الجامعة الأميركية في بيروت

البنية الحكائية لقصّة سليمان في القرآن والتراث

إعداد

مريم سعيد العلي

رسالة

مقدَّمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة أستاذ في الآداب

(الماجستير)

إلى دائرة اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى

في كلية الآداب والعلوم

في الجامعة الأميركية في بيروت

بيروت، لبنان

تشرين الأوّل 2011

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THE NARRATIVE MORPHOLOGY OF SOLOMON'S STORY IN THE QUR'ĀN AND THE TRADITION

by
MARIAM SAEED EL-ALI

A thesis
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Master of Arts
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the Faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
October 2011

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THE NARRATIVE MORPHOLOGY OF SOLOMON'S STORY IN THE QUR'ĀN AND THE TRADITION

by

MARIAM SAEED EL-ALI

Approved by:

Dr. Maher Jarrar, Professor Arabic and Near Eastern Languages	Advisor
Dr. Asaad Khayrallah, Professor Arabic and Near Eastern Languages	Member of Committee
Dr. Tarif Khalidi, Professor Arab and Middle Eastern Studies	Member of Committee

Date of thesis defense: October 28, 2011.

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THESIS RELEASE FORM

I, Mariam Saeed El-Ali

☐ authorize the American University of Beirut to supply copies of my thesis to libraries or individuals upon request.

☐ do not authorize the American University of Beirut to supply copies of my thesis to libraries or individuals for a period of two years starting with the date of the thesis defense.

_____
Signature

_____
Date

شكر

أوّل الشكر وآخره لأمّي هاجر، التي مدّتني بالعزم لاستكمال هذه الدراسة والصبر على معاندات الأيّام، ثمّ لأخواتي زينب وكوثر وفاطمة لأنهنّ كنّ دومًا سندًا لي صلبًا.

من بعدهنّ أشكر الأساتذة المشرفين: الدكتور طريف الخالدي، على تواضعه ومحبّته الخالصة، والدكتور أسعد خير الله على دعم طويل لا ينتهي، والدكتور ماهر جرّار الذي تحمّل مني الكثير، وظلّ يلاحق هفواتي ويصحّحها حتى السطر الأخير. وخالص شكري إلى أستاذي الدكتور رمزي بعلبكي الذي علّمني بعضًا من صنعة اللغة، فابتعد قلمي بذلك عن أخطاء كثيرة.

ولا بدّ لي من شكر الأصدقاء الأعزّاء طوال هذه الفترة؛ ومنهم أخصّ لما إدلبي وإسراء الشمّري.

مستخلص لأطروحة

مريم سعيد العلي لماجستير في الآداب
الاختصاص: اللغة العربية وآدابها

العنوان: البنية الحكائية لقصّة سليمان في القرآن والتراث

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة الرواية القرآنية لقصّة سليمان، باعتبارها عملاً فنّيًا أدبيًا، من خلال تظهير صورة سليمان– بطلاً لحكاية خرافية، الذي تبلورت صورته الإسلامية ملكًا ونبيًا، وارثًا لأبيه داوود، وحاكمًا لبني إسرائيل؛ فكان لهذا الإرث تأثير عظيم على مسيرة سليمان، الذي نُعدّه بطلاً بفضل ثروته، ومواجهته لبلقيس ملكة سبأ، وتفرّد قصّته، وانزياحها عن الحبكة السردية التقليدية لقصص غيره من الأنبياء المذكورين في القرآن.

وتتوخّى هذه الدراسة على ضوء ذلك تحليل هذه الشخصيّة في القرآن وفي كتب "قصص الأنبياء" التي تضيف على النصّ القرآني عناصر ووظائف حكائية كثيرة. وهي التي تسعى، إلى حدّ ما، لتفسير الغموض القرآني وسدّ ثغراته لإكمال صورة الشخصيّة والإفصاح عن كلّ تفاصيل الحكاية.

هنا يجدر التأكيد أنّ ما يتناوله هذا البحث ليس شخصيّة سليمان النبيّ، وإنّما شخصيّته بطلاً لحكاية خرافية، تعود تفاصيل كثيرة فيها إلى التراث التوراتي، قبل أن تنتقل إلى الموروث الشعبي والشفهي الحكائي العربي.

يتناول هذا البحث أيضًا شخصيّة سليمان من منظور مدرسة السردية الحديثة، لا سيّما عمل فلاديمير بروب *مورفولوجيا الحكاية الخرافية*، حيث سيدرس كلّ الوظائف والعناصر السردية عرضًا وتحليلاً تبعًا لتقنيات ومصطلحات الكتاب المذكور. وعليّ التنويه هنا، أنّي لم أعثر في خلال بحثي، على دراسات تقارب هذا الموضوع من خلال هذا المنظور السردي، على أنّه مذكور في الدراسات التي تُعنى بالسرد القرآني ككلّ.

على ضوء ما تقدّم، أرى أنّ هذا البحث قد يسدّ ثغرة ويكمّل جهود الباحثين السابقين في عرض شخصيّة هذا النبي الفريدة من المنظور الأدبي والفنّي الجميل.

AN ABSTRACT OF THE THESIS OF

Mariam Saeed El-Ali for Master of Arts
Major: Arabic Language and Literature

Title: The Narrative Morphology of Solomon's Story in the Qur'ān and the Tradition

This thesis aims at analyzing the narrative of Sulaymān as it is portrayed in the Qur'ān, by depicting an image of Sulaymān as a hero of a folktale. In his Islamic image he was depicted as king and prophet, inheriting his father David and governor over the people of Israel. Though this major inheritance had a wide influence on his fate, we are driven to consider him a hero according to three factors: his wealth, his conflict and controversial relationship with the Queen of Sheba, and, finally, the distinction of his story plot from other stories of prophets mentioned in the Qur'ān.

In this light, this thesis aims to explore Sulaymān's persona in the Qur'ān and the books of "*qiṣaṣ 'l-anbiyā'*". The intent is –in a sense – to unveil the 'mystery' of a truncated story and to fill in the 'Qur'ānic gaps'; thus complementing the Qur'ānic narrative depiction of Sulaymān.

It should be made clear that it is not the religious and prophetic image that this research is targeting, but the model of a hero in a narrative legend. Many details that are added to the Qur'ānic story come from a long Biblical (haggadic) tradition which found its way to the folkloric and oral Arabic tradition.

The thesis will approach Sulaymān's image through theories of modern narrative techniques especially developed by Vladimir Propp in his book entitled *The Morphology of Folktales*. All the aspects and narrative elements are to be analyzed according to the various techniques proposed by the mentioned book.

To my knowledge, the story of Sulaymān has not yet been analyzed from this narrative perspective although it has been addressed by some modern studies dealing with the Qur'ānic narrative style as a whole.

Accordingly, I believe that this research would fill a gap in the way of approaching such a controversial figure from an artistic and literary perspective.

المحتويات

الصفحة

شكر.....أ
مستخلص بالعربية.....ب
مستخلص بالإنكليزية.....د

الفصل
الأوّل:
مقدّمة.....1
ألف. تمهيد.....1

باء. نظرة في المصادر.....5
1. كتب التفسير.....8
2. كتب "قصص الأنبياء".....14

الثاني: القصص في القرآن.....22
ألف. لفظ "قصّ" في القرآن.....26
باء. قصص الأنبياء في القرآن.....30
جيم. قصّة سليمان.....48
الثالث: التفكيك السردي لقصّة سليمان.....61
ألف. تقديم.....61
باء. متن قصّة سليمان.....72
1. نظرية بروب في الحكاية.....72
2. وظائف قصّة سليمان.....77
أ. الاستهلال.....77
ب. الغياب.....85
ج. الاستطلاع.....89
د. الشرّ/الفقد.....91

هـ. التحوّل المكاني بين مملكتين.....94
و. الصراع.....98
ز. الحلّ.....,.....106

3. موقف وادي النمل.....109

4. المساعدون السحريون في قصّة سليمان وقصص أخرى.....124

5. موت سليمان.....131

الرابع:
خاتمة.....136

البيبلوغرافيا.....142

الرسوم البيانية

الرسم البياني 1.3. أفعال القول المتكرّرة في موقف قصّة بلقيس في القرآن.....123

الجداول

الجدول 1.2. عبارات تلي أو تقدّم مقاطع سردية عن أنبياء.....44

الجدول 2.2. مواقف قصّة سليمان.....51

الجدول 1.3. نملة سليمان في المصادر.....110

الفصل الأوّل

مقدّمة

ألف. تمهيد

تتناول هذه الدراسة شخصيّة سليمان النبي من منظور سردي. ونقصد بالشخصيّة (character) كائنًا ذا صفات مصطنعة في القصّة، يتصدّى لأحداث القصّة الخيالية غير الحقيقية أيضًا، كالممثّل المستتر خلف سمات وهمية.[1] لكنّ هذه الدراسة، وإن تناولت هذه الشخصيّة على أنّها موجود خيالي يمثّل جزءًا من حكاية، فهي– أي الدراسة، تنطلق من نصّ إلهي بما يمثّله من فضاء مقدّس يؤسّس لخاصّية زمكانية تتفرّد بها النصوص الدينية، فالدراسة تتتبع صورة هذه الشخصيّة في القصّة الإسلامية الواردة في نصّ القرآن أصلاً، ثمّ في نصوص الكتب اللاحقة المتفرّعة منه. وتتجاوز الدراسة في هذا التتبع النوع الأدبي الواحد الذي اصطُلح على تسميته بكتب "قصص الأنبياء،" وإن كان هذا النوع ينطوي على نصوصها المركزية، وتعود هذه المركزية إلى تضمّن هذه النصوص لأغلب العناصر الحكائية للقصّة المُشار إليها وحصرها لهذه

[1] Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology* (Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1987), 11-12.

للتوسّع حول مفهوم "الشخصيّة" في السرد انظر،

Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978), 107-138.

العناصر في متن سردي واحد. أمّا الكتب الأخرى سوى نوع قصص الأنبياء، فهي تشير إلى بعض هذه العناصر في سياقاتها التأليفية المختلفة، حيث تُوظَّف المقاطع السردية في إطار التفسير أو التاريخ أو غير ذلك، لأنّ دراسة نوع أدبي واحد لا تستقيم بمعزل عن أنواع أخرى، خصوصًا إذا أخذنا بالاعتبار ظاهرة مهمّة في المتون الكلاسيكية العربية هي "الاقتباس". فاختيار المؤلّف للأخبار والمسرودات لنقلها كتابة لا يقلّ صعوبة عن نقلها شفاهة، ويكمن جزء من هذه الصعوبة لديه في أنّ الكلام المُختار يجب أن يكون لافتًا بذاته وأن يندمج في نفس الوقت في السياق الذي اختير له،[2] وهذا ما اشتغل به كثير من المؤلّفين القدامى متأرجحين بين "الاقتباس" و"الانتحال." وهذا ينعكس صعوبة لدى القارئ في تحديد موقع أصليّ لخبر ما، لأنّه سيجد الخبر الواحد مكرّرًا عشرات المرات في كتب التراث على أنواعها! والاقتباس وغيره من المصطلحات البلاغية القديمة، كالتضمين والاستشهاد، تعبّر، بحسب فهم سعيد يقطين، عن شكل من أشكال توظيف النصّ السابق (hypotext)، وطريقة ممارسته في نصّ لاحق (hypertext) تربطهما علاقة تفاعل نصّي، أو تناصّ،[3] فهذه العلاقة هي "أصل من أصول النصّ وثوابته، إذ لا يمكن لنصّ أن يتأسّس

---

[2] للتوسّع في ظاهرة "الاقتباس" في المؤلّف التراثي انظر،

Abdelfattah Kilito, *Les Arabes et L'art du Réçit Une Étrange Familiarité* (Paris: Sindbad, 2009), 21-23.

انظر في هذا الصدد أيضًا ما قدّمه كيليطو في محاضرته عن مقامات الحريري، بالأخصّ سؤاله فيها عمّا إذا كان هذا الأخير قد ألّف مقاماته أو اقتبسها بذكاء عن الهمذاني، وقد نُشرت المحاضرة بعنوان *مفهوم المؤلّف في التراث العربي* (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، برنامج أنيس الخوري المقدسي للآداب، 2011).

[3] يتّفق معظم الدارسين اليوم على أنّ التناصّ، بوصفه تعالق نصوص مع نصّ حدث بكيفيات مختلفة، شيء لا مناص منه لأنّه لا فكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما، ومن تاريخه الشخصي أي من ذاكرته، فأساس إنتاج أيّ

كيفما كان جنسه أو نوعه أو نمطه إلاّ على قاعدة "التفاعل" مع غيره من النصوص،"[4] أمّا طريقة توظيف هذا التفاعل، فهي خاصّية إبداعية فرعية "تتغيّر بتغيّر العصور و"قدرات" المبدعين على الخلق والتجاوز ضمن بنيات نصّية سابقة".[5]

وهذه الدراسة لن تغطّي بالطبع كلّ المتون السردية "المُتناصّة" التي أعادت سرد قصّة سليمان في كامل التراث السردي من بدايته إلى نهايته، بل ستعتمد على نماذج محدّدة من التفسير وكتب القصص على امتداد ستّة قرون تقريبًا بدءًا من القرن الهجري الأوّل، وسنستعرض هذه الكتب لاحقًا في هذا الفصل.

النصّ الذي تعتمد عليه هذه الدراسة إذًا، هو نصّ موحى، وهذا ما نسلّم به، على أنّ ذلك لن يتعارض مع منظور الدراسة السردي للقصّة، لأنّ هذه الدراسة لا تجادل المصدر الإلهي للنصّ

نصّ هو معرفة صاحبه للعالم. انظر في هذه المسألة محمد مفتاح، *تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناصّ* (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ودار التنوير، 1985)، 120–135.

[4] سعيد يقطين، *الرواية والتراث السردي: من أجل وعي جديد بالتراث* (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، 16.

[5] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

لا يشكّك يقطين من خلال هذه القراءة في حضور التناصّ في التراث العربي، ولا يسعى في الوقت نفسه إلى إثباته والقول بأنّ العرب سبقوا الغربيين إليه، لكنّه فقط يقارب كيفية فهم العرب لعلاقات النصوص ببعضها. وإذ يرى أنّ توظيف نصوص أخرى في نصّ الكاتب من الأمور الجارية التي أولاها القدماء عناية خاصّة ونظروا إليها بإيجابية، يخالفه آخرون في ذلك، ومنهم جابر عصفور الذي يعتبر أنّ البلاغة القديمة بمصطلحاتها حرصت على أن تبيّن "حدود كلّ نصّ في علاقته بغيره بما يردّ كلّ نصّ إلى صاحبه، وهو ما نفى عن "النصّ" في النقد القديم إمكان "التناصّ" مع غيره من النصوص، وذلك بالمعنى الذي يؤثّر على وحدانية المؤلّف الصانع، وينكفئ بالنصّ على ذاته كما يردّه إلى صاحبه الأوحد". انظر، جابر عصفور، *آفاق العصر* (بيروت ودمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1997)، 140.

ولا تقارب تاريخانية الشخصيّات الواردة فيه، بل تحاول استكشاف علاقة هذا النصّ، "الذي يمثّل مركز الدائرة في ثقافتنا"،[6] بكتب القصص المتفرّعة منه، من حيث تشكّلها على أساسه.

علاوة على ذلك، فإنّ اعتماد مؤلّفي هذه الكتب أنفسهم على القرآن، وهو الكتاب المُوحى بحسب الرسالة المحمّدية، والذي يؤكّد أنّ ما ينقله من قصص في متنه هو الحقّ، اعتماد القُصّاص عليه، لم يكن ليحدّ، كما سنبيّن، من توسيعهم لهذا النصّ من خلال استعانتهم بما توّفر لديهم في مصادر أهل الكتاب وغيرهم لرصد ما لم يسجّله القرآن. وكان ذلك أيضًا عنصرًا فعّالاً دفعهم إلى الاشتغال بالقَصص القرآني على أنّه علم يقارب جزءًا من حكاية العالم الحقيقية التي يقدّمها القرآن. وكان استنادهم في التأليف على حقيقة النصّ المُطلقة عاملاً مساعدًا في إقناع القرّاء بحقيقة ما يقدّمونه هم، فإبقاء النصّ القرآني في خلفيّة القصص المروية على أساس أنّ آيات الكتاب أصل لأجزاء كبيرة من تلك القصص، كان ليضيف ربّما شيئًا من المصداقية على هذه القصص، من حيث تصديق القرّاء المُفترض بالوحي وحقيقته.

وإذ تقتفي هذه الدراسة قصّة نبي إسرائيلي في القرآن الإسلامي وفي ما كُتب بعده عن هذه القصّة وغيرها من قصص الأنبياء في نصوص كتب القصص وغيرها من كتب الموروث الحكائي العربي التي صاغتها المخيّلة "الإسلامية"، فهي لن تعتّم في سياق البحث على الأصول اليهودية للحكاية، لكنها لن تقف عندها طويلاً لأنّ هدف الدراسة، كما ذكرنا، ليس تعقّب تاريخانية النصّ القرآني وشخصيّاته.

[6] نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن* (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، 28.

باء. نظرة في المصادر

يبدو تتبع قصّة سليمان في متون المسرودات العربية القديمة كلّها صعبًا بل مستحيلاً. ونقصد بالمسرودات النصوص التي نستطيع إلحاقها، استنادًا إلى مضمونها الحكائي، بجنس السرد. فنصوص الأنواع السردية الكبرى كالقصّة العجائبية والسيرة الشعبية والمقامة، وغيرها من النصوص السردية الرديفة في مصنّفات التاريخ والتفسير والرحلة وأمثال ذلك محكومة بتداخل عميق. فنصوص المتون الحكائية التي سنتناولها ليست منغلقة على نفسها في بنيتها إنّما هي تضع المقاطع الحكائية المتشابهة في سياقات مختلفة، كلّ منها تشكّل انزياحًا عن أصل أدبي ما، فالخبر الذي نقرؤه في التراث في كتب مختلفة، هو في كلّ نسخة منه نتيجة سياق أو ظرف خاصّ للمؤلّف وعصره ومحيطه ومنظوره المعرفي،[7] تبعًا للمجال المعرفي الأساس لهذه الكتب تاريخًا أو تفسيرًا أو عظة أو غير ذلك، حيث يُعاد تشكيل أجزاء كبيرة منها في طيّات بعضها البعض، وهي تتبادل فيما بينها عناصر حكائية معيّنة إن لم يكن قصصًا متكاملة. دراسة هذه الحكاية أو تلك تقتضي إذًا "رفع الحواجز الموضوعة بين الأنواع وافتراض وحدة في الثقافة العربية الكلاسيكية

---

[7] ربّما نستطيع الحديث هنا عن فكرة "Sitz im Leben" الألمانية التي ابتكرها غينكل في أوائل القرن العشرين، وهي ترتكز على أنّ لبعض أشكال التعبير أصلاً أدبيًا ما تستطيع الانطلاق منه إلى أجناس أدبية أخرى، فهي تنزاح تبعًا لسياق استخدامها الاجتماعي والإنساني ككلّ، وتكمن أهمية التركيز على سياق Sitz im Leben في الاعتراف بالعلاقة بين الأدب والحياة الإنسانية وقد طُبّقت هذه الفكرة بالخصوص في الدراسات النقدية للتوراة.

انظر في هذه المسألة،

Martin J. Buss, "The Idea of Sitz im Leben- History and Critique," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978): 157-170.

انظر أيضًا،

Nili Shupak, "The 'Siz im Leben' of the Book of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature," *Revue Biblique* 94 (1987): 98-119.

كيفما كانت الأنواع، نثرية أو شعرية، رفيعة الشأن أو ساقطة، واقعية أو أسطورية"،[8] وربّما أيضًا رفع الحواجز بين المؤلّفين أنفسهم! وعليه، فليست قصّة نبي الله سليمان، من حيث هي قصّة، استثناءً عن ذلك، فهي تتمظهر بحُلل مختلفة في كتب كثيرة، مؤلّفة حكاية متضخّمة مع الوقت. ويعود هذا التضخّم ربّما لسببين: الأوّل هو الانتقال التدريجي من الشفاهة إلى الكتابة وتكاثر المصنّفات التي عُنيت بحفظ القصص مع تقدّم القرون الإسلامية الأولى، والثاني هو ما نجده من اتجاه عام لدى المؤلّفين بتجميع كلّ ما يصل إليهم من المصادر السابقة ونقل العدد الأكبر من الروايات المختلفة عن القصّة الواحدة أو حتى عن جزء منها.

وعلاوة على حجم القصّة، فإنّ ما يسِمها بشيء من الفرادة أشياء ثلاثة:

- القصّة هي قصّة نبي، ورد ذكره في القرآن، والقرآن "نصّ لغوي يمكن أن نصفه بأنّه يمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصًّا محوريًا".[9] فهو كان محرّكًا وسببًا في تأليف مصنّفات جمّة، عنه تشكّلت أنواع تأليفية كاملة تتناوله ككلّ، أو تتناول منه أجزاءً محدّدة منها القصص. هذا البعد القرآني للقصص، ومنها قصّة سليمان، المتواترة في متون الكتب اللاحقة للقرآن، على اختلافها، أكانت مختصّة بالقصص أم غير مختصّة، يضفي عليها نوعًا من قدسية، وسيبدو تأثير هذا البعد القرآني جليًا في مسرودات هذه القصّة، التي تكتسب أهميتها من نصّ القرآن أوّلاً.

[8] عبد الفتاح كيليطو، *الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي* (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)، 7-8.

[9] نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن*، 9.

- النبي في القصّة هو سليمان، وهو المبعوث نبيًا وملكًا على بني إسرائيل. وليس سليمان فريدًا من هذا المنظور، فإلى جانبه كثير من الأنبياء الذين تعاقبوا على بني إسرائيل وتوارثوا فيهم النبوّة والدعوة، لكن تفرُّد سليمان هو في الرؤيا الطوباوية التي أُلحقت بعصره وعصر والده داوود، حيث كان لذهاب مُلكهما الأثر البالغ في تاريخ بني إسرائيل اللاحق،[10] "فلا وجود لأيّ كتاب توراتي، كما هو مسلّم به اليوم، قبل عصر الملوك، وأقدم هؤلاء كما يُعتقد هو داوود."[11] هذا الاحتفاء التوراتي والمدراشي[12] بسليمان ووالده جعل من سليمان تلقائيًا شخصيّة مركزية في سرديات الإسرائيليات.[13]

---

[10] المَلَكية لم تُخلق "في البدء" بحسب اعتقاد إسرائيلي سائد، بل ظهرت في لحظة حاسمة من تاريخ الشعب اليهودي، لمساعدة إسرائيل على مقاتلة أعدائها، وكانت أيضًا نتيجة لمتغيّرات اقتصادية واجتماعية، وكان لهذه المَلَكية دور فاعل في عهد داوود وابنه سليمان، وفي التوقّعات والوعود المستقبلية. فالموقف الرئيس تجاه المَلَكية ظلّ إيجابيًا، على اعتبار أنّ الربّ قد ائتمن داوود وأبناءه على حكم إسرائيل. وحتى بُعيد سقوط القدس وتدمير الهيكل على يد البابليين، أمل الإسرائيليون بإعادة سلالة داوود إلى الحكم يومًا، وصار "الملك المثالي" الحفيد لداوود شخصيّة مُتخيّلة وطوباوية مقذوف بها نحو المستقبل. للتوسّع في هذه الرؤية التوراتية انظر،

Karl-Johan Illman, 'Theology, Biblical—The Religious System of the Ancient Israelite Scriptures,' in *Encyclopaedia of Judaism* (Brill: 2011) [database on-line]; available from Brill Online, American University of Beirut.

[11] Shammai Feldman, "Biblical Motives and Sources," *Journal of Near Eastern Studies* 22 (1963): 73-103.

[12] المدراش هو نوع من الأدب، الشفهي أو المكتوب، ينطلق من نصّ تشريعي هو النصّ اليهودي المقدّس. فلا يُعتبر النصّ مدراشًا إلاّ إذا اعتمد بوضوح على النصّ المقدّس وتعلّق به. وهذا النوع من الأدب هو ممارسة ثقافية يهودية محضة. ينخرط في المدراش فقط كتب اليهود الذين يربطون تعليقاتهم بوضوح بالكتاب المقدّس. انظر،

Gary G. Porton, "Defining Midrash," in *The Study of Ancient Judaism*, ed. Jacob Neusner (New York: Ktav, 1981), 1: 55-92.

[13] الإسرائيليات هي مصطلح عربي يشمل ثلاثة أنواع من المسرودات:

- لا تقتصر هذه القصّة على دعوة النبوّة فقط، فسليمان منسوجة حول نبوّته الأخبار الكثيرة المبثوثة في كتب التراث عامّة، نظرًا لمُلكه العظيم، ولا سيّما مع تخطّي هذا المُلك مجرّد الثراء المادّي مثلاً أو القيّومية على قوم معيّنين، فسليمان وإن كان ملكًا على بني إسرائيل، اجتاح بسلطته عالم الجنّ والإنس، وبأدوات بعدت كثيرًا عن المألوف، وبقدرات لم تملكها يمين أحد غيره لا قبله ولا بعده. فكانت تلك الأخبار الأسطورية مؤجّجًا تلقائيًا لمخيّلة كثير من القُصّاص والمفسّرين والمؤرّخين على السواء.

- القصص المُعتبرة تاريخية، والتي تتمّم المعلومات المُجملة عادة المُقدّمة في القرآن عن الشخصيّات التوراتية، وبالأخصّ الأنبياء (قصص الأنبياء)
- مجموع القصص المحدّدة ضمن الإطار الزمني لعهد بني إسرائيل
- الأساطير الشعبية المأخوذة من مصادر يهودية، زعمًا أو حقيقة. ويصعب الفصل بدقّة بين النوعين الثاني والثالث

انظر،

G. Vajda, 'Isrā'īliyyāt,' in *EI*^{2}, 4 (1978), 211.

للتوسّع حول مفهوم الإسرائيليات واستخداماته ومعانيه المختلفة منذ القرن الرابع الهجري مع المسعودي (ت 956/345) حتى القرن الثامن مع ابن كثير (ت 1373/774) الذي كان أوّل من استخدمه منهجيًا، وصولاً إلى مدلولاته الحديثة عند دارسي الإسلام المعاصرين انظر مقالة توتوللي التي تناول فيها تاريخ مصطلح "الإسرائيليات"،

Roberto Tottoli, "Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature," *Arabica* 46 (1999): 193-210.

1. كتب التفسير

كان التعرّض للمقاطع القرآنية الخاصّة بسليمان ضرورة أولى للانطلاق بتحليل هذه القصّة. وقراءة هذه المقاطع لم تكن لتتمّ دون الاعتماد على شروحات المفسرّين الذين انتقيتُ منهم الطبري[14] (ت 923/310) والطبرسي[15] (ت 1153/548). أمّا تفسير الطبري فهو "عمل علمي ضخم يبيّن سيطرة مؤلّفه على طيف واسع من المواضيع والحجج"،[16] وهو التفسير الجامع الأوّل الذي وصل إلينا كاملاً دون حاجة إلى إعادة ترتيبه أو تجميعه بعد تفسير مقاتل بن سليمان (ت 767/150)، وفيه عالج الطبري الآيات القرآنية من منظور نحوي ولغوي، وأَتبَع ذلك استنتاجات فقهية وكلامية من النصّ القرآني ذاته.[17] وما يحشده الطبري في هذا التفسير من تعليقات نحوية

---

[14] هو أبو جعفر محمد بن جرير، صاحب التفسير الأشمل والتاريخ الجامع الأشهر للقرون الإسلامية الثلاثة الأولى. لعرض مُجمل عن حياته انظر،

C.E. Bosworth, 'Al-Ṭabarī, Abū Djafar Muḥammad B. Djarīr B. Yazīd,' in *EI*^{2}, 10 (2000), 11-15.

[15] هو أبو علي الفضل بن الحسن. عالِم إمامي. تعود نسبته إلى طبرس، وهي محلّة بين كاشان وأصفهان. عاش في مشهد فترة طويلة ودُفن فيها. تتلمذ عليه عدد من أبرز علماء الإمامية في القرن السادس الهجري منهم الراوندي (ت 1177/573) صاحب كتاب *قصص الأنبياء*. انظر،

E. Kohlberg, 'Al-Ṭabrisī (Ṭabarsī), Amīnal-Dīn (or Amīnal-Islām) Abū 'Alī al-Faḍl B. al-Ḥasan,' in *EI*^{2}, 10 (2000), 40.

[16] طريف الخالدي، *فكرة التاريخ عند العرب، من الكتاب إلى المقدّمة*. ترجمة حسني زينه (بيروت: دار النهار، 1997)، 108.

[17] C.E. Bosworth, 'Al-Ṭabarī,' in *EI*^{2}, 10 (2000), 14.

وقد تناول عدد كبير من الدارسين طريقة الطبري في مصنّفه التفسيري، انظر،

Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Surrey: Curzon, 2000).

Claude Gilliot, "Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de Tabari," *Studia Islamica* 77 (1993): 41-94.

Ulrika Martensson, *Tabari* (London: I.B. Tauris, 2010).

وقياسات وأحاديث واستنتاجات فقهية كلّها متمحورة حول نصّ سِمَته البيان، فحيث تقصر طريقة ما في التأويل تُستحضر أخرى، "غير أنّ التنزيل نفسه يظلّ ميسور التناول والفهم بمقتضى ظاهره... والطبري قلّما يتردّد في ما يرى أنّ التنزيل يعنيه أو يستتبعه تضمينًا."[18] لكنّ بيان القرآن لا يجيب عن كلّ أسئلة المشتغلين بالنصّ والتي تبدو كأنّها تتوالد بلا نهاية. وفي عرضه للإجابات عن أسئلة مماثلة يفسح الطبري المجال لكلّ ما هو جائز إذا لم ينقضه نصّ قرآني أو حديث، وهو بالتالي يغوص أحيانًا كثيرة في الأخبار التي لا يشير إليها النصّ القرآني نفسه.

خذ مثلاً ما ذكره القرآن عن خبر تفقّد سليمان للهدهد. الخبر بصيغته القرآنية هو ﴿وتفقّد الطيرَ فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين﴾.[19] الآية تنقل خبر تفقّد الطير دون تقديم لظرف ذلك الفعل زمانًا ومكانًا وسببًا، لكن ما ينقله الطبري يبتعد عن هذا الطابع الإخباري الخاطف نسبيًا، كأنّه هنا ينقل إشكالية من صنع الرواة أنفسهم ليعقّب عليها، فهو يكرّر ما رُوي عن محدّثين كثر، تجيب رواياتهم عن سؤال، ربّما افترضوه هم ومفاده: لماذا تفقّد سليمان الطير؟ ويبتّ الطبري باختلافهم في تحديد سبب هذا التفقّد بقوله:

[18] الخالدي، *فكرة التاريخ عند العرب*، 110.

[19] النمل، 20.

والله أعلم بأيّ ذلك كان، إذ لم يأتنا بأيّ ذلك كان تنزيل، ولا خبر عن رسول الله صحيح، والصواب من القول في ذلك أن يُقال: إنّ الله أخبر عن سليمان أنّه تفقّد الطير، إمّا للنوبة التي كانت عليها وأخلّت بها، وإمّا لحاجة كانت إليها عن بعد الماء.[20]

صحيح أنّه لا يفضّل رواية على أخرى، فأيٌّ من السببين جائز، بحسب الطبري، وهذا ما يوحي بشيء من تخفيف لوزن هذه الأخبار القديمة، لكنّ إيرادها بحدّ ذاته يدلّ أنّه "فيما خصّ تاريخ حقبة ما قبل الإسلام،[21] فالطبري يعترف بمرجعية تراثين تاريخيين مهمّين للإسلام: التراث التوراتي والتراث الفارسي. وكان التراث التوراتي قد أُدمج قبل الطبري في تآليف التاريخ الإسلامي على أيدي علماء السلف ولا سيّما ابن اسحاق (ت 768/151)،[22] وتناقله المفسّرون على مدى قرون، لملء

[20] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. ضبط وتوثيق صدقي العطار (بيروت: دار الفكر، 1995)، 176/19.

[21] لا يشكّك الطبري بوجود شخصيّة سليمان وكلّ الأنبياء بالطبع، فهو يتعامل مع قصّته كحدث تاريخي، وحيث يكون المطروح حدثًا تاريخيًا، يقبل الطبري تبعًا لمنهجه في الكتاب ما يعتبره الإسناد الأوثق والأجدر بالتصديق. وتمثّل المادّة التي يعرضها في تفسير هذا النوع من الآيات نموذجًا مصغّرًا ربّما من كتاب الطبري الشهير *تاريخ الرسل والملوك*.
لمقارنة مفصّلة بين منهجَي الطبري في تفسيره وتاريخه، انظر، طريف الخالدي، *فكرة التاريخ عند العرب*، 108–116.

[22] المرجع نفسه، 112.
للتوسّع في هذا الصدد انظر دراسة غوردن نيوباي التي حاول فيها إعادة بناء كتاب *المبتدأ* لابن اسحاق، والذي شمل ترجمة انكليزية لتسع وعشرين قصّة بأسلوب قصص الأنبياء، مع تحليل ومقارنة بالنصوص اليهودية والمسيحية وتقديم احتمالات تلقّي هذه النصوص زمن ابن اسحاق،
Gordon Darnell Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1989).
انظر أيضًا المراجعة النقدية الدقيقة لكونراد حول هذا الكتاب، وفيها يفنّد منهجية إعادة التجميع المُعتمدة لنصّ ابن اسحاق، ويخلص إلى أنّ مهمّة كهذه هي أعمق من مجرّد توثيق سطحي معاصر لنصوص قديمة،

فراغات النصّ القرآني الذي يحجب من قصصه تفاصيل كثيرة مكوّنة لبناء هذه القصص؛ فكان أن احتوت كتبهم "على العديد من الإشارات إلى القصص، والروايات، وأسماء الأنبياء، والأبطال الأدبيين المُستعارين من مصادر وذاكرات جماعية خارجية بالنسبة إلى التراث العربي أو القرآني، وهذا العمل الشائع للمفسرّين لم يؤثّر في المكانة الإلهية للوحي. نقول ذلك على الرغم من أنّه اندلعت آنذاك معارضة ضدّ استخدام الإسرائيليات أو اللجوء إليها."[23]

وفي هذا الإطار، يرى حسن حنفي أنّ الطريقة المعتمدة في التفسير لدى الطبري، ومثله الزمخشري (ت 1144/538) وابن كثير وغيرهم من أصحاب التفاسير الكلاسيكية الكبيرة، والتي تتبع ترتيب السُوَر التقليدي في القرآن، وترتيب الآيات داخل هذه السُوَر أيضًا، يرى أنّها "شوّشت الحدّ الفاصل بين الأخبار والمعرفة المحقّقة. فالأخبار هي شيء معروف مُسبقًا ومُتناقَل من مصدر إلى آخر، في حين أنّ المعرفة هي شيء جديد، هي إضافة لِمَا سبق من أخبار ومعارف."[24] فبعثرة النصّ القرآني لمواضيعه بين السُوَر المختلفة وحتّى ضمن السورة الواحدة، حتّم على المفسّرين التطرّق للموضوع الواحد مرّات كثيرة. وهذا أدخل موادّهم في تكرار ولو جزئي لبعضها البعض. وهو ما

Lawrence I. Conrad, "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues," *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993): 258-263.

وقد صدرت حديثًا محاولة جديدة بالعربية لإعادة تجميع هذا الكتاب:

محمد بن إسحاق، *المبتدأ في قصص الأنبياء*. جمعه ووثّق نصوصه محمد كريم الكواز (بيروت: الانتشار العربي، 2006).

[23] محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001)، 41.

[24] Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," in *The Qur'an as Text*, ed. Stephan Wild (Leiden: Brill, 1996), 196.

ينطبق على بعض تفاصيل قصّة سليمان، الذي ذكر النصّ مثلاً تسخير الشياطين والجنّ له غير مرّة، وما نقله المفسّرون عن هذه "المعرفة القرآنية"[25] من أخبار حيكت حولها يحيل بعضه إلى بعض، كأنّ الخبر الواحد يتمظهر بأشكال شتّى في مواقع متباعدة، بزيادة أو حذف أو رواية أو إسناد جديد أو غير ذلك. وهذا الخلط بين المعرفة والخبر نجده أيضًا من تفسير إلى آخر وبالأخصّ مع مرور الوقت، لأنّ تراكم السنوات جعل الأخبار تتراكم وسلاسل الإسناد باتت أطول من الخبر الذي تنقله في أحيان كثيرة.[26]

هذه الطريقة الكلاسيكية في التفسير يعتمدها الطبرسي أيضًا في *مجمع البيان*، الذي أفاد فيه من تفسير الطوسي (ت 459 أو 460/7–1066).[27] ويمثّل الطبرسي في التراث الشيعي مرجعية موثوقة، يقترب بها من مكانة الطبري الراسخة لدى عامّة المسلمين، وهو علاوة على ذلك يجمع في

---

[25] صحيح أنّ لنصّ التوارة حضورًا كثيفًا في القرآن، من حيث أنّ القرآن يعيد سرد قصص شخصيّات توراتيّة كثيرة، لكنّ ما قدّمه القرآن هو بحسب الفهم الإسلامي، وبتعبير القرآن نفسه "القَصص الحقّ". فأي "معرفة" قرآنية بخصوص أي نبي توراتي، وفقًا لهذا الفهم، تصحّح أو تنسخ أي "معرفة" توراتية سبقته.

[26] تطوّرت مناهج دراسة الأسانيد عند دارسي الإسلام المعاصرين بشكل كبير، مثيرة مناقشات أكاديمية وإشكاليات معرفية عميقة. انظر،

G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* (Cambridge Cambridgeshire: Cambridge University Press, 1983).
Harald Motzki (ed.), *Hadith: Origins and Developments* (Aldershots: Ashgate, 2004).
Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism: The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*. Leiden: Brill, 2001.

[27] هو أبو جعفر محمد بن الحسن، عاش في بغداد أيام الحكم الشيعي البويهي، وهناك وعلى صغر سنّه، صار بسرعة واحدًا من أبرز تلامذة الشيخ المفيد (ت1022/413)، ولاحقًا تلميذًا لامعًا للشريف المرتضى الذي تزعّم المدرسة الإمامية آنذك بُعيد موت أستاذه المفيد. خلفه الطوسي بدوره عند موته سنة 1044/436. انظر،

Mohammad Ali Amir-Moezzi, 'Al-Ṭūsī, Muḥammad B. al-Ḥasan,' in *EI*^{2}, 10 (2000), 744.

مصنّفه روايات شيعية خالصة لا نجدها عند الطبري، تعكس شيئًا من تلقّي الخطاب القرآني في المخيال الشيعي، لا سيّما وأنّ قصّة سليمان، تكتنز كثيرًا من العجائبية المنفتحة على احتمالات تأويلية أسطورية تلقّفها الفكر الشيعي وربّما وظّفها فيما بعد في تصوير "الإمام" المعصوم المؤيَّد بالعلم الإلهي الموازي بقدراته الخارقة قدرة سليمان. ويصعب حقًا الآن تحديد طرائق المفسرّين المسلمين بالعموم ومنهما الطبري والطبرسي، في تركيب أسانيد الأخبار المتراكمة في متون كتبهم وكيفية انتقائهم لها، والتيقّن من مصادرهم بدقّة، واختياراتهم وتفضيلهم لهذا الراوي على ذاك، فهذه التفاصيل على أهميتها البالغة يتطلّب التنقيب عنها جهود أجيال من الدارسين وخاصّة إذا كان هذا التنقيب، كما يرى محمد أركون، "ضمن منظور المدّة الطويلة جدًا بحسب تعبير المصطلح الشهير (longue durée) للمؤرّخ الفرنسي فيرنان بروديل. وهذه المدّة الطويلة جدًّا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصّيتان الكبيرتان اللتان تتمتّعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخطاب القرآني، وإنّما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية – الثقافية للشرق الأوسط القديم،"[28] لأنّ هذه المدّة هي التي أسّست بشكل أو بآخر لسلاسل الأسانيد الإخبارية الإسلامية الطويلة، وهذا ما لا يعنينا في إطار تناولنا السردي للنصّ القرآني ومتفرّعاته، التي يندرج ضمنها، إلى جانب كتب التفسير، كتب "قصص الأنبياء."

[28] محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 40.

2. كتب "قصص الأنبياء"

ربّما نستطيع ردّ الاهتمام الإسلامي بهذه القصص إلى الرؤيا الإسلامية الكونية لمفهوم النبوّة كما صوّرها القرآن، فالاعتقاد بعض المؤرّخين والقصّاص المسلمين يرسّخ فكرة إعادة تركيب معنى جديد لقصص الأنبياء الواردة في التوراة، من خلال شخصيّة النبي محمد وحياته، التي تجد لها انعكاسًا، تبعًا لهذا الاعتقاد، في قصص هؤلاء الأنبياء السابقين، من حيث نبوّته، وعدم تصديق قومه برسالته، والعقاب المرتقب للمكذّبين، الذي كان يعني حال نزوله، تدمير هؤلاء القوم.[29] وقد احتوت المصنّفات الإسلامية الجامعة ولا سيّما التاريخية منها على أجزاء كثيرة من هذه القصص، انطلاقًا من هذا المفهوم الكوني نفسه الذي يبدأ بآدم أوّل الأنبياء، وينتهي بمحمد،[30] خاتمهم، لكنّ هذه القصص ما لبثت أن أُخرجت تدريجًا من كتب السيرة والتاريخ والتفسير، لتشكّل نوعًا مستقلاً هو "قصص الأنبياء". والقصّة في هذا النوع من المصنّفات تختلف عن القصّة في سواها من الكتب، وهذا الاختلاف يكمن في كونها – أي القصّة، أضحت ذات كيان مستقلّ عن غيرها من العلوم الأخرى".[31] ومن أقدم ما وصل إلينا من هذه القصص بشكل كتاب منفصل *كتاب بدء*

---

[29] T. Nagel, 'Ḳiṣaṣ Al-Anbiyā',' in *EI*^{2}, 5 (1986), 180.

[30] ركّزت كتب السيرة النبوية وعلى رأسها سيرة ابن هشام على شخصيّة النبي محمد، فلا إشارة في هذه المصنّفات إلى باقي الأنبياء إلاّ بشكل عارض، وبما يُحيل إلى النبي فقط، كتحديد شجرة نسبه بدءًا من إبراهيم مثلاً. فنصّ السيرة هنا يتمطّط لينكمش حول الشخصيّة التي عُني المؤلّف بتحديد معالمها. انظر، حمادي المسعودي، *فنّيات قصص الأنبياء في التراث العربي* (تونس: مسكيلياني للنشر، 2007)، 50-51.

[31] حمادي المسعودي، المرجع نفسه، 75.

الخلق وقصص الأنبياء[32] المنسوب لعُمارة الفارسي (ت 902/289)،[33] وتحوي مخطوطة هذا الكتاب المحفوظة والمتداوَلة اليوم سِفره الثاني فقط، من آخر قصّة موسى حتّى قصّة المسيح.[34]

أمّا كتاب الثعلبي (ت 1035/427) *عرائس المجالس في قصص الأنبياء*،[35] المؤلَّف بعد كتاب الفارسي بحوالي قرنين من الزمن، فهو يُعدّ النموذج الأوضح والأشمل عن نوع "قصص الأنبياء." يرتّب الكتاب الأنبياء من الأقدم إلى الأحدث، يعطف فيه الثعلبي على أسلوبه في كتاب تفسيره *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، وليست القصص فيه إلا نُسَخًا موسّعة عن نفس المصادر المُعتمدة لدى الطبري،[36] فقد أفاد الثعلبي كثيرًا من تاريخ الطبري وتفسيره عند وضعه لهذا الكتاب. لكنّ الثعلبي، تأرجح في كتابه هذا بين تراث التفسير الكلاسيكي، ومن ذلك اعتماده على تآليف

---

[32] الفارسي، عمارة بن وثيمة. *كتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء*. تحقيق رئيف جورج خوري. فيسبادن: أوتو هاراسوفتس، 1978.

[33] لا تخصّص المصادر ترجمة وافية لعمارة الفارسي، ولا تورد أنّه ألّف كتابًا في القِصَص، كما لا تذكره المصادر إلاّ بمعية والده، وثيمة بن موسى الفارسي (ت 1447/851) الذي تُنسب إليه عدّة مصنّفات ومنها كتاب في حروب الردّة وآخر في قصص الأنبياء. وعليه، فمن المُرجّح أن يكون الكتاب المنسوب لعمارة الابن هو نسخة معدّلة عن كتاب أبيه. انظر،
Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (Surrey: Curzon Press, 2002), 144-145.
لتفاصيل أوفى عن حياة عمارة ووالده انظر مقدّمة تحقيق كتاب *بدء الخلق وقصص الأنبياء* لرئيف جورج خوري، 137-150.

[34] من الشخصيّات المُتناوَلة في الكتاب الخضر وذو الكفل وداود وسليمان ودانيال ويحيى ومريم وعيسى.

[35] الثعلبي، أحمد بن محمد. *عرائس المجالس في قصص الأنبياء*. القاهرة: المكتبة السعدية، د.ت.

[36] A. Rippin, 'Al-Ṯalabī, Aḥmad B. Muḥammad B. Ibrāhīm Abū Isḥāḳ al-Nīsābūrī,' in *EI*^{2} 10 (2000), 434.
لرؤية أشمل عن حياة الثعلبي ومحيطه الثقافي انظر،
Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004, 25- 52.

الطبري، وبين الجنوح إلى التراث الشعبي المشبع بأخبار غير موثوقة المصادر، ويدلّ على ذلك عدم عنايته بأسانيد كلّ الأخبار التي يوردها، وهذا ما عرّض كتابه لانتقادات واسعة من قِبَل معاصريه.

وعلى الرغم منها، فقد شكّل مصنّف الثعلبي لاحقًا إلى جانب مصنّف منسوب إلى الكسائي[37] بعنوان *قِصَص الأنبياء*،[38] المصدر الأكثر اعتمادًا إسلاميًا فيما خصّ هذه القصص. وقصص الكسائي "ظهّرت شكلاً جديدًا لهذا الصنف الأدبي، فكانت قصصه تخريجًا لما يمكن تسميته فنًّا خياليًا للقصّ معتمدًا من القُصّاص أنفسهم،"[39] قُصّاص الإسلام الوسيط[40] المعاصرين للكسائي، الذين قدّروا مصنّف الكسائي عاليًا، على ما يبدو، دون أن يهتمّوا بنسخة أصيلة أو موحّدة له، وهذا ما تثبته المخطوطة الأقدم المعروفة للكتاب التي تعود إلى القرن السابع الهجري، فهي تختلف من حيث الكمّ والمضمون وحتى ترتيب القصص عمّا لحقها.[41]

---

[37] هو مصنِّف مجهول، اشتهر بكتاب *قصص الأنبياء*. برهنت الأبحاث المعاصرة أنّ القصص كما وردت في المخطوطات العديدة المنسوبة إليه تنتمي إلى التراث السردي القروسطي ونستطيع مقارنتها بالسير كسيرة عنترة، من حيث الأسلوب السردي. انظر،

T. Nagel, ‘Al-Kisā’ī, Ṣāḥib Ḳiṣaṣ al-Anbiyā’,’ in *EI*^{2} 5 (1986), 176.

[38] الكسائي، محمد بن عبد الله. *قصص الأنبياء*. تصحيح اسحق بن ساؤول ايزنبرغ. ليدن: مطبعة بريل، 1922–1923.

[39] T. Nagel, ‘Ḳiṣaṣ al-Anbiyā’,’ in *EI*^{2} 5 (1986), 180.

[40] يكتنف تعبير الإسلام الوسيط أو القروسطي شيئًا من عدم الدقة، كونه مُستعارًا من محيط حضاري آخر، وأعني به هنا الفترة المحيطة تقريبيًا بزمن كلّ من الثعلبي والكسائي، أي ما بين القرن الخامس والسادس الهجري.

[41] T. Nagel, ‘Al-Kisā’ī, Ṣāḥib Ḳiṣaṣ al-Anbiyā’,’ in *EI*^{2} 5 (1986), 176.

أمّا مادّة القصص في هذا الكتاب فهي مأخوذة بمعظمها من تراث القَصص الشعبي، ففي حين تلمح المصادر التاريخية إلى حركة القُصّاص النشطة منذ القرن الإسلامي الأوّل فإنّ مخطوطة *قصص الأنبياء* للكسائي هي بتقديم نايجل أقدم ما وصل إلينا من هذه القصص بصيغتها الشعبية بشكل مكتوب،[42] وهذه القصص، تواترت منذ وهب بن منبه (ت 730/112) الذي يُعدّ الراوية الأشهر عن قصص ابتداء الخلق والأنبياء، ومن أوائل من نقلوا هذه القصص. ومع أنّ ابن هشام تصرّف بكتاب ابن منبه *التيجان في ملوك حمير*[43] في نسخة اعتمد فيها على الكتاب الأصل، إلاّ أنّ اسم وهب ظلّ مرتبطًا بالكتاب وبكثير من الروايات المبكرة حول هذا النوع من القصص حيث نقل عنه لاحقًا وبالاسم مفسّرون ومؤرّخون كثيرون علاوة على أصحاب كتب القصص كلّها التي نتعرّض لها في هذه الدراسة.

أمّا *كتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء* لعمارة الفارسي، فنستطيع عدّه نموذجًا فريدًا في تناول قصص الكتابات التوراتية تحديدًا، وتشذيبها وإعادة صوغها، وهي الكتابات التي احتلّت حيّزًا واسعًا في كتب قصص الأنبياء، وذلك عن طريق وسائل ثلاث أُدمجت في متونها. الأولى هي العدد الكبير جدًّا من الأحاديث القدسية،[44] والثانية هي الفقرات التفسيرية المطوّلة للمقاطع القرآنية عن

[42] T. Nagel, 'Ḳiṣaṣal-Anbiyā',' in *EI*^{2} 5 (1986), 180.

[43] ابن منبّه، وهب. *التيجان في ملوك حمير*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1928.

[44] نعني بالأحاديث القدسية مجموع الأحاديث المنقولة مباشرة عن الله غير الموجودة في القرآن. وقد اصطُلح على تسمية هذا النوع من الكلام الإلهي في التراث الإسلامي بالحديث القدسي، وأحيانًا بالحديث الإلهي أو الحديث الربّاني. والخطاب المنقول عن الله في مثل هذه الأحاديث يتوجّه إلى النبي محمد مباشرة، أو ينقله النبي على أنّه حديث إلهي موجّه من الله إلى أحد

قصّة كلّ نبيّ، والثالثة هي الحديث النبوي. كما ويُنثر في النصّ عدد كبير من الكلمات والعبارت الإسلامية التي من شأنها أن تُلبس القصص لباسًا إسلاميًا صرفًا.[45] انظر مثلاً ما ينقله في حديثه عن نبوّة سليمان وما يُتبعه عن محمد:

> وما استخلف داوود سليمان واختاره على جميع ولده وبني إسرائيل حتى عرف فضل عقله في حداثة سنه، وإنّما كان استخلاف الأنبياء نبوّة ما خلا محمدًا صلى الله عليه وسلم فإنّه لا نبي بعده.[46]

على أنّ هذه الكتب الثلاثة، وإن اختلفت مقارباتها للمادّة القصصية، فمعنى "العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية– ثقافية، مُعمّم على كلّ متون القصص الواردة فيها حتى إنّه منعكس (أو مُسقط) على الخطاب القرآني نفسه".[47] وهذه الكتب تتكرّر فيها القصص نفسها، ففيها تتشابه التفاصيل والشخصيّات، كما أشرنا في بداية هذا الفصل.

الأنبياء السابقين، أو إلى جبريل؛ حتّى أنّنا نجد متونًا كثيرة من هذه الأحاديث خارج التراث الكلاسيكي الرسمي للأحاديث النبوية، ومنها ما يرِد مثلاً في كتب "قصص الأنبياء"، دون أيّ إسناد، أو بإسناد يرجع إلى غير النبي. لرؤية أشمل حول هذا النوع من الأحاديث وتناوله في التاريخ الإسلامي انظر،

William A. Graham, *Divine word and prophetic word in early Islam a reconsideration of the sources, with special reference to the Divine Saying or Ḥadîth Qudsî* (The Hague: Mouton, 1977), 81-101.

[45] الخالدي، *فكرة التاريخ عند العرب*، 105–106.

[46] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 130.

[47] محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 30.

ولدواعي هذه الدراسة المتواضعة، سوف نعتمد في التحليل السردي على متون هذه الكتب مجتمعة، فنأخذ منها ما يخدم تركيب القصّة، قصّة سليمان التي نتناولها، مع مقارنة بين متونها المختلفة حيث أمكن، للإضاءة على ما أورده أصحابها عن سليمان، بطل هذه الدراسة، في صفحات محدّدة نحاول استكشاف ما فيها وتفكيك بعض من عناصرها السردية الشيّقة، بعد أنّ نعرّج فيما يلي على مفهوم القَصص القرآني وقصّة سليمان فيه.

الفصل الثاني

القصص في القرآن

ينصرف مفهوم القَصص القرآني إلى ما ورد في القرآن من أحوال مجتمعات ما قبل عصر النصّ وأنبيائه.[48] ونحن إذا تناولنا مصطلح "القصّ/السرد" بمعناه الأشمل ليندرج ضمنه أيّ حكاية أو وصف لأحداث حقيقية أو خيالية، نستطيع أن نصنّف أجزاءً كثيرة من القرآن على أنّها قصص،[49] فكثيرة هي المقاطع القصيرة أو حتّى الآيات المنفردة التي تقدّم ما يمكن أن نسمّيه بمسوّدة قصّة، أو فلنقل قماشة قصصية غير محبوكة تمامًا، فيها عناصر قصصية أوّلية: شخصيّات ومكان وزمان وأحداث، لكنّها تفتقر إلى التفاصيل الناظمة لهذه العناصر، المتوفّرة في القصص المتكاملة الأخرى في النصّ القرآني. فالقرآن ينقل مثل هذه المقاطع كالمصوّر الذي يحيط بالحدث بكلّ تفاصيله غير أنّه يستعمل العدسة البعيدة، فهو يتعمّد أن لا يُقرّب بمنظوره البعيد

---

[48] نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النصّ*، 267.

تجدر الإشارة في مستهلّ هذا الفصل إلى دراسة محمد خلف الله *الفنّ القصصي في القرآن الكريم* التي تُعتبر من الدراسات المؤسِّسة لتناول القَصص القرآني من الناحية الأدبية، وقد أثارت هذه الدراسة جدلاً واسعًا لدى صدورها أوّل مرّة سنة 1953، فيها ابتعد خلف الله عن النظرة التقليدية لمفهوم القَصص القرآني، فقدّم هذا القَصص كواحد من أهمّ العوامل النفسية التي لجأ إليها القرآن في الدعوة والحوار والإنذار وغير ذلك، مصنّفًا أنواعًا للقصّة القرآنية ومبيّنًا أغراضها ومصادرها وعناصرها الفنّية. انظر، محمد خلف الله. *الفنّ القصصي في القرآن الكريم*. ط3 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965).

[49] A.T.Welch, 'Narrative,' in *EI*^{2}, 5 (1986), 423.

تفاصيل ما ينقله لمن يقرأ الصورة ويتخيّلها، وإن كان الراوي "الكلّي المعرفة"– الله، في النصّ كأنّه يعرف هذه التفاصيل. وليس المنظور هنا صوت هذا الراوي بل وجهة نظره التي يروي من خلالها، وهي لا تعني التعبير بل المنظور الذي يُنقل عبره التعبير في الرواية القرآنية.[50] ومثال ذلك الآية مائتان وأربعة عشر من سورة البقرة ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولمّا يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مسّتهم البأساء والضرّاء وزُلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله...﴾، فصوت الله الراوي فيها يختار أن ينقل الصورة مجملة إلى حدّها الأقصى عن رسول وأتباع وحدث مُزلزل وحكي قلق دون إضافة تُذكر، فمن هو الرسول– أو الرُسُل وأين كان ذلك ومتى وأيّ بأساء وضرّاء مسّته وجمع المؤمنين معه؟ الله أعلم! كلّ ذلك وأكثر مجهول، لكننا بالرغم من ذلك الاختصار المشهدي أمام قصّة رسول وأتباع مُمتحنين!

أمّا القِصص المُعتبرة ضمن نوع "القَصص" القرآني، فهي تنهض على بعض المزايا الضرورية في تركيبها[51] المبتعد نسبيًا عن هذا الإجمال المفرط، وهي تتشابه مضمونًا من حيث البنية القصصية وشكلاً من حيث التعابير والصيغ المتكرّرة في أغلبها.[52] ونستطيع تصنيف هذه المادّة القصصية تصنيفًا مبسّطًا وموضوعيًا– أي حسب موضوعاتها، إلى قصص الأنبياء

[50] لمقارنة أوسع بين مفهوم صوت الراوي ومنظوره، انظر،
Seymour Chatman, *Story and Discourse*, 151-158.

[51] Claude Gilliot, 'Narratives,' in *EQ*, 3 (2003), 516.

[52] سنتعرّض لهذه البنية ولبعض هذه الصيغ والعبارت لاحقًا في هذا الفصل.

والرسل،[53] وقصص العقاب، التي تحوي بدورها أجزاءً كبرى من الصنف الأوّل، أعني قصص الأنبياء والرسل، والقصص الأخرى، كقصة أصحاب الكهف مثلاً، فهي غير مرتبطة بنبي، ولا تسرد حكاية عذاب أو عقاب.[54]

الوحي يتوجّه بالقصّ إلى النبيّ بوصفه المخاطب الأوّل في غير موضع، وهذا ربّما بديهي، فالقصص جزء من كامل الوحي الموجّه كلّه إلى النبي كمتلقٍّ أوّل، لكن المقصود هنا ليس فكرة أوّلية النبي وتفرّده في تلقّي الوحي بل هو استعمال الكتاب للصيغ الدالّة على هذا الخطاب المباشر في متن النصّ ذاته فيما خصّ القصص، مثل "نحن نقصّ عليك"،[55] "قصصناهم عليك، لم نقصصهم عليك"،[56] "نقصّ عليك"،[57] "نقصّه عليك"،[58] "قصصنا عليك"،[59] "لم نقصص عليك".[60]

---

[53] يرى روبرتو توتوللي أنّ استعمال كلمتي "رسول" و"نبي" إفرادًا وجمعًا في القرآن بشكل متجاور تارة ومنفصل تارة أخرى، وكذلك إطلاق صفة النبي والرسول على بعض الشخصيات بشكل مزدوج، يرى أنّه يشي بتفرّد كلّ منهما بمعنى خاصّ وإن كان المعنيان متكاملين بشكل ما.

أمّا كلمة الرسول، فتصحّ برأيه على كلّ من بُعث برسالة، فالرسول هو ممثّل الله في قومه، مع ما يستتبعه ذلك الدور من مسؤولية تجاه هؤلاء القوم الذين هو منهم في تبليغ رسالة السماء، على أنّ النبوة، دائمًا بحسب توتوللي، مرتبطة بمن بُعثوا وأوحي إليهم بكتاب مقدّس. ويطبّق توتوللي رؤيته على النبي محمد، فيقول إنّه خوطب في نصّ القرآن بصفة الرسول في مرحلة الوحي المكّية الأولى، ولاحقًا بالنبي، فالكلمتان برأيه تعودان لمرحلتين مختلفتين من الدعوة، فهو الرسول الذي حورب في مكّة، وأصبح نبيًّا في المدينة. انظر،

Roberto Totolli, "Prophets and Messengers According to the Qur'ān" in *Biblical Prophets in the Qur'ān*, 71-79.

[54] Claude Gilliot, 'Narratives,' in *EQ*, 3 (2003), 523.

[55] يوسف، 3؛ الكهف، 13.

[56] النساء، 164.

[57] الأعراف، 101؛ هود، 120؛ طه، 99.

فالنصّ يورد في مواضع أخرى "حكاية" محمد ذاته، لكنّها لا تأتي في سياق الخطاب المباشر لمتلقٍ يُروى له خارج زمن الحكاية، كما هي الحال مع النبي عندما تُقصّ عليه أخبار الآخرين، لأنّه هو جزء من حكايته، وحكايته عادة لا تُضمّ إلى مادّة القَصص القرآني. فإضافة ما قُصّ عن النبي إلى ما قُصّ عليه، يزيد موضوعًا جديدًا على مواضيع القصص الآنفة، وهذا جدير بالتوقّف عنده، وقد لفت إليه نصر حامد أبو زيد بنقده اللمّاح للغزالي في مصنَّفه *جواهر القرآن* حيث يُدرج هذا الأخير أحوال النبي وأحوال أهل مكّة في القَصص القرآني، ولعلّه، بحسب أبو زيد، "كان ينظر في هذا التصنيف إلى ما يؤدّيه قُصّاص عصره من قصص وما يحكونه من روايات كانت السيرة النبوية دون شكّ جزءًا أصيلاً فيها".[61]

لكن من تُعنى بقصصه هذه الدراسة نبي واحد، هو سليمان الحكيم. وعليه فإنّ الاستعراض الموجز لبعض ملامح قصص الأنبياء في القرآن سيستثني ما أنبأ به الكتاب عن النبي محمد، وسيقتصر على ذكر من قصّهم عليه القرآن من الذين أُرسلوا في الزمن السابق لزمنه هو، قبل التصدّي لحكاية سليمان وحده مفصّلة.

---

[58] هود، 100.

[59] النحل، 118؛ غافر، 78.

[60] غافر، 87.

[61] نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النصّ*، 267.

أ. لفظ "قصّ" في القرآن

يرِد فعل "قصّ" في القرآن بمعنى "حكى حكاية، روى،"[62] أو بشكل أدقّ بمعنى "سَرَدَ سردًا ظرفيًا لبعض الأحداث، أو أعادَ سرد حدث بتفاصيله بشكل مُتتابع."[63] وهو مكرّر في النصّ بهذا المعنى تسع عشرة مرّة بصيغ مختلفة، في الماضي[64] والمضارع[65] والأمر.[66]

يجيء هذا الفعل مقترنًا بلفظ "القَصَص" في ثلاث آيات، ما يوحي بنوع من الاحتفاء القرآني الذاتي بالقَصص فيه،[67] على تنوّع القاصّ والسياق المستحضِر لذلك اللفظ المتنوعة دلالته أيضًا بتبدّل الآيات، فاستعمال الفعل مع مفعول من اللفظ نفسه يسطّر بذاته مائة خطّ تحت ذلك المفعول في ذهن القارئ، علاوة على تعريف القصص هكذا بإطلاقه ما يجبر المتلقّي إيجابيًا على

---

[62] نقصد بالحكاية مادّة الرواية، أو "العالَم الذي يقدّمه النصّ الروائي، أي الأحداث والشخصيّات والمكان والزمن". انظر لطيف زيتوني، معجم *مصطلحات نقد الرواية* (بيروت: مكتبة لبنان ودار النهار، 2002)، 77.

[63] Ch. Pellat, '*Ḳiṣṣ*a,' in *EI*^{2}, 5 (1986), 186.

وقد ورد جذر "قصّ" مرّتين، مصدرًا وفعلاً، بمعنى اقتفاء الأثر: ﴿قال ذلك ما كنّا نبغ فارتدّا على آثارهما قصصًا﴾، الكهف، 64؛ ﴿وقالت لأخته قصّيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون﴾، القصص، 11.

[64] النساء، 164؛ النحل، 118؛ القصص، 25؛ غافر، 78.

[65] النساء، 164؛ الأنعام، 57، 130؛ الأعراف، 7، 35، 101؛ هود، 100، 120؛ يوسف، 3، 5؛ الكهف، 13؛ طه، 99؛ النمل، 76؛ غافر، 78.

[66] الأعراف، 176.

[67] انظر حول إحالة النصّ القرآني بعضه إلى بعض، دراسة توماس هوفمان في الكتاب الذي حرّره اسطفان فيلد:
Thomas Hofmman, "Agonistic Poetics in the Qur'ān: Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qur'ānic Self" in *Self-Referentiality in the Qur'ān*, ed. Stefan Wild (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 39-57.

التساؤل عن هذا اللفظ ﴿فاقصص القصص لعلّهم يتفكّرون﴾،[68] ﴿فلمّا جاء وقصّ عليه القصص قال لا تخف نجوت من القوم الظالمين﴾؛[69] ويصل الاحتفاء القرآني إلى سقفه الأعلى بكلمتين فقط لدى إضافة أفعل التفضيل إلى القصص ﴿نحن نقصّ عليك أحسن القصص﴾، فأيّ قصص هو ذلك![70] كما يأتي لفظ "القصص" منفردًا، أي بلا فعل "قصّ"، في آيتين، تضفي أولاهما بُعدًا جديدًا على القصص هو ما يصفه به صوت الوحي[71] الناقل لصوت الله، المتكلّم الأوّل، من صدق واكتناف للحقيقة الأكيدة ﴿إنّ هذا لهو القصص الحقّ﴾،[72] فيما تحدّد الآية الثانية أحد أبلغ أهداف هذا القصص وأهمّها، فإذا صحّ لنا اختزال تلك الأهداف كلّها بواحد، من ناحية ورود ذلك القصص في نصّ ديني، لكان ذلك الهدف ربّما هو الحضّ غير المباشر على الاعتبار واستلال العظة ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾.[73]

---

[68] الأعراف، 176.

[69] القصص، 25.

[70] يوسف، 5.

[71] لن نتعرّض هنا لتحديد معنى الوحي الذي تشتغل به الدراسات الدينية، وهو مفهوم يستوعب كلّ النصوص الدالّة على خطاب الله للبشر، فما يهم هنا هو صوت الوحي الراوي، صوت جبريل حامل الوحي، الذي ينقل للنبي بطريقة غير مباشرة حكاية عن راوٍ أوّل هو الله. لمقاربة شاملة ومفصّلة عن مفهوم الوحي، انظر، نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النصّ*، 31–57.

[72] آل عمران، 62.

[73] يوسف، 111.

قد يقترن الفعل "قصّ" بألفاظ أخرى غير "القصص"، تُجيب عن سؤال "ماذا يُقصّ؟" والألفاظ هي: الرسل،[74] والأنباء،[75] أنباء الرسل،[76] وأنباء القرى،[77] وأنباء ما قد سبق،[78] وآيات الكتاب،[79] والحقّ،[80] والرؤيا،[81] يفصح القرآن تدريجيًا من خلالها عن الجزئيات المؤلِّفة للقصص ككلّ موحّد؛ لكنّ القرآن يعود ليُلغز حين لا يُحدّد جواب هذا السؤال بلفظة مباشرة ﴿إنّ هذا القرآن يقصّ على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون﴾،[82] كأنّ القارئ هنا يُدفع دفعًا للتساؤل عن "أكثر الذي هم فيه يختلفون" وكذلك الأمر في الآية ﴿وعلى الذين هادوا حرّمنا ما قصصنا عليك

---

[74] ﴿ورسلًا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك﴾، النساء، 164.
﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾، غافر، 78.

[75] يرد الاسم مفردًا دالاً على نبأ أهل الكهف مرّة واحدة:﴿نحن نقصّ عليك نبأهم بالحقّ﴾، الكهف، 13.

[76] ﴿وكلاً نقصّ عليك من أنباء الرسل﴾، هود، 120.

[77] ﴿تلك القرى نقصّ عليك من أنبائها﴾، الأعراف، 101.
﴿ذلك من أنباء القرى نقصّه عليك منها قائم وحصيد﴾، هود، 100.

[78] ﴿كذلك نقصّ عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنّا ذكرًا﴾، طه، 99.

[79] ﴿يا معشر الجنّ والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي﴾، الأنعام، 130.
﴿يا بني آدم إمّا يأتينّكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي﴾، الأعراف، 35.

[80] ﴿إن الحكم إلّا لله يقصّ الحقّ وهو خير الفاصلين﴾، الأنعام، 57.

[81] ﴿قال يا بنيّ لا تقصص رؤياك﴾، يوسف، 5.

[82] النمل، 86.

من قبل وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾،[83] فما هو الذي قصّه الوحي على النبي "من قبل"، وما سرّ هذا التحريم الإلهي الحاسم والشمولي على اليهود كلّهم من نافذة ما قُصّ على النبي؟

في آية واحدة، يرِد الفعل بلا جواب ظاهر عن السؤال إيّاه "ماذا يُقصّ"؟ ﴿فلنقصنّ عليهم بعلم وما كنّا غائبين﴾،[84] حيث يخبر الله النبيّ عن مشهد من يوم القيامة، وهذه هي المرّة الوحيدة التي يأتي فيها فعل القصّ في المستقبل، زمن القيامة،[85] والقصّ للناس في زمن القيامة عن أعمالهم زمن حياتهم يؤكّد على ما يظهّره القرآن في الآيات التي تستعرض مشاهد النشور من ارتباط وثيق بين الدنيا والآخرة.[86] وفي هذه الآية المتفرّدة أزمنة ثلاثة: الزمن الأرضي، أي زمن الفعل الذي قام به المعنيون بالآية في حياتهم، وزمن استحضار هذا الفعل في نصّ القرآن وفيه يدخل زمن تلّقي هذا النصّ من قِبَل النبي أوّلاً والجمهور ثانيًا، وأخيرًا الزمن السماوي، أي زمن

---

[83] النحل، 118.

[84] الأعراف، 7.

[85] يدلّنا على هذا الزمن سياق الآية المذكورة. انظر الآية التي تسبقها ﴿فلنسئلنّ الذين أُرسل إليهم ولنسئلنّ المرسلين﴾، والآية التي تليها ﴿والوزن يومئذٍ الحقّ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون﴾، الأعراف، 6، 8؛ ومن الجدير ذكره هنا أنّ اتجاه حركة القصّ بإجمالها في القرآن صوب الحاضر والمستقبل يظلّ ذا نسبة ضئيلة فيه إذا ما قورن بالقصص المتعلّقة بالزمن الغابر. انظر حمادي المسعودي، *فنّيات قصص الأنبياء*، 28.

[86] القرآن واضح في تعبيره عن الحقائق النشورية التي تجزم بالمسؤولية الإنسانية والأخلاقية، أو بمعنى آخر بالعلاقة المباشرة بين العالم الحاضر (الدنيا) والآخر الآتي (الآخرة)، انظر،
Jane I. Smith, 'Eschatology,' in *EQ*, 2 (2002), 44.
والآية الآنفة الذكر تصرّح بهذه الحقيقة من خلال فعل القصّ.

لحظة القصّ المستقبلية التي يرويها القرآن.[87] وفعل القصّ هو مفتاح هذه السيادة الإلهية على الزمن، فهو الحاضر في الزمن الأرضي– الماضي ﴿وما كنّا غائبين﴾، وهو المستحضر لهذا الزمن مرّة أخرى ساعة القيامة – المستقبل ﴿فلنقصنّ عليهم بعلم﴾، وهو الذي يقصّ في القرآن عن فعل قصّه المستقبلي وحضوره الماضي في حاضر المتلقّين للوحي![88]

ب. قصص الأنبياء في القرآن

إذا لاحظنا الألفاظ المقترنة بفعل القصّ الآنفة الذكر، غير لفظ القصص، نجد استحضارًا نصّيًا غير مسبوق لأنباء الأنبياء، يفصح عنه القرآن بشكل مباشر مرّات حيث "الرسل" و"أنباء الرسل" هي تلك الألفاظ نفسها ﴿وكلاًّ نقصّ عليك من أنباء الرسل﴾،[89] وحيث نجد مثلاً "أنباء القرى" ورسل تلك القرى لفظًا في الآية الواحدة ﴿تلك القرى نقصّ عليك من أنبائها ولقد جاءتهم

---

[87] يعرّف أركون الزمن السماوي بأنّه الزمن "الذي يقدّم الإطار والمرجعية الإجبارية للزمن الأرضي بصفته مدّة معاشة...مملوءة بحضور الله الذي يتكلّم، ويُحاكم، ويتصرّف". انظر، محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 51.

[88] أضاءت دراسة ريكور حول مفهوم الزمن في القصّ على تصوّري للزمن القرآني وعلاقته بالزمن الخارج عنه، لا سيّما في الفصل الأوّل الذي حلّل فيه مفهوم الزمن عند أوغستين، من خلال ما وصفه ريكور بالعلاقة الخفيّة بين زمن الأبدية والزمن "العادي" المحدود الذي يعيشه المؤمن. انظر،
Paul Ricoeur, *Temps et récit. Tome1: l'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil, 1991).

[89] هود، 120؛ انظر أيضًا، النساء، 164 وغافر، 78.

رسلهم بالبينات﴾،[90] أو بشكل غير مباشر فنقرأ "أنباء ما قد سبق" في آية تلي مقطعًا يروي قصّة نبي، كما في الآية التاسعة والتسعين من سورة طه ﴿كذلك نقصّ عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنّا ذكرا﴾، التي تأتي عقب سرد طويل لقصّة موسى،[91] فالآية بمتنها وموقعها توجب بشكل بسيط وواضح أنّ قصّة النبي المذكورة هي من تلك الأنباء. يشابه هذه الآية أيضًا آية أخرى يستعمل القرآن فيها تعبيرًا موازيًا لـ "أنباء ما قد سبق" هو "أنباء القرى" بعد الفراغ من مقطع قصصي فيه أخبار غير نبي، كما في الآية المائة من سورة هود ﴿ذلك من أنباء القرى نقصّه عليك منها قائم وحصيد﴾، فإضافة الأنباء هنا إلى القرى بدل إضافتها إلى الرسل ليست إلاّ استبدالاً، إذا شئنا، لأبطال تلك الحكايا التي ينبّئ بها الكتاب، وهم الأنبياء، بفضاء حكاياهم المكاني، وهو القرى؛ فالآية تختم مقطعًا طويلاً يقصّ تواليًا عن هود،[92] وصالح،[93] وإبراهيم،[94] ولوط،[95] وشعيب،[96] وموسى،[97] يعني لولا أنّ في القرى رسلاً لما كان لتلك القرى ربما حيّز قرآني أصلاً.

---

[90] الأعراف، 101.

[91] طه، 9- 98.

[92] هود، 50- 60.

[93] السورة نفسها، 61- 68.

[94] السورة نفسها، 69- 76.

[95] السورة نفسها، 77- 83.

والأنباء في الآيات الآنفة ترادف القصص تمامًا "بمعنى رواية، قصّة، حكاية".[98] وقد أشار المفسّرون إلى هذا الترادف بين الأنباء والقصص في النصّ، وبنوا عليه، فالطبرسي مثلاً يربط بين "أنباء الرسل" في آخر سورة هود وبين "أحسن القَصَص" في أوّل سورة يوسف ويقول: "لمّا ختم الله سبحانه سورة هود بذكر قصص أنباء الرسل، افتتح هذه السورة –أي سورة يوسف، بأنّ من هذا القصص قصّة يوسف عليه السلام وإخوته، وأنّها من أحسن القصص".[99] ونستطيع القول إنّ موقع الآية ﴿نحن نقصّ عليك أحسن القصص﴾ في الآية الثالثة من سورة يوسف ينقل كثيرًا من الاحتفال القرآني بقصص الوحي، والذي لفتنا إليه فيما سبق، ينقل ذلك إلى قصص الأنبياء بالخصوص، لا سيّما أنّ هذا التصريح لا يفتتح سورة تحمل اسم نبي فحسب، بل سورة هي كلّها، بكلّ آياتها، قصّة لهذا النبي الواحد، وهي تتفرّد بذلك في كامل النصّ. ويدلّل على هذا التخصيص أيضًا تفسير لفظ القصص بعينه، آخر سورة يوسف ﴿لقد كان في قصصهم عبرة...﴾، بـ"قصص يوسف وإخوته"،[100] بمرادفة لفظ "القصص" ككلّ بقصص نبي واحد. وهذا يصحّ أيضًا على لفظ القصص في الآية الثانية والستين من آل عمران ﴿إنّ هذا لهو القصص الحق﴾، ومعناه "إنّ هذا

---

[96] هود، 84– 95.

[97] السورة نفسها، 96– 99.

[98] Ch. Pellat, '*Ḳiṣṣa*,' in *EI*^{2}, 5 (1986), 186.

[99] الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع *البيان في تفسير القرآن*. حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1995)، 354/5.

[100] الطبرسي، مجمع *البيان*، 465/5.

الذي أوحينا إليك في أمر عيسى عليه السلام"،[101] فالقصص هنا عن عيسى وحده؛ في حين يُراد بلفظ القصص في الآية السادسة والسبعين بعد المائة من الأعراف أخبار "الماضين"،[102] يعني الأمم عمومًا دون تسمية أنبياء معيّنين. لكنّ دلالة اللفظ تعود لتنحسر في الآية الخامسة والعشرين من سورة القَصَص، حيث المقصود به ما قصّه موسى "من أمره أجمع"[103] على شعيب قبل لقائه في مدين "من قتل القبطي، وأنّهم يطلبونه ليقتلوه"؛[104] لفظ "القصص" في هذه الآية يدلّ أيضًا ليس على قصّة موسى ككلّ، بل على جزء منها فقط.

يستحوذ الأنبياء إذًا، إستنادًا إلى ما تقدّم، على مساحة كبرى من القَصص القرآني، وهذا القَصص يستغرق بمجموعه ألفًا وأربعمائة وثلاثًا وخمسين آية،[105] أي ما نسبته تقريبًا ربع الكتاب؛ وتكشف هذا الاستحواذ مطالعة المادّة القصصية القرآنية بمجملها، فالقَصَص غير المقترن بنبي، يظلّ من حيث الكمّ أقلّ بكثير من القَصَص الذي ارتبط الحكي فيه بنبي، أو الذي ورد في هذا النصّ ليقصّ على الرسول محمد أنباء الأنبياء الذين سبقوه،[106] وهذا ما ترسّخه الصيغ والأفعال

---

[101] الطبرسي، *مجمع البيان*، 312/2.

[102] المرجع نفسه، 396/4.

[103] المرجع نفسه، 475/7.

[104] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[105] Claude Gilliot, 'Narratives,' in *EQ*, 3 (2003), 517.

[106] حمادي المسعودي، *فنّيات قصص الأنبياء*، 31.

والكلمات التي تتجاوز الحقل الدلالي لجذر القصّ، والتي يرصفها القرآن مواكبة لمقاطعه القصصية، وبتنوع لفظي وبلاغي وإنشائي متين.

أوّل هذه الكلمات "النبأ"[107] الذي يتحد مع فعل القصّ في آية واحدة فقط بصيغته المفردة،[108] ويجيء مع فعل "تلا" خمس مرات، أربع منها فيها الفعل بصيغة الأمر المُوجّه من الله إلى النبي، وتقدّم كلّها أجزاءً من أنباء أنبياء،[109] هم كلّ من آدم وابنيه ونوح وإبراهيم،[110] وكذلك الأمر في صيغة المضارع ﴿نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحقّ﴾،[111] فالله يتلو من نبأ نبيه وكليمه الوحيد، ولا يبتعد ذو القرنين كثيرًا عن شخصيّات الأنبياء، وهو التالية قصّته لقصّة موسى والخضر في سورة الكهف المُقدَّمة أيضًا بفعل التلاوة ﴿ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرًا﴾،[112] فهو جزء أصيل من الأساطير القديمة[113] التي تسابق مشركو قريش على استجلائها

---

[107] النبأ محرّكة الخبر وهما مترادفان، وفرّق بينهما بعض، وقيل النبأ خبر ذو فائدة عظيمة، يحصل به علم أو غلبة ظنّ، ولا يُقال للخبر في الأصل نبأ حتى يتضمّن هذه الأشياء الثلاثة ويكون صادقًا. انظر محمد مرتضى الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق علي شيري (بيروت: دار الفكر، 1994)، 255/1.

[108] راجع الهامش 75، صفحة 28.

[109] باستثناء الآية الخامسة والسبعين بعد المائة من الأعراف ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها...﴾.

[110] المائدة، 27؛ يونس، 71؛ الشعراء، 69.

[111] القصص، 3.

[112] الكهف، 83.

من النبي، تشكيكًا بصحّة الرسالة، و"القرآن هو الذي أقرّ بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين".[114] ولشخصيّة ذي القرنين، كما يقدّمها القرآن، صدًى في شخصيّة سليمان النبي، فذو القرنين أوتي ﴿من كلّ شيء سببا﴾[115]، وسليمان بدوره أوتي ﴿من كلّ شيء﴾.[116]

ويؤلّف النبأ بصيغة المفرد أو الجمع أيضًا جزءًا من صيغة إنشائية استفهامية تتصدّر آيات شبه متشابهة مكوّنة من حرف استفهام والفعل "أتى" ينوّعها القرآن بإيقاع موسيقي. لكنّ وظيفتها واحدة، فتارة يعدّل الضمير المتّصل بالفعل ﴿ألم يأتكم نبأ﴾،[117] ﴿ألم يأتهم نبأ﴾،[118] وتارة يغيّر

---

[113] يرى محمد الكواز أنّ "قصص الأنبياء تتميّز من حيث تدوينها عن نصوص التراث من حيث ارتباطها بتسطير المقدّس، فتقع بذلك على العلاقة بين فعل "التسطير" ودلالة "التقديس"، وفي فضاء الثقافة الإسلامية يظهر التسطير بأمر إلهي، حين يأمر الله تعالى القلم بكتابة الوجود على لوح من درّة بيضاء، دفّتاه من ياقوتة حمراء، عرضه كما بين السماء والأرض، ويضيف أنّ تاريخ نزول القرآن يبيّن لنا، أنّ الكافرين، سمّوا القرآن الكريم "أساطير الأوّلين"، وهم يريدون بها قصص الأنبياء السالفين، وقصص الأمم القديمة، وقصّة الخلق". محمد كريم الكواز، *من أساطير الأولين* (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2006)، 6.

[114] محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 6.

[115] الكهف، 84.

[116] النمل، 16.

[117] ﴿ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلاّ الله جاءتهم رسلهم بالبيّنات﴾، إبراهيم، 9؛ ﴿ألم يأتكم نبأ الذين كفروا من قبل﴾، التغابن، 5.

حرف الاستفهام وزمن الفعل والضمير المتّصل به معًا ﴿وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوّروا المحراب﴾.[119] وتارة أخرى تتبدّل كلّ الصيغة الاستفهامية مع الإبقاء على الفعل أتى والأنباء نفسها[120] ﴿سوف يأتيهم أنباء﴾،[121] ﴿سيأتيهم أنباء﴾،[122]

وممّا نستطيع عدّه مفتاحًا أو موتيفًا متكرّرًا لمشاهد قصصية بارزة عبارة "هل أتاك" مع لفظ "حديث" مفتتحة مقاطع تقصّ عن أنبياء ﴿وهل أتاك حديث موسى﴾،[123] ﴿هل أتاك حديث موسى﴾،[124] ﴿هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين﴾،[125] أو عمّن يتّصل بهم ﴿هل أتاك

---

[118] ﴿ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين والمؤتفكات أتتهم رسلهم بالبيّنات﴾، التوبة، 70.

[119] ص، 21.

[120] لم الجازمة في المثلين السابقين–الهامشان 118 و119، تقلب معنى الفعل يأتِ إلى المُضِيّ. انظر عبد الله بن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*. حقّقه وقدّم له رمزي بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1992)، 491–492، أمّا السين وسوف في المثلين اللاحقين– الهامشان 122 و123، فتفيدان المستقبل.

[121] ﴿فقد كذّبوا بالحقّ لمّا جاءهم فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون﴾، الأنعام، 5.

[122] ﴿فقد كذّبوا فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون﴾، الشعراء، 6.

[123] طه، 9.

[124] النازعات، 15.

[125] الذاريات، 24.

حديث الجنود * فرعون وثمود﴾؛[126] أو عن ساعة القيامة.[127] وموازيًا لها بالتركيب نجد الفعل "جاء" مرادفًا للفعل "أتى" بصيغه المختلفة المذكورة آنفًا، مع الاسم "نبأ" مرّة أخرى مفردًا وجمعًا بجملة تتكرّر في ثلاث آيات، لكنّ هذه الصيغة لا تولج القارئ إلى مقطع قصصي بخلاف ما سبقها بل هي نفسها جزء من مقطع قصصي كما في سورة النمل: ﴿وجئتك من سبأ بنبأ يقين﴾ في إشارة إلى قصّة مُنتظرة سيخبرها الهدهد،[128] أو هي تذكّر النبي بما قُصّ عليه "من نبأ المرسلين" ﴿ولقد جاءك من نبأ المرسلين﴾،[129] أو بما جاء الكفّارَ من أمر الأنباء "أي الأخبار العظيمة في القرآن"[130] ﴿ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر﴾،[131] يعني تشير إلى الأنباء في مواقع أخرى من الكتاب. والقرآن يضفي على أنبائه بُعدًا مرتبطًا بفضاء غيبي مُطلق عندما يعرّف لفظ الأنباء بإضافته إلى لفظ الغيب بحيث يشكّلان موتيفًا متكرّرًا مع الفعل "نوحي"، فيرِد بصيغتين متشابهتين مع اختلاف اسم الإشارة في أوّلهما، فتارة نقرأ ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك﴾،[132] وتارة ﴿تلك

---

[126] البروج، 16-17.

[127] الغاشية، 1.

[128] النمل، 22.

[129] الأنعام، 34.

[130] الطبرسي، مجمع *البيان*، 310/9.

[131] القمر، 4.

[132] آل عمران، 44 ويوسف، 102.

من أنباء من الغيب نوحيها إليك﴾.[133] والإشارة في جميعها هي إلى بعض أنباء الغيب، أي أخبار ما غاب عن النبي وقومه،[134] وهي "ما تقدّم ذكره من حديث مريم وزكريا ويحيى"،[135] و"من أخبار قوم نوح"،[136] وممّا قُصّ على النبي من قصّة يوسف،[137] وهذا يوحي بأنّ القَصص القرآني ممتد على مساحة زمنية سحيقة، سابقة لعصر النزول، كأنّ الكتاب يتحدّى بما يظهره منها ما هو واثق بأنّه مُغيّب عن المتلقين المُكذّبين به، القاصرين عن استكشاف الغيب.

هذا البعد "الإنبائي"– القصصي يصحّ أيضًا على السياق الذي جاء فيه لفظ الأنباء في الآية السادسة والستين من سورة القصص، لأنّ لفظ الأنباء هنا وإن فُسّر بالحجج،[138] فإنّ توصيف حال الكفّار وكيف التبست عليهم الحجج آنذاك هو بذاته جزء من قصّة يوم الحشر، اليوم الذي تخبر عنه سورة الزلزلة وفيها ﴿يومئذ تحدّث أخبارها﴾[139] –أي الأرض، تخبر قصّتها وما عُمل

---

[133] هود، 49؛ "ولو قال "ذلك" كان جائزًا، لأنّ المصادر قد يُكنّى عنها بالتذكير، كما يُكنّى بالتأنيث". راجع الطبرسي، مجمع *البيان*، 287/5.

[134] المرجع نفسه، 292/2، فالنبي– كما ينقل الطبرسي، لم يشاهد هذه القصص ولا قرأها من الكتب، ولا تعلّمها، إذ كان نشؤه بين أهل مكة، وهم لم يكونوا أهل كتاب، فإيحاء الله له بها دليل على صحّة نبوّته.

[135] المرجع نفسه، 292/2، وذلك إشارة إلى الآيات 35–43 من سورة آل عمران.

[136] المرجع نفسه، 287/5، وذلك أيضًا إشارة إلى الآيات 25–48 من سورة هود.

[137] وهو ما تقدّم من أوّل سورة يوسف حتى الآية 101 منها.

[138] "النبأ والأنباء في القرآن الأخبار؛ إلاّ قوله تعالى: ﴿فعميت عليهم الأنباء﴾، فإنّه بمعنى الحجج". محمد بن عبد الله الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 109/1.

[139] الزلزلة، 4.

فوقها.[140] القصّة هنا قصّتان: فالقرآن يقصّ عن يوم القيامة أنّ فيه ستقصّ الأرض عن أعمال الناس عليها، كأنّها يومئذٍ ستعيد رواية التاريخ. ونبأ القيامة بصوره النشورية المتداخلة عن الحساب والجنّة والنار، يشكّل ثيمة (theme) كبرى في النصّ، فقد فُسّر "النبأ" بألف ولام العهد المُفتتح للسورة الثامنة والسبعين والتي أخذت منه اسمها ﴿عمّ يتساءلون* عن النبأ العظيم﴾،[141] فُسّر بيوم القيامة.[142] وكذلك النبأ في سورة ص ﴿قل هو نبأ عظيم﴾[143] قيل عنه خبر القيامة، خبر عظيم، على أنّ في تفسيره آراءً فقيل أيضًا في "نبأ عظيم" القرآن ، هو حديث عظيم، وقيل ما أُنبأ به من قصص الأوّلين.[144] سورة ص نفسها تُختم بالآية ﴿ولتعلمُنّ نبأه بعد حين﴾، أي لتعلمُنّ يا كفّار مكّة خبر صدق هذا الكتاب–أي القرآن. قيل بعد الموت، وقيل بعد يوم بدر، وغير ذلك، فالنبأ هنا هو القرآن كلّه.[145] لكنّ أوجه تفسيره المتعدّدة لا تبتعد به عن معنى القصّ والإخبار، فإن قيل هو القرآن، فالنصّ بمجموع آياته يروي بطريقة ما قصّة الوجود، وإن قيل هو خبر القيامة، فيوم الحشر بتفاصيله القرآنية قصّة متكاملة.

---

[140] جاء في الحديث عن النبي محمد أنّه قال: أخبارها أن تشهد على كلّ عبد، بما عمل على ظهرها، فتقول: عمل كذا وكذا يوم كذا وكذا، هذا أخبارها. راجع الطبرسي، مجمع *البيان*، 419/10.

[141] النبأ، 2.

[142] قيل أيضًا هو القرآن ومعناه الخبر العظيم الشأن. راجع الطبرسي، مجمع *البيان*، 739/10.

[143] سورة ص، 67.

[144] راجع الطبرسي، مجمع *البيان*، 374/8.

[145] انظر المصدر نفسه، 379/8.

غير النبأ/ الأنباء يتكرّر في القرآن أيضًا لفظ "مَثَل"، بمعنى parable أو حكاية رمزية بصيغ عدّة ﴿ضرب الله مثلاً﴾،[146] و﴿اضرب مثلاً﴾،[147] و﴿ضُرب ابن مريم مثلاً﴾[148] و﴿لمّا يأتكم مثل﴾،[149] و﴿مضى مثل الأولين﴾[150] و﴿فجعلناهم سلفاً ومثلاً﴾[151] و﴿وجعلناه مثلاً﴾[152] حيث يورد الكتاب قصص شخصيّات مجهولة غير مُسمّاة، أو يشير إلى قصص أقوام سابقين مُهلَكين أو منتصرين من الذين جاءتهم رسل غير مُسمّين أيضًا، أو إلى شخصيّات معروفة هي جزء من قصص مذكورة كالمسيح وأمّه وزوج لوط وزوج فرعون، فتارة يكون السرد عن جماعة أو أهل قرية وتارة يكون متركّزًا على حياة أو حادثة في حياة فرد بذاته، لكنّه في أيّ الحالتين مُجمل ويبتعد عن التفصيل، ولا يعدو كونه مثلاً سيق لهدف معيّن.[153]

---

[146] النحل، 75، 76، 112؛ الزمر، 29؛ التحريم، 10،11.

[147] الكهف، 32؛ يس، 13.

[148] الزخرف، 57.

[149] البقرة، 214. تستبدل آيات أخرى لفظ "مثل" بلفظ "نبأ" مع هذا الفعل نفسه: ﴿يأتكم نبأ﴾ بدل ﴿يأتكم مثل﴾. راجع صفحة 36.

[150] الزخرف، 8.

[151] السورة نفسها، 56.

[152] السورة نفسها، 59.

[153] في مقالتها المُعنونة "المَثَل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري" ترى ألفة الروبي أنّ المَثَل دلّ في بعض المتون التراثية الكلاسيكية على "الحكاية ذات المغزى" أو "القصّة" أو "الخرافة التي تهدف إلى التعقّل"، وأنّ هذا الطرح بدأ مع نصوص قصصية مثل *كليلة ودمنة*، التي طرحت مُصطلحي المَثَل والأمثال للدلالة على الحكاية (أو

علاوة على هذه التعابير والألفاظ، فإنّ تركيبات أخرى أبسط منها، وأكثر تكرارًا في مجمل النصّ تقدّم عددًا هامًّا من مقاطع من قصص أنبياء، وينحصر استحضارها بهذه القصص فقط، مثل عبارة "لقد أرسلنا" التي تستهلّ مقاطع من قصّة نوح أربع مرّات،[154] ومثلها قصّة موسى أربع مرّات،[155] ومقطعًا من قصّة صالح؛[156] و"إنّا أرسلنا" في مطلع سورة نوح،[157] ومثلها جملة "ولقد آتينا" المُستخدمة مع موسى وحده ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب...﴾،[158] ومع موسى وأخيه هارون

الحكايات) ذات المغزى، كما ظهر أيضًا، بحسب الكاتبة، مرتبطًا بالقصّة القرآنية من خلال تفسير بعض المفسّرين لبعض الآيات المرتبطة بقصص الأنبياء، حيث أُخذت هذه القصص مأخذ المَثَل بهدف التعليم والعظة والعبرة منذ وقت مبكر. انظر، ألفة كمال الروبي، "المَثَل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري،" *ألف* 12 (1992)، 97–98.

ويبدو لي أنّ المفسّرين الذين تشير المؤلّفة إليهم أخذوا مدلول المثل وأسقطوه على قصص الأنبياء المفصّلة الواردة في القرآن، من التعبير القرآني نفسه كما في هذه الآية التي أوردناها أنفًا ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولمّا يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم﴾، حيث مَثَل الذين خلوا يعني فيما يعنيه قصّتهم المعبّرة عن قانون إلهي حاكم في المجتمعات يدعو للتدبّر، والارتباط الحميم بين المَثَل والقصّة ربّما بذوره هنا وكذلك الفرق في حجم كلّ منهما، لا سيّما أنّ آية المثل قصيرة، وقصص الأنبياء المفصّلة تمتدّ سُوَرًا.

[154] ﴿لقد أرسلنا نوحًا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إنّي أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾، الأعراف، 59. انظر أيضًا، هود، 25؛ المؤمنون، 23؛ العنكبوت، 14.

[155] ﴿ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين﴾، هود، 96؛ ويشبهها في موضع آخر ﴿ثمّ أرسلنا موسى وأخاه هارون بآيتنا وسلطان مبين﴾، المؤمنون، 45. انظر أيضًا، إبراهيم، 5؛ غافر 23؛ الزخرف، 46.

[156] النمل، 45.

[157] نوح، 1.

[158] البقرة، 87؛ هود، 110؛ المؤمنون، 49؛ الفرقان، 35؛ القصص، 43؛ السجدة، 23؛ فصلت، 45.

﴿ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياءً وذكرًا...﴾،[159] وداوود وحده ﴿ولقد آتينا داوود منّا فضلاً...﴾،[160] وداوود وابنه سليمان، موضوع الدراسة ﴿ولقد آتينا داوود وسليمان علمًا...﴾،[161] وإبراهيم ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده...﴾،[162] ولقمان الذي تضمّه هذه الجملة استثنائيًا إلى ركب الأنبياء ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة...﴾.[163] هذا إلى "إذ" الظرفية الأكثر شيوعًا ربّما في مطالع قصص كثيرة، بالتئامها مع أفعال شتّى أبرزها "قال": ﴿إذ قال إبراهيم﴾،[164] و﴿إذ قال موسى﴾،[165] و﴿إذ قالت امرأة عمران﴾ و﴿إذ قالت الملائكة يا مريم﴾.[166] و"إذ" من حيث هي "ظرف ماضٍ غير محدود"[167] تختصر كثيرًا من مقدّمات القصص، فهي تضع القصّة التي تفتتحها مباشرة في الزمن والمكان الماضيين مغفلة التحديد بل مطلقة الحدث بكلّ عناصره إلى الماضي غير المحدود. وهي

---

[159] الأنبياء، 48.

[160] سبأ، 10.

[161] النمل، 15.

[162] الأنبياء، 51.

[163] لقمان، 12.

[164] البقرة، 126، 260؛ الأنعام، 74؛ إبراهيم، 35؛ الزخرف، 26.

[165] البقرة، 54، 67؛ المائدة، 20؛ النمل، 7.

[166] آل عمران، 35، 45.

[167] انظر عبد الله بن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، 328–329.

تطالعنا مقدّمة مشهدين منفصلين من قصّة سليمان، في الآية الثامنة والسبعين من سورة الأنبياء والآية الواحدة والثلاثين من سورة ص. وقد تتحد "إذ" مع صِيَغ مقدّمة للقصص أخرى مثل: "ألم ترَ إلى... إذ قالوا"،[168] "ألم ترَ إلى الذي... إذ قال"،[169] و"ضرب الله مثلاً... امرأة فرعون إذ قالت"،[170] لكنّ هذا الاتحاد يفصل بين زمن الخطاب المُوحى وبين زمن القصّة المُوحى عنها، فالجزء الأوّل "ألم ترَ إلى" موجّه إلى النبي عند النزول، أمّا "إذ" فهي عتبة الدخول إلى زمن القصّة الماضية وفضائها، وكأنّ الشخصيات المعنية بالقصص ما بين "ألم ترَ" بين "إذ" كامرأة فرعون مثلاً لا هي في الماضي ولا هي في الحاضر، فجزء منها حيّ زمن استحضارها في النصّ الآن، وجزء منها حيّ زمن القصّة نفسها آنذاك.

تتنوّع التعبيرات القرآنية إذًا عند ذكر أخبار الأنبياء على طول الكتاب وعرضه، وهي تُشكّل مجموعات أو أزواجًا من الصيغ المتشابهة كاللازمة المرافقة للحن قصصي طويل، فبعضها لا يقدّم أو يلي مقاطع سردية طويلة، بل أنباءً شتّى وأخبارًا متفرّقة قد تقتصر أحيانًا على آية واحدة، فهي تحيل إلى مواضع أخرى في النصّ أو تقوم وحدها بوظيفة سردية خاطفة، وليست القصّة المتكاملة لهذا النبي أو ذاك إلاّ تجميعًا لهذه المقاطع والآيات المنفردات. وقد أحصينا في الجدول أدناه جمعًا من العبارات القرآنية التي تناولناها آنفًا والتي تلي أو تقدّم مقاطع سردية عن أنبياء:

---

[168] البقرة، 246.

[169] السورة نفسها، 258.

[170] التحريم، 11.

الجدول 1.2. عبارات تلي أو تقدّم مقاطع سردية عن أنبياء

الموقع	السورة والآية	العبارة
عبارات تلي قصص أنبياء		**أنباء الغيب+ نوحي**
آل عمران، 44: بعد قصص زكريا ويحيى ومريم يوسف، 102: بعد قصّة يوسف	آل عمران، 44 ويوسف، 102	ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك
بعد قصة نوح	هود، 49	تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك
		فعل "قصّ"/القَصَص
		قصّ + أنباء
بعد قصص نوح وهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى	هود، 120	وكلاً نقصّ عليك من أنباء الرسل
بعد قصص آدم ونوح وصالح ولوط وشعيب	الأعراف، 101	تلك القرى نقصّ عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبيّنات

بعد قصّة موسى	طه، 99	كذلك نقصّ عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنّا ذكرا
بعد قصّة مريم وعيسى	آل عمران، 62	إنّ هذا لهو القصص الحقّ
بعد قصّة يوسف	يوسف، 111	لقد كان في قصصهم عبرة
عبارات تقدّم قصص أنبياء		
قبل قصّة يوسف	يوسف، 3	نحن نقصّ عليك أحسن القصص
		أرسلنا
قبل قصّة نوح	الأعراف، 59؛ هود، 25؛ المؤمنون، 23؛ العنكبوت، 14	لقد أرسلنا نوحًا إلى قومه
قبل قصّة نوح	نوح، 1	إنّا أرسنا نوحًا إلى قومه
قبل قصّة موسى	هود، 96؛ غافر، 23	ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين

قبل قصّة موسى	المؤمنون، 45	ثمّ أرسلنا موسى وأخاه هارون بآيتنا وسلطن مبين
قبل قصّة موسى	إبراهيم، 5؛ الزخرف، 47	ولقد أرسلنا موسى بآياتنا
	النمل، 45	ولقد أرسنا إلى ثمود أخاهم صالحًا
		تلا+ نبأ
قبل قصّة ابني آدم	المائدة، 27	واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحقّ
قبل قصّة نوح	يونس، 71	واتل عليهم نبأ نوح
قبل قصّة إبراهيم	الشعراء، 69	واتل عليهم نبأ إبراهيم
قبل قصّة موسى	القصص، 3	نتلوا عليك من نبأ موسى وفرعون بالحقّ
		هل أتاك حديث
قبل قصّة موسى	طه، 9 والنازعات، 15	هل أتاك حديث موسى
قبل قصّة إبراهيم	الذاريات، 24	هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين

		إذ قال
قبل قصّة موسى	البقرة، 54، 67؛ المائدة، 20؛ النمل، 7	إذ قال موسى
قبل قصّة إبراهيم	البقرة، 126، 260؛ الأنعام، 74؛ إبراهيم، 35؛ الزخرف، 26	إذ قال إبراهيم

ج. قصّة سليمان

يرِد اسم سليمان صريحًا في القرآن سبع عشرة مرّة،[171] وهو مقترن بمُلكه في الآية القرآنية الأولى التي تشير إليه،[172] والتي تسكت عن أيّ تحديد مكاني أو زماني لِما تنقله من صورة لمُلك النبي والملك الأعظم لبني إسرائيل. ولا عجب أن تأتي هذه الآية في سورة البقرة، المخصّصة كلّها تقريبًا لبني إسرائيل.[173] وقد اختلف المفسرّون في الذين عناهم النصّ بقوله "واتّبعوا..." فقيل هم الفريق من أحبار اليهود الذين نبذوا الكتاب المُنزّل على موسى، وقيل اليهود الذين كانوا يسألون محمدًا عن التوراة، وقيل أيضًا اليهود زمن سليمان نفسه،[174] لكنّ أوجه التفسير كلّها تثبت الصلة بين اليهود بشكل خاص وسليمان "الملك"، ويوثّق ارتباط سليمان بهؤلاء القوم الآية التي تذكره نبيًا موحى إليه مع أنبياء آخرين يضربهم الله مثلاً لنبيه محمّد؛[175] حيث سليمان وجميع المذكورين،

---

[171] البقرة، 102، مرّتين؛ النساء، 163؛ الأنعام، 84؛ الأنبياء، 78، 79، 81؛ النمل، 15، 16، 17، 18، 30، 36، 44؛ سبأ، 12؛ ص، 30، 34.

[172] ﴿واتّبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكنّ الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر وما أُنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلّمان من أحد حتّى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارّين به من أحد إلّا بإذن اللّه ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾، البقرة، 102.

[173] "نحن نعلم أنّه نادرًا ما تُشكّل السور القرآنية وحدات نصّية منسجمة... لكن هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية حتّى في "وحدة نصّية" طويلة جدًّا كسورة البقرة". محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 146.

[174] الطبري، *جامع البيان*، 623/1.

[175] ﴿إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيّين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيّوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبورًا﴾، النساء، 163.

أُرسلوا إلى بني إسرائيل: الآية تُعدّد من الأنبياء نوحًا والنبيّين من بعده، تسمّي منهم إبراهيم والأنبياء من نسله، فعيسى وأيّوب ويونس وهارون فسليمان. هذا التعداد يلتزم التصنيف الزمنيّ لنوح الأقدم، ومن بعده الأنبياء المذكورين، لكنّه يخالفه جزئيًا أحيانًا فهو مثلاً يخصّص داوود بالزبور بعد ابنه سليمان، ويُفرد لموسى تكليمًا في الآية التالية والتي تعدّد رُسُلاً قُصّوا على النبيّ وآخرين لم يُقَصّوا عليه. وإلى جانب أنبياء بني إسرائيل، يمرّ اسم سليمان مع أسماء أنبياء آخرين يخصّصهم الله بالهداية والتفضيل وإيتاء الكتاب والحكم والنبوّة في مقطع من سورة الأنعام،[176] ثمّ يُخصَّص بالحكم والقدرة مع والده داوود في آيات من سورة الأنبياء،[177] التي تشير إلى شهادة الله على حكمهما، وإلى تسخير الجبال والطير "يسبّحن"[178] مع داوود، وتسخير الريح والشياطين لسليمان. على أنّ ما سُخّر لسليمان يبدو مجاوزًا لما حظي به أبوه، الذي لم يشاركه بقدرة التحكّم بمخلوقات لم يسبقه أحد إلى القبض على أمرها، والمذكور منها هنا الريح وجمع من الشياطين الغوّاصين. لكنّ اشتراك الأب والابن بحظوة العلم تثبته الآية الخامسة عشر من سورة النمل،[179] والتي تتصدّر المقطع القرآني

---

[176] الأنعام، 83–90.

[177] ﴿وداوود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنّا لحكمهم شاهدين * ففهّمناها سليمان وكلّاً آتينا حكمًا وعلمًا وسخّرنا مع داوود الجبال يسبّحن والطير وكنّا فاعلين * وعلّمناه صنعة لبوس لكم لتُحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون * ولسليمان الريح عاصفةً تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها وكنّا بكلّ شيءٍ عالمين * ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملاً دون ذلك وكنّا لهم حافظين﴾، الأنبياء، 78–81.

[178] الأنبياء، 79.

[179] ﴿ولقد آتينا داوود وسليمان علمًا وقالا الحمد للّه الذي فضّلنا على كثير من عباده المؤمنين﴾.

الأطول الذي يذكر سليمان.[180] فالابن ورث أباه وأُفهم "منطق الطير"[181] وأُوتي "من كلّ شيء".[182] وفي سياق التدليل على هذا الحكم الكلّي، تأتي قصّة النملة في هذا المقطع،[183] حيث يظهر سليمان فيها مسيطرًا أكبر، على صغر النملة المذكورة. الخطاب من فوق إلى تحت، لا يزيد الملك المتكلّم إلّا ترفّعًا وقدرة. وتلي قصّة النملة قصّة الهدهد "الكاشف" لمملكة سبأ،[184] وما يرويه القرآن هنا عن ملكتها وما صار بينها وبين سليمان.[185] وتطرح هذه الواقعة سؤال "العلم" النبوي لسليمان بهذه المملكة وملكتها. فكيف لم يحط بها علمًا؟ كأنّ جهله بها عكّر صورة "البطل" الخارق المالك المُسدَّد فهو المدين بعلمه بها إلى هدهد مؤتمر يقبض على روحه! وفي السورة التالية التي تحمل اسم سبأ، يعود سليمان ليقترن هذه المرّة بداوود،[186] بمظاهر أخرى لمُلك كلّ منهما، فالحديد يلين لداوود، و"عين القطر"[187] تُرسل لسليمان، وبين يديه الجنّ "يعملون له ما يشاء".[188] أولئك الذين

---

[180] النمل، 15–44.

[181] السورة نفسها، 16.

[182] السورة نفسها والآية نفسها.

[183] السورة نفسها، 17– 19.

[184] السورة نفسها، 20– 28.

[185] السورة نفسها، 29– 44.

[186] سبأ، 10–11.

[187] السورة نفسها، 12.

لبثوا في أعمالهم من بعد موته، وما دلّهم عليه غير "دابّة الأرض تأكل منسأته"، وارتباط هذا النبيّ ذي المُلك الأسطوريّ بصغريات الدوابّ حتى في الممات يعطي للقصّة بعدًا عجائبيًا إضافيًا، فمن المذهل كيف تحطّم دابّة الأرض كلّ عجائب هذا المُلك مع تآكل منسأة صاحبه، لتعلن موته. أليس الموت حقيقة عجائبية بذاته؟ وفي الآيات الأخيرة التي تذكر سليمان،[189] جمع أخير بينه وبين أبيه داوود. سليمان هنا، بذاته، "هبة" لأبيه. لكنّه لا ينفكّ موازيًا لمُلك عظيم، على أنّ فيما تسرده هذه الآيات اختبارًا له في هذا المُلك، مع الإبقاء على ارتفاع منزلته ونقاء صورته النبوية الخالصة.

وإذا أردنا تقطيع الآيات مشهديًا إلى مواقف كبرى نستخلص:

الجدول 2.2. مواقف قصّة سليمان

المشهد	السورة وأرقام الآيات	نصّ الآيات

[188] سبأ، 13.

[189] ﴿ووهبنا لداوود سليمان نعم العبد إنّه أوّاب * إذ عرض عليه بالعشيّ الصافنات الجياد * فقال إنّي أحببت حبّ الخير عن ذكر ربّي حتّى توارت بالحجاب * ردّوها عليّ فطفق مسحًا بالسوق والأعناق * ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيّه جسدًا ثمّ أناب * قال ربّ اغفر لي وهب لي ملكًا لا ينبغي لأحد من بعدي إنّك أنت الوهّاب * فسخّرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب * والشياطين كلّ بنّاء وغوّاصٍ * وآخرين مقرّنين في الأصفاد * هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب * وإنّ له عندنا لزلفى وحسن مآب﴾، ص، 30– 40.

مُلك عجائبي!	البقرة، 102	﴿واتّبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكنّ الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر...﴾
نبي بين أنبياء	النساء، 163 الأنعام، 84	﴿إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيّين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبورا﴾ ﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب كلاًّ هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريّته داوود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين﴾
حُكم سليمان وداوود في الحَرث	الأنبياء، 78–79	﴿وداوود وسليمان إذ يحكمان

		في الحَرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنّا لحكمهم شاهدين * ففهّمناها سليمان وكلّا آتينا حكمًا وعلمًا وسخّرنا مع داوود الجبال يسبّحن والطير وكنّا فاعلين﴾
تسخير الريح والشياطين لسليمان	الأنبياء، 81-82 سبأ، 12-13	﴿ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها وكنّا بكلّ شيء عالمين * ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملًا دون ذلك وكنّا لهم حافظين﴾ ﴿ولسليمان الريح غدوّها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجنّ من يعمل بين يديه بإذن ربّه ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من

	ص، 36-37	عذاب السعير * يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفانٍ كالجواب وقدورٍ راسياتٍ اعملوا آل داوود شكرًا وقليل من عبادي الشكور﴾ ﴿فسخّرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب * والشياطين كلّ بنّاء وغوّاصٍ * وآخرين مقرّنين في الأصفاد﴾
إعجاب سليمان بالجياد	ص، 30-33	﴿ووهبنا لداوود سليمان نعم العبد إنّه أوّاب * إذ عرض عليه بالعشيّ الصافنات الجياد * فقال إنّي أحببت حبّ الخير عن ذكر ربّي حتّى توارت بالحجاب * ردّوها عليّ فطفق مسحًا بالسوق والأعناق﴾
فتنة سليمان ودعاؤه	ص، 34-35	﴿ولقد فتنّا سليمان وألقينا على

		كرسيّه جسدًا ثمّ أناب * قال ربّ اغفر لي وهب لي ملكًا لا ينبغي لأحدٍ من بعدي إنّك أنت الوهّاب﴾
وراثة سليمان لداوود	النمل، 15-16	﴿ولقد آتينا داوود وسليمان علمًا وقالا الحمد لله الذي فضّلنا على كثيرٍ من عباده المؤمنين * وورث سليمان داوود وقال يا أيّها الناس عُلّمنا منطق الطير وأوتينا من كلّ شيءٍ إنّ هذا لهو الفضل المبين﴾
حادثة وادي النمل	النمل، 17-19	﴿وَحُشر لسليمان جنوده من الجنّ والإنس والطير فهم يوزعون * حتّى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة يا أيّها النمل ادخلوا مساكنكم لا

		يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون * فتبسّم ضاحكاً من قولها وقال ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين﴾
قصّة سليمان مع ملكة سبأ غياب الهدهد حمل الهدهد نبأ سبأ	النمل، 20-44 20-21 22-26	﴿وتفقّد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين * لأعذّبنّه عذابًا شديدًا أو لأذبحنّه أو ليأتينّي بسلطانٍ مبينٍ﴾ ﴿فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبإٍ بنبإٍ يقين * إنّي وجدت امرأة تملكهم وأوتيت

		من كلّ شيء ولها عرش عظيم * وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدّهم عن السبيل فهم لا يهتدون * ألّا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السماوات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون * الله لا إله إلّا هو ربّ العرش العظيم﴾
تحقّق سليمان من النبأ وبعثه الكتاب	28-27	﴿ قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين * اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثمّ تولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون﴾
مشاورة ملكة سبأ مع الملأ بخصوص الكتاب	34-28	﴿قالت يا أيّها الملأ إنّي أُلقي إليّ كتاب كريم * إنّه من سليمان وإنّه بسم الله الرحمن

		الرحيم * ألّا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين * قالت يا أيّها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرًا حتّى تشهدون * قالوا نحن أولوا قوّة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين * قالت إنّ الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزّة أهلها أذلّة وكذلك يفعلون﴾
إرسال الملكة هدية	35	﴿وإنّي مرسلة إليهم بهديّة فناظرة بمَ يرجع المرسلون﴾
ردّ فعل سليمان على الهدية	37-36	﴿فلمّا جاء سليمان قال أتمدّونن بمال فما آتاني الله خير ممّا آتاكم بل أنتم بهديّتكم تفرحون * ارجع إليهم فلنأتينّهم بجنود لا قبل لهم بها

استحصال سليمان على عرشها	41-38	ولنخرجنّهم منها أذلّة وهم صاغرون﴾ ﴿قال يا أيّها الملأ أيّكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين * قال عفريت من الجنّ أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإنّي عليه لقويّ أمين * قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفك فلمّا رآه مستقرًّا عنده قال هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنّما يشكر لنفسه ومن كفر فإنّ ربّي غني كريم * قال نكّروا لها عرشها ننظر أتهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون﴾

وصولها ودخولها الصرح وإسلامها	42-44	﴿ فلمّا جاءت قيل أهكذا عرشك قالت كأنّه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنّا مسلمين * وصدّها ما كانت تعبد من دون الله إنّها كانت من قوم كافرين * قيل لها ادخلي الصرح فلمّا رأته حسبته لجّةً وكشفت عن ساقيها قال إنّه صرح ممرّد من قوارير قالت ربّ إنّي ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾
موت سليمان	سبأ، 14	فلمّا قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته إلّا دابّة الأرض تأكل منسأته فلمّا خرّ تبيّنت الجنّ أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين

سليمان إذًا وليّ فضّله الله بالعلم والنبوّة والمُلك، فآتاه "من كلّ شيء"، مع كلّ ما يوحي به هذا الكلّ من كلّية القوة والسلطة والسيطرة المُطلقة. فإطلاق يده بأمر إلهي ليتحكّم بكثير من مخلوقات الكون تطلق يد الخيال في محاولة للإحاطة بما ملكت يمين هذا النبي الحكيم. ولعلّ المزاوجة بين اسمه وبين صفة الحكمة في التراث هي نفسها محاولة للرواة والقُصّاص الذين جمحوا وراء خيالهم لتبرير إيتاء الله له هذا الملك العظيم من حيث إنّه حكيم، وبالتالي قادر على حسن إدارته واستيعاب ما يحويه والقيام بالعدل على أساسه. على أنّ هذه الحكمة لم تكن هاجس من كتب عن سليمان أو نقل حكاياه، أيًّا كان هذا الكاتب أو الراوي كما نقرأ في بعض كتب التراث، بل الحرّية المطلقة في نقل تفاصيل خيالية مُستملحة، فبعض الراويات مثلاً لا تجزم لنا فقط بأنّ لسليمان خاتمًا يختزن فيه ملكه كلّه، بل تخبر بما هو منقوش على ذلك الخاتم! وكثيرًا ما استعار الرواة هذا الخاتم ودسّوه في قصص أخرى أيضًا للتدليل على سلطان حامله، فالنموذج السليماني استحكم على خيال القُصّاص في كتب قصص الأنبياء وفي كتب الأدب الشعبي كـ*ألف ليلة وليلة* على السواء، فهم بنوا على القصّة القرآنية قصورًا شواهق من الأوهام والخيالات الحكائية الجميلة، وهذا ما سنتطرّق إليه فيما سيأتي.

الفصل الثالث

التفكيك السردي لقصّة سليمان

ألف. تقديم

تتوزّع قصّة سليمان في القرآن، كما بيّنّا في الفصل السابق، في متون عدّة سور.[190] وتنسحب هذه الظاهرة القرآنية، أي توزيع نصّ القصّة الواحدة على مواضع متباعدة في النصّ، على معظم قصص الأنبياء التي يتناولها الكتاب.[191] ولا يقتصر ذلك على تقطيع مقاطع القصّة المتناوَلة وإدراجها منفصلة في سياقات مختلفة، بل إنّ المقطع الواحد قد يتكرّر بصيغ متعدّدة، فتحضر تفاصيل وتُغيَّب أخرى عن هذه الصيغة أو تلك من القصّة الواحدة، أو المشهد الواحد المُجتزأ من قصّة.

وإذ نجمّع مشاهد قصّة سليمان من نصّ القرآن، وعلى خلفية ظاهرة التكرار وتناثر مقاطع القصّة الواحدة في نصّ الكتاب، يصعب الاكتفاء بنوع من التجميع لمقاطع قصّة معيّنة بحيث نتوقّع أن نحصل ببساطة على القصّة الكاملة إذا جمّعنا هذه المقاطع بترتيب معيّن. من هنا يتوجّب علينا الالتفات إلى أمر أوّلي قبل المباشرة بتحليل نصّ القصّة التي نحن بصدد تجميعها؛ وهو

[190] راجع الجدول 2.2 ، ص 51–59.

[191] يُستثنى من ذلك قصّة يوسف التي ترِد متكاملة في سورة يوسف فقط.

تاريخ الكتاب ككلّ، أي تاريخ القرآن. فالقرآن بنسخته النهائية المكتوبة هو جمع لمقاطع مُوحاة جازت مرحلتين، مرحلة الشفاهية ومرحلة التدوين: هذه المقاطع المنقولة وحيًا إلى المتلقّي الأوّل الذي هو النبي، تلقّاها عامّة المسلمين شفاهيًا في البداية، وحفظوها وتناقلوها، شفاهيًا أيضًا، وكان الحرص لاحقًا على "تدوين كلّ ما يستجدّ في النصّ من جانب النبي والمسلمين يُعدّ ظاهرة جديدة في إطار ثقافة شفاهية تعتمد على النقل الشفاهي لمخزونها من النصوص".[192] وربما يدلّل على هاتين المرحلتين ما يُطلقه القرآن على نفسه من أسماء في نصّه، فيُنعت أوّلاً بـ"الوحي" وبـ"القرآن"، ولاحقًا بـ"الكتاب"؛ واسم "الكتاب" ميّزه جازمًا عن الثقافة المحيطة به،[193] فتفوّق به على ثقافة المشركين الذين تعوّدوا الترديد اللساني للأشعار وغيرها،[194] وخرج به أيضًا عن ثقافة "أهل الكتاب" من يهود ونصارى، وهو المُنزّل بلسان عربي مبين.[195]

---

[192] نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النصّ*، 53.

[193] "الكتاب" هو الاسم العاشر في ترتيب الأسماء الأكثر شيوعًا التي يُطلقها القرآن على نفسه في متنه، وهو يرِد مائتين وخمسين مرّة. انظر،
Alan Jones, 'Orality and Writing in Arabia,' in *EQ* 3 (2003), 591.

[194] تشذّ المعلّقات الجاهلية عن الشفاهية التي حكمت القصيدة العربية آنذاك، فهي بحسب بعض الروايات شكل من أشكال الاحتفال المكتوب بكُبريات القصائد المتداوَلة شفاهًا.

[195] انظر تحليل نصر حامد أبو زيد في *مفهوم النصّ*، 52–55.

ليس خافيًا بالطبع أنّ دراسة تاريخ النصّ السابق لنسخته الرسمية المكتوبة[196] وهو التاريخ الذي بدأ مع نزول أولى آيات الكتاب وانتهى مع اعتماد ترتيب الآيات والسور المجموعة في الكتاب الذي نعرفه اليوم،[197] أو حتى الاطّلاع بدقّة على حقائق تشكّل هذا التاريخ– أي تحديد ترتيب النزول لجلّ آياته، مهمّة صعبة وتحتاج إلى طاقات كثير من الباحثين. لكن على الرغم من هذه الصعوبة المتوقّعة، فإنّ محاولة قراءة القرآن في مرحلته الأولى، قبل تقعيده النهائي في النصّ المتعارف عليه، وذلك بالأخذ بالاعتبار تسلسل مقاطع النصّ المنفصلة[198] جديرة بالتوقّف عندها، ويروّج لها بعض المشتغلين بالقرآن اليوم،[199] فالمقاطع القرآنية، من هذا المنظور، لا يجوز أن تخضع لعملية قراءة "أفقية" مسطّحة، ترى فيها، أي في هذه المقاطع، مجرّد أجزاء مرصوفة بعضها جنب بعض

---

[196] تعبّر النسخة النهائية التي يعتمدها أغلبية المسلمين اليوم عن مرحلة متأخّرة من التدوين، ربّما المرحلة الأخيرة منه في تاريخ الكتاب، لأنّها جمعت كلّ نصوصه، أو مقاطعه المتفرّقة بالوحي الممتد على ما يناهز الربع قرن بين دفّتي كتاب واحد. لكنّ تدوين النصّ كان، كما أسلفنا، بدأ قبل ذلك، متزامنًا مع نزول الآيات الجديدة، على أنّه كان بدائيًا بشكل ما، لأنّ الكتابة كانت تتم على سُعُف النخيل وغيرها، ولم تكن تشمل كلّ النصّ، الذي كان لمّا يكتمل بعد. ومسألة تدوين النصّ لا تزال إلى اليوم محورًا تدور حوله الدراسات القرآنية الحديثة، مثيرة نقاشات وأسئلة تاريخية ومنهجية كثيرة. انظر في هذه الإشكالية،
John Burton, 'The Collection of the Qur'ān,' in *EQ*, 1 (2001), 351-361.
للتوسّع انظر أيضًا للكاتب نفسه،
John Burton, *The Collection of the Qur'ān* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 117-240.

[197] "...ندب عثمان زيد بن ثابت ونفرًا من قريش إلى كتابة هذا المصحف العثماني الذي به الآن في الأرض أزيد من ألفي ألف نسخة، ولم يبقَ بأيدي الأمّة قرآن سواه". محمد بن أحمد الذهبي، *سير أعلام النبلاء*. تحقيق شعيب الأرنؤوط. ط9 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، 441/2.

[198] منفصلة من حيث أنّها نزلت بمناسبات وأوقات متباعدة.

[199] انظر محمد عابد الجابري، *فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

في نصّ واحد، بل يجب أن تُقرأ "عاموديًا" للكشف عن علاقات التناصّ فيما بينها.[200] وعليه، فإنّ تحديد النصوص القرآنية السابقة واللاحقة (hypotexts/hypertexts) سيزيح الستار عن عملية التواصل/التحاور التاريخي التي يرتكز عليها القرآن، وهو ما يميّزه عن باقي الكتب المقدّسة.[201]

دراسة المقاطع على هذا النحو، يعزّز الترابط الموضوعاتي بين الآيات المتباعدة، ويعود بالمتلقّي إلى زمن النزول الأوّل، فيقارب الآيات من منطلق تاريخي يوازي بين الآيات المُوحاة وبين ظروف نزولها وأسبابه وتراتبية هذا النزول بالنسبة لباقي الآيات. لكن مثل هذا التحليل المتتبع لهذا الترتيب الأوّلي– السابق لترتيب النسخة النهائية، كي لا نبالغ في تعميم التناصّ على كامل النصّ، إذا صحّ التعبير، هذا التحليل ربما يقدّم نتائج أو مقاربات جديدة للموضوعات أو القصص أو الثيمات المتكرّرة، لأنّ التناصّ المُفترض بين هذا المقطع وذاك، محكوم وجوده إلى حدّ بعيد بالتفاعل الموضوعاتي بين هذين المقطعين ، فأيّ نصّ لاحق، عندما يُحمّل جزءًا– فكرة أو لفظًا أو معنى من نصّ سابق ليولد بذلك التناصّ بينهما، فإنّه يستعير من النصّ السابق، من مضمونه وتشكيله المباشر.[202] وعليه، فسنتجاوز التناصّ الداخلي في القرآن في تناولنا لقصّة سليمان في هذه الدراسة، ذلك أنّ التكرار في مشاهد القصّة محدود نسبيًا، خصوصًا إذا قارنّاه بقصص أخرى في الكتاب. ولذا، سنتعامل مع مقاطع القصّة على أنّها أجزاء نصّية متجاورة تقدّم مشهدًا واحدًا،

---

[200] Angelika Neuwrith, "*"Oral Scriptures"* in Contact," in *Self-Referentiality in the Qur'ān*, ed. Stephan Wild (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 73.

[201] Angelika Neuwrith, "*"Oral Scriptures"* ", 73.

[202] راجع الهامشين 3 و5 ص2 و3 في الفصل الأوّل.

وبالتالي فإنّنا سنقرأها أفقيًا. لكننّا، والحال كذلك، لا نغفل عن إمكانية قراءة عامودية ولو جزئية لهذه المشاهد، تحتاج على الأقلّ إلى تدقيق تاريخي معمّق، لتحديد أيّ الآيات من القصّة سابق أو لاحق لآيات أخرى. فللتبسيط سنُجمل ونقول إنّ كلّ السور التي حوت مقاطع القصّة هي سور مكّية،[203] وبالتالي فإنّنا سنهمل أي تناصّ مرتبط بحوار تاريخي فيما بينها، على اعتبار أنّ المقاطع نزلت في حقبة واحدة كان تطوّر النصّ فيها محكومًا بخطاب موحّد في تلك الفترة، فكان ما يستزيد من تفاصيل في القصّة استكمالاً لما سبق ذكره منها، أو تحويرًا لبعض تفاصيل أحداثها للاستفاضة فيها وهو ما لا يعبّر بدقّة عن تناصّ يستدعي التحليل المعمّق.

زد على تاريخ النصّ الديني نفسه، تاريخ القصّة التي يقدّمها هذا النصّ، أي قصّة سليمان التي نتعرّض لها. فمقاطع النصّ الخاصّة بالحكاية تقدّم للمتلقّي زمنًا معيّنًا، مُستقطعًا من التاريخ "الحقيقي" لقوم ونبي عاشوا فعلاً في حقبة ماضية على نزول قصّتهم في النصّ. والنبي في هذه القصّة هو سليمان ملك بني إسرائيل، وهذا يجرّنا إلى تناصّ موغل أكثر في القِدم يسبق أيّ تناصّ داخلي ممكن في النصّ القرآني نفسه، وهو يقوم بين هذا الأخير والكتاب المقدّس التوراتي الذي يستفيض في سرد هذا التاريخ. لكنّنا في مقاربتنا للقصّة سنتجه إلى ما بعد النصّ القرآني من نصوص وليس إلى ما قبله، وبالتالي فلن نتعرّض للنصوص الإسرائيلية عن الحكاية.

تقديم القرآن لقصص الأنبياء يتعدّى، على ما يبدو لي، السرد لقصص متنافرة متباعدة في التفاصيل والأزمنة التي تستثيرها، فهذه القصص القرآنية، حتى المقتضبة والمُبهمة منها، تتسق في

[203] لا يشتمل هذا التصنيف على الآيات التي أشارت إلى سليمان إشارة سريعة وهي بترتيب ورودها في القرآن: البقرة، 102؛ النساء، 163؛ الأنعام، 84. سورتان من هذه السور مدنيتان هما البقرة والنساء.

إطار موضوعاتي موحّد بشكل مطّرد وعميق؛ فالأمر يتعدّى العنوان العريض المشترك، "قصص الأنبياء"، إلى ما هو أبعد من ذلك في بنية هذه القصص مجتمعة. ويبدو لي أنّه من المفيد أن نستجلب من الحقل التاريخي مُصطلحًا متواترًا في القرآن ونُعمله في نطاق القصص على اعتبار أنّنا نتعاطى مع سليمان وباقي شخصيّات حكايته من منظور قصصي لا تاريخي كما أسلفنا. المصطلح القرآني هو السُّنّة، بإضافاته المتعدّدة في النصّ: "سنّة الأوّلين"،[204] و"سنّة من قد أرسلنا قبلك"،[205] و"سنّة الله".[206]

يفسّر الطبرسي تعدّد هذه الإضافات فيقول:

> وأضاف السُّنّة إليهم[207] لأنّها كانت تجري عليهم، وقال ﴿سنّة من قد أرسلنا﴾، فأضاف السُّنّة إلى الرسل، لأنّها كانت تجري على أيديهم، ثمّ قال ﴿ولا تجد لسنّتنا تحويلا﴾ فأضافها إلى نفسه لأنّه هو المُجري لها.[208]

---

[204] ﴿...وقد خلت سنّة الأولين﴾، الحجر، 13.
﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنّة الأولين﴾، الأنفال، 38.
﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربّهم إلّا أن تأتيهم سنّة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا﴾، الكهف، 55.

[205] ﴿سنّة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولن تجد لسنّتنا تحويلا﴾، الإسراء، 77.

[206] ﴿سنّة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرًا مقدورًا﴾، الأحزاب، 38.
﴿سنّة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلا﴾، الأحزاب، 62.
﴿سنّة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلا﴾، الفتح، 23.

[207] أي إلى الأوّلين.

[208] الطبرسي، مجمع *البيان*، 466/4.

والسُّنّة المقصودة هي عادة الله في نصر المؤمنين، وكبت أعداء الدين.[209] هذه العادة الإلهية، كما يجزم النصّ، حاكمة في التاريخ، وما القصص التي يطرحها النصّ في هذا الإطار، في أحد أبعادها، إلاّ تدليل على هذه الحاكمية. القصص كلّها إذًا محكومة بمسار عريض واحد: ينتصر الرسول والمؤمنون معه وينهزم الكافرون، بفعل حاكمية الله الذي يمنح لحزبه هذا التفوّق دائمًا، ونقصد هنا بمسار الحكاية متنها (fabula) الذي يحيل على المادّة الخام التي تشكّل جوهر الأحداث، في سياقها التاريخي، وليس مبناها (sjuzet) الذي تنتظم فيه الأحداث بترتيب معيّن في سياق البنية السردية.[210] وتتشابه القصص القرآنية من هذه الزاوية بالقصص الخرافية التي تنتهي دائمًا بفوز البطل على الخصم الشرير، وهو ما نجده في مجموع الحكايات الخرافية التي يتناولها فلاديمير بروب في كتابه *مورفولوجيا الحكاية الخرافية*، فكلّها تنتهي نهايات سعيدة.[211] ولئن بدا تحديد مسار الحكايا القرآنية عندما نربطه بأدوار الله والرسول والكافرين، بدائيًا أو مبسّطًا جدًّا، فنحن إن أقصينا تعقيدات بعض القَصص القرآني، فهذا التقسيم يصحّ على كلّ القصص، فأيًّا تكن تفاصيل القصّة، الرسول لن ينهزم أبدًا وبنية القصص تتشابه! وإذا استعملنا تعبير الطبرسي أعلاه، نستطيع أن نقول أنّ السُّنّة تجري على الأشرار/الكافرين، تجري عليهم بأيدي البطل/الرسول بشكل أساسي، ويجريها الله الداعم له. السُّنّة توازي مسار الحكاية. تعبير القرآن نفسه يقتصر في كثير من

---

[209] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[210] عبد الله ابراهيم، *السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي* (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، 12.

[211] سنتطرّق إلى نظرية بروب مفصّلاً في الفقرة التالية.

المواقع على مشهد بعيد عن تفاصيل قد تبدو بديهية في بناء القصّة كاسم البطل مثلاً. على أنّ هذا الاختصار يستوفي هيكل الحكاية العريض المتواتر: المهمّ أنّنا نقرأ عن نبي، ينصره الله فيتغلّب على الكافرين. على أنّ النصر النهائي للنبي الذي قد يوحي بتفوّق سريع ومضمون، تعاكسه، كما يورد النصّ، تعقيدات وصعوبات بل امتحانات إلهية متتالية في بعض الأحيان، وبالتالي فإنّ هذه الصعوبات جزء من السُّنّة التاريخية–القصصية التي تجري على الأنبياء،

﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولمّا يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مسّتهم البأساء والضرّاء وزُلزلوا حتّى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إنّ نصر الله قريب﴾[212]

خطاب الرسول والذين آمنوا معه يعزّز الانطباع عن مشقّات شديدة يضطّر هؤلاء لمواجهتها، توصلهم إلى حافة اليأس من نصر الله المُنتظَر، وتدفعهم إلى أن يقولوا: متى نصر الله؟! وهذا ما يفنّده محمد باقر الصدر في تناوله لرسالة الأنبياء، فلئن كانت عملية التغيير التي يمارسها النبي/الرسول من حيث صلتها بالوحي ربّانية وبالتالي فهي تتجاوز التاريخ، ولكن من حيث كونها عملاً قائمًا في ميدان التاريخ، من حيث كونها جهدًا يقاوم جهودًا بشرية أخرى، فهي تُعتبر بحسب الصدر عملاً تاريخيًا تحكمه سُنن التاريخ،[213] فالتدخّل الربّاني لنصرة الرسول لا يتجاوز هذه

[212] البقرة، 214. يدلّل الاختصار في القصّ بوجه من وجوهه على تنوّع الطرق القرآنية في نقل الأحداث، من خلال وجهة النظر التي يختارها الله، الراوي الكلّي المعرفة. راجع في هذا الصدد الفصل الثاني من هذا البحث، 20–21.

[213] محمد باقر الصدر، *المدرسة القرآنية* (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1980)، 48–49.
يشير محمد باقر الصدر إلى أنّ سنن التاريخ تتحكّم بالعمل البشري الذي يكون مرتبطًا بعلّة غائية، بهدف، والذي له أرضية تتجاوز عامله، وهي المجتمع أو الجماعة التي يكون هذا الفرد العامل جزءًا منها، وهذا يصحّ على عمل الرسل في حركتهم

السنن: مواجهة المكذّبين بالرسالة تكتنف بالطبع صعوبات وشرورًا، وهو ما لا يدفعه التدخّل الغيبي بشكل مباشر، بضربة عصا سحرية. نفس العمليات الغيبية أناطها القرآن في كثير من الحالات بالسُّنّة التاريخية نفسها ﴿ألن يكفيكم أن يمدّكم ربّكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين* بلى إن تصبروا وتتّقوا ويأتوكم من فورهم هذا﴾،[214] فالإمداد الإلهي مشروط بعمل موضوعي شاقّ هو الصبر![215]

من جهة أخرى لا يُطلق القرآن على سليمان لقب "رسول"، وبالتالي فقد يذهب البعض إلى القول بأنّ هذه السنّة لن تصحّ عليه بديهيًا لأنّه لم يُرسل إلى قوم ليواجههم برسالة، لكن علاوة على صعوبة مواجهة أفراد الجماعة الكافرين الذين ينتمي إليهم الرسول، فإنّ النصّ يحكي أيضًا عن نوع آخر من الصعوبات المألوفة في حيوات الرسل والأنبياء، وهي المصائب الشخصيّة لكلّ واحد منهم، إذا صحّ أن نسمّيها بالمصائب، وليس من الصعب أن يلتفت أيّ قارئ لقصّة نبي إلى كمّ العقد والأشرار والمواجهات التي اضطّر كثير من الأنبياء إلى التعامل معها في مسار حكاياتهم. وسيكون من المجحف هنا أن نحاول تلخيص أيٍّ من هذه القصص لبرهنة ما أسلفنا، فكثير من مواقفهم قد لا يُتوّقع للوهلة الأولى أن يكون أبطالها أنبياء مسدّدون: يوسف رماه أخوته في جبّ

التغييرية التي تستهدف مجتمعاتهم التي بُعثوا فيها، بخلاف أعمال أخرى قد تكون هادفة ولها غاية لكنّها لا تتجاوز عاملها، كالنوم والأكل وما شاكل. انظر المرجع نفسه، 91–94.

[214] آل عمران، 124–125.

[215] محمد باقر الصدر، *المدرسة القرآنية*، 82.

سحيق،[216] وإبراهيم واجه واحدًا من أقسى الامتحانات البشرية عندما أوشك على ذبح ولده اليافع الذي رُزقه بعد انتظار،[217] وموسى اجتاز البحر مرّتين: طفلاً يعوم في صندوق قذفته أمّه فيه،[218] وزعيمًا لاحقًا لبني إسرائيل يفلق لهم البحر بعصا، فينجيهم ليرتدّوا بعدها إلى عبادة العجل،[219] وأيّوب نزل به كلّ نوع بلاء،[220] وزكريا أيضًا انتظر يحيى حتى اشتعل الرأس شيبًا.[221] اللائحة تطول، وطابع القصص العام هو طابع الامتحان والشدّة على الأنبياء أبطالها.

---

[216] ﴿فلمّا ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه في غيابة الجبّ وأوحينا إليه لتنبئنّهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون﴾، يوسف، 15.

[217] ﴿فلمّا بلغ معه السعي قال يا بنيّ إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبتِ افعل ما تُؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين﴾، الصافات، 102.
وقد حفلت المصادر الإسلامية المختلفة بروايات متعدّدة إلى حدّ التضارب تحدّد هويّة الابن الذبيح، تأرجحت فيها الآراء بين إسماعيل وإسحاق. ومُجمل الروايات تنقل عن الرسول أو عن أحد الصحابة أو أحد الخلفاء في القرن الهجري الأوّل في سلاسل أسانيد طويلة ما صعّب لاحقًا تحديد جواب واحد على هذه الإشكالية لدى العلماء والمفسّرين بعد القرن الثالث. ومن أولئك الذين تبنّوا الرأي الذي يقول بإسحاق الطبري وابن الجوزي والقرطبي والزرقاني، وممن تبنّوا الرأي القائل بإسماعيل ابن تيمية والنووي والسبكي وابن كثير والبيضوي والمفسّرَين الشيعيين الطوسي والطبرسي. للتوسّع حول هذه الإشكالية، ولتحليل مفصّل لأسانيد الروايات التي تناولتها انظر،
Bashear Suliman, "Abraham's Sacrifice of his Son and Related Issues," in *Der Islam* 67 (1990): 243-277.

[218] ﴿أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليمّ فليلقه اليمّ بالساحل يأخذه عدوّ لي وعدوّ له وألقيت عليك محبّة منّي ولتصنع على عيني﴾، طه، 39.

[219] ﴿ثمّ اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البيّنات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانًا مبينا﴾، النساء، 153.

[220] ﴿واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربّه أنّي مسّني الشيطان بنصب وعذاب﴾، ص، 41.

[221] ﴿قال ربّ إنّي وهن العظم منّي واشتعل الرأس شيبًا ولم أكن بدعائك ربِّ شقيا﴾، مريم، 4.

وهنا تنعكس فرادة البنية الأساسية لقصّة النبي سليمان، فهي تشذّ عن هذه الصبغة التي تحكم معظم القصص النبوية الأخرى، فالقرآن يحدّث عن سليمان الذي أُوتي من كلّ شيء. هذا التعبير منفردًا يوفّر صفحات من وصف مُلك سليمان وسلطانه، ويغطّي بسهولة على ما قصّه القرآن بكثير من الإيجاز عن فتنة سليمان، لا سيّما أنّ وَهبَ كثير من النعم الخارقة له تلا تلك الفتنة.[222]

السؤال هو، كيف استُثني سليمان من سنّة المشقّات؟ على الأقلّ في الظاهر الذي يظهّره القرآن. ربّما نؤوّل التصريح الإلهي ﴿ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيّه جسدًا ثمّ أناب﴾ توكيدًا على نفي هذا الاستثناء، وإدخال سليمان في دائرة الامتحان. لكن هذه الآية مُجملة إلى حدّ بعيد، إذا قارنّاها بما يورده القرآن عن ابتلاءات أنبياء آخرين.

عليه نستطيع أن نزعم أنّ سليمان على الأقلّ ليس من جمع الأنبياء الذين أفرد القرآن لهم صفحات ليُخبر عن صعوبات دعواهم، أو بلاءاتهم المتلاحقة. عمَّ أخبر القرآن إذًا؟ فما هو مآل نبي ملك وُلد لنبي ملك؟ أوّل ما يخطر على البال هنا سؤال بسيط: أين العقدة؟ فكلّ حكاية تستوجب عقدة، يستجلبها شرّ أو فقد أو امتحان للبطل، وسليمان للوهلة الأولى بريء من هذا كلّه!

فمن هو سليمان؟ وأيّ قصّة هي قصّته؟

---

[222] نبني استناجنا هذا على السياق القرآني، أي الآيات التي تلت آية الفتنة ﴿ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيّه جسدًا ثمّ أناب﴾، فإيراد دعاء سليمان في الآية اللاحقة مباشرة يوحي بأنّ الدعاء ﴿قال ربّ اغفر لي وهب لي ملكًا لا ينبغي لأحدٍ من بعدي إنّك أنت الوهّاب﴾ كان حين الفتنة إيّاها، وجواب ذلك الدعاء، الذي يبيّن ما وُهب سليمان من نِعَم، يلي في الآيات التاليات ﴿فسخّرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب * والشياطين كلّ بنّاء وغوّاصٍ * وآخرين مقرّنين في الأصفاد﴾.

باء. متن قصّة سليمان

1. نظريّة بروب في الحكاية

حريّ بنا أن نوضح في البدء أنّ هذا الجزء من الدراسة لا يستهدف إسقاط بنية الحكاية التي وضعها بروب على حكاية سليمان، لأنّ مثل هذا الإسقاط مستحيل، فليست قصّة سليمان حكاية شعبية روسية كما كلّ الحكايا التي درسها بروب. مقاربة القصة هنا مجرّد محاولة لاستكشاف عناصرها واستجلاء بنيتها، ويندرج في ذلك اعتمادنا على المصطلحات والتعريفات التي أطلقها بروب على الوظائف التي أوحت بتشابه أو توازٍ مع بعض الوظائف في حكاية سليمان، دون أن يعني ذلك تقييدًا لهذه الحكاية بوصفة بروب الجاهزة للوظائف نوعًا وعددًا وترتيبًا. على ذلك، لا بدّ لنا أوّلاً من عرض موجز لخلاصة هذه النظرية الرائدة، للإحاطة بخطوطها العريضة قبل الانتقال إلى متن قصّة سليمان.

يرى فلاديمير بروب في كتابه عن بنية الحكاية[223] أنّ "تقسيم القصص الخرافية حسب الموضوع مستحيل عمومًا".[224] فهذه الحكايات متداخلة فيما بينها بشكل يشوّش أيّ حدّ فاصل بين هذا الموضوع أو ذاك، ويجعل تصنيف موضوع هذه الحكاية أو تلك أمرًا صعبًا وخاضعًا لذوق

---

[223] فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية الخرافية*. ترجمة وتقديم أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر (جدّة: مطابع دار البلاد، 1989).

[224] المرجع نفسه، 58.

الباحث الخاصّ.[225] ما يميّز هذه الحكايات بحسب بروب، هو إمكانية انتقال أجزاء حكاية ما إلى حكاية أخرى منها دون أيّ تغيير يُذكر. بمعنى آخر، ففي كلّ حكاية خرافية، إجمالاً، بطل يواجه شريرًا، ينتصر عليه، فيُكافأ بالزواج من الأميرة الجميلة، مثلاً. يتغيّر اسم البطل وأسماء خصومه وأصدقائه، وربما طريقة مكافأته، قد لا يتزوّج الأميرة لكن يُمنح سبائك ذهبية يعود بها إلى أهله مسرورًا، لكنّ مسار الأحداث، وإن تبدّلت طرق تنفيذه، هو واحد.[226] وهكذا، يردف بروب، "تتغيّر

---

[225] قدّم بروب فصلاً كاملاً في كتابه يوجز فيه تاريخ الدراسات حول الحكاية عامّة والحكاية الشعبية خاصّة، حيث انتقد التصنيف التاريخي أو الموضوعاتي للحكايات في أبحاث من سبقوه، مقدّمًا لطرائق تصنيفهم ومبيّنًا ثغراتها، ومن هؤلاء فوندت (Wundt) وفولكوف (Volkov) وآرنه (Aarne) وبيديه (Bedier) وغيرهم. انظر المرجع نفسه، 52–71.

[226] لا بدّ من الإشارة هنا أنّ دراسة بروب على أهميتها البالغة، من حيث تأسيسها للنظريّات السردية التي تلتها، طُوّرها هؤلاء المنظّرون أنفسهم الذين وضعوا مناهجهم المستقلّة، والتي انتقدوا فيها رؤية بروب في بعض مناحيها، وربّما تجاوزوها. ومن هؤلاء نذكر رولان بارط الذي خطّأ بروب في مقاربة إشكالية محورية في البناء السردي، وهي الخلط بين التراتبية الزمنية والتراتبية المنطقية للأحداث، فهو–أي بروب، من أرسى فكرة الالتزام بالترتيب الزمني. ويُرجع بارط هذا الخطأ إلى تصوّر بروب للزمن السردي على أنّه حقيقي، واقتناعه على أساس ذلك بضرورة تأصيل الحكاية في زمنيّتها، فيما النزعة المعاصرة تتجه إلى تحرير الحكاية من زمنها وإعادة تركيبها منطقيًا. يُرجع بارط هذا الاتجاه إلى أرسطو نفسه، فهو في مقارنته بين المأساة والملحمة التاريخية، كان قد أعطى الأولوية للترتيب المنطقي على الترتيب الزمني. انظر لتفصيل أكثر حول هذه الإشكالية،

Roland Barthes, "Introduction to the Structural Analysis of Narratives," in *Image Music Text*, trans. Stephen Heath (New York: Hill and Wang, 1977), 98-104.

وقد طوّر بارط البحث في الوظائف انطلاقًا من دراسة بروب، وتكمن أهمية بحثه في طابعه الشمولي، فهو لا يتحدّث عن الوظائف في نوع حكائي محدّد، ولكن عن الوظائف باعتبارها وحدات تكوّن كلّ أشكال الحكي.

وفتح كلود بريمون الباب لمثل هذا التعميم أيضًا، في كتابه *منطق القصّة*، فهو خرج بذلك من التصوّر التبسيطي الذي أخذ به بروب، مُعتبرًا بنية الحكي شديدة التعقيد وقابلة لعدد معيّن من الاحتمالات في مسار تكوّنها، فهذا ما سمح له بتعميم دراسته على أنواع أكثر تعقيدًا من الحكايات العجيبة. انظر،

حميد لحمداني، *بنية النصّ السردي من منظور النقد الأدبي* (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، 28.

أسماء الشخصيّات الدراماتيكية (Dramatis Personae)[227]، وكذلك صفات كلٍّ منها، لكنّ أفعالها ووظائفها لا تتغير،"[228] والوظيفة الواحدة هي "فعل شخصية، تُحدَّد من وجهة نظر أهميتها لمسيرة الفعل".[229]

وعليه، فإنّ الوظائف هي المكوّن الأساسي للحكاية، وهي ما يجعلها متناغمة مع غيرها من الحكايا، لأنّها تقدّم في كلّ حكاية، العناصر الثابتة المشتركة بين كلّ الحكايا، وهذا بدوره يجعل تصنيف الحكايا مُمكنًا تحت طراز واحد من حيث البنية، فالقصص التي تحوي على العناصر الثابتة، أو الوظائف ذاتها، هي قصص متشابهة، وبالتالي فهي تشكّل مجتمعة صنفًا حكائيًا معينًا. وقد توصّل بروب إلى هذا الاستنتاج وأسقطه على صنف الحكايا الشعبية الخرافية بعد استقرائه وتحليله لنصوص مائة نموذج من الحكايات الروسية. وتكمن أهمية هذا الاستقراء الشامل الذي قام به بروب في تحديد بنية علمية تشريحية للحكاية تمكّن الباحث من دراسة حكاية ما مثلاً على ضوء

---

[227] هذه هي الترجمة الحرفية عن الكتاب الآنف الذكر لمصطلح "الشخصيّة"، أمّا الترجمة التي نعتمدها في هذه الدراسة فهي character وقد حدّدنا ذلك في مطلع الفصل الأوّل. انظر، 1.

وتجدر الإشارة هنا إلى أبحاث غريماس حول الشخصيّة، فهو يستخدم بدلاً من مصطلح الشخصيّة مصطلحين متكاملين هما العامل والممثّل. وهو يدرس الشخصيّة انطلاقًا من ستّة أدوار ثابتة، انطلاقًا من دوائر الفعل السبعة التي يحدّدها بروب للشخصيّات، ويسمّيها العوامل، وكما عند بروب، يعتبر غريماس أنّ الشخصية الواحدة قد تمثّل دورين أو أكثر، وقد يمثّل الدور الواحد أيضًا أكثر من شخصيّة واحدة. انظر لطيف زيتوني، 115.

للتوّسع حول نظرية غريماس، انظر،

الصادق قسومة، *طرائق تحليل القصة* (تونس: دار الجنوب للنشر، 2000)، 92-95.

[228] فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 75.

[229] المرجع نفسه، 77.

هذه البنية، لضمّها أو إقصائها من صنف الحكاية الشعبية. طبعًا قد يبدو هذا بدائيًا بشكل ما، إذا ما قورن بدراسات إنسانية أخرى، حيث يكون التصنيف الواضح لبنية مشتركة لنوع ما، كنوع فصيل حيوان أو نبات أو ما شاكل في العلوم الطبيعية من أوّليات أيّ بحث ومسلّماته، لكنّ تقديم تصنيف دقيق كهذا لنصوص حكائية كان قفزة نظرية عظيمة في مجال دراسة الحكاية، لأنّ بروب نجح في استخلاص بنية نظرية جامعة لصنف كامل من الحكايات، استنادًا على استقراء إحصائي شامل، وهذا فتح أفق الدراسات العلمية التي طالما نادى بها الباحثون، لفنّ السرد الحكائي ككلّ.

وبالرغم من سعة المادّة القصصية التي تناولها، يصنّف بروب عددًا محدودًا جدًّا من الوظائف، والتي يحصرها بواحدة وثلاثين وظيفة، تتطوّر أحداث كلّ الحكايات التي في مادّته داخل حدود هذه الوظائف، وهو ما يعمّمه على الحكايا الشعبية غير الروسية فيشير أنّه "يمكن قول الشيء ذاته بالنسبة لأحداث عدد كبير من حكايات الشعوب الأخرى".[230] ولا تحوي كلّ حكاية بالضرورة كلّ هذه الوظائف مجتمعة، لكنّ "غياب وظائف معيّنة لا يغيّر ترتيب البقية"،[231] والوظائف كلّها هي بالترتيب: الاستهلال،[232] الغياب، التحذير، المخالفة، الاستطلاع، الحصول، الخداع، الاستسلام، الشرّ/الفقدان، التوسّط/ الحادثة الموصلة، بداية الفعل المضاد، المغادرة، الوظيفة الأولى، ردّة فعل البطل، الحصول على وسيط سحري، التحوّل المكاني بين مملكتين/ التوجيه، الصراع، الوسم،

---

[230] فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 135.

[231] المرجع نفسه، 78.

[232] ليس الاستهلال وظيفة، لكنّه على ذلك عنصر مورفولوجي هام، به يُقدّم البطل في محيطه الأوّل، بين أفراد عائلته مثلاً، ويُعرّف به اسمًا ومكانة وصنعة وصفات وما شاكل. انظر المرجع نفسه، 82–83.

النصر، انتهاء سوء الطالع المبدئي، العودة، المطاردة، الإنقاذ، الوصول دون انكشاف الأمر، الادّعاءات الكاذبة، المهمّة الصعبة، الحلّ، التعريف، كشف الادّعاء، الظهور الجديد، العقاب، الزفاف.

تتفرّع هذه الوظائف إلى أشكال شتّى في الحكاية، يميّز كلّ واحدة منها رمز أو رقم أو حرف معيّن،[233] وتلاحق عدد معيّن منها ضمن سياق ما هو ما يكوّن الحكاية. فأيّ حكاية، من ناحية مورفولوجية، هي تطوّر من فعل الشرّ أو الفقدان عبر الوظائف الوسيطة المؤدّية إلى الوظيفة النهائية المستخدمة كحلّ لعقدة الحكاية: الوظائف السبع[234] السابقة للشرّ/الفقدان "كلّها تمهّد الطريق لهذه الوظيفة وتخلق احتمال حدوثها أو ببساطة تسهّل هذا الحدوث".[235] ولذلك، يمكن اعتبار هذه الوظائف مجرّد تمهيد لحركة الحكاية الحقيقية التي تبدأ فعليًا بالفعل الشرير أو الفقد. والحكاية الواحدة قد تشمل حركات مختلفة، لأنّه "ينشأ عن كلّ فعل شرّ أو فقدان حركة جديدة".[236] فتحليل نصّ حكاية منوط بتحديد عدد الحركات المتولّدة من فعل الشرّ أو الفقد التي يتكوّن منها.

---

[233] لإحصاء كامل عن كلّ أشكال الوظائف وما يوازيها من رموز انظر ملحق قائمة الاختصارات في فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية* ، 252–261.

[234] على اعتبار أنّ الاستهلال ليس وظيفة.

[235] المرجع نفسه، 89.

[236] المرجع نفسه، 180.

وإذ يعتمد بروب على تقسيم وظائفي للحكاية، فهو لا يقصر بحثه على هذا التقسيم المورفولوجي البحت، بل يحاول أن يحدّد طبيعة العلاقات التي تحكم هذه الوظائف، وكيفية تأثيرها على باقي عناصر الحكاية، وهو ما يبني في النهاية حبكة القصة المتكاملة. وفي ضوء ما تقدّم، يقارب بروب الشخصيّات في القصّة من خلال أدوارها في الحكاية، فوظائف القصّة ترتبط ببعضها البعض بواسطة ما يسمّيه بروب دوائر معينة، و"توازي هذه الدوائر إجمالاً مؤدّييها، فهي دوائر فعل"،[237] يصنّف ضمنها الشخصيّات الرئيسة في الحكاية وهي دوائر سبع: دائرة فعل البطل، ودائرة فعل الشرير ودائرة فعل المانح ودائرة فعل الأميرة ودائرة فعل المساعد ودائرة فعل المرسِل ودائرة فعل البطل الزائف،[238] وهذا ما سنحاول أن نطبّقه في مقاربتنا لقصّة سليمان فيما يلي.

2. وظائف قصّة سليمان

أ. الاستهلال

[237] فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 158.

[238] المرجع نفسه، 158–159.

يبدو سليمان في بيئته الأصلية/الاستهلالية التي يقدّمه فيها القرآن بطلاً مرتاح البال، فالقرآن يستفيض في وصف رفاه ورغد غير مسبوقين ينعم بهما هذا البطل، نبيًا مهديًا وموحًى إليه يرِد اسمه بين أسماء أنبياء سابقين ولاحقين.[239] فهو نبي؛ وعلى ذلك، هو وارث لوالده داوود النبي.[240] للبطل أيضًا أجداد أنبياء أقدمهم إبراهيم المُلقّب بشيخ الأنبياء، فهو متحدّر من سلالة رفيعة: إنّه سليمان بن داوود بن إيشا بن حصرون بن عموم بن ناهب بن لاوي بن يهوذا بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم.[241] ويوزاي هذا النسب المُطعّم بالنبوّة أيضًا مكانة مرموقة للبطل ووالده، المخصوصين بالعلم، بين عباد الله المؤمنين.[242] ويقترن بنبوّة الابن والوالد وعلمهما حُكم عظيم، تعزّزه قدرات استثنائية خارقة،[243] عطاءً إلهيًا غير مشروط، وفي ذلك حديث لطيف أورده الكسائي:

---

[239] النساء، 163 والأنعام، 84. راجع نصّ هذه الآيات والآيات اللاحقة في الجدول 2.2 ص 51–59 في الفصل الثاني.

[240] النمل، 16. لا يحدّد القرآن ماهيّة الإرث ﴿وورث سليمان داوود﴾، وللمفسّرين رأيان، فمنهم من يستثني منه النبوّة، ومن ذلك رأي الطبري: "ورّث سليمان أبوه داوود العلم الذي كان آتاه الله في حياته، والمُلك الذي كان خصّه به على سائر قومه". انظر، الطبري 179/19، ومنهم من يُجمل فيه النبوّة أيضًا: "وقيل معناه أنه ورّثه علمه ونبوّته وملكه دون سائر أولاده". انظر، الطبرسي 367/7. لاستعراض تحليلي وناقد لهذين الرأيين، انظر محمد بن عمر الرازي، *التفسير الكبير* (القاهرة: المطبعة البهية، 1938)، 186/24.

[241] وهب بن منبه، *التيجان*، 152.
نحن لا نسلّم بالطبع بصحة هذه السلسلة، بل نستقرئ ما تشير إليه من نسب نبوّي قديم لهذا البطل.

[242] النمل، 15.

[243] الأنبياء، 78–79.

لمّا توفّي داوود هبط جبرائيل على سليمان وقال له إنّ الله يقول لك أيّما أحبّ إليك المُلك أو العلم؟ فخرّ سليمان ساجدًا لله وقال يا ربّ العلم أحبّ إليّ من المُلك فأوحى الله إلى سليمان إنّي أعطيتك المُلك والعلم والعقل وكمال الخلق.[244]

يحاكي هذا الحديث بشكل ما صورة سليمان الحكيم المطبوعة في مخيّلة العامّة، فلن يُفضّل العلم على المُلك غير الحكيم الفَطِن. وفي ذلك تمهيد أيضًا من قِبل القاصّ، الكسائي هنا، لِما سيذكره تاليًا عن سيرة هذا النبي، كأنّ الحكمة خوّلته أن يستحصل على المُلك وأن يحسن إدارته. فالمُلك الذي يوّصفه القُصّاص بما يكتنفه من مبالغات رائعة يستدعي سؤالًا تلقائيًا من المتلقّي: كيف استطاع سليمان أن يسيطر على هذا كلّه؟! فالتركيز على صفة الحكمة لديه، واستحضار كلّ الأخبار أو الروايات التي من الممكن أن توحي بشيء منها، جواب مبطّن ومُسبق لمثل هذا السؤال.

يزيد على المُلك والعلم والعقل وكمال الخلق أنّ الله منحها سليمان على ذمّة عمارة الفارسي وهو ابن اثنتي عشرة سنة![245] البطل إذًا فتى أسطوري بما استملك من سلطان ظاهر، وما تمتّع به من حكمة وعقل باطن أحكم بهما السيطرة على مملكة تجاوزت الإنس إلى الريح والجنّ والشياطين

[244] الكسائي، *قصص الأنبياء*، 378.

[245] ينقل عمارة أيضًا أنّ الله تعالى منح سليمان عليه السلام من العقل ما لو وُزن بعقول أهل زمانه لرجحهم. ويسحب عمارة هذا التفوّق على النبي محمد فينقل أنّ العقل قُسّم على ألف جزء، فأُعطي محمد تسع مائة وتسعة وتسعين جزءاً، وأُعطيت أمّته جزءاً واحداً. انظر عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 128–130.

والطيور،[246] يجري الحديث عنها على لسان سليمان نفسه ﴿وقال يا أيّها الناس عُلّمنا منطق الطير وأوتينا من كلّ شيءٍ إنّ هذا لهو الفضل المبين﴾.[247]

والحالة الاستهلالية في أيّ حكاية عادة ما "تعطي وصفًا لرخاء خاصّ وتركّز عليه أحيانًا"،[248] ولا يبدو لي أنّ القرآن ركّز قطّ على مثل هذه الحالة كما فعل في وصفه لمُلك سليمان، ويكفي للاستدلال على ما ذكرنا ما تورده الآية الآنفة ﴿وأوتينا من كلّ شيء﴾، فـ"كلّ" المُستخدمة للتوكيد المعنوي الذي "يرفع توهّم عدم إرادة الشمول"[249] تعزّز إطلاق النِعَم التي أوتيها سليمان، وتضيف على تلك الشمولية أيضًا إضافة "كلّ" للفظ "شيء" الذي يغطّي كلّ جنس الأشياء المعلومة.

بموازة النعيم الأرضي المحيط به، يصوّر القرآن شخص سليمان الحكيم نبيًا رفيعًا وعبدًا منيبًا، فهو بذاته، هبة الله على نبيه داوود،[250] يمدحه الوحي وينعته بالـ"أوّاب":

---

[246] سبأ، 12– 13 والأنبياء، 81– 82.

[247] النمل، 16.

[248] فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 84.

[249] عبد الله ابن عقيل، *شرح ابن عقيل*، 408.

[250] سورة ص، 30–33.

﴿ووهبنا لداوود سليمان نعم العبد إنّه أوّاب * إذ عرض عليه بالعشيّ الصافنات الجياد * فقال إنّي أحببت حبّ الخير عن ذكر ربّي حتّى توارت بالحجاب * ردّوها عليّ فطفق مسحًا بالسوق والأعناق﴾

ينقل الطبري روايات كثيرة عن مرادفات هذا النعت القرآني، منها التوّاب الرجّاع إلى طاعة الله، والمسبّح وكثير الصلاة. وملخّص هذه الحادثة المذكور في سياقها هذا النعت، كما يفسّرها الطبري أنّ سليمان اشتغل بالنظر إلى الخيل عن الذكر وأداء الصلاة، لكنّه اعترف بخطئه هذا وأناب.[251]

ويُبرز تأويل هذه الآيات جانبًا من إشكالية عصمة الأنبياء، من جهة اعتبار انشغال سليمان خطيئة بذاته، ومن جهة تأويل فعل المسح في الآية التالية بأنّه قتل للخيل المذكورة. انظر مثلاً الرواية التي ينقلها الطبرسي عن ابن عباس:

قال ابن عباس: سألت عليًا عن هذه الآية قال: ما بلغك فيها يا ابن عباس؟ قلت: سمعت كعبًا يقول اشتغل سليمان بعرض الأفراس حتى فاتته الصلاة فقال ردوها عليّ يعني الأفراس كانت أربعة عشر فأمر بضرب سوقها وأعناقها بالسيف فقتلها، فسلبه الله ملكه أربعة عشر يومًا، لأنّه ظلم الخيل بقتلها. فقال علي: كذب كعب، لكن اشتغل سليمان بعرض الأفراس ذات يوم، لأنه أراد جهاد العدوّ حتى توارت الشمس بالحجاب، فقال بأمر الله تعالى للملائكة

[251] انظر، الطبري، *جامع البيان*، 23/182-186.

الموكلين بالشمس: ردّوها عليّ، فرُدّت فصلّى العصر في وقتها، وإنّ أنبياء الله لا يظلمون، ولا يأمرون بالظلم، لأنّهم معصومون مطهّرون[252]

وفي تفسيره لنعت الأوّاب يقول الطبرسي "أي رجّاع إلى الله تعالى في أمور دينه ابتغاء مرضاته"،[253] فهذا التفسير يشوّش قليلاً على صورة الخطيئة، وتبدو الرؤية الشيعية أكثر حدّة في تنزيه النبي عن الخطأ، والإصرار على تأويلات تحافظ على عصمته بخلاف ظاهر النصّ القرآني أحيانًا.[254]

من ناحية أخرى، تبدو الإنابة في الآيتين 34–35 من سورة ص مفتاحًا لِما حظي به سليمان من سلطة وقدرة مطلقة في مُلكه الأرضي العظيم، فهو بعد فتنة امتُحن بها أناب[255] وسأل الله ذلك

---

[252] الطبرسي، *مجمع البيان*، 359/8. ينقل الثعلبي أيضًا في *عرائس المجالس* ما يطابق هذه الرواية عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب أنّ الله أمر الملائكة الموكلين بالشمس حتى ردّوها على سليمان وصلّى العصر في وقتها. انظر الثعلبي، *عرائس المجالس*، 168.

[253] المصدر نفسه، 356/8.

[254] يستشهد المحقّق الحلّي (ت 1277/676) بالآية ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ لإثبات عصمة الأنبياء حتى قبل بعثهم بالنبوّة، أمّا ما تضمنه الكتاب ممّا ظاهره وقوع المعصية، فمحمول برأيه على ضرب من التأويل. وممّا يضربه مثلاً على ذلك ما يخاطب به الوحي النبي ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾، فيجوّز حمل الآية على الضلال عن اكتساب المعاش، أو تدبير الأمور الدنيوية، أو غير ذلك ممّا لا يتعلّق بالدين. للتوسّع في هذا المبحث انظر جعفر بن الحسن الحلّي، *المسلك في أصول الدين*. تحقيق رضا الأستادي (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1993)، 154–160.

[255] اختلف علماء التفسير في تفسير الآية التي تعرّضت لفتنته ﴿ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيّه جسدًا ثمّ أناب﴾، ففي تحديد الجسد الذي أُلقي على كرسيّه أقوال كثيرة، وكذلك القُصّاص، فمنهم من قال أنّ الجسد كان لابن له قد مات، ومنهم من قال بأنّه جسد صخر المارد الذي استولى على مُلك سليمان بعد سرقته لخاتم المُلك، ومنهم من قال بأنّه جسد وزيره وكان هو من أعطاه خاتمه طوعًا لمدّة أربعة عشر يومًا. لتفاصيل أكثر حول تفسير هذه الآية وأصدائها في كتب القُصّاص انظر، M.O. Klar, "And We cast upon his throne a mere body: A Historiographical Reading of Q. 38:34," in *Journal of Qur'anic Studies* (2004): 103-126.

الملك. كأنّ التلازم بين توبته ودعائه والجواب القرآني عمّا سُخّر له في هذه الآيات المتتالية يلازم بين الأفعال الثلاثة،[256] وهذا ما يتبنّاه الثعلبي في *عرائس المجالس*، لأنّه يفتتح باب "ما خصّ الله به نبيّه سليمان عليه السلام حين ملكه من أنواع المناقب والمواهب وغير ذلك" بالإشارة إلى دعاء سليمان المنقول في القرآن الذي ذكرناه آنفًا ويشفّع ذلك بالقول: "فأجاب الله دعاءه وأكرمه بخصائص لم يكرم بها أحدًا من خلقه قبله ولا بعده".[257]

غير هذا التلازم السياقي في القرآن، قد نستقرئ إلماحًا قرآنيًا غير مباشر في مواقع شتّى لِما يمكن أن نعدّه لازمة جزئية للنعم الجمّة الموهوبة لسليمان، لأنّه يتلازم في النصّ مع ما أسبغه الله على سليمان فعل الشكر، تارة بصيغة الأمر ﴿اعملوا آل داوود شكرًا وقليل من عبادي الشكور﴾،[258] وتارة بصيغة الدعاء بلسان سليمان بعد ما سمعه من حديث النملة ﴿فتبسّم ضاحكًا من قولها وقال ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ﴾،[259] وتارة أخرى توكيدًا نبويًا على لسان سليمان أيضًا يعتبر فيه الشكر أو عدمه على ما أعطاه الله من قدرة حكمة بلاءً إلهيًا ﴿فلمّا رآه مستقرًّا عنده قال هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنّما يشكر لنفسه ومن

---

[256] راجع الهامش 223 ص 71 في مقدّمة هذا الفصل.

[257] الثعلبي، *عرائس المجالس*، 163.

[258] سبأ، 13.

[259] النمل، 19.

كفر فإنّ ربّي غني كريم﴾.[260] كأنّ فعل الشكر الذي التزمه آل داوود كان سببًا لتواتر النِعَم الإلهية ودوامها عليهم.

الحضور الإلهي بكلّ تجلّياته في هذا الاستهلال يقوّي الموقع البطولي لسليمان،[261] لأنّه، أعني سليمان، مُسدَّد من قِبَل شخصيّة مانحة، هي هنا الله المانح، الذي تستبق عطاءاته أيّ شرّ أو اهتزاز لحالة الرخاء الموصوفة. الله في هذه القصّة هو الشخصيّة المانحة الكبرى، فكلّ ما ملكت يمين سليمان هو من عند الله. حتى لو اعتبرنا أنّ الله يختبر سليمان في موقف الفتنة، وهو ما قد تُقدم عليه الشخصيّة المانحة[262] قبل أن تقدّم للبطل وسيطًا أو مساعدًا لحلّ ما تعقّد، فإنّ ما قُدّم لسليمان في مقابل نجاحه في الاختبار، يبدو أكبر بكثير من أيّ محنة أو اختبار؛ فالفتنة التي يختصرها القرآن بآية واحدة فيها المشكلة والحلّ– أي الاختبار والإنابة المطلوبة من بعده، بسيطة في هذا التعبير القرآني السريع إذا ما قورنت بتوصيف مُلك سليمان المتكرّر، وهو الذي "أعطاه الله

[260] النمل، 40.

[261] سنتناسى في مقاربتنا هنا دور الله الراوي في الحكاية، على اعتبار أنّ القرآن كلام الله الموحى، لأنّنا نحصر اشتغالنا بقصّة سليمان ووظائفها وشخصيّاتها من داخلها فقط، فنحن وإن جعلنا من تسخير الجن والإنس والطير والشياطين والريح وجميع المساعدين نتيجة لفعل شخصيّة مانحة هي الله، فإننا لا نغفل عن أفعال الله الأخرى داخل الحكاية وخارجها. فهو داخلها الباعث بالنبوّة وخارجها هو من يرويها في النصّ؛ أمّا ردّة فعل البطل على فعل المانح التي هي الوظيفة الثالثة عشرة في تصنيف بروب فسنعدّها شكر سليمان لله على ما منحه إيّاه.

[262] عن الشخصيّة المانحة وأشكال تفاعل البطل مع ما تقدّمه، انظر فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 100–105.

ما لم يعطِ أحدًا من الأنبياء"،[263] فالرجل أوتي من كلّ شيء وهو على خير ما يرام، جسيمًا وضيئًا أبيض كثير الشعر يلبس البياض![264]

ب. الغياب

يبدو الوضع تحت السيطرة إلى أن يتفقّد سليمان الطير ﴿وتفقّد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين﴾.[265]

وقد انشغل المفسّرون كما أوردنا في الفصل الأوّل بسبب تفقّد سليمان للطير، فمنهم من قال إنّ سليمان استدعاه لتحديد موضع الماء عندما أراد مرّة أن يتوضأ، ومنهم من قال إنّه أراد النزول من موكبه و"كان لا ينزل إلاّ على الماء"،[266] وكان الهدهد يبصر الماء تحت الأرض،[267] ومنهم من

---

[263] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 130.

[264] هكذا يصفه عمارة الفارسي، وأعتقد أنّ هذا التوصيف يتّفق مع الصورة المثالية التي يسعى إلى تركيبها، فسليمان الأسمر اللابس لغوامق الألوان لن يُعجب القارئ بتقديري، فزيادة على حلّة الغنى والنبوّة والسلطان جمال وبسطة في الجسم! ما شاء الله! انظر المصدر نفسه، 131.

[265] النمل، 20.

[266] وهب بن منبه، *التيجان*، 155.

[267] وهذا ما يورده الدميري في كتابه *حياة الحيوان الكبرى* لكنّه لا يجزم به فيقول: "ويُذكر عنه أنّه يرى الماء في باطن الأرض كما يراه الإنسان في باطن الزجاجة". وينقل الدميري زعم من زعم بأنّ هذا كان وراء تفقد سليمان له: "...وزعموا أنّه كان دليل

ركّب الحادثة في مشهد جامع أكبر، فكان غياب الهدهد عن اجتماع رسمي ودوري على ما يبدو لكلّ أصناف الطير لدى سليمان إذا خرج من بيته إلى مجلسه، حيث كان يظلّله أثناء خروجه من كلّ صنف من الطير طائر.[268]

وأيًّا كان سبب ذلك التفقّد، فإنّ الأخبار المتناوَلة في هذا الإطار تعطي انطباعًا أوليًا عن ارتباط ما بين حركة سليمان وحركة حاشيته التي فيها الهدهد، وتقوّي هذا الانطباع أيضًا أخبار أخرى لاحقة، حيث يتحرّك حوله ومعه وله أنواع شتّى من الجند والمرافقين: "كان سليمان إذا أراد سفرًا، أمر فجُمع له طوائف من الجنود على بساط، ثمّ يأمر الريح فتحملهم بين السماء والأرض".[269]

وبالتالي، فإنّ غياب الهدهد على صغره، أي صغر الهدهد بالنسبة لجيش المخلوقات المسخّرة لسليمان، هو حركة شاذّة عن الحركة الطبيعية للمنتمين إلى حاشية الملك، أي مواكبته أو التحرّك بأمر منه لتنفيذ مهمّة محدّدة. إنّه تبدّل مفاجئ ومُستغرب لحالة السيطرة والقبض على أمر كلّ من وما سُخّر له. أخيرًا تحرّك ركود الوضع المستتب لدى سليمان! لكنّ هذا الخرق الاستثنائي لنمطية الحركة المحيطة بالملك، لم يفقده كامل السيطرة، فتحت إمرته منظومة أمنية من الجنود برُتب

سليمان على الماء ولهذا السبب تفقّده لمّا فقده". انظر كمال الدين الدميري، *حياة الحيوان الكبرى* (مصر: مطبعة البابي الحلبي، 1887)، 329.

[268] ابن اسحاق، *المبتدأ*، 284–283.

[269] الطبرسي، *مجمع البيان*، 361/7.

متراتبة: سليمان عند ملاحظته غياب الهدهد دعا "عريف الطير وهو النسر فلم يجد عنده علمه فقال لسيّد الطير وهو العقاب عليّ به":[270] ففي الساحة إذًا، عرفاء وأسياد ورؤساء!

ويستغرق الرواة في مشهديات الحوار بين سليمان وأفراد حاشيته من الطير، معتمدين على اللبنة الأساسية في هذا الإطار وهي مقدرة سليمان على فهم لغتها، ممّا يمهّد أيضًا لنقل الحوارات عن لسان هذه الحيوانات فيما بينها كأنّها أشخاص تتحادث، لا سيّما مع إدخال بعض التعابير الإنسانية المحضة مثل "ثكلتك أمّك" في حديث العقاب مع الهدهد!

> فنظر (أي العقاب) إلى الدنيا كالقصعة في يد الرجل ثمّ التفت يمينًا وشمالاً فإذا هو بالهدهد مقبلاً من نحو اليمن فانقض عليه العقاب يريده فناشده الله وقال أسألك بحقّ الذي قوّاك وأقدرك عليّ إلّا ما رحمتني ولم تتعرّض لي بسوء فتركه ثمّ قال له ويلك ثكلتك أمّك إنّ نبيّ الله حلف ليعذّبنّك أو يذبحنّك[271]

فإطلاق سؤال سليمان عن الهدهد في القرآن وعدم تحديد المخاطبين به تقلبه الروايات إلى سؤال ملك قادر يخاطب مسؤولي العمّال في بلاطه، ومعظمهم من الحيوان والجنّ يخوض معهم في استجوابات مطوّلة. ويتعدّى ذلك كتب القصص، كما في كتاب *تفسير الأحلام الكبير* لابن سيرين في تأويله لرؤية النسر في المنام: "...فمن رأى النسر عاصيًا عليه، غضب عليه السلطان، ووكل

---

[270] الدميري، *حياة الحيوان*، 330.

[271] المصدر نفسه، 330.

به رجلاً ظلومًا، لأنّ سليمان عليه السلام وكل النسر بالطير، فكانت تخافه"[272] وكأنّ الخبر حقيقة تاريخية قديمة وأكيدة، كأنّ النسر ضابط شرطة من لحم ودم!

يوحي هذا الحكي بشيء من الهيبة لدى سليمان، ويرسم له صورة مُخيفة إلى حدّ ما، ويعزّز ذلك ردّة فعله على غياب الهدهد بعد سؤاله عنه في الآية ﴿لأعذّبنّه عذابًا شديدًا أو لأذبحنّه أو ليأتينّي بسلطانٍ مبينٍ﴾،[273] وكان عذابه "أن ينتف ريشه وذنبه فيدعه ممعطاً ثمّ يلقيه في الشمس، أو يلقيه في بيت النمل فتلدغه"![274] وقد تنبّه الدميري لقسوة هذا التوعّد وتأثيره في ذهن القارئ فحاول تخفيفه: "...فإن قلتَ من أين أُحلّ له تعذيب الهدهد قلت يجوز أن يبيح الله له ذلك كما أباح ذبح البهائم والطيور للأكل وغيره من المنافع".[275]

تهديد سليمان على أيّ حال يدلّل على انعدام النيّة لدى هذا الملك إلى الخروج خلف الهدهد الغائب ويُلمح إلى ما يشبه اليقين لديه بأنّ الهدهد سيعود، لأنّه في الآية يحدّد نوعية ردّة فعله على هذا الغياب تبعًا لسببه كأنّه يعرف بأنّ ذلك السبب سيُكشف له قريبًا.[276]

---

[272] ابن سيرين، *تفسير الأحلام الكبير*. صحّحه وشذّبه الشيخ ابراهيم رمضان. ط3 (بيروت: دار البلاغة، 1999)، 263.

[273] النمل، 21.

[274] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 136.

[275] انظر الدميري، *حياة الحيوان*، 331.

[276] على طريقة "يا خبر اليوم بمصاري بكرا ببلاش"!

ج. الاستطلاع

نستطيع القول إنّ غياب الهدهد هو الوظيفة التأسيسية لحركة الحكاية اللاحقة، لأنّ حركة الهدهد أثناء هذا الغياب استجلبت معها كلّ وظائف الحكاية التالية لها، ولبّ هذه الحركة، عدا عن ابتعاده عن مرأى مولاه، هو خروجه "مستطلعًا" مملكة أخرى:

> عن ابن عباس قال: إنّ هدهد سليمان عليه السلام ظعن في البلد اليمن فلقي هدهدًا من هدهد اليمن اسمه عفير، فقال عفير اليمن ليعفور سليمان:[277] ما أعظم مُلك صاحبك، قال: أجل، وهل رأيت مُلكًا يشبهه؟ قال: إنّ عندنا امرأة لها مُلك عظيم، فإن شئت فتعال حتّى تنظر إليها، فذهب معه هدهد سليمان.[278]

هذا الخروج يغيّب ولو إلى حين مسرح الأحداث الأوّل والدائم للهدهد تحت إمرة سليمان، فهو كالجندي المتسرّب من نوبة أو مأذونية، وهذا يغيّب بالتالي فضاء الحكاية الأوّل ومعه كلّ الشخصيّات فيّه. لكنّ هدهدنا وإن خرج، فهو يعود ولا يتفلّت من فضاء ملك سليمان، البطل الأوّل في الحكاية. ربّما نسجّل له انقياده لهدهد اليمن في خروجه المؤقّت من تحت إمرة سليمان مرّة واحدة ولو بدافع الفضول، لكنّه في رجوعه إلى فضائه الأوّل يرجع إلى مكانته ووظيفته الأصلية، وهو العائد وقد "أرخى ذنبه وجناحيه يجرّهما على الأرض تواضعًا في محضر سليمان".[279] وهنا

---

[277] كان اسم هدهد سليمان يعفور، واسم هدهد اليمن عفير. انظر ابن اسحاق، 285.

[278] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 136–137.

[279] الدميري، *حياة الحيوان*، 330.

نستطيع الخلط بين وظيفة الهدهد الحقيقية ووظيفته الحكائية، فهو مساعد لسليمان، وهذا ما يفعله كلّ يوم. وهو ما يصحّ أيضًا على مجموع المخلوقات المُسخّر لديه، ولا يصحّ في غير قصص، فإن قدّم حيوان خدماته لبطل ما فإنّ هذا يكون مؤقّتًا حتى تنحلّ عقدة البطل، ومن بعدها يعود الحيوان، فلنقل النسر، مثلاً، إلى شواهقه، ويعود البطل إلى بيته. لكنّ سليمان ملتصق به مساعدون إلى ما شاء الله بوظيفة وحيدة هي ببساطة مساعدته على مدار الساعة.

ولئن كانت وظيفة المساعد تقضي بمساعدة البطل على إنهاء سوء طالع مبدئي يلحق به، أو دفع شرّ عنه أو تعويض فقد، فإنّ الهدهد في هذه الحكاية يناقض هذه الوظيفة ظاهريًا بشكل جوهري في خروجه الأوّل إلى مملكة سبأ، لأنّ هذا الخروج الاستطلاعي بذاته يجلب معه سوء الطالع للبطل، فهو بخبره عن سبأ يشوّش على ميدان السيطرة الكاملة للبطل السارية إلى الآن في الحكاية،

﴿فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبإٍ بنبإٍ يقين * إنّي وجدت امرأة تملكهم وأُوتيت من كلّ شيء ولها عرش عظيم * وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدّهم عن السبيل فهم لا يهتدون * ألّا يسجدوا لله الذي يُخرج الخبء في السماوات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون * الله لا إله إلّا هو ربّ العرش العظيم﴾[280]

[280] النمل، 22-26.

إذا تناسينا مضمونه، فإنّ حكي الهدهد على أي حال تمظهر العجيب في قصّة سليمان بصورة مدهشة، فليس من العجب أن تكلّم الحيوان، بل العجب هو أن يكلّمك الحيوان، وهو شيء نادر لم يتيسّر إلاّ لأشخاص قلائل كالنبي سليمان.[281]

د. الشرّ/الفقد

يتمثّل سوء الطالع الرئيس بغفلة سليمان عن النبأ المنقول لأنّه يخبر عن كلّ ما يشبه مملكته ويناقضه في آن: هو ملك وهي ملكة، هو أُوتي من كلّ شيء وهي أُوتيت من كلّ شيء، هم يسجدون للشمس ويعمهون في ضلال الشيطان، وسليمان وأهل مملكته يسجدون لله وينعمون بالهداية. ما عدا التضادّ الحادّ المستجدّ عليه، فهو الآن بمواجهة امرأة ملكة، ومجرّد جهله بوجود هذه المملكة سيّئ بذاته. ولعلّ في انتقاء الهدهد لصفة المعرفة الكلية لله وانكشاف كلّ ما هو مخبوء لديه،[282] تأديب مبطّن لسليمان من حيث الإشارة غير المباشرة إلى نقص معرفته على عظم سلطانه. وهذا، على أقلّ تقدير، سيُزعج سليمان من الداخل، بحيث سيشعر ربّما بالتقصير عن أداء

---

[281] عبد الفتاح كيليطو، *الحكاية والتأويل*، 60.

[282] يحدّ الطبري تفسير الخبء بما هو محسوس من المطر أو النبات، فيقول: "يعني بقوله يخرج الخبء يخرج المخبوء في السماوات والأرض من غيث في السماء ونبات في الأرض ونحو ذلك". أمّا الطبرسي، وإن أورد هذا المعنى فيقدّم عليه معنى آخر مجرّد للكلمة فيقول: "الخبء الغيب، وهو كلّ ما غاب عن الإدراك، فالمعنى يعلم غيب السموات والأرض". انظر الطبري، *جامع البيان*، 182/19 والطبرسي، *مجمع البيان*، 377/7.

رسالة النبوّة، وهذا ما يُفقده بعضًا من رخاء السيطرة التي ظنّ لحين أنّها كاملة. قد يضربه أيضًا شعور بفقد بعض الهيبة أمام المرأة الجديدة، الأنثى: بلقيس الملكة![283]

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى عرش بلقيس، العرش الموصوف بالعظمة، ومعناه في خطاب الهدهد لسليمان "سرير أعظم من سريرك".[284] وفي هذا التوصيف غمز ذكي وخبيث في آن لسليمان، كأنّه في وصفه يريد أن يقول له: يوجد في الدنيا عظيم غيرك! ولا يغفل الهدهد أن يشفّع ذلك بذكر

---

[283] هي بحسب ابن منبه بلقيس بنت الهدهاد بن شرحبيل بن عمرو بن غالب بن السياب بن عمرو بن زيد بن يعفر بن سكسك بن وائل بن حمير بن سبأ، وبلقيس هو الاسم الأكثر شيوعًا لملكة سبأ في التراث الإسلامي وتاريخ الاسم وجذره غير معروفين بشكل صحيح؛ أمّا القرآن فلم يذكر لهذه المرأة اسمًا مع أنّها هي المرأة الوحيدة الحاكمة ذات القدرات الفريدة التي ورد ذكرها فيه. وقد أضاف المفسّرون المسلمون كالطبري مثلاً اسم بلقيس إلى هذه القصّة القرآنية، كما انتشر الاسم أيضًا في كتب القصص المتنوعة. انظر،

محمد باقر كريميان وليلا هوشنغي، 'بلقيس،' في *دائرة معارف العالم الإسلامي*، 4 (2011)، 275–278.

انظر أيضًا المقالة المختصرة،

Jacob Lassner, 'Bilqīs,' in *EQ*, 1 (2001), 228–229.

وانظر أيضًا وهب بن منبه، *التيجان*، 151.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ حجب القرآن لاسم بلقيس يتعدّى هذه الشخصيّة إلى شخصيّات أخرى، ويُعدّ ذلك موقفًا واحدًا "مساويًا جندريًا" بتعبير حُسن عبّود بين الرجال والنساء، ففي القرآن إخفاء لأسماء شخصيّات رجال كُثر خاصّة أولئك الذين كانوا على صلة بالرسول محمد كالصحابة والمؤمنين من الذين خاطبوا الرسول وتحاوروا معه، ومنهم مثلاً أبو بكر رغم ذكر قصّة غار ثور في موضوع هجرة الرسول إلى المدينة. انظر،

حُسن عبود، *السيدة مريم في القرآن الكريم قراءة أدبية* (بيروت: دار الساقي، 2010)، 105.

[284] الطبرسي، *مجمع البيان*، 376/7. ينقل الطبرسي أيضًا عن ابن عباس قوله: "كان عرش بلقيس ثلاثين ذراعًا، وطوله في الهواء ثلاثون ذراعًا". وهذا ما يخالفه الطبري فيقول: "قوله لها عرش عظيم: لها كرسي عظيم. وعني بالعظيم في هذا الموضع العظيم في قدره وعظم خطره، لا عظمه في الكبر والسعة". انظر الطبري، *جامع البيان*، 181/19.

عرش الله الأعظم، "الذي كلّ عرش، وإن عظُم، فدونه، لا يشبهه عرش ملكة سبأ ولا غيره"[285] لتذكير النبي بعظمة من لا عظيم مثله، وهذا تقريع من نوع آخر أيضًا.

وعليه، فالفقدان المعنوي العميق الذي ولّده حكي الهدهد يقوم مقام الشرّ في هذه الحكاية. إنّه نقصان متحقّق من الداخل،[286] استجلبه إلى داخل مملكة البطل مساعد من نفس بلاطه، وهو وإن كانت حركته هذه مناقضة ظاهريًا، كما أسلفنا، لطبيعة فعل المساعدة، فهي يتبدّى تأثيرها الإيجابي على البطل، وبالتالي مساعدته، في توجيهه نحو واجب النبوّة الجوهري المُناط به، من خلال تحويل انتباهه نحو تلك المملكة المجهولة والبعيدة. كأنّ الهدهد يبدأ في خطابه الفعل النبوّي ضدّ هذه المملكة المستجدّة على الساحة مستحثًّا سليمان على تتميم هذا الفعل ومستحضرًا دور"النبي" الأوّل وهو نشر رسالة السماء، بمواجهة القوم الكافرين، ودعوتهم إلى الهداية، وهو، أعني الخطاب، بيّنة عملية على أنّ الهدهد لم يغادر قطّ فلك الفضاء الأوّل للحكاية، لأنّ نبأه عن مملكة سبأ التي يسجد قومها للشمس يخدم الوظيفة الأساسية لسليمان البطل المحوري والتي لا تغيب عن خلفية القصّة كلّها، وهي النبوّة.

---

[285] الطبري، *جامع البيان*، 181/19.

[286] فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 94.

هـ. التحوّل المكاني بين مملكتين

يوجّه الفقدان الحكاية نحو محطّتها التالية، فيتحدّد مسارها وكذلك وظائف البطل اللاحقة في ردّة فعله على هذا النقصان الفجائي: التحرّك في دائرة هذا الفقد هو صلب الحكاية. ويُحدّد نوع البطل بحسب ردّة الفعل هذه، فيكون كما يسمّيه بروب بطلاً باحثًا أو بطلاً ضحية. الباحث هو من يخرج على إثر ما انفقد، كالفتى الذي يسعى لإيجاد بنت صغيرة مخطوفة، أمّا الضحية، إذا اعتمدنا مَثَل قصّة فتى مطرود من دياره، فهو الفتى نفسه: لا باحثين في مثل هذا النوع من الحكايا، فخيطها مرتبط بمصير الفتى بذاته وليس بمصير من بقي خلفه.[287]

في قصّة سليمان يغيب البطل الباحث، فسليمان لا يقصد المملكة الجديدة بنفسه، ليبحث فيها عمّا فقده مثلاً، إنّه يقوم بدوره الرسالي من على كرسيّ المُلك، فلِمَ يتكبّد مثل هذا العناء، وهو الملك المستريح على عرشه المُحاط بجمع غفير من المساعدين؟

نستطيع القول هنا إنّ انكفاء سليمان عن الخروج يدعمّه تصوير مكثّف سابق في الحكاية لحركة هذا البطل، ففي محاولاتهم لرسم أقرب صورة ممكنة عن سلطان ملك عظيم آتاه الله من كلّ شيء، أسرف القُصّاص في خلق نموذج ملك منعّم إلى درجة توحي بالخمول، فأيّ نبي كسول هذا "إذا أراد أن يخرج إلى الناس يُجرّد له سريره ثمّ يجلس عليه، ثمّ يأمر بالريح أن تحمل سريره بين السماء والأرض، فتخرجه إلى الناس في مجلسه الذي يجتمع فيه الجنّ والإنس والشياطين"![288]

---

[287] انظر فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 96-97.

[288] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 131.

حركة سليمان، أي انتقاله من مكان إلى آخر، كما يقدّمها هذا الوصف سلبية غير مكتملة، مخفّفة إلى حدّ العدم، فهو لا يتحرّك تقريبًا، إنّه حال جلوسه على سرير تحمله الريح، لا يبذل جهدًا من أيّ نوع. كأنّه يتحرّك ولا يتحرّك في آن.

السرير أصلاً يدلّل على كثير من الترف فعليه ينام المرء وتنعدم حركته. وسرير المُلك على ذلك هو آلة لراحة إضافية، مفروش بالحرير على أقلّ تقدير. يعني بالعادة أن يتكاسل المرء بالنهوض من سريره يوحي ببعض كسل، فكيف إذا كان السرير يُحمل من مكانه وسليمان يستقبل الناس من فوقه في مجلسه اليومي؟[289]

هذه الحركة السلبية معمّمة على كلّ مسار الحكاية، فتعامل سليمان مع خبر المملكة المستجدة يقوم على جهود متراكمة لمساعديه ووسطائه السحريين[290] الذين لمّا يزالون يحيطون به من كلّ جانب. يبدأ ذلك مع "يعفور" الهدهد، وهو المساعد الذي افتقده البطل مؤقتًا ثمّ استعاده فهو يأمره بالخروج الثاني، بعد خروجه الاستطلاعي الأوّل، ويُرسل معه كتابًا إلى الملكة ﴿اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثمّ تولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون﴾.[291] حتى ذلك الكتاب، وإن كان باسم سليمان فإنّ من

---

[289] "كان إذا خرج جلس على سريره في البياض، وقد وضع عن يمينه أربعة آلاف كرسي، يجلس عليها رؤساء الجنّ والإنس والشياطين: فعن يمينه أحبار بني إسرائيل وأشرافهم، وعن يساره رؤساء الجنّ". انظر المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[290] يحصل البطل عادة على وسيط أو مساعد سحري لمساعدته في مواجهة الشرّ أو الفقد الجديد، وهذا قد يتمّ بأشكال متعدّدة منها أن يظهر هذا الوسيط فجأة من تلقاء نفسه مثلاً. ولكنّ مساعدي سليمان موجودون منذ البدء، فهم جزء رئيس من المشهد، وقد تبيّن لنا ذلك آنفًا في حركتهم الموازية لحركته على الدوام.

[291] النمل، 28.

كتبه هو آصف بن برخيا الوزير المساعد الأشهر لسليمان،[292] واقتصر عمل سليمان في العملية كلّها على وسم الكتاب بخاتم ملكه، فالحركة السلبية تتعدّى الجلوس على عرش المُلك وغيره من أسرّة وبُسط وما شاكل، إلى الاتكال على مساعد في كتابة رسالة ملَكية خاصّة، والاكتفاء ربّما بإملائها عليه:

> وقال لآصف بن برخيا اكتب إنّه من سليمان وإنّه باسم الله الرحمن الرحيم...ألاّ تعلوا عليّ واتوني مسلمين ثمّ ختم الكتاب بخاتم المُلك[293] ودفعه إلى الهدهد فطار به[294]

يخفّف من سلبية الحركة في تحرير هذه الرسالة ما يورده الجاحظ في كتاب الحيوان عن كتاب سليمان:

> وقد كان عنده من يبلّغ الرسالة على تمامها، من عفريت، ومن بعض من عنده علم من الكتاب، فرأى أنّ الكتاب أبهى وأنبل وأكرم وأفخم من الرسالة على ظهر لسان، وإن أحاط

---

[292] كان صدّيقًا، وكان لا يُردّ عن أبواب سليمان، أي ساعة أراد دخول شيء من بيوته دخل، حاضرًا كان سليمان أو غائبًا. انظر ابن اسحاق، *المبتدأ*، 291.

[293] لا نقلّل هنا من أهميّة حركة الختم تلك، فخاتم سليمان موتيف مشهور، يختزن مُلكه كلّه كما يروي بعضهم. ولختمه تأثير عظيم. انظر ما ينقله ابن سيرين على سبيل المثال لا الحصر: "ومن رأى أنّه أتاه كتاب مختوم انقاد لملك....لأنّ بلقيس انقادت لسليمان عليه السلام حين ألقى إليها كتابًا مختومًا، وكان من سبب الكتاب دخولها في الإسلام". انظر، ابن سيرين، *تفسير الأحلام*، 428.

[294] الكسائي، *قصص الأنبياء*، 390.

بجميع ما في الكتاب. وقالت ملكة سبأ ﴿يا أيّها الملأ إنّي أُلقي إليّ كتاب كريم﴾ فهذا ممّا يدلّ على قدر اختيار الكتب[295]

فالجاحظ يُلمح أنّه كان باستطاعة سليمان الاكتفاء بنقل الرسالة شفاهًا بواسطة عفريت أو غيره، من جمع مساعديه، لكنّه على ذلك جعل رسالته في كتاب مخطوط، ألقاه مبعوث! وبصرف النظر عن سبب هذا الاختيار الذي يرجّحه الجاحظ، أعني نبل الكتاب وفخامته، فإنّ الكتاب يعزّز مكانة سليمان ورئاسته، فهو ملك يرسل إلى ملكة، أمّا الهدهد المبعوث، فيقتصر دوره على حمل الكتاب، وهو غير مطّلع بالضرورة على تفصيله: لئن كان سفره إلى مملكة سبأ وإلقاؤه للكتاب مفصليًا في الحكاية، فإنّه على الرغم من ذلك، لا يقوم إلاّ بتنفيذ ما يُطلب منه: ظاهريًا، يقوم المساعدون في هذه المرحلة بكلّ شيء، كأنّ سليمان البطل نفسه لا يفعل شيئًا البتة. لكن مع ذلك، فإنّ للبطل أهمية مورفولوجية عظيمة، فنواياه المظهّرة في صيغة الأوامر التي يُعطيها لمساعديه هي التي تخلق العمود الفقري للحكاية،[296] فالتحوّل المكاني بين مملكتين، من مملكة سليمان إلى مملكة سبأ، بدافع الواجب النبوّي الذي يبدؤه النبي هنا باستخدام وسائل اتصال كتابية يتمّمه بأمر منه رسوله الهدهد، الذي كان استطلع المملكة الجديدة في خروجه الأوّل. سليمان هنا يستبدل الفعل بالأمر بالفعل، لا يخرج بل يأمر بالخروج، وهكذا.

---

[295] عمرو بن بحر الجاحظ، *كتاب الحيوان*. تحقيق وشرح عبد السلام هارون (القاهرة: مطبعة البابي، 1938)، 97/1.

[296] للتوسّع في هذه الإشارة المهمة، انظر، فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 113–114.

و. الصراع

مع استلام الملكة للكتاب، يمهّد حوارها مع ملئها لبداية الصراع المرتقب بينهما، فهي تستشرف شرًّا من سليمان ﴿قالت إنّ الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزّة أهلها أذلّة وكذلك يفعلون﴾.[297]

هذا التخوّف من شرّ مثل هذه الحركة الجماعية التي فيها شيء من البطش إذا صحّ التعبير، بطش البطل الملك، وجنوده الكثر، يحضر عند النملة التي تهتف بأهل مملكتها عندما ترقب قدوم سليمان وجنوده ﴿يا أيّها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون﴾.[298] وإن كان تخوّف النملة من مجرّد حركة مشي الجند، وربّما حوافر خيولهم أو ما يركبونه من دواب أو غير ذلك، فإنّ نتيجة هذه الحركة، مشابهة لنتيجة حركة هؤلاء الجند في دخلوهم المُحتمل إلى مملكة سبأ: سيفسدون المكان! وفي حالة النمل، سيقضون على الجميع، وهم لا يشعرون. وربّما التفت بعض القُصّاص إلى هذا التشابه المعنوي بين النملة المصوّتة وبين ملكة سبأ من حيث استشرافها لشرّ ما، فزعموا من هذه الزاوية أنّ النملة تلك هي ملكة قومها، وهذا ما لا يحدّده القرآن.[299]

أمّا ملكة سبأ، فهي والشرّ المرتقب في بالها تحاول ردّ ذلك الشرّ عن أهل مملكتها بالمسايسة والاستطلاع بما تقرّره ﴿وإنّي مرسلة إليهم بهديّة فناظرة بِمَ يرجع المُرسلون﴾،[300] مخالفةً استقواء

---

[297] النمل، 34.

[298] النمل، 18.

[299] سنأتي على تحليل مفصّل لموقف النملة في الفقرة اللاحقة.

[300] النمل، 35.

مستشاريها بالبأس وبقدرات المملكة ﴿قالوا نحن أولوا قوّة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾، تفاديًا لصراع يلوح في الأفق. ولا يتجاوز هؤلاء المستشارون هنا وظيفتهم الاستشارية الناصحة، فنوايا الملكة وما تقرّره هو ما يحدّد مصير المملكة، أي مسار حكاية هذه المملكة بشكل من الأشكال.[301]

في ضوء هذا التلازم بين مسار حكاية المملكة وأوامر ملكتها، ربّما نستطيع أن نعدّ بلقيس بطلة من نوع ما، في إطار فضائها هي، على أساس أنّ أوامر البطل تحدّد هيكل الحكاية في توجيهه لفعل المساعدين، وهم في الحال هذا مستشاروها، على أنّها وبالانتقال إلى فضاء سليمان، تتحوّل إلى بطلة مضادّة، وهذا يلائم تعريف البطل لدى بروب في الحكاية الخرافية بأنّه الشخصيّة التي تعاني مباشرة من فعل شرير أو توافق على إنهاء سوء الطالع أو نقص ما لشخص آخر.
فالشخصيّة الشريرة مبدئيًا بالنسبة لهذه الملكة هو سليمان، وهي تحاول درء الخطر الذي قد يرتبط به عنها وعن أهل مملكتها، وهذا بلا شكّ نوع من البطولة.

لكنّ بطولة بلقيس إذا ما قيست ببطولة سليمان، هي بطولة هزيلة، لأنّ ما تفتقده هي من مظلّة إلهية يصغّر كثيرًا من حجم بطولتها، فانتفاء التسديد الإلهي ينفي كلّ مساعدة يتمتّع بها بالمقابل سليمان النبي الذي يحكم ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾.[302] قد تتميّز من حيث كونها بطولة إنسانية في مواجهة بطولة سليمان المدعومة إلهيًا، على أنّ الملكة، وإن أوقدت إحساس فقد مُربك لديه،

[301] النمل، 33.

[302] السورة نفسها، 29.

فهي لم تُلحق بسليمان بأيّ شكل ضررًا أو شرًّا كلّيًا، لأنّ فعلها في الحكاية كلّها يظلّ أدنى من فعله هو. فهي عندما أرسلت هداياها أوّلاً لم تكن تقصد المنافسة، فلا علم لها بما عنده، بل كان ذلك نوعًا من المقايضة ومحاولة لاستمالته لدفع شرّ مُحتمل من جهته. وقد قرن بعض القُصّاص تلك المحاولة منه بإرسالها الهدايا بقصد التأكّد من نبوّته أيضًا، وهي القائلة: "إن كان نبيًا ممن يطلب الدنيا غير صادق أرضيناه بالمال وصرفناه عنّا، وإن كان نبيًا صادقًا لم يُرضِه إلّا الطاعة له."[303] فردّة فعل الرجل ستبيّن أوّلاً معدنه وحقيقة أمره، وهذا ما سيكشف بالتالي مصير مملكتها، من حيث إنّ قرار الرجل هو نتاج شخصه وعلى ذلك بَنَت الملكة استباقًا ردّة فعلها هي على ردّة فعله هو: "إن كان نبيًا مرسلاً، فلا طاقة لنا به ولا قوّة، وإن يكن الرجل ملكًا، يكاثر فليس بأعزّ منّا ولا أعدّ."[304]

ردّة فعل سليمان على الهدايا أدخلتها في منافسة[305] وتحدٍّ غير متوقّع ﴿فلمّا جاء سليمان قال أتمدّونن بمال فما آتاني الله خير ممّا آتاكم بل أنتم بهديّتكم تفرحون﴾،[306] فاكتفاء سليمان بالمدّ

---

[303] الكسائي، *قصص الأنبياء*، 391.

[304] ابن اسحاق، *المبتدأ*، 287.
إذا قرأنا ما ينقله وهب بن منبه عن سلالة هذه الملكة، وعن قصة انتقال الحكم إليها، فضلاً عن ذكائها وفطنتها الموصوفة، فلن نتفاجأ بالاعتداد الذي تبديه، ووهب يربط هذا التكبّر عندها وعند قوم حمير الذين ينسبها إليهم بإسال الله نبيّه سليمان فيقول: : "...وذلك أنّه لمّا بلغ مُلك حمير مبلغًا لم يبلغه أحد من أهل الدنيا عظمت نفوسهم وتكبّروا وتجبّروا ﴿ولله الكبرياء والجبروت﴾ فأراد الله أن يريهم قدرته فأرسل سليمان بن داوود". راجع وهب بن منبه، *التيجان*، 152.

[305] يُستبدل الصراع بين البطل وغريمه، وهو هنا بين سليمان والملكة، بمنافسة، يكسبها البطل ببراعته دون أن تتخذ المواجهة شكل المعركة أو القتال.

الإلهي الذي جعله منذ الاستهلال ينعم برخاء غير مسبوق، وبالتالي عدم انبهاره بما أُرسل من هدايا هو المستوى الأوّل لهزيمة الملكة. فهو أوّلاً تفوّق عليها قياسًا بما تملك. وقد تفنّن القُصّاص في توصيف التنافس في ما ثَمُن من الهدايا التي أرسلتها إلى سليمان، حتى لكأنّ الراوي كان قد قاس طول قماش الحرير الذي كان على ظهور الفرس التي حُمّلت بالهدايا. فالكسائي مثلاً ينقل أنّها بعثت مائة فرس عليها أجلّ الديباج وبراقع الحرير ومائة لبنة من الذهب ومائة مثلها من الفضة ومائة غلام ومائة وصيفة. ويضاعف عمارة الفارسي الرقم قليلاً إلى خمس مائة وصيف وخمس مائة وصيفة. لكن فئة المئات غير ذات بال إذا ما قورنت بفئة الآلاف لدى سليمان: آلاف الجنّ، وآلاف الشياطين، وآلاف العفاريت. على غناها، تبدو ملكة سبأ المسكينة أفقر مما ينبغي![307] ولم يقصر الرواة الهدية على الذهب والفضّة، وارتفعوا بالمنافسة بين الملكين من صغريات المادّة إلى سماء الفكر والذكاء، فلن يُواجه سليمان المشهور بالحكمة والمكتنز للعلم الإلهي ملكة غبيّة قاصرة الفهم على أيّ حال! فهي، كما يُروى، عمدت إلى الأحاجي والإلغاز لتختبر سليمان، وهذا ما لن تفعله ملكة ساذجة، وحلّ سليمان لما ألغزته جولة رابحة أخرى لبطلنا:

> ألبست الغلمان لباس الجواري وجعلت لهم القنازع وألبست الجواري لباس الغلمان الأقبية والمناطق، وأرسلت معهم قحفًا فيه لؤلؤ مثقوب وغير مثقوب بعثت بالخيل العرب، فلما فصل من عندها ما بعثت به جاءت الرياح والطير إلى سليمان عليه السلام فأخبرته بالهدايا

---

[306] النمل، 36.

[307] انظر الكسائي، *قصص الأنبياء*، 391 وعمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 142.

...فأمر سليمان الغلمان والجواري أن يتوضؤوا فكان الغلام يفيض الماء بكفيه على ذراعيه فيعلم أنه غلام، وكانت الجارية تفيض من كفها على ذراعها فيعلم سليمان أنها جارية. وبعثت إلى سليمان بخرزة مثقوبة ثقبًا ملويًا وسألت أن يدخل فيها خيطًا، فوضعوه بين يدي سليمان، فأمر سليمان الجن والإنس بالنظر في قبّها، فتكلّمت دودة على الخرزة فثقبتها حتى خرجت من الجانب الآخر في ثلاثة أيام ثمّ انطلقت إلى رزقها في الخشب، قال ثمّ دعا بالخرزة المثقوبة الثقب الملتوي فقال من يدخل في هذه خيطًا؟ فقالت دودة حمراء تكون في القصب: يا نبي الله أنا أكفيكها على أن تجعل رزقي في القصب... وأرسلت إليه أن أسرح إلي بماء رواء ليس من أرض ولا من سماء، فأمر سليمان أن تجري الخيل حتى انصب عرقها، ثم أمر بذلك العرق فأخذ عنها فجعل في القوارير وسربه إليها فقال: هذا ماء ليس من ماء السماء ولا من ماء الأرض![308]

في العديد من الأساطير، لا يُعتبر اللغز أو الأحجية لعبة يُتلهى بها، وإنّما لعبة خطيرة تكون نتيجتها موت أحد الطرفين: إمّا واضع اللغز، وإمّا المطالَب بحلّه.[309] فالمنافسة الإنسانية في درجتها القصوى لا ينهيها تمامًا إلاّ الموت، فمن يعرف يبقى ومن يخفق في الحلّ يموت! ولعلّ الأحاجي تمثّل وجهًا آخر من المنافسة القائمة بين الملكين، سوى المفاخرة بالثروة والجاه وبمن يملك أكثر، لكنّ الحقّ أنّ سليمان لم يكسب هذه الجولة "بشطارته" بل أعانه عليها كلّ من الرياح والطير (في نقل خبر الهدايا قبل أن تصل)، والدودة (التي ثقبت الخرزة والتي أدخلت فيها خيطًا)، والخيل (في جريها وانصباب عرقها)! هو استخدم فطنته الشخصيّة في تمييز الغلمان من الجواري

[308] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 142-143.

[309] Andre Jolles, *Formes Simples* (Paris: seuil, 1972), 107.

فقط. وهذا عود على بدء في تأثير دور مساعديه السحريين وفعاليتهم ومساهمتهم في إخضاع بلقيس.

أمّا جوابه ﴿ارجع إليهم فلنأتينّهم بجنود لا قبل لهم بها ولنخرجنّهم منها أذلّة وهم صاغرون﴾، فهو تصديق لمخاوفها ولِما حاولت من خلال هداياها أن تتفاداه، إنّه المستوى الثاني من الهزيمة وتدليل على فشل مهمّة المُرسلين كلّيًا. وهذا ما يعبّر عنه القرآن من خلال مقابلة نفس التعبير في خطابها هي عن الملوك ﴿جعلوا أعزّة أهلها أذلّة وكذلك يفعلون﴾، وخطاب سليمان ﴿ولنخرجنّهم منها أذلّة وهم صاغرون﴾.

ولا يكتفي سليمان بهذا التهديد الجماعي لأهل المملكة ككلّ، بل ينقل المواجهة– المنافسة إلى مستوى الملكة نفسها عندما يطلب من الملأ الإتيان بعرشها قبيل وصولها هي خاضعة ﴿قال يا أيّها الملأ أيّكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين﴾.[310]

وتبرز أهمية عرش بلقيس في حرصها عليه حين خروجها إلى سليمان،

> ...وبعثت إليه أنّي قادمة إليك بمقاولة قومي، تعني قدّة قومها حتى أنظر ما أمرك وما تدعوني إليه، وأمرت بسرير مُلكها في سبعة أبيات منفوذة في جبل بعضها في جوف بعض، وأقفلت عليه الأبواب وقالت لِمَن خلّفت على سلطانها: احتفظ بما قبلك وسريري فلا يصلنّ إليه أحد.[311]

---

[310] النمل، 38.

[311] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 144.

ويبدو حرص سليمان على الإتيان بعرشها أيضًا في خاتمة الحكاية، إصرارًا منه على تأكيد غلبته، وهذا بشكل ما توكيد على أنّ خطاب الهدهد الذي وصف فيه ذلك العرش العظيم قد فعل فعله في نفسه، وجعله يصرّ على التخلّص من عقدة هذا العرش كي لا يبقى حسرة في قلبه، وهل أحلى من أن يتخلّص منه بأن ينقله إليه؟ وينقل الطبري في هذا الصدد "عن بعضهم" أنّه سأل ملأه إحضار العرش لأنّه أعجبه حين وصف له الهدهد صفته، وخشي أن تُسلم فيحرُم عليه مالها، فأراد أن يأخذ سريرها ذلك قبل أن يحرُم عليه أخذه بإسلامها.[312] يعمّم هذا الحديث حُكمًا شرعيًا إسلاميًا بحُرمة مال المؤمن على المؤمن في بلاط سليمان الإسرائيلي، المبعوث قبل محمد بما شاء الله! وبصرف النظر عن تجاوز هذه التطعيمات الإسلامية للمنطق الزمني للحكاية، فإنّ هذه الرواية ترسم صورة نبي طمّاع بشكل ما يسارع إلى الاستيلاء على مال غريمته قبل إسلامها لله، يعني قبل تصديقها بالرسالة النبوّية التي يحملها، وهو ما ينافي صورة الأنبياء المتخلّقين بأحسن المزايا، كما يناقض ما يرويه القرآن عن لسان سليمان ﴿فما آتاني الله خير ممّا آتاكم﴾، فلِمَ يطمع بما عند غيره؟

هنا تتكثّف وظيفة المساعدين السحريين مرّة أخرى، فأفراد الملأ الذين يبدون استعدادهم لتنفيذ هذه المهمة كلّ بطريقته يمثّلون شخصيّات مختلفة تضع نفسها تحت تصرّف البطل، ومن هذه الشخصيّات عفريت الجنّ الذي قال ﴿أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإنّي عليه لقويّ

[312] الطبري، *جامع البيان*، 193/19.

أمين﴾،[313] والذي عنده علم من الكتاب الذي عقّب ﴿أنا آتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفك﴾.[314] وزد على هذين المساعدين أولئك الذين لم يحدّدهم القرآن، ولكن أبرزهم في نصّ الأمر الذي وجّهه سليمان إليهم عندما جيء بالعرش ﴿قال نكّروا لها عرشها ننظر أتهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون﴾.[315] هنا أيضًا كان انكسار الملكة حتى الآن أمام سليمان مزدوجًا: استحصال هذا الأخير على عرشها يرمز إلى استيلائه على مملكتها، وتنكير هذا العرش إبراز لِما تفقده هذه الملكة من هداية إلهية، كأنّ تذبذبها في الشكّ عن هوية العرش صدى لانعدام صفاء الهداية والعلم لديها في مقابل العلم النبوي الذي يتمتّع به سليمان على الدوام ﴿فلمّا جاءت قيل أهكذا عرشك قالت كأنّه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنّا مسلمين * وصدّها ما كانت تعبد من دون الله إنّها كانت من قوم كافرين﴾.[316]

[313] النمل، 39.

[314] السورة نفسها، 40.

[315] النمل، 41.

[316] السورة نفسها، 42-43.

ز. الحلّ

دعوة الملكة أخيرًا لدخول الصرح السليماني انفتاح الفضاء النبوي المبارك لها، وحلّ لعقدة الحكاية السليمانية، كأنّ خطوات جسدها للدخول إليه ماديًا، توازي خطوات دواخلها نحو الإسلام للإله الجديد ﴿قيل لها ادخلي الصرح فلمّا رأته حسبته لجّةً وكشفت عن ساقيها قال إنّه صرح ممرّد من قوارير قالت ربّ إنّي ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾.[317]

ينقل عمارة الفارسي في هذا الصدد أنّ سليمان "بلغه أنّ بإحدى رجيلها عيبًا فقال للجن: كيف لي أن أنظر إلى ذلك فعملوا الصرح فرآها على نحو ما شاء"،[318] وإلى ذلك العيب يشير الكسائي أيضًا بقوله "وكان قد ذُكر لسليمان أنّ بلقيس مشعرة الساقين".[319] أمّا الدافع وراء تشويه صورتها الخلقية هذا فهو أنّ الشياطين خافت أن يتزوجها سليمان ويستولدها فتُفشي إليه أسرار الجنّ فلا ينفكّون من تسخير سليمان وذريته من بعده، وعليه أرادوا أن يزهّدوه فيها وقالوا فيما قالوه عنها إنّ رجليها كحافري حمار فأراد سليمان أن ينظر إلى قدميها فأمر ببناء الصرح الممرّد.[320] ومردُّ ارتباط بلقيس بذريّة الجنّ ما يُروى أنّ أمّها كانت منهم، وأنّها ماتت وبلقيس بعدُ صغيرة، فربّتها بنات الجنّ.

---

[317] النمل، 44.

[318] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 147.

[319] الكسائي، *قصص الأنبياء*، 292.

[320] الثعلبي، *عرائس المجالس*، 178.

إنّ هذه الرواية التي يوردها القُصّاص كسبب مباشر لبناء الصرح الممرّد، على غرابتها، تستولي على مخيال من يقرأ قصّة سليمان، فيصدّق أنّها حقيقة، مع سكوت القرآن مرّة أخرى عن أي تفصيل مبرّر مباشر لذلك البناء. وربّما وقع محمد خلف الله في كتابه *الفنّ القصصي* في هذا الفخّ القصصي، فهو في سياق يستعرض فيه أفعال الأنبياء عامّة في القرآن، يرى أنّ الأنبياء يخضعون أحيانًا لما يخضع له غيرهم من الجنس البشري في أفعال قد يشوبها خطأ، وهو في هذا الإطار يستشهد بفعل سليمان هذا فيقول: "...وسليمان يحتال لتكشف ملكة سبأ عن ساقيها!"[321] فخلف الله جزم هنا أنّ بناء الصرح كان حيلة، وسبب الحيلة بحسب القُصّاص هو ما ذكرناه أعلاه، أي النظر إلى قدميها لاستجلاء حقيقة العيب الذي نُقل له.

على أنّ في التعبير القرآني ﴿فلمّا رأته حسبته لجّةً وكشفت عن ساقيها﴾ إسقاط لعبور بلقيس المعنوي من الضلال إلى الإسلام على عبورها المادي، من خارج الصرح إلى داخله. وما ارتباكها و"جهلها" بماهية العتبة التي ستخطو عليها إلا توكيد قرآني جديد على عنصر العلم الذي تفتقده، وتظهير متجدد للنعمة الإلهية الجليلة على نبيه سليمان. تخيّل لوحة الصرح الشفّاف المتلألئ كالماء، وهي تعبره، إنّها صورة جميلة يتلاقى فيها نقاء الماء ورمزيته المطهّرة والكاشفة مع جمال سيقان المرأة التي تعبر فوقه! وإذا ذهبنا في تفكيك الموقف بعيدًا وببساطة أكثر، ونظرنا إلى ذلك العبور بعين بلقيس نفسها، فإنّه تبديد لِمَا كانت تحسبه شرًّا، فهي كشفت ساقيها كي لا تبلّل ثوبها وترفعه عمّا حسبته ماءً، لكنّها عندما خطت على الصرح، لتجده جافًّا، مع ما رأته فيه من صفاء

[321] محمد خلف الله، *الفنّ القصصي*، 288.

يحاكي نقاوة الماء الجارية، تيقّنت من أمان الفضاء الجديد الذي دُعيت إليه. وأجد من المفيد هنا إيراد تفسير للرازي عن الاعتبار،

> الاعتبار مأخوذ من العبور والمجاوزة من شيء إلى شيء، ولهذا سُمّيت العبرة عبرة لأنّها تنتقل من العين إلى الخدّ، وسُمّي المعبر معبرًا لأنّ به تحصل المجاوزة...وسُمّيت الألفاظ عبارات، لأنّها تنقل المعاني من لسان العاقل إلى عقل المُستمع، ويُقال السعيد من اعتبر بغيره، لأنّه ينتقل عقله من حال ذلك الغير إلى حال نفسه.[322]

فبلقيس بتجاوزها للصرح، اعتبرت! وانتقل عقلها من حال سليمان إلى حال نفسها، لأنّها أسلمت معه لربّ العالمين، كأنّها رأت سرّ تفوّق غريمها سليمان عليها، فأرادت الالتحاق بتلك القوّة المتعالية عن قوّة أي ملك بشري، مختتمة مشهدًا كبيرًا في سيرة سليمان، مشهدًا مبنيًا على وظيفة سليمان النبوية، التي تتمحور حولها كلّ الحكاية.

[322] الرازي، *التفسير الكبير*، 282/29.

3. موقف وادي النمل

تشكّل حادثة وادي النمل في نصّ القرآن منعطفًا سرديًا بالغ التأثير في رواية النصّ عن سليمان الحكيم. ولا يقلّ تصوير ما كان في ذلك الوادي مُجملاً في آيات ثلاث، لا يقلّ أهمية عن مشهدية الصراع مع ملكة سبأ التي أسلفنا الحديث عنها في هذا الفصل.

وللوقوف على هذه الحادثة الطريفة والمشهودة في آن، سنعمد إلى تفحّص ما أورده عنها المفسّرون والقُصّاص الذين اعتمدناهم في هذه الدراسة، وإخضاع ما وصلنا منهم لتحليل مقارن، نتطلّع من خلاله إلى نتائج ومستخلصات بحثية قد تقرّب لنا صورة ما جرى هناك!

سنجمل أوّلاً بعض المعطيات عن المشهد السردي، والتي نستقيها من مصادرنا التي حدّدناها آنفًا، وذلك في الجدول التالي:[323]

الجدول 1.3. نملة سليمان في المصادر

	مكان الوادي	اسم النملة	شكلها	مكانتها

[323] المعطيات الواردة في هذا الجدول لا تعبّر بالضرورة عن رأي مؤلّف الكتاب المنقول عنه، بل هي تجميع لكلّ الروايات التي أوردها المؤلّفون كلّ في كتابه.

الطبري	ــــــــــ	ــــــــــ	مثل الذباب(عن نمل سليمان بن داوود جميعه)	ــــــــــ
الطبرسي	الطائف/الشام	ــــــــــ	كأمثال الذئاب والكلاب (عن النمل جميعه)	رئيسة النمل
عمارة الفارسي	وادٍ من أودية الطائف	جرس من قبيلة تسمى الشيضمان	كانت مثل الذئب في العظم وكانت عرجاء تتكاوس[324]	ملكة قبيلة النمل المذكورة

[324] الكوس، المشي على رجل واحدة، وقيل الكوس أن يرفع إحدى قوائمه وينزو على ما بقي. انظر ابن منظور، *لسان العرب* (قم: نشر أدب الحوزة، 1984)، 199/6.

الكسائي	في مكان ما في الطريق نحو الشام	وطكم	أكبر من الذئب	ــــــــــ
الثعلبي	وادي السدير /وادٍ من الطائف	طاخية– حزمى	عرجاء تتكاوس– مثل الذئب العظيم– ذات جناحين	ــــــــــ

ينقل كلّ من الطبري والطبرسي في تفسير قوله تعالى ﴿قالت نملة يا أيّها النمل﴾ ما قيل عن صفة هذا النمل جميعه أنّه كان مثل الذباب،[325] وما رُوي أيضًا أنّه كان كأمثال الذئاب والكلاب،[326] وقد أورد الطبرسي الخبر الأخير متعجّبًا. أمّا القُصّاص فانشغلوا بالنملة الناطقة وحدها، ولكنّ وصفهم

[325] الطبري، *جامع البيان*، 174/19.

[326] الطبرسي، *مجمع البيان*، 367/7.

اندرج في خانة واحدة مع ما رواه المفسّران، أي تكبير حجم النملة المعنية بشكل خيالي لم أفهم الهدف منه ولا الغاية؛ فنقل عمارة الفارسي مثلاً أنّ النملة إيّاها كانت مثل الذئب في العظم، وكذلك الثعلبي، لا بل كانت أكبر من الذئب لدى الكسائي. زد على كبر الحجم أيضًا ما قيل عن أنّها كانت عرجاء تتكاوس، أو إنّها كانت ذات جناحين! ماذا يزيد عرجها أو عدمه في الحكاية؟ هنا تخرج الإضافات المستملحة عن حدّها فوصف هذه النملة المذكورة بما لا طائل منه تسخيف بل تدمير لعبرة القصة كلّها، وعبث بعقدتها الرئيسة، فكيف سيحطّم الجند نملاً بحجم الذئاب أو الكلاب وهم لا يشعرون؟

على أنّ سعي الرواة إلى تكبير حجمها من جهة وتحديد مكانتها بأنّها ملكة قومها ورئيستهم من جهة أخرى، يخدم ما يتبع من أخبار نُسجت حول الحادثة، وأبرزها ما رُوي أنّ سليمان نزل عن فرسه في تلك اللحظة وجيء له بتلك النملة، وحدّثها! كأنّ الرواة أرادوا خلق توازن ما بينهما بالحجم وبالمنزلة، فسليمان الملك بكلّ بهائه لن يكلّم أيّ نملة، وربّما كان من وجوه ذلك التحديد أيضًا الموازة بين ملكة سبأ والنملة المذكورة، فالملك على الأغلب يخاطب ملوكًا ورؤساء. ونستطيع أن نقارب ذلك من زاوية أخرى، هي فطنة تلك النملة نفسها، فهي انتبهت دون باقي النمل إلى موكب سليمان القادم، وهذا بذاته يميّزها ويجعل من كونها رئيسة أمرًا معقولاً أو غير مستغرب على الأقلّ. ويعمّم الدميري هذا الإنذار على مواقف أخرى في حياة النمل فيقول: "والنمل عظيم الحيلة في طلب

الرزق، فإذا وجد شيئًا أنذر الباقين ليأتوا إليه ويُقال إنّما يفعل ذلك منها رؤساؤها".[327] كأنّه من طبع الرؤساء أن ينذروا الباقين لكسب خير أو تفادي شرّ ما.

التعبير القرآني نفسه يترفّع في وصفه لهذه النملة وقومها إلى المستوى الإنساني، فالنملة الموصوفة بإنذارها المرصوف كلامًا يُقال ويُنقل، تفعل فعل الآدميين، و"إنّ من شأن العرب إذا وصفت شيئًا من البهائم أو غيرها مما حُكم جمعه أن يكون بالتاء وبغير صورة جمع ذكران بني آدم بما هو من صفة الآدميين أن يجمعوه جمع ذكورهم... كما قال يا أيّها النمل ادخلوا مساكنكم"،[328] فأخرج خطابها على مثال خطاب بني آدم إذ قالت متكلّمة آمرة قومها بالدخول.

يتكثّف إذًا تشخيص النملة في هذا الموقف، وهو يشابه تشخيص مخلوقات أخرى في الحكاية، من خلال الحوارات المخترعة بينها وبين سليمان أو بين هذه المخلوقات نفسها، كما أوردنا سابقًا عن الهدهد والعقاب. ولعلّ من أسباب تسمية هذه النملة هنا هو حوارها المنقول نفسه مع سليمان، فتسمية النملة يمنحها بُعدًا وجوديًا خاصًّا، ويميّزها حكائيًا عن باقي النمل، فالنملة المُسمّاة جرس أو وطكم أو حزمى أو طاخية، كما يرد في كتب قصص الأنبياء، أنزلت سليمان عن الفرس، ونزوله عن الفرس مُعتبر! تخيّل حركته وهو يدوس الأرض في لحظة النزول تلك. الفارس الوضيء الوجه النبي الملك، فحركة نزوله ليست فقط معدّلة عن الحركة الأصلية قبيل قول النملة، وهو بها كان يقود جنوده من فوق ظهر جواد أو أي شيء آخر أعلى من الأرض. الحركة توازي تبدلاً داخليًا لديه، فهو أثناء قيادته للموكب حتى حين، كان غافلاً عن وجود النمل، بالظاهر على الأقلّ، ولكنه

---

[327] الدميري، *حياة الحيوان*، 319.

[328] ومن ذلك أيضًا قوله تعالى ﴿والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾، يوسف، 4. راجع الطبري، *جامع البيان*، 76/2.

حين نزوله إلى الأرض كان متنبهًا لذلك الوجود، لا بل كان وجود ذلك النمل سبب ذلك النزول. التبدّل النوعي أيضًا من طرف النمل، يكمن في تعطيل الحركة السريعة لسليمان وجنوده، وبالتالي تفادي مجزرة حقيقية كانت ربما على وشك أن تفتك بالنمل! كأنّها بقولها كانت كمن يدوس على مكابح قطار سريع.

من جانب آخر، ينقل الكسائي عن كعب الأحبار أنّ سليمان قبيل نزوله في ذلك اليوم نظر إلى كراديس النمل كأنّها سحاب مظلم،[329] فقال لأصحابه إنّي أرى شيئًا أسود،[330] وذلك سابق لقول النملة الذي أسمعته إيّاه الريح، وبالتالي فإنّ قول النملة بحسب هذه الرواية لم يكن المنبّه الأوّل لوجود النمل، بل كان التفات سليمان لها سابقًا أسرع ممّا نقلته الريح من كلامها، الذي أسمعته إيّاه "من ثلاثة أميال"،[331] "وكان لا يتكلّم خلق إلّا حملته الريح فألقته في مسامع سليمان عليه السلام"![332] أمّا الطبرسي، وإن كان ينقل الخبر القائل بأنّ الريح ألقت كلام النملة في مسامعه،[333] فهو يرجّح وقوع هذه الحادثة، أي حادثة وادي النمل، قبل تسخير الله الريح لسليمان، فقول النملة

[329] ممّا يوحي بأنّه نمل طائر، نعوذ بالله منه!

[330] الكسائي، *قصص الأنبياء*، 284.

[331] الثعلبي، *عرائس المجالس*، 164.

[332] الفارسي، *بدء الخلق*، 134.

[333] "وقيل إنّ الريح أطارت كلامها إليه من ثلاثة أميال حتى سمع ذلك". الطبرسي، *مجمع البيان*، 371/7.

برأيه يدلّل على أنّ سليمان وجنوده كانوا ركبانًا ومشاة على الأرض، ولم تحملهم الريح، لأنّ الريح لو حملتهم بين السماء والأرض، لما خافت النملة أن يطوؤها بأرجلهم.[334]

أيًّا كانت الطريقة التي سمع بها سليمان قول النملة، وهو ممّا يحجبه القرآن أيضًا، فإنّ هذا القول يدلّل على حميمية التواصل إن صحّ التعبير بين جمع النمل وبين المجتمع الإنساني. فالنملة تعرف سليمان بالاسم، وتعرّف عنه. واسمه على لسان النملة هنا يختزل كلّ شخصيّته ودوره الكوني، وليس عطف اسمه في قولها ذاك على "جنوده" إلّا عطفًا على معطياتها المعرفية عنه، ففي مخزون النملة المعرفي صورة متكاملة عن هذا النبي وسلطته ومملكته.

هذا التواصل بين عالم الحيوان وعالم الإنسان مألوف في بعض الأخبار، ومنه مثلًا ما ينقله الدميري عن الفتح بن سخرب الزاهد[335] الذي كان يفتّ الخبز للنمل في كلّ يوم، فإذا كان يوم عاشوراء لم تأكله.[336] فلماذا تصوم النمل عن الأكل يوم عاشوراء؟ كأنّ النمل تعرف خصوصية ذلك اليوم، تلك الخصوصية التي اكتسبها من أعمال بشرية جرت فيه، وهي بصيامها تحاكي صيام البشر في هذا اليوم المشهود، لا بل صيام غيرها من المخلوقات الذي يرِد أكثر ما يرِد في الأحاديث الشيعية، ومنها ما نُقل عن الإمام جعفر الصادق: "...وكانت الوحش تصوم يوم عاشوراء

---

[334] المرجع نفسه، 370–371.

[335] لم أعثر على ترجمة له في المصادر.

[336] الدميري، *حياة الحيوان*، 319.

على عهد داوود عليه السلام"،[337] وعن الإمام محمد الباقر أيضًا: "لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودي، فأمر نوح عليه السلام من معه من الجنّ والإنس أن يصوموا ذلك اليوم"،[338] وعنه أيضًا:

> هذا اليوم الذي تاب فيه الله عزّ وجلّ على آدم وحوّاء، وهذا اليوم الذي فلق الله فيه البحر لبني إسرائيل فأغرق فرعون ومن معه، وهذا اليوم الذي غلب فيه موسى عليه السلام فرعون، وهذا اليوم الذي ولد فيه إبراهيم عليه السلام، وهذا اليوم الذي تاب الله فيه على قوم يونس، وهذا اليوم الذي ولد فيه عيسى بن مريم عليه السلام، وهذا اليوم الذي يقوم فيه القائم عليه السلام.[339]

عاشوراء بحسب الأحاديث أعلاه إذًا حلقة زمنية متواترة، تعاقبت فيه آيات إلهية في الأنبياء وأقوامهم، آيات ترمز إلى تلك السنّة الفاعلة والمتكرّرة التي أسلفنا الحديث عنها في مستهلّ هذا الفصل. صيام النملة في هذا اليوم كأنّه تفعيل للسلسلة الزمنية المقدّسة المنسابة من آدم حتى المهدي، عند الشيعة الإثني عشرية! إنّه حضور الزمن السماوي المهيمن.

لكنّ التواصل مع الحيوان في موقف سليمان مع النملة يتخذّ شكله الأبين والأكثر مباشرة، وهو مغاير لِمَا أستعرضناه آنفًا لأنّه يتجاوز تأثّر عالم النمل المفترض بأحداث سابقة أو لاحقة للحظة تفاعله، كأن يصوم النمل عاشوراء لأنّ ذلك اليوم شهد توبة آدم (في الماضي)، وسيشهد خروج

---

[337] محمد بن الحسن المعروف بالحرّ العاملي. *وسائل الشيعة* (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1993)، 457/10.

[338] الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، 457/10.

[339] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

القائم (في المستقبل) مثلاً، فالنملة في المواجهة مع سليمان وجنوده تعيش لحظتها الآنية. على ذلك، فإنّ بعض الرواة يعمدون في بعض أخبارهم إلى استحضار الصلة حتى بين الزمن المُعاش الدنيوي ككلّ وبين الزمن الآخروي، فيما خصّ النملة التي ستتكلّم آنذاك:

وذُكر أنّ أمّه رأت يومًا على ثوبه نملة فقالت له اقتلها فنقضها على[340] ثوبه وقال لأمّه إنّ لكلّ حيوان لسانًا في يوم القيامة فلا أحبّ أن تقول هذه النملة قتلني سليمان بن داوود[341]

أمّا ما يتفرّد به هذا الموقف فهو زوال حاجز الفهم بين العالمَين، عالم الإنسان وعالم الحيوان، وإن كانت النملة تخاطب بقولها باقي النمل، فإنّ مقدرة سليمان على استيعاب ذلك النداء والتفاعل معه هو النقلة النوعية في مستوى الاتصال، لأنّه تفاعل مع خطاب غريب عن الخطاب البشري، وهو عبّر عن ذلك التفاعل بوضوح. ذلك التفاعل يختصره القرآن بابتسامة سليمان الضاحكة حينها، وهو ما لا يكتفي به أغلب القُصّاص بالطبع، بحيث يلي ابتسامة سليمان حوار ما بينه وبين النملة، وهو حوار يشهده جمع النمل كلّه، في بعض الروايات التي تكمل مشهدية نزول سليمان عن فرسه، فعند نزوله "أخذت النمل تدخل في مساكنها زمرة بعد زمرة فصاح بها سليمان فأراها الخاتم فجاؤوا إليه خاضعين وملكتهم معهم".[342] استحضار الخاتم يحيل إلى سلطان سليمان، لا سيّما مع

[340] كذا في المصدر، ولعلّها "فنفضها عن".

[341] الكسائي، *قصص الأنبياء*، 270–271.

[342] المصدر نفسه، 284.

ملاحظة ردّة فعل النمل بعد أن رأت الخاتم، إنّه الخضوع المُطلق لهذا الملك. وقد أسلفنا سابقًا ما نُقل عن سرقة صخر المارد لهذا الخاتم،[343] واستيلائه بذلك على مُلك سليمان، وهذا إن دلّ على شيء، فعلى محاولات القُصّاص لشدّ خيوط الحكاية لتتكامل صورة سليمان خصوصًا، من حيث شمولية سلطانه على الأرض، فمن ذلك تأثير الخاتم على النمل، وتقدير صخر المارد للقدرة المخبوءة في هذا الخاتم.

ونستطيع أن نستحضر هنا الخاتم الذي يورده أفلاطون في مثل يستشهد به في مقطع يتناول فيه الطبع الإنساني بالميل إلى المصلحة الشخصيّة بشتّى الوسائل. فالقصّة في *الجمهورية* تحكي عن راعٍ يجد بالصدفة خاتمًا يمنحه القدرة على الاختفاء، وهو عند اكتشافه القدرة السحرية لخاتم الإخفاء يدخل بواسطته خلسة إلى إحدى حفلات الملك، ويقوم بإغواء زوجته قبل أن يقتله لاحقًا بمساعدتها ويستولي على العرش!**!**[344] بين هذه القصّة وقصّة استيلاء صخر على ملك سليمان تشابه بعيد، لكنّ ما ينقله كلّ من الكسائي وعمارة الفارسي عن حال صخر مع نساء سليمان يعزّز الصورة النبوية "الإسلامية" لهذه الشخصيّة، فمكانته التي ينسج القُصّاص حولها تنافي انكشاف نسائه على مارد متمرّد، فهو لم يقدر على نسائه نقلاً عن ابن عبّاس،[345] وعنه أيضًا أنّه "من زعم

---

[343] راجع الهامش 255 ص 84.

[344] انظر القصّة كاملة في،
Plato, *The Republic*.Translated by Desmond Lee (London: Penguin Group, 1974), 46-47.

[345] الكسائي، *قصص الأنبياء*، 294.

أنه أتى نساءه فقد كذب، كان سليمان أكرم على الله من أن يسلّط على نسائه الشيطان"،[346] والمقصود بالشيطان هنا صخر.

وبالعودة إلى حوار سليمان والنملة، نجد أنّ ما يُنقل عن لسانها تبريرًا لقولها القرآني، يتماشى أيضًا مع شمولية سلطان سليمان وتفرّده

> ...فسجدت له وقالت يا نبيّ الله لمّا رأيتك في مركبك وعسكرك ناديت النمل أن تدخل مساكنها خوفًا من جيشك وجنودك ولقد رأيت قبلك أكثر من عشرين ألف ملك وما رأيت أحدًا منهم مثل ما أوتيت[347]

فعل السجود السابق للحكي يعظّم مكانة سليمان المُخاطب، ويصل بطريقة غير مباشرة بين الله المانح لهذا السلطان، وبين نبيّه. فالنملة بسجودها أمامه، تسجد لله، صاحب السلطان الأصلي، وهذا ما تعمّمه رواية الكسائي على البعوض أيضًا، ليتسع نطاق المُلك والحوار والتخاطب، مع تعجّب سليمان من كثرة تعداد النمل المُستعرض أمامه

> وقال إلهي هل خلقت خلقًا أكثر من النمل فقال الله نعم يا سليمان وسأريك إيّاه فأمر الله ملك البعوض أن يحشرهم إلى سليمان ففعل ذلك فأقبلت كراديس كراديس من البعوض كأنّها السحاب ثمّ أقبل ملكهم وقال السلام عليك يا نبي الله نحن في هذا الوادي قبل أن يخلق الله

---

[346] عمارة الفارسي، *بدء الخلق*، 160.

[347] الكسائي، *قصص الأنبياء*، 284.

أباك آدم فقال له سليمان كم أنتم وأين تسكنون فقال له ملك البعوض يا نبي الله إنّ تحت يدي سبعون سحابة كلّ سحابة تستر ضوء الشمس فمنّا من يأوي بين الجبال ومنّا من يأوي بين الأشجار ثمّ سجدت البعوض جميعها بين يدي سليمان[348]

تعجّب سليمان يبين عن نقص معرفي يناقض شمولية مُلكه التي تتكئ عليها الحكاية، لأنّ من يحكي يحرص على إرجاع السلطان إلى القابض عليه فعليًا، أي الله، فيغدو مُلك سليمان مجرّد وسيلة لتعزيز هذا السلطان الإلهي وتبيان عظمته. وهنا أيضًا يُستحضر عامل الزمن، لخدمة هذا التوجّه، فسليمان يخاطبه ملك البعوض المخلوق قبل أن يخلق الله آدم؛ الجنس البشري كلّه مهمّش بل منعدم وجوده في لحظة كونية معينة إذا سلّمنا جدلاً أنّ آدم أوّل البشر، في حين تحيا جماعات البعوض كراديس كراديس في الأشجار والجبال!

ويجري هذا الاسترجاع للحضور الإلهي بشكله الأوضح على لسان النملة إيّاها في رواية ينقلها الثعلبي

وفي بعض الأخبار أنّ سليمان لمّا سمع قولها نزل عليها وقال آتوني بها فأتوه بها فقال لها لِمَ حذّرت النمل هل سمعتم أني ظالم أما علمتم أني نبي عدل فلِمَ قلت لا يحطمنكم سليمان وجنوده قالت النملة يا نبي الله أما سمعت قولي وهم لا يشعرون مع أنّي ما أردت حطم النفوس وإنما أردت حطم القلوب خشيت أن يتمنين ما أعطيت فيفتتن وينشغلن بالنظر إليك عن التسبيح فقال لها عظيني...[349]

[348] المصدر نفسه، 284-285.

[349] الثعلبي، *عرائس المجالس*، 165.

يكتسب هذا الخبر بُعدًا نفسيًا خاصًّا، لأنّه يعبّر عن حضور الله في وجدان النمل، ويصوّر لدى النملة المتكلّمة معرفة عميقة بهذا الحضور، بحيث يجعل منها عارفة قريبة من التصوّف، فها هي تحكي عن تحطيم القلوب، والتسبيح والافتتان! ولعلّ العنصر الأساس فيه هو حرص النملة على عدم حرف باقي النمل عن عادتهم وممارستهم العبادية بالتسبيح الدائم، عند رؤيتهم لعظيم ما أُوتي سليمان. وما تطلبه النملة من قومها هنا، هو بالعادة ما يطلبه الأنبياء والأولياء من عامّة الناس، أي عدم التلهّي بزخرف الدنيا، والالتفات إلى الحضور الإلهي ومراعاته. وعليه نستطيع القول إنّ تشخيص هذه النملة هنا، أي إلباسها الصفة الإنسانية تعدّى منطق الكلام العادي إلى كلام الإنسان العارف!

وإذا قاربنا هذا الحوار من حيث القول الأخير المنقول في القرآن عن لسان سليمان ﴿قال ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك﴾، وقارنّاه بالقول الأخير لملكة سبأ ﴿قالت ربّي إنّي ظلمت نفسي﴾، نستطيع القول إنّ القرآن يقوم بنفس فعل التوجيه نحو الله من خلال هاتين القصّتين، قصّة النملة وقصّة بلقيس. هنا نستحضر قليلاً صفة الله الراوي في الحكاية، التي أهملناها فيما سبق، لأنّ القصّتين مع اختلاف طولهما يختمهما صوت واحد، الأوّل لسليمان متوجهًا إلى الله، والثاني لبلقيس متوجهة إلى الله أيضًا بما يخدم التوجيه المطلوب نحو الله في هذا النصّ الديني.

وعليه، يمكن ألاّ نقارن بين طول القصّتين باعتباره عامل اختلاف، لأنّ طول القصّتين توصّلت فيهما شخصيّة معينة إلى خطاب واحد مباشر مع الله، الذي يروي عن مسار كلّ من هاتين الشخصيّتين للوصول إليه. لا بل نستطيع القول أيضًا إنّ القصّتين من هذا المنظور تمهّد إحداهما

للأخرى، لأنّ سليمان في دعوته النبوية أراد لبلقيس أن تعرف الحقّ، والتالي أن تتعلّم أن ترسل صوتها إلى الله. انظر إلى الدعاء على لسان سليمان، المتأتّي من إيمانه ومعرفته بهذا الإله، فهو ابتدأ به بعد أن سمع صوت نملة واحدة، يعني صوت مخلوق آخر واحد كان كفيلاً أن يعيده إلى تخاطبه مع الله، دون أن ينشأ حوار بينه وبين النملة، كما ينقل القرآن بالطبع. أمّا بلقيس، ففي قصّتها قبل إسلامها[350] أصوات وحوارات متداخلة، في فضاء بلاطها تارة وفي فضاء بلاط سليمان تارة أخرى يتصدّرها ستة عشر مرّة فعل قال بصيغه المختلفة:

[350] هذا الإسلام الذي يبدو مفاجئًا لملكة سبأ يتناوله منتصر مير في مقال شيّق، يستعرض فيه مواقف القصّة كاملة، يحاول من خلاله أن يبرهن أنّ لحظة إسلام الملكة وإعلانها لهذا الإسلام على الملأ لم يكن تحوّلاً منفصلاً، بل نتيجة تبدّل نفسي طويل بدأ قبل تلك اللحظة المنفردة. انظر،

Muntasir Mir, "The Queen of Sheba's Conversion in Q. 27:44: A problem Examined," in *Journal of Qur'anic Studies* (2007): 43-56.

ويشير منتصر مير إلى وجه شبه كبير بين إسلام ملكة سبأ وإسلام السحرة في قصّة موسى، فهؤلاء صعقوا بقوّة موسى، لكنهم كانوا متنبهّين إلى ربّ موسى الذي مدّه بتلك القوّة، ومن هنا كان إعلانهم"آمنّا بربّ موسى"، تمامًا كما إعلان ملكة سبأ "أسلمت مع سليمان لله ربّ العالمين". انظر المقالة المذكورة، 50–51.

الرسم البياني 1.3. أفعال القول المتكرّرة في موقف قصّة بلقيس في القرآن

يبيّن هذا الرسم أقوال الشخصيّات التي نقلها القرآن مباشرة بعد تصدير قال، أو قالوا، أو قالت والشخصيّات هي سليمان وبلقيس، علاوة على الشخصيّات الأخرى في بلاط سليمان، الفضاء الأوّل، المرموز إليه بـ ف1، والشخصيات في بلاط بلقيس المرموز إليه بـ ف2، مع الإشارة إلى حركة بعض هؤلاء ما بين الفضائين تبعًا للإلماح القرآني. اقرأ من فوق إلى تحت، من الشمال إلى اليمين تباعًا.

4. المساعدون السحريون في قصّة سليمان وقصص أخرى

يقدّم بروب ثلاثة احتمالات لتوزّع دوائر الفعل بين شخصيات الحكاية منها أن تشترك شخصيات عديدة بدائرة فعل واحدة.[351] هذا الاحتمال نجده في قصة سليمان في دائرة فعل المساعد، حيث نجد سليمان محاطًا بجيش من المساعدين والوسائط السحريين،[352] يجملهم القرآن بتعبير واحد ﴿وحُشر لسليمان جنوده من الجنّ والإنس والطير فهم يوزعون﴾.[353]

لهؤلاء كما بيّنا، الدور الفصل في حبكة هذه القصة من أوّلها إلى آخرها، وعليه سنأخذ من جيش هؤلاء المساعدين: الطير، والريح، والملأ، ومن الملأ الذي عنده علم من الكتاب، وسنقارن هذه الشخصيات بشخصيات مشابهة في حكايا قرآنية أخرى في دائرة فعل المساعد نفسها:

أمّا الطير، فيظهر وسيطًا سحريًا في سورة الفيل، ونصنفه هنا سحريًا لأنه في حكاية أصحاب الفيل تقوم أسراب الطيور الأبابيل برمي هؤلاء بالحجارة،[354] وهذا ما لا تقوم به الطيور عادة، لكنها في

---

[351] في الاحتمالين الآخرين توازي دائرة الفعل الشخصية تمامًا، أو تشترك شخصية واحدة في دوائر فعل عديدة. انظر فلاديمير بروب، *مورفولوجيا الحكاية*، 159-161.

[352] الوسيط السحري ليس بالفعل سوى شكل خاص من أشكال المساعد السحري، ومع ذلك فإنه من المستحسن تسمية الأشياء الحية بـ"مساعديين سحريين" والأشياء بـ"وسائط سحرية" على الرغم من أنها جميعًا تقوم بنفس العمل، فهي من الناحية المورفولوجية كميات متساوية تمامًا. انظر المرجع نفسه، 162-163.

[353] النمل، 17.

[354] ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم يجعل كيدهم في تضليل * وأرسل عليهم طيرًا أبابيل * ترميهم بحجارة من سجّيل * فجعلهم كعصف مأكول﴾، الفيل، 1-5.

القصة مؤتمرة بأمر الله، تنهي بفعلها ذاك سوء الطالع المبدئي الذي لحق بأهل مكّة. وإذا اعتمدنا روايات المفسّرين كابن عباس مثلاً الذي يُنقل عنه في وصفه لهذه الطيور أنها كانت من ذوات الخراطيم، ولها رؤوس كرؤوس السباع وأكف كأكف الكلاب، لم تُرَ قبل ذلك ولا بعده،[355] فهي سحرية بمقياس آخر هو تبدّل خلقتها لكي تنفّذ الأمر الإلهي وتحلّ عقدة الحكاية. وهذا مشابه لِما نقله المفسرّون عن تغيير خلقة الجنّ لتنفيذ أوامر سليمان. والله هنا أيضًا يتجاوز بفعله دائرة المانح، إذا اعتبرنا أنّ أهل مكة هم أبطال الحكاية من حيث احتضانهم لبيت الله في مدينتهم، وإرادتهم بمواجهة أبرهة ملك اليمن القادم عليهم على ظهر فيل،[356] فالطير تأتمر مباشرة بأمر الله، لا بأمر أهل مكة. الوسيط السحري المبعوث من عند الله يتفوّق على الأبطال أنفسهم.

ويتضح هذا الدور الاستثنائي لطير مساعد آخر في حكاية أخرى هي حكاية تقاتل ابني آدم، فالغراب المبعوث من الله وبالتالي المؤتمر بأمره،[357] يساعد أحد الابنين على إخفاء سوء الطالع، المتمثّل بقتل أحدهم لأخيه، فيعينه على التخلّص من هذا الفعل ولو ظاهريًا، وذلك بدفعه إلى دفنه ﴿فبعث الله غرابًا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه قال يا ويلتا أعجزت أن أكون مثل

---

[355] راجع الطبرسي، مجمع *البيان*، 446/10.

[356] راجع تفاصيل القصّة كاملة في محمد ابن يسار ابن اسحاق، *سيرة ابن اسحاق* (قم: معهد الدراسات والأبحاث، د.ت.)، 40/1-41؛ والطبرسي، مجمع *البيان*، 442/10-446.

[357] نشدّد هنا على فعل الأمر لأن المساعد بالعادة يأتمر في الحكاية بأمر البطل نفسه لا بأمر الشخصية المانحة.

هذا الغراب فأواري سوأة أخي فأصبح من النادمين﴾:[358] القرآن يعبّر عن هذه المساعدة المقصودة لحلّ عقدة القتل المستجدة ولو جزئيًا.

الطير في قصة أصحاب الفيل وكذلك في قصة ابني آدم يتولّاهما الله مباشرة بالأمر وبكل شيء آخر. وربما نستطيع القول هنا إنّ جزءًا من كرامة سليمان عند الله هو تمكين سليمان من الولاية والأمر على وسطاء مشابهين هم الطير المسخّرين له بشكل عام والهدهد بشكل خاص. هذا التقليد لفعل الله لم يكن ليكون لولا إرادته، وهو ما يبرز التشويش في الحدّ الفاصل بين فعل الله من حيث هو مانح وفعل النبي سليمان من حيث هو نبي، لأنّ فعل الله يتجاوز المنح العادي لأن إرادته حاكمة بحركة الأفعال كلها، وفعل سليمان يتأخر عن البطولة لأنّ مساعديه في هذا الإطار لا ينفلتون من إرادة الله المانح لحظة تقديمهم لهذا النبي، بل تبقى حركتهم محكومة بمشيئته العامة.

يظهر الطير أيضًا في قصة المسيح بن مريم الذي يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرًا. هذه القدرة الخارقة، التي يعدّها النصّ معجزة من آيات هذا النبي، تجعل الطير المتحوّل من تمثال من الطين إلى كائن حيّ كأنه يتحوّل من وسيط سحري إلى مساعد سحري لتتميم هذه المعجزة التي هي جزء من وظيفة النبوة. الطين وسيط أوّل سحري لأنّه خامة طير حقيقي، والطير الحقيقي مساعد سحري ثانٍ لأنّه منبعث من الطين. هنا أيضًا تقليد نبوي لفعل الله بالخلق، لكنّ هذا التقليد كما أسلفنا منوط بمشيئة الله، وهو ما يصرّح به القرآن في المرحلتين بتعبير واحد يكرّره مرتين، مرّة بعد فعل خلق هيكل الطير من الطين، ومرة بعد تحويله طيرًا حيًا في خطاب الله

[358] المائدة، 31.

للمسيح ﴿...وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرًا بإذني﴾،[359] على أنّ فعل المسيح المحاكي لفعل الله هو في هنيهة الخلق فقط، أما سليمان في تحكّمه بالطير ففعله يمتد زمنيًا طوال فترة حكمه وحتى وفاته، وربما إلى أبعد من وفاته مع مخلوقات الجنّ.[360]

هذا التحكّم الطويل بالمساعدين السحريين من الأحياء يقابله أيضًا تحكّم مشابه بالريح، الوسيط الذي يتحكّم به الله كما تخبر آيات قرآنية ﴿إن يشأ يسكن الريح...﴾،[361] ويرسله على الكافرين والمستكبرين،[362] ومنهم قوم عاد ﴿وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم﴾.[363]

تسخير الريح لسليمان هو تكريم آخر لهذا النبي من الله، واستخدام الريح كوسيط سحري لديه يختلف عن استخدامها في قصص الأنبياء الأخرى، كإرسالها على عاد قوم النبي هود. فهي في هذه القصص يمنحها الله للنبي البطل لحلّ عقدة كفر القوم وتكذيبهم، وهو الذي يختار الزمان والمكان والكيفية لهذه الريح. أما سليمان، فسلطانه على الريح، وإن كان ممنوحًا من الله، فهو أولاً شخصي بشكل ما، فسليمان يتحكّم بالريح، تحت تحكّم الله العام: الريح بأمر سليمان بأمر من

---

[359] المائدة، 110. يكرّر هذا التعبير أيضًا على لسان المسيح مخاطبًا بني إسرائيل في موقع آخر: ﴿...أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرًا بإذن الله...﴾، البقرة، 49.

[360] سنفصّل الحديث عن موقف موت سليمان لاحقًا في هذا الفصل.

[361] الشورى، 33.

[362] ﴿أم أمنتم أن يعيدكم فيه تارة أخرى فيرسل عليكم قاصفًا من الريح فيغرقكم بما كفرتم ثم لا تجدوا علينا تبيعًا﴾، الإسراء، 69.

[363] الذاريات، 41. انظر أيضًا فصلت، 16؛ الأحقاف، 24؛ القمر، 19؛ الحاقة، 6.

الله؛[364] وثانيًا تسخير هذا الوسيط لا ينحصر بوقت واحد في الحكاية. استعمال سليمان المتكرر للريح هو أقرب إلى السحر منه إلى المعجزة الآنية في قصة هود، الريح هي بشكل ما معجزة دائمة بدوام سليمان.

استعمال الطير والريح من قِبل سليمان كما يبدو هو تحصيل لكرامته النبوية، حيث سُخّر له السحر كنوع من المعجزة. أما فيما يلي، فسنتطرّق إلى جمع آخر من المساعدين: الملأ[365] في بلاط هذا النبي. نصنّف هؤلاء كنوع مستقلّ لأنّ وجودهم مرتبط بسليمان الملك لا بسليمان النبي. نقول ذلك استنادًا إلى استعمال كلمة الملأ في متن القرآن، فهي ترد في فضاء بلاط ملكي في:[366]

- قصة يوسف لدى سؤال الملك لمستشاريه عن تفسير منامه ﴿ وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع بقرات عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾[367]

---

[364] ﴿ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها وكنّا بكلّ شيء عالمين﴾، الأنبياء، 81.

[365] الملأ هم الجماعة الأشراف من الناس، وإنما سُمّي الأشراف ملأ، لأنه لا مزيد على شرفهم، وقيل لأنّ هيبتهم تملأ الصدور. انظر الطبرسي، *مجمع البيان*، 138/2.

[366] ترد كلمة ملأ في القرآن للدلالة على جماعة من الناس، خارج بلاط ملك أو فرعون، كالملأ من بني إسرائيل، والملأ من قوم نوح، ومن قوم عاد وغيرهم، انظر على سبيل المثال: البقرة، 246؛ الأعراف، 60؛ ص، 6.

[367] يوسف، 43.

- قصة موسى في خطاب فرعون "الملك" مع حاشيته وعلى رأسهم وزيره هامان ﴿وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحًا لعلي أطلع إلى إله موسى وإني لأظنه من الكاذبين﴾[368] القصص، 38

- قصة سليمان ثلاث مرّات، تستخدمها ملكة سبأ مرتين ﴿قالت يا أيها الملأ إني ألقي إلي كتاب كريم﴾[369]، و﴿قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرًا حتى تشهدون﴾[370]، ويستخدمها سليمان مرّة ﴿قال يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين﴾[371]

يدلّ على فعل المساعدة الذي يتوقّعه الملك–البطل من ملئه–المساعدين فعل الأمر "أفتوني" الذي يستخدمه كلّ من الملك في قصة يوسف وملكة سبأ في قصة سليمان، فمع اختلاف العقدة الحكائية المطلوب حلّها في كلا القصتين، تبدو وظيفة المساعدة الاستشارية التي يقوم بها الملأ واحدة. وهذه الوظيفة الحكائية تختلط مع الوظيفة الحقيقية لجمع المستشارين المُشار إليهم التي تقدّمها حكاياتهم،

[368] القصص، 38.

[369] النمل، 29.

[370] السورة نفسها، 32.

[371] السورة نفسها، 38.

ونقصد بذلك كونهم مستشارين أو وزراء دائمين في هذا البلاط أو ذاك، ففعل المساعدة المنوط بهم يتكّرر،[372] وما يقدّمه القرآن هو فعل مساعدة واحد ضمن حبكة حكاية واحدة يشكّلون هم جزءًا منها.

يتجاوز فعل المساعدة الذي يقدّمه هؤلاء مجرد الاستشارة أو الأخذ بالرأي، إلى دائرة الفعل السحري المساعد والفعّال في قصة سليمان، وهو ما يعكسه قوله ﴿يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين﴾. ويندرج ذلك في دائرة وظيفة الصراع التي اتخذت بين سليمان وملكة سبأ كما أسلفنا شكل منافسة، لأنّ استباق سليمان لقدومها باستقدام عرشها تظهير لقوته الغالبة أمامها، وهو ما يعزّزه بشدّة فعل المساعدين المحيطين به، الذين يتسابقون لتنفيذ طلبه.

وربما نستطيع أن نقارن بين هامان مساعد فرعون، والذي عنده علم من الكتاب، ووصي سليمان ومساعده الأشهر وهو على كثير من الروايات آصف بن برخيا، الصدّيق، الذي عنده اسم الله الأعظم. وإن كان فعل الأمر الموّجه إلى المساعدين مختلفًا في القصتين، ففرعون يتوجّه به إلى هامان بالاسم ﴿فأوقد لي يا هامان﴾، بعد أن يتوجّه إلى الملأ نافيًا الألوهية عن غيره. الكلّ يدرك المشكلة التي أثارها إله موسى الجديد، لكنّ فرعون يطالب هامان وحده بحلّ هذه العقدة. أما سليمان، فإنّ طلبه يشمل الملأ كلّهم، ويكون آصف أسرع الملبّين وأكثرهم فعالية.

[372] يدلّنا على ذلك ما تعقّبه الملكة على طلب الإفتاء: ﴿ما كنت قاطعة أمرًا حتى تشهدون﴾.

5. موت سليمان

لا يتطرّق القرآن بالعادة إلى كيفية موت النبي أو الرسول، بل تكون نهاية الحكاية بالعقاب، أو في بعض الأحيان بالعفو كما في قصة يونس.[373] يوازي ظهور شخصية النبي في الحكاية وغيابها ظهور الشخصيات الأخرى، النبي يحضر مع قومه ويغيب معهم. أما مع سليمان، فالزمن يتمدّد. لا يتوقّف عند نهاية الحكاية السعيدة، بنجاة المؤمنين وعقاب الكافرين، بل يتجاوز وظيفة الحلّ ويجعل من عمر البطل معيارًا للتوقّف أو الامتداد. هذا العمر المحدود يبدو غير محدود في النهايات الأخرى كما أشرنا، ففي نهايات القصص الشعبية تكون الوظيفة الأخيرة هي الزفاف،[374] أي زفاف البطل وحبيبته، فالحكاية تنغلق على صورة سعيدة، حيث البطل شابّ متزوّج من امرأة جميلة. وتجمد هذه الصورة في ذهن المتلقي، فلا يستحضر في باله لحظة موت للبطل، كأنّ هذا الأخير سيبقى شابًا ويتزوّج إلى ما لا نهاية، أو على الأقل حتى عمر طويل. نهايات قصص الأنبياء أيضًا تشبه مثل هذه النهايات الشعبية من جهة جمودها في إطار معيّن واحد: النبي والمؤمنون منتصرون، والكافرون مُهلكون. هنا أيضًا لا يفكّر أحد بعمر هذا النبي أو ذاك، أو كيف سيموت ومتى.

---

[373] ﴿فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لمّا آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين﴾، يونس، 98.

[374] الزفاف هو الوظيفة الواحدة والثلاثون والأخيرة بحسب تصنيف بروب. انظر احتمالات هذه الوظيفة الستّ في فلاديمير بروب، *مرفولوجيا الحكاية*، 134-135.

لكن موت سليمان مختلف، فبه تتجلّى القدرة الإلهية على العلم الغيبي، وكذلك ارتهان متجدّد لقوة سليمان بقوة الله من جهتين:

- مشيئة الله في تحديد زمن حياة هذا النبي، وبالتالي محدودية عمره بمقابل سيادة الله على الزمن، فسليمان على قوته لم يختر تلك الساعة بل كان ذلك قضاءًا إلهيًا مفعولاً، فزمن ملكه العظيم مرتبط امتداده أو عدمه بإرادة فوق إرادة صاحبه، فسليمان ملك طالما أراد الله، وميت عندما يشاء الله. هذه المشيئة فعّالة بالطبع على كلّ الأنبياء والبشر والموجودات من ناحية اختيار الله لساعة الفناء الحتمية، لكنّ هذه الحتمية تكتسب أثرًا عميقًا في نفس المتلقي لقصة سليمان، بعد تشبّع العقل والخيال بكلّ الرفاه والسلطان والنعيم الذي عاش فيه الرجل، فتصعب عليه فكرة موته، أو على الأقل تكون مستبعدة في ذهنه. وينقل الطبرسي رواية عن جعفر الصادق عن ساعة موت سليمان، وهو بحسب هذه الرواية، تمظهر له ملك الموت على هيئة رجل، فقال له سليمان متسائلاً: من أنت؟ فقال: أنا الذي لا أقبل الرشى، ولا أهاب الملوك! هذا الحوار القصير يضيء بشكل ما على محدودية قوة سليمان على عظمتها أمام قوة الله، فلا المال ولا الملك سيحميانه من الفناء.[375]
- ارتباط تسخير الجنّ لسليمان بإرادة الله المتحكّم بالزمن: بعد موت سليمان الذي لم يدرك هؤلاء وقوعه إلا بعد حين ﴿ فلمّا قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته إلا دابة الأرض

[375] انظر نصّ الرواية كاملة في الطبرسي، مجمع *البيان*، 205/8.

تأكل منسأته فلمّا خرّ تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين﴾،[376] مدّد الله زمن تسخيره لهم في الأعمال لصالح سليمان. وهنا صورة أخرى من صور الارتهان المباشر لسلطان سليمان بسلطان الله الأعظم. فحتى قدرة الجنّ على القيام بالأعمال التي كانت توكل إليهم فاعلة فقط زمن حياة سليمان كما ينقل الطبرسي في رواية لطيفة: فالله تعالى "زاد في أجسامهم وقوتهم، وغيّر خلقهم عن خلق الجنّ الذين لا يُرون للطافتهم، ورقة أجسامهم، على سبيل الإعجاز الدال على نبوة سليمان، فتهيأت لهم بذلك الأعمال التي كان يكلّفها إياهم، ثمّ لمّا مات عليه السلام، جعل الله خلقهم على ما كانوا عليه، فلا يتهيأ لهم في هذا الزمان شيء من ذلك".[377]

إذا عدنا لتحليل القصة وظائفيًا نجد أنّ الجنّ المسخّرين هم وسطاء سحريون، حصل عليهم البطل سليمان طوال مدة حكمه. هذه الرواية التي تقول بتحوّل أجسامهم للقيام بالأعمال تضعهم في خانة الشكل الأول من أشكال وظيفة حصول البطل على الوسيط السحري: تحوّل الوسيط مباشرة. هذا التحوّل هو ما يخوّل الوسيط المساعدة الفعلية للبطل. تحوّل هؤلاء المساعدين إذاً، وقدرتهم على استكمال مهامهم، وبالتالي قدرة البطل سليمان نفسه على استكمال دوره النبوي، مرهون بإرادة الله وتحويله لأجسامهم، يعني لا وسطاء سحريون ما لم يتدخّل الله! وتشديدنا هنا على الوسطاء

[376] سبأ، 14.

[377] الطبرسي، *مجمع البيان*، 196/9.

السحريين سببه محورية دور هؤلاء الوسطاء في تسيير حكاية هذا النبي وتخطيط معالمها، وهذا ما بيّناه آنفًا.

أمّا تسليط دابة الأرض لتأكل منسأته فهو قضاء نافذ للقوّة الإلهية مرّة أخيرة في حياة هذا النبي، ويستثير التعبير القرآني عن حركة وقوعه ﴿فلمّا خرّ﴾ شيئًا من الصدمة والذهول، بعد استغراق الذهن في تصوّر ذلك الملك العظيم، شكلاً ولباسًا ومنطقًا وغير ذلك، كأنّ الموت يناقض منطق سلطته المتّسعة، فالملك الذي أوتي من كلّ شيء يخرّ بلا حركة بفعل دابة لا تُرى بالعين المجرّدة سكنت في منسأته ونسفتها تدريجًا![378]

وفي التفاتة إلى هذه الحقيقة الحزينة نكتفي أخيرًا بالتعبير المنسوب لعلي بن أبي طالب:

> ...ولو أنّ أحدًا يجد إلى البقاء سلّمًا، أو إلى دفع الموت سبيلاً، لكان ذلك سليمان بن داوود عليه السلام الذي سُخّر له ملك الجنّ والإنس، مع النبوّة وعظيم الزلفة. فلمّا استوفى طعمته، واستكمل مدّته، رمته قسيّ الفناء بنبال الموت. وأصبحت الديار منه خالية، والمساكن معطّلة، وورثها قوم آخرون.[379]

---

[378] بحسب رواية الثعلبي، فإنّ مدّة أكلها للعصا هي سنة كاملة: "... ووجدوا منسأته وهي العصا بلغة الحبشة قد أكلتها الأرضة فلم يعلموا منذ كم مات فوضعوا الأرضة على العصا فأكلت منها يومًا وليلة ثم حسبوا على ذلك النحو فوجدوه قد مات منذ سنة وكانوا يعملون بين يديه وينظرون إليه ويحسبون أنه حي ولا ينكرون احتباسه عن الخروج إلى الناس لطول صلاته قبل ذلك". انظر الثعلبي، *عرائس المجالس*، 181.

[379] علي بن أبي طالب، *نهج البلاغة*. شرح الشيخ محمد عبده. ط5 (بيروت: دار البلاغة، 1992)، 395.

الفصل الرابع

خاتمة

مثلما بدا تتبع قصّة سليمان والبحث عن جزئياتها في متون كتب القصص وغيرها من المصنّفات صعبًا في بداية هذه الدراسة، لمّا وقع اختياري على ثيمة هذه القصّة، يبدو ذلك أصعب وأشقّ في خاتمتها.

فلم تزل الأخبار المتّصلة بالقصّة تتوالد في الكتب التي وقعتُ عليها في أثناء البحث، مرسّخة تشعّب هذا النوع من النصوص القصصية وصعوبة الإلمام بهذا التشعّب على السواء. وإن كان حصر الدراسة بكتب القصص التي انتقيناها مع مصدرين رئيسين فقط للتفسير، قد ضيّق نطاق البحث إلى حدّ ما، لا سيّما أنّني تناولت قصّة سليمان دون الالتفات الى غيره من الأنبياء، فإنّ ذلك لم يحجب هذا التشعب كلّيًا في الكتب التي انتقيتها ذاتها. فالخبر الواحد فيها يشبه اللعبة الروسية الخشبية الكبيرة التي تفتح على لعبة أصغر منها تشبهها، فكل رواية تنفتح على رواية أخرى بداخلها وهكذا.

ويبدو لي أنني بمواجهة هذا الكمّ الهائل من الأسانيد المتعلّقة بالأحاديث والأخبار، والتي تسجّل بشكل ما حركة تلك الأخبار عبر القرون من راوٍ إلى آخر من جهة، وحركة انتقالها أيضًا ما بين الكتب المختلفة من جهة أخرى، يبدو أنّي نحيت في الدراسة منحى أصحاب كتب القصص المتفلّتين من مدرسة التراث الكلاسيكية، فلم أُعِر أهمية لأسانيد الأحاديث، وإن أوردتُ بعضًا منها

أحيانًا، بقدر ما كان تركيزي على تجميع أكبر قدر من الصور للقارئ فيما خصّ موقفًا معينًا في متن القصّة، فكان تفكيك بناء القصّة بحثًا عن متعة الاستغراق في الأخبار الشعبية المروية في جميع مواقف الحكاية.

وإن كنتُ في هذه الدراسة قد حاولت أن أُفرد لهذه المادّة الشعبية الدينية المثيرة مساحة خاصّة من التحليل المطوّل، فإنّني حتمًا لم أستنفدها كلّها بحثيًا، فإشكالات عدّة ظلّت خارج نطاق هذه الدراسة كلّيًا، أو كانت جزءًا منها لكنّها لم تستوفِ حظّها من المعالجة العميقة، إمّا لضيق المساحة الزمنية المخصّصة للبحث، أو لابتعادها عن متون الكتب المُعتمَدة، واتصالها بسياقات مصنّفات أخرى.

فإلى جانب ضخامة المادّة القصصية في التراث عامّة، تأخذك نصوص هذه المادّة في متاهات ثيولوجية معقّدة ومتعالقة حدّ الاشتباك، ممّا يصعّب أكثر تبنّي رأيٍ مقيّمٍ ممكنٍ للمادّة المتناوَلة. وفي ضوء هذا الخلط بين الثيولوجيا والحكاية، أجد من المفيد أن نشير إلى إشكالية كيفية تناول التراث الشيعي للأحاديث والأخبار التي فيها القصص. انظر مثلاً كتاب *قصص الأنبياء* للراوندي (ت 1177/573)، ويقوم كتابه على تجميع موضوعي، أي حسب الموضوع، لروايات وأخبار عن أنبياء، وأغلب هذه الرويات منقولة عن أئمة الشيعة الإثني عشر.

ومن الملفت أنّ كثيرًا من هذه الأحاديث، في قصّة سليمان مثلاً، تنقل الأخبار نفسها التي وجدتُ أطرافًا منها في كتب القصص. ولئن كانت في كتب القصص منقولة بأسانيد وروايات، فإنّ أسانيدها في كتاب الراوندي تنقلها من خانة الحكاية الشعبية إلى خانة نصّ الحديث الشيعي!

فلعلّ دراسة هذه المادّة في مثل هذا الكتاب، مع الأخذ بالاعتبار لتطوّر مصنّفات الحديث عند الشيعة، وأثر ذلك على ما نُقل في ثيمة قصص الأنبياء، لجدير بالمتابعة.

وتُظهر بعض هذه الأحاديث العلاقة الوطيدة التي تنسجها الميثولوجيا الشيعية بين شخصيّة سليمان نفسها وأشخاص الأئمة الإثني عشر. انظر مثلاً ما يورده محمد بن الحسن الصفار (ت 902/290)، وهو من أصحاب الإمام الحسن العسكري:

> حدّثنا محمد بن الحسين عن موسى بن سعدان عن أبي الحصين الأسدي عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال خرج أمير المؤمنين ذات ليلة على أصحابه بعد عتمة وهم في الرحبة وهو يقول همهمة وليلة مظلمة خرج عليكم الإمام وعليه قميص آدم وفي يده خاتم سليمان وعصى موسى عليه السلام[380]

وفي الإطار ذاته، ينقل الشيخ الصدوق في *الأمالي*:

> ...عن الحسين بن خالد الصيرفي قال قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: ما كان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال: ولِمَ لا تسألني عمن كان قبله؟ قلت: فإني أسألك. قال: كان نقش آدم عليه السلام لا إله إلّا الله، محمد رسول الله. هبط به معه...وكان نقش خاتم سليمان عليه السلام سبحان من ألجم الجنّ بكلماته...وكان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام الملك لله...وكان نقش خاتم أبي الحسن موسى بن جعفر

[380] محمد بن الحسن الصفّار، *بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد*. تحقيق وتعليق وتقديم الميرزا محسن كوجى باغي (طهران: منشورات الأعلمي، 1983)، 198.

عليهما السلام حسبي الله. قال الحسين بن خالد: وبسط أبو الحسن الرضا عليه السلام كفّه وخاتم أبيه عليه السلام في إصبعه حتى أراني النقش.[381]

تشكّل هاتان الروايتان أنموذجًا عن الرؤيا الشيعية التي أسلفنا الحديث آنفًا، من جهتين: أوّلاً، بانتقال موتيف الخاتم، خاتم سليمان، مادّيًا إلى يد علي بن أبي طالب في الرواية الأولى،[382] وفي ذلك أيضًا حديث يقول بأنّه هو نفسه الخاتم الذي تصدّق به علي أثناء صلاته![383] وهذا يتماشى مع اتصال الأئمة، بحسب هذه الرؤيا مع الأنبياء السابقين، تمامًا كاتصال محمد بهم.

وثانيًا بالمعرفة العابرة للزمن الماضي التي عند الإمام في الرواية الثانية، فعلي بن موسى الرضا يعرف نصّ نقش خاتم سليمان! كما وتتجاوز بعض الروايات معرفة الإمام العابرة للزمن هذه، فتحيل إلى هذا الأخير مواهب الشخصيّات المروي عنها وقدراتهم الخارقة، وفي هذا الإطار القول بأنّ لدى علي بن أبي طالب العلم نفسه الذي كان عند آصف،

---

[381] الشيخ الصدوق، *الأمالي* (قم: مؤسسة البعثة، 1996)، 541-543.

[382] في المصادر أيضًا روايات أخرى تجعل الخاتم في يد غير إمام، انظر مثلاً ما نقله ابن طاووس في كتابه *سعد السعود* عن الإمام الرضا ردًّا على سؤال الحسين بن موسى بن جعفر له عن خاتم فضّة ناحل في يده قوله: هذا خاتم سليمان بن داوود. راجع جعفر بن محمد ابن طاووس، *سعد السعود* (قم: منشورات الرضا، 1363)، 236.

[383] ينقل الغزالي رواية مفادها أنّ الذي تصدّق عليه علي بالخاتم هو جبريل متصوّرًا بصورة سائل، وأنّ الخاتم طار إليه عندما أشار علي إليه أثناء ركوعه! انظر أبو حامد الغزالي، *سرّ العالمين وكشف ما في الدارين* (النجف: مكتبة الثقافة الدينية، 1965)، 182.

عن أبي عمير عن أبان الأحمر قال الصادق عليه السلام: يا أبان كيف تنكر الناس قول أمير المؤمنين عليه السلام لمّا قال: "لو شئت لرفعت رجلي هذه فضربت بها صدر ابن أبي سفيان بالشام فنكسته عن سريره" ولا ينكرون تناول آصف وصي سليمان عرش بلقيس وإتيانه سليمان به قبل أن يرتد إليه طرفه؟ أليس نبيّنا أفضل الأنبياء ووصيه أفضل الأوصياء؟ أفلا جعلوه كوصي سليمان عليه السلام؟[384]

وإذا تجاوزنا المرحلة التراثية في تلقّف أخبار الأنبياء وقصصهم، وتوليفها الميثولوجي المكثّف، إلى فضاء الشعر العربي الحديث، لنختم هذه الدراسة، ربّما نستطيع أن نردّد مع درويش كما في مطوّلته الشعرية بعنوان الهدهد ما قيل فيها لهذا الهدهد، لأنّ تشابك خيوط القصّة وتقاطعها واختلاط تفاصيلها في نصوص الكتب التي تعرّضنا لها، تجعل منها متاهة أسطورية رائعة، تأخذنا من سبأ إلى أخرى:

"قلنا له: هل عدت من سبأ لتأخذنا إلى سبأ جديدة؟"[385]

[384] محمد باقر المجلسي، *بحار الأنوار*. ط2 (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983)، 14/115-116.

[385] محمود درويش، *أرى ما أريد* (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990)، 83.

البيبلوغرافيا

أوّلاً: المصادر العربية

ابن أبي طالب، علي. *نهج البلاغة*. شرح الشيخ محمد عبده. ط5، ج1-4. بيروت: دار البلاغة، 1992.

ابن اسحاق، محمد بن يسار. *سيرة ابن اسحاق*. تحقيق محمد حميد الله. ج1-5. قم: معهد الدراسات والأبحاث، د.ت.

_____. *المبتدأ في قصص الأنبياء*. جمعه ووثّق نصوصه محمد كريم الكواز. بيروت: الانتشار العربي، 2006.

ابن بابويه، الشيخ الصدوق. *الأمالي*. قم: مؤسسة البعثة، 1996.

ابن الحسن، محمد المعروف بالحرّ العاملي. وسائل الشيعة، ط2، ج1-30. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1993.

ابن سيرين. *تفسير الأحلام الكبير*صحّحه وشذّبه الشيخ ابراهيم رمضان. ط3. بيروت: دار البلاغة، 1999.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن. *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*. حقّقه وقدّم له رمزي بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1992.

ابن طاووس، جعفر بن محمد. *سعد السعود*. قم: منشورات الرضا، 1363 هـ.ش.

ابن منبّه، وهب. *التيجان في ملوك حمير*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1928.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. قم: نشر أدب الحوزة، 1984.

الثعلبي، أحمد بن محمد. *عرائس المجالس في قصص الأنبياء*. القاهرة: المكتبة السعدية، د.ت.

الجاحظ، عمر بن بحر. *كتاب الحيوان*. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. ج1–7 . القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1938.

الحلّي، جعفر بن الحسن. *المسلك في أصول الدين*. تحقيق رضا الأستادي. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1993.

الدميري، كمال الدين. *حياة الحيوان الكبرى*. ج1–2. مصر: مطبعة البابي الحلبي، 1887.

الذهبي، محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق شعيب الأرنؤوط. ط9. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.

الرازي، محمد بن عمر. *التفسير الكبير*. ج1–32. القاهرة: المطبعة البهية، 1938.

الزبيدي، محمد مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. ج1–20. تحقيق علي شيري. بيروت: دار الفكر، 1994.

الزركشي، محمد بن عبد الله. *البرهان في علوم القرآن*. ج1–4. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.

الصفّار، محمد بن الحسن. *بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد*. تحقيق وتعليق وتقديم الميرزا محسن كوجى باغي. طهران: منشورات الأعلمي، 1983.

الطبرسي، الفضل بن الحسن. *مجمع البيان في تفسير القرآن*. ج1–10. حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيين. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1995.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. ج1–30. ضبط وتوثيق صدقي العطار. بيروت: دار الفكر، 1995.

الغزالي، أبو حامد. *سرّ العالَمين وكشف ما في الدارين*. ط2. النجف: مكتبة الثقافة الدينية، 1965.

الفارسي، عمارة بن وثيمة. *كتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء*. تحقيق رئيف جورج خوري. فيسبادن: أوتو هاراسوفتس، 1978.

الكسائي، محمد بن عبد الله. *قصص الأنبياء*. تصحيح اسحق بن ساؤول ايزنبرغ. ليدن: مطبعة بريل، 1922–1923.

ثانيًا: المراجع العربية والمترجمة

ابراهيم، عبد الله. *السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.

أبو زيد، نصر حامد. *مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

أركون، محمد. *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001.

بروب، فلاديمير. *مورفولوجيا الحكاية الخرافية*. ترجمة وتقديم أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر. جدّة: مطابع دار البلاد، 1989.

الجابري، محمد عابد. *فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول*. ج1–3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

الخالدي، طريف. *فكرة التاريخ عند العرب، من الكتاب إلى المقدّمة*. ترجمة حسني زينه. بيروت: دار النهار، 1997.

خلف الله، محمد. *الفنّ القصصي في القرآن الكريم*. ط3. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.

درويش، محمود. *أرى ما أريد*. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990.

زيتوني، لطيف. *معجم مصطلحات نقد الرواية*. بيروت: مكتبة لبنان ودار النهار، 2002.

الصدر، محمد باقر. *المدرسة القرآنية*. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1980.

عصفور، جابر. *آفاق العصر*. بيروت ودمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1997.

قسومة، الصادق. *طرائق تحليل القصّة*. تونس: دار الجنوب للنشر، 2000.

كريميان، محمد باقر وليلا وهوشنغي. 'بلقيس.' في *دائرة معارف العالم الإسلامي*، 4، 2011، 275.

الكواز، محمد كريم. *من أساطير الأوّلين*. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2006.

كيليطو، عبد الفتاح. *الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي*. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988.

_____ *مفهوم المؤلّف في التراث العربي*. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، برنامج أنيس المقدسي الخوري للآداب، 2011.

لحمداني، حميد. *بنية النصّ السردي من منظور النقد الأدبي*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991.

المجلسي، محمد باقر. *بحار الأنوار*. ج1–110. ط2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983.

المسعودي، حمادي. *فنّيات قصص الأنبياء في التراث العربي*. تونس: مسكيلياني للنشر، 2007.

مفتاح، محمد. *تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص*. بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ودار التنوير، 1985.

يقطين، سعيد. *الرواية والتراث السردي: من أجل وعي جديد بالتراث*. بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

ثالثًا: المراجع الأجنبية

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. 'Al-Ṭūsī, Muḥammad B.al-Ḥasan.' In *EI*^{2}, 10, 2000, 744.

Barthes, Roland. "Introduction to the Structural Analysis of Narratives." In *Image Music Text*, Trans. Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977.

Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Surrey: Curzon, 2000.

Bosworth, C.E. 'Al-Ṭabarī, Abū D̲jafar Muḥammad B. D̲jarīr B. Yazīd.' In *EI*^{2}, 10, 2000, 11.

Burton, John. *The Collection of the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____ 'The Collection of the Qur'ān.' In *EQ*, 1, 2001, 351.

Buss, Martin J. "The Idea of Sitz im Leben- History and Critique." In *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978): 157-170.

Chatman, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

Conrad, Lawrence I. "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues." In *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993): 258-263.

Dickinson, Eerik. *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticis: The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/938)*. Leiden: Brill, 2001.

Feldman, Shammai. "Biblical Motives and Sources." In *Journal of Near Eastern Studies* 22 (1963): 73-103.

Gilliot, Claude. “Exégèse et sémantique institutionnelle dans le commentaire de Tabari.” In *Studia Islamica* 77 (1993): 41-94.

——_——————. ‘Narratives.’ In *EQ*, 3, 2003, 516.

Graham, William Albert. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Ḥadîth Qudsî*. The Hague: Mouton, 1977.

Hanafi, Hassan. “Method of Thematic Interpretation of the Qur'an.” In *The Qur'an as Text*, ed. Stephan Wild. 196-221. Leiden: Brill, 1996.

Hofmman, Thomas. “Agonistic Poetics in the Qur’ān: Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qur’ānic Self.” In *Self-Referentiality in the Qur’ān*, ed. Stefan Wild. 39-57. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Illman, Karl-Johan. ‘Theology, Biblical—The Religious System of the Ancient Israelite Scriptures.’ In *Encyclopaedia of Judaism*, Online Second Edition, ed. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck and William Scott Green. Leiden: Brill online.

Jolles, Andre. *Formes simples*. Paris: Seuil, 1972.

Jones, Alan. ‘Orality and Writing in Arabia.’ In *EQ*, 3, 2003, 591.

Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kilito, Abdelfattah. *Les Arabes et l’art du réçit une étrange familiarité.* Paris: Sindbad, 2009.

Kohlberg, E. ‘Al-Ṭabrisī (Ṭabarsī), Amīnal-Dīn (or Amīnal-Islām) Abū ‘Alī al-Faḍl B. al-Ḥasan.’ In *EI*^{2}, 10, 2000, 40.

Martensson, Ulrika. *Tabari*. London: I.B. Tauris, 2010.

Motzki, Harald (ed.). *Hadith: Origins and Developments*. Aldershots: Ashgate, 2004.

Nagel, T. ‘Al-Kisā’ī, Ṣāḥib Ḳiṣaṣ al-Anbiyā’.’ In *EI*^{2}, 5, 1986, 176.

_____. ‘Ḳiṣaṣal-Anbiyā’.’ In *EI*^{2}, 5, 1986, 180.

Neuwrith, Angelika. “‘“Oral Scriptures*”* in Contact.” In *Self-Referentiality in the Qur’ān*, ed. Stephan Wild. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Newby, Gordon Darnell. *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1989.

Pellat, Ch. '*Ḳiṣṣa*.' In *EI*^{2}, 5, 1986, 186.

Plato. *The Republic*. Trans. Desmond Lee. London: Penguin Group, 1974.

Porton, Gary G. "Defining Midrash." In *The Study of Ancient Judaism*, ed. Jacob Neusner. 55-92. New York: Ktav, 1981.

Prince, Gerald. *A Dictionary of Narratology*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1987.

Ricœur, Paul. *Temps et récit. Tome1: L'intrigue et le récit historique.* Paris: Seuil, 1991.

Rippin, A. 'Al-Ṯ̲alabī, Aḥmad B. Muḥammad B. Ibrāhīm Abū Isḥāḳ Al-Nīsābūrī.' In *EI*^{2}, 10, 2000, 434.

Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004.

Shupak, Nili. "The 'Sitz im Leben' of the Book of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature." In *Revue Biblique* 94 (1987): 98-119.

Smith, Jane I. 'Eschatology.' In *EQ*, 2, 2002, 44.

Suliman, Bashear. "Abraham's Sacrifice of his Son and Related Issues." In *Der Islam* 67 (1990): 243-277.

Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*. Surrey: Curzon Press, 2002.

_____. "Origin and Use of the Term Isrāʾīliyyāt in Muslim Literature." In *Arabica* 46 (1999): 193-210.

Vajda, G. 'Isrā'īliyyāt.' In *EI*^{2}, 4, 1978, 211.

Welch, A.T. 'Narrative.' In *EI*^{2}, 5, 1986, 423.