



@Tafsircenter

آدم سيلفرستاين
Adam Silverstein

من هم أصحاب الأخدود؟

آيات سورة البروج (٤-١٠) في سياق الشرق الأدنى

ترجمة: مصطفى الفقي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





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

نبذة تعريفية بآدم سلفرستين؛

حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية في العصور الوسطى من جامعة كامبريدج، عمل كأستاذ للتاريخ الإسلامي في عدد من الجامعات؛ في الكلية الملكية بلندن، وفي جامعة بار إيلان، وكأستاذ دراسات الشرق الأدنى بجامعة أكسفورد.

مهتم بالتاريخ الإسلامي في العصر الوسيط، له عدد من الكتب في هذا السياق منها:

Islamic History: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2010).

التاريخ الإسلامي، مقدمة قصيرة جدًا.

مقدمة (١):

لجأ التراث التفسيري الإسلامي إلى بعض القصص التاريخي أو الكتابي المعروف في الجزيرة العربية لتفسير بعض آيات القرآن التي تشير إلى بعض الوقائع، ومع تعدّد القصص وتشابهه أحياناً نجد اختلافاً في تحديد الواقعة المرادة، وهو ما ينعكس على فهم دلالة الآيات.

من الأمثلة على هذا قصة أصحاب الأخدود المذكورين في سورة البروج، فرغم ميل التراث التفسيري إلى تحديدهم على أنهم شهداء نجران الذين عذبهم ملك اليمن اليهودي، إلا أن ثمة بعض آراء تفسيرية حدّتهم بالإشارة إلى واقعة تاريخية أخرى هي قصة أصحاب دانيال وقيام نبوخذ نصر بالقائهم في النار، وهذا الاختلاف يرتبط بالتساؤل حول من يعود عليهم الفعل المبني للمجهول ﴿قِيلَ﴾ هل هم المضطهدون فتكون بمعنى (لُعِنَ)، وهو ما يتماشى مع قصة عمد نبوخذ نصر لإحراق دانيال وأصحابه، أم هم المضطهدون فتكون بمعنى (استشهدوا)، وهو ما يتماشى مع قصة شهداء نجران، وكذلك يعود بالتساؤل حول دلالة ﴿قِيلَ﴾ ذاتها، وهل تعني في حالة المضطهدين أنهم لقوا حتفهم، وهي الدلالة المتماشية مع قصة أصحاب دانيال؟ هذه الأسئلة مرتبطة بما يعتبره

(١) قام بكتابة المقدّمة والتعريف بالأعلام الواردة في نصّ الترجمة مسؤولو قسم الترجمات بموقع مركز تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلف بأن نصصنا بعدها بد (قسم الترجمات).

سلفرستين القراءة التاريخية لقصة أصحاب الأخدود الشائعة في التراث الإسلامي والغربي كذلك.

ويعتبر سلفرستين أنه وبالإضافة إلى هذا المنظور التاريخي فثمة منظور آخر إسكاتولوجي / أخروي لقراءة هذه القصة، حيث ينفي علاقتها بأي قصة تاريخية ويعتبرها إنذاراً أخوياً للمخالفين بالنار الأبدية، ومنطلق ورقته هو أن هذين المنظورين يغيبان -ولو قليلاً- بعض الأسئلة الثيولوجية المهمة حول الشهادة والمعجزة ونظرة المسيحية واليهودية لهم، والتي تشكّل في نظره الأساس الأهم لفهم المقصود القرآني ولتحديد الإشارة التاريخية المقصودة كذلك.

لذا يقوم سلفرستين باقتراح قراءة تجمع بين المنظورين؛ التاريخي، والإسكاتولوجي. وتفعل القراءة الثيولوجية لهذه المسائل المهمة: (الشهادة- المعجزة- الامتحان- النار)؛ لتساءل عن السياق الأقرب أن يشير له القرآن.

يقوم سلفرستين بتسيق قصة أصحاب الأخدود وقصة أصحاب دانيال في سياق أوسع من القصص حول الامتحان بالنار، من قبل الحكام المؤمنين، وحول الاختبار الإلهي بالنار المرتبط بمعجزة النجاة منها والتي ترد في كثير من قصص ديانات الشرق الأدنى القديم مثل اليهودية والزرادشتية، وفي كثير من النصوص المدراسية والكتابات المسيحية، كما يبرز الأساس اللاهوتي في هذا

القصص خصوصًا في جدل الشهادة والمعجزة، وفي هذا الإطار يعيد كذلك قراءة بعض القصص الحافّة بقصة شهداء نجران، والتي ترد في المدونات الإسلامية ليعيد في ضوئها فهم قصة شهداء نجران في التلقي العربي لها.

ويعتمد سلفرستين على هذا التسييق ولفت النظر للأسس اللاهوتية لإبراز كون قصة دانيال هي المرشحة الأكبر لتكون هي المشار إليها في القرآن من حيث توافقها مع رؤية القرآن للمعجزة والاستشهاد البارزة في بقية سورة البروج والقائمة على التعذيب الدنيوي للكافرين والتدخل الإلهي بإنقاذ المؤمنين، حيث يتوافق هذا مع الرؤية التي تقوم عليها قصة دانيال التي توجد حتى في بعض القصص المسيحية الم أغلب في رأيه للاهوت الاستشهاد على المعجزة.

هذا ما يتعلّق بالمنظور التاريخي، أمّا في المنظور الإسكاتولوجي فيرفض سلفرستين استقلاله ونفيه البعد التاريخي الذي برز في كلّ التراث الإسلامي المفسّر للقصة، بل يفترض إمكان المزوجة بين المنظورين، حيث يكون التحذير الأخروي قائمًا على حدث تاريخي مشار إليه، كما يقوم بافتراض إتيمولوجي جديد لكلمة أخدود يقربها من بيت خدودو، والذي يشير في الكتاب المقدّس إلى البيت الذي يسكنه عزازيل؛ مما يجعل الآيات هنا تلعن المعذّبين للمؤمنين باعتبارهم سكان الجحيم، في رسم أخروي قرآني لجحيم دنيوي معهود للسامعين هو جحيم بيت خدودو.

ما تتميز به هذه الورقة بعيداً عن نتائجها هو اعتمادها في المقارنة بين قصص القرآن وما سبقها على الأبعاد الثيولوجية الخاصة، وهي الأبعاد الأكثر أهمية في فهم الصنيع القرآني واكتشاف مقاصده، تبلغ هذه الورقة في اعتماد هذه الأبعاد حتى لتجعلها معياراً ربط القرآن بإحدى قصص الكتاب المقدس بدلاً من افتراض ارتباطه بقصة في سياق تاريخي خالٍ من تكثيف هذه الأبعاد.

الدراسة (١)

لا يمكن للمرء أن يدّعي فهم (الإسلام)، في تجلياته العديدة، دون فهم فحوى ورسالة القرآن. ولكن كيف يتأتى لنا فهم القرآن ذاته؟ في كثير من الأحيان، تكون رسالة القرآن واضحة جليّة وفي متناول القراء المُخاطَبين، سواء تم الاطلاع عليها في لغتها العربية الأصلية أو من خلال الترجمة. بالطبع، تشترط المقاربة (النصّية) أو (الأصولية) للكتب المقدّسة أن مثل هذه النصوص يجب قراءتها وفهمها بأقلّ قدر ممكن من الوسطاء: جادل بقوة كل من تيار القرائين Qaraites في اليهودية، والبروتستانت في المسيحية (وهما مثالان فحسب) أن الطبقات التفسيرية المتراكمة حول النصوص المقدّسة والتي أنشأتها السلطات التفسيرية، التي نصّبت نفسها بنفسها، غير ضرورية وغير مفيدة وغير شرعيّة، بل حتى مضلّة، ويحقّ لنا جميعاً أن نقرأ ما يقول النصّ ذاته، بدلاً من تقديم تفسيرات الآخرين له. ولأسباب تبعد بنا عن غرض هذه الورقة، لم تلق هذه المقاربة نجاحاً كبيراً في الفكر الإسلامي، ولم يكن الجدل الدائر في الدراسات القرآنية منذ القرن السابع تقريباً فصاعداً يدور حول ما إذا كانت التقاليد التفسيرية ضرورية أم لا، بل دار الجدل حول مدى موثوقية تلك التقاليد

(١) ترجم هذه المادة، مصطفى الفقي، كاتب ومترجم، له عدد من الترجمات المنشورة.

التفسيرية؛ إذ إن قراءة القرآن بدون الأخذ بأقوال النبي والعلماء والأئمة يعدُّ أمرًا صعبًا في أحسن الأحوال، وخطيرًا في أسوأها. وبالنسبة إلى الباحثين الغربيين المعاصرين الذين يدرسون القرآن، بالإضافة إلى التقاليد التفسيرية الإسلامية، يجب أن نستند إلى مجموعة واسعة من المواد اليهودية والمسيحية وغيرهما، التي تعود إلى العصور القديمة المتأخرة من أجل فهم فحوى القرآن^(١).

نسعى من خلال هذه الورقة إلى الإسهام في فهم آيات قرآنية أوليت الكثير من الاهتمام -سواء من الناحية التفسيرية أو البحثية- بالفعل؛ ولذلك، فهي مثال جيد على التعقيدات التي ينطوي عليها فهم وتفسير وتسييق آيات القرآن. سوف تمرّ رحلتنا إلى معنى ورسالة هذا المقطع القرآني المكوّن من سبع آيات عبر المواد التفسيرية التقليدية، ونصوص الكتاب المقدّس، والتوظيف اليهودي والمسيحي للكتاب المقدّس في العصور القديمة المتأخرة، والزرادشتية، والتاريخ، والثقافة العربية قبل الإسلام. ستعرض لمواضيع: الأوعية السحرية، والمارتيرولوجي (علم الاستشهاد)، والشعر الجاهلي، والامتحان بالنار،

(١) الرجوع للقصاص الإسرائيلي وتوظيفه في التفسير لا ينفرد به الدرس الغربي المعاصر في فهم النصّ كما سيبيّن الكاتب نفسه بعد قليل، فهو أمر درجت عليه المدونة التفسيرية خاصّة في بداياتها. وصحيح أن المرويات الإسرائيلية جرى نقد توظيفها من قِبَل الكثيرين، إلّا أن بعض الباحثين المعاصرين حاولوا الكشف عن طريقة فهم توظيف هذه المرويات وأنها تمثّل ضرورة في فهم النص القرآني. يراجع طرح أ/ خليل محمود اليماني وكتاباته حول قضية الإسرائيليات، والمنشورة على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

وغيرها من المواضيع التي نادرًا ما تظهر في دراسات القرآن، والتي ستضرب جميعها مثالًا على صعوبة قراءة القرآن دون الاستعانة بطيف واسع من المواد الداعمة.

المقطع القرآني محلّ البحث هو الآيات (٤-١٠) من سورة البروج، التي تصف كما هو معروف مصير أصحاب الأخدود الغامضين. لقد تناول كلٌّ من التقليد الإسلامي والكثير من الدراسات الغربية حتى أواخر القرن التاسع عشر هذا المقطع تناوّلًا تاريخيًا؛ بمعنى أنه يشير إلى حدث تاريخي تمّ فيه تحريق نفَرٍ من الناس (على الرغم من اختلاف العلماء في تحديد هؤلاء الأشخاص وفي تفاصيل الحدث عمومًا). مؤخرًا، جُودِلَ بأن هذا المقطع القرآني يجب أن يُقرأ إسكاتولوجيًا، كإشارة إلى غير المؤمنين الذين يتم إحراقهم في جهنم، وسنجدل في هذه الورقة بأن كِلَا القراءتين (التاريخية والإسكاتولوجية) ضروريتان لفهم هذه الآيات: فبينما تحمل الآيات بالفعل رسالة إسكاتولوجية، فإنها تعرضها باستخدام لغةٍ ومحتوى حدثٍ تاريخيٍّ من أجل النهوض بحجّتها الخاصّة.

تنقسم الورقة إلى جزأين؛ في الجزء الأول: قمتُ بدراسة الأدلة المقدّمة من قبل أنصار القراءة التاريخية، وإثبات أنه على الرغم من أن واقعة شهداء نجران تُستدعى على نطاق واسع لتفسير هذا المقطع القرآني، إلّا أن الواقعة المذكورة في الإصحاح الثالث من سفر دانيال هي في الواقع الأكثر صلة بموضوع الآيات

هنا. وفي الجزء الثاني: أشرح كيف تم استدعاء تشبيهات ولغة الإصحاح الثالث من سفر دانيال كهيستوريولا^(١) historiola، للإشارة إلى عقاب غير المؤمنين في جهنم. وينتهي الجزء الثاني بمناقشة إتمولوجية لكلمة (أخدود).

(١) هيستوريولا Historiola (التي تعني حرفياً «قصة قصيرة») هي في الأصل قصة أسطورية موجزة، مصاغة بصياغة سحرية لتوفير سابقة [شبه] تاريخية لفعالية التداوي بالسحر. إنّ مثل هذه الكتابات هي دليل مبكر على النصوص السحرية في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين، وكانت تستخدم في كثير من الأحيان في السياقات السحرية المسيحية، وخاصة اليهودية في العصور القديمة المتأخرة، بالاعتماد على حكايات الكتاب المقدس كسوابق (تاريخية)، انظر:

F. Graf, s. v. 'Historiola' in Brill's New Pauly, eds. H. Cancik and H. Schneider (English ed. Ch. F. Salazar), consulted online at: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e515850 (accessed, December 11, 2018).

وعن الهيستوريولا في السحر اليهودي في العصور القديمة المتأخرة، انظر:

D. Frankfurter, "Narrating Power: The theory and practice of the magical historiola in ritual spells" in M. Myer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 2011, 457-476; and E. Abate, "Contrôler les démons: formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Gueniza", *Revue de l'histoire des religions* 230ii (2013): 273-295, at p. 281: "La magie juive dans l'Antiquité tardive se forme consciemment sur ces prémisses: en conférant un rôle central à l'écriture, forçant ses potentialités, et en se fondant sur l'usage performative et théurgique des noms saints, des versets bibliques et des caractères de l'alphabet. Dans la tradition magique, les histoires bibliques sont utilisées comme des formules, les versets sont considérés à l'aune des noms puissants, et les mages peuvent aller dans certains cas jusqu'à manipuler consciemment des sources sacrées adapter aux exigences du rite." For an interesting example, see J. Levinson, "Enchanting Rabbis: Contest Narratives Between Rabbis and Magicians in Late Antiquity", *JQR* 100i (2010): 54-94, at p. 61.

الجزء الأول: القراءات (التاريخية):

الآيات القرآنية محلّ النقاش نصّها ما يأتي:

٤. قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ.

٥. النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ.

٦. إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ.

٧. وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ.

٨. وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ.

٩. الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

١٠. إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ.

وعلى الرغم من (أو ربما بسبب) إجمال الآيات، ثمة العديد من التقلبات التي تعترئها، بعضها أسلوبية فحسب، والبعض الآخر جوهري لفهمنا لرسالة الآيات. على سبيل المثال، تعرض ترجمة محمد حبيب شاكر الآيات ذاتها على النحو الآتي:

٤. لُعِنَ أَصْحَابُ (صانعو) الأخدود.

٥. النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ.

٦. إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ.

٧. وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ.

٨. وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ.

٩. الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

١٠. لَا رَيْبَ أَنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا حَقَّ لَهُمْ عَذَابٌ
جَهَنَّمَ وَعَذَابُ الْحَرِيقِ.

ومع أن هذه الاختلافات الأسلوبية بين الترجمتين قد تكون مثيرة للاهتمام،
إلا أنها ليست موضع نقاشنا هنا^(١). والأهم من ذلك هو كلمة: ﴿قِيلَ﴾ في مطلع
الآية الرابعة. فبينما يترجمها آربري^(٢) Arberry على نحو خبري يفيد الإشارة

(١) بالنسبة إلى كلمة أصحاب الآية الرابعة، يترجمها آربري arberry إلى (رجال) "men" بينما يترجمها
شاكر إلى (صانعي) "makers" (ثمة بعض الخيارات الترجمية الأخرى الشائعة مثل: رفقة Companions
أو قوم People)، وفي حين تتفق الترجمتان على كلمة "pit" كترجمة لأخدود، ارتأت ترجمات أخرى
وضع كلمات "ditch" أو "trench" بدلاً منها.

(٢) آرثر جون آربري (١٩٠٥-١٩٦٩)، مستشرق إنجليزي ولد في بورتسموث، وقد حصل على منحة في
دراسة الكلاسيكيات، فدرس اليونانية واللاتينية في جامعة كامبريدج، وحصل على البكالوريوس من كلية
برمبوك، توجّه لدراسة اللغات الشرقية بتوجيه من أستاذه منسن، ودرس العربية على يد ألن نيكلسون،

إلى واقعة حدثت في الماضي -وهي مقتل أصحاب الأخدود-، يفهم شاكر صيغة الفعل المبني للمجهول ﴿قُتِلَ﴾ على نحو إنشائي يفيد الدعاء (اللعنة على صانعي الأخدود)، وهذا الفهم لصيغة الفعل المبني للمجهول تشهد له سوابق قرآنية عديدة^(١). وبعبارة أخرى، أيًا ما كانت هويّة هؤلاء العصاة، وأيًا ما فعلوا، فإن آربري يرى أنهم قد عوقبوا بالفعل (ولو جزئيًا على الأقل)؛ لذلك (وكما تشير الآية العاشرة، إذا لم يتوبوا على ما اقترفته أيديهم من أفعال، فإنهم سيلقون عقابًا مرة أخرى في الآخرة). على النقيض من ذلك، تعطينا ترجمة شاكر للآيات انطباعًا بأن {المؤمنين} وحدهم (الآية السابعة) هم من يتكبدون العناء حتى الآن. نظريًا، لا ينبغي أن يكون تحديد الترجمة الأكثر دقة منهما أمرًا

=

وكانت زمالة آربري بالقاهرة، وقد عيّن رئيسًا لقسم الآداب بالجامعة المصرية «جامعة القاهرة». اهتماماته الرئيسة تركّزت في التصوف الإسلامي وفي الأدب، ففي ١٩٣٥م نشر كتاب «المواقف والمخاطبات» للنفري، وترجمه للإنجليزية، كما عمل على فهرسة المخطوطات العربية والفارسية، وترجم عددًا من أعمال الشاعر والمتصوف والفيلسوف الهندي محمد إقبال، وتعتبر المهمة الأبرز التي قام بها أستاذ اللغات الشرقية ورئيس كرسي اللغة العربية بمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية وأستاذ كرسي توماس آدمز في جامعة كامبريدج، هي ترجمته للقرآن إلى اللغة الإنجليزية، فقد ابتدأ مشروعه بترجمة آيات مختارة من القرآن في الخمسينيات، ثم أصدر ترجمته المفسرة عام ١٩٥٥، بعنوان: «the Koran interpreted» في مجلدين. (قسم الترجمات).

(١) في الذاريات: ﴿قُلْ الْخَرَصُونَ﴾، وفي عبس: ﴿قُلْ الْإِنْسَانُ أَكْفَرُ﴾، وفي المدثر: ﴿فَقِيلَ كَيْفَ قَدَرُ﴾^(١٩) ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قَدَرُ، وجميعها تورد كلمة: (قُتِلَ) على النحو الذي فهمه شاكر.

صعبًا: فإذا علمنا بما حدث في قصة (أصحاب الأخدود)، يمكننا أن نقرر ما إذا كانوا (قتلوا) في الأحداث المشار إليها في سورة البروج أم لا. سوف نرى لاحقًا أن الأمور ليست بهذه البساطة كما تبدو، وعلى الرغم من الجهود البحثية المبذولة على مدار قرون خلت، فإن أبسط الحقائق في هذه الآيات كانت عصية على الإجماع.

وقبل استقصاء مجموعة متنوعة من التفسيرات الغنية التي تم تقديمها في محاولة لشرح هذه الآيات، يجدر بنا أولاً استعراض تلك البيانات القليلة المتفق عليها وغير المثيرة للجدل التي تنتج عن القراءة الحرفية و«التاريخية» للآيات:

١. ثمة مجموعتان من الناس المشار إليهم هنا: (المؤمنون) و(أولئك الذين انتقموا منهم) (نقموا) منهم.
٢. اضطهدت تلك المجموعة الأخيرة المؤمنين لمجرد أنهم آمنوا بالله.
٣. شهد المعذبون على ما فعلوه بالمؤمنين.
٤. هناك نار موقدة، قعدت حولها إحدى المجموعتين.
٥. أولئك الذين يعذبون المؤمنين ثم لا يتوبون سوف يُحرقون في نار جهنم.

فيما عدا تلك النقاط، فإن جميع التفاصيل الأخرى تقريباً مفتوحة على أكثر من خيار تفسيري واحد. وبالتالي، ليس من الواضح ما إذا كان (أصحاب الأخدود) يُقصد بهم المؤمنون أم معذبوهم. وكما نرى أيضاً، فإننا لا نعلم ما إذا كانت هذه القصة قد انتهت بشكل جيد بالنسبة للمعذبين (لكنهم سيلقون مصيرهم في المستقبل، وربما في الآخرة) أم أن خطّتهم قد ارتدت عليهم بنتيجة عكسية، وقُتلوا في سياق الأحداث الموصوفة.

إضافة إلى ذلك، على الرغم من أنه قد اتفق على أن تكون كلمة أخدود تعني «شق في الأرض» (أو خندق، أو حفرة)، فإن هذا غير مؤكد أيضاً: فقد رأى بعض مصنفي المسلمين الأوائل أن هذه الكلمة مفردة (وجمعها أخاديد)، بينما اعتبرها آخرون صيغة جمع لـ«خَدَّ»، (وبالتالي، تكون الآية الرابعة من سورة البروج: قُتِلَ أَصْحَابُ الْأَخَادِيدِ). وما يزيد الأمر تعقيداً هو أن الكلمة وردت مرة واحدة فقط في القرآن، ولا يبدو أن لها جذراً ثلاثياً (كما قد يكون متوقعاً لكلمة عربية؛ فإذا كانت مفردة - كما يفترض جميع المترجمين تقريباً - فإن جذر الكلمة غير السامي هو: خ، د، د)، وهو ما لا يتفق مع الوزن العربي غير القياسي الشائع (أَفْعُول: إذا كانت بصيغة الجمع. فُعْلُول: إذا كانت بصيغة المفرد).

في الواقع، السبب الوحيد الذي يجعل كلمة أخدود تعني عمومًا: «شَقٌّ في الأرض» هو أن الآيات القرآنية يتم ربطها بوقائع تاريخية تنصّ على أن المؤمنين تم إلقاؤهم في خنادق تستعر فيها النار. ولهذا السبب، ومن أجل تحديد ما إذا كان غير المؤمنين قد لقوا حتفهم أو لم تقع عليهم عقوبة، من الضروري تحديد الأحداث التاريخية التي يتم استدعاؤها لتفسير هذا المقطع القرآني. قدّم التقليد الإسلامي، والكثير من الدراسات الغربية الحديثة، واقعتين تاريخيتين في هذا الصدد: ١ - استشهاد مسيحيي نجران. و٢ - نجاة ثلاثة رجال يهود من أتون نبوخذ نصر المتقد (سفر دانيال ٣).

شهداء نجران؛

تعاملت الغالبية العظمى من المفسرين المسلمين مع آيات سورة البروج بوصفها تتحدث عن استشهاد المسيحيين في مدينة نجران العربية، على يد الملك الحِميري اليهودي ذي نواس، في العام ٥٢٣ من الميلاد. وقد قام ديفيد كوك David Cook بتجميع وتلخيص وتحليل عدد من المصادر الإسلامية التي تربط بين أصحاب الأخدود وشهداء نجران^(١). ولا نبتغي في هذا المقام إعادة النظر في جميع مواد كوك أو إعادة صياغة حجاجه مرة أخرى، كل ما يعيننا عند هذه المرحلة هو إبراز كيف يمكن قراءة آيات سورة البروج السبع بالإحالة إلى واقعة شهداء نجران. بحسب هذه القراءة، طالب ذو نواس اليهودي مسيحيي نجران باعتناق اليهودية تحت تهديد طرحهم في أخاديد مشتعلة، واختار المسيحيون الاستشهاد بدلاً من اعتناق اليهودية؛ هؤلاء المسيحيون هم (المؤمنون) في الآية السابعة، وذو نواس هو من أنزل بهم العذاب بسبب معتقدهم. وينقل لنا مصنفون مثل اليعقوبي وحمزة الأصفهاني أن ذا نواس هو (صاحب الأخدود) المذكور في القرآن^(٢)، وهو ما يتفرع عنه مشكلة أخرى

(١) D. Cook, "The Aṣḥāb al-Ukhūd: History and Hadith in a Martyrological Sequence", JSAI

34 (2008): 125–148. See also T. Sizgorich, "‘Become infidels or we will throw you in the fire’. The Martyrs of Najrān in Early Muslim Historiography, Hagiography, and Quranic Exegesis", in A. Papaconstantinou, M. Debié, and H. N. Kennedy (eds.), Writing ‘True Stories’: Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East, Leiden, 2009, 125–147.

(٢) Al-Ya‘qūbī, Ta‘rīkh, Beirut, 1960, 199; Ḥamza al-Iṣfahānī, Ta‘rīkh, Berlin, 1844, 133.

يسيرة في تلك الحالة؛ من حيث إنّ صيغة الجمع الواردة في (أصحاب الأخدود) يُقصد بها عندئذ الإشارة إلى شخصٍ واحد فقط وهو ذو نواس. وربما أخذ الدينوري هذه المشكلة في عين الاعتبار عندما ذهب في تفسيره لـ (أصحاب الأخدود) إلى أنها تشير إلى المسيحيين المستشهدين في الواقعة، يقول:

«فَتَهَوَّدَ ذُو نَوَاسٍ، وَدَعَا أَهْلَ الْيَمَنِ إِلَى الدُّخُولِ فِيهَا، فَمَنْ أَبَى قَتْلَهُ، ثُمَّ سَارَ إِلَى مَدِينَةِ نَجْرَانَ لِيُهَوِّدَ مَنْ فِيهَا مِنَ النَّصَارَى، وَكَانَ بِهَا قَوْمٌ عَلَى دِينِ الْمَسِيحِ الَّذِي لَمْ يُبَدَّلْ، فَدَعَاهُمْ إِلَى تَرْكِ دِينِهِمْ وَالدُّخُولِ فِي الْيَهُودِيَّةِ، فَأَبَوْا، فَأَمَرَ بِمَلَكِهِمْ، وَكَانَ اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ الثَّامِرِ، فَضْرِبَتْ هَامَتُهُ بِالسَّيْفِ، ثُمَّ أُدْخِلَ فِي سُورِ الْمَدِينَةِ، فَضُمَّ عَلَيْهِ، وَخُدَّ لِلْبَاقِينَ أَخَادِيدَ، فَأُحْرِقَهُمْ فِيهَا، فَهَمَّ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ الَّذِينَ ذَكَرَهُمُ اللَّهُ عَزَّاسْمُهُ فِي الْقُرْآنِ»^(١).

والغريب أنه بعد أن رفع التناقض بين صيغتي المفرد والجمع الذي ينشأ عند الإشارة إلى ذي نواس بوصفه (أصحاب الأخدود)، قام بعد ذلك بخلق تناقض آخر عندما ذكر أن هناك (أخاديد) بدلاً عن (أخدود) واحد. وعلى أية حال، فإن أولئك المصنّفين الذين يرون أن (أصحاب الأخدود) تعود على الشهداء المسيحيين، يختارون بالضرورة ترجمة آربري لكلمة: ﴿قُتِلَ﴾ بمعنى ماتوا

(١). Al-Dīnawarī, al-Akhbār al-Ṭiwāl, Leiden, 1888, 62–63.

حرقاً، في حين مَنْ يرى منهم أن (أصحاب الأخدود) تشير إلى أعيان المُضطهدين فإنهم يفضلون ترجمة شاكر لكلمة: ﴿قُلِّلَ﴾ بمعنى (لُعِنَ).
ثمّة كثير من الكتابات التي تشرح واقعة شهداء نجران كسياق تاريخي لآيات البروج، وهناك مصادر مسيحية شبه معاصرة تصف الأحداث، مثل رسالة شمعون الأرشمي أو كتاب الحُميريين، وغيرهما من المصادر الأخرى^(١). وقد يفسّر ذبوع روايات تلك الواقعة على نطاق واسع بين المسيحيين عشية ظهور الإسلام، لماذا تمّت الإشارة إلى (أصحاب الأخدود) هؤلاء بصورة عرضية مقتضبة، دون الكثير من التفاصيل الإيضاحية^{(٢)(٣)}. وكما أسلفنا، فإنّ الغالبية

(١) ثمّة أدبيات وفيرة تعالج هذه الواقعة ومصادرها. ومن بين المعالجات الكلاسيكية للموضوع، انظر:

A. Moberg (ed.), The Book of the Himyarites: Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work, Lund, 1924; A. Jeffery, "Christianity in South Arabia", The Muslim World, 36iii (1946): 193–216; J. Ryckmans, La persécution des chrétiens Himyarites au sixième siècle, Istanbul, 1956; and I. Shahid, The Martyrs of Najrān: New Documents, Brussels, 1971.

ولمطالعة بعض الدراسات الحديثة، راجع:

e. g. J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet, and C. J. Robin, "La persécution des chrétiens de Nagrān et la chronologie himyarite", Aram, 11i (1999): 15–83; F. de Blois, "The Date of the 'Martyrs of Nagrān'", Arabian Archaeology and Epigraphy 1ii–iii (1990): 110–128; and G. Hatke, "Africans in Arabia Felix: Aksumite Relations with Ḥimyar in the Sixth Century C.E.", unpublished Ph.D. dissertation, Princeton University, 2011.

(٢) راجع، فيما يتعلق بتلك النقطة:

N. Nebes, "The Martyrs of Najrān and the End of Himyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century", in A. Neuwirth, N. Sinai, and M. Marx (eds.), The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu, Leiden, 2010, 27–59 at pp. 48–49: "The persecution and martyrdom of the Christians of South Arabia aroused strong feelings throughout Eastern Christianity – and not just there".

(٣) يلاحظ هاهنا أن انطلاقة المؤلف كما هو الطرح الاستشراقي من اعتبار النصّ منتجاً عربياً وليس وحياً إلهياً، وأنه اقتضب في تناول قصص بعينه لشيوعه في البيئة العربية آنذاك، وبغضّ النظر عن ذلك فإنّ ما ذكره ظاهر الغلط؛

=

العظمى من المفسرين المسلمين والباحثين الغربيين رأوا أن حادثة شهداء نجران هي السياق التاريخي لآيات سورة البروج.

ومرة أخرى، تواجهنا بعض الإشكاليات، فليس ثمة دليل على أن شهداء نجران أُحرِقوا في أخدود أو خندق أو حفرة ما؛ بل تتحدث مصادر القرن السادس عن صَلْبهم أو حَرْقهم في كنائسهم. كما أشار يوسف هوروفيتس^(١) Joseph Horovitz إلى ذلك بالفعل:

«الأخبار ذات الصلة بتلك الواقعة... لا تذكر أي شيء أو أي مكان يتعلّق بأخدود...» و(كتاب الحُمَيْريين) القريب جدًّا من الأحداث التي تعيننا هنا لا يذكر شيئًا على الإطلاق عن الحقيقة المفترضة لحرق الشهداء في أخدود»^(٢).

=

لأن عدم توسّع النصّ القرآني في ذكر تفاصيل القصص التي يوردها هي مسلك قرآني عام إزاء تناول القصص وبالتالي لا يتفسر بما يطرحه المؤلف هاهنا، ولكنه يرتبط بفهم موقف القرآن ذاته من تناول القصص وكيفياته وأنه يورده لمقاصد خاصّة ويتّقي منه ما يحقق تلك الغاية لا غير. (قسم الترجمات).

(١) يوسف هوروفيتس Josef Horovitz، (١٨٧٤-١٩٣٢) مستشرق ألماني، درس في جامعة برلين، وعُيّن فيها أستاذًا عام ١٩٠٢، ثم عُيّن أستاذًا للغات السامية بجامعة فرانكفورت عام ١٩١٤، وهذا حتى وفاته. اهتماماته الرئيسة تدور حول المغازي والتاريخ الإسلامي، حقّق بعض الكتب، أهمها «المغازي» للواقدي، وكانت رسالته للدكتوراه حولها، من كتبه الشهيرة: "Das koranische Paradies"، «الجنة في القرآن» وهو كتاب صغير فيه اشتغال فيلولوجي على معجم الجنة في القرآن، ترجمه للعربية: محسن الدمرداش، وصدر عن منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠١٦. (قسم الترجمات).

(٢) J. Horovitz, "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran", HUCA 2 (1925): 145-227, at p. 178. Horovitz appears to be influenced on this point by H. Grimme, Mohammed, Munster, 1895, vol. 2, 77 n. 4.

وثانيًا؛ كما أشار ديفيد كوك في دراسته للتقاليد التفسيرية التي تعالج قصة أصحاب الأخدود، فإن المفسرين المسلمين الذين يربطون بين آيات سورة البروج وواقعة شهداء نجران يقومون بذلك عن طريق ربطها بأخبار متشابهة قليلًا مع تلك الواقعة^(١). إضافة إلى ذلك، أشار أبراهام جيجر^(٢)، منذ حوالي قرنين من الزمان، إلى موطن ضعف آخر يظهر عند ربط الآيات بشهداء نجران. بحسب جيجر، فإن «المفسرون يرجعون تلك الآيات إلى عقاب الملك الحميري اليهودي الذي اضطهد المسيحيين، ولكن تسمية المسيحيين بـ(المؤمنين) لا نعثر عليها في موضع آخر من القرآن، ولم يتم ذكر أي تفاصيل تتعلق بتلك الواقعة، وهذه الممارسة الاضطهادية (الحرق) لم يذكرها مؤرخو عصور الاستشهاد»^(٣). بالنسبة إلى جيجر، فإن السياق التاريخي الصحيح

(١) على حدّ تعبيره: «لا تكشف مقارنة الأخبار الواردة أعلاه (في التقاليد التفسيرية) مع شهداء نجران التاريخيين عن الكثير من أوجه التشابه».

(٢) أبراهام جيجر (١٨١٠-١٨٧٤) هو مستشرق ألماني وحبر يهودي، وصاحب أهمية كبيرة في تاريخ الإصلاح اليهودي، حيث يعتبر رائد الإصلاحية اليهودية في العصر الحديث، وتمحورت دراساته حول فقه اللغات الكلاسيكية العبرية والسريانية، وحول العهد القديم. طالما آمن جيجر بالمركزية اليهودية في الأديان الكتابية وبمدى تأثير الكتاب المقدس على المسيحية والإسلام، وربما أشهر كتبه في هذا كتاب: «ماذا أخذ محمد من اليهودية؟». (قسم الترجمات).

(٣) A. Geiger, Judaism and Islam, 152-153. Since Geiger's days, however, imaginative theories have been proposed regarding the term 'believers' in the Qur'ān (on which see, most prominently, F. Donner, "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community", al-Abhāth 50-51 (2002-3): 9-53). Geiger's identification

للآيات هو واقعة الرجال الثلاثة الناجين من أتون نبوخذ نصر، كما وردت في سفر دانيال ٣، وهو ما نتقل إلى مناقشته الآن.

=

of the 'Men of the Pit' with the youths in Daniel 3 is followed by O. Loth, "Die Leute der Grube", ZDMG 35 (1881): 610-622, and others.

رجال (دانيال ٣) الثلاثة؛

يروى الإصحاح الثالث من سفر دانيال كيف شيّد الملك البابلي نبوخذ نصر تمثالاً ذهبياً، يبلغ طوله ستين ذراعاً، وأمر جميع رعيّته بالسجود له، ومَن يأبى يُلقَى في (أتون نار متّقدة). وقد خضع له الجميع، باستثناء ثلاثة من الحكام اليهود الذين رفضوا السجود للتمثال لأسباب دينيّة؛ وعندما علم ذلك، طلب نبوخذ نصر من هؤلاء الرجال الثلاثة تحديداً أن يخرّوا سجّداً للتمثال الذي نصبه أو «تُلَقَّون في تلك الساعة في وسط أتون النار المتّقدة، ومَن هو الإله الذي ينقذكم من يدي؟» (آية ١٥). ورغم ذلك، رفض اليهود الثلاثة الامتثال له، حينئذ تميّز نبوخذ نصر غيظاً، وأمر بأن يحموا الأتون سبعة أضعاف أكثر مما كان معتاداً أن يُحمى، وأن يوثق اليهود الثلاثة، ويُلقوا في النار المتّقدة (آيات ١٢-١٩)؛ ونظراً لأن النار كانت شديدة الحرارة أكثر من المعتاد، فقد قتلت ألسنة اللهب المشرّبة الرجال المكلفين بإلقاء اليهود في الأتون (آية ٢٢). وعلى الرغم من أن الرجال الثلاثة قد تم إلقاؤهم في النار بمفردهم، إلّا أن نبوخذ نصر عندما ذهب لينظر في أمرهم رأى أربعة رجال في النار لم يلحق بهم أذى، ولاحظ أن الرجل الرابع «شبيه بابن الآلهة» (آية ٢٥). فاندesh الملك لتوّه وأمر بخروج الرجال من الأتون. وجمع الملك قادة إمبراطوريته الذين شهدوا حقيقة خروج اليهود سالمين تماماً من النار. وفي سفر دانيال (٣: ٢٨-٢٩):

«فَأَجَابَ نُبُوخذُ نَصْرُ وَقَالَ: تَبَارَكَ إِلَهُ شَدْرَخَ وَمِيشَخَ وَعَبْدَنُغُو، الَّذِي أَرْسَلَ
مَلَائِكَهَ وَأَنْقَذَ عَبِيدَهُ الَّذِينَ اتَّكَلُوا عَلَيْهِ وَغَيَّرُوا كَلِمَةَ الْمَلِكِ وَأَسْلَمُوا أَجْسَادَهُمْ
لِكَيْلَا يَعْبُدُوا أَوْ يَسْجُدُوا لِإِلَهِ غَيْرِ إِلَهُهِمْ. فَمِنِّي قَدْ صَدَرَ أَمْرٌ بِأَنْ كُلَّ شَعْبٍ وَأُمَّةٍ
وَلِسَانٍ يَتَكَلَّمُونَ بِالسُّوءِ عَلَى إِلَهِ شَدْرَخَ وَمِيشَخَ وَعَبْدَنُغُو، فَإِنَّهُمْ يُصَيَّرُونَ إِرْبًا
إِرْبًا، وَتُجْعَلُ بَيُوتُهُمْ مَزْبَلَةً، إِذْ لَيْسَ إِلَهٌ آخَرُ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُنَجِّيَ هَكَذَا».

كإطار مرجعي مرشح لسياق آيات سورة البروج، يتمتع سفر دانيال ٣ بشيء
من الأفضلية النوعية على قصة شهداء نجران:

أولاً: التمايز بين المؤمنين (الرجال اليهود الثلاثة) والمضطهد غير المؤمن
(نبوخذ نصر) جلِّي لا لبس فيه في هذه الحالة، في حين أنه ليس واضحاً -من
وجهة نظر القرآن- لماذا كان مسيحيو نجران أكثر (إيماناً) من ذي نواس
اليهودي^(١).

(١) في معجم البلدان، أبدى ياقوت الحموي دهشته من نسبة قصة أصحاب الأخدود إلى ذي نواس
(اليهودي)؛ إذ يفضي ذلك إلى أن يكون القاتل والمقتول من أهل التوحيد، والله قد ذم المحرق والقاتل
لأصحاب الأخدود. لمراجعة تلك النقطة، وللإطلاع على حجاج مضاد استناداً إلى أن «اليهود أشد عداوة
للذين آمنوا حتى من الذين أشركوا»، ولمراجعة الرسالة المنسوبة إلى ذي نواس التي بعث بها إلى المنذر
الثالث ملك الحيرة والتي يقر فيها بذبح المسيحيين، وعلى نقد تاريخي لها، وعلى بعض المصادر
المعاصرة. انظر: رأفت عبد الحميد، الإمبراطورية البيزنطية: العقيدة والسياسة، الجزء الأول، ص ١٩٨
وما بعدها. (المترجم).

ثانيًا: يبدو أن آيات سورة البروج تشير ضمنيًا إلى أن أصحاب الأخدود أولئك (بصيغة الجمع) الذين سعوا إلى اضطهاد المؤمنين قد قتلوا أنفسهم بأنفسهم، وهذا بالضبط ما حدث في الآية ٢٢ من سفر دانيال ٣، حيث احترق الرجال الذين ألقوا اليهود في الأتون بلهيب النار ذاتها^(١). وكما ذكر جيجر: «إذا قارنًا مقطع سورة البروج بقصة الفتية الثلاثة، نجد لها متناسبة معها تمامًا، فلم يكن المؤمنون الثلاثة ليحنوا جباههم لوثن، وألقوا في أتون متوقّد، وأولئك الذين ألقوهم في النار لقوا حتفهم من شدّة الحرارة ونجا المؤمنون؛ ومن الجليّ أن محمدًا يشير هنا إلى تلك الواقعة»^(٢).

ثالثًا: وهي النقطة الأكثر أهمية، أن اللغة المستخدمة في كِلَا السياقين تتشابه بشكلٍ لافت^(٣).

وهكذا، على الرغم من أننا نتعامل في كِلَا النصّين: دانيال ٣ وسورة البروج بشكلٍ واضحٍ مع النيران كأداة تعذيب؛ وبالتالي لنا أن نتوقّع (حرق) أو (شوي)

(١) عند هذه النقطة، بإمكاننا أن نشير إلى حقيقة أنه في كلّ من الآية العاشرة من سورة البروج والآية ٢٨ وما بعدها من الإصحاح الثالث لسفر دانيال، هناك إشارة إلى التوبة [المحتملة] للطاغية المعنيّ هنا. (أنا مدين لهذه النقطة لأندرياس كابلني Andreas Kaplony).

(٢) Geiger, Judaism and Islam, 153.

(٣) الغريب في الأمر، أنه على الرغم من العلاقة الوثيقة والمباشرة للاعتبارات الفلولوجية، إلّا أن الباحثين لم يسلطوا الضوء حتى الآن على أوجه التشابه اللسانية بين النصّين.

الضحيا (سواء كانوا من المؤمنين أو معذبيهم)، إلا أننا نجد أن صيغة الفعل المستخدمة في كلا النصين مشتقة من ذات الجذر اللغوي في العربية والآرامية (ق.ت.ل) (q.t.l).

بالإضافة إلى ذلك، تتكرر عبارة: «أتون نار متقدة» بنصّها ما لا يقل عن ثمان مرات في سفر دانيال ٣ (الآيات: ٦، ١١، ١٥، ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٦). وهذه هي الصيغة المهيمنة على الإصحاح بأكمله، وفي كل مرة يتغير فيها السياق، تظلّ العبارة مجمّدة كما هي، ويتم توظيفها في السياق. وعلى سبيل المفارقة، تستخدم الآيات الرابعة والخامسة من سورة البروج صيغة مماثلة: كلمة ﴿أَخْدُودٍ﴾ مشفوعة بعبارة: ﴿النَّارِ ذَاتِ الْوُفُودِ﴾. على هذا النحو تمّ نعت كل من أخدود سورة البروج وأتون سفر دانيال ٣ بكلمات مشتقة من الجذور اللغوية: (ن.و.ر) – (و"ي" ق.د). وإذا كان (هاني هياجنة)^(١) محقّقاً في أن لسانيات العربية الجنوبية تفضّل نطق كلمة أخدود Akhdūd بفتح الحرف الأول، بدلاً من أخدود Ukhdūd بضم الأول^(٢)، فإنّ التناظر اللساني الاشتقاقي بين النصين

(١) هاني هياجنة (١٩٦٥-)، أستاذ لغات وحضارة الشرق الأدنى القديم والمتأخر وعميد كلية الآثار والأثروبولوجيا بجامعة اليرموك بالأردن، تتركز اهتماماته في تراث شبه الجزيرة العربية الثقافي والحضاري واللغوي. ولقسم الترجمات عدد من البحوث العلمية في هذا السياق. (قسم الترجمات).

(٢) H. Hayajneh, "Arabian Languages as a Source for Qur'anic Vocabulary", in G. S. Reynolds, New Perspectives on the Qur'an, London, 2011, 134–137, s. v. 'al-Ukhdūd'.

يصبح أكثر وضوحًا كما يأتي: في سورة البروج: أ.خ.د.و.د.ن.و.ر.+و.ق.د، وفي سفر دانيال ٣: أ.ت.و.ن.+ن.و.ر.+ي.ق.د. وربما أخذت الترجمة المسيحية لسفر دانيال في القرن التاسع هذه التشابهات بعين الاعتبار عندما ترجمت عبارة: «أتون نار متقدة» بوضع كلمة أخدود كمقابل لكلمة أتون^(١). لقد أشارت M. Hjälml التي درست هذه الترجمة- إلى وجود تأثير إسلامي على الترجمة^(٢)، وعلينا ألا نفترض أن استخدام كلمة أخدود بدلًا من أتون يعكس مصطلحًا مسيحيًا ما، قبل قرآني (سوف أعود لمناقشة إتيمولوجيا كلمة أخدود لاحقًا)، بل يعكس تأثير المفردات القرآنية على المسيحيين العرب في القرن التاسع. ولكن هنا تحديدًا يكمن مربط الفرس: في سبيل البحث عن كلمة عربية مقابلة من أجل ترجمة (أتون) نبوخذ نصر، اختار مترجمنا كلمة أخدود الموازية في القرآن (غير مُفترض أنها تعني «شق في الأرض»).

Miriam L. Hjälml, Christian Arabic Versions of Daniel: a comparative study of early MSS..., (١)

Leiden, 2016, 140: MS Sinai Arabic 1 ad Daniel 3:19 ("and he commanded to heat the furnace") has wa-amara an yuwaqqad fi al-ukhdūd; 168-169: in MS Sinai Arabic 1 ad Daniel 3:20-23 the phrase burning fiery furnace, which is repeated three times in the MT, is reduced; instead, we get wa-amara ... awthaqū al-nafar al-thalātha, wa-taqaddamū bihim fī wasaṭ al-khdūd (w/o 'a'), wa-ūwṭhiqū ... fa-quḍhifū fī wasaṭ al-Ukhdūd al-nār wa-al-nafar fī al-nār... Interestingly, Hjälml translates this as: "and he commanded ... 'Bind the three persons and bring them into the middle of the furnace.' And they were bound ... and cast into the midst of the pit, that of fire. And the three persons were in the fire..." (Emphasis mine).

Hjälml, Christian Arabic Versions of Daniel, 251-254 ('Islamic vocabulary'). (٢)

أخيراً، وعلى الرغم من تجاهلها غالباً في الدراسات التي تناولت أصحاب الأخدود، إلا أن الآية السادسة: ﴿إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ﴾ تربط أيضاً بين المقطع القرآني وسفر دانيال ٣. فعلى الرغم من عدم وجود عبارة مماثلة في رواية الكتاب المقدس عن اليهود الثلاثة الذين ألقوا في الأتون، إلا أن هناك عدداً من الأوعية السحرية^(١) يرجع تاريخها إلى الحقبة القديمة المتأخرة في بلاد ما بين النهرين يبدو أنها تشير إلى رواية الكتاب المقدس، مع وجود بعض التغيرات. حيث تضم أربعة أوعية آرامية تم الكشف عنها مؤخراً تعاويذ سحرية «من أفواه الرجال المسنين الثلاثة الذين كانوا في الأتون...»^(٢). ومن المثير للاهتمام، أنه وُجد في وعاءين آخرين وصف للرجال الثلاثة لا بوصفهم جالسين في الأتون بل «يجلسون على فوهة الأتون»^(٣) وهو ما يوازي الآية السادسة من سورة البروج ﴿إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ﴾^(٤).

(١) الوعاء السحري أو الطاس السحري magic bowl هو ممارسة سحرية ترجع إلى العصور القديمة والعصور القديمة المتأخرة، وانتشرت في بلاد فارس والعراق والشام، إذ يتم نقش الوعاء بنقوش سحرية ودفنها في الأماكن المرادة، ومن ثم تحولت تلك التقاليد إلى اليهودية إبان السبي البابلي على ما يبدو، وتم الكشف عن عدد كبير منها بنقوش آرامية. (المترجم).

(٢) D. Levene, Jewish-Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia, Leiden, 2013, 37–41 (and see p. 97, where an unedited bowl opens with a simile based on Daniel's three associates in the furnace). For contextualization of these bowls, see J. Mokhtarian, Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests, Oakland, Ca., 2013, 133–134. Daniel 3 is referenced in other magic bowls and Coptic texts (see e. g. R. Smith, Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power, Princeton, 1999, 100).

(٣) Levene, Jewish-Aramaic Curse Texts, 41. A convenient, side-by-side comparison of the two formulations

may be found in D. Levene's earlier study, "‘This is a Qybl’ for Overturning Sorceries’: Form Formula – Threads in a Web of Transmission" in G. Bohak, Sh. Shaked, and Y. Harari (eds.), Continuity and Innovation in the Magical Tradition, Leiden, 2011, 219–244 at p. 237.

(٤) قد يضيف المرء إلى قائمة التشابهات بين النصين، أن كلمة: ﴿نَقُومُوا﴾ قد تكون ذات صلة بفكرة دانيال ٣؛ كون الذين سعوا إلى حرق الفتية اليهود الثلاثة قد أحرقوا أنفسهم. تشير كلاً الإحالتين: (الجلوس عند فوهة الأتون)

=

تتعدد أوجه التشابه بين سفر دانيال ٣ وآيات سورة البروج، وربما من غير المستغرب أن يفسر بعض المفسرين المسلمين آيات البروج في ضوء سفر دانيال. وأشار هنا إلى مثالين فقط، ذكر القرطبي أن ضحايا سورة البروج كانوا «أصحاب دانيال»^(١)، بينما أوضح ابن كثير أن آيات سورة البروج تشير إلى دانيال واثنين من أصحابه ألقيا في النار^(٢). وسعى مفسرون آخرون -مشتتون بين الروايات المختلفة على ما يبدو- إلى الجمع بين الروايتين وإعادة سرد قصة سفر دانيال ٣ مع قصة ذي نواس كمضطهد للمؤمنين^(٣).

ثمة نقطتان إضافيتان تدعمان الملاءمة بين سفر دانيال ٣ وآيات سورة البروج تعضد إحدهما الأخرى، مما يتطلب قراءة متأنية للمصادر التي لم يتم

=

و(الثأر) إلى شخصيات دانيال ٣ الثلاثة، في حين أن هذه العبارات في القرآن تبدو مرتبطة بالمضطهدين؛ لذلك يبدو أنها اللغة، وليس السرد، هي القابلة للمقارنة بين النصين.

The Bible indeed has three believers although Daniel is not one of them. But see the (١) discussion in E. Herzfeld, Zoroaster and His World, Princeton, 1947, 828.

Al-Qurtubī, al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān, Beirut, 1967, vol. 19. 290; Ibn Kathīr, Tafsīr (٢)

al-Qur’ān al-‘Azīm, Beirut, 1388, vol. 7, 260-261.

(٣) كوك، (أصحاب الأخدود)، ١٣٧. يستبين لنا ضحالة هذا الخلط بوضوح: فلماذا قام ذو نواس المتحوّل إلى اليهودية باضطهاد ثلاثة فتية يهود بسبب إيمانهم بالله [اليهودي]؟ من الواضح أن إقحام ذي نواس على هذا النحو كان يهدف إلى الجمع بين تلك التقاليد المتنافسة حول هذه الآيات، والتي تم تداولها في ذلك الوقت.

توظيفها في هذا السياق حتى الآن؛ النقطة الأولى: هي أن قصة الفتية الثلاثة مع أتون نبوخذ نصر كانت شائعة للغاية في الشرق الأدنى في العصور القديمة المتأخرة، خاصة بين المسيحيين الناطقين بالسريانية. وعلى هذا النحو، تناول كلٌّ من يعقوب السروجي (المتوفى ٥٢١) ونرساي (المتوفى ٥٠٢) -من بين آخرين- هذه القصة بمزيد من التفصيل^(١). وتعتبر المواد السريانية السابقة على الإسلام ذات أهمية راسخة لفهم الآيات القرآنية، كما أنها توفر بالتالي قناة انتقال معقولة بين سفر دانيال ٣ وسورة البروج^(٢). والنقطة الثانية: هي أنه حتى في حالة تجاهل الحجاج السالف ضد شهداء نجران، والذي يدعم سفر

See, most recently, R.A. Kitchen, "Three Young Men Redux: The Fiery Furnace in (١) Jacob of Serug and Narsai", *Studia Patristica* 78 (2017): 73-84.
(٢) بشكل عام، وجود إضافات أبوكريفية في سفر دانيال فيما يتعلق بتلك القصة، وتحديدًا (صلاة عزريا) و(ترنيمة الفتية الثلاثة)، وهي الإضافات التي اعتبرتها كنائس شرقية عديدة إضافات قانونية في العصور القديمة المتأخرة واستخدمتها في خدمة الصلوات، أقول: وجود هذه الإضافات يعدّ شاهداً آخر على شيوع قصة دانيال ٣ في الشرق الأدنى عشية ظهور الإسلام (See Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, vol. 1, 634 ff). ومن المثير للاهتمام، أن الآية ٢٥ من (صلاة عزريا) تنصّ على أن ألسنة النار التي أُلقي فيها الفتية الثلاثة «تصاعدت، وأحرقت هؤلاء الكلدانيين الذين وجدتهم على الأتون»، بما يذكرنا بالآية الثامنة من سورة البروج وبالأوعية السحرية اليهودية التي ناقشناها آنفاً. وربما داعت هذه الإضافات بين الأوساط اليهودية السائدة أيضاً: يشير تقليد في التلمود البابلي إلى أن الشباب الثلاثة كانوا يتلون أجزاء من ما سيصير لاحقاً صلاة الحمد أثناء وجودهم في الأتون المتقد (Pesahim 118a).

دانيال ٣ باعتباره سياق الحدث التاريخي المشار إليه في سورة البروج، فإنّ الرسائل اللاهوتية لهذه القصص المعنية تختلف تمامًا فيما بينها، وأن الرسالة اللاهوتية لسفر دانيال ٣ (وليست الرسالة اللاهوتية لشهداء نجران) هي التي تتّسق مع آيات سورة البروج ومع رسالة السور المكيّة بشكلٍ عام، كما سنرى الآن.

الرسالة الشيولوجية لسورة البروج:

لا حاجة لنا أن نذكر بأن آيات سورة البروج - كما هو الحال مع أية قصة أخرى يتم سردها في القرآن - تهدف إلى تبليغ رسالة ذات أهمية لاهوتية أو روحية. ومع ذلك، فإن الدراسات السابقة التي تناولت قصة أصحاب الأخدود، ورغم وعيها بذلك، لم تُولِ اهتمامًا كبيرًا لتلك الرسالة وهي تحاول فهم خلفيتها التاريخية. وبدلاً من ذلك، دفع وجود كل من المؤمنين والمضطهدين في المقطع القرآني، وإشعال النار في أحد الخصمين أو في كليهما = كلاً من المفسرين والباحثين المعاصرين إلى إيجاد قصة ملائمة من عصور ما قبل الإسلام تشارك هذا الحدث تفاصيله. إن استدعاء قصة شهداء نجران وقصة الفتية الثلاثة لسفر دانيال ٣ لكي يلعب دوراً في السعي لتفسير آيات سورة البروج، يعدّ أمراً غريباً؛ لأن هاتين الواقعتين تحملان رسائل لاهوتية مختلفة تماماً بل متناقضة. وبدلاً من أن نختار إحدى هاتين القصتين ونقرأ من خلال رسالتها اللاهوتية (وكذلك تاريخها) آيات سورة البروج، يجدر بنا أولاً أن نضع أيدينا على الرسالة اللاهوتية التي تسعى إلى تبليغها سورة البروج - والصور المكية بشكل عام -، وحيث يمكننا أن نقرر أيّاً من القصتين التاريخيتين تتفق مع تلك الرسالة.

على الرغم من أوجه التشابه الظاهرية بين القصتين حول (المؤمنين) الذين يتم إلقاؤهم في النار من قبل مضطهد/ مضطهدين، فإنَّ كلاً من سفر دانيال ٣ وقصة شهداء نجران يُخبراننا بأمر مختلف تماماً عن الله وعلاقته بالمؤمنين والعصاة؛ يروي سفر دانيال ٣ قصة إنقاذ الله للمؤمنين به من النار دون أن يصابوا بأذى (بينما يحترق معذبوهم)^(١)، بينما قصة شهداء نجران تخبرنا بموت المؤمنين حرقاً في النار بسبب إيمانهم. بعبارة أخرى، هل تحاول آيات سورة البروج أن تخبرنا بأن الله سوف ينصر المؤمنين في الحياة الدنيا (وينقذهم بمعجزة) أم أنه يمكننا التخلي عن الحياة الدنيا في هذا العالم؛ لأن الله سيعوض الأبرار (مثل الشهداء) في الآخرة؟ وبالمثل، هل لنا أن نتوقع أن الله سيعاقب أولئك الذين يضطهدون المؤمنين في هذا العالم، أم أنه سيُملي لهم، وربما يكون عقابهم في الآخرة؟ في ما يلي، سنجادل بأن المنطق الديني اليهودي، والإيراني، والعربي، عشية ظهور الإسلام يقضي بأن المؤمنين يتوقعون تدخل الله من أجل إنقاذهم من النار، في حين أنَّ غياب مثل هذا التدخل الإلهي لم يكن يهدف إلى تشجيع المؤمنين على الاستشهاد، بل يشير إلى أن أولئك الذين أُحرقوا لا يتمتعون برضوان الله.

(١) ثمة نقطة رئيسة أخرى في سفر دانيال ٣، وهي توبة نبوخذ نصر الأخيرة، والتي تم التلميح إليها أيضاً، كما ذكر في الآية العاشرة من سورة البروج.

البرهان اليهودي:

الفكرة القائلة بأن الله سوف يتدخل نيابة عن المؤمنين به لإنقاذهم من النار نجدها بوضوح في القرآن (سورة الأنبياء: ٥١-٧٠)، حيث نقرأ عن إبراهيم الذي يُلقى في النار (آية ٦٨) بسبب تحدّيه الأوثان التي يعبدّها آبائهم، ولكن الله يتدخل وينقذه من خلال معجزة تجعل النار بردًا وسلامًا عليه (آية ٦٩)^(١). ومن المثير للاهتمام، أن تنتهي القصة بقول الله: ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٠]، وهو ما يحيلنا إلى ذات المصير العادل الذي نصّت عليه الآية ٢٢ من سفر دانيال ٣. وبالمثل، فإنّ بعض مضمون آيات سورة الأنبياء: ٥١-٧٠ يعكس نفس ما أورده نرساي^(٢) عن قصة دانيال ٣، بينما يختتم اليعقوبي روايته

(١) في التلمود البابلي (Pesahim 118a)، عندما أُلقيَ نمرود إبراهيم في الفرن المتقدّ أخبر جبرائيل الله أنه سوف ينزل إلى الأرض ويبرد له النار. ولكن الله أصرّ على أن يفعل ذلك بنفسه، لكنه وعد جبرائيل بأنه سيمكّنه من إنقاذ الفتية الثلاثة من أتون نار آخر في المستقبل، ووعد بذلك (بعد نقاش مع «Yorqemu»، ملاك المطر»، الذي أراد أيضًا أن ينقذ الفتية الثلاثة).

(٢) يذكر نرساي أن الفتية الثلاثة يرفضون السجود لتمثال نبوخذ نصر بوصفه (شيئًا صامتًا) Kitchen, 75, "Three Young Men Redux"، تمامًا كما يرفض إبراهيم أصنام أبيه التي لا تنطق [سورة الأنبياء: ٦٣ : ٦٥]. على النقيض من ذلك، تنصّ معالجة يعقوب السروجي لقصة دانيال ٣ على أن الفتية يبرّرون رفضهم السجود من خلال الاعتماد على لغة بل والتنين "Bel and the Dragon" (آيات ٤-٦، حيث يظهر التباين بين (الله الحي) والأصنام المصنوعة بالأيدي، تمامًا كما يقول الفتية الثلاثة في يعقوب السروجي أن الصنم (من صنع الإنسان وليس فيه حياة)؛ Kitchen, "Three Young Men Redux"،

=

عن معجزة نجاة إبراهيم من نار النمرود بالقول إِنَّ النمرود ذُهِل من المعجزة، وأعلن أمام الجميع أن مَنْ يريد أن يؤمن بإله فليؤمن بإله إبراهيم، وهو ما يذكرنا بردّ فعل نبوخذ نصر على معجزة دانيال ٣: ٢٨-٢٩^(١).

ولكننا نعثر على قصة نجاة إبراهيم من النار في شروحات يهودية قديمة على الآية ٢٨ من سفر التكوين ١١، والتي تشير إلى وفاة هاران، شقيق أبرام (إبراهيم)، «قبل والده». ويفسر لنا كتاب اليوبيلات (١٢: ١٢-١٤) الذي يرجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد ذلك بقوله:

«أفاق أبرام ليلاً، وقام بحرق بيت الأوثان، وأحرق كلّ شيء في البيت، ولم يعرف أيّ رجل بذلك، ولكنهم نهضوا في جنح الليل وأرادوا أن ينقذوا آلهم من وسط النار، وأسرع هاران لإنقاذهم، فاشتعلت عليه النار، وأُحرق في النار ومات في أور الكلدانيين قبل أبيه تارح، ودُفن في أور الكلدانيين»^(٢).

=

76). وثمة رواية أخرى يمكن المقارنة معها في سورة الصافات ٨٣-٩٨ حيث يرد ذكر قصة إبراهيم مع الوثنيين، وإلقاؤه في بئان من الجحيم (آية ٩٧). يقول الله إِنَّ المتأمرين كانوا هم {الأسفلين} (آية ٩٨)، وهذا يعني ضمناً أن إبراهيم نجا، على الرغم من أن تدخل الله لم يُذكر صراحةً كما في سورة الأنبياء.

(١) Al-Ya'qūbī, Ta'riḥ, Leiden, 1883, vol. 1, 22 (translated in The Works of Ibn Wāḍih al-Ya'qūbī: An English Translation, Volume 2, eds. M.S. Gordon, C.F. Robinson, E.K. Rowson, and M. Fishbane, Leiden, 2018, 279).
(٢) In R.H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, Oxford, 1913,

كما تم العثور على نسخة مدرashiّة أخرى ترجع إلى القرن الرابع الميلادي من مدراش رابا تكوين، تصف غيظ النمرود من أبرام (بعد خلاف بينهما حول الأوثان)، وكان ردّ فعل النمرود على النحو الآتي:

«قال له (النمرود): ما أنت إلّا كلمات بعضها فوق بعض، نحن لا نسجد إلّا للنار، وأنا سوف أُلقيك فيها، وليأت ربك الذي تسجد له فيخلصك منها! وبينما كان هاران (شقيق إبراهيم) يقف هناك، فقال (لنفسه): ماذا عليّ أن أفعل؟ إذا نجا أبرام، سأقول: «أنا من أتباع أبرام»، وإذا انتصر النمرود سأقول: «أنا من أتباع النمرود». وعندما دخل أبرام النار، سئل هاران: «مِنْ (أتباع) مَنْ أنت؟» فأجاب: «أنا من (أتباع) أبرام!» فأخذوه وألقوا به في النار، فاحترقت أحشائه ومات قبل أبيه تارح. وهذا هو معنى الآية ٢٨ من سفر التكوين: «وَمَاتَ هَارَانَ قَبْلَ تَارَحَ أَبِيهِ»^(١).

في هذه الرواية من القصة -وهي الأقرب زمنياً للنصّ القرآني- لا يموت هاران ببساطة وهو يهرع لإطفاء النار (حسب رواية كتاب اليهوديات)، بل مات في الأتون الذي ألقى فيه النمرود أبرام بسبب إيمانه بالله، والذي خرج منه أبرام بمعجزة غير مُضار. وبحسب هذا النصّ، أعلن هاران عن إيمانه على نحو

(١). Genesis Rabbah 38:11 (ad Genesis 11:28).

براجماتي، بينما كان إيمان أبرام حقيقيًا. تدخل الله لإنقاذ أبرام من الأتون، ولكن هاران «مات قبل والده». (سفر التكوين ١١: ٢٨)^(١).

مع ذلك، فإن الرواية الأكثر إثارة لاهتمام غرضنا البحثي هنا هي رواية القصة التي تجسّر الفجوة الزمنية بين الروايتين السابقتين، وهي إشارة إلى بقاء أبرام في النار^(٢) من أجل معاقبته على إيمانه بالله. في كتاب الآثار التوراتية-Pseudo Philo's Biblical Antiquities (١٦-١٧، بداية العهد المسيحي)، ليس النمروود هو خصم إبراهيم، بل شخصية توراتية (ثانوية) مختلفة وهو (يقطان): «أخذوه (أبرام) وشيدوا أتونًا وأوقدوه بالنار، وألقوا الحجارة في الأتون ليشتل، ثم فزع القائد يقطان إلى أبرام، فأخذه وألقى به مع الحجارة في الأتون المتقدم، لكن الله أرسل زلزالًا قويًا، وتصاعدت النيران المشتعلة من الأتون إلى ألسنة من اللهب، وأحرقت جميع الواقفين أمام الأتون، وكان عدد المحترقين في ذلك اليوم ٨٣٥٠٠؛ ولكن أبرام لم يصبه أدنى أذى من النار المشتعلة»^(٣).

(١) يرتبط هذا المدراس أيضًا بالآية السابعة من الإصحاح الخامس عشر لسفر التكوين: «أنا ربك الذي أخرجك من أور الكلدانيين»، وإذا فهمنا العبارة الأخيرة على أنها تشير إلى (نار الكلدانيين)، فإن الله يذكر إبراهيم بأنه أخرجه من أتون بلاد ما بين النهرين.

(٢) K. van der Toorn and P.W. van der Horst, "Nimrod before and after the Bible", Harvard Theological Review 83 i (1990), 1-29, at pp. 19-20.

(٣) The translation is based on H. Jacobson, A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation, Leiden, 1996, 100 (commentary on pp. 369- 370).

سوف تتضح دلالة تدخّل شخصية يقطان في الأمر عندما نتقل إلى مناقشة البراهين العربية أدناه. ولكن تجدر الإشارة هنا إلى هذا التوازي النصّي المهم بين هذا النصّ وسفر دانيال ٣، وتحديدًا أنّ أولئك الذين سعوا إلى حرق إبراهيم في الآتون أحرقوا أنفسهم جراء ألسنة اللهب التي تطايرت من النار، كما هي الحال في دانيال ٣: ٢٢، حيث قتل لهيبُ النار الرجالَ الذين كُلفوا بحرق الفتية الثلاثة^(١). قادت الروابط الواضحة بين النصّ المدرّشي عن آتون أبرام وقصة دانيال ٣ الباحثين إلى نقاش (غير محسوم) عن أسبقية أيّ من النصين^(٢). ومهما كان الخيار بينهما، فإنّ هناك العديد من النصوص اليهودية التي يرجع تاريخها إلى العصور القديمة وحتى ظهور الإسلام تصف تدخّل الله لإنقاذ اليهود المؤمنين من نيران كانت مُعدّة لإحراقهم بسبب معتقداتهم.

(١) On this point, see C.A. Evans, “Abraham in the Dead Sea Scrolls”, in P.W. Flint (ed.), The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation, Grand Rapids, MI., 2001, 149–158 at p. 154.

(٢) See, e. g. Sh. Lowin, The Making of a Forefather: Abraham in Islamic and Jewish Exegetical Narratives, Leiden, 2006, 197 n. 50; and A. Shinan and Y. Zakovitch (trans. V. Zakovitch), From God to Gods, Philadelphia, 2012, ch. 15 (‘Out of the Fire: Recovering the story of Abraham’s origins’), 138–148, esp. p. 145:

«يقودنا هذا التشابه إلى أن نسأل: هل أدّت الثغرات الموجودة في القصة التوراتية حول وفاة هاران ورحيل تارح إلى مدينة حاران إلى تطوير التقاليد التي وجدت في أدبيات ما بعد الكتاب المقدّس، والتي قُوّلت بعد تقليد دانيال؟ أم أنّ العكس هو الصحيح: هل تركت قصة قديمة عن هاران وأبرام (قصة تم حذفها لسبب ما من الأسفار الخمسة) بصماتها على سفر دانيال ٣ ثم عاودت الظهور وبرزت مرة أخرى في الأدبيات الأبوكريفية والحاخامية؟ ينحاز الباحثون إلى هذا الخيار الأخير».

بالفعل نقرأ في سفر إرميا (٢٩: ٢١-٢٣) عن أَخَاب بن قُولَايا وصدقيا بن معسيا وهما أنبياء^(١) كَذَبَة عاقبهما الربّ بدفعهما إلى يد نبوخذ نصر، (ملك بابل، الذي قلاهما في النار). وفي التلمود البابلي (Sanhedrin 93a)، تم بسط القصة بمزيد من التفصيل ومقارنتها بقصة سفر دانيال ٣ (التي ترجع أيضًا إلى عهد نبوخذ نصر). وعندما همّوا باللقاء النبيّين الكاذبين في النار، احتجوا بأنه في واقعة سفر دانيال ٣ كان هناك ثلاثة فتية بينما هم اثنان فقط. وتم الاتفاق على أنه يمكنهم إحضار شخص آخر معهم إلى الأتون، فاختاروا الكاهن الأكبر جوشوا؛ لأنهم اعتقدوا أنهم سينجون جميعًا من النار تكريمًا لهذا الكاهن. تم إلقاء الثلاثة في أتون نبوخذ نصر، ولكن لم ينجُ منهم سوى جوشوا على الرغم من أن ملابسه احترقت. هكذا، وكما في واقعة إبراهيم وواقعة الفتية الثلاثة في سفر دانيال ٣، بإمكاننا أن نرى الربّ متدخلًا لإنقاذ المؤمنين من أتون النار، بينما يهلك فيه غير المؤمنين. وبما أن هذه الرواية من القصة تظهر لنا في فصول الحاخام اليعازر^(٢) Pirque de-Rabbi Eliezer التي عاصرت أوائل العصر

(١) في السياق العبري، تتحدّث الدراسات عن الفارق بين المتنبئ والنبي. وفي النصّ الإنجليزي الذي بين أيدينا نجده يستخدم مفردة prophets التي تترجم أنبياء، وفي سفر إرميا نقرأ: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ لَكُمْ بِاسْمِي بِالْكَذِبِ» أي: أنهما متنبآن وليسا أنبياء (يوحى إليهما بالمعنى الكتابي). (المترجم).

(٢) G. Friedlander (trans.), The Chapters of Rabbi Eliezer, London, 1916, 247 f.

الإسلامي، فمن الواضح أنها كانت متداولة في كل من فلسطين والعراق، عشية ظهور الإسلام وإبان فترة وجيزة من ظهوره أيضًا.

كما نعثر على شروحات مدرashiّة على سفر التكوين ٣٨، الذي يتناول قصة يهوذا وثامار، ترتبط بالنصوص السابقة. وفيها، يأمر يهوذا بمعاقة كَنْتِه ثامار متهمًا لها بالزنا (آيات: ٢٤-٢٦)، وعندما اكتشف يهوذا أن ثامار خدعته وأنه هو الذي دخل عليها، أعفاها من العقاب وأعلن أنها «بارّة». وبالطبع، لا نرى أي تدخل مُعْجَز هنا، ولكن الشروحات التفسيرية حول هذه القصة تضيف بعض التفاصيل التي تُلحِق القصة بالنصوص التي نوقشت أعلاه. على سبيل المثال، في كتاب اليوبيلات (٤١: ١٩-٢٠)، بعدما يعلن يهوذا عن صلاح ثامار نعثر على عبارة إضافية: «وبالتالي لا يتركهم يحرقونها»، وهنا نجد ربطًا بين البر والصلاح والخلاص من النار. وبحسب التلمود البابلي (Sotah 10b)، عندما أنقذ يهوذا ثامار على النحو المذكور، يأتي صوت إلهيّ قائل: «مثلما أنقذت ثامار وابنيها، سأنقذ أرواح أحفادك الثلاثة [أي: فتية دانيال الثلاثة]».

كما نعثر أيضًا على العلاقة بين قصة يهوذا وثامار وقصة دانيال ٣ في ترجموم نيوفيتي لسفر التكوين ٣٨ في أواخر العصور الكلاسيكية، كما يأتي:

«قال يهوذا: أحضروها ودعوها تحترق. وسيقت ثامار ليتم حرقها بالنار، وطلبت الشهود الثلاثة لكنها لم تجدهم، فرفعت عينيها إلى السماء، وقالت: يا رب... أطلب رحمتك... أجنبي في تلك الساعة... امنحني الشهود الثلاثة وأنا

أنذر لك ثلاثة رجال في وادي دورا: حنانيا وميشيل وعزريا. عندما يسقطون في النار المشتعلة، سوف يمجدون اسمك المقدس. وعلى الفور سمع الرب ضراعتها الخاشعة، وقال لميكايل: اهبط إلى الأرض وادع لها الشهود الثلاثة... فانتصب يهوذا على قدميه على الفور، وقال: أتوسل إليكم أيها الإخوة، ويا أبناء أبي، اسمعوا قلبي: من الأفضل بالنسبة إليّ أن أحرق هذا العالم بنيران يمكن إطفائها، لئلا أحترق في العالم عندما تأتي مَنْ لا تُطفأ نيرانه. من الأفضل بالنسبة إليّ أن تتورد وجنتاي خجلاً في هذا العالم، وهو عالم عابر، ولا تتورد خجلاً أمام آبائي في العالم القادم. على المرء أن ينظر في الطريقة التي يحكم بها على غيره، سواء كانت صالحة أم لا»^(١).

بينما في التلمود البابلي، يكافئ الله يهوذا لأنه أعفى ثامار من العقاب أن وعده بنجاة ثلاثة أحفاد له من أتون نبوخذ نصر، إلا أننا في هذه الحالة نجد ثامار هي التي تتضرع لله ليتدخل لإنقاذها، وتعدّه بثلاثة أحفاد سوف يقدسون اسمه (من خلال رفض السجود لتمثال نبوخذ نصر). كما نعر على فكرة مماثلة في الترجوم الغربي للتوراة^(٢) Targum Pseudo-Jonathan الذي يرجع تاريخه

(١) Targum Neofiti (trans. M. McNamara), Collegeville, 1992, 176 ff. Non-italicised text is quoted from Genesis 38; italicised text is added by the Targum in McNamara's translation.

(٢) Targum Pseudo-Jonathan: Genesis, translated, with Introduction and Notes by M. Maher, Liturgical Press, 1992, 129-130 ad Genesis 38:24-26.

إلى الحقبة الإسلامية^(١). ما نودّ التأكيد عليه هنا مرة أخرى هو أن المصادر اليهودية، منذ العصور القديمة وحتى الحقبة الإسلامية الأولى، وفي كلٍّ من فلسطين والعراق، كانت تتناقل فكرة أن الله يمكن أن يتدخل لإنقاذ المؤمنين من النار، وهي فكرة غالبًا ما ترتبط في هذه النصوص بأحداث سفر دانيال ٣. إنّ استخدام هذه الأحداث الأخيرة كهيستوريولا في الأوعية السحرية المنقوشة باللغة الآرامية في العصور القديمة المتأخرة، كما نوقش آنفًا، يدعم الفكرة القائلة بأن الرسالة اللاهوتية لسفر دانيال ٣ كانت منتشرة على نطاق واسع بين اليهود عشية ظهور الإسلام، وبإمكان اليهود الصالحين الذين يُلقوا في النار بسبب معتقداتهم أن يتوقعوا حدوث معجزة (الخلاص في هذا العالم) بدلًا من الاستشهاد (الخلاص في الآخرة).

(١) يستند تأريخ هذا النصّ في الحقبة الإسلامية إلى وجود أسماء إسلامية داخله (مثل اسم: فاطمة، التي تأتي بوصفها زوجة إسماعيل). مؤخرًا، جادل B. Mortensen (The Priesthood in Targum Pseudo-Jonathan: Renewing the Profession, Leiden, 2006) بأن الكثير من المواد الهاجادية في هذا النصّ ترجع إلى القرن الرابع بعد الميلاد.

البرهان الإيراني:

إبان العصور القديمة المتأخرة، في الفكر الديني الإيراني، كانت فكرة البر أو الصلاح المرتبطة بالحصانة من الأذى واسعة الانتشار بل ومقننة في السياقات القضائية. وعلى حد تعبير ماري بويس Mary Boyce^(١):

«كانت النار تُستخدم أيضًا في التقاليد القضائية في إيران القديمة؛ فقد يُطلب من أولئك المتهمين بالكذب أو الإخلال بشروط التعاقد (miθra-) خوض اختبار أساسي لإثبات براءتهم من خلال عرضهم على النار. وفي مثل هذه المحاكمات، كان على المتهم السير خلال النار، مع سكب معدن مصهور على صدره العاري. ويُقال إنه كان هناك حوالي ٣٠ نوعًا من تلك الاختبارات النارية يجب على المتهم خوضها في جميع الحالات... وفي كل مرة، إذا مات المتهم فقد تَمَّت إدانته، وإذا نجا كان بريئًا؛ لأنه كان محميًا من قبل ميثرا Mithra والكائنات الإلهية الأخرى»^(٢).

(١) ماري بويس (١٩٢٠-٢٠٠٦)، باحثة إنجليزية متخصصة في اللغة والأدب الفارسي، حصلت على الدكتوراه في اللغات الشرقية من جامعة كامبريدج عام ١٩٥٢، وهي أستاذ الدراسات الدينية في جامعة لندن منذ ١٩٥٨ وإلى ١٩٦١، تركّز عملها في الديانات الشرقية القيمة، مثل: الزرادشتية. عملت في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بلندن (SOAS) حتى تقاعدها في عام ١٩٨٢، واستمرت بشكل فخري كباحثة في المركز إلى وفاتها في ٢٠٠٦، ولها عدد كبير من الكتب والأبحاث في هذا المجال. (قسم الترجمات).

(٢) M. Boyce, s. v. 'Ātaš' in Encyclopædia Iranica, vol. 3, 1-5, cf. eadem, "On Mithra, Lord of Fire," Monumentum H. S. Nyberg I, Acta Iranica 4, 1975, 70-72. See also M.

تزرع عصور ما قبل الإسلام بالكثير من هذه الأمثلة. وفي أحد هذه الأمثلة تعرض موبدان موبد^(١) في عهد شاپور الثاني (٣٠٩-٣٧٩)، وهو إدرباد بن مهربساند Ādurbād the son of Mahrspand، إلى اختبار البرونز المنصهر لإثبات صلاحيته الدينية (واجتاز الامتحان)^(٢). وعلى نحو أكثر أهمية يُقال: إن زرادشت ذاته نجا من الامتحان بالنار. يشير ديو كوكسيانوس مؤرخ القرن الثاني الميلادي إلى أن السماء أمطرت نارًا على زرادشت، ولكنه تمكن من النجاة دون أن يلحقه أذى^(٣)، وبعد مدة زمنية طويلة تروي مصادر العصر الإسلامي روايات مشابهة عن تدخل الله لإنقاذ زرادشت من النار^(٤)، وتبرز مركزية فكرة نجاة زرادشت من النار عبر التدخل الإلهي بالنسبة إلى الزرادشتية من خلال وجود رواية مناوئة للزرداشتية تنص على موت زرادشت في النار التي أمطرها

=

Shaki, s. v. 'Judicial and Legal Systems ii. Parthian and Sasanian Judicial Systems', in Encyclopædia Iranica, vol. 15, 177-180 ("The trial by ordeal was a prevalent means of resolving a case.").

(١) وهو كبير الموازنة، وهم الطبقة الدينية العليا لدى الفرس. وبحسب جواد علي، جعل بعض العلماء الموبدان بمنزلة قاضي القضاة للمسلمين. (المترجم).

(٢) A. Tafazzolī, s. v. 'Ādurbād ī Mahrspandān' in Encyclopædia Iranica, vol. 1, 477. For another example, see J. De Menasce, "Kartak the Heretic and the Ordeal by Fire", Studia Iranica 15ii (1986): 159-163.

(٣) Orations, 36.40, in Y. Kiel, "Abraham and Nimrod in the Shadow of Zarathustra", The Journal of Religion 95i (2015): 35-50, at p. 44.

(٤) Kiel, "Abraham and Nimrod in the Shadow of Zarathustra", 44-45.

عليه السماء، ومن المفترض أن توضح مثل هذه الرواية إحدى سُبل الجدل ضد الزرادشتية؛ وهي القول بأن زرادشت فشل في النجاة من الامتحان بالنار^(١).

كما نعر على مثال مثير للاهتمام بشكل خاص وهو قصة سياوش Siyavash في الملحمة الوطنية الفارسية: الشاهنامة؛ ففي إحدى المكائد الفرعية من قصته، تراوده الملكة سودابه Sudabeh عن نفسه، وهي زوجة أبيه الملك كيكافوس Kaykāvūs. فيأبى سياوش أن يجيبها، فتتهمه بهتاناً بالاعتداء عليها جنسياً. ومن الواضح أن تلك القصة ما هي إلا إعادة صياغة لقصة يوسف في بيت فوطيفار (انظر: تكوين ٣٩: ٧ وما يليها)، أو بشكل أدق، هي إعادة صياغة للنسخة القرآنية من هذه القصة (سورة يوسف، آية ٢١ وما بعدها). ومع ذلك، تأخذ القصة في نسخة الشاهنامة منعطفًا إيرانيًا خالصًا، بدلاً من إثبات براءته من خلال تدخل شاهد يشير إلى أن قميصه قد من دُبر (مما يعني أنه هو الذي كان يفرّ منها، وهو الحدث الذي يورده القرآن في الآيات ٢٦-٢٨ من سورة يوسف)، يجتاز سياوش امتحان النار ويخرج منها سالمًا. وعند هذه النقطة تلتقي رواية الشاهنامة ورواية الكتاب المقدس والقرآن مرة أخرى، ولا يُسمح للبطل بالاستفادة من تبرئته، إذ يرسل سياوش شرقاً إلى ممالك توران

Pseudo-Clement, Homilies, 9.4 (in Kiel, “Abraham and Nimrod in the Shadow (١) of Zarathustra”, 43).

(العدو التقليدي لإيران)، بينما يُسجن يوسف^(١). بعبارة أخرى، ينطوي إضفاء الطابع الإيراني على هذه القصة إضافة تفاصيل تقضي بأن البطل خرج سالمًا من النار، وهو ما يعدُّ دليلًا على عفّته/ براءته. وفي أواخر العصور القديمة الإيرانية، كما في اليهودية المعاصرة، تصمد الفضيلة أمام النار، بدلًا من أن تصبح النار مطيّة الاستشهاد^(٢).

On this, see e. g. N. Yavari, “Polysemous Texts and Reductionist Readings: (١) Women and Heresy in the Siyar al-Mulūk”, in N. Yavari, L.G. Potter, and J-M. R. Oppenheim (eds.), Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet, New York, 2004, 322–362, at p. 334.

(٢) إذا ما أخذنا ذلك بعين الاعتبار، قد نفهم التقليد اليهودي-الفارسي المشترك المتمثل في حرق دمية هامان في يوم البوريم، حول هذا التقليد، راجع: (A.J. Silverstein, Veiling Esther, Unveiling her Story: On the Reception of a Biblical Book in Islamic Lands, Oxford, 2018, ch. 4). حيث يشير حرق دمي هامان إلى الانتصار عليه، وليس إلى استشاده.

البرهان العربي:

لعلّ الدليل الأكثر أهمية لغرضنا البحثي هنا هو أن أفكارًا مماثلة سادت في شبه الجزيرة العربية (خاصةً جنوب الحجاز) عشية ظهور الإسلام. وقبل أن تنتقل إلى مناقشة موادّ جديدة، يجب أن نعود إلى النصّ الذي تمّت مناقشته من قبل، وهو نصّ كتاب الآثار التوراتية حول خروج إبراهيم من أتون النار. وكما رأينا، فإنّ هذا هو النصّ الأقدم الذي يذكر موت هاران في لهيب النار، ونجاة أبرام المعجزة منها. وعلى الرغم من أن الكتابات المدراسية اللاحقة (بما في ذلك الكتابات المسيحية والإسلامية) تتفق مع مدرّاش رابا تكوين على أن النمرود هو الذي ألقى أبرام في النار، إلّا أن كتاب الآثار التوراتية - أقرب مصدر زمني للقصة - يذكر أن يقطان هو الذي فعل ذلك. وفي ما يسمى بتصنيف الأمم Table of Nations، يخبرنا الكتاب المقدّس (تكوين ١٠: ٢٥) أن يقطان كان شقيق فالج «الذي انقسمت الأرض في أيامه (وكلمة niflega من نفس جذر كلمة فالج Peleg). بالطبع يرتبط تقسيم الأرض ببناء برج بابل (تكوين ١١: ١-٩)، الذي يُعزى بناؤه إلى النمرود (على الرغم من أن الكتاب المقدّس ذاته لا يحدد هوية المشاركين في بناء البرج أو ما إذا كان للمدينة زعيم على الإطلاق)^(١). بإمكان المرء أن يتكهّن

(١) يعود الارتباط بين النمرود وقصة برج بابل - من بين أمور أخرى - إلى وصف الكتاب المقدّس له بأنه ملك شنعار (تكوين ١٠: ١٠)، وهو ذات المكان الذي يخبرنا الكتاب المقدّس بعد ذلك بقليل (تكوين ١١: ٢) أنه شهد حدوث قصة برج بابل. لاحظ أيضًا أن اليعقوبي (Ta' rīkh, vol. 1, p. 17) يشير إلى النمرود بوصفه مشيد برج

بأن كتاب الآثار التوراتية ربط بين يقطان وإلقاء إبراهيم في الآتون بسبب هذا التداخل الكرونولوجي مع قصة برج بابل: ومع استدعاء ذلك في نص الآثار التوراتية، صُنِع الآتون الذي أُلقي فيه أبرام من الطوب اللبن، تمامًا كما حددته قصة برج بابل من أن المشاركين في البناء «قالوا لبعضهم بعضًا: هلمَّ نصنع طوبًا لبنًا ونحرقه حرقًا» (تكوين ١١: ٣). وعلى هذا النحو، يمكننا أن نفهم ورود ذكر يقطان في أقدم نسخة من قصة آتون إبراهيم.

ولكن ثمة سبب آخر لربط يقطان بهذا الحدث؛ فبعد أن يذكر سفر التكوين يقطان وشقيقه فالج، يواصل سرد تصنيف الأمم (تكوين ١٠: ٢٦-٣٠) بتفصيل ذرية يقطان، وهم شعوب جنوب شبه الجزيرة العربية: (شالف، وحضر موت، ... إلخ). في الواقع -وكما هو معروف- تساوي التقاليد الإسلامية بين يقطان و(قحطان)، ومن ذريته العرب القحطانيون، العرب (العاربة) في جنوب شبه الجزيرة العربية (بخلاف العرب المستعربة من ذرية عدنان من إسماعيل، بحسب المصادر الإسلامية المبكرة)^(١). بعبارة أخرى، كان يقطان هو أصل

=

بابل، والذي يسميه بالبنيان، وهي ذات الكلمة (النادرة نسبيًا) المستخدمة في الآية ٩٧ من سورة الصافات في القرآن لوصف الآتون الذي أُلقي فيه إبراهيم.

(١) J. Retso, The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads, Abingdon, 2003, 30 ff.

شعوب وثقافات جنوب الجزيرة العربية، وفي عصور ما قبل الإسلام (كان ذلك -على ما يبدو- في الوقت الذي دُوّن فيه كتاب الآثار التوراتية)، وكان معروفاً أن عرب جنوب الجزيرة يستخدمون امتحان النار للتمييز بين الديانات الصحيحة والكاذبة، وهي الحقيقة التي سنشرع في مناقشتها الآن.

في الحقبة الجاهلية العربية، لم يُستخدم العرض على النار في السياقات القضائية التي عرضت لنا في التقاليد الإيرانية قبل الإسلام^(١)، بل وُظف على نحوٍ خاصٍ لتحديد مدى جدارة التقاليد الدينية المنافسة بالاتباع. ونطالع أحد هذه الأمثلة في كتاب الأصنام لابن الكلبي، الذي يصف الحالة الوثنية السائدة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، فعندما أتى على ذكر الإلهة اللات (التي شكّلت مع مناة والعزى ثلاثية معروفة كانت تُعبَد في مكة -من بين أماكن أخرى- عشية ظهور الإسلام)^(٢)، يخبرنا ابن الكلبي بما يأتي:

(١) من المثير للاهتمام أن نرى القبائل البدوية الحديثة في جنوب إسرائيل تمارس الامتحان بالنار، إذ تثبت براءة المرء في السياقات القضائية بخروجه منها سالمًا. وبدون معرفة متى وأين نشأت هذه الممارسة تحديدًا، لا يمكننا أن نكون على بينة من أهمية هذه الممارسة لمناقشتنا، حول هذه المسألة، راجع:

J. Ginat, Bedouin Bisha'h (sic!) Justice: Ordeal by Fire, Brighton: Sussex Academic Press, 2012. Again, the idea is that the innocent emerge unscathed. The word should be bish'ah, to do with ugliness.

(٢) See e. g. Q 53:19-23.

«... فلم تزل كذلك (مُعْظَمة) حتى أسلمت ثقيف، فبعث رسول الله المغيرة بن شعبة فهدمها وحرّقها بالنار. وفي ذلك يقول شداد بن عارض الجسمي حين هُدِّمت وحرّقت، ينهى ثقيفاً عن العود إليها والغضب لها:

لا تنصروا اللات إنّ الله مُهلكها وكيف نصرُكُمْ مَنْ ليس ينتصرُ؟
إنّ التي حرّقت بالنار فاشتعلت ولم تُقاتل لدى أحجارها، هَدَرُ...»^(١).
إنّ ما ترمي إليه هذه الآيات واضح للغاية: يستحقّ المعبود أن تُصرف إليه العبادة طالما كان بإمكانه أن يثبت قوّته، وحقيقة أنّ اللات لم تستطع أن تنجو بنفسها، تدحض الادعاء بألوهيتها. وفي حين أننا نعثر على هذا المنطق بشكل ضمني هنا، نراه منصوفاً صراحة في سيرة ابن هشام (التي ترجع إلى ابن إسحاق)، عند وصف اعتناق حكام جنوب الجزيرة العربية اليهودية في أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس. يخبرنا ابن هشام أنّ الملك الحِميري أسعد أبا كرب (حوالي ٣٨٣-٤٣٣) تحوّل إلى اليهودية بفعل اثنين من الأحرار اليهود (تجد المزيد عنهما أدناه). وبعد ذلك، سعى الملك إلى اعتناق رعاياه اليهودية، كما يقول ابن هشام:

Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām, trans. N.A. Faris, The Book of Idols, Princeton, (١)

«أَنْ تُبْعًا لِّمَا دَنَا مِنَ الْيَمَنِ لِيَدْخُلَهَا حَالَتْ حِمِيرٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذَلِكَ، وَقَالُوا: لَا تَدْخُلَهَا عَلَيْنَا، وَقَدْ فَارَقْتَ دِينَنَا، فَدَعَاهُمْ إِلَى دِينِهِ، وَقَالَ: إِنَّهُ خَيْرٌ مِنْ دِينِكُمْ، فَقَالُوا: فَحَاكِمْنَا إِلَى النَّارِ، قَالَ: نَعَمْ، وَكَانَتْ بِالْيَمَنِ -فِيمَا يَزْعُمُ أَهْلُ الْيَمَنِ- نَارٌ تَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِيمَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، تَأْكُلُ الظَّالِمَ وَلَا تَضُرُّ الْمَظْلُومَ، فَخَرَجَ قَوْمُهُ بِأَوْثَانِهِمْ وَمَا يَتَقَرَّبُونَ بِهِ فِي دِينِهِمْ، وَخَرَجَ الْحَبْرَانِ بِمَصَاحِفِهِمَا فِي أَعْنَاقِهِمَا مُتَقَلِّدِيهَا، حَتَّى قَعَدُوا لِلنَّارِ عِنْدَ مَخْرَجِهَا الَّذِي تَخْرُجُ مِنْهُ، فَخَرَجَتِ النَّارُ إِلَيْهِمْ، فَلَمَّا أَقْبَلَتْ نَحْوَهُمْ حَادَوْا عَنْهَا وَهَابُوهَا، فَذَمَّرَهُمْ مِنْ حَضَرِهِمْ مِنَ النَّاسِ، وَأَمَرُوهُمْ بِالصَّبْرِ لَهَا، فَصَبَرُوا لَهَا حَتَّى غَشِيَتْهُمْ فَأَكَلَتِ الْأَوْثَانُ وَمَا قَرَّبُوا مَعَهَا، وَمَنْ حَمَلَ ذَلِكَ مِنْ رِجَالِ حَمِيرٍ، وَخَرَجَ الْحَبْرَانِ بِمَصَاحِفِهِمَا فِي أَعْنَاقِهِمَا تَعْرِقُ جِبَاهُهُمَا لَمْ تَضُرَّهُمَا، فَأَصْفَقَتْ عِنْدَ ذَلِكَ حِمِيرٌ عَلَى دِينِهِ، فَمِنْ هُنَاكَ وَعَنْ ذَلِكَ كَانَ أَصْلُ الْيَهُودِيَّةِ بِالْيَمَنِ»^(١).

تبين تلك الرواية، التي تتكرر في العديد من المصادر الإسلامية المبكرة، أن الامتحان بالنار كان يستخدم على نحو مُعتاد في جنوب شبه الجزيرة العربية لتسوية الخلافات، بما في ذلك تلك النزاعات المتعلقة بالأفضلية النسبية للديانات المتنافسة. على نحو قاطع، عندما رأى الحميريون معجزة بقاء اليهود في النار، آمنوا بالدين الجديد. ويشير حمزة الأصفهاني إلى هذا الملك اليهودي

(١) Ibn Hishām, The Life of Muḥammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl

Allāh (trans. a. Guillaume), vOxford, 1955, 17.

بوصفه صاحب الخبرين، دون أن يقدم مزيداً من التفاصيل حول هذا الأمر^(١)، كما لو أنّ القصة ذائعة بحيث لا تحتاج إلى بيان، ويشير ابن الكلبي بالمثل إلى اثنين من الأخبار بشكل مقتضب، مضيفاً أنهما كان لهما دور أساس في تركّ الناس عبادة الوثن العربي "رثام"^(٢). يعتمد كلّ من ابن هشام والطبري على روايات ابن إسحاق في سرد المزيد من التفاصيل حول قصة اعتناق اليهودية في اليمن، وربما ليس من المستغرب أن يورد الطبري عدّة روايات لتلك القصة. في إحدى هذه الروايات، يشير الطبري إلى أنّ الملك اليهودي الجديد (المعروف هنا باسم التبع [الثاني]) حاول العودة إلى دياره، فاعترضه السكان المحليون بسبب تحوله إلى اليهودية:

«لَمَّا دَنَا تَبَعَ مِنَ الْيَمَنِ لِيَدْخُلَهَا، حَالَتْ حَمِيرُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذَلِكَ، وَقَالُوا: لَا تَدْخُلْهَا عَلَيْنَا وَقَدْ فَارَقْتَ دِينَنَا، فَدَعَاهُمْ إِلَى دِينِهِ، وَقَالَ: إِنَّهُ دِينَ خَيْرٍ مِنْ دِينِكُمْ، قَالُوا: فَحَاكِمْنَا إِلَى النَّارِ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَكَانَ بِالْيَمَنِ -فِيمَا يَزْعُمُ أَهْلُ الْيَمَنِ- نَارٌ تَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِيمَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، تَأْكُلُ الظَّالِمَ وَلَا تَضُرُّ الْمَظْلُومَ، فَلَمَّا قَالُوا ذَلِكَ لَتَبَعَ قَالَ: أَنْصَفْتُمْ...»^(٣).

(١) Ḥamza al-Iṣfahānī, Ta' rīkh, 131.

(٢) Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām, 11.

(٣) Al-Ṭabarī, Ta' rīkh al-Rusul wa l-mulūk, Leiden, 1879-1901, vol. 1, 904-905

(trans. C.E. Bosworth, The History of al-Ṭabarī: Volume 5. The Sasanids, the

وهنا يتم وصف الامتحان بالنار بمزيد من التفصيل، وتواصل الرواية ذكر قصة الحَبْرين وكتبهم المقدّسة التي نجت بمعجزة من النار دون أن يصابوا بأذى، بينما لم يحدث شيء من هذا مع الوثنيين. كما أنّ الدور الذي تلعبه كتب اليهود المقدسة يُعدّ مثيراً للاهتمام أيضاً؛ لأنه يرتبط بمجموعة أوسع من الروايات حول النجاة المعجزة للنصوص المقدّسة من النار.

=

Byzantines, the Lakhmids, and Yemen, Albany, N.Y., 1999, 170 ff.). See also Ibn Hishām, The Life of Muḥammad, 10.

صمود الكتب المقدسة للنار:

بالعودة إلى سفر إرميا، نقرأ في الإصحاح ٣٦ أنّ نبوءة إرميا، التي كان يأمل خلالها أن يقنع شعب يهوذا بالتوبة، رفضها يهوياقيم ملك يهوذا. يصف السفر هذا الأخير (يهوياقيم) وهو جالس أمام موقد نار مشتعلة، يلقي بـ«ثلاثة أو أربعة أعمدة» من سفر إرميا في النار، حتى احترق السفر بأكمله في الموقد. وقد سعى ثلاثة من اليهود إلى إثناء عزم الملك عن حرق السفر، لكن دون جدوى. ثم أمر الملك بالقبض على إرميا وكاتب السفر باروخ بن نيريا، لمعاقبتهما، ولكن الربّ حبّأهما، وأمر إرميا بكتابة نسخة ثانية من السفر، وهي التي تضمنت عددًا من الإضافات على النسخة الأولى. وهكذا تم إعداد نسخة ثانية من المخطوطة.

هذا السفر ذو صلة بنقاشنا من وجهين؛ أولاً: على الرغم من أن الباحثين قد وضعوا أيديهم من قبل على أوجه التشابه بين موقف إرميا وموقف موسى (على سبيل المثال، تدمير المخطوطات الأولى واستبدالها بأخرى، كما هي الحال مع الألواح التي جاء بها موسى)، إلا أن هناك أيضًا أوجه تشابه مع سفر دانيال ٣. ليس فقط فيما يتعلق بالأحداث التي وقعت في عهد نبوخذ نصر في كلتا الحالتين (في هذه الحالة يظهر يهوياقيم كحاكم يهوذا)، ولكن لدينا هنا أتون أيضًا، حيث يتم إلقاء «ثلاثة أو أربعة» لفائف من المخطوطات (كما في دانيال ٣؛ حيث يدخل ثلاثة أفراد الأتون، ولكن بعد ذلك يُرى أربعة أفراد)، وكذلك تدخل

الربّ من أجل إنقاذ المؤمنين من عنف الملك. وفي كلتا الحالتين، يتحدى ثلاثة يهود تصرفات الملك. ثانيًا: على الرغم من أوجه التشابه المذكورة، من المهم أن نشير إلى أن اللفائف «الثلاثة أو الأربعة» الواردة في إرميا ٣٦ التي تم طرحها في النار لم تنجّ بواسطة الله، بل أُملى عليهم نسخة ثانية منها. ولكن في مرحلة ما بعد ذلك، تظهر فكرة أنّ الله لن ينجي المؤمنين به من النار فحسب، بل سيحفظ كتبه المقدّسة أيضًا، وبالتالي فإنّ إرميا ٣٦ هو المحطة الأخيرة^(١) لفكرة أن الكتاب المقدّس يمكن أن ينجو من النار بمعجزة.

ويأتي أحد الأمثلة من القصة التلمودية لحنانيا بن تيراديون^(٢) Haninah ben Teradyon. حيث يُقال لنا: إن حنانيا سخر من القانون الروماني الذي حظر تعليم التوراة، من خلال قراءة لفائف التوراة ذاتها وعقد حلقات عامة لتعليم التوراة؛ اكتشف بعض الرومان هذا الجُرم، فكان أن: «ألقوا القبض عليه، ودثروه بلفائف الشريعة، وأحاطوه بأغصان الشجر وأضرموا فيها النيران، ثم أحضروا خيوطًا من الصوف المشربة بالماء ووضعوها على قلبه حتى لا يسلم الروح سريعًا، فصرخت ابنته بصوت عال: يا أبت، هل كان عليّ أن أراك في تلك الحالة! فأجاب: لو كان عليّ أن أحترق بمفردي لكان شيئًا أجالد لاحتماله،

(١) بالمعنى الحرفي، كان سفر إرميا ٣٦ هو المرة الأخيرة التي ينجو من بعدها الكتاب المقدّس من النار.

(٢) Babylonian Talmud, 'Avodah Zarah 18a.

ولكن ها أنا أحترق الآن مع لفائف الشريعة، ولكن مَنْ سيتولى حفظ التوراة سيتولى حفظي أيضًا. فهتف به مريدوه: يا مُعلِّم، ماذا ترى؟ فأجابهم: الرقوق تحترق الآن، ولكن الحروف تصعد إلى أعلى. فصاحوا به: افتح الآن فمك؛ حتى تتمكن النيران من الولوج فيه. فأجابهم: مَنْ منحني تلك الروح يستردّها، ولكن لا ينبغي للمرء أن يُلقِي بنفسه إلى التهلكة. عندئذ، سأله من يعذبه: أيها الحاخام، إذا ما زدت عليك اللهب وأزلت عنك خيوط الصوف المبللة، فهل تضمن لي الحياة الأخرى؟ فأجابه: نعم، فقال له: فلتقسم لي على ذلك، فأقسم له. عندئذ، زاد من حرارة النار، ورفع خيوط الصوف المبللة من على قلبه، فأسلم الروح من فوره، ثم وثب الجلاد وألقى بنفسه في النار، فنادى صوتٌ علويٌّ: فاز حنانيا بن تيراديون وجلاده بالحياة الأخرى»^(١).

نحن هنا أمام عدّة نقاط تنطوي عليها هذه الرواية، من بينها الحقيقة الممثلة في عدم نجاة (المؤمن) من الحريق الذي أُلقي فيه بسبب معتقداته في تلك القصة اليهودية. فعلى الرغم من محاولة بعضهم تبرير ذلك بالقول إن حنانيا كان

(١) Translations from the Babylonian Talmud are adapted from Isidore Epstein's

'Soncino' edition, The Babylonian Talmud, London, 1948. On this episode, see R. Kalmin, Jewish Babylonian between Persia and Roman Palestine, Oxford, 2006, 22-29; and J.L. Rubenstein, "Martyrdom in the Persian Martyr Acts and in the Babylonian Talmud", in G. Herman and J.L. Rubenstein (eds.), Aggadah of the Bavli and its Cultural World, Providence RI, 2018, 175-210, at pp. 182 ff.

يُعاقَب بسبب خطيئته المتعلقة بنطق اسم الرب^(١)، إلا أنه تجدر الإشارة أيضًا إلى أن حنانيا لم يكن يعاني من حرارة النار الملتهبة، فقد كان يتحدث إلى ابنته وتلاميذه وحتى جلاده أثناء احتراقه حتى الموت. من الواضح أن ثمة معجزة هنا^(٢)، ولكنها ليست خلاصًا كاملاً من النار. علاوة على ذلك، فيما يتعلق بحنانيا، فعلى الرغم من أنه قبل مصيره المحتوم، إلا أنه لم يسعَ للاستشهاد؛ «مَن منحني تلك الروح يستردّها، ولكن لا ينبغي للمرء أن يُلقَى بنفسه إلى التهلكة». وأخيرًا، بينما كان الحاخام ذاته يحترق في النار، حُفِظت حروف التوراة على نحوٍ مُعْجِز. وعلى ما يبدو أن حنانيا قد توقَّع أن يُحفظ هو أيضًا، نظرًا لالتصاقه بمخطوطات التوراة، ولكن الله اختار أن يحفظ كتابه المقدس فحسب^(٣).

وكما رأينا في سفر إرميا ٣٦، لم يختَر الرب أن يحفظ كتابه المقدس من الموقد، على الرغم من أننا نعثر على تقليد شاذ لدى اليعقوبي يشير إلى أن مخطوطات التوراة في زمن إرميا قد حُفِظَت من النار بمعجزة:

(١) Kalmin, Jewish Babylonian between Persia and Roman Palestine. 133.

(٢) في الواقع، هناك العديد من (المعجزات) هنا: فقد كان حنانيا قادرًا على تأمين منزلة في الحياة الآخرة للجلاد الروماني، بالإضافة إلى سماع صوت سماوي.

(٣) في التلمود البابلي (Mo'ed Qatan 25a)، تجري المقارنة بين حروف التوراة وأرواح البشر، وهو ما قد يكون ذا صلة هنا.

«...وفي عصره (دانيال) سار نبوخذ نصر ملك بابل إلى بيت المقدس، فقتل في بني إسرائيل وسباهم، وحملهم إلى أرض بابل، ثم صار إلى أرض مصر، فقتل فرعون الأعرج ملكها. وأخذ نبوخذ نصر التوراة وما كان في الهيكل من كتب الأنبياء، فصيرها في بئر وطرح عليها النار، وكبسها، وكان في ذلك العصر إرميا النبي... فلما رجع بنو إسرائيل إلى بلدهم ملكوا عليهم زربابل بن شألتييل، فبنى مدينة بيت المقدس، وبنى الهيكل، وأقام على بنائه ستاً وأربعين سنة، وفي زمانه مسح الله نبوخذ نصر بهيمة أنثى، فلم يزل يتنقل في أجناس البهائم سبع سنين، ثم يقال إنه تاب إلى الله عز وجل، فأحياه بشراً، ثم مات. وكان زربابل الذي أخرج التوراة وكتب الأنبياء من البئر التي دفنها فيها نبوخذ نصر، فوجدها بحالها لم تحترق»^(١).

لا يتعلّق ذلك الخبر بالنجاة المعجزة لمخطوطات التوراة من الحرق فحسب، بل بحدوث ذلك أيضًا في زمن دانيال، مما يحيلنا مباشرة إلى قصة (سفر دانيال ٤) التي مسح الله فيها نبوخذ نصر إلى حيوان لمدة سبع سنوات،

(١) Al-Ya'qūbī, Ta' rīkh, vol. 1, 70–71; translated in The Works of Ibn Wāḍih al-

Ya'qūbī: An English Translation, Volume 2, 327–328 (emphasis mine.). Contrast this version of events with the one provided by al-Ṭabarī, in which Nebuchadnezzar indeed burned the Torah, and its contents were returned to the Jews during the time of Ezra not by retrieving the miraculously intact scrolls but through an angel's intervention, after which "the Torah presented itself in [Ezra's] chest" (fa-mathalat al-tawrah fī ṣadrihi; al-Ṭabarī, Ta' rīkh, vol. 1, 669–670).

وهو ما يشير إلى قصة إلقاء نوح نضر للفتية الثلاثة في النار التي نجوا منها، ولكننا نجد هنا كتباً يهودية بدلاً من الفتية.

وفي المصادر الإسلامية المبكرة، يمكننا العثور على أمثلة لكلمات مقدسة نجت بمعجزة من النار، وأهمها حديث عقبة بن عامر، يقول: سمعت رسول الله يقول: «لو جُعِلَ القرآن في إهاب ثم أُلْقِيَ في النار ما احترق». وربما يكون من غير المستغرب أن يولّد هذا الحديث قدرًا كبيرًا من الجدل بين هؤلاء العلماء الذين اختاروا تفسيره تفسيرًا حرفيًا (حيث يمكن للقرآن النجاة من النار بمعجزة)، وبين أولئك الذين اختاروا مقارنة أكثر عقلانية (حيث يمكن دحض ادعاء الحصانة من النار بسهولة) بتفسيره على سبيل المجاز^(١).

كما نعر على مثال آخر في إحدى الروايات الإسلامية المبكرة لقصة شهداء نجران، والتي جرى الربط بينها وبين آيات سورة البروج. في هذه الرواية من القصة التي يرويها ابن هشام، كان هناك ساحر محليّ يعلم غلمان نجران السحر، فأقام (مؤمن) اسمه (فيميون) خيمة على الطريق التي يسلكها الغلمان وهم يختلفون إلى الساحر وأخذ يتعبّد فيها، فكان أن أعجب أحد الغلمان بهذا الرجل وصلاته، فأسلم (وبالتالي تخلّى عن تعلّم السحر)، ثم طلب الغلام من

(١) حول هذا الجدل، راجع:

T. Zadeh, “‘Fire Cannot Harm It’: Mediation, Temptation, and the Charismatic Power of the Quran”, Journal of Quranic Studies 10ii (2008): 50–72, esp. pp. 54 ff.

فيميون أن يعلمه (اسم الله الأعظم)، لكنه رفض أن يفعل ذلك. عندئذ، يُنقل لنا أن الغلام كتب أسماء الله جميعها على قداح وأشعل فيها النار، فلم ينج منها إلا القدح الذي كُتب عليه اسم الله الأعظم، وبهذه الطريقة عَلِمَ الغلام الاسم.

ثمة الكثير من الاهتمام الذي تلقاه هذه القصة؛ مثل الحديث عن أوجه التشابه المتعددة بين الرواية الكاملة للأحداث وتقاليد سفر دانيال^(١). وفي الواقع، تتعلّق الخلفيات القصصية المختلفة التي ترد في المصادر الإسلامية الكلاسيكية لواقعة شهداء نجران^(٢) إلى حدّ كبير بسفر دانيال ١-٦ أكثر من كونها تتعلّق بقصة شهداء نجران؛ إذ تتحدث الروايات عن سحرة البلاط، وعن شخص مؤمن يصلي علانية ليدحض السحرة أو الملك، ويهزم الأسد بعون من الله، وعن أشياء مقدّسة لا تتأثر بالنار، وعن ثلاثة أشخاص مؤمنين يقتلون على يد طاغية، وفي معظم هذه القصص يعتنق الملك الشرير في نهاية المطاف الدين

(١) بحسب اليوسيون، على سبيل المثال، لم تكن حاشية الملك الغيورة هي التي شهدت صلاة دانيال [المحظورة] (دانيال ٦)، بل سمعها طفل كان يلعب خارج منزله. ولمطالعة خلفية مسيحية قبطية محتملة لروايات فيميون، انظر:

G. Newby, "An Example of Coptic Literary Influence on Ibn Ishāq's Sīrah", JNES 31i (1972): 22-28.

وقد تحولت قصة فيميون إلى فيلم رسوم متحركة مصري للأطفال بعنوان: (رحلة الخلود)، عام ١٩٩٢.

(٢) For these, see Cook, "The Aṣḥāb al-Ukhdūd", and Jeffery, "Christianity in South Arabia".

الصحيح^(١). وبالفعل، لا يوجد أيّ عنصر من هذه العناصر في الروايات المسيحية لقصة شهداء نجران، ولكن يمكننا تتبعها جميعاً في تقاليد سفر دانيال، مع استبدال نبوخذ نصر بذي نواس كحاكم مضطهد.

(١) تحرّج الإشارة إلى اعتناق الطاغية الدين الصحيح في هذه القصص (أصحاب الأخدود) تحليلات ديفيد كوك لهذه التقاليد، ولكنها مفهومة تمامًا في سياق سفر دانيال ١-٦ حيث يتكرّر انتصار اليهود وإلههم على نبوخذ نصر، وفي إحدى المرات يؤمن نبوخذ نصر بشكل صريح (دانيال ٤: ٣١).

ذو نواس والامتحان بالنار في نجران؛

يُفترض حتى هذه اللحظة أنّ المصادر الإسلامية -بدءاً من القرآن فصاعداً- قد فهمت قصة شهداء نجران كما وردت في المصادر المسيحية. وتستلزم مسألة تحديد ما إذا كانت آيات سورة البروج تتعلق بـ(معجزة) سفر دانيال ٣ أم بـ(استشهاد) شهداء نجران أن تفهم قصة شهداء نجران من منظور مسيحي فحسب، أي: بوصفها حالة يُستشهد فيها المؤمنون على أيدي غير المؤمنين. ومع ذلك، فقد واجهنا دائماً أدلة على أن هذا قد لا يكون هو الحال في الواقع؛ إذ إن القرآن لا يميز بين المسيحيين (المؤمنين) واليهود (غير المؤمنين)، وغالباً ما تكون التقاليد التي تُروى عن قصة شهداء نجران في المصادر الإسلامية أقرب إلى تقاليد سفر دانيال منها إلى المرويات المسيحية عن تلك الواقعة، وعلى أية حال، لا تشير الروايات المسيحية إلى أن الشهداء تم إحراقهم في «أخدود» (أو ما يشبهه).

في الواقع، إذا ما أخذنا في الاعتبار النقاشات السابقة عن معجزة الخلاص من النار في السياقات اليهودية والإيرانية والعربية، قد لا نفاجأ عندما نكتشف أن بعض المصنفين المسلمين قد فهموا قصة ذي نواس مع مسيحيي نجران بشكلٍ مختلفٍ؛ إذ نعثر في رواية الدينوري التي أوردناها سابقاً لتلك القصة على بعض المعلومات الأساسية عن التاريخ الديني لشخصية ذي نواس:

«قصة ذي نواس... قالوا: وكان لذي نواس بأرض اليمن نار يعبدها هو وقومه، وكان يخرج من تلك النار عُنُقَ يمتد فيبلغ مقدار ثلاثة فراسخ، ثم ترجع إلى مكانها، ثم إنَّ مَنْ كان باليمن من اليهود قالوا لذي نواس: أيُّها الملك، إنَّ عبادتك هذه النار باطلة، وإنَّ أنت دِنْتَ بديننا أطفأناها بإذن الله تعالى، لتعلم أنك على غرر من دينك، فأجابهم إلى الدخول في دينهم إنَّهم أطفئوها، فلما خرجت تلك العنق أتوا بالتوراة، ففتحوها، وجعلوا يقرؤونها، والنار تتأخر حتى انتهوا إلى البيت الذي هي فيه، فما زالوا يتلون التوراة حتى انطفأت، فتهوّد ذو نواس، ودعا أهل اليمن إلى الدخول فيها، فمن أبى قتله»^(١).

ثمّة نقطتان تتعلّقان بهذه الفقرة يجب أن تكونا واضحتين لنا الآن؛ أولاً: يتم هنا ربط قصة (الحَبْرين) اللّذين حوّلًا ملك جنوب الجزيرة العربية (التَّبَع الثاني) إلى اليهودية بقصة ذي نواس. ثانيًا: خضع ذو نواس للقاعدة (العربية) التي تستدل بالنجاح في الامتحان بالنار على صحة الدين. وفي رواية مثيرة أخرى للقصة، يشير حمزة الأصفهاني (ص ١٣٣) إلى أن ما فعله ذو نواس في الواقع بمسيحيي نجران كان تحديًا تقليديًا لعقيدهم على الطريقة العربية:

(١) Al-Dīnawarī, al-Akhbār al-Ṭiwāl, 62–63.

قد رجعتُ لكتاب الأخبار الطوال الذي عزا له المؤلّف، ونقلْتُ النص عنه. (المترجم).

«وذو نواس هو صاحب الأخدود والداعي مَنْ باليمن إلى التهوّد، وكان نزل يثرب مجتازاً بها فأعجبته اليهودية فتهوّد، وحملته يهود يثرب على غزو نجران لامتحان مَنْ بها من النصاري، وقد كانوا أخذوا النصرانية عن رجل توجّه إليهم من جهة آل جفنة ملوك الشام، فسار مِنْ هناك (يثرب) إليهم وعرضهم على أخاديد احتفروها في الأرض وأضرّمها نيراناً، فكان يُغرق^(١) فيها مَنْ أقام على النصرانية...»^(٢).

بحسب رواية شمعون الأرشمي للأحداث، كان اضطهاد ذي نواس للمسيحيين بسبب طبيعة يسوع؛ إذ لم يستطع أن يتقبّل اعتقادهم بأن يسوع لم يكن مجرد بشرٍ فحسب^(٣). (عندما نأتي إلى القرآن فيما يتعلّق بتلك النقطة، نجد أنّ ذا نواس هو [المؤمن] في تلك الحالة وليس المسيحيون). ربما يكون إذن من التبسيط المُخلّ أن نأخذ مسألة الشهداء المسيحيين على ظاهرها -وهي طريقة لا تعكس عادة التاريخ المستقل للأحداث- وبدلاً من أن ننظر إلى ذي نواس كشخص يعادي المسيحيين بجنون، ويسعى إلى تسوية بعض الخلافات

(١) في النسخة العربية نقرأ كلمة (يعرف) وأنا أفضّل أن نقرأها (يغرق).

(٢) Hamza al-Isfahānī, Ta'rikh, 133.

(٣) جيفري، (المسيحية في جنوب شبه الجزيرة العربية): «وقلنا لهم: لا نطلب منكم أن لا تؤمنوا بالله، خالق السماء والأرض، ولا أن تعبدوا الشمس أو القمر أو غيرهما من الأجرام المضئية الأخرى، أو أن تعبدوا أيّ مخلوق آخر، ولكنكم تنكرون ألوهية يسوع، وتقولون إنه مجرد بشر وليس إلهاً».

السياسية أو الدينية مع المسيحيين/ المسيحية/ البيزنطيين، فقد نفسّر أفعاله في نجران على خلفية تجاربه الخاصّة والتنافس العربي بين الأديان بشكلٍ عامّ: تمامًا مثلما استطاع اليهود أن يدحضوا عقيدته الشخصية عن طريق الامتحان بالنار، مما دفعه إلى التخلي عن معتقداته التقليدية وتبنّي معتقداتهم، توقع ذو نواس أن يتخلى مسيحيو نجران عن إيمانهم بألوهية المسيح حال فشلهم في امتحان النار. وفي نهاية المطاف، كانت الأمور تسير على هذا النحو في الجزيرة العربية^(١).

لا يعني هذا أنّ مثل هذه الاعتبارات قد دارت بخلد ذي نواس ذاته، ولكن ربما فهم المصنّف (العربي) آيات سورة البروج والقراء (العرب) قصة نجران على هذا النحو، وليس كقصة جديرة بالثناء عن الاستشهاد المسيحي على أيدي اليهود.

(١) في الواقع، هكذا سارت الأمور في سفر دانيال أيضًا، حيث تخلى نبوخذ نصر عن معتقداته المعادية لليهود، وأعرب عن إعجابه بإله اليهود (بل اعتنق اليهودية كما نقرأ في سفر دانيال ٤) عندما شاهد معجزاته.

هل يمكن أن تعكس آيات سورة البروج الاستثناء المسيحي؟

عندما نأخذ في عين الاعتبار الأدلة اليهودية والإيرانية والعربية في العصور القديمة المتأخرة، يبدو لنا أن الاستشهاد حرقاً في النار كرمزٍ للتقوى كان مفهوماً مسيحياً خالصاً^(١). تسهم جميع تجارب يسوع والمسيحيين الأوائل، في سياق العصور القديمة المتأخرة، والشهداء المسيحيين في بلاد فارس الساسانية = في تهيئة المناخ لقبول الانطباع بأن الفكر المسيحي يمكنه أن يأخذ قصص تعذيب الأبرياء/ الصالحين/ الأتقياء بسبب إيمانهم على محمل إيجابي، بدلاً من تفسير هذه الأحداث كدليل على ضعف وعشية الديانة. وبحسب هذا الانطباع، قد تستمد آيات سورة البروج موقفها من الروايات والآيات المسيحية التي قد تشير إلى المؤمنين الذين أُحرقوا في الأخدود، ولكنهم سيكافؤون في الآخرة على استشهادهم (بينما سيُعاقب مُعذِّبوهم).

هناك مشكلتان تنشآن جرّاء هذه القراءة للقصة؛ أولاً: لا يمكننا القول ببساطة هكذا إن «المسيحية» (على تنوعها الداخلي) فضّلت الاستشهاد حرقاً في النار

(١) لا يعني هذا بالطبع أن المفهوم غير موجود في اليهودية. في الواقع، إنّ التمييز بين المواقف (اليهودية) و(المسيحية) تجاه الاستشهاد (بشكل عام) أمر معقّد. حول هذه المسألة، انظر:

D. Boyarin, Dying for God: Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity, Stanford, Ca., 1999.

على النجاة منها بمعجزة. ثانيًا: تحمل السور المكيّة بشكل عام، وسورة البروج على نحو خاصّ، رسالة الثواب والعقاب في هذا العالم، أكثر من كونها توجّل الجزاء إلى العالم الآخر. وسوف نعالج فيما يأتي كلّ نقطة من هذه النقاط على حدة.

لا تتفق المصادر المسيحية بإجماع على أفضلية (الشهادة) على (النجاة من النار بمعجزة)؛ ففي حالة اضطهاد الرومان لبوليكاربوس (ت. ١٥٥)، أسقف سмирنا، على سبيل المثال نقرأ ما يأتي:

«وعندما قال [بوليكاربوس]: (آمين) وفرغ من صلاته، أشعل الرجال [الذين حضروا] محرقة النار، وعندما اضطربت النار لهبًا شهدنا -لمن كان محظوظًا برؤيتها- معجزة، وقد حفظناها لنروي ما حدث لمن يأتي بعدنا؛ فقد اتخذت النار هيئة قبو، كسفينة شراعية تحركها الرياح، تحيط بجسد الشهيد، وكان في المنتصف لا كجسد يحترق بل كخبز يُخبز، أو كذهب وفضة ينقى في النار، كما شممنا أيضًا عبير عطر قوي مثل عبق البخور أو غيره من النكهات الطيبة الأخرى. وفي النهاية، عندما رأى الفوضويون أن جسده لا يمكن أن تأتي عليه النار، أمروا أحد الجلادين أن يقترب منه ويطعنه بخنجر...»^(١).

(١) P. Hartog (ed.), Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp: Introduction, Text and Commentary, Oxford, 2013, sections 15.1 – 16.1 (261 ff.); and see Hartog's analysis on pp. 311–312 (emphasis mine).

على نحو مثير للاهتمام، بينما يعدُّ بوليكاربوس شهيداً، حيث مات طواعية في سبيل إيمانه، إلا أن مضطهديه لم يكن باستطاعتهم إيذائه بالنار، بل نجا منها بواسطة التدخل الإلهي. لدينا إذن أمران: الاستشهاد والمعجزة، وتشير هذه الأخيرة بشكل خاص إلى الحصانة ضد النار. ثمة رواية مسيحية أخرى، ترجع إلى عشية ظهور الإسلام، وهي رواية إفاجريوس (ت. ٥٩٤)، وتنص على ما يأتي:

«إنها عادة قديمة في المدينة الإمبراطورية، عندما يتبقى قدر كبير من الأجزاء المقدسة من جسد يسوع الطاهر إلهاً، ينبغي جلب أولاد في سن يافعة من بين أولئك الذين يذهبون إلى المدارس ليتناولوها. وفي إحدى هذه المرات، جاء ضمن هؤلاء الصبية ابن عامل زجاج، وكان يهودي الإيمان، ورداً على استفسارات والديه عن سبب تأخره، أخبرهم بما حدث، وبما أكل رفقة الصبية الآخرين. فطرح الأب، وهو في غلواء سخطه وغضبه، الصبي في الفرن الذي استخدمه في تشكيل الزجاج، بينما أخذت الأم -التي لم تتمكن من العثور على ولدها- تجوب المدينة وهي تعول وتنتحب. وفي اليوم الثالث، بينما كانت تقف عند باب ورشة زوجها وتهتف باسم الصبي، وتمزق نفسها حَرْصاً من حزنها، أجابها الصبي الذي أدرك صوت والدته من داخل الفرن، فاندفعت لتفتح أبواب الفرن، ورأت الصبي واقفاً وسط الجمر ولم تمسسه نار، وعند سؤاله عن كيفية بقاءه في النار دون أن يلحقه أذى، قال: إن امرأة ذات رداء أرجواني زارته مراراً،

وإنها قدّمت له الماء، وأطفأت له الجزء الأقرب إليه من الجمر، وإنها زوّدتة بالطعام كلما شعر بالجوع. وعندما علم جستنيان بتلك الواقعة وُضِع الصبي ووالدته تحت تصرّف الكنيسة، بعد أن تمّ تعميدهما. أمّا الأب الذي رفض المسيحية فقد أُعْذِم في ضاحية سيكاي، بوصفه قاتل طفله. وهكذا كان مسار هذه الأحداث»^(١).

كما هي الحال في قصة بوليكاربوس، لا تنطبق هذه القصة على تصنيفنا بدقّة؛ فمن ناحية: يبدو أنها قصة (يهودية) أخرى عن النجاة المعجزة من القرن. ومن ناحية أخرى: من الواضح تمامًا أن يهودية هذا الصبي لم تكن سببًا في نجاته، بل على العكس، تُعزى المعجزة إلى مشاركته في الطقوس المسيحية، والمضطهد غير المؤمن في هذه الحالة هو والده اليهودي (الذي قُتل في نهاية القصة). اعتنق الصبي ووالدته -بعد نجاته المعجزة- المسيحية، وبالتالي تعدّ هذه القصة نوعًا من الرواية المسيحية لسفر دانيال ٣، تكتمل مع ظهور المرأة الغامضة التي زارت الصبي في القرن.

كما نعر على مثال ثالث للخلاص المسيحي المعجز من نار الطاغية في التقاليد المتعلقة بمار جرجس. تتضمّن الروايات القبطية لأحداث استشهاد هذا

(١) Evagrius (d. 594), Ecclesiastical History, trans. E. Walford, London, 1846, book 4, chapter 36 (emphasis mine).

القديس الشهير إشارة إلى إلقائه في مِرْجَل يغلي؛ بسبب إيمانه، بواسطة حاكم غير مؤمن^(١). ومع ذلك، لم يكن التعذيب حرقاً بالنار في هذا النصّ إلا حلقة في سلسلة من العذاب نجا منها مار جرجس، بعد أن رفض «تقديم أضحية... للآلهة ولأبولو». ومن المثير للاهتمام أيضاً أن نقرأ ما أورده الطبري، على غرار سفر دانيال، عن قصة (جرجيس): إذ يخبرنا الطبري هنا أن الحاكم الطاغية طلب من جرجيس أن يسجد لصنمٍ نصبه، أو أن يُلقَى في النار، وهو ما نجده في سفر دانيال^(٢) ٣. وعلى كلّ حال، في كلّ من الروايات المسيحية ورواية الطبري، يستشهد بطل القصة في النهاية، ولكن بعد أن ينجو بمعجزة من محاولة الطاغية إحراقه.

يمكن للمرء أيضاً أن يعثر على روايات مسيحية تتحدّث عن رجال مقدّسين يستخدمون أموراً مقدّسة على نحوٍ معجزٍ لمواجهة نار المُضطهد، تماماً كما استخدم الحَبْران في جنوب الجزيرة العربية كتبهما المقدّسة بطريقة مشابهة. نجد مثلاً على ذلك في روايات المارتيروولوجي الفارسي لجوبارلاها وقازو Gubarlaha and Qazō، والتي تتحدّث عن كيفية تحوّل اثنين من أبناء الحاكم

(١) E. Wallis Budge (ed./trans.), The Martyrdom and Miracles of Saint George of

Cappadocia: The Coptic Texts, London, 1888, 208 and 214 ff.

(٢) al-Ṭabarī, Ta'rikh, vol. 1, 796.

الساساني من الزرادشتية إلى المسيحية في القرن الرابع الميلادي^(١). في هذه القصة، هدّد الموبدان معلّم هؤلاء المتحوّلين إلى المسيحية، واسمه دادو Dado، بالحرق في النار، لكن دادو رسم إشارة الصليب فتقهقرت النار بعيداً عنه تسعة أذرع. ومرة أخرى، كما رأينا في قصة بوليكاربوس، يستشهد أبطال القصة في نهاية المطاف، بعد أن تتحقق المعجزة التي تنقذ المسيحيين من النار.

In P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum, Paris and Leipzig, 1890–1897, vol. (١)

4, 143–144.

(الشهادة) مقابل (المعجزة) في السور المكيّة؛

حقيقة أنّ جميع التقاليد الثقافية والدينية تقريباً ذات الصلة في الشرق الأدنى عشية ظهور الإسلام كانت تميل إلى تفضيل الرسالة اللاهوتية المتمثلة في (النجاة المعجزة للمؤمنين من النار) بدلاً من استشهادهم فيها، وأنه حتى الروايات المسيحية عن الشهداء يمكن أن تتضمن أيضاً قصصاً من هذا القبيل، لا تعني بالضرورة أنّ القرآن أيضاً سعى إلى تبني الرسالة اللاهوتية ذاتها. ففي كلّ الأحوال، تحتاج الكثير من سور القرآن ضدّ المعتقدات والممارسات الدينية السائدة، بما في ذلك اليهودية والمسيحية والوثنية (العربية)، وربما الزرادشتية أيضاً، فلماذا علينا إذن أن نفترض أن آيات سورة البروج تُواصل ذات التوجّهات الدينية في الشرق الأدنى في هذه الحالة بدلاً من مخالفتها؟ تنبع الإجابة على ذلك السؤال من التقاليد الإسلامية ما بعد القرآنية التي استمرت في الربط بين قصص نجاة الصالحين من مَحَن النار، من خلال التدخل الإلهي، وبين رسالة القرآن -على الأقلّ- إبان المرحلة المكيّة -والتي تؤكد بشكل عامّ على أن عقاب الكفار يقع عليهم في الحياة الدنيا، بدلاً من تأخيرهِ إلى الحياة الآخرة.

وفيما يتعلّق بالتقاليد ما بعد القرآنية، يكفي مثالان هنا لتوضيح هذه النقطة. يتعلّق المثال الأول بأبي مسلم الخولاني (ت. ٦٨٤)، وهو مسلم زاهد معروف من أصول يمنية؛ يروى في الأثر أنّ أبا مسلم الخولاني كان في اليمن إبان خلافة

أبي بكر (حكم ٦٣٢-٦٣٤)، عندما تنبأ أنبياء كاذبون في أنحاء شبه الجزيرة العربية بعد وفاة محمد. وفي حالتنا تلك، طالب الأسود العنسي النبي الكاذب الخولاني بإقرار نبوته، وعندما رفض الخولاني ألقاه العنسي في النار، ولكنه خرج منها سالمًا ورحل إلى المدينة. ويقال إن عمر بن الخطاب قابله واستمع إلى قصته وأخذه للقاء الخليفة أبي بكر، فأوضح لهم الخولاني كيف تمكّن من النجاة من النار من خلال تلاوة نفس الآيات التي تلاها إبراهيم عند إلقائه في أتون النمرود^(١). تؤيّد تقاليد الامتحان بالنار التي وقعت في جنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن) هذه القصة، وتتماشى مع المواد التي نوقشت سابقًا: بدءًا من إلقاء يقطان إبراهيم في النار وما بعدها.

بينما لا ينتمي المثال الثاني إلى المصادر السنيّة المتعلقة بأحداث الجزيرة العربية في فترة الخلفاء الراشدين، بل نعثر عليه في مصادر شيعة تعود إلى الحقبة العباسية المبكرة؛ إذ يُنسب إلى الإمام جعفر الصادق عددٌ من المعجزات، يتشابه بعضها على نحوٍ مُحيرٍ مع قصص دانيال ورفاقه الواردة في سفر دانيال ١-٦. وتوصف إحدى هذه المعجزات على النحو الآتي:

(١) On this see al-Tamīmī, Kitāb al-miḥan, Beirut, 1988, 358-359; A.M. al-Sallaabi, Umar ibn al-Khattab: His Life and Times, Riyadh, 2007, vol. 1, 146-147; G.H.A. Juynboll, EI2 s. v. 'al-Khawlānī, Abū Muslim', vol. 4, 1135.

سأل سهل بن الحسن الخراساني الإمام عمّا يمنعه من القتال بغية الحصول على حقوقه، على الرغم من وجود الكثير من الشيعة المستعدين للقتال من أجله، فلم يُجب الصادق على السؤال مباشرة، وطلب من الحسن أن يجلس ثم أمر خادمته أن تسجر التنور، وعندما صار التنور كالجمرة، طلب من الحسن أن يدخل فيه، فارتاع سهل وطلب من الإمام أن يسامحه على سؤاله، فسامحه الصادق. وبينما هما يتحدثان، إذ أقبل هارون المكي على الإمام، فطلب منه الصادق أن يجلس في التنور، فامتلأ أمره، وبعد مرور بعض الوقت، طلب الصادق من سهل أن يقوم وينظر ما في التنور، فقام لينظر في التنور فوجد هارون حيّاً متربّعاً داخل التنور.

ثم تُتبع هذه القصة برواية أخرى مرتبطة بها، ولكن هذه المرة يصمد الإمام نفسه للنار:

«وجّه الخليفة أبو جعفر المنصور الحسن بن زيد (ت. ٧٨٤-٧٨٥) واليه على مكة والمدينة لإحراق دار الصادق، فاشتعلت النار في دار الصادق، فخرج الصادق يتخطى النار ويمشي فيها، ويقول: أنا ابن أعراق الثرى^(١)، أنا ابن إبراهيم خليل الله^(٢)».

(١) لطالما استُخدمت هذه العبارة بنصّها «عرق الثرى» منذ عصور ما قبل الإسلام مع الإشارة إلى الأسلاف من أمثال (آدم) و(إسماعيل)، راجع:

E. W. Lane, Arabic-English Lexicon, London, 1863, 2019 (s. v. 'r-q)

(٢) J. Loebenstein, "Miracles in Šī'ī Thought: A Case-Study of the Miracles Attributes to the Imam Ga'far al-Sādiq", Arabica 50 (2003): 199-244 at pp. 236-237 (emphasis mine).

تذخر الأدبيات العربية الإسلامية اللاحقة بالمزيد من تلك الروايات^(١)، والنقطة التي نروم توضيحها هنا هي أن مجيء الوحي القرآني، وظهور الإسلام بشكل أعم، لم يمثل تحولاً عن لاهوت معجزة النار أو تحولاً نحو لاهوت الاستشهاد في النار.

تدعم موضعة قصة آيات سورة البروج في سياق السورة، وفي سياق الوحي المكي على نطاق أوسع = فرضية تفسير هذه القصة في ضوء الثواب والعقاب الدنيويين، ومن ثم فإن أولئك الذين يضطهدون المؤمنين في الآيات هم الذين يُحرَقون، بينما ينجو المؤمنون بمعجزة كما هو الحال في سفر دانيال ٣.

(١) انظر على سبيل المثال: جايوسي، مغامرات سيف بن ذي يزن: ملحمة شعبية عربية، بلومنجتون، ١٩٩٦، ١٤٣-١٤٤، حيث أقامت زوجة سيف في قبة، تأوي كبشاً مقدساً. وبعد أن تخبرنا الحكاية أنها وضعت ولداً، نقرأ بعد ذلك: «و ذات ليلة، وبينما جلستُ ترضع وليدها، تأكلت الشمعة التي أوقدتها، فجلبت شمعة أخرى، ولكن الشمعة القديمة التي ألقته من النافذة أصابت بعض العشب الجاف وأضرمت فيه النيران، وكان بالقرب قوارير من زيت القناديل وبجانها أكوام من الخشب؛ لذلك امتدت النيران حتى اجتاحت الحيّ، فغطّ الحي في حالة من الضجيج بينما يطفئ الناس النيران، وأكلت النيران العديد من الأماكن وأحدثت الكثير من الدمار؛ ولكن القبة التي تأوي الكبش لم يمسسها نار». ثمة أمثلة أخرى تجدها في:

M. C. Lyons, The Arabian Epic: Volume 3, Texts: Heroic and Oral Storytelling, Cambridge, 1995, 275-276, 419, and 476 (fire-ordeals in the context of inter-religious rivalries); and idem, The Arabian Epic: Volume 2, Analysis: Heroic and Oral Story-telling, Cambridge, 1995, 188 (where a Muslim woman manages to pass a 'Magian' fire-ordeal by praying).

يتفق كل من نولدكه^(١) وشفالي Noeldeke-Schwally والتقاليد الإسلامية على أن سورة البروج سورة مكّية، وهي سورة مبكرة نسبياً في المرحلة المكيّة. وتتسم السور المكيّة، من بين خصائص أخرى، بإشاراتها المتكرّرة إلى (قصص العذاب)، وسرد قصص الأمم السابقة التي عوقبت بسبب عدم إيمانها. تتضمن معظم هذه القصص إشارة إلى رسول، أُرسِل للإنذار أمة آثمة، فينجو الرسول وتهلك الأمة، على الرغم من أن بعض هذه القصص (خاصّة القصص المبكرة منها) لا تذكر رسولاً بعينه، بل تشير بشكلٍ عابرٍ إلى أمة كافرة من الأمم السالفة التي أهلكها الله. في منتصف وأواخر المرحلة المكيّة، يُشار إلى قصص العذاب على نحو أكثر تكراراً وتفصيلاً، وغالباً ما تأتي ضمن سلسلة من قصص العذاب

(١) تيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠)، شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عدداً من اللغات السامية: العربية، والعبرية، والسيرانية، وآرامية الكتاب المقدّس، ثم درس -وهو طالب في الجامعة- الفارسية والتركية، وفي العشرين من عمره حصل على الدكتوراه عن دراسته حول «تاريخ القرآن»، وهي الدراسة التي قضى عمره في تطويرها، وقد صدر الجزء الأول من «تاريخ القرآن» في ١٩٠٩، وعمل عليه مع نولدكه تلميذه شفالي، ثم صدر الجزء الثاني عن تحرير تلميذه فيشر عام ١٩٢٠، وصدر الجزء الثالث عام ١٩٣٧ عبر تحرير تلميذه برجستراسر ثم برتزل. كذلك درس نولدكه «المشنا» وتفسير الكتاب المقدّس أثناء عمله معيلاً في جامعة جيتنجن، له إلى جانب كتابه الشهير «تاريخ القرآن» كتب حول اللغات السامية، منها: «في نحو العربية الفصحى»، و«أبحاث عن علم اللغات السامية»، عمل أستاذاً في جامعة كيل ثم جامعة اشترااسبورج، كتابه «تاريخ القرآن» مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٨. (قسم الترجمات).

المتوالية، كما ترتبط بتلك القصص إشارة متكررة إلى إهلاك الله للأمم السابقة (دون تحديد من هم)، وإلى توجيه الناس بأن يسيروا في الأرض فينظروا خواء مساكن الذين أهلكهم الله من قبلهم.

تهدف كل هذه القصص إلى التأكيد على الحقيقة القائلة بأن الرسالة التي يتم التأكيد عليها مرارًا وتكرارًا في الحقبة المكيّة التي تنتمي إليها سورة البروج هي أن الكفار قد عوقبوا بالفعل جسديًا في هذا العالم. في الواقع، تتعاطى سورة البروج مع واقعيتين؛ الأولى: أصحاب الأخدود، وهم محلّ النقاش في تلك الورقة. والثانية: (الآيات: ١٧-٢٢) هم قوم فرعون وثمود، الذين كفروا وعاقبهم الله (في الحياة الدنيا)^(١). فإذا ما جمعنا بين هذين الاعتبارين: السياق المكيّ بشكل عام، وسياق سورة البروج على نحوٍ خاص، نجد ههما يعزّزان فهم آيات سورة البروج بوصفها قصة تتحدّث عن أناس غير مؤمنين وقع عليهم عقاب القتل (قُتل) بسبب سعيهم إلى اضطهاد من يؤمنون بالله.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك الحقيقة القائلة بأن الكفار غالبًا ما كانوا يعاقبون في كل من الكتاب المقدس والقرآن بوسائل لها علاقة بالنار على وجه التحديد؛

(١) لمطالعة تحليل ممتاز لآيات سورة البروج، انظر:

A. Neuwirth, Der Koran, vol. 1: Poetische Prophetie: Frühmekkanische Suren, Berlin, 2011, 330-344; and eadem, Studien, 222-223 (for reference to the sūrah's "complex composition").

نقرأ في الكتاب المقدس العبري عن مقتل أبناء هارون بواسطة نار إلهية بسبب خطئهم في خدمة الطقوس (سفر اللاويين ١٠: ١-٢)، كما نقرأ عن أهل سدوم وعمورة الذين أمطر الربّ عليهم «كبريتًا وناارًا» (سفر التكوين ١٩، وراجع: إنجيل لوقا ١٧: ٢٨-٣٠)، وعن ٢٥٠ متمرّدًا ممن دعموا قورح ضد موسى فالتهمتهم نار من السماء (سفر العدد ١٦: ٣٥). أيضًا يشير القرآن إلى نيران عديدة بوصفها عقابًا إلهيًا معروفًا: يُقال إنّ أصحاب الأيكة، وقوم ثمود، وقوم لوط، وقوم نوح، وفرعون -على سبيل المثال لا الحصر- جميعهم قد هلكوا (بالنار)، مع إضفاء سمة (الحرق) الثانوية على المياه التي أغرقت قوم نوح وقوم فرعون في الكتاب المقدس (ماء أجاج: الآية ١٢ في سورة فاطر، والآية ٥٣ في سورة الفرقان) في حالة فرعون، وخروج النار من الأتون (التنّور، آية ٢٧ من سورة المؤمنون) في حالة الطوفان. وفي الشريعة اليهودية، يُعدّ الحرق بالنار serefa أحد الوسائل الأربع لتوقيع عقوبة الإعدام، وفي مختلف الأدبيات اليهودية والزرادشتية والعربية التي استقصيناها سابقًا، فإنّ الطرف المذنب هو الذي لا ينجو سالمًا (على الإطلاق) من اختبار النار. في الواقع، ثمّة حديث منسوب إلى النبيّ ينصّ على أنه «لا يعذبّ بالنار إلّا ربّ النار»^(١)، وهي إشارة

(١) “Only the Lord of fire punishes with fire”, in e. g. Sunan Abī Dā’ūd, Beirut, 1985, § 2673. On this, see Ch. Sahner, Christian Martyrs under Islam, Princeton, 2018, 176 ff., esp. 178 and 187. For a modern debate over the use of fire in early Islamic executions, despite this ḥadīth’s stipulation, see:

واضحة إلى حقيقة أن بعضًا يمارس على الأرض عقوبة الإعدام حرقًا^(١)، وإلى الحقيقة القائلة بأن الله وحده هو الذي يمكنه توقيع عقوبة الحرق بالنار على مَنْ يستحق العقاب (وليس الاستشهاد).

[https://islamqa.info/en/answers/227776/why-did-the-sahaabah-use-burning-with-fire-as a-punishment - for-some-crimes](https://islamqa.info/en/answers/227776/why-did-the-sahaabah-use-burning-with-fire-as-a-punishment-for-some-crimes) (last accessed December 11, 2018).

(١) حول استخدام عقوبة الحرق بالنار لإثبات الحقبة الأموية، راجع:

A. Marsham, “Attitudes to the Use of Fire in Execution in Late Antiquity and Early Islam: The Burning of Heretics in Umayyad Iraq”, in R. Gleave and I. T. Kristo-Nagy (eds.), *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Mongols*, Edinburgh, 2015, 106–127, esp. p. 108 n. 4. For immolation in the context of other punishments in Early Islamic history, see A. Marsham, “Public Execution in the Umayyad Period: Early Islamic Punitive Practice in its Late Antique Context”, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 11 (2011): 101–136, esp. nos. 2, 4, 14, and 39 in the Appendix.

جدير بالذكر أن الأمويين استخدموا عقوبة الحرق بالنار في حالات الهرطقة على وجه التحديد، أي: في حالة ما اعتبروه اعتقادًا دينيًا غير قويم، تمامًا مثل حالة ذي نواس وغيره من قبل.

ملخص الجزء الأول:

بالجمع بين البراهين والأدبيات التي نوقشت في الجزء الأول من الورقة، نجد أنه من غير المحتمل أن يربط القرآن بين (مؤمني) سورة البروج، وبين العقاب بالنار (المُعَدَّ للكافرين)، والأرجح أن الله يصف في سور الحقة المكية المبكرة العقاب الديني الذي لحق بغير المؤمنين، وليس العقاب الأخروي، على الرغم من وجود إشارات إلى هذا الأخير في القرآن بالطبع^(١). وبالنظر إلى الخيارين المطروحين كسياقات تاريخية تشير إليها آيات سورة البروج: قصة سفر دانيال ٣ وقصة شهداء نجران، يبدو من الواضح تمامًا أن الواقعة الأولى هي التي تتفق مع الرسالة اللاهوتية للقرآن في الحقة المكية، كما تعزز الروابط اللغوية المختلفة بين سفر دانيال ٣ وآيات سورة البروج حالة الترابط بين النصين.

E. g. Q 92:14 ff.; 82:13 ff.; 89:25 f.; and some others. Indeed, with reference to (١)

Q 85 itself, verses 10–11 specify punishment in hellfire ('adhāb Jahannam and 'adhāb al-ḥarīq) and reward in “gardens beneath which the rivers flow” (jannāt tajrī min taḥtihā al-anhār). That said, there are reasons (word choice and verse length, in particular) to suspect that these verses are later additions (on which see A. Neuwirth, Der Koran: vol. 1, 330 ff.). I owe this reference and the ideas more generally to Nicolai Sinai.

الجزء الثاني: القراءة الإسكاتولوجية وإتييمولوجيا (الأخدود):

على الرغم من أن الغالبية العظمى من العلماء المسلمين التراثيين والباحثين الغربيين المعاصرين قد درجت على قراءة آيات سورة البروج ٤-١٠ بوصفها تشير إلى قصة شهداء نجران أو إلى خبر الفتية الثلاثة المذكور في سفر دانيال ٣، إلا أنه خلال القرن الماضي برزت قراءة مختلفة للآيات ذاتها. وبحسب هذه القراءة الأخيرة لا تشير لفظة (الأخدود) إلى أي شق في الأرض، بل إلى الجحيم/ جهنم. وبناءً على تلك القراءة، يجب قراءة الآيات على أنها تشير إلى العصاة (وهم ﴿أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ الآية: ٤) الذين كُتِبَ عليهم الحرق (في ﴿النَّارِ ذَاتِ الْوُفُودِ﴾ الآية: ٥) بسبب تعذيب المؤمنين (الآيات: ٧-٨). وبالرغم من أن هذه القراءة لم تكن لتتجاوز نقاش هوروفيتس^(١) Horovitz، إلا أن مارك فيلونينكو^(٢) Marc Philonenko قد دَعَمَ هذا المنحى في تفسير تلك الآيات

(١). Horovitz, "Jewish Proper Names".

(٢) مارك فيلونينكو، (١٩٣٠-)، مؤرخ ولاهوتي وعالم أديان فرنسي ومستشرق، حصل على الدكتوراه في اللاهوت، وهو عميد كلية اللاهوت البروتستانتية بجامعة ستراسبورج من ١٩٨٦ إلى ١٩٩١، ترأس تحرير مجلة التاريخ والفلسفة الدينية "Revue d'histoire et de philosophie religieuses"، له عدد من الكتب في اللاهوت المسيحي، منها كتابه: Joseph Et Aséneth: Introduction Texte Critique Traduction Et Notes (Joseph et Aséneth)، يعقوب وأسينث، مقدمة ترجمة النصوص النقدية وملاحظاتها. (قسم الترجمات).

بالإشارة إلى أن عبارة: ﴿أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ (aneshey ha-Shahat or beney ha-Shahat) جرى تداولها في مخطوطات قمران، وأنها تشير إلى أصحاب الجحيم^(١). علاوة على ذلك، أشار بارت^(٢) Paret إلى أن هذا الجمع بين (النار) و(الوقود) الذي نجده في الآية الخامسة من سورة البروج، نعثر عليه في مواضع أخرى من القرآن أيضاً مع الإشارة إلى الكافرين المخلّدين في النار (الآية ٢٤ من سورة البقرة، والآية ٦ من سورة التحريم، والآية ١٠ من سورة آل عمران)^(٣). تكتسب هذه القراءة زخماً مؤيداً لها الآن، وبدأت تحلّ محلّ جميع

(١) M. Philonenko, “Une expression qumranienne dans le Coran”, Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello 1-6 settembre, 1966, Naples, 1967, 553-556.
(٢) رودى بارت، مستشرق ألماني، ولد عام ١٩٠١، وتوفي عام ١٩٨١، ومن أشهر أعماله ترجمته للقرآن، والتي عمل فيها سنين طويلة وأخرجها تباعاً منذ ١٩٦٣ وإلى عام ١٩٦٦، وهي ترجمة وشرح أو تعليق فيلولوجي، كما أنه له كتاب مهمّ طالما يشير إليه المختصّون في الاستشراق الألماني، وهو كتاب: «الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية؛ المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه»، وقد ترجم للعربية، حيث ترجمه: مصطفى ماهر، وصدر عام ٢٠١١ عن المركز القومي للترجمة والهيئة العامة المصرية للكتاب، وهذا الكتاب لا يعرض فحسب صورة لتطوّر الدراسات العربية والإسلامية في ألمانيا على يد أحد أهم المتخصصين، لكنه كذلك يتناول مسألة التلقي العربي لكتب المستشرقين، ويوضح رأيه فيها. (قسم الترجمات).

(٣) R. Paret, Der Koran: Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1971, 506.

التفسيرات (التاريخية) للآيات المنصوص عليها في الكتابات المرجعية^(١). ولا نجد سوى عدد قليل من الباحثين الذين يتعاطون مع تفسير تلك الآيات ويرفضون هذه القراءة^(٢).

على الرغم من إدراكنا المتقدم في فهم معنى (الأخدود) في السياق الإسكاتولوجي، إلا أن إتيولوجيا الكلمة قد أربكت الباحثين. في هذا الجزء من الورقة ستعرض لبعض النقاط ذات الصلة بفهمنا لأصول هذه الكلمة، وبعد ذلك سنقرر العلاقة بين أصل الكلمة وموضوع سورة البروج. يمكننا المحاجة بأن هذا المقطع القرآني يشير بالفعل إلى معاقبة الكافرين في نار جهنم، ولكنه في الوقت ذاته يفعل ذلك عن طريق توظيف هيستوريولا من سفر دانيال ٣.

(١) EI2 s. v. 'Aṣḥāb al-Ukhdūd' (R. Paret); EQ s. v. 'al-Ukhdūd' (Ch. Robin); A.

Droge, The Qur'an: An Annotated Translation, 429 ad Q 85:3; G.S. Reynolds, The Quran and the Bible, New Haven, 2018, 899.

(٢) One example is Sh. al-Hasan, "Fresh Looks at Ancient Christians of Najrān and

Present Religious Dialogues", Islamic Studies 16iv (1977): 367–375, at pp. 368–370. Al-Hasan follows Muslim exegetical traditions in interpreting Q 85:4–10 as a reference to the Martyrs of Najrān episode. See also, Sahrer, Christian Martyrs under Islam, 185.

هل تشير نصوص مخطوطات قمران إلى (أصحاب الأخدود)؟

يرتكز التوجّه الأخير الذي يعيد قراءة الآيات محلّ النقاش على أنها تشير إلى حيّز مكانيّ إسكاتولوجي، كما لوحظ على دراسة فيلونينكو لأدلة مخطوطات قمران التي تشير إلى وجود مثل هذه العبارة في يهودية الهيكل الثاني فحسب، والعبارة الرئيسة في المخطوطات هي (beney or aneshey ha-Shahat)^(١). ومع ذلك، فإنّ المعنى الحرفي للعبارة هو «أهل الهلاك» أو «أهل الفساد»^(٢)، وهذه العبارة الأخيرة توازي الإشارة القرآنية إلى المفسدين الذين ينشرون الفساد في الأرض، وحسبهم جهنم ولبس المهّاد). كما نعثّر على شيء من هذا المعنى المزدوج للجذر العبري sh.h.t في الاستخدام التبادلي الكتابي عند الحديث عن الطوفان. نقرأ في سفر التكوين ٦: ١٠-١٣ ما يأتي:

«١٠ وَوَلَدَ نُوحٌ ثَلَاثَةَ بَنِينَ: سَامًا، وَحَامًا، وَيَافَثَ. ١١ وَفَسَدَتْ (sh.h.t) الْأَرْضُ أَمَامَ اللَّهِ، وَامْتَلَأَتِ الْأَرْضُ ظُلْمًا. ١٢ وَرَأَى اللَّهُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ قَدْ فَسَدَتْ (sh.h.t)، إِذْ كَانَ كُلُّ بَشَرٍ قَدْ أَفْسَدَ (sh.h.t) طَرِيقَهُ عَلَى الْأَرْضِ. ١٣

The phrase occurs in e. g. The Damascus Document 4:12-19; 6:11 – 7:1; and (١) 13:14; and The Community Rule 10:19.

(٢) أقرب موازنة في المعنى بين كلمة: shahat وكلمة: (أخدود) نجده في المزامير ٩٤: ١٣ حيث تعني كلمة: shahat (حفرة) للأشجار.

فَقَالَ اللَّهُ لِنُوحٍ: نِهَآيَةُ كُلِّ بَشَرٍ قَدْ أَتَتْ أَمَامِي، لَأَنَّ الْأَرْضَ امْتَلَأَتْ ظُلْمًا مِنْهُمْ.
فَهَا أَنَا مُهْلِكُهُمْ (sh.h.t) مَعَ الْأَرْضِ.

إنَّ (أهل الفساد) هم أناس أشرار في الواقع، وسوف يتلقون عقابًا بالفعل، ولكنهم ليسوا بالضرورة هم {أصحاب الأخدود}. ومن المثير للاهتمام أن ينص التلمود البابلي (Eruvin 19a) على أن لجهم سبعة أسماء، يهمننا اثنان منهم: be'er shahat و bor she'on. الأول يعني (بئر الهلاك/ الفساد)، والآخر يعني (الأخدود العاصف)^(١). يبدو لنا هنا أنه على الرغم من أن لفظة Shahat ترتبط بمعنى البئر، وعلى الرغم من أن أحد أسماء جهنم -جنبًا إلى جنب مع (بئر الهلاك/ الفساد)- يعني (الأخدود)، إلا أن عبارة: beney or aneshey ha-Shahat لا تعني بالضرورة {أصحاب الأخدود} على الإطلاق.

(١) (الأخدود العاصف) هو إشارة إلى مزامير ٤٠: ٣: «وأخرجني من الأخدود العاصف».

هل لفظة (أخدود) تعني: «شق في الأرض»؟

المعنى الحرفي لكلمة أخدود إشكالي من عدة أوجه؛ أولاً: وكما رأينا، فإن التقليد الإسلامي الكلاسيكي الذي يفترض أن الكلمة تعني (شق/ شقوق) في الأرض ليس قاطعاً حول ما إذا كانت الكلمة مفردة (وتُجمع على أخاديد) أم أنها جمع (المفرد منه خد). ثانياً: وكما ذكرنا آنفاً، فإن صوتيات الكلمة غير مؤكدة: في حين أن الحرف الأول عادة ما يتم اعتباره مضمومًا، فقد جادل هياجنة، على أساس فيلولوجيا العربية الجنوبية، بأن نطق الحرف الأول بالفتح هو الأكثر احتمالاً للصواب. ومن ثم، تُنطق الكلمة أخدود (بفتح الألف). ثالثاً: الكلمة لم تتكرر في القرآن، ولا يبدو أنها مطروقة في الشعر الجاهلي^(١)، كما لا نجد لها سميّاً في أصول اللغات السامية الأخرى^(٢).

(١) أستند في هذا القول، في ظل غياب نظام فهرسة شامل، على حقيقة أن القواميس العربية الكلاسيكية لا تذكر مثل هذه الأبيات في شرحها لهذا المصطلح النادر نسبياً. وأول إحالة إلى الأخدود عثرت عليها في الشعر الذي وجدته تظهر في أبيات منسوبة إلى ذي الرمة من العصر الأموي في (سيرة ابن هشام)، حيث يقصد بالأخدود: (القناة).

(٢) تبدو محاولات ربط الكلمة بالفعل الأكادي ḥadādum الذي يعني: (القطع بعمق) (Hayajneh, 135, "Arabian Languages") غير مقنعة؛ لأن إحداث شق -على الرغم من أنه قد يكون عميقاً- لا يبدو أنه نفس النشاط الذي ينتج عنه أخاديد أو خنادق (وهي الكلمات التي يتم التعبير عنها بأفعال أكادية أخرى مثل: ḥarāṣu, ḥarāṣu, or ḥepēru). بالفعل ينص القاموس الآشوري (CAD), Chicago, 1956, vol. 6, p. 22, s. v على أن الفعل ḥadādu يعني أن «تزار، تدمدم، تصطك». ومن المثير

إنّ تأكيد سيرجنت Serjeant على أنّ مفتاح لغز معنى الكلمة يأتي من المزارعين اليمينيين الذين تحدّث إليهم، والذين يستخدمون كلمة (خُدود) بمعنى: (الحقول الضيقة)^(١)، يكاد لا يعني لنا شيئاً: فهؤلاء اليمينيون في القرن العشرين كانوا مسلمين متأثرين بثقافة القرآن، وعلى أيّة حال، فإنّ معنى (الحقول الضيقة) لا يتناسب مع السياق القرآني.

في الواقع، يسمح لنا نطق كلمة أخدود بفتح الحرف الأول -كما يقترح هياجنة- بالانفتاح على عدد من الإتيولوجيات المعقولة للمصطلح؛ ففي دراستها لأصول قصص سفر دانيال ١-٦، حاججت تاووني هولم Tawny Holm على نحو مقنع بأن قصة التحاكم إلى النار الواردة في سفر دانيال ٣ مبنية على قصص التحاكم المصرية التي يعاقب/ يختبر فيها الملك أعداءه المتمرّدين في موقد نار^(٢). وبشكلٍ قاطع، فإن كلمة (موقد) في جميع النصوص ذات الصلة

=

للاهتمام، أن هذه المجموعة الأخيرة من المعاني قد تتناسب مع الأوصاف اليهودية والمسيحية القديمة للجحيم، وربما أيضاً مع الأوصاف القرآنية ليوم القيامة بشكل عام (على سبيل المثال: سورة القارة).

(١) R. Serjeant, "Ukhdūd", BSOAS 22i (1959): 572-576.

(٢) T.L. Holm, Of Courtiers and Kings: The Biblical Daniel Narratives and Ancient

Story-Collections, Winona Lake, Ind., 2013, esp. pp. 331-479; and eadem, "The Fiery Furnace in the Book of Daniel and the Ancient Near East", JAOS 128i (2008): 85-104. See also, P-A. Beaulieu, "The Babylonian Background of the Motif of the Fiery Furnace in Daniel 3", JBL 128ii (2009): 273-290, at p. 279-80, where Egyptian parallels are cited (despite the author's argument in favour of a Babylonian context for the Daniel 3 story).

هي: أخ "akh"^(١). وقد تسربت هذه الكلمة إلى العبرية في العصور الكتابية؛ إذ تظهر الكلمة على سبيل المثال في سفر إرميا ٣٦، حيث تشير إلى القانون الذي أُلقيت فيه لفائف إرميا (كما نوقش سابقاً)، وقد بقي المصطلح على معناه (موقد أو كانون) حتى العصر الحديث؛ لذلك لا حاجة لنا أن نتصور انتقال كلمة مصرية إلى القرآن، إذ إن الكلمة قد تجذرت بالفعل في اللغة العبرية، وفي سياقات ذات صلة مباشرة بالآيات التي نناقشها.

ومع ذلك، حتى لو افترضنا أن كلمة أخ "akh" ذات صلة بكلمة أخدود القرآنية، يجب أن نأخذ في الاعتبار تفسير النصف الثاني من الكلمة: دود 'dūd'. نعر على هذه الكلمة منتشرة أيضاً في العبرية والآرامية في عصور ما قبل الإسلام بمعنى (سلة)، أو (قدور كبيرة)^(٢)؛ نقرأ في سفر الملوك الثاني (١٠: ٧)، على سبيل المثال، عن وضع رؤوس بني الملك - وهم سبعون رجلاً - في سلال 'dūds'. ويبدو أن هذه الكلمة أصبحت تستخدم بشكل متزايد في العصور القديمة المتأخرة، وفي السياقات ذات الصلة بمناقشتنا. يصف الإصحاح الخامس من سفر زكريا ٥-١١ رؤية «المرأة الجالسة في الإيفة» (وعاء كيل

(١) See e. g. R.K. Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, Chicago, 1993, 185 ff.

(٢) في اللغة السريانية، كلمة dūd تعني: «غلاية، أو قدر حديدي عظيم» (J. Payne-Smith, A (Compendious Syriac Dictionary, Oxford, 1903, 85, s. v).

كبير)، يصف النبي امرأة شريرة تُلقَى في هذه الإيفة، ويتم الختم عليها بواسطة معدن الرصاص (تمامًا كما يصف سفر دانيال ٦ إلقاء دانيال في جُبِّ الأسود، الذي كان مختومًا بحجرٍ كبيرٍ). ثم يُفَضُّ الختم، وبدلاً من ظهور امرأة واحدة، تظهر امرأتان. يشبه هذا إلى حدٍّ كبيرٍ ما يصفه سفر دانيال ٣، حيث تم إلقاء اليهود الثلاثة في الأتون، ولكن عندما ذهب الملك ليتفحصهم رأى أربعة رجال يسرون فيه. وهكذا، عندما يأتي التقليد الحاخامي على تناول تلك القصة في التلمود البابلي (Sanhedrin 64a)، فإنه بدلاً من استخدام كلمة إيفة ephah بمعنى القدر التي أُلقيت فيها المرأة، يستخدم كلمة دود dūd. علاوة على ذلك، كما سنرى أدناه، يُقال في نصوص الهيكل الثاني: إِنَّ الشيطان يُلقَى في مكان يسمى دديل Dūdael، وتعني حرفياً «مِرْجَل الرب». وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الصلة المحتملة لكلمتي dūd و'akh بسياقات شبيهة بتلك الواردة في سفر دانيال ٣، قد يكون معنى هذه الكلمات عند دمجها في عبارة واحدة هو: «موقد الدديل»^(١).

(١) إسقاط لاحقة (إيل) من الكلمة له سوابق تشهد له: على سبيل المثال، يُفترض أن اسم إسحاق هو اختصار إسحاقيل (مضافاً إلى الرب)، مما يجعله يماشي اسم شقيقه إسماعيل وابنه يعقوب/إسرائيل، ويشرح سبب مجيء الاسم في صيغة المذكر على الرغم من أنه نُسب إلى ضحك سارة، فمن المفترض أن يكون في صيغة المؤنث (تكوين ١٨: ١٢).

يمكننا أيضًا أن نجد معنى لكلمة: dūd في اللغة الفارسية الوسطى (البهلوية):
فقد كانت كلمة: dūd في العصر الساساني -إن لم يكن قبل ذلك- تعني
(الدخان)^(١)، وهو المعنى الذي يماشي سياق المواقد المحترقة بشكلٍ كاملٍ.
لقد وَظَّف اليهودُ الساسانيون العديدَ من الكلمات الفارسية في نصوصهم
السامية عشية ظهور الإسلام؛ مما يجعل هذا الخيار ممكنًا إن لم يكن معقولًا.
وهكذا، يكون معنى كلمة أخ-دود Akh-dūd هو الأتون المنبعث منه دخان^(٢).
عندئذ، ومع الأخذ في الاعتبار أن سفر دانيال ٣ هو الخلفية التاريخية لآيات
سورة البروج، فقد نقرأ الآيات كما يأتي:

«قُتِل أصحاب الأتون المنبعث منه دخان النار ذات الوقود»، وهكذا تعكس
الجملة العربية {قُتِل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود} تعبير سفر دانيال ٣
«أتون نار متقدة»، تمامًا مثلما ترجم المترجم المسيحي في القرن التاسع كلمة:
(أتون) الواردة في سفر دانيال ٣ باستخدام لفظة: (أخدود).

(١) D.N. MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971, 28, s. v. dūd.

(٢) The word would be read as a construct (iḍāfa), with the literal meaning ‘a furnace of smoke’.

عزازيل في بيت خدودو (Beth Hadūdo)؛

يعتري التوجّه إلى قراءة آيات سورة البروج إسكاتولوجيًا بوصفها تشير إلى الجحيم التي سيحترق فيها الآثمون وليس إلى نار أرضية عوقب فيها الآثمون بالفعل = مأخذان؛ أولاً، من غير المؤكد، كما ناقشنا، ما إذا كانت كلمة أُ/أخدود تعني في الواقع (شقّ في الأرض) أم لا، كما أنه ليس من الواضح ما إذا كانت عبارة: (أهل الهلاك/ الفساد) الواردة في مخطوطات قمران تشير إلى أصحاب (الأخدود) أم لا. ثانيًا: من الغريب أن تُغفل مجمل التقاليد التفسيرية الإسلامية المبكرة الصدى الإسكاتولوجي لهذه الآيات، وتُختار بدلاً من ذلك أن تُفسّر الآيات باعتبارها تشير إلى شهداء نجران أو إلى أيّ حدث تاريخي آخر. ومن المُسلّم به أن هذه النقطة الأخيرة ليست حاسمة قطعاً، إذ إن هناك العديد من الأمثلة على المفسّرين الذين يغفلون تفسير المعنى الأصلي للكلمة أو للعبارة أو للمقطع القرآني بأكمله، أو يخصصون عبارات عامّة في القرآن^(١). ولكن الجمع بين هذين المأخذين، بالإضافة إلى الأدلة القوية المقدمة آنفاً لصالح ملاءمة سياق سفر دانيال ٣ للآيات، يدفع ضدّ تحويل سياق الآيات من الأتون الأرضي إلى الأتون السماوي.

(١) على سبيل المثال، آية سورة العصر: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾، والتي يبدو أنها إشارة عامة إلى الجنس البشري، تخصّص في بعض التقاليد التفسيرية كإشارة إلى أبي لهب تحديداً. (نُبّهني نيكولا ي سيناي إلى تلك الإشارة).

في الواقع، يمكن الجمع بين المقاربتين الدنيوية والأخروية من خلال القول بأن أوصاف الجنة والجحيم تعتمد إلى حد كبير على المشاهدات الأرضية، والتي يتم وصفها بعبارات جذابة للغاية (الجنة) أو أخرى مرعبة (جهنم). على سبيل المثال، توجد حداثق بها أنهار على الأرض، وتقدم لنا الجنة صورة من هذا المشهد الدنيوي مبالغاً في جمالها^(١). وهذه النقطة ليست مجرد حالة نظرية في نقاشنا، فهناك أمثلة تُرجمت فيها المشاهد الأرضية للعذاب في أتون متقدم إلى الجحيم (أو العكس)^(٢). ثمة مثال ملفت للنظر على ذلك نجده في وصف الدينوري لقصة اعتناق ذي نواس لليهودية كما أوردناها سابقاً. في هذه القصة، يُقال لنا: إن أهل اليمن كانوا يعبدون ناراً يخرج منها عنق يمتد فيبلغ مقدار ثلاثة فراسخ. وهذا يمكن مقارنته بالعديد من الأحاديث التي تصف نار جهنم بأنها وحش يمتد عنقه من النار لحساب الكافرين (أو لإهلاكهم في بعض الروايات)^(٣). ويرتبط بهذه الفكرة أيضاً حالة الحبر الزاهد الشهير زيرا، الذي

(١) أثبت ج. هوروفيتس (Das koranische Paradies, Jerusalem, 1923) أن الأوصاف القرآنية للجنة تعتمد على مشاهدات ما قبل ظهور الإسلام نجدها مبثوثة في الشعر الجاهلي (نبهني نيكولاى سيناى إلى تلك الإشارة).

(٢) نجد بالفعل ملمحاً من ذلك القليل في القرآن، حيث يُشار إلى (البُيان) الذي ألقى فيه الوثنيون إبراهيم على أنه (الجحيم). ويطلق هذا المصطلح عمومًا على النار الأرضية.

(٣) حول هذا العنق الممتد من جهنم، انظر:

اعتاد ولوج فرن مشتعل كل شهر للتأكد من احتفاظه بقدر كبير من الروحانية التي تحصّنه من النار بحسب التلمود البابلي^(١). والغاية المقصودة هنا هي الاعتقاد بأنّ هذا الفرن الأرضي يحاكي ذلك الموجود في الآخرة^(٢). علاوة على ذلك، في الإضافة الأبوكريفية لسفر دانيال، (ترنيمة الفتية الثلاثة)، يثني الفتية الثلاثة على الله قائلين: «لأنه أنقذنا من الجحيم، وأنقذنا من سطوة الموت، وأخرجنا من وسط أتون النار المتقد، وأخرجنا من وسط النيران» (آية ٦٦). في هذه الحالة، يتساوى الخلاص من النار الأرضية مع الخلاص من (الجحيم)^(٣). وثمة أمثلة كثيرة أخرى على العلاقة بين الاحتراق (أو الخلاص) في النار الأرضية وبين الجحيم، كما نجدتها كذلك في المصادر الإسلامية^(٤).

=

C. Lange, Paradise and Hell in Islamic Traditions, Cambridge, 2016, 110–111 (esp. sources in n. 93) and 127 (esp. sources in n. 42). See also idem "Revisiting Hell's Angels in the Quran" in idem (ed.), Locating Hell in Islamic Traditions, Leiden, 2015, 74–99 at p. 86.

Baba Meši'a 85a. The story goes that he would ordinarily withstand the fire but on one (١) occasion some rabbis cast an 'evil eye' on him and Rabbi Zera's leg was singed, for which reason he came to be known as "short and of singed-leg".

(٢) وبالمثل، كما رأينا، فإن الشروحات الترجومية على قصة يهوذا وثامار في سفر التكوين ٣٨ تربط مباشرة بين النار (القابلة للإطفاء) في هذا العالم، والنار التي (لا يمكن إطفائها) في العالم الآخر.

Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. 1, 637. (٣)

(٤) يرد أحد الأمثلة المثيرة للاهتمام بشكل خاص في كتاب الملاحم لابن المنادي (المتوفى ٩٤٧)، والذي يحتوي على أخبار نهاية العالم الطويلة في آخر كتاب دانيال، حيث سيختبر الدجال الناس من خلال عرضهم على نماذج

=

وفيما يتعلق بأغراض مناقشتنا، يأتي المثال الأكثر أهمية للارتباط الوثيق بين النار الأرضية ونار الجحيم في سفر أخنوخ الأول^(١) -عصر الهيكل الثاني-، حيث يُنظر إلى أوصاف الجحيم وكأنها تحاكي صدى المشاهدات الأرضية، وتعكس -على نحو خاص- لغة سفر دانيال ٣. هناك موضعان في سفر أخنوخ الأول يرد بهما فقرات تسترعي انتباهنا؛ إذ يروي الإصحاح ١٠: ٤-٦ ما يأتي:

«قال [الرب] لرافائيل: اذهب يا رافائيل، وقيد عزازيل، كبل يده وقدمه واطرحه في الظلمات، واصنع حفرة في الصحراء التي تقع في [صحراء] الددليل وألقه هناك، ثم ضع عليه صخوراً حادة وخشنة، واكسّه بالظلام، واتركه هناك

=

أرضية من الجنة والنار: «وقد اتخذ قُدُورًا من نحاس تحتها الفحم، فَمَنْ أبى أن يؤمن له أَمْر به أن يدخل جهنم، وله بيت من صفائح الحديد، وأرضه أطباق الحديد مثل السرير، وفوق الصفائح قُدْر كبيرة على هيئة القبة على هذه الصفائح، فقد صار بيتًا من حديد، فمن يريد إدخاله فيه، يأمر فيوقد تحته حتى يحمرّ فيصير مثل النار، ويأمر فتملأ تلك القُدور الماء، ثم يغلي... فإذا أتى مَنْ لا يؤمن له، يقول لأصحابه: أدخلوه جهنم! فيدخل إلى ذلك البيت، وقد أُحمي، فيحترق...».

(In D. Cook, "An Early Muslim Daniel Apocalypse", Arabica 49i (2002: 55-96 at pp. 85 ff.).

(١) سفر أخنوخ الأول هو أحد الأسفار غير القانونية، وفي هذا المقطع الذي يستشهد به الباحث يتحدث السفر عن قضية نواطير السماء (الملائكة الساقطة) والتقاليد الأبوكريفية المرتبطة بالرواية التوراتية عن الفساد الجنسي لعدد من الكائنات الإلهية مع نساء من بني آدم (تكوين، ٦: ١-٤)، وعن عقاب الملاك عزازيل على خطيئته بربطه وسجنه في حفرة مظلمة في صحراء الددليل desert of Dudael. (المترجم).

طوال الوقت، واحجب وجهه حتى لا يرى النور. وفي يوم الدينونة الكبرى،
سيُقاد إلى الجحيم الحارقة»^(١).

تشير هذه الفقرة، التي تفتتح الإصحاح الخامس الذي يصف نزول الملائكة إلى الأرض عشية الطوفان (بحسب سفر التكوين ٦: ١-٢) فيما يُعرف بـ(كتاب النواطير) في سفر أخنوخ الأول، إلى إلقاء عزازيل في حفرة في صحراء الدديل Dūdael. وفي العصور القديمة، أصبح عزازيل مكافئاً للشيطان بالفعل: يرادف سفر رؤيا إبراهيم (العصر المسيحي المبكر) بين عزازيل والشيطان (٢٣: ٧)، وكذلك فعل أوريجين السكندري في كتابه: (ضد سيلسوم ٦: ٤٣)، بينما ينص سفر أخنوخ الأول ذاته (٨: ١) على أن جميع الخطايا ترجع إلى عزازيل، وبالتالي فإن المقصود ضمناً هو الشيطان^(٢). وبمجرد أن يُلقَى عزازيل في حفرة صحراء الدديل، يخبرنا السفر أنه ستُهال عليه صخور حادة. وسوف تتضح أهمية تلك النقطة لاحقاً.

(١) M. Black, The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition, Leiden, 1985, 30.

(٢) يجدر بنا الإشارة إلى أن اللغة العبرية الحديثة ترادف بين مقولة: «اذهب إلى الجحيم» بالقول: «اذهب إلى عزازيل» (lekha le-‘Azazel)، وبالتالي، فهي لا ترادف بين عزازيل والشيطان، بل بين عزازيل ومنزل الشيطان = الجحيم.

المثال الثاني من سفر أخنوخ نجده في الإصحاح ٥٤ (الآيات ١-٦)، حيث يقول أخنوخ:

«...وانعطفْتُ ونظرتُ إلى مكان آخر في الأرض، فرأيتُ هناك واديًا عميقًا مشتعلًا بالنار، وأحضروا الملوك والحكام وألقوا بهم في هذا الوادي العميق. وهناك رأت عيناى أغلالًا كانت مصنوعة من سلاسل حديدية ثقيلة الوزن لِقَدْرِ لا يمكن احتماله، وسألت ملاك السلام الذي جاء معي قائلاً: لِمَنْ تُعَدُّ هذه الأغلال؟ فقال لي: تلك تُعَدُّ لتكبيّل أتباع عزازيل، حيث تهوي بهم في أعماق الجحيم، ثم يُغَطَّون بالحجارة الحادّة، وعندما يأمُر ربّ الأرواح سيقيدهم ميكال وجبرائيل ورافائيل وفانويل في ذلك اليوم العظيم، ويُلقون بهم في ذلك اليوم في أتون النار المتّقد، وهذا هو عقاب ربّ الأرواح لهم على ظلمهم وخضوعهم للشيطان وإضلالهم لمن في الأرض»^(١).

على عكس الإصحاح ١٠: ٤-٦ من سفر أخنوخ، تتحدث هذه الفقرة عن مشهد إسكاتولوجي، يُعَذَّبُ فيه الطغاة في نار جهنم. في هذه الحالة، تتحوّل حفرة عزازيل الأرضية المغطّاة بالصخور الحادّة إلى الجحيم، حيث يوجد (وادي عميق يشتعل بالنار) وحيث سيغطي أتباع عزازيل الطغاة الأشرار بالحجارة الحادّة. ومن المثير للاهتمام أيضًا أن هؤلاء المذنبين سوف يُلقون بعد ذلك،

(١). Black, Book of Enoch, 53 (emphasis mine).

بواسطة أربعة ملائكة، في «أتون متقد»، حيث سيقترن منهم الرب بسبب ذنوبهم.

على نحوٍ غير مفاجئ، ربط الباحثون بين هذين المشهدين في سفر أخنوخ الأول^(١)، وهي الصلة التي تثبت -مرة أخرى- تلك السيولة المتبادلة بين المشاهد الأخروية والأرضية. علاوة على ذلك، أظهر الباحثون أن عبارة: «أتون متقد» الواردة في سفر أخنوخ ٦: ٥٤ تستعيد (باليونانية والآرامية) عبارة سفر دانيال ٣^(٢). وبناءً على تلك القراءة، توظف أوصاف الجحيم الواردة في سفر أخنوخ هيسثوريولا سفر دانيال ٣، وهو تحديداً الموقف الذي يمكن تصوّره في حالة آيات سورة البروج، مما يسمح بوصف حالة الآثمين الذين يُحرقون في نار جهنم، وإن كان ذلك يعتمد على لغة وصورة الأتون الأرضي التي يُلقى فيه الفتية^(٣).

(١) Ibid, 219. The connection is commonplace in commentaries on 1 Enoch.

(٢) Ibid, p. 219 ad verse 6. Furthermore, in his commentary on 1 Enoch 98:3 (“your spirits ... into the furnace of fire”, ibid, 301), Black again makes a connection to the language of Daniel 3, and distinguishes between the use of Daniel 3 terminology in 1 Enoch in earthly and Hell contexts.

(٣) كما نجد أيضاً صدى (عقاب) الله الشديد للعصاة الوارد في سفر أخنوخ ٦: ٥٤ في الآية الثامنة من سورة البروج، ولكننا نجد العكس؛ حيث ينقم العصاة على المؤمنين.

وأخيراً، نعود إلى الدليل Dūdael، مكان مكوث الشيطان (عزازيل)، الذي يرد ذكره في كل من الإصحاحين ١٠ و ٥٤ والمغطى بالحجارة الخشنة أو الحادة. لقد تَمَّت مناقشة الموقع (والمعنى الحرفي) لكلمة ديدل، والتعريف الأكثر شيوعاً لها أنها تشير إلى «بيت خدودو» Beth Ḥadūdo^(١)، وهذا هو المكان (المنحدر)^(٢) الذي يُلقَى منه كبش الفداء الوارد في سفر اللاويين ١٦، بحسب المشنا (Yoma، 8: 6)^(٣). يدعم هذا التعريف حقيقة أن بيت خدودو والديدل هما المكانان اللذان أُرْسِلَ إليهما عزازيل، وحقيقة أن حدة الصخور يمكن وصفها في العبرية أو الآرامية من الجذر اللغوي خ.د.د.د. h.d.d. وبالتالي فإن كلمة خدودو Ḥadūdo تشير على نحوٍ ما إلى صخور الدليل الحادة^(٤).

The Hebrew Ḥadūdo is rendered using a ḥeth, which can represent either an (١) Arabic ḥā' or akhā' (hence, aḥad = eḥad but akhadha = aḥaz). Thus, Ḥadūdo could be connected to A/Ukhdūd.

Avi Sasson, "Darko shel ha-Se'ir ha-Mishtale'aḥ le-Or Meqorot Ḥazal" (٢) Meḥqarey Yehudah ve-Shomron 5 (1996): 121–133 (in Hebrew). Note that the term 'Scapegoat' is literally "Azazel's goat" in both Leviticus 16 and m. Yoma. The name is preserved in this form in Aramaic too (Babylonian Talmud, Yoma (٣) 68b).

K.C. Bautch, A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19: No One Has Seen (٤) What I Have Seen, Leiden, 2003, 138–139:

«يوصف المكان الذي يُدعى بيت خدودو بأنه صحراء صخرية أو شديدة الانحدار تقع على مقربة من القدس، بحسب المشنا m. Yoma 6:8. وبما أن الجذر اللغوي خ.د.د.د. h.d.d. يشير إلى ما هو حاد أو

=

يبدو أن هذا الوصف وغيره من أوصاف الجحيم الواردة في سفر أخنوخ الأول قد أسهم في تشكيل التصور الإسلامي المبكر للجحيم^(١)؛ ففي الآية ٢٤ من سورة البقرة، والآية ٦ من سورة التحريم، على سبيل المثال، توصف الجحيم بأنها (نار وقودها الناس والحجارة)^(٢)، وهو رجوع صدى الإصحاح ٥٤ من سفر أخنوخ، في حين أن الأحاديث التي تصف الجحيم كوحش يتلع الخطاة توافق ما جاء في سفر أخنوخ ٥٦: ٨، حيث يخبرنا السفر أن للجحيم فم يتلع الخطاة^(٣). ومع وضع آيات سورة البروج في خلفية تفكيرنا، يصف سفر أخنوخ الجحيم من خلال استخدام مصطلحات وتصويرات سفر دانيال ٣،

=

مسنون، ربما بإمكان المرء عندئذ أن يستبين بعض الكلمات في سفر أخنوخ ١٠: ٥ حيث سيتم إلقاء عزازيل على الصخور الخشنة والحادة»، راجع أيضًا:

Black, Book of Enoch, 134; R.H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament (Volume 2), Oxford, 1913, 193, esp. n. 4; and M. A. Knibb, Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions, Leiden, 2008, 133–134.

(١) See now also T. Tesei, “The Fall of Iblīs and its Enochic Background” in A. Houtman, T. Kadari, M. Poorthuis, and V. Tohar (eds.), Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision, and Reception, Leiden, Forthcoming.

(٢) والعبرة الواردة في هذه الآيات: ﴿نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ مكافئة للآية الخامسة من سورة البروج: ﴿النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ﴾، على الرغم من أنه يجب الإشارة إلى أن كلتا الآيتين موجودتان في سور مدنية، أي: بعد نزول سورة البروج.

(٣) This last point is mentioned in Lange, Hell and Paradise, 60.

وبالإشارة إلى عزازيل/ الشيطان في صحراء الدديل 'Dūdael'، وهو الاسم الذي أصبح فيما بعد -على الرغم من أنه لا يزال سابقاً على ظهور الإسلام- بيت خدودو. إنّ حجة هذه الورقة تتمثل الآن في أن أصحاب الأخدود هم أولئك المكرسون لبيت خدودو.

خاتمة:

ثمة استنتاجات ثلاثة رئيسة في نهاية هذه الورقة؛ الأول: هو أنه من أجل فهم الرسالة التي تنقلها لنا آيات سورة البروج ٤-١٠، يجب أن نأخذ في الاعتبار كلاً القراءتين: التاريخية والإسكاتولوجية لهذه الآيات، وهذا الأمر مهمّ حالياً بشكلٍ خاصّ بعد أن اكتسبت القراءة الإسكاتولوجية زخماً كبيراً (له ما يبرره، من وجهة نظري)، وفي ظلّ أن أولئك الذين يؤيدون مثل هذه القراءة قد يميلون بالتالي إلى التنكّر للأدلة التي تربط الآيات بالمواد التاريخية. والثاني: هو أن المواد التاريخية التي يتم الإحالة إليها عند تفسير آيات سورة البروج ٤-١٠ لا تنتمي إلى قصة شهداء نجران بل إلى سفر دانيال ٣ وإعادة روايته في العصور القديمة المتأخرة. تعتمد تلك الفقرة القرآنية على محتوى ولغة الفتية الثلاثة الملقّون في أتون نبوخذ نصر المتّقد كهيستوريولا، وبالتالي تتوافق مع الممارسات الراسخة بين اليهود والمسيحيين عشية ظهور الإسلام، الذين وظّفوا الإحالات إلى القصص الكتابية (بما في ذلك سفر دانيال ٣) في السياقات السحرية والصلوات. تعتمد تلك الآيات القرآنية على قصّة الفتية الثلاثة الذين نجوا بمعجزة من النيران، بينما احترق معذبوهم، في دعوتها إلى هلاك أصحاب الأخدود. والاستنتاج الثالث هو: أن الإتيولوجيات المقترحة حتى هذه اللحظة للكلمة المفتاحية (أخدود) لم تكن مرضية؛ فمع الأخذ في الاعتبار

القراءة الإسكاتولوجية للآيات القرآنية، فإنّ إتيولوجيا جديدة لهذا المصطلح
-مرتبطة بـ[بيت] خدودو- تغري بالنظر^(١).



(١) شكر وامتنان: أودُّ أن أشكر أندرياس كابلني ونيكولاي سيناوي على تعليقاتهما المفيدة على مسودة هذه الورقة.