البناء العربي للمقدس:
الوعي الديني بين الوحي والنصّ العبري

دراسة

يحيى قداري

دار الوطن
للصحافة والطباعة والنشر

البناء العربي للمقدّس:
الوعي الديني بين الوحي والنص العبري

دراسة

دارالوطن
للصحافة و الطباعة و النشر

معلومات

الكتاب : البناء العربي للمقدّس
الوعي الديني بين الوحي والنص العبري
الكاتب : يحيى قداري
الصنف : دراسة
اللغة : العربية
عدد الصفحات : 288
الحجم / المقاس : 17x24 سم
التدقيق اللغوي: الكاتب
الإخراج الفني: هند الساعدي
الطبعة الأولى : 2026
السحب: مطبعة بلال

الناشر :
دارالوطن للطباعة والنشر
7، زنقة الكوفة، الرباط 10000 - المملكة المغربية
الهاتف: 212673420256+
البريد الإلكتروني:
daralwatan2020@gmail.com
صفحة فيس بوك:
facebook.com/daralwatan2020

رقم الإيداع القانوني : 2026MO2340
الترقيم الدولي : 978-9920-542-64-7 (ردم ك)

حقوق الطبع محفوظة للكاتب

البناء العربي للمقدّس:
الوعي الديني بين الوحي والنص العبري

دراسة

يحيى قداري

دار الوطن
للصحافة و الطباعة و النشر

محتوى الكتاب

مقدمة..... 9

تصورات الخلق: من الطـين إلى الإرادة الإلهية..... 19

الطوفان وإعادة تشـكيل المتخيَّل الديني..... 33

الأصـل الإبراهيمي وصناعة الروايات التاريخيـة..... 47

السرد التوراتي وإعادة تشـكيل الذاكرة والهويـة..... 71

اللاهوت والتاريخ: من موسى إلى السـبي البابلي..... 83

ولادة الإلـه يهوه: من تعددية الآلهة إلى التوحيـد..... 101

إشـكالية النسب العربي وتشـكّل الهوية..... 123

إسـماعيل وحدود الأصل العربي..... 143

العرب: البائدة، العاربـة، المسـتعربة..... 159

الإسـلام المبكر ومفارقة الصمت النـصي..... 173

موت محمـد بين التاريخ واللاهـوت..... 185

بين رزية الخميس والسـقيفة وتحـولات السـلطة..... 203

الفتن الكـبرى: صراع الإسـلام مـع نفسـه..... 223

التوتر بين النص المقدس والسـلطة في الديانات الإبراهيمية..... 359

خاتمـة..... 281

المصـادر..... 283

إهداء

إلى أسرتي:
إلى روح والديّ،
وإلى أبنائي الأحبّة،
ليظل السؤال في حياتهم نورًا،
والمعرفة أفقًا لا ينغلق.

✦

إلى أساتذتي:
الذين علّموني أن المنهج أمانة،
وأن الفكرة لا تترسّخ إلا بامتحانها،
وأن البحث الصادق هو أسمى صور الوفاء للحقيقة،
ولكل من تحدّثت عقولهم معي، فوسعوا مداركي.

✦

إلى حَمَلة السؤال:
الذين آثروا مساءلة المألوف على الاطمئنان إليه،
واتخذوا من النقد منهجًا،
إيمانًا بأن الحقيقة لا يحفظها الصمت،
بل يسوغها البحث ويعمّقها التحليل.

مقدمة الكتاب

منذ أن وعى الإنسان ذاته ووقف في مواجهة العالم بوصفه لغزًا مفتوحًا، انبثقت أمامه أسئلة كبرى لا مفرّ منها: من أين جاء؟ كيف يعمل هذا الكون؟ ما معنى الحياة والموت؟ وما موقعه داخل هذا الاتساع اللامتناهي؟ ولم تكن هذه الأسئلة مُجرد فضول معرفي عابر، بل كانت تعبيرًا عن قلق وجودي عميق، وعن حاجة ملحّة إلى بناء إطار يُفسّر العالم ويمنحه معنى ويضبط علاقة الإنسان بالمجهول .وأمام عجز الأدوات المعرفية الأولى عن تقديم إجابات تجريبية، ظهر الدين بوصفه الإطار التفسيري الأقدم والأشمل الذي نظّم علاقة الإنسان بالطبيعة، وبالمقدّس، وبالآخرين، في حين، لم يكن في نشأته الأولى، مجرد منظومة شعائرية أو طقوس رمزية فحسب، بل شكّل بنية تفسيرية كلية، قدّمت سردية كونية متماسكة تُدرج الإنسان ضمن نظام ذي معنى، وتربط بين الظواهر الطبيعية والإرادة الإلهية، وبين الفعل الأخلاقي والجزاء، وبين الحاضر والمصير النهائي.

في المجتمعات الأولى، لم يكن هناك فصل معرفي واضح بين ما نُسمّيه اليوم «دينًا» و«علما». فالأسطورة، والطقس، والمعرفة العملية، شكّلت نسيجًا مُتكاملاً واحدًا. إذ فسّر الإنسان البدائي تعاقب الفصول والمرض، والموت، والكوارث الطبيعية ضمن أطر دينية رمزية، وفي الوقت ذاته طوّر الإنسان معارف عملية في مجالات الزراعة، والصيد، والطب البدائي، ورصد النجوم. وهذه المعارف العملية، رغم بساطتها، لم تكن مفصولة عن الإطار الديني الذي احتواها، بل كانت مُدمجة فيه ومؤسَّسة عبره. وبذلك، يُمكن القول إن الدين مثل المرحلة الأولى لتنظيم المعرفة البشرية، حيث قدم إجابات مقنعة وذات فاعلية اجتماعية وأخلاقية في سياقاتها التاريخية، قبل تشكّل المنهج العلمي التجريبي.

غير أن هذا الإطار التفسيري الكُلي لم يكن محايدًا معرفيًا، فقد ارتبط بسلطة النص المقدّس بوصفه المرجعية النهائية للحقيقة، ومن خلال هذه السلطة، التي لا تقبل المساءلة. أسِّست منظومة معيارية تربط بين السلوك الإنساني والجزاء الإلهي، فكانت الأفعال كالقتل أو ارتكاب المعاصي المُحرّمة، سيكون عقابها حتمي، وحتى إن تمكن الفاعل من الإفلات من العقاب الأرضي،

فهنا يظهر الإله كضامن نهائي للعدالة، وبذلك برزت السلطة الدينية بوصفها المُفسّر الوحيد للكون والمعنى.

لكن حين يمتد النص المقدس من مجاله الأخلاقي والروحي إلى مجال تفسير الطبيعة تفسيراً حرفيًا، تتولد إشكالية معرفية عميقة، مثل أن الأرض مسطحة أو أن الشمس تجري نحو مستقر لها، يُصبح الإيمان بهذه التصورات جزءًا لا يتجزأ من منظومة الاعتقاد الدينية، حتى وإن كانت هناك مُعطيات حسية وعقلية مختلفة. وهنا تتجلى إشكالية السلطة المعرفية للنص، إذ يتحول من مجرد إطار أخلاقي وروحي إلى مرجعية معرفية مُغلقة تقاوم المراجعة تفسر الطبيعة والكون تفسيراً حرفيًا، متجاهلة الأدلة المتغيرة أو الجديدة وتتعامل معها بوصفها تهديدًا لا إضافة.

بلغت هذه الإشكالية ذروتها في المواجهة التاريخية بين اللاهوت والعلم في مجال الفلك. فقد هيمنت «النظرية البطلمية»، التي وضعت الأرض في مركز الكون، قرونًا طويلة، لا لقوتها التفسيرية وحدها، بل لأنها انسجمت مع التصورات الدينية التي منحت الإنسان والأرض مركزًا مميزًا في الخلق. ثم جاءت «الثورة الكوبرنيكية» في القرن السادس عشر لتُحدث قطيعة معرفية جذرية، حين أثبت «نيكولا كوبرنيكوس» (Nicolaus Copernicus) أن الأرض ليست ثابتة، بل تدور حول محورها مرة كل يوم، وتدور حول الشمس مرة كل سنة. فهذا التغيير لم يُغير فقط نظرتنا إلى الكون، بل هزّ الأساس اللاهوتي الذي وضع الإنسان والأرض في مركز الوجود.

استُقبل هذا التحول العلمي بعنف من قبل المؤسسات الدينية التي رأت في الفلك الجديد تهديدًا مباشراً لمنظومتها اللاهوتية السائدة، إذ لم يكن الرفض مُوجّهًا فقط للنتائج العلمية، بل للمنهج الجديد ذاته القائم على الملاحظة والقياس والرياضيات، بدلاً من الاحتكام إلى النص والتقليد، في حين، سعت هذه السلطات إلى نزع الشرعية عن العلماء الجدد، ووصفهم بالهرطقة والانحراف، في مُحاولة للحفاظ على احتكار تفسير الكون والمعنى.

مع ذلك، لم تدم هيمنة هذه السلطة المطلقة طويلًا، فقد بدأت الموازين تميل تدريجيًا لصالح العلم، ليس فقط من خلال الخطاب النظري، بل نتيجة تراكم الأدلة التجريبية الواضحة. ومع تطور أدوات المراقبة، ولا سيما المراصد الفلكية والتلسكوبات العملاقة، اتسعت آفاق المعرفة البشرية على نحو غير مسبوق؛ فقد تبيّن أن الكون يضم مليارات المجرات، وأن مجرتنا ليست سوى واحدة من عدد لا يُحصى، وأن الأرض ليست إلا كوكبًا صغيراً هامشيًا في هذا الاتساع الكوني الهائل.

هذا الاكتشاف أحدث زلزالًا في التصور اللاهوتي التقليدي الذي وضع الإنسان في مركز الوجود، وأعاد طرح سؤال الغاية والمعنى على أسس جديدة. فحين تُقاس الأرض بحجم الكون الشاسع، تبدو كحبة رمل في صحراء كونية لا حدود لها، ما يدفع إلى إعادة النظر الجذرية في

الادعاءات المُتعلقة بالمكانة الكونية الاستثنائية للإنسان. غير أن الخطاب الديني التقليدي، في بعض تجلياته، ما يزال متمسكًا بتصورات مركزية الإنسان والكون، متجاهلاً التحولات الجذرية التي أحدثها العلم في فهمنا للوجود.

مع تطور الحضارات القديمة، وخصوصًا في بلاد الرافدين ومصر والهند والصين، بدأ النسق المعرفي يزداد تعقيدًا، حيث أنتجت أنظمة فكرية دينية ضخمة تُرافقها تطورات ملحوظة في الرياضيات والهندسة والفلك والطب. ومع ذلك، ظلت هذه المعارف في الغالب محكومة بسُلطة الكهنوت، ومؤطرة ضمن تصورات ميتافيزيقية تُضفي عليها بُعدًا مقدسًا، مما حال دون استقلالها الكامل كمعرفة قائمة على الملاحظة والتجريب.

يُشكل الفكر الإغريقي محطة محورية في هذا السياق؛ إذ شهدت الفلسفة الطبيعية عند «طاليس وأنكسيمندر وفيثاغورس وأرسطو» محاولات عقلانية ومنهجية لفهم العالم، بعيدة عن التفسير الأسطوري. إلا أن هذا الظهور العلمي ظلّ متقطعًا ونخبويًا، ولم يتحول إلى بنية مؤسسية شاملة قادرة على إزاحة التفسير الديني أو الحلول محلّه، وظل الدين حاضرًا كأفق ثقافي عام، في حين بقي العلم في إطار التأمل الفلسفي، لا المنهج التجريبي الصارم.

في العصور الوسطى، عاد الدين ليتبوأ مركز الصدارة في تشكيل المعرفة، سواء في أوروبا المسيحية أو العالم الإسلامي. ومع ذلك، قدمت التجربة الإسلامية نموذجًا أكثر تعقيدًا للعلاقة بين الدين والعلم، حيث نشأت علوم الطبيعة والطب والفلك والرياضيات في ظل المرجعية الدينية، دون أن تُعتبر بالضرورة في تعارض معها. فقد كان طلب العلم يُنظر إليه كامتداد لفهم سنن الخلق، مما أتاح ازدهارًا علميًا ملحوظًا، وإن ظل محكومًا في النهاية بسقف التأويل الديني وحدود السلطة السياسية.

في حين، لم يحدث التحول الجذري في العلاقة بين الدين والعلم إلا مع بزوغ عصر النهضة الأوروبية، ومن ثم الثورة العلمية في القرن السادس عشر، ففي هذه المرحلة، بدأ العلم يتبلور كنسق معرفي مُستقل، قائم على المنهج التجريبي والملاحظة والشك المنهجي وقابلية الفرضيات للدحض. مثل هذا التحول قطيعة معرفية مع أنماط التفكير السابقة، إذ لم يعد الهدف تفسير العالم في ضوء نص مقدس أو سلطة موروثة، بل إخضاع الطبيعة لقوانين قابلة للاختبار والتجريب.

مع صعود العلم الحديث، لم يقتصر تأثيره على ميدان المعرفة النظرية فحسب، بل امتد ليعيد تشكيل المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فقد ساهم في نشوء الدولة الحديثة، والجامعة، والتكنولوجيا، وأنماط الإنتاج الجديدة، ليصبح المرجع المركزي الذي تُدار في ظله المجتمعات المعاصرة. وهكذا، لم يعد الدين الإطار المُهيمن لتفسير العالم، بل تحوّل إلى مجال خاص بالقيم والمعنى والهوية، في حين استحوذ العلم على مجال تفسير الظواهر المادية وتنظيم الحياة العملية.

ومع ذلك، فإن النظر إلى الدين والعلم بوصفهما نقيضين مطلقين يُعدّ تبسيطًا مخلًا بتاريخ الفكر الإنساني وتعقيداته. فالواقع التاريخي يكشف أن العلاقة بينهما لم تتخذ شكل الصراع الدائم، بل قامت على جدلية متحركة شهدت مراحل متعددة من التداخل والتكامل، ثم التمايز، وأحيانًا التصادم، تبعًا للسياقات الاجتماعية والمعرفية والسياسية التي نشأ فيها كل منهما. فالدين والعلم ينبعان، في جوهرهما، من دافع إنساني واحد يتمثل في السعي إلى فهم العالم وإضفاء معنى على الوجود والسيطرة الرمزية أو العملية على المجهول. وقد اضطلع الدين، في المراحل الأولى من التاريخ البشري، بوظيفة تفسيرية شاملة قدّمت إجابات كلية ومعنوية، وذلك في زمن لم تكن فيه الأدوات العلمية قد تبلورت بعد، بينما جاء العلم لاحقًا ليُعيد طرح الأسئلة ذاتها ضمن أفق معرفي مختلف، قائم على الملاحظة والتجربة وقابلية المراجعة والتصحيح.

غير أن هذه الجدلية التاريخية، التي أفرزت في سياقات أخرى مسارات متقدمة لدراسة الدين بوصفه ظاهرة إنسانية قابلة للتحليل، لم تجد انعكاسًا مماثلًا في الفكر العربي المعاصر، فما يزال التناول العلمي للمقدّس وللظواهر الدينية حضورُه محدودًا وهشًّا، على الرغم من التحولات العميقة التي شهدتها العلوم الإنسانية والاجتماعية في مقاربة الدين، ويعكس هذا الغياب اختلالًا في البنية المعرفية السائدة، حيث يُنظر إلى الدين غالبًا خارج شروطه التاريخية والاجتماعية، ويُحاط بهالة من التحصين تحول دون إخضاعه لأدوات التحليل العلمي، الأمر الذي يقطع مع المسار الجدلي الذي ميّز تطور العلاقة بين الدين والعلم في تجارب حضارية أخرى.

ويُثير هذا الغياب النسبي جُملة من التساؤلات الملحّة مع مطلع الألفية الثالثة، لا تتصل فقط بمحتوى الخطاب الديني، بل بالبنية المعرفية التي يُنتَج ضمنها هذا الخطاب، وبالأدوات الفكرية التي يُوظّفها العقل العربي في مقاربته لقضايا الدين والمجتمع والحداثة.

إن السؤال المركزي الذي يفرض نفسه في هذا السياق لا يتمثل في موقفنا من الدين بقدر ما يتمثل في كيفية التفكير فيه. فبأي عتاد معرفي يُمكن للفكر العربي أن يدخل ساحة المنافسة الفكرية العالمية، حيث تُدرس الأديان اليوم عبر مناهج متعددة: تاريخية، ولسانية، وأنثروبولوجية، وسوسيولوجية، ونفسية؟ وهل يمتلك هذا الفكر الشجاعة المنهجية للانتقال من منطق الدفاع والتبرير إلى منطق التحليل والفهم، ومن التعامل مع المقدّس بوصفه مُعطى نهائيًا مغلقًا إلى اعتباره خطابًا تشكّل في سياقات تاريخية محددة، وتفاعل مع شروط اجتماعية وسياسية وثقافية بعينها؟

تُظهر التجربة الفكرية العربية المعاصرة ميلًا واضحًا إلى الانكماش داخل قوالب تفسيرية موروثة، طُبعت بمنطق الامتثال أكثر مما تشكّلت بروح السؤال؛ وقد ترتب على هذا المنحى ترسيخ مقاربات تفسيرية ضيقة، تُعيد تدوير المعاني داخل إطار مغلق.، وتُفرض حولها «خطوط

حمراء» معرفية تمنع مساءلة المسلّمات أو الاقتراب النقدي من البنى العميقة للخطاب الديني. وبهذا المعنى، لم يعد المقدّس مجالًا للفهم بقدر ما تحوّل إلى مجال للتحصين، حيث يُنظر إلى كل مقاربة علمية بوصفها تهديدًا لا أداة معرفة

ولا يمكن فصل هذا الوضع عن التاريخ السياسي والاجتماعي للمجتمعات العربية، حيث تداخلت السلطة الدينية مع السلطة السياسية، وأسهم هذا التداخل في تعطيل تشكّل تقليد نقدي مستقل قادر على إخضاع الخطاب الديني للمساءلة العلمية. فالمقدّس لم يُنتَج في فراغ، بل ضمن علاقات قوة ومصالح، غير أن التفكير فيه غالبًا ما يُفصل عن هذه الشروط، ويُقدَّم بوصفه خطابًا فوق-تاريخي لا يخضع لقوانين التحول والتغير التي تخضع لها سائر الظواهر الإنسانية.

إن استمرار هذا الانغلاق المعرفي يطرح خطرًا مضاعفًا: فمن جهة، يُعمّق القطيعة بين الفكر العربي ومنجزات العلوم الإنسانية الحديثة، ومن جهة أخرى، يفرغ الخطاب الديني ذاته من قدرته على التجدد، ويجعله عاجزًا عن تقديم إجابات مقنعة لأسئلة الإنسان المعاصر. فالدين الذي يُفصل عن شروط تشكّله يتحول إلى أيديولوجيا مغلقة ومعطلة، والمعرفة التي تُمنع من السؤال تفقد قدرتها على التطور والتجدد.

ومن ثمّ، فإن التحدي الحقيقي الذي يواجه الفكر العربي اليوم لا يكمن في الدفاع عن المقدّس أو نفيه، بل في إعادة بناء أدوات التفكير فيه، دون خوف أو تقديس مُفرط أو عداء أعمى. فإما أن ينجح هذا الفكر في تفكيك بنياته المعرفية المغلقة، والانخراط في حوار نقدي مع مناهج العصر، أو أن يظل أسير دوائر تأويلية منغلقة، تُعيد إنتاج ذاتها، بينما يتقدم العالم من حوله بمنطق السؤال والتجربة والاختبار.

لقد قطع الفكر الغربي شوطًا بعيدًا في دراسة الظاهرة الدينية بوصفها موضوعًا علميًا مستقلًا، قابلًا للفحص والتحليل من زوايا متعددة ومناهج متقاطعة. فمنذ القرن التاسع عشر، شهدت أوروبا وأميركا نشوء حقول معرفية متخصصة في دراسة الأديان، مثل تاريخ الأديان، وعلم اجتماع الدين، وأنثروبولوجيا المقدّس، وعلم نفس التدين، والدراسات المقارنة للأديان، حيث لم يُتعامل مع التجربة الدينية باعتبارها حقيقة فوق تاريخية معزولة عن شروط نشأتها، بل كظاهرة إنسانية مركّبة تتداخل فيها الأبعاد الرمزية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وقد تُوّج هذا المسار بإنتاج كمّ هائل من الأدبيات العلمية، شمل الموسوعات المتخصصة، والقواميس، والدراسات الإحصائية، والأبحاث الميدانية، فضلًا عن المؤلفات النظرية الكبرى، التي أسست لأطر تفسيرية متنوعة لفهم الدين ووظائفه وتحولاته. كما خُصصت لهذه الحقول أقسام أكاديمية مستقلة داخل الجامعات، إلى جانب معاهد ومراكز أبحاث خارج الإطار الجامعي، تعمل على دراسة الدين ضمن سياقاته التاريخية والاجتماعية المعاصرة، دون افتراضات معيارية مسبقة، وبأدوات منهجية صارمة تقوم على النقد والمقارنة والتحقق.

في المقابل، ما يزال الفكر العربي، في عمومه، متعثراً في مقاربة الدين مقاربة علمية حديثة، إذ يظل أسيراً لتراث نصي هائل لم يخضع بعد لعملية فرز إبستمولوجي شاملة. فرُفوف المكتبات الإسلامية تزخر بآلاف المُؤلفات التي تراكمت عبر قرون طويلة، غير أن التعامل معها غالبًا ما يتم ضمن منطق داخلي مغلق، ينشغل بالتصنيف الفقهي والحديثي بين صحيح وضعيف، وحسن ومُرسل، وناسخ ومنسوخ، دون أن يترافق ذلك مع مساءلة تاريخية نقدية لشروط إنتاج هذه النصوص، أو تحليل لسياقاتها الاجتماعية والسياسية، أو تفكيك للسلطات المعرفية التي منحتها صفة الإلزام والقداسة.

وهكذا، يجد الباحث العربي نفسه عالقًا بين كثافة تراثية طاغية ومنهجية تقليدية تعيد إنتاج الأسئلة ذاتها، بدل الانتقال إلى مستوى مختلف من البحث يسائل البنية المعرفية نفسها. فلا تزال الجهود منصبة، في كثير من الأحيان، على الدفاع عن النص أو تبريره أو التوفيق القسري بينه وبين معطيات العصر، بدل دراسته بوصفه خطابًا تاريخيًا تشكّل في سياق محدد واستجاب لحاجات اجتماعية وسياسية بعينها. ويُؤدي هذا الوضع إلى تعطيل إمكانات المقارنة، وإلى غياب الدراسات الميدانية والإحصائية حول التدين المعاصر، وإلى ضعف الاشتغال بالمفاهيم الحديثة التي طوّرها الفكر الإنساني لفهم الظاهرة الدينية خارج منطق التقديس أو التفنيد الأيديولوجي.

إن هذه المفارقة المعرفية لا تُعبّر عن اختلاف في القدرات أو الإمكانات، بقدر ما تعكس تفاوتًا في شروط إنتاج المعرفة وحدود المسموح والممنوع في التفكير. ففي حين تعامل الغرب مع الدين بوصفه موضوعًا معرفيًا مفتوحًا على النقد والتحليل، ما يزال المجال الديني في السياق العربي محاطًا بشبكة كثيفة من المحظورات والاعتبارات العقائدية والسياسية والاجتماعية، تحول دون إخضاعه لأدوات البحث العلمي الحديث. ونتيجة لذلك، تتسع الفجوة بين الفكر العربي وبين النقاشات العالمية المعاصرة حول الدين ويظل السؤال مطروحًا حول الكيفية التي يُمكن من خلالها تجاوز هذا المأزق المنهجي وبناء مقاربة علمية رصينة للمُقدّس، قادرة على تحرير المعرفة الدينية من أسر التراكم غير المفحوص، وإدخالها في أفق البحث الإنساني الكوني.

غير أن هذا السؤال لا يُمكن معالجته على مستوى المواقف أو الخيارات الأيديولوجية، بل يستدعي نقل النقاش إلى مستوى أعمق، يتمثل في مساءلة الشروط الإبستمولوجية التي أنتج ضمنها الخطاب الديني، والآليات المعرفية التي ضُبط من خلالها مجال التفكير فيه وحدود مساءلته. فالمشكلة لا تتعلق بمضمون الدين بقدر ما تتعلق بالبنية المعرفية التي حوّلته إلى مجال مُحصّن ضد أدوات التحليل العلمي، فالعقدة المركزية تتمثل في عجز البنية النظرية التي يتحرك ضمنها الفكر العربي عند تناوله للمسألة الدينية.

إن إدراج الظاهرة الدينية ضمن أفق البحث العلمي لا يعني نزع معناها الوجودي، بل تحريرها من الجمود، وإعادة وصلها بسياقاتها التاريخية والاجتماعية، وبأسئلة الإنسان المعاصر،

وبين الدفاع الأعمى والرفض القاطع. بينما يظل الخيار المعرفي النقدي، هو السبيل الوحيد لبناء علاقة صحية بين الدين والعلم، علاقة تقوم على الفهم والتحليل لا على الإقصاء.

وفي ضوء هذا الإطار المنهجي، يكتسب تناول الدين الإسلامي خصوصيته بوصفه حالة تطبيقية لاختبار إمكانات هذه المقاربة النقدية؛ فعند دراسة الإسلام تحليلًا وفحصًا معرفيًا، يبرز أمام الباحث مساران متوازيان يُمكن أن يتّبعهما. يتمثل المسار الأول في الانخراط داخل السردية الإسلامية التقليدية، بكل ما تَنقله من تَفاسير للعالم والإنسان والتَّاريخ، وغالبًا ما يرتبط هذا المسار بجملة من المحددات المُسبقة التي تفرضها البيئة، ثم ينشأ بين أطرافها الفرد: اللغة، والثقافة المحلية، والبُنى التَّعليمية، والإطار الجغرافي-الاجتماعي الذي يولد فيه الإنسان. وبمجموع هذه العوامل يتشكّل وعي الفرد تشكيلًا مُركّبًا، إذ تُوجّهه منظومة من القيم والتصورات، تُقدَّم له بوصفها مُعطيات نهائية لا تَقبل المراجعة.

وفي ضوء هذه المُحددات، يُصبح الإنسان أسيرا داخل «إطار معرفي فولاذي مغلق » تدعى: «السردية الإسلامية» ومُستندا على منظومة أيديولوجية يتلقّاها بوصفها حقائق موروثة، لا يستند في تبنّيها غالبًا إلى أدلة ذاتية أو اختيار نقدي حرّ، بقدر ما يستند إلى كونه وُلد ضمن حيّز ثقافي مُعيّن، صاغ رؤيته للعالم قبل أن يمتلك القدرة على فحصها. وهنا تتجلّى إشكالية «الانتماء الجغرافي-الثقافي»، بوصفه عاملًا مُوجِّهًا للوعي الديني، إذ يحدد إلى حد كبير طبيعة الاعتقاد، وحدود التفكير، ومجال الأسئلة التي يُسمح بطرحها أو تلك التي تُعدّ خارجة عن الإطار المقبول.

أما المسار الثاني، فهو نهج نقدي يسعى إلى تجاوز المحددات المُسبقة التي تُشكّل وعي الفرد داخل السردية الدينية والثقافية. وفي هذا الاتجاه يُحاول الباحث تفكيك المنظومة التي ورثها، والتعامل معها بوصفها بناءً معرفيًا قابلًا للتحليل والمراجعة، لا بوصفها حقيقة ناجزة تُكتسب لمجرد الانتماء الجغرافي أو الأسري، ويفترض هذا المسار قدرًا من التحرر ومن الإكراهات الثقافية التي تُرافق الفرد منذ طفولته، بهدف بلوغ رُؤية أكثر موضوعية، في حين، تُعامل الإسلام كظاهرة تاريخية وثقافية قابلة للدراسة النقدية.

ويستند هذا المنهج إلى قراءة الدين من خارج إطاره التقليدي، عبر فحص ظروف نشأته، وطبيعة خطابه، ووظائفه الاجتماعية، وآليات إنتاج سلطته الرمزية، بعيدًا عن افتراضات الصلاحية المُطلقة التي يُرسّخها المسار الأول؛ ومن ثمّ يغدو هذا المسار ممارسة معرفية مُوازية، تمنح الفرد فرصة لإعادة بناء منظومته الفكرية استنادًا إلى أدوات تحليل عقلانية وتاريخية لا تُحدّد نتائجها مسبقًا.

وتزداد أهمية هذا الاتجاه في العصر الرقمي، حيث أصبحت المعرفة مُتاحة على نطاق واسع، ولم تعد مُقتصرة على المؤسسات الدينية التقليدية، أو خاضعة لوساطتها، إذ يكفي ضغط زرٍّ واحد ليتسنّى للباحث الوصول إلى مصادر كانت في الماضي حكرًا على فئة محدودة،

والاطلاع على روايات ونقاشات نقدية ظلّت لقرون خارج التداول العام. ومع تنامي دور المنصات العلمية المفتوحة، بات بإمكان الفرد الرجوع إلى ما يُمكن تسميته بـ «الخبير الرقمي» أو «المرجع المعرفي المحايد» الذي لا يخضع للبنى الأيديولوجية السائدة، مما قلّص من احتكار رجال الدين للسلطة التأويلية.

ويُتيح هذا التحوّل إعادة تشكيل الوعي الديني في ضوء معطيات العصر، عبر تحرير العقل من أسر المرويات القديمة، وربط عملية الفهم الديني بالسِّياق المَعرفي والتِّكنولوجي الرّاهن، بما يُمهّد لتكوين أجيال قادرة على التفاعل مع تحديات الحاضر واستشراف مستقبل يتسق مع قيم المَعرفة والعقلانية.

غير أن هذا المَسار لا يُمكن فهمه بمعزل عن طبيعة التَّاريخ نفسه، فالتَّاريخ ليس مُجرد سردٍ للأحداث أو تعقّبٍ خطّي للمسارات الزمنية، بل هو بناءٌ مُركّب تتداخل فيه الوقائع مع الرواياتٍ، وتتشابك فيهٍ المادة التاريخية مع التأويلات التي صاغتها الأجيال المتعاقبة، ومن هنا، يُصبح الوعي الديني «بوصفه جزءًا من هذا البناء التاريخي» نتاجًا لعملية طويلة من الانتقاء والتدوين وإعادة القراءة، وهي عمليات غالبًا ما خضعت لسلطات مَعرفية ودينية وسياسية، أعادت تشكيل الماضي بما يخدم رؤيتها للعالم.

ولذلك فإن تحرير العقل من القوالب الجاهزة، لا يعني فقط مُراجعة الأفكار الدينية في ضوء أدوات العصر، بل يشمل أيضًا إعادة النظر في البنية السردية التي كوّنت فهمنا للتاريخ ذاته، وفي كيفية تحوّل روايات مُعينة إلى يقينيات، بينما جرى تهميش روايات أخرى أو إقصاؤها. فالتَّاريخ، بوصفه نتاجًا للعقل البشري، ليس محايدًا ولا مُنزّهًا عن التأثيرات الثقافية والأيديولوجية التي تحكم صانعيه، ومن ثَمّ يُصبح هذا الوعي النقدي ضرورة لفهم الدين من منظور تاريخي-أنثروبولوجي، وذلك ليضع النصوص والمرويات ضمن سياقاتها، ويُعيد قراءة الماضي بعيونٍ لا تقف عند حدود ما ورثته، بل تتجاوزه باتجاه رؤية أوسع وأكثر اتصالًا بالعقل المعاصر.

يُعدُّ التاريخ من الركائز الأساسية التي تعتمد عليها عمليات فهم الشعوب وتطورها الحضاري، حيث يُتيح للفاعل الإنساني استيعاب تجارب الماضي وتحليلها، بهدف استخلاص الدروس والعبر التي تُسهم في توجيه الحاضر وصياغة المستقبل، إلا أن دراسة التاريخ تتسم في ذات الوقت بتحديات منهجية ومعرفية، خاصة في فترات زمنية تميزت بالغموض والتضارب في الروايات، بالإضافة إلى تأثير عوامل التوظيف السياسي والديني التي أدت إلى تزييف بعض الوقائع أو تحريفها بشكل مُتعمد، وعند التطرق إلى التاريخ العربي، يُلاحظ أن الصورة السائدة غالبًا ما تكون مشوبة بالمبالغات والأساطير وتفسيرات مُشوهة، والتي غالبًا ما تكون غايتها تعظيم الهوية، أو تبرير المسارات السياسية والدينية، مما يستدعي اعتماد مَنهجية نقدية صارمة وفحص دقيق للمصادر، لتحقيق فهم أكثر حيادًا وموضوعية لحقائق الماضي.

لا يسعى هذا الكتاب إلى اتخاذ موقف معياري من الدين، إثباتًا أو نفيًا، بقدر ما يتجه إلى مساءلة الإطار المعرفي الذي يُنتَج داخله التفكير الديني في السياق العربي. فهو يقترح تحويل بُؤرة النقاش من ثُنائية الدفاع والرفض إلى حقل التحليل والنقد والفهم التاريخي، بوصفه الحقل الذي يُتيح الكشف عن الشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تَشكّل ضمنها الخطاب الديني، والآليات التي أعادت إنتاجه وأعادت تأويله عبر العصور. ومن ثمّ، فإن الرهان المعرفي لهذا العمل لا يتمثل في مراجعة مضامين العقائد بقدر ما يتمثل في فحص البنية التي منحت هذه المضامين صيغتها السلطوية، وحددت أنماط تلقيها، ورسمت الحدود الفاصلة بين المشروع في السؤال والممنوع في التفكير.

وفي هذا الإطار، يتجه هذا البحث إلى مقاربة السرديات الإبراهيمية بوصفها أنساقًا رمزية وتاريخية تشكّلت في سياقات محددة، وتطورت عبر تفاعلات معقّدة بين النص والسلطة والجماعة والذاكرة. فالغاية ليست إعادة سرد هذه المرويات، ولا الانخراط في الجدل اللاهوتي حول صدقيتها، بل تتبّع مسارات تشكّلها، وتحليل تحوّلاتها الدلالية، وتفكيك بنياتها الخطابية التي أسهمت في ترسيخها كمرجعيات مُؤسسة للهوية والمعنى والشرعية. ويقتضي ذلك النظر إليها بوصفها خطابات تاريخية خضعت لعمليات جمع وتدوين وانتقاء وتأويل، وتفاعلت مع شروط الصراع السياسي وبناء الجماعة وتثبيت السلطة الرمزية.

إن التركيز على هذه السرديات لا ينطلق من افتراض مسبق بطابعها الأسطوري أو التاريخي، بل من إدراك أنها مثّلت عبر قرون طويلة الإطار المرجعي الذي انتظمت داخله تصورات الإنسان للعالم، وللذات، وللآخر. ومن هنا، فإن تفكيكها لا يعني نزع بعدها الوجودي أو القيمي، وإنما يهدف إلى تحريرها من طبقات التراكم التأويلي التي حجبت تعدديتها الأصلية، وكشفتها في صورة مُتجانسة ومغلقة. فالتحليل النقدي يسعى إلى إظهار كيف تحوّلت روايات متعددة ومفتوحة على احتمالات دلالية شتى إلى سرديات معيارية مُحكمة، تُقدَّم بوصفها التعبير الوحيد الممكن عن الحقيقة.

وعليه، فإن فتح الأبواب المغلقة للسراديب المعرفية، والإفراج عن الكتب الحبيسة لعقود طويلة، وكشف ما احتوته بين دفتيها من أصوات مهمّشة وسياقات طُمست أو ألغيت، يمثل خطوة جوهرية نحو إعادة إدراج السرديات الإبراهيمية ضمن أفقها التاريخي والثقافي والإنساني الشامل. فالهدف لا يقتصر على استعادة النصوص المادية فحسب، بل على قراءة هذه السرديات بوصفها نتاجًا ديناميكيًا لتفاعل معقّد بين الوحي كما فُهم، والسياق التاريخي كما تشكّل، والسلطة الرمزية والاجتماعية كما مارست تأثيرها على صياغتها وتداولها. ومن خلال هذا المسار التحليلي المنهجي، يُصبح بالإمكان الانتقال من التعامل مع السرديات بوصفها حقائق نهائية ومغلقة، إلى دراستها كبنية معرفية قابلة للفحص والنقد والمقارنة، ومكوّن أساسي في فهم تاريخ تشكّل الوعي الديني، سواء في السياق العربي أو في الإطار الإبراهيمي الأوسع.

تصورات الخلق من الطين إلى الإرادة الإلهية

يمتدّ تاريخ الوجود ضمن تسلسلٍ زمنيٍّ مُترابط، تتعاقب داخله البنى من المستوى الكونيّ الأوّل إلى مستوى الوعي الإنساني المعاصر. وينطلق هذا التسلسل من الإطار النظري الذي أرسته النسبية العامة لدى «ألبرت أينشتاين»، حيث أدرجت الجاذبية في بنية الزمكان ذاته، ثم تعزّز بمعطيات رصدية دقيقة وفّرتها قياسات الخلفية الكونية الميكروية عبر مهمة (Planck) التابعة لـ «وكالة الفضاء الأوروبية»[1]، والتي مكّنت من تحديد عُمر الكون بنحو (13.8 مليار سنة) استناداً إلى تحليل تباينات الإشعاع الكوني الأولي ومُحاكاة ديناميكا التمدد الكوني،[2] وذلك منذ الطور الأول للانفجار العظيم. وضمن هذا الامتداد الفيزيائي الطويل ، تشكّل النظام الشمسي من سحابة جُزيئية غازية وغبارية قبل نحو (4.567 مليار سنة)، ثم تمايزت الأرض كجسم كوكبي مُستقل قبل حوالي (4.54 مليار سنة)،[3] وفق نتائج التأريخ الإشعاعي المعتمد على سلاسل تحلل اليورانيوم/رصاص في النيازك البدائية، وهي نتائج ثبّتها تقييمات ومُقارنات تحليلية دقيقة منشورة في مجلة (Science)، كما دعمتها شواهد جيولوجية لاحقة أظهرت وجود «بلورات زركون» يعود تاريخها إلى (4.4 مليار سنة)، بما يُشير إلى تشكّل قشرة أرضية مبكرة نسبياً رغم السياق الحراري العنيف الذي ميّز تلك المرحلة. ومن داخل هذا الإطار الجيولوجي الممتد، تطوّرت الحياة عبر مسارات بيولوجية تراكمية استغرقت بلايين السنين، إلى أن تبلور الإنسان العاقل قبل نحو (300 ألف سنة)،[4] استناداً إلى المكتشفات الأحفورية في موقع جبل «إرهود»، (Irhoud) والتي أُعيد تأريخها

1- J. A. Tauber et al., (Planck Pre-Launch Status: The Optical System), *Astronomy & Astrophysics* 520 (2010): A1.

2 Planck Collaboration, (Planck 2018 Results. VI. Cosmological Parameters), *Astronomy & Astrophysics* 641 (2020): A6.

3 G. Brent Dalrymple, *The Age of the Earth* (Stanford: Stanford University Press, 2001).123

4 Chris Stringer, (The Origin and Evolution of Homo sapiens), *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 371, no. 1698 (2016).

ونُشرت نتائجها في مجلة (Nature) عام 2017،[5] مؤكّدةً أن السمات التشريحية للنوع البشري الحديث تبلورت ضمن نطاق إفريقي واسع سبق موجات الهجرة الكبرى إلى خارج القارة قبل نحو (60 - 70 ألف سنة). وبهذا التدرّج الزمني المتصاعد في التعقيد، يظهر الوجود الإنساني بوصفه مرحلة متأخرة للغاية ضمن تاريخ طبيعي يمتد من نشأة الكون إلى تشكّل الكواكب ثم إلى ارتقاء الحياة الواعية؛ إذ تكشف المقارنة بين مليارات السنين ومئات الآلاف منها لا عن تفاوت عددي فحسب، بل عن بنية تطورية تتقدّم فيها القوانين الفيزيائية بتشييد الإطار الكوني، ثم تُهيئ العمليات الجيولوجية شروط الاستقرار الكوكبي، لتفضي المسارات التطورية في النهاية إلى كائن قادر على إدراك هذا الامتداد الزمني ذاته وتأمله، أي الإنسان. بينما تتناول النصوص الدينية مسألة نشأة الكون والأرض والإنسان ضمن إطار لاهوتي-تفسيري يختلف في منهجه عن المقاربة العلمية التجريبية.

شكّل سؤال بدء الخليقة أحد أقدم الإشكاليات الفكرية التي واجهت الإنسان منذ بدايات وعيه بالوجود. فلم يكن هذا السؤال نتاج تأملٍ فلسفي مُجرّد، بل جاء استجابةً مُباشرة لحاجة الإنسان إلى فهم أصله، وتحديد موقعه في هذا الكون، واستيعاب طبيعة العلاقة التي تربطه بالقوى الغيبية التي آمن بتأثيرها في مصيره وحياته. ومن هنا، ارتبطت تصوّرات الخلق ارتباطًا وثيقًا بالبنية العقدية والاجتماعية للحضارات القديمة، وأسهمت في تشكيل رؤيتها للعالم وللإنسان معًا.

وقد تنوّعت الإجابات عن سُؤال الخلق بتنوّع البيئات الحضارية والدينية، فبينما اتجهت بعض المجتمعات القديمة إلى تفسير نشأة الكون والإنسان ضمن أطر أسطورية تقوم على التعدد الإلهي وصراع القوى الكونية، في حين، سعت مجتمعات أخرى إلى بلورة تصور أكثر تجريدًا، يربط الخلق بإرادة إلهية واحدة، عُليا، مُتجاوزة مظاهر التعدد والتمثيل الأسطوري. ولم تكن هذه التصورات معزولة عن السياقات التاريخية والاجتماعية التي نشأت فيها، بل عبّرت عن مستوى الوعي الإنساني، وطبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ومدى تطور الفكر الديني في كل حضارة.

وتهدف هذه المقارنة بين تصوّرات بدء الخليقة في الديانات والحضارات القديمة إلى فهم تطور فكرة الخلق في الوعي الإنساني عبر الزمن، دون الوقوع في مُساواة منهجية بين النصوص المُقدسة والروايات الأسطورية، إذ إن لكلٍّ منها سياقه ووظيفته المعرفية والدينية المختلفة. فالمقارنة هنا ليست غايةً في ذاتها، بل أداة تحليلية تسعى إلى تتبّع المسار الفكري الذي مهّد لظهور فكرة التوحيد بوصفها تصورًا دينيًا متكاملًا، لا سيما في إطار الدعوة الإبراهيمية، التي شكّلت لاحقًا أحد المرتكزات الأساسية في تاريخ المنطقة التي ستغدو موطنًا للعرب.

---

5 Jean-Jacques Hublin et al., (New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of Homo sapiens), *Nature* 546 (2017): 289–292.

يُمثل تناول مسألة الخلق خُطوة محورية لفهم التحولات الدينية والفكرية الكبرى في تاريخ الإنسانية، التي تتجلى في أحداث مفصلية مثل قصة الطوفان، والهجرات البشرية، وتُشكل الأنساب، وصولًا إلى بروز التوحيد الإبراهيمي كنقطة فاصلة في الفكر الديني في المشرق وشبه الجزيرة العربية. وفي قلب هذا المخاض المُتواصل، يتكرر خلق الإنسان من الطين كرمز أسطوري متواصل عبر الزمن، إذ يُمكن تتبع جذوره في حضارات الشرق الأدنى القديم، حيث اعتُبر الطين المادة الأساسية لخلق البشر، مضافًا إليه أثر القدر أو اللمسة الإلهية التي تمنح المادة الجامدة الحياة والوعي.

تُعدّ حضارات بلاد الرافدين، ولا سيما السومرية والأكدية والبابلية والآشورية، من أقدم البيئات الحضارية التي بلورت تصوّرات مكتوبة ومُمنهجة حول نشأة الكون والإنسان. وقد حفظت لنا النصوص المسمارية، التي دُوّنت على الألواح الطينية، ثروة معرفية كبيرة تعكس الرؤية الكونية والدينية لتلك المجتمعات، حيث لم يكن الخلق مسألة ميتافيزيقية مُجردة، بل جزءًا من منظومة فكرية متكاملة تُفسّر الوجود، وتُنظّم العلاقة بين الآلهة والإنسان والطبيعة.

يعود اختيار الطين كمادة أولية للخلق إلى تجربة الإنسان المباشرة مع العالم المادي، فقد كان الإنسان القديم يرى في الطين مادة أساسية لصناعة أدواته وأوانيه الفخارية، التي كانت تُلبي حاجاته اليومية وتحوّل المادة الخام إلى أشكال مفيدة وفعالة؛ ومن هذا الواقع العملي، استوحى الإنسان فكرة أن ما يستطيع فعله بصنع الأواني من الطين، يُمكن للقوى الإلهية أن تفعله بمخلوق حي .وهكذا أصبح الطين رمزًا للخلق ذاته: مادة قابلة للتشكيل والتغيير، يُمكن تحويلها إلى كائن حي بواسطة الروح الإلهية أو القوة الكونية، تمامًا كما يُمكن تشكيلها إلى أدوات وأوانٍ.

يُمثل الطين في هذا السياق نموذجًا طبيعيًا لفهم الإنسان البدائي للخلق، إذ يجمع بين خبرته العملية في تحويل المادة الخام إلى أدوات وأشكال مفيدة، وبين تصور الفعل الإلهي الذي يمنح الحياة والوعي. فالطين ليس مجرد مادة مادية، بل رمز للإمكانات الأولية للوجود، يعكس البداية البسيطة للإنسان وضعفه الطبيعي، في حين تُضيف القوة الإلهية بعدًا للحيوية والعقل، تمامًا كما تتحوّل المادة الخام إلى شكل مُكتمل يخدم غرضًا محددًا.

وبالتالي يبرز الطين كعنصر محوري في الأساطير المرتبطة بالخلق، لأنه يُتيح الربط بين العالم المادي والرمزي، ويجعل فكرة الخلق أكثر إدراكًا من خلال محاكاة تجربة الإنسان اليومية: وما يصنعه الإنسان من طين ليُلبّي حاجاته، يُمكن أن يخلقه الإله ليصبح كائنًا حيًا واعيًا.

وتظهر هذه الفكرة بشكل متكرر في العديد من الثقافات والديانات القديمة، حيث كان الطين يُنظر إليه كمادة أولية للحياة، نظرًا لخصائصه القابلة للتشكيل وارتباطه بالماء، وهو عنصر جوهري للحياة. ومن هذا المنطلق، يُمكن اعتبار خلق الإنسان من الطين امتدادًا لتراث أسطوري مُشترك يعبّر عن فهم بدائي لطبيعة الإنسان وعلاقته بالأرض، وهذا يُؤكد أن فكرة

الخلق من الطين ليست مفهومًا فريدًا في الكتب المقدسة بل أدرجته ضمن خطاب ديني منظّم يُعيد توظيف الرمزية القديمة لصياغة معنى أعمق للوجود الإنساني.

1-الأسطورة السومرية وخلق الإنسان:

تُظهر النصوص الميثولوجية السومرية[6] تصورًا واضحًا لوظيفة الإنسان ضمن النظام الكوني، حيث يُقدَّم خلق البشر بوصفه استجابة مباشرة لحاجة الآلهة إلى كائنات تتحمل أعباء العمل الشاق. وتُشير هذه الروايات إلى أن الإنسان خُلق من الطين، وهي مادة أرضية ترمز إلى الأصل المادي والبسيط للكائن البشري، ليكون في خدمة الآلهة ويُؤدي الأعمال التي لم تعد راغبة في القيام بها بنفسها.

وتُنسب الأساطير السومرية عملية خلق الإنسان إلى الإله «إنكي»، إله الحكمة والمياه العذبة، الذي اضطلع بدور محوري في تنظيم الكون وإيجاد الحلول للأزمات الإلهية، وذلك بالتعاون مع الإلهة الأم. ويُفهم من هذه السرديات أن الغاية الأساسية من خلق البشر لم تكن تكريمهم أو جعلهم محور الخليقة، بل تسخيرهم لأداء المهام المُرهقة، مثل الزراعة، وحفر القنوات المائية، وبناء المنشآت الكبرى، وهي أعمال تُعدّ ضرورية لاستمرار النظام الكوني والاقتصادي الذي تشرف عليه الآلهة.

ويعكس هذا التصور رؤية دينية-اجتماعية هرمية، حيث يُنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا خادمًا داخل منظومة كونية صارمة، تتربع فيها الآلهة على قمة السلطة والراحة، في حين يتحمل البشر عبء العمل والمعاناة. ويكشف هذا البناء الأسطوري عن تصور كهنوتي للحكم الإلهي، يُسقط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية القائمة على النظام الكوني ذاته، بحيث يصبح العمل الشاق قدرًا إنسانيًا مبررًا بإرادة الآلهة.

ومع تطور الأحداث في هذه السرديات، يُلاحظ أن تكاثر البشر وما نتج عنه من ضوضاء واضطراب يُعدّ سببًا مباشرًا لاستياء الآلهة، الأمر الذي يدفعها إلى اتخاذ قرار جماعي بالقضاء عليهم من خلال كارثة كبرى. ويتجسد هذا القرار في أسطورة الطوفان السومرية، التي تُمثل لحظة عقابية تهدف إلى إعادة ضبط النظام الكوني عبر إفناء البشر، باستثناء فرد أو قلة يتم إنقاذهم بإرادة إلهية، وتُظهر هذه الرواية تشابهًا بنيويًا واضحًا مع السرديات الطوفانية اللاحقة في تقاليد الشرق الأدنى، ولا سيما في النصوص الدينية الإبراهيمية، مما يُشير إلى وجود تُراث أسطوري مشترك أو تفاعل ثقافي طويل الأمد في المنطقة.

---

6 Kramer, Samuel Noah. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 68–72, 109–110.

وقد استندت معرفة هذه الأساطير إلى ألواح طينية مكتوبة بالخط المسماري، تحتوي على نصوص دينية وطقسية وسرديات كونية، كانت محل اهتمام أكاديمي تجلّى في دراستها وترجمتها وتحليل مضامينها من قِبل خبراء متخصصين في حضارة وادي الرافدين؛ وأسفرت هذه الدراسات في الكشف عن البنية الفكرية للأسطورة السومرية، ودورها في تشكيل تصورات الإنسان عن الخلق، والعمل، والعلاقة بين البشر والآلهة

2 -الحضارة البابلية (أسطورة إينوماإليش):

في الحضارة البابلية، استمر المفهوم المتعلق بخلق الإنسان من الطين، لكنه تطور ليأخذ بعدًا أكثر تعقيدًا، كما يظهر في أسطورة «إينوماإليش»[7] (Enuma Elish)، إحدى أشهر النصوص الدينية والأسطورية البابلية، وتبرز هذه الملحمة بوصفها النص الأكثر اكتمالًا في التعبير عن التصور البابلي للخلق، وقد ارتبطت هذه الملحمة بالسياق الديني والسياسي لمدينة بابل، إذ كانت تُتلى في الاحتفالات الدينية الكبرى، ولا سيما عيد رأس السنة (أكيتو)، بما يعكس دورها في تثبيت النظام الكوني والشرعية السياسية معًا. فالخلق في هذا النص لا يُقدَّم بوصفه فعلًا لحظةً واحدة، بل مسارًا ديناميكيًا يبدأ بالفوضى وينتهي بالنظام.

وفقًا للملحمة، كان الوجود في بدايته حالةً غير متمايزة، تُمثّلها المياه الأولى، حيث يُجسّد الإله (أبسو أو أبزو/Abzu – Apsu) «المياه العذبة»، وتُجسّد الإلهة (تيامات/ Tiamat) (المياه المالحة). ومن امتزاج هذين العنصرين نشأت الآلهة الأولى، في دلالة رمزية على أن الخلق ينبثق من التفاعل بين عناصر الطبيعة؛ غير أن هذا التوالد الإلهي سرعان ما يقود إلى صراع، نتيجة اضطراب النظام القديم وتهديده من قبل القوى الجديدة، وهو ما يعكس تصورًا للكون بوصفه ساحة توتر دائم بين الفوضى والنظام.

ويُمثّل الصراع بين «مردوخ» الذي صعد إلى قمة البانثيون البابلي بعد صراعه مع الآلهة القديمة، وخاصة «تيامات» التي جسّدت الفوضى البدائية، في حين، يتفوّق الإله الشاب مردوخ، رمز النظام والسلطة الجديدة، على تيامات بوصفها تمثيلًا أسطوريًا لحالة ما قبل النظام. وبعد انتصاره، قام بتمزيق جسدها ليخلق منه السماء والأرض، ويُحدَّد مسارات النجوم، ويُنظَّم الأزمنة والفصول. ويُشير هذا المشهد إلى أن الخلق في الفكر الرافديني ليس خلقًا من عدم، بل إعادة تنظيم للمادة الأولى، وهو ما يتوافق مع النظرة الدورية للطبيعة والحياة السائدة آنذاك.

7 Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 1–70.

ووفقًا لبعض الإصدارات من هذه الأسطورة، فيأتي خلق الإنسان، في مرتبة لاحقة، ويُقدَّم بوصفه فعلًا ذا غاية وظيفية واضحة. فقد خُلق الإنسان من دم الإله (كينغو/Kingu) «أحد قادة التمرّد»، ممزوجًا بالطين، وذلك لتشكيل الجنس البشري، ليكون كائنًا يحمل في طبيعته أثرًا إلهيًا، لكنه في الوقت ذاته مثقل بخطيئة التمرّد الأولى. وتتمثّل وظيفة الإنسان الأساسية في خدمة الآلهة، عبر أداء الطقوس وتقديم القرابين وتحمل أعباء العمل التي لم تعد الآلهة راغبة في القيام بها بنفسها، مثل الزراعة، بناء المعابد، والصيانة اليومية للأرض. ويعكس هذا التصور بنية اجتماعية هرمية صارمة، تُسقَط فيها العلاقة بين الآلهة والإنسان على العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

تعكس هذه الأسطورة ليس فقط تصورًا دينيًا لخلق الإنسان، بل تكشف أيضًا البنية الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات البابلية، حيث كانت الأعمال اليدوية والخدمات الميدانية تقع على عاتق الطبقات الدنيا، في حين كانت النخبة الدينية والسياسية تُعتبر وسيطًا بين البشر والآلهة. ومن اللافت أن هذا التصور الخلقي يتقاطع بوضوح مع الواقع السياسي لبلاد الرافدين، حيث كانت السلطة المركزية، مُمثلة بالملك، وتُعدّ امتدادًا للنظام الكوني الذي أرساه مردوخ. فالملك يحكم بتفويض إلهي، كما يحكم مردوخ الكون بعد انتصاره على الفوضى. وهكذا، يُصبح الخلق خطابًا أيديولوجيًا يُبرّر النظام الاجتماعي والسياسي، ويمنحه بعدًا مقدسًا.

كما يُمكن تحليل هذه الرواية في ضوء الفلسفات الدينية القديمة التي استخدمت الأساطير لتبرير النظام الطبقي، حيث يُوضع البشر في مرتبة أدنى، في مقابل آلهة تملك السلطة وتفرض النظام، فهنا الإنسان ليس مركز الكون، ولا غاية الخلق، بل أداة ضمن نظام أوسع تتحكّم فيه قوى إلهية مُتعدّدة، متصارعة أحيانًا، ومتوافقة أحيانًا أخرى. ومع ذلك، فإن هذه التصوّرات تُمثّل خطوة مبكرة في مسار الوعي الديني، إذ تُعبّر عن محاولة الإنسان تفسير النظام الكوني وربطه بسردية شاملة تمنح الوجود معنى وانتظامًا.

وبذلك، يُمكن القول إن تصوّر الخلق في حضارات بلاد الرافدين يعكس مرحلة مُبكرة من تطور الفكر الديني، تقوم على الأسطورة بوصفها أداة تفسيرية، وتدمج بين الطبيعة والسياسة والدين في إطار سردي واحد، مهّد لاحقًا لتحولات أعمق في فهم الخلق والإله والإنسان في حضارات الشرق الأدنى القديم، وهو ما يتضح من خلال دراسة هذه الروايات المُدوّنة على ألواح طينية، والتي حفظت النصوص الميثولوجية والطقسية، وأسهمت في تحليل وتفسير التصورات القديمة حول أصل الإنسان وطبيعة علاقته بالآلهة عليها النصوص الميثولوجية البابلية باللغة المسمارية، وقد خضعت هذه الألواح لدراسات تحليلية موسّعة على يد باحثين مختصين في تاريخ الأديان والأساطير القديمة. وقد أسهمت هذه الدراسات في تقديم ترجمات علمية للنصوص الأصلية، إلى جانب تحليل بنيتها السردية ومضامينها الفكرية، مع إجراء مقارنات

منهجية بينها وبين تصوّرات الخلق في الثقافات المجاورة. كما تناولت بعض هذه الأبحاث إمكان وجود تفاعلات وتأثيرات ثقافية غير مباشرة بين هذه المرويات الأسطورية القديمة والنصوص الدينية اللاحقة في تقاليد الشرق الأدنى.

3 - الأساطير المصرية القديمة:

تميّزت الحضارة المصرية القديمة بخصوصية لافتة في تصوّراتها عن الخلق، إذ لم تُقدّم رواية واحدة جامعة لنشأة الكون، بل تعدّدت التصوّرات الخلقية بتعدّد المراكز الدينية الكبرى، مثل «هليوبوليس ومنف وطيبة». غير أنّ هذا التعدّد لم يكن تعارضًا جوهريًا بقدر ما كان تنوّعًا في زوايا النظر إلى فعل الخلق، ضمن إطار ديني مُوحّد يقوم على فكرة النظام الكوني والانسجام بين الإله والعالم والإنسان.

في «هليوبوليس»[8]، يرتكز تصور الخلق على الإله «آتوم»، الذي يُعدّ المبدأ الأول للوجود، فوفق النصوص الدينية، كان آتوم موجودًا وحده في البدء، منبثقًا من مياه الفوضى الأولى المعروفة بـ «نون»، وهي حالة الوجود غير المُتشكّل التي سبقت انتظام الكون. ويقوم آتوم بخلق الآلهة الأولى من ذاته، في فعل رمزي يجمع بين الخلق الذاتي والتوالد الإلهي، لينشأ بذلك «التاسوع المقدس» الذي يضم الآلهة المُمثّلة لعناصر الكون وقواه الأساسية.

ويُعبّر هذا التصور عن رؤية ترى الخلق بوصفه انتقالًا تدريجيًا من الفوضى إلى النظام، دون صراع كوني عنيف كما في حضارات بلاد الرافدين. فالفوضى هنا ليست قوة معادية، بل حالة سابقة للاكتمال، يتم تجاوزها عبر فعل الخلق الإلهي المُنظّم، حيث يُظهر هذا الفهم نزعة توفيقية تنسجم مع طبيعة البيئة المصرية المستقرة نسبيًا حول نهر النيل، حيث كان انتظام الطبيعة مصدرًا لرؤية كونية متوازنة.

أما في «منف»، فقد شهد الفكر الديني المصري تطورًا أكثر تجريدًا وعمقًا فلسفيًا، تمثّل في بروز الإله « بتاح» (Ptah) بوصفه الخالق الأعلى. ففي هذا التصور، لا يتم الخلق عبر التوالد أو الفعل الجسدي، بل عبر الفكر والقلب والكلمة؛ إذ يتصوّر بتاح العالم في قلبه، ثم يخلقه بالنطق بأسمائه. ويُعدّ هذا التصور من أرقى الصياغات اللاهوتية في الديانات القديمة، لما ينطوي عليه من إدراك لأهمية العقل والإرادة الواعية في فعل الخلق.

ويكشف هذا النموذج المنفي عن انتقال واضح من الأسطورة الحسية إلى التفكير اللاهوتي المجرد، حيث تُصبح الكلمة الخلّاقة أداة التنظيم الكوني، ويغدو الخلق فعلًا مقصودًا لا نتيجة

8 هليوبوليس « تعني مدينة الشمس» تشير في السياق المصري القديم، إلى مدينة عظيمة قرب القاهرة الحالية، كانت مركزًا دينيًا هامًا لعبادة الإله رع (إله الشمس) وموطنًا للمدرسة الدينية والفكرية التي طورت تصورات الخلق، حيث ارتبطت أساطير الخلق المصري بالآلهة التي ظهرت فيها مثل آتوم وشو وتيفنوت.

تفاعل أو صراع. وقد دفع بعض الباحثين إلى اعتبار هذا التصور تمهيدًا مبكرًا لمفهوم الخلق العقلي الذي سيظهر لاحقًا في تقاليد دينية وفلسفية أخرى.

أما الإنسان في التصور المصري القديم، فلا يُنظر إليه بوصفه كائنًا خُلق لخدمة الآلهة فحسب، بل كجزء فاعل في الحفاظ على «ماعت» (Ma’at أو Maat) أي النظام الكوني والعدالة والتوازن. فالخلق لم يكن حدثًا منتهيًا، بل عملية مستمرة تتطلّب مشاركة الإنسان عبر الالتزام بالنظام الأخلاقي، وأداء الطقوس، واحترام القوانين الإلهية. ومن هنا، اكتسبت الحياة الأخلاقية بعدًا كونيًا، وأصبحت الأفعال الإنسانية ذات أثر يتجاوز الفرد إلى انتظام الكون نفسه.

وتُفسّر هذه الرؤية المكانة المركزية لفكرة الخلود والحياة الأخرى في العقيدة المصرية، إذ اعتُبر المصير الأخروي امتدادًا للالتزام بـ»ماعت» في الحياة الدنيا. فالإنسان الذي يُحافظ على التوازن الأخلاقي يضمن استمرار انسجامه مع النظام الكوني بعد الموت[9]، وهو ما انعكس في الطقوس الجنائزية، وكُتب الموتى، وفكرة الحساب بعد الوفاة.

وعليه، فإن تصوّرات الخلق في الحضارة المصرية تكشف عن رؤية كونية مُتقدمة، ترى في الخلق فعلًا منظمًا، عقلانيًا وأخلاقيًا في آنٍ واحد، وتضع الإنسان في قلب العلاقة بين الإله والكون، لا بوصفه تابعًا خاضعًا فحسب، بل شريكًا في حفظ النظام والاستقرار الكوني.

ومن بين هذه الأساطير المُتداولة أيضا، كان يُعتقد أن الإله «رع»، إله الشمس، هو المسؤول عن خلق الكون والمخلوقات بعد تفجر الماء الأولي، ومع ذلك، تبقى الأسطورة الأكثر شيوعًا في هذا السياق تتعلق بالإله «خنوم»(Khnum)، الذي كان يُعتبر إلهًا رئيسيًا في عملية الخلق.

بحسب المُعتقدات المصرية القديمة، كان خنوم يستخدم عجلة الفخار لتشكيل البشر من الطين، وهو ما يعكس دوره الإبداعي في منح الحياة للكائنات، وكان يُعتقد أن الطين هو المادة الأساسية التي استخدمها خنوم لصياغة أجساد البشر، ومن ثم منحهم الروح ليصبحوا كائنات حية، ويُشير هذا التصور إلى ارتباط الإنسان المباشر بالأرض، حيث يُنظر إلى الطين باعتباره جوهر الخلق ومصدر الحياة.

كما ارتبط مفهوم الطين بالنيل، الذي كان يُعد شريان الحياة لمصر القديمة ومصدرًا رئيسيًا للخصوبة، وتُؤكد النصوص الهيروغليفية المكتشفة، لا سيما تلك المرتبطة بمعابد خنوم في أسوان، على دور الطين في خلق البشر، وقد كشفت الاكتشافات الأثرية عن معابد وتماثيل تصور خنوم وهو يقوم بتشكيل البشر من الطين، مما يُعزز مكانته في الميثولوجيا المصرية كإله للخلق والتجدد.

9 Allen, James P. Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts (New Haven: Yale Egyptological Seminar, 1988), 18, 45–63, 78.

4 - الأسطورة اليونانية (بروميثيوس):

في الأسطورة اليونانية، يُنسب إلى الإله «بروميثيوس» دور محوري في خلق الإنسان ومنحه سمة مميزة عن بقية الكائنات. وفقًا لما ورد في «التيوغونيا» (Theogony) «لهيسيود»، و«الأعمال والأيام» (Works and Days)، فإن بروميثيوس قام بتشكيل البشر من الطين، ومنحهم الحياة من خلال نفخ الروح فيهم، وهو فعل يرمز إلى منح الوعي والقدرة على التفكير.

ومن بين أبرز جوانب هذه الأسطورة، تتمثل في سرقة بروميثيوس[10] للنار من الآلهة وإهدائها للبشر، كما ورد في الأعمال والأيام، حيث لم تكن هذه النار مجرد شعلة فيزيائية، بل كانت رمزًا للمعرفة، والعقل، والتقدم التقني، مما منح البشرية القدرة على التحكم في بيئتها وتطوير حضارتها. في حين، يُنظر إلى هذا الفعل كعمل تمرد ضد إرادة «زيوس»، الذي أراد إبقاء البشر في حالة ضُعف. وهكذا، فإن الأسطورة تعكس تصورًا يونانيًا لدور الإنسان ككائن يتميز بالإرادة الحرة والعقل، لكنه في الوقت ذاته يواجه عواقب تحديه للسلطة الإلهية.

تُقدم هذه الرواية بروميثيوس كشخصية ثقافية بارزة، تمثل النزعة الإنسانية والتحدي، حيث يظهر كرمز للمعرفة والتضحية من أجل التقدم البشري. ومن خلال منح البشر النار، منحهم أيضًا القدرة على الفنون، والصناعة، والتفكير المُستقل، مما عزز مكانته كفاعل أساسي في تشكيل الهوية البشرية ضمن الميثولوجيا اليونانية.

في حين، تميز الفكر اليوناني القديم بمرحلة انتقالية فريدة، تحوّل فيها تفسير الخلق من سرد أسطوري إلى تأمل عقلاني وفلسفي. ففي الأساطير اليونانية، كما ورد في أعمال هيسيود، يبدأ الكون من الفوضى البدائية، التي تمثل حالة وجودية غير متشكّلة. ومن هذه الفوضى تنبثق القوى الكونية الأولى، مثل «غايا» (الكيان الأرضي الأول) و«تارتاروس» (العالم السفلي العميق)، يليها ولادة الآلهة المختلفة، كل منها متجسد في عناصر الطبيعة أو القوى الكونية. ويظهر في هذه الأسطورة فهم ابتدائي لديناميات الكون، حيث يُنظر إلى الخلق كنتيجة لعملية تطور من الفوضى إلى النظام، مع حضور الصراع والتناسل بين القوى الإلهية كعنصر أساسي في تنظيم الكون.

ومع ظهور فلاسفة ما قبل سقراط، بدأ التفكير اليوناني في الخلق يأخذ منحى عقلانيًا أكثر. فقد حاول هؤلاء الفلاسفة تفسير أصل الكون من عنصر أولي أو مبدأ كوني مجرد، بعيدًا عن الشخصنة الأسطورية للآلهة. على سبيل المثال:

---

10 Hesiod, *Theogony*, trans. Hugh G. Evelyn-White (Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1914), 507–616.

- يرى «طاليس» أن الماء هو المبدأ الأول الذي ينبثق منه كل شيء، مُعتبرًا أن الكون مشتق من مادة واحدة أساسية قابلة للتحول.
- ويطرح «أنكسيمندر» مفهوم «الآبيرون» (اللامحدود أو المطلق)، وهو مادة أولية لا محدودة، منها تنشأ جميع العناصر، وفق قانون التوازن والعدالة الطبيعيين، بدلًا من التدخل الإلهي المباشر.

ويُمثل هذا التحول خطوة مفصلية في تاريخ الفكر البشري، إذ لم يعد الخلق محصورًا في السرد الأسطوري وحده، بل أصبح موضوعًا للتأمل العقلي والنظرية الميتافيزيقية .وهكذا، أسس اليونانيون قاعدة للتفكير النقدي والمنهجي، مهّدت لاحقًا لظهور فلسفات أكثر تجريدًا، مثل فلسفة أفلاطون وأرسطو، التي حاولت تقديم تفسير كوني شامل يعتمد على المبادئ العقلية والمنطقية، بدلًا من القوة الإلهية فقط.

ويجدر بالذكر أن هذه المرحلة تُظهر تحوّل الإنسان من كائن مُتلقٍ لرواية أسطورية إلى كائن مفكر يسعى لفهم النظام الكوني بعقله .فالإنسان في الفكر اليونانيً لم يعد تابعًا مطلقًا للقوى الإلهية كما في حضارات بلاد الرافدين، ولا جزءًا من وحدة كونية كلية كما في الهند القديمة، بل صار مراقبًا ومحللاً للظواهر، يبحث عن الأسباب والمبادئ الأولى التي تحكم الكون، في محاولة لوضع فهم عقلاني للتنظيم الكوني والأخلاقي والاجتماعي معًا.

وبذلك، تُمثّل تصوّرات الخلق اليونانية حلقة انتقالية بين الأسطورة والفلسفة، مُقدّمة نموذجًا للوعي النقدي والتحليلي الذي سيُؤثر لاحقًا في الفكر الغربي، ليس فقط في ميدان الفلسفة الطبيعية، بل أيضًا في تطور المنهج العلمي والمفاهيم الميتافيزيقية التي تسعى لربط الإنسان بالكون وفق مبادئ عقلية.

5 -الاساطير الصينية (نوا):

في الأساطير الصينية القديمة، تُعد الإلهة «نوا»[11] (Nu / Nun)إحدى الشخصيات الأساسية المرتبطة بخلق البشر والخصوبة. وتروي الأساطير نُسختين رئيسيتين عن كيفية قيامها بهذه المهمة، مما يعكس رُؤية ثقافية للتمييز بين الطبقات الاجتماعية.

وفقًا لإحدى الروايات، قامت نوا بصنع البشر يدويًا من الطين، مستخدمة يديها لتشكيل كل فرد بعناية. ونتيجة لهذا الجهد اليدوي، كان هؤلاء البشر الأوائل يتمتعون بصفات نبيلة وكانوا أكثر تطورًا، مما جعلهم يُمثّلون طبقة النبلاء. أما في النسخة الأخرى، فقد استخدمت نوا حبلًا غمسته في الطين ثم لوّحت به، ما أدى إلى تناثر كتل الطين في أنحاء الأرض، ومن هذه

11 Birrell, Anne. *Chinese Mythology: An Introduction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 35–38.

الكتل نشأ البشر الأقل حظًا، الذين أصبحوا عامة الناس، بينما تعكس هذه الأسطورة مفاهيم اجتماعية مترسخة حول الفروق بين الطبقات، حيث يُنظر إلى النبلاء على أنهم مخلوقون بعناية واهتمام فردي، في حين أن عامة الشعب نشأوا بطريقة أكثر عشوائية.

6 - الخلق في الحضارة الهندية القديمة:

تُقدّم الحضارة الهندية القديمة واحدًا من أكثر تصوّرات الخلق تعقيدًا وعمقًا في تاريخ الفكر الديني، إذ تمتزج فيها الرواية الأسطورية بالتأمل الفلسفي، ويغدو سؤال الخلق نفسه موضوعًا للتفكير لا مجرد سرد يقيني. وقد انعكست هذه الخصوصية بوضوح في النصوص الفيدية، التي لا تسعى دائمًا إلى تقديم إجابات حاسمة، بقدر ما تفتح أفق التساؤل حول أصل الوجود وطبيعته.

ويُعدّ نشيد الخلق المعروف بـ «ناساديا سوكتا».(Rig Veda, Mandala 10, Hymn 90) نموذجًا فريدًا لهذا المنحى، إذ يطرح تساؤلات جذرية حول بداية الكون دون أن يجزم بإجابات نهائية. ففي هذا النشيد، يُصوَّر الوجود في بدايته حالةً من اللاوجود أو الغموض المطلق، حيث لم يكن هناك كائن ولا عدم، ولا سماء ولا أرض، بل حالة غير متعيّنة تتجاوز التقسيمات المألوفة؛ ويصل النص إلى ذُروة تأمله حين يتساءل عمّا إذا كان حتى الإله الأعلى يعلم حقيقة الخلق أم لا، في إشارة واضحة إلى الاعتراف بمحدودية المعرفة الإنسانية[12]، بل وحتى الإلهية في بعض التأويلات، أمام سرّ الوجود المطلق.

ويُمثّل هذا الطرح نقلة نوعية في الفكر الديني، إذ يتحوّل الخلق من حدثٍ مروي إلى مشكلة فلسفية مفتوحة، تتجاوز التفسير الأسطوري البسيط، كما يكشف عن نزعة نقدية مبكرة تشكّك في إمكانية الإحاطة الكاملة بأصل الكون، وتُؤكد أن المعرفة ذاتها جزء من مسار الخلق المستمر.

إلى جانب هذا التصور التأمّلي، تظهر في النصوص الفيدية تصوّرات أخرى للخلق تقوم على فكرة التضحية الكونية، وأبرزها أسطورة الكائن الكوني الأول «بوروشا». ووفق هذا التصور، يُخلق الكون من جسد بوروشا بعد تقديمه قُربانًا، حيث تنبثق من أجزائه العناصر الكونية المختلفة، كما تنشأ من جسده طبقات المجتمع الإنساني، ويعكس هذا النموذج رؤية ترى في الخلق فعلًا تضحيًا يُعيد إنتاج النظام الكوني والاجتماعي معًا.

وتكشف أسطورة بوروشا عن فهم شمولي للوجود، حيث لا يُفصل بين الكون والإنسان، ولا بين الطبيعة والمجتمع. فالإنسان ليس كائنًا مُتميّزًا عن العالم، بل تجلٍّ من تجلّيات الكلّ الكوني،

12 Jamison, Stephanie W. and Joel P. Brereton, *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, vol. 3 (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1407–1411.

يخضع للقوانين نفسها التي تحكم الطبيعة. ومن هنا، تتأسس فكرة الانسجام الكوني، التي ستتطور لاحقًا في الفلسفات الهندية إلى مفاهيم مثل «الدارما والكارما»، بوصفها مبادئ تُنظّم علاقة الإنسان بالعالم وبذاته.

وعلى خلاف التصوّرات التي تضع الإنسان في مركز الخلق أو تمنحه سيادة على الطبيعة، فإن الرؤية الهندية القديمة تُؤكّد وحدة الوجود وتداخله، حيث يُصبح الهدف الأسمى للإنسان ليس السيطرة، بل الفهم والتحرّر من وهم الانفصال. ويُعدّ هذا التوجّه أحد أبرز إسهامات الحضارة الهندية في تاريخ الفكر الديني والفلسفي، إذ مهّد لظهور مدارس فلسفية عميقة ستُعيد طرح سؤال الخلق في سياق العلاقة بين المطلق والنسبي، وبين الوجود والوعي.

وعليه، فإن تصوّرات الخلق في الحضارة الهندية لا تُعبّر عن مرحلة أسطورية فحسب، بل تُمثّل انتقالًا مبكرًا نحو التفكير الميتافيزيقي، حيث يصبح السؤال عن أصل الكون مدخلًا لفهم طبيعة الوجود والإنسان والمعرفة ذاتها. ويُجسد هذا الانتقال بوضوح في روايات خلق الإنسان في الهندوسية، حيث تُشير النصوص الدينية والأسطورية، مثل «الفيدا والبورانا»، إلى استخدام الطين أو المواد الطبيعية كوسيلة لخلق الإنسان. ويعكس هذا الربط بين المادة والروحية استمرارًا للفكرة القائلة بأن الإنسان، رغم نشأته من مادة أرضية، يكتسب صفات معرفية وروحية تتجاوز الطبيعة المادية، وهو امتداد للفكر الميتافيزيقي الذي بلورته الحضارة الهندية القديمة.

في العديد من التقاليد الهندوسية، يُنسب إلى الإله «براهما»(Brahma) ، الخالق في الثالوث الهندوسي(Trimurti) ، دور مركزي في تشكيل العالم والبشر، وفقًا لبعض التفسيرات المستمدة من البورانا، حيث خلق براهما البشر من عناصر الطبيعة، بما في ذلك التراب أو الطين، حيث يُنظر إلى الأرض (Prithvi) كمصدر للحياة، ويُعتقد أن براهما صنع الأجساد المادية أولًا، ثم منحها الحياة من خلال النفَس الإلهي(prana) .

وفي بعض الروايات الهندوسية الأخرى، يُشار إلى «البرجاباتيس»[13] (Prajapatis)، وهم الآلهة الخالقون الذين يُساعدون في تنظيم الكون، بأنهم استخدموا الطين في تشكيل الكائنات الحية، بما في ذلك البشر، وهذه الفكرة تعكس مبدأ (Pancha Mahabhuta)، أي العناصر الخمسة الكبرى (الأرض، الماء، النار، الهواء، والأثير)، والتي يُعتقد أنها تُشكّل جميع الكائنات الحية.

تورد نصوص «شاتاباثا براهمانا وماتسيا بورانا» روايات عن أسطورة الطوفان في التقليد الهندوسي، حيث يظهر الحكيم «مانو» بوصفه السلف الأول للبشرية في بعض التصورات. وبعد وقوع الطوفان وانحسار المياه، تُصوَّر عملية إعادة تشكّل الحياة البشرية باعتبارها عودة إلى المادة الأرضية، إذ يُعاد خلق البشر من الطين، في دلالة رمزية على استئناف الوجود الإنساني

13 Dimmitt, Cornelia, and J. A. B. van Buitenen, *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Puranas* (Philadelphia: Temple University Press, 1978), 3–18, 65.

من عنصره الأول، ويعكس هذا التصور فكرة إعادة الخلق من المادة الأرضية بعد الفناء، مُؤكّدًا مركزية الطين بوصفه أصلًا ماديًا للحياة، وعنصرًا قادرًا على احتضان فعل الخلق المتجدد في الوعي الديني الهندوسي.

يُنظر إلى الطين في الفكر الهندوسي كرمز للجانب المادي من الوجود(Maya) ، وهو العالم المادي الزائل الذي يجب أن يدرك الإنسان حقيقته للوصول إلى التحرر (Moksha) كما أن فكرة تشكيل البشر من الطين تتماشى مع مفهوم (Prakriti)المادة أو الطبيعة التي تُمثل الجانب المادي للحياة، والذي لا يصبح كائنًا حيًا إلا عند اتحاده مع (Purusha)الروح أو الوعي.

7 -الاساطير في الديانات الإبراهيمية:

إن فكرة خلق الإنسان من الطين، المُستمدة من تجربة الإنسان مع المادة في حياته اليومية، وجدت صدى واضحًا في الديانات الإبراهيمية، حيث طوّر النص الديني هذه الأسطورة إلى تصور عقيدي مُنظّم. فكما كان الإنسان يشكل الطين ليخلق أدوات وأوانٍ تلبي حاجاته، خلَق الله الإنسان من الطين أو الصلصال، ثم نفخ فيه من روحه، فصار كائنًا حيًا واعيًا قادرًا على التفكير والعمل.

في النصوص اليهودية، لا سيما في التوراة، يُطرح مفهوم خلق الإنسان من الطين بوصفه عملية إلهية تعكس العلاقة بين الإنسان والأرض. يرد هذا التصور في (سفر التكوين):[14] «وجَبَلَ الربُّ الإلهُ آدمَ من تراب الأرضِ، ونفخَ في أنفه نسمةَ حياة، فصارَ آدمُ نفسًا حيّةً».

يُشير هذا النص إلى أن الإنسان خُلق من مادة «التراب أو الطين» ثم مُنح الحياة عبر النفخة الإلهية، مما يربط بين البعد الجسدي والروحي في تكوينه.

وفي التفسيرات اللاحقة التي وردت في «المدراش والتلمود»[15]، تم توسيع هذا المفهوم وإضافة تفاصيل أخرى حول عملية الخلق، وفقًا لبعض هذه الروايات، كان آدم في البداية كائنًا ماديًا بلا حياة، إلى أن منحته النفخة الإلهية القدرة على الحياة والتفكير، مما يعكس تصورًا يهوديًا مبكرًا حول ثُنائية الجسد والروح، كما تتضمن بعض التفاسير إشارات إلى أن خلق الإنسان كان عملية مركّبة، مرّت بمراحل متعددة، مما قد يعكس تأملات فلسفية حول طبيعة الإنسان وعلاقته بالله والعالم المادي.

يتشابه هذا التصور مع أساطير خلق الإنسان في الحضارات الأخرى، مثل الميثولوجيا المصرية واليونانية، حيث يُنظر إلى الطين كمادة أساسية للخلق، ولكنه في السياق اليهودي يحمل دلالات

14 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 2:7.

15 Neusner, Jacob. *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis*, vol. 1 (Atlanta: Scholars Press, 1985), 56–63.

خاصة ترتبط بفكرة الإنسان ككائن مخلوق لكنه يتمتع بوعي وإرادة بفعل الروح الإلهية. هذا التصور يعكس الرؤية اللاهوتية في الفكر اليهودي، حيث يُنظر إلى الإنسان كمزيج من المادة والروح، وهو ما شكّل لاحقًا جزءًا أساسيًا من الفلسفة الدينية والتأملات اللاهوتية في التقليد اليهودي.

فالطين كان يُعتبر مادة أساسية للحياة في الثقافات الزراعية القديمة، حيث كان مصدرًا للنمو (لزراعته النباتات) والتشكيل (لصنع الفخار والمباني). لذلك، لم يكن غريبًا أن يكون الطين مادة رمزية في قصص الخلق، وأن هذه الأساطير قد تكون انتقلت عبر التفاعل الثقافي بين الحضارات القديمة، مما أدى إلى تشابه المفاهيم المتعلقة بالخلق، بينما يمكن فهم هذه القصص على أنها محاولات بدائية لتفسير أصل الإنسان، قبل ظهور التفسيرات العلمية الحديثة حول التطور البيولوجي.

أما في المسيحية، فيتوسع تصور خلق الإنسان من الطين ليشير إلى أن الإنسان خُلق على صورة الله، أي أن المادة الأرضية البسيطة صيغت لتحتوي على البُعد الروحي والأخلاقي. ومن منظور نقدي، يُمكن ملاحظة أن هذا الطرح ليس سوى إعادة صياغة للأسطورة القديمة نفسها التي اعتبرت الطين مادة أولية لخلق الإنسان، كما ورد في حضارات الشرق الأدنى القديم، غير أن النص الديني يُحاول تلميع هذه الفكرة وإضفاء طابع ميتافيزيقي عليها، من خلال نسب الخلق إلى كائن مُطلق القدرة، وإضافة البعد الروحي والأخلاقي للإنسان.

إلا أن هذه العملية تظل إطارًا رمزيًا وعقيديًا أكثر منها تفسيرًا واقعيًا، فهي تفترض أن الكائن الإلهي قادر على تحويل الطين الجامد إلى كائن حي واعٍ، وهو افتراض يتجاوز حدود الملاحظة العقلية والتجريبية. وعليه، يُمكن اعتبار هذا التوسع في النص المسيحي محاولة لإضفاء شرعية دينية وأخلاقية على الفكرة الأسطورية القديمة، وتحويل المادة الأرضية إلى رمز للقيمة الروحية للإنسان، بدلًا من كونها مُجرد مادة خام مادية كما في الأساطير البابلية والسومرية والمصرية.

وبذلك، يظل هذا التصور نموذجًا واضحًا على كيفية استمرار الأساطير القديمة عبر التاريخ، مع إدخال تعديلات تهدف إلى جعلها أكثر انسجامًا مع الخطاب الديني، مع المحافظة على جوهر الفكرة: الإنسان خُلق من الطين، لكنه يُعرض الآن في صورة أكثر «قداسة» وأبعادًا روحانية وأخلاقية.

8 - قصة الخلق في الإسلام:

يذكر القرآن في (القرآن):[16] «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مّن طِينٍ» إلى أن أصل الإنسان

16 القرآن. سورة المؤمنون، (آية 12).

يعود إلى مادة أرضية مُتمثلة في « طين أو صلصال من حمإ مسْنون»، (قرآن)[17] «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ من صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ» وهو تعبير يحمل دلالات عميقة تتجاوز المعنى المادي المباشر. ويُفهم هذا التصور ضمن إطار قرآني يؤكد على أن الخلق الإنساني يبدأ من عنصر بسيط ومتواضع، ثم يمرّ بمراحل متعاقبة تُؤدي إلى اكتماله ككائن حيّ مميّز.

ويُلاحظ في هذا السياق وجود تقاطعات دلالية بين التصور القرآني لخلق الإنسان وبعض أساطير الخلق القديمة التي اعتمدت على الطين كمادة أولية لخلق الإنسان، ويعني هذا التشابه بالضرورة التطابق في المعنى والوظيفة، إذ إن القرآن يُعيد توظيف هذا الرمز الذي كان موجودًا في الذاكرة الثقافية للإنسان القديم ضمن منظومة عقدية توحيدية متكاملة .ومن ثمّ، يُمكن فهم حضور فكرة الخلق من الطين في القرآن بوصفها امتدادًا رمزيًا مستلهَمًا من التصورات السابقة، أعيدت صياغتها في النص القرآني ضمن خطاب ديني منظّم، يهدف إلى ترسيخ مفهوم الخلق الإلهي الواعي، وإبراز التوازن بين الأصل المادي للإنسان ومآله الروحي.

إن فكرة «الخلق من الطين» ليست جديدة أو حصرية في النصوص الدينية الإبراهيمية فقط، بل كانت منتشرة في العديد من الأساطير القديمة، وهذا يُشير إلى أن التصورات الدينية حول أصل الإنسان قد تكون متأثرة بالإرث الثقافي المشترك للمنطقة، ومن منظور علمي، هذه الفكرة لا تتفق مع نظرية التطور، مما يجعلها محل جدل بين المؤمنين والنقاد الذين يرون فيها مجرد إعادة إنتاج لأساطير قديمة بأسلوب ديني جديد.

ومن الناحية العلمية، لا يُمكننا القول بأن الإنسان خُلق مباشرة من الطين، لأن نظرية التطور تطرح فكرة أن الإنسان تطور عبر مراحل طويلة من التغيرات الجينية والانتقاء الطبيعي، والعلوم الحديثة تشرح نشوء الحياة من جزيئات عضوية معقدة تكونت في بيئات طبيعية معينة (مثل المحيطات القديمة)، ومن ثم تطور الكائنات الحية بمرور الوقت، وبالتالي، من وجهة نظر علمية، لا يعتبر الطين عنصرًا مباشراً في تكوين الإنسان كما قد يظهر في الأساطير القديمة.

من جهة أخرى، يواجه المؤمنون التوفيق بين الدين والعلم بعض الانتقادات، يرى النقاد أن هذه المحاولات قد تكون تأويلات لا تستند إلى حقائق علمية قوية، وأن محاولة تطويع النصوص الدينية[18] لتتماشى مع الاكتشافات العلمية قد تؤدي إلى تفسير غير دقيق أو بعيد عن المقصد الأصلي للنصوص وهذه النظرة ترى أن العلم والدين يجب أن يعامل كل منهما ضمن مجاله الخاص، وأن محاولات الدمج قد تكون مُشوهة.

رغم محاولات بعض المؤمنين توفيق هذه الآيات مع مفاهيم العلم الحديث، تظل هذه المسائل مفتوحة للنقاش، مع وجود اختلافات جوهرية بين المنهج الديني والمنهج العلمي في

17 القرآن. سورة الحجر، (آية 26).

18 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. 1 (بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 50–55.

تفسير الحقائق، فهُناك جدل واسع حول ما يُعرف بالإعجاز العلمي في القرآن، حيث يرى العديد من العلماء والفلاسفة أن هذه التفسيرات غالبًا ما تكون انتقائية وموجهة لخدمة فكرة مسبقة، بدلاً من أن تكون استنتاجًا موضوعيًا مستندًا إلى المنهج العلمي، فغالبًا ما يتم اختيار آيات محددة من القرآن ومحاولة ربطها باكتشافات علمية معاصرة، بينما يتم تجاهل الآيات الأخرى التي قد تتعارض مع الفهم العلمي الحديث.

يُمكن القول إن الديانات الإبراهيمية أعادت صياغة الأسطورة القديمة عن الطين، فحوّلتها من مجرد خبرة حياتية ملموسة إلى حقيقة عقائدية :فالإنسان، مثلما يصنع الطين إلى أواني وأدوات، صُنع من المادة المادية بواسطة الله ليحمل الحياة والوعي والقدرة على الاختيار الأخلاقي. وهكذا، يربط الطين بين البعد المادي للإنسان والقدرة الإلهية على الخلق، ويؤكد على العلاقة الجوهرية بين الإنسان والله، ويجعل من فكرة الخلق تجربة مفهومة يمكن تصورها وتفسيرها، دون فُقدان رمزيته العميقة التي تستحضر ضُعف الإنسان وبدايته البسيطة، وتطلعه إلى الكمال والوعي.

الطوفان وإعادة تشكيل المتخيَّل الديني

تُعَدّ قصة الطوفان واحدة من أبرز السرديات المُؤسسة التي اعتمد عليها الفكر الديني والتَّاريخي المبكر في مُحاولته تفسير أصول البشرية وتطور الأمم وبدايات العمران الإنساني. وتمتاز هذه القصة بحضورها الواسع والمتكرر في الأساطير القديمة لمُختلف الحضارات، حيث تظهر بصيغ متعددة في التراث السومري والبابلـي والمصري[19]، ثم تُعاد صياغتها لاحقًا في النصوص اليهودية والمسيحية والإسلامية. ويُلاحظ الباحثون أن البنية العامة للسرد تبقى متقاربة في معظم هذه التقاليد، بينما تتغير الأسماء والشخصيات والسياقات الثقافيَّة من حقبة إلى أخرى، بما يسمح بإعادة توظيف القصة لتخدم أنساقًا دينية وفكريَّة مُختلفة.

وتُبرز هذه السرديات المشتركة نمطًا فكريًا متسقًا يتمثل في العقاب الجماعي مقابل الطاعة الفردية، حيث يُنظر إلى الطوفان كأداة رمزية لإعادة ترتيب المُجتمع البشري ومُعاقبة الانحراف الأخلاقي، بينما يظل الفرد الصالح أو العائلة البارزة رمزًا للنجاة والبداية الجديدة. وتُتيح المقارنة بين هذه الأساطير فرصة لفهم كيف وظفت المُجتمعات القديمة القصص الرمزية لتفسير الظواهر الطبيعيّة والأخلاقيَّة والاجتماعيّة، ولإرساء قيم ترتبط بالعدالة والالتزام الأخلاقي ضمن سياقها الثقافي الخاص.

في هذا السياق، يمثّل نوح في النصوص التوراتية والقرآنية إعادة تركيز لسردية أقدم، حيث تُختزل القصة في شخصية واحدة تُقدَّم بوصفها نموذجًا للإنسان الصالح أو المختار الذي ينجو من الهلاك الجماعي، وتُصبح ذريته نقطة الانطلاق لإعادة إعمار العالم بعد الدمار. ويُستَخدم هذا البناء السردي لتفسير نشأة الشعوب وتفرّع الأمم، وربط الاختلافات البشرية بسلالة واحدة نجت من الطوفان، وهو ما يمنح القصة وظيفة تفسيرية تتجاوز الحدث ذاته لتطال قضايا الهوية، والنسب، والانتماء، والشرعية التاريخية.

19 David A. Leeming, *The Flood in World Mythology* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 34–41.

تُعد قصة الطوفان في (سفر التّكوين) من أبرز السرديات المشتركة بين التوراة وأدبيات الشرق الأدنى القديم وتتقاطع بشكل لافت مع قصة الطوفان البابلية الواردة في «ملحمة جلجامش»، التي سبقتها زمنيًا بعدة قرون، وفي كلا الروايتين، يصدر قرار إلهي بإغراق البشرية بسبب سلوكها، ويُؤمر البطل «نوح» في التوراة و «أوتنبشتم» في جلجامش.[20]

يُشكّل الطوفان، بوصفه حدثًا كونياً تأسيسيًا، نقطة التقاء سردية بين الثقافات القديمة، لكنه يتخذ دلالات مُتباينة بتغير الأفق الفكري والديني، ففي ملحمة جلجامش، يُروى الطوفان بوصفه كارثة طبيعية ناتجة عن مزاجية الآلهة وتنازعها، لا عن فساد أخلاقي أو خطيئة بشرية، تتذمر الآلهة من صخب البشر، فتُقرر إفناءهم، لكن الإله الحكيم «إيا» يُخالف الإجماع ويُبلّغ «أوتنبشتم» سرًا لبناء سفينة ضخمة لحمل أفراد من عائلته ونماذج من الكائنات الحية، كي ينجو من الكارثة، وبعد انحسار المياه، يُقدّم الناجي قرباناً للآلهة/الإله، في إشارة إلى نهاية الحدث الكوني وعودة النظام، ولا حديث هنا عن خطيئة أو توبة، بل عن نجاة استثنائية بفعل المعرفة السرية والتفضيل الإلهي الفردي، مما يُكرّس صورة الإله المُتقلب والعالم الفوضوي.

يُشكّل تقديم «أوتنبشتم» قرباناً بعد انحسار المياه لحظةً رمزية لعودة النظام الكوني، حيث تَفد الآلهة على رائحة الذبيحة وتندم على قرار الفناء الجماعي. فهذا الطقس يُجسّد بنية «دينية أَسطورية» ترى في القربان وسيلة لتهدئة القوى الغيبية واستعادة التوازن بعد الفوضى. وهنا اللاهوت قائم على علاقة تبادلية مع الآلهة، حيث يُرضي الإنسان القوى العليا عبر تقديم القرابين، في مشهد يُشبه طقسًا كونيًا لإعادة الانسجام بين الإنسان والسماء.

هذه الحبكة تُشكّل أحد أهم مشاهد «ملحمة جلجامش»، وتحديدًا في اللوح الحادي عشر، حيث يروي أوتنبشتم (أو زيوسودرا في النسخ السومرية) قصته مع الطوفان[21]، وهي من أبرز النماذج المبكرة لما يُعرف بـ «أسطورة الطوفان العظيم» وتعود هذه الملحمة إلى بدايات الألفية الثانية قبل الميلاد، أي إلى نحو(2100 ق.م)، في الحقبة السومرية، لكنها وصلت إلينا في صورتها الأكادية الكاملة من العصور البابلية والآشورية، بين القرنين 13 إلى 7 قبل الميلاد، بينما لا يُعتبر «الطوفان» في ملحمة جلجامش مجرد كارثة طبيعية، بل إعادة ضبط للكون عبر قرار إلهي، تتبعه طقوس تُعيد العلاقة بين الإنسان والمُقدّس، بل هو نمط يتكرر لاحقًا في التقاليد التَّوحيدية، مع تحويرات أخلاقية توحي بأن النجاة تستند إلى الإيمان لا إلى سرّ مكشوف من أحد الآلهة، والتي تركت أثرًا واضحًا في النصوص الدينية اللاحقة مثل قصة «نوح» في الكتاب المقدس والقرآن.

---

20 James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. (Princeton: Princeton University Press, 2011), 66–77.

21 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج. 1 (بيروت: دار التراث، 1967)، 182–205.

في المقابل، تقوم التوراة، وتحديدًا في (سفر التّكوين)[22] بإعادة بناء سردية الطوفان على أساس لاهوت أخلاقي واضح : « وَرَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الإِنسَانِ قَدْ كَثُرَ فِي الأَرْضِ... فَنَدِمَ الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الإِنسَانِ..» الطوفان هنا ليس تعبيرًا عن تقلبات الطبيعة أو صراع الآلهة، بل عقاب إلهي عادل على فساد أخلاقي شامل، وتنجو عائلة نوح « وَأَمَّا نُوحٌ فَوَجَدَ نِعْمَةً فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ». (سفر التكوين)، أي بناءً على معيار أخلاقي، لا على سرّ ميتافيزيقي، وهكذا يتحوّل الطوفان إلى وسيلة تطهير تاريخي تفتتح عهدًا جديدًا لعلاقة الإنسان بالله، قائمة على الطاعة والعهد الأخلاقي، كما يُجسده رمز قوس قزح. وبعد خروجه من الفلك، يُقدّم نوح قربانًا، فيأتي الرد التَّوراتي بصيغة ميثاق جديد: « لَن أَعُودَ أَلعَنُ الأَرْضَ مِنْ أَجْلِ الإِنسَانِ... وَلَنْ أَعُودَ أميتُ كُلَّ حَيٍّ»، كما ورد في (سفر التّكوين)[23]. إلا أن هذا التحوّل لا يُفهم بوصفه استجابة طقسية كما في الأدبيات الأسطورية السابقة (جلجامش مثلًا)، بل يُؤطّر داخل خطاب لاهوتي يربط بين أخلاق الإنسان وسلوك الإله.

فالقربان لا يُهدّئ «مجمع آلهة» مُتنازع، بل يُستَقبل من قِبَل إله مُنفرد يُقرّر، بمُطلق سلطته، منح عهد شامل تتسع مظلته لكل الكائنات. ويظهر قوس قزح هنا كرمز ميثاقي، لا كمجرد ظاهرة طبيعية، بل كعلامة على اتفاق ضمني بين الإله والعالم. وهكذا تتحوّل طقوس الاسترضاء من أفعال تُوجّه نحو التَّوازن الكوني إلى وسيلة تأسيسية لعلاقة «تعاقدية أخلاقية»، مشروطة بالطاعة، إذ تُعيد تعريف علاقة الإنسان بالفعل والجزاء، بوضعه في مقام المحاسبة، لا الاكتفاء بوعد النجاة، ومع ذلك، يبقى هذا الميثاق قائمًا على فرضية إله يُغرق الأرض بكل ما فيها، ثم يعد بألّا يُعيد الكارثة، دون أن يُقدّم تبريرًا أخلاقيًا لموت الأبرياء والأطفال، الأمر الذي يفتح الباب أمام مساءلة جوهرية حول عدالة هذا الفعل الإلهي ومآلاته.

وعلى خلاف الرواية التَّوراتية، التي يُختتم فيها الطوفان بإقامة عهد بين الإله والإنسان تتوسطه علامة كونية (قوس قزح)، التي تُشير إلى الالتزام بعدم تكرار الفناء، وتغيب بنية «العهد» تمامًا في النص القرآني، فالقصة تنتهي بنجاة نوح ومن آمن معه، وهلاك «الذين كفروا»، دون أن يتبع ذلك أي طقس رمزي، أو ميثاق، أو إشارة إلى علاقة جديدة بين السماء والأرض، ولا وجود هنا لعلامة تصالحية، ولا لمفهوم الالتزام المتبادل، بل يظهر الحدث بوصفه عقوبة حاسمة ونهائية، تنبع من سلطة إلهية مُطلقة لا تُلزم نفسها تجاه البشرية بأي عقد.

أما في الرواية القرآنية، فتُظهر سمات التَّوحيد الصارم: الله هو الفاعل الأوحد، والطوفان يأتي عقوبة لأمة كافرة كذبت رسولها، رغم تحذيره المُتكرر في (القرآن) :[24] «فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» فالنجاة هنا ليست فقط بسبب «الصلاح

22 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 6:5–8.

23 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 8:21.

24 القرآن. سورة الأعراف، (آية 64).

الفردي»[25] كما في التَّوراة، بل بسبب الإيمان بالرسالة والتَّسليم للنبي، بينما الهلاك يطال الكافرين، حتى من أهل النبي نفسه، كما في حالة ابن نوح في (القرآن):[26] «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ». وهذا يُرسّخ بنية «دينية سياسية» ترى في الطوفان حجة تأييد إلهي للنبي المُرسل، ويعكّس بدايات تأسيس لاهوت جماعي يقوم على «الفرز العقدي»، لا فقط الأخلاقي.

وفي هذا الإطار، يُمثّل السرد القرآني تحولًا واضحًا نحو نموذج توحيدي مغلق، يستبعد الرموز الكونية والطقوس، ويصوغ العلاقة بين الإنسان والقوة العليا ضمن ثنائية حادة: إيمان/كفر، نجاة/هلاك، بينما تُبقي التَّوراة على بقايا تصور «تعاقدي» قابل للتفاوض «حتى ولو من طرف واحد»، وتذهب الرواية القرآنية نحو خطاب قدَري يُقصي فكرة الميثاق ويُكرّس خضوعًا غير مشروط، لا يتجلّى «الإله» بوصفه طرفًا في علاقة مُتبادلة، بل كقوة حاكمة تصدر الأوامر وتنزل العقاب، دون الحاجة إلى تأكيد رمزي على تعهّداتها.

بهذه المُقارنة، يتضح أن سردية الطوفان تمرّ بتحول بنيوي واضح: من نموذج أسطوري كوسمولوجي تعددي، حيث تتصارع الآلهة وتُهدَّأ قواهم عبر الطقوس والقرابين، إلى نموذج توراتي يُعيد تفسير الحدث وفق منطق «أخلاقي تشريعي»، يُقدّم الإله فيه كقاضٍ يزن أفعال البشر ويُعاقب على «الفساد»، ثم إلى صيغة قرآنية تُعيد تأطير القصة ضمن خطاب «نبوي تبشيري»، يقوم على ثنائية الإيمان والكفر، وينتهي بتصنيف حاسم بين ناجٍ وهالك على أساس الاعتراف برسالة النبي، لا السلوك الأخلاقي أو الفعل الإنساني.

هذا المسار لا يُظهر فقط تحوّلات لاهوتية في تصور «الإله» ووظيفته، بل يكشف تراجع الطقس الرمزي كوسيلة لتفسير أو احتواء الكارثة، مُقابل صعود منظومة «معيارية عقائدية» تُضفي الشرعية على الفناء، وهنا تبرز مُفارقة جوهرية :إذ كيف يُقدَّم الطوفان كعقوبة «عادلة»، بينما يشمل الأطفال والرضّع ومن لا مسؤولية أخلاقية لهم؟ بل لماذا يُخلق هؤلاء أصلًا ليُغرقوا؟ إن السرد، كما يظهر في جميع هذه الصيغ، يتجنب طرح هذا السؤال مُباشرة، مكتفيًا بإحالة الحدث إلى «حكمة إلهية» غير قابلة للفهم أو الاعتراض.

لكن من منظور نقدي، فإن هذا التّبرير يُعيد إنتاج إشكالية مركزية في الأديان التَّوحيدية :ادّعاء العدالة المطلقة في مقابل واقع فناء عشوائي .الطوفان، بدل أن يكون لحظة عدالة كونية، يبدو «في التحليل الأخير»، كحدث مأساوي يُوظَّف لتأكيد سلطة الإله أو النبي، لا لتحقيق عدالة إنسانية يُمكن الدفاع عنها أخلاقيًا.

---

25 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج.1 (بيروت: دار النهضة العربية، 1967)، 380–395.

26 القرآن. سورة هود، (آية 46).

وبذلك، فإن قصة الطوفان، كما وردت في النصوص اليهودية والقرآنية، تُمثل حلقة مُتقدمة في تطور السرديات الإنسانية، حيث تتقاطع الأسطورة والدين والتّاريخ، وتُستخدم القصة كأداة لإعادة بناء الذاكرة الجماعية، وتفسير بدايات البشرية، وترسيخ منظومات القيم والسلطة والهوية، مع الحفاظ على جوهر أسطوري واحد أعيد تشكيله عبر الأزمنة وفق حاجات كل مُجتمع وسياقه الثقافي والفكري.

وفقًا للسرد اليهودي الوارد تحديدًا في (سفر التّكوين):[27] «وَرَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الإِنسَانِ قَدْ كَثُرَ فِي الأَرْضِ، وَأَنَّ كُلَّ مَيُولِ أَفْكَارِهِ كَانَتْ شِرِّيرَةً طُولَ الوَقْتِ».

بَلَغت البشرية في زمن نُوح مُستوى عَميقًا من الفساد الأخلاقي والاجتماعي، إذ عمّت الأرض الشرور والعصيان على نطاق واسع، وأصبح الإنسان غير قادر على الالتزام بالعدالة والحق أو اتباع المبادئ الأخلاقية الأساسية. ويُشير النص التَّوراتي إلى أن الله لاحظ هذا الانحراف الشامل في السلوك البشري، وأن كل مُيول الفكر البشري كانت مُهيأة للشر.

تُظهر هذه الآية مدى التدهور الأخلاقي الجماعي الذي كان سائدًا في ذلك العصر، وما رافقه من انفلات اجتماعي وأخلاقي جعل الأرض مكانًا مهددًا بالفساد المُستمر. ومن منظور نقدي، يُمكن فهم هذه السردية على أنها تصوير رمزي للنزاعات الإنسانية والتباين بين الطاعة والعصيان، حيث يُمثل نُوح وعائلته حالة استثنائية من البر والتقوى وسط مُجتمع متدهور، وهو ما يُبرر بقاؤهم كحاملين للعدالة الإلهية. « فَقَالَ اللهُ لِنُوحٍ: نِهَايَةُ كُلِّ بَشَرٍ قَدْ أَتَتْ أَمَامِي، لأَنَّ الأَرْضَ امْتَلأَتْ ظُلْمًا مِنْهُمْ، فَها أَنَا مُهْلِكُهُمْ مَعَ الأَرْضِ». (سِفر التكوين).[28]

ويُشير النص إلى أن القضاء الإلهي كان حتميًا نتيجة هذا الفساد الشامل، مما يعكس فكرة العقاب الجماعي مُقابل النجاة الفردية أو العائلية، وهي من المواضيع المركزية في الأساطير الدينية القديمة التي تسعى إلى تفسير أسباب الانحراف البشري وضرورة إعادة ترتيب النظام الاجتماعي والأخلاقي للأمة.

يبدأ السرد بتكليف الله لنوح ببناء الفلك، «اصْنَع لِنَفْسِكَ فُلْكًا من خَشَب جُفْر، تَجْعَل الْفُلْكَ مَسَاكِنَ، وَتَطْلِيه مِنْ دَاخِل وَمِنْ خَارِج بِالقَار» (سفر التكوين).[29] في حين، تتميّز الرواية التّوراتية بتفصيل دقيق لبناء الفلك، وأبعاده، وأنواعه، «وَهَكَذَا تَصْنَعُهُ: ثَلاَثُمِئَة ذِرَاع طُولُ الْفُلْكِ، وَخَمْسُونَ ذِرَاعًا عَرْضُهُ، وَثَلاَثُونَ ذِرَاعًا ارْتِفَاعُهُ.»(سفر التكوين).[30] وتنظيم إدخال الحيوانات، إضافة إلى سرد زمني واضح لمُدة الطوفان، وانحسار المياه، وإبرام العهد الإلهي اللاحق مع نوح، الذي يَتجسد في رمز قوس قزح بوصفه علامة على عدم تكرار الطوفان الكوني.

---

27 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 6:5.

28 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 6:13.

29 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 6:14.

30 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 6:15.

يهدف هذا المركب الخشبي الضخم إلى إنقاذ نوح وعائلته وبعض الحيوانات من الطوفان القادم. وتُشير النصوص إلى أن نوح ظل يدعو أبناءه وأفراد قومه للعودة إلى الطريق المُستقيم واتباع وصايا الله، إلا أن مُعظم البشر رفضوا الإنصات، مُستمرين في الفساد والعصيان. ووفق الرواية، هذا الرَّفض يَشمل أبناء نُوح أنفسهم، إذ يَظهر أنهم لم يَستجيبوا جَميعًا ما يعكس صراعًا بين الطاعة والعصيان على المستوى الفردي والعائلي. ويَبرز في هذا السياق عنصر الدعوة التّحذيرية، حيث ظل نوح يَدعو القوم لسنوات طويلة، محاولًا ردهم عن طريق الانصياع الإلهي، ولكن الإصرار على الفساد جعل القضاء الإلهي حتميًا.

«هَأَنَذَا آت بِطُوفَانِ المِيَاه عَلَى الأَرْض لأهْلكَ كُلَّ جَسَد فِيهِ رُوح حَيَاة من تَحْت السَّمَاء» (سفر التكوين).[31] عندما جاء الطوفان، اجتاحت المياه الأرض بشكل شامل، وغمرت جميع المخلوقات القريبة والبعيدة، بينما نجا نوح وعائلته على الفلك، لتصبح هذه القصة رمزًا للطهارة والنجاة الإلهية لأولئك الذين يَتقون الله. ويُلاحظ الباحثون أن عناصر الفلك والطوفان والمياه الطاغية لا يجب فهمها فقط كحدث فيزيائي، بل كآليات رمزية تعكس صراع البشرية مع الشر والعصيان، وتُبرز فكرة التكافؤ بين العمل الأخلاقي والجزاء الإلهي.

بعد الطوفان، يُركز السرد على أنساب البشرية الجديدة، حيث يَذكر النص التَّوراتي أبناء نوح الثلاثة: «سام وحام ويافث»، والذين يُنسب إليهم تكاثر الأمم والشعوب في الأرض بعد الطوفان. ويُستخدم هذا التَّوزيع لتفسير التنوع اللغوي والعرقي والجغرافي للبشرية، ولتأسيس سرديات نسبية كانت لاحقًا تُوظَّف في بناء الهويات القبلية والسياسية.

يَنطلق السرد الديني من نوح وأبنائه، وصولًا إلى إبراهيم (أبرام)، الذي يُقدَّم في اليهودية بوصفه النموذج الأول للطاعة والإيمان الشخصي المُستقل عن جماعة كاملة. وتروي التوراة أنه وُلد في أرض «أور» في كنعان، حيث كانت السلوكيات الوثنية مُنتشرة، فدعا إلى عبادة الله الواحد ونبذ الأصنام، مُتحديًا بيئته ومجتمعه، على غرار نوح الذي تحدى قومه. ويُبرز هذا الانتقال من نوح إلى إبراهيم استمرارًا لموضوع الرسالة الفردية مُقابل الجماعة العاصية، إذ ينتقل التركيز من عقاب شامل للأمة إلى دعوة الفرد الصالح، مع توسيع الأفق نحو تأسيس العهود الإلهية والمواثيق التي ستُشكل النواة للهوية الإيمانية للأمة.

يُقدّم القرآن قصة الطوفان في سياق سردي مُتسلسل يُركّز على البعد الدعوي والأخلاقي، حيث يُصوَّر نوح نبيًا أرسل إلى قومه لدعوتهم إلى عبادة الله وترك الشرك، وقد لبث فيهم زمنًا طويلًا يَدعوهم ليلًا ونهارًا دون أن يَلقى إلا الإعراض والتكذيب، في دلالة على استنفاد جميع إمكانات الإقناع قبل وقوع العقاب، كما جاء في سورة (القرآن):[32] «وَلَقَدْ أَرْسَلنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمه فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» ، ويُستكمل هذا المعنى عبر نقل شكوى نوح نفسها

31 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 6:17.

32 القرآن. سورة العنكبوت، (آية 14).

بصيغة خطاب مُباشر إلى الله، حيث يُعبّر عن فشل دعوته رغم تنوع أساليبها واستمرارها الزمني، فيَقول الله على لسان نوح في (القرآن):[33] «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا».

ويُظهر النص القرآني أن القوم واجهوا دعوته بالسخرية والاتهام والإنكار، ورفضوا الإيمان بحجة أنه بشر مثلهم، كما في جاء في (القرآن):[34] «مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا».

وبعد أن تبيّن لنُوح أن قومه لن يؤمنوا إلا من قد آمن، ومن خلال هذا التَّدرج السردي في الخطاب القرآني يَتبيّن أن الطوفان لا يُقدَّم كحدث مفاجئ أو اعتباطي، بل كنتاج منطقي لمسار طويل من الدعوة التي قوبلت بالرفض والتَّكذيب من قِبَل قوم نوح، مما يَمنح العقاب الإلهي في نهاية المطاف صفة التَّبرير والعدالة داخل سياق النص القرآني. وتُعدّ شكوى نوح في هذه السردية لحظة محورية فاصلة تُمهّد للانتقال من مرحلة البلاغ والدعوة إلى مرحلة تنفيذ القرار الإلهي، الذي يتمثل في أمر الله لنوح بصنع السفينة كوسيلة للنجاة، كما جاء في (القرآن):[35] «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا». والجدير بالذكر أن النص القرآني لا يَتطرّق إلى التَّفاصيل التقنية المُتعلقة بمقاسات السفينة أو شكلها، إذ يكتفي بإشارات عامة إلى فعل الصنع، من دون أن يقدّم أي معطيات تقنية أو وصفية تمكّن القارئ من تصوّر الكيفية المادية لحدوث الحدث. ويُفضي هذا الاختزال إلى فراغ سرديّ، يترك أسئلة أساسية معلّقة تتعلّق بحجم السفينة، وبنيتها، وقدرتها الواقعية على استيعاب البشر والكائنات، وهي أسئلة لا يعالجها النص ولا يقدّم لها إجابات ضمنية أو مباشرة.

كما أن هذا الاختزال السردي يفتح المجال واسعًا أمام التأويلات اللاحقة، ويُحمّل المفسرين مسؤولية سدّ الثغرات التي تركها النص، الأمر الذي أفضى تاريخيًا إلى تراكم قراءات متباينة، بل متناقضة أحيانًا، حول طبيعة السفينة وأبعادها ووظيفتها. ومن ثمّ، فإن النصّ القرآني، في هذا الموضع، لا يقدّم سردًا مكتمل العناصر، بل إطارًا دلاليًا مفتوحًا، تُستمدّ قوته من سلطته الدينية أكثر مما تُستمدّ من تماسكه السردي أو تفصيله الوصفي.

ومع اكتمال الاستعداد جاء الطوفان بوصفه عقابًا إلهيًا، حيث فُتحت أبواب السماء بالماء المُنهمر وفُجّرت الأرض عيونًا كما ورد في (القرآن):[36] «فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ. وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا»، فَغرق المُكذبون (قرآن):[37] «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا». ويُبرز السَّرد القرآني حادثة غرق أحد أبناء نوح بوصفها تَأكيدًا على أن النجاة مُرتبطة بالإيمان لا بالنسب، كما في

33 القرآن. سورة نوح، (آية 6-5).

34 القرآن. سورة هود، (آية 27).

35 القرآن. سورة هود، (آية 37).

36 القرآن. سورة القمر، (آيات 12-11).

37 القرآن. سورة نوح، (آية 25).

(القرآن):[38] «وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ... فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» ثم يختتم الطوفان بأمر إلهي مُباشر يُعيد النظام الكوني، (قرآن): «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ» ، لتَستقر السفينة ويَبدأ طور جديد من التَّاريخ الإنساني، حيث تَتحول قصة الطوفان في السرد الإسلامي إلى نموذج مُتكرر لعاقبة التَّكذيب ورسالة أخلاقية، تُقدَّم بوصفها عظة تاريخية، أكثر من كونها تَسجيلًا تفصيليًا لحدث كوني.

يُلاحظ أن النص القرآني لا يَذكر أسماء أبناء نوح الذين نجوا مَعه من الطوفان، بل يَكتفي بالإشارة العامة إلى نجاته مع من آمن من أهله، مُستثنيًا ابنه الذي رفض الإيمان وغرق، وهو تفصيل يَفتح المجال أمام تساؤلات جوهرية حول كيفية تَأكيد الإسلام على استمرارية نسله عبر أبناء لم تُذكر أسماؤهم أو صفاتهم في النصوص المُقدسة. ومن الناحية المنطقية، يطرح هذا غموضًا في بناء السرد الديني، حيث يُفترض وجود ذرية مُمتدة من نوح تقوم عليها أصول البشرية لاحقًا، دون تَقديم أدلة نصية واضحة تُدعم هذا الادعاء، مما يُثير علامات استفهام حول مدى مصداقية هذا الجانب من السرد.

علاوة على ذلك، يَستدعي الأمر التّساؤل حول الواقعية العملية لجمع نوح زوجين من كل أنواع الحيوانات على وجه الأرض، من حيث القدرة على استيعاب هذا الكم الهائل من التّنوع البيولوجي في سفينة واحدة، فضلاً عن التّحديات اللوجستية المُرتبطة بإطعامها، وتَوفير المياه، والتّنظيف، والحفاظ على صحتها طوال فترة الطوفان. وحتى إذا افترضنا صحة هذا الجمع، فإن المُدة الزمنية التي قضوها في السفينة تَفرض مُتطلبات مُعقدة لم تُشرح أو تُفصّل في النص القرآني، مما يترك هذه الجوانب عرضة للتفسيرات الأسطورية التي تَفتقر إلى الأساس المنطقي والعلمي.

بالتالي، يَبدو أن هذه النقاط تبرز حدود السرد الديني في التَّعامل مع مسائل واقعية أساسية، وتُوضح كيف أن بعض القصص القرآنية تُبنى على أساطير تتجاوز نطاق العقل والمنطق، مما يَعكس ميل النص إلى التركيز على البُعد الرمزي والأخلاقي على حساب الدقة التَّاريخية والموضوعيَّة العلمية. ويُعد هذا جانبًا مهمًا في نقد البناء الديني الذي يَعتمد على سرديات تقليدية دون مُواجهة الأسئلة المنطقية أو تقديم تبريرات مُتماسكة في ضوء العقلانية الحديثة.

يُورد النص القرآني والعديد من الروايات الإسلامية والتَّفسيرات، التي حاولت شرح أصل البشرية، ونسب الشعوب بعد الطوفان،[39] وتعود بشكل واضح إلى النصوص التوراتية، أو المصادر اللاحقة المُرتبطة بها، وذلك من أجل ترسيخ فكرة امتداد نسل نوح عبر أبنائه الثلاثة: «سام وحام ويافث». ويُثير هذا الاعتماد، على المصادر التوراتية تناقضًا داخليًا، إذ بينما يدّعي الإسلام تحريف هذه النصوص ويدعو إلى الاعتماد على القرآن كمصدر مُستقل ووحيد، فإن

38 القرآن. سورة هود، (آيات 44-43-42).

39 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج.1 (بيروت: دار النهضة العربية، 1967)، 350–360.

السرد الإسلامي نفسه، يستخدمها ضمنيًا لتعبئة الفراغات التي يتركها النص القرآني حول أسماء الأبناء وامتداد النسل، وهو ما يعكس اعتمادًا غير مُعلن على نصوص خارجية، وذلك، لإضفاء استمرارية تاريخية واجتماعية على السرد الديني. ويُشير هذا الواقع إلى أن السرد الإسلامي في هذا الجانب ليس مستقلاً تمامًا، بل يتداخل مع النصوص الدينية الأخرى ويستعير عناصر منها لتفسير أصول الإنسان، مما يجعله عرضة للتكييف مع روايات سابقة على الرغم من الادعاء بالتّحريف. كما يفتح هذا الاعتماد الباب أمام نقاش نقدي أوسع، حول طبيعة النصوص الدينية كسرديات تجمع بين التقليد الشفهي والمصادر المَكتوبة، الأمر الذي يعزز الحاجة إلى قراءة نقدية، تراعي السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي، الذي ساهم في تشكيل هذه السرديات وتثبيتها في الوعي الجماعي.

تُجمع السرديات الدينية التقليدية، ولا سيما التوراتية وما تفرّع عنها من تفسيرات إسلامية مُبكرة، على اعتبار نوح شخصية محورية في إعادة تشكيل البنية البشرية عقب حادثة الطوفان. ووفق هذا التصور، يُنسب إليه ثلاثة أبناء هم «سام وحام ويافث»، الذين يُنظر إليهم بوصفهم الأصول الكبرى لتفرّع الشعوب والأمم بعد النجاة من الكارثة الكونية. ويُعد هذا التقسيم الثلاثي أحد الركائز الأساسية في بناء التصورات النسَبية في الفكر الديني القديم، إذ شكّل إطارًا تفسيرياً لانتشار البشر وتنوّعهم، ومحاولة لربط الجماعات البشرية الكبرى بسلسلة نسب واحدة ذات أصل مقدس.

وتُورد التوراة، في (سفر التكوين) :[40] « وَاسْتَقَرَّ الفُلكُ فِي الشَّهْرِ السَّابِعِ، فِي اليَوْمِ السَّابِعِ عَشَرَ مِنَ الشَّهْرِ، عَلَى جِبَالِ أَرَارَاط». رست سفينة نوح بعد انحَسار مياه الطوفَانَ[41] علَى « جبَل أراراط » في هضَبة أرمينيا. ومن هذا الموضع، تفرّق أبناء نوح في جهات مختلفة من المعمورة؛ إذ يُذكر أن «يافث» اتجه نحو الشرق، وحام نحو الغرب، في حين اتجه «سام» إلى الجنوب. وقد أثار هذا التوزيع الجغرافي اهتمام الباحثين منذ وقت مبكر، ولا سيما فيما يتعلق بتحديد الموطن الأول للساميين، وهو موضوع ظل محل جدل واسع في الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية.

وتتلخص الآراء الرئيسة بشأن الموضع الأول الذي استقر فيه الساميون في خمس اتجاهات كبرى. ويذهب الرأي :

الأول إلى أن مَوطنهم الأول كان عند مصب نهري دجلة والفرات، مستندًا في ذلك إلى السرد التوراتي الذي يجعل من بابل مركزًا مبكرًا لاستقرار بني سام بعد نزوحهم من جنوب أرمينيا.

أما أنصار الرأي الثاني فيرون أن بلاد كنعان تُمثل المهد الأول للأمم السامية، محتجين بأن العراق كان، عند دخول الساميين إليه، مأهولًا بالسومريين ذوي الحضارة المتقدمة، في حين أن الساميين في سوريا أسسوا مراكز حضارية أسبق من نظيرتها في وادي الرافدين.

40 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 8:4.

41 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج.1(بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 50–60.

ويذهب الرأي الثالث إلى أن الموطن الأصلي للجنسين السامي والحامي كان في أفريقيا، وبخاصة في بلاد الحبشة، مُستندًا إلى التقارب اللغوي بين اللغات السامية والحامية بوصفه دليلًا على وحدة الأصل الجغرافي.

ويُعد الرأي الرابع امتدادًا لهذا الاتجاه، إذ يضع مهد الساميين في شمال أفريقيا دون إضافة جوهرية جديدة إلى حجج أنصار الرأي الثالث.

في المقابل، يؤكد أنصار الرأي الخامس أن أواسط الجزيرة العربية كانت مأهولة بالسكان منذ عصور ما قبل التاريخ، ويرون أنها تُمثل نقطة الانطلاق الأولى لهجرات الساميين نحو أطراف الجزيرة العربية وتُنسب إلى «سام» نشأة الشعوب الآرامية، بما فيها القبائل التي استوطنت مناطق بلاد ما بين النهرين، وكذلك الشعوب العبرية التي ارتبطت بالتراث التوراتي والإسلامي، إضافة إلى الفرس والأمم المرتبطة بشبه الجزيرة العربية في سياقات معينة وفق الروايات التقليدية. ويُعتبر هذا النسل الأساس الذي منه جاء عدد من الشخصيات الدينية الهامة، بما في ذلك إبراهيم.

وفي سياق هذه السرديات النسَبية، يحتل نسب إبراهيم مكانة خاصة، إذ تفصّل النصوص الدينية التقليدية سلالته بوصفها امتدادًا مباشرًا لخط «سام بن نوح». ويُقدَّم إبراهيم على أنه «ابن تارح بن ناحور بن ساروغ بن رعو بن فالغ بن عابر بن شالخ بن سام بن نوح». ويُبرز هذا التسلسل النسبي الدور المحوري لسام باعتباره حلقة الوصل الأساسية في إعادة بناء النسل البشري بعد الطوفان، كما يُدرج إبراهيم ضمن خط نبوي متصل، يمنحه مكانة مركزية في الذاكرة الدينية والتاريخية.

ومن خلال هذا البناء النسبي، تكتسب السردية الإبراهيمية شرعية دينية وتاريخية مزدوجة، إذ لا يُنظر إلى إبراهيم بوصفه مجرد شخصية فردية، بل باعتباره نقطة تحول كبرى في تاريخ البشرية، وركيزة لظهور الأمم الإبراهيمية، ضمن تصور ديني يسعى إلى تفسير نشأة الشعوب وتاريخها في إطار نسب مقدس ممتد إلى نوح وأبنائه

ويُظهر هذا التركيب السردي كيف استخدمت السرديات الدينية مفهوم النسب لتفسير تفرع الشعوب ولتقديم إطار يربط الشخصيات الدينية الكبرى بالنظام البشري بعد الكارثة الطوفانية، مع منح سام منزلة مركزية بوصفه مصدر امتداد الخط الشرقي، وبالتالي ربط السرد الديني بين الطوفان، وإعادة بناء البشرية، وظهور الحضارات والشعوب التي لعبت دورًا بارزًا في التاريخ الديني والثقافي. ومن الناحية النقدية، يمكن القول إن هذه السرديات تدمج بين عناصر رمزية وتفسيرية وتاريخية، لكنها تظل بعيدة عن الإثبات العلمي المباشر، إذ تعتمد على التقاليد النصية والأسطورية في رسم خريطة نسبية للبشرية.

يُربط نسل «حام»، تقليديًا بالشعوب التي استوطنت مناطق إفريقيا وشمال إفريقيا والشرق الأدنى بعد الطوفان، ويُنظر إليه بوصفه الخط الأساس الذي أسس لحضارات البحر الأبيض

المتوسط وشمال إفريقيا وفق التفسيرات الدينية التقليدية. وتشمل هذه النسبية الشعوب المصرية القديمة والكنعانيين، إضافة إلى جماعات أخرى في المشرق العربي وشمال إفريقيا حسب الموروث الديني. ويُفترض أن نسل «حام» لعب دورًا رئيسيًا في تأسيس النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لهذه المناطق، إذ يربط السرد التقليدي بين الطوفان وانتشار البشر في القارات والمناطق المختلفة، مع تأكيد دور حام كأحد الأعمدة الأساسية في إعادة تشكيل البشرية بعد الكارثة الطوفانية. ويعكس هذا التركيب السردي استخدام النصوص الدينية التقليدية لتفسير التنوع الإقليمي والثقافي للإنسانية، مع منح حام منزلة مركزية في تاريخ الشعوب التي انبثقت من نسله، ما يعكس محاولات النصوص الدينية رسم خرائط نسبية وتاريخية متماسكة، رغم غياب الأدلة المادية أو العلمية التي تؤكد هذه التوزيعات النسبية على أرض الواقع.

أما نسل «يافث» فيُعتبر امتداد الشعوب الأوروبية والآسيوية الشمالية والغربية بعد الطوفان، ويُنظر إليه في السرد التوراتي والتفسيرات الدينية التقليدية على أنه الخط الذي أسس للأمم الأوروبية التقليدية. ويُفترض أن نسله امتد إلى شعوب القوقاز والمناطق الشمالية والشرقية لأوروبا، إضافة إلى أجزاء من آسيا الغربية والشمالية، وهو ما يعكس محاولة النصوص الدينية تفسير التوزع الجغرافي والثقافي للبشرية بعد الطوفان. ويُعطي هذا التصنيف لـ»يافث» منزلة مركزية في إعادة بناء البشرية وتوضيح أصل الشعوب الأوروبية، بما يشمل سمات النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية التي طورتها هذه الشعوب وفق الرؤية التقليدية. كما يعكس هذا السرد اعتماد النصوص الدينية على تقسيم النسل لتفسير التباين بين الأمم والمجموعات البشرية، مع تكريس فهم هرمي للانتشار البشري بعد الكارثة الطوفانية، رغم غياب دلائل أثرية أو علمية مباشرة تؤكد هذا التوزع، مما يجعل هذه الخرائط النسبية جزءًا من البناء الرمزي والسردي للنصوص الدينية التقليدية.

ويُشير هذا التصنيف إلى أن السرد الديني التقليدي حاول أن يقدم تفسيرًا منطقيًا لانتشار البشرية بعد الطوفان، وربط الشخصيات الدينية الكبرى مثل إبراهيم بنسب محدد ضمن هذه السلسلة، وهو ما يسمح بخلق سردية متماسكة تبرر امتداد الشعوب والأمم بعد الكارثة الطوفانية. ومع ذلك، يجب التأكيد على أن هذا التفسير قائم على إعادة بناء سردية تقليدية مستمدة من التوراة وموروثها التفسيري، وليس على دلائل أثرية أو علمية مؤكدة، مما يبرز الطبيعة الرمزية والسردية لهذه النصوص في توجيه فهم الهوية البشرية والنسب الديني.

في السرد التوراتي، يُذكر أن العرب يُنسبون بشكل تقليدي إلى إسماعيل بن إبراهيم، الذي وُصف بأنه ابن إبراهيم من هاجر، جاريته المصرية، ويُعتبر إسماعيل نقطة الانطلاق للسلالة العربية وفق الروايات اليهودية والإسلامية التقليدية. ووفقًا لـ (سفر التكوين) :[42] « فحَبِلَتْ

42 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 16:15.

هَاجَر الجَارِيَة لإِبْرَاهِيم، فَوَلَدَتْ لإِبْرَاهِيم ابْنَهُ، وَدَعَا إِبْرَاهِيم اسْمَ ابْنِهِ الَّذِي وَلَدَتْهُ لَهُ هَاجَر، إِسْمَاعِيل».

وُلِد إسماعيل قبل ولادة إسحاق، ونُسب إليه تكاثر قبائل متعددة استقرت في صحراء شمال الجَزيرة العربية والمناطق المحيطة بها. ويُشير النص التوراتي إلى أن الله بارك إسماعيل وأكثَر نَسله، حيث أصبح أجداد مجموعة من القبائل العربية التقليدية، وهو ما يَجعل إسماعيل محورًا لخط نسبي يُعبر عن استمرار البشرية في منطقة الجزيرة العربية وشمال إفريقيا.

وتتسق هذه السردية مع تقسيم نَسل أبناء نوح، إذ يُنسب إبراهيم، والد إسماعيل، إلى نسل سام، وبالتالي يُعطي هذا الربط التوراتي للإسماعيلية إطارًا تاريخيًا مزعومًا يَمتد من الطوفان إلى ظهور العرب، مما يربط بين الطوفان، ونَبي البشرية إبراهيم، ونشوء السلالات البشرية في الجَزيرة العربية. ويَعكس هذا البناء السردي رغبة النصوص الدينية التقليدية في تأصيل نسب الشعوب الكبرى وربط الشخصيات المحورية بالأحداث الكونية، بما في ذلك الكوارث الكبرى مثل الطوفان، مع رسم خريطة نَسبية تربط الشرق الأدنى القديم بأصل العرب من إسماعيل، وهو ما استُخدم لاحقًا في التراث الإسلامي لتأكيد نسب العرب العدنانيين والتمييز بينهم وبين العرب العاربة.

من المنظور النقدي، يَظهر أن السرد الإسلامي حول نسب العرب، وخصوصًا «العرب المستعربة» المنسوبة إلى إسماعيل بن إبراهيم، يعتمد على مصادر قديمة متداخلة، حيث تُستعار الروايات التوراتية والتقاليد اليهودية لتغطية الفجَوات التي لم يتطرق إليها النص القرآني فيما يَتعلق بالامتداد السكاني ونَسب الشعوب. ويعكس هذا الاعتماد تعرض السرد الإسلامي لتأثير الروايات السابقة، رغم ادعائه الاستقلالية ونفي التحريف، ويبرز وظيفة الأساطير الدينية في تبرير نسب الشعوب وربطها بالشخصيات المحورية لضمان استمرار السلطة والهوية الجَماعية.

الأصل الإبراهيمي وصناعة الروايات التاريخية

تُعدّ قصة مولد النبي إبراهيم من الروايات المُؤسسة في التراث الديني القديم، وقد وردت بصيغ مُتعددة في كلٍّ من الأدبيات اليهودية اللاحقة للتوراة (المدراش والتلمود) وفي المصادر الإسلامية التفسيرية والتاريخية، مع اختلاف في التفاصيل واتفاق في الدلالة العامة، ولا سيما في ارتباط مولده بصراع مع السلطة الجائرة المتمثّلة في شخصية «النمرود».

وفقًا للروايات الواردة في الأدب التفسيري اليهودي اللاحق، وخصوصًا في (مدراش رباه وسفر اليشر)، لاحظ حكماء «النمرود»[43] أو المنجّمون في ساعة ولادة إبراهيم ظاهرة فلكية استثنائية، تمثلت في ظهور نجم عظيم ابتلع أربعة نجوم في جهات السماء الأربع، وقد فسّر هؤلاء الحكماء هذه الظاهرة على أنها علامة على ولادة طفل من نسل «تارح»، (والد إبراهيم) سيكون له شأن عظيم، وأن أمة كبرى ستنبثق منه لترث العالم الحاضر والعالم الآتي.

بناءً على هذا التأويل، اقترح الحكماء على الملك النمرود قتل الطفل المُرتقب، مقابل تعويض مادي كبير يُقدّم لأبيه. وتصوّر الروايات نمرود كملك مستبد يخشى زوال ملكه بفعل هذا المولود. وعندما استُدعي تارح، وعُرض عليه المال مقابل تسليم ابنه، لكنه استخدم حيلة بلاغية، فأعطى مثلاً بالحصان الذي لا يُمكنه الانتفاع بالشعير إذا قُطع رأسه، في إشارة إلى أن قتل الابن سيجعل المال بلا قيمة، ومن خلال هذا الجواب، أدرك النمرود أن الطفل قد وُلد بالفعل، وحاول انتزاع اعتراف صريح من تارح، الذي زعم بدوره أن الطفل قد مات، لكن ذلك لم يُقنع الملك.

تعكس هذه الرواية المدراشية توجّهًا واضحًا إلى إبراز إبراهيم منذ لحظة ولادته كشخصية قدرية، تهدد النظام الوثني والسياسي القائم، وفي المقابل، لا تتضمن نصوص التوراة العبرية نفسها (سفر التكوين) هذه الحادثة، بل يبدأ التركيز التوراتي على إبراهيم من لحظة دعوته الإلهية إلى الخروج من «أور الكلدانيين»، دون الإشارة إلى أحداث خارقة أو إلى صراعات في طفولته.

---

43 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج.1 (بيروت: دار التراث، 1967)، 236–240.

وفي التوراة، وبالتحديد في (سفر التكوين):[44] «وَهَذَا هُوَ سِجِلُّ مَوَالِيدِ تَارَحَ: وَلَدَ تَارَحُ أَبْرَامَ وَنَاحُورَ وَهَارَانَ. وَوَلَدَ هَارَانُ لُوطًا» ، يذكر النص إبراهيم (أبرام) بوصفه ابن تارح، دون أي إشارة إلى النمرود أو إلى أحداث خارقة رافقت مولده. ويبدأ التركيز التوراتي على إبراهيم من لحظة دعوته الإلهية إلى الخروج من أور الكلدانيين، لا من طفولته. ولهذا فإن قصة النجم والمؤامرة الملكية تُعد إضافة تفسيرية لاحقة في الفكر اليهودي، وليست جزءاً من النص التوراتي الأصلي.

أما في الإسلام، فيحتل إبراهيم مكانة مركزية في الخطاب القرآني، إذ يَرِد اسمه في خمسٍ وعشرين سورة من أصل مئة وأربع عشرة سورة، فضلًا عن تخصيص سورة كاملة باسمه، وهو ما يعكس الأهمية العقدية والرمزية التي أسبغت على شخصيته في التصور الإسلامي، ولا يقتصر حضور إبراهيم في القرآن على كونه نبيًا من أنبياء الماضي، بل يُقدَّم بوصفه نموذجًا معياريًا يُحتذى به في الإيمان والسلوك والموقف من الشرك والسلطة الدينية والاجتماعية، في المقابل لا يذكر الخطاب القرآني تفاصيل مولد إبراهيم ولا حادثة النجم، لكنه يُقدّم صورة متكاملة عن صراعه العقدي مع قومه ومع السلطة السياسية، ويبرز في التفاسير الإسلامية (مثل تفسير الطبري، والقرطبي، وابن كثير) ذكر النمرود بوصفه الملك الجبار الذي حاجّ إبراهيم في ربه، كما جاء في (سورة البقرة، آية 258)، دون ذكر صريح لواقعة الولادة.

غير أن كتب السيرة والتفسير نقلت روايات قريبة في مضمونها من المدراش اليهودي، مفادها أن النمرود رأى رؤيا أو بلغه خبر بولادة غلام سيكون سبباً في زوال ملكه، فأمر بقتل الأطفال، أو بمراقبة النساء الحوامل، وهو ما يشبه في بنيته السردية قصة فرعون مع موسى، وتذكر بعض هذه الروايات أن أم إبراهيم أخفته في كهف، حفظاً له من القتل، وهي تفاصيل لا أصل لها في القرآن، لكنها شاعت في التراث القصصي الإسلامي.

تكشف هذه الروايات، على اختلاف مصادرها، عن تصور مشترك يصور إبراهيم كشخصية محورية منذ ولادته، مرتبطة بتحدي السلطة السياسية والدينية القائمة وإرساء دعائم نظام أخلاقي جديد، وفقاً للمنظور الذي تُقدمه الروايات، ويُمكن اعتبار هذه الروايات نماذج قصصية تُستخدم لتبرير أو تمجيد شخصيات تاريخية/أسطورية، مع إبراز القيم التي يُريد المؤلف أو المجتمع التأكيد عليها، وهكذا، يظهر أن السرد الديني غالبًا ما يُعيد صياغة الأحداث لتخدم أهدافًا سياسية، وليس بالضرورة ليعكس وقائع تاريخية موثوقة.

كذلك لا ترد قصة إحراق أو تحطيم إبراهيم لأصنام أبيه في نص التوراة العبرية (سفر التكوين)، وإنما تظهر في الأدب التفسيري اليهودي اللاحق، ولا سيما في المدراش، حيث تُعد هذه قصة، مثالًا واضحًا على توسيع السرد التوراتي عبر إضافات قصصية ذات طابع أسطوري وجدلي.

---

44 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 11:26–27.

وفق هذه الروايات[45]، كان تارح، (والد إبراهيم)، صانعًا وبائعًا للأصنام، وعندما غاب عن بيته، انتهز إبراهيم الفرصة وحطّم الأصنام أو أحرقها، تاركًا الصنم الأكبر قائمًا، وعند عودة تارح ورؤيته لآلهته محطمة أو محترقة، واجه ابنه مستنكرًا فعله، فأجابه إبراهيم بأن الصنم الأكبر هو من غضب على بقية الأصنام فأهلكها.

في السردية الإسلامية يُذكر والد إبراهيم باسم «آزر»، على خلاف الرواية التوراتية التي تسميه «تارح»، وهو اختلاف أثار نقاشًا واسعًا في الدراسات التفسيرية والتاريخية. ويُؤكد النص القرآني، بخلاف بعض الروايات المدراشية اليهودية، أن إبراهيم حطّم الأصنام ولم يُحرقها، كما يرد ذلك صراحة في القرآن، ولا سيما في (القرآن):[46] « فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ».

يعرض القرآن إبراهيم بوصفه معارضًا صريحًا لعبادة الأصنام، ويُصوره وهو يُكسرها جميعًا باستثناء الصنم الأكبر، ثم يُعلّق الفأس في عنقه في حركة رمزية تهدف إلى فضح عجز الآلهة المزعومة. وعندما يُسأل عن الفاعل، يُقدّم إبراهيم جوابًا ساخرًا واستدلاليًا في آن واحد (القرآن): «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذَا فَاسْأَلوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ».

في التفاسير الإسلامية، تتوسع هذه القصة لتشمل مواجهة أوسع بين إبراهيم والسلطة السياسية الممثلة في شخصية «النمرود». وفي هذا السياق، يتحول الجدل من نقد عبادة الأصنام إلى نقد السلطة التي تبرر الوثنية وتمنحها شرعية سياسية. وتبلغ هذه المواجهة ذروتها في الحوار حول القدرة على الخلق والتحكم في الكون، كما ورد في (سورة البقرة، آية 258): «قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ..».

وتذكر الروايات المدراشية أن «هاران»، شقيق إبراهيم ووالد لوط، اتخذ موقفًا مترددًا خلال الصراع بين إبراهيم والسلطة الدينية السياسية التي يمثلها النمرود. فهاران، وفق هذه السرديات، لم يُبدِ معارضة صريحة لعبادة الأصنام، ولم ينضم علنًا إلى موقف إبراهيم في نقد الوثنية، بل آثر الترقب وانتظار نتائج الصراع. وتُبرز النصوص المدراشية هذا التردد بوصفه موقفًا واعيًا، لا ناتجًا عن جهل، إذ كان هاران مدركًا لطبيعة الخلاف لكنه اختار الحياد المؤقت.

وعندما أُلقيَ إبراهيم في النار وخرج منها سالمًا، أعلنت الرواية أن هاران عندئذ فقط صرّح بتأييده لإبراهيم، مُعتبرًا نجاته دليلًا على صحة موقفه، ونتيجة لهذا الإعلان المتأخر يُقدَّم في المدراش بوصفه إيمانًا مشروطًا بالنتيجة، لا إيمانًا قائمًا على القناعة المسبقة أو الالتزام الأخلاقي، ولهذا السبب، وحسب السردية نفسها، يأمر النمرود بإلقاء هاران في النار أيضًا، لكنه لا ينجو كما نجا إبراهيم، بل يهلك، فإبراهيم يُقدَّم بوصفه مثال الإيمان القائم على القناعة العقلية والاستعداد لتحمّل العواقب، في حين يُستخدم هاران كنموذج مضاد، يُجسّد خطورة التردد

45 محمد بن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، تحقيق مصطفى أبو هندي (القاهرة: دار الفكر العربي، 1977)، 28–32.

46 القرآن. [سورة الأنبياء، (آية 58) - سورة الأنبياء، (آية 63) - سورة البقرة، (آية 258)].

والانتظار والانحياز المُتأخر للغالب. وبهذا، تتحول النار من عنصر عقابي إلى أداة تمييز رمزية تفصل بين نوعين من المواقف: موقف المبادرة الأخلاقية، وموقف الحسابات النفعية.

وعليه، فإن قصة هلاك هاران في النار تكشف عن طبيعة الأدب المدراشي بوصفه أدبًا تأويليًا، يُعيد تشكيل السرد التوراتي المختصر بإضافات درامية. كما تُظهر كيف تُستخدم الشخصيات الثانوية في النصوص الدينية بوصفها أدوات خطابية لتوضيح المفاهيم الكبرى، مثل الإيمان، الاختيار، والمسؤولية الفردية.

في النص القرآني، لا يرد ذكر اسم «هاران» إطلاقًا في سياق هذه القصة، ولا يُذكر أنه أحرق أو عوقب، بينما تُسرد قصة محاولة إحراق إبراهيم بعد أن عجز قومه عن مجادلته، قرروا إحراقه، فجاء الأمر الإلهي للنار بأن تكون بردًا وسلامًا عليه، فينجو من دون أذى، وذلك في (القرآن):[47] «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ».

في سياق محاولة بعض الرواة إضفاء طابع القداسة والهيبة على أحداث حياة إبراهيم، لجأوا إلى إدخال روايات وصفية تتجاوز حدود العقل والمنطق، بحيث يصعب تصورها أو تصديقها، ورغم طابعها الأسطوري، فقد وجدت هذه الروايات مكانًا محترما ضمن صفحات كتب الصحاح، واستُخدمت كأدلة يُستدل بها على الوقائع المعجزة في حياة النبي، ومن أبرز هذه الروايات ما يتعلق بـ»الوزغ»، إذ يُذكر أن هذا الحيوان كان ينفخ النار على إبراهيم بينما كانت باقي الحيوانات تحاول إطفائها، ، كما ورد في صحيح البخاري (رقم الحديث: 3359)[48]، وصحيح مسلم (رقم الحديث: 2240)[49]، والترغيب والترهيب للمنذري، والألباني، وهذه الإضافات تصنف ضمن الأسطورة لأنها تضيف عناصر حيوانية لم يذكرها النص القرآني، وهو تصوير يعكس محاولة خلق مشهد معجز يتجاوز الطبيعة، ويجدر التنويه إلى أن هذا التصوير لم يرد في النص القرآني الأصلي، كما أنه لا يظهر في السردية المدراشية اليهودية، حيث يظل التركيز على النجاة الإعجازية لإبراهيم وأبعادها الأخلاقية والدرامية دون الحاجة إلى تدخل حيوانات أو إضافات أسطورية، مما يعكس الفروق المنهجية بين النصوص الدينية المختلفة في تناول أحداث الحياة النبوية.

وفقًا للسردية التوراتية، تقع أحداث رحلة إبراهيم «أبرام» ضمن نطاق ما يُعرف تاريخيًا بـ «الهلال الخصيب»، وهو الحزام الجُغرافي الذي يشمل أجزاء من بلاد الرافدين، سوريا وفلسطين، والذي شكل مهدًا للعديد من الحضارات القديمة. وتنطلق هذه السردية من مدينة

---

47 القرآن. سورة الأنبياء، (آية 21).

48 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح للبخاري، كتاب الرقاق، حديث رقم 3359، تحقيق د. محمد زهير (القاهرة: دار المعرفة، 1998)

49 مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، حديث رقم 2240، تحقيق أبي بكر أحمد بن علي الزرقاني (الرياض: دار الفكر، 2001)، 4:125–126.

أور الكلدانية في جنوب بلاد الرافدين، وهي المنطقة المعروفة اليوم ضمن العراق الحديث، حيث يُفترض أن إبراهيم بدأ رحلته من هناك مهاجراً بأمر إلهي، مُصطحباً معه زوجته سارة «ساراي»، وأبيه تارح، وابن أخيه لوط، مُتجهين نحو أرض كنعان، غير أن مسيرتهم توقفت في مدينة «حاران»، المعروفة في بعض الدراسات باسم «مدينة القوافل»، الواقعة في شمال بلاد الرافدين، ضمن حدود تركيا الحالية قرب الحدود السورية، وهناك استقر الركب مدة من الزمن، وتوقفت مسيرة أبرام نحو تحقيق الدعوة الإلهية نتيجة تعلّقه بأبيه تارح، الذي آثر الإقامة في مدينة حاران فترة تُقدَّر بنحو أربع عشرة سنة. وقد شكّل هذا الاستقرار المؤقت انقطاعًا مرحليًا في تنفيذ الأمر الإلهي بالهجرة، إلى أن انتهت حياة تارح في تلك المدينة. وبعد وفاة الأب، تجدد النداء الإلهي لأبرام بالخروج من الموضع الذي كان يُقيم فيه ومتابعة مسيرته نحو الأرض التي وُعد بها، في مسار يعكس تداخل العوامل العائلية والإنسانية مع متطلبات الدعوة الدينية في السرد التوراتي، (سفر التكوين):[50] « فَأَتَوْا إِلَى حَارَان وَأَقامُوا هُنَاكَ، وَكَانَت أَيَّامُ تَارَح مِائَتَيْنِ وَخَمْسِينَ سَنَةً، وَمَات تَارَح فِي حَارَان». ويُفهم من هذا السرد أن حاران شكّل محطة انتقالية حاسمة في تاريخ العائلة الإبراهيمية، إذ انتهت فيها مرحلة الأب، وتهيأت فيها الظروف لانطلاق إبراهيم لاحقًا نحو كنعان، في مسار يُضفى عليه بعد لاهوتي ورمزي يتجاوز مجرد التنقل الجغرافي.

بعد موت أبيه، تلقى إبراهيم دعوة ثانية وتابع رحلته من حاران إلى أرض كنعان[51] (فلسطين) ومعه لوط، وكان عمره آنذاك (75 عاماً)، وقد شكّلت هذه الهجرة نقطة فاصلة في التاريخ الديني، إذ يُنظر إليها على أنها بداية لتأسيس الإيمان بالتوحيد في الأرض المباركة، وإرساء قاعدة روحية وأخلاقية لبناء مجتمع يُؤمن بالله الواحد، بعيداً عن الممارسات الوثنية السائدة في المناطق التي غادرها. وتبرز هذه الهجرة كذلك بوصفها نموذجاً أولياً للانتقال الإيماني والاجتماعي، حيث تتجسد فيه علاقة الطاعة لله والمُبادرة النبوية في مُواجهة البيئات غير الموحّدة، مع الإشارة إلى أن هذه السردية تجمع بين عناصر جغرافية تاريخية وعبر رمزية تهدف إلى ترسيخ مفهوم الدعوة التوحيدية في الوعي الديني.

وعندما وصل إبراهيم إلى أرض كنعان، أي فلسطين التاريخية، قادماً من مدينة حاران، حيث تجلّى له الرب عند «بلوطة مورة»[52] الواقعة في «شكيم»، التي تُطابق مدينة نابلس الحالية، حيث تُعد من المواقع الجغرافية المهمة في فلسطين التاريخية، إذ تقع على مسافة

---

50 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 11:31–32.

51 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج.1 (بيروت: دار النهضة العربية، 1967)، 215–220..

52 بلوطة مورة: منطقة تكثر فيها أشجار البلوط الضخمة ومورة تعني المعلم. ويبدو أن معلما كان يجلس في هذا المكان ويأتي إليه الناس.

تُقدَّر بنحو واحد وأربعين ميلًا شمال «أورشليم»، ونحو خمسة أميال ونصف جنوب شرق منطقة «السامرة»، وتمتد المدينة في وادٍ جُغرافي مُميز تُحيط به تضاريس جبلية بارزة، حيث يقع جبل «عيبال» إلى شمالها وجبل «جرزيم» إلى جنوبها، وهو ما منح الموقع أهمية طبيعية واستراتيجية ودينية في السرديات التوراتية اللاحقة. ووعده الله بأن هذه الأرض ستكون نصيب نسله مستقبلاً، وقد استقر إبراهيم مع زوجته سارة وابن أخيه لوط في البداية.

قرب «بيت إيل»[53]، حيث بنى مذبحاً للرب، ثم أقام مستوطناً غريباً بين سكان المنطقة الأصليين من الكنعانيين، محافظاً على التزامه بالتوحيد في بيئة وثنية معقدة.

وفق بعض الروايات التاريخية والتفسيرية في التراث الإسلامي، يذكر أن أرض كنعان تعرضت لمجاعة شديدة، الأمر الذي دفع إبراهيم إلى الانتقال مؤقتًا إلى مصر بحثًا عن الغذاء والأمان. غير أن النص القرآني نفسه لم يذكر صراحة هذه الرحلة إلى مصر، ولا يُورد أي تفاصيل عن الأماكن أو الشخصيات التي التقى بها هناك، بينما تُشير بعض الروايات في الحقب المتأخرة، كما وردت في كتب الأحاديث الصحيحة، إلى هجرة إبراهيم إلى مصر، ويأتي ذلك على سبيل المثال في صحيح البخاري[54] ضمن كتاب «أحاديث الأنبياء»، وتحديدًا في باب قول الله: «وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا».

وفي التراث اليهودي، خاصة في (سفر التكوين) :[55] وَحَدَثَ جُوعٌ فِي الأَرْضِ، فَانْحَدَرَ إِبْرَامُ إِلَى مِصْرَ لِيَتَغَرَّبَ هُنَاكَ، لأَنَّ الْجُوعَ فِي الأَرْضِ كَانَ شَدِيدًا. يُذكر أن المجاعة دفعت إبراهيم (يُسمى في النص أبرام) إلى الهجرة مؤقتًا إلى مصر بحثًا عن الغذاء والأمان. وقد رافقته في هذه الرحلة زوجته سارة وابن أخيه لوط، حيث يُمثل ذلك تحركًا استراتيجيًا للحفاظ على الأسرة واستمرار الحياة في ظل ظروف بيئية قاسية.

عند اقترابهم من تخوم مصر، أبدى إبراهيم مخاوفه من تعرضه للخطر بسبب جمال زوجته، فقرر أن يدّعي أمام المصريين أن سارة أخت له وليس زوجته، خوفًا من أن يُقتل إن عرف المصريون أنها زوجته، وقد اتخذ إبراهيم هذا الإجراء كتدبير شخصي لحماية حياته، معتمدًا على التقدير الذكي للموقف، وهو ما يعكس بعدًا إنسانيًا واستراتيجيًا في السرد التوراتي. (سفر التكوين) : [56] «وَحَدَثَ لَمَّا قَرُبَ أَنْ يَدْخُلَ مِصْرَ أَنَّهُ قَالَ لِسَارَايَ امْرَأَتِهِ : «إِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّكِ امْرَأَةٌ حَسَنَةُ الْمَنْظَرِ. فَيَكُونُ إِذَا رَآكِ الْمِصْرِيُّونَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: هذِهِ امْرَأَتُهُ، فَيَقْتُلُونَنِي وَيَسْتَبْقُونَكِ. قُولِي إِنَّكِ أُخْتِي، لِيَكُونَ لِي خَيْرٌ بِسَبَبِكِ، وَتَحْيَا نَفْسِي مِنْ أَجْلِكِ».

---

53 بيت إيل: معناها بيت الله وتقع شرق أورشليم في منتصف المسافة بينها وبين نابلس (شكيم) واسمها القديم لوز.

54 . محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح للبخاري، كتاب الرقاق، باب صدق في قوله: «لم يكذب قط إلا ثلاث كذبات»، حديث رقم 3358، تحقيق د. محمد زهير (القاهرة: دار المعرفة، 1998).

55 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 12:10.

56 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 12:11–13.

وعند دخول إبراهيم إلى مصر، لفت جمال سارة أنظار المصريين، وذلك على الرغم من أن عمرها، بحسب الحسابات التوراتية، كان يُناهز (السبعين عامًا) في ذلك الوقت، وقد أثار هذا الجمال إعجاب كبار المسؤولين في البلاط الملكي، وصولًا إلى فرعون نفسه، الذي أمر بأخذ سارة إلى بيته باعتبارها زوجة محتملة، ووفق ما يعكسه النص التوراتي من تصورات اجتماعية، قُدِّم لإبراهيم، بوصفه أخا لسارة المزعوم، مهرٌ كبير انسجامًا مع التقاليد المتبعة في الزواج، حيث نال عطايا ومكافآت تتناسب مع مهنته الأساسية في الرعي، شملت غنمًا وبقرًا وحميرًا، إضافة إلى خدم وعبيد وجمال. ويُشير السرد التوراتي إلى أن هذه الهدايا جاءت نتيجة مُباشرة للتفاعل بين إبراهيم والسلطة المصرية مُمثلة بفرعون، كما تُقدَّم في النص بوصفها علامة على «البركة» الإلهية التي حلت بإبراهيم، حتى في ظل الظروف المعقدة والمخاطر التي أحاطت بتجربته في أرض غريبة.

لاحقًا، كشف فرعون الحقيقة وأعاد سارة إلى إبراهيم، وطُلب من إبراهيم أن يُغادر مصر مع ما أعطيه من هدايا وثروات والعبيد ليُواصل مسيرته نحو كنعان.

عند محاولة تحليل التصرف الذي اتخذه إبراهيم في رواية سفر التكوين من منظور الأخلاق الحديثة، أي الادعاء بأن سارة أخته لحماية نفسه من القتل « قضية مُثيرة للنقاش الأخلاقي»، ففي إطار الأخلاق المعاصرة، الصدق والأمانة هما من القيم الأساسية في هذه الحياة، والتضليل أو الكذب يُنظر إليه غالبًا كفعل غير مقبول، حتى لو كان الهدف حماية النفس أو الآخرين، وهذه القاعدة الأخلاقية الحديثة تُؤكد على أن النهاية لا تُبرر الوسيلة إلا في حالات استثنائية محدودة جدًا، وغالبًا بعد استنفاد كل الخيارات الأخرى.

في هذا السياق، يُمكن أن يُطرح سؤال مركزي: هل يُمكن تبرير تصرف نبي يُعتبر قدوة أساسية للأمة إذا كان يُعارض مبدأ الصدق؟ هذا السؤال يفتح المجال لمناقشة التوازن بين المصلحة والصدق، وهو مفهوم مركزي في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، إذ لا يُنظر إلى الأفعال فقط من منظور النتائج، بل أيضًا من منظور الوسائل والأسباب، فحتى لو أدى التضليل إلى حفظ حياة إبراهيم وسارة، فإن الفعل ذاته «الكذب» يُثير صراعًا بين القيمة العملية للنجاة والمبدأ الأخلاقي للصدق.

يُمكن أيضًا النظر إلى هذا الفعل ضمن إطار النظرية النفعية مقابل الأخلاق المطلقة، ومن الزاوية النفعية، يُمكن تبرير تصرف إبراهيم لأنه حقق أكبر منفعة «حفظ نفسه» وحتى على حساب زوجته، مما يضرب في الأخلاق السماوية، لهذا يظل الكذب مرفوضًا بغض النظر عن النتائج، ويُصبح الفعل محط جدل أخلاقي حتى لو كان نبيًا مُدعما من السماء.

تُفيد الروايات الواردة في أسفار العهد القديم بأن استقرار إبراهيم في أرض كنعان لم يكن قرارًا عارضًا، بل جاء في سياق تفاعلات أسرية واقتصادية معقدة، كان محورها الخلاف الذي نشأ بين رعاة إبراهيم ورعاة لوط ابن أخيه. فقد أدى التزايد الملحوظ في الثروة الحيوانية لكليهما

إلى التنافس على المراعي ومصادر المياه، الأمر الذي أفضى إلى احتكاكات متكررة بين الرعاة، بما هدد صفو العلاقة بين القريبين.

وإزاء هذا الوضع، طرح إبراهيم حلًا يقوم على مبدأ الاختيار الحر وتقديم التنازل؛ إذ عرض على لوط أن يختار المنطقة التي يرغب في الإقامة بها، على أن ينتقل إبراهيم إلى جهة أخرى، تفاديًا لاستمرار الخلاف.

وقد وقع اختيار لوط على منطقة سهل الأردن، لما تمتاز به من خصوبة طبيعية ووفرة في المياه، حيث وُصفت بأنها أرض غنية بالخضرة والنباتات المثمرة، تُشبه في رخائها وازدهارها أرض مصر، التي عُرفت في النصوص القديمة بكونها مثالًا للخصب والنماء. وبناءً على هذا الاختيار، استقر لوط في مدن الدائرة، واتخذ من «سدوم» موضعًا لخيامه، في حين واصل إبراهيم إقامته في أرض كنعان، ملتزمًا بما آل إليه التقسيم السلمي للأرض بينه وبين ابن أخيه، كما يرد في (سفر التكوين): [57]«أَبْرَامُ سَكَنَ فِي أَرْضِ كَنْعَان، وَلُوط سَكَنَ فِي مُدُن الدَّائِرَة، وَنَقَلَ خِيَامَهُ إِلَى سَدُوم».

وبعد أن استقر إبراهيم في منطقة بئر السبع جنوب ساحل فلسطين، جاءه وعد إلهي بأن تكون له ولنسله تلك الأرض، وحتى ذلك الوقت كان نسل إبراهيم بظهر الغيب؛ إذ أن زوجته ساراي كانت عاقرا ،وبلغ عمر أبرام 75 عاما، إلا أن الله لم يعده فقط بالإنجاب، بل أن يصير نسله كثيرا جدا ويكون أمة عظيمة. وفي هذا الإطار، ورد في النصوص الدينية أن إبراهيم تلقى زيارة من ثلاثة ملائكة تجسدوا له في هيئة رجال، جاءوا ليبشروه بمولود سيمنحه الله له عن طريق زوجته سارة، على الرغم من عقمها وبلوغهما سنًا متقدمًا، وقد تم تحديد هذا الحدث في إطار زمني دقيق، إذ أخبره الملائكة بأن ولادة الطفل ستتم في نفس الفترة من السنة التالية، واستكمالا لنفس السرد تتمثّل المفارقة اللافتة في أنّ الإله، ، يُكلّف اثنين من بين هؤلاء الثلاثة بالتوجّه إلى مدينة «سدوم»، الواقعة ضمن منطقة السهل الأردني، حيث استضافهم لوط أيضا في منزله، مؤكدًا على التزامه بقيم الضيافة والأمانة. ولم يكن لوط مضيافًا وحده، بل جاء ذلك في سياق مواجهة اختبار أخلاقي كبير؛ إذ تجمع حول بيته سكان سدوم من جميع الأعمار، شبابًا وشيوخًا، مطالبين بالاعتداء على الضيوف. ويظهر النص اهتمام النبي لوط بحماية الضيوف، حيث حاول بكل الوسائل إقناعهم بعدم ارتكاب الفعل الشائن، مقترحًا تقديم بناته العذارى كبديل لحماية الضيوف، وهو طرح يُثير إشكالات أخلاقية عميقة، ولا يبدو هذا التصرف غير مقبول داخل الإطار الإبراهيمي العام، إذ تُشير الروايات نفسها إلى تجربة مشابهة مرّ بها إبراهيم، عندما قدّم زوجته سارة على أنها أخته درءًا للخطر وحفاظًا على حياته.

57 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 13:12.

مع بزوغ الفجر، ووفقًا للرواية الدينية، تدخلت قوة إلهية لمعاقبة المدينة، فأنزل الله على سدوم وعمورة حجارة ملتهبة من سجيل، ما أدى إلى دمار شامل للمدينتين وسكانهما، بما في ذلك النباتات والأشجار التي كانت تحيط بهما، أما بخصوص امرأة لوط، فقد تجاهلت التحذير الإلهي ونظرت إلى الوراء أثناء الهرب، فتحولت إلى عمود من الملح، وهو رمز للعقوبة على العصيان وعدم الامتثال للأوامر الإلهية.

في الرواية الإسلامية، تناول القرآن قصة زيارة الملائكة الثلاثة لإبراهيم بصورة تفصيلية ومتكررة في عدة في سور(القرآن):[58] تبدأ القصة بسؤال الله للنبي محمد في سورة الذاريات عن قصة ضيف إبراهيم، «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ» مستفهمًا عمّا إذا كان قد وصل إليه حديث الملائكة الذين زاروا إبراهيم كضيوف كرام، وهم جبريل وملائكة آخرون، ويصف النص كيف دخل هؤلاء الملائكة على إبراهيم وسلموا عليه، وكان إبراهيم في البداية مُستنكراً أمرهم لأنه لم يتعرف عليهم (سورة هود): « وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى، قَالُوا سَلَامًا، قَالَ سَلَامٌ، فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذ».

يوضح القرآن أن الملائكة جاءت لإبراهيم بالبشارة[59]، حيث قالوا له «سلامًا»، فأجابهم إبراهيم بالسلام، ثم بادر إبراهيم في كرم الضيافة على الفور، فذهب سرًا إلى أهله ليأتي بعجل مشوي سمين، وقدم لهم الطعام ودعاهم للأكل، وعندما رفض الضيوف تناول الطعام، شعر إبراهيم بالقلق والخوف منهم (سورة الذاريات) «فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ».

غير أنّهم بادروا إلى طمأنته ودعوته إلى عدم الخوف، موضحين أنّ مهمتهم تتجاوز هذا القلق الظرفي، إذ يحملون إليه بشارة بولادة غلام يتّصف بسعة العلم والحكمة، من زوجته سارة، وذلك على الرغم من تقدّمها في السنّ ووصفها بالعُقم، بما يضفي على الحدث طابعًا إعجازيًا ضمن الإطار السردي والدلالي للنص.

وتأتي بعد ذلك، في (سورة الذاريات):[60] «فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ».

فالآية تصوّر ردة فعل زوجة إبراهيم عندما سمعت بالبشارة، حيث أقبلت في حالة من الاندهاش والدهشة، صاكّة وجهها، معبرة عن استغرابها لأنها عجوز وعاقر، مما يعكس صعوبة التصديق كما يرد في (سفر التكوين) :[61] «فَسَقَطَ ابْرَاهِيمُ عَلَى وَجْهِهِ وَضَحِكَ وَقَالَ فِي قَلْبِهِ: هَلْ يُولَدُ لِابْنِ مِئَةِ سَنَةٍ؟ وَهَلْ تَلِدُ سَارَةُ وَهِيَ بِنْتُ تِسْعِينَ سَنَةً.

---

58 القرآن. (سورة الذاريات آيات 30-24) و(سورة هود آيات 70-69) وغيرها.

59 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج.2 (بيروت: دار التراث، 1967م)، 60–80.

60 القرآن. سورة الذاريات، (آية 29) - سورة الحجر، (آية 61) - سورة الأعراف، (آيات،80،81) - سورة هود، (آية 82).

61 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 17:17.

وبعد أن تلقى إبراهيم بشرى مولد إسحاق من الملائكة، اتجه هؤلاء الرسل نحو مدينة سدوم، حيث استضافهم النبي لوط في بيته، مراعيًا بذلك القيم النبيلة للضيافة وحماية الضيوف، (سورة الحجر): «وَإِلَى قَوْمِ لُوط لَّمَّا جَاءَهُمُ الْمُرْسَلُونَ » ويبيّن أن لوطًا استقبلهم في منزله بينما حاول السكان بلدته الاعتداء على ضيوفه ويأتي ذلك في ظل فساد عميق في المجتمع، حيث كان سكان المدينة يمارسون الفواحش ويهددون سلامة الضيوف، وهو ما يظهر جليًا في وصف القرآن لقوم لوط، إذ يذكر في (سورة الأعراف): «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِه اتَّقُواْ اللَّهَ وَاطلعُوا إلى الفَـاحِشَة». ويتابع في وصف فحشهم في (سورة الأعراف): «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجالَ شَهْوَة مِّن دُونِ ٱلنِّسَاءِ بَل أَنتُمْ قَوْم مُسْرِفُونَ». وهذا الوصف يُؤكد انحرافهم الأخلاقي والفجور الذي امتد إلى تهديد سلامة الضيوف.

في مواجهة هذا الفساد، قام لوط بدور الداعي إلى التوبة والرجوع إلى الله، محذرًا قومه من عاقبة استمرارهم في المعاصي.

ورغم تلك الدعوات والتحذيرات، ظل القوم مُستمرين في فسقهم وفجورهم، مما أدى إلى إنزال العقاب الإلهي بهم، كما جاء في (سورة هود): « فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ» .

يُبرز هذا التصوير شمولية العقاب وحدّته بوصفه جزاءً جماعيًا، كما يَكشف عن تركيز النص على هذا المقطع بوصفه العنصر المحوري في الرواية، إذ يُساق الحدث هنا لتأكيد البعد التحذيري والعقابي ضمن البنية السردية العامة.

أمّا زوجة لوط، فيُشير السرد إلى أنّها خالفت الأمر الإلهي القاضي بعدم الالتفات أو التوقّف أثناء عملية النجاة، وهو أمر أغضب الله، ونتيجةً لذلك، نالها العقاب شأنها شأن الهالكين، ويُستدلّ على ذلك من خلال الآيات التي تورد هذا الحدث ضمن سياق تأكيدي يبرز الطابع التحذيري للرواية، مما يطرح تساؤلات نقدية حول العدالة الإلهية، مثل: لماذا يُهلك الله زوجة لوط وحدها لمجرد أن نظرت خلفها؟ يُثير هذا التساؤل جدلية حول منطق العقاب في السرد القرآني، حيث يُمكن أن يُنظر إلى الحدث على أنه يُعطي للقصة طابعًا متناقضًا أو عبثيًا في سياق التفسير البشري، وفي الوقت نفسه، يسرد النص مصيرها ليجعلها مثالًا دلاليًا يرمز إلى عواقب مخالفة الأمر الإلهي، وهو ما يعكس وظيفة السرد التحذيرية والأخلاقية في النص، مع إبراز التوتر بين القيم الأخلاقية الإنسانية ومفهوم العقاب الإلهي المطلق، (القرآن):[62] « وَأَهْلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ».

تُفيد الروايات التوراتية بأن سارة تزوجت من إبراهيم في مدينة أور الكلدانيين، وكانت تصغره بنحو عشر سنوات.

62 القرآن. سورة الحجر، (آية 59).

واسمها الأصلي «ساراي»، وهو اسم عبري يُفهم عادة بمعنى «أميرتي» أو «السيدة النبيلة»، ثم غُيِّر لاحقًا إلى «سارة» بمعنى «أميرة»، في دلالة رمزية على دورها المستقبلي في تحقيق الوعد الإلهي بالنسل. وتشير النصوص إلى أنه عندما خرج إبراهيم من حاران متجهًا إلى أرض كنعان كان عمره خمسًا وسبعين سنة، بينما كان عمر سارة خمسًا وستين سنة (تكوين): [63] « فَذَهَبَ أَبْرَام كَمَا قَالَ لَهُ الرَّبُّ وَذَهَبَ مَعَهُ لُوط. وَكَانَ أَبْرَامُ ابْنَ خَمْسٍ وَسَبْعِينَ سَنَةً لَمَّا خَرَجَ مِن حَارَانَ». ومع ذلك تصفها الروايات بأنها كانت جميلة ومحتفظة بقوتها وشبابها رغم تقدمها في السن، وهو ما يظهر في الأحداث المرتبطة بإقامتهما في مصر وجرار.

وتُعد سارة واحدة من أبرز الشخصيات النسائية في التاريخ الديني للديانات الإبراهيمية، إذ ارتبط اسمها ارتباطًا وثيقًا بسرديات الوعد الإلهي، والنسل، والصبر الطويل على الابتلاء، فهي تُعرف في المصادر الإسلامية واليهودية والمسيحية بوصفها زوجة النبي إبراهيم وأم النبي إسحاق، وتُشكل حياتها نموذجًا إنسانيًا وإيمانيًا عميقًا لتجربة الانتظار والثبات أمام قسوة الواقع وطول أمد الابتلاء. وتوفيت سارة عن عمر يناهز 127 سنة، في قرية أربع (الخليل) في أرض كنعان، والمكان المذكور في (سفر التكوين): [64] «عَاشَتْ سَارَة مائَة وَسَبْع عَشْرَة سَنَة. وَمَاتَتْ سَارَة فِي قَرْيَة أَرْبَع (أي حبرون) فِي أَرْض كَنْعَانَ، فَدَخَلَ إِبْرَاهِيمُ لِيَحْزَنَ عَلَى سَارَةَ وَيَبْكِيَ عَلَيْهَا».

وتُشير الروايات الدينية إلى أن سارة قضت القسم الأكبر من حياتها في إطار الهجرة والترحال، مصاحبةً زوجها إبراهيم في رحلته الطويلة من أور الكلدانيين إلى حران، وإلى مصر، ثم إلى أرض كنعان، ضمن سياق تاريخي تميز بعدم الاستقرار السياسي والاقتصادي، وبنمط حياة رعوي قائم على التنقل والاعتماد على الموارد الطبيعية، وقد شكّل عقم سارة عنصرًا محوريًا في سرد قصتها، إذ بدا تحقيق الوعد الإلهي بالنسل أمرًا متعذرًا وفق المعايير البشرية السائدة، خاصة مع تقدمها في العمر (سفر التكوين):[65]«إِنِّي أَرْجِعُ إِلَيْكَ نَحْوَ زَمَانِ الحَيَاةِ وَيَكُونُ لِسَارَةَ امْرَأَتِكَ ابْن».

عندما بلغت سارة التاسعة والثمانين من عمرها، جاءت البشارة الإلهية بولادة إسحاق، وتم الميلاد بعد عام كامل من البشارة، «في وقت الموعد»، كما تذكر النصوص، وفي هذا السياق، يرد في سفر التكوين أن الله غيّر اسمها من «ساراي» إلى «سارة» في لحظة الوعد، وهو تغيير يحمل دلالة رمزية عميقة، إذ يعكس انتقالها من حالة الانتظار والعقم إلى دور الأم المؤسسة لسلالة نبوية، كما ورد في (سفر التكوين) [66]: «وَقَالَ اللهُ لِإِبْرَاهِيمَ: سَارَايُ امْرَأَتُكَ لا تَدْعُو اسْمَهَا

63 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 12: 4.

64 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 23: 1–2.

65 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 18: 10.

66 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 17: 15.

سَارَايَ، بَلْ سَارَةَ اسْمُهَا»، يَرِد في هذا النص التوراتي أن الله يُغيّر اسم «ساراي» إلى «سارة» ويعدها بأن تلد ابناً ، هو (إسحاق) ، لإبراهيم، وذلك على الرغم من تقدّم الزوجين الشديد في السن، إذ يُذكر أن عمر إبراهيم بلغ مئة عام، بينما كانت سارة في التسعين من عمرها، وتُقدَّم هذه الرواية بوصفها تأكيدًا لوعد إلهي يتجاوز القوانين الطبيعية للولادة، ويؤسس لسلالة العهد في التقليد الإبراهيمي.

كانت هاجر خادمة لسارة، زوجة إبراهيم، ونظرًا لأن سارة كانت عقيمًا ولم تُرزق بأبناء، اقترحت على إبراهيم أن يتزوج هاجر، خادمته، كي يكون له وريث، وافق إبراهيم على هذا الاقتراح، يقول النص في (سفر التكوين)[67]: « وَأَمَّا سَارَايُ امْرَأَةُ إِبْرَامَ فَلَمْ تَلِدْ لَهُ، وَكَانَتْ لَهَا جَارِيَة مِصْرِيَّة اسْمُهَا هَاجَرُ، فَقَالَتْ سَارَايِ لِإِبْرَام: هُوَ ذَا الرَّبُّ أَمْسَكَنِي عَنِ الوِلَادَةِ، ادْخُلْ عَلَى جَارِيَتِي لَعَلِّي أُرْزَقُ مِنْهَا بَنِينَ، فَسَمِعَ إِبْرَام لِقَوْلِ سَارَايَ...»

وبالتالي حملت هاجر وولدت إسماعيل، وبعد أن أنجبت هاجر إسماعيل، بدأت سارة تشعر بالغيرة من هاجر وابنها، مما أدى إلى توتر العلاقات بين سارة وهاجر، حيث طلبت من إبراهيم أن يطرد هاجر وابنها إسماعيل من البيت قائلة: « أَطْرُدْ هذه الجَارِيَةَ وَابْنَهَا، لِأَنَّ ابْنَ الجَارِيَةِ لَا يَرِثُ مَعَ ابْنِي إِسْحَاقَ». (سفر التكوين)[68]. وبناءً على ذلك، أعطيت هاجر كمية قليلة من الماء والطعام، ثم غادرت مع إسماعيل إلى البرية، ويؤكد ذلك لاحقًا النص التوراتي، إلى أن طرد هاجر وإسماعيل كان في نطاق جنوب فلسطين وشبه جزيرة سيناء، وليس باتجاه الجزيرة العربية أو مكة، (سفر التكوين)[69]: « فَبَكَّرَ إِبْرَاهِيم صَبَاحًا وَأَخَذَ خُبْزًا وَقِرْبَةَ مَاءٍ وَأَعْطَاهَا لِهَاجَرَ، وَوَضَعَهَا عَلَى كَتِفِهَا وَالوَلَدَ، وَصَرَفَهَا، فَمَضَتْ وَتَاهَتْ فِي بَرِّيَّةِ بِئْرِ سَبْعٍ».

تبين التوراة أن هاجر وإسماعيل ذهبوا إلى برية «بئر سبع» ثم برية فاران، وهي مناطق تقع شمال سيناء أو جنوب فلسطين.

يقتضي التركيز في قصة إبراهيم، على بعدها الإنساني بوصفه عنصرًا مكمّلًا لصورة النبوة لا مناقضًا لها. فالروايات الدينية تُقدّم إبراهيم نموذجًا للإيمان والطاعة المطلقة، غير أنها في الوقت نفسه لا تُغفل لحظات التوتر الإنساني التي واجهته داخل الإطار الأسري، ويبرز من بين هذه اللحظات قراره بطرد هاجر وابنه البكر إسماعيل، وهو قرار يُنسب في السرد التوراتي إلى استجابته لضغوط زوجته سارة، التي رأت في وجود هاجر وابنها تهديدًا لمكانة ابنها إسحاق ووعد الله له.

ويثير هذا الحدث إشكاليات أخلاقية وتأويلية عميقة، إذ يبدو أن إبراهيم، على الرغم من مكانته النبوية، لم يتردد في اتخاذ قرار قاسٍ يمس زوجته وابنه، وهو ما يفتح الباب أمام التساؤل

67 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 16: 1–2.

68 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 21: 10.

69 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 21: 14.

حول العلاقة بين الوحي والأخلاق الإنسانية في النصوص الدينية، ومدى استقلال القرار النبوي عن الضغوط الاجتماعية والعائلية. كما يفتح هذا المشهد المجال لفهم النبوة بوصفها تجربة بشرية مدعمة من السماء. وعند وضع هذه المشاهد تحت المجهر ونجردها من قدسيتها نستنتج أن إبراهيم في الاختبارات القاسية، لا يبالي بعرض زوجاته عندما تتقاطع الطاعة الإلهية مع الاختيارات الإنسانية.

بعدما طرد إبراهيم هاجر وابنها، ذهبوا إلى برية بئر سبع، «جنوب فلسطين» وعندما نفد الماء، تركت ابنها إسماعيل تحت شجرة وجلست بعيدًا عنه كي لا ترى موته من العطش، وفي ذلك الحين، تشير النصوص إلى تدخل إلهي، إذ أرسل ملاكًا ليطمئنها ويخبرها في (سفر التكوين)[70]: «لاَ تَخَافِي، لأَنَّ اللهَ قَدْ سَمِعَ لِصَوْتِ الْغُلاَمِ حَيْثُ هُوَ. قُومِي احْمِلِي الْغُلاَمَ وَشُدِّي يَدَكِ بِهِ، لأَنِّي سَأَجْعَلُهُ أُمَّةً عَظِيمَةً».

عندها سمع الله صوت الصبي، وظهر ملاك الرب لها، وفتح عينيها لترى بئر ماء، فشربت وسقت ابنها، ففي بعض التفاسير التوراتية، يُشار إلى أن البئر المكتشفة كانت تُعرف لاحقًا باسم «شبعة»، وهي تسمية قريبة من كلمة «سبع» التي تعني «القَسَم أو الاتفاق» في اللغة العبرية، مما يعكس أهمية هذا الموقع في التقليد العبري.

يعكس هذا الحديث التوراتي، من ناحية، موقفًا من التضحية والصبر، ويبرز، من ناحية أخرى، التدخل الإلهي لحماية إسماعيل وتمكينه من النجاة، الأمر الذي يُضفي بعدًا روحيًا وتاريخيًا على قصته، ويُعزز مكانة إسماعيل في التراث الديني اليهودي والمسيحي، ويظهر التوازي بين السردية الدينية والقصص التاريخية المرتبطة بالموقع والحدث.

منذ الوهلة الأولى، يظهر اختلاف جغرافي واضح بين السرديتين الإسلامية واليهودية/المسيحية حول مكان ترك هاجر وإسماعيل، وحيثيات أحداثهما، ففي الرواية الإسلامية، يتم تحويل موقع الحدث إلى مكة، حيث يُعتقد أن البئر التي ظهرت هي بئر زمزم، مما يوضح وجود تحول ديني في تحديد المواقع الجغرافية، ويبدو أن السردية الإسلامية قد أعادت تأويل القصة التوراتية لتتوافق مع مركزية مكة في التراث الإسلامي، مما يُظهر عملية تحويل الأسطورة وفقًا للهوية الدينية والجغرافية لكل مجتمع، وغياب أي إشارات تاريخية أو أثرية تربط إسماعيل بمكة يدعم الفرضية القائلة بأن **الرواية** الإسلامية تطورت لاحقًا استنادًا إلى النموذج التوراتي، ولكن مع تغييرات تخدم السردية الدينية الجديدة.

فهذه النقطة الجغرافية تُشير إلى أن القصة التوراتية تضع أحداثها داخل نطاق جنوب فلسطين وشمال جزيرة سيناء وليس في عمق الجزيرة العربية.

---

70 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 21: 17–18.

تذكر التوراة أن إسماعيل نشأ في برية فاران، التي تُحدد جغرافيًا بين شبه جزيرة سيناء ومنطقة النقب جنوب فلسطين، ووفقًا للخرائط التوراتية، ولا يوجد ذكر لمكة أو الحجاز في السردية التوراتية، مما يُثير إشكالًا عند مقارنة القصة اليهودية بالقصة الإسلامية، فالسردية التوراتية تضع أحداث قصة هاجر وإسماعيل في محيط بئر سبع وبرية فاران، وهي مناطق تقع داخل نطاق فلسطين وشبه جزيرة سيناء، بعيدًا تمامًا عن مكة.

في النص التوراتي، تُحدد برية بئر سبع كموقع رئيسي لأحداث هاجر وإسماعيل، حيث تم العثور على الماء في بئر شبعة، بينما في الرواية الإسلامية، يتم تحوير القصة لربط إسماعيل بمكة وبئر زمزم، وهذا التحول الجغرافي يعكس محاولة كل تقليد ديني إضفاء شرعية على رموزه المقدسة، مما يعزز فكرة أن الأساطير الدينية غالبًا ما يتم إعادة تشكيلها وفقًا للسياقات التاريخية والثقافية لكل دين.

على الرغم من التقارب اللافت في البنية الإسمية، فإن الإطار الجغرافي الذي تُوظَّف فيه هذه الأسماء يختلف اختلافًا بيّنًا بين السرديات الدينية. ففي الرواية الإسلامية، يُشير «الصفا» إلى جبل صغير يقع في مكة، ويحتل موقعًا شعائريًا مركزيًا ضمن مناسك الحج والعمرة، بينما يرتبط اسم «صوفيم» في السردية التوراتية بموقع جغرافي في الأراضي الفلسطينية، ويُرجَّح تموضعه في مناطق شمال فلسطين التاريخية، ويَرِد ضمن سياق مختلف تمامًا من حيث الوظيفة والدلالة.

وبالمثل، يقع جبل «المروة» في التصور الإسلامي بالقرب من المسجد الحرام في مكة، إلى الشرق من جبل الصفا، ويشكّل معه ثنائية مكانية ذات طابع طقسي واضح، وفي المقابل، يظهر اسم «المريا» في السردية التوراتية مرتبطًا بجبل يقع في منطقة القدس، ويُنظر إليه تقليديًا على أنه الموضع الذي أقيم عليه الهيكل لاحقًا، فضلًا عن ارتباطه بقصة تقديم إسحاق قربانًا وفق الرواية العبرية.

ويكشف هذا التقاطع بين أسماء مثل «الصفا/صوفيم والمروة/المريا» عن تشابه صوتي ودلالي يُثير تساؤلات نقدية حول انتقال المصطلحات المقدّسة أو إعادة توطينها جغرافيًا داخل سرديات دينية مختلفة. ومن ثمّ، يُمكن قراءة هذا التشابه بوصفه تعبيرًا عن آليات إعادة إنتاج الذاكرة الدينية، حيث تُحافَظ على الأصداء اللغوية للأسماء، في حين يُعاد تشكيل دلالاتها المكانية والطقسية بما يتلاءم مع السياقات العقدية المتباينة.

تحدد التوراة بوضوح موقع الذبح، حيث جاء في (سفر التكوين)[71] «أن الله أمر إبراهيم بأن يصعد بابنه إلى أرض المُريّا ليقدمه محرقة: «خُذ ابْنَكَ وَحِيدَكَ الَّذي تُحِبُّهُ، إِسْحَاقَ، وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ المُرِيَّا، وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الجِبَالِ الَّذِي أُقُولُ لَكَ».

71 الكتاب المقدس، سفر التكوين ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002). سفر التكوين 22:2.

كان الاختبار في جبل المريا (مذبحة إسحاق) وتقديم إبراهيم لابنه إسحاق كقربان لله، ويُعتبر هذا الحدث محركًا روحيًا للأمة اليهودية في معركتها التاريخية للبقاء، بينما في الإسلام، لا يُذكر اسم الذبيح صراحة في القرآن، لكن التفاسير الإسلامية تُجمع على أنه إسماعيل، وتُكرّس الذكرى في عيد الأضحى، وهذا الخلاف ليس بريئًا، بل يعكس مفصلًا هوياتيًا عميقًا:

- اليهودية تبني نسبها الروحي والعرقي على إسحاق، ابن العهد وسليل إسرائيل.
- الإسلام يسحب الامتياز الروحي إلى إسماعيل، بوصفه الجد الأعلى للعرب، وبذلك ينقل مركز «الاختيار الإلهي» من بني إسرائيل إلى الأمة الإسلامية.

في الحالتين، يتم إعادة تفسير «الأبوة الإبراهيمية» وفق انتماء ديني لاحق، لتتحول القصة من علاقة بين أب وابنه إلى مشروع بناء أمة.

في المقابل، تختلف الرواية الإسلامية، حيث تؤكد معظم المصادر الإسلامية أن إسماعيل هو الذبيح، وذلك استنادًا إلى التفاسير الإسلامية والمرويات الواردة في كتب التفسير والحديث، والتي تربط إسماعيل مباشرة ببناء الكعبة مع إبراهيم في مكة، وذلك بحسب الرواية الإسلامية، إن إسماعيل كان شابًا قادرًا على مساعدة والده في أعمال البناء، وهو ما يختلف عن التصور التوراتي لإسحاق كفتى يُقدَّم للذبح.

تسرد الرواية الإسلامية والتوراتية، قصة الذبيح التي تُثير جدلاً أخلاقيًا واسعًا، خاصة عندما تتعلق بطلب إلهي كلي الرحمة يتضمن تقديم طفل كقربان، لكن هذه القصة في جوهرها، تُثير تساؤلات عن مدى قبول الفكرة التي تفرض على إنسان أن يضحّي بأحد أطفاله أو أحبائه، استجابةً لإرادة خارجية تُمثّل أوامر إلهية غير مبنية على دلائل مادية.

في هذا سياق، يُنظر إلى هذه القصة على أنها تتناقض مع المبادئ الأخلاقية التي تدعو إلى حماية الأطفال والحد من الإيذاء، حيث تتضمن مبدأ تقديم التضحية في ظروف قاسية، ربما تتنافى مع مفاهيم الرحمة والرأفة، كما يُساءل عن مدى صحة إذعان الإنسان لمطالب قد تكون محفوفة بالمخاطر، واستغلال مفهوم الطاعة العمياء في تبرير اختيارات مرفوضة أخلاقيًا، خاصة عندما تتعلق بانتهاك حقوق الإنسان أو التضحية بالذات أو الأفراد الضعفاء.

إضافة إلى ذلك، يُناقش أن الترويج لمثل هذه القصص يُمكن أن يرسخ لدى البعض فكرة أن الطاعة المطلقة يُمكن أن تصبح مبررًا لارتكاب أفعال غير أخلاقية، وخاصة إذا كانت الأوامر تأتي من مصدر خارجي، وهو مفهوم يُعد منفتحًا على النقد من قبل الفلسفات الأخلاقية التي تؤكد على ضرورة التفكير النقدي، ورفض أي أوامر تتعارض مع قيم الرحمة والإنسانية.

في التقاليد اليهودية، يُستثمر جبل المريا[72] وجبل صوفيم بوصفهما مركزين روحيَّين وسياسيَّين من خلال قصة ذبيحة إسحاق، وهي لحظة يُزعم أنها أسست العهد الإلهي مع بني إسرائيل، وتُستخدم لاحقًا لبناء المركز الكهنوتي في القدس، ووفق التقليد التلمودي، هو المكان الذي بُني عليه لاحقًا الهيكل الأول والثاني في القدس، ويتضمن رمزية الاختبار والطاعة والتكريس القومي، حيث يُختبر إبراهيم، فينجح، ويُثبّت الله عهده من خلال هذا الفعل. ويقع جبل صوفيم شرقي القدس، اسمه يعني «جبل المراقبة» أو «جبل الرؤية»، ووفق بعض التقاليد، كان هذا هو أبعد نقطة يستطيع منها الحجاج رؤية القدس والهيكل، وفي التقاليد المعاصرة، يرتبط بالمراقبة من بعيد، بالشوق إلى الأرض المقدسة، وبالمنفى، وهو موقع الجامعة العبرية اليوم، والوظيفة الرمزية المشتركة :كلا الجبلين يشكّلان نقاط عبور رمزية نحو القداسة، جبل المريا داخل القداسة، وجبل صوفيم على حدودها، فأحدهما يمثّل العهد والثبات، والآخر الانتظار والتوق.

في حين، يُعيد الإسلام إنتاج الرمزية ذاتها عبر الصفا والمروة، في محاولة لبناء مركز ديني بديل في مكة، وفي الحالتين، لا يتم التعامل مع التضاريس بوصفها أماكن محايدة، بل تتحول الجبال والوديان إلى أدوات إيديولوجية تُعيد تشكيل الذاكرة الجماعية وتُؤسس لشرعية خاصة بالجماعة المؤمنة المختارة.

الصفا والمروة هما تلتان صغيرتان في مكة، حيث يجري استدعاء قصة هاجر وابنها إسماعيل (وهما شخصيتين مهمّشتين في السردية العبرية)، ليصبحا في السردية الإسلامية أساسًا لمناسك الحج والسعي، ومن ثم شرعنة المكان الجديد (مكة) كبديل عن قداسة جبل المريا وهيكل أورشليم، في حين أعاد الإسلام كتابة السيناريو العبري، محاولا ربط قصة هاجر زوجة إبراهيم، وابنها إسماعيل، عندما تركهما إبراهيم في وادٍ غير ذي زرع، سعت هاجر سبع مرات بين الجبلين بحثًا عن الماء، فكان بئر زمزم، وعندها أصبح السعي بين الصفا والمروة صار شعيرة أساسية في الحج والعمرة.

بخلاف جبل المريا الذي يُجسّد نموذجًا ذكوريًا يُركّز على الطاعة القاسية والاختبار المرتبط بالفداء الدموي، تتجلى في السعي بين الصفا والمروة بنية رمزية أنثوية، تُمثّل فعل النجاة والبحث عن الماء، حيث تتحول حركة هاجر «الأم واللاجئة» إلى طقس مقدس يُحتفى به. ففي مقابل امتثال إبراهيم الصارم، تتجسد في هاجر ملامح الرعاية، القلق الأمومي، والبحث الغريزي عن الحياة في قلب العطش والمجهول، وهكذا يتقابل النمطان: أحدهما يحتفي بالخضوع والتضحية، والآخر بالحنو والإصرار على البقاء. ومن هذا التباين ينشأ بعدٌ نقدي مهم: إذ تُظهر الشعائر المؤسسة للوعي الديني الإسلامي طيفًا من التمثيلات الجندرية الرمزية،

72 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج.2 (بيروت: دار التراث، 1967م)، 120–135.

حيث لا يتمحور المقدس فقط حول الذكر والفداء، بل يتسع أيضًا لاحتضان الأنوثة كقوة حية للنجاة وإعادة التكوين، لكن هذه البنى الرمزية، حين تفكّك نقديًا، تكشف عن تشابه مذهل في البُنية اللاهوتية للتفضيل: سواء كان الأمر يتعلق بـ «شعب الله المختار» في التوراة أو «خير أمة أُخرجت للناس» في القرآن، فإن الجغرافيا تتحول إلى مسرح تُعرض عليه سرديات التميّز والاختيار الإلهي، بما يخدم التمايز الديني وتبرير الهيمنة الرمزية على الآخرين. هذا ما يجعل من «القداسة الجغرافية» أداة سياسية مقنّعة، لا تختلف كثيرًا عن أي إنتاج أسطوري يسعى لتثبيت الهيمنة عبر خطاب يتوارى خلف المطلق الإلهي.

من هنا نلاحظ تقاربا في الأسماء، هناك تم إنشاء الكعبة بين جبل المريا وجبل صوفيم عندما وجدت مجموعة من الساميين بئرا فاستقروا حولها مع حيواناتهم وليس بعيدا أن المنطقة سميت «بكة» وتم ذكرها، كموقع، حيث وردت في الكتاب المقدس «التوراة» في (سفر المزامير):[73] «الَّذِينَ يَمُرُّونَ فِي وَادِي بَكَّةَ يُصَيِّرُونَهُ مَصَارِيعَ، أَيْنَ يَحْتَسِي حُزْبُهُمْ مِنَ الْمَطَرِ».

إن جبل صوفيم وجبل المريا يقعان في مكان اسمه صهيون والتي من معانيها «المكان الجاف»، وتُسمى أيضا «وادي البكا» (أي وادي الجفاف واد غير ذي زرع)، ويُعتقد أن إسم «بكا» يعود إلى الكلمة العبرية التي تعني البكاء أو الحزن، وفي اليهودية يُعتبر جبل صهيون هو الموقع الذي ارتبطت به مملكة داوود في القدس، والهيكل اليهودي كما يقال إنه المكان الذي دفن فيه الملك داوود.

وفي المسيحية يرتبط جبل صهيون/صهيون العليا في القدس بعدد من الأحداث المؤسسة في التقليد الكنسي، ويأتي في مقدمتها العشاء الأخير، الذي تُحدده التقاليد المسيحية في العلّية (العليّة/العلّية الصهيونية) الواقعة في نطاق صهيون، حيث يُعتقد أن يسوع تناول العشاء الأخير مع تلاميذه وأسس طقس «الإفخارستيا»[74]، كما ارتبط المكان نفسه في الذاكرة المسيحية بتجسّدات يسوع بعد القيامة وبحلول الروح القدس يوم العنصرة، وبذلك تحوّل جبل صهيون من رمز داودي-يهودي مرتبط بالملك والهيكل إلى رمز مسيحي لولادة الكنيسة الأولى وانتقال العهد من الشريعة إلى خطاب خلاصي ذي نزعة مسيحانية.

في السردية الإسلامية، في حديث رواه البخاري في صحيحه، يبدأ ابن عباس في قصته بالكلام عن هاجر التي يُسميها أم إسماعيل، قال إن إبراهيم جاء بها وبابنها وهو رضيع ووضعها عند البيت.

---

73 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر المزامير 84:6.

74 تشير الإفخارستيا إلى الطقس الذي يُستحضَر فيه، بحسب العقيدة المسيحية، العشاء الأخير الذي جمع يسوع المسيح بتلاميذه، حيث قدّم الخبز والخمر بوصفهما جسده ودمه، ودعا أتباعه إلى تناولها إحياءً لذكراه.

عندما وصل إبراهيم إلى مكة، كانت المنطقة خالية من السكان وتفتقر إلى مصادر المياه، ومع ذلك تخلى على زوجته هاجر وابنه إسماعيل في تلك البقعة النائية، وبعد مغادرة إبراهيم، أصيبت هاجر بالظمأ والعطش، فبحثت عن ماء، وسعت بين الصفا والمروة سبع مرات، حتى ظهر لها ماء، فيما عرف بعد ببئر زمزم.

تُصور السردية الإسلامية أن إسماعيل كان رضيعًا عندما غادرت به أمه هاجر إلى برية فاران، حيث تركته قرب موضع زمزم في مكة، ثم سعت بين الصفا والمروة بحثًا عن الماء، وهذه الرواية تعتمد بشكل أساسي على التفسير الإسلامي لأحداث الطرد، والذي يختلف زمنيًا وجغرافيًا عن النص التوراتي.

وفي المقابل وفقًا للسردية التوراتية، عندما فُطم إسحاق، أي بعد حوالي سنتين من ولادته، قررت سارة أن تطلب من إبراهيم طرد هاجر وابنها إسماعيل، وذلك كما ورد في (سفر التكوين):[75] «وَكَبِرَ الوَلَدُ وَفُطِمَ، فَصَنَعَ إِبْرَاهِيمُ وَلِيمَةً عَظِيمَةً يَوْمَ فِطَام إِسْحَاقَ». وفي هذا السياق، يُفترض أَن يكون إسماعيل في سن (16عامًا) تقريبًا، وذلك بالاستناد إلى أن إبراهيم كان في سن (86 عامًا) عند ولادته (سفر التكوين):[76] «كَانَ إبراهيم ابْنَ ستٍّ وَثَمَانِينَ سَنَةً لَمَّا وَلَدَتْ هَاجَرُ إِسْمَاعِيلَ». وعند ولادة إسحاق كان عمر إبراهيم (100عام). (سفر التكوين):[77] «وَكَانَ إِبْرَاهِيمُ فِي سِنِّ مِئَةِ سَنَةً حِينَ وُلِدَ لَهُ إسحاق ابنه..» وبالتالي، فإن الفارق العمري بين إسماعيل وإسحاق يبلغ (14عامًا)، مما يعني أن إسماعيل كان في سن (16عامًا) وقت طرده مع أمه، وهذا يناقض السردية الإسلامية التي تقول بأنه كان رضيعا، فهناك اختلاف جوهري بين الرواية التوراتية والرواية الإسلامية فيما يتعلق بعمر إسماعيل عند طرده مع أمه هاجر. في حين أن التوراة تشير إلى أنه كان شابًا في سن (16 عامًا)، بينما تُصوِّر الرواية الإسلامية إسماعيل رضيعًا عند لحظة طرده، وهو ما يُفضي إلى اختلاف جوهري مع السردية التوراتية على مستوى التوقيت والسياق الجغرافي. ولا يقتصر هذا التباين على البعد الزمني فحسب، بل يمتد ليؤدي وظيفة سردية واضحة، إذ يُسهم هذا التصوير في استدعاء بُعد عاطفي قوي يقوم على إبراز الحنان الأبوي وتعميق أثر المحنة الإنسانية، بما يخدم البنية الوجدانية للنص ويعزّز قدرته على التأثير الرمزي والأخلاقي في المتلقي.

تُؤكد السردية التقليدية الإسلامية أن إبراهيم تخلى عن زوجته هاجر وابنه إسماعيل في مكة، بعد رحلة طويلة شملت قطع مسافة تقدّر بما لا يقل عن (1200 كيلومتر) جويًا بين الخليل (فلسطين) ومكة (السعودية). وإذا أخذنا بعين الاعتبار الطرق التقليدية التي كانت تستخدمها

75 لكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 21:8.

76 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 16.

77 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 21:5.

القوافل، خاصة مع مراعاة التضاريس الصحراوية والتعرجات الجغرافية، فمن المحتمل أن تكون المسافة الفعلية التي سلكها حوالي (1500 كيلومتر).

وبالاعتماد على وسائل النقل التقليدية آنذاك، مثل الدواب والجمال، يُقدَّر معدل السفر اليومي بما يتراوح بين (35 و40 كيلومتراً). وعلى هذا الأساس، يمكن تقدير أن الرحلة كانت ستستغرق حوالي (40 يومًا) في أفضل الظروف، أي عند السفر المتواصل دون توقفات طويلة. أما في الظروف المعتادة، فتزداد مدة الرحلة لتصل إلى نحو (60 يومًا) أو أكثر، نظرًا للحاجة إلى التوقف من أجل الحصول على الماء والغذاء، والتعامل مع صعوبات التضاريس الصحراوية، ودرجات الحرارة المرتفعة، فضلًا عن المخاطر الطبيعية والاجتماعية المحتملة أثناء التنقل عبر مناطق غير مأهولة أو طرق غير مأمونة.

من الناحية التحليلية، يُسلط هذا الطول الجغرافي والزمني للرحلة الضوء على البُعد الإنساني والدرامي للسرد، إذ يُضفي على تجربة هاجر وإسماعيل بعدًا نفسيًا واجتماعيًا، يعكس حجم التحديات التي واجهتها الأسرة الإبراهيمية في هذه المرحلة المبكرة من تاريخها، كما يُعزز البُعد الرمزي للسرد الذي يربط بين الصبر، والثقة في الرعاية الإلهية، والحنان الأبوي لإبراهيم تجاه عائلته.

من بين الإشكاليات التي تُعارض هذه الفرضية، هو عدم وجود دليل تاريخي أو أثري يُشير إلى وجود طرق قوافل منتظمة بين فلسطين ومكة في ذلك العصر، خاصة أن مكة لم تكن حينها مركزًا تجاريًا معروفًا كما أصبحت لاحقًا، وأن هذه الرحلة الطويلة والشاقة تُثير تساؤلات حول الغاية الفعلية من هذا السفر، خاصة أن الرواية الإسلامية تفيد بأن إبراهيم ترك هاجر وإسماعيل في مكان قاحل بدون مصادر للمياه، وهو أمر يصعب تفسيره من الناحية الإنسانية والعملية.

وما يُعزز الشكوك حول ارتباط إبراهيم بهذه المنطقة، هو غياب ذكر مكة في النصوص التوراتية، إذ لم يُذكر أنه قام برحلة بهذا الطول، بينما تشير التوراة إلى أن إسماعيل عاش في برية فاران، وهي أقرب جغرافيًا إلى فلسطين.

وفي السردية التوراتية، تذكر أن إبراهيم تخلى على وزوجته المطرودة هاجر وابنها إسماعيل في برية بئر سبع وبرية فاران التي تبعد عن الخليل مكان سكن إبراهيم وزوجته سارة وابنهما إسحاق، حيث تقدر المسافة بين بيته في الخليل وبئر سبع بـ (40) إلى (50 كلم)، حيث تستغرق الرحلة بالجمال أو دواب أخرى بين 3 إلى 4 أيام اعتمادا على مسالك الطريق وظروف السفر وثقل الدواب.

وتقدر المسافة بين بيته في الخليل وبرية فاران بـ (80) إلى (100كلم)، حيث يعتقد أن فاران تقع في شبه جزيرة سيناء حيث تستغرق الرحلة بالجمال أو دواب أخر بين (5 إلى 7 أيام).

عندما يروي سفر التكوين حادثة إبعاد هاجر وابنها إسماعيل، يُقدّم الحدث بوصفه فعلًا حاسمًا في إعادة ترتيب البنية العائلية والعهدية لإبراهيم، إذ يُصوَّر إبراهيم وهو يترك هاجر وابنها في منطقة برية موصوفة بالقحط وغياب السكان ومصادر الماء، ثم يعود من حيث أتى إلى موضع إقامته الرئيس في أرض كنعان، وتحديدًا إلى الخليل، حيث استقر مع زوجته الأولى سارة وابنهما إسحاق، الذي أصبح لاحقًا الوريث الشرعي للعهد في السرد التوراتي. ويُلاحظ أن هذا المشهد يؤكد جغرافيًا ولاهوتيًا مركزية الخليل باعتبارها مقر إقامة إبراهيم الدائم، وهو ما يتوافق أيضًا مع التصور الإسلامي السائد، إذ لا خلاف بين المسلمين على أن إبراهيم لم يُقِم في مكة إقامة مستقرة، بل كان موطنه الأساس في فلسطين، وبالأخص في الخليل، حيث يُنسب إليه مقام إبراهيم وموضع دفنه بحسب التقاليد الإبراهيمية. ومن ثم، فإن ترك هاجر وإسماعيل لا يُقدَّم باعتباره انتقالًا لإبراهيم إلى فضاء جديد، بل فعل انفصال من هاجر وابنها إسماعيل يعقبه الرجوع إلى زوجته سارة وابنهما إسحاق، ما يجعل الحدث لحظة مفصلية في تشكّل السلالتين الإبراهيميتين، ويكشف عن التداخل المعقّد بين الجغرافيا، والعائلة، وبناء السرديات الدينية المتمايزة فيما بعد.

تُصوِّر الروايات الإسلامية بقاء هاجر وابنها إسماعيل في بيئة صحراوية قاحلة ومعزولة، وهو ما يُثير إشكالًا جغرافيًا وتاريخيًا يتعلق بالمسافة الشاسعة بين أرض كنعان، حيث كان يُقيم إبراهيم مع زوجته الأولى سارة وابنهما إسحاق في الخليل، وبين مكة في الحجاز. فمن منظور واقعي تاريخي، تبدو فكرة الزيارات المتكررة، ولا سيما الشهرية التي يتبناها الفقه الإسلامي، غير قابلة للتحقق عمليًا في ظل وسائل التنقل المتاحة في العصور القديمة، وهو ما جعل مسألة الاتصال المستمر بين إبراهيم وهاجر وإسماعيل موضع تساؤل. غير أن السردية الإسلامية عالجت هذا الإشكال عبر إدخال عنصر خارق للطبيعة، يتمثل في استخدام «البُراق» بوصفه وسيلة انتقال معجزة. ففي بعض كتب الحديث والسير، ومنها ما أورده ابن حجر العسقلاني في فتح الباري نقلًا عن حديث أبي جهيم[78]، يَرِد أن «إبراهيم كان يزور هاجر في مكة على البراق، يغدو غدوةً فيأتي مكة ثم يرجع فيقيل في منزله في الشام». وبهذا الطرح، تُحلّ معضلة المسافة لا عبر إعادة توزيع جغرافية إقامة إبراهيم، بل عبر تجاوز قوانين الزمن والمكان نفسها. ووفق هذا التصور، يبقى إبراهيم مقيمًا في الخليل مع سارة وإسحاق، محافظًا على مركزه العائلي والتاريخي في أرض كنعان، في حين يُفسَّر حضوره المتكرر في مكة بوصفه حضورًا استثنائيًا ذا طبيعة إعجازية، لا إقامة فعلية. ويكشف هذا البناء السردي عن آلية لاهوتية واضحة تهدف إلى التوفيق بين المعطيات الجغرافية المعروفة وبين الحاجة الرمزية إلى إبقاء الصلة الإبراهيمية قائمة بين فرعي النسب، الإسحاقي في الشام والإسماعيلي في الحجاز، دون المساس بالمكان المركزي لإقامة إبراهيم في الخليل.

78 إسماعيل بن عمر ابن كثير، قصص الأنبياء، ج.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 108–112.

في سياق الرواية الإسلامية حول استخدام البراق، يُمكن تفسير ذلك على أنه محاولة من المفسرين لاحقًا لإيجاد حلول تتجاوز حدود العقل البشري، خاصة في فترات كانت فيها الحاجة لإثبات الصحة العقائدية أو توسيع نطاق المعجزات، إذ تم توظيف عناصر من الأسطورة والتدخل الإلهي لتمرير المفهوم الديني، وإضفاء طابع مقدس على الأحداث، و يُلاحظ جليا أن هذه الروايات أنشئت أو تم ترويجها في فترات لاحقة، حينما كانت المصالح العقائدية تتطلب توظيف عناصر استثنائية لتمكين النص من مقاومة النقد، وزيادة قناعته بكونها حقائق ثابتة لا تقبل التشكيك. وهذا يعكس عملية تأطير وتبرير للقصص بطريقة تخدم المواقف العقائدية، وتؤكد على صحة الرواية من خلال إضفاء جانب أسطوري، يكتسب طابع تدخّل إلهي، بهدف ترسيخ اليقين الديني.

وفي إطار أوسع، يُثار التساؤل حول مدى تأثير تداخل الأسطورة والمعجزات في تشكيل المواقف العقائدية، وكيفية تفاعل هؤلاء مع النصوص المقدسة في سياقات تاريخية مختلفة، وما إذا كانت تلك الروايات تعكس حقائق تاريخية أصيلة، أم أنها من نتاج عمليات صياغة لاحقة لتفسير النصوص بما يتماشى مع الاحتياجات الأيديولوجية والدينية، ويعمل ذلك على إبراز التحديات التي تواجه فهم النصوص الدينية ضمن إطار نقدي يركز على الفصل بين الوحي والواقع التاريخي، بهدف الوصول إلى تصور أكثر موضوعية وحيادية للتراث، بعيدًا عن التوظيف الأسطوري الذي قد يهدف أحيانًا إلى تعزيز السلطة الدينية أو إكساب القصص طابع القدسية المطلقة.

يُقدّم «سوزومين» (Sozomenos)[79] ، وهو مؤرخ بيزنطي مسيحي من القرن الخامس الميلادي، في كتابه «التاريخ الكنسي» شهادة ذات أهمية خاصة لفهم الممارسات الدينية للعرب قبل الإسلام. ففي سياق حديثه عن الأقاليم الشرقية، يذكر سوزومين أن جماعات عربية كانت تفد إلى موضع مقدّس في منطقة الخليل، وبالتحديد عند موضع «مامرِي/بلوطات ممرا»[80] المرتبطة بإبراهيم، حيث كانوا يؤدّون طقوسًا دينية تشمل تقديم القرابين والذبائح، وهو تقليد استمر « بحسب روايته» حتى القرن الرابع الميلادي. وتكتسب هذه الشهادة قيمتها من كونها صادرة عن مؤرخ مسيحي خارجي عن البيئة العربية نفسها، ما يمنحها قدرًا من الاستقلال النسبي عن السرديات الإسلامية اللاحقة. كما أن ربط هذه الممارسات بإبراهيم ومكان إقامته في الخليل يُعزز فرضية أن بعض أشكال التدين العربي قبل الإسلام كانت متصلة بجغرافيا

79 Hoyland, Robert G. Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam (London: Routledge, 2001), 130–132.

80 مامْرِي / بلوطات مَمْرَا (Mamre / Oaks of Mamre) هو اسم موضع جغرافي ديني قديم في التقاليد التوراتية والمسيحية يَرِد في سفر التكوين13:18 بوصفه الموضع الذي أقام فيه إبراهيم خيامه: «فأقام عند بلوطات ممرا الأموري التي في حبرون».

إبراهيم الكنعانية، لا بالحجاز، وهو ما يفتح المجال لقراءة نقدية لمسارات تشكّل الذاكرة الدينية الإبراهيمية، ويُشير إلى أن مراكز الحج والطقس عند العرب لم تكن ثابتة تاريخيًا، بل خضعت لتحولات مرتبطة بالسياق السياسي والديني عبر القرون.

في القرن الرابع الميلادي شهدت الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية لاحقًا) تحولًا دينيًا عميقًا مع اعتناق الإمبراطور قسطنطين الأول للمسيحية، وهو الذي حكم بين عامي (306 و337م). ورغم أن المسيحية لم تُعلن دينًا رسميًا للدولة إلا لاحقًا في عهد «ثيودوسيوس الأول»، فإن سياسة قسطنطين أسست لهيمنة مسيحية متزايدة على المجال الديني العام، تمثلت في دعم الكنيسة وتقييد الممارسات الدينية غير المسيحية. وفي هذا السياق، جرى الحد من الطقوس الوثنية المحلية، بما في ذلك بعض الممارسات الدينية العربية القديمة. ويُشير المؤرخ البيزنطي سوزومين في كتابه «التاريخ الكنسي» إلى أن العرب الذين اعتادوا الحج إلى موضع مقدس في منطقة الخليل، ولا سيما عند «بلوطات ممرا» المرتبطة بإبراهيم، مُنعوا من مواصلة هذه الشعائر بعد ترسخ السيطرة المسيحية على المكان، إذ اعتُبرت تلك الطقوس بقايا وثنية لا تتوافق مع النظام الديني الجديد. وتكشف هذه الشهادة عن كيفية إعادة تشكيل الجغرافيا المقدسة في ظل المسيحية الإمبراطورية، وعن انتقال مواقع العبادة من فضاء ديني تعددي إلى فضاء خاضع لسلطة لاهوتية واحدة، الأمر الذي أسهم في طمس أو إقصاء تقاليد دينية عربية أقدم.

إلى جانب بيت مكة، يذكر الإخباريون أيضًا أنه كان يوجد عدة كعبات منتشرة في مناطق مختلفة من الجزيرة العربية، وكانت تعتبر مواقع عربية مقدسة، تتبع تقاليد وطقوس متعددة، مما يعكس تنوع المعتقدات الدينية والعبادات في تلك الفترة، ويبرز تعدد المراكز الدينية التي كانت تحظى بالتقدير والاحترام في المجتمع العربي قبل الإسلام.

إن وجود ممارسات دينية عربية موثقة في منطقة الخليل، ولا سيما تلك المرتبطة بموضع «مامري/بلوطات ممرا»، يدل على أن العرب قبل الإسلام لم تكن عباداتهم محصورة جغرافيًا في مكَة، بل كانت موزعة على عدد من المواقع المقدسة ذات الدلالات التاريخية والرمزية المختلفة. ويُشير ذلك إلى وجود تعددية في مراكز العبادة والحج داخل المجال الديني العربي السابق للإسلام، حيث ارتبطت بعض الطقوس بأماكن تحمل قيمة إبراهيمية أو تقليدية محلية خارج الحجاز. ومن ثم، فإن هذه الشواهد التاريخية تقوّض التصور القائل بحصرية مكة كمركز وحيد للعبادة العربية قبل الإسلام، وتدعم قراءة ترى أن الجغرافيا الدينية للعرب كانت أكثر تنوعًا وتشعبًا، وأن توحيد مركز العبادة في مكة كان نتاجًا لتحول ديني ولاهوتي لاحق، لا انعكاسًا مباشرًا لوضع ديني ثابت سابق للإسلام.

ونتيجةً لحركات الهجرة والتنقّل التي عرفتها الشعوب السامية في عصور مبكرة، انتقلت معها منظوماتها الرمزية وشعائرها وطقوسها الدينية، بما في ذلك تصوّراتها الخاصة بالمقدّس

وأشكال التعبّد المرتبطة به. وأسهم هذا الانتقال في إعادة إنتاج الممارسات الدينية ضمن سياقات جغرافية وثقافية مختلفة، مع ما رافق ذلك من تحوّلات وتأويلات محلية.

فقد أنشأت كل جماعة أو قبيلة بيتًا خاصًا لله في المنطقة التي استقرت فيها، بما يعكس اعتقادها المركزي وأهمية العبادة في حياتهم. في منطقة فلسطين، بنى اليهود بيتهم المقدس في أورشليم، والذي أصبح مركزًا دينيًا وسياسيًا مهمًا لهم، بينما قام السامريون ببناء بيتهم على جبل جرزيم، الذي ظل يُمثل المكان المقدس الأساسي لديهم ويحتفظ بدوره الروحي والثقافي عبر الأجيال. ويعكس هذا التوزع الجغرافي للبيوت المقدسة كيف ساهمت الهجرة والتفاعل بين الشعوب السامية في انتشار الرموز الدينية وإرساء أسس العبادة المنظمة، مما ساعد على ترسيخ الهوية الدينية والاجتماعية لكل جماعة على مر الزمن.

هذا الرأي يُبرز التباين بين السرديات الدينية المختلفة، إذ تتناقض الشواهد التاريخية مع الرواية الإسلامية التقليدية التي تفترض أن الحج العربي كان دائمًا مرتبطًا حصريًا بمكة والكعبة. فالممارسات الدينية العربية في الخليل، ضمن الهلال الخصيب، تُشير إلى أن العرب قبل الإسلام كانوا يمارسون طقوسًا دينية في مواقع متعددة، وقد تكون هذه الممارسات متأثرة بتقاليد إبراهيمية أوسع أو بقداسة المكان المرتبطة بالعهد الإبراهيمي، ويعكس استمرار قدسية الخليل حتى بعد التحولات الدينية الكبرى، بما في ذلك الهيمنة المسيحية في القرون اللاحقة، إذ أن هذه المواقع كانت جزءًا من شبكة دينية متعددة المراكز، ما يجعل فكرة حصر العبادة في مكة والكعبة لاحقًا نتاجًا تطوريًا وتحويليًا أكثر منه انعكاسًا لحقيقة دينية ثابتة قبل الإسلام.

يُشير سوزومين[81] في كتابه «التاريخ الكنسي» إلى أن العرب كانوا يُقدمون الأضاحي خلال زيارتهم لمكان مقدس في منطقة الخليل، وهو ما يشبه إلى حد كبير الطقوس الوثنية المرتبطة بالحج في مكة وما حولها، وتدل هذه الشهادة على أن الذبح كجزء من الاحتفالات والطقوس الدينية كان ممارسة قديمة، سبقت الإسلام، ولم تقتصر على مكة وحدها، بل امتدت عبر مناطق متعددة في الجزيرة العربية والهلال الخصيب، ومن منظور تاريخي نقدي، يُتيح هذا الطرح إعادة مساءلة الأصول التاريخية للطقوس الإسلامية المرتبطة بالحج، بعيدًا عن القراءات التأسيسية التي تفترض قطيعة كاملة مع الممارسات الدينية السابقة. إذ تكشف المقاربة المقارنة أن عددًا من عناصر هذه الطقوس، ولا سيما شعيرة الذبح والتضحية، كانت متداولة ضمن أنساق دينية قديمة جدا، قبل التقاليد الإبراهيمية أو في الممارسات الشعائرية السائدة في محيط شبه الجزيرة العربية؛ ويُشير ذلك إلى أن هذه العناصر لم تكن نتاج ابتكار ديني مفاجئ، بل جاءت ضمن سياق إعادة توظيف ديني منحها الإسلام معاني عقدية وتشريعية جديدة تتماشى مع مشروعه التوحيدي، وعليه، فإن فهم هذه الطقوس يستدعي النظر إليها بوصفها جزءًا من

81 Hoyland, Robert G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London: Routledge, 2001), 130–135.

مسار تطوري طويل، تتداخل فيه الاستمرارية التاريخية مع آليات إعادة التأويل، بما يعكس دينامية تُشكّل الشعائر الدينية عبر الزمن والمكان، لا بوصفها معطًى ثابتًا أو معزولًا عن سياقه التاريخي.

وبذلك، يُظهر هذا التباين في الروايتين مدى اختلاف التصورات المرتبطة بشخصيتي إبراهيم وإبنيه، حيث تعكس كل رواية نمطًا معينًا من المعتقدات الدينية، وترتيبات نسبية، وتصورات حول الاختيار الإلهي، وهذا التباين يُبرز أيضًا كيف أن كل من الفكر الإسلامي والتوراتي يُعزز مكانة كل من إسماعيل وإسحاق كرمزين للأصل العربي والعبري والهوية الدينية، وتُستخدم هذه القصص في فترات لاحقة لتعزيز شرعيتهما، وهو الأمر الذي يجعل من النصوص وسيلة لتبرير ممارسات قد تكون غير أخلاقية، تحت غطاء الطاعة والإيمان. كما أن ذلك يعكس دورهما في تشكيل الهوية القومية والدينية، ويبرز كيف أن سيرتهما استُخدمت في تثبيت مفاهيم الانتماء والتفرد التاريخي والثقافي، رغم الاختلافات الجوهرية بين روايتيهما.

ومن اللافت أن يُذكر، أن هذه القصص، التي صنعت في فترات متأخرة، غالبًا ما استُخدمت لتعزيز الشرعية الدينية، حيث رُبطت الطاعة والامتثال بمشروعية إلهية، وأسست كوسائل لتبرير أفعال غير أخلاقية تحت غطاء الدين، وهو ما يتنافى مع القيم الإنسانية المشتركة، ويُثير تساؤلات أخلاقية وفكرية حول استخدام النصوص لتسويغ الممارسات غير الأخلاقية.

وفي الوقت نفسه، تُبرز الروايتان المتعلقتان بإسماعيل وإسحاق الدور المحوري الذي أنيط بكل منهما في تشكّل الهوية القومية والدينية ضمن السياقات الإبراهيمية المختلفة. إذ لا تقتصر أهمية هاتين الشخصيتين على بعدهما السردي أو التاريخي فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى حمولة رمزية كثيفة، تتصل بتحديد معالم الهوية الدينية والعرقية، وترسيم حدود الانتماء الجماعي، وتعكس هذه الروايات كيفية توظيف القصص الدينية بوصفها أدوات لإنتاج الوعي بالذات التاريخية، وإضفاء الشرعية على تصوّرات محددة للانتماء، بما يُسهم في ترسيخ منظومات قيمية ومعيارية تحدد موقع الجماعة في الزمن والتاريخ. وبهذا المعنى، فإن سرديات إسماعيل وإسحاق تُمثل نماذج دالة على الكيفية التي تُسهم بها النصوص المؤسسة في بناء الأطر الرمزية للهويات الدينية والقومية، وتثبيتها عبر الأجيال ضمن سياقات اجتماعية وثقافية متباينة..

السرد التوراتي وإعادة تشكيل الذاكرة والهوية

في التوراة، يُعتبر «التاريخ المقدس» حجر الزاوية في بناء الهوية الدينية والسياسية للشعب اليهودي، فالروايات التاريخية التي تتضمنها التوراة، (بدءًا من قصة الخلق، مرورًا بطوفان نوح، وصولًا إلى الخروج من مصر، ووصول بني إسرائيل إلى الأرض الموعودة) تشكل الأساس لفهمهم لوجودهم كأمة مختارة من قبل الله، وهذه القصص لا تقتصر على كونها مُجرد سرد للأحداث، بل تشكل محركًا روحيًا وأخلاقيًا يُحدد هويتهم ويُوجه مسار حياتهم.

عند تحليل هذه القصص في سياقها التاريخي، نجد أن العديد منها يتقاطع بشكل واضح مع الأساطير والقصص التي كانت متداولة في الحضارات المجاورة لليهود، مثل البابلية والمصرية والفينيقية، وهذا التشابه لا يُمكن تفسيره باعتباره مُجرد صدفة، بل يعكس عملية اقتباس ممنهجة قام بها الكَتَبة اليهود، خاصة بعد عودتهم من السبي البابلي، حين سعوا إلى إعادة تشكيل هوية قومية ودينية متماسكة عبر الاستفادة من الموروث الثقافي للشعوب التي احتكوا بها.

عند فحص بعض الروايات التوراتية، يُمكن ملاحظة وجود تشابهات جوهرية مع نصوص سابقة، مما يُشير إلى أن كتّاب التوراة لم يَستحدثوا هذه القصص من العدم، بل أعادوا صياغتها في إطار يخدم العقيدة اليهودية الناشئة، ومن أبرز هذه الأمثلة:

في بداية التوراة، تروي قصص الخلق التي تُركز على بداية العالم، الخليقة، والإنسان الأول، آدم، الذي يُعتبر أول نبي وأب لجميع البشر، وهذه القصص تنقل مفهومًا عن علاقة الإنسان بالله ككائن مخلوق لخدمة الإرادة الإلهية. وتُعتبر هذه القصص مُؤسِّسة لفهم البشر لأنفسهم وللعالم المحيط بهم، حيث يضعها التوراة في سياق تواصلي مع الله، بدايةً من وعده لآبائهم، كإبراهيم، أن يَكون نسله أمة مباركة.

خلافًا للصورة التوحيدية الصارمة التي تقدمها النصوص المُتأخرة من العهد القديم، فإن الشواهد الأثرية والنقد الكتابي، تُشير إلى أن الديانة الإسرائيلية في مراحلها المبكرة، كانت تتسم بالتعددية والتوفيق بين آلهة متعددة، إذ تُشير الشواهد النصية والمادية إلى أن الديانة

الإسرائيلية المبكرة لم تكن قائمة على توحيد صارم، بل اتسمت بطابع تعددي وتوفيقي، حيث تداخلت عبادة الإله القومي «يهوه» مع ممارسات دينية أخرى، استُمدت من البيئة الكنعانية والفينيقية والآرامية المُحيطة.

وعند تناول المشهد الديني لأسباط بني إسرائيل[82] في مراحلهم التكوينية الأولى، يُصبح من الضروري تجاوز التصورات التبسيطية التي تفترض وحدة عقدية مبكرة بين هذه الجماعات. فالوحدات القبلية المنسوبة إلى الأسباط، التي تُقدَّم في السرد التوراتي بوصفها مُنحدرة من أبناء يعقوب الاثني عشر، لم تكن في واقعها التاريخي سوى تجمعات قبلية مُتمايزة، لكل منها بنيتها الاجتماعية وممارساتها الطقسية الخاصة. وقد انعكس هذا التنوّع في تعدد مراكز العبادة، ووجود رموز دينية محلية، واعتماد أنماط من التدين كانت أقرب إلى الممارسات الكنعانية السائدة، ويشمل ذلك منظومة من الممارسات الدينية ذات الطابع الطقسي، من أبرزها تقديس آلهة الخصوبة بوصفها قوى فاعلة في دورة الحياة والإنبات، إلى جانب ذلك، توظيف الأنصاب بوصفها معالم شعائرية تُستحضر من خلالها الرمزية المقدسة، فضلًا عن إضفاء قداسة خاصة على بعض الأشجار باعتبارها وسائط بين الإنساني والإلهي. كما ارتبطت هذه الممارسات بإقامة مقامات شعائرية في مواضع مرتفعة، عُرفت في الدراسات الدينية بوصفها فضاءات طقسية يُعتقد أنها أقرب إلى العالم العلوي، الأمر الذي يعكس تصوّرًا كونيًا يرى في العلوّ المكاني شرطًا لتعزيز الفاعلية الروحية والاتصال بالمقدّس.

وتدعم النصوص الكتابية ذاتها هذا الاستنتاج، إذ تزخر بالإشارات إلى ظواهر مثل عبادة «البعل وعشتروت»، ووجود آلهة «أخرى» إلى جانب يَهوه، وهو ما يدل على أن التوحيد لم يَكن هو القاعدة الدينية العامة في تلك المرحلة، بل مثّل تيارًا محدود الانتشار في البداية. كما أن الاكتشافات الأثرية، ولا سيما النقوش والمُستكشفات الطقسية، التي تُعزز هذا التصور من خلال إبراز تشابه كبير بين الممارسات الدينية الإسرائيلية المُبكرة ونظيراتها في بلاد كنعان.

ولا يُمكن فهم التحول نحو التوحيد الإسرائيلي إلا بوصفه عملية تاريخية طويلة ارتبطت بتحولات سياسية واجتماعية عميقة، شملت نشوء الملكية، وتوحيد السلطة، وصعود النخب الدينية في القدس، ثم لاحقًا تجربة السبي البابلي وما رافقها من إعادة صياغة للهوية الدينية والقومية. ففي هذا السياق، تبلورت عقيدة التوحيد لا

كمُعطى أصلي ثابت، بل كنتاج تطور تراكمي أعاد تفسير الماضي الديني لبني إسرائيل ضمن إطار لاهوتي جديد، أسقط لاحقًا على المراحل الأولى من تاريخهم.

وعليه، فإن دراسة الديانة الإسرائيلية المُبكرة تَقتضي مقاربة نقدية تاريخية تميّز بين السرد اللاهوتي اللاحق والواقع الديني الأقدم، وتَتعامل مع التوحيد بوصفه مسارًا تطوريًا معقّدًا، لا

82 Alter, Robert, The Hebrew Bible: A Translation with Commentary, Vol. 1 (New York: W.W. Norton & Company, 2019), 15–25.

نقطة انطلاق ثابتة. ويُعد هذا الفهم ضروريًا لإعادة تَقييم تاريخ الأديان في المشرق القديم، ولمُقارنة تطور التوحيد الإسرائيلي بمسارات دينية مُوازية في المجتمعات السامية المجاورة.

ولعل سفر القضاة (الذي يؤرخ لفترة ما قبل الملكية)، يعكس هذه الفوضى الدينية، حيث تكررت الإشارات إلى «عمل الشر في عيني الرب» و«عبادة البعل وعشتروت»، وهي تعبيرات لاهوتية لاحقة لإدانة تلك المرحلة باعتبارها «انحرافًا» عن التوحيد، بينما كانت في حقيقتها تجسيدًا لحالة دينية مركبة وتعددية.

حين نُخضِع النصوص التوراتية التي تُدين عبادة «البعل» و«عشتروت» للفحص النقدي ضمن سياقها الثقافي والاجتماعي، يتضح أن ما تُقدّمه تلك النصوص بوصفه «انحرافًا» دينيًا، لم يكن سوى انعكاسا لتعددية دينية طبيعية داخل مجتمع كنعاني، لم يكن قد تشكّل بعد في كيان «ديني سياسي» مُوحد. فعبادة البعل، إله العواصف والخصب، وعشتروت، الإلهة الأم المرتبطة بالخصوبة والحرب، لم تكن مُمارسات غريبة أو مُستوردة من الخارج كما توحي بذلك النصوص اللاهوتية المتأخرة، بل كانت من صلب البنية الدينية المحلية التي نشأت فيها القبائل العبرانية، والتي كان يهوه نفسه، في أطواره المُبكرة، يشغل فيها موقعًا غير متميّز بوضوح عن بقية أعضاء البانثيون الكنعاني.

هذا يعني أن التوحيد في إسرائيل القديمة لم يَكن أصلًا، بل تحوّل لاحقا؛ ولم يكن عقيدة واضحة من البداية، بل نتيجة صراع وتأويل متواصل. فقد مرّ عبر مراحل من إعادة البناء اللاهوتي والسياسي، شملت تنقيح الذاكرة الدينية الجماعية، وتصفية الموروثات التوفيقية، وفرض عبادة يهوه بوصفه الإله الأوحد من قبل سلطة مركزية تمثلت في أورشليم، والكهنوت اللاوي، ونصوص ما بعد السبي التي أعيد فيها صياغة التاريخ من منظور توحيدي حاسم، ففي هذا الإطار، يُصبح «الانحراف» عن التوحيد، كما تصفه أسفار مثل القضاة وصموئيل، مجرد توصيف لاحق لحالة سابقة لم تكن موحدة أصلاً، بل موزعة بين معابد محلية، وأضرحة قبلية، وآلهة مُتعددة.

ويزداد هذا التصور وضوحًا عند دراسة أسباط بني إسرائيل الاثني عشر وفق السياقات الجغرافية والدينية الخاصة بكل سبط، حيث تكشف الروايات التوراتية والأبحاث الأثرية أن الانقسام بين الأسباط لم يكن فقط سياسيًا أو عرقيًا، بل دينيًا بالأساس، إذ كانت لكل منطقة خصوصيتها الطقسية ومعبدها المحلي، وأحيانًا إلهها أو رمزها الشعائري الخاص، ما يُشير إلى غياب وحدة لاهوتية قبل مرحلة الإصلاحات الدينية الكبرى.

على مدى أكثر من ألفي عام، وتحديدًا منذ الألف الثالث قبل الميلاد وحتى القرون الأولى من الألف الأول قبل الميلاد، هيمنت الديانات التعددية على منطقة الشرق الأدنى القديم، وكانت هذه المنطقة (التي تشمل بلاد الرافدين، وبلاد الشام، ومصر، والأناضول)، موطناً لعبادات مُعقدة شملت آلهة متعددة، يجسد كل منها قوى الطبيعة أو مفاهيم أخلاقية أو

مهام سياسية. في حين، لم يكن الإله مطلقًا، بل كان جزءًا من مجمع آلهة (بانثيون) تتوزع فيه السلطات، وغالبًا ما كان يرتبط بمدينة أو مملكة محددة، كما في حالة مردوخ لبابل، وآشور للآشوريين، وبعل الكنعاني.

غير أن هذا التصور بدأ يتغيّر تدريجيًا مع تطور التقاليد الإسرائيلية المبكرة، بدءًا من مرحلة ما يُعرف باليهودية الأولى [83]التي ظهرت في جنوب كنعان خلال القرنين الثاني عشر إلى العاشر قبل الميلاد، حيث وُجدت مجموعات كانت تعبُد الإله «يهوه» إلى جانب آلهة أخرى، ولكن التحول اللاهوتي الحقيقي بدأ في التبلور خلال القرن الثامن إلى السادس قبل الميلاد، في ظل الأزمات السياسية والاحتلالات المتكررة، لا سيما السبي الآشوري ثم البابلي، حيث بدأت النخبة الكهنوتية اليهودية بإعادة قراءة الماضي وتدوينه ضمن إطار توحيدي صارم.

لقد شكّل هذا التحول نقطة انعطاف كبرى في تاريخ الأديان، ليس فقط ضمن السياق المحلي في فلسطين ويهوذا، بل في التاريخ الديني العالمي، إذ كان التوحيد الذي تطور داخل اليهودية نواة لما سيُعرف لاحقًا بالأديان الإبراهيمية، ومع ذلك يجب التأكيد أن هذا التحول لم يكن لحظيًا، بل كان نتيجة تراكمات فكرية وتاريخية طويلة، ومرّ بمراحل من التوفيق الديني قبل أن يستقر على صورة الإله الواحد، المطلق، المتعالي، الذي لا يُرى ولا يُمثّل.

في قلب الهوية اليهودية، يبرز اسم «يهوه» كمرادف للإله الواحد، المتعالي، والخالق الكلي القدرة، غير أن هذه الصورة، كما ترسخت في الذاكرة التوحيدية المتأخرة، هي نتاج عملية تطورية طويلة ومعقدة، مرت بمراحل من التعددية، والتوفيق، وإعادة التشكيل اللاهوتي، تأثرت بالسياقات السياسية، والاجتماعية، والتاريخية.

هذا التحول لم يكن انعكاسًا لتطور روحي مُستقل، بل كان جزءًا من استراتيجية كهنوتية لإعادة بناء الشرعية «السياسية الدينية» بعد انهيار النظام الملكي، في لحظة فراغ سياسي وانكسار جماعي، وهكذا غدت الكتابة هي الأداة المركزية لإعادة ترسيم حدود الجماعة، وتأسيس نسق توحيدي جديد، لا يكتفي بإقصاء الماضي، بل يُعيد تشكيله من الجذور.

فهذا التيار قاد عملية إعادة كتابة التاريخ الديني، وتُرجمت هذه العملية إلى نصوص مثل «سفر التثنية» وأجزاء من الأسفار التاريخية، حيث لم يعد الإله « بعل» يُذكر إلا بوصفه «وثنًا»، وتحولت كل عبادة أخرى إلى «رجس» أو «زنا روحي». وهكذا، من خلال الكتابة، تم شيطنة الماضي التعددي وتقديس يهوه كالإله الحقيقي الوحيد.

وبالتالي، فإن انتصار «يهوه» لم يكن انتصار فكرة روحية مُجردة، بل مشروعًا لاهوتيًا سياسيًا محكمًا، أعاد كتابة الذاكرة الجمعية لشعب مهزوم، وحوّل التاريخ إلى أداة إيديولوجية لتوحيد الجماعة وتعريف «الذات» مقابل «الآخر»، وهذا النمط، (دمج ثم إلغاء، ثم إعادة سرد التاريخ

83 Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 10–25.

بشكل انتقائي) يتكرر في ديانات أخرى لاحقة، بما في ذلك الإسلام، الذي قام هو الآخر بإعادة تفسير الديانات السابقة، وتقديم نفسه كذروة وخاتمة لها، مع نفي صلاحية ما سبقه.

يُطلق اسم «بني إسرائيل» في التقليد الديني اليهودي على نسل يعقوب، إلى (الاثني عشر سبطًا الذين يُنسبون إلى أبناءه)، ويُعرف أيضًا باسم «إسرائيل»، وهو ابن إسحاق وحفيد إبراهيم، ووفقًا للسرد التوراتي، فقد غيّر الإله اسمه من يعقوب إلى إسرائيل بعد صراعه الرمزي مع «الملاك» ليُصبح الاسم علامة على العلاقة الخاصة بين ذُريته والإله يهوه، في حين، يتكوّن اسم «إسرائيل» من مقطعين لغويين يحملان أبعادًا دينية وتاريخية عميقة:

«يسر» أو «إسرى»: وهو جذر لُغوي عبري غامض نسبيًا، ويرتبط هذا الجزء بالفعل السامي، سَرَى / يَسْرِي أو بالجذر العبري (سَرَه) الذي يُفيد القوّة، الغَلَبة، والمجاهدة، أو الصراع. وفي التأويل الديني العبري، يُفهم بمعنى، جاهد أو صارع، بينما فسره التقليد التوراتي (سفر التكوين):[84] الترجمة العربية الشائعة فقال: «لا يُدْعَى اسمُكَ فيما بعدُ يَعقوب، بل إِسْرَائِيل، لأنكَ جاهدتَ مع اللهِ ومع الناسِ وقدرتَ».

ففي الرواية، يُمنح يعقوب هذا الاسم بعد مصارعته «رجلًا» حتى الفجر (يُفهم لاحقًا أنه كائن إلهي أو ملاك).

فاسم «إسرائيل» لا يعكس في جذره الأولي إيمانًا توحيديًا ناضجًا، بل يُجسّد لحظة لاهوتية انتقالية، حيث لا تزال العلاقة مع الإله تقوم على التجربة والصراع الشخصي لا على التسليم العقائدي المجرّد. ففي هذا السياق، لا يُقدَّم الإله كجوهرٍ مفارق متعالٍ، بل كفاعل يتداخل مع الإنسان، يُصارع، ويُختبر، ويُعاد تعريفه في ضوء الأزمة.

تُشير الأسفار الأولى من التوراة، خاصة في سفر التكوين، إلى أن الشعب الإسرائيلي في مراحله المُبكرة، لا سيما في زمن يعقوب، كان يُعبّر عن علاقته بالإله من خلال اسم «إيل» ، وهو ليس اسمًا خاصًا بإله إسرائيلي مُنفرد، بل اسم إله كنعاني مركزي، كان يُمثّل رأس البانثيون الكنعاني ورب السماء، قبل أن يُعاد توظيفه لاحقًا في التقليد التوحيدي.

يرد في (سفر التكوين):[85] «فَقَامَ يَعْقُوبُ صَبَاحًا، وَأَخَذَ الْحَجَرَ الَّذِي وَضَعَهُ رَأْسًا لَهُ، وَوَضَعَهُ عَلَى مَقْبَرَتِه، وَمَسَحَهُ بِالزَيْتِ».

« وَدَعَا اسْمَ المَكَانِ بَيْتَ إِيل، وَأَمَّا اسْمُ المَدِينَةِ فَكَارَنَّةَ إِلَى اليَوْمِ هَذَا».

يُوضح النص، أن يعقوب (أخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه، وأقامه عمودًا، وصبّ عليه زيتًا)، ثم (دعا اسم ذلك المكان بيت إيل)، أي «بيت الإله إيل»، قائلاً: (وهذا الحجر الذي

84 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: القاهرة: دار المعارف،2002)، سفر التكوين .32:28.

85 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: القاهرة: دار المعارف،2002)، سفر التكوين .28:18–19.

أقمته عمودًا يكون بيتًا لله)، وهي لحظة رمزية تكشف عن خصائص جوهرية في البنية الدينية خلال تلك المرحلة المبكرة من تطور العبادة الإسرائيلية. إذ تُظهر هذه الرواية أن الممارسات التعبدية[86] كانت لا تزال مرتبطة بمزارات محلية وأعمدة حجرية مقدسة تُعرف بـ«المصّابات»، وهي ظواهر طقسية شائعة في الديانة الكنعانية، حيث تشكّل الأحجار المنصوبة رموزًا لحضور الإله في موضع معين. كما أن استخدام اسم «إيل» يعكس عدم تبلور تصور توحيدي نهائي، بل يُشير إلى مرحلة دينية انتقالية[87] تندرج ضمن بيئة تعددية، حيث تُفهم الآلهة وفق منطق جغرافي وشعائري، وتُحدّد هوية الإله من خلال المكان أو الحدث المُقدّس الذي يرتبط به. وضمن هذا السياق، يتضح أن مفهوم «بيت الرب» لم يتأسس بداية بوصفه معبدًا مركزيًا أو بنية كهنوتية منظمة، بل كان يُشير إلى نقطة تفاعل محلية بين الإنسان والمُقدّس، ما يدل على تطور تدريجي من أنماط عبادة عشائرية متناثرة نحو تصور أكثر انتظامًا ومأسسة للحضور الإلهي، وهو ما سيُمهد لاحقًا لنشوء الهيكل في أورشليم بوصفه المركز التعبدي الأعلى في اليهودية ما بعد المنفى.

غير أن الدراسات التاريخية المعاصرة لا تتعامل مع هذه النسب «إسرائيل» بوصفه حقيقة تاريخية مُثبتة، بل كمُكوّن من مكونات الذاكرة الجماعية لشعب نشأ في سياق الشرق الأدنى القديم، وشكّل هويته من خلال بناء نسب رمزي يعود إلى «الآباء» المؤسسيين: إبراهيم، إسحاق، ويعقوب، وهذا النسب الأبوي لم يكن فقط جزءًا من السرد الديني، بل أداة لربط الجماعة اليهودية الناشئة بماضٍ مقدس يُضفي الشرعية على وجودها وتقاليدها.

وهكذا، فإن الإلهً الذي يظهر في النص التوراتي بوصفه من منح الميثاق لإبراهيم ليس شخصية تاريخية يمكن تحديدها بدقة، بل هو بناء «لاهوتي أسطوري»، تشكّل تدريجيًا في الوعي الديني الإسرائيلي، ونتاج تراكمي لذاكرة دينية، يُعاد تشكيلها عبر الحاجات السياسية والرمزية لمجتمع يمر بالتحول والانكسار، فوفقًا لأغلب الأبحاث النقدية الحديثة، لا توجد أدلة أثرية أو نصوص معاصرة تُؤكد الوجود التاريخي لإبراهيم بوصفه شخصية واقعية؛ بل يُنظر إليه كرمز تأسيسي جُعل محورًا لسردية العهد والانتماء.

أما الإله الذي يُفترض أنه ظهر له، فهو امتداد أو تطور من الإله الكنعاني «إيل»، الذي كان يُعتبر كبير مجمع الآلهة في الميثولوجيا الكنعانية. «إيل» كان يُوصف بأوصاف الأبوة، السيادة، ومنح البركة، وهي نفسها الصفات التي تُنسب لاحقًا ليهوه في التوراة. ومع مرور الزمن، وبفعل التفاعلات الدينية والثقافية والسياسية، حصل دمج تدريجي بين «إيل» و«يهوه»، حيث بدأ

86 Smith, Mark S. Mark S. Smith, *The Early History of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 45–78.

87 John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 12–35.

الأخير (الذي كان إلهًا محليًا لجنوب كنعان أو مناطق مثل مديان أو سيناء) باكتساب خصائص الإله الأعلى، حتى أصبح الإله القومي المركزي لبني إسرائيل.

من منظور تاريخي ونقدي، تغيب أيّ دلائل أثرية أو نصوص معاصرة تُؤكد الوجود الواقعي لشخصية إبراهيم، أو تُثبت أنه عاش في مدينة أور، أو ارتحل منها إلى كنعان كما تزعم الرواية التوراتية، فالقصة التأسيسية المُرتبطة بإبراهيم، بما تتضمنه من وعود إلهية بالأرض والنسل، لا تُمثل سجلًا تاريخيًا موضوعيًا، بقدر ما تُشكل بناءً رمزيًا ذا طابع «لاهوتي سياسي»، صيغ في فترات لاحقة ضمن مشروع إعادة تشكيل الذاكرة الجماعية لشعب في حالة انكسار وهجرة، لا سيما خلال وبعد حقبة السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد.

في هذا السياق، يُفهم الوعد الإلهي لإبراهيم (المتمثل بمنحه أرض كنعان لنسله) كسردية تأسيسية استُخدمت لإعادة ترسيخ الارتباط الرمزي بالأرض، وتبرير المطالبة بها على أساس ديني وراثي، فهي لا تُعبر عن حدث واقعي بقدر ما تُعيد تشكيل الماضي بأسلوب يُضفي شرعية قدسية على وجود جماعة دينية إثنية في منطقة متنازع عليها، ويُؤسس لفكرة التفوق الديني والاصطفاء الإلهي لنسل إبراهيم.

وعليه، يُمكن قراءة قصة إبراهيم باعتبارها نصًا تأسيسيًا هادفًا، وظيفته بناء هوية «دينية قومية» موحدة تنبثق من العهد مع «إله خاص»، وتتمايز عن الشعوب الأخرى المجاورة، فالعناصر المركزية في هذه القصة (الرحيل، العهد، والبركة الإلهية)، تعمل كأدوات رمزية لإعادة بناء الوعي الجماعي لشعب يبحث عن جذور، وأرض، وانتماء، في سياق فقدان السيادة الجغرافية والسياسية. ومن هنا نستنتج بإن هذه «الأسطورة» بالمعنى البسيط، تُمارس وظيفة إيديولوجية عالية التأثير، وتضع حجر الأساس لبنية رمزية تُشكل إطارًا للفكر السياسي والديني في التقاليد اليهودية، وأظف إلى ذلك، أنها تُعيد إنتاج السلطة بلغة الغيب، وتجعل من الانتماء الديني والسياسي كيانًا واحدًا لا يمكن فصله.

تُعدّ السردية التوراتية التي تبدأ بيعقوب (إسرائيل)، والد يوسف، وهو الابن الحادي عشر ليعقوب (إسرائيل) ومن «راحيل»، التي كانت محبوبة يعقوب، ولذلك يُميّزه الأب عن إخوته، ويُعطيه قميصًا ملوّنًا (سمة ملكية أو تفضيل)، لكن هذا التمييز يُثير غيرة إخوته، ويُؤسس للصراع وتبدأ قصص «المِحن الإلهية» التي تسبق التمكين، بما يُشبه فكرة الابتلاء كمقدمة للاصطفاء.

يُقدَّم يوسف في السرد التوراتي كآلية لشرعنة وجود بني إسرائيل في مصر، فبفضله تُنقل العائلة الإسرائيلية من فضاء البداوة في كنعان إلى فضاء الدولة المنظمة في مصر، وهذا يسمح لاحقًا بنشوء تصور جمعي عن الشعب «في أرض العبودية»، تمهيدًا لسناريو الخروج والتكوين «السياسي الديني» للشعب من خلال قصة محكمة البناء، تُحوّله من عبد بيع بدراهم معدودات، إلى الرجل الثاني في الدولة، وهو ما يمنح وجود عائلته في أرض «جوشن» مبررًا سياسيًا ولاهوتيًا في

آنٍ معًا، فبدلًا من أن يكون دخول العبرانيين إلى مصر نتيجة غزو أو هجرة عشوائية، بل توفير أصل نبيل للجالية العبرانية في مصر، حيث يُصوَّر كخطّة إلهية محكمة، بدأت بيوسف الذي (أرسله الله أمامهم لحفظ حياة)، كما يقول هو نفسه في (سفر التكوين):[88] الترجمة العربية الشائعة: «وَالآنَ لَا تَحْزَنْ وَلَا تَغْضَبْ أَنْتَ وَقُلوبكَ، أَنِّي أَرْسَلْتُكَ إِلَى مِصْرَ لِتَحْفَظَ لَكَ حَيَاةً».

وتتوالى القصص والمحن على يوسف في خط درامي، تنتهي دومًا بالتدخل أو العناية الإلهية، وكأن المعاناة ليست إلا تمهيدًا لتجلي الإرادة المقدسة، فالقصة المعروفة عن يوسف (من تآمر إخوته عليه، إلى بيعه للتجار، وصعوده السياسي في مصر) لا تُؤدي فقط وظيفة درامية أو روحية، بل تُمهّد لبنية لاهوتية تاريخية أعمق: انتقال العائلة المؤسسة (ذرية يعقوب) إلى أرض أجنبية، وتحولها هناك إلى «شعب« في المنفى، وصولًا إلى اللحظة التأسيسية لخروجهم الجماعي مع موسى.

وفقًا للسردية التوراتية، دخل بنو إسرائيل إلى مصر في زمن يوسف[89] بسبب مجاعة ضربت المنطقة، فاستقروا في أرض «جوشن»، حيث حظوا بمكانة مميزة نتيجة لموقع يوسف في البلاط المصري كـ«رجل ثانٍ بعد فرعون»، مما مكّنه من جلب أبيه يعقوب وإخوته، أي «بني إسرائيل»، للإقامة في مصر تحت مظلة حمايته ونفوذه، فبدأ وجودهم هناك بدعم ملكي مُباشر، اتّسم بالكرامة والرخاء. غير أن هذا الوضع لم يستمر؛ إذ أدّى تغيّر السلطة وتعاقب الملوك إلى تحوّل موقع بني إسرائيل، من القبول والرعاية إلى الاضطهاد والتهميش، ففقدوا امتيازاتهم السابقة وتحولوا تدريجيًا إلى طبقة مُستعبدة. وتعكس هذه التحوّلات الثنائية المُتكررة (من الاندماج المؤقت إلى الإقصاء الجذري) نمطًا شائعًا في أدبيات الجماعات المهمّشة، حيث تتبدّل علاقة الجماعة المضيفة بالجماعة الوافدة بحسب السياقات السياسية وتغير موازين القوة، وبهذا تتجاوز مصر دلالتها الجغرافية لتتحول في الذاكرة الدينية اليهودية إلى رمز مركزي للعبودية والاغتراب عن الهوية الأصلية، بما يجعل الخروج منها لاحقًا لا مُجرد تحرر سياسي، بل فعلًا تأسيسيًا يُعيد تعريف الجماعة وحدودها وهويتها.

لكن هذه الرواية، رغم قوتها الرمزية في تشكيل الوعي الديني اليهودي، تفتقر إلى الدعم الأثري والتاريخي المباشر. فالسجلات المصرية، المعروفة بتوثيقها الدقيق للحياة الإدارية والاقتصادية والديمغرافية، لا تتضمن أي إشارة إلى وجود جماعة «عبرانية» بهذا الحجم أو إلى وزير أجنبي يدعى يوسف، ناهيك عن صمتها الكامل إزاء مجاعة سُباعية ضربت مصر، بل إن مثل هذه المجاعة، لو حدثت بالفعل ، لكانت تركت أثرًا واضحًا في الأرشيف المصري الغني، خصوصًا أنها مرتبطة بإصلاحات اقتصادية مركزية كما تزعم القصة، و كذلك فإن عدم وجود

88 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002)، سفر التكوين 45:5.

89 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج.2 (بيروت: دار التراث، 1967م)، ص 40–80.

أي أثر لنزوح جماعي ضخم من مصر، سواء في النصوص أو الآثار، يعزز من الطرح القائل بأن القصة تُمثل سردية قومية تأسيسية، صيغت لاحقًا في سياق ديني وهوياتي، لا بوصفها سجلًا تاريخيًا دقيقًا.

علاوة على ذلك، فإن استخدام لقب «فرعون» بالطريقة الواردة في النصوص التوراتية والقرآنية يعكس صيغًا متأخرة من التطور اللغوي. إذ أن لفظ «فرعون» لم يُستخدم كلقب شخصي للملوك إلا في عهد الدولة الحديثة (بعد القرن الخامس عشر قبل الميلاد)، بينما كانت الصيغة الرسمية آنذاك تشير إلى الملك باسمه، لا بلقبه. هذه المفارقة الزمنية تعزز الرؤية النقدية التي ترى في القصة التوراتية إعادة بناء لاحقة لأسطورة قومية وُضعت في سياق ديني لتقديم نموذج أخلاقي وقومي، أكثر من كونها سجلًا تاريخيًا حقيقيًا.

ومن هذا المنظور التحليلي، لا تُعدّ قصة دخول بني إسرائيل إلى مصر مجرد سردية دينية، بل جزءًا من بنية أسطورية أعيد إنتاجها في فترة لاحقة، خصوصًا أثناء وبعد السبي البابلي، عندما كانت الجماعة العبرانية في حاجة ماسة إلى إعادة بناء ذاتها وهويتها بعد فقدان الأرض والهيكل والسلطة. فالسرد التوراتي عن يوسف والمجاعة والنزول إلى مصر لا يهدف إلى توثيق حدث تاريخي بقدر ما يُشكّل محاولة لتفسير الواقع القائم آنذاك: جماعة مشتتة تعيش في أرض غريبة، تبحث عن معنى لشتاتها وعن أفق لخلاصها.

في هذا السياق، تعمل القصة بوظيفة مزدوجة: فهي من جهة تُقدم تفسيرًا لسبب وجود «الشعب المختار» في أرض العبودية، ومن جهة أخرى تُمهد لأحد أهم المفاهيم التأسيسية في اللاهوت اليهودي، وهو «الخروج» بوصفه لحظة خلاص إلهي تُؤكد العهد بين الله وشعبه. ولذا، فإن هذا السرد لا يُقرأ كـ «تاريخ»، بل كـ «تأريخ إيماني» يُعيد صياغة الماضي لتلبية حاجات الحاضر، تمامًا كما يحدث في عمليات بناء الهوية الجماعية بعد الكوارث السياسية أو النفي القسري في ثقافات عدة.

رغم مركزية موسى في السردية التوراتية، بوصفه النبي المُؤسس والمُحرّر القومي لبني إسرائيل، فإن غياب أي دليل أثري أو نصي مباشر من مصر أو من محيطها الجُغرافي يُعزز من شكوك المؤرخين حول تاريخية هذه الشخصية، ووفقًا للتقديرات التقليدية، يُفترض أن موسى عاش في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، في زمن حكم «رمسيس الثاني» (حوالي 1213-1279 ق.م)، وهي الفترة التي يُعتقد تقليديًا أنها شهدت حدث «الخروج» من مصر، غير أن هذا الربط الزمني لا يستند إلى أدلة أثرية أو نقوش مصرية مُعاصرة، بل يقوم على قراءة داخلية للنصوص الدينية وإسقاطات تفسيرية لاحقة. فعلى الرغم من أن المصريين تركوا سجلات مفصلة عن فترات حكمهم، بما في ذلك تفاصيل دقيقة عن إدارتهم ومعاركهم وحتى إنتاجهم الزراعي، إلا أن أي إشارة إلى وجود جماعة كبيرة من «العبيد العبرانيين» أو إلى كارثة بحجم «الخروج» لا تظهر في السجلات المصرية المعروفة.

هذا الصمت الأثري والتاريخي يدفع العديد من الباحثين إلى إعادة النظر في موسى كشخصية تاريخية، والاعتبار بأن السردية المتعلّقة به، بما في ذلك قصة ولادته ونشأته في قصر الفرعون، والخروج الجماعي، قد تكون أسطورة تأسيسية تطوّرت لاحقًا في إطار الحاجة اللاهوتية لبناء ذاكرة جماعية وهوية دينية في المنفى البابلي أو بعده، حيث أصبح الخروج رمزًا للخلاص الإلهي وإعادة التكوين القومي.

في دراسات الأديان القديمة، تُعد الشخصيات المؤسسة كـ«إبراهيم وموسى في التقليد اليهودي» نماذج رمزية أكثر من كونها كيانات تاريخية يمكن التحقق منها بالمقاييس الأثرية الصارمة، ويبرز موسى بصفته «النبي المشرّع»، الذي تتقاطع في سيرته الأسطورة بالتاريخ، والمعتقد السياسي بالدعوى الدينية، غير أن تموضع موسى كقائد للخروج، ومتلقي الشريعة، وباعث لهوية جماعية في المنفى، يدفع إلى التساؤل حول الأصل الحقيقي لهذا النموذج، وعما إذا كان موسى تجسيدًا مركّبًا لطبقات متعددة من الذاكرة والأساطير السابقة، أعيدت صياغتها في مرحلة الأزمة الوطنية بعد السبي البابلي.

في هذا السياق، يستوقف النظر أوجه الشبه اللافتة بين سيرة موسى كما وردت في النصوص التوراتية، والتشابه الملفت بين قصة ولادة موسى والرواية الأسطورية لولادة «سرجون الأكدي»،[90] مُؤسس الإمبراطورية الأكدية. (حوالي 2279-2334 ق.م) في بلاد ما بين النهرين، ويُعد من أوائل الحكام الذين وحدوا المدن السومرية تحت دولة مركزية واحدة، وأن سيرته محفوظة في النصوص الأكادية القديمة:

(أمي الكاهنة ولدَتني سرًا... وضعتني في سلة من القصب، وأغلقت فمي بالقطران، وألقتني في النهر، لكن النهر لم يغمرني. فالتقطني أكي، ساقي الماء، وربّاني كابنه).

هذا الاقتباس مأخوذ من أسطورة سرجون الأكدي، وتوجد نصوصها المحفوظة على ألواح طينية باللغة الأكدية، وتُعد من أقدم النصوص «السير الذاتية» في التاريخ، وتعود إلى أواخر الألف الثالث قبل الميلاد، وتُمثّل قالبًا سرديًا يلفت الانتباه بشدّة لتشابهاته مع القصة التوراتية لميلاد موسى، مما يفتح بابًا واسعًا لفهم شخصية موسى على أنها نتاج إعادة صياغة لرموز قديمة أكثر من كونها توثيقًا تاريخيًا.

بحسب بهذا النقش المعروف بـ «أسطورة سرجون»، وُلد الإمبراطور سرجون في ظروف غير شرعية، فوُضع في سلة من القار وألقي في نهر الفرات، ليجده سقّاء (أكّي) ويربيه، قبل أن يصعد إلى السلطة ويُؤسس أول إمبراطورية سامية موحدة في التاريخ القديم، فهذه العناصر :الولادة في الخفاء، السلة، النهر، التنشئة خارج العائلة الأصلية، ثم الصعود السياسي اللاحق ، فهذه الصورة لطفل يُوضع في سلة ويُلقى في نهر لينجو بطريقة إعجازية ، تُطابق بشكل

90 W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths, Texts from Cuneiform Sources* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999), 125–130

لافت مشهد ولادة موسى في (سفر الخروج):[91] «وَلَمَّا لَمْ يُمْكِنْهَا أَنْ تُخَبِّئَهُ بَعْدُ، أَخَذَتْ لَهُ سَفَطًا مِنَ الْبَرْدِيِّ وَطَلَتْهُ بِالْحُمَرِ وَالزِّفْتِ، وَوَضَعَتِ الوَلَدَ فِيهِ، وَوَضَعَتْهُ بَيْنَ الْحَلفَاءِ عَلَى حَافَةِ النَّهْرِ».

حين تضعه أمه في تابوت من البردي وتخفيه بين الحلفاء على شاطئ النيل، فلا يقتصر التشابه على التفاصيل، بل يمتد إلى الوظيفة الرمزية للنص: في كلتا الحالتين، يُقدَّم البطل كـ«منقذ» يولد في ظروف تهديد وجودي، لكن العناية الإلهية تتدخل لإنقاذه وإعداده لمهمة كبرى.

فالولادة في الخفاء، ووضع الرضيع في سلة طافية على النهر، والنشأة في بلاط الحاكم، ثم النفي والعودة كقائد، كلها عناصر تُظهر بنية سردية مشتركة تُشير إلى تداول أنماط رمزية موحدة في الثقافات السامية القديمة. لذلك، فإن فهم موسى لا يقتضي البحث عن «رجل تاريخي» بعينه، بل تفكيك الصورة التي رُسمت له، بوصفها نتاجًا لعملية إعادة كتابة جماعية للهوية، عبر تحوير أساطير سابقة (كسرجون الأكدي) إلى إطار «لاهوتي تشريعي» جديد.

هذه البنية السردية المشتركة لا تُعبّر عن مصادفة، بل عن تداول أدبي لرمز «القائد المنقذ» في ثقافات الشرق الأدنى، في حين لا يُقرأ موسى هنا كشخصية «تاريخية»، بل كمُعيد لإنتاجها ضمن إطار سردي وظيفي: شخصية تُجسّد الأمل بالخلاص، وتمنح الجماعة هوية تُؤسّس على الخروج من القمع، وعلى تلقي شريعة جديدة، فالوظيفة الرمزية هي ما يجعل موسى قريبًا جدًا من سرجون[92] لا في التاريخ، بل في المخايل.

إن هذا النمط السردي يُعرف في علم الأساطير بـ«أسطورة المُنقذ»، وهي بنية مُتكررة عالميًا، تُستخدم لإضفاء شرعية دينية وقومية على شخصية القيادة. ويقترح بعض الباحثين أن كتّاب التوراة (وخاصة الكهنة واللاويين بعد العودة من المنفى)، أعادوا توظيف هذا النموذج السردي، مانحين موسى دورًا تأسيسيًا في إخراج بني إسرائيل من العبودية، وتسليم الشريعة، وتشكيل «الأمة المقدسة".

وثمة من يرى في موسى صدىً إصلاحيًا «لأخناتون»، الفرعون المُوحد الذي حاول فرض عبادة إله واحد «آتون» بدلاً من تعدد الآلهة، وقد اقترح «فرويد» في كتابه (موسى والتوحيد) أن موسى كان كاهنًا من أتباع أخناتون، حمل فكر التوحيد بعد انهيار تجربة أخناتون السياسية والدينية، وأعاد تشكيله في جماعة جديدة.

بالإضافة إلى سرديتي سرجون الأكدي وموسى العبري، نجد أن نمط النجاة المعجزة للطفل المختار يتكرّر في حضارات أخرى بعيدة جغرافيًا وثقافيًا، مما يشير إلى بنية رمزية عابرة للثقافات:

---

91 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002) سفر الخروج 2:3.

92 William W. Hallo and K. Lawson Younger Jr., eds., The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World, vol. 1 (Leiden: Brill, 1997), 200–215.

1. الهند القديمة(كريشنا): في الأساطير الهندوسية، وُلد كريشنا في ظروف خطرة، إذ كان الملك «كانسا» قد أُخبِر بنبوءة أن أحد أبناء أخته سيقتله. فقرر قتل كل أطفالها، وعند ولادة كريشنا، تم تهريبه ليلًا عبر النهر إلى أسرة راعية في قرية بعيدة، حيث نشأ في الخفاء إلى أن حان وقت المواجهة. هنا تشابه كبير نجده :تهديد بالقتل عند الولادة، نبوءة، نقل سرّي، ثم صعود بطولي، وهي بنية تتناغم مع سردية موسى وسرجون، وإن اختلف السياق الديني.

2. اليونان(أوديب): في الأسطورة اليونانية، وُلد أوديب بنبوءة تنذر بأنه سيقتل أباه ويتزوّج أمه، فأُمر بقتله فورًا بعد ولادته، لكن الخادم أشفق عليه وتركه على سفح جبل حيث عُثر عليه وتبنّاه ملك «كورنث»، هنا أيضًا تتكرّر عناصر :الولادة المهددة، الإنقاذ، التبني، ثم القدر المحتوم، وهي بنية تُسند إلى الطابع التراجيدي للفكر اليوناني، لكنها تظل جزءًا من النسق الرمزي العام.

إلى جانب البنية الأسطورية، تُضفي التوراة على موسى بُعدًا قانونيًا تشريعيًا، يظهر جليًا في الوصايا العشر وسفر اللاويين والعدد والتثنية. وهنا يُستدعى نموذج آخر مركزي في ثقافة الشرق الأدنى: الملك حمورابي، الذي تلقى قوانينه من الإله «شمش»، ونقشها على مسلة، في حين تُعد من أقدم النظم القانونية المدونة في التاريخ.

تُظهر الشريعة الموسوية توازيًا بنيويًا مع شريعة حمورابي، ليس فقط في الطابع «الأخلاقي القانوني»، بل أيضًا في طريقة التلقي من «الإله» على جبل أو في حضرة مُقدسة. غير أن موسى لا يُقدَّم كملك بل كنبي، وهنا يكمن التحوّل: من شرعية دنيوية تُستمد من النسب أو النصر، إلى شرعية نبوية تُؤسس على العلاقة المباشرة مع الإله الواحد، وإنها خطوة باتجاه «تقديس القانون»، حيث يُحوَّل النظام الاجتماعي إلى شريعة سماوية، وهو ما يؤسس لاحقًا لمركزية الناموس في الهوية اليهودية.

اللاهوت والتاريخ:
من موسى إلى السبي البابلي

في التوراة يظهر موسى كـ«المشرّع الأكبر» في التاريخ العبري، الزعيم الذي يقود بني إسرائيل من العبودية في مصر نحو التأسيس الأولي لهويتهم كأمة، ويستلم الشريعة على جبل سيناء، بينما تربّى في قصر فرعون، لكنه انقلب على النظام، وهو الزعيم السياسي والديني الذي يُخرج شعبه من عُبودية تاريخية موصوفة، وكذلك الوسيط بين الله والشعب في أحداث كبرى كالعِجل الذهبي، والتيه، وتسلّم الوصايا، فالزمان والمكان واضحان نسبيًا: مصر، سيناء، ثم التيه في صحراء العرب، ومع ذلك، فإن غياب أي أثر تاريخي أو أركيولوجي لهذه الأحداث، خاصة الخروج الكبير المُفترض (الذي يشمل مئات الآلاف حسب النص)، يضعها في خانة «الأسطورة التأسيسية» التي كُتبت لاحقًا، لتبرير وجود شعب مُميز ومُختار له شريعة خاصة، وأرض موعودة.

ذُكر موسى بالاسم في القرآن (136 مرة)، مما يجعله أكثر نبي يُذكر في القرآن، وهذا الحضور المُكثف لا يُفهم فقط من منظور ديني، بل أيضًا من زاوية رمزية وسردية: فشخصية موسى تُشكل محورًا تأسيسيًا في بناء الهوية الإسلامية، كرمز للنبوة، والمواجهة مع السلطة، والتشريع. ويرى العديد من الباحثين أن قصة موسى تلعب دورًا مركزيًا في إعادة إنتاج سرديات التوحيد والصراع بين الإيمان والكُفر، عبر إسقاطات تاريخية مأخوذة «بشكل جزئي» من التقاليد اليهودية، وخاصة الأسفار الخمسة (التوراة)، ولكن مع إعادة صياغتها لتخدم خطابًا إسلاميًا خاصًا.

كذلك هو الحال فإن قصص موسى هي الأكثر تكرارًا في القرآن، وتظهر في أكثر من (30 موضعًا)، لكنها منزوعة من إطارها الزمني أو الجُغرافي، ولا توجد تواريخ، ولا تسلسل واضح، ولا تفاصيل عن مصر القديمة، بل تُستخدم القصة كنموذج للصراع بين التوحيد والطغيان (موسى مقابل فرعون). واللافت أن «فرعون» لا يُسمّى قط باسم تاريخي، على عكس العادة في القرآن مع ملوك مثل «طالوت أو داود أو سليمان»، وهذا يُفهم ضمن منطق رمزي: «فرعون» ليس شخصًا، بل رمز للسلطة المطلقة الجائرة، تمامًا كما يُستخدم «إبليس» رمزًا للكبر والرفض.

لكن في كلا النصين، تبقى الرواية دون أدلة أركيولوجية داعمة، لا وجود لموسى أو فرعون، ولا قصة العبور الجماعي في السجل التاريخي، وهذا ما يدفع كثيراً من الباحثين إلى تصنيف موسى كشخصية أسطورية دينية أكثر منها تاريخية

يُمثل ظهور «موسى» نقطة تحول فارقة في تشكل الهوية الإسرائيلية القديمة، ليس فقط بوصفه نبيًا أو قائدًا روحيًا، بل كـرمز مركزي لمرحلة الانتقال من القبيلة المقهورة إلى الأمة العقائدية، فقصته التي تبدأ بولادته في ظل سياسة الإبادة التي فرضها فرعون على «العبرانيين»، ثم نجاته من الموت وتربيته في القصر الملكي، تتجاوز مجرد حكاية نجاة شخصية، لتُشكّل بعد ذلك أسطورة خلاص جماعي، تُمهد لتأسيس عهد جديد بين الإله والجماعة.

منذ لحظة المواجهة بين موسى والنظام الفرعوني[93]، يُعاد رسم ملامح الصراع ليس كصراع سياسي على الحريات، بل كصراع كوني بين إله ومُضطهِدي بني إسرائيل (فرعون كنموذج للسلطة المطلقة) وإله موسى، الإله الحي الذي يسمع صراخ شعبه ويتدخل في التاريخ، وبهذا، لا يُقدَّم موسى بوصفه مصلحًا اجتماعيًا، بل كـوسيط مطلق بين الإله والتاريخ، يضفي على نجاته من القتل وعلى قيادته للجماعة بعدًا «قدريًا لاهوتيًا».

يُعيد موسى تأطير العلاقة بين بني إسرائيل وإلههم، عبر منظومة من الشرائع والوصايا، ما يُحوّل الجماعة من مُجرد كيان إثني إلى أمة ذات شريعة، لها ميثاق وناموس وأرض موعودة، وإن قيادة موسى للخروج من «العبودية» لا تُمثل فقط خلاصًا جغرافيًا من مصر، بل تحولاً نوعيًا في الوعي الجمعي: من الانتماء الوراثي إلى الانتماء العقدي، ومن الخضوع لسلطة بشرية إلى الخضوع لسلطة إلهية مُطلقة.

من هذا المنظور، فإن موسى لا يُمثّل فقط بطل الخروج من مصر، بل هو أداة تأويل كبرى في الذاكرة اليهودية: شخص يرمز إلى ولادة الأمة من رحم الاضطهاد، ويُجسّد الانتقال من الوجود في «بيت العدو» إلى التشكل كجماعة متميزة مرتبطة بعهد إلهي وشريعة مقدسة، تمهيدًا للاستيطان في أرض تمت شرعنتها لاهوتيًا.

أرسل موسى وهارون، بحسب الرواية التوراتية، إلى فرعون مصر بأمر من الإله، ليطالباه بإطلاق بني إسرائيل من العبودية. وقد جُهّزا بما يُسمى في النص بـ«الآيات» أو «المعجزات» لإقناع فرعون بصدق رسالتهما، وبقوة الإله الذي أرسلهما. وتمثلت هذه المعجزات في الضربات العشر[94] المُتتالية التي أصابت مصر، كتحول النيل إلى دم، وانتشار الضفادع والبعوض، والدمامل، والظلام، وصولاً إلى الضربة الأخيرة: موت الأطفال والأبكار، وأيضا شملت الحيوانات والمحاصيل، التي مهدت لخروج بني إسرائيل.

---

93 ابن كثير، إسماعيل بن عمر، قصص الأنبياء (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 289–302.

94 ابن كثير، إسماعيل بن عمر، قصص الأنبياء (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، – 303315.

بينما يُروى أن خروج بني إسرائيل من مصر جرى بقيادة موسى، وعندما غادروا، لاحقهم فرعون وجيشه في محاولة لاستعادتهم، فشقّ موسى البحر بعصاه، فانفتح ممرّ جاف وسط المياه، عبر من خلاله بنو إسرائيل. وعندما حاول فرعون وجنوده العبور خلفهم، عادت المياه إلى وضعها الطبيعي، فأغرقهم البحر، ونجا موسى وقومه.

لكن، على المستوى التحليلي، يتّضح أن هذه السردية تتجاوز إطارها الحرفي كقصة تاريخية إلى كونها معمارًا رمزيًا، يُعيد إنتاج ثنائية جوهرية في الوعي اليهودي: ثنائية المستبد والمقهور، المنفى والخلاص، والمنظومة الظالمة، والنظام المُقدّس، فشخصية فرعون لا تُقدَّم بوصفها تجسيدًا لحاكم معيَّن خاضع للتوثيق التاريخي، بل كمثال رمزي للسلطة التي تُنازع الإله، وتتمرد على إرادته، وبالتالي تُهزَم في النهاية بفعل تدخّل إلهي خارق، وبهذا المعنى، يتحوّل البحر من مجرد عنصر طبيعي في المشهد، إلى نقطة فاصلة في التكوين السردي: إنه ليس فقط حاجزًا مائيًا، بل هو الممر الرمزي الذي يفصل بين مرحلتين وجوديتين : العبودية في أرض الآخر، والحرية في ظل الشريعة.

تُوظَّف هذه الرواية كأداة لاهوتية لإعادة تأكيد مركزية التدخل الإلهي كشرط للخلاص، وتثبيت فكرة أن التحرّر الحقيقي لا يتم عبر الفعل السياسي أو المقاومة المباشرة، بل عبر خضوع تام لإرادة الإله التي تتجلّى خارقًا للطبيعة. ومن هنا، يُصبح «الخروج من مصر» سردية تأسيسية لا تشرح فقط نشأة الجماعة، بل تُبرّر أيضًا استمرارها وصمودها في وجه الاضطهاد، مستندة إلى نموذج تكراري يُعيد إنتاج ذاته كلما استُعيدت الذاكرة الجمعية.

وتاه موسى مع قومه أربعين سنة في صحراء سيناء، وهو التيه الذي يُقدَّم بوصفه عقوبة إلهية جماعية نتيجة لعصيانهم المتكرر، ونقص إيمانهم، ورفضهم الامتثال المطلق للوصايا، ويُشكّل هذا التيه مرحلة انتقالية حاسمة في سردية التكوين الجماعي، حيث يموت خلاله جيلٌ كامل نشأ في العبودية، ليُفسح المجال لجيل جديد يُفترض أنه أكثر طاعة واستعدادًا لحمل الرسالة الإلهية والدخول إلى أرض الميعاد.

الرقم «أربعون» له دلالات رمزية في الأدب الديني القديم، ويُستخدم كثيراً للدلالة على فترة اختبار أو تطهير، أكثر من كونه رقمًا زمنيًا دقيقً. ومن منظور النقد التاريخي، فإن قصة التيه تبدو كنوع من التبرير اللاهوتي لتأخير تحقيق «الوعد الإلهي»، وهو تأخير يُمكن فهمه سياسيًا أو اجتماعيًا في ظل صراعات قبائلية أو معوقات استيطانية واجهها الإسرائيليون الأوائل في الجنوب الفلسطيني أو شرق الأردن.

تُوفي «هارون» ومن بعده «موسى» قبل دخول أرض كنعان، فلم تكن مجرد نهاية بيولوجية لنبي، بل لحظة لاهوتية ذات دلالة بنيوية في السرد التوراتي، فموسى يُجسّد دور المشرّع والمؤسس، الذي يتلقى الوحي ويُبلوره في منظومة شرائع وأوامر أخلاقية، لكنه يُمنع من عبور العتبة نحو «أرض الميعاد». هذا الإقصاء الرمزي لا يُقرأ فقط كعقوبة فردية، بل كتعبير عن

انفصال بين زمن التأسيس وزمن التمكين. وبعد وفاة موسى، تنتقل القيادة إلى «يشوع بن نون»[95]، الذي لا يُقدَّم كمجدد لنهج موسى فقط، بل كمُنفّذ فعلي لـ«الوعد الإلهي»، إذ يبدأ معه فصل جديد من التوسع العسكري والاستيطان في كنعان.

بعد سنوات من التيه في الصحراء، يقود «يشوع بن نون» تلميذ موسى، بوصفه القائد العسكري النموذجي، الذي لا يأتي برسالة جديدة، بل يُفعّل الرسالة السابقة عبر فتح وغزو الأرض الموعودة في كنعان، وبذلك تنتقل الجماعة الدينية من مرحلة التلقي والتكوين، إلى مرحلة الفرض والتوسّع، حيث تغدو الشريعة نفسها أداة غزو، لا غاية أخلاقية.

في حين، يُعتبر هذا الفتح في التوراة خطوةً فارقة في رحلة بني إسرائيل من عبودية مصر، إلى إقامة دولة مستقلة ذات سيادة إلهية، بينما يُمثّل دخول بني إسرائيل للأرض الموعودة، تجسيدًا لوعد الله لإبراهيم وأبنائه، ولكن مع دخول هذه الأرض، تبدأ قصة أخرى من الصراعات والتحديات، حيث تنشأ الخلافات داخل بني إسرائيل بشأن التوجيهات الإلهية، وعلاقة القبائل المختلفة داخلهم.

تبدأ في هذا الموضع ما يمكن تسميته بـ«المرحلة التوراتية من الحروب المقدسة»، إذ يُعاد تأويل الفتح العسكري باعتباره تنفيذًا لمشيئة إلهية، ويُشرعن العنف بسلطة الميثاق المقدس. في سفر يشوع، نجد أوضح تجليات هذا العنف المؤسَّس على التفويض الإلهي، عبر سرديات الإبادة الجماعية لشعوب كنعان: من تدمير أريحا بالكامل، إلى سحق سكان «عاي»، وتُصوَّر تلك العمليات كواجب ديني، لا كصراع سياسي.

وهكذا، يُستبدل في هذه المرحلة النموذج «النبوي الأخلاقي»، الذي جسّده موسى، بنموذج «عسكري لاهوتي» يُمثّله يشوع، حيث لا يُحتفى بالقانون بوصفه مبدأ أخلاقيًا مطلقًا، بل بوظيفته السلطوية في فرض السيطرة على الأرض والناس، وبذلك، تصبح الشريعة التي كانت في طور موسى، أداة تنظيم وبناء هوية جماعية في المنفى، إلى أداة إخضاع وإبادة في طور الغزو.

«يشوع» لم يكن نبيًا على النمط الموسوي، بل هو وكيل شرعي للرسالة دون أن يكون حاملًا للوحي الجديد، وإنه كان يُمارس إرث موسى، لا عبر الكلمة، بل عبر السيف، وهذا التمايز لا يُفهم فقط في إطار التطور السردي، بل يُشير إلى انتقال أعمق في طبيعة المشروع الديني ذاته: من مرحلة التأسيس والتقنين إلى مرحلة الاستيطان والتوسع، حيث تغدو الأرض هي معيار الصدق الإلهي، لا فقط السماء أو الكلمة.

هذا التحول يُمكن قراءته ضمن سياق أوسع، إذ تُظهر الديانات الكبرى نمطًا متكررًا: تبدأ بوصفها رسائل روحية، موجهة إلى الذات أو الجماعة الصغيرة، ثم تتحول تدريجيًا إلى مشاريع هيمنة، تُمارس باسم «الحق المطلق». وفي هذا السياق، يُمثّل يشوع أول ظهور صارخ لهذا

95 سفر التثنية، وذكر وفاة موسى قبل دخول أرض كنعان وانتقال القيادة إلى يشوع بن نون (راجع التثنية 34؛ يشوع 1).

التحول في اللاهوت العبراني: لم يعد الرب مجرد مشرّع، بل صار قائدًا لجيوش الغزو، ودولته لم تعد مجازًا روحيًا، بل كيانًا «جيو- سياسيًا»، يرث الأرض ويُفني سكانها.

واحدة من الخصائص المميزة للتوراة، هي التفصيل التاريخي والجغرافي الذي يتخلل الأحداث الكبرى، فبخلاف القرآن الذي لا يُقدم تفاصيل دقيقة عن الأماكن والأزمنة، نجد في التوراة ذكرًا دقيقًا للأماكن مثل: «مصر» (بلاد وادي النيل)، «بلاد كنعان» (الأرض الموعودة)، «بلاد الرافدين» (المشرق الشرقي)، وغيرها من الأماكن التي لها دلالات تاريخية وجغرافية.

وهناك تفاصيل دقيقة عن حروب يشوع مع سكان الأرض الموعودة، مثل «معركة أريحا»، وتروي التوراة أيضا تاريخ حكم الملوك مثل: شاؤول، داوود، وسليمان، ولا تعتبر التوراة هؤلاء الملوك فقط قادة سياسيين، بل يُنسب إليهم الصبغة الإلهية التي تربطهم مباشرة مع الله، فمثلًا يُعد الملك داوود، مؤسسًا للمملكة الإسرائيلية الموحدة، في حين يُعتبر ابنه «سليمان الحكيم» الذي بنى الهيكل الأول في القدس.

بحسب السرد التوراتي، لا يُمثّل دخول يشوع إلى أرض كنعان مجرد حدث سياسي أو عسكري، بل هو فعل «لاهوتي تأسيسي» بامتياز، ويُستثمر لتكريس شرعية «دينية قومية» لبني إسرائيل في الأرض. ففي (سفر يشوع):[96] «وَوَقَفَتِ الْمِيَاهُ الْمُنْحَدِرَةُ مِنْ فَوْقُ .... انْقَطَعَتْ تَمَامًا، وَعَبَرَ الشَّعْبُ مُقَابِلَ أَرِيحَا». تروي الآية العبور المعجزي لنهر الأردن، إذ ما إن وطأت أقدام الكهنة حاملي تابوت العهد المياه، حتى توقّف النهر وانشق، مما أتاح لبني إسرائيل عبورًا جافًا نحو الأرض الموعودة.

هذه الحادثة لا تأتي بمعزل عن السياق الرمزي، بل تُقدَّم كتكرار مقصود لمعجزة شق البحر الأحمر في عهد موسى، لتُؤكّد أن يشوع يتمتع بالشرعية ذاتها، وأن الرب الذي سار مع موسى لا يزال يُرافق خليفته، ومن هنا، فإن العبور لا يُمثّل مجرد انتقال جغرافي، بل عبورًا رمزيًا من طور التشرّد والتيه إلى طور التملّك والسيطرة، ومن النبوة الأخلاقية إلى اللاهوت الميداني، حيث يغدو الاحتلال فعلًا مقدسًا.

إن هذا التوازي بين موسى ويشوع، بين البحر والنهر، بين الخروج والدخول، لا يخدم فقط تثبيت القيادة الجديدة، بل يُؤسّس لمرحلة جديدة من العلاقة بين الإله وشعبه، حيث لم يعد الخلاص يتمثل في النجاة من العدو، بل في الاستيلاء على أرض العدو بوصفها «هبة إلهية».

كانت «أريحا» أولى المدن التي غزاها يشوع بعد عبور الأردن، وتشكل في النص التوراتي (يشوع 6) نموذجًا أوليًا لما يُعرف لاحقًا بـ«الحرب المقدسة»، يصف النص عملية الحصار بطريقة إعجازية: طاف بنو إسرائيل حول المدينة مرة يوميًا لمدة ستة أيام، بينما يحمل الكهنة تابوت العهد، وسبعة كهنة يحملون أبواق شوفار، ثم يسيرون حول المدينة سبع

---

96 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر يشوع 6:21.

مرات، وفي نهاية اليوم، ينفخون الأبواق، ويصرخ الشعب بصوت عالٍ، وفي النهاية تنهار أسوار المدينة دون قتال ويستطيع الشعب الدخول وأخذ المدينة ، لكن المعجزة لم تكن خاتمة الحدث، بل بدايتها، إذ يروي النص أن بني إسرائيل «حرموا» المدينة بالكامل، أي دمروها عن بكرة أبيها، «رجالًا ونساءً، أطفالًا وشيوخًا، حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف» (سفر يشوع،6:21):«وَأَهْلَكُوا كُلَّ مَا فِي الْمَدِينَةِ مِنْ رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ، مِنْ طِفْلٍ وَشَيْخٍ، حَتَّى البَقَرِ وَالغَنَمِ وَالحَمِيرِ، بِحَدِّ السَّيْفِ».

وتُبرز هذه الإبادة الشاملة أنها لم تكن مُجرد فعل عسكري، بل طقسًا لاهوتيًا مكرّسًا (لم يُترك من المدينة شيء حي، لأن الفتح لم يكن غاية دنيوية بل أمرًا إلهيًا مشبعًا بالطقوس).

يُقدَّم هذا الفعل الدموي، بوصفه تنفيذًا لأمر إلهي صريح، ما يجعله «في سياق النص» واجبًا دينيًا لا خيارًا عسكريًا، وبذلك يتحول العنف إلى طقس عبادي، وتُصبح المجازر أدوات في تحقيق «وعد الرب»، فسقوط أريحا هنا لا يرمز إلى انتصار استراتيجي، بل إلى إخضاع الرمزي المقدس لما يُسمّى «شعب الله»، وهو ما سيُعاد لاحقًا في «غزوات عاي»، وحروب الجنوب والشمال.

في هذا السياق، تُوظَّف المُعجزة لشرعنة الإبادة، ويُعاد تعريف النصر الإلهي لا بوصفه خلاصًا، بل استئصالًا للآخر، وهو ما يمثّل نواة لاهوت الهيمنة، لا لاهوت الخلاص.

بعد سقوط «أريحا وعاي»، تتوسع رواية سفر يشوع لتشمل ما يُعرف بحملات الجنوب والشمال، حيث يُصوَّر يشوع كقائد لا يكتفي بالدفاع أو بفرض الهيبة، بل يقود حملات إبادة ممنهجة ضد شعوب المنطقة، تشمل الكنعانيين، الحثيين، الحويين، الأموريين، واليبوسيين.

في هذا الإطار، تُقدَّم الحرب بوصفها تنفيذًا دقيقًا لأوامر الرب، لا مجرد مواجهة بشرية، فالأمر بالإبادة الجماعية لا يأتي من يشوع، بل من الإله ذاته، مما يُحوّل الحرب إلى فعل طقسي له بُعد تطهيري، حيث يُنظر إلى الشعوب الأخرى بوصفها نجسة أو مرفوضة إلهيًا، يجب استئصالها لا فقط طردها، وفي هذا تتبلور إيديولوجيا «التحريم»، أي حظر كل غنيمة أو استبقاء حياة، باعتبارها تخص الرب وحده، لا الجيش المنتصر.

هذه الحملات لا تُقدَّم في النص التوراتي بوصفها أفعالًا عدائية أو مجرد حروب توسعية، بل تُصاغ ضمن منطق لاهوتي صارم كأفعال تطهيرية تهدف لتحقيق «العدالة الإلهية»، وهذا ما يُعيد تعريف العدالة ذاتها داخل الخطاب الديني: لم تعد العدالة تُقاس بالرحمة أو بحماية الضعيف، بل بمدى التزام الجماعة بأمر الإبادة، حيث يُصبح القتل فعل طاعة، لا عدوان، وبهذا المنطق، ينقلب العنف من حالة اضطرارية إلى فريضة إيمانية، يُعاد إنتاج الشر الأخلاقي «كإبادة الأطفال والنساء» بوصفه خيراً لاهوتيًا، ما يُنتج حالة من الإفصاح الرمزي عن السلطة الإلهية عبر أدوات بشرية قاتلة، فالغزو لا يُبرَّر بضرورة واقعية، بل يُمأسس بوصفه جزءًا من العقيدة.

في هذا السياق، لا يصبح العنف فقط وسيلة للاستحواذ، بل شرطًا للامتثال الديني، ويُختزل «الآخر» في كونه عائقًا أمام تحقيق الوعد، ما يبرر استئصاله، وإنها إبادة انتقائية مؤدلجة، لا فوضى دموية، تهدف إلى إعادة تشكيل الجغرافيا والبشر في آن واحد، وفق هندسة مقدسة.

وهنا، تتجلى المفارقة الأخلاقية الكبرى، فالعدالة في النص بوصفها مبدأ انتقائيًا لا كقيمة كونية شاملة، إذ لا تُطبَّق على جميع البشر على قدم المساواة، بل تُعاد صياغتها داخل إطار عقدي يُقصي الآخر ويُعيد تعريف الأخلاق على أساس الانتماء لا الفعل. ففي هذا التصور، تُحتكر العدالة لصالح «الشعب المختار»، وتُمنح له امتيازات استثنائية تُجيز ما يُحرَّم على سواه، لا بوصف ذلك خروجًا عن القيم، بل باعتباره تنفيذًا لإرادة إلهية مفترضة. وهكذا يتحوّل العنف، والمصادرة، والإبادة، من أفعال مدانة أخلاقيًا إلى ممارسات مُشرعنة لاهوتيًا، تُمارَس تحت غطاء قداسة مُصنَّعة، لا تخضع للمساءلة ولا تُقاس بمعايير أخلاقية عامة.

وبهذا المعنى، لا تعود العدالة معيارًا يُحتكم إليه، بل أداة خطابية تُستخدم لتبرير الهيمنة وإعادة إنتاج التفوّق الديني والعرقي، حيث يُعفى «المختار» من المحاسبة، بينما يُجرَّد الآخر من أي حق أخلاقي أو قانوني في الاعتراض أو الوجود.

وهكذا، وبعد استكمال الغزو، استقر بنو إسرائيل في أرض كنعان، وتمّ توزيع الأرض وفقًا لتقسيم قبلي بين الأسباط الاثني عشر، فكل سبط حصل على قطعة أرض مخصصة، تشكلت فيها هويته الجغرافية والاجتماعية، وغالبًا ما كانت تُدار من قبل زعيم أو رئيس عشيرة، وهذا التقسيم، كما يرد (في سفر يشوع الفصول 21-13)[97]. لا يُقدَّم كعملية سياسية عادية، بل كامتداد للوعد الإلهي الذي قطعه الرب لإبراهيم، ما يُضفي طابعًا مقدسًا على الحدود والأراضي والمِلكية.

لكن رغم هذا التوزيع، لم يكن هناك نظام ملكي مركزي، بل كانت الأسباط متفرقة، يربطها فقط رابط ديني مشترك وشعور عام بالهوية الجماعية، وفي هذا السياق، يبدأ ما يُعرف بـ«عصر القضاة»، وهي مرحلة فريدة من الحكم في التاريخ الإسرائيلي القديم، تتراوح بين الأسطورة والتاريخ.

في هذه المرحلة، لم يكن الحكم بيد ملوك أو سلطة مركزية، بل بيد ما يُسمّى «القضاة» وهم زعماء يظهرون في أوقات الأزمات، يقودون الحروب، ويفصلون في النزاعات، ويُنظر إليهم كمبعوثين من الإله، لكنهم لا يُمارسون سلطة دائمة أو موروثة. وهنا، الوحدة القبلية لم تكن بنية ثابتة، بل استجابة ظرفية للخطر، مما يجعل «عصر القضاة» فترة من الفوضى السياسية والتذبذب بين الإيمان والارتداد.

---

97 وجميعَ مُدُنِ السَّهلِ، وكُلَّ مَملَكة سيحونَ مَلكِ الأموريِّينَ الّذي كانَ مالكا في حَشبونَ وقهَرَهُ موسى هوَ ورُؤساءَ مِديانَ: أوي وراقَمَ وزورَ وحورَ ورابَعَ الّذينَ كانوا وُكلاءَ المَلِكَ سيحونَ على تِلكَ الأرضِ.

وهذه السردية كما تظهر في (سفر القضاة،):[98] «فِي تِلكَ الأَيَّامِ لَمْ يَكُنْ لِلرَّبِّ مَلِكٌ فَفَعَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مَا يَرْضَى فِي عَيْنَيهِ». وهي عبارة تنقل إحساسًا بالاستقرار، وتُعد تهيئة سردية لشرعنة قيام الملكية لاحقًا.

بحسب السرد التوراتي، وفي حدود الألف قبل الميلاد، تأسست أول مملكة موحدة لبني إسرائيل، بعد أن تعب الناس من الفوضى القبلية في «عصر القضاة»، وطالبوا بملك يحكمهم كما لدى «الأمم الأخرى» (صموئيل، الأول 8): «... وَقَالُوا لَهُ: أَنْتَ شخت، وَابنَاكَ لَا يَعِيشَانِ حَيَاةً مُسْتَقِيمَةً مِثلَكَ، وَالآنَ عَيِّنْ مَلِكًا لِيَحْكُمْ عَلَيْنَا كَمَا هُوَ الحَالُ عِنْدَ كُلِّ الأُمَمِ الأُخرَى». وهكذا، تعاقب على الحكم ثلاثة ملوك كبار: شاؤول، داود، وسليمان، فيما يُصوَّر كتجربة فريدة من التوحيد السياسي والديني، وكان مركزها مدينة القدس التي أصبحت العاصمة في عهد داود.

يُمثّل «شاؤول» أول تجربة ملكية في التاريخ الإسرائيلي كما ترويها التوراة، لكنه يظهر لا بوصفه ملكًا مؤسسًا، بل «نموذجًا إشكاليًا» للسلطة، فظهوره جاء استجابة لضغط شعبي يطالب بملك «مثل باقي الأمم»، ما يكشف عن توتر جوهري بين المُلك والنبوة، بين سلطة الناس وسلطة الله، والنبي صموئيل، الذي يمثّل الإرادة الإلهية، لم يكن مقتنعًا بهذه الخطوة، ويُقال إن الرب نفسه اعتبر طلب الملك «رفضًا له شخصيًا» (صموئيل الأول):[99] «فَأَجَابَ اللهُ صَمُوئِيلَ: افْعَلْ مَا طَلَبَهُ الشَّعْبُ مِنْكَ. إِنَّهُمْ لَا يَرْفُضُونَكَ أَنْتَ، بَلْ يَرْفُضُونَنِي أَنَا. إِذْ لَا يُرِيدُونَنِي أَنْ أَكُونَ مَلِكًا عَلَيْهِمْ». بينما ينتهي شاؤول في مشهد مأساوي على جبل «جلبوع»، حيث يُحاصر من قِبَل الفلسطينيين، ويُفضّل الانتحار على الأسر، وسقوطه لا يُمثّل فقط نهاية حكمه، بل يُقدَّم كتطهير رمزي للمسرح السياسي والديني، تمهيدًا لصعود داود، الذي سيحكم بشرعية مزدوجة: النبوية والعسكرية.

يُقدَّم داود كبطل عسكري استثنائي منذ شبابه، بعدما كان مجرد تابع للملك شاؤول، وأبرز ما يظهر تفوّقه على العمالقة (قصة جالوت)، التي ترمز إلى ولادة الزعامة في ظل الحرب، ولاحقًا يقود حملات ناجحة ضد الفلسطينيين ويسيطر على أراضٍ واسعة، ولم تكن قوته العسكرية فقط في المهارة القتالية، بل في قدرته على الحفاظ على ولاء جيشه وتحييد خصومه حتى قبل توليه الحكم فعليًا، كما أن علاقته المتشابكة مع السلطة والنساء والدين، تضعه في سياق «الملك الكاريزمي» الذي تتقاطع سلطته السياسية بالقداسة.

في النصوص التوراتية، يُعطى لداود «العهد الداودي»، وهو وعد إلهي بأن نسله سيملك إلى الأبد (صموئيل الثاني):[100] « وَيَدُومُ بَيْتُكَ وَمَمْلَكَتُكَ إِلَى الأَبَدِ أَمَامِي، فَيَكُونُ عَرْشُكَ ثَابِتاً

98 الكتاب المقدس، ترجمة عربية، فان دايك (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002). سفر القضاة،21:25.

99 لكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002). سفر صموئيل الأول 8:7.

100 الكتاب المقدس. ترجمة عربية فان دايك. (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002). سفر صموئيل الثاني 7:16.

مَدَى الدَّهْرِ». ما يجعل من سلالته محورية في اللاهوت اليهودي، ولاحقًا المسيحي أيضًا، وهذا العهد يُضفي على داود شرعية دينية فائقة تتجاوز الأخطاء السياسية أو الأخلاقية، وبعد تثبيت سلطته، اختار داود القدس (أورشليم) لتكون عاصمة موحّدة بين الشمال والجنوب، وبما أنها لم تكن خاضعة لسيطرة أي سبط إسرائيلي (كانت مدينة يبوسية محايدة سياسيًا). وهكذا أصبح القرار السياسي تأسيسيًا في تشكيل الهوية الإسرائيلية الموحدة.

لكنه لم يتوقف عند هذا الحد، حيث نقل داود تابوت العهد إلى القدس، في خطوة رمزية تعني توحيد السياسة بالدين، وتحويل المدينة إلى مركز روحي، تمهيدًا لاحقًا لبناء الهيكل.

لم يكن داود محاربًا أو سياسيًا فقط، بل كان أيضًا معبّر روحي وشاعر (ينسب إليه سفر المزامير)، والشرعية التي حازها لم تكن فقط بشرية، بل تُبنى لاهوتيًا: «رجل حسب قلب الله». حتى في سقوطه الأخلاقي مع «بثشبع»، يتم الحفاظ على صورته من خلال التوبة والاعتراف، لا الإنكار أو الاستبداد، ما يكرّس نموذج «الملك الخاطئ الذي لا يفقد شرعيته لأنه يعترف ويتوب.»

وهكذا، يمكن القول إن داود أنشأ نموذج السلطة المزدوجة :قوة على الأرض ومباركة من السماء، في توازن هش لكنه فاعل، ولم تُؤسس سلطته بالقوة، ولا بالوحي فقط، بل بدمج ذكي بين السيف، والمكر، والوحي.

تبدأ القصة في (سفر صموئيل الثاني)[101]: «فَأَبْلَغَهُ أَحَدُهُمْ أَنَّ هذه المَرْأَة هِيَ بَثْشَبَعُ بِنْتُ أَلِيعَام، زَوْجَةُ أُورِيَّا الحِثِّيِّ. فَبَعَثَ دَاوُدُ يَسْتَدْعِيهَا، فَأَقْبَلَتْ إِلَيْه، فَوَاقَعَهَا بَعْدَ أَنْ كَانَتْ قَدْ تَطَهَّرَتْ مِنْ طَمْثِهَا، ثُمَّ رَجَعَتْ إِلَى بَيْتِهَا». عندما يرى داود (بثشبع بنت أليعام، زوجة أوريا الحثّي) تستحم، ورغم علمه بأنها زوجة أحد جنوده الأوفياء، أمر بإحضارها إليه، فحدثت بينهما علاقة جنسية، قبل أن تعود لاحقًا إلى منزلها، في مشهد يكشف استغلال السلطة الملكية وتجاوز الأعراف الأخلاقية التي يفترض أن يحكم بها الملك نفسه.

وبعد أن ضاجعها وحملت منه، يُحاول التستر على فعلته باستدعاء أوريا من المعركة ليمضي ليلته مع زوجته، فيبدو الطفل لاحقًا كابنه، ولكن أوريا يرفض، احترامًا لرفاقه في الميدان، ما يدفع داود إلى تصعيد الخطيئة، ويرسل أوريا إلى الجبهة مع أمر محكم بترتيب مقتله.

فهذا الفعل (الجمع بين الزنى، والخداع، والقتل المغطّى رسميًا) وهذا ما يجعل من داود، لأول مرة، ليس فقط ملكًا خاطئًا بل ملكًا مجرمًا يستخدم السلطة لتغطية الشهوة.

ومن الملاحظ إن هناك ثمة تماس سردي واضح بين قصتي داود مع بثشبع، و«محمد مع زينب بنت جحش» في الرواية الإسلامية الرسمية، وعلى الرغم من اختلاف السياقات الثقافية واللاهوتية، إلا أن جوهر العلاقة بين السلطة والرغبة والتبرير يُثير تساؤلات متشابهة، ففي كلا

101 الكتاب المقدس. ترجمة عربية فان دايك. (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002). سفر صموئيل الثاني 11:3.

الحالتين، نجد قائدًا «دينيًا سياسيًا» يستثمر موقعه في استجابة لرغبة شخصية، ليجد في النهاية (غطاءً دينيًا سواء بالوحي المباشر أو بالصمت الإلهي)، ليُعيد تأويل الفعل ضمن بنية شرعية، والخطير في هذا التشابه لا يكمن في الفعل ذاته، بل في رد الفعل النصي.

في حالة داود، يعري النص التوراتي الفعل ويُقدّمه كخطيئة أخلاقية تستوجب التوبيخ، ما يُظهر أن وظيفة الوحي هي المراقبة لا الموالاة، وفي حالة محمد، كما في الرواية القرآنية والتفاسير الكلاسيكية، يُحوّل النص هذا الفعل إلى مناسبة تشريع، فيصبح الزواج من زينب ليس نزولًا أخلاقيًا بل صعودًا تشريعيًا، وهذه المفارقة تُظهر أن النص الديني لا يلعب دائمًا الدور ذاته، بل تتغيّر وظيفته بحسب البنية السلطوية التي يخدمها، ففي النص التوراتي، يقوم الوحي بدور الرقيب الأخلاقي :يُدين الفعل، ويُواجه الحاكم بخطيئته، ويُعيد التذكير بأن السلطة يجب أن تخضع لمعيار أعلى منها، وإن النبي «ناثان» وهو أحد الأنبياء البارزين في الرواية التوراتية، وقد لعب دورًا محوريًا في فترة حكم الملك داود، حيث يظهر في عدة مواضع كشخصية ذات سلطة دينية وأخلاقية، يتحدث باسم الإله ويوجه ملوك إسرائيل، خاصة داود، نحو الالتزام بالشريعة والعدالة التي لا تُساوم.

أما في الرواية الإسلامية الرسمية، فإن النص (القرآن) لا يُقدّم الفعل بوصفه خطيئة، بل يُعيد تأطيره ضمن مسار تشريعي: زينب، زوجة زيد[102] (ابن محمد بالتبني)، تُصبح زوجة «النبي»، ليُنهي الإسلام بهذا الزواج عرف التبني السابق، وهكذا يتحوّل الحدث من نزوة شخصية إلى مناسبة تشريع، ويغيب صوت «ناثان» المقابل، فلا يظهر نقد داخلي أو توبيخ خارجي. بل نجده وحيًا يُثبت الفعل، ويمنحه غطاءً قدسيًا.

وهذا التحول الجذري يكشف أن النص الديني يمكن أن يكون أداة تقييد للسلطة، حين يكون متمايزًا عنها ويقف منها موقفًا نقديًا (كما في حالة داود)، أو يكون أداة إنتاج للسلطة، حين يُعيد تأويل الأفعال السلطوية لتصبح نماذج يُحتذى بها (كما في حالة محمد)، وهنا تظهر مفارقة كبرى: كلتا الحالتين تُقدَمان بوصفهما وحيًا، لكن وظيفتهما في الحقل «السياسي الأخلاقي» مختلفة جذريًا، فبينما الوحي التوراتي يُعلي من سلطة الأخلاق فوق سلطة الملك، فإن الوحي الإسلامي كما يُعرض في هذه الرواية، يُعيد صياغة الأخلاق لتتوافق مع تصرفات «النبي»، مما يُنتج نموذجًا سلطويًا لا يُحاسب.

وبهذا، تصبح المسألة ليست فقط في وقوع الفعل، بل في الكيفية التي يُعاد بها تأويل الفعل داخل سردية تدّعي القداسة، ومن هنا تنشأ المفارقة الكبرى، حين يُصبح الفعل الذي يُدين الحاكم في سردية ما، هو ذاته الذي يُمَجّد القائد في سردية أخرى، فإن ما يتغير ليس الحدث، بل آلية الشرعنة.

---

102 ابن كثير، إسماعيل. تفسير ابن كثير. بيروت: دار الفكر، الطبعة الحديثة، تفسير سورة الأحزاب آيات 36–38.

بعد وفاة داوود تولى ابنه سليمان الحكم، بينما كان يبلغ حوالي العشرين من عمره، مما جسّد ذروة تطور الدولة العبرية القديمة، فخلافًا لشاؤول المرفوض وداود الجندي المحارب، يظهر سليمان كملك إداري، دبلوماسي، حكيم، وبانٍ للبنية المؤسساتية.

يُصوَّر سليمان في النص التوراتي بوصفه ذروة المشروع الملكي الإسرائيلي :حكيمًا، غنيًا، بانيًا للهيكل، ومتحدثًا مع الله، لقد تحوّلت المملكة في عهده إلى كيان مركزي قوي، يحكم من القدس، ويُشرف على طقوس عبادة موحّدة حول «بيت الرب». وهكذا، يتجسد في شخصه التماهي بين السيادة السياسية والسلطة الدينية، وهي سمة فارقة لم تكتمل في عهد داود، بل بلغها سُليمان.

في التوراة يُصوَّر سليمان (شلومو) في سفر الملوك الأول كملك حكيم[103]، بنى الهيكل، وأقام علاقات تجارية واسعة، لكنه في نهاية حياته انحرف عن عبادة يهوه تحت تأثير زوجاته الأجنبيات، وكانت وسماته الأساسية، الحكمة :يطلبها من الله ويمنحها له (قصة الحكم بين المرأتين)، والثروة والقوة السياسية والعلاقات الدولية مثل علاقته مع ملكة سبأ، وممالك مجاورة.

يبدو التشابه واضحًا في قصص سليمان عند مُقارنته بصورة «الملك الحكيم» الشائعة في الموروثين المصري والبابلي، ففي حالة سليمان، تُبرز الروايات صفات مثل الحكمة الاستثنائية، والقدرة على التواصل مع الكائنات غير المرئية، والإحاطة الواسعة بأسرار الطبيعة والكون، وهي سمات لا تنفصل عن التصور القديم للملك بوصفه وسيطًا بين العالم الإلهي والعالم الإنساني.

وتستحضر هذه الصورة نماذج ملكية معروفة في الحضارة المصرية القديمة، مثل «تحتمس الثالث» و«أمنحتب الثالث»، حيث أُحيطت شخصياتهم بهالة قدسية، ونُسبت إليهم قدرات فوق بشرية ومعارف خارقة، سواء في الخطاب الديني أو في النقوش الرسمية، حيث جرى تقديم هؤلاء الملوك باعتبارهم مُختارين من الآلهة، أو متصلين بها اتصالًا مباشرًا، وهو ما منح سلطتهم بعدًا كونيًا وشرعية تتجاوز الواقع السياسي المحض.

ومن هذا المنظور، يُمكن فهم صورة سليمان ضمن إطار أوسع من التمثيلات الملكية الأسطورية التي سادت في الشرق الأدنى القديم، حيث لم يكن الملك مجرد حاكم إداري، بل شخصية جامعة بين الحكمة، والقداسة، والمعرفة الخفية، وهي عناصر أسهمت في ترسيخ صورته في الذاكرة الدينية والثقافية بوصفه نموذجًا للحاكم المثالي الذي يجمع بين السلطة والاصطفاء الإلهي.

في القرآن، يُعطى سليمان أبعادًا إعجازية، كمعرفته بلغة الطير وتسخير الجن، وهي عناصر لا تظهر في النص التوراتي، بل في التقاليد اللاحقة (ما بعد التوراتية أو الحاخامية)، وهذا التباين يسلط الضوء على وظيفة النصوص الدينية في بناء الهوية العقائدية، وليس تدوين التاريخ

103 ابن كثير، البداية والنهاية، ج 4 (بيروت: دار الفكر، الطبعة الحديثة، 1997)، 425–445.

بالمعنى الحديث، وكما أن التوراة كتبت جزءًا كبيراً منها بعد السبي البابلي لتشكيل هوية قومية مهددة، فإن القرآن يظهر في سياق صراع ديني اجتماعي في الجزيرة العربية، ويُعيد سرد بعض هذه القصص بما يخدم الرسالة الجديدة وسياقاتها الجدلية، وهكذا، تدخل هذه القصص في إطار ما يُمكن تسميته بـ«السرديات المتنافسة»، حيث كل دين يُعيد كتابة الماضي وفقًا لأهدافه اللاهوتية والسياسية.

في (سفر الملوك الأول)[104]، تُذكر زوجات سليمان العديدات (700 زوجة و300 سرية)، ومعظمهن من شعوب أجنبية: «الموابيات، والعمونيات، والأدوميات، والصيدونيات، والحثيات...» ومعهن، أدخل سليمان معابد وآلهة غريبة إلى أورشليم، «كعشتروت وملكوم وكموش»، وبنى لها المُرتفعات والمذابح، إلا أن هذا التماهي يحمل في داخله بذور الانهيار: إذ تتهمه النصوص لاحقًا بأنه انحرف عن عبادة الرب بسبب زيجاته من نساء أجنبيات، ما أدى إلى إدخال عبادات غريبة إلى المملكة، ومهّد لانقسامها بعد موته، وهنا تكمن المُفارقة اللاهوتية: نفس الرجل الذي بنى الهيكل وكرّس التوحيد، هو من سمح بتعدد الآلهة في قلب أورشليم، وهذا يفرغ بناء الهيكل من مُحتواه التوحيدي الصارم، ويجعل أورشليم مدينةً مزدوجة الهوية.

هذا التحول من «حكمة الملك» إلى «ضعف الشيخوخة» ليس مُجرد قصة شخصية، بل بنية سردية تفسّر الانقسام التاريخي السياسي لاحقًا، بين مملكة إسرائيل في الشمال ويهوذا في الجنوب، فالنص يُحمّل سليمان مسؤولية دينية لهذا الانقسام، مما يعكس محاولات لاستخدام التاريخ المقدّس لتبرير التحولات السياسية.

كما أن صورة سليمان المتعددة كحكيم، وشاعر، ومُشرّع، وزوج لمئات النساء، وبانٍ لهيكل الرب تُحوّله إلى شخصية تجمع بين النبوة الملكية والحكمة العالمية والانحراف اللاهوتي، مما يفسح المجال لتفسيرات متباينة بين التقليد العبري، والتقاليد المسيحية، وحتى النظرة القرآنية لاحقًا.

بعد موت سليمان، تولى الحكم ابنه «رحبعام»، لكن سرعان ما واجه اعتراضًا من الأسباط الشمالية، وقد جاء زعيمهم «يربعام» بن نباط مطالبًا بتخفيف الضرائب الثقيلة والعمل القسري الذي فرضه سليمان، لكن رحبعام رفض، بل أجابهم بفظاظة، من (سفر الملوك الأول)[105]«أَبِي أَثْقَلَ نِيرَكُمْ، وَأَنَا أَزِيدُ عَلَيْهِ. أَبِي أَدَّبَكُمْ بِالسِّيَاطِ، وَأَنَا أُؤَدِّبُكُمْ بِالعَقَارِبِ». فكان الرد :انفصال الأسباط العشرة وتأسيس مملكة إسرائيل الشمالية، وكانت الأكبر جغرافيًا وديمغرافيًا، واتخذت من السامرة عاصمةً لها لاحقًا، وفي مقابل بقيت مملكة يهوذا في الجنوب(يهوذا) ضمت قبيلتي يهوذا وبنيامين فقط تحت حكم آل داود مع القدس كعاصمة، وهذا الانقسام يُظهر هشاشة التماسك بين الأسباط، رغم مظاهر الوحدة الدينية التي بناها الهيكل، وتبيّن أن الوحدة

104 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر الملوك الأول 11:1–3.

105 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر الملوك الأول 12:11.

التي أقيمت في عهد داود وسليمان لم تكن ناتجة عن إيمان عميق أو ولاء ديني راسخ، بل كانت هندسة سياسية مدعومة بالقوة والضرائب والمؤسسات، وما إن زال القائد، حتى ظهرت الانقسامات التي كانت مُؤجّلة لا مُعالجة.

هذه الظاهرة تجد تماثلًا صارخًا في التاريخ الإسلامي بعد وفاة محمد، إذ انقطعت قبائل عديدة عن دفع الزكاة ورفضت سلطة الدولة الناشئة، ما أدى إلى ما يُعرف بـ«حروب الردة»، وهنا أيضًا، لم يكن التراجع بسبب ضياع العقيدة، بل لأنه لم يكن ثمّة إيمان حقيقي بقدر ما كان هناك خضوع لقوة مركزية، فاختار الخليفة الأول، «أبو بكر»، إعادة فرض النظام لا عبر الحوار أو الإقناع، بل بلغة السيف، وهكذا النمط يتكرّر في لحظة غياب المؤسس، حيث ينهار التماسك إذا لم تُدعمه القوة، والإيمان الحقيقي لا يُختبر في أزمنة الرخاء بل في غياب السلطة، وما يبدو توحيدًا دينيًا قد يكون في جوهره مجرد توحيد إداري مدعوم بالقوة الرمزية والمادية للدولة.

رغم التفصيل الغزير الذي تقدمه النصوص التوراتية عن ملوك إسرائيل ويهوذا، وعن معاركهم، وعمارتهم، وتحالفاتهم، إلا أن الواقع الأثري في منطقة الشرق الأدنى القديم (خاصة في فلسطين، وسوريا، ومصر، وبلاد الرافدين) لا يُقدّم ما يعضد هذه السردية بالشكل الذي قد يُتوقع من تاريخ بهذا الحجم.

فعلى مدار أكثر من قرن من التنقيب الأثري، لم يُعثر على أي ذكر مباشر لداود، أو سليمان، أو المملكة المتحدة، أو الهيكل الأول في سجلات معاصرة من مصر أو آشور أو بابل، ولا في النقوش الكنعانية أو الآرامية، وحتى ضمن المناطق التي يُفترض أنها كانت مسرحًا لهذه الدول، فإن الطبقات الأثرية لا تُظهر تطابقًا واضحًا مع النموذج التوراتي الذي يعم عليه الصمت الأثري، فإذا وضعنا الرواية التوراتية تحت مجهر الآثار فهناك فقط بضعة شواهد متهالكة تشير من بعيد للدولة الإسرائيلية، وجميعها قابلة للتأويل أهمها:

نقش «ميشع»، المكتوب بالآرامية المؤابية على حجر البازلت المعروف بـ«حجر مؤاب»، عُثر عليه في القرن التاسع قبل الميلاد، ويُنسب إلى الملك «ميشع»، ملك مؤاب. يتحدث النقش عن تمرد مؤاب ضد إسرائيل، ويصف إنجازات ميشع في استعادة الأراضي من الاحتلال الإسرائيلي.

النقطة التي تثير اهتمام الباحثين هي فقرة ورد فيها ما يبدو أنه إشارة إلى «بيت داود»، وذلك في سياق ذكره لهزيمة «ميشع» لأحد ملوك يهوذا أو خلفاء داود، وهو ما قد يفترض وجود سلالة ملكية تُنسب إلى داود، فالنقش يتحدث عن «بيت داود» كسلالة حاكمة في جزء من الأرض (ربما جنوب الأردن أو جنوب فلسطين)، لكنه لا يشير إلى وجود مملكة مركزية عظيمة أو موحّدة تشمل كل الأسباط كما تصفها التوراة، والمقصود بـ«بيت داود» هنا، على الأرجح، هو استخدام مشابه لتعبيرات مثل «بيت عمر» أو «بيت حزائيل» في النقوش الآشورية، أي أن الكيان المرتبط بداود هو سلالة حاكمة أو عائلة ملكية، لا دولة بمعناها الكامل أو المهيمن.

تُعد هذه اللوحة الأثرية (حوالي 1200 ق.م) من أهم الاكتشافات المرتبطة بتاريخ شعوب كنعان في نهاية العصر البرونزي، وتعود اللوحة إلى عهد الملك المصري «مرنبتاح»، ابن رمسيس الثاني، وتوثق انتصاراته العسكرية في عدد من المناطق، بما في ذلك كنعان.

في السطر 27 من اللوحة، يُذكر فيها: «إسرائيل خُرِّبت، وبذرتها لم تعد موجودة.»

حيث تجزم بأن مرنبتاح شن حملة عسكرية على أرض كنعان، وأخضع عددًا من الشعوب الساكنة هناك، ومن بين هذه الشعوب، تُذكر جماعة تُدعى «إسرائيل»، وتُوصف بأنها قد «خُرِّبت».

وهذه الإشارة هي أقدم ذكر معروف لاسم «إسرائيل» في السجلات التاريخية، لكنها لا تُشير إلى دولة أو مملكة، بل إلى مجموعة بشرية غير حضرية، كما يُفهم من الرمز الهيروغليفي المستخدم (والذي يدل على «شعب» لا «مدينة»).

بينما تتعارض هذه الشهادة الأثرية مع الرواية التوراتية التقليدية التي تصف «إسرائيل» في هذا الزمن كجماعة خرجت من مصر حديثًا بقيادة موسى، وتخوض صراعًا لغزو كنعان، إذ يبدو من نقش مرنبتاح أن «إسرائيل» كانت موجودة بالفعل في كنعان في هذا الوقت، ما يدعم فرضية أن أصول هذه الجماعة محلية كنعانية، وليست وافدة من مصر كما تزعم النصوص الدينية.

نصب «كورح» [106] هو واحد من الشواهد الأثرية المهمة في الشرق الأدنى القديم، كما أسلفنا سابقا، ويعود إلى عهد الملك الآشوري شلمنصر الثالث، الذي حكم في القرن التاسع قبل الميلاد (824-858 ق.م)، وفي عام (853 ق.م)، دوّن الملك الآشوري شلمنصر الثالث على نصب حجري ضخم عُرف باسم «نصب كورح» تفاصيل حملة عسكرية كبرى شنّها ضد تحالف مكوّن من 12 مملكة شامية، في ما يُعرف بـ «معركة قرقر»، الواقعة في شمال غرب سوريا.

من بين المشاركين في هذا التحالف، يبرز اسم «أخاب ملك إسرائيل»، الذي ساهم في المعركة بـ (2000عربة حربية و10.000 جندي)، وبحسب هذا النص المسماري، الذي يعد بذلك ، أقدم دليل خارجي واضح على وجود كيان سياسي باسم «إسرائيل» في القرن التاسع ق.م، لكنها في ذات الوقت تُقوّض السردية التوراتية عن وجود «مملكة موحدة» سابقة، يحكمها داود وسليمان من أورشليم في القرن العاشر ق.م، ويجمع المؤرخون بأن نصب كورح لا يدعم سردية «المملكة الموحدة» التي حكمت من أورشليم تحت سلطة داود وسليمان، بل يُشير إلى كيان شمالي قوي (إسرائيل) له دور عسكري وسياسي بارز في القرن التاسع ق.م.

إن غياب أي أدلة أثرية واضحة تؤيد وجود مملكة إسرائيل موحدة بزعامة داود وسليمان في القرن (العاشر ق.م)، يدفع كثيراً من الباحثين إلى التشكيك في هذه الرواية، واعتبارها «إسقاطًا

106 محمد عبد العزيز الخولي، تاريخ الحضارات القديمة في الشرق الأدنى (القاهرة: دار النهضة العربية، 2015)، 158–163.

لاحقًا» صاغه كتبة يهوذا في فترة ما بعد السبي البابلي .فالنصوص التي تُمجّد داود وسليمان، وتصف أورشليم كمركز للعبادة والتوحيد، إنما كُتبت في سياق أزمة هوية وشتات، بهدف إعادة بناء الذاكرة الجماعية لشعب مهزوم، من خلال تصوير ماضٍ مجيد ومقدّس.

اتسم المشهد الديني في مملكة إسرائيل القديمة بدرجة ملحوظة من التعدد والتداخل العقدي، وهو أمر يُمكن فهمه في ضوء موقعها الجغرافي المنفتح على محيطها الكنعاني والفينيقي، وفقد أتاح هذا الموقع تماسًا مستمرًا مع تقاليد دينية راسخة في المنطقة، الأمر الذي انعكس في تبنّي ممارسات وشعائر لا تنتمي إلى نسق توحيدي خالص، بل إلى منظومة دينية مركّبة ومتنوعة.

وتشير الأدلة النصية والأثرية، إلى أن عبادة يهوه لم تكن المعتقد الديني الحصري في المجتمع الإسرائيلي المبكر، إذ كانت تنتشر إلى جانبه عبادات متعددة، من بينها عبادة بعل وعشتار وإيل، الذين يُعدون من الآلهة الرئيسية في الديانة الكنعانية، وهذا التداخل في الممارسات الدينية يعكس الطابع التعددي والديناميكي للمجتمع في تلك الفترة، حيث تعايشت تقاليد دينية متعددة ضمن إطار ثقافي مشترك، كما تكشف بعض الشواهد الأثرية عن وجود طقوس توفيقية جرى فيها ربط يهوه بكيانات إلهية أنثوية، مثل الإلهة «عشيرة»، وهو ما يدل على أن التصور الديني السائد آنذاك لم يكن قائمًا على توحيد صارم، بل على دين شعبي مرن، يستجيب للحاجات الزراعية والرمزية للمجتمع، ويتأثر بالبنية الثقافية الكنعانية المُحيطة.

ولا يقتصر هذا التداخل الديني على الممارسات الشعبية فحسب، بل يظهر أيضًا في طبيعة المؤسسات الدينية نفسها، فالمعابد التي أُقيمت في مراكز مهمة مثل السامرة وبيت إيل لا تبدو، وفق الشواهد المتاحة، مُكرّسة لعبادة يهوه وحده، بل تعكس خليطًا من الرموز والشعائر المتنوعة، بما يشير إلى تعددية دينية مؤسسية وليست هامشية.

وقد واجه هذا الواقع الديني لاحقًا نقدًا حادًا في الأدبيات اليهودية ذات الطابع اللاهوتي والإصلاحي، ولا سيما في النصوص التي تشكّلت في مراحل متأخرة من تاريخ إسرائيل ويهوذا. إذ صوّرت هذه الأدبيات تلك الممارسات بوصفها «وثنية» وانحرافًا عن «العبادة الصحيحة»، في إطار خطاب ديني سعى إلى إعادة بناء الماضي وفق نموذج توحيدي صارم، يهدف إلى ترسيخ هوية دينية مميزة ومتماسكة، وبذلك، تعكس هذه الانتقادات توترًا تاريخيًا بين واقع ديني تعددي عاشته المملكة فعليًا، ومثال لاهوتي لاحق حاول فرض تصور معياري للتوحيد.

شكّل انهيار الكيانين السياسيين العبرانيين القديمين (مملكة إسرائيل الشمالية ومملكة يهوذا الجنوبية) نقطة تحوّل حاسمة في مسار تشكّل الهوية الجماعية والدينية لبني إسرائيل، فقد جاء سقوط مملكة إسرائيل الشمالية في سياق التوسعات العسكرية الآشورية، حين قام

الملك شلمنصر الخامس، ومن بعده سرجون الثاني، بشنّ حملة عسكرية أدت إلى سقوط السامرة[107]، عاصمة المملكة، وتدمير بنيتها المؤسسية سنة 722 ق.م.

أعقب ذلك ما يُعرف بـ«سبي الأسباط العشرة»، حيث جرى ترحيل عدد كبير من سكان المملكة إلى مناطق مختلفة في أرجاء الإمبراطورية الآشورية، ضمن سياسة ممنهجة تهدف إلى تدمير الهويات المحلية وتذويبها في النسيج الإمبراطوري، وبهذا تفككت البنية القبلية التي كانت تمثل العمود الفقري للكيان الإسرائيلي، وضاعت كثير من الأنساب والتقاليد القبلية والدينية التي كانت سائدة.

أدى زوال المملكة الشمالية إلى انقطاع الرواية الشفهية الشمالية، وغياب سجلها السياسي والديني المستقل، ومع صعود مملكة يهوذا كممثل وحيد لبني إسرائيل، بدأ التيار الكهنوتي في أورشليم (عاصمة مملكة يهوذا الجنوبية) بتأويل ذلك الحدث بوصفه عقابًا إلهيًا على «الانحراف عن عبادة يهوه»، ما شكل أساسًا لرواية لاهوتية تُعيد تأطير التاريخ كله من منظور توحيدي صارم، وقد ساهم هذا التحوّل في بروز مشروع الهوية «الأحادية التوحيدية»، الذي وصل ذروته لاحقًا في أعقاب السبي البابلي وسقوط مملكة يهوذا، وهو ما مهّد لتدوين النصوص التوراتية الكبرى، التي حملت في طياتها رؤية لاهوتية تعيد بناء الماضي في ضوء مشروع ديني صارم ومركزي، قوامه التوحيد، والهيكل، والشريعة.

بعد سقوط مملكة إسرائيل الشمالية، استمرت مملكة يهوذا الجنوبية في مقاومة الضغوط الإمبراطورية، محافظةً على كيانها السياسي والديني نسبيًا، حتى بروز القوة البابلية بقيادة «نبوخذ نصر الثاني»، ففي عام (586ق.م)، شنّ البابليون حملة عسكرية كبرى أسفرت عن احتلال أورشليم (القدس)، وتدمير أسوارها وهيكلها، ونهب ممتلكاتها، وترحيل جزء كبير من سكانها إلى بابل، فيما يُعرف تاريخيًا بـالسبي البابلي.

كان هذا الحدث بمثابة ضربة وجودية للكيان الديني والسياسي في يهوذا، إذ أدى إلى فقدان الأرض، وانهيار العبادة المركزية المرتبطة بالهيكل، وانقطاع السلطة الملكية من نسل داود. غير أن هذا الانهيار لم يؤدِ إلى اختفاء الجماعة، بل دفع إلى إعادة تشكّل الهوية على أسس جديدة.

في الثقافات الدينية القديمة، لم يكن المعبد مُجرد مكان للعبادة، بل كان المركز الرمزي للكون كما يتصوّره الشعب، ومقر حضور الإله في العالم، ومن هنا، ارتبط مفهوم «بيت الإله «بفكرة السيادة والغلبة، لا على الأرض فحسب، بل في السماء أيضًا، فكل شعب يسعى إلى إبراز إلهه بوصفه الأقوى، الأكثر حضورًا، والأقدر على الحماية والانتصار، ولذلك، كانت الهزيمة العسكرية تُفسَّر لا كمأساة سياسية فقط، بل كعلامة على «هزيمة» الإله نفسه.

---

107 الكتاب المقدس. ، ترجمة عربية فان دايك. (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002). سفر الملوك الثاني 17: 3–6.

ولهذا السبب، كان تدمير المعبد عند غزو المدن يُعدّ فعلًا رمزيًا بالغ الدلالة، يهدف إلى كسر الحماية اللاهوتية التي يعتقد الخصم أنها تحيط به، فتحطيم بيت الإله في المخيال الديني، هو إلغاءٌ لسلطانه على الأرض، وإعلان عن خضوعه لسيادة إله المنتصر.

هذا السلوك يتجلى بوضوح في غزوات الآشوريين والبابليين، حيث لم تكن الجيوش تكتفي بالانتصار العسكري، بل كانت تتعمّد إذلال الرموز الدينية، وأحيانًا تنقل تماثيل الآلهة إلى عواصمها كنوع من الأسر الإلهي، وقد حدث الأمر ذاته في تدمير معبد أورشليم (الهيكل الأول) على يد نبوخذ نصر، حيث تمّ تهديم المعبد وسلب أدواته، في إشارة مباشرة إلى «انكسار» يهوه أمام مردوخ البابلي.

هذا التصوّر يُظهر أن الدين في سياقه القديم لم يكن مجرد منظومة طقوسية أو أخلاقية، بل جزء من النظام «الجيو-لاهوتي» الذي يربط بين الأرض والسماء، بين الدولة والمعبد، بين النصر السياسي والغلبة الإلهية.

في سياق المنفى البابلي، بدأت تُستخدم تسمية «يهودي» للإشارة إلى السكان المرحّلين من يهوذا، وكانت التسمية في بادئ الأمر ذات دلالة جغرافية أي (المنحدرون من إقليم يهوذا)، لكنها سرعان ما اكتسبت مضمونًا دينيًا وانتمائيًا جديدًا، نتيجة الحاجة إلى أدوات رمزية تعيد تماسك الجماعة في غياب الأرض والهيكل، في المقابل، استُخدم مصطلح «بني إسرائيل» للإشارة إلى الهوية الأقدم ذات البنية القبلية، المنسوبة إلى الأسباط الإثني عشر، وهم أبناء يعقوب (إسرائيل). غير أن فعالية هذا التصور بدأت تتلاشى بعد انهيار المملكة الشمالية واختفاء معظم تلك الأسباط في أعقاب السبي الآشوري، فأصبح المصطلح أقرب إلى تصنيف «تراثي-أسطوري» منه إلى واقع سياسي أو اجتماعي.

وقد أفضى هذا التحول العميق في البنية الدينية والسياسية إلى نشوء نمط جديد من التدين، لم يعد يستند إلى الأرض والهيكل كمرتكزين للهوية، بل إلى النصوص المكتوبة، والناموس (التوراة)، والممارسات الشعائرية الجماعية التي أعيد تأويلها في سياق المنفى. وفي هذا الإطار، بدأت تتبلور ملامح ما يمكن وصفه بـاليهودية المبكرة كديانة « النصوص المتفرقة»، قاعدتها لا ترتبط بجغرافيا مقدسة بقدر ما ترتكز على بُنى رمزية تعيد تعريف الجماعة من خلال الذاكرة الجمعية المكتوبة.

لقد أعادت هذه الهوية الناشئة بناء الماضي بأسلوب تأويلي، يستجيب لواقع الانكسار التاريخي، ويحوّل الخسارة إلى مادة لاهوتية تُؤسّس لرؤية جديدة: جماعة لا تحتاج إلى الهيكل لتكون «شعب الله»، بل تحتاج إلى الالتزام بالعهد، وقراءة النص، وحفظ الشريعة، وهكذا أصبحت الكتابة لا مجرد تسجيل للتاريخ، بل وسيلة لإعادة تشكيله، وإنتاج هوية روحية عابرة للمكان والزمان، تَستلهم الماضي وتُؤطّر الحاضر وتُهيمن على المستقبل، وواكب هذا التحول نشوء لاهوت توحيدي صارم، لا كمحصّلة طبيعية لتطور المعتقد، بل كمشروع «أيديولوجي

وجودي» لإعادة بناء الذات الجماعية بعد فقدان الدولة والمعبد. لقد كان التوحيد، في هذا السياق، أداة لإنتاج مركز رمزي موحِّد، يعوّض عن مركز السلطة الغائب، ويمنح الجماعة الباقية في المنفى إطارًا على مستوى الهوية متماسكًا في مواجهة التفكك والتعددية المحيطة بها، وبذلك، لم يكن التوحيد مجرد خيار ديني، بل ضرورة «وجودية سياسية»، تنبع من الحاجة إلى تأسيس رابطة ميتافيزيقية جديدة تحل محل الرابطة الوطنية القديمة.

ولادة الإله يهوه:
من تعددية الآلهة إلى التوحيد

قبل أن يُصبح «يهوه» إلهًا أوحد ومطلقًا في الديانة اليهودية، كان سكان المشرق القديم، بما فيهم العبرانيون الأوائل، يعيشون في بيئة دينية تعدديةٍ تعجُّ بالآلهة والطقوس والأساطير: فلسطين، سوريا ولبنان، المعروفة تاريخيًا باسم كنعان، شكّلت مسرحًا لحضارات وثنية مُركبة، وكان للكنعانيين، الفينيقيين، والآراميين بانثيون متنوع من الآلهة، بينما لم تكن العقيدة العبرية استثناءً من هذا السياق؛ بل كانت، في بداياتها، متأثرة بعمق بالتراث الكنعاني المحيط، والنصوص العبرية المبكرة، مثل سفر التكوين وسفر القضاة، وتعكس هذه الحقيقة من خلال وجود إشارات إلى آلهة أخرى، وتحذيرات متكررة من «الارتداد» إلى عبادتها، وهو ما يكشف عن صراع داخلي لم يكن قد حُسم بعد لصالح التوحيد.

ويكشف التحليل النقدي للنصوص العبرية القديمة، بالتوازي مع الأدلة الأثرية، أن «يهوه»[108] لم يكن في الأصل إلهًا كونيًا توحيديًا، بل إلهًا محليًا ارتبط بجغرافيا معينة وبعلاقات مع آلهة أخرى ضمن مجمع الآلهة الكنعاني، وتُشير المعطيات الأثرية والنصوص التوراتية المبكرة إلى أن ديانة بني إسرائيل لم تكن في بداياتها توحيدية خالصة، بل كانت جزءًا من مشهد ديني تعددي في بلاد كنعان خلال أواخر العصر البرونزي وبدايات العصر الحديدي (900-1200 ق.م). في هذا السياق، يُفهم «يهوه» كإله قومي أو قبلي تم دمجه ضمن البانثيون الكنعاني، إلى جانب آلهة مثل «بعل» (إله العواصف)، كان يُعبد كإله المطر والخصوبة، والصاعقة والرعد و«وعشتروت» (إلهة الخصوبة والحرب).، بينما شكّل «إيل» (الإله الأعلى في الأساطير الكنعانية)، الأب الأعلى في هذه المنظومة الكنعانية، وكانت سائر الآلهة، مثل بعل وعشتار، تُعتبر أبناءه أو خدمًا له، في نظام إلهي هرمي شبيه بما نجده في الأساطير الإغريقية أو الهندوسية، ومنه انبثقت أسماء مثل : «جبرائيل، ميكائيل، عزرائيل»، وغيرهم، وكلهم يحملون صفات الإله «إيل».

108 خزعل الماجدي، الديانة الكنعانية (دمشق: دار علاء الدين، 1998)، 45–62.

ومن بين أحد أبرز الاكتشافات الداعمة لهذا التصور وُجد في «كونتيلة عجرود»، وهو موقع أثري يعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، في شمال صحراء سيناء، إذ يحتوي الموقع على نقوش ورسومات فنية تُشير إلى توفيق ديني بين يهوه وأنثى إلهية تُدعى «عشيرته» في إحدى النقوش البارزة، المكتوبة بالخط الفينيقي، وتتضمن العبارة الآتية:

«ليباركك يهوه من تيمان وعشيرته.»

تُظهر هذه النصوص، أن يهوه لم يُفهم كإله متعالٍ مفارق، بل ككائن إلهي مرتبط بمكان جغرافي (السامرة، تيمان) وله «عشيرة» (التي يُرجّح أن المقصود بها الإلهة عشتروت أو تجلٍ لأنثى إلهية، وتُشارك يهوه العبادة).

بينما تُؤكد بعض الدراسات أن يهوه لم يكن من أصل كنعاني، بل جاء من مناطق جنوبية مثل مدين أو تيمان أو سيناء، إذ ورد في (سفر التثنية): [109]هي جزء من بركة موسى لبني إسرائيل، وتحتوي على إشارات لاهوتية مثيرة تعكس بقايا من تقاليد أقدم قد تحمل آثارًا من التعددية الإلهية، وإليك النص كما يرد في النسخة العبرية وترجمته:

«جَاءَ الرَّبُّ مِنْ سِينَاءَ، وَأَشْرَقَ لَهُمْ مِنْ سَعِيرَ، وَتَلَأْلَأَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ، وَأَتَى مِنْ ربوَاتِ القُدْسِ، وَعَنْ يَمِينِهِ نَارُ شَرِيعَةٍ لَهُمْ.»

فهذه الإشارات تعزز التصور بأن يهوه لم يكن الإله الأصلي للكنعانيين، بل دُمج تدريجيًا في سياقهم الثقافي والديني، مما يدعم فرضية «التعددية الأصلية» وليس «التوحيد الأوّلي».

مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد، تحديدًا في عهد «الملك يوشيا»، بدأت تظهر ملامح تحول جذري في البنية اللاهوتية للمجتمع الإسرائيلي، ولم يكن هذا التحول مجرد تطور طبيعي في الفكر الديني، بل يُمثل قطيعة أيديولوجية مع المراحل السابقة التي اتسمت بالتوفيق الديني والتعددية، و في هذا السياق، ظهرت حركة مركزية يقودها كهنة أورشليم، هدفها فرض احتكار ديني لصورة يهوه باعتباره الإله الأوحد[110]، وتنقية المُمارسة التعبدية من أي بقايا لآلهة كنعانية أو طقوس محلية، حيث تجاوزت هذه الحركة الإطار التعبدي لتدخل في صميم بناء الهوية القومية الجديدة، إذ لم تعد عبادة يهوه مجرد ممارسة دينية، بل صارت حجر الأساس في مشروع إعادة تشكيل الجماعة، وتوحيدها تحت سلطة مركزية «دينية سياسية».

أعيدت كتابة النصوص التاريخية والدينية وفق هذا المنظور، لتُظهر الماضي وكأنه كان دائمًا توحيديًا، ولتمحو من الذاكرة الرسمية أي إشارات إلى التعدد أو التوفيق الديني، وفي هذا الإطار، يُعاد تأطير كل إله آخر مثل: «بعل أو عشتروت» باعتبارهما تجسيدًا للوثنية والانحراف عن الطريق القويم، ولم تعد هذه الآلهة عناصر طبيعية في المشهد الديني، بل صارت رموزًا للخيانة العقدية، تُدان من خلال خطابات لاهوتية عن «الزنا الروحي» و«النجاسات».

---

109 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك. (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002). سفر التثنية 33:2.

110 خزعل الماجدي، الديانة الكنعانية (دمشق: دار علاء الدين، 1998)، 40–59.

تُبرز الصيغة العبرية لاسم الإله، «إلوهيم»، مفارقة لغوية ولاهوتية ذات دلالة عميقة؛ إذ تأتي بصيغة جمع مشتقة من «إيلوه»، في حين، تُستخدم للإشارة إلى إله واحد، بينما لا يمكن فهم هذه الظاهرة بوصفها مجرد انزياح لغوي عابر، بل ينبغي قراءتها في إطارها التاريخي والديني بوصفها أثرًا بنيويًا متبقيًا من مرحلة سابقة اتسمت بتعدّد الآلهة. وإن توظيف صيغة الجمع للدلالة على مفرد إلهي يعكس حالة انتقالية معقّدة، لم يكن فيها التوحيد قد ترسّخ بعد بوصفه منظومة عقدية مكتملة، بل كان لا يزال في طور التشكل، يخوض صراعًا تأويليًا وثقافيًا مع موروث ديني أقدم.

وفي هذا السياق، يبدو أن استخدام «إلوهيم» لم يكن محض مصادفة لغوية أو خيارًا أسلوبيًا بريئًا، بل يحمل في طياته رواسب بنية دينية تعددية جرى استيعابها لاحقًا ضمن إطار لاهوتي توحيدي، لكن النصوص العبرية حافظت على هذا اللفظ الجمع، رغم التحول العقدي نحو التوحيد، ما استدعى إنتاج تفسيرات لاحقة لتجاوز الإشكال الظاهر، ومن أبرز هذه التفسيرات مفهوم «جمع التعظيم»، الذي قُدِّم بوصفه مخرجًا تأويليًا يبرّر الصيغة الجمع دون المساس بوحدانية الإله. غير أن هذا التبرير، من منظور نقدي، لا يعالج الجذر التاريخي للمسألة بقدر ما يعمل على احتوائها ضمن أفق عقدي لاحق.

ويُشير ذلك إلى أن التوحيد، كما تبلور في التقليد العبري، لم ينبثق في صورة مكتملة أو «نقيّة» منذ لحظته الأولى، بل كان نتاج مسار تاريخي طويل من إعادة الصياغة والتأويل، حيث خضعت النصوص الدينية لعمليات ترويض دلالي، أعيد من خلالها توجيه مُفرداتها ورموزها لتنسجم مع تحولات عميقة شهدها المجتمع على المستويات السياسية والدينية والثقافية. وعليه، فإن «إلوهيم» لا يُمثل مجرد إشكال لغوي، بل يُعد شاهدًا نصيًا على تاريخ من التفاوض بين الماضي التعددي والحاضر التوحيدي، حيث لم يُمحَ الأثر القديم بالكامل، بل أعيد تفسيره وإدماجه في بنية عقدية جديدة تسعى إلى تثبيت وحدانية الإله دون القطيعة التامة مع تراثها النصي السابق.

هذا ما يجعل من «يهوه» نفسه (الذي بدأ كإله محلي لقبيلة من البدو في الجنوب الفلسطيني أو سيناء)، يتحوّل لاحقًا إلى الإله القومي لبني إسرائيل، ثم إلى الإله الواحد الكوني، أي أن صعود التوحيد في اليهودية لم يكن لحظة وحي، بل نتاج تطور تدريجي لعقيدة محلية، فرضتها السياقات التاريخية وأزمات الهوية والانهيارات القومية، لا سيما بعد السبي البابلي.

هذا التحوّل لم يكن مُجرد تطور لاهوتي عفوي، بل كان رد فعل تاريخي على الهزائم السياسية، والسبي البابلي، والانهيارات القومية، التي دفعت النخبة الكهنوتية اليهودية إلى إعادة بناء هوية جماعية حول إله واحد، غيور، ومطلق، وهكذا، أصبح «يهوه» هو وحده الإله، بعدما قام بانتزاع صفات وأعمال الإله بعل، التي كانت محددة عند الشعب الكنعاني: فصوته كان الرعد، والغيوم مركبة تنقله، وسلاحه كان الصاعقة، وهيبته كانت البرق، ونعمته كانت

المطر، وإن كل هذه الصفات والرموز ادعاها ونسبها الإله يهوه لنفسه، وتم نفي بقية الآلهة إلى هوامش الأسطورة باعتبارها أوثانًا أو شياطين.

في الكتاب المقدس العبري العهد القديم (سفر الملوك الأول)[111] هو من أهم الذي يُصوّر المواجهة الحاسمة بين النبي إيليا وأنبياء بعل على «جبل الكرمل»، وهذا الفصل يشكّل محورًا دراميًا ودينيًا مهمًا لفهم تطوّر التوحيد في التقليد اليهودي، خاصة في سياق مقاومة عبادة الآلهة الكنعانية، وعلى رأسها بعل، وهذا ملخّص سردي للإصحاح:

«الملك أخاب» (ملك مملكة إسرائيل الشمالية (875 ق م إلى 853 ق م) قد تزوّج من إيزابيل، الأميرة الصيدونية (فينيقية)، التي جلبت معها عبادة بعل، وتحت تأثيرها، انتشرت عبادة بعل في أرض إسرائيل، وتم اضطهاد أنبياء يهوه، وبعد ثلاث سنوات من الجفاف (كعقاب من يهوه)، يعود «إيليا» ويطلب لقاء الملك.

يتحدّى إيليا الملك أخاب بأن يجمع كل إسرائيل مع أنبياء بعل الـ (450) وأنبياء عشيرة عشتروت الـ (400) على جبل الكرمل، ويطلب إيليا من الفريقين إعداد ذبيحة، دون إشعال النار، وعندها بدأ أنبياء بعل يستدعون إلههم بالصراخ والرقص والجرح لأجسادهم من الصباح حتى المساء، دون استجابة، وإيليا يسخر منهم: «نادوا بصوت عالٍ، لعله نائم أو في سفر!»

ثم يُعد إيليا مذبحًا ليهوه، ويصب ماء على الذبيحة ثلاث مرات ليجعلها أصعب على الاحتراق، وفجأة تنزل نار من السماء وتحرق الذبيحة والماء والحجارة، وحينها صرخ الشعب: «يهوه هو الله!»

فقال لهم إيليا: «أمسكوا أنبياء البعل ولا يفلت منهم رجل، فأمسكوهم، فنزل بهم إيليا إلى وادي «قيشون» وذبحهم هناك»(سفر الملوك الأول)[112]، ثم بعدها، عاد المطر بعد الجفاف، فهذا المشهد يعكس كيف يتحوّل وادي قيشون إلى مذبح رمزي لتصفية الديانة السابقة.

إن قتل (450 نبيًا) في وادي قيشون ليس فقط عقوبة دينية بل تحطيم للبنية الكهنوتية لبعل بينما لم يكن الكهنة فقط رجال دين، بل وسطاء اجتماعيون واقتصاديون بين الناس والآلهة، وتمت إبادتهم لإزالة التعددية الدينية من الجذور.

من هنا، فإن التوحيد اليهودي لم ينبثق من فراغ، بل كان استجابة أيديولوجية لأزمة حضارية، تطلبت صياغة عقيدة قادرة على خلق وحدة روحية وثقافية وسط الفوضى، ويُمكن القول إن هذه اللحظة كانت ولادة التوحيد كما نعرفه اليوم، لا بوصفه وحيًا مفاجئًا، بل بنية فكرية أعادت ترتيب الآلهة وأعادت كتابة الماضي لخدمة مشروع لاهوتي جديد، بينما لم يكن التوحيد

111 الكتاب المقدس. ترجمة عربية فان دايك. (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002). سفر الملوك الأول 18.

112 الكتاب المقدس. ترجمة عربية فان دايك. (بيروت، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 2002). سفر الملوك الأول 18:40.

حدثًا دينيًا نقيًا أو تطورًا لاهوتيًا هادئًا، بل كان ردًّا دراميًا على أزمات سياسية وجودية هزّت الكيان الجمعي للشعب العبري، وعلى رأسها:

في وجه هذا الانهيار، لم يعد مُمكنًا الاعتماد على تصوّر ديني تقليدي قائم على وجود إله محلي له معبد محدد. وهنا بدأ الكتبة والكهنة في المنفى بإنتاج لاهوت جديد:

- إله غير محصور بالمكان (أي: ليس فقط في أورشليم، بل موجود في كل مكان)
- إله لا يحتاج إلى تمثال أو معبد (نقيض التقاليد الكنعانية)
- إله واحد لا شريك له، لا يتقاسم السلطة مع بعل أو عشتار أو غيرهما.

هكذا، كان التوحيد رد فعل على الانهيار والشتات، وقد أعيد تأويل الماضي كله (من إبراهيم إلى موسى) بوصفه سلسلة خطوات نحو هذا التوحيد، رغم أن الوقائع الأركيولوجية والتاريخية لا تؤكد وجود توحيد فعلي في العصور المبكرة.

شكّل السبي البابلي نقطة انعطاف جوهرية في تاريخ بني إسرائيل، ليس فقط بوصفه كارثة سياسية، بل كزلزال رمزيّ أعاد تشكيل الهوية الدينية للجماعة من جذورها، فبغياب الأرض والهيكل والكهنوت التقليدي، لم يعد من الممكن ممارسة الدين كما كان يُفهم سابقًا: لا وجود لإله محلي «يسكن في الهيكل»، ولا شعائر قربانية تُمارس في مكان مقدس، وهنا بدأ التحول الأكبر :من ديانة الطقس إلى ديانة النص، أي في غياب المكان، تم إعادة اختراع المقدّس في الزمن والكتابة، حيث أصبح النص بديلاً عن الهيكل، وأصبحت الكتابة والقراءة فعلًا عباديًا، وبرزت طبقة جديدة من المثقفين والكتبة، قادرة على التأمل والتفسير والتأويل، على حساب السلطة الكهنوتية القديمة التي ارتبطت بالقرابين والمذابح، وضمن هذا السياق، نشأت ما يُعرف بـ«المدرسة الكهنوتية»، وهي تيار لاهوتي أدبي أعاد صياغة الأساطير القديمة (بما فيها قصص الخلق والطوفان والأنساب)، ضمن رؤية جديدة تُضفي على «يهوه» سمات كلية القدرة، وتضع التوراة بوصفها الوسيط الوحيد المتبقي بين الإنسان والله.

تحولت العبادة إلى دراسة التوراة، وتكديس الشريعة الشفوية التي ستتطور لاحقًا إلى «التلمود»، فيما يُمكن اعتباره ثورة لاهوتية صامتة :لم تعد القداسة تسكن في الجُغرافيا، بل في اللغة والنص. وبهذا، أعادت اليهودية تشكيل نفسها كديانة تُمارس في أي مكان، شرط أن يُتلى فيها النص ويُشرح ويُفسَّر.

هكذا، وُلدت فكرة «الشتات الديني» لا كمصيبة فقط، بل كفكرة خلاصية:

«إذا لم يعد لدينا وطن، فليكن لنا كتاب، وإذا لم يعد لنا مذبح، فليكن لنا تفسير» فهذه ليست اقتباسًا موثّقًا أو مُؤكدًا من شخصية تاريخية محددة أو من مصدر كلاسيكي معروف في اليهودية أو الفكر اليهودي[113] أو الصهيوني.

113 خزعل الماجدي، الديانة الكنعانية (دمشق: دار علاء الدين، 1998)، 185–195.

بالتوازي مع النص المكتوب، تشكّلت الشريعة الشفوية كجدار دفاع رمزي ضد التلاشي الثقافي، حيث كانت بمثابة ذاكرة جماعية مقاومة، تضمن نقل التفاصيل الدقيقة للحياة الدينية من جيل إلى جيل، في ظل غياب المركز السياسي والديني.

في هذا السياق، بدأ يتشكّل نمط من التدين لا يعتمد على المركز المكاني بل على المركز النصي، بينما حلّت الشريعة المكتوبة محل الهيكل، والتوراة محل الأرض، وبرز الحاخام والمُفسّر بدل الكاهن، ويُمكن النظر إلى هذا التحول بوصفه نوعًا من «علمنة اللاهوت»، إذ انتقل الدين من الشعيرة الدينية المرتبطة بالمعابد إلى التأمل والتشريع والتفسير داخل الجماعة، ولم يعد القربان وسيلة العلاقة مع الإله، بل صار النص ذاته هو القربان الجديد :حفظه، دراسته، وتأويله...

لقد سمح هذا التحول بخلق نموذج لامركزي للقداسة :لم تعد القدس هي المركز الوحيد للاتصال الإلهي، بل كل جماعة تحفظ التوراة وتطبّق الشريعة يُمكن أن تكون امتدادًا للمقدّس، وهكذا تأسست بنية دينية يُمكنها البقاء بدون وطن، والتكاثر بدون كهنوت مركزي، والتجدد عبر التفسير لا عبر النبوة، وهذا ما جعل اليهودية منذ ذلك الحين، ديانة قابلة للنقل والتكيّف، لكنها أيضًا ديانة مشروطة بالكتابة، محكومة بالنص، مأسورة بالتفسير.

من هذا المنظور، لا يُفهم التوحيد بوصفه قفزة روحية مستقلة عن السياق، بل باعتباره أداة أيديولوجية لإعادة تشكيل الهوية الجماعية لشعب مهزوم، يبحث في الدين عن معنى لخرابه السياسي وخسائره الوجودية، ففي أعقاب الدمار الآشوري والسبي البابلي، أعاد كتبة اليهودية المبكرة تأويل الكارثة كعقاب إلهي سببه التخلي عن «العهود»، وقدموا يهوه بوصفه الإله الأوحد، صاحب السيطرة المطلقة، الذي يتطلب طاعة شاملة وغير مشروطة.

وهذا يفتح الباب على أحد أكثر التحولات الدينية إثارة في التاريخ القديم :كيف تطوّر «يهوه»، إله القبائل الجبلية والبرية، ليتحوّل إلى «إله كوني شامل» قادر على مجاراة مردوخ، الإله البابلي العظيم المرتبط بالمدينة، والحساب، والفلك، والنظام؟

عندما نُفي اليهود إلى بابل، لم يكونوا أمام مجرد احتلال سياسي، بل أمام ثقافة مهيبة بكل المقاييس:

- مدن عظيمة مثل بابل، مُحاطة بأسوار ضخمة وحدائق معلّقة.
- نظم رياضية مُتقدمة، وتقويم دقيق، ومعرفة فلكية موثقة.
- إرث أدبي وأساطيري متماسك، تمثل في ملحمة «إنوما إيليش» وقصص الخلق.

في هذا السياق، لم يعد مقبولًا «لا نفسيًا ولا رمزيًا» أن يبقى يهوه إلهًا للعواصف والبرية، كما كان في بداياته، فالإله الذي نشأ في هامش الجغرافيا السياسية والدينية، بات الآن مُطالبًا بأن يحتل مركز الوجود، وأن ينافس رموزًا إمبراطورية مثل: «مردوخ»،[114] الذي كان في بداياته

114 خزعل الماجدي، في التاريخ والدين والأسطورة (بيروت: دار الساقي، 2015)، 211–228.

مجرد إله محلي لمدينة بابل، ثم صعد ليصبح الإله الأعلى في البانثيون البابلي، متفوقًا على «إنليل»، الإله الأعلى السابق.

وكما شرعن مردوخ صعود بابل من خلال ملحمة «إنوما إليش» التي قدمته بوصفه مهندس النظام الكوني وقاهر الفوضى، كان على يهوه أن يعاد تقديمه «في مرحلة ما بعد السبي البابلي» بوصفه الإله الكوني الواحد، لا كإله قبلي مرتبط بجبل أو صحراء. هذا التحول لم يكن مُجرد نقلة في الصفات اللاهوتية، بل كان إعادة تشكيل رمزية كاملة للذات اليهودية، ترتكز على إله لم يعد يُعرّف بحدود الأرض أو القبيلة، بل بالقدرة المطلقة على الخلق، والسيطرة على التاريخ، والنطق بالكلمة التأسيسية.

إن التوحيد هنا ليس مجرد عقيدة، بل استراتيجية رمزية لإعادة بناء الهوية في مواجهة قوى كونية مهيمنة، مثل بابل وآشور من قبل، وفارس لاحقًا. ومن هذا المنظور، يُصبح يهوه نسخة يهودية من مردوخ، لا من حيث المحتوى الأسطوري فقط، بل من حيث الوظيفة السياسية والرمزية، إذ يؤدي كلاهما دور «الإله الراعي» لإمبراطورية أو شعب مأزوم يبحث عن إعادة ولادة تحت راية التوحيد.

في ملحمة «إينوما إليش»، لم يكن مردوخ مجرد إله قوي في الأسطورة البابلية، بل كان إلهًا «عقلانيًا حسابيًا»، يُمثل النظام الكوني بانضباطه وقوانينه. وبعد صراع كوني مع قوى الفوضى المتمثلة بالإلهة «تيامات»، ويقسم مردوخ جسدها بعد هزيمتها إلى نصفين: أحدهما ليصنع منه الأرض، والآخر ليصنع منه السماء، ويعكس هذا رمزًا لتحويل الفوضى إلى نظام كوني، ومن هنا جاءت فكرة «كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» هي جزء من (سورة الأنبياء) في القرآن[115].

تمكن مردوخ من هزيمتها وقطع جسدها، ليستخدمه في خلق العالم، حيث رتب مكونات الكون بعناية فائقة خلال سبعة أيام، وجعل الفلك والشمس والقمر والكواكب تعمل وفق حسابات دقيقة ومنظمة، بحيث أصبح الكون يُشبه ساعة كونية تعمل بدقة لا هوادة فيها، ويُظهر النص أهمية النظام على الفوضى ويُبرز سلطة الإله كمنشئ للترتيب الكوني، ويعكس هذا الأسلوب الرمزي توجه الحضارة البابلية نحو فهم الكون كمجموعة قوانين ثابتة تسير وفق إرادة إلهية منظمة، مع الإشارة إلى أن تقسيم الزمن إلى سبعة أيام يرمز للتنظيم والدقة ويقارن لاحقًا في الفكر العبري بفكرة خلق العالم في أسبوع.

في المقابل، يظهر يهوه في التقاليد الإسرائيلية المبكرة بصورة مغايرة تمامًا: إله مرتبط بالجبل والعاصفة، سريع الغضب، يتدخل بعنف، ويخاطب أتباعه كما يخاطب زعيم قبلي محاربيه، وصفاته تميل إلى الانفعال والتقلب، وهو أقرب في رمزيته إلى إله قبائل رعوية متنقلة منه إلى إله حضري منظم، وفي هذا التفاوت الحضاري والرمزي، كان من المحتم (خاصة بعد الاحتكاك

115 القرآن. جزء من سورة الأنبياء، (آية 30).

العنيف مع بابل وسقوط أورشليم) أن يبدأ اللاهوتيون اليهود بإعادة صياغة صورة يهوه، لكي يظهر كإله يليق بالعصر الإمبراطوري، وبالخطاب الكوني.

في سفر التكوين، تتحول قصة الخلق إلى سردية مُنظمة وعقلانية، حيث يبدأ الله بخلق العالم بترتيب زمني مدروس : في الأيام الستة الأولى يخلق السماوات والأرض والنور والظلام واليابسة والنباتات والنجوم والكواكب والحيوانات والإنسان، ثم في اليوم السابع يستريح الإله في نهاية الأسبوع «من عناء الخلق»، (سفر التكوين):[116] «وَفِي الْيَوْمِ السَّابِعِ اكْتَمَلَ خَلْقُهُ، فَاسْتَرَاحَ اللهُ مِنْ كُلِّ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَهُ. وَبَارَكَ اللهُ الْيَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ، لأَنَّهُ فِيهِ اسْتَرَاحَ مِنْ كُلِّ عَمَلِهِ الَّذِي خَلَقَ وَعَمِلَهُ».

بدأتَ هذه العملية اللاهوتية في النصوص الكهنوتية حيث تحولت قصة الخلق إلى سردية مرتبة، تنقسم إلى ستة أيام من العمل الشاق، ويوم سابع للراحة، وهو تقسيم بشري يعكس صدى واضحًا لمفاهيم بابلية عن الزمن الكوني، والإيقاع المنظم للوجود. لم يعد يهوه هنا ذلك الإله القبلي، بل صار خالقًا بالكلمة: يقول فيكون، يفصل بين النور والظلمة، يُنشئ النظام من دون صراع دموي، ويضبط العلاقات بين الكواكب والنجوم والمياه واليابسة بمنهجية هندسية واضحة.

بعد عودة قسم من اليهود من المنفى البابلي عقب مرسوم «كورش الفارسي» (538 ق.م)، في حين، فضّل آخرون البقاء في بابل، حيث برزت شخصيتان محوريتان في عملية إعادة تنظيم الجماعة: «عزرا الكاتب»، و«نحميا الحاكم»، تمثل هاتان الشخصيتان لحظة انتقالية حاسمة في تاريخ التكوين اليهودي، حيث لم يعد ترميم الهوية قائمًا على استحضار البُنى الملكيّة أو النبويّة القديمة، ولا على إعادة إنتاج نماذجها التاريخيّة، بل اتجه نحو صِيَغ جديدة لإعادة تعريف الذات الجماعيّة في سياقات اجتماعيّة وثقافيّة متغيّرة، لتُصبح فيها الشريعة المكتوبة (التوراة) المرجعية المركزية، لتحل محل السلطة الملكية والكهنوتية والنبوية، وبهذا، تحوّلت الجماعة من كيان سياسي محكوم بمؤسسات أرضية إلى جماعة كتابية، تؤسس هويتها وانتماءها من خلال النص وتفسيره، لا من خلال الأرض أو السيادة السياسية.

يُقدَّم «عزرا» في التقليد اليهودي على أنه «الكاتب الكاهن»، رجل الشريعة الذي «هيّأ قلبه لطلب شريعة الرب والعمل بها وتعليم إسرائيل فريضة وقضاء» (عزرا)[117]. لقد اعتُبر في بعض القراءات «موسى الثاني»، لا من حيث النبوة، بل من حيث إعادة تأسيس الشريعة المكتوبة بوصفها المرجع الأعلى، والنواة التي تنبني عليها الجماعة، لا الأرض ولا النسب ولا حتى الذبيحة، وفي مشهد بالغ الرمزية، يُروى أن عزرا وقف على منصة وقرأ التوراة على الشعب،

116 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002). سفر التكوين 2: 2–3.

117 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002). سفر عزرا 7:10.

رجالًا ونساءً، طوال النهار، في لحظة تعاقد جمعي مع النص، تُقابل من حيث الجوهر موقف موسى عند جبل سيناء.

أما «نحميا»، فبصفته موظفًا في البلاط الفارسي ثم حاكمًا على أورشليم، فقد لعب دورًا إداريًا وتنظيميًا في إعادة بناء أسوار المدينة، لكنه أيضًا ساهم في فرض نمط من «العزلة الطقسية»، ويعيد تعريف الجماعة اليهودية على أساس الشريعة: منع الزيجات المختلطة، فرض الالتزام بالسبت، وتنظيم الحياة الاقتصادية والدينية وفقًا لنصوص التوراة، ويُمكن القول إن نحميا مثّل السلطة التنفيذية التي جسدت رؤية عزرا «النصية اللاهوتية»[118].

بهذا المعنى، فإن ثنائي عزرا / نحميا، يُمثلان تحولًا جوهريًا في بنية السلطة الدينية اليهودية: من سلطة «نبوية كهنوتية» مرتبطة بالحضور الإلهي في الهيكل، إلى سلطة «نصية تفسيرية» تقوم على الشريعة بوصفها المرجع الأعلى، ومن هنا تبدأ ملامح اليهودية الحاخامية في التشكّل، حيث يُصبح النص هو المركز، والمعرفة التأويلية هي السلطة، وينتقل الدين من الطقس العام إلى التفسير الخاص، ومن القربان إلى الحرف.

ولا يبتعد «المشروع النبوي» في الإسلام عن هذا النمط، إذ يُعاد تأويل التاريخ الديني الإبراهيمي بالكامل» من إبراهيم إلى عيسى» عبر إسقاط تصوّر إسلامي عليهم بوصفهم «مسلمين قبل الإسلام»، في محاولة لاسترداد الشرعية الدينية والتاريخية من الخصوم الدينيين (اليهود والنصارى)، وتأسيس هوية دينية جديدة بوصفها «الوريثة الشرعية» للوحي القديم.

وهكذا، في كلا الحالتين، يتحوّل التوحيد إلى بنية رمزية مقاومة للهزيمة والانقسام، لكنه لا يخلو من عنف رمزي وإقصائي :إذ يتم «شيطنة» الماضي التعددي، وتجريد «الآخر» (الكنعاني، البابلي، اليهودي، المسيحي) من كل شرعية روحية، بل ويتم تحميله مسؤولية التحريف أو العصيان، ليبرز في المُقابل «نحن» بوصفها الجماعة المصطفاة الجديدة، التي تفهم «الحقيقة» وتملك «العهد الجديد». وهذا المنطق اللاهوتي ليس فقط إعادة تفسير للماضي، بل هو أيضًا أداة لصناعة المستقبل، حيث تُبنى الدولة أو الجماعة أو الرسالة الجديدة على أنقاض الماضي الذي تم تجاوزه روحيًا وتاريخيًا.

إن الأحداث التي تسردها التوراة، كقصة يوسف في مصر، والخروج بقيادة موسى، ومملكة داود وسليمان الذي يُقال إنه حكم الأرض من الفرات إلى مصر، وبنى هيكلًا عظيمًا، تُعاني من فراغ أركيولوجي تام :لا هيكل، لا نقوش، لا مراسلات، ولا حتى بقايا عمران تليق بمملكة أو إمبراطورية.

وهذه الأحداث لا تقف فقط عند حدود النص العبري، بل تمتد إلى النص القرآني، وذلك بصيغ مختلفة، حيث تُعيد ترتيب الوقائع وتحريف زوايا التركيز، لكن اللافت في كلتا الحالتين،

118 خزعل الماجدي، تاريخ الأديان (عمّان: دار الشروق، 2010)، 250–260.

هو غياب الدعم الأركيولوجي لهذه الروايات، فسواء نظرنا إليها من منظور التوراة أو من منظور القرآن، فنحن أمام نصوص تبني ذاكرة جماعية عبر السرد، لا عبر الشواهد المادية.

لذلك، تُعامل هذه الشخصيات اليوم، في مُجمل البحوث التاريخية، كـشخصيات «دينية أدبية»، لا كشخصيات تاريخية، وإنها تمثّل فقط الذاكرة اللاهوتية للجماعة أكثر مما تمثّل وقائع زمنية. وهكذا، تتحول التوراة إلى نص هوية أكثر من كونها سجلًّا تاريخيًا.

في كثير من الأحيان، تتقاطع النصوص القرآنية مع الرواية التوراتية التي تُقدّم يوسف كجزء من السلسلة الأبوية (إبراهيم، إسحاق، يعقوب، يوسف)، في سياق جُغرافي واضح (كنعان ومصر) وزمان مرتبط تقريبًا بفترة الهكسوس (وفق بعض الفرضيات)، فإن القرآن يكتفي بسردٍ رمزي وأخلاقي، ولا ذكر لفرعون بعينه، ولا لموقع جغرافي، ولا لأي خلفية سياسية تُساعد على ربط القصة بإطار تاريخي مُوثّق، واللافت أن سورة يوسف في القرآن تبدأ بالقول في(سورة يوسف):[119] «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ القَصَصِ بِما أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذا القُرْآن وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الغَافِلِين».

أي أن القصة لا تُقدَّم كتاريخ، بل كنموذج وعبرة، ويوسف هنا نبيٌّ مُمتحَن في أخلاقه، ثابت في إيمانه، منصور في النهاية بتدبير إلهي، ما يجعل القصة في القرآن أشبه بمثال رمزي للصبر والإيمان والانتصار الأخلاقي، وليس بسيرة رجل دولة أو مرحلة سياسية محددة كما في التوراة.

كما يلاحظ، أن القرآن يتجنب التفصيلات الزمانية والمكانية تجنبًا شبه كامل، الأمر الذي يفرغه من أي بُعد يمكن التحقق منه أركيولوجيًا؛ فلا نجد فيه أسماء محددة لملوك مصر، ولا تواريخ دقيقة، ولا أوصاف تفصيلية للأمكنة أو العادات الاجتماعية. ويقف هذا النهج على طرف نقيض من التصور اليهودي للنص المقدّس؛ إذ تشير «التوراة» في المفهوم اليهودي إلى الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدّس العبري، المعروفة بـ «أسفار موسى»، والتي تتسم بحضور سردي كثيف للتفاصيل الزمنية والجُغرافية والأنساب والأحداث، بما يعكس اهتمامًا أوضح بربط الرواية الدينية بسياق تاريخي وجغرافي محدد، ويكشف عن اختلاف جوهري في وظيفة السرد بين التقليدين الدينيين. وإليك نظرة تفصيلية على كل سفر:

1 - سفر التكوين:

يُعد سفر التكوين النص الافتتاحي في أسفار العهد القديم، ويُؤدي وظيفة تأسيسية على المستويين اللاهوتي والثقافي، إذ يُقدّم إطارًا سرديًا يُفسّر أصول الكون والإنسان، ثم ينتقل تدريجيًا إلى تتبع نشأة الشعب الإسرائيلي بوصفه جماعة ذات هوية دينية خاصة. يبدأ السفر بما يُعرف

119 القرآن. سورة يوسف. (الآية 3).

بـ«التاريخ البدئي»، حيث تُعرض قصة الخلق باعتبارها فعلًا إلهيًا منظّمًا يحوّل الفوضى إلى نظام، ويمنح الإنسان مكانة مميّزة في الكون، ثم تليها قصة آدم وحواء التي تؤدي دورًا تفسيريًا لأصل الخطيئة والمعاناة الإنسانية، وتربط العصيان بفقدان الانسجام الأولي بين الإنسان والإله والطبيعة. ويتصاعد السرد ليعكس تدهور الحالة الأخلاقية للبشر من خلال قصة قابيل وهابيل، ثم عبر الأنساب التي تُظهر انتشار العنف والفساد، وصولًا إلى قصة الطوفان التي تُمثّل ذروة الدينونة الإلهية، لكنها تتضمن في الوقت نفسه بعدًا خلاصيًا من خلال نجاة نوح وعقد عهد جديد يؤكد استمرار العلاقة بين الإله والبشر. ويُختتم هذا القسم بقصة برج بابل التي تُقدَّم بوصفها تفسيرًا رمزيًا لتعدد اللغات وتشتت الشعوب، ممهدةً للانتقال من السرد الكوني العام إلى تاريخ خاص يرتبط بجماعة بعينها.

في القسم الثاني من السفر[120]، المعروف بـ «التاريخ الآبائي»، يتحول التركيز إلى شخصيات الآباء المؤسسين، حيث تشكّل دعوة إبراهيم نقطة تحول مركزية في السرد، إذ يُطرح مفهوم العهد القائم على الوعد بالأرض والنسل والبركة، وهو وعد لا يقتصر على البعد العائلي بل يحمل أبعادًا هوياتية وجماعية. وتستمر الرواية مع إسحاق ويعقوب لتُؤكد استمرارية العهد عبر الأجيال رغم الصراعات الداخلية والتوترات العائلية، مع إبراز فكرة الاختيار الإلهي الذي لا يقوم بالضرورة على المعايير البشرية التقليدية. وتأتي قصة يوسف في ختام السفر لتجسّد تداخل العناية الإلهية مع مجريات التاريخ السياسي والاجتماعي، حيث تُفسَّر الأحداث، بما فيها الخيانة والمعاناة، ضمن إطار مقاصد إلهية أوسع تنتهي باستقرار بني إسرائيل في مصر، تمهيدًا للأحداث التي يرويها سفر الخروج. ومن المنظور النقدي، ينظر الباحثون إلى سفر التكوين بوصفه نتاجًا لتقاليد نصية متعددة تشكّلت عبر فترات زمنية مختلفة، وهو ما يظهر في تكرار بعض الروايات وتنوع الأساليب والتصورات اللاهوتية، الأمر الذي دفع الدراسات الحديثة إلى الحديث عن مصادر أدبية متعددة جُمعت وصيغت في نص واحد، حيث يكشف التحليل المقارن عن تشابهات واضحة بين بعض روايات السفر ونصوص أقدم من حضارات الشرق الأدنى القديم، ولا سيما في قصة الطوفان التي تتقاطع بنيويًا مع «ملحمة جلجامش»، غير أن هذه التشابهات لا تُفهم على أنها نقل حرفي، بل إعادة صياغة واعية لموروث أسطوري شائع ضمن إطار توحيدي وأخلاقي يرفض تعدد الآلهة ويُؤكد سيادة إله واحد. وبهذا المعنى، لا يهدف سفر التكوين إلى تقديم تاريخ بالمعنى الحديث، بل إلى بناء سردية تأسيسية تفسّر الوجود الإنساني وتُشكّل الهوية الإسرائيلية، وتربط الماضي بالحاضر من خلال رؤية لاهوتية ترى التاريخ ساحة للتفاعل المستمر بين الإرادة الإلهية والاستجابة البشرية.

120 خز خزعل الماجدي، تاريخ الأديان (عمّان: دار الشروق، 2010)، 150–180.

2 - سفر الخروج:

يُعد سفر الخروج من النصوص المركزية في التوراة، إذ يُمثّل نقطة التحول من مرحلة التكوين العائلي لبني إسرائيل إلى تشكّلهم كجماعة «دينية قانونية» ذات وعي جمعي مستقل، ويبدأ السرد بتصوير بني إسرائيل في حالة عبودية داخل مصر، حيث يُقدَّمون بوصفهم جماعة مضطهدة تعاني من الاستغلال والقمع السياسي، وهو تصوير يُؤسس ثنائية لاهوتية وأخلاقية بين الظلم والتحرر. في هذا السياق يظهر موسى كشخصية محورية، يتم تقديمه منذ ولادته ضمن إطار العناية الإلهية، ثم يتطور دوره من لاجئ وهارب إلى قائد ومشرّع ووسيط بين الإله والشعب. وتبلغ ذروة السرد في حدث الخروج نفسه، الذي يُصوَّر كسلسلة من التدخلات الإلهية الخارقة، أبرزها الضربات التي تحل بالمصريين، ثم عبور البحر الذي يشكّل رمزًا قويًا للتحرر والانفصال النهائي عن سلطة فرعون، ويُعاد توظيفه لاحقًا في الذاكرة الدينية بوصفه الدليل الأسمى على الخلاص الإلهي. وبعد الخروج، ينتقل السفر من سرد التحرر إلى تأسيس النظام، حيث يحتل مشهد جبل سيناء موقعًا محوريًا، إذ يتم تقديم استلام الوصايا العشر والشريعة بوصفه تتويجًا للتحرر، ما يعني أن الحرية لا تُفهم هنا باعتبارها غياب القيود، بل بوصفها انتقالًا من عبودية بشرية إلى خضوع طوعي لشريعة إلهية. وبهذا يُرسّخ سفر الخروج مفهومًا لاهوتيًا محوريًا يتمثل في «التحرر الإلهي» المقترن بالعهد والقانون، حيث تتأسس هوية الجماعة لا على الأصل العرقي فقط، بل على الالتزام بالشريعة. ومن المنظور النقدي والتاريخي، يُثير هذا السفر إشكاليات واسعة، إذ لا تتوافر أدلة أثرية مباشرة تؤكد وقوع حدث الخروج بالشكل والحجم اللذين تصفهما الرواية التوراتية، كما لا توجد إشارات مصرية معاصرة تدعم سردية العبودية الجماعية أو الهروب الجماعي لبني إسرائيل. وبناءً على ذلك، يميل عدد من الباحثين إلى اعتبار قصة الخروج سردية قومية تشكّلت في فترات لاحقة، خصوصًا في سياق ما بعد السبي البابلي، حيث برزت الحاجة إلى إعادة بناء هوية جماعية موحّدة تستند إلى ذاكرة خلاصية مشتركة. ووفق هذا الطرح، يُفهم سفر الخروج لا بوصفه تسجيلًا تاريخيًا دقيقًا، بل كنص تأسيسي ذي وظيفة رمزية وسياسية ولاهوتية، يهدف إلى ترسيخ فكرة الشعب المختار، وتأكيد أن وجوده وهويته ناتجان عن فعل تحرري إلهي وعن قبول الشريعة باعتبارها أساس النظام الاجتماعي والديني.

3 - سفر اللاويين:

يُعد سفر اللاويين[121] نصًا تشريعيًا شعائريًا بامتياز، ويُشكّل المرحلة التي ينتقل فيها السرد التوراتي من أحداث الخلاص والتاريخ، إلى تنظيم العلاقة اليومية بين الجماعة والإله، وذلك من خلال منظومة دقيقة من القوانين والطقوس، ويتركّز السفر على تنظيم العبادة والشعائر الدينية، ويتناول بالتفصيل أنواع الذبائح المختلفة وأغراضها، وقوانين الطهارة والنجاسة، والأحكام المتعلقة بالأطعمة، إضافة إلى تحديد الأعياد الدينية ومواسمها، وكل ما يتصل بتنظيم عمل الكهنة المنتمين إلى «سبط لاوي»، الذين يُقدَّمون بوصفهم الوسطاء الرسميين بين الإله وبني إسرائيل. ومن خلال هذا التركيز، يمنح السفر للدين طابعًا كهنوتيًا مؤسسيًا، حيث لا تُفهم العلاقة مع الإله بوصفها تجربة فردية أو أخلاقية مجردة، بل باعتبارها علاقة تُدار عبر طقوس محددة بدقة، تتطلب الالتزام الحرفي بالتشريعات لضمان الحضور الإلهي واستمرار القداسة داخل الجماعة. وتحتل مفاهيم القداسة والفصل بين المقدس والدنيوي موقعًا مركزيًا في السفر، إذ يُعاد تعريف الحياة اليومية، من الطعام إلى الجسد إلى الزمن، ضمن منظومة دينية شاملة تهدف إلى تحويل المجتمع بأكمله إلى فضاء مقدس. ومن المنظور النقدي، يرى عدد كبير من الباحثين أن سفر اللاويين ينتمي إلى ما يُعرف بالمصدر الكهنوتي المُتأخر، وأنه يعكس بصورة أوضح ممارسات واهتمامات فترة الهيكل الثاني أكثر مما يعكس واقعًا تاريخيًا يعود إلى زمن موسى. ويستند هذا الرأي إلى الطابع التفصيلي المعقّد للتشريعات، وإلى مركزية الكهنوت والهيكل، وهي سمات يُرجَّح أنها تطورت في سياق إعادة بناء الهوية الدينية بعد السبي، حين أصبحت الطقوس والقوانين وسيلة أساسية للحفاظ على تماسك الجماعة في غياب الاستقلال السياسي. ووفق هذا الفهم، لا يُقرأ سفر اللاويين بوصفه تسجيلًا تشريعيًا مباشرًا لعهد موسوي مبكر، بل كنص تنظيمي يعكس مرحلة نضج ديني ومؤسسي، سعى من خلالها الكهنة إلى تأطير العلاقة مع الإله ضمن نظام طقسي صارم يضمن الاستمرارية والتميّز الديني لبني إسرائيل.

4 - سفر العدد:

يُقدّم سفر العدد[122] سردًا يجمع بين الطابع القصصي والتنظيمي، ويُغطي المرحلة الانتقالية في تاريخ بني إسرائيل الممتدة بين الخروج من مصر والاستعداد لدخول الأرض

121 Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1991), 10–35.

122 خزع خزعل الماجدي، تاريخ الأديان (عمّان: دار الشروق، 2010)، 220–240.

الموعودة، حيث تُصوَّر البرية بوصفها فضاءً للتشكّل الجماعي والاختبار الديني. يبدأ السفر بتعدادات سكانية وتنظيم دقيق للقبائل ومواقعها حول خيمة الاجتماع، وهو تنظيم لا يحمل بعدًا إداريًا فحسب، بل يعكس تصورًا لاهوتيًا يرى الجماعة مرتبة حول المركز المقدس الذي يُمثّل حضور الإله. ويتخلل هذا الإطار التنظيمي سردٌ لمسيرة الترحال في الصحراء، بما تحمله من أزمات وصراعات داخلية، إذ تتكرر مشاهد التذمر والتمرد على القيادة وعلى الإرادة الإلهية، سواء فيما يتعلق بالطعام أو السلطة أو الثقة بالمستقبل. وتُقدَّم هذه التمردات مقرونةً بأشكال مختلفة من العقاب الإلهي، في إطار سردي يهدف إلى إبراز نتائج العصيان، وترسيخ فكرة أن دخول الأرض الموعودة مشروط بالطاعة والانضباط الجماعي. ومن خلال هذه الروايات، يتحول السفر إلى سجل رمزي لعملية التكوين الاجتماعي والديني، حيث تُصاغ هوية الجماعة لا عبر الانتصارات العسكرية، بل عبر التجربة القاسية في البرية، التي تُفهم بوصفها مرحلة تطهير وإعداد. ومن المنظور النقدي، يميل الباحثون إلى اعتبار سفر العدد بناءً أدبيًا ذا طابع لاهوتي أكثر من كونه تأريخًا فعليًا دقيقًا للأحداث، إذ تُستخدم التعدادات، والتنظيمات القبلية، والقصص العقابية كأدوات سردية لنقل رسائل دينية تتعلق بالطاعة، والاختيار، وقداسة النظام الجماعي. ووفق هذا الفهم، لا يُقصد بالسفر توثيق مسار جغرافي أو زمني محدد بقدر ما يُراد به رسم صورة رمزية لمسار الجماعة من التحرر إلى الاستعداد للدخول في العهد الكامل، ما يجعل البرية في سفر العدد فضاءً لاهوتيًا بامتياز، تُعاد فيه صياغة العلاقة بين الإله والشعب عبر التجربة والامتحان.

5 - سفر التثنية:

يُعد سفر التثنية خاتمة الأسفار الخمسة، ويتميّز بطابع خطابي واضح، إذ يُقدَّم في صورة خطبة وداعية يلقيها موسى على بني إسرائيل قبيل دخولهم أرض كنعان، ما يمنحه وظيفة تفسيرية وتقويمية للأحداث السابقة أكثر من كونه سردًا جديدًا، في حين، يقوم السفر على مراجعة مسار الخروج والترحال في البرية، مع إعادة تأكيد التجارب المركزية التي شكّلت هوية الجماعة، غير أن هذه المراجعة لا تأتي على نحو محايد، بل تُعاد صياغتها في إطار وعظي يهدف إلى استخلاص الدروس وترسيخ الطاعة بوصفها شرط الاستقرار في الأرض. وفي هذا السياق، يُعاد عرض الشريعة وتفصيلها وتعميقها، الأمر الذي يفسّر تسمية السفر بـ»التثنية» بمعنى الشريعة الثانية، لا باعتبارها شريعة جديدة كليًا، بل بوصفها إعادة صياغة موسّعة ومؤكدة للتشريعات السابقة، مع التركيز على البعد الأخلاقي والاجتماعي إلى جانب البعد الطقسي، ويحتل مفهوم العهد موقعًا مركزيًا في السفر، حيث يُصوَّر تجديد العهد بين

الشعب والإله بوصفه فعلًا جماعيًا واعيًا، تُربط فيه البركة أو اللعنة مباشرة بدرجة الالتزام بالشريعة، ما يُحوّل القانون إلى الأساس القومي والديني لهوية بني إسرائيل. كما يبرز في هذا السفر تأكيد قوي على التوحيد ومركزية العبادة، مع الدعوة إلى إخلاص العبادة لإله واحد ورفض أي ممارسات دينية بديلة، وهو ما يمنح النص طابعًا إصلاحيًا واضحًا. ومن المنظور النقدي والتاريخي، يرى عدد كبير من الباحثين أن سفر التثنية كُتب أو صيغ في مرحلة متأخرة نسبيًا، ويُرجّح كثيرون ارتباطه بالقرن السابع قبل الميلاد، ولا سيما بسياق الإصلاحات الدينية في عهد الملك يوشيا، حيث ظهرت الحاجة إلى نص تشريعي يدعم مشروع التوحيد ومركزة العبادة في القدس. ووفق هذا التصور، يُفهم السفر بوصفه نتاجًا أيديولوجيًا ولاهوتيًا يسعى إلى إعادة قراءة الماضي وتوظيفه لخدمة واقع سياسي وديني محدد، بحيث تصبح خطبة موسى إطارًا أدبيًا يمنح الشرعية الإلهية لإصلاحات لاحقة، ويُحوّل الشريعة إلى الركيزة الأساسية لبناء جماعة متماسكة دينيًا وقوميًا. ويتعزز هذا البعد الوظيفي للنص على المستوى اللغوي ذاته، إذ إن كلمة «توراة» نفسها مأخوذة من الجذر العبري، ويُترجم معناها إلى «الشريعة» أو «التعليم» أو «الناموس»، ووفقًا للتقليد الديني اليهودي، نُسبت هذه الأسفار إلى النبي موسى، ويُعتقد أنها كُتبت بيده بإلهام إلهي مباشر.

لكن الدراسات النقدية الحديثة تُشير إلى أن التوراة بصيغتها المعروفة اليوم ليست نتاج لحظة تاريخية واحدة ولا عمل مؤلف واحد، بل هي ثمرة عملية طويلة ومعقدة من الجمع والتحرير، شاركت فيها مدارس فكرية وكهنوتية متعددة، ولا سيما خلال الفترة التي أعقبت السبي البابلي في القرن السادس قبل الميلاد .وبذلك تُمثل التوراة مزيجًا من التقاليد الشفوية والكتابية، والأساطير القديمة، والتشريعات، والسرديات التاريخية التي أُعيدت صياغتها بما يخدم رؤية لاهوتية وأيديولوجية استجابت للتحديات التي واجهها المُجتمع اليهودي في المنفى، وسعت إلى إعادة بناء الهوية الجماعية وترسيخ الانتماء الديني والتاريخي.

وفي سياق هذا التشكّل الفكري والديني، لم تبقَ هذه المفاهيم حبيسة الوسط اليهودي، بل تسرّبت بعض عناصرها إلى البيئات العربية المجاورة، سواء عبر الاحتكاك التجاري أو الثقافي أو الديني. وقد بدأت ملامح نزعات توحيدية تظهر في بعض الأوساط العربية، خاصة بين من يُعرفون بـ «الحنفاء» أو أولئك الذين تبنّوا موقفًا نقديًا من تعدد الآلهة. كما أسهمت اللغة السامية المشتركة، والأساطير الدينية المتداولة، والممارسات الطقسية في الأسواق والمواسم في تعزيز هذا التفاعل، ممهّدةً لظهور تصورات دينية أكثر تجريدًا وتوحيدًا داخل المجتمع العربي قبل الإسلام.

وهذا التلاقح الثقافي الديني، خلق بيئة معرفية ممهدة لنشوء تصور إلهي أكثر توحيداً، أعاد الإسلام صياغته في قالب جديد، جامع ومركزي، يجمع بين عناصر يهودية ومسيحية

وعربية محلية، لكنه يُقدمه بصيغة حصرية ومُطلقة، والشعر الجاهلي، هو مرآة حسّاسة للفكر الديني[123]، حيث يعكس هذا الاعتراف بـ»الله» كإله خالق وقادر.

ورغم هيمنة عبادة الأصنام في الجاهلية، لا تخلو المصادر الشعرية من إشارات إلى «الله» باعتباره كيانًا أسمى، أو خالقًا أعلى، يتجاوز المعبودات المحلية التي كانت تُقدَّم لها القرابين وتُرفع لها الأصوات. فبعض شعراء الجاهلية، خاصة من ذوي النزعة التأملية أو التجربة الحياتية العميقة، استخدموا لفظ «الله» للدلالة على قوّة غيبية فوقية، وإن كانت ملامحها اللاهوتية غير مكتملة أو محددة بمعنى التوحيد اللاحق، من أبرز هذه الأمثلة:

زيد بن عمرو بن نفيل، أحد الحنفاء الذين نبذوا عبادة الأوثان قبل الإسلام، وكان يقول في شعره:

أربـا واحـــدا أم ألـــف رب أديـــن إذا تقسمـت الأمـور

وقال زهير بن أبي سلمى:

فلا تكتمن اللهَ ما في نفوسكم ليخفى ومهما يكتمِ اللهُ يعلمِ

وقال أمية بن أبي الصلت (الموحّد الضمني)

سبحانـك اللهـم، دينـاً قيمـاً تثبت فيـــه النفـس لا تتزلـزلُ

وقال ثعلبة بن سعد التغلبي:

إلهي لا تكلّني إلى نفسي طرفةَ عينٍ وكن لي بالعون في كلّ ضيقٍ وسكين

هذه الشهادات الشعرية لا تدل على توحيد عقائدي منسجم بقدر ما تُعبّر عن نزعات فردية معزولة، كانت ترى في «الله» خالقًا أو ضامنًا للعدالة والقدر، في مقابل صخب الحياة القبلية التي تُمجّد الآلهة المتعددة كشفعاء ومعبودات محلية، وما يلفت هنا هو أن هذه الإشارات لم تكن تُشكّل عقيدة جماعية، بل بقايا رمزية متناثرة في وعي أدبي وشعري، سرعان ما وظّفتها الدعوة الإسلامية لاحقًا لتأكيد أن (التوحيد كان معروفًا عند العرب)، بينما في الحقيقة، لم يكن يتجاوز حدود التصور الفلسفي الفردي أو الحنين الميتافيزيقي إلى وحدة في الكون. فكل هذه النصوص لا تشير إلى «اللات» أو «هبل»، بل إلى «الله» مباشرة، مما يُؤكد أنه كان حاضرًا في وعي النخبة الثقافية الجاهلية كإله للخلق والمصير.

حين ظهر الإسلام، لم يأتِ باسم جديد للإله، بل أعاد تعريف «الله» الموجود سلفًا، ونقله من كونه إلهاً أعلى ضمن منظومة تعددية، إلى الإله الواحد الأحد، الذي لا وسطاء له، ولا شريك له في الملك، وهذا التوحيد الصارم لم يكن مجرد عقيدة دينية، بل كان جزءًا من مشروع أيديولوجي لإعادة صياغة البنية الاجتماعية والسلطوية في الجزيرة العربية.

123 الجاحظ، البيان والتبيين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1982)، 300–310.

ففي بيئة قبلية تعتمد على الولاء للعشيرة والدم، شكّل توحيد الإله توحيدًا رمزيًا للانتماء، ولم يعد الإله إله القبيلة، بل صار إله الجميع، ولم يعد يُستعان به عبر أصنام محلية، بل أُعلن أنه قريب من كل فرد، يسمع ويرى ويحاسب، وهذا التحول في صورة الله جعل منه أداة لتفكيك النظام الديني القديم القائم على الوسطاء والمحلية، وبناء نظام جديد يستمد سلطته مباشرة من النص والنبي.

كما أن مركزية الله الواحد دعّمت مركزية النبي كوسيط وحيد[124]، ومن ثم مركزية الدولة الناشئة التي تُمثل هذا الإله، و في هذا السياق، لم يكن التوحيد مجرد موقف ديني، بل مشروعًا تأسيسيًا لأمة تتجاوز العصبية القبلية، وتُخضع الجميع لسلطة إله واحد، وشريعة واحدة، ونبي واحد، تمامًا كما تحوّل يهوه من إله قومي لشعب إسرائيل إلى إله كوني، حيث بدأ يهوه كإله قبلي محلي مرتبط بمناطق معينة في جنوب كنعان وشبه جزيرة سيناء، وتظهر بعض الشواهد على صلاته بالشعوب المديانية أو القينية، ما يشير إلى أصله غير الكنعاني الصرف، ومع تطور اللاهوت اليهودي، وخصوصًا بعد السبي البابلي، جرى توحيده وتحويله إلى إله كوني متعالٍ، لا يقبل المشاركة، يحمل صفات الكونية والحكم الأخلاقي، و هذا التحول لم يكن دينيًا فحسب، بل كان ضرورة سياسية ثقافية لإعادة بناء هوية يهودية مهددة.

إن إعادة اختراع يهوه بوصفه استجابة ثقافية حضارية عميقة للتحدي الذي مثّلته اللاهوتيات البابلية، وعلى رأسها عبادة مردوخ بوصفه إله المدينة والنظام الكوني والعقل الحسابي. فالإله المرتبط في أصله بفضاء البرية والقبيلة لم يكن ليستمر فاعلًا ضمن عالم حضري شديد التعقيد، تُنظّمه مؤسسات الدولة وتُدعمه أنساق رياضية وفلكية ولغوية متقدمة، ما لم يُعاد تأطيره ضمن تصور كوني أوسع. ومن ثمَّ، جرى توسيع مجال سلطة يهوه ليشمل ليس فقط الطبيعة والتاريخ، بل أيضًا العقل واللغة والرمز، ليغدو إلهًا شاملاً قادرًا على منافسة الآلهة الإمبراطورية داخل فضاء حضاري مركزي، لا بوصفه إله جماعة محلية فحسب، بل كقوة ميتافيزيقية جامعة تضبط النظام والمعنى معًا.

إن التحولات الخفية في صورة الإله الإبراهيمي من «يهوه» في اليهودية إلى «الله» في الإسلام، ضمن مسار تاريخي وثقافي يعكس تحولات عميقة في البنية اللاهوتية والدينية لشعوب الشرق الأدنى، ولا ندرس هنا تغير الاسم فحسب، بل التحول الجذري في وظيفة الإله، وعلاقته بالإنسان، والسلطة، والمجتمع.

قبل الإسلام، استخدم العرب اسم «الله» للدلالة على الإله الأعلى، ضمن منظومة وثنية واسعة، وكان الاعتقاد سائداً بتعدد الآلهة والأرواح، مع الاعتراف بوجود إله خالق بعيد، لا يُعبد مباشرة بل يُستنجد به عبر وسطاء (مثل اللات والعزى ومناة)، بينما تشترك صورة الله في الإسلام

124 Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 35–60.

مع يهوه اليهودي في صفات مركزية: التوحيد الصارم، القداسة، المتعالية، الرفض القاطع للشرك، وتأكيد العلاقة الخاصة مع النبي المختار، وكذلك، يتشابهان في استخدام السرد التاريخي والنص المقدس كوسيط لتثبيت السلطة الدينية والشرعية الأخلاقية.

لكن هذا التحول لم يكن شكليًا، بل غيّر بعمق معنى الإله ووظيفته، ففي اليهودية، صار يهوه إله التاريخ، المرتبط بالعهد والشريعة، الذي يرافق شعبه في الشتات ويحفظ هويته، وفي الإسلام، صار الله هو مصدر الشرعية المطلقة، يُنظّم تفاصيل الحياة اليومية، من الشعائر إلى العلاقات الاجتماعية، ومن الحرب إلى الاقتصاد.

لقد تحول الله إلى إله سياسي جعل من الإيمان به التزامًا جماعيًا لا فرديًا فحسب، فكما لم يكن الانتماء إلى يهوه مسألة روحية فقط، بل أيضًا هوية قومية لليهود، صار الإيمان بـ«الله» في الإسلام أداة لانضباط جماعي، يُستخدم لتوحيد القبائل، وتكريس سلطة الحاكم[125]، وتنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع تحت شعار «الطاعة لله ورسوله».

من هنا، لا يصبح الله فقط كائناً متعالياً يُعبد، بل مركز النظام الرمزي والاجتماعي والسياسي، وبذلك، يندمج اللاهوت بالدولة، وتُعاد صياغة الإله بما يخدم مشروع الأمة، كما أعيدت صياغة يهوه سابقًا بما يخدم نجاة شعب مهدد بالفناء، ولم يكن التحوّل من «يهوه» إلى «الله» مجرّد انتقال لغوي أو تكييف لفظي بين بيئات سامية متجاورة، بل كان تجسيدًا لتحوّلات بنيوية عميقة في الوعي الديني والاجتماعي والسياسي، و كل من يهوه والله، يمثلان مراحل متقدّمة في إعادة تشكيل صورة الإله بما يتوافق مع ضرورات اللحظة التاريخية: من الإله القومي الذي يقود جماعة إثنية في صراعاتها (كما في يهوه إسرائيل)، إلى الإله الكوني الذي يحتكر التشريع والسلطة ويصوغ هويةً أممية (كما في الله الإسلام)، بينما تكشف التجربتين اليهودية والإسلامية، كيف أن كلًا من المشروعين التوحيديين وظّف الدين لسد فراغ «سياسي اجتماعي»، عبر اختراع سردية تأسيسية، تمامًا كما تحوّل يهوه من إله قومي لشعب إسرائيل، إلى إله كوني يتجاوز حدود الجغرافيا والسياسة، وتحوّل الله في الإسلام إلى رمز مركزي للسلطة الدينية والسياسية، يُجسّد وحدة الأمة ويُشرعن نظم الحكم والتشريع. وفي هذا السياق، فإن النموذج الإسلامي لا يُمثل قطيعة مع ما قبله، بل يُمكن قراءته كإعادة إنتاج واعية للنموذج اليهودي الذي تشكّل بعد السبي البابلي، حين وجد اليهود أنفسهم أمام فراغ سياسي وتاريخي مروّع، بعد زوال المملكة، وهدم الهيكل، وضياع الأرض.

في لحظة انهيار كهذه، لم يعد هناك ما يربط الجماعة سوى الذاكرة، فكان لا بد من إعادة بناء الماضي، لا كما كان، بل كما يُراد له أن يكون، فتولّى الكهنة والكتبة هذه المهمة: اختلاق تاريخ ديني مقدّس يُعيد لحمة الجماعة، ويمنحها شرعية وجود تتجاوز الواقع، ونُسبت الأساطير

125 Patricia, Crone, & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 35–60.

القديمة إلى بني إسرائيل، وجرى تقديمها بوصفها معجزات وقصصًا موحى بها، وتُسجّل تدخل الإله في التاريخ، وتمنح الجماعة شعورًا بالاصطفاء والتميّز، وهذه النصوص، التي كُتبت في المنفى، لم تكن توثيقًا للماضي، بل إعادة اختراعه.

وفي تجربته التأسيسية، سلك الإسلام، الطريق ذاته، حيث لم يكن العرب في شبه الجزيرة يملكون تاريخًا موثقًا أو حضارة مركزية تجمعهم، وكانوا موزّعين بين قبائل متناحرة، تُستخدم في صراعات القوى الكبرى كالرومان والفرس، دون أن تملك وعيًا ذاتيًا جامعًا أو سردية تاريخية تمنحهم مكانة حضارية، ومع بروز الإسلام، خصوصًا بعد الهجرة وتشكّل الدولة، ظهرت الحاجة إلى هوية جماعية موحدة تُبنى على أساس ديني، ومنذ ذلك الحين، بدأ تشييد سردية «دينية-تاريخية» تربط العرب بالتوحيد، وتدّعي لهم دورًا روحيًا حضاريًا عبر النسب الإبراهيمي، واصطفائهم كحملة لرسالة «خاتمة».

وفي العصرين الأموي والعباسي[126]، تعزّز هذا الاتجاه بشكل منهجي، فمع توسّع الدولة ودخول شعوب أخرى في الإسلام، أصبح من الضروري كتابة «تاريخ عربي إسلامي» يمنح للعرب شرعية القيادة، ويربط بين الدين والتفوق العرقي، وبما أن العرب لم يملكوا ماضٍ حضاري واضح، تكلف الكتاب المأجورون بتأليفه، حيث كُتبت «سيرة النبي»، وجُمعت «المَغازي»، وشُيّدت أنساب مقدّسة، ودُوّنت معجزات تُضاهي معجزات الأنبياء السابقين، في عملية محكمة من بناء ذاكرة بديلة.

ومع مرور الوقت، تحوّلت هذه السرديات الملفقة إلى «حقائق دينية»، محاطة بهالة من القداسة، وصار التشكيك فيها يُعد خيانة للإيمان، لا مُجرد نقد تاريخي، تمامًا كما فعل كتبة التوراة في المنفى، قام الفقهاء والمحدثون بتثبيت هذه الرؤية، وتأطيرها ضمن نصوص مقدسة، في حين، تحوّل الخيال السياسي إلى عقيدة، والوظيفة السلطوية إلى قدَر إلهي.

وهكذا، لم يكن التوحيد مجرد إعلان ديني، بل كان مشروعًا سياسيًا لإعادة بناء أمة من رماد، ومنحها سلطة تتجاوز الواقع، وتُخضع العقل للنص، والتاريخ للوحي، والفرد للجماعة. وفي هذا السياق، لم تعد وظيفة الإله مقتصرة على العبادة الفردية أو الطقس الجماعي، بل صار محورًا في مشروع تأسيس جماعة تتجاوز القبيلة والنسب والعرق، والله في الإسلام (تمامًا كما يهوه في اليهودية ما بعد السبي) ليس فقط خالق الكون، بل مصدر الشرعية، وحارس الحدود العقدية، ومنظّم العلاقة بين الفرد، والجماعة، والدولة.

هكذا، يُمكن قراءة «الله» كإعادة ترميز لاهوتي لإله أقدم، بخصائص مُبرمجة لتلبية حاجات سياسية واجتماعية جديدة: من بناء السلطة، إلى ضبط السلوك، إلى صياغة المعنى الوجودي في عالم مأزوم، وهذه العملية لم تكن فقط فريدة للإسلام، بل تُعبّر عن آلية تكرارية في تاريخ

126 Robert G. Hoyland, «Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East,» *al-ʿUṣūr al-Wusṭā* 25 (2017): 113–140.

الأديان، حيث يُعاد تشكيل الإله بحسب متطلبات المرحلة، لا ككائن ماورائي ثابت، بل كمرآة تعكس التطلعات والصراعات البشرية في سياقها التاريخي.

عبر تتبع هذا المسار التحولي من يهوه إلى الله، يتّضح أن الألوهية في الأديان الإبراهيمية لم تكن كياناً متعالياً يُستقى من تجربة صوفية خالصة أو وحي خالص، بل بنيَت «في كثير من مراحلها»، كاستجابة أيديولوجية لتحديات اجتماعية وسياسية محددة، فالإله لم يكن فقط موضوعًا للعبادة، بل أداة لتنظيم السلطة وتبريرها، وإطارًا يُشرعن منظومة القوانين والقيم والتراتبية داخل الجماعة.

إن هذا «الإله السياسي» لا يظهر بوصفه ميتافيزيقياً صرفاً، بل كفاعل مركزي في بنية الدولة والمجتمع، يُشكّل القاعدة المرجعية التي تحتكر الحق وتُؤسس للهوية، وهو ما يجعل النقد المعاصر للإله، في جوهره، نقدًا للمؤسسة الدينية بوصفها امتدادًا للسلطة السياسية لا نقيضًا لها، فالتحالف بين الإله والنص، ومن ثم بين النص والسلطان، قد منح «الله» وظيفة تشريعية وتنفيذية وقضائية لا تُردّ، ما جعله الحصن الأخير لكل الأنساق السلطوية التي تُعيد إنتاج الطاعة باسم القداسة.

من هنا، فإن مساءلة صورة الله في الإسلام (أو في أي دين توحيدي آخر)، ليست تجديفًا، بل ضرورة لفهم كيف تم بناء المقدّس ليكون أداةً لتشكيل الجماعة، وترويض الفرد، وحراسة النظام، وهي أيضاً محاولة لتحرير الفضاء الإنساني من عبء «إرادة مفترضة للإله» تُستخدم لتبرير القمع، وتكريس الانتماء، وإلغاء السؤال.

في ضوء هذا، يمكن القول إن الإله ليس فقط نتاجًا ثقافيًا، بل أيضًا «نظامًا رمزيًا»، يُعيد إنتاج السلطة ويستبق كل ثورة محتملة على بنيتها، وفهم هذا النظام يُعد الخطوة الأولى نحو استعادة الإنسان لعقله، وتاريخه، وصوته.

في نهاية هذا المسار الطويل من التحولات، تبقى اليهودية مثالًا مركزيًا لدينٍ أعاد تشكيل ذاته مرارًا تحت وطأة المنفى والانكسار التاريخي، فمن جماعة قبلية تُعرّف نفسها عبر الأرض والنسب، إلى جماعة دينية تُؤسس هويتها على النص والشريعة، في حين، أن التاريخ اليهودي قد تمحور حول سؤال جوهري: كيف نحافظ على الذات بعد انهيار العالم الذي كان يعرّفها؟

إن التحوّل من المركزية الهيكلية إلى المرجعية الحاخامية، ومن العبادة القائمة على الذبيحة إلى الممارسة التأويلية للنص، ومن سلطة الكهنوت الطقسي إلى منظومة تشريعية تعتمد على الشريعة المكتوبة والشفهية، ولا يمثّل مجرد تغيّر في أشكال التعبّد أو التنظيم الديني، بل يعكس استراتيجية ثقافية واعية هدفت إلى مواجهة خطر الذوبان والاندثار في سياقات الهيمنة والاغتراب. ففي هذا التحوّل، جرى تفكيك قداسة المكان لصالح قداسة النص، وأُعيد تعريف المركز الديني بوصفه فضاءً معرفيًا متنقّلًا يُمكن حمله وإعادة إنتاجه خارج الجغرافيا المقدسة. وبهذا المعنى، لم يعد المعبد هو محور الهوية، بل أصبح الكتاب «ثم التلمود لاحقًا» بديلاً

وظيفيًا ورمزيًا للقدس، بما أتاح إعادة تأسيس الجماعة على أساس الذاكرة التأويلية والقانونية، لا على الطقس المكاني وحده، وضَمِن استمرارية الهوية الدينية في ظل التحولات السياسية والتاريخية العميقة، لكن هذا التحول، رغم قوته الرمزية، لا يلغي السؤال الوجودي الذي بقي معلقًا دون إجابة نهائية: هل يمكن للنص أن يحلّ حقًا محل الأرض؟ وهل كان الدين هنا أداة للبقاء، أم محاولة يائسة لإنتاج معنى في عالم بلا مركز؟ وأيّ سلطة يحملها هذا المعنى، حين يُنتَج في غياب الأصل المادي؟

بهذا المعنى، لا تبدو اليهودية دينًا «نجا» من التاريخ، بل دينًا صيغ من داخل الجرح التاريخي ذاته، دينًا لا يكفّ عن التفاوض مع السراب، ولا عن محاولة تحويل الخسارة إلى معنى.

إشكالية النسب العربي وتشكّل الهوية

عندما نحاول استرجاع تاريخ العرب، نجد أنفسنا أمام نسيج مُعقد تتداخل فيه عناصر مُتعددة، مثل الأسطورة مع الواقع، والقبيلة مع الدولة، والذاكرة الشفهية مع النصوص المدونة، إذ لا تقتصر بدايات العرب على سرد الأنساب والحكايات، وإنما تُمثل مشروعًا فكريًا وعقليًا يهدف إلى فهم كيفية نشوء وعيهم الجماعي، وتحول هذا الوعي من الانتماء القبلي المحدود، إلى تصور حضاري أوسع وأكثر تعقيدًا، ومن هذا المنطلق، يتبين أن هذا التاريخ لا ينبغي قراءته كخط مُتصل بطريقة خطية فحسب، وإنما كمجال تتنازع فيه القوى الفكرية والاجتماعية والسياسية، التي ساهمت في تشكيل مَلامح الوجود العربي على مر العصور.

وعلى هذا الأساس، يتطلب البحث العلمي في هذا المجال استخدام أدوات منهجية صارمة، تشمل جمع البيانات وتصنيفها وتحليلها بطريقة منطقية، مع الاعتماد على الأدلة المادية والنصوص الموثوقة، بعيدًا عن الافتراضات أو التفسيرات الذاتية غير المستندة إلى مصادر دقيقة، ومن خلال هذه المقاربة، يُمكن تقييم المصادر بشكل موضوعي، واستنباط الحقائق التاريخية، وفهم تطور الوعي العربي، وتشكّل الهويات الثقافية والاجتماعية للقبائل، مع التمييز بين الموروثات الأسطورية والحقائق المدعومة بالأدلة.

ويُتيح هذا النهج، إنتاج صورة مُتكاملة للمجتمع العربي القديم، يتجاوز الاختزالات الأسطورية، أو التفسيرات اللاهوتية، أو التوظيفات الأيديولوجية التي طُبقت على المادة التَّاريخية في مراحل لاحقة، كما يفتح الطريق أمام فهم أعمق للتطور الحضاري والثقافي للعرب الأوائل، بما في ذلك دورهم في شبكات التجارة، والهجرة، والتَّفاعل مع المجتمعات المجاورة، وهو ما يعكس الطبيعة الديناميكية لمجتمعهم، وقدرته على التكيف مع بيئات متنوعة وظروف تاريخية مُتغيرة.

تعددت الآراء، قديمًا وحديثًا، حول أصول العرب وتحديد الموطن الأول للجماعات التي شكّلت البنية السكانية لشبه الجزيرة العربية، وتنوّعت المُقاربات التي تناولت هذه المسألة بين روايات دينية، وتدوينات تاريخية قديمة، وتأويلات لسانية حديثة. غير أنّ هذه الآراء، على كثرة

تداولها في مؤلفات التاريخ القديم والأنساب، نادرًا ما تُفضي إلى نتائج يقينية حاسمة، باستثناء حقيقتين أساسيتين: أولهما أن الامتداد الجغرافي والصحراوي الواسع لشبه الجزيرة العربية، يجعل من افتراض وجود أصل عربيّ واحد نقيٍّ ومُغلق، افتراضًا أقرب إلى التصور الأسطوري منه إلى الواقع التاريخي؛ وثانيهما أن اختلاط الجماعات البشرية وتفاعلها، لم يكن ظاهرة عرضية أو طارئة في التاريخ الإنساني، بل كان عنصرًا بنيويًا أساسيًا في استمرار النسل وبقاء النوع البشري، إذ أسهم هذا الاختلاط في تجديد البنية الوراثية، وتعزيز القدرة على التكيّف مع البيئات المُتغيّرة، كما أتاح انتقال الخبرات والمعارف وأنماط العيش بين الجماعات المختلفة، الأمر الذي انعكس إيجابًا على تطور المجتمعات واستقرارها على المدى الطويل.

وتدلّ الشواهد التاريخية والأنثروبولوجية، فضلًا عن النقوش والمعطيات اللغوية ، على أن أصول العرب[127] تشكّلت عبر مسار طويل من الحركات السكانية، والتداخلات القبلية، والتفاعلات الثقافية بين جنوب الجزيرة ووسطها وشمالها، وبينها وبين محيطها الإقليمي، وقد أسهم هذا التفاعل في كثير من مراحله، في تجديد المنظومة البشرية والاجتماعية والسياسية، إذ أفضى إلى إعادة تشكيل شبكات الانتماء والقرابة، وتطوير أنماط التنظيم القبلي، وظهور صيغ أكثر تعقيدًا من السلطة والقيادة، كما أتاح تبادل الخبرات والمعارف والرموز الثقافية بين الجماعات المختلفة، الأمر الذي انعكس على قدرة المجتمعات على التكيّف مع التحولات البيئية والاقتصادية، ومهّد لقيام كيانات سياسية أكثر استقرارًا واتساعًا في الفضاء العربي القديم.

ومن هذا المُنطلق، فإن البحث في أصول العرب لا ينبغي أن يُختزل في تتبّع نسبٍ أحادي أو سرديات دينية مغلقة، بل يقتضي اعتماد قراءة مركّبة تتقاطع فيها الروايات العربية مع التدوين العبري وسائر المصادر التاريخية، وتُدرس في ضوء المنهج النقدي، والتسلسل الكرونولوجي، والسياق الحضاري الذي تشكّلت في إطاره المجتمعات العربية قبل الإسلام.

أما الأمر الثاني، فهو ترجيح انتماء سكان شبه الجزيرة العربية في انتسابهم أو في جوهرهم، إلى سلالة بشرية متجانسة ذات خصائص رئيسية متشابهة، تُعرف عادة باسم السلالة السامية أو الساميين، وهو اسم اصطلاحي نشره الباحث «النمسوي شلوسر» (August Ludvig Schlo-zer) في أواخر القرن الثامن عشر(1781م)، واستعاره اليهود لتأصيل نسبهم تاريخيًا مدعمين قولهم بما جاء في (سفر التكوين)[128] عن ولد لنُوح يدعى «شام» أو(سام) في مُقابل ولد آخر يدعى حام، ووُلد ثالث هو يافث. وتواتر استخدام اسم «الساميين» بين معظم الباحثين، وفي الوقت نفسه، استثمر العرب هذا الالتباس في المصطلح لدعم هُويتهم وانتمائهم إلى نسل سام،

127 Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London: Routledge, 2001), 15–38.

128 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين، الإصحاح 10.

مُستفيدين من الربط بين النسب التوراتي والهوية اللغوية والثقافية، ما أضفى بعدًا تاريخيًا ودينيًا لهويتهم، رغم أن هذا التوظيف يقوم على لبس بين التصنيف الديني والتصنيف اللغوي-الأنثروبولوجي.

وفي هذا السياق، أجرى عدد من الباحثين والمُستشرقين دراسات معمّقة حول تاريخ كلمة «عرب» وتحليل أبعادها الدلالية في اللغات السَّامية، مركّزين على تَتبّع التطور التَّاريخي لمفهومها ووظائفه الاجتماعية والسياسية عبر العصور المختلفة. وتَعتمد هذه الدراسات على نصوص أثرية مكتوبة بلغات متعددة، وصلت إلينا من حضارات الشرق الأدنى القديم، بما في ذلك النقوش البابلية، الآشورية، والسريانية، واليونانية، إضافة إلى المصادر التوراتية والإسلامية المبكرة. وتُشير هذه النصوص إلى أن كلمة «عرب» لم تُستخدم في بداياتها بوصفها مجرد إشارة جغرافية أو وصفاً مكانياً، بل ارتبطت بالضرورة بتنظيمات بشرية محددة، تتميز بالقدرة على تشكيل جماعات سياسية وعسكرية، والانخراط في شبكات التجارة والحرب والتحالفات الإقليمية، ما يعكس حضورًا اجتماعيًا فاعلًا ومحدّدًا للقبائل العربية في مجمل المشهد التاريخي للشرق الأدنى القديم. وتُوضح هذه الدراسات أن الدلالة الدلالية لكلمة «عرب» تطورت مع الزمن، متأثرة بالتحولات الاقتصادية والسياسية والثقافية، بحيث تَحوّل المفهوم تَدريجيًا من وصف للبدو الرحّل والمجتمعات الصحراوية إلى تَصنيف أوسع، يشمل هوية ثقافية وسياسية متماسكة، قبل أن تَتبلور لاحقًا في السرديات الإسلامية والتاريخية لاحقًا.

ويُعزز هذا التطور الدلالي لكلمة «عرب»، وجود شواهد نصية أثرية تُؤكد مُشاركتهم المبكرة في الشؤون السِّياسية والعسكرية للمنطقة، وفي هذا السياق، بدأ حضور لفظة «العرب» يتبلور في الكتابات اليونانية منذ أواخر القرن السادس قبل الميلاد، حين أخذ المُؤرخون والأدباء اليونان يلتفتون إلى الجماعات العربية، بوصفها عنصرًا فاعلًا في المُحيطين السياسي والجغرافي للشرق الأدنى.

ويُعدّ الكاتب المسرحي «إسخيلوس»[129] (Aeschylus) (525-456 ق.م) من أوائل الإغريق الذين أشاروا إلى العرب في مُؤلفاته، وذلك في سياق حديثه عن الحملات العسكريَّة التي قادها الملك الفارسي « إكزركسيس الأول» (خشايارشا)، (465-486ق.م) ضد اليونان، حيث يذكر وجود قائد عربي بارز ضمن قيادات الجيش الفارسي، وهو ما يدل على إدراك مُبكر للدور العسكري الذي اضطلعت به العناصر العربية في الصراعات الإمبراطورية الكبرى.

ويأتي بعد ذلك المُؤرخ «هيرودوت» (430-484ق.م)، الذي تناول العرب بصورة أكثر تفصيلًا، لا سيما في كتاب «يوتيربي» (الكتاب الثاني من مُؤلَّفه التَّواريخ)، بما يوحي بامتلاكه معرفة نسبية بأحوالهم ومواضع استقرارهم. وقد استخدم هيرودوت مُصطلح (Arabia) للدلالة على فضاء

129 حسن محمد جابر، من هم العرب: من فجر الإنسان حتى الإسلام (القاهرة: دار النشر، 2021) , 65–72.

جغرافي واسع، لم يقتصر على شبه الجزيرة العربية بمعناها الضيق، بل شمل أيضًا البادية المُمتدة شرق نهر النيل، مما دفعه إلى إدخال شبه جزيرة سيناء والأقاليم الشرقية من مصر، الواقعة بين البحر الأحمر ونهر النيل، ضمن ما اعتبره «بلاد العرب». ويكشف هذا الاستخدام الواسع للمُصطلح عن تصور يوناني مرن للهوية العربية، قائم على نمط العيش والبيئة أكثر من كونه محددًا بحدود سياسية واضحة.

وفي العصر الروماني، عزّز كل من «سترابو» (66ق.م-24 م) و«بليني الأكبر» (79-32م) هذا التصور الجُغرافي، مُؤكدين اتساع الوجود العربي على طول السواحل الغربية للبحر الأحمر. ويُشير هذان الكاتبان إلى أن أعداد العرب في عصرهما قد ازدادت بشكل ملحوظ في المناطق الواقعة بين البحر الأحمر ونهر النيل، ولا سيما في صعيد مصر الأعلى، حيث أصبحوا عنصرًا سكانيًا واقتصاديًا مهمًا، وكما يذكران أيضا، اعتماد العرب على الجِمال في نقل البضائع والأفراد بين الموانئ البحرية ومجاري النيل، وهو ما يبرز دورهم المحوري في شبكات التجارة الإقليمية.

ويذهب «سترابو» إلى أبعد من ذلك حين يصف مدينة (قفط/Coptos) ، الواقعة جنوب «قنا»، باعتبارها مدينة خاضعة لنفوذ العرب، ويُؤكد أن نحو نصف سكانها كانوا من العرب، وهو توصيف يعكس حجم الحضور العربي في وادي النيل خلال تلك المرحلة. وتدلُّ هذه الشهادات مجتمعة على أن العرب لم يكونوا في نظر الجغرافيِّين والمؤرخين اليونان مجرّد سكان أطراف صحراوية، بل جماعات فاعلة أسهمت في الحياة الاقتصادية والعسكرية والسياسية لمناطق واسعة تمتد من الجزيرة العربية إلى مصر وبلاد الشام.

من أبرزها نص آشوري يعود إلى عهد الملك «سلمنصر الثالث»[130]، (824-859ق. م)، حيث ورد ذكر العرب في سياق عسكري واضح، إذ سجلت المصادر وقوع معركة داميَّة عام (853ق.م) في منطقة «قرقر» شمال حماة، ضمن صراع الآشوريين مع تحالف واسع ضمّ عددًا من الممالك والمدن الكنعانية والآرامية، ما يُوضح أن العرب لم يكونوا مجرد جماعات هامشية أو رعاة رحّل، بل كانوا فاعلين مُؤثرين في التحالفات والحروب الإقليمية مُنذ أقدم مراحل التاريخ المُعاصر للشرق الأدنى.

في تلك المعركة، هاجم «سلمنصر الثالث»، ملك دمشق، المعروف باسم «بنحدد»، الذي كان متحالفا مع قادة آخرين إلى جانبه، ومن بينهم كان أحد زعماء العرب، ويظهر في النص الآشوري باسم «جندب» أو «جنديبو»، وتُشير صياغة النص إلى أنه كان شيخًا عربيًا يقود جماعة كبيرة من المُحاربين، وقد قاتل إلى جانب حلفائه ضد الجيش الآشوري، وقد انضمّ إلى قوات التحالف في معركة قرقر حسب نقش كورخ لشلمنصر الثالث :

- الملك حداد آزر(AramDamascus) : 1200عربة، 1200 فارس، 20.000 جندي.

130 Grayson, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, II (858–745 BC)* (Toronto: University of Toronto Press, 1996), 23–27.

- إرحولني، ملك حماة(Hamath) : 700عربة، 700 فارس، 10.000 جندي.
- الملك أحاب ملك إسرائيل 2000 :عربة، 10.000 جندي.
- مدينة قيليقيا 500 :جندي.
- مدينة ماسورا (ربما بالقرب من قيليقيا) : 1000جندي.
- مدينة عرقانتا (تل عرقا) : 10عربات، 10.000 جندي.
- مدينة أرواد :200 جندي.
- مدينة أوسنطة (جبل لبنان) :200 جندي.
- مدينة شيانو (جبل لبنان) :العدد غير محدد.
- الملك جندبو(Gindibu) : قائد العرب 1000 فارس (جمال)
- الملك بعشا بن رحوبي، ملك عمّون :العدد غير محدد.

وهو أول ظهور مسجَّل للعرب في هذا النوع من الصراعات، وقد أسفرت هذه المعركة عن هزيمة التحالف، بما في ذلك قوات العرب بقيادة «جندب»، وعندها، وثّق «شلمنصر» هذا الانتصار على نصب تذكاري ما تزال آثاره مَحفوظة حتى اليوم.

يصف النصب تفاصيل الحملة، ويذكر أن مدينة قرقر كانت إحدى قواعد المُواجهة، وأن القوات الآشورية دَمّرت مواقع العدو وحرقَتها. ويُورد النص أن «شلمنصر» هزم عشرين ألفًا من المُقاتلين العرب الذين كانوا تحت قيادة «جندب.»

كما يسرد النص إلى وجود اثني عشر ملكًا عربيًا، (ربما عدد رمزي يجمع عدة قوى محلية) شاركوا في التحالف ضد الآشوريين، وهزموا في هذه معركة، وهذا يدل على أن كلمة «عرب» كانت حينها تُشير إلى تجمّعات واسعة من القبائل ذات قيادات مستقلة، وكانت تلك القبائل تمتلك بنية سياسية وعسكرية بينما تكشف الشواهد الأثرية أن مصطلح «عرب»، لم يكن يُستخدم بوصفه دلالة جغرافية محضة أو توصيفًا لنمط حياة بدوي فحسب، بل حمل في كثير من السياقات معنى سياسيًا وعسكريًا واضحًا، إذ أُطلق على جماعات مُنظَّمة امتلكت القدرة على التحالف، والمقاومة، والمُشاركة في صراعات إقليمية كبرى، ويتضح هذا البعد، بصورة خاصة عند قراءة النقوش الآشورية، ولا سيما النقش المتعلق بمعركة «قرقر»، الذي يُقدّم شهادة تاريخية مباشرة على حضور القبائل العربية بوصفها قوة فاعلة ضمن موازين القوى في الشرق الأدنى القديم. ويُعد هذا النقش بمثابة أرشيف تاريخي فريد، لا يكتفي بتأكيد وجود العرب في مسرح الأحداث، بل يُبرز دورهم السياسي والعسكري، ويُعيد هذا المنظور رسم صورتهم بعيدًا عن الاختزال التقليدي الذي حصرهم في إطار جغرافي أو اجتماعي ضيّق، بل يُقدم مُعطيات تاريخية على أنهم انخرطوا في صراعات وحروب وتحالفات إقليمية تركت آثارًا عميقة في مجريات الأحداث في المنطقة، وأسهمت في تشكيل موازين القوى السياسية والعسكرية في الشرق الأدنى القديم.

وتُبرهن هذه النصوص، على أن مفهوم «العرب» كان يحمل دلالات تتجاوز الإطار الجغرافي، ليُعبّر عن السلطة، والتَّمرد، والقيادة، والهوية الجماعية في التَّاريخ القديم، ومن ثم، فإن الانتصارات العسكرية التي توردها هذه النقوش لا ينبغي أن تُفهم على نحو حرفي كامل، خصوصًا فيما يتعلق بأعداد المقاتلين أو الخسائر البشرية المنسوبة إلى الخصوم. فقد بيّنت دراسات حديثة في مجال تاريخ الشرق الأدنى القديم أن الملوك الآشوريين اعتادوا تضخيم أرقام الجيوش المهزومة والضحايا، باعتبار ذلك جزءًا من الخطاب السياسي والرمزي الذي يخدم الدعاية الملكية ويعزز هيبة السلطة. وعلى هذا الأساس، يُصبح الربط بين الدلالة التاريخية لمفهوم «العرب» والمُقاربة النقدية للنصوص أمرًا ضروريًا، إذ يسمح بالتمييز بين القيمة المعلوماتية لهذه الشواهد بوصفها مؤشرات على الحضور السياسي والعسكري للعرب، وبين عناصر المبالغة البلاغية التي فرضتها طبيعة الخطاب الملكي في تلك المرحلة.

وتكشف النصوص الآشورية أيضا عن حضور عربي مبكر وفاعل في المشهد السياسي للشرق الأدنى القديم، ولا سيما خلال القرن الثامن قبل الميلاد. ففي عهد الملك الآشوري «تغلث فلاسر الثالث» (727-745ق.م)، عُثر في حولياته المدونة في مدينة «كالح» على إشارات واضحة إلى تلقيه جزية من «زبيبة»، التي وُصفت بأنها ملكة بلاد العرب، وهو توصيف يدل على اعتراف آشوري بوجود كيان عربي تقوده امرأة، ولو في إطار النفوذ الإمبراطوري الآشوري.

وتتعمق هذه الصورة في نصوص آشورية أخرى، يُذكر فيها الملك الآشوري «تغلث فلاسر الثالث» أن«شمسي» (سمسي)، (ملكة بلاد العرب)، بوصفها قد نقضت قسم الولاء الذي أقسمته باسم الإله « شمس»[131]، الأمر الذي دفعها، بحسب الرواية الآشورية، إلى إظهار الخضوع أمام قوة الجيش الآشوري، حيث أرسلت «الجمال والنياق» بوصفها جزية، وقَبِلت بتعيين موظف آشوري للإشراف على شؤون منطقتها. ويُفهم من هذا السياق أن شمسي كانَت قد حاولت التحرر من الهيمنة الآشورية قبل أن تُجبر على العودة إلى دائرة النفوذ الإمبراطوري.

ويُستمر ذكر العرب في النصوص الآشورية اللاحقة، إذ يُشير الملك «سرجون الثاني»[132] (705-722ق.م) إلى تلقيه الجزية من عدة زعماء محليين، من بينهم «بيرو» (صاحب موصري)، وشمسي» (ملكة بلاد العرب)، و«إتعمارا» (يثع أمر، أمير سبأ)، حيث شملت هذه الجزية: «الذهب والخيل والجمال»، وهي مواد تعكس الطبيعة الاقتصادية والبيئية للمجتمعات العربية، فضلًا عن موقعها ضمن شبكات التجارة الإقليمية.

كما تتناول نُقوش «سنحريب» (681-705ق.م) وابنه «أسرحدون» (669-680ق.م) الحملات العسكرية الآشورية في البادية الممتدة حتى شمال بلاد العرب، وتُبرز اتساع النفوذ الآشوري في

131 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. 1، (بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 221–230.

132

هذه المناطق. وقد بلغ هذا النفوذ حدًّا جعل المُؤرخ الإغريقي «هيرودوت» يصف «سنحريب» بأنه ملك على الآشوريين والعرب معًا. وتُشير هذه النقوش كذلك إلى إخضاع «تعلوخونو»، ملكة العرب في «دومة الجندل»، فضلًا عن أسر الأميرة العربية «تبؤة» (تاوبو)، وهو ما يدل على أن الزعامة النسوية كانت ظاهرة معروفة في بعض الكيانات العربية، وأنها لم تكن بمعزل عن الصراعات الإمبراطورية الكبرى في المنطقة.

وتُبرز هذه الشهادات مجتمعة أن العرب لم يكونوا جماعات هامشية في نظر القوى الكبرى، بل شكّلوا عنصرًا سياسيًا واقتصاديًا له وزنُه، وأن علاقاتهم بالإمبراطوريات الآشورية اتخذت أشكالًا متباينة تراوحت بين التحالف، ودفع الجزية، والتمرد، والخضوع العسكري.

تُعتبر الدعوة إلى اعتماد الأدلة التاريخية المباشرة حجر الزاوية في دراسة نشأة العرب وتطورهم، إذ تُمثل هذه المنهجية الضابط الأساسي للتمييز بين الروايات المُتأخرة والسياقات التاريخية الفعلية. ويأتي ذلك نظرًا لمحدودية المصادر المنقولة أو المتداولة، فضلاً عن القصور الواضح الذي تنطوي عليه السرديات اللاحقة، والتي غالبًا ما تعكس تصورات دينية أو قومية أو اجتماعية جاءت بعد قرون من الأحداث الأصلية، فتطغى على الحقائق التاريخية الدقيقة. ومن هنا تبرز أهمية الرجوع إلى النصوص القديمة والآثار المادية التي خلّفتها الحضارات المعاصرة للعرب، بما في ذلك النقوش الآشورية والنبطية والحميرية، والنصوص اليونانية والرومانية والسريانية، باعتبارها مصادر مباشرة وقادرة على تقديم صورة أوضح لتوزع القبائل العربية، وأشكال التنظيم الاجتماعي، والممارسات الاقتصادية والسياسية والدينية، وهو ما يتيح للباحث فهم تاريخ العرب المبكر فهمًا أكثر موضوعية وموثوقية، بعيدًا عن أي تحيزات لاحقة أو إعادة صياغة سردية.

وفي هذا الإطار، تبرز المخطوطات والنقوش البابلية كأحد أهم المصادر المبكرة التي وفّرت دلائل واضحة على وجود العرب كمجتمع محدد ومتميز. فقد ورد في عدد من الوثائق البابلية مصطلح «ماتو آرابي»[133] (Matu-A-Rabi) ، والذي يُترجم حرفيًا إلى «أرض العرب»، ما يُشير إلى إدراك الحضارات المجاورة لوجود منطقة جغرافية محددة يسكنها العرب. وتكتسب هذه الإشارة أهمية خاصة، إذ أنها لا تُقدّم العرب مُجرد شعوب رحّالة أو مجموعات هامشية، بل تُعرّفهم كجماعة بشرية مرتبطة بأرض مُحددة، ما يعكس وعيًا مبكرًا بالانتماء المكاني والسياسي للعرب. كما يُتيح هذا النوع من الشواهد دراسة أدوارهم في العلاقات الإقليمية، سواء على صعيد الصراعات العسكرية أو التبادلات الاقتصادية، ويُشكل أساسًا صلبًا يُمكن من خلاله مُقاربة تاريخ العرب المبكر بطريقة أكثر موضوعية ودقة، بعيدًا عن الاعتماد على السرديات اللاحقة ذات الطابع الديني أو الأسطوري.

133 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. 1، (بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 210–230.

وتُشير هذه النصوص إلى أن مُصطلح «أرض العرب» لم يقتصر على نطاق ضيق، بل كان يشمل رقعة جغرافية واسعة امتدت من مناطق العراق وبلاد الشام إلى مصر، بما في ذلك أجزاء من شبه جزيرة سيناء والمناطق الصحراوية المُحاذية لها. ويُستفاد من هذا الامتداد الجغرافي أن العرب لم يكونوا مُجتمعات معزولة عن مراكز القوة والتبادل التجاري في الشرق الأدنى القديم، بل كانوا مُرتبطين بشكل مباشر بشبكات التواصل الإقليمي التي شملت التجارة والسياسة والتحالفات العسكرية. كما يعكس هذا التوزع المكاني تنوع أنماط المعيشة العربية، بين البدو الرحّل في الصحراء والمُجتمعات شبه المُستقرة قرب منابع المياه ومسارات القوافل، وهو ما يُتيح تفسيراً أكثر دقة لدور العرب في الأحداث التّاريخية المبكرة قبل ظهور الإسلام، ويُعيد رسم صورة العرب كمُكوّن فاعل ومُؤثر في السياق الحضاري والسياسي للمنطقة، بعيدًا عن الصور النمطية التي تصورهم دائمًا كمُجرد شعوب هامشية.

في هذا السياق، تُشكل هذه الأدلة حجر الزاوية في تفسير طبيعة العلاقة بين العرب وبيئتهم الصحراوية، حيث تُؤكد الوثائق البابلية ارتباطهم بأرض مُحددة جغرافيًا، مع إبراز التّفاعل المُستمر بينهم وبين القوى الحضارية القائمة في المنطقة آنذاك. ويُتيح هذا الارتباط فهماً أعمق للمجتمعات العربية المُبكرة، التي تميزت بالحركية والقدرة على التكيف مع ظروف البيئة الصحراوية القاسية، فضلاً عن مهاراتها في الانخراط ضمن شبكات التبادل التجاري والسياسي بين الشرق والغرب. كما تدل هذه الشواهد، على أن العرب لم يكونوا مُجرد عناصر هامشية، بل كانوا فاعلين اقتصاديًا وسياسيًا، يمتلكون أدوات اجتماعية وثقافية سمحت لهم بالمساهمة الفاعلة في صياغة المشهد الحضاري للشرق الأدنى القديم، بما يعكس عمق التّرابط بين الإنسان العربي وبيئته وبين المُجتمعات المجاورة.

ويعود أقدم ظهور موثّق للفظة «العرب» في المصادر الفارسية إلى القرن السادس قبل الميلاد، وخاصة كتابات الملوك الفارسيين، في النصوص المكتوبة باللغة الأخمينية (الفارسية القديمة). وترمز إلى مناطق وقبائل أُطلقت عليها أسماء مثل «أربايه» (Arpaya) أو «أرابايا» ويبرز هذا المصطلح بوضوح في «نقش بيستون[134]» الشهير، الذي خلّد فيه الملك الفارسي «دارا الأول» (522-486ق.م) انتصاراته العسكرية وتثبيت سلطته على أقاليم الإمبراطورية، وقد نُقش هذا النص في أحد الممرات الجبلية الواقعة على الطريق بين «كرمنشاه وهمدان»، ما يجعله من أهم الوثائق السياسية والجغرافية في العصر الأخميني.

تُفسّر (Arabaya) على أنها إشارات إلى ما يُعرف بـ «بلاد العرب الكبرى»، وتشمل أقاليم تتداخل فيها المساحات الصحراوية البكر، مع مناطق البادية الممتدة بين بلاد آشور وبابل من جهة، ومصر من جهة أخرى، وقد دفع هذا التحديد الجغرافي بعض الباحثين المعاصرين، إلى

134 Ephʿal, *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th–5th Centuries B.C.* (Jerusalem: Magnes Press, 1982), 70–95.

إدراج شبه جزيرة سيناء ضمن هذا المجال، بوصفها جزءًا من الفضاء الصحراوي، الذي كان يُنظر إليه باعتباره «أرض العرب»، في التصور الفارسي القديم، وتدل هذه النصوص على أن مفهوم «العرب» في تلك الحقبة لم يكن محصورًا في قبائل مُتواجدة في الصحاري فحسب، بل كان يُشير إلى فضاء جغرافي واسع، يُمثل نقطة التقاء حضاري بين مختلف المجموعات السكانية. كما يعكس هذا الاستخدام المبكر للمصطلح الطبيعة المعقدة للتفاعل العربي مع المجتمعات الآرامية والفارسية والكنعانية، ما يُشير إلى أن العرب كانوا جزءًا فاعلًا من الشبكات الاقتصادية والسياسية والثقافية التي شكّلت المشهد الإقليمي في الشرق الأدنى القديم.

وتُظهر هذه الدراسات أن العرب في هذه الحقبة لم يكونوا مجرد قبائل رحّل أو جماعات بدوية متناثرة، بل كانوا تجمعات بشرية منظمة ومُترابطة، تتفاعل بشكل مُستمر مع بيئتها الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية. وقد شكّلت هذه التجمعات جزءًا من شبكة استراتيجية واسعة، امتدت علاقاتها لتشمل تبادلات تجارية، تحالفات سياسية، وتنسيقًا عسكريًا مع القوى والدول المجاورة. وبذلك، لم يكن العرب فاعلين هامشيين في المشهد الإقليمي، بل لعبوا دورًا حيويًا في تحديد مجريات الأحداث الكبرى، سواء من خلال الانخراط في التَّحالفات العسكرية، أو المُشاركة في الحملات والهجمات على الإمبراطوريات المُتنافسة في الشرق الأدنى القديم.

تُشير الدراسات اللغوية والتاريخية إلى أن مصطلح «عرب» في النصوص القديمة، سواء في المصادر البابلية أو الفارسية، كان يرمز في المقام الأول إلى «البدو» أو «الرحّل»، مما يعكس ارتباطًا وثيقًا بأسلوب حياة الترحل في البادية وظروفها البيئية والاجتماعية الفريدة، وهذا الاستخدام يدل على أن الكلمة لم تقتصر على كونها توصيفًا جغرافيًا للمناطق الصحراوية، بل كانت تُعبر عن نمط حياة محدد، يتضمن تنظيمًا اجتماعيًا، وشبكة علاقات سياسية، واقتصادية، وربطًا مع مجموعات بشرية أخرى متجاورة، ومن ثم، فإن مفهوم «العرب» في هذا السياق يتجاوز البعد المكاني ليشمل بعدًا ثقافيًا واجتماعيًا، ما يُتيح فهمًا أكثر عمقًا لدور هذه الجماعات في تشكيل المشهد التاريخي والسياسي في الشرق الأدنى القديم.

وقد استُخدم مصطلح «الأعراب» و«البادية» و«سكان البادية» في النصوص القديمة، التي تعود إلى ما قبل الميلاد، سواء في الكتابات العبرانية أو غيرها، للإشارة إلى فئات من البشر يعشون حياة الترحل، أكثر منها للدلالة على قومية معينة، ففي سفر إشعياء)[135] على سبيل المثال، نقرأ عبارة « وَلاَ يُخَيِّمُ هُنَاكَ أَعْرَابِيٌّ، وَلاَ يُرْبِضُ هُنَاكَ رُعَاةٌ»، مما يُفهم أن المقصود هو وصف حالة من العزلة، والعيش في البادية، وليس قومية محددة ذات هوية عرقية.

135 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر إشعياء 13:20.

كما ورد في النصوص العبرانية كذلك في (سفر إشعياء)[136]، عبارة العبارة «وَحْيٌ مِنْ جِهَةِ بِلاَدِ الْعَرَبِ: فِي الْوَعْرِ فِي بِلاَدِ الْعَرَبِ تَبِيتِينَ، يَا قَوَافِلَ الدَّدَانِيِّينَ»، حيث يُفسَّر أن المقصود هنا هو معنى البداوة والانعزال في أجواء من الجفاف والصحراء، وليس هناك إشارة مباشرة إلى قومية عربية ذات هوية سياسية موحدة.

وقد استُخدمت لفظة «عرابة» في النصوص العبرانية المُبكرة، وذلك، للدلالة على نطاق جغرافي يتسم بالجفاف ويمتد على أطراف الصحراء، وتعني عادةً المنطقة ذات الجفاف والحافة الصحراوية، وقد عبّر عنه بلفظ «ها-عربا»(Ha-Arabah) ، وكان هذا المصطلح يُحيل أساسًا إلى وادي العربة الواقع بين البحر الميت وخليج العقبة، حيث عاشت مجموعات بدوية تعتمد التنقل في معيشتها، وكانت تُعرف في الخطاب العبراني باسم «عرب».

مع تطور الكتابات العبرانية، لا سيما مُنذ القرن الثالث قبل الميلاد، شهد الحقل الدلالي لمصطلح «عرب» اتساعًا واضحًا، إذ لم يعد يقتصر على سكان وادي مُحدد فحسب، بل شمل مجموعات واسعة من شعوب شبه الجزيرة العربية، سواء كانت مستقرة في مدنها وحواضرها أو مُتنقلة في بواديها، ويعكس هذا التوسع في الدلالة تحوّلًا في النظرة العبرانية تجاه المنطقة، حيث صارت تُفهم كفضاء اجتماعي متشابك يضم مجموعات مُتنوعة، تجمع بين عشائر رحّل ومُجتمعات مستقرة، وتوحدها صفة مشتركة اكتسبت قيمة رمزية مُتنامية. ويُشير هذا التغير إلى وعي مُتزايد بأهمية العرب كفاعل اجتماعي وسياسي متداخل في شبكات القوة والتواصل الإقليمي، ما يُتيح فهمًا أعمق للدور الذي لعبته هذه الجماعات في تشكيل المشهد الثقافي والسياسي للشرق الأدنى القديم.

مع ظهور الإسلام، واتخاذه من القرآن نصّه المؤسِّس، دخل مفهوم «العرب» مرحلة جديدة من التحديد الدلالي، فقد نزل القرآن منجّمًا على مدى (ثلاث وعشرين سنة) في كلٍّ من مكة والمدينة، وجاء استعمال الجذر (ع- ر- ب) فيه محدودًا ودقيقًا من حيث الصيغ والسياقات، إذ لم ترد مشتقات هذا الجذر إلا في ثلاثة أنماط رئيسة، لكل منها دلالة خاصة.

أول هذه الاستعمالات جاءت بصيغة «عُرُبًا»، وهي جمع عَروب (بفتح العين)، وقد وردت وصفًا للمرأة المحبوبة، كما جاء في (القرآن):[137]«عُرُبًا أَتْرَابًا»، وهي دلالة لغوية خالصة لا تحمل بُعدًا إثنيًا أو اجتماعيًا.

أما الصيغة الثانية، فهي «الأعراب»، وقد وردت في القرآن (عشر مرات)، وجميعها في سور مدنية، ست منها في سورة التوبة وحدها، ويُلاحظ أن هذا اللفظ استُخدم للدلالة على «البدو» بوصفهم فئة اجتماعية ذات نمط معيشة خاص، وهو استعمال يَنسجم مع ما استقر عليه

136 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر إشعياء 21:13.

137 القرآن. سورة الواقعة، (آية 37).

اللسان العربي قبل الإسلام، حيث ميّز بوضوح بين «العرب» بوصفهم جماعة لغوية حضارية، و»الأعراب» بوصفهم سكان البادية.

وأما الصيغة الثالثة، والأكثر حسمًا من الناحية الدلالية، فهي لفظ «عربي»، الذي ورد في القرآن (إحدى عشرة مرة)، في سور مكية وأخرى مدنية. وقد استُخدم هذا اللفظ في عشر مواضع نعتًا للغة القرآن، تأكيدًا لكونه نزل بلسان عربي مبين، في حين ورد مرة واحدة نعتًا لشخص الرسول، في سياق جدلي يَربط بين لغة الوحي وهوية النبي، كما في ورد في (القرآن) [138]«وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ».

فمن وجهات النظر الشعوب العربية القديمة فقد تنوّعت آراء اللغويين وأهل الأخبار العرب القدماء في تفسير أصل لفظ «العرب»، وتعكس في مجملها القول باشتقاق لفظ العرب من اسم جد أعلى كان يُسمى «يعرب بن قحطان»، أو من فعل «يعرب» بمعنى «يفصح» تدليلا على ما كان العرب يعتزون به من فصاحة البيان، ثم القول باشتقاقها من اسم «عربة» وهو أحد أسماء «مكة» التي شب إسماعيل على أرضها، وتعلّم فيها اللسان العربي، ثم انتشر هذا اللسان بين القبائل المجاورة، فغلب اسم المكان على من سكنه أو انتسب إليه.

وقد انعكس هذا التصور «النسَبي اللغوي» في الشعر العربي الإسلامي المبكر، حيث استُخدم بوصفه حجة ثقافية على قِدم العربية وأصالتها، ومن أبرز الشواهد على ذلك ما قاله «كعب بن مالك» في مدح الرسول، حيث يجعل اتباع النبي معيار السعادة والاصطفاء بين العرب:

بدا لنا فاتبعناه نصدقه وكذبوه فكنا أسعد العرب

وما قاله حسان بن ثابت[139]، إذ نسب العربية صراحةً إلى يعرب، وجعلها أصلًا تعلّمته العرب عنه، في قوله:

تعلّمتمُ من يعربٍ لغةَ الهدى فما لكمُ عن ذاك اليومِ من مَـفَرّ

ومع مرور الزمن استقرّت هذه الدلالة في الثقافة اللاحقة، فصار مصطلح «العرب» علامة على كل الجماعات التي تعيش في المَجال العربي أو ترتبط به اتصالًا مُباشرًا، بصرف النّظر عن نمط استقرارها، ويظهر هذا المسار التحولي كيف انتقل المُصطلح من توصيف محلي محدود إلى مفهوم أوسع يَحمل معاني الهُوية والانتماء، في إطار تطوّر لغوي وتاريخي امتد عبر قرون.

في حين، تُظهر المصادر المُعجمية العربية القديمة أنّ اسم «عربة» كان يطلق على أجزاء واسعة من شبه الجزيرة العربية، وأحيانًا على سهل تُهامة على وجه الخصوص، وأنّ اسم «العرب» ارتبط اشتقاقيًا بهذا الموضع الجغرافي، ويُورد «ابن منظور» في(لسان العرب المحيط) عرضًا لآراء متعددة حول أصل التسمية: ففريق يرى أن أول من نطق بلغة العرب هو «يعرب بن قحطان»، ومنه نُسب أبناؤه إلى العربية، غير أنّ «الأزهري» يُرجّح أنّ العرب إنما

138 القرآن. سورة فصلت، (آية 44).

139 حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات (بيروت: دار صادر، 1974) , 112.

سُمّوا كذلك نسبةً إلى بلاد «العربات»، أي المواضع التي عُرفت باسم «عربة»، ويُضيف «إسحاق بن الفرج» أنّ «عربة» هي باحة العرب، وفيها قامت ديار إسماعيل بن إبراهيم، الذي يُعدّ في التصور العربي الإسلامي، أصل الفصاحة ومنبع اللسان العربي المُبين، كما يشير إلى أنّ قريش أقامت بعربة واستقرت فيها، ثم انتشرت القبائل العربية الأخرى في أنحاء الجزيرة، فنُسب الجميع إلى هذه البقعة، وصار الاسم علامة جامعة لهم.

وإذا ما استندنا إلى الشواهد الواردة في النقوش العربية الشمالية فإننا نجد أن أقدمها عهدًا هو «نقش النمارة » المنسوب إلى امرئ القيس بن عمرو[140]، وهو يعود إلى القرن الرابع الميلادي، ويَكتسب هذا النقش مكانته الخاصة لوروده العبارة الشهيرة التالية :(امرؤ القيس بن عمرو ملك العرب كلهم الذي حاز التاج، وملك الأسدين ونزارًا ومُلوكهم وهزم مذحجًا ...)

وتُعد هذه الصيغة من أوضح الشواهد التي تُظهر استعمال لفظ «العرب» بصيغة التعميم والشمول، الأمر الذي جعل النقش محطة رئيسية في تتبّع تطوّر الهوية العربية قبل الإسلام، غير أنّ هذا الاستعمال لم يَسْلم من الجدل، فبعض الباحثين يَذهبون إلى أنّ المقصود بلفظة «العرب» في هذا السياق ليس جميع الشعوب الناطقة بالعربية أو المُنتمية إلى المجال العربي، بل الفئة البدوية الرحل التي كانت تُعرف بالأعراب، ويرتكز هذا الطرح على تحليل دلالي وتاريخي يُفترض أنّ مدلول الكلمة في تلك الفترة لم يكن قد بلغ بعدُ درجة التعميم التي سيعرفها لاحقًا.

ومهما تباينت التفسيرات، يظلّ نقش النمارة دليلًا محوريًا على مرحلة مفصلية في تطوّر مفهوم «العرب»، إذ ينتقل من معنى محدود يقتصر على القبائل البدوية الرحل، إلى دلالة أرحب تتجه تدريجيًا نحو تشكيل كيان أوسع في الوعي السياسي والثقافي للمنطقة.

قبل الإسلام، ظهرت جماعات من القوم عُرفت بالنسّابين، تخصصت في دراسة الأنساب وتتبع جذورها، ومعرفة أصول القبائل وفروعها وروابطها المُتوارثة عبر الزمن، مما منح لشجرة الأنساب مكانة رفيعة لبعض الأشخاص الذين كانوا يُغيرون أنسابهم أحيانًا، سواء لأسباب تتعلق بالخلافات أو لأسباب اجتماعية، حيث كانوا يختارون أنسابًا جديدة لينتموا إلى عائلات مُعينة.

ومع بزوغ الإسلام، لم تتراجع أهمية علم الأنساب، فقد شارك العرب بما يسمى بالفتوحات الكبرى خلال عصر الخلفاء الراشدين على أساس الانتماء القبلي، أما في العصر الأموي، فازدادت قيمة النسب بشكل ملحوظ، لا سيما مع تفاقم الصراع بين القبائل المضرية واليمنية، حيث أصبحت العصبية القبلية وسيلة للتقرب إلى الحكّام، وقد أولت الدولة الأموية أولوية للأشخاص ذوي الأنساب المعروفة، نظرًا للامتيازات والمنافع التي كانت تُمنح لهم، مما دفع بعض الأفراد إلى تغيير أنسابهم سعيًا للحصول على هذه الامتيازات، ونتيجة لذلك، ارتفعت نسبة تغيير الأنساب،

140 Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London: Routledge, 2001), 51–55.

إذ أصبح الانتماء القبلي والنسب، بمثابة وسيلة للحصول على المَكاسب والفوائد الاجتماعية والسياسية، ما عزز من أهمية علم الأنساب وجعله أداة للتقرب من السلطة.

بينما يرى عدد من اللغويين والنسّابين القدماء أن «يعرب بن قحطان» يُمثّل نقطة البداية في تاريخ اللغة العربية، إذ يذهبون إلى أنه كان أول من «أعرب لسانه»، أي أوّل من تكلّم بهذا اللسان على صورته العربية المفهومة. وقد استند هؤلاء إلى هذه الرواية لتفسير سبب إطلاق اسم «العربية «على اللغة، مُعتبرين أن التسمية مُشتقة من اسم يعرب نفسه واللافت أن القائلين بهذا الاتجاه هم في الغالب من القحطانيين؛ إذ حرصوا على تقديم روايات متعددة تُؤكّد أن القحطانيين هم أصل العرب، وأن لُغتهم هي العربية الأولى، وأن العدنانيين لم يتكلّموا بالعربية إلا بتعلّمهم لها من القحطانيين، ويأتون بشاهد من شعر «حسان بن ثابت «إذ نسب العربية صراحةً إلى «يعرب بن قحطان»، وجعلها أصلًا تعلّمته العرب عنه، في قوله على إثبات ذلك قوله:

تعلمتم من منطق الشيخ يعرب[141]... أبينا؛ فصرتم معربين ذوي نفر
وكنتم قديمًا ما بكم غير عجمة ... كلام، وكنتم كالبهائم في القفر.

يُعتبر القحطانيون من العرب اليمنيين الأصليين، وتتركز قبائلهم أساسًا في جنوب الجزيرة العربية، وتتميز أنسابهم بالوضوح والاستمرارية النسبية مُقارنة بالعدنانيين، إذ تُظهر الأسماء والمراحل المتعاقبة للعشائر والأجيال طابعًا عربيًا أصيلًا خاليًا من التأثيرات الأجنبية أو الأعجمية التي تظهر أحيانًا في أنساب العدنانيين، مما يعكس أصالة جذورهم وانتقالها عبر الزمن ضمن أطر اجتماعية وثقافية متماسكة.

بينما يُنسب العرب العدنانيون إلى «عدنان» ويُعتبرون من أحفاد إسماعيل بن إبراهيم، وتتركز أغلب القبائل الشمالية في الجزيرة العربية ضمن هذه المجموعة، وتتميز أنسابهم بالغموض في مراحلها المبكرة.

فقصّة عدنان مُحاطة بالشكوك من مختلف جوانبها، إذ اختلف النسّابون في نسبه اختلافًا كبيرًا، ما أضفى على حياته وشخصيته هالة من الغموض. وعند محاولة تتبع نسب العدنانيين، يظهر هذا الغموض بوضوح، إذ تباينوا في عدد الآباء والأجداد الذين يفصلون بينه وبين إسماعيل، وكذلك في المُدة الزمنية التي فصلت بينهما، كما يُلاحظ أن بعض أسماء هؤلاء الآباء والأجداد تحمل مسحة أعجمية، إذ تبدو غريبة عن الأسماء العربية، مما يُوحي بأن الإخباريين ربما اقتبسوا بعضها من أهل الكتاب ورواياتهم، في المقابل، فإن الأسماء التي تلت عدنان، أي أسماء أولاده وذرّيته، هي أسماء عربية صحيحة، خالية من أي تأثير توراتي، ويبدو أن النسابين

141 حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات (بيروت: دار صادر، 1974)، 312–313.

العرب[142] لم يأخذوها من روايات أهل الكتاب ، كما أن كثيرًا منها يُورد في الوقت ذاته روايات أخرى تنسب العربية إلى زمن أقدم بكثير، بل إلى عصر آدم ، وتُصور العربية على أنها اللغة الأولى التي نطق بها الإنسان، أو اللغة التي يتخاطب بها أهل الجنة، وهذا التداخل بين الروايتين يخلق تناقضًا واضحًا، إذ يضع يعرب في موقع «أول الناطقين بالعربية» بينما تُرجع اللغة (في الروايات نفسها) إلى بدايات البشرية.

بينما يُشير عدد من الباحثين إلى أن التقسيم الشائع للعرب إلى قحطانيين وعدنانيين لا يستند إلى أسس تاريخية راسخة، وذلك لعدة اعتبارات؛ فالنصّ القرآني لم يورد أي ذكر لهذين الجدّين، بل خاطب العرب بوصفهم من نسل إسماعيل بن إبراهيم ، كما أن الحوادث الكبرى في صدر الإسلام، مثل الصراع بين علي ومُعاوية، تخلو تمامًا من أي إشارة إلى ثنائية القحطانية والعدنانية، وينطبق الأمر ذاته على سياسة عمر بن الخطاب في تنظيم الديوان وتوزيع العطاء، حيث اعتمد التقسيم القبلي من دون أي ذكر لهذا التفريع الثنائي، ويبدو أن شجرة الأجداد لم تكتسب دلالتها الواسعة إلا في العصر الأموي، الأمر الذي يُضعف من دعوى النسابين بأن العرب كانوا، منذ أقدم العصور، مُنقسمين إلى أصلين ثابتين هما القحطاني والعدناني.

ولا يزال قدرٌ كبير من الشك يكتنف شخصيتي قحطان وعدنان، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن تدوين الأنساب عند المسلمين لم يبدأ إلا بعد أواخر القرن الثاني للهجرة، في وقت كانت فيه الروايات الإسرائيلية قد وجدت طريقها إلى الثقافة الإسلامية، وبخاصة لدى رواة اليمن.

وقد جاء ذلك في سياق تاريخي اتسم بوجود إرث طويل من المُنازعات بين اليمنيين والشماليين يعود إلى ما قبل الإسلام، فيما عُرف بمنازعات «يثرب مكة» بين الأوس والخزرج من جهة وقريش من جهة أخرى، وهي توترات استمر حضورها بدرجات مُتفاوتة في العصور اللاحقة، وما ترتب مع بروز الإسلام من تغيرات سياسية واجتماعية رجّحت كفة القبائل الشمالية، مما دفع خصومهم اليمنيون إلى إعادة إنتاج سرديتهم النسَبية، مُستفيدين مما شاع آنذاك من القصص والروايات الإسرائيلية، فعملوا على تقديم قحطان باعتباره الأصل العربي العريق، وإلحاق أنفسهم بفئة «العرب العاربة»، في مقابل وضع العدنانيين في مرتبة أدنى بوصفهم «مُستعربين».

وقد كان المستشرق الألماني «ثيودور نولدكه»[143] (1836-1930م) من أوائل من شكك في صحة هذه البنية النسبية، لافتًا إلى الأثر الذي مارسه الرواة اليمنيون في تشكيلها، كما يبيّن الدكتور «جواد علي» (1907-1987م) أن الإسرائيليين لم يُقدموا للإخباريين المسلمين روايات دقيقة أو خالصة من التحريف، مما أدى إلى وقوع هؤلاء في أخطاء جوهرية انعكست بوضوح على ما دوّنوه من أخبار وأنساب.

---

142 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج. 1 (بيروت: دار النهضة العربية، 1967)، 37–43.

143 جواد علي، الأعلام في أنساب العرب (دمشق: دار الفكر، 1986)، 34–42.

في حين، لا تذكر التوراة «العربية» بوصفها لغة مُستقلة، ولا تنسبها صراحةً إلى شخص بعينه. غير أن التقليد التَّوراتي يربط نشوء الشعوب واللغات بجدول الأنساب في (سفر التكوين)[144]: «وَلِسَام أَيْضًا وُلِدَ بَنُون. أَبُو كُلِّ بَنِي عَابِر، أَخُو يَافَثَ الكَبِير» حيث يُردّ العرب عادة إلى نسل سام بن نوح عبر فروع مُتعددة، من بينها إسماعيل وأبناؤه، وكذلك قبائل أخرى تُعد سامية، وفي هذا الإطار، يُفهم أن إسماعيل وأبناءه تكلّموا لهجات سامية بدوية، يُنظر إليها في الدراسات اللاحقة بوصفها أسلافًا للعربية، دون أن تُمنح صفة «اللغة الأولى» أو «اللغة الموحية». وهكذا، لا تحتل العربية في التَّوراة موقعًا لاهوتيًا خاصًا، بل تُدرج ضمن تطور طبيعي للغات السامية المرتبطة بالجغرافيا الصحراوية

لكن التَّوراة تُظهر حضور العرب بوصفهم جماعات وقبائل بدوية تقطن مناطق البرية والأطراف الجغرافية المحيطة بالمجال الإسرائيلي، دون أن يُقدَّموا ككيان قومي موحّد أو كجماعة ذات دور محوري في السرد اللاهوتي، (سفر إشعياء)[145] إشارة إلى العرب البدو: «لاَ تسْكَن إِلَى الأَبَدِ، وَلاَ تعْمرُ إِلَى دَوْرٍ فَدَوْرٍ، وَلاَ يَنْزِلُ هُنَاكَ أَعْرَابِيٌّ، وَلاَ يُرْبِضُ هُنَاكَ رُعَاةٌ».

ويأتي ذكرهم في الغالب ضمن سياقات سياسية أو عسكرية أو جغرافية، حيث يُشار إليهم كقوى هامشية تُشارك في صراعات إقليمية، أو كجماعات تعيش في التخوم الصحراوية المتاخمة لأرض إسرائيل، ومن اللافت أن هذا الحضور يخلو من أي مركزية دينية أو محورية، إذ لا يُصور العرب في النص التوراتي بوصفهم «أمة مختارة» أو جزءًا من مشروع الخلاص الإلهي، بل يُدرجون ضمن الشعوب المُحيطة التي تؤطرها علاقة الجوار أو التنافس أو الصراع مع بني إسرائيل. ويعكس هذا التصوير طبيعة الرؤية التوراتية للعالم، التي تتمحور حول إسرائيل بوصفها محور التّاريخ الديني، فيما تُقدّم الشعوب الأخرى، ومنها العرب، في أدوار ثانوية تخدم بناء السردية اللاهوتية المركزية دون أن تُنافسها.

تُقدم السردية الإسلامية عادةً على أن العرب أمة ذات أصول عميقة وذات نسب يعود إلى النبي إسماعيل بن إبراهيم، حيث يُعتبر إسماعيل الجدّ الأعلى للعرب، ويُعد جزءًا من السلالة الإبراهيمية التي تتكرر مرارًا في النصوص الدينية والتقاليد الإسلامية.

وتستند هذه الرواية إلى مزيج من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، إضافة إلى الكتابات الإسلامية المبكرة التي تعتمد بشكل كبير على تراث ديني يتمحور حول نسب العرب إلى نسل إسماعيل، ويُنظر إليها على أنها تأكيد لشرعيتهم التاريخية وحضارتهم القديمة: (بأن إسماعيل، لم ينشأ وهو يتكلم العربية؛ إذ تُشير المصادر التراثية إلى أنه كان يتحدث بلسان أبيه إبراهيم، ثم نسي هذا اللسان بمرور الوقت بعد استقراره في البيئة

144 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين، الإصحاح 10.

145 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر إشعياء، الإصحاح 13:20.

العربية في مكة. ويرى أصحاب هذا الرأي أن الله قد ألهم إسماعيل اللغة العربية إلهامًا حين بلغ سنًّا مبكرة، ويذكر بعض القدماء أن لسانه انطلق بالعربية الفصيحة وهو في نحو الرابعة عشرة من عمره).

وينطلق هذا الاتجاه من تصوّر أن إسماعيل هو أصل ما يُعرف بالعرب المُستعربة[146]، وهم الذين تعلّموا العربية لاحقًا بفعل اختلاطهم بالقبائل العربية الأولى (العرب العاربة)، ويُبنَى هذا التَّصور على أساس أن إسماعيل بمُجرد أن أتقن العربية أصبح المثال الأول للعربية الفصيحة، وأن نسلَه الذي انتشر في الحجاز واليمن والشمال العربي حمل معه هذه اللغة ونشرها بين القبائل، مما يجعل العربية «وفق هذا التصور»، نتاج تفاعل بين إلهام إلهي وعامل بيئي قبلي.

وعند فحص هذه النصوص بمجهر المنهجية العلمية يتبين لنا جليا بانها مزيج من المَلاحم الدِّينية، والأساطير الخُرافية ، والنصوص التي غالبًا ما تكون مُهيمنة بثوب من القُدسية والتقديس، مما يجعل من الصَّعب تصنيفها كمصادر تاريخيَّة موضوعية، بل إن الحديث عن النسب إلى إسماعيل يعكس، في كثير من الأحيان، رغبة في تأمين شرعية دينية وحضاريَّة، ويعبر عن رغبة في تشكيل هوية قومية أو دينية تتمحور حول أسطورة النسب، وهنا، يظهر أهمية النقد المعتمد على المنهج العلمي، الذي يراوح بين التحقق من صحة المصادر، وتفادي التّفسيرات التي قد تتداخل فيها الأطر الدِّينية مع التاريخ، بطريقة تعيق فهم الواقع التاريخي بحيادية واستقلالية.

بالإضافة إلى ذلك، لا يخلو هذا التّصور من أبعاد إيديولوجيّة تسعى إلى تجسيد العرب كأمة ذات أصول ساميَّة، ذات مكانة خاصة في النسق الإبراهيمي، وهو تصور قد يُتبع أحيانًا لتبرير سياسات مُعينة أو لتهيئة القطيع والانتماء، على حساب تجاوز النقد العلمي والمنهج التاريخي المتوازن، ومن هنا، تبرز الحاجة إلى المراجعة النقدية لهذه الرواية، من خلال استحضار الأدلة الأثرية والتاريخية، والانفتاح على تصور أكثر موضوعية يبتعد عن الأطر الدوغمائية، ويعتمد على منهج علمي يُميز بين ما هو ديني وما هو تاريخي، بهدف بناء فهم أكثر دقة وواقعية لأصول العرب الحضاريّة، بعيدًا عن التّوظيف السياسي أو الديني الذي غالبًا ما يُمارس، ويؤدي إلى إلباس التاريخ لباس المُبالغة والأساطير.

تُشكل فترة ما قبل الإسلام فصلا مهما في دراسة التاريخ العربي، حيث تتسم هذه المرحلة بخصائص بيئية واجتماعية فريدة ساهمت بشكل كبير في تكوين الذات الثقافية والحضارية للعرب قبل ظهور الإسلام، ويُمكن فهم هذه الفترة من خلال تحليل العوامل الجغرافية التي صاحبت حياة العرب، بالإضافة إلى الأشكال الاجتماعية والهيكلية التي سادت خلال تلك الحقبة.

146 ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، ج .3 (بيروت: دار الفكر، الطبعة الحديثة، 13 مجلدًا)، 100–102.

يُعدّ مفهوم «الجاهلية»[147] اصطلاح مُستحدث، ظهر بظهور الإسلام، ويُعد من أكثر المَفاهيم رسوخًا في الخطاب الإسلامي المُبكر، إذ استُخدم إطارًا تفسيريًا لإعادة بناء صورة الماضي العربي قبل الإسلام، تمييزًا وتفريقًا لها، باعتبارها زمنًا ذا سمات مُغايرة جذريًا لما جاء به الوحي، فجرى تأطير تاريخ العرب قبل البعثة في إطار «العصر الجاهلي»، ووفق هذا التصوّر، رُسمت صورة العرب قبل الإسلام بوصفهم جماعات يغلب عليها الطابع البدوي والتنقّل المُستمر، ويُنظر إليهم على أنهم أقل تطورًا حضاريًا من الشعوب المُجاورة، ويعيشون في فضاء اجتماعي وثقافي مَحدود الصلات بالعالم الخارجي، كما صُوّر المجتمع العربي آنذاك على أنه يفتقر إلى كيان سياسي جامع أو مَنظومة معرفية مستقرة، وأنه مجتمع تسوده الوثنيَّة والأمية ويخلو من التدوين التاريخي المنظّم، ومن هنا ترسّخ استخدام مصطلح «الجاهلية» ليغطي تلك الحقبة بكاملها، إذ تُقدّم في «الوعي الإسلامي» بوصفها المَرحلة التي سبقت التّحوّل الجذري المنسوب إلى ظهور الإسلام وما أحدثه من إعادة بناء للبنى القيمية والاجتماعية والمعرفية، غير أن القراءة النقدية الحديثة ترى أن هذا التحوّل لم يكن قطيعة تامة كما يُصوّره الخطاب الديني، بل إنه اعتمد بدرجة ملحوظة على استيعاب كثير من الأعراف والهياكل القبلية السابقة، وإعادة تأويلها ضمن إطار ديني جديد، الأمر الذي يطرح فرضيَّة أن ما حدث كان أسلمةً أو إعادة صوغ دينيّة لعدد من الشرائع والعادات التي كانت راسخة في المُجتمع العربي قبل الإسلام، أكثر منه انتقالًا فجائيًا إلى منظومة مُغايرة بالكامل.

في المقابل، يُمكن القول إن الإسلام لم يكتفِ بتقديم نفسه بوصفه بديلًا للجاهلية، بل أعاد صياغة تلك المرحلة التاريخية بطريقة تخدم بناء هويته الخاصة، فاستُخدم مصطلح الجاهلية في كثير من الأحيان كآلية لإعادة تأطير الماضي ومحوه رمزيًا، بما يسمح بتأسيس سردية دينية جديدة تنطلق من القطيعة مع ذلك الماضي، وقد أتاح هذا التصوّر للإسلام أن يبني صرحه الفكري والأيديولوجي على أساس إلغاء الشرعية المعرفيَّة والأخلاقية لما سبقه، وأن يُقدّم ذاته باعتباره نقلة نوعية تتجاوز تاريخ العرب السابق وتتفوّق عليه.

إن تناول مفهوم الجاهليَّة يستدعي تَفكيك هذا البناء الخطابي وغَرْبلته، وفهم كيفية تَوظيفه في تَشكيل الوعي الإسلامي المُبكر، وفي رسم حدود الهويةَ الدِّينية عبر نفي أو تهميش المنظومات الثَّقافية والاجتماعية السّابقة، وبهذا يصبح مفهوم الجاهليَّة مفتاحًا لتحليل العلاقة بين الإسلام وتُراث العرب قبل ظهوره، لا بوصفه مجرد مصطلح ديني، بل بوصفه أداة لإنتاج معرفة جديدة تَقوم على تقييد، بل وإلغاء، سرديات الماضي لصالح سردية دينية أحادية، ولذلك يمكننا تجميع هذه الأدلة التاريخية من عدة موارد، أهمها المصادر العبرية القديمة مثل التوراة والتلمود والكتب العبرانية الأخرى التي لعبت دورًا مهمًا في دراسة التاريخ الديني والاجتماعي

147 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 78–82.

للمنطقة، لا من حيث كونها مرجعًا تاريخيًا مباشرًا للعرب، بل باعتبارها نصوصًا شكلت إطارًا ثقافيًا وفكريًا تم الاعتماد عليه في مراحل لاحقة من التاريخ الإسلامي.

التَّوراة، التي تعني بالمعنى الحرفي «التعليم» أو «الشريعة»، تُمثل الركيزة الأساسية للكتاب المقدس العبري، وتتألف من خمسة أسفار رئيسية هي: سفر التَّكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، سفر العدد، وسفر التثنية.

تَجمع هذه الأسفار بين السرد التاريخي والأسطوري لتأسيس الشعب اليهودي، بما في ذلك حياة الأنبياء والمؤسسين الروحيين مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وبين التشريعات الدينية والاجتماعية التي تُنظم جوانب العبادة والطهارة، والعلاقات المدنية والأخلاقيّة للمجتمع اليهودي.

وتُجسد التوراة إطارًا مُتكاملًا لفهم العلاقة بين الله والبشر، كما تشكل المرجعية المركزية للهوية اليهودية عبر العصور. وإلى جانب قيمتها الدينية، تعد التوراة أساسًا للنصوص الفقهية والشروح اللاحقة، لا سيما التلمود، مما يجعلها مصدرًا حيويًا لدراسة تطور الفكر القانوني والديني في الشرق الأدنى القديم، وفهم التحولات الاجتماعية والثقافيَّة التي رافقت تاريخ اليهودية في مراحلها المختلفة.

بينما يتألف التلمود[148] من جزأين رئيسيين يشكّلان أساس الفقه اليهودي: الأول هو «الميشناه»، ويعني «التكرار»، وهو النص الأساسي الذي يجمع القوانين والتقاليد الشفوية لليهود، والتي نُقلت حسب التّقليد من موسى أثناء تواجده على جبل سيناء، مُرورًا بـ»هارون وإليعازر ويشوع»، ثم الأنبياء، وصولًا إلى أعضاء المُجمع العظيم وخلفائهم حتى القرن الثاني الميلادي، حيث قام الحاخام يهوذا بجمعها وكتابتها بشكل مُنظم، فصارت مرجعًا جامعًا للشريعة الشفوية. أما الجزء الثاني فهو «الجمارة» أو «التّعليم»، الذي يشتمل على مُناظرات أخلاقية وفلسفية وقضائية، بالإضافة إلى تَعليقات ومُناقشات مفصّلة على الميشناه، ليشكل إطارًا تفسيريًا لكيفية تطبيق القوانين والشريعة اليهودية.

يعد التلمود، بهذا المعنى، حجر الزاوية في الفقه اليهودي، إذ لا يقتصر دوره على تحديد تَفسير النصوص المقدسة فحسب، بل يتعداه ليؤثر في الحياة اليومية، والتعليم الديني، والشرعي، كما يعكس الثقافة اليهودية وتقاليد المُجتمع ونمط التفكير الديني والاجتماعي فيه. ويجسد التلمود كذلك تَأثير السياقات التاريخية والسياسية التي عاشها اليهود في كل من فلسطين وبابل، حيث كانت الظروف التّاريخية والاجتماعيَّة مساهِمة في تشكيل شكل النقاشات الفقهية والممارسات الدينية التي يُوثّقها هذا النص.

148 Jacob Neusner, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1987), 45–62.

ويوجد نوعان رئيسيان من التلمود، يختلفان من حيث المكان والزمان والمضمون التفصيلي، وهما :التلمود البابلي والتلمود الفلسطيني أو القدس

التّلمود البابلي هو النسخة الأكثر شمولية وانتشارًا التلمود، وقد أُنجزت كتابته في بابل حوالي القرن الخامس الميلادي، ويتَميز هذا التلمود بالتّفصيل والدقة في شرح الميشناه، وباحتوائه على مناظرات الجمارة التي تتناول القضايا الفقهية والدينية والاجتماعية بمستوى تحليلي مُتقدم، وبفضل هذا العمق، أصبح التلمود البابلي المرجع الأساسي للمدارس الفقهية اليهودية لاحقًا، كما أسهم بشكل كبير في توجيه تفسير النصوص المُقدسة، وتنظيم الحياة الدينية والشرعية للمجتمع اليهودي، مع إبراز تأثير الظروف التاريخية والاجتماعيَّة في بابل على شكل النقاشات الفقهية والممارسات الدينية

أما التلمود الفلسطيني، فقد أنجز في فلسطين في القرن الرابع الميلادي تقريبًا، ويختلف عن نظيره البابلي من حيث الأسلوب والمحتوى، إذ يميل إلى الإيجاز ويضم نقاشات أقل تفصيلًا، لكنه يعكس السياق المحلي لفلسطين وما ميزه من ظروف اجتماعية وسياسية خاصة بالمجتمع اليهودي هناك. ويُمثل كلا التلمودين حجر الزاوية لفهم تطور الفكر الديني اليهودي، ويُمثلان المصدر الأساسي للتقاليد الشفوية، وتفسير النصوص المُقدسة، وتَنظيم الحياة الدينية والقانونية للمجتمع اليهودي في عصور ما قبل القرن السادس الميلادي وما تلاه.

لقد اقتبس بعض المؤرخين والنسابين المُسلمين من هذه النصوص ما يخدم رواياتهم حول الأنساب والأصول القبلية، خاصة عند محاولة ربط العرب بأحداث تاريخية أو شخصيات ذُكرت في التراث العبري، مثل إسماعيل وإرميا وغيرهم من الشخصيات. ورغم أن هذه النصوص كانت مُوجهة في الأصل للمجتمع اليهودي، إلا أن تأثيرها امتد إلى اليمن وجنوب الجزيرة العربية، حيث نشأت روايات حول أصل العرب، وبالأخص فكرة القحطانيين والعدنانيين، والتي حاولت خلق امتداد تاريخي لهم من خلال الاستعانة بما ورد في الكتب العبرية.

علاوة على ذلك، ساعدت هذه المصادر على رسم تصورات حول الدين والأعراف الاجتماعية والطقوس، خاصة في المناطق التي تداخلت فيها الثقافات اليهوديّة والعربية، مما أدى إلى توظيف هذه الروايات في صياغة سرديات تاريخية تبرر بعض المراتب الاجتماعية والسياسية للقبائل اليمنية والشمالية.

وعند إخضاع مصادر الأنساب العربية لقراءة تَحليلية نقدية، يتّضح عند مؤرخي الإسلام الأوائل أن جزءًا غير قليل من المواد المتعلقة بأصول الشعوب والقبائل قد وصل إلى المُسلمين عبر رواة ينتمون في الأصل إلى الديانات الكتابية، ولا سيما اليهودية، ويُمكن تتبّع هذا الأثر من خلال أسماء محددة لعبت دورًا محوريًا في نقل القصص والمرويات ذات الطابع التوراتي، مثل «كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام ومحمد بن كعب القرظي»، بالإضافة إلى بعض الداخلين في الإسلام من اليهود كالرجل المعروف بـ»أبي يعقوب التدمري».

وقد شكّلت الروايات التي نقلها هؤلاء رافدًا مهمًا للمواد التي اعتمد عليها النسابون، ومنهم «ابن الكلبي» وغيره، ممن استَشهدوا بما تلقّوه من هذه المصادر لإغناء رواياتهم حول أنساب العرب. كما يُلاحظ أن ابن إسحاق، صاحب السيرة النبوية، كان يستند بصورة واسعة إلى أخبار أهل الكتاب، ويُشير إليهم بوصفهم أصحاب «العلم الأول»، في إشارة إلى معرفة سابقة تَتجاوز حدود المعرفة العربية التقليدية.

ومع توسّع الحاجة لدى المُسلمين الأوائل إلى معرفة قصص البدايات الكبرى «كالخلق الأول، وسير الأنبياء، وتسلسل الأمم». انفتح المجال أمام بعض رواة أهل الكتاب لتمرير نصوص وقصص منسوبة إلى الكتابات اليهودية، سواء كانت أصلية أو مصطنعة. وفي هذا السياق يشير الطبري،[149] إلى أن بعض اليهود كانوا ينسخون روايات ويُقدّمونها للعرب على أنها من الوحي الإلهي، بغرض الكسب أو طلب المنزلة، وهو ما يدل على قابلية البيئة الفكرية الإسلامية المُبكرة لتَلقّي هذا النوع من الأخبار في ظل غياب مدونات عربية مكتوبة قبل الإسلام. وقد أسهم هذا التداخل بين الموروث الكتابي والقراءة الإسلامية الناشئة للتاريخ في تشكيل كثير من التصوّرات اللاحقة عن الأنساب الأولى والقصص التأسيسيَّة، مما يستدعي التعامل النقدي مع هذا التراث وتمييز عناصره المحلية عن تلك الوافدة عبر قنوات أهل الكتاب.

ومن خلال التحليل المُقارن لمصادر الأنساب المتداولة في التراث الإسلامي المبكر، يُمكن القول إن الاعتماد على هذه الشواهد يعكس مدى التأثر بالأطر الدينية والثقافية الخارجية، وأن النسابون المسلمين لم يكونوا دائمًا مُلتزمين بالدقة التاريخية، بل كانوا يستخدمون هذه النصوص لتَدعيم رواياتهم وإضفاء شرعية تاريخية على الأنساب العربية، وهو ما يُتيح للباحث اليوم إعادة قراءة هذه الروابط بعين نقدية وفصل الموروث التَّاريخي عن الأيديولوجيا التي حاولت إضفاءها على النصوص القديمة.

هذا وإن للشروح والتفاسير المدونة على التوراة والتلمود قديما وحديثًا، وكذلك للمصطلحات العبرانية القديمة على اختلاف أصنافها أهمية كبيرة في تفهم تاريخ الجاهلية، وفي شرح المصطلحات الغامضة التي ترد في النصوص العربية التي تعود إلى ما قبل الإسلام؛ لأنها نفسها وبتَسمياتها ترد عند العبرانيين في المعاني التي وضعها الجاهليون لها.

149 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج. 1 (بيروت: دار التراث، 1967 م)، 8–9.

إسماعيل وحدود الأصل العربي

يُذكر اسمُ النبيّ إسماعيل في القرآن في (اثنا عشر) موضعًا موزّعة على ثماني سور، هي: (البقرة، وآل عمران، والنساء، والأنعام، وإبراهيم، والأنبياء، وص، ومريم). ويُلاحظ من خلال تتبّع هذه المواضيع، أنّ ذكر إسماعيل يأتي في الغالب بصيغة الإشارة الاسمية ضمن سياق تعداد جماعي للأنبياء، دون إسهاب في عرض تفاصيل سيرته، وذلك في إطار إبراز سلسلة النبوّة المنحدرة من إبراهيم.

ويظهر اسم إسماعيل مقرونًا بأسماء عدد من الأنبياء الذين اصطفاهم الله وشرّفهم بالوحي، ومنهم: إسحاق ويعقوب، وداود وسليمان، وأيوب ويوسف، وموسى وهارون، وزكريا ويحيى، وعيسى وإلياس، إضافة إلى اليسع ويونس ولوط، فضلاً عن نوح الذي يُعدّ من أقدم الأنبياء المذكورين في السياق القرآني، بينما يبلغ مجموع الأنبياء الوارد ذكرهم في هذه الآيات (ثمانية عشر نبيًّا)، يجمعهم الانتساب إلى مسار واحد من الهداية الإلهية المتواصلة عبر الأجيال.

ويعكس هذا النسق القرآني بوضوح البعد العقدي والتاريخي لذكر إسماعيل، إذ يُقدَّم بوصفه حلقة أساسية في السلسلة الإبراهيمية للنبوة، ودليلاً على وحدة الرسالات السماوية وترابطها، لا من خلال التفصيل السردي، بل عبر الإدماج المقصود لاسمه ضمن جماعة من الرسل الذين يشتركون في جوهر الدعوة الإلهية، والمُتمثل في توحيد الله.

ويَرِد اسم إسماعيل في أسفار التوراة قرابة (سبع عشرة مرة)، ويقتصر هذا الورود كلّه في سفر التكوين دون غيره من أسفار موسى الخمسة، إذ لا يظهر في أسفار «الخروج واللاويين والعدد والتثنية» بوصفه شخصية فاعلة في السرد التوراتي، ويأتي ذكره ضمن سياق تاريخي سردي، ويُركّز أساسًا على البُعد النسَبي وتطور الجماعات البشرية، مع إبراز مفهوم البركة وتكوّن الأمم، دون إسناد وظيفة دعوية أو نبوية له، وهو ما يكشف عن تمايز بنيوي واضح بين التصور التوراتي والتناول القرآني لشخصيته.

وتُقدّم التوراة إسماعيل بوصفه الابن البكر لإبراهيم من هاجر المصرية، وتُدرج قصته ضمن الإطار العائلي الذي يُعدّ أساسًا لاهوتيًا وتاريخيًا لبناء السرد الخاص ببني إسرائيل. ويُسلَّط الضوء على حضوره في المرحلة المبكرة من حياة إبراهيم، قبل ولادة إسحاق، مع التركيز على ما

نشأ من توتر في العلاقة بين سارة وهاجر، وما ترتّب على ذلك من خروج هاجر وابنها إلى برية فاران.

وفي هذا السياق، تُصوّر النصوص التوراتية إسماعيل بوصفه محلًّا لعناية إلهية مباشرة، حيث يتدخّل الله لإنقاذه ويمنحه وعدًا بأن يكون أصلًا لأمة عظيمة، ومع ذلك، تؤكد التوراة، في بنيتها اللاهوتية العامة، أن العهد الإلهي المركزي قد ارتبط بإسحاق وذريته، الأمر الذي يجعل من إسماعيل شخصية ذات أهمية تاريخية ونسَبية بارزة، لا محورًا للعهد أو الرسالة، وفق الرؤية التوراتية.

في إطار السرديات التقليدية التي صاغتها كتب الأخبار والأنساب العربية، يحتلّ إسماعيل بن إبراهيم [150] موقعًا محوريًا بوصفه الأصل النَّسَبي لما يُعرف في الأدبيات الإسلامية والتاريخية بـ «العرب المستعربة» أو العرب العدنانيين، وهم الجماعات التي يُنسب ظهورها، وفق هذا التصور، إلى الامتزاج بين النسل الإبراهيمي القادم من الشمال والسكان المحليين في الحجاز. وقد تبلور هذا التصنيف في سياق فكري وتاريخي لاحق لظهور الإسلام، حين سعت المدونات العربية المبكرة إلى تنظيم الماضي العربي ضمن أطر نسبية واضحة، فميّزت بين العرب العاربة المنسوبين إلى قحطان، والعرب المستعربة المنسوبين إلى إسماعيل، بما يعكس محاولة لإضفاء عُمق تاريخي ولاهوتي على الهوية العربية، وربطها مباشرة بالسلالة الإبراهيمية ذات المكانة المركزية في الوعي الديني الإسلامي.

ويجد هذا البناء النَّسَبي جذوره في مصادر إسلامية كلاسيكية متعددة، من قبيل كُتب الأنساب والسير والتاريخ، التي أعادت ترتيب الذاكرة العربية في ضوء المنظور الديني الجديد، وجعلت من إسماعيل حلقة وصل أساسية بين العرب والوحي الإلهي، ومن ثمّ بين العروبة والإسلام.

ولا يُمكن فهم هذا التصور بمعزل عن السياق الأيديولوجي والثقافي الذي أُنتج فيه، حيث أعيدت قراءة الماضي العربي بما يخدم بناء هوية جامعة، وتتكامل فيها العناصر الدينية واللغوية والنَّسَبية؛ ومع ذلك، يفتقر هذا السرد إلى أي دعم من نقوش أثرية أو مصادر تاريخية مُستقلة، وهو يعتمد على الرواية التقليدية والأدوات السردية والرمزية التي شكلت الوعي الجمعي للمُجتمع العربي المبكر، وفي هذا السياق، تظهر إحدى الإشكاليات الأساسية في السردية العربية التقليدية المتعلقة بأصل العرب، وهي الموقع الجغرافي للأحداث، إذ أن تحديد أماكن استيطان إبراهيم وهاجر وإسماعيل وفقًا للتوراة، يُثير تناقضات واضحة مع الجغرافيا المفترضة في الرواية الإسلامية.

---

150 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج. 1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، 1967)، 32–38

ومن أجل بيان هذه المشكلة الجغرافية والحد من التناقضات، من الضروري أولًا دراسة الخرائط والمواقع الجغرافية التي تُحددها النصوص التوراتية لقصة إبراهيم وهاجر وابنهما إسماعيل، ومقارنتها بالسرد الإسلامي، وهو ما يفتح الباب أمام قراءة نقدية دقيقة لتاريخ العرب ونسبهم، ويبرز الفجوات والتناقضات بين الروايات الدينية المختلفة فيما يتعلق بالامتداد المكاني للشخصيات والأحداث.

وفي المقابل، تحضر شخصية إسماعيل في النصوص التوراتية تحت الاسم العبري «يِشْمَعِيل» (Ishmael)، ضمن إطار سردي نسَبي واسع يسعى إلى تفسير نشأة الشعوب وتفرّع الجماعات في منطقة الشرق الأدنى القديم. ويكشف هذا التناول عن اهتمام واضح بتأصيل الأنساب وتحديد روابط القرابة للجماعات المحيطة ببني إسرائيل، في انسجام مع تقليد سامي قديم يجعل من السلاسل النسَبية أداة لتفسير الهوية الجماعية ومنحها بُعدًا دينيًا وتاريخيًا.

ويكشف التحليل اللغوي لاسم «إسماعيل / يشمع إيل» عن بنية دلالية مُركّبة ذات جذور سامية واضحة، إذ يتكوّن الاسم من عنصرين أساسيين: الشق الأول «شمع»، وهو جذر لغوي مشترك في اللغات السامية، يحمل دلالة السماع والاستجابة، وغالبًا ما يُستخدم في سياق العلاقة بين الإنسان والإله، ولا سيما في الدعاء والابتهال. أما الشق الثاني «إيل»، فيُشير إلى اسم إلهي قديم واسع الانتشار في الديانات السامية الغربية، وخاصة في المعتقدات الكنعانية، حيث كان «إيل» يُمثّل الإله الأعلى، وإله السماء، والأب الكوني، وصاحب السلطة العليا في النظام الإلهي قبل تبلور التصورات التوحيدية الصارمة في الديانات الإبراهيمية اللاحقة.

وتُؤكد النصوص الكنعانية، ولا سيما تلك المكتشفة في «أوغاريت»، المكانة المركزية التي شغلها «إيل» في البانثيون الإلهي، بوصفه خالق الآلهة والبشر، وحاكم النظام الكوني، ومرجع الشرعية الإلهية. ويمنح هذا المعطى الاسم «إسماعيل» بُعدًا لاهوتيًا يتجاوز السياق العبري أو الإسلامي المتأخر، ليضعه ضمن أفق ديني سامي أقدم، تتداخل فيه مفاهيم السماع الإلهي، والقدرة، والسلطة الكونية.

وعليه، فإن دلالة اسم «إسماعيل» يُفهم لغويًا ولاهوتيًا على أنه تعبير عن فكرة «سماع الإله» أو «استجابة الإله»، وهي فكرة مركزية في الوعي الديني السامي، تعكس تصورًا للعلاقة التفاعلية بين الإنسان والقوة الإلهية العليا. ولا يقتصر هذا البعد على الدلالة الاسمية فحسب، بل يمتد ليُشكّل جزءًا من البنية الرمزية التي أحاطت بشخصية إسماعيل في مُختلف السرديات الدينية.

ومن ثمّ، فإن حضور إسماعيل في التقاليد العربية والإبراهيمية لا يُمكن اختزاله في كونه مجرد شخصية نسبية أو جدٍّ رمزي، بل ينبغي النظر إليه بوصفه نقطة التقاء بين أنساق لغوية ودينية وأساطير نسبية أقدم، استمرّت رموزها ومفاهيمها عبر تحولات تاريخية طويلة في الشرق الأدنى. ويُتيح هذا التداخل قراءة شخصية إسماعيل باعتبارها مثالًا واضحًا على كيفية إعادة توظيف الموروثات السامية القديمة ضمن أطر دينية وانتمائية لاحقة، إذ خضعت لعمليات

تأويل وإعادة صياغة، بما يخدم تصورات ثقافية ودينية تشكّلت في سياقات تاريخية مُتغيّرة.

وفقًا للسردية التوراتية، يُعدّ إسماعيل الابن البِكر للنبي إبراهيم، وُلِد من هاجر المصرية، جارية زوجته سارة، وذلك في سياق روائي يعكس التوترات الأسرية واللاهوتية المرتبطة بمسألة الوعد الإلهي والنسل. وترد قصة إسماعيل أساسًا في سفر التكوين، حيث يُقدَّم بوصفه جزءًا لا يتجزأ من تاريخ العائلة الإبراهيمية، وإن كان موقعه يختلف عن موقع إسحاق، الذي يُنظر إليه في النص العبري باعتباره حامل العهد الأساسي.

وتذكر التوراة أن إسماعيل خُتِن وهو في الثالثة عشرة من عمره، (سفر التكوين): [151] «وَكَانَ إِسْمَاعِيلُ ابْنُهُ ابْنَ ثَلاثَ عَشْرَةَ سَنَةً حِينَ خُتِنَ فِي لَحْمِ غُرْلَتِهِ» وذلك تنفيذًا للعهد الذي قطعه الله مع إبراهيم، في حين، يُعدّ الختان علامة جَسديةً على هذا العهد الإلهي، ولا تقتصر على إسحاق وحده، بل تشمل إسماعيل أيضًا، وهو ما يعكس اعترافًا مبكرًا بمكانته داخل الإطار الديني العهدي، وإن اختلفت دلالات هذا الاعتراف لاحقًا في التأويلات اللاهوتية اليهودية.

وبعد تصاعد الخلاف بين سارة وهاجر، تروي التوراة أن إسماعيل غادر مع أمه إلى برية فاران، وهي منطقة يُرجّح عدد من الباحثين أنها تقع في جنوب فلسطين أو شمال غرب شبه الجزيرة العربية. ويُقدَّم إسماعيل في هذا السياق بوصفه شخصية قادرة على التكيّف مع البيئة الصحراوية، حيث عاش حياة قائمة على الرعي والتنقّل، واكتسب مهارات الصيد والرماية، وهي صفات تُسهم في رسم صورة نمطية له بوصفه رجل صحراء ومحاربًا ماهرًا، وتنسجم مع التصورات التوراتية عن الجماعات البدوية في الأطراف الجنوبية والشرقية لبلاد الشام.

وتُشير الرواية التوراتية كذلك إلى أن إسماعيل تزوّج امرأة مصرية، وهو تفصيل ذو دلالة إثنية وثقافية، إذ يعكس استمرار الصلات بين نسله والمجال المصري، ويُؤكد الطابع المتعدّد للانتماءات الجغرافية والثقافية التي أحاطت بشخصيته وذريته. كما يُنظر إلى هذا الزواج باعتباره عنصرًا يُفسّر، ضمن المنظور التوراتي، تشكّل جماعات بشرية ذات طابع مغاير لبني إسرائيل، لكنها مرتبطة نسبيًا بإبراهيم.

وتختم التوراة أخبار إسماعيل بذكر عمره، حيث عاش بحسب النص (مائة وسبعًا وثلاثين سنة)، وهو رقم ينسجم مع الأعمار الطويلة التي تُنسب إلى شخصيات الجيل الإبراهيمي في الأسفار التوراتية، ويعكس الطابع الأسطوري التاريخي للسرد، حيث تُستخدم الأعمار المديدة لإضفاء الهيبة والقدم على الشخصيات المؤسسة.

وعليه، فإن صورة إسماعيل في النص التوراتي لا تقتصر على كونه سلفًا لجماعات لاحقة، بل تتجاوز ذلك لتشكّل نموذجًا إنسانيًا ودينيًا معقّدًا، يجمع بين الاعتراف الإلهي، والإقصاء النسبي عن مركز العهد، والحضور المستمر في الذاكرة النَّسَبية للشرق الأدنى القديم. وقد أسهمت

151 الكتاب المقدس، ترجمة عربية فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002)، سفر التكوين 17:25.

هذه الصورة في تشكيل تصورات لاحقة عنه في التقاليد الإسلامية والعربية، التي أعادت تأويل شخصيته ومكانته ضمن سياقات.

وفقًا للمنهج الإسلامي في تقديم السرد القرآني، لا تُعالَج مسألة الخلافات الأسرية بين سارة وهاجر باعتبارها عنصرًا تفسيريًا أو دراميًا ضمن القصة، بخلاف ما نجده في بعض النصوص الدينية الأخرى، إذ يتّسم الخطاب القرآني بالاقتصاد في التفاصيل ذات الطابع الأسري أو الشخصي، ويتجنّب الخوض في التوترات الداخلية داخل البيت الإبراهيمي، كما يفتقر النص القرآني إلى السرد الزمني التفصيلي، فلا يُقدّم تسلسلًا تاريخيًا دقيقًا للأحداث ولا يحدّد أطرها الزمنية، بل يعرض الوقائع في صورة مقاطع متفرقة، يصعب فهمها، والشيء الذي انعكس في التراث الإسلامي اللاحق، ولا سيّما في كتب التفسير والسير، حيث يظهر حضورٌ واسع لروايات تفصيلية تسعى إلى شرح ما سكت عنه النص القرآني أو تجاهله. وتعتمد هذه الروايات، في كثير من الأحيان، على مرويات شفهية ذات أصول عبرية أو إسرائيلية، استُحضرت لملء ما يُمكن تسميته بـ»الفراغ السردي» في النص القرآني، ومن خلال هذا المسار التفسيري، يتبيّن أنّ السرد التوراتي قد أسهم، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في استكمال البناء القصصي داخل الثقافة الإسلامية.

ويُفضي هذا التداخل السردي إلى مُفارقة لافتة؛ إذ يظهر أن الرواية التوراتية تُؤدي دورًا تكميليًا في تشكيل التصور الإسلامي لتاريخ الأنبياء، على الرغم من الخطاب العقدي الإسلامي الذي يُؤكد تعرّض التوراة للتحريف، ويُقدّم الإسلام بوصفه تصحيحًا أو بديلًا عنها. ومن ثمّ، يُمكن القول إن العلاقة بين السرديتين ليست علاقة قطيعة تامة، بقدر ما هي علاقة توظيف انتقائي وإعادة إنتاج ضمن أفق ديني مختلف.

وفقًا للتراث الإسلامي، يُعتبر إسماعيل الجد الأعلى لعدد من القبائل العربية[152]، ومن أبرزها قبيلة قريش، التي ينحدر نسبها عنه بشكل مباشر، وعلى الرغم من أن القرآن لم يذكر بالتفصيل النسب الكامل للنبي محمد، إلا أن السنة النبوية والتراث الإسلامي، يعتمدون على سلسلة نسب موروثة تؤكد أن نسبه يرجع إلى إسماعيل، ومن ثم يمتد عبر سلسلة طويلة تصل إلى عدنان، وهو الذي يُعرف بالنسب «العدناني».

تُعدُّ قبيلة قريش من أبرز القبائل العربية التي ينتمي نسبها إلى العرب العدنانيين، حيث تُعتبر جزءًا رئيسيًا من سلالة العرب المستعربة، وترتبط بشكل وثيق بأصولها النسبية التي تعود إلى إسماعيل بن إبراهيم، وتُشير الأسانيد التاريخية الإسلامية إلى أن قريشًا تنحدر من إسماعيل عبر سلسلة من الأجداد، بدءًا من إسماعيل الذي عاش مع والدته هاجر في مكة، بعد رحيلهما من فلسطين، واستقرّ في وادي مكة، وهو الموقع الذي أصبح فيما بعد موطنًا لبني أسد وبني مخزوم، ومن ثم لبقية قبائل قريش.

152 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 120–125.

وبحسب المصادر التاريخية، فإن نشأة قبيلة قريش تعود إلى فجر التاريخ العربي، حيث ظهرت كطائفة ذات مكانة خاصة، نتيجة لمكانتها التجارية والسياسية في مكة، التي أصبحت مركزًا رئيسيًا للتجارة والمحاور الدينية، خاصة بعد انتشار عبادة الأصنام وتأسيس الكعبة كمعبود مركزي.

وفي سياق علمي وأكاديمي، يُذكر أن النسب والنقائل التاريخية التي تربط قريش بإسماعيل يُعتَمد عليها بشكل كبير في الدراسات الإسلامية والتاريخ العربي القديم، وتُؤكد على أن قريش قد لعبت دورًا محوريًا في تاريخ الجزيرة العربية، خاصة من خلال مواقفها السياسية والاقتصادية والدينية، قبل ظهور الإسلام، حيث كانت القوة التي أسست لوحدة العرب وتحقيق مصالحهم المشتركة في منطقة مكة المكرمة.

يُعتبر قصي بن كلاب من أبرز الشخصيات التاريخية التي لعبت دورًا محوريًا في توحيد شمل قبيلة قريش وتنظيم شُؤونها في مكة، مما أدى إلى تصعيد مكانتها وتحولها إلى قوة سياسية واقتصادية بارزة خلال الجاهلية، إذ قام قُصي، بعد أن وحد شتات القبيلة، بتأسيس هياكل ومؤسسات رسمية لإدارة شؤون مكة، من بينها تنظيم أعمال الحج، وإدارة الكعبة، وتنظيم النشاط التجاري، مما ساهم في جعل مكة مركزًا دينيًا وتجاريًا عالميًا، وضمن موقعاً استراتيجيًا على طريق القوافل والتجارة آنذاك، وقد أسهمت هيكلية قصي في إرساء المكانة السياسية لقريش، حيث أصبحت تتولى مهمة إدارة شئون البيت الحرام، مما منح القبيلة مكانة مرموقة في المجتمع العربي قبل الإسلام.

وفيما يتعلق بالتقسيمات الفرعية داخل قبيلة قريش، فإنها تفرعت إلى عدة بطون، من أهمها:

- بنو هاشم، وهم الفرع الذي استُخلف منه النبي
- بنو عبد شمس
- بنو نوفل
- بنو الحارث بن فهر
- بنو أمية، الذين أسسوا الدولة الأموية فيما بعد.

أما على الصعيد الديني، فكما هو معهود عن عرب الجزيرة قبل الإسلام، كانت غالبية قبائل قريش تتبع عبادة الأصنام، حيث كانت الأصنام تمثل رموزًا دينية يعبدها الأفراد والجماعات، وتُعتبر الكعبة في مكة المركز الديني، الذي يضم أكثر من (360 صنمًا) يمثلون أصنامًا لمختلف القبائل والأقوام العربية، وكان من أبرز هذه الأصنام، «هُبل»، الذي كان يُعتبر إلهًا كبيرًا في مكة، بالإضافة إلى «اللات والعزى ومناة»، وكل قبيلة كانت تتخذ لنفسها صنمًا خاصًا يُعبَد ويُحيي تقاليدها الدينية، ويرتبط بالمظاهر القبلية والعبادات الشائعة في تلك الفترة.

تُقدم النصوص اليهودية لاسيما التوراة والمدراش «الأدب الحاخامي» إشارات إلى وجود العرب في الصحراء، خاصة في مناطق الحجاز واليمن، وذلك عقب حادثة السبي اليهودي والشتات الكبير الذي أعقب دمار المملكة اليهودية في فلسطين، وأدى إلى انتشار الجماعات اليهودية في مناطق مُتنوعة من المنطقة، حيث شهدت هذه الجماعات حضورًا لافتًا في مرافق ومراكز حضرية مهمة مثل مكة، المدينة، وخيبر، حيث استقرت مجموعات يهودية كانت فاعلة في حياة السكان والمجتمع.

في حين، لاحظ الباحثون أن العديد من العرب في منطقة الحجاز تأثروا بشكل واضح بخطط وتوجيهات التوراة، حيث ظهرت لديهم معرفه ببعض تعاليمها، مما أدى إلى وجود تداخل ديني كبير بين العقيدة اليهودية والتقاليد الدينية المحلية، وهذا التداخل أسهم في تشكيل نمط من التفاعل الثقافي والديني، وأدى إلى تطور مفاهيم مُشتركة بين الجماعات اليهودية والعربية، خاصة فيما يتعلق بالممارسات الدينية والطقوس؛ وعلى سبيل المثال، كان العرب يختنون ويصومون في عاشوراء، ويُعتقد أن هؤلاء كانوا يُعبرون عن أوجه من التقاليد التي التقطوها من المراجع اليهودية، بالإضافة إلى أن بعض العرب كانوا يُحرمون أكل لحم الخنزير، وهو من المحرمات في الشريعة اليهودية، مما يعكس تأثيرًا مباشرًا لمبادئ وممارسات التوراة على نمط حياة بعض الجماعات العربية قبل ظهور الإسلام.[153]

ومن ناحية أخرى، انتشرت قبائل وجماعات كثيرة في واحات الحجاز: يثرب وخيبر ووادي القرى وتيماء، وكان منهم في يثرب عشائر كثيرة أهمها بنو النّضير وبنو قريظة وبنو قينقاع ..، وقد نزل بينهم الأوس والخزرج وغيرهم من القبائل اليهودية في شبه الجزيرة العربية، خاصة في المناطق الغربية والجنوبية، ويعود ذلك إلى عدة عوامل تاريخية واجتماعية، إذ يُعتقد أن هجرتهم إلى الجزيرة العربية جاءت نتيجة لصراعاتهم مع الإمبراطور الروماني «تيطُس» ، خاصة بعد تدمير الهيكل في القدس عام (70 للميلاد)، وكذلك بعد اصطدامهم مع الإمبراطور «هادريان» في عام (132م).

في حين، بدأت المسيحية بالانتشار بين العرب منذ القرن الثاني الميلادي، دون أن تُحدث تحولًا جذريًا في نظرتهم إلى قدسية البيت المكي أو معابدهم التقليدية، إذ لم يتبنَّ العرب مفهوم البيت الإلهي الواحد كما في اليهودية. ومع اعتماد الأشهر الحُرُم، تعززت المكانة الدينية والاجتماعية للبيت المكي، وظل موضع تبجيل حتى بعد اعتناق بعض العرب للمسيحية، التي غالبًا ما امتزجت بعناصر وثنية. وقد شهدت المسيحية انتشارًا ملحوظًا في شمال الجزيرة واليمن، خاصة في مملكة حمير التي احتضنت مجتمعًا مسيحيًا مزدهرًا بمؤسسات دينية واقتصادية واضحة. كما توسع نفوذ المسيحية في العراق وسورية، ولا سيما بين قبائل الحيرة،

153 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 230–245.

مدعومًا بالكنائس والمبشرين والكتابات الدينية، وهو ما تؤكده الشواهد الأثرية من كنائس ومخطوطات وأيقونات.

وقد ساهم التفاعل مع المناطق الشمالية، لا سيما الشام والعراق، في تعزيز انتشار المسيحية بين قبائل عربية كثيرة، حيث وجد المبشرون المسيحيون بيئة ملائمة لتأسيس النفوذ الثقافي والديني. وتُعدُّ الكنائس، إلى جانب الوثائق والمخطوطات القديمة، دليلاً على وجود تداخل ديني كبير، عزّز من اندماج العقيدة المسيحية ضمن النسيج الثقافي والديني العربي، قبل ظهور الإسلام، وربما كان مما يوضح ذلك خير توضيح قول الشاعر عدي بن زيد العبادي، الذي توفي (حوالي 609م)، أهمية مكة، ويفرد مكانة خاصة لها:

سعى الأعداء لا يألون شرّا ..... علىّ ورب ّ مكة والصليب

يُشير المعنى الرمزي إلى استمرار محاولات الاعتداء على قدسية مكة دون أن يُؤثر ذلك في مكانتها الدينية الراسخة، ما يعكس عمق تقديسها في الوعي العربي قبل الإسلام وبعد انتشار المسيحية. كما يُبرز انتشار المسيحية بين قبائل الحيرة واليمن تنوّع المشهد الديني في الجزيرة العربية، ويكشف عن تفاعل ديني وثقافي أسهم في تشكيل بيئة دينية متعددة قبل ظهور الإسلام.

لقد كان هناك اهتمام كبير بالنسب في مكة[154]، وكان يُنظر إليه على أنه أساس للهيبة والسلطة، باستخدام النسب الإبراهيمي (أي أن قريشًا كانت تروج لنسبها إلى إبراهيم) تم تقديمها كطبقة دينية وسياسية ذات مكانة عالية، مما ساعد في تثبيت مكانتها في المجتمع العربي آنذاك، ويُمكن استعراض كيف أن النسب الإبراهيمي كان بمثابة «شرعية» قادت قريش، وهو ما يُعزز مفهوم أن السلطة السياسية كانت تعتمد على فكرة التمايز الديني والعائلي، ومن ثمّ، تم توظيف هذه الفكرة لاحقًا من قبل الإسلام في تأكيد سلطته، حيث يُعتقد أن النبي محمد ينحدر من هذا النسب، وبالتالي يُعطى شرعية دينية وسياسية في المجتمعات العربية.

يُعتبر النسب النبوي في الإسلام، من العناصر الأساسية التي ساهمت في تعزيز الشرعية السياسية والدينية للنبي محمد، من خلال ربطه بنسب قريش، التي كانت إحدى أعظم قبائل مكة تاريخيًا، تم تقديم محمد كزعيم ذو أصل عريق وقوي، مما ساعد في ترسيخ مكانته في المجتمع العربي آنذاك، وهذا الربط بين النبي والنسب القريشي أضفى طابعًا من الهيبة على شخصيته وأدى إلى تبرير مشروعه السياسي والديني على أساس أنه مختار من قبل الله.

كما أن السرديات المُرتبطة بنسب النبي كانت أداة حيوية لتوسيع دائرة دعم الدولة الإسلامية الوليدة، عبر تأكيد أن محمد جاء من نسل نبوي، تم تعزيز فكرة أن مهمته لم تكن

154 Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 45–50.

مجرد تأسيس دين جديد بل كانت جزءًا من مشروع إلهي مستمر، يعكس استمرار الشرعية الإلهية التي كانت تُعتبر محورية لبناء المجتمع الإسلامي، وهذا التوظيف للنسب النبوي كان أيضًا جزءًا من الاستراتيجية السياسية التي سعت إلى توطيد قوة الدولة الإسلامية وتأكيد رسالتها باعتبارها امتدادًا لرسالة النبي محمد.

(محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان).

إضافة إلى ذلك، كانت هذه السرديات جزءًا أساسيًا من بناء شرعية الخلافة الإسلامية، حيث تم تصوير الخلفاء كامتداد لهذه الرسالة الإلهية، مما جعل من الشرعية السياسية للخلافة أمرًا يُستمد من «نسب النبي» وبالتالي كان يُنظر إليه كمشروع إلهي يمتد عبر الأجيال، والنسب والسلطة في العديد من الثقافات الأخرى كان لهما دور مُماثل في تعزيز شرعية الحكام عبر تاريخ مختلف الأمم، وفي العديد من المجتمعات التقليدية، كان يتم تقديم الحكام كأشخاص ينحدرون من أسلاف مقدسين أو من سلالات ملكية عظيمة، وهو ما كان يُعتبر دليلًا على شرعيتهم السياسية والألوهية، وهذا الربط بين النسب والسلطة يساعد في تقوية الهوية السياسية للدولة، ويمنح الحاكم طابعًا مقدسًا يصعب الطعن فيه.

ففي هذا السياق، يُمكن التركيز على دور السرديات التاريخية والدينية في تشكيل الهوية السياسية للمجتمعات العربية، وتُوضح هذه الدراسات كيف أن الأساطير والنسب قد تم استخدامها في بناء سردية قوية تسهم في تثبيت السلطة، ومن المهم التذكير أن هذا التفاعل بين الدين والسياسة ليس مجرد تاريخ قديم، بل هو تأثير ما زال قائمًا في سياسات المجتمعات الإسلامية اليوم، وبدلًا من القبول الأعمى بالسردية التقليدية، ينبغي النظر إلى تاريخ العرب من منظور أكثر نقدية، فالمصادر التاريخية والأثرية تُشير إلى أن العرب كانوا جماعات متعددة ذات أصول مختلطة، وأن مفهوم «العروبة» نفسه كان متغيرًا عبر العصور، يتشكل وفقًا للظروف السياسية والاجتماعية، وإن محاولة اختزال تاريخ العرب في تصنيفات جامدة تُخفي التعقيد الحقيقي لنشأتهم، وتخدم أهدافًا سياسية ودينية أكثر مما تعكس الواقع التاريخي، ومن هنا، فإن إعادة دراسة هذه الأصول بعيدًا عن الخطاب الإسلامي التقليدي تسمح بفهم أعمق لطبيعة المجتمعات العربية قبل الإسلام، دون الخضوع لمنظور ديني يسعى إلى فرض سردية محددة مسبقًا.

وتنقل المصادر الإسلامية والإخبارية بأن هاجر بقيت مع ابنها إسماعيل في موضعها مدة طويلة، إلى أن قدمت جماعة من قبيلة جُرهم، فاستأذنوها في النزول بالقرب منها، فوافقت على ذلك، ويُفهم من السرد أن الجُرهميين رأوا في المكان مقومات استقرار غير متوقعة في بيئة صحراوية، ما دفعهم إلى مراسلة قومهم للحاق بهم، لتنشأ بذلك نواة تجمع بشري حول

إسماعيل وأمه. في (سفر التكوين، الإصحاح 25، الآية 13):[155] تذكر أسماء أبناء إسماعيل بن إبراهيم الذين وُلِدوا من أم مصرية، لكنها لم تُسمّ بشكل مباشر في هذا الإصحاح، ومع ذلك، هناك روايات يهودية لاحقة (مثل التلمود) تشير إلى أن زوجة إسماعيل كانت امرأة مصرية،[156] ويُحتمل أن يكون اسمها إلى «رُعلة بِنت مضاض الجُرهمي» أو «عائشة بنت مضاض» ، مما يعني أن نسل إسماعيل كان مرتبطًا ثقافيًا وجغرافيًا بمصر وشمال الجزيرة العربية، وليس بالضرورة مكة أو الحجاز ومن هذا الزواج، يُقال إن إسماعيل أنجب اثني عشر رجلاً، الذين أصبحوا يشكلون أصول قبائل العرب العدنانيين لاحقا، و أصبحوا آباء لعدد من القبائل التي انتشرت في أنحاء مختلفة من الجزيرة العربية، و كما يذكر النص أيضا، أن إسماعيل مات في خيمته وسكن أبناؤه في مناطق ممتدة بين «مصر وآشور»، حاليا «الشمال العراقي ومنطقة نهر دجلة وما حولها»، ما يعكس تواجدهم في مناطق واسعة في شبه الجزيرة العربية.

إذن، يمكننا أن نرى في هذه الآيات تأكيدًا على الأنساب التي يُعتقد أنها أسست القبائل العربية في المنطقة والتي تعتبر جزءًا من السردية الكتابية التي تربط إسماعيل بأصل بعض القبائل العربية. بينما تُذكر بعض القبائل العربية مثل «قيدار» : كأحد أبناء إسماعيل، وأصبح اسمه مرتبطا بإحدى القبائل العربية التي عاشت في الصحراء. في (سفر التكوين، الإصحاح 25، الآيات) 15-13. حيث يُورد النص، الترجمة العربية الشائعة بقائمة أبناء إسماعيل، الذين أصبحوا أجداد قبائل عربية لاحقة:

- نَبَيُّوت – (Nebaioth) أصبح جد قبيلة نَبَيُّوت.
- قَيْمَة – (Kedemah / Kedar) أصبح جد قبيلة قيدار، وهي من أشهر القبائل العربية البدوية في الصحراء.
- عَبْد الله – (Abdullah / Abdeel) أصبح جد قبيلة عبد الله.
- حَقِيم – (Hacim / Hahm) أصبح جد قبيلة حَقِيم.
- جوشام – (Jisham / Jishan) أصبح جد قبيلة جوشام.
- دُومَا – (Duma / Dumah) أصبح جد قبيلة دُومَا.
- مَسَاد – (Massa / Masa) أصبح جد قبيلة مَسَاد.
- مَدْيا – (Hadad / Madian / Hadar) أصبح جد قبيلة مَدْيا.
- يِشْمَع – (Ishma / Ishma) أصبح جد قبيلة يِشْمَع.

---

155 سفر التكوين في الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك، الآية تذكر أسماء أبناء إسماعيل بن إبراهيم الذين وُلِدوا له من أم مصرية:» وَأَسْمَاءُ بَنِي إِسْمَاعِيل، بِأَسْمَائِهِمْ حَسَبَ أَسْمَائِهِمْ: نَبَايُوتُ وَقَدْمَ وَأَدْبَئِ وَمِبْشَامُ وَمِشْمَاءُ وَدُمَا وَمَسَّا وَحَدَدَ وَتَشْهُرُ وَمَشْمَرُ.»

156 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج. 1 (القاهرة: دار المعارف، 1967 م)، 306.

- دُوما – (Duma / Dumah) هناك تكرار في النص القديم أحيانًا، لكنه يمثل فرعًا مختلفًا حسب بعض التفاسير.
- يَفْدِي – (Jetur / Yetur) أصبح جد قبيلة يَفْدِي.
- نَافِيش – (Naphish) أصبح جد قبيلة نَافِيش.

وهذا الخليط بين الروايات التوراتية والإسلامية يعكس التداخل في النصوص والتقاليد التي تُشكل النسبية العربية التقليدية، مع اختلافات في التفاصيل التي تُشير إلى طابع الأساطير التاريخية المحملة برموز ودلالات اجتماعية وثقافية أكثر منها حقائق تاريخية دقيقة.

يُمثل المزج بين الروايات التوراتية والإسلامية مثالًا واضحًا على التداخل النصي والتقليدي في تشكيل ما يُعرف بالنسبية العربية التقليدية، إذ تتقاطع الروايتان في شخصيات رئيسية مثل إسماعيل وهاجر، لكن تختلفان في التفاصيل الدقيقة التي تحمل دلالات رمزية واجتماعية وثقافية أكثر من كونها حقائق تاريخية موثوقة. ففي الإسلام، يُركّز السرد على دور إسماعيل كنسب مؤسس للقبائل العربية في مكة، من دون ذكر أسماء أبنائه أو عددهم، بينما تقدم التوراة في سفر التكوين، قائمة بأسماء أبناء إسماعيل وعددهم، ما يعكس اهتمامًا أكبر بالتوثيق الجيني والنسلي. ومن خلال الجمع بين الروايتين، يُمكن بناء رواية متكاملة تتيح فهمًا أوسع لتاريخ الشخصيات والسلالات في السياق العربي القديم، مع الاعتراف بأن بعض عناصر السرد تحمل طابع أسطوري ورمزي، وتخدم وظائف اجتماعية ودينية وثقافية، مثل تأسيس الهوية القبلية وتفسير الانتماء الديني والنشوء الاجتماعي للمجتمعات العربية قبل الإسلام.

ويكتسب إسماعيل مهارات الصيد والرمي، ليغدو نموذجًا لإنسان تشكّل وعيه وسلوكه في بيئة صحراوية قاسية تعتمد على البقاء والاعتماد على المهارة الجسدية، غير أن هذا السرد، على الرغم من تماسكه الداخلي، يفتقر إلى شواهد تاريخية أو أثرية مُستقلة، تُؤكد وجود قبيلة جرهم في مكة في تلك المرحلة المبكرة، أو تُثبت صلة تاريخية مباشرة بينها وبين إسماعيل، وهو ما يفتح باب التساؤل حول الطابع التاريخي مُقابل الطابع الرمزي لهذه الرواية في الذاكرة الإسلامية، ومع ذلك، يلفت الانتباه أن صورة إسماعيل في هذا السياق تتقاطع جزئيًا مع ما يُورده سفر التكوين، إذ يصف النص التوراتي إسماعيل بوصفه نشأ في البرية وأصبح رامياً للقوس، كما جاء في (سفر التكوين):[157] «وَكَانَ اللهُ مَعَ الْغُلاَمِ فَكَبُرَ، وَسَكَنَ فِي الْبَرِّيَّةِ، وَكَانَ يَنْشَأُ رَامِيًا لِلْقَوْسِ» وهو ما يعكس تقليدًا مشتركًا في تصوير إسماعيل كشخصية برية، صيّادة ومحاربة، ارتبط تكوينها بالفضاء الصحراوي، حتى وإن اختلفت السرديتان في تحديد الإطار الجُغرافي والتاريخي لهذا النشوء.

157 الكتاب المقدس، ترجمة فان دايك (بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002) سفر التكوين، 21:20.

تُشير الميثولوجيا الإبراهيمية إلى مجموعة من الروايات الدينية والأسطورية التي تتناول شخصية إبراهيم باعتباره أحد أقدم الأنبياء ومُؤسسًا للأديان الإبراهيمية، بالإضافة إلى دوره في أحداث مرتبطة بأبنائه، خصوصًا إسماعيل وإسحاق، اللذان يُعدان من الشخصيات المركزية في السرد الإسلامي والتوراتي، وتنتمي هذه الميثولوجيا إلى التراث الديني والثقافي الذي يسرد الأحداث بمعايير رمزية وروحية تهدف إلى تفسير القيم والمعتقدات والأعراف الدينية، وليس بالضرورة إلى تقديم سرد تاريخي دقيق أو توثيقي.

ومن خلال هذه الروايات، يتم نقل مفاهيم التوحيد، والطاعة لله، وتجربة الإيمان، إلى جانب دور الأسرة والميراث الديني الذي يمتد عبر الأجيال، مُمثلاً في إبراهيم وإسماعيل وإسحاق، وأهم الشخصيات المرتبطة بهم، على النقيض من ذلك، ينطلق علم التاريخ الحديث، ولا سيما فرع علم الآثار والتاريخ القديم، من منهجية تعتمد على الأدلة المادية والوثائق الأثرية، مثل النصوص المكتوبة، النقوش، المستندات، والحفريات، التي تسمح للباحثين بإعادة بناء أحداث الماضي، بشكل موضوعي وموثق؛ ففي هذه المنهجية، لا يعترف الباحثون بوجود شخصية تاريخية باسم إبراهيم إلا إذا وُجدت دلائل مادية تدعم ذلك.

وفي هذا السياق، يجمع الباحثون أن التاريخ العلمي الحديث لا يمتلك حتى الآن أدلة أثرية أو وثائق تُؤكد وجود شخصية إبراهيم كما وردت في الروايات الدينية، وأن شخصية إبراهيم التاريخية تظل غير مثبتة من الناحية المادية. وهذا لا ينفي بالطبع أهمية الشخصية في الإيمان والتراث الديني، لكنه يسلط الضوء على التباين بين الرواية الميثولوجية التي تبني أسطورة إبراهيم، والتاريخ الأكاديمي الذي يعتمد على الأدلة المادية.

فهناك شخصيات دينية يعتمد في تفسيرها على الإيمان المطلق والتقاليد، بينما تتخذ شخصيات تاريخية أخرى موقفًا قائمًا على الأدلة الأثرية والمنهج النقدي لإثبات الوقائع التاريخية، ويعكس هذا التباين الصدام التقليدي بين العلم والدين في دراسة التاريخ القديم، حيث يسعى العلم إلى تفسير الأحداث والوقائع بناءً على أدلة ملموسة وتحليل منهجي، بينما يُقدم الدين سرديات ذات بعد روحي وثقافي تمثل منظومة قيمية ورُؤية رمزية أكثر من كونها وقائع تاريخية دقيقة. ونتيجة لذلك، فإن دراسة التاريخ القديم تتطلب الموازنة بين الأدلة المادية والتفسيرات الثقافية والدينية لفهم السياقات التاريخية بشكل أكاديمي مُتكامل. لذلك، يظل فهم شخصية إبراهيم مُعقدًا، يجمع بين الإيمان بدوره النبوي ومكانته الروحية، وبين حالة عدم تأكد تاريخية من وجوده كشخصية تاريخية مثبتة أثرًا.

رغم الاتفاق بين القصة التوراتية وروايات الإخباريين المُسلمين على موطن إبراهيم الأصلي، والذي يُفترض أنه يقع في منطقة الشرق الأدنى القديم، فإن البحث الأثري حتى الآن لم يتمكن من تقديم دليل مادي قاطع يُؤكد وجود شخصية إبراهيم كشخص تاريخي مستقل. فعلى الرغم من الكم الهائل من الاكتشافات الأثرية في مناطق وادي النيل ووادي الرافدين، اللتين

تُعتبران من المراكز الحضارية الأولى، لا توجد حتى اللحظة آثار أو نصوص تُشير بشكل مُباشر إلى إبراهيم كشخصية فعلية عاشت في تلك الحقبة.

وقد دفع هذا النقص في الأدلة المادية بعض الباحثين إلى اعتبار إبراهيم شخصية أسطورية أو رمزية تُمثل تقاطعًا لعدد من قصص وأحداث تاريخية مُختلفة، أو إلى تأويل شخصية إبراهيم باعتبارها نموذجًا تأسيسيًا يتشكل عبر التقاليد الدينية والثقافية، بدلاً من كونه شخصية تاريخية موثقة؛ وهذا الموقف لا يقلل من قيمة إبراهيم في البنى الدينية، لكنه يضع قصته في إطار دراسة نقدية تاريخية تقوم على التمييز بين الميثولوجيا والتاريخ الأكاديمي.

إن التحدي الذي يُواجه الباحثين هو كيفية التوفيق بين الإيمان الديني بوجود إبراهيم كنبي ومُؤسس لمشروع ديني هام، وبين منهج البحث العلمي الذي يستند إلى الأدلة القابلة للتحقق، مما يبرز الحاجة إلى مُقاربات متعددة التخصصات تجمع بين الدراسات الدينية، الأثرية، والتاريخية لفهم أعمق لشخصية إبراهيم ومكانته في التاريخ والثقافة.

يرى بعض الباحثين والنقاد أن شخصية إبراهيم، كما وردت في النصوص الدينية الإبراهيمية، ليست سوى إعادة صياغة أو تكييف لأسطورة قديمة معروفة باسم «براهما»، التي كانت مُنتشرة على نطاق واسع في مناطق إيران والهند وما حولها قبل ظهور الحضارة العبرية، ويستند هؤلاء إلى أوجه تشابه عدة، منها : إيمان كلا الشخصيتين بوجود خالق واحد، والولادة في سن متأخرة، وتشابه كبير في أسماء زوجتيهما تقريبًا بشكل متطابق، ووجود ابنين لكل منهما؛ كما يذهب بعضهم إلى أن ما يُعرف بـ «صحف إبراهيم» يُشابه في محتواه كتب «الفيدا» المقدسة في التراث الهندي.

ويرى المفكر المصري «عباس محمود العقاد» أن هذا التشابه بين شخصيات دينية قديمًا، مثل إبراهيم وبراهما، دفع العديد من الإخباريين المسلمين إلى الرجوع إلى النصوص التوراتية لاستقاء تفاصيل تاريخية ودينية، خاصة في المجالات التي لم تتناولها المصادر الإسلامية بشكل مباشر أو مفصل، وقد أدى هذا الاعتماد إلى استعارة قصص وحكايات وشخصيات وأحداث، بحيث أصبح للكتاب المقدس لليهود «أي التوراة» دور كبير في تشكيل السرد الإسلامي التاريخي والديني. ويُشير العقاد إلى أن هذه المصادر لم تُعتبر أصيلة في الإسلام من حيث الأصل التشريعي أو العقائدي، لكنها أصبحت مرجعًا مهمًا للمسلمين لأنها وردت في إطار ما يُعرف بـ«أمهات الكتب»، أي الكتب السماوية المعترف بها ضمن التراث الإسلامي.

ويُشدد العقاد في كتابه «إبراهيم أبو الأنبياء»[158] على أن معيار البحث في التاريخ قد تغير بشكل كبير في العصر الحديث، إذ أصبح العلم يرفض الاعتماد على الأخبار الدينية وحدها كمصدر موثوق، خاصة عندما تتعارض مع الأدلة المادية والمنهج النقدي. ويرى العقاد أن

158 عباس محمود العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء (القاهرة: كيراب اليوم، 1965)، 15–25.

الأخبار الدينية كانت لفترة طويلة تسبق التنقيبات الأثرية والدراسات المقارنة في محاولة تقرير أحكام التاريخ، ما جعلها تشكل مقاييس تاريخية جزئية أو منحازة أحيانًا، وبفضل التطور في منهج البحث العلمي، أصبح من المُمكن المقارنة بين الروايات الدينية والأدلة الأثرية لتقديم صورة أكثر دقة وشمولية عن الأحداث التاريخية، ما يعكس التحول من اعتماد الموروث الروحي والتقليدي إلى معايير منهجية قائمة على الأدلة والتحليل النقدي.

ومن منظور أكاديمي، فإن قصص الآباء القدامى في التوراة ليست أكثر من مجموعة من الحكايات الأسطورية والخرافية التي تم تناقلها عبر الأجيال، حيث أن أسماء هؤلاء الآباء لم تكن في الأصل أسماء لأشخاص حقيقيين، بل كانت في أحيان كثيرة أسماء لشخصيات إلهية مرتبطة بعبادات قديمة في تلك المناطق. ويُوضح هذا التداخل بين النصوص الدينية المُختلفة التأثير الثقافي والديني المتبادل في المنطقة، ويبرز كيف ساهمت المصادر السابقة في تكوين سرديات تاريخية ودينية مُتكاملة لدى المسلمين، مع إدراك أن هذه الروايات غالبًا ما تُقدم كإطار روحي وأخلاقي أكثر من كونها توثيقًا دقيقًا للوقائع التاريخية.

وهذا الطرح يُعد من أبرز وجهات النظر النقدية المُثيرة للجدل في الدراسات العربية الحديثة، وقد عبّر عنه الدكتور «طه حسين» في كتابه المعروف «في الشعر الجاهلي»[159]، حيث شكك في السرديات التقليدية المرتبطة بشخصية إبراهيم وإسماعيل، وخاصة قصة هجرتهما إلى مكة وبناء الكعبة.

يرى طه حسين، أن هذه القصة ليست سوى أسطورة مُبتكرة، وُجدت بهدف إثبات ارتباط العرب باليهود، وربط نسبهم بالحضارات التوراتية القديمة، وهو ما يعكس في نظره محاولات لخلق علاقة تاريخية بين العرب والديانات الإبراهيمية عبر نصوص دينية وأسطورية، وأن هذه الأساطير كانت جزءًا من التراث الثقافي لبلاد كنعان، وأن العبريين الذين استقروا في هذه الأرض ورثوا هذه الحكايات الأسطورية، والتي تم تدوينها لاحقًا في التوراة على شكل قصص لأنبياء بني إسرائيل. وبذلك، يمكن اعتبار القصص التوراتية حول إبراهيم وشخصيات أخرى انعكاسًا لتقليد أسطوري متوارث تم تأويله وتحويله إلى سرد ديني.

كما أشار إلى أن مُجرد ذكر هذه الشخصيات في القرآن والتوراة لا يعني بالضرورة وجودهم كحقائق تاريخية، بل قد يكونون رموزًا أو شخصيات أسطورية تم توظيفها لأهداف دينية أو اجتماعية مُعينة.

هذا الطرح النقدي، يفتح المجال لإعادة النظر في الأصول التاريخية والدينية لشخصية إبراهيم، رغم ما أثاره من جدل واسع بين علماء الدين والتاريخ، ساهم في فتح المجال أمام مُناقشات أوسع حول العلاقة بين الأسطورة والتاريخ، ويُوضح كيف يُمكن أن تتداخل الأساطير

159 طه حسين، في الشعر الجاهلي، (دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى 1926)، 65–70.

القديمة مع الروايات الدينية مما يجعل فهم هذه الشخصيات «التاريخية الدينية» يتطلب نهجًا تحليليًا متعدد التخصصات يأخذ في الاعتبار الأدب الأسطوري، والتاريخ الثقافي، واللاهوت، ومدى قدرة المصادر الدينية على إثبات الوقائع التاريخية، وهو موضوع لا يزال محط اهتمام الباحثين في الدراسات الإسلامية والتاريخ القديم.

يُشير الباحثون، ومن بينهم «خزعل الماجدي»[160]، يرى أن إله الصلاة في التراث الهندي، المعروف باسم «براهما»، هو كيان روحاني ومُنزّه عن المادة، لا حدود له ولا شكل مادي، ويُنظر إليه على أنه إله معنوي مُجرد؛ ويربط بعض الباحثين، بمن فيهم الماجدي، بين شخصية براهما والنبي إبراهيم، الذي تُنسب إليه الديانات الإبراهيمية، وذلك استنادًا إلى التشابه اللفظي بين الاسماء وأسماء الزوجات: فاسم زوجة براهما، «ساراسواتي»، يُشبه اسم زوجة إبراهيم، «ساراي» وبعد ذلك سارة، المذكورة في التوراة والقرآن.

ويُشير المصطلح «Parjapati» الذي يُكنى به براهما، إلى معنى «أبو الأمم»، في إشارة إلى دوره كمصدر للخلق وبداية البشرية، وهو ما يُوازي دور إبراهيم في الديانات الإبراهيمية. كما أن كل من براهما وإبراهيم دعا إلى عبادة إله واحد، مُؤكدين على التوحيد كأساس لوجود الكون والنظام الكوني.

ومن السمات المشتركة بين الشخصيتين:

- الولادة المتأخرة للأبناء:
  - براهما لم ينجب إلا في سن متقدمة.
  - إبراهيم أيضًا لم ينجب إلا بعد أن بلغ سنًا متأخرة، وفق ما تذكره التوراة والقرآن.
- وجود أبناء اثنين لكل منهما:
  - أبناء براهما :إيشاكو وإشماهال.
  - أبناء إبراهيم :إسحاق وإسماعيل.
- تشابه أسماء زوجتيهما، وأدوارهما:
  - زوجة براهما :ساراسواتي(Saraswati) ، التي ترتبط بالعلم والمعرفة في التراث الهندي..
  - زوجة إبراهيم :ساراي (سارة)، المعروفة في التوراة والقرآن، والتي أنجبت إسحاق.

تُوضح هذه المقارنات، من منظور بعض الباحثين، أن هناك تشابهاً رمزيًا ووظيفيًا بين شخصيتي براهما وإبراهيم، سواء من حيث الدين والتوحيد أو من حيث الأدوار التي لعبها كل منهما في تشكيل السرد الديني والثقافي لشعوبهم .ويبرز هذا التحليل الترابط بين الموروثات الدينية المُختلفة، ويظهر كيف يُمكن للبحث الأكاديمي المُقارن أن يُسلط الضوء على أوجه التشابه بين الأساطير والشخصيات التاريخية والدينية.

160 خزعل الماجدي، إبراهيم. بحث: في التاريخ والدين والأسطورة، (دار الساقي، بيروت، 2015)، 130–135.

ويُشير الباحثون إلى أن الديانة الهندوسية وعبادة براهما تعود إلى عصور قديمة جدًا، بما يُقارب (الألفية الثانية قبل الميلاد) أو أكثر، بينما ظهرت الديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) في فترة مُتأخرة نسبيًا، بدءًا من حوالي (الألفية الثانية قبل الميلاد) لإبراهيم واليهودية، وتوسعها لاحقًا إلى المسيحية ثم الإسلام في القرن السابع الميلادي.

وهذا الترتيب الزمني يُوضح أن الموروثات الهندوسية كانت موجودة منذ قرون قبل ظهور الديانة الإبراهيمية، مما يجعل من المنطقي دراسة أوجه التشابه والاختلاف بين الرموز الدينية والأساطير في كل منهما، سواء من منظور التوحيد والمفاهيم الروحية أو من منظور السرد الثقافي والتاريخي.

وتبقى مجموعة من الأسئلة معلقة: هل صُحف ابراهيم المذكورة في التراث الإسلامي هي نفسها « كتب الفيدا « المُقدسة المكتوبة باللغة السنسكريتية، والتي تُعدُّ أساس التراث الديني والثقافي في الهند على مدى قرابة أربعة ألاف عام؟

وهل أن إبراهيم الذي تدَّعي ثقافات الشرق « أبوته» هو نفسه من كانت تخرج من فمه « كتب الفيدا «؟ إننا اليوم أمام حقائق تاريخية بعيدا عما ذكرته النصوص الدينية المقدسة في الديانات الثلاث، وخصوصا أن جميع الانبياء المذكورين في الديانات السماوية لا يوجد اي دليل أركيولوجي أو في علم الآثار تدل على وجودهم وصحة قصصهم المروية في الكتب السماوية الثلاث.

العرب البائدة العاربة المستعربة

تميزت المجتمعات العربية في فترات ما قبل الإسلام بطابع قبلي صارم ومُنظم، حيث كانت القبيلة تُمثل الوحدة الأساسية التي يتم داخلها تنظيم حياة الأفراد وتحديد هويتهم الاجتماعية، بينما يُعدُّ النظام القبلي أحد الركائز التي بُنيت عليها البنية المُجتمعية، حيث أسّس لمبادئ ثابتة وعلاقات متشابكة اعتمدت على التقاليد، والعادات، والمعايير التي شكّلت هوية الأفراد والانتماءات الجماعية.

كانت تُعتبر القبيلة كيانًا مستقلًا، يمتلك قدرًا كبيرًا من السلطة على مستوى الحقوق والواجبات، ويعمل على حماية أفراده من التهديدات الخارجية، مع تحديد قناة لتمثيل مصالح أعضائها. علاوة على ذلك، كان نظام القبلية قائمًا على قيم الشجاعة، والنخوة، والمروءة، وتكافؤ الفرص في المُساعدة المتبادلة، وهو ما عزز روابط التضامن والتماسك داخل القبيلة.

وفي سياق التفاعل بين القبائل، اتسم النظام القبلي بالتعددية والتنويع، إذ كانت هناك قبائل مُتعددة، تختلف في القوة، والثراء، والنفوذ، وغالبًا ما كانت تتنازع فيما بينَها على الموارد، أو على السيطرة الإقليمية، أو على المكانة الاجتماعية، وهذه التنازعات أفرزت نوعًا من الصراعات المستمرة، كما شكلت دافعًا لتطوير نظام من العلاقات والتحالفات، مما ساهم في تشكيل مجموعة من التحركات والتغيرات التي أثرت على مسار المجتمع العربي قبل الإسلام، وأسهمت في وضع أسس للهوية الجماعية والصراعات الداخلية التي استمر تأثيرها في تشكيل شخصية المجتمع العربي لاحقًا.

كل هذه العوامل البيئية والاجتماعية أسهمت بشكل كبير في ترسيخ نمط حياة قبلي بدوي في المجتمع العربي، مما شكل أرضية صلبة لوعي جماعي وهوية مشتركة يُبنى عليها الانتماء والتقاليد، فقد أسهمت الظروف الجغرافية القاسية، وتنوع البنى الاجتماعية، وخُصوصية العلاقات القبلية، في تشكيل قالب ذهني وقيم ثابتة، كـ«المروءة وعِزّة النفس والشهامة»، التي أصبحت من المبادئ الأساسية على مستوى السلوك الفردي والجماعي.

يُعد العصر الجاهلي فترة مستقلة بذاتها في مسيرة التاريخ العربي، حيث تميزت بخصائصها السياسية، والثقافية، والاجتماعية التي تطورت وفق نمط خاص، مستقل عن الأديان والعقائد التي ظهرت فيما بعد. لقد كانت هذه الفترة بمثابة مرحلة تأسيسية، تمثَّلت في بنيتها الاجتماعية والسياسية بشكل رئيسي، من دون أن يكون للدين أو المعتقدات الدينية أثر مباشر في بناء المؤسسات أو فرض القوانين.

استند المجتمع الجاهلي إلى التقاليد والعادات القبلية والأساطير التي تشكلت عبر أجيال طويلة، حيث كانت القيم القبلية والأنظمة العشائرية هي الحجر الأساس في تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية، وتوزيع السلطة بين الرؤساء والأشراف الذين كانوا يُمثلون رموز القوة والسلطة في المجتمع.

ومن أبرز مظاهر القوة والعِزّة التي اتسم بها المجتمع الجاهلي، الفردية الفروسية، والبطولات القبلية، حيث كان يُنظر إلى الفارس والشجاعة كأساس للمكانة الاجتماعية، وعبّر الأدب العربي القديم، خاصة الشعر والخطابة، عن تلك الروح القبلية، مُجسدًا مظاهر الفروسية، والكبرياء، والعصبية القبلية، إذ كان الشعر الوسيلة التي خُلدت من خلالها قيم المجتمع، ونقلت عادات القتال، ، بالإضافة إلى التصوير الحي لعلاقات العشائر، وأحداث النزاع والثأر، التي كانت جزءًا لا يتجزأ من الحياة اليومية، ومرآة لوعي المجتمع الجاهلي وأسلوب حياته.

وفي إطار الدراسات الأكاديمية[161]، يُشير الباحثون إلى أن المجتمع الجاهلي لم يكن يعتمد على الدين كوسيلة لترسيخ نظم الحكم أو القيم الاجتماعية، وإنما كان قائمًا على الأعراف والتقاليد، التي كرستها القبائل عبر الأجيال، وأصبحت بمثابة قوانين غير مكتوبة تحكم العلاقات بين الأفراد والأشراف، كما أن الأدب العربي، خاصة الشعر، يعكس بوضوح مظاهر هذا المجتمع، ومبادئه، وقيمه، مُؤكدًا على أن المجتمع في تلك المرحلة قام على أسس ذاتية، والجدير بالملاحظة أن المجتمع في العصر الجاهلي لم يكن يعتمد على الدين كوسيلة رئيسية لتثبيت الوحدة أو فرض السلطة، إذ أن النصوص والتقاليد الدينية لم تكن من مكونات نظام الحكم أو تنظيم الحياة الاجتماعية بشكل أساسي، فالدين، كما هو واضح، لم يكن العنصر المحوري في بناء منظومة السلطة أو هياكل المجتمع، وإنما ظهرت الأديان ومعتقداتها بعد ذلك، مع الدعوة الإسلامية وظهور نصوصها ومفرداتها، التي جاءت بمعالم جديدة تتعلق بالعقيدة والتشريع، ومن وجهة نظر نقدية، فإن التشكيك في مدى تأثير الدين كعامل استقرار اجتماعي وسياسي خلال تلك الفترة، يظهر أن المُجتمع في العصر الجاهلي كان يُبنى أساسًا على القيم القبلية والعرف، حيث كانت تلك العادات والأعراف تشكل الركيزة الرئيسية لتنظيم العلاقات الاجتماعية، وكان دور الدين حينها محدودًا جدًا من حيث تنظيم السلطة أو ترسيخ الوحدة بين أفراد المجتمع، ومع

161 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج.1(دار النهضة العربية، 1967)، 235-233.

ظهور الدعوة الإسلامية، حاولت تلك الأعراف والتقاليد أن تتماشى مع المفاهيم السماوية الجديدة، فتم تكييفها وترقيتها وأسلمتها لتتوافق مع العقيدة الإسلامية، وهو ما أدى إلى تداخل بين الأدوار الاجتماعية والأعراف القبلية والدينية، حيث أصبحت تُعظم التقاليد القديمة، وتتخذ بذلك أبعادًا سماوية.

بالرغم من الانتقادات التي يُمكن توجيهها إلى بعض التقاليد والعادات التي سادت في المُجتمع الجاهلي، فإن من المهم الاعتراف بأن هذا المجتمع كان بنية اجتماعية وسياسية وثقافية قوية وفعالة في تشكيل وعي الأفراد وإرساء مُقومات الهوية الجماعية، حيث تطورت تلك البنية بشكل مستقل، واعتمدت على نظام قبلي قائم على العصبية، والتمسك بالعهود، والانتساب للعشيرة، حيث أصبحت تلك القيم بمثابة الركائز الأساسية التي تضبط العلاقات الاجتماعية، وتحكم السلوك الفردي والجماعي، وتساهم في ترسيخ الثوابت الثقافية التي استمرت عبر قرون طويلة.

وفي إطار النقد العلمي، يتضح أن المجتمع في تلك المرحلة لم يكن قائمًا على بنيات دينية أصيلة، وأن دور الدين في تنظيم العلاقات أو إرساء السلطة كان محدودًا، إذ أن تأثيره أصبح واضحًا فقط بعد ظهور الدعوة الإسلامية، التي أدخلت معالم جديدة تتعلق بالوحدة والأحكام الشرعية، ويُعدّ هذا الأمر من المواضيع التي تفرض ضرورة دراسة نقدية وتحليل علمي موضوعي، بعيدًا عن المبالغة أو التقديس، لأجل فهم حقيقة علاقات المجتمع آنذاك وتأثير الدين عليها.

ووفقًا للظروف التاريخية، فإن الدعوة الإسلامية، عند ظهورها، لم تُلغَ أو تنقض تلك التقاليد والعادات، وإنما تفاعلت معها، أحيانًا كانت متماهية معها، وأحيانًا تحدتها، لتُشكل من ذلك مزيجًا مُركبًا يعكس تحولات المجتمع العربي من ناحية، وحاجاته لتأسيس منظومة دينية جديدة، تهدف إلى توحيد الأمة، وإرساء قيم أخلاقية، وتجاوز التصدع القَبَلي، وكل ذلك في إطار تفاعل مجتمعي مع تراثه، وفقًا للسياقات التاريخية المتغيرة.

وفي ظل هذا النسق، تطور وعي العرب وهويتهم، التي كانت في جوهرها مبنية على الانتماء القَبَلي، على حساب التجانس الثقافي أو الحضاري الأوسع الذي سيظهر لاحقًا، ومع ذلك، فإن فهم البيئة الجغرافية والاجتماعية لتلك المرحلة.

كانت شبه الجزيرة العربية تتسم بطبيعتها الصحراوية والبادية، حيث تُهيمن صحاري واسعة على المساحة، وقلّما كانت الأراضي الخصبة التي تسمح بالزراعة المستدامة، وهذا الواقع الطبيعي دفع العرب إلى التكيف مع بيئة قاسية من خلال توسعهم في حياة الرعي والتجارة، حيث اقتضت ظروف طبيعة الحياة الصحراوية القاسية على المجتمعات العربية القديمة الاعتماد على البعثات التجارية كوسيلة أساسية للبقاء والتواصل الاقتصادي، إذ لم تقتصر هذه القوافل على نقل السلع فحسب، بل أسهمت أيضًا في تحويل بعض المواقع الجغرافية إلى

مراكز التقاء حضاري وثقافي، حيث التقت فيها مجموعات بشرية مختلفة وتبادلت خبراتها ومُمارساتها الثقافية والدينية، وعبر هذه الشبكات المُمتدة من الشمال إلى الجنوب، ومن شرق الجزيرة إلى غربها، لم يكن التبادل التجاري هو الغرض الوحيد، بل شمل أيضًا انتقال الأفكار والرموز والمعتقدات الشعبية، بما في ذلك الأساطير والحكايات الرمزية، التي انتقلت وتطورت وفقًا لثقافات مُتعددة؛ ومن ثم، أصبح لمسارات القوافل دور مزدوج: فهي عامل اقتصادي أساسي، وفي الوقت ذاته قناة ثقافية وفكرية أسهمت في نشر وتداول الأساطير بين المجتمعات، ما ساهم في تشكيل نسيج معرفي وروحي مشترك يربط القبائل والمدن المختلفة ضمن فضاء ثقافي متنوع وديناميكي.

من المهم الإشارة إلى أن السرديات التراثية المتعلقة بأصول العرب، بما في ذلك الروايات التي تتناول نسب النبي محمد أو أحداثًا مفصلية في التاريخ العربي المبكر، غالبًا ما تفتقر إلى أدلة تاريخية دقيقة تُمكن التحقق منها وفق المعايير العلمية الحديثة. فالكثير من هذه الروايات، مثل الأساطير المرتبطة بأصول قريش، أو الهجرات المفترضة للعرب من مناطق بعيدة، لم تُدعَّم بشواهد أثرية أو وثائقية مستقلة، وإنما نشأت أساسًا من التقليد الشفهي والروايات النسبية التي صاغها النسّابة والمؤرخون الأوائل في القرون الإسلامية الأولى[162]، والذين كانوا يسعون إلى ترتيب النسب والقبائل في هرمية اجتماعية وسياسية تعكس مصالح جماعات مُعينة.

وعلى الرغم من هذا النقص في الأدلة المادية، تُقدَّم هذه السّرديات أحيانًا بوصفها حقائق تاريخية مطلقة، وهو ما يعكس وظيفة اجتماعية وثقافية محددة، تتجاوز مجرد توثيق الأحداث، فهي تعمل على إضفاء الشرعية النسبية وبناء الهوية داخل القبائل والجماعات، وتبرير مكانة بعض الأنساب داخل النسيج الاجتماعي، كما تُساهم في صياغة تصور مُوحّد للتّاريخ العربي في ذاكرة المجتمع الإسلامي المبكر، وعليه، يُمكن فهم هذه السّرديات على أنها أساطير مؤسسة للهوية أكثر من كونها روايات تاريخية قابلة للتّحقق، وهي تعكس بالقدر نفسه ثقافة المجتمع الذي أنتجها وسعيه إلى تفسير التنوع القبلي والسياسي والاجتماعي عبر رموز النسب والعمران والمكانة، بدلًا من الاعتماد على وثائق أو معطيات أثرية مباشرة. وفي هذا السياق، يظل النقد العلمي والأنثروبولوجي ضرورياً لفصل الخيال السّردي عن التاريخ المدعوم بالأدلة المادية، مع الاعتراف بالقيمة الثقافية لهذه الروايات بوصفها أدوات أساسية لفهم كيفية تصور المجتمعات العربية المُبكرة لنفسها ولتاريخها.

على سبيل المثال، هناك سرديات تراثية تفترض أن العرب يعودون إلى إسماعيل بن إبراهيم، وهو تصور يعكس وظيفة مزدوجة تجمع بين البُعد الديني والبعد السياسي، إذ يُساهم في تعزيز مكانة بعض الشخصيات والجماعات في مكة والمناطق المحيطة بها، ومع ذلك، لا تُوجد

162 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج.1(بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 245.

أي أدلة تاريخية أو أثرية قاطعة تُثبت هذا الرابط النّسبية، مما يُوضح أن هذه الروايات لا يُمكن النظر إليها بوصفها تاريخًا محققًا، بل كأدوات ثقافية وسياسية لتشكيل الهوية الجماعية وتأصيل السلطة والنفوذ.

تُشير الدراسات النّقدية إلى أن الأساطير في هذا السياق غالبًا ما تتداخل مع التاريخ الواقعي، لتشكيل سرديات مُقنعة تعمل على تقوية هوية المجتمع ودعم الهيكل السياسي القائم، لكنها غالبًا تفعل ذلك على حساب الدقة التاريخية والموضوعية العلمية. وتُؤدي هذه الأساطير دورًا مزدوجًا: فهي تُوجه قيم وأيديولوجيات المجتمع العربي والإسلامي، وفي الوقت نفسه تُبرر المعتقدات الدينية والاجتماعية عبر خلق رابط بين الماضي والأسرة الحاكمة أو القبائل المهيمنة؛ كما يُمكن ملاحظة تطور هذه الأساطير عبر القرون، حيث أعاد الحكام في فترات مختلفة، مثل العصر الأموي والعصر العباسي، تقديمها بما يتماشى مع متطلبات السلطة السياسية، فتظهر الرواية نفسها بشكل متغير لتعكس أولويات السياسة والشرعية في كل فترة زمنية.

ويبرز دور النسب في الخلافات السّياسية والشرعية بشكل واضح: فقد نسب «العباسيون» أنفسهم إلى «العباس بن عبد المطلب»، عم النبي محمد، لتأكيد مشروعية حُكمهم، بينما اعتمد «الأمويون» على حُجج نسبية أخرى تدعي ارتباطهم بقبيلة قريش. هذا الاستخدام الاستراتيجي للنسب يُوضح أن الربط بين السلطة والنسب كان أداة رئيسية لتثبيت الهيمنة السياسية والاجتماعية، وليس مجرد تسجيل تاريخي للأنساب، كما أخذ التوريث الديني والسياسي في الإسلام شكلًا موروثًا بين العائلات الحاكمة، كما يظهر عند «الفاطميين»، الذين نسبوا أنفسهم إلى «فاطمة الزهراء»، ابنة النبي محمد، واستثمروا هذا النسب في تبرير سلطتهم وتعزيز موقعهم الرمزي.

من هذا المنظور، يُمكن القول إن الأساطير المتعلقة بالنسب النبوي[163] والقبائل العربية لم تكن مجرد قصص، بل آليات رمزية لتعزيز السلطة الاجتماعية والسياسية، ولتبرير تفوق بعض القبائل وإضفاء المشروعية على مواقعها في الهرم الاجتماعي، فهي مثال واضح على كيفية استخدام السرد التاريخي الأسطوري لصالح المصالح السياسية والرمزية، مع ما يترتب على ذلك من صعوبة الفصل بين الحقيقة التاريخية والخيال السردي في الدراسات التراثية.

في السردية الإسلامية، يُقسَّم العرب إلى ثلاثة أقسام رئيسية، أخذها أهل الأخبار من منابع ترجع إلى أهل الكتاب، وربطوا بينها وبين القبائل المذكورة، وكوّنوا منها الطبقة الأولى من طبقات العرب.

163 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج.1(بغداد: جامعة بغداد، 1968) 220–270.

القسم الأول هو «العرب البائدة»:

يشغل مفهوم العرب البائدة، موقعًا محوريًا في البنية السردية التي صاغت بها المدونات «العربية الإسلامية» تاريخ العرب قبل الإسلام، إذ تُقدَّم هذه الجماعات «مثل عاد وثمود وطسم وجديس، وأميم وجرهم الأولى»، بوصفها أقدم طبقات العرب على الإطلاق في تصنيف أهل الأخبار، ومادة التاريخ العربي الأولى وخامته. وتُصوَّر هذه الأقوام على أنها أمم سابقة اندثرت آثارها، وانقطعت أخبارها، ولم يبقَ من وجودها سوى شذرات متناثرة حفظتها الروايات الدينية والأدبية، في ظل غياب شبه تام للشواهد المادية التي يُمكن أن تُؤكد تأريخيتها على نحو قاطع. ويكشف هذا التصوير عن وظيفة سردية تتجاوز مجرد التوثيق، إذ يُعاد بناء ماضي هذه الجماعات ضمن إطار أخلاقي تفسيري، يربط اندثارها بالفساد والانحراف عن الطريق القويم. وقد أسهم إدراج هذه الأقوام في الخطاب الإسلامي، ولا سيما في النص القرآني، في ترسيخ صورة «الجاهلية» باعتبارها زمنًا مظلمًا مثقلًا بالخطايا، يستدعي العقاب الإلهي، مُقابل تقديم الإسلام بوصفه لحظة قطيعة تاريخية فاصلة، تُمثل الانتقال من الهلاك إلى النجاة، ومن الفوضى العقدية إلى النظام الإيماني. وبهذا المعنى، لا يغدو ذكر العرب البائدة مجرد استعادة لماضٍ سحيق، بل أداة خطابية تُوظَّف لإعادة ترتيب الزمن التاريخي وفق منطق ديني يضفي على ظهور الإسلام طابع الخلاص والتجاوز النهائي لما سبقه.

تُعد «عاد» في القصص القرآني، واحدة من أشهر القبائل البائدة، وقد ارتبطت ضمن سياق قصة النبي «هود» في سرد قبيلة كانت ذات مكانة قوية ومتقدمة في اليمن، وتتميز بذكاء عمراني وتمدن مرموق، حيث كانت تبني مباني عظيمة، وتتمتع بقوة اقتصادية وعسكرية، مما يعكس حضارة متطورة في زمنها، و يُذكر ضمن سياق القصة أن عاد كانوا قومًا مُتمردين على التوحيد، ورفضوا مبدأ الطاعة والاستجابة لدعوة النبي، وتميزوا بعنادهم الشديد، حيث أصروا على معارضة دعوة التوحيد والتقليل من شأنها، مما أدى إلى تجاهل إنذارات النبي وهياجهم ضد رسالته، وفي النهاية، كانت عقاب الله لهم عبارة عن ريح عاتية، أرسلتها السماء لمدة سبع ليال وثمانية أيام، دمرت بيوتَهم وأبادت حضارتهم، كموعظة قاسية على تمرد الإنسان ورفضه الحق، كما جاء في (القرآن):[164] «وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ».

في سياقَ التاريخ والعلوم الدينية، تعكس هذه القصة نمطًا مُتكررًا من تحدي الإنسان لله، الذي ينتهي دائمًا بعقاب إلهي يُذكر كموعظة للأمم، وتُستخدم كجزء من البنية الرمزية للدلالة على عواقب التمرد والاستكبار، في حين، ترتبط قبائل أخرى بعدد من القصص القرآني والأحاديث

164 القرآن. سورة الحاقة، (آية 7-6).

النبوية، التي تُسَلط الضوء على العقاب الإلهي أو مصائرها المجهولة، مثل ثمود، قوم الصخور المنحوتة والهلاك المحتوم.

تُعَدّ «ثمود» من أبرز الجماعات العربية القديمة التي يَرِد ذكرها في المصادر الإسلامية ضمن تصنيف ما يُعرف بالعرب البائدة، وهو تصنيف تراثي يفترض اندثار هذه الأقوام قبل الإسلام وعدم بقاء امتداد قبلي مباشر لها في البنية العربية اللاحقة، ووفقًا للروايات الإسلامية والقرآنية، استوطنت «ثمود» مناطق شمال الجزيرة العربية، ولا سيما «إقليم الحِجْر» المعروف اليوم بمدائن صالح، حيث تُصوَّر بوصفها جماعة بلغت مُستوى متقدمًا نسبيًا من الاستقرار والعمران قياسًا بسياقها الزمني، ويتجلّى ذلك في ما نُسب إليها من مهارة في نحت الجبال واتخاذها مساكن، وهو توصيف يعكس، في الخطاب الديني، صورة عن القوة التقنية والشعور بالأمن والاستعلاء الحضاري. وتُقدّم الرواية القرآنية ثمود باعتبارها قومًا جمعوا بين القوة الجسدية والتطور العمراني من جهة، وبين ما يُوصَف بالانحراف العقدي من جهة أخرى، حيث ارتبط ازدهارهم المادي «في هذا الخطاب» بممارسة عبادة الأصنام والآلهة المتعددة، وهو ما شكّل الإطار السردي لبعثة النبي صالح إليهم، الذي يُقدَّم بوصفه داعيًا إلى التوحيد وناقدًا لاستخدام القوة والعمران مبررًا للاستكبار بدلًا من تحمّل المسؤولية الأخلاقية.

وفي سياق تأكيد صدقية هذه الدعوة، تُورد الرواية الإسلامية قصة الناقة التي خرجت من الصخر بوصفها معجزة خارقة للطبيعة، وهي قصة ذات حمولة رمزية واضحة، إذ ترتبط بعناصر البيئة الصخرية المنسوبة إلى ثمود، وتُوظَّف باعتبارها اختبارًا أخلاقيًا وسلوكيًا للجماعة، من خلال تنظيم مُشترك لمورد الماء وفرض الامتناع عن إيذاء الناقة، في تمثيل سردي لقيم العدل والانضباط وضبط استغلال الموارد. غير أن السردية الدينية تُصوّر ردّ فعل ثمود على هذه الدعوة بوصفه رفضًا وعنادًا، حيث يُقدَّم عقر الناقة كفعل رمزي تُجسّد تحدّي السلطة الدينية والاستهانة بالتحذير الإلهي، وهو ما يُفضي، ضمن منطق النص، إلى العقاب الإلهي الذي يُنهي وجود الجماعة ويحوّلها إلى مثال تحذيري متكرر، فبعد أن قتلوا الناقة، جاءتهم صيحة عظيمة، أدت إلى هلاكهم جميعًا، وهو ما ورد في (القرآن):[165] «وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ» .

«وَأَمَّا ثَمُود فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ».

تُعَدّ «مدين « من الجماعات التي يَرِد ذكرها في القرآن ضمن سرديات الأقوام السابقة، حيث يُقدَّم النبي «شعيب» بوصفه رسولًا مُرسَلًا إليهم، وتُصوَّر «مدين» في الخطاب القرآني على أنها جماعة ذات نشاط اقتصادي وتجاري ملحوظ، ارتبط بازدهار نسبي وثروة، غير أن هذا الازدهار يُقرن في النص باتهامات أخلاقية واضحة، أبرزها الغش في الكيل والميزان، وظلم الناس

165 القرآن. سورة هود، (آية 67). و (سورة الحاقة، آية 5).

في المعاملات، ونشر المكر والخداع في النشاط التجاري، وهو ما يجعل الانحراف الاقتصادي والأخلاقي محورًا أساسيًا في تصوير سبب الهلاك. وتأتي دعوة شعيب، وفق السردية القرآنية، مُركّزة على تصحيح هذا الخلل، من خلال الدعوة إلى التوحيد وإرساء العدالة في التعاملات، بما يعكس ربطًا مباشرًا بين الإيمان الديني والسلوك الاقتصادي، حيث لا يُقدَّم الفساد بوصفه خللًا إداريًا أو اجتماعيًا فحسب، بل بوصفه انحرافًا عقديًا يستوجب العقاب.

وتذكر الرواية القرآنية أن أهل مدين قوبلوا بالعقاب الإلهي بعد رفضهم دعوة شعيب وتكذيبهم له، ويتخذ هذا العقاب أشكالًا مُتعددة في النصوص، من بينها «الرجفة»، التي تُفهم على أنها زلزال يهز الأرض تحت أقدامهم، و«الصيحة»، التي تُصوَّر كصوت كاسح مُدمّر، إضافة إلى عذاب يوم «الظلّة»، حيث تُقدَّم الظلة بوصفها سحابة تُوهّم القوم أنها ظل ورحمة، قبل أن تتحول إلى أداة للهلاك، ويَرِد ذلك في (القرآن):[166] «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ».

وكذلك في (القرآن):[167] «فَأَخَذَهُم عَذَابُ يَوْم الظُّلَّة إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْم عَظِيم».

ويُلاحظ عدد من الباحثين أن تنوّع صور العَذاب في قصة مدين لا ينبَغي فَهمه على أنه توصيف فيزيائي أو تاريخي دقيق لحدث واحد محدد، بل يُرجَّح أن يكون عنصرًا سرديًا وبلاغيًا يخدم بناء صورة درامية مكثّفة تُضخِّم الإحساس بشمولية العقاب وحدّته، وتمنحه طابعًا كونيًا يتجاوز حدود الواقعة الجزئية. فالجمع بين «الرجفة والصيحة وعذاب يوم الظلّة»، يخلق مشهدًا مركّبًا يجمع بين الرعب الأرضي والتهديد السماوي، ويُسهم في ترسيخ الرسالة الأخلاقية للنص، عبر التأثير الوجداني أكثر من الإخبار الواقعي.

«إرم» هي مدينة ورد ذكرها في القرآن ضمن سردية الأقوام السابقة، وتُصوَّر على أنها مدينة عظيمة زاهدة في العمران، عُرفت بـ»ذات العماد» نظرًا لما كان يُميزها من أعمدة ضخمة وبناء شاهق يعكس مكانة استثنائية وقوة حضارية متقدمة بالنسبة لسياقها التاريخي المفترض ويأتي ذكرها في (القرآن):[168] «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ وَإِرَمَ ذَاتِ العِمَادِ».

حيث تُدرج ضمن قائمة أمثلة على الأقوام التي جرى تصويرها على أنها مارست التكبر والانحراف عن القيم الأخلاقية والاجتماعية، فتلقى جزاءها بعقاب إلهي شامل أدى إلى دمارها الكامل.

يعتمد التقييم العلمي والتاريخي لمفهوم «العرب البائدة» على مقاربة نقدية توازن بين المعطيات الأثرية، والنصوص الدينية، ونتائج الدراسات الحديثة في علم الآثار والأنثروبولوجيا. موضوع الأقوام العربية القديمة، بما في ذلك «عاد وثمود وإرم ذات العماد، ومدين»، بمنهجية

166 القرآن. سورة الأعراف، (آية 91).

167 القرآن. سورة الشعراء، (آية 189).

168 القرآن. سورة الفجر، (آية 7).

دقيقة تقوم على تحليل الأدلة المادية والمنهجية البحثية المتحفظة، بعيدًا عن الافتراضات الدينية أو السرديات التراثية، ويعتمد هذا المنظور على الحفر والتنقيب في المواقع الأثرية، ودراسة المُستوطنات القديمة، والكتابات، والقطع المعمارية، والأدوات المادية، إضافة إلى الدراسات البيئية والجغرافية والجيولوجية التي تساعد على فهم ظروف الحياة في الجزيرة العربية خلال العصور القديمة، ومن خلال هذه الدراسات، يُمكن تحديد نمط الاستيطان، والأنشطة الاقتصادية، والهيكل الاجتماعي للمجتمعات، والتغيرات البيئية التي أثرت فيها، ولكن لا يمتلك العلم حاليًا أدلة قاطعة تثبت وجود هذه الأقوام بالاسم أو تُؤكد هلاكها بالطريقة المفصلة في النصوص الدينية.

تُشير الاكتشافات الأثرية إلى وجود مواقع قديمة في شمال الجزيرة العربية، مثل الحِجر (مدائن صالح) وما يُحيط بها، والتي قد تعكس مجتمعات مُتقدمة نسبيًا في العمران والفنون، وربما تكون هذه المجتمعات أقرب إلى الصورة التي تحاول النصوص الدينية تصويرها، لكنها لا تُقدم تطابقًا مباشرًا مع أسماء الأقوام أو الأحداث المُعجزة المذكورة في القرآن. وبالمثل، فإن المواقع التي تعود إلى العصور الحجرية أو الألفية الثانية قبل الميلاد تُظهر دلائل على وجود حضارات كانت تستخدم العمارة الحجرية وتُمارس التجارة والزراعة، لكن الربط بينها وبين «عاد أو إرم» يبقى فرضيًا وغير مؤكد.

علاوة على ذلك، يعتمد التفسير العلمي أيضًا على فهم الكوارث الطبيعية والظروف المناخية كعوامل محتملة لتغير أو اختفاء بعض هذه المجتمعات. فقد تسببت موجات الجفاف الطويلة، أو زحف الرمال، أو الزلازل، أو تغيرات البيئة في تراجع بعض المستوطنات القديمة أو انتقالها إلى مناطق أخرى، وهو ما يفسر جزئيًا اختفاء بعض المجتمعات القديمة دون الحاجة إلى الاعتماد على سرديات العذاب الإلهي. ومن هنا، فإن البحث العلمي ينظر إلى هذه القصص على أنها قد تحتوي على بذور تاريخية أو إشارات إلى مجتمعات متقدمة زمنيًا ومكانيًا، لكنه لا يعترف بالمُبالغات المعجزية أو العقابية في النصوص الدينية إلا كعنصر ثقافي-رمزي.

باختصار، تفتقر مُعظم أخبار العرب البائدة إلى سند تاريخي[169] أو آثار مادية تُؤكد وجودهم على نحو قطعي، الأمر الذي يفتح المجال لقراءة هذه الروايات بوصفها تمثيلات سردية ذات وظائف أخلاقية ولاهوتية، أكثر من كونها تسجيلًا تاريخيًا موثقًا بالمعنى العلمي الصارم، ولهذا تميل الدراسات الحديثة إلى قراءة هذه الفئة ضمن إطار الأسطرة والذاكرة الثقافية، لا بوصفها وحدات قومية ذات امتداد تاريخي قابل للتحقّق؛ ومن ثمّ، يُصبح «العرب البائدة» تعبيرًا عن طبقة رمزية في المخيال العربي، أكثر منه تصنيفًا عرقيًا حقيقيًا، وقد استُخدم لاحقًا لتدعيم مفهوم الجاهلية وتبرير القطيعة المعرفية التي أراد الإسلام ترسيخها مع الماضي السابق عليه.

169 عباس السامرائي، العرب قبل الإسلام: أسطورة وتاريخ (بيروت: دار العلم للملايين، 1998) , 102–105.

في حين، تبقى هذه القبائل بمثابة عبرة تاريخية، وتُوظف في الخطاب الديني لتأكيد قدرة الله على العقاب، ولتثبيت مبدأ العدالة الإلهية في مجرى التاريخ العربي القديم. وتُظهر هذه الآيات نمطًا سرديًا مُتكررًا في القرآن يقوم على ربط الازدهار والقوة بالعصيان، ثم إنزال العقاب الكُلي، بما يُؤسس لمفهوم «الأمم الهالكة» بوصفه عبرة تاريخية وأداة خطابية لترسيخ القطيعة بين زمن الهلاك وزمن الهداية.

ويُمكن تناول هذه القصص القرآنية ضمن إطار «نقدي فلسفي» دون افتراض مسبق لصحة السردية الدينية أو نفيها، وذلك عبر تحليل منطق الخطاب نفسه ووظائفه الرمزية. ففكرة العقاب الإلهي الجماعي المُتكررة في قصص الأقوام، كما تَرِد في النصوص الدينية، يُمكن قراءتها بوصفها تعبيراً عن نمط سردي بدائي نسبيًا في إيصال الرسالة الأخلاقية، يقوم على ثنائية واضحة وبسيطة: طاعة تقود إلى النجاة، ومعصية تُؤدي إلى الهلاك، وهذا النمط يعتمد على الترهيب والعقوبة الشاملة، كوسيلة أساسية لضبط السلوك، وهو أسلوب شائع في المجتمعات القديمة حيث كان الوعي الجمعي يُبنى عبر الأسطورة والقصص التحذيرية أكثر من الجدل العقلي أو الإقناع التدريجي.

ومن هذا المنظور يبرز سؤال فلسفي مركزي: إذا كان الإله، وفق التصور الديني، كُليّ العلم وكُليّ الحكمة، ويعلم مسبقًا مآلات وأفعال البشر واستجاباتهم، فما جدوى تكرار نمط دعوي واحد يُفضي في كل مرة تقريبًا إلى النتيجة ذاتها، أي التكذيب ثم الهلاك؟ ولماذا لا تُفترض خُطط بديلة أكثر انسجامًا مع فكرة الحكمة المطلقة، كالتدرّج، أو تعدد أساليب الهداية، أو تقليص نطاق العقوبة بدل تعميمها؟ هذه الأسئلة لا تستهدف فقط مفهوم النبوة، بل تمسّ الاتساق الداخلي بين صفات الإله كما تُعرَّف لاهوتيًا وبين الأفعال المنسوبة إليه في السرديات الدينية.

وتزداد الإشكالية تعقيدًا عند طرح مسألة العقاب الجماعي، إذ يُفترض هذا النموذج أن المسؤولية أخلاقية جمعية لا فردية، وهو ما يتعارض مع مبادئ العدالة كما تُفهم في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، حيث تُربط المسؤولية بالفعل الواعي والاختيار الحر. فإذا كان قادة القوم أو نخبهم هم من قادوا الرفض والتكذيب، فما موقع الأطفال والضعفاء وغير القادرين على الاختيار المستقل؟ وهل يُمكن تبرير شمولهم بالعقاب ضمن تصور إله يُفترض فيه العدل المطلق؟ هنا يظهر التوتر الواضح بين الخطاب القصصي الذي يخدم غاية الوعظ والترهيب، وبين متطلبات العدالة الأخلاقية العقلانية.

ومن زاوية نقدية تاريخية، يُمكن القول إن هذه القصص لا تهدف أساسًا إلى تقديم نموذج فلسفي متماسك عن العدالة الإلهية، بل إلى ترسيخ خطاب «تربوي رمزي» يُخاطب عقلية عصره، حيث كان الخوف من القوة الغيبية وسيلة فعالة لضبط الجماعة وتعزيز الطاعة والامتثال. وبهذا المعنى، فإن تكرار مشهد العذاب ليس دليلًا على فشل الخطة بقدر ما هو

مُؤشر على وظيفة السرد ذاته، أي تحويل التاريخ إلى مسرح، وإلى أمثلة أخلاقية صارمة، تُختزل فيها التعقيدات الإنسانية لصالح رسالة واحدة واضحة.

وعليه، فإن هذه الأسئلة (حول جدوى النمط الدعوي الواحد، وعدالة العقاب الجماعي، ومصير غير المكلّفين) لا تُعد أسئلة هامشية، بل تُمثّل جوهر النقد العقلاني للدين، وتكشف عن الفجوة بين الخطاب الإيماني الذي يفترض الكمال المطلق، والسرديات التي تحمل بصمات السياق التاريخي والثقافي الذي تشكّلت فيه.

ثانيا: العرب العاربة، أو القحطانيون:

هو مُصطلح تراثي يُستخدم في كتب الأنساب القديمة للإشارة إلى جماعات يُعتقد أنها تُمثّل «العرب الأوائل» أو «العرب الأصليين»، ويُقال إنهم أول من نطق بالعربية على وجهها الصحيح، من دون تأثيرات خارجية مفترضة، وتندرج تحت هذا التصنيف قبائل كبرى مثل «حمير وكهلان»، وما تفرّع عنهما من بطون وقبائل انتشرت في أنحاء الجزيرة العربية، وأسهمت في تشكيل تاريخها السياسي والاقتصادي قبل الإسلام، كما لعبت دورًا محوريًا في حضارات «سبأ وحِمْيَر ومعين وقتبان وحضرموت».

ومن الناحية اللغوية، ارتبط مفهوم العرب العاربة بفكرة «العربية الخالصة»، أي اللغة التي لم تُكتسب بالتعلّم أو الاحتكاك، بل وُرثت بوصفها لسانًا طبيعيًا، وهو تصور يعكس فهمًا تراثيًا أكثر منه توصيفًا علميًا دقيقًا، إذ تُظهر الدراسات اللغوية الحديثة أن العربية نتاج تطور تدريجي ضمن الطيف السامي، ولا يُمكن ردّها إلى أصل واحد نقي أو لحظة تأسيس محددة.

يرى باحثون معاصرون أن تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة وبائدة، ما هو إلا نتاجًا لجهود علماء الأنساب، تشكّل في سياقات ثقافية وإسلامية لاحقة، من أهدافه ترتيب الماضي العربي، وإضفاء معنى انتمائي عليه، أكثر من كونه تصنيفًا تاريخيًا، يعتمد على معطيات أثرية واضحة. ويشير هذا الطرح إلى أن الهوية العربية التي تشكّلت عبر تفاعل طويل بين جماعات مُتعددة لاحقة، وذلك لبناء سردية نسبية متماسكة، خاصة في ظل التنافس السياسي بين القبائل القحطانية والعدنانية في العصرين الأموي والعباسي. ولهذا يُنظر إلى العرب العاربة اليوم بوصفهم تصنيفًا تراثيًا ذا «وظيفة إيديولوجية» أكثر من كونه حقيقة تاريخية اجتماعية قابلة للتحقّق العلمي.

في الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية، حظيت هذه القبائل باهتمام كبير، نظرًا لما تتمتع به من مكانة عريقة في التراث العربي، وكونها من أولى المُستوطِنات للجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، وأيضًا قبل توثيق أنساب إسماعيل وعدنان.

وفقًا للمنهج العلمي، يُعتقد أن العرب العاربة هم من السكان الأصليين للجزيرة العربية، خاصة في المناطق الجنوبية، حيث استقروا في أرض «اليمن»، وامتدوا إلى مناطق ذات حضارات متقدمة، مثل «مملكة سبأ، ومملكة معين، ومملكة حِمْيَر»، وغيرها.

يُعتبر «يعرب بن قحطان»، أحد الأجداد الأسطوريين، رمزًا لأصول هذه القبائل، ويُنظر إليه على أنه يُمثل العنصر العربي الأصيل، القائم على أسس لغوية، ثقافية، حضارية، قبلية، تتماهى مع مفهوم العروبة التي تطابقت مع الحضارة اليمنية القديمة، وفي هذا التصوّر يُقدَّم العرب العاربة بوصفهم الجذر الأول للعروبة، في مقابل العرب «المستعربة» الذين يُقال إنهم اكتسبوا العروبة لاحقًا إثر امتزاجهم بجماعات أخرى ودخولهم في البيئة العربية تدريجيًا، غير أن عددًا من الباحثين المعاصرين يُشيرون إلى أن هذا الربط المباشر بين الأصول العرقية وبين سرديات ذات طابع أسطوري يُثير إشكاليات علمية واضحة، إذ ينبغي التعامل مع مثل هذه التصنيفات بوصفها جزءًا من منظومة الأساطير والذاكرة الجماعية أكثر من كونها حقائق تاريخية قابلة للتحقّق، الأمر الذي يستدعي إعادة قراءتها ضمن سياقها الثقافي والإيديولوجي الذي نشأ في ظلّه علم الأنساب التقليدي.

تُوثق الدراسات أن العرب العاربة لم يكونوا مرتبطين بنسب إسماعيل وكلّ ما يرتبط بها من أنساب عدنانيين، بل كانوا من السكان الأقدمين، وارتبطوا بتقاليدهم، ولغتهم العربية الفصحى التي كانت تُعدّ من أرقى اللغات القديمة، وتطورت حضارتهم بشكل مُستقل عن الأنساب العدنانية، وقد سجلت المخلفات الأثرية والكتابات القديمة، ومنها نقوش مملكة حِمْيَر[170]، نماذج من الإنجازات الهندسية والزراعية التي جسدت تطورًا اقتصاديًا واجتماعيًا، مثل إنشاء «سد مأرب»، الذي يُعد علامة فارقة في تاريخ حضارتهم، ويُشير إلى مدى تقدمهم في مجالات الهندسة المائية والزراعة .

تاريخيًا، اتسمت قبائل العرب العاربة بكونها من الممالك والنظم الحضارية التي عاصرت حضارات، سبأ ومعين وحِمْيَر، وأسهمت في تطوير نمط من الإنجازات الحضارية، خاصة في مجالات الزراعة، والنحت، والهندسة، والتي أصبحت جزءًا من موروثهم الثقافي، وهو ما يُميزهم عن العرب المستعربة، الذين ينحدرون من قبائل غير محلية، ويرتبطون بنساب إسماعيل وعدنان.

ثالثا: العرب المستعربة، (العدنانيون):

هو مصطلح تراثي ظهر في كتب نسّابة الإسلام الأوائل لوصف فئة من العرب الذين يُعتقد

170 J. Davies, *Ancient Yemen: Societies and Civilizations* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 89–91.

أنهم لم يكونوا عربًا في أصلهم، بل «تعرّبوا» لاحقًا نتيجة مخالطتهم للجماعات العربية الأقدم، ولا سيما العرب العاربة.

وفقًا للمصادر الدينية والتاريخية الإسلامية، يُنظر على أنهم فروع من القبائل الذين يُنسبون في أنسابهم إلى عدنان، ويُرجع هؤلاء النسّابة أصلهم الأعلى إلى إسماعيل بن إبراهيم، وتقوم الفكرة الأساسية لهذا التصنيف على أن هذه الجماعة لم تكن عربية خالصة في أصلها اللغوي، بل اكتسبت العربية لاحقًا بفعل الاحتكاك والمعايشة الطويلة مع العرب العاربة الذين يُعدّون العرب الأقدم في الجزيرة العربية، وتحديدًا القحطانيين، وتذكر الروايات التراثية أن إسماعيل نشأ في مكة بعد أن تركه أبوه إبراهيم مع أمه هاجر، ثم جاور قبيلة «جرهم» اليمنية التي كانت تُقيم في مكة آنذاك، فخالطهم وتعلّم لغتهم العربية الفصيحة، وتزوّج منهم، فصار لسانه عربيًا بعد أن لم يكن كذلك في الأصل.

ويُذكر أن قبيلة جرهم كانت من قبائل العرب القحطانية، وتُعتبر أحد الركائز التي أسهمت في تشكيل الهوية اللغوية والثقافية للعرب المستعربة، بما يُعزز الارتباط بين الأنساب والنموذج الحضاري في الجزيرة.

ومن نسله تفرعت القبائل العدنانية التي انتشرت لاحقًا في الحجاز ونجد وأطراف أخرى من الجزيرة العربية، ومع مرور الزمن أصبحت العربية لُغتهم الأم، وشكّلوا جزءًا أساسيًا من النسيج العربي، ويُدرج ضمن هذه الجماعة عدد كبير من القبائل المعروفة، وفي مقدمتها «قريش، هذيل، كنانة، هوزان، مضر، وتميم» ، ويُعتبرون امتدادًا لروح التداخل الحضاري والثقافي مع العرب الأصليين، حيث استمدوا هويتهم من التفاعل المشترك بين اللغات والعادات والمعتقدات، الأمر الذي ساهم في تكوين مفهوم الهوية العربية الخالصة، التي صاغتها تلك التداخلات التاريخية والثقافية.

ويُفهم من هذا التقسيم في التراث العربي أنه كان في جوهره محاولة ذهنية وتفسيرية لفهم التنوع النسبي واللغوي بين الجماعات العربية[171]، وليس تقريرًا لحقيقة تاريخية أو عرقية قطعية بالمعايير العلمية الحديثة، إذ تشير الدراسات المعاصرة في التاريخ والأنثروبولوجيا إلى أن ثنائية العرب (العاربة/المستعربة) تمثّل رؤية لاحقة صاغها النسّابون في سياق اجتماعي وسياسي معيّن، تأثر بالصراعات القبلية وبالتنافس على الشرف والمكانة والنسب، حيث برزت الحاجة إلى ترتيب الجماعات العربية في هرم نسَبي يمنح بعضها أسبقية أو شرعية رمزية، ولذلك يُنظر إلى هذا التقسيم اليوم بوصفه انعكاسًا لخطاب الهوية والانتماء في تلك المرحلة التاريخية أكثر من كونه توصيفًا دقيقًا لواقع عرقي أو تاريخي يمكن التحقّق منه علميًا اعتمادًا على الأدلة اللغوية أو الأثرية أو الجينية.

171 بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج.1 (بيروت: دار النهضة العربية، 1967)، 101–110.

فالحديث عن مفهوم «الاستعراب» المنسوب إلى إسماعيل بن إبراهيم أو إلى عدنان يقوم، في الأساس، على منظومة من الروايات التراثية التي تشكّلت داخل الإطار الديني والتاريخي للإسلام المبكر، ويعتمد مصدرها الرئيس على النصوص الدينية، وفي مُقدمتها القرآن ، ثم الأحاديث النبوية، وما تفرّع عنهما من أخبار نسَبية دوّنها نسّابة ومُؤرخو القرون الأولى، وهي روايات لا تُساندها شواهد أثرية أو لغوية قاطعة، والتي يُمكن إخضاعها للتحقق العلمي بالمعايير الحديثة، كما أنها لا تستند إلى مُعطيات معاصرة زمنًا للأحداث التي تصفها، بل كُتبت في سياقات تاريخية لاحقة اتسمت بتعقّد سياسي واجتماعي وثقافي، الأمر الذي يدعو إلى التعامل معها بوصفها تمثّلات ذهنية للهوية أكثر من كونها تسجيلًا محايدًا للواقع التاريخي. ومن هذا المُنطلق، يرى عدد من الباحثين المعاصرين أن مفهوم «الاستعراب» لا يعكس بالضرورة عملية لغوية أو إثنية يمكن تتبّعها تاريخيًا، بقدر ما يُمثّل أداة سردية ووظيفية استُخدمت لإعادة تنظيم الخريطة النسبية للعرب داخل المشهد العربي الإسلامي الناشئ، ولا سيما في ظل الصراعات القبلية والتنافس على المكانة والشرعية الرمزية خلال العصر الأموي وما تلاه، حيث برزت الحاجة إلى صياغة أنساب جامعة، تُفسّر التفاضل الاجتماعي والسياسي، وتربط بين النبوّة والعروبة من جهة، وبين التاريخ المقدّس والتاريخ القبلي من جهة أخرى. وبهذا المعنى، يُصبح مصطلح «العرب المستعربة» جزءًا من بناء سردي أوسع، يهدف إلى ضبط الذاكرة الجماعية، وتأطير الهويات، وإضفاء مشروعية نسبية على جماعات عربية مُختلفة، ضمن الإطار الإسلامي المبكر، لا توصيفًا إثنو-تاريخيًا دقيقًا لواقع العرب في عصور ما قبل الإسلام، إذ إن الدراسات اللغوية والأثرية الحديثة تُشير إلى أن العربية كانت قد ترسّخت في مناطق واسعة من الجزيرة العربية قبل الإسلام بزمن طويل، وأن التداخل بين الجماعات السكانية واللغوية كان أكثر تعقيدًا من التقسيم الثنائي المبسّط بين (عاربة/مستعربة)، وهو ما يجعل هذا التقسيم انعكاسًا لخطاب الهُوية في مرحلة التدوين أكثر من كونه مرآة دقيقة لواقع تاريخي سابق عليها.

الإسلام المبكر ومفارقة الصمت النصي

تُظهر دراسة البدايات الأولى للإسلام إشكالية تاريخية لافتة تتمثل في الغياب شبه التام لأي شواهد مكتوبة يُمكن تأريخها بيقين إلى المرحلة المعاصرة لظهوره. فالإسلام، من حيث ما وصلنا من مادته الوثائقية، يبدو وكأنه نشأ في فراغ نصي، أو في سياق معتم لا يُتيح للمؤرخ الاعتماد على مصادر أولية مباشرة. وهذه الظاهرة تكتسب قدرًا إضافيًا من الإرباك إذا ما وُضعت في إطارها الاجتماعي والثقافي، إذ إن بيئة المدينة بخلاف (الصورة الشائعة عن جزيرة العرب) كانت على معرفة بالكتابة والتدوين، كما أنها احتضنت أنماطًا من التوثيق الإداري والسياسي.

وتُشير المصادر التراثية الإسلامية نفسها إلى أن النبي محمد لم يكن بمعزل عن هذه الثقافة الكتابية، بل تُصوّره بوصفه فاعلًا في مجال إنتاج الوثائق، سواء عبر الإملاء أو (بحسب بعض الروايات) عبر الكتابة المُباشرة. ومن هذا المنظور، فإن فرضية أميّته المطلقة تبدو، في القراءة النقدية، أقرب إلى بناء لاحق ذي وظيفة لاهوتية أو جدلية، أكثر منها معطى تاريخيًا ثابتًا، خصوصًا في ضوء ما يُنسب إليه من ممارسات توثيقية بعد الهجرة إلى المدينة.

كما تُؤكد الروايات الإسلامية المُبكرة وجود جهاز كتابي منظم نسبيًا، تمثّل في مجموعة من الكتبة الذين حازوا مكانة خاصة داخل الجماعة الناشئة، وأسندت إليهم مهام محددة، من قبيل تدوين المعاهدات والاتفاقات السياسية، وتسجيل المراسلات، فضلًا عن كتابة الآيات القرآنية فور نزولها. وبناءً على ذلك، فإن التوقع المنهجي الطبيعي يقتضي العثور على حدٍّ أدنى من الوثائق أو النصوص التي يمكن إرجاعها بثقة إلى تلك المرحلة التأسيسية.

غير أن المُفارقة الكبرى تكمن في أن البحث التاريخي، رغم اتساعه وتطوره، لم يُفضِ حتى الآن إلى اكتشاف أي وثيقة يُمكن الجزم بأنها كُتبت أو أمليت في حياة النبي، سواء تعلّق الأمر بنصوص قرآنية أو بوثائق إدارية وسياسية. فكل ما بين أيدينا يعود، من حيث التدوين المادي، إلى فترات لاحقة، ما يفتح المجال أمام تساؤلات منهجية عميقة حول آليات الحفظ والنقل، وطبيعة الانتقال من الشفهي إلى المكتوب، والدوافع الفكرية والعقائدية التي ربما أسهمت في إعادة تشكيل الذاكرة النصية للإسلام في مراحله الأولى.

ومن ثم، فإن هذا الغياب لا يُمكن التعامل معه بوصفه تفصيلًا عرضيًا، بل يُمثل معضلة مركزية في دراسة تاريخ الإسلام المُبكر، تستدعي مقاربات نقدية متعددة التخصصات، تجمع بين علم التاريخ، ودراسة النصوص، والأنثروبولوجيا الثقافية، لفهم الكيفية التي تشكّل بها هذا التراث في ظل ندرة الشواهد المعاصرة لمرحلة التأسيس.

يقوم البحث في السيرة المحمدية، كما استقر في التقليد الإسلامي، على منظومة نصية ثُلاثية تشكّل الإطار المرجعي الأساسي لإعادة بناء حياة النبي محمد. غير أن هذه المنظومة، عند إخضاعها للتحليل المنهجي الصارم، تكشف عن فجوة بنيوية بين الحدث التاريخي المُفترض وبين النصوص التي تدّعي تمثيله، وهي فجوة تتصل بزمن التدوين، ووظيفة الخطاب، وسياقات إنتاج المعرفة الدينية.

تحتل المدونة القرآنية موقع الصدارة ضمن هذه المنظومة، إذ جرى منذ مرحلة مبكرة التعامل مع القرآن بوصفه مصدرًا أوليًا لاستنباط معالم من سيرة النبي. غير أن هذا الاستخدام يُواجه حدودًا إبستمولوجية واضحة، لأن النص القرآني، في صورته التي وصلتنا، هو حصيلة عملية تثبيت وتأطير تمت بعد انتهاء زمن الوحي. وإضافة إلى ذلك، فإن القرآن لا يندرج ضمن جنس الكتابة التاريخية أو سرد السير الذاتية، بل ينتمي إلى خطاب ديني معياري، يتوجّه إلى بناء العقيدة وتقويم السلوك، لا إلى توثيق الوقائع أو ترتيب الأحداث. ومن ثمّ، فإن استثماره كمصدر تاريخي لا يتم إلا عبر عمليات تأويل واستقراء تظل، بطبيعتها، غير يقينية.

أما المدونة الحديثية، التي تشكّل الركيزة الثانية في كتابة السيرة، فهي تمثل مثالًا أوضح على إشكالية التوسّط الزمني بين الحدث والنص. فقد جرى تدوين أغلب موادها في سياق سياسي وفكري متأخر نسبيًا، ولا سيما خلال العصر العباسي، حيث كانت الحاجة ماسّة إلى إضفاء الشرعية على أنماط محددة من الفقه والسلوك والتنظيم الاجتماعي. وفي هذا الإطار، تحوّلت السنة النبوية من مجرد ذاكرة شفوية مُتداولة إلى نظام معياري مُلزم، وأُحيطت تدريجيًا بهالة من القداسة جعلت نقدها مسألة إشكالية داخل الوعي الديني.

إلا أن هذا التحوّل لم يلغِ إدراك الإشكال من داخل التقليد نفسه، إذ أقرّ علماء الحديث بانتشار الروايات الموضوعة والمنحولَة، واضطروا إلى ابتكار آليات معقدة للتمييز بين الصحيح والضعيف. غير أن هذه الآليات، مهما بلغت من الدقة الشكلية، ظلّت محكومة بإطار تصديقي إيماني يفترض صدقية النموذج النبوي ابتداءً، ولا يختبره بوصفه معطى تاريخيًا خاضعًا لإعادة التقييم. ومن هنا، فإن القبول المحدود لعدد ضئيل من الأحاديث من بين مئات الآلاف لا يعكس فقط صرامة نقدية، بل يكشف أيضًا عن حجم التضخم السردي الذي أصاب الذاكرة النبوية عبر الزمن.

أما كُتب السيرة والمغازي، التي تُمثل المدونة الثالثة، فهي لا تقل تعقيدًا من الناحية المنهجية. فهذه النصوص لم تُنتج في سياق اهتمام تاريخي مُستقل، بل جاءت استجابة لحاجات تفسيرية وعقائدية محددة. لقد عملت السيرة، من جهة، على سدّ الفراغ السردي الذي يتركه القرآن، عبر

تحويل الإشارات المُجردة إلى وقائع قصصية، ومن جهة أخرى أدّت وظيفة تنظيمية، إذ أسهمت في تأسيس الشريعة، وتبرير الممارسات الطقسية، وصياغة نموذج سلوكي معياري.

ومع تراكم هذا الأدب وتداوله، لم تعد السيرة مُجرد أداة تفسير، بل تحوّلت إلى فضاء رمزي لإنتاج القداسة، حيث جرى إعادة تشكيل الشخصية المحمدية بوصفها نموذجًا متعاليًا، خارج شروط الزمان والمكان. وبهذا المعنى، فإن السيرة النبوية لا تُمثل سجلًا تاريخيًا بقدر ما تُعبّر عن تاريخ تشكّل الوعي الإسلامي نفسه، بما يتضمنه من صراعات معرفية، وحاجات تشريعية، واستراتيجيات لإنتاج المعنى والشرعية.

يرتبط ظهور الكتابة التاريخية الإسلامية الأولى، بما في ذلك المحاولات المبكرة لتدوين حياة النبي محمد، بمرحلة مُتأخرة نسبيًا عن زمن الأحداث التي تسعى إلى تمثيلها. فالمصادر المُتاحة تشير إلى أن تشكّل هذا اللون من الكتابة بدأ في أواخر القرن الأول للهجرة، أي في مستهل القرن الثامن الميلادي، على يد نُخبة محدودة من الكتّاب المسلمين الذين عملوا في سياقات سياسية ومذهبية محددة.

ومن بين أقدم ما يُنسب إلى هذا الطور المبكر من التدوين «كتاب السقيفة»[172]، المعروف أيضًا باسم «كتاب سُليم بن قيس»، والمنسوب إلى المؤلف الشيعي سليمان بن قيس الهلالي. ويُنظر إلى هذا النص، ولا سيما في صيغته الأولية المفترضة التي يُرجعها بعض الباحثين إلى بدايات القرن الثاني الهجري، بوصفه أحد أقدم الآثار الكتابية التي وصلتنا من داخل الوسط الإسلامي. غير أن القيمة التاريخية لهذا العمل لا تنفصل عن الإشكالات المتعلقة بتاريخ تأليفه، وتعدد نسخه، واحتمالات التدخل اللاحق في بنيته ومضمونه، وهي إشكالات تلازم عموم المدونات المبكرة.

أما في التقليد السني،[173] فتُنسب أقدم المحاولات المنظمة لتدوين روايات عن حياة محمد إلى شخصيتين مركزيتين هما «عروة بن الزبير»، المتوفى سنة (94 هـ / 712 م)، وتلميذه «محمد بن شهاب الزهري»، المتوفى سنة (124 هـ / 741 م). وقد عاش الاثنان في ظل الدولة الأموية، وهي حقيقة لا يُمكن فصلها عن طبيعة المادة التي نُقلت عنهما أو عن الأطر التي وُضعت فيها. وتذكر الروايات أن عروة بن الزبير كتب تقارير أو روايات تتعلق ببعض محطات من حياة النبي بطلب مُباشر من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، الذي امتد حكمه من سنة (685 إلى 705 م)، وأن هذه الكتابات اتخذت شكل رسائل موجهة إلى البلاط.

---

172 يُعد كتاب السقيفة المنسوب إلى سليم بن قيس الهلالي من بين أقدم المؤلفات التي وصلتنا من داخل الوسط الإسلامي، ولا سيما في موضوع الفتن وما أعقب وفاة النبي، إذ يورد تقليدياً روايات وأحداثًا تُنسب إلى شهود عيان في الحوادث التي أعقبت وفاة النبي، لكن القيمة التاريخية لهذا العمل محل نقاش بسبب تعدد نسخه، وعدم وضوح تاريخ تأليفه الدقيق مقارنة بالمعايير الأكاديمية الحديثة.

173 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج. 3 (بيروت: دار التراث، 1967 م)، 75–82.

غير أن اللافت، من منظور البحث التاريخي، هو أن هذه الرسائل لم يصلنا منها أي أثر مادي مباشر، على الرغم من أن عروة أقام فترة غير قصيرة في مصر، حيث كانت مواد الكتابة، ولا سيما أوراق البردي، مُتوافرة على نطاق واسع. وبناءً عليه، فإن معرفتنا بأعمال عروة لا تقوم على نصوص أصلية، بل تعتمد كليًا على ما نقله أو اقتبسه مؤلفون لاحقون، ضمن سياقات سردية أعيد تشكيلها وتوظيفها من جديد.

ينسحب هذا الأمر كذلك على تلميذه الزهري، الذي يُعد حلقة وصل مركزية في سلسلة نقل الروايات المبكرة. فالزهري لا يُعرف من خلال مؤلف مستقل وصل إلينا، بل من خلال حضور كثيف في أعمال لاحقة، حيث جرى دمج رواياته ضمن مُصنفات أوسع. ومن أبرز هؤلاء «محمد بن إسحاق»، المولود في المدينة سنة (85 هـ / 704 م)، والمتوفى سنة (151 هـ / 768 م)، والذي يُعد أول من صاغ سيرة نبوية متكاملة نسبيًا. وقد تلقى ابن إسحاق مادته، بصورة مُباشرة أو غير مباشرة، عن الزهري، الذي كان بدوره تلميذًا لعروة.

ينتمي ابن إسحاق إلى عائلة عُرفت بالاهتمام بالتاريخ ونقل الأخبار، وقد ألّف عمله في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، جامعًا فيه روايات عن حياة النبي وغزواته، في إطار سردي يسعى إلى تقديم تسلسل شبه متماسك للأحداث. غير أن هذا العمل، على غرار ما سبقه، لا يُمكن فصله عن شروط إنتاجه، ولا عن الوظائف التي أدّاها، سواء من حيث تلبية حاجات سياسية أو دينية، أو من حيث الاستجابة لطلب اجتماعي متزايد على بناء سردية مؤسسة للهوية الإسلامية.

تذهب جملة من الروايات إلى أن مشروع محمد بن إسحاق في تدوين السيرة النبوية لم يكن عملًا فرديًا معزولًا، بل جاء في سياق رعاية سياسية مباشرة خلال بدايات العصر العباسي. ويُقال إن الخليفة «أبا جعفر المنصور»، الذي امتد حكمه من منتصف القرن الثامن الميلادي، عهد إلى ابن إسحاق بمهمة إعداد مادة تتعلق بحياة النبي، موجّهة أساسًا لابنه وولي عهده «المهدي». ويكتسب هذا المُعطى أهمية خاصة، لأنه يضع نشأة السيرة المكتوبة في إطار مؤسساتي مرتبط بالسلطة، لا في فضاء علمي مُحايد.

ومع ذلك، فإن النص الأصلي الذي ألّفه ابن إسحاق، شأنه في ذلك شأن كثير من المؤلفات المبكرة، لم يصل إلينا في صورة مُستقلة، فكما هو الحال مع مراسلات عروة بن الزبير، ظل هذا العمل غائبًا من حيث وجوده المادي، ولم يبقَ منه سوى أثر غير مباشر يتجلّى في الاقتباسات والمنقولات التي أدرجها مُؤلفون لاحقون ضمن مصنفاتهم. وبذلك، فإن الوصول إلى سيرة ابن إسحاق لا يتم عبر قراءة نصه ذاته، بل عبر طبقات متراكمة من الوساطة النصية.

وتعود أغلب الشواهد التي تُتيح إعادة تركيب صورة تقريبية عن عمل ابن إسحاق إلى مؤلفات أُنجزت في أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، أي ما يقارب الفترة الممتدة بين منتصف القرن التاسع ومنتصف القرن العاشر الميلادي. وقد قام أصحاب هذه

المصنفات، كُلٌّ وفق منهجه واهتماماته، بإعادة توظيف مادة ابن إسحاق، إما بالاختصار أو التهذيب أو الإضافة، ما يجعل النص الذي بين أيدينا نتاجًا لعمليات تحرير متعاقبة، لا انعكاسًا مباشرًا للتأليف الأولي.

ما لبثت المادة السردية المنسوبة إلى محمد بن إسحاق أن غدت المرجع المركزي الذي استندت إليه المدونات اللاحقة في بناء السيرة النبوية كما استقرّت في التراث الإسلامي. غير أن هذا التحوّل لم يكن نتيجة وصول نص أصلي متماسك، بل حصيلة عملية طويلة من إعادة الصياغة والانتقاء والتحرير، جعلت ما نملكه اليوم أقرب إلى تقاليد نصية متعددة منها إلى مؤلَّف واحد محدد المعالم. فكل ما يُنسب إلى ابن إسحاق في المتداول المعاصر هو في الواقع إعادة إنتاج مُتفاوتة الدرجة، كثيرًا ما تتباين في التفاصيل والبنية، وقد جرى استخلاصها من أعمال دوِّنت ابتداءً من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي وما تلاه.

ويحتل عبد الملك بن هشام، المتوفى سنة (218 هـ / 832 م)، موقعًا محوريًا في هذا المسار، إذ ارتبط اسمه بما يُمكن اعتباره الصيغة الأكثر اكتمالًا وانتشارًا للسيرة النبوية. فقد اعتمد ابن هشام على روايات ابن إسحاق، غير أنه لم يكتفِ بنقلها، بل خضع نصه لعملية تهذيب واعية، هدفت إلى إعادة تشكيل المادة بما يتلاءم مع المعايير الدينية والأخلاقية السائدة في عصره. وتُشير الشواهد إلى أنه عمد، بصورة منهجية، إلى استبعاد كل ما رآه غير لائق بمقام النبي أو غير مُنسجم مع التصور العقائدي الذي كان آخذًا في الترسخ، وهو ما يعكس انتقال السيرة من فضاء الرواية المفتوحة إلى نموذج معياري مضبوط.

ومع ذلك، فإن النسخة التي قدّمها ابن هشام اكتسبت، بمرور الزمن، وضعًا شبه رسمي، وأصبحت الإطار المرجعي الذي تُقرأ من خلاله حياة محمد في الوعي الإسلامي اللاحق. ويعود ذلك، في جزء كبير منه، إلى أنها وفّرت سردًا متماسكًا ومنظمًا، قادرًا على الجمع بين البعد التاريخي والوظيفة التعليمية والعقائدية. وبهذا المعنى، فإن سيرة ابن هشام لا تُمثل مجرد تهذيب لنص سابق، بل تشكّل لحظة تأسيسية في تقنين صورة النبي وتحويلها إلى نموذج مكتمل العناصر.

وتكتسب الفترة التي أُنجزت فيها هذه الأعمال أهمية خاصة، إذ تمتد من القرن الثالث إلى القرن الرابع الهجريين، أي من القرن التاسع إلى القرن العاشر الميلاديين، وهي مرحلة حاسمة في بلورة الرواية الرسمية لتاريخ الإسلام وسيرة نبيه. ففي هذا السياق، تضافرت جهود العلماء والمؤسسات المعرفية مع مصالح السلطة العباسية، التي كانت معنية بتوحيد الذاكرة الدينية وتثبيت سردية تاريخية منسجمة تخدم مشروعها السياسي والرمزي. ومن ثم، فإن السيرة النبوية، في صورتها التي استقرّت آنذاك، لا يُمكن فصلها عن ديناميات السلطة والمعرفة، ولا عن المساعي الرامية إلى ضبط الماضي وإعادة تعريفه بوصفه مرجعية معيارية للحاضر.

اتسمت المرحلة نفسها التي شهدت تقنين السيرة النبوية بظهور مُؤلفات أخرى لا تقل أهمية في تشكيل الذاكرة التاريخية الإسلامية المبكرة، ويبرز في هذا السياق اسم «محمد بن عمر الواقدي»، الذي يُعد من أبرز المؤرخين المعاصرين لعبد الملك بن هشام. فقد عاش الواقدي في أواخر القرن الثاني وبدايات القرن الثالث الهجريين، ضمن بيئة عباسية اتسمت بازدهار الإنتاج العلمي وتداخل المعرفة بالسلطة السياسية.

ارتبط الواقدي ارتباطًا وثيقًا بالبلاط العباسي، حيث حظي برعاية الخلفاء، ولا سيما الخليفة المأمون، الذي مثّل عهده مرحلة مركزية في تنظيم العلوم الإسلامية ورعايتها المؤسسية. وفي هذا المناخ، ألّف الواقدي عددًا من المصنفات التاريخية، يأتي في مقدمتها «كتاب المغازي»، الذي يُعد أقدم عمل سنّي وصل إلينا يتناول بصورة موسعة أحداث البدايات الأولى للإسلام، وبخاصة الحملات العسكرية التي نُسبت إلى النبي ومجتمعه.

غير أن حضور الواقدي في التراث لم يقتصر على ما وصلنا من كُتبه مباشرة، بل تعزّز بشكل كبير عبر أعمال تلامذته، وفي مقدمتهم «محمد بن سعد»، الذي استند إلى تراث أستاذه في تأليف عمله الموسوعي المعروف بـ «الطبقات الكبرى». وقد خصّص ابن سعد هذا الكتاب لرصد طبقات الصحابة، وأنسابهم، ومساراتهم الاجتماعية والسياسية، كما وسّع نطاقه ليشمل تاريخ الخلفاء حتى زمنه، مما جعل الكتاب مرجعًا أساسيًا في دراسة النخبة الإسلامية المبكرة وبنية المُجتمع السياسي والديني الناشئ.

وفي الجيل اللاحق، بلغ مشروع الكتابة التاريخية الإسلامية درجة أعلى من الشمول مع «محمد بن جرير الطبري»، الذي أصبح كتابه «تاريخ الأمم والملوك» أحد الأعمدة الرئيسة للتأريخ الإسلامي الكلاسيكي. وقد اعتمد الطبري، في بناء سرده الواسع، اعتمادًا كبيرًا على أعمال من سبقوه، وفي طليعتهم ابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، جامعًا رواياتهم ضمن إطار زمني مُمتد، مع الحفاظ على طابع تجميعي يقوم على إيراد الأخبار بأسانيدها.

وبذلك، يمكن النظر إلى هذه السلسلة من المؤلفات بوصفها حلقات متتابعة في عملية تراكمية لإنتاج التاريخ الإسلامي، حيث لم يكن كل مُؤلف يبدأ من فراغ، بل يُعيد ترتيب وصياغة مادة سابقة ضمن أفق معرفي جديد. ومن هنا، فإن هذه النصوص لا تمثل فقط مصادر للأحداث التي تصفها، بل تشكّل في ذاتها موضوعًا للتحليل، باعتبارها نتاجًا لبيئات سياسية وثقافية محددة، وأسهمت مجتمعة في ترسيخ الرواية الكلاسيكية لتاريخ الإسلام وبداياته.

تُضيف المدونات الأساسية في التراث الإسلامي إشكالًا منهجيًا آخر يُواجه الباحث في تاريخ الإسلام المبكر، يتمثل لا في زمن تدوينها المتأخر فحسب، بل كذلك في طبيعتها النصية والأسلوبية. فهذه المصادر لم تُنجز بعد وفاة النبي محمد بفترة قصيرة، وإنما كُتبت بعد انقضاء ما لا يقل عن قرن من الزمن، وهو فارق زمني كفيل، بحد ذاته، بإثارة أسئلة جدية حول آليات الذاكرة والنقل وإعادة البناء السردي.

إلى جانب هذا البعد الزمني، تنطوي هذه النصوص على خصائص أدبية خاصة تجعل التعامل معها مهمة معقدة من الناحية التحليلية. فهي لا تقدّم سردًا تاريخيًا متصلًا، بل تتكون من وحدات خبرية مجزأة، تُصاغ في لغة مقتصدة وجافة، وتفصل بينها سلاسل من الأسانيد التي تُستهل بها كل رواية تقريبًا. ولا تؤدي هذه الأسانيد وظيفة توثيقية فحسب، بل تعمل كذلك بوصفها علامات بنيوية تعلن الانتقال من خبر إلى آخر، أو من صيغة إلى أخرى لتمثيل الحدث نفسه.

وينتج عن هذا البناء التراكمي تعددية في الأصوات والروايات داخل النص الواحد، بحيث تتجاور أخبار متباينة، وأحيانًا متعارضة، من دون أن يسعى المؤلف بالضرورة إلى توحيدها أو ترجيح إحداها وفق معيار تاريخي واضح. ومن ثم، فإن القارئ يجد نفسه أمام فُسيفساء سردية تتداخل فيها الأخبار، ويصعب فيها الفصل بين ما هو إعادة نقل أمين، وما هو دمج لاحق أو إعادة تركيب غير مُعلنة.

ويعكس هذا الواقع بوضوح ما عبّر عنه محمد بن سعد في «الطبقات الكبرى»[174]، حين أقرّ صراحة بتداخل الروايات بقوله «إن بعض الأخبار قد اندمج في بعض»، في إشارة تكشف وعيًا مبكرًا بإشكالية الخلط النصي الناتج عن تعدد مصادر النقل. ولا تُمثل هذه العبارة مُجرد ملاحظة عابرة، بل تصلح بوصفها توصيفًا دقيقًا للطابع العام للكتابة التاريخية الإسلامية المبكرة، حيث لا يظهر المؤلف بوصفه مؤرخًا يعيد بناء الماضي وفق تسلسل سببي وزمني، بل جامعًا للأخبار، يضعها جنبًا إلى جنب ضمن إطار واحد.

وبناءً على ذلك، فإن قراءة هذه المصادر لا يُمكن أن تتم وفق أدوات التأريخ التقليدية وحدها، بل تتطلب مقاربة نقدية تأخذ في الاعتبار البنية الأدبية للنص، ووظيفة الإسناد، وآليات الانتقال من الشفهي إلى المكتوب. فالنص التاريخي الإسلامي المُبكر لا يعكس الحدث كما وقع بقدر ما يكشف عن تاريخ تشكّل الرواية نفسها، وعن الجهود المتعددة و(المتعارضة أحيانًا) التي سعت إلى حفظ الماضي وإضفاء معنى عليه في سياقات فكرية وعقائدية لاحقة.

انطلق عدد من المستشرقين المعاصرين في مقاربتهم لتاريخ الإسلام المبكر من مسلّمة أساسية مفادها أن السيرة النبوية، كما استقرّت في المدونة الإسلامية الكلاسيكية، لا يُمكن التعامل معها بوصفها سردًا تاريخيًا موثوقًا، بل ينبغي النظر إليها كنص إيديولوجي تشكّل تدريجيًا في سياق صراعات عقدية وسياسية لاحقة. ومن هذا المنظور، لم تعد المشكلة مُقتصرة على ضبابية المصادر أو تأخر زمن تدوينها، بل اتخذت طابعًا أعمق يمسّ الوظيفة ذاتها التي أُنتجت من أجلها هذه السرديات.

174 محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق عبد العزيز الدوري، ج. 3 (بغداد: دار صادر، 1987)، 45–46.

فقد رأى عدد من الباحثين الغربيين أن السيرة النبوية تُمثل، في جوهرها، مشروعًا تفسيريًا يهدف إلى سدّ فراغات النص القرآني، لا إلى توثيق حياة تاريخية قابلة للتحقق. وبناءً عليه، فإن الروايات التي تزعم نقل تفاصيل دقيقة عن أقوال النبي وأفعاله، وسلوكه اليومي، ومساراته العسكرية والسياسية، لا تعكس بالضرورة ذاكرة جماعية أمينة، بقدر ما تعبّر عن جهد لاحق لإنتاج نموذج مثالي متكامل يخدم حاجات الجماعة المؤمنة في مراحل تشكّلها المتأخرة.

في هذا الإطار، يُقدّم «هارالد موتسكي» مقاربة تحليلية تسعى، رغم اعترافها بعمق الأزمة، إلى تفادي القطيعة التامة مع التراث. فهو يُقرّ بأن المدونة الحديثية الإسلامية مشبعة بالتلفيق وإعادة الصياغة، إلا أنه يرى أن إخضاعها لتحليل دقيق للأسانيد والمتون، وربطها بسياقاتها الاجتماعية، قد يسمح باستخراج طبقات أقدم نسبيًا من الرواية. غير أن هذا الموقف، على الرغم من طابعه الحذر، لا يُنكر أن السيرة بصيغتها المتداولة هي نتاج عمليات تحرير مُكثفة، وأن ما يبدو فيها «تاريخًا» هو في الغالب نتيجة تنظيم لاحق للذاكرة لا انعكاس مباشر للحدث.

وعلى النقيض من هذا الاتجاه الوسيط، يذهب مُستشرقون آخرون إلى موقف أكثر جذرية في نقد السيرة، وفي مقدمتهم «جون وانسبرو»، الذي اعتبر أن مُجمل السردية الإسلامية عن البدايات ليست إلا بناءً أدبيًا متأخرًا تشكّل داخل نقاشات لاهوتية طويلة الأمد. فبحسب وانسبرو، لم تتبلور صورة النبي محمد وسيرته إلا بعد أن استقر النص القرآني ذاته، وأن السيرة لم تُكتب انطلاقًا من ذاكرة تاريخية حية، بل وُلدت من داخل تقاليد تفسيرية سعت إلى تأريخ نص ديني عبر إسقاطه على شخصية مؤسِّسة مُفترضة. وبهذا المعنى، فإن السيرة لا تسبق النص، بل تأتي لاحقة له، وتعمل على «تأريخه» رجعيًا.

وتتقاطع مع هذا الطرح رؤية «باتريشيا كرون»، التي شكّكت بدورها في القيمة التاريخية للسيرة النبوية، مُعتبرة أن اعتمادها شبه الحصري على مصادر داخلية متأخرة يجعلها عاجزة عن الصمود أمام معايير النقد التاريخي المقارن. وقد دعت كرون إلى تجاوز المدونة الإسلامية التقليدية، أو على الأقل إخضاعها لتقاطع صارم مع مصادر غير إسلامية معاصرة، معتبرة أن السيرة، في شكلها المعروف، تُعبّر عن تصوّر المسلمين اللاحقين لنبيهم أكثر مما تعبّر عن شخصية تاريخية يُمكن الإمساك بها عبر الأدوات العلمية الحديثة.

وبناءً على هذه القراءات، لم تعد السيرة النبوية تُفهم، في الدراسات النقدية، بوصفها سجلًا للأحداث، بل كنص معياري يهدف إلى إنتاج الشرعية، وتنظيم السلوك، وتأسيس نموذج أخلاقي مكتمل. وهي، بهذا المعنى، تُمثل ذروة عملية طويلة من إعادة البناء الرمزي للماضي، حيث تداخلت الذاكرة الشفوية، والتأويل القرآني، والصراعات السياسية، في إنتاج سردية واحدة أُحيطت بهالة من القداسة حالت دون مساءلتها لقرون طويلة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا النقد الحاد، يجمع معظم الباحثين على أن الاستغناء عن هذه المدونة غير ممكن عمليًا، لا لأنها موثوقة، بل لأنها تُشكّل المادة الوحيدة التي تُتيح دراسة

كيفية تشكّل تاريخ الإسلام ذاته. فالسيرة، حتى في أكثر صورها إشكالية، تظل شاهدًا لا على ما جرى بالضرورة، بل على الكيفية التي أراد بها المسلمون الأوائل (ومن جاء بعدهم) أن يتذكّروا بداياتهم وأن يُعيدوا صياغتها في صورة ماضٍ مؤسِّس متماسك.

تُظهر دراسة السيرة النبوية المبكرة أنّ إنتاجها لم يقتصر على نقل أحداث تاريخية، بل كان مشبعًا بدوافع رمزية وأدبية فرضها السياق السياسي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الكتابات. فالنصوص التي جمعها كبار كتّاب التراث الإسلامي لم تُنتج بمعزل عن أهداف السلطة أو الاهتمامات الجماعية للمجتمع المسلم الناشئ، إذ كان الخلفاء العباسيون، سواء عن قصد مباشر أو عن طريق دعمهم غير المباشر، هم المؤرخون الفعليون الذين وضعوا الخطوط العريضة لما عُرف لاحقًا بالتاريخ الإسلامي الرسمي.

ولا يعني هذا بالطبع أن هؤلاء المؤرخين سعوا عمدًا إلى تزوير الماضي؛ فالدافع الأساسي لم يكن إنتاج أكاذيب، بل صياغة سيناريو تاريخي متماسك يمنح لحاضرهم معنى ويُعزز شعور الانتماء الجماعي. ففي بيئة لم يكن للمسلمين فيها تاريخ موثق ولا ذاكرة مكتوبة مستقرة، بدا من الضروري إنشاء سردية مُؤسِّسة تتجاوز مجرد نقل الأخبار لتصبح إطارًا لفهم الذات الجماعية وإعادة تعريفها. لقد عملت السيرة النبوية المبكرة، من هذا المنطلق، على تحويل أحداث الماضي إلى مادة رمزية، تشكل نموذجًا للقيم والمعايير الاجتماعية والدينية، في الوقت الذي كانت فيه الهوية الإسلامية نفسها في طور التبلور.

وتزامن ذلك مع تأسيس الخلافة العباسية في بغداد خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين (القرن التاسع والعاشر الميلاديين)، وهو ما شكّل مرحلة حاسمة في بلورة التراث الإسلامي وإرساء الرواية الرسمية للتاريخ. فقد ارتبط هذا العمل بعملية إعادة كتابة «تملكية» للماضي، حيث استُعيدت الأحداث والخبريات القديمة لتخدم أهدافًا سياسية وثقافية محددة، على نحو يُشبه ما حدث في تجارب تاريخية أخرى، مثل المخيال التاريخي العبري أثناء فترة السبي، حيث غياب الوطن والارتباط بالذاكرة الجماعية دفعا المجتمعات إلى بناء سرديات جديدة تمنح الماضي شرعية وتستكمل الهوية الوطنية والدينية.

وفي هذا السياق، يُمكن النظر إلى التراث الإسلامي المبكر بوصفه مشروعًا مركبًا، يمزج بين الاعتبارات الرمزية، والحاجة إلى تأسيس الشرعية السياسية، والوظائف التعليمية والدينية، كما أنه يُمثل محاولة واعية لإنتاج «تاريخ لأمة لم يكن لها تاريخ» بمعناه المؤسسي. ومن ثمّ، فإن قراءة هذه السيرة لا يمكن أن تقتصر على اعتبارها مجرد سجل للأحداث، بل ينبغي التعامل معها كظاهرة ثقافية وتاريخية، تكشف عن كيفية تعامل المجتمع المسلم الناشئ مع الماضي وكيفية تحويله إلى أداة لإنتاج الهوية الجماعية وإضفاء معنى على الحاضر.

تكشف القراءة النقدية لمسار تشكّل التاريخ الإسلامي المبكر أن السلطتين الأموية ثم العباسية اضطلعتا، بدرجات متفاوتة، بدور مركزي في ابتكار سيناريو تاريخي جديد للماضي،

قُدِّم من خلاله الحكّام بوصفهم الأوصياء الشرعيين على التراثين الديني والثقافي معًا. ولم يكن هذا الابتكار مجرد عملية جمع للذاكرة، بل إعادة بناء واعية للماضي، أعيد فيها ترتيب الشخصيات والأحداث بما يخدم موقع السلطة ويمنحها امتدادًا رمزيًا إلى زمن التأسيس.

في هذا السياق، جرى تضخيم صورة النبي محمد، وتعظيم آل البيت، وتمجيد الصحابة، ضمن عملية تبجيل لم تكن، في كثير من مظاهرها، معاصرة للأحداث ذاتها، بل نتاجًا لاحقًا لمرحلة تاريخية مُحددة، ولا سيما في القرن الثاني الهجري. ففي تلك اللحظة، لم تعد كتابة التاريخ فعلًا بريئًا أو نشاطًا معرفيًا محايدًا، بل تحولت إلى رهان سياسي حاسم، يتوقف عليه إضفاء الشرعية على السلطة القائمة، وتثبيت سردية واحدة تُقصي سواها.

ومن هنا، تداخلت عملية التدوين التاريخي[175] مع ما يُمكن وصفه، بحسب زاوية النظر، بإعادة كتابة الماضي أو حتى بتزويره الرمزي. فالغاية لم تكن اختلاق وقائع من العدم، بقدر ما كانت صياغة «حقيقة مقنعة» قادرة على أداء وظيفة مزدوجة: تعزيز النظام القائم من جهة، وقطع الطريق، بصورة وقائية واسْتباقية، أمام أي سرديات منافسة قد تستثمر الماضي لتبرير طموحات سياسية بديلة. لقد أصبح الماضي ساحة صراع لا تقل أهمية عن الحاضر، وأداة من أدوات إدارة السلطة لا مجرد مادة للتأمل.

وتندرج مُؤلفات التراث الإسلامي الكبرى ضمن هذا الأفق، إذ كُتبت في سياق تاريخي موسوم بالاضطرابات والحروب الأهلية التي مزّقت الجماعة الإسلامية منذ الفتنة الكبرى وما تلاها. ففي ظل هذا الانقسام العميق، برزت الحاجة إلى سردية جامعة تُعيد ترتيب الذاكرة، وتمنح الانقسام معنى، وتُخضع التعدد والاختلاف لمنطق وحدة مُتخيَّلة. وهكذا، لم يعد التدوين التاريخي استجابة لحاجة معرفية بحتة، بل أداة لإنتاج الإجماع، وضبط الذاكرة، وتطبيع علاقات القوة داخل المجتمع.

وعليه، يُمكن القول إن المهمة الأساسية للتأريخ في تلك المرحلة لم تكن استعادة الماضي كما كان، بل ابتكار نوع من «الخرافة المطابقة للحقيقة»: سردية لا تنفصل كليًا عن الوقائع، لكنها تُعاد صياغتها وتنسيقها أدبيًا ورمزيًا بحيث تُصبح صالحة لتكريس النظام السياسي القائم، وتمنحه عمقًا تاريخيًا وقداسة مُستمدة من زمن النبوة ذاته. وبهذا المعنى، فإن السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي المبكر لا يعكسان فقط ما يُفترض أنه حدث، بل يكشفان، قبل ذلك، عن الكيفية التي أعيد بها امتلاك الماضي وتحويله إلى رأس مال رمزي في صراع السلطة والشرعية.

ولا يقتصر هذا المنطق في إعادة امتلاك الماضي على السيرة النبوية أو الكتابة التاريخية اللاحقة، بل يمتد ليشمل النص القرآني نفسه، الذي لم يكن بمنأى عن ديناميات السلطة والصراع السياسي. فعملية جمع القرآن وتثبيته في مصحف واحد، التي نُسبت إلى عهد الخليفة الثالث

175 عمر الزحيلي، القرآن الكريم وتاريخ جمعه: قراءة نقدية (دمشق: دار الفكر، 2005) , 89–92.

عثمان بن عفان، لا يُمكن اختزالها في اعتبارات لغوية أو تقنية تتعلق بتوحيد القراءات فحسب، كما درجت الرواية التقليدية على تصويرها. بل إن هذا الإجراء يندرج، في قراءة نقدية، ضمن استراتيجية سياسية تهدف إلى إحكام السيطرة على الذاكرة الدينية في لحظة كان فيها الصراع على الشرعية في أوجه.

فإن توحيد النص، وإقصاء النسخ أو التقاليد القرآنية الأخرى، لا يُفهم فقط بوصفه خطوة تنظيمية، بل باعتباره فعلًا سلطويًا يرمي إلى ضبط المرجعية العليا التي يُستند إليها في النزاع السياسي. وفي هذا السياق، تُقرأ عملية الجمع بوصفها أداة لإجهاض أي إمكانية لتوظيف النص الديني في دعم مطالب منافسة، ولا سيما تلك المرتبطة بعلي بن أبي طالب وأنصاره. وهكذا، تُصبح السيطرة على النص القرآني جزءًا من معركة أوسع للسيطرة على المعنى، ومن ثم على الشرعية السياسية ذاتها.

ومن هذا المنظور، لا تعود الذاكرة مجرد مخزون مُحايد للأحداث أو النصوص، بل تتحول إلى مجال تمارَس فيه السلطة بأوضح صورها. فالتحكم فيما يُحفظ، وما يُقصى، وما يُقدَّم بوصفه «الأصل» أو «المعيار»، هو في جوهره فعل سياسي بامتياز. وهذه الآلية لا تُمثل خصوصية إسلامية، بل تعكس منطقًا عامًّا يلازم نشوء كل سلطة سياسية تسعى إلى ترسيخ وجودها عبر إعادة تنظيم الماضي بما يخدم حاجات الحاضر.

وقد أضاء مؤرخون بارزون هذه العلاقة البنيوية بين الذاكرة والسلطة، من أمثال «جاك لوغوف»، الذي بيّن كيف تُعاد كتابة التاريخ بوصفه ممارسة اجتماعية تنتجها موازين القوى، لا مُجرد انعكاس للوقائع، وكذلك «بول ريكور»، الذي أبرز في تحليلاته أن الذاكرة الجماعية تخضع دائمًا لعمليات اختيار ونسيان قسري، وأن السرد التاريخي لا ينفصل عن سؤال الشرعية والهوية. فالتاريخ، في هذا الإطار، لا يُكتب لأن الماضي «كان» على هذا النحو، بل لأن الحاضر يحتاج إلى أن يتذكّره كذلك.

وعليه، فإن جمع القرآن، مثل تدوين السيرة، ومثل تشكّل التاريخ الإسلامي الكلاسيكي عمومًا، يندرج ضمن عملية أوسع لإنتاج خطاب مهيمن حول الماضي، خطاب لا يهدف إلى استعادة الحقيقة في ذاتها، بل إلى بناء سردية قادرة على تثبيت النظام السياسي، وضبط الخلاف، وإقصاء الروايات البديلة. وبهذا المعنى، يُصبح النص المقدس نفسه جزءًا من تاريخ السلطة، لا بمعنى نفي قداسته الدينية، بل من حيث دخوله، منذ لحظة تثبيته، في شبكة معقدة من الصراع على المعنى والشرعية والذاكرة.

شهد النقد التاريخي للمصادر الإسلامية خلال العقود الأخيرة تحوّلًا منهجيًا لافتًا، تمثّل في الابتعاد التدريجي عن السؤال الكلاسيكي المتعلق بـ«ما الذي حدث فعلًا؟»، لصالح مقاربة أكثر تعقيدًا تُركّز على شروط إنتاج النصوص ونوايا مُؤلفيها وسياقاتهم الفكرية والسياسية. ولم يعد الاهتمام منصبًا على التحقق من صدقية الخبر أو زيفه بمعزل عن غيره، بل على فهم الكيفية

التي جرى من خلالها بناء السرديات التاريخية، والوظائف التي أُنيطت بها داخل المجتمع الذي أنتجها.

وقد أتاح هذا التحول المنهجي إعادة النظر في طبيعة المدونات التراثية الإسلامية، التي لم تُكتب أساسًا لتقديم سرد دقيق ومحايد لوقائع الماضي، بل أسندت إليها أدوار أخرى لا تقل أهمية، من قبيل تثبيت الهوية الجماعية، وتبرير السلطة السياسية، وتنظيم المرجعية الدينية، وضبط حدود الذاكرة المشروعة. وبهذا المعنى، فإن النص التاريخي لم يعد يُقرأ بوصفه مرآة للحدث، بل كأثر ثقافي مُركّب يعكس تفاعلات معقدة بين المعرفة والسلطة والعقيدة.

وقد أسفر هذا التوجه الجديد عن إنتاج أعمال بحثية غنية، تجاوزت الثنائية التقليدية التي تحصر النقاش بين الصّحيح والخاطئ، أو بين الأصيل والمُزوّر. فبدل الانشغال بالحكم القيمي على الروايات، انصرفت هذه الدراسات إلى تفكيك آليات إنتاج النصوص نفسها: كيف جُمعت الأخبار، وكيف انتُقيت، وكيف أُعيد ترتيبها، وما هي الشروط الاجتماعية والسياسية التي سمحت بترجيح رواية على أخرى. وبذلك، أصبح النص موضوعًا للتحليل في حد ذاته، لا مجرد وعاء لمعلومة تاريخية يُراد اختبارها.

وفي ضوء هذا التحول، لم يعد النقد التاريخي يسعى إلى استخراج «حقيقة نهائية» كامنة خلف النصوص، بل إلى فهم منطق اشتغالها الداخلي، ومسارات تشكّلها، والرهانات التي حكمت تدوينها وتداولها. ومن ثمّ، فإن دراسة المصادر الإسلامية المبكرة باتت تُدرج ضمن أفق أوسع يربط التاريخ بالأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وتحليل الخطاب، بما يسمح بفهم أعمق لديناميات تشكّل الذاكرة الإسلامية، وللطريقة التي أُعيد بها إنتاج الماضي بوصفه موردًا رمزيًا يخدم حاجات الحاضر.

موت محمد بين التاريخ واللاهوت

أولى المُؤرخون في التقاليد الغربية القديمة اهتمامًا ملحوظًا بمسألة وفاة النبي محمد، وهو اهتمام يفوق، في كثير من الأحيان، ما خُصّص لسائر مراحل حياته. ولا يُمكن فهم هذا التركيز بوصفه فضولًا تاريخيًا محايدًا، بل ينبغي إدراجه ضمن أفق أوسع من التمثلات الدينية والسياسية التي حكمت نظرة العالم المسيحي المُتأخر إلى الإسلام الناشئ. فقد شكّل موت محمد، في هذه الكتابات، لحظة مفصلية استُخدمت لتأطير الإسلام ذاته، إما بوصفه ظاهرة بشرية خالصة، أو كحركة دينية وسياسية ارتبطت بشخص مُؤسس وانتهت بغيابه.

وتكشف المصادر الغربية المبكرة، سواء البيزنطية أو اللاتينية، عن نزعة واضحة إلى تحميل حدث الوفاة دلالات تتجاوز الوقائع البيولوجية، إذ جرى توظيفها ضمن سرديات جدلية، تهدف إلى نزع الطابع الميتافيزيقي عن الإسلام، أو التشكيك في استمراريته بعد غياب مُؤسسه. فالموت هنا لا يُعرض كواقعة تاريخية فحسب، بل كحجة لاهوتية تُستثمر في الصراع الرمزي بين الأديان، حيث يُقدَّم محمد في كثير من الأحيان كنبي مزعوم أو مصلح ديني انتهى مشروعه بموته.

ومن هذا المنظور، يُصبح اهتمام التاريخ الغربي القديم بوفاة محمد جزءًا من آلية أوسع لإنتاج معرفة عن «الآخر» الديني، معرفة لا تنفصل عن حاجات الهوية المسيحية في تلك المرحلة؛ فالسرديات التي ركّزت على موته سعت، ضمنيًا أو صراحة، إلى التأكيد على هشاشة الأساس الذي قام عليه الإسلام، أو إلى تفسير نجاحه السريع بوصفه ظاهرة عابرة ارتبطت بظروف استثنائية لا يُمكن أن تدوم.

وعليه، فإن دراسة هذا الاهتمام لا تُضيء فقط على كيفية تلقّي الغرب المبكر للإسلام، بل تكشف كذلك عن الوظيفة الإيديولوجية للتأريخ نفسه، حين يتحول الحدث التاريخي إلى أداة لتثبيت تصوّرات مُسبقة، وإلى وسيلة لإعادة ترتيب العالم الرمزي وفق معايير ثقافية ولاهوتية محددة. فموت محمد، في هذه الكتابات، ليس مجرد نهاية حياة فرد، بل نقطة ارتكاز في بناء خطاب تاريخي يسعى إلى احتواء ظاهرة الإسلام ضمن أطر تفسيرية تخدم سياقًا حضاريًا مغايرًا.

في مقابل محدودية المصادر الإسلامية المُتأخرة نسبيًا، تكتسب مجموعة من النصوص غير الإسلامية أهمية متزايدة في دراسة بدايات الإسلام، إلى حدّ أصبحت معه اليوم عنصرًا لا غنى عنه في أي محاولة جادة لإعادة بناء تلك المرحلة التأسيسية، ويُقصد بهذه المصادر الحوليات والنصوص التاريخية العائدة إلى القرن السابع الميلادي، والتي كُتبت في بيئات مسيحية ويهودية وزرادشتية مُعاصرة تقريبًا لظهور الإسلام أو لاحقة له بزمن يسير.

ومن بين هذه الشهادات المبكرة تبرز كتابات الأسقف الأرمني «سيبيوس»[176]، وكذلك نصوص «يعقوب الرهاوي»، أسقف «الرها» (أورفة)، اللذين تضمّنا إشارات إلى شخصية «محمد» في وقت مبكر للغاية داخل فضاء الشرق الأوسط؛ ولا تكمن أهمية هذه الإشارات في مُجرد ذكر الاسم، بل في كونها تعكس حضورًا سياسيًا وعسكريًا واضحًا لشخصية باتت معروفة خارج الوسط الإسلامي، وقبل تشكّل السردية التراثية الكلاسيكية بقرن تقريبًا.

وقد أدى الاهتمام المتزايد بهذه النصوص في العقود الأخيرة إلى حالة من الاستقطاب العلمي الحاد، رافقت ما يُمكن وصفه بمحاولة كبرى لإعادة كتابة تاريخ البدايات الإسلامية على أسس مختلفة. فهذه المصادر لا تكمّل الرواية الإسلامية فحسب، بل تصطدم بها في نقاط جوهرية، وعلى رأسها مسألة وفاة النبي محمد. إذ بينما تُجمع كتب التراث الإسلامي على أن الوفاة وقعت في المدينة سنة (632 م)، في حين، تفيد عدة نصوص غير إسلامية من القرن السابع بأن محمد كان لا يزال حيًا بعد هذا التاريخ.

وتذهب بعض هذه الشهادات إلى أبعد من ذلك، إذ تُشير إلى أن محمد كان حاضرًا في فلسطين سنة (634 م)، وأنه قاد في تلك السنة حملة عسكرية باتجاه الجنوب الفلسطيني، انتهت بانتصاره في منطقة غزة. وتزداد أهمية هذه المعطيات بالنظر إلى أن هذه النصوص، على اختلاف أصولها الثقافية والدينية، تتقاطع بشكل لافت حول هذه النقطة تحديدًا، ما يمنحها وزنًا خاصًا في النقاش التاريخي، ويجعل تجاهلها أمرًا منهجيًا صعب الدفاع عنه.

وتنبع القيمة الأساسية لهذه المصادر من كونها معاصرة تقريبًا للأحداث التي تصفها، أو على الأقل قريبة جدًا زمنيًا من وفاة النبي، وهو ما يضعها في موقع متميز مقارنة بالمصادر الإسلامية، التي لم يُدوَّن معظمها إلا بعد مُرور قرن أو أكثر على تلك الوقائع. ومن ثم، فإن هذه النصوص تُتيح للمؤرخ إمكانية مقاربة تاريخ الإسلام المبكر من زاوية خارجية، أقل خضوعًا لمنطق التقنين العقدي وإعادة البناء الإيديولوجي الذي وسم التراث الإسلامي اللاحق.

176 Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997), 45–52.

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى العمل المرجعي الذي أنجزه « روبرت ج. هويلاند» (Robert Gerald Hoyland)، قام فيه بجمع ودراسة طيف واسع من المصادر المسيحية واليهودية والزرادشتية التي تناولت بدايات الإسلام، وقد أبرز هويلاند أن هذه الشهادات لا تنحصر في ملاحظات هامشية، بل تتضمن مُعطيات متماسكة حول الحملات العسكرية الأولى في جنوب فلسطين، والتي قادها رجال عرّفوا أنفسهم بوصفهم أتباعًا لمحمد أو مُنتمين إلى حركته. وتكمن أهمية هذا العمل في أنه يُبيّن، على نحو يصعب دحضه، أن الإسلام ظهر منذ بداياته بوصفه قوة تاريخية مرئية في المجالين السياسي والعسكري، قبل أن يُعاد تأطيره لاحقًا ضمن سردية دينية مُكتملة.

وبناءً على ذلك، فإن إدماج هذه المصادر غير الإسلامية في دراسة الإسلام المبكر لا يهدف إلى استبدال رواية بأخرى، بل إلى تفكيك احتكار الذاكرة، وفتح المجال أمام قراءة تعددية للبدايات، قراءة تعترف بأن التاريخ الذي وصلنا ليس انعكاسًا بسيطًا لما حدث، بل نتيجة تفاعل معقد بين نصوص مُتنافسة، وسلطات متنازعة، وذاكرات سعت كل منها إلى فرض تصورها الخاص عن الماضي.

ومن بين الشهادات غير الإسلامية ذات القيمة الخاصة في دراسة البدايات الإسلامية، تبرز حولية سريانية موجزة كُتبت نحو سنة (640 م) في منطقة «رأس العين» (الحسكة) شمال بلاد ما بين النهرين. ويعود هذا النص إلى كاهن مسيحي يُعرف بـ»توما المشيخي»، وهو شاهد معاصر تقريبًا للأحداث التي يصفها، ما يمنحه أهمية استثنائية من حيث القرب الزمني والمكاني من الوقائع.

يتناول هذا المصدر أخبار جماعة يصفها بـ»أعراب طيّئ»، وهي التسمية السريانية الشائعة آنذاك للإشارة إلى العرب، ويربطهم صراحة باسم محمد؛ ويذكر الكاتب انتصار هذه الجماعة في معركة وقعت بالقرب من غزة سنة (634 م)، في سياق سرد خبري خالٍ من البناء اللاهوتي أو التفسيري الذي يُميز المدونات الإسلامية اللاحقة. وتكمن أهمية هذه الإشارة في كونها، بحسب تحليل روبرت ج. هويلاند، تُمثل أول ذكر صريح لشخصية محمد مقرونًا بتاريخ محدد وشهادة مباشرة مستقلة عن التقاليد الإسلامية.

ويزداد هذا النص إثارة للإشكال التاريخي بسبب الطريقة التي كُتب بها اسم محمد، إذ يرد بصيغة مختصرة هي (MHMT). وقد فتح هذا التفصيل الباب أمام تساؤلات منهجية دقيقة: هل كان المقصود هو القائد الفعلي للحملة العسكرية المشار إليها، أم أن الاسم استُخدم بوصفه مرجعية رمزية أو سلطة معنوية نُفذت العمليات باسمها؟ ورغم صعوبة الحسم في هذا الأمر، فإن مجرد اقتران حملة عسكرية باسم شخصية يُفترض، وفق الرواية الإسلامية التقليدية، أنها تُوفيت قبل ذلك بعامين، يظل معطى إشكاليًا لا يُمكن تجاهله في البحث التاريخي.

وتتعزز قيمة هذه الشهادة السريانية عندما توضع في سياق مقارن مع نصوص أخرى معاصرة لها أو سابقة عليها بزمن وجيز، وفي مُقدمتها كتاب «ديداسكاليا يعقوب» (تعاليم يعقوب). الذي ألّف في فضاء جغرافي بعيد نسبيًا عن شمال بلاد ما بين النهرين، ومع ذلك يُقدّم معطيات تتقاطع معها على نحو لافت. فالتقارب بين إشارات صدرت في مناطق متباعدة، ومن أوساط دينية وثقافية مختلفة، ما يمنح هذه الأخبار قدرًا عاليًا من المصداقية التاريخية، ويجعل من الصعب تفسيرها بوصفها نتاج سوء فهم محلي أو إسقاط تخييلي معزول. بل إن هذا التلاقي في الشهادات يوحي بوجود معرفة مُنتشرة، في العقد الرابع من القرن السابع، بزعيم أو مرجعية سياسية-دينية، ارتبط اسمها بمحمد في سياق التحركات العسكرية الأولى.

وتجدر الإشارة إلى أن «ديداسكاليا يعقوب» كُتب باليونانية في تموز/يوليو سنة (634 م)، في قرطاج، عاصمة إفريقية البيزنطية آنذاك، وينتمي هذا المُؤلَّف إلى أدب الاعتذار الديني، إذ صيغ بوصفه دفاعًا عن العقيدة المسيحية في مواجهة اليهود الحاخاميين، وهو ما يُضفي عليه طابعًا جدليًا واضحًا، دون أن ينفي قيمته كمصدر تاريخي معاصر. ويستند النص، في أحد مقاطعه المركزية، إلى رسالة يذكر المؤلف أنه أدرجها كاملة وبأمانة، وقد كتبها يهودي يُدعى «إبراهيم»، كان مقيمًا في قيصرية، ووجّهها إلى أخيه «يوستوس» المقيم في قرطاج.

وبحسب ما يورده يعقوب، فقد نقل يوستوس مضمون هذه الرسالة إليه، فاختار إدراجها ضمن عمله دون تعديل، لما تحمله من دلالة آنية على الأحداث الجارية في الشرق. وتُفيد الرسالة بظهور «نبي كاذب» بين المسلمين السَّرَاسِنة، في تعبير يعكس بوضوح الموقف العقدي للكاتب، لكنه لا يلغي القيمة الخبرية لما يورده. ويكتسب هذا المقطع أهمية خاصة لأنه يتقاطع، في جوهر معلوماته، مع ما ورد في حولية «توما المشيخي»، ولا سيما فيما يتعلق بالسياق العسكري المرتبط باسم محمد.

ويذكر يوستوس، اعتمادًا على ما بلغه من أخيه إبراهيم، أن العرب قاموا بقتل أحد عناصر الحرس الإمبراطوري البيزنطي، وهو ما تُشير إليه اللاتينية بلفظ (candidatus)، أي (الضابط المنتمي إلى الدائرة العسكرية القريبة من الإمبراطور). ويُضيف إبراهيم، في رسالته، وصفًا مباشرًا للحظة انتشار الخبر، قائلًا إنه كان في قيصرية يستعد للإبحار نحو «سيكامين»، المعروفة اليوم بـ أمهات الكاف» في تونس، حين شاع بين الناس نبأ مقتل الكانديداتوس على أيدي السراسنة، وهو حدث قوبل (بحسب الرسالة) بفرح ملحوظ في الأوساط اليهودية، وهذا مقطع الرسالة الذي ورد داخل كتاب «ديداسكاليا يعقوب» (Doctrina Jacobi)[177] ، حيث وصلنا باليونانية، وتوجد له صِيَغ وترجمات نقدية متعددة في الدراسات الحديثة.

كتب إليّ أخي إبراهيم، يقول:

177 Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997), 57.

«عندما قُتل الكانديداتوس على أيدي السَّرَاسِنَة، كان إبراهيم في قيصرية يستعد لركوب السفينة متجهًا إلى سيكا(Sykamine) ، وقد انتشر الخبر بسرعة بين السكان، إذ راح الناس يقولون إن الكانديداتوس قد قُتل، وغمرت الفرحة قلوب اليهود. في هذا السياق، ذُكر ظهور نبي بين الأعراب المسلمين، يُبشّر بمجيء المسيح الآتي، (وهو وصف يوضح كيف ارتبطت الأخبار العسكرية بالتصورات الدينية لدى المجتمعات المعاصرة لتلك الأحداث.)

عند وصوله إلى سيكا، التقى إبراهيم برجل عجوز مُتضلع في الكتب المقدسة وسأله عن رأيه في النبي الذي ظهر مع الأعراب المسلمين. فأجابه الرجل، بتنهيدة عميقة، أن هذا النبي كاذب، لأن الأنبياء (بحسب التقليد الديني) لا يأتون حاملين السلاح، شاهري السيوف، أو راكبين العربات الحربية... ولم يكتفِ إبراهيم بنقل هذا الرأي، بل قام بتقصي الأمر بنفسه، فتبيّن له أن الذين التقوا بذلك النبي المزعوم لم يجدوا فيه أي شيء أصيل، وأن كل ما ارتبط باسمه كان في جوهره أعمال عنف وسفك دماء. وأضاف أيضًا أن الادعاء بأنه يمسك بمفاتيح الفردوس أمر غير صحيح ولا يُصدق».

وتكمن أهمية هذه الشهادة في كونها صادرة عن شاهدين غير مسلمين، ينتميان إلى سياق جغرافي وسياسي بعيد عن مركز الأحداث، ومع ذلك يُقدّمان معلومات تتناغم مع ما نجده في نصوص سريانية أخرى معاصرة. كما أن ذكر اسم محمد، ولو في إطار جدلي سلبي، وفي سياق أحداث عسكرية مُؤرخة بدقة، يجعل من الصعب التعامل مع هذه الإشارات بوصفها إضافات متأخرة أو إسقاطات لاحقة.

وبناء عليه، يصعب الطعن في موثوقية هذه الإشارة الزمنية، لا سيما أنها ترد في سياق خالٍ من الحمولة الإيديولوجية أو المقاصد اللاهوتية المباشرة. فهي لا تُساق لتأييد عقيدة بعينها، ولا تُوظَّف لتبرير موقف ديني أو سياسي محدد، بل تظهر بوصفها معلومة خبرية عرضية أُدرجت ضمن سرد للأحداث الجارية، وهو ما يمنحها قدرًا خاصًا من المصداقية التاريخية. فالمعلومة التي لا تخدم غرضًا عقديًا أو جدليًا غالبًا ما تكون أقل عرضة للتلاعب المتعمد، وأكثر التصاقًا بواقع الحدث.

ويتعزز هذا المعطى حين نُلاحظ أن هذه الشهادات غير الإسلامية كُتبت بصورة مستقلة، وفي بيئات ثقافية ودينية متباعدة، تفصل بينها مسافات جغرافية شاسعة. ومع ذلك، فإنها تتقاطع عند النقطة الزمنية ذاتها، وتُقدم معطيات مُتقاربة في الجوهر، دون أن تكون هناك قرائن على وجود تواصل أو تأثير متبادل بينها. ومن ثم، يبدو من غير المُرجح أن تكون هذه النصوص المختلفة قد وقعت، على نحو متطابق، في الخطأ نفسه، خصوصًا إذا أخذنا في الاعتبار تنوع أصولها اللغوية والثقافية والسياقية.

ويزداد هذا الاستنتاج قوة عند مقارنته بوضعية المصادر الإسلامية المتاحة اليوم. فهذه الأخيرة، مهما بلغت أهميتها التراثية، لا يستطيع أيٌّ منها الادعاء بأن مُؤلفه كان معاصرًا للحقبة

التي عاش فيها محمد، أو شاهدًا مباشرًا على الأحداث المنسوبة إلى حياته. إذ إن المدونة الإسلامية، في مجملها، دُوّنت بعد مرور زمن طويل على وفاة النبي، في سياقات سياسية وعقدية مغايرة، ما يجعلها بالضرورة نتاج ذاكرة معاد بناؤها، لا شهادة آنية على الوقائع.

وعليه، فإن غياب مصدر إسلامي معاصر قادر على دحض هذه المعطيات الزمنية لا يُعد تفصيلًا ثانويًا، بل يُمثل عنصرًا منهجيًا حاسمًا في تقييمها. فحين تتضافر شهادات خارجية مستقلة، قريبة زمنيًا من الحدث، في مقابل صمت داخلي أو تأخر توثيقي واضح، يُصبح من المشروع تاريخيًا منح تلك الشهادات وزنًا خاصًا في إعادة تركيب مشهد البدايات. ولا يعني ذلك القبول بها دون نقد، بقدر ما يستوجب إدراجها في قلب النقاش التاريخي، بدل الاكتفاء بالسرديات التي صيغت لاحقًا ضمن أطر تقنينية وعقائدية أكثر تماسكًا، لكنها أبعد زمنًا عن لحظة الحدث نفسها.

وبهذا المعنى، لا تكمن أهمية هذه المصادر غير الإسلامية في كونها «بديلة» عن الرواية الإسلامية، بل في كونها تكشف حدود هذه الرواية، وتُظهر أن ما وصلنا من تاريخ البدايات ليس صورة مباشرة للماضي، بل نتيجة مسار طويل من الانتقاء وإعادة الصياغة، فرضته حاجات الذاكرة والسلطة أكثر مما فرضته معطيات المعاصرة والشهادة المباشرة.

في الواقع، لا تقتصر التباينات القائمة بين التأريخ الإسلامي الكلاسيكي والمصادر غير الإسلامية المبكرة على مجرد اختلاف في تحديد تاريخ وفاة محمد، بل تتجاوز ذلك إلى إشكالية أعمق تمس البعد الجغرافي نفسه للحدث. فالمسألة لا تتعلق فقط بـ»متى» توفي محمد، وإنما أيضًا بـ»أين» وقع هذا الحدث المُؤسِّس. وتُشير قراءة نقدية متأنية إلى أن إعادة ضبط الإطار الزمني لوفاة الرسول قد اقترنت، في الوقت ذاته، بإعادة تموضع جغرافي لفضاء الحدث، انتقل فيه مركز الثقل من فلسطين إلى شبه الجزيرة العربية.

وتكشف هذه المراجعة المزدوجة، الزمنية والجغرافية، عن منطق إعادة كتابة واعية للتاريخ المقدس في أواخر القرن السابع الميلادي. إذ إن تثبيت وفاة الرسول في المدينة لا يبدو خيارًا محايدًا أو اعتباطيًا، بل يندرج ضمن مشروع أوسع هدفه تحويل الحجاز إلى القلب الرمزي للسلطة الدينية والسياسية الناشئة. فإعادة تمركز السردية المُؤسسة في الجزيرة العربية كانت تقتضي، بحكم الضرورة الإيديولوجية، قطع الصلة بالمجال الفلسطيني-القدسي الذي شكّل فضاءً دينيًا تنافسيًا ومحمّلًا بدلالات يهودية ومسيحية عميقة.

ومن هذا المنظور، يُمكن النظر إلى نقل موضع وفاة محمد من فضاء مشرقي متصل بفلسطين إلى المدينة بوصفه جزءًا من عملية «تملّك جغرافي للمقدس»، تهدف إلى بناء مركز مستقل للشرعية الإسلامية، غير مرهون للرموز الدينية السابقة. فالحجاز، الذي لم يكن يحتل موقعًا مركزيًا في المخيال الديني الإبراهيمي قبل الإسلام، جرى الارتقاء به إلى مرتبة المركز، ليس فقط عبر السرد التاريخي، بل من خلال إعادة تنظيم الذاكرة الدينية برمتها حوله.

وتذكّرنا هذه المناورة السردية بتحول سابق جرى في حياة محمد نفسها، ويتمثل في مسألة تغيير اتجاه القبلة. فبعد أن كانت الصلاة، وفق الروايات، مُتجهة نحو «أورشليم» (القدس)، جرى تحويلها لاحقًا نحو مكة. ولا يُمكن فهم هذا التحول على أنه مجرد تعديل طقسي، بل بوصفه فعلًا رمزيًا ذا دلالة جُغرافية عميقة، يعكس إرادة الانفصال عن المركز الديني القديم، وتأسيس محور مقدس جديد. وعلى هذا الأساس، فإن إعادة توجيه القبلة تُمثل سابقة بنيوية لإعادة توجيه أوسع، طالت لاحقًا مجمل التاريخ المقدس للإسلام.

وبالتالي، فإن نقل مركز الحدث المؤسِّس « أي وفاة محمد» من أورشليم القدس أو محيطها إلى المدينة، لا يُشكل مجرد تصحيح تاريخي في الرواية الإسلامية، بل يعكس إعادة صياغة شاملة للإطار الجغرافي الذي يُبنى عليه المعنى الديني والشرعية السياسية. فلم تعد نقطة الارتكاز في التاريخ المقدس الإسلامي مرتبطة بفضاء مشرقي مُشترك، بل أعيد تثبيتها في شبه الجزيرة العربية، التي أصبحت منذ ذلك الحين المسرح الحصري للذاكرة المؤسسة، والمرجع الأعلى للهوية الإسلامية الناشئة.

وعليه، فإن هذا التحول الجُغرافي، الملازم لإعادة ترتيب التسلسل الزمني، يكشف عن أن كتابة التاريخ الإسلامي المبكر لم تكن مُجرد محاولة لاستعادة الماضي، بل كانت عملية نشطة لإعادة بنائه بما يخدم حاجات الحاضر. فالجغرافيا، شأنها شأن الزمن، لم تُنقل كما وُرثت، بل أعيد تنظيمها لتنتج سردية متماسكة، قادرة على إضفاء الشرعية على مركز ديني وسياسي جديد، وعلى فصل الإسلام الناشئ عن فضاءاته المرجعية السابقة، لصالح فضاء مؤسِّس أعيد اختراعه بوصفه أصلًا وبداية.

تُظهر بعض العناصر السردية والرمزية في التراث الإسلامي المبكر أن البعثة المحمدية لم تكن متجهة، في أُفقها الدلالي الأول، نحو الجزيرة العربية بوصفها نهاية جغرافية مُغلقة، بل كانت مشدودة على نحو لافت إلى الفضاء الشامي-القدسي؛ ويتجلى هذا الارتباط بوضوح في رواية الإسراء والمعراج، التي تضع أورشليم القدس في قلب التجربة النبوية، وتمنحها موقعًا محوريًا في مسار التأسيس الديني. فاختيار هذا الموضع تحديدًا لا يبدو اعتباطيًا، بل يعكس إدراج رسالة محمد ضمن جغرافيا مقدسة سابقة ذات حمولة إبراهيمية واضحة.

ويُعزز هذا المنحى ما يُروى من حوارات منسوبة إلى شخصيات مركزية في التقليد الإسلامي، من قبيل الحوار الذي نُقل بين عبد الله بن عباس وكعب الأحبار. إذ يُسأل الأخير عن صفة رسول الله في التوراة، فيجيب بأن اسمه «محمد بن عبد الله، وأنه يولد في مكة، ويُهاجر إلى طابة[178]، ويكون ملكه في الشام». ومهما يكن الموقف من القيمة التاريخية الدقيقة لهذا

178 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج. 3 (بيروت: دار التراث، 1967 م)، 78–79.

الخبر، فإن دلالته الرمزية تظل بالغة الأهمية، إذ تكشف عن تصوّر مبكر يربط اكتمال المشروع المحمدي بمجال الشام، لا بالحجاز وحده.

وقد أتاح هذا الرابط الأصلي بين بعثة محمد والأراضي المُقدسة لبعض المؤرخين المعاصرين، اقتراح فرضية ذات طابع جغرافي-تاريخي، مفادها أن إعادة تسمية يثرب بـ«المدينة» لم تكن مجرد توصيف وظيفي، بل حملت بعدًا رمزيًا واعيًا. فاسم «المدينة» قد يُفهم، في هذا السياق، بوصفه إحالة غير مُباشرة إلى «مودين»(Modiin) ، المدينة الواقعة في أرض يهودا، والتي ارتبط اسمها بالأسرة المكابية (المكابيم)، إحدى أهم الأسر الدينية-السياسية في التاريخ اليهودي القديم. وتقع مودين، المعروفة اليوم باسم «مديّا»، على مسافة تقارب ثلاثين كيلومتراً شمال غربي القدس، وقد شكّلت رمزًا للمقاومة الدينية ولإعادة تأسيس السلطة المُقدسة.

ومن هذا المنظور، فإن اختيار محمد اسم «المدينة» للمكان الذي استقر فيه لا يبدو بريئًا دلاليًا، بل يوحي برغبة في إرساء صلة تاريخية ورمزية مع مُدن الشمال ذات الثقل الإبراهيمي والعبراني، وإدراج التجربة الإسلامية الناشئة ضمن تقليد جغرافي مقدس أقدم. فالتسمية هنا لا تكتفي بوصف المكان، بل تُعيد تحميله بمعنى تاريخي مستعار من فضاء ديني أوسع، يتجاوز حدود الحجاز.

ويكتسب هذا التحليل مزيدًا من القوة حين يُربط بالمسار العسكري المتأخر لمحمد، إذ نلاحظ أن حملاته الأخيرة اتجهت، بشكل مُتزايد، نحو الشمال. فغزوة «مؤتة»، ثم حملة «تبوك»، وربما أيضًا ما تُشير إليه بعض المصادر غير الإسلامية عن حملة في اتجاه غزة، كلها تشكل مؤشرات على أن أفق الحركة المُحمدية كان يتمدد باتجاه بلاد الشام، ولا ينحسر فقط داخل الجزيرة العربية. ويُعزز ذلك الفرضية القائلة إن الشام لم تكن مجرد مجال توسع لاحق، بل جزءًا من التصور الأصلي لمجال الرسالة واكتمالها.

وعليه، فإن الربط بين الإسراء والمعراج، وتسميات الأمكنة، والحركة العسكرية، يسمح بقراءة جديدة للبدايات الإسلامية، قراءة ترى فيها مشروعًا دينيًا تشكّل في تماس مباشر مع الجغرافيا المقدسة المشرقية، قبل أن يُعاد لاحقًا توطينه سرديًا في فضاء جزيري مغلق. وبهذا المعنى، لا تكون الجُغرافيا مجرد مسرح للأحداث، بل عنصرًا بنيويًا في إنتاج المعنى الديني والتاريخي، جرى إعادة ترتيبه مع تطور الرواية الرسمية للإسلام في العقود اللاحقة.

تكشف دراسة أقدم النقوش الأثرية المرتبطة بالإسلام المُبكر عن ظاهرة ملفتة أشار إليها عدد من الباحثين، من بينهم الباحث «فريديريك إيمبير»، عبر مفهوم يُمكن تسميته بـ«دليل الغياب». ويعني هذا المفهوم أن غياب عنصر مُعين في أقدم الطبقات النقشية لا يقل أهمية ودلالة عن وجوده، بل قد يعكس بشكل أكثر عمقًا طبيعة المرحلة التاريخية التي أنتجت تلك الشواهد.

وفي نفس السياق، أثار غياب ذكر النبي محمد في أقدم النقوش الأثرية جدلًا أكاديميًا واسعًا، حيث دفع بعض الباحثين، مثل «يهودا اتيفو»، إلى طرح نظريات «النفي» التي تصل إلى حد التشكيك في وجود شخصية محمد ككائن تاريخي مُوثق، وتعكس هذه النظريات إعادة تقييم نقدي للمصادر التقليدية، وتساؤلات عميقة حول مدى صحة وثبات السردية الإسلامية المبكرة التي ترتكز عليها المؤلفات التاريخية والدينية اللاحقة.

فالنقوش العربية المُؤرخة التي اكتُشفت في مناطق مختلفة من شبه الجزيرة العربية،[179] والعائدة إلى العقود الأولى من القرن الهجري الأول، لا تُظهر (في حدود ما توفر حتى الآن من مادة موثقة) حضورًا صريحًا لاسم محمد ضمن صيغ تعبّدية أو تعريفية واضحة. ويكتسب هذا الغياب أهميته من كونه يتصل بالمجال العام والفضاء الكتابي المفتوح، أي بالنصوص التي كان يُفترض أن تعكس التمثلات الدينية المتداولة في سياقها الزمني المباشر.

إن دلالة هذا المعطى لا تُختزل في نفي أو إثبات، بل في إثارة سؤال منهجي حول إيقاع تبلور الخطاب الرمزي المرتبط باسم النبي، وحول المسافة الزمنية بين الحدث التاريخي المُفترض وبين حضوره المستقر في الشواهد المادية. فغياب الإشارة الكتابية، في هذه الحالة، يُصبح عنصرًا تحليليًا يفرض إعادة النظر في تصوراتنا حول سرعة تشكّل البنية التقديسية في المجال الكتابي، ويدعو إلى قراءة أكثر حذرًا للفارق بين الذاكرة المُدونة لاحقًا وبين الشاهد الأثري المعاصر نسبيًا للأحداث.

أما أقدم ذكر صريح مُؤرخ لاسم محمد في نقش حجري يعود إلى سنة(112هـ) الذي يوافق(739-738م)، فيرد ضمن صيغة دُعائية تقول: «آمين رب محمد وإبراهيم». واللافت في هذه العبارة، من منظور لغوي ولاهوتي، أنها تخلو من صيغ التبجيل أو عبارات الصلاة والتسليم التي ستصبح لاحقًا جزءًا أصيلًا من الخطاب التعبدي الإسلامي. فلا نجد فيها توصيفًا نبويًا صريحًا، ولا ألقابًا تكريمية، ولا صيغة دعاء خاصة، بل ترد في إطار دعاء مُوجّه إلى الرب بوصفه ربّ محمد وربّ إبراهيم، في صياغة أقرب إلى التذكير بسلسلة انتماء توحيدي منها إلى تعبير عن منظومة تقديس مُكتملة العناصر.

إن دلالة هذا النص لا تكمن في نفي المكانة الدينية للنبي، بل في الإشارة إلى أن تمظهرها النقشي (بوصفها بنية لغوية ورمزية مستقرة) يبدو متأخرًا نسبيًا قياسًا بما ستقرره المدونات السردية اللاحقة من صيغ تعظيم وتوقير. ومن هنا يبرز احتمال أن تكون عملية الانتقال من الاعتراف النبوي إلى التقديس الشعائري المعياري قد تدرجت تاريخيًا، وتبلورت في سياق تفاعل مع حاجات الهوية، ومتطلبات الشرعية، وتطور الجهاز اللاهوتي للدولة الإسلامية.

179 Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1997), 94–102.

إلى جانب الشواهد النقشية، تكتسب الوثائق المكتوبة على ورق البردي أهمية خاصة في دراسة المراحل المُبكرة من التاريخ الإسلامي، لكونها تُمثل مادة نصية مباشرة ذات طابع معاصر نسبيًا للوقائع. غير أن ما وصل إلينا من هذه الوثائق يظل محدودًا على نحو لافت، سواء من حيث الكم أو من حيث الاكتمال النصي. وتُشير المعطيات المتاحة إلى أن أقدم البرديات التي تتضمن عناصر ذات طابع سردي ديني يُمكن تأريخها بثقة نسبية، تعود في (أحسن الأحوال) إلى بدايات القرن الثامن الميلادي، أي بعد عقود من الفترة التأسيسية المفترضة.

ومن أبرز هذه الشواهد قطعة بردية صغيرة عُثر عليها في «خربة المرد»، الواقعة شماليّ البحر الميت، وهي موقع أثري ارتبط بسياقات إدارية وعسكرية في العهدين الأموي والبيزنطي المتأخر. لا تتجاوز هذه الوثيقة ثمانية أسطر مُجزأة، الأمر الذي يحدّ من إمكان إعادة بناء سياقها الكامل أو تحديد طبيعة تداولها بدقة. غير أن أهميتها تنبع من احتوائها على إشارات تتعلق بوقعة بدر، التي تُعد في الوعي الإسلامي أول انتصار عسكري حاسم للمسلمين على قريش.

ترد في هذه القطعة إشارة إلى اسم محمد مرتين، وهو معطى له دلالته من حيث الحضور النصي المبكر نسبيًا للاسم في مادة بردية. إلا أن اللافت في الصياغة أن الاسم يَرِد مجرّدًا من صيغ التبجيل أو عبارات الصلاة والتسليم أو الألقاب التكريمية التي ستصبح لاحقًا عنصرًا ملازمًا لذكر الاسم النبوي.

في المدونات الإسلامية الكلاسيكية، مثل الصيغة المعيارية «صلى الله عليه وسلم». إن هذا الغياب لا يُمكن تفسيره على نحو تبسيطي، لكنه يُثير تساؤلات منهجية حول تطور البنية التعبدية للغة الدينية، ومدى استقرار صيغ التعظيم في المراحل الأولى من التداول الكتابي.

فاللغة التعبدية ليست معطًى ثابتًا منذ لحظة التأسيس، بل هي نتاج مسار تاريخي يتقاطع فيه الديني بالسياسي، والرمزي بالمؤسسي، وتُعاد صياغته وفق حاجات الجماعة إلى تثبيت الهوية وترسيخ المرجعية. ومن ثمّ، فإن تقنين صيغ التبجيل وتعميمها في التداول الكتابي يمكن فهمه بوصفه مرحلة لاحقة من مراحل تشكّل الحسّ الجماعي بالقداسة، ونتيجة لتراكم معياري أسهم في تثبيت أنماط محددة لذكر الاسم واقترانه بعبارات التعظيم.

وعليه، تكشف هذه المقاربات النقدية، ولا سيما تلك التي تستند إلى دراسة النقوش الأثرية المؤرخة، عن معطيات تُثير سؤالًا جوهريًا حول الإيقاع التاريخي لتبلور المكانة التقديسية للنبي محمد داخل الوعي الجمعي وفي فضاء التمثيل العام، وإذا كانت الصيغ التبجيلية ستغدو لاحقًا جزءًا لا يتجزأ من النسق التعبدي والفقهي. فهذه الشواهد المادية، بما تحمله من تواريخ دقيقة وسياقات إنتاج محددة، تُتيح إمكان مقاربة تطور الخطاب الديني بمعزل نسبي عن البنية السردية التي تبلورت في المدونات اللاحقة ضمن أطر عقدية ولاهوتية أكثر اكتمالًا ونضجًا.

وإذا كانت النقوش تُمثل طبقة نصية قريبة نسبيًا من زمن الحدث، فإنها تُتيح فحصًا مقارنًا

بين «الذاكرة في طور التكوّن» و«الذاكرة بعد اكتمال بنيتها اللاهوتية». فالفارق بين النص النقشي المُقتضب الخالي من الإطار التعبدي المكثف، وبين الروايات المدونة التي تُحيط الاسم بسياج من التعظيم المنهجي، يكشف عن دينامية تاريخية في تشكّل الرمزية الدينية. إننا بإزاء انتقال من ذكر تاريخي مباشر إلى تمثيل معياري مشحون بدلالات عقدية مُستقرة، وهو انتقال لا يحدث دفعة واحدة، بل عبر تدرج زمني تتفاعل فيه عوامل السلطة، وبناء الشرعية، وصياغة الهوية الجامعة.

وعليه، فإن أهمية هذه المقاربات لا تكمن في إصدار أحكام قطعية، بل في إبراز الإيقاع التاريخي الذي تشكّلت ضمنه أنماط التعبير عن القداسة. فالمادة النقشية، بوصفها شاهدًا ماديًا خاضعًا لشروط إنتاج محددة، تُتيح توسيع أفق البحث خارج الرواية التقليدية، وتدعو إلى فهم أعمق لكيفية انتقال الخطاب الديني من طور التداول الأولي إلى طور التقعيد المعياري، حيث يستقرّ الذكر في صيغة ثابتة، ويتحول الاسم إلى مركز رمزي محاط بإطار تعبدي مكتمل الأركان.

تُشير دراسة أقدم السجلات المكتوبة في تاريخ الإسلام إلى غياب ملحوظ لأي إشارات دينية مباشرة، وهو ما يطرح أسئلة مهمة حول تشكيل السردية الإسلامية المبكرة. من الأمثلة البارزة في هذا السياق، النقش المعروف باسم «نقش زهير»، الذي يعود إلى السنة الرابعة والعشرين للهجرة، الموافق تقريبًا لـ (عام 644م)، ويُعتبر ثاني أقدم وثيقة مكتوبة في تاريخ الإسلام، إذ يحتوي النقش على العبارة البسيطة:» أنا زُهير كتبت زمن تُوفي عمر سنة أربع وعشرون«، والتي تكشف على الرغم من إيجازها، عن غياب أي ذكر للنبي محمد بعد مرور نحو اثني عشر عامًا على وفاته المُفترضة.

ما يزيد من الأهمية النقدية لهذا النص هو عدم وجود أي صيغة دينية، إذ ذُكر اسم الصحابي عمر بن الخطاب في صورته العادية، دون الإشارة إلى ألقابه الرسمية مثل «الخليفة» أو «أمير المؤمنين»، ودون أي صيغة تبريكية أو مدح، فهذا الغياب الواضح للعناصر الدينية والتقديرية يُشير إلى أن الوثائق المبكرة ربما كانت محايدة تاريخيًا، أو على الأقل لم تُشكّل بعد ضمن سياق السردية الإسلامية التي نعرفها اليوم.

من منظور نقدي تاريخي، يُمكن اعتبار هذا الغياب مُؤشراً على أن الموروث الديني حول النبي محمد لم يكن قد بلور بعد في الوثائق المبكرة، وأن السردية التي ترتبط بشخصيته والأحداث المحيطة بها، قد تكون نتاج عملية تراكمية وتدوينية حدثت على مر عقود لاحقة. بمعنى آخر، السجلات المُبكرة تُشير إلى أن الحضور التاريخي للنبي في المصادر الأولية ضعيف أو غير موجود صراحة، وهو ما يدعم الفرضية القائلة إن شخصية محمد كما نعرفها قد تكون نتاج إعادة تشكيل سردي عبر الزمن، وليس انعكاسًا دقيقًا لأحداث تاريخية موثق.

من منظور نقدي تاريخي، يُمكن تفسير الغياب الواضح للإشارات المباشرة إلى النبي محمد في أقدم الوثائق الإسلامية كمؤشر على أن الموروث الديني حول شخصيته لم يكن قد

تشكّل بعد بشكل منهجي في المصادر الأولية. فالسردية المتعلقة بالنبي والأحداث المرتبطة به قد تكون نتيجة تراكم معرفي وتدويني حدث على مر عقود لاحقة، وليس انعكاسًا مباشرًا لوقائع موثقة. بمعنى آخر، المصادر المبكرة تُشير إلى أن حضور محمد في الحياة التاريخية أو السجلات الأولية كان ضعيفًا، أو غير ظاهر صراحة، ما يُثير التساؤل حول مدى واقعيتها كمرجع تاريخي مستقل.

إن الغياب المبكر للنصوص الإسلامية الصريحة يُشير إلى أن شخصية محمد كسردية دينية لم تتحول بعد إلى قوة معتمدة لإضفاء الشرعية، وهو تحول لاحق يظهر بشكل واضح في عهد الدولة الأموية، لا سيما في عهد معاوية بن أبي سفيان،[180] الذي يُعتبر المؤسس الفعلي لنظام الحكم الوراثي في التاريخ الإسلامي. ففي عهده (680-661م)، شهدت البنية الدينية تطورًا جوهريًا، إذ تحولت من كونها إطارًا عقديًا وأخلاقيًا مجردًا، إلى جزء متكامل من مشروع سياسي إمبراطوري يسعى إلى توحيد السلطة، وتعزيزها من خلال أيديولوجيا دينية ممنهجة استهدفت إعادة تشكيل الوعي الجماعي، وتوجيه الانتماء العقائدي بما يخدم مشروع الهيمنة الأموية.

ومع هذه السياسة، بدأت تظهر «فضائل مختلقة» لبني أمية، أسندت زورًا إلى النبي، ورُوّج لها رواة مُقرّبون من البلاط، مثل أبي هُريرة، الذي تضاعف نشاطه الروائي في هذه الفترة، حتى بات واحدًا من أكثر الرواة تأثيرًا في صياغة الخطاب الديني الرسمي، ومن هنا بدأت تنتشر أحاديث تُعزز الطاعة المطلقة، مثل: «من أطاع الأمير فقد أطاعني» و«عليكم بالجماعة فإن يد الله مع الجماعة». فهذه النصوص لم تكن بريئة، بل صُممت لترسيخ الطاعة وقمع المعارضة، وتحويل أي تفكير مستقل إلى تهديد للوحدة.

ففي هذه المرحلة، لم يعد الإسلام مجرد منظومة إيمانية مفتوحة، بل أعيد تشكيله ليكون أداة مركزية في ترسيخ سلطة الدولة وتوحيد المجتمع حول خطاب سلطوي مُوحّد. وقد تجسدت هذه التحولات في سياسات واضحة، مثل تعريب الإدارة وتقييس العملة باسم الله، وتثبيت الخطبة المنبرية كنص سياسي-ديني مُهيمن، يُعيد إنتاج شرعية الدولة أسبوعيًا عبر المساجد.

وفي هذا السياق، بدأت تتشكل ملامح ما يُمكن تسميته بـ»أرثوذكسية الدولة»، حيث لم تعد الشرعية الدينية تُستمد من النص أو من التنوع في الفهم، بل من قرب الرواية من البلاط، ومن قدرتها على تعزيز سلطة الخليفة، وتم تقنين صورة النبي محمد بوصفه القائد الأعلى، لا للضمير الإيماني، بل للمؤسسة الحاكمة، وهي صورة أعيد إنتاجها بعناية عبر الروايات، والخطب، والمغازي، لتغدو النبوة مرجعية سياسية بامتياز، وتُستخدم كغطاء لإضفاء المشروعية على السلطة الوراثية المستجدة.

180 Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 87–90.

وما تلا تلك المرحلة، تواصلت عمليات إعادة البناء الديني والسياسي في مرحلة حكم عبد الملك بن مروان، (646-705م) الذي مثل امتدادًا طبيعيًا للتحولات التي بدأها سلفه. ففي عهده، لم يعد الدين مُجرد ظاهرة إيمانية حرة، بل أصبح أداة وظيفية تُستخدم لضبط العقيدة والسلوك، من خلال استثمار الفقه والحديث والتفسير كآليات تهيمن على الخطاب الديني. وبهذا الشكل، بات الدين جهازًا يُعيد إنتاج الطاعة الاجتماعية والسياسية، ويمنح الشرعية للبنية السلطوية المتعاظمة في الدولة الأموية.

في سياق السياسات التي اتبعها الخليفة عبد الملك بن مروان لتعزيز وحدة الإمبراطورية، أوكل للحجاج بن يوسف الثقفي مُهمة توحيد النص القرآني وتقليص التباين في القراءات المتعددة المنتشرة بين أقاليم الدولة الإسلامية، والتي تميزت بتنوع لغوي وثقافي واسع. وشملت إجراءات الحجاج حرق المصاحف التي تضمنت قراءات مُخالفة للنسخة الرسمية المعتمدة، وهي القراءة الحجازية التي رُوجت لها كقراءة موحدة. بالإضافة إلى ذلك، شهدت عملية إعادة تشكيل المصحف تطورات مهمة، من بينها إدخال نظام التنقيط على الحروف التي كانت تُكتب سابقًا دون نقاط، مما أتاح تمييز الكلمات والتفريق بين المعاني المختلفة للنصوص. وقد أدى هذا التطوير في كتابة المُصحف إلى تغييرات في تفسير الآيات وفهمها، حيث أصبحت القراءات الرسمية المُحددة من خلال التنقيط تؤثر بشكل مباشر على دلالات النصوص، مما أضاف بعدًا جديدًا للنص القرآني وساهم في تثبيت القراءة الموحدة التي خدمت مشروع السلطة السياسية في فرض خطاب ديني رسمي، مما يُثير التساؤل عن مدى الضرورة والهدف من هذه العمليات، إذ إذا كان النص محفوظًا في اللوح المحفوظ منذ الأزل كما يُزعم، فلماذا كانت هناك حاجة لتعديلات بشرية، بعد مرور قرون على نزوله، بهدف جعل النص أكثر وضوحًا أو لفهمه بشكل مختلف؟

من هذا المنظور، يُمكن القول فرض قراءة موحدة للنصوص الدينية، مع إقصاء وطمس القراءات الأخرى، يعكس إلغاءً عمليًا للتعددية الفكرية ورفضًا لحرية الحوار والتفسير التي كانت سائدة في المراحل السابقة. هذا المنحى يعكس بوضوح رغبة السلطة في إظهار النصوص الدينية الإسلامية المُنظمة، بما في ذلك القرآن كنص مُوحد، مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمصالح السلطة الأموية.

أي أن تأسيس المرجعية الدينية وبُروز شخصية محمد كنموذج ديني رسمي كان في مُعظمه مرتبطًا بإضفاء الشرعية على الحكم السياسي الجديد وفرضها على المجتمع، وليس انعكاسًا لتطور ديني مستقل سبق الدولة الأموية. هذا التحليل يُعيد النظر في تصور الفترة المبكرة للإسلام، ويبرز كيف أن الدين والنصوص المُقدسة قد شُكّلتا جزئيًا ضمن عملية سياسية طويلة الأمد تهدف إلى تثبيت السلطة المركزية وتحجيم أي منافسة مُحتملة، مثل التمرد الذي قاده عبد الله بن الزبير واتخاذه من مكة مركزًا لمُعارضته. وقد انتهى هذا التمرد بحملة عسكرية

قادها الحجاج بن يوسف الثقفي حيث فُرض حصار على مكة استُخدمت خلاله المجانيق لقصف المدينة، مما أدى إلى أضرار جسيمة هُدمت على إثرها الكعبة. وبعد القضاء على التمرد، أعيد بناء الكعبة وفق الصيغة التي اعتمدتها السلطة الأموية، في خطوة عكست تداخل البعد الديني بالسياسي، وأظهرت أن السيطرة على المركز الرمزي الأهم في الإسلام كانت جزءًا من تثبيت الشرعية السلطوية وإعادة تعريفها.

وعند تطبيق التوثيق المادي المعاصر « كالنقوش، العملات، البرديات، والوثائق الإدارية» على الإسلام المبكر، تتجلى مفارقة لافتة، حيث يُعد معاوية بن أبي سفيان أول شخصية إسلامية يُمكن ربطها دون لبس بأدلة مادية مُعاصرة تُؤكد سلطته وموقعه كحاكم فعلي، في حين يلفّ صمت أركيولوجي كامل على شخصيات محورية في الوعي الإسلامي مثل النبي محمد وأبي بكر وعمر وعثمان...

إن هذا الغياب ليس مُجرد فجوة أرشيفية بريئة، بل يحمل دلالات عميقة. فلو كانت هذه الشخصيات قد مارست سلطة فعلية على مساحات واسعة كما تصفها الروايات الإسلامية، لتوقّعنا أن تُخلّف وراءها على الأقل إشارات مادية تُؤكد وجودها: نقوشًا رسمية، أو مراسيم إدارية، أو حتى عملات تحمل أسماءهم. إلا أن كل هذه المؤشرات تبدأ بالظهور فقط مع معاوية، الذي سُكّت باسمه عملات رسمية، ووُثق لقبه «أمير المؤمنين» بلغات مُتعددة (العربية والبهلوية)، مما يُظهر مشروعًا سياسيًا واضح المعالم يسعى لترسيخ شرعية عبر أدوات الدولة.

أما قبل معاوية، فإن ما نعرفه يأتي حصريًا من نصوص دُوّنت بعد عقود، بل أحيانًا بعد قرن أو أكثر من الوقائع المُفترضة، في بيئات سياسية متنازعة على الشرعية. هذه النصوص (السيرة النبوية، المغازي، كتب الحديث، التاريخ) لا تُقدّم كمجرد سرد تاريخي، بل كـبنية أيديولوجية تُعيد تشكيل الماضي لخدمة الحاضر.

وعليه، فإن التوثيق الأركيولوجي لا يدعم وجود إسلام مبكر مُوحد أو ناضج كما تصفه الرواية الإسلامية الرسمية، بل يُشير إلى عملية تشكُّل تدريجي بدأت فعليًا فقط مع معاوية، ثم أخذت تتبلور بوضوح أكبر في العهدين الأموي والعباسي، حيث أعيد إنتاج الماضي بما يناسب الحاضر السياسي. في حين، ثمّ العثور على أدلة أثرية قوية تُدعم وجود معاوية بن أبي سفيان بصفته حاكمًا فعليًا في الشرق الأدنى خلال النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، وتُعد من أهم الشواهد المبكرة على نشأة السلطة الإسلامية ككيان سياسي مهيمن.

ومن أبرز هذه الشواهد عملة الدينار الأموي الضارب[181] (عام 674م) حوالي (سنة 54 هـ)، التي تحمل عناصر فارسية وعربية في آنٍ واحد، ما يعكس طبيعة المرحلة الانتقالية في تشكيل الهوية السياسية–الدينية للدولة الإسلامية.

181 Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphs: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century* (London: Longman, 1986), 121–.30

1. العملة مكتوب عليها:

- بالفارسية الوسطى (البهلوية): «معاوية أمير المؤمنين»
- وبالعربية :« بسم الله»
- وتاريخها: (سنة 43 التقويم الملكي) الذي يبدأ من سنة اعتلاء الملك «يزدجرد الثالث»، الذي يوافق (سنة 674م) بالتقويم الميلادي، وهي إشارة مذهلة إلى استمرار استخدام التقويم الساساني حتى بعد سقوط الإمبراطورية الفارسية.

2. دليل على اعتراف السلطة بنفسها كدولة:

معاوية يعلن نفسه أميرًا للمؤمنين، وهو لقب سياسي-ديني يرسخ شرعيته كخليفة. هذا الاستخدام المبكر يشير إلى أن المؤسسة الخلافية بدأت تتبلور كمفهوم سياسي فوق-قبلي، حتى قبل تمام التدوين الديني الرسمي.

رغم ما يوحي به من طابع إسلامي صرف، فإن لقب «أمير المؤمنين» لا يمكن فصله عن الإرث الرمزي والسياسي للبيئات الإمبراطورية السابقة على الإسلام، وخصوصًا الإمبراطورية البيزنطية. فقد كان هذا اللقب، أو ما يعادله وظيفيًا، يُستخدم في التقليد البيزنطي للإشارة إلى الإمبراطور بوصفه رأسًا دينيًا وزمنيًا في آن واحد، حاكمًا على «المؤمنين» (المسيحيين) ومُفوّضًا من الله لحماية الدين وتنظيم شؤون الدولة. وهناك إشارات إلى أن الإمبراطور «هرقل» (-610 641م)، «الذي حكم خلال المرحلة التي يُعتقد أن الإسلام بدأ فيها بالتشكل « استخدم صيغًا مشابهة تفيد بأنه «رأس المؤمنين» أو «راعي الإيمان»، وهو ما يُوازي دلالة لقب «أمير المؤمنين» لاحقًا في السياق الإسلامي.

والمُثير للاهتمام أن ظهور هذا اللقب في العالم الإسلامي لم يكن في عهد النبي محمد، ولا في عهد الخلفاء الراشدين المُبكرين، بل ظهر بشكل رسمي ووثائقي مع معاوية بن أبي سفيان، وهذا الاستخدام المبكر يشير إلى تَبَني معاوية للقب له جذور في مفاهيم الحكم الإمبراطوري المتوارثة، وليس مجرد توليد داخلي ضمن المنظومة الإسلامية الناشئة.

ولعل الأهم أن هذا اللقب، في لحظة معاوية، لم يكن يحمل دلالة فقهية أو دينية خالصة، بل كان أداة لشرعنة السلطة ضمن فضاء متعدد الأديان والولاءات، تمامًا كما كان يفعل الأباطرة البيزنطيون. فـ«المؤمنون» لم يُحدَّدوا آنذاك بمعنى عقائدي دقيق، بل يمكن فهمهم كمجموعة خاضعة لسلطة الحاكم الذي ينال شرعيته من الله، أكان هؤلاء المؤمنون مسلمون، أو مسيحيون، أو حتى يهودًا ضمن الدولة.

إذن، استخدام لقب «أمير المؤمنين» في بدايته يعكس استمرارًا للنموذج الإمبراطوري المسيحي الشرقي، أكثر مما يعكس تأسيسًا إسلاميًا جديدًا. وهذا ما يعزز الفرضية القائلة

بأن الدين الإسلامي في بداياته لم يكن منفصلًا عن الأطر الرمزية والسياسية التي ورثها عن البيزنطيين والساسانيين، بل أعاد توظيفها ضمن نسق سياسي-لاهوتي جديد تحت راية الخلافة.

ومن الشواهد اللافتة أيضا، التي تُسلط الضوء أيضا على طبيعة السلطة الأموية المبكرة وشخصية معاوية بن أبي سفيان، ما ورد في بعض المصادر السريانية والمسيحية عن زيارته لكنيسة القيامة «الجلجلة»[182]، وكنيسة الجسمانية، وزيارته لقبر مريم .ووفق هذه الروايات، لم يكتف معاوية بزيارة الأماكن المسيحية المقدسة، بل شارك أحيانًا في بعض الطقوس أو صلّى في تلك المواقع، ومنها الجلجلة، حيث يُعتقد أن يسوع صُلِب، وهو موقع يحمل رمزية كبرى في العقيدة المسيحية.

وعندما نُصّب معاوية خليفةً (سنة 661م)، تشير بعض الشهادات إلى أنه توجه مباشرة إلى القدس، حيث صلى في «الجلجلة»، مما يعطي هذه الزيارة بُعدًا سياسيًا-رمزيًا واضحًا. فالقدس لم تكن فقط مدينة مقدسة، بل كانت نقطة التقاء الأديان الإمبراطورية (اليهودية، والمسيحية، والإسلام الناشئ)، وكان أي حاكم يسعى إلى ترسيخ سلطته بحاجة إلى أن يظهر كراعي للمقدسات، لا كعدو لها. وهكذا، فإن معاوية اختار أن يُقدم نفسه كـ«حاكم مقدس» يتعامل مع جميع الإرث الديني في المنطقة، لا فقط مع الإسلام الوليد.

هذه التصرفات لا يمكن فصلها عن الواقع الديني والسياسي للقرن السابع، حيث لم تكن الهوية الإسلامية بعد قد تبلورت بصورتها الفقهية-العقائدية النهائية. الإسلام في زمن معاوية كان لا يزال فضاءً مفتوحًا للتأويل[183]، وعقيدةً قيد التشكّل. لذلك، فإن زيارة معاوية للأماكن المسيحية لا تعني خيانة للإسلام، بل تُظهر أنه كان يتصرف في إطار سياسي واسع يستثمر الرمزية الدينية لتثبيت سلطته، بغض النظر عن مرجعيتها الدينية الدقيقة.

في المقابل، فإن غياب أي إشارات موازية لزيارات محمد أو الخلفاء الراشدين لهذه المواقع «أو حتى ذكرهم في السجلات الأركيولوجية» يُعزز الفكرة القائلة بأن السلطة الإسلامية لم تدخل طور التوثيق المادي إلا مع الأمويين، وتحديدًا منذ معاوية. فبينما تظل شخصيات مثل محمد وأبي بكر وعمر وعثمان محصورة في مدونات نصوصية ظهرت بعد عقود في مناخ أيديولوجي مغلق، فإن معاوية هو أول حاكم إسلامي نُقش اسمه على النقود، وذُكر في نقوش وُثّقت زمن حكمه، وزار أماكن يمكن تعيينها ماديًا، ما يجعله أول شخصية إسلامية تُثبت تاريخيًا بالمعايير النقدية الحديثة.

182 Oleg Grabar, The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem (Princeton: Princeton University Press, 1996), 27–45.

183 Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 45–68.

وهكذا، يمكن القول إن معاوية لم يكن فقط مؤسس الدولة الأموية، بل كان أيضًا أول من مارس السلطة باسم الإسلام ضمن شبكة رمزية-مقدسة تتجاوز حدود الدين الجديد، وتُعيد ترتيب مشهد «القداسة» بطريقة تتيح له السيطرة على فضاء ديني–سياسي متعدد الدلالات.

وبينما نُسبت إلى محمد أعظم المنجزات الروحية والسياسية في السرديات الإسلامية اللاحقة، فإن غيابه التام عن السجل الأركيولوجي المباشر – من نقود، نقوش، أو وثائق معاصرة – يضعنا أمام مفارقة لا يمكن إغفالها. فشخصية بهذه المركزية، تُقدَّم في الخطاب الإسلامي كقائد دولة، وزعيم عسكري، ومؤسس حضارة، يفترض أن تترك خلفها أثرًا ماديًا ما، ولو طفيفًا، من حقبة حياتها المفترضة. غير أن الواقع أن أولى الشهادات المادية التي تذكر اسم محمد لا تعود إلى زمنه، بل إلى عهد عبد الملك بن مروان، في نقش قبة الصخرة (691م)، حيث تم توظيف اسمه ضمن خطاب توحيدي سياسي موجّه، لا ضمن إطار نبوي مستقل.

في المقابل، نجد أن خصمه المزعوم في المروية الإسلامية، مسيلمة بن حبيب الحنفي، الذي وُصف لاحقًا بـ»الكذاب»، يملك حضورًا ماديًا أكثر وضوحًا، سواء عبر إشارات إلى صكوك نقدية محلية، أو عبر ذكره في مصادر غير إسلامية كرجل دين وقائد له أتباع في منطقة اليمامة. وهذا ما يدفع إلى التفكير فيما إذا كانت الذاكرة الإسلامية قد حسمت الصراع لصالح سردية لاحقة، أكثر مما وثّقت واقعًا تاريخيًا فعليًا.

إن هذا التباين بين محمد الذي تغيب عنه الوثائق ومسيلمة الذي يظهر في بعض الآثار يفتح الباب أمام قراءة نقدية لسؤال النبوة في الإسلام المبكر: هل كان محمد شخصية تاريخية مركزية بالفعل في لحظة التأسيس، أم أنه بُني لاحقًا كشخصية أسطورية لتجسيد سلطة دينية موحَّدة، أنتجت بشكل متدرج بدءًا من العصر الأموي؟ وهل كانت شخصية محمد، كما وصلت إلينا، انعكاسًا لتطور الدولة الإسلامية أكثر مما كانت مصدرًا له؟

بين رزية الخميس والسقيفة
وتحولات السلطة

في التاريخ الإسلامي تُعَدّ وفاة محمد لحظة فارقة، إذ مثلت نهاية مرحلة التأسيس وبداية حقبة من الاضطرابات السياسية والصراعات على السلطة. فبينما تُصوّر الروايات الإسلامية التقليدية وفاته على أنها حدث طبيعي صاحبته أجواء من الحزن والتسليم بالقضاء والقدر، فإن تحليل السياق التاريخي والسياسي يكشف عن تعقيدات أعمق تتجاوز السرديات العقائدية.

إن طبيعة مرض محمد[184]، والظروف المُحيطة بوفاته، إضافةً إلى التنافس الذي ظهر فورًا بين الصحابة حول مسألة الخلافة، جميعها تطرح تساؤلات جوهرية حول مدى استقرار الدولة الناشئة في تلك اللحظة الحرجة. كما أن تباين الروايات حول أيامه الأخيرة، وتضارب شهادات المصادر الإسلامية بشأن وصيته وموقفه من مسألة الخلافة يعكس صراعًا سياسيًا أُلبس ثوبًا دينيًا لاحقًا، وهو صراع لم يكن معزولًا عن الظروف الواقعية التي أحاطت بالنبي في أيامه الأخيرة. إذ يفتح تدهور حالته الصحية وعلامات الضعف الجسدي التي أصابته في تلك الفترة المجال أمام تساؤلات جوهرية حول مدى تأثير وضعه الجسدي على قراراته الأخيرة، وعلى كيفية إدراك الصحابة لأولويات القيادة والخلافة، بما يبرز التداخل بين الأبعاد الجسدية والسياسية والدينية في اللحظة التأسيسية للإسلام، ونتج عن ذلك أيضًا إثارة تساؤلات جوهرية تتعلق بمفهوم العصمة كما صاغته العقيدة الإسلامية، وبمدى تأثير الظروف الواقعية على تصور الأمة لمركزية النبي وخصوصية موقفه الديني والسياسي.

في حين، تجمع المصادر الإسلامية إلى إصابة النبي في أيامه الأخيرة بحُمى شديدة وإغياء مُستمر، مما جعله غير قادر على قيادة الصلاة بنفسه، وهو ما اضطره إلى تكليف أبي بكر بها، في خطوة أثارت لاحقًا جدلًا حول مسألة الخلافة.

184 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 482–490.

وإذا ما أخضعت الأيام الأخيرة من حياة النبي محمد للفحص التاريخي والتحليل السياقي، يتبيّن أنها كانت مُثقلة بسلسلة من الأحداث العاطفية والسياسية العميقة التي تركت أثرًا بالغًا في تلك المرحلة الحساسة. فقد تزامن اشتداد المرض مع حزن شخصي شديد، تمثل في وفاة ابنه إبراهيم، وهو حدث ذو حمولة وجدانية واضحة في المصادر، كما ترافقت هذه المرحلة مع توترات أمنية وسياسية من بينها ما تذكره الروايات عن مُحاولة اغتيال في العقبة،[185] إضافة إلى بوادر انقسام داخلي تجلّت في عصيان بعض المقربين لأوامره، وتنامي الانتقادات والاعتراضات من أطراف مختلفة داخل المجتمع الإسلامي الناشئ. في حين، أسهم تراكم هذه الضغوط العاطفية والاجتماعية والسياسية في رسم ملامح مرحلة أخيرة اتسمت بالهشاشة والتعقيد، وكشفت عن حجم التحديات التي واجهها النبي في إدارة الجماعة وتوجيهها في لحظة انتقالية حاسمة سبقت وفاته مُباشرة.

امتد مرض النبي محمد لمدة تقارب الأسبوعين، اضطر خلالها إلى المكوث في الفراش في منزل عائشة، بينما كانت الأجواء في حُجرة المرض تتسم بالتوتر والدسائس السياسية، حيث ظل النبي في حالة عُزلة قسرية فرضها المرض عليه، مُحاطًا بمناورات سياسية وعائلية متعددة، ما جعل هذه الفترة من حياته آخر أيامه مرحلة حرجة من حيث الضغوط النفسية والاجتماعية والسياسية.

هذا الضعف الجسدي يطرح إشكالية تتعلق بتصوير محمد كنبي معصوم، حيث كان يُنظر إليه في الخطاب الديني ككيان مدعم من السماء، لا يُخطئ في القول أو الفعل في (القرآن):[186] «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى». ومع ذلك، فإن مرضه ومعاناته الجسدية التي أدت في النهاية إلى وفاته، تُظهره في صورة إنسان يخضع لنفس القوانين البيولوجية التي يخضع لها الجميع، مما يُثير تساؤلات حول الأساس اللاهوتي لمفهوم العصمة.

يبدو، من خلال تحليل الوقائع والسرديات التاريخية المُبكرة، أن أبا بكر وعمر، بوصفهما فاعلين مركزيين في مرحلة ما قبل الخلافة، قد شكّلا (بمساندة غير مباشرة من ابنتيهما عائشة وحفصة) شبكة نفوذ سياسية واجتماعية حول النبي محمد. ويقود هذا المُعطى إلى الاستنتاج بأن مؤسسة الخلافة لم تتشكل في فراغ سياسي مُجرد، بل كانت وثيقة الارتباط بالبنية العائلية والروابط النَّسَبية التي أرساها الرسول مع نُخبة من صحابته.

كما يُلاحظ أن الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل ارتبطوا جميعًا بالنبي بروابط نسب أو مُصاهرة، الأمر الذي يعكس أن السلطة السياسية في الإسلام المبكر تداخلت بصورة واضحة مع الروابط العائلية والاجتماعية، ويُشير هذا التداخل إلى أن آليات الشرعية والنفوذ لم تكن قائمة

185 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج. 2 (بيروت: دار التراث، 1967 م)، 89–90.

186 القرآن. سورة، النجم، (آية 3).

على الاعتبارات الدينية أو الأخلاقية وحدها، بل تأثرت أيضًا بشبكات القرابة والتحالفات الأسرية التي لعبت دورًا مُهمًا في تنظيم السلطة وتداولها؛ ويُمكن القول إن هذا النمط من التداخل بين العائلة والسياسة ترك أثرًا طويل الأمد في البنية السياسية الإسلامية، واستمر حُضوره بأشكال متفاوتة في مراحل تاريخية لاحقة، وربما ما زالت بعض انعكاساته قائمة حتى اليوم.

يُبرز «ابن كثير»، نقلًا عن الروايات الواردة في مصادر السيرة، دلالة العلاقات العائلية ودور النساء في اللحظات الحرجة من تاريخ الإسلام المُبكر، ولا سيما خلال المرحلة الأخيرة من حياة النبي محمد. فقد أورد أن اشتداد المرض على النبي ترافق مع مبادرة من بعض نسائه إلى استدعاء شخصيات بعينها؛ إذ أرسلت عائشة إلى أبي بكر، وأرسلت حفصة إلى عُمر بن الخطاب، بينما أرسلت فاطمة إلى علي بن أبي طالب، وهو ما يُمكن فهمه بوصفه استدعاءً لثلاث شخصيات ستتولى لاحقًا أدوارًا مركزية في قيادة الجماعة الإسلامية.

وتُثير هذه الرواية ملاحظات لافتة تتعلق بانتقائية الحضور في تلك اللحظة المفصلية، إذ تلتزم السيرة (بحسب ما ينقله ابن كثير) الصمت حيال وجود عثمان بن عفان خلال فترة احتضار النبي، رغم مكانته البارزة بوصفه زوج ابنتي النبي وصاحب لقب «ذو النورين». بينما يُعد هذا الغياب النسبي أمرًا مثيرًا للتساؤل، خاصة في ضوء المكانة العائلية لعثمان، ما يفتح المجال لتأويلات تاريخية تتعلق بتفاوت أدوار شبكات المُصاهرة والقرابة في تلك اللحظة الحرجة، وباختلاف درجات التأثير السياسي والاجتماعي التي تمتعت بها الشخصيات المحيطة بالنبي في أواخر حياته.

ومن ثم، يُمكن قراءة هذا المشهد بوصفه مؤشرًا على أن العلاقات العائلية، ولا سيما من خلال زوجات النبي وبناته، لم تكن مجرد روابط شخصية، بل أدت دورًا فاعلًا في استدعاء الفاعلين السياسيين الأساسيين، وأسهمت في رسم ملامح المرحلة الانتقالية التي سبقت تشكل السلطة السياسية في الإسلام المُبكر.

توجد روايات تاريخية تُشير إلى أن وفاة النبي محمد قد تكون ناجمة عن تسميم مُدبّر، وهو ما يُمثل إحدى القضايا المثيرة للجدل في التاريخ الإسلامي، وعلى الرغم من أن المصادر الإسلامية التقليدية تتفق عمومًا على أن وفاته كانت طبيعية بعد مرض طويل، فإن بعض الروايات، خاصة في كتب الحديث والتاريخ، تتحدث عن تعرضه للتسميم بعد تناوله طعامًا مسمومًا قُدم له في خيبر من قبل امرأة ، وهو ما يُقال إنه أثر على صحته لسنوات لاحقة حتى أدى إلى وفاته، بينما لم تحظَ هذه رواية بتوافق تام في المصادر الإسلامية، إذ تعاملت بعض النصوص معها على أنها مجرد أثر طويل المدى للتسمم الذي تعرض له النبي في خيبر، بينما رأت روايات أخرى أن التسميم قد يكون لعب دورًا مباشرًا في وفاته.

إن طرح فكرة اغتيال النبي عبر التسميم يفتح الباب أمام تساؤلات حول الجهة المستفيدة من غيابه، خاصة أن وفاته أدت إلى فراغ سياسي كبير، مما أطلق سلسلة من الصراعات حول

السلطة بين الصحابة، وإن قُبول فكرة اغتيال النبي قد يُثير إشكالات تتعلق بمفهوم العصمة في الفكر الإسلامي، إذ يرى التيار التقليدي أن الله يحفظ أنبياءه من أن يموتوا بمكائد أعدائهم، بينما قد يُنظر إلى هذه الروايات كدليل على أن الوفاة كانت طبيعية ولم تكن نتيجة مؤامرة مُدبّرة.

إن رواية تسميم النبي تظل قضية محل خلاف بين المصادر الإسلامية، وتعكس التعقيدات التاريخية المحيطة بوفاته، وسواء كانت وفاته نتيجة أسباب طبيعية أم اغتيالًا بالسم، فإن التباين في الروايات يدعو إلى إعادة قراءة هذه المرحلة ضمن سياقها السياسي والاجتماعي، بعيدًا عن السرديات العقائدية التقليدية، لفهم طبيعة الصراعات التي نشأت بعد رحيله وأثرها على مستقبل الحكم في الإسلام.

تذكر لنا بعض الأحاديث في كُتب الحديث المعترف بها أن النبي محمد تعرض لمحاولة اغتيال بالتسميم في حادثة وقعت أثناء غزوة خيبر (في السنة 7 هـ / 628 م)، ووفقًا للروايات، كانت امرأة يهودية تدعى زينب بنت الحارث قد قدمت للنبي طعامًا مسمومًا في محاولة لقتله انتقامًا منه بسبب قتله لبعض أفراد قبيلتها في معركة خيبر، وكانت قد وضعت السم في شاة مشوية وأعطتها للنبي، ووفقًا لبعض الأحاديث، عندما تناول النبي الطعام، شعر بألم شديد وطلب التوقف عن الأكل، ثم أخبر الصحابة أن السم قد أثر عليه، وأظهرت الأحاديث أنه كان يعاني من تأثير السم لبقية حياته، مما يعتقد البعض أنه ساهم في تدهور صحته في الأيام الأخيرة من حياته.

ورد في الحديث الصحيح في «صحيح البخاري»[187] عن عائشة أنها قالت إن النبي قال: «ما زلتُ أجدُ من تلك الأكلة التي أكلتُ في خيبر، فِعَاقَتِي هذه». وقد فهم العلماء من هذا الحديث أن السم أثر عليه في فترة لاحقة من حياته، مما ساهم في تدهور صحته، وبالرغم من أن النبي ظل حيًا بعد تناول السم، إلا أن بعض العلماء والمُؤرخين يعتبرون أن السم كان له دور في تدهور حالته الصحية في الأشهر التالية، خصوصًا في الأيام الأخيرة من حياته، وتتفاوت الآراء حول ما إذا كان السم قد ساهم بشكل مباشر في وفاته أم لا.

يظل تسميم النبي محمد من أكثر القضايا إثارة للجدل في التاريخ الإسلامي، حيث يتعامل معها المسلمون بطرق مُختلفة وفقًا للسياقات العقائدية والتاريخية التي يعتمدون عليها. فبينما ترفض أغلبية الروايات الإسلامية التقليدية هذا الطرح أو تتجنبه، مُفضلةً التركيز على الأحاديث التي تُشير إلى أن مرض النبي كان طبيعيًا وتفاقم في أيامه الأخيرة، فإن بعض المصادر الأخرى تطرح احتمالية أن التسميم لعب دورًا في وفاته، مستندةً إلى روايات تتحدث عن تأثره بتناول طعام مسموم في خيبر، وهو ما أدى إلى معاناته الصحية المستمرة حتى وفاته، وإن رفض

187 البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح للبخاري. كتاب الرقاق، حديث رقم 4428. القاهرة: دار المعرفة، 1998.

فكرة التسميم عند كثير من المسلمين ينبع من اعتقادهم بأن الله يحفظ أنبياءه من الاغتيال أو القتل بالمؤامرات، وهو ما يجعلهم يميلون إلى قبول فرضية الوفاة الطبيعية باعتبارها أكثر انسجامًا مع التصور الديني التقليدي، ومن جهة أخرى، يرى بعض الباحثين أن تسميم النبي(إذا ثبت تاريخيًا) قد يكون مرتبطًا بالمؤامرات السياسية والصراعات القبلية في ذلك الوقت، فوفاة النبي المُفاجئة تركت فراغًا قياديًا أدى إلى تنافس شديد بين الصحابة حول مسألة الخلافة، مما يطرح تساؤلات حول الجهات التي قد تكون استفادت من غيابه، سواء من داخل المجتمع الإسلامي الناشئ أو من القوى المعادية له، وعلى الرغم من وجود بعض الإشارات إلى حادثة التسميم في المصادر الإسلامية، فإن بعض هذه الروايات تُوجه أصابع الاتهام إلى بعض المقربين من النبي، مما يزيد من تعقيد هذه المسألة ويجعلها محط جدل واسع؛ ومع ذلك، فإن غياب إجماع تاريخي واضح ووجود تفسيرات مُتباينة يدفع إلى التساؤل حول مدى موثوقية هذه الروايات، وما إذا كانت تستند إلى أحداث واقعية أم أنها نتاج تأويلات لاحقة أدرجت في السردية التاريخية الإسلامية لخدمة مصالح سياسية أو دينية.

إن توجيه الشكوك نحو الدائرة القريبة من النبي قد يكون مرتبطًا بالتنافس على الخلافة والسلطة بعد وفاته، حيث شهدت تلك المرحلة صراعًا مُحتدمًا بين الصحابة حول القيادة، مما يجعل من الضروري النظر إلى هذه الروايات في سياقها التاريخي الأوسع، بدلاً من التعامل معها كحقائق مطلقة.

تظل وفاة النبي محمد، سواء كانت نتيجة مرض طبيعي أو تسميم مدبّر، واحدة من أكثر القضايا التاريخية إثارة للنقاش والتحليل النقدي، وتُمثل هذه الحادثة نقطة محورية في تاريخ الأمة الإسلامية، وتستدعي إعادة تقييم تاريخي نقدي يتجاوز التفسيرات التقليدية والمُحددة في المصادر الدينية، ويزداد أهمية هذا التقييم بالنظر إلى الصراعات السياسية التي نشأت عقب وفاته، والتي أسفرت عن انقسامات بين الصحابة، مما جعل مسألة الخلافة محط صراع بين عدة أطراف.

إن التباين الكبير في الروايات حول سبب وفاة النبي يعكس بوضوح التداخل بين البُعدين السياسي والديني في تشكيل السردية التاريخية الإسلامية، ففي هذا السياق، قد يُنظر إلى الروايات التي تحدثت عن التسميم كجزء من أجندات سياسية معينة تسعى إلى تبرير أو تفسير غيابه عن الساحة السياسية في وقت حرج؛ ومن جهة أخرى، فإن الروايات التي تُؤكد على المرض الطبيعي قد تخدم رؤية أكثر مطمئنة ومتوافقة مع التصور التقليدي للعصمة.

ومن هنا، يُصبح من الضروري تحليل هذه المرحلة بعيدًا عن التفسيرات العقائدية التقليدية التي تهدف إلى تبرير أو تمجيد شخص النبي، وتوسيع نطاق التحليل إلى السياقات الاجتماعية والسياسية التي كانت تحدد ملامح الحياة السياسية في المُجتمع الإسلامي المبكر. وهذا التحليل يجب أن يتضمن فهمًا عميقًا للصراعات القبلية والسياسية التي كانت

تُشكل موازين القوى في ذلك الوقت، وكذلك كيفية تأثير هذه الديناميكيات على السرديات التاريخية التي نُسجت حول وفاة النبي.

خلال فترة احتضاره التي امتدت قرابة أسبوعين، وفي سياق تدهور حالته الصحية، تُشير الروايات التاريخية إلى أن النبي محمد عبّر في إحدى لحظات صفاء الذهن عن رغبته في توثيق وصيته الأخيرة كتابةً، وذلك في يوم الخميس الذي سبق وفاته مُباشرة، الموافق للرابع من يونيو سنة (632م). تصف المصادر هذا المشهد والنبي مُضطجعًا على فراشه، تُحيط به بعض زوجاته، وعمه العباس بن عبد المطلب، وعمر بن الخطاب، بينما يُلاحظ غياب أبي بكر عن هذا المشهد بعينه، وهو غياب أثار اهتمام عدد من الباحثين في سياق تحليل التفاعلات السياسية والعائلية في تلك المرحلة الحرجة.

في هذه اللحظة، طلب النبي أن يُؤتى له بقطيف ودواة، قائلاً: «ائتوني أكتب كتابًا لا تضلوا بعدي أبدًا»[188]، في تعبير واضح عن رغبته في تثبيت توجيه أو وصية مكتوبة تهدف إلى تجنيب الجماعة الإسلامية الاختلاف والضلال بعد وفاته، وتعكس هذه الحادثة إدراك النبي لحساسية المرحلة المُقبلة، وما قد يترتب على غيابه من تحديات تتعلق بالقيادة وتنظيم شُؤون الجماعة، كما تكشف عن أهمية الكتابة بوصفها أداة لضبط الذاكرة الجماعية وترسيخ المرجعية في لحظة انتقالية مفصلية من تاريخ الإسلام المبكر، وهذا يكشف عن مدى هشاشة السلطة الدينية والسياسية التي كان يسعى إلى ترسيخها. فلو كان معصومًا وقادرًا على توجيه أمته بحكمة إلهية مُطلقة، لماذا ترك مجالًا لهذا الصراع الداخلي؟ هذه الأسئلة ليست مجرد استفسارات تاريخية، بل تحمل تداعيات على فهم تطور الإسلام المبكر وتشكل السلطة الدينية بعد وفاة النبي.

يُعزى الفضل إلى عبد الله بن عباس، ابن عم النبي محمد، في نقل وتوثيق تفاصيل دقيقة لما وقع في الحادثة المعروفة في المصادر الإسلامية باسم «رزية الخميس»، وهي واقعة حظيت بحضور واضح في كلٍّ من كتب الحديث والسير عند أهل السنة والشيعة على السواء، ومن خلال روايات ابن عباس، أمكن الوقوف على مجريات هذا الحدث وفهم السبب الذي دفعه إلى وصف ذلك اليوم بلفظ «الرزية»، بما يحمله من دلالة مأساوية عميقة.

وفي سياق إجابته عن سُؤال وجّهه إليه سعيد بن جبير حول هذه الحادثة، عبّر ابن عباس عن استنكاره الشديد لما جرى، مستحضرًا الواقعة بنبرة وجدانية مُؤثرة، إذ قال باكيًا: «يوم الخميس، وما يوم الخميس!»، ثم أردف موضحًا: «الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم».[189]

188 البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح للبخاري. كتاب الرقاق، حديث رقم 6558. القاهرة: دار المعرفة، 1998.

189 البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب كتابة العلم، حديث رقم 114 القاهرة: دار المعرفة، 1998.

تعكس هذه الشهادة حجم الألم الذي خلّفه الخلاف والجدل بين الصحابة في تلك اللحظة الحرجة، حين كان يُراد توثيق وصية النبي كتابةً، وهي وصية كان يُنظر إليها بوصفها وسيلة لتجنيب الجماعة الإسلامية الانقسام والضلال بعد وفاته. ومن ثم، تكتسب «رزية الخميس» أهمية تاريخية خاصة، ليس فقط بوصفها حادثة عاطفية مُؤثرة في ذاكرة ابن عباس، بل أيضًا باعتبارها مُؤشرًا على عمق التوترات والاختلافات التي برزت في أواخر حياة النبي، وما كان لها من أثر محتمل في رسم مسار الأمة الإسلامية في مرحلة ما بعد وفاته.

تُعد حادثة «رزية الخميس» واحدة من أكثر الأحداث إثارةً للجدل في التاريخ الإسلامي، إذ تُمثل إحدى اللحظات التي يُفضل العديد من المسلمين تجاهلها أو التقليل من شأنها في السرديات التقليدية، لأنها تُظهر جوانب من الصراع والتوترات بين الصحابة والتي قد تتناقض مع الصورة المثالية التي يُراد تقديمها عنهم، بينما تعكس عمق التوترات السياسية التي بدأت تتبلور حتى قبل وفاة النبي محمد، حيث كان المسلمون يُواجهون تحديًا كبيرًا في تطبيق تعاليمه بالشكل الذي كان يسعى إليه النبي نفسه. وهذه التحديات لم تقتصر فقط على مسألة الكتاب أو تدوين الوحي، بل شملت أيضًا تفسير؛ الأحاديث النبوية وتوجيهاته السياسية والاجتماعية. فالفراغ السياسي الذي نشأ بعد وفاته وما تبعه من صراعات على السلطة بين الصحابة أدى إلى تحريف بعض المفاهيم والتفسيرات المُتعلقة بتوجيهاته، مما جعل تطبيق تعاليم النبي أمرًا صعبًا في تلك الفترة هذه الحادثة تُثير أيضًا تساؤلات حول مفهوم العصمة في الإسلام؛ وقد شكلت هذه الحادثة انقسامًا في تنفيذ وصايا النبي في أيامه الأخيرة، مما أدى إلى انعكاس نوع من الارتباك في السلطة والتوجيهات الدينية التي كان يُفترض أن تكون واضحة وغير قابلة للشك.

وفي سياق التوترات السياسية والاختلافات بين الصحابة حول من سيكون الخليفة بعد وفاة النبي، وهي تشكل نقطة انقسام بين المسلمين حول كيفية إدارة الشؤون الدينية والسياسية بعد وفاته. وتعتبر «رزية الخميس» حادثة محورية تعكس جوانب من الصراع السياسي والفكري في فترة ما بعد وفاة النبي، وما زالت تُثار حولها تساؤلات وانتقادات حتى اليوم.

تتفق العديد من المصادر الإسلامية الكلاسيكية، وفي مُقدمتها صحيح البخاري، على أن حادثة طلب النبي محمد تدوين وصيته الأخيرة لكي يحدد فيها الأمور التي ستكون مرجعية للأمة بعد وفاته، وكان هذا الكتاب سيُوضح الكثير من الأمور الشرعية والعملية التي قد تنشأ في المُستقبل، لكن على ما يبدو أن إرادة عمر بن الخطاب قد عارضت إرادة محمد ووافقت إرادة السماء، حيث لعب دورًا حاسمًا في عدم إتمام رغبة النبي ، بينما تُورد بعض الروايات صيغة مُخففة لهذا الموقف، مفادها أن عمر اكتفى بالقول «إن النبي يهجر» (أي أنه في حالة مرض

شديدة ولا يستطيع التصرف بشكل صحيح)[190]، وهو ما فُسِّر بوصفه تعليلًا لعدم المضي في تنفيذ الطلب، دون الإشارة صراحة إلى معارضة مباشرة على طلب النبي كتابة الكتاب.

جاء في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس:

«لما حضر رسول الله ... وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، قال النبي: هلموا أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده. فقال عمر: إن النبي قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت فاختصموا، فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم النبي كتابًا لا تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما كثر اللغط والاختلاف، قال النبي: « قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع.»

غير أن مصادر أخرى تُقدّم تصويرًا أكثر حدّة للمشهد؛ إذ يُؤكد الإمام أحمد بن حنبل[191] في مسنده على شدة رد الفعل الذي صدر عن عمر، مُشيرًا إلى أنه «خالف عليها حتى رفضها»، وهو تعبير يوحي بوجود موقف صريح حال دون كتابة الوصية. كما تنقل بعض الروايات شهادة منسوبة إلى عمر نفسه في هذا السياق، حيث قال: «فكرهنا ذلك أشد كراهة»، وهو تصريح يكشف عن رفض واعٍ للطلب. وقد سوّغ عُمر هذا الموقف بقوله: «وعندكُم القرآن، حسبنا كتاب الله»[192]، في إشارة إلى اعتقاده بكفاية القرآن بوصفه المرجعية العليا للأمة، وأن تدوين وصية إضافية قد يفتح الباب أمام الخلاف والجدل بين المسلمين.

ويعكس هذا التباين في الروايات طبيعة الجدل الذي أحاط بحادثة «رزية الخميس»، كما يكشف عن اختلاف في التصورات حول حُدود المرجعية الدينية وآليات حفظ وحدة الجماعة في لحظة انتقالية بالغة الحساسية. ومن ثم، تُمثل هذه الواقعة إحدى الإشارات المبكرة إلى التوتر بين منطق النص المكتوب ومنطق الاجتهاد السياسي، وهو توتر سيظل حاضرًا في تطور الفكر السياسي والديني في الإسلام المبكر.

لم تكن رزية الخميس مُجرد حدث معزول، بل كانت مقدمة لصراعات سياسية وأيديولوجية حادة بين التيارات المختلفة داخل المجتمع الإسلامي الناشئ، ورفض كتابة الوصية أدى إلى استمرار حالة الغُموض حول مسألة الخلافة، مما ساهم لاحقًا في انقسام الأمة الإسلامية إلى تيارات متنازعة، وأرست مواقف متعارضة حول القيادة بعد وفاة النبي، مما ساهم في انقسام الأمة بين مؤيدين لخلافة علي بن أبي طالب ومعارضين لها، وهذا الحدث أدى لاحقًا إلى انقسام بين السنة والشيعة، حيث رأى الشيعة أن الوصية كانت ستُؤكد حق علي بالخلافة، بينما اعتمد السنة على فكرة الشورى وعدم وجود نص صريح في تعيين الخليفة، وهو ما برر لاحقًا انتخاب أبي بكر.

---

190 البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح للبخاري. كتاب الرقاق، حديث رقم 5345. القاهرة: دار المعرفة، 1998.

191 البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح للبخاري. كتاب الرقاق، حديث رقم 14316. القاهرة: دار المعرفة، 1998.

192 البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح للبخاري. كتاب الرقاق، حديث رقم 9757. القاهرة: دار المعرفة، 1998.

إذا كان النبي يُريد كتابة وصية حاسمة، فلماذا لم يُصرّ على ذلك؟ وإذا كانت المسألة مجرد توجيه ديني، فلماذا خشي بعض الصحابة منها؟ فهذه الأسئلة تُشير إلى وجود فجوة بين السرديات الإسلامية الرسمية والصراعات الواقعية بين النخب القرشية حول مسألة الخلافة، حيث يُمكن تفسير معارضة كتابة الوصية بأنها خوف من أن يُحدد النبي خليفته بشكل صريح، مما قد يحسم الجدل لصالح علي بن أبي طالب، (وفقًا للتفسير الشيعي)، أو لشخص آخر، مما يُغير موازين القوى داخل قريش.

يُشير الصراع الذي نشأ بعد وفاة محمد حول مفهوم «الكتاب والسنة» إلى إشكالية جوهرية تتعلق بعدم وجود نص موحد أو سلطة دينية مركزية قادرة على فرض تفسير متَّفق عليه لهذه الوصية. فبينما تذكر الروايات الإسلامية أن النبي أوصى بالتمسك بهما، فإن الأحداث التاريخية اللاحقة تكشف أن هذه الوصية لم تكن واضحة أو مُلزِمة بالقدر الذي قد توحي به النصوص التقليد.

أحد أبرز الإشكالات التي واجهها المسلمون الأوائل كان غياب التدوين الرسمي للقرآن في عهد محمد، مما جعل مسألة تحديد النص النهائي محلاً للخلاف، أما بالنسبة للسنة، فإنها لم تكن مجموعة متكاملة أو مُدوَّنة آنذاك، بل كانت أقوالًا وممارسات تناقلها الصحابة شفهيًا، مما أتاح مجالًا واسعًا للتأويل والتنازع حول صحتها.

إن الانقسام السياسي الذي تلا وفاة النبي، خاصة بين أنصار أبي بكر وعلي، يعكس بوضوح أن مفهوم «الكتاب والسنة» حيث لم يكن كافيًا لمنع التشرذم الداخلي، بل على العكس، أصبح تأويل هذه النصوص أداة في يد الفرق المُتناحرة، كل منها يدّعي أنه الأجدر بتمثيل الإسلام الصحيح، وهذا التباين في الفهم والتطبيق يُؤكد أن غياب النصوص الحاسمة والسلطة المركزية بعد وفاة النبي جعل إمكانية الالتزام بوصيته أمرًا نظريًا أكثر منه واقعًا عمليًا، مما ساهم في تشكُّل تيارات فكرية ومذهبية متباينة عبر التاريخ الإسلامي.

إن توصية محمد في أيامه الأخيرة بالتمسك بالكتاب والسنة تطرح إشكاليات تتعلق ببنية النصوص الدينية وتطورها التاريخي؛ فمن الناحية التاريخية، لم يكن القرآن في عهده قد جُمع في مصحف واحد، بينما يُؤمن المسلمون أنه نزل على مدى 23 عامًا، وظل محفوظًا في ذاكرة الصحابة ومتفرقًا على مواد مختلفة مثل: «الرقاع والعظام والألواح الحجرية». وهذا الواقع يجعل التوصية بالتمسك بـ»الكتاب» إشكالية، إذ إن النص لم يكن بعد في صورته النهائية، مما يُثير تساؤلات حول كيفية فهم الصحابة لهذا التوجيه في سياقهم الزمني.

علاوة على ذلك، فإن مفهوم «السنة» في ذلك الوقت لم يكن محددًا أو مدونًا بشكل رسمي، بل كان مجرد ممارسات وأقوال منقولة شفهيًا، مما فتح الباب أمام التفسيرات المتضاربة لاحقًا. وبالفعل، فإن التاريخ الإسلامي المبكر شهد خلافات جوهرية حول مصادر التشريع، خاصة في

ظل التوترات السياسية التي برزت بعد وفاة النبي، حيث استخدمت كل فئة تأويلها الخاص للنصوص لتعزيز شرعيتها.

هذه العوامل تجعل من التوصية بالكتاب والسنة إشكالية من منظور تاريخي، حيث لم تكن أيٌّ من هاتين المرجعيتين مكتملة أو موحدة عند لحظة الوفاة. وهذا بدوره يُلقي بظلال من الشك على مدى وضوح هذه الوصية وفعاليتها كأداة للحفاظ على وحدة الجماعة الإسلامية، خاصة وأن الصراعات السياسية والمذهبية التي تلت وفاة النبي، كشفت عن مدى هشاشة هذا الأساس الديني، أمام التحديات السياسية والاجتماعية.

إن دعوة محمد بالتمسك بـ»الكتاب» تُثير تساؤلات جوهرية حول طبيعة النصوص المقدسة في الإسلام المبكر. فإذا كان «الكتاب» لا يُشير إلى القرآن بمفهومه النهائي كما نعرفه اليوم، وإنما إلى الوحي المتناثر في الصدور والرقاع، فإن ذلك يعني أن مفهوم «النص المقدس» كان لا يزال في طور التشكّل عند لحظة وفاة النبي.

هذه الإشكالية تأخذ أبعادًا أعمق عند النظر إلى عملية جمع القرآن في عهد الخلفاء، حيث كان الاعتماد على روايات متفرقة وشهود مُختلفين لتثبيت نص موحّد، فلو كان «الكتاب» المقصود في وصية النبي قد وُجد بالفعل في صورة نهائية، لما احتاج الصحابة إلى خوض عملية الجمع والتدوين بعد وفاته، وهذا يطرح تساؤلًا حول مدى دقة وحفظ هذا الوحي عبر النقل الشفهي، خاصةً أن هناك روايات تتحدث عن اختلافات في القراءات والنصوص التي تم توحيدها لاحقًا.

كما أن الفهم السائد للوحي في زمن النبي لم يكن مرتبطًا بنص مكتوب متكامل بقدر ما كان تجربة دينية متحركة تعتمد على الاستذكار الشفهي والتفسير الفعلي من قبل محمد نفسه. لذلك، فإن التمسك بهذا «الكتاب» لم يكن يعني اتباع نص ثابت، بل كان خاضعًا لتفسيرات وتأويلات تختلف باختلاف من كان يحمل هذا الوحي في ذاكرته، وهو ما فتح المجال لاحقًا للجدل والخلاف حول ماهية القرآن نفسه، ومعايير جمعه وتدوينه في (القرآن)[193] الآية التي تقول «لا يمسه إلا المُطهرون» تُعد واحدة من أكثر الآيات التي خضعت لتفسيرات متعددة، خاصة فيما يتعلق بمفهوم «المطهرون» والمقصود بـ»المس». في التفسير التقليدي، غالبًا ما تُستخدم هذه الآية كدليل على وجوب الطهارة قبل لمس المصحف، لكن التحليل النقدي يُشير إلى أن هذا التأويل قد يكون لاحقًا ومبنيًا على تطور الفقه الإسلامي بعد وفاة النبي.

عند النظر في سياق الآية، نجد أنها نزلت في مكة، في مرحلة لم يكن فيها القرآن مكتوبًا في مصحف كامل، مما يُثير تساؤلات حول ما إذا كانت تُشير إلى المصحف المادي أم إلى الوحي بصفته مفهومًا مجردًا. فبعض المفسرين، مثل «فخر الدين الرازي»، رأوا أن «المطهرون» في الآية

193 قرآن. سورة الواقعة (آية 79).

قد يكونون الملائكة، أي أن الوحي لا يمسه إلا كائنات سماوية طاهرة، وليس البشر، وفي المقابل، فُسر «اللمس» في بعض التفاسير الأخرى على أنه الفهم العميق للقرآن، أي أن معانيه الحقيقية لا يُدركها إلا من بلغ درجة من النقاء الروحي.

هذه التفسيرات المتباينة تُسلط الضوء على مشكلة مركزية في التعامل مع النصوص الدينية: إلى أي مدى تعكس هذه النصوص مفاهيم واضحة وثابتة، وإلى أي مدى تخضع لتأويلات، تعتمد على السياقات الزمنية والتطورات الفكرية اللاحقة؟ إن الجدال المستمر حول هذه الآية يعكس طبيعة الفقه الإسلامي المتغيرة، حيث يتم توظيف النصوص لدعم رؤى مختلفة، مما يدل على أن المفاهيم الدينية ليست مُحكمة وثابتة كما يزعم بعض الفقهاء، بل تخضع لإعادة تفسير مستمرة بحسب الظروف والسياقات التاريخية.

إن عملية جمع القرآن بعد وفاة محمد تكشف عن إشكاليات جوهرية تتعلق بنقل الوحي وحفظه، خاصة في ظل غياب تدوين رسمي موحّد خلال حياة النبي. فبينما كان محمد يعتمد على الحفظ الشفهي والتدوين المتفرق على مواد بدائية، لم يصدر أمرًا بجمعه في مصحف واحد، مما يُشير إلى أن مفهوم «النص المقدس المكتمل» لم يكن واضحًا في تلك المرحلة.

بعد وفاة محمد، برزت مخاوف جدية حول إمكانية ضياع أجزاء من القرآن، خاصة بعد مقتل العديد من الحفظة في معركة اليمامة، وهنا أصرّ عمر بن الخطاب على ضرورة جمع القرآن، لكن أبا بكر رفض الفكرة في البداية بحجة أن النبي لم يأمر بذلك، وهذا الاعتراض يعكس موقفًا تقليديًا يتردد كثيرًا في القرارات الفقهية المبكرة، حيث يُنظر إلى غياب أمر مباشر من النبي كدليل على عدم جواز الابتكار في التشريع. ومع ذلك، وتحت ضغط الحاجة العملية، تم تكليف «زيد بن ثابت» بجمع الآيات المتفرقة، وهي خطوة لم تكن مجرد عمل توثيقي بل كانت عملية اختيار وتنسيق قد تكون خضعت لمعايير انتقائية.

عندما نعود إلى وصية النبي بالتمسك بالكتاب والسنة، يجب أن نفهم هذه الوصية في سياقها التاريخي. هل كان النبي يقصد الحفاظ على تعاليم الوحي الإلهي والتوجيهات التي كان يلقنها للصحابة طوال حياته بوصفها مرجعية ملزمة بعد وفاته؟ أم أن الحديث عن القرآن كان أكثر عمومية من الناحية العملية، بحيث يُركّز على تثبيت النص القرآني بوصفه المصدر الأعلى للتشريع، دون أن يتضمن بالضرورة تفصيلًا مؤسسيًا لكيفية إدارة السلطة أو تنظيم الخلاف السياسي من بعده؟ لقد كانت هذه الوصية تهدف إلى حث الصحابة على التشبث بالتوجيهات القرآنية والنبوية التي كانت متوافرة لديهم آنذاك، وليس بالضرورة في شكل مكتوب أو موحد كما نعرفه اليوم، وتُعتبر وصايا النبي محمد في الأيام الأخيرة من حياته بمثابة إرشادات جوهرية لاستمرار المجتمع الإسلامي بعد وفاته، وتوجيهات كان من المفترض أن تحدد معالم الشريعة وتنظم الحياة الدينية والاجتماعية للمسلمين؛ ومن أبرز هذه الوصايا تلك المتعلقة بتدوين «الكتاب»، الذي يُعتقد أن النبي كان يرغب في أن يتم تجميعه وتدوينه بعد موته لتوضيح

الشريعة وتعاليم الدين بشكل أكثر تحديدًا ووضوحًا. إلا أن الواقع التاريخي يكشف عن تردد كبير في تنفيذ هذه الوصية، الأمر الذي يُظهر تحديات عديدة في فهم وتطبيق التوجيهات النبوية.

إن الحديث عن «الكتاب» في السياق النبوي قد يُشير إلى وحي الله بشكل عام، حيث كان النبي يوجه الصحابة بتدوين ما كان يُنزل عليه من آيات وأحاديث طوال فترة رسالته، و لكن كان هناك تردد واضح في جمع الكتاب بشكل مكتوب وموحد بعد وفاته، و يُعتقد أن النبي كان ينوي توجيه الصحابة لتجميع الكتاب في مصحف واحد بعد موته، لكن في لحظاته الأخيرة لم يُنفذ هذا التوجيه بشكل رسمي، و من جانب آخر، يبدو أن الصحابة قد انشغلوا بالصراعات السياسية على خلافة النبي، مما أدى إلى التأجيل أو الإلغاء الفعلي لفكرة تدوين الكتاب بالشكل الذي كان سيقود إلى جمع الشريعة بشكل مُتكامل.

التردد في تنفيذ هذه الوصايا كان له تأثير عميق على استقرار الأمة الإسلامية في فتراتها الأولى. إذ إن غياب وثيقة رسمية تُمثل كل تعاليم النبي في شكل كتابي واحد جعل تفسير الشريعة عرضة للاختلافات والتفسيرات المتباينة بين الصحابة، في حين، تفرع هذه الاختلافات في فهم الشريعة كان عاملاً مهمًا في انقسام الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي، حيث ظهرت الخلافات السياسية والفكرية، مما أثر على التماسك الداخلي للمجتمع المسلم في تلك الفترة.

بعد حادثة رزية الخميس، برزت إلى السطح توترات داخلية عميقة بين الصحابة حول مسألة السلطة والقيادة، سرعان ما تطورت إلى صراعات سياسية مفتوحة شكّلت ما عُرف لاحقًا بـ»الفتنة الكبرى»، والتي تجلّت في أحداث مفصلية مثل معركتي الجمل وصفّين. وقد خلّف هذا الانقسام أثرًا بالغًا في بنية الجماعة الإسلامية، إذ أسهم في إعادة تشكيل الخريطة السياسية والفكرية للأمة، ومهّد الطريق لظهور الفرق والمذاهب الإسلامية بوصفها استجابات تاريخية لصراع لم يكن دينيًا خالصًا، بل مشحونًا بعوامل سياسية واجتماعية مُتداخلة.

وعلى مستوى الفكر الديني، تفتح هذه الواقعة أفقًا إشكاليًا للتساؤل حول كيفية تعامل الجماعة الإسلامية مع توجيهات النبي بعد وفاته، ولا سيما فيما يتصل بتأويلها وتفعيلها ضمن سياق سياسي متحوّل وسريع الاضطراب. إذ تكشف الروايات المرتبطة بهذه المرحلة عن صعوبة الفصل بين المرجعية الدينية من جهة، ومتطلبات الواقع السياسي والاجتماعي من جهة أخرى، الأمر الذي يجعل من تلك اللحظة التاريخية نموذجًا دالًا على تعقّد العلاقة بين الدين والسلطة في الإسلام المبكر.

ومن هذا المنظور، يُمكن النظر إلى هذه الحادثة بوصفها نقطة تحوّل مركزية في تاريخ الإسلام، ليس فقط لأنها تسلّط الضوء على التوترات التي أحاطت بالأيام الأخيرة من حياة النبي، بل لأنها تكشف كذلك عن طبيعة السلطة في المرحلة اللاحقة، حيث لم تكن الممارسة السياسية محكومة حصريًا بالاحتكام إلى النص الديني أو السنّة النبوية، بل كانت مشروطة

بتوازنات قبلية وحسابات اجتماعية ومصالح شخصية، خاصة في السياق المكّي والمدني الذي تشكّلت فيه الدولة الناشئة، بينما تُمثّل هذه الواقعة علامة فارقة في فهم طبيعة الصراع بين النصوص المقدسة والسلطة السياسية، كما تكشف عن الكيفية التي تطوّر بها الدين الإسلامي، في سياق نشأته التاريخية، ليغدو جزءًا لا يتجزأ من معادلات سياسية بالغة التعقيد. ومن ثمّ، فإنها تضع عددًا من المفاهيم الدينية والتاريخية التي جرى تثبيتها لاحقًا في الذاكرة الإسلامية موضع إعادة نظر نقدية، ولا سيما تلك المتعلقة بمسألة الشرعية والاحتكام إلى النص في إدارة الشأن العام.

ومن هذا المنظور، تفتح دراسة هذه الحادثة أفقًا تحليليًا أوسع لفهم آليات تأطير السلطة في مرحلة ما بعد وفاة النبي، وتكشف أن النقاش حول الخلافة لم يكن مجرد إشكال ديني أو فقهي مجرد، بل كان في جوهره صراعًا سياسيًا مستمرًا حول طبيعة الحكم، ومن يملك حق ممارسته، وعلى أي أسس تُبنى شرعيته. ويُبرز هذا الصراع المبكر كيف تشكّلت العلاقة بين الدين والسياسة داخل التجربة الإسلامية الأولى، إذ لم تكن علاقة مستقرة أو محسومة، بل شكلت حقل توتر دائم أعاد صياغة الخطاب الديني في ضوء متغيرات الواقع السياسي والاجتماعي، ويتضح هذا الارتباط المعقد بين الدين والسياسة أيضًا في التباين الكبير في المصادر حول تفاصيل حياة النبي محمد وموته؛ فحتى مُدة بقاء جسده قبل الدفن لم يُحدّدها أي كتاب من كتب التراث الإسلامي بدقة قاطعة، إذ تتراوح الروايات بين يوم واحد وأربعة أيام، رغم وجود شبه إجماع على أن الوفاة وقعت يوم الاثنين. ويُشير هذا الغموض إلى أن تدوين الأحداث الدينية المبكرة كان مشروطًا بالسياق الاجتماعي والسياسي والقبلي، ما يعكس كيفية تأثر السرد الديني المُبكر بالضغوط السياسية والاجتماعية، ويُؤكد أن العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام الأول لم تكن مجرد مسألة عقائدية، بل عملية ديناميكية متشابكة أعادت تشكيل الذاكرة الجماعية وكتابة التاريخ.

في حين، لا توجد مرجعية نصية قطعية واحدة في تاريخ الإسلامي تحدد بدقة تاريخ وفاة النبي محمد بالأيام أو عدد الأيام بين الوفاة والدفن، ذلك أن المصادر التقليدية تركز أكثر على الروايات العامة دون تحديد مُوحّد للتواريخ الدقيقة. ومع ذلك، هناك آراء متعددة حول التاريخ الهجري والميلادي لوفاة النبي استُخدمت عند المؤرخين والباحثين، رغم استمرار الخلاف حولها:

أشهر وجهة نظر في المصادر الإسلامية السنية، هي أن النبي توفي في يوم الاثنين الثاني عشر من شهر ربيع الأول 11هجرية، والذي يوافق تقريبًا الثامن من يونيو (سنة 632م)، حسب ارتباط بعض الحسابات التاريخية، أما في بعض الدراسات المعاصرة فتم طرح احتمال أن الوفاة وقعت بين الأول او الثاني من شهر ربيع الأول في 11 هجرية، والذي يوافق، السابع والعشرين او الثامن والعشرين من مايو (سنة 632م) تقريبًا عند تحويل التاريخ الهجري إلى ميلادي.

هناك أيضًا طرح آخر مستند إلى مصادر تاريخية خارجية، يرى أن الوفاة قد تكون صادفت الثامن والعشرون من شهر صفر سنة 11 هـجرية، والذي يوافق الخامس والعشرون من شهر مايو (سنة 632م)، وهو رأي يتم تداوله في بعض الدراسات المقارنة بين المصادر الإسلامية وتقويمات هجريّة مبكرة، وإن لم يُستند إلى نص واضح في كتب السيرة التقليدية،

أما في الرواية الشيعية، فتُقدَّم تواريخ مختلفة تُشير إلى وفاة النبي في وقت سابق عمّا تذكره بعض المصادر السنية، أي الثامن والعشرون من شهر صفر سنة 11 هـجرية، والذي يُوافق الخامس والعشرون من شهر مايو (سنة 632م)، وهو رأي يتم تداوله في بعض الدراسات المقارنة بين المصادر الإسلامية وتقويمات هجريّة مبكرة وهو ما يزيد من تعقيد المسألة، ويُؤكد الطابع الإشكالي للتأريخ الزمني لهذه الواقعة المفصلية. ويُرجع هذا التباين أن مسألتي مولد النبي ووفاته لم تخضعا لضبط تاريخي دقيق، وهو ما يُمكن إرجاعه إلى طبيعة النقل الشفهي في المرحلة الأولى، فضلًا عن تأثير الانحيازيات العاطفية والمذهبية، وما تراكم لاحقًا من طبقات التأليف والتقديس والأسطرة. وقد أسهمت هذه العوامل مجتمعة في تعقيد مهمة الوصول إلى معطيات تاريخية دقيقة، وجعلت من هذه المرحلة مجالًا مفتوحًا للاختلاف والتأويل في الدراسات التاريخية الإسلامية.

تُعد سقيفة بني ساعدة [194] من أبرز الأحداث التاريخية التي شكلت نقطة تحول في تاريخ الأمة الإسلامية، حيث جرت فيها أولى المناقشات حول مسألة الخلافة بعد وفاة النبي محمد، وقد وقع هذا الحدث في الأيام الأولى بعد وفاته، وساهم بشكل كبير في تحديد مسار السلطة الإسلامية. بينما أصبحت السقيفة تُمثل رمزًا لصراع السلطة وتباين وجهات النظر بين الصحابة حول من ينبغي أن يتولى القيادة بعد النبي. وتُعد هذه الحادثة لحظة مفصلية تبرز فيها التوترات السياسية التي ستظل تطبع تاريخ الخلافة الإسلامية.

تُحيل كلمة «السقيفة» في السياق العربي إلى الظلّة أو الفضاء المسقوف المفتوح، وهو نمط معماري كان يُستخدم في المجتمعات العربية بوصفه مكانًا للاجتماع والتشاور وحل النزاعات، وقد اشتهرت في المدينة سقيفة بني ساعدة، وهي ظلة تعود لبني ساعدة من الخزرج، وكانت تُعد بمثابة دار ندوة للأنصار تُعقد فيها الاجتماعات العامة وتُتخذ فيها القرارات ذات الطابع الجماعي. وقد ارتبطت هذه السقيفة تاريخيًا بحدث سياسي مفصلي أعقب مباشرة وفاة النبي محمد.

عقب وفاة النبي، وفي ظل الفراغ السياسي المفاجئ وغياب آلية واضحة ومتفق عليها لتنظيم مسألة الخلافة، اجتمع الأنصار (من الأوس والخزرج) في سقيفة بني ساعدة للتشاور حول مستقبل القيادة السياسية للجماعة الإسلامية. وتُشير الروايات إلى أن هذا الاجتماع كان يهدف

194 Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 15–28.

إلى مبايعة «سعد بن عبادة»، زعيم الخزرج، خليفةً للمسلمين، انطلاقًا من الدور المركزي الذي اضطلع به الأنصار في احتضان الدعوة الإسلامية وحماية النبي بعد الهجرة، ويعكس هذا التوجه إدراك الأنصار لثقلهم السياسي والاجتماعي، ورغبتهم في ترجمة هذا الدور إلى موقع قيادي في مرحلة ما بعد النبوة.

في المقابل، بلغ خبر اجتماع الأنصار عددًا من كبار المهاجرين، فسارع كلٌّ من (أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبي عبيدة عامر بن الجراح) إلى التوجه إلى السقيفة، في محاولة للحضور والتأثير في مجريات النقاش، ففي البداية، كان الاجتماع قد تم بشكل غير منظم، حيث لم يكن هناك اتفاق مسبق حول من يجب أن يتولى القيادة، بينما كان الحاضرون في هذا الاجتماع يُمثلون مختلف القبائل، وفي الاخير برزت مجموعتان رئيسيتان في هذه المناقشات: الأولى كانت تضم المهاجرين، الذين كانوا من قريش، بينما الثانية كانت من الأنصار الذين كانوا يقطنون المدينة.

وقد دار بين الطرفين نقاش مُطوّل اتسم بالتوتر والاختلاف في الرؤى، حيث استند الأنصار (من قبيلتي الأوس والخزرج) في المدينة إلى أسبقيتهم في النصرة والإيواء، فقد رأوا أنهم أحق بالخلافة نظرًا لدورهم الكبير في دعم النبي خلال هجرته إلى المدينة ونشر الدعوة الإسلامية. وكان من بين الأنصار سعد بن عبادة، الذي عرض نفسه كخليفة محتمل.

بينما كان المهاجرون يُصرون على أن الخلافة يجب أن تظل في قريش، نظرًا لأن قريش كانت قائدة في شبه الجزيرة العربية وكان لها مكانة كبيرة بين العرب، وفي نفس الوقت، كان بعض المهاجرين، وعلى رأسهم أبو بكر وعمر بن الخطاب، قد بدأوا في التفكير في كيفية الحفاظ على السلطة وقيادة الأمة بعد وفاة النبي. ومن هذا المنطلق، بدأ بعض المهاجرين بالتحرك بشكل منفصل عن الأنصار في سقيفة بني ساعدة، ورغم أن النبي لم يُدفن بعد، كانت الصراعات السياسية قد بدأت بالفعل.

بعد مناقشات حادة اتسمت بتباين المواقف وتضارب المصالح، انتهى هذا السجال السياسي المعقّد إلى مبايعة أبي بكر بوصفه أول خليفة للجماعة الإسلامية؛ غير أن هذا القرار لم يكن نتاج إجماع واسع بقدر ما كان ثمرة توازنات ظرفية وضغوط سياسية أملتها حساسية اللحظة وتسارع الأحداث في أعقاب وفاة النبي. وتُشير بعض الروايات إلى وجود حالة من عدم الرضا لدى عدد من الأنصار تجاه هذا الاختيار، الأمر الذي يعكس بروز أول انقسام داخلي في المجتمع الإسلامي حول مسألة الخلافة وآليات انتقال السلطة.

وفي هذا السياق، تُمثل واقعة السقيفة أول اختبار عملي للعلاقة بين الدين والسياسة في التجربة الإسلامية المبكرة؛ إذ كشفت بوضوح عن تداخل العوامل القبلية والاجتماعية مع المرجعيات الدينية في عملية اتخاذ القرار السياسي. وقد اتّخذ هذا القرار في ظرف استثنائي اتسم بالارتباك وسرعة تطور الأحداث، دون أن يكون الحاضرون في السقيفة على وعي كامل بحجم

التحولات التاريخية التي ستترتب عليه. فاختيار الخليفة في تلك اللحظة لم يكن مجرد تسوية سياسية آنية، بل شكّل منعطفًا تأسيسيًا أعاد توجيه مسار التاريخ الإسلامي برمته.

لقد أسست واقعة السقيفة لنمط من إدارة السلطة قائم على الموازنة بين الشرعية الدينية والاعتبارات الواقعية، وهو نمط لم يقتصر أثره على المرحلة الراشدية فحسب، بل امتد ليُؤثر في تطور مفهوم الخلافة، وفي طبيعة الصراعات السياسية والمذهبية التي عرفها التاريخ الإسلامي لاحقًا. ويُمكن القول إن كثيرًا من الانقسامات التي تشكلت في القرون التالية، وما نتج عنها من صراعات دينية وسياسية، تعود في جذورها إلى تلك اللحظة التأسيسية، التي لم يُدرك الفاعلون فيها أنهم يضعون الأسس الأولى لمسار تاريخي طويل ما تزال المجتمعات الإسلامية، بدرجات متفاوتة، تتعامل مع نتائجه وتداعياته حتى اليوم، ومن المُرجح أن يستمر تأثيره في المستقبل.

لا تزال سقيفة بني ساعدة مثار جدل في الدراسات الإسلامية الحديثة، على الرغم من أنها جرت في وقت حساس للغاية بعد وفاة النبي، إلا أن التعدد في الآراء ووجود الخلافات بين الصحابة حول من سيكون الخليفة يكشف عن أولى الانقسامات السياسية في الأمة الإسلامية.

على الرغم من أن بعض المرويات التقليدية في المصادر الإسلامية تُصوّر مبايعة أبي بكر على أنها جاءت منسجمة مع إرادة جماعة الصحابة عمومًا، فإن عددًا من العلماء والباحثين المعاصرين[195] أعادوا قراءة واقعة السقيفة قراءة نقدية، مُعتبرين أنها تكشف عن غياب آلية مؤسسية واضحة ومُتفق عليها لاختيار الخليفة بعد وفاة النبي. ويستند هذا النقد إلى جُملة من المعطيات التاريخية، في مقدمتها ما تذكره الروايات من غياب عدد من الشخصيات المحورية عن اجتماع السقيفة، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب، وبنو هاشم، والعباس عمّ النبي، وعدم مشاركتهم في النقاش أو في إقرار البيعة في تلك اللحظة الحاسمة.

إن الأحداث التي جرت في الأيام التي تلت وفاة النبي محمد كانت مليئة بالتوترات السياسية والصراعات على الخلافة، وهي أحداث كثيرًا ما يُتجنب الحديث عنها في الخطاب التقليدي الذي يتناول تلك الفترة. وبعد وفاة النبي، كانت أولى ردود الفعل بعد رحيله تكشف عن اختلافات كبيرة بين الصحابة، وبين أولوياتهم الدينية والسياسية.

ومن الجدير بالذكر أن الصراع حول السلطة بدأ يظهر بشكل واضح منذ اللحظات الأولى بعد وفاة النبي. ووفقًا لبعض الروايات التاريخية، لم يكن بعض الصحابة قد حضروا عملية دفن النبي، حيث كان هناك نوع من الاستعجال في عقد اجتماعات في سقيفة بني ساعدة. هذا التوتر انعكس على التركيز السياسي الذي أظهره بعض الصحابة، الذين كان همهم الأول هو تحديد الخليفة المناسب، رغم أن النبي لم يكن فيه قد وُوري الثرى بعد. وفي تلك اللحظات، كان

195 Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 1986), 51–58.

هناك من الصحابة من انشغلوا بالترتيبات الدينية المتعلقة بجُثمان النبي، في الساعات الأولى التي أعقبت وفاة النبي، انشغل علي بن أبي طالب وبعض أهل بيته وعدد من الصحابة بمهمة تجهيزه وتكفينه في حُجرة عائشة، وفي الوقت نفسه، بدأت في سقيفة بني ساعدة مناقشات سياسية حول مسألة الخلافة، عكست إدراكًا مبكرًا لخطورة الفراغ القيادي في المدينة.وهذا التزامن بين الانشغال بتجهيز الجثمان والانخراط في الجدل السياسي كشف عن أولوية مزدوجة فرضتها اللحظة التاريخية: أولوية دينية تتعلق بإتمام مراسم الدفن، وأخرى سياسية تتعلق بحسم مسألة القيادة. وتُشير بعض الروايات إلى أن الدفن تم بعد مضيّ أيام قليلة، وهي فترة شهدت نقاشات مكثفة حول مستقبل السلطة، ما جعل تلك اللحظات من أكثر المراحل حساسية في تاريخ الجماعة الإسلامية الناشئة، ومثارًا لجدلٍ تاريخي حول ترتيب الأولويات بين الواجب الديني والاستحقاق السياسي.

مع مرور الأيام، تبرز حقيقة مؤلمة، وهي أن التركيز على مسألة الخلافة قد أدى إلى التغاضي عن التوجيهات الدينية التي تركها النبي. كانت وصيته المتعلقة بالتمسك بالكتاب والسنة ربما هي أحد أوجه هذا التغييب، حيث أن التركيز كان منصبًا على السلطة والنفوذ، مما دفع بعض الصحابة إلى اتخاذ قرارات سياسية تُؤثر على مسار الخلافة بشكل غير ديني، وتستمر هذه القضايا في التأثير على الأمة الإسلامية حتى يومنا هذا.

بعض النقاد يرون أن السقيفة كانت لحظة فاصلة في تاريخ الأمة الإسلامية لأنها أظهرت الانقسام بين المهاجرين والأنصار، الذي سرعان ما تطور ليُصبح صراعًا سياسيًا أكبر، ما أدى إلى الفتن الكبرى لاحقًا مثل معركة الجمل ومعركة صفين.

تُظهر لسقيفة كيفية تطور الصراع حول السلطة في الأيام الأولى من الإسلام. فهي لم تكن مجرد مسألة دينية تتعلق بمَن سيكون الخليفة، بل كانت أيضًا مسألة سياسية استراتيجية، حيث كانت تسعى كل جماعة إلى تعزيز مكانتها وتأمين مصالحها في الفترة التي تلت وفاة النبي.

كما أن حادثة السقيفة تطرح تساؤلات حول مبدأ العصمة وضرورة تنفيذ وصايا النبي، خاصة أن بعض الفئات من الصحابة كانوا قد غابوا عن الاجتماع، ما يعكس إشكالية في تنظيم شُؤون الأمة بعد وفاة النبي وعدم وجود خطة واضحة لذلك.

بعد بيعة أبي بكر في السقيفة، بدأ المجتمع الإسلامي في الدخول في فترة من التوترات السياسية والصراعات الداخلية التي كان لها تداعيات طويلة الأمد، ففقد أدى الانقسام بين المهاجرين والأنصار إلى سلسلة من الأحداث السياسية التي أثرت بشكل كبير على مسار الخلافة في فترة ما بعد النبي، بينما أسفرت أحداث السقيفة إلى ظهور مبدأ الشورى الشكلي، حيث كانت البيعة لأبي بكر بمثابة نموذج لمبايعات لاحقة، لكنها لم تكن خالية من الجدل والاعتراضات، ما جعل فكرة الخلافة نفسها محورًا للصراعات المُستمرة، بينما كانت هذه اللحظة بداية للانقسامات

السياسية التي تطورت لاحقًا إلى صراع بين الفرق الإسلامية الكبرى، مثل السنة والشيعة، حيث رأى أتباع علي بن أبي طالب أن الأمر تم انتزاعه منه بطريقة غير عادلة.

وعند النظر إلى موقف سعد بن عبادة وعدم تقديمه الولاء لأبي بكر بعد وفاة النبي محمد، نجد أن ذلك يُمثل نقطة حاسمة في الصراع السياسي الذي نشأ في أعقاب وفاة النبي، ورغم أن الأنصار كانوا قد رحبوا بالنبي في المدينة وساعدوه في تأسيس الدولة الإسلامية، فإنهم شعروا في البداية بحقهم في الخلافة بعد وفاة النبي، خصوصًا في ظل ترشيح سعد بن عبادة نفسه لخلافة النبي. وهذا الموقف يعكس التوترات السياسية والقبلية التي بدأت تظهر بعد وفاة النبي.

سعد بن عبادة، وهو أحد القادة البارزين من الأنصار، كان من المُخلصين للنبي وكان له دور كبير في الهجرة إلى المدينة وقيادة الأنصار في العديد من المعارك، فبعد وفاة النبي، كان من أبرز من اعترضوا على اختيار أبي بكر خليفة، وقال سعد بن عبادة : «منّا أمير ومنكم أمير»، معبرًا عن تمسكه بحق الأنصار في تولي الخلافة، وهو موقف يعكس تفكير الأنصار بأنهم الأحق بالحكم على إثر الدعم الذي قدموه للنبي في المدينة، فهذا الموقف لم يكن مُتفَقًا عليه من جميع الأنصار، حيث كان هناك قسم من الأنصار وافقوا على مبايعة أبي بكر. وعندما سمع سعد بن عبادة حديث الأئمة من قريش، تراجع عن مواقفه جزئيًا، لكنه ظل في المعارضة ولم يُقدم الولاء الكامل لأبي بكر.

كانت هناك مفاوضات في «سقيفة بني ساعدة» بين الأنصار والمهاجرين حول مسألة الخلافة، وعندما تم التوصل إلى مبايعة أبي بكر، لم يتقبل سعد بن عبادة ذلك، بل كان له اعتراض واضح على تولي قريش الخلافة، وهذا الاعتراض أسهم في تعميق الفجوة بين المهاجرين والأنصار في تلك الفترة، رغم أن سعد بن عبادة تراجع في النهاية عن مُعارضته الظاهرة.

ظلّت وفاة سعد بن عبادة، زعيم الخزرج وأحد أبرز شخصيات الأنصار[196]، محاطة بالغموض والتكهنات التاريخية. فبينما تُشير بعض الروايات إلى أنه مات طبيعيًا نتيجة إصابته بمرض أثناء إقامته في الشام، تذهب روايات أخرى إلى احتمال تعرضه للاغتيال، سواء عبر التسميم أو وسائل أخرى غير محددة. ومن بين الروايات التي أثارت جدلًا واسعًا، تلك التي تُنسب مقتله إلى «الجن»، حيث يُروى أنه قُتل في مغسله، وأضيف إلى ذلك بيت شعري منسوب للجن:

«قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة رميناه بسهم فلم يخط فُؤاده».

وفيما قد يكون هذا الشعر مبالغًا فيه أو مُرَكَّبًا للأغراض السياسية، إلا أنه يعبر عن مشاعر البعض تجاه سعد بن عبادة وتقديمه كشهيد معارض لقرارات مبايعة الخليفة الأول، فهذه الرواية، رغم طابعها الأسطوري، أثارت تساؤلات عميقة حول السياق السياسي المحيط بوفاته، خاصة في ظل التوترات السياسية التي شهدتها مرحلة ما بعد وفاة النبي. فمُنذ أحداث السقيفة،

196 محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق عبد العزيز الدوري، ج. 3 (بغداد: دار صادر، 1987)، 606–608.

كان سعد بن عبادة منافسًا سياسيًا قويًا لمشروع الخلافة القرشية، حيث كان يرى أن الأنصار لهم الأحقية في الحكم، ما جعله في موقع الصدام مع القوى السياسية الصاعدة، وعلى رأسها الخلافة الراشدة بقيادة أبي بكر وعمر.

إن إسناد مقتله إلى «الجن» قد يكون انعكاسًا لمحاولة إخفاء أبعاد سياسية مُحتملة في اغتياله، حيث أن الروايات الشعبية غالبًا ما تلجأ إلى التفسيرات الأسطورية حين يصعب تقديم تفسير واضح لأحداث معينة، من جهة أخرى، إذا كانت وفاته طبيعية بالفعل، فإن انتشار مثل هذه الروايات قد يعكس رغبة بعض الأطراف في إثارة الجدل حول شرعية السلطة القائمة آنذاك، خاصة أن سعد كان من الشخصيات المُعارضة والمُؤثرة.

تُثير وفاة سعد بن عبادة تساؤلات تاريخية لم تُحسم في المصادر المبكرة حسمًا قاطعًا، سواء من حيث ملابسات موته أو من حيث طبيعة معارضته السياسية في أعقاب اجتماع السقيفة؛ فغياب رواية رسمية تفصيلية، وتعدد الأخبار اللاحقة، فتحا المجال لتفسيرات مُتباينة تراوحت بين اعتبار وفاته حادثًا طبيعيًا، وبين قراءتها في سياق التوترات السياسية التي أعقبت الخلاف على مسألة الخلافة. غير أن أهمية الحادثة لا تكمن فقط في تحديد سبب الوفاة، بل في دلالتها الأوسع ضمن سياق تشكّل السلطة في المجتمع الإسلامي الناشئ، حيث تداخل البعد الديني مع الاعتبارات القبلية وموازين القوى الاجتماعية.

ويُعدّ اجتماع السقيفة لحظة مفصلية في تاريخ الخلافة، إذ مثّل أول اختبار عملي لآليات انتقال السلطة بعد وفاة النبي، فلم يكن الأمر مجرد اجتماع عابر، بل كان تعبيرًا عن إدراك مبكر لخطورة الفراغ القيادي، وسعيًا إلى احتوائه عبر تفاوض سياسي عاجل، وقد تركت تلك اللحظة أثرًا عميقًا في تطور الفكر السياسي الإسلامي، خصوصًا فيما يتعلق بمسألة الشرعية وحدود الشورى وطبيعة تمثيل الجماعة. ومن هنا، فإن الجدل الذي أحاط بالسقيفة لا يُمكن عزله عن الإشكاليات النظرية التي رافقت مفهوم الخلافة في مراحله اللاحقة.

كما تكشف الروايات التاريخية عن وجود تباينات في المواقف داخل النخبة الصحابية نفسها، سواء في تقدير أولوية حسم مسألة القيادة، أو في طبيعة الآلية الأنسب لاختيار الخليفة. ولا يعني ذلك بالضرورة وجود انقسام عقائدي مُبكر، بقدر ما يعكس اختلافًا في الرؤى السياسية والاجتهادات العملية في ظرف استثنائي. ومع مرور الزمن، أعيد تأطير هذه الاختلافات ضمن سرديات مذهبية مُتباينة، أسهمت في ترسيخ قراءات مختلفة لتلك المرحلة التأسيسية.

وفي السياق نفسه، تطرح حادثة طلب النبي كتابة توجيه أخير «رزية الخميس»، إشكالية العلاقة بين النص والاجتهاد، إذ تكشف هذه الواقعة عن توتر محتمل بين الرغبة في تثبيت مرجعية مكتوبة، وبين الاكتفاء بالإطار العام الذي تركه الوحي القرآني والسنة العملية. وقد أصبحت هذه الحادثة لاحقًا محورًا لتفسيرات متعددة، تراوحت بين تأكيد اكتمال التشريع، وبين اعتبارها لحظة كان يمكن أن تؤثر في مسار الخلاف السياسي لو تم تنفيذ ما طُلب فيها.

أما على المستوى العقدي، فإن الحديث عن اللحظات الأخيرة من حياة النبي يستدعي تمييزًا منهجيًا بين مفهوم العصمة في تبليغ الوحي، وبين الطبيعة البشرية للنبي من حيث المعاناة الجسدية والمرض. فإبراز البعد الإنساني لا يتعارض، في المنظور الإسلامي التقليدي، مع كمال الرسالة، بل يُؤكد تلازم البعدين الإلهي والبشري في التجربة النبوية. ومن ثم، فإن قراءة هذه المرحلة ينبغي أن تتجنب الإسقاطات اللاحقة التي تُحمّل الأحداث أكثر مما تحتمل في سياقها التاريخي الأصلي.

وبعد وفاة النبي، دخل المجتمع الإسلامي طورًا جديدًا اتسم بإعادة تعريف العلاقة بين الدين والسياسة. فالتوترات التي نشأت حول الخلافة لم تكن مجرد نزاع شخصي، بل تعبيرًا عن سؤال بنيوي يتعلق بمصدر الشرعية وآلية انتقال السلطة، ومع تعاقب الأحداث، تبلورت اتجاهات فكرية ومذهبية مُختلفة، أعادت تفسير التجربة الأولى في ضوء تطورات لاحقة، وهو ما جعل تلك المرحلة التأسيسية موضوعًا دائمًا للجدل وإعادة القراءة.

وعليه، فإن دراسة هذه الوقائع لا تكتفي بمُقاربة تاريخية وصفية، بل تستدعي تفكيكًا نقديًا للسرديات المؤسسة التي أعادت إنتاج صورة مثالية عن المرحلة الأولى، فالمسألة لا تتعلق فقط بتعدد الروايات، بل بكيفية تشكّلها ضمن سياقات سياسية لاحقة سعت إلى إضفاء الشرعية على اختيارات بعينها، وتهميش احتمالات أخرى كانت مطروحة في لحظة التأسيس، وإن الانتقال من القيادة النبوية إلى واقع الاجتهاد البشري لم يكن انتقالًا سلسًا أو محكومًا بإجماع واضح، بل كشف عن هشاشة البنية السياسية الناشئة، وعن غياب تصور مؤسسي محدد لإدارة السلطة بعد انقطاع الوحي.

كما أن الخطاب التقليدي الذي يُقدّم الجماعة الأولى بوصفها نموذجًا منسجمًا يخفي تحت سطحه توترات مبكرة تتعلق بمصدر الشرعية وحدود الطاعة وآليات الحسم السياسي. فالتعامل مع تلك المرحلة باعتبارها امتدادًا مثاليًا للعهد النبوي يُغفل حقيقة أن المجتمع كان يواجه تحديات غير مسبوقة، وأن القرارات التي اتّخذت آنذاك كانت نتاج موازين قوى واجتهادات بشرية قابلة للنقد والمراجعة. ومن هنا، فإن إعادة قراءة تلك اللحظات لا تعني الطعن في القيم الدينية ذاتها، بقدر ما تعني مُساءلة الطريقة التي جرى بها تحويل التجربة التاريخية إلى نموذج معياري مغلق يصعب نقده.

إن هذه المقاربة تفتح المجال للنظر إلى مرحلة التأسيس بوصفها لحظة تشكّل سياسي مُعقّد، لا يخلو من صراعات على النفوذ واختلافات في الرؤى، وهو ما أسهم لاحقًا في بلورة الانقسامات المذهبية وإعادة تعريف مفهوم الشرعية داخل الفكر الإسلامي. وبذلك، يُصبح النقد موجّهًا إلى البنية التاريخية للسلطة وآليات تمثيلها، لا إلى الأشخاص بوصفهم ذواتًا معزولة عن سياقها.

الفتن الكبرى: صراع الإسلام مع نفسه

تُمثل الفتن الكبرى صراعًا داخليًا في الإسلام، حيث برزت التناقضات بين الجماعات التي كانت ترى نفسها الأحق بالقيادة، بينما كانت القوى السياسية تسعى للاستحواذ على السلطة. ومن أبرز الأحداث التي غذّت هذا الصراع كانت معركة الجمل ومعركة صفين، اللتان لعبتا دورًا كبيرًا في تأجيج العداء بين أصحاب السلطة والمعارضة، وفي تشكل أولى التنظيمات العسكرية والسياسية التي ساهمت في بلورة الطوائف المختلفة.

بعد وفاة النبي محمد، نشأت خلافات جوهرية حول من يجب أن يتولى القيادة ويكون خليفة للمسلمين، بينما لم يكن هذا الصراع مُجرد خلاف حول مسألة الخلافة السياسية فحسب، بل تطور ليصبح نزاعًا داخليًا عميقًا حول المفاهيم السياسية والدينية التي تحدد مستقبل الأمة الإسلامية .في البداية، تم بيعة أبي بكر كأول خليفة للمسلمين، وهو ما أثار تساؤلات جدية حول حق علي بن أبي طالب في تولي الخلافة، خاصة وأنه كان من أقرب المقربين للنبي وأحد أبرز القادة العسكريين الذين شاركوا في نشر الإسلام في مراحل مبكرة.

وكان علي يعتبر نفسه صاحب الحق الشرعي في الخلافة، نظرًا لعلاقته الخاصة مع النبي، حيث كان زوج ابنته فاطمة وأقرب الصحابة إليه، ومن جهة أخرى، كان أنصار أبي بكر يرون أن الأولوية يجب أن تكون لأصحاب المشورة من الصحابة البارزين في الشورى، مُؤكدين على أن البيعة العامة لا تقتصر على أهل البيت وحدهم، بينما تحول هذا الخلاف الأساسي حول الحق في القيادة، إلى صراع سياسي عميق تجاوز الخلاف حول شخص الخليفة، ليشمل الفهم السياسي للمجتمع الإسلامي الناشئ وطبيعة السلطة الدينية والسياسية التي يجب أن تكون عليه.

وفي السياق التاريخي، يُمكن فهم الأحداث بوصفها نتاجًا لتداخل العوامل السياسية والاجتماعية والدينية التي ميزت المرحلة الإسلامية المبكرة، حيث أسهمت طبيعة التحول من جماعة نبوية إلى كيان سياسي في تصاعد الخلافات حول الشرعية والسلطة وآليات الحكم، في حين، تجلّت التوترات السياسية والاجتماعية في أحداث مفصلية، أبرزها معركتا الجمل وصفّين،

اللتان مثّلتا صراعًا على الشرعية والسلطة في مواجهة قوى معارضة داخل المجتمع الإسلامي الناشئ.

وفي أعقاب الفتن الكبرى والانقسامات التي أفرزها الخلاف حول مسألة الخلافة بعد وفاة النبي، تبلورت الانقسامات المذهبية، فظهرت السنّة والشيعة بوصفهما تيارين رئيسيين، تشكّلا تدريجيًا ضمن سياقات سياسية وعقدية متداخلة، وبناءً على مواقف سياسية ودينية تتعلق بمن يجب أن يتولى القيادة، بينما تأجّج، هذا الصراع حول السلطة السياسية والحق في الخلافة هو ما أسفر عن ظهور الشيعة كجماعة تُؤمن بأن الحق في الخلافة محصور في آل البيت، بينما نشأت السنة ممن اعتبروا أن السلطة يجب أن تُحدد من خلال اختيار جماعي للأمة.

إن الشيعة يعتبرون أن الخلافة يجب أن تكون حصراً في نسل علي بن أبي طالب، بناءً على فهمهم أن النبي قد أوصى به خليفة بعده، وهو ما أقرته بعض الأحاديث التي يراها الشيعة دليلاً على ذلك، ومن أبرز الشخصيات التي دعمت هذا الاتجاه:

علي بن أبي طالب :كان أول من دعم حقه في الخلافة بناءً على القرب من النبي والمكانة الدينية والسياسية التي كان يتمتع بها.

- فاطمة الزهراء :زوجة علي وأبنة النبي، التي كانت داعمة قويّة للحق في الخلافة لآل البيت.
- الحسن والحسين :أبناء علي وفاطمة، اللذان كان لهما دور بارز في الدعوة للخلافة بعد وفاة أبيهما.
- عبد الله بن عباس :ابن عم النبي، وكان يُعتبر من أنصار آل البيت ومن الداعمين لشرعية حكم علي بن أبي طالب.

من ناحية أخرى، السنة يرون أن الخلافة لا يجب أن تكون محصورة في آل البيت، بل يجب أن تُحدد بناءً على الاختيار الجماعي للأمة من خلال الشورى، ومن أبرز الشخصيات التي دعمت هذا الموقف:

- أبو بكر الصديق :أول خليفة بعد النبي، الذي دُعم من قبل غالبية الصحابة في السقيفة.
- عمر بن الخطاب :ثاني خليفة، الذي دعم الاختيار الديمقراطي والبيعة العامة.
- عثمان بن عفان :ثالث خليفة، الذي استمر في نهج البيعة العامة وانتخاب الخليفة من قبل الأمة.

معاوية بن أبي سفيان :كان من أبرز الأنصار للدفاع عن النظام الذي يقيم السلطة بناءً على المبايعة العامة، وكان له دور مهم في تأسيس الدولة الأموية.

في بداية الفتن كان من بين المُؤيدين لآل البيت، فبعض الصحابة مثل الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، اللذين كانا من الأنصار لأبناء علي في البداية، لكن المواقف السياسية تتغير بعد معركة الجمل وصفين، فترسخت الانقسامات وتغيرت الولاءات، وفي المُقابل، كان هناك الأنصار

الذين دعموا الخلافة بالانتخاب مثل سعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف، اللذين لعبا أدوارًا بارزة في تشكيل الحكومة الأولى بعد وفاة النبي.

بعد وفاة النبي محمد، دخلت الدولة الإسلامية الناشئة في أزمة سياسية واجتماعية حادة، حيث واجهت تهديدات داخلية كادت أن تُؤدي إلى تفككها[197]، ولم يكن هذا التحدي مجرد خلاف سياسي حول الخلافة، بل كان يعكس صراعًا أعمق يتعلق بشرعية السلطة الدينية والسياسية، ودور القوة في فرض الإسلام على القبائل العربية التي لم تكن كلها مُقتنعة به، بينما كان ولاء العديد من هذه القبائل التي دخلت الإسلام حديثًا ولاءً سياسيًا أكثر منه دينيًا، حيث اعتبرت أن بيعتها للنبي كانت اتفاقًا شخصيًا معه وليس التزامًا دائمًا تجاه الدولة الإسلامية، ومع غياب محمد، رأت هذه القبائل أن من حقها الانسحاب من سلطة المدينة، خاصة أن بعضها لم يكن قد تبنى الإسلام عن قناعة راسخة، بل خضع له تحت ضغط القوة العسكرية أو نتيجة لحسابات سياسية واقتصادية.

هذا ما أدى إلى ما يُعرف بـ «حروب الردة» (633-632م)، حيث رفضت بعض القبائل دفع الزكاة وقررت الانفصال عن سلطة المدينة، ولم يكن رفض هذه القبائل العربية لدفع الزكاة بعد وفاة النبي محمد مُجرد اعتراض ديني، بل كان مرتبطًا بالسيادة الاقتصادية والاستقلال السياسي لهذه القبائل. فقد رأت العديد منها أن التزامها بدفع الزكاة كان اتفاقًا سياسيًا مرتبطًا بشخص النبي نفسه، وليس تعهدًا دائمًا تجاه سلطة مركزية في المدينة. وبالتالي، بعد وفاته، اعتبرت هذه القبائل أن التزاماتها قد انتهت، مما دفعها إلى التوقف عن دفع الزكاة، ليس إنكارًا لمبدئها الديني، بل رفضًا لسلطة الخليفة الجديد أبي بكر.

إضافة إلى ذلك، كان للزكاة بُعدٌ اقتصادي عميق، حيث كانت تُشكل مصدر دخل هام للدولة الإسلامية الناشئة. ولذلك، فإن رفض القبائل لدفعها الزكاة لم يكن مجرد رفض للسلطة السياسية، بل كان يُهدد الاستقرار المالي والإداري للخلافة، مما جعل المواجهة أمرًا حتميًا من منظور الدولة المركزية.

بعد وفاة النبي مباشرة، برز فراغ سياسي استدعى حسم مسألة القيادة، فانعقد اجتماع السقيفة بين الأنصار والمهاجرين بوصفه الإطار الأول للتفاوض السياسي حول الخلافة، حيث طرح الأنصار أحقّيتهم استنادًا إلى دورهم في النصرة والاحتضان، في مقابل تمسك المهاجرين بأولوية قريش، وذلك بحكم مركزها الرمزي والقبلي، وانتهى النقاش بمبايعة أبي بكر الصديق بعد مداولات سريعة اتسمت بطابعها الاضطراري أكثر من كونها نظامًا مؤسسيًا مكتملًا، وهو ما جعل السقيفة حدثًا تأسيسيًا في التاريخ السياسي الإسلامي، إذ أرست نموذجًا عمليًا لاختيار الخليفة قائمًا على التوافق المحدود بين النخب لا على نص صريح أو آلية دستورية واضحة،

197 Patricia Crone and Martin Hinds, God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 15–30.

وقد تولى أبو بكر الخلافة إثر ذلك وحكم مدة قصيرة لم تتجاوز عامين وثلاثة أشهر ما بين (632 و634م)، وهي مُدة وجيزة قياسًا بمن جاء بعده، وانصرفت معظم سنوات حكمه إلى تثبيت السلطة المركزية ومواجهة حروب الردة وإعادة توحيد الجزيرة العربية، وتُوفي عن عمر ناهز (الثالثة والستين عامًا) بعد معاناة مع الحمى والمرض، وتذكر بعض الروايات المتأخرة احتمال تعرضه للتسميم دون قيام دليل تاريخي قاطع يثبت ذلك، وبقيت خلافته، رغم قصرها، مرحلة مفصلية أسست لتحول الخلافة من جماعة النبوة إلى الدولة السياسية.

وفي هذا السياق، اتخذ أبو بكر موقفًا متشددًا، مُؤكدًا أن الزكاة ليست مجرد مساهمة طوعية، بل التزامٌ سياسي وديني على حد سواء، وقد قال في موقفه الشهير ما ورد في الصحيحين: «والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه»[198]، مما يُوضح أن القضية لم تكن مجرد نزاع ديني، بل كانت صراعًا على فرض الطاعة السياسية والاقتصادية.

من هنا، يمكن فهم حروب الردة على أنها لم تكن فقط محاولة لإعادة فرض الإسلام، بل كانت أيضًا حملة عسكرية لإخضاع القبائل المتمردة اقتصاديًا وسياسيًا، وضمان تدفق الموارد إلى الدولة الناشئة، مما ساهم لاحقًا في تمويل الفتوحات الإسلامية والتوسع خارج شبه الجزيرة العربية.

لم يكن الصراع الذي نشأ بعد وفاة النبي محمد مجرد حركة ارتداد ديني، بل كان يعكس تحولات سياسية وزعامات قبلية تسعى إلى إعادة تشكيل الخارطة السياسية في الجزيرة العربية. فقد دعمت بعض القبائل شخصيات ادعت النبوة مثل مسيلمة الحنفي في اليمامة، وطليحة بن خويلد في بني أسد، وسجاح التميمية، ليس بالضرورة لاقتناعها بدعواهم الدينية، بل لأن هذه الشخصيات كانت تُمثل بدائل قيادية تتيح للقبائل استقلالًا عن سلطة المدينة.

مسيلمة الحنفي، على سبيل المثال، لم يقتصر على الدعوة الدينية، بل قدم وعودًا سياسية واقتصادية جذبت بني حنيفة، حيث عرض عليهم تقاسم النفوذ مع قريش بدلًا من الخضوع الكامل لسلطة المدينة. أما طليحة بن خويلد، فقد كان قائدًا عسكريًا قويًا حاول تقديم نفسه كزعيم بديل لبني أسد وغطفان، معتمدًا على خطاب يُوظف الدين كأداة لتوحيد القبائل. أما سجاح التميمية، فكانت حالة استثنائية، حيث استخدمت النبوة كوسيلة لتعزيز نفوذها، بل وتحالفت مع مسيلمة لفترة وجيزة قبل أن تفقد الدعم وتختفي عن المشهد السياسي.

من هنا، فإن حروب الردة لم تكن فقط صراعًا بين الإسلام والكفر كما صورتها المصادر الإسلامية، بل كانت أيضًا معركة بين المركزية السياسية في المدينة وبين الطموحات القبلية المستقلة، حيث حاولت القبائل استغلال الفراغ القيادي بعد وفاة النبي لإعادة التفاوض على مكانتها في النظام السياسي الجديد.

198 البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح للبخاري. كتاب الرقاق، حديث رقم 1456، 1457. القاهرة: دار المعرفة،1998. مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. كتاب الفضائل، حديث رقم 20. الرياض: دار الفكر.

لم تكن حروب الردة مجرد صراع ديني بين «المؤمنين» و«المرتدين»، بل كانت في جوهرها حركة لإعادة فرض السلطة المركزية للمدينة على القبائل التي حاولت استعادة استقلالها السياسي والاقتصادي بعد وفاة النبي. فعندما اندلعت هذه الحروب، لم يكن الهدف الأساسي هو إعادة القبائل إلى الإسلام، بقدر ما كان إخضاعها لسلطة الخلافة، وضمان استمرار تدفق الموارد، وخاصة الزكاة والضرائب، إلى المركز السياسي الجديد.

على الرغم من أن الروايات الإسلامية التقليدية تصف هذه الحروب بأنها محاولة للحفاظ على وحدة الأمة، إلا أن الواقع يُشير إلى غير ذلك، حيث استخدم أبو بكر السيف لإخضاع القبائل الرافضة لحكمه، بينما تكشف حروب الردة أن بنية الحكم الإسلامي بعد وفاة النبي لم تكن قائمة فقط على الإجماع الديني، بل أيضًا على القوة العسكرية التي ضمنت استمرار السيطرة على القبائل المختلفة. كما أن هذه الحروب كانت مُقدمة لتحول الإسلام من حركة دينية إلى إمبراطورية سياسية، تعتمد على السيف كأداة رئيسية لتوسيع نفوذها.

وبذلك، فإن اللحظة التاريخية التي أعقبت وفاة النبي،[199] لم تكن مجرد صراع سياسي على الخلافة، بل كانت معركة لتحديد ما إذا كان الإسلام سيظل دينًا اختياريًا أم أنه سيُفرض بالقوة، وهو ما تجلى بوضوح في السياسات العسكرية التي انتهجها أبو بكر والخلفاء من بعده.

مُنذ البداية، استخدمت النخبة الحاكمة الخطاب الديني لتبرير عمليات القمع والقتل، مثل وصف المعارضين بـ«المرتدين» أو «الزنادقة»، مما سمح بفرض العقوبات القاسية عليهم دون الحاجة إلى تبريرات سياسية بحتة، بينما كان مفهوم «الجهاد» أحد الأدوات المركزية في تبرير استخدام العُنف، حيث لم يتم توظيفه فقط ضد «الكفار»، بل أيضًا ضد المسلمين الذين عارضوا السلطة المركزية، كما حدث في حروب الردة، بينما كان الخطاب الديني يدعو إلى الرحمة والعدل والمساواة بين المسلمين، نجد أن تطبيقه العملي جاء منحازًا للسلطة، بحيث تحوّلت النصوص الدينية إلى أدوات سياسية تخدم مصلحة الحاكم.

لعب خالد بن الوليد دورًا حاسمًا في حروب الردة، حيث كان أحد أبرز القادة العسكريين الذين اعتمد عليهم الخليفة الأول أبو بكر الصديق في إعادة فرض سلطة الدولة الإسلامية على القبائل المتمردة. لُقِّب بـ «سيف الله المسلول»، لكنه في الواقع كان أداة عسكرية فتاكة لتنفيذ سياسات القوة والإخضاع، حيث استخدم تكتيكات عسكرية قاسية كان من أبرز سماتها العنف المُفرط والتنكيل بالمعارضين.

لم يكن خالد بن الوليد مُجرد قائد عسكري تقليدي، بل كان يُمثل آلة حرب مبرمجة لا تتردد في اللجوء إلى الإعدامات الجماعية والقمع الشديد لضمان ولاء القبائل الخارجة عن طاعة الدولة الإسلامية، لقد كان يرى في الصراع ضد القبائل المتمردة معركة فاصلة بين الولاء والتمرد،

199 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج. 3 (بيروت: دار التراث، 1967م)، 270–310.

فاعتمد على القوة المتطرفة كأداة رئيسية لحسم النزاع .ومن أبرز الأمثلة على ذلك قتل مالك بن نويرة وقبيلته، وهو الحدث الذي أثار جدلًا واسعًا حول حدود القوة المستخدمة في إخضاع المعارضين.

على الرغم من أن الحملات العسكرية التي قادها خالد بن الوليد كانت تُبرَّر بشعارات دينية تتعلق بالحفاظ على وحدة الإسلام، إلا أن الواقع يُشير إلى أن القوة العسكرية كانت العامل الفاصل في فرض هذه الوحدة؛ فحروب الردة لم تكن مجرد نزاع ديني، بل كانت حربًا سياسية لإعادة إخضاع القبائل العربية لسلطة المدينة، وهو ما أدى إلى تعزيز مركزية الحكم الإسلامي وتحويله إلى كيان يعتمد على السيف في ترسيخ شرعيته.

بعد نجاحه في قمع التمردات، تحول خالد إلى أحد أبرز القادة العسكريين في الفتوحات الإسلامية، حيث استُخدم نفس النهج القائم على العنف والترهيب في توسع الدولة الإسلامية خارج الجزيرة العربية. وبذلك، شكّلت حروب الردة نقطة تحول في تاريخ الحكم الإسلامي، حيث ترسخت فكرة أن القوة العسكرية ليست مجرد وسيلة للدفاع عن الدولة، بل أداة جوهرية في فرض السلطة السياسية والدينية.

يُعَدُّ مقتل مالك بن نويرة أحد أكثر الأحداث إثارة للجدل في حروب الردة، حيث يعكس هذا الحدث طبيعة الصراع العنيف الذي صاحب عملية توحيد القبائل العربية تحت سلطة الخلافة الإسلامية الناشئة .كما يُبرز كيفية استخدام القوة العسكرية والقمع كأدوات أساسية لتحقيق الاستقرار السياسي، مما يجعل هذه الحادثة مثالًا صارخًا على إشكالية الدم والسلطة في بدايات الإسلام السياسي.

كان «مالك بن نويرة بن جمرة اليربوعي»،[200] زعيمًا في قبيلة بني يربوع، أحد بطون قبيلة تميم، وكان شاعرًا وفارسًا ومن وجهاء قومه، وقد ولاه النبي صدقات قومه قبل وفاته، وبعد وفاة النبي ودخول جزيرة العرب في اضطراب الردة اختلفت الروايات حول موقف مالك، فالمصادر المُبكرة تذكر أنه امتنع عن دفع الزكاة إلى المدينة بعد وفاة النبي محتجًا بأن ولايته كانت من رسول الله مباشرة، وتُشير بعض الأخبار إلى أنه أظهر ترددًا في بيعة أبي بكر، بينما تنفي أخرى ارتداده عن الإسلام صراحة، ويبقى وضعه في حروب الردة غامضًا؛ فبينما ادّعت الروايات الإسلامية الرسمية مثل: «الطبري وسيرة ابن هشام والطبقات الكبرى لابن سعد»، أن مالكًا رفض أداء الزكاة بعد وفاة النبي، وفي سياق حروب الردة أرسل أبو بكر خالد بن الوليد لقتاله وإعادته إلى طاعة الخلافة، وقتال جميع المرتدين والمُمتنعين عن الزكاة في بطون تميم، وهناك مصادر أخرى تُشير إلى أنه لم يكن خارجًا عن الإسلام، بل كان في موقف مُتردد أو معارض للسيطرة السياسية الجديدة التي فرضها الخليفة أبو بكر الصديق، في حين، يُثير هذا الغموض في موقف مالك تساؤلات حول مدى شرعية قتله ومدى مصداقية الروايات التي صوّرته كمُرتد.

200 محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق عبد العزيز الدوري ج. 3، (بغداد: دار صادر، 1987)، 180–185.

وكانت الواقعة في موضع يُعرف بـ «البطاح» في نجد وليست معركة واسعة الأركان بل حملة عسكرية انتهت بتفريق القوم وأسر عدد منهم، وعند وصول خالد إلى مالك وقومه حصل خلاف في الألفاظ والشهادات حيث قيل إن مالك وقومه أذّنوا وصلّوا، وقيل إنهم أظهروا ألفاظًا فُهمت على أنها طعن في سلطة الدولة الجديدة، فأمر خالد بأسر مالك وأتباعه، لكن بدلاً من أن يتم التعامل معهم كأسرى حرب، حدث ما وصفه بعض المؤرخين بـالإعدام المثير للجدل، ثم وقع القرار بقتله، وتجمع الروايات على أن مالك لم يُقتل في ساحة معركة وإنما قُتل وهو أسير بعد التحقيق معه، ويُنسب تنفيذ القتل إلى «ضرار بن الأزور» بأمر خالد، ولكن الحادث لم يتوقف عند قتله فقط، بل تطور إلى ما هو أبعد من ذلك، ليصبح مثارًا للانتقادات الشديدة.

والمفارقة الكبرى في هذه القصة، تكمن فيما حدث بعد مقتل خالد بن الوليد لمالك بن النويرة، على الرغم من ادعائه الإسلام؛ فقد قُطع رأسه ووُضع في قدر للطهي، ويعكس هذا الحدث غياب البُعد الإنساني في بعض اللحظات خلال الحروب الإسلامية. وتجدر الإشارة إلى التمثيل برأسه أو اتخاذه أثفية للقدر فهي مذكورة في بعض المصادر التاريخية المتأخرة، وقد لا يكون متوافقًا مع الروايات الأقدم، مما يثير التساؤل حول دقة هذه الروايات التاريخية، بينما يتوقف كثير من المؤرخين في صحتها ولا يثبتونها بإسناد قوي، ويؤكدون أن ما ثبت هو القتل لا التمثيل ومع ذلك، لم يتوقف الأمر عند ذلك الحد.

بل يُقال إن خالد بن الوليد أخذ زوجة مالك بن النويرة بعد مقتله مباشرة، وتزوج من أرملته «ليلى بنت المنهال»، رغم أنها كانت لا تزال في عدتها، وهو ما اعتبره العديد من المؤرخين انتهاكًا صارخًا للشرع الإسلامي الذي كان يحظر مثل هذا التصرف، وهو ما أثار غضب العديد من الصحابة، بمن فيهم عمر بن الخطاب، وطالب بعزله أو معاقبته، معتبرًا أن مالكًا مسلم وقُتل بغير حق.

وتروي السرديات التقليدية بأن عمر قد طلب من أبو بكر الصديق أن يعاقب خالد بن الوليد على ما فعله، مستنكرًا خصوصًا موضوع زواج خالد من زوجة مالك بن النويرة في تلك الظروف الملتبسة، وخصوصًا أن هذه المرأة كانت في عدتها، وهو أمر محرم في الإسلام. وعلى الرغم من ذلك دافع أبو بكر الصديق عن خالد واعتبره متأولًا مجتهدًا في ظرف شديد الاضطراب، وقال قولته المشهورة «لا أشيم سيفًا سلّه الله على الكافرين»، وأمر بدفع دية مالك وإطلاق سراح السبايا، فالمسألة لم تكن فقط قتل قائد قبلي في ظروف غامضة فقط، بل كانت أيضًا استغلالًا مباشرًا للوضع السياسي والعسكري لمصالح شخصية، وذلك يُشير إلى أن السلطة كانت مستعدة للتغاضي عن التجاوزات العسكرية إذا كانت تحقق أهدافها السياسية.

وبذلك بقيت حادثة مقتل مالك بن نويرة من أكثر وقائع حروب الردة إرباكًا واختلافًا في الروايات، تتداخل فيها السياسة والفقه والاجتهاد العسكري، ولا يُجمع المؤرخون على توصيف واحد.

إن ما حدث مع مالك بن نويرة يُسلط الضوء على كيف تم استخدام العنف كأداة مركزية لفرض السلطة، حيث لم يكن الأمر مجرد مواجهة دينية بين الإيمان والردة، بل كان جزءًا من عملية إعادة تشكيل الخريطة السياسية للجزيرة العربية. فالتخلص من زعماء القبائل المشكوك في ولائهم كان وسيلة لإحكام السيطرة على الدولة الإسلامية الناشئة.

يبقى مقتل مالك بن النويرة من أكثر الحوادث تعقيدًا في تاريخ الإسلام المبكر، إذ يُمثل نقطة التقاء بين السياسة والدين والعنف العسكري، ويثير هذا الحدث تساؤلات جوهرية: هل كان مالك مرتدًا حقًا، أم أن مقتله كان تصرفًا عسكريًا تعسفيًا يخدم أهدافًا سياسية؟ هذه الأسئلة تعكس إشكالية السلطة الدينية والسياسية في الإسلام المبكر، حيث تمّ توظيف الدين كأداة تبرير للهيمنة السياسية، وهو نمط استمر في الفترات اللاحقة من التاريخ الإسلامي.

في تلك المرحلة كان أبو بكر الصديق يُولي أولوية قصوى لتحقيق الحسم والانتصار العسكري بوصفه وسيلة ضرورية لتثبيت سلطة الخلافة الناشئة وضمان استقرار الدولة، مُعتبرًا أن معالجة الاضطرابات الداخلية وحركات التمرد لا يُمكن أن تتم إلا عبر فرض السيطرة الميدانية السريعة قبل الدخول في المحاسبات التفصيلية. في حين، كان الصراع السياسي والديني يتمحور حول فرض السلطة على المجموعات المتشككة في ولائها، وكان الخليفة، يُدرك أن أي تهاون في مواجهة المرتدين سيُهدد وحدة الأمة. لذلك، قرر استخدام القوة العسكرية لفرض الهيبة الإسلامية. بينما كان هذا القرار ضروريًا بالنسبة له، ولكنه كان أيضًا بداية مرحلة جديدة في تاريخ الأمة الإسلامية، حيث دخل السيف في الدين بشكل أكثر وضوحًا، وأن استخدام العنف المفرط، مثل تلك التي ارتكبها خالد بن الوليد في التعامل مع مالك بن النويرة، فعلى إثرها، نستنتج بأن الحروب لم تكن فقط تهدف إلى الحفاظ على الدين ولكنها أيضًا كانت ساحة لتأكيد السلطة السياسية، وهذا يُثير تساؤلات جوهرية حول مدى التضحيات بالقيم الإنسانية في سبيل تثبيت السلطة السياسية، وكيف أصبح العنف أداة دينية لفرض الولاء وإخضاع المعارضين.

لقد تكررت هذه الظاهرة مرارًا عبر التاريخ، سواء في أحداث مُوثّقة أو في صراعات بقيت طي الكتمان، حيث تم استخدام التكفير كأداة سياسية لتصفية الخصوم وإضفاء شرعية دينية على الإقصاء والقمع، وقد أدى هذا النهج إلى تحويل مفهوم الخلافة من نظام سياسي إلى مؤسسة دينية مُقدسة، بحيث أصبح الحاكم هو ظل الله على الأرض، والطعن في شرعيته بمثابة اعتراض على حكم الله نفسه، حيث أرست هذه السياسات تقاليد توظيف الدين لخدمة السلطة.

تُعد معركة اليمامة في (632م)[201] واحدة من أبرز المواجهات العسكرية التي وقعت في فترة حروب الردة، وقيادتها تعود إلى خالد بن الوليد ضد قبيلة بني حنيفة التي كانت تحت

201 محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج. 3 (بيروت: دار التراث، 1967م)، 286–295.

قيادة مسيلمة الحنفي، ، تروي لنا السرديات الإسلامية تفاصيل معركة حاسمة دارت بين جيش المسلمين بقيادة خالد بن الوليد وجيش بني حنيفة بقيادة مسيلمة الحنفي(مسيلمة الكذاب)، الذي قُتل في هذه المعركة بعد مُقاومة شديدة من قواته، التي كانت تُؤمن بنبوته، لكن في النهاية تم القضاء عليه في «معركة زُغابة»، برمح «وحشي بن حرب»، هو نفسه الذي قتل حمزة بن عبد المطلب في معركة أحُد، بطلب من هند بنت عتبة، التي كانت تسعى للانتقام من مقتل أفراد من أسرتها في «معركة بدر»، وأعتقته بعد ذلك.

مما أدى إلى انهيار معنويات جيش مسيلمة، وبالتالي سحق حركة الردة التي قادها. أما فيما يتعلق بعدد الجيوش، فبحسب ما تذكره المصادر التاريخية الإسلامية فإن عدد جيش المسلمين بقيادة خالد بن الوليد كان يُقدَّر ما بين (عشرة آلاف إلى ثلاثة عشر ألف) مقاتل، في حين يُنسب إلى جيش مسيلمة الحنفي عدد أكبر قد يصل إلى نحو (أربعين ألف) مُقاتل، ورغم هذا التفوق العددي المنسوب لقوات مسيلمة، فإن نتيجة المعركة انتهت بهزيمة الجيش المرتد ومقتل مسيلمة، وهو ما جعل معركة اليمامة تُعد من المعارك المفصلية في تثبيت السلطة المركزية للدولة الإسلامية المبكرة وتعزيز وحدة الخلافة، غير أن هذه الأرقام تبقى تقديرية وغير قطعية، إذ يُقرّ الباحثون بضرورة التعامل معها بحذر منهجي نظرًا لغياب الإحصاءات الدقيقة واعتمادنا شبه الكامل على الروايات الإسلامية التي كُتبت في سياق سياسي وديني لاحق، إضافة إلى عدم توفر روايات مُستقلة موازية خارج السردية الإسلامية، وهو ما يفرض قراءة نقدية واعية تأخذ في الاعتبار أن كتابة التاريخ غالبًا ما ارتبطت برُؤية الطرف المنتصر وتفسيره للأحداث.

تُعد توصية أبو بكر الصديق بالخلافة لعمر بن الخطاب بعد وفاته، نقطة فارقة في تاريخ الخلافة الإسلامية، حيث شكلت أول سابقة، يتم فيها تعيين خليفة مباشرة من قبل الخليفة السابق، دون الحاجة إلى شورى مُوسعة تضم قادة وأفراد الأمة الإسلامية، ولم تكن هذه التوصية مجرد قرار سياسي، بل كانت نقطة تحول كبيرة في النظام السياسي الإسلامي، حيث ابتعدت عن الآلية الشورية التي كانت قد تم اعتمادها في اختيار الخليفة الأول (أبو بكر) بعد وفاة النبي محمد.

كان قرار أبو بكر بتعيين عمر بن الخطاب يُشير إلى تركيز السلطة في يد القادة السياسيين المقربين،[202] مما سمح بظهور سابقة تُعد الأولى في تاريخ الخلافة الإسلامية، والتي أثرت لاحقًا في انتقال السلطة السياسية إلى الأجيال التالية، بحيث يُصبح تعيين الخليفة متأثرًا بشكل أكبر من العلاقات الشخصية بين القادة.

هذا التعيين جعل الخلافة تتحول من مُؤسسة شورية إلى عملية شخصية قد تكون أكثر استقرارًا في بعض الأحيان، لكنها كانت تفتقر إلى تمثيل أوسع للناس في اختيار القائد الأعلى،

202 Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 52–60.

وظهر هذا بوضوح في العهود اللاحقة، حيث تم تأسيس نمط من الحكم الذي يُشبه التوريث السياسي في مراحل مُختلفة، مما أضعف الدور المبدئي للمجتمع في اختيار الحاكم وفتح الباب أمام توجيه السلطة من خلال الشخصيات المُؤثرة بدلاً من الآليات الشورية المفتوحة.

بعد مقتل عمر بن الخطاب على يد أبو لؤلؤة الفارسي (عام 644م)، شكلت وصية عمر بتقليص دائرة اختيار الخليفة إلى ستة أشخاص من قريش نقطة تحول مهمة في تاريخ الخلافة الإسلامية. فقبل وفاته، قرر عمر أن يُعين مجلس شورى يتكون من ستة من كبار الصحابة، جميعهم من قريش، ليكونوا المسؤولين عن اختيار الخليفة القادم، وهؤلاء الستة كانوا :«عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، عبد الرحمن بن عوف، الزبير بن العوام، طلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص»، وتم استبعاد الأنصار وغيرهم من المسلمين، مما جعل القرار محصورًا في نخبة محدودة، وهو ما أدى إلى إضعاف مبدأ الشورى الحقيقي، حيث أصبح الانتخاب خاضعًا للتحالفات القبلية والمصالح العائلية، وليس على أساس الكفاءة وحدها.

عند التصويت، انحصر الخيار بين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وكان الصوت الحاسم بيد عبد الرحمن بن عوف، الذي اختار عثمان بعد أن تعهد باتباع سياسة الخلفاء السابقين وعدم إحداث تغيير جذري.

رغم أن الشورى كانت تُعتبر الآلية التي تضمن تمثيل الأمة في اختيار الخليفة، إلا أنها كانت في كثير من الأحيان محدودة النطاق ولا تشمل جميع الصحابة أو عموم المسلمين، وقبل ذلك، يُمكن انتقاد الشورى في سياق ما حدث في سقيفة بني ساعدة، حيث لم تكن مشاركة عموم الصحابة في عملية الاختيار واسعة بما فيه الكفاية، بل إن السقيفة كانت تجمعًا محدودًا من الصحابة المُؤثرين، مما جعل العملية أكثر تأثرًا بالمصالح القبلية والسياسات الداخلية للقبائل، وهو ما أضعف مفهوم العدالة في اختيار الخليفة. وهذا ما أدى إلى تعميق الخلافات السياسية والتوترات بين الصحابة وأدى إلى الانقسام بين الشيعة والسنة.

على الرغم من أن الشورى كانت مبدأ أساسيًا في الخلافة الراشدة، إلا أن التطبيق الفعلي لها تحول إلى ممارسات سياسية ضيقة في بعض الأحيان، وعلى سبيل المثال، بعد وفاة أبو بكر الصديق، كانت عملية شورى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لتعيين خليفته، تم اقتصارها على مجموعة من الصحابة المحددين، ما يقلل من شرعية تمثيل الجماعة الإسلامية بأسرها، وهذا يطرح تساؤلات حول مدى ديمقراطية هذه العملية و مشاركة كافة أطياف الأمة في اتخاذ قرارات مصيرية مثل تعيين الخليفة، مما أدى إلى تجاهل المطالب الشرعية التي كان آل البيت يرونها حقًا لهم بناءً على قرابتهم من النبي من الناحية العائلية، إلا أنهم لم يحصلوا على الفرصة لتولي القيادة بشكل كامل.

فحتى مع علي بن أبي طالب، الذي كان من أبرز الشخصيات القيادية والشرعية، تقلصت الفرص أمامه في الوصول إلى الخلافة، وتمت مراعاة التوافقات السياسية والتجاذبات القبلية أكثر

من الحق الشرعي في الخلافة، ومن هنا، يظهر تناقض في تطبيق مبدأ الشورى، حيث تراجعت مكانة آل البيت على الرغم من استحقاقهم في نظر بعض المسلمين.

ومع مرور الوقت، تغير النظام السياسي بعد الخلافة الراشدة نحو الوراثة في الخلافة (كما في الخلافة الأموية والعباسية)، مما كان بمثابة تخلي عن الشورى وتراجع لمبدأ الديمقراطية التي تمسكت بها الخلافة الراشدة في مراحلها الأولى، وهذا التحول يعكس تنامي السلطة المركزية والتحول إلى أنظمة ملكية، مما يُعزز النقد الموجه للآلية التي اختيرت من خلالها أول خليفة، ويزيد من تساؤلات حول مدى استمرارية المبادئ التي تأسست في الخلافة الأولى.

من خلال تلك الأحداث التاريخية، يُمكن انتقاد الفارق الكبير بين المبادئ المُعلنة مثل الشورى، وبين التطبيقات العملية التي كانت تتحكم فيها المصالح السياسية أكثر من أي اعتبار آخر، لا سيما في ظل التوترات القبلية والروابط العائلية التي دخلت على الخط في العديد من الأحيان، وكانت هذه التفسيرات تجعل من السلطة مجرد أداة للتنافس والصراع الداخلي، بعيدًا عن الاعتبارات الشرعية أو مصلحة الأمة ككل.

من المُمكن انتقاد نظام الشورى الذي أُعتمد في بداية الخلافة الإسلامية من زاويتين رئيسيتين :التمثيل السياسي المحدود والتلاعب بالشرعية، فبينما كانت الشورى في نظر البعض أداة ديمقراطية لانتخاب الخليفة، فإن ممارستها الواقعية كانت في كثير من الأحيان محكومة بالتحالفات السياسية والتوازنات القبلية التي لعبت دورًا كبيرًا في تشكيل قرارات الاختيار.

تمثّل سقيفة بني ساعدة، التي كانت محورية في تحديد الخليفة، نموذجًا لهذه الانحرافات السياسية، حيث تم إقصاء علي بن أبي طالب ومن معه من الصحابة من دائرة القرار رغم كفاءتهم القتالية والدينية، وهذا الإقصاء السياسي لآل البيت في اللحظات الحاسمة يعكس تصاعد الانقسامات حول الشرعية والسلطة، ويُمهّد لصراعات مذهبية استمرت قرونًا داخل التاريخ الإسلامي. ومن هذا المنظور، يُمكن إعادة النظر في مفهوم الشورى ذاته، لا بوصفه مبدأ مجردًا، بل باعتباره آلية تاريخية كشفت عن محدوديتها في تمثيل الأمة تمثيلًا شاملًا وعادلًا، حيث لم تكن العملية شاملة بما يكفي لتمثيل كل فئات المجتمع الإسلامي، حيث اقتصرت الشورى على عدد محدود من الصحابة الذين عُدّوا من أهل الحل والعقد، وهو ما جعلها آلية انتقائية في اختيار الخليفة، كما أن انحصار المشاركة في دائرة ضيقة من المتنافسين على السلطة، أضعف من شرعية الخلافة الناشئة، ووسّع الفجوة بين المكونات المختلفة للمجتمع الإسلامي، خاصة عندما تكون هذه المشاركة محكومة بمصالح قبلية أو شخصية.

إن تحوّل الخلافة إلى نظام وراثي، كما حدث مع الدولة الأموية ثم العباسية، يعكس انتكاسة للمبادئ التي كانت أساسًا لبداية الخلافة الإسلامية، وأضفى التوريث طابعًا ملكيًا على السلطة الحاكمة في العصور التالية، وهذا لا يعكس فقط تحولًا في الممارسات السياسية، بل يدل على فشل في الحفاظ على المبادئ الدينية التي قامت عليها الدولة الإسلامية

في بداياتها. ففي تلك المرحلة، تحول مفهوم الشرعية من أن يكون مُستمدًا من الأمة إلى أن يكون مرهونًا بالسلطة العائلية، ما أدى إلى تركز السلطة السياسية في يد سلالة واحدة دون اعتبار للتمثيل الشامل للمُجتمع، وبالتالي، يُمكن القول، إن نظام الشورى، رغم أنه كان محاولة للمشاركة السياسية في اختيار الخليفة، إلا أنه تعرض للعديد من التحريفات السياسية، التي أثرت بشكل كبير على استقرار الأمة الإسلامية ووحدتها في مراحلها الأولى.

خلال خلافة عثمان، تصاعدت حدة التوترات الاجتماعية،[203] حيث تعرض العديد من الصحابة والقبائل المُهمشة، خاصة من أهل العراق ومصر، إلى الإقصاء السياسي، بينما هيمنت نخبة قريش، وبالأخص بنو أمية، على المراكز الإدارية والمالية، وهذا الوضع أدى إلى تمردات متفرقة بلغت ذروتها في اغتيال عثمان ، وهو الحدث الذي كان بمثابة الشرارة الأولى لما يُعرف بـ «الفتنة الكبرى».

أظهرت الفتنة الكبرى أن الصراع على السلطة في الإسلام لم يكن مجرد مسألة اختلافات دينية أو عقائدية، بل كان نتيجة مُباشرة للتحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شهدها المجتمع الإسلامي الناشئ، وهو ما يعكس أن جذور هذه الفتن، لم تكن فقط في الخلاف حول شرعية الخلافة، بل في التنافس على الموارد، والصراع بين القوى التقليدية والنخب الصاعدة، مما يجعلها نموذجًا لفهم الصراعات السياسية اللاحقة في التاريخ الإسلامي.

مع توسع الدولة الإسلامية وتدفق الغنائم، برزت تحولات طبقية واضحة بين النخبة الحاكمة وعامة المسلمين، خاصة في المُدن الكبرى مثل: «الكوفة والبصرة ومصر» .ففي البداية، كان توزيع الغنائم يتم بشكل مُتوازن بين القبائل الفاتحة، لكن مع مرور الوقت، أصبح الامتياز السياسي والاقتصادي مقتصرًا على فئات محددة، مما أدى إلى اختلال في توزيع الثروة والسلطة داخل المجتمع الإسلامي الناشئ.

ومن بين أحد العوامل الرئيسة التي فجّرت التوترات الاجتماعية كان التمييز في توزيع العطاء، حيث مُنح المهاجرون والأنصار امتيازات مالية وإدارية تفوق ما حصل عليه الموالي (المسلمون غير العرب)، رغم أن هؤلاء الأخيرين كانوا جزءًا أساسيًا من الفتوحات الإسلامية، وساهموا عسكريًا واقتصاديًا في توسع الدولة، ولم يكن هذا التمييز مُجرد مسألة اقتصادية، بل كان يعكس نظرة تفاضلية بين العرب وغير العرب داخل المنظومة السياسية الإسلامية.

وكانت انعكاسات هذا التمييز عميقة، حيث أدى إلى تنامي السخط الاجتماعي بين الموالي الذين شعروا بالتهميش، مما دفعهم إلى البحث عن قوى سياسية تتبنى مطالبهم، وكان هذا التمييز الاجتماعي محركًا أساسيًا ساهم في زعزعة استقرار الدولة الإسلامية منذ خلافة عثمان بن عفان، حيث أدى تفاوت الامتيازات بين العرب وغير العرب، وبين النخبة والعامة، إلى

203 . Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 75–88.

تصاعد السخط الاجتماعي، ما انعكس في تمردات وثورات استهدفت النظام القائم.

في بداية حكمه، حافظ عثمان على سياسة معتدلة، لكنه سرعان ما بدأ بتعيين أقاربه من بني أمية في المناصب العليا، مما أثار غضب المعارضين، وخاصة الصحابة الكبار الذين رأوا في ذلك فسادًا ومحسوبية، ومنهم التعيينات التي أثارت الجدل:

- تعيين معاوية بن أبي سفيان واليًا على الشام، ومنحه صلاحيات واسعة.
- تعيين عبد الله بن عامر واليًا على البصرة.
- تعيين مروان بن الحكم، ابن عمه، مستشارًا مقربًا رغم أنه كان منفيا من المدينة في عهد النبي.

بدأت المعارضة لـ «عثمان بن عفان» تتشكل تدريجيًا، خاصة بين المسلمين غير القرشيين، وكذلك بين الصحابة الذين رأوا في سياسة عُثمان انحرافًا عن مبدأ العدالة والمساواة الذي كان سائدًا في العهدين الأولين مع أبي بكر وعمر . بينما كانت السياسات التي انتهجها عثمان، بما في ذلك توزيع المناصب والعطاءات على أقاربه من بني أمية، بمثابة المحفزات الرئيسية لهذه المعارضة.

ومع تزايد السخط العام، ظهرت حركة معارضة قوية في البصرة والكوفة ومكة، حيث بدأ العديد من المسلمين في الاحتجاج على سياسات عثمان، وأصبح من الواضح أن الخلافة بدأت تفقد شرعيتها في نظر قطاعات واسعة من المجتمع؛ وبدأت هذه المعارضة تنظم نفسها، وأخذت في الانتشار بشكل تدريجي حتى وصل الأمر إلى مظاهرات ضد عثمان في (عام 656 م) حيث حاصر المعارضون بيته لمدة (أربعين يومًا)، ومنعوه من الخروج أو الحصول على الماء، وفي يوم الجمعة اقتحم بعض المتمردين دار الخليفة فقتلوه، وكان عمره نحو (اثنين وثمانين عامًا)، وتذكر بعض الروايات التاريخية أن «محمد بن أبي بكر» كان من بين المقتحمين، غير أنها تُجمع على أنه لم يُباشر قتله بنفسه، ويُعد هذا الحدث سابقة خطيرة في التاريخ الإسلامي إذ كان أول خليفة يُقتل علنًا، الأمر الذي مثّل تحولًا حادًا في طبيعة الصراع السياسي وفتح الباب أمام مرحلة من الاضطراب والانقسام العميق داخل المجتمع الإسلامي.

بعد مقتل عثمان بن عفّان، تم اختيار علي بن أبي طالب خليفةً للمسلمين من قبل أهل المدينة وبعض قبائل الحجاز، حيث تمت البيعة له في المدينة، إلا أن توليه الخلافة لم يكن أمرًا سهلاً، بل كان بداية لفترة من الفتن والصراعات السياسية التي هزّت وحدة الأمة الإسلامية، حيث كان علي في البداية يسعى لتحقيق الوحدة والعدالة بين المسلمين، إلا أن الظروف السياسية والاجتماعية كانت معقدة للغاية في ذلك الوقت.

بدأ حكم علي بن أبي طالب للخلافة في وضع صعب، حيث كان عليه أن يتعامل مع المطالبين بالثأر لعثمان من قبل بعض الصحابة، وعلى رأسهم «معاوية بن أبي سفيان»، الذي كان

واليًا على الشام، وهذا النزاع أدى إلى معركة الجمل، حيث وقعت مواجهة بين جيش علي وجيش عائشة و طلحة و الزبير، الذين كانوا يُطالبون بالثأر لعثمان.

تُعد معركة الجمل[204] التي وقعت في عام (656 م)، واحدة من أبرز الصراعات العسكرية في التاريخ الإسلامي المُبكر، وتُمثل نقطة فاصلة في الفتن الكبرى التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان بن عفان، وقد جمعت المعركة بين جيش علي بن أبي طالب، الخليفة الرابع للمسلمين، من جهة، وقوات ضمت عائشة بنت أبي بكر وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام، وكان هدف جيش عائشة الرئيسي المطالبة بـ «القصاص من قتلة عثمان»، الذين كانوا قد انقلبوا على الخليفة الثالث وقتلوه في المدينة.

كانت نتيجة المعركة، انقسام سياسي وديني شديد حول الشرعية السياسية للخلافة بعد مقتل عثمان، وكان الأنصار السياسيون لعلي يعتقدون أن الحكم عليه كان مُجحفًا وأنه لم يكن له أي دور في قتل عثمان، في حين كانت عائشة وحلفاؤها يعتبرون أن هناك حاجة إلى تحقيق العدالة على الفور لمحاسبة القتلة، بينما لم يكن الصراع بين علي وعائشة مجرد معركة على السلطة، بل تجسد في مفاهيم مُتناقضة حول العدالة السياسية وكيفية معالجة الفتنة التي عصفت بالأمة الإسلامية.

وكانت هذه المعركة أيضًا تجسيدًا للانقسامات القبلية داخل المجتمع الإسلامي، حيث كان لكل طرف دعم من قبائل مختلفة؛ فدعم جيش علي بن أبي طالب في معركة الجمل، الذي كان يضم عددًا من أبرز الصحابة، خاصة من الأنصار وبعض المهاجرين الذين كانوا مؤيدين له في صراعه ضد جيش عائشة، ومن بين الأسماء البارزة التي دعمت عليًا في معركة الجمل:

1. الزبير بن العوام :أحد العشرة المبشرين بالجنة، وكان من المهاجرين الأوائل، وعلى الرغم من أنه كان في البداية من مؤيدي علي، إلا أنه انقلب لاحقًا وصار من القادة في جيش عائشة.
2. طلحة بن عبيد الله :أيضًا من العشرة المبشرين بالجنة، وكان أحد القادة البارزين في جيش علي، لكنّه في وقت لاحق انضم إلى جيش عائشة في المعركة.
3. عبد الله بن عباس :كان من أبرز المؤيدين لعلي وكان يُعتبر مستشارًا دينيًا وسياسيًا في جيشه. لعب دورًا مهمًا في تفسير المواقف السياسية والتوجيه الاستراتيجي.
4. عمار بن ياسر :كان من أقوى المؤيدين لعلي وكان دائمًا في صفه في مختلف الحروب والمعارك. يُذكر عنه أنه كان أحد القادة العسكريين البارزين في جيش علي خلال معركة الجمل.
5. حسن بن علي :كان في البداية من القادة العسكريين في جيش أبيه علي بن أبي طالب، وشارك في قيادة الجيش في معركة الجمل.

204 Wilferd. Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 318–340.

6. أبو أيوب الأنصاري :أحد الأنصار البارزين في الجيش، وكان من القادة الذين دعموا عليًا في المعركة.
7. عبيد الله بن عباس :كان من المهاجرين الذين أيدوا عليًا وشجعوا على الحلول السلمية، وكان حاضرًا في المعركة مع جيش علي.
8. أبو ذر الغفاري :كان من الصحابة الذين دعموا عليًا في مواقفه المختلفة، وكان من المهاجرين الذين وقفوا إلى جانب علي في معركة الجمل.

العديد من هؤلاء الصحابة، وخاصة الأنصار، اعتقدوا أن عليًا هو الأحق بالخلافة بعد مقتل عثمان، ومع ذلك، من المهم أن نذكر أن بعض هؤلاء الصحابة مثل الزبير وطلحة، رغم دعمهم في البداية، تغيرت مواقفهم وشاركوا لاحقًا في جيش عائشة خلال المعركة، ما يعكس تعقيد المواقف والصراعات السياسية التي كانت تسود تلك الفترة.

بينما كانت عائشة بنت أبي بكر، زوجة النبي محمد، مدعومة في معركة الجمل من قريش وبعض الصحابة الذين اعتبروا أن القصاص من قتلة عثمان بن عفان هو الأولوية، ورفضوا تولي علي بن أبي طالب الخلافة في تلك الظروف، ومن أبرز الصحابة الذين دعموا عائشة في هذه المعركة:

1. طلحة بن عبيد الله :كان من العشرة المبشرين بالجنة وواحدًا من كبار القادة العسكريين في جيش عائشة .كان يعتقد أنه يجب معاقبة قتلة عثمان قبل الحديث عن الخلافة.
2. الزبير بن العوام :كان أيضًا من العشرة المبشرين بالجنة وأحد القادة العسكريين البارزين في جيش عائشة .رغم أنه كان من أقرب الصحابة إلى علي في البداية، إلا أنه انضم إلى عائشة بعد الخلاف حول الخلافة.
3. سعيد بن العاص :أحد قادة قريش الذين دعموا عائشة في معركة الجمل. كان من أبناء العاص بن وائل وكان يتمتع بنفوذ في قبيلة قريش.
4. عبد الله بن الزبير :هو ابن الزبير بن العوام وكان من أبرز القادة في جيش عائشة .كان يعتبر أن القصاص من قتلة عثمان أهم من أي شيء آخر.
5. أبو موسى الأشعري :على الرغم من كونه من الصحابة البارزين، فقد كان له دور في مواقف متأخرة من هذه الفترة ولكنه كان مؤيدًا للعدالة والقصاص من قتلة عثمان في سياق معركة الجمل.
6. عبد الله بن عمر :كان له دور في دعم الموقف الذي يُطالب بالقصاص من قتلة عثمان ولكنه كان في البداية محايدًا ولم يُشارك بشكل مباشر في القتال.
7. عمر بن سعد :كان أحد الصحابة الذين دعموا عائشة في معركة الجمل، حيث كان يعتقد أن العدالة يجب أن تأتي قبل التنازع على الخلافة.
8. مروان بن الحكم، الذي كان ابن عم عائشة، وكان له دور كبير في التفاعل مع الأحداث

التي تلت مقتل عثمان، بما في ذلك الدعم السياسي ل عائشة في مطالبتها بالقصاص، ومن بين الأحاديث التي تُذكر في السيرة الإسلامية بشأن مقتل عثمان بن عفان، والمطالبة بالقصاص من قتلة الخليفة، هناك روايات تذكر دور الصحابة في تأجيج هذا المطلب.

في بعض الروايات التاريخية التي وردت في سير الصحابة وكتب التاريخ مثل: «سيرة ابن هشام والطبري»، يظهر أن مروان بن الحكم كان من أبرز المتهمين الذين ساهموا في إثارة الفتنة بعد مقتل عثمان، وكان مروان في البداية من المقربين إلى عثمان بن عفان، ولكن بعد مقتل عثمان، أصبح له دور بارز في الساحة السياسية، حيث عمل على تحريض البعض ضد علي بن أبي طالب، وخاصة في معركة الجمل.

ومن بين أحد النصوص الشهيرة التي تُشير إلى هذه العلاقة، هي تلك التي تُظهر مروان بن الحكم، وهو يُحرض الناس على الثأر لعثمان .في بعض الروايات، يُذكر أن مروان كان يُحاول توجيه المشاعر العامة نحو محاسبة القتلة، حيث جاء في بعض الأحاديث التي نُقلت عن عائشة نفسها أنها كانت تدعو للقصاص من قتلة عثمان، مُؤَكِّدة على أن الدماء التي أُهْرِقَت في مقتل عثمان لا يُمكن التغاضي عنها.

مروان بن الحكم كان من بين الأشد حماسة لدعوة القصاص، وكان يرى أن عليًا قد تخاذل في مُحاسبة القتلة بعد أن تولى الخلافة، وهذا من أهم الأسباب التي جعلت مروان ينضم إلى جيش عائشة ضد علي في معركة الجمل، حيث كان يعتقد أن القضية لا تتعلق فقط بالخلافة، بل بالثأر لعثمان.

من بين الروايات التي وردت، أنه مروان بن الحكم كان حريصًا على إظهار غضبه تجاه مقتل عثمان، إذ رُوي أنه قال:

«أين أنتم عن دم عثمان؟ أين أنتم عن قتلة عثمان؟ لقد حُقَّ القصاص منهم، ولا تتركوا هذا الأمر«!

وهذا النوع من التصريحات يعكس الموقف المُتشدد الذي كان يحمله مروان، كما يُظهر الاهتمام الشخصي بالانتقام لعثمان.

تُعد هذه الرواية جزءًا من السردية التاريخية التي تصور مروان بن الحكم كأحد الذين ساهموا في تأجيج الفتنة السياسية داخل الصف الإسلامي بعد مقتل عثمان، مما كان له دور كبير في تأجيج الخلافات السياسية التي أدت إلى معركة الجمل، وأثرت على تطور التاريخ الإسلامي بعد ذلك.

إن الحديث عن مشاركة محمد بن أبي بكر «أخ عائشة» في مقتل عثمان بن عفان يظل قضية مُثيرة للجدل في التاريخ الإسلامي، ويواجه انتقادات من عدة زوايا: أولًا، يجب أن نأخذ في الاعتبار أن الروايات حول مقتل عثمان تتنوع بشكل كبير، وتوجد بعض الفجوات بين المصادر التاريخية المتعددة، مما يُثير تساؤلات حول دقة هذه الروايات ومدى موضوعيتها.

بالرغم من وجود روايات تُشير إلى محمد بن أبي بكر، أو آخرين من الأنصار في الحصار الذي أدى إلى مقتل عثمان، بدون النظر إلى الخلفيات السياسية والدينية الأوسع التي كانت تسود المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت؛ الخلافات بين الصحابة حول مسائل القيادة، والهيمنة القبلية، وصراع السلطة بين الأنصار والمهاجرين، كان لها دور رئيسي في تفجير الصراع، إلا أن هناك قلة من المصادر الموثوقة التي تُشير إلى دور محمد بن أبي بكر بشكل محدد أو مُباشرة في القتل، وهذا يُثير شكوكًا حول دقة هذه الروايات، حيث تفتقر إلى أدلة قوية تُثبت تورطه بشكل قاطع، وينبغي أن يتم التعامل مع روايات مثل تورط محمد بن أبي بكر في مقتل عثمان بحذر شديد، وتقدير دور الظروف التاريخية والأبعاد السياسية والدينية في تشكيل الأحداث.

معركة الجمل التي وقعت في البصرة كانت من أبرز الصراعات العسكرية في التاريخ الإسلامي المبكر، وقد أسفرت عن نتائج دموية وعواقب كبيرة على الأمة الإسلامية، وكانت خسائر المعركة كبيرة من الجانبين، حيث قُتل فيها عدد كبير من الصحابة، فبعض الروايات تذكر أن العدد الإجمالي للقتلى وصل إلى آلاف من الطرفين، وإن كانت الأرقام الدقيقة غير مُؤكدة، حيث كان هناك من بين القتلى، شخصيات بارزة ومعروفة في التاريخ الإسلامي، بما في ذلك بعض المُبشّرين بالجنة مثل: «طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام»، اللذين كانا من أبرز الصحابة المقربين من النبي محمد؛ بينما يبقى العدد الحقيقي من القتلى في هذه معركة موضوعًا محل نقاش كبير بين المؤرخين، حيث لا توجد إحصاءات دقيقة يُمكن التوصل إليها بشكل قاطع، وتختلف الأرقام المقدمة في المصادر التاريخية، إذ أن العديد من الروايات تختلف في تقدير حجم الخسائر البشرية نتيجة لهذا الصراع الدموي، وخاصة أن العديد من الأرقام تأتي من مصادر غير موثوقة أو ذات تحيز سياسي، خاصة أن بعض المصادر تنتمي إلى التيارات المختلفة التي كانت تشارك في المعركة (مثل التيارات الشيعية والسنية). وبالتالي، قد يتم المبالغة في الأعداد أو تجاهل خسائر أحد الأطراف لتأكيد صحة مواقفهم السياسية.

إن مقتل هؤلاء الصحابة في المعركة يعد من الأحداث المُؤلمة في تاريخ الإسلام، حيث أن كلا الجانبين كان يضم أشخاصًا صالحين ومتدينين. هذا الحدث يُثير تساؤلات عن الشرعية والمبررات التي استخدمها كل طرف لمُقاتلة الآخر، وكذلك حول كيفية تطور الصراع بين القيادات الإسلامية في تلك الفترة.

إجمالًا، تُعد معركة الجمل محطة محورية في تاريخ الإسلام السياسي، حيث أسفرت عن خسارة جيش عائشة وسقوط عدد كبير من القتلى، من بينهم شخصيات بارزة من الصحابة. عكست هذه المواجهة مدى تعقيد الصراع على السلطة بعد مقتل عثمان بن عفان، إذ لجأ الطرفان المتنازعان إلى توظيف الخطاب الديني لإضفاء الشرعية على مواقفهما. فقد اعتقد أنصار عائشة أنهم يقاتلون لاسترداد العدالة والقصاص من قتلة الخليفة الثالث، مُعتبرين أن موقفهم يستند إلى مبادئ الشرعية الإسلامية، بينما رأى أنصار علي بن أبي طالب أنهم يُدافعون

عن خلافته التي تمت بموافقة المسلمين، مُعتبرين أي تمرد عليها خروجًا على وحدة الأمة، وهذا التوظيف الديني للصراع منح كل طرف مبررًا للاقتتال، مما أسس لسابقة خطيرة في التاريخ الإسلامي، حيث أصبح استخدام الدين كأداة سياسية عاملاً رئيسيًا في النزاعات الداخلية، وهو ما انعكس لاحقًا في الانقسامات العميقة بين الفرق الإسلامية.

لم يكن الصراع بين علي وعائشة[205] فقط صراعًا على السلطة السياسية، بل كان يعكس تباينًا في الفهم والتفسير لكيفية معالجة الفتن الداخلية في الأمة؛ وعلى الرغم من أن كلا الطرفين كانا من الصحابة المقربين للنبي، فإن كل طرف كان يرى أن مصلحته ومصلحة الأمة الإسلامية تكمن في موقفه السياسي والديني، بينما كان هذا التباين في الرؤى بين الصحابة أساسًا لتقسيم الأمة لاحقًا إلى معسكرات مُتناحرة، وعلى الرغم من أن معركة الجمل انتهت بانتصار جيش علي، إلا أن الصراع بين الفئات الإسلامية لم ينته، بل استمر وازداد تعقيدًا. فالمعركة أظهرت إلى أي مدى يُمكن أن تتأثر الأمة الإسلامية بالخلافات الداخلية، وأدى ذلك إلى تزايد الانقسامات بين المسلمين حول القيادة والتفسير الديني مما أدى إلى تفاقم الاختلافات العقائدية والسياسية بين الشيعة والسنة، وزيادة الاحتكاكات بين الأطراف المؤيدة لعلي ومُنتقديه، كما أسهمت هذه المعركة أيضا في ظهور مفاهيم مثل «الحق في القصاص» و«العدل»، والتي شكلت أساسًا للصراعات اللاحقة، و بعد المعركة، واصل علي حكمه في فترة من الصراع المستمر مع معارضيه حتى معركة صفين، مما شكل بداية لمرحلة من التوترات السياسية العميقة التي شكلت الأسس للصراعات الطائفية والسياسية في تاريخ الإسلام.

وبعدها بسنة واحدة، وقعت معركة أخرى بين جيش علي وجيش معاوية في صفين (657 م)، وهي واحدة من أهم المعارك التاريخ الإسلامي المبكر، حيث وقعت بين جيش الخليفة علي بن أبي طالب وجيش معاوية بن أبي سفيان، الذي كان واليا على الشام حيث رفض الاعتراف بحكمه مشترطًا الاقتصاص من قتلة عثمان أولًا، أثناء ذلك استند معاوية إلى قاعدة قوية في الشام، حيث كان واليًا عليها منذ عهد عمر بن الخطاب، واستطاع حشد الدعم ضد علي. في المقابل، رأى «علي» أن خلافته شرعية لأنه بويع من قبل أغلبية المسلمين في المدينة، وأن تأخير القصاص لا يعني التهاون في تحقيق العدالة، بل كان يسعى لتثبيت الاستقرار السياسي أولًا في حين، مثلت هذه المعركة ذروة الصراع السياسي والعسكري بين القوى الإسلامية المتنازعة، الذي أسفر عن نتائج سياسية وعقائدية شكلت مستقبل الأمة الإسلامية.

تقابل الجيشان عند منطقة صفين (تقع حاليًا في سوريا) في شهر صفر سنة 37 هـ (يوليو 657م). واستمرت المناوشات بين الطرفين عدة أشهر، ثم تصاعدت إلى مواجهة دامية استمرت

205 Muhammad ibn Jarir alṬabarī, *The History of alṬabarī, Vol. 17: The First Civil War: From the Battle of Siffin to the Death of ʿAlī, A.D. 656661/A.H. 3640*, trans. G. R. Hawting (Albany, NY: State University of New York Press, 1996),112.

ثلاثة أيام، وبعدها شهد القتال ضراوة كبيرة، حيث خسر الطرفان آلاف من الجنود، وكان جيش علي يضم العديد من الصحابة والأنصار، كان جيش علي بن أبي طالب يتألف من عدد كبير من الصحابة والأنصار الذين رأوا في خلافته استمرارًا للشرعية الإسلامية، ومن أبرزهم:

1. عمار بن ياسر :الصحابي المعروف، أحد أوائل من أسلموا وأبرز أنصار النبي محمد. قُتل في معركة صفين سنة (37 هـ)، ويُعد مقتله من الأحداث المثيرة للجدل في الفتنة الكبرى، حيث كان موضوعًا للاختلاف بين الطرفين المتحاربين حول الظروف والتداعيات السياسية والرمزية لمقتله. ويُنظر إلى وفاته على أنها رمز للتوترات الداخلية والصراعات على السلطة في مرحلة الخلافة المبكرة.
2. مالك الأشتر :أحد أبرز قادة جيش علي بن أبي طالب، لعب دورًا محوريًا في المعارك التي خاضها خلال الفتنة الكبرى، بما في ذلك معركة الجمل ومعارك أخرى ضد أنصار معاوية. ويُعتبر مالك نموذجًا للقيادة العسكرية المؤثرة في فترة الصراع على السلطة، ويعكس دوره أهمية الكفاءات الفردية في تحديد نتائج النزاعات السياسية والعسكرية في الإسلام المبكر.
3. عبد الله بن عباس :ابن عم علي بن أبي طالب، وواحد من أبرز أنصاره وأكثرهم ولاءً له. شارك بنشاط في الأحداث السياسية والدينية خلال فترة الفتنة الكبرى، ولعب دورًا في تقديم المشورة وقيادة بعض العمليات، ما يعكس دوره البارز في دعم القيادة الأهلية داخل الأسرة النبوية والتأثير على مسار النزاعات الداخلية في المجتمع الإسلامي المبكر.
4. محمد بن أبي بكر: نجل أبي بكر الصديق، وكان واليًا لعلي بن أبي طالب على مصر .تولّى الولاية في فترة مُضطربة أعقبت الفتنة الكبرى، حيث كانت مصر مسرحًا لتوترات سياسية بين أنصار «علي» وأنصار القوى المعارضة المحلية. واجه محمد مُقاومة شديدة أدت إلى حصاره في موقعه، وانتهت الأحداث بمقتله، وفق المصادر، في سنة (36هـ) تقريبًا، مما يجعل وفاته مُرتبطة مباشرة بالصراع السياسي على السلطة بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان. ويُعتبر محمد بن أبي بكر نموذجًا لتقاطع الولاء السياسي والدور الشخصي في السياق الإسلامي المبكر، إذ تعكس حياته وموته التحديات التي واجهت القيادة في تلك المرحلة الانتقالية.

تُشير بعض المصادر التاريخية إلى روايات أكثر قسوة حول مصير جسده بعد مقتله، حيث يُذكر أنه أسر أولًا من طرف «معاوية بن حُديج السكوني»، أحد قادة جيش عمرو بن العاص الموالَي لمعاوية بن أبي سفيان، ثم وُضع جسده داخل جوف حمار ميت وأحرق، وهذا ما يُوضح ارتباط مقتله مباشرة بالتحولات العسكرية والسياسية في مصر خلال الفتنة الكبرى. في حين، وردت هذه الرواية في مصادر مثل الطبري، البلاذري، وابن الأثير، لكنها ليست محل إجماع، وتُعد من الأخبار المُثيرة للجدل التي تعكس حدة الصراع السياسي في تلك الفترة.

5. قيس بن سعد بن عبادة: ابن الصحابي سعد بن عبادة، وواحد من القادة العسكريين البارزين في جيش علي بن أبي طالب. شارك في المعارك التي دارت خلال الفتنة الكبرى، ولعب دورًا في توجيه القوات وتنظيم العمليات العسكرية، مما يعكس دوره في دعم القيادة المركزية لعلي وأهمية القيادات القبلية والعسكرية في الصراعات السياسية المبكرة في الإسلام..
6. أبو أيوب الأنصاري: الصحابي المعروف باستضافة النبي محمد في المدينة وعند هجرته، وواحد من أنصار علي بن أبي طالب خلال الفتنة الكبرى. اشتهر بدوره في دعم القيادة النبوية الأولى والمساهمة في تثبيت مكانة علي السياسية والدينية، ما يعكس ولاءه واستمرارية تأثيره في الأحداث السياسية والعسكرية المُبكرة للمجتمع الإسلامي. فهو الذي دعا له النبي قائلا: «اللهم احفظ أبا أيوب كما بات يحفظني»، ويُجسد هذا الموقف بوضوح عُمق ثقة النبي به، ووفاءه المطلق وحسن تقديره للمواقف الحساسة، وخاصة بعد فتح خيبر سنة (7هـ) حين أسرت صفية بنت حيي بن أخطب، وكان أبوها قد قُتل قبل ذلك في أحداث بني قُريظة، كما قُتل زوجها «كنانة بن الربيع» في خيبر، فاختارها النبي لنفسه ، وأثناء طريق العودة دخل النبي عليها في خيمته، وفي تلك الليلة، بات أبو أيوب الأنصاري يحرس خيمة النبي شاهراً سيفه، فلما رآه النبي في الصباح وسأله عن سبب فعله قال إنه خشي عليه لما أصاب صفية من مقتل أبيها وزوجها وقومها، فخاف أن يكون في نفسها شيء، فدعا له النبي قائلاً: «اللهم احفظ أبا أيوب كما بات يحفظني»،
7. سهل بن حنيف الأنصاري: من بني عمرو بن عوف، يُعد من كبار الصحابة والأنصار، شهد المشاهد مع النبي، وكان من أوضح من ثبتوا مع علي بن أبي طالب سياسيًا وعسكريًا خلال الفتنة الكبرى، وتولّى له ولايات مهمة، ما يعكس مكانته وثقته به.

هؤلاء القادة وغيرهم، كانوا يُمثلون التيار الذي رأى أن الخلافة يجب أن تبقى في يد علي، باعتباره الخليفة الشرعي الذي بويع من قبل المسلمين في المدينة.

بينما كان جيش معاوية بن أبي سفيان، يعتمد بشكل أساسي على أهل الشام، الذين كانوا تحت ولايته منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وقد تمكن من بناء قاعدة دعم قوية هناك. كما ضم جيشه عددًا من القادة البارزين الذين لعبوا أدوارًا حاسمة في المعركة، ومن أبرزهم:

1. عمرو بن العاص القائد السياسي والداهية الاستراتيجي في معسكر معاوية، وكان صاحب الدور الأبرز في توجيه الموقف السياسي أثناء معركة صفّين، وتُنسب إليه مشورة رفع المصاحف للدعوة إلى التحكيم، في خطوة هدفت إلى إيقاف القتال وتحويل مساره سياسيًا.
2. الضحاك بن قيس الفهري: كان من القادة العسكريين البارزين في جيش معاوية بن أبي سفيان خلال الفتنة الكبرى، وقد لعب دورًا مهمًا في تنظيم الصفوف وقيادة القوات أثناء الاشتباكات مع معسكر علي بن أبي طالب. شارك في التخطيط للعمليات القتالية وتنفيذ

الغارات والهجمات التكتيكية، كما ساهم في تنسيق التحركات بين مُختلف وحدات الجيش لضمان الانضباط العسكري وتحقيق الأهداف الاستراتيجية لمعسكر معاوية. عُرف عنه حنكته العسكرية وقدرته على إدارة المعارك بشكل فعال، ما جعله أحد العناصر الأساسية التي دعمت قوة معاوية في مواجهة قوات علي، كما ساهم وجوده في تعزيز الروح المعنوية للجنود وتنفيذ القرارات الصعبة على أرض الواقع، مُؤكدًا مكانته كأحد القادة الميدانيين البارزين في تلك المرحلة الحساسة من التاريخ الإسلامي.

3. حبيب بن مسلمة الفهري: صحابي وقائد عسكري من القادة البارزين في الفتوحات الإسلامية، اشتهر بدوره في الشام والأناضول حيث قاد جيوشًا في معارك وفتح مُدنًا واستقرّ على إدارة المناطق المفتوحة. خلال الفتنة الكبرى، انحاز إلى معاوية بن أبي سفيان وشارك في دعم موقفه العسكري والسياسي ضد معسكر علي بن أبي طالب. تولى حبيب تنظيم القوات وتنسيق التحركات بين الوحدات المُختلفة، وكان حاضرًا في الميادين الحاسمة التي تطلبت خبرة عسكرية عالية وروح معنوية قوية للجنود. كما ساهم في إدارة الإمدادات والمعدات الحربية وتوجيه الغارات والهجمات التكتيكية، ما عزز من قدرة معاوية على الحفاظ على سيطرته في الشام. ويُظهر هذا الدور أن حبيب بن مسلمة لم يكن مجرد قائد في المعارك، بل كان عنصرًا فعالًا في الاستراتيجية العسكرية والسياسية لمعسكر معاوية، محافظًا على الانضباط وتنفيذ القرارات الميدانية بدقة وكفاءة.
4. شرحبيل بن السمط الكندي: قائد عسكري من أهل الشام، اشتهر بدوره في تنظيم القوات والمشاركة في المعارك خلال الفتنة الكبرى. وقف مع معاوية بن أبي سفيان ودافع عن موقفه السياسي والعسكري ضد معسكر علي بن أبي طالب، حيث كان مسؤولًا عن تدريب الجنود وتنسيق صفوفهم وتنفيذ التكتيكات الميدانية بما يتوافق مع الخطط الاستراتيجية لمعسكر معاوية. لعب دورًا في تعزيز الانضباط داخل الجيش وحافظ على الروح المعنوية للقوات، كما ساهم في إدارة الإمدادات وتحريك القوات بين النقاط الحرجة على خطوط القتال. وتظهر مشاركته أن شرحبيل لم يكن مجرد قائد عسكري، بل كان عنصرًا أساسيًا في تأمين موقف معاوية في الشام، محافظًا على قوة الجيش واستقراره خلال مرحلة حساسة من الفتنة الكبرى.
5. المغيرة بن شعبة: من دُهاة العرب وصنّاع القرار السياسي البارزين في صدر الإسلام، عرف بذكائه وفطنته في الأمور الإدارية والسياسية، وكان من القادة الذين دعموا معاوية بن أبي سفيان خلال الفتنة الكبرى. لعب المُغيرة دورًا مهمًا في ترتيب التحالفات السياسية والعسكرية، وإدارة المواقف الحساسة بين القبائل المُختلفة، واستثمار النفوذ الشخصي في تعزيز موقف معاوية في الشام، كما شارك في صياغة الاستراتيجيات التي مكنت معاوية من

تثبيت سلطته وتوسيع نفوذه، ما جعله واحدًا من أبرز السياسيين المساهمين في صيانة قوة معاوية بعد الانقسام الذي أعقب معركة صفين..

6. يزيد بن الحكم الثقفي: من القادة البارزين في جيش معاوية بن أبي سفيان، وكان له دور مهم في التنظيم العسكري والإداري لمعسكر معاوية خلال الفتنة الكبرى. اشتهر بقدرته على إدارة الجنود وتوزيع المهام والالتزام بتنفيذ الخطط العسكرية، ما ساهم في تعزيز الانضباط داخل الجيش وضمان فعالية العمليات القتالية. كما كان له دور في التنسيق مع قادة آخرين لتنظيم الصفوف وتحريك القوات بما يتوافق مع الاستراتيجية الشاملة لمعسكر معاوية، ما جعله أحد العناصر المهمة في تعزيز قوة معاوية العسكرية والسياسية خلال مرحلة الصراع مع علي بن أبي طالب.

اعتمد معاوية على ولاء أهل الشام الذين رأوا فيه رمز الاستقرار والقوة بعد مقتل عثمان، كما استخدم الدعاية السياسية لإظهار نفسه كمدافع عن دم عثمان، مما أكسبه تأييدًا واسعًا ضد علي بن أبي طالب.

عندما بدا أن جيش علي على وشك الانتصار، لجأ معاوية وعمرو بن العاص إلى حيلة رفع المصاحف على أسنة الرماح، في إشارة إلى ضرورة الاحتكام إلى كتاب الله بدلًا من استمرار القتال، مما أثار هذا التكتيك انقسامًا داخل جيش علي، حيث رفض بعض أتباعه، خاصة الخوارج لاحقًا، فكرة التحكيم واعتبروها تلاعبًا سياسيًا. ومع ذلك، قبل علي التحكيم تحت ضغط بعض قادته، مما أدى إلى توقيع اتفاقية تحكيم بين الطرفين.

إن مسألة رفع المصاحف على أسنة الرماح في معركة صفين تعد من أكثر الروايات التاريخية إثارة للجدل، حيث تُنسب هذه الفكرة إلى عمرو بن العاص كحيلة سياسية لإيقاف القتال بعد أن كان جيش معاوية على وشك الهزيمة، ولكن السؤال المحوري هنا :هل كانت هناك مصاحف مكتوبة بالفعل في ذلك الوقت؟

يُجمع الباحثون في تاريخ النص القرآني أن القرآن في ذلك الوقت لم يكن مدونًا في مصحف مُوحد مجلد، بل كان مكتوبًا على ألواح ورقاع وجلود وعظام، ومن غير المُرجح أن يكون هناك عدد كاف من المصاحف المكتملة ليُرفع على الرماح. لان في عهد عثمان بن عفان، عندما جمع الصحف المُتفرقة وأمر بنسخ عدة نسخ رسمية وتوزيعها فقط على الأمصار، فحتى إذا كان هناك نسخ من المصحف، فمن غير المحتمل أن تكون مُنتشرة بين الجنود ليحملوها جميعًا، مما يُثير التساؤل حول صحة الرواية، إلا أن بعض المصادر الإسلامية، مثل الطبري وابن الأثير وابن كثير، تنقل الرواية دون إسناد مُتفق عليه، مما يضعف مصداقيتها، والبعض الآخر من المؤرخين يُشيرون إلى أن الرواية قد تكون مضافة لاحقًا من قبل خصوم معاوية لإظهار دهائه وحنكته السياسية.

وحتى إذا كان رفع المصاحف قد حدث فعلًا، فمن المُرجح أن المقصود هو رفع بعض الصحائف والرقاع التي كُتب عليها القرآن، وليس «مصحفًا» بالمعنى المتداول اليوم، ومن المحتمل أن هذه

الرقاع حملت آيات تدعو إلى السلم أو التحكيم، أو بكل بساطة قد تكون الرواية رمزية أكثر منها واقعية، بمعنى أن المقصود كان استخدام فكرة «الاحتكام إلى القرآن» كذريعة، وليس بالضرورة أن المصاحف الفعلية قد رُفعت، وقد أدى قبول علي بالتحكيم بعد رفع المصاحف في معركة صفين الذي كان نقطة تحول فارقة أضعفت موقفه السياسي والعسكري، حيث أدى هذا القرار إلى:

1. إضعاف سلطة علي :تسبب التحكيم في تآكل نفوذ علي بن أبي طالب، إذ انشق عنه الخوارج الذين اعتبروا قبوله التحكيم خطأً دينيًا وسياسيًا.
2. تعزيز موقف معاوية :استغل معاوية التحكيم لصالحه، وبدأ في تعزيز نفوذه كحاكم فعلي للشام، مما مهد لاحقًا لإعلان نفسه خليفة بعد مقتل علي.
3. ترسيخ الانقسام السياسي والعقائدي :أدى الصراع بين علي ومعاوية إلى انقسامات أعمق بين المسلمين، وساهم في ظهور تيارات متباينة مثل السنة، الشيعة، والخوارج، وهو ما ترك أثرًا دائمًا في الفكر السياسي الإسلامي.

عندما وصلت المعركة إلى طريق مسدود، واستخدام معاوية خدعة رفع المصاحف على الرماح لتأجيل القتال، مما دفع الطرفين إلى التحكيم. وهذا التحكيم ا اقترحته جماعة من المسلمين (التي عُرفت لاحقًا بالخوارج) أصبح نقطة تحول رئيسية في الصراع، حيث اعتبره بعض المسلمين خيانة لفكرة الجهاد ورفضوا الانصياع لقرارات التحكيم. ومع ذلك، أدت هذه المفاوضات إلى تثبيت الفواصل بين مختلف المجموعات داخل الأمة الإسلامية.

كانت معركة صفين بمثابة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الصراع السياسي والديني في الإسلام المبكر، إذ أدت إلى ظهور الخوارج كحركة معارضة فكرية ودينية، تُمثل مجموعة من المسلمين المُتطرفين، وقد نشأت هذه الحركة بعد قبول علي بن أبي طالب بالتحكيم مع معاوية بن أبي سفيان، وهو القرار الذي اعتبره الخوارج مخالفًا لمبدأ «لا حكم إلا لله». لقد اعتقدوا أن أي تحكيم بين البشر في القضايا الدينية والسياسية يتناقض مع الحاكمية الإلهية، ودعوا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بطريقة حرفية لا تقبل التسويات أو الحلول الوسط.

يُعد شعار «الحكم لله» من أبرز مقولات الخوارج، حيث جعلوا من هذا الشعار أساسًا لمُعارضتهم لكافة أشكال السلطة السياسية التي لم تكن وفق تفسيرهم الصارم للشريعة. في أعقاب التحكيم الذي شهدته معركة صفين، انشق جزء من جيش علي ليشكل الخوارج قوة دينية وسياسية معارضة، ولم يقتصر اعتراضهم على التحكيم فقط، بل طالبوا أيضًا بتغيير هيكل السلطة الحاكمة، رافضين مبدأ الوراثة والقرابة في الخلافة، مُؤكدين على أن أي مسلم تقي يُمكن أن يُصبح خليفة، بغض النظر عن نسبه أو مكانته الاجتماعية.

كان الخوارج يرفضون جميع أشكال التسويات السياسية ويُؤمنون بضرورة الثورة على أي حاكم ظالم، حتى وإن كان هذا الحاكم مسلمًا، وهو ما جعلهم حركة مسلحة دائمة في التاريخ

الإسلامي. وقد تجمع الخوارج في «حروراء»، حيث اعتبروا أنفسهم الممثلين الحقيقيين للشريعة الإسلامية، ورفضوا قبول أي شرعية سوى تلك التي تأتي مُباشرة من الله، ونتيجةً لهذا الصراع، نشبت معركة النهروان(658م)،[206] حيث واجه جيش علي الخوارج في معركة انتهت بمقتل مُعظم الخوارج. ومع ذلك، استمرت هذه الحركة في التواجد بشكل متفرق بعد هذه الهزيمة، وانتشرت في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، مُعبئةً بالمفاهيم التي قدّموا فيها أنفسهم كمُدافعين عن العدالة الإلهية.

وكان اغتيال عليِ بن أبي طالب في (661 م) على يد «عبد الرحمن بن ملجم»، أحد أفراد الخوارج، كان ذُروة تطور هذه الحركة، وقد اعتبر بن ملجم أن قبول علي بالتحكيم كان خيانة للإسلام، ورأى في قتله ردة فعل شرعية على انحراف علي عن المسار الصحيح. بينما ظل الحسن بن علي الخليفة الشرعي في نظر العديد من المسلمين، خاصة أولئك الذين كانوا يتبعون الشيعة ويؤمنون بأن الخلافة يجب أن تكون في آل بيت النبي، وهو ما كان يُشكل جزءًا من الصراع على شرعية الحكم في تلك الفترة. ومع ذلك، كان هناك أيضًا العديد من المسلمين الذين اعترفوا بـ «معاوية بن أبي سفيان» كخليفة، خاصة في الشام والمناطق التي كانت تحت حكمه.

في بداية حكمه، كان معاوية قد ضمن لنفسه مكانة بارزة في الشؤون السياسية والعسكرية، إلا أن حكمه لم يخلُ من التحديات الداخلية، ومع مرور الوقت، بدأ معاوية في التفكير في تعزيز استقرار حكمه، وقد أقدم على خطوة تاريخية تمثلت في تحويل الخلافة من نظام قائم على البيعة والاختيار إلى نظام ملكي وراثي، هذا التحول تمثل في تعيين ابنه يزيد خليفة من بعده، وهو ما شكل بداية لمرحلة جديدة في تاريخ الخلافة الإسلامية، حيث أصبحت الخلافة وراثية وليس انتقائية، وقد واجه هذا القرار معارضة واسعة، لا سيما من قبل الفئات التي كانت ترى في الخلافة منصبًا قائمًا على الشورى والاختيار، وليس توريثًا عائليًا .ومن بين أبرز المعارضين كان الحسين بن علي، الذي اعتُبر من قبل أتباعه وأهل البيت النبوي، الخليفة الأحق بالقيادة بعد وفاة والده علي بن أبي طالب.

جاء اعتراض الحسين على حكم يزيد لعدة أسباب جوهرية، كان من أبرزها رفضه لمبدأ التوريث السياسي، حيث اعتبر أن الخلافة ليست ملكًا شخصيًا يُمكن توريثه، بل يجب أن تكون مبنية على الشرعية الدينية والسياسية، أي أن الخليفة يجب أن يكون مختارًا من قبل الأمة وفق مبدأ الشورى، وليس مفروضًا عليها بسلطة القوة أو المصالح العائلية. رأى الحسين في حكم يزيد نموذجًا للاستبداد السياسي وانحرافًا عن المبادئ التي قامت عليها الخلافة الإسلامية الأولى.

206 Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 2442.

في ظل هذا الرفض المتزايد لحكم يزيد، أرسل أهل الكوفة (وهي مدينة ذات أهمية استراتيجية وسياسية كبيرة آنذاك) رسائل متعددة إلى الحسين، يعبرون فيها عن استعدادهم لمبايعته ودعمه ضد حكم بني أمية، مُعتبرين أنه الأحق بالخلافة. هذه الدعوات جاءت في سياق سخط شعبي متزايد على سياسات يزيد، حيث رأى الكثيرون في الحسين شخصية تُمثل شرعية آل البيت، وهو ما دفعهم إلى التواصل معه ودعوته للقدوم إلى الكوفة كقائد شرعي لهم، مما دفع الحسين للاستجابة لهذه الدعوات، خاصة بعد أن تواترت الرسائل المؤيدة له، مما جعله يقتنع بوجود دعم شعبي حقيقي في العراق. لكنه قبل التحرك، أرسل ابن عمه «مسلم بن عقيل» لاستطلاع الأوضاع هناك، والتأكد من ولاء أهل الكوفة. وقد رحب به الكوفيون في البداية وبايعه عدد كبير منهم، مما عزز قناعة الحسين بضرورة التوجه نحو الكوفة.

وبناءً على هذه التطورات، قرر الحسين الخروج من مكة إلى الكوفة، رغم تحذيرات بعض الصحابة وأهل بيته من خطورة الموقف واحتمال تخلي أهل الكوفة عنه في حال حدوث مواجهة عسكرية مع السلطة الأموية. إلا أن الحسين استمر في المسير، مدفوعًا بإيمانه بضرورة الإصلاح في الأمة ومواجهة الانحراف السياسي والديني الذي أحدثه حكم بني أمية.

عندما علم «يزيد بن معاوية» بأن الحسين قرر التوجه إلى الكوفة استجابة لدعوات أهلها، سارع إلى اتخاذ إجراءات قمعية لمنع أي تمرد محتمل. أوكل إلى «عبيد الله بن زياد»، والي العراق، مهمة السيطرة على الموقف وقمع أي تحرك لصالح الحسين، و من أجل ذلك، أرسل جيشًا بقيادة «عمر بن سعد»، وأمره بمنع الحسين من الوصول إلى الكوفة بأي وسيلة.

عند وصول الحسين إلى كربلاء، أدرك أن الظروف لم تكن في صالحه، حيث تخلّى عنه الكثير من أهل الكوفة خوفًا من بطش السلطة الأموية، مما جعله في مواجهة جيش يفوقه عددًا وعتادًا، وتشير التقديرات إلى أن جيش الحسين لم يتجاوز (70 إلى 100) مقاتل، غالبيتهم من أفراد عائلته وأصحابه المخلصين، في حين أن جيش يزيد بلغ عشرات الآلاف، ورغم هذا الاختلال الواضح في القوة، حاول الحسين التفاوض لتجنب المواجهة العسكرية، إلا أن ابن زياد أصر على إجباره على الاستسلام الكامل أو القتل.

في العاشر من محرم، فرض الجيش الأموي حصارًا قاسيًا على معسكر الحسين، حيث تم قطع الإمدادات عنه، بما في ذلك الماء، رغم وجود الأطفال والنساء بين أفراد معسكره. حيث كان هذا التكتيك جزءًا من استراتيجية الترهيب التي اعتمدها الحكم الأموي لقمع أي معارضة بالقوة، وهو ما يعكس مدى وحشية النظام السياسي في تلك المرحلة.

مع بدء المعركة، ورغم قلة عدد أنصاره، أظهر الحسين وأصحابه مقاومة شرسة ضد القوات الأموية، إلا أن التفوق العددي واللوجستي كان حاسمًا لصالح يزيد. وانتهت المواجهة بمجزرة دموية، حيث قُتل الحسين بطريقة وحشية، وتم التمثيل بجثته، كما قُتل معظم أفراد عائلته

وأصحابه، بمن فيهم أبناؤه وإخوته .أما النساء والأطفال فقد تم سبيهم واقتيادهم إلى الشام كأسرى، في مشهد يعكس استبداد السلطة الأموية وانحرافها الأخلاقي والسياسي.

من خلال قراءة الأحداث، يُمكن القول إن الحسين اعتمد على معطيات لم تكن واقعية تمامًا، إذ لم يكن لديه قوة عسكرية كافية لمواجهة جيش يزيد، كما أن ولاء أهل الكوفة لم يكن ثابتًا، حيث سرعان ما تخاذلوا بعد أن مارست السلطة الأموية الضغط والترهيب ضدهم .وهذا يُثير تساؤلات حول الاستراتيجية السياسية للحسين، وما إذا كان يُمكنه تبني نهج آخر لتجنب النهاية المأساوية التي وقعت في كربلاء، وفي المجمل، فإن قرار الحسين برفض مبايعة يزيد لم يكن محض تمرد سياسي، بل كان انعكاسًا لصراع أعمق حول الشرعية السياسية والسلطة في الإسلام، والذي أدى إلى ترسيخ الانقسام بين الفرق الإسلامية، واستمر تأثيره لقرون بعد هذه الأحداث.

بعد مقتل الحسين، أصبح الانقسام الديني في الأمة الإسلامية أمرًا واقعًا، حيث تباينت التفاسير والمفاهيم حول من هو الخليفة الشرعي، ولم يكن هذا الانقسام مُجرد خلاف سياسي حول السلطة، بل تحول إلى خلاف ديني عميق بين الشيعة والسنة، حيث اعتبرت الشيعة الحسين شهيدًا ضحى من أجل المبادئ، بينما احتفظ السنة برؤية مختلفة لأحداث كربلاء.

هذا الانقسام دفع إلى تحويل المعركة إلى أسطورة دينية، ولكن في النهاية، كان هذا التبجيل المُفرط لشخصيات مثل الحسين يعكس غياب التسامح والاختلاف داخل المجتمع الإسلامي، ويُعزز في الوقت ذاته التعصب والتوترات الدينية.

رغم أن معركة كربلاء تُقدم مادة مثيرة من الناحية العاطفية والدينية، فإنها في النهاية تُظهر البشاعة في تاريخ الصراعات الداخلية، فلم تكن المعركة مُجرد صراع على الخلافة، بل كانت مجزرة إنسانية بكل معنى الكلمة، حيث تُطرح أسئلة حول كيفية استغلال الدين في تأجيج الصراعات الداخلية. وعلى الرغم من أن المعركة قد تم تبجيلها من قبل الكثيرين، إلا أن النظر إليها من زاوية نقدية يكشف عن جوانب استبدادية واستغلال ديني للسلطة، فضلاً عن التقسيمات الداخلية التي تسببت فيها، مما جعل من هذه الحادثة نُقطة انقسام حاد في الأمة الإسلامية، ومن هنا، يُمكن القول إن أحداث كربلاء لا تُقدم سوى مأساة دموية، مما يُثير تساؤلات حول أسباب استمرار العُنف في التاريخ الإسلامي تحت ذرائع دينية وسياسية.

في المقابل، استعاد الخوارج قدرتهم على التنظيم والانتشار، واستمروا في الحضور والتفاعل ضمن السياقين السياسي والديني في المرحلة الإسلامية المُبكرة، بوصفهم حركة ذات طابع عقائدي مُتشدد اتسمت برفضها المبدئي لأي صيغ سياسية-دينية قائمة على التسوية أو الحلول الوسط، واعتمادها قراءة حرفية صارمة للنص الديني، بينما أفضت إلى مُمارسات التكفير والإقصاء، الأمر

الذي وضعهم في حالة مواجهة مُستمرة مع السلطة القائمة ومع التيار الغالب داخل الجماعة الإسلامية.

تشكّل الخوارج بوصفهم حركة دينية ذات نزعة تشددية، اتسمت برفضها القاطع لأي تفسيرات سياسية-دينية تقوم على مبدأ التسويات أو الحلول الوسط، واعتمادها تصورًا عقديًا صارمًا للحكم والشرعية، الأمر الذي أسهم في بلورة خطاب إقصائي وضعها في تعارض دائم مع السلطات المُرتبطة بالقرابة والنسب ودعوتهم المُتكررة للثورة على الحاكم الظالم جعلتهم في صدام مستمر مع الحكومات الإسلامية، كما أن هذه المواقف السياسية والدينية المتشددة كانت سببًا في استمرار تأثيرهم في تاريخ الحركات المُتطرفة في الإسلام على مر العصور وأن أفكارهم المتطرفة استمرت في التأثير على بعض الحركات المُتشددة في العالم الإسلامي، مثل: «تنظيم القاعدة وداعش»، الذين اعتمدوا بعض مفاهيم التكفير والعنف كوسيلة لفرض تفسيرهم للدين على المجتمعات الإسلامية.

لقد كان للخوارج تأثير كبير في تقسيم الأمة الإسلامية، حيث أحدثوا شرخًا في العلاقة بين المسلمين وكانوا أوّل من دعا إلى العنف باسم الدين، في حين، كانت فرق الخوارج، على الرغم من أنها تعتبر نفسها الحامية للحق في الإسلام، إلا أن ممارساتهم العنيفة ومواقفهم المتشددة أسهمت في زيادة الانقسامات في صُفوف المسلمين.إضافة إلى ذلك، فالخوارج يعتبرون من الأوائل الذين أعلنوا تكفير المسلمين، حيث اعتبروا أن من لا يتبع مذهبهم هو خارج عن الدين، بينما كانت هذه الفكرة محورية في تطور الفكر التكفيري الذي سيتطور لاحقًا في بعض الحركات الإسلامية المُتطرفة.

إن دراسة الخوارج تساعد في فهم جذور الفكر التكفيري وكيفية تطوره في بعض الحركات التي نشأت في العصور الحديثة، كما تسلط الضوء على الصراعات الفكرية والسياسية التي لازالت تُؤثر على العلاقات بين الفرق الإسلامية المختلفة.

عند تولي علي بن أبي طالب الخلافة جاءت ولايته في سياق سياسي مضطرب، وشكّلت موضع خلاف واسع بين المسلمين نتيجة تراكم الانقسامات السابقة وتباين المواقف حول شرعية القيادة وآليات اختيار الخليفة، الأمر الذي جعل خلافته منذ بدايتها محاطة بتوترات سياسية واجتماعية عميقة انعكست لاحقًا في سلسلة من الصراعات الداخلية.

ففي نظر السنة، كان علي هو الخليفة الشرعي بعد عثمان، لكن في نظر الشيعة، كان علي هو الخليفة الوحيد والأحق بالخلافة، وذلك بناءً على نصوص وأحاديث نُسبت إلى النبي محمد، تُشير إلى أحقية علي بالحكم بعد وفاة النبي، حيث يعتقد الشيعة أن علي هو أولى بالخلافة بناءً على الحديث الذي يُقال فيه: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، بينما كانت السنة تتبنى مفهوم الخلافة بالاختيار.

يعد الصراع بين السنة والشيعة أحد أبرز التحديات التي واجهت الأمة الإسلامية منذ بداياتها، ويستمر تأثير هذا الصراع حتى اليوم في العديد من المناطق الإسلامية، وتتراوح أبعاد

هذا الصراع بين الخلافات السياسية والدينية، مما جعله أحد أكثر المواضيع المثيرة للجدل في تاريخ الإسلام.

بدأ الصراع السني الشيعي بشكل أساسي بعد وفاة النبي محمد، عندما ظهرت خلافات حول من يجب أن يخلفه في قيادة الأمة الإسلامية. بينما اجتمع البعض على مبايعة أبي بكر الصديق خليفة للنبي، اعتبر آخرون أن علي بن أبي طالب هو الأحق بالخلافة بالنظر إلى قربه من النبي ومكانته كأحد أبرز القادة العسكريين والصحابة.

من هنا، بدأ الانقسام الأول بين «السنة» الذين أيدوا مبايعة الخليفة المُنتخب، وبين «الشيعة» الذين رأوا أن القيادة يجب أن تكون من نسل النبي عبر علي بن أبي طالب وأبنائه، ولم يكن هذا الخلاف مجرد نزاع على السلطة، بل كان يرتبط بمفاهيم دينية وسياسية حول الحق في القيادة.

الشيعة، الذين أيدوا عليًا كخليفة للنبي، طوروا مفهوم «الإمامة» الذي يعتقدون أنه حق إلهي منح لعلي وأبنائه من نسل النبي. الإمامة عند الشيعة ليست مُجرد وظيفة سياسية بل هي مقام ديني يقود الأمة في جميع الشؤون الدينية والدنيوية. ويعتبر الشيعة أن عليًا كان أول إمام، وأن الإمام يجب أن يكون من نسل علي والحسن والحسين، ويعني ذلك أن الإمامة ليست وراثية كما في النظام الملكي، بل هي منصب إلهي منصوص عليه من قبل الله.

في المقابل، السنة يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون منصبًا سياسيًا يُمكن أن يُنتخب من بين الصحابة دون تحديد نسب معين، بينما يرفض السنة مفهوم «الإمامة» بشكل يتجاوز منصب الخليفة، مُعتبرين أن الاختلاف حول الخليفة بعد وفاة النبي كان مسألة اجتهادية تتعلق بالبيعة والاختيار الحر. بالنسبة للسنة، فإن الخليفة هو القائد السياسي الذي يضمن حماية الأمة وتطبيق الشريعة، ولا يُعتبر كونه مفوضًا من الله، كما هو الحال عند الشيعة.

يُعد الخلاف حول تفسير القرآن والحديث النبوي من أبرز العوامل التي أسهمت في تعميق الفجوة بين الطائفتين السنية والشيعية. وهذا التباين في التفسير لا يتوقف عند النصوص البسيطة، بل يمتد ليشمل فهماً كاملاً للعقيدة والتشريع، مما أثّر بشكل مباشر على تصوراتهم حول السلطة الدينية والسياسية في الإسلام.

ومن بين إحدى الآيات التي تُعد محورية في الخلاف بين السنة والشيعة هي:[207] «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ». تُفهم عند أهل السنة الآية على أن الولاية المقصودة هي ولاية المحبة والنصرة والموالاة الدينية، حيث يُبيّن الله أن الولاء الحق يكون لله ورسوله ثم للمؤمنين الذين يتصفون بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والخضوع لله، ويُفسَّر قوله وهم راكعون على أنه وصف لحال الخشوع والطاعة لا على وقوع

207 القرآن. سورة المائدة (آية 55).

فعل الزكاة أثناء الركوع بالضرورة، ورغم ورود روايات في بعض كتب التفسير تُشير إلى نزولها في علي بن أبي طالب حين تصدق بخاتمه وهو راكع، فإن جمهور أهل السنة يرون أن الآية عامة في المُؤمنين الصالحين وأن عليًا داخل فيها دخول فضل لا تخصيص إمامة.

أما عند الشيعة الإمامية، فيرون أن الآية نزلت خاصة في علي بن أبي طالب وأن لفظ «إِنَّمَا» في الآية يُفيد الحصر وأن كلمة «وَلِيُّكُمُ» تدل على الولاية القيادية والدينية والسياسية لا مُجرد المحبة، ويأخذون قوله وهم راكعون على ظاهره أي حال الركوع في الصلاة، ويعتبرون حادثة التصدق بالخاتم علامة إلهية على تعيين علي وليًا وإمامًا بعد النبي، وبذلك يتفق الطرفان على فضل علي ومكانته السامية ويختلفان في معنى الولاية وهل الآية عامة في المؤمنين أم نص خاص في الإمامة.

فهذا الاختلاف في التفسير ليس مجرد خلاف لغوي أو سطحي، بل يترتب عليه أثر عميق في فهم الكيفية التي يجب أن يتولى بها القيادة الدينية والسياسية بعد وفاة النبي.

إلى جانب تفسير القرآن، يُشكل الحديث النبوي أحد المصادر الأساسية للشريعة الإسلامية، وهو المصدر الذي يعزز من مكانة الخليفة والسلطة الدينية. ومع ذلك، تختلف الطائفتان السنية والشيعية في فهم وتفسير الأحاديث النبوية:

الشيعة :لديهم مجموعة من الأحاديث التي يعتبرونها جزءًا من الحديث الصحيح ويعتمدون عليها في إثبات حق علي بن أبي طالب وأهل بيته في الإمامة، مثل حديث «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» الذي يرون فيه تأكيدًا لولاية «علي» بعد النبي. كما أن لهم مجموعة من الأحاديث التي تُظهر مكانة أهل البيت وتضعهم في مصاف القيادة الروحية للأمة.

السنة :من جانبهم، يتمسك السنة بمجموعة من الأحاديث الصحيحة التي تؤكد على المساواة بين الصحابة في حقهم في قيادة الأمة بعد وفاة النبي، مع التأكيد على أن الشورى هي التي تحدد من يُختار لخلافة النبي. ومع ذلك، يختلف السنة في تفسير بعض الأحاديث المُتعلقة بعلي وأهل البيت، حيث لا يرونها دليلاً على اختصاصهم بالخلافة.

الاختلافات في تفسير القرآن والحديث امتدت لتشمل جوانب عدة من الفقه الإسلامي. فعلى سبيل المثال، تختلف الطائفتان في كيفية إقامة الصلاة والزكاة والصوم والحج، حيث يلتزم الشيعة بعدد من الطقوس التي تخصهم، مثل صلاة التراويح (التي لا تُعتبر سنة عند الشيعة) وترتيب الأذكار في الصلاة.

كما يختلف الشيعة عن السنة في فهم بعض المفاهيم الفقهية الأساسية مثل «الطهارة» و«النجاسة»، فمثلاً يعتبر الشيعة أن النبي وعلي وأهل بيته «معصومون» ولا يُنقض وضوءهم، في حين أن السنة يرون أن العصمة تقتصر على النبي فقط ولا تشمل عليًا أو غيره من أهل البيت.

إن تباين تفسير القرآن والسنة بين الشيعة والسنة لم يكن مجرد مسألة دينية، بل امتد ليشمل جوانب سياسية واجتماعية، حيث ارتبط الخلاف حول الخلافة والإمامة بجوهر هويتهم السياسية. في حين، هذا الصراع ليس فقط حول معاني النصوص، بل حول الفهم المشترك الذي يجسد السلطة الدينية والسياسية في الإسلام.

فالتفسير الذي قدمته الطائفة الشيعية لنصوص معينة، مثل آية الولاية، ربط مفهوم «الإمامة» بقيادة سياسية ودينية في الوقت ذاته، بينما التفسير السني تمحور حول فكرة الشورى والانتخاب، مما جعل الصراع بين الطائفتين يتجاوز مسألة النصوص إلى مسألة السلطة والتوجيه الديني.

إن الخلافات حول تفسير القرآن والسنة بين الشيعة والسنة تُعتبر أحد المحركات الأساسية للصراع بين الطائفتين، حيث لا يقتصر هذا الصراع على التفسير الفقهي فقط، بل يمتد إلى مفاهيم أوسع تتعلق بالسلطة الدينية والسياسية. الفهم المختلف للولاية والإمامة أدى إلى نشوء مدارس فكرية دينية متباينة، مما جعل هذا الصراع أحد أبرز التحديات في تاريخ الأمة الإسلامية.

يُعد المذهب الفقهي من أبرز محركات الخلاف بين الشيعة والسنة، حيث يتبنى كل طرف منهجًا فقهيًا خاصًا يعكس اختلافات في فهم الشريعة الإسلامية؛ فهذه الاختلافات لم تقتصر على القضايا الدينية فحسب، بل امتدت لتشمل جوانب السياسة والاجتماع أيضًا.

السنة يعتمدون على المذاهب الأربعة الكبرى: «الحنفي، المالكي، الشافعي، والحنبلي»، وهذه المذاهب تعكس تقاليد فقهيّة عميقة يتمّ من خلالها تفسير وتطبيق الشريعة الإسلامية، حيث تتفق المذاهب الأربعة في أسس الشريعة لكن تختلف في تطبيقات التفاصيل الفقهية. وكل مذهب من هذه المذاهب له قواعده الفقهية الخاصة التي تنظم مسائل العبادة، المعاملات، والسياسات.

مثال على ذلك، في موضوع الخلافة والإمامة، يعتقد السنة أن الخلافة تُختار من خلال الشورى وتناسب الكفاءة الدينية والسياسية. يعتمدون في هذا على الأحاديث النبوية التي تشدد على أهمية الاجتماع والتشاور بين المسلمين في مسألة القيادة.

في المقابل، يعتنق الشيعة المذهب «الإثنا عشري» الذي يُؤكد على «إمامة» أهل البيت، حيث يعتقدون أن الإمام المعصوم، الذي يُنتخب من نسل النبي محمد ويكون موصوفًا بالعصمة، هو الذي يجب أن يقود الأمة. هذا المبدأ الفقهي والسياسي يعكس الفارق الجوهري بين الشيعة والسنة، حيث ترى الشيعة أن الخلافة أو القيادة السياسية والدينية يجب أن تكون بيد الإمام المعصوم وليس وفقًا للشورى بين الناس.

الشيعة يتبعون في فقههم، خصوصًا في القضايا الكبرى مثل السياسة والاجتماع، خطى الإمام علي بن أبي طالب وأئمة أهل البيت. وتوجد مفاهيم رئيسية في الفقه الشيعي تتعلق بالإمامة،

مثل «ولاية الفقيه» التي نمت في العصر الحديث على يد علماء مثل آية الله روح الله الخميني، حيث تُؤمن الشيعة بضرورة أن يتولى الفقيه العادل الإمامة والسيطرة على شؤون الأمة في غياب الإمام المُنتظر.

عند السنة، تتمركز السلطة السياسية حول مفهوم «الخلافة» التي يُفترض أن تُختار بناءً على الشورى بين المسلمين، وليس من خلال نسب أو عصمة. يُعتبر الخليفة مسؤولًا عن إدارة شؤون الأمة وحمايتها، ويجب أن يُختار من بين المسلمين الأكفاء في قيادتهم وقدرتهم على تطبيق الشريعة.

يُنظر في المذهب الشيعي، إلى السلطة على أنها مملوكة فقط للإمام المعصوم الذي ينتمي إلى عائلة النبي، مما يترتب عليه وجود «الولاية» بشكل خاص، وهذا يختلف عن النظام السياسي السني، حيث يتم اختيار الخليفة من بين المسلمين الأكثر كفاءة. من ثم، يرون أن السلطة يجب أن تكون مرتبطة مباشرة بأهل البيت، وأي ادعاء بقيادة غيرهم يعتبر غير شرعي.

شهد العصر الحديث، وخاصة خلال فترة الاستعمار الأوروبي للعالم العربي والإسلامي، تحولًا جوهريًا في طبيعة الصراعات الطائفية بين السنة والشيعة، حيث لعبت القوى الاستعمارية دورًا فاعلًا في تعزيز هذه الانقسامات واستغلالها كأداة للسيطرة السياسية. لم يكن الاستعمار مجرد عملية احتلال عسكري أو اقتصادي، بل كان مشروعًا لإعادة تشكيل البنية السياسية والاجتماعية في المنطقة، وذلك من خلال إعادة ترسيم الحدود السياسية بطرق زادت من التوترات بين المكونات الطائفية المختلفة.

اعتمدت القوى الاستعمارية على سياسة «فرق تسد»، حيث استغلت التباينات المذهبية لتعزيز نُفوذها وتقويض أي حراك وحدوي من شأنه أن يُشكل تهديدًا لسلطتها. وقد أدى هذا التدخل إلى تأجيج الصراعات الداخلية، حيث فضّلت بعض القوى الاستعمارية دعم فئة على حساب الأخرى، مما أدى إلى إعادة تشكيل موازين القوى داخل المُجتمعات الإسلامية؛ فعلى سبيل المثال، دعمت بعض القوى الاستعمارية النخب السنية في بعض الدول، بينما سعت في أماكن أخرى إلى تمكين الجماعات الشيعية لكسر الهيمنة السياسية السنية، مما أسهم في تعميق الفجوة بين الطائفتين على أسس سياسية واقتصادية.

إلى جانب العامل الاستعماري، ساهمت التحديات الحديثة مثل بناء الدولة القومية، وصعود الحركات الأيديولوجية، والتدخلات الخارجية في استمرار هذه الانقسامات، حيث تحول الخلاف الذي كان في بداياته سياسيًا (يتعلق بشرعية الحكم بعد وفاة النبي محمد) إلى نزاع مُتعدد الأبعاد يشمل التفسيرات الدينية، والممارسات الفقهية، والصراعات الاجتماعية والاقتصادية، بينما لا يزال هذا الانقسام الطائفي يُشكل أحد أبرز الإشكاليات في العالم الإسلامي، حيث انعكست تداعياته على العلاقات بين الدول والمُجتمعات، وأصبحت الصراعات الطائفية أداة يُستخدم فيها الدين كوسيلة لتبرير النزاعات السياسية. وهذا يُبرز الحاجة إلى تحليل نقدي

للتاريخ لفهم الأبعاد الحقيقية لهذه الانقسامات، بعيدًا عن السرديات الأيديولوجية التي تم توظيفها على مر العصور لخدمة أجندات سياسية محددة.

تُمثل الفتنة الكبرى نقطة تحول حاسمة في تاريخ الإسلام السياسي، حيث أفضت إلى انقسام المسلمين إلى طوائف وفرق متباينة، لكل منها رؤيتها الخاصة حول الشرعية الدينية والسياسية للخلافة، ولم يكن هذا الانقسام مُجرد نتيجة لخلاف على الحكم، بل أدى إلى تسييس العقيدة، مما رسّخ مفهوم عسكرة السياسة الإسلامية، حيث أصبح اللجوء إلى القوة العسكرية والانقلابات أداة مركزية في حسم النزاعات على السلطة، وهو نمط استمر في الصراعات اللاحقة، سواء بين الأمويين والعباسيين أو في المواجهات التي خاضتها الفرق الإسلامية المختلفة عبر التاريخ، وصولًا إلى العصر الحديث.

إن التحولات التي أعقبت وفاة النبي محمد لم تكن مُجرد خلافات سياسية ظرفية، بل كانت لحظة تأسيسية أعادت تشكيل بنية السلطة في الإسلام، ورسّخت توجهات فكرية وسياسية أدت لاحقًا إلى نُشوء المذاهب الإسلامية الكبرى، فقد أسهمت هذه الفتن في صياغة مفهوم السلطة الدينية والسياسية، حيث لم تعد الخلافة مجرد مسألة إدارية، بل تحولت إلى قضية إيديولوجية تمحورت حول الشرعية الدينية والمشروعية السياسية، مما أدى إلى صراعات استمرت لعقود، وأثرت على أنماط الحكم الإسلامي اللاحقة.

لم يكن الصراع السياسي الذي نشأ بعد وفاة النبي محمد منعزلًا عن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على المُجتمع الإسلامي الناشئ. فمع التوسع السريع للدولة الإسلامية، شهدت البنية القبلية تحولات عميقة أدت إلى إعادة توزيع موازين القوى، مما خلق حالة من التوتر بين القبائل المُهيمنة والمجموعات التي شعرت بالإقصاء السياسي.

أدت هذه التحولات إلى صدام بين الولاءات القبلية والمفهوم الجديد للدولة، إذ وجد العديد من زعماء القبائل أنفسهم أمام سلطة مركزية تسعى إلى الحد من نفوذهم، مما دفعهم إلى التمرد أو الاصطفاف مع أحد الأطراف المتنازعة. في المقابل، أدت التحولات الاقتصادية، مثل تدفق الغنائم وظهور طبقات جديدة من النخب السياسية والاقتصادية، إلى تفاقم الانقسامات، حيث أصبح توزيع الموارد والثروات عاملًا حاسمًا في تحديد الولاءات والانقسامات السياسية.

يُعتبر التكفير واحدًا من أكثر الأدوات السياسية التي استُخدمت عبر التاريخ الإسلامي لترسيخ الحكم وتصفية الخصوم، حيث تم توظيف المفاهيم الدينية لخدمة أجندات سياسية، وليس للدفاع عن «العقيدة» كما كان يُروَّج. منذ بدايات الدولة الإسلامية، تحول التكفير إلى وسيلة فعالة لشرعنة القمع، وتصفية المعارضين، وإضفاء شرعية دينية على عمليات القتل والاستئصال السياسي.

مع اندلاع الصراع بين علي ومعاوية بعد مقتل عثمان، تم استخدام التكفير كأداة سياسية بامتياز. رفع جيش معاوية شعار «القصاص لدم عثمان»، وتم اتهام علي بـ «حماية قتلة

عثمان»، مما خلق صورة دينية زائفة جعلت الحرب تبدو وكأنها «حرب بين الحق والباطل»، بينما كانت في حقيقتها صراعًا سياسيًا على السلطة.

بعد معركة صفين، ظهرت الخوارج الذين كفّروا عليًا ومعاوية معًا، مُعتبرين أن «التحكيم بين البشر بدلًا من الله» كفر، وهو ما أدى لاحقًا إلى اغتيال علي، ليكون مثالًا صارخًا على كيف يُمكن لخطاب التكفير أن يتحول إلى أداة للتصفية الجسدية، وبعد استيلاء معاوية بن أبي سفيان على الحكم، لم يكن قادرًا على تبرير تحويل الخلافة إلى نظام وراثي بالقوة دون غطاء ديني. لذلك، استخدمت الدولة الأموية التكفير ضد كل من يُعارض سلطتها، حيث تم وصف الشيعة والخوارج بالزنادقة والمارقين، وأي مُعارضة سياسية لحكم بني أمية كانت تُصوَّر على أنها خروج على الدين، مما يوجب القتل، وتم نشر أيضا روايات دينية تبرر قتل المعارضين، مثل الحديث القائل: «من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية »، لتبرير سحق أي تمرد سياسي ضد الحاكم.

لم يكن التكفير موجهًا فقط ضد الطوائف الدينية، بل أيضًا ضد أي حركة سياسية معارضة، حيث تم استغلال الفقهاء الموالين للحكم لإصدار فتاوى تُجيز قتل الخارجين عن الطاعة، كما حدث مع ثورة «عبد الله بن الزبير» الذي نُظر إليه على أنه متمرد ديني وليس مجرد مُعارض سياسي، وكان الحجاج بن يوسف نموذجًا صارخًا في هذا الإطار، إذ قتل عشرات الآلاف من المعارضين، معتبرًا أنهم خارجون عن الدين بسبب خروجهم عن طاعة الخليفة.

وهذا ما تكرر لاحقًا في العهد العباسي[208] وما بعده، حيث استمر استخدام التكفير كأداة لضرب المعارضين وإضفاء المشروعية على القمع السياسي، فخلال الثورة العباسية، صُوِّر الأمويون على أنهم «طغاة كفرة»، بينما قُدِّم العباسيون على أنهم «حماة الدين الحقيقيون.» رغم أنهم وصلوا إلى الحكم تحت شعار الرضا من آل محمد، إلا أنهم سرعان ما انقلبوا على العلويين بعد استقرار خلافتهم، حيث أصدروا فتاوى كانت تبرر قمع العلويين بأنهم غلاة يدعون العصمة لأئمتهم، وبالتالي خرجوا عن الإسلام، وهو ما برر استباحة دمائهم وسجنهم كما فعل الخليفة المنصور والرشيد.

في عهد الخليفة العباسي المأمون (813-833م)، بدأ ما يُعرف بـ«المحنة»، وهي حملة فكرية وسياسية هدفت إلى فرض العقيدة المعتزلية، التي أكّدت على خلق القرآن، على الفقهاء التقليديين الذين كانوا يُؤمنون بقدم القرآن باعتباره كلام الله الأزلي.

رأى المأمون، الذي كان متأثرًا بالفكر العقلاني والمُعتزلي، أن تبني مبدأ خلق القرآن يُمكن أن يُعزز سلطته، ويضع حدًا لنفوذ الفقهاء التقليديين وأهل الحديث، الذين كانوا يرفضون أي

208 John P. Turner, Inquisition in Early Islam: The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire. London: I.B. Tauris Press, 2013, chap. 6, pp. 121–130.

تأويل عقلاني للنصوص الدينية، حيث أصدر المأمون أوامره بإجبار القضاة والفقهاء على الإقرار بمُعتقد خلق القرآن، ومن رفض ذلك، تعرض للسجن والتعذيب والإقصاء .ومن أبرز الشخصيات التي تعرضت للمحنة:

الإمام أحمد بن حنبل الذي كان من أشد المعارضين لعقيدة المعتزلة، ورفض الإقرار بخلق القرآن، مما أدى إلى سجنه وتعذيبه في عهد الخليفتين «المُعتصم والواثق»، قبل أن يُفرج عنه لاحقًا في عهد المتوكل، الذي انقلب على سياسة أسلافه وأعاد الاعتبار لتيار أهل الحديث.

مع وفاة الواثق وتولي المتوكل (847-861م)، انقلبت الدولة العباسية على الفكر المُعتزلي، وألغت المحنة، وأعادت سلطة الفقهاء التقليديين، وهو ما أدى إلى قمع الفكر العقلاني والمعتزلي لاحقًا، وبدأت حملة قمعية شرسة ضد أتباعه، وتم التنكيل بالمعتزلة واعتبار آرائهم «زندقة وكفرًا»، وأعيد فرض عقيدة أهل الحديث بالقوة، ما أدى إلى إقصاء الفلسفة والعقلانية من الفكر الإسلامي الرسمي، وترسيخ النزعة التقليدية التي ترفض أي تأويل أو اجتهاد عقلي في النصوص الدينية.

كان هذا التحول جزءًا من استخدام الدين كأداة سياسية، حيث وجد المتوكل أن دعم التيار المُحافظ يخدم سلطته، فقام بتصفية الخصوم الفكريين وإعادة فرض العقيدة الرسمية بما يتماشى مع استقرار حكمه.

كما تم تكفير العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين خرجوا عن الخطاب الديني السائد أو قدموا أفكارًا عقلانية تتعارض مع التفسير الرسمي للعقيدة. على سبيل المثال:

- ابن المقفع :وُجهت إليه تهم الزندقة والمجوسية بسبب آرائه النقدية وطروحاته السياسية، مما أدى إلى اغتياله بوحشية على يد السلطات العباسية.
- الحلاج : اتُّهم بالكفر بسبب آرائه الصوفية حول «وحدة الوجود»، وتم صلبه في بغداد (عام 922م)، حيث اعتُبر كلامه خروجًا عن العقيدة الرسمية.
- السهروردي : الفيلسوف المعروف بـ «شيخ الإشراق»، اتُّهم بالزندقة بسبب أفكاره الفلسفية التي مزجت بين التصوف والعقلانية، مما أدى إلى إعدامه بأمر من السلطان صلاح الدين الأيوبي.

كان التكفير في هذه الحالات أداة سياسية ودينية، حيث استُخدم ليس فقط للقضاء على الأفكار الفلسفية، بل أيضًا لتصفية الشخصيات التي مثلت تهديدًا للسلطة الدينية والسياسية.

كانت المحنة مثالًا على توظيف العقيدة الدينية لخدمة السلطة، حيث استخدم المأمون المُعتزلة لإحكام قبضته الفكرية، ثم جاء المتوكل ليستخدم الفُقهاء التقليديين لتثبيت سلطته. وهذا يُوضح كيف لم يكن الدين مسألة روحانية فقط، بل كان أداة سياسية تُستخدم لإقصاء الخصوم وترسيخ الحكم، حيث اعتبر كل طرف أنه «الحاكم الشرعي» والآخر «خارج عن الدين».

- في زمن الفتن الكبرى مثل ثورة الزنج (883-869م)، تم تكفير الزنج بوصفهم خوارج مارقين لتبرير سحقهم بوحشية.
- حركة القرامطة: كانت من أكثر الحركات التي وُصمت بالكفر، مما برر الحملات الدموية ضدها.

كان العهد العباسي استمرارًا لنمط استخدام التكفير كسلاح سياسي، حيث لم يكن الصراع بين مذاهب بقدر ما كان وسيلة لإقصاء أي مُعارضة؛ فكلما ظهرت حركة سياسية مُعارضة، تم وصفها بالكفر والزندقة، مما جعل الاضطهاد والقمع مشروعًا دينيًا لا مجرد قرار سياسي.

وهكذا، لم يكن التكفير مجرد خلاف فقهي، بل كان أداة مركزية في الصراع على السلطة، وهو ما أسس تقاليد سياسية استمرت لقرون لاحقة.

التوتر بين النص المقدس والسلطة في الديانات الإبراهيمية

في ظل حكم «كورش» الكبير وخلفائه، بدأ اليهود تدريجيًا في إعادة بناء هويتهم الدينية من داخل مشروع سياسي واسع، يُؤمن بالتعددية الدينية تحت مظلة سلطة مركزية كونية، في حين، وفّرت الأخمينية بيئة مناسبة لنشوء تصور جديد للإله.

إن التفاعل الطويل والمكثف مع الإمبراطورية الأخمينية لم يقتصر على البنية السياسية والاقتصادية لليهود العائدين من السبي، ففي ظل حكم كورش الكبير وخلفائه، بدأ اليهود تدريجيًا في إعادة بناء هويتهم الدينية من داخل مشروع سياسي واسع، يُؤمن بالتعددية الدينية تحت مظلة سلطة مركزية كونية، حيث وفّرت الأخمينية بيئة مناسبة لنشوء تصور جديد للإله، وهنا برز يهوه كإله قومي سابق يُعاد تأطيره ضمن نموذج توحيدي كوني، و أيضًا تسلل الفكر الزرادشتي إلى قلب تصورهم الديني، (الذي كان يُمثل الإطار الديني الرسمي للأخمينيين، حيث أدخل إلى الوعي اليهودي)[209] مفاهيم ثنائية حاسمة، لم تكن موجودة في التقاليد الإسرائيلية المبكرة، ومن أبرز هذه المفاهيم : الصراع الكوني بين النور والظلمة، والخير والشر، والنظام والفوضى. وضمن هذا التأثير، بدأت صورة «يهوه» تتغير من إله مُتفرد لا ندّ له، إلى إله كوني يدخل في مواجهة مستمرة مع كائن مُضاد، أصبح يُعرف لاحقًا بـ«الشيطان».

لم يعد الشيطان في هذا التصور مُجرّد خصم أرضي، أو كائن سماوي من طيف الملائكة المتمرّدين، بل صار خصمًا كونيًا بنيويًا، يهدد النظام الذي يحرسه يهوه، وتُعد هذه الفكرة خروجًا جذريًا عن وحدة الفعل الإلهي في التوراة القديمة، حيث كانت الشرور تُنسب ليهوه نفسه بوصفه الفاعل الأوحد. أما في الرؤية المُتأخرة، والمتأثرة بالزرادشتية، فصار الشر كيانًا مستقلاً، له إرادته ومشروعه، مما مهّد لظهور الثنائيات الكبرى في الأديان الإبراهيمية اللاحقة.

209 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. 6 (بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 145.

على الصعيد الأخروي، أدت هذه الثنائية إلى إعادة تشكيل مفهوم العدالة، ولم يعد العقاب والثواب محصورين في الحياة الدنيا، كما في مُعظم تقاليد العهد القديم، بل بدأت تظهر نبوءات تتحدث عن يوم للحساب، وعن قيامة الأموات، وعن فرز كوني للفاسدين والصالحين. ومع أن هذه التصورات لم تتطور في المرحلة اليهودية إلى صور مكتملة عن الجنة والنار، كما حصل لاحقًا في المسيحية والإسلام، إلا أن هذه العقيدة وضعت الأساس لما يُمكن تسميته بـ«الأخروية المؤجلة»، التي تُعيد توزيع العدالة بعد الموت، وليس فقط في الحياة الدنيا. وهكذا، شكلت الإمبراطورية الأخمينية، بفكرها الزرادشتي وتصورها الكوني للنظام الأخلاقي، بيئة حاسمة في ولادة ما يُمكن وصفه باللاهوت اليهودي الكوني، حيث صار يهوه إلهًا يتجاوز القبيلة والمكان، ويدخل في صراع أنطولوجي مع مبدأ الشر ذاته، وليس فقط مع أعداء شعبه.

ومع بسط النفوذ الهلنستي على الشرق الأدنى عقب فتوحات الإسكندر المقدوني، دخل الفكر اليهودي مرحلة جديدة من التفاعل مع أنساق معرفية مُغايرة، وعلى رأسها الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، في حين، لم يكن هذا الاحتكاك مجرد تماس حضاري، بل تَحوَّل، مع الوقت، إلى تداخل بنيوي، لا سيما بين اللاهوت اليهودي والتيارات الأفلاطونية والأرسطية. وقد تَمظهر هذا التداخل في إعادة صياغة مفهوم الإله، لا بوصفه فاعلًا تاريخيًا محضًا، بل كعقل كُلي أو كمال مطلق، يتسم بالثبات والتنزيه والتمام، على نحو يقترب من فكرة «المحرّك الأول» عند أرسطو، أو «الواحد الأفلاطوني».

في هذا السياق، بدأ الفكر اليهودي يتجاوز التصورات «الأنثروبومورفية» (إسقاط الصفات البشرية على الإله القديمة ليهوه)، كإله يغضب، ويثور، ويُحارب، نحو صورة أكثر تجريدًا وتنزيهًا، وبذلك لم يعد الإله فقط من يتدخل في التاريخ لصالح شعبه، بل أصبح المبدأ العقلاني الأعلى، لا يتغير ولا ينفعل، بل يُحرك الكون بالضرورة والعقل، لا بالعاطفة والانفعال، فهذا التحول يُمكن تتبعه بوضوح في أعمال فلاسفة يهود مثل «فيلون الإسكندري» (Philo of Alexandria)، الذي سعى إلى التوفيق بين التوراة والأفلاطونية المحدثة، عبر قراءة رمزية للنصوص الدينية ويُسقِط المعاني الميتافيزيقية على القصص التوراتية.

وبذلك، بدأت ملامح لاهوت فلسفي بالظهور داخل التقاليد اليهودية، يقوم على التوحيد التجريدي، والتنزيه المُطلق، والعقل الكوني كمرجعية نهائية. وقد شكل هذا التحول أحد الجسور التي ستنتقل عبرها المفاهيم الميتافيزيقية لاحقًا إلى المسيحية، ثم إلى الفلسفة الإسلامية في تجلياتها الكونية، حيث أصبح «الله» أكثر شبهًا بـ«الواحد» الأفلاطوني[210] أو «العقل الأول» الأرسطي، منه بالإله القبلي القديم، وتحت تأثير النموذج الأرسطي، بدأ يُعاد تقديم يهوه لا بوصفه إلهًا قبليًا غاضبًا مُرتبطًا بجغرافيا محددة، بل كـ«محرك أول»، كائن متعالٍ خارج الزمن

210 Aristotle, Metaphysics, trans. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1924), XII.6, 1071b3–20.

والمكان، لا يثور ولا يُقاتل، بل يحكم وفق ناموس كوني عاقل ومنظم، وبذلك سادت نزعة نحو ترشيد الخطاب الديني، فغابت أو تراجعت صور الإله المتجسد في العاصفة أو الجبل أو الحرب، لصالح صور أكثر تجريدًا، حيث يُجسَّد الإله من خلال مفاهيم مثل «الحكمة» و«الناموس» بوصفهما أدوات كشف لا غيبية بل عقلانية ومنظمة.

إن التحولات الكبرى في الفكر اليهودي خلال فترات ما بعد السبي البابلي والهيمنة الهلنستية لم تكن مجرد تطورات دينية أو تأملات لاهوتية، بل كانت في جوهرها استجابات أيديولوجية لأزمة وجودية عاشها الشعب اليهودي بعد فقدانه مركزه السياسي والروحي، في حين، لم يكن فقدان الهيكل مجرد خسارة لمكان عبادة، بل انهيارًا لنظام رمزي بأكمله، كانت فيه العلاقة مع الله متجسدة عبر طقوس مادية وزمانية في قلب أورشليم، وأمام هذا الانهيار، لم يعد ممكنًا الحفاظ على البنية اللاهوتية القديمة. فظهرت الحاجة إلى لاهوت جديد يُفسّر الهزيمة، حيث تم تأويل السقوط لا كفشل إلهي، بل كعقاب تربوي، يجعل من المنفى مرحلة تطهير لا نهاية، وهذا التأويل مكّن من الحفاظ على صورة الإله ككليّ السيادة، وفي الوقت نفسه عزّز من مسؤولية الشعب عن مصيره التاريخي، ثم ظهرت الطبقات المثقفة الجديدة (الكتبة، الفريسيون، لاحقًا الحاخامات) بوصفهم حُرّاسًا لهذا اللاهوت المتحوّل، وبدأ التشكل التدريجي لما سيعرف لاحقًا بـ«التوراة الشفوية» التي ستُشكّل نواة التلمود، و تحوّلت «الكتابة» إلى معبد بديل، و«الناموس» إلى مركز روحي يحل محل القرابين.

لقد شكل هذا التقليد الشفهي ما يشبه «النص الموازي»، لكنه ديناميكي ولا نهائي، يُعاد إنتاجه باستمرار من خلال الحوار الجدلي بين الحاخامات والمدارس الفقهية، ويقوم على مبدأ التفسير المفتوح والتعدد في الآراء، وهو ما منحه قدرًا من المرونة في مواجهة التحولات التاريخية والاجتماعية. فالنص المقدّس لم يعد وحده مصدر الشرعية الدينية، بل أصبح التأويل نفسه (أي القدرة على فهم النص وتطبيقه في السياقات الجديدة)، وهو ما يمنحه السلطة، ويُبرز هذا التحول بنية دينية فريدة تقوم على الازدواج بين النص والتفسير، حيث لم تعد السلطة الدينية حكرًا على الوحي المدون، بل باتت موزعة بين التوراة وموسوعة التفسيرات التي نمت حولها عبر القرون، وبذلك، تحوّلت اليهودية إلى ديانة نصوص، لا إلى «كتاب واحد»، وبرز الحاخام، (لا النبي أو الكاهن)، ولكن كمُفسّر أعلى، وفاعل مركزي في إنتاج المعنى الديني.

لم تكن اليهودية، في تاريخها الطويل، ديانة جامدة أو ثابتة عند لحظة تأسيسية معينة، بل تميزت بقدرتها على التكيّف وإعادة التشكل عبر العصور، سواء على مستوى النصوص أو الطقوس. فالنواة الأولى المتمثلة في أسفار موسى الخمسة (التوراة)، التي تُنسب تقليديًا إلى النبي موسى، لم تبق وحدها المرجع الوحيد، بل فُتح الباب تدريجيًا لضم طبقات جديدة من النصوص إلى الحقل المقدّس.

ففي مراحل لاحقة من تشكّل التقليد النصي العبري،[211] ظهرت أسفار الأنبياء (نبيئيم) وأسفار الكتابات (كتوفيم)، لتكتمل مع أسفار التوراة البنية الثلاثية لما يُعرف في التراث اليهودي بـ«التناخ»، وهو ما يُقابل «العهد القديم» في التسمية المسيحية، غير أن هذا التشكّل لم يكن نتيجة جمع واحد أو قرار مركزي مفاجئ، بل ثمرة عملية تاريخية طويلة اتسمت بالتراكم والتدوين وإعادة الصياغة على مدى قرون متعددة؛ وقد نشأت هذه النصوص في سياق تفاعل مستمر مع التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية التي مرّ بها الشعب اليهودي، حيث عكست أسفار الأنبياء صراعات الممالك العبرية، وأزمات السقوط، والنقد الأخلاقي والديني للسلطة والمجتمع، في حين مثّلت الكتابات مجالًا أوسع للتأمل والحكمة والشعر والذاكرة الجماعية. ويحتل السبي البابلي وما تلاه موقعًا محوريًا في هذا المسار، إذ شكّل لحظة مفصلية دفعت إلى إعادة تقييم الماضي وصياغة الهوية الدينية في غياب الأرض والمُلك والهيكل، الأمر الذي عزّز دور النص المكتوب بوصفه حاملًا للذاكرة والهوية؛ ومن هذا المنظور، يُمكن فهم التناخ لا كمجموعة نصوص جامدة، بل كنتاج حوار تاريخي طويل بين التجربة الجماعية والواقع المتغيّر، حيث تحوّلت الكتابة الدينية إلى وسيلة لإعادة بناء الذات الجماعية، وتثبيت الاستمرارية الثقافية والدينية عبر الزمن.

وفي المراحل اللاحقة من التاريخ اليهودي، ولا سيما بعد تدمير الهيكل الثاني في القدس سنة (70م) على يد القائد الروماني «تيطس» (Titus Flavius Vespasianus)، ابن الإمبراطور «فسباسيان»، دخلت اليهودية منعطفًا تاريخيًا ودينيًا حاسمًا، إذ جاء هذا الحدث في سياق الثورة اليهودية الكبرى (73-66م) التي شكّلت محاولة جماعية للتحرر من السيطرة الرومانية، ومع تفاقم حركة التمرّد، وذلك عهد الإمبراطور الروماني «نيرون» حيث أوكل إلى فسباسيان مهمة إخضاع الإقليم واستعادة السيطرة الرومانية، غير أنّ التحوّلات السياسية التي أعقبت مقتل نيرون، ولا سيما اعتلاء فسباسيان سُدّة الحكم، أدّت إلى إعادة ترتيب القيادة العسكرية، فآلت إدارة العمليات الحربية إلى ابنه تيطُس، الذي فرض حصارًا طويلًا على القدس انتهى بسقوطها وتدمير الهيكل، ولم يكن هذا التدمير مجرد واقعة عسكرية، بل شكّل صدمة دينية ونفسية عميقة، لأن الهيكل كان يُمثّل المركز الرمزي والفعلي للحياة الدينية والسياسية اليهودية،[212] وقد فسّر كثير من اليهود الحدث بوصفه علامة على غضب إلهي أو نهاية مرحلة كاملة من علاقتهم بالله، في حين، نظر إليه الرومان باعتباره انتصارًا حاسمًا على تمرّد إقليمي. وفي أعقاب هذه الكارثة، ومع زوال الهيكل بوصفه محور العبادة، انتقل مركز الثقل الديني من

211 John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, 3rd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 35–62.

212 Albertz, Rainer, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 120–148

المعبد إلى النص والتعليم، ومن الكهنوت إلى الحاخامية، فتحوّلت اليهودية تدريجيًا من دين طقوسي مُرتبط بالذبائح والهيكل إلى دين كتابي تفسيري قائم على الدراسة والتأويل والنقاش القانوني، وفي هذا السياق الجديد برزت مؤسسات «المدرسة والحاخام» باعتبارهما البديل الوظيفي والرمزي للهيكل، وبدأت عملية واسعة لتدوين التقاليد الشفوية التي كانت تُنقل سابقًا بالذاكرة والتعليم المباشر، وكان من أبرز نتاج هذه المرحلة ظهور «المِشنا» في أواخر القرن الثاني الميلادي، وهي مجموعة مُنظّمة من القوانين والتقاليد الشفوية شكّلت الأساس لليهودية الربانية اللاحقة، وأسهمت في إعادة بناء الهوية الدينية اليهودية في غياب الأرض والسيادة السياسية والهيكل، مما رسّخ مركزية النص والتفسير بوصفهما الضامن الأساسي لاستمرارية الجماعة عبر التاريخ.

وعلى امتداد هذا المسار التطوري لليهودية الربانية، ظهر كلٌّ من «التلمود اليروشلمي» (القدسي) و«التلمود البابلي» بوصفهما المرحلة الأعمق في تقنين وتفسير التراث الشفوي، إذ يُشكّل كل منهما مجموعة موسّعة من الشروح والتعليقات على المِشنا، عُرفت باسم «الجمارا»، وقد استغرقت عملية تدوينهما قرونًا طويلة امتدّت من القرنين الثالث إلى الخامس الميلاديين تقريبًا. وقد نشأ التلمود اليروشلمي في بيئة يهودية فلسطينية، تأثرت بالواقع السياسي والاقتصادي الصعب تحت الحُكم الروماني والبيزنطي، فجاء أقصر حجمًا وأكثر ارتباطًا بالظروف المحلية، في حين تبلور التلمود البابلي في المراكز العلمية اليهودية في بلاد بابل، حيث تمتّعت الجماعات اليهودية بقدر أكبر من الاستقرار، الأمر الذي أتاح نقاشات أوسع وأكثر تفصيلًا، وهو ما يُفسّر مكانته اللاحقة بوصفه النص الأكثر تأثيرًا وانتشارًا في التقليد اليهودي. ولا يقتصر محتوى التلمودين على القوانين الدينية فحسب، بل يضمّان طيفًا واسعًا من الجدل القانوني والأخلاقي والفلسفي، إضافة إلى السرديات والتأملات التفسيرية، ما يجعل التلمود نصًا متعدد الطبقات يجمع بين التشريع والتفسير والفكر، ويعكس ديناميكية الفكر اليهودي القائم على الحوار والخلاف المنهجي. ومن خلال التلمود، تكرّست مركزية الدراسة والنقاش بوصفهما جوهر الحياة الدينية، وأصبحت الشريعة كيانًا حيًا يتشكّل عبر الجدل والتأويل المستمرين، الأمر الذي أسهم في ترسيخ نموذج «اليهودية الكتابية الربانية» القادر على الاستمرار والتكيّف في سياقات تاريخية وثقافية متغيّرة. وبمرور الزمن، نالت هذه النصوص منزلة مقدسة تضاهي مكانة التوراة، بل إن بعض الحاخامات اعتبروها ضرورية لفهم «الشريعة» الإلهية حقًا، و يُشير هذا التحوّل إلى أن اليهودية ليست ديانة «نص واحد» بل «نصوص متعددة» في حالة حوار دائم.

إن هذا التراكم النصي لا يعكس فقط تطوّر الفكر الديني، بل استجابة لظروف الاضطهاد، «الشتات» وتغيّر المركز السياسي والديني، فمع كل أزمة، كانت اليهودية تُعيد تعريف ذاتها، ليس فقط من خلال الشعائر، بل من خلال إعادة إنتاج نصها المقدّس.

يُذكر مصطلح «بني إسرائيل» أكثر من أربعين مرة في مواضع مُختلفة من القرآن، خاصة في السور المكية والمدنية المبكرة، مثل: «البقرة، المائدة، النساء، والصف»، ولكن هذا الحضور الكثيف لا يقترن بأي نوع من التقديس الثابت، على العكس، تبدأ بعض المواضع بالثناء على النعم التي أنعمها الله عليهم (كإنقاذهم من فرعون أو تفضيلهم على العالمين)، ثم تتبعها مباشرة آيات تذكر خيانتهم أو نقضهم للعهود، ورغم أن هذا التكرار لا يُفضي إلى تطور درامي أو سردي في مسار الجماعة، بقدر ما يعكس نمطًا «تعليميًا أخلاقيًا» ذا طابع دائري، فبني إسرائيل لا يظهرون ككيان يخضع لتحولات تاريخية أو اجتماعية معقدة، بل يُستدعون مرارًا كنموذج ثابت للعصيان والخذلان والنكوص عن الأوامر الإلهية، ما يجعل حضورهم في النص أقرب إلى رمز مستهلك منه إلى سرد حيّ لجماعة بشرية متغيرة.

هذا الطابع التقريري يعكس وظيفة تربوية واضحة للنص، حيث يُستدعى «الآخر اليهودي» لتثبيت هوية «الذات الإسلامية» النامية، من خلال مقارنة ضمنية بين «أمة عصت» و«أمة اختيرت» شرط الطاعة، فالنص القرآني لا يُطارد تعقيدات التحول السياسي أو الفقهي أو الطائفي داخل الجماعة، بل يسعى إلى توظيفها كـ «أداة تحذيرية»، تُستخدم في خطاب الوعظ والتنبيه الأخلاقي.

بعبارة أخرى، فإن المنظور القرآني لتاريخ بني إسرائيل هو منظور تأديبي لا تأريخي، يهدف إلى إنتاج موقف نفسي وسلوكي عند المتلقي، لا إلى تقديم سجل تاريخي، تتبع فيه الجماعة سياقًا واقعيًا بزمنه وتحولاته. ومن هنا، تغيب الأحداث المتسلسلة، والشخصيات المتمايزة، والتحولات الكبرى، ويحل محلها خطاب ترقيعي متكرر يُكرّس صورة نمطية سالبة تخدم غاية أيديولوجية.

ولا يُمكن فهم التكرار المكثف لذكر بني إسرائيل في القرآن بوصفه مجرد استدعاء تاريخي لجماعة دينية سابقة، بل كجزء من استراتيجية خطابية لتأسيس الوعي الديني الإسلامي الناشئ.فالنص القرآني لا يُقدّم سردًا زمنيًا محايدًا لتاريخ بني إسرائيل، وإنما يُوظّفهم كـمرآة سالبة، تعكس من خلالها الأمة الإسلامية تصوّرها عن ذاتها، وتُؤسّس تمايزها الأخلاقي والروحي، وبهذا تُصبح قصة بني إسرائيل أداةً لإبراز «تفوق الأمة المختارة الجديدة»، وهو ما يتجلى صراحةً في (القرآن) [213]: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ».

غير أن هذا التوظيف يحمل في طياته أبعادًا أيديولوجية عميقة تتعلق ببناء الآخر، فبدل أن يُصاغ وعي الجماعة المسلمة من خلال تأكيد داخلي على القيم أو المبادئ، يُستحضر الآخر (بني إسرائيل) كرمز للتحريف، والخيانة، والفجور، ويُقدَّم في صورة متكررة ومبسّطة كجماعة رفضت الوحي، ونقضت المواثيق، وقتلت الأنبياء، وهو ما يمنح الرواية القرآنية وظيفة تأديبية وتحذيرية موجهة إلى الداخل المسلم أكثر من كونها تأريخًا للآخر اليهودي.

213 القرآن. سورة آل عمران، (جزء من آية 110).

هذا الشكل من التكرار يُكرّس نمطًا من الاختزال الثقافي والديني، ويُغفل التعدد والتنوع التاريخي داخل الجماعات اليهودية، ويُعيد إنتاج صورة أحادية نمطية تُوظف في بناء الهوية الإسلامية عبر المقارنة السلبية، وهنا، يتضح كيف أن القرآن لا يُقدّم الآخر اليهودي كموضوع معرفي مستقل، بل كأداة رمزية وظيفتها تأكيد نقاء الرسالة الجديدة عبر نفي الآخر وتشويهه.

رغم كثافة الإشارات إلى موسى وبني إسرائيل في النص القرآني، يُلاحظ غياب لافت لأي تحديد تاريخي دقيق يُمكن ربطه بالمعطيات الخارجية، سواء في شكل أسماء ملوك، أو مدن، أو تواريخ زمنية واضحة، إذ يتّسم السرد القرآني في قصة موسى بطابع تجريدي ومقصود في عدم التحديد التاريخي والجغرافي؛ إذ يتجنب النص ذكر الأسماء الشخصية أو المواقع الدقيقة، ويكتفي بالإشارة إلى الشخصيات والأحداث بصيغ عامة. فلا تُحدَّد هوية الحاكم الذي عاصر موسى، ولا يُشار إلى اسم المكان الذي نشأ فيه، كما تغيب التفاصيل الجغرافية الدقيقة للأحداث المفصلية، مثل موقع عبور البحر أو اسم الجبل الذي وقع عنده التجلي الإلهي.

وينسحب هذا الأسلوب أيضًا على عناصر أخرى في القصة، مثل عدم تسمية المرأة التي التقطت موسى رضيعًا، أو تحديد عدد السحرة، أو ذكر أسماء الأشخاص من بني إسرائيل الذين لعبوا أدوارًا محورية.

فهذا الغياب لا يُمكن اعتباره مجرد إغفال بلاغي، بل يعكس افتقار الرواية القرآنية إلى الارتكاز على معطيات «تاريخية أرشيفية»، وبذلك يصعب إخضاعها للمقارنة أو التحقق العلمي، بخلاف بعض مقاطع التوراة، التي تتضمن أسماء أماكن مثل «مصر»، و«رعمسيس»، و«سيناء»، وتذكر حُكامًا أو سلالات ملكية يُمكن تتبعها عبر علم المصريات[214] أو الحفريات الأركيولوجية.

إن السرد التوراتي حول بني إسرائيل يحتوي على تفاصيل أكثر دقة من الناحية التاريخية والاجتماعية، فالتوراة تقدم سردًا مفصلاً عن حياة الأنبياء، مثل موسى، وتذكر الكثير من الأسماء التاريخية، ومدن قديمة، وغيرها من التفاصيل الدقيقة التي يُمكن تتبعها تاريخياً؛ ولكن بالرغم من أن هذه الروايات قد تكون مشبعة بالرمزية والجانب اللاهوتي، إلا أنها تُظهر بني إسرائيل كأمة حية مع ثقافة، واقتصاد، وحياة اجتماعية، يُمكن ربطها بسياق تاريخي خارج النصوص الدينية.

يتناول القرآن جماعة بني إسرائيل بوصفها كيانًا موحدًا من الناحية الدينية والسلوكية، ويُقدّمها غالبًا في صورة جماعة جماعية ذات طابع واحد، تتسم إما بالعصيان أو الامتثال، دون التفريق بين تياراتها أو فئاتها الداخلية، ويُلاحظ في السرد القرآني أن الجماعة تُعامل كجسد واحد، «كفر» أو «عصى» أو «قتل أنبياءه»، دون الإشارة إلى التعدد الفكري أو الديني أو السياسي الذي ميز تاريخ بني إسرائيل، خاصة في الأزمنة المتأخرة.

214 ويُعرف هذا العلم عالميًا باسم Egyptology، وقد نشأ بوصفه تخصصًا أكاديميًا مستقلاً في القرن التاسع عشر، خاصة بعد فك رموز حجر رشيد على يد جان-فرانسوا شامبليون سنة 1822، مما أتاح قراءة النصوص المصرية القديمة قراءة علمية دقيقة.

وهذا التبسيط التمثيلي يُعد تعميمًا أيديولوجيًا واضحًا، يخدم أهدافًا وعظية أو رمزية داخل السياق الإسلامي، أكثر من كونه تصويرًا تاريخيًا واقعيًا، ففي المُقابل، تُشير المصادر اليهودية، وخاصة في الحقبة «الهيلينية الرومانية»، إلى تعدد الفرق والتيارات داخل بني إسرائيل، التي وصلت أحيانًا إلى صراعات مسلحة.

وإن تجاهل هذه الانقسامات في النص القرآني لا يُفسّر فقط كقصور معلوماتي، بل قد يُفهم على أنه تحوير وظيفي للواقع التاريخي من أجل بناء خطاب ديني توجيهي، يجعل من «بني إسرائيل» عبرةً وعظة للمجتمع الإسلامي الناشئ. فالتاريخ هنا لا يُستخدم كوثيقة، بل كأداة رمزية لإنتاج وعي جمعي وتحديد «الآخر» في مقابل الهوية الإسلامية الجديدة

إن تأثير هذه المقارنات بين القرآن والتوراة امتد إلى الفقه والموروث الإسلامي، فقد لعبت فكرة «التحريف» و«الانتكاس الإيماني» التي غالبًا ما تُرتبط ببني إسرائيل في القرآن دورًا كبيرًا في تشكيل المواقف الفقهية والسياسية تجاه اليهود، ويُنظر إلى بني إسرائيل كرمز للانحراف عن الدين والطاعة لله، وقد أدرج هذا التصور في الفقه الإسلامي في النقاشات المتعلقة باليهود وشرائعهم.

على سبيل المثال، يعتبر بعض الفقهاء أن بني إسرائيل قد جلبوا لأنفسهم اللعنات بسبب انحرافاتهم، وهو ما ينعكس في الفتاوى والعقوبات المُقررة ضد اليهود في بعض السياقات التاريخية الإسلامية. كما أن هذه التصورات كانت مؤثرة في المواقف السياسية تجاه اليهود في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي، سواء في فترة الخلافة أو في الأزمان اللاحقة.

تُعزز هذه الرؤية السلبية لبني إسرائيل فكرة التفوق الأخلاقي والديني للأمة الإسلامية، وظهرت هذه الفكرة في الخطابات التي تُؤكد على «خير أمة أخرجت للناس». فهذا التفوق الأخلاقي كان يهدف إلى بناء هوية إسلامية واضحة في مواجهة الجاليات الدينية الأخرى، بما في ذلك اليهود، وبالتالي، ساهمت هذه المقارنات في توجيه الجماهير الإسلامية إلى الإعراض عن التفسيرات الدينية، التي قد تكون مشابهة لتلك التي تخص اليهود.

إن تغيير اسم السورة القرآنية من «بني إسرائيل» إلى «الإسراء» [215] لا يُمكن النظر إليه باعتباره تحوّلًا شكليًا عابرًا في التسمية، بل يُمثل تحولًا استراتيجيًا في البوصلة الخطابية للنص القرآني، إذ يحمل أبعادًا لاهوتية وأيديولوجية شديدة الأهمية، فبينما يُشير العنوان الأول إلى جماعة دينية تاريخية ذات دلالة مركزية في السرديات الإبراهيمية، يُنقل العنوان الجديد نحو حدث خارق يرتبط بشخص النبي محمد ويُسهم في ترسيخ مكانته النبوية ضمن سلسلة متخيلة من الورثة الشرعيين للوحي الإلهي.

215 جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المجلد. 1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 150–165

يضع الاسم القديم لسورة «بني إسرائيل» الآخر اليهودي في واجهة الخطاب، وهو الآخر الذي يُصوَّر في معظم المواضيع القرآنية بوصفه جماعة مُنحت الوحي ثم خانته، وبهذا تشكّل مرآة تحذيرية موجهة إلى المسلمين، وأما العنوان الجديد «الإسراء»، فإنه يُزيح مركز الثقل من هذا الآخر (الذي يُنظر إليه كخصم عقدي مباشر في المدينة) إلى النبي محمد ذاته، بوصفه محورًا لتجربة فوق تاريخية، تتمثل في «رحلة الإسراء».[216]

إن هذه الإزاحة من جماعة إلى فرد، ومن الماضي التوراتي إلى الحاضر النبوي، تعكس تحولًا نوعيًا في السرد القرآني من التوبيخ والتحذير إلى التمكين والتفخيم، حيث يتصدّر «نبي آخر الزمان» المشهد بوصفه المُكلّف الإلهي الجديد، الذي يُعيد تأسيس مركزية الوحي بعد «فشل» الجماعات السابقة في حفظه.

يبدأ النص القرآني في سورة الإسراء بالإشارة إلى «المسجد الأقصى»، عند دخول الخليفة عمر بن الخطاب القدس سنة (637م)، بينما لم يكن هناك مسجد مبني، بل مكان للصلاة فقط في ساحة الحرم القدسي، رغم غياب أي دليل مادي أو تاريخي على وجوده في تلك الحقبة، وقد اعتُمد في التأويل التقليدي لهذا المصطلح باعتباره رمزًا إلى الهيكل اليهودي أو إلى موقع مقدس في أورشليم، لكن من منظور نقدي، فإن هذا الإحالة تخدم غرضًا لاهوتيًا مزدوجًا:

- أولًا، إضفاء شرعية استرجاعية بأثر رجعي على القدس، وضمّها إلى الجغرافيا الرمزية للإسلام الناشئ.
- ثانيًا، نقل مركز القداسة تدريجيًا من أورشليم إلى مكة، تمهيدًا لتكريس الأخيرة كمرجعية روحية وجغرافية بديلة عن تراث بني إسرائيل.

وبذلك، لم يُصبح «الإسراء» مجرد تجربة صوفية أو إعجازية، بل إعادة ترسيم للفضاء المقدّس عبر استحواذ سردي على الرموز الدينية للماضي، ما يُشبه إلى حد كبير ما فعلته التوراة في بناء سردية «الخروج من مصر» بوصفها لحظة التأسيس الكبرى للشعب المختار.

وفي ضوء هذا التحليل، يُمكن القول إن سورة «الإسراء» تُمثل نقطة مفصلية في تكوين سردية «التاريخ المقدّس الإسلامي»، حيث لا يُكتفى بنقد بني إسرائيل بوصفهم النموذج الفاشل، بل يتم استبدالهم فعليًا بالأمة الإسلامية التي تُقدّم على أنها «خير أمة أخرجت للناس»، وبذلك نسخ الإسلام السردية التوراتية مع إزاحة الفاعل، وهنا، تتجلى الأيديولوجية التأسيسية الإسلامية في أقوى صورها: إذ انتقل الإسلام من موقع التابع المتأمل في تاريخ الآخرين إلى موقع الفاعل المنتج لتاريخه المقدس الخاص.

---

216 بدأ بناء المسجد الأقصى (بمفهومه المعماري: المصلى القبلي) في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان واكتمل البناء في عهد ابنه الوليد بن عبد الملك. وذلك تقريبًا بين سنة 691م و705م (أي أواخر القرن الأول الهجري).قبة الصخرة بُنيت أولًا (691م)، ثم تلاها بناء المسجد الأقصى كمصلى جامع.

وإذا كانت التوراة قد بنت أسطورتها القومية على الخروج من العبودية واللقاء الإلهي في سيناء، فإن الإسلام، عبر الإسراء، يُقدّم لحظة موازية من «اللقاء السماوي»، ولكن بدون أرض موعودة واضحة، بل مع وعد رمزي بالسيادة الدينية.

يُظهر تحوّل السورة من «بني إسرائيل» إلى «الإسراء» كيف يعمل النص القرآني على إحلال الذات الإسلامية مكان الآخر التوراتي، باستخدام أدواته الرمزية نفسها، لكن مع إعادة توجيه معانيها لصالح مركزية نبوية جديدة، وبهذا، يتحقق نوع من «الاستعارة اللاهوتية» التي تتحوّل فيها رموز الآخر إلى أدوات لتثبيت الشرعية الذاتية.

إنها ليست مجرد معجزة، بل عملية أيديولوجية معقدة لبناء تاريخ مقدس بديل، يُقدّم الإسلام كخاتمة تتجاوز وتقصي ما سبقها، تحت غطاء وراثة الشرعية نفسها التي تدعي إدانتها.

إن تحوُّل الاسم من «بني إسرائيل» إلى «الإسراء» لا يكتفي بإزاحة اليهود من المركز الروحي، بل يُشير إلى رغبة أيديولوجية في طمس النموذج اليهودي كمصدر شرعي للنبوة، فبدلاً من (أمة تلقت وحيًا وانحرفت)، يُصبح تركيز السورة على «النبي الذي عُرج به إلى السماء»، وكأن السرد القرآني يقول:

(لم تعودوا أنتم محور القصة، لقد حلّ محمد محل موسى، والمسجد الحرام محل الهيكل، والأمة الإسلامية محل بني إسرائيل). إنه إعلان لتفكيك رمزي للعهد القديم، واستبداله بعهد «نهائي»، وتم فيه إغلاق التاريخ المقدس لصالح رواية نبوية إسلامية أحادية.

شكّل تعامل القرآن مع بني إسرائيل أحد أكثر المواضيع إثارة للتوتر البنيوي في النص، فبينما يتم تصوير بني إسرائيل كرمز للفشل العقدي والعصيان التاريخي، نجد أن الإسلام (من حيث بنيته اللاهوتية والطقسية)، يُعيد استنساخ أبرز عناصر هذه الجماعة، مما يكشف عن مفارقة بنيوية كامنة في مشروعه التأسيسي، فالخطاب القرآني يُمطر بني إسرائيل بسلسلة من الاتهامات:

- قتل الأنبياء.
- تحريف الكتب.
- عبادة العجل.
- الخروج عن العهد.
- تعطيل الشرائع لأهوائهم.

لكن في مقابل هذا النقد الصريح، يستعير الإسلام من التقاليد اليهودية جوهر بنيتها العقدية والرمزية، مع تحويرات تهدف إلى تركيز الشرعية في يد النبي محمد والأمة الإسلامية، وتتجلى هذه الاستعارة البنيوية في عدة محاور:

1-النبوة: كما أن لليهود سلسلة أنبياء تنتهي بموسى كأبرزهم، يُقدّم الإسلام محمدًا كنبي ختامي، ضمن سلسلة مشابهة من (الأنبياء الذين أرسلوا لبني إسرائيل)، لكن مع مفارقة واضحة: النبوة تُغلق في الإسلام وتتحوّل من سلسلة مفتوحة إلى ختم زمني وسلطوي، بينما

تُقدّم الديانات الإبراهيمية السابقة، كاليهودية، تصورًا للنبوة كسلسلة مستمرة من التفاعل بين الإله والإنسان، حيث يظهر الأنبياء تباعًا كصوت إلهي يتدخل في التاريخ، فإن الإسلام يُحدث قطيعة واضحة مع هذا النموذج من خلال إعلان محمد «خاتم الأنبياء»، وهذا الإعلان لا يقتصر على مُجرد نهاية سلسلة، بل يُشكّل تحوّلًا جذريًا في وظيفة النبوة ذاتها: من وسيلة تواصل مفتوحة إلى آلية إغلاق محكمة.

في هذا السياق، يُصبح مفهوم «الختامية» تعبيرًا عن احتكار مزدوج: احتكار الخطاب الإلهي واحتكار السلطة التأويلية، حيث لم يعد بالإمكان مساءلة النص أو مراجعته بوحي جديد، لأن «الوحي قد توقّف»، و«النبوة قد خُتمت». وهذا ليس مجرد موقف عقائدي، بل أداة سلطوية تُستخدم لتجريم كل صوت خارج النص أو فوقه، وتمنح المؤسسة الدينية لاحقًا سلطة مطلقة باسم «السنة»، التي تُرفَع إلى مرتبة موازية للقرآن.

هكذا، تحوّل محمد من شخصية دعوية إلى مؤسسة مغلقة، ومن «نبي» إلى «خاتم»، أي حاجز أمام أي تحديث معرفي أو روحي. بل إن إعلان نهاية النبوة لا ينهي النبوة فعليًا، بل يُعيد إنتاجها بشكل مُقنّع داخل السلطة الفقهية التي تزعم وراثة «العلم النبوي»، في حين، تم «تحنيط» النبوة، وتحويلها من حدث حيّ إلى أداة أيديولوجية تحكم الحاضر باسم الماضي.

وهنا تظهر المفارقة: بينما تدّعي الختامية أنها تحمي الوحي من التحريف، فإنها في الحقيقة تغلق الباب أمام أي تطور، وتحوّل النص الديني إلى بنية سلطوية لا يُمكن مسّها، فـ«ختم النبوة» لم يكن مجرد إعلان نهاية، بل كان بداية هيمنة، حيث أغلقت السماء وفُتح باب السيطرة الأرضية باسمها.

2-مفهوم «الكتاب» في القرآن (الذي يحوي الشريعة والهداية) يُستمد مباشرة من النموذج التوراتي لـ«توراة» بوصفها قانونًا إلهيًا مقدسًا، لكن يُعاد تعريفه في «القرآن» بوصفه الذروة المكتملة التي تنسخ ما سبقها، بل يُعدّ «الكتاب» في الإسلام هو استمرارا واضحا للنموذج اليهودي للتوراة، حيث يُنظر إلى النص المقدّس بوصفه تجسيدًا لإرادة إلهية نازلة، تحمل التشريع والهداية في آن، غير أن ما يقوم به الخطاب القرآني ليس مجرد تبنٍ لهذا النموذج، بل إعادة ترسيمه وفق منطق احتكاري: «الكتاب الأخير»، «الناسخ لما قبله»، و«المهيمن على ما بين يديه».

هذا التوسّع في المعنى لا يجعل من القرآن فقط مصدرًا للهداية، بل أداة مركزية لإلغاء شرعية أي نص سابق، حتى وإن كان معترفًا به من حيث المبدأ كجزء من «الوحي السماوي». فبينما تُمثّل التوراة في اليهودية نصًا مفتوحًا للتأويل المستمر، يرتبط بجدل طويل بين الإنسان والإله، ويتحول «الكتاب» «في الإسلام، تتحول إلى وثيقة مكتملة، مُغلقة، لا تقبل المراجعة، مفروضة بقدسية صارمة تنفي أي صوت خارجها أو فوقها.

التحوّل هنا ليس بريئًا. فمفهوم «الكتاب» القرآني لا يهدف فقط إلى تقديم الهداية، بل يطمح إلى تأبيد الهيمنة المعرفية والأخلاقية. فهو لا يتسامح مع التعددية، بل يفرض نفسه بصفته الحقيقة النهائية، مستخدمًا خطابًا ناسخًا يُقوّض تاريخ الوحي ذاته. فعبارة مثل «مصدقًا لما بين يديه ومهيمنًا عليه»، تعكس بدقة هذه النزعة إلى إلغاء الآخر باسم الاكتمال.

بل إن هذا «الكتاب» لا يُترك للناس كي يقرؤوه ويختلفوا حوله، بل يُقرَن على الفور بـ«السنة» التي تحتكر تأويله، وتُحوّل النص من مصدر تفكّر إلى أداة طاعة، فيتحوّل «الكتاب» من كلمة إلى سلطة، ومن شريعة إلى منظومة أيديولوجية تغلّف السلطة السياسية بالقداسة.[217]

هكذا، بدلًا من أن يكون «الكتاب» نافذة مفتوحة على الحوار الإلهي الإنساني، كما في التقليد التوراتي أو حتى في بعض السياقات المسيحية، يُعاد إنتاجه في الإسلام كختم نهائي على الحقيقة، يُقصي كل ما عداه باعتباره محرفًا أو منسوخًا. وبذلك يتحول الدين من مشروع وجودي للبحث عن المعنى، إلى مشروع سلطوي لتثبيت البنى القائمة، حيث يُصبح «الكتاب» تمثيلًا للنظام لا للحرية.

على غرار اليهودية، لا يُقدّم الإسلام، نفسه كمجرد علاقة روحية بين الفرد والإله، بل كمنظومة قانونية شاملة تضبط كل تفاصيل الحياة، من الطهارة إلى الحدود، ومن المعاملات إلى العبادات. فهذه الشمولية تنبثق من مبدأ لاهوتي عميق :(لا وجود للأمة خارج الشريعة)، وهو نفس المبدأ الذي يُهيكل النص التوراتي، حيث لا يُعرّف بني إسرائيل إلا من خلال التزامهم بالشريعة.

النتيجة في الحالتين هي تشريع يُقدّس الحياة اليومية، ويربط الطاعة الفردية بالهوية الجماعية، وكل فعل (حتى الوضوء أو طريقة الأكل..)، ليُصبح بذلك علامة انتماء، وجزءًا من بناء أيديولوجي هدفه الحفاظ على حدود الأمة.

3-الطهارة والنجاسة: مفاهيم الطهارة في الإسلام، من وضوء وغُسل واجتناب النجاسات، ليست جديدة، بل متجذرة في التراث اليهودي للـ«طهارة الطقسية»، فكلا النظامين يفترض أن الجسد وسيط بين الإلهي والدنيوي، ويخضع لرقابة صارمة.

لكن ما يستحق التوقف عنده نقديًا هو هذا الهاجس المَرَضي من «النجاسة»، حيث تُختزل العلاقة بالإله في نظافة جسدية تُحوَّل إلى معيار روحي، فكما في اليهودية، تتحول الطقوس اليومية إلى ممارسة سلطوية تُرسّخ الخضوع، وتُعيد إنتاج الطاعة ليس عبر الإيمان، بل عبر انضباط الجسد.

4-فكرة «خير أمة»: فكرة أن المسلمين «خير أمة أُخرجت للناس» ليست سوى إعادة إنتاج دقيقة لفكرة «شعب الله المختار» في العهد القديم، والفارق ليس في البنية بل في الجمهور

217 Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), 69–85.

المستبدَل، فبني إسرائيل يُستبدلون بالمسلمين، دون أي نقد للبنية التمييزية ذاتها.

وهذا يُشير إلى ما يُمكن تسميته بـ«لاهوت الاستبدال دون تحرير»: يتم تغيير الجماعة المفضلة، لكن يُترك المنطق اللاهوتي التمييزي على حاله، وهكذا يُعاد إنتاج التفرقة الدينية، لكن تحت لوحة إعلانية جديدة، لتظل «الأمة» هي المحور المقدّس الذي يعلو فوق كل آخر.

وفي قلب كلا المشروعين، اليهودي والإسلامي، تقف معجزة تأسيسية تمنح القائد النبوي شرعيته:

- موسى يواجه فرعون، يعبر البحر، ويتلقى التوراة في سيناء.
- محمد يُعرَج به إلى السماء، ويتجاوز الأنبياء، ويُثبَّت في موقع الصدارة.

الهدف في الحالتين ليس الحدث في ذاته، بل «الختم القدسي» على الزعامة النبوية، ومعجزات تُقدَّم كأدلة قاطعة على «الاختيار الإلهي»، لكنها في الجوهر آليات سياسية لإغلاق النقاش حول الشرعية.

6-يحتل الختان، كما في اليهودية، موقعًا محوريًا في الإسلام بوصفه علامة جسدية دائمة على الانتماء الديني والهوية الجماعية، إذ يُنظر إليه في الخطاب الإسلامي التقليدي بوصفه «سُنّة إبراهيمية»، أي طقسًا مؤسِّسًا سابقًا للتشريع الإسلامي نفسه، بما يمنحه بعدًا قدسيًا يتجاوز كونه حكمًا فقهيًا إلى كونه ممارسة مُرتبطة بالأصل الديني والانتساب الرمزي لإبراهيم، ويُلاحظ أن هذا الطقس يكشف عن طابعه الذكوري البنيوي، حيث يُحمَّل الجسد الذكري وظيفة التمثيل المادي للانتماء الديني. ومن منظور نقدي، يُمكن فهم الختان بوصفه آلية ثقافية دينية لإخضاع الجسد وإدخاله في نظام الطهارة والانضباط، في هذا السياق، لا يعود الفعل مجرد طقس ديني معزول، بل يتحول إلى سلطة تقنية، تُمارَس على الجسد منذ لحظاته الأولى، حيث يُفرض قطعٌ جسدي يُعاد تعريفه بوصفه علامة طاعة وامتثال. فالدين هنا لا يكتفي بأن يُطالَب به العقل أو تُؤدَّى باسمه الشعائر، بل يتغلغل في الجسد ذاته، محفورًا فيه بوصفه أثرًا دائمًا لا يُمكن الفكاك منه. ويغدو الجسد الذكري مساحة نقش قسري، ووثيقة هوية «بيولوجية-رمزية» تُرافق الفرد طوال حياته، وتسبقه في الانتماء قبل أن يمتلك وعيًا أو قدرة على الاختيار.

ومن خلال هذا النقش الجسدي المبكر، يُدمَج الفرد منذ الطفولة في منظومة الضبط الديني والاجتماعي، حيث يتحول الجسد إلى وسيط للانضباط، وحامل صامت لعقد طاعة لم يُوقّعه بإرادته. فالعلامة لا تُؤدي وظيفة تذكيرية فحسب، بل تعمل بوصفها آلية رقابة داخلية، تُعيد باستمرار تذكير حاملها بموقعه داخل الجماعة وحدود ما هو مسموح ومحرّم. وهنا تتجلى المفارقة: فبينما يُقدَّم الطقس على أنه فعل تطهّر أو اصطفاء، فإنه في جوهره يُكرّس علاقة غير متكافئة بين السلطة الدينية والجسد الفردي، علاقة تُختزل فيها الهوية الدينية إلى أثر مادي لا يُمكن التراجع عنه.

كما يكشف هذا الفعل عن انتقال الدين من حقل الإيمان الحر إلى مجال السيادة على الجسد، حيث يصبح الانتماء الديني غير قابل للانفصال عن البنية الجسدية ذاتها. فالجسد الذكري، على وجه الخصوص، يُستثمر بوصفه حاملاً للنسل والاستمرارية، مما يمنح هذا القطع بُعدًا سياسيًا-اجتماعيًا يتجاوز الفرد ليطال الجماعة بأكملها. وبذلك لا يُعاد إنتاج الإيمان فحسب، بل يُعاد إنتاج النظام الاجتماعي ذاته، عبر جسد مُشكَّل سلفًا، ومُهيَّأ للطاعة، ومُقيَّد بعلامة لا تزول.

7-يُقدَّم إبراهيم في الإسلام بوصفه النبي الذي «رفع القواعد من البيت» أي الكعبة، ويُعد هذا الفعل التأسيسي عنصرًا محوريًا في بناء السردية الإسلامية التي تربط الدين الجديد بجذور إبراهيمية سابقة على اليهودية والمسيحية، بما يسمح للإسلام بأن يُقدّم نفسه باعتباره استعادة للأصل التوحيدي الأول لا استمرارًا لتقليد لاحق. غير أن هذه السردية تطرح إشكالًا تاريخيًا ولاهوتيًا واضحًا، لماذا لم يحجّ اليهود أبدًا إلى الكعبة؟

إن غياب أي تقليد يهودي أو نص توراتي أو ممارسة شعائرية تُشير إلى حجّ اليهود إلى الكعبة أو اعتبارها مركزًا مقدسًا، إذ ظل مركز العبادة اليهودي مرتبطًا حصريًا بأرض كنعان، ثم بأورشليم والهيكل، ولم يظهر في الذاكرة الدينية اليهودية أي أثر لعبادة أو حجّ مرتبط بمكة. ومن منظور نقدي تاريخي، يُمكن فهم هذا التباين بوصفه نتاجًا لاختلاف مسارات تشكّل الذاكرة الدينية، حيث أعادت النصوص الإسلامية قراءة شخصية إبراهيم وتوسيع جغرافيته الرمزية لتشمل الحجاز، في حين احتفظت اليهودية بإبراهيم ضمن إطار جغرافي ولاهوتي مرتبط بسردية العهد والأرض الموعودة، وهو ما يجعل الكعبة مركزًا إسلاميًا خالصًا من حيث التاريخ الديني الموثق، حتى وإن أسندت رمزيًا إلى إبراهيم في الخطاب الإسلامي.

الإجابة النقدية بسيطة :لأن بناء الكعبة هو بناءٌ إسلامي متأخّر، أسقط لاحقًا على إبراهيم لإعطاء شرعية قديمة لمركزية مكة، والرواية الإسلامية تُعيد تشكيل السرد التاريخي وفق حاجات سياسية ودينية، تنسب مكانًا عربيًا «الكعبة» إلى نبي ما قبل اليهودية ذاتها، لتمنح الإسلام تفوّقًا زمنيًا ومكانيًا على اليهود والمسيحيين.

لكن لا وجود لأي مصدر يهودي أو مسيحي قديم يدعم هذه الفكرة، فبالنسبة لليهود، إبراهيم لم يُؤسّس مزارًا في الحجاز، بل ظلّ جزءًا من التاريخ التوراتي في فلسطين، والحج كما عُرف في اليهودية، مرتبط بالهيكل في أورشليم، لا بالكعبة.

بالتالي، تقديم مكة كمركز للعبادة «إبراهيمي» هو إعادة كتابة رمزية للتاريخ، هدفها ليس السرد، بل السيطرة: انتزاع الشرعية من أورشليم ومنحها لمكة، ومن بني إسرائيل إلى «خير أمة أُخرجت للناس«

لكن هذه الاستعارة ليست مجرد اقتباس، بل عملية إحلال رمزي، فالقرآن يُفرغ الرموز اليهودية من محتواها الأصلي ليُعيد شحنها بدلالة إسلامية:

- «أهل الكتاب» يصبحون أهل الضلال، رغم كونهم الأصل البنيوي
- «الهيكل» يُعاد إنتاجه كـ«المسجد الأقصى» رغم غيابه التاريخي آنذاك
- «العهد الإلهي» يُنقل من بني إسرائيل إلى أمة محمد دون اعتراف بمصدره الأولي

وهنا تظهر المفارقة: الإسلام ينتقد الانغلاق اليهودي، لكنه يُغلق النبوة على محمد، ويهاجم فكرة الشعب المختار، ثم يُنصّب المسلمين «خير أمة». يُدين التقديس النصي، ثم يُقدّس كتابه بوصفه «كلام الله الذي لا يأتيه الباطل».

هذا التوتر ليس عيبًا عرضيًا في بنية النص، بل يبدو أنه يُؤدي وظيفة تأسيسية :فهو يُمكّن الخطاب الإسلامي من ترسيخ نفسه بوصفه الوارث الشرعي دون اعتراف بالورثة السابقين. يُنتج هوية من خلال الاستبعاد، لكنه يستبقي أدوات الآخر. إن الخطاب يعمل هنا وفق مبدأ «القطع مع الاستمرارية»، يُعلن القطيعة مع اليهودية، لكنه يبني نفسه داخل نفس البنية الرمزية.

من منظور نقدي، الإسلام لا يكتفي بتجاوز النموذج اليهودي، بل يُعيد إنتاجه داخليًا ليحوّله إلى مرآة سلبية يُقاس على ضوئها التفوّق الذاتي، وبذلك، فإن الهوية الإسلامية (كما تظهر في الخطاب القرآني)، تُبنى عبر محو الآخر واستيعابه معًا :محوه في مستوى التقييم الأخلاقي، واستيعابه في مستوى البنية الرمزية.

وهذه المفارقة البنيوية هي ما يجعل من النص القرآني خطابًا مؤسِسًا مليئًا بالتوترات الخلّاقة، لكنها أيضًا تفضح مدى اعتماده على نموذج الآخر حتى في لحظة إعلانه تجاوزه.

عاشت الجماعات العائدة من المنفى البابلي تحت الهيمنة الفارسية في فلسطين،[218] ثم خضعت لاحقًا لحكم خلفاء «الإسكندر المقدوني» بعد فتوحاته في الشرق، لتنتقل بعد ذلك إلى السيطرة الرومانية عندما دخل القائد «بومبيوس» القدس سنة (63 ق.م)، وهذا التعاقب الإمبراطوري لم يؤدِّ فقط إلى تغيّر في السلطة السياسية، بل ساهم في تعميق التحول من هوية قائمة على السيادة الإقليمية إلى هوية دينية-نصية محكومة بالكتاب والتقوى، لا بالمؤسسة السياسية أو العسكرية. فقد أجبرت الجماعة اليهودية على إعادة إنتاج ذاتها تحت شروط الخارج، وهو ما دفعها إلى تعظيم النص كملاذ نهائي للهوية في ظل فقدان الاستقلال السياسي، بينما تبلورت داخل اليهودية تيارات متعددة حاولت إعادة تعريف الهوية اليهودية، كل منها بطريقتها، في ظل غياب الملكية النبوية القديمة، وانحسار سلطة الكهنوت التقليدي. أبرز هذه التيارات كانت «الفريسيين»، الذين ركّزوا على الشريعة الشفهية والتفسير، واعتبروا التديّن الشخصي والامتثال للناموس جوهر الهوية، في مقابل «الصدوقيين» الذين تمسكوا بالكهنوت والهيكل كمصدر شرعي للسلطة. كما ظهرت جماعات أكثر انعزالًا مثل «الأسينيين»، الذين انسحبوا إلى الصحراء في انتظار الخلاص الإلهي.

218 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. 6 (بغداد: جامعة بغداد، 1968)، 250–275.

هذا الانقسام يعكس التحوّل من ديانة مؤسسة إلى ديانات متشظية، كل واحدة منها تحاول ملء الفراغ السياسي والديني عبر إعادة تأويل النص. وفي هذا السياق المضطرب، شكّلت فكرة المسيّا (المخلّص المنتظر) أداة لإعادة شحن الذاكرة الجماعية بوعد بالعودة إلى السيادة والعدالة، وهو ما مهّد لظهور حركات ميسيانية لاحقة، أبرزها المسيحية. في حين، كانت فلسطين تحت الحكم الروماني حاضنة لأزمة هوية دينية عميقة، حيث اتخذت فيها النصوص معنى جديدًا، فلم تعد مجرد وحي سابق، بل مشروع خلاص مستقبلي.

في ظل هذا الاحتلال «الروماني» واحتدام الصراعات الداخلية بين الفرق اليهودية، وُلد «يسوع الناصري» (عيسى بن مريم) في بدايات القرن الأول الميلادي، في لحظة يُمكن وصفها بعصر «الشتات الداخلي»، حيث لم تكن الجماعة اليهودية موحدة لا في العقيدة ولا في الولاء السياسي. في ذلك حين، عاش يسوع في مناخ مشحون بالتوتر بين سلطة الهيكل الخاضعة جزئيًا لروما، وبين تطلعات الجماعات الشعبية إلى الخلاص، وذلك في ظل استبداد الحاكم الروماني وتدهور سلطة الكهنوت. لقد كانت رسالته (كما فهمها أتباعه الأوائل)، تعبيرًا نبيًا عن الرفض، لا للسلطة الرومانية فحسب، بل أيضًا لتحالف الكهنوت الفاسد معها.

جاء يسوع في زمن لم يعد فيه مفهوم «شعب الله» مُتجذرًا في الجغرافيا أو في المعبد، بل في الولاء للنصوص والتأويلات المتصارعة عليها. وفي هذا السياق، مثّلت دعوته لإعادة فهم الناموس، والدعوة إلى ملكوت إلهي يتجاوز السياسة والأرض، قطيعة رمزية مع الأسس التي بُنيت عليها الهوية اليهودية القديمة. فالمسيح في هذا السياق لم يكن مجرد واعظ أو مُصلح، بل رمزًا لفشل النظام القديم، واستشرافًا لتحوّل ديني كبير سيكون له أثره في انبثاق المسيحية كدين مستقل لاحقًا.

لم يكن يسوع الناصري، في بدايات دعوته، يسعى إلى تأسيس ديانة جديدة، بل جاء كمُعلّم يهودي يحمل تأويلاً جذريًا للشريعة، يدعو إلى العودة إلى جوهر الناموس لا إلى شكلياته، وارتكزت دعوته على الرحمة، والتوبة، وكشف زيف الطقوس حين تُمارس خالية من المعنى.

لم يكن يسوع مُتمرّدًا سياسيًا ولا مصلحًا دينيًا ضمن المؤسسة، بل نبيًا راديكاليًا أعلن «ملكوت الله» لا بوصفه كيانًا دنيويًا مرئيًا، بل كحقيقة تبدأ في القلب، وتتحقق في العدالة، لا في استبدال عرش بآخر، ولم يكن مشروعه إقامة نظام سياسي بديل، بل نزع القداسة عن النظام القائم، وفضح تواطؤ الدين مع السلطة.

في هذا المعنى، تُشكّل عبارته «مملكتي ليست من هذا العالم» موقفًا لاهوتيًا ضد لاهوت السلطة، فالإله في المسيحية لا يحكم بالسيف، بل يغسل أرجل تلاميذه؛ لا يطلب الضرائب، بل يدعو إلى العطاء الداخلي؛ لا يقتل خصومه، بل يُصلب من أجلهم.

وهنا تأتي المقولة المركزية «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» لا بوصفها قبولًا بالوضع القائم، بل إعلانًا لفصل جذري بين ما هو روحي وما هو زمني، وهي ليست دعوة للخضوع

لقيصر، بل رفض لتحويل الله إلى أداة في يد السلطة السياسية. فالوظيفة الأساسية لهذا القول تكمن في إفراغ المجال السياسي من أي ادّعاء ديني، ومنع الدولة من التحدث باسم الله.

بهذا التمييز البنيوي، قطعت المسيحية الأولى مع النموذج اليهودي القديم، حيث كان الإله هو المشرّع، والدولة تعمل باسمه. ورفضت أيضًا النماذج الوثنية التي كانت تُمجّد الحاكم كابنٍ للإله أو ككاهن أعظم، لكن دعوته، التي ترافقت مع خطاب موجه إلى المُهمشين والمنبوذين، سرعان ما اعتُبرت تهديدًا مزدوجًا: تهديدًا دينيًا للطبقة الكهنوتية المرتبطة بالهيكل، وتهديدًا سياسيًا للسلطة الرومانية التي لم تتسامح مع أي نبوءة تحمل بعدًا ميسيانيًا تحرريًا.

بعد صلبه، تحوّلت قصة يسوع إلى لحظة مفصلية في الوعي الجماعي لأتباعه الأوائل، الذين رأوا في موته وقيامته (كما فهموها)، علامة على نهاية الزمن القديم وبداية عهد جديد، وفي هذا السياق، لم تعد التوراة وحدها المرجعية، بل أعيد تأويلها على ضوء «الحدث المسيحي»، لتُصبح النبوءات القديمة تمهيدًا مجازيًا لظهور المسيح المنتظر، الذي لم يعد بالضرورة ملكًا سياسيًا من نسل داود، بل «ابن الإنسان» في قراءة أخروية مُتجاوزة.

من هنا، بدأت المسيحية تنفصل تدريجيًا عن الإطار اليهودي، بإعادة تأويل النصوص اليهودية على أنها تنبؤ بالمسيح، واعتبار العهد الجديد إتمامًا للعهد القديم، ورفض اليهود الرسمي لادعاءات يسوع، والاضطهاد اللاحق الذي تعرض له أتباعه، مما دفعهم لتكوين جماعات مستقلة، أولها كانت في أنطاكية، حيث دُعوا للمرة الأولى «مسيحيين»، وهذا التحول لم يكن لحظة قطيعة آنية، بل عملية تدريجية امتدت لعقود، تشكّلت خلالها المسيحية كهوية متميزة، لا فقط عن اليهودية، بل أيضًا عن العالم الوثني، وذلك عبر خلق نصوصها الخاصة (الإنجيل)، ومفاهيمها اللاهوتية (مثل الثالوث، التجسد، الفداء)، ونظامها الأخلاقي.

بعد صلب يسوع، بقيت الجماعات المسيحية الأولى[219] تعيش في الهامش، مُضطهدة من قبل السلطات اليهودية والرومانية على حد سواء، إذ اعتُبروا فرقة مارقة، تُهدد التوازن الديني والسياسي القائم، لكن هذا الوضع تغيّر جذريًا في القرن الرابع الميلادي، حين تحوّلت المسيحية من ديانة مضطهدة إلى دين رسمي في عهد قسطنطين عندما أصدر الإمبراطور «قسطنطين الأول» (مرسوم ميلانو عام 313م)، الذي منح الحرية الدينية للمسيحيين، ثم ما لبث أن اعترف بالمسيحية كديانة شرعية داخل الإمبراطورية، بل وبدأ يرعاها ويدمجها ضمن مُؤسسات الدولة، وفي (عام 324م)، وبعد انتصاره السياسي والعسكري الكامل، أصبحت المسيحية الديانة المُفضّلة لدى البلاط الإمبراطوري.

219 Goodman, Martin. Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations (New York: Alfred A. Knopf, 2007), 122-145.

هذا التحوّل لم يكن مجرد تغير ديني، بل انزياح جذري في بنية السلطة: من المسيحية كدين مضطهد إلى المسيحية كأداة إمبراطورية، وكنتيجة لهذا التحالف الجديد بين الكنيسة والدولة، بدأت ترتسم ملامح مرحلة من الاضطهاد المعاكس، حيث تحوّل اليهود (الذين كانوا من قبل يُمثلون الإطار الديني الأصلي للمسيحية) إلى «الآخر» المرفوض، رمز العناد وإنكار الخلاص.

وبمرور الوقت، بدأت المذابح والمضايقات ضد اليهود تتكثف، لا بوصفهم جماعة دينية فحسب، بل كجماعة تُجسّد الرفض العلني لاعتراف الدولة الكنيسة بالمسيح، ما جعلهم عُرضة للاشتباه والخيانة اللاهوتية والسياسية. وقد دفع هذا الاضطهاد المنهجي الكثير من اليهود إلى الهجرة من مراكز الإمبراطورية الرومانية الشرقية والغربية، ليتوزعوا في مناطق مختلفة من أوروبا وشمال أفريقيا، بينما اتجه بعضهم جنوبًا نحو الجزيرة العربية، هربًا من قبضة الدولة المسيحية الصاعدة.

وفي شبه الجزيرة، استقر بعضهم في واحات خيبر، بينما نزلت ثلاث قبائل أخرى في يثرب (المدينة لاحقًا): بنو قينقاع، وبنو قريظة، وبنو النضير، وقد ساهم هذا الانتشار في بلورة ما يُمكن تسميته بـ«الشتات اليهودي الوسيط»، الذي مثّل حالة انتقالية بين الشتات البابلي القديم والشتات الأوروبي اللاحق، وأسس لهوية دينية تقوم على الانغلاق الطقسي، والولاء للنص المكتوب، والدفاع المستمر عن الذات في بيئات غير يهودية.

كان هذا الشتات مُحمّلاً بثقافة الخسارة والحنين، وهي ثقافة ستتحول لاحقًا إلى منظومات فكرية ولاهوتية تسعى إلى تأويل النكبة السياسية (سقوط الهيكل) كتجربة خلاص روحي، وهو ما سيظهر في أشكال متأخرة مثل «الكابالا»، وفي الزمن الحديث مع الفكر الصهيوني. أما في السياق العربي، فقد شكّلت هذه الجماعات نسيجًا دينيًا متميزًا، حافظ على استقلاله، لكنه انخرط أيضًا في المشهد الاقتصادي والسياسي المحلي، ما سيجعل وجودهم موضع صراعات لاحقًا في لحظة التحول الإسلامي. وفي هذا السياق، كان النشاط الديني للجماعات يشمل أيضًا وظيفة النبوة، التي مثّلت قناة بين العالم الإلهي والواقع البشري، لكنها بقيت في معظم التقاليد وظيفة بلاغية أو احتجاجية، تُعبّر عن موقف الجماعة ورؤيتها الأخلاقية والدينية.

في التوراة، يُستخدم التاريخ المقدس لإعادة تأكيد هوية الشعب اليهودي، خصوصًا عندما يتعرضون للتحديات والتهديدات من القوى الأجنبية، ويُظهر التاريخ المقدس في التوراة الشعب اليهودي كأمة مختارة تواجه الكثير من المحن لكنها تتمسك بعهد الله، مما يعزز الإيمان بالعدالة الإلهية.

هذا التركيز على التاريخ المقدس في التوراة يمنح اليهود أساسًا دينيًا وقانونيًا للحفاظ على هويتهم، بل ويُعتبر أيضًا مبررًا قانونيًا للأرض التي عاشوا فيها، وخاصة في فلسطين، وهي القضية التي أصبحت محورية في العصر الحديث، خُصوصًا في ظل الصراع الإسرائيلي الفلسطيني.

في الإنجيل، يتخذ التاريخ المقدس طابعًا مختلفًا، حيث يتم التركيز على حياة المسيح وتعاليمه كجوهر للإيمان المسيحي، بينما يُقدّم الإنجيل سردًا تاريخيًا مرتبطًا بحياة المسيح والأحداث التي تُحيط بها، لا نجد فيه تركيزًا على تاريخ شعوب بأكملها مثلما في التوراة. لكن لا يزال الإنجيل يطرح فكرة الفداء الإلهي والتاريخ المقدس الذي يربط البشر بالإرادة الإلهية من خلال خلاص المسيح.

الإنجيل في معناه الأصلي يشير إلى «البشارة» أو «الخبر السار»، وهو في السياق المسيحي الرسالة المرتبطة بشخص يسوع وتعليمه، لا كتابًا واحدًا بالمعنى الدقيق، إذ لم يُنزل المسيحيون الأوائل نصًا مكتوبًا مباشرًا، بل تناقلت الجماعات الأولى أقوال يسوع وسيرته شفهيًا لعقود قبل تدوينها. ومع نهاية القرن الأول وبدايات الثاني الميلادي، تشكّل ما يُعرف بـ«الأناجيل الأربعة» القانونية :متّى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا، وهي نصوص كُتبت باليونانية، وتختلف في الأسلوب واللاهوت والغاية، وتعكس تنوّع البيئات والجماعات المسيحية الأولى، فالأناجيل الإزائية (متّى ومرقس ولوقا) تُقدّم سردًا قريبًا من بعضه لحياة يسوع وتعاليمه، بينما يعرض إنجيل يوحنا لاهوتًا أعلى حيث يُركّز على هوية يسوع الكونية بوصفه «الكلمة». ومن منظور نقدي تاريخي، لا تُعد هذه الأناجيل سيرًا ذاتية بالمعنى الحديث، بل كتابات لاهوتية تهدف إلى الإيمان أكثر من التوثيق، وقد خضعت لعملية اختيار وإقصاء، حيث رُفضت أناجيل أخرى وُصفت بالمنحولة. أما في الإسلام، فيُفهم الإنجيل على أنه وحي إلهي أنزل على عيسى، واحد في جوهره، يختلف عن الأناجيل المتعددة المتداولة في المسيحية، وهو ما يفتح فجوة معرفية بين المفهوم القرآني للإنجيل بوصفه كتابًا موحى به، والمفهوم المسيحي له كنصوص بشرية لاهوتية تشكّلت تاريخيًا داخل الجماعة المؤمنة.

في القرآن، كما في التوراة والإنجيل، نجد أن «التاريخ المقدس» يُستخدم بشكل رئيسي لخدمة غرض ديني وأخلاقي، وهو تعزيز الوعي بالعلاقة بين البشر والله، ولكن يختلف هذا في القرآن عن بقية النصوص الإبراهيمية بعدة جوانب نقدية:

الغموض التاريخي :بينما تشتمل التوراة والإنجيل على تفاصيل تاريخية وجغرافية واضحة، فإن القرآن يتعامل مع التاريخ بمُرونة أكبر ويغفل العديد من التفاصيل التي قد تُساهم في تحديد الزمن والمكان بشكل دقيق، على سبيل المثال، لا توجد في القرآن أسماء شخصيات تاريخية مثل «فرعون» أو «نبوخذ نصر» كما في التوراة.

التوظيف الأيديولوجي :أحد الانتقادات الموجهة إلى التاريخ المقدس في القرآن هو أنه يُستخدم بشكل أيديولوجي من قبل الأمة الإسلامية لتحديد هويتها الخاصة والتمييز بينها وبين «الآخرين» مثل اليهود والنصارى، ويظهر هذا في تكرار الحديث عن بني إسرائيل كأمة خالفت أوامر الله، بينما يُصوّر المسلمون في القرآن كأمة مُفضلة، ومن هنا فإن التاريخ المقدس في القرآن يُقدّم نموذجا مغايرًا عن «الآخر»، ويُستخدم لتوضيح التفوق الديني الإسلامي من خلال المقارنة مع هذه الأمم السابقة.

الحاجة إلى التأويل :على عكس التوراة التي تتعامل مع بعض القصص كنصوص تاريخية مرجعية قابلة للتوثيق والتفسير، يحتاج التاريخ المقدس في القرآن إلى التأويل الدائم، بينما لا يُقدم النص القرآني (وخاصة في سرده لقصص بني إسرائيل) صورة تاريخية متكاملة أو دقيقة من حيث التفاصيل الزمنية والجغرافية. وبهذا الغموض المتعمد أو البنيوي، يفتح النص المجال واسعًا أمام المفسرين لإعادة تأويل الحوادث وفق مقتضيات العصر الذي يعيشون فيه. وفي مُقابل التوراة، التي غالبًا ما تربط الحوادث بسياقات جغرافية وزمنية محددة، ما يُقلل من قابليتها للتأويل خارج تلك السياقات، يظل النص القرآني صامتًا إزاء الزمان والمكان، مما يجعل بنيته قابلة لإعادة التوظيف في أي سياق، وأي جغرافيا، وأي مرحلة تاريخية، وبهذا، يُصبح القصص القرآني أداة أيديولوجية مرنة، تُستخدم لإعادة إنتاج المعنى بحسب الحاجة، لا بحسب التاريخ.

إن هذا الصمت الزماني والمكاني للنص لا يعكس فقط طبيعته اللاتاريخية، بل يُمثل كذلك بنية قابلة للتكريس السلطوي، إذ يمنح للنص سلطة عابرة للتاريخ والجغرافيا، ويُتيح للسلطة الدينية أو السياسية توجيه معانيه وفق أهدافها. فغياب الإحداثيات الثابتة لا يعني غياب السلطة، بل بالعكس، إنه يُمكّن من إنتاج سُلطة رمزية أكثر اتساعًا، قادرة على تكييف النص مع كل سياق ممكن، وتثبيت شرعية لا تتقيد بحدود الواقع التاريخي.

ففي الإسلام، لا تقف النبوة عند حدود التبليغ، بل تُعاد صياغتها في شكل شمولي، يجعل من النبي قائدًا عسكريًا، ومشرّعًا قانونيًا، وزعيمًا سياسيًا، في حين، لم يكن محمد، وفق السردية الإسلامية، مجرد «منذر» في صحراء وثنية، بل مُؤسس دولة تمشي على قدمين، فهذه النقلة النوعية في وظيفة النبوة تمثل تحولًا لاهوتيًا سياسيًا عميقًا، يجعل من الوحي نفسه أداة حكم، ويتجلى هذا التحول بوضوح في (القرآن): [220]«وَمَا كَانَ لِمُؤمِنٍ وَلَا مُؤمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ».

ففي هذه الصياغة، تُدمج إرَادة «الله» بإرادة «الرسول»، وتُلغى بذلك المسافة التأويلية التي تُتيح للمؤمن أن يُميز بين الإلهي والبشري، وتغدو الإرادة النبوية هي ذاتها الإرادة الإلهية، والمعارضة لا تُعدّ رأيًا، بل خروجًا عن الإيمان.

هذا الانقلاب في وظيفة النبوة يترافق مع إنتاج آلية تشريعية جديدة، تجعل من القرارات السياسية (كالغنائم، الزواج، والطلاق) موضوعات للوحي، فليس هناك ثمة فرق بين ما «يأمر به الله» وما «يُقرره النبي»، لأن الطاعة أصبحت مطلقة في (القرآن)[221] «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ». فهكذا تتكرّس الطاعة كفريضة دينية، لا كموقف سياسي قابل للنقاشَ أو المراجعة.

220 القرآن. سورة الأحزاب، (آية 36).

221 القرآن. سورة النساء، (آية 80).

وبعد وفاة محمد، لم تنتهِ هذه الصيغة، بل انتقلت عبر مؤسسة الخلافة، التي زعمت أنها امتداد رمزي للسلطة النبوية، وصار الخليفة «ظل الله في الأرض»، وأعيد إنتاج الشريعة بوصفها استمرارًا لتشريع النبي، بينما وُظّف الفقه لتجريم المعارضة، وتأويل أي تمرد سياسي بوصفه «ردة» أو «نفاقًا».

بهذا التحول، تبلورت النبوة الإسلامية كنموذج استثنائي في التاريخ الديني: نموذج لا يكتفي بالتحدث باسم الله، بل يحكم باسمه، ويُشرّع له، ويقمع المخالف بوصفه خصمًا للإيمان، لا مجرد معارض سياسي، وبذلك أصبحت سلطة دينية زمنية اندمج فيها النص بالحاكم، والإله بالقائد، والوحي بالقانون.

في التجربة الإسلامية، لم يُفصل بين المجالين الديني والسياسي، بل اندمجا منذ لحظة التأسيس في كيان واحد يتجلى في شخص النبي محمد، حيث اجتمعت في يده سلطة البلاغ، وسلطة الحكم، وسلطة التشريع، وبهذا الدمج، لم يعد القرار السياسي قرارًا بشريًا، بل اكتسب شرعية متعالية، تُغلفه الهالة النبوية وتُحصّنه ضد النقاش أو المعارضة.

فالحاكم هنا لا يملك القوة فقط، بل يُضفى عليه بعد لاهوتي، يُمكّنه من القول والفعل باسم الإله نفسه، وفي هذا الإطار، لا تُقدَّم قراراته للتمحيص، ولا تُعرض على مؤسسة تمثيلية، بل تُقدَّس بوصفها امتدادًا للوحي، وهذا التقديس ألغى الحاجة إلى برلمان، أو دستور، أو حتى آلية نقاش عمومي، لأن الحُكم ذاته بات يُمثل «قضاء الله ورسوله»، لا اجتهاد البشر.

وتتجلى ذروة هذا التصور في فكرة أن «الله هو الفاعل السياسي الأعلى»، القائل والآمر والحاكم، الذي « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلونَ» (قرآن)[222]. وبهذه الصيغة، لم يكن الله مجرد مرجعية روحية أو مثلًا أخلاقيًا، بل صار المشرّع، والمنفّذ، والمُطلق الذي تُنسب إليه كل أشكال السلطة الأرضية.

هكذا، ولدت في الإسلام شرعية لا تحتاج إلى مسوّغ عقلي أو عقد اجتماعي، بل تستمد قدسيتها من السماء، وترتكز على مفهوم الطاعة المطلقة، لا المشاركة أو المداولة، وهذا ما يجعلها نموذجًا مغايرًا، بل متفرّدًا، مُقارنةً بالتشريعات الدينية في اليهودية والمسيحية، حيث بقيت النبوة نقدًا للسلطة لا شريكًا فيها، وبقي الله خارج مؤسسات الحكم، لا ناطقًا باسمها.

فضلا عن ذلك لم يُلجم الفقيه كمفسّر للنص فقط أو باحث في الشريعة، بل تحوّل تدريجيًا إلى ذراع تأويلية للسلطة السياسية، ولم يقف خارج الحكم، بل دخل في نسيجه، ليُقدّم التفسير الديني كغطاء شرعي للقرار السياسي. وهكذا، تم تدوين الدين لا كمنظومة إيمانية مفتوحة، بل كدستور سلطوي يُسجن الاختلاف داخله.

222 القرآن. سورة الأنبياء، (آية 23).

ضمن هذا النسق، لم يكن «التمرد» فعلًا سياسيًا فقط، بل جريمة عقدية تُصنّف «ارتدادا» تستوجب الإعدام، ولم يكن «النقد» خلافًا مشروعًا، بل «بدعة» تُحاصر صاحبها بالإقصاء والتكفير. أما «الاختلاف»، فقد صار «فتنة»، أي تهديدًا للوحدة التي يُفترض أنها تعبير عن إرادة الله لا مجرد عقد اجتماعي.

لقد اجتمعت في هذا النموذج ثلاث طبقات من القمع:

1- قمع سياسي :من خلال حظر «التعدد والاعتراض» في الدولة الدينية، لا يُسمح بتعدد القراءات أو وجهات النظر، إذ يُختزل الحق في تفسير واحد يُقدّس، وأي خروج عليه يُعدّ خروجًا على الجماعة نفسها، وبالتالي يُقمع باسم الحفاظ على الوحدة العقائدية. المعارض لا يُناقَش، بل يُكفَّر، والمخالف لا يُستوعَب، بل يُستأصل: التمرد = الردة

2- قمع ديني :عبر نزع الشرعية العقدية عن «المختلفين» ، وحين يُحتكر تعريف الإيمان من قبل سلطة دينية، يُصبح المختلف في العقيدة خارجًا عن «الحق»، لا لأنه قدّم حججًا باطلة، بل لأنه ببساطة لم ينطق بلسان الجماعة، وهكذا يُسحب من المخالف حقه في الانتماء الديني، ويُصنّف كـ«زنديق» أو «مُبتدع»، تمهيدًا لعزله أو «استباحية»، النقد = البدعة.

3- قمع رمزي: من خلال احتكار الكلام باسم الله، وتجريم أي صوت لا ينسجم مع التأويل الرسمي، وحين يُقال إن تفسير الحاكم أو الفقيه هو المقصود بإرادة الله، حيث تُصبح كل قراءة مختلفة نوعًا من التمرّد على المقدّس، ويُجرَّم الصوت النقدي لا لأنه خالف فهمًا بشريًا، بل لأنه «تعدّى على الله». وبهذا، لا يُناقش النص، بل يُغلق عليه بختم السلطان أو المؤسسة، ويتحوّل الاجتهاد إلى جريمة، والتأويل إلى فتنة»، الاختلاف = الفتنة.

بهذا المعنى، لم يكن الإسلام التاريخي مجرد عقيدة، بل نظامًا انضباطيًا شاملاً، دمج بين الإيمان والطاعة، بين الفتوى والولاء، وبين النص والسيف، وبهذا الدمج، لم تُستخدم المؤسسات الدينية لتزكية الحُكم فقط، بل لتحويله إلى إرادة إلهية لا تُناقش، وإلى نظام مغلق لا يقبل النقد إلا بوصفه خيانة.

وهنا يتجلى الفارق الجوهري بين التجربتين الدينيّتين اليهودية والمسيحية من جهة، والتجربة الإسلامية من جهة أخرى. ففي التجربة اليهودية، ظل النبي اليهودي، شأنه شأن المُصلح المسيحي في التجربة المسيحية، خارج دائرة السلطة السياسية، متحررًا من الضغوط السلطوية، وناقدًا لها، ما مكّنه من توجيه المجتمع وإصلاحه دون الانخراط المباشر في آليات الحكم. أما في السياق الإسلامي، فقد وُلد الفقيه المسلم داخل إطار السلطة السياسية والدينية معًا، فصار من ثمّ حارسًا على أبوابها ومُفسّرًا لها باسم الشريعة، مما منح الفقه دورًا مزدوجًا يجمع بين الضبط الاجتماعي والسياسي من جهة، والتوجيه الديني من جهة أخرى. وبذلك، يظهر الاختلاف الأساسي في علاقة الدين بالسلطة بين هذه التجارب: نقد وتحفظ في اليهودية والمسيحية، مقابل إدارة وحراسة وتنظيم في الإسلام.

خاتمة

يبقى البحث الأكاديمي تجربة إنسانية متعددة الأبعاد تتجاوز مجرد جمع المعطيات أو سرد الوقائع التاريخية؛ فهو ممارسة فكرية منهجية متكاملة، تتطلب مساءلة متواصلة لكل الفرضيات، لكل المنظومات الفكرية، ولكل السرديات التي تُحاول صياغة فهمنا للواقع والتاريخ. في هذا السياق، لا يُنظر إلى المعرفة على أنها مخزون ثابت من الحقائق، بل كنشاط ديناميكي متفاعل مع السلطة والوعي، مع النص والتاريخ، ومع التراكمات الثقافية والذاكرة الجماعية. هذا التفاعل المستمر يضع الباحث أمام تحدٍ جوهري: كيف يُوازن بين صرامة المنهج العلمي ودقة التحليل من جهة، وبين الانفتاح على تعدديّة الاحتمالات والتفسيرات من جهة أخرى، لنُوفّر للفكر مساحته المفتوحة دون قُيود في مواجهة الأسئلة الكبرى والمُعقدة التي تتجاوز البديهيات.

تتجلّى قيمة البحث الأكاديمي في قدرته على تحويل النقد من أداة تصحيح روتينية إلى أداة استكشاف فاعلة، تسهم في إعادة ترتيب التساؤلات واختبار الافتراضات، وفك التناقضات الكامنة في كل معرفة مُستقرة. النقد بهذا المعنى لا يقتصر على الإشارة إلى الخطأ أو النقص، بل يشمل إعادة تفسير النصوص التاريخية والفكرية والاجتماعية، وتحليل السياقات التي أنتجت هذه المعرفة. وفي هذا الإطار، يُصبح السؤال نفسه ممارسة للحرية الفكرية، وعلامة على شجاعة الباحث، ودليلًا على التزامه بالموضوعية العلمية، بعيدًا عن وهم اليقين المطلق أو الانغلاق على سردية واحدة تُحاول احتكار الحقيقة.

لا يهدف الفكر المنهجي والنقدي في البحث الأكاديمي إلى تقديم إجابات جاهزة أو تحقيق استقرار نهائي للمعرفة، بل إلى خلق فضاء مستمر للتحليل، للتأمل، ولإعادة بناء الفهم. فكل فرضية يُعاد فحصها، وكل نص يُعاد قراءته في ضوء معطيات جديدة، وكل سؤال يُطرح بروح نقدية متسائلة هو خطوة نحو توسيع حدود الإدراك وتعميق الوعي الجماعي والفردي على حد سواء. ومن هذا المنطلق، يُصبح البحث الأكاديمي ممارسة حية، تتحرك على طول الطيف بين التحليل النظري والتطبيق العملي، بين التجريد والفهم الواقعي، بين الانفتاح على الأفكار الجديدة والتمسك بالمعايير العلمية الراسخة.

وفي نهاية المطاف، تُؤكد هذه الخاتمة أن قيمة البحث الأكاديمي لا تُقاس بما يُضيفه من معلومات فقط، بل بما يزرعه من أدوات عقلية تُهيئ الباحث والقارئ لاستكشاف الواقع والتاريخ بعمق، وبأفق مفتوح دائمًا. إنه دعوة للتمحيص المستمر، للجرأة الفكرية، وللاستعداد الدائم لإعادة النظر فيما اعتقدناه مؤكدًا، مع الاعتراف بتعددية الرؤى، وصعوبة الاكتفاء بتفسير واحد. فالمعرفة بهذا المعنى ليست وجهة نهائية، بل مسار متواصل؛ ليست سلعة تُستهلك، بل ممارسة ديناميكية. ومن هنا، تُصبح الحرية الفكرية والقُدرة على التساؤل أداة أساسية، تضمن استمرارية البحث الأكاديمي كممارسة عقلية واجتماعية متجددة، تُمكن من الفهم العميق، ومن بناء وعي نقدي يواجه التعقيد والمُتغيرات المستمرة في العالم الإنساني والتاريخي...

قائمة المراجع العربية

- ابن خلدون .المقدمة .تحقيق عبد الرحمن بدوي. دار النهضة العربية، .1967
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر .قصص الأنبياء .بيروت: دار الكتب العلمية، .2007
- ابن كثير، إسماعيل .تفسير ابن كثير: تفسير سورة الأحزاب .بيروت: دار الفكر، الطبعة الحديثة.
- ابن كثير .البداية والنهاية .بيروت: دار الفكر، الطبعة الحديثة، .1997
- بن سعد، محمد .الطبقات الكبرى .تحقيق عبد العزيز الدوري. بغداد: دار صادر، .1987
- البخاري، محمد بن إسماعيل .الجامع الصحيح للبخاري: كتاب الرقاق .القاهرة: دار المعرفة، 1998.
- الجاحظ .البيان والتبيين .بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الحديثة، .1982
- جلال الدين السيوطي .الإتقان في علوم القرآن .تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، .1974
- جواد علي .المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام .بغداد: جامعة بغداد، .1968
- جواد علي .الأعلام في أنساب العرب .دمشق: دار الفكر، .1986
- حسن محمد جابر .من هم العرب: من فجر الإنسان حتى الإسلام .القاهرة: دار القلم، 2021.
- حسان بن ثابت .ديوان حسان بن ثابت .تحقيق وليد عرفات. بيروت: دار صادر، .1974
- خزعل الماجدي .الديانة الكنعانية .دمشق: دار علاء الدين، .1998
- خزعل الماجدي .بحث: في التاريخ والدين والأسطورة .بيروت: دار الساقي، .2015
- خزعل الماجدي .تاريخ الأديان .عمّان: دار الشروق، .2010
- السامرائي، عباس .العرب قبل الإسلام: أسطورة وتاريخ .بيروت: دار العلم للملايين، .1998
- طه حسين .في الشعر الجاهلي .القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، .1926
- عمر الزحيلي .القرآن الكريم وتاريخ جمعه: قراءة نقدية .دمشق: دار الفكر، .2005
- العقاد، عباس محمود .إبراهيم أبو الأنبياء .القاهرة: كيراب اليوم، .1965

- القرآن. برواية حفص عن عاصم. المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.
- محمد بن جرير الطبري .تاريخ الرسل والملوك .تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار التراث، 1387هـ / 1967م.
- محمد عبد العزيز الخولي .تاريخ الحضارات القديمة في الشرق الأدنى .القاهرة: دار النهضة العربية، 2015.
- محمد بن إسحاق .سيرة ابن إسحاق .تحقيق مصطفى أبو هندي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1977.
- مسلم بن الحجاج القشيري .صحيح مسلم: كتاب الفضائل، حديث رقم *2240*. الرياض: دار الفكر، 2001.
- الكتاب المقدس .سفر التكوين .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر التثنية .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر الخروج .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر صموئيل الأول .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر صموئيل الثاني .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر الملوك الأول .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر الملوك الثاني .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر المزامير .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر القضاة .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.
- الكتاب المقدس .سفر يشوع .ترجمة عربية فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 2002.

قائمة المراجع الأجنبية:

- Aristotle. *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Albertz, Rainer. *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Allen, James. *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven: Yale Egyptological Seminar, 1988.
- Alter, Robert. *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*. Vol. 1. New York: W. W. Norton & Company, 2019.
- Birrell, Anne. *Chinese Mythology: An Introduction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Crone, Patricia, and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Crone, Patricia, and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Chris Stringer, «The Origin and Evolution of Homo sapiens,» *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 371, no. 1698 (2016)
- Day, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Davies, J. *Ancient Yemen: Societies and Civilizations*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Dimmitt, Cornelia, and J. A. B. van Buitenen. *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Puranas*. Philadelphia: Temple University Press, 1978.
- Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Eph ʿal, Israel. *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th–5th Centuries B.C.* Jerusalem: Magnes Press, 1982.

- Goodman, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. New York: Alfred A. Knopf, 2007.
- Grayson, A. Kirk. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, II (858–745 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- G. Brent Dalrymple, *The Age of the Earth* (Stanford: Stanford University Press, 2001).
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Hesiod. *Theogony*. Translated by Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- Hoyland, Robert G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London: Routledge, 2001.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1997.
- Hoyland, Robert G. «Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East.» *al-ʿUṢūr al-Wusṭā* 25 (2017).
- Jamison, Stephanie W., and Joel P. Brereton. *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. 3 vols. New York: Oxford University Press, 2014.
- J. A. Tauber et al., «Planck Pre-Launch Status: The Optical System,» *Astronomy & Astrophysics* 520 (2010).
- Jean-Jacques Hublin et al., «New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of Homo sapiens,» *Nature* 546 (2017).
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. London: Longman, 1986.
- Kramer, Samuel Noah. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Lambert, W. G. *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999.
- Leeming, David A. *The Flood in World Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Madelung, Wilfred. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1991.
- Neusner, Jacob. *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis*. Atlanta: Scholars Press, 1985.
- Neusner, Jacob. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1987.
- Oleg Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Planck Collaboration, «Planck 2018 Results. VI. Cosmological Parameters,» *Astronomy & Astrophysics* 641 (2020).
- Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- al-Ṭabarī, Muhammad ibn Jarir. *The History of al-Ṭabarī*. Vol. 17. Translated by G. R. Hawting. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- Turner, John P. *Inquisition in Early Islam: The Competition for Religious and Political Authority in the Abbasid Empire*. London: I.B. Tauris, 2013.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Hallo, William W., and K. Lawson Younger Jr., eds. *The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1997.

منذ أن وعى الإنسان ذاته ووقف في مواجهة العالم بوصفه لغزًا مفتوحًا، انبثقت أمامه أسئلة كبرى لا مفرّ منها: من أين جاء؟ كيف يعمل هذا الكون؟ ما معنى الحياة والموت؟ وما موقعه داخل هذا الاتساع اللامتناهي؟ ولم تكن هذه الأسئلة مُجرد فضول معرفي عابر، بل كانت تعبيرًا عن قلق وجودي عميق، وعن حاجة ملحّة إلى بناء إطار يُفسّر العالم ويمنحه معنى ويضبط علاقة الإنسان بالمجهول.وأمام عجز الأدوات المعرفية الأولى عن تقديم إجابات تجريبية، ظهر الدين بوصفه الإطار التفسيري الأقدم والأشمل الذي نظّم علاقة الإنسان بالطبيعة، وبالمقدّس، وبالآخرين، في حين، لم يكن في نشأته الأولى، مجرد منظومة شعائرية أو طقوس رمزية فحسب، بل شكّل بنية تفسيرية كلية، قدّمت سردية كونية متماسكة تُدرج الإنسان ضمن نظام ذي معنى، وتربط بين الظواهر الطبيعية والإرادة الإلهية، وبين الفعل الأخلاقي والجزاء، وبين الحاضر والمصير النهائي.

يحيى قداري

باحث أكاديمي في الدراسات الدينية والتاريخية، يتميز بثنائية متقنة في الكتابة بالعربية والفرنسية، ما يُمكنه من بناء جسر معرفي بين الفضاءين الثقافيين. مُتخصص على تفكيك بُنى الهوية الدينية، ويُعيد قراءة السرديات الثقافية من منظور نقدي تاريخي. تتميّز أعماله بمقاربة معرفية تجمع بين التحليل النصي العميق والفحص التاريخي المُقارن، مع تركيز خاص على العلاقة المُركّبة بين الوحي والتدوين، وبين النص والتاريخ، بوصفها مفاتيح لفهم تشكّل الوعي الديني وتحوّلاته داخل المجتمعات العربية والإبراهيمية. ومن أبرز أعماله: العقل والأديان. جدل القداسة والتأويل.

وآخر أعماله باللغة الفرنسية: . *Voleurs Quantique*

يتمتع الكاتب بسمعة أكاديمية مرموقة، ويُواصل إسهاماته التي تجمع بين الصرامة الأكاديمية والعمق الفكري، مُؤكدًا أن النقد البنّاء والقراءة المُعاصرة للنصوص الدينية أساسيان لإعادة تشكيل الفهم الثقافي والتاريخي في العصر الحديث.

9 789920 542647

الثمن : 110 درهما