الأنثروبولوجيا
ونقد السرديات التاريخية

قراءات في أعمال فاضل الرّبيعي

(ندوة فكرية)

الأنثروبولوجيا ونقد السرديات التاريخية

قراءات في أعمال فاضل الرّبيعي

أوراق الندوة الفكرية التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية – بنمسيك، جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء، حول أعمال المفكر فاضل الربيعي بتاريخ ٣١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٢٢.

- ابتسام براج
- خالد لحميدي
- سناء بنحدو
- عبد الإله بلقزيز
- عبد الإله دعّال
- عبد الباقي بلفقيه
- محمد زكاري
- مصطفى إنشاء الله
- مصطفى بوهندي
- نبيل فازيو

تحرير وتقديم
نبيل فازيو

منتدى المعارف
alMaaref Forum
مجتمع للدراسات الثقافية والتاريخية
MUJTAMA FOR CULTURE AND HISTORICAL STUDIES
FLSH Ben M'sik
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك
جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف

الأنثروبولوجيا ونقد السرديات التاريخية: قراءات في أعمال فاضل الربيعي: أوراق الندوة الفكرية التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية - بنمسيك، جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء، حول أعمال المفكر فاضل الربيعي بتاريخ ٣١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٢٢/ابتسام براج [وآخ.]؛ تحرير وتقديم نبيل فازيو.

٢٢٩ ص.

ISBN 978-614-428-281-6

١.الربيعي، فاضل - دراسات. أ. ندوة الأنثروبولوجيا ونقد السرديات التاريخية (٢٠٢٢: بنمسيك). ب. براج، ابتسام. ج. فازيو، نبيل (محرّر ومقدّم).

٣٠١

"الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف"

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للمنتدى

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٤

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويات

تقديم
نبيل فازيو ٧

كلمة الأستاذ فاضل الربيعي ١٧

حفرياتٌ مفتوحةٌ: "شقيقاتُ قريش: الأنسابُ والزّواجُ والطعامُ في
الموروثِ العربيِّ ..... **د. عبد الباقي بلفقيه** ١٩

غزالُ الكعبة الذهبي؛
نحو مقاربة "تفهمية" للإسلام المبكر ..... **نبيل فازيو** ٤٥

نقل جغرافية التوراة من فلسطين إلى اليمن: مراجعة نقدية في نظرية
فاضل الرّبيعي ..... **مصطفى بوهندي** ٨١

يَمنيّة الأحداث التوراتيّة:
حقيقةٌ تاريخيّة أم سرديّةٌ زائفة؟ ..... **سناء بنحدو** ٩٩

قلب منحى التاريخ وبراديغماته في الكتابة التاريخية عند فاضل الرَّبيعي
..... **خالد لحميدي** ١٠٩

تجربة التقديس وجدل الأسطوري والتاريخي في كتاب «إساف ونائلة»
..... **عبد الإله دعّال** ١٢٣

الكَنْعَنَة: إبادةُ ذاكرةٍ واختلاقُ تاريخٍ ..... **مصطفى إنشاء الله** ١٤٩

تاريخ الأديان الإبراهيمية والنقد الأنثروبولوجي ..... **محمد زكاري** ١٦٩

ترتيب الأديان: النّظريّ والفَرضيّ ..... **عبد الإله بلقزيز** ١٨٧

الأُصول اليمنيّة للسّرديات التوراتية ..... **ابتسام برّاج** ٢٠٩

تقديم

نبيل فازيو*

يَجدُ القارئُ في هذا الكتاب بُحوثاً قُدِّمَتْ في إطار الندوة التي نَظَّمَتْها كُلّية الآداب والعلوم الإنسانية – بنمسيك، جامعة الحسن الثاني، يوم ٣١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٢٢ بالدار البيضاء، حوْل أعمال المُفكّر العراقي فاضل الرّبيعي. وسيراً على هدي التقليد الذي رسَّخته هذه الكلّية في الاحتفاء بمُفكّرين عرب كبار، ممَّن كان لهم سهمهم البارز في إثراء الثقافة العربية وتجديد رؤيتها إلى أسئلتها الحضارية والمصيرية، اتخذ الاحتفاءُ بالرّبيعي شكلَ دعوة إلى التفكير في ما فكَّر فيه من أسئلة وقضايا، تتوزَّع بيْنَ تخصصاتٍ معرفية متعدّدة تنتمي، بشكل أو بآخر، إلى مجال تاريخ الأديان. تتجاورُ، في كتاباتِ الرّبيعي، شخصيتا الباحث والمُفكّر، وهي تقدِّم بذلك نمُوذجاً للبحث الأكاديمي، المُتسلّح بالصرامة المنهجية والرؤية النقدية، الذي يسخّر نفسه للتفكير في الراهن وأسئلته الحارقة، والانخراط في مدّ الوعي العربي برُؤيَة نقدية إلى أكثر أسئلته حساسيةً، قصد تحريره من سطوة السرديات المحاصرة له. لذلك يتّخذ مشروع الرّبيعي شكل محاولة لتحرير الوعي الديني والتاريخي العربي، بما يضفي على بحوثه راهنية تكشف عن مدى حاجتنا إليها اليوم.

* أستاذ الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

ـ١ـ

تنمُّ أعمالُ الرّبيعي، رغم تعدّدها وتنوّع موضوعاتها، عن رغبة في تحرير وعينا التاريخي والديني من الأساطير التي نسجتْها القِوى الغربية، الاستشراقية والاستعمارية، حول هويّتنا التاريخية ومكوّنها الديني خصوصاً. لذلك تبدو كتاباته النقدية وكأنّها معركةٌ ضد إرادة القوّة التي نهبَت ذاكرتنا الدينية ورسَّخت في مِخيالنا مغالطات عن وقائع تاريخنا الديني، وعياً منها بأنَّ احتكارَ حقيقة الماضي الديني يمثّل مدخلاً إلى الهيمنة على الراهن بالضرورة. وفي خضم هذه المواجهة الرامية إلى تحرير الوعي الديني والتاريخي من أرباق تلكَ السرديات، كتب الرّبيعي ما كتبه عن أكثر المواضيع التاريخية والدينية حساسيةً بالنسبة إلى الوجدان العربي؛ عن القدس، وأصل اليهودية، والحياة الدينية بمكّة ونشأة الإسلام، وترتيب الأديان، وجغرافيا الكتب المقدسة...إلخ. كانَ من الطبيعي، والحال هذه، أن يجد الرَّجل نفسه في مواجهةٍ مع سلطتين معرفيتين اثنتين تحددان "لعبة قراءة" التاريخ الديني التوحيدي؛ سلطة التقليد التوحيدي، أولاً، وسلطة إرادة المعرفة الغربية، ثانياً. يتعلّق الأمر، بالنسبة إلى التراث التوحيدي، بجملة ما ألّفهُ المؤرخون والمفكّرون اليهود والمسيحيون والمسلمون، والذي باتَ يشكّل المرجعية الفكرية ومنبع معلوماتنا عن التاريخ الديني التوحيدي. وإذا كان توظيفُ النقد الجذري للمَرويات التقليدية أحدَ أبرز سمات كتابات الرّبيعي، فإنَّ ذلك لا يمنع من تسجيل مدى إفادته من اطّلاعه الموسوعي على مختلف مكوّنات هذا التراث الديني

التوحيدي، حيث يتنقل الرجل جيئةً وذهوباً بين الروايات الإسلامية واليهودية والمسيحية كلَّما وجَد نفسه في حاجة إلى عقد مقارنة بيْن تصوّر كل واحدة منها لهذا المفهوم، أو ذاك، أو لهذه القصّة أو تلك. إنَّ حسَّ المقارنة الذي هيْمن على قراءات الرّبيعي للموروث الديني التوحيدي ينبّهنا إلى أنّ النقد الجذري عنده ليس موقفاً "عدمياً" من هذا التراث، وأنَّ الوعي بالتداخلات الممكنة بين مكوّناته يبقى خطوة أولى في طريق إعادة بناء مروياته على نحو معقول. لذلك يحضر في تأويله لتلك المرويات الحفر في تجذّرها في الحقب الزمنية الطويلة وفتراتها البعيدة. فـ"زمنية" قراءة الرّبيعي ليست هي عينها زمنيّة التراث الديني التوحيدي؛ تتقدّم الأحداث في كتابات هذا الأخير في شكل وقائع متعاقبة ترسم مشهد الخلق وسير البشرية نحو لحظة الوحي وتحقيق كلمة الله. أمّا زمنية الرّبيعي فتقتضي تجذير هذه الزمنية الدينية، المقدّسة، في ماضيها البعيد والمنسي، وهذا ما يمثّل خُطوَةً في طريقِ الوعي بتاريخية التقليد الديني ويوسِعُ الباب أمام التفكير في آليات تبلوره ولعبة الحقيقة المنتظمة له. أمَّا السلطة المعرفية الثانية التي واجهَها الرّبيعي فهي سلطة المعرفة الغربية ورؤيتها المغرضة إلى تاريخ الأديان التوحيدية وترتيبها. يبلغ نقد الرّبيعي ذراه في هذا المستوى من التحليل، ويتّخذ صورة تفكيكِ أساطير هذه الرؤية؛ يتعقَّبُ مسارات نشأتها وتطوُّرها؛ يفضح إرادة القوّة التي كانت وراء تبنّيها وفرضها حقيقةً مُطلقة على الوعي المعاصر، وهذا ما يكشف عن الطابع التدخّلي [إنْ نحنُ استعرنا عِبارَة الراحل محمد أركون] للمشروع النقدي الذي طوَّره فاضل الرّبيعي في مجال تاريخ الأديان،

حيث نكون أمام معرفة تسعى إلى ضخّ الحسّ النقدي والتاريخي في شرايين وعينا الديني.

على هذا النحو من النظر يكون الموقف النقدي المنتظم لأعمال الرّبيعي ضرباً من "النقد المُزدوج"؛ فهو نقدٌ للتراث التوحيدي وتفكيكٌ للرؤية الغربية في الآن ذاته، وفي تضاعيف هذا النقد تكمن رغبة في تأسيس وعي نقدي ومتحرّر بالذات والآخر.

ـ٢ـ

استطاع الرّبيعي بناء منظورٍ نقدي ينتهل من مختلف القطاعات المعرفية المتّصلة بالدين وتاريخه. لذلك تفرضُ كُتبه على قارئها التنقُّل بين الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، وتأويليات الدين ونفسانياته...إلخ، فمن شأن هذا التنوُّع أن يمكّننا من بناء معرفة مُركّبة ونسبية بالظاهرة الدينية، انطلاقاً من وصلها بتاريخيتها وشروط إنتاجها الاجتماعية والنفسية، وأن يتيح لنا إدراكَ تشكُّلاتها الرمزية اللاواعية. يُلْقي الطابع المعقّد للدين بظلاله على نموذج العلمية والعقلانية الذي يمكن الصدور عنه في مقاربته وتحليل تجلياته التاريخية والسياسية والاجتماعية. ويتّضح من أعمال الرّبيعي أنَّ العقلانية الكلاسيكية ـ في صيغتها الوضعانية خاصةً، تلك التي أقامت نفسها على أنقاض كل ما يناقضها (الحلم، والخيال، والرمز، والأسطورة، والطقوس) تبقى قاصرةً عن مدِّنا بفهم

معقول يتفهّم الدين وتاريخيته، وهذا ما يُفسِّرُ انفتاحه على هوامش تلك العقلانية في مختلف أعماله. في هذه الأخيرة تحضر الأسطورة بكثافتها الرمزية والتاريخية والنفسية، وتحضر إرادة تأويلها بمعزل عن الموقف السلبي/العدمي منها، وهذا ما يكشف عن مدى حاجتنا إلى مختلف التخصّصات المعرفية التي من شأنها أن تفيدنا في قراءة الأساطير/القصص الدينية والاهتداء بها لفهم ما أشكل في تاريخ الأديان التوحيدية الثلاثة.

لا تبدو معالم هذا المنظور واضحةً من أوَّل وهلة، وإنما يقتضي إدراكُها التقاط حضورها في ثنايا أعمال الرّبيعي والوعي بمفعولها في تفكيك مواقفنا وخلخلة أحكامنا البديهية التي راكمها تاريخ وعينا الديني. هذا ما نلمسه، مثلاً، في قراءته للأساطير العربية القديمة؛ أسطورة "حفر بئر زمزم"، و"إساف ونائلة"، و"غزال الكعبة الذهبي"، و"قصَّة السبي البابلي"...إلخ. كما في نقده للمرويات الرسمية عن نشأة اليهودية وأصلها...إلخ، حيث يتعلّق الأمر بمنظورٍ يعتدّ بالنقد الجذري للسرديات التاريخية وتأويلها الخاصّ للوقائع والأحداث، ينصتُ لخبايا الأساطير ويستنطق رمزيتها للاهتداء إلى ما سعت تلك السرديات إلى إخفائه.

في دراساته التي أفردها لبعض الأساطير العربية القديمة، قدَّم الرّبيعي درساً في استثمار المضمون الرمزي للأسطورة، بل وانطلق منها لاكتشاف الماضي البعيد الذي طواه النسيان. وإذا كانت منهجية الرّبيعي في تحليل تاريخ الدين تنتسبُ إلى تاريخ "الحقب الطويلة" و"الفترات البعيدة" وأزمنتها المنفلتة من قبضة الذاكرة، فإنَّ إِعمال تلكَ

المنهجية ما كان ليتمَّ لولا وعيُ صاحبها بقيمة الأسطوريِّ والرمزي، وإدراكه لأثرهما في تأويل تاريخ الأديان ووقائعه. حيث تغدو القصة/الأسطورة علامة على ذاكرة منسية وتاريخ بائد. من هنا حقَّ لنا الحديث عن "النموذج التفهمي" الذي صدر عنه الرّبيعي في دراسته لبعض الأساطير العربية، حيث يثوي في تفاصيل تلكَ الدراسات تبرمٌ من العقلانية الوضعانية ورؤيتها إلى الدين وتاريخه، وطموحٌ إلى بناء "عقلانية تفهمية" قادرة على احتواء خصوصية الدين واستيعاب تناقضاته النابعة من تمزُّقات الشرط الإنساني نفسه.

ينهضُ المنظور الأنثروبولوجي بدورٍ مفصلي في هذا السياق، لأنّه يربط الأسطورة ورموزها بوضع اجتماعي وثقافي محدّد، بعلاقة الإنسان بمعيشه وجسده وأحلامه ورؤيته إلى العالم، فتغدو الأسطورة إشارةً إلى تفاصيل الحياة الإنسانية، الحاضرة منها والمنسية، لتمكّن بذلك من "الحفر" في المستوى اللاواعي من الحياة الاجتماعية والنفسية، التي تمثّل شرط إنتاج التصوُّرات والأفكار الدينية. هذا ما نُلفيه في دراسة الرّبيعي للأنساب والزواج والطعام في المجتمع العربي، كما في تحليله لنظام القرابَة في المُجتمع العربي قبيل نشأة الإسلام، ولأسطورة الحبّ عند العرب...إلخ. تصدر هذه الدراسات عن رؤية منهجية تفهمية، وتقيم صلة وصل بين الأسطورة والتاريخ، وهي بذلك تشكّل مدخلاً إلى فهم آلية تفكيك الأساطير التي أعْمَلَها الرّبيعي في مواجهة هيمنة السرديات التاريخية، خاصَّة الغربية منها، على وعينا الديني والتاريخي. لا يتعلّق الأمر بمجرّد رفض للتأويل الغربي لتاريخ الأديان التوحيدية، وإبداله بتأويل آخر مضاد، لأنَّ من

شأن ذلك أن يسقطنا في رؤية تكرّس التشرنق على الذات ورفض الآخر ومكتسباته المعرفية والمنهجية، بقدر ما يتعلّق الأمر باقتراح نموذج في الفهم يلزمنا بتفهّم ذاتنا على ضوء الموروث التوحيدي المشترك، وعلى ضوء قراءته الأنثروبولوجية نكتشف أنّ الموروث ذاك يجمعنا أكثر ممّا يصيّرنا هويات متقابلة، متعارضة، و"قاتلة".

ـ٣ـ

بصرف النظر عن الاختلافات الجُزئية القائمة بيْن الرّبيعي وكمال الصَّليبيّ، والتي تتعلَّق ـ في معظمها ـ بتفاصيل جُغرافيا التوراة، فإنَّ الدارسين يسجّلون انتسابَ أعمال الرّبيعي إلى الخطّ النقدي الذي رسمته حفرياتُ الصليبي وبحوثه عن اليهودية والمسيحية. بيْد أنَّ الأهم أنَّ المفكّر العراقي لم يحصر عمله في تاريخ اليهودية والمسيحية، بل أضاف إليهما تاريخ الإسلام وأسئلته كذلك، لتكون مقاربته لتاريخ الأديان التوحيدية أوسع وأشمل. وقد مكَّنهُ ذلك من صياغة "فرضية" رمى من خلالها إلى إعادة ترتيب الأديان التوحيدية على نحو جديد. تقضي هذه الفرضية، التي حاول صاحبُها الارتفاع بها إلى مستوى "النظرية" العلمية، بأنَّ الإسلام سابقٌ لليهودية والمسيحية من حيثُ النشأة. لا يعنينا كثيراً مدى "صلاحية" الحُجج و"صدقية" الأدلّة التي ساقها الرّبيعي دفاعاً عن طرحه هذا، بقدر ما تعنينا جُرأة موقفه، وما خلَقه من نقاشٍ بَيْن الباحثين حوْل علاقة الإسلام بالديانتين

اليهودية والمسيحية من الناحية التاريخية، وإعادة ترتيب أوضاع فهمنا لمسارات التداخل والانفصال بين هذه الأديان جميعها. تخلخل هذه الفرضية يقينيات تاريخ الأديان التوحيدية وأكثرها بداهة، وتحمّلنا على مراجعة فهمنا للقصص التأسيسية في التقاليد اليهودية والمسيحية والإسلامية في الآن ذاته. فهي تفرض علينا – مثلاً – التساؤل عن دلالة ورودِ عبارة "مُسلم" في نصوص سابقة لظهور الإسلام، كما عن حقيقة قصة أصحاب الفيل، وشخصية إبراهيم، وسليمان (الملك/البني)... إلخ. ومهما يكن من أمر، فإنَّ الأهـمَّ، هنا، إنّما هي الأسئلة في حدّ ذاتها لا الأجوبة، لأنَّ مجرّد طرحها يشي بأنَّ تاريخ الأديان التوحيدية ليس على ذلك القدر الكبير من البداهة والوضوح، وأنّ السرديات التقليدية لا تترجم "الحقيقة" الفعلية لتاريخ التوحيد، وأنَّ استخراجَ مخبوءات هذا الأخير واستنطاق تاريخه المنسي قد يفتحُ أمام تحرُّر الوعي الديني آفاقاً جديدةً.

لم يُرِد الرّبيعي لدراساته أن ينحصر مفعولُها في حيِّزها الأكاديمي الصرف، بل إنّه توسَّل بنتائجها لمواجهة القراءات الاستشراقية والحدّ من هيمنتها على وعينا التاريخي والديني المعاصر. وفي أطروحته عن القدس يثوي هوسٌ بالحاجة إلى تخليص وعينا ذاكَ من سَطْوة تلك القراءات التي كرَّست هيمنة السردية الغربية الداعمة لإسرائيل ومشروعها، انطلاقاً من تأويلها "المغلوط" للتوراة عندما طابقتْ بيْن القدس و"أورشليم"، واعتبرت الفلسطينيين شعباً يونانياً تحدَّر من كريت تحديداً. حاوَل الرّبيعي الكشفَ عن الأحداث الوهمية التي اخترعتها السردية الاستشراقية في قراءتها للتوراة، مُتسلّحاً في

ذلك بتفكيك مفاهيم الجغرافية التوراتية، وإعادة ترتيب مشهد هذه الأخيرة على ضوء فهم جديد للنص التوراتي، معتبراً أنَّ الأمْر ليس مجرَّد أخطاء منهجية وقع فيها الدارسون الغربيون الذين نسجوا تلك السردية الغربية، بقدر ما يتعلَّق بمغالطات مقصودة غرضُها تزييف التاريخ ووقائعه، وهي بذلك تُشكّل جزءاً من مشروع الهيمنة الغربية الـذي أثـخنَ في نهـب الآثـار والنقوش المسندية والعبرية. ذهب الرّبيعي إلى ربط أحداث التوراة بأرض اليمن. وقد حملته الرغبة في الدفاع عن هذا التصوّر على التشكيك في فهمنا لأسماء المعالم الجغرافية والرموز التاريخية المُكوِّنة للرواية التوراتية المُتعلّقة ببني إسرائيل وأحداث خروجهم كما تقدّمها الرؤية الاستشراقية وفهمها للنص التوراتي، مُستعيناً في ذلك بالحفر اللغوي في أصول الكلمات وجذورها القديمة. لذلك يُراجع الرّبيعي مَعنى عبارات – كانت تبدو إلى عهد قريب على قدر كبير من البداهة والوضوح ـ من قبيل اسم "جبل صهيون"، و"مصر/مصريم"، و"فلسطين"...إلخ. كان على هذا الباحث أنْ يخُوض غمار عملية تأويلٍ ترمي إلى اقتلاع مثل هذه العبارات/المفاهيم من قبضة الرؤية المعهودة التي كرّستها السردية الغربية، وهو ما قاده إلى مجال الكتاب المقدّس وحفرياته. إنّ فك الارتباط بين جغرافيا التوراة وفلسطين، كان يعني نسفَ أسطورة المطابقة بين "فلسطين التوراتية" و"إسرائيل التوراتية"، بما يعنيه ذلك من دعـوة إلى التفكير في بناء فهـم جديد لـوقائع التـوراة وقصص القرآن نفسه.

ـ٤ـ

يُمكن اعتبار الدراسات التي يتضمّنها هذا الكتابُ مُحاولةً لتسْليطَ الضوْء على أبرز عناصر المشروع النقدي الذي قدَّمه الرّبيعي، وقد اتخذت شكل قراءات في بعض أعماله الأساسية، خاصةً ما تعلّق منها بأطروحته عن فلسطين المُتخيّلة، ونظريته في إعادة ترتيب الأديان التوحيدية، ومنهجيته في تفكيك التاريخ الاجتماعي وقراءة الأساطير العربية القديمة. لذلك يقترح هذا الكتاب مدخلاً، نقدياً في بعض جوانبه، إلى ذلك المشروع، وهو دعوةٌ إلى التفكير بجدّية في فرضيات الرّبيعي بعيداً عن كل موقفٍ مسبق- عقائدي أو إيديولوجي- منها. كما يرمي هذا الكتاب إلى إظهار مدى حاجتنا، في مجال الفكر الفلسفي والعلوم الإنسانية عامّة، إلى تاريخ الأديان ومنظوره النقدي، وإلى بناء نمط من المعرفة النقدية ذي طابع تركيبي، ينهل من مختلف القطاعات المعرفية النقدية في إعادة ترتيب فهمنا لشرط وجودنا الديني والتاريخي.

كلمة الأستاذ فاضل الربيعي

عندما استمعتُ إلى الأبحاث والدراسات التي يتضمّنها هذا الكتاب، وذلك خلال اليوم الدراسيّ المُكرّس لدراسة مؤلفاتي، شعرت بسعادة غامرة تتخطّى أيّ - وكلّ - جانبٍ شخصيّ في المسألة، لأنّ الأمر برمّته كان يتّصل، بالنسبة لي، بأمرٍ آخر مختلف كليّة، أعني أنّ هذه الدراسات والأبحاث، بدت لي منذ اللحظات الأولى، كعمل منهجيّ مدروس، غرضه عرض تصوّرات موضوعية خالية تماماً من أيّ اهتمامات خارج ميدان البحث؛ ولذا رأيت فيها نمطاً من البحث العلمي المُفرّغ وببراعة متناهية من الأغراض غير المتصلّة بموضوعات البحث. وهذا حقيقي تماماً. وفي هذا السياق يتعيّن عليّ أن أتوجّه بعميق الشكر والامتنان للدكتور عبد الإله بلقزيز وإلى زملائه وطلابه الذين بذلوا جهوداً تثير الإعجاب في قراءة مؤلفاتي وتفكيكها. وخليق بي في هذا النطاق المحدود من التعليق، أن أفترض، أنّ هذا الشعور الغامر بالسعادة، كان ينصرفُ بقوة من دون أيّ عائق، أو حتى انطباعات مُتعجّلة إلى الإعجاب بفرادة وخصوصيّة العمل البحثي في المغرب؛ وبالفعل، لطالما شعرنا نحن ـ إجمالاً ـ في المشرق العربي، أنّ زملاءنا الباحثين والدارسين المغاربة يمتازون عنّا، ولنقل، ينفردون عنّا، بقدرتهم المذهلة على تحقيق ذلك القدر النادر من القراءة الموضوعية التي تُعنى بالنصّ، وبعيداً عن أيّ جانب من التعاطف الشخصيّ.

ذات يوم (عام ٢٠٠٥) كتبت في مطلع كتابي **أبطال بلا تاريخ** ما يلي: صحيح أنّ التاريخ مليء بالأساطير، ولكن الصحيح أيضاً

أنَّ الأساطير مليئة بالتاريخ. هذا الجانب من الأطروحة النظرية، ومن دون أدنى مبالغة، برهنت عليه وبشكل مذهل سائر دراسات وأبحاث هذا الكتاب.

لكل الزملاء المشاركين في اليوم الدراسيّ وفي الكتاب، أتوجّه بوافر الشكر والتقدير، وبشكل أخصّ لصانع الكتاب صديقي العزيز د. نبيل فازيو.

حفرياتٌ مفتوحةٌ:
"شقيقاتُ قريش: الأنسابُ والزّواجُ والطعامُ في الموروثِ العربيِّ"

د. عبد الباقي بلفقيه*

مدخلٌ

يتجاوزُ نصُّ **"شقيقات قريش"** للباحث فاضل الرّبيعي الخمسمائة صفحة من الحجم العادي، ويتناولُ الأنسابَ، والزواجَ، والطَّعامَ في الموروثَيْنِ العربيِّ والتوراتيِّ الذي يزاملُهُ. ولعلَّ الأنسابَ، والزواجَ، والطعامَ، مفاهيم تحيلُ إلى ممارسات تَحُكمُ العلاقاتِ الإنسانيَّةَ، عموماً، وتُرَتِّبُها، وتحيلُ إلى المحسوس بما فيه من رمزيَّةٍ دالَّةٍ، رمزية مفتوحة قد تخادع ذاتها، وتوهم المهتم بها، وتقتضي لفك شفراتها وإنتاج معنى لها تقاطُعَ عدّة مناهج وحقول.

إنَّ الاهتمامَ بالأدنى، وبالقريب منّا، وبالجانبِ المحسوسِ من الحياةِ، وإنَّ إعطاءَ الأولويَّةِ للمحسوسِ في تواتُراتهِ المختلفة، ووصفَ أصغر المعطيات ودقائقها، والتي لا تكاد ترى، والمساهمةَ في تشييد المعنى، هو موضوع الأنثروبولوجيا.

* أستاذ الأنثروبولوجيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

إنَّ الأنثروبولوجيا والتجريدَ يُقصيان بعضهما البعض، وتظلُّ العلاقةُ بين الاثنين لا واعيةً. إنَّ متون السرود والمرويات، هو ما يفتحنا على اللغة بالشكلِ نفسِهِ الذي يفتحنا الزواج وأنظمة الأكل والأنساب على الجسد وإشكال الاستمرارية. ومن وجهة النظر هاته، تسعى هذه المقالة إلى توضيح اشتغالية بعض المفاهيم الأنثروبولوجية في مؤلَّفِ **"شقيقات قريش"**.

انكبَّ المؤلِّفُ الباحثُ على تسخير أهمِّ مفاهيم الحقل الأنثروبولوجي لمقاربة سرديات الموروثِ العربيِّ التي تطرح، حين الخوص فيها، أكثر من إشكالٍ منهجيٍّ، ومعرفيٍّ، وإبيستيمولوجيٍّ؛ إذ يجدُ الباحث نفسه أمام ماضٍ مضاعفٍ وذاكرةٍ مضاعفةٍ؛ ماضٍ أسطوريٍّ (Mythique)، وتاريخ . بطولاتٍ (Historico-légendaire) مُفارِقٍ. ولربما، وجدَ الباحثُ نفسهُ أمام ماضٍ متعدِّدٍ؛ ماضي البارحة، وماضٍ يتحدّث عن الزمنِ التاريخيِّ، وماضٍ يلغو بالأصول والجذور. نحن، هنا، أمام وضعيةٍ جد متميّزة وهامّة. إن ما حدث البارحة، هو من قبيل زمن الحلم، حيث يمكننا، ونحن نيام أن ننفصل عن ذواتنا...، والتاريخ أحداث مدقّقة إلى حدّ ما؛ إذ أن هناك شهادات، لكنّها مختلطة بتأويلات يلزم التدقيق فيها، أمّا الأسطورة المؤسِّسة، فهي سردٌ يضعنا من خلال كلمات محدودة أمام أصول النظام الاجتماعيِّ الكونيِّ الحاليِّ، والذي يعطي لكلّ منّا الحقَّ في أن يقوم بما يقوم به في المجتمع.

تُؤسِّسُ الأسطورةُ، إذن، النظامَ، وهي حاملةٌ ضِمناً لعوامل مقصورة على فئة معيّنة، لا تَعلَمُها النساء ولا الأطفال، ولا جزءٌ كبير من الرجال، عوامل تعنى بالشخصيات المُؤسِّسة. كما يَتوجَّب ألا ننسى، ثانياً، صعوبة

ممارسة الأنثروبولوجيا فعليّاً من دون أن نتزحزحَ أساساً عن ذاتيتنا، وأنَّ أساسَ تَغيير الذاتية يتمُّ بإقامة الأنثروبولوجي الممتدة زمنيّاً في الميدان المختصِّ بالبحث، وجعل جسد الأنثروبولوجيِّ . الباحثِ وفكرِهِ قادريْنِ على إقامةِ علاقةٍ مفتوحةٍ مع الآخر، ومحاولةِ فهمِ الآخر عبر هذه العلاقة.

السرديّاتُ والمرويّاتُ باعتبارها آخراً

إنَّ العلاقةَ بالآخر تتمُّ في إطار من الذاتية؛ علاقةٌ تتمُّ داخلَ العزلةِ التي تصاحبُ كلَّ حسٍّ فرديٍّ. إن كلَّ فردٍ، هو مرتبطٌ بسيرورةِ تجارب وخبرات خاصة به، إلى حدٍّ يجعلُ من الرأي القائل إنَّ كل شخص، هو متفردٌ ومتميزٌ، ولا يكمن مقارنته بغيره رأياً مقبولاً إلى حدٍّ كبيرٍ في أوساط واسعة من المجتمع. إنَّ لكلِّ شخصٍ حياته الخاصة، وقصّته الخاصة. وبما أنَّ الفكرَ، هو استخدامٌ للغات، فإنَّ عزلةَ الذات ليست سوى لغةٍ من هذه اللغات. وفي الواقع، يعدُّ اكتسابُ الفرد للغات متعدّدة عاملاً أساسياً لإدماج الفرد ضمن طائفة لغوية، ولعلَّ أفكارَهُ، هي في الحقيقة طرفٌ مكوِّنٌ للحياة الاجتماعية. ونحن ندركُ أنّه من المسائل الأساسية في الأنثروبولوجيا تلك المتعلّقة بتقاسم ثقافة واحدة بدرجات متفاوتة. وعند دراستنا للمجتمع . الآخر، نجد أنفسنا فعليّاً في عالم حيٍّ بالمعنى الذي مؤدّاه أنَّ أيَّ سلوكٍ لا يمكن أن يستجيب، بشكلٍ مثاليٍّ، لمنطق محدَّدٍ مسبقاً. لقد ولّى ذاك الزمانُ الذي كان يرى فيه السوسيولوجيون المجتمعَ باعتباره نتاجاً لحتميَّةٍ لا مناصَ منها. إنَّ الفردَ يملك هامشاً من الحرية، وإنَّ صُدَفُ الحياة تقودُهُ لفضاءات لم يكنْ ليتخيَّلَ نفسَهُ فيها. إنّه، بشكل مستمرّ، منخرط في علاقات، ومرتبط

بأشكال من المنطق غامضة ومشوّشة، ويجدُ نفسه مضطراً إلى أن يتغيّر باستمرار. وحتى وإن كانت المجتمعات تُعلي من قيمة منظومات المعايير والقوانين، فإنّ هذه الأخيرة لا يمكن تفعيلها وتطبيقها من دون وجود هامش للتأويل، وإلا فإنّ المنظومة تتعطَّلُ وتصبحُ جامدةً. لكنّ الفرد ليس جُسَيمْاً أهوجَ لا يتحرّكُ إلا وفق منطقه الخاص ومصالحه الخاصة. إنّ بناء الفرد لعالَم يكون هو ساكنه الوحيد، شيء غير قابل للتحقّق، تماماً، كما لا يمكن تصوّر عالم غريب، تماماً، مقارنة بهذا الذي نعيش فيه خارج نطاق التجربة؛ أي خارج نطاق التوفر على لغة. ولكي يكون ممكناً وجود حياة جماعية، يتوجّب على كلّ فردٍ أن يتقاسم مع الآخرين ثقافة مشتركة، أو على الأقل أن يتقاسمَ مرجعيات مشتركة أُنتِجتْ داخل إطار ثقافة معيّنة، أو حتى داخل ثقافات متعدّدة.

الفكرة الأساس

أمّا الفكرة الأساس في هذا الكتاب، فتتلخصُ في أنّ نقد قوائم الأنساب العربية والإسلامية يمهّدُ السبيلَ أمام قراءة جديدة لأساطير العرب، ويتلازمُ معها، لأجلِ فهمٍ أعمقَ للروايات التي تعرض علينا باعتبارها، هي التاريخ.

ينقسم الكتاب إلى قسمين؛ الأوّل بعنوان نفي إسماعيل: رسالة الأب إلى ابنه المطرود. ويشمل هذا القسم ثلاثة فصول بعناوين البحث عن لسان، ومجاعة مكّة، وفكرة صراع الإنسان مع إلهه. أمّا القسم الثاني، فيحمل عنوان الأنساب، ويشمل فصلين؛ الأوّل بعنوان النسب الأمومي، والثاني بعنوان عصبيات الأنساب.

ينطلق الباحث من أهمية دراسة تاريخ الكلمة أو اللفظ، منتقداً بعض الباحثين المعاصرين الذين لا يقيمون وزناً كبيراً لذلك، معتبرين ذلك ضرباً من اللامعنى. ويشير إلى أنّه بالنسبة لحالة القبائل العربية، فإنّ ما نملكه في حوزتنا بالفعل من تاريخ حقيقيٍّ يكاد يكون ضئيلَ القيمة، قياساً إلى التاريخ الافتراضيِّ، أو حتّى يكاد يكون عديم القيمة. لذا، لا بدّ من استخدام وسائل أخرى متقنة ومبتكرة، ومن بينها تحليل الأساطير والمرويات الإخبارية لتتحدّد المسألة برُمَّتها في المجال المفهومي للتاريخ.

وفي تحديده لإطار موضوعه، يشيرُ المؤلِّف إلى أنّ فهماً أعمقَ لما يسمّيه عصور المجاعة الكبرى وسلسلة ضرباتها المتتالية من عصر إبراهيم حتى داود التوراة، ومن عصر العماليق حتى عصر هاشم الإخباريات العربية . سيكون ممكناً، فقط، في ظلِّ فهم أعمقَ لتاريخ الكلمات التي دخل بعضها فأصبحت أسماءَ لآلهةٍ أو آباء. وهذا التدقيق في مجال اللغة الرحب له وظائف محدّدة؛ إذ يمكنه أن يقودنا إلى البحث في مائدة طعام القبائل، وهذه بدورها تقودنا إلى معرفة ثقافة الطعام السائدة، وهو ما يعني مباشرة أن نطلّ على التاريخ من منظور يُسائِل المكتوب وينضاف الى الحلقات والوثائق.

يوضح الكاتب، حتى لا يحدث التباس في الفهم، أنّ التشابه الذي نجده في الإخباريات العربية مع النص التوراتي، وهو أمرٌ يمكن تَلَمُّسُه بوضوح من مادة الكتاب، لا يعني أنّ هذه الإخباريات بما فيها نصوص الطبري والواقدي وابن الأثير سارت على خطى النصِّ التوراتيِّ، أو قامت بمحاكاته، وإنّما المادة الأصلية واحدة في كل الحالات ووجودها

في التوراة أو في كتب الإخباريين يُدَلِّلُ على أنّها مروياتٌ أقدم عهداً من هذين المصدرين (مفهوم الانزياح عند شتراوس).

ويشيرُ المؤلف إلى أنّ مائدة الطعام دخلت في قلب الصراع حول الأنساب. فما من قبيلة إلا وراحت تستخدم عار سنوات الجوع والشدّة ضد منافسيها سلاح تشهير، وهو يحيل، هنا، على صراع العدنانيين والقحطانيين، وانشطار شجرة أنساب العرب إلى شجرتين، وإلى ثقافة صراع أسطوري له طابع شديد الرمزية بين الراعي والفلاح، وبين البداوة والاستقرار، وبين مجتمعات الإبل (القحطانيين) ومجتمعات الخراف (العدنانيين).

هنا، يذهب المؤلف إلى أنّ تاريخ اليمن القديم يضمّ شخصيات وأبطالاً وملوكاً لم يوجدوا قط، ومع ذلك وضع لهم النسّابون أنساباً وشجرات، وفجَّروا حولهم نقاشات، حتى بات إنكارها أو التشكيك فيها أمراً متعذِّراً، وربما عُدَّ ماسّاً بمقدسات ثقافية.

وتسهيلاً لتقديم رؤية أشمل للكتاب، يمكن القول إنّ الأنساب لا تعبّر عن صلة دموية حقيقية بقدر ما تعبّر عمّا يمكن اعتباره ذكريات مشتركة عن الطفولة البعيدة. وعلى أساس هذه الرؤية، ينتهي الباحث إلى نتائج يفترض أنّها جديدة يجب أخذها في الاعتبار من دون التسليم بها تماماً. وفي هذا الصدد، يقول الرّبيعي: "إنّ انتساب العبرانيين والعرب العاربة قديماً بحسب شجرة الأنساب إلى جدّ مشترك أعلى، هو فالغ، ليس دليلاً كافياً بحدّ ذاته لافتراض وجود تاريخي حقيقي لبطل بهذا الاسم. بقدر ما هو دليل على وجود وحدة في نمط العيش بينهما".

ويقدّم، هنا، تحليلاً دقيقاً. وهذه هي السمة العامّة للكتاب. بغضّ النظر عن النتيجة التي ينتهي إليها "عابر" الذي جعله النسَّابون جَدّاً أعلى، فالباحثُ يرى أنّ جماعة بهذا الاسم لا وجود لها في التاريخ؛ إذ لا توجد بحوزتنا أيّ دلائل كتابية أو ثقافية تشير إلى جماعة بدوية بعينها عرفت بـ "بني عابر" أو بـ"عابر"، ويشير الى استخدام هذا الاسم باعتباره محاولة مُتكلِّفة من قبل علماء الآثار في الغرب للتدليل على أنّ العبرانيين، هم الأصل، وأنّهم "اليهود" القدماء، وذلك بتبرير مُخزٍ لاغتصاب فلسطين واختلاق معطى تاريخي يدعم الاستيلاء بالقوة على أرض فلسطين وتشريد شعبها.

وعلى هذا الأساس، أيضاً، يُعمِّمُ استنتاجه بأنّ الأسماء الواردة في قوائم الأسماء العربية والتوراتية ليست أسماء عَلَم أو جنسٍ، "بل هي توصيفات، كما يقول ابن خلدون، لنِحلةِ المعاشِ؛ أي نمطِ حياة الجماعات البشرية القديمة".

الأنساب

في تناوله للأنساب، يعرض الكاتب لما يسمّيه النسب الأمومي، موضحاً أنه نَجَمَ عن "طرد" هاجر مباشرة، وظهور جيل جديد من القبائل عُرِفَ باسم الأم، مضيفاً أنّ قبائل العرب انتسبت في طور من أطوار تشكُّلِها إلى الأمّ، وقد ظلّت بعض مشكلات الانتساب إلى الأمّ عالقةً حتى ظهور الإسلام. وهنا، يوضح المؤلف أنّ ظهور الأنساب ارتبط بزوال النظام الأموميِّ وصعود النظامِ الأبويِّ لصالح فك القرابات المباشرة والداخليَة، أو تعميمها.

ثنائيةٌ ذات طابعٍ جنسيٍّ

إنَّ "أنظمةَ الزواج"، وكذا المفهومَ الشامل له والذي هو "الجِنسانية البشرية" ظاهرتان اجتماعيتان شاملتان، وكلّ شيء يتوقّف عليهما، ويُعَبَّرُ عنه من خلالهما، ويُفهم أيضاً من خلالهما، وذلك منذ بداية نشأة المجتمعات، وكما هو واضح، فأنظمة الزواج تختلف عن الجنسانية من حيث كونها غير طبيعية، وتفرض أشياء عديدة إعادة التعرّف عليهما أو إعادة اكتشافهما. لكن من الواضح بالقدْر نفسه أن الجنسانية، هذا الجانب من الطبيعة الإنسانية، هو الجانب الذي يخضع أكثر من غيره لتأثيرات الحياة الاجتماعية، وذلك بشكل مبكر وبشكل كامل، حيث يتم "التَّصَرُّفُ" والتأثير في الجانب الجنساني بالتزامن مع التأثيرات التي يخضع لها الجسد المرتبط به. يُشكل الجنسيُّ والجسديُّ في هذا الجانب معاً، وفي الوقت ذاته، الموضوعات والوسائل، فهما معاً منتوجان اجتماعيان تمّت صياغتهما داخل إطار اجتماعي، ويصبحان الفاعلين الاجتماعيين الأكثر قابلية للاستخدام بشكل مباشر. يتم إخضاع الجنسانية للتنشئة الاجتماعية، ويخترق التشارك الجنسي للأنشطة مجملَ الحقلِ الاجتماعيِّ والثقافيِّ، فنجد أن النفوذ، والسلطة، والرموز، والتمثّلات، والطبقات، والقيم؛ أي نجد كل ذلك يتشكّل في البداية حسب المرجعِ الجنسيِّ. تصبحُ الجنسانية، بذلك، وظيفةً إدماجيَّةً تكشف الأنثروبولوجيا المعاصرة عنها في تنوّع الأشكال الاجتماعية والثقافية، أمّا نظرية التحليل النفسي، فتُبْرِزها من خلال ما يحدّد تصوّرها الخاص عن الإنسان. إنّ هذا الأخير، هو منتوجٌ يُنْتَجُ اجتماعيّاً وتُخْضَعُ طبيعتُهُ لتأثير وتَحْوير

طويليْ المدى أكثرَ من كونه نِتاجاً لعلاقته بالطبيعة المحيطة به. ويبدو أن إنتاج الكائن البشريِّ، وما يترتبُ عن عملية الإنتاج هذه يحظى بالأولوية مقارنة بإنتاج الأشياء.

إنَّ ما يترتبُ عن إنتاج الإنسان اجتماعيّاً، هو إتاحة إمكانية مباشرة لِتَصَوُّرِ العالم والتفكير فيه؛ أي التفكير في أصل العالم، ونظامه، وتحوّلاته، وغالبا ما تلجأُ الكوسمولوجيات التقليدية والحكايات الأسطورية إلى اعتماد ثنائية ذات طابع جنسي (dualisme sexualisé)؛ إذ يتمُّ النظر إلى كلّ شيءٍ على أنّه نِتاج لعلاقات متعدّدة تربط عناصرَ ذكورية بعناصر أنثوية، وأنَّ اتحادَ هذين النوعين من العناصر، هو ما يشكّل مصدر الحياة، ويفسّر منطق ما هو حي، لكن هذا الاتحاد يتّسم بالضعف والهشاشة؛ إنه يَجْمَعُ، في الوقت ذاته . وعلى أساس التعارض . بين ما يُؤَسِّسُهُ وما يُعتبر تهديداً له. إنَّ النظامَ في هذا الاتحاد حاملٌ لِلأَنظَام، وهذا ما سيتمُّ التعبيرُ عنه أو "تفسيرُهُ" من خلال الصور والرموز. إنّه خَلْقٌ وتنظيمٌ يقوم على هذا الخلق، وهو أيضاً تدهورٌ يظلُّ دائماً إمكانية قائمة.

يمكنُ اعتبار أنماط السرد الأسطورية المرتبطة بالنبي إبراهيم وزوجته الأولى نظامَ تمثُّلاتٍ(systèmes de representations) وعمليةَ خلقٍ غير مُوفقةٍ بسبب عدم التوافق بين زَوْجٍ أَوَّلِيٍّ . بدْئِيٍّ (couple initial)؛ إذ جرى استئناف العملية، وتمَّ الخلق بعد تدخّل كائن آخر فرضَ النظام (زوجة إبراهيم الثانية)، ومنع انتشار الفوضى (chaos) من جديد. لكن، الحَكْيَ الأسطوريَّ يُعَبِّرُ عن الطبيعة الرمزية المتوتّرة لهذه الوحدة، فنظام الانسجام المكتمل ليس شيئاً ثابتاً، لأنّ عودة اللاّنظام الناتج عن التعارض وعدم التوافق يَظَلُّ تهديداً قائماً في كل لحظة.

هناك شخصيةٌ محدَّدَةٌ، قُدِّمتْ ضمن المشهدِ الأسطوريِّ لمجتمع موضوع المرويات، ويتعلقُ الأمر بالزوج الأصلي (couple originaire) الذي كان وراء التأسيس لأول علاقة مؤسسة بين الرجل والمرأة (إبراهيم وزوجته الأولى) قائمةٍ على اختلافهما، وهو زوجٌ يميلُ إلى الوحدة رغم أنّها ليست بمُعطى بشكل أوّلي. من خلال نموذج العلاقة الزوجية بين المذكّر والمؤنّث، تقوم الأسطورة في الآن نفسه على الخَلْقِ، وعلى النظام المرتبط به، وعلى اللاّنظام والتدهور الذي هو بمثابة تهديد.

في الواقع، يَحْكُمُ التأويل القائم على فكرة الثنائية ليس، فقط، التصنيفات، والتمثّلات، والمنطق، ولكن أيضاً الممارسات والتصوّرات عن شكل مؤسسة. ويتخذُ أثرُ هذا التصوُّرِ جوانبَ متعدّدة، فقد نَظَّمَ التحالفات وقَنَّنَها، ونظَّمَ الانتماءَ إلى جماعات، والتعبيرَ الخارجيَّ عن السُّلط، وطقوسَ العبور (l'initiation)، وكذلك التنشئةَ الاجتماعيَّةَ (socialisation). وقديماً، كانت تنقسم العشائر إلى عشائر بأسماء مُذَكَّرَة، وأخرى بأسماء مؤنّثة. وهكذا، يُخْضِعُ التبادلُ التنافسيِّ (الزواج من امرأة ثانية) القدرةَ الماديةَ والسلطةَ لاختبارٍ عموميٍّ، ويُقِيمُ مواجهةً بين شخصيتين مُهيمنتين، ومن ورائهما معسكرين اِثنين؛ إذ يتمّ اللجوء إلى أفكار، وتصوّرات، ورموز، وممتلكات، وكل ذلك يَدْخُلُ على خط المواجهة حسب التصنيفين: مذكر/مؤنث، وهي المبادئ نفسها والمنطق نفسه الذي نجده حاضراً في الحقل الرمزيِّ والطقوسيِّ، خاصة في الأوقات التي تُقام فيها طقوس العبور.

قد نجازف إلى القول إنَّ الاتحادَ، قد يكون شيئاً طبيعيّاً، كما أنّه ضروري، ولكنّه لا يخلو من مخاطرَ ومجازفاتٍ، فهو ناتجٌ عن الاتحادِ

القائمِ بين المختلفات (كون زوجة إبراهيم الأولى تنحدر من انتماء مفارقَ)، وعلى التعارض المُنَظِّم (l'antagonisme organisateur) الذي لا ينفصل عن هذا الاتحاد. لكن هذا التعارض المُنَظِّمُ يمكنُ أنْ ينحدرَ إلى مرتبة التعارضِ المُدَمِّرِ أو المُنَكِّسِ (antagonisme dé-générateur). إن هذا الاتحادَ يقتضي، دوماً، التحكّم فيه وتقويته في الظروف الاستثنائية التي تطرأ على الجماعة كلها وتهدّدها، ومن ثمّ العمل على إذكاء شُعلة التعاونِ الطقوسيِّ بين الرجال والنساء.

حول جماع المحارم

وحسبما يشيرُ المؤلف، لقد كان يغيب نظام الحرام عن عهود الترحال والقحط، وكان هناك مجتمع فضفاض القيود، تُتاح فيه أشكال متعدّدة من الزواج، فضلاً عن أشكال متعدّدة لسلوكيات جنسية شائنة، تُنْتَهَكُ فيه الأخت وتُغْتَصَبُ، وتصبحُ فيه امرأةُ الابن زوجةً للأب، وتُصْبِحُ امرأةُ الأبِ زوجةً للابن.

يَظهر هذا الرجوع إلى الطبيعة الخالقة-المخلوقة (créée-créatrice)، وإلى الاتحاد الجنسي بوصفه الشكلَ الأوّل لقدرة الإنسان على الخلق، وهذا الرجوع إلى المرأة باعتبارها «مكان خلق الإنسان»، كل ذلك يظهر في لغة التصنيفات الجنسية. هكذا، أَيُمْكِنُ للأم المُنْجِبَة (زوجات إبراهيم التي هي عامل الاستمرارية من خلال إعادة إنتاج الأجيال) أن تكون ذاتاً مُمَجَّدَةً، ومنظوراً إليها باعتبارها صاحبة قدرات، في حين أنّ

الثقافة الرمزية والأيديولوجيا المهيمنان يَحُطَّانِ من شأنها، ويُبَخِّسَانِ من قَدْرِهَا، مُعتبرين إياها السبب المؤدّي إلى التغيّر وإلى اللاَّنِظام؟

إنّ الأصل هو أيضاً اللحظة التي يتمّ فيها تشريع القانون، وينبغي الرجوع هنا إلى الاعتبارات (الكلاسيكية والمتعدّدة) التي يقدّمها الأنثروبولوجيون بخصوص مَنْعِ جِمَاعِ المَحَارِم (l'inceste)، والذي يُعتبر بمثابة الشكل الأول للقانون والقاعدة، وبالتالي ـ وفي المقابل ـ الشكل الأوّل لانتهاك القانون. إنّ محدودية الفضاء الاقتصادي والاجتماعي وعدم كفايته، وكذا محدودية المجال الترابي، هو ما يحدد العلاقة «بالخارج» (le rapport au-dehors)، أمّا تَقْنِينُ العلاقة الجنسية فهو ما يحدّد العلاقة «بالداخل» (la relation au-dedans)، وكُلٌّ من هذين المُعطيين يقدّم صورتين عن الآخر: صورة الشريك الجنسي، وصورة الغريب. وكلّ منهما يرسم حدوداً ويُمَوْقِعُ بناء على تصنيفات الإدماج والإقصاء. وكلّ منهما يقود إلى تحديد نظام (ordre)، وتحديد ما يهدّد هذا النظام.

يخلق التقنين الجنسي تمايزات داخل الطائفة الاجتماعية، فهو يَفْصِلُ، ويُدْمِجُ، ويُقْصِي. إنّه يحدّد مجموعات لا تَنْفَتِحُ على تبادل النساء، كما يحدّد مجموعات يمكن أن تنفتح على هذا النوع من التبادل، فهناك نساءٌ يُمْنَعُ الارتباط بهن جنسياً، ونساء يكون مسموحاً بهذا الارتباط معهن. إن هذه التمايزات تَرْسُمُ الحدود بين ما يمثّل طاعة القانون، وبين وما يؤدي في المقابل إلى انتهاكه، بحيث يُنظر إلى طاعة القانون والتطابق معه على أنّه شيء مُؤَسَّسٌ له بالطبيعة وبالثقافة معاً، وبالتالي، فهو إلزامي بشكل مضاعف، أمّا انتهاك القانون فإنّه ـ وللسبب نفسه ـ يُنظر إليه على أنّه شيء سلبي وضار بشكل مُضاعف.

ما تكشف عنه أيضاً النظريات المحلية (les théories indigènes) وكذا الممارسات (الاجتماعية) هو ضرورة محو الآثار المحتملة لعلاقة جِمَاعٍ محارم (relation incestueuse) أصبحت معروفة بشكل علني.

إنّ التقنين يستلزم التوفر على القدرة التي تسمح بجعله واقعاً قابلاً للتنفيذ، وهذا أمر يتعلّق بالرجال. لقد أعطى «ليفي ستروس» (Lévi-Strauss) لهذه الحقيقة بُعْدَهَا المناسب، حيث أشار إلى «الواقع الأساسي المتمثّل في كَوْنِ الرجال هم من يقومون بتبادل النساء، وليس العكس»، وأن النساء يُصْبِحْنَ «من موضوعات التبادل الزوجي» (objets de l'échange matrimonial) ولَسْنَ «شركاء في هذا التبادل». يَنْتُجُ عن هذا امتلاك الرجال سلطة شاملة على النساء، وامتلاك بعض الرجال الموزعون (les répartiteurs) سلطة على كلّ الآخرين. يظلّ المهمّ هو تحويل النساء إلى فاعل اجتماعي (opérateur social) حقيقي بواسطته يَتَرَسَّخُ القانون (منعُ جِماع المحارم)، وتتشكّل علاقات اجتماعية أوّلية (primaires) (قرابة وتحالف)، ويتشكّل أيضاً أوّل شكل من أشكال السلطة (إقرار القدرة على جعل الزوجات عَطَايَا). ارتباطاً بهذا الجانب الأخير، يبدو أن كُلاًّ من السلطة، وتحويل النساء والحقوق الزوجية إلى رأسمال، شيئان يتوافقان مع بعضهما البعض، ويمثّل ذلك أوّل شكل للسلطة. إن سيرورة تشكيل «الاجتماعي» (le social) تفرض إذن إخضاع النساء، وهذا الإخضاع غالباً ما يتمّ التعبير عنه من خلال طوبولوجيا خيالية (topologie imaginaire) تَتَمَوْقَعُ فيها النساء «على الحدود بين الطبيعة والثقافة، وبين الأشياء والأشخاص، وبين العلامات signes والأشخاص».

هناك سلطة مُتَأَتِّيَةٌ من النساء، وسلطة مُمارَسَةٌ على النساء. قبل كل شيء، فإنّ السلطة الطبيعية التي تملكها المرأة هي سلطة إنجاب أو خلق الرجال، أي أن تكون مصدر إنتاج للنَّسْلِ. إنّها السلطة الأصلية (originaire) التي يمكن أن تُحِيلَ إليها الأسطورة باستدعائها لفترة تاريخية (مرحلة البدايات) حيث كانت النساء مالكات للسلطة ويُمَارِسْنَهَا على الرجال، لكن عند إساءتهن استعمال هذه السلطة وتَعَسُّفِهِنَّ في ممارستها تم تَجْرِيدُهُنَّ منها. أخذ هذا التجريد أشكالاً متعدّدة، بل ومَسَّ كينونة المرأة نفسها كامرأة، رابطاً إياها بما هو إيجابي (القدرة على الإنجاب) وبما هو سلبي (الدَّنَسُ l'impureté)؛ حيث دم الحياة يتحوّل إلى دم النجاسة. فيما وراء ذلك، يتمثّل الرِّهان في تَمَلُّكِ خصوبة المرأة وإنتاجيتها «الطبيعية»، إلى حد أنّ المرأة المُسِنَّةَ التي تجاوزت عمر الإنجاب تصبحُ أقلّ خضوعاً للرقابة الذكورية والتحكّم الذكوري، ويمكنُ لها بالتالي أن تَشْغَلَ وظائف كانت محظورة بالنسبة لها قبل ذلك. ونجد تأويلات الأنثروبولوجيا التحليل-نفسية تَدْعَمُ هذه الفكرة: «أنَّ خصوبة النساء وقدرتهن على الإنجاب هو ما يتأسّس عليه ـ أكثر من الرغبة الجنسية ـ الزواج من الأباعِد (l'exogamie)، وتحويل النساء إلى رأسمال... لا تأتي الجنسانية في المقام الأوّل، وإنّما تأتي أولاً خصوبة النساء وقدرتهن على الإنجاب، والتي هي قدرة على تحقيق نصر كبير في مواجهة الموت الذي يحصد حياة الأفراد». ما هو مؤكّد هو أنّ المكانة الاجتماعية والاعتراف الاجتماعي يتوقّفان على الموقع الذي يتمّ احتلاله داخل جينيالوجيا معيّنة، وعلى امتلاك نَسْلٍ (descendance)، وعلى المكانة المحتلّة في سلسلة أو سيرورة الاستمرارية، أي القدرة على المساهمة ـحسب تعبير كليفورد غيرتز .C)

(Geertz) بخصوص مجتمع بالي (Bali-) في ضمان استمرارية المجتمع، وديمومة إعادة إنتاجه لنفسه (la régénération sociale). إن المرجع/الأصل الذي هو السلف الأعلى لأعضاء الجماعة l'Ancêtre يُقَوِّي من أثر الديمومة والاستمرارية، والانتصار على الموت والغياب (l'effacement)، فباسمه («اسم الأب» Nom-du-Père كما في التحليل النفسي) يرتبط النظام بقوة التقاليد، ويرتبط القانون بأقوال السَّلَفِ.

يقول فرنان (J.-P. Vernant) عن اليونانيين القدامى: «الحلم بِنَسْلٍ أبوي خالص لم يتوقف أبداً عن مداعبة خيالهم». وتُبْرِزُ الأنثروبولوجيا أكثر فكرة الامتلاك المجازي للقدرة على الإنجاب والولادة من طرف الرجال. يقوم الإنجاب الذكوري المجازي بـ «مَحْوِ» أو «إلغاء» الإنجاب الأنثوي البيولوجي، وأيضاً الإنجاب الاجتماعي المرتبط بالعناية بالطفل في مراحل حياته الأولى. إنّ هذا هو ما تحقّقه طقوس العبور الذكورية (l'initiation masculine)، والتي تُقَدَّمُ رمزياً وطقوسياً بوصفها موتاً وولادة جديدة، أو بالأحرى ولادة حقيقية، لأنّ المَارَّ من طقوس العبور يُولد اجتماعياً. إنّه يموت في مرحلة طفولته، ويُفْصَلُ عن أمه، ويُعْزَلُ عن مجتمع النساء.

يندرج منع جماع المحارم في فئة لوحده، إنّه ينتمي إلى فئة النجاسات الطقوسية (impuretés rituelles)، والدَّنَاسَات الأخلاقية (souillures morales)، وانتهاكات القانون الأساسي، ويُعتبر زعزعة للقانون الطبيعي للحياة أكثر من كونه مُتسبباً في اللاَّنظام الاجتماعي، ولهذا السبب فإن آثاره ستكون بمثابة المرض الذي يؤثّر سَلْباً على الناس وعلى الحيوانات، والعدوى التي تُخَلِّفُ خسائر مستفحلة،

والعقم الذي ينتشر في النهاية على نطاق واسع. إنّه يؤدي ـبغض النظر عن اللانظامـ إلى الموت، ولتجنب انتشار الموت وَجَبَ التصدّي لجماع المحارم بقوّة وبحزم، ووحدها الوسائل الطقوسية تسمح بذلك. معاقبة المُتَوَرِّطَيْنِ في جماع المحارم أمام أنظار العموم يعطي نتائج أقلّ أهمّية مقارنة بـ «علاجهما»، والعلاج في هذه الحالة تقدمّه جماعة متخصّصة كَرَّسَتْ نفسها للعبادة. إنّها سلسلة طويلة من الإجراءات يتمّ القيام بها بعيداً عن عموم الناس في الجماعة، ذاك أنّ إعادة النظام إلى مجراه الطبيعي، بشكل متدرّج، من خلال وسائل رمزية وطقوسية، هو أهمّ وأسمى من العقاب ومن إلقاء المَلامة. لقد تمّ النظر إلى هذه المخالفة على أنّها تَعَدٍّ على الخلق (atteinte à la création) الذي من مخاطره العُقم وجفاف منابع الحياة. إنّ العلاقة الجنسية مع المحارم تَسْتَجْلِبُ الموت.

الأنثروبولوجيا: المخيال . الرمز . الواقع

أودُّ، هنا، أن أشير بدْءاً إلى شيءٍ مفادُهُ أنّه يحصلُ في بحث فاضل الرّبيعي تموقُعٌ منهجيٌّ مادّيٌّ مضمَرٌ وجدٌّ هامٍّ، ينطلقُ من أنَّ الإنسانَ، هو من خلق الآلهة وليس العكس. والأنثروبولوجيون كيفما كانت دياناتهم واعتقاداتهم مطالبون بأن يقدِّموا وجهات نظرهم حول الوقائع الاجتماعية والوقائع الدينية التي يهتمون بها، ولا أحدَ له الحق في الحكم عمّا هو الدين الصحيح، ما دامت هناك مئات من الديانات. فلا يمكن أن نستدلّ على ما هو الدين الصحيح والدين المزيف.

المخيال

تخبرنا البحوث الأنثروبولوجية أنّه، إلى حدود العصر الحجري الحديث (٧٠٠٠ سنة قبل الميلاد)، لم تكن هناك آلهة. كان هناك مجتمع رعوي. الشمس والقمر يتواجدان، لكن لم نكن نقدِّمُ لهما قرابين. ستظهر الآلهة مع العصر الحجري الحديث. ففي سامراء (بلاد ما بين النهرين)، ستظهر مئات الآلهة (١٢٠٠)، وسيصبح هناك إله لكل شيء. والإنسانية لم يكن لها الحيِّزُ أن تتطوّر من دون أن تنتج معنى وتفاسير لوجود هذه الآلهة. وحينما يكون لدينا عدّة آلهة، فإننا نعيش مع الآلهة باستمرار.

وأمام ١٢٠٠ إله، يتوجب، إذن، إطعامهم، وتقديم القرابين في كل يوم. كما يتوجّب إقامة هيئات مختصّة تضطلع بالحديث مع الآلهة، وهيئات تتكفّل بالوساطة، وهيئات من الذين يعرفون الأسرار والطقوس (بمعنى من لهم الحق في الحديث مع الآلهة). إنتاجات ضخمة، إذن، من المخيالات.

الرمز

هذه الوحدات المخيالية، لكيلا تبقى رهينَةَ ذاكرةِ الأشخاصِ، يتوجّب تقاسمها. فلا بدّ، إذن، من عقيدة، ويجب على الناس أن يتقاسموا هذه العقيدة، وأنّ هذه العقيدة يجب ألا تبقى عقيدة فقط؛ إذ يجب أن تصبح مرئية في الحياة. فكيف نعمل لكي يصبح اللامرئيُّ

مرئياً والمتخيلُ محسوساً؟ يتحققُ ذلك، إذن، عبر الطقوس، وعبر التصنيمات، وعبر الأقوال الحكيمة، وعبر الشعائر.

هذا يعني أنّ هناك انتقالاً من المخياليِّ إلى الرمزيِّ؛ إذِ الرمزيُّ، هو ما يضمن للمخياليِّ أن يحيا. الرمزيُّ، هو ما يضمن ترجمةَ التخييل إلى علاقات اجتماعية واقعية. فبيوت العبادة، هي منشآت مادية، والقرابين مادية (أوقاتها وعددها)، والكهنة وغير الكهنة، هم مادة. وهذا هو دور التخييل في إنتاج التاريخ الإنساني، ونتائج الرمزيِّ ليست رمزيةً، بل هي ماديَّةٌ.

العلاقات الاجتماعية

لكنَّ المخياليَّ والرمزيَّ لا يكفيان، مادام الأمر يتعلّق بعلاقات اجتماعية. وما دامت أشكال المجتمع تابعة أساساً لعلاقات محسوسة تربط الإنسان بمحيطه البيئي. ومن ثمّ، المنهج الذي سلكه فاضل الرّبيعي في مساءلته لأنماط القرابة والزواج وأنظمة الطعام. إلا أنّه بحكم أنّ الإنسانية قادرة، على مستوى الفكر والتخييل، أن تتضاعف وأن تتثنى، وأنّها لا تتوفق في التعرُّفِ على نفسها في النسخة التي تنتجها عن ذاتها في الواقع الخيالي الذي تنتجه وتمنحه حياة اجتماعية واقعية وفعلية، والتي تشكّل تاريخها، فإنّ هذه الإنسانية تجد في هذه الكائنات الخيالية مدعاة لمسيرتها. يسمعُ الإنسان أصوات هذه الكائنات التخييلية، ويُشَفِّرُ رسائلها، لكنّه يجهل أنّه هو من أنتج هذه الأصوات التي توصله الرسائل. ونرى، هنا، كيف أنّ المعرفة التي يتوصل إليها فاضل الرّبيعي، على غرار المشتغلين في الحقل الأنثروبولوجي، لا يمكنها، مبدئياً، أن

تلتقي لا مع الاعتقادات التي تؤسّس هذه الممارسات، ولا مع أشكال الوعي الذي يدحض هذه الممارسات في مجتمع معيّن.

كتاب **شقيقات قريش** يحلِّلُ السرديات، ويعيدُ رسمَ شروطها التاريخية والسياسية التي سمحت بإنتاجها، وهو بذلك يثير أسئلة ومشكلات جديدة فيما يتعلّق ببعدها المساعد على الكشف. وانطلاقاً من تاريخ نقدي للمفاهيم الأساسية، يقيم المؤلف المفارقات التي أسست هذه السرديات. هكذا، يشكّل كل من التاريخ ـ الأسطورة، والمخيالي، والرمزي، والواقعي، والعرفانيّ، والشعائر، والطقوس بنفحتهم البنيوية، والأنساب، والقرابة، والزواج، والنظام الأمومي، والنظام الأبوي، والحرام، وأنظمة الطعام، والطّرد، والهجرة أهمَّ المفاهيم التي تؤثّث حقل الأنثروبولوجيا، والتي تشتغل داخل كتاب **شقيقات قريش**.

أتوقف عند مفاهيم ثلاثة، هي التاريخ ـ الأسطورة، واللغة والقرابة:

التاريخ ـ الأسطورة: الأساطير ليست مجرّد أساطير أو أهمّية المخيال في بناء السيرورة.

يسلِّمُ الكتابُ بأنَّ لكلّ المجتمعات الإنسانية تاريخها التقليدي، صغيرة كان حجمها أو كبيرة، بسيطة كانت أو مركّبة، وبأنَّ كل التواريخ، صحيحة كانت أو مغلوطة، أو مغلوطة في بعض من جوانبها وصحيحة في جوانبها الأخرى، تقوم بوظيفة الأساطير المؤسّسة، وعلى أساسها تقوم الحياة الإنسانية. وتفسّر هذه الأساطير المؤسّسة للمبتدئ الناشئ، كيف كانت البدايات، وكيف وصلنا إلى أن نصبح على ما نحن عليه حالياً.

ويمنحُ التاريخ ـ الأسطورة، من هذا النوع، الزمن والمجال المعاشين خلفيتهما الكوسمولوجية. إضافة إلى هذا، يؤسّس التاريخ ـ الأسطورة، في صراعاته مع المختلف، وحين اجتيازه حقل المتضادات، الأعرافَ والقواعدَ المعقَّدَةَ التي تميّز طريقتنا الخصوصية في مزاولة الأشياء. ونجد، أحياناً، تراتباً مجحفاً مفروضاً بطريقة ضمنية يجعلنا نميّز ما بين "نحن" و"الآخرين"، ما بين الأصدقاء والأعداء، ما بين الجيران المعروفين والغرباء الأجانب، ما بين الآلهة والإنسان، ما بين الإنسان والحيوان، ما بين الحيوانات الحقيقية والوحوش غريبة الأطوار، وهكذا دواليك. فالإنجيل المسيحي الذي انطلق من جنة عدن خيالية عرض نموذجاً انتهى إلى إمبراطورية رومانية تاريخية وفعلية، وذلك مروراً من بلاد مصر وأرض كنعان المُرْبِكة والغامضة جغرافيا. وهكذا، تَأَدَّى الإنجيل إلى تقديم نموذج قصّة ملحمية للبدايات والأصل، والتي نجد مثيلات لها في جميع أنحاء العالم، ولدى مختلف الشعوب، وموضوع الكنعانيين باعتباره صنيعة استشراقية وصهيونية يندرج في هذا الباب.

ويبدو الفصل ما بين المعقول، بمعنى بين ما هو جدير ظاهرياً بالتصديق، وبين الخيالي العجائبي والمذهل، غير مسطَّرٍ بوضوح. فالمحيط الطوبوغرافي يُخبِرُ ويُبلِغُ السرد التاريخي بطريقة مقنعة، لكن هذا المحيط الطوبوغرافي ليس مُرَتَّباً موضوعياً حسب مقاييس الجغرافيا وعلم الحيوان التجريبيين.

في هذا النوع من الكوسمولوجيا لا يتبدّى مفهوم الإنسان إلا بطريقة غير مباشرة. فهذا "النحن" يتوجب إرجاعه إلى آباء أصليين، إلى أب وأم يشبهوننا؛ بمعنى أنّهم فانون مثلنا، تماماً، ينجبون أطفالاً كما هم

نحن، ويربطون بهم علاقات متباينة، وكما هم نحن، يختلفون عن باقي الحيوانات والكائنات الحية، حقيقية كانت أم خيالية. لكن هذه النظرة المتمركزة على الذات، وعلى العرق تنتج تصوّراً جد مُختزِل ومُقلِّص لما هو الإنسان. وهذا ما يحاول الباحث فاضل الرّبيعي تجاوزه، ولعلّ اهتمامه بالعلاقات الاجتماعية وببنيات المحسوس شاهد على ذلك.

ولموقف اختزال وتقليص الإنسان نتيجة منطقية تعني أنّ ما لا يحدِّدُنا نحن نلصقه بالآخر، وهذه خاصية تمّيز التاريخ ـ الأسطورة التقليدي، باعتبار أنّ العالم الواقعي المعاش محفوف من كل الجوانب بهذا العالم الآخر، عالم المخيال، الآهل بالآلهة الفوق إنسانية، من جهة، وبالمخلوقات الدون إنسانية، من جهة ثانية، بالكوارث الطبيعية، وبالوحوش المذهلة الخارجة عمّا هو طبيعي: أناس لهم رأس كلب، أو لهم ذنب، أمازونية، آكلوا لحوم البشر وعمالقة...

ومع ظهور حضارة التوحيد، حضارة الكتاب المقدس، والاكتشافات الجغرافية، سيوظّف المتن العالمي التاريخ ـ الأسطورة في مسارات مهنيّة، وسيستخرج من هذا التاريخ ـ الأسطورة عدداً هائلاً من الأشكال المختلفة للأدب المتخصص، وبخاصة أشكال الشعر والمسرح. لم يكن رجالات الشعر والمسرح وحدهم من يتملكون هذه العناصر الرائعة والعجيبة للتقاليد البدائية، إذ حتى الكتّاب الرّصينون ورجالات العلم الساهرون على إنتاج المعرفة الوضعية غَرَفوا من هذا المتن، ولربما حرَّفوا معطياته. وتقدّم المواد المتبقية والقادمة من الإغريق، ومن روما الكلاسيكية، ومن صين القرون الوسطى، ومن شبه الجزيرة العربية (بلاد العرب)، ومن أوروبا النهضة أمثلةً متنوعةً عن هذه السيرورة.

لكن حينما تنتقل هذه المرويات عن طريق الأقاويل والإشاعات، فإنّها تسقط مباشرة في العجائبيِّ المحضِ، كما أنّ الوسيلة التي يتغذّى بها مخيال الجماعة تغرف مباشرة من الأسطورة. فالإغريق والعرب والصينيون جمَّعوا متوناً واسعةً من الإخباريات عن جغرافية وإثنوغرافية العالم المشهود، والتي تعتبر في مجملها مضبوطة، لكن تداولها وتناقلها يجعل منها سرديات إشكالية.

اللغة

يكشف لنا الكتاب عن مدى أهمّية اللغة في حياة البشر ودورها الحاسم في تشكيل رؤية الإنسان لعالمه من خلال إعادة تنظيم المفاهيم (القديمة والمستحدثة) وإدخالها في أنساق وعلاقات ذات مستويات معقّدة ومتداخلة تشكّل نظاماً جديداً ذا طبيعة مختلفة كلّياً عن النظام الذي كانت المفاهيم تتخذه سابقاً، ويترتب عن ذلك فهم جديد للعالم، ودور جديد للإنسان فيه.

المنهج المعتمد في هذا الكتاب يهمُّ علم الدلالة الذي يعدّ واحداً من أهمّ مجالات علم اللغة الحديث وأكثرها خصوبة وتعقيداً، ويسعى إلى التحقيق في المعنى.

وممّا يؤسف له أنّ الثقافة العربية الحديثة لم تطوّر تعاملها مع هذا الفرع الخصب من علم اللغة، وظلّ اهتمامها به مؤقتاً وانتقائياً ومتسرّعاً يحول دون استكشاف منجزات ثقافتنا وتحليلها وبنائها.

إنَّ انفتاح كتاب شقيقات قريش على مناهج التنقيب والمقارنة في الأنثروبولوجيا، يعلمنا أنّه بإمكاننا أن نكون إيجابيين في تلقّي الثقافة

الغربية (الأنثروبولوجيا خصوصاً) ومنهجياتها المتطوّرة، وأن نتبناها بوعي علمي غير منتحَل، يتيحُ لنا تعديلها وتطويرها وفقاً لأهداف بحوثنا وموضوعاتها، في إطار هويتنا الثقافية، كما يحثّنا من خلال صياغته إلى تحرّي البساطة في ذلك. ولا أعني بهذا تجاهل العمق الفلسفي للمنهجيات أو اختزالها بصورة تخلّ بأبعادها النظرية والتطبيقية، ذلك أنّ التبسيط يعكس، في كثير من الأحيان، فهماً عميقاً واسعاً وقدرةً متفوّقةً على تطويع النظرية للممارسة البنّاءة الخصبة. ولا شكّ في أنّ هذا ما ينقص باحثينا في الغالب. وكثيراً ما لجأت هذه السرديات إلى تحديد تعريف ماهية مجتمع الجزيرة العربية مفصولاً عن مجاله الطبيعي.

القرابة

يعيدُ الكتاب النظرَ في مجموعة من المسلّمات، ومن ضمنها أنّ المجتمع لا يقوم أساساً على العائلة، وعلى القرابة. إنّ الباحث بانتمائه لجيل الستينيات لا يتوانى في معارضة ثنائية البنية التحتية (الاقتصادية) والبنية الفوقية (الإيديولوجيا)، ويوضح وجود بنية فكرية داخل هذه الثنائية، وبأنّ هذه العناصر الفكرية ـ التخييلية ليست مجرد انعكاس للعلاقات الاجتماعية، وإنّما هي مُشكِّلة لها. وبتعبير آخر، فالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية لها، أيضاً، تركيبتها الفكرية الخاصة.

إنّ المواد الذي يحفر فيها الرّبيعي، هي ما يسمح له بتكوين تصور مفاده أنّ العلاقات الاجتماعية ليست بعلاقات قرابة، ولا بعلاقات اقتصادية، بل هي، أولاً وقبل أي شيء، علاقات سياسية-دينية، سمحت

لهذه المجتمعات أنْ تتكوَّنَ مجتمعات، وأن تقيمَ بينها نوعاً معيّناً من الروابط الاجتماعية، وأنْ تطوِّرَ نوعاً من الانتماء الجمعي.

يلعبُ الدّينُ والسياسةُ، إذن، دوراً حاسماً في تشييد المجتمعات، وفي إعادة إنتاجها. وكما يعرف كل منا، فالمجتمعات ليست سوى نظام من التراتبيات واللامساواة والفوارق. فوارق وتراتبيات مشروعة، معترَف ومسلّم بها، مُدركة، تعسفية وغير عادلة، والدّينُ يمارسُ دوراً تحديدياً في توافق المهيمَنِ عليهم في خضوعهم وقبولهم. توافق من دونه تصبح إعادة إنتاج التفاوتات والفوارق، والتي هي أساسُ كلِّ نظامٍ اجتماعيٍّ، غير مضمونة.

إنَّ البحثَ فيما هي طبيعةُ مكوّنات هذا العالم وكيف تتعالق فيما بينها مجال حفرياتٍ مفتوحةٍ باستمرارٍ، وإنَّ هذا الكتاب، هو فعلاً نوع من الأنطولوجيا العيانيَّةِ الحيَّةِ والحركيَّةِ، يدرسُ المفاهيم التي يقتضيها موضوع التسمية والأنساب بشكلٍ تحليليٍّ ومنهجيٍ؛ أعني نحتَ المفاهيم التي تبدو حاسمةً في تشكيلِ الأنساب، بعيداً عن نوع من الأنطولوجيا النظاميَّةِ السكونيَّةِ التي يقيمها فيلسوفٌ ما على أرضيَّةٍ تجريديَّةٍ من التفكيرِ الميتافيزيقيِّ.

إنَّ ميّزة هذه الدراسة ـ على الرغم ممّا قد نأخذه عليها ـ أنّها تجعلنا نكتشف التاريخ والتراث العربي الإسلامي، والسرديات والمرويات، والتاريخ الأسطوري، وكأنّنا نراه للمرّة الأولى، وتعلمنا قراءً ومسلمينَ أن ننفصلَ، قليلاً، عن معتقداتنا، لنراها ونعرفها من جديد معرفة علميّة بالمعنى الدقيق لهذا الوصف. وهذا ممكن دائماً، إذا ما عوَّدْنا أنفسنا على تغيير زوايا نظرنا إلى التراث، وثوابته ومسلّماته وتنويعها، واعتماد

مناهج علمية متنوعة. ولعلَّ القرآن نفسه يتيح لنا ذلك، من حيث أنّه نصٌّ لا يمكن استنفاد ماهيته، نصٌّ يمتاز بتعدّد مستويات المعنى وتشابك علاقاته، ولا يكفُّ عن التدليل قطُّ، لأنّ قراءاتنا له لن تتوقف.

الأفق

هل يمكن اعتبار قراءاتنا للتراث، والتي نأمل ألّا تتوقف، تفاؤلاً أم تشاؤماً؟ لربما، إنّ مقاومتنا لكل أنواع البذخ والامتلاء المعرفي تَحُولُ دون ترك أي مجال لمجتمع الاكتفاء بالواحد والانغلاق على الذات. يتوجّب، إذن، قبول الفقدان والصراع شريطة أن يكون الصراع اعترافاً وتفاوضاً. إنّ هذا الكتاب الذي يدعونا إلى التبصُّر ليبدو أشدَّ ارتباطاً بالتقليد الأنثروبولوجيِّ، حيث يغيب ويندثر كل خوف من الذهاب نحو كل ما هو أساسيٌّ: المجتمع باعتباره مجموع علاقات تربط (وتعمل على التعارض أيضاً) الجنس، والأجيال، والمجموعات والكثل انطلاقاً من منظور مُفَكَّرٍ فيه ومتخيَّلٍ، أيضاً، حيث تتفاعلُ الطبيعةُ والمقدَّسُ والسياسيُّ.

لا يمكنني إلا أن أعبّر عن تقديري لهذا الجهد الذي يعدُّ إضافةً نوعيَّةً لمكتبة المعرفة الإنسانية، لأنّ هذا المجهود يجسد بحق ما أصبح معروفاً باسم "حفريات المعرفة" التي تسمح بالتنقيب في اللغة والتاريخ والتراث بهدف الوصول إلى رؤى مغايرة تنزع الأسطرة عن الكثير ممّا كنّا نعتقده حقائق تاريخية لا مراء فيها.

وتعقيباً على عنوان المؤلَّف شقيقات قريش، ولأنّه يحيل على "الأخوة". أقول إنّ الأخوة، هي مسعى لتجاوز وضع هذا المجتمع

وتقويمه. لكن هذا التقويم لا يعني الطريقةَ السَّمْحَ، واللطيفةَ، والإرضاءَ اللَّيِّنَ المريحَ، وإنّما يعني التقويمَ عبر فعلٍ راديكاليٍّ من قبيل الثورة. حينئذ، تصبحُ الأخويَّةُ، هي ما يقود إلى ما وراء النظام الذي نعرفه، والذي نخضع له، والذي لا يمكننا أن نوافق عليه؛ إذ، إلى حدِّ اليوم، ليس هناك من نظامٍ إنسانيٍّ يبدو نموذجيّاً.

إنّ الأخوية التي نسعى إليها يجب أن تكون أخويةً غير خادعَةٍ، بل أخوية متعلّمة، ونقدية، ومبنيّة على معرفة التجربة التاريخية والاجتماعية. أخويّة تحتاط من ذاتها وتقاوم الانزلاقات ومصائد الأخوية. أخوية تمارس النقدَ والنقدَ الذّاتيَّ. وهذا ما سعى الكتاب إلى الإدلاء به.

فلنرفضِ الأخويَّةَ المقترحة علينا، والتي تجعلنا، وكأنّنا ننضمُّ إلى دينٍ، ونصبحُ بدخولنا إلى هذا النوع من الأخوية وكأننا ندخلُ مجمعاً يهودياً. بل يمكننا أن نفترض الأخوية باعتبارها بناءً مستمرّاً، وأنّها لن تتحقّق إلا نسبيّاً، وأنَّ التحقُّقَ الكلِّيَّ لا يتأتّى أبداً. فإذا كان التاريخ لا يتوقّف، فالأخويةُ، أيضاً، لا يمكنها أن تتحقّق. يتعلّق الأمر، هنا أكثر، بسيرورة تدفع الأفراد والإنسان نحو الأمام دون إغفالٍ أنّهم لا يقبلونَ، أبداً، أن يُخْدَعوا.

"غزالُ الكعبة الذهبي":
نحو مقاربة "تفهمية" للإسلام المبكر

نبيل فازيو

تقديم

يتجلّى القصد الأعمُّ لمقاربة الرّبيعي للإسلام المُبكر في إثبات أطروحتين اثنتين؛ تعتبرُ أولهما أنَّ "ظهور الدعوة المحمدية لم يكن حدثاً "غريباً" ولا "مفصولاً" عن الحقل الدينيّ والاجتماعيّ المكي، بقدر ما كانَ تتويجاً لمسار الحياة الدينية في المنطقة، كما تبدّى في تطوُّر التوحيد الذي استطاع فرض نفسه على الوعي الديني، بل ووجد لنفسه موطئ قدم حتى في ثنايا الوثنية العربية نفسها". لا يعني فهمُ الإسلام على ضوْء تاريخه التوحيدي اختزالَ معتقداته، وتصوُّرَاته الأُخْرَوية، وأحكام شريعته، إلى "أصول" يهودية أو نصرانية مُفترضة على ما جَرتْ عليه عادةُ بَعض المُستشرقين في هذا الباب. كما لا تنمّ هذه الخطوة عن أيّ رغبةٍ في صهر هذا الدين في نموذج شامل للتوحيد لا يلحظُ خصوصية رؤيته إلى العالم وفرادة "حدث" ظهوره في تاريخ الأديان التوحيدية. فقد صدرتْ مُقاربة الرّبيعي عن رغبة في إعادة بناء تصوُّرِنا لذلك الحدث في ظلّ مسار التوحيد وتطوُّره التاريخي الضارب بجذوره في "الحقب الطويلة" والبعيدة للوعي الديني العربي

والمكّي. لذلك يدافع الرّبيعي عن أطروحة ثانية مكمّلة للأولى، مفادها أنَّه "بمقدار ما كانَ الإسلام استمراريةً للتوحيد، فإنّ النبي لم يُرِدْ له أن يَبْقى في الحدود الضيّقة ـ الأسرية والعصبوية ـ التي يُمليها عليه التقليدُ الدينيُّ العربي الذي ينتسب إليه دين جدّه عبد المطلب، وإنّما تطلَّع إلى أفقٍ "عالمي" قادر على تجسيد طموح المكّيين إلى لعب دور أهمّ وأوسع في المنطقة". وبصرف النظر عمّا توحي به هذه الأطروحة من وعي بمفعول الصراع على السلطة وتجلياته الاجتماعية وترجماته الدينية، فإنّها لا تصدرُ عن منزع اختزالي يردُّ نشأة الإسلام المبكر إلى العامل الاقتصادي أو السياسي على نحو ميكانيكي، بقدر ما تسعى إلى فهم هذا العامل في سياق تداخله مع غيره من "المُحددات" و"الميكانزيمات" السياسية، والثقافية، والاجتماعية والروحية الفاعلة في المجتمع المكي لحظتئذٍ. بذلك يتبرّم الرّبيعي، في استشكاله لحدث نشأة الإسلام، من كل موقف اختزالي أو تفسير أحادي، ليضع قارئه أمام رؤية تعي تعدّد الأسباب الثاوية وراء ذلك الحدث، وضرورة التركيب بينها لفهمه في تاريخيته.

تقودنا الأطروحة الأولى إلى الوعي بالطابع المركّب لحدث نشأة الإسلام، وهي تفرض على الباحث الاعتداد بمنظور منهجي وعُدَّة مفاهيمية مُتشبّعة بالنفَس النقديِّ والحسِّ التاريخي؛ في حين تنتهي بنا الأطروحة الثانية إلى الاعتراف بمفعول العامل الديني، مُمثلاً في التوحيد هذه المرّة، وبدوره في توجيه مسار أحداث البعثة المحمدية؛ فقد شكَّل، تارةً، قُوَّة دفع قادتْ إلى تصدُّع البُنى الاجتماعية (القرابية والعصبوية)، لكنّه شكّل، تارة أخرى، نتيجةً لهذا التصدّع نفسه، فكان

علامة على درجة التوتر التي بلغتها العلاقات الأسرية والقرابية في مكّة. متى أخذنا بعين الاعتبار هذه النتائج، أدركنا أنّ الصعوبة الأبرز التي تستوقف البحث في الإسلام المبكر ليست معضلة تاريخية- منهجية فقط، تنحصر في ضبط الوثائق التاريخية التي يمكن الاعتماد عليها؛ بقدر ما تتجاوز ذلك إلى مستوى بناء منظورٍ نقديٍ تفهُمي قادر على أنْ يلحظ مختلف العوامل المتدخلة في توجيه الأحداث. فضَّل الرّبيعي الانطلاق من تفكيك "النظام القرابي" في بنائه لهذا المنظور، الأمرُ الذي زجّ به في مدارات التحليل الأنثروبولوجي لنشأة الإسلام. لم يكن بحث الرّبيعي أوَّل ما أُلِّفَ في مَجال أنثروبولوجيا المجتمع المكيِّ القديم، ولا كانَ تفكيكُه لعلاقات القرابة اكتشافاً جديداً يُمكن اعتباره إضافةً اختصَّ بها عن أضرابه من المتخصصين في تاريخ الإسلام المبكر، بل إنَّ جِدَّة مقاربته تلكَ تكمنُ في "الفرضيات" التي حاوَل فحصها انطلاقاً من رؤيته الأنثروبولوجية المُطعّمة بنفَسٍ نقدي استمدَّه من التخصّصات المعرفية التي عملت على استشكالٍ الظاهرة الدينية وشروطها التاريخية والاجتماعية. كانت نتيجة هذا الاختيار المُركَّب بناء منظور نقدي تفهّمي مكَّن صاحبه من إعادة بناء المرويات الإسلامية بُغْيةَ فهم الدور الذي اضطلعت به الصراعات القرابية في نشأة الإسلام، من جهة، والكشف عن مفعول الفكر التوحيدي في تفكُّكِ نظام القرابة، ودوره في تعبيد الطريق أمام ظهور الدعوة المحمّدية.

تُشكّل مُقاربة الرّبيعي، إذن، خُطوةً في طريق الانعتاق من سطوة المقاربات العِلمَوية والمادية للإسلام المبكر، فلا ترى في النبي مثقفاً عُضوياً ولا قائداً ثورياً عبَّر عن الشرط الطبقيِّ والاجتماعي لأتباعه

من المُستضعفين، ولا في أسياد قريش طبقةً بورجوازية مُعادية لكلّ حسٍ ثوري أو وعيٍ طبقي. كما يُجنبنا هذا المنظور الرؤيةَ الوضعانية للدين، التي تختزله في دوائر اللامعقول من دون أن تنتبه إلى كثافته الرمزية ومفعوله النفسيِّ ودوره في التاريخ البشري. من هنا يضعنا الرّبيعي أمَام قراءة تفهُمِية للذهنيات الثاوية وراء صراع القرابات وتطوُّر مسار التوحيد في مكّة قبل مجيءِ الإسلام، مشدّداً بذلك على أهمّية الرأسمال الديني في الفهم. وسيكون علينا، في هذه الدراسة، أنْ نقف على المنظور المنهجي الذي بلوره الرّبيعي لقراءة نشأة الإسلام أولاً، وعلى تفكيكه لعلاقة التوحيد بالقرابة وأثرها في ظهور الدعوة المحمّدية ثانياً. لذلك نطرح الأسئلة الإشكالية التالية؛ كيف يمكن فهم نشأة الإسلام على ضوء التفاعل بين التوحيد والقرابة؟ كيف قاد تطوّر التوحيد إلى شقّ دروب جديدة أمام الوعي المكّي، ورسم آفاق واسعة أمام طموحه؟ وكيف أسهم نظامُ القرابة، رغم كبْحه المبدئي لاندفاعة النبي ومشروعه الديني، في نجاح هذا الأخيرِ؟

أولاً: نحو "عقلانية تفهُّمِية" للإسلام المبكر

يقترح عمل الرّبيعي، **غزال الكعبة الذهبي**، مدخلاً أنثربولوجياً إلى فهم نشأة الإسلام المبكر، وبلورة تصوُّر معقول لكثير من القضايا، التي ما انفكت تطرحُها على المؤرخين والدارسين. وهو بذلكَ يندرج ضمن هذا العَمل الأكاديمي الذي أنجزته جمهرةٌ من كبار الباحثين، مستشرقين وعرب، في سبيل مقاربة تلك النشأة وتحليل وقائعها. لا يعني هذا القولُ أنَّ تصنيف الكتاب يبقى أمراً بسيطاً؛ إذ سُرعان ما

يزجُّ بقرّائه في سراديب تخصُّصات معرفية مُتعدِّدة اتخذت من الإسلام المُبكر وأسئلته موضوعاً لها؛ مثل الأنثربولوجيا، والتاريخ الاجتماعي، وتاريخ الأديان، وفلسفة الدين، والأركيولوجيا...إلخ. لذلك يصعب حَصرُ كتاب الرّبيعي في هذا القطاع المعرفيّ أو ذاك. فهو ليس دراسةً تنتمي إلى التقليدي الاستشراقي، والرّبيعي لا يني يُعلن تبرُّمه من هذا التقليد، لاسيّما في صيغته الألمانية الكلاسيكية القائمة على إعمال المنهج الفيلولوجي والتمحيص اللغوي التاريخي للنصوص الإسلامية الكلاسيكية، كما لا يتردّد في الإعراب عن رفضه لأن يحتكر الآخرون كتابة تاريخنا [العربي الإسلامي]. لم يرمِ هذا الباحث إلى رسم صورة مُتناغمة عن تاريخية الدعوة المحمّدية بمَكّة، ولا إلى تنقيحَ المَرْويات التاريخية التي يُمكن الاستنادُ إليها لفهم نشأة الإسلام ونجاح دعوة نبيِّه؛ كما أنّه لا يُساير الحسّ الفيلولوجي "المُبالغ" في التدقيق والتمحيص اللغوي لنصوص التاريخ الإسلامي كما للنصّ القرآني، بما ينضح به من إمكانية تحويل الحدث الإسلامي إلى جملة نصوص وكلمات مبتورة من شرطها الاجتماعي والسياسي والثقافي. وهو ينصرف، في مقابل ذلك، إلى دراسة نشأة الإسلام من خلال تفكيك بُنى القرابة وميكانيزمات اشتغالها، وقد كان جوازه إلى ذلك ما تمدّنا به المرويات الإسلامية من أخبار ومعطياتٍ حول تصدّع نظام القرابة بمكّة.

بيد أنَّ هذا المنزعَ في دراسة الإسلام المُبكر لا يختزِلُ عمل الرّبيعي في مجال التاريخ الاجتماعي والثقافي لعرب ما قبل الإسلام؛ لأنَّ تحلِيلَ بُنى القرابة لا يعني عنده الاكتفاءَ بوَصْف الوضع الاجتماعي السابق للإسلام ولمكوناته القبائلية والأسرية. وبمقدار ما ينهل الرّبيعي

من هذا الصنف من التاريخ في بناء مقاربته تلكَ، فإنَّه يُنجز تحليله للبنى الاجتماعية وذهنُه مشدودٌ إلى أفقين اثنين؛ أُفق "التاريخ البعيد"، وأفق التفاعل بيْن ديناميات القرابة وتطوُّر الدين توحيدي. يتعلَّق الأمر، بالنسبة إلى الأفق الأول، بتاريخ الحقب الطويلة/البعيدة التي تتجاوَزُ حُدود التاريخ المكتوب لتضرب بجذورها في الذاكرة المنسية وتاريخها البائد، اللامفكر فيه، الذي يكاد أنْ يمثّل "اللاشعور" التاريخي والثقافي للوعي العربي كما للعلاقات الاجتماعية المنتظمة للاجتماع المكّي. يفرضُ الانتظامُ داخل هذا الأفق الاعتداد بآليات للقراءة والتأويل مُغايرة لما جرت عليه عادة المؤرخ "التقليدي" المكتفي بوصف أحداث الماضي؛ حيث تصير الروايات، هنا، علامةً على ذاكرةٍ منسية وذكرياتٍ لوقائعَ مكبوتة في أعماق اللاوعي الجمعي، وهو ما يستلزم التموْقُع خارج إطار الروايات وتحليل دلالاتها النفسية اعتماداً على رمزيتها الدينية والتاريخية المنسية. أما بالنسبة إلى الأفق الثاني (أفق فهم دينامية علاقات القرابة المتجذّرة في وعي المجتمع المكّي وصلتها بالتوحيد وتطوّره)، فإن قراءة الرّبيعي غدتْ فيه محاولةً للكشف عن كيفية اشتغال ميكانيزمات القرابة وإعادة ترتيب أوضاعها تحتَ وطأة الدعوة الدينية الجديدة، التي انتقلت بمفهوم الدين- كما كان يفهمه العرب والمكّيون خاصةً- من مستواه الأسري/المحلّي إلى مستوى العالمية هذه المرّة. لذلك لم يكن السؤال الأهم عند الرّبيعي هو؛ "ما هي المحدّدات القرابية لنشأة الدعوة المحمدية؟"؛ إذ من شأن الاكتفاء بهذا السؤال أنْ يحصرَ دراسته في دائرة البحث التاريخي الاجتماعي، وأنْ يفرض عليه التحرُّك في دوائر المصادر التاريخية وما تمدُّنا به من معلومات غزيرة حول "أنساب العرب" وقبائلهم قبل الإسلام، دون

تجاوز ذلك إلى تأويل الأساطير واستثمار رمزيتها وكثافتها التاريخية والنفسية. إنَّ السؤال الأهم الحاكم لـ **غزال الكعبة الذهبي** هو؛ "كيْفَ شكلَّت أسطورَة غزال الربّ علامةً على تصدُّع بُنى القرابة التقليدية وتحوير وظائفها القديمة بسبب التحوّل الديني التوحيدي الجديد؟" أو إن شئنا الدقّة أكثر؛ "كيف عبّر العدوان على المقدّس، الذي تكشف عنه تلك الأسطورة، عن تحوُّل في مسارِ العلاقات القرابية داخل المجتمع المكّي، بفعلِ التوحيد الآخذ في التطوّر وفرض نفسه على الوعي الديني؟" و"كيفَ أدَّى التوتُّر بيْن "الدينيِّ" و"القرابيِّ" إلى تَعْبيدِ الطريق أمَام نَجاح التوحيد وظهور الدعوة المحمدية؟". واضحٌ أنَّ التفكير في هذه الأسئلة يُلزمنا بتفهّم المعطى الاجتماعي، مُمثَّلاً في علاقات القرابة والروابط الأسرية والقبائلية الحاكمة للمجتمع المكّي، لكن في إطار سيرورة تفاعلها مع المقدّس وتوتراته التي تنضح بها أسطورة غزال الكعبة الذهبي، وهذا ما يستدعي الوعي بالإطار التأويلي الذي ينبغي الصدور عنه لفهم هذه المسألة.

يصعب، إذن، إدراجُ دِراسة الرّبيعي ضمن القراءات الوضْعانية للإسلام المُبكر؛ فنحنُ لسنا أمام قراءةٍ تستبعدُ الرمزيَّ والأسطوريَّ والخيالي والنفسي، وإنّما هي قراءةٌ تهتدي بهذه الأمور كلّها في سبيل فهم "ما حَدث" وتفهُّمِه؛ لذلك نجدها تُوسع الباب أمَام تدخّل التأويل باعتباره حفْراً في الرمزيِّ وتشابكاته المنفلتة في التاريخ الثقافي البعيد؛ فنلفي الرّبيعي ينتقل بسلاسة بين الروايات التاريخية، والنصوص الأدبية والشعرية، والرموز المنحوتة، والأساطير المُتناقلة عبْر الأجيال، والحلم والرؤيا، ليربط بين الأحداث ويتعقَّب العلاقات الدينية

المسكوت عنها. وكأن غرضه ليس النص وبنيته الفيلولوجية، ولا بناء فهم متراص العناصر استناداً إلى وثيقة تاريخية صارمة، وإنّما دعوة القارئ إلى الدخول إلى "عالم النص" [على حدّ تعبير بول ريكور] والتنقّل بين مختلف مستوياته ودرجاته؛ الرمزية منها كما الأسطورية والخيالية والوقائعية. ولعلّ هذا المُعطى هو ما يُفسِّر تبرمه من "الصرامة" المنهجية التي حمَلت باحثين بارزين في تاريخ الإسلام المبكر على الذهاب حدّ التشكيك في وقائع وأحداث اعتبرت من طرف التقليد الإسلامي من باب بديهيات تاريخ الإسلام. فالرّبيعي لا يشكّك، مثلاً، في حدَث الهجرة الأولى (إلى الحبشة)، أو في اسم/لقب النبي، أو في وجود غار حراء من عدمه، ولا في حصار بني هاشم ورمزيته كما فعل هشام جعيط. كما أنّه لا يرى مانعاً من استثمار رمزية بعض القصص الأسطورية والأحلام التي تذكرها الروايات الإسلامية؛ كواقعة شقّ صدر النبي، وقصة أمية بن أبي الصلت مع الطائرين الأبيضين، وما يُحكى عن قصي وعبد المطلب من حكايات هي أقرب إلى المخيال الأسطوري منه إلى التاريخ الوقائعي. بل ولا يتردَّدُ الرّبيعي في "إعمال" بعض الأوصاف الحديثة والمعاصرة في حكمه على المجتمع المكّي، من قبيل توصيفه بأنّه مجتمع "ديمقراطيٌ"، في إشارة منه إلى روح التسامح الديني السائدة في مكّة، كما إلى عدم وجد نظام ملك سياسي يقوم على احتكار السلط وتركيزها بيد شخص واحد.

قد يرى البعضُ في هذه الاختيارات حَيْداً عن شرط الموضوعية "الصرامة" المطلوب توفّرُه في البحث التاريخي، وإخلالاً بمقتضيات العقلانية التي ينبغي على الباحث مُراعاتها في فهم موضوع تاريخي

على قدرٍ كبير من الحساسية مثل الإسلام المبكر. بيْد أنَّ الأمْر ليس على هذا القدر من البساطة؛ لأنّ ما يثوي في تضاعيف مقاربة الرّبيعي هو نموذج لـ"العقلانية التفهمية" مُغاير لنموذج "العقلانية الكلاسيكية" الذي تقوم عليه المقاربات الوضعانية لحدث نشأة الإسلام. وبدلاً من التساؤل؛ "هل تمَّت التضحية، في عمل الرّبيعي، بصرامة التاريخ الوقائعي خدمةً للقراءة الأنثربولوجية المهووسة بالرمزيِّ والأسطوري واللامعقول؟" سيكون من الأفيَد أنْ نقف على الكيفية التي استطاع بها هذا الباحثُ التركيب بين معطيات منهجية ومفاهيمية مختلفة ـ بل ومُتعارضة أحْياناً ـ في بناء فهم "شامل" لحدث الإسلام المُبكر.

يفرض المدخل الأنثربولوجي اتخاذ مسافة نقدية من بعض المُسلَّمات التي صدر عنها الباحثون في دراسة الإسلام المبكر، خاصة منها تلك التي تختزل التاريخ الإسلامي في ما ألَّفه كُتّاب السيرة وجامعو الحديث والفقهاء من نصوص رسَمت، في تقاطعها، صورة منسجمة و"معقولة" عن الإسلام الناشئ ومسارات تشكّله. تدفعنا الرؤية الأنثروبولوجية إلى اتخاذ مُساءلة النصوص "الرسمية"، التي جرتْ عادة الباحثين على الركون إليها، متناسين أنَّها كانت نتاج شروطٍ تاريخية لاحقة على حدث النشأة، وأنَّ تأليفها سعى إلى إعادة ترتيب أوضاع الذاكرة الإسلامية الجماعية وفق ما يتناسب مع سياق الصراعات السياسية، والفكرية، والمذهبية التي حكمت عملية كتابتها. وبدلاً من اتخاذ قرارٍ بانتقاء المصادر الأقرب إلى فترة النُبوة، كسيرة ابن إسحاق وتاريخ الطبري ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد، واستبعاد المصادر اللاحقة على هذه الفترة كالسيرة الحلبية، أو الاكتفاء بالنصّ

القرآني باعتباره خيْر شهادة تاريخية على وقائع البعثة؛ وعوض اللجوء إلى الشعْر السابق للإسلام والتعامل معه كمصدر موثوقٍ نستقي منه معلومات دقيقة عن أخبار العرب وأحوالهم الثقافية والاجتماعية، يفاجئ الرّبيعي قارئه بالانفتاح على مختلف المصادر المتاحة أمام الباحث اليوم. فقد انتهل من الشعر (السابق للإسلام واللاحق عليه كذلك) ومن كتب السيرة (حتى المتأخّرة منها) والتاريخ (التاريخ السياسي والاجتماعي والديني) والأدب...إلخ. ويبدو لي أنّ الأمر يتعلَّق باختيارٍ منهجي واعٍ يقدم نموذجاً مغايراً" للصرامة الوضعانية التي كادت أن تمسيَ، في أعقاب ما أنجزه المستشرقون من بحوث حول الإسلام المبكر، "نموذج العلمية" الوحيد الممكن في هذا المجال. لا يكون الإسلام، على ضوء للنموذج الوضعي، إلاَّ صدى للديانات السابقة له؛ لليهودية، أو المسيحية/النصرانية، أو للوثنية العربية القديمة. كما لا يكونُ القرآن سوى محاكاة (مشوّهة في كثير من الأحيان) للنصوص الدينية المنتشرة في المنطقة قبل مجيء الإسلام. في مقابل ذلك، يُسعفنا المدخل الأنثروبولوجي بفهم أوْسَع لنشأة الإسلام، لأنّه يعرّي عن تجذر الدعوة الجديدة في سياقٍ التاريخ البعيد للعقيدة التوحيدية، كما يكشف عن أثر التوحيد في خلخلة بُنى القرابة التي لم تكن قادرةً على تمثُّل الدين الجديد خارجَ دوائر تصوُّرها للدين المحلي (الأسري/القبائلي)، الذي شكّل "نموذج" الدين في المخيال المكّي إبّان ظهور الإسلام.

لا يعني التركيز على تفكُّك القرابة، إذن، مجاراة التفسير الأُحَادي الذي يختزل ظهور الإسلام في عامل واحد هو تصدُّع بنى علاقات

العصبية والقبيلة، لأنّ الرّبيعي يقرأ مسار هذا التصدّع على ضوء تطوُّرٍ تاريخي طويل، يمتدّ إلى أولى لحظات تصاعُد التوحيد كقُوَّة دينية في جغرافيا المعتقدات العربية، حيث استطاع التسلَّلَ إلى الوثنية العربية نفسها حسب تحليله. وقد أتى صراعُ القرابات واهتزازُ نظامها يعبُّر عن هذا التصاعد تحديداً، وهو ما يعني أنَّ تفكيك هذا النظام وفهم آليات اشتغاله ومواقع رموزه وأشخاصه يبقى مدخلاً إلى فهم مسارات تشكُّل التوحيد الإسلامي عندما انتقل من "دينٍ أسري" (دين عبد المطلب)، إلى دين يصبو إلى العالمية. هكذا كانت القرابة تُحيل إلى التوحيد بمقدار ما كان هذا الأخير يُحيل إليها، لنصير أمام "دائرة تأويليةٍ" تقودنا من طرف إلى آخر وتعمِّق فهمنا للعلاقة بينهما كلَّما تقدّمنا في مسار تحليل أسطورة غزال الكعبة الذهبي وصلتها بالإسلام الناشئ.

عبَّرت هذه الأسطورة عن وعي شقي بانحسار دور الوثنية العربية وضيْق أفقها، وعن الطموح الذي أخَذ يدبّ في أوصال الوعي المكّي إلى الاضطلاع بدورٍ أكبرَ في المنطقة. لذلك لا يكتفي الرّبيعي بتقديم شرح للأسطورة، وإنما يؤوِّلُها في ظلّ وضع تاريخي مُحدّد، اتسم بتراجع سُلْطان الأدْيَان المحلّية والعلاقات الأسرية، كما بتصاعد دور قريش ومكانتها الاقتصادية والاجتماعية. بل ويربط تلك الأُسطورة بوضعية العلاقات الدولية التي غلب عليها الصراع بين فارس وبيزنطة على المنطقة العربية ومكَّة بالخصوص، وبموقف أهل هذه الأخيرة من نظام المُلْك الذي حاوَلت كلُّ واحدةٍ منهما استنباته في مكَّة، في تذكير بما خلَّفه هذا الأمر من نفور عند القرشيين من كل محاولة لاحتكار السلطة وتحويل الولاية الدينية إلى مُلك سياسي. متى أوّلنا أسطورة

الغزال الذهبي وفق هذا المنظور، أدركنا أنَّ العُدوان على المقدّس كان علامة على "تطوُّر الأفكار التوحيدية التي كانت، آنئذٍ تنتشرُ في مُجتمع مكّة. لقد ضاقوا ذرعاً بالوثنية، وكانوا يتشبّعون بطموح امتلاك ديانة عظيمة وجديدة".

على ضوء هذا الطموح قرأ الرّبيعي الأساطير المؤسّسة للوعي الديني المكّي؛ أسطورة سرقة الغزال الذهبي، وأسطورة سرقة الحجر الأسود، وأسطورة حفر بئر زمزم، وما نُسج من حكايات عن أمية بن أبي الصلت وعلاقته بالنبي محمد (ﷺ)...إلخ؛ إذ تعامل مع النصوص الإسلامية باعتبارها مرويات يمكن لتأويلها أن يتَّخِذَ صورةَ غوْصٍ في خباياها "اللاواعية"، بما يستلزمه ذلك من تموقع "خارج إطار الحكاية"، وهذا ما يعني أنّ فهمَ الأسطورة محاولةٌ مستمرّة للانفلات من قبْضة المرْويات الإسلامية وأُفقها التأويلي دونما تضحيةٍ بقيمتها الرمزية. فبدلاً من اعتبارها نصوصاً عقيمة أو خرافات نسجتْها ذاكرة المسلمين الجماعية، وبدلاً من اللجوء إلى مرويات أخرى غير إسلامية هذه المرّة، نزعمُ أنّها كانت مُزامنةً لحدث نشأة الإسلام ونُنصِّبُها بديلاً عن سرديات الموروث الإسلامي التقليدية، آثر الرّبيعي استثمارَ ما يزخَر به هذا الموروث من أساطير ذات كثافة رَمْزية كبيرة؛ ليتجاورَ في تحليله التفسيرُ العليّ للأحداث مع السرد الأسطوري وتأويل رموزه الدينية في أفق تركيب فهمٍ أشمل لعلاقة المُقدَّس بالتاريخي.

يتيح هذا المنظور التركيبي لمرويات التقليد الإسلامي استثمارَ مضمونِه الرمزي في فهم نظام القرابة في مكّة. بيْدَ أنّ ذلك لم يحمِل الرّبيعي على البقاء في دوائر هذا التقليد والوقوع ضحية رؤيته الخاصة

إلى التاريخ. إذ يبدو أنَّ التركيز على المدخل الأنثروبولوجي مثل لحظة انفلات من قبضة "المنظور" التقليدي الذي فرضته المرجعيات الإسلامية على الباحثين المعاصرين. فلم ينظر إلى البعثة بمعزل عن امتداداتها التوحيدية القديمة كما فعلت المرويات الإسلامية، ولا هو ساير أحكام هذه الأخيرة في حقّ معارضي النبي كأبي لهبٍ زوجته... إلخ. اتخذُ الرّبيعي، في مقابل ذلك، مسافةً نقدية من الرؤيةً المعيارية للسردية الإسلامية، وهذا ما أتاح له إمكانية التقاط ما يثوي وراء تلك الأحكام من وقائع وعلاقات؛ فخلف الموقف السلبي من أبي لهب، مثلاً، يثوي تصدع بنى القرابة الذي تجسَّد في الموقف القرآني من عمّ النبي وزوجته؛ وخلف موقف القرآن المتشدّد من كلّ أشكال الوساطة الوثنية، يكمن تراجع دين قريش الذي كان - حسب الرّبيعي- مزيجاً بين الوثنية والتوحيد...إلخ. لا يكفي، إذن، أنْ نرفض الروايات الإسلامية باسم انتسابها إلى الإسلام وعقيدته وتبنّيها لرؤيته، وأن نعتبر ذلك سبباً كافياً لاستبعاد التقليد الإسلامي والاعتماد على روايات أخرى نعتقد أنّها مُزامنة للبعثة وأكثر حجّية كما فعل كوك كرون، وإنّما يحسنُ أن ننصت لهذا التقليد الراسخ، أن نتحرّك في نظام خطابة جيئةً وذهوباً، أن نبحث عن نقاط انفلاته التي يُمكن أن نهتدي إليها من خلال توتّرات نظام معقوليته، وهو ما تشي به أساطيرُه، وخُرافاته وأحلامه كذلك.

تكمن أهمّية كتاب **غزال الكعبة الذهبي** في المنظور المنهجي النقدي الذي يطوره لقراءة نشأة الإسلام، والذي أقامه على مقتضى إعادة الاعتبار للأسطوري والرمزي في نشأة الإسلام، ضداً على

التصورات الوضعية والتاريخانية ذات النفس العلْموي التي هيمنت على الاستشراق الكلاسيكي. وقد كانَ جوازه إلى ذلك دراسة نظام القرابة على ضوء تفاعُله مع الرأسمال الديني، والذاكرة الرمزية البعيدة للوعي الديني العربي في ذلك الإبَّان. تتحرك مقاربة الرّبيعي في زمان الحقب التاريخية الطويلة، تلك التي تضرب بعيداً في جذور الذاكرة العميقة المنسية، معتمداً في ذلك على تحليل رمزية الوقائع وتجذُّرها في لاشعور ديني حاول الرّبيعي استنطاقه وتفكيك رموزه. لم تكن الغاية من هذا الاستنطاق الكشف عن الأحداث التي طواها النسيان- طالما أنَّ تلكَ مُهمةُ المؤرِّخ التقليدي الذي قد يجد نفسه عاجزاً في هذه الحالة عن الحسم في الأسئلة التي تطرحها عليه الذاكرة الإسلامية البعيدة والمنسية- وإنّما كان قصده الوقوف على آثار الرمزي وما يخفيه في تضاعيفه من معالم الصراع القرابي على الهيمنة والسيادة، وما أفرزه ذلك من إعادة ترتيب أوضاع السلطة وتعبيد الطريق أمام ظهور الدعوة المحمّدية ونجاحها. ففهم مسار الدعوة الإسلامية المبكرة ليس مسألة إعادة صياغة نظام الوقائع السياسية فقط، بقدر ما يستلزم فهمَ المجال الثقافي الديني والرمزي المحتضن لها، وهذا أمرٌ يقتضي استنطاق المكبوت الرمزي والديني للثقافة العربية السابقة للإسلام، والانزياح، بالتالي، عن منطق المرويات التاريخية الإسلامية المحكومة بمنظور سياسي لمسار الدعوة. لذلك اتخذ الرّبيعي من "أسطورة" سرقة غزال الكعبة الذهبي- وهي أسطورة عربية قديمة و"منسية"- مُنطلقاً لبحثه في هذا الموضوع، وهذا ما جعل من كتابه محاولة لـ"بعث" هذه الأسطورة والنبش في قبرها الثقافي والرمزي من أجل فهم حدث/واقعة تاريخية؛ ظهور الدعوة المحمّدية.

يحقّ لنا أن نرى في هذا الاختيار خطوة من استراتيجية التبرّم من منظور المقاربة العلموية/الوضعية الضيقة لتاريخ الإسلام المبكر، التي ما انفكت تستبعد كل ما هو لا عقلاني، وتكتفي بما هو أدخل في نظام العقل والمعقولية في مقاربتها لهذا الموضوع. ذلك أنَّ تفهُّمَ تلكَ الأسطورة يفرض علينا السير في درب سؤال لا ينفكّ يفلت من قبضة المنظور العلموي/الوضعاني؛ "من سرق غزال الكعبة الذهبي؟"، فلا يُمكن لهذا المنظور إلاَّ أن يكتفي بإنجاز "تحقيق تاريخي" حول هذه الواقعة/السرقة، وهذا تحديداً ما يتجنّب الرّبيعي القيام به في كتابه، لأنَّ هدفه لم يكنْ الكشف عن سارق غزال الرب الذي يتوارى خلف تناقض الروايات التاريخية وتشعّبها، وإنّما رمى إلى فهم الكيفية التي تمّ بها نسيانُ المفعول النفسي والرمزي لحدث العدوان على المقدّس، وما كانَ لذلك كلّه من أثر في فهمنا لكثير من "العبارات" القرآنية التي ورَدت بخصوص شخصيات هذه الأسطورة، والتي حدَّدَت أُفُقَ تمثّلنا لعلاقة الإسلام الناشئ بمُعارضيه، وموقفه من نظام القرابة العربي. فخلْف التشبث بفكّ شفرات الرمزيّ توجدُ رغبة في استرجاع ذاكرةٍ دينية مكبوتة، من شأن الإنصات إليها أن يمُدَّنا ببعض مفاتيح الدعوة الإسلامية. وخلف السؤال الذي يطفو على سطح كتاب الرّبيعي؛ "من سرق غزال الكعبة الذهبي؟" أو بالأحرى؛ "كيف سُرق هذا الغزال؟"، يتوارى سؤالٌ آخر يبدو لي أكثرَ أهمية من ناحية المنظور النقدي الذي يؤسّس لمقاربته للموضوع؛ "من سرق الذاكرة التوحيدية البعيدة للإسلام الناشئ؟"، و"كيف سرقتْ تلك الذاكرة؟"، "من أخفى عنّا ذلك المنسيَّ المكبوت الضارب بجذوره في التاريخ الوثني، بل وفي القصص المؤسّسة لأبسط طقوس حياتنا الدينية كتقديم القرابين؟".

يتعلَّق الأمـرُ بأسئلة لا تنفك تنفلت من قبضة الرؤية العقلانية الكلاسيكية لتاريخ الأديان، وكل مُحاولة للتفكير فيها ليس لها إلاَّ أنْ تَزُجَّ بنا في مُواجهة مع النسيان، لذلك يتّخذ عمل الرّبيعي صورة حفر في الذاكرة التوحيدية للإسلام، واستنطاق لآليات النسيان كما للقوى التي ظلت تعتمل بداخلها.

يقول الرّبيعي مُلخِّصاً معالم منظوره النقدي المؤسّس على تأويل الأسطورة واستثمار رمزيّتها في فهم الواقع التاريخي؛ "إنّ الأسطورة نفسها تتضمّن سلسلةً لا تنقطع من الأساطير والمرويات العذبة عن تاريخ منسي، وعلى كنوز ثمينة تركتها شعوبٌ وجماعات قديمة أخرى. لذلك فكلّما واصلنا الحفرَ داخل الأسطورة، كلّما صار بوسعنا أنْ نَحْصل لا على الماء العذب، وإنّما كذلك على مدفوناتها وكنوزها الذهبية، وقد نجد أنفسنا، ويا للمصادفة، داخل التاريخ نفسه، المتشابك والمتراكب من الصراعات والتنافسات المحمومة داخل النظام القرابي". لا مرية أنّنا أمام مُحاولة لإعادة بناء صورة الإسلام الناشئ ومعقولية سرديته على ضوء ما تمدّنا به الأسطورة ورمزيتها من معطيات، أكثر ممّا يتعلّق الأمر بنفي الطابع الأسطوري عن حدث النشأة ذاك. لذلك قد يتساءل البعض عمّا إذا كانت هذه المحاولة لا تقودنا إلى التضحية بمعقولية التاريخ الوقائعي انتصاراً للأسطورة والحاجة إلى تفهُمِها؛ وعمَّا إذا كانت تحملنا ـ قسراً ـ على قراءة الأحداث على ضوء الأسطورة، بما يعنيه ذلك من إبدال للتاريخ السياسي والاجتماعي بتاريخ آخر، أسطوري ومتخيّل هذه المرّة. والحالُ أنَّ ما يرمي إليه هذا المنظور هو استلالُ الواقع من الأسطورة

من دون نفي هذه الأخيرة والزجّ بها خارج إطار المعطيات التاريخية؛ فليس القصد إبداع واقع مُتخيّل والتعامل معه عوض الواقع التاريخي الذي تنقله لنا الروايات الإسلامية، على نحو ما نجده عند بعض المستشرقين الجُدد، وإنّما فهم الأسطورة حتى نتمكّن من الاهتداء بها إلى التاريخ وخباياه المنسيّة. تكون الأسطورة، وفق هذا المنظور، جزءاً من تاريخنا ومكوّناً رئيسياً لرؤيتنا إلى الذات والآخر والعالم.

هكذا تدلّنا الأسطورة على الواقع التاريخي؛ تقول لنا، مثلاً، إنَّ فهمَ دعوة الإسلام ينبغي أنْ يتمَّ على ضوء تاريخ ديني وثقافي بعيدٍ جداً؛ فهي أتت في سياق ثقافي ضاقت فيه قريش ذرعاً، حتى من دون أن تشعر بذلك، بدينها المحلّي، العائلي والأسري، حتى في أقوى تعبيراته القريبة من التوحيد مع جدّ النبي عبد المطلب، وباتتْ متعطشةً للَعب دوْرٍ تاريخي أكبر وأهمَّ في المنطقة؛ كما تقول لنا الأسطورةُ إنَّ ذلك الدين كان رجعاً لصدى التوحيد الإبراهيمي المنسي في بئر التاريخ الديني المقدس، وأنَّ العدوان على المقدّس، كما تمثّل في حدث سرقة غزال الكعبة الذهبي من طرف سفهاء قريش، إنّما كان مناسبة سنحت للمكبوت الديني بالخروج والتعبير عن نفسه من جديد، لكن بشَكلٍ رمزيٍ لا يخْلو من توظيف غير مُباشرٍ للعنف؛ للرغبة في الثأر بقطع يد السارق، وأنّ هذا المكبوت الديني سرعان ما وجد نفسه أمام مقاومة القرابة؛ قرابة الأخوال الذين احتمى بهم السارق وحالتْ دون إقامة الحدّ عليه، وما أثاره ذلك من حنق في نفوس المدافعين عن المقدس وتصدّع ثقتهم في قدرته على مواجهة "سُلطان القرابة". كما تُخبرنا تلكَ الأسطورة بأنَّ العقيدة التوحيدية ظلت تَحْبلُ بمعتقداتٍ

قديمة حَمَلها التُجَّار معهم إلى مكة؛ كعقيدة عِبادَة هُبل التي تُخفي وراءها قصَّة أقدم؛ قصة صراع هابيل وقابيل؛ وعقيدة عبادة زُحل والشمس، التي تتخفَّى وراء توصيف أمية بن أبي الصلت لعرش الله وحمَلته، كما لشروق الشمس وغروبها، وما قد توحي به مصادقة النبي على كلام أمية وفق بعض الروايات الإسلامية المتأخّرة؛ كما تكشف أسطورة غزال الربّ عن حضور طقوس وثنية في ثنايا الرؤية الإسلامية الناشئة؛ كقطع اليد المرتبط بعبادة هُبل وطقوس الحج...إلخ. بذلك تغدو الأسطورة مخبأً لمكبوتات دينية عملت السرديات التوحيدية الإسلامية على طمرها. وإذا كان التموْقُع خارجَ إطار المرويات خُطوةً مَنهجية مكَّنت الرّبيعي من استنطاق النصوص القديمة، فإنَّ استراتيجيته في تفكيك الأسطورة جعلت من كتابه، في لحظات كثيرة، أشبه بتحليل نفسي يستنطق الجانب اللاواعي من سردية الأسطورة، فيوسّع أمام القارئ باب التأويل الرمزي لتاريخ الوعي الديني العربي.

عثَر الرّبيعي في نظام القرابة على بعض مفاتيح نشأة الدعوة المحمّدية، بل ونجاحها أيضاً. ليس المقصود بهذا النظام جملة العلاقات الأسرية الضيِّقة، أو تلكَ التي يفرضها الانتماء إلى القبيلة على نحو فعلي وواقعي، وإنّما كلّ ما من شأنه أنْ يعني نوعاً من الشعور بالتجذُّر في أصلٍ عائلي واحد (حتى لو تعلّق الأمر بنسب متوهم ممّا اعتقد ابن خلدون). ويبدو أنَّ الرّبيعي لم يكنْ يهدفُ إلى تشخيص تجلّيات القرابة وعلاقاتها فقط، بقدر ما سعى أيضاً إلى فهم تمفصلاتها والتعرية على ديناميتها وأدوارها المتعدّدة في لعبة توزيع السلطة وتحديد المواقف داخل المجتمع المكّي على نحو غير واعٍ.

فهو لا يعيّنُ وظيفة واحدة ـ على نحو ميكانيكي وآلي ـ لعامل القرابة؛ ويصعبُ أن نتوقَّع من عدو لدود للنبي، وهو عمُّه أبو لهب، أن يحميه في واحدة من أحلك فترات دعوته بمكة بعد وفاة عمّه أبي طالب، إلاَّ بافتراض تدخُّل غيرٍ واعٍ لنظام القرابة والعصبية؛ كما يعسرُ فهم رفض أبي جهل للدعوة المحمّدية رغم وعيه بدلالاتها السياسية والاقتصادية التي تخدُم مصالح قريْش وقد تُصَيِّرُها سيّدة على العرب، من دون استحضار ردّ فعل القرابة أيضاً. بذلك يكون الطابع اللاواعي لنظام القرابة السبب في سيرها في اتجاهين متناقضين؛ فهي تارة عائق أمام النبي، وتارة أخرى خادمة لدعوته بشكل غير مباشر. بيدَ أنَّ الأهمَّ من ذلكَ أنَّ هذا النظامَ كانَ يعرفُ تصدّعاً غير مسبوق عشيّة مجيء الإسلام، وتحت وطأة التوحيد الآخذ في التطوّر نحو دين عالمي. وقد وجَد الرّبيعي في وقْعة بدرٍ خير تعبيرٍ عن هذا المُعطى الذي أغفله كثيرٌ من الباحِثين؛ فنحن نشهد، في معركة بدر، مواجهة مُحتملةً بيْن عتبة بن ربيعة (الأب الكافر) وأبي حذيفة (الابن المسلم)، وهذا يعني أنَّ نظام القرابة قد أدرك أوْج أزمته بسبب قوَّة التوحيد التي جسّدت إلى أيّ مدى باتت بنى القرابة التقليدية عاجزة عن احتواء توترات العلاقات الأسرية واهتزاز أسس العصبية. أتى لجوء الدعوة إلى نظام المؤاخاة بُعَيْد هجرة النبي وجماعته إلى المدينة يُعبِّر بوضوحٍ عن تصدُّع بنيان القرابة، كما يستشفُّ من تبني النبي لزيْد بظهور نظام قرابة جديد منافس للنظام العتيق، وهذا ما يعني أنَّ مشهد المواجهة بين النبي وعمّه لم يكن مفصولاً عن هذه التوترات التي دبَّتْ في أوْصال القرابة التقليدية.

نتأدَّى في أعْقاب ما تقدّم إلى القول إنّنا أمام مَنظورٍ نقدي تركيبي، يتأسَّسُ على ما يسميه الرّبيعي "إعادة بناء المرويات الإسلامية"، كخُطوَة لا مَحيدة عنها من أجل بلورة فهم أدقّ وأشمل لنشأة الإسلام، وهو ما يجعل منه منظوراً تأويلياً بالضرورة. يعني هذا الأمر، من بين ما يعنيه، أنَّ الحديث عن مدخل أنثربولوجي إلى قراءة الإسلام المبكر لا يعني الاكتفاء بتوصيف بُنى القرابة ورصد العلاقات القائمة بين مكوّناتها، بقدر ما يستلزم الانفتاح على أفق التأويل الرمزي للمرويات والأساطير المؤسّسة للوعي الديني المكّي. وهذا ما سنحاول إثباته من خلال الوقوف على تحليل الرّبيعي لأسطورة غزال الكعبة الذهبي على ضوء صلتها بأزمة القرابة التي عصفت بالاجتماع المكّي عشية البعثة المحمّدية.

ثانياً: سورة "المسد" وأزمة نظام القرابة في مكّة

يُمثّل أبو لهب الشخصية المفهومية التي ارتكز عليها تحليلُ الرّبيعي لأزمة نظام القرابة ودورها في تعبيد الطريق أمام ظهور الدعوة المحمّدية؛ إذ يبدو كتاب **غزال الكعبة الذهبي**، من أوَّل وهلة، محاولة لتفسير موقف قريش العنيف من حدث السرقة الذي اعتبر عدواناً غير مقبول على المُقدس. ولو أنَّ السارق كان شخصاً آخر غير أبي لهب، سليل بني هاشم وعمّ النبي الحانق عليه، لما كانَ الحدثُ ذاك ليثير أيّ استغراب، لأنَّ حدّ قطْع اليد كان سيقامُ في تلك الحالة من دون أي حرج، وما كانت خُزاعة، وهي قبيلة أخوال أبي لهب، لتهدِّد بالحرب حمايةً لابن أختها المستنجد بهم. شكَّلت هذه الواقعة لحظة

مُهمَّة في تاريخ نظام القرابة بمكّة، ويبدو من خلال ما نقله الأخباريون في شأنها أنّها لم تُحافظ على رمزيّتها ولا على أهميّتها، خاصَّة وأنّ القرآن استعادها بشكل رمزي، وكانَ فهمُ موقفه من أبي لهب بحاجة إلى مَجهود تأويلي كبير من أجل فهم علاقة سورة المسد، وهي التي أفردها القرآن لشخصية أبي لهب وزوجته، بواقعة الاعتداء على غزال الربّ، أي على المقدّس ومجاله.

لشخصية أبي لهب دلالتها الرمزية التي تختزلُ تناقضات القرابة وتداخلها مع المقدّس في المجال المكّي؛ فإلى أنّه عمّ النبي وعدوه اللدود، الذي ذهب بعيداً في الإساءة إليه؛ وإلى أنَّه صار في المخيال الإسلامي، نموذجاً للشقاء الدنيوي ومثالاً لبُؤس المصير الأخروي، فإنَّه هو نفسه الشخصُ الذي استجاب لنداء القرابة والعصبية وقرَّر حماية النبي، ابن أخيه، بعد وفاة عمِّه أبي طالب. غيْر أنَّنا لا نعرف عن أبي لهب غير هذه الصورة الحالكة؛ فقد اختفى الرجل في التاريخ كما اختفى غزال الكعبة المسروق، نُسِيَت القصَّة بالكامل؛ حاوَل الأخباريون والأدباء والشعراء المسلمون الإشارة إليها، لكنَّ مفعول النصّ القرآني وحُكمَه القطعي كانَ حاسماً في هذا الباب؛ كرَّس صورةً سلبيةً عن أبي لهب وزوجته، ومحا كلَّ شيء يتعلَّقُ بخبايا شخصيته الرمزية والدينية والسياسية والثقافية؛ محا كل ما يرتبطُ بنظام القرابة الحاكم لأفعال الرجل؛ بعلاقات الدم والعصبية التي كانت تعتملُ في الخفاء عشية ظهور الدعوة؛ بصنوف المُقاومة الرمزية التي أبداها المجتمع المكّي تجاه هذه الدعوة التي تبدّت له كخطوة في طريق الهيمنة على السلطة من طرف بني هاشم؛ وبالمستوى الذي

أدركه التوحيد قبيْلَ مجيء الإسلام؛ كما بالدوْرِ الذي اضطلع به في خلخلة بُنى القرابة التقليدية كما تجسَّد ذلك بوضوح في خصومات النبي مع عمّه.

يستندُ الرّبيعي في تحليله للدلالة الاجتماعية لحدث اعتداء أبي لهب على الغزال الذهبي على سرديتين اثنتين؛ السردية القرآنية كما تجلَّت في سورة المسد، وسردية التفسير الإسلامي التي حاولت تفسير هذه السورة بربطها بواقعة بعيدة عنها؛ واقعة إنذار النبي عشيرَتَه الأقربين بعدَ تلقيه الأمْر الإلهيَّ بالجهر برسالته. وإذا كانت السردية الثانية مُكمِّلةً للأولى، فإنّها عملت، في الحقيقة، على تبديدِ قصَّة سرقة الغزال الذهبي عندما ربطت سورة المسد بسبب نزول لا علاقة لها به. يكفي أن نتموقع خارج إطار التفسير الإسلامي التقليدي، أنْ نفصل بيْن السورة وحدث إنذار النبي "عشيرته الأقربين"، وأنْ نفهمها على ضوْء الدلالات الرمزية والدينية المنسية لبعض مفاهيمها الأساسية، حتى نجد أنفسنا على أعتاب القراءة التي يقترحها الرّبيعي لأسطورة سرقة غزال الرب، لأنّها تحوي مفاتيح فهم السورة من جهة، كما أنّها تسعفنا بفهم أدق وأشمل لمفعول التوحيد في تفكيك نظام القرابة وآليات اشتغاله التقليدية عشية ظهور الإسلام، ممَّا يعني أنَّ هذا الأخير كانَ تتويجاً لمسار التوْحيد الذي وجَد لنفسه موْطِئ قدمٍ حتى في ثنايا الوثنية العربية نفسها حسب الرّبيعي.

ليس المُهم، من هذا المنظور، أن نبحث عن حقيقة شخصية أبي لهب، لأنّنا أمام رمز ـ أسطوري وديني ـ يخفي في تضاعيفه ذاكرةً دينيةً متأصِّلةً في التاريخ الديني البعيد للعرب، لذلك أمْكنَ اعتبارُ رُدود أفعاله

ترجمةً لردّ فعل هذه الذاكرة الدينية ـ وما تخبئه من ماضٍ ثقافي، وديني، واجتماعي ـ على الدعوة الدينية "الناشئة". تبقى سورة المسد على قدرٍ كبير من الأهمية في هذا السياق، لأنّها تنبش في واقعة قديمة ما انفكّت الذاكرة الجماعية لأهل مكّة تعمَل على طَمرها ونسيانها؛ واقعة اعتداء جماعة من سُفهاء القوم ـ من بينهم عمّ النبي أبو لهب ـ على المقدّس. كانَ من المفترض، وفق ما جرت عليه أعراف العقوبات المعمول بها في مثل هذه الوقائع، أن يتمَّ إنزال عقوبة قطع اليد بالسرّاق، غير أنَّ ذلك لم يتمّ بسبب تدخّل أخوال أبي لهب، وهم من خزاعة، القبيلة القوية التي ربطتها بقريش علاقات مواجهة وصراع كانت مشاهده ما تزال تلقي بظلالها على ذاكرة المكيِّين في تلك اللحظة. ويبقى الأهمّ، في هذا السياق، ما خلّفه الحدث من تشكيك في صلاحية نظام القرابة ومدى قدرة المعايير والأعراف على حفظ حرمة المقدّس. حيث تبقى الواقعة مجرّد عرض من أعراض التصدّع الذي أخذَ يهزّ كيان نظام القرابة التقليدي.

ألفى الرّبيعي في هذا الحدث أرضيةً مناسبة لتحليل العلاقة القائمة بين القرابة، من جهة، والعامل الديني التوحيدي، من جهة ثانية. تنقل لنا كُتب التاريخ مشاهدَ لسجالات وخصومات دارت بين النبيّ وعمّه، ورغم اختلاف سياقاتها، فإنّها تخضع لمنطق السرد نفسه وغالباً ما تنتهي إلى النتيجة عينها. يدعو النبي عشيرته الأقربين، يدخل أبو لهب مسرحَ الحدث، يُنصت لدعوة ابن أخيه، ثم يصدُّ عنه ناهراً إيّاه بأشنع العبارات، ومُتهكّما من نُبوّته ودعوته. لا ينكر الرّبيعي واقعية هذه المشاهد كما تسرُدها المَرْوِياتُ الإسلامية، لكنّه لا يعتبرها سبب

نزول سورة المسد، وإنّما هي مرتبطة، في نظره، باجتماع الصفا الذي أنذر فيه النبي عشيرته الأقربين، وهي بالتالي على صلة بسورة الشعراء.

بذلكَ يفكُّ الرّبيعي الارتباطَ بيْنَ سُورَة المسد وواقِعَة اجتماع الصفا، وهي خُطوة يتبرّم من خلالها من منطق التفسير الإسلامي المعتمد، أساساً، آلية أسباب النزول. كما تتيح له إمكانية العوْدة إلى الذاكرة الدينية البعيدة قصْد تفهُّم السورة أولاً، الكشف عن صلتها بالمكبوت الديني والرمزي، قبل الانتقال، ثانياً، إلى فهم أسباب تفكُّك نظام القرابة وصلتها الإشكالية بتطوُّر التوحيد في المنطقة. يعني هذا الأمر، في جملة ما يعنيه، أنَّ الدينيَّ يُمثِّل المُنطلق في فهم الاجتماعي وفق هذه المقاربة، بما يعنيه ذلك من اعتراف جهيرٍ بأهمّيته ومكانته في فهم تاريخية الدعوة المحمّدية. أقامَ الرّبيعي استراتيجيته في فهم نظام القرابة على تأويل مفاهيم في سورة المسد واستعاراتها الأساسية؛ كعبارة "اليد"، و"تبَّتْ"، و"المَسَد"، و"حمَّالةُ الحطب". وقد نسَج تأويلَه ذاكَ من خلال التنقُّل بيْن الرمزيِّ والتاريخي، حيثُ يقرأ العبارة على ضوء وقائع تاريخية واجتماعية ودلالاتها الرمزية والسيكولوجية الخفية، مُتجنباً بذلك سطْوة التحليل اللغوي للعبارات وفخّ تشقيق الكلمات وما قد تنسجه من عوالم وهمية تبعد البحث عن مقاصده. لتكون النتيجة بناءَ منظور تأْويلي يجمعُ بين الرؤية التاريخية ونفَسها الواقعي، من جهة، والتحليل اللغوي والنفسي للنصوص، من جهة ثانية.

لحضور الغزال في قصة العدوان على المقدس رمزيّته التي ينبغي أنْ نتوقف عندها بشيء من التفصيل. فقد كان الغزال ـ في نظر

الرّبيعي – "الإلهة الأنثى، من معبودات العرب وآلهتها الطوطمية". كما اقترن تقديسُ الغزال بعبادة الشمس وفكرة الخصوبة. إضافةً إلى ذلك، عبَّر دفنُ الغزال في زمزم من طرف قبيلة جرهم (اليمنية)، التي كانت تعرفُ عبادة الشمس، عن طقْسٍ من الطقوس الدينية المُندثِرة، تجسَّد في "تقديم أصنام ذهبية تمثّل الغزال كأضحيات رمزية أو نذور لإله الماء". "بهذا المعنى يكون الغزال هو إله القبيلة (الإلهة الأم) العاصمة والحامية للقبيلة". وسرعان ما تماهت قُدسية الغزال مع قدسية المكان، وباتَ صيْدُه من المحرّمات كما تدلّ على ذلك المرويات العربية. لذلك "تبدى العُداونُ على الغزال ـ يقول الرّبيعي ـ ضرباً من ضُروب العُدوان على رمز الخصب وتجسيداته الإلهية، أو روح المقدّس التي حلّت فيه". وظّفت الروايات العربية رمزية الغزال وتمثاله في تحديد موقف الإسلام من التوحيد؛ فهي تحكي عن حدث حفر جدّ النبي، عبد المُطلب، بئر زمزم المعطلة واستخراج الغزال الذهبي منها، وتذكر أنّه زيّن به جُدران الكعبة، في إشارةٍ إلى احتفائه بهذا الرمز المُقدس. ممَّا يعبد الطريق أمام تصوير سطو أبي لهبٍ وجماعته على الغزال في شكل اعتداء لا يغتفر على المقدّس في بعديه المتناقضين؛ بعده الوثني الممتدّ في الذاكرة الوثنية للعرب؛ وبعده التوحيدي المنبعث من حدث استخراجه من طرف عبد المطلب الذي كان رمزاً من رموز التوحيد واحتفائه به. لذلك لا يحيل المقدّس، هنا، على مفهوم واضح المعالم، وثني أو توحيدي، وإنّما على هذا التوحيد الآخذ في الانفصال عن الوثنية. فيكون الاعتداء على المقدّس اعتداءً على هذا التوحيد الناشئ رغم أنَّه عبَّر عن نفسه في شكل اعتداءٍ على رموز وثنية. يعتبر الرّبيعي أنَّ دينَ قريش كان "خليطاً بين التوحيد والوثنية"، وأنَّ عبد المطلب

كان أحد "أبرز الحنفاء بمكة"، وسيكون علينا أن نستنتج من هذه المعطيات أنّ الدعوة المحمّدية تقدّمت إلى مشهد الأحداث في صورة "استمرارية" و"قطيعة" معَ التوحيد في الآن ذاته؛ استمراريةٌ معه من حيثُ قرابة النبي من عبد المطلب، أولاً، ومن حيث انتساب رسالته إلى التوحيد الإبراهيمي، ثانياً؛ لكنّه قطيعة معه من حيث هو دين لم يدرك بعد الدرجة الأعلى من التَنَزُّه والتجريد عن كلّ الشوائب الوثنية، وأنّ الانفصال عن هذه الأخيرة خطوة باتت ضرورة لإخراج التوحيد من دائرته الأسرية صوب الآفاق الفسيحة للدين العالمي.

بيْن السورة والأسطورة توجَدُ علاقةٌ "خفية" سعى التقليد الإسلامي إلى طمْرها وَرَاء تفسيره لموقف القرآن السلْبي من أبي لهب وزوجته. ويبدو أنَّ نسيان قصَّة الغزال الذهبي، (أو كبتها إن نحن توخينا الدقة أكثر)، كانَ "حيلة (نفسية) دفاعية" لجأ إليها وعي القَبيلَة الجمْعي رغبةً منه في ترميم جراح عصبيته الجريحة. نقرأُ للربيعي قوْلَه في سياق حديثه عن سورة المسد وتوصيفها لحال أبي لهب وزوجته؛ "إنَّ وصْف القرآن البَليغ هذا، باستخدام عبارة اختصَّت "بِيَد" ثم بمال أبي لهب وما كسب، يشير إلى ما هو أبعد بكثير من مسألة معارضته أو موقفه من الإسلام. وبطبيعة الحال، فهو وصفٌ يشير إلى ما هو أبعد كذلك من الكشف عن شخصية أحد أقرباء النبي (ﷺ) ممَّنْ لعبوا دوْراً استثنائياً في مُقاومة الإسلام، ويمكن أن يكون متّصلاً بمسألة الكشف عن جانب مسكوت عنه من عبادات ومعتقدات قريش والعرب، وصلته بنظام القرابات، بأكثر ممَّا هو مُتصلٌ بمشكلة شخصين عارضا النبي". يتموقع الرّبيعي، إذن، خارِجَ إطار الرواية الإسلامية الرسمية؛

وهو يعتقدُ أنَّ تلكَ السورة تُشير إلى واقعة الاعتداء على المقدس، وتُذكِّرُ أهلَ مكّة بأنَّ الحدّ لم يُقَم بعدُ على أبي لهب؛ حدّ قطع اليد باعتباره سارقاً ومعتدياً على غزال الرب. يذهب تحليل الرّبيعي في اتجاه الحفر في المعنى العميق لعبارة "تَبَّتْ"، ينتزِعُها من قبضة الفهْم الذي كرَّسته الروايات الإسلامية على ضوء موقفها السلبي من هذه الشخصية، مُشدداً على صلتها بتقليدِ قطع اليد الذي كان سائداً بين العرب، ممّا يجعل منها علامةً من علامات تأزُّم نظام القرابة الذي حال دون حفظ حرمة المُقدس.

يسجل الرّبيعي تشدُّد النبي تجاه العلاقات الأسرية والقرابية التقليدية، معتبراً أنَّ هذا الموْقِف لم يَكن معهوداً من قبلُ عند العرب. ويبدو من الروايات العربية التي سجَّلت حوار النبي مع عُتاة معارضي دعوته من قريش، أنَّهم ما انفكوا يذكرونه بقرابته التي أساء إليها بدعوته الجديدة، بل ويمكن الزعم أنَّ هذه الإساءة كانت من أبرز أسباب الصدّ عن دعوته. رفَضَ الخطاب النبوِيُّ المبكر وساطة ذوي القربى وشفاعتهم، وأتى الخطاب القرآني يشدد على المساواة بين الناس ويعتبر التقوى المعيار الأول والأخير للتمييز بينهم عند الله. وكأنّ تخطي الدين المحلي صوب دين عالمي ما كان له لأن يتمّ من دون تخطي القرابة الأسرية وتجاوزها، وحتى دينُ عبد المطلب، الأقرب إلى التوحيد، بدا غير كافٍ لإشباع طموح النبي، وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه أبو لهب وغيره من عتاة قريش المعارضين للدعوة المحمدية. فقد تبدّى الإسلام في صورة جديدة تماماً عمَّا كانَ مألوفاً من أديان أسرية كانت العادة قد جرت على نسبتها إلى أصحابها،

كما كانَ الإسلام عند نشأته "تخطياً تاريخياً لأُسس وركائز المعتقدات المتقشفة والبسيطة للعائلة والقبيلة"، وهذا هو السبب الحقيقي، في نظر الرّبيعي، وَراء الصراع بين النبيّ وعمّه؛ فهذا الأخير كانَ خير ناطقٍ باسم نظام القرابة وعلاقاته الأُسرية المتشابكة والمعقَّدة، وعبثاً حاولتْ السردية الإسلامية تصويرَ الصراع مع أبي لهب وكأنَّهُ مسألةٌ حتميةٌ دبّرتها الأقدار حتى قبل مولد النبي، لأنّ الظاهر أنَّ الصراع ذاك لم يكن منفصلاً عن مسار الدعوة الذي قاد النبي، قسراً، إلى الدخول في مواجهة مباشرة مع أهل قرابته الذين رأوا في دعوته تهديداً لدينهم الأسري، المحلي؛ دين عبد المطلب. فقد "وجد الابن (=أبو لهب) – يقول الرّبيعي- نفسه منساقاً وراء الرغبة، وربما واجب الدفاع عن دين أبيه (دين عبد المطلب) وهو يصطدم مع ابن أخيه، بينما كانَ الحفيدُ يشرع في تأسيس لحظة الانتقال من دين القبيلة إلى الدين التاريخي، وكان الأمْرُ مُتوقّعاً، لأنّه يتخلّص من كل المعقدات البسيطة التي تختلط فيها الوثنية بالتوحيد. وهذا هو أحدُ أكثر البواعث ودوافع الصراع الذي تفجر بين الابن والحفيد، ابن الأخ والعم". سيكون علينا، قصد فهم هذا القول، أن ننتبه إلى أنّ الأمر لا يتعلّق بموقف عدائي من القرابة، وإنّما برغبة في تخليص التوْحيدِ من شَوائبه الوثنية ومعتقداته البسيطة التي لا يمكن فصلها عن الدين الأسري، وقد شكّل ذلكَ السبب الرئيس الذي دفع النبي إلى الدخول في مواجهة مباشرة مع نظام القرابة. لا يهمّ كثيراً، هنا، لمن يعطي الرّبيعي الأولوية في تفسير لهذه المواجهة؛ لوعي النبيِّ بـ"الطابع العالمي" لرسالته الذي يومئُ به وضعه التاريخي الفريد والحاسم، أم برغبته الشديدة في الدفع بالتوحيد إلى أبعد مستوياته وتأسيس دينٍ يتجاوز الوثنية ويقطع معها

بشكل نهائي. ما يهمُّ أكثرَ هي النتيجة التي انتهى إليها النبي، عندما اقتنعَ بأنَّ الدفاع عن التوحيد، وتحقيقَ مهمّته التاريخية، لا يتحقَّقُ إلاَّ من طريق المواجهة مع القرابة ونظامها. هكذا وَجَد النبيُّ نفسه في مواجَهة دين جدّه؛ كانَ عليه أنْ يُطَهِّرَ التوحيد من كلّ ما يتداخلُ معه من معتقدات وما يشوبه من طقوسٍ وثنية، حتى لو تعلَّق الأمْر بتوحيد عبد المطلب نفسه. نظر النبي إلى دين جدِّه من منظور عالمي، فلم ير فيه غير عائق أمام التقدّم خطوة في طريق إخراج قريش ومكّة من خندق الأسرة والقبيلة والسير بهما نحو العالمية. أمّا أبو لهب فقد نظر إلى الدعوة المحمّدية من منظور الدين المحلّي والأسري، فلم يرَ فيها غير خطرٍ يتهدَّدُ موقع القبيلة ووظيفة القرابة. بذلك باتَ توحيد الجدّ عامل نكوص بعدما كان لحظة تجديد في الماضي، وتبدّى دين الحفيد في صورة موجة عاتية تأتي على الماضي والحاضر. حوّلت القرابة دين عبد المطلب إلى عامل ثبات، في حين استلهم النبي نفسه التجديدي وأبى إلا أن يدفع به إلى أبعد حدوده، ممّا يعني أنّه دفع بدين الجدّ إلى تجاوز نفسه بنفسه.

عبَّرت المُواجهة بيْن النبي وعمّه، إذن، عن التوتّر الذي أحدثه تطوُّر التوحيد على مستوى العلاقات القرابية، وليسَ بالعسير أنْ نَقرأ مسار الدعوة في مكة، خاصَّةً، على ضوْء هذا التوتر. بيد أنَّ الرّبيعي ينبهنا إلى أنَّ القرابة لم تكنْ دائماً عاملاً سلبياً بالنسبة إلى النبيّ ودعوته، فكُتُب السيرة تروي كيف وجد أبو لهب نفسه مُلزماً بحماية ابن أخيه رغم حنقه عليه. كما تذكرُ كيْفَ كسَر هاشمٌ بن عبد العُزى حصار قريشٍ لبني هاشم انطلاقاً من شعور بما يُمليه واجبُ القرابة

والعصبية. وهذه كلُّها إشارات إلى الدور "الإيجابي" الذي نَهَض به عاملُ القرابة في مسارِ الدعوة المحمّدية، حيث اتخذ ـ بتناقضاته الذاتيةـ شكل محرّكٍ خفي وجَّه موقف كلِّ طرفٍ من الآخر في لعبة الصراع. في ظلّ هذا التأويل يُمكن أن نفهم ما تورده الروايات الإسلامية من قصصٍ تخُصُّ موقف النبي من جّده وعمِّه أبي طالب، والتي غالباً ما تمّ الاستناد إليها لتفسير تراجُع أبي لهب عن حمايته. يذهب معظم تلك الروايات إلى القول إنّ السبب الرئيس في تراجع أبي لهب علمه بما قاله النبي عن جدِّه عبدِ المطلب من كونه مات كافراً. وبصرف النظر عن مدى دقّة هذه الرواية وصحّتها، فإنَّ ما تشي به هو أنَّ موقف النبي من دين الجدّ، كان سبباً كافياً بالنسبة إلى العم/الابن لكي يُضحّيَ بواجبِ القرابة تجاه ابن أخيه في سبيل حفظ رمزية الأبّ ودينه. يعني هذا الأمر أنّ تصدع نظامِ القرابة قد بلغَ نقطة اللارجوع في هذه اللحظة تحديداً، وأنَّ الفجْوَةَ بين طموح النبي ومقتضيات القرابة باتت غير قابلة للجسر. فقد "قد جاء الحفيدُ، أخيراً، لتنفيذ إرادة إلهية، بالتخلُّص من الدين (المحلي) الأسري والصغير، والانتقال به إلى الدين العالمي". لم تلتقط قريش الدلالات العالمية لدعوة ابنها، فرأت فيها خطراً على دينها المحلّي والأسري، لذلك غدا الصراع على شخصية عبد المطلب ورمزيتها صراعاً على حقيقة التوحيد نفسه.

غير أنَّ الموقف من دين الجدّ لم يكن وحده السبب الذي يُمْكنُ أنْ نُفسِّر به معارضة القرشيين للنبي ودعوته، حيث يشدِّد الرّبيعي على أنَّ توتر القرابة امتدَّ هذه المرة إلى العلاقة بيْن الفروع

العائلية بمكَّة. لم يكن الموقف التوحيدي سبباً كافياً لرفض الإسلام بالنسبة إلى المكّيين، خاصَّة وأنَّ ظاهرة النبوّة والدعوة إلى التوحيد كانت منتشرة في المنطقة، كما أنَّ التنافُسَ والصراع بيْنَ تلك الفروع كانَ أمراً معهوداً. يقول الرّبيعي؛ "من منظور الصراعات التقليدية التي نشبت داخل نظام القرابات، لم تنظر قريش إلى الإسلام نظرة رفضٍ تام، لأنَّه تضمَّن تصوُّراتٍ دينية تتناقض مع مُعتقداتهم المُتوارثة وحسب، فهذا أمرٌ كانتْ مكَّة تشهدُه باستمرار وتعرفه، خصوصاً مع وجود مُوحّدين ودعاة، لطالما رفعوا أصواتهم بضرورة العودة إلى دين إبراهيم، وإنّما لأنّه بدرجة أكبر من ذلك، بدا لها تجسيداً لطموحات قوى جديدة، تُريد تكريس سيطرتها على مكة، وكانت هذه باستمرار نقطة حساسة في سياق الصراعات، فكل دعوة إلى "دين" أو إلى تنصيب ملك في مكة، وكانت هذه من الأفكار الرائجة مع تصاعد أشكال التنافس الدولي بيْن الروم والفُرس على الجزيرة العربية، تراءت وكأنَّها مُحاولة من فرعٍ عائلي لفرض سلطانه الروحي على بقية الفروع". يبدو من تحليل الرَّبيعي أنّ التنافر الدائم بين قوى القرابة في مكَّة هو الذي حالَ دونَ تأسيس نظام "مُلك سياسي" فيها رغم المحاولات المتعدّدة التي أقدمت عليها بيزنطة وفارس في سياق بسط السيطرة على مكَّة. وقد كانَ من الطبيعي أن تنظُر البطون والفروع العائلية الأخرى إلى ما يُقدم عليه النبيُّ، وهو المنتسب إلى بني هاشم، بحسبانه سعياً من هذا الفرع إلى الهيمنة السياسية من طريق فرض دينٍ جديدٍ على مكّة برُمتها. لقد أدرك المكّيون أهمّية الدين باعتباره رأسمالاً رمزياً ذا مفعول نفسي، كما أدركوا امتداداته وآثاره الاجتماعية والسياسية.

كانَ انتصارُ الدعْوة المحمّدية، من منظور خصومه القرشيين، يعني احتكارَ الرأسمال الديني وتعبيدَ الطريق لتأسيس نظام مُلكٍ سياسيٍ يتنافى مع التقاليد المكّية. وهنا ينبغي أنْ نُسَّجل، حسب الرّبيعي، أنَّ التقاليد القبلية بمكَّة ما كانت لتقبل بنموذج المُلك؛ فرغم وجودِ أساسٍ ديني للاجتماع المكّي، مُمَثلاً في الولاية الدينية التي أسَّسَها قُصيٍ والتي تحوَّلت معها، وبفضلها، مكّة إلى مركز روحي وتجاري كبير، فإنَّ المُلاحظ أنَّ منطق القرابة والصراع العُصبوي داخل مكَّة حالَ دون انقلاب هذه الولاية إلى مُلك، حتى في أشدّ فترات الصراع الفارسي البيزنطي على مكَّة. يشدد الرّبيعي على أنَّ الإسلام ظهر في مجتمع مكي "ديمقراطي"، ينأى بنفسه عن نموذج المُلك السياسي القائم على الاحتكار الكلّي للسلطة، ويسوده جوٌ من التسامح. لذلك بدا احتكارُ بني هاشم للنبوة خُطوة، لعلها الأخيرة، في طريق هيمنتهم المُطلقة على مكَّة بالنسبة. يسوقُ الرّبيعي، من الروايات الإسلامية، كثيراً من الشواهد على حضور هذا الهاجس عند خصوم النبي، وهذا ما يشي بأنَّ موْقِفهم المُعارض للدعوة كانَ، في جانبٍ من جوانبه، مُعارضةً لما يمكن أن يقود إليه احتكارُ النبوة من هيمنةٍ سياسيةٍ وسيادة على مكَّة، ذلك أنَّ "جوهر الصراع داخل النظام القرابي كانَ يتركّز في هذا الجانب من احتكار امتياز النبوة، بعد احتكار كلّ أشكال السلطة الدينية (السقاية والجباية والرفادة ودار الندوة)". لا يعني هذا القول، ودرءاً لكلّ سوء فهم، أنَّ الرّبيعي ينتهي إلى تحليل اقتصادي/ سياسي لعلاقات القرابة وصلتها بالنبوة ومسارها، فهو لم يعتبر القرابة مجرَّدَ عائقٍ أمام نجاح الدعوة، وإنّما سعى إلى الكشف عن الكيفية التي تمّ بها تلقّي الدعوة من طرف مُمثّلي القرابة من الخصوم. يبقى

نموذج أمية بن أبي الصلت خير تعبيرٍ عن انفلات القرابة من منطق الصراعات السياسية الضيِّق؛ فقد تراجع عن لقاء النبي بالمدينة بعد أن علمَ بمصرع أبنيْ خالته في مَعركة بدر من طرف المسلمين، مقرّراً جدع أنف ناقته والتوجُّه إلى بيت أخته ليموت كمداً. تظهرُ هذه الرواية أنَّ أمية استسلمَ، في الأخير، لمنطق القرابة رغم أنّه كانَ رمزاً من رموز التوحيد (اليهودي ثم النصراني)، حيث بدا له القبول بالإسلام انتهاكاً لحرمة القرابة في مثل هذا الوضع. فقد "كانت لحظة قبوله بالإسلام – يقول الرّبيعي- هي ذاتها لحظة انتهاك قراباته الأُسرية المُباشرة، ولذا تبدتْ له مكافئاً للزنا (الخطيئة)".

هكذا يقودنا تفكيكُ الرّبيعي لِقِصَّة "غزال الكعبة الذهبي" إلى الوقوف على مدى تأزُّم علاقات القرابة قُبيْل ظُهور الدعوة المحمّدية. إنّنا أمام نظام ما عاد قادراً على تدبير تناقضات العلاقات الأسرية والعائلية والاجتماعية عامَّة، واستيعاب مفعول التوحيد الذي نسف أساس القرابة بأنّ فصلها عن مسوغاتها الدينية والأسرية. وبعد أن كانَ هذا النظامُ آلية لضمان استقرار المُجتمع المكيِّ وخلق توازناتٍ بيْن تناقضاته وقواه المتصارعة، وبعد أن استطاع قُصيٌ تطوير الحياة الدينية بمكّة، باتَ نظامُ القرابة ذاك، تحت وقع تطوّر التوحيد نفسه، حجر عثرة أمام خروج التوحيد من حدود القبيلة والأسرة، وسيره صوب "العالمية" المنشودة. يبدو النبيُّ، من منظور تحليلات الرّبيعي، في صورة الشخصية التاريخية العظيمة؛ فقد استطاع التقاط رسالة وضعه التاريخي، وأدرك فرادة دوره التاريخي. وجد نفسه في مجابهة نظام اجتماعيٍ عتيد، كانَ عليه أن يواجه أقرب الناس إليه،

أنْ يخبر معاناة الانسلاخ عن ذوي قرابته، أنْ يفشل ويُهجّرَ ويُخرج من قبيلته، إيماناً منه بأنّ الإيمان أقوى من القرابة، وقد رأينا ـ في أعقاب تحليلات الرّبيعي ـ كيف أنّه ذهب إلى حدّ اقتراح تعديلات على نظام هذه الأخيرة، من خلال موقفه من التبني، وبإحياء نظام المؤاخاة المندثر.

خاتمة

تتجلّى أهميّة مُقاربة الرّبيعي للإسلام المبكر في ما تقترحه من رؤية منهجية على الباحثين في مجال تاريخ الإسلام، وقد أفردنا هذه الدراسة لبيان ملامح هذه الرؤية وكيفية تطبيقها على موضوع نشأة الإسلام. ورغم أنّ كتاب **غزال الكعبة الذهبي** ينتمي، بالدرجة الأولى، إلى حقل الأنثروبولوجيا التاريخية، فإنَّ النفَس النقدي الذي استلهمه من تاريخ الأديان أسعف صاحبه بتجاوز المنظور الأنثروبولوجي الصرف، وهو ما يمثّل نموذجاً لإمكانية بلورة منظور نقدي تركيبي لتاريخ الإسلام، يتجاوز المقاربات المعرفية الجهوية التي جرت عادتها على حصر واقعة نشأة الإسلام في حيّزها الاقتصادي، أو السياسي، أو الديني، أو النفسي...إلخ، دونما وعي بالتداخل القائم بين هذه الشروط جميعها. يحقُّ للبعض أنْ يعترضَ على قراءة الرّبيعي لنشأة الإسلام بالقوْل إنّها تُعلي من قيمَة التوحيد السابق للإسلام ومفعوله في تأزيم نظام القرابة، وبأنّها تنتهي إلى ردّ هذا النظام نفسه إلى التوحيد باعتباره المحرّك الأوّل والأخير لمسار الأحداث. يمكن، أيضاً، أن نتحفّظ على قبول الرّبيعي بكلّ الروايات التي مدَّه بها التقليد الإسلامي

من دون فحص صلاحيتها التاريخية، رغبة منه في بناء تأويل للأحداث من منطلق الأسطورة ورمزيتها. بل ويجوزُ أنْ نعترض على الرّبيعي بالقول إنّه ضحَّى بمعقولية الرؤية التاريخية وصرامتها سعياً منه إلى استثمار الأسطورة، وأنّه انتصر للذاكرة على حساب التاريخ، وأنّه بالغ في التأويل النفسي للرموز الدينية مراعاة لمقتضيات الموقف التفهّمي من الدين وتاريخيته...إلخ. هذه كلُّها اعتراضات مُمكنة، بل ومشروعة، يحقُّ أن نشهرها في وجه تحليل الرّبيعي، غير أنّها لا تمسُّ جوهر إسهامه على المستوى المنهجي والنموذج التفهّمي الذي يقترحه على الباحثين في تاريخ الإسلام المبكر. ويبقى الأهم في نظري أن نُفكّر معه ـ وضده كذلك ـ في إمكانية تطوير "نموذج العقلانية التفهمية" المُنتظم لكتاب **غزال الكعبة الذهبي**. وعندي أنَّ تطوير هذا النموذج يبقى مشروعاً فكرياً وبرنامجَ عملٍ ينبغي على الباحثين في مجال الإسلاميات الإسهام فيه، لأنَّه يُرشدنا إلى فهم نقدي وتركيبيٍ لتاريخ الإسلام وأسئلته الكبرى.

نقل جغرافية التوراة من فلسطين إلى اليمن: مراجعة نقدية في نظرية فاضل الرّبيعي

مصطفى بوهندي*

سعيد بالمشاركة في ندوتكم المتميّزة، وسعيد بملاقاة الأستاذ فاضل الرّبيعي صاحب الفكرة المثيرة للجدل، والتي نقلت الحدث التوراتي من فلسطين إلى اليمن. وشاكر للجنة المنظمة ولرئيسها الدكتور عبد الإله بلقزيز على دعوته الكريمة للمشاركة.

مقام إبراهيم

تعرّفت على الموضوع منذ ثلث قرن من الآن، عندما ناقشت أطروحة السلك الثالث، سنة ١٩٨٩، بجامعة محمد الخامس بكلية الآداب بالرباط، في شعبة الدراسات الإسلامية، تحت عنوان "العقائد الإسرائيلية وأثرها في توجيه التفسير الإسلامي". تناولت فيها نموذجين اثنين من السرد التوراتي، يتعلّق الأوّل بقصة آدم والثاني بقصة النبي إبراهيم؛ مبيناً أنّ المفسّرين المسلمين قد تأثّروا في تفسيرهم لآيات القرآن المتعلّقة بهذين الشخصيتين، بسرد التوراة، إلى درجة أنّهم

* أستاذ التعليم العالي ورئيس مختبر الأديان والعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

غيروا وجهة النص القرآني إلى جهتها. وقد أثرت حينها في الباب المتعلّق بإبراهيم، مسألة "مقام إبراهيم"، وكيف أنّه تحوّل في التفسير من موضع للإقامة، كما بيّنها سياق الآيتين اللتين ذكرتا المقام، إلى عكس المعنى؛ حيث أصبحت هذه الجملة دليلاً على أنّ إبراهيم، لم يُقم أبداً في البيت الحرام، ولا كان عهد الله معه فيه، أن يقوم بخدمته وإمامته وتطهيره للمصلّين آناء الليل وأثناء النهار، هو وابنه إسماعيل. وحُكيت في ذلك قصّتان، إحداهما تجعل الأب إبراهيم يطرد جاريته أم الصبي إسماعيل وابنها، ويتركهما في الصحراء بلا معين مع قطعة خبز وجراب ماء. ولم يزر الأب إبراهيم الجارية وابنها، إلا بعد أن صار رجلا وتزوج امرأة، فلما زار امرأة ابنه، وجدها وحيدة في الصحراء، وقد تركها زوجها إسماعيل وذهب يصيد، فاشتكت إلى إبراهيم حالها، وسألها عن طعامهم وشرابهم، فقالت له "اللحم والماء" فقال لها: اللهم بارك لهم في لحمهم ومائهم. وأمرها بأن تخبر زوجها بمجيئه ونصيحته له بأن يغيّر عتبة بيته، فطلّقها. وزار إبراهيم مرّة ثانية فلم يجده، وإنّما وجد زوجته الجديدة التي أكرمت مثواه، وسألها عن طعامهم وشرابهم، فقالت له "اللحم والماء" فقال لها: اللهم بارك لهم في لحمهم ومائهم. وأمرها بأن تخبر زوجها بمجيئه ونصيحته له بأن يثبّت عتبة بيته؛ وكذلك كان. وفي المرة الثالثة، زار الأب ابنه فوجده يبري نبلا له، فأخبره أنّ الله أمره ببناء بيت له في هذه الصحراء وطلب منه أن يعينه على بنائه. فكان الغلام يحمل حجر المقام، وكلّما أكمل أبوه بناء جدار من جدران الكعبة، حمله إلى الجدار الذي يليه؛ وكان إبراهيم يضع رجليه عليه، حتى أكمل البناء، فبقيت آثار قدميه عليه إلى اليوم، وهذا الحجر هو حجر المقام. فدلّت الرواية الأولى على أنّ إبراهيم لمّا كان يرفع

القواعد من البيت وإسماعيل في بيت الله الحرام، لم يكن يضع قدميه على أرضية ذلك المكان، وإنّما على حجر مخصوص هو حجر المقام؛ وهو يدل على أنّ مقامه عند زوجته الأولى أم إسحاق، وأنّ مجيئه إلى مكّة كانت استثنائياً لبناء البيت الحرام، وأنّه سيرجع إلى مكان إقامته حال إكمال البناء. وأمّا الرواية الثانية فقد اختصرت المسافة، وجعلت هذا الحجر يحصل على اسمه وصفته منذ مجيء إبراهيم عند المرأة الثانية، حيث استقبلته استقبالاً جيداً وأعطته الطعام والشراب، وقدّمت له الحجر ليضع عليه رجليه حتى غسلت رأسه. فأمرها الأب إبراهيم أن تُعلم إسماعيل بقدومه وأنّه أمره أن يثبّت عتبة بيته. وبقيت أثار قدمي إبراهيم على الحجر، ولمّا تم بناء بيت الله الحرام، جعل إسماعيل الحجر في موضعه الذي هو فيه، وأمر الله المسلمين في القرآن، باتخاذه مصلّى، أي جعله بينهم وبين القبلة. وأصبح هذا الحجر دالاً على أنّ إبراهيم يقيم في أرض السيدة سارة وابنها إسحاق، وهنالك مقامه؛ وليس في أرض الجارية المطرودة وابنها، وأنّ مجيئه إلى هذه الأرض كان استثناء، ولفترة وجيزة ومهام محدّدة.

عالجت موضوع مقام إبراهيم في هذه الدراسة مبيناً أنّ عملية تزوير كبيرة تعرّض لها تراثنا؛ وأنّها من الإسرائيليات التي انطلت على كثير من المفسرين والمحدثين بما في ذلك الإمامين البخاري والطبري. وأنّ قراءة النصوص المؤسسة القرآنية في سياقاتها لتكشف أنّ إبراهيم وإسماعيل لم يفترقا، وأنّه ظلّ مع أبيه حتى بلغ معه السعي، ورفع معه القواعد من البيت، وعاهدهما الله على الإقامة في هذا البيت، وخدمة المصلّين فيه بالليل والنهار، وتطهيره والقيام

بشؤونه، وإمامة الناس وتعليمهم مناسكهم، وهو عهد دائم في الزمان والمكان، خصّصه الله لإبراهيم وإسماعيل وذريتهما، قال تعالى: ﴿**وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهن، قال إنّي جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين**﴾ [البقرة: ١٢٤]. وفي تفسير هذا العهد قال تعالى: ﴿**وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهّرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجوع**﴾ [البقرة: ١٢٥]. وقال تعالى: ﴿**وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (*) وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (*) لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ (*) فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ (*) ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾ [الحج: ٢٦ـ٢٩]. ثم بيّنت أنّ محاولات تزوير "مقام إبراهيم" وجعله في ما أسموه المسجد الأقصى في فلسطين، ونقله من بيت الله الحرام لا تسفعه النصوص القرآنية المؤسّسة، وإنّما يقوم على أحاديث وتفسيرات إسرائيلية بثّها أهل الكتاب من يهود ونصارى منذ القرون الإسلامية الأولى في كتب التفسير والحديث ومختلف المصادر الإسلامية والكتابية.

أثناء كتابة هذا البحث، أهداني الصديق الفلسطيني سعيد الحسن، لمّا علم باشتغالي على الموضوع، نسخة من كتاب **التوراة جاءت من جزيرة العرب**؛ الذي كان قد صدر حديثاً للأستاذ كمال الصليبي، وقد ضمّنت أطروحتي حينها مبحثاً يقدّم ملخصاً للكتاب وموافقته

مع النتائج التي توصّلت إليها بأنّ فسلطين المزعومة ليست هي مقام إبراهيم، ولا حتى مقام بني إسرائيل، ولا الحدث التوراتي عموماً.

مقاطعة بئر طوى في مكة

كانت أوّل رحلة ميدانية خرجت فيها مع فريق بحث، قصدنا بها الحجّ إلى بيت الله الحرام أولاً، ثم زيارة ما قيل لنا أنّه "بئر طوى" في محافظة مكّة. ذهبنا إلى الموقع مع بعض الباحثين، والتقينا بمحافظي الموقع، وهم عبارة عن بعض المتطوّعين من أبناء مدينة مكّة، الذين لهم عدد من الروايات الحديثية والإخبارية الإسلامية التي تنسب الموقع إلى العهد النبوي؛ وعرضوا لنا ما يوجد عندهم من نصوص وأخبار؛ منها ما يذكر أن اليهوديات كنّ إذا مررن بالوادي القريب من هذا البئر يخلعن نعالهن باعتباره الوادي المقدّس طوى؛ كما وردت روايات أخرى تتحدّث عن بعض المعارك التي وقعت في العصر الإسلامي الأوّل، بين المسلمين والمشركين، بجانب هذا الوادي في المصادر الإسلامية. ووجدنا المنطقة وقد تحوّلت إلى حيّ عصري، بنيت فيه عمارات شاهقة، استمر البئر بالاشتغال إلى وقت قريب، وقد أقيمت عليه البناية، التي هي عمارة سكنية عالية، خصّصوا أحد محالها السفلية للبئر وأغلقوه بسياج، ولم يعد لأحد إمكانية الاستفادة من مائه.

كانت الأسئلة التي طرح هذا الوادي، وقد أصبح شارعاً رئيسياً في مكّة، وهذا البئر وقد أصبح معطّلاً، أكثر من الإجابات التي قدّم لنا: ما الذي أوصل موسى لمكّة؟ ومتى؟ هل يمكن لخروج بني إسرائيل أن يكون عبر البحر الأحمر، أو حتى خروج موسى وحده

وهو يهرب من فرعون إلى غرب الجزيرة العربية؟ وحتى بافتراض وقوع معجزة شقّ البحر الأحمر، فإن بني إسرائيل لا يستطيعون قطع المسافة بين النيل حيث يسكن الفراعنة وبين غرب البحر الأحمر، وهي مسافة تحتاج إلى أسابيع مع حرارة مصر المفرطة، وظروف ترحيل مئات الآلاف من الأسر الفقيرة بقضّها وقضيضها؟ فكيف إذا أضفنا إليها مئات الكيلومترات في عرض البحر الأحمر، ولو جففناه من مياهه؟ فهو يقتضي أسابيع أخرى أو شهوراً من المسير؟ بينما يذكر لنا كلّ من النص التوراتي والقرآني أنّ فرعون أدركهم في يوم أو ليلة، أو أدركهم مشرقين؟ لم تستطع رحلة بئر طوى أن تجيبنا على الأسئلة التي جئنا بها، ولكنّها طرحت علينا سؤال الجنوب، ونبهتنا أنّ الخروج كان جنوبياً، وأنّ الشمال لا محلّ له من الإعراب في قصّة خروج بني إسرائيل من مصر. وهنا بدأ انتباهنا إلى دقّة تعبير النص الديني التوراتي والقرآني معاً، عندما تحدث الأوّل عن الصعود من مصر، وتحدّث الثاني عن الهبوط إلى مصر. وبين الصعود والهبوط حُلّت المعادلة الجغرافية، فالخروج كان صعوداً من مصر، ولذلك تحدّثت جميع نصوص التوراة عن إصعاد بني إسرائيل من مصر، ولم تذكر واحدة منها عكس ذلك. والإصعاد إنّما يكون عكس نزول النيل إلى مصر، والإصعاد يكون إلى الصعيد أي إلى الجنوب في اتجاه منابع النيل. وكذلك الهبوط إلى مصر يكون في اتجاه المصبّ. وبالانتباه إلى هذا المعطى، وجدنا معطى آخر ينصّ على الجنوب في الكتاب المقدس، والذي ترجمته المؤسّسة الكتابية إلى نجف ثم إلى نقب، وجعلته في الشمال في اتجاه فلسطين الحالية. بينما ينبغي أن يكون الجنوب في

الجنوب وليس في الشمال. كانت هذه هي المحطة الثانية التي قلبت اتجاه الخروج من الشمال إلى الجنوب، في تفكيرنا على الأقل.

تابعت البحث في جغرافية الحدث التوراتي، واطّلعت على باقي أعمال الدكتور كمال الصليبي، وقراءاته اللغوية والأثرية الجغرافية، وأعمال بعض تلاميذه ومؤيديه؛ واطّلعت على أعمال الباحثين العراقيين فراس السواح وخزعل الماجدي، الذين ثبّتا الأطروحة الإسرائيلية والاستعمارية القائمة، واعتبرا أعمال كمال الصليبي محاولة لإنقاذ النص الديني التوراتي من ورطة السؤال العلمي الذي فضح تزوير الكهنة ورجال الدين اليهود وسرقتهم لتراث الأمم الأخرى ونسبته لليهود. لكنّني لم أجد منهما التزاماً حقيقياً بالمنهج العلمي الموضوعي في معالجة الظاهرة شديدة التعقيد؛ خصوصاً عندما اكتفى هذان الباحثان خصوصاً، بردّ ما لا يتوافق مع وجهتي نظرهما بجرّة قلم، واعتباره من الخطاب غير العلمي، لكون مصدره هو الكتاب المقدّس وكتاباته الدينية؛ بينما تجدهما شديدي العناية والتقدير والوصف بالعلمية لما نقل عن الأساطير البابلية وسجلّات الملوك الأشوريين، وما وصلهما من ترجمات من المتحف البريطاني لكتابات قيل عنها مسمارية، أو مصادر أخرى أعلى من شأنها الدارسون الغربيون. والأمر نفسه من حيث المنهج، وجدته لدى الدكتور فاضل الرّبيعي، عندما يميّز بين المصادر الدينية والعلمية، ويستهين بالكتب المقدّسة وقصصها وشخصياتها وأحداثها ولغتها وتعابيرها، ويسمح لنفسه بإلغاء ما شاء منها وتحويل ما شاء من أسماء ومسمّيات إلى أخرى بديلة بناء على تشابه ارتآه، بعيداً عن السياق والمعنى واللغة التي

يتكلّم بها المصدر المعتمد. وسأحاول في هذه المداخلة أن أراجع مفردتين توراتيتين تعامل معهما الدكتور الرّبيعي، وبنى عليهما بعض نتائج أبحاثه، وهما مفردة عبراني التي ربطها بالأب عابر جاعلاً منه أبا العبرانيين، ومفردة يهود التي ربطها بنبي الله هود من جهة وبقوله تعالى في القرآن على لسان اليهود ﴿**إنا هدنا إليك**﴾ وقوله ﴿**الذين هادوا**﴾، فجعل هودا أبا ليهود اليمن الذين تحدّثت عنهم التوراة، وكذلك نقل مصر وتاريخها إلى مصريم اليمنية. وبذلك نقل الأستاذ فاضل الرّبيعي الحدث التوراتي من فلسطين والشرق الأدنى والأوسط إلى اليمن.

لا بدّ أن أقرّ منذ البداية أنّ كلّا من الأستاذين كمال الصليبي وفاضل الرّبيعي كان لهما الفضل في زعزعة نظرية الجغرافيا والأركيولوجيا التوراتية، التي انبنت عليها أغلب المسلّمات المعاصرة الرائجة في علم التاريخ والجغرافيا والآثار؛ وكان لهما الفضل في تنبيه العالم إلى عمليّات التزوير العفوية والمتعمدة التي طرأت في المجال. وأنّ الحدث التوراتي لا علاقة له بفلسطين وإسرائيل الحالية والمتخيّلة. لكنّني أعيب عليهما معاً أنّهما قاما بمثل ما قامت به المدرسة الأركيولوجية التوراتية، عندما قاما بإسقاط أحداث التاريخ التوراتي سواء في منطقة عسير في غرب الجزيرة أو في اليمن في الجنوب الغربي لشبه الجزيرة، بناء على تلاعبات لغوية بأسماء الأماكن والبلدان والمدن والشعوب والأمم والممالك والأشخاص، وصياغتها في أماكن أخرى ارتضاها صاحبانا.

أسقط الأستاذ فاضل الرّبيعي مملكتا يهوذا وإسرائيل في اليمن، قاسماً إياه إلى جنوبي سماه حمير وشمالي سماه سبأ. وربط يهوذا

الجنوبية الحميرية بالنبي هود الذي جعل اسمه أساس اليهود، مثل "عرب ويعرب، هود ويهود". وربط المملكة الشمالية السبئية بعابر باعتباره أب العبرانيين. وفي كل هذا تنكّر لما تحدّثت به التوراة عن أصل العبرانيين وبني إسرائيل واليهود والأسباط، معتبراً ذلك مجرّد حكايات لا ترقى لتكون مصدراً للتاريخ، وأنّ الأساس المعتمد الذي ينبغي الرجوع إليه هو سجلّات الملوك الأشوريين، التي اعتبرها علم الآثار أدلّة علمية لا يأتيها الباطل من بين أيديها ولا من خلفها. وهنا أجدني أختلف مع الأستاذ في هذا التفريق، إذ أنّي أعتبر أغلب الوثائق القديمة المعتمدة هي وثائق دينية، ولا يقدح ذلك في صلاحيتها جميعاً للتوثيق التاريخي، الذي يجعلنا نكتشف التاريخ والجغرافية والثقافة والمعرفة والدين والفكر والفلسفة ومختلف المعطيات الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية التي تنقلها إلينا الوثيقة. ولا مجال للتفريق والانتقاء بين ما ينسب من هذه الوثائق إلى الكتب المقدسة، والأخرى المنسوبة إلى الأساطير القديمة؛ وبغض النظر عن وجودها في بردية مدفونة في قبر، أو نقش على تابوت أو مدخل هرم، أو كتاب ديني متداول، أو رواية شفوية أو أغنية أو نشيد أو طقس مقترن بأعياد واحتفالات وتقاليد يحييها الناس في كل مناسبة، تؤكّد الأدلّة أصالتها التاريخية إلى الأزمنة والأمكنة المنسوبة إليها. وبالتالي، فإنّ الكتابات الهيروغليفية أو سجلّات الملوك الأشوريين أو لوائح الآباء في الكتب المقدسة، كلها وثائق ينبغي التعامل معها بتقدير كبير، ومنهج علمي موضوعي، لا يسمح بالتلاعب والعبث بها، أو ببعض منها، ممّا لا يناسب أهداف الكاتب الإيديولوجية أو الذاتية، وغير العلمية.

وقبل أن أدخل في مناقشة مصطلحين استعملهما الكاتب وبنى عليهما الجزء الأساسي من أطروحته، ألا وهما، العبراني الذي ربطه بعابر، ونسبه إلى الشمال اليمني السبئي، واعتبر أهله هم أصحاب مملكة إسرائيل القديمة الشمالية. والثاني هو يهوذا الذي جعله الكاتب في الجزء الجنوبي من اليمن وربطه بهود وبالعبارتين القرآنيتين ﴿**الذين هادوا**﴾، و﴿**إنا هدنا إليك**﴾. أود الإشارة أن مصطلح اليمن ومفهومه، الذي نسب إليه الأستاذ "فاضل الرّبيعي" كل شيء من تاريخ الحدث التوراتي، لا يعني دائماً، عند القدماء على الأقل، بما فيهم الهمذاني صاحب وصف جزيرة العربية، المعتمد عند الأستاذ؛ وابن خرداذبة وغيرهما من كتّاب **المسالك والممالك**، ما قصده فاضل الرّبيعي في كتبه بمسمى "اليمن". وهنا أشير إلى دليل واحد من مصادره المعتمدة، يحدثنا على كون اليمن في إفريقيا جنوب الصحراء، وفيه منابع النيل. ولن يقول لي السيد فاضل أنّ منابع النيل توجد في اليمن أيضاً؟

أبدأ بالحديث عن اسم هود الذي جعله الكاتب أصل كلمة يهود، مثل عرب ويعرب، وغيرها من الكلمات المشابهة التي لا يفتر كاتبنا عن ترادها في حجاجه ضد المخالفين. وهنا أخبره بما هو أعلم به، ألا وهو كون "هود" في القرآن الكريم هو نبي من الأنبياء، بعثه الله إلى قوم عاد الذين طغوا في البلاد، وجاء ذكره في ثلاث سور من القرآن، سمّيت إحداهن باسم "هود"، والثانية والثالثة هما سورتا الأعراف والشعراء؛ ولم يأت أي ربط لنبي الله هود أو قومه عاد، باليهود مطلقاً أو بني إسرائيل أو أحد من أنبيائهم أو آبائهم المعروفين. وهو دلالة

على فساد المنهج اللغوي المبني على التشابه اللفظي، حيث ربط الكاتب اسم "هود" باليهود.

وأما استدلال الأستاذ بـ ﴿**هدنا إليك**﴾ و﴿**الذين هادوا**﴾، فهو يرتبط باليهود فعلاً، ولكن لا علاقة له بنبي الله هود، الذي لا علاقة لاسمه الشخصي باليهود، على الأقل في القرآن الكريم الذاكر لهذا الاسم. فأمّا مفردة "الذين هادوا، فقد وردت للحديث عن اليهود مقابل النصارى وغيرهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة: ٦٢]، والآيات في ذلك متعدّدة، لكنّها جميعها تتحدّث عن أصحاب الديانة اليهودية، ولا علاقة لها بنبي الله "هود". كذلك الأمر في مفردة ﴿**هدنا إليك**﴾ التي استعملها الكاتب في المعنى نفسه، فهي تفيد التوبة والرجوع إلى الله، وقد تعني الرجوع إلى اليهودية باعتبارها دين الله. لكنّها في جميع الأحوال لا علاقة لها بالنبي هود عليه السلام. كما أنّها لا علاقة لها بجنوب اليمن، ولا بالمملكة الجنوبية يهوذا، التي جعلها الكاتب المقابل التاريخي لمملكة حمير اليمنية، وهو خلط عجيب وقع فيه الأستاذ فاضل. نعم لقد كان في اليمن يهود، وكانت فيه ممالك يهودية، لكن إسقاط مملكة إسرائيل ويهوذا أو مملكة إسرائيل والسامرة على مملكتي حمير وسبأ، لم يقدم عليها الأستاذ إلا بعضاً من المتشابهات، مع كثير من التعسّف الملحوظ والتغافل المتعمّد.

فأمّا حديث الكاتب عن مصطلح العبرانيين، وكونه مأخوذاً من اسم عابر المذكور في سفر التكوين، وأنّ سلالة عابر هذا، هي

السلالة اليمنية المؤسّسة للمملكة الإسرائيلية الشمالية، فليس مؤسّساً على شيء.

لقد ذكر اسم عابر في سفر التكوين سبع مرات، وذكر مرة واحدة باعتباره شعبا في سفر العدد.

ذُكر بنو عابر أوّل مرة باعتبارهم أبناء سام الجد، قال: "وَسَامٌ أَبُو كُلِّ بَنِي عَابِرَ، أَخُو يَافَثَ الْكَبِيرُ، وُلِدَ لَهُ أَيْضاً بَنُونَ." (سفر التكوين ١٠: ٢١). ونسب سفر التكوين عابر إلى شالح مباشرة، ثلاث مرات، قال: "وَأَرْفَكْشَادُ وَلَدَ شَالَحَ، وَشَالَحُ وَلَدَ عَابِرَ." (سفر التكوين ١٠: ٢٤). وقال: "وَعَاشَ شَالَحُ ثَلاَثِينَ سَنَةً وَوَلَدَ عَابِرَ." (سفر التكوين ١١: ١٤). وقال: "وَعَاشَ شَالَحُ بَعْدَ مَا وَلَدَ عَابِرَ أَرْبَعَ مِئَةٍ وَثَلاَثَ سِنِينَ، وَوَلَدَ بَنِينَ وَبَنَاتٍ." (سفر التكوين ١١: ١٥). ثم ذكر السفر عابر وأبناءه، ثلاث مرات: قال: "وَلِعَابِرَ وُلِدَ ابْنَانِ: اسْمُ الْوَاحِدِ فَالَجُ لأَنَّ فِي أَيَّامِهِ قُسِمَتِ الأَرْضُ. وَاسْمُ أَخِيهِ يَقْطَانُ." (سفر التكوين ١٠: ٢٥). وقال: "وَعَاشَ عَابِرُ أَرْبَعاً وَثَلاَثِينَ سَنَةً وَوَلَدَ فَالَجَ." (سفر التكوين ١١: ١٦). وقال: "وَعَاشَ عَابِرُ بَعْدَ مَا وَلَدَ فَالَجَ أَرْبَعَ مِئَةٍ وَثَلاَثِينَ سَنَةً، وَوَلَدَ بَنِينَ وَبَنَاتٍ." (سفر التكوين ١١: ١٧). هذا كل ما أورده سفر التكوين عن عابر، وليس فيه أي إشارة لا لليهود ولا لليمن. والإشارة الثانية التي جعلت من عابر شعبا جاءت في سفر العدد، حيث قال: "وَتَأْتِي سُفُنٌ مِنْ نَاحِيَةِ كِتِّيمَ وَتُخْضِعُ أَشُّورَ، وَتُخْضِعُ عَابِرَ، فَهُوَ أَيْضاً إِلَى الْهَلاَكِ." (سفر العدد ٢٤: ٢٤). ولست أجد في هذه الإشارات جميعاً ما يؤكّد فكرة الأستاذ فاضل الرّبيعي عن ارتباط هذا الاسم بالعبرانيين

أو اليهود، لأنّ بني إسرائيل لم يولدوا بعد، وجدّهم إبراهيم لم يأت له ذكر في زمن عابر وآبائه وأبنائه.

أمّا العبرانيون كما جاءوا في النص التوراتي، فقد كانوا قبل إبراهيم إذ هم آباءه، وكان إبراهيم واحداً منهم، وبهذه الصفة خرج من بلده. "فَأَتَى مَنْ نَجَا وَأَخْبَرَ أَبْرَامَ الْعِبْرَانِيَّ. وَكَانَ سَاكِناً عِنْدَ بَلُّوطَاتِ مَمْرَا الأَمُورِيِّ، أَخِي أَشْكُولَ وَأَخِي عَانِرَ. وَكَانُوا أَصْحَابَ عَهْدٍ مَعَ أَبْرَامَ." (سفر التكوين ١٤: ١٣). وقد أطلق عليه هذا الاسم بناء على انتمائه وانتماء آبائه لمنطقة عبر النهر، وليس لكونه عَبَرَ نهرا أو غيره كما يروّج. وهو الأمر الذي جاء على لسان يشوع النبي: "وَقَالَ يَشُوعُ لِجَمِيعِ الشَّعْبِ: هكَذَا قَالَ الرَّبُّ إِلهُ إِسْرَائِيلَ: آبَاؤُكُمْ سَكَنُوا فِي عَبْرِ النَّهْرِ مُنْذُ الدَّهْرِ. تَارَحُ أَبُو إِبْرَاهِيمَ وَأَبُو نَاحُورَ، وَعَبَدُوا آلِهَةً أُخْرَى." (سفر يشوع ٢٤: ٢).

"فَأَخَذْتُ إِبْرَاهِيمَ أَبَاكُمْ مِنْ عَبْرِ النَّهْرِ وَسِرْتُ بِهِ فِي كُلِّ أَرْضِ كَنْعَانَ، وَأَكْثَرْتُ نَسْلَهُ وَأَعْطَيْتُهُ إِسْحَاقَ." (سفر يشوع ٢٤: ٣).

صفة العبراني أو العبرانيين هي التي حملها يعقوب وبنوه عندما نزلوا إلى مصر، وكذلك عندما خرجوا منها؛ وهي صفة مرتبطة بعبر النهر أو عبر الأنهار، كما سجلته النصوص جميعاً.

فامرأة عزيز اتهمت يوسف بمراودتها عن نفسها، و"أَنَّهَا نَادَتْ أَهْلَ بَيْتِهَا، وَكَلَّمَتهُمْ قَائِلَةً: «انْظُرُوا! قَدْ جَاءَ إِلَيْنَا بِرَجُل عِبْرَانِيٍّ لِيُدَاعِبَنَا! دَخَلَ إِلَيَّ لِيَضْطَجِعَ مَعِي، فَصَرَخْتُ بِصَوْتٍ عَظِيم." (سفر التكوين ٣٩: ١٤). ولما دخل عليها زوجها، بادرت "فَكَلَّمَتْهُ بِمِثْلِ هذَا الْكَلاَمِ

قَائِلَةً: دَخَلَ إِلَيَّ الْعَبْدُ الْعِبْرَانِيُّ الَّذِي جِئْتَ بِهِ إِلَيْنَا لِيُدَاعِبَنِي." (سفر التكوين ٣٩: ١٧).

ووصف يوسف لصاحبي سجنه الأرض التي جاء منها بأرض العبرانيين، فقال: "لأَنِّي قَدْ سُرِقْتُ مِنْ أَرْضِ الْعِبْرَانِيِّينَ، وَهُنَا أَيْضاً لَمْ أَفْعَلْ شَيْئاً حَتَّى وَضَعُونِي فِي السِّجْنِ." (سفر التكوين ٤٠: ١٥). وهو الصفة التي وصف بها يوسف لملك مصر لما علم بقصته، قال: "وَكَانَ هُنَاكَ مَعَنَا غُلاَمٌ عِبْرَانِيٌّ عَبْدٌ لِرَئِيسِ الشُّرَطِ، فَقَصَصْنَا عَلَيْهِ، فَعَبَّرَ لَنَا حُلْمَيْنَا. عَبَّرَ لِكُلِّ وَاحِدٍ بِحَسَبِ حُلْمِهِ." (سفر التكوين ٤١: ١٢).

نفس الصفة وُصف بها بنو إسرائيل وبناتهم في مصر؛ نذكر من ذلك: "فَقَدَّمُوا لَهُ وَحْدَهُ، وَلَهُمْ وَحْدَهُمْ، وَلِلْمِصْرِيِّينَ الآكِلِينَ عِنْدَهُ وَحْدَهُمْ، لأَنَّ الْمِصْرِيِّينَ لاَ يَقْدِرُونَ أَنْ يَأْكُلُوا طَعَاماً مَعَ الْعِبْرَانِيِّينَ، لأَنَّهُ رِجْسٌ عِنْدَ الْمِصْرِيِّينَ." (سفر التكوين ٤٣: ٣٢). وقوله: "وَكَلَّمَ مَلِكُ مِصْرَ قَابِلَتَيِ الْعِبْرَانِيَّاتِ اللَّتَيْنِ اسْمُ إِحْدَاهُمَا شِفْرَةُ وَاسْمُ الأُخْرَى فُوعَةُ،" "وَقَالَ: «حِينَمَا تُوَلِّدَانِ الْعِبْرَانِيَّاتِ وَتَنْظُرَانِهِنَّ عَلَى الْكَرَاسِيِّ، إِنْ كَانَ ابْناً فَاقْتُلاَهُ، وَإِنْ كَانَ بِنْتاً فَتَحْيَا»." (سفر الخروج ١: ١٥/١٦)؛ (...) "فَقَالَتِ الْقَابِلَتَانِ لِفِرْعَوْنَ: «إِنَّ النِّسَاءَ الْعِبْرَانِيَّاتِ لَسْنَ كَالْمِصْرِيَّاتِ، فَإِنَّهُنَّ قَوِيَّاتٌ يَلِدْنَ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَهُنَّ الْقَابِلَةُ»." (سفر الخروج ١: ١٩).

كذلك الأمر بالنسبة لابنة فرعون لمّا وجدت تابوت موسى في النهر: "وَلَمَّا فَتَحَتْهُ رَأَتِ الْوَلَدَ، وَإِذَا هُوَ صَبِيٌّ يَبْكِي. فَرَقَّتْ لَهُ وَقَالَتْ: «هذَا مِنْ أَوْلاَدِ الْعِبْرَانِيِّينَ»." (سفر الخروج ٢: ٦)؛ "فَقَالَتْ أُخْتُهُ لابْنَةِ فِرْعَوْنَ: «هَلْ أَذْهَبُ وَأَدْعُو لَكِ امْرَأَةً مُرْضِعَةً مِنَ الْعِبْرَانِيَّاتِ لِتُرْضِعَ لَكِ الْوَلَدَ؟»" (سفر الخروج ٢: ٧).

وفي قصة قتل موسى للمصري، وصف أحد المتخاصمين، الذي من شيعته بالعبراني، ووصف المتخاصمان في اليوم الثاني بعرانيين؛ قال: "وَحَدَثَ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ لَمَّا كَبِرَ مُوسَى أَنَّهُ خَرَجَ إِلَى إِخْوَتِهِ لِيَنْظُرَ فِي أَثْقَالِهِمْ، فَرَأَى رَجُلاً مِصْرِيّاً يَضْرِبُ رَجُلاً عِبْرَانِيّاً مِنْ إِخْوَتِهِ." (سفر الخروج ٢: ١١). وقال: "ثُمَّ خَرَجَ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي وَإِذَا رَجُلاَنِ عِبْرَانِيَّانِ يَتَخَاصَمَانِ، فَقَالَ لِلْمُذْنِبِ: «لِمَاذَا تَضْرِبُ صَاحِبَكَ؟»" (سفر الخروج ٢: ١٣). وكل هذه الأسماء والأوصاف لا علاقة لها بالأب عابر، أو بنيه بني عابر. وقد أطلق على الإله في مصر إله العبرانيين في عدد من المواطن. منها: (سفر الخروج ١٨/٣؛ ٣/٥؛ ١٦/٧؛ ١/٩؛ ١٣/٩؛ ٣/١٠).

وذكر عزرا الكاتب منطقة عبر النهر باعتبارها المكان الذي جاء إليه اليهود المسبيون، بعد الخروج من مصر على عهد موسى، وتأسيس المملكة وسقوطها على عهد داود وسليمان؛ وحصول السبي والشتات ثم التحرير والعودة على يد ملوك أجانب. وأنّ الملوك المحرّرين لهم أرسلوا رسائل إلى ولاة عبر النهر من أجل مساعدة اليهود العائدين إلى بلادهم وترميم بيت الرب وسائر مساكنهم. (سفر عزرا ١٠/٤ـ٢٠؛ ٣/٥ـ٨؛ ٦/٦ـ١٣؛ ٢١/٧ـ٢٥؛ ٣٦/٨؛ سفر نحميا ٧/٢ـ٩؛ ٧/٣ـ٢٠).

لكن منطقة عبر النهر جعلتها الأركيولوجيا التوراتية في العراق وفي منطقة ما بين النهرين. وهو ما ترفضه نظرية الأستاذ فاضل الرّبيعي ونقلته إلى أرض "بني عابر" في اليمن، رافضة لمسمّى العبرانيين من أساسه، ولسردية التوراة في انتساب العبرانيين لعبر النهر. وأنا وإن كنت اتفق مع الأستاذ على تهافت فكرة جعل عبر النهر في العراق، لمجرّد عبور إبراهيم أو غيره لنهر الفرات. فإنّي أرفض ما تحدّث به الأستاذ

الربيعي عن نقل عبر النهر إلى اليمن، وجعلها في منطقة بني عابر الذين تحدّث عنهم. موجّهاً سيادته إلى ضرورة الرجوع إلى النصوص المؤسّسة، والتي حدّدت مجال هذه المنطقة في بلاد كوش، وعلى أرض أنهار كوش، والتي هي إفريقيا جنوب الصحراء، حيث الأنهار التي خرقت الأرض، وجعلت المقيمين فيها مضطرين إلى التنقل بين أراضيها وأنهارها عن طريق العبور والعبارات، ولذلك يطلق عليهم العابرون، بجميع لغات إفريقيا والعالم. وهي المنطقة التي تحمل هذا الاسم "عبر النهر" (Cross river) ويحمل سكّانها اسم العابرين: (إيغبو، إيبوس، إيبرو، هيبرو، إيفيت، إيهيت، إيزيت...)، ولكنّها جميعها تعني شعب العابرين في أرض العبور التي خرقت الأنهار أرضها وحمل شعبها قوارب البردي ليعبروها باستمرار، وليحملوا بذلك اسم عابري الأنهار أو عبرانيي عبر النهر في أرض كوش. وهو ما نصّ عليه سفر إشعياء في إصحاحه الثامن عشر في قوله: "١ يَا أَرْضَ حَفِيفِ الأَجْنِحَةِ الَّتِي فِي عَبْرِ أَنْهَارِ كُوشَ، ٢ الْمُرْسِلَةَ رُسُلاً فِي الْبَحْرِ وَفِي قَوَارِبَ مِنَ الْبَرْدِيِّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ. اذْهَبُوا أَيُّهَا الرُّسُلُ السَّرِيعُونَ إِلَى أُمَّةٍ طَوِيلَةٍ وَجَرْدَاءَ، إِلَى شَعْبٍ مَخُوفٍ مُنْذُ كَانَ فَصَاعِداً، أُمَّةٍ قُوَّةٍ وَشِدَّةٍ وَدَوْسٍ، قَدْ خَرَقَتِ الأَنْهَارُ أَرْضَهَا".

سأكتفي بهذين المثالين، وأخلص منهما إلى أن فرضية الأستاذ فاضل الرّبيعي، تبقى صحيحة بالنسبة إليّ، فيما يتعلّق بنقل جغرافية التوراة من أرض فلسطين وإسرائيل المتخيّلة إلى الجنوب واليمن بمفهومه القديم الذي يعني خصوصاً إفريقيا جنوب الصحراء؛ وهو ما ذكره ابن خرداذبة في مسالكه وممالكه؛ عندما بيّن أنّ منابع النيل توجد

في اليمن، وبالتأكيد فهو لا يقصد يمن الأستاذ الرّبيعي. وبذلك فهي نظرية غير صحيحة إذا حصرت في اليمن بمفهومه الضيّق جنوب شبه الجزيرة العربية بمفهومها الحالي. مع التأكيد منهجياً على رفض الانتقائية والتحكّم حسب هوى الكاتب، وحسب تشابه الكلمات والأسامي، التي يتلاعب بها كيف يشاء، ويأخذها من مصادر مختلفة ومتضاربة.

يَمنيّة الأحداث التوراتيّة:
حقيقةٌ تاريخيّة أم سرديّةٌ زائفة

سناء بنحدو*

انكّبَ بعضُ الباحثين العرب على فكِّ الصِّلة بين الأحداث التوراتيّة وفلسطين؛ حيث عمِلوا على نقلِ، عبر دراساتِهم، جغرافية هذه الأحداث إلى الجزيرة العربيّة، ولعلّ من خيرتِهم الأستاذ كمال الصّليبي، والأستاذ فاضِل الرّبيعي. لقد ارتبطت العديدُ من الرواياتِ التاريخيّة في الجزيرةِ العربيّة بالنصوصِ الدينيّة، نصوصٌ اختَلَفَ على تفسيرها البعض، واتفق البعضُ الآخر، لكن الجدليّة، جدليّة فكّ رموز تلك النصوص تبقى قائمةً على مرِّ العصور، وتحتاجُ، اليوم وأكثر من أي وقتٍ مضى، إلى مُراجعاتٍ فكريّةٍ وتاريخيّة جادّة، كمحاولةٍ لإزالة ما علق بها من شوائب ومن تأويلات خاطئة صُفِدت بها العقول وقلبت التاريخ رأساً على عقِب.

لكن، هل يقبلُ العقل في هذه المنطقة مثل تلك الجدليّة، خاصةً إنّ تعلَّق الأمر بموروثٍ دينيّ أو عقائديّ؟ وماذا يمكن أن يساعد أو يُعرقِلَ عمل الباحثين في هذا الشأن؟ أسئلة وأخرى سنحاولُ مُناقشتها

* باحثة في الفلسفة، متخصصة في الفلسفة السياسية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

من خلال قراءة في كتاب المُفكِّر والمؤرّخ فاضل الرّبيعي **القدس ليست أورشليم: مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين**.

تَنخَرِطُ مساهمة الأستاذ الرّبيعي ضمن هذا الإطار، فبعد سنواتٍ من البحث الجادّ قضاها بين المخطوطات التوراتية القديمة، ونظراً لإلمامه بمختلف اللّغات والرسومات القديمة خاصةً العبرانيّة، مكّنهُ من الاطلاع على النصوص في متنها وليس عبر مُختلَف القراءات والترجمات التي عرّضت النص التوراتيّ لتحريفات خطيرة غيّرت من معناه، ممّا جعل الفرصة سانحةً، أمام دسِّ سرديات لاهوتيّة لا تمتُّ إلى الحقيقة التاريخيّة بصلة.

يرتكزُ فاضل الرّبيعي في تحليلاتِه على ثلاثة مصادر أساسيّة هي:

أولاً؛ النص التوراتي بما هو مصدرٌ تأريخيّ، ومن ضمنِه الأسفار الخمسة الأولى من "العهد القديم" المنسوبة لموسى وهي سفر التكوين (La Genèse)، سفر الخروج (Livre de l'exode)، سفر اللاويين (Lévitique)، سفر العدد (Livre des Nombres) وسفر التثنية (Deutéronome)، ممّا مكّنه من قراءةٍ مُتفحِّصة للنص التوراتيّ في متنِه الأصلي من دون اللّجوء للترجمات والتأويلات التي أرغمت النص على قول ما ليس ضمنه.

يُشدِّدُ الرّبيعي، في هذا الإطار، على المشكلة المنهجية التي تواجهُ الدارس الجاد أمام النصوص في متونها الأصلية وعبر مختلف الترجمات التي تخضع لها؛ حيث يُؤكّد في دراسته للنص التوراتيّ على ضرورة قراءتهِ وفحصه في أصلِهِ العبريّ وليس عبر المترجم بالعربيّ

مثلاً أو غيره من الترجمات؛ إذ يُشكِّلُ عائقُ الترجمة أول عقبةٍ تُواجِه كل باحثٍ، وذلك عبر تطويع المفردات لتنطق بما ليس من معناها.

ثانياً؛ الشعر العربيّ الجاهليّ ومرويات الإخباريين العرب، يُؤرِّخُ الشعر العربيّ الجاهليّ لفترةٍ من تاريخ الجزيرة العربيّة، وأيضاً للمعارك التي قامت بين القبائل العربيّة الوثنيّة واليهوديّة والمُسماة في كتب التاريخ "أيام العرب"؛ حيث دارت، حسب الأستاذ الرّبيعي، في المكان نفسه الذي تتحدّث عنه النصوص التوراتيّة، وأيضاً مرويات الأخباريين العرب عن البلاد العربيّة، خاصةً فيما تعلَّق بتاريخها وجُغرافِيّتِها، وأيضاً دياناتِها وقبائِلِها. يُمثّلِ الشعر الجاهلي العربيّ ومرويات الأخباريين العرب مصدراً تأريخياً، مثيراً للاهتمام، وجديراً بالدراسة خاصةً من لدُنِ مُؤرخيّ الأدب والشعر العربيّ القديم.

ثالثاً؛ كتاب صفة جزيرة العرب، يُعتبر لسان اليمن الهمدانيّ الجغرافيّ واحداً من فحول الجغرافيين الذين تضلّعوا من هذا العلم، ونقَّبوا في غرائِبِهِ ونوادِرِه؛ إذ يُمثّلُ كتابه صفة جزيرة العرب، حسب الرّبيعي، إمكانيةً لإعادة بناء الرواية التاريخيّة التوراتيّة وذلك عبر إعادة بناء الرواية الجغرافيّة، وأيضاً لدحض القراءة الاستشراقية الغربيّة اللاّهوتية التي تفرّدت بتأويل الأحداث، وسيطرت على السرد الجغرافيّ، في حين دائماً ما تكون هناك قراءات أخرى موازية، لا تقِلُّ أهميتُها التاريخيّة عن باقي المرويات وخاصة الرسميّة "اللاّهوتية" منها، ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ القَصَصِ**﴾؛ إذ تتعدّد الروايات والحدثُ واحدٌ. وهكذا، يُمثّلُ كتاب صفةَ جزيرة العرب مصدراً تأريخياً عربياً، نظراً لما شمِله من وصفٍ شاملٍ لجغرافية الجزيرة العربيّة

ولقبائلِها وشعابِها، في مُقابل الروايات الاستشراقية غير العربيّة التي استأثرت بسرد الأحداث في تلك الحقبة. تتطابقُ البنية السرديّة في النص التوراتيّ مع البنية السرديّة في نص الهمدانيّ، حسب الرّبيعي، بوصفِهما سرديّتين جغرافيتين، وبدورِهما تتطابقان مع الشعر الجاهليّ بما هو سرديّة شعريّة عربيّة للأماكن والمواضِع، وخزاناً ثقافياً يَزخَرُ بكم هائل من الأدلة والبراهين التي تؤكّدُ أنّ التوراة لم تحدث في فلسطين؛ إذ تحدثت هذه السرديّة عن مسرحٍ جغرافيّ يمتدُّ بطولِ سراة اليمن الشهيرة، أو ما يُعرفُ بسراة حِمْيَر، وصولاً إلى صنعاء، مروراً بنجران وعدن وحضرموت.

يغوصُ الرّبيعي في الرسم والجدرِ اللغوي للنص العبريّ، مُعتمداً على إلمامِه الكبير باللغات القَديمة؛ حيث كانت العبريّة مُنتشرةً في الأزمنة التوراتيّة في أنحاءٍ مختلِفة من جنوب شبه الجزيرة العربيّة وغربها ومن الشام، وفي مرويات الاخباريين والشعراء العرب عن البلاد العربيّة، خاصةً فيما تعلَّق بتاريخها وجُغرافِيّتِها، وأيضاً دياناتِها وقبائِلِها؛ إذ مكنّته دراسة النصوص التوراتيّة في متنها الأصلي، من وضع اليد على مكامن الخطأ والتحريف الذي تعرّض له النص عبر مختلف التأويلات اللاّهوتية التي خضع لها.

يُحاولُ الرّبيعي عبر أطروحاتِه المُثيرة للجدل (ces révélations controversies)، الوفاء للتحدّي وللمهمّة التي أخذ على عاتِقِه، بما هو تحدّي معرفيّ في الأساس، وأيضاً لمهمِة فصلِ ما هو أسطوريّ عنما هو تاريخيّ؛ حيث يعتمدُ التاريخ والدقة في تحرّي الحقائق ويربطُ بينها مُستعيناً بالدليل والمنطق، بينما تُطلقُ الأسطورة العنان للمخيال

الشعبيّ، لتصنع من مادة التاريخ أقاصيص وسرديات تتّسمُ بالشعريّة والخيال، ليمثّل التاريخ والأسطورة مُحاولةً لتصوير الواقع عبر ربط الحاضر بماضيه. يُوضّحُ من خلال كتابه **القدس ليست أورشليم: مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين** كيف أنّ القراءات الاستشراقيّة للتاريخ، طابقت تعسُّفاً بين تاريخ فلسطين القديم وأحداث التوراة؛ إذ يرى أنّ التوراة كمصدر تأريخيّ (Une source historiographique) وضعت تأويلاً مُـزوّراً جعل، بالتالي، من فلسطين مسرحاً للتاريخ اليهوديّ، فهل أورشليم هي القدس فعلاً؟

يكمن جوهر أطروحة الرّبيعي في التشديد على أنّ القدس الموصوفة في التوراة ـ وذلك طبقاً للنص العبري ـ لا علاقة لها بالقدس العربية، ليكون الاستنتاج التالي صحيحاً؛ القدس ليس أورشليم كما تزعُمُ الدراسات المعاصرة للكتاب المقدّس؛ حيث لا تقول التوراة بأيّ صيغة من الصيغ المحتملة بهذه التسمية وأنّ القدس هي أورشليم، بل تُقدِّم، بالمقابل، وصفاً دقيقاً بالارتباط مع أحداث بعينِها، ليس فيها قدرٌ من التباين بمقدار ما فيها من الالتباس الصادر عن قراءةٍ استشراقية طابقت بشكل قصريّ بين تاريخ فلسطين القديم وأحداث التوراة، لذلك خصَّ الأستاذ الرّبيعي النص العبريّ، تحديداً بدراسةٍ مُعمَّقة بغرضِ تفكيكِهِ وإعادةِ بناءِ روايتِهِ عبر تحليل وتركيب قصّةِ سقوط أورشليم على يد داود الملك.

شكّلت دراسة الرّبيعي، هذه، عبر إعادة بناء الرواية التاريخيّة عن سقوط أورشليم تمهيداً لتقديم الأدلّة البرهانيّة على مسائل خمس هي، أولاً؛ ليست القدس العربيّة هي قدس-قدش المذكورة في التوراة،

حسب الرواية الاستشراقيّة اللاّهوتيّة، حيث لا تدعى أورشليم إطلاقاً، ثانياً؛ لم تذكر المدعوة القدس، حسب التوراة، في صورة "جبل قدش"؛ إذ قُصِد به ثلاثة مواضع-جبال-وليس جبلاً أو مكاناً واحداً، ثالثاً؛ لا توجد القدس فوق جبل ولا قرب أي جبل كما تصفُها التوراة بذلك؟ رابعاً؛ لا وجود لجبل صهيون المؤدّي إلى أورشليم في فلسطين وليس من المنطقي افتراض زوال واختفاء جبلٍ من الجغرافيا، في حين يزعُمُ التوراتيّون صمود الأسماء والأماكن في وجه تغيّرات الزمن خصوصاً وأنّها لا تزال موجودة في فلسطين منذ قرابة ألفي سنة ونيف، خامساً؛ لم تأتي التوراة على ذكر اسم الفلسطينين قط كما لم تشر ولو مجرد تلميح إلى هذا الاسم. وهكذا، ركّز فاضل الرّبيعي في تحليلاتِهِ على هذا الترابط الملتبس وما يمكن استخلاصِه من فك أوصالهِ، وذلك كمحاولةٍ منه لإعادة بناء الرواية الجغرافيّة التوراتيّة أولاً، ثم الرواية التاريخيّة تالياً، بما هي مساهمةٌ جديدة ومثيرة للجدل وأيضاً جديرة بالدراسة، في سبيل تصحيح تاريخ فلسطين القديم وتخليصه من كل ما شابه من الرواية التوراتية الاستشراقية وتحريره منها ومعه المنطقة والعقل "العربيّ" من قيودٍ شكّلت سقف تفكيره وأُفُقَ تحليلاتِهِ وحضرت، بالتالي، عنه كل مُحاولة للانعتاق والتحرر(l'émancipation).

يُشدِّدُ الرّبيعي بالقول أن ليس في الرواية التوراتية ما يدعم هذا الاعتقاد، ففي الوقتِ الذي يتحدّث النص العبريّ، بكل وضوح، عن مدينةٍ تدعى أورشليم (Or Salem)-دار السلام- دخلها الملك داود إثر احتلاله مدينة بيت بوس بعد معركةٍ كبرى، يُوضِّحُ أستاذُنا الفاضل أن بيت بوس (Yébos /Jébus) هذه المدينة المُحايدة لأورشليم ليست

القدس، بل هي مكان جبليّ يمنيّ في منطقة الجوف، على الطريق المُؤدي إلى صنعاء، يقول الهمداني في هذا الصدد: "ثم الجوف وهو منفهق من الأرض بين جبلين... إلى الحقلين والسهلين... فبيت بوس وجبل نقم وما بينهما من حقل صنعاء"؛ إذ يتطابقُ هذا الوصف تماماً، حسب الرّبيعي، مع ما جاء في النص التوراتيّ؛ إذ يقول النصّ حرفياً: "واستولى الملك ورجالُهُ على أورشليم اليبوسيّة وطرد سُكّانها من الأرض، وأخذ حِصن صيّون-صهيون فأصبحَ اسمُهُ مضارِب داود". نلاحظُ من خلال تحليل ترجمة هذا النص استحالة وقوع القدس جغرافياً قُربَ جبل صهيون حيث مدينة أورشليم، فهي غير قدش - قَدَس (المكان المقدس) الواردة في التوراة، والتي تقع قرب جبل برنيع وجبل الأموريين في اليمن وليس في فلسطين. وبناءً عليه، نستخلص من النص أن داود استولى على مدينةٍ تدعى بيت بوس، لكِنّها كانت "أورشليم" أي مدينة مسالمين آمنين مُتديّنين كما يُقال دار سلام؛ حيث ينفي النص صراحةً وبشكلٍ قطعيّ أن تكون أورشليم هي القدس أو هي قدش-قدس، كما يُؤكّدُ وجودها قرب جبل صهيون (صيّون)، فالقدسُ العربيّة لا تقعُ في جبل صهيون-صيّون ولم تكن تُدعى بيت بوس أو أورشليم. ليجد السؤال التالي مشروعيتَهُ، أين وقعت المعركة؟ ومن أين جاء المخيال الاستشراقيّ بفكرةِ تطابقِ وتماثُلِ اسميّ المدينتين؟

يجزِمُ الرّبيعي أنّهُ لا وجودَ لأي مكانٍ، أو موضعٍ، أو جبلٍ يُدعى جبل صهيون في أي بقعةٍ من العالم القديم، سِوى الجبل المعروف عند العرب باسم جبل صهيون، بما هو حصنٌ منيع، يصلُ سلسلة جبال السّر بنجرانَ في سَرْو حِمْير إلى الشرق من صنعاء؛ حيث يقول

اليمنيون في مأثورِهم الشعبيّ ليومِ الناس هذا: "كل بوسيّ يهوديّ، وكل يهوديّ بوسيّ"، دلالةً على بيت بوس اليمنيّة التي كان سُكّانُها على دين اليهوديّة، وهي مكانٌ جبليّ حصين يتطابقُ وصفُهُ مع وصفِ الهمدانيّ كما أسلفنا الذكر في كتاب صفة جزيرة العرب. أمّا فيما خصّ الشعر الجاهليّ يقولُ الشاعر الجاهليّ أبو ذؤيب الهذليّ:

"فإنك حقا أي نظرة عاشق نظرت وقُدسٌ دونها ووقير"؛

حيث يتغنّى الشاعر بجبل قُدس ـبالضمـ وهو ليس قَدَس ـبالفتحـ في جبال المعافر إلى الجنوب من مدينة تعز، بل جبلٌ قُرب وادي الرمة وهما جبلان أحدهُما أبيض ويُسمى المعرج، والآخَر أنف أحمر شامخ وكِلاهُما قدس، وقد وصفَهما الأصمعيّ والهمدانيّ ومعظم شُعراء الجاهليّة.

وهكذا، وكما تحدّث النص التوراتيّ عن أورشليم، واصِفاً جُغرافِيَّتَها الجبليّة بدقّة، كان من الحثميّ التمييز بين سائر المواضِع الجبليّة الواردِة في هذه النصوص، تفادياً للخلط بينها وبين القدس العربيّة في فلسطين. مثَّلَ عدم التمييز، هذا، والإصرار على المُطابقة التعسفيّة والجهل بجغرافيّة التوراة، أبرز العوامِلِ التي أفضت إلى حدوث خلطٍ مأساويّ في الجغرافيا، نجمت عنه، حسب الرّبيعي، فوضى عارِمة في التاريخ الفلسطينيّ، اختلطت فيها وتداخلت عصورٌ وجماعات وأحداث لا يجمعُها جامع، عليه، وفي ظل غيابِ وعي قومِي سليم، خضع تاريخ فلسطين لقراءةٍ اسشراقيّة مُزيّفة، احتضنتها كتب التاريخ العربيّة من دون تدقيق أو تمحيص.

يُواصِلُ الرّبيعي تجريد السردية التاريخية الاستشراقيّة من جميع مقوماتها، مُركّزاً على حدث السبي البابلي؛ حيث يُوضّحُ أنّ القبائل اليهوديّة التي دوّن أسماءها النبي عزرا بعد عودتها من السبي، لم يعرفها التاريخ، لا لغوياً، ولا حتى في النقوش البابلية والآشورية والفارسية. كما لم تعرف المواضع والأماكن المذكورة التي تنسب إليها هذه الجماعات، ليُؤكِّد أنّها أسماء لقبائل عربيّة ـ يمنيّة كبني شعرائيم ـالشعراء في العربيّةـ وشلمهـسلمه في العربيّةـ.

وضّحَ الرّبيعي، عبر صفحات كتابه **القدس ليست أورشليم: مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين**، العقبات والعوائق التي واجهت اليهود، حسب الرواية التوراتيّة الاستشراقيّة، إثر تحريرهم من السبي، والتي صعَّبت من مُهمّة إعادة ترميم أورشليم في بلاد اليمن؛ حيث شكّلت قبيلة فلس أهمَّ تلك العقبات، بحسبانِها قبيلةً كانت تتعبّد للإله فلس، فنُسبت إليه وسُمو بالفلستيين. خاضت مع اليهود قبل السبي وبعده معارك طاحنة؛ إذ تصفهم التوراة بالمجرمين وآكلي السحت، مما يُحيلُنا إلى سؤالِ القراءة التوراتيّة الاستشراقيّة، كيف اعتبرت الفلستيين، في النص العبري، هم أنفسهم الفلسطينيون، علماً بأنّ العبرية، حسب الأستاذ الرّبيعي، تعرف حرف الطاء، وليس هناك من داع للاستعاضة عنه بالتاء، كما أنّه لا مبرر ليتجاهل الجغرافيون اليونانيون، في دراستهم للجزيرة العربيّة، شعباً اسمه الفلسطينيون إذا كان فعلاً له وجود.

أسئلةٌ جديرةٌ بالشرح والتحليل، ولن تُجيب عنها إلا دراساتٌ علميّة رصينة، تنخرطُ في مشروعٍ بحثيّ جاد، كالذي أطلقه جيلٌ من

الأساتذة المنقِّبين في الآثار والحرف ولعَلّ خيرتهم الأستاذ جواد علي (١٩٠٧ـ١٩٨٧) والأستاذ علي فهمي خشيم (١٩٣٦ـ٢٠١١) وطبعاً الأستاذ فاضل الرّبيعي بحسبانِهِ حلقةَ وصلٍ بين "جيل الآركيولوجيين"ـ المنقبّين ـ، إن صحَّ التعبير، وخلفهِ "جيل الأنثروبولوجيين" بما هو مشروع واعد، وأوّل لبنة في بناءِ حركَةٍ ثقافيّة ولما لا مدرسةٍ أنثروبولوجيّة عربيّة تعملُ على تفنيد كل السرديات الاستشراقيّة ودحض رواياتِها، عبر تأسيس براديغمات للبحث العلميّ التاريخيّ على مستوى المُؤسسات الأكاديميّة، كمحاولةٍ جادة لتحريك المياه الراكِدةِ، وخلخلة الآراء السائدةِ حول التاريخ الاسلاميّ والعربيّ، تضُمُ خيرةَ الباحثين والدارسين في مختلَفِ المجالات العلميّة وخاصةً الأنثروبولوجيّة، ضِدَّ كُل أشكال التزوير والتزييف الذي طالت الوثائق والمخطوطات التاريخيّة. وممّا لا شكّ فيه، أنّ أوّل وأسمى مهمّة ستأخذها هذه المبادرة على عاتِقِها هي إرساءُ خطابٍ نقديّ حول السرديات التاريخيّة التوراتيّة عبر تجميع مُختلف مصادر التأريخ في شكل دليلٍ أكاديمي مُوحَّد (Un répertoire historiographique).

قلب منحى التاريخ وبراديغماته في الكتابة التاريخية عند فاضل الرّبيعي

خالد لحميدي*

توطئة

يعتبر الباحث العراقي فاضل الرّبيعي من قلائل المتخصّصين في أركيولوجيا الكتاب المقدس في العالم العربي الإسلامي؛ وهو تخصّص يكاد يكون حكراً على الدائرة الضيّقة لعلماء اللاهوت والمستشرقين بالنظر إلى ما يتطلّبه، كتخصّص، من إمكانات مادّية، ومؤسّسات مالية، ومراكز بحثيّة وحدها قادرة على توفير ما يلزم من العُدّة والعتاد الأكاديمي من أجل الاضطلاع بمهمّة البحث في موضوع شائك وصعب المنال. لا يخفى على أحد أنّ تأويل المجال الجغرافي للكتاب المقدّس تجاذبته، وما تزال، الكثير من القناعات العقدية والسياسية والفكرية، لذلك لم يكن مستغرباً أن يكون مجالاً لصراع التأويلات، وأن يكون من تجلّيات هذا الصراع السعي الحثيث إلى الهيمنة على التاريخ، ومحاولة تزوير الذاكرة الجمعية ونهب تراثها بما يخدم مصلحة الفئة الغالبة. والحال أنّنا أمام باحث مجدّد يقدّم أطروحة مغايرة للسائد والمألوف، وذلك من خلال

* أستاذ الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

كتاباته التي تربوا على السبعين كتاباً، أو تزيد، والتي تباينت موضوعاتها بين الأدب والتاريخ والسياسة. نحن، إذن، أمام مؤرّخ متمرّس راكم حتى الآن عدداً من الدراسات في قضايا التاريخ؛ حيث أوقف، في هذا الباب، عشر دراسات خصّص معظمها للتنقيب والبحث في الخبايا الجغرافية واللغوية المرتبطة بالكتاب المقدس.

يذهب فاضل الرّبيعي إلى التأكيد على الأطروحة التالية؛ "إنَّ تخيّل فلسطين وتصوّرها مسرحاً للواقعة والحدث التوراتي؛ أدّى عملياً إلى تلفيق مملكة إسرائيل القديمة". وفي سبيل تفنيد هذه الأزعومة يؤكّد رفضه القاطع للتلاعب بالتراكيب اللغوية والأسماء الواردة في التوراة وبخاصة في سفر يشوع وفي باقي النصوص الأخرى كصمويل الأول، وصمويل الثاني، وسفر الملول الأول والثاني. أمّا خطّته في بطلان مقالة مملكة إسرائيل القديمة وإثبات فرضيته فتقوم على العناصر التالية: أولهما؛ أنّ التوراة تشير إلى مكان محدّد هو فضاء الأحداث. ثانيهما؛ أنّ التوراة تحدّد موضعاً بعينه هو العي (AY) وسقوطه بالتلازم مع ما يزعم بفتح أريحا وسقوطها في قبضة بني إسرائيل زمن يوشع بن نون. لا يخفى أنّ العناصر السابقة تخدم مقاصد الباحث على أكثر من صعيد، والتي ليس أقلّها الكشف عن آليات اشتغال العناصر التاريخية في السردية الاستشراقية المتخيّلة ذات العلاقة بالكتاب المقدّس. يحيلنا هذا المعطى إلى أهمية حضور مفاهيم كالأسطورة والمتخيّل والسرد ودورهما المركزي في الكتابة التاريخية عند فاضل الرّبيعي، إذ من خلال توظيفهما سيعمد الباحث إلى قلب منحى التاريخي

وبراديغماته، وذلك عبر الحديث عن اليمن كجغرافية بديلة للكتاب المقدّس باعتبارها المسرح الحقيقي للأحداث التاريخية الواردة في التوراة، مقابل نفيه القاطع أن تكون فلسطين هي مكان الأحداث الحقيقي كما روجت لذلك الأطروحة اللاهوتية وعلماء حفرياتها. يقول الباحث في هذا الصدد: "من دون إنشاء صورة خيالية منمّقة لفلسطين توراتية، يكاد يكون من المستحيل عرض تاريخ بطولي لإسرائيل قديمة ومتجذرة في المنطقة. وهذه واحدة من الاستراتيجيات الكبرى للقراءة الاستشراقية، التي رأت إلى مهمتها على أنّها تنحصر في تكريس الانطباع القوي والآسر؛ بأنّ الأحداث التوراتية جرت في مسرح فلسطيني. بهذا المعنى وحده يصبح تلفيق فلسطين توراتية تلفيقاً لإسرائيل توراتية أيضاً". غنيّ عن البيان القول إنّ إصرار علم الحفريات اللاهوتية على عنصر التخييل له ما يبرره في سياق اعتماده من طرف هيرمينوطيقا النص الديني في قراءتها للعهدين القديم والجديد، لذلك لا نستغرب توظيف نتائجه في الدراسات اللاهوتية والاستشراقية المرتبطة بعلم حفريات الكتاب المقدس. لا شكّ أنّ هذا الترابط لم يكن وليد الصدفة بالنظر إلى التلاقي الحاصل بينهما على أكثر من صعيد، ويكفي أن نُذكر في هذا السياق بعلماء الآثار من التيار التوراتي، أمثال أولبرايت (William Foxwell Albright) وهاليفي (Joseph Halévy) وفليبي (Harry St John Philby) وكلاسر (Eduard Glazer) وجام (Albert Jamme FW)، كي نقف على حجم التداخل بين التخصّصين؛ حيث ساهمت المدرسة الأمريكية للدراسات الشرقية في القدس، من طرف مؤسّسها الحقيقي وليام أولبرايت، في تعزيز هذا التعاون بين التخصّصين؛

وهو ما يفسّر إلى حدّ بعيد سيطرة علماء الآثار من التيار التوراتي اللاهوتي على هذا المجال الذي يكاد يكون حصراً على بعض الأسماء، وبخاصة إذا علمنا أنّ وليام أولبرايت كان المشرف العام على تحقيق مخطوطات وادي قُمران المكتشفة سنة ١٩٤٧؛ حيث قام بتعيين لجنة رسمية، مكونة من جورج هاردنغ (G Harding) مدير دائرة الآثار الفلسطينية، والأب رولان دو فو (Roland de Vaux) الدومنيكاني مدير المدرسة الفرنسية للتوراة وعلم الحفريات في القدس، من أجل مساعدته في فحص وتحقيق مدى أصالة هذه المخطوطات من الناحية التاريخية.

على هذا النحو تتّضح معالم التداخل بين علم حفريات التوراة وهيرمينوطيقا النص الديني؛ حيث تؤسِّس هذه النصوص هوية الجماعات التي تتلقّاها وتؤوّلها. ولعلّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام، هو: ما هو الدور الذي يلعبه السرد في تشكيل وحدة المتخيّل داخل بنية الكتاب المقدس؟ وما علاقة المتخيّل بتشكّل سردية فلسطين المتخيّلة؟

يضعنا الجواب على الأسئلة السالفة في صميم الخطّة التي اتبعها المؤرخ فاضل الرّبيعي في بيان تهافت سردية علم الآثار التوراتي. وعليه سنوضح معالم هذه الخطّة المتعبة من طرف صاحب الكتاب الموضوع في تقديمنا في مناسبتين؛ حيث سنحلّل في الأولى الكيفية التي يحضر بها المتخيّل داخل الكتاب المقدّس. أمّا في المناسبة الثانية فسينصرف حديثنا إلى الطريقة التي يوظّف بها المتخيّل والأسطوري في صناعة الذاكرة المتخيّلة.

أولاً: مستويات التخييل في الكتاب المقدس

إنّ ما يميّز لغة الكتاب المقدس، حسب الناقد الكندي نورثروب فراي (Northrop Frye)، هو أنّها، كلغةٍ، تنتمي إلى الطور الأوّل، أي لغة الاستعارة والتماهي بين الذات والموضوع؛ وبما أنّ موضوعنا، في هذه الفقرة، هو الوحدة التخيّيلية في الكتاب المقدس، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو أين تتجلّى هذه الوحدة وما هي خصوصياتها؟ كإجابة عن السؤال يشير فراي إلى أنّ غرضه من دراسة الكتاب المقدس ليس تقديم دراسة في اللاهوت الدّيني، بل محاولة دراسته من وجهة نظر نقديةٍ وأدبيةٍ، تهتمّ، قبل كل شيء، بالصور الفنّية والسردية التي أنشأ من خلالها الكتاب المقدّس إطاره الخيالي. يقول فراي موضحاً هذا التوجه: "ما يهم هو أنّ «الكتاب المقدس» كان يقرأ تقليدياً كوحدةٍ، وقد أثر في الخيال الغربي كوحدةٍ".

يصدر الحديث عن الوحدة التخيّلية في الكتاب المقدس، إذن، من خلال مستويين:

_ يتعلّق المستوى الأوّل باللغة التي يعبر بها الكتاب المقدس عن تجربة الإيمان؛ إذ تتميّز كلغةٍ بانتمائها إلى الطور الاستعاري الذي من خصوصياته المطابقة بين الذات والموضوع وبين الشيء ودلالته في الواقع، لذلك كانت أشبه ما تكون بلغة الشّعر؛ لأنّه وحده ما يزال شاهداً على المطابقة بين الكلمات والأشياء التي ميّزت الطور الاستعاري؛ بناءً على قاعدة "إنّ هذا الشيء هو ذاك" فمن خلال جِسر الشعر يصير ممكناً الاقتراب من اللغة الكيريغماتية (التبليغية) Kérygmatique

للكتاب المقدس، حينما يخاطب متلقيه بلغة الاستعارة: "الرّب صخرتي وحصني"، " أنا هو الطريق والحق والحياة"، "هذا هو جسدي"...إلخ. يقترح بول ريكور أن نسمّي لغة الاستعارة المستخدمة بكثافة في النصّ الدّيني باللغة الكيريغماتية (التبليغية) (Kérygmatique)؛ لأنّ في ذلك تأكيدٌ على البعد الاستعاري فيها، وذلك ما يمنح لغة الكتاب المقدس انسجامها الداخلي، المستمد في الأصل من اللغة التصورية للاستعارات الموظّفة داخل الكتاب بناءً على وحدة البناء السّردي والتخيّيلي للنصّ الديني؛ حيث إنّ هذا الانسجام هو حصيلة التشكيل الصُوَريّ (imagerie)، الذي تزخر به لُغة الكتاب المقدس. يحيل الباحث، في معرض توضيحه لهذا الأمر إلى التوزيع الخاص بالصور الفنّية داخل الكتاب المقدس؛ وهو ما يذكّرنا بالخطة التي وضعها نورثروب فراي في كتابه المدونة الكبرى، من أجل فهم بنية الصورة الفنّية داخل العهدين القديم والجديد، ودوره في المحافظة على الوحدة التخييلية للكتاب.

ـ ويرتبط المستوى الثاني من الوحدة التخييلية للكتاب المقدس بخاصية التنميط؛ حيث إنّه، ككتاب مُوحى به، ينطوي على متواليةٍ تتقدّم من بداية قصّته إلى نهايتها. تتكوَّن هذه المتوالية، حسب فراي، من سبعة أطوار هي: الخلق، والثورة أو الخروج، والقانون، والحكمة، والنبوءة، والإنجيل، وسفر الرؤيا. يكتب فراي، مفسّراً وظيفة الأطوار داخل سياق الكتاب المقدس قائلاً: "لا يشكّل كل طورٍ تطويراً لسابقه، بل هو منظورٌ أوسع فيه، أي أنّ متوالية الأطوار هذه هي مظهرٌ آخر لتنميط الكتاب المقدس، حيث إنّ كل طورٍ هو مثالٌ نمطي لما سيأتي بعده، وممثولٌ لما سبقه". لا يخفى أنّ هذا التنميط، من خلال النمذجة التي يمارسها على

مستوى سرد الوقائع، هو "الذي يضمن الوحدة التخيّيلية (لا الخيالية ولنشدّد على ذلك) لـ الكتاب المقدس بشكل أكثر حسماً هو الاشتغال النّمْذَجيّ لدلالات الكتاب المقدس على كل الأطراف "ولعلّ السؤال الذي يفرض نفسه، في هذا المقام، هو كيف يشتغل التنميط النمذجي على المستويين: السّردي والتاريخي؟ يشير فراي إلى أنّ البُنى الرمزية والسردية تتكرّر على أكثر من صعيدٍ بين العهدين القديم والجديد؛ حيث إننا نعثر على الكثير من المقاطع المستعادة؛ فكل ما يحدث في العهد القديم هو "نموذج نمطي" أو مثال على شيء يقع في العهد الجديد. ويسمي فراي هذا الأسلوب تنميطاً. هذا بالنسبة إلى الجانب المتعلق بالسرد، أمّا بخصوص علاقة التنميط بالتاريخ فإنّ هذا الأخير يعتمد نوعاً من المماثلة بين واقعتين، وقعت إحداهما في الماضي والأخرى في الحاضر أو في المستقبل، ثم يعمل على الربط بين هاتين الواقعتين؛ بحيث تكون الثانية تكراراً للأولى، والأولى نموذجاً للثانية. وعليه، يخلص إلى أنّ "التنميط مجاز لغوي يتحرّك في الزمان: فالمثال يوجد في الحاضر والممثول في المستقبل. فتكون حقيقة التنميط، من حيث هو نمط فكري، وما يفترضه وما يفضي إليه، في نظرية التاريخ، أو بعبارة أدق، عملية تاريخية: أي افتراض وجود معنى أو نقطة تشير إلى التاريخ، وأنّ أحداثاً معيّنة ستؤشّر عاجلاً أم آجلاً على ما يعنيه ذلك المعنى وتلك النقطة، ليصير ممثولاً لما حدث سابقاً" غني عن البيان القول إنّ الغاية من الإشارة إلى آلية التنميط، عند الناقد نورثروب فراي، هي بيان دورها في التنبيه على أنّ النصّ الدّيني تحكمه قوانين منظّمة، ويخضع لنظام من الوحدة التخيّيلية، تؤشّر على تماسك حقله الرّمزي، كما تجعله على اتصال مع باقي النصوص الشعرية الكبرى بحكم

تقاسمه نفس البنية التي تميّز البراديغم التأويلي للنصّ. وبما أنّ المعنى مسألة ترتبط بالتلقي، سواء كان قراءةً أو سماعاً، فإنّ الكتاب المقدس يخضع، بدوره، السيرورة التأويلية نفسها لإنتاج المعنى.

لذلك لم يكن مستغرباً أن يلعب الكتاب المقدّس دوراً حاسماً في تشكيل سرديّة الهوية الدّينية المرتبطة بالعقيدتين اليهودية والمسيحية، وتغذّي الكلاسيكيات المرتبطة بالكتابات المقدّسة مخيال الثقافتين معاً. يدفعنا المعطى السابق إلى طرح السؤال التالي ومفاده كيف وظّف علم الآثار اللاهوتي المرتبط بـ الكتاب المقدس المعطيات السابقة في قلب منحى التاريخ وبراديغماته؟

ثانياً: التاريخ وصناعة الذاكرة المتخيلة

إنّ في إصرار فاضل الرّبيعي على مفهومي المتخيّل والأسطورة، له ما يبرّره في سياقنا الحالي؛ وذلك بالنظر إلى أهميتهما وتزايد الحاجة إليهما في حقل العلوم الإنسانية، طالما أنّنا نعيش في عصر سمته الأساس إعادة أسطرة كبرى (remythologisation). تقول الباحثة الإيطالية فالنتيا غراسي، في هذا السياق، نقلاً عن ميرتشيا إلياد (Mircea Eliade) "زمن الأسطورة هو زمن كلّي، بمعنى أنّ الحدث المؤسّس يكون حاضراً في كل لحظة من لحظات تاريخ مجتمع ما. وذلك هو جوهر المقدّس". والحالة هذه تعيد الأسطورة في حقل الدراسات الاستشراقية وعلم الحفريات ذات الصلة بالكتاب المقدس تشكيل نفسها وفق حوض دلالي خاص بها، وذلك بناء على التصوّر التالي:

- تنشأ تيارات ضمن المحيط الثقافي.

- يأخذ كل تيار مجرى خاص به.
- انتزاع الاعتراف من السلطات المؤسّسية.
- شخصية متخيّلة أو حقيقية تمنح التيار اسمها.
- نظريات وتيارات تعطي الحوض الدلالي الإطار الخاص به.

يتفرّع التيار إلى ثلاثة عناصر: إمّا يعيد إنتاج نفسه في سياقات جديدة، أو تضخيم أحد عناصره، أو يلحقه النسيان.

فيما يلي الخطّة التي اتبعها الباحث في الكشف عن الاستراتيجية التي توسّلها علم الآثار التوراتي في قلب منحى التاريخ المرتبط بجغرافية التوراة؛ وهي بالمناسبة توافق منطق اشتغال الباحث فاضل الرّبيعي في محاولته هدم أركان المعبد القديم وسرديّته المتخيّلة.

١ـ نشأة تيارات ضمن المحيط (وهو الكتاب المقدس)

في معرض بيان هذا الأمر يقول فاضل الرّبيعي: "قام علم الآثار التوراتي بمهمّته على أكمل وجه؛ إذ باستخدام النتائج السطحية والارتجالية للدراسات الأنثروبولوجية، المبنيّة في الأصل على مزاعم واهية وسطحية، ومن خلال نشر وتكريس سلسلة من المصطلحات والتصوّرات غير العلمية، تمكّن التيار اللاهوتي من فرض (تاريخ) آخر لفلسطين وللمنطقة عموما". لا يخفى أن فشو مقالة التيار اللاهوتي ترجع بالأساس إلى هيمنته على مختلف المراكز الأكاديمية ذات العلاقة بـ الكتاب المقدس؛ بحيث أنّه كتيار نافذ على الصعيد العالمي، أجهض كل الأبحاث التي انتقدت هيمنته وتسلّطه على

المخالفين له من علماء الآثار. يكفي أن نشير، في هذا الاتجاه، إلى كتب كل من كيث وايتلام (Keith Whitelam) تحت عنوان اختلاق إسرائيل قديمة وإخراس التاريخ الفلسطيني (١٩٩٦)، وكتاب توماس تومسون (Thomas L.Thompson) بعنوان **التوراة في التاريخ: كيف يختلق كتاب ماضياً** (١٩٩٩)، من دون أن نتحدّث عن كتاب البريطانية كاثلين كينون (Kathleen Mary Kenyon) المعنون على **الآثار في الأرض المقدسة** (١٩٧٢). من ذلك نفهم كيف يتقوّى هذا التيار، ليأخذ مسارات أخرى تصبّ في خدمة السردية نفسها، مقابل تهميش كلّ الأطروحات المخالفة.

٢ـ يأخذ كل تيار مجرى خاص به

في تأكيد لأطروحة التيار اللاهوتي، يورد فاضل الرّبيعي الكلام التالي على لسان كيت وايتلام قائلاً: "إنّ إسرائيل ذات الماضي المتخيّل، مثل إسرائيل المعاصرة، تدعي ملكية أرض خالية من البشر... ـ يقصد ـ أي تقديم رواية تاريخية مستمدّة من التوراة مباشرة، وليس من نتائج البحث الأثري العلمي الموضوعي؛ وذلك من أجل طرد الفلسطينيين من تاريخ فلسطين القديمة". وبما أنّه لا يمكن الاكتفاء بمجرّد تلفيق فكرة وفود الفلسطيني من جزيرة كريت، فكان لا بدّ من خلع الطابع المؤسّساتي على هذه الأطروحة وانتزاع الاعتراف بها على نطاق واسع، لتتحوّل مع الوقت إلى حقيقة علمية وموضوعية.

٣ـ انتزاع الاعتراف من السلطات المؤسسية

لا يعدم التيار اللاهوتي، ذي العلاقة بـ الكتاب المقدس، الحيلة والوسائل في انتزاع الاعتراف بأطروحته من داخل الدوائر العلمية بالنظر إلى تحكّمه في أغلب المراكز العلمية والأكاديمية ذات الصلة بمجال التنقيب في الجغرافيا المفترضة لهذا الكتاب. وفي تأكيد لهذا الأمر يقول فاضل الرّبيعي: "قام علم الآثار التوراتي بمهمّته على أكمل وجه؛ إذ باستخدام النتائج السطحية والارتجالية للدراسات الأنثروبولوجية، المبنية في الأصل على مزاعم واهية وسطحية، ومن خلال نشر وتكريس سلسلة من المصطلحات والتصوّرات غير العلمية، تمكّن التيار اللاهوتي من فرض "تاريخ" آخر لفلسطين وللمنطقة عموماً". ليس تفصيلاً أنّ تكريس هذه الهيمنة على المنطقة وذاكرتها، يمرّ بالضرورة بعملية استدعاء الرموز القديمة والشخصيات المقدّسة، بما يخدم سردية إسرائيل المتخيّلة. ولذلك ليس غريباً أن يهتم التيار اللاهوتي ذي العلاقة بـ الكتاب المقدّس، في اللحظة المعاصرة بالمسألة السردية وعلاقتها بالهوية.

٤ـ شخصية متخيّلة أو حقيقية تمنح التيار اسمها

"ولما كان داود نفسه صاحب هذه الإمبراطورية المتخيّلة، هو شخصية لا تاريخية بمقاييس علم التاريخ القديم، مع انعدام أي أدلّة على حقيقته، فإنّه لمن المنطقي أن يرى إلى حادث بسط النفوذ على نهر الفرات العراقي ومزاحمة الآشوريين بالمناكب،

على نفوذهم التقليدي في عصر كان فيه هؤلاء قوة عظمى". في تأكيد لصدقية الرواية التوراتية، ودعماً لحقّ اليهود في فلسطين من دون غيرهم. يحيلنا هذا المعطى إلى مختلف النظريات والتيارات المقدّمة من طرف التيار اللاهوتي في إطار المجال الدلالي الخاص بالسردية التوراتية.

٥ـ نظريات وتيارات تعطي الحوض الدلالي الإطار الخاص به

لا يدّخر علماء الآثار الكتابيون، بلغة فاضل الرّبيعي، جهداً في تزويد سرديّتهم عن فلسطين بكل ما يلزم من الأدلّة الحقيقي منها والمزيف مادام يخدم نهجهم في تلفيق إسرائيل المتخيّلة. والأمثلة على ذلك أكثر من تحصى في التلاعب بأسماء الأماكن والأعلام وبالتراكيب اللغوية. فلأي غرض قرأ علماء الآثار السجلّات والمسلّات التاريخية المرتبطة بالأماكن التاريخية؟ وكيف يفسر هذا الإلحاح على استدعاء النص الديني رغم عدم حجّيته الأكاديمية من منظور المعرفة التاريخية؟

٦ـ يتفرع التيار إلى ثلاثة عناصر: إمّا يعيد إنتاج نفسه في سياقات جديدة، أو تضخيم أحد عناصره، أو يلحقه النسيان

لعلّ في الإجابة عن السؤال السالف ما يفسّر فُشو مقالة إسرائيل المتخيّلة في الدوائر العلمية. هذا الفُشوّ الذي يعزى أساساً إلى قدرة هذه السردية على إعادة إنتاج نفسها في سياقات مغايرة وبخاصة داخل الخطابين؛ السينمائي والإعلامي. ولا حاجة إلى مزيد بيان في

قدرتهما، كآليتين، على تضخيم هذه السردية إلى درجة التقديس الذي يتعالى على كل نقد ممكن لأزعوماتها. مقابل التغاضي المقصود عن الشعب الفلسطيني في إطار خُطةٍ مُمَنهجةٍ هدفها الأساس محو ذاكرته وقطع أي صلة له بالمكان.

بناء على ما سبق تتكمّل عناصر الخطّة التي نهجها المؤرخ فاضل الرّبيعي في تفكيك سردية التيار اللاهوتي. ولعلّ المُلفت للاهتمام، في هذه السردية، هو أنّها لا تستند إلى الوقائع المادية والأدلّة الأثرية، التي تعتبر عماد المعرفة التاريخية، بقدر ما تعتمد على شهادة العهد القديم والجديد، وهو ما يجعل حجّيتها من منظور المعرفة التاريخية موضع نقاش كبير بين الباحثين؟

فإذا كانت المعرفة التاريخية ليست شيئاً غير تحرّي الصواب والحقيقة الموضوعية، فإنّ هذا التحرّي إنّما يتحقّق من خلال توسّل مناهج وطرائق واضحة تحترم إبستمولوجيا المعرفة التاريخية، أعني منجهة أنّ التاريخ معرفة علمية تقوم أساساً على برهانية الوثائق، وذلك ما تؤكّده حرفة المؤرخ وعمله. وفي تأكيد لهذا الأمر يقول بول ريكور: "يمكننا أن نقول إن الواقعة يبنيها الإجراء الذي يخرجها من سلسلة الوثائق التي نستطيع أن نقول في المقابل إنّها تثبتها. إنّ هذا التبادل بين البناء (عن طريق الإجراء الوثائقي المعقّد) وبين تثبيت الواقعة (على أساس الوثيقة) يعبّر عن الوضع الإبستمولوجي الخاص بالواقعة التاريخية". فإلى حدّ الباحث حافظ الرّبيعي على هذه المقتضيات في نقده لسردية إسرائيل المتخيّلة؟

نسجّل في ختام هذه الدراسة الملاحظات التالية:

بداية إننا أمام مؤرّخ أتى إلى مجال التاريخ من خارج عمل المعرفة التاريخية في معناها الأكاديمي الدقيق؛ وهو ما يذكرنا بنهج مشيل فوكو (Michel Foucault) في محاولته نقد الأسس المعرفية للمعرفة التاريخية، وذلك من منطلق علم الحفريات التي أراد لها أن تكون تجاوزاً لعلم تاريخ الأفكار. غير أنّ هذه المحاولة بقيت حبيسة الإطار الخارجي والصوري ولم تستطع تجاوز الإطار الوصفي أثناء تطبيقها على المعطيات التاريخية، والدليل هو الاستعاضة عنها بالجينيالوجيا من طرف فوكو نفسه. يسري الأمر نفسه على أطروحة صاحب فلسطين المتخيّلة، طالما أنّنا أمام فرضية لم تنضج بعد كي ترتقي إلى عتبة النظرية، بل إنّها، كأطروحة، في حاجة إلى تجاوز محدودية المقاربة الفيلولوجية والنصّية وعدم التعويل عليهما كثيراً في مواجهة التيار اللاهوتي، بل لا بّد لها من الانفتاح على الهيرمينوطيقا الفلسفية وهيرمينوطيقا الكتاب المقدس، لأهميتهما في إغناء أطروحته وتقوية موقفه من منظور المعرفة التاريخية.

تجربة التقديس وجدل الأسطوري والتاريخي في كتاب "إساف ونائلة"

عبد الإلـه دعّـال*

كشفت الأبحاث الأنثروبولوجية والسوسيولوجية منذ القرن التاسع عشر عن مسعىً علميٍّ إلى فكّ الارتباط بين الأسطوريّ والتاريخيّ في العالم الغربي، وإلى الكشف عن التفاعل والتأثّر الذي حدث بين الميثولوجيات والأديان الكبرى، بل وخاض الأنثروبولوجيون (أمثال: إدوارد تايلور وماكس مولر وروبرتسون سميث وجيمس فريزر) وعلماء الاجتماع (مثل دوركهايم وماكس فيبر ومارسيل موس وليفي برول) غمار البحث عن تاريخٍ مدعومٍ بالوثائق المكتوبة والملاحظة العيانية للشعوب البدائيّة المعاصرة التي حافظت على بناها القديمة، وكان هؤلاء وأولئك محكومين، بدرجات متفاوتة، بالنفس التاريخيّ التطوريّ الذي حكم العلم والفكر في القرن التاسع عشر. حاول الغرب إعادة بناء هويته الحضارية انطلاقاً من ربطها بأصولها اليونانية، وبيّن تاريخ الأديان المقارن، في ما بعد، طابع التلاقح الذي حدث بين الفلسفة والميثولوجيا اليونانية، من جهة، واليهودية والمسيحية، من جهةٍ أخرى. ولعل نزعة التمركز الغربية العمياء كانت إلى حدّ ما

* أستاذ الفلسفة، جامعة محمد الخامس (الرباط).

وراء عدم توسيع الدائرة خارج الأصل اليوناني؛ حيث اعتبرت الثقافات الخارجة عن الميتروبول بدائيةً أو متخلّفةً عن العقلانية الحديثة. ورغم أنّ هذا المشروع استمرّ بعد نقد وتعديل النظرة الوضعانية المغرضة إلى الميثولوجيات والأديان، فإن استدخال مناهج العلوم الإنسانية والمكتسبات التي حقّقتها الفلسفة ظلّ إلى حدٍّ كبيرٍ مقصوراً على الحضارة الغربية، ولم تكن الدراسات الغربية الاستشراقية للحضارة الإسلامية منصفةً وهي تقبل هذا النمط من الدراسة العلمية على حضارتها، وترفضه بالنسبة إلى حضارات أخرى. والحال أنّ وعي المفكّرين في الشرق بأهمية استلهام مكتسبات العلوم الاجتماعية ودراسة تاريخهم وحضارتهم على أساسها لم يتّخذ صورةً أوضح من التي حملتها المشاريع الفكرية العربية. الإسلامية الكبرى في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، حيث بدأت جرأتها على طرق باب التراث الحضاري والديني تتزايد أكثر فأكثر منذ ذلك الوقت، ولا زال المسار أمامها شاقّاً وطويلاً. وإذا كانت المشاريع، تلك، اتخذت صبغةً تنظيريةً أو توجيهية عامّةً، فإن تحويلها إلى دراساتٍ ميدانيةٍ دقيقةٍ يقع على عاتق علماء الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا وعلماء التاريخ وعلماء الاجتماع وعلماء اللغة واللسانيات والتأويليات؛ لأنّ الورش عظيمٌ والبحث فيه يحتاج إلى شحذ الهمم والقدرات، كما يحتاج إلى جرأة الباحث وحياده، والأهم إلى الجو السياسي والاجتماعي الذي يضمن حرية البحث العلميّ.

يمكن أن نضع مشروع فاضل الرّبيعي ضمن هذا الخط النقدي الذي قرّر أن يبحر في تفاصيل التراث الحضاري والديني العربي.

الإسلامي واليهودي. المسيحي في المشرق العربي، انطلاقاً رؤية نقدية للروايات الرسمية حول هذا التراث. وعليه، تكون الغاية المنشودة هي تفكيك وتحليل هذا التراث الخام بتوسّل المكتسبات العلمية والمعرفية الحديثة والمعاصرة. وهي مهمّة ليست بالهيّنة ولا الطيّعة؛ لأنّ هذا التراث يتناءى عن النقد، بل ويرفض كلّ محاولات المراجعة وإعادة إنتاج المعنى في ضوء ما حصّلته البشرية، باسم الحفاظ على قداسة المقدّس أو الحفاظ على وحدة وهويّة الجماعة، أو حتى باسم حماية الإيمان.

يقتضي تحصيل نتائج مثمرةٍ في هذا الصدد الاختراق الجزئي لهذا التاريخ في ضوء الحقائق الجديدة باستعمال مناهج حديثة، وخلق تراكم معرفيّ يسمح بفتح أفاق لنقض بُنى التقليد الجاثمة على أنفاس الأشخاص والمؤسّسات في المجتمعات العربية الإسلامية. وهذا بالتحديد ما يقوم به فاضل الرّبيعي؛ الذي يكتفي بتحقيق انتصارات جزئية متوسّلاً ما قدّمته الأركيولوجيا والتحقيق التاريخي الفيلولوجي والنقد التاريخي المقارن والتحليل اللغوي من أجل لملَمة شظايا الحقيقة المتوارية وراء الخطابات المحافظة، والتنقيب في هوامش التاريخ وتفاصيله وراء الحقيقة المنسية في محاولةٍ لملء الفراغات واستعادة التاريخ المنقوص، أو إعادة الحقيقة التاريخية إلى نصابها بعد أن حجبتها المآرب الدينية والسياسية عن الظهور.

إذا كان التأريخ محاولةً لرصد الصيرورة التي قطعتها أفكار البشر وحياتهم وإنتاجاتهم، وسعياً إلى إعادة بعث حقيقة ما جرى وتدوينه، فإنّه من البدَهيّ اليوم أن يستفيد المؤرخ من الفتوحات العلمية والتقدّم

الذي شهدته العلوم الاجتماعية والمباحث التي تقاسمه الاهتمام بماضي الحضارات الإنسانية، مثل الأركيولوجيا والأنثروبولوجيا وعلوم اللغة. والحال أنّ الدراسات التاريخية، التي ما عاد بمكنها الاستغناء عن المباحث تلك، ستتخذ بعداً آخر عندما سيعانق التاريخ الجغرافيا، ليظهر مبحثٌ يستلهم من الإثنين إمكانية دراسة الظواهر الماضية دراسةً أكثر دقة لا تفصل بين زمان ومكان حدوث التجربة التاريخية البشرية. هكذا، سيكون ميلاد الجغرافيا التاريخية بمثابة منعطفٍ معرفيّ سمح للباحثين بربط الظواهر والأحداث بالعناصر الجغرافية التي تمكّن من فهمها وإضاءتها، والمساهمة في فكّ التعقيد الذي يطبعها. تقدّم الجغرافيا للتاريخ فرصة اكتشاف الوثيقة كما هي في الواقع وإعادة تصوير الظروف السائدة في الماضي في علاقتها بالأرض التي حدثت فيها، ويسمح التاريخ للجغرافيا بإضاءة العلاقة بين الإنسان والطبيعة في الزمن؛ بحيث يستنطق المؤرّخ جغرافيا الماضي، وتُمكّن الجغرافيا التاريخ من الوقوف على قدمين في المكان التاريخي. يتحالف ها هنا الزمان مع المكان من أجل الكشف عن صيرورات الوقائع في أحضان البشر، ويعيدها إلى منابعها الأولى؛ إذ يساعد هذا التضافر بين الجغرافيا والتاريخ المؤرّخ على كشف المغالط التاريخية التي رُوِّج لها عن جهلٍ أو عن قصد، ولكنّها تُعامل فيما بعد وتُدعّم بوصفها الحقيقة مدعومةً، في العمق، بإرادة القوة مكرسةً بذلك جهلاً عميقٍ بالجغرافيا. يصبّ العمل الذي يقوم به فاضل الرّبيعي، في جانبٍ كبير منه، في هذا الإطار؛ فالرجل يعيد ترتيب الأحداث والظواهر التاريخية في الزمن، ويعيد تَبْيِئَتَها في

الجغرافيا الحقيقية التي حدثت فيها. ولعلّ إعادة ما جرى إلى مكانه يساعد على تصحيح مسار الحقيقة التاريخية.

لكنّ الحقيقة التاريخية، هذه، ما هي إلّا جزء واحدٌ من التاريخ، فخلف الأشخاص والأحداث الفعليّين تتوارى أشكال أخرى من صميم تاريخ البشر، هي الميثولوجيات والملاحم والآداب؛ وبالجملة إنتاجات المخيّلة البشرية. هذه أيضاً جزءٌ لا يمكن فصله عن التاريخ. وعليه، تكون استعادة المفكّر والمؤرخ فاضل الرّبيعي للتراث الميثولوجي والتاريخي ما قبل الإسلام خطوة في سبيل إعادة كتابة التاريخ المنسي، أو استحضار الممنوع التفكير فيه، انطلاقاً من أدواتٍ منهجيةٍ ومفاهيمية حديثةٍ ساجل بها جبهتين: أولهما، الدراسات الغربية الاستشراقية حول الحضارة العربية من جهة، وثانيتهما، الكتابات الكلاسيكية والمعاصرة في التاريخ الإسلامي. وليس كتابه الموسوم بعنوان إساف ونائلة إلاّ نموذجاً من بين عشرات الكتب التي يعيد فيها التنقيب عن الحقيقة التي تاهت وراء التداخل العظيم بين الأسطوريّ والتاريخيّ في الحضارة التي ننتمي إليها.

عالج فاضل الرّبيعي أسطورة إساف ونائلة باعتماد ثلاث خطوات منهجية: الأولى، معالجةٌ لغويةٌ تاريخيةٌ لمنطوق الأسطورة بهدف التعرّف على الدلالات الوظيفية والطقوسية؛ والثانية، وضع الأسطورة في سياقيها الرمزي. التاريخيّ وفق دراسة مقارنة بالأساطير الأخرى التي تتناول نفس الموضوع جزئياً أو كلياً بحثاً عن المشترك بينها؛ والثالثة، تفكيك التلازم بين الأسطوري والتاريخي اللذين يفصح عنهما مضمون الأسطورة، وفكّ التشابك بينهما. يحاول

الرجل وصل الأسطورة بباقي الأساطير، وفكّ الارتباط بين التاريخي والأسطوريّ من ناحية، ووصله من ناحية أخرى من أجل التعرّف على أسباب التلقّي التي تجعل بعض الأساطير مقبولة وأخرى مرفوضة في الفضاء الرمزي الثقافي العربي. ناهيك بأنّه يحاول الانتصار لفكرة وجود جهاز سرديّ واحدٍ يحكم الأساطير والمرويات العربية الما قبل ـ إسلامية والإسلامية المبكرة، وهو جهازٌ يتألّف، في نظره، من سطحين: الأول، وظيفته الإبلاغ عن المادة التاريخية، والثاني، وظيفته سرد الأسطورة.

أولاً: تجربة التقديس وميثولوجيا الحب في الفضاء الثقافي العربيّ

يعيد كتاب إساف ونائلة قراءة وكتابة ميثولوجيا الحب في تاريخ شبه الجزيرة العربية ما قبل الإسلام وبعده إلى حدود خلافة أبي بكر، ويستعيد مضمون قصص الحب، التي راجت سردياتها في شبه الجزيرة العربية، انطلاقاً من دراسةٍ مقارنةٍ داخل الفضاء العقليّ التاريخي لشبه الجزيرة العربية، ومن دراسة أشكال التناظر والتلاقح والتفاعلات الثقافية التي من الممكن أن تكون قد حدثت تاريخياً بين الميثولوجيات الكبرى للحضارات المتعاقبة على شبه الجزيرة العربية. يقول فاضل الرّبيعي: "إنّنا نرى في أسطورة إساف ونائلة واحدةً من أهمّ أساطير الحب الأبديّ، وهي تتكامل مع سلسلة أساطير مماثلة دارت في المحور ذاته، وتروي فضلاً عن هذا الجانب القصصيّ، جانباً منسيّاً من التصوّرات المركزية في نظرة العرب للمرأة، وبشكلٍ أخصّ

فكرتهم عن عبادة إلهة الخصب القديمة، والظروف التي بزغت فيها تقاليد الزواج المقدس". وفي هذا نقدٌ صريح للأطروحة التي زعمت أن للعرب حكايات وقصص لا ترقى لمستوى الأساطير، وأن ثقافة العرب مجرّد ثقافة بدائية، من جانب المستشرقين والباحثين العرب المعاصرين على حدٍّ سواء. لذلك يحاول الرّبيعي دراسة الأسطورة خارج هذه الرؤية المغرضة، وتحليل معانيها العميقة في ضوء العقائد وأنماط التعبير والعبادات التي سادت المجتمعات الإنسانية التي كشفت عنها الإثنولوجيا، من جهة، مع ربطها بالجو السياسي والسياق التاريخي الذي حكم ظهورها، وكذا وضعها في نسقٍ واحدٍ إلى جانب أساطير ومرويات أخرى قصد المقارنة والكشف عن نقط التقاطع، من جهة أخرى.

١ـ أسطورة إساف ونائلة وأبعادها الدينية والتاريخية

يستعيد فاضل الرّبيعي سردية الحب التي رويت في التاريخ العربي، والواردة في كتب الأخباريين ورواة السير والمغازي والمؤرخين المسلمين (الطبري، والقرطبي، والبغوي، والواقدي، وابن الأثير، واليعقوبي، وآخرون.) وفحواها أن إساف ونائلةً وهما حاجيّن من اليمن همّا ببعضهما أثناء أداء مناسك الطواف بالكعبة، فغالبهما الشغف فدخلا الكعبة ووقعا على بعضهما في غفلة من الحجيج، أو، في روايات أخرى، قبّلا بعضهما داخل الكعبة، فمُسِخَا حجرين، فأُخرِجَ الصنمان و"نصبا عند الكعبة ليعتبر الناس بذلك، ثم إنّ قريشاً نقلتهما فجعلت إسافاً على الصفا ونائلةً على المروة، وعبدوهما مع ما

كانوا يعبدون من الأصنام". انتشرت القصّة بين القبائل فصار للصنمين أسطورةٌ تناقلتها الأجيال.

تكمن أهمية أسطورة إساف ونائلة، في نظر فاضل الرّبيعي، أولاً، في أنّها تثبت أن للعرب ميثولوجيا للعشق أو الحب بكل ما تحمل الكلمة من معنى، إذ يكفي النظر إلى الأسطورة شكلاً ليتبيّن المرء عناصر التشويق والمخيّلة الخلاقة وكيف أمكن للعقل الأسطوري العربي أن ينسج إبداعاته الخاصة به؛ كما أنّها تبيّنُ، ثانياً، أنّ جزءاً كبيراً من تاريخ الوثنية العربية في شبه الجزيرة العربية قد جرى طمسه، أو أُخضع للتلاعب والبتر والنسيان في الفترة الإسلامية لأسباب تتعلّق بحرب الإسلام على الوثنية. والدليل عند الرّبيعي يمكن أن يُستنبط من دلالة الكلمات والألفاظ، ككلمة "فَجَرَ" التي استُعملت في بعض روايات الإخباريين المسلمين، وقسوة التعبير فيها على الفعل الذي أقدم عليه العاشقان. وهذا يبيّن أنّ الأسطورة خضعت لشروط تلقي جديدة ارتبطت بذهنية الإسلام، ومن ثم حُوِّرت عن مقصدها، أو جرى التدخّل فيها لأسباب دينية، وهذا الأمر لا يتعلّق بالأسطورة وحدها وإنّما بالكثير من ما حملته نصوص التاريخ الإسلامي التي تدخّلت فيها عوامل المصلحة والعصبية والصراعات حول السلطة والصراعات المذهبية والاقتصادية. ومشروع الحفر في هذا التراث وتخليصه من هذه العناصر ـ وإن كان صعباً مضنٍ ـ يملي نفسه كل الباحثين في التاريخ والعلوم الاجتماعية.

يستقرئ الرّبيعي حضور الاسمين "إساف" و"نائلة" في المعاجم والمصادر التاريخية العربية. ويلاحظ تماثل اسم "إساف" (يصف في

العبرية) من حيث بنيته مع اسم "يوسف" في العربية الذي يحمل معنى الحزن سواء في العبرية أو العربية؛ إذ تعني الأسيف السريع الحزن والكآبة في لسان العرب، والأسوف والأسيف هو الغضبان والسريع البكاء. كما يلاحظ لدى صاحب **القاموس المحيط** أنّ الأسيف له علاقة بالجمال والماء. ويستنبط من ذلك أنّ لهذه الدلالة علاقة تنسجم مع وضع الصنم عند بئر زمزم، من جهة، وعلاقة بجمال يوسف، من جهة أخرى. وعليه، يخلص الرّبيعي إلى أنّ العرب تعبّدوا لإله وثنيٍّ "مارس في حياة العرب القدماء دور الإله الجميل الحزين، واسمه يُكثّف هذه الدلالة بصورة واضحة". بينما يتضمّن اسم نائلة، معشوقة إساف وزوجته، معنى العطاء (النوال) كما يشير إلى ذلك الفيروزآبادي في المعجم المحيط (١٧٩\٢). ومنه "تصبح نائلة إلهة العطاء استناداً إلى وظيفتها الدينية، فهي تهِب الحبّ والقُبلة (النولة) العظيمة". يخلص الرّبيعي إلى أنّ نائلة هي إلهة العطاء والحب العربية القديمة المقدّسة التي يأتي الحاج إلى مكّة للطواف والتبرّك بها، ونصبها يصبح تعبيراً عن الحبّ العظيم الأبديّ المقدّس. ومن هذه الحمولة الدلالية اللغوية يعتبر أنّ "إلهة الحب العربية القديمة التي ارتبطت بنمط من أنماط الزواج المقدّس، مع الإله الحزين الجميل رمز الخصب والماء والتربة الليّنة، هي تحوير أدبيّ لأسطورة عشتر اليمنية، إلهة الحب والخصب التي أصبحت إلهة عربية شمالية، وتحريف أدبّيٍّ لصورة نظيرتها السومرية ـ البابلية عشتار". كما أنّ دلالة كلمة "هَمَّ" في قول الفيروزآبادي "نالت المرأة بالحديث والحاجة: سمحت وهمّت". تؤكّد، يقول الرّبيعي، الرابط المدهش بين أسطورتي إساف ونائلة ويوسف وزليخاً، حين همّت به وهمّ بها".

ينتقل فاضل الرّبيعي بعد هذه المقاربة اللغوية إلى الجانب التاريخيّ كاشفاً عن وظيفتها الدينية والسياسية. من حيث الوظيفة الدينية، استمرّت عبادة إساف ونائلة، بحسب قصة إسلام أبي ذرٍّ، حتى وقتٍ قريب من بزوغ الإسلام، وحملت مضموناً دينياً وارتبطت بطقوس البغاء المقدّس. تعبّد العرب إذن لإلهين زانيين عاريين عبر طقس الطواف العاري رجاءً في الولادة أو طلباً لحلول اللعنة بالزوج الظالم، حسب ما نقل السيوطي من دعاء زوجة على بعلها "فجاء زوجها فمدّ يده إليها فيبست يده"، فشُلَّتْ. ومنه، يضيف فاضل الرّبيعي إلى وظيفة صنم إساف ونائلة الدينية العدالةَ الزوجيةَ (إله العدالة الزوجية وحارسها). لقد تلازم فعل المسخ الأسطوري والحطّ من قيمة قبيلة جُرهُم التي كانت مكّلفة بإدارة شؤون البيت الحرام، فجاءت الأسطورة كتعبير عن رفض الآلهة لهذه المهمّة، وبالتالي، فإيقاع العقاب بإساف ـ الذي تعبّر عنه رواية ابن حبيب في كتابه **المنمّق في أخبار قريش** بوصفه رجلاً من قبيلة جُرهُم ـ هو في الوقت عينه عقاب سياسي لقبيلته. وهنا يحاول فاضل الرّبيعي الكشف عن الوظيفة السياسية للأسطورة؛ حيث يجري توظيفها في الصراع من أجل السيطرة. ولعلّ هذه الوظيفة لا زالت شغّالة إلى يومنا هذا، فالمدخل إلى التحكّم في البشر يبدأ من المخيّلة. إن العقاب الإلهي لا يلحق الأفراد فقط بل يتعدّاه إلى الجماعات والقبائل، ولعلّ القرآن حافلٌ بنماذج من القرى أو القبائل أو المدن التي عوقبت بسبب مخالفة أوامر الله (عاد وثمود وأقوام لوط وفرعون.. وغيرهم). لذلك يذكر الرّبيعي ما جاء على لسان ابن الكلبي من أن "جرهماً بعد الحادث أصيبت بداءٍ تفشّى في مكّة فمات منها ليلة واحدةً ثمانون كهلاً سوى الشباب فحلّوا عن

مكّة ولحقوا بإضم (والأشعر والأجرد جبليّ جهينة)". ينشط التفسير الأسطوريّ في مخيّلة البشر عندما يواجهون الكوارث والأزمات، وهذه الظاهرة لم تفارق حتى المجتمعات المعاصرة عندما تجد نفسها في مواجهة كوارث طبيعية كبرى كالفيضانات أو انتشار الأوبئة؛ خاصة تلك التي لا يستطيع العلم البشري القضاء عليها.

يستقرئ فاضل الرّبيعي مختلف النصوص التاريخية وأيضاً الشعرية التي تناقلت الأسطورة أو من الممكن أن ترتبط بها، ويكشف كيف تحوّلت شخصيتين أسطوريتين إلى معبودين دينيين لدى العرب؛ خاصة في الفترة التي حكم فيها عمرو بن لُحي الخزاعي مكّة الذي يُنسب إليه أنّه أمر بعبادتهما، وحين حولّهما قصيّ بن كلاب، بعد ذلك، من مكانيهما ليلصق أحدهما بالبيت والآخر بزمزم. وكانت قريش تنحر عندهما وتتمسّح بهما، ومعلومة قصّة رؤيا عبد المطلب جدّ النبي محمّد عندما رأى أنّه يحفر زمزم فينبعث منه الماء، فلما أراد أن يحقّق الرؤيا منعته قريش لأنّ موقع الحفر جاء متوافقاً مع مكان الصنم إساف. وما يؤكّد ذلك هو أنّ أبا طالب حلف بهما حين تحالفت قريش على بني هاشم.

يعيد فاضل كتابة الأسطورة بناءً على الاستقراء الذي قام به بين كتب المؤرخين وكتبة السير والمغازي، وفق رؤيةٍ جديدةٍ مفادها أن إسافاً قبّل نائلةً، "وأنّهما لهذا السبب مُسخا حجرين، أي تحوّلا إلى صنمين بفعل قبلة في المكان المقدس، ثم تقادم الزمن فعُبدا في جملة الأصنام. وجُرهُم التي يُزعم أنّها نصبته، هي قبيلة يمنية قحطانية، هاجرت من اليمن إلى شمال الجزيرة العربية، تمكّنت من

طرد العماليق حكّام مكّة، ثم سيطرت عليها في وقت ما من التاريخ، وأحلّت فيهما عبادات وطقوساً ومعتقداتٍ دينيةٍ، مخالفةٍ لمعتقدات الحجازيين عرب الشمال، فثارت خزاعة وحلفاؤها من إياد ومضر، وقامت بطردها. لكن، وبعد عقود من ثورتها ورفضها لدين الجُرهميين وعاداتهم وعباداتهم وطقوسهم وأوثانهم، لم تتمكّن خزاعة من إبطال شعائر وطقوس التقرّب إلى المعبود الجرهمي، فتواصلت عبادة إساف ونائلة وقتاً طويلاً في الجاهلية. وحين صعد الكاهن الخزاعي عمرو بن لُحيّ إلى مركز والي مكّة، وبات في منزلة نبيّ خزاعة والعرب، (أمر بعبادتهما والتمسّح بهما. وقال للناس إن من كان قبلكم كان يعبدهما) فكانا يُعبدان حتى جاء قُصيّ بن كلاب، جد الرسول (ﷺ) فاستولى على مكّة، وصارت إليه ولاية البيت والحجابة والسقاية والرفادة، فحوّلهما من الصفا والمروة، وجعل أحدهما بلِصق الكعبة والآخر موضع زمزم. ويقال في بعض الروايات الإخبارية، إنّه جعلهما معاً من موضع زمزم، وكان ينحر عندهما، وأهل الجاهلية يمرّون بإساف ونائلة يتمسحون بهما، فإذا طاف الطائف بالبيت يبدأ به فيستلمه، فإذا فرغ من طوافه ختم بنائلة فاستلمها، فكانا كذلك حتى كان يوم الفتح، فكسرهما رسول الله (ﷺ) مع ما كسر من الأصنام". أزال الإسلام صنميّ إساف ونائلة وأبقى على شعيرة السعي. هكذا يبدو أنّ الأديان لا تمحو الرواسب الثقافية والدينية السابقة لها كلّياً بل تحافظ منها على ما ينسجم مع بنيتها؛ فالطواف في الجاهلية كان تعظيماً للصنمين، فلما حُطِّمَا تحرج المسلمون من السعي بين الصفا والمروة فأذن لهم الله، وأخبر أنّهما من شعائر الله، وهو معنى ﴿**فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾، في الآية ١٥٨ من سورة البقرة.

يلاحظ من خلال إعادة تركيب سردية الأسطورة أنّها تقوم، أولاً، على فكرة المسخ أو العقاب الإلهي الذي يحول من خلاله الإلهُ الآثمَ، أو من خرق طقوس التقديس، إلى طبيعة أخرى غالباً ما تكون أحطّ من طبيعته في سلم الكائنات؛ فيتحوّل الإنسان إلى حيوان أو إلى جماد إذا كان فعله أفدح. وهذا ما يكشف عن تناقضٍ في مجرى الأحداث فيها، حيث يصير المعاقبُ ومرتكب التدنيس فيٍ حق الآلهة إلهً يُعبد. يسمي ميرسيا إلياد حركة التدنيس والتقديس هذه "ازدواجية المقدّس"؛ حيث يصير المقدس مدنّساً ومقدّساً في الآن نفسه. وعلى هذا النحو يتشكّل الطابو الممنوع الاقتراب منه إلّا بطقوس معيّنة. كما يبيّن السياق التاريخي الخاص بالأسطورة كيف أنّ المقدّس حين يضع رحاله في ثقافةٍ ما، ويتجسّد، فإنّه من الصعب اجتثاثه، وهذا ما حصل للخزاعيين أمام معبود الجرهميين.

٢ـ عناصر التناظر بين أسطورة إساف ونائلة وأساطير أخرى

أعاد الرّبيعي، كما ذُكِرَ، الأسطورة إلى جذورها التاريخية التي ارتبطت بعقيدة تقديس الزنا عند عرب الجاهلية، والتي نقلها الجرهميون من اليمن إلى قلب الجزيرة العربية، حيث تقبّلها عرب الشمال وعبدوا رمزيها الصنمين إساف ونائلة. ويفصلّ الحديث بعد ذلك في رمزية الدم وذبح القرابين، وارتداء الثياب وخلعها في علاقة ذلك بالطواف. ويقوم بدارسة مقارِنة موظفاً مفاهيم وشخصيات أسطورية تاريخية من قبيل "الإله الخنثى" و"إله الخصب" و"الزواج المقدّس" الذي فرضته جرهم بعد طرد العماليق. وبحسب صياغته لمنطوق الأسطورة الأصلي

يقول الرّبيعي: "إن العرب في الجاهلية، تعبّدوا لإلهين زانيين كبيرين (معبودين) هما إساف ونائلة، وأنّهما كانا في المرآة الثقافية والدينية التاريخية، يمثلان رمز الزواج المقدّس، وأنّ هذه العبادة ظلّت مستمرة ومتواصلة حتى فجر الإسلام، وأنّ أسطورة مسخ الحاجّين إلى حجر هي من بقايا شرعة دينية أبطَلت ونقضت شرعة سابقة، تقوم على إباحة الزنا والعريّ في أثناء الطواف".

يقارن فاضل الرّبيعي أسطورة إساف ونائلة مع أساطير أخرى انطلاقاً من المشترك وعناصر التناظر بينها. يمتطي صهوة مفهوم المسخ إلى حجر ليقارن بين أسطورة إساف ونائلة بأسطورة أجأ وسلمى اللذين مسخا جبلين؛ ومضمونها أن أجأ اقترب من سلمى ثم زنا بها فتحولا بعد ذبحهما إلى جبلين مقدسين". كما يضيف الرّبيعي قصة عبد الله والد النبيّ محمد (ﷺ) والكاهنة إلى حقل المقارنة؛ ومضمونها أنّ المرأة الكاهنة في فضاء الكعبة شاهدت نوراً يتلألأ ويشع في وجه عبد الله، فذهب فجامع زوجه آمنة، فلمّا رغب في الكاهنة امتنعت، وأخبرته أنّ لا حاجة لها فيه، وأنّه مرّ وبين عينيه نور ساطع إلى السماء، فلمّا وقع على زوجه ذهب. هذا النور هو عينه الذي رأته نائلة في وجه إساف، وزليخا في محيّا يوسف، وسلمى في وجه أجأ، وهو عينه النور الذي رأته صفية اليهودية في وجه النبي (ﷺ) وعلى أساسه وهبت النساء اللائي تزوجهن أنفسهنّ له التماساً للقرب من المقدّس ولقبس النور الإلهي لتنتهي ظاهرة وهب النفس بوفاة النبي (ﷺ). يقول الرّبيعي في هذا الصدد: "لقد بزغت هذه التقاليد في قلب تراث ديني ضخم، مستمر متواصل في الراسب الثقافي لشعوب المنطقة قاطبة، كانت فيه النساء الواهبات أنفسهن للمقدّس

وعلى مر التاريخ يشاهدن النور يشعّ في وجهه، كما شعّ في وجه إساف وأجأ ويوسف وسليمان وعبد الله. وهذا التقليد توقّف وانتهى بوفاة النبيّ بوصفه المقدّس البشريّ الأخير". سيصبح مفهوم النور الإلهي، إذن، هو المركز الذي تدور في فلكه المرويات التاريخية.

على سبيل المثال يقوم الرّبيعي بمقارنة إساف ونائلة بقصة يوسف مع زليخا زوجة فوطيفار، ويبّين، كما سلف الذكر، التناظرات التي تجمعها بإساف ونائلة، وأولها تناظر اسمي يوسف وإساف، وثانيها معنى "همّ" المتضمن في معاني اسم نائلة وفي هذا يقول الرّبيعي: "لعلّ من بين الأسباب التي تدعونا إلى الاشتباه في بوجود تماثل بين يوسف وإساف، أنّ لغز الاسم يرتبط بلغز الرسالة الرمزية، فالزواج الطقوسي اصطدم بعوائق شبيهة ومماثلة، فكما أنّ مروية يوسف تدور في نطاق تحريم الزنا، فإنّ أسطورة إساف تدور هي الأخرى في المجال الديني المحرِّم ذاته، والاسمان إساف ويوسف يتضمنان الدلالة ذاتها: الأسف بمعنى الحزن (الإله الحزين). والمرأتان نائلة وزليخا، وبحسب مرويات الأخباريين قامتا بالعمل ذاته، فقد صانت الإلهة نائلة عذريتها ووهبتها لإساف في رحلة الحج، بينما عادت زليخا لتهب عذريتها مع صعود يوسف كملك". ليس هناك سجلّات ووثائق تاريخية يُحتجّ بها على وجود شخص تاريخي يُدعى يوسف عاش في مصر؛ ومع ذلك يسلّم الرّبيعي بأنّه شخصية دينية مقدّسة ولا يجادل في ذلك؛ مثلما لم يَرِدْ ذكر امرأة العزيز والعزيز باسميهما في القرآن. وهذا يضعنا داخل حقل يرتفع فيه الخيط الفاصل بين التاريخي والأسطوري، ويتداخل فيه المخيال الجمعي مع الواقع الفعلي.

ثانياً: جدل الأسطوريّ والتاريخيّ

ليست الأسطورة واقعاً مزيّفاً في مقابل التاريخ بوصفه حقيقيٌّ؛ بل إنّها الواقع الذي يحياه البشر في المخيّلة. إنّ الأسطورة حاملةٌ لتاريخ، مثلما التاريخ لا ينفصل عن الأسطورة في المجتمعات القديمة. وليس البحث في الفارق بين الأسطوري والتاريخي ما يتقدّم تفكيرنا في العلاقة بينهما، بل إنّ الأهمّ من التمييز بينهما هو الموقف الذي يخلط عن قصدٍ أو جهلٍ بينهما. وهذه هي الصعوبة الحقيقية في المجال العربي الإسلامي الذي يتأبّى على قبول الأسطوري بوصفه إنتاج من وحيّ المخيّلة الخلّاقة، ويخلط بينه وبين الواقع التاريخي الفعلي. تجري الأمور كما لو أنّ ثمّة واقعاً موازياً ـ له قوانينه الخاصة المتعالية عن الواقع الموضوعي ـ باب الممكنات فيه مفتوح ولا حدود فيه لما تنسجه المخيّلة، بل ويعامل على أنّ له وجوداً حقيقياً.

١ـ مشكلة التمييز بين الأسطوريّ والتاريخي

إن سؤال الالتباس بين الأسطوري والتاريخي والتداخل بينهما على مدار زمان وحقب تاريخيةٍ طويلةٍ تسربل فيها الأسطوري أزياء دينية، بل وتشكّلت قاعدة اجتماعية عريضة للدفاع عنه، وبناء الصروح والأنساق اللاهوتية والعقلية لتقعيده وضمان استمراره، وإعادة إنتاجه جيلاً بعد جيلٍ حتى صار طبقات رسوبيةٍ تحكم المخيال الديني والحضاري لأمم بعينها، إنّ هذا السؤال هو ما يرسم الغاية المنشودة لأيّ مؤرّخ أو عالم أنثروبولوجيا يتّخذ من ظواهر الماضي موضوعاً لدراسته؛ وهو سؤال يطرح

ثلاثة مشكلات نظرية على الأقل: أولها، تتعلّق بالمكان منبع الأسطوريّ ومكان ظهوره؛ وثانيتها، تنتمي إلى الزمان، وتُهِمُّ اللحظة التي التبس فيها الأسطوريّ بالتاريخيّ وصار يمثل في مخيّلة الجماعات التاريخية واقعاً، أو تلك التي استُدخل فيها التاريخي، في حركة عكسية، إلى الأسطوري ليتماهى معه؛ وثالثتها، وهي الأصعب، ويعبّر عنها الإشكال التالي: كيف يمكن انطلاقاً من الحاضر اختراق تلك الطبقات الرسوبية، وتخليص التاريخيّ من الأسطوري، وإعادة كلٍّ منهما إلى نصابه؟

ينبغي تسجيل حكم مسبق عامٍّ مقتضاه أنّ الأساطير ملازمة للشرط الإنساني جغرافياً وتاريخياً. ومنه، فالتساؤل عن منبع الأسطورة هو مثل التساؤل عن منبع التاريخ: كلاهما بدآ مع البشر. بل إنّ التاريخيّ في ذهنية المجتمعات القديمة هو الأسطوريّ؛ إذ "لا وجود لفجوة بين الميثولوجيا والتاريخ في العصور القديمة"، كما يقول ميرسيا إلياد. ناهيك بأنّ الأسطوري بالنسبة إلينا . نحن الذين ننظر إلى الماضي من هذا العصر . هو التاريخيّ بالنسبة إلى من سبقونا. ساق فاضل الرّبيعي غير ما دليل على أنّ البدائيّ لا يميّز بين الأسطورة والتاريخ؛ من بينها ما حدث للإثنولوجي وعالم الأنثروبولوجيا جيمس فريزر في غينيا الجديدة عندما واجه صعوبة إقناع البدائيّين بأن يرووا له شيئاً من تاريخهم، فكانوا في كل مرّة يروون له أسطورة من أساطيرهم. ليست الحدود والفواصل بين التاريخ والأسطورة واضحة في ذهن البدائيّين، لأن الأسطورة هي تاريخهم. إن البدائيّ لا يتصوّر الآلهة في صورتها المجرّدة المتعالية كما يتمثّلها الإنسان الحديث، بل بوصفها قوى وكائنات محايثة له. يقول جيمس فريزر وهو يصف تمثّل

البدائيّ لفكرة الإله: "يجب أن نحرص على ألّا نُحمّل المفهوم البدائيّ للإله الأفكار المجرّدة والمعقّدة التي نرفقها بهذه العبارة"؛ "لا يفهم البدائيّ أفكار الإنسان المتحضّر، والقليل من المتحضّرين يفهمون أفكار البدائيّين. عندما يستخدم المتحضّر كلمة إله يضع في ذهنه ذلك الكائن المختلف؛ وإذا تبادل البدائيّ والمتحضّر موقعيهما لا ينتج عن نقاشاتهما سوى الأخطاء والاختلاطات. وإذا أصرّ المتحضّر على الاقتصار على كلمة الله لمفهوم الطبيعة الإلهية التي وضعنا نحن ملامحها، إذن لا بّد لنا من الاعتراف أنّه ليس للبدائيين إلهٌ على الإطلاق". إنّ إله البدائيّ المرئيّ أو غير المرئيّ يرافقه في كل محطّات حياته، ويتقاسم معه قواه الخارقة، ولا ينظر إليه بوصفه مفارقاً. لذلك فإسقاط تصوّراتنا التي تنتمي إلى حقبة جد متقدّمة معرفياً بالنسبة إلى الشعوب والمجتمعات السابقة لنا، ومحاكمتها بناءً على أسس عقلانية تنتمي إلينا، سيبدو ضرباً من الحيف في حقّها؛ ناهيك بأنّه يبعدنا عن حقيقتها. "إنّ التجربة البدائيّة نفسها مشبعة بخيال الأسطورة ومشحونة بأجوائها. والإنسان لا يعيش مع موضوعاته إلّا بقدر ما يعيش في هذه الأشكال؛ فهو يكشف الواقع أمام نفسه، ويكشف نفسه أمام الواقع". لذلك كل من يستند إلى عقلانية علمية صارمة في دراسة الأسطورة، سيعاني من القصور في درك معناها؛ لأنّه لا يُنصت لنظامها الداخليّ. بل هو كالذي يريد فتح قفل بغير مفتاحه. يعني ذلك أن قراءة الأسطوري باحترام منطقه الخاص هو المفتاح لفهمه.

لا يُقصد بهذا الكلام، ضمناً أو صراحةً، اعتبار المجتمع العربي قبل الإسلام بدائياً يتماهى لديه التاريخ والأسطورة، وأنّ العرب لا

يميزون بين المفهومين، فهذا على وجه التدقيق ما يرفضه فاضل الرّبيعي، لأنّ المستشرقين تبنّوا فكرة "بدائية العرب" بناءً على هذه الفكرة، وزجّوا بإبداعات المخيّلة العربية في خانة القصص الظريفة والحكايات التي لا تصل إلى مقام الميثولوجيا. يقول الرّبيعي في هذا المعرض: "قد جرى باضطرادٍ نفي ممنهجٌ لوجود أساطير عند العرب في الجاهلية، وشاعت في الدراسات التاريخية الغربية، فكرة زائفة مفادها أنّ العرب لا يمتلكون ميثولوجيا خاصة بهم بالمعنى الدقيق للمفهوم، وأنّهم كانوا يروون القصص والحكايات عندما يُطلب منهم أن يسردوا تاريخهم القديم. بيد أنّ العرب وكما برهنّا في مناسبات مختلفة، كانوا على العكس من ذلك، يمتلكون خزيناً هائلاً من الميثولوجيا، يتضمّن تصوّراتهم وأفكارهم عن العالم والحياة والموت والخصب والعادات الاجتماعية". إنّ أخذ المسافة التاريخية بعين الاعتبار أثناء دراسة المجتمعات من صميم العلمية. هكذا لا يمكن فصل الأفعال والعقلانية التي تدرسها والمنهج الذي تتبناه هذه العقلانية في معرض دراسة المجتمعات؛ لأنّ لكل مجتمع العقلانية التي تنسجم معه. لا يُحاكم البدائيّ البسيط التفكير بطريقة يُفترض أن تُطبّق على الإنسان المعاصر؛ فهذا ضربٌ من العنف يُمارس على ثقافته. وعليه، فدراسة الماضي ينبغي ألّا تُغفل منسوب العقلانية الذي وصلت إليه المجتمعات.

وإذا ما كان النظر في جغرافيا الأساطير ذا فائدة، فلن تكون سوى إضفاء هوية عليها. هكذا، فالقول إن للعرب ميثولوجيا، كتلك التي أنتجتها المخيّلة اليونانية الخصبة، يقتضي أن تولد الأسطورة في أرض العرب. لذلك كان انتقاء فاضل الرّبيعي لقصة إساف ونائلة

دقيقاً؛ إذ كما ذهب إلى ذلك الأنثروبولوجي والمستشرق الاسكتلندي روبرتسون سميث، من بين كل الأساطير التي تجسّد العلاقة بين إلهين بوصفهما رجلاً وامرأة، أسطورة إساف ونائلة عربيةٌ محضةٌ، وأحداثها تجري في مكّة بوصفها المكان المقدس الذي تقيم فيه آلهة العرب. تتلاقح الأساطير وتهجر موطنها الأصليّ، وتتسربل أزياء المجتمعات الذي تهاجر إليها. وعندها تستعير حضاراتٌ آلهة حضارات أخرى وتحتضنها، وتعدّل صورها وصفاتها وتسمياتها إن لزم الأمر. إن كيفية حدوث هذا التلاقح مجهولة، ولكن وجوده قائمٌ. كما يمثّل القبض على زمن التداخل والالتباس بين الأسطوري والتاريخي التحدّي الحقيقي أمام المؤرخ؛ إذ يتعيّن عليه أن يستلّ من بين كل الممكنات المفتوحة العناصرَ التي يكشف بها الزمن الذي تسلّلت فيه عناصر أسطورية إلى التاريخ، أو عكس ذلك عناصر تاريخية إلى الأسطورة.

يبدو التداخل بين الأسطوري والتاريخيّ واحداً من المياسم الذي يميّز السرد في الثقافة العربية الإسلامية، ولكن المؤرخ والمفكّر فاضل الرّبيعي يعمّم هذه الظاهرة على العالم أجمع، ويربطها بفشل المشاريع الأنثروبولوجية الغربية لأنّها نظرت إلى الآخر بوصفه بدائيٌّ ومتوحّش. إن التداخل بين الأسطوري والتاريخيّ ظاهرة ملازمة للمجتمعات القديمة، ولكن النظر إلى الحضارة العربية الإسلامية بوصفها حضارة خرجت إلى الوجود مع الإسلام، وبرزت من ناحية إبداعية وعلمية وفلسفية داخله، هو في الآن ذاته نظرةٌ استشراقية وإسلامية اختزالية لتاريخ العرب قبل الإسلام. إنّ مساهمة العرب في الإرث الإنساني يبدأ من الميثولوجيا قبل أن يبدأ من التاريخ. وعليه، لا يكفي النظر

إلى الحضارة العربية في عزّ بريقها في القرون الوسطى للحديث عنها بحسبانها حضارة النور المرتبط بالإسلام، وحصرها داخل هذه النقطة، بل إنّ جذورها أقدم من ذلك، وعلى الباحثين التوقف عن اعتبار ما "يسمّى الجاهلية" مكاناً معتماً تفتقد فيه الذاكرة العربية للإبداعات الحضارية. والدليل على ذلك لغة العرب نفسها التي تهيّأت لأن تحمل الوحيّ. ما كان للوحيّ أن يكون بالسموّ نفسه لولا قابلية لسان العرب المبيّن لاحتضانه؛ لقد كانت لغة العربي الفصيح البستان المناسب الذي سينبت فيه الوحيّ الذي سيوحّد العرب والعجم. وراء لغة العرب تاريخٌ على العرب أن يبحثوا عنه، وعن التاريخ المنسيّ والمطموس وراء إرادة القوّة وملابسات السلطة الدينية ـ السياسية. لكنّ المَهمَّة الأصعب من تحقيق نصوص وكشف الاختلاقات في التاريخ وتدخّل مصالح البشر فيها هي تغيير الذهنيات حتى تتغيّر ظروف التلقّي ويوضع الأسطوري في مكانه والموضوعي في مكانه. وهذه هي الوسيلة الناجعة لتعايش الأسطورة والعلم في عالمٍ إنسانيّ لا يستطيع التخلّص من الأسطورة، أو التوقّف عن الأسطرة، وفي الوقت عينه لا يمكن أن يضحّي بالعلم لأجل عوالم من نسج المخيّلة.

هكذا تكون أسطورة إساف ونائلة إمكانية لاستعادة هذا التاريخ، بل ربط التاريخ الميثولوجي ما قبل الإسلام بالتاريخ الديني الإسلاميّ. وأوّل سؤال يُطرح في هذا الباب هو هل إساف ونائلة شخصان حقيقيان؟

إنّ إساف ونائلة بحسب المصادر التاريخية هما إساف بن بغي ونائلة بنت ديك من قبيلة جرهم أحدثا في الكعبة فمسخهما الله حجرين. لكنّ الرّبيعي ينفي وجود شخصيتين تاريخيتين إحداهما إساف

والأخرى نائلة، وعنده أن "الأدق والأقرب إلى الصواب أنّهما شخصيتان دينيتان وليستا شخصيتين تاريخيتين، ارتبطتا بعبادة الزوجين الأبديين".

أمّا المسألة الثانية في هذا المعرض، فتتعلق بتأثير الأسطورة في التاريخ؛ وهو ما يتبّين من رفض بعض القبائل التي سادت فيها شرعة الزنا الدخول إلى الإسلام، أو ردتها بعد وفاة النبي (ﷺ) بسبب تحريم الزنا. لم يكن الزنا في المعابد أو قربها ممارسة اجتماعية، بل كان ممارسة مقدّسة تُقدم عليها الكاهنات، بينما كان يحتاج لكي يصبح اجتماعياً قبول القبائل ورضاها. في هذا السياق سيواجه الإسلام "مقاومة ضارية من القبائل العربية وسط الجزيرة العربية (الطائف) وفي الجنوب والجنوب الغربي (اليمن بما فيها حضرموت)" كما يقول فاضل الرّبيعي. كانت البغايا من بين الذين ثاروا بعد وفاة النبيّ (ﷺ) على الإسلام، و"خرجن في موكب احتفاليّ"، وانضمت إليهن نساء الأشراف. وهذا ما يُؤكّد أن عقيدة الزنا على ضربين: الأول، كما يقول الرّبيعي، "الزنا الديني الذي نما وترعرع داخل المعابد والمراكز الروحية، وكان جزءاً من طقوس وشعائر التقرّب إلى الآلهة، والثاني، الزنا الاجتماعي". وهذا يعني أنّ ثمّة أساساً آخر غير الأساس الاقتصادي والاجتماعي لتفسير ظاهرة الزنا هو الباعث الروحيّ الثقافيّ. للزنا طقوسه في المعابد الوثنية؛ لذلك يترسّخ بوصفه ممارسةً مقدّسة. هكذا تبقى العقائد راسخة حتى وإن بدا في الظاهر أنّها اندثرت، بل وتعيد تغيير صورها وشكلها لتنسجم مع الوضع الجديد. وهذا ما يؤكّده استمرار الظواهر حيّة في الخفاء رغم التحريم والمنع. لا شيء يحدث في التاريخ يموت كلّياً.

٢ـ في طبيعة العقلانية الميثولوجية وحدودها

يصعب إلى حدٍّ بعيد تخليص العقليّ من اللاعقلي لأنّ الحدود غير واضحة بينهما. ولعل هذا ما قصده هايدغر حين رفض التضّاد بين العقلاني واللاعقلاني المعتمَد في تاريخ الأديان وفلسفة الدين، ووضع العقلانية الفينومينولوجية خارجه؛ لأنّ حدود العقلانيّ نفسه غير مرسومة. تقف هذه العقلانية ضدّ العقلانية الوضعية التي تتصور، على حد تعبير هيدغر، "اللاعقلاني بوصفه مشروعاً مضادّاً أو حدّاً، ولكن لم يحدث لها أن تصوّرته في أصالته وتكوينه الخاص؛ لذلك تُقدّم تنازلات مفترضة لصالح العقل والنقد الذي يقوم به العقل". كما بيّن إرنست كاسيرر أنّ التفكير الأسطوري يستعمل مقولات التفكير العقلاني نفسه؛ واختلافهما يحدث على مستوى مقولة الجهة (la modalité) التي تشتغل فيها مقولات الإمكان والاستحالة، والوجود والعدم، والضرورة والعرضية. والدليل على ذلك، بنية اللغة المتطابقة مع لغة الفكر المنطقيّ. إنّ الاستحالة بالنسبة إلى الأسطورة في التحقّق والوجود والضرورة الواقعية لا في بنية الفكر؛ لذلك، تفضل الأسطورة أن تسكن اللغة. تقوم المعرفة العلمية على مبدإٍ يجعلها ثابتةً منطقياً وكونية، وهو مبدأ العليّة الكونيّ الذي يقسّم به العقل الواقع إلى أسباب ونتائج يطبعها التواتر ويحكمها مبدأ الضرورة؛ وهذا على وجه التدقيق ما ينقص الوعي الأسطوريّ، ولكن الأسطورة تستجيب من حيث عقلانيتها الداخلية وتركيبها اللغويّ لقواعد المنطق، ومن ثم ينبغي دراستها وفق معيارها الداخليّ؛ أي أنّها تقول الحقيقة وفق بنيتها الداخلية التي يعبّر عنها المجاز والاستعارة وباقي تعبيرات المخيّلة المفتوحة. وعلى هذا النحو تمثّل الأسطورةُ صورةَ الفكر قبل أن يصير

موضوعياً؛ أي تعبيراً عن الحقيقة في بداية مسار الفكر نحوها. يؤكّد فاضل الرّبيعي ما يتوافق مع هذا المنحى قائلاً: "إنّ السؤال العقلاني الذي يتبادر إلى ذهن متلقّي الأسطورة، سؤالٌ لا معنى له، لأنّنا مع الأساطير نكون في عالم لا توجد فيه أسئلة عقلانية". وهو لا يقصد بذلك أنّ بنية الأسطورة تشذّ عن العقل أو العقلانية، وإنّما قصده أنّ الذي يحاول فهم الأسطورة بعقلانية محكومة بمبدأ عدم التناقض، أو بوضعانية تختزل الحقيقيّ في الأمبريقيّ، سيجد الأسطورة موصدة في وجهه. يؤكّد ذلك رفض الرّبيعي للسجال العقلي ضد المرويات العربية ـ الإسلامية الذي قادته العقلانية الاعتزالية الساخرة للجاحظ، أو تلك التي ظهرت لدى الإمام السيوطي المولع بالسجالات الفلسفية، وكلا القراءتين أخفقتا في قراءة الأساطير بوصفها أساطير: إما أنّها اعتبرتها مجرّد خرافات تستحق السخرية، وإمّا أنّها اعتبرتها واقعاً تاريخياً فحمّلتها ما لم تحمل.

وعلى هذا الأساس ينتقد فاضل الرّبيعي العقلانية الجافّة التي تحاول مقاربة الأساطير كما لو كانت واقعاً موضوعياً؛ فهذه لن تفهم معنى الزنا المقدّس أو فعل المسخ لأنّها عاجزة عن تفكيك رسائلهما الرمزية. ومن ثمّ فمحاكمة العقل الأسطوري العربي بعقلانية اعتزالية كما هو الأمر عند الجاحظ، أو عقلانية فقهية كما هي الحال عند الإمام السيوطي، لن ينفذ إلى عمقه ورمزيته. وعليه تكون أوّل خطوة لفهم الأسطورة هي الفصل بين الأخباريّ التاريخي، والرمزيّ الأسطوريّ؛ إذ "الأسطورة شيء والتاريخ شيء" كما يقول فاضل الرّبيعي. تفهم الأسطورة بأدوات الأسطورة، وليس بأدوات العلم والتاريخ. والحاجة

إلى نقد الإثنين معاً في الفضاء العربي الإسلامي، بل وتمييز ما للواحد منهما من دون الآخر محطةٌ لم نتخطّها حتى الآن.

***

يتعيّن في ختام هذه القراءة في تجربة التقديس وجدل الأسطوري والتاريخي في كتاب إساف ونائلة تسجيل بعض الملاحظات النقدية:

أولى الملاحظات، تتعلّق بالكمّ الهائل من الوثائق التاريخية التي يقدّمها الكتاب ويحلّلها ويقارن بينها؛ وهذا أمر يبيّن سعة اطلاع الأستاذ فاضل الرّبيعي بالتراث الديني لشبه الجزيرة العربية اليهودي والمسيحي والإسلامي، وقدرته على التحقيق اللغوي والفيلولوجي للمضامين. تطرح هنا فقط مشكلة الربط بين تفاصيل هذا التراث ـ سواء من المدخل اللغوي أو التاريخي ـ الذي ينبغي أن يستند إلى الدقّة في رصد المشترك ونقط التقاطع والتمايز والتفاوتات في الدرجة بصدد هذه الإمكانية من عدمها.

وهذا قريب من الملاحظة الثانية التي تهمّ سؤال الانتقال من اللغوي إلى التاريخي ومشروعية ذلك؛ رغم أنّ اللغة في المجال الإنسانيّ هي حاملة التاريخ، ولكن التعامل مع المعنى اللغوي بوصفه حدثاً، إن أمكن ميثولوجياً فهو مجازفةٌ تاريخياً. ومنه، إذا أمكن استنتاج التناظر بين الأساطير من مدخل اللغة، فمن غير الممكن القيام بالاستنباط نفسه عندما يتعلّق بالوقائع أو الشخصيات التاريخية؛ لأنّ الوجود في اللغة لا ينجم عنه حتماً الوجود الفعليّ في الواقع إلّا إن أقيم الدليل التاريخيّ على ذلك. ولقد تحرّى فاضل الرّبيعي هذا الفيصل حتى لا يندثر

الفاصل بين الأسطوريّ والتاريخي عندما اعتبر الكتب المقدسة نصوصاً وليست بالضرورة تاريخاً فعليّاً إلّا ما أقيم الدليل التاريخيّ عليه.

تتعلق الملاحظة الثالثة، بمسألة المقارنة كاختيار منهجيّ، لا شكّ أنّ المقارنة في مجال التاريخ والإنسانيات هي ما يعطي حيويةً وغنىً للتحليل، ويؤدّي إلى إخصاب الفكر وهو يحاول ترسيم صورة الكلّي وإعادة أجزائه إلى مكانها. ولكن هذه المقارنة ينبغي أن يستجيب طرفيها أو أطرافها للحظ نفسه من التحليل من دون أن تغلّب كفة طرف على الآخر. كما أنّ توسيع مجالها أحياناً قد يؤدّي إلى صعوبة تحصيل نتائج مثمرة منها.

أمّا الملاحظة الرابعة، فتهمّ عنوان كتاب **إساف ونائلة** في علاقته بمضمونه؛ لكأن الأستاذ فاضل الرّبيعي وهو يحاول التأصيل لميثولوجيا وتاريخ للعرب قبل الإسلام وبَعْدَهُ مكتوبين بأنامل العرب أنفسهم، حمّل الكِتاب كل ما يتعلّق بتجارب الحب والزواج المقدّس مقارناً إياه مع باقي الأساطير ذات الموضوع. وهذا من شأنه أن يوسّع دائرة المقارنة، وفي الوقت عينه يزيد من صعوبة الربط التاريخي والرمزي بين كلية الأساطير، وتوحيدها داخل إبستيمي واحدٍ رغم التماسف الزمني بين الحضارات التي سكنت المشرق.

ومهما يكن من أمر هذه الملاحظات النسبية على العموم، فلا يسع المرء إلى أن يحترم هذا العمل الجبّار للمفكر والمؤرخ فاضل الرّبيعي والمجازفات الشجاعة التي يقوم بها في سبيل إعادة كتابة تاريخ الحقيقة.

الكَنْعَنَة: إبادةُ ذاكرةٍ واختلاقُ تاريخٍ

مصطفى إنشاء الله*

حين يقرأ المرء بعض الأعمال يُدرك قدرة الكتابة على الفعل، ويعلم أنّ المثقّف يمكن أن يصير عضويّاً من دون حاجةٍ إلى ممارسة دور الداعية السّياسِيّ، على الطريقة الغرامشية، حتى حين يلزم ميدانَ بحثٍ وأدواتِ علم وقواعدَ منهج؛ أي من دون أن يحمل ما ضاقَ بحمله السّياسِيّ، أَقصد هَمّ تغيير الواقع. والرّبيعي واحدٌ من هؤلاء المثقّفين الذين ما أعرضوا عن أحاديث السياسة إلا ليُحاوروها بلغة العلم والبحث. لذلك ألفيناه عالماً مقاوماً صنديداً، ساحة الصراع عنده التاريخُ والأنثروبولوجيا والأركيولوجيا وأساطير الأولين؛ وموضوعه جغرافيا توراتيّة تحرُصها آلة حربِ الرجل الأبيض وأمواله ومراكزُ أبحاثه وتأويلاتُ عَهدَيْهِ المقدسين القديم والجديد. وهذه الورقة محاولة في سبيل إضاءة هذا الجانب "النضالي العلميّ" – الموعى به أو غير الموعى به – ممّا استضمره المشروع الفكريُّ لفاضل الرّبيعي المتمثّل في معركته لإنقاذ ذاكرة المنطقة العربية من السّلب وتاريخها من الأَسْطَرَة. وقد نجح، إلى حدّ بعيدٍ، فينَكْثِ غزلِ الرواية العبرانيّة

* باحث في الفلسفة السياسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

الاستشراقيّة لتاريخ المنطقة العربيّة، وجَبْهِ كَنْعَنَةِ فلسطين وإنصاف ذاكرتها ومعها ذاكرة اليمن.

وواحدة من أهم الجبْهات، التي اضطلع بها الرّبيعي، في طريق ذاك "النضال"، ترميمُ ما لَحِقَ ذاكرتنا من تخريبٍ وقلبٍ للمفاهيم والأفكار، حتّى أضحتِ الضحيّة تُردّد عن نفسها، بسذاجةٍ ممزوجةٍ بانْتِشاءٍ واعتزازٍ، أقْدَحَ العبارات وأشنع الأوصاف التي بها رماها جلّادها. من هذه ـوفي القلب منهاـ عباراتٌ من قبيل: "الفلسطينيون كنعانيون"، والحال أنّ فكرة الكنعان هي من أفتك الكلمات التوراتية المسخّرة في أتون الحرب على ذاكرتنا العربية وتاريخنا، بعد – ومع – الحرب على الحجر والبشر؛ حربُ الاستعمار الاستيطاني كما جسّدته المسيحية اليهوديّة البروتستانتيّة الطهرانيّة، منذ ما قبل المشروع الصهيونيّ بثلاثة قرون. هكذا يأخذ النظر في هذا الموضوع في حسبانه التسخير الواسع للقاموس الديني التوراتي، وفي القلب منه كلمة الكنعان و"مشتقاتها"، في سياق الحرب على ذاكرة وثقافة وتاريخ كل الشعوب التي نالها حظُّ حمْلاتِ "التمدين والتحضر" على صهوةِ القتل المقدّس البريطانيّ. ما المقصود بالكنعنة؟ كيف سُخّرت في الإبادة الثقافيّة للشعوب المنتخبةِ للاستعمار؟ ما أدواته ووسائلها؟ ما وجوهُ الشبه في استعمار "المُكَنْعَن"؟ كيف سُخّر العلم ضدَّ نفسه لتبرير الإبادة؟ وهل الفلسطينيون، ابتداء، كنعانيّون؟ يُتيح الجواب عن هذه الأسئلة تحديدَ سهم الرّبيعي الكبير في إعادةِ ترميم ما هشَّمته آلة الحرب الثَّقافِيّة بأيدي "المُكَنْعِنين" و"المُكَنْعَنين" على السّواء.

الكنعنة عملية تشنيع ثقافيّ بتسخير موسوعات القذع والتحقير، وتوظيف استعاراتِ ورموزِ وقصصِ العهد القديم، من قِبَل "المتعبرنين"، في وجه الشعوب المنذورة للاستعمار. يعني مصطلح الكنعانيّ، فيما أورد الرّبيعي، النجاسة والقذارة والحثالة؛ حيث أوصى النبي إبراهيم أبناءه وأحفاده بأنْ لا يتزوجوا من الكنعانيين. الكنعاني هو النجس القذر، وفق الروايات التوراتية القديمة، لذلك كان من حق "العبرانيين" الأطهار المهاجرين إلى أرض كنعان أن يطردوا أصحاب الأرض لأنهم نجس. لكن لماذا اعتبر إبراهيم الكنعان أشراراً نجسين؟ "لأنهم ـيقول الرّبيعيـ كانوا من القلف؛ أي من الذين لا يختنون. ولذا فهم نجاسة/قذارة في عيني إبراهيم الذي ارتبط اسمه بأول ختان بشريّ. [...] إنهم نسل توارث النجاسة/والقذارة منذ القدم، لأَنَّهُ رفض الختان".

يقوم نظامُ اشتغال الكنعنة على ثنائيّات من قبيل: كنعانيّ/عبرانيّ؛ حضارة/همجية؛ إنسان أبيض/إنسان ملون (أسود، أحمر، أصفر)؛ مسيحيّ يهوديّ/ وثنيّ أو مهرطق. وفي وصف هذه الشعوب، المنذورة للذبح، بالكنعانيّة وإسدال ثوب العبرانيّة على الغزاةِ إضفاءٌ للقداسةِ على القتل وشرعنة الاحتلال. هكذا، يمكن -ومن دون عناء شديدـ أن نفهم سرّ وَسْمِ الكنعانيّين الذي وظفته "المملكة التي كانت لا تغرب عنها الشمسَ" (=بريطانيا) لوصف كل الشعوب التي مثّلت هدفاً "للإبادة الحضاريّة"، من شعوب حضارة المايا والأزتك إلى فلسطين. كما يمكن أن نفهم كيف أن كل بلاغة العنف الأمريكية "كانت، وما تزال، تستمدّ استعاراتها من أدبياتِ "فكرة إسرائيل" التاريخيّة وأساطيرها المقدّسة وأنماط سلوك أبطالها". تقول المؤرخة من شعب الشِّروكي

(الهندي الأمريكي) "[إنّهم يعتبرون] الهنود الحمر والكنعانيين تجسيداً حيّاً للفاحشة الجنسيّة [...]، لهذا يستحقّون التدمير الجماعي". ستُحشر في مشهد الكنعنة القياميّ هذا أجساد الأفارقةِ ممّن اسوَدّت وجوههم بمجرد أن حلّت عليهم اللعنة، فانداَحَ هذا السواد في أجساد نسلهم إلى الأبد؛ هكذا يصير الأفارقة "وفقاً لهذه الأنثروبولوجيا، من نسل كنعان ابن حام الذي طرده يشوع من فلسطين إلى إفريقيا لينجب لشعب الله الإنكليزي عشرين مليون "عبدٍ" كنعانيٍّ.

غرض الكنعنة، إذن، التدمير الثقافي للضحيّة، وتجريده من إنسانيّته وثقافته وذاكرته تمهيداً لسحقه، من غير أسفٍ عليه ولا وخْزِ ضميرٍ. بذلك أخذت الكنعنة في طريقها ملايين "الوحوش" من السكان الأصليين في أمريكا وأستراليا ومعهم عبيدُ إفريقيا وفيتنام وفلسطين والعراق... من الذين تجشَّم شعب الله المتحضِّر عناء تخليص الإنسانية من "نجاستهم".

وَصْمُ شعبٍ وقذعه بأقبح الأوصاف هو طقسٌ دارجٌ من طقوس الكنعنة التي أمعن في ممارستها العبرانيون والمتعبرنون من البيورتانيِّين الإنكليز، قبل قرون على كنعنة فلسطين. أمّا توظيف القاموس التوراتي المقدّس في أتون الهجمات البربرية الأوربية الاستعمارية للعالم فهو فرادَةٌ "للفاتحين" الإنكليز وفي خاصّتهم البروتستانت البيوريتانيين، أو ـكما يحبّون وصْف أنفسهمـ العبرانيون بالروح، قبل أن يستلهم "عبرانيوا الدم" هذا السلوك "الطيب" في الاحتلال. فإذا كان الغزو الأوروبيّ لأرض أمريكا واحداً والإباداتُ في حقّ السكان الأصليين هي هي، فإنّ "الفاتحين" الإسبان والفرنسيين وغيرهم ما كانوا في

عير "أورشليمَ" ولا نفيرها، عكس "رسل المَدَنِيّة" من الإنجيليين الإنكليز؛ هؤلاء من "الحجاج البيض" كانوا أكثر روحانيّة "في عبادة عجل الذهب" في أمريكا ولاحقاً في كل أرجاء العالم. وعملية إسدال القداسة على العنف طقسٌ دارجٌ في سجلّ العنجهيَّة العبرانيَّة الجديدة، منذ الحروب الصليبية، بحسب الأنثروبولوجيّ اللغوي إدوار سابير (Edward Sapir).

الكنعنة مناعة ضدّ كلّ إحساسٍ بالذنب أو الخطيئة؛ إنّهَا جرعة عالية منشِّطة للفتك بالمُكَنْعَنِينَ، بكلّ اطمئنانٍ، تنفيذاً لتعاليم الرب وابتغاء مرضاته. بذلك، سبق حجاج أرض الميعاد نيتشه في اجتثاثِ لغةِ الرحمة وأخلاق الشفقة من قواميسهم، وزادوا عليه بإسباغ ثوبِ القداسة على العنف. على هذا الدرب، فسر "أنبياء الحضارة" نصوص التوراة وأساطيرها حول الانتشار في الأرضِ مستعمرينَ، حتّى صارتِ الأرضُ، عند الأسقف لانسلوت أندروس (Lancelot Andrewes) "صحناً من اللّحم موضوعاً على المائدة. يقطع منه الإنسان [الأبيض طبعاً] ما يشتهي. وما أن يضع القطعة في صحنه حتّى تصبح له. كذلك إذا اقتطعنا بلداً لا يوجد فيه سكان [بيض] ... فإنه يصبح لنا". بهذه الفنتازيا الخيالية فُسّرت سرقة قُطّاع الطرق الإنكليز لأمريكا وبُرِّرَت إبادةُ أزيد من أربع مئة أمّة وشعب بثقافاتهم ولغاتهم وتواريخهم، إلى أن أمست "وطناً أسّسه حجاج/قديسون [من أوصاف المستعمرين الأوائل] ورعون مسالمون تجشّموا مخاطر الإبحار في المحيط ابتغاء مرضاة الله ونزولا على [=عند] إرادته ... [وأن] هذه البلاد لم تكن قبل مجيء الإنسان الأبيض إلا مجاهل تسكنها الوحوش وكائنات ما

دون البشر، لا تختلف عن تلك الوحوش. لهذا اعتدت على رسل الحضارة الذين تميّزوا بالنبل والخير والشجاعة، وكانوا مثالاً يحتذى في تنفيذ إرادة الله".

على ركام دمار إبادة الكنعان شيّد المستعمرون مدنهم، وعلى "حق النهب المقدس" أقاموا دعائم رأسماليتهم، وبعظام ضحاياهم سيجوا سرديات أساطيرهم التي وسموها، في الكتب المدرسية والأفلام الهليودية، بالتاريخ. كل الكنعانيين مُستباحةٌ دماؤهم ولحومهم ومعادنهم خدمة لشعب الله. كل من ليس منّا هو من الأمميين الكنعانيين وأرضه كنعان. صار، مع هذه القراءات التوراتية البيورتانية، اغتصاب الأرض واجباً ربانياً، والإبادة طقساً مُؤبداً في عقيدة شعب الله. "أمّا من يتعذّر موته فما عليه إلا أن "يتمدّن" بأن يتدرّب على أن يستعمر نفسه ويمضي طائعاً إلى سوق النِّخاسة. فلكي يبلغ هذا التمدّن غايته النبيلة لا بدّ لهذا الشقي، الناجي من سلسلة المذابح، من أن يقتنع بشرعية عبوديَّته وأخلاقيتها".

ما كانت الحاجة إلى تمدين "الهنود الحمر" (=إبادتهم ثقافياً) لو لم تجثم القلّة الناجية من الإبادة الجماعيّة على كنوز من المعادن منها الذهب والفضة، تماماً كما كانت حاجة الكيان الصهيوني إلى الماء والأرض الخصب. لذلك كان على شعب الله أن يفخخ أرض الكنعانين بالألغام لتدمير نظام التكاثف الجماعي واستبدال دماغ الهندي [والعربي من بعده] بدماغ أبيض أو عبرانيٍّ يؤمن بالملكية الخاصة. هكذا ما اقتصرت رسالة الحضارة إلى كنعان أمريكا على ملاحم التلمود وبطولات أنبياء إسرائيل، بل استزادت من أفكار "رسل

ثروة الأمم" من آدام سميث إلى طوماس هوبس إلى جون لوك لإقحام السوق والملكية الخاصَّة في التّعبِيرِ بين الهمجية والحضارة.

يصدق على المُكنعِنين مقولة "رمتني بدائها وانسلّت"، ومن ذلك نعتُ المستعمرات بالقذارة والتوحّش. ففي الوقت الذي كان اغتسالُ هنود أمريكا طقساً يوميّاً يستقبحه الإنكليزي، كانت حاسّة الشمّ معطّلة عند الغزاة بعد أن أَلِفَت أنوفهم رائحة النتانة المزمنة. من ذلك، أيضاً، رميُ المكنعَنين بأكل لحم البشر وهي، وفق جيرالد بوتر (Gerald Poter)، أستاذ الأدب الإنكليزي في جامعة فاسا Vassa بفلندا- تقليدٌ بريطانيٌّ يرجع إلى العصور الوسطى، وله تشريعات قضائية، ما دفع وليم هاركورت (William Harcourt) وزير الداخلية (١٨٨٠-١٨٨٥) إلى القول ساخراً: "إن القضاة، في القريب العاجل، سيقرُّون أكل لحم البشر ويجعلونه بديلاً طبيعيّاً عن دفن الموتى". أما برايان سيمبسون (Brian W. Simpson)، المستشار الفخري للملكة إليزابيت منذ ٢٠٠١، فقد نشر كتاباً في أكل لحم البشر والقانون العرفي وثَّق فيه طقوساً إنكليزيّة لهذه العادة المتوحّشة عندهم. ففيه "تصنيفاتٌ وفوائد صحيَّة حسب الخصائص العرقيّة أو القوميَّة للضحيّة الذي يجب أن يكون كنعانيّاً حلالاً لشعب الله. لقد أدمنت البارانويا الإنكليزية على إسقاط دائها على ضحاياها، ومنها مسألة أكل لحم البشر، علماً أَنّهُ لا أثر لوثيقة واحدة تُثبت أنّ سكّان أمريكا كانوا يأكلون لحم البشر. إِنّهَا إسقاطات -كما أكدته كاثرين بيبر، أستاذة القانون بسيدني- "تنبع من حاجة البريطانيّين إلى إنكار ممارساتهم نفسها". لقد كان لمن وُصِفوا بـأَكَلَةِ لحم البشر فضْلاً على "رُسُل الحضارة" في تطوير

الحياة السّياسِيّة والاجتماعية لإنكلترا الجديدة (=أمريكا). ولم يعترف الكونغرس الأمريكي، إلا متأخراً، بالفضل ذاك حين أَقرّ بأنّ جزءاً مُهِمّاً من دستور الولايات المتّحدة كان منقولاً من دستور الأرغوا. وقد قارن فليكس كوهين بين الدستورين الأمريكيّ ودستور الأرغوا فوجد تطابقاً هائلاً في مواضع عديدة، بل تقدُّماً لدستور الأرغوا في بعض القضايا كانتخاب المرأة، وفصْل السُّلط، ومحاسبة الحكومات، وفكرة الاتحاد...إلخ.

وللكنعنة وسيلتان: التعليم بغرض الإبادة والعلم لحَجْبِ الحقيقة. والتعليم بغرض الإبادة (Education for extinction) هو عنوان لكتاب ديفد والَس آدمس (David Wallace Adams) كشف فيه عن "المبيدات الثَّقافِيّة" التي سخّرها شعب الله البيوريتاني للفتك بثقافة الأمم الهندية وأديانها وتاريخها. من تلك المبيدات وعلى رأسها "مكتب الشؤون الهنديّة"، أو "السُّلطَة الوطنيّة الهنديّة" (على غرارها لاحقاً السُّلطَة الوطنيّة الفلسطينيّة)، والجدير بوسم "مكتب الشؤون الكنعانية". مهمّته صناعة نُسَخٍ محوّرةٍ من الكنعان ليكونوا ألغاماً أو أحصنةَ طروادةٍ في حربِ تجريدِ الهنود من "هنديَّتهم"، وتزييت جرّفات الاستيطان والنهب والإبادة الجسديّة. أمّا في العراق فقد تكفَّل بول بريمر (Paul Bremer) بتنفيذ رغبات كوندليزا رايس (مستشارة الأمن القوميّ السابقة) بضرورة "تغيير العقل العراقيّ كمقدِّمة لتغيير العقل العربيِّ". بينما اضطلع المكنعَنون من حكام العرب باستكمال تطهير ذاكرتهم وتراثهم ومناهجهم الدراسيّة وإعلامهم من كلّ ما قد يخدش وفادة حجّاجِ أرض الميعاد.

السيطرة على الأرض لا تستقيم، كما علّمنا إدوارد سعيد، من دون السيطرة على السَّرد. لذلك ما اكتفت أدواتُ السيطرة على الشعوب بالعنف المادي بل اتخذت من استهداف الوعي والذاكرة مهمّتها الأولى. هكذا أضاف "الأسياد البيض" مقاديرَ هائلةً من وسائل السيطرة الناعمة على الذاكرة والتاريخ بغرض إنجاز رسالة الإبادة المقدّسة مع حدٍّ أدنى من الكلفة الأخلاقيّة والآثار الجانبية. هذا ما حصل منذ استعمار أرض وذاكرة شعوب المايا والأزتك، ونعْتهم بـ "الهنود الحمر"، وصولاً إلى احتلال فلسطين مروراً بتاريخ كولونياليٍّ "مجيدٍ". لقد كان طوماس مكولاي (مهندس سياسة التعليم الإنكليزيّة للشعوب المستعمرة) واعياً بقدرة الذاكرة على المقاومة حين قال: "لا أظن أبداً أنّنا سنقهر هذا البلد [الهند] ما لم نكسر عظام عموده الفقري التي هي لغته، وثقافته، وتراثه الروحيّ". وقد نجحت مأساوية الإبادة الثَّقافِيّة في أن تُرغم "الأشقياء، الذين نجوا بأعجوبة من أطول حرب وأدمى إبادة في التاريخ البشري [احتلال أمريكا]، أن "يتطهّروا" من أسمائهم وأخلاقهم وثقافتهم وأجسادهم ويمثلوا دور الموتى". إنَّ أهوال المسالخ القياميّة لشعب الله في حقّ الشعوب المُكنعَنة لا تُضاهيها غير محارِق الذاكرة وإبادة الثَّقافة وتزييف التاريخ الذي واكبها. من دون هذه الطقوس المبجَّلة لا تُستكمل "الرسالة الحضارية" الموكولة إلى شعب الله، ولا تؤول الأرض الموعودةُ لأحفاد يشوع. هذا ما يرشح من أرشيف الكونغرس الأمريكي من دعوات بوجوب "مساعدة الحضارة على إبادة الهنود، كما أمر الله يشوع أن يبيد الكنعانيين الذين لم يكونوا يختلفون عن هنود اليوم، ثم إنّهُ يُعاقب من تقاعس عن الانصياع لأمر الله".

تعدّد الكنعانيون لغةً وديناً وجغرافيا وتاريخاً، غير أن العبرانيَّ واحدٌ، هو هو منذ الحروب الصليبية إلى الحروب الصهيونيّة، مروراً باحتلال أستراليا وأمريكا وتوزيع جُثة الرجل المريض (الإمبراطورية العثمانية) واحتلال فيتنام وأفغانستان والعراق. تعثّر الكنعنة على مبرراتها في تسويغ الإبادة، وهو ما يفسر شهادة المؤرخ البريطاني هاري كلفرول بورتر الذي أفاد بأن "للإنكليز، وهم يبنون إسرائيل الجديدة [أمريكا]، هوسٌ بكنعنة السكان الأصليين المنذورين للإبادة"؛ إذ لم يكن لهؤلاء المتعبرنين الجدد شكٌّ في أنّهم شعب الله المختار، وأنّهم هم الإسرائيليون حقاً. وقد نبّه مايسون لورنس (Mason Lowrence)، في كتابه لغة كنعان: **الاستعارة والرمز في إنكلترا الجديدة** *(The Language of Canaan: Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists)*، إلى أنّ فعل الكنعنة غير منفصلٍ عن خطاب التعالي وعقيدة الاختيار الإلهي. نعثر في هذا العمل على ما يكفي من الدلائل على انتعاش القاموس البيوريتانيّ المتطرّف بالاستعارات المقدّسة للعهد القديم. لذلك، مثّلت سيرورة الكنعنة مقدّمةً في سبيل الإبادة من أجل "التمدين"، وهذا ما لاحظه، على امتداد التاريخ الأنغلو-أمريكي، المؤرخ ريتشارد درينون (Richard Drinnon).

كرّر العبرانيون البيوريتان "تمدين ودمقرطة" القطر العراقي من بلاد كنعان من طريق المشاهد المألوفة للمسالخ الجنسية في سجن "أبو غريب"، وهي المشاهد عينها التي توسلتها رُسل الحضارة الإنجيليون الطهرانيون لـ"تمدين" الهنود. وقد بلغت عمليَّات "التمدين"، التي ما تزال جاريةً في المدارس الهنديّة، درجةً من الفحش اضطرت الكونغرس

الأمريكيّ، في ١٩٧٨، إلى سنّ "قانون حماية الطفل الهندي"، ورصد ٣٥٠ مليون دولار لشراء صمت الضحايا. هي هي الحضارة عينها التي بثّها شعب الله من سيدني إلى واشنطن، ومن ويلينغتون إلى بغداد.

بين فكرتي إسرائيل وأمريكا استعارة مزدوجة: فكرةُ أمريكا هي استعارة لإسرائيل التوراتية، أمّا إسرائيل الحديثة (=الكيان الصهيوني) فهي استعارة لفكرة أمريكا الإنكليكانية. ومضمون هذه الاستعارات الحق في "احتلال أرض الغير واستبدال شعب بشعب وثقافة بثقافة" بحسبانها أعمالاً مقدّسةً وأوامرَ إلهية. بهذا تصير فكرة أمريكا تجسيداً لمشيئة الله في أرض كنعان الجديدة (على غرار إسرائيل القديمة)، وتخضع معاملة "الهنود الحمر" "للوحشية المقدسة" نفسها التي إليها أَخضَعَ الإسرائيليون التوراتيون، في الماضي البعيد، كنعانَ فلسطين. أما نجاحُ فكرةِ أمريكا فهو مثال طيبٌ يمكن النسج على منواله حيثما اشتهى "شعب الله". ليست أمريكا، إذن، سوى "الفهم الإنكليزيّ التطبيقي لفكرة إسرائيل التاريخية ـكما اعتقد منير العكشـ، وإنّ كل تفصيلٍ من تفاصيل تاريخ الاستعمار الإنكليزيّ لشمال أمريكا حاول أن يجد جذوره في أدبيَّات تلك الإسرائيل [...]. لقد ظنّوا أنفسهم، بل سمّوا أنفسهم "إسرائيليين" و"عبرانيين" و"يهوداً"، وأطلقوا على العالم الجديد اسم "أرض كنعان" و"إسرائيل الجديدة"، واستعاروا كلّ المبررات الأخلاقيَّة لإبادةِ الهنود (الكنعانيّين) واجتياح بلادهم من مخيّلات العبرانيّين التاريخيّة [...]. إنّ عمليّة الإبادة، التي تقتضيها مثل هذه الفكرة، مقتبسة بالضرورة ـبشخصيَّات أبطالها (الإسرائيليّين، الشعب المختار، العرق المتفوّق) وضحاياها (الكنعانيّين، الملعونين،

المتوحِّشين البرابرة) ومسرحها (أرض كنعان، وإسرائيل) ومبرِّراتها (الحقّ السماويّ أو الحضاريّ) وأهدافها (الاستيلاء على أرض الغير واقتلاعه جسديّاً وثقافيّاً)ـ من فكرة إسرائيل التاريخيّة". ليس من المستغرب، إذن، أن نفهم سِرّ وسْم أمريكا بـ"إسرائيل الله الجديدة" (New Israel's God)، في بواكير الغَزو الإنكليزيّ لها، قبل أن تصير "إنكلترا الجديدة" (New England).

أرض الميعاد أو أرض كنعان، إذن، فكرة غاية في الرشاقة والمرونة، تحتمل أن تُوصف بها كلّ قطعة أرض من هذا العالم يمرّ طريقها بالمصالح المقدّسة للإنسان الأبيض. في مؤتمر بازل (المؤتمر الصهيوني الأول) بسويسرا، برزت اتجاهات ترى بأنّ فكرة "أرض الميعاد" يمكن لأي أرض أن تستوعبها، في إفريقيا أو آسيا أو في أمريكا اللاتينية. ولو وافق المؤتمرون في بازل، بقيادة هرتزل، على الأرجنتين، مثلاً، "وطناً" بديلاً عن فلسطين لانزاحت إحداثيّات الأرض التي "وعد الرب" إبراهيمَ بمنحها لشعب الله المختار، إلى الأرجنتين أو الكونغو، وصار الأرجنتينيون (أحفاد كولومبوس كانوا أو أحفاد المايا) كنعانيين "قذرين متوحشين"، وأمكن تصوّر جغرافيا توراتية مقدّسة في بلاد التانغو. وتيودور هرتزل (Theodor Herzl) عينه يُقرّ بأَنّهُ فاوض الصهيونية العالميّة (ممثلةً في عزرا وايزمان والإنكليز وسلالة دزرائيل...) على الكونغو، وعلى سيناء، غير أنّهم أصرُّوا على فلسطين بسبب مشكلة المياه. وقد عدّلت بريطانيا وفرنسا معاهدة تقاسم جثّة "الرجل المريض" (معاهدة سايكس بيكو) في ١٩١٦ وفي ١٩٢١، ليُلحقوا مساحاتٍ من لبنان إلى فلسطين لوصل "إسرائيل المُنتظرة" بمصادر

المياه. وما تزال، إلى اليوم، أرض كنعان من دون حدود نهائية. غير أنّ هاجس أمريكا بتأسيس دولة يهوديّة في فلسطين كان أعرق من الحركة الصهيونية اليهودية، في نهاية القرن التاسع عشر، وأشدّ تطرّفاً وطموحاً. ما كان للصهيونيّة اليهوديّة "أن تزهر تاريخيّاً، بالزخم الذي ظهرت فيه في نهاية القرن التاسع عشر، لولا أن صهيونيّةَ الشعب الإنكليزيّ، على طرفيْ المحيط الأطلسي، تبنّت كلّ أحلام هرتزل منذ نهاية القرن السادس عشر. وإذا كانت الصهيونيَّة اليهوديَّة تستهدف "أرض إسرائيل" فإنَّ الصهيونيَّة غير اليهوديَّة تستهدف أرض إسرائيل وإسماعيل وإبراهيم، بل إنّهَا تستهدف اليهود أنفسهم، في النهاية، وتتبنى أبشع مشاعر ما يُدعى، في التقليد الغربيّ، بالعداء للساميَّة". لقد استوعبت فكرة أمريكا "في نزعتها الإمبراطورية المتوحّشة ومسائيّاتها النووية كل أساطير العبرانيين الأولين عن أنفسهم وعن العالم، كما استوعبت أطروحاتِ "نهاية التاريخ" القياميّة، بدءاً من قيامة العراق وكلّ بلدان حضارة الشرق العربيّ القديم وانتهاءً بتوطين يهود العالم في فلسطين، وذلك من قبل أن تطُرّ لحية هرتزل بأكثر من ثلاثة قرون"، كما يقول منير العكش. لأجل ذلك تشابهت عذاباتُ الكنعانيّين مع الاستيطان "العبرانيّ" بين أمريكا وفلسطين: وُعد الهنود بدولةٍ مستقلَّةٍ ووقَّعوا اتفاقيّات سلام واستسلام، تحت شعارات تماثلت مع تلك المقدّمة لكنعاني فلسطين اليوم. لم يختلف مبدأ "الأرض مقابل الحضارة" عن مبدأ "الأرض مقابل السلام"، الذي استحال إلى "سلام مقابل سراب". وُظفت "السُّلطَة الوطنية الهندية" بغرض تطهير الهنُود من هنديتهم ـكما أريد لوظيفة السلطة الوطنية الفلسطينيّة أن تكونـ، وأهم أداة لهذه العملية "التمدينيَّة" القذرة هي المدرسة. وقد وضع استراتيجية

الذبح الثقافي هذه، البديل عن استراتيجيَّة الذبح المادي، رتشارد هنري برات (Richard Henry Pratt)، وحدّد هدفها، من دون موارِبة، في: "قتل هنديَّة الهنود". أمّا وليم جيمس، أحد القائمين على "مكتب الشؤون الهندية"، فلم يكن أقلّ وضوحاً حين أعلن أنّ "الهدف من إنشاء هذه المدارس هو إبادة الهندي، ولكن لخلقه إنساناً [آخر]". عباراتٌ من قبيل "الفناء أو التمدن"؛ "نذبحهم أو نمدّنهم"...إلخ، كانت لغة سائلة على لسان العامّة والخاصّة، في النظر إلى "القضيّة الهنديّة". أمّا "سياسة السلام" تجاه ما تبقى من كنعان أمريكا فكانت شبيهة بمسار ما يسمّى "عملية السلام" في البلاد العربيّة. ما إنْ مَحَتِ الحربُ المقدَّسة أكثر من ٤٠٠ أمّة وشعب من سكان أمريكا الأصليين، على يد البيض، حتّى وجد الغزاة مشكلةَ ربع مليونِ "كنعانيٍّ هنديٍّ" ممّن وضعوا أسلحتهم "واستسلموا لمخدّرات السلام"، ليخضعوا لعمليّة الاجتثاثٍ بتوسُّل التبشير والتعليم. من ذلك ما وصفه التقرير السنوي لمفوضي الشؤون الهندية ١٨٨٧ حين أقرّ يقول: "كنا نقصّ عليهم [أي الهنود] قصص داود ونروي لهم كيف فلق الله البحر للإسرائيليّين، ولماذا أمر لله بذبح الفلسطينيّين. و[كنا] نأمرهم باحترام السبت".

إلى جانب مبيدِ التربية، الذي يفتك بالذاكرة، ثمّة مبيدٌ لا يقل فتكاً يغترضُ إضفاء المشروعيّة العلميّة على السرقة الموصوفة للأرض عبر اختلاق هويّة جديدةٍ لها متوسلاً خطاب العلم. على هذا الدرب كَتبَ علم التاريخ سرديّة مزيّفة، ووزّعتِ الأنثروبولوجيا صكوك الوحشيّة والبدائيّة وأوسمة الحضارة والمدنية على الشعوب، ورسمت نظريّة النشوء والارتقاء خطّ التقدّم الإنسانيّ وحدّدت أعراقه، وميّزت

اللسانيّات بين العبقريّة الآريّة والتخلّف السّامي، بينما تكفّل علم الآثار بالتنقيب على مستحاثات هذه الفنتازيا الخياليّة في وِدْيَانِ وسهول أرض كنعان وجبالها. على هذا النحو، سُخِّر العلمُ لقتل العلم ووُظِّف التاريخُ لإنتاج الأسطورة، وأضحت الحقيقة وقوداً يُغذي مَحرّكاتِ آلات الموتِ والإعدامِ الماديّ والثقافيّ للشعوب المُكَنْعَنَة.

من هذا التوظيف الهَذَيانيّ للعِلم ما اتّخذته عمليّة السّطو على بلاد الهند من أسْطَرَةٍ لتاريخها بادعاء الأصل الآريّ لحضارتها. "تتحدّث الأسطورة عن عرق شديد التفوّق والتقدّم والذكاء كان، في ما قبل التاريخ، يسكن أوروبّا الشمالية، ثم هاجر في الأزمنة الغابرة إلى شبه الجزيرة الهنديّة حاملاً معه لغته وفلسفته وحضارته وثقافته المتفوّقة لتمدين سكانها وإنشاء هذه الحضارة العظيمة التي تسمّى اليوم بالحضارة الهندية. لكن الأسطورة لا تفسّر لماذا لم يبْنِ هذا العرقُ المتفوّق يومها شيئاً من مثل هذه الحضارة في مسقط رأسه أيضاً، ولا تتحدّثُ عن تاريخ معيّنٍ للهجرة، ولا تشرح كيف اختفى الدم الأزرق النبيل تحت البشرة السمراء الداكنة ولا كيف صار لأجداد المَلِكَة إليزابيت سحنة بنغلاديشيّة". فجأة بات الاستعمار الإنكليزي للهند صلةَ رحمٍ قُطعت، أو -بتعبير المبشر الإنجيليّ ولسون (John Wilson)- نوعاً من لمّ الشمل لأفراد العائلة الواحدة، وأنّ للبريطانيّين رسالة نبيلة في الهند هي إحياء الحضارة الآريّة التي بناها أجدادهم ثم شوّهها وأهانها الاجتياح البربريّ العنيف للمسلمين.

ترافقت عملية الكنعنة مع عملية تحوير التوراة من كتابِ دينٍ ودعوةٍ للمؤمنين به إلى سجلٍّ تاريخيٍّ ومصدر موثوق للوقائع. وفي

طليعة القيّمينَ على هذا المشروع المُقدّس نجد أولبرايت (W. F. Albright) وبرايت (John Bright) في مدرسة بالتيمور التي هدَمَت كلّ الحدود بين التوراة وعلم الآثار، وصَنّفَت شعوب فلسطين القديمة إلى "إسرائيليين أخيار" و"كنعانيين أشرار". وعلى الطريق عينها سار نوت (Martin Noth) ومندنهول (George E. Mendenhall) وغوتفالد (Norman Gottwald) وغيرهم ممّن حملوا "الكتاب المقدس في يد والمعول في اليد الأخرى"، فكانوا ممّن يصدق عليهم مثل "الأعمى الذي يبحث في غرفة مظلمة عن قطّة سوداءَ لا وجود لها". وبعد أزيد من ٧٠ عاماً على الحفر فوق الأرض وفي جوفها، ما عثر هؤلاء إلّا على السراب، بشهاداتٍ من "أهلهم"، كتلك التي صدع بها إسرائيل فلكنستاين (Israël Finkelstein) حين قال: "بحثنا في كلّ حبّة رملٍ من سيناء فلم نعثُر على أثرٍ لإسرائيل القديمة، إمّا أنّنا بحثنا في المكان الخَطأ، أو أنّ إسرائيل التاريخية هذه لا وجود لها".

في مقابل قلّة من "الحفارين اللاهوتيين"، طفت أسماءٌ واجهت هذا التسخير السّياسِيَّ الأداتيّ للأركيولوجيا والتاريخ. من بين هؤلاء كيت وايتلام (Keith Whitelam) الذي راجع بعضاً من أبحاثه السابقة ونبّه إلى عمليّة السطو على تاريخ فلسطين؛ وطوماس طومسون (Thomas Thompson) الذي أعلن، من دون مواربةٍ، "أنّ مجموع التاريخ الغربيّ لإسرائيل والإسرائيليّين يستند إلى قصصٍ من العهد القديم من صنع الخيال"؛ وآلستروم (Gosta W. Ahlstrom) الذي نفتْ أعماله، حول تاريخ فلسطين، كلّ الادعاء بعدم وجود تاريخٍ لفلسطين القديمة؛ والباحثة الآثاريّة البريطانيّة كاثلين كينيون (Kathleen Kenyon) التي كشفت

أنّ مهمّة الحفر الأركيولوجيّ التوراتيّ في فلسطين هي، في الواقع، تجريف للآثار الفلسطينيّة القديمة وإتلافٌ للذاكرة الفلسطينيّة. غير أنّ إسهاماً لافتاً ومثيراً لجدلٍ كبير، في سياق تبديد السردية التوراتية لتاريخ فلسطين، كان ذاك الذي سطّر عليه فاضل الرّبيعي. لم يقف هذا العالم العراقي عند دحضِ الأسطوريِّ المِيتِيِّ في الرواية التوراتيّة للتاريخ، بل سعى- من دون كلل ـ إلى تقديم أطروحة بديلٍ خلاصتها أنّ: كل ما ورد في التوراة جزءٌ لا يتجّزأ من تاريخ اليمن القديم. وقد كلّفته هذه "الزّحزحة التكتونيّة" للجغرافيا التوراتيّة من أرض فلسطين باتجاه اليمن إعادةَ بُنيانِ التاريخ القديم للمنطقة العربيّة المتصلِ بالسّرديّة التوراتية، مِن طريق إعادةِ تدويرِ مداميكهِ التوراتيّة وتخليصِه من لاهوتيّتِه الاستشراقيّة لترميمِ أطلالِ تاريخٍ يمنيٍّ نالَه الإهمالُ والتجاهل.

لكننا لم نسأل ابتداء: هل الفلسطينيون كنعان؟ قليلون جداً من طرحوا هذا السؤال، الذي عنه أجابَ الرّبيعي، بكل اطمئنان، قائلاً: "لا يعرفُ التاريخ شعباً قديماً في فلسطين يُدعى "شعب كنعان". كما لا توجد أيّ دلائلٍ على أنّ كنعان اسم لأرض فلسطين القديمة. هكذا، سأنفي نفياً قاطعاً -يضيف الرّبيعي-، وبفضل ما لديّ من أدلّة علميّة، وجودَ شعبٍ مزعوم يُدعى كنعان، وأن يكون الفلسطيّنيون كنعانيين كما يتوهّمون. هذا اللقب المُزيّف (اختراع) لاهوتيّ". ولعلّ وسم الكنعانيين من بين ما انطلى على العرب وبات يُردّد على نحوٍ ببَّغائيٍّ، في المدارس ووسائل الإعلام ومدوّنات التاريخ المعيارية، في غفلةٍ مُطبِقةٍ عن الاستفهام ـ كما فعل الرّبيعي- عن وجود "شعبٍ قديم بهذا الاسم، وهل كانت لهم حضارة متميِّزة، وأينَ نجد آثارهم؟ في أيِّ بلدٍ

أو متحفٍ؟ هل هُم الفلسطيّنيون أم هم الإسرائيليون الذين وعدهم الله بهذه الأرض؟ وأين تقع أرض كنعان؟ وما هي اللغة الكنعانيّة؟". نحن، إذن، إزاء أسطورة مُختلَقة استحالت، من فرطِ ترديدها، إلى تاريخٍ؛ إذ لم يُعثَر، في النقوش البابليّة-الآشورية، منذ ٩٥٠ ق.م، على تسجيلٍ لاسم كنعان كشعبٍ أو حضارةٍ كبيرة قطّ. مع الرّبيعي، ستعثر كنعان، هي الأخرى من بين بناتِ السّرْد التوراتيّ الاستشراقيّ، على موطئٍ لها بجانب عمرانَ وذمّار وإب والجوف لتُشكّل جغرافيا اليمن. هكذا ما انفك الرّبيعي يُؤكد، بكلّ وِثوقٍ، أنّ "الفلسطينيّين ليسوا كنعانيّين وليسوا متسلّلين من كريت، بل هُم السكان الأصليون الذين ينتمون إلى قبائل عربية معروفة. أمّا "الكنعانيون" فهم قبائلُ مملكة الجوف في اليمن ويعرفون باسم: المعينيّين، وكانت الكنعانية لغتهم الدينية".

لفاضل الرّبيعي، إذن، فضلٌ عريضٌ في إعادة تنظيف الذاكرة العربية ممّا عَلِقَ بها من رواسبِ التلفيق والتنبيه إلى التلف الذي لحق أجزاء منها بفعل الغزو الثقافي الذي رزحت وترزح تحت نيره. لقد كان الرّبيعي، وما يزال، في جبهة متقدِّمةٍ لجَبْهِ فعلِ الكَنْعَنَةِ المزدوج، المادي والثقافي، على التاريخ والذاكرة العربيّين. وقد أثمرت مُصَابَرَتُه العلميّة ومُكابدتُه صعابَ التنقيبِ التاريخي -في جغرافيا ممتدةٍ ("الشرق الأدنى القديم") وتاريخ ضاربٍ في القِدم (منذ ألفي سنة ق.م) وكتابٍ مُحصّنٍ بالقداسة الدينيّة والسّياسِيّة (التوراة)- فتوحاً علميّةً مُعتبرةً فتَحَتِ البحثَ الأركيولوجيّ والأنثروبولوجيّ والتاريخيّ بمنطقتنا العربية على رحابٍ علميّةٍ جديدةٍ، وآفاقٍ من شأنها مراجعة التاريخ الاستشراقيّ اللاهوتي المعياري وتصحيحه. غير أنّ السّؤال

الذي يُطرح على المُطَالع لهذا المشروع الضخم للربيعيّ ـالذي رسم فيه، تقريباً، كلّ ملامح الجغرافيا التوراتيّة وأحداثها المزعومة في بلاد اليمنـهو: إلى أيّ حدٍّ لم يسقط الرّبيعي في الشركِ عينه الذي فيه وقع الأركيولوجيّون التوراتيون، حين حسبوا التوراة سِجِلاً للوقائع التاريخيّة يُمكن للحفر الأركيولوجيّ إثباته ماديّاً؟ قد يقول ملاحظٌ: ألم يحمل الرّبيعي، هو أيضاً، التوراة بيدٍ والمعول باليد الأخرى مع تغيير مكان الحفر من فلسطين إلى اليمن؟ وإذا كان صحيحاً أن التوراة حافلةٌ بالأحداث والشخصيّات والأمكنة، فإلى أيّ مدى يمكن أن نميّزَ الميتيّ فيها منَ التاريخيّ؟

تاريخ الأديان الإبراهيمية والنقد الأنثروبولوجي

محمد زكاري*

توطئة لا بدَّ منها

تسعى هذه الورقةُ إلى التَّفكير في جزءٍ من المشروع الذي قدَّمهُ الأستاذ فاضل الرّبيعي، وبالأخصّ ذلك المُتعلِّق بثلاثيته الموسومةِ بـ: «نظرية في إعادة ترتيب تاريخ الأديان والعصور»؛ وهي على التوالي: «سَرْجُون الثاني وبلقيس»؛ ثم «النصّ المبتور في القرآن»؛ ويليهِ «مكة وإيلاف قريش». وقبل الخوضِ في هذا المشروع ينبغي أن ننطلق من سؤال مشروع: ما منزلةُ هذه "النظرية" من مجموع كتابات المفكّر فاضل الرّبيعي؟ وليست الغايةُ من هذا السؤال إلا محاولة وصل الصلة بين هذا العمل وأعمالهِ السابقة، وفي ضوء ذلك يمكنُ أن يتلمَّس قارئ الرّبيعي مسألة هي التالية: كيف يُمكنُ أن يخلُص المرء إلى تلمُّس الخيط الناظم للمشروع الذي همَّ الرّبيعي بكتابته؟ ووفقاً لهذا السؤال البسيط يمكنُ أن تتَّضح الرؤيةُ، ويتحقّق الفهمُ. تقودُ الأستاذ الرّبيعي أسئلةٌ مركَّبة يستحيلُ تناوُلها بالاعتماد على منهج بسيط ولذلك تجدُه

* باحث في الفلسفة السياسية والدراسات القرآنية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

يزاوجُ بين أدوات التحليل اللُّغوي، والملاحظة الاجتماعية، والتاريخ، والجغرافيا. إنّنا أمام بناء محكم يشدُّ بعضُه بعضاً.

وقبلَ الشُّروع في الحديث عن منزلة مشروع: «نظرية في إعادة ترتيب تاريخ الأديان والعصور»، ضمن كتابات المفكر فاضل الرّبيعي، وجب أن أشير إلى ملاحظات انطلاقيةٍ ثلاث، تتعلقُ بالسبيل التي يرتئيها من أجل قراءة مؤلّفاته؛ أوّلها، ما تَعَلَّقَ بمسألةِ الكُليّ والجزئي في أعمال فاضل الرّبيعي؛ حيثُ إن المتأمّل لمشروعه الفكريّ سيجدُ نفسهُ مشدوداً إلى المقدار الهَائِلِ من المعطيات التي تكتنزها هذه المؤلّفات، وسَيُذْهَلُ من قدرة صاحبها على الانتقال السَّلس بين الجزئيّ والكلّيِّ، وبالتالي؛ فإنه يعيدُ رسم الصّورة المتعلّقة بتاريخ الأديان والشعوب القديمة، بالاستناد إلى بناء هندسيّ يعيدُ من خلاله ترتيبِ تلكَ الجزئيات، من أجل تكوينِ صورةٍ لمرويةٍ جديدةٍ تختلفُ عن الرؤية التقليديَّة التي دأب عليها المؤرّخون. والثانيةُ، ترتبطُ بالمنهج الذي يعتمدُه الأستاذ فاضل الرّبيعي في قراءته لتاريخيّة الأديان الإبراهيميّة، والذي يندرجُ، كما هو متضحٌ في مجمل أعماله، ضمن التاريخ الجديد (Nouvelle histoire)؛ إذ يقف في دراسته للمرويات التاريخيّة عند مقاربات متنوّعة ومتقاطعة، تَهدُفُ إلى فهم البنيات الأولى التي شكَّلت تلك المرويات التَّاريخية، وسمحت لها بأن تحظى بسلطةٍ مطلقةٍ، بل وأن تفرض نفسها على أنَّها حقائق لا تقبلُ النقاش. والثالثةُ، تتعلَّقُ بمسألة التّكرار التي تحضرُ، بقوَّة، داخل متن الأستاذ فاضل الرّبيعي، لكنّه إنْ كان يشي بشيء فإنّما يشي بأنَّ الغايات من المرويات التّاريخية

تختلفُ باختلاف سياقاتِ ورودها، وأنَّ عمل المؤرّخ يقتضي، في المقام الأول، إخضاعَ المروياتِ لسياقاتها وشروط انبنائها.

تنبني المرويـاتُ الدّينية، في جزء كبيرٍ منها، على سردياتٍ أسطوريةٍ، تتحوَّل إلى جزءٍ من المُعتقدات التي يؤمن بها أفراد الجماعة الدّينية، ويتبنَّونَها كتاريخ ووقائع حدثت بالفعل. غير أنّ هذا الأمر لم يكن ليقف أمام التَّطورات المنهجية والمعرفيَّة التي صير إليها منذُ ما يزيد على القرنين من الزمَن، وهو ما يمكنُ للمرء أن يتلمّس بعضاً من جوانبه في ما كتبه جاك لوغوف (Jacques Legoff) الذي يقول واصفاً هذا النهج في الكتابة التاريخية: «وككلّ إبداع جديدٍ يحملُ في طياته إمكانيات انتشاره، فقد واصل التّاريخ الجديد اكتساح مجالاتٍ لا تزال بكراً، وعمّق - في الوقت نفسه - النَّظر في مجالات مدروسة، وقام بمقارنات أوليّة، وبتعميق أشكال التَّنوع والاختلاف». أصبحَ هذا التَّاريخ الجديدُ قادراً على احتضان مشارب معرفية كثيرة ومتنوّعة، وبالقدر الذي يسمح بالتعاطي مع الأنثروبولوجيا التَّاريخية، يستطيعُ، أيضاً، التّفكير في المجتمع والثقافات وتاريخ الأقليات، وعلاقات السّلطة، فلا لا يغفل عن الهامش لحساب المركز، مثلما درج على ذلك التّاريخ الكلاسيكيّ.

يعـمدُ الرّبيعي، في سياق التّعاطي مع التاريخ القديم، إلى تبنيّ المنهج الأنثروبولوجيّ التّاريخي، من أجل الحفر عميقاً في الطَّبقات التي ترسَّبت حول المعنى، هادفاً إلى إحداث رجَّة قويَّة في ما يُعتقدُ أنّها أسسٌ وثوابت لا تقبل التّبديل أو التَّغيير. ومن هنا تُعلَّق البداهاتُ كلّها، وتوضعُ المسلّمات بين قوسين، ويصيرُ كل شيء معروضاً على النّظر والتّفكر. ينتمي الأستاذ فاضل الرّبيعي إلى

المدرسة الأنثروبولوجيّة ـتاريخية عينها التي تضمُّ باحثين ومفكرين نقشوا أسماءهم في ميدان التفكير، وأبانوا عن قدر كبير من الجرأة في التعاطي مع الموروث الثقافي والحضاريّ من أمثال: جواد علي، وكمال الصليبي، وفراس السواح، ومصطفى بوهندي، وآخرون كتبوا في هذا المضمار، انتبه هؤلاء المفكرون إلى أنَّ "المروية السائدة" حول تاريخ الأديان وتفاسيرُ وترجماتها "النُّصوص المقدّسة"، ينبغي أن تخضع لمراجعات، حتى يتبيّن المرء إنّما هو بصدد تواريخ ومرويات ممكنة لا أمام حقيقة تاريخية واحدة.

لكنّ هذا الأمر يدفعُنا إلى التَّقيُّد بمجموعة من التساؤلات: كيف تسلّطت هذه المرويّة على سائر المرويات التاريخية الأخرى الممكنة؟ وكيف أدّت بمغالطاتها وأخطائها إلى بلوغ درجة التّقديس؟ وهل يمكن الفصل فيها بين مجال الأسطورة ومجال التاريخ؟

أولاً: الأديان الإبراهيمية، تاريخها الدّيني والوضعيّ

نسبةُ هذا المشروع النظري الذي يتبنّاه الأستاذ فاضل الرّبيعي في هذه الثلاثية، إلى باقي كتاباته هي نسبةُ الكلّ إلى الجزء من غير أن يستطيع المرء تبيّن أيهما الجزء وأيهما الكلّ. وفي ما يليّ الدليل على ما دعاني إلى تعميق النظر في هذه الملاحظة؛ فكّر الأستاذ الرّبيعي في ظهور الإسلام، من الناحية الجغرافية والثقافية، بالقدر نفسه الذي يسعى إلى تبين الأصول الجنوبية لظهور ثقافته، ولا يفكّرُ في "ظهور الإسلام ـ المحمّدي"، بل في الإسلام كظاهرة قديمة جدّاً تعودُ بأصولها إلى لحظات مبكرةٍ تكشفُ عنها الحفرياتُ، ويأخذُ الرّبيعي على عاتقه مهمّة

بيانها في الجزء الأول من مشروعه، والقول إن "الإسلام" متقدّم على اليهودية زمانياً، من الأمور التي يزكيها النصّ القرآنيّ في مواضع كثيرة منه. لكنّ المفسّرين أبوا إلا أن يضربوا بحجب الوهم، وأن يشرعوا في تأول النصّ على أنّ ما يسميه النصّ "إسلاماً" ليس له إلا معنى الخضوع.

لكن الأمر يأخذُ معنًى آخر عند الرّبيعي الذي يقف، في الفصل السَّادس الذي وسمهُ بـ: "الإسلامُ القديم في النقوش الآشورية" من كتابه: **سرجون الثاني وبلقيس**؛ حيثُ تقومُ فرضية الكتاب على ربط فضاء ظهور "الإسلام القديم"، بالمجال نفسه لظهور المسيحية واليهودية، والذي يتمثّل في اليمن، وهو ما يعطينا فهماً أعمق للسبب الذي سمح للأستاذ فاضل الرّبيعي للقيام بربط أحداث هذه البدايات الأولى مع قصة اللقاء بين "سليمان" و"بلقيس" كما ترويه الأساطير الدينيةُ. لم تكُن هذه هي المرّة الأولى التي يتناول فيها الأستاذ الرّبيعي بالدّرس هذا اللقاء، فقد سبق له أن اشتغل على عناصره في كتابه: **الشيطان والعرش: رحلة النبي سليمان إلى اليمن** غير أنّ الغرض من تحليل القصّة في هذا المقام يختلفُ عن تحليلها في كتابه السابق، لأنّه كان بصدد رسم المسار الأدبي للقصّة، أمّا في هذا السياق فهو يسعى إلى تصحيح تاريخها وشخصياتها المحورية.

لعلَّ الوقوف عند هذه المُعطيات التاريخية، وخاصة الأركيولوجية، يسمحُ للمؤرخ من موقعه أن يتساءل عن الإسلام الذي تقدّمهُ المرويات التاريخية، وأن يتساءل عن الإسلام الذي يشيرُ إليهِ القرآنُ تحديداً: «هل الإسلام حقاً، كما يقول القرآن "دين قديم" وأنّه أوّل الدين عند الله، وأنّ بلقيس عرفت الإسلام على يد سليمان؟ قد

يبدو هذا الأمر مادّة للتشكيك في كل الرواية الدينية. بيد أنّ التشكيك مهما كانت قوّة الحجة فيه، سوف يتهاوى أمام المفاجأة التي تخبئها لنا النقوش الآشورية، فهي تؤكّد أنّ "الإسلام دين قديم". إنّ نقوش سرجون الثاني ومن قبله نقوش ملوك آشور، تسجّل اسم "مسلم" بشكل لا لبس فيه». ينطلقُ المفكّر فاضل الرّبيعي من فرضيةٍ ألزمتهُ إعادة قراءةِ المرويات التاريخيّة التي وضعت ـعلى حدّ تعبيره ـعمارة التلفيق التي شوهت معالم التاريخ، وقدّمت نفسها كما لو كانت الحقيقة، بل وجعلت نفسها معياراً لكل قراءة تاريخية أخرى.

ولمّا كانت الغاية من هذا الكتاب أن نفهم الأرضية التي أدّت إلى ظهور الإسلام في طوره القديم، فإنّ الأستاذ فاضل الرّبيعي يفترضُ أنّ هذا اللقاء كما جاءت به تلك المرويات، لم يكن ليتحققّ ضمن المنظور الميثولوجي الذي يفترض أنّ تلك الأحداث كانت مسرحاً لهُ، يقول الرّبيعي في هذا الصدد: ثمّة، إذن، إسلام غامض تؤسّسه الرواية المثيولوجية الإسلامية لا سبيل إلى التصالح معه، لأنّه إسلام "ملتبس" يعج بالمتناقضات، فكيف تغدو الملكة السبائية الجميلة الحكيمة/ المسلمة، فجأة كائناً مسخاً بحافر حيوان، ولماذا تصبح الخيول التي أهدتها لسليمان سبباً في جنونه ما أن يلمسها؟ من المرجح، أن جزء من هذا الغموض يعود إلى تأويل الآية القرآنية عن الخيول ﴿**إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ**﴾ [ص: ٣١]. أي إذ عرض على سليمان عليه الصلاة والسلام في حال مملكته وسلطانه الخيل الصافنات، قال مجاهد: وهي التي تقف على ثلاث وطرف حافر الرابعة، والجياد

السراع وكذلك قال غير واحد من السلف: كانت الخيل التي شغلت سليمان عليه الصلاة والسلام عشرين ألف فرس فعقرها.

ولكن كيف حصل الاعتقادُ بأنّ بلقيس هي نفسها ملكة سبأ؟ وهل بلقيس كناية عن شخص أم اسم مكان؟ تلك الأسئلة قادت الأستاذ فاضل الرّبيعي إلى كتابة عشرات الصّفحات وتحليل العلاقة الاسمية القديمة، وربطها بالأماكن وجغرافيات اليمن القديم، ولا يتواني في رصد المفارقات الصارخة في الروايات اليهودية والإسلامية حول: "من هي بلقيس؟"؛ لأنّه ببساطة حينما سنتمكنُ من فهم معناها سنتمكن من تحديد من هو سليمان/ شليمانصر، وعلاقته بسرجون الثاني يقول الرّبيعي: «إن اسم بلقيس هذا لا وجود له في أي سجل أو وثيقة تاريخية يمنية. فضلاً عن ذلك كله، تنكر التوراة، كما ينكر القرآن، أي معرفة لهما بهذا الاسم، والكتابان المقدّسان عند اليهود والمسلمين يشيران إليها باسم "ملكة سبأ" ولا يقولان إن اسمها بكلام مقتضب: كل الكتب المقدسة في الأديان الثلاثة، لا تقول قط، أنّ ملكة سبأ اسمها "بلقيس". لكن يلاحظ أنّ إنجيل لوقا المسيحي المتأخّر، لا يكتفي بنفي فكرة أنّها "ملكة سبأ"، بل ويؤكد أنّها "ملكة تيمن" أي ملكة مكان بعينه يدعى "تيمن" ولا يقول إنَّها تدعى بلقيس أو "ملكة سبأ". فما هو السبيل لتسوية هذا التناقض (أو التباين) بين القصص الدينية؟». يتعلّق الأمر، إذن، بامرأة تقود جماعة معيّنة وتحكمهم، وهو ما ينسجم ـ حسب الأستاذ الرّبيعي ـ مع النطاق الذي دارت أحداثهُ في اليمن، لكنّ الذي أعطى هذه المرأة مكانة ضمن التاريخ القديم، هو ما كان من لقاء

بينها وبين سرجون الثاني، والذي سلّمتهُ بموجبه ذهباً وثروة كبيرة؛ فبنى في إثر ذلك معبداً على شرفها سمي "محرم بلقيس" تيمّنا بها.

أدّى الرّبط بين ملكة سبأ (=ملكة تيمن) ومحرم بلقيس، إلى نشوء رواية مغلوطة دعمتها المرويات الإسلامية الكلاسيكية، ووفرت في إثر ذلك "أرضية صلدة"ـ على حد تعبير الأستاذ الرّبيعيـ من أجل إنشاء ميثولوجيا دينية. واتبَّع المفسّرون والمؤرخون هذه السبيل من «دون أن يعلموا أنه ذاته "محرم بلقيس" في مكان بعينه كان معروفاً منذ وقت طويل في صحراء مأرب، وقد نقب فيه علماء آثار خلال مراحل مختلفة منذ ١٩٩٦م». يشيرُ الأستاذ الرّبيعي في مكان آخر من مؤلفاتهُ وتحديداً إبراهيم وسارة: الهجرة الوهمية إلى فلسطين يقول: ومن المؤكّد بحسب الدراسات الأركيولوجية الجديدة في اليمن، أنّ أوّل شكل من أشكال الطقوس المرتبطة بشعيرة الحج ظهر في مأرب، داخل فضاء ديني متكامل حيث معابد الإله السبئي (المقه) ومعبد أوام (أو ما يعرف خطأ بمحرم بلقيس) وموسم الحج اليمني يبدأ في شهر محدد من السنة، هو شهر (ذ أ ب هي/ ذا/ أبهى).

يبدو أنّنا أمام جغرافيا أصلية تختلف عن الجغرافيا التي رسمتها المرويَّاتُ التقليدية حول أحداث التوراة، يضعنا الرّبيعي ههنا أمام مجالٍ تتحقَّقُ فيه معالمُ الجغرافيا التّوراتيّة، ويسمحُ بفكّ الألغاز التي ظلّت عالقةً ومُهملةً من طرف المؤرّخين والمفسّرين المسلمين الذين أعادوا ابتعاث سرديّةٍ لا منطقَ لها، بل ودافعوا عنها وجعلوها أساس كلّ تفسير ممكن لأحداث التَّاريخ. ومن هذه النُّقطة بالذات أمكن الفصلُ بين شكلين من النظر في التاريخ، مبنى الأول على السرديات

التي تعلو بنفسها عند جماعة معيّنة إلى مرتبة القداسة، وهو ما نجدهُ في التاريخ الدينيّ، ومبنى الثاني على النظر والفحصِ والشك في ما يردُ من نصوص وتأويلاتها، وهو النهجُ الذي يتبنّاهُ التاريخُ الوضعيّ، ولا بدّ لنا من أن نؤكّد على أنَّ تاريخ الأديان الإبراهيمية ما يزالُ أسيراً لطابعهِ الضيقِ المقترن بالنوع الأوّل.

ثانياً: المرويَّة، النصُّ، والتأويلُ

عُنيَ الأستاذ فاضل الرّبيعي - في الجزء الثانيّ من مشروعه المعنون بـ: "النّصّ المبتور في القرآن" - بالوقوف عند شكلٍ آخر من أشكال التَّلفيق الذي انبنت عليه المرويّة الإسلاميَّةُ، غيرَ أنَّ هذا التَّلفيق ليس يتَّصلُ، في هذا المقام، بالتاريخ الإبراهيمي المشترك، بقدر ما هو متعلِّقٌ بالمرويات التأسيسية للإسلامْ، وخاصةً تلك التي تتعلَّقُ بما قبل الإسلام. يجد الرّبيعي نفسهُ في مواجهة مباشرة مع المرويات الإسلامية الكلاسيكية، والتي كرّست "عمارة التلفيق"، وهو إذ يعملُ على مواجهتها فإنّه يسعى إلى طرق نطاق اللا مفكر فيه، وينطلق في هذا المسعى باحثاً في النصّ القرآني نفسه. لم تخرج المروياتُ - حسب الرّبيعي - من فراغ، بل كانت النتيجة الموضوعية للرغبة في شرعنة تيولوجيا/ ميتولوجيا الدّين الجديد/القديم، الذي أعلن عن نفسه مع الدَّعوة المحمّدية، يقولُ الرّبيعي في هذا الصَّدد ما نصُّه: «كان الجاحظ . مرّة أخرى حسب الرواية الرسمية الشائعة ـ معاصراً لابن اسحق، وقد اطلع عن قرب على مروياته وأساطيره، ومنها الأسطورة التي سوف ترتبط بـ "سورة الفيل". وهذا يعني أنّ البدايات الحقيقية للتيار النقدي

لقصص القرآن، تضرب في جذورها عميقاً في تربة تعاظم نفوذ الفرق الكلامية والجماعات المتفلسفة وظهور تيارات فكرية وسياسية جريئة، وبشكل أخص مع ظهور المعتزلة. وأكثر هذه الفرق راحت تشكّك من دون هوادة بالتاريخ الرسمي للإسلام، ولكن من دون أن تجرؤ على تقديم رواية بديلة. وهذا ما يؤكّده تردّدهم في تقديم نقد حقيقي لقصّة الفيل وإيلاف قريش وسواها الكثير مما لا أصل له في النص القرآني». يفتحنا الرّبيعي على ورشٍ فكريٍّ هامّ، أساسهُ التَّفكيرُ في المحاولات النقدية الأولى للقصص القرآني من داخل التَّقليد الإسلاميّ نفسهِ، وذلك بالعودة إلى طبيعة الخلافات الكلامية والنظر في الطريقة التي استخدمت من خلالها قصص القرآن في تبيانِ أسس العقيدةِ.

سطَّر الطبريُّ المعالم الأولى لهذه المَرْوِيَّات الكُبْرى التي لفّقت التاريخ الرسميّ للإسلام، والتَّاريخ العامَّ للأديان الإبراهيمية الثلاثة، وما من مؤرخ أو مفسّر بعدهُ إلا وأعاد ترديد المرويات عينها من دون أن يعترضها بالنقد أو بالتشكيك، بل الأدهى من ذلك أنَّ تلك المرويات تتضخمُ بتعدُّد المتلقّين، وتتحوّل شيئاً فشيئاً إلى نوع من الحكايات المطوّلة التي تطمس حقيقة المروية والغاية منها، فكلّ مفسّر أو مؤرّخ يسعى إلى بيان جوانب مخفيّة ومضمرة من البناء أو النسيج القصصي الذي يؤلفه. ينتهي فاضل الرّبيعي إلى الاستنتاج التالي: «ثمة أخطاء فادحة في طريقة إنشاء "التاريخ الرسمي" السائد والمهيمن، ساهمت في تداخل العصور، وفي نشوء فوضى في تسلسل الأديان وأزمان ظهورها الحقيقية، وكذلك يخلق شخصيات لا وجود لها في التاريخ الحقيقي».

من الأمثلة الجديرة بالاهتمام – في ما تناوله الرّبيعي بالتحقيق – ما أحاطت به الرواية الإسلامية التقليدية "سورة الفيل" من تفاسير وروايات تتجاوزُ حدود العقل وتضع القارئ أمام بناء أسطوريّ غير قابل للتفكيك. تدورُ في فلك هذه القصَّةِ كثيرٌ من المروياتِ التي تُسهمُ في بناء عمارةِ التلفيق، ويرى الرّبيعي بأنَّ ما ساد من مزاعم حول هذه القصَّةِ قد أعاد تشكيلَ الجغرافيا القديمةِ وفقاً لتصوُّرات خاطئةٍ تماماً، ولا يمكنُ أنْ يُنظرَ إلى تلك المروياتِ على أنَّها حقائق، بل ينبغي تمحيصُها وتفكيكُها. تظهرُ "مكَّة" في هذه المروياتِ بوصفها مدينةً مقدَّسةً، وتختصُّ بالحماية الإلهيةِ، حتى في اللحظات الوثنية السابقة لظهور الإسلام؛ لأنَّ اختراع قصَّة الغزو الحبشي للكعبة بالانطلاق من اليمن، وثم هزيمتهُ الأسطوريةُ أمام وابل الحجارةِ التي حملتها طيور سماويةٌ، تلكَ كلُّها صورةٌ خياليةٌ وأسطوريةٌ تمّ دعمُها بتفاصيل مطوَّلةٍ لا حجيَّة لها.

لا صلةَ للسورةِ القرآنية بما نُسجَ حولها من أساطير وقصص، ولا وجوُد لما يدعمُ المروية القائلة بحملةٍ حبشيةٍ تروم هدم الكعبةِ، بل وينفي الرّبيعي وجود حملةٍ حبشيةٍ للجزيرة العربية. تدْخُلُ هذه المراجعةُ في إطار إعادة تصحيح التاريخ الرّسمي للإسلام، والوقوف منه على التفاسير الملفّقة. لقد نتج عن ذلك كلّه نوع من التَّلفيق الذي حوَّل المسلمين القدماء والمعاصرين عن النهج التاريخي الدّقيق، وأسرتهمُ الأسطورة والقصةُ، من دون أن يكون لديهم أيُّ رغبة في إقامة فيصل التفرقة بين التاريخ والأسطورة. لكن ما هي الأسباب والدَّوافع التي كانت وراء نشوء هذه القصَّة وازدهارها؟ يرى الرّبيعي بأنّ هذه

القصَّة قد ترعرعت في العصر الأمويّ الذي تطلب – في رأيه ـ «وهو عصر تطلب القيام بأكبر عملية تعديل وتزوير لتاريخ الإسلام». يأخذُ الرّبيعي نماذج كلاسيكية في ما يتعلَّقُ بالإشارة إلى قصّة الفيل، ويتخذُ من القرطبيِّ وغيره عيّنات تمثيليةً حول نوع الخلط والذي حصلَ في هذه المراحل المبكّرة بالذّات.

يظهرُ مثلُ هذا الخلط جليّاً في ما أشار إليه القرطبيُّ في تحديده لاسمِ الملك الحبشيّ الذي قاد الحملةَ المزعومة: «الأولى: الفوضى غيرَ المحدودة في ضبط اسم الملك الحبشي الذي قرر غزو مكة، فهل هو إبرهة الحبشي أبو يكسوم، أم إبرهة الأشرم، أم إبرهة بن الصباح؟ وهل هو نديم الملك أم جده؟ الثانية: وتتعلّق بمولد النبي، فهو في رواية ولد بعد عام الفيل بأربعين سنة، وفي أخرى بعد خمسين سنة، وفي رواية أضعف بعد ثلاث وعشرين سنة، وفي روايات تالية ـ مع العصر العباسي ـ بعد أربعين أو خمسين عاماً، أو حتى عشرين يوماً؟ الثالثة: وهي التي تثير المشكلة الأكثر تعقيداً، لأنّها تؤكّد أن إبرهة الحبشي الذي كان في عصر النبي، هو جدّ النجاشي؟ فكيف أصبح جدّه ونحن نعلم أن الملك الحبشي المسيحي هو الملك النجاشي الذي أرسله في حملة عسكرية لغزو اليمن اليهودية ثم مكّة؟ هل من المنطقي أنّ ملك الحبشة يرسل جدّه ليقود حملة لغزو اليمن ثم الجزيرة العربية ـ هذا خيال ساخر ـ وأي نجاشي هو المقصود؟ وهل هو نجاشي آخر؟» لم يكن القرطبيُّ وحدهُ الذي وقع له مثلُ هذا الخلط، بل نجدُ مثله لدى الشوكاني الذي أضاف تفصيلاً إلى المروية، وصارت الحجارةُ التي رُمِيَ بها

أصحابُ الفيلِ حجارةً سوداء بها طين. لكنَّ الوصف الذي يقدِّمُه الشوكانيُّ حولَ الأثر الذي تحدثهُ تلك الحجارةُ بعد أن تلمس الجسد البشريَّ هو الذي دفع الرّبيعي إلى التفكيرِ في ما نسجهُ المفسّرونَ والمؤرّخون من أساطيرَ وقصص.

ويستغربُ الرّبيعي في هذا السياق أمراً، قلَّما انتبه إليه المفسِّرون، وهي الكيفيةُ التي ينْصُرُ بها الله المشركين الوثنيين على النَّصارى الموحّدين، تلك معضلة ساق في سبيلها المفسّرون تأويلات كثيرة تتعارضُ مع بسيط المنطق، وتخالفُ كثيراً من الأصول التي يقوم عليها التَّوحيد. من غير المنطقي، إذن، لأنّ غاية أبرهة الحبشي كانت تحملُ هدفاً مُخالفاً للتقليد الذي دأب عليه المفسِّرون، فلربّما كانت الغايةُ من هذه الحملة تطهير الكعبة من الأوثان، «أو حتى هدمه لإعادة بنائه كبيت طاهر ومقدس، وهذا أمر سبق للعرب أن عرفوه، حين هدمت الكعبة مرّات كثيرة فأعادوا بناءها». وهكذا يبدو أنّ التقليد السائد قد رسَّخ نوعاً من الفهم لدى عموم المسلمين، تكون بموجبه هذه الرواية المتناقضة مقبولة لديهم، بل ويفترضون أنَّها التفسير المنطقي للأشياء والأحداث. لا يمكنُ أن يقبل مثل هذا التفسير، لا لشيء سوى، لأنّه يتناقض مع جوهر ما يدعو إليه القرآن.

استمرَّ مُسَلْسَلُ التَّلفيق في تاريخ الإسلام لغاياتٍ أو لأخرى، ولكنَّهُ ظلَّ ـ في الأغلب الأعمّ ـ أسيراً لمتطلَّبات السياسة ولأغراضها، وهو ما استدعى من المفكّر فاضل الرّبيعي النظرَ في طبيعة العلاقة التي تحدِّدُ السلطةَ بالتاريخ، والوقوف عند نموذجية الخلافةِ وأنماطِ تحوُّلها خاصَّةً في العهد الأمويّ والعبَّاسيّ لاحقاً.

كانت الخلافةُ – في رأي الرّبيعي – أساس التّحوّل في المرويات التاريخية في الإسلام، وفي ضوئها صِيغت جميعُ أشكالِ العلاقات بين المقدَّس والدنيويّ. ففي العهد الأمويّ كان حرصهم «مؤسّساً على تلبية الحاجات الملحّة لإرساء الخلافة في الشام على قواعد مقدّسة. لكنّهم بالطبع، وهم يقومون بإعادة لصق الجزء المبتور بالنص الأصلي من السورة، كانوا يقومون بنقل تأويل هذه الآية إلى سورة الفيل التي لا تذكر اسم الكعبة أو مكّة أو البيت. فلماذا عاد هؤلاء إلى النص المبتو؟»

سادت في عصر الأمويين سردياتٌ شفاهية هي الأكبر في تاريخ الإسلام، وأضافوا بتلك الروايات طابعاً قدسياً على بلاد الشَّام، ولم يكنْ ذلك ليتحقّق لولا حجم التّلفيق الواسع الذي جرى في هذه المرحلة، واستكمل العبَّاسيون من بعدهم هذا المشروع وبنوا على تلك السرديات مشروعهم وأعادوا ربط التاريخ الديني للعرب كلّه برواية ابن عبَّاس، الذي صار أعظم أحبار هذه الأمّة، «وكانت هذه واحدة من أكثر أشكال التضليل والتلاعب، ذلك أنّ الرواية الرسمية لم تستند مباشرة إلى ما رواه صحابة كبار أكثر قرباً للنبي منه، وكيف أمكن له وهو الطفل الصغير، أن يسمع منه ما لم يسمعه الصحابة الكبار؟»

ثالثاً: مكة وإيلاف قريش

وسَمَ فاضل الرّبيعي الجزء الثَّالث من مشروعه "نظرية في إعادة ترتيب تاريخ الأديان والعصور" بـ: "مكَّة وإيلاف قريش"، حيثُ يعيدُ

النظر في قصَّةٍ أخرى ترتبطُ ارتباطاً وثيقاً بسابقتها (= قصَّة الفيل)، ولكنَّها أقحمت في السياقِ عينه المرتبطِ بتلفيق تاريخ الإسلام. يرجعُ هذا التلفيق – في نظر الرّبيعي – إلى الدَّور الذي لعبهُ المفسِّرون، في تزويد القصص القرآنية بعناصر خيالية، سمحت لهم بملء البياضات التي لم يفصّل فيها النصّ، ولأنَّ الروايات الشفهيّة حينها قد اكتسبت سلطةً كبرى؛ فإنَّها استطاعت السيطرة على عقول المسلمين وتقدَّست صورتها في تاريخهم، ولا سبيل إلى تبيّن ذلك إلا باختراق الحجب التي لفَّت النصّ وحقيقته.

ينطلق الرّبيعي من مسألةٍ على أهمية كبرى في ما يتعلَّق بقضية الإيلاف، فهي – عنده – شأنها شأن قصة الفيل، لا تخلو من طابع أسطوريّ، وتتداعى أمام التحليل التاريخي والنقدي، وما ساهم في رسوخها داخل الوجدان العربي هو سيطرة التاريخ الدينيّ على مجمل التاريخ. وليس الغرض من تعظيم شأن هذه القصة – في منظور الرّبيعي – سوى تقديس مكانة قريش الحجاز ودورها، والإعلاء من مكانتها بين سائر قبائل مكّة بشكل خاصّ، جزيرة العرب بشكل عام، وقد انخرط في هذا المشروع الفقهاء، ورواة الحديث والمفسّرون من أجل فرض روايتهم عن تاريخ العرب القديم، وسخّروا في سبيل ذلك الأمر تفاصيل خياليةً لا تتصلُ بواقع القصة لا من قريب ولا بعيد. والحقّ أنّ الغاية عندهم برّرت الوسيلة؛ إذ لم يكن بمقدورهم إنشاء مثل هذه السردية من دون رسم معالم واقع مفترضٍ يغني عن الواقع الحقيقي.

يسائلُ الجزء الثالثُ من مشروع «نظرية في إعادة ترتيب تاريخ الأديان والعصور» قضية "إيلاف قريش"، وهو إذ يستعيدُ هذه

المسألة فإنَّما ينخرطُ في عمليَّة التحقّق التاريخيّ من سياق اجتماعيّ واقتصاديّ، يرتبطُ بمرحلةِ ما قبل الإسلام، ولكنَّ هذا النشاطَ الموسوم بـ "الإيلاف" لا يعكسُ ما تناقلتهُ كتبُ التاريخ من وجود تجارةٍ عالميةٍ متكاملةٍ ربطت الشرق بالغرب، وكانت قريشُ قائدةً لها، هل يتعلّقُ الأمر بقريش أخرى في التاريخ التبس ذكرها عند المؤرّخين؟ والحقّ أنّ هذا الجزء يثيرُ أسئلة محرجةً وغير مسبوقةٍ حول هذا التصوّر الذي انبنت عمارتهُ ورواياتهُ في أحضان التاريخ والتفسير. وبالمقابل من ذلك فإن الرّبيعي يتساءل عن النية التي من أجلها رفعت قريشُ إلى مثل هذه الدّرجة حتى صارت "سيدة العرب".

يكشف التحليل النقدي للنصوص التاريخية وجود تلاعب لدى بعض مفسّري القرآن بالتاريخ والوقائع التي وردت في النصّ القرآني، وهذا الكشف لا يهدف إلى إبراز صراع مبطّن حول التاريخ، بل يهدف إلى إعادة بناء الرواية التاريخية بالوقوف على الحقائق بشكل صرف. لا يستهدف الجزء الثالث من مشروع الرّبيعي "تاريخ الإسلام" كدين للعرب، وإنّما يهدف إلى كشف التاريخ الزائف والمتناقض المرتبط بهذا بتاريخ هذا الدّين، ويقوم هذا العمل بنقد التاريخ بدلاً من نقد الدّين، ومع ذلك؛ فإنّه يشكّل مقدّمة حاسمة لفضح التلاعب بالنص المقدّس نفسه؛ فقد تلاعب المفسّرون والفقهاء ورواة الحديث ورواة القصص القرآنية بمضمون النَّص القرآني، سواء عن طريق تطويعه قسراً من أجل تلبية احتياجات صراعات سابقة بين قبائل مكّة والطائف، أو عن طريق تقديم تأويلات تتناسب مع مصالح قوى اجتماعية تسعى لفرض هيمنتها السّياسية والدِّينية على القبائل الأخرى.

يمكنُ وصفُ هذه المرحلة من تاريخ العربِ بأنّها بمثابةِ ثقب أسود، تختفي داخلهُ المعطياتُ، ولا تكاد تتوفرُ حوله المعلومات الكافية أو الوثائق التي تعطي الباحث إمكانية تأويل ما جرى بالفعل، لكن بناءً على ما هو متوافر يمكن تأويل علاقات الصراع التي طبعت هذه المرحلةَ، وهي التي دارت رحاها بين بطون مكّةَ وبين هاشم وأميّة تحديداً، وتجسّدت في الصراع بين القيم المادية والروحية، في محاولة لرسم صورةٍ متخيّلةٍ عن قريش العرب التي تجمع بين البعدين.

والحال أنّ مجرّد الادعاء بإمكانيةِ قيادةِ قريش الحجاز (= يفترض الرّبيعي أنّ قريش ارتبطت قديماً باليمن) أمر تعوزه كثير القرائن والدلائل التاريخية، والنقوش، واللقى الأركيولوجية، والروايات المتواترة والمتماسكة، أو الشواهد التاريخية، لكنّ أيّاً من هذه الأمور غير حاضرٍ في هذه التجربة ويبدو أنّنا أمام فراغٍ تاريخيّ لا تسندهُ سوى الروايات الإسلامية المتأخّرة. يذهبُ الرّبيعي إلى أنّ مثل هذه التجارة العالمية التي تدّعيها المرويات الإسلامية، لربما ترتبط بفضاء آخر غير الفضاء الذي تدّعيه تلك المرويات إذ: «لم يسجل الجغرافيون القدماء، وبشكل أخص جغرافيو اليونان الأكثر نشاطاً وحضوراً في العالم القديم طوال الفترة الممتدة من ٣٠٠ ق.م حتى نهاية البيزنطيين نحو ٦١٣م، اسم مكّة في خرائطهم بالرغم من أنّهم ذكروا أسماء جبال ومواضع في الجزيرة العربية لا أهمية لها، لا دينياً ولا تجارياً مثل جبل سلمى في حائل».

يرى ابن حبيب أنّه كان لتجّار نطاق محدود داخل مكّة، حيث يشترون البضائع من الأعاجم (غير العرب) ومن ثمّ يتبادلونها بينهم،

كما يقومون ببيعها للعرب المحيطين بهم. ويشير ذلك إلى أنّ قريش كانت تعمل في التجارة المحلّية ولا تتخطّى حدود مدينتها. كانت قريش لحظتئذ تبيع البضائع التي تحصل عليها للقبائل المرتبطة بها عن طريق صلات روحية أو قرابة أسرية، وكانت تستغلّ أيضاً موسم الحج وسوق عكاظ في الطائف لتصريف بضائعها. ليست قريش وحدها في ذلك، فكثير من القبائل وخاصّة تجار الطائف كانوا يشاركون في التجارة المحلّية.

***

يعيدُ الأستاذ فاضل الرّبيعي في جميع مؤلّفاته تقويم النظرة الكلاسيكية إلى التاريخ، التي أرست دعائمها على أسس اتفق فيها الدينيّ والإيديولوجيّ، وخطى خطوة في سبيل رسم صورة أخرى عن تاريخ الأديان الإبراهيمية الثلاثة: الإسلام، واليهودية والمسيحية، وهذا هو الترتيب الذي ينطلق منه فاضل الرّبيعي كفرضية لتأسيس نظريته في إعادة ترتيب تاريخ الأديان والعصور. يحلّل الأستاذ فاضل الرّبيعي البنيات السردية والثقافية التي تقومُ عليها المروياتُ الدينية حول تاريخ الأديان الإبراهيمية الثلاثة، كاشفاً عن دراية عميقة بالتطوّرات التي خضعت لها النّصوصُ والذهنياتُ عبر هذا التاريخ الطويل.

ترتيب الأديـان: النّظريّ والفَرضـيّ

عبد الإله بلقزيز*

ـ ١ ـ

متسلّحاً بـأدوات النّقد التّاريخيّ والتّحليل الأنثروپولوجيّ للأساطير، يخوض الباحث العراقيّ الصّديق الأستاذ فاضل الرّبيعي، منذ نهاية القرن الماضي، في مشروعٍ دراسيّ متّصلِ الحلقات لنقد السّرديّات التّاريخيّة السّائدة عن الأديان التّوحيديّة الثّلاثة، وتفكيك الأبنيّة الميثيّة فيها، وتمييزِها من المادّة التّاريخيّة التي تخالطها. وهو ينهض بذلك كلِّه على نحوٍ يَهْدُف إلى تحقيق غايةٍ هي: تحرير وعينا بالأديان وتاريخها من سرديّاتٍ رسميّة عنها تتلاعب بالتّاريخ، في أفق بناء معرفةٍ موضوعيّة بتاريخ الأديان والمعتقدات تعيد تصويب الرّؤية إلى أزمنة الماضي، وتُبدِّد الكثير من المزاعم عن ارتباط جماعاتٍ اعتقاديّة بعينها بأمكنةٍ وجغرافيات متخيَّلة. ولا خفاء، هنا، في أنّه يستأنف بعمله هذا ما كان قد شرع فيه المؤرّخ اللّبنانيّ الرّاحل كمال الصّليبيّ في حفريّاته عن تاريخ كلٍّ من اليهوديّة والمسيحيّة، مع إضافته (=أي الرّبيعي) الإسلامَ إليهما في مشروعه التّاريخيّ التّنقيبيّ النّقديّ، وتوسعتِه دائرةَ الفرضيّات المتعلّقة بمسارِح الأحداث

* أستاذ الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

التّاريخيّة الفعليّة التي وقعتْ، أو التي دوّنَتْها السّرديّات المعروضة للتّقصّي والبحث والنّقد.

وإذا كان فاضل الرّبيعي يقاسم باحثين عرباً آخرين- على رأسهم كمال الصّليبيّ- النّظر إلى جغرافيا التّوراة بعيداً من فلسطين (وفي جزيرة العرب تحديداً)؛ والنّظر في علاقة الأحداث التي ترويها التّوراة بمصرَ، بوصفها علاقة متخيَّلة غير واقعيّة، فهُو يختلف- عن الصّليبيّ على الأقلّ- في أنّه لا يربط جغرافيا السّرديّة التّوراتيّة بمنطقة عسير في الجنوب الغربيّ للجزيرة العربيّة، بل ينزل بها إلى تحت: إلى اليمن التي هي، عنده، المسرح التّاريخيّ للجماعة الإسرائيليّة ومعتقداتها التي تروي عنها أسفار الشّريعة. وفيما يسلّم كثيرون- منهم الصّليبيّ نفسُه- باتّصال المسيحيّة الأولى (= مسيحيّة يسوع والتّلامذة) بفلسطين وبالقدس والجليل (وإنْ لم يَنْفِ مسيحيّة عيسى بن مريم في جزيرة العرب)، يذهب الرّبيعي في عدّةٍ من كتبه إلى التّشديد على أنّ موطنَها التّاريخيّ وجغرافيّتها التّاريخيّة في نجران، محاولاً أن يَحْشُد لرأيه الأسانيدَ من قرائن التّاريخ المشتقَّة من مصادر مكتوبة (يمتزج فيها التّاريخيّ بالأدبيّ بالأسطوريّ)، أو من منقوشاتٍ وآثار مكتَشَفة. حتّى الإسلام نفسه خضعت سرديّات مفسّريه ومؤرّخيه لبحثٍ وتنقيب ثمّ نقدٍ منه، لِيُطِلّ تاريخُ اليمن وجغرافيّتُه على البحث فيه بوصفهما فاعليْن في تشكُّله وفي مساره. وهكذا حيثما الْتَفَتْنَا في أركان الجغرافيا والتّاريخ القديميْن، أَلْفَيْنَا اليمنَ إطاراً مرجعيّاً مقرِّراً، في كتابات فاضل الرّبيعي؛ إنْ في صورة مسرَحٍ جَرَتْ عليه وقائعُ تاريخ الأديان التّوحيديّة، أو في صورةِ تاريخٍ

يُسْتَضاء بحوادثه ومعتقداته لفهم الكثير من تاريخ المحيط (الحجاز، الحبشة، فارس، بلاد الشّام...).

بعد مسلسلٍ من الحفريّات في تاريخ الأديان التّوحيديّة الثّلاثة نَشَر نتائجَها في ما لا يقلّ عن سبعة عشر كتاباً، ينتهي مطافُ البحث بفاضل الرّبيعي إلى الانهمام بفرضيّةٍ علميّةٍ جديدة في المجرى الدّراسيّ نفسِه يترجمها السّؤالُ التّالي: هل التّرتيب التّاريخيّ للأديان الثّلاثة- على نحو ما عَرَضتْه سرديّاتُها الرّسميّة (الكِتَابيّة) وسرديّات مؤرّخيها- صحيحٌ فعلاً أم مختَلَق؟ حَمَلَ على السّؤالِ/ الفرضيّة بعضُ ما يَرِدُ في نصوص الأديان- تحديداً في التّوراة وفي القرآن الكريم- من إشاراتٍ إلى قِدَم الإسلام وقِدَم مَن يحملون اسْمَه (مسلم، مسلمة)، أو حَمَل عليها بعضُ المعثور عليه من نقوشٍ في اليمن ممّا يُغيّر قد تتغيّر به نظرتنا إلى تاريخ المسيحيّة، مثلما حَمَلَ على ذلك ما تنطق به السّجلاّتُ الآشوريّة التي اعتنى الرّبيعي بمادّتها، شديدَ عنايةٍ، بحسبانها دليلَهُ إلى ما يبغي القولَ به من الحاجة إلى إعادة ترتيب الأديان ترتيباً زمنيّاً جديداً. ولقد عرض أطروحته في شأن وجوب ترتيبٍ جديدٍ تصحيحيّ في كتابٍ صدر له، قبل بضع سنوات، في جزأين يُحْتَمَل- مثلما علِمْتُ منه ـ أن تَصْدُرَ منه أجزاءٌ أخرى.

يضع فاضل الرّبيعي تمييزاً قاطعاً بين مدَارين من النّقد: نقد التّاريخ الدّينيّ ونقد النّصّ الدّينيّ؛ حيث إنّ «نقد هذا «التّاريخ» لا يعني، بأيّ حالٍ من الأحوال، نقداً للنّصّ الدّينيّ». أمّا مَن يُرْغِمُنا على فَهْم مَعْنَيَيْ النّقد متماهيَيْن، أو بوصفهما فعلاً معرفيّاً واحداً، فَهُمْ

«الفقهاءُ ومفسّرو القرآن وكتّاب التّاريخ التّقليديّ»؛ إذْ هؤلاء هم مَن «كرّسوا فكرةً زائفة مفادُها أنّ تاريخ الإسلام الرّسميّ «مقدّس» ولا يجوز المساسُ به»، ليجعلوا القولَ في التّاريخ، مراجعةً وتمحيصاً، رديفاً للقول في الدّين نفسه على دارج عادتهم في الخلط بين الإلهيِّ والنّبويِّ والبشريِّ لتضليل المخاطَبين، وللإيحاء بأنّ مقولَهم يتمتّع بالقدر عينِه من التّقديس الذي يتمتّع به الإلهيّ! وقد نبّهنا، في نصوص سابقة، على خُبْث ذلك الخلط المتعَمَّد بين مستويات القول الدّينيّ وانتقدناه.

على أنّ فاضل الرّبيعي، الذي بنى كتابه على فرضيّة الشّكّ في التّسلسُل المدوَّن للأديان وعلى إمكان إعادة كتابة تاريخٍ أكثر موضوعيّة ومعقوليّة لها، يبدو كما لو أنّ «فرضيّتَه» ليست فرضيّةً، على التّحقيق، وأنّه لا يتصرّف معها كذلك، بل بما هي يقينيّةٌ واقتناعٌ يبحث له عن أسانيده. ومن آيِ ذلك أنّه توسَّل لغةَ الجَزْم والقطع في ما رام التّعبير عنه من موقف. هكذا نجده، منذ مدخل الكتاب، يسلِّم بأنّ تَسلسُل الأديان الزّمنيّ الرّسميّ «تسلسلٌ مضلِّل ولا أساس له، وهو نتاج تصوّرات خياليّة لا تستند لأيّ [= إلى أيّ] معطيات تاريخيّة موثَّقة. لم تكنِ اليهوديّة، قطّ، سابقة على المسيحيّة، ولم يكنِ الإسلام، قطّ، ديناً أعقب ظهور المسيحيّة. هذه مغالطات لا أساس لها». ولا يُقابِل هذه القَطعيّة في الاستنتاج والحكم ما يقوم منه دليلٌ عليها من المعطيات والأسانيد التي ساقها الباحث في كتابيْه؛ إذْ تبدو هذه من الشّحّةِ والتّواضع ـ مثلما سنرى لاحقاً ـ بحيث لا تُسْعِف صاحبها في ابتناء أسسٍ صلبة لفرضيّته، ولكن ـ في الوقتِ

عينِه- من غير أن تُبْطِل شرعيَّتها كفرضيّةٍ للدّرس والبحث تَحْمِل عليها أسئلةٌ عدّة لم يَفُتْهُ الوقوفُ عليها والإشارة إليها؛ مثلما يحْمله عليها ما رآهُ في السّجلاّت الآشوريّة والنّقوش الآشوريّة- التي حصل عليها من المتحف البريطانيّ- من مادّةٍ قد تفتح له إمكانَ إعادةِ بناءِ تسلسلٍ جديد للأديان وإعادةِ ترتيبٍ لأزمنتها.

- ٢ -

قِدَمُ الإسلام، كدينٍ، وسبْقُه زمنيّاً لكلٍّ من اليهوديّة والمسيحيّة، من ثمرات عودة فاضل الرّبيعي إلى تلك السّجلاّت الآشوريّة، ولكنّها - أيضاً- من ثمرات إعادة قراءته التّوراةَ. كما أنّ من ثمرات مراجعته النّقوشَ والمنحوتات القديمة في اليمن اكتشافَه تاريخاً جديداً للمسيحيّة يسبق تاريخها الرّسميّ بثمانية قرون ونصف القرن. وهو يعرف أنّ الفكرةَ التي تدعوه هذه الاكتشافات إلى الدّفاع عنها فكرةٌ «صادمة» للوعي الذي لا يملك أن يتقبّل، بسهولة، أنّ معرفته لتاريخ الأديان- التي آمن بها- مغلوطة، وأنّ لهذه تاريخاً آخر وترتيباً زمنيّاً آخر. مع ذلك، مع وعيه بهوْل الصّدمة التي ستُحدِثُها فكرتُه في الوعي الجمْعيّ- لا للمسلمين فحسب بل لأتباع الدّينين التّوحيديَّيْن الآخريْن أيضاً، يُصِرّ على المُضِيّ في البحث فيها بجرأة علميّة عالية.

الإسلام دينٌ قديم، بل أقدم من تاريخه الرّسميّ- في حساب فاضل الرّبيعي وأسانيده - بحوالي ألفيْ عام؛ فلقد عرف الآشوريّون

اسم «مسلم» حوالي العام ١٢٤٥ قبل الميلاد، وسجّلته نقوش البابليّين والآشوريّين في صُوَر عدّة يعود بعضها إلى العام ٩٥٠ ق.م، فضلاً عن أنّ الملك البابليّ نبوخذ نصَّر أطلق على أحد أبواب المعبد الذي أقامه الملك شَلْمَانِصَّر اسم «بوّابة مسلم». في المقابل، نعثر في أسفار التّوراة على أمّهاتٍ لملوك بني إسرائيل وقد تَسَمَّيْن باسم مشلِمة/ مسلمة. هذه قرائن تكفي فاضل الرّبيعي ليضع فرضيّته عن سبْق الإسلام الزّمنيّ؛ بل هي تكفيه حتّى لأن يذهب إلى حيث يفترض اقتراناً بين الإسلام والآشوريّين على نحو ما يوحي بذلك سؤاله التّالي الذي طرحه: «هل فَرَضَ الآشوريّون «الإسلام» كدينٍ عالميّ؟». والسّؤال هذا يعزّزه سؤال آخر طرحه هو: «لماذا يقول القرآن إنّ ملكة سبأ أسلمت مع سليمان؟». وهذا سؤالٌ يُضَاءُ مغزاهُ إنْ علِمنا أنّ الرّبيعي يَقْطع بأنّ سليمان ليس سوى سَرْجون الثّانيّ ملك آشور، الذي استولى على صنعاء وبَنى معْبَداً أسماهُ بلقيس صار معْبداً للسبئيّين بعده، وسنتناول ذلك ـ معه ـ لاحقاً.

ولكنّ فاضل الرّبيعي لا يلبث أن يجيب عن سؤاله الذي طرحه (عمّا إذا كان الآشوريّون فرضوا الإسلام على البلدان التي سيطروا عليها ـ ومنها اليمن ـ) بالإيجاب ذاهباً إلى التّعريف بمبادئ ذلك الدّين على نحو ما احتفظ به نقشٌ آشوريّ يتضمّن كلاماً لسَرجون الثّاني في هذا الشّأن. نقرأ له في المعْرِض هذا: «إنّ الآشوريّين فرضوا على الجماعات التي استولوا على أرضها ديانة جديدة، وقاموا ببناء معابد لهم، ثمّ قاموا بتعليمهم، بوساطة كَتَبة/ فقهاء، أصول الدّيانة الرّسميّة الإمبراطوريّة الجديدة. لقد أرغموهم على التّخلّي عن «العبادة

الكوكبيّة» لصالح عبادة إله الكون وربّ العالمين وأن يسلّموا له. وهذا هو الإسلام الأوّل الذي فرضه الآشوريّون. إذا سلّمنا بالنّصّ القرآنيّ الذي يؤكّد «إسلام» ملكة سبأ على يد سليمان/ شلمانو؛ فهذا يعني أنّنا أمام الإسلام الأوّل هنا، بمعنى «التّوحيد الأوّل» الذي يقوم على أسس التّسليم بإلهٍ واحد غير كوكبيّ؛ أي أنّه لا يتجلّى في صورة كوكب؛ وذلك هو مضمون السّورة القرآنيّة عن رؤية إبراهيم للكواكب وتَخَيُّله أنّها هي الله، ثمّ قام، بعد ذلك، بتكسير أصنام «النّمرود» وآمن بربّ الكون الأوحد». ستُضاء مسألةُ الصّلة هذه بين الآشوريّين و«الإسلام الأوّل» بعودة الرّبيعي إلى الرّواية القرآنيّة عن علاقة سليمان بملكة سبأ، وإلى ما تنطق به النّقوش الآشوريّة في هذا الشّأن.

يعيد الرّبيعي التّأكيد على ما ذهب إليه في نصوصٍ سابقة من أنّ الحمْلات المتعاقبة التي قام بها سَرجون الثّاني، بين العامين ٧٢٢ و٧٠٥ ق.م، كانت تهدُف إلى إخضاع اليمن القديم وليس فلسطين كما تزعُم المصادر التّاريخيّة، واليمن- عند الرّبيعي- هو المسرح التّاريخيّ والجغرافيّ للأحداث التي ترويها التّوراة عن بني إسرائيل منذ عهد موسى. ولأنّ التّوراة والقرآن يوردان أخباراً عن ملكة سبأ وعلاقتها بسليمان (وهي «ملكة تَيْمَن» في إنْجيلَيْ مَتَّى ولوقا)، فقد توقّف فاضل الرّبيعي عند العهد القديم («سِفْر الملوك الأوّل» و«سِفْر أخبار الأيّام الثّاني») والقرآن لقراءة المسرودات التّاريخيّة عن لقاء سليمانَ بملكة سبأ في ضوء المعطيات الواردة في الكتابيْن الدّينيّين، لبيان ما أضافته مَخاييلُ الرُّواة وما اخْتلقته من مَرْويّات، ثمّ ليدقِّق في اختلاط قصّة هذا اللّقاء ببناء سَرجون الثّاني معْبد بلقيس، في اتّصالٍ

بهدفٍ للباحث هو بيانُ الانعطافة الدّينيّة التي أحدثها سَرجون الثّاني بالانتقال من الاعتقاد الكوكبيّ إلى الاعتقاد بالإله الواحد الخالق (أو «الإسلام الأوّل» كما يسمّيه الرّبيعي).

نقطة الانطلاق في تحليل سرديّة الرّبيعي التّأويليّة للتّاريخ الدّينيّ، أو التّاريخ الذي ترويه كتُب الأديان (العهد القديم والقرآن تحديداً)، هي قولُه «إنّ ما يُدْعى الملك سليمان في التّوراة والقرآن هو سَرجون الثّاني، وأنّ ما يُدْعى «بلقيس» هو اسم «المدينة الدّينيّة»، أي المعبد الدّينيّ الذي يُعْرَف اليوم باسم «محرم بلقيس»، وليس الملكة السبئيّة». وفهْمُ هذه الفرضيّة اقتضى من صاحبها الكشفَ عن الشّخصيّتيْن الرّئيستيْن في القصّة: سليمان وبلقيس كما ورَدَتَا في المصادر التّاريخيّة. فأمّا سليمان، في تقديره، فملكٌ من ملوك آشور؛ وهو ليس اسماً عينيّاً، بل اسمٌ حَمَلَهُ ملوكٌ خمسة فكان أشبَه باللّقب الخاصّ بهم. وهؤلاء الذين حملوا اللّقب (سليمان/ شلمانو/ شلمانصّر) شاركوا، جميعاً، في غزو اليمن القديم (حضرموت ومأرب وصنعاء) بالتّعاقُب منذ العام ١٢٤٥ ق.م- في عهد شليمانصّر- إلى عهد سَرجون الثّاني في بداية القرن الثّامن قبل الميلاد. أمّا بلقيس، فاسمٌ اخترعه الأَخباريّون وأطلقوه على ملكة سبئِيّة (لا يُعْرَف لها اسم) «سمِعت بعظمة وجبروت سليمان/ شلمانصَّر الأوّل، الذي غزا اليمن عام ١٢٤٥ ق.م... وهي قرّرت أن تزوره في موكب عظيم...» (المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥). ومن هنا تبدأ القصّة لِتُنْسَج حولها أسطورةٌ كما يقول الرّبيعي.

يشير فاضل الرّبيعي، بحقّ، في مَواطنَ عدّة من كتابه، إلى أنّ اسم بلقيس لا يَرِد في الكتب الدّينيّة، لا في العهد القديم ولا في

العهد الجديد ولا في القرآن، وإنّما يُشارُ فيها ـ حصراً ـ إلى ملكة سبأ (أو ملكة تَيْمن كما في بعض الأناجيل)، ممّا يعني أنّ اسْمَ بلقيس من اختلاق الرّواة، وقد حَمَل عليه الخلطُ بين الملكة والمعبد الذي حَمَل اسْمَ بلقيس. وكان الملك سَرجون الثّاني (شلمانصَّر الخامس)، بعد أنِ استولى على صنعاء ومأرب ومدن الإسماعيليّين، في رواية الرّبيعي، قد «لاحظ أنّ هؤلاء كانوا يتعبّدون في معبد الإله أَلْمَقَه/إله العقل (المخا) في صحراء مأرب، وأنّ ملكة سبئيّة كانت كاهنة هذا المعبد. ولِذَا قرّر الاستيلاء عليه وتغيير اسمه من معبد «أَلْمَقَه» إلى معبد «بعل قيس/ بل/ قيس» تيمُّناً بالإله الآشوريّ بل/بعل، ولهذا أمر جنوده بالاستيلاء على محرم ألمقه (محرم ملكة سبأ). وهكذا بُنِيَ الخلْط، عند الرّواة، في ما يرى الرّبيعي، بين ملكة سبأ وبلقيس فأُطلِق اسْمُ الأخيرة على الأولى، وكُسِيَتِ الرّوايةُ التّوراتيّة والقرآنيّة لقصّة ملكة سبأ برداءٍ من المعلومات المختَلقة من قِبَل مفسِّريها والمؤرّخين على السّواء. أمّا المعبد الذي حَمَل اسم بلقيس (بَعْل قيس)ـ ومعناه الإله الشّديدـ فيُجْمع علماء الآثار على أنّه «كان، في الأصل، من معابد إيل مَقَه الإله اليمنيّ»، قبل أن يغيّر سَرجون الثّاني اسمَه غداة استيلائه على مأرب.

ما يعنينا في حفريّات فاضل الرّبيعي في أكوام الرّوايات المتراكمة عن قصّة سليمان وبلقيس أمران: صلة سليمان باليمن، ومسألة «إسلام» ملكة سبأ على يديه. فأمّا هذه الصّلة فلا تشير إليها «سورة النّمل»، ضمنيّاً، فقط، بل تحفظهاـ أيضاًـ الذّاكرةُ الجمْعيّة لليمنيّين الذين يعتقدون أنّ سليمان «كان ملك اليمن الأسطوريّ»، مثلما أنّ الأسطورة الإسلاميّة ـ التي أشاعها الأَخباريّون ـ ظلّت «تؤكّد أنّ سليمان عاش

طويلاً في اليمن كملك، وأنّه مات هناك» (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٦). وقد ساق الرّبيعي، مصداقاً لهذه المسألة، روايتين في الموضوع لكلٍّ من ابن الأثير والبغوي (المصدر نفسه، ص ١٥٦ـ١٥٨)، من غير أن ننسى، طبعاً، أنّ أطروحتَه التي دأب على التّشديد عليها في أكثر كتبه هي ارتباط تاريخ القبائل الإسرائيليّة (= أسباط بني إسرائيل) باليمن. وأمّا مسألة إسلام ملكة سبأ، فتوردها الآية ٤٤ من «سورة النّمل» صراحةً، وعلى مضمون الآية هذه وما تكشفه النّقوش الآشوريّة يبني الرّبيعي فرضيَّته التي تقول إنّ الإسلام دين قديم (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٢). سنترك، إلى حين، رأينا في ما ذهب إليه الأستاذ الرّبيعي من قوْلٍ بقِدَم الإسلام عن أديان الوحي الأخرى، وفي ما توسَّله من قرائن لذلك، وننصرف إلى مطالعة نقده للمصادر التّاريخيّة، ورؤيته إلى مسألة إعادة ترتيب الأديان في ضوء ما لديه من أدلّة.

ـ ٣ ـ

يتوسّع فاضل الرّبيعي في نقد مصادر التّاريخ الإسلاميّ، خاصّةً مع تركيزه على قصّة الفيل، التي لم يكن يتغيّا منها دحْض الاختلاقات في سرديّاتها الإسلاميّة فحسب، بل التي أرادها مناسبةً لإعادة البحث في مسألة القداسة ورموزها في الإسلام (الكعبة، المسجد الأقصى)، ولإعادة البحث في العلاقة بين أنظمة العبادة في الحجاز واليمن القديم، وتسليط الضّوء على التّحوّلات الهائلة في منظومة المعتقدات

الدّينيّة، بثنائيّاتها وثالوثها القديمين، وصولاً إلى منظومات عَقَديّة جديدة. وفي الأثناء، يستصحب الكاتب، في رحلة الحفريّات النّقديّة هذه، المسألةَ الأساس التي هي عمدة عمله هذا: إعادة ترتيب الأديان ترتيباً تاريخيّاً جديداً.

من هُم أصحاب الفيل، الذين تتحدّث عنهم الآيات الخمس في «سورة الفيل»؛ وما علاقتهم بمحاولة هدم الكعبة في مكّة: كما تروي مصادر التّاريخ؛ وهل كان أبرهة الحبشي قائد حملتهم فعلاً؟ لا يوجد في «سورة الفيل» ما يُعَرِّف بهؤلاء ومَن عساهم يكونون؛ ومن أين أتوا ولأيّ غرض، وما هو «كيْدُهم» الذي أشارت إليه الآية الثّانيّة؛ ومَن قاد حمْلتهم، وهل كانوا قاصدين، حقّاً، مكّة وكعبتها تحديداً...؛ كما لا تشير السّورةُ القرآنيّة إلى أيّ لقاءٍ بين عبد المطّلب، سيّد قريش، وأبْرهة «قائد الحملة». جميعُ تلك التّفاصيل التي لَمْ يُشَرْ إليها في القرآن الكريم هي من صُنع مخيّلات الرُّواة- كما يرى فاضل الرّبيعي- ومن اختلاقات تركيباتهم لأحداثٍ من أزمنة ومن أمكنةٍ متباعدة، حصلت (= أي الاختلاقات) في ما بعد الصّدر الأوّل، وأريدَ بها أن تؤدّي وظائفَ بعينها فرضَتْها أوضاعٌ ناشئة في تاريخ الإسلام، سنأتي على رأي الرّبيعي في شأنها بالإشارة والبيان. ولكن، لِمَ قصّةُ أصحاب الفيل وسورتُها القرآنيّة، بالذّات، هي موضوع هذا الكتاب الثّاني والمدخلُ إلى نقد السّرديّات التّاريخيّة الإسلاميّة (نظيرَ ما فعل في الكتاب الأوّل مع قصّة سليمان وبلقيس وروايات الرّواة)؟ لأنّها، يقول الرّبيعي، «قصّة مفتاحيّة في فهم الطّريقة التي جرى فيها [= بها] فهمُ النّصّ القرآنيّ بأكمله»؛ أي هي بمثابة مُجَسَّم مصغَّر للطّريقة التي وقع بها تفسير

القرآن، من قِبَل المفسِّرين، اعتماداً على أسلوب مَلءِ غيرِ المفصُوحِ عنه في السُّوَر القرآنيّة بحوادثَ من صُنع الخيال تُساق لغايات محدَّدة.

التّفسير الشّائع لِ «سورة الفيل»ـ كما تناقله المفسِّرون عن بعضهم البعضـ وما اقترن به من إقحام شخصيّاتٍ وأحداث في منطوق السّورة، من قبيل شخصيّة أبرهة الحبشيّ، وجيشه، ومكّة والكعبة، والنّيّة في هدمها، وربْط مَوْلِدِ رسول الإسلام بحدث الهجوم على مكّة...، إنّما أُريدَ بهـ في نظر فاضل الرّبيعيـ «إضفاءُ بعدٍ قداسيّ لبيت [= على بيت] العبادة» (= الكعبة ومكّة). ومتى ما أخذنا في الحسبان أنّ معظم هذه التّفاسير والمرويّات وُضِعَ في العهد العبّاسيّ، دلّ ذلك على أنّ «هذا التّصعيد لقداسة الكعبة كان، في جوهره، يتضمّن ردّاً على الأمويّين الذين هدّموها خلال حملتهم لقمْع تمرُّد عبد الله بن الزّبير» على خلافتهم، وإقامته خلافةً موازية في الحجاز والعراق. وهكذا، من أجل تصميم روايةٍ لحادثة الفيل تبرِّر وجودَ كلّ تلك الشّخصيّات والأحداث فيهاـ وهي التي لم تَرِد في القرآنـ وتبرِّر النيّةَ في هدم الكعبة والزّحفِ إلى مكّة في سبيل ذلك، كان لا بدّ من اختلاق ذريعةٍ لذلك من قبيل قيام «جماعة من القرشيّين» بعمليّة تَغَوُّطٍ في كنيسة صنعاء ليلاً ردّاً على اعتزام أبرهةـ كما يقول ابن كثير في تفسيرهـ تحويل حجّ القبائل العربيّة من كعبة مكّة إلى كنيسة صنعاء. وهكذا يصبح فعْلُ التّغوُّطـ وهو مدنَّسـ في مكانٍ مقدَّس كافياً لتجهيز حملة على قريش ومكّةَ والكعبة.

ولا مِرْيةَ في أنّ تشكيك الرّبيعي في روايات المفسّرين والرّواة لقصّة الفيل، وإحداثهم أخباراً عنها لم تَرِد في الرّواية القرآنيّة، وإنّما أُقْحِمت، له ما يُعضّده ويُسْنِدُه، وأوّلُه عدم التّطابُق بين معطيات السّورة وما تُورِدُهُ

التّفسيرات من إضافات. ولكنّ الأنْكى أنّ تلك التّفاسير والرّوايات تُوقِع نفسَها في تناقُضٍ كبير ـ كما لاحظ الرّبيعي ـ تَذْهل عنه تماماً؛ وهو كيف يمكن لأبْرهة المسيحيّ ولجيشِه أن يلقى ذلك المصير الدراميّ فيما هو يحارب الوثنيّة القُرشيّة؟! وهذا ما يدفع فاضل الرّبيعي إلى إعادة فحص الرّواية من مداخل أربعة: التّدقيق في مَن هو أبرهة ومن يكون على التّحقيق؛ وفي مَن هُم أصحابُ الفيل؛ ومَن هُم القرشيّون المتغوِّطون؛ ثمّ في ما إذا كانت كعبة الحجاز هي، حقّاً، التي استهدفتها حملة أبرهة:

١ـ أبرهة، عند الرّبيعي، ليس قائداً حَبَشيّاً (إثيوبيّاً)، بل هو «مسيحيّ يمنيّ من تعز/ وينتسب إلى جبل حبْشي» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩)؛ ومن هنا اكتسب لقبَه؛ كما ينتمي إلى مسيحيّةٍ يمنيّة مخالفة للمسيحيّة الإثيوبيّة، وإن كانتا معاً تتبعان المسيحيّة الرّومانيّة في بيزنطة. وقد حَظِيَ بدعم الحِمْيَريّين، الذين قاتلوا معه، وبهم فرض زعامته (المصدر نفسه، ص ١٢٢).

٢ـ وأصحاب الفيل «جماعة وثنيّة تقدّس الفيل»؛ وهو ما يُستفاد من «سورة الفيل»، كما أنّ «منطوق السّورة يشير إلى جماعة دينيّة تعرّضت للفناء» (المصدر نفسه، ص ٧٤). ويرجّح الرّبيعي بأن يكون الرّواة والمؤرّخون قد استعاروا من «سِفْر المكابيّين» «قصّة هدم أورشليم خلال الغزو الرّومانيّ لليمن» (المصدر نفسه، ص ٧٥)، وقاموا بإسقاطها على مكّة، خصوصاً وأنّ السِّفْر التّوراتيّ القديم يشير إلى استخدام الفيل في تدمير معبد أورشليم.

٣ـ لا يقطع الرّبيعي، لِوهلةٍ أولى، برأيٍ حين يتساءل قائلاً «هل يمكن الافتراض... أنّ المقصود من القرشيّين جماعة يمنيّة تُعْرَف باسم

«قريش» في حضرموت أو حتّى صنعاء، وكانت يهوديّة معاديّة للمرتدّين عن الدّين وتحوّلوا [= الذين تحوّلوا] إلى المسيحيّة؟». لكنّه سرعان ما يرجّح هذا الاحتمال حين يقول: «قد يبدو هذا الاحتمال أكثر عقلانيّة وأقلّ جموحاً من خيال «وجود قرشيّين حجازيّين في صنعاء»: هُمْ مَن نُسِبَ إليهم التّغوُّط في الكنيسة» (المصدر نفسه، ص ٣٨).

٤ـ في ما خَصَّ مقْصِدَ حَمْلةِ أبرهة، يرجّح فاضل الرّبيعي أن يكون هو كعبة نجران لا كعبة مكّة؛ وأن يكون أَبْرهة قد واصل، بهذا الصّنيع؛ «عملاً سَبَقَ للملك اليمنيّ اليهوديّ ذي نؤاس أن قام به، وهو إخضاع مسيحيّي نجران وتهديم كعبتهم، أي كنيستهم المسمّاة "كعبة نجران"». أمّا الهدف، هذه المرّة، فليس إعادتهم بالقوّة إلى الدّين الذي تمرّدوا عليه (= اليهوديّة)، بل الاعتياض عن كنيسة نجران «بكنيسة صنعاء المركزيّة (القليس)؛ لأنّ كعبة نجران هي كعبة فريق/مذهب داخل المسيحيّة اليمنيّة، هو الأقرب للفرس ومملكة الحيرة (العراقيّة) النّسطوريّة؛ بينما الكنيسة الجديدةُ في صنعاء هي كنيسة كاثوليكيّة موالية لبيزنطة» (المصدر نفسه، ص ٧٥، و٨٥). هكذا تصبح قصّة الفيل ـ كما وردت في تفسيراتها ـ مفهومةً «حين نَعُدّها معركةً خاضها أبرهة الحبْشي، اليمنيّ المسيحيّ التّابع لكنيسة روما، والمقدِّس للصّليب والمؤمن بفكرة الصّلب، ضدّ قبائل مضر، وكنانة في نجران التي رفضت مطالباته بتغيير عقيدتها الدّينيّة؛ ولهذا سعى إلى هدم كنيستها التي تُعرَف بـ «كعبة» نجران، وليس كعبة الحجاز» (المصدر نفسه، ص ٨٣).

ومن أجل أن تكتمل أركان تفنيد روايات الرّواة، كان لا بدّ لفاضل الرّبيعي من أن يردّ على قصّة اللّقاء بين أبرهة وعبد المطّلب؛ حيث

نفى أن يكون مثلُ هذا اللّقاء قد حدث في عام الفيل- الذي يقدّره المؤرّخون بالعام ٥٧٠: عام مولد النّبيّ- لأنّ أبرهة «لم يعش حتّى العام ٥٧٠م»، بل مات قبل ذلك في حوالي العام ٥٦٥ (المصدر نفسه، ص ٨٦). أمّا الشّخص الذي قيل في روايات الرُّواة أنّه دَلَّ أبرهة على مكان الكعبة- وأُطْلِقَ عليه اسم «أبو رغال»- فينفي الرّبيعي وجودَه التّاريخيّ، مشدِّداً على أنّه شخصيّة مختَلقة رُسِمَت لها صورة نمطيّة «تنتسب إلى حقبة الكراهيّة الطّويلة لثقيف من جانب قبائل الحجاز، بعد أن هدم الحجّاج بن يوسف الثّقفيّ الكعبة. لقد ردّ الرّواة المسلمون، من أصول حجازيّة، على هدم الكعبة من جانب شخصٍ ينتمي لثقيف [= إلى ثقيف]. وهكذا، مقابل الحجّاج الثّقفيّ الذي دمَّر الكعبة، ابتكر العبّاسيّون شخصيّة «أبو رغال» الثّقفيّ العميل/ الخائن» (المصدر نفسه، ص ١٣٤). هكذا يكون مفعولُ فِعْلِ النّكاية في ثقيف ـ في تأويل الرّبيعي ـ من طريق نسْبةِ شخصِ خائنِ الكعبة إليها (أي إلى ثقيف)، ناجعاً في الثّأر لمكّة والكعبة ممّا أصابهما من دمارٍ من منجنيق الحَجّاج بن يوسف الثّقفيّ.

على أنّ الرّبيعي ما اكتفى بدحض السّرديّة التّاريخيّة للرّواة عن أصحاب الفيل، الوارد اسمهم في «سورة الفيل»، بل شاء أن يذهب إلى ما هو أبعد؛ إلى أن يرى في هذه السّرديّة فعلاً أُمويّاً مصروفاً إلى سدِّ حاجة هي: حاجة بني أميّة إلى تقويم (أمويّ) للعرب والمسلمين خاصٍّ في مقابل تقويم حجازيّ (= الهجرة)، وأن ينطلق هذا التّقويم الجديد «من نقطةِ بدايةٍ مقدّسةٍ» هي مولد النّبيّ (المصدر نفسه، ص ٩٤)؛ ونحن لا نجاريه في هذا التّأويل، بل لا نرى دخْلاً لمسألة «التّقويم»

في هذه القصّة. لكنّ الرّبيعي ينْسُب هذه النّيّة في إقامة تقويم جديد لا إلى الأمويّين فحسب، بل وإلى العبّاسيّين في الوقتِ عينه (المصدر نفسه، ص ٩٤ـ٩٥). على أنّ الرّبيعي الذي يردِّد الفكرةَ التي روّجها المستشرقون، والقائلة بأنّ عبد الملك ابن مروان استغلّ سيطرة عبد الله بن الزّبير على مكّة لنقل الحجّ من الحجاز إلى فلسطين (= مسجد قبّة الصّخرة الذي بناهُ عبد الملك)، سرعان ما يستنتج (أي الرّبيعي) أنّ عبد الملك والأُمويّين ظلّوا «يحاولون، بيأس، دمج المسيحيّة البيزنطيّة مع الإسلام، ولم يكن هذا يَرُوق للعبّاسيّين الذين كانوا، على العكسِ من ذلك، يسعون إلى دمج اليهوديّة مع الإسلام»؛ وهو استنتاج لا دليلَ لفاضل الرّبيعي عليه، ولا كان سياقُ تحليله يقتضيه!

ـ٤ـ

ينتمي العمل الذي تناولناهُ في هذا النّصّ ـ بكتابيْه الأوّل والثّاني ـ إلى مشروعٍ لدى الباحث يروم نقدَ مصادر التّاريخ وسرديّاتها؛ وهو مشروع سعى فيه في كتب عدّة منشورة تناول فيها بالنّقد المصادر التّاريخيّة عن اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. لكنّ الباحث شاء، في هذا العمل، أن يقرأ نقديّاً بعضَ التّفسير الإسلاميّ، وكيف كان للمفسّرين ضلعٌ في إلباس النّصّ القرآنيّ حوادثَ ليست ممّا نَطَق به، بل هي من وحي خيال المؤرّخين و، بالتّالي، تكريسها في الذّهنيّة العامّة كما لو أنّها عينُها التي يُفْصِح عنها ذلك النّصّ وليست مركَّبَة عليه من خارجه. لكنّه لم يذهب بعيداً في قراءة مدوّنة التّفسير الإسلاميّة في هذا

الكتاب، فاكتفى بأنِ انتقى منها ما يسمح له أن يقيم به الدّليلَ على لعبة الاختلاق. في المقابل، ظلّ يردّد أحكامَه النّقديّة السّلبيّة على المؤرّخين ومصادر التّاريخ وتلاعباتها بالمادّة التّاريخيّة- الأسطوريّة، بل لم يمنع نفسَه، أحياناً، من التّشكيك في وجود مؤرّخين عُقِد لبعضهم لواءُ الرّيادة في هذه الصّناعة عند مؤرّخي الفكر الإسلاميّ: قدماءَ ومحدثين.

أَوْضَح الباحث وجوهاً عدّة من مشكلات الكتابة التّاريخيّة العربيّة، وخاصّةً ما تَعَلَّق فيها بمدى ما تنطوي عليه من تمحيص للأخبار أو ابتداءٍ لمعطياتها وسوْقِها من حيث هي صادقة وتناقُلِها، بالتّالي، من حيث هي ممّا يُسَلَّم به. هكذا فعل، في الكتاب الأوّل، حين تناول بالنّقد روايات الأَخباريّين والمؤرّخين عن سليمانَ وملكة سبأ، وما تُضْمِرُه من تناقضات فيها؛ ولكنّه سيكرّس مساحةً أوسع لذلك النّقد في الكتاب الثّاني، حين سيبدأ في افتحاص الرّوايات عن أبرهة الحبشيّ لدى أَخباريّين ومؤرّخين كثر، مثل هشام الكلبيّ، وعبيد بن عمير اللّيثيّ، واليعقوبيّ، والطّبريّ، وابن الأثير، وابن حبيب ـ صاحب المُنَمَّق ـ وصولاً إلى المتأخّرين منهم مثل ابن كثير، والسّيوطيّ والشّوكاني. ومع أنّ محاولته إعادةَ بناءِ ترتيبٍ للوقائع التّاريخيّة في حملة أبرهة تعاني نقصاً في القرائن المؤكّدة، وتترك مساحة واسعة أمام الافتراض والاحتمال، إلاّ أنّ وقْفاته النّقديّة أمام السّرديّات التّاريخيّة بدت مقنعة إلى حدٍّ كبير.

ولقد حاول الباحث تقديمَ ما في حوزته من الأدلّة لتعليلِ أسبابِ ذلك العطب الذي دبّ في منظومة التّفسير وفي الكتابة التّاريخيّة، فحال دون استواء كلٍّ منهما على مقتضى المعقوليّة والتّاريخيّة. وفي محاولته

تلك، جرّب الوقوف عند عِللٍ وأسباب من طبيعة معرفيّة، وأخرى ـ أكبر شأناً ـ من طبيعةٍ سياسيّة. وهو لَمَّح إلى أنّ انقياد وعي الرّواة والمفسّرين لروايات ابن عباس ـ الذي كان طفلاً عند وفاة النّبيّ لم يتجاوز العاشرة (والذي روى عن النّبيّ ما يزيد عن الألف وستمائة حديث) ـ من غير أن يتحرّوا في مصادر روايته، كان له أثرٌ كبير في انسياقهم إلى رواية أحداثٍ ليست موثوقة تاريخيّاً، وربّما لا شاهدةَ عليها من شواهد التّاريخ. لكنّ الأسباب السّياسيّة أَوْكَدُ في إماطة اللّثام عن هذه المشكلة؛ وبيان ذلك ـ عند فاضل الرّبيعي ـ أنّ السّلطة السّياسيّة القائمة، في العهدين الأُمويّ والعبّاسيّ، نهضت بالدّور الأساس في تحديد أُطُر الكتابة التّاريخيّة، وفي إنتاج رمزيّاتٍ دينيّةٍ من عدم كانت تحتاج إليها السّلطةُ لشرعنة نفسها. وهكذا «كما أصبح معاوية كَاتباً من كتّاب الوحي، في العصر الأُمويّ، بينما نعْلَم أنّه وأسرته كانوا من الطّلقاء...، فقد أصبح ابن عبّاس، في العصر العبّاسيّ، هو حَبْر الأمّة الأعظم، وباتت روايتُه للحديث نوعاً من احتكارٍ يصعُب كسْرُه. لقد تقاسمتِ الخلافتان وظيفة كتابة تاريخ الإسلام الرّسميّ». أمّا لماذا أمكن لمثل هذه التّلاعبات بالتّاريخ أن تحصل، فلأنّ فترة التّدوين تأخّرت لما يزيد عن قرنٍ ونصف عن نهاية الحقبة النّبويّة؛ الأمر الذي ترك الباب مفتوحاً أمام أفعال التّلاعب بالأخبار.

ولكن، مع أنّ للباحث أن يتوسّل النّقد الجذريَّ لمنظومات الأَخباريّين والمؤرّخين والمفسّرين ـ فهي ليست وحْياً بل هي فعْلٌ بشريّ يشُوبُه من المَغالطِ ما يشوبه ـ على نحو ما فَعل في كتابه معهم؛ ومع أنّه غالى في نسبة صنْعة التّاريخ، بأخطائها، إلى الطّبريّ الذي نسج اللاّحقون على منواله فأعادوا إنتاج رواياته (المصدر نفسه،

ص ٨ـ٩)؛ بل مع أنّه تناوَل سيرة ابن هشام «المهذّبة» بأشدّ عبارات النّقد، مشكِّكاً في استنادها إلى أيّ نصّ سابق لابن إسحاق، ومشكِّكاً في أن يكون ابن هشام نقَّح الأخبار من الإسرائيليّات، على ما شاع عنه (المصدر نفسه، ص ١٤ـ١٥)؛ إلاّ أنّي لم أجد سبباً يدعوه إلى الشّكّ في وجود ابن إسحاق نفسه، والجزْم بأنّه شخصيّة مختَلَقَة، ونفْي وجود أيّ مخطوطة لروايته عن السّيرة النّبويّة (المصدر نفسه، ص ١٥)! فالمعلوم عندنا من مصادر التّاريخ أنّ الرّجل كان معروفاً لدى المؤرِّخةِ الأوائل، وهم ترجموا له في طبقاتهم وتآليفهم؛ كما في **طبقات** ابن سعد، وفي **المعارف** لابن قتيبة، وفي **تاريخ بغداد** للخطيب البغداديّ، وفي **التّاريخ الكبير** للبخاريّ، ناهيك بما يَرِدُ في ذلك في كتبٍ أخرى لِلطّبريّ وابن النّديم والذّهبيّ وسواهم...؛ وليس يمكن أن يُجْمع هؤلاء جميعاً على وَهْم. وإلى ذلك، فإنّ مصادر التّاريخ أفاضت في الحديث عمّا كان بينه ومالك ابن أنس من اضطغانٍ ونُفور وما كان من تَقَوُّلِ كلٍّ منهما في الآخر بما يحُطّ من قدْره؛ ويمكن العودة، في هذا، إلى تاريخ الخطيب البغداديّ، **وعيون الأثر** لابن سيّد النّاس، **وتهذيب التّهذيب** لابن حجر العسقلاني... وسوى هذه المصادر للوقوف على إفادات تفصيليّة عن ذلك النّزاع بينهما يَقِرُّ به القولُ بلا جدوى الشّكّ في وجوده.

أمّا أنّ المخطوطة لا وجود لها، فهذا غيرُ دقيق، لأنّ لنا من مخطوطات هذا الكتاب ـ على الأقلّ ـ واحدة في دمشق في المكتبة الظّاهريّة، وواحدة في القرويّين (نشرها محقَّقَةً الأستاذ محمّد حميدُ الله ضمن منشورات «معهد الدّراسات والأبحاث للتّعريب» في الرّباط

في العام ١٩٧٦)، وأخرى في المكتبة الآصفيّة بحيدر أباد؛ كما عرفها مستشرقون كثر منذ كارل بروكلمان ويوهان فوك حتّى اليوم، وتُرجمت إلى الإنكليزيّة منذ السّتينيّات من القرن الماضي. ويكفي المرء أن يقارن مرْويّات ابن هشام عن ابن إسحاق بما يَرِد في سيرة ابن إسحاق (المبتدأ، والمَبْعث، والمَغازي) ليكتشف أنّنا فعلاً ـ إلاّ في ما نَدَر ـ أمام نَصَّيْن؛ وليس ذلك لأنّ ابن هشام اختَصر وهذَّبَ وحَذَف، بل لأنّ الرّواية التي اعتمدها لسيرة ابن إسحاق (= من طريق زياد بن عبد الله البكائيّ) هي غير الرّوايات الأخرى للسّيرة كما في مخطوطات أخرى (= مخطوطة دمشق، مثلاً، من رواية محمّد بن سلمة)؛ وما أغنانا عن القول إنّه كلّما وُجدَ نصٌّ بروايات متعدّدة كان ذلك قرينةً على صحّة نسبته إلى مصدره. نعم في عمل ابن إسحاق كثيرٌ ممّا يُشَكّ في حقيقة أمره، ويخترقه الخياليُّ والميثيُّ في الكثير منه (وإن كان نصُّه في السّيرة النّبويّة أقلّ غرائبيّة من نصّ السّيرة الحلبيّة مثلاً)، والكثيرُ ممّا يستحقّ، بالتّالي، نقده. لكنّا لا نجد في نفْي وجوده ما يدُلُّنا على صحّة ذلك. ومع أنّ فاضل الرّبيعي وَعَد بأنّه سوف «يبرهن» على أنّ ابن إسحاق «شخصٌ لا وجود له، ولا وجود لمخطوطته المسمّاة «السّيرة النّبويّة» في كلّ مكتبات العالم» (المصدر نفسه، ص ١٧)، إلاّ أنّه ما بَرْهَن على شيء من ذلك في هذا الكتاب، إلاّ إذا كان قصَد القيام بذلك مستقبَلاً: في كتاب آخر، أو جزءٍ آخر من هذا الكتاب.

***

وبعد، لم نذهب بعيداً عن موضوع الكتاب. موضوع الكتاب واحد: نقد السّرديّات التّاريخيّة وبيانُ ما تُضْمِره من أفعال الاختلاق،

وفي جملة هذا النّقد نَقْدُ الرّوايات الرّسميّة عن تاريخ الأديان وترتيبِها الزّمنيّ، ومحاولةُ إعادة بنائها انطلاقاً من موادَّ وقرائنَ وشواهدَ ماديّة من التّاريخ يقوم بها الدّليلُ على بطلان ذلك التّرتيب الدّارج والموروث، ويُسْتَدَلُّ على إمكان تصويبه. لهذا صَرَف القول إلى قصّة سليمان وبلقيس للفحص عن ملابساتها وشخوصها ومسرحها التّاريخيّ، متوسّلاً الإفادات التّاريخيّةَ للنّقوش الآشوريّة، ذاهباً من ذلك كلِّه إلى الاستنتاج أنّ الإسلام «دين قديم» سابقٌ في الوجود لليهوديّة والمسيحيّة. والحَقّ أنّني- ومع الجَهد التّنقيبيّ الكبير الذي بذلَهُ الأستاذ الرّبيعي- لم أعثر على ما يكفي فيه لإثبات هذه الفرضيّة، ولتغيير نظرتنا إلى ترتيب الأديان كما نعرفه نحن وعشرات الأجيال قبلنا من أتباع الأديان التّوحيديّة الثّلاثة. لذلك ستظلّ فرضيّة الرّبيعي فرضيّةً للبحث حتّى إشعارٍ آخر: أعني حتّى يَسُوغ إقامةُ فائضِ الأدلّة عليها أو يمتنع ذلك امتناعاً. ولعلّ الكتابيْن هذيْن- اللّذين تناولتُهما بالتّحليل- ليسا القولَ الفصْلَ في هذه الفرضيّة، بل ربّما كانا مدخلاً أمام مزيدٍ من البحث والتّنقيب في المسألة يُسفِر عن صدور كتبٍ أخرى في الغرض الدّراسيّ نفسِه.

لي، في الختام، رجاءٌ علميّ من الباحث الصّديق الأستاذ فاضل الرّبيعي بأن لا يُطْلِق على عمله وصف «نظريّةً» (كما فعل على غلافيْ الكتابيْن)، وأن يترك لغيره أن يصفها كذلك أو أن يُحجم عن وصفها؛ فما من مؤلِّفٍ يسمّي عملَه نظريّةً، بل الغالب على كبار الفلاسفة والعلماء والمفكّرين أن يهتدوا إلى إنتاج نظريّات من غير أن يُدرِكوا أنّهم فعلوا ذلك، على التّحقيق، أو قصدوا إليه قصداً. إنّ عمل الأستاذ

الرّبيعي ما زال يدور في النّطاق الفرضيّ حتّى الآن، لذلك من الأنسب أن يجعل «النّظريّةَ» غايةً يُسْعَى إليها لا مُنطَلَقاً يُبْتَدَأ به، وما مِن بأسٍ ـ حينها ـ في تعديلٍ صغير في عنوان الكتاب يكون أدقَّ وأكثرَ مَطَابَقَةً، من قبيل: نحو نظريّةٍ، أو: من أجل نظريّة...إلخ.

الأُصول اليمنيّة للسّرديات التوراتية

ابتسام براج*

من الصعب أن نتخيّل قارئاً يُطالع مشروع فاضل الربيعي ولا تغشاه دهشةٌ وذهولٌ يزداد منسوبهما بعد كل فصلٍ من فصول مشروعه، الممتدّ من تسعينيات القرن المنصرم إلى اليوم. لا ينفضُ مشروع فاضل الربيعي الوجدان الإسرائيليَّ، فحسب، بل والوجدان الفلسطينيّ والعربيّ والإسلاميّ، معاً، لأنّه يهدم مسلماتٍ مُشتركةٍ. خذ، مثلاً، مدينة القدس؛ من ذا الذي يشك في أنّ القدس هي، عينها، أورشليم المذكورة في التوراة؟ اليهوديّ يُصدّق ذلك والمسيحيّ والمسلم أيضاً. بالقدر عينه من الإيمان والتصديق، يتناول الإسرائيليّ والفلسطينيّ، وغيرهما، المسلّمة القاضية أنّ فلسطين هي أرض كنعان، الوارد ذكرها في التوراة. وغير هذه المُسلّمات كثيرٌ ممّا اجتمع الفرقاء على الاعتقاد في صحته. لا غرابة والحال هذه، أن يغمرك الذهول وأنت تُشاهد كيف يهدم الربيعي هذه البديهيات. والمُدهش، أكثر، أسلوبه الأكاديميّ الرصين؛ فالرجل لا يرمي الكلام على عواهنه، بل يُقدم على كل فكرةٍ دليلاً؛ متنقّلاً، في ذلك، بخفّةٍ وسلاسةٍ بين الميثولوجيا واللسانيات والجغرافيا والتاريخ.

* أستاذة الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني (الدار البيضاء).

لا يُعيد فاضل الربيعي تصحيح تاريخ إسرائيل، فحسب، بل تاريخ منطقة المشرق العربي، بأكملها؛ من خلال الكشف عن التلاعبات التي اكتنفت القراءة الاستشراقية الغربية للنص التوراتي. حيث اخترعت هذه القراءة أحداثاً لا وجود لها، في أماكن لم تطأها أقدام بني إسرائيل، من الأساس. لا يتعلّق الأمر بأخطاءٍ بريئةٍ فحسب، بل بتزويرٍ وتلاعبٍ مُتعمّدين، مترافقين بسرقة ونهب الآثار "والنقوش المسندية والعبرية"، التي تخالف الرواية الرسمية الإسرائيلية المُتخيّلة. تفيد الرواية تلك أنّ أرض إسرائيل تمتدّ، جغرافياً، على مساحة شاسعة؛ من مصر إلى العراق، مروراً على سورية والأردن ولبنان وفلسطين. وهذه هي السردية، عينها، التي يُجسّدها "الشعار الذي يُزيّن الكنيست الإسرائيلي: أرضك يا إسرائيل من النيل إلى الفرات".

أمَّا فِكرة الوعد الإلهي التي تنصّ على أنّ الربّ سيُقدّم أرضاً لليهود، خاصةً بهم، فقديمةٌ مُتجذرةٌ في المخيال اليهودي، وأمّا تضخيم مساحة الأرض الموعودة تلك، فحديثٌ، تزامن، حسب فاضل الربيعي، مع وفود المهاجرين اليهود إلى القارة الجديدة؛ أنعشت القارة الجديدة المخيال اليهودي، فتخيّل أرضاً لا تقلّ مساحتها عن مساحة أمريكا الشمالية. في هذه الفترة التاريخية، وليس قبلها، راجت الفكرة القائلة إنّ أرض اليهود ضخمةٌ تمتدّ من النيل إلى الفرات. وهي فكرةٌ هشّةٌ غير ذات بيّنةٍ تحتجّ بها من التوراة، نفسها. إذ تخلو التوراة، تماماً، من أيّ إشارة إلى نهر النيل أو الفرات. الأرض الموعودة في النص المقدس مذكورةٌ، وموضعها اليمن القديم. يقول سفر التكوين، في ذلك: "لنسْلِكَ أعطي هذه الأرض: من ساحل المُضريين حتى قابل

نهر فراة". يؤكّد الربيعي، أنّ الترجمات المعروفة أخطأت قراءة وفهم هذه الجملة، ـ كجملٍ كثيرةٍ غيرها ـ يتمثّل موضع الخطإ، تحديداً، في الظّنّ بأنّ ساحل المُضريين ـ نهر مصريم ـ هو نهر النيل، وحُسبان نهر الفراة اليمنيّ أحد رافدي العراق. وإن أخطأت هذه الترجمات الأرض المقدسة، فلأنّها أهملت الوصف التوراتيّ للأرض تلك، حسب الربيعي؛ لقد قدّم النص المقدّس هذه الأرض على أنّها أرضٌ يُعمّرها، الفينيقيون، والقنزيون، والقدمنيون، والحوثيون، والفرزيون، والروافيون، والأموريون، والكنعانيون، والجرجشانيون، واليبوسيون. وهذه قبائلٌ وجماعاتٌ يمنيةٌ، لا وجود لها في الأرض المُتخيّلة الممتدّة من النيل المصريّ إلى الفرات العراقي.

بما أنّ المُشكلة نجمت عن خطإٍ في قراءة اسمي النهرين المذكورين في التوراة، فإنّ تصحيحها لا يكون إلا بإعادة قراءة الجملة، على النحو الأصح. وهذا ما فعله فاضل الربيعي بالعودة إلى الأصل العبري؛ حيث أكدّ أنّ "المقصود بجملة (م ـنهرـ مصريم) هو: (من ساحل المُضريين)". لو قصد سارد التوراة، في السياق هذا البلد العربي مصر، لذكر اسم النيل مباشرة وقال: "(مـ نهرـ هاـ نيل) كما قال (من نهرـ فرة)". من أسباب الخطإ في قراءة الاسم، حسب ما يورد الربيعي، أنّ العبرية تخلو من حرف الصاد وتستبدله بحرف الضاد. لم يقصد النص نهر المصريين بل ساحل المُضريين. المُسمّى أيضاً ساحل بني كنانة، لأنّ كنانة أكبر وأقوى بطون قبيلة المُضريين.

تمتدُّ الأرض الموعودة، إذن، من ساحل المُضريين إلى نهر الفراة، وليس هذا نهر الفرات العراقي، بل وادي الصيح الكائن في قرية فراة، التي

تُعمّرها قبيلة بيت لخم، هذا ما قصده صمويل، نفسه، حين قال: "(إن ء فراة هي بيت لخم)". وقد ورد ذكر هذه القرية في مواضع كثيرةٍ من التوراة، منها، النصوص المتعلّقة بالصراع بين داود وخصمه الملك هُدد بن آل عيزار؛ حيث يذكر النص التوراتي، أن هُدد هاجم الفراة. والأكيد أنه لم يُهاجم الفرات العراقي؛ هُدَدُ هذا ملكٌ صغيرٌ هزمه داود بسهولة، أنّى له أن يجرؤ على مهاجمة العراق وهو ـحينهاـ حصنٌ من حصون الإمبراطورية الآشورية العظيمة؟ بل هاجم فراة اليمن وابتغى السيطرة عليها، لأنّ خصمه داود، فراتيٌّ لخميٌّ، من عائلةٍ تنتمي إلى قرية الفراة اليمنية، موطن قبيلة بيت لخم. كثيراً ما ربطت القراءة الاستشراقية الغربية بين بيت لخم اليمنية، وبيت لحم الفلسطينية، والحقّ ألّا علاقة لهذه بتلك؛ كل المواضع التي ذكرت فيها عبارة بيت لخم في التوراة كانت تشير إلى قبيلة لخم؛ تعرفها، حسب فاضل الربيعي، من الوصف الجغرافي الذي قدّمه النص المقدس؛ حيث رسم لقبيلة قرية فراة طريقاً، يمرّ عبر مواضع كثيرة، لا تجد لها وجوداً في فلسطين، في حين تعثر عليها بوضوح، في اليمن. في ما يتعلق بالسؤال هل تُنطق بيت لحم أو بيت لخم، يشيرً الربيعي إلى أنّ الأصحّ عند اليهود، بيت لخم، لأنّ ألحاء المهملةً في اليمنية تُنطق خاءً، والعبرية ليست سوى لهجة منً لهجات اليمن القديم.

أوّلاً: مصر اليمن

"منذ عام ١٩١٧ جرى تخيّيلٌ لفلسطين التاريخية ما كان لها أن تنجو منه؛ يرتكز أساساً على فهمٍ مخادعٍ ومضلّلٍ للنصوص التوراتية على الصعيدين التاريخي والجغرافيً". يروم التضليل ذاك دعم

الأطروحة المُتخيّلة عن تاريخ إسرائيل. وهي أطروحةٌ غنيةٌ من حيث قوامها التّخيّليّ، مُعدمةٌ من حيث أساسها التاريخيّ؛ لقد فشل علماء التاريخ المتخصّصين في التوراة في العثور على أيّ دليلٍ تاريخيٍّ يُؤكد صحة الأطروحة القاضية أن بني إسرائيل خرجوا من البلد العربي مصر، عبر سيناء نحو فلسطين. وبعد هزيمة ١٩٦٧، أرسلت إسرائيل أكثر من أربعة آلاف عالم ومنقبٍ، للهدف عينه، وما عثروا على شيءٍ. وحتى لو صرفوا بدلاً من الجَهد الذي بذلوه أضعافاً ما كانوا ليحصلوا على شيءٍ، ببساطة، لأنّ الأحداث تلك لم تحصل في مصر من الأساس.

أكدّ فاضل الربيعي، في مواضع كثيرة من كتبه، أنّ اليمن القديم هو المسرح الحقيقيّ لأحداث التوراة كلّها. ولا علاقة للأحداث تلك بمصر أو فلسطين؛ بناءً عليه ما كان خروج بني إسرائيل خروجاً من البلد العربي مصر، ولا كانت كنعان الموعودة أرضاً تقع في فلسطين. اسم فلسطين، أصلاً، لم يظهر إلاَّ بعدَ ٨٠٠ سنة من كتابة التوراة. قد يعترض معترضٌ فيقول لكنّ التوراة تسرد تفاصيل معركة بعل فراصيم، وهي معركةٌ دارت بين الإسرائيليين والفلسطينيين؛ وهو اعتراضٌ مردودٌ، لأنّ الصورة الكلّية التي ترسمها التوراة، تؤكّد أنّ الأمر يتعلق بشعبٍ آخر: الفلستيين. وهؤلاء يمنيّون ليسوا من فلسطين في شيء، وما المطابقة بينهم وبين الفلسطينيين سوى محاولة ماكرة لطرد الشعب الفلسطينيّ من تاريخ موطنه.

تقول السردية الاستشراقية الغربية؛ إنَّ الفلسطينيين شعبٌ إغريقيّ الأصل، قدم من جزيرة كريت، عبر البحر، واستوطن أرض بني إسرائيل. وهذا كلامٌ خياليٌّ محضٌ، لا يعضُدُه أي نصٍّ أو نقشٍ

تاريخيٍّ أو معطى أركيولوجيّ. حتى في التوراة لا تجد ما يدعم هذه الأوهام، سوى اسمين اثنين، قُرِآ قراءةً خاطئةً: كرث وفلشتيم؛ أمّا الكرثيون، فهم أهل قبيلةٍ يمنيةٍ عربيةٍ قديمةٍ سُميت باسم واديها: وادي كرث. وأمّا الفلستيون فهم قبائل طيء العربية، سُميت كذلك نسبة إلى إلهها: الفَلَس. في التوراة، تعارك هؤلاء مع الملك الإسرائيليّ، المُتخيّل، داود. وقبل المعركة هذه، كانت لهم مع الإسرائيليين معركةٌ سابقةٌ: معركة جبل موتك، تمكّنوا فيها من قتل الملك الإسرائيليّ الأوّل، المتخيّل، شاول بن قيس. الفلشتيون يمنيّون، ودليل الربيعي يسوقه من النص التوراتيّ نفسه؛ في معارك الفلشتيين مع الإسرائيليين، تذكر التوراة أسماء أماكن لا وجود لها في فلسطين بل في اليمن. أمَّا من يعترض على هذا بالقول إنّ التطابق حاصلٌ بين بعض الأماكن المذكورة في التوراة وأخرى موجودة، اليوم، في فلسطين؛ كالقدس وأورشليم وأريحا وبيت لحم... فعليه أن يُعيد فحص اعتراضِه على ضوء التاريخ. في الزمن الذي دُوّن فيه النصّ التوراتيّ، ما كانت فلسطين تحمل هذا الاسم ولا كانت مُدنها تحمل هذه الأسماء؛ مدينة القدس نفسها، لم تتأسّس قبل العصر الروماني. تزامن تأسيسها مع هجرة "قبائل عربية يهودية من اليمن إلى بلاد الشام"، القبائل، هذه، هي من أطلق أسماءً من التوراة على أماكن ومدن في فلسطين. "كما تفعل أي جماعة مهاجرة". الفيصل عند الربيعي هو التاريخ؛ والتاريخ يُؤكد أنّ أورشليم وغيرها من أسماء المدن، ذُكرت في التوراة، أولاً، ثم في زمنٍ لاحقٍ سُمّيت عليها مدنٌ فلسطينية وليس العكس. بخلاف اليمن، التاريخ يُؤكّد أنّ مدنه وجباله وقُراهُ حملت الأسماء المذكورة في التوراة، حتى قبل تدوين النص التوراتي. هكذا تكون أسماء المدن

هذه أسماءً مهاجرةً، من اليمن إلى النصّ التوراتيّ، ومنه إلى فلسطين عبر القبائل اليهوديّة المهاجرة. لا نملك ألّا نقتنع بما كتب فاضل الرّبيعي، في الموضوع، لأنّه تمكّن من تقديم رؤيةٍ تاريخيةٍ متكاملةٍ عن النصّ التوراتيّ بما هو نصٌّ أسطوريٌّ مسرحه اليمن، تختلف، كلّيّاً، عن الرؤية المتعثّرة التي قدّمها الاستشراق حين استبدل اليمن بفلسطين؛ حيث ظلّت كثيرٌ من الأماكن الوارد ذكرها في التوراة ألغازاً لا يُعرف لها طريقٌ، وظلّت الصورة التاريخية الكلّية للأحداث التوراتية مشوّشةَ، غامضةً وغير مفهومةٍ.

في اليمن تجد جبل صهيون الذي أخذت الحركة الصهيونية اسمه. يُثير الاسم اليوم كثيراً من النفور، لدى المتلقّي العربيّ، لارتباطه بالاستيطان الصهيوني، لكنّ الذاكرة العربية تحفظ عنه صورةً أخرى، إذ تُقدّمه في أشعارها ومروياتها "حصناً جبليّاً يمنيّاً عربيّاً شامخاً". في التوراة صهيون جبلٌ مقدّس، ورد ذكره في معرض سرد تفاصيل سقوط أورشليم في يد الملك الإسرائيليّ المتخيّل داود. لن تجد في التفاصيل تلك، ولا في التوراة بأكملها، أي إشارة تدلّ على أنّ الجبل ذاك يقع في فلسطين، أو أنَّ أورشليم هي القدس العربية، بخلاف ذلك، تجد أدلةً متعدّدةً تؤكّد أنّ جبل صهيون يقع في اليمن جنوب غرب صنعاء، في مكان يُدعى بيت بوس؛ هاجمه الملك الإسرائيليّ داود، وكان يُعرف أيضاً باسم أور سلم (=أورشليم). في اليمن تجد أكثر من مكانٍ سُمّي أورشليم، قبل تدوين النصّ التوراتيّ نفسه؛ منازل يهوذا في مملكة حِمْيَر كانت تُدعى أورشليم، وسلسلة من الوديان، أيضاً، سُميت أورشليم. ويصدق على القدس ما يصدق على أورشليم؛

القدس اسمٌ لأماكن ثلاثة في اليمن؛ اثنان منها قرب وادي شليم، والثالث جبل قدس مبارك. يضيف النص التوراتي أنّ سقوط أورشليم بيد داود، مكّنه من الاستيلاء على مكان اسمه: ربّة. على من يتبنى الرواية المُتخيّلة عن فلسطين، أن يدلّنا على مكانٍ في القدس اسمه بيت بوس، وحصناً في القدس اسمه صهيون، وموضعاً في القدس العربية اسمه ربّة (=نجران).

يزعم بنو إسرائيل أنَّ أسلافهم خرجوا من البلد العربي مصر بين ١٤٠٠ و١٣٠٠ ق.م، مضطهدين، مُعذّبين، فارّين من بطش فرعون. وهذه حادثةٌ يُنكرها التاريخ كلياً؛ في الزمن المذكور، كان المصريون القدماء يُدوّنون تفاصيل عمرانهم البشري، في ما يُعرف لدى الباحثين اليوم بالسجلات المصرية القديمة. يتساءل الربيعي، بحق، إن كان الخروج حصل، فعلاً، من مصر، كيف لم تُدونه تلك السجلات التي كانت تدوّن كل شاردةٍ وواردةٍ، كيف أغفلت السجلات تلك حادثة ضخمة تتمثّل في خروج مليون عبدٍ محمّلين بآلاف المواشي؟ يجيب فاضل الربيعي بأنَّ المصريّين القدماء لم يُدوّنوا هذه الحادثة لأنّها، أصلاً، لم تحدث في ديارهم، بل في مصريم- مصرن. في زمن الخروج -بين ١٣٠٠ و١٤٠٠ ق.م.- لم يكن البلد العربي مصر يحمل اسمه الذي يُعرف به اليوم، ولا لقّب حكامه بالفراعنة. كان الحاكم منهم يُسمّى ملكاً، وكانت البلادُ تُسمّى بلادَ القبط (=الجبت)، وما سُمّيت: مصر، إلا في وقتٍ متأخرٍ، قرابة ٧٠٠ ق.م. المكان الوحيد الذي سَمّي مصر في الزمن المُتطابق مع حادثة الخروج، هو مصر معين، الكائنة في اليمن. وسُلالة الملوك الوحيدة التي سُمّي الحاكم فيها

فرعوناً، في الزمن ذاك، هم آل فرعة، ملوك مصر معين. تَشهد النقوش اليمنيّة القديمة على ذلك. كما يُضفي الأصل العبريّ للتوراة مزيداً من اليقين على ذلك؛ إذ يرسم فرعة – وليس فرعون- بشكلٍ متطابقٍ مع طريقة رسم الاسم في النقوش اليمنيّة.

في اليمن مصرٌ أخرى، حفظتها ذاكرة اللغة العربية في القرآن وفي القول المأثور مصر الكنانة؛ أمّا دلالة القرآن على مصر اليمن فآيُه ورود اسم مصر في الكتاب الكريم بالتنوين، مصراً (= مصرن)، وأمّا دلالة القول العربي على مصر اليمن، أيضاً، فآيه اقتران مصر، فيه، بموقعها الجغرافي: مصر الكنانة، الممتدة على ساحل بني كنانة، وهو ساحل غرب اليمن القديمة المُطلّ على البحر الأحمر.

أثار ورود اسم مصر في القرآن بالتنوين نقاشاً طويلاً بين اللغويين، ذلك أنّ أسماء البلدان، في اللغة العربية، لا تُصرّف. يرى فاضل الربيعي أنّ النقاش، في هذه المسألة، لن يصل إلى نتيجةٍ منطقيةٍ ما لم ينصرف الانتباه إلى مصر المقصودة في هذه الآية: مصريم- مصرن، بما هي "المسرح الحقيقي للقصة التوراتية- القرآنية". ومصريم – مصرن المقصودة، هنا، هي مصر اليمن. إن تبحث عن سبب إضافة الياء والميم إلى مصر في مصريم، وإضافة النون إلى مصر في مصرن، تجد أنّ بعض اللهجات اليمنية اعتمدت، في ما مضى، على الياء والميم كأداةٍ من أدوات الجمع والتثنية، كاللهجة الحِمْيَرية، وهذه لهجة يهود الجنوب. كما تجد أنّ النون لعبت، عند أهل اليمن، قديماً، دور (ال) التعريف؛ وما يزال اليمني إلى اليوم يقول عن صنعاء صنعن، وعن عرب عربن. فيقصد ب: عربن العرب بالتعريف، تماماً، كما يُقصد بـ:

مصرن المصر بالتعريف. وهذا سبب ورود مصر التي خرج منها بنو إسرائيل بالتنوين، سواء في التوراة أو في القرآن.

ليست العبرية، كما يؤكّد الربيعي، سوى لهجةٍ من لهجات اليمن القديمة، تعود، تحديداً، إلى لسان كنعان، وهي اللغة الدينية التي كتب بها أهل أرض كنعان اليمنيّة نصوصهم الدينية. والشواهد على ذلك خمسةٌ، على الأقلّ، أوّلها، أنّ اليهود، اليوم، يدركون أنّ جذور لغتهم تعود إلى اليمن، لذلك تُسمّى العبرية، في إسرائيل، العبرية الصنعانية أو العبرية السبئية. وثانيها، التشابه الكبير بين العبرية والسبئية القديمة، من حيث المفردات وطريقة رسم حروفها. وثالثها، أنّ كلّ مذكّرٍ في العربية مؤنثٌ في لهجات اليمن القديمة، والعكس صحيحٌ، وإنك لواجدٌ هذا في العبرية، أيضاً. ورابعها، أدوات التعريف القديمة التي وظّفتها السبئية القديمة: "الهاء والتاء والياء والنون والميم"، وهي، عينها، أدوات التعريف في العبرية. وخامسها، اعتماد السبئية القديمة على الياء والميم في الجمع والتثنية، كما هي الحال في كلمة مصريم، وإنّك لواجدٌ هذا في العبرية، أيضاً.

لا يشهد تاريخ اللغة العبرية، وحده، على الأصل اليمني لبني إسرائيل؛ بل الأحداث الواردة في التوراة، كلّها، تشهد على ذلك؛ من أهمّها، النصوص المتعلّقة بخروج بني إسرائيل من مصر. هدم فاضل الربيعي، من خلال تحليله النافذ للنصوص تلك، ركناً من أهمّ أركان الرواية الاستشراقية الغربية، بالكشف عن فكرتين بالغتيْ الأهمّية؛ تقضي، أولهما، أنَّ بني إسرائيل لم يخرجوا من مصر، نحو فلسطين، بل من محافظة تعز في اليمن نحوَ مناطق مُجاورة، منها جبل قدس

أو جبل مبارك، الموجود في اليمن، أيضاً. وتفيد ثانيتهما، أن خروج بني إسرائيل كان، في عمقه، هجرةً دينيةً، لجماعةٍ اعتزلت طقوس الجماعات الوثنية الأخرى، وعزمت على مناجاة المطلق بشكل جديدٍ، من خلال إلهٍ جديدٍ: يهوه، الذي أعلنوهُ إلهاً وارتضاهم شعباً مختاراً. ولِتستحق الجماعة لقبها الجديد كشعبٍ مُختارٍ، خرجتْ، رمزياً، من أرض الخصب إلى أرض الجوع والشقاء؛ "لكل نبيّ أو بطلٍ أسطوريٍّ هجرته، وخروج موسى هو هجرته، التي ولدت بفضلها جماعةٌ بشريةٌ جديدةٌ... تُعرف باسم شرعتها أو دينها: الديانة الإسرائيلية الموسوية".

يُعبّر سفر الخروج عن هجرةٍ دينيةٍ، أخذت شكل مواسم حجٍّ متعاقبةٍ، ولا شيء فيه يدلّ على هروب بني إسرائيل من مصر جائعين خافين من بطش فرعون، كما قال المستشرقون؛ فقد توقف موسى مراراً لنحر آلاف الثيران والأبقار قرابين للإله، في مذابح صخريةٍ عملاقةٍ، وفقاً لطقوس تتطلّب كمية هائلةً من البخور. وأمر الكهنة بخياطة ثيابٍ، تُميّزهم، مطرّزةً بخيوطٍ من الذهب؛ كيف يستقيم، بناءً عليه، وصف الجماعة تلك بالجائعة الخائفة الهاربة؟ في التوراة، لم يكن الحقل المفاهيمي الدّالُّ على الجوع والشقاء حقيقيّاً، بل رمزيٌّ يدلّ على الأهوال التي يُلاقيها المؤمن في طريقه نحو الإيمان بربه. التوراة، كما أكد فاضل الربيعي، نصٌّ أسطوريٌّ، يسرد أحداثاً متخيّلةً، ويدمجها بمعطياتٍ تاريخيّةٍ وميثولوجيةٍ تنتمي إلى الفضاء الجغرافيّ الذي عاش فيه الكهنة الذين بلوروا النصّ، الأسطوريّ، المُقدّس ذاك. وليس الفضاء هذا سوى اليمن القديم.

لقد فشلت جهود المُنقّبين في العثور على المذابح الصخرية ـالتي قدم فيها موسى قرابينهـ، في سيناء بأكملها، وفي فلسطين، برمّتها. في المقابل، لا تحتاج إن زرتَ اليمن إلى بذل مجهودٍ يُذكر، لترى "المذابح الصخرية الصغيرة والعملاقة في طول اليمن وعرضه". حتى طقوس الذبح التي تصفها التوراة، هي عينها، التي اتبعت في معبد رئام ومعبد ترعت اليمنيّين، "قبل كتابة التوراة بنحو قرن ونصف أو ثلاثة قرون ونصف". تنضمّ طقوس البخور، أيضاً، إلى قائمة الحجج الدالّة على أنّ الحدث حصل في اليمن؛ فالشعب الذي مارس الطقوس الموصوفة في التوراة، لديه معرفةٌ دقيقةٌ بأنواع البخور وأشجارها ومقاديرها. وهذا أمرٌ يستحيل تخيّله في سيناء، إلا إن توسّلت قدرةً عالية على الهذيان تُمكنك من تخيّل صحراء سيناء مكسوّة بأشجار البخور.

ثانياً: قبيلة بني إسرائيل؛ من الارتحال إلى الاستقرار

بنو إسرائيل قبيلةٌ يمنيّةٌ قديمةٌ من الرُّحَّل؛ امتهن أهلها رعي الغنم، وعاشوا ظروفاً صعبةً، قبل المجاعة وبعدها؛ قبل المجاعة تلخصت مشكلاتهم في ما فرضه عليهم الترحال الدائم، وبعد المجاعة التحقوا بمصريم، وهناك عوملوا باحتقارٍ لأنّهم رعاة غنم. تجد هذا في مواضع كثيرة من التوراة، منها تلقينُ يوسف، في سفر التكوين، إخوتَه الردّ المناسب على سُؤال فرعون بني معين، ليسمح لهم بدخول مصريم، قال: "إذا دعاكم فرعون وقال: ما صناعتكم؟ أن تقولوا: عبيدك أهل مواشٍ منذ صبانا إلى الآن، لكي تسكنوا في أرض جاسان. لأنّ كل

راعي غنم رجسٌ للمِصريين". سمح الفرعون بدخولهم أرض مصريم، وهناك عاشوا عبيداً، وتذكر التوراة، أنّهم، في المرحلة تلك، بنوا لفرعون مدينتين لتخزين الحبوب: فيثوم ورعمسيس. على من يُصرُّ أنّ بني إسرائيل عاشوا عبيداً في البلد العربي مصر، أن يُبيّن أين توجد آثار هذه المدن، هناك؟ أو يبيّن، على الأقلّ، أيّ ذِكرٍ للمدينتين في السجلات والوثائق التاريخية المصرية؟ لا وجود في مصر لأي أثر يدل على هذا، بينما تجد كل المعطيات التاريخية اللازمة لتفسير هذا المقطع من التوراة، في محافظة إب اليمنية، حيث محلّة جبل ثوم.

لم يختلف حلم القبيلة عن أحلام غيرهم من القبائل التي تشترك معهم في الخضوع لسيطرة فراعنة مصر معين: الحصول على أرضٍ خصبةٍ يستقرّون فيها، في تحرّرٍ من سيطرة فراعنة بني معين. هكذا تحالفت مجموعةٌ من القبائل اليمنية القديمة؛ نجحت في دحر المعينيين، وشكلت تحالفاً سُمّي تاريخيّاً: مملكة سبأ الموحّدة. في هذا السياق يُؤكد الربيعي أنّ الأحداث الواردة في التوراة، ليست سوى تاريخ مملكة سبأ مرويّاً من وجهة نظر قبيلةٍ واحدةٍ: بني إسرائيل. لقد تمكّن فاضل الربيعي من الكشف عن تاريخين اثنين متوازيين؛ أوّلهما، تاريخ نشأة مملكة سبأ الموحدة، وانشقاقها ثم انهيارها، وهذا ما تجده في تاريخ اليمن القديم، وثانيهما، تاريخ مملكة إسرائيل القديمة، وهو عينه تاريخ سبأ منسوباً، بأكمله، إلى قبيلةٍ واحدةٍ من مجموع القبائل المتحالفة. وهذا ما تجد تفاصيله في التوراة؛ التاريخ الأول واقعيٌّ، والثاني مُتخيّلٌ.

تناول فاضل الربيعي مسألة احتكار بني إسرائيل تاريخ سبأ؛ إذ أكّد أنّ الأمر هذا عاديٌ في عرف القبائل؛ تسعى القبائل إلى تعزيز اللحمة بين أفرادها، وفي سبيل ذلك، يُمكن لمخيال القبيلة أن يستملك أحداثاً وسردياتٍ تعود إلى قبائل أخرى، في إطار ذلك، "تخيّل بنو إسرائيل، كل انتصارٍ سبئيٍّ بوصفه انتصاراً لهم، وتخيّلوا كل ملك سبئيٍّ بوصفه ملك إسرائيل". لم يسرق الكهنة، في ذلك، تاريخ سبأ، بالنسبة إلى فاضل الربيعي؛ لأنّهم جزءٌ من هذا التاريخ، لم يسرقوه بقدر ما نسخوه "بلغةٍ دينيةٍ، سمّت الفروع والبطون بأسماء دينية لا قبلية". خذ مثلاً، تنازل آخر ملوك المكاربة عن لقب المكرب (= الكاهن مقرّب القربان) واعتماده لقب الملك بدلاً من ذلك، في خطوةٍ تفصل بين السلطتين الدينية والسياسية؛ أخذ مخيال القبيلة هذه الحادثة في سفر الملوك، ونسبها إلى ملكٍ إسرائيليٍّ عظيم، سمّاه آحاز. لن تجد للملك هذا، ولغيره من ملوك إسرائيل العظماء، وجوداً في أيّ نقش أو نصٍّ تاريخيّ، تجدهم، فقط، في خيال مدوّني التوراة.

إن كان فاضل الربيعي يُشدّد على أنّ التاريخ المُدوّن في التوراة هو تاريخ مُتخيّل، فهو في الوقت عينه، يُشدّد على أنّه ليس خلوّا من كل حقيقةٍ تاريخيةٍ: تاريخ اليمن القديم؛ بأساطيره، وطقوسه، ومواقعه الجغرافية، وأحداثه الحقيقية، هو النواة التي تشكّلت حولها السردية التوراتية المُتخيّلة. لذلك لن تُفكّ شفرات السردية تلك من دون الكشف عن النواة التي تقوم منها مقام الركيزة الأساس.

وفي هذا الإطار يُؤكد الربيعي أنّ الصراع المُتخيّل الذي دوّنه كتبةُ التوراة على أنّه صراعٌ بين الإسرائيليين، وحدهم، من جهة، وفراعنة

مصريم، من جهةٍ أخرى، هو في الواقع صراعٌ خاضته القبائل السبئية، بأكملها، ضد حكام آل فرعة =(الفراعنة). انتهى بحصول كل قبيلةٍ من القبائل المتحالفة على مملكةٍ صغيرةٍ. لكن الخيال التوراتي سرد القصة بشكل مغاير؛ أضفى على الموضوع طابعاً دينياً، وبيّن أنّ الأمر تمّ بتدخلٍ فوق بشري؛ قاده نبيّ مُتخيّل: موسى، ـ في العبرية مشه، وتعني المنتشل أو المخلص ـ. انتشل موسى قومه من الوثنية دينياً، وحصل على وعدٍ بتخليصهم من الارتحال دنيوياً؛ حين قادهم، في هجرةٍ دينيةٍ، للقاء إلهٍ جديدٍ، يُفضلهم على الجميع ويمنحهم أرضاً للاستقرار: أرض كنعان. والأرض هذه، كمُعطياتٍ كثيرةٍ أخرى، تبيّن أنّ الأطروحة التي بناها المخيال الاستشراقي تفتقر إلى ما يشدّ أزرها من قرائن؛ إذ لا وجود في مصر ولا في فلسطين لأرضٍ اسمها كنعان. الأرض تلك موجودةٌ، حصراً، في اليمن، وهي جزءٌ من أرض مصريم.

ثالثاً: كنعان؛ أرض المملكة السبئية الموحدة

اختار المخيال الإسرائيليّ أرض كنعان من دون غيرها، لأنّها الأرض التي عاش فيها جدّ الإسرائيليّين الذي يُنسبون إليه ويُسمّون باسمه: إسرائيل، وهو نفسه يعقوب والد يوسف. كان قد غادرها رفقة أولاده ومواشيه، نحو مصريم، بسبب المجاعة، حسب التوراة. هناك في مصريم استقرّوا في أرض جشن. وهي محلةٌ تقع في عزلة اليوسفين، في اليمن. ما تزال تُعرف، حتى اليوم، بالاسم عينه: جشن. أمّا سبب اختيار يعقوب اللجوء إلى مصريم دون غيرها، فيعود إلى أنّ مصريم كانت أرضاً خصبةً آمنة من المجاعات؛ تمكّن أهلها، في

وقت مبكر، من تطوير طرقٍ مبتكرةٍ في تخزين القمح والذرة والشعير، بحفظها في مدافن تحت الأرض، تُغطى بسداداتٍ من أوراق الأشجار. هكذا تُصان من الفساد، وتظل صالحةً لأكثر من ثلاثين سنة. كان من الطبيعي، والحال هذه، أن تكون أرض مصريم وجهة أولى ليعقوب وأبنائه - وغيرهم- أوقات المجاعات. لجؤوا إليها، وعاشوا فيها، كغيرهم، عبيداً خاضعين خانعين لبني معين.

لم تكن عبودية بني إسرائيل جسديةً فحسب، حسب ما يُشير فاضل الربيعي، بل دينيةً، أيضاً؛ إذ عبدوا الإله ودّ، معبود بني معين؛ وعلى اسمه سمّوا بطلهم الأسطوري، داود (= ذو ودّ)، ومعناه الإله الابن. صحيحٌ أن بني إسرائيل عاشوا في مصريم في عبوديةٍ مُهينةٍ، بلغت تمامها حين قبلوا وصفهم بالأنجاس من قبل المعينيين؛ غير أنّهم، حسب فاضل الربيعي، يدينون لمرحلة العبودية هذه، في تطوّرهم "من نمطٍ حياتيٍّ إلى آخر"؛ من الارتحال إلى الاستقرار؛ فبفضل هذا الاستقرار القسريّ الذي فرضته المجاعة، استقرّت في وعي بني يعقوب فكرة الحصول على أرضٍ يأوون إليها بلا ذلٍّ أو مهانةٍ.

وعد الربّ بني إسرائيل بأن يمنحهم أرض كنعان ويقهر المصريين، ولكن ليس الآن؛ فلماذا أجَّلَ الرب تحقيق وعده؟ لن تجد تفسيراً مقنعاً لهذا التأجيل، حسب فاضل الربيعي، إلا في النواة التاريخية التي ترتكز عليها الأسطورة الإسرائيلية، والتي تؤكد أنّ بني إسرائيل وحلفاؤهم لم يتمكّنوا، في ذلك الحين، من تحصيل أسباب القوة التي تمكّنهم من هزيمة المعينيين؛ أرض الميعاد، تاريخياً، كانت حلماً اشترك فيه الإسرائيليون مع كل القبائل اليمنية الخاضعة لبني

معين، وظلّت كذلك إلى أن تمكّنوا بفعل تحالفهم، وبقيادة المكاربة من الانتصار على فراعنة بني معين، وانتزاع أرض كنعان. وعلى الأرض تلك تأسّست مخاليف أو ممالك خاصة بالقبائل السبئية المتحالفة، من بينها مملكةٌ صغيرةٌ خاصةٌ بقبيلة بني إسرائيل.

يختلف المخلاف عن المملكة بالمعنى السياسي والإداري، من حيث إنّه جزءٌ من أرضٍ يعيش عليها عددٌ محدودٌ من السكان، لديهم اكتفاءٌ ذاتيٌّ، شبه كامل، لا يحتاجون سواهم في ما يتعلّق بالحاجات والموارد الطبيعية. يُتوارث الحكم في المخلاف بحيث يخلف الابن الأب وهكذا. لذلك اعتبر المخلاف "مملكةً صغيرةً ذات طابع دينيّ". والمخلاف لا يمتدّ على أرض ذات حدود واضحة، إذ يمكن أن يتّسع أو يتقلّص، أو يدخل مع غيره من المخاليف تحت سلطة واحدة، وهكذا. أكثر ما يشدّ الانتباه في موضوع المخاليف اليمنية هذا، تلك القائمة التي أعدها فاضل الربيعي في كتابه يهوذا والسامرة، والتي ترصد تطابقاً مدهشاً بين المخاليف اليمنية القديمة والممالك الوارد ذكرها في التوراة. القائمة هذه عملٌ أكاديميٌّ محترمٌ أنجزه فاضل الربيعي بالاعتماد على مصادر أربعة؛ أولها، الكتب المتعلّقة بتاريخ المخاليف اليمنية. وثانيها، النقوش المُسندية، وثالثها، نصوص التوراة، ورابعها، النقوش الآشورية. تنضمّ هذه القائمة، بالتأكيد، إلى جملة الأدلة القوية التي يدعم بها فاضل الربيعي أطروحته القاضية أنّ النصوص التوراتية ليست أكثر من روايةٍ أسطوريةٍ تسرد الصراع والاقتتال القبلي بين المخاليف اليمنية القديمة.

رابعاً: الصراع الأهلي بين قبائل الشمال وقبائل الجنوب اليمني

بعد انتصار القبائل السبئية على فراعنة بني معين، أنشأت القبائل تلك مخاليف مستقلة ضمن تحالفٍ واحدٍ جسّدته، تاريخياً، المملكة السبئية الموحّدة. لكن تحالف القبائل السبئية لم يدم طويلاً، لأسباب يمكن إيجازها في اثنين حاسمين؛ أولهما، الاقتتال الأهلي بين القبائل، وثانيهما، الهجمات الخارجية. كانت اليمن القديمة محطّ أطماع قوى خارجية كثيرة، لخصوبتها وثراها؛ فهي أرض البخور والذهب والأحجار الكريمة، سمّاها الآشوريون والبابليون فردوس الأرض، وسمّاها المستكشفون اليونان "العربية السعيدة"، وقالت عنها التوراة هي "الأرض التي تفيض عسلاً ولبناً". لا غرابة والحال هذه، أن تتعرّض الأرض تلك للعدوان الخارجي، كان أعتاه هجوم الآشوريين في "٩ حملاتٍ متتابعةٍ، سجّلت التوراة ٦ منها".

احتدم التنافس بين الآشوريين والمصريين (البلد العربي) حول اليمن؛ ثقلت موازين الآشوريين خصوصاً في عهد الملك الآشوريّ نبو بلاسر الذي أخضع القبائل اليمنيّة لسيطرته. بعد أن علمت القبائل تلك بموته، تمرّدت وتحالفت مع بلاد الجبت- مصر، التي كانت في حاجة ماسةٍ إلى بخور اليمن من أجل معابدها. قادت مملكة حِمْيَر، المُسماة في التوراة يهوذا، هذا التحالف، وكانت أكثر الممالك اليمنية تمرّداً وتحريضاً لغيرها من القبائل على سلطة الآشوريين. فما كان من الحاكم الآشوري الجديد نبوذخ نصّر، إلا أن ساق جُنده نحو معركة

كر-كامس التي حسمت الأمر لصالحه؛ حيث أنهى نفوذ بلاد الجبت في اليمن، ودمّر أورشليم عاصمة مخلاف القبيلة المُتمرّدة حِمْيَر.

الأدعى إلى الانتباه، في تفاصيل الهجوم الآشوري، ما نبّه إليه فاضل الربيعي في ما يتعلّق باسم فلسطين؛ تقول القراءة الاستشراقية إنّ الآشوريين، في معركة كار-كامس، هاجموا فلسطين؛ والقول هذا مردودٌ، تاريخياً؛ كيف يهاجم نبوذخ نصّر فلسطين، وهي جزءٌ من الإمبراطورية الآشورية قبل تولّيه الحكم، أصلاً؟ حتى التوراة، وهي تعيد سرد هذا الحدث التاريخيّ، أسطورياً، لم تذكر اسم فلسطين، قطّ. بدلاً من ذلك يذكر النص التوراتيّ أن نبوذخ نصّر توجّه بجُنده صوب جبال اليهودية، وهذه عند الإخباريين العرب رديفٌ لمخلاف حِمْيَر المُسمّى في الكتاب المُقدس مملكة يهوذا. وفي طريق الامبراطور الآشوريّ إلى جبال اليهودية، مرّ على أماكن يصفها النص التوراتي بدقة، منها: كركميش ومستشيم وعُنة وحورون... وهي أماكن تقول التوراة إنّها موجودة في الطريق إلى أورشليم. من يتمسّك بالمزاعم الاستشراقية، القاضية أن مدينة القدس العربية هي أورشليم المذكورة في التوراة، عليه أن يُخبرنا أين توجد هذه الأماكن في الطريق إلى القدس الفلسطينية؟ يُضيف النص التوراتي في سرده المتخيّل لحادثة الغزو الآشوري، إنّ كهنة إسرائيل طلبوا من قبائل بيت حورون إحكام السيطرة على رؤوس الجبال، لإغلاق الطرق أمام الآشوريين؛ وإنّك لا تجد في فلسطين أيّ مكان يُسمّى بيت حورون، ولا جبالاً يتطابق وصفها مع الوصف الجغرافيّ التوراتي. بخلاف ذلك، تجد في الجنوب الغربيّ من اليمن، في محافظة البيضاء،

منطقةً جبليةً تتطابق مع الوصف التوراتيّ تُسمى بيت حورون، على اسم واديها، وادي حورون.

إن سهل على البرّانيّ الهجوم على مملكة سبأ الموحدة، فلأن بيتها الداخلي كان منقسماً؛ إذ كان الصراع والاقتتال بين القبائل السبئية محتدماً من أجل الظفر بالسامرة. يُطابق الاستشراق الغربيّ، بلا دليلٍ، بين السامرة ونابلس الفلسطينية. وهي مُطابقةٌ هدمها فاضل الربيعي، بالأدلة التاريخية والجغرافية، إذ بيّن أنّ السامرة المذكورة في التوراة توجد في شمير مقبنة، الكائنة في سلسلة جبال شمير اليمنية. تحتل المدينة تلك موقعاً استراتيجياً، يُطل على ميناء المخا، وساحل الحديد. كان موقع المدينة المتميّز هذا لعنتها؛ إذ اقتتلت عليها قبائل سبأ وقتبان وحضرموت وحِمْيَر، في إطار تنافسها التاريخيّ على التجارة العالمية للبخور واللبان ودرّة التاج. تعرف القبائل تلك أن "الاستيلاء على شمير [=السامرة] يعني فرض الهيمنة على الجغرافية التجارية في العالم القديم". ومن يبسط سيطرته عليها يُسيطر على المملكة بأكملها.

أعاد الخيال التوراتي سرد قصة الانقسام التاريخي لمملكة سبأ، على طريقته؛ يؤكّد تاريخ اليمن أنّ القبائل اليمنية تحالفت مع بعضها ضد بني معين وانتصرت، فأسست مخاليفها على أرض كنعان. ثم انقسمت، في ما بعد، بسبب التطاحن الداخليّ. أمّا التوراة، فتتخيّل أرض كنعان، التي قامت عليها مملكة سبأ، ملكاً للإسرائيليين، وحدهم، أتى عليهم حينٌ من الدهر انقسموا، لسببٍ دينيٍّ خالصٍ تمثّل في الانشقاق الذي قاده كهنة جنوب المملكة، إذ ابتدعوا ديناً جديداً. الدين، في التوراة، إذن، سبب الصراع وليس الدنيا. حصل

الانشقاق الدينيّ، تحديداً، بعد وفاة الملك الإسرائيلي، المُتخيّل، سليمان. سُليمان بن داود في الأدب الشعبي اليمنيّ، ملكٌ يمنيٌّ التقى بالملكة اليمنيّة بلقيس، حاكمة مملكة سبأ؛ صحيحٌ أنّ الحكاية هذه تضم تفاصيل غير معقولة، وهذا مفهومٌ بالنظر إلى طابعها الأسطوريّ، غير أنّها تدور حول مُعطى تاريخي واقعي؛ يتعلّق بالتاريخ السابق على تأسيس مملكةٍ مركزيةٍ في اليمن: تاريخ الاقتتال والتطاحن الأهلي بين الممالك اليمنية المُجزّأة. وقد حفظت الذاكرة الشفهية التاريخ ذاك في السرد الأسطوري؛ تقول الأسطورة إن الملك سليمان ذهب من الجنوب إلى الشمال "ليعرض أبّهته الملكية أمام زوجةٍ شماليةٍ سبئيةٍ محتملةٍ، لكن سرعان ما انهار مشروع الزواج". المشروع الذي انهار تاريخياً، بالفعل، هو "التحالف السبئي / الحِمْيَري"، وما سُليمان الأسطوريّ إلا رمزٌ يدلّ على القبائل اليمنية الجنوبية، كما تدلّ بلقيس الأسطورية على القبائل اليمنية الشمالية.

تاريخياً، لم تكن سبأ قبيلةً واحدةً، بل اتحاد قبائل يمنية قديمة، من بينهم قبيلة بني إسرائيل. تتكلّم القبائل تلك لغة واحدة بلهجاتٍ مختلفة. وترتبط في ما بينها، قرابياً، بأبٍ أسطوريّ واحدٍ؛ تُسميه قبائل الشمال عابر، لأنه في سردياتهم الميثولوجية، عبر نهر اليردن، وأصبح عدنانياً (=عدن في الأرض أقام في الأرض). فيما تُسميه قبائل الجنوب، هود، وهو في أساطيرهم بقي في الجنوب، في حضر موت وعدن، وظل قحطانياً، القحطان هو الراعي البدوي. المنتسبون لهود القحطاني هم اليهود، والمنتسبون لعابر العدناني هم العبرانيون. مع اشتداد الصراع الدنيويّ بين قبائل الشمال وقبائل الجنوب، اشتدّ

الصراع الدينيّ بين كهنة الشمال وكهنة الجنوب. وفي مملكة حِمْيَر، "طور السبط الجنوبي يهوذا، بدعم من السبط الأصغر بنيامين، في ساحل حضرموت، الديانة اليهودية". جوبهت الديانة الجديدة بمعارضةٍ إسرائيليةٍ شرسةٍ، لأنّها تُخالف روح شريعة موسى؛ إذ أوّل كهنة الجنوب التوراة تأويلاً جديداً، وأضافوا إليه أسفاراً أخرى، شكّلت هذه الإضافات "فقهاً يهودياً، أي تلمودياً خالصاً لأغراض التعليم الديني". عارض كهنة إسرائيل هذه الإضافات، واعتبروها انشقاقاً دينياً أقلّ إسرائيليةً، أقل انتساباً إلى دين الآباء الأوائل، وأكثر تشدّداً في العقائد والتشريعات الدينية. عبّرت التوراة عن الصراع الدنيويّ بين قبائل الشمال والجنوب بلغةٍ دينيةٍ خالصةٍ، وتخيّلته صراعاً بين الإسرائيليين الذين ظلّوا على دين آبائهم واليهود، المنشقين، الذين اخترعوا شريعة جديدة. لكن السؤال عن موقع السامرة، عاصمة الإسرائيليين، ويهوذا مملكة المنشقين اليهود ظلّ لغزاً عجز الاستشراق الغربيّ عن حلّه، فيما أفلح فاضل الربيعي في ذلك؛ إذ كشف أنّ ما يُسمى في التاريخ اليمني مملكة سبأ، بقبائلها (= عمران، حجة، مأرب، صنعاء، المحويت، ذمار، ريمة) هو ما تُسمّيه التوراة مملكة إسرائيل، وعاصمتها السامرة. وما يُسمى في التاريخ اليمني، مملكة حِمْيَر، بقبائها (شبوة، البيضاء، الضالع، تعز، لحج)، هو ما تُسمّيه التوراة مملكة يهوذا.

إن عجزت القراءة الاستشراقية الغربية عن تفسير لغز يهوذا والسامرة، وغيرها من ألغاز النص التوراتي، فلأنّها هجّرت التوراة من موطنها الذي ألهمت قراهُ ورُباهُ وقبائلهُ وصراعاتهم خيال ساروديها، وإن أفلح فاضل الربيعي في تقديم قراءةٍ متكاملةٍ معقولةٍ للتوراة، فلأنّه

وضع أحداثها في مسرحها الحقيقي: اليمن القديمة. خاض الرجل في ذلك مغامرةً فكريةً مدهشةً، وبذل في دروبها جَهداً هائلاً، مكّنه من تأسيس مشروعٍ متميّزٍ، فريدٍ.