

العنف المؤسّس في "التوراة" و"القرآن الكريم":

صراع قابيل وهابيل أنموذجاً

عبد الباقي الهنداوي
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

العنف المُؤسَّس في "التوراة" و"القرآن الكريم"^{*} صراع قابيل وهابيل أنموذجاً^{**}

^{*} نشرت هذه المادة ضمن مجلة "يتفكرون"، العدد 5، خريف 2015

^{**} تقتضي منّا الأمانة العلمية الإشارة إلى أنّنا قد أفدنا إفادة واضحة من بحث للدكتور محمّد يوسف إدريس عالّج فيه "نشأة العنف في النصوص المقدّسة"، وذلك ضمن أطروحته "متخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم" (بحث مخطوط محفوظ في مكتبة الجامعة التونسية ع-17/011/195-دد)

مدخل:

تُعتبر جريمة قتل النفس البشريّة، مع سبق الإصرار والترصدّ بلغة أهل القانون الجنائيّ، أبشع أشكال العنف الذي يمارسه الإنسان على أخيه الإنسان، من جهة كون القتل فعلاً ينجزه المرء ليسلب غيره الحقّ في الحياة ويضع لمسيرته في الكون حدّاً ونهاية. لهذا سلّط القانون الجنائيّ على مرتكب هذه الجريمة أقصى درجات العقاب التي تصل حتّى في أرقى البلدان الديمقراطيّة المدافعة عن حقوق الإنسان إلى عقوبة الإعدام.

ومما لا شكّ فيه أنّ القوانين الوضعيّة الحديثة استمدّت العقوبات الموجّهة إلى الجاني من روح النصوص التأسيسيّة المقدّسة مثل التوراة والإنجيل والقرآن الكريم التي حرّمت قتل النفس بغير حقّ، واستنكرت إزهاقها بواسطة القتل العمد المعداد اليوم عند علماء الاجتماع والمختصّين في علم النفس التحليلي والقانون الجنائي ورجال الفكر والفلسفة وحقوق الإنسان من أفعال العنف المشينة والمدانة، مهما كانت الدوافع والأسباب التي حملت الجاني على قتل المجنيّ عليه.

أدانت النصوص المقدّسة العنف الذي يجترحه الإنسان في حقّ أخيه انطلاقاً من قصّة ابنيّ آدم التي تروي تفاصيل أوّل جريمة قتل يرتكبها الإنسان على وجه الأرض بعد هبوط آدم وحواء من السّماء. لهذا أثارت النصوص التأسيسيّة مسألة العنف والقتل هذه وحملتها مضامين وأبعاداً تختلف من نصّ دينيّ إلى آخر باختلاف السياقات الموظّفة فيها والخلفيات الكامنة وراءها.

إنّ الصّراع بين ابنيّ آدم الذي أسفر عن أوّل جريمة في تاريخ الإنسانيّة، مثلما تقصّ أطوارها وعواقبها الوخيمة النصوص التأسيسيّة، كان قبلة للباحثين المتخصّصين في الأديان المقارنة ودراسة النصوص المقدّسة، الذين سعوا إلى تقديم قراءة علميّة لهذه الحادثة بعيداً عن التفسيرات الدينيّة الغيبية التي تغضّ النظر عن الأسباب الماديّة الموضوعيّة التي حفّت بهذا الصّراع الذي انتهى إلى العنف والقتل العمد.

ولئن اكتفى أغلب أصحاب هذه القراءات بمعالجة العنف وظاهرة الصّراع بين الأخوين مقتصرين على نصّ مؤسّس واحد على غرار الباحثين اليهوديّين "موشى باناش" و"جوزفين كوفافا" اللذين اشتغلا بقضيّة الصّراع والعنف بين ابنيّ آدم استناداً إلى النصّ التوراتيّ، فإننا نروم مقاربة المسألة مقاربة مقارنة تسعى من خلالها إلى الوقوف على مظاهر تفاعل النصّ القرآنيّ مع النصّ التوراتيّ أثناء تعرّضه إلى هذه الحادثة.

وبناء على ما سبق نعمل على تقديم قراءة لمسألة العنف والصّراع في النصوص التأسيسيّة مستأنسين بمكاسب المنهج المقارن ومستندين في الآن ذاته إلى التوراة والقرآن الكريم بوصفهما المدونة النصيّة التي

نعتمد عليها في إجراء المقارنة وفي محاولة تقديم رؤية جديدة لموضوع الصّراع بين قايين Cain وهابيل Abel في الثقافة اليهودية، وقابيل وهابيل في الثقافة الإسلامية.

وقد ارتأينا توزيع عملنا على محورين أساسيين: أولهما نسلطّ فيه الأضواء على قراءة كلّ من "موشى باناش" و"جوزفين كوفاً" لقضية العنف والصّراع في قصّة ابني آدم مثلما وردت في التوراة، لما وجدنا في هذه المعالجة من فائدة ساعدتنا على إقامة أركان مقالنا ومن جدّة في المنهج والرؤية، أمّا المحور الثاني ففيه نعى بقراءة الصّراع، وما ترتّب عليه من جريمة وطقوس تتعلّق بمسألة الموت والدّفن انطلاقاً من النصّين التأسيسيّين التوراة والقرآن الكريم.

1/ قراءات يهودية معاصرة للعنف المؤسّس، "جوزفين كوفاً" و"موشى باناش" نموذجان

أ- مقارنة "جوزفين كوفاً" لصراع قايين وهابيل

سعت "جوزفين كوفاً" إلى إنجاز قراءة تاريخية حول صراع قايين وهابيل، فالناظر في "التوراة" والتقليد اليهودي/التوراة والتقاليد اليهودية" يلاحظ أنّ هذه الباحثة أثارت في الفصل الثاني الموسوم بـ "القربان وعنف الإنسان" قضايا ثلاثاً تتصلّ أولاًهما بـ "تجليات صراع المزارع والراعي في الأساطير الشرقية القديمة". وتتعلّق الثانية بمقومات الرواية التوراتية التي تناولت الصراع، والقضية الأخيرة محضتها للخوض في مكانة هابيل وقايين/قابيل في الثقافة المسيهوية.

والجدير بالذكر في هذا النطاق أنّ الباحثة، وهي تنصدّي للقضايا المذكورة آنفاً، أسست عملها على مسلّمة مفادها أنّ الصراع محور العنف صراع تختصّ به شعوب الشرق التي استقرّت أول ما استقرّت بإمكانة تقع على ضفاف الأنهار والأودية (بلاد الرافدين، الأردن، مصر...) ¹، مقدّرة أنّ الانتقال من الوضع الرعوي إلى الوضع الزراعي انتقال يحكمه منطق التحوّل من فكرة الاستفادة من خيرات الأرض (الكأ،...) إلى فكرة إخصابها، ومن ثمّ تنفي الطرح القائل إنّ مثل هذا الانتقال هو من الأمارات الدّالة على وجود نمطين من العيش، فهو لا يعدو عندها أنّ يكون علامة بارزة على تطوّر الفكر الإنسانيّ بحثاً عن وضع أفضل للإنسان في الكون لتأمين مقومات حياته (الماء والطعام أساساً)، فالإنسان وهو يكتشف محيطه الطبيعيّ ويتفاعل معه بدأ يفكّر بطريقة واعية بضرورة البحث عن حلول ناجعة للمخاطر التي تحدّق به وتهدّد وجوده (القحط وانحباس

¹ - Cova (Josephine): Torah and Jewish Tradition, UPU, Toronto, 2010, p37

(الأمطار)، في حين اعتبرت "جوزفين كوفاف" تركيز "سفر التكوين" على هذا الصراع مؤشراً يدلّ على انتماء الجماعة اليهودية للفضاء الجغرافي الرعوي².

ولقد تعمّقت الدّراسة في تفسير دلالات هذا الصراع وأبعاده في الموروث المسيهودي، من ذلك قولها إنّ الروايات الشفوية الموصولة بهذا الصّراع قدّمت تصوّراً مابيناً للرواية التوراتية، فلئن اعتبرت الروايات الشفوية - شأنها في ذلك شأن النصّ التوراتي - الراعي الإنسان المقتول الضحية المهضوم جانباً فإنّها ألحت كلّ الإلحاح على فكرة ميراث أنبياء بني إسرائيل هذه الصفة-الخصلة، فالراعي المظلوم لا يكون إلاّ الابن الأصغر (يعقوب، يوسف،...) الذي يرث العهد الإلهي³، وهي فكرة لها بطبيعة الحال مسوّغات تاريخية، ذلك أنّ المحن التي تجرّع مرارتها بنو إسرائيل في سبيل إثبات وجودهم في بلاد كنعان جعلتهم يعلون من شأن الآباء والأنبياء ويقدّسونهم، بالخصوص الذين استطاعوا ترسيخ أقدامهم في بلاد الشرق....⁴

إنّ الناظر في مقاربة "جوزفين كوفاف" لقضية الصّراع بين الأخوين وفق الرؤية التوراتية يلاحظ مدى تخطّي هذه الباحثة الخطّ التفسيريّ الغيبيّ اللاهوتيّ لهذه الحادثة التاريخية الفارقة في حياة الإنسان على وجه البسيطة (صراع ابني آدم وجريمة القتل)، وهو خطّ في التفسير يعمل الساهرون عليه - ما وسعهم ذلك - على إرجاع الأحداث التي تقع للبشر إلى علل ميتافيزيقية وأسباب متعالية مرتبطة بمشيئة الآلهة وإرادتها.

على أنّ إغراق "كوفاف" في العناية بالدوافع الخارجية (السياسية، الاقتصادية...) في قراءة ظاهرة الصّراع والعنف مثلما تمثّلها النصّ التوراتي والنصوص التفسيرية الحافّة به حال دون اهتمامها بوجوه مخصوصية هذه الظاهرة في انتقالها من ثقافة إنسانية إلى أخرى، وما يرافق عملية الانتقال هذه من أبعاد رمزية تضيفها كلّ ثقافة على الظاهرة المرتجلة، فمن البيّن أنّ الدّراسة لم تُعن بالظاهرة، فالباحثة كانت مسكونة بهاجس دراسة العلاقة السببية بين الظاهرة الاجتماعية المدروسة والواقع في شتى مظاهره، ولا شكّ في أنّ مثل هذا المنحى البحثي يسقط من اعتباره الدور المنوط بالتعبيرات الرمزية في تشكيل دلالات الظاهرة⁵.

ولعلّ من ثمار الاستئناس بالمنهج التاريخي في الدّراسات الدّينية إتاحة الفرصة أمام الباحثين لمراجعة مفهوم المقارنة الذي لم يبق مجرد وسيلة من وسائل البحث عن الحقيقة، بل أصبح عماد منهج علمي، موكول إليه تقصي مظاهر التآثر والتأثير بين الثقافات والأمم والحضارات والأديان والآداب والفنون إلى غير ذلك من

²- المرجع نفسه، ص 41

³- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁵- Révillion (Epstein): Ecole Biblique, traduction par Christine Lalier, Desclée, Paris, p112.

وجوه الأخذ والعطاء والتثاقف، وذلك بدراسة ما أخذ المجتمع الرّاهن من سابقه، ومن هذا المنطلق يُعتبر اليوم البحث المقارن مبحثاً تاريخياً؛ لأنه يسعى إلى استجلاء العوامل التي تحكم الأنساق الدّينية واستخلاص الكيفيات التي تقيم عليها مقالاتها في محطّات تاريخية متباعدة زمنياً، وذلك انطلاقاً من سؤال معرفي مهمّ حول الدور الذي تضطلع به "الغيريّة" في نحت "الإنية"، في نطاق ما يسمّى في عُرف الفلاسفة المعاصرين "الكونية"، أو لنقل بلغة أخرى فتح المنهج المقارن بهذا المفهوم الجديد الذي اكتسبه في الوقت الحالي في وجوه المختصّين في الدراسات المقارنة باب التساؤل عن الدور الذي ينهض به "الآخر" في بناء ثقافة "الأنا"، ومن هنا بلور المنهج المقارن رؤية حضاريّة جديدة للعلاقات بين سكّان المعمورة أساسه أنّ هويّة الإنسان وثقافته وطقوسه الدّينية وعاداته وتقاليده الاجتماعية لا يمكن تحديدها ودراستها بمعزل عمّا يقع في الفضاءات الثقافية والدّينية الأخرى. وبهذا المعنى لا يعدو أنّ يكون الآخر امتداداً للأنا الذي ليس بوسعه تحديد هويّته ما لم يأخذ في حسبانته دور الآخر وتأثيره في رسم ملامحها، فمن هذه الجهة يصبح قطب الرّحى في المنهج المقارن دائراً على ما يقوم بين الحضارات والثقافات والأديان من ضروب التبادل والتّفاعل.⁶

إنّ هذا المنحى في الدّرس المقارن يعمل على رصد وجوه التفاعل بين الثقافات والشعوب بعيداً - ما أمكنه ذلك - عن منطق المفاضلة الذي يعلي من قيمة الدّات على حساب الآخر المستهجنّ المبخوس حقّه. فلعنّ هذا تصوّر الجديد الذي يتّخذ المنهج المقارن يتجاوز إلى حدّ بعيد التّصوّرين: الجداليّ والتاريخيّ اللذين هيمنا على المباحث المقارنة عند العرب والمستشرقين. ويمكن إدراج قراءة "موشي باناش" لصراع ابني آدم ضمن هذا النّفس العلميّ الجديد الذي تطمح الدّراسات المقارنة إلى أنّ تباشر به مواضيع بحوثها.

ب- مقارنة "موشي باناش" لصراع قايين وهابيل

صدر "باناش" وهو يتصدّى لمسألة "صراع الأخوين" عن تصوّر رئيس قوامه الإقرار بأنّ الاشتراك في الوقائع المادية هو موطن التشابه القائم بين المجتمعات ومسوّغه - رغم الاختلافات الإثنية والجغرافية - في الممارسات الثقافية، فالذي يتأمّل في مقال "هابيل" ومقال قايين في "قاموس الكتاب المقدّس"⁷ يلاحظ تركيز "موشي باناش" على أبعاد الصراع بين الأخوين باعتباره مؤشراً دالاً على حجم التحوّلات التي شهدتها الديانة اليهودية، لهذا يرى أنّ زمن التّدوين - أي تدوين الكتاب المقدّس - هو الذي أثر في طبيعة الرواية ووجّه دقّتها إلى فكرة جوهرية مفادها القول بانتصار المزارع على الراعي، وبلا ريب فهذا القول ينطوي على إحالة جليّة

⁶ - Douglas R.Groothuis: Truth Decay (Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism), (Anglais) Broché, 2000. PP 14-17

⁷ - Banesh (Moise): Dictionnaire de la Bible, Montréal Canada, p121.

على نمطين من أنماط الإنتاج، ذلك أنّ المزارع يمثّل سلطة العمران (التمدّن والقرار) وما تقتضيه من اجتماع بشري تترتّب عليه نشأة السلطة السياسية القهرية⁸، وفي مقابل هذا النمط الحضريّ عدّ الراعي المقتول استعارة لنمط من الحياة البدوية القائمة على الترحال والانتقال من مكان إلى آخر بحثاً عن العشب والماء، فهو بذلك أكثر تجذراً في عالم الفطرة (الطبيعة)، ومن ثمّ فإنّ انتصار الرب الإله للراعي المقتول انتصار للرحيل باعتباره بحثاً دؤوباً عن الفطرة والطهر والقداسة. ولهذا قدر "باناش" أنّ الانتقال من النظام الرعويّ إلى النظام الزراعيّ دال - في النصوص البابلية والسومرية والتوراتية - على التناقضات التي يتضمّنها الاجتماع البشري بوصفه ممارسة -العنف المادي والرمزي- تقود بالضرورة إلى نشوب الصراع واغتراب الإنسان في الكون⁹.

من الجليّ، إذن، أنّ الباحث بنى منطلقاته العلميّة في معالجة قضية الصّراع بين الأخوين على مرتكزات الجدليّة المادية التي أقامت للعامل الماديّ في التّاريخ وزناً كبيراً في تفسير الوقائع الاجتماعية وتحليلها، فقراءة الصّراع الدائر بين المزارع والرّاعي في التّصوّر الجدلي المادي قراءة تروم كشف النقاب عن دلالة التحول من طور الفطرة إلى طور التمدّن.

وعلى هذا النّحو أوجدت القراءة الجدلية المادية وشائج قريبي وقواسم مشتركة بين النصوص الأسطورية (المجتمعات الشرقية)، راجعت فكرة المركزيّة العرقيّة والدينيّة وأعدت النظر في مفهوم التميّز والخصوصية الثقافية المطلقة لكلّ مجتمع، فلا غرو والحال هذه، أنّ يضع "باناش" مقولة "شعب الله المختار" التي ترفعها جماعة إسرائيل شعاراً لها واسماً لمعدن هذا الشعب موضع مساءلة علميّة، نافيةً أنّ تكون هذه الجماعة شعباً مميّزاً مفضلاً على سائر الشعوب.

الحق أنّ النظرية الجدليّة الماديّة - وهي النظرية التي عوّل عليها "باناش" في قراءة صراع الأخوين - تبرز بجلاء تشابك الظواهر الاجتماعية وتداخلها وإبرازها للقوانين المختلفة التي يمكن أنّ تحكمها، ولكنّ رغم ما في هذه النظرية من فائدة لا تنكر فإنّها لم تُعرُ "الرأس المال الرمزي" المنزلة التي هو بها جدير، وهذا المعطى المعرفيّ المهمّ أخذته بعين الاعتبار القراءات المعاصرة المستندة إلى دعائم وأسس نظرية مستحدثة مسترّفة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. وبلا ريب مكّنت هذه المفاتيح النظرية الباحثين في مجال الإنسانيّات من الخوض في الجوانب القصيّة الخفيّة من النفس الإنسانيّة، وتشريحها بغية الوقوف على الدّور الذي تنهض به مثل هذه الجوانب المسكوت عنها في النّفس البشريّة من دور من أجل بناء نظرة الإنسان للوجود وعلاقته بمختلف الموجودات.

⁸- المرجع نفسه، ص 152

⁹- المرجع نفسه، ص 162

2/ العنف المؤسّس: مشروع قراءة مقارنة لصراع الأخوين

ودلالاته

ننزل قراءتنا المقارنية لصراع ابني آدم ولقضية العنف المؤسّس في هذا المساق من القراءات المعاصرة المنفتحة على مكاسب المناهج الحديثة وعلوم الاجتماع والإنسان. لذلك نعدى أساساً بالبحث في دلالات هذا الصّراع الذي تشكّل فيه العنف في أشكال ماديّة ورمزيّة ودراسة طقسيّ القربان والدّفن الناجمين عن الصّراع المذكور.

إنّ الوجهة التي انطلقنا منها في عملنا تتطلّب منا تقسيم المحور الثاني من بحثنا إلى عنصرين بينهما رباط وثيق: ففي العنصر الأوّل نتطرّق إلى مسألة نشأة العنف من خلال معالجة دلالات صراع ابني آدم. أمّا العنصر الثاني ففيه نتعرّض لما رافق العنف والصّراع من طقوس للقربان والدّفن من خلال التوراة والقرآن الكريم محاولين في تضاعيف هذين العنصرين تفكيك الأحداث وبناء رموزها عسى أن نستجلي الطبقات النصيّة المكوّنة لها.

أ- في ما بين العنف والمقدّس من اتصال وانفصال¹⁰

إنّ المطّلع على النصّ التوراتيّ يقف على فكرة جوهرية مؤداها أنّ سقوط الإنسان ليس سوى عقاب له على خطيئة اقترفها في حقّ الربّ الإله، فنتحوّل الخطيئة المرتكبة إلى سبب شقائه ومعاناته على وجه الأرض التي نزل إليها، فمن هذه الجهة حُرِم الإنسان المعاقب من كلّ ملذّات "جنة عدن" ونعمها الخالدة المقدّسة، لهذا سعى في العالم السفليّ المدنّس إلى التقرب من الإله الربّ زلفى كي يتلافى الخسران الذي حصل له في العالم العلويّ المقدّس حيث ارتكب الخطيئة التي أخرجته من جنة المأوى، وهذا التقرب من الربّ الإله/الله بغية نيل مرضاته واجتناب عقابه يتمّ بما يبذل الإنسان من قرابين، وبالرجوع إلى النصوص المقدّسة نلاحظ أنّها تعبّر تعبيراً رمزيّاً عن هذا الأمر انطلاقاً من سرد أطوار قصّة صراع هابيل وقايين/قاييل المحمّل بدلالات مخصوصة، جعلته صورة رمزيّة توحى بالتعارض بين نمطين من الحضارة، وهما حضارة المزارع وحضارة الراعي، فلا يكاد نص دينيّ يخلو من الإشارة إلى هذه الظاهرة، من ذلك أنّ دوموزي الراعي وانكمدو المزارع يتصارعان في أساطير بلاد الرافدين من أجل الزّواج بأنانا، فيكسب المزارع الرّهان ويظفر بأنانا¹¹، والذي

¹⁰- بيّن روني جيرار كيف قدّس الفكر الإنسانيّ العنف وجعله جزءاً لا يتجزأ من حياته.

Girard (René) (recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort): Des choses cachées depuis la fondation du monde, (Biblio Essais), Paris, 1983, p 41-43

¹¹- السّواح (فراس): مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرّافدين، دار علاء الدّين، ط1، دمشق سوريا، 2002، ص 267

مصر وكنعان وبابل بعمرانهم وحرثهم وزرعهم عهد قايين القاتل، لاسيما إذا وضعنا نصب أعيننا أن الاستقرار في كنعان مثل في المتخيّل اليهودي بداية الانحدار الأخلاقي والديني لبني إسرائيل، فبالتوازي مع تأسيس المملكة اليهودية (ممارسة الزراعة والتجارة) أخذت الأصوات تتعالى منادية بالعودة إلى الأصول (الرعي) استعادة للطهر والقداسة ونقاء سلالة الأجداد والآباء (إبراهيم، إسحاق، يعقوب،...) باعتبارها امتداداً للمخلوق البشريّ المقدّس آدم الذي نفخ فيه الإله الربّ من روحه وسوّاه بيديه.

من الملاحظ أنّ "العهد القديم" أقدم الأساطير السابقة له القائلة بصراع المزارع والرّاعي في سياقات نصيّة جديدة تستمدّ دلالاتها ورموزها من واقع الجماعة اليهودية في بلاد كنعان. وعلى خلاف تعاطي النصّ التوراتي مع قصّة صراع ابني آدم نحا النصّ القرآنيّ منحى مبايناً في مقاربة هذا الصراع الذي نشب بين الأخوين، ف "النصّ الإسلاميّ" طبع الأحداث المرويّة ببعده أخلاقيّ إنسانيّ مطلق يفيض عن المكان والزّمان والأشخاص، برز في علامات نصيّة عديدة منها عدم ذكر الاسمين، ف "القرآن الكريم" اقتصر على نعتهما بـ "ابني آدم"، علاوة على كون النصّ القرآنيّ لم يذكر إطلاقاً صفة كلّ طرف منهما، ومن ثمّ نقل الصراع من إطار التنافس القائم بين المزارع والرّاعي أثناء تقديم القرّبان وبعده إلى إطار أبعد غوراً جوهره صراع بين إنسان وإنسان، ناهيك أنّ قصّة ابني آدم وردت في القرآن في سياق استشهاديّ وعظيّ يدعو فيه الله الرّسول محمّداً إلى سرد هذا الحدث (نبأ ابني آدم) بالحقّ على قومه والمحيطين به عموماً؛ (لأنّ النصّ القرآنيّ لم يحدّد الجمع المستهدّف بهذه القصّة، فالفعل الموجّه من الأمر الله إلى الرّسول المأمور "واتل عليهم" يمكن أن يشمل كلّ جمع مذكّر غائب تمسّه قصّة الأخوين من قريب أو بعيد)؛ حتّى يستخلصوا العبرة منه.

إنّ النّاطر في الآيات الأربع التي خصّصها القرآن الكريم في سورة المائدة (من الآية السابعة والعشرين إلى الآية الحادية والثلاثين) لقصّة صراع ابني آدم يستخلص أنّ طرفي الصّراع أخوان أنجبهما آدم بعد هبوطه من السّماء عقب عصيان أمر الله، ولكنّهما على طرفي نقيض، فأحدهما تقّي والثّاني غير تقّي، مثلما يُستفاد من القصّة القرآنيّة (إنّما الله يتقبّل من المتّقين)، لذلك فمحور الصّراع بين الخير والشرّ أي بين من اتقى وغلب النّفس الأمّارة بالسوء التي أخرجت آدم وزوجه من الجنّة، وبين الذي اتّبع هواه فأجرم وخسر وأصبح من النّادمين.

على أنّ المتأمّل في القصّة المرويّة في القرآن بعين التّحقيق يلمس صدق نوايا الأخوين في الفوز برضاء الله والتقرّب إليه، ومن العلامات النصيّة الدّالة على ذلك ما جرى بينهما من حوار يبرز تساويهما واشتراكهما في فعل البذل والعطاء من أجل نيل الدرجة الرّفيعة عند الله، فكلاهما سعى إلى الاختصاص برحمة الله ومحبّته (إذ قرّباً قرّباً) ولنلاحظ هنا أنّ القرآن الكريم لم يُحدّد طبيعة القرّبانين ولم يُفاضل بينهما مفاضلة

مادية ولا معنوية، لذلك استعمل فعل التقرب في صيغة المثني منسوباً إلى الأخوين، في حين استعمل شكل التقرب في صيغة الإفراد (قرباناً).

ومما يعزّز هذا التساوي في رغبة الحظوة بحبّ الله سكوت المتكلم (الله) عن سبب التقبّل، فساق النصّ القرآني نتيجة التقرب بإيجاز من خلال صيغة الفعل المبني للمجهول مثبتاً في المرّة الأولى ومنفيّاً في المرّة الثانية (فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُنْقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ) ولم يذكر سبب القبول أو الرّفص، لاسيّما أنّ القرآن الكريم لم يميّز بين الأخوين باستعمال تسميات أو صفات تدلّ على المفاضلة بينهما (من أحدهما- من الآخر) إلّا في الخطاب المنسوب إلى الأخ المُتقبّل منه (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ)، بعد تصريح أخيه غير المتقبّل منه برغبته في الثأر من أخيه المرضي عنه.

والملاحظ في الحوار الدائر بين الأخوين غياب رغبة المجنيّ عليه في نصح أخيه وإثناؤه عن هذا الجرم العظيم، إذ كان ردّ فعله إزاء قول أخيه سلبياً لأنّه اكتفى بنفي فعل القتل من جانبه مخافة عقاب الله (لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ). فضلاً عن ذلك نلمس في خطابه استدراجاً واضحاً للأخ المُحبط نفسانياً (إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ)، حتّى يُقدم على جريمة القتل فيكون من أصحاب النار بينما يفوز المقتول برضاء الله فيتمكّن من تطهير نفسه والعودة إلى فطرة الخلق الأولى فطرة الصفاء والرّاحة في جنّة الخلد وفي نعيمها الذي لا يفنى نظير ما يتحلّى به من تقوى الله ومخافة عقابه الذي أخرج أبويه من الجنّة.

بالرّجوع إلى القصة المسرودة في القرآن نتيين أنّ المغدور به استفزّ الغادر ليقدّم على ممارسة العنف ويرتكب جريمة القتل، مثلما نتيين أنّ الإنسان كان حرّاً في إيقاع أفعاله واختيارها. فإذا كان الأخ القاتل قد اختار الإثم بملء إرادته فإنّ المقتول اختار التقوى والإحسان عن وعي وتصميم وإرادة حرّة، ومن ثمّ نستنتج أنّ للإنسان مطلق الحرية في أن يكون من أعوان الشيطان على الأرض عند اجتراحه الشرّ أو من خلفاء الله إذا عمل الخير. وبهذا يكون الإنسان مسؤولاً تماماً المسؤولية في الكون عن أفعاله ومصيره، لذلك أخرج النصّ القرآني الشيطان/ إبليس من مسرح الصّراع بين ابني آدم. ولعلّ في مثل هذا الإقصاء (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ) لحظةً فارقةً في منزلة الإنسان في الوجود انتقلنا بمقتضاها من نظام بدائيّ طبيعيّ يقوم على التكاثر والولادة (الجنس والغريزة ورمزهما آدم وحواء) إلى نظام عقليّ يقوم على الإرادة الحرّة المرتبطة بمشيئة الذات البشريّة.

لقد غدا الإنسان انطلاقاً من هذه القصة المأساوية المنتهية بالعنف الذي بلغ مرحلة القتل العمد للأخ مسؤولاً عن أفعاله يتحمّل وحده نتائجها (فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ)، ومن هنا فالإنسان إمّا أن يكون محسناً

إلى نفسه وإما أن يكون ظالماً لها عدواً لها. لهذا يخرج النصّ القرآنيّ في الآية الموالية من سورة المائدة من الحديث عن القتل مثلما ورد في نبا ابنيّ آدم إلى الحديث عن الإنسان في كلّ مكان وزمان فيصبح قتل النفس العمد بغير حقّ جريمة في حقّ الإنسانية جمعاء مبعثها الحسد وغايتها إفساد الأرض وإهلاك النّسل والحرب، وهو ما نقف عليه في الآية التالية "مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"¹⁷.

وهكذا ينتقل الخطاب القرآنيّ من الحديث عن قصّة ابنيّ آدم إلى الحديث عن الإنسان بصفة عامّة وبني إسرائيل بصفة خاصّة، ممّا يجعلنا نتساءل في هذا السياق عن المقاصد البعيدة من إيراد قصّة الصّراع بين الأخوين باعتبارها حمالة في مطاويها أوّل جريمة تقع للإنسان في الكون. فما علاقة بني إسرائيل بقصّة قابيل وهابيل؟ ولم خصّ القرآن الكريم بني إسرائيل بالذكر وهو يتوجّه بسرد القصّة إلى الرسول محمّد؟

إنّ الناظر في قصّة ابنيّ آدم وفي مقاصد إيرادها في سورة المائدة يتبيّن له أنّ الخطاب القرآنيّ اتّخذ من صراع ابنيّ آدم علامة دالّة على صراع النبيّ محمّد مع بني إسرائيل، والذي احتضنه خاصّة فضاء المدينة (يهود يثرب) أثناء فترة الوحي، إذ عمل جماعة من اليهود على تكذيب محمّد والتشكيك في رسالته ومحاربتة بمعيّة قريش وبعض القبائل العربيّة قصد قتله والقضاء على دينه الجديد الذي بات يهدّد وجود عقائد اليهود والعرب في الجاهليّة. ومن هنا سعى القرآن الكريم إلى سرد أحداث صراع ابنيّ آدم وذكر أحكام الشريعة الإلهيّة السماويّة المقدّسة المنزّلة على بني إسرائيل في موضع واحد. فبنو إسرائيل على مرّ تاريخهم لم يلتزموا بتطبيق هذه الشريعة، بل عملوا على خرقها وتجاوزها لذلك كثيراً ما كذبوا أنبياءهم وعدّبوهم وقتلواهم.

فكأنّ المقصود بالقول في هذا النطاق أنّ اليهود أقدموا على مثل هذه الجرائم في حقّ أبنائهم، فما بالك (هنا محمّد الموجّه إليه الخطاب في النصّ القرآنيّ) بتكذيب نبيّ عربيّ وعرقلته وإلحاق الأذى به¹⁸.

ب- العنف والقربان والدفن

تمّ في النصّ التوراتيّ اختزال طقوس العبادة والتقرّب إلى الآلهة التي مارسها الإنسان في رغبته في إقامة حدّ فاصل بين عالمه وعالم الرب الإله، ذلك أنّ الإنسان بذل القرابين ليتقرّب إلى الرب الإله طلباً للمغفرة وسعيّاً منه إلى إعادة وصل ما انقطع من روابط القرابة بينهما¹⁹، وفي الحقيقة يعيد هذا الفعل التّعديديّ إلى

¹⁷- المائدة 32/5

¹⁸- المائدة 33-32/ 5

¹⁹- Lévi Strauss (Claude): la pensée sauvage, Librairie Plon, Paris, 1962, Ch8, p298.

الأذهان ما اتخذته الجماعة اليهودية من أعمال تقرّبت بها إلى الرب الإله في أحلك أيامها وأقساها (الحروب، السبي،...) درءاً لغضبه أو دعوة إلى نصره لها.

وعلى خلاف ذلك اتخذ النص القرآني من صراع الأخوين موعظة ساقها الله ليستخلص الإنسان جملة من العبر والدروس، قوامها حرص الإنسان على عدم ظلم نفسه ودعوته إلى ترويضها على فعل الخير، ومن بين هذه الدروس اعتبار قتل النفس البشرية بغير حقّ منتهى أشكال الفساد والهلاك والخراب التي يقوم بها المرء في الكون. يضاف إلى ذلك أنّ القرآن الكريم علّم من خلال هذه القصة الإنسان آداب الدفن وكيفيته ففهم هذا الكائن الحيّ العاقل أنّ الانتقال من وضع الحياة إلى وضع الموت يتطلّب طقس عبور مقدّس هو الدفن الذي يكفل حرمة الجسد الميّت ويحوّل صاحبه من العيش فوق الأرض إلى الرقاد بها علامة انتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ومع ذلك أخبره "بأنّ دفن الإنسان في الأرض لا يبرئ النفس الأمّارة بالسوء، وهو ما تجلّى في أفعال الغراب الذي علّم الإنسان ما لم يعلم، فالقاتل بعد أن شاهد صنيع الغراب "قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ"²⁰.

الغراب الأسود هو مدار الحكمة، ذلك أنّه "من الحيوانات المقدّسة عند العرب، هل قدّسوه خوفاً من الموت أو من سواده الذي يبعث في النفوس الانقباض أو لا اعتقادهم بأنّ له القدرة على التأثير في حيواتهم ومصائرهم خيراً وشرّاً؟

من هذا المنطلق يبدو اختيار الغراب في "القرآن الكريم" موافقاً للرؤية الثقافية العربية الجاهلية، على أنّ أهمّ ما يلفت الانتباه أنّ الغراب هو الحيوان الوحيد الذي يُقيم محاكم تُحاسب فيها الغربان المعتدية على غيرها من الغربان"²¹.

يلجّ النص القرآنيّ على أنّ القاتل أدرك تمام الإدراك بشاعة الجرم الذي اقترفه في حقّه وفي حقّ أخيه المقتول وفداحته، فأخذ يُكفّر عن ذنبه بأنّ دفن أخاه عسى أن يطمس الحقيقة المرّة بمواراته الجنّة في الأرض، ونحن نعلم في مواضع أخرى من القرآن الكريم أنّ أباه آدم من قبله سعى إلى إخفاء جرمه عندما اقتطع ورق الجنّة ليستتر به عورته²²، فاقتراف الذنب والحرص الشديد على ممارسة العنف والجريمة عاملان حملا القاتل

²⁰- المائدة 31/5

²¹- إدريس (محمد إدريس): مُتخيل أحداث قصص الأنبياء، (سبق ذكره)، ص 108

²²- الأعراف 22/7

على دفن أخيه رغبة في طمس معالم الجريمة، مقدراً أنّه بمجرد مواراة جسد أخيه التراب محا الإثم ورجع صفحة بيضاء نقيّة من الذنوب مثلما وضعت أمّه حواء.

ليس استجلاء دلالات "صراع الأخوين" في "العهد القديم" و"القرآن الكريم" بالأمر الهين، لأنّ عملاً كهذا صعب المنال إذا لم نطرح إشكاليّة صلة الإنسان بالأرض في النصّين المدروسين، ذلك أنّ النصّين قدّما تصوّرين مختلفين حول هذه المسألة، فالنص التوراتي تحدّث عن سعي الإنسان إلى استعادة الفضاء الأصلي (جنّة عدن) متوسّلاً بالقربان بوصفه الوسيلة الكفيلة بمصالحة الرب الإله، لكنّ القربان لا يرتق الفتق، وإنّما يوطّد علاقة الإنسان بالأرض، وخلافاً لهذا التصرّ التوراتي اعتبر النصّ القرآني صراع ابني آدم فرصة أمام الإنسان لنحت ذاته وتأسيس كيانه وإعداد مصيره الأخرويّ، فهو لم يجد في حدث هبوط الإنسان (آدم وزوجه) عقاباً بقدر ما وجد فيه حكمة عميقة تمكّن الإنسان من تحقيق مبدأ خلافة الله في الأرض. ولا يتمّ هذا الأمر إلّا بما يبذله المستخلف من جهود وبما يتكبّده من صنوف المعاناة، وإنّ في ذلك السعي شرفاً له وفضلاً دون سائر المخلوقات، فتصبح مغامرته في الكون من أجل صنع مصيره شرطاً أساسياً لوجوده وإلّا فقدت حياته الدنيويّة معناها. فالحياة على وجه الأرض دلالة رمزيّة على تواصل الصراع بين النفس الأمارة بالشر والنفس الخيرة، والحقّ أنّه تقابل تجسّم في صراع ابني آدم، فكلاهما اختزل دلالات مخصوصة، فالقاتل والمقتول كان متعارضين إيماناً ومعاملة.

خاتمة:

سعيًا في هذا العمل إلى دراسة العنف المؤسّس في النصوص المقدّسة من خلال الاشتغال بقصّة الصراع بين ابني آدم مثلما وردت في التوراة والقرآن الكريم، وذلك بمحاولة الوقوف على دلالات هذا الصّراع الذي أفضى إلى ارتكاب أوّل جريمة قتل في تاريخ الإنسانيّة زمن البدايات الأولى بعد هبوط آدم وحواء من السماء نظير عصيانهما أمر ربّهما الذي نهاهما عن الأكل من الشجرة المحرّمة. إلّا أنّ الخرق يتواصل في الأرض ويفشل الإنسان مرّة أخرى في مغالبة نفسه الأمارة بالسوء انطلاقاً من القصّة المرويّة في القرآن.

والحاصل أنّ العنف والقتل باعتبارهما فعلين مدنّسين تعلّق بهما طقسان مقدّسان (القربان والدّفن) يحملان عبراً ودروساً يستخلصها المرء من القصّة المسرودة في النصوص المقدّسة، خاصّة القرآن الكريم الذي ركّز على المغزى من إيراد هذا الصّراع ودلالاته، فإذا بالقتل العمد يتحوّل إلى فرصة تاريخيّة يتعلّم الإنسان من خلالها تسيير شؤونه في الكون وليكفّر عن ذنبه بالندم والتّوبة فيتواصل مرّة ثانية مع المقدّس ولكن في عالم الشّهادة.

وملاك الأمر أنّ النصين المقدّسين صدرا عن منطلقات واحدة عندما سردا أحداثاً متشابهة، ولكنهما اختلفا في بناء دلالات الصراع وفي تحديد الوظائف والغايات من وراء عرض أطواره وملابساته، فالصراع في النص اليهودي مرتبط أشدّ الارتباط بواقع الجماعة اليهودية وتاريخها، وهذا الأمر يفهم من استعارة النصّ التوراتي من الأساطير السومرية والبابلية صراع الراعي مع المزارع، ليحيل على العلاقة القائمة بين النظام الرعوي والنظام الزراعي، وليجعل الصراع مؤشراً دالاً على انتصار الرب الإله للمقتول/ الراعي كناية عن انتصاره لجماعة إسرائيل على سكان كنعان المزارعين²³، فقاين مؤسس العمران البشري لهذه الجماعة (مدينة حينوك) سمى المدينة باسم نجله²⁴، فيغدو العمران والاجتماع البشري قائماً على الفساد والجريمة²⁵، وعلى خلاف دلالات هذا الصراع وأبعاده في النصّ التوراتي نلفي أحداث الصراع في قصة ابني آدم في النصّ القرآني منفتحة على الإنسان في بعده المطلق، فأدان القرآن الكريم هذا العنف المسلط على الأخ الضحية المقتول وأتاح للإنسان المذنب فرصة التكفير عن جرمه، عندما علّمه طقس الدفن من خلال صنيع الغراب الذي حُمّل في القصة القرآنية دلالات ورموزاً ثلاث متخيّل الثقافة العربيّة زمن نزول الوحي على النبيّ محمّد.

وهكذا نرى أنّ الأحداث نفسها المرتبطة بصراع الأخوين وما رافقها من طقسين مقدّسين (القربان والدفن) تتغيّر دلالاتها وأبعادها ووظائفها عندما ترحل من نصّ ديني إلى آخر، ومن فضاء ثقافي إلى آخر، لكن مع ذلك يبقى المتخيّل الرمزي من أهمّ الأركان الثابته في أعماق هذه النصوص ومن القواسم المشتركة بينها رغم اختلافها الظاهر.

²³- إدريس (محمّد إدريس): متخيّل أحداث قصص الأنبياء، (سبق ذكره)، ص 106

²⁴- التكوين 17/4-18

²⁵- ذكر روني جيرار في "العنف والمقدّس" أنّ العنف بقدر ما يرمز إلى الموت يرمز إلى الحياة.

Girard (René): La violence et le sacré,(op cit), p382.

المصادر:

- التوراة (النسخة العبريّة)، دار الكتاب المقدّس، أثينا، اليونان، 2005
- مصحف المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المملكة العربيّة السّعوديّة، (د ت). (رواية ابن أبي داود سليمان أبي عمر حفص).

المراجع:

- إدريس (محمّد يوسف): "متخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم" (بحث مخطوط محفوظ في مكتبة الجامعة التونسية تحت عـ17/ 195/011/ دد)
- السّوّاح (فراس): مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرّافدين، دار علاء الدّين، ط1، دمشق سوريا، 2002
- لاوت (رينهارد): إبراهيم وأبناء عهده مع الله، ترجمة غانم هنا، خطوات للنشر والتوزيع، ط1، 2006
- Banesh (Moise): Dictionnaire de la Bible, Montréal Canada.
- Cova (Josephine): Torah and Jewish Tradition, UPU, Toronto, 2010
- Douglas R. Grootuis: Truth Decay (Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism), (Anglais) Broché, 2000
- Girard (René): La violence et le sacré, Pluriel, Paris.
- Girard (René) (recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort): Des choses cachées depuis la fondation du monde (Biblio Essais), Paris, 1983
- Grimal (Pierre): La mythologie Grecque, collection Que sais –je, Puf, éditions Delta, 1996.
- Lévi Strauss (Claude): la pensée sauvage, Librairie Plon, Paris, 1962
- Révillion (Epstein): Ecole Biblique, traduction par Christine Lalier, Desclée, Paris.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com