

دبليو. راندولف تاتي

التفسير الكتابية

اتباع نهج تكاملي

www.christianlib.com

دبليو. راندولف تاتي

التفسير الكتابية

ترجمة عادل زكريا

التفسير الكتابي

اتباع نهج تكاملي

يُسعدنا أن نسمع منك. رجاء أرسل تعليقاتك حول هذا الكتاب والتي ستنال كل عناية على info@elkalema.net
شكراً لك.

© جميع حقوق الطبعة العربية محفوظة للناشر

مكتبة دار الكلمة LOGOS النشر والتوزيع

0201277928981

0201282456644

www.darelkalema.com

02025798414

0201286548388

sales@ekalema.net

Copyright © 2017 By Maktabat El-Kalema Publishing House

© 1991, 1997, 2008 by W. Randolph Tate

Originally published in the English. under the title: *Biblical interpretation : an integrated approach* by W. Randolph Tate.

Published by Baker Academic

a division of Baker Publishing Group

P.O. Box 6287, Grand Rapids, MI 49516-6287

www.bakeracademic.com

All rights reserved.

الطبعة الأولى 2017

فهرسة الهيئة المصرية

تأتي، دبلو. راندولف، التفسير الكتابي: ماتباع نهج تكاملي/ دبلو. راندولف تأتي، ترجمة: عادل زكري؛
مراجعة محمد حسن غنيم - ط ١. - القاهرة: مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٧

٤٢٦ ص؛ ٢٤ سم

تدمك ٩٧٨ ٩٧٧ ٣٨٤ ٣٩٣ ٠

١- الفلسفة - نظريات

أ. زكري، عادل (مترجم)

ب- غنيم، محمد حسن (مراجع)

١٥٠، ١٩٥

ج. العنوان

الطباعة والتنضيد: مطبعة يوسف كمال

٠٢ ٢٤٨٢٧٠٧٤

الترجمة: عادل زكري

التحرير: محمد حسن أحمد غنيم

الجمع والإخراج الفني: زهور برنابا

الإشراف الفني والإداري: محمد حسن غنيم

رقم الإيداع : ٢٧٨٢٠ / ٢٠١٧

ISBN :978-977- 384 -393 -0

دبليو. راندولف تاتي

التفسير الكتابي

اتباع نهج تكاملي

ترجمة: د. عادل زكري

مراجعة: محمد حسن غنيم



المحتويات

6	شكر وتقدير
7	مقدمة الطبعة الثالثة
9	مقدمة الطبعة المنقحة
11	مقدمة
13	رحلة بداخل العوالم الثلاثة
21	العالم المحيط بالنص
23	لماذا ندرس الخلفيات ؟
23	دفاع عن الدراسات التاريخية
35	أهمية اللغة: الخلفية النحوية
55	القراءة والعالم المحيط بالنص: الخلفيات التاريخية والعقائدية
93	أساليب توضيحية تركز على العالم المحيط بالنص
III	العالم الذى بداخل النص
113	الكتاب المقدس كنص أدبي وأشكاله الأدبية
129	كيف يتواصل الكتاب المقدس العبري كعمل أدبي ؟
171	كيف يتواصل العهد الجديد كعمل أدبي ؟
219	أساليب توضيحية تركز على عالم ما بداخل النص

227	العالم المقابل للنص
229	ماذا يحدث عندما نقرأ؟
263	ما يجلبه القارئ إلى النص: دور الافتراضات المسبقة للقارئ
273	أساليب توضيحية تركز على العالم المقابل للنص
291	التكامل بين العوالم الثلاثة
293	إنجيل مرقس ودمج العوالم الثلاثة
315	قصة لا تنتهي أبدًا
321	ملاحظات عن أساليب تفسيرية يتبعها الدارسون
323	كيف تؤثر الأساليب على التفسير
327	الأساليب التي تركز على العالم المحيط بالنص
335	أساليب تركز على عالم ما بداخل النص
351	الأساليب التي تركز على العامل المقابل للنص
381	الأساليب التي تتضمن أكثر من عالم واحد
401	قائمة بالمراجع المختارة

شكر وتقدير

أعبر عن جزيل امتناني وتقديري لدكتور ليون جولدن Leon Golden من قسم العلوم الإنسانية بجامعة ولاية فلوريدا من أجل دوره المحفز في تشكيل اهتمامي بالنقد الأدبي. كما أعبر عن امتناني لجامعة إيفانجيل Evangel لإعطائي منحة تفرغ للبدء في هذا المشروع، وإلى دكتور وليم جريفين William Griffin لكرمه وسخائه في تطوير برنامج للفهرسة، ولدكتور مارك هاوس Mark House من ناشري هندرکسون لمساعدته التحريرية في مراجعة وتحديث كلِّ من المحتوى والشكل لهذه الطبعة الجديدة.

مقدمة الطبعة الثالثة

منذ ظهور الطبعة المنقحة عام 1997 من كتاب "التفسير الكتابي: اتباع نهج تكاملي" *Biblical Interpretation: An Integrated Approach*، شهد تخصص الدراسات الكتابية ثورة في الترجمات النقدية غيرت وجه علم الهرمنيوطيقا⁽¹⁾ hermeneutics تغييراً دراماتيكياً حتى أن أي كتاب عن الهرمنيوطيقا، وبدون نقاش عن هذه المنهجيات النقدية، يكون محدوداً للغاية في رؤيته. على مدار العقد الأخير ازداد وعي الباحثين الكتابيين بأن التفسير يحدث دائماً داخل أجواء اجتماعية تتضمن منهجيات تفسيرية تضع القارئ أمام نص بطرق معينة من خلال تحديد نوعية الأسئلة التي يطرحها القارئ على النص. أما المراجعات التي تدمج التطورات في هذا البحث على مدار العقد الأخير ضرورية حتى يكون لكتابنا هذا صلة مستمرة بمجال الهرمنيوطيقا. لهذا السبب، تتضمن الطبعة الثالثة مناقشات عن المنهجيات النقدية التي لم أدرجها في الطبعت السابقة.

وبناءً على ملاحظات ونصائح الطلبة والمتخصصين، قمت بالتغيرات والإضافات التالية:

1. بدلاً من وضع أوصاف (خلاصات) للأساليب النقدية بشكل حصري في الوحدة الأخيرة وضعت ثلاثة من أهم المقاربات التي تنتمي لكل من "العوامل" الثلاثة للتفسير الكتابي في نهاية كل وحدة تناقش أحد هذه العوامل. كما توجد خلاصات إضافية تتعلق بكل واحد من هذه العوامل الثلاثة للتفسير في الملاحق.

في هذا الكتاب أقدم منهجاً لشرح النصوص يوظف عناصر لعدد من المناهج الأخرى من العوامل الثلاثة: الكاتب، والنص، والقارئ. ولأن المعالجة التفصيلية لهذه الأساليب كانت ستجعل الكتاب غير عملي ككتاب يمكن استخدامه في غرفة الدراسة، أقدم خلاصات موجزة تستعرض مصادر أكثر لمزيد من القراءة والإطلاع تعكس ما تم التوصل إليه في مجال الهرمنيوطيقا الكتابية. من خلال خبرتي وجدت أن أكثر المفسرين جديّة للنصوص

1 hermeneutics = هي علم تأويل النصوص (التأويلية)، إلا أنه في الدراسات اللاهوتية بمثابة فرع يتعامل مع مبادئ التفسير

هم انتقائيون، سواء بوعي أو بغير وعي يقتضون أفكارًا وتمارين علمية من مناهج تفسيرية عديدة. وبالرغم أن بعض المفسرين يركزون على النص وتركيباته واستراتيجياته، فإنهم يجدون أنفسهم بشكل متكرر يوظفون معلومات تاريخية في حُججهم. ناقد النصوص مضطر أن يعرف شيئًا عن الماضي الأدبي إذا أراد أن يفهم التلميحات الأدبية. النقاد الذين لديهم ميل نحو النظرية التفكيكية Deconstructionist لا بد أيضًا أن ينخرطوا في الماضي لكي يفهموا الأسلوب الذي أدرج به الكتاب بلا وعي عناصر هامشية من ثقافتهم. ولا بد أن يصبحوا على دراية بتاريخ التفسير. النقاد البلاغيون يجب أن يدرسوا العلاقة بين الأيديولوجية والتراكيب البلاغية. النقاد المؤيدون للحركات النسوية من كل الأشكال يدرسون ليس فقط التراكيب النصية، بل اللغة والمؤسسات والأيديولوجيات بقدر ما تنعكس في النص بطرق تهمش جماعات معينة من المجتمعات. ومثل أنصار التفكيكية فهم يدرسون تاريخ التفسير. أريد أن أقول أنه بينما نصنف الأساليب في مجموعات حسب بؤرة التركيز الأساسية، يجب أن يعي القراء أن كل النقاد يجدون أنفسهم وهم يعملون في العوالم الثلاثة للكاتب والنص والقراء (أو الجمهور).

ومع ذلك الحقيقة هي أن هذا الكتاب ليس مرجعًا للمنهجيات النقدية، لكنه كتاب تمهيدي عن مهمة العمل الهرمنيوطيقي (التأويلي). أردت ألا أتبني منهجًا وحيدًا، ولكن تذكر أن الدارس المثقف للهرمنيوطيقا يجب أن يكون مُلمًا بالخيارات التي تقدمها المناهج المختلفة لأي قارئ مهتم. وبمجرد أن يصبح القراء ملمين بهذه المناهج، يصيرون أحرارًا في أن يقتبسوا من كل منهج ويدمجوا ما يجدونه مناسبًا من الأفكار. أنا أقدم الخلاصات هنا لكي أ- أعرف القراء بالمداخل الكثيرة التي تقدمها المناهج المختلفة، ب- وأشجع الاهتمام بالمناهج وأدوارها المحتملة في فهم النصوص بشكل أكمل، و ج- أساعد القارئ على إدراك مدى اتساع الهرمنيوطيقا الكتابية.

2. في ظل إدراك الباحثين بالدور التأسيسي الذي يلعبه القراء يفترضاتهم المسبقة في العمل التفسيري، قمتُ ببعض التعديلات البسيطة في الفصل الثامن: ماذا يجلب القراء إلى النص.

3. قمتُ بإضافة فهرس للموضوعات حتى أجعل الكتاب مريحًا في استخدامه.

4. كل الإضافات والتعديلات السابقة، كذلك أحدث المستجدات في حقل التفسير الكتابي، تطلبت مني تعديلات ضرورية في البليوجرافيا (قوائم المراجع).

مقدمة الطبعة المنقحة

أنا مقتنع أكثر من أي وقت مضى بأن معنى المعنى لا معنى له بمعزل عن مفهوم التناسل in-tertextuality. أعني بمصطلح التناسل هذا أن التواصل البشري يحدث داخل "السياقات contexts". فالكتاب يعد بمثابة مجموعة مركبة من "النصوص" - الاجتماعية والدينية واللغوية.. إلخ. ولا يستطيع الكاتب فيما بعد أن يحرر نفسه من تأثيرات هذه "النصوص" مثل الحمار الوحشي الذي لا يستطيع أن يحرر نفسه من الخطوط السوداء والبيضاء على جسمه. لذلك من المعقول أن تحتفظ بالتركيز على البحث في عالم الكاتب كجزء مكمل من مبحث الهرمنيوطيقا. القراء المثقفون أكثر هم أيضًا يصنعون قراء أفضل.

ومع ذلك عندما نباشر الأمر، فأنت لا تقرأ الكتاب وإنما تقرأ النصوص. نحن نفسر النصوص وليس الكتاب. الهرمنيوطيقا في المقام الأول هي مبحث علمي يهتم بكيف يتحصل القراء على أكثر من فهم للنصوص. هذا يعني أن التركيز الأول للهرمنيوطيقا يتمثل في العلاقة بين التراكيب التي يقوم عليها النص وما يفعله القارئ. وبالتالي المفسر الجاد سيولي جزء كبيرًا من اهتمامه نحو استراتيجيات وتراكيب النص.

ولكن القارئ، مثل الكاتب أيضًا، يمثل تركيبة من "النصوص". فالقارئ لا يمكن أن يقف خارج هذه النصوص ويدرس نصًا أدبيًا محددًا من موقع النقاء الديكارتي (Cartesian purity). وبالتالي فإن الهرمنيوطيقا بالضرورة لها بؤرة تركيز ثالثة؛ وهي البؤرة الخاصة بدور القارئ. فالقراء يقرأون بأهداف مختلفة وتحت تأثيرات مختلفة، وهذه الأهداف والتأثيرات أساسية للفهم بشكل جزئي.

وفي هذه الطبعة المنقحة لم يتغير محور تركيزي. ولا يزال التركيز على العوالم الثلاثة كما هو. لكنني حاولت أن أضع مزيدًا من التركيز على العلاقة بين النص والقارئ من خلال الإسهاب في النقاش في الفصل السابع بعنوان "ماذا يحدث عندما نقرأ؟"

لا يزال من المشروع أن تنتقدي لأني، وبالرغم من حديثي المتكرر عن ضرورة التكامل بين العوالم الثلاثة، إلا أنني لم أفعل هذا فعلياً أبداً. لذا أضفت فصلاً إضافياً عن موضوع إنجيل مرقس حاولت فيه أن أظهر أطروحة فحواها أن المعنى هو بالفعل نتيجة الحوار بين النص والقاري، هذا الحوار يُعزّز بالاهتمام بعالم الكاتب أيضاً.

كلمة أخيرة. يتطلب التكامل ضرورة أن يظل كل مفسر تجريبياً. بالفعل يجب أن يتوفر لأي مفسر مساحة للحوار مع المختصين في نفس المجال. وما أقدمه في هذا الكتاب هو مقارنة يبدو أنها تنجح بالنسبة لي ولطلائي في سياقاتنا الأكاديمية والدينية الخاصة. ومع ذلك، فأنا دائم الحوار مع مقاربات أخرى تختلف اختلافات شاسعة عن المقاربة التي أقدمها هنا. ولا أعتقد بأن الانخراط في حرب أيديولوجية ممارسة سيّئة، وإنما المطلوب هو الانخراط في مجال دراسي يصعب فيه تحديد مصطلح "القاري" و"الجنس الأدبي". يجدر بناء دائماً أن نحاول تسكين تلك المساحة الضبابية بين ما يمكن التفكير فيه والفكرة ذاتها، مع التجنب الدائم لدائرة التخيير بين إمّا كذا/ أو كذا لصالح فكرة الجمع بين كذا وكذا. فهذا يشجع الحوار، والحوار في صميم عملية الهرمنيوطيقا.

مقدمة

هذا كتاب عن عملية التفسير، وليس كتاب للتفسيرات. يهتم الكتاب بالقواعد الحاكمة لعملية التفسير. هذا الكتاب ليس تقريرياً في المقام الأول بل وصفيًا. بكلمات أخرى لم أتعمد إعطاء وصفة للمفسر، بل قدّمتُ وصفًا عامًا لمهمة التفسير. ومع ذلك حيثما وجد الفكر فهناك افتراض مسبق، وبالتالي وجد العنصر التقريري. الافتراض المسبق يمثل رفيق الظل للفكرة. لذلك في البداية أتبرأ تمامًا من الموضوعية الكاملة في هذا العمل. عندما تدّعي الموضوعية الكاملة لأي عمل يمر من خلال الطبيعة البلاغية والسياقية للغة فإن هذا غطرسة لا تُغتفر.

ثانيًا، كما هو متوقع بالنسبة لأي كتاب تمهيدي، هذا العمل غير مكتمل بالمرّة. لقد أصدر الباحثون مجلدات في جوانب متخصصة من علم الهرمنيوطيقا كاشفين عن سنوات من التركيز البحثي المكثف. وبالتالي في مقدمة كهذه، فإن المعالجة المحدودة هي القاعدة الحاكمة بالضرورة. ومع ذلك سيكون من المرجو أن تحتوي هذه المقدمة المحددة لعلم الهرمنيوطيقا على وضوح كافٍ ومدى كافٍ لجذب انتباه القراء، وأن تكون مبادرة بقدر كافٍ حتى تثير الشهية الفكرية لدى القراء.

في النهاية، لا أدعي الاتقان. فرع المعرفة الذي يتميز بالسيولة مثل الهرمنيوطيقا لا يقبل بهذا الادعاء. ومع ذلك من له أذنان للسمع سيدرك أنني حاولت أن أقدم للقراء معظم الأصوات التفسيرية التي تتسابق حاليًا لاحتلال الصدارة. ما أقصده أن كل هذه الأصوات تستحق من يسمعها؛ لأن لها إسهامات قيمة في هذا الفرع من المعرفة. أقصد أيضًا أن الهرمنيوطيقا لا يمكن أن تتحول إلى نشاط خاص مرتبط بشكل وثيق بمنظومات الدوجما. في هذه الحالة قد تصبح الهرمنيوطيقا ليس أكثر من هرمنيوطيقا فردية للاختزال. جزء

من الهرمنيوطيقا هو فن الحوار، والاستعداد لدخول حلبة نقاش بين أصوات مختلفة في الماضي والحاضر. الهرمنيوطيقا بهذا المعنى تصبح تفسيراً للإمكانية، وترتدي طابع الحياة ذاتها، وتعّدّل نفسها دائماً نحو سقوط البشرية في ملاءمة الزمن والتاريخ.

تصنيف

رحلة بداخل العوالم الثلاثة

من المتعارف عليه أن تعريف الهرمينوطيقا هو دراسة موضع المعنى (locus of meaning) ومبادئ التفسير. ومن ثم فالهرمينوطيقا الكتابية تدرس موضع المعنى ومبادئ التفسير الكتابي. الهرمينوطيقا بالمعنى الأوسع هي ثنائية القطب: الشرح exegesis والتفسير interpretation. والشرح هو عملية دراسة النص للتأكد مما فهم القارئ الأول من معنى النص. فالشرح يمثل مجموعة الأنشطة التي يؤديها المفسر على نص ما ليقدم استدلالات لها معنى. أما التفسير فهو مهمة شرح أو استخراج المضامين ذلك الفهم للقراء والسماعين المعاصرين. وبالتالي فالتفسير هو عملية تحويل الاستدلالات إلى تطبيق أو مغزى لمنفعة عالم المفسر. أما الجمع بين الشرح والتفسير مع فحص مخزون المسلمات لدى المفسر فهذا هو الهرمينوطيقا. ومع ذلك فمصطلحا الهرمينوطيقا والتفسير كثيراً ما يُستخدمان بالتبادل للإشارة إلى عملية تحديد معنى النص ودلالاته. فمن خلال الاستخدام أصبح مصطلح "تفسير" مصطلحاً شاملاً. فلا يشير فقط إلى التطبيقات التي يتم استنباطها من عملية الشرح exegesis، لكنه يشير أيضاً إلى عملية الهرمينوطيقا بأكملها وقواعدها. ولأن الكلمات تعني ما تعنيه من خلال الاستخدام الشائع، فأنا أستخدم مصطلحي الهرمينوطيقا والتفسير بنفس المعنى بالتبادل، كما أفعل نفس الشيء مع مصطلحي الشخص المفسر interpreter والشخص الهرمينوطيقي hermeneut.

يرى كارل براتن Carl Braaten أن الهرمينوطيقا هي "علم التأمل في كيف لكلمة أو حدث في الماضي والثقافة العابرة أن يُفهم ويصبح له معنى وجودي في حاضرنّا"⁽¹⁾. ويفترض إي.

1 Carl Braaten, *History and Hermeneutics* (Philadelphia: Fortress, 1966), 131.

دي. هيرنش الابن E.D Hirsh Jr أن الهرمنيوطيقا تتضمن تفسيراً ولكن يسبقها فهم⁽²⁾، بينما جدامر وريكور يناديان بأن تفسير النصوص لا يستنفذ مسؤولية عمل الهرمنيوطيقا. تتولى الهرمنيوطيقا مسؤولية تجاوز الشرح العلمي للغة النص من أجل البحث عن الحقيقة المطلقة المتجسّدة في لغة النص. وفقاً لجدامر وريكور، البحث عن الحقيقة المطلقة من خلال لغة النص هو أهم أدوار الهرمنيوطيقا. كما يعرف دنكان فيرجسون Duncan Fergusson الهرمنيوطيقا ببساطة على أنها "مهمة سماع ما يقوله نصّ قديم"⁽³⁾.

الأرضية المشتركة بين هذه التعريفات وغيرها للهرمنيوطيقا تتمثل في المعنى الأدبي. سواء كانت الإشارة إلى الإيضاح، أو الشرح، أو الفهم، فإن صياغة المعنى الأدبي يمثل عاملاً مركزياً لا غنى عنه في الهرمنيوطيقا. ولكن أين يمكننا تحديداً أن نجد المعنى؟ وكيف يتحقق؟ في الدراسات الأكاديمية الحالية، توجد ثلاثة أنواع مختلفة من النظريات بشأن محل أو موضع المعنى والتحقق منه: هناك مقاربات تركز على الكاتب Author-centered (حيث يكون التركيز موجّهاً نحو العالم المحيط بالنص)، ومقاربات تركز على النص Text-centered (مع التركيز على العالم الذي بداخل النص، أو العالم النصي)، ومقاربات تركز على القارئ Reader-centered (حيث تُسلط الأضواء على العالم المقابل للنص، أو عالم القراء). ولأن هذه المقاربات الثلاثة كثيراً ما يُنظر إليها كمقاربات غير قابلة للاتفاق في مسألة صياغة المعنى، ولأن كثيراً ما تهاجم إحداها الأخرى، فإن الإيضاح الموجز لكل مقارنة سيكون مفيداً بكل تأكيد (انظر الفصل التاسع لمزيد من المناقشة التفصيلية والشاملة).

مقاربات للمعنى تركز على الكاتب

في أربعينيات القرن العشرين، أي قبل ظهور النقد الحديث New Criticism، أنصب اهتمام الهرمنيوطيقا على الكاتب وعالم الكاتب. وكان يُفترض أن المعنى يكمن في قصد الكاتب، هذا القصد تمت صياغته في ضوء المنظومة الاجتماعية والسياسية والثقافية والأيدولوجية للكاتب. وبدون الانغماس في عالم الكاتب والمناسبة التي دفعته لكتابة النص، وليس بمقدورنا أن نحصل على المعنى بأي درجة مقبولة. كان يُنظر للنص على أنه صدف أو قوقعة ذات طبقات متعددة. وإذا تم تقشير هذه الطبقات بطريقة ملائمة كان بمقدور الباحث اكتشاف اللب بظروفه وحالته الأولى. هذا هو محل أو موضع المعنى. وكان

2 E. D. Hirsch Jr., "Objective Interpretation," *PMLA* 75 (1960): 463, 470–79.

3 Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury, 1975).

Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation* (ed. Lewis S. Mudge; Philadelphia: Fortress, 1980).

Duncan Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction* (Atlanta: John Knox, 1986), 6.

المنهج التاريخي التحليلي بانتقاداته الثلاثة الحاضرة: المصدر، والشكل، والتنقيح- يفرض أسئلة هامة على المفسرين. ما الظروف التي دفعت الكاتب للكتابة؟ وما المصادر التي استخدمها؟ ما الموقع الجغرافي للكاتب والتقليد الجامع لهذا المكان؟ ما تاريخ تطور النص؟ بعض الأساليب الحديثة تركز على عالم الكاتب أيضًا وتفرض أسئلتها الخاصة. ماذا يمكننا أن نعرف عن التكوين النفسي للكاتب، وكيف تؤثر هذه المعرفة على فهمنا للنص الذي كتبه الكاتب؟ ما الأعراف الاجتماعية والتابوهات التي وجدت في عالم الكاتب وكيف يمكننا فهمها؟ وكيف انعكست هذه الأعراف الاجتماعية والتابوهات على الصياغة اللغوية وأساليبها؟ تلك هي الأسئلة التي ترتبط عادة بالنقد الاجتماعي العلمي، والنقد الاجتماعي البلاغي، والنقد النفسي التحليلي، ونقد التقاليد.

تنتقد بعض الأفكار المقاربة التاريخية المحضة وموضع المعنى فيها. أولاً، توجد فجوة حتمية بين اللحظة البادئة في ذهن الكاتب وبين الخصوصية الثقافية للغة الكاتب. بكلمات أخرى، هل يمكن أن توجد ضمانة كاملة بأن الكاتب قد نجح في نقل قصده على الصفحات المكتوبة؟ هل يخلو النص من الأخطاء وهو مرآة غير مشوهة تعكس ذهن الكاتب بالضبط؟ هذه النوعية من الأسئلة قادت ويمزات Wimsatt وبيردزلي Beardsley ليصيغا عبارتهما الشهيرة عن "المغالطة القصدية intentional fallacy"⁽⁴⁾. ثانياً، في ظل الاهتمام الهائل الموجه تجاه العالم المحيط بالنص، عانى النص نفسه من قلة الاهتمام. لقد سعى النقد التاريخي بلا هوادة مركزاً في بحثه على العالم المحيط بالنص، أي العالم التاريخي الحقيقي الذي وُلد فيه العمل الأدبي. لأن فهم العمل الأدبي (أي فهمه بدرجة من المعقولية) يتعلق بإعادة تركيب البيئة التاريخية للعمل ذاته. لذا يلزم توضيح أن المقاربة التاريخية لا بد وأن تؤدي في النهاية إلى رؤية للنص كعمل فني يمكن بل ويجب فهمه باستخدام الأدوات العلمية لعلوم الأنثروبولوجيا، والأركيولوجيا، واللغويات، مثلما يفعل أي أحد مع أي عمل فني آخر. ولكن لسبب التركيز الحصري على أسلوب التحليل التاريخي للعالم المحيط بالنص، فإن العالم الذي بداخل النص قد أهمل بشكل كبير.

مقاربات للمعنى تركز على النص

منذ خمسينيات القرن العشرين حدث انعكاس في أسلوب تعامل المفسرين مع النص. ومع التأكيد على استقلالية النص ودور القارئ في إنتاج المعنى، فقد أخرج الدارسون

4 W. K. Wimsatt and Monroe Beardsley, "The Intentional Fallacy," in W. K. Wimsatt, *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* (Lexington: University of Kentucky Press, 1954), 3-18.

النص من المرساة التاريخية وطافوا به بلا هدف في بحر من النسبية، حيث توجد معاني للنص بعدد أمواج البحر. تقيم روزنبرج Rosenberg للموقف ثاقب للغاية. ففي تقييمه لاعتقاد ديفيد جان David Gunn باستقلالية النص، يلاحظ أن الأبعاد السياسية للنص (وبالتبعية، الأبعاد التاريخية والاجتماعية واللاهوتية) وجدت لتكون زيادة عارضة في تكشفها كفن، تمامًا كما أن الدراسات التاريخية للقصة جعلت الرونق الفني لها زيادة عارضة في كشفها كتاريخ. هذه النقطة العمياء المستمرة التي يتشاركها مبحثان علميان (النقد الأدبي والنقد التاريخي) - أي غياب الإحساس باتصال ضروري بين المعرفة التاريخية للقصة وحالتها الأدبية - تمثل أمرًا لافتًا للانتباه والفضول⁽⁵⁾.

استقلالية النص هي بمثابة نقطة انطلاق لنظريات المعنى المرتكز على النص. هذه الاستقلالية لا يمكن وصفها بأكثر وضوح من ادعاء أبرامز Abrams بأن "قصد الكاتب ليس له علاقة بالناقد الأدبي، لأن المعنى والقيمة يسكنان في نص العمل الأدبي المكتمل والمستقل والعام ذاته"⁽⁶⁾. الاهتمام المتجدد بالنص ذاته بدلاً من العالم المحيط بالنص هو هدية ما يسميه الدارسون الآن بالنقد الجديد New Criticism والنظرية البنيوية Struc-turalism.

المقاربة المرتكزة على النص هي سلاح ذو حدين. فبينما توجه الانتباه إلى فنيات النص (النقد الجديد) والقوانين الأدبية التقليدية (النظرية البنيوية)، فالكاتب (وبدرجة كبيرة القارئ أيضًا) قد أعلنت وفاتها. ولكن كما أنادي في الوحدة الأولى، بالرغم من أن معنى النص قد لا نجده في عالم الكاتب، فعلى الأقل يتحسن فهمنا للنص عندما نغمس بأنفسنا في تاريخ النص⁽⁷⁾.

مقاربات للمعنى تركز على القارئ

الأشخاص المختلفون يفسرون النص بشكل مختلف. والأسباب المتنوعة والمعقدة لهذه القضية ستكون محور الوحدة الثالثة من هذا الكتاب. ومع ذلك فالأسباب متعلقة بما قد يُسمى بتصنيفات القراء. فالقارئ يأتي للنص بعالم فسيح من الخبرات والافتراضات المسبقة والمنهجيات، والاهتمامات، والكفاءات. ولا بد للقارئ أن يحقق المعنى الذي هو ممكن فقط في النص. معظم النظريات المهمة للقارئ تتبنى فكرة أن النص لا يعني

5 Joel Rosenberg, *King and Kin: Political Allegory in the Hebrew Bible* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 108.

6 M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1981), 83.

7 See Rosenberg, *King and Kin*, 106-8.

شيئاً حتى يُعنى 'شخص بشيء منه. أمّا المدافعون بشراسة عن النقد المعتمد على استجابة القاريء يتجادون فيقولون إن القاريء يخلق معنى النصّ - بينما آخرون مثل إدجار في. ماكنيت Edger V. McKnight يعتقد بأن المعنى يُنتج من خلال التفاعل المتبادل بين النص والقاريء⁽⁸⁾. وبناءً على هذا الرأي، فالنص يشتبك مع القاريء بقدر ما يشتبك القاريء مع النص. وبالتالي فالمعنى هو اختراع القاريء بالتعاون مع النص وليس بالتعاون مع قصد الكاتب. القاريء مقيّد بالنص، لكنه ليس مجرداً من اهتماماته وافتراضاته المسبقة. وبالتالي فالنص يُعاد صياغة سياقه من خلال عدسات القاريء المتعددة الألوان. ومع ذلك فالحقيقة أن هرمنيوطيقا العالم المقابل للنص (عالم القراء) تتضمن أكثر من العلاقة التحوارية بين القاريء والنص. في العقدين الآخرين قدّم الدارسون عدداً من القضايا التي يجب أن تكون مركزية بالنسبة لعلم الهرمنيوطيقا- منها الظروف الاجتماعية لكل من الكاتب والقاريء، وأيديولوجيات الكُتّاب والمفسرين، وطبيعة اللغة، والعرق، والطبقة الاجتماعية، وجنس الكاتب والقاريء (ذكر أو أنثى)، واقتصاديات الكاتب والقاريء، ونصّيّة التاريخ-Textuality of History، والمصادقية التاريخية للنصوص Historicity of texts، وهذا على سبيل المثال وليس الحصر.

المقاربة المتكاملة للمعنى

الآن نرى أن مقاربات المعنى التي تركز على الكاتب تميل إلى تجاهل عالم النص وعالم القاريء. والمقاربات التي تركز على النص، في ادعاءها باستقلالية النص، تتلاعب بالحدود التي يفرضها عالم الكاتب على النص. والآن نلاحظ أن المقاربات التي تركز على القاريء عادة ما تجد المعنى في التفاعل بين عالمي النص والقاريء. أفضل شيء لدينا هو التزاوج بين هذين العالمين- عالم القاريء وعالم النص، أو عالم الكاتب وعالم النص. ما أقدمه في هذا الكتاب يتلخص في أن المعنى يتولد من الحوار بين عالم النص وعالم القاريء، وهذا الحوار يستفيد من عالم الكاتب. أصداء نموذج التواصل الأساسي ليست عرضية. دعني أشرح هذا. في الخطاب الشفاهي يسعى المتكلم لتوصيل بعض المعلومات للمستمع بطريقة يُسهل على المستمع فهمها. ولكي يحقق المتكلم هذا الهدف، فإنه يستخدم اللغة بشكل جيد، وهي اللغة التي عادة ما يتحدثها كلا الطرفين. لكن توجد لغة أخرى مشتركة في الأمر، تتكون من طبقة الصوت، والتواصل البصري، الإيحاءات الجسدية...إلخ. وإذا أخفق

8 Edgar V. McKnight, *The Bible and the Reader* (Philadelphia: Fortress, 1985), 128.

المستمع في فهم كل الرسالة أو جزء منها، بمقدور المستمع أن يطلب من المتكلم أن يكرر أو يشرح أو يعيد صياغة الكلام الشفاهي الذي قاله حتى يتطابق فهم المستمع مع قصد المتكلم. أما في الكلام المكتوب، فالكاتب ينوي توصيل معنى ما من خلال النص للقاري. وبالتالي فإن تطويع وسائل مثل الصوت وطبقة الصوت والإيحاءات والحوار الشفاهي ليس ممكنًا هنا. وبالتالي لا بد أن يُسلِّح الكاتب نفسه بترسانة كاملة من أساليب البلاغة الأدبية والتي من خلالها يحاول نقل الرسالة التي في عقله إلى صفحة مكتوبة. هذه الأساليب البلاغية هي بمثابة اللحمة والسُداة التي يتحاور النص من خلالها مع القاري. أيضًا ربما نفترض أن الكاتب لديه نوع خاص من القراء أو الجمهور في ذهنه، هذا النوع على دراية بلغة الكاتب وعالمه. وإلا فإن الحديث عن التواصل يصبح عبثًا. الافتراض هنا أنه في النصوص الكتابية، فإن القصد الشخصي ومعنى الكلام يتقاطعان. بمعنى أن ما يقصده الكاتب وما يقوله النص يتقاطعان ولا يتطابقان. ولأن الكاتب ليس متاحًا الآن لسأله، فإننا نعرف بعض جوانب عالم الكاتب لنلجأ لها. هذا الافتراض يترك مساحة كافية لدور القاري في إنتاج المعنى. وبالتالي فإن الثلاثة عوالم تتقاطع: عالم الكاتب وعالم النص وعالم القاري. لذلك نحن نقول إن موضع المعنى لا يمكن إيجاده بشكل حصري في أي من هذه العوالم أو في تراوج عالمين من الثلاثة، وإنما في التشابك بين العوالم الثلاثة. المعنى يكمن في الحوار بين النص والقاري مع العالم المحيط بالنص الذي يغذي هذا الحوار بالمعلومات. ويصبح التفسير معوجًا عندما يهين أحد هذه العوالم على حساب إهمال العالمين الآخرين.

هذا النموذج من التواصل يضع أساسًا لأجندة نقاشاتنا وللبناء الأساسي لهذا الكتاب. الوحدة الأولى تتعرض للعالم المحيط بالنص. الفصل الأول يؤكد أن النص هو نتيجة فعل قام الكاتب بأدائه وبالتالي يكون متأثرًا بالأعراف التي تؤثر في أي شيء تم انتاجه في هذه الثقافة بالتحديد. وهذا لا يعني فقط أن النص متأصل ومتأثر بشكل لصيق في هذه الثقافة، وإنما فالنص بدوره يؤثر في ثقافته. ثم أوصل هذه الحجة في الفصلين الثاني والثالث من خلال مناقشة الوظائف المساعدة للدراسات الخاصة بالخلفية اللغوية والثقافية والأيدولوجية داخل تخصص الهرمنيوطيقا.

ثم تتعامل الوحدة الثانية مع العالم النصي أو العالم الذي بداخل النص. أو عالم النص نفسه. في الفصل الرابع أناقش أهمية الجنس الأدبي (genre) والجنس الأدبي الفرعي (sub-genre). ثم أقوم بتعريف وتوضيح العديد من الأنواع الفرعية الشائعة للجنس الأدبي. الفصل

الخامس مقتصر على المنظومات الكلية الأوسع للعهد القديم- مثل القصص، والشعر، والنبوة (ونناقش الأدب الرؤيوي في الفصل السادس). ثم يقدم الفصل السادس مقدمة للمنظومات الكلية للعهد الجديد، من (الأنجيل، والرسائل، والرؤيا). هذه الوحدة تنادي بأن الحصول على معنى مقبول مستحيل بدون درجة ما من الإجابة في المنظومات الأدبية لكل من أسفار العهد القديم والجديد.

إذا توقف النقاش في هذه المرحلة، قد يبدو أن هذه الاستراتيجية التفسيرية تضع الهرمنيوطيقا داخل حدود معايير تتضمن معنى موضوعيًا قابل للتحديد وقابل للتوصيل. وهذا صحيح إلى هذا الحد، لأنه كما سنؤكد في الوحدة الأولى، أن النص ولد داخل ثقافة بعينها. لذا، فإني أزعم بأن النص هو محاولة لقول شيء موضوعي قابل للتحديد والتوصيل من خلال القنوات التي تعكس ثقافته. ومع هذا، فذلك يقر بأن التفسير حدث على مدار الزمن، وكل حقبة ستؤثر على التفسيرات التالية. في الواقع، أي مفسر يفسر النص على مدار الزمن. ومع ذلك فالزمن ليس استاتيكيًا، ولا المفسرين هم أيضًا كذلك ولا عوالمهم. فكل من المفسر وعالم المفسر دائمًا ما يلتقيان في الفيض المستمر لما يسميه جون كابوتو John Caputo بالزمن الداخلي⁽⁹⁾. وبالتالي فأي نموذج هرمنيوطيقي لا بد أن يسمح بقدر من الذاتية، والنقص، وعدم الاكتمال. وإلا كيف نقدر أن نبرر التطور المستمر الذي لا يتوقف في علم الهرمنيوطيقا؟ ثلاثة فصول تجيب عن هذا السؤال بالذات خلال استعراض دور القاريء وعملية القراءة الفعلية. وتنتقل الوحدة الثالثة إلى العالم المقابل للنص- عالم القاريء. في الفصل السابع، يقدم القاريء إلى ديناميكيات عملية القراءة. وقد يخرج القاريء بفكرة أن العملية معقدة، وبها مجموعة متشعبة جدًا من الاختلافات وبالتالي فالمعنى في النهاية لا يمكن التحصّل عليه. ومع ذلك، إن كنت قد قمت بدوري على أكمل وجه، فإن النقاشات الواردة في الوحدة الأولى والثانية ستلاشي هذه الإشكالية المحتملة. وفي الفصل الثامن نناقش أنواع من الافتراضات المسبقة والأفهام المسبقة. هذه الافتراضات المسبقة للقاريء هي جزء من عالم القاريء وتشكل قوامًا للمعنى تمامًا مثل الافتراضات المسبقة للكاتب. في الوحدة الرابعة، ويمثل الفصل التاسع دراسة حالة في إنجيل مرقس، والفصل العاشر يلخص القضايا المهمة في العمل الهرمنيوطيقي.

ولأن أنواع الافتراضات المسبقة المنهجية شاسعة جدًا، ولأن منهج الفرد يحدد الأسئلة التي ستُفرض على النص، فقد استخلصت في نهاية كل وحدة من الوحدات الثلاثة الأولى

⁹ John Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 3-4.

مجموعة من الخلاصات الخاصة بالأساليب النقدية التي تركز على كل عالم من العوالم الثلاثة. هذه الخلاصات توضح أسلوب تحكم المنهجيات في كيفية التعامل مع النصوص. ومع ذلك في الملاحق أقدم خلاصات أخرى عن الأساليب النقدية التي قد يجدها القارئ نافعة. وكذلك في الملاحق أقدم خلاصات إضافية عن الأساليب التي لا تجد لها مكانًا في عالم واحد بعينه، لكنها تتضح على ما يبدو في أحد العالمين الآخرين أو كليهما.

الوحدة الأولى

العالم المحيط بالنّص

1

لماذا ندرس الخلفيات؟ دفاع عن الدراسات التاريخية

لا يجب أن تُبتلع الشروحات في التطبيق، لكن يجب أن تتقدمه دائماً. لا بد من الإجابة على أسئلة عملية الشرح قبل الأسئلة الخاصة بالتطبيق التي من المشروع طرحها. في ضوء ذلك، أحد القواعد الأساسية لعملية الشرح تتمثل في ضرورة أن يعالج المفسر ويحلل **النص** جزئياً أو كلياً داخل السياقات: التاريخية، والثقافية، والجغرافية، والكنسية، والإيديولوجية، واللغوية. **عملية الشرح** تمثل العمل التمهدي **لعملية التفسير**. فالشرح بدون التفسير يشبه اكتشاف عقار لزلزلات البرد بدون عمل دعاية له. الشرح بمفرده ليس له قوة على إنتاج التغيير- وهو الهدف من عملية التفسير. ويكون بمثابة قلب بلا نبض. ومع ذلك فالتفسير الذي يفتقر إلى معلومات الشرح ليس له أساس، مثل بيت بُني على الرمل. في نقاش كلارنس والهوت Clarence Walhout عن العلاقة بين النص والعالم المحيط بالنص، يصيب في كلامه عن أن هذه العلاقة "تُحَرِّم علينا أن نتخيل النصوص كموضوعات لغوية مقطوعة ومتحررة من مرساها في عالم واقعي، وتُرَك لتتحرف في بحر بلا حدود من الاستقلالية الجمالية"⁽¹⁾.

يوجد هدف واحد من هذا الفصل هو: تبيان أن مَسعى دراسات خلفية النص (أي الشرح) هو شرط لا غنى عنه لتقديم معنى معقول للنص. بمعنى أن الدراسات التاريخية والثقافية واللغوية والإيديولوجية وحتى الجغرافية هي أمور لازمة لنجاح عملية تفسير النص. وبالرغم من حقيقة أن النص يمكن أن يوجد ويُقِيم بشكل منعزل عن ظروف نشأته الأولى،

1 Clarence Walhout, "Texts and Actions," in Roger Lundin, Anthony Thiselton, and Clarence Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 56

لكن معرفة ظروف نشأة النص حتماً ستزيد من تقديرنا للنص. في السنوات الماضية، ركزت المنهجيات التفسيرية على النص والقاريء أكثر من الكاتب. هذا التحول قد أدى إلى ظهور نتائج نافعة للغاية، ليس أقلها الاهتمام المتجدد بالنصوص الكتابية والدور الذي تلعبه استجابات القراء في خلق المعنى. ومع ذلك هذا التحول في بؤرة التركيز استمال بعض الدارسين إلى دفع العالم الداخلي للنص إلى خلفية النص بحيث أصبح هذا العالم غير مهم نسبياً في تحديد معنى النص. على سبيل المثال؛ يزعم رولان بارت Ronald Barthes أن "الكتابة ليست إبلاغ رسالة والتي تبدأ من الكاتب وتمتد إلى القاريء. بل هي بالتحديد صوت القراءة ذاتها. في النص، فقط القاريء هو الذي يتحدث"⁽²⁾. بينما يفرض دونالد كيسي Donald Keeseey فكرة معنى النص، ورأيه أقل تشدداً من رأي بارت:

فيما قد نتفق على عدم وجود تفسير كامل ومحدود وصحيح في المطلق لقصيدة شعرية، فلا يتبع هذا بالضرورة غياب تفسيرات أفضل أو تفسيرات أسوأ، تفسيرات أكثر أو أقل اكتمالاً، أكثر أو أقل دقة، أكثر أو أقل قرباً من القراءة "الأفضل"⁽³⁾.

قناعتي أن أكثر التفسيرات معقولة أو أكثر القراءات قبولاً للنص لا يمكن الوصول إليها بمعزل عن مراعاة العالم الذي وُلد النص من رحمهِ. إذا اعترفنا أن النص يمثل ظاهرة تاريخية بمعنى أنه ينشأ في زمان ومكان محددين، وفي ظروف ثقافية ولغوية وسياسية ودينية محددة، فإن صحة الجملة السابقة تصبح أكثر وضوحاً. الأعمال الأدبية قد توصل أو على الأقل تخاطب مفاهيم عامة، لكنها تقوم بذلك داخل حدود ثقافية وعبر أعراف ثقافية. والتعرف عن قرب بهذه الحدود والأعراف يفيد في التحقق من الأمور القابلة للتطبيق بشكل عام في النص. النصوص تعكس ثقافتها، وعندما نقرأها بمعزل عن هذه الثقافة فهذا معناه أنك تستدعي درجة مبدئية من سوء الفهم.

ربما لاحظ القاريء أنني أشير باستمرار إلى "معنى النص" وليس "المعنى الذي قصده الكاتب". هذه الإشارة تستدعي بعض الشرح، شرحاً يمنعنا من الخطأ التفسيري. معظم الدارسين الآن يميزون بين معنى النص Textual Meaning، والمعنى الذي يقصده الكاتب Authorial Meaning. هل معنى العمل الأدبي مطابق لما قصد الكاتب من تأليفه؟ بلا شك أن للكاتب مقاصد أو نوايا لتوصيل رسالة ما. يلاحظ تيري إيجلتون Terry Eagleton أن

2 Roland Barthes, S/Z (trans. Richard Miller; New York: Hill & Wang, 1974)..

3 Donald Keeseey, "General Introduction," in Contexts for Criticism (4th ed.; ed. Donald Keeseey; Boston: McGraw Hill, 2003), 7.

”كل نص أدبي يُبنى بدافع من إحساس بالقراء المتوقعين، ويتضمن هذا الإحساس صورةً لمن كُتب لأجلهم، وكل عمل يحمل في طياته ما يسميه Iser ’قارئ مُتضمن‘ يؤانس في كل إيجاءاته نوع ’المخاطبين‘ الموجه لهم النص“⁽⁴⁾. هل ينجح الكاتب في تجسيد هذا القصد داخل النص وينجح في توصيله للقراء؟ الإجابة على هذا السؤال معقدة جدًا.

من منظور فينومينولوجي، يتصور الكاتب **موضوعًا للإدراك** (التشكيل الذهني للنص). هذا الموضوع ليس مرادفًا للنص. النص هو النتاج الأدبي الملموس لموضوع إدراك الكاتب. على سبيل المثال، لديّ تصور لما يجب أن يكون عليه الكتاب الذي تقرأه الآن. هذا التصور ليس هو الكتاب، التصور هو المنشأ الإدراكي أو الفكري للكتاب. ولكل نص أدبي لا بد من وجود لحظة ولادة حين يلد الكاتب الموضوع الأدبي ويتصوره بشكل معين. من ناحية، لأن التصور يحدث عبر الزمن diachronically، فإن موضوع الإدراك يمر بعملية من إعادة التحديد التصوري من لحظة إلى أخرى. من ناحية أخرى، هذا الموضوع الإدراكي (بغض النظر عن القصد الأدبي للكاتب) يتحصل على تعبير ملموس في نقطة زمنية معينة synchronically في شكل كتابة (أي النص). ليست هناك أي وسيلة أبدًا لضمان تطابق مباشر بين موضوع الإدراك **التعاقبي** الدائم التغير والتشيل اللغوي الثابت له- الذي حدث في نقطة زمنية محددة. بل في الحقيقة من غير المجدي أن تحاول إثبات تطابق مباشر بين الموضوع الأول المقصود والنص، لأنه لا توجد وسيلة لإثبات موضوعي لما هو حقيقي في هذه العلاقة. كيف يمكن الدخول في إدراك شخص آخر، خاصة إذا كان هذا الإدراك غير متاح للاستجواب؟ المعنى الكامل **لما قصده الكاتب** لا يمكن الحصول عليه، لأنه نتاج وعي الكاتب الفرد. أمّا معنى النص فهو المحدد الثقافي لموضوع الإدراك الأول للكاتب. لا توجد وسيلة لتحديد دقيق لمدى تمثيل النص بدقة للموضوع المقصود.

قد يجادل **المفسّر** أو **مَن يقوم بعمل الهرمنيوطيقا** hermeneut بأن النص موجود كموضوع مستقل بلا اعتمادية على إدراك الكاتب الذي تولّد عنه النص. لكن القصدية بهذا المعنى ليست هي نفسها ما يُشار إليه عادة بقصد أو نية الكاتب. الهدف العام للكتابة هو التواصل. وبالتالي فالافتراض المنطقي أن التواصل يكمن داخل النص نفسه. ومع ذلك قد نتساءل بعقلانية إلى أي مدى (أو هل) نجح الكاتب في توصيل الرسالة التي قصدها. هناك فرضيتان متباينتان محتملتان هنا: 1. لم يكن الكاتب ناجحًا أبدًا في توصيل قصده لكنه أوصل رسالة ما في النهاية. أو 2. كان الكاتب ناجحًا في توصيل رسالته. في كلا الحالتين،

4 Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 84.

يُفترض أن الكاتب أوصل رسالة ما إلى جمهور من خلال وسط ممتثل في النص المكتوب. ولأن أي كاتب يوظف رموز لفظية في التواصل، ولأن الرموز اللفظية تحمل مدى سيانطقي (دلالي) واسع للمعنى، فمن المحتمل جدًا أن الكاتب (وغالبًا هذا ما يحدث على الأرجح) قد أوصل قدرًا أكبر من المعنى الذي قصده في وعيه. هذا يحدث بالأخص للكُتاب الذين تخمرت لديهم في اللا وعي رموزًا ومفاهيم تحمل استخدامات مجازية غير متداولة في الحديث العادي وبالتالي يكون لها معانٍ متضمنة متعددة. بلا أدنى محض خيال يجوز لنا أن نصف هذا التواصل اللا وعي بأنه مقصود من الكاتب، لكنه موجود في النص. لهذا فإن النص له رسالة يوصلها، بينما الكاتب (بوعي وباللا وعي) يتواصل من خلال النص، والطريقة التي يفعل بها القراء هذا التواصل هي المهمة الأولى لعملية التفسير.

الأفكار السابقة تقودنا إلى صلب الموضوع الذي أتناوله في هذا الفصل: إذا كان إدراك الكاتب خاصًا ولا يمكن الوصول إليه في النهاية، أين تكمن الحاجة إلى البحث التاريخي؟ لماذا يجدر بالمفسر أن يهتم بالعالم المحيط بالنص؟ الإجابة هنا من شقين:

الشق الأول، الكاتب يتصور موضوع الإدراك (مثلًا: في الأدب، موضوع الإدراك هو النص، في الموسيقى هو السيمفونية) بداخل **سياق** لحظة تاريخية محددة. هذا التصور له أساسه في كل الجوانب المتعددة من ثقافة الكاتب وتمثل الكاتب بهذه الثقافة على نحو متفرد. بمعنى أن الموضوع الأول للإدراك يستوعبه في نفس الوقت الفرد داخل ثقافة بعينها وفي لحظة تاريخية محددة داخل هذه الثقافة، وتم ترشيحه من خلال نفسية الفرد.

الشق الثاني، التمثيل الأدبي لموضوع الإدراك له أساس تاريخي. كيف يقدر الكتاب أن يعبروا عن ذواتهم بشكل ملموس بمعزل عن بيئتهم المعاصرة وإدراكهم لها؟ حتى أن حركة "الدائنية Dadaism"⁽⁵⁾ وجدت دلالة ما بداخل منظومة مؤسسة سلفًا للإدراك والحقيقة.

5 الدائنية حركة أدبية وفنية عالمية نشأت في عام 1915 أثناء الحرب العالمية الأولى. وقوامها السخط والاحتجاج على العصر والرفض والتهديم لكل ما هو شائع ومتعارف عليه من النظم، والقواعد والقوانين، والمذاهب، والفلسفات، والعلوم، والمؤسسات. فهي حركة عدمية Nihiliste تجلت بشكل خاص في حقلي الأدب والفنون التشكيلية، لكنها لم تعمّر طويلاً، إذ ما فتئت أن تلاحشت في عام 1923. وكان أبرز المؤسسين لهذه الحركة الكاتب الروماني تريستان تزارا، الذي التفّ حوله عدد من الأدباء من شتى الجنسيات كما انضم إليهم العديد من الفنانين مثل: بيكيا ودوشامب. والاسم الذي اختاروه لحركتهم "دادا"، الذي اقترحه تزارا واشتقوا منه الدائنية لأنه يذكر بالطفولة البريئة التي ليس لديها موروث، بل كل ما في علمها جديد ووديع، أضف إلى ذلك أنهم كانوا كاطفال لا يعبثون بالمستقبل ولا بقواعد اللغة وعلاقاتها المنطقية. وقد أصدرت هذه الحركة مجلة تحمل اسم "دادا" في عام ١٩١٧، لتكون لسان حالها ومجال أقلامها. إلا أنها وأخيراً، تعبت الدائنية وهدمت نفسها؛ فهي حركة جديدة، وفي رأيهم أن كل جديد ما يلبث أن يشيخ ويصبح مؤسسياً ويحمل فناءه في ذاته. وتعب الناس منها فانصرفوا عنها وأهملوها، ورجع بعض أفرادها إلى نفوسهم فأعادوا حساباتهم، فانشق عنها بروتون وأبو لينير وانصرف بعض أفرادها إلى السياسة، مثل الشاعر أراغون. ومن

بشكل عام، النص الأدبي له معنى فقط عندما نعترف بأن الكاتب والقارئ يتشاركان مجموعة من الأعراف الأدبية. إذا سعى الكاتب إلى تغيير أو تعديل هذه الأعراف، فإن الحديث المكتوب يصبح ممكنًا فقط طالما أن الكاتب والقارئ يتشاركان نفس المعايير الأعرافية. وبغض النظر عن مدى جنوح الكاتب عن هذه الأعراف، فإن الفهم ممكن فقط في ضوء المعيار المتفق عليه. الجنوح هو جنوح فقط في الدرجة التي تغيرت بها هذه المعايير. والعالم داخل النص هو في العالم الحقيقي بينما هو خارجه. نحن نحدد العالم داخل النص بشكل حصري بمحددات العالم الحقيقي. على سبيل المثال، السخرية السياسية ليس لها معنى بمعزل عن الواقع السياسي المعاصر. الأدب الذي يقدم حكمًا اجتماعيًا يفقد الهدف منه إذا لم يُترجم في ضوء هذه القضايا الاجتماعية التي تُناقش. لهذا السبب لا بد أن نقرب إلى عالم النص في ضوء العالم الحقيقي الذي توجد فيه أساسيات النص نفسه. وبدون فهم للملامح هذا العالم الحقيقي من المستحيل تخيل عوالم جديدة. نفس الشيء ينطبق على القراء، حتى إذا كانت العوالم المقدمة لنا هي عوالم متخيلة. يوضح كلارنس والهوت Clarence Walhout هذه الفكرة بشكل ممتاز:

تصبح [النصوص] ذات معنى لنا لأننا قادرون على مقارنة عوالمها المتخيلة بالعالم الذي هو مألوف لنا بالفعل.. نحن نقارن هاك فين Huck Finn وتوم سوير Tom Sawyer بالصبيان الذين نعرفهم في الحياة الواقعية، حتى وإن لم يكن لدينا أي شك يُذكر حول مَنْ مِنَ الصبيان متخيل وَمَنْ منهم واقعي⁽⁶⁾.

بمقدورنا أن نتخيل فرصًا جديدة فقط في ظل ما نعرفه بالفعل وما هو مألوف بالنسبة لنا في العالم الواقعي، وخارج هذه العلاقة يصبح التواصل مستحيلًا. نفس الشيء يمكن أن يُقال عن أي كاتب. قد يكون النص ذاتيًا في علاقته بالموضوع الأول المقصود، لكن تجسيد الموضوع (النص) مشروط بالعالم الواقعي للكاتب. أي شيء آخر يمكن للفرد أن يوصله إلا الأعراف المعاصرة اجتماعيًا وثقافيًا وأدبيًا؟ الظن بأن الكتاب ليسوا على الأقل منغمسين في اللا وعي في أفكارهم وشخصهم من خلال خبراتهم في العالم الواقعي، أمر يتعذر إثباته. وراء كل نص أدبي، تكمن نظرة للحياة، نظرة متكيفة بالعالم الواقعي للكاتب. وبالرغم أن أقوال بروتون مؤسس السريالية: "إن الدائرية لاتعني شيئًا" ويصرح بيكاليا بأن الدائرية قد انغلقت على نفسها. وهكذا تلاشت وحلت مكانها السريالية؛ ولكن اتجاهها الساخط والرافض بقي ماثلاً في الأدب يعبر عن نفسه بأشكال ومذاهب مختلفة مثل مجموعة الشبان الغاضبين التي ظهرت في بريطانيا وحركة السريالية وحركات الحداثة، ومؤلفات كنجسلي، وحركات الشباب الفوضوية التي ظهرت في أواخر الستينيات. [وللمزيد برجاء مطالعة كولن ولسن، المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، دار الاداب، بيروت ١٩٦٦ — المراجع]

6 Walhout, "Texts and Actions," 59-60.

الكاتب قد يتخيل عالماً أدبياً بكل أنواع الإمكانات الجديدة، فإن التعبير عن مثل هذا العالم المتخيل مستحيل بمعزل عن العالم الواقعي للكاتب. وبمقدور الكاتب أن يتخيل عالماً ويعبر عنه في شكل نص فقط من خلال واقع الظروف التاريخية والثقافية والأدبية والأيدولوجية. لهذا السبب فإن الاعتبار التاريخي مشروعة وتمثل أداة مساعدة في غاية الأهمية بالنسبة لعملية التفسير (الهرمنيوطيقا).

وطالما أن النص هو مادة تاريخية في منشأها، بدلالاتها داخل منظومات اجتماعية وأدبية ولغوية وأيدولوجية معقدة، فإن هناك محددات معينة تُوضع تلقائياً على قارئ النص. وبالرغم أن هذه المنظومات لا تشكل معنى، فهي تعمل كمحددات للتعبير الأدبي للكاتب. كيف يستخدم الكاتب أو يوظف مصادره المتاحة؟ ما هي مستويات التقليد التي يمكن رصدها داخل الكتابات؟ من هو الكاتب وتحت أي ظروف كتب؟ ما هي مناسبة الكتابة ومتى حدثت؟ ولأن النص متكيف تاريخياً، خاصة في تعبيره اللغوي، فهذه الأسئلة ستبقى مشروعة. وبالتالي أي قراءة لا بد أن تُقاس جزيئاً بمدى مشاركة القارئ لنفس الرؤية الكونية للكاتب. يقدم لويس روسنبلات Louise Rosenblatt رأياً مشابهاً:

أنا مستعدٌ لقول أنه في معظم القراءات نسعى إلى الاعتقاد بأن عملية التواصل تجري، وأن المرء يشارك في شيء ما يعكس قصد الكاتب. وإذا كانت خبرتنا واضحة أو مثيرة على نحو خاص، فرما نرغب في التحقق من أي نمط من الطباع، أو المواقف الحياتية، أو البيئة الاجتماعية أو الفكرية أو الفلسفية، التي أنتجت هذا العمل. خاصة إذا كان نصاً من الماضي، فرما نرغب في اكتشاف إلى أي مدى تختلف خبرتنا عن المعاصرين للكاتب. كل المقاربات للمؤرخ الأدبي تصبح ذات صلة- دراسة النص، تاريخ التركيب اللغوي، والتاريخ الأدبي، وتاريخ السير، وأنواع أخرى من التاريخ. كل هذه قد تساعد القارئ لأن يجد نفسه في أفق الكاتب وزمانه⁽⁷⁾.

النصوص النبوية في الكتاب المقدس مثال على ذلك. كثيراً ما تنتزع تفاصيل "تاريخية" من السياقات اللغوية، ثم يتم تطبيقها على موقف معاصرة أو حدث ما في زمن القارئ. قد نقرأ عن ادعاءات معاصرة بأن "الشمال" و"الشرق" في نبوة حزقيال يشيرا إلى الاتحاد السوفيتي والصين (على التوالي). وتفسيرات كهذه لا تعتمد على أي اهتمام أو اعتبار بالدلالة التاريخية الأولى لهذه الآيات. بغض النظر عن التقليد الديني الخاص بالمفسر، أو المنهجية

7 Louise Rosenblatt, "The Quest for 'The Poem Itself,'" in *Contexts for Criticism* (3d ed.; ed. Donald Keeseey; Mountain View, Calif.: Mayfield, 1987), 144.

التفسيرية، أو المزاعم اللاهوتية، لا بد من وجود تركيز كافٍ على الأطر المرجعية التاريخية للكاتب. فالاهتمام بالظروف التاريخية للكاتب يوفر حارسًا لا غنى عنه ضد التفسيرات الاعتباطية كالتي ذكرناها تَوًّا.

لا أنصح بأن نستبدل المعلومات عن الكتاب أو أزمنتهم بالمعنى. المعنى يأتي فقط من خلال الاشتباك مع النص. المعرفة التاريخية للكتاب وعصرهم يمكن القراء من الاشتباك مع النص وترتيب الخبرات الناتجة من ذلك بشكل أكثر معقولة. وأي معلومة غير جمالية (ثقافية، أو أدبية، أو دينية.. إلخ) يجب أن تُقدّر طالما أنها تعزز من خبرة الاشتباك بالنص. فهذه الجوانب الخاصة بالمعلومات عن العالم الأول المحيط بالنص هي أدوات مساعدة تساعد على اكتشاف الخبرة الأدبية. بكلمات أخرى، يتطلب فهم النصوص القديمة قدرًا معينًا من العمل التاريخي التمهيدي. يرى ماك نايت McNight الآتي وهو صائب فيه:

ليس هناك حاجة لإنكار حقيقة أن بعض الأمور أو التطورات التي عملت بشكل ما كمصادر لأسفار الكتاب المقدس وأن هذه الأسفار تعكس الآن هذه الظروف التي مكّنت ذلك. لكن الاهتمام يجب أن ينصب على الواقع المحيط بالنص (بقدر ما يمكن من التحقق منها أو تخيلها) لكي نفهم النص كنسق للمعنى الذي لا يزال لديه تأثير على القراء⁽⁸⁾.

بالرغم من صحة أن القراء عادة ما يقدّرون النص الأدبي بمعزل عن سياقاته التي نشأ فيها، فإن المعرفة الأساسية لهذه السياقات ستزيد بالتأكد تقدير القارئ للنص وفهمه له. إن أساس النص في بعده التاريخي يمثل جانبًا هامًا للهرمنيوطيقا، لأن النصوص الكتابية (وأي نصوص) تعكس المصادر الممكنة والظروف المنشئة له. وبالتالي فإن المفسّر المعاصر لا يجب أن يتحاشى الكمية الهائلة من المعلومات التي يتيحها له هؤلاء الحاذقون في المنهج النقدي التاريخي historicalcritical method. بالنسبة للعهد الجديد يقول لوك جونسون Luke Johnson رأيًا مشابهاً:

وُلد العهد الجديد في منظومات اجتماعية ورموز مختلفة عن عصرنا. والكتابات مكيفة لغويًا بهذا الوضع التاريخي. وشفرتها اللغوية ليست غريبة عنا فقط لكنها غير متاحة جزئيًا بالنسبة لنا. وبالتحديد فإن "الأشياء التي تبدو بديهيًا" غير متاحة لنا. وبالتالي فأية قراءة مسؤولة تتطلب تعديلًا تاريخيًا. الكتابات متكيفة جدًا بأزمنتها وأماكن نشأتها، وبظروف ونوايا كاتبها. وكلما استطعنا إعادة تركيب

8 Edgar V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988), 175.

هذه الظروف والنوايا، أصبحنا قراءً أفضل⁽⁹⁾.

على سبيل المثال، فهم الجدل بشأن الطهارة الطقسية بين المدرستين اليهوديتين للربيين في أيام المسيح، مدرسة الراي هليل، والراي شتاي، لا غنى عنه حتى نفهم بشكل مقبول ما ورد في مت 15: 10-12. فالمرجعية التاريخية تضع قيودًا محددة على إمكانيات التفسير.

ومع ذلك، فهذا لا يعني أن المعنى محصور في نطاق الدراسات التاريخية، لأن المعنى هو وظيفة عالم النص. لكن هذا يلح بإصرار على أن معرفة العالم المحيط بالنص (بقدر الإمكان) تضيء عالم النص نفسه. قد لا يتوافر لدينا الكثير أو أي معلومات عن الخلفية العلمية للكاتب، أو مصادره الأدبية، أو حتى القناعات الدينية الشخصية من خلال البحث التاريخي، لكننا قد نكتشف قدرًا معقولاً من المعلومات عن المنظومات التعليمية لزمن الكاتب، والأعراف الأدبية المستخدمة، والمؤسسات السياسية التي عاش في ظلها الكاتب، وطبيعة الآراء الدينية التقليدية وغير التقليدية.

الخلاصة

النص هو نتاج الكاتب، والكاتب هو نتاج عصره. يشرح جويل روزنبرج Joel Rosen-berg بينما يثبت أهمية دراسات خلفية النص أنه بسبب وجود تيار خفي للتفسير بواسطة شكسبير عن الحياة والمؤسسات السياسية المعاصرة، بعض دارسي شكسبير أرسلوا إلى

كتب التواريخ الدستورية الإنجليزية لكل من ميتلاند Maitland والتون Elton باعتبارها وسيلة لفهم أعمال مثل: هنري الرابع، أو ريتشارد الثالث أو حتى كوريولانوس ويوليوس قيصر. وهذا لا يعني بأن جمهور تيودور أو ستيوارت بحاجة إلى قراءة مثل هذه الكتب التاريخية ليفهموا شاعرهم، ولكن يوحى فقط بأن بعض أفراد هذا الجمهور لديهم الفهم السياسي والمؤسسي المطلوب لاستيعاب كامل للموضوعات السياسية لشكسبير، وأن مثل هذا الفهم كان مكونًا أساسيًا للتمتع الأدبي الذي اختبروه⁽¹⁰⁾.

ربما كانت هذه المعرفة متاحة لكثير من القراء المعاصرين، لكن الأمر مختلف للقارئ في الوقت الحالي. نفس الشيء ينطبق على قراء النصوص الكتابية. قد يفترض الكاتب

9 Luke T. Johnson, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1986), 6.

10 9Rosenberg, *King and Kin*, 108.

معرفة ما عند بعض القراء المعاصرين، وجزء كبير من هذه المعرفة متاحة للقراء الآن فقط من خلال البحث التاريخي. لذا يجب أن نرحب بأي معرفة متاحة عن خلفيات النص إذا زادت من قدرتنا على ترتيبها لنحصل على معنى متكامل من المستويات المتعددة للمحتوى الذي نقابله في النص. في الوضع المثالي يجب أن تؤدي الهرميوطيقا إلى تفصيل المعنى الأكثر معقولة: لكن لا وجود للوضع الهرميوطيقي المثالي بدون مستوى معقول من قراءة ناجحة للنص. إذا عززت الدراسات عن الخلفية فرصنا للحصول على الوضع الهرميوطيقي المثالي، يجب أن نرحب بمثل هذه الدراسات ترحيباً شديداً. لا يجب أبداً لهذه الدراسات غير الجمالية أن تكون بديلاً عن الخبرة الجمالية للنص نفسه. فهي مؤشرات وليست غايات.

الدراسات الخاصة بخلفيات النص يمكن تقسيمها إلى منطقتين: السيمانطيقية semantics، والبراجماتية pragmatics. السيمانطيقا (علم دلالات الألفاظ) هي دراسة لغة النص، بينما البراجماتية هي دراسة الظروف المحيطة بالتعبيرات اللغوية الفردية. ويجب أن يعطي الشرح ثقلًا للجانبين. يشير كل من بيتر كورتيل Peter Cotterell وماكس تورنر Max Turner أن السيمانطيقا والبراجماتية يجب أن يقسما بشكل مريح آخر إلى فئات: النص Text، والنص المشترك co-text، والسياق أو القرينة context. النص Text يشير إلى دراسة الكلمات الفعلية للنص، والنص المشترك co-text يهتم بالعلاقات بين الكلمات في الجمل والفقرات والفصول، بينما يركز السياق Context على الظروف التاريخية والسياسيولوجية للنص. الجانبان الأولان يهتمان بالسيمانطيقا، بينما الجانب الأخير له علاقة بنطاق البراجماتية.

هذه الملاحظة التي قدمها كورتيل وتورنر مبنية على الفارق بين الجملة والكلام المنطوق. الجملة sentence قد ترد أكثر من مرة، بينما الكلام المنطوق utterance (وهو الجملة بداخل سياق محدد) لا يمكن أن ترد أكثر من مرة واحدة. لهذا فإن الشرح يجب أن يهتم بشرح الكلام المنطوق وليس الجمل. هذا يعني أن البراجماتية لا بد أن تكون جزءاً مكملًا للشرح. عندما نبدأ باستقصاء أي نص، فنحن نواجه كلام منطوق وليس جملًا بلا سياق⁽¹¹⁾. فعندما كتب بولس إلى كنيسة كورنثوس، كتب في سياق محدد، وإعادة تركيب هذا السياق يؤدي إلى قراءة أكثر من مرة واحدة. لهذا فإن الشرح يجب أن يهتم بشرح الكلام المنطوق وليس الجمل. هذا يعني أن البراجماتية لا بد أن تكون جزءاً مكملًا للشرح. عندما نبدأ باستقصاء أي نص، فنحن نواجه كلام منطوق وليس جملًا بلا سياق. عندما كتب بولس إلى كنيسة كورنثوس، كتب في سياق محدد، وإعادة تركيب هذا السياق يؤدي إلى

¹¹Peter Cotterell and Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity, 1989), 15-19

قراءة أكثر ثراء بالمعرفة للنص. في بقية الوحدة الأولى حتى الفصل الثاني سأناقش الخلفية اللغوية (النص والنص المشترك)، وسأناقش السياق في الفصل الثالث.

للمراجعة والدراسة

أهم المفاهيم والمصطلحات

context السياق	authorial meaning المعنى الذي قصده الكاتب
co-text النص المشترك	background studies دراسات خلفية النص
synchronic تزامني	diachronic تعاقبي
interpretation التفسير	exegesis الشرح
hermeneutics الهرمنيوطيقا	hermeneut المفسر
text النص	historical-critical method المنهج التاريخي النقدي
pragmatics البراجماتية	object of consciousness موضوع الإدراك
textual meaning معنى النص	semantics السيمانطيقا

أسئلة للدراسة

- إذا عكست أحد أعمال الكاتب عالمه بشكل غير واع، كيف يمكن للتعرف على هذا العالم أن يساعدنا في تفسير النص؟
- في رأيك، ما هو المصدر الأخير للمعنى، الكاتب أم النص؟ ولماذا؟
- ما أفضلية الخطاب الشفاهي عن الحديث المكتوب؟
- كيف يؤكد الفرق بين "الجملة" و "الكلام المنطوق" الاحتياج للشرح؟
- كيف توفر دراسات خلفيات النص معلومات لعملية التفسير حتى إن كان كاتب النص غير معروف؟

- ما هو الفرق بين قصد الكاتب ومعنى النص؟
- كيف توفر دراسة خلفيات النص "مراجعة" لعملية التفسير؟

لمزيد من القراءة والإطلاع

- Braaten, Carl. *History and Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress, 1966
- Fee, Gordon D., and Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth*. 2d ed. Grand Rapids: Zondervan, 1993
- Freyne, Sean. *Galilee, Jesus, and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigation*. Philadelphia: Fortress, 1988
- Hayes, John, and Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta: John Knox, 1987

2

أهمية اللغة: الخلفية النحوية⁽¹⁾

حقيقة أولية: يستخدم الكاتب اللغة في تشكيل النص. لذا على مستوى النص، يجب على المفسر أن يعطي اهتمامًا لتحديد ووصف التفاصيل مثل: الفونولوجيا (phonology) (نطق الكلمات)، والمورفولوجيا (morphology) (شكل الكلمات)، وعلم المعجميات (lexicology) (معاني الكلمات)، والتركيب اللغوي (syntax) (علاقة الكلمات ببعضها البعض). يمثل العمل الأدبي تعبيرًا عن العالم الرمزي الكامل (symbolic world) لثقافة ما. العالم الرمزي يشير إلى دوامة لا نهاية لها من العادات المتشابهة والأيدولوجيات والتعابير الدينية والعلاقات الاجتماعية، التي يجد فيها أي شعب هويته، ووعيه الذاتي، وهدفه الأسمى للوجود. ثم قد يحق لنا أن نفترض أنه إذا كانت أدبيات ثقافة ما هي التعبير اللغوي لهذا العالم الرمزي، أو على الأقل محاولة لغوية لتفسير هذا العالم الرمزي، فإن دراسة هذا التعبير اللغوي للثقافة- أي اللغة في أوجهها المتعددة- يجب أن يكون جزءًا لا غنى عنه في عملية الهرمنيوطيقا. قد نضيف أيضًا أربعة أشكال أدبية أخرى (مثل الجنس الأدبي genre، أشكال شعرية فرعية، وأجناس أدبية قصصية فرعية) داخل هذا السياق، ولكن هذا ينتمي أكثر إلى العالم الذي يعكسه النص (نناقش ذلك في الوحدة الثانية). اهتمامنا الأول هنا مع العناصر اللغوية للنص. وهذا مستوى أولي من عملية الهرمنيوطيقا غير كامل في حد ذاته، لكنه شرط ضروري جدًا للسياقات الأخرى التي نتطرق لها.

1 النحو هو وصف لبنية اللغة والطريقة التي تُربط بها الوحدات اللغوية مثل: الكلمات، والعبارات لانتاج جمل في اللغة. وتضع في اعتبارها، عادة، الدلالات والوظائف التي لهذه الجمل في النظام العام للغة. وفي "النحو التحويلي" النحو يصف معرفة المتحدث باللغة وينظر إلى اللغة في علاقتها بكيفية تكوينها لبنية في عقل المتحدث، والاسس والضوابط المتاحة للمتحدث عندما ينتج اللغة — المراجع

ولأن لغة النصوص الكتابية ليست لغة القراء الآن، فهذا يمثل اعتباراً هرمينوطيقياً لا مفر منه عند التعامل مع الوظيفة الدلالية للغة. هذه الكلمات تجتمع لتكون جملاً، والجمل وحدات، والوحدات أجزاء، والأجزاء تشكل النصوص بأكملها. ولأن الكتاب يوصلون معنى ما من خلال تجميعات الكلمات والعبارات والجمل، والوحدات اللغوية، والمفاهيم، فهذه تمثل اعتبارات هرمينوطيقة هامة.

السياق النحوي grammatical context يهتم بالعالم الأول لفكر الكاتب كما عبّر عنه من خلال لغة النص. المستوى الأساسي للغاية لهذا الاهتمام هو الكلمة بمفردها. ولا يمكننا تجاهل خطر التأكيد المفرط على الكلمة المفردة. ومع ذلك بينما يوصل النص رسالته من خلال العلاقات بين عباراته وجمله والوحدات اللغوية الأكبر، لا يستطيع المفسر أن يتجاهل الكلمة بمفردها.

كثيراً ما نتقابل مع كلمات في النصوص الكتابية تبدو دلالاتها غريبة بالنسبة لنا. وهذا صحيح سواء كنا نستخدم اللغات الأصلية أو الترجمات. هذه الكلمات تحمل معاني مجازية أو طقسية أو فنية ليس لها ما يوازها في ثقافتنا. يفترض كُتّاب الكتاب المقدس أن القراء الأوائل سيفهمون هذه المفاهيم الخاصة بدون أي شرح مرافق لها. من أمثلة ذلك مصطلحات مثل "ملكوت الله" في الأناجيل الإزائية ومصطلح مثل "التبرير" كما استخدمه بولس في رسالتي رومية وغلاطية، ومصطلح مثل "العهد" في الأسفار العبرية والعهد الجديد، ومصطلح "اللوغوس- أو الكلمة" في إنجيل يوحنا.

باختصار، الدراسة اللغوية تهتم بتحليل لغة النص. يجمع الكاتب الكلمات والعبارات ليعبّر عن أفكار معينة. هذه الكلمات والعبارات تحمل معنى ببساطة لأنها مرتبة فيما نسميه وحدات المعنى sense units. أهمية الاعتبارات اللغوية تتمثل في إنها تزيد احتمالية تعرّف القارئ على هذه الوحدات. فيما يلي 1. بعض الإرشادات الأساسية لمساعدة المفسر المبتدئ في اكتساب كفاءة في الدراسات اللغوية والنحوية، 2. وبعض أمثلة عن كيف نطبق هذه الخطوط الاسترشادية.

الفنولوجيا Phonology (علم دراسة الأصوات)

أصوات الكلمات نقدرها على أفضل وجه عندما نُنطق باللغات الأصلية للكتاب المقدس (العبرية، الآرامية، اليونانية). وكما في معظم اللغات، استخدم كُتّاب الأسفار المقدسة

مزيجاً من الأصوات لأهداف متنوعة. الكتاب المحنكون يوظفون أصوات الكلمات للتأكيد أو للتعبير الجمالي أو الشعري، أو للتهكم، أو لأغراض تربوية. وباستخدام أساليب إنشائية يستدعي الكاتب انتباه القراء إلى جوانب معينة من رسالته. في كتابة الأسفار الشعرية في العهد القديم استُخدمت أصوات الكلمات بشكل واسع النطاق.

الجناس Alliteration

الجناس أو الجناس الاستهلاكي هو بدء سلسلة من الكلمات أو المقاطع بنفس الصوت أو صوت مشابه. ومزمور 119 هو مثال على ذلك، إذ يبدأ كل سطر بسلسلة من ثمانية أسطر بنفس الحرف العبري. ضع في الاعتبار أن العبرية تقرأ من اليمين إلى اليسار.

1. אֲשֶׁרִי תְּמִימֵי-דֶרֶךְ הָהֶלְכִים בְּתוֹרַת יְהוָה:

2. אֲשֶׁרִי נִצְרִי עֲדָתוֹ בְּכָל-לֵב יִדְרֹשׁוּהוּ:

♦♦♦♦♦

8. אֶת-חֻקֶּיךָ אֲשַׁמֵּר אֶל-תַּעֲזִבֵנִי עַד-מָאָד:

9. בְּמַה יִּזְכֶּה-נַעַר אֶת-אַרְחוֹ לְשֹׁמֵר כְּדִבְרֶךָ:

10. בְּכָל-לִבִּי דִרְשָׁתִיךָ אֶל-תִּשְׁגֵּנִי מִמִּצּוֹתֶיךָ:

♦♦♦♦♦

16. בְּחֻקֶּיךָ אֲשַׁתַּעֲשֶׂע לֹא אֲשַׁכַּח דִּבְרֶךָ:

81. כָּלִיתָה לְתַשׁוּעָתְךָ נַפְשִׁי לְדִבְרֶךָ יְחַלֵּתִי:

82. כָּלֹו עֵינַי לְאַמְרֶתְךָ לֹאֲמַר מִתִּי תִנְחַמֵּנִי:

♦♦♦♦♦

88. כְּחֹסֶדְךָ חֲיִנִּי: וְאַשְׁמְרָה, עֲדוֹת פִּיךָ.

153. רֵאֵה-עֵינַי וְחַלֵּצֵנִי כִי-תוֹרַתְךָ לֹא שָׁכַחְתִּי:

154. רִיבָה רִיבִי וְנָאֲלֵנִי לְאַמְרֶתְךָ חֲיִנִּי:



160. ראש-דברך אמת ולעולם כל-משפט צדקך:

السجع Assonance

السجع يستفيد من نفس الأصوات أو الأصوات المتشابهة (غالبًا ما تكون الحروف المتحركة) داخل الكلمات. مثال على ذلك يوجد نشيد أو ترنية في 1 تي 3: 18. وحتى الشخص الذي لا يتقن قراءة اليونانية بمقدوره أن يرى أن كل كلمة في كل سطر بها نفس النهاية:

ἐφανερώθη ἐν σαρκί	<i>ephanerōthē en sarki</i>
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι	<i>edikaiōthē en pneumati,</i>
ὥφθη ἀγγέλοις	<i>ōphthē aggelois</i>
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν	<i>ekēruchthē en ethnesin</i>
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ	<i>episteuthē en kosmōi</i>
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ	<i>anelēmphthē en doxēi.</i>

الجناس Paronomasia

الجناس هو التورية، بمعنى التلاعب بالكلمات التي لها حروف أو أصوات متماثلة ولكنها تختلف في المعنى. في عاموس 8: 2 يقول الله: "مَاذَا أَنْتَ رَأَيْتَ يَا عَامُوسُ؟" فيجيب عاموس: "سَلَّةٌ لِلْقَطَافِ". تعبير "سَلَّةٌ لِلْقَطَافِ" (*qayits*) له نفس صوت كلمة "نهاية" (*gets*) في نفس الآية 2: "قَدْ أَنْتَ النَّهَايَةُ عَلَى شَعْبِي". لا بد أن القراء الأوائل كانوا يقدرّون التورية التي لم تعد تظهر في الترجمة. في 2 كو 4: 8 نرى مثلاً آخر: ἀπορούμενοι ἄλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι، لكنْ غَيْرَ يَائِسِينَ.

المحاكاة الصوتية Onomatopoeia

تتضمن المحاكاة الصوتية استخدام كلمات صوتها يوحي بالشيء أو المفهوم الذي تشير إليه هذه الكلمات. على سبيل المثال، يرى ريتشارد سولين Richard Soulen أن الكلمات العبرية **תָּהוּ וָבֹהוּ** *tohû wābohû* “في تك 1: 2 توحى للآذن ما توصله الترجمة الإنجليزية نظرياً بـ “without form and void” أي “بلا شكلٍ وَخَالِيَّةٍ [وفق ترجمة الأنجيل الشريف]”⁽²⁾. هذه الأصوات وجمال تعبيرها غالباً ما يُفقدان في الترجمة. ومع ذلك، عند التعامل مع نصوص شعرية بالأخص، يجب على الدارس أن يستشير ترجمات حديثة متعددة لأن بعضها سيرصد السمات الصوتية للغات الأصلية.

الصرف Morphology

الصرف هو دراسة أشكال الكلمات. لغات الكتاب المقدس هي لغات كثيرة الاشتقاق. نعني بهذا أن الكلمة تتغير في شكلها بناءً على الزمن، والحالة الإعرابية، والضميرية، وصياغة المعلوم والمجهول، والعدد، والنوع. في يونانية العهد الجديد (*Koiné*) يمثل ترتيب الكلمات أهمية أقل مقارنة بلغة مثل الإنجليزية. في الإنجليزية عادة ما يكون الترتيب كالتالي: الفاعل، والفعل، والمفعول به المباشر مع الجار والمجرور، والعبارات الظرفية، والوصل بناءً على قواعد تركيب الجملة. إلا أنه في اللغة اليونانية يكون الاشتقاق أو إعراب الكلمة أكثر أهمية للمعنى من ترتيب الكلمات.

شكل الكلمات يؤثر على المعنى، ولهذا السبب فإن المقدرة على التعرف على أشكالها ومعانيها المحتملة هي جزء لا غنى عنه في عملية التفسير. قد أكون قادرًا على أن أسأل المتكلم بلغتي ماذا يعني بعبارة غير معتادة، أو كلمة ما، أو صيغة ما. لكن كُتّاب الأسفار المقدسة غير متاحين الآن لنسألهم. لهذا السبب فإن أفضل بديل هو تجهيز أنفسنا بالمعرفة الضرورية للتعرف على صيغ الكلمات والمعاني المحتملة لها. على سبيل المثال في 1 كو 12: 31 كلمة *Zeloute* (التي تُترجم “جدّوا”) قد تكون في صيغة خبرية (لوصف حدث ما) أو قد تكون صيغة أمر. كيف يقرر المفسّر؟ في الواقع، إذا لم يكن المفسّر واثقًا بوجود احتمالين للمعنى، فلن يكون هناك سوى خيار واحد وهو ما أدلى به المترجم. الفكرة هي أن العبارة تفترض معنىً مختلفًا إذا تُرجمت كصيغة إخبارية وليس كصيغة أمر.

2 Richard N. Soulen and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (3d ed.; Louisville: Westminster John Knox, 2001), 125.

في حين أن الكلمات المفردة لا تشكل نقطة التركيز الأساسية للمفسر، فإننا كثيراً ما نواجه كلمات تبدو غير واضحة في المعنى، بل ويمكن أن يكون لديها دلالة خاصة لفهم النص. وقد يكون التفسير المعقول للنص الأكبر مرهوناً بمعنى كلمة واحدة تبدو غامضة بالنسبة لنا. وعندما نفهم هذه الكلمة بالطريقة التي كان الكاتب أو القراء الأوائل سيفهمونها بها، يكتسب الجزء الأكبر من النص معنى أكثر تركيزاً. يقول هايز Hayes وهوليداي Holladay في إشارة إلى دراسة الكلمة:

نحن نوسع تدريجياً فهمنا للمصطلح، والفقرة ذاتها، والنصوص الكتابية الأخرى التي ترد بها. وخلال عملية الاستقصاء والتحليل هذه نبدأ في زيادة فهمنا للفقرة بإعادة الدخول في عالم الفكر الخاص بالكاتب أو النص نفسه أو إعادة خلقه⁽³⁾.

كلمات أو عبارات رئيسية

اعزل الكلمات أو العبارات الأساسية. كثيراً ما يواجه القراء كلمات تبدو ذات دلالة اصطلاحية، أو تعبيرية، أو ثقافية، أو لاهوتية. تشارك كتبه الأسفار عالماً مفاهيمياً مع معاصريهم. وعندما شرعوا في وضع رسالة الإيمان في منظومات متماسكة، محددتين ومفصلين طابعها الخاص، وكان مسارهم الوحيد هو استغلال المفاهيم الشائعة. وقد تكون المفاهيم قد أعيد تعريفها وأعيد تفسيرها، لكن تفسيرهم الجديد أصبح له دلالة فقط في ظل استخدامها الأصلي.

أدوات مرجعية

فم بتوظيف أدوات مرجعية متاحة لدراسة الكلمة أو العبارة. بالنسبة للدارس المبتدئ، هناك ثلاث أدوات مرجعية لا غنى عنها: القواميس الكتابية والموسوعات، المعاجم أو كتب أخرى لدراسة الكلمات، والفهارس الكتابية.

القواميس والموسوعات. هذه الأعمال تقدّم للدارس كمّاً وفيراً من المعلومات التاريخية عن كلمات ومواضيع متعددة. على سبيل المثال، "الموسوعة الكتابية المصورة" *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (5 vols.; Grand Rapids, Zondervan, 1975)، تقدّم

3 Hayes and Holladay, *Biblical Exegesis*, 62.

مناقشة من 15 صفحة لكلمة "بر" (Righteousness). وتُقسّم المناقشة إلى موضوعات مثل: معنى الكلمة لغويًا، و"البر" في العهد القديم، و"البر" في العهد الجديد، و"البر" في العالم الحديث. كما توجد قواميس وموسوعات أخرى نافعة ذات مُجلد واحد مثل (New Bible Dictionary (NBD, Downer's Grove: InterVarsity, 1996) وعدة مجلدات بعنوان "القاموس الجديد لمفسري الكتاب المقدس" (New Interpreter's Dictionary of the Bible (Nashville: Abingdon, 2006)، وكذلك (Bible Encyclopedia (ISBE, 4 vols., Grand Rapids, Eerdmans, 1988)، وكل ذلك (An-chor Bible Dictionary (ABD, New York: Doubleday, 1992)، كل هذه المؤلفات متاحة للدارسين غير القادرين على التعامل مع اللغات الأصلية للنصوص الكتابية. وتقدم هذه المؤلفات للدارس محتوى قيمًا عن خلفية الكلمات والعبارات والمفاهيم.

وهناك أيضًا العديد من القواميس والموسوعات الأدبية، والنقدية، والثقافية. وفيما يلي بعض من هذه المؤلفات النافعة:

Cuddon, John Anthony. *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. 4th ed. London: Penguin, 2000.

Freedman, David Noel, ed. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

Hayes, John, ed. *Dictionary of Biblical Interpretation*. 2 vols. Nashville: Abingdon, 1999.

Macey, David. *The Penguin Dictionary of Critical Theory*. London: Penguin, 2000.

Makaryk, Irena R., ed. *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

Payne, Michael, ed. *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

معاجم وكتب لدراسة الكلمات: هذه المعاجم لها قيمة محدودة للدارس غير العارف باللغات الكتابية. فعندما تُستخدم بتمييز، فقد تتيح معلومات نافعة لكلمات محددة. وقد تكون هذه المؤلفات من مجلد واحد أو أكثر. وغالبًا ما تُرتب المداخل حسب عائلات الكلمات. وقد تتفاوت المعالجة من الاستخدام المبكر للكلمة إلى الاستخدام الوارد في النص الكتابي وما بعده. فيما يلي بعض أفضل هذه النوعية من المعاجم:

Kohlenberger, John R., III, ed. *The Expanded Vine's Expository Dictionary of New Testament Words*. Minneapolis: Bethany House, 1984.

Renn, Stephen D. *Expository Dictionary of Bible Words: Word Studies for Key English Bible Words Based on the Hebrew and Greek Texts*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2005.

Robertson, A. T. *Word Pictures in the New Testament*. Nashville: B&H, 1973.

Vincent, Marvin. *Word Studies in the New Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1985.

Wuest, Kenneth S. *Word Studies in the Greek New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

المعاجم لديها استخدام محدود جدًا للدارس غير القادر على الدراسة باللغات الأصلية. لكن بالنسبة للدارسين القادرين على استخدام المعاجم، فهي تقدّم ميزة نوعية كبيرة. المعجم النافع يوفر للدارس تاريخ أصل الكلمات وتحديد ومناقشة الصيغ النحوية غير المعتادة، والمعاني المحتملة، واستخدام كلمة ما داخل سياق بعينه. المعاجم التحليلية تحلل (تعرب) الصيغ النحوية للنصوص العبرية واليونانية. أمّا المعاجم اللاهوتية فتوفر دراسات متقدمة لأهم الكلمات العبرية واليونانية. فيما يلي قوائم منفصلة لمعاجم العهدين الجديد والقديم.

المعاجم العبرية

Armstrong, Terry A., Douglas L. Busby, and Cyril F. Carr. *A Reader's Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Brown, F., S. Driver, and C. Briggs, eds. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1978.

Davidson, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids: Zondervan, 1972. Repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 1981.

Einspahr, Bruce, compiler. *Index to Brown, Driver, and Briggs Hebrew Lexicon*. Chicago: Moody, 1976.

Gesenius, H. W. F. *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1979.

Holladay, William L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Jenni, Ernst, and Claus Westermann. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997.

Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner, and J. J. Stamm. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson. 5 vols. Leiden: E. J. Brill, 1994–2000.

المعاجم اليونانية

Berry, George Ricker. *A Dictionary of New Testament Greek Synonyms*. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

—. *A New Greek-English Lexicon to the New Testament*. Chicago: Wilcox & Follett, 1944.

Bullinger, Ethelbert W. *A Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testaments*. London: Samuel Bagster & Sons, 1969.

Danker, Frederick W., Walter Bauer, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Liddell, Henry George, Robert Scott, and Henry Stuart Jones. *A Greek English Lexicon*. 9th ed. with revised supplement. Oxford: Clarendon, 1996.

Louw, Johannes, P. Eugene A. Nida, Rondal B. Smith, and Karen A. Munson, eds. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. 2d ed. New York: United Bible Societies, 1989.

Mounce, William D. *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

Perschbacher, Wesley J., ed. *The New Analytical Greek Lexicon*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990.

Spicq, Ceslas. *Theological Lexicon of the New Testament*. Edited and translated by James D. Ernest. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.

Thayer, Joseph Henry. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1977.

Wigram, George V. *The Analytical Greek Lexicon of the New Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1983.

—. *The New Englishman's Greek Concordance and Lexicon*. Rev. ed. edited by Jay P. Green, Sr. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1982.

الفهارس: توجد أنواع مختلفة من الفهارس، لكن الأكثر نفعا لمن لا يتقنون اللغات الأصلية هي الفهارس التحليلية. هذه الفهارس تسمح للدارس بأن يجد الكلمة العبرية أو اليونانية مترجمة باللغة الإنجليزية. وهذا قد يساعد الدارس في استخدام المعاجم السابقة عندما تعوزه المعرفة باللغة الأصلية للكتاب المقدس. فيما يلي بعض أفضل الفهارس العبرية واليونانية:

Aland, Kurt. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament: unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus receptus*. New York: Walter De Gruyter, 1978.

Lisowsky, Gerhard. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. 3d. cor. ed. Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

Moulton, William, and A. S. Geden. *A Concordance to the Greek Testament According to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*. 5th rev. ed. New York: T&T Clark, 1997.

يسرد ليسوسكي Lisowsky وآلاند Aland ومولتون Moulton وجيدن Geden قائمة للمقاطع التي ترد فيها الكلمة بمعاني متشابهة. والسبب في هذا التنسيق ينبع من إدراك أن نفس الكلمة يمكن أن تُستخدم بأشكال متنوعة الأساليب فتؤدي لمعاني مختلفة. وبعبارة أخرى، النطاق الدلالي للكلمة لا يقتصر على تعريف واحد. من أهم الفهارس لمن لا يتقنون اللغات الأصلية ما يلي:

Strong, James. *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007.

Wigram, George V. *The Englishman's Hebrew Concordance of the Old Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996.

—. *The Englishman's Greek Concordance*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996.

Young, Robert. *Young's Analytical Concordance to the Bible*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1980.

ولا يفوتنا هنا كلمة تحذير لازمة. ففي حين أن الأدوات المعجمية قيّمة لدراسة الكلمات المفردة، إلا أننا نجد المفسرون يميلون إلى "الإفراط في الشرح" المبني على المعلومات التي تتيحها هذه المعاجم. على سبيل المثال إذا أردت أن أدرس معنى كلمة معينة، عادة ما أحتاج أن أعرف كيف تُستخدم هذه الكلمة في سياق معين. فإذا لجأت إلى *BDAG* أو *TDNT* سأجد في بعض الحالات صفحات من المعلومات تتبع معنى الكلمة على مرّ القرون. وكما سبق أن أشرت، اللغات ليست ثابتة، والكلمات تتغير معانيها بمضي الوقت. لهذا السبب، يجب أن تكون دراسة الكلمات بشكل عام تزامنية *synchronic* وليست تعاقبية *diachronic*.

تُشَبَّه اللغة بالنهر؛ إذا أخذت مقطعاً عرضياً هنا يمكن وصف النهر، أو مقطعاً هناك، ومرة أخرى يمكن وصف النهر، بالرغم من أن الوصف سيكون مختلفاً. وإذا رأينا طول النهر مؤشراً للزمن، فإن رسم مقطع عرضي في نقاط مختلفة على طول النهر، ومقارنة ما سنجده، يتوافق مع الدراسة اللغوية التعاقبية، أمّا فحص مقطع عرضي واحد يتطابق مع الدراسة اللغوية المتزامنة⁽⁴⁾.

لهذا السبب، من غير المقبول عموماً أن يفسر استخدام كاتب لكلمة من قبل كاتب آخر لنفس الكلمة. كما أنه ليس من الحكمة عموماً أن تفسّر استخدام كاتب ما لكلمة باستخدام نفس الكاتب لنفس الكلمة في نص مختلف. ربما لا يستخدم بولس كلمة *diakonos* (خادم) بنفس الطريقة التي تُستخدم في السبعينية أو في متى⁽⁵⁾. لمزيد من النصائح بشأن الفهارس راجع عمل ديفيد باور *David Bauer, An Annotated Guide to Biblical Resources for* (Ministry (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003).

السياق

يتم تحديد نطاق معنى كلمة أو عبارة ما حسب سياقها. الدراسات حول الكلمات قد توفر نطاقاً واسعاً من المعنى لكلمة أو عبارة واحدة؛ أي الطرق التي استُخدمت بها في مواقف تاريخية متنوعة. وبالطبع هذا نافع جداً؛ لأن الكاتب كثيراً ما يعدّل معنى الكلمة داخل سياق معين. من ناحية أخرى، يتضح هذا التعديل عندما نعرف الاستخدامات

4 Cotterell and Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, 25.

5 For an excellent discussion of the potential misuses of word studies, see James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

الخاصة بالكلمة عبر التاريخ. رقد يساعد المدى الخاص بمعنى كلمة ما في فهم معناها ضمن سياق بعينه. على سبيل المثال، كلمة *mystērion* أي "سر" كانت تستخدم في الأديان السريّة *mystery religions* للإشارة إلى مجموعة من المعارف كانت متاحة فقط لمعتنقي سر معين. ومع ذلك، فقد استخدمها بولس للإشارة إلى "الأخبار السارة"، وإلى حقيقة أن الله مَدَّد نعمته لليهود والأمم على حدٍ سواء. وهكذا، فإن السر لم يعد بعد سرًا! وكلمات مثل *Sōtēr* (منقذ) أو *logos* (كلمة، رسالة)، و *hamartia* (إثم) لها تاريخ طويل من الاستخدام خارج الإطار الديني، ولكنها استخدمت مع بعض التعديل في سياق المسيحية. الكتاب المسيحيون وظفوا اللغة اليونانية العامية (*Koiné*) التي كانت متاحة في زمانهم. ولم يطوروا لغة دينية جديدة لتستخدم حصريًا للتعبير عن مقاصدهم. ربما عدلوا بعض المفردات، لكن لا بد أن نفهم هذا التعديل في ضوء الاستخدامات المعاصرة لزمانهم.

التركيب اللغوي Syntax

إذا توقف الدارس عند مرحلة تحليل الكلمات والعبارات المفردة وسياقاتها التاريخية، فلن يتحقق الكثير. فالنص يتألف من مجموعة وحدات المعنى الذي يؤدي مزيجها بشكل صحيح إلى تدفق منطقي للفكر أو الحجة. لهذا السبب، لا بد للمفسر أن يتخطى مرحلة الكلمات والعبارات إلى الجمل ووحدات المعنى (عادةً الفقرات)، والوحدات المعجمية الأكبر، وفي النهاية النص بجملته. على سبيل المثال، إذا قرأت عبارة "سانتا سيأتي إلى المدينة"، فإن كلمة "سانتا" لها معنى فقط في علاقتها مع بقية الكلمات في الجملة. فالجملة تخبر بشيء عن سانتا. ولكن هل سانتا هذا هو العجوز الممتلئ الذي يحمل الهدايا للأطفال في الكريسماس؟ أم سانتا يمثل دلالة رمزية أو مجازية تشير في دعابة إلى رجل بدين يرتدي ثوبًا أحمر ذي لحية بيضاء طويلة؟ هل مغزى الجملة يمثل وعدًا، أم أمرًا، أم اعترافًا (هذا ما يشير إليه اللغويون كالقوة الخطابية *elocutionary force* للجملة؟ متى سيأتي "سانتا" إلى المدينة؟ كيف سيصل؟ هذه الأسئلة لها إجابات فقط إذا ما نظرنا إلى ما وراء الجملة وتوجهنا إلى السياق الأكبر لوحدة المعنى والنص ككل.

أحد الوسائل الفعالة للتحقق من التدفق المنطقي للفكرة هو بناء تتابع الجمل و/أو الإطار النحوي لوحدة لغوية⁽⁶⁾. وبتحديد العبارات اللاحقة والتابعة، يحصل الدارس عادة على

6 For an excellent discussion of the sentence flow, see Gordon Fee, *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* (3d ed.; Philadelphia: Westminster, 2002).

إحساس أولي بتدفق الفكرة. وسيساعد الإطار النحوي الدارس على تحديد العبارات الظرفية، وعبارات شبه الجملة، والجار والمجرور، وجمل الوصل، والمصدر، واسم الفاعل واسم المفعول.. إلخ، وتوضيح علاقاتها مع الأجزاء الرئيسية (الفاعل، والفعل، والمفعول به) للجمل المتنوعة. في بناء تتابع الجمل والبناء النحوي سيدرك الدارس ارتباطات معينة لن تكون واضحة بطريقة أخرى. كذلك التعبيرات المجازية، والتراكيب اللغوية غير المعتادة، والجمل الاعتراضية تصبح كلها قابلة للرصد.

عناصر التركيب اللغوي يمكن أن تُحلل بأفضل طريقة من خلال العمل على اللغات الأصلية، والحد الأدنى من الإجابة لهذه اللغات يجب أن يكون غاية كل باحث مبتدئ في الدراسات الكتابية. ومع ذلك حتى يتحقق هذا الهدف، لا بد أن يجمع الدارس عنصرين وسيطين لا غنى عنهما: اتقان قواعد اللغة الإنجليزية (أو هنا العربية)، وترجمة حرفية للأسفار المقدسة. فهذا يسمح للدارس بأن يواصل بشكل صحيح تدفق الأفكار من النص، وسيقوده هذا إلى تفسير أكثر قبولاً.

في الوضع المثالي، يجب على الدارس أن ينتقل من "وحدة معنى" إلى أخرى حتى ينتهي من النص كله. في هذه العملية يجب أن تحصل الروابط المنطقية مثل مؤشرات المقدمة والنتيجة على اهتمام خاص. وكلمات مثل "لهذا"، "بجيث"، "حينئذٍ" و "لأن" هي بمثابة أعلام حمراء تشير إلى سلسلة معينة من الأفكار أو الحجج. بمجرد أن ينتهي الدارس من تمهيط النص كله بهذه الطريقة النحوية، سيطور لديه فهماً أولياً للمغزى الأساسي من النص، والطريقة التي ترتبط بها وحدات المعنى مع أحدها الآخر، ومع النص ككل. المناقشة التالية عن 1 كو 13: 8-12 توضح طريقة ارتباط وحدة المعنى بالسياق الأوسع.

السبب الرئيسي لدى بولس للكتابة إلى كنيسة كورنثوس يتمثل في الرد على ما وصله من أخبار عن انقسامات تهدد وحدة الجماعة المسيحية (1كو 1: 10-17)⁽⁷⁾. في هذا السياق يجيب بولس عن موضوعات روحية في الأصحاحات 12-14. في الأصحاح 12 يبدأ بالقول: "وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَوَاهِبِ الرُّوحِيَّةِ أَيُّهَا الإِخْوَةُ، فَلَسْتُ أُرِيدُ أَنْ تَجْهَلُوا" (12: 1). الكلمة اليونانية لكلمة "الْمَوَاهِبِ الرُّوحِيَّةِ" هي *pneumatikoi*. وهذه الكلمة تختلف عن الكلمة التي تُستخدم في المعتاد عن المواهب الروحية *charismata*. في الواقع الترجمة الأفضل لكلمة *pneumatikoi* هي "الأمور الروحية" أو "الأشخاص الروحيون". هذه الترجمة الأخيرة تمثل أحد الاحتمالات. يكتب جورج لاد George Ladd ما يلي: "في 1كو

7 See Johnson, *Writings of the New Testament*, 272-90.

2: 3:3-14 يصف بولس ثلاث فئات من الناس: *psychikos* أو الإنسان الطبيعي (2: 14)، و *sarkikos* الإنسان الجسداني (3:3)، *pneumatikos* إي الإنسان الروحاني (3:1). في هذا النص.. الإنسان الروحاني هو الإنسان الذي يحكم الروح القدس حياته⁽⁸⁾.

ومع ذلك فاحتمال أن تكون الترجمة "الأمر الروحية" لديها أسباب وجيهة أيضًا. لأن صيغة الموصوف هي الجمع المضاف *genetive plural* (*pneumatikon*)، فإن الموصوف قد يكون محايدًا- ليس مذكراً أو مؤنثاً وبالتالي يمكن ترجمتها (الأمر)، وقد يكون مذكراً، وبالتالي يمكن ترجمتها (أشخاص). أضف إلى ذلك الصيغة المحايدة (*ta pneunmatika*) في 14: 1، وبالتالي سيكون الاحتمال الأرجح لترجمة *ton pneumatikon* هو "الأمر الروحية". وإذا قبلنا هذه الترجمة، حينئذ فإن الـ *charismata* لا تمثل سوى جانب من اهتمام بولس، وربما ليس اهتمامه الأول. بولس مهتم هنا بـ "الأمر الروحية"، ونقاشه عن المواهب الروحية لديه أهمية فقط من حيث علاقة هذه المواهب الروحية باهتمامه الأول بـ "الأمر الروحية".

وبعد أن يسرد بولس قائمة بالمواهب والخدمات وأنواع الأعمال، فهو يقارن مجازيًا هذه المواهب وعملها في وحدة وعمل أجزاء الجسد الإنساني (1كو 12: 12-26). وهدفه الواضح في هذه المقارنة المحكمة أن يُظهر أنه كما توجد اختلافات في الوظيفة بين أعضاء الجسد الإنساني، هناك بالمثل وظائف للمواهب الروحية داخل جسد المسيح. يتألف الجسد الإنساني من الأعضاء، وعندما يُفقد عضو منها، يصبح ناقصًا. وأيضًا إذا أعطينا عضوًا ما- لنقل العين مثلاً- تفوقًا على حساب تجاهل الأعضاء الأخرى، فلن يعيش الجسد طويلاً "لَوْ كَانَ كُلُّ الْجَسَدِ عَيْنًا، فَأَيُّ السَّمْعِ؟ لَوْ كَانَ الْكُلُّ سَمْعًا، فَأَيُّ الشَّمِّ؟ وَأَمَّا الْآنَ فَقَدْ وَضَعَ اللَّهُ الْأَعْضَاءَ، كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهَا فِي الْجَسَدِ، كَمَا أَرَادَ. وَلَكِنْ لَوْ كَانَ جَمِيعُهَا عُضْوًا وَاحِدًا، أَيْنَ الْجَسَدُ؟" (1كو 12: 17-19). المعنى المتضمن واضح: إذا سعى كل واحد داخل الجماعة إلى موهبة ما لأن الموهبة يُنظر إليها كشيء مبر ومميز، فإن وحدة الجسد الموهوب الذي أعده الله يتعرض للخطر. يوضح بولس هذا في 12: 21-30 وبالأخص في الأعداد 23-25:

"وَالْأَعْضَاءُ الْقَبِيحَةُ فِينَا لَهَا جَمَالٌ أَفْضَلُ. وَأَمَّا الْجَمِيلَةُ فِينَا فَلَيْسَ لَهَا احتِياجٌ. لَكِنَّ اللَّهَ مَزَجَ الْجَسَدَ، مُعْطِيًا التَّاقِصَ كَرَامَةً أَفْضَلَ، لِكَيْ لَا يَكُونَ انْشِقَاقٌ فِي الْجَسَدِ، بَلْ تَهْتَمُّ الْأَعْضَاءُ اهْتِمَامًا وَاحِدًا بَعْضُهَا لِبَعْضٍ."

8 George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 473.

بالنسبة للجسد الروحي السليم، كل الأعضاء ضرورية، بصرف النظر عن مواهبها، ولا يوجد تسلسل هرمي في المواهب على أساس الأفضلية. لكن كيف نفهم عبارة بولس في 12: 31 **”وَلَكِنْ جِدُّوا لِلْمَوَاهِبِ الْحُسْنَى؟“**

بناءً على نقاش بولس في 1 كو 12، يجوز لنا أن نتيقن من أن مؤمني كورنثوس كانوا يستخدمون ما يعتبرونه المواهب المرغوبة أكثر كمعايير للادعاء بالنضج الروحي أو النخوية الروحية. وبناءً على نقاشنا السابق، يجوز لنا أيضًا أن نستنتج أن بولس بذل جهدًا ليقدم تصحيحًا لهذا التصنيف للمواهب الروحية. وبالتالي أليس من غير المتصور أن بولس في كلامه التالي مباشرة يفضل مثل هذا التصنيف بتشجيع نفس القراء ليسعوا بحماس ويجدوا إلى المواهب ”الأفضل“؟ من المؤكد أن بولس لا يعاني من الفصام العقائدي. والحل لهذه المعضلة الظاهرية نجدها في كلمة *zēloute* (1 كو 12: 31) التي تُترجم **”جِدُّوا“** (بصيغة الأمر) في معظم ترجمات العهد الجديد (مثل: RSV، NIV، NASB)، من الناحية النحوية يمكننا ترجمة صيغة الفعل هذه بطريقتين: كصيغة خبرية في زمن المضارع أو في صيغة أمر في زمن المضارع. وأنا أقترح أنه في السياق الحالي، الترجمة الأولى هي الأفضل⁽⁹⁾. وهذا سيجعل من عبارة بولس مثالاً من أمثلة التهمك التي اعتاد بولس عليها. بولس لا يتورع في استخدام أسلوب التهمك كزخرف لغوي ليعبر عن فكرته (انظر 1 كو 4: 10)، وستصبح العبارة كالتالي: **”أنتم تناضلون من أجل المواهب الأفضل. وأنا سأريكم طريقًا أفضل (صيغة مبالغة هنا)“** (12: 31). وبالتالي يقدم بولس هنا لمؤمني كورنثوس المعيار الصحيح للنمو والنضج الروحي.

في 1 كو 13: 1-8 يختار بولس نماذج للمواهب (ثلاثة من القائمة الواردة في الأصحاح الثاني عشر) وينادي بأنها لأسباب عملية جدًا بلا أهمية عندما تمارس خارج مظلة المحبة. بدون ملازمة الأغايي *agapē*، حتى السخاء والعطاء يصبح بلا معنى في صميمه. في 1 كو 13: 4-8 يصف بولس المحبة في صيغة نثرية غنائية.

ثم في 13: 8 ب يجذبنا بولس مرة ثانية إلى قائمته الأولى بأخذ عينة ثانية: **”وَأَمَّا النَّبَوَاتُ فَسَتُبْطَلُ katargēthēsontai، وَالْأَلْسِنَةُ فَسَتَتَّهِي pausontai، وَالْعِلْمُ فَسَيُبْطَلُ katargēthēsontai“**. يجب الالتفات هنا بأن بولس يستخدم نفس الفعل ليصف كل من النبوات والعلم. جذر الفعل هو *katargeō*، والذي يعني عادة ”يُبطل نفع الشيء“ أو

9 كل الترجمات العربية تتبنى الصيغة الثانية، فقط للتنويه للمراجع

”يجعله غير مؤثر“، أو ”يلغي“، أو ”يطل“ (انظر رو 3: 3؛ 6: 6؛ 1كو 1: 8؛ أف 2: 15)(10). الفعل *pauō* يصف مصير الألسن ويمكن ترجمته ”تتوقف عن فعل شيء“ أو ”يردع (نفسه) أو ”يتوقف“ (انظر لو 8: 24؛ أع 20: 1؛ أف 1: 16)(11).

في ع 9، 10 يواصل بولس الكلام عن موهبتين من المواهب الثلاث الأخيرة: ”لأننا نَعْلَمُ بَعْضُ *ek merous* الْعِلْمِ وَتَنْبَأُ بَعْضُ *ek merous* التَّنْبُؤِ. وَلَكِنْ مَتَى جَاءَ الْكَامِلُ فَحِينَئِذٍ يُبْطِلُ *katargēthēsontai* مَا هُوَ بَعْضُ *to ek merous*“. يجب مراعاة توضيح نقطتين هنا: الأولى، يصف بولس موهبتي التنبؤ والعلم بأنهما غير كاملتين، والثلاثة كلها توصف بأنها جزئية (*to ek merous*). النقطة الثانية، كل ما هو ناقص يعاني من نفس مصير الموهبتين: *katargēthēsontai*. وبالتالي في هذا السياق، ينادي بولس بأن ”الكامل“ (*to teleion*) وضع في مجاورة مع ما هو بعض (*ek merous*). ولكن ما هو ”الكامل“؟ ولأن كلمة *teleion* محايدة في جنسها، فرما يجوز أن نستبعد أية إشارة إلى شخص ما. كذلك لأن قانون العهد الجديد لم يكن حتى في مرحلة تشكيله في هذا الفترة المبكرة، يجوز لنا أن نستبعد بأن *to teleion* تشير إلى الأسفار القانونية. فهذه الكلمة عندما تُستخدم عن الأشياء فإن الصيغة الوصفية تشير إلى الاكتمال، مثل القامة الكاملة (انظر رو 12: 2؛ يع 1: 4؛ 1يو 4: 18)(12). السياق الكامل يتعلق بشيء واحد هو المحبة. من ناحية أخرى، الكلمة التي يستخدمها بولس عن المحبة هي الأغابي *agapē* هي كلمة مؤنثة وليست محايدة. وبالتالي قد يشير بولس بكلمة ”الكامل“ إلى الاكتمال أو النضوج الروحي الذي تمثل الأغابي سمته المميزة.

هذه الملاحظة تدعمها الآيات 11-13. في آية 11 يقول بولس أنه حين كان طفلاً (*nēpios*) كان يتحدث ويفكر ويعقل كطفل. هذه الكلمة *nēpios* ترد في السابق في 1كو 3: 1 ”أَنَا أَيُّهَا الْإِخْوَةُ لَمْ أَسْتَطِعْ أَنْ أَكَلِّمَكُمُ كَرُوحِيِّينَ *pneumatikois*، بَلْ كَجَسَدِيِّينَ *sarki-* *nois* كَأَطْفَالٍ *nēpios* فِي الْمَسِيحِ“. بداخل هذا السياق عينه ل 1كو 2: 14-3: 3 (المشار إليه سابقاً)، والشخص الجسداني (*sarkikos*) هو في المسيح، ولكنه ليس إنسان الروح (*pneumatikos*)، لكن هذا مجرد طفل (*nēpios*). يقدم لاد Ladd وصفاً رائعاً للشخص الجسداني *sarkikos*:

هؤلاء الذين هم ”جسدانيون“، ومع ذلك أطفال في المسيح. لذلك لا بد أن

10 Gerhard Delling, "jataqcËy," TDNT 1:452–54.

11 BDAG, "paly."

12 Ibid., 816–17.

يكونوا "في الروح"، لكنهم لا يسلكون "حسب الروح". ولأنهم أطفال في المسيح، فلا بد أن نستنتج أن روح الله يسكن فيهم. لكن في نفس الوقت لا يمارس الروح القدس سيادة كاملة على حياتهم، ولا يزالون يسلكون "حسب البشر" (3ع)، مظهرين أعمال الجسد في غيرة وشقاق⁽¹³⁾.

في كل من 13: 11، و 2: 14-3: 3 يهتم بولس بالأمر الروحية، وليس بالطفل بالمعنى الحرفي. وبعد هذه الإشارة إلى الطفولة الروحية، يزعم بولس بأنه حين صار رجلاً، فإنه تخلّى عن هذه الأمور الطفولية. من اللافت أن الكلمة التي يستخدمها بولس هنا لكلمة "أبطلت" هي *katergēka*، وهي صيغة تامة للفعل المستخدم في الآيات 8 ب و 10 في الإشارة إلى الأمور الناقصة-النبؤ والعالم، وبالتبعية المواهب الروحية ضمناً.

يستخدم بولس استعارة المرأة في 13: 12 ويقدم تفسيراً تالياً للاستعارة. الآن في حالة الطفولة الروحية وعدم النضج، يستخدم أهل كورنثوس نقائص واجتزاءات (*ek merous*) ليحكموا بها على النضوج المسيحي. وبالتالي فإن مؤمني كورنثوس يسيئون استخدام المواهب الروحية. يقول بولس: "لكن حينئذٍ (سنرى) ونجهاً لوجه. الآن أعرف بعض *ek merous* المعرفة، لكن حينئذٍ سأعرف كما عرفت". وإذا كانت كلمة "الآن" تشير إلى حالة الطفولة الروحية، يجب أن نتوقع أن كلمة حينئذٍ تشير إلى حالة النضوج الروحية والاكتمال المتسمة بالأغايي "متى جاء الكمال". عندما ينتقل المسيحيون إلى حالة النضوج الروحي الذي تسوده المحبة، بإيمان ورجاء ملاصقين للمحبة، فإنهم سينظرون إلى رفقاءهم المسيحيين من خلال نظارات المحبة الواضحة، وليس باستخدام مواهب ناقصة كقصة قياس للنضوج.

النقاش السابق يجسّد مفارقة تفسيرية. هل يفسّر القاريء الأجزاء المنفصلة للنص في ضوء النص بأكمله أم النص بأكمله في ضوء الأجزاء المنفصلة؟ بمجرد أن ينتهي الدارس من تحليل وحدات المعنى ويربطها ببعضها البعض يمكن التحقق من معنى النص الكامل. لكن بعد ذلك يجدر بالدارس أن يفسر كل وحدة للمعنى في ضوء معنى الكل، الذي تم تحديده فقط من خلال الربط بين الأجزاء. هذه هي الدائرة الهرميوطيقية أو التفسيرية، ولا أعرف أحداً يفلت منها. بالفعل بينما يستمر المفسّر في الدراسة، يمكنه تعديل وحدات المعنى، وهذا قد يؤدي إلى تعديل في تفسير النص بالكامل. هذا التفسير المعدّل للنص بأكمله يعجّل بإعادة فحص الكثير من الأجزاء المنفردة أو المنفصلة. وبالتالي فإن الحلقة التفسيرية هي

13 Ladd, *Theology of the New Testament*, 473.

حلزون تفسيري في الواقع؛ إذ بعد كل تعديل إضافي ينتقل المفسر إلى مستوى مختلف من الفهم. بهذا المعنى فإن الحلزون بلا حدود. التحليل النحوي لا يجعل الدارس سيد النص. لأن التحليل اللغوي هو نقطة البداية. لكن المفسر الجاد يعالج هذه النقطة لأنها أساسية بالنسبة لجوانب أخرى من الدراسة.

الخلاصة

بينما يُدعى أحياناً أن النص هو أيقونة لفظية، لكنه في المقام الأول أيقونة في لغته الأصلية. وإدراك ذلك يتطلب من المفسر أن يولي اهتماماً مناسباً لتحديد ووصف التفاصيل اللغوية مثل الفونولوجيا (علم الأصوات) والمورفولوجيا (التشكيل)، والمعجمية، والتركيب اللغوي (بناء الجملة). ولأن لغة الناس تحفظ بداخلها العالم الرمزي لهؤلاء الناس (عالم ينعكس في النص)، وإن الاعتبارات النحوية جزء لا غنى عنه في عملية التفسير. وتتراوح التأكيدات النحوية من الكلمات بمفردها إلى السفر بأكمله.

في الوضع المثالي، يجب أن تفسر فقرة من النص في إطار الهيكل الكلي، ويجب أن يُحمّل الهيكل الكلي على الأجزاء المنفردة. وتسمى معضلة تحديد مَن يأتي أولاً بالدائرة التأويلية *hermeneutical circle*. تشكل الدراسات النحوية نقطة البداية للتعامل مع هذه الدائرة. وأدوات مثل الفهارس والمعاجم والقواميس والموسوعات هي وسائل مساعدة لا غنى عنها في تفسير البنية اللغوية للنص.

للمراجعة والدراسة

أهم المفاهيم والمصطلحات

original languages	اللغات الأصلية	BDAG	W. Bauer, F. Danker, W. Arndt, and F. Gingrich, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . 3d ed. 2000
concordance	الفهرس		

sentence flow	تتابع الجمل	phonology	الفونولوجيا
grammatical context	السياق النحوي	grammatical analysis	التحليل النحوي
syntax	التركيب اللغوي	symbolic world lexicology	العالم الرمزي
lexicon	المعجم		المعجمية
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>	morphology	الصرف
translation	الترجمة		

أسئلة للدراسة

- هل تشعر أن دراسة الكلمات تشكل جزءاً من عملية الشرح؟ ولماذا؟
- في اللغة العبرية لإشعيا 2: 17 يمكن أن نسمع زئير الأمواج بوضوح. اقرأ هذه الآية في الترجمة العربية وترجمات KJV، RSV، NIV. أيهما أقرب إلى نقل صوت زئير الأمواج أو صوت العاصفة؟ اقرأ نحيا 3: 1-3 في ترجمة NIV. ما هو الإحساس الذي يصلك؟
- اقرأ مثل صديق منتصف الليل في لوقا 11: 5-8. كلمة "لجاجة" في آية 8 ترد فقط هنا في العهد الجديد كله. في ترجمة NIV تُترجم "boldness" جسارة مع حاشية تفيد بأنها تعني مثابرة. هل دراسة هذه الكلمة كمفردة باستخدام بعض الأدوات التي ناقشناها في هذا الفصل لنرى هل تتفق مع أي من الترجمات المذكورة أعلاه. إذا كانت الكلمة تعني شيئاً آخر، فكيف يؤثر ذلك على فهمك للمثل بأكمله؟
- اقرأ رسالة بطرس الأولى. الآيات 2: 11-4: 11 تمثل دعوة إلى السلوك المقبول في مواقف محددة، حتى في أوقات المعاناة الظالمة. في ضوء هذا السياق، كيف يجب أن نفسّر 2: 24^ب "الَّذِي بَجَلَدَتْهُ شُفِيئُمْ"؟

Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Cotterell, Peter, and Max Turner. *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove: InterVarsity, 1989.

Fee, Gordon D. *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*. 3d ed. Philadelphia: Westminster, 2002.

Kennedy, George A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

3

القراءة والعالم المحيط بالنص: الخلفيات التاريخية والعقائدية

كل نص يُولد في سياق معين. وفقًا لبول ريكور Paul Ricoeur، لا بد من قراءة ثلاثة مستويات من تطور النص على الأقل في العملية التفسيرية. المستوى الأول هو الحدث، والثاني تسجيل أو تدوين الحدث في نص، والثالث قراءة هذا النص⁽¹⁾. وكل مرحلة تنفصل عن الأخرى بفارق زمني. في حالة النص الكتابي، الفجوة بين تدوين الحدث في النص وقراءة النص تصل إلى قرون. خلال هذا الوقت لم يتغير النص، بل اللغات والثقافات هي التي تغيرت. ومن ثم، هناك احتمالية واضحة بأن المفسر قد يُقحم فهمه للعالم المعاصر على النص. وكما سنرى في الوحدة الثالثة، فإن هذا الإقحام حتمي لا محالة. ومع ذلك ليس بالضرورة إقحامًا كليًا شاملاً. لأن أفضل وسيلة فعالة ضد الإقحام الكلي لعالم المفسر على عالم النص تتمثل في الدراسة الجادة للعالم الذي وُلد فيه النص. وبالتالي ما معنى أن تُصنع على خدك في ثقافة الشرق الأدنى القديم؟ هذه المعرفة ضرورية لتفسير متى 5: 39. كذلك، شراء الحقول والحيوانات مهمة جدًا لتفسير لوقا 14: 15-24. في زمن كتابة العهد الجديد، كل من القاريء والكتاب يتشاركان هذه المعرفة المشتركة. ومهمة البراجماتية pragmatics (دراسة خاصة بالسياق مثل السياق التاريخي والأيدولوجي) هو تضيق الفجوة بين القراء الأوائل والقراء الآن.

1 See Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation* (Evanston: Northwestern University Press, 1974).

وكما يشير عنوان هذا الفصل، فإننا سنتطرق إلى منطقتين كبيرتين تتعلقان بدراسة خلفيات النص. المنطقة الأولى تركّز على التفاصيل التاريخية والثقافية العامة، كما تبين لماذا تصنع هذه المعرفة فارقاً بين القراءة المجردة والقراءة المتعمقة للنص. المنطقة الثانية من النقاش تركّز على السياقات الأيديولوجية لكل من أسفار العهد القديم والعهد الجديد. ولأن هذه المنطقة الثانية قد تبدو غير مألوفة لغالبية القراء، سيكون من الضروري أن نوليها اهتماماً أكبر ونقدّم الكثير من التفاصيل عنها.

الخلفية التاريخية والثقافية

القراءة المفضلة لأي نص هي القراءة التي يؤكد فيها المفسّر على السياقات التاريخية والحضارية الأكثر احتمالاً. ببساطة، أفضل قراءة لأي نص تكون غنية باهتمام المفسّر بالتاريخ والمكان والظروف المنشئة للنص، وكذلك جمهور القراء أو السامعين، وكاتب النص. هناك معلومات حضارية أيضاً تتعلق بممارسات مثل الزواج، وأنظمة الضرائب، وأساليب البناء والإنشاء وأثاث المنازل، تجهيزات الحرب، ووسائل المواصلات، وأساليب الزراعة، وتفاصيل جغرافية، والأنظمة السياسية، هذه الأمور ستشكل العامل الفاصل والحاسم بين القراءة السليمة وغير السليمة. لماذا؟ التواصل (سواء كان مكتوباً أو شفاهياً) يتلّون بالأنماط السلوكية، والتي هي نفسها لها مرجعها وأصولها الثقافية والحضارية. وبالتالي فالتواصل ليس ممكناً بمعزل عن التأثيرات الثقافية. هذا يعني أن كُتّاب الأسفار المقدسة كانوا يتواصلون من خلال مرشحاتهم الثقافية، ويتحدثون مع أناس سيفهمون هذا التواصل داخل نفس الأنماط الثقافية. لم يكن كُتّاب الأسفار واعين لفكرة أنهم سيتواصلون مع قراء في ثقافة غريبة مثلاً في القرن العشرين. لذلك طالما أن كُتّاب الأسفار كانوا واقفين داخل ثقافة بعينها ومعلنين رسالة تتكيّف مع هذه الثقافة إلى جمهور محدد بثقافته، ألا يبدو من المنطقي للمفسّر الحديث أنه لا بد أن يعود إلى ذلك العالم بأقصى درجة ممكنة؟ ربما إي. دي. هيرش E. D. Hirsch على صواب في قوله: "المهمة الأولى للمفسّر هو أن يولّد في نفسه منطق الكاتب وتوجهاته، ومعطياته الثقافية، وباختصار عالمه"⁽²⁾. كذلك يدعم ميكلسن Mickelsen هذا الرأي:

2 E. D. Hirsch Jr., "Objective Interpretation," *PMLA* 75 (1960): 478.

المفسّر.. يقف في ثقافة حديثة، سواء كانت ثقافة غربية أو أخرى. لذا لا بد أن يفهم الثقافة الكتابية التي أثّرت على المصدر الأصلي، والرسالة، والمستقبلين الأوائل. يجب أن نلاحظ كيف تختلف تلك الثقافة عن ثقافته وكيف تتشابه معها. عندئذ فقط يستطيع أن يوصل الرسالة بكفاءة من نمط ثقافي إلى نمط آخر.⁽³⁾

لا يُعتبر البحث التاريخي والثقافي الاجتماعي أمراً لا بد منه للاعتبارات الأدبية فحسب، لكنه ضرورة فكرية وعملية أيضاً، لأن الجهل عن عمد أو غير عمد بالإطار الحياتي (sitz im leben) الثقافي والتاريخي لنص معين لا بد أن ينتج عنه تفسيراً غامضاً و ملتقاً. وعادة ما يكون هذا هو الحال عندما يظل القراء أو/و المفسرون محبوسين في ثقافتهم، ويفرضونها على النص، الذي هو نتاج ثقافة أخرى.

قد تكون المعلومات التاريخية والثقافية داخلية (أي معلومات تُوجد داخل النص) أو خارجية (معلومات تُوجد خارج النص). في حين أن بعض النصوص تكون مستقلة بذاتها من حيث المعلومات المتوفرة عن خلفية النص، فهذا أمر استثنائي. في أغلب الأحيان يجب على المفسّر أن يستخدم معلومات داخلية وخارجية لإعادة تركيب الإطار الحياتي للنص. المعلومات الداخلية أساسية، بينما تلعب المعلومات الخارجية بدور في الدعم والتحقق من صحة بعض الأمور. فيما يلي بعض الأمثلة لتوضيح أهمية إعادة البناء التاريخي والثقافي في إنتاج التفسيرات المعقولة والمقبولة.

بعض الأمثلة لدراسات الخلفية التاريخية

مثال 1: جهنم Geenna

في متى 5: 22 نقراً ”أَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ كُلَّ مَنْ يَغْضِبُ عَلَى أَخِيهِ بَاطِلًا يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ الْحُكْمِ، وَمَنْ قَالَ لِأَخِيهِ: رَقًا، يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ الْمَجْمَعِ، وَمَنْ قَالَ: يَا أَحمَقُ، يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ نَارِ جَهَنَّمَ“ الكلمة المستخدمة هنا ”جهنم“ ترد في مواضع أخرى في مت 5: 29، 30؛ 13: 5، 33، ويع 3: 6. في ترجمة Authorized Version of the Bible تُترجم كلمة جُهنم بكلمة هادِس Hades أي الهاوية. وبالرغم أن كلمة هاوية دائماً ما تُستخدم لتسمية مَثْوَى الأموات بشكل عام، فإن جهنم تشير إلى مكان العقاب والذي يرتبط عادة

3 A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 170.

بنار لا تُطفأ. كان وادي بن هنوم هو المكان الذي قدّم فيه آحاز أبناءه كذباً بشرية وبخّر فيه للأوثان. كما يبدو أيضًا أنه قبل امتلاك الشعب للأرض، كان هذا الوادي مكانًا للذباح البشرية. لذلك، كان المكان يمثل للأجيال اللاحقة من اليهود مكانًا للرجاسات والموبقات ضد يهوه. في الواقع، هذا المكان الذي يُدعى الآن باليونانية *geenna* قد أصبح مقلب نفايات لا تنطفئ النار فيه. وبالتالي بينما كانت *geenna* تشير أولاً مجازيًا إلى مكان العقوبة بعد الموت، فقد أصبحت أخيرًا تعبيرًا اصطلاحيًا عن هذا المكان. ولأن *geenna* كانت مكانًا فعليًا، فقد كان مثالًا لهذا التطبيق المجازي. القراء الأوائل كانوا يربطون على الفور بين *geenna* كمكان والمفهوم الأكثر تجريدًا عن المكان المستقبلي للعقوبة. يجب على المفسرين أن يضعوا هذا الطابع المجازي نصب أعينهم عندما يفسّرون ويشرحون أي نص يحتوي على كلمة *geenna*.

مثال 2: رؤيا 3: 14-21

يوضح سي. جيه. هيمر C. J. Hemer في كتابه "رسائل الكنائس السبعة في آسيا في سياقاتها المحلية *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Settings*"⁽⁴⁾، وفي تفسيره للنص التالي من رؤ 3: 14-21 يبيّن أهمية المعلومات الخاصة بدراسة خلفيات النص:

"اكتب إلى ملاك كنيسة اللاودكيين: هذا يقول الأمين، الشاهد الأمين الصادق، بداءة خليفة الله: أنا عارف أعمالك، أنك لست باردًا ولا حارًا. ليتك كنت باردًا أو حارًا! هكذا لأنك فائر، ولست باردًا ولا حارًا، أنا مُرمع أن اتقيّاك من فمي. لأنك تقول: إني أنا غني وقد استغنيت، ولا حاجة لي إلى شيء، ولست تعلم أنك أنت الشقي والبئس وفقير وأعمى وعريان. أشير عليك أن تشتري مني ذهبًا مصفًى بالنار لكي تستغني، وثيابًا بيضاء لكي تلبس، فلا يظهر خزي عريتك. وكحل عينيك بكحل لكي تبصر. إني كل من أجبه أو يجّه وأؤدبه. فكن غيورًا وثب. هنذا واقف على الباب وأقرع. إن سمع أحد صوتي وفتح الباب، أدخل إليه وأتعشى معه وهو معي. من يغلب فسأعطيهِ أن يجلس معي في عرشي، كما غلبت أنا أيضًا وجلست مع أبي في عرشه"

4 C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Settings* (JSOTSup 11; Sheffield: JSOT, 1986).

كانت كنيسة لاودكية تشتهر بثلاثة أشياء: المؤسسات المصرفية، صناعة الغزل والنسيج، ومدرستها الطبية - التي تُنتج مسحوق فريجية وهو مرهم للعين. كما تعرضت لاودكية لتدمير شبه كامل بسبب زلزال وقع في حوالي عام 60م، ورفضت المعونة من روما، وأُعيد بناء المدينة من "مواردها الخاصة". يجب أن تفهم هذه الأقوال النبوية في سياق هذه الحقائق، لأن الكنيسة على ما يبدو أنها تمثلت شعور المدينة بالكبرياء والاكتفاء الذاتي في هذه الأشياء. ثم يخاطب يسوع الكنيسة بمصطلحات عكسية. فقد كانت الكنيسة في لاودكية في واقع الأمر فقيرة وعمياء وعريانة. وكانت بحاجة إلى البدائل الروحية لهذه الأشياء المادية التي تفاخرت بها كنيسة لاودكية.

في الآيتين 15-16 نسمع يسوع واصفًا كنيسة لاودكية بأنها ليست حارة ولا باردة، بل فاترة. كان هذا النص ولا يزال بمثابة شوكة في الحلق؛ لأن اللاهوتيين لم يعرفوا ماذا يفعلون مع المعارض السلبي البارد تجاه يسوع. ومع ذلك من خلال دراسة جغرافية مهمة قدّم كل من رودويك Rudwick وجرين⁽⁵⁾ Green تفسيرًا مرجحًا: كانت كنيسة لاودكية تُقارن بنقاط قوة وضعف المدينة نفسها. كانت هيرابوليس تقع على مقربة من لاودكية وكانت معروفة بمياهها الساخنة الغنية بأملاح الكالسيوم، والتي كانت محط الأنظار لخصائصها العلاجية. أيضًا بالقرب من لاودكية كانت مدينة كولوسي، وكانت تشتهر بمجرى مائي بارد ومنعش. وعندما قلت المياه في مدينة لاودكية أُضطرت إلى سحب المياه من مسافة بعيدة من خلال أنابيب حجرية. وعندما وصلت المياه كانت دافئة وبها رواسب طينية، مما جعلها غير صالحة للشرب تقريبًا. وبالتالي بينما كانت المياه في هيرابوليس تشفي من الأمراض، وكانت المياه في كولوسي تمنعش، فلم تحقق كنيسة اللاودكيين لا شفاء ولا انتعاشًا روحيًا. وكما هو الحال بالنسبة لمواردها المائية، لم تصلح أعمال كنيسة اللاودكيين لشيء إلا للتقيؤ.

مثال 3: النبوة والسبي

تقدّم الكتابات النبوية مثالاً آخر عن أهمية وضع النص داخل سياقه التاريخي. وهذا السياق عام وخاص في آن واحد. يشير السياق العام إلى التطورات في عالم البحر المتوسط من القرن الثامن إلى القرن الرابع قبل الميلاد. حوالي العام ٧٦٠ ق.م. تم تقسيم

5 M. J. S. Rudwick and E. M. B. Green, "The Laodicean Lukewarmness," *ExpT* 69 (1957-58): 176-78.

مملكة إسرائيل، بسبب حرب أهلية، إلى دولتين منفصلتين — إسرائيل المملكة الشمالية، ويهوذا المملكة الجنوبية. وفي عام 722 ق م سقطت المملكة الشمالية في يد الآشوريين. وقبيل هذا التاريخ، كرز أنبياء مثل عاموس وهوشع في المملكة الشمالية منذرين بدمارها الوشيك، وداعين شعبها إلى التوبة. كذلك هُزمت مملكة يهوذا الجنوبية على يد البابليين في 587 ق م. وكانت أصوات أنبياء مثل: إشعياء، وإرميا، ويوثيل، وميخا، وناحوم، وحبوق، وصفنيا يمكن سماعها وهي تنذر بدينونة يهوذا قبل هذا التاريخ. وخلال فترة سبي يهوذا، بدأ الأنبياء مثل: حزقيال، وحجي، وزكريا، وملاخي، يعلنون خطط يهوه المستقبلية لصالح شعبه.

يمثل سبي يهوذا في 587 ق م الحدث التاريخي الأكثر أهمية في تفسير أسفار الأنبياء، لأنه يقدم تقسيمًا ثلاثيًا لأسفار الأنبياء، عادة ما يُشار إليها بالآتي: أنبياء ما قبل السبي، وأثناء السبي، وما بعد السبي. تتميز كل فترة من هذه الفترات الثلاثة بتركيز محدد. وكان الشاغل الرئيسي لنبوات ما قبل السبي هو إعلان الدينونة الوشيكة على أمتي إسرائيل ويهوذا. على سبيل المثال، في إش 1-40 الفكرة الرئيسية هي دمار الأمة، وهذا ما يهيمن على كرازة إشعياء من البداية إلى النهاية. أمّا خلال فترة السبي، بسبب التغير في الموقف التاريخي، تتضاءل رسالة السخط وتسود رسالة الرجاء. أصبحت عودة المسبيين وتأسيس دولة جديدة في أرض الوطن تمثلان الموضوعات الرئيسية لأنبياء السبي. يصف الأنبياء هذه الأحداث بكلمات تعبّر عن معجزة. لكن الظروف الفعلية للعودة لم تتماشى مع المجد الذي توقعه أنبياء السبي، ولم يصاحب وصول المسبيين إلى أورشليم أي ترحيب عالمي بإسرائيل. وبالتالي فإن إحباط الأوقات الصعبة ولّد إشكالية مع الرجاء الأسخاتولوجي لأنبياء السبي. وهذا أفسح الطريق أمام انتظار أكثر مجّدًا لمجيء يوم الرب (والذي أصبح لا يُنظر له باعتباره يوم عودة المسبيين)، لذا قام أنبياء ما بعد السبي بدفع هذا المفهوم إلى المستقبل الأبعد. وأصبح الرجاء الأسخاتولوجي لإسرائيل الجديد، مع أورشليم الجديدة، المباركة بحضور يهوه، سمة سائدة لنبوات ما بعد السبي. آخر الأنبياء القانونيين لا يزال يشير نحو توقع مجيء انتصاري ليهوه لشعبه. خلال هذا الوقت استُخدمت لغة غنيّة بالخيال لوصف العصر الآتي المثالي (مثلاً: إش 65: 17-25؛ زك 14: 1-9؛ ملا 4: 1-6).

ومثلما كان متوقعًا، أثرت أحدث زمن النبي على رسالته. يصيب ستيوارت Stuart حقًا حين قال: "إذا لم تعرف هذه الأحداث وغيرها خلال هذه الحقبة، فلن تكون على الأرجح قادرًا على استيعاب جيد لما يقوله الأنبياء. تحدث الله في التاريخ وعن التاريخ. ولنفهم كلمته يجب أن نعرف شيئًا عن التاريخ"⁽⁶⁾.

مثال 4: فيلبي 3: 2

عند شرح رسائل العهد الجديد، من النافع أن تتعرف على الكاتب، ومكان الكتابة، والجهة التي وصلت إليها الرسالة، ومناسبة الكتابة؛ كذلك يجب على المفسر أن يقوم ببحث تاريخي إضافي لوحدات أصغر أو حتى الجملة أو كلمة. مثال على ذلك، في فيلبي 3: 2 "اَنْظُرُوا الْكِلَابَ. اَنْظُرُوا فَعَلَةَ الشَّرِّ. اَنْظُرُوا الْقَطْعَ". يصف بولس بسخرية لاذعة مجموعة من المعارضين لكنيسة فيلبي. ثلاثة تعبيرات تصف هؤلاء المعارضين مجازيًا. اختيار بولس للكلمات تكشف عمن يشير إليهم وماذا يمثلون. إنه يتحدث عن مجموعة واحدة، هم اليهودون، ويصفهم بثلاث طرق.

الكلمة الأولى التي يستخدمها بولس لوصف مقاوميه هي "الكلاب". ولابد أنه كان لهذه الكلمة تأثير هائل. في البداية، كانت المقارنة بالكلاب تعبر عن إهانة وإزدراء (1صم 17: 43)⁽⁷⁾. وكان النعت بالكلب الميت أسوأ إهانة يمكن أن يتلقاها إنسان. وكان يُعتبر دينونة خاصة من الله أن يؤكل أحد من الكلاب في الشارع (1مل 14: 11؛ 16: 4). ثانيًا، في تث 23: 18 يُحَرِّم على الإنسان إحضار "لَا تُدْخِلْ أُجْرَةَ زَانِيَةٍ وَلَا ثَمَنَ كَلْبٍ إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ إِلَهِكَ عَنْ نَذْرٍ مَّا" إلى المقدس. هنا يشير الكلب إلى أحد الذكور ممن يعملون في الدعارة. لهذا عندما تنعت يهوديًا بالكلب فهذا يعني أنه غير مناسب لعبادة الهيكل وبالتالي فهو مستبعد من العبادة الحقيقية لله. ثالثًا، كان اليهود يشعرون بأنهم أفضل من الأمم لأنهم يملكون التوراة. وكان اليهود يحتقرون الأمم وينعتونهم بالكلاب. أشار يسوع إلى الأمم خارج الناموس بأنهم كلاب في مرقس 7: 27-28. رابعًا، يتحدث سفر الرؤيا 22: 15 عن الكلاب مجازيًا باعتبارهم خارج حياة الشركة مع الرب عندما يقيم ملكه النهائي. خامسًا،

6 Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 157.

7 Otto Michel, "Jlm," *TDNT* 3:1101.

تشبيه بولس ربما أثار أفكارًا عن الحيوانات الناجحة (المتهودين) الذين يطاردونه في كل مكان ويتحرشون به. سادسًا، توجد احتمالية بأن بولس ربما كان يشير إلى الكلبين (cynics) مع المتهودين، لأن كلمة كلبى (cynic) مشتقة من نفس جذر الكلمة (kyon). مؤسس الفلسفة الكليبية هو ديوجنيس من سينوب، وقد وصف ب "الكلب" بسبب صفاته وإباحيته. أي من هؤلاء: اليهود الذين يريدون أن يتاجروا برسالة الإنجيل، أو الأمم، أو الكلبين- يمثلون احتمالية لما قصده بولس. ومع ذلك بفضل أوصاف أخرى لهذه الجماعة المقاومة في السياق المباشر، فإن أفضل اختيار هنا أن بولس أراد من قراءه أن يتذكروا الداعرين المذكور كما أشير لهم في العهد القديم.

السياق الأيديولوجي

كما ذكرنا آنفًا، ليس لدى الكتاب بديل لأن يعبروا عن أنفسهم بالأفكار والأيديولوجيات الخاصة بعصرهم. ومن المستحيل للكتاب أن يعبروا عن أنفسهم في إطار أيديولوجية مستقبلية، ومن ناحية أخرى، فإن التعبير عن أنفسهم بالوسط الفكري للماضي سيكون منطويًا على مفارقة تاريخية وفي غير محله. الإطار الفكري لشعب ما يكون واضحًا بشكل خاص في تعبيراته الدينية والفلسفية، وهذه التعبيرات كثيرًا ما تكون متداخلة. إن فهم العالم الأيديولوجي الذي يتيح إمكانية وجود نص ما هو شيء لا غنى عنه لقراءة نقدية لهذا النص. هذا لا يعني أن الكاتب أسير لعالم أيديولوجي معين. فقد يعدّل الكاتب بعض المفاهيم الدينية والفلسفية من خلال إعادة التطبيق أو إعادة التعريف، ولكن لكي نقدر المعنى الناتج عن هذا التعديل، لا بد للقراء أن يفهموا المعنى أو الاستخدام المعياري أو المقبول.

العمل الأدبي الفني قد يغيّر البناء الأيديولوجي الذي هو جزء منه، لكنه لا يزال جزءًا من ذلك البناء. فالناس يعيشون حياتهم وفقًا للأدوار المجتمعية التي تربطهم فيها أفكار وقيم وصور بأعمال اجتماعية معينة. ولذلك أي تعبير أدبي يحمل طابع حقبة التاريخية، والقراءة الأكثر معقولة هي قراءة نقدية تأخذ في الاعتبار هذا الطابع الأيديولوجي. يؤكد تيري إيجليتون Terry Eagleton على أهمية هذه الفكرة عندما يشير إلى أن فهم العمل الأدبي

”يعني فهمًا إجماليًا للعملية التي يُعتبر هذا العمل جزءًا منه“⁽⁸⁾ فيقول:

الأعمال الأدبية ليست مُلهمة بشكل غامض وليست قابلة للشرح فقط وفقًا لنفسية الكاتب. بل هي أشكال من التصور، بمعنى طرق خاصة لرؤية العالم. وبالتالي لها علاقة بالطريقة السائدة لرؤية العالم وهو ما يُسمى بالعقلية المجتمعية أو أيديولوجية العصر. في المقابل هذه الأيديولوجية هي نتاج العلاقات الاجتماعية الملموسة التي يدخل فيها الأشخاص في زمن ومكان محددين.. لكي تفهم مسرحية ”الملك لير“ أو قصيدة The Dunciad أو رواية ”يوليسيس“ Ulysses هو أن تفعل ما هو أكثر من تفسير رمزيها، أو دراسة تاريخها الأدبي، وإضافة الحواشي عن الحقائق الاجتماعية التي تحتويها. بل أول كل شيء يجب أن تفهم العلاقات المعقدة وغير المباشرة بين تلك الأعمال والأيديولوجيات التي عاشت فيها⁽⁹⁾.

كل كاتب له نفسيته المتفردة وهو نتاج مجتمعه. وكل كاتب يتجاوب بشكل خاص مع التاريخ العام من موقف معين. لكنه تجاوب فردي شكلته أيديولوجية شائعة. علاوة على ذلك، فإن العالم الأيديولوجي المعاصر للكاتب لم يظهر بين عشية وضحاها، بل تم تشكيله على مدى فترة من الزمن، مع تواصله مع ما قبل ذلك التاريخ (بمعنى، كل مرحلة من التطور الثقافي لأي مجتمع يتأثر بالمراحل السابقة له). وبالتالي، لكي تدرس العالم الأيديولوجي للنص لا بد أن يكون للدارس رؤية متسعة. على سبيل المثال، لكي تفسّر رواية سفر التكوين عن الخلق، يجب أن يسأل المفسّر عن علاقة هذه الرواية بالروايات السابقة لها داخل عالم البحر المتوسط، لأن المجتمع الذي أنتج رواية سفر التكوين كان ذاته نتاجًا لتاريخ طويل، تاريخ ساعد في تشكيل عالمه الأيديولوجي. في الوضع المثالي، يجدر بدارس الأدب الكتابي أن يصبح مُلمًا بتاريخ الأدب، وتاريخ الأديان، وفلسفة النصوص الدينية.

وبما أنه يتوافر لدينا الكثير من الأعمال الممتازة عن أيديولوجيات عالم العهدين القديم والجديد⁽¹⁰⁾، فإننا لا نقدّم سوى معالجة تمهيدية هنا على أمل أن نقنع الدارسين بالأهمية البالغة لطبيعية الدراسات الخاصة بخلفيات النص.

8 Terry Eagleton, "Literature and History," in *Contexts for Criticism* (ed. Donald Keesey; 4th ed.; Boston: McGraw Hill, 2003), 421.

9 المرجع السابق.
10 For the New Testament, see Helmut Koester, *Introduction to the New Testament* (2 vols.; New York: Walter de Gruyter, 1982), vol. I; and Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993). For the Old Testament, see David Damrosch, *The Narrative Covenant: Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

إن أدبيات العهد القديم لها روابط وثيقة وغنية بالمعاني مع المؤلفات المصرية والكنعانية وبلاد ما بين النهرين. وبالرغم من وجود اختلافات في بعض العناصر الخاصة بالرؤى الكونية، إلا أن هناك أيضًا أوجه شبه بين العالمين الأيديولوجيين للكتاب العبرانيين ونظرائهم. وقد كان الإنتاج الأدبي لكتاب الأسفار العبرية له مصادره من التراث والإنتاج الأدبي لعالم الشرق الأدنى المحيط بهم، وكان الاتصال الأكثر قربًا مع الثقافة الكنعانية. وبذا كانت العناصر الأيديولوجية داخل الرؤية الكونية العبرية متصلة وغير متصلة مع الرؤى الكونية لجيرانهم وأسلافهم في الشرق الأدنى. الإطار الأيديولوجي لكتاب الأسفار العبرية متصل من ناحية تشابه بعض ممارسات الأشكال الأدبية والمصطلحات. ولكن الإطار الأيديولوجي غير متصل لأن كتاب الأسفار العبرية في أوقات متعددة كانوا بوعي أو بغير وعي يعيدون تشكيل المحتوى أو التراث الأدبي بهدف تقديم عنصر أيديولوجي مختلف داخل رؤية كونية معينة. كما يقول جوناثان جرينفيلد Jonas Greenfield: "كتاب الأسفار العبرية وصفوا بأنهم 'طلاب جيدون' لأسلافهم الكنعانيين، لكن الأكثر دقة أن نصفهم كمشاركين فاعلين في ثقافة أدبية أوسع: كانوا مشاركين ومبدعين أيضًا"⁽¹¹⁾. فإن نقاط الاتصال بين التعبيرات الأدبية لكل أيديولوجية منهم تُظهر بشكل جلي منشأ الأدب الكتابي وفرادته الخاصة. الدراسة المقارنة للأدب المصرية والكنعانية وبلاد ما بين النهرين تشكل المصدر الأفضل لاكتشاف المعايير الأدبية التي تطورت منها وفي ضوءها الأسفار العبرية.

يقدم ديفيد دامروش David Damrosch حجة مقنعة للدراسة المقارنة للأدب العبري وغيره من الأدب القديمة. ويزعم بأن السرد العبري على الأقل "هو نتاج مزيج ثري من الاستخدام المباشر، والتوليف الدقيق، والرفض الجدلي المباشر لممارسات السرد السابقة"⁽¹²⁾. وبالتالي يكشف الأدب العبري عن تاريخ من التوليف والتعديل والتغيير الواعي، وهذه التغييرات هامة جدًا لتحديد المعنى. يضع دامروش إطار عملية تطور الأدب العبرية وفي بلاد ما بين النهرين حدث فيها تحول في الأجناس الأدبية genres

11 Jonas C. Greenfield, "The Hebrew Bible and Canaanite Literature," in *The Literary Guide to the Bible* (ed. Robert Alter and Frank Kermode; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 560.

12 Damrosch, *Narrative Covenant*, 41.

على مدار فترة من الزمن. خلال هذه العملية امتزج نوعان أو أكثر من الأجناس الأدبية ليكونا نوعًا جديدًا، وهو بدوره عكس المحددات الأيديولوجية لعصر الكاتب. على سبيل المثال، الملحمة الشعرية، التي تتسم ببحث داخلي عن المعنى ضمن قصر الحياة، امتزجت مع التأريخ historiography لتنتج ميثولوجيا بصبغة تاريخية Historicized Mythology. لذا قام الكتاب العبريون على غرار ملحمة جلجامش بتغيير هذا الجنس الأدبي إلى سرد نثري تاريخي. يستنتج دامروش مشيرًا إلى هذا "التخصيب المتبادل" للأجناس الأدبية ما يلي:

يمكن تتبع أصول النثر التاريخي العبري في أداب بلاد ما بين النهرين في الألفية الثانية قبل الميلاد، ولكن ليس من خلال المقارنة المباشرة للكتابات التاريخية وحدها. وإنما أفضل وسيلة لفهم الكتابة التاريخية للكتاب المقدس باعتبارها نتيجة لتحول واسع المدى لأجناس أدبية سابقة، مما أدى إلى مزيج للعديد من القيم والأفكار العامة، والسمات الشكلية للوقائع التاريخية مع تلك الملحمة الشعرية. فالدارسون الذين فصلوا تمامًا بين الملحمة عن التسجيل التاريخي، والأسطورة عن التاريخ، عملوا بذلك على حجز مفرد لدلائل الشرق الأدبي التي يمكن، بل ويجب أن تستخدم في تقييم هذه الحركة، حيث أن خلفية التقاء الملحمة بالتاريخ يمكن إظهارها بالفعل في أداب بلاد ما بين النهرين ذاتها⁽¹³⁾.

ونظرًا لأن الابتداع كثيرًا ما ينبع من أيديولوجية خاصة، فإن دارس العهد القديم يجب أن يصبح مُلمًا بالعوامل الأيديولوجية للحضارات مثل حضارة بلاد ما بين النهرين، والحضارة المصرية، والحثية والكنعانية. وفيما يلي بعض المصادر المقترحة التي ستجعل الدارسين على دراية كافية بالإطار الأيديولوجي الذي نشأت فيه الأسفار العبرية. فيما يلي بعض الترجمات الإنجليزية لهذه النصوص:

Breasted, J. H. *Ancient Records of Egypt*. 5 vols. Champaign, Il.: University of Illinois Press, 2001. Especially vols. 2 and 3.

Coogan, Michael David, ed. & trans. *Stories from Ancient Canaan*. Philadelphia: Westminster, 1978.

Edgerton, William F., and John A. Wilson. *Historical Records of Rameses III*. Studies in Ancient Oriental Civilization 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936.

13 المرجع السابق.

Luckenbill, D. D. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1926–27.

Matthews, V., and D. Benjamin. *Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East*. 3d ed. New York: Paulist, 2006.

O'Brien, Joan, and Wilfred Major. *In the Beginning: Creation Myths from Ancient Mesopotamia, Israel, and Greece*. Chico, Calif.: Scholar's Press, 1982.

Pritchard, James B., ed. *The Ancient Near East: An Anthology of Texts & Pictures*. 2 vols. Ewing, N.J.: California-Princeton Fulfillment Services, 1976.

Simons, J. *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*. Leiden: E. J. Brill, 1937.

Sproul, Barbara C. *Primal Myths: Creating the World*. San Francisco: Harper & Row, 1979.

Thomas, D. W., ed. *Documents from Old Testament Times*. New York: Harper, 1958.

نصوص رأس شمرا

اكتشفت هذه النصوص عام 1929 في خرب أوغاريت القديمة، وهي مدينة فينيقية على الساحل السوري. تحتل هذه النصوص أهمية فائقة لفهم الثقافة الكنعانية والأوساط الأيديولوجية التي نمت فيها الثقافة العبرية خلال الألفية الثانية قبل الميلاد. كما أنها توفر للمفسر الآن معرفة عن آلهة كنعان وكذلك الطقوس الدينية المتصلة بها.

ألواح (أقراص) ماري

وجدت هذه المحفوظات في أرشيف القصر في تل الحيري، وهي مدينة ماري على نهر الفرات. لذا فإن هذه الألواح تساعد في إعادة تركيب ثقافة الأموريين في الألفية الثانية قبل الميلاد، وهي فترة الآباء البطارقة في العهد القديم.

ألواح (أقراص) تل العمارنة

هذه الألواح من العمارنة في مصر، وهي مكتوبة باللغة الأكادية. معظم هذه الألواح عبارة عن مراسلات بين المحكمة المصرية وولاية على مناطق سوريا وفينيقية وفلسطين.

وتكمن أهمية هذه الألواح في المعرفة التي تمدنا بها عن الظروف الاجتماعية والسياسية في فلسطين خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وهي فترة سابقة بوقت قليل لظهور أمة إسرائيل.

النقوش الملكية المصرية

السجلات المصرية عن الحملات العسكرية وقوائم المدن المهزومة تقدم لمحة عن الأجواء الاجتماعية في سوريا وفلسطين. ومع ذلك، فهي تقدّم معلومات محدودة لأن الغزوات المشار إليها هذه النقوش قد أصبحت تاريخًا في زمن استقرار العبرانيين في منطقة فلسطين.

النقوش الملكية الآشورية

ترد معلومات قيمة تتعلق بتاريخ إسرائيل في هذه النقوش. وتعتبر ممارسة تأريخ بداية حكم الملك وتسجيل بعض الظواهر الطبيعية (مثل الكسوف الشمسي) لها قيمة هائلة في تحديد التسلسل الزمني للملوك الآشوريين على إسرائيل.

السجلات البابلية

هذه النصوص التاريخية لبلاد ما بين النهرين تتعرض لملوك كثيرة من الأسرة البابلية الجديدة (القرن الثامن عشر قبل الميلاد) إلى حقبة السلوقيين (القرن الثالث قبل الميلاد). هذه السجلات الانتقائية توثق فترات حكم ملوك كثيرين، فضلًا عن الأحداث العسكرية والثقافية.

أمثلة عن الدراسة المقارنة

لعل بعض الأمثلة عن الطريقة التي ينتهجها الكاتب في معالجة المصادر أو التفاعل بشكل عام مع هذه المصادر ستبيّن لنا مدى أهمية الدراسة المقارنة لعملية التفسير. يمكن إلقاء قدر كبير من الضوء على أحد النصوص إذا تم تفسيره في ضوء خلفية مصادره المكتوبة و/أو الإطار الإيديولوجي الذي نشأ فيه. سنتطرق إلى ثلاث حالات، من أيوب والتكوين والأنبياء بالترتيب.

مثال 1: أيوب والإله إيل

تصور نصوص رأس شمرا إيل كإله يترأس مجموعة من الآلهة وتصفه بالحكمة. كما يُنسب لإيل أيضًا نسلين: يام Yam (البحر) وموت Mot (الموت). في أيوب 27، يتهم أيوب الله (إيل) بأنه غير عادل تجاهه بينما يبارك الأشرار. وفي أيوب 28 يصف الجهد البشري للتنقيب عن ثروات الأرض المعدنية. يقول أيوب: "يَمْنَعُ رَشْحُ الْأَنْهَارِ، وَأَبْرَزَ الْخَفِيَّاتِ إِلَى الثُّورِ." (ع11). رَشْحُ الْأَنْهَارِ هي مسكن إيل وفقًا لنصوص رأس شمرا. ليسأل أيوب: "أَمَّا الْحِكْمَةُ فَمِنْ أَيْنَ تُوجَدُ، وَأَيْنَ هُوَ مَكَانُ الْفَهْمِ؟" (ع28: 12). فيجيب الغمر Yam: "لَيْسَتْ هِيَ فِي" (ع14) ثم يجيب الموت Mot: "بِأَذَانِنَا قَدْ سَمِعْنَا خَبَرَهَا" (ع22). ثم في النهاية يعطي أيوب الإجابة في ع23: "اللَّهُ يَفْهَمُ طَرِيقَهَا، وَهُوَ عَالِمٌ بِمَكَانِهَا". يبدو أن المصدر القديم أو التقليد القديم لأيوب كان ينسب الحكمة لإيل بالفعل⁽¹⁴⁾.

مثال 2: تك 11-1 وملحمة جلجامش

عندما تقوم بدراسة مقارنة، يحدث توضيح للاختلافات فإن نقاط التأكيد وعدم التأكيد والاستثناءات والمزج بين المصادر تشير إلى اهتمامات محددة، وبالتالي تمثل إشارات إلى المعنى الأدبي. مثالنا الثاني، الذي يتضمن مقارنة بين تك 11-1 وملحمة جلجامش، يوضح هذه النقطة. ملحمة جلجامش وتك 11-1 كلاهما "قصة ملحمة عن الأزمنة البدائية من خلق البشر إلى الطوفان"⁽¹⁵⁾. وفي كل قصة، تظهر أربعة عناصر أساسية: خلق العالم، وخلق البشر، والطوفان، وتأسيس نظام بشري بعد الطوفان. تتجه ملحمة جلجامش إلى تأمل حدود الثقافة البشرية، بينما رواية سفر التكوين عن الخلق تتخذ ملمح الفصل بين يهوه والبشر. يوضح دامروش كيف أن افتتاحية سفر التكوين تغير قصص الخلق والطوفان القديم لكي ما تعكس طبيعة الثقافة البشرية. كل حدث في تك 11-1 له ما يوازيه في ملحمة جلجامش⁽¹⁶⁾. يرى دامروش ما يلي:

كل واحدة من هذه التوازيات تبين فوارق كبيرة وكذلك تشابهات (بالرغم من أن

14 لمناقشة رائعة وأكثر تفصيلاً عن العلاقة بين بعض المفاهيم الكوزمولوجية العبرية وتلك الواردة في نصوص رأس شمرا،

انظر: Greenfield, "Hebrew Bible and Canaanite Literature," 545-60.

15 Damrosch, Narrative Covenant, 91.

16 المرجع السابق، صفحات 118-35.

قصة الطوفان تُظهر تشابهاً كبيراً على نحو خاص)، وليس هناك حاجة لافتراض اعتماد مباشر لسفر التكوين على ملحمة جلجامش، لكن من الواضح أن كلا النصين يشكلان جهوداً متوازية، من نفس الفترة تقريباً، بهدف إعادة العمل على محتوى أسطوري قديم عن الخلق والطوفان. التشابهات الكثيرة بين النصين، واختلافاتها البعيدة في كل من الشكل والموضوع، ستوحي في اعتقادي بالكثير عن الدوافع اللاهوتية والأدبية الفعالة في المرحلة المبكرة من تكوين الأسفار الكتابية، وستعد المسرح لفهم أفضل للعلاقة بين المحتوى البطولي المنسوب ليهوه إلى التاريخ الملحمي المتطور لقصة داود الملك⁽¹⁷⁾.

على سبيل المثال، ملحمة سفر التكوين تتوازي مع الملاحم البابلية السابقة، حيث أن قصة الخلق، بكونها بعيدة كل البعد عن أن تكون الفكرة المركزية في القصة، بل هي مجرد تمهيد لقصة الطوفان.

عندما نقرأ ملحمة سفر التكوين في ضوء الخلفية المقارنة لنماذجها المبكرة، فإن كل تشابه وتغيير طفيف يصبح له دلالة كبيرة في المعنى. كذلك، إذا كانت هذه التغيرات بسبب اعتبارات أيديولوجية، فربما تظل عاملة في أجزاء أخرى من الأسفار العبرية. الدروس الأيديولوجية المعبر عنها في تك 1-11 ربما تطورت أكثر في قصص الآباء البطارقة والملوك. إذا كان الأمر كذلك، كما يشير دامروش⁽¹⁸⁾، فإن تطور موضوعات الانفصال والسبي والتمرد تمثل اعتبارات أيديولوجية أساسية، وبالتالي تحدد الموضوعات العامة، في أجزاء أخرى من الأسفار العبرية القانونية.

مثال 3: الأنبياء والأدب الحكمي المصري

جانب آخر أصبح فيه الدراسة المقارنة للأدب الأيديولوجي لا غنى عنها يتمثل في الربط بين أدب الحكمة عند المصريين والاهتمامات الأخلاقية التي وردت في أسفار الأنبياء. الكثيرون يعتبرون أن الأنبياء اليهود هم أول من أعطوا أولوية للاهتمامات الأخلاقية على الطقوس التعبدية في إسرائيل. فالسلوك الأخلاقي يعبر عن رغبة الله أكثر من الذبائح (إش 1: 11-17؛ ار 6: 20؛ 7: 22؛ ميخا 6: 6-8؛ عا 5: 21-25). ومع ذلك نفس المفهوم

17 نفس المرجع صفحة 120.

18 المرجع السابق.

نجده في أدب الحكمة عند المصريين. في تعاليم "ماري كارع" تُعطى الإرشادات التالية للفرعون ماري كارع:

ثبت ملكك بالاستقامة وتعامل فقط مع تلك التي تعتمد عليه قلوبهم. فرغيف (ربما "رمز") الرجل المستقيم أفضل بكثير من ثور الخاطئ⁽¹⁹⁾.

وباختصار، لم يكن كُتّاب العهد القديم يعملون أو يعيشون في الفراغ، لكنهم كانوا يراعون ثقافتهم وتقاليدها، وكذلك ثقافات من حولهم. كان الكتبة يقلدون العديد من الأنواع الغريبة من الكلام ويستغلونها لأغراضهم الخاصة. كما استحوذوا وعدّلوا مدًى واسعاً من التقاليد حتى يفهمهم سامعيهم بوضوح. واقترضوا تقاليد أجنبية أقدم وعدّلوها لتناسب أحوالهم الجديدة، معطين أياها دلالات جديدة. لذا فإن الإلمام بهذه التقاليد المتنوعة سيضع القارئ في وضع أفضل جداً ليقدم أفضل شرح ممكن للنص أو لجزء منه. هذا صحيح بالضرورة لأن أي تعديل أو توليف أو إعادة تطبيق لأي جزء من أي تقليد لن يفهم بدقة إلا إذا كان لدى القارئ بعض المعرفة بالتقليد الأول ذاته.

العالم الأيديولوجي للعهد الجديد

يُمثل العالم الأيديولوجي للعهد الجديد بنحو خاص في يهودية القرن الأول. ولكن رموز يهودية القرن الأول قد تغيرت مع تغلغل الثقافة اليونانية الرومانية. وبالتالي، من المناسب أكثر أن نتحدث عن أيديولوجيات وليس عن أيديولوجية واحدة تتعلق بهذه الكتابات. لهذا السبب يجب على دارسي الكتاب المقدس أن يكون لديه بعض المعرفة بخلفية العناصر التي تشكل الديانة اليهودية في القرن الأول والثقافة الهلينية وعالم البحر المتوسط القديم. كما يقول جونسون Johnson: "إن الطريقة التي ينظم بها البشر أنفسهم في العالم تعتمد قليلاً على البيولوجيا، وأقل على الغريزة، ولكنها تعتمد بشكل كبير على أفكار البشر عن أنفسهم وعن العالم"⁽²⁰⁾. هذه الأفكار تم التعبير عنها بشكل ملموس جداً من خلال الإنتاج الديني والفلسفي للناس. ولأن الإنتاج الأدبي لجزء من المجتمع يتأثر بالعلاقة مع الإنتاج الأدبي داخل المجتمع الأوسع بل ويجد معناه في هذه العلاقة، فإن الدارسين يتهاون جيداً ليفسروا

19 Moshe Weinfeld, "Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature," VT 27 (April 1977): 180.

20 Johnson, *Writings of the New Testament*, 12.

كتابات العهد الجديد إذا كان لهم بعض الإلمام بالمؤلفات الأدبية المعاصرة لكتابة أسفار العهد الجديد. لذلك سنتطرق بإيجاز إلى مفهوم الثقافة الهلينية والوسط الفلسفي والديني للحقبة الهلنستية، وتشكيل الديانة اليهودية في القرن الأول، والأدب المقارن.

الثقافة الهلينية

في عام 334 ق.م، شرع الشاب الإسكندر الأكبر في غزو الإمبراطورية الفارسية في الشرق. وسافر معه شعراء وفلاسفة ومؤرخون. وهو نفسه كان من تلاميذ أرسطو، وكان مقتنعاً بأن النمط الأغريقي للحياة لا نظير له. وكان خلفاء الإسكندر لديهم نفس الرأي، واستمروا في محاولة تأسيس العالم الهلنستي. وبشكل عام عندما كانت الثقافة الإغريقية تتلاقى مع التأثيرات الشرقية، فإن العنصر الإغريقي كان يهيمن. في نفس الوقت، كان يحدث نوع من التغلغل الفلسفي والتأثير المتبادل. هذه العملية من الامتزاج بين الثقافات التي يهيمن فيها العنصر الأغريقي كان يُشار إليه عادة بالتهلين (hellenization)، بينما كان يُشار إلى فترة هذا التداخل الثقافي، بدءاً من الإسكندر الأكبر وصولاً إلى فترة الإمبريالية الرومانية، بما يُعرف بالحقبة الهلنستية.

هذا لا يعني أن الهلينية توقفت عن تأثيرها خلال فترة الإمبراطورية الرومانية، بل على العكس استمرت الهلينية في تأثيرها خلال وجود الإمبراطورية الرومانية كلها. بحلول القرن الأول قبل الميلاد، ظهرت ثقافة عالمية مميزة (هي مزيج بين الثقافة الإغريقية والشرقية) تحت مظلة كيان سياسي واحد — هو روما. ولأن المسيحية ولدت خلال حقبة الإمبراطورية الرومانية، فربما يحق لنا أن نتوقع أنها تظهر سمات هيلنستية. كانت المسيحية هي وريث اليهودية المتهلينة. بشكل عام كان المسيحيون الأول أشخاصاً تشكلت حياتهم وأفكارهم وتقولبت في قالب الهليني. استخدم المسيحيون الأوائل الترجمة اليونانية للعهد القديم المعروفة بالسبعينية ككتاب مقدس لهم. وهذا أمر لافت عندما نعرف أن المفاهيم الدينية والفلسفية تتعرض للتعديل عندما تُترجم من لغة إلى أخرى.

تميزت الثقافة الهلينية بالتواطؤ (syncretism) (أي مزج الرؤى الكونية والأيدولوجيات)، خاصة في مجالي الفلسفة والدين، حيث يوجد مزيج واضح بين العنصرين الإغريقي والشرقي.

وحتى حيثما بقيت التعبيرات الدينية المحلية والإقليمية كما هي في جوهرها، فإن هذه التعبيرات لبست زيًا إغريقيًا. وكانت الترجمة السبعينية مثالاً على هذه التوفيقية syncretism. أدت النزعة التوفيقية للهلينية إلى نوع من المذهبية العالمية universalism. عندما كانت الآلهة المحلية في الشرق تتلاقى مع البانثيون (مجمع الآلهة) الإغريقية، كانت المساواة بين الاثنين حتمية. وهذا أدى في النهاية إلى فكرة وجود قوة إلهية واحدة ذات مظاهر متعددة. لكن الذبائح للآلهة المحلية على مذبح المذهبية العالمية أدت إلى نظرة للكون تعتبره محكومًا بالصدفة والقدر. وهذا أدى بدوره إلى بحث عن خبرة دينية أكثر عمقًا وأكثر فردانية. إن النزعة العالمية للهلينية قدمت كوثًا لم يكن للفرد فيه سيطرة على وجوده، بل إن روح القدرية ميزت هذه الحقبة.

وعندما انتكست المشاركة المثالية للفرد في المجتمع بسبب انحدار دولة المدينة Polis، فقد المواطنون هويتهم الاجتماعية. وعندما أصبح الإله المحلي متطابقًا مع آلهة أخرى لشعب آخر (بمعنى عندما أفسحت الخبرة الدينية الفردية الطريق أمام العالمية الدينية أو التوحيد)، فقد الناس هويتهم الدينية، وأصبحت حياتهم بلا معنى، يحكمها Tyche أي الصدفة و-heima-rmene أو القدر. وطالما أن الحياة البشرية قد سبق تعيينها بواسطة هذه القوى، لم يتبق للبشر الكثير من التحكم على وجودهم. وفي أعقاب هذه الخسارات أصبحت حاجة الفرد للخلاص شديدة وماسة للغاية. هذا التوجه ميّز الحقبة الهلينية، وبالأخص خلال فترة الحكم الروماني عندما كان يُنتظر أن تُفصح هوية الفرد الطريق أمام رخاء الدولة. وكانت النتيجة أن كلاً من التعبير الديني والفلسفي في الحقبة الهلينية وضعاً أهمية متزايدة على الفرد وخلّاص الفرد من هيمنة الكون المحكوم بالصدفة والقدر. في هذا الموضوع الخاص بخلاص الفرد تحدثت كل التعبيرات الدينية والفلسفية.

الوسط الفلسفي والديني في الحقبة الهلنستية

الفلسفات الهلنستية. قبيل الحقبة الهلنستية كانت الفلسفات اليونانية مهيمنة بشكل أساسي بخلق عالم به منظومة عقلانية من المعنى - عالم يحكمه واقع أنطولوجي، يجد كل شيء

في ضوءه معناه وأهميته. لكن عندما فشلت المثاليات العالمية (الحقبة الهلنستية) ساد روح التشكك. لذلك فإن الفلسفات الهلنستية⁽²¹⁾ مثل (الرواقية، والأبيقورية، والفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المجددة) تضمنت عنصر التشكك.

كانت المدارس الفلسفية الهلنستية نصف دينية ونصف فلسفية. وكان أعضاء هذه المدارس يميلون إلى العيش وفقًا لتعاليم مؤسسي هذه المدارس. وضعت المدارس تأكيدًا على الأخلاقيات، وقدمت لأعضائها رؤية كونية شاملة، واقترحت طرقًا عملية لتابعيها في كيفية السلوك في مناحي الحياة المختلفة. وفي عالم كان الأفراد يسرون على هواهم، كان الكثيرون يبحثون عن مثل هذا الإرشاد داخل مجموعة من الأصدقاء الذين يمدونهم بإحساس الجماعة. تحدثت الفلسفات الهلنستية إلى الفرد ومكانه في الكون. يقدم بول تيليش Paul Tilich فكرة ثابتة عن هذا الأمر:

خلال هذه الحقبة عندما تشبّع العالم القديم بالزعة التشككية، أرادوا اليقين فوق كل شيء. وألحوا في طلبه لكي يعيشوا. وكانت استجاباتهم متمثلة في معلمهم العظماء مثل: أفلاطون، وأرسطو، وزينون، وأبيقور، وأفلوطين، فهؤلاء لم يكونوا مجرد مفكرين أو أساتذة، بل كانوا أشخاصًا ملهمين⁽²²⁾.

تشابهت القصص عن مؤسسي هذه المجتمعات الفلسفية مع الروايات المسيحية المتعلقة بمؤسسي المسيحية. على سبيل المثال دُعي أبيقور بالملخص (sōtēr) من تابعيه. يقول تيليش عن هذه النقطة ما يلي: "ماذا يعني هذا؟ دُعي بالملخص لأنه فعل أعظم شيء يمكن لأحد أن يفعله لتابعيه: فقد حررهم من القلق"⁽²³⁾. قدمت الفلسفات الهلنستية بشكل أو بآخر تحررًا من قلق الزمان بتقديم نط للحياة للفرد يوفر قدرًا من التحكم. شكلت هذه المدارس الفلسفية أحد المصادر المباشرة لقدر كبير من الفكر المسيحي المبكر. لذلك من المهم جدًا أن نلقي نظرة سريعة على هذه المدارس الفلسفية، مع ضرورة تشجيع الدارسين على قضاء

21 For information about the Hellenistic philosophies see Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 299–371; Koester, *Introduction to the New Testament*, 1:141–63; E. Bevan, "Hellenistic Popular Philosophy," in *The Hellenistic Age* (ed. J. B. Bury et al.; Cambridge: The University Press, 1923), 79–107; J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977); P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (2d ed.; Hague: Nijhoff, 1960); R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (New York: Russell & Russell, 1962); A. Malherbe, ed., *The Cynic Epistles* (Missoula: Scholars Press, 1977); and Wayne A. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster, 1986), 40–64.

22 Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (New York: Simon & Schuster, 1968), 5.

بعض الوقت في الغوص بعمق في هذه التعبيرات الفلسفية والدينية للعصر الهلنستي.
الرواقية. كانت الرواقية من أكثر النظم الفلسفية تأثيراً في الحقبة الهلنستية. أسسها في أثينا زينون من قيتيوم (332-260 ق.م.)، واستمدت اسمها من الرواق المزين بالرسوم (باليونانية *stoa*) في أجورا Agora حيث يدرس أنصارها. إستحدثت الرواقية في روما (161 ق.م.) على يد بانيتيوس Panaetius الذي جعل الرواقية ذات طابع عملي أكثر. وكان سينيكا (4 ق.م. - 65 م) معاصراً لبولس، وقد فعل الكثير للترويج للتعاليم الأخلاقية لفلسفة الرواقية عبر كتاباته.

وباعتماد الرواقية على أسس دينية جعلها جاذبة وبقوة للشخصية الرومانية. وكان الكون بالنسبة للرواقي هو الله ذاته، والجوهر الأول للكون هو "النسمة النارية" أو "الروح" التي توزعت في كل الأرجاء بدرجات متفاوتة⁽²⁴⁾. وكان يُعتقد أن هذه الروح حيّة وعاقلة، وفي ظهورها في صورة العقل (اللوغوس) وضعت نظاماً وترتيباً للعالم. ولأن البشرية امتلكت في العقل جزءاً من النسمة الإلهية، أصبح الفرد قادراً على الاتحاد بالعقل الأسمى. يشير اللوغوس إلى البناء العقلائي المشار إليه بكلمة، وبالتالي يعني القانون الكوني للواقع. اللوغوس أيضاً هو القانون الذي يحدد حركة الواقع كله. بالنسبة للرواقيين يوجد اللوغوس في كل شيء. (قارن تعليق يوحنا: "كَانَ النُّورُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي يُبَيِّرُ كُلَّ إِنْسَانٍ آتِياً إِلَى الْعَالَمِ" [يو 1: 9]. وكانت فكرة اللوغوس من أكثر تأثيرات الرواقية على المسيحية المبكرة⁽²⁵⁾).

الاعتقاد الأساسي في الرواقية يتمثل في أن الفضيلة هي الخير الوحيد، والريذة هي الشر الوحيد. والشخص الحكيم لا يسوده الألم ولا اللذة، ولا الثروة ولا الفقر، ولا النجاح ولا الحظ السيء. ضبط النفس والقناعة (*enkrateia*) هي السمة المميزة للشخص الحكيم.

هناك أوجه شبه بين تعاليم العهد الجديد وتعاليم الرواقية. وهذا ينطبق بشكل خاص على كتابات بولس. كانت يهودية بولس ذاتها متأثرة بالمفاهيم الهلنستية والطرق التعبيرية الخاصة بها. بولس يوظف الأفكار الدينية من العهد القديم واليهودية الفلسطينية مع أسلوب وآراء الفلسفة الهلنستية السائدة⁽²⁶⁾. فقد كان بولس يقرأ الكتاب المقدس باليونانية، الذي يحمل

24 Ralph P. Martin, *New Testament Foundations* (2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 1:42.

25 The discussion of logos is adapted from Tillich, *History of Christian Thought*.

26 Victor P. Furnish, *Theology and Ethics of Paul* (Nashville: Abingdon, 1968), 46.

انطباعات المجتمع الهلنستي، ويكتب باليونانية، ويعمل بين أممين.

لا بد أن نفهم أن بولس كان مهتمًا بالتواصل مع معاصريه، ولم يكن ممكنًا أن يتجاهل الألفاظ الدارجة اليومية أو المعنى المترسخ في المصطلحات والمفاهيم. وبالإضافة إلى الكتابات الأخرى في العهد الجديد، اتخذت كتابات بولس شكلًا داخل العالم الهلنستي الذي وُجّهت إليه هذه الكتابات بشكل خاص. وبالتالي يجب أن نفسرها في ضوء معناها بالنسبة لذلك العالم.

بولس مدين بتعاليمه الأخلاقية إلى المصادر الهلنستية بشكل عام. وقد أشار الدارسون إلى الكثير من عبارات بولس، وتشبيهاته، ومصطلحاته التي كانت شائعة لدى الرواقين. ومنها: تشبيهات للحياة باعتبارها حربًا (2كو 10: 3؛ 1 تس 5: 8) أو المنافسة الرياضية (1كو 9: 25)، ووصفه لله بأنه "الكل في الكل" (1كو 15: 28)، وباعتباره الواحد الذي فيه وله وبه كل الأشياء (رو 11: 36). مصطلح الواجب أو "مَا يَلِيْقُ" في فلبي 4: 8، ومفهوم الإنفاق من أجل الآخرين (2كو 12: 15)، والاستخفاف بالظروف الخارجية لحياة المرء (2كو 6: 8-10؛ في 4: 11-12)⁽²⁷⁾. كما تتضمن فيلبي 4: 8 تأثيرًا رواقياً واضحاً. يمتدح بولس صفتين في هذه الآية لم يُذكر في موضع آخر في العهد الجديد هما: "ما هو مُسَرَّ" و"ما هو فضيلة". وهناك كلمات في هذه الآية لها مكانة هامة في الأخلاقيات الرواقية مثل "ما صيته حسن" و"ما هو للمدح".

التعاليم الأخلاقية لسنیکا Seneca تظهر العديد من أوجه التشابه مع تعاليم يسوع على الجبل. من أمثلة ذلك كلام سنیکا أن "الذهن، إن لم يكن طاهرًا ونقيًا، فلن يفهم الله"، وأن "الإنسان هو سارق حتى قبل أن تتلطف يده، لأنه تسليح بالفعل ليدبح، ولديه الرغبة في أن يفسد ويهلك"⁽²⁸⁾. كما توجد أصداء عن مثل الزارع وحبّة الخردل، والمدين الذي سامحه سيده. كتابات أخرى في العهد الجديد تعكس بعض المفاهيم الرواقية، مثل إنجيل يوحنا وتصويره للوغوس. كذلك الاستعارة التشبيهية التي توصي القراء بأن "ينطقوا أحقاء" ذهنهم (قارن 1بط 1: 13) تظهر أيضًا في كتابات سنیکا كوصية بأن يظلّ الذهن

²⁷ المرجع السابق.
²⁸ See J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993), 287-89.

مستعدًا.

يتضمن العهد الجديد مصطلحات وأسلوبًا رواقياً. لكن كُتّابه قد عدّلوا أساليب رواقية واستخدموا مفاهيم كبرى بمعاني مختلفة. وسواء تعدلت المفاهيم أم لا، فإن أي قراءة وفهم لأي نص يعززها الإلمام بالمنظومة الأيديولوجية لهذا النص.

الأيبيقورية: دافعت الأبيقورية عن الملذات العليا للذهن مع التأكيد على الصداقة والرضا. كان أبيقور، مثل بولس، بمثابة الأب لأتباعه. وأسس مجتمعات من تابعيه وكان يعلم هذه المجتمعات من خلال الرسائل. لكنه على عكس بولس، كان يُحتفل بعيد ميلاده سنوياً، وكان تلاميذه يضيفون عليه كرامات إلهية.

ومع ذلك فإنه من خلال لوكريتيوس Lucretius (94-55 ق. م) توفرت لدينا معظم معرفتنا بالأيبيقورية. وفقاً للوكريتيوس، تتألف الطبيعة من المادة والفضاء، وهو ما يسميها "الفراغ". والمادة غير قابلة للانقسام، لكن لا يمكن تنقسمها إلى ما لانهاية؛ لأن هذا سيؤدي إلى لا شيء. في النهاية يصل المرء إلى الذرة Atom (باليوناني تعني الشيء "غير قابل للتجزئة"). الذرات هي الجوهر الأساسي لكل شيء في الكون. ولا يمكن خلقها أو تدميرها، بل يمكن ترتيبها في تشكيلات مختلفة.

الذرات والفضاء يشكلان الكون، الذي هو بلا حدود في حد ذاته. ويتألف العالم المادي من الذرات، ويوجد ويتحرك وفقاً لمقتضيات القانون. ونتيجة لذلك، فإن الطبيعة بدون غرض، ليس لها بداية ولا نهاية. وإذا كانت الذرات - وهي بمثابة الوحدات البنائية للكون - غير قابلة للتحطيم أو التخليق، فإن العالم لا بد أن يكون أزلياً.

سعى أبيقور إلى تخليص تابعيه مما تصوره "ظلمة الدين". وقد حقق هذا من خلال نهجه المادي للكون. فإذا كانت النفس ذاتها نوعاً من الأشياء المادية التي تتكون من الذرات، فهي ستموت عندما يموت الجسد. وبالتالي، طالما أن النفس لا تحيا بعد موت الجسد، فلا حياة مستقبلية من السعادة أو العقاب لنقلق بشأنها الآن. هذا الغياب لأية حياة مستقبلية قُصد به أن يريح تابعيه من أي خوف من العقوبة بعد الموت. فإذا لم توجد حياة مستقبلية بشأنها، يجب أن نعيش وانتباهنا موجه كله نحو هذه الحياة، والخير الأسمى فيها هو السكينة

وغياب الاهتياج.

وفي أعقاب انخفاض قيمة التأثيرات النازعة للقيم العالمية الهلينية، نجح أبيقور في جعل المجتمع أو دائرة الأصدقاء والأقرباء المقربين كبديل لخسارة الحس الجماعي الذي كان سائداً في الهلينية. داخل هذه الدائرة من الأصدقاء، يجد الفرد اللذة الأعظم للنفس. هذه الفكرة المتعلقة بالصدقة هي فكرة أساسية، لأن الفرد غريب في العالم. يحتاج كل شخص إلى الأصدقاء الذين يوفر الملاذ والمتعة⁽²⁹⁾.

توجد بعض أوجه الشبه بين المجتمع الأبيقوري ومجتمع الكنيسة الأولى، لكنها تبدو كتشابهات سطحية. ومع ذلك فالأبيقوريون والمسيحيون كانوا يتجاوبون مع نفس الخسارة التي سببتها الهلينية: أي سقوط قيمة الفرد. تميز الأبيقوريون والمسيحيون بوجود مجتمع فيه الكل سواسية، سواء عبيد أو أحرار، نساء أو رجال، وحيث كان المجتمع منعزلاً ومنفصلاً عن العالم، ومرتبطةً معاً من خلال العبادة والطاعة. النص التالي من 1 تس 4: 9-12 يوضح هذه الفكرة:

”وَأَمَّا الْمَحَبَّةُ الْأَخَوِيَّةُ فَلَا حَاجَةَ لَكُمْ أَنْ أَكْتُبَ إِلَيْكُمْ عَنْهَا، لِأَنَّكُمْ أَنْفُسَكُمْ مُتَعَلِّمُونَ مِنَ اللَّهِ أَنْ يُحِبَّ بَعْضُكُمْ بَعْضًا. فَإِنَّكُمْ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ أَيْضًا لِجَمِيعِ الْإِخْوَةِ الَّذِينَ فِي مَكِدُونِيَّةٍ كُلِّهَا. وَإِنَّمَا أَطْلُبُ إِلَيْكُمْ أَيُّهَا الْإِخْوَةُ أَنْ تَزْدَادُوا أَكْثَرَ، وَأَنْ تَحْرِصُوا عَلَى أَنْ تَكُونُوا هَادِئِينَ، وَتُمَارِسُوا أُمُورَكُمْ الْخَاصَّةَ، وَتَسْتَعْمِلُوا بِأَيْدِيكُمْ أَنْتُمْ كَمَا أَوْصَيْنَاكُمْ، لِكَيْ تَسْلُكُوا بِلَيَاقَةٍ عِنْدَ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَارِجٍ، وَلَا تَكُونَ لَكُمْ حَاجَةٌ إِلَى أَحَدٍ“.

يصف بولس حياة هادئة، ومنعزلة من السكينة. لقد أشار جيلبرت موراي Grilbert Murray أن مجتمعات المسيحيين الأوائل اتخذت لنفسها نمط حياة المجتمعات الأبيقورية، حتى استخدام لقب ”أصدقاء“ في يو 15: 15، 3 يو⁽³⁰⁾ 15.

الفيثاغورية المحدثّة. في القرن الأول قبل الميلاد، حدثت حركة إحياء لأفكار فيثاغورس. كان الفيثاغورسيون المحدثون مهتمين بعلوم الفلك والفضاء النجمي بين الله والعالم المادي. هذا الفضاء يسكنه شياطين ووسطاء في ترتيب تنازلي. كما تصور الفيثاغورسيون الجدد أن العالم المادي هو شر، لأنه بعيد جداً عن الإله المنزه. هذه النظرة السلبية للعالم المادي أصبحت أحد المعتقدات الرئيسية للغنوصية والأفلاطونية المحدثّة.

29 المرجع السابق، صفحات 298-301.
30 Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Garden City: Doubleday, 1955), 204-5.

أشهر تابعي الفيشاغورسية المحدثه هو أبولونيوس من تيانا Tyana الذي نعرف عنه من خلال مدون سيرته، فيلوستراتوس. من الواضح أن أبولونيوس عاش خلال القرن الأول الميلادي. ويصوره فيلوستراتوس كمعلم متجول يسافر إلى أهم المدن في الإمبراطورية الرومانية. هو رجل حكيم لديه قوى معجزية لشفاء المرض. رفض الزواج (على الأقل على نفسه)، وكان لديه قدرة على معرفة الماضي والمستقبل، وعلم الصلاة والتأمل بدلاً من الذبائح الحيوانية. فيما يلي توازيات بين قصة فيلوستراتوس عن حياة أبولونيوس وحياة يسوع⁽³¹⁾:

1. ميلاده المعجزي.
2. تجميع حلقة من التلاميذ.
3. التعليم المتجول.
4. مجموعة من قصص المعجزات (طفل به مَس شيطاني، رجل أعرج، رجل أعمى، قعيد).
5. اختفاء عند محاكمته.
6. تهمة أبولونيوس بأنه كان ساحرًا.

الكتابات المسيحية الأولى اتخذت شكلها في المقام الأول في العالم الهلنستي ووجهت إليه. لذلك لا بد أن نفسرها من حيث معناها بالنسبة لذلك العالم. لذا يجب على المفسر أن يعطي وزنًا لائقًا للتأثير الإيجابي للفكر الهلنستي الفلسفي على كتابات وأسفار العهد الجديد. لكن تأثير التطبيقات والأفكار الفلسفية الهلنستية على كُتّاب العهد الجديد ليس هو التأثير الوحيد. بل وُجد فيض حقيقي من الاهتمام بالديانات الصوفية الشرقية Mystery Religions خلال الفترة الهلنستية. لا بد لأي دراسة عن العهد الجديد أن تراعي تأثير هذه الأديان أو على الأقل الظروف التي أدت إلى نشأة حاسة دينية متجددة لا يرقى إليها الشك. وجد أيضًا تأثير ريني على كلٍّ من شكل ومحتوى كُتّاب العهد الجديد. لكن لا بد أيضًا أن نشدد على أن التأثير اليهودي على كُتّاب العهد الجديد تمثل في الديانة اليهودية التي

31 See Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 361–63.

كانت قد تعدّلت بالفلسفة الهلنستية.

الديانات السرية The Mystery Religions

خلال الفترة الهلنستية كان هناك فقدان للثقة في الآلهة والربات الراسخة، والديانات والفلسفات. وسعى أناس كثيرون لطلب العون ليعيشوا حياة ذات معنى داخل عالم من القوة المجردة غير المشخصة. كانت آلهة الإغريق التقليدية مجردة بلا شخصية، وكانوا نزويين، والديانات الرسمية غير ذي صلة بالاحتياجات المباشرة للشخص العادي، وكانت عبادة الإمبراطور أداة سياسية أكثر منها إيمان شخصي جدًا⁽³²⁾. وبالتالي كان الوقت مؤهلاً جدًا لظهور ونجاح الديانات الصوفية الغامضة.

وكان الهدف من هذه الأسرار هو تأمين الخلاص للأشخاص الذين كانوا عرضة للشر الأخلاقي والمادي، والمحكومين بالقدر، وغير قادرين على تحرير أنفسهم من الفساد الذي يحتاج الجانب المادي للطبيعة⁽³³⁾. وبالاشتراك في طقوس سرية ودراما تعبدية اعتقد التابعون بأنهم يستطيعون الاشتراك في حياة إلههم. سمحت هذه الصوفية للمتعبدين بأن يتهامسوا مع إلههم أو إلهتهم ويتمتعوا بحياة أفضل، واثقين من الخلود. قدّمت هذه الصوفية تنفيسًا عاطفيًا للتابعين من خلال الطقوس والاشتراك في الموائد، المواكب، والمراسم الاتعاشية، والأعياد، وفي بعض الأحيان الطقوس الماجنة⁽³⁴⁾.

عادة ما يتضمن الانضمام لهذه الديانات تطهير المستجد (catharsis) ثم تجميع المبتدئين في موكب طقسي (Systasis)، ثم دخول هذا الموكب في التخوم المقدسة (temenos)، ثم المقابلة مع الإله السري⁽³⁵⁾. ثم بعد طقس الانضمام كان المستجد يقف خارج عالم يمين عليه القدر، وكان يُولد ثانية في عبادة الإله.

كان يُرمز للتطهير بذيحة حيوانية، ووضع الماء و/ أو الدم، وأكل الأطعمة المقدسة، أو مزيج من كل هذا. بعض هذه الأسرار تضمنت الصوم والذبيحة والرقص الجنوني والمواكب الملونة وإعادة تمثيل ارتحالات إلهتهم أو حياتهم أو الدخول في حالة الخلود، والطقوس الماجنة

32 Merrill C. Tenney, *New Testament Times* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 117.

33 C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (rev. ed.; San Francisco: Harper & Row, 1987), 120.

34 Cyril Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (Westport: Greenwood, 1972), 177.

35 المرجع السابق، صفحات 61-32.

أو الموائد المشتركة.

آلهة الأديان السرية كانوا في الأصل آلهة الخصوبة، والزراعة، والطقوس التي كانت تؤمن في البداية إنتاجية المحاصيل والمواشي تطورت إلى ديانة شخصية. "في أساطير الأسرار، تم تصوير الآلهة بالمتجولين الذين قادتهم رحلاتهم من وجود للمعانة على مثال البشر إلى وجود آخر كمخلصين علويين"⁽³⁶⁾. بعض الأساطير بُنيت على زوجة (أو أم) تحزن على فقدان زوجها (أو ابنها) الوحيد، وبعد فترة من المعاناة، يعود الفرد الضائع من العائلة إلى مَنْ يبحثون عنه- عادة من الأموات- ويبدأ حياة جديدة⁽³⁷⁾. قصة التجوالات والمعاناة والرجوع إلى الوطن عند الإله أو الإلهة وفرت إمكانية انتهاء المعاناة الشخصية والتجوال من خلال علاقة خلاصية شخصية تحت تدبير حماية الله.

وبالرغم أن كل دين سري يمتلك طقوسه ورمزيته الخاصة وتفسير طقوسه، فكل منها تشارك بعض السمات المشتركة الآتية:

1. منظومة قوية يخضع لها كل الأعضاء.
2. عضوية من خلال طقوس الانضمام.
3. الاشتراك في اجتماعات منتظمة يُحتفل بها فيها بطقوس سرّية.
4. الالتزام بالتمسك بتعاليم أخلاقية وجمالية.
5. طاعة لقائد الطائفة ومجتمع التابعين.
6. غرس تقاليد سرّية⁽³⁸⁾.

أصبحت الأسرار مؤسسة أساسية في العديد من المدن المهلينية قبيل وأثناء وبعد نشأة المسيحية.

عندما سطر بولس وكتبة العهد الجديد الآخرون أعمالهم، وظفوا العديد من الكلمات والمفاهيم والتصنيفات التي كانت سائدة في الأسرار. من بين هذه المفاهيم التعليم الإلهي

36 Luther Martin, *Hellenistic Religions* (New York: Oxford University Press, 1987), 59.

37 Howard Clark Kee, Franklin W. Young, and Karlfried Froelich, *Understanding the New Testament* (4th ed.; Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1983), 33.

38 Koester, *Introduction to the New Testament*, 1:198.

من خلال الأحلام، والرؤى، والمعمودية، والصوم، والتجديد، والميلاد الثاني، والاتحاد، والسماء، والجحيم، وهزيمة الشر، والإله المخلص كوسيط بين الإله والفرد، وسفك الدم. في رؤيا 21 هناك إشارة إلى امرأة وتنين. تعرضت إيزيس وحورس أيضًا للاضطهاد على يد تنين اسمه تايفون. صورة رؤيا 12 تصور امرأة ترتدي ملابس ملكية، ومتسربة بالقوة، وتلد طفلًا. هذه الرموز تتوازي مع إيزيس وقوتها، وولادتها، واضطهادها. وكان يُعتقد أن ميثرا Mithras لديه قوة مانحة للحياة: "لقد أنقذتنا أيضًا بسفك الدم الذي جعلنا خالدين"⁽³⁹⁾. يخبر البشير مرقس قراءه أن يسوع سفك دمه من أجل خطايا البشرية لأنه جاء "لِيَبْذِلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً عَنْ كَثِيرِينَ" (مر 10: 45). كان ميثرا وسيطًا بين الخير والشر، وممثلًا عن الإله في الأرض. وفي صراعه مع الثور، يصور ميثرا الصراع البشري بمن يسعون إلى الخير، وبواسطة ذبح الثور نيابة عن البشر، وهب الحياة والنصرة على الشر.

هذا السر أيضًا نصّ على أن المستجد يجب أن يناضل من أجل الوحدة الكاملة والتحرر من الشهوة. كان على الأتباع أن يظهروا ولاءً كاملاً لإلههم والمحبة تجاه رفقاءهم. وكان عليهم أن يعيشوا حياة صالحة لأنهم يقدمون العبادة الصحيحة للإله. كان التشابه بين ديانة ميثرا والمسيحية قريبًا جدًا حتى أن بعض آباء الكنيسة الأوائل كانوا مندهشين من ذلك⁽⁴⁰⁾. ومع ذلك بالرغم من تطابق بعض المصطلحات والمفاهيم، فإن التفسيرات كانت مختلفة بشكل شاسع. أفضل مثال على ذلك يتمثل في إعادة تفسير أحد المصطلحات الجوهرية في الأسرار: وهي كلمة "سر". في المعنى العادي للكلمة تشير الكلمة إلى معرفة مخفية. لكن وفقًا لكاتب رسالة أفسس، السر هو حقيقة أُظهرت. في أف 1: 9 توجد إشارة إلى السر، وفي 3: 6 يوجد تعريف الكلمة. السر هو أن الأمم كانوا داخل وعود الله. ثم يواصل الكاتب ليقول: "أُعْطِيَتْ هَذِهِ النِّعْمَةُ ... وَأُنِيرَ الْجَمِيعَ فِي مَا هُوَ شَرِكَةُ السِّرِّ" (3: 8-9). سعت الأسرار لتجعل طقوسها سرًا مخفيًا عن الجميع باستثناء نخبة منتقاة. لكن كاتب رسالة أفسس أخذ مصطلحًا كان شائعًا لدى قرائه وأعاد تعريفه من جديد لكي يعلن خطة الله غيرة المخفية تمامًا. ونؤكد مرة أخرى أن كُتّاب العهد الجديد (أو أي وثيقة لهذه المسألة) لم يجدوا بديلاً آخر

39 Kurt Rudolph, "Mystery Religions," *ER* 7:236.

40 George Gilmore, "Mithraism," in *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (ed. Samuel Macaulay Jackson; Grand Rapids: Baker, 1977), 7:419.

سوى أن يعبروا عن أنفسهم في الوسط الأيديولوجي لزمانهم. واقتباسهم لمصطلحات وأفكار من تقاليد دينية أو فلسفية أو أدبية أخرى، ثم إعادة تطبيقها وتعريفها وتعديلها هو الطريق المؤكد على الأرجح حتى يجعل الكتاب أنفسهم مسموعين ومفهومين. السبب في ذلك أن مثل هذه المصطلحات والمفاهيم تحمل بالفعل معها مدى من المعاني يمكن للقارئ وقتها أن يضبطها عندما توضع المصطلحات والمفاهيم في ظروف وسياقات جديدة.

اليهودية

تشكلت المسيحية جزئياً على الأقل في رحم اليهودية. لكن يهودية القرن الأول كانت أبعد ما يكون عن تقليد ديني موحد. بل كانت هناك العديد من التيارات الأيديولوجية تسري فيها- الميسائية، الأبوكاليسية، الحرفية، الهلينية. وفي أوقات كثيرة امتزجت هذه التيارات معاً. ولمزيد من التعقيد وجدت اليهودية في شكلين عامين: اليهودية الفلسطينية ويهودية في الشتات اليوناني.

الجولات التاريخية المتعاقبة التي أنتجت في نهاية المطاف يهودية القرن الأول، أو ما يُسميه البعض اليهودية الفريسية، هي جولات طويلة ومعقدة. ويجب أن تبدأ إعادة تركيب هذا التاريخ بالسبي، ثم الحقبة الفارسية (538-332 ق م)، حتى وصل في النهاية إلى الحقبة الرومانية (من 63 ق م). لكن القيام بمثل هذه الرحلة غير ملائم لكتاب تمهيدي عن الهرمانيوطيقا. فهناك كتب رائعة عن مداخل للعهد الجديد تحوي الخلفيات التي يجب أن يرجع إليها دارس الهرمانيوطيقا؛ لأنه ببساطة لا بديل عن معرفة التاريخ الطويل والمعقد الذي أنتج يهودية القرن الأول. هذه هي اليهودية التي نقلت عوامل أيديولوجية وتربوية عديدة إلى المسيحية المبكرة وإنتاجاتها الأدبية التي نسميها العهد الجديد. كانت اليهودية تتمحور حول التوحيد، والأعياد القومية، والمعبد، والمجمع، والإحساس بالمصير، والتوراة فوق كل شيء. ما نقترحه هنا أن نقدم للدارس مقدمة مختصرة لجوانب متعددة من يهودية القرن الأول لها أهمية في تفسير العهد الجديد.

الفريسيون. بعد ثورة المكابيين عام 167 ق م، كان هناك ثلاثة مسارات يمكن للمرء اتباعها: مسار يخرج عن التيار الديني السائد والحياة السياسية إلى مجتمع خاص. ومسار يعيد تفسير تراثه الديني الحالي في ضوء الظروف الجديدة. أو شخص يمكن أن

يرى الظروف الجديدة بمعزل عن التراث الديني. يختار الأسينيون المسار الأول، واختار الفريسيون المسار الثاني، بينما الصديقيون اتبعوا المسار الأخير⁽⁴¹⁾.

بالرغم أن نفوذ الفريسيين اقتصرت في المقام الأول على جماعتهم، وتركز تأثيرهم على البسطاء من الشعب، لكنهم كانوا أداة في إضفاء الطابع المميز والتوصيف الخاص باليهودية بعد سقوط أورشليم في 70 م. كانت اليهودية بعد هذا التاريخ يهودية فريسية بالمقام الأول. كان البرنامج الديني للفريسيين مدعومًا بدعامتين أساسيتين- التوراة المكتوبة والتوراة الشفهية. آمن الفريسيون أن التوراة المكتوبة في حاجة مستمرة للتفسير والتطبيق في ظروف جديدة ومتغيرة. واعتقدوا أن الله كان قد منح موسى تواراة مكتوبة وأخرى شفهية تفسر وتشرح التوراة المكتوبة. هذه التوراة الشفهية (التفسير) أصبح لها سلطان على الفريسيين مثل التوراه المكتوبة. وكانت التطبيقات التفسيرية التي أعطها الفريسيون للتوراة المكتوبة مُلزمة مثل التوراة المكتوبة نفسها. وبسبب هذا الانفتاح على تفسير التوراة، كان الفريسيون عرضة لعقائد كانت غير مقبولة من الصدوقيين (مثل: القيامة بالجسد، والدينونة الأخيرة، والثواب والعقاب بعد الموت).

ما لا يدركه القراء العاديون للعهد الجديد هو الكم الهائل من الاتفاق العقيدي بين الفريسيين ويسوع والمسيحيين الأوائل. هناك قدر كبير من تعاليم يسوع الأخلاقية متوازية مع الكتابات الربينية. وحتى عند وجود اختلاف، يجب فهم معنى تعليم يسوع أو الكنيسة الأولى في ضوء اختلافه عن تعاليم الفريسيين. على سبيل المثال، ممارسة تلخيص التوراة باستخدام عدد قليل من المبادئ (مت 22: 26) كانت ممارسة رينية. كان الانعزال عن العالم يعني للفريسيين أن الإنسان التقى يجب أن يتجنب التلامس مع هؤلاء الذين يتجاهلون التوراة (سواء كانت المكتوبة أم الشفهية). لكن بالنسبة ليسوع والمسيحيين الأوائل، كان الانعزال عن العالم مسألة توجه قلبي. عندما يعيد يسوع تفسير التوراة في الموعدة على الجبل في متى، فهو يقدم ستة متناقضات تستمد مقدماتها من التوراة المكتوبة والشفاهية.

41 Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, 480-85.

مثال آخر عن مقارنة مع التعليم الربيني في غاية الأهمية لتفسير كلام قاله يسوع في مت 18: 20 "لأنَّهُ حَيْثُمَا اجْتَمَعَ اثْنَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ بِاسْمِي فَهُنَاكَ أَكُونُ فِي وَسْطِهِمْ". هذا التعليق هو إعادة تطبيق لتعليم ربيني يزعم أنه حين يجتمع اثنان أو ثلاثة لدراسة التوراة، فإن الله يكون معهم (Pirke 'Abot 3: 2). وكما سنرى في الوحدة الثانية، يستخدم متى هذا وأقوال مشابهة ليسوع ليقدم يسوع كتجسيد للتوراة. كما رفض يسوع أيضًا ممارسة الفريسيين في إعطاء أولوية للتقليد الشفاهي على التوراة المكتوبة. كما يقول فيرجسون Ferguson بالنسبة ليسوع: "الكلمة المكتوبة لها سلطان، لكن المبادئ الأساسية العظمى فيها لها أولوية وتوفر معيارًا تُفسَّر بها وتُطبَّق بها"⁽⁴²⁾. بينما يتفق يسوع مع رغبة الفريسيين في جعل التوراة قابلة للتطبيق، فهو يختلف مع جوانب من منهجيتهم. هذه الطريقة في التفسير، تُسمى **المدرّاش**، واستخدمها بشكل واسع كُتّاب العهد الجديد. ولأننا سنناقش هذا في الوحدة التالية، يكفي هنا أن نقول إنه في كثير من الأحوال يكون الإلمام بهذه الطريقة التفسيرية هو إضافة واضحة للمفسّر الآن.

الصدوقيون. فيما كان الفريسيون مرتبطين بالمجمع، كان الصدوقيون متصلين بالهيكل. كان الصدوقيون منفتحين أكثر للتأثير الهليني والحكم الروماني أكثر من الطوائف الأخرى داخل اليهودية. أكد قبولهم للحكم الروماني نفوذهم وتأثيرهم. ومع ذلك بعد خراب الهيكل وأورشليم في 70م، أدى ذلك إلى فقدان موقع سلطتهم، وبالتالي لم يعد لديهم أي تأثير على اليهودية.

كما ذكرنا سابقًا، قبل الفريسيين في النهاية ليس فقط أسفار موسى (من التكوين إلى التثنية) كمصدر سلطان عليهم، بل الأنبياء والكتابات أيضًا. كما وضعوا التوراة الشفاهية على نفس مستوى التوراة المكتوبة. لكن لم يكن للصديقين أي نصيب في هذا- وقبلوا فقط سلطان الناموس الموسوي المكتوب (أسفار موسى الخمسة) ورفضوا سلطان الأنبياء والكتابات والتوراة الشفاهية. لهذا عندما جاب يسوع على أسئلة الصدوقيين بشأن القيامة (مت 22: 23-33)، جاوبهم بالرجوع إلى نص من أسفار موسى الخمسة (خر 3: 6). كان قبول الصدوقيين لمرجعية أسفار موسى الخمسة فقط يفسّر لماذا لم يقتبس يسوع

⁴² المرجع السابق، صفحة 485.

نصًا آخر ربما يتعرض لمسألة القيامة بشكل أكثر وضوحًا مثل (دا 12: 1-3، 13)⁽⁴³⁾.

الأسينيون. تمثلت السمة المميزة لهذه الجماعة بالتزامها المتزمت بالناموس. عندما أصبح يوناثان، وهو من أسرة الحمشونيين، رئيسًا للكهنة في 161 ق. م، فإن قائد الأسينيين (المُشار إليه بمعلم البر) مع تابعيه تركوا أورشليم واستقروا بالقرب من البحر الميت. هذا التمرکز كان مجتمعًا فعليًا من الكتبة (خبراء في الشريعة) الذين، مع رئيس كهنة من نسل صادوق، كانوا ينتظرون نهاية الدهر. وخلال هذه الفترة الانتقالية قضى كُتّاب هذا المجتمع في تفسير الأسفار، وبخاصة الأنبياء، مستخدمين طريقة تسمى الـ Pesher. حسب هذه الطريقة في التفسير قام الأسينيون بتفسير النبوات كما لو كانت ظروفهم الخاصة إتمامًا لها. لفائف البحر الميت التي أنتجها مجتمع قمران توفر دلائل عن جماعة عاشت حسب نظام متشدد من التدريب الروحي. تضمنت أعمال هذا المجتمع مائدة شركة، ومعمودية بالماء، ونسخ للنصوص، والتزام متزمت بالسبت. كان الأعضاء الجدد يمرون بفترة اختبار لمدة ثلاث سنوات. وكان يُطلب من المستجد أن يتبع عادات وقواعد ولوائح صارمة. كذلك مُنع المستجد من مشاركة أية معلومات مع مَنْ هم خارج فيما يختص بالممارسات والمعتقدات الخاصة بالطائفة. وبالنسبة للزواج، كانت غالبية الأسينيين لا يتزوجون. كانوا يرون المرأة كشخصية أنانية وغير مستقرة، وشعروا أن النساء قد يتسببون في إضعاف طائفتهم. وإذا ارتبط رجل بأمرأة، كان عبدًا، وصار عضوًا غير مثمرًا في الطائفة. وهذا يبدو مشابهًا بشكل بعيد بالرسول بولس في 1كو 7.

ومثل كثير من المسيحيين الأوائل، شعر الأسينيون بأنهم يعيشون في آخر الأيام. ورأوا أنفسهم كبقية تقية من إسرائيل. هذا هو السبب الوحيد لانسحابهم إلى برية اليهودية- ليعدوا أنفسهم للأحداث القادمة. وتصوروا أن عالمهم الحالي على وشك النهاية والشر سينهزم. ثم بعد ذلك سيأتي افتتاح ملكوت الله. من الطبيعي أن مؤلفاتهم يكون لها زخم اسخاتولوجي قوي.

إحدى السمات المميزة لإسخاتولوجية الأسينيين هي الرجاء المسياني. يذكر هيبوليتوس أن

٤٣ المرجع السابق، صفحة 486.

”كل الأسينيين كانوا يتطلعون إلى المسيّا“⁽⁴⁴⁾. هذا الرجاء المسياني كان واضحاً في شكل ثلاثة شخصيات تنبأ عنها الأنبياء: نبي مثل موسى في تث 18: 15-19، والمسيّا الداودي، وكاهن عظيم من نسل هارون.

هناك العديد من أوجه الشبه بين كتابات الأسينيين وكتابات العهد الجديد، ولكن هذا التشابه لا يظهر بأكثر مما يبدو في إنجيل يوحنا. على سبيل المثال، يكتب يوحنا: ”في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان“ (يو 1: 1-3). ويذكر ”كتاب النظام“ Manual of Discipline الذي هو جزء من أدب قمران، ما يلي:

من معرفة الله يوجد كل ما هو كائن وما سيكون... ومعرفة كل شيء ظهر إلى الوجود. وكل شيء كائن أقامه بقصده، وبمعزل عنه، لا شيء كان مما كان (IQS 3.15, IQS 11.11)⁽⁴⁵⁾.

كما توجد تشابهات أخرى بين كتابات الأسينيين وإنجيل يوحنا تتضمن آراء إسخرولوجية، وتوقعات تتعلق بانتظار المسيّا، والنظرة الشائبة للقوي (مثل النور في مقابل الظلمة، الحق في مقابل الباطل، الموت في مقابل الحياة). بدون شك دراسة وثائق قمران تلقي بالضوء على الكثير من المصطلحات والمفاهيم الخاصة بالعهد الجديد.

كذلك يجب على المفسّر أن يكون ملماً بجماعات أخرى مثل: الغيوريين، والهيرودسيين، والثيرابيوتي (المعالجون). لأن العادات والسلوكيات المرتبطة بهذه الجماعات يمكن أن تنير أحد النصوص قد يظل غامضاً لو لم يتوفر ذلك.

الأدب المقارن

كتابات أي حقبة غالباً ما تعكس أفكاراً وقوى تشكّل كل جوانب ثقافة ما. وكما قلنا بالفعل، المعرفة بهذه المؤلفات والاستعداد للرجوع إليها من منظور مقارن يمكن أن يعزز فهم الشخص بشكل هائل لنص معين أو لجزء منه.

فيما يلي بعض هذه المصادر باللغة الإنجليزية:

44 J. E. H. Thompson, "Essenes," *ISBE* 1:997-1005, citing Hippolytus, *Refutation of Heresies*.

45 Raymond E. Brown, "The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles," in *The Scrolls and the New Testament* (ed. Krister Stendahl; Westport: Greenwood, 1975), 186.

- Barrett, C. K. *The New Testament Background: Selected Documents*. 2d rev. ed. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Cameron, Ron. *The Other Gospels: Non-canonical Gospel Texts*. Philadelphia: Westminster, 1982.
- Cartlidge, David R., and David L. Dungan. *Documents for the Study of the Gospels*. Rev. and enl. ed. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Clark, G. H. *Selections from Hellenistic Philosophy*. 3d rev. ed. New York: Irvington, 1964.
- Danby, H., trans. *The Mishnah*. London: Oxford University Press, 1964.
- Dupont-Sommer, A. *The Essene Writings from Qumran*. Translated by G. Vermes. Cleveland: World, 1962.
- Epstein, I., ed. Maurice Simon, trans. *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*. 35 vols. London: Soncino, 1960.
- Ferguson, J. *Greek and Roman Religion: A Source Book*. Rev. ed. Park Ridge, N.J.: Noyes, 1980.
- Hennecke, Edgar. *New Testament Apocrypha*. Edited by Wilhelm Schneemelcher. Eng. ed. edited by R. McL. Wilson. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1991.
- Josephus, Flavius. *The Works of Josephus*. Translated by William Whiston. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987.
- Meyer, Marvin M., ed. and trans. *The Secret Teachings of Jesus: Four Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1984.
- Montefiore, Claude J., ed. and trans. *A Rabbinic Anthology*. New York: Schocken, 1974.
- Neusner, Jacob, ed. *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*. 22 vols. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2005.
- Philo Judaeus. *The Works of Philo*. Translated by C. D. Yonge. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.

Richardson, Cyril C., ed. and trans. *Early Christian Fathers*. New York: Macmillan, 1970.

Vermes, G. *The Dead Sea Scrolls in English*. 3d ed. New York: Penguin, 1987.

ومن بين الكتابات التي يجب على الدارس التعرف إليها ما يلي:

أعمال يوسيفوس. يمثل فلافيوس يوسيفوس مصدرًا هامًا لتاريخ الشعب اليهودي خلال القرن الأول. وتتضمن هذه الكتابات الباقية أربعة أعمال كبرى، "الحرب اليهودية" (Jewish War)، و"أخبار اليهود" Jewish Antiquities و"ضد أبيون" Against Apion، و"الحياة" Life. وبالرغم أن تفسيرات يوسيفوس نفسه لأحداث تاريخية (بعضها شاهدها بنفسه) قد تكون مشكوكًا فيها، فإن كتاباته تشكل سجلًا قيمًا لفترة مضطربة من التاريخ اليهودي، وهي فترة تتوازي مع السنوات الأولى من عمر المسيحية.

فيلون السكندري. وهو عالم يهودي خلال القرن الأول الميلادي، وحاول في مصر أن يصالح العقلانية اليونانية مع الأسفار العبرية. على سبيل المثال قام فيلون بتوظيف المصطلح اليوناني "لوغوس" ليحدد مفهوم الحكمة كوسيط خلاق بين الله والعالم المادي. في كتاباته أظهر فيلون نفسه كنتاج للهلنستية- بمعنى غير مرتبط بمصدر وحيد للأفكار. وفي انبهاره بالأرقام أظهر فيلون تأثير الفيثاغورسيين عليه. وفي شعوره بالجهل والشر البشري، ظهر تأثير المتشككين عليه. في فكرته عن الجسد كسجن للنفس، ظهر تأثير أفلاطون عليه. وفي اهتمامه بالتححرر من الشهوة، والعيش وفقًا للطبيعة وانتقاء الاستجابة adia-phora (اللامبالاة)، ظهر تأثير الرواقيين عليه. كذلك أفكار فيلون عن الضمير كقاضٍ داخلي، وأفكاره عن الروح والإيمان والخلود، وأفكار أخرى كلها متشابهة جدًا مع مفاهيم في رسائل العهد الجديد بدرجة تستدعي المقارنة. كما عمل الأسلوب الرمزي الاستعاري في تفسير الأسفار القديم الذي اتبعه كنموذج اتبعه بعض كُتّاب العهد الجديد مثل كاتب العبرانيين ومتى وبولس.

مخطوطات البحر الميت. تشكل لفائف البحر الميت مجموعة من الكتابات استخدمها وحفظها المجتمع الأسيني في قرآن. كذلك تضمنت هذه اللفائف نسخًا من أسفار العهد

القديم، وكتابات يُفترض أنها كُتبت على أيدي مجتمع قمران ذاته. وأعمال مثل "حرب أبناء النور ضد أبناء الظلمة" (War of the Sons of Light against the Sons of Darkness) و"كتاب النظام" (Manual of Discipline) تكشف عن عدد من التشابهات بين أهل قمران والمسيحيين الأوائل (مثلاً، كلاهما جماعتان شعرا بأن إسرائيل قد كسرت العهد مع يهوه، وكذلك اعتبراً نفسيهما كإسرائيل الجديد، وكلاهما مارس مائدة مشتركة من الخبز والخمر، وكلاهما دافع عن ممارسة حياة الشركة، وكلاهما يظهر ثنائية كونية).

الكتابات الرابينية: نشأت داخل اليهودية حاجة لتفسير الكتابات العبرية المقدسة لكي تصبح نافعة وذات معنى في الظروف المختلفة والجديدة. يُسمى هذا "تقليد الشيوخ" (مر 7: 3)، وأصبح معروفاً بالتوراة الشفاهية وتشكل مجموعة من التفسيرات الحرفية التي قام بها ريبون على مدار قرون طويلة. ثم جمعت هذه التفسيرات في النهاية وتم تقنينها في المشناه حوالي 200م. هذا الأسلوب الرابيني في التفسير المسمى بالمدارش استخدمه كُتّاب العهد الجديد مثل: متى، وبولس، وكاتب العبرانيين.

الآباء الرسوليون. العديد من الكتابات (بعضها قد يرجع إلى ما قبل رسائل الجامعة القانونية) تمتعت بمكانة من المرجعية الهامة في الكنيسة الأولى. هذه الكتابات تقدّم لمحات قيمة عن الليتورجيات، والإبرشيات، والنظرة الكونية المتشكلة لكنيسة في طريقها لتصبح مؤسسة. هذه الكتابات يُشار إليها عادة باسم "الآباء الرسوليون" وهي: الديداعي، ورسالة الراعي هرماس، ورسائل إكليمنديس، ورسائل إغناطيوس، ورسالة برنابا، ورسالة بوليكرابوس إلى فيلبي، واستشهاد بوليكرابوس.

أبوكريفا العهد الجديد. أنتج المسيحيون الأوائل كماً هائلاً من الكتابات عُرفت باسم الأبوكريفا؛ إمّا لأنها كان يُظن أنها تحتوى على سر أو معانٍ مخفية، أو لأن هذه الأعمال ظلت مخفية عن المسيحيين العاديين. كثير من هذه الكتابات منشأها الغنوصية لذا من الطبيعي أن ترفضها المسيحية التقليدية. كما تتنوع هذه الكتابات من حيث جنسها الأدبي: أناجيل، رسائل، رؤى، وأعمال. تكمن أهمية هذه الكتابات في دراسات العهد الجديد في أنها توفر معرفة عميقة ببعض المفاهيم والتعاليم التي كان على المسيحية التقليدية محاربتها في صراعها من أجل الهوية والبقاء.

مكتبة نجع حمادي. مجموعة من ثلاث عشرة قصاصة اكتشفت عام 1945 بالقرب من مدينة نجع حمادي في مصر. هذه النصوص تتكون من 52 عظة مكتوبة باللغة القبطية وهي لغة مصرية قديمة (العظات نفسها مترجمة عن اللغة اليونانية). يرجع تاريخ هذه القصصات إلى منتصف القرن الرابع الميلادي، لكن العظات نفسها ترجع إلى القرن الثاني الميلادي. تتضمن هذه النصوص أناجيل، ورسائل، ورؤى استخدمها المسيحيون الغنوصيون من القرن الثاني حتى الرابع. اعتبرت الكنيسة الأولى التقليدية نصوص نجع حمادي هرطوقية. وبالرغم أن هذه النصوص حسنت الصورة التي كانت لدى الدارسين عن الغنوصيين المسيحيين، لأن هذه النصوص خرجت من مجتمع غنوصي، لكن الصورة غير مكتملة. والسبب في عدم الاكتمال هذا أن هذه النصوص لا تعرض النظام الغنوصي. بل معرفة هذا النظام يبدو مُسلماً بها في هذه النصوص. بالإضافة إلى ذلك، هذه النصوص غير شاملة بشكل كامل في رؤيتها الكونية. ومع ذلك فهذه النصوص توحى بأن الحركة المسيحية في القرون الأولى كانت بعيدة كل البعد عن كونها وحدة واحدة⁽⁴⁶⁾. بعض المصادر الأخرى التي تساعد في التفسير تتضمن ما تبقى من كتابات عن سير وتواريخ ورمانيات هلنستية، وكتابات ورسائل يهودية ويونانية، وكذلك أبوكريفا العهد القديم.

في الفصل الثاني، أشرت إلى فكرة العالم الرمزي للناس وممارسة الناس في تقديم تفسيرات أدبية لخبرات داخل هذا العالم. المؤلفات الأدبية تبدو كما يفعلون ويقولون، لأنها تفسيرات لخبرات داخل رموز هذا العالم الذي وُلد عنه النص. لهذا السبب لا بد للمفسر أن يهتم ويُلِم بالعالم الرمزي الذي أنتج هذه الأعمال. إنَّ الخبرات الدينية لكتبة أسفار الكتاب المقدس اقتضت منهم أن يعيدوا تشكيل وتعديل وتوصيف (بمعنى إعادة تفسير) عوالمهم الرمزية. إمامنا بهذا العالم الرمزي سيسهل بشكل كبير فهمنا للطريقة التي أنجز بها كل كاتب هذه العملية من إعادة التفسير.

الخلاصة

46 For an accessible translation and commentary on the Nag Hammadi Library, see James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (4th rev. ed.; Leiden: Brill, 1996).

زيارة إلى العالم المحيط بالنص هي أمر لا غنى عنه للمفسر. أي عمل أدبي فني (على الأقل أي عمل أدبي جيد) سيمرر للقارئ دعوة مفتوحة لاكتشاف شيء عن الواقع. ومن خلال ما يقال في النصوص، سيصل شيء من خلال النص. لكن محتوى النص ورسالته يكونان مرتدين المصطلحات والأفكار والرموز والمفاهيم والتطبيقات السائدة في عالم الكاتب. وإذا لم يعطِ المفسر اهتمامًا جادًا بالعالم المحيط بالنص، فأي شيء سيقوله عن العالم الذي بداخل النص - وهو السياق الأدبي - سيكون أقل مما ينبغي أن يكون.

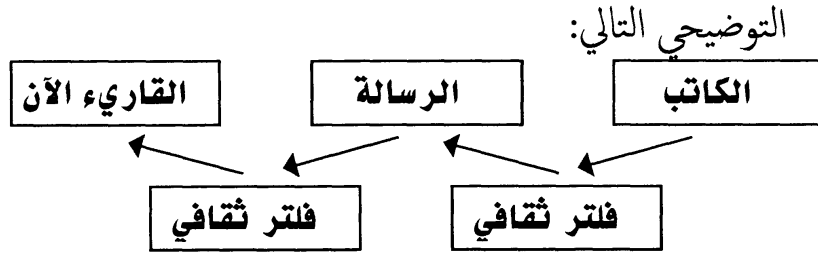
المراجعة والدراسة

أهم المفاهيم والمصطلحات

midrash	المدرش	apocrypha	أبوكريفا
Mystery religion	ديانات سرية	comparative study	دراسة مقارنة
peshar	طريقة	Dead Sea Scrolls	لفائف البحر الميت
Pharisees	الفريسيون	Essenes	الأسينيون
Philo of Alexandria	فيلون الإسكندري	Flavius Josephus	فلافيوس يوسيفوس
Sadducees	الصدوقيون	Hellenism	الهيلينية
Septuagint	الترجمة السبعينية	Hellenistic philosophies	الفلسفات الهلنستية
Sitz im leben	الإطار الحياتي	Judaism	اليهودية
syncretism	التوفيقية (بين المعتقدات)	logos	اللوجوس

أسئلة للدراسة

- اقرأ الفقرة الأولى من هذا الفصل مرة ثانية. استنتج رسمًا توضيحيًا بسيطًا يوضح الفجوتين المذكورتين. في رأيك ما هي أفضل طريقة لتقليص حجم الفجوتين؟
- اقرأ الجزء الخاص بـ "الخلفية التاريخية والثقافية" في هذا الفصل، ثم اشرح الرسم



- في مقدمة العهد الجديد أو مصدر آخر مثل كتاب:

(e.g., Carolyn Osiek, *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* [New York: Paulist, 1984], pp. 73-83)

- اقرأ الجزء الخاص بـ "الأعراف المنزلية". ثم اقرأ أف 5: 21-6: 9 و كو 3: 18-4: 1. كيف لفهم الظاهرة الاجتماعية الخاصة ببناء المنزل في العالم اليوناني الروماني أن تؤثر على تفسيرك لهذه النصوص.

- هل تشعر أن قراءة نص كتابي تصبح قراءة أفضل مع الإلمام بكتابات أخرى معاصرة للنص الكتابي؟ ولماذا؟ اقرأ "كتاب النظام" (Manual of Discipline) من ترجمة للفائف البحر الميت ثم اقرأ إنجيل يوحنا. ثم بعمل قائمة بالمصطلحات والمفاهيم والأراء المتشابهة (مثل المنظور الثنائي في كل منهما).

لمزيد من القراءة والإطلاع

Damrosch, David. *The Narrative Covenant: Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*. San Francisco: Harper & Row, 1987.

Ferguson, John. *Greek and Roman Religion: A Source Book*. Park Ridge, N.J.: Noyes, 1980.

Gager, John G. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975.

Kennedy, George A. *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox, 1981.

Meeks, Wayne. *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia: Westminster, 1986.

- Sanders, James A. *Canon and Community*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Stambaugh, John, and David Balch. *The New Testament in Its Social Environment*. Philadelphia: Westminster, 1986.
- Woude, A. S. van der, ed. *The World of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

1

تتمة

أساليب توضيحية تركز على العالم المحيط بالنص

كل نص أدبي يُولد عن ذهن يتواصل. يسعى الكاتب لإيصال معنى ما للجمهور. "كل قول هو محاولة للتعبير عن شيء، أو فكرة، أو إحساس، أو مجموعة من الحقائق، ويكون ناجحًا بمقدار نقله بكفاءة لما شرع في توصيله؛ فالقصيدة ستكون جيدة إذا حققت ما كان ينتويه الكاتب"⁽¹⁾. في النقد الذي يركز على الكاتب، يجب أن يُنسب معنى النص إلى الذهن الذي تولّد عنه النص. إذا ابتكر الكاتب نصًا، فيجب على التفسير أن ينشغل بالعلاقة بين الكاتب والنص. النص هو النتيجة، والكاتب هو السبب. يسعى النقد المرتكز على الكاتب إلى التحقق قدر المستطاع عن ذهن وعالم الكاتب لتحديد ما الذي أراد هذا الذهن أن يوصل من رسائل عبر هذا النص. وكلما فهم المفسرون ذهن المبدع بشكل أفضل، زاد فهمهم لإبداع هذا الذهن.

ومع ذلك، فإن الدخول إلى ذهن الكاتب ليس سهلاً. وهذا ينطبق بالأكثر على الكتاب القدامى. فإذا وجد أي شيء معروف عن أحد الكتاب القدامى، فعادة ما يكون قدر قليل

1 Donald Keeseey, "Historical Criticism I: Author as Context," in *Contexts for Criticism* (4th ed.; ed. Donald Keeseey; Boston: McGraw Hill, 2003), 14.

جدًا. وحينما يكون لدى المفسر كتابات أخرى لنفس الكاتب، فهي تُفحص للوصول إلى أكبر قدر ممكن من معلومات عن الكاتب. يسعى الناقد الذي يركّز على الكاتب إلى رسم صورة للكاتب. كما يحاول الناقد بالإضافة إلى دراسة كتابات أخرى لنفس الكاتب أن يبحث في عالم الكاتب. الافتراض كالتالي: إذا كان الكاتب هو نتاج عالمه، فإن إبداعه الأدبي سيعكس هذا العالم. فالمعنى يتشكل من عناصر الوسط الاجتماعي، والسياسي، والديني، والفكري للكاتب. لذلك فإن عالم الكاتب يؤدي إلى فهم أكثر اكتمالاً للنص.

وثمة افتراض آخر هام للنقد المرتكز على الكاتب يتمثل في أن التاريخ دوري؛ بمعنى أن التاريخ يمكن تقسيمه إلى فترات لها افتراضات وقيم ومعتقدات متفردة نسبيًا. ويسمح هذا الافتراض بدراسة النصوص تحت عناوين مثل "عصر النهضة"، أو "العصر الوسيط"، أو "العصر الرومانسي"، أو "العصر الكلاسيكي الحديث"، أو "العصر الإليزابيثي". والمفسر المتمكن يكون على دراية بالسّمات والافتراضات والقيم والمعتقدات الخاصة بكل فترة. وبالتالي، فإن النقد المرتكز على الكاتب يتضمن بؤرة تركيز تاريخية. هذه البؤرة التاريخية تعمل كضابط للتفسيرات التي تخرج من الزمن الذي كُتب فيه النص.

وبينما نناقش النظريات المرتكزة على النص والمرتكزة على القراء، ستطفو على السطح بعض أوجه القصور في النقد المرتكز على الكاتب. ومع ذلك يجب أن نتعرض هنا لاثنتين من أوجه القصور هذه. أولاً، الفترات التاريخية معقدة جدًّا ولا يمكن التنبؤ بها بحيث أنها تنتج أفرادًا معقدين ولا يمكن التنبؤ بهم. وبينما يبدو عاديًّا أن الكُتّاب يتأثرون بظروفهم المعاصرة، فمن الواضح أن ليس الجميع في نفس العمر متشابهين في ذلك. فمن الممكن أن يكون كُتّاب النصوص الأدبية غير عاديين أو أفرادًا متفردين داخل ثقافتهم، ويجعلهم هذا التفرد مختلفين. بالتالي، هل من النافع أن نفترض أن ذهن الفرد هو عالم مصغّر microcosm لتصور المفسر عن ذهن الجمعي؟ ثانيًا، دائمًا يرقد تحت السطح ميل المفسر لاستغلال النص لشرح شيء عن ثقافة أو فترة ما. وعندما يحدث هذا فإن بناء صورة لحقبة زمنية معينة يصبح غاية التفسير.

نقد المصادر

يسعى نقاد المصادر إلى تحديد تقاليد أو وثائق مبكرة داخل النص. وطالما أن الكُتّاب لا يؤلفون نصوصهم داخل فراغ أدبي، ينبغي أن نتوقع العثور على تعديلات لتقاليد سابقة لأغراض في حينها. أثبتنا سابقاً أن معرفة مثل هذه المصادر قد يكون له تأثير هائل على عملية التفسير. والطريقة التي يتبعها الكاتب في تعديل أو تكييف تقليد أو وثيقة سابقة قد يكشف عن قصد الكاتب.

لقد شهد نقد المصادر مشواراً طويلاً وجدياً بالاحترام في دراسات الأسفار العبرية وكذلك العهد الجديد. وقد ركزت الدراسات النقدية الخاصة بالمصادر للأسفار العبرية على أسفار موسى الخمسة، ومؤخراً شملت أجزاء أخرى من العهد القديم. لقرون عديدة كان من المقبول بشكل عام نسب أسفار موسى الخمسة إلى موسى النبي دون الكثير من التساؤل. ومع ذلك، بدأ الدارسون تدريجياً يشككون في ما إذا كان كل شيء في أسفار موسى الخمسة يمكن أن يُنسب ليد موسى. وتحت تأثير عقلانية القرن السابع عشر، وبسبب بعض الفقرات التي يُصعب نسبها إلى موسى (مثل: رواية موت موسى نفسه [تث 34: 8-5]، ومعرفته بالنظام الملكي [تك 36: 31-39]، وعبارة "إلى هذا اليوم" التي توحى بأن المقاطع التي ترد فيها هذه العبارات دونت بعد موت موسى [تك 35: 4 حسب السبعينية، وتثنية 34: 5-6]، ازداد دارسون كثيرون في شكوكهم حول نسب أسفار التوراة إلى موسى. وبناء على هذه المقاطع واكتشافات أخرى مثل عدم الدقة التاريخية، والتكرارات، وأساليب الكتابة المتباينة، خلص هؤلاء الدارسون إلى أن أسفار موسى الخمسة هي نتاج عملية موسعة من التجميع.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نشر يوليوس فيلهوزن Julius Wellhausen، و أبراهام كونين Abraham Kuenen رأياً بأن أسفار موسى الخمسة تتألف من أربعة مصادر. رصد كل من كونين وفيلهوزن علاقة وثيقة بين أسفار موسى الخمسة وسفر يشوع. ومن ثم، تحدثا عن فرضية المصادر الأربعة بأنها تنتمي إلى أسفار ستة Hexateuch. ثم جاء بعد فيلهوزن من ادعوا بأن مصادر الأسفار الستة شكّلت أساساً للأسفار حتى الملوك⁽²⁾. لذا

2 A discussion of the various reactions and challenges to Wellhausen would take us too far afield here. For a concise and informative discussion of these challenges and alternatives, see A. S. van der Woude, *The World of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 166–205.

كل الأبحاث العلمية التالية عن نقد المصادر مدينة لفيلهوزن، ويرى العديد من الدارسين اليوم أن نظرية المصادر الأربعة لا تزال هي التفسير الأفضل لكيفية تشكّل أسفار التوراة الخمسة.

تعتبر فرضية المصادر الأربعة فرضية بسيطة للغاية: الأسفار الخمسة أو الستة Hexateuch تتألف من أربعة وثائق (يُشار إليها بالحروف الأولى J, E, P, D) أو أجزاء من وثائق تتعلق بنفس الأحداث. هذه الوثائق تم كتابتها في أوقات مختلفة وبواسطة أشخاص مختلفين من أجل جماعات مختلفة باهتمامات ومقاصد مختلفة. وبالتالي، فكل مصدر يشكل طبقة داخل الأسفار الستة Hexateuch، وكل طبقة لها لغتها المتميزة وأسلوبها الخاص، ومنظورها اللاهوتي⁽³⁾. وفيما يلي تلخيص لسّمات كل مصدر.

المصدر اليهودي (J (Yahwist)

أول ظهور للمصدر اليهودي في تك 2: 4، حيث يظهر اسم الله يهوه. تصوير هذا المصدر لله بسيط، وذا طابع شخصي، أو به تشبيهات كثيرة بالإنسان anthropomorphic. فالله يمشي، ويتحدث، ويصنع بيديه، ويجرب. يختلف الله هنا بدرجة حادة عن الكائن المتسامي في تك 1: 1-2: 4. ومن المقاطع التي تنتمي لهذا المصدر اليهودي ما يلي: تك 2: 4؛ 4: 26؛ 6: 8-1؛ 11: 9-1؛ 21: 4-1؛ 20-6.

المصدر الإلهيمي (E (Elohist)

هذه الوثيقة تفضّل اسم إلهيم لتعيين الله وتربط اسم الله يهوه بالظهور لموسى. نرصد هذا المصدر بشكل أساسي في قصص الآباء البطارقة. ويصور المصدر الإلهيمي الإعلان الإلهي بأنه يحدث من خلال وسائل غير مباشرة مثل الأحلام (تك 20: 3)، أو الرسول ذي الطبيعة الإلهية (تك 21: 17). كما تختلف مفردات المصدر الإلهيمي اللغوية بشكل مميز عن مفردات المصدر اليهودي (مثلاً: الإشارة إلى جبل حوريب بدلاً من جبل سيناء). من المقاطع التي تنتمي لهذا المصدر ما يلي: تك 20: 8-1؛ 21: 8-34؛ 22: 1-19.

الكاتب الكهنوتي (P (Priestly Writer)

3 Ibid., 188-90.

تختلف الوثيقة الكهنوتية في نواح كثيرة عن الوثيقتين اليهودية والإلهيمية. من اهتمامات الكتاب الكهنوتي النصوص التعبدية والكهنوتية، والملاحظات التاريخية الموجزة، وأنظمة الذبائح بعد موسى، والتفاصيل الدقيقة، وجدولة الأحداث. ويتميز أسلوبه بالتكرار والنظام. يُصوّر الله كخالق متسام، يخلق وينظم الأشياء بأمره. الاهتمام الأول للكتاب الكهنوتي هو الله وليس البشر. الله في تك 1 لا يمكن وصفه بتشبيهات بشرية كما في تك 2-4. من الأجزاء التي تنتمي للمصدر الكهنوتي ما يلي: تك 1: 1-2؛ 4؛ 5: 1-27؛ 9: 1-17؛ 11-27؛ 25: 7-10.

المصدر التثنوي (D) (Deuteronomist)

الجزء الأكبر من سفر التثنية (الأصحاحات من 12-26) هو سفر الشريعة الذي وُجد في الهيكل خلال حُكم يوشيا في القرن السابع عشر قبل الميلاد. يتميز السفر بأسلوبه ومفرداته الوعظية. ومع ذلك معظم الدارسين اليوم يتفقون على أن سفر التثنية هو نتاج عملية معقدة من التجميع، ويحتوي على محتوى أقدم. ما يميز سفر التثنية هو الاهتمام المعطى لسفر اللاويين وإعلان وتفسير الشرائع التي يتضمنها⁽⁴⁾. ويفترض بعض الدارسين اليوم أن سفر التثنية تم تأليفه في بلاط الملك حزقيا والملك يوشيا، ووصل إلى شكله النهائي في النصف الثاني من القرن السابع عشر قبل الميلاد على يد مجموعة من الكتاب الذين أنتجوا التاريخ التثنوي⁽⁵⁾.

وبالرغم من تطبيق نقد المصادر على كل كتابات العهد الجديد، إلا أن تركيزه الأساسي كان ولا يزال على الأناجيل الإزائية. وهذا التركيز لديه شقين: الاهتمام بالعلاقة بين نصين أو أكثر، مما يوحي بنوع من الاعتمادية، واكتشاف المصادر داخل نص بمفرده.

شهد القرن التاسع عشر اهتمامًا هائلًا بالكشف عن التاريخ المحيط بالأناجيل. وأنفق قدرًا هائلًا من الطاقة خاصة في محاولة إعادة تجميع حياة يسوع. لهذا السبب، ثم التعامل مع الأناجيل كمصادر لإعادة بناء التاريخ. وإذا كان أحد الأناجيل أقدم من الآخرين، فإن هذا الإنجيل يجب أن يكون أكثر مصداقية من الناحية التاريخية، لأنه سيكون أقرب

4 المرجع السابق، صفحة 90.
5 See Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School* (Oxford: Oxford University Press, 1972).

من الأحداث الفعلية. في الربع الأول من القرن العشرين، نشر بي. إتش. ستريتر B. H. Streeter في العالم المتحدث بالإنجليزية حلاً للعلاقة بين الأناجيل الإزائية. وكان الحل الذي قدمه بمثابة تنقيح لفرضية الوثيقتين التي قدمها هولتزمان (Holtzmann 1832-1910). وظل هذا الحل شائعاً في دراسات نقد المصادر حتى اليوم. ببساطة، هذه الفرضية تزعم أن مرقس كان الإنجيل الأول، وكان مصدرًا لكل من متى ولوقا. كما تزعم أن متى ولوقا استفادا من مصدر آخر، لم يعد باقياً، عُرف فيما بعد بالمصدر (Q) أو (ك) (من الكلمة الألمانية Quelle التي تعني "مصدر")، كما أن متى ولوقا كان لهما مصدران يُعرفان بـ (M) و (L) على التوالي.

الدراسات الحديثة تحدت فرضية أن الأناجيل يمكن أن تعمل كمصادر لإعادة بناء حياة يسوع. ويدرك الدارسون اليوم بشكل عام أن الأناجيل تبعد عن الأحداث التي تصفها بجيل واحد على الأقل (كُتب مرقس حوالي 70م، ومتى ولوقا بين 80 و90م)، لكن الأناجيل كان الدافع وراءها دافعاً لاهوتياً وليس تاريخياً. كما يجب أن ندرك أن فرضية الوثيقتين قوبلت بدراسات نقدية هامة. إحدى الفرضيات الأقدم (فرضية جريسباخ Griesbach) تزعم أن متى ولوقا كُتبا قبل مرقس، وأن مرقس اقتبس من متى ولوقا، خاصة في المواضع التي اتفق عليها متى ولوقا.

كما يهتم أيضاً نقد المصادر بتحديد المصادر المفقودة داخل النص. وعندما يقابلون جزءاً من نص ما ويُظن أنه مختلف في سماته عن أسلوب الكاتب أو مفرداته أو أيديولوجيته، فإن نقاد المصادر غالباً ما يتشككون في أن الكاتب ربما اقتبس من مصدر ما. أحد الأمثلة على ذلك هو يوحنا 21، حيث تختلف المفردات اليونانية بشكل ملحوظ عن المفردات الواردة في بقية الإنجيل (مثل استخدمه كلمة *ischyein* بدلاً من كلمة *dynasthai*، وكلمة *exetazein* بدلاً من كلمة *erotan*). وفي رومية 3: 25-26، نقابل فكرة أن الله "يتغاضى" عن خطايا الماضي. وهذا يبدو متناقضاً (ليس فقط في المفردات، ولكن في المفهوم) مع ما قاله بولس في رومية 1-2 (أن الله يعاقب كل الخطايا)⁽⁶⁾. البعض يعتقد بفكرة استخدام أحد المصادر.

6 Christopher Tuckett, *Reading the New Testament: Methods of Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1987), 85.

وهذا يقودنا إلى ملاحظة هامة تتعلق بدراسات نقد المصادر: يفترض نقد المصادر أنه يمكن اكتشاف استخدام الكاتب المعتاد أو الطبيعي للمفردات والأسلوب والأيدولوجيا. لكن هل يمكننا أن نحدد الاستخدام المعتاد للمفردات والأسلوب والأيدولوجية الخاصة بالكاتب بشكل كافٍ، ثم نستخدم هذا التحديد كقانون أو معيار نحدد به هل ينتهي نص ما لعمل هذا الكاتب أم لا؟ معظم نقاد المصادر يجيبون بالإيجاب. ومع ذلك يجب توخي الحذر في الافتراض بأن الكاتب لا يمكنه استخدام مفردات وأسلوب وأيدولوجيات تبدو مختلفة عن مفرداته وأسلوبه وأيدولوجياته في سياقات أخرى. فحتى لو قام الكاتب بتضمين تقاليد أو مصادر أقدم، فهذا يوحي بأن الكاتب أدرك بعض الاتفاق بين أفكاره وهذا المصدر.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Habel, Norman. *Literary Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1971.

Tuckett, Christopher. *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1987.

Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Woude, A. S. van der, ed. *The World of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

النقد الاجتماعي العلمي

يسعى النقد الاجتماعي العلمي لفهم النصوص في سياقاتها الاجتماعية والثقافية والتاريخية والأدبية لكي نفهم المؤسسات الاجتماعية والقيم الثقافية والمعايير الخاصة بحقبة زمنية بعينها. النقد الاجتماعي العلمي للكتاب المقدس يحلل الأبعاد الاجتماعية والثقافية لنص ما من خلال استيضاح الفوارق بين الأجواء التاريخية والمؤسسات الاجتماعية فيما يتعلق بالروايات الكتابية وبالتالي يقدم لنا استيعابًا أوضح لقراءة واستخدام الكتاب المقدس والتاريخ الكتابي. وبما أن عالم القاريء الحديث بعيد جدًا عن عالم النص الكتابي، فإن المعنى لا يمكن تحديده

بشكل كافٍ دون النظر في الجوانب الاجتماعية. على سبيل المثال، ميلاد يسوع يجب دراسته في السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. فإذا كانت البيئة تشكل المواقف والتوقعات والقيم والمعتقدات، فإن المعرفة التي يمكن تحصيلها من النقد الاجتماعي العلمي توفر فهمًا أكثر موثوقية للنصوص.

وسواء تحدثنا عن المفسرين أو الكتاب أو أي جماعة قيد الدراسة، فإن كل المعرفة تخضع لتكييف اجتماعي⁽⁷⁾. وبالتالي، يجب أن يميّز الأسلوب نفسه ويوضح الاختلافات بين الوضع الاجتماعي (عوامل مثل: النوع، والعمر، والطبقة الاجتماعية، والأدوار، والتعليم، والوظيفة، والعوامل السياسية والدينية، واللغة، والتراث الثقافي، والموقع من حيث المكان والزمان) للمفسّر أو الكاتب أو الشيء الذي يُراد تفسيره⁽⁸⁾. إشكالية القراء الحاليين تتمثل في أن الكتاب المقدس هو كتاب مكتوب مُكيّف ثقافيًا في مكان وزمان مختلفين وفي موقع اجتماعي مغاير. ولا أحد سوى الكاتب الأصلي والقاريء الأول يعرف إجمالي هذه الأحوال. لا بد للقاريء الحالي أن يراعي التنوع الثقافي بين ثقافات البحر المتوسط والثقافة الغربية مثلًا⁽⁹⁾.

علماء الاجتماع يتطلعون إلى ثقافات البحر المتوسط الحالية ويستخدمون نماذج يفترضون أنها بقيت دون تغيير نسبيًا على مدى القرون في محاولة لإعطاء ملاحظات ناجحة عن المعلومات الاجتماعية وديناميكيات الثقافات القديمة في منطقة البحر المتوسط. وبعبارة أخرى، النظم الاجتماعية لثقافات البحر المتوسط الحالية تمد علماء الاجتماع بمعلومات تشابه مع المجتمعات القديمة التي يحكي عنها الكتاب المقدس.

ولكي نبدأ في فهم الحقائق الدينية، يركز النقد الاجتماعي العلمي على قضايا مثل الهوية الذاتية، والنظام الاجتماعي، وأشكال القرابة، والنسب حسب الأب، والتبعات الاقتصادية

7 John Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress, 1993), 36.

8 Bruce J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels* (New York: Routledge, 1996), 37–38.

المرجع السابق، صفحات 25-27.

الزواج (سواء من نفس القبيلة أو من خارجها)، والعائلة، والنسب، والعادات، والنظم الاقتصادية، والأنظمة السياسية. وبدراسة هذه الموضوعات يأمل الناقد العلمي الاجتماعي في تقليل ميل القراء الحاليين في إقحام مواضع نظامهم الاجتماعي (الفردانية، التقدم، الحرية، الوقت، التحرك، النظام الطبقي... إلخ) على أنظمة الثقافة اليهودية أو ثقافة المسيحيين الأوائل⁽¹⁰⁾.

وتتألف الدراسة العلمية الاجتماعية للعهد الجديد من أربعة مقاربات: الوصف الاجتماعي، والتاريخ الاجتماعي، وسيسولوجية المعرفة، واستخدام نماذج من العلوم الاجتماعية. مقارنة الوصف الاجتماعي تقيم معلومات مستمدة من كتابات العهد الجديد وعلم الآثار؛ مثل: الفن، النقود، النقوش... إلخ. وتبحث عن معلومات تتعلق بأوضاع الحياة في زمن العهد الجديد، والتي تتضمن: السفر، والمهن، والسكن، والمال، والاقتصاد، والأسواق، والملابس، والطعام... إلخ. أمّا مقارنة التاريخ الاجتماعي فتدرس التطورات والتحركات الاجتماعية للمسيحيين الأوائل داخل العالم الروماني اليوناني. بينما تبحث سيسولوجية المعرفة عن جماعات ذات خصوصية ثقافية وكيف نظموا وفسروا خبرات معينة داخل المجتمع. يحاول علم الاجتماع إعادة بناء الرؤية الكونية لإحدى الجماعات. وأخيرًا تتضمن مقارنة النماذج المستمدة من العلوم الاجتماعية دراسة عدد من الثقافات المتشابهة بهدف رسم شبكة أو نموذج يسمح لعلماء الأنثروبولوجيا أن يرسموا خريطة "لديناميكات ثقافة ما ووصف ظاهرة معينة تحدث في ثقافات متعددة"⁽¹¹⁾. هذه النماذج تدرس قضايا مثل العادات، وعلاقات القرابة، المحرمات المتعلقة بالطهارة والنظافة، والأنظمة الاقتصادية. من يمارس هذه المقاربة يفترض أن الشبكة تسمح لمزيد من الدرس الموضوعي لثقافة ما بأقل قدر من المركزية العرقية ethnocentrism. بكلمات أخرى، تسمح هذه الشبكة لعلماء الأنثروبولوجيا أن يستخدموا إطارًا للعمل يختلف عن سياقهم الثقافي. مثال على ذلك حسبما يقول روداس⁽¹²⁾ Rhoades إنه إذا درس علماء الاجتماع السمات المشتركة في الثقافات التي تعتقد في تلبس الشيطان

10 Gale A. Yee, ed., *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress, 1995), 45.

11 David Rhoades, "Social Criticism: Crossing Boundaries," in *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies* (ed. Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore; Minneapolis: Fortress, 1992), 141.

12 Ibid., 141-42.

لجسد إنسان، سيكونون في وضع أفضل لدراسة الاعتقاد بدخول الشياطين في الإنسان في إسرائيل في القرن الأول والكنيسة الأولى.

من الواضح أن الكتاب المقدس هو نتاج لأفراد في مجتمعات مؤمنة، وهذا يعكس بالتالي المنظور التاريخي والأنماط الثقافية لهذه المجتمعات. كما يتضح بنفس الدرجة أن القراء الحاليين يفسرون الكتاب المقدس وفقًا لمنظورهم التاريخي والأنماط الاجتماعية التي يعيشون فيها. لذا يحاول النقد الاجتماعي العلمي أن يجسّر الفجوة بين هاتين البديهيتين بتوفير الأساليب التي تشرح ما الذي كان يقصده النص في سياقه التاريخي والاجتماعي الأول. وبتطبيق التراكيب التي يوفرها علم الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية، يوظف نقاد العلوم الاجتماعية نماذج من مختلف الثقافات للتفاعل البشري وأساليب لتحليل المعلومات الخاصة بالمنظمات الاجتماعية والسياسية وأشكال السلطة و المؤسسات. على سبيل المثال، وجد علماء الاجتماع أن العالم الروماني اليوناني كان يتسم ببناء هرمي عسير كان يضمن نظامًا اجتماعيًا مستقرًا. كانت العائلة بمثابة العالم المصغر microcosm لهذا البناء بنظائرها ثلاثي العلاقات المؤسس على السلطة والتبعية: الأب أو الأم/ الطفل، والزوج/ الزوجة، السيد/ العبد. فإذا كانت الدولة هي العالم الأكبر في البناء macrocosm للعائلة، وإذا كان وجود الدولة معتمدًا على النمط العائلي، فأي انحراف عن هذا البناء على مستوى العائلة سيُنظر إليه على أنه تهديد لسلامة الدولة واستقرارها. فالكنيسة بعد تجربتها مع بناء جديد يعتمد على المساواة، أدركت الكنيسة أن مثل هذه التجربة تهدد وجودها. وبالتالي تبنت نمطًا من السلطة والتراتبية كبناء داخلي لها على المستويين الكنسي والعائلي. وبالتالي بناء على معلومات من النقد الاجتماعي العلمي ، نجد أن تفسير وتطبيق نصوص مثل أف 5: 21-6: 9؛ كو 3: 18-4: 1؛ 1 بط 2: 13-3: 8 يصبحان ذات دلالات جديدة.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Brown, Raymond E., and John P. Meier. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist, 1983.

Elliott, John. *What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1993.

Esler, Philip F. *The First Christians in Their Social World: Social-Scientific*

Approaches to New Testament Interpretation. New York: Routledge, 1994.

- Esler, Philip F., ed. *Modeling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*. New York: Routledge, 1995.
- Gager, John G. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975.
- Gottwald, Norman K. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- Holmberg, Bengt. *Sociology and the New Testament: An Appraisal*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Kendall, Diana, ed. *Race, Class, and Gender in a Diverse Society*. Boston: Allyn & Bacon, 1997.
- Long, Burke O. "The Social World of Ancient Israel." *Int* 37 (1982): 243–55.
- Malherbe, Abraham J. *Social Aspects of Early Christianity*. 2d ed. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox, 1981.
- *The Social World of Jesus and the Gospels*. New York: Routledge, 1996.
- May, David A. *Social-Scientific Criticism of the New Testament: A Bibliography*. 4 vols. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1991.
- Meeks, Wayne. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 2d ed. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Neyrey, Jerome H., ed. *The Social World of Luke-Acts: Models of Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.
- Osiek, Carolyn. *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* New York: Paulist, 1984.
- Rhoades, David. "Social Criticism: Crossing Boundaries." Pages 135–61 in *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Edited by Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Rodd, Cyril S. "On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies." *JSOT* 19 (1981): 95–106.
- Rohrbaugh, Richard, ed. *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996.
- Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2006.
- Wilson, Robert R. *Sociological Approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Yee, Gale A., ed. *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 1995.

على عكس نقد المصادر (الذي يبحث عن مصادر وتقاليد بخلفية النص)، وبخلاف نقد الأشكال form criticism (الذي يسعى إلى التعرف على الأشكال المختلفة داخل النص مع ظروفها الحياتية داخل المجتمعات الأولى)، وبخلاف نقد التنقيح redaction criticism (الذي يجد المعنى في العمل التحريري للكاتب)؛ فإن نقد قانونية الأسفار canonical criticism⁽¹³⁾ يتجاوز التنقيح النهائي للنص إلى النقطة التي قبلت فيها النصوص كنص قانوني من المجتمعات المؤمنة. يرى تيرنس كيجان Terence Keegan هذا الأمر كالتالي: "أهم شيء هو النص الذي قبلته الكنيسة كنص قانوني. هذا النص المقبول من حيث قانونيته هو نقط البدء لكل التفسير الكتابي. هذا النص هو ما قبلته الكنيسة في حياتها وظل مع الكنيسة حتى اليوم"⁽¹⁴⁾. يهتم نقد قانونية الأسفار بالنص باعتباره مقبولا من المجتمعات المؤمنة أكثر من اهتمامه بما يكمن وراء النص.

تمثل النصوص الكتابية لنقاد قانونية الأسفار أكثر من مجرد مصادر لما يكمن وراء النصوص. فالمعنى في شكله النهائي لا يكمن في التاريخ المحيط بالنص أو في العمل التفتيحي للكاتب. لكن موضع المعنى هو النص القانوني الذي تولد داخل حياة المجتمعات المؤمنة وقبلته. على سبيل المثال؛ التأكيد في الدراسات الإزائية يجب ألا يكون عما حدث في حياة يسوع، بل يجب أن يكون التركيز على السؤال حول ماذا يعني النص بمفرده، لنقل متى مثلاً.

يذكر تشايلدرز Childs في معالجته للأسفار العبرية أن سفري عزرا ونحميا لا يتفقان جيداً مع الناقد التاريخي الذي يحاول بدقة إعادة البناء التاريخي للفترة التي تضمنتها هذان السفران. ثم يواصل تشايلدرز ليشير أن مثل هذه المحاولات الخاصة بإعادة البناء التاريخي ببساطة تفقد الهدف من التفسير. يجب أن يكون التركيز عما تريد النصوص القانونية أن تقول كنصوص مقدسة. بمعنى، ما الذي تقوله نصوص عزرا ونحميا بصياغتهما الآن، ولماذا اعتُبرت هذه النصوص بحالتها الحالية كنصوص موحى بها بالنسبة للمجتمع المؤمن؟ الاهتمام

13 The most notable works in the field of canonical criticism are Sanders, *Canon and Community*; Brevard Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979); and idem, *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985).

14 Terence J. Keegan, *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics* (New York: Paulist, 1985), 30.

التفسيري لا يركز في المقام الأول على ما يكمن وراء النص، لكن على النص نفسه. أيضًا من المهم في عملية نقد قانونية الأسفار هو موقف القاريء. القراء يولدون المعنى داخل ظروفهم في وقتهم. ومع ذلك، فهذه الفكرة الخاصة بأن القراء يولدون المعنى تنطبق فقط على أعضاء المجتمع المؤمن.

وأود الآن أن أشرح عبارة "في المقام الأول" في الفقرة الأخيرة. يهتم نقاد قانونية الأسفار بالدراسات التاريخية المتعلقة بالنصوص الكتابية. وكما يشير كيجان Keegan، فإن نقاد قانونية الأسفار يؤدون دراسات تاريخية، لكنهم لا يقرأون النص الكتابي تاريخيًا⁽¹⁵⁾. يدرس نقاد قانونية الأسفار الخطوات التاريخية لعملية التقنين canonization. فالتص يؤلف، ثم ينسخ، ثم يعاد نسخة، ثم ينتقل إلى أجيال لاحقة، ثم في النهاية يتم تقنينه. هذه الخطوات ذات دلالة لفهم كيف يجب على الكنيسة في كل جيل أن تفهم وتفسر النص. هذا الاهتمام بعملية التقنين يؤدي إلى عمليتين متصلتين في نقد قانونية الأسفار: 1. دراسة خطوات قبول النصوص الكتابية في شكلها الأخير المستقر كنصوص قانونية. 2. بناءً على هذه الخطوات، يتطور أسلوب هرميوطيقي لتفسير هذه النصوص داخل الكنيسة اليوم. فيما يلي مناقشة موجزة عن أهم الملاحظات التي أبدتها نقاد قانونية الأسفار فيما يتعلق بعملية التقنين وبعض الاقتراحات التفسيرية الناتجة عنها.

كانت عملية التقنين للأسفار الكتابية في حالة تدفق مستمر (state of flux). خلال هذه العملية، لم توجد ببساطة فكرة ما يمكن أن نسميه "فكرة تقليدية" عما يجعل النص قطعة مقدسة مكتوبة. كان الصدوقيون والفريسيون والأسينيون يعترفون جميعهم ويستخدمون مجموعات مختلفة من الأسفار. في أثناء عملية تقنين أسفار العهد الجديد، كان هناك مجتمعات مسيحية متنوعة لديها قوائم مختلفة من الكتابات تعتبرها ذات سلطان ومرجعية.

ولكي يصبح السفر مقبولا بشكل نهائي كسفر قانوني، كان لا بد أن يكون له سمة عامة. كان لا بد من توفر قدرة السفر على مخاطبة المواقف المتغيرة في حياة المجتمع المؤمن في كل عصر. وكانت مرونة التطبيق شرطًا أساسيًا لعملية التقنين. وكانت احتياجات الجماعة

15 المرجع السابق، صفحة 137.

وقدرة النص المكتوب على مخاطبة هذه الاحتياجات تؤدي إلى اختياره كسفر قانوني في الوقت الذي رُفضت فيه كتابات أخرى لأنها غير قادرة على ذلك. بعد تثبيت قائمة الأسفار القانونية، استمرت المجتمعات المؤمنة في تكيف وإعادة تطبيق الأسفار القانونية على احتياجات هذه المجتمعات.

وفي كل مرحلة من مراحل عملية التقنين، طبقت المجتمعات المؤمنة هذه الكتابات على أوضاعها الحياتية. وقد حدث ذلك من خلال التطبيق والتوسع والتفسير. سعت المجتمعات المؤمنة لفهم الكتابات من خلال تقديم معنى جديد re-signification.. ويجب على المفسرين الحاليين أن يدرسوا عملية تقديم المعنى الجديد أثناء عملية التقنين لكي ما تحصل على خطوط استرشادية لعملية التفسير اليوم. إلى حد ما، العملية التفسيرية المستمدة من عملية التقنين نفسها يجب أن تُستخدم كمرشد تفسيري في تفسير وإعادة تحديد معاني النصوص الكتابية. قامت المجتمعات المؤمنة بتبني وتكييف نصوص بأكملها، وليس بشكل مجزأ. نصوص بأكملها أعيد تحديد معناها حسب احتياجات المجتمعات المؤمنة. وبالتالي، فإن نقد قانونية الأسفار ينادي بأسلوب هرمنيوطيقي يعتبر النص ككلٍ موحد. هذا التركيز لا يعني أن نقاد قانونية الأسفار غير مهتمين بالدراسات النقدية التاريخية؛ وإن كان بدافع أبعد. إنهم مهتمون بنقد المصادر لأنها مهمة في التحقق من كيفية إعادة تحديد المعنى في هذه المصادر. وهم مهتمون بنقد الشكل لأن معرفة الإطار الحياتي *sitz im leben* مفيد لفهم كيف صاغ مجتمع ما شكلاً ما واستخدمه، وهم مهتمون بنقد التنقيح إلى الحد الذي يوفر لهم أفكاراً ثابتة عن الأسلوب الذي اتبعه الكتاب في هذه المجتمعات في إعادة تفسير وإعادة تطبيق هذه المصادر.

ومنذ قيام المجتمعات المؤمنة المبكرة بإعادة تحديد معاني النصوص، ظهرت معاني متعددة للنصوص. لا يدافع نقاد قانونية الأسفار عن رخصة تفسيرية، بل على العكس، فهم يصرون على أن الهرمنيوطيكا التي يتبعونها تُستمد من أنشطة تفسيرية يمكن رصدها في مراحل عملية التقنين. المعاني المتعددة ممكنة، ولكن إلى الحد الذي تنبع من هرمنيوطيكا إعادة تحديد المعاني (hermeneutics of re-signification).

Childs, Brevard. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.

——— *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985.

Keegan, Terence J. *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*. New York: Paulist, 1985.

Sanders, James. *Canon and Community*. Philadelphia: Fortress, 1984.

الوحدة الثانية

العالم الذي بداخل النص

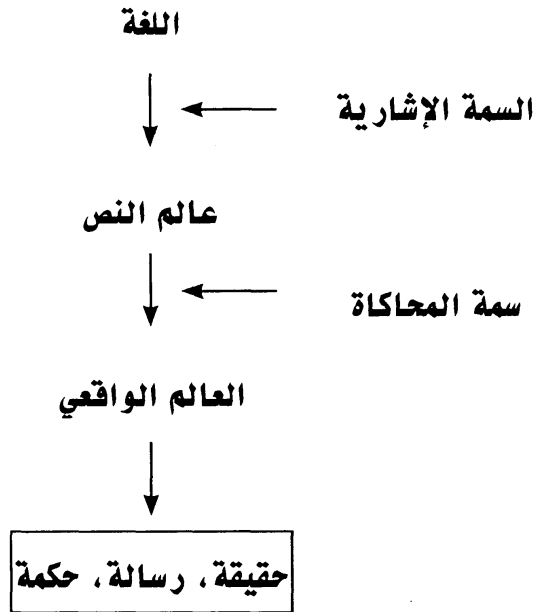
4

الكتاب المقدّس كنّص أدبيّ وأشكاله الأدبية

عندما يتضمن العمل الهرمنيوطيقي جزءاً من النص أو نصاً كاملاً كموضوع للمعنى، فإن العمل الهرمنيوطيقي يصبح عملاً أدبياً في طبيعته. من أهم الأمور في نهجنا المتكامل للتفسير هو النص بصفته إبداعاً أدبياً. والعامل الرئيس في أي مقارنة أدبية يتمثل في النظر إلى الكتاب المقدّس كعمل أدبي. وبالتالي اعتبار الكتاب المقدّس كعمل أدبي هو الافتراض الأساسي للنقد الأدبي. لكن كما يتساءل ماكنايث McKnight: "هل طبيعة ومحتوى الكتاب المقدّس يتفقان مع المقاربة الأدبية أو التوجه الأدبي؟ هل الكتاب المقدّس كنّص مقدّس تم تجميعه بهدف أن يكون عملاً أدبياً؟"⁽¹⁾. لا يعتقد ماكنايث هذا، وأتفق معه في ذلك. وحتى إذا كان الله هو مؤلف القصص والشعر المقدّس، لكنه استخدم الشرط والنثر الخاصين بالثقافتين العبرية والهلنستية. لذلك، حتى إذا كان الكتاب المقدّس جزءاً من الإعلان الإلهي والانكشاف الذاتي له للبشرية، لكنه إعلان مُعبّر عنه بلغة بشرية. من ناحية وظف كُتّاب النصوص الكتابية محدودية الحديث المكتوب ليقولوا شيئاً عن الله غير المحدود. وعلاوة على ذلك، فالحديث المكتوب هو حالة لغوية خاصة في عمل أدبي. أقصد بالعمل الأدبي لغة مبدعة وتخييلية، لغة مزينة بجماليات فنية تحوّل وتقوي اللغة العادية أو الحديث اليومي. الجنس الأدبي genre والجنس الأدبي الفرعي sub-genre لها أهمية محورية لعملية التفسير.

1 McKnight, *Postmodern Use of the Bible*, 168.

اللغات الطبيعية للنصوص الكتابية، العبرية والآرامية واليونانية، تحكمها أكواد نحوية ومعجمية وتركيبية. كما أن الأعمال الأدبية تستخدم لغات ثانوية تُسمى اللغات الأدبية. وهذه اللغات هي الأخرى لها أكواد. هذه اللغات الأدبية بأكوادها تمكن القارئ من تجاوز ما يقوله النص في لغته الطبيعية لما يقصده النص فعليًا. وهذا الفارق هو يمثل سمة المحاكاة في العمل الأدبي. بكلمات أخرى، العمل الأدبي له سمة إشارية referential وسمة محاكاة mimetic. السمة الإشارية هي العلاقة بين لغة النص والعالم الذي تعكسه هذه اللغة. سمة المحاكاة هي العلاقة بين العالم الواقعي والعالم الذي بداخل النص. من ناحية بواسطة السمة الإشارية للعمل الأدبي يستطيع الكاتب أن يستخدم اللغة لخلق العالم الذي بداخل النص. هذا العالم قد يكون - أو لا يكون - متشابهًا مع العالم الواقعي للكاتب (مثل أدب الخيال العلمي). في هذا العالم النصي تشير الكلمات إلى أشياء قد يمكن إدراكها أو لا يمكن إدراكها في العالم الواقعي. السمة الإشارية تمكن العالم الذي بداخل النص ليكون له مسار وحبكة لأحداث القصة. ومن ناحية أخرى، وظيفة المحاكاة تمكن الكاتب من تحدي القارئ ليكتشف حقيقة أو رسالة أو حكمة يشير إليها عالم النص. الرسم التالي يوضح الفارق بين السمة الإشارية وسمة المحاكاة بشكل واضح:



أي أسلوب هرمنيوطيقي ينظر للنص بجدية لا بد أن يولي اهتمام لهاتين السمتين. وقد اعتاد حقل الهرمنيوطيقا (وبالأخص الأسلوب النقدي التاريخي والأسلوب اللغوي

التاريخي) أن يظهر تعنتًا ملحوظًا في عدم استعداده لوضع أهمية على سمة المحاكاة للأدب الكتابي بقدر ما يضع من أهمية على السمة الإشارية. بل ما كان يميز هذا النوع من الهرمنيوطيقا هو الميل المستمر لتشتيت الانتباه بعيدًا عن النص نفسه إلى العالم الذي أنتج النص. هذا الميل استمر كثيرًا ورسخ موقفًا تجاه النصوص الكتابية يراها كسجلات تاريخية محرفة في أفضل الأحوال، أو بدائل فقيرة لنصوص أصلية أكثر موثوقية في أسوأ الأحوال.

لا نملك إلا أن نتذكر فرضية الأصل الآرامي للإنجيل متى، ومصدر الأقوال المعروف بـ "Q" الذي استخدمه كل من لوقا ومتى، والوثائق الأصلية التي نُقِّح منها سفر التكوين. تطورت أساليب أدبية حديثة وتقدمت في إظهار أن النصوص الكتابية في شكلها النهائي هي أعمال بها قدرة أدبية وسمات أدبية هائلة. هذه المقاربات لم تُظهر فقط أن النصوص الكتابية توظف أكوذاً لغوية ونحوية وتركيبية للغات الطبيعية بطرق مبدعة ومشوقة، لكنها أيضًا نجحت في إلقاء الضوء على استخدام الكتاب المقدس بقدر متساوٍ للغات الأدبية لأجناس أدبية أساسية وفرعية مختلفة. وهذا قد يتضمن مجموعة كاملة من الأدوات البلاغية مثل الأسلوب، والفكرة، وتصوير الشخص، والحبكة، وتنظيم الأفكار، وديناميكيات التكم في الكلام. لم تعد الهرمنيوطيقا محتوى فقط مع محاولات نقدية تاريخية لإعادة بناء الوثيقة الأصلية أو التقاليد الشفاهية، أو الإطار الحياتي. ولم يعد يكفيها الأسلوب اللغوي التاريخي مع إعراب للغات الطبيعية. وبالرغم أن كلا المقاربتين يقدمان معلومات مساعدة على اكتشاف الخلفيات كثيرًا ما تكون في غاية الأهمية للتفسير (كما رأينا في الوحدة الأولى)، فلا بد للهرمنيوطيقا أن تهتم بنفس القدر، إن لم يكن أكثر، بإعراب اللغات الأدبية لأشكال الجنس الأدبي للوثيقة. المعنى يصل من خلال اللغات الأدبية للأشكال الأدبية. المحتوى اللغوي لا يمكن فصله عن الشكل اللغوي الذي يصل من خلاله. عدم الالتفات للجنس الأدبي genre سيؤدي في النهاية إلى عدم الالتفات إلى المعنى. هذا يعني أن مراعاة الجنس الأدبي هو ضرورة مطلقة لعملية الهرمنيوطيقا.

نحن نواجه باستمرار ضرورة التمييز بين الأجناس الأدبية المختلفة. في خلال أسبوع واحد سيقراً الطلاب قصة قصيرة، أو قصيدة، أو مسرحية تراجيدية، أو ملصقات على غلب

الطعام، وصحيفة، وخطاباً، وفهرساً للتليفونات، أو وصفة لعمل أكلة معينة. كل هذه "الأشكال" توصل المعنى بطرق مختلفة وتمثل أنواعاً أدبية مختلفة أو ما يُسمى بالأجناس الأدبية. عندما يقترب القاريء من أحد النصوص يحدث تحديد للجنس الأدبي بشكل واعٍ أو غير واعٍ. وحتى القاريء العادي يعرف أن القصيدة لا بد أن تُقرأ وتُفسّر بطريقة مختلفة عن وصفة أحد الأطعمة. يصف كل من جون هايز John Hayes وكارل آر. هولادي Carl R. Holladay هذا الموضوع كما يلي:

الجهود المطلوب والوسيلة الضرورية لشرح وتفسير النصوص يختلفان اختلافاً شاسعاً، بناءً على طبيعة النصوص واختلافها عن التواصل المعتاد. بعض النصوص لا تحتاج سوى إلى قراءتها لكي تُفهم. بينما بعض النصوص الأخرى تتطلب تحليلاً تفصيلياً دقيقاً. بعضها يستخدم اللغة اليومية العادية بقواعدها وتراكيب جملها المعتادة. بينما البعض الآخر يستخدم مفردات متخصصة للغاية، وتتضمن تراكيب نحوية وأشكالاً مختلفة للجمل والتعبير. بعض النصوص توظف اللغة والكلمات بحيث تحد المعنى بشدة والقدرة على الإقناع. أمّا البعض الآخر فيسعى للإخبار بشيء فقط. بعض النصوص تم تأليفها للإمتاع. أمّا البعض الآخر فتسعى للحصول على استجابة أو فعل بعينه⁽²⁾.

هناك علاقة وثيقة واتصال بيني بين الشكل والمحتوى. ولا بد أن تهتم الهرمنيوطيقا ليس فقط بالمحتوى، بل وبشكل النص أيضاً. هذا الاهتمام يصاحبه فهماً للأعراف المتبعة في نوعيات الأجناس الأدبية المختلفة. هذا صحيح لأن الأجناس الأدبية المختلفة تتضمن أكواداً وأعرافاً أدبية مختلفة. ربما إذا ذكرنا مثالين على ذلك سيتضح الأمر أكثر. في معظم الثقافات، هناك آداب مفهومة تحكم نوعية الملابس ومناسباتها. الآداب الخاصة بالملابس تلي على الشخص ألا يرتدي بدلة غطس في حفل زفاف رسمي. كذلك، داخل مجتمع ما تحدد الآداب أو المبادئ العلاقات بين أفراد العائلة. وعلى أساس هذه الآداب، سيتعامل الأشخاص داخل جماعة بعينها مع الأفراد الآخرين في نفس الجماعة ويتخذون قرارات تتعلق مثلاً بمن يمكنهم الزواج منهم أو لا.

نفس الشيء في اللغة، قواعد التراكيب النحوية وتراكيب الجمل تحكم الطريقة التي نجمع بها الكلمات أو الرموز. وهذا يضمن التواصل. كذلك القواعد التي تحكم وتحدد الأجناس الأدبية

2 Hayes and Holladay, *Biblical Exegesis*, 7.

والأساسية والفرعية. وبالتالي نحن نقرأ أجناساً أدبية مختلفة بتوقعات مختلفها ونفسرها بشكل مختلف عندما ندرك العلاقة بين ما يقال (المحتوى) وكيف يُقال (الشكل / الجنس الأدبي genre). تقدر الأجناس الأدبية المختلفة على توصيل معاني مختلفة وتقدم أنواعاً مختلفة من المعلومات للقارئ. وعندما نعرف نوع الجنس الأدبي للنص أو الجنس الأدبي الفرعي لوحدة أدبية سيسمح لنا أن نعرف ما نوع الأسئلة الملائمة التي يمكننا أن نطرحها⁽³⁾. يتحقق الفهم الأكثر معقولة لنص ما و تفصيلاته عندما يكون للقارئ استيعاب كافٍ للأجناس الأدبية الأساسية والفرعية التي وظفها الكاتب. يشرح روبرت ألتر Robert Alter هذا الأمر بطريقة رائعة:

القراءة المتسقة لأي عمل فني، أيًا كان الوسط المستخدم، يحتاج إلى بعض الوعي التفصيلي لمصفوفة الأعراف التي يعمل في ظلها أو بناءً عليها هذا العمل الفني... ومن خلال هذا الوعي بالأعراف يمكننا إدراك أنماط مهمة أو حتى ممتعة من التكرار، والتناظر، والتضاد. بمقدورنا أن نميز بين المرحج وبين الرائع، ونرصد مفاتيح توجيهية في السرد ونرى ما هو مبتكر وما هو تقليدي بقصد عند كل زاوية من زوايا الإبداع الفني⁽⁴⁾.

النصوص الكتابية ليست مجرد تكتلات من التقليد الديني المفكك والسطحي، لكنها أعمالاً مصاغة بإتقان لإنجاز فني عظيم ينبغي أن ندرسه ككل موحد.

في الكتاب المقدس، الشعر له مجموعة من الأكود الخاصة به مرتكزة على مفهوم التوازي، الذي من خلاله "يقدم الشاعر عبارة ويثير التوقع. ولكي يُشبع هذا التوقع، يرجع الشاعر إلى البداية ويقول نفس الشيء أو يسترسل في فكرة موازية لما صاغه بالفعل"⁽⁵⁾. ومثل السرد القصصي بشكل عام، السرد القصصي الكتابي يستخدم الحبكة. وفي الحبكة تُرتب الأحداث بحيث يكون الفعل كلاً موحّداً. ويتكون السرد القصصي من الشخص، والأجواء المحيطة، والصراعات. وبداخل جنسين أدبيين في الأسفار العبرية هما الشعر والسرد القصصي توجد أشكال أدبية (سنسميها أجناس أدبية فرعية) مثل التشبيه المفصل

3 المرجع السابق، صفحة 83.

4 Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 47.

5 McKnight, *Postmodern Use of the Bible*, 135.

Simile والمجاز (أو الاستعارة) Metaphor، والرمز Symbol، والتجسيد Personification والمبالغة Hyperbole، المشهد النمطي Type scene، والنموذج الأصلي Archetype والقصة الرمزية Fables، وقصص المعجزات، وقصص تصريحية، وألغاز، وخطب، وأقوال نبوية. وبالمزج والترتيب المبدع لهذه الأجناس الأدبية الفرعية subgenres من خلال وسط اللغة الطبيعية، فإن الكاتب يركب لغة أدبية Literary language فوق لغة طبيعية. وبالتالي فإن المعنى الأدبي يتجاوز المعنى الذي توصله أكواد اللغة الطبيعية. وينتج المعنى الأدبي من تداخل أكواد اللغة الطبيعية مع أكواد اللغة الأدبية. سأطرق لهذا أكثر في الوحدة الثالثة، عندما نأتي إلى ديناميكيات القراءة.

في ما تبقى من هذا الفصل، سنتطرق إلى أجناس أدبية فرعية ترد في كل المؤلفات الأدبية تقريباً. وبالرغم أن بعض الأجناس الأدبية الفرعية في الأسفار العبرية غريبة بشكل كبير بالنسبة لمن تربوا على التراث الأدبي الغربي، يجب على القارئ أن يتعرف على الأشكال الشائعة الآتية. الفصلان الأخيران من هذه الوحدة يركزان على أهم الأجناس الأدبية الأساسية والفرعية في الأسفار العبرية والعهد الجديد على التوالي.

أجناس أدبية فرعية شائعة

المبالغة Hyperbole

تعرف باختصار على أنها مغالاة متعمدة لقصد ما. مثال على ذلك، 1مل 1: 40 "وَصَعَدَ جَمِيعُ الشَّعْبِ وَرَاءَهُ. وَكَانَ الشَّعْبُ يَضْرِبُونَ بِالتَّايِ وَيَفْرَحُونَ فَرَحًا عَظِيمًا حَتَّى انْشَقَّتِ الْأَرْضُ مِنْ أَصْوَاتِهِمْ". هل انشقت الأرض فعلاً؟ ليس هذا هو المقصود! المقصود أن الابتهاج كان عظيماً جداً. مثال آخر شهير هو وعد يهوه لإبراهيم بأن نسله سيكون "كَنُجُومِ السَّمَاءِ وَكَالْرَّمْلِ الَّذِي عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ" (تك 22: 17). كما يحوي العهد الجديد أمثلة كثيرة للمبالغة، من بينها: "فَإِنْ كَانَتْ عَيْنُكَ الْيُمْنَى تُعْزِرُكَ فَأَقْلَعُهَا وَأَلْقَهَا عَنْكَ" (مت 5: 29).

تلطيفية (التلف في التعبير) Euphemism

عندما يتبع الكاتب هذا الأسلوب فهو يستبدل كلمة أو عبارة أقل صرامة أو أقل إزعاجاً لكلمة أو عبارة أكثر مباشرة أو صادمة. التلطف في التعبير هو عكس المبالغة بشكل أو بآخر. بمعنى أن التلطف في التعبير يمثل تقديرًا متدنيًا متعمدًا⁽⁶⁾. المترجمون المعاصرون للكتاب المقدس عادة ما يوظفون تعبيرات متلطفة مكافئة في لغاتهم. في الأصحاح الثالث من سفر القضاة يتردد حراس عجلون من الدخول إلى الدخول إلى غرفة الملك لأنهم ظنوا أنه "يغطي رجليه"، وهو تعبير متلطف لعملية التبرز. لذا فإن المترجم المعاصر قد يستخدم تعبيرًا متلطفًا في لغته مثل "يقضي حاجته". وفي سفر اللاويين، عبارة "يكشف العورة" (لا 18: 6-8، إلخ) هي كناية عن العلاقة الجنسية، بما في ذلك زنا المحارم أو السفاح. يشير ميكلسن Mickelsen لوجود حساسية متأصلة في استخدام الكناية في التعبير يجب أن يتمثل به المترجمون في الوقت الحالي⁽⁷⁾.

المجاز (أو الاستعارة) Metaphor

يعرّف جون جابيل John Gabel هذا النوع من البلاغة بأنه "كلمة حرفية في السياقات التي ترد فيها فيها عادة ثم تؤخذ من تلك السياقات وتستخدم في سياق من نوع آخر"⁽⁸⁾. في مزمور 105: 119 يقول المرنم عن كلمة الله: "سِرَاجٌ لِرَجُلِي كَلَامُكَ". النظرة السطحية لهذه العبارة تجعلها خاطئة. بمعنى، من الواضح أن الكلمة لا يمكن أن تكون حقًا مصباحًا. ومع ذلك، بمعنى آخر العبارة صحيحة، لأن كلمة الله ومصباح النور الذي يهدي طريق إنسان متشابهان؛ فكلا المفهومين يتشاركان منطقة من القواسم المشتركة والتقاطع: فكلاهما يوفران إرشادًا، ويحفظان من التعثر، ويبددان الظلمة. في المعتاد هذا النوع من الاستعارة يعطي استنارة، ويوضح ويكمل فكرة مجردة باستبدالها بشيء ملحوظ ومألوف وملمس. تأثير هذا التشبيه قد يختلف تبعًا لمدى المساحة المشتركة بين الفكرة المجردة والشيء الملموس.

6 See Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 192.

7 المرجع السابق.
8 John Gabel and Charles Wheeler, *The Bible as Literature: An Introduction* (New York: Oxford University Press, 1986), 47.

التشبيه المفضل Simile

هذا النوع من التشبيه يقارن بين شيئين، أو فعلين، أو فكرتين باستخدام أدوات تشبيهية: "مثل"، "ك". ومعنى التشبيه يكمن في المقارنة ذاتها. في معظم الحالات، طرفي التشبيه يكونان مألوفين داخل حدود خبرات القراء. فهناك صفة معينة في النصف الثاني من التشبيه توضح جانباً من النصف الأول. عندما يقول أيوب مثلاً: "الإنسان مَوْلُودُ الْمَرْأَةِ، قَلِيلُ الْأَيَّامِ وَشَبَعَانُ تَعَبًا. يَخْرُجُ كَالزَّهْرِ ثُمَّ يَنْحَسِمُ وَيَرْجُ كَالظِّلِّ وَلَا يَقِفُ" (14: 1-2)، فهو يقارن قصر وجود الإنسان على الأرض بزهر الحقل. من الواضح أن الكاتب غير مهتم بالصفات الأخرى لزهر الحقل مثل اللون والرائحة والشكل. المقارنة مباشرة وواضحة داخل السياق. عندما يقول الملمس في نشيد سليمان بأن شعر محبوبته "كَقَطِيعِ مِغْزٍ رَابِضٍ عَلَى جَبَلٍ جَلْعَادَ" (نش 4: 1)، فهو لا يلمح بأنها يجب أن تغسل شعرها. من الواضح أن هناك شيئاً عن مشهد لقطيع الماعز النازل على أحد الجبال ذكره بلمس وانسيابية شعر حبيته. من الواضح أنه لا يجب أن يحاول القارئ أن يحتمل المقارنة بعناصر أخرى مثل رائحة قطيع الماعز أو ارتفاع الجبل. عندما يرد تشبيه Simile، يجب أن يسأل القارئ لماذا يوظف الكاتب تشبيهاً معيناً في هذا الموضوع وكيف يوضح هذا التشبيه الفكرة التي يقدمها.

الرمزية Symbolism

عندما يرد شيئاً ملموساً كمشار إليه في المجاز (أو الاستعارة) Metaphor ويُحذف ويُستخدم بشكل مستقل عن سياق الاستعارة مع الاحتفاظ بمعناه أو دلالاته المجازية، فهذا يُسمى رمز Symbol. كلنا نعرف جيداً كيف أصبحت أشياء مثل الصليب ودم المسيح رموزاً للخلاص المسيحي. في الكتاب المقدس أشياء مثل (الخراف، الجداء، الحمل، الأسد، أعداد معينة، جنس معين، حرب معينة) كثيراً ما ترد بمفردها لتعبّر رمزياً عن فكرة أو شخص ما أكثر تجريدًا.

الرمز الاستعاري Allegory

عندما يصبح التشبيه البليغ أو المجاز (أو الاستعارة) Metaphor أو الرمز Symbol ممتداً

ليؤكد على علاقة ما بين شيئين بطريقة نظامية، فما ينتج عن ذلك نسميه الرمز الاستعاري Allegory. تنقسم الاستعارة أو الرمز عدة مرات إلى مكوناته، وهذه المكونات يصبح لها تطابق مقابل. على سبيل المثال، قصة زواج هوشع في سفر هوشع الأصحاح الثاني هي رمزية استعارية لعلاقة الله مع إسرائيل كأمة. أمر الله هوشع بأن يأخذ لنفسه زوجة كانت وقتها خائنة. وهذا أصبح رمزاً استعارياً عن العائلة. يصف جابيل Gabel هذا كما يلي: "في حديث يهوه مع هوشع كابنه، فإن يهوه الزوج يتهم إسرائيل الزوجه بالخيانة لأنها هجرته وأغدقت برعايتها على محبيها من الآلهة الوثنية"⁽⁹⁾. ويوجد مثال جيد آخر في مت 22: 14-1، هو الرمز الاستعاري في وليمة العرس.

المستوى الشكلي (المشار إليه) المستوى الواقعي (المعنى)

الملك	الله
الابن	يسوع
الوليمة	المائدة
العبيد	الرسل
الضيوف	أمة إسرائيل
مَن قبلوا الدعوة	الكنيسة (مَن قبلوا الإيمان)
لباس العرس	البر
الضيوف المستبعدين	غير المستحقين

من الواضح أن معنى الرمز الاستعاري يكمن في المستوى الواقعي وليس في المستوى الشكلي. ويجب التحذير هنا: إن كتابة الرمز الاستعاري ليس مرادفاً لقراءة النص المكتوب بشكل رمزي استعاري. لكي نفسّر نصاً كتابياً بشكل رمزي استعاري وهو غير مكتوب بأسلوب رمزي استعاري فنحن ببساطة نحرف بالتفسير. مثال واضح لهذا الخطأ نجده في التفسير بشكل رمزي استعاري لسفر النشيد (وهو سلسلة من قصائد حب تصف علاقة بين محبوبين) كرمز للعلاقة بين المسيح والكنيسة.

٩ المرجع السابق، صفحة 29.

التجسيد Personification

في هذه الأداة البلاغية يُنسب لجماد أو مجموعة من الأشخاص صفات كائن بشري واحد. ومن أمثلة ذلك تجسيد الحكمة، والشر، والموت، وأمة إسرائيل: "أَلْحِكْمَةُ تُنَادِي فِي الْخَارِجِ. فِي الشَّوَارِعِ تُعْطِي صَوْتَهَا" (أم 1: 20). "أَلْهَلَاكُ وَالْمَوْتُ يَقُولَانِ: بِأَذَانِنَا قَدْ سَمِعْنَا خَبَرَهَا" (أي 28: 22). "لَمَّا كَانَ إِسْرَائِيلُ غُلَامًا أَحْبَبْتُهُ" (هو 11: 1أ). في كل هذه الأمثلة، الفكرة (مثل: الحكمة، الهلاك، الموت) أو أمة (إسرائيل) تكتسب بعض صفات الكائن البشري.

الصَّنَاجَة Apostrophe

المناجاة هي خطاب (غالبًا من النوع التعجبي) إلى كائن أو شخص، وهذا الكائن أو الشخص المخاطب غير موجود في المعتاد. فالتكلم كما لو كان يفكر بصوت مسموع، يخاطب شخصًا أو شيئًا موجودًا في الذهن فقط⁽¹⁰⁾. رثاء يسوع على أورشليم هو مناجاة: "يَا أُورُشَلِيمُ، يَا أُورُشَلِيمُ! يَا قَاتِلَةَ الْأَنْبِيَاءِ وَرَاجِمَةَ الْمُرْسَلِينَ إِلَيْهَا، كَمْ مَرَّةً أَرَدْتُ أَنْ أَجْمَعَ أَوْلَادِكَ كَمَا تَجْمَعُ الدَّجَاجَةُ فِرَاحَهَا تَحْتَ جَنَاحَيْهَا، وَلَمْ تُرِيدُوا!" (مت 23: 37). ونجد أيضًا مزيجًا من التشخيص والمناجاة في مزمور 24: "ارْفَعْنَ أَيْتُهَا الْأَرْتَاجُ رُؤُوسَكُنَّ، وَارْتَفِعْنَ أَيْتُهَا الْأَبْوَابُ الدَّهْرِيَّاتُ، فَيَدْخُلَ مَلِكُ الْمَجْدِ" (ع 7). بينما كان تابوت العهد يُحضر إلى البيت المعد له في جبل صهيون، تم تشخيص البوابات ومناداتها (أو مناجاتها) لفتح. في (ع 8) ترد البوابات التي تم تصويرها في صورة شخص بالقول: "مَنْ هُوَ هَذَا مَلِكُ الْمَجْدِ؟". هذا النوع من الخيط الرفيع بين التشخيص والمناجاة شيء معتاد. الشكلاّن يختلفان في نقطتين: الأولى، في التشخيص يُنسب دائماً للجماد بعض السمات البشرية، بينما المناجاة قد تشير إلى كائن بشري. ثانيًا، المناجاة ستتضمن عادة خطابًا تعجبيًا، وهو ما لا يحدث بالضرورة في حالة التشخيص.

المجاز المرسل Synecdoche

يُسمى استخدام الجزء للإشارة إلى الكل أو العكس بالمجاز المرسل Synecdoche. فعندما

10 Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 142.

يقول يوحنا "هَكَذَا أَحَبَّ اللَّهُ الْعَالَمَ" (يو 3: 16)، فإشارته ليست إلى العالم المخلوق ككل ولكن فقط للبشر. في هذا المجاز المرسل يُذكر الكل ويُراد به الجزء. ومثال على العكس هو مت 10: 38 "مَنْ لَا يَأْخُذُ صَلِيبَهُ وَيَتَّبِعْنِي فَلَا يَسْتَحِقُّنِي". الصليب هنا يمثل مجموعة متنوعة من الأفعال التي تعبر عن التضحية بالذات.

الكناية Metonymy

عندما يرتبط شيئان ويتشابهان جدًا فإن استخدام أحدهما قد يتضمن أو حتى يحل محل الآخر، والنتيجة نسميها الكناية metonymy. على سبيل المثال، في عبارة "القلم أهد من السيف"، القلم كناية عن قوة الكلمة المكتوبة والسيف كناية عن القوة العسكرية. هذا النوع من الإحلال شائع في معظم التقاليد الأدبية. يقول بولس: "لَأَنْتُمْ نَحْنُ الْخِتَانُ" (في 3: 3). معظم القراء يعرفون أن الختان هو علامة العهد التي كانت تميز إسرائيل كشعب الله المختار. لكن بولس يستخدم كلمة الختان بدلاً من كلمة شعب الله. ويخبرنا البشير لوقا بينما كان تلميذي عمواس يسيران، علمهما يسوع: "مِنْ مُوسَى وَمِنْ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ" (لو 24: 27). موسى هنا يشير إلى التوراة، أو الأسفار الخمسة الأولى من الأسفار العبرية، بينما الأنبياء تشير إلى النصف الثاني من الأسفار العبرية.

الهجاء Satire

يقدم ليلاند ريكن Leland Ryken تعريفاً ممتازاً للهجاء:

الهجاء هو فضح، من خلال استهزاء أو توبيخ، لرديلة أو حماقة بشرية. ويصبح ذا طبيعة أدبية عندما يكون القصد الحاكم للهجوم مصحوباً بأسلوب أدبي مثل القصة أو اللغة التصويرية أو التشبيه الاستعاري. يمكن أن يظهر الهجاء في مختلف الأجناس الأدبية (مثل الشعر الغنائي، السرد القصصي، أو الدراما)، وقد يشكل جزءاً صغيراً من العمل أو يشكل الفكرة الرئيسة في العمل كله. وبالرغم أن الهجاء به موضوع أساسي في الهجوم، فإن أعمال الهجاء كثيراً ما تقوم بعدد من الوخزات في اتجاهات مختلفة، وهي سمة يمكن أن نسميها "تموجات الهجاء". من أعراف الهجاء أن كاتب هذا الأسلوب يشعرون بحرية في استخدام المبالغة والمغالة وأحياناً التبسيط المخل حتى يخدموا الهدف من الهجاء. الهجاء هو شكل

تجريبي. فهو يهاجم الأسس العميقة لفكرنا وأهدافنا فيجعلنا غير مرتاحين. فهو يشكك في الوضع الحالي ويزعزع ميل الناس في التفكير بأن سلوكهم جيد في جوهره⁽¹¹⁾.

استعارة تهكمية/مفارقة Irony

في الاستعارة التهكمية الدرامية، يكون للقاريء دائماً، وليس لشخص القصة، موقع متميز يطلون منه على كامل حقيقة الموقف. هذه التباين بين التصور الكامل للقراء والرؤية الجزئية للشخصية في القصة تخلق استعارة تهكمية، والتي هي أيضاً بمثابة مفارقة. نجد مثلاً على ذلك في قصة إهود في قضاة 3. فبعد عودة إهود من مكان المنحوتات (الأصنام)، يخبر عجلون ملك موآب أن لديه كلمة من الرب له. فيفترض الملك أن الكلمة التي حصل عليها من وسطاء الوحي، لكن القاريء يعرف أن الكلمة في الواقع هي خنجر ذي حدين مخفي تحت عباءة إهود.

أحد الأمثلة المثيرة للمفارقة الدرامية في الكتاب المقدس نجدها في سفر أيوب. حيث القاريء يسترق السمع على الحوار والمساومة بين الله و"المشتكي"، لكن أيوب لا يعلم شيئاً عن هذا الحوار. وإذا لم يُعطَ القاريء هذه المعلومة الثمينة، فلربما يفترض القاريء أن أيوب يعاقب بعدل ولا يُجرب. ولو كان لأيوب نفس الفكرة التي لدى القراء، ما كانت هناك مفارقة. جمل أيوب بالموقف وامتناز معرفة القراء شرطان لهذه المفارقة.

توجد الاستعارة التهكمية أيضاً عندما يقول شخص شيئاً ويعني عكسه أو يعني شيئاً مختلفاً. على سبيل المثال، عندما يخبر بولس قراءه من أهل كورنثوس: "تَحْنُ جُحَالٌ مِنْ أَجْلِ الْمَسِيحِ، وَأَمَّا أَنْتُمْ فَحُكَمَاءُ فِي الْمَسِيحِ!" (1كو 4: 10)، فهو لا يقدم مديحاً لهم، بل يعني بجملته توجيه اتهام. هذه التهكم الحاد كهذا عادة ما يُسمى بتوبيخ أو تقريع شديد.

النماذج الأولية Archetypes

داخل العمل الأدبي ككل، يبدو أن الشخصيات والرموز والأفكار الرئيسية تعاود التكرار بشكل منتظم. على سبيل المثال فكرة التحول "من الفقر المدقع إلى الثراء الفاحش" فإن الخادم الوقح في الكوميديا، أو رمز العاصفة الجامعة مألوفة لمعظم القراء. يشير أحد

11 Leland Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1987), 329.

الكتاب إلى أن النماذج الأولية "تحمل نفس المعاني أو معاني مشابهة جدًا لجزء كبير من البشر وتلمس جوهر وصميم الخبرة البشرية"⁽¹²⁾. ولأن النماذج الأولية هي رموز أو صور يتشاركها الكل، فإن قدرتها في التواصل غير محدودة تقريبًا. عندما نقابل نموذجًا أوليًا في عمل أدبي، فنحن نواجه على الفور كتلة كاملة من المعنى لا يحتاج الكاتب إلى إيضاحه. فالنماذج الأولية مثل خريف السنة، والوادي، والثعلب، والحية، والولادة، والنهر المتدفق بسلاسة، والحمل، والزهرة، والانسجام الموسيقي، والنسر كلها توصل معنى دون شرح. وعبارات مثل "زنت إسرائيل" أو "قولوا لهذا الثعلب (هيرودس)" توظف نماذج أولية Archetype. وهذه العبارات لا تحتاج إلى شرح لأن النماذج الأولية توحى على الفور بالمعنى وتنظمه. النماذج الأولية هي صور حاكمة ينظم المعنى حولها.

الكتاب المقدس يمثل مخزونًا هائلًا من الصور التي تعمل كقالب master image للأدب في العالم الغربي. وأي تقدير للأدب خارج الكتاب المقدس يتعزز بقربه من النماذج الأولية داخل الكتاب المقدس. ومع ذلك، السبب الأول لدراسات النماذج الأولية هو أن النصوص الكتابية نفسها مشبعة بهذه الصور الأصلية. وكما يقول أحد الكتاب، بمقدور قراء الكتاب المقدس اكتشاف نفس القدر من الحق باتباع صورة رئيسية خلال الكتاب المقدس عن طريق تتبع إحدى الأفكار المجردة⁽¹³⁾.

الخلاصة

القدرة على التعرف على الأجناس الأدبية الفرعية التي ذكرناها سابقًا تعزز تقدير القاريء للإبداع في أي عمل أدبي. وغياب هذه القدرة يزيد من احتمالية تحريف رسالة النص. هذا صحيح سواء كان النص من تأليف تشوسر Chaucer أو كاتب سفر أيوب. ومع ذلك، كما ذكرنا سابقًا، هذه الأجناس الأدبية الفرعية لا تشكل سوى جزء من بناء النص. والتركيز على هذه الأجناس الفرعية وحدها يؤدي إلى تجاهل ديناميكيات البناء الأكبر ككل موحد. تفسير أحد النصوص هو بالضبط تفسير الكل وليس فقط ربط تفسيرات وحدات فردية منفردة معًا. السرد القصصي والقصيدة والإنجيل والرؤيا أو الرسالة هي وحدة واحدة

12 Leland Ryken, *The Literature of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 22.

13 Ryken, *Words of Delight*, 29.

متكاملة، وكل منها يجب التعامل معه بمعرفة كاملة للسمات والأعراف المميزة لها.

للمراجعة والدراسة

أهم المفاهيم والمصطلحات

metonymy	الكناية	allegory	الرمز الاستعاري
mimetic quality	سمة المحاكاة	apostrophe	المنأجة
natural language	اللغة الطبيعية	archetype	النماذج الأولية
personification	التجسيد	content	المحتوى
form	الشكل	euphemism	تلطيفية (التلطف في التعبير)
	referential quality of literature		السمة الإشارية للعمل الأدبي
simile	التشبيه المفصل	genre	الجنس الأدبي (الأساسي)
sub-genre	الجنس الأدبي الفرعي	hyperbole	المبالغة
symbol	رمز	irony	استعارة تهكمية/مفارقة
synecdoche	المجاز المرسل	literary language	لغة أدبية
satire	الهجاء	metaphor	المجاز (أو الاستعارة)

أسئلة للدراسة

- اقرأ الصلاة الواردة في حبقوق في 3: 1-19، واستخرج منها ما يلي:

أ- تشبيه بليغ أو استعارة

ب- تشبيه مفصل

ج- تجسيد

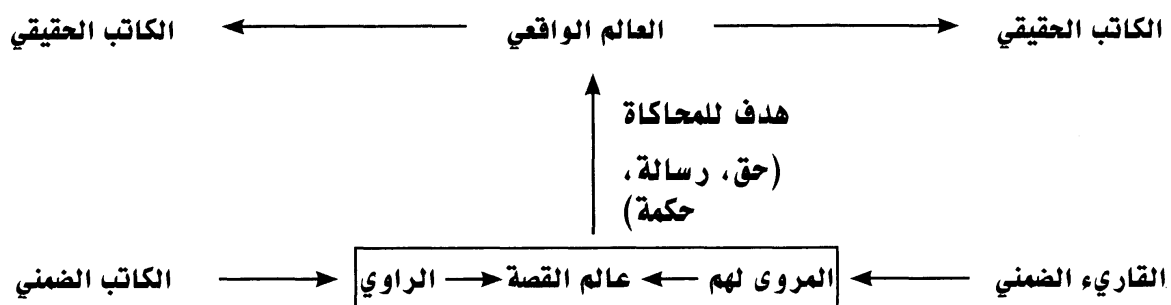
د- استعارة تهكمية/مفارقة

و- إشارة تخيلية لحدث ما في تاريخ إسرائيل.

- اقرأ لو 24: 13-35. ثم لخص القصة (ما قيل في الفقرة القصيرة، بمعنى السمعة الإشارية للنص). الآن، استنادًا إلى اللغة وتطور محتوى النص، اكتب في رأيك ما الهدف من هذا النص (ما قيل خلال القصة، بمعنى سمة المحاكاة للفقرة).
- كثيرًا ما يفسّر سفر نشيد الأنشاد كرمز استعاري بحيث تكون الشخصيات الرئيسية فيه: المسيح والكنيسة. اقرأ الأصحاحات الأربعة الأولى من سفر النشيد، وشرح ما مدى اتفاقك أو اختلافك مع هذا التفسير.
- إذا كان كُتّاب النصوص الكتابية يوظفون أدوات بلاغية شائعة في معظم الكتابات الأدبية الأخرى غير الدينية، ما هي بعض مضامين هذا الأمر في رأيك على تفسير الكتاب المقدس باعتباره إعلانًا للحق؟

لمزيد من القراءة والإطلاع

- Alter, Robert, and Frank Kermode. *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Caird, G. B. *The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1980.
- Gabel, John, and Charles Wheeler. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Mickelsen, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Ryken, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1987.
- . *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1986.



5

كيف يتواصل الكتاب المقدس العبري كعمل أدبي؟

يُعتقد بشكل عام أن الأسفار العبرية تتضمن جنسين أدبيين رئيسيين: السرد القصصي narrative والشعر، بالإضافة إلى مجموعة متنوعة من الأجناس الفرعية sub-genre. وبما أن الأسفار النبوية العبرية تحتوي على كل من السرد القصصي والشعري، فسوف نتعرض للنصوص النبوية في هذا الفصل كجنس أدبي متميّز لديه أجناسه الأدبية الفرعية الخاصة. المزامير وأدب الحكمة يمكن التعامل معهما كأجناس أدبية كبرى. ومع ذلك، ولأنها توظف ديناميات الشعر العبري، سنتعرض لها هنا كجنس أدبي فرعي متفرد من النظم العبري.

السرد القصصي في الأسفار العبرية

أي شخص مُلمّ بالسرد القصصي كتصنيف أدبي يتذكر سماته المعتادة: الصوت السردية narrative voice والزمن، والحبكة الدرامية، والظروف المحيطة، ورسم الشخصيات، ووجهة النظر، والأسلوب. إن فكرة أن أجزاء من الأسفار العبرية يمكن قراءتها بطريقة مشابهة إلى حد كبير مع السرد القصصي الآخر (مثل: رواية أو قصة قصيرة) قد تصطدم قراء كثيرين الآن كشيء غريب أو على الأقل شيء مفاجئ. سنقدّم ملخصاً لسمات السرد القصصي مع بعض الأمثلة من مصادر كتابية وغير كتابية، هذه الخلاصة ستفيد غير الملمين بالسرد

القصصي ومفاهيمه الأساسية. وبعد ذلك سندرس كيف تتحقق هذه المفاهيم الأساسية في السرد القصصي العبري. وأخيرًا، لن يكتمل النقاش عن السرد القصصي العبري دون نظرة عابرة على الأقل على بعض الأجناس الفرعية المتفردة وسماها المميزة.

صوت السرد القصصي والزمن

قبل مناقشة أسلوب كتابة السرد الكتابي، فإن شرحًا موجزًا لمبادئ دراسة السرديات narratology سيوفر لنا أرضية صلبة. وبالرغم من وجود نظريات عديدة للسرد القصصي، إلا أن كلها تشترك في بنية أساسية مشتركة: أي فرد حي يعيش في موقف حياتي حقيقي ويتشكل به يشرع في كتابة قصة (انظر الشكل أدناه). وبمجرد أن يتخذ هذا القرار، يصبح الفرد شخصًا مختلفًا. يفترض الفرد، بصفته كاتب، يكتسب هوية مختلفة عن هويته الحقيقية، لأن الغرض والمنظور يتركزان في اتجاه معين، من أجل تحقيق هدف أدبي واحد- ليوصل رسالة للجمهور أو لقارئ. والنتيجة هي أنه في عملية الكتابة، يصبح **الكاتب الحقيقي** كاتبًا ضمنيًا. الذات التي تكتب تختلف نوعًا ما عن الذات التي تفكر. ولأهداف عملية، فإن **الكاتب الضمني** هو الذي ينشئه القارئ من النص نفسه. على سبيل المثال، ما نعرفه عن كاتب سفر أيوب هو ما نعرفه من النص - وكذلك نظرته لله وللإنسان، وما يمثل بالنسبة له الاستقامة الحقيقية، ورأيه في الموت. نحن لا نعرف شيئًا عن حياته اليومية، إلا ما يختار الكاتب أن يكشف عنه من خلال النص. الكاتب يسمح للقارئ بالوصول إلى منطقة محدودة فقط من عالمه الفكري.

في مقابل **الكاتب الحقيقي** يوجد القارئ الحقيقي (سنناقش هذا بالتفصيل في الوحدة الثالثة)، وهو بالمثل يتشكل بمجموعة من المتغيرات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والكنسية، والعقائدية، والمنهجية، والفلسفية. هذا القارئ الحقيقي للنص قد يكون من القراء الأوائل، أو القراء خلال حقبة الإصلاح البروتستانتي، أو هؤلاء الذين يدرسون مدخل للأدب في الأسبوع الماضي. كما يوجد قارئ ضمني وهو المقابل "للكاتب الضمني". **القارئ الضمني** هو القارئ أو الجمهور الذي سبق افتراضه في القصة، القارئ (أو نوعية القارئ) الذي كان في ذهن الكاتب خلال عملية التأليف. أي نوع من القراء كان في

ذهن كاتب قصة يوسف (تك 37-38)؟ ما هي الافتراضات التي قدمها الكاتب فيما يتعلق بخلفية القراء، ومستوى معرفتهم عن يوسف أو علاقتهم بالكاتب؟ من الواضح أن إجابة هذه الأسئلة تكمن في النص نفسه (بالرغم أن معرفة العالم الثقافي والأيدولوجي والتاريخي للكاتب قد تكون بالغة الأهمية هنا). ومدى توحيد القاريء الحقيقي مع هذا "القاريء الضمني" يحدد عادة معقولة قراءة معينة للنص. بعض النظريات تسلّم بـ "قاريء مثالي" الذي هو الشخصية التي يخلقها الكاتب أو يصيغها خلال عملية التأليف. القاريء المثالي هو الشخص الافتراضي الذي يجري (الكاتب) الحوار معه.

الثاني المكمل التالي يتألف من **الراوي والمروى لهم**. الراوي هو الصوت الذي يحكي من خلاله الكاتب القصة. والمروى له هو الشخص الذي يحكي له الراوي القصة. وقد يمثل المروى له إحدى شخصيات القصة نفسها، أو لا يمثل. على سبيل المثال، المروى له في إنجيل لوقا هو ثيوفيلوس، بينما في سفر الرؤيا المروى له يتكون من سبعة كنائس. سأحدث أكثر عن الراوي في نقاشنا عن المنظور أو وجهة النظر.

الثاني الأخير من المفاهيم عن **العالم الحقيقي وعالم القصة**. في البداية نحتاج أن نميّز بين **السرد التاريخي** historical narrative و**السرد المحاكي** mimetic narrative. السرد التاريخي كما يُفهم بالمعنى الحديث يسعى إلى تقديم عرض للأحداث التاريخية الحقيقية، وأشخاص وأماكن تاريخية في ترتيبها الزمني. بعض الأحداث والأشخاص والأماكن ستكون مستبعدة، ولكن يجب إدراج تلك الأحداث التي يتم تضمينها في تسلسلها الصحيح. قد قد يملّي التحيز الأيدولوجي للمؤرخ بقدر المعلومات التي تُدرج في السرد وقدر الاهتمام الذي يُعطى لحدث ما. ومع ذلك، الفهم الحديث للسرد التاريخي يتميز بمعنى "التاريخ من أجل التاريخ"، وليست مهمة المؤرخ الحديث أن يقدم للجمهور حقيقة عالمية. ولا يستخدم المؤرخون عادة استراتيجيات السرد الرسمية مثل الحبكة الدرامية، ورسم الشخصيات، والظروف المحيطة، والصراع، والتعقيد، والانفراجة، أو الأشكال الفنية (مثل: التشخيص، الاستعارة، الرمز الاستعاري allegory، والأنماط الرئيسية archetype). ومن المتوقع أن يكون السرد التاريخي الحديث موضوعيًا قدر الإمكان. وتهدف لغته إلى أن تكون دلالية

denotative مع تجنب المؤرخ للغة الضمنية connotative المميزة للسرد المحاكي. بشكل عام يسعى السرد التاريخي إلى تقديم الأشياء كما هي، بعكس السرد المحاكي الذي يسعى إلى تقديم الأشياء كما يُرجى أن تكون.

بناءً على إدراك أن الفن هو الأكثر شبهًا بالفلسفة؛ لأنه يتناول الكون (أي أن الفن يلقي الضوء على بعض الحالات البشرية العالمية)، يزعم أرسطو أن الفن (بما في ذلك الفن الأدبي) يسمو على التاريخ. ولا يمكن أن يقال نفس الشيء عن التاريخ، على الأقل في عقل أرسطو، لأنه يتعامل مع ما حدث، في مقابل ما يحدث. السرد المحاكي هو القصة. وقد يكون تاريخيًا دون أن يكون التاريخ بالمعنى المعاصر. أنا أسميه تاريخ "قصصي - storicized" أي في شكل قصة. إن السرد المحاكي يتجاوز التاريخ، لأن ما يرد في السرد هو إعادة توصيف للواقع، بمعنى خلق عالم أدبي أو عالم نصي يتجاوز ذاته ويتجاوز وسطه التاريخي. ومن خلال عمل فني محدد ومنسق جيدًا، فهو يقدم عرضًا بأن يقود القاريء إلى اكتشاف بعض الحقائق العالمية.

سفر القضاة هو مثال على السرد المحاكي. أي شخص يقرأ سفر القضاة أكثر من مرة يدرك نمطًا متكررًا: إسرائيل يخطئ ضد يهوه. ويهوه يجعل إسرائيل يعاني من القمع على يد أحد أعدائه. فيصرخ إسرائيل إلى الله طلبًا لعونه. يقيم الرب شخصًا ليخلص وليقضي لإسرائيل. ثم يستمتع إسرائيل بفترة من السلام. ثم تبدأ الدورة من جديد. كل الأحداث في سفر القضاة تدور حول هذا النمط البنائي. وسرعان ما يدرك القاريء أن يهوه يختار أكثر الترشيدات المستبعدة ليقضوا لإسرائيل: إهود أعسر، وهو ما يُعتبر في الثقافة العبرية أمرًا شاذًا. ودבורه امرأة. وباراك معتاد على التسويف والمماطلة. وجدعون هو الابن الأصغر لمزارع فقير. ويفتاح منبوذ اجتماعيًا وقاطع طريق. وشمشون كما يدعو كينث جروس لويس Kenneth Gros Louis "الرجل القوي والوسيم في المنطقة"⁽¹⁾. ومع ذلك من خلال هؤلاء الأشخاص المستبعدين (أو ربما بالرغم منهم) يُظهر يهوه باستمرار محبته الصبورة تجاه إسرائيل. بينما اتخذ الكاتب قصصًا مستقلة وذاتية عن ماضي إسرائيل، فقد نسجها معًا

1 Kenneth R. R. Gros Louis with James Ackerman and Thayer S. Warshaw, *Literary Interpretations of Biblical Narratives* (Vol. 1, Nashville: Abingdon Press, 1974), 158.

ونسقّها معًا بشكل نموذجي، ونجح في توصيل حقيقة من خلال هذا الكل الموحد.

ينادي بعض الدارسين أنه بنسج هذه القصص المنفصلة معًا بهذه الطريقة، يُظهر الكاتب عدم فعالية الشيوقراطية (نظام الحكم على أساس ديني)، وبالتالي يقصد من هذا العمل الأدبي أن يخدم كدفاع عن النظام الملكي. وأيًا كان الأمر، فالكاتب استمد الأحداث من حياة إسرائيل (أي الأحداث التي رأى أنها من العالم التاريخي الحقيقي للأمة)، ورتبها وفقًا لترتيب محدد سلفًا بناءً على اهتمام سياسي أو لاهوتي معين، وبذلك خلق عالمًا داخل النص. هذا تاريخ في خدمة المحاكاة، ويُظهر الفارق بين السرد التاريخي والسرد المحاكي. كاتب القصة (أو التاريخ هنا) لا يستطيع أن يدرج كل تفصيلة دقيقة للعالم الحقيقي في القصة. يجب أن يكون الكتاب انتقائيين، يدرجون أمورًا ويستبعدون أمورًا أخرى. عندما نرى أن المحتوى المذكور هو نفسه ممثل من حيث الأعراف العامة، فالنتيجة هي واقع مُعاد تشكيله، وتفصيله، وتحديد من وجهة نظر الكاتب.

العالم الحقيقي هو العالم الفعلي الذي عاش فيه الكاتب عندما كتب النص - العالم الحقيقي يشير إلى عالم الكاتب بأنماطه السلوكية، ومؤسساته الاجتماعية، وبنيته الأيديولوجية والاقتصادية والدينية والأخلاقية. عالم القصة هو العالم الوارد فقط في النص. هذا العالم الذي يمثل إطاره بداية ونهاية النص، وهو من ابتكار الكاتب الذي ينتقي ويرتب الأحداث في بنية معقدة. إن ترتيب الأحداث ورسم الشخصيات داخل القصة لا يتطابق بالضبط مع الترتيب الزمني التاريخي ولا مع الأشخاص في العالم الحقيقي. الأحداث والشخصيات والأماكن تكتسب في القصة معناها ودلالاتها من خلال العالم الذي خلقه الكاتب. على سبيل المثال، في إنجيل متى، يُحدّد يسوع ويُعطى دلالة فقط داخل عالم النص الذي كتبه متى. ومعنى ما قاله أو فعله يسوع في متى لا بد من التحقق منه من خلال عالم قصة متى، وليس بالرجوع إلى العالم الحقيقي للكاتب. عالم القصة ليس مرآة للعالم الحقيقي وليس الكاتب بمثابة طبقة الزئبق خلف الزجاج. ومن خلال الأشكال والاستراتيجيات الفنية، يكتسب عالم القصة واقعه الخاص، وهو واقع قادر على توصيل حقائقه الخاصة.

هذا شيء أشبه برسام يلتقط فقط لحظة من المشهد الطبيعي في ذاكرته ثم يقدم في

وقت لاحق هذه اللحظة على قطعة من القماش، من خلال أدوات مثل: الخط، والمنظور، ونقطة الثلاثي، واللون، والدرجة، والأشكال الهندسية، وهكذا. فاللوحة ليست هي الواقع المادي للمشاهد الطبيعي، لكنها تفسير له. اللوحة تفترض هويتها الخاصة. أين ينبغي أن نبحث عن معنى اللوحة؟ هل في المشهد الطبيعي الذي يخدم كمرحلة ما قبل الصورة pre-image؟ هل يكمن المعنى في المتفرج على اللوحة؟ أم يكمن في اللوحة ذاتها. الجواب في الواقع هو "في الثلاثة معًا". إذا تمكنا من رؤية المشهد الطبيعي أو جزء منه مرة أخرى، فإن هذا قد يلقي الضوء على التفسير الذي قدمه الرسام في اللوحة، ولكن هل بإمكاننا أن نلتقط مرة أخرى نفس المشهد بالضبط، نفس تناسق السحب، وتيارات الهواء، أو الطيور المغردة؟ من الواضح أنه لا! وبالتالي، إلى حد ما تصبح اللوحة نفسها مصدر معناها الخاص. على الأقل؛ المعنى المحتمل هو في اللوحة المنتظرة لمتفرج ليحقق المعنى. وهناك حالة مماثلة في السرد القصصي: الكاتب يبني عالمًا داخل النص (عالم القصة). وهذا العالم لا يتطابق مع العالمين الواقعيين للكاتب أو القارئ. المعنى يكمن في العلاقة المحاكية بين عالم القصة والعالم الحقيقي. وما يقال في عالم القصة يختلف عن ما يقال من خلال عالم القصة.

مرة أخرى أقدم مثال من سفر القضاة يوضح هذا الاختلاف: ما قيل في قصة يفتاح يختلف تمامًا عما قيل من خلال قصة يفتاح. في هذه القصة (قض 11) نجد (من بين أشياء أخرى) أن يفتاح، الذي كانت أمه عاهرة، قد غُزل عن شعبه. ولكن بسبب سمعة يفتاح كمقاتل قدير، طلب رجال جلعاد مساعدته عندما وجدوا أنفسهم في مأزق مع العمونيين. يوافق يفتاح (بعد بعض المفاوضات) على أن يصبح قائدًا لجلعاد. وبعد بعض الدبلوماسية المثيرة للانتباه، يطلب يفتاح عونًا من يهوه، وينذر بذبح أول شيء يخرج من باب بيته إذا ضمن له يهوه النصر. وكما نتوقع، انتصر يفتاح، ولكن لدى عودته إلى دياره، كانت ابنته أول من رحّب به على باب بيته. ثم أوفى يفتاح بالفعل بنذره بعدما بكت ابنته عذريتها لمدة شهرين. هذا ما قيل في القصة بشكل أساسي. لكن بالرغم من غرابة القصة، أي درس أو مغزى يقدمه الكاتب من خلال القصة؟ ما هو التطبيق الذي يتوقعه الكاتب من القارئ؟ ما هي الحقيقة عن الله والحياة والإنسانية التي يشير إليها الكاتب من خلال القصة؟ ربما بالمزج مع قصة شمشون (الذي نذر هو الآخر أيضًا ثم حنث بالنذر) فإن كاتبنا يقدم بعض

التعليم عن النذر وما يصح فيه وما لا يصح. وكما يُظهر هذا المثال، فإن المعنى يكمن في الواقع خارج النص الذي يشير إليه عالم القصة.

أحد أروع الأوصاف للمفاهيم الأساسية في دراسة السرد القصصي قدمه جيرار جينييه Gérard Genette في كتابه ⁽²⁾ *Narrative Discourse*. يذكر جينييه ثلاثة عناصر أساسية في السرد القصصي: *récit*، وهي الترتيب الفعلي للأحداث التي قدمها النص (الحبكة الدرامية)؛ *histoire*، وهو التسلسل الذي وقعت فيه تلك الأحداث فعلاً كما يُتحقق منها في النص (القصة)؛ السرد *narration*، وهو العمل الفعلي للسرد ذاته. وهذا يعني أن التسلسل الزمني للأحداث الفعلية داخل القصة قد يختلف عن تسلسل عرضها. ربما يحتاج المرء أن يفكر فقط في الاستخدام الناجح لطريقة الاسترجاع flashback لرؤية الفارق. على سبيل المثال، في يونا 4: 2 نكتشف أن يونا صلي إلى يهو: ”آه يَا رَبُّ، أَلَيْسَ هَذَا كَلَامِي إِذْ كُنْتُ بَعْدُ فِي أَرْضِي؟ لِذَلِكَ بَادَرْتُ إِلَى الْهَرَبِ إِلَى تَرْشِيشَ“. هنا سرد لحدث ما قد جرى بعد التكليف الأول من الله ليونا في 1: 2 وقبل هروب يونا في 1: 3. هذه رواية عن حديث دار بين يونا ويهو في وقت سابق. بكلمات أخرى، الترتيب الفعلي للأحداث *récit* لا يتطابق مع التتابع الوارد في القصة *histoire*. مثال آخر، هو قصة ميخا وآخاب في 1 مل 22. بعدما اقتيد ميخا أمام آخاب ومهوشافاط، يذكر حدثاً (رؤية) كانت قد حدثت قبل هذا اللقاء: ”قَدْ رَأَيْتُ الرَّبَّ جَالِسًا عَلَى كُرْسِيِّهِ، وَكُلُّ جُنْدِ السَّمَاءِ وَقُوفٌ لَدَيْهِ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ. فَقَالَ الرَّبُّ: مَنْ يُعْوِي أَخَابَ فَيَصْعَدَ وَيَسْقُطَ فِي زَامُوتٍ جَلْعَادَ؟“ (1 مل 22: 19-20).

مرة أخرى الترتيب الفعلي للأحداث *récit* لا يتطابق مع التتابع الوارد في القصة *histoire*. كما يقدّم جينييه خمسة فئات تحليلية للسرد القصصي. 1. **الترتيب** (order) يصف الترتيب الزمني للقصة. وقد يعمل بالتوقع *anticipation*، أو الاسترجاع *flashback*، أو مع اختلافات بين القصة والحبكة. يوضح المثالان السابقان فكرة الاسترجاع. التوقع نجده في مثال ميخا. إذ إن ميخا في استرجاعه يتوقع في 1 مل 22: 7 (هزيمة جيش آخاب وموت آخاب)، وهو ما حدث بالفعل في 22: 29-38. هنا لدينا مزيج من الاسترجاع والتوقع.

2 Oxford: Oxford University Press, 1980

2. **المدة الزمنية (Duration)** وتهتم بالطريقة التي يتناول بها السرد القصصي المراحل أو الحلقات الزمنية. وقد تمتد هذه الحلقات، أو تختصر، أو تُسقط. في تك 37: 36 يصف الكاتب يوسف وهو يباع عبداً: "وَأَمَّا الْمِثْيَانِيُّونَ فَبَاغُوهُ فِي مِصْرَ لِفُوطِيفَارَ خَصِيِّ فِرْعَوْنَ، رَئِيسَ الشَّرَطِ". وهذا موجز. فالكاتب لا يقدم أية تفاصيل عن الصفقة. يوجد أيضاً حالتان من الإيجاز بجوار حلقة ممتدة في تك 39: 10-23. قبل حلقة الإغواء (ع 11-20)، تقرأ "وَكَانَ إِذْ كَلَّمْتُ يُوسُفَ يَوْماً فَيَوْماً أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ لَهَا أَنْ يَضْطَجَعَ بِجَانِبِهَا لِيَكُونَ مَعَهَا" (ع 10). وبعد حلقة الإغواء يقدم الكاتب رواية موجزة بنفس القدر عن تفوق يوسف في السجن: "وَكَانَ هُنَاكَ فِي بَيْتِ السِّجْنِ. وَلَكِنَّ الرَّبَّ كَانَ مَعَ يُوسُفَ، وَبَسَطَ إِلَيْهِ لُطْفًا، وَجَعَلَ نِعْمَةً لَهُ فِي عَيْنَيْ رَئِيسِ بَيْتِ السِّجْنِ" (ع 20ب-21). لكن الطريقة التي بارك الله بها يوسف فعلياً في السجن تُوصف بتفصيل هائل في 63 آية! 3. **التواتر/التكرار (Frequency)** وتهتم بالعلاقة بين حلقة ما من القصة وسردها. قد يحدث حدث ما مرة واحدة في القصة ويُروى عنه مرة واحدة، أو يحدث مرة واحدة ويُروى عنه أكثر من مرة (ذكر 3 مرات كلام عن بيع يوسف إلى المديانيين وأخذه إلى مصر وبيعه هناك انظر تك 37: 28؛ 37: 36؛ 39: 1). أو يحدث الحدث أكثر من مرة ويُروى عنه أكثر من مرة (مثالان واضحان لهذا نجدهما في محاولة إبراهيم أن يقول إن ساره أخته (تك 12: 10-20؛ 20: 1-17)، وكذلك الروايتان عن الخلق في تك 1 و2). أو يحدث الحدث أكثر من مرة ويُروى عنه مرة واحدة فقط. (في إر 44، أخبر اليهود إرميا في مصر أنهم قدموا بخوراً للملكة السماوات (ع 17) وأن آباءهم وملوكهم ورؤساءهم في مدن يهوذا كانوا يفعلون هذا بشكل متكرر. ومع ذلك فهذه الممارسة رويت فقط هنا في العهد القديم كله).

الفئتان الأخيرتان لـ جينييه هما المزاج الأدبي mood و الصوت السرد voice. سأذكرهما هنا بإيجاز لأنني سأعرض لهذه الأمور بالتفصيل في نقاشنا عن رسم الشخصيات ووجهة النظر والحبكة الدرامية والظروف المحيطة في السرد القصصي العبري. 4. **المزاج الأدبي mood** ينقسم إلى فئتين فرعيتين للمسافة distance والمنظور perspective. المسافة هي العلاقة بين السرد ومحتواه. هل القصة حُكيَت أم وصفت؟ وهل حُكيَت بالأسلوب المباشر أم غير المباشر أم الحر؟ أمّا المنظور فهو ما يُشار إليه عادة بوجهة النظر. قد يرتفع

الراوي فوق الشخصيات في القصة بأن يكون مطلعاً على معرفة أكثر من الشخصيات، وقد ترتفع الشخصيات فوق الراوي بأسلوب مماثل، أو قد يتساوى الراوي والشخصيات في معرفتهم. وقد يكون الراوي "كلي المعرفة" خارج أحداث القصة أو داخل أحداث القصة. مثال عن النوع الأول، راوي قصة أيوب، بينما مثال على النوع الأخير هو الراوي في قصة جوزيف كونراد Joseph Conrad "قلب الظلام *Heart of Darkness*"، حيث يكون الراوي أحد الشخصيات في القصة. قد ينطلق السرد من منظور الكاتب، أو من منظور أحد الشخصيات، أو من منظور عدة شخصيات. ٥. **الصوت السردى** voice فهو يهتم بالعمل السردى نفسه. ما هي نوعية الراوي أو المروى لهم متضمنين؟ قد يسرد الراوي الحدث بينما يتكشف بالفعل، أو قبل أن يحدث، أو بعد الحدث. وقد يكون الراوي غائباً عن القصة، أو داخل القصة بضمير المتكلم، أو قد يكون الشخصية الرئيسية في القصة، أو من مزيجاً من هذا كله. على سبيل المثال في قصة "الجندي الصالح" *The Good Soldier* للكاتب فورد مادوكس Ford Madox، يعيد الراوي سرد سلسلة من الخبرات كان يمثل فيها أحد الشخصيات الرئيسية، بينما في نفس الوقت يحاول أن يفهم الأحداث في الوقت الحالي. هناك تمييز في عمل جينييه يبرز الفارق بين السرد (عمل السرد) والقصة (ما يُسرد فعلاً) (3).

من ناحية، يتشابه السرد القصصي العبري في جوانب كثيرة مع السرد القصصي بشكل عام. ومن ناحية أخرى، فالسرد القصصي العبري له بعض الخصائص المثيرة للاهتمام والمتفردة. وقد قدّم مائير سترنبرج Meir Sternberg حجة دامغة لأحد الخصائص المميزة للسرد القصصي العبري (4). وفقاً لـ سترنبرج كاتب القصة العبرية كان يترجم بعض الآراء العقائدية في شكل روابط أدبية. إن الفكرة العقائدية القائلة بأن الله كلي المعرفة تنعكس في الاستخدام الأدبي المعياري للراوي كلي المعرفة (بالرغم من وجود بعض الاستثناءات، مثل سفري عزرا ونحميا). فكما أن يهوه يعلم كل الحق، لكنه لا يكشف مجمله للبشر، لذا فإن الراوي كلي المعرفة لا يجعل القاريء مطلعاً على كل الحقيقة في عالم القصة. البشر يتعثرون ويتلمسون طريقهم عبر الحياة، ويتعلمون من التجربة والخطأ، والتفكير، وإعادة المحاولة. بنفس الأسلوب، القراء يجدون طريقهم عبر النص. الراوي يخبر بالحقيقة، ولكن ليس كل الحقيقة. ونتيجة لذلك هناك "فجوات اللاتحديد *gaps of indeterminacy*" (وهي

3 Gérard Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method* (trans. Jane E. Lewin; Ithica: Cornell University Press, 1980), 25–32.

4 Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 157–58.

مواضع في السرد حيث تغيب فيها بعض المعلومات المتعلقة بالموضوع) تُخلق في النص وعلى القاريء أن يسدها. وفيما يتقدّم القاريء عبر النص، يقابل معلومات تولّد استدلالات. ومع ذلك مع تقدّم القراءة، يقدم النص معلومات إضافية (مثل: معلومات خاصة بالزمن والدافع والسبب والنتيجة) التي تتطلب من القاريء إعادة قراءة النص، وضبط الاستدلالات السابقة. وثمة نتيجة أخرى لهذه الفجوات المتعمدة تتمثل في إثارة "الاهتمام السردى -narra-tive interest": التشويق، والمفاجأة، والفضول. وسنناقش هذه الفكرة بمزيد من التفصيل في الوحدة الثالثة. وهناك ترجمات أخرى لآراء عقائدية في روابط أدبية تتضمن:

عقيدة حرية الإرادة في رسم الشخصيات المعقدة،... محدودية البشر في دراسات عن الغموض، القدرة اللانهائية، والعناية في حركات محكمة، والتحكم في التاريخ في رسم دائري وقياسي يفرض على إنسان متمرّد. وضرورة الاستنباط من الماضي إلى الحاضر في المحنة بالتفسير⁽⁵⁾.

بهذه الخلفية عن دراسة السرديات، نحن الآن في وضع أفضل وقادرون على دراسة القواعد المنظمة للسرد القصصي العبري. سنتقدم في المناقشة عن مفاهيم الحبكة plot، الظروف المحيطة setting، رسم الشخصيات، وجهة النظر، والتكرار.

الحبكة الدرامية Plot

يصف أرسطو الحبكة بأنها فعل له بداية، ووسط، ونهاية. يحدث نوع من الصراع في بداية السرد، ثم يتعقد بطرق مختلفة في الوسط، ويتم حلها أخيراً في نهاية المطاف. وبالتالي، فإن الحبكة الرئيسية لها بنية مكونة من ثلاثة أطراف: الصراع، والعقدة، والانفراجة (dénouement). في قصة يوسف يظهر الصراع بين يوسف وإخوته عندما حين يرى الأخوة أن أباهم يعقوب يحب يوسف أكثر منهم (تك 37: 1-4). ثم يتعقد الصراع بأحلام يوسف، ويتأمر إخوته على قتله، ويبيعهم له كعبد. لا توجد انفراجة حتى إظهار يوسف لهويته لإخوته في مصر. ومع ذلك، فقصة يوسف بها عدة صراعات (يوسف / وإخوته، يعقوب / وأبنائه، أحلام يوسف / وتحقيق هذه الأحلام). كل صراع من هذا يتعقد خلال القصة ثم ينفرج في النهاية.

٥ المرجع السابق، صفحة 157.

في الحبكة التراجيدية، يرتكب **بطل الرواية protagonist** خطأ في حساباته بسبب معلومة غائبة. وفي مرحلة ما في الأحداث، يكتشف بطل الرواية المعلومة الغائبة، وهذا الاكتشاف يدفع بطل الرواية إلى حالة من البؤس. مرة أخرى، تقدّم قصة يفتاح مثلاً متميزاً هنا. يعد يفتاح بأن يقدم أول شيء يخرج من بيته محرقة لله إذا منحه الله النصر. ونظراً إلى تصميم البيوت وقتها (كان من المعتاد أن يكون للبيت فناء عليه سور حوله حيث تحفظ المواشي بالداخل) افترض يفتاح أنه سيلقى المواشي. وكان افتراضاً منطقيّاً للغاية. لكنه لم يتخيل أن تخرج لاستقباله ابنته الوحيدة. إنّ اكتشاف المعلومة الغائبة دفع يفتاح من حالة السعادة إلى حالة البؤس (”وَكَانَ لَمَّا رَأَاهَا أَنَّهُ مَرَّقَ ثِيَابَهُ وَقَالَ: آه يَا بَنِي! قَدْ أَحْزَنْتَنِي حُزْنًا وَصِرْتُ بَيْنَ مُكْدِرِيٍّ، لِأَنِّي قَدْ فَتَحْتُ فَمِي إِلَى الرَّبِّ وَلَا يُمَكِّنِي الرُّجُوعُ“ - قض 11: 35).

الظروف المحيطة Setting

تمثل أجواء السرد جانباً هاماً في السرد. حيث توفر أجواء السرد الخلفية المادية للحدث في القصة. وعادة ما تكون الظروف المحيطة بالحدث في غاية الأهمية لتفسير وحدة السرد. على سبيل المثال، مقابلة داود مع يثشبع حدثت في العاصمة أورشليم، وهو المكان الذي لا يوجد فيه الملك عادة خلال فترة الحرب. رواية متى عن حديث المسيح عن الناموس تحدث على الجبل. هذه الأجواء ليست عرضية عندما يكتشف القارئ أن متى يوحّد بين يسوع (الذي يعيد تفسير التوراة) بموسى الذي تلقى التوراة على جبل سيناء.

عادة ما يُظهر السرد الكتابي علاقة خاصة بين الحدث، والشخصيات المشاركة في العمل، والأجواء المحيطة بالحدث⁽⁶⁾. الظروف المحيطة في السرد القصصي العبري تخدم قصداً جمالياً، وتخلق مناخاً متميزاً. وقد تحقق أجواء القصة هذا من خلال دلالة رمزية، مثل مشهد البئر والسجن في قصة يوسف والمشهد الريفي في تك 18: 1-8. في هذا المثال الأخير، يرقب إبراهيم ثلاثة مسافرين بينما كان جالساً عند باب خيمته في قيظ النهار. وحسب مبدأ الضيافة الواجبة في ثقافة البحر المتوسط، يبذل إبراهيم قصارى جهده ليقنع المسافرين بزيارته: ”لَا تَتَجَاوَزْ عَبْدَكَ. لِيُؤْخَذَ قَلِيلُ مَاءٍ وَاغْسِلُوا أَرْجُلَكُمْ وَاتَّكِنُوا تَحْتَ الشَّجَرَةِ، فَآخُذْ كِسْرَةَ خُبْزٍ، فَتُسْنِدُونَ قُلُوبَكُمْ ثُمَّ تَجْتَازُونَ..“ (تك 18: 3-5). في هذه المرحلة يبدو إبراهيم

6 See Ryken, *Words of Delight*, 54–62.

أنه يتصرف بشكل عادي. لكن تصرفاته عندما ينصرف ليحضر بعض الماء والطعام تشهد بالعكس: "فأسرع إبراهيم إلى الخيمة إلى سارة، وقال: أسرع بثلاث كيلاتٍ دقيقًا سميذاً. اغني واصنعي خبز ملة. ثم ركض إبراهيم إلى البقر وأخذ عجلاً رخصاً وجيذاً وأعطاه للغلام فأسرع ليعمله. ثم أخذ زبداً ولبناً، والعجل الذي عمله، ووضعها قدامهم. وإذا كان هو واقفاً لديهم تحت الشجرة أكلوا" (تك 18: 6-8). هناك سمتين في هذه الظروف المحيطة بالقصة في غاية الأهمية: السكنى الريفية (أشجار، ظل، خيمة) وما يصاحبها من كرم الضيافة. كرم الضيافة عند إبراهيم يكمل السكنى الريفية. ونتيجة الحدث بركة أعلنت لسارة.

هذا المثال يوضح الصراع في السرد القصصي العبري- وهو الصراع بين الأغراض التاريخية والجمالية والأيدولوجية⁽⁷⁾. وفي بعض أمثلة الظروف المحيطة بالقصة، يسود القصد التاريخي ويقدم مصداقية وموضوعاً للسرد القصصي. على سبيل المثال، لاحظ الدقة الملموسة في تك 12: 9-4:

"فذهب أبرام كما قال له الرب وذهب معه لوط. وكان أبرام ابن خمس وسبعين سنة لما خرج من حاران. فأخذ أبرام ساري امرأته، ولوطاً ابن أخيه، وكل مقتنيتهما التي اقتنيتا والثفوس التي امتلکا في حاران. وخرجوا لينذهبوا إلى أرض كنعان. فأتوا إلى أرض كنعان. واجتاز أبرام في الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة مورة... ثم نقل من هناك إلى الجبل شرقي بيت إيل ونصب خيمته. وله بيت إيل من المغرب وعاي من المشرق. فبنى هناك مذبحاً للرب ودعا باسم الرب. ثم ارتحل أبرام ارتحالا متوالياً نحو الجنوب."

في أحيان أخرى، سيسود القصد الأيدولوجي في أجواء القصة، مثل المشهد الريفي السابق. ويمكن أن يُرصد القصد الجمالي في هذا المشهد الريفي أيضاً، في مقارنة بين الريف وحياة المدينة. ومع ذلك، فإن هذه المقاصد الثلاثة عادة ما تحدث في مزيج ضمن تداخل محكم يؤدي إلى خبرة قراءة ممتعة.

رسم الشخصيات

يحدد أديل برلين Adele Berlin ثلاثة أنواع من الشخصيات في السرد القصصي العبري: الشخصية المكتملة full-fledged، والشخصية النمطية type، والشخصية المساعدة

7 See Sternberg, *Poetics of Biblical Narrative*, 44-56.

(8) agent. الشخصية المكتملة هي متعددة الجوانب ومعقدة، وتظهر مجموعة متسعة من السمات الشخصية. هذه الشخصية تواجه القارئ بتعقيدات نفسية وعاطفية وروحية. ميكال زوجة داود هي مثال لهذا النوع من الشخصيات. فالكتاب يذهب لمسافات بعيدة في تقديمها كامرأة بما لها من عواطف ووجهات نظر.

بينما هناك سمة شخصية تميز الشخصية النمطية type. مثال لهذا لابان. من أول لقاء معه نجده تك 24 نُصدم بماديته المتغلغلة في أعماقه. في تك 24: 28-31 ينوه الكاتب إلى هذه السمة الشخصية:

”فَرَكِضَتِ الْفَتَاةُ وَأَخْبَرَتْ بَيْتَ أُمِّهَا بِحَسَبِ هَذِهِ الْأُمُورِ. وَكَانَ لِرِفْقَةَ أَخٍ اسْمُهُ لَابَانُ، فَكَرِضَ لَابَانُ إِلَى الرَّجُلِ خَارِجًا إِلَى الْعَيْنِ. وَحَدَّثَ أَنَّهُ إِذْ رَأَى الْخِرَامَةَ وَالسَّوَارِينَ عَلَى يَدَيِ أُخْتِهِ، وَإِذْ سَمِعَ كَلَامَ رِفْقَةَ أُخْتِهِ قَائِلَةً: هَكَذَا كَلَّمَنِي الرَّجُلُ، جَاءَ إِلَى الرَّجُلِ، وَإِذَا هُوَ وَقِفٌ عِنْدَ الْجَمَالِ عَلَى الْعَيْنِ. فَقَالَ: ادْخُلْ يَا مُبَارَكُ الرَّبِّ، لِمَاذَا تَقِفُ خَارِجًا وَأَنَا قَدْ هَيَّأْتُ الْبَيْتَ وَمَكَانًا لِلْجَمَالِ؟“

تم التأكيد على دوافع لابان المادية مرة أخرى في تك 24: 47-51 وفي تعاملاته مع يعقوب في تك 29.

نوعية الشخصية المساعدة agent في الشخصيات لا تمثل سوى موظف يستخدمه الكاتب ليكمل به القصة. هذه الشخصية عادة لا تؤخذ سمات على الإطلاق، لكنها تخدم القصد من تقديم الشخصيات الضرورية للقصة. ومع ذلك، وبناء على السرد القصصي والهدف منه، قد يتغير دور شخصية ما. أما الشخصية المكتملة المعقدة قد تصبح مساعدة أو نمطية في قصة أخرى. ما هي تقنيات رسم الشخصيات في السرد القصصي العبري؟ ننتقل الآن إلى هذا المخزون من القواعد المنظمة لهذا الأمر.

التوصيف Description. السرد القصصي العبري شحيح إلى حد ما في تفصيلاته الوصفية. بعض التفاصيل الوصفية موجودة، لكن فقط لخدمة الحبكة الدرامية. على سبيل المثال، المعلومة عن عجّلون في سفر القضاة بأنه سمين تقود القاريء إلى النظر إلى عجّلون كما لو كان عجلاً مسمماً مُعداً للذبح. استقامة وبر أيوب يعزز من الخسارة المساوية له. جمال

8 Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield: Almond, 1983), 23–32.

بيثشيع يجعلنا نتوقع جزئياً تصرفات داود. ولكن بخلاف التوصيفات العامة مثل (بشرة داود الشقراء، وطول قامه شاول، ووسامة أبشالوم، وجمال سارة)، لا يقدم السرد القصصي العبري سوى تفصيلات محددة ومهمة وإن كانت قليلة. فالتجسيد المادي للشخص غير موجود في السرد القصصي العبري. ولابد للقارئ أن يحصل على معرفة بالشخصية بشكل مختلف عما يحدث في معظم الروايات الحديثة. لذلك يبدو أن السرد القصصي العبري قليل الاهتمام في تقديم مظهر الشخصية مقابل إرشاد القارئ إلى اكتشاف نوعية طباع هذه الشخصية. هذه الملاحظة تقودنا إلى النظر للأساليب الأخرى الموجودة في جعبة الكاتب.

الدخول إلى عمق الشخصية interiorization عندما يد الراوي القارئ

بنوافذ تدخله إلى الحالة الذهنية والعقلية للشخصية، فإن القارئ يرى الحدث (أو جزء منه) من خلال عيني الشخصية ذاتها. يحقق الكاتب هذا الدخول إلى عمق الشخصية بطريقتين: الأولى، قد يعلق الراوي على فكرة أو رأي للشخصية. ونصبح مطلعين على أفكار الشخصية، ولكن تلك الأفكار يُعبّر عنها بكلمات الراوي: "فَعَلِمَ نُوحٌ أَنَّ الْمَيَاةَ قَدْ قَلَّتْ عَنِ الْأَرْضِ" (تك 8: 11). وحتى الله نفسه غير مستثنى من هذا: "فَسَمِعَ اللَّهُ أُنْيَهُمْ، فَتَذَكَّرَ اللَّهُ مِيثَاقَهُ مَعَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ. وَنَظَرَ اللَّهُ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَعَلِمَ اللَّهُ" (خر 2: 24، 25). هذا النوع من الدخول في عمق الشخصية يُسمى دخولاً خارجياً. ثانياً يستخدم الراوي كثيراً اقتباسات مباشرة لأفكار الشخصية. وهذا يُسمى الحوار الداخلي interior monologue: "فَخَافَ مُوسَى وَقَالَ: حَقًّا قَدْ عُرِفَ الْأَمْرُ" (خر 2: 14)؛ "فَقَالَ مُوسَى: أَمِيلُ الْآنَ لَأَنْظُرَ هَذَا الْمَنْظَرَ الْعَظِيمَ. لِمَاذَا لَا تَحْتَرِّقُ الْعُلَيْقَةُ؟" (خر 3: 3). هذه النوافذ إلى أفكار الشخصية تمكن القارئ من مميزات مشاعر ودوافع الشخصية. هذه التوصيفات في المقابل تساعد القارئ على أن يتعرف على الشخصية جيداً، وليعرف ما عسى أن تكون نوعية طباعه وخصاله.

الحوار المباشر Direct dialogue. الخطاب المباشر هو الوسيلة المفضلة في

السرد القصصي العبري، وذلك من أجل التأكيد على حدث ما داخل الحبكة الدرامية. الحوار المباشر يوصل الأبعاد النفسية الداخلية والأيدولوجية للشخصية، وهو أكثر دراماتيكية

من السرد الخارجي. الكلام المباشر لشمشون في قضاة 14-16 يشرح هذه الفكرة. بعد العودة من تمنة، يقول شمشون لأبويه: "قَدْ رَأَيْتُ امْرَأَةً فِي تَمْنَةَ مِنْ بَنَاتِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ، فَالآنْ خُذَاهَا لِي امْرَأَةً" (14: 2). وبالرغم أنه كان محببًا من اتخاذ زوجة أجنبية، يجيب شمشون: "إِيَّاهَا خُذْ لِي لِأَنَّهَا حَسُنَتْ فِي عَيْنَيَّ" (14: 3ب). هذه النبوة الحادة والمالحة في الكلام تعكس شخصية شمشون، تلك الشخصية التي تميزت بالرغبة في الإشباع الفوري لرغباته دون ترو. وحتى في تعليقاته عن الله، يظهر شمشون نفس النبوة من الجحود: "إِنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ بِيَدِ عَبْدِكَ هَذَا الْخَلَاَصَ الْعَظِيمَ، وَالْآنَ أُمُوتُ مِنَ الْعَطَشِ وَأَسْقُطُ بِيَدِ الْغُلْفِ" (قض 15: 18). الإشباع الفوري لرغباته والرغبة في الانتقام مميزات شخصية شمشون كما نراها خلال خطابه المباشر. لا شيء يتغير عند موته، لأنه في هذه الحالة أيضًا كان دافعه هو الانتقام: "يَا سَيِّدِي الرَّبَّ، اذْكُرْنِي وَشَدِّدْنِي يَا اللَّهُ هَذِهِ الْمَرَّةَ فَقَطْ، فَأَنْتَقِمَ نَفْمَةً وَاحِدَةً عَنْ عَيْنَيَّ مِنَ الْفِلِسْطِينِيِّينَ" (قض 16: 28).

الأحداث Actions. بينما يندمج الخطاب المباشر مع الأحداث في السرد القصصي العبري في أغلب الأحيان، لكن الأحداث يمكن أن تُحكى بدون كلام. هذه الروايات الصامتة للأحداث تبرز الشخصية. وتعمل كتعليق غير مُعلن على كلام الشخصية. نحن نعرف بالفعل من رواية سابقة عن لابان أنه بارع في الخداع. لذلك عندما نسمع عن العرض الذي قدّمه يعقوب للابان في تك 30: 30-33 و رد لابان في 30: 34 فنحن نرتاب ونتوقع خديعة وشيكة:

"لَأَنَّ مَا كَانَ لَكَ قَبْلِي قَلِيلٌ فَقَدْ اتَّسَعَ إِلَى كَثِيرٍ، وَبَارَكَكَ الرَّبُّ فِي أَثْرِي. وَالْآنَ مَتَى أَعْمَلُ أَنَا أَيْضًا لِبَيْتِي؟ فَقَالَ: مَاذَا أُعْطِيكَ؟ فَقَالَ يَعْقُوبُ: لَا تُعْطِنِي شَيْئًا. إِنَّ صَنَعْتَ لِي هَذَا الْأَمْرَ أَعُودُ أَرْعَى عَنَمَكَ وَأُحْفَظُهَا: أَجْتَازُ بَيْنَ عَنَمِكَ كُلِّهَا الْيَوْمَ، وَاعْزِلْ أَنْتَ مِنْهَا كُلَّ شَاةٍ رَفْطَاءَ وَبَلَقَاءَ، وَكُلَّ شَاةٍ سَوْدَاءَ بَيْنَ الْخِرْفَانِ، وَبَلَقَاءَ وَرَفْطَاءَ بَيْنَ الْمِعْزَى. فَيَكُونُ مِثْلُ ذَلِكَ أُجْرَتِي. وَيَشْهَدُ فِيَّ يَوْمَ عَدِي إِذَا جِئْتُ مِنْ أَجْلِ أُجْرَتِي قُدَّامَكَ. كُلُّ مَا لَيْسَ أَرْقَطَ أَوْ أَبْلَقَ بَيْنَ الْمِعْزَى وَأَسْوَدَ بَيْنَ الْخِرْفَانِ فَهُوَ مَسْرُوقٌ عِنْدِي. فَقَالَ لَابَانُ: هُوَذَا لِيَكُنْ بِحَسَبِ كَلَامِكَ."

من المؤكد أن لابان لا يخيب ظننا فيه. لأن سلوكه يتناقض كليةً مع كلامه:

”فَعَزَلَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ التُّيُوسَ الْمُخَطَّطَةَ وَالْبَلْقَاءَ، وَكُلَّ الْعِنَازِ الرَّقْطَاءَ وَالْبَلْقَاءَ، كُلَّ مَا فِيهِ بَيَاضٌ وَكُلَّ أَسْوَدَ بَيْنَ الْخِرْفَانِ، وَدَفَعَهَا إِلَى أَيْدِي بَنِيهِ. وَجَعَلَ مَسِيرَةَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ يَعْقُوبَ، وَكَانَ يَعْقُوبُ يَزْعَى عَنَّمْ لَأَبَانَ الْبَاقِيَةَ“ (تك 30: 35-36).

لكننا نعرف أيضًا أن يعقوب لا يقل عن لابان فيما يتعلق بموهبة وأصالة الخداع. لذا فنحن غير مندهشين بالمرّة بسبب رد يعقوب على حيلة لابان، لكننا على الأقل مستمتعين بإبداعه!

”فَأَخَذَ يَعْقُوبُ لِنَفْسِهِ قُضْبَانًا خُضْرًا مِنْ لُبْنَى وَلَوْزٍ وَدُلب، وَقَشَرَ فِيهَا خُطُوطًا بَيْضًا، كَاشِطًا عَنِ الْبَيَاضِ الَّذِي عَلَى الْقُضْبَانِ. وَأَوْقَفَ الْقُضْبَانِ الَّتِي قَشَرَهَا فِي الْأَجْرَانِ فِي مَسَاقِي الْمَاءِ حَيْثُ كَانَتِ الْغَنَمُ تَجِيءُ لِتَشْرَبَ، تَجَاهَ الْغَنَمِ، لِتَتَوَحَّمَ عِنْدَ مَجِيئِهَا لِتَشْرَبَ. فَتَوَحَّمَتِ الْغَنَمُ عِنْدَ الْقُضْبَانِ، وَوَلَدَتِ الْغَنَمُ مُخَطَّطَاتٍ وَرُقْطًا وَبُلْقًا. وَأَفَرَزَ يَعْقُوبُ الْخِرْفَانَ وَجَعَلَ وُجُوهَ الْغَنَمِ إِلَى الْمُخَطَّطِ وَكُلَّ أَسْوَدَ بَيْنَ عَنَّمْ لَأَبَانَ. وَجَعَلَ لَهُ قُطْعَانًا وَحَدَهُ وَلَمْ يَجْعَلْهَا مَعَ عَنَّمْ لَأَبَانَ. وَحَدَثَ كُلَّمَا تَوَحَّمَتِ الْغَنَمُ الْقَوِيَّةُ أَنَّ يَعْقُوبَ وَضَعَ الْقُضْبَانَ أَمَامَ عَيْنِ الْغَنَمِ فِي الْأَجْرَانِ لِتَتَوَحَّمَ بَيْنَ الْقُضْبَانِ. وَحِينَ اسْتَضَعَفَتِ الْغَنَمُ لَمْ يَضَعُهَا، فَصَارَتِ الضَّعِيفَةُ لِلْأَبَانَ وَالْقَوِيَّةُ لِيَعْقُوبَ. فَاتَّسَعَ الرَّجُلُ كَثِيرًا جِدًّا، وَكَانَ لَهُ عَنَمٌ كَثِيرٌ وَجَوَارٍ وَعَبِيدٌ وَجَمَالٌ وَحَمِيرٌ“ (تك 30: 37-43).

التقابل Contrast. عندما يضع الكاتب الشخصيات في تجاور، فإنه يسلط الضوء على سمات الشخصية، خاصة تلك الصفات التي تبدو متعارضة مع الوضع الاجتماعي للشخصية. على سبيل المثال، يصف أديل برلين Adele Berlin كيف أن الكاتب في 1 صم 18-20 نجح، وبراعة، بتضاد السمات الشخصية لكل من ميكال ويوناثان⁽⁹⁾. فالفاريء يُصدم بعدم التكافؤ هذا. يُظهر يوناثان سمات شخصية توصف عادةً بأنها سمات أنثوية، بينما تُظهر ميكال بعض السمات الذكورية. العلاقة بين ميكال وداود تميزت باعتبارات براجماتية بحثة و”مشاعر الحب والحنان التي ربما توقع داود أن يكنها لميكال حُفظت كلها ليوناثان“⁽¹⁰⁾.

حتى في افتراقهما الأخير، بكى داود: ”قَدْ تَصَايَفْتُ عَلَيْكَ يَا أَخِي يُونَاثَانُ. كُنْتُ خُلُوءًا

9 المرجع السابق، من صفحة 24-25.

10 المرجع السابق صفحة 25.

لي جدًا. مَحَبَّتُكَ لِي أَتَجَبُّ مِنْ مَحَبَّةِ النِّسَاءِ“ (2صم 1: 26). لا أَلَحْ هنا بأية تلميحات جنسية، ولكن أَلَحْ بأن هذا التقابل يؤكد على عناصر في شخصية كل من ميكال ويوناثان (وكذلك داود أيضًا). فيمكال دائماً ما تُصوّر بأنها مادية وعدوانية، بينما يوناثان يُصور عادة بأنه ينجز أفعاله من خلال كلمات في محلها وبعبارة شديدة. كذلك، لم تنجب ميكال أبداً، وهي العلامة العبرية الأولى للأُنوثة⁽¹¹⁾.

قصة دبورة وباراق هي مثال آخر للمقابلة بين الشخصيات (قض 4-5). دبورة دائماً حاسمة. وتقتنص الموقف ثم تتصرف بدون تأخير. تقول لباراق: ”أَلَمْ يَأْمُرِ الرَّبُّ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ: اذْهَبْ وَارْحَفْ إِلَى جَبَلِ تَابُورَ، وَخُذْ مَعَكَ عَشْرَةَ آلَافِ رَجُلٍ مِنْ بَنِي نَفْتَالِي وَمِنْ بَنِي زَبُولُون“ (قض 4: 6). لكن باراق يتردد: ”إِنْ ذَهَبْتُ مَعِيَ أَذْهَبُ، وَإِنْ لَمْ تَذْهَبِي مَعِيَ فَلَا أَذْهَبُ“ (قض 4: 8). وعندما تدرك دبوره تردده، توبخه، ثم تخرج معه. فيما بعد مرة أخرى لا يتحرك باراق إلا بعد أن أمرته دبوره: ”قُمْ، لِأَنَّ هَذَا هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي دَفَعَ فِيهِ الرَّبُّ سَيْسَرًا لِيَدِكَ. أَلَمْ يَخْرِجِ الرَّبُّ قُدَّامَكَ؟“ (قض 4: 14أ). بدون شك، طباع كل شخصية برزت أكثر من خلال هذه المقابلة.

رسم الشخصيات بالتضاد أو التقابل هو أسلوب أدبي مبدع ومثير، ومتطور جداً في السرد العبري. ويتم تشجيع القارئ للبحث عن هذا الأسلوب ويسمح له بأن يعزز قراءة السرد العبري.

وجهة النظر

وجهة النظر أو المنظور لا يمكن فصلها فعلياً عن رسم الشخصيات. ولكن بسبب تعقيدها ومركزيتها في السرد العبري، نحتاج أن نتعرض لها بشكل مستقل عن رسم الشخصيات. السرد العبري، مثل السرد القصصي بشكل عام، يفصح فقط عما يريده الكاتب. ويمكن للكاتب أن يسهب أو يقتصد. كذلك، كما هو الحال في معظم أنواع السرد الأدبي الأخرى، يوظف السرد العبري عدة أصوات أو أدوات للسرد. فقد يقدم الكاتب معلومات من خلال أصوات وعيون راوٍ كلي المعرفة أو أحد الشخصيات العديدة داخل القصة. ونتيجة أصوات

11 المرجع السابق.

السرد المتعددة هي وجهات نظر متعددة. تقدّم سمة التعددية في منظور السرد القصصي العبري عمقًا وثرًا، لأن السرد يُقدّم من أكثر من منظور بالتناوب، وينتقل من راوي إلى شخصية ثم إلى شخصية أخرى.

الفقرة الخاصة بداود وبيثشبع في 2 صم 11 يعبر عن هذه الحالة. تبدأ الفقرة بمعلومات مهمة عن خلفية الحدث يقدمها الراوي: "وَكَانَ عِنْدَ تَمَامِ السَّنَةِ، فِي وَفْتِ خُرُوجِ الْمُلُوكِ، أَنَّ دَاوُدَ أَرْسَلَ يُوَابَ وَعَبِيدَهُ مَعَهُ وَجَمِيعَ إِسْرَائِيلَ... وَأَمَّا دَاوُدُ فَأَقَامَ فِي أُورُشَلِيمَ" (1ع). وفي الآية التالية، يُعطى القراء فرصة ليروا ما رآه داود: "فَرَأَى مِنْ عَلَى السَّطْحِ امْرَأَةً تَسْتَحِمُّ. وَكَانَتِ الْمَرْأَةُ جَمِيلَةً الْمَنْظَرِ جِدًّا". المنظور الثالث هو منظور لرسول: "أَلَيْسَتْ هَذِهِ بَشِشَبَعَ بِنْتُ أَلِيْعَامَ امْرَأَةُ أُورِيَا الْحِثِّيِّ؟" (3ع). وفي الآيات الباقية من الأصحاح، ينقل الكاتب القاري من منظور شخصية ما إلى منظور شخصية أخرى - منظور داود، منظور أوريا، منظور يوآب، منظور أحد الخدّام، ومنظور بيثشبع. حتى أن الكاتب يعطينا نظرة يوآب على منظور داود. وآخر عبارة في النص تقول ("وَأَمَّا الْأَمْرُ الَّذِي فَعَلَهُ دَاوُدُ فَقَبَّحَ فِي عَيْنِي الرَّبِّ" ع 27ب) وهو صوت الراوي. وهذه العبارة هي مثال لما يسمى "إطار التوقف breaking frame". حيث يتحول الراوي عن الحدث ويخاطب الجمهور مباشرة. وعندما يفعل ذلك فهو يقدّم تقييماً للقصة. وبالتالي يقدّم الراوي للقاري وجهة نظره الفكرية.

هذا التحول من وجهة نظر إلى أخرى قد ينتج عنه ليس فقط عدة رؤى مختلفة، ولكن أيضًا رؤى متباينة. والنتيجة قد تكون إمّا مفارقة أو غموض. لقد رأينا بالفعل في قصة أيوب أن القاري قد يكون لديه معرفة لا تعرفها الشخصيات الواردة في القصة. نحن نعرف كقراء لماذا يتألم أيوب، بينما الشخصيات لديها وجهات نظر مختلفة، والنتيجة هي المفارقة. يجد القاري رؤيتين متباينتين في قصة يوسف. بينما يعود أخوة يوسف إلى أبيهم بالقميص المخبض بالدماء، يبكي يعقوب: "افْتَرِسَ يُوسُفُ افْتِرَاسًا". لكن القراء والأخوة يعرفون شيئًا مختلفًا. هناك أيضًا غموض في هذا السرد يركز حول رأوين في أصحاح 37، ففيما ينتقل الراوي ذهابًا وإيابًا بين آراء الأخوة بشكل عام ورأوين بشكل خاص، تظهر بعض الأسئلة التي لا تجد جوابًا. نعرف من الآيات 21-22 أن رأوين يقترح لأخوته بأن يلقوا يوسف في بئر بنية واضحة بأن يعود فيما بعد لينقذه: "قَالَ لَهُمْ رَأَوَيْنُ (هذا).. لَكِي يُنْقِذَهُ مِنْ أَيْدِيهِمْ لِيَرُدَّهُ

إِلَى أَبِيهِ“ (ع 22). وبعد ذلك سحب “الأخوة” يوسف من البئر وباعوه عبداً للإسماعيلين (ع 25-28). لكننا نكتشف أن رأوبين لم يكن موجوداً عندما حدث ذلك: “وَرَجَعَ رَأُوبِينُ إِلَى الْبَيْتِ، وَإِذَا يُوسُفُ لَيْسَ فِي الْبَيْتِ، فَمَزَّقَ ثِيَابَهُ. ثُمَّ رَجَعَ إِلَى إِخْوَتِهِ وَقَالَ: الْوَلَدُ لَيْسَ مَوْجُودًا، وَأَنَا إِلَى أَيْنَ أَذْهَبُ؟“ (ع 29-30). أين كان رأوبين عندما باع إخوته يوسف؟ هل أخبروه بما فعلوه؟ لا نعرف. تركنا الراوي مع بعض الأسئلة بلا إجابة. ولكن عندما نكتشف فيما بعد أن يوسف كان قد ترجى إخوته واسترحمهم (42: 21). أجاب رأوبين: “أَلَمْ أَكَلِّمُكُمْ قَائِلًا: لَا تَأْتُمُوا بِالْوَلَدِ، وَأَنْتُمْ لَمْ تَسْمَعُوا؟“ (ع 22). هل هذه أول معرفة لرأوبين بجريمته؛ يحافظ الراوي على هذا الغموض المحيط بشخصية رأوبين.

بشكل عام في السرد العبري، يكون القارئ والشخصيات متساوين في معرفتهم. ومع ذلك، في بعض الحالات يكون القارئ مُختصاً بمعرفة غير متاحة للشخصيات. هكذا كان الحال في قصة يعقوب كما ذكرنا سابقاً. هذا النوع من المنظور يُسمى ارتقاء القارئ - reader-elevated. في نفس الوقت، بالرغم من ندرة ذلك في السرد العبري، هناك حالات نجد فيها أن الشخصية تعرف أكثر من القارئ. مثال على ذلك في قصة يوسف حيث يكتشف القارئ أن رد فعل يوسف على طرحه في البئر، كان معلوماً لإخوته طوال الوقت. هذا النوع من المنظور يُسمى ارتقاء الشخصيات - Character-elevated.

الأسلوب

يرى العديد من الدارسين أنه إذا كان التفرد في أسلوبية السرد القصصي العبري يمكن أن يُلخص في كلمة، هذه الكلمة ستكون “التكرار”. وهذا ينطبق على عدد مرات التكرار وعدد الأنواع المختلفة من أساليب التكرار. معظم الأجناس الأدبية الفرعية في السرد العبري لا تزيد عن كونها أشكالاً من التكرار. هذه النزعة نحو التكرار تكتسب أهمية بالغة لاعتبارات أدبية في ضوء ميل آخر في الأسفار العبرية للإمتناع أو محدودية التوصيف. الأنواع المختلفة للتكرار هي تقنيات متعمدة في السرد القصصي. والقدرة على إدراك الأجناس الأدبية الفرعية للتكرار يعزز من فهمنا وتقديرنا لفن السرد القصصي. وفيما يلي مناقشة موجزة لبعض الأجناس الأدبية الفرعية الأكثر شيوعاً عن التكرار.

الكلمة الرائدة ⁽¹²⁾ Leitwort. أحياناً يمكن للكاتب استغلال نطاق معنى جذر كلمة بتكرار أشكال مختلفة لهذا الجذر داخل فقرة أو عبر عدد معين من الوحدات. هذا التقنية تُسمى Leitwort، وقد تعمل على ترابط الموضوع أو التأكيد على فكرة رئيسية داخل وحدة معينة من السفر. في الواقع، السياق الواحد لنص معين هو الذي يحدد وظيفة الـ leitword. ومن الأمثلة على ذلك تكرار جذر كلمة "يبارك" 21 مرة في تك 27: 1-45. الأصحاحات من 1-11 في سفر التكوين تحتوي على فكرة رئيسية يمكن تتبعها في بقية أسفار العهد القديم العبرية. هذه الفكرة هي الفصل بين البشرية والله. هذه الفكرة عن الفصل تنعكس على مستوى العائلة، ولا سيما في السرد الآبائي (تك 12-50)، والسرد الملكي (1 صم، 2 صم، 1 مل، 2 مل). وقد وضع العبرانيون، مثلهم مثل الجماعات الاجتماعية الأخرى، أعرافاً اجتماعية لحماية التماسك الأسري. أحد هذه الأعراف هو ممارسة الأب في نقل ميراث العائلة والبركة الأبوية إلى الابن البكر. وعندما سرق يعقوب بركة عيسو في تك 27، كان للعُرف الاجتماعي المترسخ التأثير العكسي، وبدلاً من حماية التماسك العائلي، كان سبباً في الإنشقاق العائلي والانفصال. من خلال الاستخدام المتكرر لكلمة "يبارك"، يلفت الكاتب انتباه القارئ إلى هذه الأعراف وتأثيراتها العكسية.

عبارات أو جمل مفتاحية. يكرر كتبه الأسفار العبرية بعض العبارات أو الجمل لكي ما يؤكدوا على وحدة الموضوع في أجزاء أكبر من النصوص. هذه العبارات أو الجمل المتكررة لها شكل الصيغ الثابتة. مثال على ذلك جملة: "فِي تِلْكَ الْأَيَّامِ لَمْ يَكُنْ مَلِكٌ فِي إِسْرَائِيلَ. كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَعْمَلُ مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْهِ". وهذه ترد كلها أو جزء منها في قض 17: 6؛ 18: 1؛ 19: 1؛ 21: 25. حيث يؤكد الكاتب على الفكرة العامة للفوضى الاجتماعية من خلال هذا التكرار.

الدالة أو الموتيف Motif. الموتيف هو تكرار داخل القصة لشيء ما أو صورة

12 ناقش بوبر استخدام تقنية "الكلمة الرائدة" (leitwort) وهي كلمة ألمانية، في محاضرة ألقاها في عام 1927 عندما قال: أعني بالكلمة الرائدة كلمة أو جذر كلمة متكررة لهدف داخل النص أو سلسلة من النصوص أو مجموعة من النصوص. أولئك الذين يلتزمون بهذه التكرارات سيجدون أن معنى النص قد تكشف، واتضح، أو أنه قد تم تأكيده ربما يكون هذا التكرار المقاس، والموافق للإيقاع الداخلي للنص، أو بالأحرى صادر عنه، أقوى من كل تقنيات توفير المعنى بدون توضيحه صراحة. (Buber and Rosenzweig 1994[1927]:166) — المراجع

ما أو حدث ما. من أمثلة ذلك، الحجارة في قصة يعقوب، والمياه في قصة موسى، والنار في قصة شمشون. هذه الموتيفات توفر وحدة في الموضوع وتماسكًا في القصة، أو قد تحمل دلالة رمزية (مثلاً: الحجارة في قصة يعقوب ترمز إلى الوقائع القاسية للحياة التي ظل يتصارع معها باستمرار، مقابل عالم الحلم الخاص بابنه يوسف).

الأفكار الرئيسية أو التيمات Themes. بعض الأفكار الرئيسية ترد بانتظام في السرد العبري. وهناك ثلاثة مواضيع من هذا القبيل هي: الزوجة العاقر (تك 11؛ 16؛ 20؛ 25؛ 30)، والعصيان والتمرد في قصص البرية (خر 16؛ 17-36؛ 32؛ 35-1؛ عد 11؛ 9-1؛ 12؛ 16-1؛ 14؛ 12-1؛ 16؛ 1-50؛ 25؛ 9-1)، وانتقال البكورية للأصغر (تك 21؛ 25؛ 27؛ 37؛ 42؛ 48). هذه التيمات تميل إلى ترتيب المعنى وفقًا لأنماط الكاتب يدعو فيه القاريء إلى اكتشافها. وتشير هذه التيمات أيضًا إلى عناصر في الرؤية الكونية للكاتب. على سبيل المثال، بالاستخدام المتكرر لانعكاس قاعدة البكورية، قد يشير الكاتب إلى أن الله غير ملزم بالأعراف الاجتماعية الإنسانية، لكنه حر في أن يتحايل عليها عندما تستدعي الضرورة ذلك.

تكرار التتابع Repetition of Sequences. هذا تكرار لنشاط، عادة ثلاث مرات أو ثلاث مرات بالإضافة إلى مرة رابعة مع تصاعد المعنى من مرة إلى المرة التالية. ومن الأمثلة على ذلك، تتضمن الإجراءات الثلاثة التي قام بها رسل شاول، وإخفاقات بلعام 3 مرات في إعطاء توجيهات للحمار، والنكبات التي وقعت على أيوب.

أنماط الكلام المتقاطع/المتضارب chiasmic patterns. تتكرر الكلمات أو الأحداث بشكل معكوس لتشكيل حلقات، أو خطب، أو دوائر مكتملة من القصص، وهذا يسمى مقابلة عكسية *chiasm*: مثال على ذلك: عدد 11: 11-15:

أ السؤال الأول: لماذا أساء الرب إلى موسى؟ ("لِمَاذَا أَسَأْتُ إِلَى عَبْدِكَ؟").
ب السؤال الثاني: ماذا فعل موسى ليتحمل هذا العبء الثقيل؟ ("لِمَاذَا لَمْ أَجِدْ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ حَتَّى أَتُكَّ وَصُغْتُ ثِقْلَ جَمِيعِ هَذَا الشَّعْبِ عَلَيَّ؟").

ج السؤال الثالث: لماذا يُفترض أن يحمل موسى هذا الشعب كمرية تحمل

رضيعاً؟) ”أَلْعَلِّي حَبِلْتُ بِجَمِيعِ هَذَا الشَّعْبِ؟ أَوْ لَعَلِّي وَلَدْتُهُ، حَتَّى تَقُولَ لِي أَحْمِلُهُ فِي حِضْنِكَ كَمَا يَحْمِلُ الْمَرْيُّ الرِّضِيعَ، إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي حَلَفْتَ لَا بَائِيهِ؟“).

د السؤال الرابع: كيف يستطيع موسى أن يوفر الطعام؟ (”مِنْ أَيْنَ لِي لَحْمٌ حَتَّى أُعْطِيَ جَمِيعَ هَذَا الشَّعْبِ؟“)

د إجابة على السؤال الرابع: (”لَأَنَّهُمْ يَتَكُونُونَ عَلَيَّ قَائِلِينَ: أَعْطِنَا لَحْمًا لِنَتَأْكَلَ“)

ج إجابة على السؤال الثالث: (”لَا أَقْدِرُ أَنَا وَحْدِي أَنْ أَحْمِلَ جَمِيعَ هَذَا الشَّعْبِ“)

ب إجابة على السؤال الثاني: (”لَأَنَّهُ ثَقِيلٌ عَلَيَّ“)
أ إجابة على السؤال: (”فَإِنْ كُنْتُ تَفْعَلُ بِي هَكَذَا، فَأَقْتُلْنِي قَتْلًا“)

المشاهد النمطية *Type scenes*. هذه الأداة البلاغية مشابهة للتيماث *themes*، لكنها تختلف قليلاً. ويعرّف جورج دبليو. سافران George W. Savran المشاهد النمطية بأنها تكرار لـ ”أعراف في الكلام والسلوك في مواقف متشابهة، مثل مشاهد الخطوبة (تك 24: 10-61؛ 29: 1-20؛ خر 2: 15-21)، وقصص البشارة (تك 18: 1-15؛ قض 13: 1 صم 1؛ 2 مل 4: 37-8)“⁽¹³⁾. وقد نضيف إلى هذه القائمة: التجربة في البرية، إحياء الطفل الميت، ورحلة البطل من موطنه إلى بلد غريبة.

كل مشهد من هذه المشاهد النمطية له بنية أدبية أساسية خاصة به. مشاهد الخطوبة والبشارة بمثابة مثالين جيدين. في مشهد الخطوبة، يسافر العريس المرتقب أو ممثل عنه إلى أرض غريبة، وهناك يقابل شابة أو نساء عند البئر. ثم بعد ذلك إما أن يسحب الرجل أو المرأة الماء من البئر. وبعد هذه المقابلة المبدئية، تسرع المرأة (أو النساء) إلى البيت لمشاركة أخبار وصول هذا الغريب. ثم تتم الخطوبة بعد ذلك، وعادة بعد ما يتشارك الغريب في وجبة مع عائلة المرأة. هذا النمط كان متبعاً في بحث الخادم عن زوجة لإسحاق في تك 24.

13 George W. Savran, *Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 7.

ويمكن إعادة صياغة مشهد الخطوبة- وكل المشاهد أيضًا- بشكل تبعًا لغرض الكاتب. على سبيل المثال، في قصة يعقوب، البطل يقابل الرعاة عند البئر (تك 29: 1-8)، وبعد ذلك تقترب راحيل من البئر (تك 29: 9). ولا يسحب يعقوب فقط الماء، لكنه كان عليه أن يزيل عقبة (حجرًا) عن فم البئر. هذه العقبة تشير إلى حدوث عقبة في المستقبل (14 سنة من العمل) التي عليه أن يقضيها قبل أن تُعطى له راحيل كزوجة.

في قصة شمشون، يسافر البطل إلى بلد غريبة، وهذا يقود القارئ لتوقع مشهد الخطوبة. لكن لا يحدث سحب للمياه من البئر، ولا يتبع ذلك تناول وجبة كعلامة على كرم الضيافة. وهذا يدل على الولع المتأصل في شخصية شمشون في إزدراء البروتوكولات المتفق عليها.

يرد تطبيق مهم في العهد الجديد لهذا النوع من المشاهد النمطية في إنجيل يوحنا (4: 1-42). يسافر يسوع من اليهودية إلى سوخار في السامرة. وفيما يستريح يسوع على البئر، تأتي امرأة لتستقي ماءً. ويبدأ حوار وبعد ذلك تجري المرأة إلى المدينة وتُخبرهم بما أخبرها هذا الغريب عند البئر. هذا يحفز المدينة كلها للخروج إلى البئر، وهو ما يؤدي في النهاية إلى إيمان الكثيرين من السامريين. وبسبب تعليق يوحنا المعمدان في 3: 29 ("مَنْ لَهُ الْعَرُوسُ فَهُوَ الْعَرِيسُ، وَأَمَّا صَدِيقُ الْعَرِيسِ الَّذِي يَقِفُ وَيَسْمَعُهُ فَيَفْرَحُ فَرَحًا مِنْ أَجْلِ صَوْتِ الْعَرِيسِ")، لا بد أن يتساءل القارئ عن هدف يوحنا من استخدام هذا المشهد النمطي، خاصة ولا يوجد ذكر لوجبة ضيافة.

مشهد البشارة أيضًا يتبع نمطًا متعارفًا عليه. عادة ما تتلقى امرأة عاقر أو عجوز وعدًا (عادة من رسول أو ملاك من يهوه أو نبي) بميلاد معجزي لطفل. وفي المعتاد يستخدم الله هذا الطفل المولود بمعجزة بطريقة غير عادية. أحيانًا تتعدّد القصة بوجود زوجة أخرى أو جارية تكون كثيرة أو سريعة الإنجاب. من أمثلة ذلك: ميلاد إسحاق، وشمشون، وصموئيل، وابن المرأة الشونمية ويسوع. كما ذكرت سابقًا، كل مشهد نمطي قد يكون له إعادة صياغة مبتكرة. المشهد الذي يتضمن المرأة الشونمية في 2مل 4 تعقّد بموت الطفل المولود بمعجزة. ولكي يتعدّد الأمر أكثر ويضاف المزيد من التشويق إلى المشهد، يصف الكاتب إيلشع وهو يحاول أن يقيم الطفل 4 مرات قبل أن ينجح في ذلك. تسجيل الكاتب للحدث من خلال

استخدام جنس أدبي فرعي، يجعله يجتذب اهتمام القراء على الفور. والقراء الذين يعرفون الجنس الأدبي الفرعي يتوقعون عناصر أساسية داخله. وعندما يعدّل الكاتب من هذه العناصر أو ببساطة يحذفها، يفترض بالقراء أن يسألوا عن السبب.

الاقتباس Quotations. يُظهر كُتّاب العهد الجديد شغفًا واضحًا للكلام المباشر بدلاً من الإخبار بصيغة الغائب. فمن خلال هذا التقنية يؤكد الكاتب على مواقف ودوافع وطباع شخصية. وبالتالي فالكاتب يشكل شخصيته باستخدام كلمات الشخصية ذاتها بدلاً من الاكتفاء بوصف الشخصية بالتفصيل. بداخل هذا التقنية للكلام المباشر، يسجل الكاتب مواقف تقتبس فيها إحدى الشخصيات من كلام شخصية أخرى. يكون الاقتباس صحيحًا إذا كان الكلام الأصلي قابل للاسترجاع. في هذه الحالة يمكن مقارنة الكلام الأصلي مع الاقتباس اللاحق. وإذا لم يكن الكلام الأصلي متاحًا، فإن الاقتباس يكون غير قابل للإثبات. عند يكون القارئ قادرًا على التحقق من الاقتباس، يمكن رصد بعد التغيرات عن الكلام الأصلي: إمّا إيجاز أو إسهاب أو إعادة صياغة. فالاختلاف بين الكلام الأصلي والاقتباس يؤكد على دافع الشخصية أو طباعها. مثال جيد على هذا نجده في تك 42. الآيات 18-20 ب تحتوي على الإنذار الأخير ليوسف لإخوته:

”افْعَلُوا هَذَا وَاحْيُوا. أَنَا خَائِفُ اللَّهِ. إِنْ كُنْتُمْ أَمْنَاءَ فَلْيُحْبَسْ أَخٌ وَاحِدٌ مِنْكُمْ فِي بَيْتِ حَبْسِكُمْ، وَانْطَلِقُوا أَنْتُمْ وَخُذُوا قَمَحًا لِمَجَاعَةِ يُوْتِكُمْ. وَأَحْضِرُوا أَحَاكُمُ الصَّغِيرَ إِلَيَّ، فَيَتَحَقَّقَ كَلَامُكُمْ وَلَا تَمُوتُوا“

وعندما أخبر إخوة يوسف بهذا الكلام إلى يعقوب، تغيّرت الرسالة:

”فَقَالَ لَنَا الرَّجُلُ سَيِّدُ الْأَرْضِ: هَذَا أَعْرِفُ أَنَّكُمْ أَمْنَاءُ. دَعُوا أَخًا وَاحِدًا مِنْكُمْ عِنْدِي، وَخُذُوا لِمَجَاعَةِ يُوْتِكُمْ وَانْطَلِقُوا. وَأَحْضِرُوا أَخَاكُمُ الصَّغِيرَ إِلَيَّ فَأَعْرِفُ أَنَّكُمْ لَسْتُمْ جَوَاسِيْسَ، بَلْ أَنْتُمْ أَمْنَاءُ، فَأَعْطِيكُمْ أَحَاكُمُ وَتَتَجَرَّوْنَ فِي الْأَرْضِ ” (ع 33-34).

اقتباس كلام يوسف يختلف بشكل واضح وبأشكال مختلفة عن الكلام الأصلي. أولاً، يشير الأخوة مرتين إلى أمانتهم. ثانيًا، لا يعد يوسف أنه سيعيد الأخ، ولكن يعد بأنهم لن يموتوا فقط. ثالثًا، إضافة الإخوة لعبارة ”فَأَعْطِيكُمْ أَحَاكُمُ“ هي شيء غامض. أي أخ يريدون أن يفترض يعقوب عودته. الرهينة أم أخوهم الأصغر؟ أم هل يعرف القارئ أن ”الأخ“

ليس إلا يوسف نفسه؟ وسواء كان هذا حيلة من الأخوة ليخففوا التأثير على يعقوب أم محاولة أخرى لخداعه. بناء على سلوكهم بعد عودتهم لمصر، الاحتمال الأول هو الأكثر ترجيحاً هنا. وأخيراً، يصنع الإخوة وعداً آخر على لسان يوسف- الوعد بأنه سيسمح بأن يتحركوا بسهولة في الأرض. هذا الاقتباس المشوه من الإخوة يكشف شيئاً عن شخصياتهم. فقد أعادوا صياغوا الإنذار الأخير ليوسف بنبرة أكثر إيجابية لمصلحة أبيهم المتقدم في السن. هذه الصياغة المعادة دليل إضافي للقراء (وليس ليوسف، حيث إنه خارج الصورة هنا) بأن الإخوة قد تغيروا بالفعل في مواقفهم تجاه أبيهم.

من اللافت أنه عندما يقتبس يهوه نفسه من كلام شخص آخر، ففي كل مرة يحدث تكرار بالنص للمصدر الأول. هذا الحالة تُحدد رؤية الكاتب للصدق والإمانة المطلقة في شخصية يهوه.

ولأن هذه الأساليب الخاصة بالتكرار نادراً ما ترد لوحدها، ولكن تُنسج بطرق متنوعة، فإن السرد القصصي العبري ثري بسماته الجمالية. التفسيرات المعقولة لا يمكن الحصول عليها نظرياً إذا كان المفسر غير مستعد أو غير قادر على إعطاء الاهتمام اللائق لتفاصيل هذه الشكال الأدبية والأجناس الفرعية. ولكي نقيس أعماق المعنى في السرد القصصي العبري، يجب على القارئ أن يكون مستعداً "أن يحصل على فهم أفضل لكل هذه الأجناس الأدبية وسماتها المميزة وعلاقاتها البينية في السرد القصصي"⁽¹⁴⁾.

ديناميكيات التناص Intratextual Dynamics

قد يتساءل القارئ هنا إذا وجد فعلاً تجانس للممارسة الأدبية داخل عمل غير متجانس مثل العهد القديم. هل يمكن للقارئ أن يتوقع فعلاً الكثير من القواسم المشتركة أو الاتفاق في الشكل داخل مُجلد من الأعمال الأدبية التي تغطي أكثر من تسعة قرون؟ نعم ولا. هناك تواصل وانفصال في نفس الوقت. هناك اتصال بفضل الحوار الدائم الذي أقامته مؤلفات أدبية لاحقة مع مؤلفات أسبق. هذا الحوار موجود على مستويات عدة. أولاً، هناك ممارسة الصياغة وإعادة التطبيق لنصوص سابقة على مواقف لاحقة. وهذا ينطبق بالأخص على النصوص النبوية. ثانياً، هناك أمثلة كثيرة جداً لأحد الكتاب مثلاً وهو يقدم

14 المرجع السابق.

نقدًا واعيًا أو حتى محاكاة ساخرة لنص سابق أو لأسلوب أدبي سابق. على سبيل المثال، يبدو كاتب سفر الجامعة أنه يتحدى فكرة التاريخ الخطي التابعي الموجود في أعمال سابقة مثل سفر التكوين. نفس الكاتب يتشكك أيضًا في النظرة التقليدية للحكمة. يعلق على ذلك لاسور Lasor بشكل جيد:

باختصار، سعى (كاتب الجامعة) إلى استخدام الأدوات التقليدية للحكمة ليدحض وليراجع استنتاجاتها التقليدية. ومثل أيوب، اعترض على التعميمات السهلة التي علم بها معلمون سابقون تلامذتهم ليصيروا ناجحين. فقد سطحوها الحياة أو قواعدها ليضلوا ويحبطوا تابعيهم. وبدأت ملاحظاتهم سطحية ومشورتهم واهنة في عالم يحتاجه الظلم والكدر والموت⁽¹⁵⁾.

في النهاية هناك ممارسة شائعة تُسمى التلميح allusion، حيث يضع أحد الكتاب إطارًا لقصة (وربما بشكل غير واعٍ) مثل قصة كُتبت قبلها بكثير. على سبيل المثال، من خلال تجميع التشابهات بين قصتي راعوث وإبراهيم، نجد كاتب سفر راعوث يصور راعوث كأم كبرى لنسل داود. وبدون الدخول في تفاصيل كثيرة هنا، يكفي أن نقول إن القارئ يحتاج فقط إلى مقارنة نصين (أحدهما يتعلق براعوث والآخر بإبراهيم) ليرى بداية هذا التماثل: يقول بوعز لراعوث: "إِنِّي قَدْ أَخْبَرْتُ بِكُلِّ مَا فَعَلْتَ بِحَمَاتِكَ بَعْدَ مَوْتِ رَجُلِكَ، حَتَّى تَرَكَتِ أَبَاكَ وَأُمَّكَ وَأَرْضَ مَوْلِدِكَ وَسِرْتِ إِلَى شَعْبٍ لَمْ تَعْرِفِيهِ مِنْ قَبْلُ" (را 2: 11). قارن كلام الله لإبراهيم: "أَذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمَنْ بَيْتِ أَيْكَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ" (تك 12: 1). هذه الانتظامية لتلميحات مثل هذه يمثل دليلًا مقنعًا بأن الكتاب على دراية بنصوص كُتبت قبلهم بمئات السنين. وهذا ممكن لأن النصوص هي كلها جزء من نفس التقليد الديني، وتتشترك في عناصر أدبية وكذلك في عناصر الرؤية الكونية الشاملة.

الجزء الخاص بـ "لا" في الإجابة على السؤال السابق ينبع من الطبيعة التطورية للأسفار العبرية. العصر الذهبي كما يقال للسرد القصصي العبري هو حقبة ما قبل السبي. هذه الفترة تتضمن أسفارًا من التكوين إلى الملوك. وبحلول فترة ما بعد السبي، ظهرت أنماط جديدة للتعبير السردية. تُظهر الفترة الكلاسيكية للسرد العبري الإطار السابق لبناء السرد القصصي. ومع ذلك خلال فترة ما بعد السبي يوجد مدى متنوع من أساليب السرد

15 William LaSor, David Hubbard, and Frederic Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 589.

القصصي (بالرغم من تشابهه من أوجه كثيرة، وبالأخص في استخدام الأجناس الأدبية الفرعية الشائعة). على سبيل المثال، النصوص (التي يغلب عليها أكثر الطابع التاريخي مثل عزرا ونحميا وأخبار الأيام لا توظف فكرة الراوي كلي المعرفة) وإنما توظف روايات شخصية بصيغة المتكلم. وكذلك إذا تحرك المرء من نص مثل التكوين إلى يونا أو إستير، فإن الاختلاف يكون صاعقًا. كثير من السمات المألوفة للسرد القصصي العبري استبدلت في يونا وسمح بعناصر المسرحية الهزلية والكوميديا والتفاصيل.

أمثلة للمسرحية الهزلية الكوميديّة تتضمن أبعاد نينوي في سفر يونا، وكذلك الحمام المعطر لمدة عام للعداري في قصة أستير.

من الواضح أن هناك جدل من نوع ما في أدب السرد في أسفار العهد القديم بين البناء العام وتطوره عبر الزمن. لكن الرهان الآمن يكمن في التركيز على فهم السرديات العبرية. هناك نصوص صاغ الكتاب فيها عوالم القصة بأهداف مختلفة ومنظور مختلف. ولكنها نصوص أبدعت فيها عوالم القصة في حوار نشط وحيوي وواع مع نصوص سابقة. وبالتالي بينما يوجد انفصال داخل مجمل الكتابات العبرية، فإن الاتصال الأدبي ثقيل بما يكفي ليبرر نفس التحليل السردى في الأسفار القانونية كلها⁽¹⁶⁾.

كجزء واحد من الأسفار القانونية المقدسة للمسيحيين، تحتل الأسفار العبرية لدى كثير من الناس مكانة متميزة في الحق المعلن. لهذا السبب كثير من المسيحيين حسني النية يلوحون بأعلام حمراء عندما تُذكر مصطلحات مثل "عالم القصة" أو "عالم السرد" أو "الإبداع لفني" أو "الأنماط الأدبية الرئيسية". وفي الدوائر الأكثر أصولية، كان ولا يزال هناك تصور مغلوّط مستمر وغير واعٍ "بعلاقة التمييز بين الحق والزيف والتمييز بين التاريخ والتخيّل"⁽¹⁷⁾. العناصر التي تعتبر قابلة للتحقق منها تاريخيًا (تفهم على أنها حقيقة)، والعناصر التي بها خيال ومحاكاة تُفهم على أنها باطل. المشكلة الأساسية تتعلق بالخلط بين الحقيقة وقيمة الحقيقة truth value. هل يمكن لنص به محاكاة لم يقصد لمحتواه أبدًا أن يكون دقيقًا من الناحية التاريخية أن يوصل الحقيقة؟ الإجابة هي نعم، وبالتالي النص له قيمة

16 See Robert Alter and Frank Kermode, "Introduction to the Old Testament," in *Literary Guide to the Bible* (ed. Robert Alter and Frank Kermode; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

17 Lundin, Thiselton and Walhout, *Responsibility of Hermeneutics*, 74.

الحقيقة. الكاتب يوصل الحقيقة بخلق علاقة محاكاة بين العالم داخل النص والعالم الواقعي، حتى إذا كانت الأحوال الموصوفة في النص لا يمكن التحقق منها تاريخيًا. وبالتالي فنص المحاكاة يؤكد على بعض الحقيقة من خلال تلاوة قصة. ويوصل الحقيقة عن العالم الحقيقي. كُتِّب النصوص التي بها محاكاة غير مهتمين بتوصيل حقيقة افتراضية، وإنما حقيقة أدبية. رواية المحاكاة ليست تعليمية بنفس طريقة محاضرة عن التاريخ. السرد القصصي العبري يتضمن تاريخًا، لكنه ليس سردًا تاريخيًا. بل سرد محاكاة. فهو يستخدم الفجوات، والمنظور، ورسم الشخصيات، والتكرار النمطي، والأجواء المحيطة، والحبكة الدرامية، ومجموعة أخرى من الأدوات البلاغية لتوصيل رسالته. وكل هذا يجذب القارئ. لا يستطيع القارئ أن يقف خارج النص، ولكنه يصبح مشاركًا ويكمل العمل ويربط بين أجزاء من النصوص، ويقيم الرؤى الجديدة، ويعيد تقييم رؤى سابقة في ضوء المعلومات الجديدة. أمّا قارئ التاريخ الحديث قد يبقى خارجًا، وبساطة يمتص الحقائق. لكن في السرد المحاكى يتحدى الكاتب القارئ ليحقق المعنى الخامل في النص.

هناك مثال طويل نوعًا ما يشرح هذه الفكرة. بعد أن يسير داود في تنفيذ مخططه بقتل أوريا في المعركة والزواج من بيتشبع، يواجه ناثان النبي داود بقصة في صم 12: 1-4. فزع داود مما أدرك أنه حدث حياتي حقيقي (تاريخي) وقال: "حَيَّ هُوَ الرَّبُّ، إِنَّهُ يُقْتَلُ الرَّجُلُ الْفَاعِلُ ذَلِكَ، وَيَزْدُ التَّعْجَةُ أَرْبَعَةً أَضْعَافٍ لِأَنَّهُ فَعَلَ هَذَا الْأَمْرَ وَلِأَنَّهُ لَمْ يُشْفَقْ" (ع 5-6). ولأن داود أخذ القصة كوصف لسرقة فعلية لنعجة، فقد أصدر حكمًا على الجاني الذي ارتكب هذا الفعل الشنيع، مشيرًا إلى قوانين حماية الملكية في خر 22: 1 "إِذَا سَرَقَ إِنْسَانٌ ثَوْرًا أَوْ شَاةً فَذَبَحَهُ أَوْ بَاعَهُ، يُعَوِّضُ عَنِ الثَّوْرِ بِخَمْسَةِ ثِيَرَانِ، وَعَنِ الشَّاةِ بِأَرْبَعَةٍ مِنَ الْغَنَمِ". ما لم يدركه داود أنه كان يصدر حكمًا على نفسه. وما يجب على القارئ أن يحدده هو هل الحكم تم تنفيذه أم لا. هل رد داود أربعة نعجات؟ الابن المولود لبيتشبع يموت في اليوم السابع بعد ولادته. ولأن هذا الطفل هو بكر ذكر، بالإضافة إلى دلالة اليوم السابع في منظومة الذبائح (انظر سفر العدد 29)، فهذا يلّمح إلى أن الراوي يرى أن داود دفع القسط الأول من الأربعة أقساط.

إذا كان هناك أي شك في أن الراوي يقدم بعناية وإبداع تنفيذ الحكم الذي أعلنه داود،

يجب أن تقرأ قصة موت أمنون. بعد سنتين من اغتصاب أمنون لأخته، قتل أبشالوم أمنون عند بعل حاصور، حيث المكان الذي يجتمع فيه الجزازون: "فَأَوْصَى أَبْشَالُومُ غِلْمَانَهُ قَائِلًا: انْظُرُوا. مَتَى طَابَ قَلْبُ أَمْنُونٍ بِالْخَمْرِ وَقُلْتُ لَكُمْ اضْرِبُوا أَمْنُونًا فَاقْتُلُوهُ" (2صم 13: 28). الكلمة المستخدمة هنا بمعنى "اضربوا" (*nākāh*) هي نفسها التي يستخدمها ناثان النبي في إشارته لموت أوريا. صيغة الفعل المستخدمة هنا والإشارة إلى الجزازين لها تلميحات قوية عن الشقة أو النعجة والذبايح. هذه المفارقة يجب أن تكون كافية لتحفيز القاريء إلى توقع ذبح الابن الثالث (النعجة الثالثة). هذا التوقع يتحقق في شخص أبشالوم. ويقوم الكاتب بإعداد القاريء في 2صم 14: 25-26 بمعلومة بسيطة تبدو أنها تقطع انسيابية السرد القصصي:

"وَلَمْ يَكُنْ فِي كُلِّ إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ جَمِيلٌ وَمَمْدُوحٌ جَدًّا كَأَبْشَالُومَ، مِنْ بَاطِنِ قَدَمِهِ حَتَّى هَامَتِهِ لَمْ يَكُنْ فِيهِ عَيْبٌ. وَعِنْدَ حَلْقِهِ رَأْسَهُ، إِذْ كَانَ يَحْلِقُهُ فِي آخِرِ كُلِّ سَنَةٍ، لِأَنَّهُ كَانَ يَتَّقَلُ عَلَيْهِ فَيَحْلِقُهُ، كَانَ يَزِنُ شَعْرَ رَأْسِهِ مِئَتِي شَاقِلَ بَوَازِنِ الْمَلِكِ"

صورة النعجة هنا لا تخطئها العين مثل ذبيحة الحمل، أبشالوم كامل وبلا عيب. كما أن رأسه كانت تُجز أو تُحلق عندما كان يطول شعره (مثل نعجة تُجز عندما يزداد الصوف على جسمها)، ويزداد وزنه. ثم تُخبر بأن وزن الشعر كان 200 شاقل (5 رطل). وبالتالي تمامًا مثل الحمل الذي يُجز ويوزن صوفه للبيع، جَزَّ أبشالوم (الحمل الكامل) شعره وتم وزنه.

عندما يرصد القاريء هذا النمط إلى هذا الحد، يجب عليه الآن أن يتوقع أن يقدم الراوي سريعًا تعليقًا عن موت أبشالوم، وأن الموت سيصور في صورة الحمل أو الذبيحة. هذا التعليق المتوقع يرد في 2صم 18: 9-15. هناك إشارتان هامتان يبرزان أمام القاريء هنا. الأولى، أن بغل أبشالوم يجري "تَحْتَ أَغْصَانِ الْبُطْمَةِ الْعَظِيمَةِ الْمُلْتَفَّةِ" أي غابة كثيفة، وأبشالوم يترك معلقًا في الشجرة بشعره (9ع). الإشارة الثانية "مَا كُنْتُ أَمْدُ يَدَيَّ إِلَى ابْنِ الْمَلِكِ" (12ع). كلا الإشارتين تذكرنا بشكل واضح باللغة الخاصة بذبح إبراهيم لابنه إسحق في تك 22، والتدخل التالي لملاك يهوه في تقديم كبش للذبيحة نيابة عن إسحاق. إن اشتباك أبشالوم في أغصان الغابة يذكرنا بلغة تك 22: 13، حيث "فَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ وَنَظَرَ وَإِذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ مُمَسَّكًا فِي الْغَابَةِ بِقَرْنَيْهِ، فَذَهَبَ إِبْرَاهِيمُ وَأَخَذَ الْكَبْشَ وَأَصْعَدَهُ

مُحَرَّقَةً عَوْضًا عَنْ ابْنِهِ“. حتى اللغة الخاصة في قصة لاحقة تستعيد صورًا من قصة سابقة، وفي ذلك استخدام الكلمة العبرية obek ”أَغْصَانِ الْبُطْمَةِ“ في 2 صم 18: 9 متشابهة في الصوت والصياغة بكلمة sebak ”الْعَابَةِ“ المستخدمة في تك 22: 13. ورفض الجندي ليرفع يده على إيشالوم يردد صدى لغة تك 22: 10 حيث إبراهيم يمدُّ ”يَدَهُ وَأَخَذَ السِّكِّينَ لِيَذْبَحَ ابْنَهُ“. وموت أبشالوم ذكرت النعجة الثالثة الثالث ودُفع القسط الثالث.

القسط الرابع والأخير هو موت أدونيا ابن داود. خاف أدونيا من سليمان فهرب إلى الخيمة و ”تَمَسَّكَ بِقُرُونِ الْمَذْبَحِ“ (1مل 1: 50). مرة أخرى الوصف به تشبيهات واضحة عن الذبائح (قارن لا 4: 7، 18: 15؛ مز 118: 27). وكما يتوقع القاريء الآن، بعد إرجاء قصير، ذُبح أدونيا (1مل 2: 25).

الآن كاتب هذه القصة المطولة ربما استطاع إخبار القراء بأن داود أخطأ وأنه دفع ثمن ذلك بموت أربعة من أبنائه. وربما كان هذا يقتضي آيتين فقط. لكن كان هذا سيؤدي إلى قراءة مملة. رغب الكاتب في صياغة قصة بطريقة ما بحيث في ظل وجود تلميحات كافية، وظلال، وفجوات، ربما يكتشف القراء هذه الحقائق بأنفسهم. لقد خلق الكاتب احتمالية أن يقدر القاريء على خلق علاقة محاكاة بين القصة وحقيقة ما جرى في العالم الواقعي. هذه الحقيقة ربما تكون أن يهوه أمين تجاه شريعته في الدينونة وكذلك في البركة. ومع ذلك فلا يقدم الكاتب هذه الحقيقة افتراضًا، وإنما في شكل محاكاة. وبالتالي ما بين أيدينا الآن تاريخ في خدمة المحاكاة. إذا قبلنا هذا الفارق بين التاريخ والمحاكاة ولا نقحم مطالب الاحتمالات التاريخية على نصوص لم يقصد أن تكون تاريخًا موضوعيًا بالمعنى الحديث، فإن معظم القضايا الخلافية، مثل التناقضات التاريخية والمنطقية ستتبرخ ببساطة. ونحن كقراء الآن للقصص العبرية، يجب أن نسمح لهذه القصص بأن تعبر عن الحقيقة بطريقة السرد القصصي.

الشعر العبري

يتسم الشعر بشكل عام بالبناء المنظم والإحكام الشديد، والشعر العبري ليس استثناءً من ذلك. يستخدم الشعر العبري لغة مجازية وتصويرية، وهي تتميز بالأخص بالتوازي في

الأفكار. الأمثلة التالية توضح طريقة توازي الأفكار في الشعر العبري.

”كَمَا يَشْتَاتِقُ الْإِيْلُ إِلَى جَدَاوِلِ الْمِيَاهِ، هَكَذَا تَشْتَاتِقُ نَفْسِي إِلَيْكَ يَا اللَّهُ“

(مز 42: 1)

”لَيْتَ كَرْبِي وَزِنَ، وَمَصِيبَتِي رُفِعَتْ فِي الْمَوَازِينِ جَمِيعَهَا“

(أي 6: 2)

(نش 4: 3)

”خَذُكِ كِفْلَةً رُمَانَةً تَحْتَ نَقَابِكِ“

بالإضافة إلى تقاسم اللغة التصويرية، فإن هذه النصوص تجسّد سمات أخرى جديدة بالملاحظة. فكل مثال يحتوي على جزأين، وهو ما يسميه أَلْتَر (Alter مقاطع (versets)⁽¹⁸⁾). كذلك المقطع الثاني يبدو أنه مرتبط بشكل أو بآخر بالمقطع الأول. في المثال الثاني: كلمتي ”كرب“ و”مصيبة“ مرتبطان باعتبارهما يمكن ”وزن“ الأولى والثانية يمكن ”رفعها في الميزان“. يشير عادة الدارسون إلى هذه العلاقة بين المقطعين في الشعر العبري بـ ”توازي الفكرة“. توازي الفكرة يتكون عادة من ثلاثة أنواع: الترادف، التضاد، والتركيب. في التوازي الترادفي المقطع الثاني يعيد فكرة المقطع الأول بصياغة مختلفة.

”عَسَلَ بِالْخَمْرِ لِبَاسَهُ،

وَبَدَمَ الْعِنَبِ ثَوْبَهُ“ (تك 49: 11)

أما التوازي التضادي يعبر في المقطع الثاني نفس فكرة المقطع الأول ولكن بالنفي.

”الْأَبْنُ الْحَكِيمُ يَسُرُّ أَبَاهُ،

وَالْأَبْنُ الْجَاهِلُ حُزْنُ أُمِّهِ“ (أم 10: 1)

أما التوازي التركيبي، فالمقطع الثاني يكمل المقطع الأول من خلال التوضيح أو الشرح:

”فَأَرْسِلُ نَارًا عَلَى سُورِ غَزَّةٍ فَتَأْكُلُ قُصُورَهَا“ (عا 1: 7).⁽¹⁹⁾

التهام الحصون هو نتيجة النار على الأسوار. ولكن يوجد شيء يرد في معظم توازيات الشعر العبري أكثر من مجرد ترادف أو تضاد أو تركيب بطريقة ساكنة. توجد حركة من مقطع إلى آخر في الآية. على سبيل المثال:

18 See Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic, 1985).

19 الآية كما يترجمها الكاتب كما يلي: ”سأرسل نارا على سور غزة، نارا تلتهم حصونها“ — المترجم

”الْحَمْرُ مُسْتَهْزِئَةٌ (ماكرة).

المُسْكِرُ عَجَاجٌ (صاخبة)“ (أم 20: 1)

”الحمر“ تعزرت في المقطع الثاني بكلمة ”المسكر“، وكلمة ”مستهزئة“ أبرزت أكثر في المقطع الثاني بكلمة ”عجاج أو صاخب“. من الواضح الكلمات التي تُقال بمكر ليست في قوة التأثير الجسماني للعجاج أو الصاخب. هناك تركيز من خلال التشديد⁽²⁰⁾. يجب أن نضيف أن هذا التركيز أو التشديد intensification شائع جدًا في حالات الأرقام المتدرجة التي تتبع النمط س، س+1:

”مَرَّةً وَاحِدَةً تَكَلَّمَ الرَّبُّ، وَهَاتَيْنِ الْاِثْنَتَيْنِ سَمِعْتُ..“ (مز 62: 11)

”نُقِمْ عَلَيْهِ سَبْعَةُ رُعَاةٍ،

وَتَمَانِيَةً مِنْ أُمَرَاءِ النَّاسِ“ (مي 5: 5)

نوع آخر من التحرك بين المقطعين نجده في عاموس 8: 10:

”وَأُحَوِّلُ أَعْيَادَكُمْ نَوْحًا،

وَجَمِيعَ أَغَانِيكُمْ مَرَاثِي.“

في هذا السطر، ”جَمِيعَ أَغَانِيكُمْ“ هي عنصر محدد داخل الحدث الأكبر ”أعيادكم“، وكذلك ”النوح“ هو عنصر محدد من ”المراثي“. هذا النوع من التركيز من خلال التخصيص speci-⁽²¹⁾fication. معظم حالات التوازي التضادي أو التركيبي (التكميلي) هي أشكال مختلفة من النوعين السابقين من التركيز. ويقدم ألتر Alter نوعًا آخر من الحركة داخل سطر من الآية- حركة من السبب إلى النتيجة:

”ادْعُوا الرَّبَّ الْحَمِيدَ،

فَاتَّخِذْ مِنْ أَعْدَائِي“ (مز 18: 3).

العلاقة بين هذين المقطعين هي علاقة السبب ”دعوة الرب“ والنتيجة ”الخلاص“⁽²²⁾

20 المرجع السابق، صفحات 17-61.

21 المرجع السابق، صفحة 35.

22 المرجع السابق، صفحة 33.

من ناحية أخرى، أهمية المعرفة البسيطة لهذه التراكيب وديناميكيات المقاطع الشعرية في النص العبري في غاية الأهمية. هذا التأكيد يصبح فجأة مبرراً عندما يدرك القارئ أن جزءاً كبيراً من العهد القديم (أدب الحكمة، والنبوة، والمزامير، والأجزاء الشعرية داخل الأسفار التي بها سرد قصصي) مكتوبة كشعر عبري.

من ناحية أخرى، بالرغم من أهمية وجاذبية أشكال التوازي، إذا ركزنا كل انتباهنا هنا فقط سيؤدي هذا إلى تجاهل سمة أخرى وجوهرية في الشعر العبري. قلنا في السابق إن الشعر لغة عالية. أعني بهذا أن الشعر (خاصة الشعر العبري) هو لغة تصويرية ومجازية. وهو يواجه القارئ بتشبيهات وصور ملموسة. بينما السرد القصصي يقدم مفاهيم بإخبار قصة من خلال أدوات مثل الحبكة الدرامية، والشخصيات في الحدث، والظروف المحيطة، والمشاهد هو الوحدة البنائية للسرد، ولكن الشاعر يشرح نفس المفاهيم برسم صورة لفظية ويطلب من القارئ أن يتوقف طويلاً بما يكفي ليكون صورة ذهنية. فالاستعارة والتشبيه بمثابة اللحم والسداة لفن الشاعر. وهما متشابهان في الشكل والوظيفة. فبينما يقول التشبيه إن شيئاً أو فكرة ما "تشابه" أو مثل فكرة أخرى ("أستأنك كقطيع الجزائر الصادرة من الغسل" نش 4: 2 أ)، بينما الاستعارة تزعم أن شيئاً "هو" بالفعل شيء آخر، أي بدون أداة للتشبيه، مثل: ("أختي العروس جنة مغلقة" نش 4: 12 أ). خلال هذا الاستخدام للاستعارة والتشبيه (مع أشكال أخرى مثل التجسيد والمبالغة الأدبية، والمناجاة)، يصور الشاعر الواقع ويتحدى خيال القارئ. يقدم ليلاند ريكين Leland Ryken النصيحة التالية:

كثرة الصور في الشعر تتطلب منك أن تقرأ الشعر بما يسميه علماء النفس الجانب الأيمن من المخ. تلك هي قدرتنا الذهنية على التفكير في الصور. فنحن بحاجة أولاً لأن نختبر الشعر بحواسنا ثم نحلل بعد ذلك لنحدد المضامين والمنطق وراء هذه الصور في سياقها في القصيدة⁽²³⁾.

هذا يقودنا إلى نقطة محورية: الطبيعة المجازية لمعظم الشعر العبري تتطلب من القارئ أن يختبر تأثيراً على مستوى ما (المستوى الأدبي للاستعارة) ثم ينقل هذه الخبرة إلى مستوى آخر. لا بد للقارئ أن يتوقف أولاً لوقت كافٍ ليسمح للاستعارة أو التشبيه لرسم

23 Ryken, *Words of Delight*, 162.

الصورة الأدبية قبل الانتقال بتعجّل إلى المستوى الثاني من المعنى حيث تُصنع تربيّطات منطقية بين المستويين ذي البؤرة الثنائية للاستعارة أو التشبيه⁽²⁴⁾. ببساطة شيّان يجب أن يحدثا عند قراءة الشعر- النظر والتفكير⁽²⁵⁾.

يحدث النظر على المستوى الحرفي للصورة بينما التفكير يحدث عندما نتبع التربيّطات والمعاني بين المستوى الحرفي والمستوى التفسيري. كيف يحقق المفسّر هذه الحركة بين المستوى الحرفي للمعنى ومستوى التفسير؟ أحد أفضل الشروحات لهذه العملية (التي ألخصها فيما يلي) يقدمها ريكن⁽²⁶⁾.

يتطلب شرح الشعر العبري فوق كل شيء استراتيجية واضحة تتميز بتقدم نظامي متكامل ومنطقي. هذه الاستراتيجية من ست خطوات. الخطوة الأولى هي تحديد الجنس الأدبي الفرعي. على سبيل المثال، هل القصيدة عبارة عن مزمور، وإذا كانت مزمور، من أي نوع (مثلاً مزمور حمد، أم مزمور عبادة، أم مزمور مرثاة)؟ يجوز أن تسأل نفس السؤال عن النبوة المكتوبة في صياغة شعرية أو أدب الحكمة. معرفة الجنس الأدبي الفرعي للقصيدة يساعد على شرح تنظيم القصيدة، لأن كل نوع يحمل بناءه الخاص به.

الخطوة الثانية، حاول أن تحدد حالة القصيدة. هذا يسمح لأن نفهم أكثر ديناميكيات القصيدة. أجواء القصيدة قد تصبح واضحة بينما تنكشف القصيدة. قد يُفترض أن الكاتب في السبي، أو هناك موقف يهدد حياته، وبالتالي تصبح ديناميكيات القصيدة أكثر منطقية. الخطوة الثالثة، حدّد موضوع القصيدة أو فكرتها الأساسية لتقدر على إدراك الرسالة منها. الموضوع هو محور القصيدة، بينما الفكرة الرئيسية هي تأكيد الشاعر على الموضوع. موضوع الشاعر في مزمور 23 هو رعاية الله وعنايته. بينما الفكرة الرئيسية هي الرضا والشبع الذي يتولد عن الثقة في هذه العناية.

الخطوة الرابعة تتعلق بالبناء والوحدة. يطور البناء الفكرة الرئيسية، ويكتسب كلاً موحّداً. معظم القصائد لها وحدات معينة تحيط بها أفكار أو صور كأقواس. والتحرك من

24 المرجع السابق، صفحة 207.

25 المرجع السابق.

26 المرجع السابق، 11-207.

وحدة إلى أخرى يؤكد التابع المنتظم للفكرة في شرحها. هناك 4 أنواع من المحتوى يمكن أن تحدد البناء. أ) إذا وصفت القصيدة شخصًا أو مشهدًا أو حدثًا، يكون لها بناء وصفي. ب) القصيدة لها بناء تفسيري إذا قدمت سلسلة من العواطف أو الأفكار. ج) إذا قدمت الوحدات حوادث في شكل متتابع، فإن القصيدة لها بناء سردي قصصي. د) القصيدة درامية في بنائها إذا كانت خطابًا يقدمه متكلم. ومع ذلك يجب أن يتوخى القارئ الحذر لأنه بالرغم من هيمنة أحد هذه الأنواع من البناء اللغوي، عادة ما يحدث تداخل أو اندماج. وبينما هذه الأنواع الأربعة هي أشكال بنائية رئيسية تضمن الوحدة، يقدم ريكس أنواع أخرى نذكر اثنين منها هنا. القصيدة يكون لها بناء كتالوجي عندما تسرد جوانب من موضوع واحد. العنصر البنائي الآخر يوصف على أفضل وجه كعنصر سيكولوجي. القصيدة يكون لهذا البناء عندما تظهر القصيدة أنها مؤلفة خلال لحظات عاطفية قوية، مع قفز وعي المتكلم أو الكاتب من موضوع إلى آخر. ونقطة الوحدة هي وعي الكاتب فقط.

الخطوة الخامسة، اعزل تفاصيل القصيدة- أي الأدوات البلاغية والمحسنات البديعية (مثل الاستعارات، المبالغة، والتشبيهات، والتجسيد) وهي الأدوات التي تحمل الرسالة. هذه التفاصيل تشكل ما يُعرف عادة بالنسيج الشعري- واستقصاء معانيها ليس خيارًا، لكنه ضرورة، وقد يشغل معظم وقت القارئ. عند تحليل القصيدة، لا بد للقارئ أن يسأل لماذا ترد أداة بلاغية في هذا السياق بالذات. دراسة المحسنات داخل القصيدة يجب أن يتبع بناء القصيدة ذاتها. في النهاية، يجب على القارئ ألا يتجاهل التفوق الفني البحت وجمال التوازي والتصويرات الشعرية- وأي شرح يتجاهل البعد الجمالي للقصيدة يعتبر ناقصًا.

النبوة في الأسفار العبرية

بعد أن ناقشنا بالفعل السرد القصصي والشعر، نقتصر بملاحظاتنا هنا على ترتيب النصوص النبوية وبعض الأشكال التي ترد فيها الرسائل النبوية. بشكل عام، النصوص النبوية للأسفار العبرية غير مرتبة زمنيًا، لكنها تجميعات لمحتوى معين. هذا المحتوى حُفظ

أولاً معاً في صورة تجميعات صغيرة أو كبيرة، وفي وقت لاحق فقط أصبحت عملاً تمهيدياً لنصوص نبوية. كان أمام المجمعين تنوع واسع من المحتوى في متناول أيديهم. فجمعت في المقام الأول الأقوال النبوية، وأقوال أخرى، وكتابات نبوية أشمل، وقصص قصيرة من مراحل في حياة النبي. في كثير من الحالات لم تُحفظ الأقوال في شكلها الأول، ولكن في شكل تلخيصات أو خلاصات.

وتختلف المبادئ التي قادت المجمعين. كان العامل الأكثر سيطرة هو التشابه في الموضوع. الأفكار المتضادة مثل البر والشر، أو الدينونة والخلاص كان لها دور في تحديد العلاقة بين النصوص. النصوص التي تتكون من نفس البناء كثيراً ما ترد في شكل سلسلة، مثل أقوال الويلات والعظات التي تبدأ بكلمة "اسمع". الكلمات المثيرة للاهتمام استُخدمت أيضاً في تجميع نصوص مختلفة. وكثيراً وليس دائماً كانت تُجمع النصوص حسب الترتيب الزمني. كقاعدة عامة، فعل المجمعون عملهم بعد موت النبي الذي سجلوا تعاليمه وأقواله. وكثيراً ما سجلوها كتابةً، لكن تجميعات أصغر انتشرت في شكل شفاهي. القصد الأساسي كان لحفظ النبوات للأجيال القادمة ولتكييفها للاستخدام العملي.

العمل التنقيحي (التحريري) حدث بعد عملية التجميع. الأسفار النبوية الحالية التي لدينا ليست متطابقة مع التجميعات الأولى، لأنها خضعت لتغييرات وتحولات من أنواع كثيرة. هناك أمثلة عديدة للإضافات والتوسعات والتعليقات تُظهر أن النصوص تعرضت للتعديلات بما يتفق مع ظروف واحتياجات أزمنة لاحقة. فقد ظلت النصوص ذا طبيعة سائلة لعدة قرون.

أما منقحو الأسفار النبوية (التجميعات) طوروا الكلمات الأولى للأنبياء لكي ما يظهروا دلالتها لأجيال لاحقة. وهذا يفسّر وجود نبوات لم تتحقق. على سبيل المثال، تنبؤ ميخا في القرن الثامن قبل الميلاد بسقوط أورشليم، وهو ما ظهر أنه يتعارض مع نبوات إشعياء التي تفيد بأن المدينة سيحميها الله، لذا اعتبرت نبوة غير متحققة حتى زمن إرميا (إر 26: 17-19). في نفس الوقت، حفظت نبوات ميخا.

يعلق كلينتنس Clement بأن "جانباً هاماً من العمل التنقيحي للأسفار النبوية هو إعادة

تكييف وتفسير النبوات في ضوء الظروف التاريخية اللاحقة⁽²⁷⁾. هذا يشير إلى أن مسألة حقيقة النبوة كانت تُنظر كحقيقة أشمل يمكن احتواءها داخل صياغة بسيطة للنبوة وتحقيقتها. هوشع الذي كانت رسالته موجهة أولاً إلى المملكة الشمالية هو مثال على ذلك. ومع ذلك في وقت لاحق، مع بعض التنقيح البسيط بإضافة كلمة يهوذا في عدة مواضع، أعطت رسالة هوشع خطاباً جديداً إلى المملكة الجنوبية. يقدم فون راد Von Rad التفسير التالي:

لم يُفترض أبداً أن الأقوال النبوية كانت موجهة لمجموعة واحدة من الناس فقط، ومن ثم جُمعت بعد ذلك في أدراجها وتم تخزينها بين السجلات. لا بد أنه وجد أناس لم ينسوا تعليم النبي أبداً وظلت دائماً نافعة ليوم آتٍ وجيل تالٍ، وهؤلاء الناس أنفسهم لعبوا دوراً في جعلها نافعة- في كثير من الحالات يمكن رؤية عملهم بوضوح في الإضافات الثانوية العديدة التي عملوها⁽²⁸⁾.

هناك أساليب بلاغية وأدبية عديدة في النصوص النبوية، وكما هو الحال في النصوص الأخرى، فرسالة النصوص النبوية أو الأقوال المفردة داخلها لا يمكن فصلها عن الشكل الذي كُتبت به. وربما أكثر الأشكال شيوعاً لتوصيل الرسالة النبوية هو **صياغة المُرسَل** messenger formula. عادة ما كان الأنبياء العبرانيون يبدأون هذه الصياغة بشكل آخر يهدف إلى جذب انتباه المتلقين إلى الرسالة. كانت هذه المقدمة للرسالة هي تخصيص لهؤلاء الذين قصدتهم الرسالة. يعلق فون راد Von Rad: "في حالة الوعيد الإلهي، يُبدأ النقد اللاذع. وفي حالة الوعد، حُددت عظة. لا بد من وجود هذين الاثنين، صيغة المرسل والجملة البادئة، قبل أن يكون لدينا التصنيف الأدبي للقول النبوي"⁽²⁹⁾. كقاعدة عامة، يرسم الأنبياء (حتى زمن إرميا) فارقاً واضحاً بين صياغة المرسل والتوبيخ والنصح التي تقدمها. صياغة المرسل هي كلمة الله، بينما الصياغة التمهيدية هي إضافة تحريرية من النبي. هذه الصياغة التمهيدية كان لها قصد الوصول وإعداد الطريق لكلمة الله وإعطائها مرجعيتها.

27 R. E. Clements, *Prophecy and Tradition* (Atlanta: John Knox, 1975), 53.

28 Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (2 vols.; New York: Harper & Row, 1965), 2:43.

29 المرجع السابق، صفحة 37.

لكن صياغة المرسل هي واحدة من بين صياغات كثيرة في النصوص النبوية. لا يوجد تردد في استخدام صيغ متعددة لتزيين الرسائل. هناك نصائح للتوبة، وتوبيخات، وويلات، وسخرية، ومرائي، وأناشيد، وصلوات، وجدل قضائي، وأقوال طقسية. هناك رسائل قصيرة وعظات مطولة، واستعادة أحداث تاريخية، وأمثال، ورموز استعارية، وتشبيهات وأقوال حكمة.

وباختيار شكل معين، أراد هؤلاء الأنبياء جذب الانتباه. على سبيل المثال، عندما كانوا يستخدمون صياغة مقدسة كان قصده أن يصدّم الجمهور. في إش 40-55 استمد الكاتب من الأقوال الكهنوتية للبركة وإعادة صياغها في شكل شيء أكثر شمولية، جعلها شكل كرازته. هناك رسائل أخرى أخذت الشكل الذي يفضلها معلمو الحكمة (عا 3: 3-6) أو الترانيم الشعبية (إش 5: 1-7). مثال واضح للطريقة التي قد يستخدم فيها النبي شكلاً معروفاً جيداً أو أسلوباً أدبياً ويغيّره تماماً لدرجة عدم إدراكه تقريباً هو التزنية الجنائزية. الأنبياء المتأخرون قلبوا ذلك فعلياً رأساً على عقب وحولوها إلى مهزلة (إش 14: 23-4؛ 23: 14-1؛ خر 19؛ 27: 2-36؛ عا 5: 1).

لذا ألبس الأنبياء رسائلهم وأقوالهم النبوية في زي دينوي غير نبوي. ومع ذلك فالعكس صحيح أيضاً. فصل الأنبياء رسائلهم لتناسب الأشكال. فخرقيال يستمد عدداً من الموضوعات من القصص والأغاني الشعبية (قارن حز 14: 12-23؛ 16: 1-43؛ 17: 1-10؛ 19: 14-1؛ 21: 13-23؛ 23: 1-27؛ 26: 19-21؛ 28: 1-10؛ 31: 1-18؛ 32: 17-32). كما يستغل إشعياء نوعية أناشيد الحب (5: 1-7) وتعليم الحكمة (28: 23-29).

كل هذا يعني، بالطبع، أن التفسير لا بد أن يُطبق على النصوص النبوية بأشكالها المتعددة وأجناسها الأدبية الفرعية. وبينما تختلف النصوص النبوية عن نصوص السرد القصصي التي ناقشناها سابقاً، لكنها مكتظة بأشكال وصياغات تبني المعاني.

الخلاصة

تحدثنا في هذا الفصل عن الأجناس الأدبية للسرد القصصي، والشعر، والنصوص النبوية

العبرية. وبصرف النظر عن الجنس الأدبي الذي يختاره الكاتب ليكتب به، كان التواصل هو الهدف الأساسي. لكن التواصل ينتقل بطريقة مختلفة في كل جنس أدبي؛ إذ يمزج كل جنس أدبي بأساليب معينة وأجناس أدبية فرعية وأساليب بلاغية بطريقة متفردة لكي يوصل رسالة أخلاقية، أو تعبدية، أو تاريخية، أو اجتماعية.

السرد القصصي يوصل المعنى من خلال الحبكة الدرامية ورسم الشخصيات والظروف المحيطة. بينما الشعر يوصل الرسالة من خلال الصور والتشبيهات، بينما النبوة توصل المعنى من خلال تنظيم محتوى مجمع وفقاً لموضوع أو من خلال بعض الأساليب البلاغية. معرفة الأجناس الأدبية الفرعية داخل هذه الأجناس الأدبية الثلاث وتقدير أسلوب ترتيب هذه الأجناس الأدبية الفرعية وأسلوب تقديمها بطريقة استراتيجية هما شرطان للتفسير الصحيح. وبينما تتشارك هذه الأجناس الأدبية الثلاث في بعض العناصر مع السرد القصصي والشعر بشكل عام، لكن لها سماتها المميزة. كان العالم الذي أنتج أعمال الأسفار العبرية مختلفاً عن عالمنا، ليس هذا فحسب، لكن العالم الذي بداخل النصوص يختلف عن عالمنا الواقعي. وعندما نقم توقعات معاصرة (سواء توقعات لاهوتية أو عقائدية أو أخلاقية) على هذه النصوص مع تجاهل عواملها الخاصة وسماتها الأدبية لإعز هذا يعبر عن عدم مسؤولية في التعامل معها.

للمراجعة والدراسة

أهم المفاهيم والمصطلحات

narrative	سرد	allusion	التلميح
narratology	دراسة السرديات	characterization	تشخيص
narrator	الراوي	chiastic patterns	أنماط الكلام المتقاطع/المتضارب
order	الترتيب	complication	التعقيد
parallelism of thought	توازي الفكرة	conflict	الصراع
plot	الحبكة الدرامية	direct dialogue	الحوار المباشر

point of view	وجهة النظر	duration	المدة الزمنية
protagonist	بطل الرواية	frequency	التواتر/ التكرار
real author	الكاتب الحقيقي	hebrew poetry	شعر عبري
real reader	القارئ الحقيقي	histoire	التتابع الوارد في القصة
real world	العالم الحقيقي	historical narrative	السرد التاريخي
	الترتيب الفعلي للأحداث	implied author	المؤلف الضمني
repetition	التكرار	implied reader	القارئ الضمني
resolution	الانفراجة	interior monologue	الحوار الداخلي
setting	الظروف المحيطة	leitwort	الكلمة الرائدة
story world	عالم القصة	messenger formula	صياغة المرسل
themes	التيّات	mimetic narrative	السرد المحاكي
truth value	قيمة الحقيقة	mood	المزاج الأدبي
type scenes	المشاهد النمطية	motif	الدالة (أو الموتيف)
voice	الصوت السردى	narratee	المحكي له

أسئلة للدراسة

- كان ولا يزال يوصف سفر يونان على أنه سلسلة من النزول (نزل إلى يافا، ونزل في السفينة، ونزل إلى جوف السفينة.. إلخ، بدلاً من أمر الرب له "قم واذهب إلى نينوى"). بعد أن تقرأ هذا السفر القصير، في رأيك هل يستحق السفر هذا الوصف. وهل يلزم أن تؤخذ هذه الأحداث حرفياً؟ إذا كانت إجابتك بـ "نعم"، هل هذا يبطل سمة المحاكاة في هذا العمل؟ ولماذا؟

- يشير روبرت ألتر Robert Alter في كتابه *The Art of Biblical Narrativ* إلى السرد القصصي العبري كـ "تاريخ مُتخيل" أو "خيال مؤرخ". فإذا كان على صواب، هل يعني هذا أن القصص غير حقيقية؟ اشرح.

اقرأ قصة يهوذا وثامار في تك 38 وعلق على الآتي:

- أ. الفرق بين الترتيب الفعلي للأحداث *récit* ، والتتابع الوارد في القصة *histoire*
- ب. الصوت السردي
- ج. المدة الزمنية
- د. المسافة
- هـ. المنظور
- و. الظروف المحيطة
- ز. رسم الشخصيات
- ح. الاقتباس

-هل يوجد مشهد نمطي للخطوبة في سفر راعوث؟ إذا كان الأمر كذلك، كيف يختلف عن المشهد النمطي السائد؟

-اقرأ سفر العدد، وحدد موتيف "المياه"، وقدم مناقشة قصيرة عن وظيفتها داخل النص.

-اقرأ إش 53: 8-12. اسرد التوازيات وحدد نوع كل توازي. حدد كل نوع من التركيز في كل حالة توازي، وعلق على الافتراضات اللاهوتية للشاعر بناءً على توصيف الشاعر للمصطلحات من خلال أداة التركيز.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic, 1981.

———. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic, 1985.

Bellinger, W. H. *Psalms: Reading and Studying the Book of Praises*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990.

Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: Almond, 1983.

Fisch, Harold. *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Kort, Wesley A. *Story, Text, and Scripture: Literary Interests in Biblical Narrative*. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1987.

Rosenberg, Joel. *King and Kin: Political Allegory in the Hebrew Bible*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

6

كيف يتواصل العهد الجديد كعمل أدبي؟

عندما يتحدث النقاد عن البراعة الأدبية للكتاب المقدس، غالبًا ما تكون الإشارة إلى الأسفار العبرية. من أوريغانوس إلى ديبيليوس Debelius إلى ستيرنبرج Sternberg، يُنظر للعهد الجديد على أنه أقل من حيث الجوانب الفنية والأدبية عن العهد القديم. ومع ذلك الحقيقة هي أنه بالرغم من اختلاف بعض الأعراف الأدبية والأسس اللاهوتية عن مثيلاتها في العهد القديم، فإن غالبية السمات الأدبية للعهد الجديد تُعرف أيضًا كسمات عبرية. ببساطة أكثر، الأشكال الأدبية في العهد الجديد، بدرجة كبيرة، تمثل تعديلات لأشكال واستراتيجيات أدبية موجودة بالفعل. قام كُتّاب العهد الجديد باستخدام موسّع للأسفار العبرية، وأظهروا إلمامًا كبيرًا بأجناسها الأدبية الأساسية والفرعية. وتذكرنا الأناجيل وسفر الأعمال بما فيهم من حركات درامية وصراعات وتعقيدات وانفراجات بالسرد القصصي للأسفار العبرية. كذلك يتشارك سفر الرؤيا في سمات الأدب الرؤيوي للعهد القديم.

عبر أسفار العهد الجديد نجد لغة تسمو عن اللغة البسيطة الشارحة والواصفة، وإنما لغة مزينة بأساليب بلاغية وغنية باللغة التصويرية. وأي مقارنة هرمنيوطيقية تتجاهل عمدًا أو بلاوعي هذه الطابع الأدبي للعهد الجديد هي مقارنة ناقصة وغير متوازنة.

دراستنا للسياق الأدبي للعهد الجديد تتضمن اعتبارين أساسيين: 1. تطور البناء اللغوي المحدد للأجناس الأدبية الثلاثة الكبرى: السرد القصصي، الرسائل، الأدب الرؤيوي. 2.

مناقشة حول الأجناس الأدبية الفرعية والأشكال البلاغية داخل هذه الأجناس الأدبية الثلاثة.

الأناجيل وسفر الأعمال

يمكن تصنيف الأناجيل الأربعة وسفر الأعمال كسرد قصصي. فبينما يتشابهون بشكل ملحوظ مع كل من **السير الذاتية** الهلنستية والكتابات التاريخية، فإن الأناجيل لا تمثل سيرًا ذاتية ليسوع بالمعنى الحرفي للسير الذاتية، وليست تاريخًا أيضًا بالمفهوم الحديث. فهي تمثل **قصة** أكثر من أي شيء آخر. ولكي نواجه أي ارتباك بسبب هذه العبارة، دعنا نراجع مناقشة سابقة عن القصة ثم نشرح كيف تندرج الأناجيل في هذا التصنيف.

كل قصة فعّالة لا بد أن يكون لها بالضرورة بداية ووسط ونهاية. يجب أن يكون للقصة حدود واضحة توظف بداخلها حبكة درامية، ورسم الشخصيات، والظروف المحيطة، والصراع، والتعقيد، والانفراجة. هذا الشرط يفترض تلقائيًا أن الكاتب يدرك الاستحالة الشديدة (وعدم الجدوى) من ذكر كل تفصيلة صغيرة. وبالتالي ماذا يفعل الكاتب؟ أولاً، يعرف الكاتب الحقائق التي يتمنون توصيلها. ثم بعد ذلك ينتقون ويرتبون ويفسرون الأحداث والشخصيات والظروف المحيطة من خلال أشكال وأساليب بلاغية توصل هذه الحقائق بأفضل وأجمل طريقة من الناحية الفنية.

من الهام للغاية فهم عملية الانتقاء والترتيب؛ فالكاتب (أو روائي القصة) لا يذكر الحالة بشكل مباشر، بل من خلال عملية انتقائية يسعى من خلالها إلى قيادة القارئ إلى بناء الرسالة. لذلك يدعو الكاتب القارئ ليصير منخرطًا ومندمجًا في القصة. ويسعى أيضًا إلى نقل القارئ من حدث أو مشهد لآخر، تاركًا فجوات كافية من المعلومات بحيث يستطيع القارئ عمل الاستنباطات الضرورية. القصة لا تسمح للقارئ بأن يبقى ساكنًا.

هذا يوحي بأن العالم داخل القصة يشير إلى حقيقة أبعد من ذاته. أي أن المعنى لا يكمن فقط في الأحداث داخل القصة، وإنما في الحقيقة التي تطلب القصة من القارئ أن يساعد في خلقها. القصة في حد ذاتها نصف الاستعارة، النصف الآخر هو التفسير الذي يقود

إليه القصة. القصة مثل خريطة لحقيقة خارج عمل القصة. القصة ليست قصة من أجل القصة، ولكنها دعوة لمقابلة بعض الحقائق عن العالم الواقعي، أو ربما عن العالم الآتي. على سبيل المثال، في سفر أيوب، توجد بداية، ووسط، ونهاية، مع شخصيات، مشتركة في حوارات، وأفكار، وأحداث. لكن هل هذا كل ما تخبرنا به القصة؟ لا، بالتأكيد! القصة تطرح أسئلة دائماً: "لماذا تحدث أشياء سيئة لأناس صالحون؟" ولكن هل القصة تقدم جواباً عن هذا السؤال فهذا أمر يُختلف عليه. الفكرة أنه في تفسير القصة لا بد للقارئ أن يتجاوز ما يُقال في القصة إلى ما يُقال **من خلال** القصة. لا بد أن يحدث الانتقال من المستوى الإشاري إلى مستوى المحاكاة.

مرة أخرى، الأناجيل هي قصص. هذه العبارة لا يُقصد بها أن الأناجيل مجرد خيال. نحن غير مضطرين لرفض المصادقية التاريخية للأحداث لكي نقرأ الأناجيل كقصة. ومع ذلك، كما سنشرح فيما يلي، كان إخبار تاريخ موضوعي ومرتب زمنياً أبعد شيء عن ذهن الكتّاب. إذا وجد أي شك يتعلق بهذا الافتراض، ما عليك سوى قراءة الأناجيل جنباً إلى جنب، وتسجيل السياقات المختلفة التي يرد فيها حدث واحد بعينه. على سبيل المثال، النص الذي يتبنا فيه يسوع عن خراب الهيكل يرد في لوقا 13: 34-35 **قبل** دخول يسوع أورشليم، بينما في متى 23: 37-39 يرد **خلال** زيارته الأخيرة إلى المدينة.

في النهاية، أين يجب أن نوجّه انتباهنا في تفسير الأناجيل؟ هل نوجهه إلى تعاليم يسوع أم إلى سرد كاتبي الأناجيل لكلمات وأفعال يسوع داخل سياق بعينه؟ على سبيل المثال، كل من متى ومرقس يسجل وقتاً يعلم فيه يسوع بأمثال. ومع ذلك، بينما يضع مرقس هذا الوقت بالقرب من بداية إنجيله (أصحاح 4)، يسجله متى في منتصف إنجيله (أصحاح 13)، أما يوحنا فلا يذكر أي شيء عن أن يسوع كان يتحدث بأمثال! ربما يتضح الأمر أكثر عندما نعرف أن يوحنا يضع تطهير يسوع للهيكل في بداية إنجيله (أصحاح 2)، بينما كتّاب الأناجيل الإزائية يضعون هذا الحدث خلال أسبوع الآلام، في نهاية أناجيلهم. لذلك قد نستنتج أن الأناجيل ترسم بورتريهات لفظية عن يسوع والأحداث المحيطة بخدمته، مقدمين تفسيراتهم الخاصة عن شخصه ورسالته. ينجز البشير هذا من خلال الانتقاء، والتأكيد، والترتيب. وبالرغم أن كل إنجيل يقدم "الأخبار السارة" عن يسوع، فكل إنجيل يفعل هذا بطريقة

متميزة. وبالتالي لا بد أن نسمح لكل إنجيل أن يقف مستقلاً ونقترب إليه كعمل أدبي مستقل ومتكامل. وكما يلاحظ Gordon Fee بالصواب: "إن الأناجيل في شكلها الحالي هي كلمة الله لنا. أما تجميعاتنا الخاصة عن حياة يسوع فلا. كثير من محتوى الأناجيل مدين بسياقته الحالي إلى البشرين"⁽¹⁾. يذكر Leland Ryken شيئاً مشابهاً: "كل إنجيل له ما يميزه من أفكار وصور وظروف محيطية وتأكيدات. معرفة أن كل كاتب لإنجيل يخلق عالمه الخاص بهذه الطريقة ستفيدنا كثيراً نحو توحيد خبراتنا عن الأناجيل"⁽²⁾.

ولكن يجب عمل بعض النقاش الموجز هنا. بالرغم أن الأناجيل ليست سير ذاتية بالمعنى الحرفي ليسوع، لكنها سرد قصصي أدبي موحد ومتكامل، وهي ليست سرداً قصصياً متفرداً بالكامل. قد تكون الأناجيل متفردة في تركيزها الكريستولوجي، لكنها ليست متفردة بالنسبة لشكل تقديمها. بالفعل من غير المتصور أن البشرين لم يستغلوا أشكال الإنتاج الأدبي السائدة في زمانهم. أثبت Charles Talbert بشكل مبدع أن لوقا وسفر الأعمال كتباً على نسق السيرة الذاتية الهلنستية⁽³⁾، وفي عمل مهممل إلى حد ما، تناقش Eliza beth Haight المتوازيات بين الأناجيل وسفر الأعمال والجنس الأدبي الهلنستي للأدب الرومانسي⁽⁴⁾ romance.

ولأن المعالجة التفصيلية للسيرة الذاتية الهلنستية والأدب الرومانسي ستأخذنا بعيداً عن موضوعنا، أقدم الموجز التالي لعناصر وردت في هذين الجنسيتين الأدبيين مع تعليقات مختصرة، وأشجع القاريء المهتم بمتابعة هذا الموضوع أكثر. في كلمات Helmut Koester، فإن السيرة الذاتية الهلنستية:

نمت من اهتمام متزايد بحياة شعراء وفلاسفة مشهورين. ولدت السيرة الذاتية اليونانية عندما بدأ المرء في السؤال عن العلاقة بين أعمال وحياة (bios) هؤلاء الأشخاص، وعندما بدأ المرء في البحث عن أمثلة عن السلوك الصحيح للرجل الحكيم... لذلك كان الهدف من هذه السير هو تقديم مبادئ لعقائد فلسفية، وسلوك حياتي، وتشكيل شخصية في شكل حياة (bios)⁽⁵⁾.

1 Fee and Stuart, *How to Read the Bible*, 113.

2 Ryken, *Words of Life*, 34.

3 Charles Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20; Missoula: Scholars Press, 1974).

4 Elizabeth Haight, *Essays on the Greek Romances* (Port Washington, N.Y.: Kennikat, 1943).

5 Koester, *Introduction to the New Testament*, 1:133.

متوازيات بين الرومانسيات الهلنستية والأناجيل وسفر الأعمال

الأناجيل وسفر الأعمال	الرومانسيات الهلنستية
لو 9: 19-51؛ 44؛ أع 19: 21-21؛ 6؛ 27؛ 1-28: 16.	موتيفة السفر أو الارتحال
كثيرة في الأناجيل وسفر الأعمال.	قصص المعجزات (aretology)
أع 16: 25-34	منع الانتحار
مت 1: 20-25؛ 2: 13؛ 27: 19	الأحلام
لو 1: 22؛ 24: 23؛ أع 9: 10؛ 12؛ 10: 3؛ 19-10؛	رؤى
11: 5؛ 16: 10-9؛ 18: 9	
مت 26: 57-67؛ 27: 26-11؛ لو 23-22؛ أع 26-22	مشاهد المحاكمة
أع 15: 23-29؛ 23: 30-26	خطابات
نراها محيطة بيسوع في كل الأناجيل وتلاميذه في سفر الأعمال (مثلاً 2: 14؛ 19: 35).	فكرة الحشود
مت 5-7؛ أع 2: 14-36؛ 7: 1-53؛ 17: 22-31.	الخطب
مت 14: 22-33؛ أع 27: 13-26.	عواصف
أع 27: 27-44	تحطم السفن
مت 2: 13-21؛ أع 12: 1-18؛ 14: 19-20؛ 17: 5-10؛	هروب في آخر لحظة
21: 27-32؛ 27: 42-44	
يو 4: 10-27؛ أع 8: 26-27؛ 14: 11-13؛ 17: 21؛	دراسة السلالات البشرية
28: 1-6	(Ethnography)
مت 1-2؛ لو 1-3؛ يو 1: 18-1	أصل وولادة بطل
بيلاطس، فستوس، هيرودس الكبير، فيلكس، هيرودس	شخصيات تاريخية
أغرياس.. إلخ	
عبر الأناجيل وسفر الأعمال.	التوجيه الإلهي

إذا قبلنا كل إنجيل كقصة، ككيان أدبي موحد، مع قصد مميز يحدد إطارًا معينًا للعمل، فإن التفسير الأكثر معقولية لأي جزء سيكون التفسير الذي يسعى إلى ربط الجزء بالكل. وبينما الوحدات الفردية (مثل الموعظة على الجبل في متى) قد تكون مستقلة بلاغيًا بطريقة معينة فيجب أن تُفهم الآن داخل سياق عالم الإنجيل. ولأن البعض يجد صعوبة في التفكير في وحدات أصغر في ضوء القصة الكاملة، سنستفيد من مناقشة موجزة لإنجيل متى كعمل أدبي متكامل. هذه المناقشة سيتبعها نظرة على الأجناس الأدبية الفرعية المختلفة والتي تمثل أدوات البناء بالنسبة للإنجيل.

إنجيل متى كنموذج

إذا كان مرقس يرسم يسوع المسيح المتألم ويصف التلمذة على أنها السير في طريق الآلام، فإن متى يصور يسوع كعلم عظيم للتوراة، وككمل لها، وكتجسيد لها⁽⁹⁾. الترتيب الزمني لمتى يعتمد على الترتيب الزمني لمرقس، ومع ذلك المحتوى الإضافي وترتيب المحتوى الكامل هو رؤية متى نفسه.

بالنسبة للظروف المحيطة بإنجيل متى، تشير الدراسات الحديثة أن إنجيل متى تم تأليفه كحوار واسع مع اليهودية الرينينة. وكُتب خلال الربع الأخير من القرن الأول بينما كانت الكنيسة تصارع من أجل هويتها كموسسة منعزلة عن الديانة اليهودية، مع توفيق الرموز الفعلية لليهودية كوسيلة لوضع إطار لها. وكان الرمز الأهم لليهودية هو التوراة. كيف يقدم متى يسوع ككمل وكتفسير وكتجسيد للتوراة؟ وكيف يتفق التعريف الناتج للتلمذة داخل هذا السياق؟

ينجز متى هدفه عن طريق أنماط بنائية. النمط الأول يهتم بمجادلات متى ضد الفريسيين والخبراء في الناموس. كانت تقوى الفريسيين مع الخبرة التشريعية للكتبة تمثلان اليهودية الرينينة التي نشأت قبل وبعد سقوط أورشليم في 70 م مباشرة. هذا الجدل ضد اليهودية الرينينة ظهر على السطح في أصحاب 23، حيث وضعه متى بشكل مبدع بين نقاشات أورشليم (22: 15-46) والتعليم الأسخاتولوجي الخاص الذي قدمه يسوع لتلاميذه (24: 24).

9 Johnson, *Writings of the New Testament*, 185.

1-25:46). يتضمن الجدل سبعة ويلات (23: 13، 15، 16، 23، 25، 27، 29). وهي موجهة ضد الفريسيين والكتبة إنجيل متى بالكامل، لكن الجدل هنا في أصحاح 23 يكتسب طابعاً رسمياً وأكثر سخريّة وتهكماً. يقول جونسون Johnson إن إصحاح 23 يجمع عناصر الجدل معاً هنا بشكل تصاعدي (crescendo)⁽¹⁰⁾.

داخل هذا التأكيد على هذا الجدل يقدّم متى يسوع كمعلم حقيقي وكامل ومفسّر للتوراة. وينجز متى هذا الهدف بطريقتين. الأول، من خلال سرده القصصي، يقدّم متى يسوع في ظروف استراتيجية تظهره كمفسر لديه سلطان على التوراة. هذه الظروف تتضمن مواجهات مع الفريسيين وخبراء الناموس. يتحدى يسوع في هذه المواجهات فهم معارضيّه للتوراه بسؤالهم: "أَمَّا قَرَأْتُمْ قَطُّ فِي الْكُتُبِ؟" وفي إحدى المناسبات يتحدى معارضه بقوله: "فَاذْهَبُوا وَتَعَلَّمُوا مَا هُوَ (أو معنى هذا)" (متى 9: 13).

الطريقة الثانية، الجزء الخاص بالحوار الذي يُشار إليه عادة بالعظة على الجبل يعمل بشكل نموذجي كتفسير صحيح للتوراة. فباللجوء إلى التوراة خمس مرات (5: 21، 27، 31، 33، 38) وإشارة إلى المداشر مرة (5: 43)، يوضح يسوع كيف تُفسّر التوراة بشكل صحيح. الناموس ليس وثيقة حرفية تراعى من الخارج، لكن تفسيرها الصحيح في ترسيخها بالداخل. الطاعة الحقيقية للتوراة تجلب ميلاً داخلياً.

لكنّ يسوع أكثر من مجرد مفسّر حقيقي للناموس، فهو أيضاً إتمام الناموس. العنصر البنائي الثالث الذي استخدمه متى يدعم هذه النتيجة. يشير متى 57 مرة إلى أسفار العهد القديم بشكل مباشر وحوالي 30 مرة بشكل غير مباشر. أسلوب متى مثير جداً. فهو يطابق مواقف معينة من حياة يسوع مع نصوص في العهد القديم بحيث إن هذه الأحداث أو اللحظات في حياة يسوع تفسّر الكتب المقدسة. يسوع هو المعنى الحقيقي للناموس. لكن العملة لها وجهان. فالتوراة تعلن عن يسوع أيضاً. وبالتالي فيسوع والتوراة يفسران أحدهما الآخر.

فبالإضافة إلى كون يسوع المفسّر الصحيح للتوراة وتماهما، يعرض متى يسوع كتجسيد للتوراة أيضاً. متى يكمل اللوحة ثلاثية الأبعاد بدعوة القاريء لعمل تربيّطات بين كلمات

يسوع والتوراة في اليهودية الربينية. بعض هذه التريبطات موضحة في الجدول التالي. بالفعل يُوجّه القاريء ليلاحظ علاقات ضمنية أخرى بين يسوع والمحتوى الخاص بالخلفية في الجدول الآتي.

متوازيات بين الفهم اليهودي للتوراة وتصوير متى ليسوع	إشارة ربينية أو الحكمة	المقابل في متى
عندما انتقد يسوع جلوسه مع الخطاة أجاب: "الحِكْمَةُ تَبَرَّرَتْ مِنْ بَنِيهَا (أعمالها)" (11: 19).	1. الحكمة مجسّدة (قارن حك 7: 25-27)، وصف الحكمة بالتوراة (قارن باروخ 4: 1).	في الموعظة على الجبل يقول يسوع مشيرًا إلى التوراة: "إِلَى أَنْ تَزُولَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ لَا يَزُولُ حَرْفٌ وَاحِدٌ أَوْ نَقْطَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ التَّائُمِيسِ حَتَّى يَكُونَ الْكُلُّ" (5: 18). وفيما بعد يقول: "السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ تَزُولَانِ وَلَكِنَّ كَلَامِي لَا يَزُولُ" (24: 35).
يسوع يصف نيره بأنه "خفيف" (11: 28-30).	3. التوراة هي نير الملكوت (سيراخ 6: 19-31؛ و <i>Pirqe 'Abot</i> انظر أيضًا أع 15: 10).	التوراة تُدخل في سبت الله، لذا يقول يسوع: "أَنَا أُرِيحُكُمْ" (11: 28).
يقول يسوع: "لَأَنَّهُ حَيَثُمَا اجْتَمَعَ اثْنَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ بِاسْمِي فَهَنَّاكَ أَكُونُ فِي وَسْطِهِمْ" (18: 20).	4. تقدّم التوراة راحة للهؤلاء الذين يدرسونها (حكمة 8: 16، سيراخ 6: 28؛ 51: 26-27). 5. الشاكيانه تحل بين اثنين أو ثلاثة يجتمعان لدراسة التوراة (<i>Pirqe 'Abot</i> 3: 2).	

الأسلوب البنائي الآخر في متى يتعلق بالعمل ككل. أشار الدارسون كثيرًا على وضع متى لتعاليم يسوع في خمس مجموعات كبيرة، كل منها ينتهي بعبارة "وَلَمَّا اكْمَلَ يَسُوعُ هَذِهِ الْأَقْوَالَ" أو عبارة مشابهة. ويسبق كل جزء من هذه الأحاديث محتوى سردي. وكثيرون أشاروا ببنائات هيكلية مشابهة لما يلي:

مقدمة قصة الميلاد وعمل الروح (أصحاح 2-1)

محتوى سردي (3: 1-4: 25)

حديث على الجبل (5: 1-7: 27)

صياغة (7: 28-29)

القسم الأول:

القسم الثاني:

محتوى سردي (8: 1-9: 35)

حديث عن الإرسالية والتلمذة (9: 36-10: 42)

صياغة (11: 1)

القسم الثالث

محتوى سردي (11: 2-12: 50)

حديث عن الملكوت (13: 1-52)

صياغة (13: 53)

القسم الرابع

محتوى سردي (13: 54-17: 21)

حديث عن إدارة الكنيسة (17: 22-18: 35)

صياغة (19: 1)

القسم الخامس

محتوى سردي (19: 2-22: 46)

حديث عن الأخويات (23: 1-25: 46).

صياغة (26: 1)

خاتمة

العشاء الأخير والقيامة (26: 3-28: 20)

هل من الممكن أن يكون متى قصد هذا الترتيب لكي يشير إلى أسفار موسى الخمسة بالإضافة إلى مقدمته الأولى وخاتمته (خطبة الوداع التي قدمها موسى في سفر التثنية)؟ الإجابة بنعم ستؤكد أن هذا البناء متسقًا مع تصوير متى ليسوع على أنه التوراة، كما ذكرنا سابقًا. وإذا أردت المزيد من الدلائل، يجب أن أشير إلى التلميحات الموسوية الغامضة جدًا في متى. أولاً، بينما يبدأ مرقس إنجيله بعبارته ”بَدْءُ إِنْجِيلِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ ابْنِ اللَّهِ“، بينما يبدأ متى إنجيله بعبارته ”كِتَابُ مِيلَادِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ“ (مت 1: 1، ترجمة حرفية، قارن تك 5: 1). ثانيًا، سلسلة الأنساب التي استخدمها، حسب الاستخدام المعتاد للعهد القديم، توحى ببداية حقبة جديدة في التاريخ. وهذا ما يدعمه متى أكثر بتسجيله لعمل الروح القدس في ميلاد يسوع، وربما يذكرنا بعمل روح يهوه عند الخلق. ثالثًا، أمر هيرودس بقتل كل طفل ذكر عمره سنتان فما دون (2: 16) يذكرنا بأمر فرعون بقتل كل الأطفال الذكور للبرانيين (خر 1: 22). رابعًا، يستقبل موسى الناموس على جبل سيناء، بينما يفسر يسوع الناموس على الجبل (5: 1-7: 27). خامسًا، يسوع يصنع عشرة معجزات في أصحاحات 8-9، كما يصنع موسى عشرة عجائب في (خروج 7-10). في النهاية، قصة

التجلي في مت 17: 1-4، مع إشارتها إلى ظهور وجه يسوع، تذكرنا على الفور بوصف وجه موسى عندما نزل من الجبل (خر 34: 29-34).

قبل الانتقال إلى الأجناس الأدبية الفرعية، نظرة سريعة إلى التلاميذ في متى ستبصرنا على كثير من الأمور. كان الخبراء في الناموس والفريسيون مفسرين للتوراة. لكن إذا كان يسوع تجسيدًا للتوراة، فمن سيكون مفسره؟ بالنسبة لمتى، لا بد من وجود مكافئ للخبراء في الناموس، هؤلاء سيفسرون التوراة (يسوع). بالطبع، المرشحون الأكثر ترجيحًا هم التلاميذ، الذين بعد القيامة (أي بعد اكتمال التوراة الجديدة) أوصاهم يسوع نفسه أن يتلمذوا جميع الأمم ويعلموهم كيف يحفظون كل الوصايا التي قبلوها (28: 16-20). التوراة الجديدة تتطلب التفسير الذي له سلطان من التلاميذ. لذلك أصبح التلاميذ المفسرين الجدد للتوراة الجديدة.

هذه المناقشة السريعة عن إنجيل متى ليست شاملة بأي معنى من المعاني. ومع ذلك فهي توضح الطابع الأدبي والإبداع الفني للعمل ككل. ومع ذلك هذا الكل يتكون من نسيج من وحدات أصغر. ولا يصبح الكل له معنى إلا من خلال الأجزاء، ويجب أن تُفسر الأجزاء في ضوء الكل. وهذا يشبه السؤال: "أيهما يأتي أولاً، البيضة أم الدجاجة؟" أنت هنا في الحلقة الهرميوطيقية المزعجة. سنقول الكثير عن هذه الحلقة (التي هي في الواقع حلزون) في الوحدة التالية. حاليًا هدفنا هو تعريف القراء بالأشكال الأدبية (الأجزاء) التي يستخدمها كُتاب الأناجيل ليقدموا (الكل) المتناسك لسردهم القصصي.

الأجناس الأدبية الفرعية في الأناجيل

الأقوال وأقوال قصصية

معظم الدارسين مقتنعون بأن أقوالاً كثيرة ليسوع تم تجميعها في وقت مبكر جدًا من حياة الكنيسة وتم تداولها فيما بعد. أحد هذه التجميعات المفترضة يُشار إليها بـ Q من الكلمة الألمانية *Quelle* بمعنى "مصدر". يشعر معظم الدارسين أنه هذا المصدر استقى منه كُتاب الأناجيل. وبالتحديد، يُعتقد أن متى ولوقا استمدا من المصدر Q في العظات التي أوردوها

عن يسوع، رغم أن كل واحد منها قدّم سياقًا خاصًا للأقوال المتنوعة ليسوع. يجوز لنا أن نصف هذه الأقوال كالتالي: **أقوال مأثورة** apophthegms، **وأمثال حكمية**، **وأقوال تشريعية**، **وأقوال نبوية**.

الأقوال المأثورة apophthegms أو القصص المصحوبة بإعلان pronouncement story تمثلان حلقة موجزة أو حدثًا قصيرًا يمهّد لقول من أقوال يسوع. وتنشأ كقصة طريفة عن شخص معروف. الموقف أو الحدث يُوجّه من أجل القول وليس العكس. أحد أمثلة هذا قول: “لَمْ آتِ لَأَدْعُو أَبْرَارًا بَلْ خُطَاةً إِلَى التَّوْبَةِ” (مر 2: 16-17؛ مت 9: 10-13؛ لو 5: 29-32). الظروف المحيطة بهذه القصة تدور حول وليمة، وكان يسوع يجلس ويأكل مع العشارين والخطاة. لا وجود لتفاصيل مثل الزمان والمكان عن هذه الولاية. مثل هذه الأمور غير مهمة لأن القول هو بؤرة التركيز. تعمل الولاية فقط كمرساة. يجب أن يُعطى اهتمامًا ليس للتركيز على معنى خفي في القصة لدرجة إهمال القول الذي ولدته القصة. قد لا تزيد القصة عن كونها ذريعة للقول.

الأمثال proverbs أو أقوال الحكمة في الأناجيل يمكن وصفها عن أنها أمثال aphorisms أي عبارات مقتضبة وبليغة يسهل تذكرها. الأمثال الحكيمية تشبه إلى حد بعيد أقوال الحكمة wisdom saying في العهد القديم ومن أمثلة ذلك:

”فَإِنَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَلِّصَ نَفْسَهُ يُهْلِكُهَا“ (مر 8: 35 أ)

”لَيْسَ أَحَدٌ يَضَعُ زُقْعَةً مِنْ ثَوْبٍ جَدِيدٍ عَلَى ثَوْبٍ عَتِيقٍ“ (لو 5: 36 ب)

”لَكِنْ كَثِيرُونَ أَوَّلُونَ يَكُونُونَ آخِرِينَ، وَآخِرُونَ أَوَّلِينَ“ (مت 19: 30)

الأمثال الحكيمية مفتوحة وتحتاج إلى تأمل؛ لأنها تحتوي على قابلية للتطبيق بشكل عام، أو أنها تتحدث عن مبدأ عام عن الحقيقة. كثيرًا ما يستخدم المثل لغة مجازية مثل الاستعارة، والمبالغة الأدبية، أو التشبيه، ليؤكد على مدى واسع من المعنى.

الأقوال التشريعية هي الأقوال التي لها نبرة قضائية. وعادة تتعلق بمنطقة من الخدمة أو النظام الكنسي. فيما يلي ثلاثة أمثلة:

”لَأَنَّ الْفَاعِلَ مُسْتَحِقٌّ طَعَامَهُ“ (مت 10: 10 ب)

”مَنْ لَا يَقْبَلُكُمْ وَلَا يَسْمَعُ كَلَامَكُمْ فَأَخْرِجُوا خَارِجًا مِنْ ذَلِكَ الْبَيْتِ أَوْ مِنْ تِلْكَ الْمَدِينَةِ، وَانْفُضُوا غُبَارَ أَرْجُلِكُمْ“ (مت 10: 14)

”الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: كُلُّ مَا تَرِبُطُونَهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطًا فِي السَّمَاءِ، وَكُلُّ مَا تَحْلُوتُهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَحْلُولًا فِي السَّمَاءِ“ (مت 18: 18)

بينما الأقوال النبوية عادة ما تتعلق بالخلاص أو الدينونة.

”إِثْنَتَانِ تَطْحَنَانِ عَلَى الرَّحَى، تُؤْخَذُ الْوَاحِدَةُ وَتُتْرَكُ الْأُخْرَى“ (مت 24: 41)

”سَتَأْتِي أَيَّامٌ فِيهَا تَشْتَهُونَ أَنْ تَرَوْا يَوْمًا وَاحِدًا مِنْ أَيَّامِ ابْنِ الْإِنْسَانِ وَلَا تَرَوْنَ. وَيَقُولُونَ لَكُمْ: هُوَذَا هَهُنَا! أَوْ: هُوَذَا هُنَاكَ! لَا تَذْهَبُوا وَلَا تَتَّبِعُوا، لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْبَرْقَ الَّذِي يَبْرُقُ مِنْ نَاحِيَةٍ تَحْتَ السَّمَاءِ يُضِيءُ إِلَى نَاحِيَةٍ تَحْتَ السَّمَاءِ، كَذَلِكَ يَكُونُ أَيْضًا ابْنُ الْإِنْسَانِ فِي يَوْمِهِ“ (لو 17: 22-24).

الأمثال القصصية Parables

المثل القصصي هو عبارة عن سرد قصصي قصير يقارن شيئًا بشيء آخر. بهذا المعنى يكون المثل هو تشبيه بليغ أو استعارة ممتدة extended metaphor. المثل يوظف بشكل عام مواقف مألوفة أو أشخاصًا وأحداثًا يومية ليوضح أو يبين حقيقة غير مألوفة أو غير مدركة. المثل القصصي هو أداة تعليمية ناجحة لأنه يُقال بمصطلحات يفهمها ويتذكرها الناس بسهولة.

يقسم أدولف جوليشر Adolf Jülicher الأمثال إلى أربعة أنواع: المثل كتماثل أو كتشبيه، أو كقصة، أو كقصة نموذجية، أو كرمز استعاري allegory⁽¹¹⁾. عندما يكون المثل القصصي كتماثل يكون له معنى اعتيادي يجذب الانتباه إلى حدث متكرر الحدوث. بعض الأمثلة تتضمن نمو حبة الخردل، تخمير الخبز، أو سمات الملح. في هذا النوع من الأمثال القصصية لا بد أن يتحقق القاريء من العلاقة بين الحدث والموضوع الأكثر تجريدًا الذي يُلقى الضوء عليه في المثل.

11 Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, 1910).

المَثَل كقصة هو وحدة أدبية لها بداية ووسط ونهاية. وعادة ما تدور حول شخصية أو شخصيتين مشتركتين في حدث، وسيوصفان بالقليل من التفاصيل. وسيتحرك الحدث بسرعة نحو الختام، مما يدعو القارئ إلى عمل مقارنة واحدة بين الحدث الختامي و "المغزى" من القصة. من أمثلة ذلك مَثَل الابنين، مَثَل صديق الليل، ومَثَل الخروف الضال.

النوع الثالث من الأمثال حسب جوليشر هو القصة النموذجية. في هذا النوع تُظهر الشخصية المركزية سلوكًا نموذجيًا. الفكرة المحورية هي "النظر إلى هذه الشخصية والتصرف مثلها". أحد الأمثلة الشهيرة لهذا النوع هو مَثَل السامري الصالح. فسلوكه الأخلاقي نموذجي ويجب التمثيل به.

أما النوع الرابع والأخير هو الرمز الاستعاري allegory. في الواقع هذا النوع ليس أكثر من سلسلة من الاستعارات metaphors والتي تعني أن هذا المَثَل (بخلاف الأنواع الأخرى) له بالضرورة عدد من نقاط المقارنة. من أمثلة ذلك انظر النقاش عن الرمز الاستعاري في الفصل الرابع. كذلك من الأمثلة الأخرى مَثَل الزوان، ومَثَل الشبكة، ومَثَل الزارع.

بتدوين الأمثال في الأناجيل فقدت الظروف المحيطة بها. لهذا فإن فكرة أن المَثَل يرتكز على مقارنة واحدة لا بد من تعديلها. معظم الأمثال التي قالها يسوع تتعلق بملكوت (حُكم) الله، هذا الملكوت قُدِّم كمَثَل أيضًا⁽¹²⁾. بالرغم أن الأمثال تقدِّم مقارنة، فإن المقارنة نفسها تُقدِّم في شكل تصورات، مما يستوجب مراعاة للصورة والأفكار الرئيسية المتعددة.

عندما يقابل القراء أحد الأمثال في الأناجيل، يجب أن يسألوا ما هي فكرة يسوع هنا، وليس هذا فحسب، بل ما هي الوظيفة الأدبية للمَثَل بالنسبة لكاتب الإنجيل. على سبيل المثال مَثَل الزارع حسب مرقس (مر 4: 1-9) ومَثَل الزوان حسب متى (مت 13: 24-30)، في كل مَثَل يقدم كاتب الإنجيل تفسيرًا رمزيًا خاصًا. الظروف الأولى التي أحاطت بهذه الأمثال لا يمكن اكتشافها وهي في الواقع غير وثيقة الصلة بتفسيراتها لأنها الآن تقف في سياقاتها الحالية. كذلك الأمثال في إنجيل مرقس تعمل الأمثال بشكل حصري تقريبًا على الفصل بين من هم داخل عَمَن هم خارج. يحقق مرقس هذا بأنه يعكس القصد من المَثَل.

12 Hans Conzelmann and Andreas Lindemann, *Interpreting the New Testament* (trans. Siegfried S. Schatzmann; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1988), 78.

فبينما يفترض بالمثل أن يسهل فكرة ما، نجد أنه الأمثال عند مرقس تصبح وسيلة لتغليف المعلومة بسر أمام التلاميذ ومن هم خارج. هذا الاستخدام يتضح في مر 4: 10-13

”وَلَمَّا كَانَ وَحْدَهُ سَأَلَ الَّذِينَ حَوْلَهُ مَعَ الْاِثْنَيْ عَشَرَ عَنِ الْمَثَلِ، فَقَالَ لَهُمْ: قَدْ أُعْطِيَ لَكُمْ أَنْ تَعْرِفُوا سِرَّ مَلَكُوتِ اللَّهِ. وَأَمَّا الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَارِجٍ فَبِالْأَمْثَالِ يَكُونُ لَهُمْ كُلُّ شَيْءٍ، لِكَيْ يُبْصِرُوا مُبْصِرِينَ وَلَا يَنْظُرُوا، وَيَسْمَعُوا سَامِعِينَ وَلَا يَفْهَمُوا، لِئَلَّا يَرْجِعُوا فَتُغْفَرَ لَهُمْ خَطَايَاهُمْ. ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: أَمَا تَعْلَمُونَ هَذَا الْمَثَلَ؟ فَكَيْفَ تَعْرِفُونَ جَمِيعَ الْأَمْثَالِ؟“

التلاميذ الذين ينبغي أن يفهموا الأمثال هم أنفسهم من لا يفهمونها. أمّا القاريء الفطن لإنجيل مرقس يدرك على الفور أن التلاميذ دائماً لا يفهمون الأمثال، وأن من يظنون أنفسهم من داخل قد يكونون في الواقع من خارج. هذا الفهم لاستخدام مرقس للأمثال يحفز القراء الحاليين على الفور على مراجعة أين هم من دائرة المسيح.

في مفسر الوقت تعرضت تقسيمة جوليشر للنقد من عدد من دارسي العهد الجديد. ينادي كريج بلومبيرج Craig Blomberg بمقارنة شبه رمزية للأمثال بناءً على ما يلي: 1. عناصر كثيرة رمزية استعارية في الأمثال (ويعتقد أن أصل هذه الرموز في يسوع)، 2. التشابهات بين الأمثال الربينية الرمزية وأمثال يسوع، 3. الافتراض أنه طالما كان الناس يعرفون الرمزية الاستعارية بشكل جيد في القرن الأول، فلا بد أنهم بحثوا عن عناصر رمزية استعارية في أمثال يسوع⁽¹³⁾.

يصف جون دومنيك كروسان John Dominic Crossan أمثال يسوع بأنها ”استعارات شعرية“ يعلم من خلالها يسوع عن ملكوت الله بواسطة قصص تتعلق بحياة الفلاحين في القرن الأول. بكلمات أخرى، الموضوع أو المشار إليه في الأمثال هو خبرة ملكوت الله كما تصورها يسوع⁽¹⁴⁾.

في عام 1967 قدّم دان أتو فيا الابن Dan Via Jr رأيه عن الأمثال ”كقصص مبتكرة بشكل مستقل“. واعتبرها قصصاً متخيّلة، وبالتالي فهي تعمل كلقصص الأخرى المتخيّلة

13 See Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Downers Grove: InterVarsity, 1990), 29–69.

14 See John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (New York: Harper & Row, 1973).

ويجب دراستها بنفس طريقة تفسير القصص المتخيلة بشكل عام⁽¹⁵⁾. تعامل فيا Via مع الأمثال كقصص مؤلفة بها حبكة درامية ورسم للشخصيات والظروف المحيطة التي لا يفصل فيها الشكل عن الوظيفة. وهذا يذكرنا بدرجة ما بالنقد الحديث. كل الأجزاء تعمل معًا لتشكّل كلاً موحداً لا يُبحث عن معنى هذا الكل خارج المثل، ولكن في العالم الجمالي الذي يرسمه المثل. كذلك معنى المثل ربما لا يكمن فيما قصده يسوع بالمثل، ولكن المعنى يُحدد بالبناء اللغوي للمثل نفسه. بكلمات أخرى، المثل يتحدث عن نفسه بواسطة بنائه الأدبي. كما يفترض فيا Via سمة المحاكاة في الأمثال عندما يزعم أن الأمثال، مثل أي قصص مؤلفة جيدة، تقدّم للقراء معرفة ثابتة بالحالة البشرية. بمعنى أنها تعلمنا كيف نسلّك كبشر في العالم، وكيف علينا أن نتصرف كبشر. وبالتالي فإن دلالاتها تتجاوز مستمع القرن الأول وتضم قراء من كل العصور.

مؤخراً قدّم تشارلز هدرّيك Charles Hedrick تقييماً مثيراً للأمثال وتفسيرها. تمثل الأمثال بالنسبة لـ هدرّيك "قصصاً قصيرة متخيلة ومبتكرة بشكل مستقل في القرن الأول، وتتألف من بداية ووسط ونهاية، وتقدم بشكل درامي خبرة إنسانية شائعة أو حادثة ما من الطبيعة"⁽¹⁶⁾. تعتمد معالجته للأمثال على أربعة افتراضات محورية: 1. لا يستطيع القراء أن يعرفوا كيف أو داخل أية سياقات قال يسوع هذه الأمثال. 2. الأطر المقارنة في الأناجيل ليست جزءاً من الأمثال الأصلية، لكنها "أوضاع أدبية.. وتمثل تفسيرات مسيحية لاحقة أكثر من كونها ذاكرة تاريخية للسياق التاريخي الأول"⁽¹⁷⁾، وقد وقرّ الأنجيليون هذه الأوضاع. 3. تفسير الأمثال والاستجابة لها متطابقان. 4. الأمثال ليست بالضرورة مجازية. بمعنى أنه طالما لا نستطيع أن نعرف بالتام أنها حملت دلالة مجازية في البداية.

وفي ظل هذا التعريف وهذه الافتراضات، يقّدّم هدرّيك ست خطوات تفسيرية للمثل⁽¹⁸⁾:

15 See Dan O. Via Jr., *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress, 1976).

16 Charles W. Hedrick, *Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 9.

17 المرجع السابق، صفحة 11.

18 المرجع السابق، صفحات 89-95.

الخطوة الأولى: اعزل المثل من سياقه الأدبي. في هذه الخطوة يرتدي هديك قبعة الناقد التاريخي والأدبي. وفقاً لهديك هذه الخطوة في غاية الأهمية لأنها تتطلب من القراء أن يجردوا أنفسهم من ألفين سنة من التاريخ المسيحي. الافتراض هو أن الأمثال في الأناجيل مخفية تحت طبقات من التقليد الكنسي، وأن كُتّاب الأناجيل، الذين لم يكن لديهم أية فكرة عن السياقات الأولى للأمثال، وفروا سياقاً لها في اهتماماتهم اللاهوتية وفرضوا أطر مقارنة لم تكن جزءاً من الأطر الأولى. إنّ ضرورة فصل المثل من سياقاته الأدبية داخل الأناجيل واضح إذا كان الهدف هو قراءة المثل وتقديره وفهمه كقصة متخيلة مفتوحة في القرن الأول تتطلب تأملاً من القاريء.

الخطوة الثانية: قم بتأسيس التاريخ النصي للمثل. في هذه الخطوة يشجّع هديك القاريء ليصبح ملماً بالتاريخ النصي (أي تاريخ النقل) للمثل. المهمة الأساسية هنا على القاريء (وبالأخص القاريء الذي لا يستطيع التعامل مع الأدوات النقدية في الأسفار اليونانية للعهد الجديد) ليقرر أي ترجمة للعهد الجديد حفظت على الأرجح النسخة الأكثر دقة من حيث القراءات المختلفة. بالنسبة للأمثال الموجودة في أكثر من إنجيل، يجب أن يقرر القراء بمساعدة وسائل متاحة أي رواية لأي إنجيل سيدرسونها.

الخطوة الثالثة: تأمل عناصر القصة في كل سطر، وكلمة كلمة. تبدو هذه الخطوة، للوهلة الأولى، أنها توجي بقراءة شكلية للنص. ومع ذلك سيدرك القاريء على الفور أنها تتضمن المزيد من العمل التاريخي بدعوة القاريء إلى القفز من عالمه مباشرة إلى عالم فلسطين في القرن الأول لكي ما "يسمع عناصر المثل كجزء من عالم يسوع وليس كجزء من عالم القراء الآن" (19). الأدوات مثل قواميس الكتاب المقدس والتفسيرات يمكن الرجوع إليها "لجمع معلومات أساسية عن العالم القديم" (20) وللعمل على تحديد السلوك الذي يتفق مع كل عنصر في المثل في عالم القرن الأول.

الخطوة الرابعة. افحص السمات الأدبية للسرد القصصي. في هذه الخطوة يطلب هديك من قراءه أن يدخلوا لداخل القصة كقطعة من الفن الأدبي ويدرسوها بنفس الطريقة،

19 المرجع السابق، 93.

20 المرجع السابق.

سألين نفس الأسئلة التي قد نطرحها على قطعة من القصص السردية المؤلفة. لكنه يوصي أيضًا القاريء للعمل الأدبي أن يقاوم الميل إلى إصدار أحكام أخلاقية على الشخصيات وأفعالهم.

الخطوة الخامسة: تأمل الاستجابات الافتراضية للقراء اليهود في القرن الأول. يدرك هديرك أن هذه الخطوة ربما تكون الأصعب في الخطوات الستة، وينصح القاريء أن يكون مُلمًا بالمصادر التي ستساعده في فهم هؤلاء القراء. واستخدامه لكلمة "الافتراضية" توجي فقط بالحقيقة الحتمية أنه بدون السياقات الأولى لأمثال يسوع، فإن تجميع هذه الاستجابات سيكون دائماً غير مؤكد.

الخطوة السادسة: اسأل كيف يستجيب القاريء مع المثل. بمعنى أن هديرك يحدد معنى المثل "كصوت" يتردد صده بطريقته الخاصة لكل قاريء: "استجابة القاريء تحدث عند الالتقاء بين المثل والخبرة الحياتية التي يجلبها القاريء إلى المثل"⁽²¹⁾. وبالتالي يصبح المعنى مترادفًا للفهم، وبينما توجد عدد من احتماليات الفهم، فالمعنى غير محدود نظريًا. في بداية الكتاب يبرر هديرك سمة التلون في الأمثال بزعم أنها متعددة التكافؤ وهو ما يعرفه كوصف "للمغوض الداخلي الموجود في كل السرد القصصي، وهي سمة تسهل عدة استجابات (أو معانٍ) من القراء"⁽²²⁾.

الشعر

لأننا ناقشنا بالفعل التوازي الشعري، يكفي هنا أن نقول إن كُتّاب الأناجيل كانوا بارعين جدًا في استخدامه. مثال رائع لهذا في قصيدة من بيتين في تعليم لوقا الخاص بالصلاة.

”اسألوا تُعطوا،

أطلبوا تحبوا،

اقرعوا يفتح لكم.

لأن كل من يسأل يأخذ،

21 المرجع السابق، صفحة 95.

22 المرجع السابق، 13.

وَمَنْ يَطْلُبُ يَجِدْ،

وَمَنْ يَفْرَعُ يَفْتَحْ لَهُ“ (لو 11: 9-10).

الأنشيد/ التراتيل

بالرغم أن معظم الأنشيد في العهد الجديد هي في الرسائل، إلا أن هناك القليل منها في الأناجيل مثل: نشيد العذراء (لو 1: 46-55)، أنشودة البركة Benedictus (لو 1: 68-79)، وأنشودة اطلق عبدك بسلام Nunc Dimittis (لو 2: 29-32)، وترنيمه الملائكة (لو 2: 14). كل الأنشيد لديها لغة غنائية شعرية متميزة وغنية. وتتكون من لغة عالية التركيب والإيقاع والتكثيف والقوة والبلاغة، مع سمات نحوية غير معتادة. هذه السمات تصبح مهمة في التفسير.

المدراسيم

عندما يستخدم الدارسون كلمة مدراسيم midrashim للإشارة إلى العهد الجديد، فهم عادة ما يقصدون تلك المواضع التي يفسر فيها الكاتب نصًا من العهد القديم في ضوء الظروف المعاصرة له. ولأن مصطلح ”مدراس“ له تعريفات كثيرة، ولكي تختار واحدًا منها سيشكل هذا إشكالية. ما يعنيه أحد الدارسين بالمدراس ليس بالضرورة ما يعنيه آخر. لهذا السبب، نقاشنا عن المدراس سيكون متعمق أكثر من نقاشنا عن معظم الأجناس الأدبية الفرعية الأخرى. أولاً، نراجع التعريفات الممكنة للمدراس، وفي النهاية نركز على أحد هذه التعريفات ببعض التفاصيل. ثانيًا، نقدم بعض الأمثلة التوضيحية لاستخدام المدراس في العهد الجديد.

تُستخدم كلمة مدراس بشكل عام بوحدة من طرق ثلاث. الأولى، قد تشير إلى أسلوب من الشرح لتفسير العهد القديم. هذا الأسلوب قد يتضمن إعادة صياغة أحد النصوص في موقف جديد، أو شرح النص أو جزء منه في موقف جديد. من أمثلة النوع الأول: إعادة صياغة كاتب سفر الأخبار للتاريخ الوارد في سفري صموئيل والملوك، وكذلك ترجمة الأسفار العبرية إلى اليونانية (الترجمة السبعينية). في النص العبري لخروج 24: 10 نقرأ أن موسى وهارون ”رَأَوْا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ“. في الترجمة السبعينية لنفس الآية، يُعاد صياغتها

لتقرأ إن موسى وهارون ” رأوا المكان حيث كان إله إسرائيل واقفاً“. لماذا هذا التغيير؟ على الأرجح كانت محاولة من المترجمين لتعريف اليونانيين بافتراض غير معلوم عند إسرائيل بشأن استحاله رؤية الله والبقاء على قيد الحياة⁽²³⁾. مثال آخر عن شرح أحد النصوص أو جزء منها داخل موقف جديد في شرح نصوص العهد القديم في قران. لاحظ التطبيق النبوي للتفسير التالي لسفر العدد 21: 18.

لكنّ الله تذكر العهد مع الآباء الأولين، وأقام من هارون رجال تميز ومن إسرائيل رجال حكمة، وجعلهم يسمعون. وهم حفروا البئر؛ البئر الذي حفرها الأمراء، الذي حفرها شرفاء الشعب بالعصا.

البئر هي الناموس، والذين حفروها هم المؤمنون من إسرائيل الذين خرجوا من أرض يهوذا ليرتحلوا في أرض دمشق. الله دعاهم أمراء لأنهم طلبوه، وشهرتهم لا يُختلف عليها. بينما العصا هي مفسر الناموس الذي قال عنه إشعياء، فهو يصنع أداة لعمله (Isa 1iv, 16)، والنبلاء هم من جاءوا لحفر البئر بالعصي التي بها عيّنت عصا (الله) أن ينبغي أن يسيروا في كل زمن الشر- وبدونها لن يجدوا شيئاً- حتى يأتي من يعلم البر في نهاية الأيام⁽²⁴⁾.

ثانياً، قد تشير كلمة مدراش إلى ثمر الأسلوب نفسه؛ أعني إلى الوحدة المؤلفة الناتجة عن الشرح مثل الشرح السابق لسفر العدد 21: 18. المدرشيم يمثل وحدة أو وحدتين من هذه الوحدات المؤلفة. وثالثاً، تجميع وترتيب هذه المدراشيم في مؤلف واحد يمكن أنه يُطلق عليه مدراش أيضاً. نريد أن نسهب في شرح أول اثنين من هذه التعريفات ونقدّم أمثلة عليها.

يبنى الشرح المدرشي للأسفار المقدسة على افتراضين أساسيين: 1. أن الأسفار المقدسة أعطيت من الله وبالتالي هي نافعة لكل الأجيال التالية. 2. كل جزء من الأسفار المقدسة (الجمل، العبارات، الكلمات، أو حتى الحروف نفسها) لها استقلالية بمغزل عن الكل. هذان الافتراضان لهما نتيجة طبيعية مهمة: طالما أن الأسفار المقدسة منحها إله غير محدود، فإن أي نص معين جزئياً أو كلياً قد يكون له عدد لا نهائي من التطبيقات.

هناك ثلاثة مقاربات أساسية في التفسير المدرشي. يدعوها نوسنر Neusner إعادة

23 Jacob Neusner, *What Is Midrash?* (Philadelphia: Fortress, 1987), 25.

24 G. Vermes, *Dead Sea Scrolls in English* (rev. ed.; Baltimore: Penguin, 1968), 102–3.

الصياغة، النبوة، المثل⁽²⁵⁾. إعادة الصياغة هي ببساطة إعادة قراءة لنص معين. هذا النوع من المدراش يهدف إلى توضيح أو تعظيم نص ما يكون المعنى فيه غير واضح. قد يكون التوضيح بتقديم كلمة مرادفة، أو إضافة قصة توضيحية، أو إعطاء شرح بكلمة لكل كلمة، أو تقديم آية أخرى. في الآيات الخمسة الأولى من إنجيل يوحنا نجد إعادة قراءة للآيات الخمسة الأولى من سفر التكوين. هذا مثال للمدراش بإعادة الصياغة.

النبوة كمدراش (بحسب نوسنر Neunsner) توحد بين حدث أو موقف معاصر وبين نص كتابي. المعنى الأول أو إطار المرجعية التاريخي لم يُفقد، لكن الإشارة تقول شيئاً للحاضر أو المستقبل. لذلك قد نجد في الأسفار المقدسة (حتى في الأجزاء التاريخية) معنى ما يحدث الآن. كما يشرح نوسنر: "المدراش كنبوة يتعامل مع الحياة التاريخية لإسرائيل في القديم والأوقات المعاصرة للشارح هما نفس الشيء تقريباً، ويقرأ الأولى كرمز سابق للآخرة"⁽²⁶⁾.

في العهد الجديد، يشتهر متى بانخراطه في طريقة المدراش كنبوة. على سبيل المثال، الاقتباس من إش 7: 14 يقول: "وَهَذَا كُلُّهُ كَانَ لِكَيَّ يَتِمَّ مَا قِيلَ مِنَ الرَّبِّ بِالنَّبِيِّ الْقَائِلِ: هُوَذَا الْعَذْرَاءُ تَحْبِلُ وَتَلِدُ ابْنًا، وَيَدْعُونَ اسْمَهُ عِمَّاثُؤِيلَ الَّذِي تَفْسِيرُهُ: اللَّهُ مَعَنَا" (مت 1: 23-22). مثال آخر يتضمن تفسير إشارة تاريخية من هوشع بينما يطبقها على حدث في حياة يسوع: "فَقَامَ (يوسف) وَأَخَذَ الصَّبِيَّ وَأُمَّهُ لَيْلًا وَأَنْصَرَفَ إِلَى مِصْرَ. وَكَانَ هُنَاكَ إِلَى وَفَاةِ هِيرُودُسَ. لِكَيَّ يَتِمَّ مَا قِيلَ مِنَ الرَّبِّ بِالنَّبِيِّ الْقَائِلِ: مِنْ مِصْرَ دَعَوْتُ ابْنِي" (مت 2: 15-14). الجدير بالملاحظة أن هوشع 11: 1 تشير إلى خروج إسرائيل كأمة (الابن) من مصر!

نوع خاص من المدراش كنبوة يُسمى "تفسير" *Pesher*. هذا النوع من المدراش يفترض أن ما كُتب في الأسفار المقدسة قصد به تحديدًا مواقف معاصرة. الكلام في الأسفار المقدسة له دلالة في حدث معاصر. مثال كلاسيكي لتفسير ال *Pesher*، يفسر بطرس نبوة يوشع في سفر الأعمال 2: 16-21 للإشارة إلى أحداث يوم الخمسين ("بَلْ هَذَا مَا قِيلَ يُّوئِيلَ النَّبِيِّ").

25 Neunsner, *What Is Midrash?* 7-11.

26 المرجع السابق، صفحة 7.

المدرّاش كمثل يشبه، إن لم يكن يتطابق، مع التفسير الرمزي الاستعاري allegory. فالمعنى الأكثر عمقاً أو صحة لعبارة أو حدث ما ليس هو المعنى التاريخي الواضح أو المعنى الحرفي. تُفسّر الكتب المقدسة بمصطلحات لم يقصدها الكاتب أبداً. وهذا ممكن بسبب الافتراضات التي ذكرناها سابقاً. المعنى الحقيقي للكتب المقدسة مستتر تحت المعنى الحرفي، ولا بد أن نتحدث الأسفار بطريقة تجعلها تقدّم إرشاداً للحياة اليومية. هذا النوع الأخير ربما أكثر ما يميّز المدرّاش الربيني. وبينما هذه الأنواع الثلاثة من المدرّاش تختلف بدرجة ما في الأسلوب والنتائج، لكنها تتشارك هدفاً مشتركاً: كل المحاولات المدرّاشية لتفسير الكتب المقدسة لكي ما تجعلها قابلة للتطبيق بسلطان، ومرتبطة بأصغر تفاصيل الحياة اليومية للناس. "لذلك فمهمة المدرّاش ليس مجرد إعادة إنتاج، بل هي دائماً إنتاج لفهم جديد. هي طريقة لجعل الكتاب المقدس منفتحاً على حياة هؤلاء الذين يطيعون ما ينادي به"⁽²⁷⁾.

بينما سنناقش الأشكال الأدبية في الرسائل فيما يلي، فلكي نتجنّب التكرار، يجب أن يُقال إن المدرّاشيم موجودة أيضاً في رسائل العهد الجديد. من أمثلة ذلك رومية 10: 5-13؛ 1كو 10: 1-11؛ 1بط 2: 4-18؛ وهذا على سبيل المثال وليس الحصر. كُتّاب أدب الرسائل جمعوا نصوص كتابية معاً في أسلوب مدرّاشي (قارن 1بط 2: 4-8). ربما أكثر مدرّاشيم وضوحاً يظهر في رسالة العبرانيين. فهناك نصوص من المزامير، وأسفار موسى الخمسة، والأنبياء طبقت على المسيح والعهد الجديد بشكل مثير جداً لدرجة أن السياق الأول لهذه النصوص قد اختفى تماماً.

النصوص التي أشارت أولاً إلى يهوه، وداود، وآخرين تنطبق الآن على يسوع (مثل عب 1: 5-14؛ 5: 4-6؛ 7: 11-22). إذا أدرك الشراح الحاليون أن الكتاب القدّام كانوا يستخدمون أسلوباً مقبولاً في التفسير، سيصبحون في وضع أفضل ليسمحوا لكتابة الأسفار بتوصيل رسائلهم بأسلوبهم الخاص في التفسير.

أشكال أدبية أخرى، مثل قصص المجادلات، وسلاسل الأنساب، واقتباسات العهد القديم، وخطابات رؤيوية، وحوارات مطولة، وتطوبيات، كلها يجب أن تكون جزءاً من

27 Gerald L. Burns, "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation," in *Guide to the Bible* (ed. Robert Alter and Frank Kermode; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 629.

جعبة القاريء. وهناك نقاشات ممتازة يمكن أن تجدها في أي مدخل جيد للعهد الجديد.

أوب الرسائل

لأن قضايا مثل مؤلف الرسالة ووجهة الرسالة وقراءها تعاملنا معها في الوحدة الأولى، سنولي الاهتمام هنا بالطابع الأدبي للرسائل. من الواضح، بمجرد أن ننتقل من الأناجيل وسفر الأعمال إلى الرسائل، سنجد بصعوبة ما تحدثنا عنه سابقاً عن عالم السرد أو العالم الذي بداخل النص. فمصطلحات مثل رسم الشخصيات والحبكة الدرامية والظروف المحيطة، ومسار الأحداث، وزمن السرد تصبح غير ملائمة إن لم تكن بلا معنى. نحن نتحدث هنا عن جنس أدبي مختلف. ومع ذلك كما أن الأناجيل كسرد قصص لها بناء لغوي محدد ومتفرد، كذلك الجنس الأدبي لأدب الرسائل في العهد الجديد. ولأن الرسائل ليست تاريخ محاكاة فهذا لا يقلل من سماتها الأدبية. لكن السمات الأدبية لأدب الرسائل هي من نوع مختلف.

كتابة **الرسالة** Letter في التقليد الهلنستي كانت تتبع شكلاً معيناً من القوالب النمطية:

1. افتتاحية أو مقدمة. وهذا يتألف من ثلاثة أجزاء: الكاتب، المرسل إليهم، التحية. وكثيراً ما تمثل التحية أمنية بالصحة الجيدة أو أمنية في شكل صلاة. هناك معلومات أخرى يمكن تقديمها تتعلق بالكاتب أو المرسل إليهم.
2. المتن. هنا يُفصّل الغرض من الرسالة. وقد يكون المتن موجزًا بشكل استثنائي أو طويلاً نوعاً ما. كثيراً ما يبدأ المتن بصلاة إلى الألهة، أو تعبير عن الشكر، أو ذكر لظروف الكاتب، أو ذكر لبعض الذكريات المفضلة عن المرسل إليهم. هذه العبارات التمهيدية تعمل كانتقال من الافتتاحية إلى المتن، وتضع الأساس للعلاقة بين الكاتب والمرسل إليهم. ومع ذلك في أحيان كثيرة يُستغنى عن هذا المحتوى الانتقالي وينتقل الكاتب مباشرة إلى المتن. قد يُزِيل المتن في نهايته بطلب من التواصل المتبادل، وذكر لزيارة مرتقبة، أو التشجيع على تصرف ما.
3. الخاتمة. عادة ما تتألف الخاتمة من تحيات ختامية. وربما تتضمن أمنية أخرى

للمُرسل إليهم أو لأشخاص آخرين بصحة جيدة. كذلك عادة ما تُذكر كلمة وداعية (erosthe) في النهاية مع كتابة التاريخ.

قبل أن نناقش رسائل العهد الجديد وتشابهاتها واختلافاتها عن كتابة الرسائل في الثقافة الهلنستية، نحتاج أن نفحص بعض سمات الرسالة الهلنستية بالإضافة إلى شكلها. كانت الرسالة تعبر عن علاقة صداقة بين طرفين. وكان يجب أن تتضمن الرسالة بعض "الحضور" الخاص بها، كاستبدال للحضور الفعلي للكاتب وبالتالي كان الشخص يكتب إلى شخص آخر كما لو كان حاضراً.

والرسالة الهلنستية نمطية للغاية. تُستهل بالتحية، والتحية الختامية، والصلاة (أو أمنية خاصة بالصحة) تظهر في الرسائل الهلنستية بعبارات تكاد تكون محفوظة. يصف ديفيد أون David Aune ما يسميه الخطاب الخاص أو الوثائقي بنائه ثلاثي الأضلاع، ويلاحظ أن البناء الأساسي للرسالة قد اختلف بشكل طفيف على مدار قرون⁽²⁸⁾. ومع ذلك داخل البناء ثلاثي الأضلاع، كان هناك مساحة للتعديلات. على سبيل المثال داخل افتتاحية الرسالة التقليدية توجد ثلاثة عناصر: عنوان، وإسناد، وتحيات. وكل عنصر من هذه العناصر يمكن الإسهاب فيه، بإضافة ألقاب، وعناوين، وإشارات جغرافية، وأمنية تتعلق بالصحة، أو صلاة. يواصل أون Aune بوصف فئتين أخرتين من رسائل في العالم اليوناني الروماني، يسميها الرسائل الرسمية والرسائل الأدبية. الرسائل الرسمية تشبه جداً الرسالة الشخصية، وكانت من مسؤول حكومي إلى شخص آخر، عادة في منصب حكومي. أما الرسائل الأدبية فكانت "تُحفظ وتُنقل من خلال قنوات أدبية، وكان يُعزى بها كنماذج لفن الرسائل وأمثلة للفن الأدبي، أو كتابات موجزة عن حيوات أو سلوكيات سابقة"⁽²⁹⁾. هذه الرسائل تتميز أيضاً بأنها: 1. "رسائل تذكية كتبها أشخاص متعلمون لم يقصدوا نشرها. هذه الرسائل كانت تسمح لشخص صاحب نفوذ أن يذكر صديقاً له لمنصب سياسي أو حكومي. هؤلاء جعلوا من رسائلهم ترشيحات بناءً على الخصال الأخلاقية وليس القدرات المهنية. 2. المقالات الخطابية هي مواضع treatises أكثر من كونها رسائل رسمية؛

28 Aune, *The New Testament*, 162.

29 المرجع السابق، صفحة 165.

لأنها تستخدم البناء اللغوي المعياري للرسائل بشكل محدود. وبينما قد تُظهر الافتتاحية المعتادة والختام، فإن هذه الرسائل هي في الواقع مواعظ أخلاقية وفلسفية (مثل "المعاهد" Institutes لكوانتيليان و"عن السكينة" Tranquility on لبلورتاخ). كما استخدم أبيقور، ودوجنيس، ولارتيوس، وحتى أفلاطون وأرسطو الرسالة كوسيلة للتعليم الفلسفي. 3- الرسائل المنسوبة خطأً لأشخاص آخرين كانت رسائل متخيلة عن قصص تختص برجال عظماء من الماضي⁽³⁰⁾. 3. رسائل مُنتحلة Pseudepigraphical أخرى، يسميها أون Aune رسائل خيالية، كُتبت بأسماء من الماضي، عادة في محاولة مفضوحة للاستيلاء على رؤية عامة خاصة بأشخاص من الماضي.

وبينما يبدو أن الرسالة الشخصية هي القاعدة في الثقافة (الهلنستية)، كان في بعض الحالات (أبيقور، وسينيك) حيث تم معالجة القضايا الأخلاقية في شكل رسالة. كانت هذه الرسائل بمثابة مواعظ وليست رسائل بالمعنى الدقيق للكلمة، حيث أنها كُتبت على الأرجح بقصد إنتاج وثيقة أدبية مرموقة. وقد دفعت هذه الملحوظة بعض الدارسين إلى التمييز بين الرسالة letter والرسالة epistle⁽³¹⁾. وهذه التفرقة بناءً على هل الجمهور عام أم خاص. الخطاب يُنظر إليه بأنه قطعة غير أدبية وكُتبت من أجل شخص أو جمهور محدد. بينما الرسالة تعتبر عملاً أدبياً وكُتبت للأجيال اللاحقة أو عامة الشعب. بطرس الثانية ويوحنا الأولى ويعقوب هي أمثلة للرسائل. على سبيل المثال، لا توجد تحيات ختامية في يعقوب ولا بطرس الثانية، ولا يُذكر على وجه التحديد مَنْ هو المرسل إليه. يشير كل من ويلر Wheeler وجابل Gabel إلى أن الخطابات الصحيحة تختلف عن الرسائل في "أن الرسالة هي خطاب مصطنع أو وهمي كُتب للنشر وليس للمراسلة"⁽³²⁾. هؤلاء الدارسون يشعرون أن الجانب المميز لخطابات العهد الجديد هي وجود مناسبة لكتابتها. فهي لم تُكتب للأجيال اللاحقة ولكن يقصد بها معالجة مواقف محددة فعلية للجمهور معين. ومثل نظائرها اليونانية والرومانية، فإن قصدها الأساسي هو توصيل معلومات بين طرفين أو جمهورين. فهي لم تكن مقالات. كما يشرح ريكن Ryken: "لذلك قد نخطئ في اعتبار الرسائل كأدب

30 المرجع السابق، 165-96.

31 Gabel and Wheeler, *Bible as Literature*; and Fee and Stuart, *How to Read the Bible*.

32 Gabel and Wheeler, *Bible as Literature*, 216.

نظامي أو تفسيري. مثل الخطابات بشكل عام، فإن رسائل العهد الجديد (باستثناء رومية والعبرانيين) ليست حججاً منظمة⁽³³⁾. ومع ذلك معظم الدراسات توصلت إلى ما يعتبره ويليام دوتي William Doty نوعاً من التوازن⁽³⁴⁾. خطابات العهد القديم تقع في منطقة ما بين الوثائق كردود لها مناسبة لمواقف محلية، ووثائق لمواعظ لاهوتية محضة قُصد بها التعبير عن أيديولوجيات مسيحية لاهوتية تتجاوز المواقف التاريخية.

البنية اللغوية لرسائل العهد الجديد

رسائل بولس هي الأقدم في العهد الجديد وتضع معياراً للشكل الرسائلي. وبالرغم من وجود تباينات شكلية وفكرية في رسائل العهد الجديد، فهي تتبع بشكل عام البناء الأساسي لرسائل بولس:

- الاستهلال (الراسل، المرسل إليهم، التحية)
- الشكر (عادة بركة يصاحبها تشفع)
- المتن (قد يتضمن صيغة تمهيدية أو عبارة تتحدث عن خطط مستقبلية)
- الوعظ الأخلاقي Paraenesis (حث أخلاقي وتعليم)
- الختام (أمنية سلام، تحيات، بركة)

ولكي نفهم كيف طبق بولس ووسّع شكل الرسالة الهلنستية، نحتاج أن نفحص كل أجزاء الرسالة حسب بولس.

الافتتاحية. كان الترحيب الإغريقي المعتاد في الرسائل يتضمن كلمة *chairein* (تحية) يتبعها أمنية في صياغة محفوظة من أجل الرخاء والصحة. غيّر بولس كلمة *charis* أو خريس نعمة ووسّع هذا الترحيب ليتضمن إشارات إلى رسوليته وشركائه في الخدمة. وقد يشير أيضاً إلى حالة المرسل إليهم:

”بُولُس، الْمَدْعُوُّ رُسُولاً لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ، وَسُوسْتَانِيُسُ الْأَخُّ، إِلَى كَنِيسَةِ اللَّهِ الَّتِي فِي كُورِنْثُوسَ، الْمُقَدَّسِينَ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ، الْمَدْعَوِينَ قَدِّيسِينَ مَعَ جَمِيعِ الَّذِينَ يَدْعُونَ بِاسْمِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ فِي كُلِّ مَكَانٍ، لَهُمْ وَلَنَا: نِعْمَةٌ لَكُمْ وَسَلَامٌ مِنَ اللَّهِ أَبِيْنَا وَالرَّبِّ يَسُوعَ الْمَسِيحِ“ (1كو 1: 1-3)

33 Ryken, *Words of Life*, 90-91.

34 William G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1973), 26.

لاحظ أن بولس لم يستخدم كلمة نعمة *charis* بدلاً من كلمة *chairein* لكنه أضاف كلمة "سلام"، وهي التحية اليهودية المعتادة في الرسائل "شالوم". لذا فإن بولس قد توسع وعدّل في الصيغ التقليدية للتحيات الهلنستية ليضيف تراثه اليهودي والمسيحي. في افتتاحية رسالة رومية تتضمن تعديلات بولس ملخصاً لإنجيله. ولأن بولس لم يؤسس كنيسة روما ولم يزورها، فربما شعر بحاجة إلى التأكيد على سلطانه في الكلام.

الشكر. معظم الدراسات التي تصدر اليوم عن الشكر عند بولس لا تزيد عن كونها تعليقاً على جهود بول شوبرت Paul Schubert⁽³⁵⁾. يزعم شوبرت أن الشكر يقوم بثلاث وظائف: إنهاء التحيات، ويقدم الغرض الأساسي للرسالة، وقد يوفر إطاراً للموضوعات الرئيسية في متن الرسالة. تتضمنت الرسائل الهلنستية في معظم الأحيان الشكر حيث كان الكاتب يشكر الآلهة أو يعلم المرسل إليهم أنهم قد تم ذكرهم أمام الآلهة. وبولس نفسه يتبع هذا النمط باستثناء رسالة غلاطية. في هذه الرسالة، بولس مهتم جداً بالدخول مباشرة في المشكلة ولذلك فهو يخرج عن العرف السائد. لكن في رسالة تسالونيكي الأولى، فإن الجزء الخاص بالشكر لا يتناسب مع بقية الرسالة (فهو يستغرق ما يقرب من نصف الرسالة) بحيث أن الرسالة تبدو مقلوبة. وبينما يتبع بولس عادة كتابة الرسائل في إدراج الشكر، فإنه يقحم تعديلات مبنية على منظوره الديني. على سبيل المثال، يصبح الشكر فرصة لتقديم المدح لأمانة المرسل إليهم، وللتعبير عن أمنية أن تستمر هذه الأمانة⁽³⁶⁾.

كما ذكرنا سابقاً، الشكر عند بولس يميل إلى التنويه لبعض الموضوعات الهامة على الأقل في متن الرسالة: تأمل الجزء الخاص بالشكر في 1 كو 1: 4-9:

"أشكرُ إلهي في كلِّ حينٍ مِنْ جِهَتِكُمْ عَلَى نِعْمَةِ اللَّهِ الْمُعْطَاةِ لَكُمْ فِي يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أَنْتُمْ فِي كُلِّ شَيْءٍ اسْتَعْنَيْتُمْ فِيهِ فِي كُلِّ كَلِمَةٍ وَكُلِّ عِلْمٍ، كَمَا ثَبَّتَ فِيكُمْ شَهَادَةُ الْمَسِيحِ، حَتَّى إِنَّكُمْ لَسْتُمْ نَاقِصِينَ فِي مَوْهَبَةٍ مَا، وَأَنْتُمْ مُتَوَقِّعُونَ اسْتِعْلَانِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ الَّذِي سَيُثَبِّتُكُمْ أَيْضًا إِلَى النِّهَايَةِ بِلاَ لُومٍ فِي يَوْمِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ. أَمِينُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي بِهِ دُعِيتُمْ إِلَى شَرِكَةِ ابْنِهِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبَّنَا"

لاحظ أن بولس يشير إلى المواهب الكاريزماتية في الكلام والمعرفة، ويشير إلى "يوم

35 Paul Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Berlin: Alfred Töpelmann, 1939).

36 See Jack T. Sanders, "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Pauline Corpus," *JBL* 81 (1962): 352-62.

الرب“. وكلا الموضوعين من اهتمامات بولس في متن رسالة كورنثوس الأولى، حيث يضع بولس الحماس للمواهب في نصابه الصحيح بالتأكيد على الطبيعة الإسخاتولوجية ليوم الرب. يبدو بولس أيضًا أنه يضيف إلى الشكر عناصر ليتورجية، مثل الملاحظة الواردة في تشكرات كورنثوس الثانية: “مُبَارَكُ اللَّهِ أَبُو رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ” (2كو 1: 3أ). وكما شرح جيمس روبنسون James Robinson بشكل رائع، بالرغم أن بولس يتبع الشكل التقليدي للرسالة، لكنه يوظف عناصر من تقليده الليتورجي في الرسالة، مما يؤدي حتمًا إلى إبداع أنماط جديدة⁽³⁷⁾.

المتن. يتميز المحتوى داخل المتن في رسائل بولس بالتنوع الشديد. العامل المحدد هو احتياج أو مشكلة لدى متلقي الرسالة. قد لا يتوقع القارئ أي انتظامية أو تسلسل منطقي داخل المنظر المتعدد الألوان الذي يرسمه بولس في متن الرسالة. لكن هذا لا ينطبق على كل رسائله. بين تنوع الموضوعات في رسائل بولس، يوجد تكرار لنمط أو سمات شكلية. فيما يلي بعض هذه السمات الشكلية:

أ صيغة الطلب أو الوصية. انظر إلى المثال التالي:

”وَلَكِنِّي أَطْلُبُ إِلَيْكُمْ أَيُّهَا الْأَخَوَةُ، بِاسْمِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أَنْ تَقُولُوا جَمِيعُكُمْ قَوْلًا وَاحِدًا، وَلَا يَكُونَ بَيْنَكُمْ انْشِقَاقَاتٌ، بَلْ كُونُوا كَامِلِينَ فِي فِكْرٍ وَاحِدٍ وَرَأْيٍ وَاحِدٍ“ (1كو 1: 10).

يوجد فعل يتبعه خطاب مباشر أو طلب فعلي. هذه الصيغة الخاصة بالطلب أو الالتماس ترد أيضًا في مواضع أخرى داخل متن الرسالة، خاصة في بداية إدراج محتوى جديد.

ب صيغة الإفصاح disclosure formula. من أمثلة ذلك: “لَسْتُ أُرِيدُ أَنْ تَجْهَلُوا...” أو “لَأَنَّكُمْ أَنْتُمْ أَيُّهَا الْأَخَوَةُ تَعْلَمُونَ...” (رو 1: 13؛ 2كو 1: 18؛ 1تس 2: 1؛ في 1: 12؛ غل 1: 11). وفقًا لكلام دوتي Doty، هذه الصياغة (وكذلك صياغة الطلب توفر عنوانًا “للفقرة أو الفقرات التالية، وتذكر بإيجاز محتواها، وتشبه العناوين الرئيسية والفرعية في الصحف”⁽³⁸⁾). وكما في صيغة الطلب، تقدّم صيغة

37 James M. Robinson, “The Historicity of Biblical Language,” in *The Old Testament and Christian Faith* (ed. Bernhard W. Anderson; New York: Harper & Row, 1963), 132–49.

38 Doty, *Letters*, 34.

الإفصاح محتوى جديدًا داخل متن الرسالة (مثل: 1كو 11: 3؛ 1تس 4: 13؛ 1كو 10: 1؛ 12: 1؛ رو 11: 25).

ج صيغة البهجة. وهي تعبيرات عن الفرح "لأنَّ لَنَا فَرَحًا كَثِيرًا..." وهي عادة نتيجة بعض أخبار مفرحة تلقاها الرسول. مثال لذلك فرحة بولس لتقدم فليمون في الإيمان المسيحي⁽³⁹⁾.

د معلومات تتعلق بالسيرة الذاتية. بالقرب من بداية المتن في معظم رسائل بولس، يعلّق على أنشطته الخاصة. فبولس يتذكر خدمته السابقة بين أهل كورنثوس في 1كو 1: 10-17، وفي 1: 12-26، يتحدث عن سجنه (قارن غل 1: 10-2؛ 21؛ 2كو 1: 8-12). هذه الملاحظات الشخصية ليست حشوًا لا علاقة له بالموضوع، لكن له معانٍ مكملّة للحُجج التي يسوقها. وتعزز من طلبات بولس من المرسل إليهم.

ه قصة الرحلة Travelogue. مع اقتراب نهاية متن الرسائل (باستثناء غلاطية) يلمح بولس إلى زيارة مستقبلية محتملة بنفسه أو بواسطة مبعوث (قارن رو 15: 14-33؛ 1كو 4: 14-21؛ 2كو 12: 13-14؛ غل 4: 12-20؛ في 2: 19-24؛ 1تس 2: 17-3؛ 13؛ فل 21-22). يشير روتزيل Roetzel أن الغرض من أخبار الرحلة هو إضافة قوة للرسالة في الخطاب من خلال الوعد بزيارة رسولية⁽⁴⁰⁾.

الوعظ الأخلاقي paraenesis. كان بولس بارعًا على نحو خاص في تفصيل رسائله الأخلاقية العامة على مواقف محددة. وحقيقة أن بولس يستفيد من محتوى تقليدي (من مصادر يهودية وهلنستية) لا ينبغي أن يحجب حقيقة أنه لم يقصد أن يطور منظومة أخلاقية مسيحية جديدة. كما يلاحظ روتزيل أن "هذا لا يعمل ككتاب للقواعد لحل كل مشكلة، وإنما هي أمثلة أو توضيحات لكيف يجب أن يكون تأثير الإنجيل. هذه المقاطع الأخلاقية، أو الوعظ الأخلاقي paraenesis يوفر إرشادًا عمليًا، لكنها تقدّم معلومات أيضًا

39 المرجع السابق، صفحة 35.
40 Calvin J. Roetzel, *The Letters of Paul: Conversations in Context* (Atlanta: John Knox, 1982), 35.

وتقدم طلبات، وتذكر بأمور هامة⁽⁴¹⁾.

هذه الأجزاء الأخلاقية تتألف من ثلاثة أنواع من المحتوى الأخلاقي. النوع الأول، يمزج بولس عبارات أخلاقية متنوعة ليس بها إلا القليل من الترابط. على سبيل المثال، رو 12: 9-13 تشتمل على موضوعات عن الحب، الكراهية، الشر، الخير، المحبة الأخوية، الإكرام، الغيرة، الحيوية الروحية، الخدمة، الرجاء، الصبر، الدوام على الصلاة، السخاء في العطاء، والكرم. يقدم بولس كل موضوع في شكل نصيحة أخلاقية. على الأرجح حصل بولس على هذا المحتوى من تقليد موجود بالفعل.

النوع الثاني من المحتوى نجده في قوائم من الفضائل والردائل، وفي هذا يوجد اقتباس من التقاليد اليهودية والهلنستية. هذه القوائم تتفاوت في طولها ولا تمثل بالضرورة حالة أية كنيسة بالتحديد (مثل: رو 1: 29-31؛ 1كو 5: 10-11؛ 2كو 6: 6-7؛ 14؛ غل 5: 22-23؛ في 4: 8). قائمة الردائل قد ترد بمفردها، كما في رو 1: 29-31، أو قد يصاحبها قائمة من الفضائل، كما في غل 5: 22-23. يشير دوتي Doty أن الآداب المنزلية التي تقدم واجبات منزلية معينة (*Haustafeln*) يجب أن تندرج في هذا النوع من الوعظ الأخلاقي⁽⁴²⁾.

في النوع الثالث يوظف بولس ما يمكن أن نسميه النصح الوعظي الذي يتمحور حول موضوع بعينه. معظم 1كو 5-15 يشغل سلسلة من النصح الوعظي في عدد من الموضوعات. مثال آخر لهذا النوع من الوعظ الأخلاقي يتمثل في نقاش بولس حول القيامة في 1تس 4: 13-18. سنتعرض بالتفصيل للأشكال داخل أجزاء الوعظ الأخلاقي عندما نناقش الأشكال الأدبية في رسائل العهد الجديد.

الختام. عادة ما يتضمن الختام أمنية بالسلام، وتحيات، وبركة، وأحياناً إعلاناً رسولياً. في معظم الأحيان يُستهل كل هذا بقائمة من التعليمات الختامية. ترد التحديات بين أمنية السلام والبركة. وبالرغم أنها قد تكون عبارات متكررة في ختام رسائل بولس، فهي ليست شكليات بلا معنى. في أمنية السلام، يعود بولس إلى موضوعات كبرى في الرسالة. لاحظ هذا الرجوع في 1تس 5: 23: "وَالِهَ السَّلَامُ نَفْسُهُ يُقَدِّسُكُمْ بِالثَّمَامِ. وَلِتُحَفَظَ رُوحُكُمْ وَنَفْسُكُمْ

41 المرجع السابق، صفحة 36.

42 Doty, *Letters*, 58.

وَجَسَدُكُمْ كَامِلَةٌ بِلَا لَوْمٍ عِنْدَ مَجِيءِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ“. مجيء الرب واستعداد القديسين هما موضوعان كبيران في الرسالة. أمانة السلام في غل 6: 16 (“فَكُلُّ الَّذِينَ يَسْلُكُونَ بِحَسَبِ هَذَا الْقَانُونِ عَلَيْهِمْ سَلَامٌ وَرَحْمَةٌ، وَعَلَى إِسْرَائِيلَ اللَّهُ”) تعود إلى موضوع آثاره بولس عن عبودية الختان في مقابل الحرية في المسيح وإسرائيل الحقيقي.

البركة (“بركة الرب يسوع فلتكن معكم”) تختلف اختلافًا طفيفًا في رسائل بولس، لكنها اكتسبت منظورًا مسيحيًا مميزًا. ومع ذلك أحيانًا يهد بولس هذه البركة بتحذير أو نصح (انظر 1 كو 16: 22؛ 1 تس 5: 27؛ غل 6: 17).

اختلافات نظرية في الرسائل

بالإضافة إلى التباينات في الشكل التي ذكرناها بالفعل، يدرك الدارسون أنه يوجد أيضًا اختلافات نظرية بين رسائل العهد الجديد. مثل هذه الاختلافات هي واجبة جزئيًا بسبب اختلاف الظروف التي نشأت فيها أو استخدام أحد النساخ، أو ظروف متغيرة في حياة الكنيسة. على سبيل المثال **الرسائل الرعوية** (تيموثاس الأولى والثانية وتيطس) يرى معظم الدارسين اليوم أنها نتاج كنيسة في طريقها لتصبح مؤسسة. منظور الرسائل الرعوية متقدم جدًا في اهتمامها بسلامة واستقرار المؤسسة. في الرسائل المبكرة لبولس، الكاتب دائمًا محل اتهام، حيث تواجه مشكلات داخلية وخارجية بمجدالات ساخنة. في رسائل أقدم لبولس، يُعرف الإيمان على أنه ثقة في الله، وإيمان في يسوع المسيح. في الرسائل الرعوية، الإيمان هو مجموعة من الحقائق المسلمة يجب الدفاع عنها. لذلك في رسائل بولسية أقدم، الباروسيا، أو مجيء المسيح، هو وشيك، بينما في الرسائل الرعوية بعيد أكثر.

لا يختلف المنظور فقط في الرسائل الرعوية عن الرسائل الأقدم، لكن توجد أيضًا اختلافات لغوية. ما يقرب من 20% من مفردات الرسائل الرعوية هي *hapax legomena* (حرفيًا تعني “ترد مرة واحدة”، في العهد الجديد)، وما يقرب من 30% من مفردات الرسائل الرعوية غير موجودة في الرسائل الأقدم. عندما نضيف إلى هذا غياب مفردات أساسية جدًا في الرسائل الرعوية، نشعر بأننا بلا شك في عالم له اهتمامات لاهوتية مختلفة جدًا عن الرسائل الأقدم.

بالإضافة إلى الاختلاف في المنظور والمفردات، قد نشير أيضًا إلى اختلاف في الشكل. فالرسائل الرعوية يغلب عليها الأجزاء الوعظية أو الأخلاقية. بعض هذه الملاحظات المتعلقة بالمفردات والمنظور التي ذكرناها سابقًا يمكن أن تنطبق على أفسس وكولوسي وتسالونيكي الثانية. في أفسس (التي تتضمن ما يقرب من ثلث رسالة كولوسي) نجد موجزًا للاهوت بولس بينما في تسالونيكي الثانية بها تعديل لفكر بولس المتعلق بالأخرويات.

بينما تنسم الرسائل الجامعة بطابع أكثر وعيًا بالإنتاج الأدبي. بينما تظهر يوحنا الثانية والثالثة في شكل رسائل تقليدي، فإن يوحنا الأولى تبتعد تمامًا عن الرسالة التقليدية نحو مقال عن المحبة المسيحية. كذلك يعقوب ويهوذا وبطرس الثانية تحتفظ بالقليل من شكل الرسالة. على سبيل المثال تحتفظ رسالة يعقوب بالتحية، لكن هذا يتبعه قائمة بالنصائح والوعظ الأخلاقي. لذا تبدو كمقالة أخلاقية وليس رسالة.

وبينما توظف بطرس الأولى والثانية ويهوذا أعراقًا تتعلق بالأدب الرسائي، لكنها تسير في اتجاه المقالة اللاهوتية. يعلق دوتي Doty بشأن هذا:

هذه الكتابات تُفهم على أنها ورقة دعاية تعبر عن دعم لهؤلاء الذين يتعرضون للإضطهاد بسبب دينهم- إضطهاد من الدولة ومن المسيحيين المتمردين. التأملات اللاهوتية الآن تتمحور حول التقاليد المسيحية المقدسة، وليس حول التشكيل الضروري للديانة في سياقات محددة⁽⁴³⁾.

الأجناس الأدبية الفرعية لرسائل العهد الجديد

عندما ندرس الأشكال الأدبية لرسائل العهد الجديد، يتضح أن كُتّاب الرسائل كانوا ضليعين في معرفة المدى الواسع للممارسات الأدبية اليهودية والهلنستية. ومعرفة هذه الأشكال أمر لا غنى عنه للمفسّر، خاصة لأن المحتوى (وبالتالي الرسالة) يجب تفصيلها على الشكل. القائمة التالية يُقصد بها تعريف الدارسين بالأشكال الأدبية في الرسائل. هذه المناقشة ليست شاملة بأي حال من الأحوال، لكن لعلها تولّد اهتمامًا كافيًا ليشجع أكثر على دراسة متخصصة لها.

43 المرجع السابق، صفحة 70.

الموضوعات *topos* هو أداة بلاغية استخدمها المعلمون المتجولون من الرواقيين والكليبيين في الثقافة الهلنستية. هؤلاء المعلمون المتجولون طوروا إجابات معيارية لأسئلة تُطرح كثيرًا حول بعض الأمور. في معظم الأحيان يتعلق الموضوع بفضيلة أو رذيلة. هذه *topos* الموضوعات يمكن ربطها معًا بدون رابط واضح أو يمكن ترتيبها باستخدام بعض الكلمات الرائدة *leitwort*. حدد ديفيد برادلي David Bradley موضوعين *topoi* في رسائل بولس — رو 13، 1 تس 4: 9-5: 11.⁽⁴⁴⁾

قوائم الرذائل والفضائل

أشرنا لهذه القوائم بالفعل سابقًا، لذا سنكتفي ببعض التعليقات الضرورية. محاولة ربط قوائم الرذائل والفضائل بمجموعات كنسية بعينها سيؤدي على الأرجح إلى الإحباط، أو على الأقل لن يزيد الأمر عن مجرد التخمين. على الأرجح وظف الكتاب هذه القوائم لوصف سلوكيات أو مشكلات أخلاقية عامة. أحد أمثلة قوائم الرذائل نجده في 1 كو 5: 10-11:

”لَيْسَ مُطْلَقًا زُناةَ هَذَا الْعَالَمِ، أَوْ الطَّمَّاعِينَ، أَوْ الْخَاطِفِينَ، أَوْ عِبْدَةَ الْأَوْثَانِ، وَالْأَفِيلَزْمُكُمْ أَنْ تَخْرُجُوا مِنَ الْعَالَمِ! وَأَمَّا الْآنَ فَكُتِبَتْ إِلَيْكُمْ: إِنْ كَانَ أَحَدٌ مَدْعُوًّا أَخًا زَانِيًا أَوْ طَمَّاعًا أَوْ عَابِدَ وَثْنٍ أَوْ شَتَمًا أَوْ سِكِّيرًا أَوْ خَاطِفًا، أَنْ لَا تُخَالِطُوا وَلَا تُؤَاكِلُوا مِثْلَ هَذَا“.

مثال آخر عن قوائم الفضائل نجده في 3: 12-14:

”قَالَ بَسُّوا كُمُخْتَارِي اللَّهِ الْقِدِّيسِينَ الْمُحِبُّوبِينَ أَحْشَاءَ رَأْفَاتٍ، وَلُطْفًا، وَتَوَاضُّعًا، وَوَدَاعَةً، وَطُولَ أَنَاةٍ، مُحْتَمِلِينَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، وَمُسَامِحِينَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِنْ كَانَ لِأَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ شَكْوَى. كَمَا غَفَرَ لَكُمْ الْمَسِيحُ هَكَذَا أَنْتُمْ أَيْضًا. وَعَلَى جَمِيعِ هَذِهِ الْبَسُّوا الْمَحَبَّةَ الَّتِي هِيَ رِبَاطُ الْكَمَالِ“.

كما توجد قوائم أخرى منها: رو 1: 29-31؛ 1 كو 6: 9-10؛ 2 كو 6: 6-7؛ غل 5: 19-23؛ أف 6: 14-17؛ في 4: 8؛ تي 1: 7-8؛ يع 3: 17؛ 1 بط 4: 3؛ 2 بط 1: 5-8؛ رؤ 9: 20-21.

44 See David G. Bradley, “The *Topos* as a Form in the Pauline Paraenesis,” *JBL* 72 (1953): 238–46.

قائمة بظروف محيطة

هذه القوائم تعكس تفاصيل عن وظائف الرسل. على سبيل المثال، في 2كو 12: 10 نجد هذه القائمة: "لِذَلِكَ أُسَرُّ بِالضَّعْفَاتِ وَالشَّتَائِمِ وَالضَّرُورَاتِ وَالِاضْطِّهَادَاتِ وَالضَّيْقَاتِ لِأَجْلِ الْمَسِيحِ. لِأَنِّي حِينَئِذَا أَنَا ضَعِيفٌ فَحِينَئِذَا أَنَا قَوِيٌّ". وقائمة أخرى مثلها نجدها في 2كو 11: 23-28.

قائمة آداب سلوكية داخل المجتمع المسيحي

هذه القوائم تظهر اهتمامًا بوصف كيف يجب أن يعيش المسيحيون في العالم في الحياة اليومية. هذه القوائم الخاصة بالعلاقات ليست متفردة في كتابات العهد الجديد، لكن كانت جزءًا من الوسط الثقافي الهلنستي، وأصبحت جزءًا من الحياة اليومية للكنيسة. معظم هذه القوائم يرد في الرسائل اللاحقة للكنائس (مثل أف 5: 21-6: 9؛ كو 3: 18-4: 1؛ اتس 2: 15-1؛ 5: 21-1؛ تي 2: 10-1؛ 2بط 2: 13-3: 7).

الأمثال الحكيمة Proverbs

لأننا ناقشنا الأمثال أو الأقوال الحكيمة في الجزء الخاص بالأناجيل، أذكر هنا فقط بعض الأمثلة:

”خَمِيرَةٌ صَغِيرَةٌ تُخَمِّرُ الْعَجِينَ كُلَّهُ“ (غل 5: 9)

”الْمُعَاشِرَاتِ الرَّدِيَّةُ تُفْسِدُ الْأَخْلَاقَ الْجَيِّدَةَ“ (1كو 15: 33 ب)

”مُفْتَدِينَ الْوَقْتَ لِأَنَّ الْأَيَّامَ شَرِيرَةٌ“ (أف 5: 16)

صيغ إقرارات إيمانية

هذه العبارات لها صيغة وهي تمثل إقرارات إيمانية. فهي ملخصات مكثفة لفهم لاهوتي أو عقيدة كانت تُستخدم وتُتلى على الأرجح في المناسبات الليتورجية مثل المعمودية. كلمات مثل ”يعترف“ و ”يؤمن“ توحي بأنها عبارات إيمانية، كذلك سمة الإيقاع قد تشير إلى صيغة إيمانية (لكن هذه أيضًا إحدى سمات الترانيم أو ما يسميه Ryken النثر البلاغي

المنظوم). فيما يلي مثالان للصيغ الإيمانية:

”لَأَنَّكَ إِنِ اعْتَرَفْتَ بِفَمِكَ بِالرَّبِّ يَسُوعَ، وَآمَنْتَ بِقَلْبِكَ أَنَّ اللَّهَ أَقَامَهُ مِنَ الْأَمْوَاتِ،
خَلَصْتَ“ (رو 10: 9)

”بِالْإِجْمَاعِ عَظِيمٍ هُوَ سِرُّ التَّقْوَى:
اللَّهُ ظَهَرَ فِي الْجَسَدِ،

تَبَرَّرَ فِي الرُّوحِ،

تَرَاءَى لِمَلَائِكَةٍ،

كُرِّزَ بِهِ بَيْنَ الْأُمَمِ،

أُؤْمِنَ بِهِ فِي الْعَالَمِ،

رُفِعَ فِي الْمَجْدِ“ (1 تي 3: 16 ب) ⁽⁴⁵⁾.

الترانيم

ما يقدمه الدارسون من نقاش عن المحتوى الإنشادي داخل أدب الرسائل في العهد الجديد يضيق به المقام هنا. لذلك، أقدم سمات عامة عن الترنيم أو النشيد في العهد الجديد. المحتوى الإنشادي يتميز بإيقاع واضح وملفوظ. يجب على القارئ أن يبحث عن أنواع التوازي. على سبيل المثال، في الصيغة الإيمانية السابقة (1 تي 3: 6 ويمكن اعتبارها ترنيم) ترد الأفعال في صيغة الماضي المبني للمجهول Aorist. وكذلك في كل تعبير، باستثناء تعبير واحد، تسبق en (بأو في) اسمًا في المفرد المضاف. صيغة الإيقاع والتوازي لا تخطئه العين والأذن. مرة أخرى يوجد خيط رفيع (كثيرًا ما لا يرى) بين الصيغ الإيمانية، والترانيم، والنثر المنظوم (سنناقشه لاحقًا).

المجاز (أو الاستعارة) Metaphor

تكتظ الرسائل باستعارات تشبيهية مما يدل على وجود طابع شعري. من أمثلة ذلك:

”أَنْتُمْ فَلَاحَةُ اللَّهِ، بِنَاءُ اللَّهِ“ (1 كو 3: 9 ب)

45 بسبب الطابع الإيقاعي لهذا المثال الأخير قد يندرج تحت تعريف Ryken للنثر الإيقاعي المنظوم.

”هَؤُلَاءِ هُمْ آبَارٌ بِلَا مَاءٍ، غَيُومٌ يَسُوقُهَا النَّوْءُ“ (2بط 2: 17 أ)

”قَالَ لِلسَّانِ نَارًا!“ (يع 3: 6أ)

”جَسَدَكُمْ هُوَ هَيْكَلٌ لِلرُّوحِ الْقُدُسِ“ (1كو 6: 19 أ)

يعتمد بولس بشكل خاص على قوة الاستعارة في توصيل المعنى. كما يلاحظ بي. سي. ساند P.C. Sands، صياغة بولس ”تُنعش دائماً بالاستعارة، مثل ”كُونُوا ... مُلْتَصِقِينَ بِالْخَيْرِ (كما بصمغ أو بمادة لاصقة)“، ”حَارَيْنِ فِي الرُّوحِ (كما لو كنا نغلي بالروح“، ”مُفْتَدِينَ الْوَقْتُ (بمعنى استأثر بكل الموجود في السوق)“، ”لِيَمْلِكْ (ليحكم ويفصل) فِي قُلُوبِكُمْ سَلَامٌ مِنَ اللَّهِ“⁽⁴⁶⁾.

النقد الساخر العنيف Diatribe

هذا نوع من الحجج يبتكر فيه الكاتب أو الخطيب سائلاً أو معترضاً (شريك في الحوار، غالباً ما يُشار إليه بالمحاور). ثم يتقدم الكاتب أو الخطيب ليجيب على اعتراضات هذا السائل التخيلي. وبينما يكون هذا السائل افتراضياً، لكن موضوع النقاش ليس هكذا. مثال ذلك، في رومية 6: 1 يسأل السائل أو المعارض: ”فَمَاذَا نَقُولُ؟ أَتَبْقَى فِي الْخَطِيئَةِ لِكَيْ تَكْثُرَ النِّعْمَةُ؟“. ثم يجيب بولس على هذا الاعتراض في الآيات 2-14. من الواضح أن هذا السائل مستمر، لأنه يسأل سؤالاً آخر في (ع 15): ”فَمَاذَا إِذَا؟ أَلْنُحْطِئُ لِأَنَّنَا لَسْنَا تَحْتَ التَّائُمُوسِ بَلْ تَحْتَ النِّعْمَةِ؟“. ثم تُسَجَّلُ الإجابة في 6: 14-7: 6. هذا النوع من التجادل يستمر مع أسئلة أخرى كما في 7: 7، 13؛ 9: 14؛ 19، 30. مثال آخر نجده في يعقوب 2: 18-22، يبدأ كالاتي: ”لَكِنْ يَقُولُ قَائِلٌ: أَنْتَ لَكَ إِيمَانٌ، وَأَنَا لِي أَعْمَالٌ“. ثم يواصل الكتب برد مُفْصَّل. قد يكون المعارض الافتراضي تجسيدا مجردا، كما في 1كو 12: 15-21 (المتحدثون هنا أعضاء الجسم)، ورومية 2: 21-22 (المتحدث هنا هو البر).

كسب حُسن النية Captatio benevolentiae

في هذا الأسلوب البلاغي يقدم الكاتب إطاراً بافتراض أن القارئ سيكون مُلماً ببعض

46 P. C. Sands, *Literary Genius of the New Testament* (New York: Oxford University Press, 1932), 153.

المعرفة. لاحظ التلق والافتراض في رو 7: 1 "أَمْ تُجْهَلُونَ أَيَّهَا الإِخْوَةُ لِأَنِّي أَكَلِمُ الْعَارِفِينَ بِالتَّامُوسِ أَنَّ التَّامُوسَ يَسُودُ عَلَى الْإِنْسَانِ مَا دَامَ حَيًّا؟". نفس الافتراض يرد في 1كو 9: 24: "أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِينَ يَرْكُضُونَ فِي الْمَيْدَانِ جَمِيعُهُمْ يَرْكُضُونَ، وَلَكِنَّ وَاحِدًا يَأْخُذُ الْجَعَالَ؟" (قارن أع 24: 2-3).

سلاسل الكلمات

من خلال ربط المفاهيم معًا (عادة بطريقة غير متكلفة) في سلسلة من الكلمات، فإن الكاتب يرسم ذروة لها تأثير. في رو 5: 3-5 نقرأ:

"لَيْسَ ذَلِكَ فَقَطْ، بَلْ نَفْتَخِرُ أَيْضًا فِي الضِّيقَاتِ، عَالِمِينَ أَنَّ الضِّيقَ يُنْشِئُ صَبْرًا، وَالصَّبْرَ تَزْكِيَةً، وَالتَّزْكِيَةَ رَجَاءً، وَالرَّجَاءَ لَا يُخْزِي، لِأَنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ قَدْ انْسَكَبَتْ فِي قُلُوبِنَا بِالرُّوحِ الْقُدُسِ الْمُعْطَى لَنَا."

هناك سلسلة أخرى نجدها في بط 1: 5-7

"لِهَذَا عَيْنِهِ وَأَنْتُمْ بَادِلُونَ كُلَّ اجْتِهَادٍ قَدِّمُوا فِي إِيمَانِكُمْ فَضِيلَةً، وَفِي الْفَضِيلَةِ مَعْرِفَةً، وَفِي الْمَعْرِفَةِ تَعَفُّفًا، وَفِي التَّعَفُّفِ صَبْرًا، وَفِي الصَّبْرِ تَقْوَى، وَفِي التَّقْوَى مَوَدَّةٌ أَخَوِيَّةٌ، وَفِي الْمَوَدَّةِ الْأَخَوِيَّةِ مَحَبَّةٌ."

بعض الأساليب الأدبية الشائعة الأخرى هي: الأسئلة البلاغية (مثل: رو 8: 31-32)، والتجسيدات (يع 1: 15)، والنثر المنظوم. هذا النوع الأخير نرى مثلاً واضحاً له في رسالة أفسس:

"جَسَدٌ وَاحِدٌ،

وَرُوحٌ وَاحِدٌ،

كَمَا دُعِيتُمْ أَيْضًا

فِي رَجَاءٍ دَعَوَتِكُمُ الْوَاحِدِ.

رَبٌّ وَاحِدٌ،

إِيمَانٌ وَاحِدٌ،

مَعْمُودِيَّةٌ وَاحِدَةٌ،
 إِلَهٌ وَآبٌ وَاحِدٌ لِلْكُلِّ،
 الَّذِي عَلَى الْكُلِّ
 وَبِالْكُلِّ
 وَفِي كُلِّكُمْ“ (أف 4: 4-6)
 ثم مرة أخرى يقول بولس:
 ”فَإِنِّي مُتَيَقِّنٌ أَنَّهُ لَا مَوْتَ
 وَلَا حَيَاةَ،
 وَلَا مَلَائِكَةَ
 وَلَا رُؤُسَاءَ
 وَلَا قُوَّاتٍ،
 وَلَا أُمُورَ حَاضِرَةً
 وَلَا مُسْتَقْبَلَةً،
 وَلَا غُلُوَ
 وَلَا عُُمُقَ،
 وَلَا خَلِيقَةَ أُخْرَى،
 تَقْدِرُ أَنْ تَفْصِلَنَا عَنْ مَحَبَّةِ اللَّهِ

الَّتِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ رَبَّنَا“ (رو 8: 38-39)

في المثال الأول، كلمة ”واحد“ ترد سبع مرات. فهي تعمل كالقرع على الطبلية- جسد واحد، روح واحد، رجاء واحد، رب واحد، إيمان واحد، معمودية واحدة، إله واحد. كذلك كلمة ”كل“ لها نفس التأثير في نهاية النص: للكل، وعلى الكل، وبالكل، وفي الكل. السياق المباشر للنص يهتم بالوحدة داخل جسد المسيح. وبتكرار كلمة ”واحد“ يتبعها تكرار كلمة ”كل“ يصل الكاتب إلى عمق فكرة الوحدة العقائدية داخل الكنيسة.

في ضوء الأشكال الأدبية الكثيرة للرسائل، فلا عجب أن الدراسات الحديثة تدرك الطابع الأدبي الرفيع والإبداع الفني للأدب الرسائلي في العهد الجديد. يلخص Ryken هذا الرأي بشكل دقيق:

تمثل رسائل العهد الجديد مزيجًا مما هو تقليدي وما هو مبتكر. مثل الرسائل المعتادة فهي موجودة لتوصيل معلومات إلى الجمهور وتُكتب بسبب مناسبة خاصة. لكن تركيزها الديني يجعلها ذات طابع خاص. كما تختلف عن الرسائل القديمة باتخاذها الطابع الأدبي باستمرار في شكلها وأسلوبها، لكن هذه السمة المختلفة بالذات تجعلها شبيهة بمؤلفات أخرى، ويعزز فعليًا من إمكانية فهمها من القارئ الحالي⁽⁴⁷⁾.

الأدب الرؤيوي

الجنس الأدبي الثالث في العهد الجديد يتمثل في النصوص الرؤيوية. بينما ترد النصوص الرؤيوية في الأناجيل، لكن الأدب الرؤيوي الكامل نجده في آخر سفر من الأسفار القانونية للعهد الجديد: سفر الرؤيا. قد تذكر الأناجيل القراء الحاليين بالرواية القصيرة. والرسائل تذكر بالمراسلات الحالية عن طريق الخطابات. لكن عندما يدخل القراء عالم الرؤيا (الأبوغالمسيس) عادة يتعثرون بين المنارات والخيال، ويتساءلون ما معنى كل هذا! ولأن الكتابة الرؤيوية تقدّم أعظم الصعوبات التفسيرية للقراء الحاليين، سندرس سماتها الأساسية بإيجاز ثم سنناقش فنيات سفر الرؤيا.

يرد الأدب الرؤيوي في كل من العهدين القديم والجديد. أجزاء من حزقيال، وإشعياء، وزكريا، وسفر دانيال، هي كلها نصوص رؤيوية. ولأن معظم القراء يألّفون سفر الرؤيا أكثر، فقد اخترت أن أناقش النصوص الرؤيوية في العهد الجديد فقط وأشجع القراء على دراسة النصوص الرؤية الأخرى في العهد القديم في وقت فراغهم.

سمات الأدب الرؤيوي

بالرغم أن الأبوغالمسيس ليس جنسًا أدبيًا معاصرًا، لكنه كان نوعًا شائعًا من الكتابة في اليهودية في منتصف الحقبة الهلنستية (من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن الثاني

47 Ryken, *Words of Life*, 97.

الميلادي). ما يمثل أقوى أنواع هذا الجنس الأدبي من خارج الكتاب المقدس ما يلي: إسدراش الثاني، أخنوخ الأثيوبي، الرؤيا السريانية لباروخ. ولأن الأدب الرؤيوي يمثل جنسًا أدبيًا غير مألوف بشكل عام لدى القراء الحاليين، فإن مناقشة موجزة لأهم سماته ستكون نافعة.

أولاً، مجال الأبوغالمسيس كوني، إذ يُتاح للشخصيات الانتقال بسهولة بين السماء والأرض والجحيم. والصراع يتضمن ملائكة وجيوش بشرية هائلة في حرب مع قوات الإله. هذا الصراع والانتصار في النهاية بواسطة الإله هو عادة بسبب اضطهاد جماعة صغيرة والثأر لها. بعد أن تختبر هذه الأقلية فترة من المعاناة الرهيبة التي توصف بنوع من المبالغة، سينقذهم الإله في النهاية، ويُستبدل هذا الزمان الحاضر بزمان آخر مثالي.

ثانيًا، الكوزمولوجية الرؤيوية هي ثنائية. يعمل داخل الكون قوى شريرة وقوى خيرة، ومتقاربين في القوة تقريبًا. ومع ذلك في النهاية تفوز قوى الخير على قوى الشر. كما أن تجسيم قوى الشر هذه هو أمر معتاد في النصوص الرؤيوية.

ثالثًا، النصوص الرؤيوية عادة، وليس دائماً (مثل رسالة الراعي لهرماس) ذات طبيعة أخروية (إسخاتولوجية). بمعنى أن تركيزها على نهاية التاريخ والمراحل الأخيرة من الوجود البشري. ومع ذلك، يجب التمييز والتفرقة بين الإسخاتولوجية والأبوغالمسيس. فبينما تهتم الإسخاتولوجية بعقيدة نهاية الزمان بشكل حصري، فإن الأبوغالمسيس يشير إلى إعلان ونوع خاص من الكتابة يكشف هذا الإعلان. أيضًا يمكن استخدام الأبوغالمسيس لتوصيل معرفة ليس لها علاقة بأمور نهاية الزمان. هذا النوع من الأبوغالمسيس يتمثل في رسالة الراعي لهرماس، التي تهتم بالحياة المسيحية الصحيحة. بكلمات أخرى، رمزية الأدب الرؤيوي يمكن استخدامها بدون طابعها الأخروي.

رابعًا، شكل العرض عادة ما يكون في هيئة رؤية أو حلم أو مرحلة فائقة للطبيعة يختبرها الكاتب، وهو عادة شخصية عظيمة في تاريخ إسرائيل. هذه الرؤية مملوءة بالصور (وغالبًا ما تكون ملموسة للغاية في طبيعتها)، وهي تجسّد المعنى من خلال الرمز والاستعارة. على سبيل المثال، في دانيال 8، يرى الرائي تيسًا بقرن واحد، الذي ينكسر ويُستبدل بأربعة

قرون أخرى. وهذا يتبعه ظهور لقرن صغير ينمو من أحد القرون السابقة. هذا القرن الصغير يطيح بعد ذلك بالقرون الأخرى. عندما تُفسّر الرؤية في دانيال 8: 19-26، يمثل التيس مملكة الإغريق وقرنها هو الملك الإغريقي الأول، الأسكندر الأكبر. وتمثل القرون الأربعة ممالك انقسمت عن مملكة الأسكندر، ثم القرن الصغير هو ملك وحشي للغاية يخرج من هذه الممالك الأربع.

أخيراً، الأكثر أهمية أن الأدب الرؤيوي رمزي للغاية. في الواقع، الجنس الأدبي الفرعي في النصوص الرؤيوية هو الرمزية symbolism. وبالتالي خلال النص الرؤيوي يستخدم الكاتب صوراً مجازية وأحداث تشير إلى شيء مغاير. المسيح على سبيل المثال يُصور بحمل أو بأسد في سفر الرؤيا. فالنص الرؤيوي هو لغة تصويرية في أكمل صورها.

لا يوجد جنس أدبي آخر في الكتاب المقدس كان ولا يزال يُقرأ بحماس مع نتائج محبطة مثل النصوص الرؤيوية، خاصة سفري دانيال والرؤيا. هذا الجنس الأدبي عانى من تاريخ كارثي من التفسيرات الخاطئة بسبب سوء فهم مبدئي لأشكاله الأدبية، وبناءه اللغوي وأهدافه. وبسبب الادعاء بأنه يكشف ما عسى أن يحدث قريباً، فقد كان ولا يزال يُنظر للنصوص الرؤيوية على أنها خارطة طريق أو مسودة للمستقبل. الخطأ القاتل في هذا الرأي هو الافتراض بأن إطار مرجعية السفر هو الزمن المعاصر للقارئ وليس زمن الكاتب. هذه المقاربة المضللة للنصوص الرؤيوية (وبالأخص سفر الرؤيا) تعامل السفر كما لو كان رسالة مشفرة يمكن استخدام حوادث معاصرة لتفسير رموز النص⁽⁴⁸⁾.

بعد الإطلاع على السمات ووضع الملاحظات السابقة في الاعتبار يمكننا تقديم بعض الخطوط الإرشادية لقراءة الأدب الرؤيوي بشكل عام وسفر الرؤيا بشكل خاص.

إرشادات لتفسير الأدب الرؤيوي

أولاً: لا بد أن يدرك المفسر أن الأدب الرؤيوي يوصل رسائله من خلاله الرمزية، لكن تفسير أحد الرموز بشكل حرفي بينما هو رمز مجازي فهذا ببساطة خطأ في التفسير. ليس الهدف هو تحديد تاريخية الأحداث الواردة في النص الرؤيوي. قد تكون الأحداث تاريخية،

48 Johnson, *Writings of the New Testament*, 513.

وربما حدثت فعلاً، أو ربما ستحدث. لكن الكاتب يقدم أحداثاً ويوصل المعنى من خلال الصور والناذج الأولية archetypes. في رؤ 12 نجد مايلي:

”وَبَدَّاهَتْ آيَةٌ عَظِيمَةٌ فِي السَّمَاءِ: امْرَأَةٌ مُتَّسِرِبَةٌ بِالشَّمْسِ، وَالْقَمَرِ تَحْتَ رِجْلَيْهَا، وَعَلَى رَأْسِهَا إِكْلِيلٌ مِنْ اثْنَيْ عَشَرَ كَوْكَبًا، وَهِيَ حُبْلَى تَضُرْخُ مُتَمَخِّصَةً وَمُتَوَجِّعَةً لِّتَلِدَ. وَبَدَّاهَتْ آيَةٌ أُخْرَى فِي السَّمَاءِ: هُوَذَا ثِنْتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ أَحْمَرَتَيْنِ، لَهُ سَبْعَةُ رُؤُوسٍ وَعَشْرَةُ قُرُونٍ، وَعَلَى رُؤُوسِهِ سَبْعَةُ تِيَّجَانٍ. وَذَنَبُهُ يَجْرُ ثُلُثُ نُجُومِ السَّمَاءِ فَطَرَحَهَا إِلَى الْأَرْضِ. وَالثَّانِيَتَيْنِ وَقَفَ أَمَامَ الْمَرْأَةِ الْعَتِيدَةِ أَنْ تَلِدَ، حَتَّى يَبْتَلِعَ وَلَدَهَا مَتًى وَلَدَتْ. فَوَلَدَتْ ابْنًا ذَكَرًا عَتِيدًا أَنْ يَرْعَى جَمِيعَ الْأُمَمِ بِعَصَا مِنْ حَدِيدٍ. وَاخْتِطَفَ وَلَدَهَا إِلَى اللَّهِ وَإِلَى عَرْشِهِ“ (رؤ 12: 1-5)

القاريء الفطن يدرك أن هذا النص يمثل وصفًا لتجسد المسيح. المرأة بالتاج المكون من 12 كوكبا هي إسرائيل، والطفل الذي سيحكم الأمم هو المسيح، والثنتين هو إبليس الذي فشل في محاولته للتخلص من المسيح ومن رسالته. وعندما تنظر للرموز والصور في مثل هذه النصوص باعتبارها تشير لنفسها فهذا معناه أن تضع المفسرين في سجن الحرفية. الكاتب لا يصف التجسد هنا حرفيًا، لكن مجازيًا، ورمزيًا، مستدعيًا للذهن الحقيقة التاريخية والروحية. صفة الإشارية الخارجية extra-referentiality للرموز بشكل عام (مثل الخيول في 6: 1-8، والثياب المنجسة في 3: 4، والسيف في فم المسيح 2: 16) يمكن أن تؤخذ كقاعدة للتفسير أو لفك شفر سفر الرؤيا والنصوص الرؤيوية بشكل عام.

ثانيًا، ابحث عن النماذج الأولية archetypes. الأدب الرؤيوي بشكل عام وسفر الرؤيا بشكل خاص يكتظ بما يعرف في الأدب بالنماذج الأولية. وكما رأينا بالفعل النموذج الأولي هو صورة، أو حبكة درامية، أو موضوع، أو نمط في الشخصيات، أو مفهوم، يظهر بشكل متكرر ومنظم. ويصبح الصورة الأصل أو الماستر master image التي تنظم حولها الحقيقة في الخيال الأدبي. شرح دلالة هذه النماذج الأولية أمر غير ضروري في المعتاد لأن الصور الأصلية نفسها تظهر على الفور عالمًا كاملاً من التصور والفهم. النماذج الأولية مثل النور، والظلمة، الدم، الحمل، الماء، البحر، العرش، الحرب، الذهب، العروس كلها تنظم المعنى في الأدب الرؤيوي.

ثالثًا، اعلم أن النص الرؤيوي دائمًا ما ينشأ في فترات القهر أو الاضطهاد المفروض على العبرانيين بواسطة قوى أجنبية. المؤلفات الرؤيوية التي ظهرت يقصد بها تشجيع الإيمان والرجاء. وبغض النظر عن انعدام الأمل، فحسب الأعمال الرؤيوية، سيحدث الله افتداءً لشعبه بالتدخل على مستوى كوني. وحتى لو كان شعب الله تحت اضطهاد مستمر، فإن الله في النهاية سيعلم عدله ورحمته وسينتقم لشعبه المختار. يجب على المفسر أن يجعل نصب عينيه هذا القصد الافتدائي والانتقامي بينما يفسر الأدب الرؤيوي.

رابعًا، عند تفسير سفر الرؤيا، اجث عن التلميحات للعهد القديم. لأن الرموز في الرؤيا لها جذور في الأسفار العبرية، سيجد القارئ أن المعرفة الدقيقة للأسفار العبرية شيء لا غنى عنه. سفر الرؤيا يمثل إبداعًا في إعادة صياغة وتطبيق الأسفار العبرية. سفر الرؤيا يعتمد بشكل كبير على النصوص النبوية، وبالأخص الأسفار الرؤيوية مثل: زكريا، ودانيال، وحزقيال. الجدول يقدم التالي بعض أمثلة لهذا التأسيس على اللغة التصويرية في العهد القديم.

اللغة التصويرية للعهد القديم في سفر الرؤيا		
الشيء	موضعها في العهد القديم	سفر الرؤيا
رئيس الملائكة ميخائيل	دا 10: 13، 21؛ 12: 1	7: 12
رؤية الله	دا 7: 9، 13، 22؛ حز 1: 26-28	4: 2-9
صورة الحمل	إش 53	5: 6-14؛ 7: 9؛ 13: 8
كائنات سماوية	حز 1: 10؛ 10: 14	4: 6-8
خيول مبهمة	زك 1: 8؛ 6: 1-6	6: 1-8؛ 19: 14
الجراد	يو 1: 2-4؛ 11	9: 1-11
إقامة الموتى للدينونة	دا 12: 2-3	20: 4-6
المدينة المقدسة	حز 40: 1-48: 35	21: 2-22: 5
القرون	دا 7: 7-8؛ زك 1: 18-21	9: 13؛ 12: 3؛ 13: 1؛ 17: 3؛ 12: 16

معظم الرموز والصور الملموسة في سفر الرؤيا لها تاريخ طويل من الدلالة الأدبية قبل أن تكتيفها من كاتب سفر الرؤيا. وقد نفترض أيضًا أن القراء الأوائل للنصوص الرؤيوي كانوا دراية كافية بالرموز وأسباب استخدامها المتعارف عليه. وحتى لو افترضنا أن سفر الرؤيا، تسجيل لخبرات ورؤي لها أساس تاريخي، فإن هذه الخبرات قد صيغت بشكل فني وفقًا للأعراف الرؤيوية.

ملاحظة أخيرة ضرورية تتعلق باختلاف النص الرؤيوي كجنس أدبي عن النصوص النبوة العبرية الكلاسيكية. تفسير الأدب الرؤيوي كنسوة هو تفسير خاطئ. الفوارق التالية يجب وضعها في الاعتبار. الفارق الأول، النبوة تحمل معها شرطية: النتيجة في النبوة تعتمد على أفعال مجموعة معينة من الناس. وهذا يختلف عن النص الرؤيوي. في النص الرؤيوي، هذا العصر الشرير تجاوز مرحلة الإصلاح بحيث أن هناك مسارًا سبق تحديده وغير قابل للتغيير قد خطط له للتاريخ البشري. ثانيًا، المستقبل النبوي هو استمرار للزمن الحاضر وهو ذاته جزء من مسار التاريخ، أما في النصوص الرؤيوية المستقبل هو توقف حاسم للزمن الحاضر حدث بواسطة التدخل المباشر لله. التاريخ سينتهي فعليًا. وثالثًا، النبوة على الأقل في شكلها المكتوب، ذات طابع شعري يد النص الرؤيوي هو سرد قصصي - وإن كان نثرًا ذا لغة مجازية عالية.

الخلاصة

في هذه الوحدة ناقشنا عالم ما بداخل النص ووجدنا أن المخزون الذي يستمد منه الكاتب محتواه هو مخزون كبير ومتنوع ومنظم جيدًا. وبدون بعض المعرفة لهذا المحتوى، سيبقى المرتحلور المعاصرون في هذا العالم النصي سريعًا وسيصبحون عاجزين عن القراءة، وبالأحرى متابعة إشارات الطريق، وفي النهاية سيجدون أنفسهم يتحسسون المعنى والاتجاه. أما الإلمام بالجنس الأدبي، والأجناس الأدبية الفرعية، والأعراف والاستراتيجيات التي يستخدمها الكاتب لجذب القاريء لا بد أن تنال منّا اعتبار بقدر الاهتمام بالعالم المحيط بالنص. هذا العالم الخاص بالنص يصاغ ويُفهم من خلال علاقته بالأجزاء المكونة له. الوحدات الأدبية بمفردها للكتابة يكون لها معنى فقط في سياق الكل الأدبي. وبالتالي إذا كان للوحدة الأدبية معنى، فهي تعتمد على خدمة الكل

وفي خدمة الكل. لا بد للنص الكتابي أن يُفسر كوحدة بنائية، إذ يُرى كل جزء مكمل ويعدّل في معنى الكل. يقول ماكنايث McKnight:

التفسير إذن يتضمن جميع كل أجزاء النص في علاقة لها معنى للنص بأكمله. وكلما صار ذلك ممكنًا، يُنظر إلى الوحدة الواحدة في النص في علاقتها المجازية مع وحدات أخرى وإلى العمل بجملته^(٤٩).

القاريء يفهم الكلمات والجمل وال فقرات في النص فقط بمدى إتقانه لاستخدام الأكواد والأعراف الخاصة باللغة الطبيعية. بنفس الأسلوب، تحقق القراء من المعنى أو الدلالة الأدبية للنص يكون فقط من خلال إتقان الأكواد والأعراف الخاصة باللغات الأدبية التي تتواجد مع أكواد اللغة الطبيعية. وبالتالي لا بد للقاريء أن يرى النص كتداخل بين أنواع الأكواد- الخاصة باللغات الطبيعية بالإضافة إلى اللغات الأدبية في الأجناس الأدبية الأساسية والفرعية. هذا يعني أن القراء المختلفون، بناءً على مستوى إجادتهم لهذه اللغات، قد يفسّروا المعنى بمستويات مختلفة. أمّا القراء المؤهلون جدًا يشعرون بالألفة تجاه الأجناس الأدبية الأساسية والفرعية، وعندما يقابلون بمستويات متعددة من البناءات اللغوية والأدبية في آن واحد، فهم قادرون على تطبيق الأكواد المتعددة. وبالتالي لا يُعتبر القاريء شخصًا بريئًا يقف متفرجًا يؤثر عليه النص. وإنما يلعب القاريء دورًا مكملًا في تحقيق معنى النص. القاريء ليس سلبيًا ولا غير مبالي. النص لا يعني شيئًا حتى يفهم أحدهم شيئًا منه. نتحول الآن إلى هذا الدور المعقد للقاريء في إنتاج المعنى.

49 McKnight, *Postmodern Use of the Bible*, 132.

للمراجعة والدراسة

أهم المفاهيم والمصطلحات

midrashim	المدراشيم	apocalyptic literature	الأدب الرؤيوي
parable	المثل القصصي	apophthegms	الأقوال الماثورة
paraenesis	الوعظ الأخلاقي	biography	السيرة الذاتية
pastorals	الرسائل الرعوية	body	المتن
prophetic	الأقوال النبوية	Captatio benevolentiae	كسب حُسن النية
		sayings	رسائل الجامعة
proverb	المثل الحكمي	Catholic Letters	الختام
romance	رومانسية	closing	صنع إقرارات إيمانية
salutation	الاستهلال	confessional statement	النقد الساخر العنيف
story	القصة	Diatribes	الرسالة
thanksgiv-	الشكر	epistle	ing
topos	الموضوعات	hapax legomena	مفردات ترد لأول مرة
torah	التوراة	legal sayings	أقوال تشريعية
Travel -	أخبار عن الرحلة	letter	خطاب
		logue	
wisdom	أقوال الحكمة	lists of vices and virtues	قوائم الرذائل والفضائل
		saying	
w o r d	سلسلة الكلمات	metaphor	الاستعارة
		chain	

أسئلة للدراسة

- اقرأ سردية القيامة في الأناجيل الأربعة، واذكر الاختلافات. بماذا توحى هذه الاختلافات عن استخدام الكتاب للمحتوى التقليدي وعن سمة المحاكاة في الأناجيل؟

- اقترح تفسيرات للاختلافات التي اكتشفتها في السؤال السابق.
- في كتاب "مقدمة العهد الجديد" (*An Introduction of the New Testanent*), يقدم تشارلز بوسكاس Charles Puskas (Peabody, Mass: Hendricleson, 1989) السيناريو التالي: تخيل أنك كنت تعمل في مكتبة بطليموس العظيمة في الإسكندرية في القرن الأول الميلادي. وعند استلام نسخ من الأناجيل الأربعة، طلب منك رئيس أمناء المكتبة أن تفهرس وتصنف هذه الأعمال في الرفوف حسب الجنس الأدبي لها. يشير بوسكاس Puskas إلى ثلاثة كتصنيفات – السير الذاتية، التاريخ، أو الدراما التراجيدية. قد نضيف تصنيفاً رابعاً-الرومانسيات. كيف ستفهرس الأناجيل وما الذي سيرشدك لاتخاذ هذا القرار؟
- اقرأ تك 14: 17-20. ثم اقرأ عب 6: 16-7: 17. أي نوع من المدارس يقدمه كاتب رسالة العبرانيين على تك 14: 17-20؟
- اعتماداً في إجابتك على ممارسة المدارس لكثبة العهد الجديد على الأسفار العبرية، ما هي المضامين التي تراها للتفسير الحديث للعهد الجديد؟
- اقرأ تسالونيكي الأولى وتيموثاوس الأولى. حدّد أجزاء الوعظ الأخلاقي في كليهما. كيف يختلفان؟ أي الاستنتاجات التي يمكن أن تقدمها بناءً على ملاحظاتك؟
- كل من سفر الرؤيا ونبوة حزقيال يحتويان على رؤية للمدينة المقدسة. اقرأ كلا الروايتين (خر 40-48، رؤ 21: 2-22: 5) اذكر السمات الرئيسية لكل منهما. هناك على الأقل حذف واضح في رؤية سفر الرؤيا. حاول أن تحدده، وقدم تفسيراً لذلك. وبناءً على مقارنتك بين الرؤيتين، هل ترى أن الرؤية يمكن أن تكون أداة أدبية قابلة للتعديل بواسطة الكاتب؟
- كثير من الدارسين أقروا بأن كاتب إنجيل مرقس يصور التلاميذ دائماً على أنهم "من داخل" لكنه يصور النساء والأمم "كخارجين". اقرأ إنجيل مرقس لترى هل يمكنك أن تحدد المعالجة أو رسم الشخصيات في كلا المجموعتين. ما الذي يوحي به رسم الشخصيات عن القصد اللاهوتي لمرقس؟

Aune, David. *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1989.

Doty, William G. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1973.

Johnson, Luke T. *The Writings of the New Testament: An Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1986.

Neusner, Jacob. *Invitation to Midrash: A Teaching Book*. San Francisco: Harper & Row, 1989.

———. *What Is Midrash?* Philadelphia: Fortress, 1987.

Petersen, Norman. *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress, 1978.

Shuler, Philip I. *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*. Philadelphia: Fortress, 1982.

Talbert, Charles. *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*. SBLMS 20. Missoula: Scholars Press, 1974.

2

تتمة

أساليب توضيحية تركز على عالم ما بداخل النص

العمود الفقري للنقد المرتكز على النص يتمثل في تسليط الضوء على الاستراتيجيات الفنية، والأشكال الأدبية، والتماسك النصي. ممارسو هذه الأساليب التي يمكن وصفها بأساليب تركز على النص يفترضون أنه لا بد من النظر إلى النص ككل موحد. وبسبب فكرة الاكتمال، يكرس نقاد النص على إظهار كيف تماسك أجزاء النص لكي ما تنتج هذا الكل⁽¹⁾. لكن الكل يحدد فهمنا للأجزاء المفردة. كثير من النقاد يدرسون النصوص من جهة كيف يستفيد أحد النصوص من النصوص السابقة، ويفترضون أن النصوص تُنتج بالحوار مع نصوص سابقة، وأن النصوص السابقة تُجَدَّد ويُعاد تصورها بينما يتم تعديلها بنصوص لاحقة. بينما نقاد آخرون يدرسون طريقة تجميع هذه النصوص بناءً على الأجناس الأدبية (أو الأعراف الأدبية)، في حين نقاد آخرون يركزون على الأساطير التي تعكسها هذه النصوص. في كل حالة يقع التركيز بجملته على النص وبنيته (اللغوية، أو الأدبية، أو الأسطوري).

1 Donald Keeseey, "Formal Criticism: Poem as Context," in *Contexts for Criticism* (4th ed.; ed. Donald Keeseey; Boston: McGraw Hill, 2003), 77.

يمثل نقد التنقيح حركة نحو تركيز أكبر على النص في جملته. من الافتراضات التي يُبنى عليها نقد التنقيح أن الكتاب قد انقادوا في تطبيقاتهم وتعديلاتهم وترتيبهم لمصادرهم بأهداف لاهوتية. الهدف اللاهوتي للكاتب يمكن اكتشافه بدراسة كيفية استخدام الكاتب للمصادر. الكتاب يرتبون ويعدلون في مصادرهم اللاهوتية. هذا يعني بالطبع أن نقد المصادر ونقد الشكل يمثلان افتراضات مسبقة يُبنى عليها نقد التنقيح. المصادر والوحدات الفردية للتقليد لا بد أن تكون متاحة أمام المفسر حتى يقدر أن يحدد كيف وظف الكاتب وأعاد تطبيق المصادر وبأي مدى. يتبع ذلك أن نقد التنقيح يركز بطبيعته على أربع مسائل: 1. اختيار المحتوى من التقليد والمصادر. 2. تطبيق وتعديل هذا المحتوى. 3. ترتيب هذا المحتوى، 4. مدى الإسهام اللاهوتي الخاص بالكاتب إلى النص.

عندما تتوفر مصادر النص للمفسر، من السهل الوصول إلى استنتاجات عن الأهداف اللاهوتية للكاتب فيما يتضح من تعديلات واختيارات وترتيب. على سبيل المثال إذا افترضنا أسبقية مرقس عند دراسة لوقا، يمكننا بسهولة ملاحظة كيف يعدّل لوقا في مصدره. تأمل النص التالي من مرقس ولوقا:

لوقا 9: 18-22

مرقس 8: 27-33

وَفِيمَا هُوَ يُصَلِّي عَلَى انْفِرَادٍ كَانَ التَّلَامِيذُ مَعَهُ. فَسَأَلَهُمْ قَائِلًا: مَنْ تَقُولُ الْجُمُوعُ أَنِّي أَنَا؟ فَأَجَابُوا وَقَالُوا: يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانُ. وَآخَرُونَ: إِيلِيَّا. وَآخَرُونَ: إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْقَدَمَاءِ قَامَ. فَقَالَ لَهُمْ: وَأَنْتُمْ، مَنْ تَقُولُونَ أَنِّي أَنَا؟ فَأَجَابَ بُطْرُسُ وَقَالَ: مَسِيحُ اللَّهِ! فَانْتَهَرَهُمْ وَأَوْصَى أَنْ لَا يَقُولُوا ذَلِكَ لِأَحَدٍ، قَائِلًا: إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ ابْنِ الْإِنْسَانِ يَتَأَلَّمَ كَثِيرًا، وَيَرْفُضَ مِنَ الشُّيُوخِ وَرُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةِ، وَيُقْتَلَ، وَفِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ يَقُومُ.

ثُمَّ خَرَجَ يَسُوعُ وَتَلَامِيذُهُ إِلَى قُرَى قَيْصَرِيَّةَ فِيلِبُّسَ. وَفِي الطَّرِيقِ سَأَلَ تَلَامِيذُهُ قَائِلًا لَهُمْ: مَنْ يَقُولُ النَّاسُ إِنِّي أَنَا؟ فَأَجَابُوا: يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانُ. وَآخَرُونَ: إِيلِيَّا. وَآخَرُونَ: وَاحِدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ. فَقَالَ لَهُمْ: وَأَنْتُمْ، مَنْ تَقُولُونَ إِنِّي أَنَا؟ فَأَجَابَ بُطْرُسُ وَقَالَ لَهُ: أَنْتَ الْمَسِيحُ! فَانْتَهَرَهُمْ كَيْ لَا يَقُولُوا لِأَحَدٍ عَنْهُ. وَابْتَدَأَ يُعَلِّمُهُمْ أَنَّ ابْنَ الْإِنْسَانِ يَنْبَغِي أَنْ يَتَأَلَّمَ كَثِيرًا، وَيَرْفُضَ مِنَ الشُّيُوخِ وَرُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةِ، وَيُقْتَلَ، وَبَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ يَقُومُ. وَقَالَ الْقَوْلُ غَلَانِيَّةً. فَأَخَذَهُ بُطْرُسُ إِلَيْهِ وَابْتَدَأَ يَنْتَهَرُهُ. فَالْتَفَتَ وَأَبْصَرَ تَلَامِيذَهُ، فَانْتَهَرَ بُطْرُسَ قَائِلًا: اذْهَبْ عَنِّي يَا شَيْطَانُ! لِأَنَّكَ لَا تَهْتَمُّ بِمَا لِلَّهِ لَكِنْ بِمَا لِلنَّاسِ.

بعض الاختلافات صادمة- السياق مختلف أيضًا: ”مَنْ يَقُولُ النَّاسُ إِنِّي أَنَا؟“ في مقابل ”مَنْ تَقُولُ الْجُمُوعُ أَنِّي أَنَا؟“. كلا الانتهازين لم يذكر في رواية لوقا. ناقد التنقيح لا بد أن يسأل لماذا تم تعديل المصدر. لماذا يخفف لوقا من كلام مرقس عن التلاميذ؟ ولماذا السياق مختلف لنفس الحدث؟ ولماذا الجموع بدلاً من الناس؟ ولماذا عبارة ”إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْقَدَمَاءِ قَامَ“ بدلاً من ”وَاحِدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ“؟ ولماذا الجواب ”مَسِيحُ اللَّهِ“ بدلاً من ”الْمَسِيحُ“ فقط؟ الإجابة التي يقدمها نقاد التنقيح على الفور تتلخص في أن هذه الاختلافات يرجع أسبابها إلى الاهتمامات اللاهوتية عند لوقا. أراد لوقا أن يقول شيئاً من خلال سرده القصص، هذا الشيء يختلف من الناحية اللاهوتية عما أراد مرقس أن يقوله.

ولكن ماذا لو لم يكن لدى المفسر أية مصادر متاحة يستند عليها هذا النص، أو عندما توجد أدلة بأن الكاتب ببساطة استخدم جزءاً من التقليد بدون تعديل؟ أفضل مثال على ذلك هو مرقس: ما هي مصادر مرقس؟ تكمن الإجابة في المقاربة الأحدث لنقاد التنقيح في رؤية النص ككيان داخل ذاته. هذه المقاربة تفترض أن المنقح الأخير قد أنتج نسخة نهائية للنص، وأن النص ذاته يوفر الأدلة الأساسية لاكتشاف الغرض اللاهوتي للكاتب. لا بد للمفسر أن يدرس بالتفصيل علاقة أي جزء من النص بالأجزاء الأخرى، وبالتالي كيفية تقديم النص بجملته لرسالته. من الواضح أن هذه الملاحظة تفسد أية محاولة للتوفيق بين النصوص التي تعتمد على نفس التقليد أو تقليد مشابه. لا يجب أن تصبح الأناجيل هي المصدر الوحيد لبناء قصة إنجيلية متجانسة⁽²⁾. كل إنجيل هو قصة متحيزة (بالألماني tendenz) لها رسالتها الخاصة التي تريد توصيلها. في الأسفار العبرية، كاتب سفري الإخبار وكاتب سفري صموئيل وسفري ملوك لهما رسائل خاصة، ومحاولة توفيق هاتين الروايتين عن نفس الفترة تتعارض مع نقد التنقيح.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Bornkamm, Günther, Gerhard Barth, and Heinz Joachim Held. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Translated by Percy Scott. Philadelphia: Westminster, 1963.

Hayes, John, and Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*.

2 المرجع السابق، صفحة 105.

Atlanta: John Knox, 1987.

Marxsen, Willie. *Mark the Evangelist*. Translated by James Boyce et al. Nashville: Abindgon, 1969.

النقد الأدبي Literary Criticism

أقصد بالنقد الأدبي هنا المقاربة التي تفسر النصوص الكتابية كعمل أدبي. وهي مقاربة تؤسس على افتراض أن كُتّاب الأسفار كانوا يمتلكون الخيال، وكانوا مبدعين للفن، وكانوا يوظفون عناصر بنائية وأدوات بلاغية ترتبط عادة بإبداع العمل الأدبي والجنس الأدبي للنص.

العناصر البنائية الأشمل تتضمن ثلاثة مكونات رئيسية للنصوص الأدبية: أولاً، الحكمة الدرامية ولها خمس مكونات مصاحبة هي: التمهيد، التعقيد، الذروة، الأزمة، الانفراجة. ثانياً، الظروف المحيطة التي تتضمن الزمان والمكان وكل الأشياء المتضمنة في الزمان والمكان. ثالثاً: رسم الشخصيات، أي الطريقة التي تُصور بها الشخصيات المتعددة التي تسكن النص إما أن يكونوا شخصيات شاملة، أو ثابتة، أو ديناميكية، أو مسطحة، أو معقدة، أو نمطية. من العناصر البنائية الأضيق في الأعمال الأدبية: الأسلوب، النبوة، والأجواء، ووجهة النظر، والتركيب، والإنشاء.

يوظف الكُتّاب عددًا من الأدوات البلاغية حتى يعزز من خبرة قراءة النص. معظم هذه الأدوات تخلق فجوات معرفية لا بد أن يملأها القارئ. على سبيل المثال، الاستعارة التشبيهية تطلب من القارئ أن يخلق مقارنة بين شيئين (أحيانًا بين شيئين ملموسين وأحيانًا بين شيء ملموس وشيء مجرد). كذلك يخلق الكاتب فجوة عندما يلمح لنص آخر، أو لموضوع يتعلق بالثقافة، أو لحدث أو لشخص تاريخي. هذه التلميحات تطلب من القارئ أن يضع المعلومة السابقة في سياق جديد ويفكر في دلالة هذه التلميحات. بعض الأدوات البلاغية الأخرى التي يوظفها الكُتّاب باستمرار هي التشبيه، والأسطورة، والمبالغة، والرمز، والتهوين، والمجاز المرسل، والتوازي، والتجسيد. هذه الأساليب البلاغية تندرج عادة تحت ثلاثة فئات عامة: عنصر أخلاقي (ethos) وعنصر عاطفي (pathos) وعنصر منطقي (logos)، (انظر الجزء الخاص بالنقد البلاغي في الملحق).

ربما الأمر الأهم في النقد الأدبي هو الجنس الأدبي للنص (genre). فبينما تتشارك النصوص في أدوات بلاغية مشتركة (ذكرناها في الفقرة السابقة)، هناك أنواع مختلفة من النصوص تعمل وفقًا لأعراف أدبية مختلفة. على سبيل المثال، في المعتاد لا يتوقع القراء أن يجدوا تطورًا لحبكة درامية معقدة داخل الشعر. نقاد الأدب يزعمون أيضًا أن القراء يقتربون من أنواع مختلفة من النصوص بطرق مختلفة بتوقعات مختلفة. على سبيل المثال، قراء الكتاب المقدس لا ينظرون للمثل أو القول المأثور بنفس توقعاتهم لسفر التكوين. نقاد الأدب ينظرون لأسفار التوراة كتاريخ لاهوتي بينما ينظرون لسفر الأمثال كتجميعات للأقوال المأثورة. الأسفار العبرية تتضمن الأجناس الأدبية التالية: التاريخ اللاهوتي (مثل أسفار موسى الخمسة، والتاريخ الثنوي، وتاريخ سفري الأخبار)، والقصة القصيرة (مثل: راعوث ويونان وأستير)، والنبوة (مثل: إشعياء، إرمياء، عاموس)، والشعر (مثل: المزامير، الأمثال، ونشيد الأنشاد). ومع ذلك فالجنس الأدبي الأخير معقد بسبب وجود الشعر داخل معظم أسفار العهد القديم، خاصة أسفار الأنبياء. وبالتالي في الأسفار النبوية على سبيل المثال يواجه القارئ مسؤولية التعامل مع الأعراف الأدبية لكل من النبوة والشعر. من الأجناس الأدبية للعهد الجديد: الأناجيل، الأدب الرؤيوي، والأدب الرسائي.

بالإضافة إلى افتراضات خاصة بالبناء اللغوي والأدوات البلاغية والجنس الأدبي، يفترض نقاد الأدب أن النص هو كل موحد يجب أن تُفهم فيه الأجزاء في ضوء الكل ويفهم الكل في ضوء الأجزاء. هذا الافتراض يُبنى على افتراض سابق بأن الكتاب ينتقون ويرتبون المحتوى الذي بين أيديهم وفقًا لخطة أو فكرة مُعدة مسبقًا. مثل هذه الخطة أو الفكرة تساهم في جعل النص كلاً موحدًا، وبالتالي يمكن قراءته كموضوع أدبي مستقل.

بالرغم أن هذه الفكرة الأخيرة قد توحى بوحدة التكافؤ، فإن النقاد الأدبيين يزعمون أن أفضل القطع الأدبية متعددة التكافؤ، بمعنى أن لها قدرة على توليد وإتاحة عدد من أنواع الفهم المقبولة. لنأخذ سفر يونا على سبيل المثال. قد يقرأ القارئ سفر يونا ويرى أن الله فعل شيئًا فائقًا للطبيعة عندما أعدّ حوتًا كبيرًا لابتلع النبي. من منظور علمي حديث، مثل هذا الشيء مستحيل أو على الأقل غير وارد الحدوث. ومع ذلك قد يفترض القارئ

أن هذه القصة تعلم أن قوانين الطبيعة والإمكانات البشرية لا تقيد الله وأن الله سيتدخل في بعض الأوقات في حياة البعض بطريقة معجزية. وهذه قراءة مشروعة لسفر يونان. في حين قاريء آخر لنفس السفر قد يلاحظ أن يونان حين قرر الهروب من الله، وتوجه إلى ترشيش، التي كان يُظن في القديم أنها رمز للفردوس. قد يلاحظ القاريء أن هروب يونان لما كان يُظن أنه فردوس هو في الواقع هبوط إلى الموت، مشيرًا إلى سلسلة من الحركات نحو النزول لأسفل؛ فيونان ينزل إلى يافا، وينزل إلى باطن السفينة، ثم ينزل إلى بطن الحوت، الهاوية. فبينما يُظن يونان أن هروبه إلى الفردوس، كان هروبه من الله في الواقع هروبًا إلى الموت. مرة أخرى، هذه القراءة يوحي بها ويجيزها النص نفسه. في النهاية قد يركز قاريء ثالث على أفعال يونان في نهاية القصة. تبدو مشكلة يونان مشكلة لاهوتية في نوعها. كانت نينوي ترتكب أعمالاً وحشية لا توصف ضد شعب يونان وكانت تستحق الدينونة. لكن يونان عرف أن مجرد التوبة يمكن أن تمحو ذنوب العمر كله. مشكلة يونان تتلخص في أنه لا يريد أن يعيش في عالم فيه نعمة الله مستعدة لأن تفوز على العدل. الله عادل، لكن نعمة الله فائضة دائماً. هل قصد الكاتب أن يصل القراء إلى كل هذه الاحتمالات؟ من المستحيل أن نعرف ذلك على وجه التحديد. الفكرة هي أن نصًا مثل سفر يونان والنصوص الأخرى التي نظرنا إليها تعتمد على القراء ليفهموها، وهذا الفهم قد يكون متعدد الأوجه.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Hayes, John, and Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta: John Knox, 1987.

Soulen, Richard N., and R. Kendall Soulen. *Handbook of Biblical Criticism*. 3d ed. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

يرتكز نقد الأجناس الأدبية على النوع الأدبي للنص كمصدر لمعناه. النصوص الكتابية يتم تصنيفها في المعتاد بناءً على نوعها كسرد قصصي تاريخي، أو نبوة، أو شعر كتابي، أو مزامير، أو أدب حكمة، أو أدب رؤيوي، أو أدب رسائي، أو أناجيل. يفترض نقاد الأجناس الأدبية أن سياق فهم أي قطعة أدبية ليس هو الواقع أو التاريخ أو قصد الكاتب بل العمل الأدبي نفسه. فالعمل الأدبي يُفهم على أفضل وجه بقراءته في سياق الأعراف الأدبية التي كُتِبَ بها، وإذا لم يعرف القراء هذه الأعراف، لن يستطيعوا أن يقدروا العمل الأدبي حق قدره.

الافتراض المحدد لنقد الأجناس الأدبية في تصنيف النصوص يتمثل في وجود سمات شكلية أو فنية بين النصوص من نفس النوع بغض النظر عن زمانها ومكانها والكاتب أو الموضوع. هناك افتراض آخر على نفس القدر من الأهمية هو أن القراء لا يمكنهم تقدير النص أو فهمه بدون النظر إليه مع بعض الفهم لجنسه الأدبي. ولأن كل الأعمال الأدبية تسير وفقاً لأعراف معينة، فلن يفهمها الأفراد بشكل صحيح إلا إذا كانوا مُلمين بهذه الأعراف. على سبيل المثال، إذا قرئ إنجيل لوقا ككوميديا رومانسية، فإننا سنقرأه بطريقة خاطئة (بالرغم أنه يظهر بعض الخصائص الأدبية للرومانسيات الأدبية، والسير الذاتية، والملحمة، والتاريخ). فبالرغم أن أي نص بعينه لا ينطبق بالكامل على إطار أعرافه الأدبية، وبالتالي يكون نصاً متفرداً، فإذا لم ينطبق بدرجة ما، أي إذا كان متفرداً بالكامل، فببساطة سيكون ملتبساً ومبهماً.

يفترض نقاد الأجناس الأدبية أنه إذا عرف القراء الجنس الأدبي للنص، فإنهم سيقرواونه بطريقة معينة؛ لأن المعرفة بالجنس الأدبي تخلق بعض التوقعات يقترب بها القاريء إلى النص. النقاد مثل إي. دي. هيرش E. D. Hirsch ينادي بأن دقة فهم القاريء تعتمد على دقة فهمه للجنس الأدبي للنص⁽³⁾. الفهم الصحيح يحدث فقط عندما يعمل القاريء تحت نفس توقعات الكاتب من النص. إذا اقترب القراء إلى سفر الرؤيا بنفس توقعاتهم من سفر نشيد الأناشيد، حتماً سيحدث سوء فهم لسفر الرؤيا.

3 E. D. Hirsch Jr., "Objective Interpretation," *PMLA* 75 (1960): 471.

بسبب الترابط الداخلي بين الشكل والمحتوى في العمل الأدبي، لا بد للنقد الأدبي أن يشغل نفسه بكلا الجانبين في نفس الوقت. هذا الانشغال يتضمن فهمًا للأعراف الخاصة بالجنس الأدبي. حتى القارئ العادي يعرف أن القصيدة يجب أن تُقرأ وتُفسّر بشكل مختلف عن وصفة إحدى الأكلات. عندما يقترب القراء من النصوص، فهم يحددون هذه النصوص، سواء بشكل واعٍ أو بلا وعي، من جهة نوعها الأدبي.

قواعد البناء النحوي والتركيب اللغوي تحكم طريقة تجميعنا للكلمات والرموز، وبالتالي تؤكد وصول الرسالة. نفس الشيء هناك قواعد تحكم وتحدد الأجناس الأدبية. وبالتالي، نقرأ أجناسًا أدبية مختلفة بتوقعات مختلفة ونفسرها بشكل مختلف. معرفة الجنس الأدبي للنص تسمح للقارئ بمعرفة نوعية الأسئلة التي يمكن أن يطرحها بعقلانية على المادة المقدمة.⁽⁴⁾

لمزيد من القراءة والإطلاع

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.

Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin and London: University of Texas Press, 1981.

Fowler, Alistair. *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Gilbert, Sandra, and Susan Gubar. *The Mad Woman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1979.

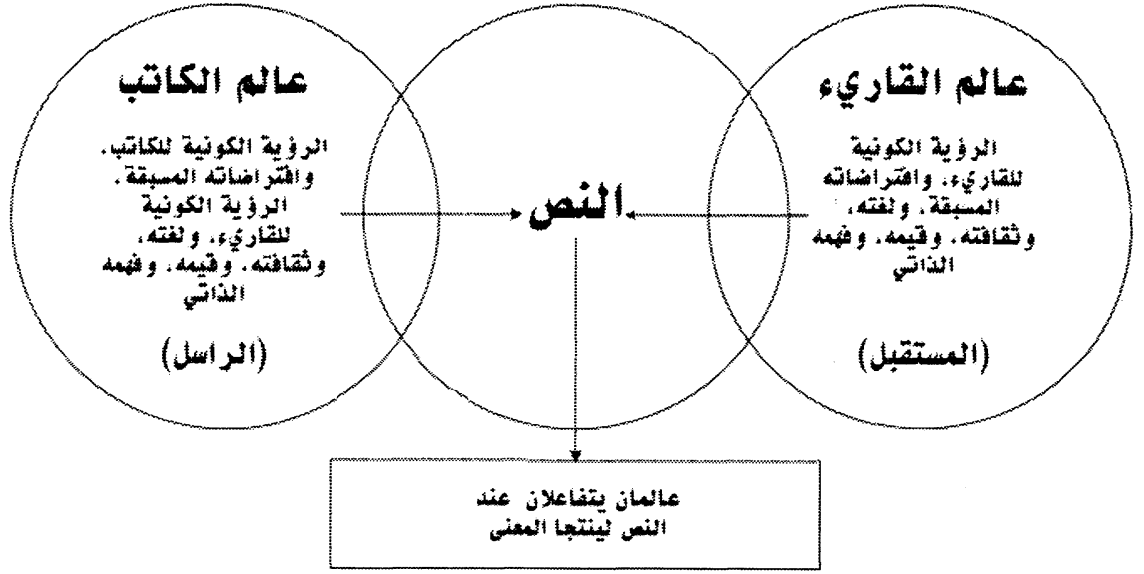
Hayes, John, and Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta: John Knox, 1987.

Hirsch, E. D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.

4 Robert Morgan with John Barton, *Biblical Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1988), 269.

الوحدة الثالثة

العالم المقابل للنص



7

ماذا يحدث عندما نقرأ؟

هذه الوحدة مخصصة لدراسة الجوانب المتعلقة بالعالم المقابل للنص (عالم القراء). في هذا الفصل، سنتطرق إلى العملية المعقدة الخاصة بالقراءة. وفي الفصل الثامن سنرصد دور الافتراضات المسبقة والفهم المسبق للقاريء. هذه المناقشة ممتدة إلى الفصل التاسع، بجانب دراسة الدور الحيوي الذي تقوم به الافتراضات المسبقة للمنهجية في عملية الهرميوطيقا ككل. وسيستخدم الفصل العاشر دراسة حالة من إنجيل مرقس ليظهر كيف تتقاطع العوالم

الثلاثة للكاتب والقارئ لينتجوا المعنى.

بدون كاتب، لا يوجد نص. وبدون قارئ لن يوصل النص أية رسالة. بالمعنى الواقعي، النص غير المقروء لا يحمل أي معنى، لأنه لا يمكن أن يعني شيئاً حتى يحدث اشتباك متبادل بين القارئ والنص. المعنى يتضمن عملية من التعبير في فعل القراءة. الدور المبدع للكاتب قد أكدنا عليه في الوحدة الأولى. وفي نفس الوحدة، أثبت الدور المساعد والحيوي للبحث التاريخي. ومع ذلك فالقارئ هو الشخص الذي عليه أن يقوم باتخاذ قرارات حيوية تجاه ما يقوله النص. ربما يبالغ جون بارتون John Barton وروبرت مورجان Robert Morgan في وصف فكرتهما، لكن التشبيه الذي يسوقانه يعبر عن الإشكالية جيداً:

النص ليس له حياة في ذاته. لكنه "يعيش" فقط كما يعيش السلك الكهربائي. قوته تتولد من مكان آخر: أي الكاتب البشري. هنا وجه آخر للمقارنة: مهما كانت قوة العمل الإبداعي للكاتب، فإن النص يبقى عاجزاً حتى يتصل بقارئ بشري. وقتها فقط تقدر القوة، والخيال، والعقل البشري الذي يُحمل بالحروف على الصفحة أن يضيء، أو يوصل الدفء، أو يقدم صدمة مزعجة. الوسط نفسه مهم، ويحدد كم من قوة المصدر ستوصل. الأسلاك القديمة تقدم خدمة غير موثوق بها وتسبب الحوادث. ولكن المصدر هو الذي ينجح السلك قدرته على الإنارة أو التدمير. وبدون هذا، لا توجد حياة في السلك. ومع ذلك، بمجرد أن يقدم هذا، فإن من في الطرف المستقبل هم المتحكمون. فهم من يقررون ماذا يفعلون بمصدر القوة الي بين أيديهم — وهل يستخدمونه أم لا، وكيف. فلديهم قدرة كاملة في أيديهم⁽¹⁾.

إذا كان الحوار المكتوب هو اتصال بين كاتب ونص وقارئ، فما هو الدور الذي يلعبه القارئ في تحديد المعنى في الطرف المستقبل من العملية؟ لا يحدث التواصل حتى تصل الرسالة إلى محطاتها الأخيرة⁽²⁾. لهذا السبب، استقبال النص من القارئ يجب أن يكون موضوعاً أساسياً يجب مراعاته في أي عمل تفسيري.

كما أن الكاتب (الراسل) يجلب رؤيته الكونية وفهمه للواقع في النص، مما يسمح للنص بأن يعكس على الأقل بعض عناصر هذه الرؤية الكونية وهذا الواقع، فإن القارئ

1 Bernard C. Lategan and Willem S. Vorster, *Text and Reality: Aspects of Reference in Biblical Texts* (Philadelphia: Fortress, 1985), 68.

(المستقبل) يجلب إلى النص رؤيته وتصوره للواقع أيضًا. يجب أن تُقرأ النصوص وتُفهم داخل عالم القارئ المعقد والمتعدد الجوانب. نحن نفهم كلام شخص آخر بربطه بما نعرفه بالفعل، وبطرح أسئلة على النص من داخل عالمنا الخاص. بينما نقرأ نصًا فنحن نستنبط المعنى، وهذا المعنى يتحدد بقدر فهمنا لعالمنا الخاص. عالم المفسر يقتحم عملية تحقيق المعنى. قد ندرك أهمية هذا الأمر فقط عندما ندرك الفجوة الزمنية واللغوية والحضارية، وعندما نقر بالافتراضات المسبقة التي توجد بين النصوص الكتابية وبيننا. هذا يعني أن كل أنواع القيم والفهم المسبق والافتراضات المسبقة ترتطم على رأس القارئ وتتقابل مع العملية التفسيرية. وبالتالي فإن عالم القارئ هو مكون لمعنى النص تمامًا مثل عالم الكاتب. هذه الملاحظات يمكن تلخيصها من خلال الشكل التالي:

هذه الملاحظات تقود إلى عدد من الأسئلة المربكة والمشروعة أيضًا: هل المعنى يوجد داخل النص بمعزل عن الاستقبال ذي الطابع الشخصي للقارئ؟ كيف لأحد التفسيرات لنص ما أن يؤثر على تفسيرات لاحقة للنص أو لنصوص لها علاقة بالنص؟ إذا كان كل قارئ يقترب للنص بتباين في الآراء، والافتراضات المسبقة، والأهداف، والفهم المسبق، والمنهجيات، فهل للنص معنى واحد؟ من ناحية إذا كانت الإجابة بـ "نعم"، فإننا نواجه ما يعوه جاب Japp هرمنيوطيقا التقليل (hermeneutic of reduction)، بمعنى أن النص له معنى موضوعي واحد. من ناحية أخرى إذا كانت الإجابة بـ "لا"، فلا بد أن نكون مستعدين لقبول ما يسميه جاب Japp بهرمنيوطيقا التكشف (hermeneutic of unfold-ing)، والتي تسمح للنص الذي في حوار مع القارئ أن يكون له تعددية في المعاني المحتملة⁽²⁾.

بلا شك أن النصوص الكتابية ولدت داخل سياقات تاريخية معينة. كذلك بلا شك أن كُتاب النصوص الكتابية يشيرون بشكل مباشر ويلمحون إلى أحداث تاريخية محددة داخل عالمهم الحقيقي. ولكن هل النصوص تشير فقط إلى حقائق تاريخية؟ ألا تشير إلى حقائق تتسامى عن الأحداث والحقائق التاريخية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن النصوص تشير إلى حقائق لا بد من "استنباطها بواسطة القراء في ظروفهم (القراء القدامى مثل القراء

2 U. Japp, *Hermeneutik: Der theoretische Diskurs, die Literatur, und die Konstruktion ihres Zusammenhanges in den philologischen Wissenschaften* (Munich: Fink, 1977), 47.

الحاليين)“⁽³⁾. هذا يعني أن النص الكتابي له مستويان على الأقل - المعنى الأصلي (الأول) والدلالة المعاصرة⁽⁴⁾. ربما يجوز لنا القول بأن الكتاب يتوقعون من القراء أن يستنبطوا معنى ما بناءً على ظروفهم واحتياجاتهم. عندما يحدث هذا، يعبر المعنى جزئياً عن الدلالة التي يستنبطها القاريء. الكنيسة الأولى أخبرت وكتبت قصصاً عن يسوع، وليس هذا فحسب، بل أعادت سرد وكتابة هذه القصص. إن وجود أربعة أناجيل هو دليل على أن يسوع ورسالته يمكن تطبيقها بعدة طرق مختلفة لكل منها بؤرة تركيز مختلفة. ببساطة كانت القصة والرسالة ذات طابع ديناميكي. كما ذكرت أحداثاً من تاريخ إسرائيل وأعيد سردها وتطبيقها بواسطة أجيال تالية بطريقة جعلت الأحداث تتوافق مع هذه الأجيال. كان ”معنى“ هذه النصوص لهؤلاء القراء يتمثل في الدلالة التي تخاطب حياتهم. كانت النصوص أكثر من مجرد مستودعات للمعلومات التاريخية. بل كانت كائنات حية قادرة على التفسير الذي يتجاوز الوسط التاريخي والحضاري. وبناءً على احتياجات القراء، احتوت النصوص على فيض وفائض للدلالة الهادفة والمفيدة لحياتهم.

وإن كان للقراء أن يعززوا خبرة القراءة من خلال الاستطراد في عالم الكاتب، فيجب ألا نفترض بسداجة أننا كقراء يمكن أن نغزل أنفسنا عن تأثيرات عواملنا الخاصة. وكما أن الكتاب يتمثلون ويتمصون ثم يكونون خبراتهم الحضارية، مع إضافة تنقيحات وتعديلات فردية لهذه الخبرات، كذلك القراء يفعلون نفس الشيء.

القراءة ليست نشاطاً محضاً. القراء ليسوا ببساطة متفرجين أبرياء، أو أسفنجة تمتص النص. قد يكون النص كاملاً من الناحية الأدبية (التأليف) لخط الاتصال، لكن العمل من الناحية الجمالية (القراءة) لا بد أن يُخلق بواسطة القاريء. القراءة السلبية لا يمكن أن تسمح بمساحة للمشاركة الفعالة للقاريء في خلق المعنى. القراءة ليست عملية مونولوجية (أي عملية يتحدث بها النص إلى القاريء) لكنها عملية دIALOGIC (أي أن القراءة هي عملية يتشابه فيها القاريء مع النص في حوار ثنائي متواصل). ما يفعله القراء للنص يساهم في بناء المعنى تماماً مثل ما يفعله النص للقراء. النص والقاريء يسألان ويجيبان على أحدهما الآخر، كما يحدث في معظم أشكال الدIALOGUE. عملية القراءة غير متصلة بالتاريخ، بمعنى أنها

3 McKnight, *Postmodern Use of the Bible*, 107.

4 المرجع السابق.

تحدث عبر الزمن. عندما نُعتبر أن هذه العملية غير المتصلة بالتاريخ تتأثر باعتبارات تتعلق بالنص واستجابة القاريء، فنحن نقف على الفور وجهًا لوجه أمام إدراك أن عملية القراءة أبعد ما تكون عن الجمود الاستاتيكي. القراءة عمل ديناميكي، مفتوح النهايات، يخضع دائماً للتعديل والتغيير والتقييم وإعادة القراءة.

جدليات الخطاب The Dialectics of Discourse

قبل دراسة خصائص عملية القراءة ومضامينها على الهرمنيوطيقا، فإن فهمًا لجدليات الخطاب سيعمل على توضيح بعض الأمور وثيقة الصلة. في الخطاب الشفاهي، يوجّه المتكلم رسالة إلى المستمع. وللرسالة الشفاهية مستويان على الأقل من المعنى — مستوى المتكلم ومستوى الكلام. قد يكون المعنيان متطابقين أو لا، لأن معنى الكلام قد لا يمثل موضوعيًا تصور المتكلم. وبالتالي تُخلق فجوة بين تصور المتكلم ومعنى الكلام. هذه الفجوة تمثل الجدلية الأولى في الخطاب الشفاهي. التصور هو أمر خاص، بينما الكلام يصبح شيئاً عاماً.

إذا ركزنا فقط على معنى المفردات، ستظهر جدلية ثانية وهي الجدلية بين المعنى والإشارة. إن معنى العلامة sign سواء كانت العلامة كلمة مفردة أو حديث كامل)، هو الموضوع أو الحدث أو المفهوم الذي تسميه الإشارة في العالم الواقعي. بينما إشارة العلامة تهتم بالشيء الذي تشير إليه العلامة. على سبيل المثال، إذا نطقت كلمة "ثعبان"، فإن معنى علامة "ثعبان" هي حيوان برمائي زاحف، بينما الإشارة قد تكون شخصاً معروفاً له طابع محدد في شخصيته. يذكر بول ريكور Paul Ricoeur أن "المعنى هو ما تقوله العبارة، أما الإشارة هي عن الشيء الذي تقوله"⁽⁵⁾. إشكالية كبرى في الهرمنيوطيقا تتمثل في أن مصطلح "معنى" يُستخدم أيضاً كمرادف لكلمة "إشارة" خاصة في حالة الحديث المكتوب. فما يعنيه النص يترادف ما يشير إليه النص. هذا الاستخدام المزدوج لكلمة "معنى" هو شيء لا يمكن تجنبه تقريباً (كما هو الحال في هذا النص). لذلك، سأستخدم كلمة "معنى" لأشير إلى تحقيق القاريء لما يشير إليه النص. ومع ذلك التفرقة بين الكلمتين يجب وضعه

5 Paul Ricoeur, "Biblical Hermeneutics," *Semeia* 4 (1975): 81.

في الاعتبار، لأن هذه التفرقة لها مضامين خطيرة على عملية التفسير. على سبيل المثال إذا كانت إشارة أو علامة النص يجب أن يستنبطها القارئ، فبالتالي هناك احتمالية لتفسيرات متعددة⁽⁶⁾. وكذلك إذا كان للعلامة أكثر من مُشار إليه، ستوجد تفسيرات متعددة، بناءً على أي من المشار إليهم ينسب القارئ العلامة. إنجيل متى يُدرج أفرادًا وأحداثًا وأماكن كانت موجودة أو حدثت في فلسطين في القرن الأول. لكن إلى من يشير الفريسيون والتلاميذ والعشارين؟ إلى أي شيء تشير الأحداث والأماكن؟ ما هي إشارة النص؟ أو أفترض أننا قد نسأل عن المعنى "الحقيقي" للنص.

جدلية ثالثة تشمل القارئ في الحديث المكتوب. قلنا سابقًا إنه لا يوجد بالضرورة تطابق كامل بين تصور الكاتب (الموضوع الأول الذي قصده) وبين **التدوين الكتابي** inscriptionation (أو **التجسيد الأدبي** concretization) لهذا التصور. هناك جدلية مشابهة تختص بالقارئ بين الفهم (تشكيل تصور القارئ للنص)، وبين شرح النص في مرحلة تالية. الأمر الأول خاص، بينما الأمر الثاني عام. وببساطة لا توجد ضمانات بأن شرح القارئ يمثل بشكل كافٍ فهم القارئ. هذه الجدلية تتعقد أكثر لأن القراء المختلفين يختلفون في فهمهم للنصوص بسبب المدى الواسع للعناصر داخل عوالم القراء. عندما نضع هذا الأمر في الاعتبار، نصبح مستعدين لدراسة زوجين آخرين من الجدليات داخل عملية القراءة تصطدم بعملية التفسير.

في البداية هناك جدلية بين اللغات الأصلية والترجمات. الهرميوطيقا الكتابية تتضمن إشكالية خاصة: لغات النصوص ليست مثل لغات القراء الحاليين. إذا استخدم القراء ترجمة، فهم يتعاملون بالفعل مع نص مفسر، لأن كل التفسيرات هي عبارة عن ترجمات. ومن المستحيل أن تجد ترجمة متطابقة مئة بالمائة مع النص الأصلي. لذلك، أي تفسير لنص كتابي مبني على ترجمة هو في الواقع تفسير لفهم المترجم للنص الأصلي. يوجد دائمًا فجوة لغوية بين أي ترجمة والنص الأصلي. لماذا الأمر هكذا؟ في أي مجتمع توجد منظومة من القواعد الفونولوجية والمورفولوجية والتركييبية. معظم هذه القواعد ليست موضوعات تُحلل بشكل واعٍ من أفراد المجتمع، لكنها ببساطة تُكتسب، وتُهم، ثم تُستخدم بشكل فطري.

6 See Lategan and Vorster, *Text and Reality*, 27–65.

المنظومة التي تجعل أي حديث ممكنًا ومفهومًا تُسمى "نظام اللغة" *langue* (في هذه الحالة اللغة اليونانية والعبرية. انظر النقاش حول البنيوية *structuralism* في الفصل التاسع). بينما المنظومة التي تجعل أفعالاً كلامية (*parole*) محددة ممكنة لا يمكن إتقانها بشكل كامل أو هضمها بالكامل بواسطة أي فرد في المجتمع، ناهيك عن شخص خارج هذه الثقافة.

لأن المعنى الكامل لأي لغة لا يمكن نقله بالترجمة إلى لغة أخرى. قد نتحدث لغات متعددة، لكن لغة واحدة منها هي التي نعيش فيها. ولكي تتمثل اللغة بشكل كامل، سيكون من الضروري أن نجعل العالم الذي تعبر عنه عالمنا الخاص، ولا يمكن لمرة أن ينتمي لعالمين في نفس الوقت⁽⁷⁾.

من الواضح، إذا كان حديث الفرد له معنى فقط في ضوء منظومة لغوية "*langue*"، وإذا كانت هذه المنظومة لا يمكن أن يهضمها بالكامل فرد خارج الثقافة، فلا توجد ترجمة يمكن أن تقتصر بالكامل البعد غير اللفظي في لغة أخرى. بالطبع البعد غير اللفظي للغة هو أمر حيوي في تكوين حديث الفرد ومعناه. لا يمكن للغة طبيعية أن تكون مكافئة للغة أخرى، وبالتالي لا يوجد حديث لفرد داخل منظومة أن يكون المكافئ الكامل لحديث آخر مُترجم. كما شرحنا سابقًا في الفصل الرابع، كل نص أدبي يوظف بالفعل تعددية لغوية- اللغة الطبيعية، التي تحكمها أعراف لغوية وتركيبية، واللغات الأدبية التي تتضمن بالمثل أعرافًا لغوية. نحن كقراء نكتسب مستويات من الإجابة في أكواد وأعراف اللغة الطبيعية لنص ما. الإمام بالأعراف النحوية والمعجمية والتركيبية تمكن القراء من تحديد ما تقوله جملة أو وحدة أدبية أو نص كامل. في هذا المستوى يعطي القراء اهتمامًا بالأحداث والأشخاص والأماكن التاريخية داخل العالم الواقعي للنص. ومع ذلك في النصوص الأدبية، اللغات الأدبية تُركَّب على اللغات الطبيعية. وبالتالي هذا يتضمن أن قراء النص الأدبي لا بد أن ينسقوا بين أعراف اللغة الطبيعية وأعراف اللغات الأدبية. هذا التوازن الذي يفعله القراء يصفه إدجار ماكنايث Edgar McKnight بشكل جيد:

يواجه القراء في نفس الوقت بمستويات متعددة من البنيات اللغوية والأدبية للنص

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Consciousness and the Acquisition of Language* (trans. Hugh J. Silverman; Evanston: Northwestern University Press, 1973), xv-xvi.

المكتوب الذي يُقرأ، ولا بد أن يطبقوا أكوادًا متعددة. على سبيل المثال، في حالة الرسائل يجب على القراء أن يضعوا في أذهانهم شكل الرسالة في القرن الأول وشكل الوحدات الأصغر (النشيد على سبيل المثال) المستخدمة داخل الرسالة. بالإضافة إلى ذلك الترتيب النظامي بناءً على المحتوى لا بد أن يراعى. ولأن اللجوء يكون إلى إرادة القارئ وكذلك إلى عقله، فإن البنيات اللغوية (وليست بالضرورة مرتبة بالقواعد القديمة للغة، ولكنها ليست بعيدة عنها) تتواجد مع بنيات لها علاقة بموضوع ومستويات مختلفة من الجنس الأدبي⁽⁸⁾.

كما رأينا في الوحدة الثانية، الأجناس الأدبية الأساسية والفرعية تحمل قواعدها الخاصة، ولغاتها الأدبية الخاصة. والقارئ الذي يغيب عنه فهمًا معقولاً لديناميكيات هذه اللغات الأدبية يميل إلى قراءة النص على مستوى اللغة الطبيعية. هذا النوع من القراء لن يفرق بين ما يقوله النص وما يشير إليه النص، بمعنى أنه لا يلاحظ الاختلاف بين المعنى والإشارة. الفشل في إدراك اللغات الأدبية داخل نصوص الكتاب المقدسة يولد أسئلة مثل: لماذا لم تظن حواء أن حديث الحية لها شيء غريب؟ متى كان "في البدء"؟ أي نوع من الأسماك يمكن أن يتلع يونان؟ هذه الأنواع من الأسئلة مشتقة من الفشل في فهم أن النصوص الكتابية هي وثائق أدبية، أي بطبيعتها تركب أكواد overcode اللغات الأدبية على اللغات الطبيعية. القراء الأكثر إجادة في الأدب (الذين على دراية جيدة باللغات الأدبية) يقترحون للنصوص الكتابية وهم منفتحون على النصوص كوثنائق لها مقومات أدبية.

هذا يقودنا إلى جدلية أخرى وأكثرهم أهمية في عملية القراءة وتأثيرها على المعنى. هذه هي الجدلية بين النص والعمل. لا يوجد منظر نجح في شرح ديناميكيات عملية القراءة أكثر من وولفجانج إيسر Wolfgang Iser. وفقًا لإيسر، المعنى الذي يستنبطه القارئ من النص ينتج من التوتر بين "الدور الذي يقدمه النص والميل الحقيقي الخاص بالقارئ"⁽⁹⁾. النقاش التالي لعملية إنتاج المعنى مبنية على نموذج قدمه Iser: عند الاقتراب من نص أدبي، لا بد للقارئ أن يراعي عاملين: النص والاستجابة للنص. العمل الأدبي ليس مرادفًا للنص، لكنه يُخلق في القراءة. يوجد العمل في نقطة ما بين الجهة الأدبية (النص الذي

8 McKnight, *Postmodern Use of the Bible*, 137.

9 Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), 37.

أبدعه الكاتب) والجهة الجمالية (الإدراك الذي حققه القارئ). النص يوجد على الورق، والعمل يتولد من التفاعل بين النص والقارئ. ولأن ميول القراء تتباين، ولأن الميل الواحد للقارئ قد يتغير بين القراءات، فالعمل الأدبي لا يمكن أبداً تحديده بدقة.

يؤكد إيسر أن **فجوات الـ لا تحديد** (gaps of indeterminacy) وملء القارئ لهذه الفجوات يمثلان العامل المحوري في التواصل الأدبي. فاللغة هي التي تسمح لذاتها بأن تنقسم ثم يعاد بناؤها. والمكان الذي تُكسر فيها اللغة ويعاد بناؤها "يتميز بفجوات في النص- ويتكون من الفراغات التي يملأها القارئ.. في كل مرة يجسر القارئ الفجوة، يبدأ التواصل. تعمل الفجوات كنوع من بؤرة ارتكاز تدور حولها كل العلاقة بين النص والقارئ" (10).

كما لاحظنا في الوحدة الثانية، يشترك الكتاب في عملية انتقاء وإنتاج النصوص. هذه العملية من الانتقاء تترك بعض الأمور التي لم تقال. فلا يستطيع كاتب أن يدمج كل تفاصيل العالم الواقعي في النص، لأن النص سيصبح في هذه الحالة غير قابل للتحكم فيه. لذلك هناك فجوات للصمت داخل النص. في الواقع إذا لم تترك القصة ما يكفي من المساحات الفارغة ليشتبك من خلالها خيال القارئ، فإن اهتمام القارئ سيفقد. وبسبب هذه الفجوات، يُطلب من قراء النصوص أن "يملأوها" بالسحب من جعبتهم الخاصة.

يتحدث إيسر عن فجوات في عناصر نصية مختلفة وعلى مستويات مختلفة: التركيب اللغوي، وعلم دلالة الألفاظ، والتداولية، والتدفق السردي، ورسم الشخصيات، وحتى الدور المنوط بالقارئ. يُصف إيسر عملية القراءة كتأكيد الاتصالات- أي ملء الفجوات- بين هذه الأطوار والمستويات المختلفة للنص. قبل مناقشة تفصيلية لنظرية Iser عن "ملء الفجوات"، لفائدة القراء سنعرض بعض الأمثلة عن الأنواع الأساسية من الفجوات.

فجوات نحوية وتركيبية

العديد من الفجوات التي ترد في النصوص هي بسبب **الغموض** المتأصل في اللغة. في غل 1: 16 يقول بولس أن الله "سُرَّ... أَنْ يُعْلِنَ ابْنَهُ فِي". بأي معنى يجب أن نفهم تصريح

بولس "لي"، و "في"، "في قلبي"، "لي أنا بالتحديد"؟ حالة المجرور dative للضمير "en" قد تشير إلى أي من هذه العلاقات⁽¹¹⁾. وعند ذكر عبارات مثل "محبة الله"، هل يجب أن نعاملها كعبارة موضوعية (الله هو موضوع المحبة)، أم حالة مضاف genitive (محبة الله)؟ وبالتالي، هل تشير هذه العبارة إلى محبة شخص ما لله أم محبة الله لشخص ما؟ النص لا يمدنا دائماً بالإجابة، وهذا يعني أن القاريء لا بد أن يصنع قراراً ليملاء الفجوة النحوية. لا بد للقاريء أن يحل غموض النص.

حالات أخرى من الفجوات بسبب الغموض النحوي ترد عندما تُترجم كلمة محددة بطريقتين أو أكثر. على سبيل المثال، قد تكون الكلمة في صياغة خبرية أو صياغة أمر. في 1 كو 12: 31 هل يجب أن تُترجم كلمة *zēloute* كصيغة خبرية: ("أنتم تجدون من أجل...")، أم صياغة أمر ("جدّوا لد...")؟ طريقة القاريء في ملء الفجوة النحوية تؤثر على تفسير بقية الفقرة.

مثال آخر لملء الفجوات بسبب الغموض في التركيب الذي ينشأ من الضمير وما يعود عليه. في لو 11: 8، يواجه القاريء سبباً من الضمائر: "أَقُولُ لَكُمْ: وَإِنْ كَانَ لَا يَقُومُ وَيُعْطِيهِ لِكَوْنِهِ صَدِيقَهُ، فَإِنَّهُ مِنْ أَجْلِ لِحَاجَتِهِ يَقُومُ وَيُعْطِيهِ قَدْرَ مَا يَحْتَاجُ". إذا ركزنا على الكلمات الأولى القليلة من العبارة الأخيرة- "فَإِنَّهُ مِنْ أَجْلِ لِحَاجَتِهِ يَقُومُ". مَنْ المشار إليهما بهذين الضميرين في كلمتي "إنه"، و "لِحاجته"؟ لاحظ السؤال: "مَنْ المشار إليهما؟". هذا السؤال نفسه يفترض أن كل ضمير يعود على شخص مختلف. هذا الافتراض مبني على كلمة "لحاجة". الرجل الذي خارج البيت الذي يطلب الخبز لا بد أن يكون هو اللوح. كذلك، الرجل خارج البيت يُظن أنه لوح لأن القاريء سيقراً في المثل أن المثابة عادة ما تُنسب إلى الشعر التالي. ومع ذلك، إذا ترجمت الكلمة "لحاجة" (وهي كلمة ترد لأول مرة) "إحساس بالاستقامة"، فإن كلا الضميرين سيسيران إلى الرجل الذي بداخل البيت! يشير ماكنايت McKnight:

في المعتاد، الغموض الوارد في البنية التركيبية والنحوية التابعة يمكن للقاريء أن يتعامل معه؛ لأن هناك تحقيقاً واحداً يتفق مع السياق اللغوي والأدبي الكامل

11 For an excellent discussion of such examples, see McKnight, *Postmodern Use of the Bible*, 223–35.

أكثر من التحقيقات الأخرى. عندما تتفق تحقيقات مختلفة مع نفس السياق بالتساوي، يمكن للقارئ أن يعالج النص بطرق مختلفة يسمح بها الغموض⁽¹²⁾.

المشار إليه من الضمير ليس من السهل تحديده. في يوحنا 3: 2، يقول نيقوديموس ليسوع: "يَا مُعَلِّمُ، نَعْلَمُ أَنَّكَ قَدْ أَتَيْتَ مِنَ اللَّهِ مُعَلِّمًا". مَنْ هم المشار إليه بضمير الجمع في الفعل "نعلم"؟ هل نيقوديموس يشير إلى مجمع السنهدريم، أم لزملائه، أم لمجموعة أخرى؟ المشار إليه غير واضح.

الفجوات الشعرية والأدبية

بشكل عام، ملء الفجوات التي تنشأ من البنية الأدبية ليس في سهولة ملء الفجوات التي تنشأ عن غموض التركيب اللغوي والنحوي. تقول رسالة يعقوب 1: 13 ب: "لأنَّ اللَّهَ غَيْرُ مُجَرَّبٍ بِالشَّرِّ، وَهُوَ لَا يُجَرَّبُ أَحَدًا". قد يريد القارئ أن يضيف إلى نهاية هذه الجملة عبارة "بالشر". السياق يبدو أنه يشير إلى أن القارئ يجب أن يضيف ما يلحق به النص. هذا مثال للحذف الشعري. الحذف المقصود لكلمات أو حتى عبارات هو جزء من الأدوات الرئيسية للأدباء. النتيجة هي اشتراك القارئ في إكمال معنى النص. عندما يقول الكاتب في أف 5: 21-22 "خَاضِعِينَ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ فِي خَوْفِ اللَّهِ. أَيُّهَا النِّسَاءُ... لِرِجَالِكُنَّ كَمَا لِلرَّبِّ". لا بد أن القارئ يكمل الفعل المفقود (يخضعن) في الجزء الثاني من الجملة، لأنه غير موجود في اللغة الأصلية.

في التوازي الشعري العبري، كثيرًا ما تُحذف الأفعال، وعلى القارئ أن يملأ هذه الفجوات: "فَيَطْبَعُونَ سَيُوفَهُمْ سِكِّكًا وَرِمَاحَهُمْ مَنَاجِلَ" (إش 2: 4). لا بد أن يفهم القارئ أن نفس الفعل "يطبعون" يفهم في العبارة الثانية. هناك أيضًا أوقات حين يضطر القارئ إلى توفير معلومات لا يمكن تمييزها عن السياق المباشر. من هذه المعلومات أمور دينية وثقافية وجغرافية.

هناك أيضًا تراكيب متجاوزة لا بد أن يتعامل معها القارئ. التراكيب المتجاوزة تتضمن عبارات نحوية مرتبطة معًا دون إشارة إلى علاقتها التركيبية اللغوية. في العهد الجديد، كثيرًا

12 المرجع السابق، صفحة 226.

ما تتصل العبارات بأداة ربط Kai (واو العطف)، وعلى القاريء أن يحدد هل العلاقة بين العبارات عرضية، أم ظرفية، أم شرطية، وهكذا. تأمل مثلاً مز 23: 1 ”الرَّبُّ رَاعِيٌّ فَلَا يُعْوزُنِي شَيْءٌ“. النصف الثاني هو نتيجة الأول. السبب في أن المرخم لا يعوزه شيء بسبب أن الرب هو راعيه.

الأدوات البلاغية مثل التشبيه البليغ والمبالغة والاستعارة (كما ناقشنا ذلك في الفصل الرابع) قد تكون غامضة أيضاً. المبالغة إذا قرئت بشكل حرفي حتماً ستؤدي إلى قراءة خاطئة. وفي الواقع إذا لم يكن لدى القاريء قدرًا من المعرفة المشتركة مع الكاتب، ستفقد المبالغة تأثيرها المباشر. نفس الشيء ينطبق على التشبيه والاستعارة. فكلاهما محسنات بديعية تحتوي على مقارنة. بمعنى أن القاريء عليه أن يقارن شيئين في الحياة الواقعية ليس بينهما توافق. في متى 5: 13-14، يوصف المسيحيون بأنهم نور وملح، وربما تشبيه الملح غير مفهوم بدرجة ما للقاريء المعاصر. يعلق ماكس تورنر Max Turner ويتر كوتيريل Peter Cotterell:

استخدام الاستعارة أو التشبيه هو عمل إبداعي، وليس هناك ضمانات بأن تفسير التشبيه سيتفق مع نية مبدعه. لا بد أن يبحث المستقبل في خبراته الخاصة، ولا بد أن يوظف خياله الخاص، وإذا دعت الضرورة يقوم بالبحث بنفسه، وبهذه الطريقة فقط يتحقق معنى التشبيه. لكن هذه الخبرة وهذا الخيال يخص القاريء، ولا يخص مبدع التشبيه، بحيث إن استخدام التشبيه حتماً سينفتح الطريق أمام الفهم الخاطئ⁽¹³⁾.

لكي يؤدي التشبيه أو الاستعارة عمله، لا بد من وجود قاسم مشترك في التصور بين كاتب التشبيه والمستمع. وبدون هذا القاسم المشترك، قد لا يفهم القاريء أو السامع قوة التشبيه أو الاستعارة. يقدم تورنر وكوتيريل مثلاً مدهشاً لتشبيه ”جمر النار“ في رو 12: 20 : ”إِنْ جَاعَ عَدُوُّكَ فَأَطْعِمْهُ. وَإِنْ عَطِشَ فَاسْقِهِ. لِأَنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ هَذَا تَجْمَعُ جَمْرَ نَارٍ عَلَى رَأْسِهِ“. هذا التشبيه يتطلب مقارنة حيث إن شكل ومضمون التشبيه لا يظهر بشكل مباشر للقاريء المعاصر⁽¹⁴⁾. إذا بنى القاريء تفسير هذا التشبيه على شواهد أخرى في

13 Cotterell and Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, 300-301.

14 المرجع السابق، صفحات 302-305.

الكتاب المقدس عن "جمر النار"، سيلاحظ أن الفكرة الأساسية هي الدينونة (مثل: تك 19: 24؛ لا 10: 2؛ مز 11: 6)، لكن هل فكرة الدينونة تتفق مع سياق التشبيه الوارد في رومية؟ مغزى رو 12: 14-21 يدور حول الغفران وليس الدينونة. وفقاً لـ وليم كلاسن William Klassen في "قصص رؤساء كهنة ممفيس". (*Stories of the High Priests of Memphis*)، يصوّر شخصاً تائباً وهو ذاهب إلى شخص كان قد أخطأ في حقه، وهو يحمل على رأسه طبقاً من الفخار يحتوي على جمر مشتعل⁽¹⁵⁾. وهذا يفسّر جيداً مصدر التشبيه في أمثال 25: 21-23:

”إِنْ جَاعَ عَدُوُّكَ فَأَطْعِمْهُ حُبْرًا،
وَإِنْ عَطَشَ فَاسْقِهِ مَاءً،
فَإِنَّكَ تَجْمَعُ جَمْرًا عَلَى رَأْسِهِ، وَالرَّبُّ يُجَازِيكَ
رِيحُ الشِّمَالِ تَطْرُدُ الْمَطَرَ،
وَالْوَجْهُ الْمُغْبِسُ يَطْرُدُ لِسَانًا ثَالِيًا“.

ولأن العدد الأخير يصف نمط نزول المطر في مصر، فإن تشبيه "جمر النار" على الأرجح مصدره من مصر. عندما نضع هذا في الاعتبار، فإن معنى التشبيه في سفر الأمثال يكون: إذا تصرف شخص بروح الغفران تجاه عدوه، فإن عدوه سيأتي إليه نادماً. وهذا بالتأكيد معنى التشبيه الذي استخدمه بولس أيضاً. وبدون هذه الخلفية السياقية، فقد ينسب القاريء المعاصر معنىً للتشبيه يتعلق بالانتقام وليس الغفران.

وفقاً لـ إيسر، الأجزاء النصية textual segments المتعددة (جُمْل، وحدات معجمية... إلخ) تقدّم رؤى مختلفة داخل النص. لكن هذه الأجزاء تشير إلى شيء أبعد مما يُقال. هذا الشيء هو ما لم يُقال. هذا هو "النص غير المكتوب"، وهو في الواقع التريبطات التي لم تُذكر بين الأجزاء النصية أو المكونات النصية. لا بد أن يستنبط القاريء هذه التريبطات التي لم تُذكر. وبينما يربط القاريء هذه الأجزاء، ينشأ مجال للمرجعية يفهم القاريء فيه الأجزاء التي بينها تعارض. هذا التعارض ينشئ الاحتياج لإطار مشترك يسمح للقاريء بأن يستوعب التشابهات والاختلافات وفقاً لنمط ما. إلى حد ما لا يوفر النص هذا الإطار. لا بد أن يقدمه القاريء. وفي نفس الوقت، ليس الأمر بهذه السهولة.

15 William Klassen, "Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge?" *NTS* 9 (1962–1963): 337–50.

المعنى هو نتاج دIALOG بين القاريء والنص. هذا الدIALOG يعتمد على نوعين من التراكيب: تراكيب التأثير structures of effect ، وتراكيب الاستجابة structures of response. بالرغم أن القراء يجلبون بوضوح عوالم الرمزية الخاصة بهم إلى النص، فإن الاستجابات ليس اعتبارية بالكامل؛ لأن تراكيب الاستجابة وتراكيب التأثير أيضًا محددة في النص. ولأن هذه التراكيب متفاعلة، فلن نحاول أن نناقشها بشكل منفصل ولكن في علاقاتها الدIALOGية.

أولاً، لا بد أن نراعي العلاقة بين الواقع ومنظومات الفكر. لكل عصر منظومته الفكرية المهيمنة عليه والتي تحوّل مصادفات وتعقيدات الواقع إلى تركيب له معنى ويمكن التحكم فيه. فما يعتبره أي عصر أنه الواقع، ليس هو الواقع في مجمله، ولكنه نظام فرض على الواقع. كل منظومة تفرض نظامًا على واقع طارئ، وبالتالي توفر إطار عمل للعيش وأيضًا لمجموعة من الأعراف الاجتماعية التي تدعي أنها صحيحة بشكل عام. لكن عندما تصبح المنظومة مهيمنة فإننا نفعل هذا من خلال تقليص تعقيد الواقع. وبالرغم أنها تؤسس لبعض الاحتمالات، فهي بالضرورة تهمل أو تستثني احتمالات أخرى. والاحتمالات المهملة أو المستثناة لم تضحل، ولكن تم تعطيلها فقط، في انتظار إحيائها أو إعادة تنشيطها. الأدب هو وسيلة الإحياء. الأدب يحاول أن يجلب إلى النور احتمالات تم تحييدها أو استبعادها بسبب منظومة مهيمنة. الأدب يتداخل مع النظام الموجود للواقع، ويجذب الانتباه إلى عيوبه وقصوره. ونتيجة هذا التداخل يظهر عجز المنظومة في التعامل مع الطبيعة المتنوعة للواقع. وبمجرد أن يهاجم الأدب المنظومة على حالها، يستدعي الأمر إعادة ترتيب للتراكيب التي لها معنى في المنظومة. الاحتمالات المستبعدة تمثل بؤرة تركيز الأعمال الأدبية⁽¹⁶⁾. لكن كيف لنص أدبي أن ينجز هذا العمل المزعج؟

ما يسميه إيسر مخزون النص يتكون من المخطط Schemata والاستراتيجيات. المخطط يتكون من الأعراف الاجتماعية والتلميحات الأدبية، بينما تتكون الاستراتيجيات من تقنيات السرد القصصي (خاصة المنظور أو وجهة النظر) وفجوات اللا تحديد.

16 Iser, *The Act of Reading*, 71-78.

الأعراف الاجتماعية

الاحتمالات التي تم تحييدها أو استبعادها في المنظومة الفكرية المهيمنة تشكل بؤرة التركيز للنص الأدبي. ومع ذلك في نفس الوقت لكي تتأكد هذه البؤرة، لا بد للنص أن يدمج ضمنياً إطار المنظومة المعاصرة. يحقق النص هذا من خلال "التظليل الواضح على كل الجوانب المحيطة بهذه المنظومة"⁽¹⁷⁾. من ناحية، عندما يدمج النص عناصر منظومة فكرية حالية، فإن هذه العناصر يعاد تشفيرها بطريقة تجعل العناصر المألوفة تفقد صحتها. من ناحية أخرى، النص لا يصيغ صلاحية بديلة، لكنه يقدم العناصر بطريقة تجعل القراء يكتشفون أو يصيغون القصد من إعادة التشفير. وبالتالي يُستدعى القراء ليكونوا شركاء في تركيب المعنى. والآن إذا كان القراء معاصرين للنص، فهم يتوفر لديهم إمكانية النظر مجدداً إلى المنظومة التي حتى هذه اللحظة كان يقبلونها بلا تشكيك. ولكن إذا كان القراء لم يعودوا منخرطين بعد في المنظومة الفكرية للنص، فهم قادرون على إعادة صياغة الإطار العام من النص، لكي يختبروا نقائص المنظومة، ولكي يكتشفوا الإجابات البديلة المتضمنة في النص. وبالتالي فالفارق التاريخي بين النص والأجيال اللاحقة من القراء لا يبطل قوة النص. يواجه القاريء الحالي بأعراف لم تعد مألوفة، مما يتطلب منه إعادة تقييم الأعراف والاحتمالات المستعبدة بسبب هذه الأعراف. والنتيجة هي بناء المعنى. القراء اللاحقون يختبرون واقعاً ليس واقعهم، وهم قادرون على السمو بعالمهم أو إطارهم الحياتي *Sitz im Leben*، مما يؤدي إلى إعادة تقييم أو توسيع أفق عالمهم⁽¹⁸⁾.

التلميحات الأدبية

يتضمن مخطط النص أيضاً عناصر أدبية سابقة وتقليداً كاملاً متداخلاً مع الأعراف الاجتماعية والثقافية.

إذا كانت وظيفة الأعراف المندمجة هو إظهار عيوب منظومة سائدة، فإن وظيفة التلميحات الأدبية هي المساعدة في إنتاج حلٍّ للمشكلات التي تسببها هذه النقائص⁽¹⁹⁾.

17 المرجع السابق، صفحة 73.

18 المرجع السابق، صفحات 78-79.

19 المرجع السابق، صفحة 79.

هذه التلميحات الأدبية توفر للقارئ إجابات سابقة للمشكلات التي تقدمها الأعراف الاجتماعية، لكن الإجابات لم تعد صالحة الآن. وبالتالي ما هي قيمة التلميحات؟ لأن التلميحات جُردت الآن من سياقها الأول، يجب على القارئ أن يفترض أن وظيفتها أكثر من مجرد إعادة إنتاج ولكنها تعمل كمرشد أو كنقاط توجيه لاكتشاف معنى جديد. ولأن العناصر الأدبية تم إذالة صفة التداولية فيها بسبب السياق الجديد، فإن السياق الأول أو القديم يتراجع إلى الخلف، ولكنه لا يختفي. السياق القديم يعمل كخلفية تجعل الدلالة المتضمنة الحالية واضحة تمامًا. وفي ضوء هذه الخلفية فقط الخاصة بالسياق القديم يقدر القارئ على صياغة احتمالات جديدة ودلالاتها.

مخزون النص (repertoire of the text) - أي المخطط والاستراتيجيات - تشكل السياق اللازم للديالوج بين النص والقارئ. هذا المخزون يوفر للقارئ الوسائل اللازمة لإنتاج إجابة على الأسئلة التي يثيرها النص. ولكن قبل أن تنتقل إلى استراتيجيات (النص) من الضروري أن نقوم بدراسة متفحصة للعلاقة بين المخطط ودور القارئ.

الأعراف الاجتماعية المندجة في النص تنشأ في منظومة فكرية تاريخية، بينما التلميحات الأدبية لها منشأها في ردود أفعال في الماضي تجاه المشكلات. ولأن الأعراف والتلميحات ليسوا متكافئين، تبرز إشكالية لدى القارئ عندما ترتبط الأعراف والتلميحات معًا. حقيقة ارتباطهما معًا يشير إلى علاقة ما فيما بينهما. لذا يُطلب من القارئ أن يبحث عن منظومة تكافؤات بين الاثنين حتى إذا كانت المزوجة بينهما يُقصد بها إبراز اختلافات معينة. ومع ذلك لأن النص دائمًا ما يشير إلى شيء يتجاوزه، فالقارئ مدعو لخلق منظومة من المتكافئات بين العمل والعالم الواقعي. دور المخطط هو تنظيم رد فعل القارئ تجاه المشكلة المتضمنة في النص. لكن بناء المخطط لا بد أن يُدرك من خلال القراءة. ودرجة تجويد تراكيب المعنى ستعتمد على وعي القارئ بهذه التراكيب ودرجة استعداد القارئ للانفتاح على خبرة غير مألوفة وأحيانًا خطيرة. ولكن وفقًا لـ Iser: "لا بد للمعنى حتمًا أن يكون تداوليًا، وفي هذا لا يمكنه أبدًا أن يغطي كل الاحتمالات الدلالية للنص، لكنه فقط يفتح أحد أشكال الوصول إلى هذه الاحتمالات"⁽²⁰⁾. هذا يعادل القول بأن المخطط يقدم مدى

20 المرجع السابق، صفحة 85.

من الاحتمالات المنظمة، وهذه يمكن إحرازها بعدد من الطرق. وهنا يظهر دور النزعة والخلفية المتفردة للقارئ. ومن ثم فالمعنى ينشأ من التفاعل بين القرارات الخاصة بالقارئ والتوجه الذي يثيره النص في القارئ نحو المشكلات التي يتضمنها النص. في نفس الوقت البناء التنظيمي للمخطط يحمي القارئ من تجميع غير رشيد للمعنى بأن يوفر السياق الذي يجب تجميع المعنى من خلاله.

بالنسبة لـ إيسر أوضح مرشد يتعلق بالمخطط هو الاستبعاد Negativity، والذي هو في الواقع شكل أساسي لما يسميه فجوات اللا تحديد (مفهوم سنناقشه بالتفصيل في علاقته باستراتيجيات النص). بالنسبة لـ إيسر الاستبعاد هو "المنظم الأساسي للحالة البشرية" (21).

البشر عاجزون عن معرفة كيف يختبرون أحدهما الآخر. وبسبب هذه الفجوات المعرفية الأساسية فنحن نخلق تصوراتنا الخاصة عن كيف يختبرنا الآخرون ثم نضع هذا التصورات بدلاً من الواقع. نحن نبني أفعالنا وردود أفعالنا تجاه الآخرين بناءً على إسقاطاتنا. نحن نخلق صورة تخيلية ونبني كل تواصلنا على هذا التخيل. لكن الإسقاطات هي بالضبط هكذا- إسقاط- وليس حقيقة. وبالتالي نحن نقضي حياتنا في بناء جسر بين فجوة أساسية مزدوجة بصياغة إسقاطات متخيلة بناءً على تصورات متخيلة.

الاستبعاد مسؤول عن إثارة عملية التخيل التي يمكن أن تجسّر الفجوة المعرفية. وعندما يطبق الاستبعاد على النص والقارئ، فلا بد أن يفهم من جهة النفي. عندما يدمج النص أعرافاً اجتماعية مألوفة وتلميحات أدبية، فهو يفعل هذا لكي ينفىها، ولكي يلغيها. ومع ذلك هذه الأعراف والتلميحات المستبعدة تبقى في الخلفية وتعمل على تحفيز القارئ على اكتساب وضعية أو موقف ما تجاه النص. بكلمات أخرى، عندما تُستبعد هذه الأعراف، يتوقع من القارئ أن يبحث عمت هو إيجابي "في مكان آخر غير الأمور المستبعدة، وهذا الطلب مصحوب دائماً بعدد من الإشارات الاسترشادية لتقوده إلى الطريق" (22). بدائل الأعراف المستبعدة والأعراف الأدبية واضحة في النص، ولا بد أن يكتشف القارئ

21 Wolfgang Iser, *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), 142.

22 المرجع السابق، صفحة 140.

ماهيتها. هنا تكمن أهمية مفهوم الاستبعاد Negativity، لأنه يوجد، كما يزعم Iser، دافع خفي خلف الانتفاءات والتشويهاات الكثيرة داخل النص. هذا الدافع هو الاستبعاد، ويمكن اكتشافه فقط بالعمل البنائي الذي يقوم به القارئ في إدراك أن شيئاً ما محجوراً لا بد من اكتشافه. لا شك أن الميل الغائب المعلوم يحفز القارئ إلى تصور السبب الذي لا يزال مستتراً والحاكم للاستبعاد- وبفعل هذا فهو يصيغ ما ترك غير مصاغ⁽²³⁾.

إن معنى النص ليس أبداً فيما هو ظاهر، ولكن فيما هو مستتر تحديداً. لكن ما يُذكر يعمل كسياق أولي لما لم يُذكر. لذا يشتبك القارئ في انتقال مستمر بين ما هو ظاهر ومذكور إلى ما هو غائب ولم يُذكر. ربما يُقال أن القارئ لا بد أن يميز دائماً بين ما يقوله النص وما قد يدور حوله النص في الواقع. وهذا الأمر غير واضح أبداً، ولكن سيظهر من خلال المحاولات الممتدة التي يقوم بها القارئ للبدء والاشتباك في لعبة النص. مثل هذا الاشتباك لا يجب أن يصدّم القارئ كعملية غير مألوفة، لأنها بالضبط عملية تؤكد الحالات اليومية للتواصل. ما يُقال أو ما هو ظاهر دائماً ما يصاحبه شيء لم يُقال. بكلمات أخرى، الغياب يشترك دائماً مع الحضور. وما يُقال يُلقح دائماً بارتباطات لا يمكن الاستغناء عنها، وكل موضوع يتم التحدث عنه يشير إليه الكلام هو موضوع وُصف قبل ذلك بطرق شتى، بحيث أن ما يُقال عنه، ليس إلا انتقاء من احتمالات، ومن ثم يحدّد نفسه بما تم استبعاده⁽²⁴⁾.

وبالتالي عندما نُمتص في النص من خلال الاستبعاد، فنحن نشتبك في دراما تعكس دراما الحياة نفسها. النصوص الأكثر تعقيداً تميل إلى جعل اللافتات الاسترشادية تقود القارئ إلى اكتشاف الدافع الخفي الأكثر غموضاً، وبالتالي تجرد أي إطار محدد للمرجعية يمكن أن يرى القارئ منه ما تم استبعاده. عندما يحدث هذا فإن مسرحية النص تتجلى ذاتياً في تعددية الاحتمالات.

الاستراتيجيات

بينما يتكون مخزون النص من الأعراف الاجتماعية والتلميحات الأدبية التي تولّد الاستبعاد، فهو يتضمن استراتيجيات النص أيضاً. من ناحية يخلق المخطط السياق الذي

23 Iser, *The Act of Reading*, 214.

24 Iser, *Prospecting*, 102.

يجب على القارئ أن يحقق فيه منظومة من التكافؤات بين الأعراف والتلميحات وبين النص والعالم الواقعي. من ناحية أخرى، تعمل استراتيجيات النص على تنظيم تحقيق القراء، بدون جعلهم يشعرون كما لو كانوا يُدفعون عنوةً إلى نتيجة بعينها. يشرح إيسر هذا الأمر كالتالي:

توفر الاستراتيجيات نقطة التقاء بين مخزون النص ومنتج هذه التكافؤات، أعني القارئ نفسه. بكلمات أخرى، الاستراتيجيات تنظم كلاً من محتوى النص والظروف التي يصل فيها هذا المحتوى⁽²⁵⁾.

الاستراتيجيات لا تحكم بناء النص فقط لكن عمل الاستيعاب الذي يبدأ عند القارئ أيضًا. بمعنى آخر، عمل الاستراتيجيات هو الذي يحمل المخطط (الكود الأساسي للنص) إلى القارئ، ويقود في خلق الموضوع الجمالي (الكود الثاني) بتوفير مكان التقاء للمخطط والكود الثقافي والاجتماعي للقارئ.

تتضمن استراتيجيات النص تلك الأدوات التي ترتبط عادة مع أعراف الجنس الأدبي (genre). ومع ذلك يرى إيسر أن التركيز يقع على البعد غير الظاهر للنص، الذي نشير إليها بخطوط الاتصال أو دروز seams أمّا هو فيشير إليها بالفجوات gaps. تقدّم النصوص الأدبية للقراء ما يكفي من معلومات لتجعلهم "مهتمين وموجهين". والاستنباطات التي يجب أن تُستمد من المعلومات متروكة لخيال القارئ. وما يُنتج من مساحات فارغة blanks أو فجوات داخل النص على القارئ أن يقوم بملئها. تعمل الفجوة كبؤرة تركيز تدور حولها كل علاقة القارئ بالنص. وبالتالي الفراغات في بناء النص تحفز بدء عملية التصور عند القارئ بناءً على شروط وضعها النص⁽²⁶⁾.

كيف لهذه الفجوات أن تُخلق بشكل استراتيجي وبالتالي يملأها القراء؟ للإجابة على هذا السؤال يجب أن ننظر إلى معالجة إيسر لمنظور النص.

هناك أربعة أنواع من المنظور في العمل الأدبي (وبالأخص الرواية). منظور الراوي، منظور الشخصيات، ومنظور الحبكة الدرامية، ومنظور القارئ الضمني. ونقطة التقارب

25 المرجع السابق.

26 Iser, *The Act of Reading*, 86.

بين كل هذا تتمثل في معنى النص. نقطة التقارب لا ترد في النص، لكن لا بد أن يقدمها القاريء. بكلمات أخرى، التقارب بين هذه الأنواع من المنظور لا بد أن ينتج من نقطة متميزة vantage point وراء هذه الأنواع الأربعة من المنظور، ولكن هذا التقارب له بنية مسبقة في النص. وبالتالي القاريء الحقيقي هو وسيط بين منظورات متعددة بما في ذلك منظور القاريء نفسه. هذا العمل التوسطي يوجد بسبب الفجوات بين المنظورات، الفجوات التي يشير إليها إيسر بالفراغات. يوجد بين هذه المنظورات "تعليق لإمكانية التواصل"، أي مساحة فارغة يجب أن يملأها القاريء.

بكلمات أخرى بين "الآراء المخطط لها" توجد أرض مشاع لا تحديد فيها، وهي تنتج بالضبط من تحديد رأي كل فرد في ترتيبه. يلزم انفتاح الفجوات، وهي تقدم تحركاً حراً في تفسير الطرق المحددة لاتصال الرؤى المتنوعة مع بعضها البعض. هذه الفجوات تعطي القاريء فرصة لبناء جسوره الخاصة، رابطاً الجوانب المختلفة للموضوع الذي أعلن له بهذا المقدار⁽²⁷⁾.

هذه الفراغات تعمل على عرقلة تماسك أو اتساق النص. وبالرغم أنها فعلياً مساحات فارغة، لكنها تحفز عملية اشتباك القاريء مع النص. وبالفعل هي مسؤولة عن الديالوج الذي ينشأ بين القاريء والنص. الفراغات بين الأنواع المختلفة للمنظور تعمل كمجال للإشارة لانتباه القاريء في أي لحظة من لحظات القراءة. عندما يجب على القاريء أن يربط بين منظورين أو أكثر، فإن المكان الفارغ هو ما يجعل هذا الربط ممكناً.

وظيفة أنواع المنظور أن تحفز إنتاج الموضوع الجمالي. وبالتالي فإن الموضوع الجمالي لا ينسجم أبداً مع منظور واحد. الموضوع الجمالي يتولد من خلال ما يقوم به القاريء من بناء الاتساق. ولأن كل أنواع المنظورات هي متفاعلة، وهذا التفاعل مستمر عبر العمل كله، فإنه يُطلب من القاريء أن يتوسط بين المنظورات المتناقلة لكي يُنتج وجهة نظر متسقة.

تعليق الكاتب، الحوار بين الشخصيات، تطور الحبكة الدرامية، والمواضع التي تبرز أمام القاريء- كل هذه تتضافر داخل النص وتقدم كوكبة من الآراء المتنقلة باستمرار⁽²⁸⁾.

27 Iser, *Prospecting*, 9.

28 Iser, *The Act of Reading*, 96.

بينما يواجه القراء بمنظورات متداخلة ومتغيرة، فهم يواجهون بمهمة جعلها متسقة. عندما نراعي أن هذه المهمة تنفذ خلال انسياب الزمن أو على المحور الزمني للقراءة، فإن دور القاريء هو في الواقع دور وجهة النظر المرتحلة wandering viewpoint. وبينما يتحول اهتمام القاريء بمرور زمن القراءة من منظور لآخر، فهو يعجز عن قبول كل المنظورات في آن واحد. المنظور الذي يشبك به القاريء في أي لحظة هو الفكرة الرئيسية theme. لكن هذه الفكرة تستقر بالمنظورات السابقة التي اهتم بها القاريء من قبل. الأجزاء السابقة تشكل ما يسميه إيسر بـ "الأفق". "هذا الأفق يتكون من كل تلك الأجزاء التي أمدت الأفكار الرئيسية في مراحل سابقة من القراءة"⁽²⁹⁾.

هذه المفاهيم التكميلية للفكرة الرئيسية والأفق تشير إلى عنصر استراتيجي في النصوص الأدبية يتعلق بوجهة النظر المرتحلة- أي العلاقة بين التوقع والذاكرة، أو الاستخراج (pro-tension) والاستبقاء (retention). كل جزء أو منظور (أو فكرة رئيسية) تُنظر داخل سياق الأفق. ولكن في تدفق زمن القراءة، تتحول فكرة رئيسية على الفور إلى الخلفية وبالتالي تصبح جزءاً من الأفق الذي يُنظر من خلاله إلى الفكرة الرئيسية التالية.

وبالتالي بينما يؤثر الأفق على الفكرة الرئيسية، فإن الفكرة الرئيسية تعدّل في الأفق. الأفق يشير دائماً إلى توقعات الأشياء الآتية (مثل، كيف ستُحل المشكلة)، بينما الفكرة الرئيسية إما أنها ستشبع هذه التوقعات أو تحبطها. فضلاً عن ذلك كل فكرة رئيسية جديدة تجيب أو تحبط التوقعات، وليس هذا فحسب، بل تعمل على تعديل توقعات الأفق أو تؤثر عليه، لأن القاريء لا بد أن يرجع ويتأمل الأجزاء السابقة والعلاقة فيما بينها. وبالتالي تصبح القراءة تفاعلاً بين الاستخراج والاحتفاظ. وخلال هذه العملية من الاستخراج والاحتفاظ تسعى وجهة النظر المرتحلة باستمرار إلى الربط مع المنظورات. يصف Iser هذه العملية كالتالي:

كل لحظة قراءة واضحة تتضمن انتقال إلى منظور ما، وهذا يشكل مزيجاً غير قابل للانفصال من المنظورات المتنوعة، والذكرات المختصرة، والتعديلات الحالية، والتوقعات المستقبلية. وبالتالي في تدفق زمن عملية القراءة، يلتقي الماضي

والمستقبل بشكل مستمر في اللحظة الحاضرة، والعمليات التكوينية لوجهة النظر المرتحلة تمكّن النص من المرور عبر ذهن القارئ كشبكة دائمة التوسع من التريبطات. هذا يضيف أيضًا بُعد المكان إلى بُعد الزمان، لأن تراكم الآراء يمنحنا سراب العمق والعرض، بحيث يصير عندنا انطباع بأننا حاضرون بالفعل في العالم الواقعي⁽³⁰⁾.

ولأن المنظورات المتنقلة تشجّع القارئ على إنتاج وجهة نظر متسقة (بمعنى إنتاج المعنى)، فإن بناء الاتساق هو عمل مثمر وتحديد. تسافر وجهة النظر المرتحلة عبر النص بمنظوراته المترابطة وتصنع تريبطات تؤدي إلى معنى متسق تولّد عن وسيط. بكلمات أخرى، تسعى وجهة النظر المرتحلة إلى أنماط من الاتساق. الآن لأن القراء يختلفون من حيث الذاكرة والقدرة الذهنية والتدريب والاهتمام، يمكن تحقيق أنماط من التريبطات بدرجات متفاوتة. وبالتالي فإن البناء الذاتي البيني للنص قادر على توليد تعددية من التحقيقات الذاتية. كما يصفها إيسر هذا الأمر:

هذه الشبكة من التريبطات تتضمن بداخلها فعليًا النص بأكمله، لكن هذا الاحتمال لا يمكن تحقيقه بالكامل أبدًا. وإنما فهو يشكل الأساس للانتقاعات الكثيرة التي يجب أن تحدث خلال عملية القراءة، والتي وإن كانت غير متطابقة، كما تُظهر التفسيرات الكثيرة المختلفة لنص واحد- لكنها تبقى مفهومة من حيث أنها محاولات لتجويد نفس البناء⁽³¹⁾.

ومع ذلك يحرص إيسر على التأكيد على قدر معقول من التحديد تخلقه فجوات اللا تحديد. فهو يفعل هذا بإعادة توصيف مفهوم الأفق بتسميته المساحة الشاغرة vacancy، وبالتالي فهو يحول الأفق إلى نوع من الفجوة الحاكمة أو المتحركة (اللامحدّد المحدّد). بالرغم أن الفراغات هي مساحات فارغة، أي الروابط المفقودة بين المنظورات، فإن المساحة الشاغرة تظهر عندما يخبو جزء من الدلالة، وبالتالي يصبح خلفية للفكرة الرئيسية التالية. وفي ضوء هذه الخلفية الخاصة بالمساحة الشاغرة، يجب الاقتراب إلى كل جزء جديد من الفكرة الرئيسية.

30 المرجع السابق، صفحة 116.

31 المرجع السابق، صفحة 118.

بينما تُبنى المساحة الشاغرة بتتابع المواقع في تدفق زمن القراءة، لا تستطيع وجهة نظر القاريء التقدّم اعتباريًا، فالموقع الشاغر في الفكرة الرئيسية يعمل دائماً كزاوية يخرج تفسير انتقائي⁽³²⁾.

ما يريد إيسر التأكيد عليه هو التوازن الديالوجي بين النص والقاريء، والتحريك الحر الذي يولّد الموضوع الجمالي الذي هو نتاج كل من البناء الحاكم للنص والخيال المبدع للقاريء. وربما أفضل وصف لهذا نجده في مقالته الشهيرة بعنوان "عملية القراءة The Reading Process":

وبالتالي فالقارئ، في تأكيده لهذه العلاقات المتباينة بين الماضي والحاضر والمستقبل، يجعل النص يكشف التعددية المحتملة للتربيطات. هذه التربيطات هي نتاج عمل ذهن القاريء على محتوى أولي للنص، بالرغم أنها ليست هي النص ذاته - لأن النص يشكل فقط الجُمْل والعبارات والمعلومات.. إلخ. النص الأدبي ينشّط ملكاتنا الخاصة، ويمكننا من إعادة خلق العالم الذي يقدمه النص. ونتاج هذا النشاط الإبداعي ربما ندعوه البعد الافتراضي للنص، الذي يهب النص واقعيته. هذا البعد الافتراضي ليس النص نفسه، وليس هو خيال القاريء. لكنه اجتماع للنص والخيال معاً⁽³³⁾.

الموضوع الجمالي ليس هو نواة محددة للمعنى يضعها الكاتب بأسلوب معين في النص. وليس هو نتيجة التحريك الحر لخيال القاريء. لكن حسب تعريف جدامر للمعنى، فإن الجانب الجمالي يتولد عندما يلتقي أفق القاريء بأفق النص (وربما يتصادمان). وعندما يحدث هذا التلاقي، فإن معنى النص (إذا صح لنا أن نشير إلى معنى النص) يوجد فقط بشكل افتراضي. ليس القاريء هو من ينشّط أشكال المعنى في النص ليصنع المعنى. وليس النص هو الذي ينشّط العمل الإبداعي للقاريء. لكن يظهر الموضوع الجمالي خلال التفاعل المتبادل بين بناء النص والعمل الإبداعي للقاريء. وبدون أحدهما لن يتولد الموضوع الجمالي. عندما يغيب أحد قطبي هذا الديالوج، من المستحيل أن يحدث تواصل بين أي عمل أدبي وأي عقل بشري. من ناحية عندما لا يوجد إمداد استراتيجي من جهة النص للتحريك الحر

32 المرجع السابق، صفحة 202.
33 Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyon to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), 278-79.

للخيال البشري المبدع، أو من ناحية أخرى، عندما لا يوجد استعداد من جهة القارئ ليسمح للخيال بالتحرك في النص، فإن لعبة التواصل الأدبي لن تبدأ أبداً.

تبني علماء الكتاب المقدس وطبقوا الفكرة المركزية لـ إيسر عن فجوات اللا تحديد. على سبيل المثال، يقول ماكنايت McKnight:

القارئ يفهم جزءاً ثم يواجه جزءاً آخر. ما العلاقة بين الجزء الأول والأجزاء المتتالية؟ النص نفسه لا يمدنا بوحدة الترابطات. ويجب على القارئ أن يملأ باستمرار هذه الفجوات أو الفراغات ومن ثم يشكل أجزاء النص. النص يمنح القارئ باحتمالية للمعنى، لكن القارئ يجب أن يحدد أو يحقق المعنى⁽³⁴⁾.

ثم يقدم ماكنايت McKnight يوحنا 7: 1-9 كمثال يتطلب ملء الفجوات. يُصوّر يسوع وهو يتجول في الجليل بدلاً من اليهودية بسبب الخطر الموجود في أورشليم. وعندما يشجعه أخوته قائلين له: "انْتَقِلْ مِنْ هُنَا وَاهْبِ إِلَى الْيَهُودِيَّةِ، لِكَيْ يَرَى تَلَامِيذُكَ أَيْضًا أَعْمَالَكَ الَّتِي تَعْمَلُ" (3ع)، يجيب يسوع: "إِصْعَدُوا أَنْتُمْ إِلَى هَذَا الْعِيدِ. أَنَا لَسْتُ أَصْعَدُ بَعْدُ إِلَى هَذَا الْعِيدِ" (8ع). ومع ذلك في الجزء التالي مباشرة، يقول النص إنه "لَمَّا كَانَ إِخْوَتُهُ قَدْ صَعِدُوا، حِينَئِذٍ صَعِدَ هُوَ أَيْضًا إِلَى الْعِيدِ، لَا ظَاهِرًا بَلْ كَأَنَّهُ فِي الْخَفَاءِ" (7: 10). سيفهم القارئ الجزء الأول بافتراض أن يسوع لم يرد أن يذهب. لكن الجزء الثاني يجبرنا على إعادة تقييم شامل لما اعتبره القارئ قراءة واحدة ممكنة للجزء الأول. ما يقابله القارئ في الجزء الثاني يحتاج مراجعة الجزء الأول ومعناه.

ربما أبرز المؤيدين لملء الفجوات في مجال الدراسات الكتابية هو مائير استرنبرج Meir Sternberg⁽³⁵⁾. وهو يقول إن القراءة هي نسخة من الحياة. فكما نتحرك عبر الحياة نتلمس ونتعثر في الطريق، محاولين فهم الأحداث، ونحاول أن نكون نسقاً ما تنسجم فيه كل الأحداث في كل موحد له معنى، ونتعلم من خلال التجربة والخطأ، فإننا نفعل نفس الشيء في القراءة. أن الراوي كلي المعرفة يعرف كل شيء، ولكنه يرفض الإفصاح عن كل شيء. الراوي يخلق فجوات بين الأجزاء على القارئ أن يملأها بعملية مستمرة من الاستبطان

34 McKnight, *Postmodern Use of the Bible*, 237.
35 Sternberg, *Poetics of Biblical Narrative*, 186–229.

introspection والاسترجاع من الماضي retrospection ويشترك باستمرار في عمل تقييم وإعادة تقييم المعلومات الجزئية التي يوفرها الراوي. وبالتالي تصبح دراما، دراما شبيهة بالحياة، يمثّل فيها القارئ الشخصية الرئيسية. على سبيل المثال، إذا قرأ المرء القصة خيانة داود وبيثشبع في 2 صم 11، أسلوب ملء الفجوات في غاية الأهمية. لماذا لم ينزل أوريا إلى بيته بعدما استدعاه داود من الحرب؟ هل علم أوريا بخيانة زوجته مع داود؟ هل ظن أوريا أن داود يعرف أنه يعرف؟ هل يشك داود بأن أوريا يعرف عن أمر الخيانة؟ النص لا يقدم لنا إجابة واضحة. ويجوز ملء الفجوات بشكل مشروع بالإجابات بالنفي أو الإيجاب. وكل فرضية لها ما يدعمها من الحجج، وهناك حجج أخرى تشير إلى قصور ما وتدعم الإجابة المقابلة. هذا الوضع حسبما يقول استرنبرج هو حالة حتمية. النص يتطلب أن تستغل كلتا الفرضيتين لإلقاء ضوء مختلف على تفاصيل النص. النص يتطلب من القارئ أن يراعي كلتا الفرضيتين في نفس الوقت. النص والقارئ يستفيدان من مثل هذا التفاعل. يستنتج استرنبرج أن معنى نص ما لا ينفذ ولا ينضب لأنه لا يوجد سياق يستطيع أن يوفر كل المنافذ لكل الاحتمالات⁽³⁶⁾.

يلخص والاس مارتن Wallace Martin التأثير الذي يختبره القارئ خلال عملية القراءة بشكل جيد:

عندما يرى القارئ منظورًا قاصرًا للحياة، فإنه يميل إلى التشكك في كل المخزون من الافتراضات التقليدية التي يُبنى عليها هذا المنظور. وإذا انفتحنا على الخبرة التي يوفرها النص، فإننا على الأرجح سنجد استبعادًا لبعض آرائنا الخاصة. ونتيجة لذلك فالذات التي بدأت قراءة كتاب قد لا تكون هي نفسها التي تنهيه⁽³⁷⁾.

القراءة بهذا المعنى خبرة مغيرة، وديالوج فيه مواجهة مع الاحتمالات التي يقدمها النص. القراءة هي ظاهرة تفاعلية، ومغيرة للحياة، ومثابة ولادة ثانية.

من الواضح أنه داخل هذه الرؤية لتحقيق المعنى (حيث المعنى هو وظيفة النص)، يشارك القارئ بفاعلية في عملية التواصل وفي بناء المعنى. وإذا جاء قراء مختلفون بميول

36 المرجع السابق، صفحة 228.
37 Wallace Martin, *Recent Theories of Narrative* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986), 162.

ومهارات وأفهام مسبقة وكفاءات وتقاليده مختلفة إلى قراءة النص، سيختبر القراء المختلفون النص ويحققون العمل بطريقة مختلفة. هذه الملاحظة، مع الوصف السابق لعملية القراءة، من الواضح أن لها إمكانية تقديم قدر معين من الذاتية في العمل الهرمنيوطيقي. هذا يقودنا إلى أن نقلب العملة على الوجه الآخر. كما أن للقارئ مخزونًا يستمد منه، فالنصوص كحديث مكتوب لها ما يمكن أن نسميه **المخزون الأدبي** literary repertoire. يشرح ذلك لاتيجان Lategan:

التدوين الكتابي inscription يتضمن قبولية الرسالة في شكل محدد. العلاقات الدلالية والتراكيبية تصبح ثابتة ولا يمكن تغييرها وقتما تريد. الجنس الأدبي، وجهة النظر، السمات الأسلوبية الكبرى والصغرى - كلها تتضمن اختيارًا محددًا باستبعاد احتمالات أخرى⁽³⁸⁾.

تجري عملية التواصل تحت توجيه القواعد التي تمثل جزءًا من المخزون الأدبي. عمل التواصل ببساطة لا يمكن أن يعني ما لا تسمح به القواعد. لأن الحديث المكتوب هو نوع من التواصل أيضًا، بحيث أن يكون القارئ نظير الكاتب في عملية التواصل، فهناك قيود يفرضها النص نفسه على القارئ. وبالرغم أننا قد ندعي أن القارئ لا يمكنهم اكتشاف قصد الكاتب، فمع ذلك يجوز لنا أن نؤكد أن أي كاتب يقدم افتراضات عن جمهور القراء. تتضمن الافتراضات معرفة عن العالم الرمزي للكاتب وكيف ينعكس هذا العالم الرمزي في اللغة. يفترض الكاتب أن القارئ يجلبون معهم مستوى معين من الكفاءة. يشير أومبرتو إيكو Umberto Eco إلى هذه الكفاءة التي يتطلبها النص بصفتها "موسوعة" النص، كل عنصر منها يضع قيودًا على القارئ. نحن نختم هذا الفصل بمناقشة عن مفهوم Eco عن موسوعة النص كأداة لتقديم التوازن إلى الميل نحو الذاتية المتأصلة في عملية القراءة عند إيسر.

يعني إيكو جيدًا أن النصوص الأدبية (مثل الأعمال الفنية الأخرى) هي مفتوحة، وتؤدي بنفسها إلى تعددية في التفسيرات:

نحن نراعي (العمل الفني) كنتاج جهد الكاتب في ترتيب تتابع معين من تأثيرات التواصل بطريقة معينة بحيث أن كل مخاطب يمكنه إعادة تشكيل المؤلف الأول

38 Lategan and Vorster, *Text and Reality*, 75.

الذي ابتكره الكاتب... وبينما يتفاعل الشخص المخاطب مع المؤثرات ومع استجابته الخاصة تجاه تميّطها، فهو ملزم بتقديم أوراق اعتماده الوجودية الخاصة، وثقافته المحدودة، ومجموعة من التذوقات، والميول الشخصية، والتحيّزات⁽³⁹⁾.

انفتاح النص لا يعني أن النص سيسمح بأي تفسير مهما كان. النص يُملي (على القارئ الكفء على الأقل) حدود العمل التفسيري. ما هي القيود الموسوعية للنص على القارئ؟ يقدم إيكو سبعة منها⁽⁴⁰⁾.

قيود على القارئ

قاموس أساسي: في نقاشنا عن "ملء الفجوات" تعلمنا أن النص يتطلب من القارئ أن يقدموا معلومات لكي يكملوا النص. هذه العملية تبدأ عند أقل مستويات الكلمات أو **القاموس الأساسي** للقارئ. في لو 7: 12 نقرأ "فَلَمَّا اقْتَرَبَ إِلَى بَابِ الْمَدِينَةِ، إِذَا مَيِّتٌ مَحْمُولٌ، ابْنٌ وَحِيدٌ لِأُمِّهِ، وَهِيَ أَرْمَلَةٌ..". عندما يقابل القارئ كلمة "أرملة"، فهو يعرف على الفور أن الأرملة هي امرأة. لكن كلمة "أرملة" هي أكثر تعقيداً. على سبيل المثال، ليست الأرملة هي امرأة بالمعنى الجسدي فحسب، لكنها امرأة توفى زوجها. "عند هذه المرحلة لا يعرف القارئ أي هذه الصفات الافتراضية يجب أن تتحقق"⁽⁴¹⁾. سيتخذ القارئ قراراً بناءً على مزيد من المعلومات التي يقدمها النص. المصطلحات داخل جملة معينة تتضمن صفات يشيع ارتباطها بهذه المصطلحات، وهذه الارتباطات تتضمن مصطلحات أخرى. عندما يتضمن أحد النصوص لغة اصطلاحية عالية، سيصنع القارئ تربيّطات داخل معايير شديدة التحديد. يعي الكتاب جيداً هذا العبء على القارئ لذا يختارون بوعي مفرداتهم لكي يضعوا القارئ داخل إطار مرجعية محدد.

قواعد المرجعية المشتركة. لأن الكلمات في أي لغة يكون لها أكثر من معنى (فكر في المعاني المتعددة لكلمة "lot" بمعنى كثير، ونصيب، قطعة أرض، كمية.. وهكذا). هذا يعني أن الكلمة في أي مرحلة في النص يجب أن تُحدد بما يسميه إيكو قواعد المرجعية

39 Umberto Eco, *Role of the Reader* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), 49.

40 المرجع السابق، صفحات 32-18.

41 المرجع السابق، صفحة 18.

المشتركة (rules of co-reference). في البداية يفهم القارئ المصطلحات بناءً على علاقات نصية مشتركة. بمعنى، بناءً على العلاقات الخاصة بكلمة معينة مع كلمات أخرى داخل الجملة. وبتقدم القراءة، المصطلحات التي تظل غامضة سيُزال غموضها من خلال مفاتيح وإشارات نصية أخرى.

انتقاءات ظرفية وسياقية. كما رأينا في الفصل الأول، النص المشترك co-text يهتم بالعلاقة بين الكلمات والجمل والوحدات النصية في التطور الخطي للنص. يعرف إيكو الانتقاءات السياقية بـ "احتمالات مجردة ومشفرة للقاء مصطلح ما في ارتباطه بمبطلحات أخرى تنتمي لنفس المنظومة..."⁽⁴²⁾. وبالتالي قد يكون للمصطلح معنى واحد ضمنى في منظومة لغوية معينة بينما له معنى مختلف في منظومة لغوية أخرى.

الانتقاءات الظرفية تربط المصطلح بظروفه الخارجية. يُطلب من القارئ أن يربط المصطلح أو العبارة مع ظروف "البيئة غير اللفظية". وبالتالي كلمة "aye" تعني "التصويت بنعم" في إطار عمل بعض الاجتماعات الرسمية، وتعني "سأطيع" في إطار عمل القوات البحرية⁽⁴³⁾. على القارئ أن يستنبط معلومات ضمنية داخل النص غير واضحة. القارئ يملأ الفجوة، لكن الانتقاءات السياقية والظرفية تحد الاستنباطات التي يقوم بها القارئ.

التفسير البلاغي والأسلوبي. عندما يقترب القارئ إلى الأدوات البلاغية لنص ما، نتوقع منه درجة من الإجادة الأدبية. المحسنات البديعية والأدوات البلاغية تتطلب من القارئ أن يتجنب التطبيق الساذج للتفسيرات الحرفية لهذه الأدوات والصياغات التشبيهية. وبينما يمكن للمحسنات البديعية أن تضيف على ذاتها تعددية في المعنى، لكنها أيضًا تضع حدودًا للتفسيرات الدلالية.

بجانب القواعد الحاكمة للصياغات البلاغية، قد ندرج هنا قواعد الجنس الأدبي. ولأننا ناقشنا هذه القواعد ببعض التفصيل في الوحدة الثانية، فلا يجب أن ننشغل بها هنا. ومع ذلك يجب أن نتذكر أن هناك حلقة غير قابلة للانفصال بين الطريقة التي يُقال بها شيء (الجنس الأدبي)، وما يُقال بالفعل (المحتوى). يجب على القارئ أن يتذكر التفرقة بين

42 المرجع السابق، صفحة 19.

43 المرجع السابق.

اللغة الطبيعية واللغة الأدبية للأجناس الأدبية الأساسية والفرعية والتي تُركَّب فوق اللغة الطبيعية. عند توظيف أحد الأجناس الأدبية أو الأدوات البلاغية- أي التشفير البلاغي والأسلوبي- يصنع الكاتب معايير يجب أن تحدث عملية التفسير في حدودها.

استنباطات من أطر شائعة. الإطار يشير إلى موقف من الحياة يُفهم في المعتاد خلال ثقافة معينة. قد يفترض الكتاب أن بعض المعلومات أو المعرفة منتشرة في ثقافة ما. تتضمن الأطر المحتملة للمرجعيات الثقافية الشائعة قواعد الإتيكيت، والممارسات الزراعية، والتقاليد، والطقوس الدينية، وقضايا تشريعية، ومؤلفات أدبية. وإذا أشار الكاتب بوعي أو بدون وعي إلى واحد من هذه الأطر المرجعية، فهي تمكّن القارئ المثقف من إعادة تجميع كتلة كاملة من المعرفة. ثم يمكن للقارئ أن يمارس عملية الربط بين إطار المرجعية هذا وعناصر داخل النص. المصطلح الواحد قد يحدد دلالاته داخل إطار مرجعية معين. عندا يستخدم كُتّاب العهد الجديد كلمة "ختان" فإن المصفوفة الدينية والتاريخية الكاملة لممارسة الختان تُستدعى على الفور إلى الذهن. وبالتالي فإن أطر المرجعية الشائعة قد توفر لنا السياق الذي يضبط التفسير الذي يقوم به القارئ.

استنباطات من أطر بينية في النص. يزعم إيكو "أنه لا يُقرأ نص بعينه بمعزل عن خبرة القارئ مع نصوص أخرى"⁽⁴⁴⁾. بالرغم أن أطر المرجعية الشائعة عادة ما تكون محدودة بثقافة الفرد، فإن الأطر البينية في النص هي نتيجة اندماج التقاليد الأدبية المتعددة مع التقاليد الأدبية التي يعرفها القارئ. عندما يلمح الكاتب إلى نص آخر أو تقليد آخر، يُطلب من القارئ عمل استنباطات مبنية على تقليد خارج التقليد الخاص بالكاتب. من خلال التلميحات إلى تقليد آخر أو نص آخر، يطلب الكاتب من القارئ أن "يركب شفرة" إطار مرجعية ثانوي على إطار المرجعية الأولى. عندما يشير كاتب رسالة بطرس الثانية إلى إش 53، يُتوقع من القارئ أن يركب شفرة إطار المرجعية الحالي على استنباطات منشأها سياق موضوع العبد المتألم في إشعياء. القارئ من ناحية يُقاد في عملية ملء الفجوات من خلال إطار مرجعية بني داخل النصوص ذاتها.

44 المرجع السابق، صفحة 21.

التفسير الأيديولوجي. كل قارئ يواجه نصًا تحت تأثير بعض الآراء الأيديولوجية. قد لا يعي القارئ هذا التأثير، لكنه يحدث على أية حال. المقابل للمنظور الأيديولوجي للقارئ هو المنظور الأيديولوجي للنص. والتلاقي بينهما يمكن أن يُسمى التركيب الأيديولوجي. التوجه الأيديولوجي للقارئ وارد دائمًا ولا يمكن أن يختفي من العملية التفسيرية مثلما لا يستطيع النمر أن يغير رقطه. يمكن أن يُكبت لكنه لا يُلغى. ومع ذلك فالقارئ المثقف يعي جيدًا تأثير التوجه الأيديولوجي للكاتب على عملية التفسير. المنظور الأيديولوجي للنص ينعكس على كل من بناء النص ولغة النص. مفردات النص تسعى لإقناع القارئ بشيء أو بالعدول عنه في مجالات محددة. بهذه الطريقة، يشكل النص استجابة القارئ وإلى حد كبير يسعى إلى تحديدها.

الخلاصة

يركز إيكو في تطويره لنظريته على دور القارئ في علاقته بموسوعة النص، فهو يركز على ما يسميه "القارئ النموذجي". ومع ذلك فالحقيقة تقول إنه لا أحد منا قارئ نموذجي. بالإضافة إلى ذلك، لا يوجد قارئان متطابقان، كما أن كل واحد فينا لا يكون نفس القارئ مرتين. بالرغم أن بعض القراء قد يتشاركون في جوانب اتفاق، لكن كل قارئ لديه خياله الخاص، وبالتالي فهو يكمل النص بطرق متفردة. ما يعقّد هذا المعنى الخاص بالذاتية أن النصوص الأدبية ذاتية الإشارة self-referential. وفي ظل هذه السمة الأدبية (كما أشارنا كمحاكاة) للنصوص، يدعى القارئ أو بالأحرى يُطلب منه أن يصبح منغمسًا عن قرب في خلق العمل الأدبي. وهذا مطلب لأن العمل الأدبي (أو الموضوع الجمالي) يظهر إلى الوجود فقط من خلال التفاعل التخيلي بين النص (الموضوع الفني) والقارئ. ومع ذلك فإن بعض القراء أكثر معرفة وبالتالي أكثر كفاءة من قراء آخرين. بمعنى بعض القراء أكثر واعيًا بالمقيدات الموضوعية على عملية القراءة بسبب البناء اللغوي والتصويري والأيديولوجي للنص. كما يعرف كُتاب نصوص المحاكاة مهمتهم بشكل جيد. ويعرفون أن القراء الأكفاء يقرأون بطريقة معينة، وبالتالي يرتبون عرضهم بطرق إمامًا تؤكد على ديناميكيات القراءة أو تبطلها. قد يقحمون إطار مرجعية بين النصوص على إطار آخر، ويطلبون من القارئ

أن يربط بينهما. وقد يحتجزون معلومات في مواضع استراتيجية في الحبكة الدرامية. وقد يوفرون معلومات لإلقاء ظلال لحدث آخر في مرحلة لاحقة من القصة. وأحياناً يتعمدون إخراج أداة بلاغية عن السياق.

ربما وصلنا إلى شيء قريب من التوازن هنا. ومع ذلك فقد يكون توازنًا مزعجًا لهؤلاء الذين يميلون إلى طلب شيء من النصوص واللغة الأدبية لا يمكن تحصيله - وهو الموضوعية الكاملة. النصوص الأدبية كمواقف محددة في الكلام *parole* بها تعدد مترسخ في التكافؤات؛ لأن منظومات اللغة *langue* التي نشأت منها هي متعددة التكافؤ. أفضل شيء نزعته عن هذه النصوص أنها تؤكد على معايير تجعل أحد التفسيرات أكثر مشروعية أو أقل من تفسير آخر. ليس كل التفسيرات متساوية في معقوليتها، كما أن ليس كل القراء متساوين في مهاراتهم. وبينما نؤكد على أن القراء يواجهون النصوص ولديهم مخزون ما، يجوز لنا أن ندعي أن نفس هؤلاء القراء يجب أن يدركوا مخزون النص. وإذا تجاهل أحد القراء مخزون النص، سيتحقق الموضوع الجمالي، لكنه سيكون موضوعًا ناقصًا.

للمراجعة والدراسة

أهم المفاهيم والمصطلحات

introspection	الاستبطان	absence	الغياب
retrospection	الاسترجاع	aesthetic pole	الجانب الجمالي
<i>Langue</i>	نظام اللغة	ambiguity	الغموض
negativity	استبعاد	artistic pole	الجانب الفني
<i>parole</i>	كلام	basic dictionary	القاموس الأساسي
reference	الإشارة	polyvalence	تعددية التكافؤ
perspective	منظور	conceptualization	تشكيل التصور
protension	استخراج	concretization	التجسيد الأدبي
vacancy	المساحة الشاغرة	theme	الفكرة الأساسية
strategies	الاستراتيجيات	schemata	المخطط

literary work	جدليات الخطاب	dialectics of discourse	عمل أدبي
structures of effect	الاستبقاء	retention	تراكيب التأثير
textual segments	التدوين الكتابي	inscription	أجزاء النص
literary repertoire	التلميحات الأدبية	literary allusions	المخزون الأدبي
contextual and circumstantia selection	الانتقائات الظرفية والسياقية		
common frames of reference	أطر المرجعية الشائعة		
gaps of indeterminacy	فجوات اللا تحديد		
hermeneutic of reduction	هرمنيوطيقا التقليل		
ideological overcoding	التشفير الأيديولوجي		
intertextual frames of reference	أطر المرجعية البينية		
repertoire of the text	مخزون النص		
rhetorical and stylistic overcoding	التشفير البلاغي والأسلوبي		
rules of co-reference	قواعد المرجعية المشتركة		
structures of response	تراجيب الاستجابة		
wandering viewpoint	وجهة النظر المرتحلة		

أسئلة للدراسة

- اقرأ تك 2: 4-8. لاحظ الكلمات في (ع 8) "غَرَسَ الرَّبُّ إِلَهُ جَنَّةٍ فِي عَدْنٍ". ما هو الترتيب المبدع الذي تلاحظه في ع 8، 9؟ الآن اقرأ نفس الشاهد في ترجمة أخرى تقول: "كان الله قد غرس جنة شرقاً، في عدن". ما هو الترتيب الإبداعي الذي تلاحظه هنا؟ في رأيك لماذا غير المترجمون زمن الفعل في الترجمة الثانية؟ وما الذي يوحي هذا عن الترجمات؟
- اقرأ قض 5: 24-31. بناءً على نقاشنا عن الفجوات، ما هي بعض أنواع الفجوات التي يجب أن تملأها كقارئ في هذا النص؟ الآن اقرأ قض 4: 17-22. لاحظ أن هذا النص عبارة عن تسجيل سردي لأحداث وصفت في 5: 24-31. الآن اقرأ قض 5: 24-31. كيف اختلفت قراءتك الثانية عن القراءة الأولى؟
- ما هي الأسباب التي يمكنك تقديمها للحكم على أن تفسيراً (أو قراءة) لنص معين

أفضل من تفسير آخر؟

- ما هي الأسباب التي يمكن تقدمها لأهمية خصائص الجنس الأدبي في عملية القراءة؟
- من حيث الأطر الشائعة، كيف يمكن لمعرفة (أو غياب معرفة) عالم الكاتب أن تؤثر على التفسير؟
- من حيث الأطر البينية *intertextual*، ما قيمة إتقان القارئ لتقاليد أدبية متنوعة بالنسبة للتفسير؟
- في ختام هذا الفصل، أشرت إلى أن تفسيرات النص قد تكون متعددة. كما أشرت أن المعايير التي يفرضها النص على القراء تجعل أحد التفسيرات أكثر منطقية من الآخر. قد نشير هنا إلى ذاتية محدودة من جهة القارئ الفرد والنص، ارسم رسمًا تخطيطيًا يوضح هذه الذاتية المحدودة.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Croatto, Severino. *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Maryknoll: Orbis, 1987.

Eco, Umberto. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

———. "The Reading Process: A Phenomenological Approach." In *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Edited by Jane Tompkins. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

Lategan, Bernard C., and Willem S. Vorster. *Text and Reality: Aspects of Reference in Biblical Texts*. Philadelphia: Fortress, 1985.

McKnight, Edgar V. *The Bible and the Reader*. Philadelphia: Fortress, 1985.

7

ما يجلبه القاريء إلى النص: دور الافتراضات المسبقة للقاريء

وفقاً لهيدجر Heidegger، دائماً ما يتأسس التفسير على ثلاثة أشياء: شيء لدينا مسبقاً، أو "امتلاك مسبق"، وشيء نراه مسبقاً، أو "الرؤية المسبقة"، وشيء نفهمه مسبقاً، أو "التصور المسبق".

في كل مرة يُفسّر شيئاً كشيء، سيتأسس التفسير مبدئياً على الامتلاك المسبق، والرؤية المسبقة والتصور المسبق. لا يكون التفسير أبداً خالياً من الفهم المعتمد على افتراضات مسبقة لشيء يُقدّم لنا. إذا انخرط أحدهم في نوع ملموس من التفسير، بمعنى التفسير النصي المحدد، التفسير الذي يلجأ إلى ما "يقف هناك"، سيجد المرء أن ما "يقف هناك" للوهلة الأولى هو لا شيء أكثر من الافتراض الواضح غير المختلف عليه للشخص الذي يقوم بالتفسير⁽¹⁾.

أي مفسر يجلب إلى عمل التفسير **بناءً مسبقاً** fore-structure. البناء المسبق يتضمن الفهم المسبق للمفسر، وهو يمثل منظومة واسعة من **الافتراضات المسبقة**، والهدف والغاية من التفسير. وكما يكتب الكتاب داخل مواضعهم الاجتماعية، فالقراء يفسرون داخل مواضعهم الاجتماعية. الموضع الاجتماع هو مصفوفة من السياقات (الأيديولوجية، والأدبية، والدينية...إلخ) التي في إطارها يعمل الأفراد ويصدرون أحكاماً ويفكرون وقيمون.

1 Martin Heidegger, *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson; New York: Harper & Row, 1962), 191-92.

المنظرون الأدبيون والاجتماعيون المعاصرون يفترضون أن كلاً من الكتاب والقراء يؤدون مهماتهم داخل مواضعهم الاجتماعية، وغير قادرين أبداً على تخطيها وتأدية أعمالاً موضوعية. لوصف الأمر بطريقة أخرى، كل النصوص تُمنح دلالة بواسطة قراء يعقلون اللغة. ولأن اللغة واضحة بشكل طبيعي، وقادرة على إنشاء عدد من الفهم والاستجابات، فإن الخطأ في التفسير وارد دائماً. يقف وراء هذه التفسيرات الخاطئة والصحيحة المواضع الاجتماعية للقراء الذين، في حالة النصوص الكتابية، هم منفصلون عن الكتاب والقراء الأوائل انفصالاً زمنياً وحضارياً وأيديولوجياً، بمعنى آخر، منفصلون بمواضعهم الاجتماعية. لذلك يصبح من المهم للمفسرين أن يفحصوا أوضاعهم الاجتماعية بقدر الإمكان ليخرجوا بتقييم أمين لأجندتهم التفسيرية.

دور الفهم المسبق

كل قارئ يقترب إلى النص تحت توجيه منظور ما. أي نص يُقرأ ويُفهم ويُفسر داخل بنية موجودة مُسبقة للواقع. كل فهم وتفسير يُستمد منه فهماً مُسبقاً أو منظومة لفهم الواقع. لا يوجد شيء يُسمى القراءة المحضة، أو التفسير الموضوعي. ولأن الواقع غير محدود، فلا يستطيع أي شخص أن يخرج عن عالم الزمان والمكان ليقدّم رواية موضوعية على الواقع. وكجزء من بنية الواقع، لا يمكننا أن نهرب تماماً من الحاضر. أنا دائماً في حالة تأثر بأفقي الحالي للفهم، أفق داخله ومنه كل الأشياء مفهومه بالنسبة لي. وبدون هذا الأفق للفهم، فإن اكتشاف المعنى ببساطة سيكون مستحيلاً. بدون الفهم المسبق، يصبح الفهم مستحيلاً.

قد يقترب القارئ من النص دون أن يفترض مسبقاً نتائج القراءة، لكن نفس القارئ لن يشتبك أبداً مع النص بدون بعض الفهم المسبق، وبعض الأسئلة المحددة عن النص، أو بعض الأفكار عن موضوع النص⁽²⁾. دائماً ما يرتدي القرار نظارات ملونة ويفهمون النص وفقاً لظل محدد من العدسات. يدرك هذا مفسر العهد الجديد غونتر بورنكام Günther

:Bornkamm

فقط تأثير الحياة على الأمور ذات الصلة الذي نستشعره في الفهم المسبق يمكن أن يقيم التواصل بين النص والمفسر ويجعل الفحص الصحيح للنص ممكناً، مما يسمح

2 Rudolf Bultmann, *Existence and Faith* (ed. and trans. Schubert Ogden; London: Hodder & Stoughton, 1961), 289-96.

للمفسّر أن يسأل نفسه عن النص ويراجعه على أساس فهمه الذاتي⁽³⁾.
هذا ينطبق بشكل خاص على النصوص القانونية، لأنها تفرض على القراء قابلية استقبال
غير موجودة في نصوص أخرى.

عندما يقرأ المؤمن ومجتمع المؤمنين الأسفار المقدسة، فهم يفعلون هذا "كمؤمنين".
هذا يعني أنهم يقبلون بالفعل الإيمان الذي يقدمه ويفترضه النص، وبالتالي
يسمعون النص المقدس في ضوء الإيمان المسبق. وبالتالي يتم الاقتراب للنص ب
"فهم مسبق". ومن ثم يُسمع النص داخل سياق الإيمان. النتيجة الثانوية لهذا
الفهم المسبق والسمع السياقي يتمثل في الميل إلى تجاهل الاختلافات والتناقضات
والمشكلات داخل النص، أو الانغماس فيها. والقارئ يجب على الاختلافات
والصعوبات داخل النص أو يهدئها في ضوء التماسك الكلي للأسفار القانونية ومن
حيث منظور إيمان الجماعة⁽⁴⁾.

يوفر مجتمع الإيمان العدسات الملونة التي يرى القارئ من خلالها النص.

الافتراضات المسبقة للقارئ

لعل تيري إيجليتون Terry Eagleton على حق في فكرته عن إعادة كتابة النص⁽⁵⁾. في كل
مرة يُقرأ أحد النصوص، فهو بشكل أساسي وبلا وعي يُعاد كتابته بواسطة القارئ تحت
ضغط الافتراضات المسبقة الحاضرة في أفق الفهم لدى القارئ. الافتراضات المسبقة
التي يمر خلالها أي عمل للفهم وتفسير الواقع هي كثيرة. وطالما ليس في مجالنا هنا أن نعدد
العدد اللانهائي للافتراضات المسبقة الممكنة، سأقدم ببساطة عدة فئات من الافتراضات
المسبقة، ثم سأناقش اثنين من هذه الفئات: الافتراضات المسبقة اللاهوتية والمنهجية.

ربما من المناسب أكثر أن تُسمى الافتراضات المسبقة بالفرضيات. ومع ذلك الافتراضات
المسبقة ليست مترادفة مع المعتقدات أو القناعات. الافتراضات المسبقة هي فرضيات
بديهية ومسبقة وغير واعية. فهي ليست عرضة للفحص أو الشرح، ولكنها تؤثر على
الشرح والتفسير بشكل عميق. بمجرد أن يدرك القارئ أنه يملك افتراضاً مسبقاً، فربما

3 Günther Bornkamm, "The Theology of Rudolf Bultmann," in *The Theology of Rudolf Bultmann*(ed. Charles W. Kegley; London: SCM, 1966), 7.

4 Hayes and Holladay, *Biblical Exegesis*, 123.

5 Eagleton, *Literary Theory*, 12.

يصبح هذا الافتراض عقيدة متاحة للفحص والتعديل. ومع ذلك فالافتراض المسبق الذي يصبح عقيدة لا يزال يفرض تحكماً قوياً في عملية التفسير. عندما تؤخذ هذه الافتراضات المسبقة والمعتقدات بجملة في أي مرحلة من عمل المفسر، يصبح لدينا إطار العمل الذي تُفهم وتفسر فيه كل النصوص. هذا الإطار التفسيري يتكون من الافتراضات المسبقة والمعتقدات والمواقف الأخلاقية والعقائدية والطائفية والفلسفية واللاهوتية والمنهجية. من الواضح أن هذه التصنيفات تشكل عناصر الرؤية الكونية لأي فرد. فهي لا تُصنف بشكل واعٍ لكن توجد في عملية دائمة التغير من الترابط البيئي.

الافتراضات اللاهوتية المسبقة

النصوص الكتابية تتحدث إلى أشخاص مختلفين بطرق مختلفة في كل مرحلة تاريخية؛ لأن الناس يتبنون رؤى كونية مختلفة. كذلك يُكتشف الحق الكتابي ويعبر عنه داخل عالم محدد من المعنى. لذلك فإن التفسيرات لا بد أن تتسق مع الإطار التفسيري المتفق عليه للمجتمع الذي يفسر النص. الرؤية الكونية للمجتمع الذي يفسر تحدد المعايير التي تُقبل أو تُرفض التفسيرات بناءً عليها.

الافتراضات المسبقة اللاهوتية كثيرة ومتنوعة. ومع ذلك، فهي في المعتاد تركز على الكتاب المقدس نفسه. لذلك هذا التركيز يؤثر بشكل جوهري على التفسير. كانت ولا تزال بعض جوانب التركيز الأساسي على مفاهيم الإيمان، الإعلان، كلمة الله، الإلهام، بما في ذلك موضوعات تتعلق بالسلطان والتاريخ.

الإيمان

يزعم دنكان فيرجسون Duncan Ferguson ما يلي:

الإيمان هو فهم مسبق ضروري للتفسير حسب الإيمان المسيحي.. الإيمان مترسخ للغاية في الاحتمالية التاريخية، مع أنه لا يُولد من المعرفة التاريخية بل من الله. الأدلة التاريخية قد توحي بأن الله موجود ويعمل في أحداث التاريخ، لكنه لا يستطيع أن يوفر الخبرة الشخصية للثقة والالتزام تجاه الرب المقام⁽⁶⁾.

6 Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, 63-64.

ما الذي دعى فيرجسون ليزعم هذا؟ رأيه يركز على فكرة أن الإيمان ينشأ في الاختبار. هذا الاختبار هو المواجهة. الإنسان يختبر الألوهة على مستوى شخصي وسري، وبناءً عليه يقبل معرفة عن الله. ليست معرفة إدراكية، بل معرفة اختبارية وتشاركية. الفرد لا يحصل على هذه المعرفة الإيمانية من خلال دراسة الله أو الكتاب المقدس. ومع ذلك هذه الافتراض أكثر تعقيداً من هذا. المعرفة الإيمانية التي تنشأ في الله تركز على حدث المسيح. والافتراض هو أن هذه المعرفة عن الله تأتي من استعلان الله في يسوع المسيح. لكن حدث المسيح له أساس تاريخي. لذلك، فإن المصدر الأول لفهم هذا الحدث المؤسس في التاريخ هو الكتاب المقدس. من الواضح أن معرفة الإيمان تؤثر على كيف سنقرأ ونفسر الرواية الكتابية عن حدث المسيح. لذلك من هذا المنظور، لا بد للفرد أن يدعي بالضرورة أن معرفة الإيمان والدراسة التاريخية هما الافتراضان المعياريان لعمل الهرمنيوطيقا. هاذان الافتراضان من الواضح أنهما يخلقان نوعاً من الاستدلال الدائري. الوضع الإيماني المسبق يعني أننا نقرأ بتوجه محدد سلفاً. وما نقرأه يؤثر على معرفة إيماننا عن طريق توسيعها أو تعديلها أو تغييرها بطرق مختلفة.

لا يقبل كل المفسرين فكرة أن الإيمان يمثل افتراضاً مسبقاً ضرورياً للتفسير. ويقولون إن الشخص لا يحتاج لخبرة من الله لكي ما يفسر وثيقة مكتوبة بشكل عقلائي. حتى إذا ادعى الكاتب مثل هذه الخبرة، فإن الوثيقة المكتوبة التي نشأت بواسطة هذه الخبرة توصل معناها بمعايير أدبية ودينية وفلسفية لثقافة الكاتب. ولكي تفسر فأنت لا تحتاج سوى معرفة بهذه المعايير، وليس إلى خبرة شبيهة بتجربة الكاتب.

الإعلان (الوحي)

في سياق الهرمنيوطيقا الكتابية، يفهم الإعلان باعتباره عملية كشف الله لذته للبشر. هذه المبادرة من جهة الله تفترض مسبقاً قدرة ما في البشر على الاستجابة. مفهوم الإعلان الإلهي تم تصنيفه بطرق كثيرة- الإعلان التاريخي المؤقت، الإعلان الطبيعي (أي أن الله أعلن عن ذاته في الطبيعة) والإعلان الشخصي، الذي يشكل معرفة الإيمان التي ناقشناها قبلاً. ومع ذلك مفهوم الإعلان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتاب المقدس. وهذا هو الحال خصوصاً إذا تساوى الكتاب المقدس بطريقة أو بأخرى بكلمة الله.

كلمة الله

الموقف الشائع يتلخص في أن إعلان الله هو كلمته. لكن كيف يتفق هذا المفهوم مع الكتاب المقدس؟ أولاً، قد افترض أن كلمة الله (محتوى الإعلان) هي نفسها الكتاب المقدس. في هذا المنظور، يمثل الكتاب المقدس معيار الإيمان والممارسة المسيحية.

هناك موقف آخر يتعلق بالعلاقة بين كلمة الله والكتاب المقدس يعتمد على تحديد كلمة الله وأعمال الله الخلاصية عبر التاريخ التي تصل إلى ذروتها في حدث المسيح. هذه الأحداث مسجلة في الكتاب المقدس، والله يتكلم خلال هذه الأعمال. في الواقع، الكتاب المقدس يسجل لأعمال الله الخلاصية، واستجابات البشر لها. وفقاً لهذا الرأي، الكتاب المقدس ليس كلمة الله، بل يدخلنا إليها. الله يتحدث إلى البشر من خلال الكتاب المقدس، لكن الكتاب المقدس ليس كلمة الله.

ثالثاً، هناك موقف يقول إن يسوع هو إعلان الله الكامل، فهو كلمة الله الحي. والكتاب المقدس هو شاهد تاريخي أساسي لهذا الإعلان الفائق لله في شخص المسيح، لكنه ليس هو ذاته إعلان الله. الكتاب المقدس يشكل الدخول إلى إعلان الله الفائق أو الدخول إلى كلمة الله في المسيح.

موقف رابع ينادي بأن الكتاب المقدس يصبح كلمة الله في الإعلان الكرازي. بينما يعلن الكتاب المقدس، يستخدم روح الله الكتاب المقدس ليولد استجابة الإيمان. سماع الإيمان يؤدي إلى تحرك في اتجاه السلوك في أسلوب حياتي مسيحي متميز (الذي بالطبع يُحدد بواسطة جماعة الإيمان في تفسيرها للكتاب المقدس).

كل موقف من هذه المواقف يؤثر على كيفية تفسير كل مجتمع للكتاب المقدس. إذا افترضت أن الكتاب المقدس مرادف لكلمة الله، فإن أسلوب التفسيري قد يتميز بالحرفية بالإضافة إلى تأليه الكتاب المقدس. وإذا كان الكتاب المقدس تسجيلاً لكلام الله للبشر في التاريخ، فعلى الأرجح سأتفق تماماً مع معسكر النقد التاريخي. وإذا كان الكتاب المقدس هو وسيلة الدخول الأولى لإعلان الله الفائق في يسوع المسيح، فإن طريقتي التفسيرية ستركز

على العهد الجديد وتلك النصوص التي في العهد القديم التي أرى أنها تتعلق بيسوع بصفته المسيحاً. وإذا أصبح الكتاب المقدس كلمة الله في الكرازة، فالمجتمع الذي يفسر لا بد أن يحدد الأسلوب الصحيح للكرازة. المجتمع الذي يفسر لا يستطيع أن يؤيد أي نوع من الكرازة. لا بد من وجود قانون للكرازة. لكن أين يضمن المرء هذا القانون؟ بالطبع في الكتاب المقدس. كذلك إذا خلقت الكرازة استجابة ما، كيف نحكم بين الاستجابة المقبولة من الاستجابة غير المقبولة؟ بالطبع بالرجوع إلى الكتاب المقدس.

الإلهام

الافتراض بأن الكتاب المقدس هو "ملهم" يركز على الإدعاء بأنه بطريقة ما أشرف الله على كتابة الأسفار المقدسة إشرافاً فوقياً. هذه الفكرة الخاصة بالإشراف الفوقي هي موضوع خلافي. مصطلحات مثل "العصمة" و"الإلهام الكامل" و"الإلهام اللفظي"، و"الوضوح" تُستخدم لوصف هذا الإشراف الفوقي أو نتيجته. إذا ادعيت بالإلهام اللفظي للكتاب المقدس فأنت تفترض مسبقاً أن هذا الإشراف الفوقي يتجاوز مفاهيم وأفكار الأسفار المقدسة ليضم الكلمات ذاتها. مثل هذا الرأي لا يستثني احتمالية أن الكلمات تعكس أسلوب وشخصية الكاتب. لذلك على سبيل المثال، إنشاء وأسلوب إنجيل لوقا قد يعكس مستوى أدبياً أكثر تعقيداً وتدريباً أكاديمياً أو موهبة أكثر من إنجيل مرقس.

الإلهام اللفظي يختلف عن **نظرية الإملاء**، حيث أن نظرية الإملاء تنادي بأن الله أملى كل كلمة من الأسفار لكل كاتب، وهؤلاء كتبوا الأسفار كما لو كانوا ربوتات آلية، وسجلوا بأمانة وبلا خطأ ما تلقوه بالفعل. كل كاتب عمل ببساطة كشريط كاسيت. جانب من هذا الرأي يفترض أن الأسفار الإلهية واضحة في عرضها وأن هدف كل تفسير هو صياغة هذا المعنى الواضح.

رأي ثالث عن الإلهام يمكن أن ندعوه "**الإلهام الفكري**". وفقاً لهذا الرأي، الله وُصّل رسالة إلى فرد من خلال حلم أو رؤية أو انطباع ذهني أو وسيلة أخرى، وترك الكاتب حراً ليختار الشكل الذي سيوصل به هذه الرسالة. وتوجد فجوة بين العمل الإلهي في الإلهام والعمل البشري في التدوين. هذه الفجوة تسمح بإبداع الكاتب في اختيار الجنس الأدبي،

والأدوات البلاغية، والاستراتيجيات. وهي تسمح أيضًا بالمستويات المختلفة من كفاءة المؤلفين وتضع في الاعتبار العامل أن البشر اختلفوا في الشخصية والظروف التاريخية. وقام كل كاتب بالكتابة بالاختيار من مفرداته الشخصية، ومخزونه الأدبي، وخبرته تلك الكلمات والأشكال والأجناس الأدبية التي توصل الرسالة بأحسن صورة ممكنة.

من الافتراضات الهامة المتعلقة بالإلهام الإلهي هو أن الله هو واجد اللغة، ولغة إعلان الله (الكتاب المقدس) شفافة وغير مبهمة. وهؤلاء الذين يدعون هذه الشفافية وعدم الإبهام للنصوص الملهمة من الله عادة لا يفعلون نفس الإدعاء بالنسبة للنصوص الأخرى البشرية. هذه الافتراضات تدفع المفسر ليفترض أيضًا أن النصوص المقدسة لا بد أن تُفسّر بطريقة أخرى غير النصوص البشرية. ومع ذلك هناك دارسون آخرون يسألون على أي أساس يجب أن نفسّر النصوص المقدسة بشكل مختلف عن النصوص البشرية الأخرى إذا كان كتاب النوع الأول لم يكتبوا وهم واعين بهذه النظرة. إذا افترضنا أن الله هو الكاتب "الأول"، فلماذا نفترض أيضًا أن الله يعلن عن ذاته ويتحدث باللغة بشكل مختلف عن أي كاتب بشري؟ لماذا يجب أن تكون ديناميكات النص المقدس مختلفة عن النصوص البشرية المماثلة في المصفوفة التاريخية نفسها؟ حتى الله نفسه لا يستطيع أن يتجاوز أعراف التواصل إذا أراد أن يكون مفهومًا. لماذا الادعاء بالوضوح اللغوي للنصوص المقدسة والغموض للنصوص البشرية؟ إذا كان الله موجد اللغة (كما يدّعي البعض)، وإذا كانت اللغة غامضة) فلماذا ندعي بأن الله يسمو بغموضه كمؤلف؟ لمزيد من النقاش المفصل عن الوضع الاجتماعي، انظر النقد الأيديولوجي في الملحق.

الخلاصة

الفهم اللاهوتي المسبق أو الافتراضات اللاهوتية المسبقة كمكونات للرؤية الكونية للفرد هي مكونات تشكّل المعنى. أي فهم أو شرح لنص ما ينبع من فهم مسبق لمجموعة من الافتراضات المسبقة. هذا يعني أن كل المفسرين ينظرون من خلال "زجاج معتم".

مدى الافتراضات اللاهوتية المسبقة متسع ومتنوع بتنوع المجتمعات الدينية. مفاهيم مثل

السلطان الكتابي، وعلاقة الكتاب المقدس بالتاريخ، والإعلان المتدرج، والقانونية هي جزء من قائمة طويلة وممتدة. والنقاش حول الافتراضات اللاهوتية المسبقة قد يملأ مجلدات. ومع ذلك لأن الافتراضات المنهجية المسبقة لها تأثير قوي كل عملية التفسير، سنواصل في الفصل التاسع معالجة مفصلة لهذا الموضوع.

للمراجعة والدراسة

أهم المفاهيم والمصطلحات

word of God	كلمة الله	conceptual inspiration	الإلهام الفكري
interpretive agenda	الأجندة التفسيرية	dictation theory	نظرية الإملاء
interpretive framework	الإطار التفسيري	fore-structure	البناء المسبق
presuppositions	الافتراضات المسبقة	social location	الوضع الاجتماعي
revelation	الإعلان (الوحي)	preunderstanding	الفهم المسبق
		verbal inspiration	الإلهام اللفظي

أسئلة للمناقشة

- من كتب الأبوكريفا اقرأ يهوديت 13: 1-26. الآن اقرأ قض 4: 17-22 وقض 5: 24-27. هل تقرأ هذين النصين بطريقة مختلفة عن نص يهوديت؟ إذا كان الأمر كذلك، هل هذا يرجع إلى الافتراضات المسبقة التي تختص بطبيعة هذين السفرين؟ اشرح إجابتك.
- افترض شخصاً يسألك السؤال التالي: "هل تؤمن أن كلمة الله مُلهمة؟" كيف ستجيب؟ وإذا أجبت بنعم، هل أنت متأكد أن كلاهما يعني نفس الشيء؟ ولماذا؟
- قل رأيك في العبارة التالية: هناك شيء متفرد بشكل أصيل في كتابات الكتاب المقدس بحيث يجب أن يُفسر بطريقة مختلفة عن الكتابات الأخرى.

- Barr, James. *The Bible in the Modern World*. New York: Harper & Row, 1973.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.
- Ferguson, Duncan. *Biblical Hermeneutics: An Introduction*. Atlanta: John Knox, 1986.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Consciousness and the Acquisition of Language*. Translated by Hugh J. Silverman. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- Morgan, Robert, with John Barton. *Biblical Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1988..

3

تتمة

أساليب توضيحية تركز على العالم المقابل للنص

النقاد الشكليين formalist critics — أولئك الذين يدعون أن النص نفسه يقدم المعيار الموضوعي للمعنى — يميلون إلى النظر للنص كشيء ثابت، أو كائن أدبي ذاتي يحتوي المعنى بطريقة ما داخله وينتظر من يفهمه. في ضوء أصحاب النقد المرتكز على النص، فإن معنى النص مستقل عن الكاتب والقارئ. فبمجرد أن يترك النص يدي الكاتب، فإن قصد الكاتب والمصنوعة الكاملة للظروف التي نشأت فيها النص تفقد أي حق في تشكيل المعنى. بينما أصحاب النقد المرتكز على القارئ قد شككوا في الافتراض المسبق للشكليين عن ذاتية النص. إن بندول التأكيد التفسيري يتأرجح في اتجاه دور القارئ في تشكيل المعنى. النقاد المثيرون للعاطفة (كما يدعوهم بعض نقاد استجابة القراء) بدأوا في طرح بعض الأسئلة الهامة: لماذا نقدر بعض النصوص أكثر من غيرها؟ لماذا نستمر في قراءة وتقدير بعض النصوص حتى إذا كانت الظروف التي أنشأتها لا يمكن استرجاعها؟ هل من المشروع أن نتحدث عن المعنى بمعزل عن اعتبار ما يحدث عندما نقرأ؟ ماذا يحدث عندما نقرأ؟ لماذا نتجاوب مع بعض النصوص بطرق معينة؟ النظرية التفسيرية التي

ترتكز على القراء تحاول بطرق متنوعة ودرجات متنوعة أن تجيب على هذه الأسئلة وغيرها من حيث علاقتها إلى التفاعل الديناميكي بين النص والقارئ، وهو تفاعل مع الاستجابة الناتجة للقارئ.

النقاد الذين يسمون المثيرون للعواطف يشكلون جماعة متعددة الأطياف. وعلى متصل بين النص والقارئ، قد يوضع هوء النقاد بناءً على الدور النسبي الذي ينسبه كل ناقد إلى النص في تحديد المعنى⁽¹⁾.

نقد استجابة القارئ Reader- Response Criticism

لأننا ناقشنا بالتفصيل عملية القراءة في الفصل السابع، وحتى نتجنب التكرار، سألخص فقط مقارنة استجابة القراء هنا.

عندما تسقط شجرة في الغابة، هل سيكون لصوت ارتطامها بالأرض وجود إن لم يوجد أحد حين تسقط؟ الشجرة الساقطة تنتج موجات صوتية لا بد أن تمر على طبلة أذن شخص ما فتؤدي إلى اهتزازات قبل أن يصدر الصوت. هذا قد يُعبر عنه في المعادلة الآتية: الموجات الصوتية + طبلة الأذن = صوت. الصوت هو نتيجة التفاعل بين شيئين: الموجات وطبلة الأذن. بنفس الطريقة، نقاد استجابة القراء يرون المعنى الأدبي ثنائي القطب. المعنى يُنتج من خلال التفاعل بين النص والقارئ. حتى يلتقط القارئ النص ويبدأ في قراءته، فالعمل الأدبي لا يوجد. معظم نقاد استجابة القراء يحددون "العمل" الأدبي كنتاج للتفاعل بين "النص" الأدبي والقارئ. هذا العمل الأدبي يوجد فقط كإمكانية، أي كيان افتراضي في نقطة ما بين النص (القطب الفني) والقارئ (القطب الجمالي).

الزمن داخل السرد القصصي لا يتطابق بالضبط مع الزمن الفعلي. ولا التابع السردى يتطابق بالضرورة مع التابع الفعلي للأحداث في العالم الواقعي أو العالم السردى. الأساليب البلاغية مثل الاسترجاع من الماضي، التلخيص، التوسع، أو حتى الانحراف عن الموضوع- قد تواجه القارئ. ثم يُدعى القارئ لفرز هذا السرد، وترتيبه حسب التابع ليخلق

1 See Donald Keese, "Reader-Response Criticism: Audience as Context," in *Contexts for Criticism* (4th ed.; ed. Donald Keese; Boston: McGraw Hill, 2003), 129-37.

”قصته“. السرد هو النص، والقصة هي العمل الأدبي. والمعادلة تشبه المعادلة السابقة:
القطب الفني + القطب الجمال = العمل الفني.

النص السردى يحتاج إلى إعادة تشكيل تتابعي من القارئ، وليس هذا فقط، لكن الكتاب يضعون إطاراً لنصوصهم بنية إشراك القراء. من ناحية يتوقع الكتاب من القراء أن يدخلوا في عهد أدبي معهم لكي يخلقوا سوياً عملاً فنياً. معظم نقاد استجابة القراء يتفقون على أن الكتاب يسمحون للقارئ بالمشاركة بخلق فجوات داخل النص يجب على القراء ملئها.

الفكرتان الخاصتان بعمل تتابع للنص وملء الفجوات (كما نقاشنا في الفصل السابع) قد تبدوان بريئتين حتى ندرك أن هذه العملية تختلف مع كل قارئ. بالنسبة لنقاد استجابة القارئ، لا يوجد النص في حالة لاتحديد فحسب، بل القارئ أيضاً في حالة مماثلة. وكما أن العمل الأدبي يأتي دائماً إلى الوجود، فإن القارئ أيضاً يأتي إلى الوجود. كل من العمل الأدبي والقارئ هما بمثابة احتماليتين (تحتاجان إلى تحقيق).

لا يرفض نقاد استجابة النص فكرة أن النص هو موضوع ذاتي فحسب، لكنهم يرفضون فكرة أن القراء هم ذاتيون وأحرار في قراءة ما يحلو لهم. القراء دائماً منغمسون داخل السياقات الاجتماعية التي تفرض تأثيرات عميقة. السياق الاجتماعي الكامل للفرد ودرجة انغماسه داخل هذا السياق الاجتماعي يؤثران بعمق على طريقة هذا الفرد في تحقيق النص، وسيؤثر على أي أسئلة ستطرح على النص، وسيؤثر على كيف سيدرك الفرد الفجوات ويملاها كما ترد في النص. الناتج النهائي لهذا اللا تحديد المزدوج (للنص والقارئ) يشكل تعددية للتفسيرات. فإذا كان القطبان الفني والجمالي غير محددتين في النهاية، توجد احتمالية لعدد غير محدود من ”الأعمال الفنية“.

يتحرك إيسر الذي تحدثنا عنه بعيداً أكثر عن النص تجاه القارئ بنظريته عن ”القارئ الضمني“. بالنسبة لإيسر، يوجد داخل النص قارئ محتمل..

يجسد كل تلك الميول المسبقة الضرورية للعمل الأدبي لكي تمارس تأثيرها. هذه الميول المسبقة تُعرض ليس بالواقع الخارجي التجريبي، لكن بالنص ذاته. وبالتالي

القاريء الضمني كمفهوم غُرست جذوره في بنية النص. القاريء الضمني هو مجرد فكرة ولا يمكن تحديده بأي حال من الأحوال بأي قاريء حقيقي⁽²⁾.

سيكون على القاريء الضمني أن يملك الإجادة الضرورية للأعراف التي يفترضها النص لكي ما "يفك شفرة" النص. داخل كل نص هناك "فجوات اللا تحديد" والتي يجب على القاريء أن يملأها. وفي عملية ملء هذه الفجوات، التفاعل الناتج بين القاريء والنص يُنتج "العمل". لكن العمل دائماً في حالة افتراضية، لأن القراء الحقيقيين يمكن فقط أن يقتربوا من إجادة "القاريء الضمني". وبالتالي لا يمكن أن يتقلص المعنى إلى معنى وحيد موضوعي يكون خاملاً في النص. وإنما يوجد المعنى في التفاعل بين النص والقاريء. ومع ذلك حسب إيسر يقدّم النص أكثر من منظور ينتقل بينهم القاريء. وهذا الأنواع من المنظور مع الفجوات أو الإشارات النصية تقود القاريء في صياغة "العمل". من الواضح أنه بينما يتحرك إيسر نحو المزيد من مشاركة القاريء في بناء المعنى، فإن النص يظل جوهرياً في دوره في تحديد معايير القراءة. نظريته تسمح لقراءة معينة أن تكون أكثر معقولة عن قراءة أخرى، بناءً على مدى اقتراب القاريء الحقيقي من إجادة القاريء المثالي.

النقد الشخصي Autobiographical Criticism

أيضاً من المعروف في مجال النقد الكتابي أن النقد الشخصي يشجّع النقاد على إدراج تجاربهم الشخصية في قراءاتهم للنصوص الأدبية. وإسلوب الإقناع هنا هو دعوة قراء آخرين "لتؤمنوا بهذا، لأنه حدث معي"⁽³⁾.

في أوائل تسعينات القرن العشرين، قاد جان تومكنس Jane Tompkins مع نانسي ميللر Nancy K. Miller طليعة هذا النوع من النقد في كتاب تومكنس بعنوان "أنا وظلي" (Me and My shadow)⁽⁴⁾، وفي عمل آخر لـ نانسي ميللر⁽⁵⁾. وبالرغم أن أصحاب النقد الشخصي يختلفون في جوانب كثيرة، لكنهم يتفقون على مفاهيم أساسية بالنسبة لهذا النوع من النقد.

2 Iser, *The Act of Reading*, 34.

3 المرجع السابق.
4 Jane Tompkins, "Me and My Shadow," in *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism* (ed. Diana Freedman et al.; Durham: Duke University Press, 1993), 23-40.

5 Nancy K. Miller, *Getting Personal: Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts* (London: Routledge, 1991).

أولاً: التركيز على حياة الناقد كعامل مساهم كبير في فهم تنوع التفسيرات. كل ناقد يرى النص خلال موقع اجتماعي مختلف مع عدد من مؤشرات الهوية منها الجنس والعرق والجغرافيا والمكانة الاجتماعية والدين والنوع والعمر والتعليم والسمات الجسدية والحالة الزوجية والوظيفية. أحد النقاد/ القراء سيركز على جانب معين من النص بينما قارئ أو ناقد آخر يقلل من أهمية هذا الجانب. وبالتالي حتى نأخذ النقد الشخصي على محمل الجد، فلا بد أن يتضمن "مشاركة صريحة من جانب الناقد مع الموضوع"⁽⁶⁾. فالأمر يتطلب استقصاءً للذات وتاملاً وتحليلاً ذاتياً.

ثانياً: دلالة تفضيل أحد التفسيرات على تفسيرات أخرى ممكنة ومشروعة. بإدراك الدور الإيجابي للرأي الشخصي للمفسر، يمكن أن يرى المرء أن المفسرين يختارون بين تفسيرات ممكنة ومشروعة بالتساوي⁽⁷⁾. المسؤولية الأساسية للمفسر هي أن يدرك كيف بدأ في تقييم أو تحديد جوانب من النص وليس كيف فهم مفسر آخر نفس الجوانب من النص. هذا الديالوج الداخلي يجب أن يحدث ليس بين اثنين من المفسرين ولكن بين اثنين من التفسيرات بواسطة نفس الناقد أيضاً. الانفتاح على الرأي الشخصي في النقد الشخصي يمكن أن يجعل تحليل المفسر يتغير مع كل مرة يعيد قراءة النص بسبب الخبرات الجديدة التي يكتسبها. بكلمات أخرى، في كل مرة يقرأ الناقد/ القارئ النص، فإن رأيه يتركز على جانب مختلف. وبالتالي فإن تفضيل أحد التفسيرات على الأخرى، سواء بين اثنين من التفسيرات، هو أمر شخصي بالكامل ويجب أن يحدده الفرد نفسه.

المفتاح الثالث يتعامل مع الرأي الشخصي للقارئ/ أو الناقد. يتصف الرأي الشخصي بنمط معين من العلاقات مع الآخرين ويُشرح لمن يتوجه لهم بالتفسير. كما يتضمن الاعتراف بأن التفسيرات هي إنشائية وجزئية وانتقائية كما أن الرأي الشخصي مبدئي ومتغير ويحدث في لحظة عابرة. ومع ذلك فإن التعبير عن الرأي الشخصي ليس سهلاً، بسبب الحممية الموجودة في هذا الأمر: "لكي تكتب عن كيف تؤثر حياتنا الخاصة وأوضاعنا الاقتصادية وتحيزاتنا

6 Mary Ann Caws, *Women of Bloomsbury: Virginia, Vanessa, and Carrington* (London: Routledge, 1990), 2.

7 Daniel Patte, "The Guarded Personal Voice of a Male European American Biblical Scholar," in *Personal Voice in Biblical Interpretation* (ed. Ingrid Rosa Kitzberger; New York: Routledge, 1999), 22.

على تفسيراتنا.. معناه أن تكشف عن الرهافة والطبيعة المثيرة لتحركاتنا التفسيرية“⁽⁸⁾.

رابعاً، في النقد الشخصي، هوية الناقد ليست مهمة فقط، ولكن من الهام أيضاً “موضوع الهوية في التفاعل بين الكاتب والقارئ”، وهو ما يُشار إليه عادة بميثاق السيرة الذاتية. يزعم هذا الميثاق بأنه إشاري حتى إذا اعتقد كيتزبرجر Kitzberger بأن هناك وعياً بدرجة ما بأن كل شيء يمثل ذاتاً واحدة هو في نفس الوقت “مُتخيل ومركب”⁽⁹⁾. هذا الإدراك بأن الناقد يشارك بهويته يسمح للقارئ بالوثوق بأن ما هو مكتوب يشير فعلاً إلى الذات الحقيقية للناقد. ومشاركة الناقد لخبراته يولد في القارئ الاعتراف بتفسير الناقد والاستجابة له، وهو ما يؤدي إلى الاتفاق المتبادل بين الناقد والقارئ.

خامساً: طريقة التعبير التفسيري، الشكل الذي يُعبر به عن التفسير. وفقاً لأوليفيا فري Olivia Frey، تكتسب التفسيرات الأكاديمية التقليدية شكلاً يمكن التنبؤ به، وهو ما تشير إليه أوليفيا بوصفه مقاوماً. تصف أوليفيا هذا الأسلوب ككاشف لسخرية النقاد وموقفهم المحتقر. هدف هذا الأسلوب هو “تأسيس سلطة معرفية ليس بإظهار قيمة الفكرة الخاصة بالمرء فقط ولكن بإظهار الضعف والخطأ في آراء الآخرين. في قلب هذا العمل النقدي الأدبي يبدو تنافسياً وليس تعاونياً”⁽¹⁰⁾. كذلك وفقاً لأوليفيا معظم الإشارات التي يحصل عليها شباب الباحثين من عملهم: “تشير إلى أن هذا تجارتنا: أن ندحض، ونرفض، ونهاجم”⁽¹¹⁾. وبالتالي أي نقد للنصوص مستمد بأسلوب مقاوم دائماً “ما يعامل الأعمال الأدبية كمشكلات يجب أن تُحل، وسيذهب النقاد كثيراً إلى أبعد مدى ليحلوها، وأحياناً على حساب المعرفة والفهم”⁽¹²⁾. بالإضافة إلى ذلك، “نحن نوجه كل مجهوداتنا الإبداعية نحو حماية أنفسنا والدفاع عن نظرياتنا”⁽¹³⁾. داخل هذا الإطار، يعاني التفكير الإبداعي. ولكي تواجه هذا الأسلوب المقاوم، تدعو أوليفيا إلى “ميثاق شرف علاقتي” ينبغي أن

8 Janice Anderson and Jeffery Staley, “Taking It Personally: Introduction,” *Semeia* 72 (1995): 12.

9 Ingrid Rosa Kitzberger, “Pre-liminaries,” in *Autobiographical Biblical Criticism* (Leiden: Deo, 2002), 7.

10 Olivia Frey, “Beyond Literary Darwinism: Women’s Voices and Critical Discourse,” in *The Intimate Critique: Audibiographical Literary Criticism* (ed. Diana Freedman et al.; Durham: Duke University Press, 1993), 48.

11 المرجع السابق.

12 المرجع السابق، صفحة 60.

13 المرجع السابق.

تكون فيه الأبحاث العلمية الأدبية "شخصية، كاشفة، وليس مقاومة. فهي ليست في بناء هرمي وليست أجناساً أدبية مختلطة، وكثيراً ما تتحمل آراءً متنوعة- للناقد، ولدارسيها، ولآراء نقاد آخرين"⁽¹⁴⁾. ثم تنادي أوليفيا فري أيضاً بأن عمل النقد الأدبي يجب أن يكون كعادته دائماً ذا طابع شخصي عميق، وبدافع الرغبة في "الاتصال بشخص آخر بطريقة هادفة"⁽¹⁵⁾. النقد الأدبي، بمعنى القراءة والكتابة في الأدب، يجب أن يكون شكلاً من أشكال الإبداع، ويجب أن يُعبّر عنه بأشكال متنوعة غير الشكل الفلسفي الاقتاعي (مثل: النشيد، والشعر، والخطاب، والسجل، والمذكرات). هذه اللغة التعبيرية يجب أن تكون "متاحة وملموسة وحقيقية" وأن تعبر عن رأي الشخص بشكل مطلق.

المفتاح الأخير له علاقة بالبنية. ينادي فرناردو سيجوفا Fernando Segovia بأن:

البنية لا يجب أن نراها كساكنة في النص ذاته... وإنما في الالتقاء بين النص والقارئ، أو أن البنية لا يجب أن نعاملها كشيء ثابت مستقر وإنما متغير ومعتمد على القراء⁽¹⁶⁾.

التركيز على قارئ عام أفسح الطريق أمام الاهتمام بالقارئ الحقيقي، وهو ما أدى إلى فهم أن القراء الحقيقيين لا يمكن التعامل معهم إلا من خلال "الأبعاد الشديدة التعقيد والمركبة للهوية البشرية"⁽¹⁷⁾. يزعم سيجوفا أن هذا الإدراك سمح للنقاد بأن يدركوا أن القارئ الموضوعي وغير المتحيز لا يوجد في الواقع، لذا فإن التفسيرات دائماً تكون سياقية وأيديولوجية⁽¹⁸⁾. عندما يفسر القراء، فإن العوامل السياقية والأيديولوجية تُجلب إلى النص وتؤدي إلى استجابات متباينة.

في العقدين الأخيرين، وجد النقد الشخصي Autobiographical Criticism مستقرًا في الدراسات الكتابية. وفقاً لـ ستالي Staley: "وجدت اهتمامات النقد الشخصي طريقها إلى الدراسات الكتابية بينما بدأ الباحثون في التفكير والكتابة عن المحددات الأيديولوجية

14 المرجع السابق، صفحة 58.

15 المرجع السابق.
16 Fernando F. Segovia, "My Personal Voice: The Making of a Postcolonial Critic," in *Personal Voice in Biblical Interpretation* (ed. Ingrid Rosa Kitzberger, New York: Routledge, 1999), 28.

17 المرجع السابق، صفحة 30.

18 المرجع السابق، صفحة 31.

والاجتماعية التي شكلتهم كقراء حقيقيين للكتاب المقدس“⁽¹⁹⁾. وفقًا لـ كيتزبرجر: ”يتضمن النقد الشخصي الكتابي اختيار أحد التفسيرات وترك تفسيرات أخرى محتملة ومشروعة- وبالاستحواذ على أحد التفسيرات، تصبح معرفة المرء عن معنى النص، والدخول في حوار مع آخرين اختاروا تفسيرات أخرى، ممارسة أخلاقية حقيقية“⁽²⁰⁾. أحد أهداف النقد الكتابي الشخصي Autobiocriticism (وهو الاسم الذي أعطاه ستالي للنقد الشخصي الذي ينطبق على الدراسات الكتابية) يتمثل في ”إظهار الآراء الشخصية في الدراسات الكتابية بدقة بحيث نكون كلنا على وعي بكيف يمكننا جلب فهم محوري ليؤثر على اعتيادية كل قرائتنا“⁽²¹⁾. كذلك، الاعتراف بالرأي الشخصي في التفسيرات لا يجب أن يقلل بأي شكل من الأشكال سلطة الأسفار المقدسة⁽²²⁾. بل على العكس يجب أن تكمل دراسة الكتاب المقدسة وتزيد من فهم الأفراد. يضع مارك بریت Mark Brett خمسة أسباب لإدراج الرأي الشخصي في التفسير الكتابي:

- لإظهار كيف حياة الفرد يمكن أن تتشكل بالسرد القصصي الكتابي.
 - لاستخدام قصة حياة الفرد لتشكيل فرضية عن البناء الأدبي.
 - لاستقصاء الطرق التي يمكن أن تقودنا بها التجربة الشخصية لصياغة أسئلة وأساليب للبحث.
 - لوصف كيف لتغير واحد في الالتزامات السياسية حفز إعادة قراءة نص بعينه.
 - أخيرًا، تقييم المعايير والأعراف المعبر عنها في النصوص الكتابية⁽²³⁾.
- عند مراعاة هذه الأسباب، يصبح الرأي الشخصي أداة تسمح للنقاد بأن يشعروا بالحرية في تأمل العلاقة بين النص الكتابي وخبرتهم الشخصية. كما تمهد الطريق إلى النقد الكتابي السياقي والتأمل للذات⁽²⁴⁾.

19 Jeffery L. Staley, "Autobiography," in *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation* (ed. A. K. M. Adam; St. Louis: Chalice, 2000), 14.

20 Kitzberger, "Pre-liminaries," 5.

21 James Staley, "What Is Critical about Autobiographical Biblical Criticism?" in *Autobiographical Biblical Criticism* (ed. Ingrid Rosa Kitzberger; Leiden: Deo, 2002), 19.

22 Patte, "The Guarded Personal Voice," 17.

23 Mark G. Brett, "Self Criticism, Cretan Liars, and the Sly Redactors of Genesis," in *Autobiographical Biblical Criticism* (ed. Ingrid Rosa Kitzberger; Leiden: Deo, 2002), 117-18.

24 Anderson and Staley, "Taking It Personally," 11-16.

لأن معظم التفسيرات الكتابية هي عن النص الأولي، فإن القراء حتمًا سيدعمون تركيب النص من محتوى نابع من هويتهم وتقاليدهم التفسيرية⁽²⁵⁾. على سبيل المثال، يقدم ميكائيل بارسونز Mikeal Parsons تأملات ذاتية عن مثل الابن الضال في لوقا 15 وكذلك قصة توبته الخاصة، ويذكر وقتًا في حياته حين كان يأكل مجازيًا مع الخنازير، وكيف خرج من هذا ليعيد الاتحاد بوالده بعد سنوات طويلة من المارة. فيما يلي جزء مما قاله:

فكرت في حياتي، وكيف كان جرح أبي.. وهي جزء من ميراثه لي. وأدركت كيف لشعوري بالضعف كرجل قد ساعدني على توقيع ميثاق الموت على علاقات هامة كثيرة. استرجعت جزء من ذاتي يومها جعلني أشعر بالاكتمال قليلًا. الأب المسرف (في محبته) والابن الضال - بكى الاثنان واحتضنا أحدهما الآخر. وبالفرح بمن كان ضالاً فوجد، وجدا طريقهما يدًا بيد ورجعا إلى البيت⁽²⁶⁾.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Anderson, Janice, and Jeffery Staley. "Taking It Personally: Introduction." *Semeia* 72 (1995): 7-16.

Brett, Mark G. "Self Criticism, Cretan Liars, and the Sly Redactors of Genesis." Pages 114-32 in *Autobiographical Biblical Criticism*. Edited by Ingrid Rosa Kitzberger. Leiden: Deo, 2002.

Carlton, Peter. "Rereading Middlemarch, Rereading Myself." Pages 237-44 in *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism*. Edited by Diane P. Freedman, Olivia Frey, and Frances Murphy Zauhar. Durham: Duke University Press, 1993.

Caws, Mary Ann. *Women of Bloomsbury: Virginia, Vanessa, and Carrington*. London: Routledge, 1990.

Freedman, Diane P., Olivia Frey, and Frances Murphy Zauhar, eds. *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism*. Durham: Duke University Press, 1993.

Frey, Olivia. "Beyond Literary Darwinism: *Women's Voices and Critical Discourse*." Pages 41-65 in *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism*. Edited by Diane P. Freedman, Olivia Frey, and Frances Murphy Zauhar.

25 Brett, "Self Criticism," 114.

26 Mikeal C. Parsons, "Hand in Hand: Autobiographical Reflections on Luke 15," *Semeia* 72 (1995): 137.

- Durham: Duke University Press, 1993.
- Jouve, Nicole. *White Woman Speaks with Forked Tongue: Criticism as Autobiography*. London: Routledge, 1991.
- Kaufman, Linda S. "The Long Goodbye: Against Personal Testimony, or an Infant Grifter Grows Up." Pages 258–77 in *American Feminist Thought at Century's End*. Edited by Linda S. Kaufman. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993.
- Kitzberger, Ingrid Rosa. "Pre-liminaries." Pages 1–11 in *Autobiographical Biblical Criticism*. Leiden: Deo, 2002.
- Murfin, Foss, and Supryia Ray. "Personal Criticism." Page 339 in *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*. Boston: Bedford/ St. Martin's, 2006.
- Parsons, Mikeal C. "Hand in Hand: Autobiographical Reflections on Luke 15." *Semeia* 72 (1995): 125–52.
- Patte, Daniel. "The Guarded Personal Voice of a Male European- American Biblical Scholar." Pages 12–24 in *Personal Voice in Biblical Interpretation*. Edited by Ingrid Rosa Kitzberger. New York: Routledge, 1999.
- Segovia, Fernando F. "My Personal Voice: The Making of a Post- colonial Critic." Pages 23–37 in *Personal Voice in Biblical Interpretation*. Edited by Ingrid Rosa Kitzberger. New York: Routledge, 1999.
- Staley, Jeffery L. "Autobiography." Pages 14–19 in *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. Edited by A. K. M. Adam. St. Louis: Chalice, 2000.
- . "What Is Critical about Autobiographical Biblical Criticism?" Pages 12–33 in *Autobiographical Biblical Criticism*. Edited by Ingrid Rosa Kitzberger. Leiden: Deo, 2002.
- Tompkins, Jane. "Me and My Shadow." Pages 23–40 in *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism*. Edited by Diane P. Freedman, Olivia Frey, and Frances Murphy Zauhar. Durham: Duke University Press, 1993.
- Voelz, James W. "A Self-Conscious Reader-Response Interpretation of Romans 13:1–7." Pages 156–69 in *Personal Voice in Biblical Interpretation*. Edited by Ingrid Rosa Kitzberger. New York: Routledge, 1999.
- Zauhar, Frances Murphy. "Creative Voices: Women Reading and Women's Writing." Pages 103–16 in *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism*. Edited by Diane P. Freedman, Olivia Frey, and Frances Murphy Zauhar. Durham: Duke University Press, 1993.

هناك مجموعة واسعة من المنهجيات التفسيرية في النقد النسوي. وفيما يلي سأحاول أن أوجز جوهر النقد النسوي بالإشارة إلى عدد من أشهر أنصاره. وفي نفس الوقت بالرغم من وجود عدد متنوع من التأكيدات المنهجية، فكل النقاد النسويين ينطلقون من افتراض مشترك وعدد من المبادئ التأسيسية. الافتراض المشترك هو أن كل النصوص الكتابية كُتبت في سياق ثقافات ذكورية أبوية. هذه السياقات الذكورية عملت على شيطنة وتهميش النساء، وعاملتهن ككائنات ناقصة من الدرجة الثانية. داخل هذه السياقات عملت النساء في المعتاد في مستوى ثانوي وكُن ذات قيمة ككائنات بشرية بالدرجة التي تدعم وتعزز فيها تصرفاتهن وحياتهن من أفضلية الرجال. تم التعامل مع النساء كوسيلة لغايات ذكورية، وليس كغايات في حد ذاتها. كل التفسير النسوي يسعى بطريقة أو بأخرى إلى إزالة النزعة الذكورية من النصوص الكتابية، وليس هذا فحسب، بل من التقاليد والأنظمة اللاهوتية المبنية على تفاسير ذكورية لنصوص ذكورية. هناك 3 مبادئ تفسيرية للهرمنيوطيقا النسوية:

1. كل النقاد النسويين تقريباً يضعون أهمية هائلة على الوعي النسوي⁽²⁷⁾. باختصار هذا الوعي النسوي يهتم بالاعتراف بالخبرة الفردية للنساء كطريقة لفهم الأسفار المقدسة. هناك قناعتان أساسيتان تعملان داخل الوعي النسوي: المساواة والتبادلية. القناعة بالمساواة تنادي بأن اهتمامات النساء وأهدافهن (ربما في ذلك الأهداف التفسيرية) هي صحيحة ومشروعة مثل اهتمامات وأهداف الرجال. وأي عدم مساواة في النوع لا بد أن يُرفض بسرعة. قناعة التبادلية تتطلب أن يُنظر إلى النساء (وبالأحرى كل إنسان) ككائنات مستقلة وعقلانية. كل شخص هو متفرد، لكن بسبب أنهم في النهاية كائنات عقلانية، توجد رابطة عامة بين الأشخاص - هذه الرابطة تتسامى عن مسألة الأدوار. أي تفسير يبطل هذا الوعي النسوي لا بد أن يُرفض باعتباره بلا سلطان مُلزم.

27 See Margaret A. Farley, "Feminist Consciousness and Scripture," in *Feminist Interpretation of the Bible* (ed. Letty M. Russell; Philadelphia: Westminster, 1985), 41-51.

2. كل النساء كاملات الإنسانية ويجب أن يُقدرن هكذا. أي نص وتفسير كتابي يحط من قيمة إنسانية المرأة لا يمكن قبوله كإعلان مُلزم. تقول إليزابيث فيورينزا Elisabeth Fiorenza بوضوح: "فقط التقاليد الكتابية المتحيزة للجنس وغير الذكورية والتقاليد الخاصة بالتفسيرات الكتابية التي لا تدعم القهر لها وحدها السلطان اللاهوتي للإعلان" (28).

3. لأن النساء وجدن أن التفسيرات التقليدية لهويتهن تتعارض دائماً مع إدراكهن لهويتهن وخبراتهم الذاتية، فإن المعيار الأساسي للحكم على الحق هو خبرة النساء. "لا بد للأفهام الجديدة أن تُختبر أمام الحق (لدقتها وكفايتها) في ضوء واقع حياة النساء مثلما انكشفت في الخبرات النسائية" (29). تعرف روزماري روث Rosemary Rueher الخبرة النسائية كمفتاح تفسيري أساسي:

تلك الخبرة التي تنشأ عندما تصبح النساء واعيات لتلك الخبرات المغلوطة والمتغربة والتي فرضت عليهن كنساء في ثقافة يمين عليها الذكر.. وبالتالي فإن الخبرة النسائية تتضمن تجربة مغيرة من خلالها تتلامس النساء أو تحكم على خبرتهن عن العنصرية في مجتمع ذكوري (30).

داخل هذه المجموعة من النقاد النسويين الذين يرون الكتاب المقدس كجزء جوهري من خبرتهم الإيمانية، يوجد تعددية في المقاربات والتفسيرات.

"كاثرين سكانييلد" و "روزماري روثر". تسرد كاثرين ثلاثة مقاربات اختيارية للنص الكتابي: 1. النقاد النسويون قد يستخدمون النصوص الخاصة بالنساء لكي ما يعوضوا النصوص الشهيرة (أو سيئة السمعة) التي استخدمت على مر التاريخ "ضد" المرأة. 2. يشير النسويون للكتاب المقدس بشكل عام (بالمقارنة بنصوص أخرى) لاكتشاف منظور لاهوتي يمكن توظيفه ضد النزعة الذكورية. 3. قد ينظر النسويون إلى النصوص الكتابية عن النساء "للتعلم من التقاطع بين التاريخ وقصص القدماء والنساء المعاصرات

28 Elisabeth Schüssler Fiorenza, "A Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology," in *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response* (ed. Brian Mahan and L. Dale Richesin; Maryknoll: Orbis, 1981), 108.

29 Farley, "Feminist Consciousness and Scripture," 50.

30 Rosemary Radford Rueher, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation," in *Feminist Interpretation of the Bible* (ed. Letty M. Russell; Philadelphia: Westminster, 1985), 114-15.

اللواتي يعشن في ثقافات ذكورية⁽³¹⁾. هذه ليست خيارات حصرية، وإنما تصنيفات واسعة قد يتحرك فيها النقاد بحرية.

المقاربات داخل الاختيار الأول قد تعيد تفسير النصوص التي تهمش النساء أو تُخفز نوعًا من التأثير على هذه النصوص بنصوص أخرى تصور النساء بصورة أكثر إيجابية. على سبيل المثال، تك 2-3 قد يُعاد تفسيرها بطريقة ما بحيث يُنظر للنساء والرجال على أنهما متساويان، يمكن الادعاء بأن فحوى أفسس 5 هو الخضوع المتبادل. كذلك غلاطية 3: 28 قد تُستخدم للتأثير على نصوص مثل اتي 2: 13-14 و 1 كو 14: 34-35.

الاختيار الثاني يتضمن مقاربات تحاول استقراء منظور مسيحي في جوهره من الكتاب المقدس بشكل عام. هذا المنظور الأساسي يختلف من ناقد لآخر. أحد المقاربات المشهورة هي مقارنة لـ روزماري روث. تفحص روزماري النص الكتابي بالكامل وتكتشف المبدأ النبوي (ما قد نسميه الوعي النبوي، أو النبض النبوي) والوارد في مواضع وأوقات مختلفة داخل الأسفار الكتابية. وفقًا لـ روزماري هذا المبدأ النبوي يرفض كل "إعلان عن مجموعة اجتماعية واحدة ضد مجموعات أخرى كصورة لله أو وكلاء له، وكل استغلال لله لتبرير هيمنة أو استعباد اجتماعي"⁽³²⁾. وتصف هذا المبدأ كالتالي:

أعني بالتقليد النبوي-المسياني تسمية بعض النصوص المحددة، والتي يمكن أن تُفهم بعد ذلك أن تقف مستقلة كأسفار قانونية داخل الأسفار القانونية. وإنما ما أعنيه بالتقليد المسياني النبوي أنه منظور نقدي وعملية من خلالها يقوم التقليد الكتابي بتقييم مستمر، في سياقات جديدة، لما هو بالفعل كلمة الله المحررة، في ضوء كل من تشوهات الخطية في المجتمع المعاصر وكذلك قصور التقاليد الكتابية الماضية، والتي تُرى جزئيًا وتُفهم جزئيًا، ومحاباتها ربما صارت مصدرًا لخطيتي الظلم والوثنية⁽³³⁾.

تؤكد روزماري أن الدين (بالإضافة إلى النصوص الكتابية وتفسيرات مثل هذه النصوص) عبر التاريخ قد فرض نظمًا اجتماعية موجودة، هذه النظم تقسم البشر إلى رُتب تسود

31 Katharine Doob Sakenfeld, "Feminist Uses of Biblical Materials," in *Feminist Interpretation of the Bible* (ed. Letty M. Russell; Philadelphia: Westminster, 1985), 56-64. See also idem, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1985).

32 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 23.

33 Ruether, "Feminist Interpretation," 117.

فيها الرتبة الأرقى على الرتبة الأدنى. لكن هذا الإجراء الديني للنظام الاجتماعي يقابله مبدأ بديل- المبدأ النبوي. الله يتحدث من حين لآخر من خلال شخص نبوي لكي ما ينتقد ويدين المجتمع الذي، باسم الدين، يؤسس لظلم بعض الجماعات الاجتماعية. لذلك فإن المبدأ النبوي ينتقد مظالم المجتمع وتبريرها الديني⁽³⁴⁾. الخبرات الدينية والإلهية الحقيقية لا تدعم مثل هذا الظلم الاجتماعي، وإنما تفضح النظم التي تؤدي إلى هذه المظالم. إن تركيز النقد النسوي يوازي في حقيقته هذا المبدأ النبوي بسبب التركيز السابق على الأنظمة التي تخلد لتهميش النساء.

ومع ذلك كان الأنبياء في النصوص الكتابية محدودين في منظورهم عن مَنْ هم بالتحديد المقهورين؟ كانوا وفقاً لـ روزماري غير واعين لقهر النساء والعبيد. أو بطريقة أخرى بسبب النظرة القاصرة التي يملها السياق الاجتماعي للأنبياء، لم تُدرج النساء والعبيد داخل مدى إدراك الأنبياء. النتيجة هي قصور في الوعي النبوي. كذلك بعد التجديد النبوي الأولي، بسبب قصور منظوره، فإن المنظور المتجدد قد يصبح نفسه المحفز للتصنيف الاجتماعي التالي⁽³⁵⁾. هذا الإدراك بأن الوعي النبوي مرتبط بالسياق الاجتماعي يعني أن الوعي النبوي يتطلب إعادة تفسير مستمر. هذا هو النمط في الواقع: أننا نرى في النصوص الكتابية ذاتها وفي تاريخ الكنيسة (مثل: الحرية المسيانية الأولى للخبرة المسيحية قد تشوهت لتهميش اليهودية. خدمة يسوع الواهبة للحرية تشوهت عندما ارتبطت مفردات الخدمة بأدوار السلطة عند البشر)⁽³⁶⁾. يربط النقاد النسويون مثل روزماري الوعي النسوي بهذا الوعي النبوي ويطالبون بإعادة تفسير النصوص والتقاليد داخل سياقات جديدة. في نفس الوقت، فهم يتخذون خطوات ليضمنوا أن ثمار التفسير النسوي لا بد أن تكون دائماً قابلة للتطبيق في المجتمعات المسيحية.

داخل الخيار الثالث لـ سكانييلد، كل النصوص (إيجابية أو سلبية) يُنظر إليها بأنها تتحدث بواقعية إلى حالة النساء كمقهورات يشتقن إلى الحرية.

34 المرجع السابق، صفحة 118.

35 المرجع السابق، صفحة 119.

36 المرجع السابق، صفحة 21-120.

يُنظر للكتاب المقدس كاداة يُظهر الله من خلالها للنساء حالتهم الحقيقية كأفراد مقهورات، ومع ذلك لديهم رؤية لسماء وأرض مختلفين وعدد متنوع من النماذج عن كيف يعيشن ليصلن إلى هذه الرؤية⁽³⁷⁾.

إليزابيث فيورنزا Elisabeth Fiorenza. بالنظر إلى كيف كانت المرأة تُعامل في الثقافات الذكورية، فإن النساء اليوم قد يشعرن بهؤلاء النساء في قهرهن وصراعهن من أجل الحرية. تنادي إليزابيث فيورنزا أن الكتاب المقدس كان ولا يزال يُوظف كسلاح ضد مسيرة المرأة نحو الحرية. وبناءً على ذلك يتحدى التفسير النسوي سلطان النصوص الذكورية واستخدامها كسلاح ضد مسيرة المرأة. في هذا التفسير ستُفحص الطرق التي تستخدم الكتاب المقدس كمصدر إيجابي في صراع المرأة نحو الحرية. ولكي نشرح كيف يعمل هذا التفسير، وضعت إليزابيث فيورنزا خمسة عناصر أساسية له⁽³⁸⁾:

العنصر الأول: النقد النسويون لا بد أن يتخذوا وضعية الشك وليس القبول للسلطان الكتابي. هذه المهمة مزدوجة:

لا بد للناقد أن يحدد أي عناصر تركز للعنصرية والتمييز والقهر داخل الكتاب المقدس ويرفض تبرير هذه العناصر. 2- لا بد من عمل محاولات صادقة للكشف عن أي تلميحات بين طيات الكلام تكون مناهضة للذكورية في النصوص الكتابية، هذه التلميحات ربما أخفيت داخل اللغة الذكورية للنصوص.

العنصر الثاني: لا بد للنقاد أن يقيموا وليس أن يربطوا (بين ظواهر مختلفة). هذا يعني أن بعض النصوص والتفسيرات لا بد أن تُرفض إذا كانت تؤسس لأنظمة ذكورية مشروعة.

العنصر الثالث: لا يمكن فصل التفسير عن الكرازة. النصوص أو التقاليد التي تؤسس للأنظمة الذكورية القمعية لا يجب أن يُركز بها "ككلمة الله" للناس اليوم. قبل ترجمة النصوص بلغة حصرية، لا بد من الاشتراك في عملية انتقاء دقيقة. النصوص التي تدعم الأنظمة الذكورية لا يجب السماح بها كحالة كرازية. بل فقط النصوص التي تؤكد على قيمة الفرد كمتساوين يجب السماح لها كقراءة كنسية.

37 Sakenfeld, "Feminist Uses of Biblical Materials." 62.

38 See Elisabeth Schüssler Fiorenza, "The Will to Choose or to Reject: Continuing Our Critical Work," in *Feminist Interpretation of the Bible* (ed. Letty M. Russell; Philadelphia: Westminster, 1985); and idem, *Bread Not Stone: Introduction to a Feminist Interpretation of Scripture* (Boston: Beacon, 1985).

رابعاً، النصوص التي تخلد أنظمة القهر الذكورية يجب ألا تُهجر. بل يجب على هذه النصوص أن تصبح مصادر للتركيز على كيف قُهرت المرأة وتم تهيمشها. تشير إليزابيث فيورنزا إلى هذه الاستفادة من المعاناة كتفسير تذكاري. بالرغم أن النسويين قد يدركون أن هذه النصوص تعكس الواقع، لكنهم لا يساوون هذا مع قبول صحة هذا الواقع. هذا التفسير التذكاري يجب أن يسمح للنقاد بأن يعيدوا بناء أصل وتاريخ المسيحية الأولى من منظور نسوي. تحتفظ الأسفار القانونية ببقايا متفرقة فقط عن مجتمع مسيحي أولي غير ذكوري، لكن هذه البقايا تدل على أن الأنظمة الذكورية لم تكن في الأصل جزءاً من المجتمع المسيحي.

العنصر الخامس: لا بد أن يحتوي التفسير على احتفال وطقس. هذا يحقق النص في الحاضر. قصص الكتاب المقدس يعاد سردها من منظور الخيال النسوي، خاصاً إعادة صياغة تلك البقايا غير الذكورية. وفي هذه الصياغة التخيلية هناك أدوات مبدعة مثل الموسيقى والرقص والدراما والإبداع الأدبي. وكما أن الكنيسة عبر تاريخها قد عبرت في طقوس عن أجزاء من النص والتقليد الكتابي لكي تحتفي بالآباء الأولين، كذلك يجب على الكنيسة الحاضرة أن تشارك بصياغات مبدعة لطقوس تحتفي بالأهتات الأوليات.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Farley, Margaret A. "Feminist Consciousness and Scripture." Pages 41–51 in *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty M. Russell. Philadelphia: Westminster, 1985.

Fiero, Gloria. *The Humanistic Tradition*. 6 vols. Boston: McGraw-Hill, 2002.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. "A Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology." Pages 91–112 in *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response*. Edited by Brian Mahan and L. Dale Richesin. Maryknoll: Orbis, 1981.

Gelfand, Elissa. "Feminist Criticism, French." Pages 44–50 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

Ruether, Rosemary Radford. "Feminist Interpretation: A Method of Correlation." Pages 111–24 in *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty M. Russell. Philadelphia: Westminster, 1985.

———. *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983.

Sakenfeld, Katharine Doob. *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*. Philadelphia: Fortress, 1985.

———. "Feminist Uses of Biblical Materials." Pages 55–64 in *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty M. Russell. Philadelphia: Westminster, 1985.

Weedon, Chris. "Feminist Materialists." Pages 41–42 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

الوحدة الرابعة

التكامل بين العوالم الثلاثة

9

إنجيل مرقس ودمج العوالم الثلاثة

قرأت ذات مرة قصة طريفة عن امرأة كانت تعاني من الأرق. ولأنها كانت تسعى باستماتة للنوم، فقد طلبت نصيحة القسيس في كنيستها، الذي بطبيعة الحال قدّم لها ما شعر بأنه حل ناجز. فقد أخبرها أن تذهب إلى بيتها، وتغمض عينيها، وتفتح كتابها المقدس عشوائياً، وأن تضع إصبعها في مكان ما في إحدى الصفحتين المفتوحتين، والآية التي ستضع يدها عليها ستشتمل على استجابة من الله. ولأنها أطاعت نصيحة هذا القسيس، وضعت أصبعها عشوائياً على إحدى الفقرات. وعندما فتحت عينيها، قرأت الآية التالية: ”هُوَذَا سِرٌّ أَقُولُهُ لَكُمْ: لَا تَزُقُّدُ كُلَّنَا، وَلَكِنَّنَا كُلَّنَا نَتَغَيَّرُ“ (1كو 15: 51). فرحت المرأة جداً بهذه النتيجة لدرجة أنها ظلت تضحك على نفسها حتى نامت!

من ناحية، نحن نضحك على سذاجة هذا الأسلوب في قراءة الكتاب المقدس. وبالرغم أن مشكلة المرأة قد حُلّت، لكننا نفترض أن هذا النص الكتابي ليس له علاقة من بعيد أو من قريب بمشكلة الأرق. كلٌّ من الأسلوب والنتيجة يُضحكاننا. من ناحية أخرى، ليس من المضحك أن نفترض أنه عندما يتحدث شخص لآخر، فإن المتكلم يقصد توصيل شيء إلى المستمع أو المستمعين. هذا الشيء قد يكون تافهاً أو عميقاً، لكنه شيء في النهاية. كما يمكننا أن نفترض أن الكتاب يفترضون توصيل شيء إلى القراء. من ناحية قد يختار

الكاتب أن يكون واضحًا ودقيقًا بقدر الإمكان، مما يقلل احتمالية سوء الفهم. بمعنى آخر، قد يحاول الكاتب بوعي إزالة الفجوة بين القصد والفهم. بينما من ناحية أخرى، قد يحاول الكاتب أن يكونوا غامضين وغير مباشرين، وبالتالي يستخدمون اللغة بطريقة معينة بحيث يستحثون تعاون قراءهم في إنتاج المعنى. هذا ما يميز ما أسميه بنصوص المحاكاة. وبالرغم أن كل النصوص توصل معنى ما حسب أعراف الجنس الأدبي وتفترض نوعية معينة من القراء، فإن نصوص المحاكاة تخلق دورًا للقاريء، وهذا يمثل أمرًا أكثر تعقيدًا وأكثر خيالاً مما قد نسميه بالنصوص المباشرة.

كما نادينا خلال هذا الكتاب، المعنى الأدبي هو نتيجة الحوار بين النص والقاريء. هذا الحوار يتغذى بالمعرفة الخاصة بعالم الكاتب. في هذا الفصل، سنستخدم إنجيل مرقس كدراسة حالة لإظهار كيف يمكن دمج عالم الكاتب وعالم النص وعالم القاريء بهدف إنتاج المعنى. لا ننوي تقديم تفسير مفصل لإنجيل مرقس، ولكن ننوي فقط إظهار تكامل العوامل الثلاثة معًا. وبالتالي سنركز على كيف تمهد الحبكة الدرامية لبناء السرد القصصي (عالم النص) الطريق أمام القاريء لاتخاذ قرارات تفسيرية (عالم القاريء) بناءً على بعض المعرفة عن الرؤية الكونية لليهودية القديمة (عالم الكاتب).

سنزعم أن طريقة رسم الحبكة الدرامية لمرقس تدعو القاريء إلى اتخاذ قرار بشأن الهدف من خدمة يسوع. لم يجعل مرقس هذا الهدف واضحًا في أي موضع من إنجيله. ومع ذلك فهو من خلال الاستراتيجيات الأدبية للحبكة الدرامية يطلب من القاريء استنباط أن يسوع يعيد تعريف مفهوم شعب الله. بكلمات أخرى، يدعو مرقس القاريء إلى تجميع المعنى. وبينما تتضمن الحبكة الدرامية لمرقس بشكل مبدع وبطرق متنوعة أن يسوع يعيد تعريف شعب الله، سنثبت هذا الافتراض بالنظر إلى ثلاث استراتيجيات سردية فقط: 1. استخدام مرقس للتلميحات الأدبية، 2. استخدامه لطريقة حشو قصة بين شطري قصة أخرى Intercalation، 3. علاقة يسوع برويته الكونية المعاصرة كما يفترضها مرقس. وبالرغم أن الثلاثة هي عناصر استراتيجية لعالم السرد داخل النص، فإن أول اثنين يخلقان فجوات كافية لاشتباك القاريء في عمل قرارات معينة، والعنصر الثالث يتطلب بعض المعرفة من

جانب القاريء عن عالم الكاتب. يجب أن أؤكد أن هذه الاستراتيجيات الثلاثة لا تستنفذ المخزون الأدبي عند مرقس. كان يمكن أن نختار عناصر أخرى خاصة بالحبكة الدرامية مثل وجهات النظر المتعددة، والاستخراج مع الاحتفاظ، وتنوع الموتيفات، وتراكيب الانفتاح. ومع هذا فهذه الأمور متروكة للقراء ليبحثوا فيها.

استخدام مرقس للتلميحات الأدبية

أي نص يجب أن يُقرأ في علاقته بالنصوص الأخرى. التناص intertextuality يشير إلى فكرة أن كل أنواع التواصل تحدث داخل سياقات. كل تواصل يرد في حوار مع نصوص أخرى، هذه "النصوص" ليست كلها مكتوبة. يُقصد بهذا عناصر مثل النصوص المكتوبة السابقة، والتقاليد الشفاهية، والمعايير الاجتماعية، والأعراف اللغوية والدينية والأدبية. يتضمن التناص كلاً من طرفي التواصل: الكاتب والقاريء. ولا يتواصل الكتاب فقط داخل هذه "النصوص" بل القراء أيضاً. أي شيء يدخل في تعريف ثقافة ما هو جزء من النص الذي يستخدمه القاريء أو الكاتب ويعتمد عليه في عملية التواصل. نحن هنا نهتم بالتناص الخاص بالنص من جهة استخدام الكاتب لنصوص أدبية سابقة.

البداية الفجائية لمرقس

الاستخدام الموسع لمرقس للإحالة الأدبية يدعو القاريء إلى عمل استنباطات عن القصد من خدمة يسوع. من بداية القصة إلى نهايتها، يلمح مرقس إلى أحداث في العهد القديم من شأنها أن تشير للقاريء ببعض الدلالات عن تحديد الغرض من خدمة يسوع. يفتتح مرقس قصته بانعكاس لقصة الخروج. القصة الأولى تنتقل من البرية، إلى الأردن، ثم إلى اليهودية، ثم في النهاية إلى أورشليم (تحت حكم داود). لكن في مرقس التحرك معكوس: "وَخَرَجَ إِلَيْهِ جَمِيعُ كُورَةِ الْيَهُودِيَّةِ وَأَهْلُ أُورُشَلِيمَ وَاعْتَمَدُوا جَمِيعُهُمْ مِنْهُ فِي نَهْرِ الْأُرْدُنِّ، مُعْتَزِّفِينَ بِخَطَايَاهُمْ" (1: 5). الحركة المعكوسة هي: اليهودية، ثم أورشليم، ثم الأردن. في القصة الأولى، جُرب شعب إسرائيل في البرية لمدة 40 عامًا، بينما في النسخة المعكوسة، جُرب يسوع في البرية لمدة 40 يومًا. يبدو أن يسوع يأخذ الانعكاس إلى خلف وصولاً إلى

البرية⁽¹⁾. خلال هذا التلميح، ربما يقدم مرقس للقاريء تحذيرًا مبكرًا بأن يسوع لن يعيد تشكيل شعب الله فقط، لكنه في إعادة تشكيله هذا سيعكس بعض الأنماط التي تميز بها شعب الله. مرقس يسلم للقراء هذا التلميح ويطلب منهم أن يثبتوا منطقته.

تلميحات إلى موسى

الحادثتان الخاصتان بإشباع الجموع (مر 6: 30-44، 8: 1-13) تحتويان على أربعة تلميحات مختلفة إلى العهد القديم. في كلتا الحادثتين، يحدث الإشباع في موضع خلاء (صحراوي)، ويأمر يسوع تلاميذه بإعطاء الجموع شيئًا ليأكلوه. في كلا الحالتين، يستجيب التلاميذ بسؤال عن جدوى إحضار طعام كافٍ لإشباع هذا العدد الكبير. كذلك في الحالة الأولى، يجلس التلاميذ الجموع "مِئَةً مِئَةً وَخَمْسِينَ خَمْسِينَ" (6: 40). فيما يلي بعض النصوص من العهد القديم التي يلح لها مرقس:

عدد 11: 3 "مِنْ أَيْنَ لِي لَحْمٌ حَتَّى أُعْطِيَ جَمِيعَ هَذَا الشَّعْبِ؟"

عدد 11: 22 "أَيُذْبَحُ لَهُمْ غَنَمٌ وَبَقَرٌ لِيَكْفِيَهُمْ؟ أَمْ يُجْمَعُ لَهُمْ كُلُّ سَمَكِ الْبَحْرِ لِيَكْفِيَهُمْ؟"

خر 18: 24-25 "فَسَمِعَ مُوسَى لِصَوْتِ حَمِيهِ وَفَعَلَ كُلَّ مَا قَالَ. وَاخْتَارَ مُوسَى ذَوِي قُدْرَةٍ مِنْ جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ وَجَعَلَهُمْ رُؤُوسًا عَلَى الشَّعْبِ، رُؤُوسًا أَلُوفٍ، وَرُؤُوسًا مِائَاتٍ، وَرُؤُوسًا خَمَاسِينَ، وَرُؤُوسًا عَشْرَاتٍ."

هناك شيء مدهش بنفس المقدار في وجه الشبه بين قرار يسوع بالتحدث بالغاز للذين هم من خارج والتحدث بوضوح للتلاميذ من ناحية (مر 4: 11) وكلام يهوه لموسى من ناحية أخرى:

"إِنْ كَانَ مِنْكُمْ نَبِيٌّ لِلرَّبِّ، فَبِالرُّؤْيَا أَسْتَعْلِنُ لَهُ.
فِي الْحُلُمِ أَكَلِمُهُ.
وَأَمَّا عَبْدِي مُوسَى فَلَيْسَ هَكَذَا،

1 John Drury, "Mark," in *Literary Guide to the Bible* (ed. Robert Alter and Frank Kermode; Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 408–9.

بَلْ هُوَ أَمِينٌ فِي كُلِّ بَيْتٍ.
فَمَا إِلَى فَمٍ وَعَيْنَانَا أَتَكَلَّمُ مَعَهُ، لَا بِالْأَلْغَازِ“ (عد 12: 6 - 8)

تلميح لأليشع

يرد في 2مل 4: 42-43 قصة عن معجزة إشباع يشترك فيها النبي أليشع. والتوازيات مع حادثتي الإشباع في مرقس يجب أن يكون واضحًا:

”وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ بَعْلِ شَلِيشَةَ وَأَخْضَرَ لِرَجُلِ اللَّهِ خُبْزَ بَاكُورَةِ عِشْرِينَ رَغِيفًا مِنْ شَعِيرٍ، وَسَوِيقًا فِي جِرَابِهِ. فَقَالَ: أَعْطِ الشَّعْبَ لِيَأْكُلُوا. فَقَالَ خَادِمُهُ: مَاذَا؟ هَلْ أَجْعَلُ هَذَا أَمَامَ مِئَةِ رَجُلٍ؟ فَقَالَ: أَعْطِ الشَّعْبَ فَيَأْكُلُوا، لَأَنَّهُ هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: يَأْكُلُونَ وَيَفْضُلُ عَنْهُمْ“.

تلميح لإسرائيل كغنم

في قصة الإشباع الأولى، يشير الراوي إلى الجموع ويصفهم ”كخِرَافٍ لَا رَاعِي لَهَا“ (6: 3ب). في نفس الوقت في 1مل 22: 7؛ 2أخ 18: 16؛ إش 13: 14؛ إر 50: 6؛ حز 34: 12؛ زك 10: 2 كل هذه الشواهد تشير إلى إسرائيل وتصفهم كغنم بلا راعي.

تلميح للفصح والعهد

لا يندهش القاريء بعشاء يسوع مع تلاميذه في اليوم الأول من الفطير (مر 14: 12). لكنَّ ما فعله يسوع خلال العشاء (14: 22-25) يجعل القاريء يتوقف للحظات، لأنه فجأة يتضح أنه في خلفية العيد الذي يُحتفل فيه بتأسيس وخلص شعب الله، نجد يسوع يشكّل شعبًا جديدًا. وعندما جعل يسوع الخبز والخمر يرمزان لجسده المكسور ودمه المسفوك، وحدَّ يسوع نفسه بحمل الفصح. وعندما يقول عن دمه أنه ”يُسْفَكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ“ (مر 14: 24) يجب على القاريء (أو التلاميذ) أن يفكّر في حمل الفصح في الفصح الأول (خر 12: 1-13)، ودم العهد الأول (مثل: خر 24: 8، زك 9: 11). كلاهما يتحدث عن الخلاص من الموت. وبالتالي يصبح يسوع ذبيحة التأسيس والتصديق على العهد الجديد.

قوة التلميح في قوة إيجائه. ويبدو أن مرقس يدعو القاريء ليربط بين ما يفعله يسوع في معجزتي الإشباع وما فعله الله في الماضي لصالح إسرائيل. وفي ظل التوازيات بين قصتي

الإشباع والنص السابق، قد نستنتج أن مرقس يدعو القاريء إلى الافتراض بأن يسوع يعيد تشكيل شعب الله.

استخدام مرقس للتلميح بشكل موسع يخلق مجالاً واسعاً من الاحتمالات. وكما رأينا سابقاً، بعض التلميحات تبدو محسوبة وتولّد ترابطات تمكّن القراء من تجميع المعنى. ومع ذلك بعض هذه التلميحات مصممة لخلق انفتاح تفسيري. فيما يلي بعد الأمثلة.

تلميح لإستير

أحد التلميحات المركبة لمرقس ترد في مر 6: 21-23، في قصة رقص سالومي أمام هيرودس. هذه القصة بمثابة تلميح لا تخطئه العين لسفر إستير. عندما نقارنها مع الحوار بين أحشويرش وأستير، فإن التوازي بينهما وبين هيرودس وسالومي يكشف عن بعض التشابهات المذهلة:

aitēson me ho ean thelēs, kai dōsō soi.
Αἰτήσόν με ὁ ἐάν θέλῃς, καὶ δώσω σοι.

مر 6: 22 ٢

ho ti ean me aitēsēs dōsō soi heōs hēmious tēs basileias mou.
Ὅ τι ἐάν με αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμῖους τῆς βασιλείας μου.

مر 6: 23 ٢

kai ti sou estin to axiōma; heōs tou hēmious tēs basileias mou.

إس 5: 3 ٣

καὶ τί σοῦ ἐστὶν τὸ ἀξίωμα; ἕως τοῦ ἡμῖους τῆς βασιλείας μου.

kai estō soi heōs tou hēmious tēs basileias mou.

إس 7: 2 ٢

καὶ ἔστω σοι ἕως τοῦ ἡμῖους τῆς βασιλείας μου.

لماذا هذا التلميح هنا؟ هل يوجد فعلاً أي تشابه بين إستير وسالومي من شأنه أن يبرر مثل هذا التلميح؟ هذه الأسئلة وأسئلة أخرى قد لا تقودنا إلى شيء، لأن السياق ببساطة لا يوفر تبريراً لهذا التلميح. ربما هذا الإحساس بالإحلال هو ما قاد كيرمود Kermode لينظر خارج السياق المباشر ليعرف الغرض من هذا التلميح. يجد كيرمود أن التلميح مرتبط باستخدام يسوع لكلمة "صبية" واسم يائرس (معناها الموقظ) في مرقس

5: 21-43. تُستخدم كلمة "صبية" عن سالومي وابنة يائرس، بينما فكرة عدم النوم ترد في إستير⁽²⁾. بعد ملاحظة أن سفر إستير يحكي عن قصة شابة جميلة تنجو من الموت على يد ملك مصاب بالأرق بتحفيظه على مد صولجان الذهبى إليها، يسأل كيرمود بشأن رواية مرقس 5: "هل قصة الصبية (ابنة يائرس) هي نوع من التغيير لهذه القصة؟"⁽³⁾. وبالرغم أنها ملاحظة لافتة، لكنها لا تربط بين إستير وسالومي وهيرودس ويوحنا المعمدان، وهذا مثال آخر عن قوة التلميح في استدعاء التفسير.

تلميح ليوسف

بنفس غرابة تلميح مرقس لإستير نجد تلميح في (مر 14: 52) إلى مقابلة يوسف بـ زوجة فوطيفار (تك 39). عند القبض على يسوع، يقرأ القراء عن "شاب" غامض كان يتبع يسوع "لأبسا إزاراً على عُرْيِهِ" (14: 51 أ). وعندما حاولت السلطات القبض على الشاب، راوغهم وترك أزاره، وهرب عرياناً. المقارنة بين هذا الحدث وقصة هروب يوسف من إغواءات زوجة فوطيفار يؤدي إلى التوازي التالي:

تك 39: 12 ^٢ *kai katalipōn ta himatia autou en tais chersin autēs ephygen.*
καὶ καταλιπὼν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῆς
ἔφυγεν.

مر 14: 52 *ho de katalipōn tēn sindona gymnos ephygen.*
ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδὸνα γυμνὸς ἔφυγεν.

في هذه المرحلة، تُحبط عملية التفسير. سعى القراء وسيسعون لإيجاد دلالة في هذا التلميح. ما الرابط المحتمل الذي يمكن أن يوجد بين ظروف يوسف وظروف هذا الشاب؟ ما الغرض من وراء هذا التلميح؟ وبإعادة قراءة النص قد يجد القارئ رابطاً بين الشاب العاري بين المقابر في مر 6 وهذا الشاب، وكذلك بين الشاب عند القبر في (مر 16)، ولكن الربط بين الشاب المذكور في مر 14: 52 ويوسف في تك 36 غير مفهوم.

2 Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), 133.

3 المرجع السابق.

استخدام مرقس لأسلوب الإقحام

بناءً على الأمثلة السابقة، رأينا أن مرقس يوظف التلميحات الأدبية لخلق انفتاح تفسيري وهو ما يتطلب من القارئ أن يقوم بخيارات تجاه السرد القصصي بهدف تجميع المعنى من خلال استيعاب أجزاء السرد. وكما رأينا أيضًا أنه بينما توحى بعض التلميحات إلى أن يسوع كان يعيد تعريف شعب الله، فإن تلميحات أخرى تخلق انفتاحًا من الصعب تفسيره. يستخدم مرقس أيضًا أسلوبًا أدبيًا في بنية النص يُسمى الإقحام (intercalation)، وهو عبارة عن إقحام قصة داخل شطري قصة أخرى، أو وضع أقواس حول أجزاء نصية عديدة لحوادث متشابهة. لكن مرقس لا يعرف القارئ بأية علاقات بين القصتين أو الأجزاء التي حولها أقواس. يدعى القارئ لإيجاد دلالة لهذا الحشو. ومثل استخدامه للتلميح، يستخدم مرقس الحشو ليشير إلى أن يسوع يعيد تعريف شعب الله، وخلق مستوى من الانفتاح التفسيري الذي يتجاوز مسألة إعادة التعريف هذا.

إقحام قصة نازفة الدم في قصة يائرس

يحتوي مر 5: 21-43 قصة مقحمة هي قصة نازفة الدم مع قصة إقامة ابنة يائرس. كل من المرأة ويائرس يطلبان معجزة من يسوع، وكلاهما على ما يبدو لديه إيمان في قدرة يسوع على الشفاء، وكلاهما خرّ أمام يسوع، وفي كلا الحالتين تعرض يسوع للسخرية. ولكن هناك فارق كبير بين يائرس والمرأة: المرأة نجسة من الناحية الطقسية، وبالتالي هي من خارج من الناحية الدينية، بينما يائرس هو رئيس المجمع وبالتالي هو من داخل حسب التقليد المتبع. هل فكرة مرقس هنا أن حالة من هم داخل تُحدد ليس بحسب الشروط التقليدية للطهارة وعدم الطهارة (أي الطهارة الطقسية) وإنما من حيث الإيمان بالمسيح؟ هذا الفهم معقول جدًا.

لكن بعض العناصر في الإقحام تدفع لعمل مقارنة بين المرأة وابنة يائرس. مرقس يؤكد على إخبار القارئ أن المرأة عانت اثنتي عشرة سنة وأن الفتاة عمرها اثنتا عشرة سنة. في قصة المرأة، الشفاء علني، لكن في المعجزة الثانية لا يشاهدها إلا والدي الفتاة وبطرس

ويعقوب ويوحنا. يشير يسوع إلى المرأة وينادياها بكلمة "ابنة"، وإلى الفتاة بكلمة "صبية". ماذا يستفيد القاريء من هذا؟ عندما نسلّم بأن الشخصيات في السرد القصصي يفهمون باستمرار أعمال يسوع كمناسبات للتعليم، يُتوقع من القاريء أن يتجاوز سطح السرد ليبحث عن دلالة أكثر عمقًا. وقد يفترض القاريء أن هذه القصص المحشوة تشكل مَثَلًا عن الملكوت. فبينما قد تمثل المرأة هؤلاء المهمشين من الناحية الطقسية حسب المنظومة القديمة، فإن الصبية ذات الاثنتا عشرة سنة قد تمثل البذرة الجديدة للملكوت. من العتيق (يايرس، ومَن لا يُشكك في إيمانهم أبدًا) تأتي البذرة الجديدة، ابنة في خطر الموت. ربما يشير مرقس إلى أن يايرس والمرأة والفتاة يشكلون البقية الآمنة من داخل المنظومة القديمة. وهذا يُشار إليه خصيصًا من خلال استخدام مرقس للعدد 12 في هذا الحشو.

قصة شجرة التين مقحمة في قصة تطهير الهيكل

من خلال أسلوب الإقحام، يفعل مرقس ما يفعله أي شخص بارع في تلاوة القصص. فهو يطلب من قراءه أن يشتبكوا مع القصة. أسلوب الإقحام متغلغل جدًا لدرجة أن النص يُظهر تراكب الإقحام على إقحام آخر. فيما يلي إطار لثلاثة من التراكب والإقحام:

شجرة التين	11: 12-14
تطهير الهيكل	11: 15-19
شجرة التين	11: 20-25
يسوع يدخل الهيكل	11: 15-19
شجرة التين	11: 20-25
يسوع يدخل الهيكل	11: 27-33

يسوع يدخل أورشليم والهيكل 11: 1-11

الحشو الأول السابق 11: 12-25

يسوع يدخل أورشليم والهيكل 11: 27-34

مثل هذا الإقام المعقد يُظهر بوضوح أن السرد يدعو القراء للبحث عن علاقة ما بين ما يحدث لشجرة التين وما يحدث للهيكل. كما يمنح السرد القارئ وقفة عندما يقول الراوي أن يسوع لعن شجرة التين بسبب عدم وجود ثمر فيها بالرغم أنه "لَمْ يَكُنْ وَقْتُ التَّيْنِ" (11: 13^٣). وكما رفض يسوع شجرة التين لعدم وجود ثمر فيها، هل يرفض الهيكل، وهو الرمز الديني الأهم لشعب الله؟ وإذا كان يسوع يرفض الهيكل كبيت لله، فما الذي سيحلّ مكانه داخل شعب الله الجديد؟ قد يشير مرقس 11: 22-25 بأن شعب الله الآن أصبح له دخول إلى الله مباشرة بدلاً من الاضطرار للدخول عبر الكهنة والهيكل. الإيمان البسيط بالله يصبح الرمز الديني الأهم لشعب الله الجديد.

قصة موت يوحنا المعمدان المقصحة في قصة إرسالية التلاميذ

كما تنتج التلميحات الأدبية لمرقس انفتاحاً تفسيرياً يتجاوز موضوع غرض يسوع، كذلك استخدامه لأسلوب الإقام. وضع مرقس قصة موت يوحنا المعمدان إرسالية التلاميذ وعودتهم فيما بعد (6: 7-30)، وهذا يمثل أكثر حالات الإقام تعقيداً في مرقس. النص لا يوحى بتريبطات متنوعة بين قصة موت يوحنا المعمدان والأحداث المحيطة بهذا الإقام. لكن القراء يجدون صعوبة حتى في صياغة أسئلة معقولة عن هذا الإقام. كيف يفسّر الحدثان أحدهما الآخر؟ هل على القارئ أن يربط بطريقة ما بين تلاميذ يسوع وتلاميذ يوحنا؟ أم أن الربط بين يسوع ويوحنا؟ هل موت يوحنا على يد هيرودس يلقي بظلاله على موت يسوع نفسه؟ هل عدم خوف تلاميذ يوحنا يجب أن يُقارن بخوف تلاميذ يسوع؟ هذا الإقام يدعو لعمل استنباطات بدون ترجيح أي منها.

علاقة يسوع برؤيته الكونية المعاصرة بحسب مرقس

في مرقس 4 يحكي يسوع مثل الزارع (4: 3-9). وعندما لا يفهم تلاميذه هذا المثل (4: 10) يقدم يسوع تفسيراً له في (4: 11-20). ويتبع ذلك مجموعة من الأقوال (4: 21-25)، ومثل البذار النامية (4: 26-29)، ومثل حبة الخردل (4: 30-32). وكما يذكر بيرتون ماك Burton Mack، فإن صورة البذار النامية تشكل في المجتمع الهلنستي تشبيهاً شائعاً عن ترسيخ الثقافة في الذهن (باليونانية *paideia*)⁽⁴⁾. القاريء الهلنستي سيدرك أن يسوع كان يقدم تعليمًا قصد به أن يوصل فهمًا ما عن ثقافة ما. هناك تشبيهات مماثلة في لدى كتاب آخرين قدامى مثل أبقراط، وأنتيفون، وسينكا وكوانتيلين⁽⁵⁾. التطابقات داخل التشبيه كانت كالآتي: الزارع هو المعلم، وإلقاء البذور هو عملية التدريس، والبذور هي الكلمات، وأنواع التربة هي التلاميذ. داخل مثل الزارع، يقع التركيز على أعمال الزرع والحصاد، وهي تبعات تتجاوز تحكم الزارع أو الحاصد، أكثر من الغرس. عندما تنتقل إلى الأقوال التي تتضمن المصباح والمكيال (مر 4: 21-25)، يبدو هناك تطابق بين البذار أو الكلمة والتنوير. كما يشرح ماك: "المقارنة هي بين المستتر والمعلن"⁽⁶⁾. كلا المثلين يوحيان أنه بينما يبدأ المجتمع الجديد بأسلوب غير مبشر، لكنه في النهاية يصبح أعظم المجتمعات كلها (صورة الشجرة الناتجة عن حبة الخردل).

تشبيهات البذار تذكر بالمفهوم اليوناني عن التدريس *paideia*، بينما حبة الخردل التي تصبح شجرة عظيمة توفر أغصانها الظل والسكن لكل طيور السماء تلمح إلى تشبيه الشجرة العظيمة في سفر دانيال (دا 4: 10-12) التي تمثل إسرائيل. ربما يكون ماك محققاً عندما لاحظ أن فكرة مثل البذار تتلخص في أن الملكوت سينجح في النهاية في استبدال الثقافتين اليونانية واليهودية⁽⁷⁾. بكلمات أخرى، سر الملكوت الذي لا يفهمه التلاميذ (مر 4: 10) يتمثل في أن يسوع يؤسس للثقافة جديدة مجتمعاً بديلاً يتعارض مع كل من المجتمعين اليوناني

4 Burton Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1988), 159.

5 المرجع السابق.

6 المرجع السابق، صفحة 164.

7 المرجع السابق، صفحة 165.

واليهودي. التحرك داخل مرقس 4: 13-25 بالربط بمرقس 4: 11-12 يوحى بالآتي : 1. أن التلاميذ يجب أن يدركوا أن يسوع يؤسس لثقافة جديدة. 2. كما يجب أن ينتقلوا من مجرد السماع عن هذه الثقافة إلى فهم طبيعتها. 3. أن هذا الفهم يعبر عن حالة العضو في هذا المجتمع الجديد (من هم داخل). يجب على التلاميذ أن يفهموا أن كل شيء يعلمه يسوع يتعلق بطريقة ما بغرس الثقافة الجديدة.

يسوع يعيد تعريف شعب الله ويتحدى الحدود الاجتماعية

أظهر علماء الاجتماع أن الثقافات تشكل الهويات الاجتماعية من خلال تشكيل الحدود الخاصة بجوانب محددة (مثل: الجانب الكوني والاجتماعي والجسدي). ثقافات البحر المتوسط القديمة شكلت عادة هذه الحدود من حيث فئات الطاهر والنجس. وطالما ظل فعل ما أو حدث ما داخل حدود مجاله، فهو طاهر. وعندما يتجاوز الفعل أو الحدث حدوده المنصوص عليها، فهو نجس. أظهر جيروم نيري Jerome Neyrey أن حدود الطهارة داخل اليهودية ركزت على أماكن وأشخاص وأشياء وأوقات⁽⁸⁾. على سبيل المثال، بالنسبة لليهودية كانت أرض إسرائيل أكثر قداسة من أي أرض أخرى. ورئيس الكهنة (الذي كان يسمح له فقط بالدخول إلى قدس الأقداس) أكثر طهارة من الكهنة الآخرين، الذين كانوا أكثر طهارة من اللاويين، الذين كانوا أكثر طهارة من بني إسرائيل بشكل عام. الحيوانات والأشخاص الذين لديهم عيب أو تشوهات كانوا نجسين⁽⁹⁾. إفرازات الجسد مثل البصاق والدم أو السائل المنوي فحسب لأنها تنتمي لداخل الجسد. كانت المرأة نجسة خلال فترة حيضها. البرص كانوا نجسين لأن أجسادهم تفرز سائل يجب أن يكون داخل الجسم. معظم هذه الحدود : الكونية (الله على الأرض مكانه في قدس الأقداس)، والاجتماعية (اليهود مقابل الأمم، الذكور مقابل الإناث، التابعون مقابل الخطاة)، والحدود الجسدية (الامتناع عن بعض الأطعمة، تجنب ملامسة بعض الأشخاص، والعبادة الطقسية) يُشار إليها غير مباشر في مرقس. الحبكة الدرامية عند مرقس تقدّم يسوع ليس فقد وهو يتحدى هذه الحدود بل يلغيها. لذلك يعطي يسوع أفضلية لاحتمالات كانت متراجعة أو حتى ملغاة

8 See Jerome Neyrey, "The Idea of Purity in Mark's Gospel," *Semeia* 35 (1986): 91-128.

9 See David Rhoads, "Social Criticism: Crossing Boundaries," in *Mark and Method* (ed. Janice Chapel Anderson and Stephen D. Moore; Minneapolis: Fortress, 1992), 151-53.

بواسطة المنظومة المؤسسة على التصنيف الديني والاجتماعي للطاهر والنجس.

في مرقس، يسوع بصفته ابن الله المؤيد بالروح القدس لا يحده مكان محدد، لكنه يتصل مع النجاسة ويبدلها بالشفاء (إخراج الأرواح النجسة 6: 7-13). بالإضافة إلى ذلك، تقدم الحبكة الدرامية للقاريء ادعاء يوحنا بأن مَنْ سيأتي بعده هو "أقوى" (1: 7)، وتجربة يسوع من إبليس (1: 12-13)، وإدعاء يسوع الرمزي بأنه يربط إبليس ويسلب بيته (3: 22-30). إذا لاحظ القاريء إشارة مرقس بأن الله فتح السموات وأيد يسوع بالروح القدس (1: 10-11)، فبمقدوره أن يفترض أن الحد الفاصل بين السماء والأرض قد ألغي وأن قداسة الله تظهر ليس بالحماية الطقسية، وإنما في جلب حياة جديدة للأفراد، وتحريرهم من سلطان الأرواح النجسة عليهم.

إلى هذا الحد أي مرقس 1: 1-8: 33 تُظهر الحبكة يسوع وهو يعيد رسم الحدود الاجتماعية والدينية حتى 8: 27-33 بواسطة: 1. المعجزات، 2. مجادلاته مع القادة اليهود أو أفعاله التي تقود إلى هذه المجادلات. معجزات الشفاء التي أجراها يسوع تتضمن إمّا هؤلاء **المهمشين** من المجتمع (أي الذين هم نجسون بطريقة ما)، أو هؤلاء الذين لا يمثلون باللوائح الطقسية:

- | | |
|---------------------------------|----------|
| يسوع يشفي حماة سمعان يوم السبت. | 1: 29-31 |
| يسوع يشفي الأبرص. | 1: 40-43 |
| يسوع يشفي يوم السبت. | 3: 1-6 |
| يسوع يشفي امرأة نازفة. | 5: 25-34 |
| يسوع يقيم صبية ميتة. | 5: 35-43 |
| يسوع يشفي امرأة فينيقية أُمّية. | 7: 24-30 |
| يسوع يشفي باستخدام البصاق. | 7: 31-37 |
| يسوع يشفي أحد العميان. | 8: 22-26 |

فيما يلي مواقف انخرفت فيها تصرفات يسوع عن المعايير الاجتماعية والدينية في تعارض مع المعلمين اليهود:

يسوع يدعو أحد العشارين تلميذاً له.	2: 14
يسوع يأكل مع العشارين والخطاة.	2: 15-17
يسوع يرفض المنظومة الاجتماعية والدينية بجملتها في دفاعه عن عدم الصوم.	2: 18-22
دور السبت انعكس في دفاع يسوع عن قطف التلاميذ للسنابل في السبت. هناك مواقف حياتية تأخذ أولوية عن الأعراف الطقسية.	2: 23-28
يسوع يعيد تعريف العائلة.	3: 31-35
يسوع يختلف مع الفريسيين على تقليد الشيوخ. ويعيد تعريف الطهارة بناء على الأخلاق وليس بناء على أنواع الطعام.	7: 1-23

حتى مرقس 8: 26 تقدم الحبكة الدرامية يسوع كمعلم متجول تستبدل أفعاله وخلافته مع القادة الدينيين ثقافة عصره. وبدلاً من تجنب النجسين طقسياً، كان يسوع وتلاميذه يستبدلون نجاساتهم بالاكتمال والشفاء. يعلم يسوع عن منظومة تحطم الحدود. وهذا يظهر في النصف الأول من إنجيل مرقس من خلال مواجهات يسوع مع المجتمع وصراعاته مع قادة الديانة اليهودية. والحدود إما أن تزال أو تتسع لتضم هؤلاء الأشخاص والأفعال والأشياء التي كانت مستبعدة بشكل تقليدي (مثل النساء والأُم والبرص والخطاة والعشارين والمصابون في أجسادهم وبعض الأطعمة والطقوس التي كانت تتبع في السبت). الحبكة الدرامية تدعو القاريء إلى التأمل في شعب الله الجديد.

شعب الله الجديد يتسع للجميع

بعد معجزة إشباع الجموع الثانية في مرقس 8، يجيب يسوع على سؤال للتلاميذ عن الخبز بإطلاق وابل من الأسئلة للتلاميذ- أسئلة تتعلق بأعداد الجمع في المرتين، وعدد أرغفة الخبز وشلال الفضلات. ثم يختم هذا الاستجواب بهذا السؤال: "كَيْفَ لَا تَفْهَمُونَ؟" (8: 21). وصمت التلاميذ يوحى بأنهم لا يدركون دلالة الأرقام. لكن يجب على القاريء أن يعرف أن رقمي 12 و 7 لهما تاريخ من الدلالة الرمزية. رقم 12 هو رقم الأسباط التي شكلت

الأمة اليهودية. وفي الوعي اليهودي يمثل رقم 7 عدد الشعوب التي نشأت منها الأمم. بالإضافة إلى ذلك، ربما يتوقع مرقس من القاريء أن يربط هذه الرمزية مع عناصر أخرى متضمنة في النص. هل يوجد موقف ما في النص يرد فيه رقم 12؟ في مرقس 3: 12-19 يختار يسوع من بين تابعيه اثني عشر وكلفهم كرسل. وهؤلاء سيشاركون وسيواصلون تعاليم يسوع وأعمال الشفاء التي كان يجريها. تشير الحبكة الدرامية إلى أن هذه المجموعة المكونة من 12 تلميذًا تمثل باكورة شعب الله الجديد. يشكل يسوع إسرائيل الجديد، أي ثقافة جديدة ستستبدل القديمة (والتي رُمز إليها على مدار التاريخ بالأسباط الاثني عشر). كذلك بعد أن عرفنا دلالة رقمي 12 و 7، من المثير أن معجزة الإشباع الأولى حدثت في منطقة يهودية بينما المعجزة الثانية (حيث جُمعت 7 سلال من الفضلات) حدثت في منطقة أُمية. يُحتمل أن مرقس كان يشير من خلال الحبكة الدرامية في السرد إلى أن يسوع يعيد تشكيل شعب الله ليضم كل من اليهود والأمم.

إعادة تعريف شعب الله من خلال مجادلات يسوع مع القادة الدينيين

بعد التنبؤ الأول بالصلب مباشرة (مر 8: 31)، يكتسب يسوع دور المعلم في 8: 34-9: 1. ومع ذلك فمعظم تعليمه يحدث في المجادلات مع السلطات الدينية. وفي كل مجادلة يقدم يسوع سمّة من سمات الثقافة الجديدة مع توظيف المنظومة الفكرية القديمة كخلفية. يسوع يؤسس ما تم حجه أو نفيه في المنظومة القديمة. فيما يلي الخلاصة لهذه المجادلات:

- | | |
|-----------|--|
| 10: 2-12 | يستخدم يسوع تك 2: 24 لدحض نظرة متساهلة للفريسيين عن الطلاق، ثم يعيد تحديد المعايير الحاكمة للطلاق. |
| 11: 15-18 | يخبر الراوي كيف استجاب رؤساء الكهنة والكتبة إلى تعاليم يسوع التي تبهت الجموع (قد يفترض القاريء أن تعاليم القادة لم يكن لها هذا التأثير). |
| 11: 27-33 | المجموعات الثلاث التي ذُكرت في التنبؤ الأول بالصلب (8: 31) يشككون في مصدر سلطان يسوع بحيث يفعل ما فعله في الهيكل. يسوع هنا يخلق فرصة للقادة الدينيين ليعترفوا بمصدر سلطته بأنها من الله. إذا أجاب القادة بأن خدمة يوحنا معينة من الله، فلا بد أن يعترفوا |

بأن سلطان يسوع معين من الله أيضًا. القاريء يعرف بالفعل مصدر سلطان يسوع (1: 2-11). كما يشرح جون باول John Paul أنه يجب على القاريء أن يدرك أن هذه الأحداث تعمل على فضح "عدم كفاءتهم (القادة) في التشكيك في سلطته.. لذا مارس يسوع باتقان شديد وأثبت سلطانه الإلهي الأسمى على القادة اليهود الذين رفضوا بتعنتهم الإقرار أو الإيمان بالأصل الإلهي لمعمودية يوحنا ومن ثم بسلطان يسوع"⁽¹⁰⁾.

12: 1-12

يخبر يسوع مثل الأجراء الأشرار للقادة. ولأنهم أدركوا أنهم المقصودون بهذا المثل، سعوا إلى القبض على يسوع. وبينما ينبغي أن يفهم القراء المشار إليهم في المثل وحقيقة أن الله نفسه يرفض الثقافة القديمة ويستبدلها بثقافة جديدة، فإن مدى فهم هؤلاء القادة ترك محل شك. هذه الحلقة يتبعها مباشرة سلسلة من الحوارات بين يسوع والقادة الدينيين والمجموع يُظهر فيها يسوع ضعف ونقص المنظومة القديمة.

يتعرض يسوع لموضوع الضرائب.

12: 13-17

يتهم يسوع الصدوقيين بأنهم لا يعرفون الله ولا يعرفون الكتب.

12: 18-27

تعريف يسوع لجوهر الناموس يتعارض مع المواصفات التقليدية لما هو طاهر وما هو نجس. العنصر الجديد هنا هو ظهور أحد الكتب كأحد من هم داخل بسبب تقيمه الإيجابي لتعاليم يسوع. مرة أخرى حالة من هو داخل مشترطة بفهم عميق لطبيعة الملكوت وليس الموقع أو التماهي مع مؤسسات المنظومة القديمة.

12: 28-34

يسوع يحذّر من رياء الكتب الذين يستغلون المنظومة لكي يعزّزوا من سمعتهم ومقتنياتهم المادية بينما يهملون هؤلاء الذين يوصي الناموس برعاية خاصة لهم (يمثلون بالأرملة). كلمات مثل "تَحَرَّزُوا مِنَ الْكُتُبِ" تذكر القاريء بتحذير يسوع السابق للتلاميذ: "تَحَرَّزُوا مِنْ خَمِيرِ الْفَرِّسِيِّينَ وَخَمِيرِ هِيرُودُسَ" (8: 15). هؤلاء الأطراف الثلاثة يتحملون ذنب تعطيل جوهر الناموس. في الواقع في مرقس 10: 46-12: 14، تشترك كل مستويات القادة اليهود (رؤساء كهنة، كُتّاب، شيوخ، هيروديسيون، وصدوقيون) مع يسوع في حوار يتعلق بالأمور الدينية والأخلاقية الأساسية وتُظهر على أنها أدنى من المستوى المطلوب.

12: 38-40

10 John Paul Heil, *The Gospel of Mark as a Model for Action: A Reader- Response Commentary* (New York: Paulist, 1992), 233.

إعادة تعريف شعب الله الجديد بناءً على مَنْ هم داخل وَمَنْ هم خارج

كما أشرنا سابقاً، يصل يسوع دائماً إلى المهمشين والذين بلا حقوق في المجتمع. وفي تقديم يسوع في مثل هذه المواقف يصور مرقس يسوع بأنه يتحدى بل يحو الحدود القديمة التي تميز بين مَنْ هم خارج وَمَنْ هم داخل شعب الله. إعادة تحديد حالة مَنْ هم داخل وَمَنْ هم خارج يُشار إليها بقوة عندما نقارن تصوير مرقس للتلاميذ بتصويره لأشخاص آخرين أساسيين في سرده القصصي.

بطرس والتلاميذ. خلال السرد يصور مرقس التلاميذ بأنهم لا يفهمون طبيعة مسيانية يسوع ولا طبيعة تلمذتهم داخل شعب الله الجديد⁽¹¹⁾. ومع نهاية سرده القصصي نجد قبول بطرس لإمكانية موت يسوع حتى أنه أعلن استعداده ليموت معه (14: 31). ولكن حين تأتي لحظة الحقيقة، يهرب هو وبقية التلاميذ كما سبق وتنبأ يسوع. وعندما يستجوب المجلس يسوع، يدّعي بطرس على الملأ ما كان القاريء يشك فيه طوال الوقت: "إِنِّي لَا أَعْرِفُ هَذَا الرَّجُلَ الَّذِي تَقُولُونَ عَنْهُ!" (14: 71). يفشل بطرس في إدراك أن معاملة القادة الدينيين ليسوع تتم تنبؤات يسوع عن هذا في مرقس 13: 9-13 و 8: 34-38. ولأن بطرس والتلاميذ عاجزون عن فهم هذا المثل كما لم يفهموا بقية الأمثال، فهم يُظهرون أنفسهم كمن هم خارج. لكن ثلاثة شخصيات في سرد مرقس بدا أن لديهم فهماً لطبيعة شعب الله الجديد. اثنان منهم هما من خارج حسب التقليد ثم أصبحا من داخل، بينما الثالث هو من داخل حسب التقليد وأصبح هو الآخر من داخل في شعب الله الجديد.

المرأة الفينيقية. في مر 7: 23-1 يخبر يسوع مثلاً يتعلق بتعريف الجموع بما ينجس الإنسان. ويفشل التلاميذ في فهم دلالة المثل كإعادة تعريف لتصنيف ما هو طاهر وما هو نجس. وعدم الفهم هذا يستدعي توبيخاً من يسوع: "أَفَأَنْتُمْ أَيْضًا هَكَذَا غَيْرُ فَاهِمِينَ؟"

11 لأن المعالجة الكاملة لهذه الفكرة الكبيرة يمكن أن نُخرجنا عن الموضوع الرئيسي، يمكن للقراء المهتمين أن يرجعوا إلى الشواهد الآتية: مرقس 4: 10-13؛ 4: 38-41؛ 5: 30-31؛ 6: 52؛ 7: 17؛ 8: 4؛ 8: 14-21؛ 9: 5-6؛ 9: 10؛ 9: 33-50؛ 10: 13-16؛ 10: 23-31؛ 10: 35-41؛ 14: 3-9.

وبعد هذا الإخفاق مباشرة يقابل القاريء عدة مواقف تؤكد على افتقار التلاميذ للفهم. ثم تأتي امرأة فينيقية (من خارج بحسب العرق) لتحل على الفور اللغز الخاص بالأطفال والطعام والكلاب (7: 24-30). الهدف من هذه الجولة يبدو أن لا علاقة له بالإيمان بل بالفهم (أي بالقدرة على حل اللغة المملغة التي يستخدمها يسوع)، لأن يسوع يستجيب للحل الذي قدمته المرأة: "لأجل هذه الكلمة، اذهبي. قد خرج الشيطان من ابنتك" (7: 29). كان للمرأة فهم أعمق للثقافة الجديدة التي ينادي بها يسوع أكثر مما لدى التلاميذ.

قائد المائة الروماني. هنا شخص آخر لديه فهم بالسمة المحددة للبنوية والملكوت. القصة تؤكد على رد فعل تجاه آلام يسوع وموته بمجاورته مع رد فعل القادة الدينيين والجموع. فبينما لا تفهم الجموع دلالة الأحداث وكلمات يسوع بشكل صحيح (مثل : 15: 16-20، 25-32، 33-36)، يستنتج قائد المائة: "حقًا كان هذا الإنسان ابن الله!" (15: 39 ب). ومع ذلك ليست العبارة فقط هي ما يجب أن تصطدم القاريء، لكن السبب الذي لأجله يقدم الراوي رأي قائد المائة: "ولمَّا رَأَى قَائِدُ الْمِئَةِ الْوَاقِفَ مُقَابِلَهُ أَنَّهُ صَرَخَ هَكَذَا وَأَسْلَمَ الرُّوحَ...." (15: 39 أ). لأي شيء تشير كلمة "هكذا"؟ لا يمكن أن تشير إلى انشقاق حجاب الهيكل، لأن هذه المعلومة أُعطيت للقاريء فقط. بينما وقف قائد المائة مقابله، سمع صرخة الهجر "إلوي، إلوي، لِمَا شَبَقْتَنِي؟" وصراخه بصوت عظيم (مر 15: 34-37). وبناءً على هاتين الصرختين، صرخة الترك وصرخة الموت، بنى قائد المائة ادعاءه. لقد رأى في آلام يسوع، في غياب الله، جوهر البنوية. لا يبنى قائد المائة تقديره بناءً على الأشفية وإخراج الشياطين أو أي تعليم، بل فقط بناءً على صرخات الهجر. هل هذا ما يعنيه الصوت الذي من السماء عندما أسكت بطرس ب "هَذَا هُوَ ابْنِي الْحَيِّبُ. لَهُ اسْمَعُوا" (9: 7)؟ لم يوجد صوت من الله ليُسكت قائد المائة. لا يوجد سوى صوت الجسد الممزق وحجاب الهيكل. لقد فهم هذا الذي من خارج أن بنوية يسوع تُحدد في جوهرها بالألم والموت، وأن مثل هذا الفهم هو سمة من هو من داخل. على القاريء أن يفكر في عدم قدرة التلاميذ على الحصول على هذا الفهم حتى يدركوا أنهم في خطر أن يصبحوا من

خارج. لا يقدم مرقس هذه النتيجة بشكل واضح ومباشر، لكنه يدعو القاريء ليقوم بهذا الاستنباط.

يوسف الرامي. الشخص الآخر الذي لديه الفهم هو يوسف الرامي، وهو عضو في المجلس اليهودي، بمعنى أنه من داخل حسب التقليد، وهو عضو من نفس الجسد الذي يتهم يسوع بالتجديف والفتنة. يطلب يوسف جسد يسوع بنية إكرام دفن يسوع. يُعلم الراوي القراء بأن يوسف "كَانَ هُوَ أَيْضًا مُنْتَظَرًا مَلَكَوتَ اللَّهِ" (15: 43). هناك شيئان يلفتان انتباه القاريء. الشيء الأول، كلمة "أَيْضًا" تفترض أن شخصًا آخر كان "ينتظر" الملكوت. على الأرجح المشار إليه هنا هم جماعة النسوة اللواتي كُنَّ "يَنْظُرْنَ مِنْ بَعِيدٍ" (15: 40-41). ولا يسجل الراوي استجابتهن لموت يسوع. على عكس قائد المائة، لم تستطيع النسوة رؤية وجه يسوع أو سماع صرخات الهجر التي قالها. ولكي يتجاوب المرء بفهم، فلا بد أن يرى وجه يسوع ويسمع صراخه. إذا كان الرأي السابق معقولاً، يجوز للقاريء أن يفترض أن النسوة كُنَّ أقرب إلى الملكوت من التلاميذ، لكنهما لم يصلا إلى الفهم المطلوب. ثانيًا، الحبكة الدرامية تدفع القاريء ليفترض أن بحث يوسف الرامي عن الملكوت قاده إلى الجلجثة، بمعنى أنه وجد الملكوت في موت يسوع. ومثل قائد المائة (وربما القاريء أَيْضًا) فهم يوسف أن جوهر شعب الله الجديد يوجد في الألم والموت.

خاتمة: نهاية مرقس ومأزق القاريء

بالرغم أن هذه هي نهاية القصة بالنسبة ليوسف، لكنها ليست نهاية القصة بالنسبة للقراء، الذين يجب أن يتذكروا ثلاثة مرات تنبأ فيها يسوع عن قيامته وكذلك مثل البذرة المدفونة. لقد استعد القراء لقيامه المسيح بمثل البذرة أو حبة الحنطة وتنبؤات يسوع. وهذا يقودنا إلى نهاية مرقس المثيرة للجدل.

خطاب يسوع لتلاميذه في مرقس 13 قصد به أن يعدهم لوقت سيتحملون فيه مسؤولية استمرارية المجتمع الجديد. وبالتالي لا بد للقاريء أن يتساءل عن وعد يسوع بأنه سيقابلهم عند الجليل (14: 28) وتذكير الشاب (عند القبر) بهذا اللقاء في 16: 7. هل يمكن أن يكون يسوع غائبًا ومتواجدًا مع التلاميذ في نفس الوقت؟ عندما يواجه القراء بهذه

المفارقة، يدركون على الفور أن نهاية مرقس ليست عن التلاميذ في القصة على الإطلاق، وإنما عن القراء التلاميذ. تركز النهاية على القراء الذين جاهدوا في اكتشاف عناصر النص بطريقة هادفة. وسواء استطاع التلاميذ أن يحلوا لغز يسوع ومجمعه الجديد فهذا ليس هو الموضوع. يتمسك النص بإمكانية مَنْ هم خارج أن يصيروا مَمَّن هم داخل (16: 7) مثل الشاب عند المقبرة الذي وجد حالة مَنْ هو داخل بعد فشله في 14: 51-52. لكن القاريء لا يمكنه العودة إلى الجليل إلا بطريقة النص. لم يستطيع التلاميذ أن يفهموا ماهية شعب الله الجديد. والنهاية تدعو القراء ليس إلى الفهم فقط بل العودة إلى جليل النص ولیمشوا مرة أخرى عبر النص. هل القراء مستعدون أن يصيروا التجسيد الحي والمائت لماهية هذا الملكوت؟

إن نهاية مرقس المفتوحة هي أهم فجوة يجب أن يملأها القاريء. دعوة الفجوة هي أن يتأمل القاريء إمكانية إعادة الترتيب الاجتماعي للواقع بناءً على ما لا يمكن التنبؤ به. هذه الطريق الجديد لا بد من الارتحال فيها في غياب يسوع. لا بد أن يكون إيمان القاريء مثل إيمان قائد المائة ويوسف الراعي. التلاميذ والشخصيات الأخرى في القصة كان لهم يسوع كمرشد. لكن القاريء ليس لديه إلا النص.

للدراصة والمراجعة

أهم المفاهيم والمصطلحات

marginalized	المهمشون	assemble meaning	تجميع المعنى
intertextuality	التناص	paideia	المفهوم اليوناني عن التدريس
narrative emplotment	رسم حبكة السرد	literary allusion	الإحالة الأدبية
insider	مَنْ هم داخل	boundaries	الحدود
configure	شكل	intercalation	إقحام

أسئلة للدراسة

- اقرأ قصتي الإشباع المجموع في مر 6: 30-44 ومر 8: 1-10. ثم اقرأ مل 4: 42-44. عندما تضع في اعتبارك فكرة أن يسوع يعيد تشكيل شعب الله، في رأيك ما

أهمية دلالة هذا التلميح؟

- اقرأ إنجيل مرقس، واهتم تحديداً بوصفه للنسوة. في رأيك ما هو الدور الذي لعبته النسوة في صياغة وجهة نظر الحبكة الدرامية؟
- في مرقس 4: 11 يخبر يسوع التلاميذ أنه أعطى لهم سر ملكوت الله. هل أعطى التلاميذ بعض المعلومات التي أخفاها الراوي عن القاريء؟ اقرأ مرة أخرى الأصحاحات من 1-3 لترى هل هناك مناسبة ما حصل فيها التلاميذ على مثل هذه المعلومات. الآن اقرأ مرة أخرى 4: 1-12. في رأيك ما هو السر؟
- في مر 11: 25-12 توجد قصة شجرة التين المقحمة في قصة تطهير الهيكل. مع إعطاء انتباه خاص لتعليق الراوي في 11: 13 ("لأنَّهُ لَمْ يَكُنْ وَقْتُ التَّيْنِ")، استنتج من إقحام بعض الاستنبطات التي تظن أنها معقولة.
- تحتوي مر 14: 53-15-47 على تلميحات عديدة للعهد القديم. باستخدام كتاب مقدس بالشواهد ابحث عن هذه التلميحات. في رأيك كيف تصور الحبكة الدرامية يسوع ويجب أن يدرك القراء هذه الصورة؟ اشرح إجابتك.
- ابحث عن كتاب أو مقالة حديثة عن الخلفية الاجتماعية لليهودية في القرن الأول. اقرأ أجزاء معقولة وشرح كيف لهذه المعرفة أن تؤثر على فهمك للسرد عند مرقس.
- ذكرت باختصار اثنين من الموتيقات عند مرقس: عدم فهم التلاميذ وفكرة مَنْ هم خارج ومن هم داخل. اقرأ مرقس مع التركيز على أي إشارة إلى الملبس. في رأيك ما هو الغرض من استخدام هذه الفكرة في السرد القصصي؟

لمزيد من القراءة والإطلاع

Anderson, Janice Capel, and Stephen D. Moore, eds. *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 1992.

Collins, Adela Yarbro. *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*. Minneapolis: Fortress, 1992.

Eco, Umberto. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Fowler, Robert. *Let the Reader Understand: Reader-Response and the Gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1991.

_____. "The Rhetoric of Direction and Indirection in the Gospel of Mark." *Semeia* 48 (1989): 115–34.

Iersel, Bas M. F. Van. "The Reader of Mark as Operator of a System of Connotations." *Semeia* 48 (1989): 83–114.

Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

Kingsbury, Jack Dean. *The Christology of Mark's Gospel*. Minneapolis: Fortress, 1983.

Power, Mark Allan. *What Is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1990.

Resseguie, James L. "Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels." *JAAR* 52 (1984): 307–24.

Robbins, Vernon K. *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1992.

Waetjen, Herman C. *A Reordering of Power: A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*. Minneapolis: Fortress, 1989.

Weeden, Theodore. "The Heresy that Necessitated Mark's Gospel." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 59:3–4 (1968): 145–58.

William, James G. *Gospel Against Parable: Mark's Language of Mystery*. Sheffield: Almond, 1985.

خاتمة

قصة لا تنتهي أبدًا

تتضمن المهمة التفسيرية بالأساس توسطًا بين النص والوضع الحالي. الهرمنيوطيقا التقليدية وضعت تركيزًا كبيرًا على التفرقة بين المعنى الأصلي والموضوعي للنص في سياقه التاريخي والتطبيق التفسيري لهذا المعنى على الحاضر. تميل المقاربات التي تؤكد على الأبعاد التاريخية لعالم الكاتب كموضع للمعنى إلى النظر للمعنى باعتباره شيئًا وصفه الكاتب في النص بشكل واعٍ. فالمعنى في مقارباتهم التي تركز على الكاتب يكمن هناك ينتظر استكشافه بشكل علمي. يُنظر للنص كموضوع تحليلي محض يعكس ذهن الكاتب. من هذا المنظور، فإن الهرمنيوطيقا ممارسة مثمرة. فهي إدراك لمعرفة الكاتب، ويصبح النص لاشيء أكثر من قناة إلى ذهن الكاتب أو المجتمع الأول. يتضمن هذا على الأقل فكرة أن الإعلان حدث مرة واحدة فقط وغير قابل للتكرار. الإعلان المكتوب يصبح نهائيًا واستاتيكيًا.

مع ظهور النقد الجديد New Criticism تحول موضع المعنى إلى النص المستقل، والمتحرر من أصوله التاريخية. المعنى يستقر داخل بنية النص، ومستقل عن الكاتب، والنص لوحده يعطي مشروعية للتفسير. ولكن اكتشف النقاد بالرغم من محاولاتهم أنهم لن يستطيعوا أن يخرجوا النص عن ظروف نشأته. إنّ فهم الفن البلاغي للغات الأولى أصبح أمرًا جوهريًا، وكذلك إدراك خصوصيات الأجناس الأدبية الكتابية وما تتضمنه من أشكالاً أدبية. الإلمام

هذه المنظومة المتعارف عليها للنص أمر لا غنى عنه، وهذا الإلمام ممكن فقط من خلال البحث التاريخي، خاصةً من خلال الدراسة المقارنة للنصوص المشابهة الأخرى.

كما رأينا أساليب التفسير المرتكزة على القاريء قد أنتجت تحولاً نوعياً. فلم يعد القاريء مشاهدًا سلبيًا لا يساهم بشيء ويخضع فقط للتأثير الذي لا يقاوم للنص. أصبحت القراءة عملاً مكملًا، إن لم يكن أساسيًا، في إنتاج المعنى. وفكرة العمل الإبداعي للقاريء في إنتاج المعنى توحى بأن المعنى هو نتاج التكامل بين عقل مبدع حالي وعرض أدبي لعقل مبدع آخر. عالم القاريء (على الأقل على المستوى الأيديولوجي) يصبح بقدر أهمية عالم الكاتب (إن لم يكن أكثر أهمية). يُطلب من القراء أن يخلقوا عالمًا من مكونات البناء التي يوفرها النص. ومع ذلك في هذه العملية يضيف القراء فهمهم لعالمهم الواقعي.

إذا اتخذ المفسر أيًا من هذه المقاربات التفسيرية بمفردها (سواء التي تركز على الكاتب، أو على النص، أو على القاريء)، فهو بوعي أو بغير وعي يستثني الاثنين الآخرين، وبالتالي تصبح الهرمنيوطيقا بحثًا غير متوازن. الهرمنيوطيقا ليست مونولوجًا، بمعنى أن الكاتب لا يخاطب ببساطة القراء من خلال الوسط الذي هو النص، والنص لا يتحدث بمفرده إلى القاريء، والقاريء لا يتعامل مع نص صامت. الهرمنيوطيقا هي دIALOG بين النص والقاريء حيث يدخل النص والقاريء في عهد تحاوري يستمد معرفةً من عالم الكاتب. يجب أن يكون واضحًا للقاريء أنه خلال هذا الكتاب وصفت بشكل ضمني نموذجًا هرمنيوطيقيًا يتطلب تكامل العوامل الثلاثة: عالم الكاتب، وعالم النص، وعالم القاريء. هذه المقاربة تستقر على نموذج معدل من التواصل يتحاور من خلاله النص مع القاريء، وفيه يقدم عالم الكاتب المعلومات التمهيدية والتأسيسية اللازمة للحوار. إذا كانت الهرمنيوطيقا مستعدة لاستغلال الدراسات البحثية للمقاربات المختلفة بهدف التفسير، فإن هذا الحوار حتمًا سيصبح أكثر ثراءً وبناءً وأوثق صلة بالموضوع.

بالرغم أن دراسات الخلفية الخاصة بالعالم المحيط بالنص (استكشاف المعلومات التاريخية والأيدولوجية والتراثية والاجتماعية) لا تشكل غايات تفسيرية في حد ذاتها، لكن هذه الدراسات تؤدي وظيفة تجريبية هامة في عمل الهرمنيوطيقا. النصوص الكتابية لم تتولد ذاتيًا.

وإن كان الكاتب غير موجود لنسأله، لكن النص حتمًا يعكس الثقافة التي ولدته. هذه الثقافة أثرت في الطريقة التي يتحدث النص بها من ناحية اللغة، والأعراف، والأيدولوجيات. إذا كانت المنهجيات مثل نقد المصادر ونقد الشكل ونقد التنقيح تساعدنا على تركيز هذه المؤثرات، فهي تعمل حتمًا وظيفة تمهيدية. الأساليب التي تحاول أن تصل إلى العالم المحيط بالنص يساء استخدامها فقط عندما تفشل في استمرارية الحوار بين النص والقارئ. يجب أن تمد الحوار بين النص والقارئ بالمعلومات.

بالرغم أن النص قد يكون التمثيل اللغوي لموضوع إدراك الكاتب، ككيان لذاته، فهو يبدأ في وضع أجندته الخاصة. النص هو كل مكون من أجزاء. لكن النص أكبر من مجموع أجزائه. لقد أشرنا في الفصل الرابع أن لغة النصوص الأدبية هي لغة خاصة. فهي تتميز بطبيعتها المجازية والبلاغية. إذا كانت هذه الملاحظة صحيحة، فإن المعنى الإيحائي للغة لا ينضب أبدًا. بكلمات أخرى، اللغة عاجزة عن تقديم ما تمثله بشكل كامل. كلمات النص تتجاوز بمفردها أو بإجمالها تفسيراتنا. وبالتالي أي مفسر يبحث عن الكلمة النهائية والمطلقة فهو يتوقع شيئًا لا تستطيع اللغة تقديمه. وبالتالي هل يجب أن تشغل الهرميوطيقا نفسها بتقديم تفسير محدد للنصوص؟ إذا افترضت الهرميوطيقا أن النصوص مجازية وأنها ليست في النهاية مصادر للمعرفة المطلقة، فإن النصوص ستستمر في التملص من استيعابنا الكامل والنهائي. في نفس الوقت رأينا في الفصل السابع أن النص يفرض قيودًا على التفسير. ربما يصح أن نشير إلى هذا، بشكل متناقض، على أنه اللانهاية المقيدة. فبالرغم أن المجاز لا يمكن استنفاده أبدًا، فهو لا يمكن أن يعني أي شيء. قد يعني عددًا لا محدود من الأشياء داخل معايير معينة. عدم استنفاد النص يشبع عدد النقاط على قطعة مستقيمة لها بداية ولها نهاية. المنهجيات التفسيرية التي تركز على عالم النص لا تزيد عن كونها أدوات لتحديد هذه المعايير. وهي لا غنى عنها في معظم الأوقات. بدون الأفكار الثابتة للنقد البلاغي، والنقد الجديد، والمذهب الشكلي، لا يوجد سياق لحوار بناء بين النص والقارئ. قد يتحدث النص مع القارئ، لكن قد يكون الحوار بلغة لا يفهمها الآخر.

الطبيعة المجازية للنص لها نظيرها في شخص القارئ. نقد استجابة القارئ، مع نقد التفكيك، جعل القراء المعاصرين على دراية بالطبيعة المجازية والبلاغية وغير الموضوعية

ليس للغة النصوص الأدبية فقط، وإنما للغة بشكل عام. كل القراء يعيشون داخل عالم تمثله كلماتهم. فنحن لا نفكر باللغة فحسب، لكننا نقيم ونشرح ونقدّم نقدًا للنصوص باللغة. وعندما نمر من خبرة القراءة إلى مهمة تشكيل التصور لهذه الخبرة باللغة، لا يجب أن نتوقع ارتباطًا دقيقًا بين الخبرة وتقييمها ووصفها. ولأن القراء يجلبون إلى النص أجندتهم الخاصة، تمامًا مع منهجية متفق عليها من الجميع، وأهدافًا تفسيرية، وصياغات إيمانية، وافتراضات أيديولوجية مسبقة، وأهدافًا تفسيرية، فإن الحوارات الفردية بين النص والقارئ تتباين. يحدث المعنى في نقطة ما داخل هذا الحوار ولا يمكن أن يوجد بمعزل عن السياق التفسيري للقارئ. التفسيرات الفردية ليست افتراضات، أو قضايا توضع لتنتظر التصويت عليها أو رفضها. بل هي حوارات فردية مع النص، وهي دائمًا في ضوء هويتنا وفهمنا لأنفسنا في ضوء النص.

الكلمات على الصفحة لا تتغير أبدًا، ولا عوالم النص أيضًا بشكل أو بآخر. لكن القراء لا بد أن يقتربوا إلى عالم النص ويفهمونه في علاقته بعالمهم الخاص، وهو عالم في حاله دائمًا من التشكّل. إذا أردنا للهرمنيوطيقا أن تكون مفيدة باستمرار، لا بد أن نسمح لهذا التشكّل بأن يحدث وندرك أن النصوص تُفسر في إطار الزمن، ويصبح الزمن "المتغير الدائم" في عملية الهرمنيوطيقا، أو بمثابة مفتاح الربط في مأكينة الهرمنيوطيقا. لذلك فإن مهمة الهرمنيوطيقا لا يمكن أن تصبح كاملة أبدًا. فإن كانت سمة التغير الدائم وعدم الانتهاء في الهرمنيوطيقا تؤدي إلى إحباطنا في بعض الوقت، فإن هذا الإحباط يتعادل ويتوازن بالإمكانات التي تقدمها الهرمنيوطيقا للنمو الشخصي.

وبالتالي ليست الهرمنيوطيقا ممارسة نعمل من خلالها بشكل دقيق وعلمي على إعادة إنتاج ما يمكن في النص. بل هي عمل مثير. لا ننكر أن المفسرين يجلبون افتراضات إلى النص. ولكن خلال عملية التفسير، فإن النص ذاته قد يؤيد أو ينكر أو يوضح أو يعدّل هذه الافتراضات. هذا التأثير النصي على القارئ هو ممكن لأن النص وإن كان كمؤشر لا ينفذ أبدًا، لكنه يضع معايير حول التفسير، ويجعل أحد التفسيرات أكثر أو أقل معقولة عن الآخر. لذلك فإن الوضع المثالي هو بين الدوجماتية التفسيرية والذاتية الفردية. إنّ بحث الهرمنيوطيقا يجب أن يسعى دائمًا إلى العمل بين هذين الحدين. كما يقول بول ريكور:

إن منطق التحقق من صحة الشيء يسمح لنا بالتحرك بين طرفي الدوجماتية والشكوكية. من الممكن دائماً أن إن نؤيد أو نعارض أحد التفسيرات، أو نقاوم التفسيرات، أو نحكم بينها ونسعى إلى اتفاق، حتى إذا كان هذا الاتفاق يظل أبعد من متناولنا الآن⁽¹⁾.

عالم النص نفسه، حسب هذا الرأي، يتميز بالديناميكية، فهو كائن حي، يعرض نفسه بشكل مختلف عند كل قراءة. هذا يعني أيضاً أننا نمر كقراء بتغير مستمر. فعندما نقرأ النصوص المقدسة ربما يكون لدينا إحساس باختيار الله. لكننا نختبر اللامحدود من خلال كلمات. نحن نختبر الكلمة من خلال كلمات. لكن كما أن اللامحدود لا يمكن حده في كلمات، فهو يتسامى دائماً عن تعريفاتنا المحدودة عن الله، فرمما الكلمات ذاتها على الأقل في إجمالها تقع دائماً في غير متناولنا، وتتملص من أي معنى موضوعي نهائي. بينما يكشف النص ذاته لنا بطرق دائمة التغير، ربما نحصل على رؤية لله ليس باعتباره "المحرك الذي لا يتحرك"، أو إله الدوجما، لكن الإله الديناميكي الذي يتواصل مع عالم البشر المتغير. إذا كان الأمر كذلك، فإن خبرة العمل الهرمنيوطيقي ليست بحثاً علمياً ليس له علاقة بالحياة. وإنما هو عملية تشكّل وتغير الحياة. ويمكن أن تكون خبرة عن الله، وبالتالي تكون خبرة خلاصية.

¹ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 79.

مراقبا

ملاحظات عن أساليب تفسيرية
يتبعها الدارسون

نظرة عامة

كيف تؤثر الأساليب على التفسير

تلعب الأساليب التفسيرية دورًا تشكيليًا في تحديد معنى النص⁽¹⁾. الأساليب التفسيرية تحدد الأسئلة التي يطرحها المفسر على النص، وهذه الأسئلة تحدد بؤرة تركيز المفسر. التحكم المنهجي يعني أن بعض عناصر النص، والثقافة، والوضع الاجتماعي للمفسر إلخ، يتم التأكيد عليها بينما تُغفل عناصر أخرى أو حتى يُقلل من شأنها. وبالتالي، بينما تقود الأساليب التفسيرية المفسر في اتجاه ما في مقابل اتجاه آخر، فإنها حتمًا أبعد ما تكون عن السلبية. هذه الأساليب تشكل إطار يعمل خلاله المفسر على النص.

بحلول أواخر ستينيات وبدايات سبعينيات القرن العشرين ابتعد النقد الكتابي عن الاهتمامات اللاهوتية، وتحول إلى عدد متزايد من المنهجيات الأدبية. مالت هذه المنهجيات إلى الاهتمام أكثر على عالم النص وعالم القارئ أكثر من العالم الذي أنتج النص. من بين الأساليب النقدية المتعلقة بعالم الكاتب أو القارئ: نقد السرد القصصي، النقد البلاغي، البنيوية Structuralism، وعلم اللغويات. ومع ذلك بحلول ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين أصبح النقد الكتابي أرضية جامعة للمقاربات التي بدأت في طرح أسئلة عن مجموعة متنوعة من الافتراضات الحديثة عن المعنى والفهم مثل: المرجعية، التمثيل، الموضوعية، التاريخ، العموميات⁽²⁾. ربما الجسر بين الأساليب الموجهة تاريخيًا والأساليب الأحدث تتمثل في نقد استجابة القراء reader-response criticism، الذي أبعد التركيز عن النص وحوله إلى الاستجابة المتولدة لدى القارئ ودور القارئ في عملية تشكيل المعنى.

1 For a more complete presentation of interpretive terms and methods, see W. Randolph Tate, *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2006).

2 George Aichele et al., *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale University Press, 1995), 13.

ومع ظهور ما يمكن تصنيفه بأساليب ما بعد الحداثة، فإن افتراض الحداثة (الذي تعتبره ما بعد الحداثة أسطورة) عن المعنى الموضوعي البعيد عن السياسة والمصالح الشخصية قد وضع في موضع التساؤل. من منظور هذه الأساليب، النصوص تعني ما أراد المفسرون أن تعنيه. بكلمات أخرى، التفسير دائماً ذو طبيعة مثيرة وشخصية وسياسية وأيديولوجية. لم تتطلب هذه الأساليب إعادة قراءة النصوص فحسب، لكن إعادة قراءة القراءات بافتراض أن النصوص الكتابية لم تُكتب داخل أنظمة أبوية ورواية ما ورائية ذكورية فقط، لكنها فُسرت داخل أنظمة نفوذ تمنح سلطة وتؤسس بعض الاستراتيجيات والجماعات بينما تهمل وتسلب حقوق جماعات أخرى. وبالتالي هذه الأساليب الأكثر حداثة تستدعي انفتاحاً يضم موضوعات مثل الجنس والنوع والأيديولوجية والتفضيل الجنسي كأجزاء هامة من التطبيق العملي للنقد الكتابي⁽³⁾.

هدف المفسر هو العامل الحاسم في التفسير. النص ليس له حقوق إلا التي يسمح بها المفسر. النص يمارس تحكمات على التفسير، لكن بالدرجة التي يختار المفسر أن يسمح بها. وأحياناً توجد حالة واضحة حيث لا يعي المفسر أصلاً بالخزون الأدبي للنص.

يستخدم المفسرون النصوص ليحققوا مصالحهم وأهدافهم. هذا يعني أن الغرض التفسيري كثيراً ما يختلف عن نية الكاتب. وبالتالي في ظل احتمالية هذا الاختلاف، يجب أن تولي الهرمنيوطيقا اهتماماً كافياً للأهداف التفسيرية، لأن الاختلافات في التفسير قد ترجع إلى أهداف متباينة بقدر غموض النص، وبقدر الكفاءة التفسيرية، وأمور تتعلق بالأجناس الأدبية. كما يشرح روبرت مورجان Robert Morgan: "يقراً اليهود سفر اللاويين كتشريع ديني، ويقراه المؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا كمصدر للتاريخ، بينما قد يقرأه المسيحيون كنظرة تيولوجية أو لاهوت عتيق مصاحباً لبعض النصائح الأخلاقية"⁽⁴⁾. وبناءً على نوعية الأهداف، قد يعني النص أشياء مختلفة لقراء مختلفين في أوقات مختلفة.

ما علاقة الأهداف بالمنهجية؟ الأهداف والاهتمامات الأدبية تتطلب أساليب أدبية. الأهداف التاريخية تتطلب أساليب تاريخية. الأهداف اللاهوتية تتطلب عدة أساليب

3 المرجع السابق، صفحة 13-14.

4 Morgan and Barton, Biblical Interpretation, 12.

متنوعة. والأهداف التفسيرية تحدد الأساليب التفسيرية. هذه الأساليب متنوعة. الأهداف التفسيرية تحدد الأساليب التفسيرية. هذه الأساليب بدورها تؤثر على الطريقة التي يفكر بها المفسر ويستخدم بها المعلومات الواردة في النص⁽¹⁾. نحن نعقل النصوص في ضوء خلفية عالمنا الخاص من خلال توظيف أساليب يحددها هذا العالم ويقر بصحتها. وكل أسلوب بدوره يتأسس على مجموعة من الافتراضات المسبقة التي تحدد الأسئلة التي تُطرح على النص. والإجابات هي التي تُتوقع مقدماً.

التكامل التفسيرية يجب أن يتطلب من المفسر أن يحدد أهدافه ويفحص منهجيته. ويجب أن يتفق الأسلوب مع الأهداف. قد تنتمي الأهداف إلى التعليم الأخلاقي، أو المعرفة التاريخية، أو تبرير ممارسة ليتورجية، أو موقف عقائدي أو ببساطة للتمتع الجمالي. يجب أن توجد علاقة حيّة بين الجنس الأدبي للنص genre والأهداف والمنهجية. إذا لم يتفق أسلوب التفسير مع الهدف والجنس الأدبي للنص، سيُبنى التفسير على افتراضات مسبقة لا تتفق مع الأهداف ولا مع طبيعة النص.

لكي تفسر نصاً فهذا يعني أن تفسره بطريقة معينة وليس بطريقة أخرى. ليس أمام المفسر خيار في هذا الأمر؛ لأن التفسير ينتج من أسلوب بعينه. الخيار الوحيد أمام المفسر إما أن يبقى جاهلاً بالأسلوب التفسيري أو الافتراض العامل، أو أن يختار بوعي منهجية محددة بعد فحص جدوى البدائل الأخرى. ولأن التفسير في النهاية يعني أن تفعل هذا من منظور معين بخلاف أكثر من منظور آخر، ينبغي على المفسرين أن يكونوا على دراية بالأسلوب المحدد الذي اختاروه ولماذا اختاروه.

لكن إيجاد الأسلوب الأمثل للتفسير ليس أمراً سهلاً. فحص عدد الأساليب النقدية وتنوعها قد يكون محبطاً وبالأخص مع المفسرين المبتدئين. نحن نجد النقاد التاريخيين، والنسويين، والفروديين، والوجوديين والبنويين، والتفكيكيين، ونقاد السرد التاريخي، ونقاد استجابة القراء، والماركسيين، ونقاد التفتيح، ونقاد التقنين canonical، والنقاد الجدد، والشكليين. كيف نجد طريقاً في هذه المتاهة من الأساليب المتضاربة وأحياناً المتفاوتة؟

1 McKnight, Postmodern Use of the Bible, 58.

المفسرون لا يفسرون بدون حافز وقصد. الحافز والقصد (ما قد نسميه الأهداف التفسيرية) يُجسدان بالأساليب التفسيرية. الأهداف التفسيرية تحدد الأساليب، التي بدورها تحدد نوعية الأسئلة التي يطرحها المفسر على النص.

لا بد أن يستخدم المفسر أسلوبًا معينًا أو تشكيلة من أساليب متنوعة. ليس هناك بديل في هذا الأمر، التفسير يُبنى على الأسلوب. ومع ذلك في حالات كثيرة، قد يكون المفسر غير قادر عن توصيف الأسلوب. في كثير من الأحيان عدم المقدرة هذه تؤدي إلى نتائج متناقضة واعتباطية. وبالطبا الدفاع عن هذه النتائج يتمثل في فحص شبكة الأساليب المتاحة ثم إحضار أحد هذه الأساليب أو مزيج من الأساليب التي تراعي العوامل الثلاثة للهرمنيوطيقا: الكاتب، والنص، والقاري. الأساليب التي تركز على الكاتب تصر على أنه طالما أن النص هو إبداع لعقل أحد الأفراد، فإن التفسير المقدم سيرا على أي شيء يمكن اكتشافه عن هذا العقل أو العالم الذي فُكر فيه هذا العقل. الأساليب التي تركز على النص تميل إلى التعامل مع النص كعمل فني أدبي يكتسب واقعًا وحياة في ذاته بمجرد أن يترك يدي الكاتب. معنى النص هو بالضبط هكذا- معنى النص، والمعيار الذي به يُقاس به أي تفسير للنص هو النص ذاته. النص يُمثل كلاً متماسكًا ومعقدًا، وأي تفسير للنص لا بد أن يعامله ككلٍ متماسك ومعقد. بينما الأساليب التي تعتمد على القاريء تدرك أن النص ليس له قوة على توصيل المعنى بدون وجود قاريء. وبعدد من الطرق المبدعة، المتزعمون بالأسلوب المرتكز على القاريء يصيغون المعنى في نقطة ما داخل التفاعل بين القاريء والنص. يشتبك القاريء والنص في ديا لوج يتولد فيه المعنى. هذه الأساليب المرتكزة على القاريء تهتم بشكل خاص بما يحدث عندما يقرأ الفرد أو المجتمع النص. المفسر الأفضل سيكون المفسر الذي يستقي من "شيء عتيق وشيء جديد"، المفسر الذي يعطي الجمهور عدة مقاربات تفسيرية متنوعة.

ملحق 1

الأساليب التي تركز على العالم المحيط بالنص

العالم المحيط بالنص يركز على حقيقة أن النص الكتابي ولد في ثقافة محددة، وبالتالي فهو يمثل محاولة لقول شيء موضوعي محدد يمكن توصيله من خلال الأعراف التي تعكس هذه الثقافة.

نقد الشكل Form Criticism

يقوم نقد الشكل على الافتراض بأن أجزاء التقاليد اليهودية والمسيحية الأولى (مثل قصص المعجزات، وقصص الإعلان، والأقوال) قد تم تداولها كوحداث شفوية مفردة، ثم تجمعت في النهاية، وفي النهاية أصبحت مصادر لتأليف النصوص الكتابية.

قُدمت جهودًا كبيرة لتحديد الأشكال المفردة للنصوص الكتابية. وهذا ينطبق على كل من العهد القديم والعهد الجديد. على سبيل المثال، كان ولا يزال سفر المزامير ينقسم إلى مجموعات فرعية من مزامير الرثاء، والشكر، والتتويج، وأناشيد، وأشياء أخرى. كذلك الأسفار النبوية قد خضعت لتدقيق دراسات نقد الشكل. فقد يُصنف الحديث النبوي كدينونة، أو نصيح، أو توبيخ، أو وعد. في العهد الجديد، ارتكز الكثير من عمل النقد الشكلي على الأناجيل الإزائية. بعض الأشكال التي حددها مارتن ديبلوس Martin Dibelius، ورودولف بولتمان Rudolf Bultmann، وأيضًا فينست تايلور Vincent Taylor (2) تتضمن: النمط paradigm (أي رواية موجزة عن حدث قُصد منه أن يوفر السياق

2 Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (New York: Scribner, 1965); Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (rev. ed.; trans. John Marsh; Oxford: Basil Blackwell, 1963; repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993); Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1960)

لأحد "أقوال" يسوع). وقصص المعجزة (التي ادعى بولتمان أنها صممت لأغراض ترويحية دفاعية). والأساطير *legends* (التي وصفها ديبلوس كروايات دينية لرجل تقي يوجد اهتمام بعمله ومصيره)⁽³⁾. و"أقوال" يسوع (التي يقسمها بولتمان إلى أقوال حكيمة وأقوال نبوية وأقوال تشريعية وأمثال). معظم هذه الأشكال العامة تقسم إلى فئات فرعية أخرى.

يهم نقاد الشكل بالطرق التي استخدمت بها كل الأشكال المفردة في ثقافة إسرائيل القديمة وحياة الكنيسة الأولى قبل أن تصبح الأشكال ثابتة بالكتابة. يُبنى هذا الاهتمام على افتراض بأن الوحدات الصغيرة من الذاكرة الشعبية هي الوسائل التي يُحفظ بها تراث الشعب ويُنتقل. يسعى نقد الشكل إلى عزل الوحدات الصغيرة من التقليد ثم اكتشاف كيف استخدمت هذه الأجزاء داخل الجماعة. على سبيل المثال، تولدت المزامير في إسرائيل داخل سياقات اجتماعية محددة وبدورها تعكس جوانب اجتماعية في ثقافة إسرائيل. الرسائل والأنجيل في العهد الجديد تتضمن وحدات تعكس إيمان الكنيسة الأولى وعبادتها. وبينما تُحكى القصص ويعاد سردها، يشاع سردها داخل أجواء متكررة، مثل الكرازة أو التعليم أو العبادة. ونتيجة لذلك، اكتسبت فقرات النص أشكالاً يمكن رصدها تتفق مع هذه الظروف. على سبيل المثال، الأشكال داخل الأنجيل اتخذت هذا الشكل داخل المجتمعات المسيحية. الاستخدام هو الذي حدد الشكل. هذا يعني أنه مع وقت تأليف البشيرين لأنجيلهم، كانت كل فقرة قد وضعت بالفعل في قالب محدد لشكلها. إدراك أن قصة ما قد تكتسب أشكالاً مختلفة قد يفسر بعض الاختلافات في قصة واحدة يحكيها البشريون في مواضع مختلفة.

ومع ذلك، فإن نقد الشكل يتجاوز أكثر من ربط الشكل بالظروف المحيطة. نقد الشكل Form Criticism هو ترجمة الكلمة الألمانية *formsgeschichte*. ولأن كلمة *geschichte* تعني "تاريخ"، فإن نقد الشكل مرتبط بتاريخ كل من الأشكال، أي كيفية انتقال وتوظيف الأشكال⁽⁴⁾. هذا الاهتمام يُشار إليه أحياناً بـ "نقد التقليد Tradition Criticism" هذا يعني أن نقد الشكل يحاول أن يستقصى إلى أبعد نقطة ممكنة للوراء، حتى منشأ الشكل نفسه. لذلك فإن نقد الشكل يشغل نفسه بعملية التطور من المنشأ وحتى السياق الحالي.

3 Dibelius, From Tradition to Gospel, 104.

4 Tuckett, Reading the New Testament, 101.

الاهتمام بالمنشأ وتطور الشكل والتقاليد قادت كثير من الدارسين ليتفرضوا أن الكثير من قصص الأناجيل (أو على الأقل تفاصيل القصص) لم تنشأ في حياة يسوع، وإنما "ابتكرتها" الكنيسة. ويستمر الجدل بخصوص مدى تعديل المسيحيين الأوائل للتقاليد الموجودة بالفعل عن يسوع أو ابتكارهم لتقاليد جديدة.

نجح نقد الشكل في إثارة الانتباه إلى اتساع الأشكال التي استخدمها كُتّاب الأسفار. وبإصرار نقد الشكل على أن الأشكال في النصوص الكتابية كانت ببساطة مجازات تعكس مشكلات أو أحداث في حياة المجتمعات المسيحية الأولى، تحول الانتباه بعيداً عن النص نفسه. بالنسبة لـ بولتمان وأتباعه، ليس المهم ما حدث بالفعل في حياة يسوع، في الواقع، اليقين التاريخي من المستحيل الوصول إليه. لذلك، أصبح الأكثر أهمية هو اكتشاف إيمان مجتمع المؤمنين الأوائل والتقاليد التي عبّروا بها عن إيمانهم. لذلك هذا الموقف قد يقول إن الجدل بين يسوع والسلطات اليهودية على السبب يصف فعلياً الجدالات بين المسيحيين الأوائل واليهود. ومع ذلك يركز نقد الشكل على نحو إيجابي على القصص والأقوال كأنماط للتعبير أكثر من كونها أحداثاً تاريخية في حياة يسوع، أو حياة أحد الأنبياء، أو الآباء البطارقة. وبالتالي يركز نقد الشكل على الطرق التي استخدمتها المجتمعات الدينية القديمة وصاغت بها الأشكال. وبالتالي "يسمح نقد الشكل للمفسر أن يفهم ويقدر دور ودلالة إيمان الجماعة المؤمنة وممارساتها في تشكيل التقاليد التي قدستها هذه الجماعة واعتبرتها قانونية"⁽⁵⁾.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Bultmann, Rudolph. *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1963. Repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.

Dibelius, Martin. *From Tradition to Gospel*. Translated by Betram Lee Woolf. New York: Scribner, 1965.

Hayes, John, and Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta: John Knox, 1987.

5 Hayes and Holladay, *Biblical Exegesis*, 89.

Taylor, Vincent. *The Formation of the Gospel Tradition*. London: Macmillan, 1960.

Tuckett, Christopher. *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1987..

النقد التكويني Genetic Criticism

قد يشير النقد التكويني إلى أي نوع من النقد الذي يركز على الكاتب كمصدر للمعنى، أو يبنى معنى النص على عقل الكاتب في زمن الكتابة. ولأن ذهن الكاتب هو مصدر المعنى، لا بد للناقد التكويني أن يفحص أي شيء أثر في هذا الذهن ليتكون النص في النهاية. وعندما تتوفر وثائق أخرى، تصبح مهمة الناقد أسهل. لكن حتى عندما لا توجد هذه الوثائق أو المصادر الأخرى التي تلقي بالضوء على حياة الكاتب وذهنه، يزعم النقاد التكوينيون أنهم لا يزالوا قادرين على الحصول على معلومات كثيرة من دراسة عالم الكاتب وزمانه. وبالتالي فإن الأوساط السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية والدينية والعلمية في عالم الكاتب تصبح جوانب مهمة للدراسة من أجل فهم حياة وزمان الكاتب.

في القرن التاسع عشر، اجتمع اهتمامان لتوجيه دراسة النصوص الأدبية نحو التركيز على الجانب التاريخي والسير الذاتية. الكاتب كعقل مبدع لفرد، والطابع العصري كفرد. لهذا السبب حتى اليوم لا تزال تقدم أقسام علوم الإنسانيات واللغة الإنجليزية في الجامعات كورسات عن الأدب الإنجليزي في القرن الثامن عشر أو دراسات عصر النهضة أو الرواية البريطانية الحديثة. ظروف تأليف النص والافتراض بأن النص يمكن أن يفهم من جهة حياة وزمن الكاتب أصبحا أمرًا جوهريًا لدراسة الأدبية في القرن التاسع عشر. ولأن الكاتب هو نتاج عصره، فإن فهم هذا العصر يجب أن يساعد في الذهن الذي أنتج النص. إذن، أكثر التفسيرات صحة هو التفسير الذي يستحضر السياق الأرجح المتعلق بالكاتب⁽⁶⁾.

لا يزال الناشرون يقومون بنشر أعمال عن "عالم" الكتاب المقدس، والدراسات الخلفية لكل من العهدين القديم والجديد، وعالم الكنيسة الأولى، و"فكر" الرسول بولس وآخرين،

6 See Donald Keese, "Historical Criticism I: Author as Context," in *Contexts for Criticism* (4th ed.; ed. Donald Keese; Boston: McGraw Hill, 2003), 11-12.

والأوساط الأدبية والحضارية والدينية للكتاب المقدس. الافتراض الذي تُبنى عليه هذه الأعمال يتمثل في أن معرفة السياقات المتنوعة التي كُتبت فيها النصوص الكتابية تولّد تفسيرات أكثر معقولة. تُفهم الأناجيل أكثر إذا درسنا السياقات اليهودية والرومانية واليونانية في القرن الأول. يجب أن تُدرس أعمال العهد القديم في ضوء سياقات ما بين النهرين. بينما يشكك العديد من نظريات ما بعد الحداثة في مصداقية ومدى معرفتنا التاريخية، فإن الشعور بأن النقد التكويني له طبيعة "علمية" لا يزال لها رونق عميق في الدراسات الكتابية.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Keesey, Donald, ed. *Contexts for Criticism*. 4th edition. Boston: McGraw- Hill, 2003.

نقد التقاليد Tradition Criticism

نقد التقاليد ويُعرف أيضًا بتاريخ التقليد، أو تاريخ التقاليد، والنقد التاريخي التقليدي، وهو دراسة تاريخ كل من التقاليد الشفاهية المسيحية واليهودية وتناقلها⁽⁷⁾. وهو طريقة لتحليل المؤلفات الكتابية من حيث التقليد ونموه وتطوره. ويفترض أن الكثير من النصوص الكتابية لها تاريخ مسبق، بمعنى أنها تُبنى أو تدمج تقاليد تاريخية، وهذه التقاليد يمكن الحصول عليها. هذه التقاليد تتضمن قصة، قانونًا إيمانيًا، شعرًا، قولاً مأثورًا، ترنية، اعترافًا، وقد تم تناقلها داخل المجتمعات فيما يسميه النقاد بالحقبة الشفاهية، وفي هذه الحقبة كانت تُحفظ وتُنقل القصص والأشكال الأخرى، وفي النهاية تتطور إلى تقاليد التي تُنقل بدورها من جيل لجيل⁽⁸⁾. نقد التقاليد يركز على طبيعة هذه التقاليد وأسلوب استخدامها وتطبيقها في الجماعات المختلفة. هذا البحث يعمل بناءً على افتراض وضعه هيرمان جَنكيل Hermann Gunkel فيما بين عامي 1862-1932، أن المجتمعات القديمة أنتجت النصوص من خلال

7 Soulen and Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 198.

8 Hayes and Holladay, *Biblical Exegesis*, 93.

عملية طويلة من التناقل وليس كعمل إبداعي لأحد الكتاب. التقاليد تم تناقلها بالتسليم عبر فترة طويلة من النقل الشفاهي قبل أن يدونها ككتاب أو يدمجوها في وثائق أخرى مكتوبة. قد يفترض نقاد التقاليد أيضًا أنه طالما أن التقليد نشأ ويعكس العالم الرمزي للمجتمعات التي أنتجت هذه التقاليد، فإن دراسة أصل وتناقل ووضع هذه التقاليد في سياق جديد يمكن الدارسين أن يكتشفوا الكثير عن طريقة توصيف هذه المجتمعات لنفسها من حيث الإيمان والفهم الذاتي.

كان جنكيل مقتنعًا بأن الدارسين يستطيعون أن يعيدوا بشكل منظم جميع أو تركيب أسلوب المجتمعات المختلفة في تحديد إيمانهم وممارساتهم الدينية. كما يعتقد خمسة أشياء عن إعادة التجميع: أولاً، يمكن اكتشاف السياق الأول للقصص. ثانيًا، يجب على الدارس أن يكون قادرًا على إعادة تركيب المراحل المختلفة لتطور القصص. ولأن المراحل المختلفة للتقليد ربما تطورت في مواضع مختلفة وبطرق مختلفة داخل النصوص، ربما يستنتج الدارس أن هذه المراحل تعكس حقبة مختلفة ووجهات نظر لاهوتية مختلفة⁽⁹⁾. ثالثًا، من خلال إعادة التركيب يجب أن يكون ممكنًا أن نصل إلى أقدم شكل لكل قصة. رابعًا، على أساس الخطوات الثلاثة الأولى، يجب أن يكون ممكنًا تتبع عملية تجميع هذه القصص في سرد أطول. وخامسًا، لأنه من النادر جدًا أن نلتقط معومات تاريخية موثوقة من هذه القصص أو عملية التناقل وتطورها، فإن الهدف النهائي هو أن تقول شيئًا له معنى عن الإيمان والممارسات الدينية التي ميّزت هذه المجتمعات القديمة.

بعض الدارسين يتقدمون خطوة أكثر إلى الأمام ويستخدمون المعرفة المتحصلة من خلال نقد التقاليد ليفهموا النصوص الكتابية كما هي بين أيدينا الآن. الافتراض هنا أنه بدراسة أسلوب أحد الكتاب في إعادة وضع سياق جديد لأحد التقاليد أو لجزء منه، فإن الشارح يصبح في وضع أفضل ليفهم النص المطلوب دراسته. بكلمات أخرى، إعادة وضع سياق جديد بواسطة الكاتب لمحتوى تقليدي هو أمر يشكل المعنى. على سبيل المثال مزمر 105، 106 يستخدمان قصة تقليدية عن ارتحال شعب إسرائيل في البرية. ولكن بينما مزمر 105 "يترجم" القصة بطريقة تؤكد على أمانة يهوه تجاه شعبه، فإن مز 106 يوظف

9 المرجع السابق، صفحة 92.

القصة ليؤكد على عدم أمانة الشعب تجاه يهوه. كذلك يستخدم كاتب سفر إشعياء 42-45 التقليد ليصف العودة من السعي كخروج جديد، ويستخدم هوشع التقليد ليصف حالة إسرائيل باعتبارها عودة إلى مصر⁽¹⁾.

كما توضّح هذه الأمثلة، أعادت إسرائيل تدوير تقاليدها، وتحاورت معها، وفي خصم هذا أعادت باستمرار تطوير وعيها بذاتها. الأفراد والمجتمعات يتلقون تقاليد وبعد ذلك يعيدون تفسيرها في ضوء مواقف وأحوال جديدة، ثم ينقلون التقاليد المعاد تفسيرها إلى مَنْ أتوا بعدهم⁽²⁾. لذلك فالتقاليد دائماً في حالة من التطور المستمر. من خلال دراسة إعادة السياقات، يستطيع المفسر الكتابي أن يصل إلى فهم أكثر معقولة ليس فقط من النص وإنما في تطور واستخدام التقاليد أيضاً. وبالرغم أن نقد التقاليد يوفر مساعدة في تفسير النص، لكن اهتمامه الأول هو تطور التقاليد بمعنى أنه يهتم بالأساس بأسلوب مشاركة المجتمعات المسيحية واليهودية في عملية التناقل. وبالتالي يظل نقد التقاليد مبحثاً علمياً يركز على التاريخ.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis: the Biblical Saga and History*. Translated by W. H. Carruth. New York: Schocken, 1964.

Hayes, John H., and Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta: Westminster John Knox, 2007.

Soulen, Richard N., and R. Kendall Soulen. *Handbook of Biblical Criticism*. 3d ed. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2006..

1 المرجع السابق، صفحة 96.

2 المرجع السابق، صفحة 98.

ملحق 2

أساليب تركّز على عالم ما بداخل النص

عالم النص يركّز على حقيقة أن النص الكتابي يُفسّر على مرّ الزمن، لكن الزمن ليس استراتيجيًا على الإطلاق. كل من المفسّر وعالم المفسّر في حالة تدفق مستمر. وبالتالي لا بد للنماذج الهرمينوطيقية أن تلتزم العذر لبعض الموضوعية، والنقص، وعدم الاكتمال.

النقد الأسلوبي Formal Criticism

في النقد الأسلوبي (وأحيانًا يُسمى النقد الجديد)، تصبح المعاني المعجمية والتاريخية والاجتماعية غير مهمة؛ لأن السياق الأدبي يُحدد المعنى. السياق الأدبي يمكن أن يخلق معاني جديدة ويعلي من معاني قديمة. معاني الأشكال الأدبية أو الاستراتيجية مثل الموتيفات والنماذج الرئيسية archetype يتم توصيلها فقط داخل سياق النص. وبالتالي فالمعنى الوحيد الممكن لجزء من النص يعتمد على وظيفته في النص ككل. قد يصور النص الواقع أو لا يصوره من ناحية الوصف الدقيق للأوساط السياسية والاجتماعية والدينية لزمن كاتب النص.

هناك افتراضان كبيران لأنصار النقد الأسلوبي يتعلقان بالتعقيد والانسجام. النصوص الأدبية (أي النصوص المتأسكة أدبيًا) هي تراكيب معقدة توظف عددًا من الأدوات البلاغية مثل المفارقة، والاستعارة، والغموض، والتوتر. من ناحية لا ينوي نقاد الأسلوب فصل النصوص الأدبية عن الخبرات الإنسانية. ولأن النصوص تولّد خبرات ندركها كخبرات إنسانية أصيلة، فإن أنصار نقد الأسلوب يزعمون أن هذا التعقيد النصي نعرفنا بعالم قصصي

مليء بالدلالة العاطفية والأخلاقية منسجم بدرجة ما مع خبراتنا الخاصة المعقدة في العالم الواقعي. من ناحية أخرى، إذا خلق النص انسجامًا بدرجة ما بين عالم النص والعالم الواقعي، فإن تركيز التفسير ليس النص فقط، ولكن التركيز هو تلك الخبرات الإنسانية النمطية والقابلة للتحديد للعالم الواقعي أيضًا. وبفضل الانتماء والترتيب، لا يمكن أن يزيد النص عن مجرد تقليد أو إعادة تعريف للواقع. قراءة أي عمل أدبي قد تشبه دراما الحياة، لكنها ليست نسخة حقيقة للحياة لأن الانتقاء قد حدث لأجلنا وليس بواسطتنا.

افتراض آخر في غاية الأهمية يستحق الانتباه. عندما يشير نقاد الأسلوب إلى الشكل. فإن المشار إليه قد يكون أي جزء من النص - الكلمات، الأدوات البلاغية، وهكذا، في ترتيب معين. فهم لا يعنون بالشكل النوع الأدبي. كذلك هم لا يهتمون بشكل عام بالنوع الأدبي (genre) - سواء كان مسرحية ساخرة أو كوميديا أو ملحمة. السبب في هذه الحالة من اللامبالاة نحو التصنيفات العامة أن مثل هذه الاعتبارات قد تشتت الانتباه بعيدًا عن النص المحدد إلى اهتمامات التناسل. عندما نبدأ في مقارنة إحدى كوميديات أرسطوفانيس مع إحدى كوميديات مولير، أو نقارن إنجيل مرقس بإنجيل متى، فنحن نلجأ إلى سياق تفسيري خارج النص نفسه. النص يشكل نطقة التفسيري الخاص، ولا يتطلب أو يرغب في وضعه في سياق تاريخي أو تصنيفي. إن معنى النص الأدبي مستمد فقط من الأسلوب المتفرد للنص ذاته. المعنى هو معنى نصي لا يمكن فصله عن شكله المتفرد.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Brooks, Cleanth. "Literary Criticism: Poet, Poem, and Reader." Pages 392-405 in *Literary Criticism*. Edited by Lionel Trilling. New York: Holt, Rhinehart & Winston, 1970.

———. *The Well Wrought Urn*. New York: Reynal & Hitchcock, 1947. Eliot, T. S. *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*. New York: Harper & Row, 1972.

———. *The Use of Poetry and the Use of Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933. Repr., London: Faber & Faber, 1970.

Ogden, C. K., and I. A. Richard. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influ-*

ence of Language on Thought, with Supplementary Essays by B. Milinowski and F. C. Crookshank. New York: Harcourt Brace, 1923. Richards, I. A. Practical Criticism. New York: Harcourt Brace, 1952.

———. *Principles of Literary Criticism*. New York: Harcourt Brace, 1925.

Wimsatt, William K., Jr. *Hateful Contraries*. Lexington: University of Kentucky Press, 1965.

———. *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. Lexington: University of Kentucky Press, 1954.

النقد البلاغي Rhetorical Criticism

يركّز النقد البلاغي على التواصل بين الكاتب والقارئ من خلال تحليل الاستراتيجيات التي يوظفها الكاتب ليؤثر على رأي القارئ أو ليشكل استجابته. وبالرغم أن النقد البلاغي هو عبارة عن مجموعة من المقاربات النقدية، فإن النقاد البلاغيين يتشاركون افتراضين: أنه بالرغم من قصور اللغة إلا أنها كافية لتوصيل النوايا الإنسانية، وأن هذا التواصل يتضمن استخدامًا متعمدًا للغة، واستجابة، وتحفيزًا بلاغيًا. وعندما نعرف أن الغرض القديم من البلاغة هو الإقناع، فلا يدهشنا أن النقد البلاغي يركز على التفاعلات بين الكاتب والنص والجمهور. وبالتالي فإن النقد البلاغي يهتم بنتيجة التواصل الأدبي وخطواته وتأثيره. إنه يتطلع إلى النص كعمل فني (وهذا اهتمام النقد الجديد أيضًا)، ولكنه كعمل منظم للتواصل أيضًا. لذا فإن النقد البلاغي يهتم ليس بما في النص فقط ولكن بما يفعله النص أيضًا.

يحدد ديفيد جودوين David Goodwin ثلاثة أنواع من النقد البلاغي الحديث-التقليدي (أو الأرسطي الحديث neo-Aristotelian)، والانتقالي، والمعاصر⁽³⁾. تركيز النقد الأرسطي الحديث على الحديث المقنع المتعمد، سواء مكتوب أو شفاهي. أنصار النقد الأرسطي الحديث يركزون على تأثير المحاور وزمن المحاور على صياغة الحديث، وهو ما يعتمد بشكل عام على النماذج الكلاسيكية (خاصة التي قدمها أرسطو) في مبادئهم التفسيرية. هؤلاء

3 David Goodwin, "Rhetorical Criticism," in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms* (ed. Irena R. Makaryk; Buffalo: University of Toronto Press, 1993), 174-78.

يحللون الأجناس الأدبية التقليدية مثل الخطب العامة، ويدرسون استراتيجيات المحاور، وانتقاء وترتيب المحتوى، وكذلك بنية الحجة. كما يفترضون أن التصنيفات البلاغية لأرسطو: المنطق (logos)، والأخلاق (ethos)، العاطفة (pathos)، ونوعي البراهين (الفني وغير الفني) مع تقسيماته الخمسة للبلاغة (ابتكار، ترتيب، أسلوب، ذاكرة، توصيل) توفر الأساس النظري الموثق لدراسة الحديث المقنع.

يدرس النقد البلاغي الأرسطي المحدث أحد الأحاديث من حيث وحدته البلاغية وحالته البلاغية، وترتيب مضمونه. ويتضمن تحديد الوحدة البلاغية إقامة حدود للحديث- أي البداية والنهاية الواضحتين. وبالنسبة إلى الحالة البلاغية، يفترض هؤلاء النقاد أن حديثاً ما يوجد بسبب حالة معينة أو موقف معين، وأن مهمة الناقد أن يحدد هذه الحالات والمواقف. كذلك، لا بد للناقد أن يحدد كيف رتب الكاتب المحتوى ليصنع عملاً متكاملًا وليحدث الإقناع. الاستراتيجيات البلاغية موجودة في الحديث لأن الكتاب يختارون بين خيارين متاحين. لذلك لأن الإقناع هو بالتصميم فإن التقليديين يركزون على هذا التصميم.

النوع الانتقالي من النقد البلاغي ينتقد الاهتمام الحصري للمقاربة التقليدية باستجابة الكاتب/ المتكلم والجمهور الأوائل. لذلك يقدم التقليديون نموذجًا إجرائيًا وظيفية النقد فيه هو دراسة الإجراءات بين الحالة البلاغية والاستراتيجيات البلاغية والآثار البلاغية. وبالرغم أنهم يهتمون أكثر بكيف يعمل الحديث، فهم يفترضون أن النقد يجب أن يركز على الحديث الذي يهدف إلى الإقناع بوضوح.

النقاد البلاغيون المعاصرون ليسوا مجموعة موحدة. بعضهم مثل وين بوث Wayne Booth ومارك كلين Mark Klyn يفترضون أن أسلوبًا بلاغيًا نظاميًا واحدًا هو ممكن، ويعرفون النقد البلاغي كفحص للمنتج (الحديث) و عملية التواصل (نية الكاتب/ المتكلم) وتأثير التواصل (استجابة الجمهور). أي نص بعينه ليس بالضرورة بليغًا بشكل مقصود، لكنه أصبح هكذا بسبب مقارنة الناقد للنص كحدث حوار.

نقاد بلاغيون معاصرون آخرون يدافعون عن مقارنة متعددة الجوانب، ويتشاركون في عدد من الافتراضات الأساسية عن الواقع وطبيعة اللغة. أولاً، هم يفترضون أن الواقع هو

بناء اجتماعي ولغوي في حالة سائلة دائمة. ثانيًا، هم يفترضون أن كل حديث في حد ذاته هو كيان غير موضوعي يتشكل بالقوى السياسية والاجتماعية. الافتراض الثالث هو أن الناقد، وليس النظرية، يمثل عاملاً مركزياً بالنسبة للنقد. وبالتالي، النظريات النقدية يجب أن تظل دائماً في حالة سائلة، وتعكس أنشطة الناقد أكثر من إملاء الأسلوب على الناقد. رابعاً، لأن الواقع ذاته سائل ويتملص دائماً من التعريفات، فلا يجب أن توجه وسيلة محددة لتحديد النطاق التفسيري للكاتب.

من ناحية، لا يوجد أسلوب واحد يمكن أن يُسمى بالنقد البلاغي. ومع ذلك من ناحية أخرى كل نقاد البلاغة يفترضون أن الواقع بشكل ما هو ظاهرة اجتماعية، وأن هناك علاقة معرفية تبادلية بين الله والنشاط الإنساني. وبالتالي، الكثيرون يفترضون أن الموقف البلاغي الذي يُستمد من نظريات ومنهجيات متعددة يمكن أن يساعد في تحليل العلاقات بين نوايا ودوافع الكاتب أو المتكلمين، والتراكيب الاستطرادية، واستجابات الجمهور. ربما يُبنى هذا الموقف على الافتراض بأن الفحص المسؤول للكلمات في أنماطها وصياغاتها اللغوية سيعكس شيئاً عن فكر الكاتب / أو المتكلم وقصده.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Booth, Wayne. *Rhetoric of Fiction*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

———. *The Rhetoric of Irony*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Gerber, John. "Literature—Our Untamable Discipline." *College English* 28 (1967): 354.

Goodwin, David. "Rhetorical Criticism." Pages 174–78 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

Kennedy, George A. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

Trible, Phyllis. *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress, 1994.

نظرية الفعل الكلامي هي فلسفة لغوية طبيعية تهتم بإظهار كيف ينجح المتكلمون فيما يفعلون بصرف النظر عن الطرق المتنوعة التي لا ينجح فيها المعنى اللغوي في تحديد الاستخدام بشكل كامل. نظرية الفعل الكلامي تمت صياغتها بين 1939 و 1959 وأول من قدمها هو جون إل. أوستن John L. Austin ، وهو فيلسوف من جامعة أكسفورد. بينما عمل جون سيلر John Searle قواعد متماثلة للأحداث الكلامية اليومية مثل الوعد، الطلب، الخبر، الأمر، بينما صاغ أوستن شروط ملائمة لمثل هذه الصيغ الطلبية المراسمية كزوجة وتنصير⁽⁴⁾. هناك أشكال كثيرة مختلفة من الأفعال الكلامية منها: العبارات utter-ances، صيغ الطلب performatives، العبارات الافتراضية أو المقصودة propositional utterances، والعبارات الإفصاحية illocutionary، والعبارات التأثيرية perlocutionary.

العبارات utterances

أن تنطق utter معناها ببساطة أن تقول كلمة أو مجموعة من الكلمات- أي لتقول بشكل أساسي كلمة لأجل قول كلمة وليس أكثر. وفقًا لـ سيلر العبارات ليس لها قصد التواصل أو المعنى. مثال جيد على ذلك هو رد الفعل reflex. عندما يضع أحد يده على إناء ساخن أو يوخز بشيء مدبب، قد يقول الشخص "آه" أو "أف". هذا الفعل الكلامي يمثل عبارة. لا يوجد معنى أو معنى مقصود. وحتى إذا أشار سيلر بأن العبارة ليس لها معنى سوى أن تُنطق، فإن أوستن يقول:

كل عبارة هي في الواقع فعل كلامي ... تأمل كلمة "حريق". هذه الكلمة قد تعمل كفعل كلامي تحذيري، وإذا كانت كذلك، فهي قابلة للتمدد إلى الصيغة الصريحة "أنا أحذرك من وجود حريق". من خلال هذه الحجة، فإن أي عبارة تبدو طلبًا ضمنيًا فهي قابلة للتمدد إلى "جُملة" الفعل الكلامي، لأن العبارة يمكن أن تسبقها عبارة "أنا أقول"⁽⁵⁾

4 Lynne Magnusson, "Speech Act Theory," in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms* (ed. Irena R. Makaryk; Buffalo: University of Toronto Press, 1993), 194.

5 Quoted by Kristin Malmkjaer, "Speech Acts," in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (ed. Michael Payne; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), 508.

يقول أوستن أن كل السلوك اللغوي يمكن اعتباره فعلاً كلامياً، وأن كل عبارة لديها "قوة" محددة. كل ما يجب أن يفعله المرء هو تصنيف هذه القوى⁽⁶⁾.

صيغ الطلب Performative

يصف أوستن صيغ الطلب أو الأفعال الكلامية التعبيرية locutionary بأنها "جمل خبرية لا تصف، وفي حالتها لا يعقل أن تسأل هل هي صحيحة أم خاطئة، وأعني بالتحديد الجمل التي تُستخدم في عمل الأفعال الكلامية"⁽⁷⁾. وكذلك "المتكلمون لا يذكرون حقائق. وإنما في ظل ظروف ملائمة يؤدي المتكلمون أفعالاً متعارف عليها بكلماتهم"⁽⁸⁾. الفعل الكلامي الطلبي ينجز شيئاً من خلال الكلمات التي تُقال. على سبيل المثال، اعتراف الفرد بإيمانه هو عمل تعبيرى. من خلال الوعد في الكلمات، يوجد الفعل. يصف أنتوني ثيسيلتون Antony Thiselton هذا النوع من الفعل الكلامي بأنه "اشترك ذاتي"، ويقول بريجز Briggs أن "المتكلم الواقف وراء الكلمات ينفذ الالتزامات والمسؤوليات المتضمنة في المصطلحات غير اللغوية من خلال المسألة التي تم التأكيد عليها"⁽⁹⁾. عندما بارك إسحق ابنه يعقوب، فإن عبارته هي عمل تعبيرى locutionary:

"فَلْيُعْطِكَ اللَّهُ مِنْ نَدَى السَّمَاءِ وَمِنْ دَسَمِ الْأَرْضِ. وَكَثْرَةَ حِنْطَةٍ وَخَمْرٍ. لِيُسْتَعْبَدَ لَكَ شُعُوبٌ، وَتَسْجُدَ لَكَ قَبَائِلُ. كُنْ سَيِّدًا لِإِخْوَتِكَ، وَلَيْسْ جَدُّ لَكَ بُنُو أُمِّكَ. لِيَكُنْ لَاعِنُوكَ مَلْعُونِينَ، وَمُبَارِكُوكَ مُبَارَكِينَ" (تك 27: 28-29)

لا ينطق إسحاق الكلمات فقط، لكن فعل المباركة متضمن في الكلمات.

العبارات الافتراضية (أو المقصودة) propositional

العبارات الافتراضية تشير أو تصف شيئاً حقيقياً أو متخيلاً. يستخدم أوستن كلمة (constatives) للعبارات الإخبارية التقريرية. وبالتالي هذه العبارات فقط إما أن تكون صحيحة أو خاطئة⁽¹⁰⁾. هذا النوع من الفعل الكلامي يحدد أشياء حقيقية أو متخيلة،

6 المرجع السابق.

7 المرجع السابق.

8 Magnusson, "Speech Act Theory," 193.

9 Briggs, Speech Act Theory, 133.

10 Malmakjaer, "Speech Acts," 507-9.

أشياء يمكن وصفها من خلال الكلمات. هذه الكلمات نفسها لا تحمل أي معنى: وإنما الشيء الذي تصفه يحمل المعنى. في خروج 26: 1 تُعطى إرشادات: "وَأَمَّا الْمَسْكَنُ فَتَصْنَعُهُ مِنْ عَشْرِ شُقَى بُوصٍ مَبْرُومٍ وَأَسْمَانُجُونِيٍّ وَأَرْجُوَانٍ وَقَرْمِزٍ. يَكْرُويمَ صَنْعَةً حَائِكٍ حَازِقٍ تَصْنَعُهَا". بقية هذا الأصحاح يستمر في وصف تفصيلي لبناء الخيمة ومشمولاتها. كلمة "الخيمة" ذاتها لا تحمل أي معنى، ولكن بالأحرى وصف الخيمة هو الذي يحمل المعنى. المزيد من الأمثلة ربما تتضمن الفلك الذي بناه نوح، والسماء وجهنم، والأصنام الوثنية، وثمر الروح، وتابوت العهد.

العبارات الإفصاحية illocutionary

بينما العبارات الافتراضية تصف شيئاً، فإن العبارات الإفصاحية تُقال بقصد التواصل مع أحد المستمعين. العبارات الإفصاحية هي جُمل تحتوي عادة على عبارات افتراضية، لكن قصدها هو الأهم. يصف جورج ميغل George Meggle العبارة الإفصاحية بأن لديها "وظيفتين محتملتين- أو كما يحب أصحاب نظرية الفعل الكلامي أن يقولوا، اثنين من القوى الإفصاحية المحتملة- 'أن تأمر' وأن 'تخبر'" (11). وبالتالي العبارات الإفصاحية تُقال بقصد خلق نوع ما من التواصل مع الشخص الذي توجه إليه الطلبات أو التعليقات. "العبارات الإفصاحية القوية تخلق واقعاً اجتماعياً يستمر فوق وما وراء قوة الفرد على عمل تصريحات اعتباطية عن العالم المحيط به" (12). وبالتالي وصف شيء أو مكان أو شخص للمستمع يمثل عبارة إفصاحية.

يقول بريجز إن "ملكوت الله" هي فعل إفصاحي (13). وبالرغم أن أحد أمثال ملكوت الله هو كلام افتراضي لأنه يصف شيئاً حقيقياً أو متخيلاً، فهو يُقال بقصد التواصل مع المستمع. يقول متى في أصحاح 13: 24-26 "يُسَبِّهُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ إِنْسَانًا زَرَعَ زَرْعًا جَيِّدًا فِي حَقْلِهِ. وَفِيمَا النَّاسُ نِيَامٌ جَاءَ عَدُوُّهُ وَزَرَعَ زَوَانًا فِي وَسْطِ الْحِنْطَةِ وَمَضَى. فَلَمَّا طَلَعَ النَّبَاتُ وَصَنَعَ ثَمَرًا، حِينَئِذٍ ظَهَرَ الزَّوَانُ أَيْضًا". قصة ملكوت السموات هي كلام افتراضي

11 Georg Meggle, "To Hell with Speech Act Theory," in *Dialogue: An Interdisciplinary Approach* (ed.

Mercelo Dascal; Philadelphia: Benjamins, 1985), 211.

12 Briggs, *Speech Act Theory*, 133.

لأنه يصف "شيئاً حقيقياً أو متخيلاً". ومع ذلك، فهو أيضاً كلام إفصاحي بسبب نية إقناع المستمع.

العبارات التأثيرية Perlocutionary

الحدث الكلامي التأثيري يحاول أن يحدث تغييراً في أفعال المستمع. هذا النوع من الفعل الكلامي هو كلام منطوق لأنه يحتوي على افتراض Proposition ولكن بنية التفاعل مع المتلقي. يسرد أوستن الكلام التأثيري كفعل "مؤدّي في كلمات" (14). التأثير ليس الفعل ذاته، ولكن الكلمات التي استخدمت لبدء هذا الفعل. يشير أوستن أيضاً إلى هذا النوع من الفعل الكلام بوصفه محددة لسلوكنا الاجتماعي (15). العبارة التأثيرية تتجاوز مجرد التواصل مع المتلقي إلى تغيير أفعال المتلقي. على سبيل المثال، إذا سأل أحدهم صديقاً له بأن يُحضر له كوباً من الماء، القصد ليس هو مجرد حوار قصير، ولكن الهدف أن يجعل الصديق يتحرك إلى الفعل الذي عبّر عنه الكلام. لمزيد من الشرح، يقول متى في 9: 6-7 "لَكِنْ لِكَيْ تَعْلَمُوا أَنَّ لَابْنَ الْإِنْسَانِ سُلْطَانًا عَلَى الْأَرْضِ أَنْ يَغْفِرَ الْخَطَايَا". يسوع لا يصف شيئاً هنا، لكنه بالأحرى يقصد أن يحدث تغييراً في فعل الرجل الذي يصغي إليه. مثال آخر لهذا التأثير في مرقس 16: 15 "اذْهَبُوا إِلَى الْعَالَمِ أَجْمَعِ وَكُرِّزُوا بِالْإِنْجِيلِ لِلْخَلِيقَةِ كُلِّهَا". كلمات يسوع توصل الأفعال التي يتوقعها في حياة التلاميذ.

العبارات، صيغ الطلب، العبارات الافتراضية، العبارات الإفصاحية، العبارات التأثيرية كلها أفعال كلامية. من خلال هذه الأفعال يتحدث الأشخاص ويؤدون أفعالاً، ويصفون أشياء، ويتواصلون مع أشخاص آخرين، ويخلقون تغييراً في أفعال الآخرين. من الممكن أن نطبق كل هذه الأنواع من الأفعال الكلامية على التفسير الكتابي. ومع ذلك يحذر بريجز أن "نظرية الفعل ليست حلاً شاملاً للأشكاليات الهرمنيوطيقية، وليست فلسفة شاملة للغة، وليست نوعاً من ضد الأصولية" (16). يشير بريجز إلى أنه بالرغم من إمكانية استخدام نظرية الفعل الكلامي لصالح التفسير الكتابي، فربما لا تكون أفضل مصدر لفهم

14 Magnusson, "Speech Act Theory," 194.

15 المرجع السابق.

16 المرجع السابق.

كامل للرسالة والمعنى.

$$\frac{\text{الكلام}}{\text{النص}} = \frac{\text{اللغة}}{\text{العمل الأدبي/السرد}}$$

لمزيد من القراءة والإطلاع

Briggs, Richard S. *Speech Act Theory and Biblical Interpretation: Toward a Theory of Self-Involvement*. New York: T&T Clark, 2001.

Magnusson, Lynne. "Speech Act Theory." Pages 193–99 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

Malmkjaer, Kristin. "Speech Acts." Pages 507–9 in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Edited by Michael Payne. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

Meggle, Georg. "To Hell with Speech Act Theory." Pages 205–11 in *Dialogue: An Interdisciplinary Approach*. Edited by Marcelo Dascal. Philadelphia: Benjamins, 1985.

Mith, Barry. "Towards a History of Speech Act Theory." Pages 29–61 in *Speech Acts, Meanings, and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*. Berlin: de Gruyter, 1990.

Reboul, Anne. "Conversational Implications: Nonce or Generalized." Pages 322–34 in *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*. Edited by Savas L. Tsohatzidis. London: Routledge, 1996.

البنوية Structuralism

نقدا الشكل ونقد المصادر بطريقة أو بأخرى يسعيان إلى تجاوز النص إلى مراحل تطوره- أي التقاليد أو المصادر التي تقف وراء النص، المجتمعات المؤمنة التي صاغت النص، أو القصد اللاهوتي للكاتب. حتى نقد التقنين Canonical Criticism يسعى إلى تفصيل المعنى من حيث عملية تطور التقنين. إن اكتشاف المعنى واستيضاحه (المعنى الذي قصده الكاتب ومعنى النص) هما أمران جوهريان. ولكن مع البنيوية هذا الأمر يختلف. وأمور مثل هوية

الكاتب أو قصده، أو القراء الأوائل، أو الظروف التي أنشأت النص، يُوضع حولها أقواس كجوانب ذات أهمية. لا تهتم البنيوية بما يعنيه النص، بل بكيف يعني النص هذا. لذلك، فإن الشكل النهائي فقط للنص هو الذي يلقي اهتمامًا من أنصار النظرية البنيوية.

البنيوية بشكل عام تُبنى على الافتراض بأن كل النشاط الاجتماعي الإنساني ليس إلا ظواهر لأنظمة مستترة من القواعد المجردة أو الأعراف التي تحكم كيف يرتب البشر وجودهم في بنى هادفة. هذه الأنظمة من القواعد توجد على مستوى اللاوعي. على سبيل المثال، عندما أصيغ جُملة، فإننا لا أتلو مسبقًا على مستوى الوعي القواعد النحوية والتركيبية التي تُبنى عليها الجُملة، تمامًا مثلما لا أستشير كتابًا عن الأعراف الخاصة بالملابس قبل حضور جنازة. بشكل أساسي، المبادئ الواردة في هذه الأنظمة هي مبادئ عامة. وبالتالي في كل جوانب النشاط الاجتماعي، يمكنك أن تجد "بنى عميقة" شائعة في كل المجتمعات البشرية، بصرف النظر عن المحددات التي تتميز بها ثقافة عن أخرى.

افتراض آخر للبنيوية يتمثل في أن كل النشاط البشري هو بالأساس شكل من أشكال التواصل. كذلك التواصل أمر ممكن تحديدًا لأن الناس يلتزمون بالقواعد الأساسية. اللغة شكل من أشكال التواصل وهي بالتالي محكومة بمجموعة من القواعد أو الأعراف في اللاوعي.

البنيوية كما تُطبق على الحديث الأدبي تُبنى على ثلاثة مفاهيم، اثنين من Saussure⁽¹⁷⁾ وواحد من 1-⁽¹⁸⁾ Strauss التفرقة بين اللغة *langue* والكلام *parole* تعريف العلامة 3- *sign*، مفهوم التقابل الثنائي من حيث علاقته بمفهوم الأسطورة.

اللغة *langue* والكلام *parole*

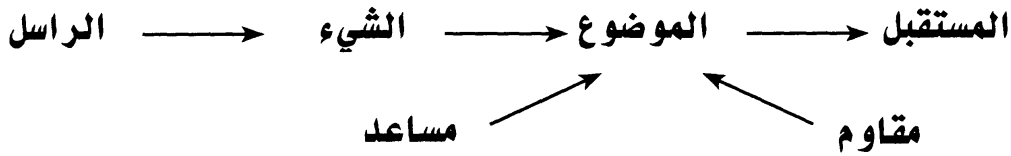
وفقًا لـ سوسير Saussure يعتمد المعنى على منظومة بنائية من الأعراف والعلاقات، وهو ما يشير إليه سوسير باللغة *langue* وعلى الحالات الفردية للكلام الفعلي، وهو ما يسميه الكلام *parole*. الكلام يشير إلى فعل الكلام الهادف والفردى المبني على منظومة في اللاوعي للأعراف والعلاقات الأدبية. الآن إذا حُكمت كل الأنشطة البشرية بمنظومة

17 Ferdinand de Saussure, A Course in General Linguistics (trans. Wade Baskin, ed. Charles Bally et al.; New York: Philosophical Library, 1959; repr., New York: McGraw-Hill, 1966).

18 Claude Lévi-Strauss, Myth and Meaning (New York: Routledge, 2001).

في اللاوعي، وإذا كانت كل هذه الأنشطة هي فعليًا أشكال من التواصل، فقد نفترض أن العمل الأدبي هو شكل من أشكال التواصل وبالتالي يُحكم بمجموعة من الأعراف أو القواعد الأساسية.

وهذا يمكن التعبير عنه بالمعادلة الآتية:



ولأن البنيات العميقة (الأعراف الأساسية الضمنية) شائعة في كل اللغات، يمكننا افتراض هذا كشكلٍ للتواصل، وهناك كذلك بنيات عميقة مشتركة داخل الأعمال الأدبية بشكل عام وفي السرد القصصي بشكل خاص. ولأن الكلام *parole* هو مناسبة لحديث فردي، بناءً على المنظومة الضمنية الممكنة للغة، فالنص السردى هو تجسيد خاص مبني على المنظومة الممكنة للسرد. هذا يعني أن المجموعة المحدودة لأعراف السرد تتجاوز الثقافات والتقاليد الأدبية والزمان والمكان. كل التقاليد السردية تتشارك نفس الأعراف الأساسية. ومهمة البنيوية الواضحة وهدفها هو كشف النقاب عن هذه البنيات العميقة داخل السرد الذي يولد ما يشار إليه بتأثير المعنى على القراء. ولأن كل السرد يوصل معناه خلال نظام مشترك للأعراف، استبدل الاهتمام بالمعنى النصي الفردي بالاهتمام بتأثير النص على القراء. هذه البنيات تعمل في مستويات الكتابة والقراءة على حد سواء. وكُتّاب النصوص السردية هضموا هذه البنيات العميقة، ليس هذا فحسب، لكن القراء الأكفاء قد هضموها أيضًا. هذه هي الوسيلة الوحيد الممكنة لفهم نص سردي.

وفقًا لأنصار البنيوية، النص لديه ثلاث مستويات لتأثير المعنى ترتبط بأنواع البنية. المستوى الأول هو بنية التلفظ *enunciation*. هذه البنية تحدد بسمات مثل قصد الكاتب، والإطار الحياتي للكاتب، والجمهور (وهذه اهتمامات الأسلوب النقدي التاريخي). ثانيًا، بنيات الثقافة. تتكون بنيات الثقافة من أكواد محددة لشعب محدد في زمن محدد. المستوى

الثالث لتأثير المعنى يُحدد بالبنيات العميقة للنص والتي تتميز بصفة العمومية في كل النشاط البشري. على مستوى أي جنس أدبي لأي عمل أدبي مثل السرد القصصي، فإن بنيات سردية وميثولوجية تكون موجودة. أمّا بالنسبة لأنصار البنيوية الأكثر محافظة، تجتمع هذه المستويات الثلاثة لتأثيرات المعنى بما يصاحبها من بنيات معًا لتنتج تأثيرًا مركبًا للمعنى. وبالتالي، النصوص بها إمكانية تعددية المعنى.

العلامة وطابعها الثنائي

المفهوم الثاني لـ سوسير الذي يبني عليه البنيويون هو العلامة sign وطابعها الثنائي. فيما يتعلق باللغويات، زعم سوسير أن اللغة تتألف من سلسلة من "العلامات"، كل علامة تتكون من مؤشر ومُشار إليه. المؤشر هو "الموضوع المباشر للإدراك" بينما المشار إليه هو "ما يستحضره هذا الإدراك". على سبيل المثال، كلمة "وردة" هي علامة تشير إلى زهرة معينة في العالم الواقعي. المؤشر هو صوت كلمة "وردة" والمشار إليه هو الزهرة نفسها. ربما تقول إن الزهرة في العالم الحقيقي يُشار إليها بالمؤشر "وردة". هذا يقودنا إلى نقطة مفصلية للبنيوية. المشار إليه ربما ليس له معنى إشاري فحسب وإنما معنى تلمحي أيضًا. على سبيل المثال، المؤشر "وردة" قد تشير إلى الزهرة في العالم الحقيقي أو إلى إنسانة تشبه الورد في الجمال.

الآن إذا كان النص (السردية) ذاته علامة، فقد يكون لديه معنى إشاري وضمني. على المستوى الإشاري متوقع أن نجد تجليات لقصد الكاتب. وبينما على المستوى الضمني توجد منظومة في اللاوعي عن الأعراف، والأعراف التي تسبق قصد الكاتب. في الواقع الأدق أكثر أن نتحدث عن تعددية في مستويات المعنى الضمني. في عمق النص هناك ثلاث مستويات يحاول أنصار البنيوية التنقيب عنها: بنيات السرد القصصي المشتركة في كل السرديات لكنها تتجلى ثقافيًا على المستوى السطحي الخارجي. وبنيات ميثولوجية عامة، والعالم السيمانطيقي للكاتب، أي منظومة الأعراف التي يُبنى عليها عمل الكاتب. المستوى الأدنى يمكن الوصول إليه فقط من خلال تحليل بنيات السرد والبنيات الميثولوجية.

كل سرد له سلسلة من ثلاثة تتبعات. التابع الأول هو الأزمة التي تصف بعض

الخلل في النظام الاجتماعي. ثم يلي التابع الأولى الحبكة التي تتألف من تتابع أو تتابعين موضوعيين وتتضمن محاولات لاستعادة النظام الاجتماعي. وفي التابع الأخير تأتي الانفراجة (*dénouement*)، حيث ينجح البطل في إستعادة النظام الاجتماعي. صياغة هذه التتبعات تختلف على المستوى السطحي من سرد إلى آخر، بناءً على المحددات الثقافية. لكن على المستوى الأعمق من النص، هذه المستويات الثلاثة موجودة دائماً.

كل من هذه التتبعات قد يتضمن حتى إلى ستة أدوار يدعونها أنصار البنيوية الفاعلين *actants*. الفاعلون تجمعهم علاقة من ثلاثة محاور مختلفة. الرسائل يرسل شيئاً للمستقبل، والشيء يُحمل إلى المستقبل بواسطة الفاعل، وفي النهاية قد يحصل الفاعل على مساعدة من مساعدين وقد يُجبط من مقاومين. العلاقات بين الفاعلين داخل التابع يمكن أن تمثل بالشكل التالي:

كل سرد يمكن دراسته كسلسلة من التتابعات من خلال استخدام أشكال توضيحية كالشكل السابق.

البنيات الأسطورية والتقابل الثنائي

بالإضافة إلى دراسة البنيات المستوطنة للسرد، يتعمق أنصار البنيوية أكثر في محاولة لتحديد وجود بنيات أسطورية ميثولوجية. قد تتضمن السرديات عناصر أسطورية حتى وإن كانت أسطورية بالمعنى العام. وبالتالي قد يتضمن السرد عناصر أسطورية حتى إذا كان السرد (على عكس الأسطورة المحضة) يمثل حجة منطقية واعية. لذلك فإن وفقاً لدارسي الكتاب المقدس الذين يطبقون البنيوية على التفسير الكتابي، يمكن تحليل الكتاب المقدس وفقاً للبنيات الأسطورية.

يوظف البنيويون فكرة ليفي شتراوس Lévi-Strauss بأن الأساطير هي محاولات للتعامل مع "تقابلات ثنائية *binary oppositions*" مترسخة في الوجود الإنساني. هذه التقابلات الأساسية لا يمكن التوسط بينها منطقياً. بعض هذه التقابلات: الحب / الكراهية، الحياة / الموت، الشباب / الشيخوخة، الخطية / البر. تحاول الأساطير التوسط بين هذه التقابلات

بتقديم تقابلات متوازية متناسبة مع التقابلات الثنائية وقادرة على التصالح. يسعى أنصار البنيوية إلى كشف النقاب عن هذه البنيات الأسطورية، وبترتيبها في ترتيب نسقي يكتشفون العالم السيمانطيقي للكاتب (أي المنظومة الأساسية للأعراف التي يعمل الكاتب وفقًا لها).

لمزيد من القراءة والإطلاع

- Blancy, Alain. "Structuralism and Hermeneutics." Pages 75–104 in *Structural and Biblical Hermeneutics*. Translated and edited by Alfred M. Johnson. Pittsburgh: Pickwick, 1979.
- Clarke, Simon. *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi- Strauss and the Structuralist Movement*. Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1981.
- Culler, Jonathan. "Structuralism and Literature." Pages 288–97 in *Contexts for Criticism*. Edited by Donald Keeseey. 4th ed. Mountain View, Calif.: Mayfield, 1998.
- Greenwood, David C. *Structuralism and the Biblical Text*. Berlin: Mouton, 1985.
- Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. New York: Routledge, 2001. Patte, Daniel. *What is Structural Exegesis?* Philadelphia: Fortress, 1976.
- Saussure, Ferdinand de. *A Course in General Linguistics*. Translated by Wade Baskin. Edited by Charles Bally, et al. New York: Philosophical Library, 1959. Repr., New York: McGraw-Hill, 1966.

ملحق 3

الأساليب التي تركز على العامل المقابل للنص

العالم المقابل للنص يركز على القارئ وعلى ديناميكيات عملية القراءة. وتشكل الافتراضات المسبقة للقارئ أساسيًا من عالم القارئ، وهي تشكل المعنى بقدر الافتراضات المسبقة للكاتب.

النقد الأمريكي- الأفريقي African-American Criticism

في قلب النقد الأمريكي- الأفريقي (أو الأفروأمريكي) توجد افتراضات بأن العرق يمثل عنصرًا جوهريًا للتحليل الأدبي، وأن القانون الأدبي الأمريكي قد تشكل وتأثر تأثرًا بالغًا بالأفارقة والأمريكيين من أصول أفريقية. النقد الأمريكي- الأفريقي قد "أخذ أشكالاً عدة، وكثيراً ما ارتكزت على مقاربات أخرى مع مراجعتها دائماً وفقاً لاهتماماته وأجنداته"⁽¹⁾. بشكل محدد كلما اكتسب الأمريكيان من أصول أفريقية قوة وشهرة في المجتمع، تغيرت قيمهم ومثلهم العليا، وبالتالي يبدأون في تغيير نظرتهم لـ "سوادهم" كسمة هامة في ثقافتهم وبالأخص من حيث الأدب والجماليات.

أولاً، نقاد الأدب الأفروأمريكي لا بد أن يبدأوا بفرضية أن كتاباتهم لا بد أن تعكس المحنة الكئيبة والقمعية التقليدية للسود. وخلال هذه المحنة، يطمح النقاد لتعزيز التغيير في مواقف وسلوكيات الغالبية المضطهدة لهم. وبالتالي فالتأكيد الأدبي للعمل الفني الأفروأمريكي هو "إدراك عميق للغرض الأساسي من العمل الفني ووظيفته كجذور حياة نشيطة

¹ Donald C. Goellnicht, "Black Criticism," in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms* (ed. Irena R. Makaryk; Buffalo: University of Toronto, 1993), 8.

ومزدهرة“⁽²⁾. ومع ذلك، هذه المحاولة لتصوير الحياة المؤلمة للأمريكان الأفارقة كطريقة لتعزيز التغيير قد حدثت تحت ستار قصص العبيد، العذات، الفلكلور، التقليد الشفاهي، واللغة. لذلك يستخدم الكتاب الأفروأمريكيون مؤلفاتهم كوسيلة لتصوير مشكلات اجتماعية متجذرة وعميقة.

ثانيًا، النقاد الأفروأمريكيون يركزون على الأعمال التي يبرز فيها دور الإنسان الأسود في المجتمع كدور أساسي. حسب الكاتبة الأمريكية Asnate “المؤلفات الأدبية للشخص الأمريكي أو الأفروأمريكي لا بد أن تعكس وتعامل الأفريقيين كأشخاص وليس كأشياء، ولا بد أن تثرى القيم الأفريقية والحضارة والتاريخ والرؤى الكونية الأفريقية أي إبداع أو تحليل أو عرض“⁽³⁾. ومن ثم يظل أهم موضوع في الكتابات الأفروأمريكية هو الفرد- هذه الفكرة يُشار إليه الجماليات المرتكزة على الأفارقة Afrocentric. الافتراض الجوهرى هنا أن “المعنى، والأخلاق، والموتيفات، والأسلوب، والشكل كلها تنبعث من الرؤية الكونية للشعوب الأفريقية وتعكس حسهم الجمالي وفكرتهم عن الخير... والحق“⁽⁴⁾. ثم بناءً على هذه الفكرة يركز النقاد الأفروأمريكيون على الأساليب التي يدمج بها الكتاب الملونون روحانيتهم، وأغانيتهم، وموسيقاهم، وقصصهم، ولهجتهم- أي كل العناصر الجمالية المتفردة في التقليد الأفريقي- في الكثير من أعمالهم. كل هذه المعايير وفقًا لما يقوله لانجستون هيوز Langston Hughes: “تهدف إلى التعبير عن ذواتنا المتفردة ببشرتنا الداكنة بدون خوف أو خزي“⁽⁵⁾.

يزعم هيوستن بيكر Houston Baker أنه “لا يمكن للحلل أن يفهم النص الأدبي للسود وهو لا يعي المستويات السيمانيقية لثقافة السود“⁽⁶⁾. وبالتالي تشكل اللغة بشكل أساسي جزءاً مكملًا للتقليد الأدبي الأفروأمريكي بحيث لا يمكن فصله عن المنشأ والهوية الثقافية.

2 Alain Locke, “Art or Propaganda?” in *African American Literary Criticism, 1773–2000* (ed. Hazel Arnett Ervin; New York: Twayne, 1999), 50.

3 Abu Sharrow Abarry, “Afrocentric Aesthetic in Selected Harlem Renaissance Poetry,” in *Language and Literature in the African American Imagination* (ed. Carol Aisha Blackshire-Belay; Westport, Conn.: Greenwood, 1992), 133.

4 المرجع السابق.
5 Langston Hughes, “The Negro Artist and the Racial Mountain,” in *African American Literary Criticism, 1773–2000* (ed. Hazel Arnett Ervin; New York: Twayne, 1999), 85.

6 Houston A. Baker, “Toward a Critical Prospect for the Future,” in *The Journey Back: Issues in Black Literature and Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 115–64; excerpt repr. In *Grapha 9 African American Literary Criticism, 1773–2000* (ed. Hazel Arnett Ervin; New York: Twayne, 1999), 197.

”النشاط اللغوي بين الأفروأمريكيين... وشعوب أخرى ‘مستعمرة’ يمكن ان نراه كأحد المحاولات المتواضعة بين محاولات كثيرة لاستعادة تاريخهم“⁽⁷⁾. وبالتالي إذا لم يستخدم الكتاب الأفروأمريكيون اللغة بحيث تعكس ثقافتهم، فإنهم سيتوقفون عن أن يكونوا جزءاً من التقاليد الثقافية. وبالتالي من الواضح أن النقاد الأفروأمريكيين سينظرون إلى التقليد الشفاهي للفلكلور، والتأثيرات الموسيقية، والأنماط اللغوية للسود ليحددوا كيف حفظ الكتاب الأفروأمريكيون أصلهم وثقافتهم.

ومع ذلك بعض النقاد الأفروأمريكيين يركزون على النصوص التي يحاول فيها مؤلفوها أن ”يعرضوا جنسهم“، وبالتالي يتبنون أيديولوجيات الغالبية من البيض. وتحديدًا عندما بدأ النقد الأفروأمريكي في تأسيس ذاته كاملاً في ستينيات القرن العشرين، كان يوجد الكثير من النقاد الذين رغبوا في تأسيس قانونهم الأدبي الخاص منفصلاً عن الغالبية البيض. ومع ذلك هذه الفكرة أثبتت فشلها، بينما ناضل كتاب كثيرون في تحقيق نوع من التكامل بين ثقافتهم البيض والسود. وبالمثل لجأ النقاد المعاصرون إلى فكرة تنتمي لما بعد البنية poststructuralist تقول ”بصرف النظر عن أي شيء يكون مشتركاً في النصوص الأفروأمريكية، لا يوجد ما يُسمى ‘بالسود’ الجوهري أو الأصلي في كتابها“⁽⁸⁾. يذكر نقاد معاصرون كثيرون أن الأفارقة الأمريكيين لا يختلفون عن كتاب أمريكيين آخرين. وإنما هم ينشأون أعمالهم في ظل أصول ثقافية وتاريخية مختلفة.

ثالثاً، يدرك النقاد الأفروأمريكيون ويقبلون مدارس فكرية متنوعة داخل صفوفهم. وبينما يختلفون في بعض مبادئهم الأساسية، فليس النقاد أنفسهم ولكن الحقب الزمنية التي عاشوا فيها هي التي تملي الاختلافات الأيديولوجية الأساسية بين مختلف النقاد المؤثرين في الأدب الأفروأمريكي. هذه الفكرة هي ما أشار إليه الناقد المعاصر اللامع هيوستن أي. بيكر Houston A Baker باعتبارها ”تحولات بين الأجيال“⁽⁹⁾. وبالتالي فالتأكيد الأساسي لبيكر هو أن الكتابات الأفروأمريكية لا بد أن تُفهم داخل الثقافة الأفروأمريكية في حقبة الزمنية المحددة.

7 Alamin Mazrui, “African Languages in the African American experience,” in *Language and Literature in the African American Imagination* (ed. Carol Aisha Blackshire-Belay; Westport, Conn.: Greenwood Press, 1992), 79.

8 Hans Bertens, *Literary Theory: The Basics* (London: Routledge, 2001), 109.

9 Goelrich, “Black Criticism,” 6.

في نفس الوقت أحد أكثر المنظرين تأثيراً في النقد الأدبي الأفروأمريكي هو هنري لويس جيتس الابن Henry Louis Gates Jr. الذي يستكشف في أعماله النقدية العلاقة بين الثقافة الأمريكية والثقافة الغربية ودور كل ثقافة في تقييم الأعمال الأدبية. على النقيض من بيكر يؤكد جيتس على أن أدب البيض وأدب السود كلاهما محكوم بالبنية الاجتماعية. ومع ذلك يشدد جيتس على أنماط التكرار والمراجعة بين نصوص الكتاب السود: "كثير من الكتاب السود يقرأون ويراجعون لبعضهم البعض، ويتعرضون لأفكار عامة متشابهة، ويكررون أكواداً ثقافية ولغوية لمنطقة رمزية مشتركة. لهذه الأسباب، بمقدورنا ان نعتبرهم يشكلون تقاليداً أدبية"⁽¹⁰⁾. يشير جيتس في أهم أعماله (*The signifying Monkey*) إلى الشخصية المخادعة الشائعة في الحكايات الشعبية الأفروأمريكية لكي يظهر كيف أن لغة الأقليم تصبح أساس الأدب الرسمي للسود. ويواصل قوله إن استخدام العلامات يمثل عملية "العلاقات بين النصوص... التنقيح المجازي، للتكرارات والاختلاف"⁽¹¹⁾. وفقاً لجيتس، كل أدب السود هو تناسي intertextual لأن معظم الأفروأمريكيين قد واجهوا خبرات متشابهة شكلت أسلوب كتابتهم.

معظم المنظرين الأفروأمريكان يؤكدون أن دراسة العرق من ناحية الأدب يقوى المجتمع؛ ولذلك فهي ضرورية لحفظ ليس فقط الثقافة الأفريقية بل الثقافة الأمريكية أيضاً. كان ولا يزال الموضوع العرقي موضوعاً مهماً في التراث الأدبي الأفروأمريكي. فهذه القضية لا تهين فقط على تفسير النصوص اللادينية، بل لا تزال تمتد النقاد الأفروأمريكيين بأسلوب مهم ووثيق الصلة جداً يفسّر من خلاله النصوص الكتابية. وعندما يبنى المرء تفسيره على فكرة أن الأمريكيين السود هم جماعة مضطهدة تحت هيمنة مستمرة من الغالبية البيض، بمقدور المرء أن يستخلص بسهولة أن الكتاب المقدس، من خلال كلمات وأفعال يسوع، يجدد المجموعات البشرية التي لها نفس الظروف، مثل الفقراء، والأرامل، الزانيات، العشارين، والبرص، السامريين، وكل هؤلاء الجماعات المهمشة بشكل أو بآخر.

من السهل أن يتوحد الأمريكيون السود مع هؤلاء الذين كان عليهم أن يناضلوا مثلهم من أجل اعتراف مضطهديهم بهم. وبالتالي تفسير النصوص الكتابية من منظور أفروأمريكي

10 Bertens, *Literary Theory*, 109

11 Henry Louis Gates Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism* (New York: Oxford University Press, 1988), 2.

هو تفسير طبيعي ومتوقع وضروري. يعرف جيمس كون James Cone أبو لاهوت السود، الحاجة إلى هذا النوع من التفسير الكتابي بأنه "احتياج ماس... لاهوت هدفه الوحيد هو تطبيق القوة المحررة للإنجيل على السود تحت قمع البيض"⁽¹²⁾. لذلك فإن الناقد الأفروأمريكي عليه واجب تجاه عرقه وإيمانه ليفهم النصوص الكتابية من منظور المقهورين.

أصر اللاهوتيون من أمثال: هوارد ثورمان Howard Thurman، وإميل تاونز Emi-lie Townes، وجيمس كون James Cone، في تفسيرهم للنصوص تحت لافتة "لاهوت السود"، على أن الأمريكان السود لا بد أن يفسروا النصوص من خلال حدث آلام المسيح وفدائه. يؤكد كون أن حركة لاهوت السود في الولايات المتحدة تصور يسوع كمسيا أسود، المؤمن القوي والمحرر الذي "تحمل معاناة كل المقهورين، وحول القهر إلى انتصار من خلال قيامته"⁽¹³⁾. بالإضافة إلى ذلك يؤكد لاهوت السود أن الله يعلن نفسه من خلال تحرير السود من نفوذ تعصب وقهر البيض في أمريكا. لذلك من الضروري أن ينظر الأمريكان السود ليسوع كأسود. وقتها فقط كما يقول كون بإمكان الأمريكي الأسود أن ينتمي بحق إلى مجتمع مسيحي من البيض اعتاد على القهر والهيمنة⁽¹⁴⁾.

ومع ذلك كثير من النقاد السود قد تشككوا بالفعل في وجود حق مشروع في الكتاب المقدس المسيحي، لأنه تحت ستار المسيحية أجبر الأفارقة على الاستبعاد، ويعتقد كون بوجود هذا الحق ويمجد تجربة السود بينما يدين القهر الذي تمارسه الغالبية البيض. تنغمس مثاليات كون على نحو خاص في تجربة السود في التحرير في تشابهها مع "عمل يسوع التحريري"⁽¹⁵⁾. ويسمى هذا بـ "الهرمنيوطيقا السياسية للإنجيل" والتي من خلالها تصبح المسيحية ديانة "معارضة ضد معاناة الإنسان وعذابه"⁽¹⁶⁾، وضد العبودية؛ إذ إن كنيسة السود "ولدت في العبودية" وترمز إلى شعب "تجرد تمامًا من إرثه الأفريقي بينما كانوا

12 James H. Cone, *Black Theology and Black Power* (New York: Seabury, 1969), 31.

13 Anthony Simmons, "African Theology and Black Theology." Online: <http://www.BlackandChristian.com/articles/academy/simmons-02-04.shtml> (accessed 3 March 2008).

14 Ron Rhodes, "Black Theology, Black Power, and the Black Experience." Online: <http://home.earthlink.net/~ronrhodes/BlackTheology.html> (accessed 12 March 2008).

15 Cone, *Black Theology*, 35.

مستبعدون من 'المسيحيين' البيض" (17).

في المقابل لأفكار كون عن قوة السود والكتاب المقدس تأتي أفكار اللاهوتي ويوتيس روبرتس DeOtis Roberts الذي يسعى للتحرير من خلال المصالحة التي "تحدث بين أفراد متساويين" (18)، وليس من خلال الاعتقاد بقوة السود. وينادي بأن "التحرير لا يمكن أن يوجد في حالة يكون فيه البيض فوق السود" (19). ولتحفيز التغيير الاجتماعي من خلال التفسير الكتابي، يقوم الناقد الأسود بتطبيق أساليب مثل التي يستخدمها الأمريكيان السود في تفسير النصوص غير الدينية ليرتقوا بجنسهم أيديولوجيًا واجتماعيًا وسياسيًا.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Abarry, Abu Shardow. "Afrocentric Aesthetic in Selected Harlem Re-naissance Poetry." Pages 133–46 in *Language and Literature in the African American Imagination*. Edited by Carol Aisha Blackshire- Belay. Westport, Conn.: Greenwood, 1992.

Baker, Houston A. "Toward a Critical Prospect for the Future." Pages 115–64 in *The Journey Back: Issues in Black Literature and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. [Excerpt repr. on pages 192–97 in *African American Literary Criticism, 1773–2000*. Edited by Hazel Arnett Ervin. New York: Twayne, 1999.]

Bertens, Hans. *Literary Theory: The Basics*. London: Routledge, 2001. Blackshire-Belay, Carol Aisha. "Afrocentricity and Literary Theory: The Maturing Imagination." Pages 3–7 in *Language and Literature in the African American Imagination*. Edited by Carol Aisha Blackshire- Belay. Westport, Conn.: Greenwood, 1992.

Cone, James H. *Black Theology and Black Power*. New York: Seabury, 1969.

DuBois, W. E. B. "Criteria of Negro Art." Pages 39–43 in *African American Literary Criticism, 1773–2000*. Edited by Hazel Arnett Ervin. New York: Twayne, 1999.

Gates, Henry Louis Jr. *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press, 1988. Goellnicht, Donald C. "Black Criticism." Pages 5–10 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

17 المرجع السابق، صفحة 91.

18 Rhodes, "Black Theology," 13.

19 المرجع السابق.

- Guerin, Wilfred et al., eds. *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. 4th ed. New York: Oxford University Press, 1999. [See especially pp. 256–60.]
- Holmes, Carolyn L. "Reassessing African American Literature through an Afrocentric Paradigm." Pages 37–51 in *Language and Literature in the African American Imagination*. Edited by Carol Aisha Blackshire-Belay. Westport, Conn.: Greenwood, 1992.
- Hughes, Langston. "The Negro Artist and the Racial Mountain." Pages 44–48 in *African American Literary Criticism, 1773–2000*. Edited by Hazel Arnett Ervin. New York: Twayne, 1999.
- Locke, Alain. "Art or Propaganda?" Pages 49–50 in *African American Literary Criticism, 1773–2000*. Edited by Hazel Arnett Ervin. New York: Twayne, 1999.
- Mazrui, Alamin. "African Languages in the African American Experience." Pages 75–90 in *Language and Literature in the African American Imagination*. Edited by Carol Aisha Blackshire-Belay. Westport, Conn.: Greenwood, 1992.
- Neal, Larry. "The Black Arts Movement." Pages 122–28 in *African American Literary Criticism, 1773–2000*. Edited by Hazel Arnett Ervin. New York: Twayne, 1999.
- Norrell, Robert J. "Race Does Matter." *Virginia Quarterly Review* 77, no. 2 (2001): 289.
- Prahlad, Anand. "Guess Who's Coming to Dinner: Folklore, Folkloristics, and African American Literary Criticism." *African American Review* 33, no. 4 (1999): 565.
- Rhodes, Ron. "Black Theology, Black Power, and the Black Experience." Online: <http://home.earthlink.net/~ronrhodes/BlackTheology.html> (accessed 12 March 2008).
- Simmons, Anthony. "African Theology and Black Theology." Online: <http://www.BlackandChristian.com/articles/academy/simmons-02-04.shtml> (accessed 3 March 2008).
- Washington, Robert E. *The Ideologies of African American Literature: From the Harlem Renaissance to the Black Nationalist Revolt*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001.
- Williams, Sherley A. "The Blues Root of Contemporary Afro-American Poetry." Pages 179–91 in *African American Literary Criticism, 1773–2000*. Edited by

النقد الثقافي أو الحضاري Cultural Criticism

هناك عدد متزايد من الأساليب التي تعتمد على افتراض أن كلاً من النصوص والتفسيرات تعكس ثقافتها، وعادة ما تصنف تحت عنوان الدراسات الحضارية. النصوص وتفسيراتها في نفس الوقت هي منتجات ومنتجين للحضارة من حيث مزيج من المنظومات الحضارية مثل الفن والاقتصاد والعرق والجنس والتوجه الجنسي والسياسة. بكلمات أخرى، لأن النصوص والتفسيرات والمفسرين هم ظاهرة حضارية، فإن كتابة وتفسير النصوص لن يكون مستقلاً عن القوى والمنظومات الحضارية التي تعمل في داخلها المجتمعات البشرية. لذلك وفقاً لأصحاب النقد الحضاري، الأساليب التي تدّعي الموضوعية...أو بمجرد تجاهل هذه المنظومات الحضارية هي معيبة من البداية، لأنها تفشل في توفير مساحة للحقيقة الأساسية التي تقول إن كل العمل والفهم البشريين يحدثان تحت تأثير الثقافة.

ولأن أساليب كثيرة ظهرت كنتيجة التركيز على الدور الذي لعبته هذه الثقافة في عملية الكتابة والتفسير، عرضنا فيما يلي بعض الأساليب فقط. كما أن المصادر التي ذكرناها تحتوي على معالجة أكثر شمولية لهذه الأساليب التي تركز على العالم المقابل للنص من حيث تأثير الثقافة على العمل التفسيري.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Adam, A. K. M., ed. *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis: Chalice, 2000.

Hayes, John, ed. *The Dictionary of Biblical Interpretation*. Nashville: Abingdon, 1999.

Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2006..

في هذه المصادر سيجد القاريء مقاربات عن النقد النسوي ما بعد الاستعمارية، ونقد

النوع الاجتماعي (الجنساني)، والنقد العرقي، والنقد الموجه *mujerista*، والنقد الأسوي / الأسوي الأمريكي، نظرية المخنثين *queer theory*، ونقد المثليين، والنقد المادي، والنقد الاجتماعي-الاقتصادي، وهذا على سبيل المثال وليس الحصر.

التفكيكية Deconstruction

الهرمنيوطيقا، بالنسبة له [دريدا Derrida]، هي عملية بمقتضاها نواجه الغموض في النصوص وفي كل المنتوجات الثقافية، ونجد في ذات الغموض إمكانات جديدة للفكر والعمل⁽²⁰⁾.

يرتبط اسم الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida بالتفكيك، وهو يرفض أي إشارة إلى عمله كنظام. كذلك لكي ما يناضل ضد ميل الدارسين لوصف عمله كنظام، تبنى دريدا استراتيجية لتوظيف مصطلحات بطريقة غامضة ومتناقضة بحيث لا يمكن تصنيف فكره النقدي بسهولة حسب المصطلحات. ومع ذلك لكي نتحدث على الأقل بشكل متماسك عن التفكيك، أركز على مصطلحات منتقاة (استخدمها دريدا ونقاد آخرون يتبنون نظرية التفكيكية) ستساعد في توصيف هذه النظرية.

يعتبر مفهوم "الكتابة" (*écriture*) أمراً محورياً في فكر دريدا عن المعنى. "الكتابة" عند دريدا ليست تدويناً للفكر، وإنما عمل بشري أساسي يسبق هذا التدوين. في مجمل الفكر الغربي الهرمنيوطيقي، الأفراد قادرون على كتابة نص لأنهم "قرأوا العالم" قبلاً. أو بصيغة أخرى عالم الواقع الذي شفرناه داخل نصوص يوجد بالفعل كواقع ميتافيزيقي. يرفض دريدا هذا الافتراض بإدعاء أن العالم الذي نقدر على معرفته يأتي إلى الوجود من خلال عمل "الكتابة". لا يوجد عالم ينتظر من يقرأه. اللغة ليست متجذرة في واقع يسبقها يمكن تصوره. على النقيض، اللغة نفسها تضع معايير الفكر وبالتالي معايير عالمنا. إذا كان الأمر هكذا، ليس بمقدورنا أن نعي "وجود" ما يتجاوز أفكارنا، لكنني نعي فقط "غيابه"⁽²¹⁾.

في تقدير دريدا، لأن كل العمل البشري يحدث في الزمن، فإن هذا العمل في حدود

20 Walhout, "Texts and Actions," 35.

21 المرجع السابق، صفحة 36.

التاريخ. وهذا لا يعني أن العمل البشري محدد تاريخيًا فقط أو ثقافيًا فقط. العمل البشري أيضًا يحدد ويعيد بشكل دائم تشكيل وتحديد الثقافة. الثقافة لا توجد قبل قيام الفرد بالكتابة. الافتراضات المسبقة عن الواقع ربما تكون موجودة، لكن هذه الافتراضات ذاتها هي منتوجات لـ "كتابات" ثقافية. هذا هو السبب الذي يجعل دريدا يؤكد أن "الكتابة" تسبق الكلام. من المستحيل أن تعرف شيئًا له وجود قبل ما هو معروف بالفعل.

هناك مصطلحان آخران يساعدان على شرح مفهوم "الكتابة" هما الأثر *trace* والعلامة *mark*. كل عمل بشري يترك علامة على الثقافة، وكل علامة تشهد بالفعل البشري المنشئ لها، وهذا عمل لا يخضع للتوصيف الكامل. لذلك علامة الكتابة تترك أثرًا من المنشأ غير المحدد للكتابة.

إذا كان كل عمل بشري علامة محددة ثقافيًا وأثرًا للحظة النشأة، فإن كل عمل بشري له معنى محدد، وليس هذا فقط، لكن له معنى غير محدد. بصيغة أكثر بساطة، إذا تشكل كل فعل بشري بالثقافة، بينما في نفس الوقت هو يشكل الثقافة، فإن الثقافة تمر بحالة دائمة لا محدودة من التعديل والتغيير بينما في أسلوب تبادلي تؤثر على الأحداث وتغير فيها. هذا التعقيد من التأثير المتبادل يؤدي إلى ظهور كل من الاستمرارية والانفصال بين الحدث والثقافة. لذلك فإن تفسيرات الأفعال البشرية (ومن ضمنها الأعمال الأدبية) لا بد أن تركز على كل من الأسلوب الذي تشكل به الفعل والثقافة (أي اتصال الفعل بالثقافة) والأسلوب الذي ينفصل فيه الفعل عن الثقافة.

هذا يقودنا إلى مصطلح آخر من المصطلحات المركزية الأخرى عند دريدا- وهو *differ-ance*. هذه الكلمة فيها هجاء خطأ بشكل متعمد لكلمتي *differing* و *deferring*. وباستخدام تعريف سوسير للعلامة (*sign*) يقول دريدا إن النص يستمد المعنى في اختلافاته عن النصوص الأخرى. لكن كل نص يُظهر أيضًا أثر نشأة غير محددة. ولأن سمة اللا تحديد تخلق تغييرًا داخل الثقافة، فالمعنى دائمًا مؤجل *deferred*. ويصبح التفسير نفسه عملاً محملاً بالغموض. التفسير هو عمل بشري له معنى محدد ومعنى غير محدد. كل مفسر يقترب إلى النص داخل ثقافة، يتأثر بالثقافة ويترك تأثيرًا على الثقافة. ولأن هذا يمثل عملية غير محدودة من التشكيل وإعادة التشكيل، فالتفسير هو عملية لانهائية من الإبداع. كل معنى يتحدد

بسياق ثقافي، لكن هذا السياق يصبح بلا حدود.

يفترض نقاد التفكيكية أن اللغة، وهي ليست شفافة، بطبعها غامضة ومجازية وبلاغية. وبالتالي، النص كموضوع لغوي ليس كلاً موحداً ومتناسكاً، بل بلاغياً ومجازياً إلى أبعد الحدود. بالفعل، التفكيك هو أسلوب لتحليل الأساليب التفسيرية والمنظومات الفلسفية أكثر منه أسلوب للتفسير ذاته. هو تحليل راجع للتطور التاريخي لتقليد ما بحيث يصل إلى افتراضاته المسبقة وأساساته المستترة. دريدا مهتم بتفكيك الفلسفة الغربية وأساساتها الميتافيزيقية.

إذا كان نقاد التفكيك على صواب في مزاعمهم بأن كل لغة هي مجازية في جوهرها، وأنه لا يوجد واقع ميتافيزيقي خارج "كتابتنا"، فإن كل أنواع الهرمنيوطيقا التي تبحث عن أساس إما في الموضوعية اللغوية أو في عالم الحقيقة المتجاوزة للغة، والتي تمثل اللغة مجرد تمثيل لغوي لها، تشبه البيت الذي بُني على الرمل في المثل الشهير.

لكن هل لدينا خيار؟ هل يمكننا التواصل (نفكر ونتحدث) بأي وسيلة أخرى إلا من خلال اللغة؟ هل يمكننا أن نفسر خارج حدود بعض المنظومات؟ الإجابة على هذه الأسئلة يجب أن تكون بالنفي. ولكن بالرغم أننا قد نفسر داخل منظومة ما، يجب أن ننظر إلى أدوات التذكير لنقاد التفكيك من منظور إيجابي. في أفضل الأحوال، تعتمد المنظومات التفسيرية على قواعد نظرية. يجب أن نكون مستعدين لإخضاع قواعدها المنهجية للفحص الدقيق، لأن القاعدة إذا كانت معيبة، ستكون تفسيراتنا التالية كذلك.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Adamson, Joseph. "Deconstruction." Pages 25–31 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

Bloom, Harold, Paul de Man, Jacques Derrida, Geoffrey H. Hartman, and J. Hillis Miller. *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury, 1979.

Bressler, Charles E. *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*. 2d ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1994.

Cahoone, Lawrence. *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

_____. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

_____. *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Lynn, Steven. *Texts and Contexts: Writing about Literature with Critical Theory*. New York: Harper Collins, 1994.

Miller, J. Hillis. *Fiction and Repetition: Seven English Novels*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Moore, Stephen D. "Deconstructive Criticism: The Gospel of Mark," Pages 110–45 in *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Edited by Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore. Minneapolis: Fortress, 1992.

Odell-Scott, David W. "Deconstruction." Pages 55–61 in *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. Edited by A. K. M. Adam. St. Louis: Chalice, 2000.

Saussure, Ferdinand de. *A Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye. Translated by Wade Baskin. New York: McGraw-Hill, 1959.

Stevens, Bonnie Klomp, and Larry L. Stewart. *A Guide to Literary Criticism and Research*. 3d ed. Fort Worth: Harcourt, 1996.

Walhout, Clarence. "Texts and Actions." Pages 31–77 in Roger Lundin, Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985..

التاريخانية الجديدة New Historicism

تطورت التاريخانية الجديدة في الولايات المتحدة في ثمانينات القرن العشرين. أفضل

تعريف لها قدمه ستيفن جرينبلات Stephen Greenblatt في عام 1982⁽²²⁾ وقد أنتشر في عدة مجالات دراسية بما فيها الدراسات الكتابية. تشير كاثرين جالاجر Catherie Gallagher أن كل من مؤيدي ومعارضى النظرية سينفقون على الأرجح على أن التاريخانية الجديدة ترى النصوص الأدبية وغير الأدبية باعتبارها "مكونات للأحداث التاريخية في داخل وخارج النصوص، وأن من يمارسونها عادة لا يضعون بناءً هرمياً محدداً للأسباب والنتائج بينما يتتبعون الروابط بين النصوص والأحداث والقوة والقوانين الذاتية"⁽²³⁾.

أنواع النقد التاريخي التي رفضت مؤخراً المقاربات النقدية اللاتاريخية التي تطورت مع النقد الجديد قد تأثرت بقوة بالنقد الماركسي والتفكيكية ونقد ما بعد الحداثة. هذه المقاربات التاريخية تميز بين التاريخ (الماضي) وعلم التأريخ (الكتابة عن الماضي)، وترفض ادعاء المؤرخين القدامى بأن في مقدورهم أن يعيدوا تجميع الماضي بموضوعية من خلال قراءة الأعمال الأدبية للماضي. وبينما لا يمكن تصنيف التاريخانية الجديدة كمقاربة نقدية واحدة موحدة (بعض النقاد يشيرون إلى أعمالهم كقواعد سيولوجية، وآخرون كدراسات ثقافية، وآخرون كنقد ثقافي)، فإن النقاد الذين يمارسونها يتشاركون بعض الاهتمامات المشتركة، بما في ذلك ذاتية التاريخ، وحالة الناقد أو المؤرخ المتأثرة أيديولوجياً في الكتابة والقراءة، والعلاقة بين علم التأريخ والتأليف، والعلاقة بين الحديث والأيديولوجية، والتناسل مع الماضي.

أولاً، وفقاً للمؤرخين الجدد، كل تاريخ له طابع شخصي. هؤلاء الذين يهيمون على ثقافة ما يميلون إلى كتابتها، ويخمدون أصوات الأقلية، ويتركون سجلاً متحيزاً للأحداث. وبالتالي فإن التاريخانية الجديدة تفترض "تاريخية" النصوص و"تناسل التاريخ". أقصد بالتاريخية أن كل النصوص إما مكتوبة أو مقروءة داخل سياقات محددة أيديولوجية وتاريخية. أما تناسل التاريخ فيعني أن المدخل الوحيد للقراء أو المؤرخين إلى الماضي هو من خلال النصوص، والتي هي ذاتها خاضعة لتأثير السياق الأيديولوجي. وبالتالي لا يوجد مدخل مباشر للماضي، إلا المدخل من خلال النصوص.

22 Stephen J. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press), 1980.

23 Catharine Gallagher, "Marxism and New Historicism," in *New Historicism and Cultural Materialism* (ed. Ryan Kiernan; London: Arnold, 1996), 45.

ثانيًا، يرى المؤرخون الجدد رابطًا مباشرًا بين النص وسياقه الاجتماعي التاريخي. النص من أي نوع هو نتاج مسببات اجتماعية، وكذلك فهو مسبب لآثار اجتماعية. التواريخ ليست إعادة تركيبات موضوعية للماضي، ولكنها بُنى نصية لنقاد ومؤرخين داخل حدود صياغات تاريخية وأدبية محددة. وبالتالي النصوص الأدبية لا تتجاوز سياقاتها التاريخية والاجتماعية لتستمد من عالم متسامٍ حقيقة في شكل محاكاة ومعرفة. هؤلاء النقاد على دراية بأننا لا نستطيع دراسة الماضي إلا من خلال عدسات الحاضر. فلا المؤرخون أو النقاد الأدبيون يحتلون موقعًا موضوعيًا ومتجاوزًا يدرسون من خلاله الماضي. فهم لن يجدوا أية مصادر محايدة غير تاريخية لتدعم افتراضاتهم. وليس بوسعهم أن يكتشفوا إشارات محايدة بل فقط أفكارهم الخاصة التي شكلوها من التاريخ والتي لا يوجد لها جوهر إلا التاريخ. المؤرخون، الأدباء، النقاد، والقراء، جميعهم مشتركون في عملية الكتابة أو القراءة. ولأن النصوص مكتوبة وتفسر داخل صياغات أدبية وتاريخية وسياسية واجتماعية، فإن التواريخ وتفسيرات النصوص هي أكثر ما تكون بُنى لأشخاص... أكثر من كونها أشياء من الماضي يتم دراستها. هذه المعضلة تعقدها حقيقة أنه طالما أن السياقات الأصلية للأحداث الماضية والنصوص لا يمكن إعادة تجميعها بالكامل، فإن المؤرخين والنقاد لا بد أن يصيغوا سياقات تفسيرات.

ثالثًا، أصحاب التاريخانية الجديدة يميلون إلى عدم رسم خط واضح بين عملية كتابة التاريخ والتأليف، وينظرون إلى كتابة التاريخ كترتيب سردي لأحداث الماضي. ولأن المؤرخين لا بد أن يوفرُوا سياقات معظم أحداث الماضي وكذلك يضمنون أحداثًا منتقاة بينما يستبعدون أحداثًا أخرى، فإن أي رواية عن الماضي هي محرفة دائمًا. وسياق النص نفسه هو صياغة المؤرخ أو الناقد. بكلمات أخرى، المؤرخ أو الناقد يبنى سياقًا ثم يفترض أنه تحريف لظروف تأليف النص. وبالتالي من هذا المنظور مجتمع السياق (المجتمع المتناوي، مجتمع الأسينيين، المجتمع اليوحناوي، أو مجتمع الكهنة) الذي يوظفه الدارسون ليقولوا شيئًا له معني عن النصوص الكتابية هو ابتكار يتم تأليفه من الدارسين أنفسهم.

يخفق المؤرخون والنقاد والقارئون من كل نوع في التفرقة بين الحدث في الماضي وتصوراتهم عن الماضي. بكلمات أخرى، توجد فكرة مغلوطة أساسية عن التركيبات والتفكيكات.

أصحاب التاريخانية الجدد مع إدراكهم لقصورهم الاستمولوجي الأساسي ينادون بأن الأعمال الأدبية للمؤرخين والدارسين هي عمل تألفي بقدر النصوص التي تعترف بأنها كذلك.

الاهتمام الرابع للتاريخانية الجديدة يتمثل في العلاقة بين الخطاب discourse والأيدولوجية. الأحاديث التاريخية والنقدية مترسخة بشكل واضح في أيدولوجيات. فالروايات عن الماضي، بدلاً من أن تكون موضوعية، وتعكس طبيعة الأشياء، فهي تعكس منظوراً أيدولوجياً محدداً في الحاضر. بكلمات أخرى، هي محاولات لشرعنة الحاضر أو على الأقل جانب منه. الحديث هو ما تحدده المؤسسة كحق، وهذا التحديد هو مجموعة متفق عليها من الممارسات التي تتجاوز الشك أو الفحص الدقيق وتحدد المعرفة التي يقدمها المؤرخ أو الناقد. ولأن المؤرخين والنقاد يعيشون داخل أيدولوجيات (اجتماعية، اقتصادية، سياسية، لاهوتية) فإن التحليلات النقدية والتاريخية للماضي أو للنصوص ليست موضوعية تماماً. مثل هذا الافتراض يقاوم احتمالية وجود روايات تاريخية موضوعية، ويدخل قضية الممارسة الأخلاقية في كتابة التاريخ والنقد التاريخي.

تُظهر كل من النصوص التاريخية والأدبية وتفرض قواعد للسلوك والاتيكيك والقوانين. النصوص الأدبية ومفسروها لا يتجاوزون اللحظة التاريخية ولكنهم حتماً جزء من أساس أيدولوجي معقد. وما افترضه مؤرخون ونقاد الماضي على أنه عموميات (مثل النوع الاجتماعي، والعرق، والجنس) هو في الواقع صياغات اجتماعية وتاريخية. وبكلمات أخرى، كل من النصوص التاريخية والأدبية متورطة في أجندات أيدولوجية. وبالتالي من الواضح أن التاريخانية الجديدة هي تفكيكية من حيث أنها فعالة جداً في تحدي مزاعم جماعة التأسيسيين foundationalists وجماعة الماهويين essentialists، وتفكيك الأيدولوجيات، وإظهار أن كل شيء تقريباً يعتبره البشر أنه من العموميات أو طبيعي أو لا يتعلق بالزمن هو في الواقع مشروط تاريخياً ومركب اجتماعياً.

كان النقد التاريخي ولا يزال جزءاً من دراسة النصوص الكتابية لسنوات. هناك جانبان يوحدان أصحاب التاريخانية الجديدة في التفسير الكتابي هما رفض المقاربات التقليدية و"التشكيك في أساس نوعية كتابة التاريخ المقدمة في كل من كتابات الكتاب المقدس

والمؤرخين الكتابيين المعاصرين الذين يمكن اعتبار كتبهم استمرارية للروايات الكتابية بأشكال أخرى⁽²⁴⁾. يعتقد أصحاب التاريخانية الجديدة أن هناك احتياجاً لمقاربة جديدة تركز على ذاتية التاريخ وعلى الأصوات المهمشة التي تُركت بسبب الآراء الدينية المثالية لكتاب الكتاب المقدس. على سبيل المثال، الدارسون لرسائل بولس صاغوا أفكاراً عن شكل المجتمعات التي استقبلت هذه الرسائل (مثل أهل كورنثوس، وأفسس إلخ). ويزعم أصحاب التاريخانية الجديدة أنه من المستحيل أن نعرف شكل هذه الثقافات لأنها تقدم لنا فقط من خلال تاريخ ونص غير مباشر. كما يزعمون أن الروايات من التاريخ القديم لشعب بني إسرائيل قد كتمت أصوات ثقافات أخرى ربما كانت أكثر هيمنة في الواقع، مثل الثقافة الفلسطينية. في النهاية كثير من النقاد الجدد يريدون النصوص التي كانت محتفية ثم اكتشفت (مثل اكتشافات نجع حمادي) أن تقنن، وهو هدف لا بد أن يلقي مقاومة جادة من مسيحيين كثيرين.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Adam, A. K. M., ed. *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis: Chalice, 2000.

Carroll, Robert P. "Poststructuralist Approaches: New Historicism and Post-modernism." Pages 50–66 in *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Edited by John Barton. London: Cambridge University Press, 1998.

Gallagher, Catharine. "Marxism and New Historicism." Pages 45–54 in *New Historicism and Cultural Materialism*. Edited by Ryan Kiernan. London: Arnold, 1996.

Greenblatt, Stephen J. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

———. "Resonance and Wonder." Pages 55–60 in *New Historicism and Cultural Materialism*. Edited by Ryan Kiernan. London: Arnold, 1996.

Keesey, Donald, ed. *Contexts for Criticism*. 4th ed. Boston: McGraw-Hill, 2003.

Shea, Victor. "New Historicism." Pages 124–30 in *Encyclopedia of Contemporary*

24 المرجع السابق، صفحة 55.

Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms. Edited by Irena R. Makaryk.
Buffalo: Toronto University Press, 1993.

Soulen, Richard N., and R. Kendall Soulen. *Handbook of Biblical Criticism*. 3d ed. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Young, R. V. *At War with the Word*. Wilmington, Del.: ISI, 1999..

نقد ما بعد الاستعمارية واللاهوت التحريري

الابن الأدبي لما بعد الحقبة الاستعمارية هو نقد ما بعد الاستعمارية Postcolonial Criticism، وهو نقد يركز على العلاقة بين الأدب، والقانون الأدبي، والإمبريالية. ويؤكد على التنوع بينما يجلب كل ناقد تأكيدات الخاصة إلى الأحاديث التي تركز على افتراضات أساسية عديدة قبل تفرعها إلى تعددية ثرية مترسخة في هذه النظرية. الافتراض الأساسي لنقد ما بعد الحقبة الاستعمارية هو أن الثقافة المهيمنة كتبت الأعمال الأدبية وقررت اعتبار أي منها أعمال قانونية. هذه الأعمال، حتى اللغة التي استخدمت، أثرت على المجتمع بإشاعة التفرقة وما يتبعها من قهر ممارس على أهل المستعمرات⁽²⁵⁾.

هذا الافتراض الأساسي يحدد لأنصار ما بعد الحقبة الاستعمارية مهامهم الأساسية، أول هذه المهام يسميها ألفريد لوبيز Alfred Lopez "مراعاة الماضي الاستعماري"⁽²⁶⁾. المهمة تتضمن الدراسة النقدية للافتراضات الغربية لما تم تقنيه من أعمال أدبية، وكذلك إعادة تفسير النصوص في ظل الوعي بافتراضاتهم الإمبريالية. المهمة الثانية تتألف من دعوة إلى إعطاء الانتباه الواجب إلى الأعمال الأدبية للمهمشين. والمهمة الثالثة هي مناقشة الشتات بعد المرحلة الاستعمارية والوحدة القومية، والقومية⁽²⁷⁾. تتضمن هذه المهمة حوارات عن إنتاج الثقافة وتعقيد الهوية- التي هي هجين متأصل من المستعمرين والرعايا. يوظف أنصار ما بعد الحقبة الاستعمارية مقاربات نظرية كثيرة، في أغلب الأحيان تحليل سيكولوجي وتفكيك، وقد تأثرت بشكل عام بالنقد الماركسي والنسوي.

25 Donald E. Hall, *Literary and Cultural Theory: From Basic Principles to Advanced Applications* (Boston: Houghton Mifflin, 2001), 268–69.

26 Alfred J. López, *Posts and Pasts: A Theory of Postcolonialism* (Albany: State University of New York Press, 2001), 7.

27 Aparajita Sagar, "Post-colonial Studies," in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (ed. Michael Payne; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), 424.

إدوارد سعيد أحد مؤسسي فكر ما بعد الاستعمارية، وهو محتم بواجب الناقد أمام المركزية الأوروبية والنخبوية الثقافية في الدراسات الأدبية. وينادي بأن مهمة الناقد هي "النقد المقاوم" للهيمنة، من أجل هدف "المعرفة غير الإجبارية في اهتمامات الحرية الإنسانية"⁽²⁸⁾. أهم إسهام لإدوارد سعيد في هذا المجال يتلخص في كتابه (Orientalism)، الذي يدرس فيه الصور الغربية عن الشرق- في التخصصات الأدبية: مثل علم الأنثروبولوجيا، وفي التشويهاات الشعبية في الأفلام والأعمال الأدبية.. إلخ⁽²⁹⁾. يذكر سعيد أن هذه التشويهاات عن الآخر في الشرق هي إسقاطات الغرب، وليس وثيقة الصلة بالطبيعة الفعلية للشعوب التي تمثلها. هذه الصياغات تغرز التحيزات وتبرر الهيمنة الغربية على ثقافات العالم الثالث⁽³⁰⁾.

فكرة التشويهاات الإمبريالية عن الثقافات الأخرى شائعة جدًا عند منظري ما بعد الاستعمارية. يوجه جيرالد فيزينور Gerald Vizenor اهتمامًا مماثلاً بتصوير الأمريكيين الأصليين في العالم الأكاديمي والثقافة الشعبية. هذا التصوير "أكّد" على التدني الطبيعي للأمريكيين الأصليين، وساعد على تبرير أيديولوجية "المصير المتجلي" (*manifest destiny*) وهي أيديولوجية الانتشار عبر القارة وإخضاع الأمريكيين الأصليين⁽³¹⁾.

اشتملت الإمبريالية الثقافية، كظاهرة ظهرت في الحقبة الاستعمارية، تأثيرات الاستعمار في اللغة، والثقافة، والدين، والأنظمة السياسية والاقتصادية. داخل هذا السياق يستكشف فرانتز فانون Frantz Fanon استخدام اللغة من أجل الهيمنة على مجموعة من البشر بعد الفترة الاستعمارية، خاصة في حالة بلده في مارتينيك الفرنسية. يذكر فانون حالة الأفضلية المنسوبة للغة الفرنسية عن الكريولي Creole التي يُنظر إليها كلفة محلية آخذة في الانحلال⁽³²⁾. ويقول أن التثاقف Acculturation يعمل على شيطنة المحليين، ويجبرهم على نسيان ثقافتهم وتاريخهم. يسمى فانون هذا "تبيض" عرقه.

توجه جايان تري سبيفاك Gayatri Spivak النقد لآثار ما بعد الاستعمارية على الثقافات

28 M. A. R. Habib, "Said, Edward William," in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (ed. Michael Payne; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), 480.

29 George Aichele, "Edward W. Said," in *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (ed. Vincent B. Leitch; New York: Norton, 2001), 1988.

30 Habib, "Said, Edward William," 481.

31 Jeanne Garane, "Gerald Vizenor," in *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (ed. Vincent B. Leitch; New York: Norton, 2001), 1075.

32 Jeanne Garane, "Fanon, Frantz," in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* (ed. Michael Payne; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), 190.

المتحررة، وذلك في مقالتها المثيرة للجدل "هل يقدر الأدنى أن يتكلم" (Can the Subaltern speak). تزعم سيفاك أن أنصار ما بعد الاستعمارية يمكنهم بسهولة التعالي على الشعوب التي يزعمون أنهم يعطونهم فرصة للتعبير. فهم يعملون هذا بنفس فكرة أن ثقافات العالم الثالث لا بد أن تقود مقاومة الإمبريالية الثقافية، وتعطيهم قيمة فقط بقدر اتباعهم للإملاءات الغربية⁽³³⁾. ويمكن للمنظرين أيضًا أن يفعلوا هذا بالوصف الرومانسي للمقهورين، والتعبير عن جوهرهم، واستنساخ الاستعماريين الذين ينتقدونهم.

التطبيق العملي لـ سيفاك لنظرياتها على الأهداف السياسية الواقعية (في حالتها، الأهداف النسوية) هو أمر يتصف به كثير من منظري ما بعد الاستعمارية. يبدو من الشائع بين هؤلاء النقاد أنهم يرون الفن كوسيلة لنشر القيم الاجتماعية. وكثيرًا ما يتجاوزون ترشيح المعايير الأكاديمية (مثل دعوة أشيبي Achebe للكتابة من منظور المقهورين ودعوة نجوجي Ngugi لإلغاء قسم اللغة الإنجليزية) للدفاع عن خطوات سياسية عملية. يؤكد هومي بهاها Homi Bhabha أن النظرية يجب أن يصاحبها نشاط سياسي، ولا تنفصل عنه⁽³⁴⁾، ويربط إدوارد سعيد نقده بالسياسات الواقعية ثم يوظفها بشكل استراتيجي في الحالة الفلسطينية⁽³⁵⁾. كثيرًا ما يصاحب الأدب والتفسير الاجتماعي فعلًا اجتماعيًا في مجال ما بعد الاستعمارية.

نقد ما بعد الاستعمارية له دلالة عميقة في كيف نرى الأدب والمجتمع، وقيمه كانت ولا تزال تمتد إلى تخصصات أخرى، بما في ذلك مجال الدراسات الكتابية. النظرية التفسيرية في مجال الدراسات الكتابية لا تزال تهيمن على التفسير الغربي للكتاب المقدس لدرجة استبعاد أصوات أخرى. ويؤكد فرناندو سيجوفيا Fernando Segovia أن ما بعد الاستعمارية "لها أهمية ودلالة خاصة للنقد الكتابي" بقدر ما يدعو⁽³⁶⁾ إلى نظريات أكثر تنوعًا لدى الهوامش⁽³⁷⁾. يُقال أن الإرساليات المسيحية الغربية كانت ولا تزال ذراع الإمبريالية الغربية. ومنذ الحركة الاستعمارية المبكرة في القرن الخامس عشر، نظر الغرب لذاته ليس كمركز فقط ولكن كمركز ديني أيضًا. يذكر سيجوفيا أن نظرة الغرب كانت ولا تزال أن "التابعين

33 Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak," in *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (ed. Vincent B. Leitch; New York: Norton, 2001), 2201–3.

34 Homi K. Bhabha, "The Commitment to Theory," in *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (ed. Vincent B. Leitch; New York: Norton, 2001), 2379–97.

35 Habib, "Said, Edward William," 481.

36 Fernando Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins* (Maryknoll: Orbis, 2000), 125.

ثقافيًا إلى المركز لا بد أن يخضعوا دينيًا أيضًا“⁽³⁸⁾.

تركيز أنصار ما بعد الاستعمارية على ما يسميه سوجير ثارجا Sugirtharajah بـ ”أحاديث المقاومة“- وهي نظريات نقدية من شعوب أصلية⁽³⁹⁾. هؤلاء المنظرون للعالم النامي يستخدمون ”مصادر ثقافتهم الخاصة لاستيضاح القصص الكتابية“، ويقدمون بذلك أفكارًا قيّمة في الحديث عن التفسير الكتابي⁽⁴⁰⁾. كما يركز أنصار ما بعد الاستعمارية على حقيقة الإمبريالية القديمة (الأشورية والرومانية.. إلخ) عبر القصص الكتابية، ويناقشون كيف أثرت هذه الحقيقة على كتابة النصوص.

ومع ذلك فالفكر ما بعد الاستعماري يمتد إلى أبعد من النصوص إلى القراءات والتفسيرات الحديثة للنصوص. التراث الغربي الأمبريالي يلون نظرتنا الكونية، مما يجعلنا نرى الواقع من حيث منظور متقابلات ثنائية. هذا الرؤية للناس بمنظور ”نحن / هم“ أو ”المركز / الهامش“ يمتد إلى ديانتنا. على سبيل المثال، تصنيف الناس كـ ”مؤمنين / ووثنيين“ يمكن تفسيره كتاج لهذه العقلية الإمبريالية التي ترى البشرية بمنظور ”الغرب / وأي أحد آخر“⁽⁴¹⁾. نظرية ما بعد الاستعمارية تحلل أيضًا قراء النصوص من حيث أين يتموضعون بالنسبة إلى هذه المقابلة الثنائية، ويقارنون هذا بكيف يوضع المهمشون أنفسهم.

قراءات التحرير تمثل موقفًا تفسيريًا أيديولوجيًا شائعًا في الدراسات الكتابية. هناك أمثلة كثيرة لهذه القراءات من أناس خارج المركز، مثل قراءات للأمريكيين الأصليين والأمريكيين من أصول أفريقية. وكذلك مجموعة من القراءات من جماعات عبر كل أرجاء العالم (مثل القراءة اليهودية المعاصرة لسفر الخروج).

كثيرًا ما يركز لاهوت التحرير على السرد الكتابي لخروج بني إسرائيل من مصر. وعادة ما يربط المهمشون والمقهورون أنفسهم ببني إسرائيل في تحقيقهم للحرية من العبودية في مصر واستقلالهم بعد ذلك. كثيرًا ما يربط لاهوتيون يهود معاصرون تشكيل دولتهم الحديثة بهذه الرواية، ويقارنون الشتات بمصر والفلسطينيين بشعوب كنعان في القديم الذين طردوا

38 Rasiah S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters* (New York: Cambridge University Press, 2001), 5.

39 المرجع السابق، صفحة 7.

40 Segovia, *Decolonizing Biblical Studies*, 126.

41 Aichele, *The Postmodern Bible*, 292.

من أرض الموعد⁽⁴²⁾. هذه هي القراءة البارزة للنص، لكن أصوات منشقة للاهوتيين يهود ومسيحيين تنادي بأن دولة إسرائيل الحديثة، بالتضييق الاقتصادي والسياسي الذي تمارسه على شعب ومصدارة واحتلال لأرضه، له علاقة مباشرة أكثر بمصر في السرد الكتابي. لذلك فإن الفلسطينيين يمكن ربطهم ببني إسرائيل في القديم- وهذا أمر غريب- في هذه القراءة التي تركز على المهمشين. وهذا له تأثيرات متشعبة وعميقة على اللاهوت الخاص بإسرائيل، وهو مثال عن الاحتمالات الغنية لإزالة التمرکز في تفسيراتنا الكتابية.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Adam, A. K. M., ed. *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis: Chalice, 2000.

Aichele, George et al. *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University Press, 1995.

———. “Chinua Achebe.” Pages 1781–83 in *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Edited by Vincent B. Leitch. New York: Norton, 2001.

———. “Edward W. Said.” Pages 1986–90 in *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Edited by Vincent B. Leitch. New York: Norton, 2001.

Bhabha, Homi K. “The Commitment to Theory.” Pages 2379–97 in *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Edited by Vincent B. Leitch. New York: Norton, 2001.

Garane, Jeanne. “Fanon, Frantz.” Page 190 in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Edited by Michael Payne. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

———. “Gerald Vizenor.” Pages 1075–77 in *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Edited by Vincent B. Leitch. New York: Norton, 2001.

Habib, M. A. R. “Said, Edward William.” Pages 479–81 in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Edited by Michael Payne. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

Hall, Donald E. *Literary and Cultural Theory: From Basic Principles to Advanced Applications*. Boston: Houghton Mifflin, 2001.

42 Hans Robert Jauss, *The Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics* (trans. Michael Shaw; vol. 3 of *Theory and History of Literature*; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

López, Alfred J. *Posts and Pasts: A Theory of Postcolonialism*. New York: State University of New York Press, 2001.

Sagar, Aparajita. "Postcolonial Studies." Pages 423–28 in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Edited by Michael Payne. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978. Repr., New York: Vintage, 2003.

Segovia, Fernando. *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*. Maryknoll: Orbis, 2000.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak." Pages 2197–208 in *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Edited by Vincent B. Leitch. New York: Norton, 2001.

Sugirtharajah, Rasiah S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*. New York: Cambridge University Press, 2001.

Thiong'o, Ngugi, Wa Tababn Lo Liyong, and Henry Owuor-Anyumba. "On the Abolition of the English Department." Pages 2092–96 in *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Edited by Vincent B. Leitch; New York: Norton, 2001.

نظرية الاستقبال Reception Theory

يدّعي المهندس الأول لنظرية الاستقبال هانز آر. جاوس Hans R. Jauss أنه لكي نحصل على قراءة جديدة لنص ما، لا بد للقارئ أن يخرج عن تطبيقه التاريخي الخاص، ويرى العمل بلا أية أفكار وتصورات مسبقة⁽⁴³⁾. ومع ذلك يعتقد جاوس أن مثل هذه الخطوة مستحيلة فعليًا، لأن القارئ يأتي إلى النص بأفق معين من التوقعات. التركيز التقليدي على الموضوعية التاريخية لا بد من استبداله بمقاربة للأعمال الأدبية تعطي أولوية لأمر متعلقة باستقبال النص وليس لتأثير القارئ.

بالنسبة لـ جاوس، الكاتب والعمل والقارئ يشكلون مثلثًا أساسيًا في العملية الأدبية، والنقد الحالي يعطي أهمية للقارئ وكيف يتأثر القارئ بالتاريخ. والقارئ بالنسبة له أو

43 Hans Robert Jauss, "Literary History as a Challenge to Literary Theory," in *Critical Theory since 1965* (ed. Hazard Adams and Leroy Searle; Tallahassee: University of Florida Press, 1986), 164.

عامة الشعب هم أكثر من مجرد "سلسلة من التفاعلات المجردة". القاريء هو جزء مكوّن للتاريخ، والعمل الأدبي ليس له حياة تاريخية بدون المشاركة الإيجابية لقراءه أو جمهوره⁽⁴⁴⁾. يحكم القاريء على القيمة الجمالية للعمل بمقارنته بنصوص قرئت سابقًا. المضمون التاريخي اللاحق يكمن في ملاحظة أن فهم القراء الأوائل سيدون في استقبال الأجيال المستقبلية. وفقًا لجاوس التاريخ هو مجرد رأي. على سبيل المثال، إذا كان التاريخ (أو بالأحرى كتابة التاريخ) موضوعيًا، فكل الأناجيل يجب أن تكون نفس الشيء بالضبط. لكن الأناجيل ليست نفس الشيء، وإنما مختلفة بشكل لا يمكن التوفيق بينهم، وهذه الحقيقة لا تعني أن نصًا بعينه أو أكثر من نص هو خطأ. يرى جاوس التاريخ كمنظور جماعة أو فرد بعينه. وبالتالي التاريخ لا يمكن أن يكون موضوعيًا أبدًا، وإنما يتلون بمنظور الكاتب.

يقدم جاوس سبعة موضوعات رئيسية في وصفه لجماليات الاستقبال⁽⁴⁵⁾. الموضوع الأول يتعامل مع إشكالية الموضوعية في قراءة العمل الأدبي. بينما يشتبك القاريء مع النص، فإن أفكارًا مسبقة (ناتجة من عدد من المصادر⁽⁴⁶⁾) مثل نص آخر.. إلخ) توجد إما في وعي القاريء أو اللا وعي لديه. بكلمات أخرى، بعض الاستقبالات لخبرات قراءة سابقة التي تُثار عند كل قراءة جديدة، وهذه الخبرات الماضية بدورها تؤثر على أي عمل أدبي يقرأه العامة. العمل الأدبي لا يوجد في حد ذاته بشكل موضوعي، ولا يقدم لكل قاريء في كل حقبة نفس الرأي. بل العمل هو أقرب إلى الأوركسترا التي تؤثر في كل قاريء بشكل مختلف. السياقات التاريخية لكل من العمل والقاريء تخلق مجالًا للتوقع، مجالًا يعتقد القاريء أنه سيحدث بناءً على خلفيته التاريخية. وبالتالي احتمالية فهم وشرح العمل الأدبي في تاريخيته المتفردة تعتمد على تجسيد أفق التوقع هذا.

الموضوع الثاني لجاوس يهتم بأسلوب تطور أفق التوقع لدى الفرد باستمرار. ما يتوقع القاريء أن يفعله النص سيتغير بينما يقرأ القاريء نصوصًا أخرى ويراكم مزيدًا من الخبرات الحياتية. هذا التغيير ينطبق أيضًا على إعادة قراءة النص عندما يتأكد فهمًا ما في القراءة

44 المرجع السابق، صفحة 165.

45 المرجع السابق، صفحة 166.

46 المرجع السابق، صفحة 171.

الأولى، فإن القراءة التالية تسمح بأسئلة جديدة أن تُثار وأسئلة قديمة عالقة أن تُجاب. على سبيل المثال، الشخص الذي يدرس إنجيل مرقس بالقليل من خلفية القراءة النقدية قد يستشعر عدم ارتياح طريقة وصف الكاتب للتلاميذ. ثم إذا قرأ نفس القاريء كتاباً أو عدة كتب تشرح الدور الأدبي الذي يلعبه عدم فهم التلاميذ، فإن الأسئلة القديمة ستُجاب، وليس هذا فحسب بل ستنشأ أسئلة جديدة لن تجاب إلا من خلال المزيد من القراءة النقدية.

الموضوع الثالث ينادي بأنه طالما أن القراء والظروف التي يشتبك فيها القراء مع النص تغير، سيكون للنص تأثيرات مختلفة في أية لحظة تاريخية. العمل الذي قُصد به مجتمع معين في زمن محدد لن يعني نفس الشيء إلى هذا المجتمع بعد عشرين عاماً. يسمى Jauss هذه الظاهرة تغير الأفق. لكن العكس يمكن أن يحدث أيضاً. قد يؤلف الكاتب عملاً لا يقصد به جمهوراً معيناً، ولكن له تأثير هام على مجتمع لاحق. على سبيل المثال، نصوص في العهد القديم كان لها تأثير تشكيلي على كُتّاب العهد الجديد.

الموضوع الرابع يهتم بتفكيك أفق التوقع وإنتاج العمل الأدبي. تفكيك أفق التوقع لدى الكاتب والقراء المعاصرين يمكن القاريء المعاصر من اكتشاف كيف ينبغي عليه أن يرى العمل ويفهمه⁽⁴⁷⁾. ويشير حتى إلى الاختلاف التفسيري بين الفهم الحاضر والماضي للنص. ينادي جاوس بأن القاريء الذي هو ليس جزءاً من القراء الأوائل للكاتب لا بد أن يتعرف على كيف كان مدى أفق التوقع لدى القراء الأوائل بمراعاة أسلوب القراءة والكتابة لتلك الحقبة والسياقات الاجتماعية والبيئية والجغرافية والدينية والسياسية.

الموضوع الخامس يوضح تطور أفق توقع النص. بعد زعزعة نظريات القراء وتوقعاتهم، ربما يمكن إثارة أسئلة كثيرة لم يجيب عليها النص. ومع ذلك بينما يشتبك القاريء مع نصوص أخرى، فإن الأسئلة الأولى قد يُجاب عليها ويوجد معنى جديد في النص الأول. وبالتالي يمكن للنص أن يُقرأ مئات المرات مع تدفق دائم للمعاني.

في الموضوع السادس ينادي جاوس بأن النص لا يتغير فقط بمرور الوقت بالنسبة لقارئ

47 Cheryl Townsend Gilkes, *If It Wasn't for the Women: Black Women's Experience and Womanist Culture in Church and Community* (Maryknoll: Orbis, 2001), 10.

معين، ولكنه يكتسب معنى جديدًا مع كل جيل. كل جيل ينقل لما بعده فهمه للنص، ويبدأ الجيل التالي حيث انتهى الجيل السابق. وبالتالي فمعنى النص يرتقي باستمرار عبر الزمن. في موضوعه السابق يطور جاوس أكثر من فكرته عن أن التأثير الاجتماعي يعدّل التفسيرات. كل تأثير اجتماعي (من برامج الحكومة إلى ضغوط العمل) له تأثير على التفسير. وبينما الافتراضات العامة قد تُصنع بناءً على عوامل كبرى في حياة القاريء، فإن كثرة العوامل المؤثرة تستثني أي قدرة على التنبؤ لتفسير القاريء للنص في أية لحظة. من الواضح أن جاوس بنى نظريته عن مثلث التفسير، وزواياه تمثل المكونات الثلاثة الرئيسية للتفسير - الكاتب، النص، القاريء. الكاتب لديه تفسيره الخاص للنص، والنص يحمل إمكانية عدد من التفسيرات، والجمهور قد يخلق المزيد من التفسيرات. بالنسبة لـ Jauss لأن كل طرف للمثلث يلعب دورًا بارزًا في عملية التفسير، فلا يصح إهمال أي طرف أو إعطائه أولوية عن الأطراف الأخرى في أي عمل تفسيري.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Jauss, Hans Robert. *The Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Vol. 3 of *Theory and History of Literature*. Translated by Michael Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

———. “Literary History as a Challenge to Literary Theory.” Pages 164–83 in *Critical Theory since 1965*. Edited by Hazard Adams and Leroy Searle. Tallahassee: University of Florida Press, 1986.

———. *Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

———. *Toward an Aesthetic of Reception*. Vol. 2 of *Theory and History of Literature*. Translated by Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

اللاهوت النسائي Womanist Criticism

صكت أليس ووكر Alice Walker عام 1982 مصطلحًا ما في سعيها لإيجاد كلمة بديلة

تعبّر عن تنظيم تفكير الناس عن النساء السود "ووصفهن الذاتي وعلاقاتهن وأنشطتهن وتاريخهن ومعنى خبراتهن"⁽⁴⁸⁾. كما تعرّف ديلوريس ويليام Delores William في كتابه "أخوات في البرية *Sisters in the Wilderness*" اللاهوت النسائي كالتالي:

اللاهوت النسائي هو صوت نبوي مهمته بسلامة المجتمع الأفروأمريكي كله، ذكورًا وإناثًا، كبارًا وأطفالًا. يحاول اللاهوت النسائي مساعدة النساء السود على رؤية وتأكيد وامتلاك الثقة في أهمية خبراتهن وإيمانهن لتحديد طابع الدين المسيحي في المجتمع الأفروأمريكي. اللاهوت النسائي يتحدى كل القوى الظالمة التي تعوق نضال النساء السود من أجل البقاء ومن أجل تنمية حياة مثمرة إيجابية توفر حرية وسلامة للنساء ولل عائلة. اللاهوت النسائي يقاوم كل اضطهاد بناءً على العرق، أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية، أو التوجه الجنسي، القدرة الجسدية، أو الطائفة⁽⁴⁹⁾.

كما تصف ديلوريس ويليام أيضًا المبادئ الهرمنيوطيقية الأربعة للمنهجية النسائية: 1- فهي متعددة الحوارات بشكل متعمد، وتمارس نفسها في مجتمع مع آخرين بخلاف المجتمع النسائي الأفروأمريكي. 2- تستفيد من القصد الليتورجي، وتوفر مساءلة وتشجيع لكنيسة السود. 3- تستفيد من القصد التعليمي، وتقدم أفكارًا أخلاقية وروحية للكنيسة والمجتمع. 4- ملتزمة بالمنطق وخبرة النساء السود فيما يتعلق بعباراتها المجازية والتصويرية⁽⁵⁰⁾.

يفترض أنصار اللاهوت النسائي أن إعلان الله موجه إليهم، وإن إعلان الله في الكتاب المقدس لا بد أن يقرأ ويُسمع في سياق خبراتهم⁽⁵¹⁾. الله روح وظهر تاريخيًا كمخلص يرفع المرء من "مراغة الحمأة"⁽⁵²⁾. ومع ذلك يرى أصحاب اللاهوت النسائي الله في يسوع، لأن يسوع يضع نفسه بين "الأصاغر"، ويشعرون أن النساء السود في المجتمع الأمريكي يمثلن هؤلاء "الأصاغر" بشكل كبير⁽⁵³⁾.

رأت النساء السود الكتاب المقدس كمصدر هام للتمكين الروحي والأخلاقي والسياسي،

48 Delores Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll: Orbis, 1995), 67.

49 As summarized in Linda A. Moody, *Women Encounter God: Theology Across Boundaries of Difference* (Maryknoll: Orbis, 1996), 85.

50 المرجع السابق، صفحة 89.

51 Karen Baker-Fletcher, *Sisters of Dust, Sisters of Spirit: Womanist Wordings on God and Creation* (Minneapolis: Fortress, 1998), 110, 112.

52 Moody, *Women Encounter God*, 103.

53 Cheryl J. Sanders, ed., *Living the Intersection: Womanism and Afrocentrism in Theology* (Minneapolis: Fortress), 126-27.

وقد استخدمت نوادي الخدمات الاجتماعية، والأنظمة التعليمية، والمنظمات المؤيدة كقواعد للنشاط الاجتماعي. التركيز واضح بشكل خاص في أعمال بعض الناشطات الأفروأمريكيات المتميزات في القرن العشرين، مثل: ماري ماكلويد بيثون Mary McLeod Bethune، ناني هيلين بوروز Nannie Helen Burroughs، وماريان رايت إدلمان Marian Wright Edel.⁽⁵⁴⁾ المبدأ الهرميوطيقي الأساسي لللاهوت النسائي هو أن "الكتاب المقدس لا بد أن يُقرأ ويُفسّر في ضوء التجربة الخاصة لاضطهاد النساء السود وإعلان الله داخل هذا السياق"⁽⁵⁵⁾. وبناءً على ذلك هناك أربعة نساء سود في الكتاب المقدس يعطينا أنصار اللاهوت النسائي أهمية خاصة: هاجر (تك16: 1-15، 21: 8-20)، صفورة (خر2: 22-21، 4: 24-26، عد12: 1)، ومملكة سبأ (مل10: 1-13، 2أخ9: 1-9)، وكنداكة ملكة الحبشة (أع8: 27)⁽⁵⁶⁾. ومن بين هؤلاء النساء الأربع، أكثر ما كُتب كان عن هاجر، جارية سارة وإبراهيم وأم إسماعيل. اعتُبرت هاجر سلبية، ولم تساهم في قصتها الخاصة. يشعر أصحاب اللاهوت النسائي أن القصة لا تدور حول هاجر أو حتى سارة ولكن عن إبراهيم⁽⁵⁷⁾. في هذه القصة الكتابية، تعمل هاجر كأم بديلة لسارة "التي بعدم صبرها وعدم أمانتها، فقدت رؤيتها لهويتها من حيث علاقتها بكلمة الله المتسيدة، وبهذا فقدت رؤية الواقع ذاته"⁽⁵⁸⁾. تحرير قصة هاجر ليس بواسطة الله، وإنما يحدث بمبادرة بشرية. وبالتالي، يستمد اللاهوتي النسائي علاقة ما بين تجارب النساء السود في الماضي وهاجر. "وكما تعلمت هاجر كيف تعيش وتكتسب حياة ملائمة لنفسها ولابنها، كذلك فعل العبيد الأفارقة، وأقلموا الكتب المقدسة على الاحتياجات الملحة لحياتهم"⁽⁵⁹⁾. يرى اللاهوتيون النسائيون هاجر وسارة كضحايا لمنظومة اجتماعية تميز الرجال وتقدر النساء فقط من حيث علاقتهم بهؤلاء الرجال-كأبنة، أو زوجة، أو أم، أو أخت، وهن عاجزات على الاستقلالية بذواتهن وبلا هوية يطالبن بها لأنفسهن⁽⁶⁰⁾.

54 المرجع السابق.

55 Moody, *Women Encounter God*, 90.

56 Sanders, *Living the Intersection*, 131.

57 Diana Hayes, *Hagar's Daughters: Womanist Ways of Being in the World* (New York: Paulist, 1995), 6.

58 المرجع السابق، صفحة 7.

59 المرجع السابق، صفحة 57.

60 المرجع السابق، صفحة 7.

تنظر النساء السود أيضًا إلى نساء أخريات في الكتاب المقدس مثل فيبي وبريسكلا ومريم-كاملات شريكات مع بولس- ويفسرن خبرات هذه النساء بطرق تعكس اهتمامات اللاهوتيين النسائيين، مع ملاحظة خاصة بأن الانتماء الأخير لهؤلاء النساء هو لله، وليس للرجال⁽⁶¹⁾. كما ينظر أصحاب اللاهوت النسائي إلى الأمهات في الكتاب المقدس (مثل: أم إسحاق، وموسى، وشمشون) كنماذج وقنوات للأمم لأنهن "أكثر من مجرد وعاء جسدي ولد من خلالهن رجال عظماء"⁽⁶²⁾.

ابتكرت ديلوريس ويليام أسلوبًا تفسيريًا قُصد به مساعدة اللاهوتيين على فهم كيف "للهاجرات المعاصرات" أو أكثر النساء السود تهميشًا، تم استبعادهن من فكرة التحرير في لاهوت التحرير للرجال السود⁽⁶³⁾. يبدو في النهاية أن اللاهوت النسائي يهدف إلى التأكيد على إنسانية النساء السود بالكشف عن أشكال الوعي المغلوط والمضلل بين النساء السود في مجتمع السود"⁽⁶⁴⁾.

بينما يمثل اللاهوت النسائي تعبيرًا عن النساء السود وماضيهن، فليس كل النساء السود مناصرات للاهوت النسائي. لكن في نفس الوقت "الإمكانية متأصلة في كل خبرات النساء السود"⁽⁶⁵⁾. يشعر اللاهوتي النسائي أنه من الضروري أن "ينى تحليل النساء السود على آراء متعددة"- لكي يحصل على تنوع وثراء وقوة مثاليات النساء السود كجزء من المجتمع الفكري الدائم للنساء الأمريكيات من أصول أفريقية"⁽⁶⁶⁾.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Anderson, Victor. *Beyond Ontological Blackness: An Essay on African American Religious and Cultural Criticism*. New York: Continuum, 1995.

Baker-Fletcher, Karen. *Sisters of Dust, Sisters of Spirit: Womanist Wordings on God and Creation*. Minneapolis: Fortress, 1998.

61 المرجع السابق.

62 Moody, *Women Encounter God*, 30.

63 Victor Anderson, *Beyond Ontological Blackness: An Essay on African American Religious and Cultural Criticism* (New York: Continuum, 1995), 111.

64 Gilkes, *If It Wasn't for the Women*, 186.

65 Hayes, *Hagar's Daughters*, 4.

- Douglas, Kelly Brown. *Sexuality and the Black Church*. Maryknoll: Orbis, 1999.
- Gilkes, Cheryl Townsend. *If It Wasn't for the Women: Black Women's Experience and Womanist Culture in Church and Community*. Maryknoll: Orbis, 2001.
- Hayes, Diana. *Hagar's Daughters: Womanist Ways of Being in the World*. New York: Paulist, 1995.
- Johnson, Patricia-Anne. "Womanist Theology as a Counter-Narrative." Pages 197–214 in *Gender, Ethnicity, and Religion: Views from the Other Side*. Edited by Rosemary Radford Ruether. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Moody, Linda A. *Women Encounter God: Theology across the Boundaries of Difference*. Maryknoll: Orbis, 1996.
- Sanders, Cheryl J., ed. *Living the Intersection: Womanism and Afrocentrism in Theology*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Townes, Emilie M. *In a Blaze of Glory: Womanist Spirituality as Social Witness*. Nashville: Abingdon, 1995.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.
- Williams, Delores. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll: Orbis, 1995.

ملحق 4

الأساليب التي تتضمن أكثر من عالم واحد

ينتج المعنى عن حوار نشط بين عالم النص وعالم القارئ، حوار يثريه عالم الكاتب بالمعلومات. وموضع المعنى لا يوجد حصريًا في أي من العالمين أو في مزاجية أي عالمين من العوالم، ولكن من خلال التداخل بين العوالم الثلاثة.

النقد الأيديولوجي Ideological Criticism

يحاول النقد الأيديولوجي أن يكشف النقاب عن أيديولوجية النص والتأثيرات الأيديولوجية خلال تاريخ التفسير. تشير كلمة أيديولوجية إلى "البنى الاجتماعية التي تتميز بأنماط من الهيمنة والخضوع، أي: النوع والعرق، والجنس والدين... إلخ"⁽¹⁾. التركيز الأساسي للنقد الأيديولوجي هو تقديم مقارنة لدراسة النصوص تطلب من القراء أن يكونوا على دراية ومقدرة على فهم ليس فقط الإطار الأيديولوجي للكاتب والنص، ولكن لإطارهم الأيديولوجي أيضًا. وبالتالي هناك على الأقل ثلاثة جوانب قد يوجه إليها النقاد الأيديولوجيون انتباههم: 1- السياق الأيديولوجي الذي أنتج فيه الكاتب النص، 2- الأيديولوجية التي أعيد إنتاجها داخل النص نفسه، 3- أيديولوجية قراء النص.

أيديولوجية الكاتب التي تتكون من معتقدات وافتراسات عن قضايا مثل الطبقات الاجتماعية والاقتصاد والجنس والعرق، وهي تؤثر على أسلوب كتابته، ناهيك عن محتوى كتاباته. لذلك يمكن للقارئ أن يفهم النص بشكل أفضل عندما يحاول استيعاب مضمون أيديولوجية الكاتب. بالإضافة إلى ذلك، الكثيرون يملكون فكرة أن النص ذاته

1 Soulen and Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 84.

يتضمن أيديولوجية معينة. مرة أخرى، القاريء الفطن سيبحث عن أشياء مثل قمع بعض الجماعات أو الهيمنة الذكورية للنساء. وفي النهاية، لا بد للقراء أن يكونوا على دراية بتحيزاتهم الأيديولوجية التي يجلبونها معهم إلى قراءة النص.

وبالرغم أن النقد الأيديولوجي مختلف في التعبير، فإن الخيط المشترك الذي يجمع كل تعبيراته هو الافتراض بأن النصوص ليست محايدة القيمة، وإنما تعكس درجات مختلفة من العلاقات والبنى العرقية والجنسية والطبقية، وهو ما يمكن بعض الأفراد ويسلب حقوق آخرين. لذلك فإن النقد الأيديولوجي يتطلب من مفسري النصوص ألا يقرأوا من موقف الشك فقط بل يفحصوا بشكل نقدي تراثهم التفسيري. بكلمات أخرى، في النقد الأيديولوجي لا يستطيع القراء أن يفصلوا أنفسهم عن القضايا الأخلاقية التي تصبح متأصلة في عمل التفسير.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Adam, A. K. M. *What Is Postmodern Biblical Criticism?* Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995.

Aichele, George et al. *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University Press, 1995.

Elliot, Gregory. "Ideology." Pages 252–57 in *Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Edited by Michael Payne. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

Fewell, Danna Nolan, and Steven L. McKenzie. *To Each Its Own Meaning*. Louisville: Westminster John Knox, 1999.

Soulen, Richard N., and R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*. 3d ed.; Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Walhout, Clarence, and Leland Ryken, eds. *Contemporary Literary Theory: A Christian Appraisal*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

نقد التناس Intertextual Criticism

نقد التناص يُبنى على مصطلح جوليا كريستيفا Julia Kristeva "التناص" (Intertextual-ity)، التي قدمته عام 1969 في دراسة نقدية للافتراضات الحديثة بأن النصوص تحتوي على المعنى وأن النقاد يمكنهم الكشف عن المعنى بشكل موضوعي. استخدمت Kristeva مصطلح "النص" لتضم أي شيء يمكن قراءته، مثل أحد النصوص، والشخص، والطقس، أو أي شيء في ثقافة لا بد أن يُفسّر. وفقًا لكريستيفا النص هو التقاء بلا مركز لمنظومة عديدة من الإشارات، أو تقاطع مع نصوص أخرى. كل نص هو افتراض لنصوص أخرى من خلال إعادة قراءتها⁽²⁾. لذا فإن النص هو نوع من قطعة قماش مطرزة مكونة من قطع من نصوص أخرى، التي هي نفسها مكونة خلال تداخل من نصوص وأحداث أخرى كالنسيج.

وبالتالي يصبح الأمر بديهيًا أن التفسيرات لا يمكن أن تستنفذ ما قد يُقال عن النصوص. التفسير الواحد لا يمكن أن يكون الكلمة الأخيرة، وإنما طريقة واحدة محتملة بين عدد لا نهائي من الطرق لاكتشاف اللا تحديد في التناص في النص. هذا يعني أن أي تفسير (أو وسيلة تفسير) يوجد فقط على حساب استبعاد احتمالات أخرى. ولكي نستخدم مصطلحات إمبرتو إيكو Umberto Eco، فأي تفسير ينتج عن عملية "نسف" أجزاء من النص و"تخدير" أجزاء أخرى⁽³⁾. بكلمات أخرى، التفسير هو عملية تتبع العلاقات بين النصوص التي يحكمها أجندات أيديولوجية ومنهجية واهتمامات شخصية وتوقعات أخرى (أكاديمية ولاهوتية وفلسفية إلخ). وبالتالي الهدف من أي تحليل للنص ليس بالضرورة المعنى من حيث العلاقة بين اللغة والنص والمُشار إليه خارج النصوص، وإنما تعبير عن الدلالة بمعنى اليسمائية غير المحدودة، أي العلاقة بين العلامات والنصوص بالنسبة لعلامات ونصوص أخرى كأشياء غير محددة.

ومع ذلك بعض النقاد قد توسعوا في تعريف نقد التناص ليعني شيئًا أكثر شمولية. على سبيل المثال يرى دونالد كيسي Donald Keeseey⁽⁴⁾ نقد التناص على أنه يحتوي على بؤرة

2 Julia Kristeva, "The Bounded Text," in *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (trans. Thomas Gora et al.; New York: Columbia University Press, 1980), 36.

3 Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), 228.

4 See Donald Keeseey, "Intertextual Criticism: Literature as Context," in *Contexts for Criticism* (4th ed.; ed. Donald Keeseey; Boston: McGraw Hill, 2003), 265-77.

تركيز مزدوجة. أولاً، فهو يدرج ما يسميه النقاد الآخرون بنقد الأجناس الأدبية تحت مظلة نقد التناس. وبناءً على ذلك النصوص الأدبية لا تحاكي الحياة، ولكنها تحاكي نصوص أخرى لها نفس الجنس الأدبي. الكتاب لا يغيرون الواقع، ولكنهم يغيرون تقاليد الجنس الأدبي الذي يعملون خلاله. على سبيل المثال، في كتابة الأنيادة Aeneid توقع فيرجيل من قراءه أن يدركوا أنه يكتب ملحمة ستكون متشابهة كثيراً مع أوديسة هوميروس. وبينما كانت ملحمة متشابهة جداً بملحمة هوميروس من الناحية البنائية، لكنها كانت صياغة تفسيرية معدلة للأوديسة. وإذا لم يدرك قراء فيرجيل هذا التوظيف، ما كانوا ليقدروا على استيعاب هدفه. وبالرغم أنه قد لا يتطابق أي عمل مع جنسه الأدبي بشكل كامل، لكن لن يكون العمل قابلاً للفهم إذا كان متفرداً بشكل مطلق. لذلك عندما يحلل القارئ النص بربطه بنصوص أخرى من نفس الجنس الأدبي، فإن القارئ يمارس نوعاً من نقد التناس. على سبيل المثال، المثل القصصي *parable* يُقرأ بشكل أفضل في ضوء جميع الأمثال المكتوبة الأخرى. بالمثل أفضل قراءة لأدب الحكمة في الأسفار العبرية تحدث في سياق كل الأنواع الأخرى من أدب الحكمة.

الملاحظة الأخيرة تشير إلى التركيز الثاني لنقد التناس - أي الطبيعة التبادلية للتناس. أولاً، لأن النصوص تتشكل من نصوص سابقة، فإن القراءة الأكثر معقولة لأي نص هي القراءة التي تدرك النصوص المتداخلة التي استخدمها الكاتب وطريقة توفيقه لهذه النصوص. على سبيل المثال، القراءة التي تضع في الاعتبار توفيق مرقس لنصوص من الأسفار العبرية هي قراءة تراعي القناس. ولأن مرقس يرسم سياقات جديدة لهذه النصوص، فإن القراءة التي لا تدرك مثل هذا التوفيق هي قراءة فقيرة. إن فكرة توفيق أحد الكتاب أو تلميحه إلى نصوص أخرى أصبحت جزءاً هاماً من نقد التناس الكتابي. الاهتمام بفكرة النصوص المتداخلة ينعكس في دراسات حديثة تزعم أن كتاب الأنجيل الإزائية استخدموا ملاحم رومانية ورومانية مثل الإلياذة والأوديسة لهوميروس وملحمة الأنيادة لفيرجيل كنصوص متداخلة. وإذا كانت النصوص المتوافقة في حد ذاتها شبكات من النصوص المتوافقة، فإن عمل التفسير يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية. وببساطة لا يوجد حد خلفي لعملية التفسير. التفسير قد يتوقف، لكنه لا يصل أبداً إلى نهايته.

التبادلية في التناص تمتد أيضًا إلى مستقبل لا محدود. فالنصوص السابقة تثرى قراءة النصوص اللاحقة، وليس هذا فحسب، لكن العكس هو صحيح أيضًا. على سبيل المثال قراءة الفرد للدراما الشعرية "اغتنصاب الخصلة" Rape of the Lock لألكسندر بوب والفردوس المفقود لجون ميلتون يساعده على قراءة أكثر معقولة للمحمة الأنيادة لفيرجيل، التي بدورها تثرى قراءة الفرد لأوديسة هوميروس. إذا كان بعض النقاد المحدثين على صواب في زعمهم بأن كاتب لوقا وسفر الأعمال قد ألف عمله في حوار مع الملحمة الرومانية اليونانية (وبالأخص ملحمة الأنيادة)، فإن قراءة الفرد للوقا وسفر الأعمال يمكن أن تتحسن بشكل كبير بعد قراءة ملاحم مثل الفردوس المفقود و اغتنصاب خصلة الشعر، واللتين كتبا بعد قرون من كتابة لوقا وسفر الأعمال. وبالتالي، عندما يصبح أحد النصوص نصًا متداخلًا في نصوص أخرى، فإن دلالة الأدبية تتجاوز هذا النص في حد ذاته. لذلك فإن أصحاب نقد التناص مهتمون أيضًا بدراسة كيف تم توفيق أحد النصوص من نصوص أخرى، ثم استخدام هذه المعلومات في إعادة فحص النصوص التي تم توفيقها. لذا من الواضح أن النص لا يكتمل أبدًا؛ لكنه يبقى دائمًا في حالة من الكتابة المستمرة. فهو في حالة من عملية تناص وإنتاج، وهو ما يتضمن نصوصًا ماضوية ومستقبلية.

وبالتالي قد يركز نقد التناص على موضوع الجنس الأدبي والأعراف اللغوية والأدبية، لكنه دائمًا ما يهتم بتبادلية التناص واللامحدودية. يلخص مايكل ريفاتير Michael Riffaterre التناص بتعريفه كعلاقة بين القراء وإدراكهم لعلاقة النص بالنصوص التي سبقته أو جاءت بعده⁽⁵⁾.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Bonz, Marianne P. *The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic*. Minneapolis:

5 Michael Riffaterre, "Compulsory Reader-Response: The Intertextual Drive," in *Intertextuality: Theories and Practices* (ed. Michael Worton and Judith Still; Manchester: Manchester University Press, 1990), 56–78.

Fortress, 2000.

Culler, Jonathan. "Presupposition and Intertextuality." *Modern Language Notes* 91, no. 6 (1976): 1380–97.

Fewell, Danna Nolan, ed. *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster John Knox, 1992.

Hand, Sean. "Missing You: Intertextuality, Transference, and the Language of Love." Pages 79–91 in *Intertextuality: Theories and Practices*. Edited by Michael Worton and Judith Still. Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1990.

Keesey, Donald, ed. *Contexts for Criticism*. 4th ed. Boston: McGraw-Hill, 2003.

Kristeva, Julia. "The Bounded Text." Pages 36–63 in *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Translated by Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980.

McDonald, Dennis R. *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Riffaterre, Michael. "Compulsory Reader-Response: The Intertextual Drive." Pages 56–78 in *Intertextuality: Theories and Practices*. Edited by Michael Worton and Judith Still. Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1990.

_____. *Text Production*. Translated by Terese Lyons. New York: Columbia University Press, 1983.

النقد الماركسي Marxist Criticism

يعتقد الناقد الماركسي أن الفن يعمل كآلية أيديولوجية، يشرعن ويخلّد منظومة القيم الاجتماعية والمعتقدات والعلاقات التي تهيمن من خلالها طبقة اجتماعية على طبقات أخرى. الشيء المركزي للماركسية هو الافتراض أن وعي الفرد، والخبرة الثقافية، وحتى المجتمع ذاته هم نواتج عمليات مادية متفردة، ويمكن فهمها في مصطلحات علمية. بالنسبة للماركس وإنجلز وهما المؤسسان لمذهب الماركسية، فإن الديناميكية المتضمنة في التغيير الاجتماعي هي الصراع من أجل الهيمنة بين الطبقات الاقتصادية. كان كل تغيير في البناء

الاقتصادي لأحد المجتمعات يصاحبه دائماً تغيير مطابق لنظامه الاجتماعي. هذه العلاقة قادتهم إلى تصديق أن الشكل الاقتصادي الذي تكون فيه لإحدى الطبقات نفوذ على الطبقات الأخرى هو الذي يحدد طرق تطور البناء الهرمي للمجتمع.

على سبيل المثال، في التاريخ الغربي الحديث، هذا الصراع الطبقي اتخذ شكل الرأسمالية. في الاقتصاد الرأسمالي، أنماط الإنتاج تحددها طبقة حاكمة لكنها تعمل بطبقة عاملة. ولأن أنماط الإنتاج- طريقة تنفيذ الإنتاج والبنى التي تتحكم فيه- تملكها الطبقة الحاكمة، والعمال معتمدون عليهم ليعيشوا. بكلمات أخرى، الاكتفاء ليس نتيجة مقدرة الفرد على تحصيل ضرورياته المادية بقدر ما هو نتيجة قدرة الفرد على الدخول في علاقة مع هؤلاء الذين يتحكمون في توزيع الضروريات المادية.

ومع ذلك لكي تعمل هذه المنظومة، لا بد أن يتجاوز عدد العمال عدد الوظائف. لا بد من وجود قدر من البطالة. وبسبب وجود عدد أكبر من العمال عن الوظائف، تُجبر العمالة على التنافس مع بعضها البعض من أجل التوظيف. والتنافس على الوظائف بدوره سيخفض أجور العمل؛ لأن من ليس لديهم عمل سيصبحون مستعدين للعمل بأجور منخفضة للحصول على وظيفة. بهذه الطريقة لا يُدفع للعمال ما يوازي قيمة عملهم. في بعض الأشكال الأقل انتظامية للرأسمالية، هذا الضمور في الأجور يتحول إلى مرحلة حدوث انسجام بين أدنى تكلفة للبقاء على قيد الحياة ودخل العامل، مما يقلل من شأن القوى العاملة ليصل بها إلى ما يُسمى "عبيد الأجور". في النهاية يُخلق تفاوت مصطنع بين القيمة السوقية للمنتج والتكلفة الفعلية للإنتاج. هذا التفاوت المصطنع يسمى قيمة الفائض من العمل، وتمتصه الطبقة البرجوازية كرباح بفصل أنهم يملكون وسائل الإنتاج وقادرون على تسخير النظام الاقتصادي لصالحهم. لذا العامل الفرد لكي يبقى على قيد الحياة ليس لديه خيار سوى المشاركة في هذا البناء الاجتماعي الاستغلالي وهو عاجز تماماً عن علاج حالته.

كما أكد ماركس وإنجلز على أن البيئة الاجتماعية والمادية والثقافية تحدد بدرجة كبيرة تطور وعي الفرد. بكلمات أخرى، المجتمع يخلق الفرد وليس العكس.

إذا تحدد البناء الاجتماعي بطريقة ما ببنائه الاقتصادي، فإن الوعي يُستمد في النهاية من

البناء الاقتصادي أيضًا. هذا التوليف بين الآراء عن الأساس الاقتصادي للبناء الاجتماعي وتطور الوعي يؤدي إلى صيغة ثنائية للمجتمع بناءً عليها يتكون المجتمع من قسمين: الأساس: وهو البناء الاقتصادي، والبناء الفوقي: وهو الوعي الاجتماعي الجمعي الذي يتطور في سياق الأساس الاقتصادي. الأمر أشبه بأيدولوجية أو رؤية كونية وتتضمن الأمور الخاصة بالدين والأخلاق والجماليات والفلسفة والسياسة والقانون.

ومع ذلك لأن البناء الفوقي يُستمد من أساس اقتصادي مستغل، فإنه يخلق وعيًا مغلوطنًا يعمل على شرعنة البنى الاجتماعية الموجودة فعلاً. بكلمات أخرى "البناء المعقد للتصور الاجتماعي هو ما يؤكد أن الحالة التي فيها طبقة اجتماعية تمارس نفوذًا على الأخرى وتُرى أنها 'طبيعية' أو لا تُرى على الإطلاق"⁽⁶⁾.

الأساس والبناء الفوقي متداخلان جدًا بحيث أن التغيير في أحدهما سيكون له تأثيرات متكررة على ذاته وعلى الآخر. الوعي ليس فقط شيئًا داخل بيئة معينة. بل هو عنصر مكمل في التكوين الكامل لهذه البيئة. ومهما كان العنصران مرتبطين بشكل لا ينفصل، لكن الأساس في النهاية هو الذي يحدد طبيعة البناء الفوقي، ولأن الأساس هو الذي يمنح طبقة ما الهيمنة على الطبقات الأخرى. البناء الفوقي يوجد فقط ليحجب حقيقة أن الطبقات المستغلة هي ضحايا الاستغلال.

النقد الماركسي هو تطبيق لنظرية البناء الفوقي على الفن، والتي فيها يظهر الفن في صميم تكوين أيدولوجية الطبقة المهيمنة. وفقًا لـ تيري إيجلتون Terry Eagleton وهو الناقد الماركسي المحدث البارز إن لم يكن الأبرز، فإن الأيدولوجية ليست هي..

مجموعة من العقائد في المقام الأول. بل ترمز للطريقة التي يعيش بها الناس أدوارهم في الطبقة الاجتماعية، والقيم، والأفكار، والصور التي تربطهم بوظائفهم الاجتماعية وبالتالي تمنعهم من المعرفة الصحيحة للمجتمع ككل. بهذا المعنى... تظهر إنسانًا يفهم تجربته بطرق تمنع الفهم الصحيح لمجتمعه، وهي بالتالي طرق خاطئة⁽⁷⁾.

النقد الماركسي يهتم بالعلاقات المعقدة التي تربط عملاً أدبيًا بالأيدولوجية التي نشأ فيها.

6 Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism* (Berkeley: University of California Press, 1976), 5.

7 المرجع السابق، صفحة 17.

الفهم غير السطحي للعمل لا بد ألا يتغافل العوامل المتعددة لنموذج الأساس والبناء الفوقي- أي الموقع الطبقي للمؤلف، والأشكال الأيديولوجية، وعلاقتها بالأشكال الأدبية والروحانية والفلسفية وتقنيات الانتاج الأدبي، والنظرية الجمالية والأساس الاقتصادي- وهو ما يصور حقبة زمنية وكيف اجتمعت كل هذه العناصر لتنتج النموذج الأدبي. في النهاية العمل الأدبي هو تركيبة محكمة من القيم والصور والأفكار الخاصة بزمن ما.

يتمنى الماركسي أن يفضح المغالطات والترتيبات غير الطبيعية التي تصدق على هيمنة طبقة معينة على الطبقات الأخرى. بالنسبة للماركسي، كل المؤلفات الأدبية يمكن إخضاعها للتنقيب عن المكونات الأيديولوجية، ولكن المؤلفات الجيدة ستصور الأيديولوجية الخاصة بحقيقتها الزمنية بحيث تصبح الأيديولوجية منظورة بشكل واع بدلاً من وجودها بشكل لا واعي.

الأدب الجيد سيوصل شعورًا بالواقعية والأمانة تجاه الخبرة الاجتماعية بينما يفضح ويتحدى بشكل مستتر محدودية وعدم كفاءة وتصنع البنى الواقعية جدًا التي فرضت عليه. بهذه الطريقة، يمكن خلق ميل عام واتصال بكل القراء عبر الزمن في ظل تجزئتها القوى في سياقه الخاص. في النهاية النقد الماركسي يدرس كل جوانب العمل الأدبي- من الشكل والأسلوب إلى رسم الشخصيات والحبكة الدرامية، وحتى إلى شكل المنتج الذي نُشر به- لتفضح المصادقية الاجتماعية زيف الأيديولوجيات السائدة.

ولأن الماركسي يقترب من الكتاب المقدس من وجهة نظر إلحادية، فهو يراه كأبي نص آخر يخضع لنفس أنواع النقد مثل كل النصوص. من وجهة النظر الماركسية سيكون من الصعب ترجمة الأفكار التقليدية عن العصمة إلّا كأساسات لآلية أيديولوجية تقرر البنى التي تمكن السلطة المقدسة. والأكثر تدميرًا لآمال الفرد في التخلص من هذه البنى الاجتماعية هو مفهوم الخطية الأصلية، والتي بها يُودع الكثير من البشر في العقاب الأبدي. بالطبع المهرب الوحيد هو الخضوع الخانع لسلطة الله، التي رأى بحكمته الرحمة دائماً ملائمة أن يتعهد بها المؤسسة الكنيسة.

طبق إيجلتون هذه المفاهيم إلى تفسير أحد أسفار الكتاب المقدس وهو سفر يونا في

مقالته "J. L. Austin and the Book of Johnah"⁽⁸⁾. حسب مقالة إيجلتون، أرسل الله يونان ليتنبأ على نينوى لأن الله من فرط حساسيته أراد تدمير المدينة بنفسه ويريد عذراً ليبقي على المدينة لحفظ ماء وجهه. يدرك يونان هذا الخداع الإلهي ويعرف أن دوره في القصة ليس إلا دوراً سطحياً. وبالتالي ينزعج يونان لما يراه دوافع إلهية للخداع والتلاعب، خاصة عندما تتوب نينوى بشكل معجزي. ثم يستنتج إيجلتون أن سبب يأس يونان هو إدراكه أنه طالما أن الله يقود ويوجه كل شيء بعنايته، فإن الفعل البشري ليس له معنى. لكن يظن يونان بعد ذلك أن الله ربما اختصه بهذه المهمة فقط لجعله يتشكك في معنى الفعل. وأدرك أنه لا يستطيع أن يعرف هل يعرف أن عمله له معنى أم لا. هذا الإدراك أدخل يونان من اليأس الوجودي إلى الذاتية الحالية من الهدف. تنتهي القصة بالله وهو يوبخ يونان اليأس مما يشير، حسب إيجلتون، إلى أنه بالرغم من التقدير السابق للنبي، فإن الميل الإلهي للرحمة هو في الواقع متقلب وعبثي.

يصور إيجلتون محنة يونان في ضوء الخلفية الأيديولوجية للتاريخ. وعلاقة يونان بالله، في هذا التفسير، هي رمز لعلاقة الفرد بالمفهوم الماركسي عن التاريخ. لأي درجة يُعتبر الفعل البشري مهم إذا كان الفعل لا يمكن فصله عن التاريخ وما وقع عليه الفعل؟ وإلى أي درجة يمكن أن نعرف إذا كان الفعل البشري مهمًا؟ إثارة هذه الأسئلة يحرض إيجلتون القارئ على أن يلحح للإرتباط الوثيق للفرد بالتاريخ والذاتية التي تنتج عن ذلك.

هذا التفسير كما هو لا يعبر عن قراءة ماركسية تقليدية لسفر يونان، ولكن مرة أخرى إيجلتون ليس مركسياً تقليدياً. المهم هو الفكرة الثابتة التي وفرها استيضاح العناصر الأيديولوجية-والربط بين تردد يونان الواضح، وعبثية أفعاله، ويأسه فيما بعد، و"الغيرية" الدائمة وغير المتوقعة لله، يظهر صورة واقعية لخبرة اجتماعية مميزة للوعي المغلوط. يلخص إيجلتون هذه المعضلة كالتالي: "سفر يونان يترك الشخصية الرئيسية فيه عالقة في مرحلة انتقالية بين الوعي المغلوط وأسلوب جديد ليس له اسم في زمانه عن الهوية. وإلى هذا الحد تقدمنا عليه قليلاً"⁽⁹⁾.

8 Terry Eagleton, "J. L. Austin and the Book of Jonah," in *The Postmodern Bible Reader* (ed. David Jobling, Tina Pippin, and Ronald Schleifer; Malden, Mass.: Blackwell, 2001), 177-82.

9 المرجع السابق، صفحة 181.

Eagleton, Terry. "Introduction Part I." Pages 1–15 in *Marxist Literary Theory: A Reader*. Edited by Terry Eagleton and Drew Milne. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

_____. "J. L. Austin and the Book of Jonah." Pages 177–82 in *The Postmodern Bible Reader*. Edited by David Jobling, Tina Pippin, and Ronald Schleifer. Malden, Mass.: Blackwell, 2001.

_____. *Marxism and Literary Criticism*. Berkeley: University of California Press, 1976.

Kellner, Douglas. "Marxist Criticism." Pages 95–99 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

Macey, David. *The Penguin Dictionary of Critical Theory*. London: Penguin, 2000.

نقد المحاكاة Mimetic Criticism

نقد المحاكاة يجد معنى النص في العلاقة بين النص والواقع. أي تمثيل لفظي تقريبيًا يبدو أنه يفرض نوعًا من المقارنة مع خبرتنا. وبالتالي فإن أصحاب نقد المحاكاة يحكمون على قيمة النص الأدبي بقدرته على تمثيل أو انعكاس بعض الجوانب من العالم خارج النص. الأدب الجيد كما يزعم نقاد المحاكاة يكشف بعض الحق عن طريقة اختبار البشر للطبيعة. بطريقة أو بأخرى كل نقاد المحاكاة يلجأون إلى فطرة أو خبرة إنسانية مشتركة- كموضع للمعنى.

منذ زمن الإغريق القدامى إلى القرن التاسع عشر، لم تكن فكرة الأدب كأدب محاكاة محل نزاع. كان الأدب يكشف عن الحقيقة الحياتية⁽¹⁰⁾. ينادي أرسطو في كتابه *Poetics* أن قلب التراجيديا هو عمل تطهيرها بالشفقة والخوف، لكن هذه التراجيديا ولدت في المشاهد أو القاريء خبرة عميقة. كانت هذه الخبرة ما يدركه القاريء والمشاهد للتراجيديا من الحقيقة التي يعلنها النص عن بعض جوانب الحالة الإنسانية.. أي حكمة عن بعض الجوانب العامة للواقع خارج النص ذاته. هذا هو السبب الذي جعل أرسطو يزعم أن الفن مرتبط أكثر بالفلسفة عن التاريخ- لأن الفن مثل الفلسفة يسعى إلى العموميات أكثر من الخصوصيات.

10 Donald Keeseey. "Mimetic Criticism: Reality as Context," in *Contexts for Criticism* (4th ed.; ed. Donald Keeseey, Boston: McGraw Hill, 2003), 205.

يزعم نقاد المحاكاة أن علاقة المحاكاة بين الواقع، وهو التدفق اللامحدود للخبرة المتغيرة، والنص تتمثل في تعقيد كل منهما. وبالرغم أن النص قد يكون رسميًا في تصميم ولا يجسد الواقع، لكنه يعكس الواقع في تعقيد التصميم. إن خبرة قراءة نص معقد تشبه خبرتنا في الحياة. نحن نحاول أن نفهم كلاهما بفرض مصفوفة تفسيرية معينة، وضوء منظومة فكرية معينة، أو كلاهما.

نقاد المحاكاة يزعمون أيضًا أن رسم الشخصيات والخلفية والحبكة والأحداث في الأدب تستدعي مقارنة مع الحياة التي نختبرها خارج النص. لذا يقول ناقد المحاكاة، إذا دعت التمثيلات الفنية إلى المقارنة مع خبرة غير فنية، فإن الأدب يدفعنا إلى أن نسأل أسئلة هامة عن الحياة.

يبدو أن نقد المحاكاة يتطابق جيدًا مع طريقة اقتراب الكثير من النقاد والقراء إلى النصوص الكتابية. عندما يسأل قراء سفر أيوب عن العلاقة بين التقوى والبركة الإلهية، فهم يفترضون أن إله أيوب يتحدث عن شيء مهم من الناحية اللاهوتية. عندما يشير أحد الدارسين الكتابيين أن إنجيل مرقس يعيد تعريف مفهوم المسيانية، فهو يفترض أن الإنجيل يوظف استراتيجيات أدبية وشكلًا ومحتوى ليقول شيئًا عن كيف يجب أن ننظر إلى أحد جوانب الحياة، أو عندما يسعى إلى إيجاد إرشاد في المزامير أو الأمثال، فهو يقرأ كمحاكاة.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Keesey, Donald, ed. *Contexts for Criticism*. 4th ed.; Boston: McGraw- Hill, 2003.

Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2006.

النقد السردى هو دراسة سرد القصص مع التركيز ليس فقط على العناصر التقليدية للسرد مثل الحبكة الدرامية، والأجواء المحيطة، ورسم الشخصيات، ولكن دور القارئ أيضًا. مثل نقد استجابة القارئ، يفترض النقد السردى أن القصة لا توجد بشكل ذاتي مستقل داخل النص، لكنها تأتي إلى الوجود من خلال التفاعل بين النص والقارئ.

يحدد نقاد السرد كيانًا أدبيًا موجودًا فقط داخل النص. هذا الكيان ليس الكاتب الحقيقي، لكنه انعكاس منقوص للكاتب الحقيقي. على سبيل المثال، عندما اقرأ إنجيل مرقس، الكاتب الوحيد الذي أقابله هو الكاتب الذي قد أكون قادرًا على استجلابه من النص فقط. سنفهم أكثر عندما نقرأ عدة رسائل لبولس. عندما اقرأ كورنثوس الأولى، أقابل كيانًا واحدًا. وعندما اقرأ غلاطية، أقابل آخر. هذان الكاتبان الضمنيان ليسا نفس الشيء؛ لأن كل نص يعطي معلومات مختلفة. وبالتالي يمكن لشخص من العالم الحقيقي أن يؤلف عدة نصوص، كل منها له كاتب ضمني مختلف. بصيغة أخرى الكاتب الضمني هو تركيبة من الأيديولوجيات قابلة للتمييز يُبنى عليها نص بعينه.

القارئ الضمني، مثل الكاتب الضمني، يحدده النص. الكاتب الضمني قد يصيغ النص - بوعي أو بلا وعي - بطريقة ما بحيث يعطي إرشادًا للقارئ. هذا يعني أن النص يحتوي على افتراضات غير منطوقة عن القارئ. من الواضح أن الكاتب الضمني (وهو الكاتب الحقيقي في هذه الحالة) لإنجيل مرقس لم يكن في مخيلته عندما كتب صورة القارئ في القرن الحادي والعشرين. وحتى إذا وفر النص التوجيه للقارئ بإعطاء توصيف للقارئ الضمني، فإن القارئ الضمني لا يحدده النص بالكامل. الكاتب الضمني قد يفترض من ناحية القارئ الضمني مجموعة معينة من القيم وإجادة أدبية، وخلفية ما. لكن من المستحيل أن أضمن أن كل قارئ سيقوم بهذا الدور. من ناحية، حتى إذا افترضنا أن دور القارئ الضمني قد يُحدد بشكل كامل فلا يوجد قارئ وحيد يمكنه أن يتفق بشكل كامل ومثالي مع الدور الذي يقدمه النص للقارئ الضمني. من ناحية أخرى، حتى نتفق أن القارئ أكمل الدور الذي يقدمه النص للقارئ الضمني، فإن القارئ يصبح أسيرًا للنص

ولأيدولوجية النص. لكن العكس قد يحدث أيضًا بمعنى أن القاريء قد يكتشف أن الدور المطلوب من القاريء الضمني غريب جدًا أو مقزز من الناحية الأيدولوجية بحيث أنه يرفض ببساطة أن يقرأ، ومن ثم يرفض دور القاريء الضمني.

لأن كل السرد يُحكى من خلال صوت الراوي، فإن شخص وعمل الراوي يمثل أهمية خاصة في تحديد المعنى. قد يُحكى السرد القصصي بصيغة المتكلم أو الغائب، والراوي قد يكون خارج الأحداث أو إحدى الشخصيات داخل القصة. كذلك قد يختلف الراوي في درجة المعرفة.. من معرفة محدودة للغاية إلى علم كامل بالأمور كلها تقريبًا.

كذلك، الراوي لا يتطابق مع الكاتب الضمني. الكاتب الضمني يخلق الراوي المتخيل الذي يعتمد على الكاتب الضمني في أي سمات أو قدرات يمكن رصدها في النص. رؤية الراوي قد لا تعكس أيدولوجية الكاتب الضمني. هذا ينطبق على الراوي الغائب كلي المعرفة أو الراوي الذي يمثل إحدى شخصيات القصة.

المقابل للراوي هم المروى لهم، الكيان الذي يحكي الراوي القصة لهم. بينما يستقبل المروى لهم القصة بينما تتكشف لهم لحظة بلحظة، فإن القاريء الضمني يقرأ ما يحكيه الراوي للمروى لهم. القاريء الضمني يمثل كيانًا له مجموعة من القيم التي تمكنه من إتمام العمل. ومع ذلك، المروى له لديه تعريف كامل فقط من خلال العمل. ومثل الراوي، قد يكون المروى له أحد شخصيات القصة، لكنه في المعتاد شخص ليس له مكان داخل القصة. هوية المروى له ستحدد بدرجة كبيرة أسلوب وتعقيد لغة الراوي. وإذا كان المروى له جاهلاً بالموضوع، فقد يُريد الراوي من التفاصيل التي يقدمها مع الشرح الموسع.

في النقد السردى فإن عالم السرد لا يتطابق مع العالم الحقيقي. العالم الحقيقي لكل من الكاتب والقاريء على حد سواء هو عالم غير محدود، لكنه موجود يمكن ملاحظته، بما في ذلك كل الأحداث التي تعمل معًا في منظومة متداخلة. عالم السرد محدود ومقيّد، والمدخل الوحيد هو الوسط الثانوي للنص. الأشياء والأشخاص والأحداث في السرد القصصي قد لا تتطابق مع أي شيء في العالم الواقعي. ولكي يعيد القاريء الضمني تجميع عالم السرد، لا بد من عمل محددات لها علاقة بالأهمية النسبية للأحداث. الكاتب الضمني يبرز أحداثًا

معينة، ويغطي أولوية متأخرة لأحداث أخرى، ويترك فجوات بينما ينتقل من جزء لآخر في السرد. وتقع مسؤولية تجسير هذه الفجوات على القارئ الضمني.

وفقًا للنقاد السرد، المعنى يبدأ بعالم السرد، وليس بالعالم الحقيقي. معنى إنجيل مرقس لا يوجد في اعتبار إنجيل مرقس تصويرًا موضوعيًا ودقيقًا من الناحية التاريخية عن حياة يسوع وزمانه. ما يقوله أو يفعله يسوع (أو أي شخصية أخرى هنا) في السرد يجب أن يجد دلالة داخل عالم السرد فقط. الكاتب الضمني يشكل عالم القصة بانتقاء بعض الأحداث واستبعاد أحداث أخرى. هذه العملية الانتقائية تستثني على الفور إمكانية أن يكون عالم السرد نسخة طبق الأصل للعالم الحقيقي. لذلك فإن كل المعنى لا بد أن يُبنى في حوار مع عالم السرد، الذي هو بنية النص. لا بد أن يكون المعنى معادلة مكونة من العلاقات والخبرات والاتصالات التي يُدعى القارئ الضمني خلقها.

لمزيد من القراءة والإطلاع

Powell, Mark Allen. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1990.

Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2006..

النقد البلاغي الاجتماعي Socio-Rhetorical Criticism

النقد البلاغي الاجتماعي هو وسيلة تفسيرية عرفها فيرنون روبنز Vernon Robbins كـ "أسلوب يعتمد على النص ويستخدم استراتيجيات مخطط لها لاستدعاء معلومات اجتماعية وحضارية وتاريخية ونفسية وجمالية وأيديولوجية ولاهوتية إلى سياق عمل الشرح الدقيق"⁽¹¹⁾. بالنسبة لأصحاب النقد الاجتماعي البلاغي، يركز التفسير على النص كحديث ثقافي واجتماعي وأيديولوجي وتاريخي ولاهوتي، والمعلومات المستمدة من هذه الجوانب المتعددة لها علاقة تناس من ناحية العلامات النصية⁽¹²⁾. وبالتالي فإن أصحاب النقد الاجتماعي البلاغي يفهمون كلمة "بلاغي" على أنها تشير إلى النص كعمل أدبي،

11 Vernon K. Robbins "Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case," in *The New Literary Criticism and the New Testament* (ed. Edgar V. McKnight and Elizabeth Struthers Malbon; Valley Forge: Trinity Press International, 1994), 165.

12 المزيج السابق: صفحة 166.

بمعنى قصة يجب أن تُقرأ، وكلمة "اجتماعي" على أنها تشير إلى النص كعمل ثقافي لا بد أن ينفتح على "الماضي والحاضر والمستقبل"⁽¹³⁾. ومن هذا الوضع، صاغ روبنز إطاراً رباعياً يعمل داخل النقد الاجتماعي البلاغي: 1- الجوانب البلاغية الأدبية للنص، 2-التناسق في النص، 3- الديناميكيات الاجتماعية والحضارية التي تعمل داخل النص، 4- الأيديولوجية. في حين أعاد روبنز صياغة هذا الإطار الرباعي للنقد بناءً على أنسجة مختلفة للنص وادعى أن قراء النصوص سيركزون على نسيج بعينه على حساب الأنسجة الأخرى. والأنسجة الأربعة هي: 1- النسيج الداخلي 2- النسيج البيئي 3- النسيج الاجتماعي والحضاري 4-النسيج الأيديولوجي. في إحدى أعماله المتأخرة بعنوان "استكشاف أنسجة النص" (*Exploring the Texture of Texts*) يضيف روبنز نسيجاً خامساً- النسيج المقدس.

النسيج الداخلي هو مستوى الدخول في التحليل والتركيز على سمات لغة النص، بما في ذلك نسق الكلمات (تكرار الكلمات وتتابع المصطلحات)، والوحدات النصية، وشكل الحجة، والأصوات، والأدوات البلاغية والأدبية، والمزج بين الكلام والسرد⁽¹⁴⁾. ثم يحدد روبنز ستة أنواع من النسيج الداخلي: 1- النسيج التكراري، حيث ترد كلمة أو عبارة عدة مرات في وحدة نصية واحدة، 2- النسيج المتدرج، من حيث تتابع الكلمات أو العبارات في الوحدة النصية، مثل تبديل الكلمات (مثل لغة الملكوت في مر 15: 1-16: 8)، وسلاسل الكلمات. 3- النسيج السردى، الذي يشتمل على أصوات متعددة في النص (صوت الراوي، الكلام غير المباشر، النصوص المكتوبة، أصوات الشخصيات). 4- افتتاحية ووسط وختام الوحدة النصية. 5- الحجة الخاصة بالنص من حيث النظرية البلاغية القديمة والحديثة. 6- النسيج الجمالي الحسي الذي يهتم بطريقة استثارة لغة النص للحواس والعاطفة وأنماط التفكير لدى القراء (الأمر الخاص بالجنس الأدبي على مستوى النص تصبح مهمة في هذا النسيج)⁽¹⁵⁾.

النسيج الداخلي يهتم بطريقة الكاتب في تفسير وعرض محتوى من خارج النص داخل النص نفسه. هناك سؤالان هاما يقودان هذا النوع من التحليل: "من أين تبني هذا النص

13 Robbins, *Jesus the Teacher*, xxiii.

14 Vernon Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Sociorhetorical Interpretation* (Harrisburg: Trinity Press International, 1996), 3-7.

15 المرجع السابق، صفحات من 8-30.

لغته؟ مع أي نصوص يتحاور هذا النص؟⁽¹⁶⁾. يصف روبنز خمسة أبعاد لتحليل النسيج الداخلي: تحليل الإشارة، الإلقاء، إعادة السياق، إعادة التشكيل، والصدى echo.⁽¹⁷⁾

البُعد الأول للنسيج الداخلي يمثل الإشارات إلى أشخاص وأشياء وأماكن وتقاليد ونصوص. بكلمات أخرى تحليل الإشارات يهتم بالأشياء التي يتحاور معها النص وبالطرق التي يحدد بها المفسرون أي تقاليد أو نصوص مشار إليها ودلالة هذه التحديدات.

البُعد الثاني هو التلاوة أو الإلقاء، على سبيل المثال الأسلوب الذي يُنقل به الكلام- اللغة الفعلية، أو اللغة المعدلة، أو لغة مختلفة تمامًا عن اللغة الأصلية. يتعامل الإلقاء مع هل الرواية مختصرة أو موسعة أم تمامًا كما يشير إليها الحدث بالضبط. يزعم روبنز أن عدم يقينية الإشارة تترك للمفسر قدرًا من الحرية ليحدد الإشارة، هذا التحديد قد يكون الدافع وراءه ذا طابع أيديولوجي. وبالتالي قد يبرز المفسر احتمالية ويحجب الاحتمالات الأخرى.

عملية إعادة السياق Recontextualization وتشير إلى ممارسة وضع السرديات والخطب... إلخ في سياقات جديدة بدون الإفصاح عن الحقيقة. على سبيل المثال، يشير روبنز إلى كتاب ريمون إي. برون Raymond E. Brown بعنوان "ميلاد المسيح" (Birthday of the Messiah) الذي يشرح فيه عددًا كبيرًا من الخطب المعاد قراءتها في سياقات جديدة من الترجمة السبعينية في لوقا 1: 26-56.

أما بالنسبة لإعادة التشكيل Reconfiguration، يزعم روبنز أن الكتاب يعيدون تشكيل كل من النصوص والتقاليد المعروفة جيدًا. على سبيل المثال، في نشيد العذراء ربما أعاد لوقا تشكيل التقليد الإسرائيلي عن المرأة العاقر التي تحبل بطفل في سن متقدمة. ومع ذلك، مع وجود التأثير اليهودي والهلنستي على إنجيل لوقا، ربما يكون لإعادة التشكيل مصادر متعددة، مثل قصص العذارى في السبعينية والقصص الرومانية واليونانية عن نساء حبلن بواسطة آلهة⁽¹⁸⁾.

البُعد الأخير هو الصدى الداخلي للنصوص، وهو ما يتجاوز إعادة السياق وإعادة التشكيل ليضم أصوات من التقليد والثقافة. وفي ظل أن نصوص العهد الجديد كُتبت

16 المرجع السابق، صفحة 179.

17 المرجع السابق، صفحة 179-185، وأيضًا 40-50.

.....18 Ventur Robbins, "Socio-Rhetorical Criticism," 180.....

داخل ثقافة البحر المتوسط متعددة الأوجه، يطلب أصحاب النقد الاجتماعي البلاغي أن تحضر كل التقاليد الثقافية لتؤثر على عملية تحليل النصوص. على سبيل المثال، من ناحية قارن الدارسون نشيد العذراء مع أناشيد الحمد في المزامير. وفي نفس الوقت من ناحية أخرى يسأل روبنز عن مدى استعداد الدارسين لمقارنة نشيد العذراء مع أناشيد الحمد في الأدب الروماني الهلنستي وكذلك أدب منطقة البحر المتوسط.

النسيج الاجتماعي والثقافي يتضمن نظريات عن كل من الأنثروبولوجيا والسياسيولوجية. التركيز الأول هنا على "الطبيعة الاجتماعية والثقافية للنص"⁽¹⁹⁾. وبالرغم أن النص هو عمل فني لثقافة معينة وموقع اجتماعي معين، فهو أيضًا استجابة لهذه الثقافة والوضع الاجتماعي. يرسم روبنز خطوط معايير هذا النسيج من حيث "الموضوعات الاجتماعية الخاصة، والموضوعات الاجتماعية والثقافية الشائعة، والتصنيفات الثقافية النهائية"⁽²⁰⁾.

الموضوعات الاجتماعية والثقافية الشائعة هي تلك الموضوعات التي يألفها الأشخاص في ثقافة بعينها بشكل غريزي. عندما يستطيع المفسر الولوج إلى هذه الموضوعات فإن مدى المفارقة التاريخية التفسيرية يتقلص (المفارقة التاريخية كأن تقول أن نابليون ركب طائرة). في نصوص القرن الأول في منطقة الشرق الأوسط، سيواجه المفسر بصياغات اجتماعية عن الشرف/ العار، الطاهر/ النجس، الطهارة/ النجاسة، قواعد المحاجة، منظومات قانونية، أنظمة تبادل اقتصادي مبنية على نظم فرعية متعددة (مثل: الزراعة، التجارة) وأنظمة اجتماعية لها بناء هرمي.

النسيج الأيديولوجي يُبنى على فرضية أن كل نص يرسخ أيديولوجية معينة، أي مجموعة من الأفكار السياسية والاقتصادية والدينية التي تُبنى عليها قيم ثقافة ما وأفكارها وأحكامها... إلخ. داخل النقد الأيديولوجي قد تشير الأيديولوجية إلى ثلاثة سياقات: 1- السياق الأيديولوجي الذي يُنتج فيه الكاتب النص، 2- الأيديولوجية المعاد انتاجها داخل النص نفسه، 3- أيديولوجية قراء النص أو "العملاء". يدرس النقد الاجتماعي البلاغي كل السياقات الأيديولوجية الثلاثة لكنه يميل إلى التركيز على الاثنين الأولين. وبفحص

19 Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 71.

المرجع السابق.

الأعمال الفنية (بما في ذلك النصوص)، يستطيع الدارسون أن يعيدوا جزئيًا بناء أيديولوجية ثقافة ما.

معظم أعمال علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تركز على إعادة التركيب (التجميع). لكي نعيد تجميع الأيديولوجية التي يُبنى عليها النص، لا بد لأصحاب النقد الاجتماعي البلاغي أن يحلّلوا البنى البلاغية في اللغة. يشير روبنز إلى أن بعض الأسئلة لا بد أن تسأل: "ما هي المصالح الذاتية؟ مصالح مَنْ التي تناقش في هذا النص؟ إذا كانت الأصوات المهيمنة في النص تقنع الناس بأن يعملوا وفقًا إلى مقدماتهم، مَنْ سيفوز ومَنْ سيخسر؟ وما هو الشيء الذي سيُجنى وما الذي سيُخسر؟... أيديولوجية مَنْ التي تقدّم؟ ولمصلحة مَنْ؟" (1). من منظور الناقد الاجتماعي البلاغي، كل نص ذو طابع أيديولوجي وبدرجة ما له طابع دعائي على الأقل. لذلك إذا افترضنا أن المسيحية المبكرة كان لها سياساتها ومواقفها الأيديولوجية، يجوز أن يُفترض أن نصوصها ذو طابع أيديولوجي أيضًا.

يعني روبنز بالنسيج المقدّس للنصوص ليس فقط ما يقوله النص عن الإلهيات ولكن طرق استقصاء القراء للطبيعة المقدسة للنصوص. وينصح بأنه طالما أن النسيج المقدّس محشو داخل الأنواع الأربعة الأخرى للأنسجة، فإن الفهم الأكثر معقولة للنص يُكتسب بينما يسمح المفسر للطبيعة المقدسة أن تبرز من خلال دراسة تفصيلية للأنواع الأربعة الأولى من الأنسجة. هذه الفكرة عن المقدس موضعها في تلك الإشارات النصية عن الألوهة والقديسين والكائنات الروحانية، والتاريخ الإلهي والفداء البشري، والالتزام الإنساني، والمجتمع الديني والأخلاقيات (2). مرة أخرى هذه العناصر تبرز من خلال تحليل تعددية الأنسجة في النص.

يدرك أصحاب النقد الاجتماعي والبلاغي أن التواصل المكتوب والشفهي وتفسيراته هي أعمال اجتماعية يقف فيها المؤلفون والمتكلمون والقراء جميعاً في منتصف أيديولوجيات ومجتمعات تصنع المعنى. وبالتالي، فالنصوص ومفسروها يشكلون موقعاً متعدد السياقات بحدود متعددة. يستجيب النقد الاجتماعي والبلاغي إلى هذه المتاهة المعقدة بالاستقاء من مقاربات تفسيرية عديدة بهدف تشكيل قراءات تؤدي إلى أكبر عدد من المعاني وتأثيرات المعنى التي قد تتشكل بأساليب أخرى ضيقة الحدود.

1 Robbins, "Socio-rhetorical Criticism," 194-95.

2 المراجع السابق، صفحات 120-130.

قائمة بالمراجع المختارة

- Abrams, M. H. A Glossary of Literary Terms. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1981.
- Adam, A. K. M., ed. Handbook of Postmodern Biblical Interpretation. St. Louis: Chalice, 2000.
- _____. What Is Postmodern Biblical Criticism? Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995.
- Adamo, David Tuesday. Biblical Interpretation in African Perspective. Lanham, Md.: University Press of America, 2006.
- Aichele, G., and G. A. Phillips, eds. Intertextuality and the Bible. Semeia 69–70 (1995).
- Aichele, George. The Limits of Story. Philadelphia: Fortress, 1985. Aichele, George et al. The Postmodern Bible. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Alter, Robert. The Art of Biblical Narrative. New York: Basic, 1981.
- _____. The Art of Biblical Poetry. New York: Basic, 1985.
- Alter, Robert, and Frank Kermode, eds. The Literary Guide to the Bible. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Althaus-Ried, M. "The Hermeneutics of Transgression." Pages 251–72 in Liberation Theologies on Shifting Grounds: A Clash of Socio-economic and Cultural Paradigms. Edited by G. de Schrijver. Leuven: Leuven University Press, 1998.
- Anderson, Janice Capel, and Stephen D. Moore, eds. Mark and Method: New Ap-

- proaches in Biblical Studies. Minneapolis: Fortress, 1992. Armour, E. T. Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Arp, Thomas, and Greg Johnson. Perrine's Literature: Sound, Structure, and Sense. 8th ed. Boston: Heinle & Heinle, 2002.
- Aune, David. The New Testament in Its Literary Environment. Philadelphia: Westminster, 1989.
- Bailey, Cyril. Phases in the Religion of Ancient Rome. Westport: Greenwood, 1972.
- Bailey, J. L., and L. D. Vander Broek, eds. Literary Forms in the New Testament: A Handbook. Louisville: Westminster John Knox, 1992.
- Bailey, R. C., and T. Pippin, eds. Race, Class, and the Politics of Biblical Translation. Semeia 76 (1998).
- Bailey, Randall C., ed. Yet With a Steady Beat: Contemporary U.S. Afro-centric Biblical Interpretation. SBL Semeia Studies. Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 2003.
- Barr, James. The Bible in the Modern World. New York: Harper & Row, 1973.
- _____. The Semantics of Biblical Language. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Barrett, C. K. The New Testament Background: Selected Documents. 2d rev. ed. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Bartholomew, Craig, Scott Hahn, Robin Parry, Christopher Seitz, and Al Wolters, eds. Canon and Biblical Interpretation. Scripture and Hermeneutics. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Barton, J. "Reading the Bible as Literature." Literature and Theology 1 (1987): 135-53.
- Barton, John, ed. The Cambridge Companion to Biblical Interpretation. London: Cambridge University Press, 1998.
- Beardslee, William A. Literary Criticism of the New Testament. Philadelphia: Fortress, 1970.
- Beasley-Murray, George R. Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet
-

- Discourse. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.
- Bellinger, W. H. Psalms: Reading and Studying the Book of Praises. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990.
- Berlin, Adele. Poetics and Interpretation of Biblical Narrative. Sheffield: Almond, 1983.
- Bertens, Hans. Literary Theory: The Basics. London: Routledge, 2001. Bevan, E. "Hellenistic Popular Philosophy." Pages 79–107 in The Hellenistic Age: Aspects of Hellenistic Civilization. Edited by J. B. Bury et al. Cambridge: The University Press, 1923.
- Biallas, Leonard J. Myths, Gods, Heroes and Saviors. Mystic, Conn.: Twenty-third Publications, 1986.
- Bird, P. A. Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 1997.
- Black, F. C., R. Boer, and E. Renions, eds. The Labour of Reading: Desire, Alienation, and Biblical Interpretation. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Blackshire-Belay, Carol Aisha, ed. Language and Literature in the African American Imagination. Westport, Conn.: Greenwood, 1992.
- Blancy, Alain. "Structuralism and Hermeneutics." Pages 75–104 in Structural and Biblical Hermeneutics. Translated and edited by Alfred M. Johnson. Pittsburgh: Pickwick, 1979.
- Bleich, David. The Double Perspective: Language, Literacy, and Social Regulations. New York: Oxford University Press, 1988.
- _____. Readings and Feelings: An Introduction to Subjective Criticism. Urbana, Ill.: National Council of Teachers of English, 1975.
- _____. Subjective Criticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Bleicher, Josef. Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. London: Routledge, 1980.
- Blomberg, Craig L. Interpreting the Parables. Downers Grove: Intervarsity, 1990.
- Bloom, Harold et al. Deconstruction and Criticism. New York: Seabury, 1979.
- Bonz, Marianne P. The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic. Minneapolis:

Fortress, 2000.

Bornkamm, Günther. "The Theology of Rudolf Bultmann." In *The Theology of Rudolf Bultmann*. Edited by Charles W. Kegley. London: SCM, 1966.

Boyarín, D. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Braaten, Carl. *History and Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress, 1966. Bradley, David G. "The Topos as a Form in the Pauline Paraenesis." *JBL* 72 (1953): 238–46.

Bray, Gerald. *Biblical Interpretation: Past & Present*. Downers Grove: InterVarsity, 2000.

Brenner, A. *Ruth and Esther: A Feminist Companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Brenner, A., and F. van Dijk-Hemmes. *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*. Biblical Interpretation Series 1. Leiden: Brill, 1993.

Bressler, Charles E. *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*. 2d ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1994.

Brett, M. *Biblical Criticism in Crisis?* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Brichto, H. C. *Toward a Grammar of Biblical Poetics*. New York: Oxford University Press, 1992.

Briggs, Richard S. *Speech Act Theory and Biblical Interpretation: Toward a Theory of Self-Involvement*. New York: T&T Clark, 2001.

Brooks, Cleanth. "Literary Criticism: Poet, Poem, and Reader." Pages 392–405 in *Literary Criticism*. Edited by Lionel Trilling. New York: Holt, Rhinehart & Winston, 1970.

_____. *The Well Wrought Urn*. New York: Reynal & Hitchcock, 1947. Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977.

_____. "The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles." In *The Scrolls and the New Testament*. Edited by Krister Stendahl. Westport: Greenwood, 1975.

Brown, Raymond E. and John P. Meier. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist, 1983. Bruns, G. *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press, 1992.

- Budick, Sanford, and Wolfgang Iser, eds. *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Bultmann, Rudolf. *Existence and Faith*. Edited and translated by Schubert Ogden. London: Hodder & Stoughton, 1961.
- _____. *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1963. Repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.
- Burnett, F. W. "Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism." *Semeia* 51 (1990): 51–80.
- Burns, Gerald L. "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation." In *The Literary Guide to the Bible*. Edited by Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Cady, L. E. "Hermeneutics and Tradition." *Harvard Theological Review* 79 (1986): 439–63.
- Caird, G. B. *The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1980.
- Camden, Vera J. "Psychoanalytic Theory," Pages 163–70 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Carson, D. A. *Biblical Interpretation and the Church*. Nashville: Thomas Nelson, 1984.
- Carter, Angela. *The Infernal Desire Machines of Doctor Hoffman*. London: Penguin, 1994.
- Cartwright, M. G. "Ideology and the Interpretation of the Bible in the African-American Christian Tradition." *Modern Theology* 9, no. 2 (1993): 141–58.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.
- _____. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- _____. *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress,

- 1985.
- Clarke, Simon. *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi- Strauss and the Structuralist Movement*. Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1981.
- Classen, Carl Joachim. *Rhetorical Criticism of the New Testament*. Leiden: Brill, 2002.
- Clements, R. E. *Prophecy and Tradition*. Atlanta: John Knox, 1975. Clines, D. J. A. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. JSOTSup 205. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Coggins, R. J., and J. L. Houlden, eds. *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Philadelphia: Trinity, 1990.
- Collins, Adela Yarbro. *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Collins, Adela Yarbro, ed. *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.
- Cone, James H. *Black Theology and Black Power*. New York: Seabury, 1969.
- Conzelmann, Hans, and Andreas Lindemann. *Interpreting the New Testament*. Translated by Siegfried S. Schatzmann. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1988.
- Cotterell, Peter, and Max Turner. *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove: InterVarsity, 1989.
- Crim, Keith, gen. ed. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. 2d rev. ed. Nashville: Abingdon, 1980.
- Croatto, Severino. *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- Crossan, John Dominic. *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*. Niles, Ill.: Argus, 1975. Repr., Sonoma, Calif.: Polebridge, 1991. Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- _____. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.
- _____. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*.

- Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.
- Culley, R. Themes and Variations: A Study of Action in Biblical Narrative. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Damrosch, David. The Narrative Covenant: Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Darr, J. On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization. Louisville: Westminster John Knox, 1992.
- Derrida, Jacques. Margins of Philosophy. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. Of Grammatology. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- _____. Writing and Difference. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Dibelius, Martin. From Tradition to Gospel. Translated by Betram Lee Woolf. New York: Scribner, 1965.
- Dillon, J. The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.
- Dockery, D. S. Biblical Interpretation Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Donaldson, Laura, ed. Postcolonialism and Scriptural Reading. Semeia 75 (1998).
- Doty, William G. Letters in Primitive Christianity. Philadelphia: Fortress, 1973.
- Dyck, E., ed. The Act of Bible Reading. Downers Grove: InterVarsity, 1996.
- Eagleton, Terry. Literary Theory: An Introduction. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- _____. Marxism and Literary Criticism. 2d ed. London: Routledge, 2002.
- Eco, Umberto. The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Efird, James M. The Old Testament Writings: History, Literature, Interpretation. Atlanta: John Knox, 1982.

- Elliott, John. *What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1993.
- Erikson, M. J. *Evangelical Interpretation: Perspectives on Hermeneutical Issues*. Grand Rapids: Baker, 1993.
- Ervin, Hazel Arnett, ed. *African American Literary Criticism, 1773–2000*. New York: Twayne, 1999.
- Esler, Philip F. *The First Christians in Their Social World: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. New York: Routledge, 1994.
- Esler, Philip F., ed. *Modeling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*. New York: Routledge, 1995.
- Eslinger, L. M. "Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category." *VT* 42 (1992): 47–58.
- Exum, J. C. *Fragmented Women: Feminist (Sub)Versions of Biblical Narratives*. Valley Forge: Trinity Press International, 1993.
- _____. *Tragedy and Biblical Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Exum, J. C., ed. "Tragedy and Comedy in the Bible." *Semeia* 32 (1984). Exum, J. C., and S. Moore, eds. *Biblical Studies/Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium*. JSOTSup 266. Gender, Culture, Theory 7. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Farley, Margaret A. "Feminist Consciousness and Scripture." In *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty M. Russell. Philadelphia: Westminster, 1985.
- Farmer, R. L. *Beyond the Impasse: The Promise of a Process Hermeneutic*. Studies in American Biblical Hermeneutics. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997.
- Fee, Gordon D. *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*. 3d ed. Philadelphia: Westminster, 2002.
- Fee, Gordon D., and Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*. 2d ed. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- Felperin, Howard. *Beyond Deconstruction: The Uses and Abuses of Literary Theory*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Ferguson, Duncan. *Biblical Hermeneutics: An Introduction*. Atlanta: John Knox, 1986.

- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. 2d ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Ferguson, John. *Greek and Roman Religion: A Source Book*. Park Ridge, N.J.: Noyes, 1980.
- Fewell, Danna Nolan, ed. *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster John Knox, 1992.
- Fisch, Harold. *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Fowl, S. E. *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. New York: Blackwell, 1998.
- Fowler, Alistair. *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Mode*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- Fowler, Robert. *Let the Reader Understand: Reader-Response and the Gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1991.
- . "The Rhetoric of Direction and Indirection in the Gospel of Mark." *Semeia* 48 (1989): 115-34.
- Freedman, Diane P., Olivia Frey, and Frances Murphy Zauhar, eds. *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism*. Durham: Duke University Press, 1993.
- Freyne, Sean. *Galilee, Jesus, and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigation*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt, Brace & Jovanovich, 1982.
- Funk, R. W. *Language, Hermeneutic, and Word of God*. New York: Harper, 1996.
- Furnish, Victor P. *Theology and Ethics of Paul*. Nashville: Abingdon, 1968.
- Gabel, John, and Charles Wheeler. *The Bible as Literature: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Gadamer, H. G. *Truth and Method*. New York: Seabury, 1975.
- Gager, John G. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975.

Garry, Ann, and Marilyn Pearsall, eds. *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Boston: Unwin Hyman, 1989.

Gates, Henry Louis Jr. *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press, 1988.

Genette, Gérard. *Narrative Discourse*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Gilbert, Sandra, and Susan Gubar. *The Mad Woman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Goldsworthy, Graeme. *Gospel-Centered Hermeneutics: Foundations and Principles of Evangelical Biblical Interpretation*. Downers Grove: IVP Academic, 2007.

Goodwin, David. "Rhetorical Criticism," Pages 174–78 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Edited by Irena R. Makaryk. Buffalo: University of Toronto Press, 1993.

Gottcent, John. *The Bible: A Literary Study*. Boston: Thayne, 1986.

Gottwald, Norman K. *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.

_____. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985.

Gottwald, Norman K., and R. A. Horsley, eds. *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Maryknoll: Orbis, 1993.

Greenfield, Jonas C. "The Hebrew Bible and Canaanite Literature." In *The Literary Guide to the Bible*. Edited by Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

Greenwood, David C. *Structuralism and the Biblical Text*. Berlin: Mouton, 1985.

Guerin, Wilfred et al., eds. *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. 4th ed. New York: Harper Collins, 1999.

Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. Translated by W. H. Carruth. New York: Schocken, 1964.

Gunn, D., and D. N. Fewell. *Narrative in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 1993.

- Habel, Norman. *Literary Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Haight, Elizabeth. *Essays on the Greek Romances*. Port Washington, N.Y.: Kennikat, 1943.
- Hall, Donald. *Literary and Cultural Theory: From Basic Principles to Advanced Applications*. Boston: Houghton Mifflin, 2001.
- Hassan, Ihab. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press, 1987.
- Hauser, Alan J., and Duane F. Watson, eds. *A History of Biblical Interpretation: The Ancient Period*. History of Biblical Interpretation Series. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Hayes, John H., ed. *The Dictionary of Biblical Interpretation*. Nashville: Abingdon, 1999.
- _____, ed. *Methods of Biblical Interpretation*. Nashville: Abingdon Press, 2005.
- Hayes, John, and Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta: John Knox, 1987.
- Haynes, S., and S. McKenzie. *To Each Its Own: An Introduction to Biblical Interpretations and Their Applications*. Louisville: Westminster John Knox, 1993.
- Hedrick, Charles W. *Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics*. Louisville: Westminster John Knox, 2004.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- Heil, John Paul. *The Gospel of Mark as a Model for Action: A Reader-Response Commentary*. New York: Paulist, 1992.
- Hemer, C. J. *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Settings*. JSOTSup 11. Sheffield: JSOT, 1986.
- Henn, T. R. *The Bible as Literature*. New York: Oxford University Press, 1970.
- Hicks, R. D. *Stoic and Epicurean*. New York: Russell & Russell, 1962. Hirsch, E. D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1973.
- Holland, Norman. *5 Readers Reading*. New Haven: Yale University Press, 1975.

Holmberg, Bengt. *Sociology and the New Testament: An Appraisal*. Minneapolis: Fortress, 1990.

Howard, R. J. *Three Faces of Hermeneutics*. Los Angeles: University of California Press, 1982.

Hutcheon, Linda. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge, 1988.

Iersel, Bas M. F. van. "The Reader of Mark as Operator of a System of Connotations." *Semeia* 48 (1989): 83–114.

Inch, Morris A., and Hassell C. Bulloch. *The Literature and Meaning of Scripture*. Grand Rapids: Baker, 1984.

Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

_____. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

_____. *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

_____. "The Reading Process: A Phenomenological Approach." In *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Edited by Jane Tompkins. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

Japp, U. *Hermeneutik: Der theoretische Diskurs, die Literatur, und die Konstruktion ihres Zusammenhanges in den philologischen Wissenschaften*. Munich: Fink, 1977.

Jauss, Hans Robert. *The Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Translated by Michael Shaw. Vol. 3 of *Theory and History of Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. "Literary History as a Challenge to Literary Theory," Pages 164–83 in *Critical Theory since 1965*. Edited by Hazard Adams and Leroy Searle. Tallahassee: University of Florida Press, 1986.

_____. *Toward an Aesthetic of Reception*. Translated by Timothy Bahti. Vol. 2 of *Theory and History of Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Jobling, D., and T. Pippin, eds. *Ideological Criticism of Biblical Texts*. *Semeia* 59

- (1993).
- _____. The Sense of Biblical Narrative. JSOTSup 39. Sheffield, JSOT, 1978.
- Johnson, E. E. Expository Hermeneutics. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Johnson, Luke Timothy. The Writings of the New Testament: An Interpretation. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Johnson, Patricia-Anne. "Womanist Theology as a Counter-Narrative." Pages 197–214 in Gender, Ethnicity, and Religion: Views from the Other Side. Edited by Rosemary Radford Ruether. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Jouve, Nicole. White Woman Speaks with Forked Tongue: Criticism as Autobiography. London: Routledge, 1991.
- Jülicher, Adolf. Die Gleichnisreden Jesu. Vol. 1. Tübingen: Mohr, 1910. Kaiser, Walter C., and Moisés Silva. An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Kee, Howard Clark, Franklin W. Young, and Karlfried Froelich. Understanding the New Testament. 4th ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1983.
- Keegan, Terrance J. Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics. New York: Paulist, 1986.
- Keesey, Donald. Contexts for Criticism, 4th ed. Boston.: McGraw Hill, 2003.
- Kendall, Diana, ed. Race, Class, and Gender in a Diverse Society. Boston: Allyn & Bacon, 1997.
- Kennedy, George A. Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- _____. New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.
- Kermode, Frank. The Genesis of Secrecy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
- Kille, Andrew. Psychological Biblical Criticism. Minneapolis: Fortress, 2001.
- Kingsbury, Jack Dean. The Christology of Mark's Gospel. Minneapolis: Fortress, 1983.

Kitzberger, Ingrid R., ed. *Autobiographical Biblical Criticism*. Leiden: Deo, 2002.

Klassen, William. "Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge?" *NTS* 9 (1962–63): 337–50.

Klein, William W., Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas: Word, 1993. Rev. & exp. ed. Nashville: Thomas Nelson, 2004.

Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament*. New York: Walter De Gruyter, 1982.

Köglér, Hans-Herbert. *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

Kort, Wesley A. *Modern Fiction and Human Time: An Essay in Narrative and Belief*. Gainesville: University Presses of Florida, 1986.

. *Story, Text, and Scripture: Literary Interests in Biblical Narrative*. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1987.

. *Take, Read: Scripture, Textuality, and Cultural Practice*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

Kraemer, Ross Shepard. *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Krentz, E. *The Historical Critical Method*. Philadelphia: Fortress, 1975. Kugel, J. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven: Yale University Press, 1981.

Ladd, George E. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

LaSor, William, David Hubbard, and Frederic Bush. *Old Testament Survey*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Lategan, Bernard C., and Willem S. Vorster. *Text and Reality: Aspects of Reference in Biblical Texts*. Philadelphia: Fortress, 1985.

Leitch, Vincent B., ed. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. New York: Norton, 2001.

Lesky, Albin. *History of Greek Literature*. New York: Thomas Y. Crowell, 1966.

.....

- Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. New York: Routledge, 2001. Lightfoot, J. B. *St. Paul's Epistle to the Philippians*. Reprint. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.
- Linnemann, E. *Historical Criticism of the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1990.
- Lohfink, Gerhard. *The Bible, Now I Get It: A Form Critical Handbook*. New York: Doubleday, 1976.
- Long, Burke O. "The Social World of Ancient Israel." *Int* 37 (1982): 243–55.
- Longman, Tremper, III. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- López, Alfred J. *Posts and Pasts: A Theory of Post-colonialism*. New York: State University of New York Press, 2001.
- Louis, Kenneth R. R. Gros, with James Ackerman and Thayer S. Warshaw. *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Nashville: Abingdon, 1974.
- Lundin, Roger. *The Culture of Interpretation: Christian Faith and the Postmodern World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Lundin, Roger, ed. *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Lundin, Roger, Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout. *The Responsibility of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoof Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Macey, David. "Freud, Sigmund." Pages 207–10 in *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Edited by Michael Payne. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.
- Mack, Burton. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- _____. *Rhetoric and the New Testament*. Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Mahan, Brian, and L. Dale Richesin, eds. *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response*. Maryknoll: Orbis, 1981.

Malamat, Abraham. The History of Biblical Israel: Major Problems and Minor Issues. Leiden: Brill, 2004.

Malbon, Elizabeth Struthers, and Edgar V. McKnight, eds. The New Literary Criticism and the New Testament. Valley Forge: Trinity Press International, 1994.

Malherbe, Abraham J., ed. The Cynic Epistles. Missoula: Scholars Press, 1977.

_____. Social Aspects of Early Christianity. 2d ed. Philadelphia: Fortress, 1983.

Malina, Bruce J. The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology. Atlanta: John Knox, 1981.

_____. The Social World of Jesus and the Gospels. New York: Routledge, 1996.

Mann, Thomas W. The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch. Philadelphia: John Knox, 1988.

Martin, Dale B. Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation. Louisville: Westminster John Knox, 2006.

Martin, Luther. Hellenistic Religions. New York: Oxford University Press, 1987.

Martin, Ralph P. New Testament Foundations. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Martin, Wallace. Recent Theories of Narrative. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.

May, David A. Social-Scientific Criticism of the New Testament: A Bibliography. 4 vols. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1991.

McDonald, Dennis R. The Homeric Epics and the Gospel of Mark. New Haven: Yale University Press, 2000.

McKnight, Edgar V. The Bible and the Reader. Philadelphia: Fortress, 1985.

_____. Meaning in Texts. Philadelphia: Fortress, 1978.

_____. Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism. Nashville: Abingdon, 1988. Repr., Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2005.

Meeks, Wayne. The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. 2d ed. New Haven: Yale University Press, 2003.

- _____. The Moral World of the First Christians. Philadelphia: Westminster, 1986.
- Merlan, P. From Platonism to Neoplatonism. 2d ed. Hague: Nijhoff, 1960. Merleau-Ponty, Maurice. Consciousness and the Acquisition of Language. Translated by Hugh J. Silverman. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Mickelsen, A. Berkeley. Interpreting the Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- Mills, K. Justifying Language: Paul and Contemporary Literary Theory. New York: St. Martin's, 1995.
- Moi, T. Sexual Textual Politics: Feminist Literary Theory. New York: Routledge, 1994.
- Montague, George T. Understanding the Bible: A Basic Introduction to Biblical Interpretation. Rev. & exp. ed. New York: Paulist, 2007. Moore, Stephen D., ed. "Biblical Studies and the New Historicism." Biblical Interpretation 5 (1997): 289–99.
- _____. "Deconstructive Criticism: The Gospel of Mark." Pages 110–45 in Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies. Edited by Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Morgan, Robert with John Barton. Biblical Interpretation. New York: Oxford University Press, 1988.
- Murray, Gilbert. Five Stages of Greek Religion. Garden City: Doubleday, 1955.
- Neusner, Jacob. Handbook of Rabbinic Theology: Language, System, Structure. Leiden: Brill, 2002.
- _____. Invitation to Midrash: A Teaching Book. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- _____. Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism. Philadelphia: Fortress, 1983.
- _____. What Is Midrash? Philadelphia: Fortress, 1987.
- Newsom, C. A., and S. H. Ringe, eds. The Women's Bible Commentary. Louisville: Westminster John Knox, 1992.
- Neyrey, Jerome. "The Idea of Purity in Mark's Gospel." Semeia 35 (1986): 91–128.
- Neyrey, Jerome, ed. The Social World of Luke-Acts: Models of Interpretation. Pea-

- body, Mass.: Hendrickson, 1991.
- Norris, Christopher. *The Truth About Postmodernism*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Ogden, C. K., and I. A. Richard. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language on Thought, with Supplementary Essays by B. Milinowski and F. C. Crookshank*. New York: Harcourt Brace, 1923.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Rev. & exp. ed. Downers Grove: IVP Academic, 2006.
- Osiek, Carolyn. *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* New York: Paulist, 1984.
- Pardes, I. *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Parsons, Mikeal C. "Hand in Hand: Autobiographical Reflections on Luke 15." *Semeia* 72 (1995): 125–52.
- Patrick, D., and A. Scult. *Rhetoric and Biblical Interpretation*. Sheffield: Almond, 1990.
- Patte, Daniel. *What Is Structural Exegesis?* Philadelphia: Fortress, 1976. Payne, Michael, ed. *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.
- Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism?* Philadelphia: Fortress, 1969.
- Peterson, D. L., and K. H. Richards. *Interpreting Hebrew Poetry*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Petersen, Norman. *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- Phillips, G. A., and D. N. Fewell, eds. *The Bible and Ethics of Reading*. *Semeia* 77 (1998).
- Pippin, T. "Ideology, Ideological Criticism, and the Bible." *Currents in Research: Biblical Studies* 4 (1996): 51–78.
- Porter, Stanley. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London: Routledge, 2007.
- Porter, Stanley E., ed. *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*. Leiden:

- Brill, 2002.
- Powell, Mark Allen. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1990.
- Pritchard, J. B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Pryke, John. "'Spirit' and 'Flesh' in the Qumran Documents and Some New Testament Texts." *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 5 (1965): 345-60.
- Ramm, Bernard. *Hermeneutics*. Grand Rapids: Baker, 1961.
- Ray, William. *Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction*. New York: Basil Blackwell, 1984.
- Resseguie, James L. "Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels." *JAAR* 52 (1984): 307-24.
- Richards, I. A. *Practical Criticism*. New York: Harcourt Brace, 1952.
- _____. *Principles of Literary Criticism*. New York: Harcourt Brace, 1925.
- Ricoeur, Paul. "Biblical Hermeneutics." *Semeia* 4 (1975): 81.
- _____. *The Conflict of Interpretation*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- _____. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- _____. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- Riffaterre, Michael. "Compulsory Reader-Response: The Intertextual Drive." Pages 56-78 in *Intertextuality: Theories and Practices*. Edited by Michael Worton and Judith Still. Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1990.
- _____. *Text Production*. Translated by Terese Lyons. New York: Columbia University Press, 1983.
- Rhoads, David. "Social Criticism: Crossing Boundaries." In *Mark and Method*. Edited by Janice Chapel Anderson and Stephen D. Moore. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Robbins, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Harrisburg: Trinity Press International, 1996.

_____. *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1992.

_____. "Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth, and the Magnificat as a Test Case." Pages 164–209 in *The New Literary Criticism and the New Testament*. Edited by Elizabeth Struthers Malbon and Edgar V. McKnight. Valley Forge: Trinity Press International, 1994.

Robertson, David. *The Old Testament and the Literary Critic*. Philadelphia: Fortress, 1977.

Robinson, James M. "The Historicity of Biblical Language." In *The Old Testament and Christian Faith*. Edited by Bernhard W. Anderson. New York: Harper & Row, 1963.

Rodd, Cyril S. "On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies." *JSOT* 19 (1981): 95–106.

Roetzel, Calvin J. *The Letters of Paul: Conversations in Context*. Atlanta: John Knox, 1982.

Rohrbaugh, Richard, ed. *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996.

Rollins, W. G. *Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1999.

Rosen, S. *Hermeneutics as Politics*. New York: Oxford University Press, 1987.

Rosenberg, Joel. *King and Kin: Political Allegory in the Hebrew Bible*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Rudolph, Kurt. "Mystery Religions." In *ER*. Vol. 7. Edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan, 1987.

Rudwick, M. J. S., and E. M. B. Green, "The Laodicean Lukewarmness." *ExpT* 69 (1957–58): 176–78.

Ruether, Rosemary Radford. "Feminist Interpretation: A Method of Correlation." In *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty M. Russell. Philadelphia: Westminster, 1985.

_____. *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983.

- Russell, Letty M., ed. *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1985.
- Ryken, Leland. *The Literature of the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1987. . Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible. Grand Rapids: Baker, 1987.
- _____. *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1986.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978. Repr., New York: Vintage, 2003
- Sakenfeld, Katharine Doob. *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- _____. "Feminist Uses of Biblical Materials." In *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty M. Russell. Philadelphia: Westminster, 1985.
- Sanders, Jack. "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Pauline Corpus." *JBL* 81 (1962): 352–62.
- Sanders, James A. *Canon and Community*. Philadelphia: Fortress, 1984. Sands, P. C. *Literary Genius of the New Testament*. New York: Oxford University Press, 1932.
- Saussure, Ferdinand de. *A Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally, Albert Sechehaye, and Albert Riedlinger. Translated by Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959. Repr., New York: McGraw-Hill, 1966.
- Savran, George W. *Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Schneiders, S. M. "Feminist Ideology Criticism and Biblical Hermeneutics." *BTB* 19 (1989): 3–10.
- Schubert, Paul. *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1939.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Bread Not Stone: Introduction to a Feminist Interpretation of Scripture*. Boston: Beacon, 1985.
- _____. "The Ethics of Biblical Interpretation." *JBL* 107 (1988): 3–17.

_____. "A Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology." In *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response*. Edited by Brian Mahan and L. Dale Riche- sin. Maryknoll: Orbis Books, 1981.

_____. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*. New York: Continuum, 1994.

_____. *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 1999.

_____. "The Will to Choose or to Reject: Continuing Our Critical Work." In *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty M. Russell. Philadelphia: Westminster, 1985.

_____. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll: Orbis Books, 2001.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, ed. *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*. New York: Crossroad, 1993.

Schwartz, R. *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990.

Segovia, Fernando. *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*. Maryknoll: Orbis, 2000.

Shuler, Philip. I. *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*. Philadelphia: Fortress, 1982.

Silverman, H. J., ed. *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge, 1991.

Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Soulen, Richard N., and R. Kendall Soulen. *Handbook of Biblical Criticism*. 3d ed. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

Staley, Jeffery L. "Autobiography." Pages 14–19 in *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. Edited by A. K. M. Adam. St. Louis: Chalice, 2000.

Stambaugh, John, and David Balch. *The New Testament in Its Social Environment*. Philadelphia: Westminster, 1986.

Stegner, William R. *Narrative Theology in Early Jewish Christianity*. Louisville: Westminster John Knox, 1989.

.....

- Stein, R. H. *Playing by the Rules: A Basic Guide to Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1994.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Stevens, Bonnie Klomp, and Larry L. Stewart. *A Guide to Literary Criticism and Research*. 3d ed. Fort Worth: Harcourt, 1996.
- Stone, K. "The Hermeneutics of Abomination: On Gay Men, Canaanites, and Biblical Interpretation." *BTB* 27 (1997): 36–41.
- Stuart, Douglas. *Old Testament Exegesis*. Philadelphia: Westminster, 1980.
- Sugirtharajah, Rasiah S. *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations*. Maryknoll: Orbis, 1998.
- _____. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Sugirtharajah, Rasiah S., ed. *The Postcolonial Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Talbert, Charles. *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*. Society of Biblical Literature Monograph Series 20. Missoula: Society of Biblical Literature and Scholars Press, 1974.
- Tate, W. Randolph. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2006.
- Taylor, Vincent. *The Formation of the Gospel Tradition*. London: Macmillan, 1960.
- Tenney, Merrill C. *New Testament Times*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Thiselton, Anthony C. "Authority and Hermeneutics: Some Proposals for a New Agenda." Pages 107–41 in *A Pathway into the Holy Scripture*. Edited by P. E. Satterthwaite and D. F. Wright. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- _____. *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation, and Promise*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- _____. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming*

- Biblical Reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*. New York: Simon & Schuster, 1968.
- Todorov, Tzvetan. *Symbolism and Interpretation*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.
- Tompkins, Jane P., ed. *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post Structuralism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
- Trible, Phyllis. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation." *JAAR* 41 (1973): 30-48.
- _____. *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Tucker, Gene. *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Tuckett, Christopher. *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- Tull, Patricia K. "Rhetorical Criticism and Intertextuality." Pages 156-80 in *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Edited by Steven L. McKenzie and Stephen R. Hayes. Louisville: Westminster John Knox, 1999.
- Van Til, Cornelius. *The New Hermeneutic*. Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1977.
- Vattimo, G. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Translated by D. Webb. Cambridge, Eng.: Polity, 1997.
- Virkler, Henry A., and Karelynn Gerber Ayayo. *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Waetjen, Herman C. *A Reordering of Power: A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- Walhout, Clarence, and Leland Ryken, eds. *Contemporary Literary Theory: A Christian Appraisal*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.
- Warner, M., ed. *The Bible as Rhetoric*. London: Routledge, 1990. Watson, E. G. E. *Classical Hebrew Poetry*. JSOTSup 26. Sheffield: JSOT, 1984.
- Weeden, Theodore. "The Heresy that Necessitated Mark's Gospel." In *The Interpretation of Mark*. Edited by William Telford. Minneapolis: Fortress, 1985.
- Weinfeld, Moshe. "Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature." *VT* 27 (April, 1977).
- _____. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Weinsheimer, J. *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- West, G. *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the*

- South African Context*. 2d ed. Maryknoll: Orbis, 1995.
- White, H. C. *Speech Act Theory and Biblical Criticism*. *Semeia* 41 (1987). Whitman, Jon. *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*. Leiden: Brill, 2003.
- Wilder, A. *The Bible and the Literary Critic*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991.
- William, James G. *Gospel Against Parable: Mark's Language of Mystery*. Sheffield: Almond, 1985.
- Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: Womanist God-Talk*. Mary knoll: Orbis, 1993.
- Wilson, Robert R. *Sociological Approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Wimsatt, William K., Jr. *Hateful Contraries*. Lexington: University of Kentucky Press, 1965.
- Wimsatt, Warren K., and Monroe C. Beardsley. *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. Lexington: University of Kentucky Press, 1954.
- Worton, Michael, and Judith Still, eds. *Intertextuality: Theories and Practices*. Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1990.
- Woude, A. S. van der, ed. *The World of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Wright, Addison G. *The Literary Genre Midrash*. Staten Island, N.Y.: Alba House, 1967.
- Yarbro, D., ed. *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.
- Yarchin, William. *History of Biblical Interpretation: A Reader*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2004.
- Yee, Gale A., ed. *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 1995.



www.darelkalema.com
sales@elkalema.net
info@elkalema.org

01011870884 02 22597067

01100873114 01226383986



/elkalema.Roxy

/TEACH the TEXT تعلم النص

/tablytfekr/

/auktwb/

في هذا الكتاب أقدم منهجاً لشرح النصوص يوظف عناصر لعدد من المناهج الأخرى من العوالم الثلاثة: الكاتب، والنص، والقارئ. ومن خلال خبرتي وجدت أن أكثر المفسرين جدية للنصوص هم انتقائيون، سواء بوعي أو بغير وعي يقترضون أفكاراً وتمارين علمية من مناهج تفسيرية عديدة. وبالرغم أن بعض المفسرين يركزون على النص وتركيباته واستراتيجياته، فإنهم يجدون أنفسهم بشكل متكرر يوظفون معلومات تاريخية في حُججهم. ناقد النصوص مضطر أن يعرف شيئاً عن الماضي الأدبي إذا أراد أن يفهم التلميحات الأدبية. النقاد الذين لديهم ميل نحو النظرية التفكيكية لا بد أيضاً أن يخطرأوا في الماضي لكي يفهموا الأسلوب الذي أدرج به الكتاب بلا وعي عناصر هامشية من ثقافتهم. ولا بد أن يصبحوا على دراية بتاريخ التفسير. النقاد البلاغيون يجب أن يدرسوا العلاقة بين الأيديولوجية والتراكيب البلاغية. النقاد المؤيدون لحركات النسوية من كل الأشكال يدرسون ليس فقط التراكيب النصية، بل اللغة والمؤسسات والأيديولوجيات بقدر ما تنعكس في النص بطرق تهمش جماعات معينة من المجتمعات. ومثل أنصار التفكيكية فهم يدرسون تاريخ التفسير. أريد أن أقول أنه بينما نصنف الأساليب في مجموعات حسب بؤرة التركيز الأساسية، يجب أن يعي القراء أن كل النقاد يجدون أنفسهم وهم يعملون في العوالم الثلاثة للكاتب والنص والقراء (أو الجمهور).

أقدم الخلاصات هنا لكي أ- أعرف القراء بالمداخل الكثيرة التي تقدمها المناهج المختلفة، ب- أشجع الاهتمام بالمناهج وأدوارها المحتملة في فهم النصوص بشكل أكمل، و ج- أساعد القارئ على إدراك مدى اتساع الهرمنيوطيقا الكتابية.

٢. في ظل إدراك الباحثين بالدور التأسيسي الذي يلعبه القراء بافتراضاتهم المسبقة في العمل التفسيري، قمت ببعض التعديلات البسيطة في الفصل الثامن: ماذا يجب على القراء إلى النص.

٣. قمت بإضافة فهرس للموضوعات حتى أجعل الكتاب مريحاً في استخدامه.

٤. كل الإضافات والتعديلات السابقة، كذلك أحدث المستجدات في حقل التفسير الكتابي، تطالبت مني تعديلات ضرورية في الببليوجرافيا (قوائم المراجع).

من مقدمة الكتاب

www.darelkalema.com
sales@elkalema.net

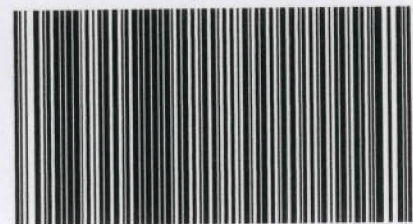


01011870884 02 22597067
01100873114 01226383986



<http://www.facebook.com/auktwb>
<https://www.facebook.com/elkalema.Roxy>
<https://www.facebook.com/TEACH the TEXT> تعلم النص

التفسير الكتابي LE90



978-877-384-383-0