

النبي واليهود في المدينة
من خلال دراسات المستشرقين:
فنسك وواط ونيوبي أمودجا.

تأليف:
الدكتور السيد التوي



Democratic Arab Center
for Strategic Political and Economic Studies

2024



النبي واليهود في المدينة من خلال دراسات المستشرقين:
فنسك وواط ونيوبي أمودجا



Democratic Arab Center
Berlin - Germany

Democratic Arab Center

For Strategic, Political & Economic Studies

The Prophet and the Jews at Medina
through the studies of Orientalists ;

A. WENSINCK, M. WATT, AND G.D. NEWBY AS MODELS



ISBN 978-3-68929-003-0

DEMOCRATIC ARAB CENTER
Germany, Berlin
<http://democraticac.de>
TEL 0049-CODE

030-89005468/030-898999419/030-57348845



الناشر :

المركز الديمقراطي العربي

للدراستات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

ألمانيا/برلين

Democratic Arab Center

For Strategic, Political & Economic Studies

Berlin / Germany

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه

في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق خطي من الناشر.

جميع حقوق الطبع محفوظة

All rights reserved

No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, without the prior written permission of the publisher.

المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

البريد الإلكتروني book@democraticac.d





المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية
Democratic Arab Center
for Strategic, Political & Economic Studies

كتاب: النَّبِيّ واليهود في المدينة من خلال دراسات المستشرقين؛ فنسنا وواط ونيوبي أنموذجًا

تأليف: الدكتور السيد التوي

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ.عمار شرعان

مدير النشر: د.أحمد بوهكو المركز العربي الديمقراطي برلين ألمانيا

رئيسة اللجنة العلمية: الدكتورة ربيعة تمار المركز الديمقراطي العربي

الرقم الدولي المعياري :

ISBN 978-3-68929-003-0

الطبعة الأولى 2024 م

الآراء الواردة أدناه تعبّر عن رأي الكاتب ولا تعكس بالضرورة وجهة نظر المركز الديمقراطي العربي



د. السّيد التّوي

Sayyed Tway

النّبِيّ واليهود في المدينة من خلال دراسات المستشرقين؛ فنسك (A. Wensinck)
وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) أنموذجًا.

**The Prophet and the Jews at Medina through the studies of Orientalists ;
A. Wensinck, M. Watt, and G.D. Newby as models**

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى

روح أبي منصور بن محمد بن بلقاسم التوي

أمي فاطمة بنت بلقاسم بنت فرج الشريف مدد الله في أنفاسها

زوجتي وأبنائي محمد ياسين ونادين وشاهين

أخي شكري

أستاذي الجليل حمّادي المسعودي

معلمي وأساتذتي

رفيقي المرحوم حبيب يوسف

كلّ الأصدقاء والرّفاق

شكر

أشكر كلّ من قدّم لي يد المساعدة في إنجاز هذا البحث مادياً ومعنويّ وأخصّ بالذكر رفاقي عمر بن عافية ومحمّد النويّ ومحمّد لطفي الإمام ومحمّد فرج الغضّاب وأصدقائي هاني الفرحاني وفرابي بالطيب ونزار أحمد. ولا يفوتني أن أقدم شكري الخالص لصديقيّ المُقيمين في الولايات المتّحدة الأمريكيّة نعمان الهريشي وميلاد فائزة لِمَا وفّراه لي من عون في الحصول على بعض مصادر البحث ومراجعته.

شكر خاصّ

أشكر أستاذي الجليل حمّادي المسعوديّ الذي لم يبخل عليّ بالنصيحة في كلّ أونة وحين، ومنحني ثقته في أوقات بتّ فيه يائساً بحكم تعدّد مشاغلي العائليّة والنقابيّة والسّياسيّة.

هذا العمل هو في الأصل رسالة دكتوراه نُوقِشت بكلية الآداب بالقيروان سنة
2019 وتكوّنت اللجنة من:

د. سهيل الحبيب رئيساً / د. ثامر العزّي مقرّراً / د. لطفي دبيش مقرّراً /
د. عبد الرزاق المجبري عضواً / د. حمادي المسعودي مؤطّراً

تصدير

كانت مسيرة النَّبِيِّ طويَلة وطويَلة جدًّا في الدِّين كما هي في السِّياسة...

هشام جعيط، السيرة النبوية: مسيرة محمّد في المدينة و انتصار الإسلام، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 2015

تقديم

يتناول السيد التوي في هذا البحث الموسوم بـ "النبي واليهود في المدينة من خلال دراسات المستشرقين؛ فنسك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) أنموذجاً" قضايا متشعبة مُعقدة خطيرة.

ومن علامات تشعبها تاريخ يهود الحجاز وعقائدهم قبل الهجرة. وقد اقتضى منه ذلك العودة إلى اليهودية في اليمن: نشأتها وصلتها بالصراع البيزنطي الفارسي، وتمحيص النظر في طبيعة اليهودية اليربانية وفي موقع اليهود في يثرب ديمغرافياً واقتصادياً وثقافياً...، كما اقتضى منه النظر في الروايات وفي النقائش وفي طبائع العمران وفي طبقات اللغة وفي الطقوس وفي الديانات.

ومن أسباب تعقدها محاولة النفاذ إلى مقالة موضوعية في علاقة محمد باليهود تتجاوز الرواية الإسلامية والاستشراقية معاً. فإذا أضفنا إلى ذلك وعي الباحث بأن الرؤية الاستشراقية ليست واحدة في المواضيع التي تناولها، ولا منهجهم واحداً، فضلاً عن تعدد مصادرهم، واختلاف غاياتهم استبان لنا تشعب هذا المبحث. أما الرواية الإسلامية، فلئن كانت ثابته في كل ردهات البحث نقضاً أو إبراماً، فإنها قد شكّلت مُنطلق الباحث في الفصل الثالث خاصة، وهو الفصل المُتمخض لدراسة علاقة الصراع بين الطرفين اليهودي والإسلامي، دون أن تحظى بالتصديق التام ولا بالرفض الكلي، وإنما سعى السيد التوي إلى محاولة استصفاء "رواية" جديدة تستصلح عناصر من المدونتين الإسلامية والاستشراقية. والطريف أن يبني الباحث سيرة صلة النبي باليهود في المدينة على منطلق النسخ القرآني، أو قل على منطلق المصالح السياسية: من الاستمالة إلى المخالفة فالاستئصال (ولأمر ما فضل الباحث لفظ الإهلاك على لفظ المجزرة) حين قويت الشوكة.

ومن مكامن خطورتها، الربط بين الصراع المحمدي - اليهودي من جهة، وبين تشكّل الملامح الأساسية للإسلام على ضوء ذلك الصراع، والمزج بين الأغراض الدنيوية السياسية البحتة في عمل النبي وبين مضامين الوحي، ناهيك عما يمكن أن يسببه هذا المبحث لهواة الخلط بين مقتضيات البحث العلمي الموضوعي وبين الاحتلال الصهيوني للأراضي العربية الفلسطينية - وقد نبّه الباحث إلى ذلك - من عُسر الهضم.

والعمل يتجاوز أفق تاريخ الجماعات في الإسلام المدني، لينظر في نشأة الإسلام على حَرْف، وليتدبّر قراءة التّاريخ على وجهه، وليقارن بين العقائد الرّاسخة وربّياتها النّاشئة. ولا شكّ في أنّ الباحث قد حمل نفسه على موضوع شائك شاسع. ذلك أنّ كلّ باب بل كلّ فصل من هذا العمل يستحقّ أن يكون كتابًا مفردًا نظرًا لغنى إشكاليّاته واختلاف العُقول فيه: نخصّ بالذّكر طبيعة اليهوديّة الثّريّة، والمدينة عشية الهجرة، وصحيفة المدينة، ومجزرة بني قريظة، وصلة العقائد والعبادات الإسلاميّة باليهوديّة إبرامًا ونقضًا... وهو إلى ذلك بحث لا يقتصر على جهود المستشرقين المذكورين، بل يتعدّاهم إلى غيرهم من المستشرقين الذين ألقوا في الموضوع برمته أو تناولوا جزئية منه. والباحث في كل عمله يقارع مقالات المستشرقين ببعضها حينًا، وبالرواية الإسلاميّة التقليديّة حينًا آخر، والممكن العمرانيّ حينًا ثالثًا، مُتخذًا من العقلانيّة التّفهميّة معيارًا للتّرجيح أو للتّحوير أو للتّعديل أو للرّد.

والحقّ أنّ العقلانيّة التّفهميّة المبنوثة في كلّ تفاصيل العمل هي ما يميّز هذا البحث. فلئن نظرت بعض البحوث العربيّة في العلاقة بين النّبّيّ ويهود الحجاز، أو في جهود المستشرقين، فإنّها ظلت - في أكثرها - حبيسة تصوّرات قائمة على ثلاث نزعات: نزعة الرّدّ على "شبهات" الاستشراق، ونزعة نعت اليهود - يهود يثرب - بأبشع النّعوت، ونزعة تصديق الرواية الإسلاميّة. أمّا جلّ البحوث الاستشراقيّة، فقد اعتنت بردّ القرآن إلى محضنه اليهودي، وبإبراز تحكّم الغرض السّياسيّ البحث في سلوك النّبّيّ إزاء الجماعات المخالفة، بل ذهبّت بعض دراساتهم إلى عدّ الإسلام مجرد مسيانيّة يهودية. بينما شقّ الباحث لنفسه طريقًا لا يأبّه فيها بنصرة طرف على آخر، ولا يسارع معها في إطلاق الأحكام. ويبدو لنا أنّ مثل هذه الطّريق قد تجعل التّمييز بين الاستشراق الموضوعيّ وجهود الباحثين العرب الموضوعيّين تمييزًا مُحرجًا ما دامت العقلانيّة هي المنطلق، والفكر النّقديّ هو المحكّ، والموضوعيّة هي المطّلب.

د. محمد النوي

المقدمة العامة:

لا شك في أنّ فهم سير الجماعات التي أحاطت بمحمد مثل الأعراب والمؤلفة قلوبهم وأهل الصفة أمر مهم في تمثّل الفترة التأسيسية للإسلام. وقد أثرت هذه الجماعات في تشكل الدين الجديد. ويمكن عدّ اليهود على رأس هذه الجماعات نظرًا إلى دورهم المحوريّ في تكوّن سيرة محمد وسيرة نصّه. وقد تحدّد في المدينة مصير اليهود ومصير الإسلام معًا إذ انتهى هذا الصراع بهيمنة الدين الجديد وانتصاب محمد نبيًا وقائدًا. ورغم أنّ القرآن لم يفصل القول في العلاقة بين محمد واليهود في المدينة، فإنّ كتب السيرة والمغازي قدّمت بعض التفاصيل المهمة التي على الباحث أن يجتهد في جمعها ليبيّن فهمًا مقبولًا لما حدث في المرحلة الأولى من الإسلام. ولما كانت هذه المصادر متأخرة عن زمن الأحداث التي ترويها، مثلما كانت متأثرة بالظروف التي حوّت بها وما تنطوي عليه من إكراهات، فإنّ دراسات عديدة قد شكّكت في هذه المصادر وكفّت عن التعامل معها من منظور كونها سبيلًا لاستكناه ما حدث في القرن السابع، وعوّلت على مصادر خارجية استقامت شهادة على صدق الدعوة المحمّديّة في مظانّ أخرى. ونصّت بعض الدّراسات في الصّد نفسه على أنّ هذا الشكّ بل الرّفص لا ينفى قيمة كتب السيرة والحديث والأخبار بقدر ما يدفع الباحث إلى ابتداع منهج جديد في التعامل معها. وهو أمر لا يكون مثمرًا إلاّ بدراسة السياق الذي انتظم هذه المصادر وتمحيص منهج الرواية فيها، والنظر في المادّة التي لا تتسق مع النزعة التّمجيدية التي تسم هذه المصادر. والواقع أنّ المستشرقين قد انقسموا إلى فريقين في التّعامل مع هذه المصادر الإسلاميّة الأولى؛ فريق رفضها وضرب عنها صفحًا ولعلّ أبرز أعلام هذا الفريق ذائعة الصّيّت باتريسيا كرون (P. Crone). وفريق رأى أنّ هذه المصادر يمكن أن نفيدها منها، ومن هؤلاء نذكر سرجنت (R.B. Serjeant) ومعزوز (H. Mazouz). ورغم أنّ الدّراسات الاستشراقية منذ القرن التاسع عشر كانت ملّمة بتاريخ الإسلام، فإنّها لم تتجاوز النظرة الاستنقاصية للحضارة العربيّة الإسلاميّة.

لقد قدّمت هذه الدّراسات تصوّرات جريئة في مسائل ظلّ فيها الفكر العربيّ الإسلاميّ يراوح مكانه. ولم تكن هذه الجرأة بسبب تحرّر هؤلاء المستشرقين من إكراهات الانتماء إلى الإسلام وحسب، وإنما هي نتيجة لاستفادتهم من الثقافة التّقديّة التي نشؤوا عليها وتغويلهم على مناهج جديدة وعلوم مختلفة في تدبّر المسألة الدّينيّة.

وقد مثّلت علاقة محمد باليهود مسألة مهمّة من ضمن المسائل التي أنفق فيها المستشرقون جهدها. ولا يخفى على الناظر أنّ هذه القضية تُعدّ بمثابة الاختبار الجادّ للفكر الاستشراقيّ نظرًا لتعلّقها بديانة

بعض المستشرقين حيناً (اليهودية)، ولتنزّلها في سياق تاريخي موسوم بالصراع العربي الإسرائيلي، ولارتباطها بقضية معرفية أم هي منابع الإسلام حيناً آخر.

إنّ مكانة هذه المسألة قد تجلّت في دراسات المستشرقين من خلال الاهتمام المبكر بها سواء في مصنّفات دارت حول علاقة الإسلام باليهودية أو في مصنّفات اهتمت بسيرة محمّد أو في مصنّفات تمخّضت لدراسة علاقة محمّد باليهود تحديداً. وهذا الضرب الأخير من المصنّفات هو الذي سيكون تعويلنا عليه أكثر من سواء لارتباطه الجليّ ببحثنا.

ولئن كنّا سنعرض لهذه المصنّفات في تقديم المدوّنة، فإننا نودّ أن نشير في هذا المقام إلى وجود دراسات لم نطلّع عليها لأنّ الحيلة قد أعوزتنا في الحصول عليها.

يتناول بحثنا بالدرس موضوع " النبيّ واليهود في المدينة من خلال دراسات المستشرقين؛ فنسك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) أنموذجاً". وقد اقتضى درس هذه العلاقة النّظر في مجموعة من المواضيع الفرعية، منها تدبّر الحضور اليهودي في يثرب تاريخاً وثقافة ومكانة، مثلما ألجأنا إلى النّظر في العلاقات السياسيّة والدينيّة والعسكريّة بين الطرفين المتصارعين. وقد فصلنا القول في هذه المواضيع الفرعية بالعودة إلى المتن الاستشراقيّ جامعين ما ورد مُشتمّنا متفرّقا في هذا المتن حول المواضيع المذكورة ساعين إلى بناء قراءة موضوعيّة للعلاقة بين محمّد واليهود.

إشكاليّة البحث: تتمثّل الإشكاليّة الجامعة لهذا البحث في بناء مُتصوّر موضوعيّ للعلاقة بين محمّد واليهود في المدينة من خلال دراسات المستشرقين. وتتفرّع عن هذه الإشكاليّة الجامعة إشكاليّات فرعية هي:

- السياق الذي انتظم علاقة محمّد قبل الهجرة وقبيلها.
- خصوصيّة العلاقات السياسيّة والدينيّة والعسكريّة بين محمّد واليهود وكيفية تشكّلها بطريقة أفضت إلى انتصار الإسلام.
- تحديد صورتيّ محمّد واليهود من خلال النّظر في فصول الصراع بينهما.

منهج البحث:

تطلب منا الاشتغال بموضوع بحثنا الموسوم بـ " النّبِيّ واليهود في المدينة من خلال دراسات المستشرقين" الذي جعلنا مصادره الأساسية "محمّد ويهود المدينة" لفنسنك (A. Wensinck) و" محمّد في المدينة لـ "منتغومري واط" و" تاريخ يهود بلاد العرب" لنيوبي، (G.D. Newby) اعتماد منهج يقوم على عرض مقالات المستشرقين ومقارنتها ببعضها البعض وصولاً إلى نقدها تصويماً وتزجيحاً فنأليفاً. ومثل المُمكِن العمرانيّ والتّاريخيّ خلفيّة لنقودنا المختلفة. وقد أحوّجنا إلى هذا المنهج تبايُن عناية المستشرقين بالوجه المتعدّدة لعلاقة محمّد باليهود.

وأجرينا هذا المنهج العامّ بطريقة مخصوصة ارتأينا إفادتها. وتتمثل هذه الطّريقة في استنباط محاور رأيها كفيلة بسير أغوار العلاقة بين محمّد واليهود في المدينة. ثم تنزيل آراء المستشرقين المختلفة ضمن تلك المحاور التي استنبطناها. وقادنا ذلك إلى إعادة تبويب ما ورد متفرّقاً من آراء المستشرقين.

وقد أثر الموضوع في المنهج حين بلغ الصّراع بين محمّد واليهود ذرّوته فكان أن بدأنا بتقديم رؤية المصادر الإسلاميّة ثم ثنّينا بعرض رؤية المستشرقين لتستقيم لنا المقياسيّة ويتسنى لنا التّأليف.

على أنّ سعينا إلى إيجاد الخيط النّاطم للعلاقة بين محمّد واليهود في المدينة، والوقوف على رهانات المستشرقين قد حملنا على التّكرار والغوص في التّفاصيل في مواضع عديدة وذلك التزاماً بما تتطلبه الرّؤية الشّاملة من تدقيق ووصل.

ومهما يكن من أمر، فإنّ طبيعة المنهج الذي عولنا عليه شكّلت حسب خصوصيّة رهاناتنا في كلّ باب وفي كلّ فصل.

أهداف البحث:

- رُمنّا من خلال هذا البحث تحقيق مجموعة من الأهداف منها:
- تجاوز القصور في درس العلاقة بين محمّد واليهود وما يتّصل بها من إشكاليّات تتعلّق بتاريخية الحضور اليهودي بيثرب، وبطبيعة اليهوديّة في يثرب قبل الهجرة.
 - تبين دور المكوّن اليهوديّ في نحت السّمات الأساسيّة للإسلام.
 - تحديد صورتيّ محمّد واليهود من خلال تدبّر فصول الصّراع بينهما.

- تقديم قراءة نقدية للمقاربات الاستثنائية لموضوع العلاقة بين محمد واليهود، قصد بناء تمثّل أصيل لهذه العلاقة، ولصلة الإسلام باليهودية.

محاوَر البحث:

ورّعنا بحثنا الموسوم بـ " النّبِيّ واليهود في المدينة من خلال دراسات المستشرقين " إلى ثلاثة أبواب وقسمنا كلّ باب إلى ثلاثة فصول.

تناولنا في الباب الأول إشكالية الحضور اليهودي في يثرب قبل الهجرة. وقد استندت هذه الإشكالية النّظر في هذا الحضور في اليمن، وتحديد صلّة المكوّن اليهودي في المنطقتين. وجاءت الإشكالية الثانية مرتبطة بالأولى ارتباطاً وثيقاً. وقد اتّصلت بمسألتين: الأولى موضوعها تفاعل المكوّن اليهودي في يثرب مع المحيط الذي انتظمها، والثانية مدارها خصوصية اليهودية في هذه الحاضرة.

أمّا الإشكالية الثالثة فكانت موصولة بالبحث موازين القوى بيثرب قبيل قدوم محمد ودورها في تفهّم السّياق الذي يمكن من خلاله تفهّم طبيعة العلاقة بين محمد واليهود. وقد أجاننا هذه الإشكالية إلى تقليب النّظر في التحوّلات التي طرأت على اليهود فجعلتهم أضعف وأدنى مكانة.

ويمكن أن نُجمل الإشكاليات الثلاث في إشكالية جامعة تتعلّق بالسّياق الذي صيغ في أفقه الإسلام ديناً مُميّزاً وصار محمد بمقتضاه نبياً وقائداً مُظفّراً.

أمّا الباب الثاني فتدبرنا فيه إشكاليتين رئيسيتين: إحداهما تدور حول العلاقات السياسيّة بين محمد واليهود من خلال " دستور المدينة "، وقد مثّلت هوية اليهود في هذه الوثيقة ومنزلتهم في الأمة أهمّ المواضيع التي تفرّعت عن الإشكالية الأولى.

وتدبرنا في الإشكالية الثانية العلاقات الدينيّة بين محمد واليهود في المدينة. واقتضى منّا درس هذه العلاقات البحث في المنطق الذي استندت إليه بشكل أفضى إلى تحرّر الإسلام من اليهودية. ويقوم هذا المنطق على دعامين متعالقتين: الأولى وسَمّناها بالاستمالة والمخالفة والثانية بالتأسيس الإبراهيمي.

ويقوم الباب الثاني على إشكالية عامّة بحثنا من خلالها في دور المكوّن اليهودي في تشكيل جوهر الإسلام، وفي نحت معالم العلاقة بين محمد واليهود بعد التحرّر من اليهودية.

وينهض الباب الثالث على إشكالية محورية قادتنا إلى البحث في الخيط الناظم لفصول الصراع بين محمد واليهود وتفصيل القول في تشكّل صورتَي محمد واليهود في أفق هذا الصراع. وقد استدعت هذه الإشكالية البحث في مواضيع عديدة مدارها عنف محمد وعداؤه لليهود.

وننبّه في هذا الصدد إلى أننا عالجنا هذه الإشكاليات بتمحيص النظر في مقاربات المستشرقين لها وتبيّن أوجه الاختلاف والانتلاف بينها. وقد فصلنا القول في المصادر الإسلامية كلما اقتضى مسار البحث ذلك. ونشير أيضا إلى أن طبيعة المواضيع المدروسة في البحث فرّضت علينا في بعض الأحيان التوسّع في بعض الفصول أكثر من غيرها.

إجمالاً راهنا في الأبواب الثلاثة على تتبّع دور المكوّن اليهودي في تمثّل المسار الذي قطعه محمد منذ قدومه إلى يثرب أو قبل ذلك بقليل.

تقديم المدونة

لقد أصدر المستشرقون كُتُبًا عديدة تناولوا فيها العلاقة بين محمد واليهود في إطار دراستهم لحياة محمد. وقد دارت أغلبها حول محور رئيسي وهو تأثر محمد باليهودية؛ أي التشابه بين الإسلام واليهودية. وقد دارت حول هذا المحور قضايا مختلفة تتعلق بقسوة محمد وعدائه لليهود. وقد شيّد صرح هذا المحور حاخام مدينة وزبادن أبراهام جيجر (A. Geiger) في كتابه "ماذا اقتبس محمد من اليهودية؟" وتوري (C.C. Torrey) في كتابه "الأساس اليهودي للإسلام". ومن الكُتُب التي تدور في الحلقة نفسها الكتاب المطوّل لسبرنجر (A. Springer) "حياة محمد وتعاليمه". غير أنّ هذا العمل رغم طوله لم يدقّق النظر في العلاقة بين محمد واليهود، بل عالجها بإيجاز، مثلما أنّه ركّز في دراسته للصراع بين الطرفين على النتيجة دون البحث في الأسباب التي أدّت إلى هذه النتيجة. وقد لازم مقالة التشابه بين الإسلام واليهودية.

وقد ظهرت بعد هذه الكُتُب التي صدرت قبل القرن العشرين طائفة أخرى من الدراسات شغلت الربع الأوّل من هذا القرن. إلّا أنّها لم تتخطّ، في دراستها لموضوع العلاقة بين محمد واليهود، مواقع الاقتضاب رغم أنّها كانت أكثر عمقا في معالجتها للمسألة. وفي هذا السياق نذكر عمّل وليام ميور (W. Muir) «حياة محمد» ومارغليوث (D.S. Margoliouth) "محمد وصعود الإسلام". على أنّ المستشرق الوحيد، على حدّ علمنا، الذي أفرد كتابًا خاصًا بالموضوع في هذه الفترة هو أرنت فنسنك (A. Wensinck) وعنوانه "محمد ويهود المدينة". وقد تخيرنا هذا الكتاب مصدرا أساسيًا من مصادر بحثنا لسببين، أمّا الأوّل لأنّه لم يسلك مسلك الاقتضاب الذي سلكه غيره في تناول العلاقة

بين محمّد واليهود في المدينة، أمّا الثّاني فلأنّه جسّد مرحلة مهمّة من الدّراسات الاستشراقية. فهو يحمّل أثر الأعمال الأولى التي درست هذا الموضوع، مثلما ينطوي على بوادر القراءة النّقدية التاريخية له. وقد اشتغلنا في هذا البحث بالنّسخة التي ترجمها باهن (W.H. Behn) الذي أدّرج فيها مقال " دستور محمّد في المدينة " لفلهوزن (J. Wellhausen) وحقّقها بطريقة مفيدة. ورغم أنّ فنسنك (A. Wensinck) سعى إلى الاستدلال على دَوْر المكوّن اليهودي في تشكّل الإسلام في المدينة، فإنّه لم يعمد إلى التّسرّع في الاستدلال على هذا الحُكم بل بنى هذه المقالة على قراءة نقدية للمصادر العربية الإسلامية. وتضمّن هذا الاستدلال درسًا لخصائص التّركيبة الجغرافية والسكانية ليثرب ولطبيعة العلاقات السياسيّة والدينيّة والعسكريّة بين محمّد واليهود. وقد أجرى فنسنك (A. Wensinck) بحثه وفق أربعة فصول. اهتمّ في الفصل الأوّل بعمران يثرب وخصوصيّة المكوّن اليهودي فيه. وعالج في الفصلين الثّاني والثّالث مسألتين: الأولى ترتبط بـ «دستور المدينة» والإشكاليّات المختلفة المتعلّقة به. أمّا الثّانية فتتصل بتأثير محمّد باليهوديّة مبيّنًا دورها في تشكيل الإسلام، وأكّد في هذا الفصل إصرار المصادر الإسلاميّة على إنكار هذه الحقيقة بالباس هذه الطقوس لئوسًا عربيًّا. أمّا الفصل الرّابع فقد خصّصه لدرّس الصّراع الماديّ بين محمّد واليهود محاولاً التّوصّل إلى قراءة موضوعيّة لهذا الصّراع.

وقد ظهر في هذه الفترة كتاب إسرائيل ولفنسون (I. Welfenson) " تاريخ اليهود في بلاد العرب ". وقد اطّلعنا عليه في نسخته العربيّة، وتفرّد هذا العمل بتقديم معلومات عن تاريخ اليهود في اليمن والحجاز. ولم تُعوزّه الدّقة في تقصّي الحياة الرّوحيّة والاجتماعيّة لليهود في يثرب. ودقّق القول في الصّراع بين محمّد واليهود وكيف ارتسّمت في أفقه الملامح الرّئيسيّة لدعوة محمّد. إلّا أنّ اطلاع ولفنسون (I. Welfenson) الواسع على المصادر العربيّة وإمامه بالمصادر العبريّة ووجاهة ملاحظاته في مسائل عديدة لم تجنّبه تجاوز القصور في تناول موضوع مهمّ مثل "دستور المدينة" مثلما لم تُعفه من شبهة التّلفيق في معالجة العلاقة بين محمّد واليهود. ولعلّ تأرّجحه بين اليهوديّة التي كان يعتنقها والإسلام الذي أبدى تعاطفًا معه، هو الذي أدخل هذا الضّرب من التّشويش على عمله. ولقد أدرجنا هذا العمل ضمن مراجع بحثنا الرّئيسيّة لما تضمّن من عمق في مقارنة عدد غير قليل من المسائل ضمن القائمة الموسّعة لمراجع بحثنا.

ويمكن عدّ كتاب باهل (F. Buhl) " حياة محمّد " أحد الأعمال المهمّة في هذه الفترة لما فيه من أحكام متوازنة وتبصّر في التّحليل. إلّا أنّه لم يفصل القول في العلاقة بين محمّد واليهود بل وتناولها باقتضاب عادًا إيّاها حلقة من حلقات مسيرة محمّد الحافلة بالأحداث.

أما الفترة التي تلت هذه المرحلة فيمكن تقسيمها إلى مرحلتين: إحداهما ظهرت فيها أعمال مكسيم رودنسون (M. Rodinson) "محمد" ومنتغومري واط (M. Watt) "محمد في المدينة" وغودفري ديمومبينس (G. Demombynes) "محمد". ومثلت هذه الأعمال نقلة نوعية في دراسة سيرة محمد لأنها استفادت من المقاربة الاجتماعية التاريخية وتجاوزت القصور المسجل في الدراسات الاستشراقية السابقة. ولئن واصلت هذه الأعمال الاقتضاب في تناول العلاقة بين محمد واليهود، فإنها تناولت هذه العلاقة في أفق أكثر موضوعية. ويُعدّ كتاب واط (M. Watt) "محمد في المدينة" مُمثلاً لهذه المرحلة.

لم يُخصّص واط (M. Watt) حيزاً كبيراً من كتابه "محمد في المدينة" للعلاقة بين محمد واليهود ولم يكن مشغولاً كثيراً بمصادر محمد الكتابية لأنها مسألة حتمية بالنسبة إليه، لا سيما أنه يسعى إلى الإحاطة بالمحاضن المختلفة التي جعلت محمدًا مُمكنًا في القرن السابع. لذلك فإن واط (M. Watt) تدبّر العلاقة بين محمد واليهود في أفق درسه لمُكونات الثقافة المحلية فجاءت مقاربتة لهذه العلاقة مُوجزة ودقيقة. ولئن خصّص فصلاً كاملاً لدراسة هذا الموضوع ناقش فيه الصّراع الفكري والمادي بين محمد واليهود ودرس فيه بعناية إشكاليات "دستور المدينة"، فإنه ليس بإمكان الباحث أن يفيد منه ما لم يتمثل هذا الفصل في إطار تمثّل واط (M. Watt) لمحمد في سياقه الثقافي والاجتماعي. وقد اتخذنا من هذا العمل مصدرًا ثالثًا لبحثنا وعددناه دالاً على قراءة واط (M. Watt) للموضوع. وقد اطلعنا على كتاب "محمد في المدينة" في نسخته الانجليزية ولكننا استأنسنا بتعريب شعبان بركات تجنباً لجهد إضافي غير ناجع. ورغم أن الكتاب في نسخته العربية يشكو من هنأت عديدة فإن هذه النقائص لم تشوّه مضمونه. وكنا في كل مرة نلفي لنسأ نعود إلى النسخة الأصل.

أما المرحلة الثانية من هذه الفترة فقد ظهرت فيها أعمال كثيرة منها كتاب دانيال غوردن نيوبي (D.G. Newby) "تاريخ يهود بلاد العرب منذ الأزمنة القديمة إلى انهيارهم تحت راية الإسلام." ورغم أن هذا العمل تابع من سبقه في توحي منحى الاقتضاب في درسه للعلاقة بين محمد في المدينة واليهود، فإنه تمكّن من تحديد السياق الذي انتظم دعوة محمد. ولم يفتقر إلى الدقة في درس تاريخ اليهودية في الحجاز ويثرب وفي تحديد التسيخ الاجتماعي والثقافي والديني الذي تجذرت فيه الدعوة المحمدية. وكانت ملاحظاته حول الصّراع بين محمد واليهود مبنية على معرفة مُعمّقة بالمصادر العربية والاستشراقية وعلى استيعاب المنهج النقدي التاريخي. وقد قسم نيوبي (D.G. Newby) عمله إلى ثمانية فصول اهتمت الستة الأولى منها بحضور اليهود في اليمن والحجاز، أما في الفصل السابع فقد خصّصه للنظر في العلاقة بين محمد واليهود في المدينة. ودار الفصل الأخير

حول اليهودية وخصوصيتها بعد محمد. ولعل أهم فكرة انتهى إليها نيوبي (D.G. Newby) في تدبره للعلاقة بين محمد واليهود أن الحضور اليهودي في يثرب كان عريقاً، وقد تشكل بطريقة توفرت معها السياق لنجاح دعوة محمد في المدينة. ومن الآراء المهمة لنيوبي (D.G. Newby) أن اليهودية التي تعامل معها محمد كانت يهودية تلمودية. وكانت غايتنا من جعلنا لهذا العمل مصدرًا ثالثًا لبحثنا توفير العمق المطلوب لفهم المحاضن التي مكنت محمدًا من أن يوفق في نحت دينه الجديد أولاً، والاستفادة من ملاحظات الباحث الدقيقة حول طبيعة اليهودية وخصوصية الصراع بين محمد واليهود في المدينة التي صاغها وفق تمثّل دقيق لحضور اليهود بيثرب ثانيًا.

ومن المراجع التي أثرينا بها النقاش في بحثنا نذكر كتاب "محمد واليهود نظرة جديدة" للكاتب الهندي بركات أحمد (B.Ahmad). وقد صدر باللغة الإنجليزية وعربه تعريبًا جيدًا علي محمود مراد. تناول بركات أحمد (B. Ahmad) في هذا البحث العلاقة بين محمد واليهود من خلال نقد المصادر العربية والاستشراقية. وجاءت آراؤه طريفة حول "دستور المدينة" ومصير بني قريظة. ورغم أن بركات (B. Ahmad) ليس مستشرقًا فإن مصادره ومنهجه في البحث والنتائج التي أدركها لا تجيد عن خطّ الاستشراق. ولعل ما يدعم موقفنا أن الرجل استفاد طيلة مسار بحثه من ملاحظات وتدقيقات طائفة من المستشرقين أبرزهم برنار لويس (B. Louis). إضافة إلى ذلك فإن بركات (B. Ahmad) أقام في أمريكا وتحمل مسؤوليات في الأمم المتحدة مثلما درس في جامعة كولومبيا (Columbia). مثل هذه المعطيات جعلتنا نستحضر بعض تفاصيل مقارنته للعلاقة بين محمد واليهود في متن البحث ضمن تدبرنا لمقالات المستشرقين. وكان ذلك في مواضع معينة قصد التعميق والإثراء.

أما المصادر الإسلامية المؤرخة لسيرة محمد التي اتخذناها مراجع لبحثنا فقد انتقينا منها على وجه الخصوص، كتاب المغازي للواقدي وكتاب الطبقات لابن سعد وكتاب السيرة لابن هشام. وعددنا هذه المصادر نماذج لكتب السيرة لأن غيرها من مؤلفات السيرة جاءت مقتفية لأثرها. والواقع أننا عولنا على هذه المصادر في الباب الثالث تحديدًا وفي كلّ مرة نرى العودة إليها ضروريًا.

ومهما يكن من أمر، فإننا بنينا اختيارنا للمصادر الأساسية والمراجع الدالة لبحثنا على محاور رأيها كفيلة بأن تمكّن من فهم أعمق للعلاقة بين محمد واليهود في المدينة، تندرج فيه الإشكاليات المختلفة المتعلقة بدور المكون اليهودي في نحت الإسلام دينًا مميّزًا.

الدراسات السابقة

لم نطلع على حدّ معرفتنا المتواضعة على بحوث اهتمت بهذا الموضوع. فالدراسات المختلفة التي اطلعنا عليها اهتمت بالعلاقة بين محمد واليهود في درسا لسيرة محمد أو لجزئية من جزئياتها. ولئن اعتمد أصحابها على مباحث المستشرقين تحليلاً ونقداً، فإنهم لم يتخصّصوا في درس العلاقة بين محمد واليهود من خلالها. والعمل الوحيد الذي ظفرنا به هو كتاب محمد واليهود لمحمد فارس الجميل " النبي ويهود المدينة: دراسة تحليلية لعلاقة الرسول صلى الله عليه وسلم بيهود المدينة ومواقف المستشرقين منها". وقد صدر هذا الكتاب بعد أن قطعنا مرحلة مهمة من البحث وتمكنا من نسخة منه منشورة على الشبكة العنكبوتية. ورغم جدية هذا البحث التي تتبدى في إحاطته بالمصادر الإسلامية الأولى، فإنه بقي رهين نزعة تمجيدية لا ترى في الاستشراق إلا تجنياً على محمد والإسلام. ولعلّ السياق الثقافي والسياسي الذي كتب فيه محمد فارس الجميل كتابه، وهو السعودي الأصل والمنشأ، هو الذي حمل على هذا الضرب من الانحياز. فضلاً عن ذلك فإن الباحث السعودي لم يهتم ببناء متصور جديد للعلاقة بين محمد واليهود من خلال نقد مقالات المستشرقين نقضاً وإبراماً وإنما سلك طريقاً واحدة وهي بيان مغالطات المستشرقين وتبرئة المصادر الإسلامية. ولعلّه من الطريف إذا قلنا إنّ كلّ قائمة المراجع الاستشراقية الموسعة التي عولنا عليها في بحثنا تُعدّ دراسات سابقة لأنها ناقشت بدورها مقاربات المستشرقين في تمثّلها للعلاقة بين محمد واليهود. على أنّ عدم العثور على دراسات انشغلت ببحثنا لا يعني أنها غير موجودة. لكنّ الحيلة لم تسعفنا لإدراكها.

دوافع البحث وعواقبه

لعلّ أهمّ ما دفعنا إلى خوض غمار هذا الموضوع هو السعي إلى الإسهام في الجهود العلمية التي تُروم تبديد الغموض الذي مازال يكتنف مرحلة الإسلام المبكر. ولما كانت العلاقة بين محمد واليهود في المدينة إحدى المكونات الأساسية التي أسهمت في تشكّل الإسلام، عددنا الاهتمام بهذه العلاقة إحدى السبل الناجعة لتفهم أنشطة محمد في مرحلة تُعتبر الأهم في مسار حياته نبياً وقائداً. على أنّ هذا المطلب يستدعي استيعاب الدراسات الاستشراقية ونقدها بشكل يُفضي إلى بناء متصور موضوعي للعلاقة المذكورة. ولا يقف، وراء هذا الهاجس، الدافع العلمي على ما فيه من نبل وحسب،

فديدُننا كان حضاريًا وثقافيًا. فجحيم التعصّب وضيق الأفق والابتسار الذي تعيشه بلداننا العربيّة والاسلامية يفرض على الباحث المستنير أن يُسهم في خلخلة ما استقرّ على أنّه فهم حقيقيّ للإسلام قصد بيان ما فيه من مُعَالَطات.

غير أنّنا قد تعرّضنا في مسار بحثنا إلى عدد من الصّعوبات المعرفيّة والمنهجية وإيديولوجية. أمّا المعرفيّة منها فتبدّت في عدم اطلاعنا على كتب ثمينة بلغات أجنبية قعد لساننا عنها، مثلما تجلّت في عُسر الإحاطة بالمتن الاستشراقيّ الواسع، وهو ما ألجأنا إلى الانتقاء الوظيفيّ تحقيقًا للفائدة. إضافة إلى ذلك مثلّ تعرّيبنا للشواهد الدّالة في مصادرنا حرجًا آخر ساهم في إرهاقنا.

أمّا الصّعوبة المنهجية فألفيناها في جمع ما ورد مُتفرّقًا في المصادر التي عوّنا عليها في بحثنا وتبويبها وفق المحاور التي ضبطناها. وقد حملنا هذا الأمر على استدعاء المقاربات الاستشراقية حسب القضايا المطروحة في هذه المحاور.

وتتبدّى الصّعوبة الإيديولوجية في خطورة الخوض في موضوع علاقة محمّد باليهود، نظرًا إلى أنّه يمثّل مصدر احتجاج في الجدل العربيّ الإسلاميّ اليهوديّ المعاصر المرتبط رأسًا بالقضية الفلسطينية. ورغم أنّ الصّراع العربيّ مع الكيان الصهيونيّ ليس صراعًا دينيًّا فإنّ البعض مازال يراه من هذا الجانب. وتُحاول الدّوائر الاحتكارية العالمية أن تُكرّس هذا الفهم خدمة لمصالحها وتأييدًا لهيمنتها.

ومهما يكن من أمر فإنّنا قد تمكّنا، بفضل حوارنا المثمر مع أستاذنا الجليل حمّادي المسعوديّ ومع زملائنا من الباحثين، من تجاوز عدد غير قليل من هذه الصّعوبات.

الباب الأول

اليهود في يثرب قبل الهجرة

مقدّمة الباب الأوّل

يدور هذا الباب حول وضع اليهود في الحجاز قبل الهجرة، وهي مسألة مهمّة في تفهّم طبيعة العلاقة بين محمّد واليهود في المدينة. وإذا كان الباحث قادرًا على الظّفر بمعلومات مفيدة عن محمّد وجماعته المهاجرة فإنّه يتعدّر عليه ذلك في ما يخصّ حياة الجماعات اليهوديّة في الحجاز وتحديدًا في المدينة، فالمصادر على تنوّعها عزيزة ومتأخّرة لا تنقل وقائع تاريخيّة حدثت فعلاً بقدر ما تعكس تطلّعات أصحابها. ولم يُخفِ علماء الغرب المهتمّون بتاريخ اليهود وعلاقتهم بمحمّد موقفهم من هذه المصادر، فمنهم من تظنّن عليها ومنهم من أنكرها إنكارًا، إلاّ أنّ نقودهم لها لم تكن حاجزًا بيّنهم وبين التوصل إلى قراءة لتاريخ اليهود في الحجاز وعلاقتهم بجيرانهم العرب تنهض على دراسة المرويّات المختلفة وتفهم المنطق الذي ينظمها في مظانّها وتمحيص النّظر فيها استنادًا إلى طبيعة علاقتها بمصادر أخرى تناولت الموضوع في أفق مغاير. وسنحاول في هذا الباب الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي من شأنها أن تنير السبيل لتفهم الظروف التي نشأ فيها إسلام المدينة. هل كان حضور اليهود أصيلاً في بلاد العرب؟ وما العلاقة بين اليهوديّة في اليمن ويثرب؟ وكيف تفاعل اليهود مع البيئة التي عاشوا بين ظهرانيتها؟ وماهي طبيعة اليهوديّة في يثرب؟ كيف تحوّلت مكانة اليهود في يثرب قبل مجيء محمّد؟ وماهي عوامل هذا التحوّل؟ وليست الإجابة عن هذه الأسئلة توسّعاً مجانيّاً في البحث وإنّما الغاية منها تفهم طبيعة العنصر الذي أثر في الدّعوة المحمديّة تأثيراً انتهى بالتّمايز عنه عقديّاً وبقصائه من دائرة الفعل في المدينة.

ورغم أهميّة تحديد أوضاع اليهود قبل الهجرة في تبديد الضباب حول علاقتهم بمحمّد، فإنّ واط (M.Watt) لم يهتمّ بهذه المسألة إلاّ لِمَأمًا، في حين اهتمّ فنسك بدراسة بعض خصائص اليهود في يثرب سكانيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً، وفي المقابل نجد أنّ نيوبي (D.G.Newby) ومن لفّ لقه قد فصلوا القول في تاريخ نزول اليهود في بلاد العرب في اليمن وفي الحجاز، وقلبوا النّظر في علاقتهم بالمحيط الذي انتظمهم ودرسوا طبيعة اليهوديّة في يثرب قبل مقدم محمّد معتمدين على قراءة دقيقة للمصادر الاسلاميّة الأولى وعلى اطلاعهم على المتن المقدّس اليهوديّ وخاصة المنحول منه وعلى منهج تاريخيّ مقارنيّ يروم ردّ الظواهر إلى أصولها لبناء تمثّل معقول لما حدث زمن الدّعوة.

على أنّ أهداف علماء الغرب لم تكن واحدة رغم اشتراكهم في السّعي الدّؤوب إلى إبراز مكانة اليهود في الحجاز وفي المدينة خاصّة، ودورهم في تشكيل ملامح محمّد ودعوته، ولعلّهم في ذلك

يقبّلون النّظر في مصادرة تتعلّق بأصالة الإسلام وشرعيّته، ويحاولون من جهة ثانية بناء فهم قريب من الموضوعيّة لعلاقة محمّد باليهود.

لذلك لن نكتفيّ بعرض المفيد ممّا كتبه المستشرقون في هذا المبحث وإنّما سنرصد مرجعيّاتهم المختلفة في دراسة تاريخ اليهود في الحجاز، وسنختبر نجاعة مقارباتهم بخصوص علاقة محمّد باليهود في المدينة. وسيكون ذلك من خلال النّظر في ثلاث إشكاليّات:

- عراقة الوجود اليهوديّ في اليمن وشمال الحجاز.
- اندماج اليهود في البيئة التي عاشوا بين ظهرانيها وطبيعة اليهوديّة التي كانوا يدينون بها.
- انقلاب موازين القوى في يثرب قبيل الهجرة.

الفصل الأوّل

اليهود في اليمن وشمال الحجاز

مقدّمة الفصل:

يهتمّ هذا الفصل بتاريخ نزول اليهود بالحجاز واليمن من خلال تدبّر القصص والأحداث التّاريخية المرتبطة بهذا النزول. وتعود حجّية هذا المبحث إلى العلاقة بين المنطقتين سواء كان ذلك من طريق التجارة أو السّياسة. فالمستوطنات اليهودية كانت منتشرة على امتداد السّواحل الغربيّة للبحر الأحمر، أمّا الدّولة الحميريّة اليهودية فقد كانت بانخراطها في الصراع الإقليميّين فارس وبيزنطة في الجزيرة العربيّة تدرج في السّياق نفسه مع يهود الحجاز. ولعلّ تبيّن العلاقة بين يهود اليمن ويهود الحجاز من شأنه أن ينيّر سبيل الباحث لبناء فهم مقبول لوضع اليهود ومكانتهم في المنطقتين.

ورغم أنّ علماء الغرب قد اشتغلوا بتاريخ اليهود في بلاد العرب منذ جراتز (H.Graetz) في عمله التّموذجي "تاريخ اليهود"¹، وعالجه من منطلقات معرفيّة ومنهجية مختلفة، فإنّ ولفنسون (I.Welfenson)² ونيوبي (G.Nweby)³ في مصنّفيهما حول هذا الموضوع مثلاً مصدرين أساسيين يمكن التّعويل عليهما في تشكيل مقاربة أصيلة تتعلق بتاريخ اليهود باليمن والحجاز. ولعلّ استنادهما في بحثيهما إلى مصادر متنوّعة، وقدرتهما على المقارنة والتّأليف بينها، والاستئناس بمعرفة دقيقة بالتّراث الكتابي والتّراث العربيّ الإسلاميّ مثل علامة دالّة مكنتنا من الطّفر بمعلومات مفيدة عن طبيعة حضور اليهود في الحجاز واليمن من خلال المخطوطات والمراجع الأثريّة، ومن بناء مقالة تحدّد السّياق الذي انتظم دعوة محمّد.

ويهدف هذا الفصل، من خلال إعادة ترتيب الموادّ الواردة في مصنّفات علماء الغرب حول تاريخ نزول اليهود في الحجاز واليمن، إلى تبيّن حجّية مقالة عراقية وجودهم في هذين المجالين.

¹ H. Graetz , *History of the Jews*, Philadelphia (1994), V111.

² إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام، مطبعة الاعتماد، مصر، 1927.

³ Gordon Daniel Newby, *A History of the Jews of Arabia From Aciert Times to their Elipse under Islam*, The University of South Carolina Press, Culumbia, 2009.

أ. مرويات نزول اليهود بالحجاز واليمن

1- نزول اليهود بالحجاز

1-1- موسى والعماليق

وردت هذه القصة في كتاب الأغانى لأبي الفرج الإصفهاني (ت 356هـ) وقد عرضها نيوبي (G.D.Newby) في الفصل الثاني من كتابه " تاريخ يهود بلاد العرب" الذي خصصه لدراسة الأساطير والجزور القديمة المؤسسة لحضور اليهود في الجزيرة العربية¹. ثم تعرّض لها بالنقد مبيّنًا أنّ بعض الدارسين الغربيين قد تعاملوا مع هذه القصة ومع قصص مشابهة على أنّها حكايات حقيقية حول الماضي المبكر للعرب، في حين أنّها لا تتضمّن إلا بعض المعطيات التاريخية. وهي، حسب رأيه، تمثّل سلسلة من أساطير مؤسسة تسعى إلى تأكيد عراقية موروث الجماعة ونبله². وانتبه نيوبي (G.D.Newby) إلى أنّ هذه القصة هي إعادة تشكيل لقصة العماليق في العهد القديم وفي الأدبيات الرّبانيّة، فقد ورد في صموئيل الأوّل أنّ الله أمر شاول بتدمير العماليق لكنهم تحت تأثير الثروة والقوة أعدموا أفاق واستحوذوا على الغنائم الثمينة خلافاً لوصايا الله، وكان ذلك سبباً في فقدان شاول لمملكته وفي تنويج صموئيل مُحطماً للملوك المُعادين لإسرائيل³.

على أنّ نيوبي (G.D. Newby) لم يكن أوّل من أورد هذه القصة، لكنّه اجتهد في أن يفهم ما يكمن وراء صيغتها الخرافيّة والأسطوريّة. ونلّف في هذه القصة أيضاً في الباب الأوّل من كتاب " تاريخ اليهود في بلاد العرب " لإسرائيل ولفنسون (I.Welfenson)، مشفوعة بمجموعة من التّقود، لعلّ أهمّها موقف ابن خلدون (ت 808هـ) الذي رفض هذه القصة، وحقّته في ذلك أنّ اليهود لا يعرفونها وأنّها لم توجد عندهم⁴. ثم تحدّث أنّ " داود، لما خلّع بنو إسرائيل طاعته وخرجوا عليه،

¹ Ibid, pp 14-23.

"وكان موسى بن عمران قد بعث بالجنود إلى الجبابرة من أهل القرى يغزونهم، فبعث موسى إلى العماليق جيشاً من بني إسرائيل وأمرهم أن يقتلوا جميعاً إذا ظهروا عليهم ولا يستبقوا منهم أحداً، فقدم الجيش الحجاز فأظهرهم الله على العماليق فقتلوا جميعاً إلا ابناً للأرقم كان وضيعاً فضنّوا به على القتل وقالوا نذهب إلى موسى فيرى فيه رأيه فرجعوا الشّام فوجدوا موسى قد توفي، فقالت لهم بنو إسرائيل ما صنعتم؟ فقالوا: أظهرنا الله عليهم فقتلناهم ولم يبق منهم أحد غير غلام كان شاباً جميلاً فنفسنا به على القتل وقلنا نأتي به موسى فيرى فيه رأيه. فقالوا لهم: هذه معصية، قد أمرتم ألا تستبقوا منهم وأن لا تدخلوا علينا الشّام أبداً، فلمّا صنعوا ذلك قالوا: ما كان خيراً لنا من منازل القوم الذين قتلناهم بالحجاز نرجع إليهم فنقيم بها على حاميتهم حتّى قدموا المدينة فنزلوها. وكان ذلك أوّل سكنى اليهود بالمدينة". أبو الفرج الإصفهاني، الأغانى، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط 4، ج3، ص 110.

² Ibid, p15

³ Ibid, p 15-16.

⁴ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص7.

فرّ مع سبط يهوذا إلى خيبر وملك ابنه الشّام وأقام بخيبر إلى أن قُتِل ابنه وعاد إلى وطنه، فيظهر من هذا أنّ عمرانه كان متّصلاً بيثرب ويجاوزها إلى خيبر.¹

ولئن نقد أحمد بركات (B.Ahmad) تاريخ نشوء المستوطنات اليهودية في الجزيرة العربية مبيناً أنّه " تاريخ يغشاه ضباب الأساطير"²، فإنّ ولفنسون (I.Welfenson) رأى أنّ القصص الواردة في المصادر العربية حول هذا التّاريخ لا يمكن الوثوق بها والتّعويل عليها لأنّ المراجع العربية قدّمتها على أنّها أساطير وروايات غير جديرة بالاعتماد عليها. ويتساءل ولفنسون (I.Welfenson) في معرض نقده لهذه القصص عن إمكانية معرفة العرب لأخبار حقيقية عن طوائف إسرائيلية قديمة بادت واندثرت من قبل أن يوجد بنو قريظة وبنو النّضير والحال أنّهم لم يصلوا إلى أخبار ثابتة حول هاتين القبيلتين³.

1-2- قصة هارون وموسى

أكد هيرشفيلد (H. Hirschfeld) في مقاله " مقاربة حول تاريخ يهود المدينة " أنّ عائلات يهودية قد اتّجهت نحو الجنوب عبر الطريق المؤدية إلى مصر، بعد تدمير الهيكل وما نتج عنه من أحداث أليمة وانتشرت على المنطقة الخصبة للساحل الشمالي الغربي لشبه الجزيرة العربية حتى يثرب الإسم القديم للمدينة. وقد تبين لهيرشفيلد (H. Hirschfeld) أنّ هذه الهجرة كانت دافعاً لاجتراح عدد من الخرافات ومنها أنّ موسى وهارون قصداً الحجّ إلى مكّة المدينة التي أعلنها إبراهيم مقدّسة وقبل بلوغها استقرّ عدد من مرافقيهما في يثرب، فواصلاً طريقهما، ولكن أثناء ذلك قضى هارون نحبه على جبل أحد. ورغم أنّ هيرشفيلد (H. Hirschfeld) لا يثق بمثل هذه القصص لأنّها، حسب رأيه، مُبتكّرة ولم يكن لها من وظيفة إلاّ ملء الفراغ المتعلّق بتاريخ اليهود في المصادر العربية، مؤكّداً أنّ المُحمّديين ينتابهم إحراج كبير تجاه هذا الفراغ التّاريخي، فقد فتح باباً في التّأويل لتفهّمها، وفي هذا الصّدّد يقول: " فإذا وضعنا فلسطين بدلاً من مكّة، سنجد في العمق السّحيق لهذه الأسطورة ذكرى حادثة هي مزيج من رحلة الإسرائيليين عبر الصّحراء لاستقرار القبائل اليهودية في حوض الأردن، ولموت هارون على جبل هور.⁴

¹ المصدر نفسه، ص 7.

² بركات أحمد، محمّد ويهود المدينة، نظرة جديدة، ترجمة محمود علي مراد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص 60.

³ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 7.

⁴ « En mettant « Palestine » au lieu de « la Mecque », on trouvera, dans le fond très obscur de cette légende, un souvenir confus du voyage des Israélites a travers le désert,

وردت قصة هجرة بطون من بني شمعون واقتتالهم مع قبائل مَعَن وانتصارهم السَّاحق عليها في صحف أخبار الأيام، وقد عرض إسرائيل ولفنسون (I.Welfenson) هذه القصة مبينًا أنها ذات قيمة عظيمة في دراسة تاريخ اليهود في الحجاز، فهي تتحدّث عن أوّل هجرة في تاريخ بني إسرائيل إلى بلاد العرب إلاّ أنّها غامضة ومُبهمة، فليس بإمكان الباحث أن يعرف تاريخًا دقيقًا لهذه الهجرة¹.

وقد نتج عن هذا الغموض والإبهام في القصة مواقف متباينة فدوزي (Dozy) مثلًا بيّن في مصنّفه عن بني إسرائيل في مكّة أنّ الهجرة الشّمعونية حدثت قبل عصر الملك داود حوالي عام 1000 قبل الميلاد. أمّا مرغليوث (D.S. Margoliouth) فقد أكّد في كتابه على علاقة العرب بالبطون الإسرائيليّة قبل ظهور الإسلام مُبينًا أنّ هذه الهجرة لم تحصل إلاّ في عصر الملك حزقيال. أمّا بقية المواقف فقد تظنّنت على الرواية المنقولة عن العهد القديم محتجّة بندرة التّصوص التّاريخية التي تثبت بشكل قطعيّ وجود بني شمعون، وبلغت في هذا التّظنّ درجة شكّكت معها في وجود هذه القبيلة أصلًا². ويذهب إسرائيل ولفنسون (I.Welfenson) أيضًا إلى أنّ مثل هذا الشك لا يمكن أن يُقبَل بيُسّر مستندًا في موقفه إلى ما يعثر عليه الباحث من معلومات في العهد القديم عن هذه القبيلة " فقد كان لها 12 مدينة جنوب فلسطين دخلت في حوزتها بعد استيلاء يوشع بن نون على البلدان الكنعانية وأقامت بها مدّة طويلة"³.

على أنّ هذا الإقرار بوجود هذه القبيلة لم يمنع من مناقشة ما ورد في كتاب أخبار الأيام حول هجرتها هجرة دون رجعة إلى أرض العرب. فليس من المعقول حسب رأيه أن ترحل قبيلة بهذه الطريقة طلبًا لأرض ليست أكثر خصوبة من منازلها. وتساءل كيف يهاجر بنو شمعون دون العودة إلى موطنهم⁴. وأدرك من هذه المناقشة استنتاجًا مفاده أنّ هذه الهجرة كانت في زمن غير بعيد عن عهد الاحتلال الإسرائيليّ لبلاد كنعان، مثلما عدّ هذه الهجرة مشتركة مع حوادث الفتح في الغموض الذي يلّفها، فقد مضى على اليهود زمن طويل حتّى تحوّلوا عن ثقافتهم البدوية، وتشكّلت عندهم

de l'établissement dans la région cisjordanique des tribus hébraïques du Ruben, Gad et Mannassé, et la mort du Aron sur la montagne de Hor. »
 , Hartwig Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Medina*, revue des études Juives, T7, Paris la librairie. A. Durlacher, 1883(167-193), p168.

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، صص 2-3.

² نفسه، ص 3.

³ نفسه، صص 3-4.

⁴ نفسه، ص 4.

ملاحم التَّحَضُّر وما يرافقها من حرص على تدوين ما حدث لهم في الماضي وما كان لهم من مجدٍ وسؤددٍ¹.

لم ينكر إذن إسرائيل ولفنسون (I. Welfenson) وجود بني شمعون بيد أنه نَحَا منحى أغلب المستشرقين في الطَّعن في حجِّية هجرة هذه القبيلة إلى أرض العرب. وليُقيم الدليل على غموض هذا الحدث قارنه بحوادث الفتح، وانتهى إلى أن هذه المرويات المتعلقة بالماضي البعيد لبني إسرائيل استقامت في مرحلة انتقل فيها اليهود من طُور البداوة إلى طُور التَّحَضُّر².

والمفيد أنه عدَّ هذه القصة مُمثلةً للطور الأول الذي نزل فيه اليهود بأرض العرب، وقال إن القبيلة بادت شأنها شأن القبائل العربية التي تصارعت معها³.

1-4- قصة تمر الروم

تروي هذه القصة أنه " لما ظهرت الروم على بني إسرائيل جميعًا بالشام فوطئوهم ونكحوا نساءهم، خرج بنو النضير وبنو قريظة وبنو بهدل إلى مُدن الحجاز من بني إسرائيل لما غلبتهم الروم على الشام. فلما فصلوا عنها بأهليهم، بعث ملك الروم في طلبهم ليردَّهم فأعجزوه، وكان بين الشام والحجاز مفاوز وصحاري لا نبات فيها ولا ماء. فلما طلب الروم التمر، انقطعت أعناقهم عطشًا، فماتوا وسُمِّيَ الموضع تمر الروم فهو اسمه إلى اليوم"⁴.

عرض نيوبي (G.D. Newby) وولفنسون (I. Welfenson) هذه القصة التي وردت في المصادر العربية وقدَّما قراءتين مختلفتين في المنهج والمضمون.

أمَّا نيوبي (G.D. Newby) فقد رأى أن هذه القصة لا يمكن فصلها عن قصة موسى والعماليق، ويعدُّ اليهود هذه الأقوام العدوِّ التَّمودجيِّ لبني إسرائيل، فهم سليلو هاملان، و تنطبق كلمة العماليق أيضًا على المسيحيين، وعلى روما في بعض المصادر الرِّبانية⁵. ورغم أن نيوبي (G.D. Newby) يدعو إلى تدبُّر تاريخية هذه الهجرة إلى بلاد العرب بعد تحطيم الهيكل، فهو يرى أن القصة بهذا الشكل تستقيم بلا شكَّ جزءًا من دورة لأسطورة مؤسَّسة، ويمضي أبعد في الحُفر في

¹ نفسه، ص5.

² نفسه، ص5.

³ نفسه، ص6.

⁴ نفسه، صص 9-10. انظر G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p.16
انظر أيضًا، أبا الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2002، ط4، ج 22، ص 113. /انظر أيضًا، جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط4، 2001، ج12، ص94.
⁵ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p16.

العمق الأسطوري لهذه القصة مبررًا أن " الخروج وتفصيل ملاحقة اليهود الفارين من ملك روما هي بوضوح استعادة لملاحقة فرعون لموسى وللإسرائيليين"¹.

أمّا ولفنسون (I. Welfenson) فقد تناول هذه القصة من زاوية أخرى فعدها إعلانًا عن بداية الطّور الثّاني لنزول اليهود بالحجاز، وأشار إلى أنّ اليهود هذه المرّة لم يدخلوا يثرب من طريق السّلاح وإنّما حلّوا ضيوفاً على إخوانهم الذين سبقوهم في الاستقرار بهذه البلاد².

ولئن تساءل ولفنسون (I. Welfenson) عن سبب صمت المصادر اليهودية عن هذه الأحداث في مقابل تفصيلها القول في شأن اليهود ببلاد فارس والعراق فإنّه أدرجها في مسار تحديده للأسباب الموضوعية التي حملت بني إسرائيل على النّزوح من أوطانهم إلى الحجاز. فالاحتلال الرّوماني وما توخّاه من قمع تجاه الثورات اليهودية المتعاقبة كان وراء الهجرات المتتالية إلى أرض العرب. ولعلّ اليهود فضلوا هذه الوجهة لسببين؛ أمّا الأوّل فيتمثّل في وجودها في أقاليم رملية يصعب على القوّات النّظامية عبورها، في حين أنّ الثاني يرتبط بما عليه هذه البلاد من أنظمة بدوية حرّة³. وتبقى هذه القراءة تأملاً مبنياً على غير شواهد أثرية أو مكتوبة، وربّما يكون مثل هذا الأمر هو الذي دفع واط (M. Watt) إلى عدم خوّض غمار هذا المبحث، فلم يذكر هذه القصة في مُصنّفه "محمد في المدينة"، بل اكتفى بعرض مجموعة من الأسئلة حول يهود يثرب أصلهم ونسبهم، والمكان الذي جاؤوا منه. وأشار في أحدها إلى موضوع فرار اليهود من فلسطين إثر ثورة باركخبا (Bar Kokhba) وحلّوهم بيثرب. ورأى أنّ هذه الأسئلة قد ناقشها العلماء العرب والمختصّون الغربيّون دون جدوى⁴. واتبع فنسك (A. Wensinck) في مصنّفه "محمد و يهود المدينة" السّمت عينه، فلم يعرض هذه القصة بل تحدّث عنها بإيجاز⁵، في معرض تحليله مسألة المجال السّكانيّ للمدينة مُبرّرًا أنّ المؤرّخين العرب أرجعوا حلول اليهود إلى عصر موسى وداود ونبوخذنصر و"إحدى الرّوايات تحدّثت عن قدوم قريظة إلى الحجاز مع هذل والنّضير حين غرّت الرّوم سوريا"⁶. وعمومًا

¹ Ibid, p17.

² ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 10.

³ نفسه، ص 9.

⁴ منتجومري وات، محمّد في المدينة، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت د.ت، صص 292-293. (سنعتمد من هنا فصاعداً " منتجومري واط" لأنّ الإسم بهذا الرّسم أكثر تداولاً في ترجمات المغاربة)

⁵ Arent Jan Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina: With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, Translated by Wolfgang H. Behn. Second editions, Berlin Adiyok 1982.

⁶ "One tradition reports that Qurayzah came to the Hijāz with Hadl and al-Nathir when the rum conquered Syria ." Ibid, p 29.

فقد عدّها - مثلما هو الشّأن بالنسبة إلى واط (M.Watt)- على درجة من الغموض لا يمكن معها أن تتوفّر حقائق واضحة¹.

غير أنّ عدم تفصيل فنسك (A . Wensinck) وواط (M. Watt) القول في قصّة " تمر الرّوم " لا يعني عدم اطلاعها عليها، بل يكشف عن يقينهما من أنّ هذه القصّة وقصصًا أخرى أوردتها المؤرّخون العرب في كتبهم لا ترقى إلى مرتبة الحجّة، فضلاً عن ذلك بدا درسها في المتن الاستشراقيّ المهتمّ بالتّاريخ لِقُدوم اليهود إلى يثرب غير ذي جدوى. ولو قلب الباحث إضمار هذه القصّة في المصنّفين المذكورين لتبيّن أنّ طبيعة دراستي فنسك (A . Wensinck) وواط (M. Watt) ومنهجيهما في البحث لم يسمّحاً لهما بالتّوسّع في تاريخ نزول اليهود بالحجاز.

لعلّ أهمّ ما يمكن أن يخلص إليه الباحث من مقارنة كلّ من ولفنسون (I.Welfenson) ونيوبي (G.D.Newby) للقصّة المذكورة أنّ الأوّل وظّفها للبحث عن الجذور التّاريخيّة لنزول اليهود في يثرب أثناء الطّور الثاني في مقابل صمت المصادر التّاريخيّة اليهوديّة عن هذا الموضوع وما تعلّق به من أحداث، وأمّا الثاني فقد نهج منهجاً تأويليّاً في تدبّرها فقرأها بالعودة إلى الأدبيّات الرّبانيّة (Rabbinic literature)² باحثاً عن قاعها الأسطوريّ وعن المنطق الذي حكّم المخيال اليهوديّ في صياغة هذه القصص.

¹ Ibid, p 29.

² اليهوديّة الرّبانيّة: تمثّل الشّكل المعياريّ لليهوديّة التي تطوّرت بعد سقوط الهيكل الثّاني (70م). وقد نشأت ضمن أعمال الحاخامات الفرّيسيّين. نهضت على أدبيّات التّشريع والشرح في التّلمود. وقد أنشأت اليهوديّة الرّبانيّة منهجاً في العبادة ونظماً في الحياة اعتمده اليهود قديماً ويعتمده أغلب اليهود إلى اليوم.

Britannica Academic, <https://academic-eb-com.revproxy.brown.edu/level/collegat>.

2- مرويات نزول اليهود باليمن

1-2 سليمان

يذكر نيوبي (G.D. Newby) أنّ الجماعة اليهودية باليمن لها جذور في الأساطير الكتابية المتعلقة بسليمان وملكة سبأ. وقد تدبّر في هذا السياق إخراج المصادر الإسلامية لهذه القصة إذ تؤكد أنّ سليمان اقترح على بلقيس أن تنتهّد هي ومن معها من نبلاء وعبيد، وتتقاطع هذه القصة في كثير من عناصرها من منظور نيوبي (G.D. Newby) مع الأدب الرّبّاني اللاحق¹، وقد حملته هذه الملاحظة الدقيقة على افتراض أنّ أهمّ مصادر هذه القصة قد تأسّس بين ظهرائي اليهود العرب وأنها قصة معروفة ومتداولة بين يهود الأرض العربية ولكن يصعب تحديد جذورها². ويشترك في جزء من هذه الملاحظة مع فيرستون (R. Firestone) الذي عدّ قصة زيارة إبراهيم أبي الأمم لابنه إسماعيل، مثلما وردت في المصادر الإسلامية، تعود إلى أصول مدراشية (Medrachic origins)³ وهي متداولة بين يهود العرب قبل الإسلام، وهي بشكلها المتأخّر الذي صيغ بعد الدّعوة المحمّدية تبدو متأثرة بالثقافة البدوية التي انتظمتها سابقاً. ومن الأدلّة على هذا الحكم، إسم الزوجة التي اتخذها إسماعيل بعد أن طلق زوجته الأولى التي لم تكرم وفادة والده إبراهيم أثناء زيارته الأولى، كان اسم هذه الزوجة في القصة المدراشية فطومة⁴.

¹ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p19.

² Ibid, p 19.

³ مدراشية: مدارشية: إسم نسبة من مدراش (Medrash) المشتق من الكلمة العبرية "درش". وتشير كلمة مدراش إلى منهج في تفسير العهد القديم يقوم على التعمق في آياته وألفاظه قصد الظفر بالمعاني المخفية. وقد وضعت قواعد مدراشية لتحقيق هذا الغرض. وهذا الفعل التأويلي المبني على التوسّع في الإضافات والتعليق وتخريج النصوص وعلى القواعد المذكورة يتقابل مع التفسير الحرفي للعهد القديم. تضمّن التلمود مادة مدراشية قامت على المنهج المدراشي. غير أنّه ثمة كُتب أخرى توسم بالمدراش وتتضمّن الأحكام والدراسات والتفسيرات المدراشية.

وكتّب المدراش نوعان: الأوّل المدراش التّشريعيّ الهلاخيّ ويتّصل بالحقل الشّرعيّ (الهلاخا). أمّا المدراش الهاجاديّ فيرتبط بالحقل القصصيّ والوعظيّ وهذا النوع كتّبه الشّراح الأمورائيم. انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصّهيونية، ج5، ص 143.

⁴ Reuven Firestone, *The Jewish culture in the formative period of Islam*, in, *Culture of the Jews*, Volume 1, Mediterranean Origins A NEW HISTORY, Edited by David Biale, Shoken Books, New York 2002, p 274.

ويمكن أن نفهم عن قرب هذه المقاربة لكلّ من نيوبي (G.D. Newby) وفيرستون (R. Firestone) إذا تبيّنّا رأييهما لليهوديّة الدّاعية قبل الدّعوة. لقد حشدّا الحجج المختلفة للتأكيد أنّها يهوديّة متأثرة بأدبيّات أخنوخية نسبة إلى سفر أخنوخ ولها ملامح رؤيويّة وسحريّة وصوفيّة¹.

ويرى نيوبي (G.D. Newby) أنّ القصص التي تأسست بين يهود جنوب الجزيرة العربيّة تعود بقدم اليهود إلى هذه المنطقة إلى عهد اتّحاد مملكتي سليمان وبلقيس، وقد أعقب هذا الإنجاز زواجًا خلف ابنًا، حاول سليمان تعهده بتربيّة يهوديّة خالصة من خلال إرسال مجموعة من اليهود إلى اليمن. ويُعدّ هؤلاء اليهود أوّل من نزل هذه البلاد ويُنسب إلى سليمان تشييد الحصون قرب صنعاء².

وقد نظر نيوبي (G.D. Newby) إلى قصّة سليمان بعين المؤرّخ فرأى فيها وجهًا من الحقيقة، إذ يبدو معقولاً الرّبط بين الدّخول المُبكر إلى جنوب الجزيرة العربيّة وبين أحداث توسّع سليمان في البحر الأحمر، وأقرّ بعدم وجود أدلّة تعود بوجود اليهود في أرض اليمن إلى ما قبل ذلك، رغم أنّ نيجال غروم (N.Groom) وهو المختصّ في التّاريخ للتّجارة العربيّة، أقام الدّليل على انتشار نشاط تجاريّ بين بني اسرائيل والحواضر الموجودة على امتداد البحر الأحمر في فترة سابقة لسليمان³.

2-2 عزرا

ذكر نيوبي (G.D. Newby) أنّ المجموعة اليهوديّة في اليمن تقوم على أساس أسطوريّ، فقد دعا عزرا اليهود بعد أربعين عامًا من تحطيم الهيكل ومغادرتهم لأرض بني إسرائيل، إلى العودة من المنفى للمساعدة في بناء الهيكل، إلّا أنّهم رفضوا متعلّلين بنبوّة تقول إنّ الهيكل الثّاني سيُحطّم. فكان أن دعا عليهم عزرا بالفقر والجهل ودعوا عليه بالألّا يُدفن في الأرض المقدّسة⁴.

تطرق حايم شوارزنبوم (H. Schwarzbaum) إلى قصّة عزرا مبينًا أنّ جذور هذه القصّة تعود إلى مدرّاش تنحوما، فحجاي أعلن العودة وإعادة بناء الهيكل لكن يهود الشتات رفضوا مُحتجّين لموقفهم بأنّ الوقت غير مناسب، فكان غضب حجاي وتساؤله عن شرعيّة أن تسكن إسرائيل البيوت

¹ سنتناول مسألة طبيعة اليهوديّة في يثرب قبيل الهجرة في الفصل الثّاني من هذا الباب.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p33.

³ See G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*; p33; note4, Nigel Groom, *Frankincense and Myrrh*, london (LONGMAN :1981)

⁴ Ibid, p 19.

المُسَقَّفَة وَيُنْكَرُ بَيْتَ اللَّهِ، وَكَانَ دَعَاؤُهُ عَلَيْهِمْ: " زَرَعْتُمْ كَثِيرًا وَحَصَّدْتُمْ قَلِيلًا. تَأْكُلُونَ وَلَا تَشْبَعُونَ. تَشْرَبُونَ وَلَا تَرْتَوُونَ. تَكْتَسُونَ وَلَا تَدْفُونَ. وَالَّذِي يَأْخُذُ أَجْرًا يَلْقِيهَا فِي كَيْسٍ مَثْقُوبٍ " حجابي (6:1)¹.

ولعلّ هذا الدّعاء يؤكّد تبرير يهود الشّنتات لمصادرة أملاكهم. فهذا الفعل عندهم لا يعود إلى قرار الأمير أو أتباعه وإنما هو قدر من الله². ويعدّ نيوبي (G.D.Newby) قصّة عزرا الأسطورة الوحيدة من بين أساطير المنفى التي ارتبطت بالدّعوة لجمع الشّنتات³.

إنّ أهمّ ما يمكن ملاحظته في هذه المرويّات سعي نيوبي (G.D.Newby) إلى تبين أساسها الأسطوريّ واستخلاص الحقائق التّاريخيّة الثّأويّة فيها. ومهما يكن من أمر فإنّ هذه المرويّات تدلّ عل عراقة الحضور اليهوديّ في بلاد العرب.

¹ See G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 19; note13, Haim Schwarzbaum, Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature, vol. 30 of *Beiträge zur Sprach-und kulturgeschichte des Orients*, ed. O. Spies (Wildorf-Hessesn: Verlage für Orientkunde Dr.H. Vorndran, 1982, p104.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 19.

³ *Ibid*, p 19.

II. حضور اليهود باليمن والحجاز:

A. اليمن

1- الأحداث التاريخية

1-1 دخول اليهودية إلى اليمن

يرجع ابن إسحاق (ت 151 هـ) دخول اليهودية إلى بلاد العرب إلى ربّين قدّمًا مع تَبان أسعد أبي يكر، وقد شكك ولفنسون (I.Welfenson) في هذه الرواية لأنّ الشعوب حسب رأيه " لا تُبَدِّل أديانها كما تُبَدِّل الأفراد أثوابها، بل إنّ التّغييرات السّياسة والدينيّة إنّما تحصل إمّا بتغيير بطيء وانقلاب عقليّ متدرّج في برهة طويلة مستمرّة، وإمّا بالثّورة العنيفة تهدم القديم مرّة واحدة وتبنيّ الجديد مرّة واحدة أيضًا"¹.

ويؤكّد ولفنسون (I.Welfenson) في معالجته لمسألة ظهور اليهودية في اليمن أنّها لم تظهر مع تَبان يكر، وإمّا هي أقدم من ذلك، ويقدم لدعم هذه الفكرة حجّتين: تتمثل الأولى في أنّه لا يمكن أن يكون اليهود قد انتشروا في الحجاز بوصفهم تجارًا ينتقلون من مكان إلى آخر دون أن تكون مجموعة منهم قد بلغت ثغور اليمن وحضرموت ومنها تسرّبت إلى الدّاخل بصفة تدريجيّة². أمّا الحجّة الثانية فمضمونها يتمثّل في أنّه من غير الممكن أن يفرض قيل من الأقبال دينًا جديدًا ولا تندلع فتن داخلية، وتقتضي هذه الفرضية وجود فئة سياسيّة قد تهوّدت ثم رسّخت لأفكارها عبر الزمن³.

واحتجّ ولفنسون (I.Welfenson) أيضًا بالمادّة القصصية المتعلّقة بسليمان في الكتاب المقدّس والقرآن ليكشف عن عراقة اليهودية في اليمن، وعرض في السّياق نفسه رأي جلازر (Glazer) الذي برهن أنّ اليهود وُجِدُوا في اليمن وحضرموت منذ عصورٍ طويلة قبل الإسلام، وكان لهم دور فعّال في تعبيد الطّريق لإعتناق اليهودية⁴.

على أنّ نيوبي (G.D.Newby) قد درس الموضوع من زاوية مغايرة، فأنّ يدين حكّام اليمن باليهودية فذلك لا يعني عنده البتّة أنّ كل السّكان الأصليين قد تهوّدوا ، فالأمر في جملته يتعلّق

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 42.

² نفسه، ص 39.

³ نفسه، ص 39.

⁴ نفسه، ص 40.

بجاذبية سياسية وثقافية إلى اليهودية خاصة إذا انتهينا إلى ما تعنيه هذه الجاذبية من تمايز عن المملكة الأثيوبية الموالية لبيزنطة ومن معارضة لها¹.

ويفسر صاحب " تاريخ يهود بلاد العرب " عدم تعليق ابن إسحاق (ت 151هـ) في الرواية التي أوردها حول وجود اليهود في اليمن على تهود ذي نواس ومن تبعه من الحميريين، بأن الأخبار تكشف أن هذا النوع من التحوّل بالنسبة إلى حمير أو الإسلام في ما بعد لم يشمل الجميع من جهة، وهو ضرب من الوضعيّة التي ينظر إليها بصفة عاديّة من جهة ثانية².

تطرّق ألتهام (F. Altheim) إلى يهودية ذي نواس من منظور سياسيّ، فقد رأى أنّ المدينة هي التي ألهمته اليهودية³، وتنهض مقالته على وجود علاقة بين المدينة ومملكة ذي نواس وإمارة اللّخميّين وحاكمها المنذر الثالث، في إطار نزعة لبناء حلف يهوديّ موصول بالحيرة وما يعنيه من ترسيخ لقوة اللّخميّين ومن توسّع للتفوذ الفارسيّ في مجال تابع للمحور البيزنطيّ الأثيوبيّ. ولئن أعلن ألتهام (F. Altheim) أنّ غاية المنذر هي تركيز المسيحية المنوفوزية بنجران، فإنّه قد خلص إلى أنّ لذي نواس خطة (أجندا) سياسيّة ودينيّة تتبدى من خلال علاقته بالحيرة ويثرب اقتصادياً، وتقوم هذه الخطة على ارتباط يثرب بمؤن الحجاز بوصفها مركزاً سياسياً لليهودية العربية⁴.

ويعترض نيوبي (G.D.Newby) على رؤية ألتهام (F. Altheim) ليلتقيّ مع ولفنسون (I.Welfenson) في محاولته للتوصل إلى مقاربة منطقيّة لتهود حمير، واستمدّ اعتراضه من " أخبار شعريت " ، فأّم ذي نواس كانت من نصيبين، تزوّجت من ملك حمير معد يكر ب يعفور، وحدثته عن اليهودية منذ بداية علاقتهما⁵.

وقد عدّ نيوبي (G.D.Newby) ذلك تلافياً يدلّ على توسّع التأثير الفارسيّ بين مُتساكني اليمن، ذلك أنّ نصيبين المدينة الشماليّة الشرقيّة من بلاد الرّافدين قد تأسست بها مدرسة "يهودا بار باثيرا" (Judah Bar Bathira) وازدهرت في مجال التأثير الفارسيّ، وتكتمل حجّة نيوبي (G.D.Newby) بالنظر فيما اعتمده ملوك حمير من منظومة Formila في وسط القرن الخامس، إذ كانت في شكل

¹ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 40.

² Ibid, pp 39-40.

³ Ibid, p 40.

⁴ Ibid, p 40.

⁵ Ibid, p 41.

من أشكالها يهودية أو متأثرة بهذه الديانة بقوة، حتى أنّ الملك مرثد عيلان ينوف ترك نقيشة بعد سنة 496 م دالة على تصوّر مخصوص لليهودية¹.

¹ Ibid, p 41.

1-2-1-1 الدولة الحميرية المتهودة والصراع البيزنطي الفارسي

عرض ولفنسون طائفة من الآراء حول تاريخ ظهور الدولة الحميرية المتهودة باليمن في إطار استدلاله على تاريخ ظهور اليهودية باليمن. ولم يُرَجَّح إلا رأي بيرون (Perron) الذي أرجع ظهور هذه الدولة إلى القرن الخامس بعد الميلاد. ورغم هذا التَّرجيح فإنَّ ولفنسون (I.Welfenson) أشار إلى أنَّ الحجة التي اعتمدها بيرون (Perron) وهي الطَّبري (تـ 310هـ) لا يمكن الوثوق بها¹. أمَّا نيوبي (G.D. Newby) فلم يفصّل القول في هذه الجزئية إذ اكتفى بالتَّنصيص على أنَّ البعض يرجع حكم ذي نَواس إلى ما قبل 551 ميلادياً في حين يعود به البعض الآخر إلى 523 ميلادياً. وجملة الأمر عنده أنَّ الفترة التي ظهرت فيها دولة ذي نَواس هي فترة الضَّغط على ممالك العرب الجنوبيَّة².

تحدَّث ولفنسون (I.Welfenson) عن العامل السِّياسي ودوره في ظهور الدولة الحميرية، ذلك أنَّ طموحات الامبراطورية الشَّرقيَّة في التَّوسع في بلاد العرب الجنوبيَّة وتوسُّلها بالمبشِّرِين للعقيدة المسيحيَّة قصد تحقيق غايتها دَفَع السُّلطة في حمير إلى اعتناق اليهودية، وتعود علَّة هذا التَّوجُّه إلى أنَّها لم تكن مدعومة بدولة تتسلَّط عليهم³.

ويَدقُّق نيوبي (G.D. Newby) في السِّياق نفسه النَّظر في هذه العوامل مؤكِّداً أنَّها سياسيَّة اقتصاديَّة ذات واجهة دينيَّة، فقد واصلت الإمبراطوريتان ما بينهما من عداوة بعد الهدنة المُبرَمة بينهما سنة 505 ميلادياً، من خلال مُمَثَّليهما في بلاد العرب، فالمستوطنات اليهودية التَّجاريَّة في جزيرة (Yotabê) أصبحت تحت النَّفوذ البيزنطيَّ منذ 500 ميلادياً. وحوالي 515 ميلادياً غزا الأحباش جنوب بلاد العرب. وقد اتَّخذ الصِّراع طابعاً دينياً، حتَّى أنَّ يوسف معد يكره يعفور قد شرع في اضطهاد المسيحيين، وكان ذلك دون شكٍّ من أجل دورهم بوصفهم ممثِّلين للتَّموح الحبشيِّ المنوفوزيِّ في بلاد العرب⁴.

وقد انخرط اليهود في هذا الصِّراع، ففي الرَّبع الأخير من القرن الخامس ميلادياً ثار رببؤهم السَّامريُّون على الحكم البيزنطيِّ ناشدين الاستقلال إلا أنَّ ثورتهم مُنيت بالفشل، فلم يبقَ لهم من أمل

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 38.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 41.

³ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 36.

⁴ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 41.

إلا الاستفادة من الصّراع الفارسيّ البيزنطيّ، ذلك أنّ انتصار الفرس من شأنه أن يضعف الحضور اليونانيّ في فلسطين. من هذا المنطلق أرسلوا كهنة ودعاة ومحرّضين لِدعم المملكة الحميريّة ولِنُصح الملك. وهم بهذا الصّنيع قد التحقوا بركب الأجانب في هذه المملكة، ولعلّ أكثرهم حضوراً مستشاراً والأحباش وأعاونهم بين مسيحيّي نجران. ويشير نيوبي (G.D.Newby) إلى أنّ الأمر الغريب هو وجود مسيحيّين من بلاد فارس ومن الحيرة¹.

لقد وجدت المملكة الحميريّة المتهوّدة نفسها في سياق الصّراع الفارسيّ البيزنطيّ الحلقة المتقدّمة، فتحوّلت بناء على هذا الموقع إلى مجال لنشاط مستشارين وأعاون تختلف أنشطتهم باختلاف أهدافهم، ولم يكن لذي نواس من حلّ لتجاوز هذه الأخطار إلاّ تصفية خصومه من الدّاخل بعد التّحرّي في ولائهم. ولقد لقي دعماً استثنائياً من فارس والحيرة.

وليس ثمة من شكّ في أنّ هذا الصّراع الدّاخلّي بخلفيّته البيزنطيّة والفارسيّة قد ساهم في توتر الأجواء مما عطّل تدفّق السّلع إلى غرب الجزيرة العربيّة. ولعلّ ذلك كان وراء سياسة الاقتراض من مسيحيّي نجران إلاّ أنّ ذلك لم يحلّ المشكل².

ومهما يكن من أمر فإنّ بيزنطة قد اعتمدت المسيحيّة لتحقيق أهدافها الاقتصادية خصوصاً، فقد تمكّنت من تنصيب ملك الحبشة (أدينة أو أزان) سنة 350 ميلادياً من طريق المُبشّر السّوري فريمينتوس (Fruementius). ومن نتائج هذا الفعل تحوّل الحبشة إلى حليف دائم لها، والتّمكين للمسيحيّة بوصفها الديانة الرسميّة للدّولة، وانتشرت هذه الديانة تدريجياً في بلاد اليمن حتى أنّ نيوقلس نجح في إقامة عدد من الكنائس على أرضها، إلاّ أنّ ذلك لا يعني انتشار المسيحيّة في اليمن من طريق التّبشير فقط بل إنّ حضورها الحقيقيّ كان بعد الاحتلال الحبشيّ (370/340م). والواقع أنّ أزمة الحرير أكّدت أطماع بيزنطة، فالضرّ الذي لحق التّجارة البيزنطيّة بسبب تعطيل طرق المواصلات فضلاً عن ارتفاع ثمن المادّة الخام أوجع إلى إيجاد طرق جديدة بعيدة عن السّيّطرة السّاسانيّة، فكانت الوجهة نحو السّيّطرة على جنوب بلاد العرب والمحيط الهنديّ. وقد سلكت بيزنطة مسالك سياسيّة واقتصاديّة متنوّعة داخل اليمن وخارجه حتّى تتصدّى للعدوّ التقليديّ: الفرس. ولما كان الأحباش صنائع البيزنطيّين وحلفاءهم فقد تدخلوا في السياسة الدّاخلية لليمن بدعّم جهة دون أخرى، وخاضوا معارك مع ملوك حمير للسيّطرة على مجال نفوذهم. ورغم انتصار المملكة

¹ Ibid, p 41. See also, Axel Moberg, *The Book of The Himyarite*, Skrifter Kungliga Humanistika Vetenskapssamfundet i Lund, vol.7 (Lund, Sweden: Gleerup, 1924), p.cv.

² Ibid, p 42.

الحميريّة على الأحباش سنة 370 ميلادياً فإنه لا يمكن الجزم بعدم استمرار وجودهم في اليمن. وتسجّل النقائش في سياق هذا الصّراع انتصارات مؤكّدة ليوسف أسار، إذ حرّر ظفار وألحق خسائر كبيرة بالأحباش واستولى على كنيستها¹.

إنّ الصّراع بين المملكتين الحميريّة وأكسوم كان لأجل تأمين طريق التّجارة البحريّة بين الهند والمتوسط مرورا بالبحر الأحمر وشواطئ اليمن وموانئه ومن ثمة تحقيق الهيمنة الاقتصاديّة. وكان البيزنطيّون ومن قبلهم الرّومان من يحرك هذا الصّراع للاستفادة منه للتّفوق على العدوّ الفارسيّ.

1-1-2-2- اضطهاد مسيحيّ نجران

تحدّث نيوبي (G.D. Newby) عن المصادر التي يمكن الاستناد إليها للبحث في حقيقة اضطهاد ذي نّواس لمسيحيّ نجران. فقد عبّرت مرويات الشّهادة في المسيحيّة (علم المارتيرولوجي) (Martyrological narratives) في المصادر الإسلاميّة التي قامت على علم الشّهادة المسيحيّ (علم المارتيرولوجي) (Christian martyrologies) عن اضطهاد مسيحيّ نجران. ولما كانت السّجلات اليهوديّة لم تذكر هذا الموضوع ماعدا نقيشتين، ألقى نيوبي (G.D. Newby) نفسه مضطراً إلى استخراج الأحداث من سيرة القديسين على ما في الروايات التي تتضمنها من طابع تمجيدّي، وشرّح لتعويله على هذا المصدر بأنّ دراسات شاملة للمصادر الإسلاميّة والمسيحيّة، بدفع من اكتشاف وثائق جديدة، برهنت على تناغم جوهرّي بين سير القديسين على تنوّعها واختلافها وبين الخطوط الأساسيّة للأحداث حتى عندما يجب الطّعن في عدد الشّهداء وفي شكل معاناتهم الشّخصيّة².

يقدم كتاب الحميريّين ورسائل سيميون بيت أرشان (Simeon of Bêth Arshan) صورة لذي نّواس يمكن من خلالها فهم طبيعة علاقته بمسيحيّ نجران. وتقوم هذه الصّورة على ملّمحين: أحدهما موسوم بالقسوة والخديعة، فمسروق وهو الإسم الذي أطلق على ذي نّواس في هذا الكتاب ذبح أحد المتسأكنين بدم بارد حين رفض إنكار عقيدته، مثلما أنّه لم يبرّ بقسمه القاضي بأن يحرّر المحاصرين في كنيسة ظفار إن هم استسلموا، فبمجرد أن فعلوا ذلك أملاً في الخلاص، حطّم الكنيسة وذبح الجميع دون تردّد وألحق الضّرر بكل من يؤوي مسيحياً³.

¹ راجع عبد الرافع جاسم، الغزو الحبشي لليمن أطماع تتنامى وحضارة تخبو، دراسات تربيويّة العدد الخامس كانون الثاني، ص ص 119- 148.

² Ibid, p 43.

³ Ibid, p 43.

أما المَلْمَح الثاني فيتبدى فيه ذو نَوّاس رجل دولة مُخْلِصًا لعقيدته، فقد تعامل مع مسيحيي نجران قانونيًا إذ لم يُخْلَف وعده مثلما هو الحال مع أهل ظفار، فقد وعدهم بالتقاضي والغرامات في مسار بحثه عن أسباب ثورتهم على سلطته، واستند في مساعيه إلى القانون الموسوي فأقسم قسمَ السيف باسم الله رحمان وباسم قانون موسى. ولم يُغَيِّرَ تَعَامُلَهُ معهم إلا حين اكتشف بما لا يدع مجالاً للشك وجود ممثلين أجنب من الحبشة وبيزنطة وفارس، فاضطرّ إلى اختبار إيمانهم المسيحي في مشاهد مريضة.¹

والواقع أنّ ذا نَوّاس عدّ أهل نجران وموخوا وظفار المتمرددين جزءًا من سلطته الشرعية وكان مستعدًا للدخول في مفاوضات معهم إذا توقّفوا عن عدائهم له. ولكن عندما تبين له العكس، كان من المعقول عنده أن يخضعهم قسرًا. ونظر إلى عقيدتهم المونوفوزية² Monophysite على أنّها جريمة في حقّ الإله. فالمسيح بن مريم، مثلما تُمَلِّيه عليه عقيدته اليهودية، ليس إلا بشرًا ميثًا شأنه شأن كلّ البشر.³

وينبّه نيوبي (G.D. Newby) أنّ ذا نَوّاس فضلًا عن استناده إلى شرعية السلطة والقانون الموسوي في التعامل مع أهل نجران، حاول أن يعطي أبعادًا أكبر لصنيعه، ففي الوقت الذي أتم فيه الحصار بعث برسائل إلى الملك اللّخمي المنذر في الحيرة، وإلى الامبراطور الفارسي قباد (Kavad)، وبعد أن أعلمهما بالأحداث وأسباب وقوعها طلب منهما المشورة، وأن يُعَامِلَ مسيحييهم مثلما عاملهم هو. وينمّ هذان المطلبان عن وعي ذي نَوّاس بضرورة ترسيخ جبهة ذات صبغة دينية معادية للبيزنطيين وممثليهم.⁴

إنّ الدرس المُستخلَص من مقاربة نيوبي (G.D. Newby) لاضطهاد ذي نواس لمسيحيي نجران أنّ فعله كان مُبَرَّرًا في وجه من الوجوه، إذ تصرف تصرف رجل دولة، فكان لا بدّ له من إخضاع المتمرددين. وقد سلك في هذا المسعى مسلًا يقوم على التدرّج من القانون إلى العنف واختبار الإيمان،

¹ Ibid, p 46.

² المونوفوزية: من اليونانية (mono وتعني واحد / physis وتعني طبيعة)، وهي عقيدة مستوحاة من الراهب أوطيخا (Eutychés) رئيس دير أيوب بالقسطنطينية). تؤكد هذه العقيدة أنّ المسيح له طبيعة إلهية فقط. ناهض أوطيخا مبدأ الطبيعة المزدوجة للمسيح (إنسانية وإلهية) كما حددها مجمع خلقيدونيا 451 ميلاديًا. انظر (le dictionnaire de l'histoire-monophysisme, <https://www.herodote.net>)

³ Ibid, p 44-46

⁴ Ibid, p 44.

أمله عليه وجود عناصر أجنبية تمثل الحبشة وبيزنطة تحديداً. وقد بدأ ذو نواس في صورة اليهودي الصادق، فالمنوفورية بتأليها للمسيح تُعدّ جريمة في حقّ أدوناي Adonai¹.

وقد تحرّى ولفنسون (I. Welfenson) أيضاً مسألة اضطهاد ذي نواس لمسيحيي نجران، إذ شكّك فيها من خلال اختبار بعض التفاصيل. فقصة أصحاب الأخدود، مثلما وردت في سيرة ابن هشام (ت218هـ)، كانت على درجة كبيرة من المبالغة حتى بلغ عدد الضحايا عشرين ألفاً، واحتج ولفنسون (I.Welfenson) على هذا الحكم بأنّ ذا نواس لم يقتل كلّ أهالي نجران والدليل أنّ أخبار صدر الإسلام تذكرهم².

وإذا كان نيوبي (I.Welfenson) قد جمّع العوامل التي جعلت ذا نواس يضطهد أهل نجران بعنف، فإنّ ولفنسون (I.Welfenson) ذكر السبب الرئيسيّ لما قام به الملك الحميريّ المُتمثّل في اضطهاد البيزنطيين لإخوانه اليهود³. ورغم صمّت المصادر اليهودية عن مملكة ذي نواس فإنّ علماء الغرب سلّموا بوجودها تاريخياً، والغاية من هذا التّسليم هي تأكيد عراقية اليهود بالجزيرة العربية، وما يستتبع هذه المقالة من نتائج تفود إلى تبين دور اليهودية في تشكيل الدعوة المحمّدية.

وبغضّ النظر عن خلفيات علماء الغرب في حرصهم على إثبات وجود مملكة ذي نواس والتفاصيل المتعلقة بها، فإنّ الحضور اليهودي في اليمن كان جلياً ومؤثراً في إطار الصّراع الفارسي البيزنطيّ على يهود الحجاز حتّى إنّ الباحث يراه مقبولاً من وجهة نظر تاريخية وحضارية.

وإذا عدنا إلى النصّ القرآنيّ لِنُسلطَ النظر على قصة أصحاب الأخدود والتّفسيرات المتعلقة بها، فإنّنا نقف على بعض التفاصيل الجديرة بالاهتمام. فالملاحظ أنّ أهل نجران يُقدّمون على أنّهم موحّدون وقع اضطهادهم نتيجة تمسّكهم بمقولة الإله الواحد⁴، لكنّ القصة في سير القديسين تقدّم أهل نجران المضطّهدين على أنّهم مونوفوريون يقولون بألوهية المسيح. ولعلّ ذلك يكشف تحويراً للقصة في أفق إسلامي. ولا غرور في ذلك، فاللغة الدّينية تحوّل الأحداث التاريخية إلى أحداث رمزية

¹ Ibid, p 46.

أدوناي: يُعدّ هذا الاسم لقب من ألقاب الله. وتستعمل عوضاً عن كلمة "يهوه"، فالقارئ اليهودي ليس مسموحاً له ينطق هذه الكلمة، لذلك بمجرد أن يصل إليها ينطق كلمة " أدوناي". وقد ذُكرت كلمة أدوناي لأول مرّة في تكوين (15:2: و8). انظر أدوناي في موقع الأنبا تكلا هيمنوت الحبشي القس: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية. <https://st-talka.org>

² ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص45.

³ نفسه، ص45.

⁴ ورد في القرآن " قَتَلَ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ النَّارَ ذَاتِ الْوُقُودِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ " البروج (85: 4،5،6،7،8)

تستجيب لتطلعات المُتديّنين في مرحلة تأسيسية ما. ويأتي هذا التّحريف في عقيدة مسيحيّ نجران في إطار قراءة كُتُب السيرة للتاريخ وفق ما نصّت عليه دعوة محمّد إضفاءً للشريعة على نبوته وصدّق تعاليمه.

1-1-2-3- هلاك ذي نّواس

يرجع ولفنسون (I. Welfenson) هلاك ذي نّواس إلى هروب دوس بن ثعلبان واستفوائه بالرّوم. ورغم أنّ القيصر قد تعلّل ببعد البلاد بشكل يمنع عليه التّدخّل المباشر فإنّه وعدّ دوس بأن يكتب إلى ملك الحبشة من منظور كونه قريباً من مسرح الأحداث ومن منطلق حماسه إزاء المسيحية. ولمّا قدّم دوس إلى النّجاشيّ أرسل معه جيشاً من سبعين ألف مُقاتل على رأسهم رجل يُدعى أرياط، وكان من بين جنده أبرهة الحبشيّ¹.

إلا أنّ هذه الرواية تتقابل مع رواية أخرى رواها المؤرّخ اليونانيّ يوحنا الأفسوسيّ، إذ تقصّ خبراً لا وجود له في المصادر العربية الإسلامية، ذلك أنّ دومينوس الحميريّ قد اضطهد تجار نصارى الرّوم الذين يمرّون بأرض اليمن. وقد أدّى ذلك إلى أزمة اقتصادية ألحقت الضرّ بالتّجار اليمنيين. ولمّا كان اليمن هو الوساطة بين الهند وجميع الأصقاع الشّرقية والغربية، احتجّ اليمنيّون على انتقال الحركة التجاريّة إلى ثغور الأعداء، وإذ لم يسمع ذو نّواس لاحتجاجهم متعلّلاً بأنّ إخوانه من اليهود يتعرّضون لاضطهاد المسيحيّين، جمع إيدوج أقبال اليمن وحاربوه، ثم اعتنق النّصرانية. ويعلّق ولفنسون (I. Welfenson) على رواية يوحنا الأفسوسيّ مرجّحاً الرواية العربية عليها، لأنّ إنكار غزو الحبشة لليمن يفضي إلى إنكار أحداث مهمّة أخرى².

أمّا بالنّسبة إلى نيوبي (G.D. Newby) فإنّ حضور سيميون بيت أرشان (Simeon of Bêt Archan) في مفاوضات الرّملة، كان حاسماً في القضاء على ذي نّواس. فقد وُقّق سيميون وهو المونوفوزيّ المُتعصّب مثلما تُبيّن رسائله، من خلال سرد أحداث الاضطهاد بطريقة بارعة، ومن خلال التّلميح إلى ما فعله يهود طبرية، في إقناع الامبراطور البيزنطيّ والنّجاشي بالتحرّك ضدّ ذي نّواس. وفعلاً كان له ما أراد، فاجتاح الأثيوبويّون عبر البحر الأحمر اليمن، وكانت نهاية ذي نّواس

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، صص 46-54.
² نفسه، ص47.

سنة 525م. ومثلت بيزنطة خير سند لهذا الاجتياح. ويبدو مفيداً في هذا السياق الإشارة إلى أن مسار مفاوضات السلام بين جوستين والمنذر أسهمت في عزلة ذي نواس¹.

يقودنا هذا العرض للمملكة الحميرية المتهودة وهلاك ذي نواس إلى تفهم الأحداث في أفق الصراع الفارسي البيزنطي بواجهته الدينية، وإلى تمثل توسع حكم ذي نواس ومركزيته في كامل المجال الحميري. ونلمس أيضاً محاولة حثيثة من نيوبي (G.D. Newby) خصوصاً لتبرئة ذي نواس إذ اجتهد في الاستدلال على أنه أقام صرح مملكة أثرت في مجال كبير، وأن صراعه مع أهل نجران كان محكوماً بمسار قانوني تُشرّعه السلطنة وآخر ديني يبرّره صدقه في العقيدة. بيد أن قراءة نيوبي (G.D. Newby)، مع هذا التحفظ، مفيدة لأنها أضاعت جوانب مهمة تقيم الدليل على مكانة اليهود في الجزيرة العربية قبل الدعوة وتحديدًا في اليمن الذي كان موصولاً، من خلال خارطة سياسية لعبت بيزنطة وفارس دوراً كبيراً في تشكيلها، بالحجاز. وسيكون لدرسنا للنقاش أهمية كبرى في إيضاح هذه الرؤية.

2- اليهود في اليمن من خلال النقائش

1-2- اليهودية في مكوّنها الحميري

عدّ روبن (C.Robin) في مقاله الموسوم بـ"حمير وإسرائيل" أن إحدى الأجوبة المهمة عن السؤال المتعلق بتأثير الإسلام المبكر باليهودية هو تهود اليمن زمن حكم ملك يُدعى أبو كرب يوسف، وكان ذلك قبل أجيال من ظهور الدعوة المحمدية². وتقتضي هذه الإجابة أن اليهودية قد هيمنت على النصف الجنوبي الغربي لشبه الجزيرة العربية حوالي 250 سنة قبل تأسيس محمد لأول جماعة مُسلمة في يثرب. وحافظت على هذه الهيمنة مدة 150 سنة³. وقد عرض روبن (C. Robin) مجموعة من النقائش تدلّ على صحة فرضيته.

من أهمّ النقائش التي تقيم الدليل على حضور اليهودية العربية في مكوّنها الحميري، ثلاث نقائش، إحداها في مدفن بيت شعاريم (Beth She'arim) وتحديدًا في مغارة الحميريين⁴، أمّا النقائشة الثانية

¹ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, pp 44-45.

² Christian Robin, *himyar et Israël, (Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres Année 2004, Volume 148 Numéro2 pp (831-908), p 831.*

³ Ibid, p832.

⁴ Ibid, p883.

فمكانها في صوعار (Şuar) وهو موقع بيزنطي مهم على الساحل المداري للبحر الميت (الأردن الآن)، في حين أن الثالثة مجهولة الأصل¹.

أضاء روبن (C. Robin) قبل الشروع في قراءة النقيشة الأولى المكان الذي تُوجَد فيه، وهو بُيْت شعاريم، مبيّناً أن هذه الحاضرة في هضبة الجليل. وقد ازدهرت منذ القرن الثاني إلى القرن الرابع ميلادياً، ومثّلت على امتداد قرن ونصف المكان الذي يرغب يهود فلسطين ويهود الشتات بشدّة في أن يُدْفَنُوا فيه².

تضمّن القبر السابع تسع مغاور، ونلاحظ على قبر المغارة الأخيرة من الناحية اليسرى نقيشة قصيرة مطلّية بالأحمر "حميريّون" Homériton (على ذمّة الحميريّين)، إلا أن هذه النقيشة كانت واضحة زمن الحفر وبيّنت مطموسة تماماً الآن³.

قدّم روبن (C. Robin) انطلاقاً من هذه النقيشة تأويلين، أوّلهما أن بعض اليهود الحميريّين الأتقياء قد نُقِلت رفاتهم من حمير إلى أرض إسرائيل ليُدْفَنُوا فيها بطّلب منهم، ثانيهما أن جماعة يهوديّة حميريّة استقرّت في أرض إسرائيل لمتابعة تعليم ديني، ثم دُفِنَتْ فيها. وكلا التّأويلين يدلّان بطريقة مباشرة على وجود جماعة يهوديّة في مملكة حمير في القرن الثالث وبداية القرن الرابع ميلادياً⁴. أمّا النقيشة الثانية فتوجّد على ضريح رجل يُدعى يوسّي بن أوفى (Yoseh fils d'Awfa) وتبدو أكثر وضوحاً في بيان حضور اليهود في حمير.

نصّ النقيشة "وافته المنية في ظفار في دولة الحميريّين، ونُقِل إلى إسرائيل ودُفِن بها صبيحة يوم السبت لـ 29 حَلَّت من شهر تموز السنة الأولى من الأسبوع الموافق لسنة 400 بعد تحطيم الهيكل. شالوم (سلام) سلام عليك في إقامتك في العالم السفلي"⁵.

يعدّد روبن (C. Robin) الحجج التي تبيّن أن المقبور "يوسف بن أوفى" المُشار إليه في شاهد القبر يهودي دون شك، فإسمه ودفنه في أرض إسرائيل وطريقة التّأريخ والإشارة إلى السبت والسّلام الشعائري، أدلّة على يهوديته. ولما كان اسم أوفى عربياً فإنّه من الواضح أن المقبور يهودي من

¹ Ibid, p 838.

² Ibid, p 836.

³ Ibid, p 836.

⁴ Ibid, p 836.

⁵ « qui trépassa dans la ville de Ṭafar dans le Pays de Himyarites, partit pour le Pays d'Israël et fut enterré le jour de la veille du Sabbat, 29 jour du mois de tammûz, la première année de la semaine (d'annés) ; égale à l'an [400] de la destruction du Temple. Paix [shalÔm], pais sur toi dans ta demeure souterraine ». Ibid, p838 .

أصل عربي نُقلت رفاته من ظفار إلى أرض إسرائيل، ولكنَّ سبب إقامته في إسرائيل يبقى غير معروف¹.

تمثّل النقيشة الثالثة الموجودة في ضريح ليّا بن هوذا ((Leah fille de Juda تثبيتًا لمقالة روبن (C. Robin) حوّل الحضور الجليّ لليهود في حمير.

نصّ النقيشة:

الإخراج الأوّل) الأراميّة): " هذا هو ضريح ليا بنت يهوذا لتكن راحة روحها لأجل الحياة الأبدية، وستستريح وتستعدّ للبعث في آخر الزّمان، أمين ثم أمين، سلام"

الإخراج الثاني) السبئية): " ضريح ليا بن يهوذا ليُنعم عليها رحمان بالرّاحة ، أمين، سلام."2

بدلّ إسم المقبورة " ليا بن يهوذا " على أنّها يهودية صراحة، وكذلك السّلام الشعائريّ. على أنّ صيغتيّ النقيشة لا تعرفانها بالطريقة نفسها، فالأراميّة مُضمّنة من خلال الصّلاة المُستوحاة من كتاب دانيال في الصّيغة الأولى، في حين أنّ السبئية غير واضحة ومشفوعة بأمنيات بسيطة. ويسجلّ روبن (C.Robin) ملاحظة في هذا الصّدّد وهي أنّ اللّهُ لم يُذكر باللّغة الأراميّة وإنّما أُشير إليه برحمان باللّغة السبئية الذي سبق لليهود أن أطلقوه على الله³. استخلص روبن (C.Robin) من النقائش الثّلاث أنّ اليهود العرب كانوا يَنشُدون أن يُدفنوا في أرض إسرائيل بعد موتهم أو أنّهم جاؤوا في رحلات لطلب العلوم الدّينية⁴، أما النقيشة الثّالثة فقد أضاعت ما تعلقّ بالأساليب المعهودة في النقائش الحميريّة اليهودية⁵.

على أنّ الباحث يمكن أن يرحّج بالتّعويل على اختبار منطقيّ أن يكون اليهود الحميريّون الذين دُفّنوا في أرض إسرائيل قد استقرّوا بهذه المنطقة طلبًا للعلم، ذلك أنّ عمليّة الدفن في مقابر اليهود

¹ Ibid, p838.

² « Ceci est la sépulture de Lea, fille de Juda. Puisse son âme (reposer) pour la vie éternelle et elle reposera et se tiendra(prête) pour la réssurrection à la fin des jours. Amen, ShalÔm ». Ibid, p 838.

« Sépulture de Leah, fille de Yawda. Que Rahmānān lui accorde de repos, Amen, shalÔm ». Ibid, p 840.

³ Ibid, p 840.

⁴ Ibid, p836 et 840.

⁵ Ibid. p 840.

ليست مسألة يسيرة إذ تخضع للتثبت من هوية الميت. ومن ثمة فإنّ أمنيات الدفن بإسرائيل تتجسّد واقعياً من خلال الرحلة في طلب العلم.

عرض روبن (C. Robin) أيضاً عدداً من النقائش الموجودة في بلاد العرب المدارية، ورأى من خلال هذا العرض أنّه من الرّاجح أنّ ثلاث عشرة 13 وثيقة هي وثائق يهودية ولا ريب، إحدى عشرة 11 منها محرّرة بلغة سبئية؛ ثلاث منها تستدعي "شعب بني إسرائيل"، وواحدة تبدأ بصلاة (دعاء): "لِيُبَارَكْ وَلِيَكُنْ مُبَارَكاً إِسْمَ رَحْمَانَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ، إِسْرَائِيلَ إِلَهُهَا، رَبَّ الْيَهُودِ الَّذِي سَاعَدَ خَادِمَهُ." وأضاف تسع وثائق أخرى يبدو أنّها يهودية بما احتوتّه من تأمين شعائري (shalom)(s'lwmm) بلغ تواتره ثلاث مرّات وآمين(mn) سبع مرات¹.

من المعقول إذن عدّ هذه النقائش دليلاً يمكن من خلاله للباحث أن يُرَجِّح حضور اليهود الجليّ في اليمن. غير أنّه يُمكننا أن نُعيدَ النَّظْرَ في هذا التّرجيح أو أن نَعُدّه ضرباً من التّأويل لا أكثر، إذا تبيّن أنّ المصادر اليهودية لم تذكر شيئاً عن يهودية حمير وهي المعروفة بتدوين مآثر اليهود في وطنهم ناهيك إذا كانوا في الشّتات. ولعلّ ذلك ما دَفَع بولفنسون (I. Welfenson) إلى تبرير هذا الصمت بأنّ المملكة اليهودية الحميرية لم يتسنّ لها إنتاج موروث يمكن تدوينه، إضافة إلى أنّ الحملة الانتقامية لأكسوم بأبعادها الدينية قد دمّرت كلّ ما يدلّ على يهودية هذه المملكة². أمّا روبن (C. Robin) فقدّم تبريراً آخر يبدو أقرب إلى المنطق، فاليهودية الرّسمية كانت ترفض قيام دولة يهودية زمنية قبل ظهور المسيح، وربّما يعود هذا الموقف إلى الخيالات المتتالية التي مُنيت بها محاولات اليهود لتقويض سلطة الرّومان في القدس³.

وثمة وثيقتان علقّ عليهما روبن (C. Robin) ولهما دلالة كبيرة على صلة المملكة الحميرية باليهودية، الأولى اكتشفها جيوفاني غاريني (J. Garbini)⁴ والثانية من اكتشاف إيونا غاجدا (I. Gadja)⁵.

الوثيقة الأولى: "بنى يهوذا يكوف ووضع أسس قصره يكروب وأتمّه من الأساس إلى القمة بمساعدة ربّه ونعمته الذي خلق نفسه بنفسه، سيّد الأحياء والأموات، سيّد السّماء والأرض الذي

¹ Ibid. p843-844.

² ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 44.

³ Christian Robin, *himyar et Israël*, p 855.

⁴ Ibid (fig. 11 et 12, Appendice I, document n° 2), pp, 883-884

⁵ Ibid, (fig. 13, A ppendice I, document n°1), pp 882-883. Voir, Iwona Gajda, Une nouvelle inscription Juive Zafar, dans *Scripta Yeménica*, Académie des Sciences de Russie, 2004, pp 197-202.

خلق كل شيء، وبصلاة شعبه إسرائيل، وبمساندة سيده ذرعا عمّار أيمن، ملك سبأ وذي ريدان وحضر موت ويمنات، وبمساندة أبنائه وعائلته، حتى أنه لم يكن ثمّة من أحد يعمل ضده....¹.

الوثيقة الثانية: " شيد [بنيا] مين أبيشمّر وزوجته أبيعالي وأولاده يهودا مرثد عيلان، بنو Hryⁿ، دارح، كهئل B'ln، Nhsⁿ، هيواتوم، ووضعوا أسس بيّتهم وأتموه | Yrs³ لحياتهم وسلامهم الخاصّ بهم، ولأبنائهم ولأقربائهم وخدمهم. (وذلك) بمساعدة قوّة سيدهم عيلان، سيّد السماء والأرض، وبمساعدة شعبهم إسرائيل وبمساعدة سيدهم شرحبيل، ملك سبأ وذي ريدان وحضر موت. فلننعم عليهم رحمان بحياة كريمة. في شهر ذي ثبّتان من أربع وثمانين وخمسمائة"².

يطرح روبن (C. Robin) فيما يتعلّق بالنقيشة الأولى فكرتين مهمّتين، إحداهما أنّ الشّخص المنصوص عليه " يهودا يكوف" يهودي، ويبدو ذلك واضحًا من خلال اسمه أو دعاء إسرائيل. وتتمثّل الفكرة الثانية في الإجابة عن سؤال مداره أصل هذا الشّخص، فهل كان حميريًا متهودًا أم هو أحد يهود الشتات؟ ويُرجّح روبن (C. Robin) أن يكون يهوديًا من أصل حميري، فـ"يكوف" اسم حملي لاحقًا ملك حميري. إلا أنّ غياب اسم الجدّ وسلسلة النسب يقودان أيضًا إلى افتراض أنّ هذا الاسم دليل على مكانة اجتماعيّة مستقلّة تتطابق مع أجنبي³.

غير أنّ ما ورد في نقيشة يهودا من ذكر الله وشعب إسرائيل والملك ذرعا عمّار وإسم عائلة يهودا لا يدع مجالًا للشكّ في يهوديّة يهودا، غير أنّ أصله الحميريّ يبقى مُحخّرًا⁴.

¹ « yahūda' Yakkuf a construit , posé les fondations et terminé son palais Yakrub, des fondations au sommet, avec l'aide et la grâce de son Seigneur qui a tout créé sa personne , le Seigneur des vivants et des morts, le Seigneur du Ciel et de la Terre, qui a tout créé, avec la prière de son peuple Israël, avec le soutien de son seigneur Dhara' 'amar Ayma('n, roi de Saba', dhu- Raydān, Ḥadramawt et Yamnat, et avec le soutien de [ses fils] et de sa famille, et afin qu'il n'y ait personne qui intente une action() contre lui ». Ibid, p 884.

² « [Benja]min Abīshammar, son épouse Abī 'alī et leurs enfants Ya[hū|da]' Marthad 'īlān, banu Hyrⁿ, Dhārih, Kahnal, B'ln, |Nhsⁱⁿ et Haywat^{um}, ont construit, posé les fondations et achevé leur maison | Ysr³ pour la vie et le salut d'eux-même, de leurs enfants, de leurs proches et de leurs serviteurs. Avec | l'assistance de la puissance de leur seigneur Ilān, | seigneur du Ciel et de la Terre, avec l'assistance | de leur peuple Israël et avec l'assistance de leur seigneur Shurihbi'īl, |roi de Saba', dhu- Raydān et du Ḥadramawt. Que |Rahmanān leur y donne< dans cette maison> une vie digne. Au mois | de Dhu-thabatān de cinq cent quatre-vingts ». Ibid, p 882.883.

³ Ibid, p848.

⁴ Ibid, p848.

وفي النقيشة الأولى صعوبة تتبدى في الغموض المتصل بالضّمير العائد في عبارة " شعبه إسرائيل" فهل يعود إلى الله أم إلى كاتب النص؟ وتتضمن النقيشة الثانية إجابة صريحة عن حميرية يهوذا، فهو بلا شك يهودي من أصل حميري مثلما هو واضح من خلال تعداد ستّ عائلات أرستقراطية يعتمدون عليها في سلطانهم. وفي النقيشة الثانية أيضًا حلّ للمشكلة المتعلقة بتحديد الضّمير في النقيشة الأولى، فشعب إسرائيل هو شعب الكاتب¹.

2-1-1- شعب إسرائيل

يشير روبن (C. Robin) إلى مقطع نشره جيوفاني غابريني (J. Garbini) سنة 1973، ونجد فيه " الله- شعب إسرائيل- الملك." ويعود تاريخ هذه الوثيقة إلى سنة 400-420 ميلاديًا من خلال الإشارة الموصولة ب[ذرعا عمّار][[Dar' amar]] أيمن وحسان يوها [من] (Youha[min]) أبناء أبي كريب (Abikarīb)².

تدبر روبن (C. Robin) في درسه لعبارة «شعب بني إسرائيل»، معنى كلمة شعب من جهة وتراتبية السلطة في الابتهاالات من جهة ثانية، ثم درس العلاقة بين عبارة إسرائيل واليهود. ويقابل في تحديد معنى " شعب " بين فهم علماء السبئية الذين يُرجعونه إلى كلمة قبيلة، وبين ما سجّله بيستون (A. Beeston)، من أنه ألصقُ بمعنى الجماعة، ذلك أنّ القبيلة تتصلّ تلقائيًا بالترحال³. ويسوق روبن (C. Robin) وهو يقلّب النّظر في كلمة شعب أنّها تشير إلى جماعات ذات طبيعة مختلفة دينية وحرفية، وأنّها لا تُستعملُ لتعيين القبائل الحبشية الموجودة في أرض العرب المدارية أو القبائل القاطنة في الصحراء باستثناء الأسماء الحبشية: "حزب" و"أحزاب" والعربية: "عشيرة". وبإيجاز فإن كلمة شعب لم توضع لتدلّ على أمة غريبة بل لتعيين الجماعات المحلية غير الأصلية⁴.

إنّ ما توصلّ إليه روبن (C. Robin) في ما يخصّ المعنى الذي أفادته لفظة شعب في عبارة شعب إسرائيل، فيه بعض التسرّع فالحدود الفاصلة بين صفتي الغريب وغير الأصليل تحتاج توضيحًا لنقبل

¹ Ibid, p 848.

² Ibid, p852.

³ Ibid, p. 852.see, A.F.L. Beeston, Himyarite monotheism, dans *Studies in history of Arabia*, ll. *Pre-Islamique Arabia*, éd.A. Abdallah, S. ALSAKKAR and R. Mortel, supervision A. al-Ansary, Riadh, 1404 h, /1984, p. 149-184.

⁴ Ibid, p 853.

بأنّ المقصود بكلمة شعب ليس القبيلة وإنّما الجماعة، وهي لا تُشير إلى كيان غريب وإنّما إلى جماعة محلية غير أصيلة¹.

عدّ روبن (C. Robin) تراتبية السّلطة الموجودة في الابطهالات المُدوّنة في النقائش التي تتضمّن عبارة " شعب إسرائيل" ذات دلالة، فهي تختلف عن مثلتها في النقائش الوثنيّة وفي بعض الوثائق في عصر التّوحيد. فهي تضع عبارة " شعب إسرائيل" قبل الملك وليس بعده، فتكون التّراتبية على الشّكل التالي: الله، إسرائيل، الملك. وتّضح دلالة هذه التّراتبية إذا تبيّن أنّ إسرائيل لا تعني من ينتمي إلى القيم اليهودية (اليهود بالمعنى الدّيني)². ويقدم روبن (C.Robin) حجة تُقيم الدّليل على صحّة هذه الفكرة بِمَرَسُومِ أسس من خلاله سيّد كبير في اليمن المداريّة مقبرة خاصّة باليهود فقط "...لدفن اليهود فيها مع ضمان عدم دفن غير اليهود معهم"³. فاللفظ المُعتمَد في تعيين جماعة المؤمنين ليس إسرائيل وإنّما اليهود، ومن ثمة فإنّ عبارة شعب إسرائيل تُعدّ إشارة واضحة إلى منظومة عميقة للمجتمع الحميري. وليست إسرائيل بهذا المعنى مجموعة أسطوريّة تنتمي إلى عصر قديم بل تنتمي إلى أصحاب النّصوص، مثلما أنّ الانتماء إلى إسرائيل لا يستقيم مع الانتماءات القبليّة الأخرى، وهي أيضاً لا تعني جماعة المؤمنين⁴.

إذا علمنا أنّ مصدر هذه الأدعية هو العاصمة، وأنّ ما تضمّنته من تراتبية يجعل من إسرائيل سابقة للملك، بإمكاننا أن نستخلص أنّ إسرائيل جماعة جديدة ذات جوهر أكبر من الجماعات الداخليّة.

إثر درس روبن (C. Robin) للوثائق وما انطوت عليه من أدعية عرض تأويلاً معقولاً لها، إذ عدّها انعكاساً لمنظومة اجتماعيّة جذريّة للدّولة الحميريّة ما بين 275- 440 ميلادياً. فهذه الدّولة اصطدمت إثر توسّعها وسيطرتها على أقاليم عربيّة صحراويّة واسعة، بمجتمع مُتشرّذ وغير مُتجانس، وحتى تتجاوز هذا التّعارض القبليّ تأسست رابطة جديدة ذات جوهر مُتعالٍ عن المجموعات الداخليّة، وهذه الرابطة هي همزة الوصل التي تصلها بالله دون وساطة الأسياد⁵.

ويشير روبن (C. Robin) في الخلاصة التي انتهى إليها في مقاله إلى أنّ محاولة منظومة أبي يكرّب تجاوز الشّتات القبليّ في حمير شبيهة بمحاولة محمّد جمعه للأنصار والمهاجرين واليهود

¹ Ibid, p 853.

² Ibid, pp853-854.

³ Ibid « ...pour y enterrer les juifs, avec l'assurance d'éviter d'enterrer avec eux un non-juifs », (Apendice I, doc 4) pp 885-886.

⁴ Ibid, p 854.

⁵ Ibid, p854-855.

ضمن أمة مثلما نصت على ذلك الصحيفة. وربما تكون تجربة حمير التي بلغت وسط الجزيرة العربية قد أثرت في الذهنية العربية في تلك الفترة فالتقطها محمد وبنى عليها. إلا أن هذا التأويل على ما فيه من طرافة يحتاج إلى أدلة أدق فالصحيفة أو ما أُطلق عليه دستور المدينة قد تشكلت وفق سياقات مُتشابهة في المنطق، ولكنها ارتبطت بملابسات مختلفة عن الدولة الحميرية ورهاناتها. ويؤكد روبن (C. Robin) أن اليهودية الحميرية من شأنها أن تبيّن لنا السياق الذي ظهر فيه الإسلام، إذ أنها قد غيرت الذهنية الدينية لبلاد العرب الغربية خلال ربع القرن الذي سبق الدعوة المحمدية. ففي النقائش الحميرية تحضر ألفاظ مستعارة من العبرية أبرزها: "صلاة وزكاة". و"قد وجدت هاتان اللفظتان حظاً كبيراً في الإسلام بما أنهما تمثلان ركنين من أركان الإسلام الخمسة" ¹. إضافة إلى ذلك، فإن المعجم الذي استعمله محمد وخصومه المكثرون في الصراع الذي دار بينهما مُستعار من الديانات التوحيدية. ويبدو أيضاً أن القصص الكتابية الرسمي والمنحول كان أمراً مألوفاً عندهم. ولا شك في أن هذه المعرفة كانت من موروث اليهودية الحميرية. ومن المعلوم عند روبن (C. Robin) أن " ظهور ستة أنبياء في الجزيرة العربية منذ بداية القرن السابع، لم يقلدوا كلهم محمدًا، لا يعود إلى الوثنية أو المسيحية وإنما يُوضَع بوضوح في الإطار مفهومي موروث عن اليهودية" ².

ومهما يكن من أمر فإنّ ولفنسون (I. Welfenson) ونيوبي (G.D. Newby) وروبين (C. Robin) قد اجتهدوا من منطلقات مختلفة في الاحتجاج على عراقة اليهود باليمن. وكانت الحجّة الأقوى هي المملكة الحميرية المُتّهودة. وقد تعددت المصادر التي تمّ التّعويل عليها فكانت النقائش وسير القديسين والروايات العربية. وفي ظلّ غياب المصادر اليهودية وصمتها عن المملكة الحميرية وأثارها وقفنا على تبريرات مختلفة، ذلك أن روبن (C. Robin) قد عزّا هذا الصمت إلى أن اليهود بعد خيبتهم المُتتالية في قلب الموازين لصالحهم في فلسطين (ثورة باركخبا) باتوا على قناعة بأنّه لا مجال لقيام دولة يهودية إلا في آخر الأزمنة، ولعلّ ذلك هو المبرر الأبرز لصمت المصادر اليهودية في ما يخصّ الدولة الحميرية.

¹ « ... et connaissent une extraordinaire fortune dans l'islam, puisqu'ils désignent deux des cinq piliers de la nouvelle religion », Ibid p 880.

² « L'apparition d'une demi-douzaine de prophètes en Arabie au début de VII siècle, qui ne sont pas tous des imitateurs du Muhammad, ne doit rien au paganisme ni au Christianisme, mais se situe clairement dans un cadre conceptuel hérité du judaïsme ». Ibid, p 880.

أما ولفنسون (I. Welfenson) فيذهب إلى أنّ المملكة اليهودية لم يتسن لها أن تحلّد مآثرها لأسباب عديدة أهمّها ما رافق الصّراع الديني من عنف يؤدي إلى اجتثاث أثر المغلوبين.

ومن المنطقيّ القول بأنّ الأمثلة على يهودية المملكة الحميرية وخاصة مملكة ذي نواس مفيدة رغم التّضارب في التّواريخ والأسماء والشّطط في تأويل التّقائش. ولعلّه من المعقول أن نقرّ بأنّ هذه المملكة قد تركت أثرها في شمال الجزيرة العربية نظرًا لصلّة هذا الجزء من الجزيرة العربية بها وتحديداً في سياق الصّراع الفارسيّ البيزنطيّ وفي إطار التّجارة الممتدّة على السّاحل الغربيّ للبحر الأحمر وما تقتضيه من تبادل للسلع والأفكار، وتعدّ قصة الأخدود التي نصّ عليها القرآن وما فيها من إشارة إلى التّبابعة دليلاً على التّأثر المذكور. وعلى الباحث وهو يتصدّى إلى هذه النّقطة أن يكون واعياً باختلاف المصادر في إيراد قصّة أصحاب الأخدود. ولسنا نجانب الصّواب إذا رأينا أنّ قراءات ولفنسون (I. Welfenson) ونيوبي (G.D. Newby) وروبن (C. Robin) لحضور اليهود في اليمن كان محكوماً بنزعة تمجيدية جوهرها تأثر الإسلام باليهودية. إلاّ أنّها قراءات تبدو مفيدة في تحديد المحاضن القديمة للإسلام.

II. الحجاز

1- الأحداث التاريخية

يبدو حضور اليهود في الحجاز مسألة مستعصية. فلئن بيّنت التّقائش في اليمن يهودية المملكة الحميرية فإنّها في شمال الحجاز لا تكاد تنطق بشيء حول اليهودية. ويزداد درس هذا الموضوع صعوبة بسبب صمت المصادر اليهودية المكتوبة عن يهود الجزيرة برمتها، لذلك فإنّ المستشرقين عادوا في تدبرهم لهذه المسألة إلى بعض المخطوطات وإلى المصادر العربية رغم تظنّهم عليها.

عدّ نيوبي (G.D. Newby) وولفنسون (I. Welfenson) بعض القصص المتعلّقة بقدم اليهود إلى يثرب ذات قاع تاريخيّ إذ يمكن أن تكون حجّة على عراقية وجود اليهود في شمال الجزيرة، فقصة موسى والعماليق كما وردت في المصادر الإسلامية ذات دلالة تاريخية. أمّا قصة تبنّ أسعد واعتناقه اليهودية فتؤكّد أنّ اليهودية كانت رائجة في شمال الحجاز وتحديداً في يثرب¹. ولعلّ قراءة ألتهايم (F. Altheim) لعلاقة ذي نواس بيثرب والخطة السياسية الإقليمية التي كان يتبّعها في إطار مراعاة سياق الصّراع الفارسيّ البيزنطيّ خير دليل على رواج اليهودية في شمال الحجاز. ويؤكّد هولند

¹ Robert.Hoyland, The Jews of the Hijaz in the Qur'an and in their Inscriptions, in, *new perspective on the Qur'an*, edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 2011(pp 91-116), p 91.

(R. Hoyland) أنّ المصادر الإسلاميّة قد توسّعت في التّاريخ لحضور اليهود في الحجاز فتحدّثت عن دُفُعات من اللّاجئين إثر الغزو البابلي أو الرّوماني للقدس. وتُرجع هذه المصادر يهود الحجاز إلى أصل كهنوتي. ويستنتج هويلند (R. Hoyland) أنّ هذه المرويّات لا تعدو كونها تأملاً يعكس سعيها القاصر إلى رذم الهوة بين الإجماع على أصول اليهود في الحجاز وحضورهم المفاجئ في المشهد خلال بدايات القرن السّابع. ونجد تأكيداً لهذا الاستنتاج في موقف هيرشفيلد (H. Hirschfeld) في مقاله المعنون: " محاولة في التّاريخ ليهود المدينة " .

وللظّفر بما هو مقتنع في مسألة حضور اليهود في الحجاز عاد هويلند (R. Hoyland) إلى المصادر الخارجيّة المفيدة في هذا الموضوع. وعدّ كتاب يوسوفوس (Josephus) " اليهود في التّاريخ القديم Jewish Antiquities أحد المصادر التي يمكن التّحويل عليها. وقد فحص ما ورد من إشارات في التّلمودين البابليّ والأورشليميّ إلى حضور اليهود في الحجاز، من ذلك قول الرّابيين (Rabbis) إنّه " في بلاد العرب يُسمّون شينا بشيء آخر " ويذهب هويلند (R. Hoyland) أنّه يمكن أن نفسّر هذه المعلومة بأنّ العرب يستعملون ألفاظاً أخرى بدلاً من العبريّة المستعملة. ثمّ كشف أنّ هذا الشّاهد يفترض وجود مستوطنة يهوديّة في بلاد العرب. ولكنّه يقلّل من قيمة هذا الافتراض مفسّراً المقصود ببلاد العرب. فالشّاهد يتّصل بفترة الأمورائيم (Ammoraïm) والتّنائيم (Tannaïm) من القرن الأوّل إلى القرن الرّابع ميلاديّاً، لذلك فبلاد العرب تعني في هذا الصّدّد جنوب فلسطين والأردن وهي أرض الأنباط التي أصبحت بعد الغزو الرّومانيّ المُقاطعة الرّومانيّة العربيّة¹.

وباعتماد المنطق نفسه عاد (C. Robin) إلى مقرّرات المجمع الكنسيّ التّسطوريّ المنعقد سنة 676 م إبّان فترة الفتوحات الإسلاميّة. فقد نصّ القانون XVII " لقد بلغ إلينا أنّه في هذه المناطق يُعجّل المسيحيّون بعد أن يتلقّوا الأسرار المُقدّسة إلى الحانات اليهوديّة لمعاقره الخمره، وتفصّوا بجنوحهم من السّرّ المُقدّس الذي تلقّوه، باختلاطهم باليهود الذين خائوا النّعمى. "² ولعلّ ما ورد في هذا القانون يشير إلى أنّ مجموعات يهوديّة كانت موجودة شمال الحجاز.

¹ Ibid, p 91.

² « Nous avons appris que, dans ce pays, des chrétiens, après avoir reçu les saints mystères s'empresment, en sortant de l'église aux jours de messe, d'aller aux tavernes des Juifs boire du vin. Ils avilissent, dans leur insanité, le saint Sacrement qu'ils ont reçu, par leur mélange avec les Juifs qui ont renié la grâce ».
in Christian Robin, himyar et Israël, p 834.

تبدو الإشارات الموجودة في المصادر المكتوبة؛ الإسلامية أو المسيحية محدودة إذ لا ترتقي إلى مرتبة الحجّة الدامغة على وجود اليهود في شمال الحجاز، لذلك فلا مناص من النّظر في الكتابات الأثرية لعلّها تسعف الباحث بفهم مقبول لهذه المسألة.

2- النقاش

تشير الكتابات الأثرية التي تمّ اكتشافها في مدائن صالح والعا إلى أنه منذ القرن الأوّل إلى وجود القرن الرابع الميلاديّ مجموعات يهودية صغيرة بالوحدات الكبيرة في الحجاز.

تنقسم هذه الكتابات الأثرية حسب روبن (C.Robin) إلى صنفين: الأوّل يتمثّل في نصوص قصيرة مكتوبة على الصّخر حُفِرَت على عجل في بعض الأماكن والمُرَجَّح أنّ أصحابها من المسافرين الذين كان بإمكانهم أن يفكّروا في ترك أثر يدلّ على مرورهم من هذه المنطقة، أمّا الثاني فهو كتابات على شاهد قبرٍ أو صخرة مجاورة له¹.

ومن الكتابات التي يذكرها كلّ من روبن (C. Robin) وبركات أحمد (B. Ahmad) نقّش على ضريح شخص اسمه " شبيطو". يعود إلى صيف العام الثالث لحُكْم الملك النّبطيّ ماليكو (42م-43م)²، ويعرض نيوبي (G.D.Newby) أيضًا بعد تحديده لموقع "المدينة" نقيشة ذات دلالة كبيرة في هذا الموضوع، فـ " المدينة تقع تحت تأثير الأطراف الجنوبيّة لدولة الأنباط لكنّها كانت جزءًا مهمًّا من المحيط اليهوديّ في حواضر الحجاز. وحواضر المدينة هي؛ خيبر، فداك، هجرا (مدائن صالح)، العلاء، تيماء، تبوك وكذلك جزيرة يوتابيا، تقع على أهمّ طرق التجارة والعبور في غربيّ بلاد العرب، وكانت كلّها أهلة ويهيمن عليها اليهود"³. وقد جاءت الكتابة على شاهد قبر وتعود إلى 355م. وهذا نصّها:

¹ Ibid, p 841.

² Ibid, p 842.

يشير بركات كتابات أثرية خطّت على قبر شخص من الشبيت اسمه " يهوديا" نصب في الحجر سنة 42 ميلادية، وأخرى خاصّة بشخص آخر اسمه " سيمون" 42 ميلادية (أو 45 قبل الميلاد) ويذكر بركات أنّ هذه الكتابة هي آخر كتابة معروفة للنبطيين إلى حدّ الآن.

بركات أحمد، محمّد واليهود، ص 60.

³ « Medina was situated just beyond the Southern end of the Nabataean influence in the fourth cenutry but was an important part of the Jewish sphere of cities in the Hijâz. The cities of Medina, Khaybar, Fadak, Higrâ (Madâ'in sâlih) al- 'Ulâ, Taymâ, Tabûk and the Island of Yotabbê sat astraid the main communication and trade routes of western Arabia, and all were inhabited or dominated by Jews. From a grave inscription date to around 355 C.E from Hegrâ, we see the linkage between Hegrâ and taymâ ». G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 40.

" 1- هذا شاهد القبر والكتابة المنجزيين.

2-أدنون بن هنائي ابن السموأل أمير

3-هجرًا لزوجته مناه أخت

4-عمرو بن أدنون ابن السموأل

5-أمير تيماء الذي وافته المنية في شهر

7/6 -من شهر آب 251.

8/7-في سن الثامنة والثلاثين."¹

يتأول نيوبي (G.D. Newby) هذا النص مبيّنًا أنّ حاكمي هجرًا وتيماء في منتصف القرن الرابع هما الإبنان الكبيران لجدّ يهودي واحد اسمه السموأل، وما يدعم هذا التأويل حسب رأيه وجود كتابة تسجّل حضور اللاويين في المدينة المجاورة للغلا. ويستنتج أنّ الإشارة إلى اسم السموأل موصولاً بتيماء في هذا التاريخ المبكر يعود بالتأكيد إلى التصادي مع السموأل بن عادياء صاحب الأبلق الفرد بعد عشرين سنة². ومن الحجج الأثرية التي اعتمدها نيوبي (G.D. Newby) في الاستدلال على الحضور المبكر لليهود في شمال الحجاز بعض الحقائق الأثرية المكتوبة في بابل التي تشير إلى اجتياح نبوخذ نصر (Nabonidous)، الذي امتدّ حكمه من 556 ق.م إلى 539 ق.م، للحجاز وأقام حاميته في تيماء مُعلّنا الاستقرار بها. وكان ضمن حاميته عدد مهمّ من اليهود الذين جاؤوا معه من بابل³. ويحفظ لنا أحد النصوص المنسوبة إليه أسماء مُدنٍ حجازية مثل [Latribou] و [Khibrâ] و [Padakku] و [Dadanu] و [Tema'] ، وقد عُرفت هذه الأماكن عند العرب بأنّها مستوطنات يهودية وهي تَبَاعًا ؛ يثرب وخبير وفدك وتيماء⁴. إذن فاليهود قد استقرّوا في الحجاز منذ فترة مبكرة.

¹ « 1. This is the stele and the grave which constructed
2.by 'AdnÔn, the son of Hany, the son of Shmw'l, the Prince
3. of Hegrâ, for MÔnâh, his wife, the daughter of
4'Amr(w), the son of 'AdnÔn, the son Shmw'l,
5 the prince of Taimâ [Taymâ], who died in the month
6. /7. Of Ab, in the year 251.

7. /8. At the age of thirty-eight ». Ibid, p 40.

² Ibid p 40-41.

³ Ibid, p 21.

⁴ « (but) I hid myself afar (*usherîqanni*) from my city of Babylon (on) the road to Tema', Dadanu, Padakku, Khibrâ, Ladikhu, and as far as Labribu; ten years I went about amongst them (and) to my city Babylon I went not in ». Ibid, p 20.

" لقد واريّت وجهي بعيدًا عن مدينتي بابل، عشر سنوات قضيتها في طريق تيماء وددنو وبدوكو وخبيرًا ولذيقو على

خاتمة الفصل:

لقد اخترنا في هذا الفصل بعض الآراء حول نزول اليهود في بلاد العرب. ورأينا أنها آراء كشفت عن عراقية اليهود في اليمن، وأشارت إلى أمارات تدل على الحضور المبكر لهم في يثرب. وقد وجدت هذه الآراء دعامتها من خلال نقد الروايات المتعلقة بهذه المسألة، وتمحيص النظر في المتن اليهودي المقدس وخاصة المنحول منه، وتأويل بعض الحقائق الأثرية والتاريخية. وقد مكنتنا هذا الجهد التأويلي من تدليل الصعوبات المتعلقة بصمت المصادر اليهودية عن يهود اليمن ويهود الحجاز خاصة. وظهر لنا خيط رابط بين المكون اليهودي في اليمن ويثرب داخل فضاء الصراع الفارسي البيزنطي. وهو أمر من شأنه أن يقدم لنا فهمًا أنجع لطبيعة ميزان القوى بين العرب وجيرانهم اليهود في شمال الحجاز. فتراجع دور اليهود السياسي في يثرب كان في جانب كبير منه ناتجًا عن تراجع النفوذ الفارسي في المنطقة، مثلما أن محمدًا بإرساله لمجموعة من أتباعه إلى الحبشة إنما كان يتحرك في هذا السياق. ويمثل تأويل روبن (C. Robin) لمنظومة أبي يكر - الذي حاول من خلال تجاوز الشتات القبلي في حمير - بوصفها فكرة استقرت في ذهنية العرب نظرًا إلى امتداد مجال الدولة الحميرية إلى تخوم مكة فالتقطها محمد وجمع الأنصار والمهاجرين واليهود تحت راية أمة واحدة، تأويلًا طريفًا من الناحية المعرفية، إلا أنه يقيم الدليل على سعي المستشرقين الذين اهتموا بالمسألة اليهودية في بلاد العرب قبل الدعوة وتحديدًا في يثرب، إلى بيان التأثيرات اليهودية في بناء المنصور العقدي والسياسي لمحمد. ولعل هذه الغاية هي التي حملتهم على الشطط في التأويل.

إن مجهودات نيوبي (G.D. Newby) في تدبره لإشكالية حضور اليهود في بلاد العرب قد قدمت إشارات مفيدة تيسر السبيل للباحث في الإسلام المبكر حتى يتبين الخلفيات "الميتاتاريخية" للروايات الإسلامية والقصاص الكتابية في علاقتها بهذا الموضوع. أمّا ولفنسون (I. Welfenson) فكان مفيدًا في نقده التاريخي ومقارناته النصية بشكل أفضى إلى التوصل إلى مقارنة معقولة لتفاصيل الوجود اليهودي وحيثياته في اليمن والحجاز. وللباحث أن يقبل منهجياً بعض الملاحظات التي توصل إليها المستشرقون الذين جدوا في تدبر هذا الباب من مداخل يمكن أن نسميها بالموضوعية لصياغة اللبنة

المسافة نفسها من لتريبو، عشت بينهم ولم أعد إلى مدينتي".

الأولى للسِّيَاق الذي انتظم دعوة محمّد. وستكون اللَّبنة الثَّانية هي البحث في طبيعة اليهود واليهوديَّة قُبيل الهجرة لِتقفَ على خصوصيَّة الطَّرَف الذي جادل محمّدًا وحاربه.

الفصل الثاني

اليهود قبل الهجرة: خصوصية اليهود في يثرب

مقدمة الفصل

عاش اليهود منذ فترة طويلة مع جيرانهم العرب القدامى ثم مع الوافدين من بني قيلة الذين نزلوا بينهم إثر انهيار سدّ العرم باليمن، لذلك يبدو من المنطقي القول إنهم تفاعلوا مع البيئة التي احتضنتهم تأثيراً وتأثراً. وتكشف كتب السيرة عن هذا التفاعل حتى أنّ الباحث لا يستطيع أن يميّز بين اليهود والعرب، فهم رُحّل وحضر، ومقاتلون شجعان يحملون بين ضلوعهم قيم الوفاء والكرم، وهم أيضاً يعتقدون الأحلاف حسب سنن العرب إلا أنّهم مع ذلك حافظوا على خصوصيتهم الذهنية والدينية. ولم يكن للمستشرقين أن يمزّوا على هذا الموضوع دون أن يُدلّوا بدلوهم فيه لا سيما أنّ تفصيل القول فيه يمكن أن يؤدي إلى فكّ مغالقة الصورة المترتبة التي تقدّمها المصادر الإسلامية عن اليهود.

وسنسى في هذا الفصل إلى جمع ما ورد متناثرًا في كتب المستشرقين من آراء لتفصيل القول في إشكالية العلاقة بين الثقافتين العربية واليهودية في يثرب فُبئِل الهجرة في مستوى اجتماعي وديني وقيمي. وتتضمّن هذه الإشكالية العامة إشكالية أخرى فرعية على درجة غير قليلة من الخطورة، وتتصل بطبيعة اليهودية في يثرب التي سيتعامل معها محمّد. والهدف من ذلك هو نقد هذه الآراء للوصول إلى بناء قراءة مقبولة لخصوصية اليهودية في يثرب، تعبّد الطريق أمامنا لتفهم أنشطة محمّد في دار الهجرة واستكناه مرجعيّاتها المختلفة.

وسنحاول في هذا الفصل الإجابة الأسئلة التالية:

هل كانت علاقة اليهود بمحيطهم علاقة انفصال أم اتّصال؟

ما هي خصوصية اليهودية في يثرب؟ وأيّ علاقة لها باليهودية الرّبّانية؟

1. الاندماج

1- اللغة

أفضى درس ولفنسون (I.Welfenson) لأسماء البلدان والأماكن التي سكنها اليهود في شمال الحجاز إلى أنّ هؤلاء اليهود لم يقطعوا صلّتهم بلغتهم الأصليّة فبعض الأسماء العربيّة لها جذور في اللّغة العبريّة. يقول ولفنسون (I.Welfenson): " وقال السّمهوديّ (تـ 911هـ): سمران جبل بخيّبر صلّي النبيّ على رأسه والعامّة تسمّيه مسمران، وضبطه بعضهم بالشّين المعجمة، فإذا علمنا أنّ في فلسطين جبلاً يُسمّى سمران أمكننا أن نستنتج أنّ سمران هذا إنّما هو لفظ عبريّ أطلقه اليهود على ذلك الجبل بعد أن نزلوا بجانبه "1.

واللّغة العربيّة حسب ولفنسون (I. Welfenson) هي لغة اليهود في بلاد العرب، إلاّ أنّها ليست خالصة بل مشوبة برطانة عبريّة. ويذهب أيضًا إلى أنّ هذا الحُكم يقيم الدليل على أنّ اليهود لم يتركوا اللّغة العبريّة، ولكنهم اعتمدوها في صلواتهم وتعليمهم، ف" كان من الضّروريّ أن يدخل في عربيّتهم بعض الكلمات العبريّة "2.

ويمكن أن نفهم ما أقرّه ولفنسون (I. Welfenson) من خلال مقالة نيوبي (G.D. Newby) في استيعاب اليهود للّغة العربيّة استيعابًا نتج عنه وجود لغة مخصوصة في بلاد العرب قبل الإسلام: يهودية عربيّة. وقد أشار نيوبي (G.D. Newby) إلى أنّ هذه الخصوصيّة تنبّدى في ما نقف عليه من ألفاظ وكلمات وجُمَل قرآنية مشتقّة من اليهوديّة والأراميّة، من ذلك نذكر: صلاة، صدقة، زكاة، نبيّ. وكان يُنظرُ إليها في السّياق القرآنيّ على أنّها عربيّة ومفهومة عند كلّ العرب³. ولم يكن لهذا الرّصيد المعجميّ المذكور أن يدخل في معجم الحجاز لو لم ينهض اليهود بدور الوساطة إذ تعوّدوا قراءة الكتابات المقدّسة بالعبريّة وترجمتها لأنفسهم ولجيرانهم العرب⁴. ويؤسّس نيوبي (G.D.Newby) بناء على هذا المحيط مزدوج اللّغة لملاحظة مفيدة، وهي أنّ يهود الحجاز ربّما سعّوا مثلما هو الأمر بالنّسبة إلى يهود الشّتات إلى إعداد ترجموم " Targum " بالعربيّة⁵.

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 17.

² نفسه، ص 17.

³ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, 21.

⁴ Ibid, p 22

⁵ Ibid, p 21. See also C.C. Torrey, *The Jewish foundations of Islam* (New York: Jewish Institute of Religion 1993), p.4

ومن المجدي في هذا السياق تدبّر أطروحة فيرستون (R.Firestone)، فقد ذهب إلى أنّ التداخل والتفاعل بين اليهود والعرب كان في الاتجاهين. يقول: " ففي هذا الزمن عُربت الجماعات اليهودية التي دخلت أرض العرب في مستوى اللغة والعادات والأسماء، مثلما تأثرت الثقافة العربية الأصيلة بنظيرتها اليهودية"¹.

ومن الأمثلة التي دَعَم بها فيرستون (R.Firestone) أطروحته، أنّ لفظة " الرحمان"، وهي اسم من أسماء الله قبل الإسلام في البانثيون العربيّ Arabian pantheon²، تمثل رجوع صدّي للتسمية اليهودية الأرامية " رحمانا". ويذكر فيرستون (R.Firestone) أنّ هذه الكلمة تواترت في التلمود البابليّ 250 مرّة³. وغير بعيد عن هذا الإطار ثمة حجة دالة على استيعاب اليهود للغة العربية، ففي كتاب الواقديّ (ت 207هـ) خبر عن مقتل أبي رافع اليهوديّ أحد قادة اليهود في حصن خيبر المنيع على يد عبد الله بن عتيك ومحمد بن عبد الله بن أنيس المُنقذ المباشر للعملية⁴. ويقرأ نيوبي (G.D. Newby) اختيار شخصية ابن عتيك التي لم تكن معروفة بأنّ نسبه يهوديّ من جهة أمّه، وأنّه يتكلم اليهودية بلهجة عربية ممّا رشّحه للاضطلاع بهذه المهمة. ويذكر نيوبي (G.D. Newby) في معرض تأويله لمقتل أبي رافع اليهودي أنّ زيدًا بن ثابت أحد أبرز كتبة الوحي تمكّن في سبعين يومًا من فهم ما يكتبه اليهود، وهو الأمر الذي يبرهن على أنّ الاختلاف بين اليهودية والعربية حصل في مستوى الأداء نطقًا وكتابة وليس بوصفهما لغتين متميزتين⁵. ورغم ما في هذه القراءة من وجهة فإنها لم تكن مدعومة بالحجج الكافية، فخير مقتل أبي رافع في تاريخ الطبري (ت 310هـ) لم يشر إلى تكلم أبي رافع اليهودية⁶. ولعلّ سعي نيوبي (G.D. Newby) إلى التأكيد على المكانة الكبيرة لليهودية في شمال الحجاز واندماجهم في الثقافة المحلية قد دفعه إلى هذه القراءة.

¹ « The Jewish communities penetrated Arabia became « arabized » through language, customs and even personal names, so too did indigenous Arabian civilization come under the influence of Judaism ». Reuven Firestone, the Jewish culture in the formative period of Islam, in, *Culture of the Jews*, p269.

² يقصد فيرستون بالبانثيون العربيّ الألهة التي عبدها العرب. ولا شك في أنّه اعتمد هذه العبارة تجوزًا لأنّ المعنى المعهود لها هو معبد مخصّص لجميع الألهة في ديانة وثنية.

³ Ibid, p 269

⁴ انظر الواقدي، كتاب المغازي، ج2، تحقيق مرشد جونس، عالم الكتب، 1984، ط3، ج1، ص391. ابن سعد، الطبقات، ج2، صص 47-48/ أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق حبيب عبد الرحمان الأعظمي، المجلس العلمي، الهند- بيروت 1982، ط2، صص 409-410/ أبو القاسم عبد الله بن محمد البغوي، معجم الصحابة، تحقيق محمد الأمين بن محمد الجنكي، مكتبة دار البيان، الكويت، 10 ج، ط1، 2000، ج4، صص 80-81.

⁵ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 22.

⁶ انظر أبا جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، 5 مج، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1995، ط د.ت، مج2، صص 55-56.

وحتى نفهم مسألة تأقلم اليهود مع الثقافة العربيّة، عدنا إلى أطروحة هويلند (R. Hoyland). اطلع هذا الباحث على الكتابات التموديّة المكتشفة في جنوب الحجاز، وقدّر أنّ نسبتها تعود إلى يهود تبنّوا الأسماء العربيّة ولم يكن بإمكانهم نشر عبارات يهوديّة مميزة. فاليهود حسب رأيه اعتمدوا اللّغة المهيمنة في الأماكن التي عاشوا فيها، ولم يكن أمرهم في شمال الحجاز مختلفاً، فالكتابات المكتشفة تدلّ على أنّهم عوّلوا على الكتابة النبطيّة والأراميّة المنتشرة في الحجاز الذي خضع للمملكة النبطيّة فترة طويلة، وقد بقي أثر هذا الخضوع بعد زوال سلطان تلك المملكة¹.

ومهما يكن من أمر فإنّ ظاهرة استيعاب يهود بلاد العرب للغة العربيّة ليست غريبة. فاليهود مثلما بيّن ذلك نيوبي (G.D.Newby) سلّكوا هذا المسلك في شتاتهم، غير أنّ المشكل يبقى موصولاً بتأثير اليهوديّة في لغة العرب في شمال الحجاز، إذ لا بدّ أن يمرّ زمن طويل لحدوث هذا التأثير، لذلك فالمرجّح أنّ الوضعيات اللّغويّة السّابقة لمحمّد هي امتداد للفترة اللاحقة لتحطيم الهيكل الثّاني زمن تشكّل المجموعات اليهوديّة².

وكيفما قلّنا المسألة فإنّ التّسليم بالحضور المميّز لليهود في شمال الحجاز قبل محمّد وعلى عهده يفترض القبول بمنطق تبادل التأثير والتأثر بين اليهود، والعرب بل يمكن أن نقول إنّ الحدود الفاصلة بينهما غائمة.

2- المجتمع

قدّم فنسنك (A. Wensinck) معطيات مفيدة عن التّسيج السّكانيّ في المدينة من خلال ما كتبه المستشرقون الأوائل والمؤرّخون المسلمون وكتاب السيرة. وقد عاد إلى أصول هذا التّسيج الذي تشكّل في أزمنة قديمة من بطون كثيرة جذورها مختلفة³. وتذكر المصادر أنّ أهل المدينة هم سليلو العماليق، وتشير إلى جنوب بلاد اليمن والمجموعات الغسانيّة. وقد تداخلت هذه المجموعات تدريجيّاً مع السّكان الوافدين على يثرب في وقت لاحق⁴. إلّا أنّ هذه المجموعات لم تكن على قدر كبير من الأهميّة حتّى أنّ الرّوايات الإسلاميّة لم تُسند إليها أيّ دور في تاريخ الإسلام. وتستقيم هذه الفكرة حين نعود إلى صحيفة المدينة. فهذه المجموعات لم يكن لها من حضور في الصّحيفة باستثناء

¹ R. Hoyland, *The Jews of the Hijaz in the Qur'ān and in their Inscriptions*, pp 111-112.

² Ibid, p 22.

³ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina: With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, pp 7-37.

⁴ Ibid, p23.

بني ثعلبة وبني شطنة¹. وتبقى المعلومات ضئيلة حول بواكير الاستقرار بيثرب وحول من أسسها، لذلك فإنّ التسليم بأنّ سكّان المدينة يتكوّنون في الأصل من اليهود العرب إلى حدود الهجرة الكبيرة من الجنوب إثر انهيار سدّ مأرب وما أحدثته من تغيير في البنية السكانية هو أمر لا يُمكن الحسم فيه.

فصل فنسنك (A.Wensinck) القول في مواقع استقرار اليهود (بني قينقاع، النضير، قريظة) ومواقع استقرار العرب (الأوس والخزرج) في المدينة مبيّنًا أثر ذلك في العلاقات الاقتصادية والسياسية بين هذين المكوّنين. ورغم أهميّة المعلومات التي ساقها فنسنك (A.Wensinck) حول النسيج السكاني للمدينة فإنّ مقالته لم تسلط الضوء على التّعقيد الذي عليه هذا النسيج.

يؤكّد واط (M. Watt) أنّ الاجتماع في المدينة قام على وحدات صغرى وأخرى أضخم. أمّا الصغرى فقد اعتمدت على الظروف الماديّة والجغرافيّة، وتوطّدت بروابط الدّم. ويمثّل أهل راتج المثال الأبرز على هذه الخصوصيّة في الاجتماع. أمّا الوحدات الكبرى فكانت كل وحدة منها متجانسة، وقد أُلجأتها الحاجة التّعاش بينها إلى مجموعة من الأعراف. ولئن كان الأمن داخل كلّ قبيلة مضمونًا فإنّ الوضع خارج أراضيها كان خطرًا، وقد ازدادت الخطورة بعد معركة بعث وما أعقبها من توتر. وبغضّ النظر عن صحّة نظريّة الأنساب عند العرب يذهب واط (M.Watt) إلى أنّ رابطة الدّم كانت إحدى الرّوابط الأقوى التي حكمت طبيعة الاجتماع في المدينة، رغم ما لرابطتيّ الجوار والحلف من قيمة في انتظام الأفراد والجماعات بشكّل يضمن الأمن ويحقّق المصلحة المشتركة².

نعت نيوبي (G.D.Newby) مقارنة كلّ من "مايكل ليكر" (M.Lecker) و"تاسيرون" (E.Tasseron) للنسيج الاجتماعيّ في المدينة بالتميّزة³. فقد أكّدت صاحبة دراسة "أسد من الجاهليّة إلى الإسلام"⁴. أنّ القبائل تتكوّن من أشخاص يشتركون في الجغرافيا والمصالح، وقد تجاوزت بهذه الأطروحة الرّؤية التقليديّة للتركيبة الاجتماعيّة في المدينة وفي الحجاز بصفة عامّة. وهي رؤية أسّست لها المصادر الإسلامية الأولى، وقد تبنّاها المستشرقون بوصفها حقيقة يجب التسليم بها. ثم إنّ المؤرّخين ما نفكّوا يضعون مُتساكني المدينة في سياق نسبيّ تكون فيه القبائل

¹ Ibid, p23.

² منتغومري واط، محمّد في المدينة، صص 260-263.

³ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p51

⁴ Ella lando-Tasseron, *Asad from Jāhiliyya to Islam*, *J.S.A.I.*6. 1985.pp 1-28

سليمة جدّ واحد¹. إلا أنّ هذا التّصور الخاطئ أدّى إلى فهم مغلوطن لوضعيّة اليهود في المدينة، ومن بين وجوه الغلط أنّهم لا يمكن أن يكونوا بدوًا لأنّهم ليسوا عربيًا. وتنهض هذه الفكرة على قناعة مرجعها أنّ مصادر الثروة، في الجزيرة العربيّة أو في أيّ مكان آخر، تنعقد في مناطق القوّة. وهي حضريّة أو تنزّع إلى أن تكون كذلك².

وقد أسهم المنطق القائم على وحدة النّسب في النّظر إلى المدينة بوصفها وحدة مُتّناغمة، فالقبائل العربيّة هي الأوس والخزرج في حين أنّ القبائل اليهوديّة هي النّضير وقريظة وقينقاع³.

يعالج ليكر (M.Lecker) في كتابه "مسلمون يهود ووثنيون"⁴ مجتمع المدينة ومكوّناته وطبيعة العلاقات بينها من زاوية نظر جغرافيّة، مقللاً من وجهة المقاربة التي ترى أنّ السّافة والعالية هما منطقتان منفصلتان بشكل يمكن من التّمييز بينهما. ذلك أنّ الحقائق الاجتماعيّة والسياسية تؤكّد أنّ الحدود بين السّافة والعالية غير واضحة. فأحياء الحارثة بن الخزرج وقينقاع تقع بين العالية والسّافة، لكنّها تُنسب إلى العالية. وبعد تحليل مُستفّيض وتمحيص للأخبار خلص ليكر (M.Lecker) إلى قائمة يهود العالية وهم: بنو النّضير، يهود بني قريظة، العشائر المنتمية للأوس، وعدد كبير من الحلفاء من قبيلة بالي، وبعض أفراد الخزرج وتحديدًا زريق⁵. مثل هذه القراءة الجغرافيّة من شأنها أن تُثيّر السبيل لمعرفة دور المكان في تشكيل مجتمع المدينة، وسيكون لهذا المعطى تأثير كبير في علاقة هذه القبائل المختلفة بمحمّد وطرائق تقبّلها لدعوته. ويمكن بناء على هذه التوضيحات الجغرافيّة فهم سرّ التّحالفات القبليّة أثناء القتال الدّامي بين الأوس والخزرج وسرّ تأخّر الأوس في الالتحاق بمحمّد.

ويشترك ليكر (M. Lecker) مع تاسيرون (E. Tasseron) في مقاربتها الجغرافية والاجتماعيّة لعمران المدينة، لكنّه يختلف عنها في طرائق إجرائها والبرهنة عليها، فبالنسبة إليه تبدو المدينة وحواسر أخرى في الجزء الشمالي من بلاد العرب خليطًا من قرى صغيرة ومن أشكال أخرى من الاستقرار. ومن الأدلّة التي يسوقها ليكر (M.Lecker) على ذلك أنّ 300 صانعًا كانوا يقطنون في

¹ Ibid.p 25.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p51.

³ Ibid, p51-52

⁴-M. Lecker, *Muslims Jews and Pagans ; studies on early Islamic Medina*, E.J. Brill, LEIDEN-NEWYORK-KÖLN, 1995.

⁵ M.Lecker, *Muslims Jews and Pagans; studies on early Islamic Medina* Ibid, p 9.

انظر الملحق (خارطة).

زهرة، مع الإشارة إلى أنهم لم يكونوا يهودًا جميعهم¹. وبالاعتماد على المصدر نفسه يذكر أن بعض العائلات البارزة لها قلاعها المُحصَّنة مثل السَّموأل بن عاديء صاحب الأبلق الفرد، وسلام بن أبي الحُفَيْق. ويؤكد في هذا الصدد أن عبارة وادي القرى تفترض نمطًا مماثلًا من الاستقرار إذ تسكن مجموعات معيَّنة أرضًا مستقلَّة شكليًا، لكنَّها تنتمي إلى وحدة حضاريَّة واسعة².

مثل هذا القول يحمل الباحث على أن يصوِّب نظره وهو يدرس الصِّراع بين محمَّد واليهود في المدينة إلى التَّعقيدات الكامنة وراء وهم التَّسميات القبليَّة³.

إنَّ التَّعويل على منهج تاسيرون (E. Tasseron) وليكر (M. Lecker) يفضي إلى القول بأنَّ المجموعات الاجتماعيَّة في حواضر بلاد العرب لم تكن معزولة عن المناطق البدويَّة، ولا يقتصر هذا الاتصال على العلاقة التَّجاريَّة وإنَّما يتجاوزها إلى استقرار بعض البدو الرِّحْل في هذه الحواضر. وقد ساهم هذا الفِعل في استيعاب بعض البدو للثقافة الحضريَّة. وتكمن الفائدة من هذا المنهج في فهم خصوصيَّة النَّسيج العمرانيِّ الذي تعامل معه محمَّد في يثرب قبل الهجرة.

على أن ما اجتهد فيه نيوبي (G.D. Newby) من خلال عرض منهج ليكر (M. Lecker) وتاسيرون (E. Tasseron)، سبق لواط (M. Watt) أن أشار إليه وهو يدرس الفئات الاجتماعيَّة في يثرب. فقد انتهى إلى أن هذه الفئات شرعت "في الانتقال من عادات قائمة على رابطة الدَّم إلى عادات قائمة على رابطة الموطن"⁴.

وإذا عدنا إلى بعض المعلومات التي أوردها ولفنسون (I. Welfenson) في كتابه "تاريخ اليهود في بلاد العرب" لآسنزعي انتباهنا أن الرِّوايات الموثوقة في كتب السِّيرة والتاريخ تكشف أن مجتمع المدينة كان على درجة كبيرة من الاختلاط سواء بين اليهود والعرب أو بينهما وبين الوافدين في إطار العلاقات التَّجاريَّة. يقول ولفنسون (I. Welfenson): "...كانت مستعمرات اليهود واقعة على طريق القوافل الآتية من الحجاز واليمن قاصدة سوريا والعراق. وكان تجار العرب يأتون إلى الأسواق اليهوديَّة في شمال الحجاز ليبتاعوا من محاصيل اليهود وصناعاتهم وكذلك كان اليهود يعرضون بضاعتهم في الأسواق التي كان العرب يقيمونها في جهات شتَّى. فينتج عن التعاون

¹ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p52, see also, M. Lecker, *Muhammad at Medina : A Geographical Approach*, J.S.A.I.(1985) pp 29-62. p43.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p52.

³ Ibid, p52

⁴ منتغمري واط، محمد في المدينة، ص240.

الاقتصاديّ والاختلاط الاجتماعيّ تبادل في الآراء وجدال في الديانات"¹. وليس ثمة من شكّ في أنّ مثل هذا النشاط التجاريّ من شأنه أن يقود عبر الزمن إلى تشكّل نسيج اجتماعيّ يقوم على الاندماج والتفاعل. ولعلّ الوضعية الاقتصادية في يثرب وتعقيداتها ألجأت اليهود والعرب إلى روابط أخرى تعادل الدّم أو هي أمتن منها. لكنّ هذه الفرضية لا يجب أن تحجّب عن الباحث أهمية المنطق القبليّ السائد في يثرب. فالصّراع بين الأوس والخزرج وانخراط اليهود فيه كان محكومًا في جانب كبير منه بالنزعة القبليّة وطرائق انتظامها. واستمرت هذه الجدوة القبليّة حيّة حتّى السّنوات الأولى من الهجرة حتّى أنّ الحيّين كانا يتصاولان، فما من أمر يقوم به الخزرج لفائدة محمّد إلا وسعى الأوس إلى القيام بنظيره². ولو دقّقنا النّظر في صحيفة المدينة وهي بشكل من الأشكال وثيقة شبه جاهلية³، وفي سياسة محمّد في صراعه مع اليهود لتبيّن أنّ الرّوابط القبليّة كانت هي المحدّدة.

إنّ الصّبغتين الحضريّة والبدويّة وما يتبعهما من أنشطة، والرّوابط المكانية، ورابطة الدّم شكّلت طبيعة الاجتماع في يثرب وما فيه من تحالفات. إذن لا تناقض بين الإقرار بما أكّده ليكر (M. Lecker) وتاسيرون (Tasseron) ونيوبي (G.D. Newby) وولفنسون (I. Welfenson) ونبه إليه واط (M. Watt) وبين ما أورده المصادر الإسلاميّة في شأن التركيبة السّكانية في يثرب وما يحكمها من علاقات. لكنّ العبرة ممّا تقدّم ذكره هو تفهّم البيئة المعقّدة التي انتظمت العلاقة بين محمّد واليهود وأثرها في رسم ملامح هذه العلاقة.

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص74.
² عبد الملك بن هشام الأنصاري، السيرة النبويّة، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، لبنان-بيروت، ط3، 1990، ج3، ص218. انظر عمر بن شبة النميري، تاريخ المدينة، تحقيق فهم محمد شلتوت، ج2، طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد- جدّة، 1997، ص462/ أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي، دلائل النبوّة، ج7، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط1، 1988، ج4، ص33/ الحافظ يوسف بن البر النمرى الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف- القاهرة، ط2، 1982، ص184.
³ محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلاميّة، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1992، ص84.

يشير خبير الحصين بن سلام حسب فيرستون (R. Firestone) بغض النظر عن حجّيته إلى تفاصيل تاريخية ومعلومات تكرّرت بطريقة غامضة ومعقدة في عدد كبير من المراجع والمصادر العربيّة، وتمثّل أيضاً دليلاً على أنّ اليهود السّكان القدامى للبلاد قد اندمجوا في الثقافة المحليّة¹.

تؤكد هذه الرواية أنّ اليهود قد اندمجوا في فلاحية الثّمور في المنطقة وكانوا يعملون في عائلات موسّعة تشمل النساء، بل إنهم قد تميّزوا في هذا الاختصاص وصاروا مرجعاً فيه². وقد ساهم في هذا التفوّق في زراعة النّخيل التّقاء مهاراتهم التي استقامت لهم في إسرائيل أو في بلاد العرب النّبطيّة بمهارات الأوس والخزرج اليمنيّة، وبلغوا بذلك درجة من التّفاعّل شكّلت طبيعة اجتماعهم وعلاقاتهم. وتتبدّى هذه الفكرة جليّة في قول نيوبي (G.D. Newby): "عندما استقرّ اليهود المهاجرون بين الأنباط، كما رأينا من قبل، انخرطوا في الحياة التّجاريّة والفلاحيّة في بلاد العرب النّبطيّة. وقد تواصل هذا الأنموذج عندما استقرّ اليهود في الحجاز فأصبحوا مُندمجين في حياة الجزيرة. وقد عاشوا في المدن وفي القرى، رحلاً وبدوّاً في بلاد العرب. وتنوّعت أنشطتهم فكانوا تجّاراً وخمّارين وكتبة ومُحاربين ونحّاتين ومزارعين"³.

وقد أحوّجت الثّروة الفلاحيّة التي امتلكها اليهود في شمال الحجاز وفي المدينة إلى بناء أطم يخزنون فيها محصولهم الفلاحيّ ويحفظون داخلها أدواتهم الفلاحيّة ويتحصّنون فيها أوقات الحروب حين يغزّوهم الأعراب الطّامعون في أموالهم ومحاصيلهم الزراعيّة أو حين تغزوهم بطون يهوديّة أخرى لسبب من الأسباب⁴. وقد سلك الأوس والخزرج متأثرين باليهود المسلك نفسه في تأمين أنفسهم وفلاحتهم فبنّوا أطمًا وحصونًا خاصّة بهم. وقد اختلف الباحثون في تاريخيّة هذا الشّكل المعماريّ إذ يرجّح ولفنسون ((I.Welfenson)) أنّ فكرة إقامة الحصون والأطم على قمم الجبال إنّما

¹-Reuven Firestone, the Jewish culture in the formative period of Islam, in, *Culture of the Jews*, p 269.

راجع كذلك ابن هشام، السّيرة النبوية، ج3، ص 158-159.

² Ibid, p268

³ "When the migrating jews settled among the Nabataeans, as we have seen above,they participated in both the commercial and the agricultural life of Arabia Nabatea. This pattern was continued when Jews settled in the Hijaz, and Jews became integrated into the life of the peninsula. Jews lived in cities and villages and as pastoral nomads-bedouin-throughout Arabia they were sailors, wine merchants, scribes, warriors, sculptors, and farmers". G.D. Newby. *A History of the Jews of Arabia*, p50.

⁴ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص16.

أتى بها اليهود من وطنهم الأصلي الذي كُثرت في جباله الحصون¹ أمّا فنسنك (A.Wensinck) فذهب في هذا الأمر مذهباً مُغايِراً، فهي عنده " تعود إلى الفترة التي سبقت قدوم محمّد إلى يثرب، وربّما تكون قد بُنيت بتأثير من التّقاليد الجنوبيّة"².

على أنّ الاختلاف حول أصل هذه الأطام لا يجب أن يخفي حقيقة أنّها كانت وليدة الحياة الماديّة لليهود وللعرب، فالمعمار يعكس طبيعة النّشاط الماديّ والثّقافيّ والسياسيّ لأيّ مجموعة بشريّة. وليس ثمة شكّ في أنّ اليهود في شمال الحجاز كانوا تجاراً نظراً إلى أنّ يثرب " كانت تقع على طريق تجارة القوافل، ومن غير المُحتمل ألاّ يكون اليهود الأثرياء - بفضل منتوجاتهم الزراعيّة وصناعة المصوغات والأسلحة التي كان لهم فيها باع طويل، وبرؤوس أموالهم- قد اشتغلوا بالتجارة مع الشّام"³.

وقد قدّم بركات (B.Ahmad) حجّتين على وجاهة هذه الفكرة مفنّداً ما قاله جراتز (H.Graetz) حول ضعف النّشاط التجاريّ لليهود المدينة، إحداهما إشارة ولفنسون (I.Welfenson) إلى احتمال وجود علاقة وطيدة بين يهود يثرب وقبائل غسان المسيحيّة الخاضعة للنفوذ البيزنطيّ في الشّام، أمّا الثّانية فتتبدّى في أنّ يهود المدينة قد ربطت بينهم وبين يهود الجزيرة صلات وثيقة حتّى أنّه يمكن الحديث عن شبكة يهوديّة في الجزيرة في ذلك الوقت⁴.

وما من خلل إذا قلنا إنّ العرب قد أسهموا بدرجات متفاوتة في تنشيط تجارة اليهود المحليّة والإقليمية، خاصّة إذا سلّمنا بما توصّلنا إليه من نتائج حول طبيعة النّسيج الاجتماعيّ في المدينة والعلاقات التي تحكمه القائمة على الجغرافيّة والمصلحة والأمن. غير أنّ إدماج اليهود في زراعة النّخيل وتفاعلهم مع جيرانهم العرب في الزراعة عموماً لا يعني البتّة أنّهم لم يتميّزوا بمنتجات خاصّة بهم مثل الخمر والتّمور مثلما كانت لهم حرفة تقتصر عليهم شأن الصّياعة وصناعة الأسلحة، وقد يكون بعض العرب قد حدّقوا هذه الحرفة، إلّا أنّ هذا الاقتدار لم يكن مُعمّماً بينهم.

من الواضح أنّ ولفنسون (I. Welfenson) ونيوبي (G.D. Newby) وبركات (B. Ahmad) حاولوا أن يقدّموا الأدلّة على أنّ اليهود قد اختصّوا ببعض المنتوجات مؤكّدين مكانتهم في المدينة

¹ نفسه، ص 16.

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina: With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, p 29.

³ بركات أحمد، محمّد واليهود، ص 62.

⁴ نفسه، ص 62.

قبل الدّعوة، ولم تأت الإشارة إلى اندماج اليهود أو تفاعلهم الاقتصاديّ مع جيرانهم العرب إلا لتأكيد هذه المكانة.

ومهما يكن من أمر فإنّ اليهود كانوا حضرا وبدؤوا وانخرطوا في الأنشطة المختلفة التي زاولها جيرانهم العرب وتفاعلوا مع الوافد منهم من اليمن، فتشكّل وفق هذا المنطق نسيج عمرانيّ مُعقّد فيه ملامح عربيّة ويهوديّة في آن معًا. ولعلّ هذه السّمة تظهر بوضوح أكبر من خلال الدّين والقيم والعادات بوصفها انعكاسًا للحياة الماديّة وللعلاقات الاجتماعيّة.

4-1- الدين

من البديهي أن يكون اليهود الذين هيمنوا على المدينة قد أثروا وتأثروا بالثقافة العربية سواء كان ذلك في مستوى الدين أو الأخلاق والقيم. إلا أن هذه الحقيقة يصعب الاستدلال عليها في ظل صمت المصادر اليهودية عن اليهود في الحجاز وندرة الحقائق الأثرية حول هذا الموضوع. وليس للباحث في هذا الباب غير تجميع شتات ما ورد في مصادر متنوعة ليبنى صورة واضحة عن التفاعل بين الثقافتين العربية واليهودية.

لقد تحدّث نيوبي (G.D. Newby) في معرض الإجابة عن الأسئلة المُرتبّطة بدستور المدينة وتحديدًا في تعليقه على أطروحة هاوتينغ (Hawting) عن انتماء اليهودية والإسلام إلى دائرة الخطاب الديني نفسه. فـ"قد نُوقِشت الأسئلة الأساسية من وجهات نظر متشابهة وينطبق ذلك على القيم الأخلاقية، وتشترك الديانتان في الخصائص الدينية نفسها؛ القصص والأمثلة. وبإمكاننا أن نرى ذلك في السياق الضمني للرسالة القرآنية. وليس لنا أن نتوقّع أن القصص التي نسميها كتابية غير مألوفة لدى المستمعين العرب سواء كانوا وثنيين أو يهودًا أو مسيحيين¹. ويجب أن نضيف إلى هذه الحجّة العناصر الوثنية. ولم يتضمّن القرآن معرفة الوثنيين بالقصص اليهودي والمسيحي والإسلامي وحسب، بل تضمّن أيضًا معرفة اليهود والمسيحيين والمسلمين بقصص الوثنيين. والرأي عند نيوبي (G.D. Newby) بناء على ما تقدّم من تحليل أن الاختلاف بين محمّد واليهود لم يكن بين نظرتين متميزتين للعالم وإنما حول تأويل المواضيع المشتركة². ويبدو من المهم الإشارة في هذا الصدد إلى أن الحديث عن علاقة اليهود بالثقافة المحلية تأثيرًا وتأثرًا من خلال العودة إلى القرآن مفيد، فمن المرجّح أن اليهودية زمن محمّد لم تتغيّر بل هي استمرار لما كانت عليه.

¹ The same fundamental questions were discussed from similar perspectives ; moral and ethical values were similar ; and both religions shared the same religious characters, stories, and anecdotes. We can see this when we look at the implied context of the Qur'anic messages. There is no expectation that the stories we call biblical are anything but familiar to the Arabian listeners, whether they are pagan, Jewish, or Christian. » G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, pp.84-85.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p85.

ويحدو فيرستون (R. Firestone) حدو نيوبي (G.D. Newby) إذ يستدل على التفاعل بين اليهود والعرب بتسرّب القصص الكتابية والأفكار إلى عمق البلاد العربية قبل الإسلام، لذلك من المنطقي أن تكون هذه القصص متداولة بطريقة غير واعية بين جيرانهم العرب الذين كانوا يجهلون الكتابات المقدسة. ويرى فيرستون (R. Firestone) أن كثيراً من هذه القصص لها جذور في التفسير الشفوي المدرسي للنصوص الكتابية التي رويت وأعيدت روايتها من منظور كونها جزءاً من التفاعل الإنساني¹. وقد تم إدراجها في سياقات مخصوصة من خلال اجتهادات الأفراد واختلاف الأمكنة لتنتشر بعد ذلك في أشكال تتطابق مع التقاليد المحلية². ومن الأمثلة التي قدمها فيرستون (R. Firestone) بوصفها حجة على رجاحة موقفه قصة إسماعيل إذ تمثلها العرب، ثم كان إخراجها في النصوص العربية وفق ثقافتهم المحلية³.

وحين نعود إلى ولفنسون (I. Welfenson) في مؤلفه " تاريخ اليهود في بلاد العرب " نظفر بأمثلة متعدّدة عن استئناس العرب في المدينة بالديانة اليهودية، فأتباعها كانوا يجاهرون بمعتقداتهم أمام العرب الذين كانوا يتقبلون آراءهم بيسر، وكثير من الألفاظ اليهودية وجدت طريقها إليهم، فعبرة "ملة إبراهيم حنيفاً" مثلا التي يُطلقها العرب في مكة على كل من لم يقتنع بعبادة الأوثان تُفهم في سياق الختان. فاليهود كانت تعني بهذه العبارة كل من اختن. ولما كان الختان وحده غير كافٍ ليكون المرء يهودياً رغم أنه أصل من أصول الدين الإسرائيلي، فإن اليهود أطلقوا على كل من طبق هذا الأصل دون أن يعتنق اليهودية وما تقتضيه من إعلان الانتماء إليها وإقرار بوحدانية الله والتزام بما تأمر به التوراة وما تنهى عنه، إسم حنيف⁴. وإذا كان معنى حنيف في التوراة يشير إلى المنحرف عن الديانة اليهودية، فإن العرب ينعنون المستقيم على ملة إبراهيم بهذا الإسم. ويمكن أن نجد حلاً لهذه المفارقة من خلال خصيصة في اللغة العربية إذ يتم في بعض الأحيان إطلاق اللفظ على الشيء وضده. وقد عضد ولفنسون (I. Welfenson) مقالته بطائفة من الحجج منها تحديد الجذور اليهودية للفظه النسبي. ورغم أن لفظي حنيف والنسيء تنتمي إلى الفضاء المكّي، فإنه يمكن قبولهما على أنهما دليل على تأثر أهل يثرب باليهودية، فقد كانت العلاقة بين هذه المنطقة ومكة وطيدة من طريق الحج والتجارة، وهو ما يقضي بحتمية تبادل المهارات والخبرات والثقافة. ويبدو التبرير المنطقي

¹ Reuven Firestone, the Jewish culture in the formative period of Islam, in, *Culture of the Jews*, p273.

² Ibid, p273.

³ Ibid, p273.

⁴ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 97.

الذي اعتمده في تدبر مقالة ولفنسون (I.Welfenson) مقبولاً، رغم أنّ اليهودية حسب بعض المصادر لم تكن ذائعة الصيت بمكة¹.

ولا غضاضة، إذا سلّمنا بأصالة اليهود في اليمن وصلتها بيهود يثرب سياسياً ودينياً منذ المملكة الحميرية على الأقلّ، واستوعبنا مقالة نفوذ اليهود التجاري في الحجاز، في أن نقبل تأثير اليهودية في المدينة قبل الدعوة. ومن المعلوم أنّ المستشرقين قد ثابروا في الاستدلال على هذه المصادر لإبراز روافد محمّد اليهودية، ولردّ دعوته إلى محضها الثقافيّ. وإذا كان بإمكان الباحث أن يظفر بحجج كافية للإقناع بفكرة فعل اليهودية في المعتقدات، فإنّه من الصّعب أن يستقيم له ذلك في مجال الأخلاق.

2-4- الأخلاق

إنّ البحث في صلة يهود المدينة بالقيم العربية السائدة مسألة على درجة غير قليلة من الخطورة لتحديد طبيعة العلاقة التي جمعتهم بمحمّد زمن الدعوة ولقّص الصورة التي رسمتها لهم المصادر الإسلامية. ومن أهمّ المستشرقين الذين أدلّوا بدلّوهم في هذه المسألة جراتز (H. Graetz). فقد بيّن أنّ اليهود قد تخلّقوا بأخلاق العرب في تحالفاتهم وحروبهم، ولم يستبعد أن يكون بعض زعماء القبائل العربية من اليهود². ويشترك ولفنسون (I.Welfenson) مع جراتز (H.Graetz) في الرّؤية نفسها، ذلك أنّ "اليهود الذين سكنوا بلاد العرب لم يلبثوا أن تخلّقوا بأخلاق العرب وتمسّكوا بعاداتهم واتّبعوهم في النّظم والتقاليد الاجتماعية حتى أصبحوا كأنّ لم يكونوا من جنس آخر غير الجنس العربي"³. ومن ثمة لا غرو إن ألفيناهم شغوفين بفنون القتال حتّى أنّهم شاركوا العرب في حروبهم المشهورة، ويعود ولفنسون (I.Welfenson) في استدلاله على هذه الفكرة إلى خطاب بني قينقاع الموجه إلى محمّد بعد معركة بدر: "يا محمّد لا يغرنك أنّك لقيت قومًا لا علم لهم بالحرب فأصبت منهم الفرصة، إنّنا والله لئن حاربنا لتعلمنّا أنّنا الناس"⁴. ويتصدّى نيوبي (G.D. Newby) لهذه المسألة

¹ يذهب إسبوزيتو (J.L. Esposito) إلى أنّ اليهودية والمسيحية والزّرادشية كانت معروفة في مكة. فقد مكّنت التجارة المكيين، سواء عن طريق أسفار قوافلهم أو عن طريق القبائل الوافدة، من تكوين معرفة بهذه التّينات.

See J.L. Esposito, What everyone needs to know about Islam, Oxford University Press, Oxford 2002, pp6-7. In H.G. Stoker, and P.Derengowski, A discussion about the version of the Bible available to Muhammad, in *die skriflig* 51(2)a2262 ; <https://doi.org/10-4102/ids.v51i2>.

²-H. Graetz , *History of the Jews*, Philadelphia (1994), V111, P53.

³ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص22.

⁴ المصدر نفسه، ص23. / انظر كذلك ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص9.

من خلال رؤيتين متباينتين؛ الأولى لفريدلاندر (Friedlander) الذي رأى أنّ اليهود العرب كانوا رجال الصّحراء ورجال السّيف وجنودًا محاربين، والثانية لهيرشفلد (H.Hirschfeld) إذ رأى أنّ وصف يهود بني قينقاع والنّضير وخيبر بالمقاتلين الأشداء أمر يصعب قبوله، ذلك أنّ المصادر العربيّة المبكّرة تكشف العكس تمامًا، فليس ثمة حديث عن انتصارات يهوديّة وإنّما ثمة فقط هزائم وتصفيّة. وذهب إلى أنّ المعارك التي تحدّث عنها الكتّاب العرب في هذا الصّد لا يجب أن تُؤخّد على مَحْمَل الجَدِّ. وحتّى وإن وُجِدَ بعض المقاتلة بينهم فدماؤهم ليست يهوديّة. ويبرّر هيرشفلد (H.Hirschfeld) تصوّره بأنّ اليهود في المدينة كانوا مسالمين إذ انشغلوا بزراعة النّخيل والتّجارة كاشفًا أنّ جهلهم المزعوم لا تؤيّد الأدلّة¹. ومن المفيد ونحن نقبّل النظر في هذه المسألة الإشارة إلى مقالة نيوبي (G.D.Newby)، فقد خلص إلى أنّ اليهود قد اختلطوا بالسكّان الأصليين للمدينة عقديًا وعرفيًا². وتفقد هذه الإشارة إلى أنّ اليهود قد اندمجوا في النّقافة المحليّة بكلّ أبعادها بما في ذلك القيم.

على أنّ بعض الروايات المبنوثة تؤكّد اندماج اليهود في النّسيج القيميّ للبيئة التي عاشوا فيها. ومن هذه القيم نذكر قيمة الكرم. ذكر ابن هشام (ت 218هـ) أنّ حُيي بن أخطب أتى كعب بن أسد القرظيّ صاحب عقْد بني قريظة وكان وادع رسول الله على قومه وعاقده على ذلك، فلمّا سمع كعب بحيي بن أخطب أغلق دونه باب حصنه فاستأذن عليه فأبى أن يفتح فناده حُيي: افتح لي أكلمك، قال: ما أنا بفاعل. قال: والله إن أغلقت الحصن دوني إلّا تخوّفت حُشيشتك أن أكلّ منها. فأحفظ الرّجل ففتح الباب³ وذكر ابن هشام أيضًا الرواية المتّصلة بغزوة السّويق. فسلام بن مشكم سيّد

حسين بن محمّد الديار بكري، تاريخ الخميس، 2ج، دار صادر- بيروت، ط.دبت، ج1، ص 409/أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف، 7ج، تحقيق عمر عبد السلام السّلامي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط1، 2000، ج5، ص 276./شمس الدّين أبو عبد الله الدّهبي، سير أعلام النبلاء، 25ج، تحقيق مجموعة من المحقّقين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985، ج1، ص 376./أحمد بين عبد الوهّاب، شهاب الدّين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، 33ج، دار الكُتب والوثائق القوميّة- القاهرة، ط1، 2002، ج17، ص 68./أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، 21ج، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي، دار هجر للطلبة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1997، ج5، ص 318.

¹ G. D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 50. See also, H. Hirschfeld, Some Notes on 'Jewish Arabic Studies' *J.Q.R* 1(1910) : 447-448, and see, Israel Friedlander, *The Jews of Arabia and the Gaonate*, vol. I, (1910-1911), *J.Q.R* 1(1910) : 251-451.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 51.

³ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، صص، 22-23. انظر، ابن هشام، السّيرة النبويّة، ج3، ص 172.

بني التّضير قد زوّد سفيان بن حرب ومائتي ركب معه بالطّعام. ورغم أنّ هذه الغزوة كانت فاشلة فإنّ الضيف قد مدح كرم ابن مشكم¹.

ويمثل الشّعر المنسوب إلى اليهود أحد الأدلّة البارزة على انخراط اليهود في المنظومة القيميّة العربيّة، ونخصّ بالذكر منه شعر السّمؤال بن عادياء صاحب حصن الأبلق الفرد. وقد تصدّى نيوبي (G.D.Newby) لشعر السّمؤال بتناول مسائل تتعلّق بصحّته وبما فيه من تلميحات تدلّ على يهوديّة مُنشده².

يرى نيوبي (G.D. Newby) أنّ ما نعثر عليه من أبيات قليلة في المصنّفات الكبرى للشّعر العربيّ والتّعليقات المتّصلة بها لا تشي البتة بلامح يهوديّة، وأنّ القصائد المنسوبة إلى السّمؤال لها علاقة وطيدة بالقيم العربيّة قبل الإسلام، لا سيّما قصّته مع امرئ القيس وما فيها من إشادة بالوفاء، تتعارض مع مبدأ الحرص الذي دأب عليه اليهود. ويذهب نيوبي (G.D.Newby) إلى أنّ مثل هذه الملاحظات جعلت بعض الباحثين يتظنّون على هذه القصائد ويشكّون في وجود شخصيّة اسمها السّمؤال أصلاً إلاّ أنّه يعترض على هذا الحكم مبيّناً أنّ الدّراسات الحديثة قدّمت أدلّة على أصالة المدوّنة الشّعريّة الجاهلية مشيراً إلى ما توصل إليه عرفان شهيد (I.Shahid) وأربري (A.J.Arberry) في بحثهما الأثريّة³. ويذكر في هذا الصّدّد انتصار هيرشفلد (H. Hirschfeld) لصحّة القصيدة المنسوبة إلى السّمؤال في وثائق الجنيزة مبيّناً أنّها تكشف عن مزيج يجمع بين التقاليد اليهوديّة وقيم الفخر بالنسب على الشّاكلة التي عبّر بها الشعراء العرب في أيّامهم. أمّا مارغليوث (S.D. Margpliouth)، فقد تظنّن على أصالة هذه القصيدة مثلما تظنّن على أصالة الشعر الجاهلي برّمته⁴.

¹ ابن هشام، السيرة النبويّة، ج3، صص 6-7. / انظر الواقدي، المغازي، ج1، 181 / أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، أنساب الأشراف، ج13، تحقيق سهيل الزركلي، دار الفكر- بيروت، ط1، 1986، ج5، ص 272. / شمس الدّين أبو عيد الله الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج5، ص 302. / حسين بن محمّد الديار بكري، تاريخ الخميس، ج1، ص 401. / علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، السيرة الحلبيّة، ج3، دار الكتب العلميّة- بيروت، ط2، 2006، ج2، ص 288. / أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي، دلائل النبوّة، ج3، ص 166.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p55.

³ Ibid, p 56.

⁴ ناقش مرغليوث مسألة صحّة الشعر العربي في دراسته "أصول الشعر العربي قبل الإسلام" وعدّه إنجازاً ما بعدياً. وقد في هذه الدراسة حججاً عن صعوبة نقل هذا الشعر عن طريق المشافهة أو الكتابة، فالأخبار والروايات تكشف ما عليه الرواة مثل حماد وخلف الأحمر من انتحال، أمّا القرآن فيشير إلى عدم وجود كتب يستند إليها العرب ويبين أن الإشارات الدينية التي نلفيها فيه تتقاطع مع القرآن بوضوح. ومن ثمّ فإنّ هذا الشعر لم يستقم إلا بعد صعود الإسلام. والواقع أنّ هذا الإيجاز في بيان مقارنة مرغليوث مرده إلى أنّ السياق لا يسمح بالتوسع في هذه المقاربة. للتوسع انظر

Margoliouth, D.S. 1925. *The Origins of Arabic Poetry*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.3 (Jul.1925) pp.417-449.

ويفسّر نيوبي (G.D.Newby) حضور القيم الجاهليّة وغياب النفحة الدنيّة في شعر اليهود مثلما هو الشّأن في شعر كعب الأحبار، بسياسة الانتقاء التي انتهجها الرّواة العرب موضّحاً أنّ هذا الغياب ليس دليلاً على الطّيف الفكريّ للشّعراء اليهود ويحتجّ على وجهة موقفه بالمفارقة بين خلوّ شعر كعب الأحبار من الملامح الدنيّة اليهوديّة وبين دوره المحوريّ في نقل الهاجاديّة (Haggadism) ومادّتها، المعروفة في الإسلام بالإسرائيليّات¹. وينتهي نيوبي في هذا الصّدّد إلى أنّ الشعر العربي قبل الإسلام يفتقر إلى المحتوى الديني ممّا يرسّخ الاعتقاد بأنّ هذا الشعر ليس الوسيلة المفضّلة للخطابات الدنيّة².

ولئن فصلّ نيوبي (G.D.Newby) القول في علاقة شعر السّمؤال وشعراء اليهود باليهوديّة التي يدينون بها، وفي ارتباطها بالقيم العربيّة، فإنّ ولفنسون (I.Welfenson) قبله قد شكّك في شعر السّمؤال إذ يقول " إنّ الذي يُمعن نظره في قصائد السّمؤال يتّضح له جليّاً أنّها قد طرأ عليها كثير من التّقلّبات والتّغييرات حتّى لّيعدّر على الباحث أن يميّز القديم منها والحديث أو أن يفرّق بين الصّحيح والمُنحلّ"³. ويخطّو فيرستون (R.Firestone) خطّوه، فقد دعا إلى التّظر إلى قصّة السّمؤال ووفائه إلى امرئ القيس بكثير من الشكّ على ما توقّره من معلومات مفيدة عن الفترة السّابقة لظهور الإسلام⁴. أمّا هيرشفيلد (H.Hirschfeld) فيؤكّد أنّ الباحث لا يعرّف عن قصّة السّمؤال أكثر من

وفي دراسة أخرى بعنوان "قصيدة منسوبة للسّمؤال" سعى مار غليوث إلى دحض أصالة القصيدة المكتشفة في وثائق الجنيزة ومطلعها:

ألا أيّها الضيف الذي عاب سادتي ألا اسمع جوابي لست عنك بغافل
مؤكّداً أنّ الخلل في الوزن والأخطاء في الكلمات، وما فيها من معجم وأفكار قرآنية يكشف أنّها منحوّلة ووضعت في سياقات غير جاهلية. انظر

Margoliouth "A Poem attributed to al-Samaw'al", *Journal of the Royal Asiatic Society* 38 (1906), 36., pp.363-371.

¹G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, pp 56-57.

الهاجاديّة: إسم نسبة من هاجادا Haggadda، وهي تشير إلى ما في التلمود من فقرات ومقاطع تتصل بما هو أخلاقيّ ووعظيّ وبما يتعلّق بالأدعية والصلوات ومدح الأرض المقدّسة. وتشير الهاجادا أيضاً إلى الأجزاء التلموديّة التي اتّخذت من الطبّ والفلك والتنجيم والسحر مواضيع لها. وإذا كانت الهالا موضوعها الجوانب القانونيّة والتشريعيّة المُلزّمة لليهوديّ فإنّ الهاجادا لا تهتمّ بهذه الجوانب، وإن حدث ذلك فهي تركز على العبرة المُستخلّصة منها. (انظر عبد الوهّاب المسيري، موسوعة اليهوديّة والصهيونيّة، دار الشروق، ط1، القاهرة 1999، ج5، ص 147.)
يشير نيوبي إلى أنّ الشعر المنسوب في مدونات الشعر العربي إلى سارة القرظيّة وأوس بن دني وأبو الذيال، والرّبيع بن أبي الحقيق، وأبي الذيال، مبيّناً أنّ شعرهم ينطوي على قيم دنيوية كالتي نلفيها في الشعر العربي قبل الإسلام. وهذا الحكم الذي أطلقه نيوبي يحتاج تدقيقاً.

G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, pp 56.

² Ibid, p57.

³ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 24.

⁴ Reuven Firestone, the Jewish culture in the formative period of Islam, in, *Culture of the Jews*, p273.

دفاعه الأسطوري عن قصره وفائه لإمرئ القيس حتى قيل " أوفى من السّمؤال."¹ و يُورد هيرشفيلد (H.Hirschfeld) وهو يتفحص شعر اليهود نبوغ الربيع بن أبي الحَقِيق إذ تفوّق في مناظرة شعرية بينه وبين النّابغة الذي اعترف له بالفحولة².

والواقع أنّه ثمة بعض الرّوايات التي تقدّم اليهود في صورة أخلاقية نموذجية فالنساء المقلات مثلا كن يندرن إذا كتب لأطفالهنّ العيش أن يهودنهم³. كما أنّ قبول اليهود للموت على ألا يدخلوا في الدّين الجديد لأدليل على رباطة جأشهم رغم أنّ الرّوايات المتعلّقة بهذا الموضوع جاءت في سياق إدانة اليهود⁴.

يكشف ما تقدّم من تحليل أنّ اليهود قد تأقلموا في البيئة التي عاشوا فيها إذ تأثّروا بها فاتّسموا بالشّجاعة والوفاء والكرم. إلّا أنّ هذه الصّورة تقابلها صورة أخرى أخرجتها المصادر نفسها وهي صورة اليهودي العاجز والمنافق والحريص سواء كان ذلك قبل الإسلام أو أثناء الصّراع مع محمّد. فاليهود قد انكفؤوا بعد حادثة أبي جُبَيْلة إلى حصونهم واكتفؤوا تدريجياً بأن يكونوا حلفاء لأحد الحيين. أمّا القبائل اليهودية الثّلاث، فلم تُقاوم محمّداً وأتباعه بل استسلمت وحكم فيها محمّد بما أراد. ويغضّ النظر عن صحّة هذه الرّوايات التي صوّرت اليهود، فإننا نجد في هذا الارتباك دليلاً على العُسر الذي لقيه هؤلاء الرّواة، وأغلبهم من أبناء اليهود، في التّفويق بين ذكر أمجاد آبائهم وبين انتصار الدّين الجديد، وعلى الصّعوبة التي وجدها مؤرّخو سيرة محمّد في ضبط السّياق الذي انتظم الدّعوة خاصّة أنّ اليهود لم يكونوا على هامشها بل مثّلوا عاملاً مهمّاً في صياغتها وبلّورة ملامحها. ولعلّ الرّأي الأقرب إلى الصّواب هو أنّ اليهود اندمجوا في الثّقافة المحليّة فتأثّروا بالقيم السّائدة. وهذا الحُكم يؤيّد المنطق التاريخي والأنثروبولوجي. ولكن هذا الاندماج يفقد فعّله بمجرّد حدوث أزمة عميقة، حينها تخرج إلى السّطح هويّة يهودي الثّنات الحريص على حياته المُتمسكِ بدينه⁵.

¹ Hartwing Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Medine*, Revue des Etudes Juives, 7(1883) p 180.

² Ibid, p 183.

³ عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص17. / انظر محمد بن عبد الوهاب النجدي، مختصر زاد المعاد، دار الريان للتراث- القاهرة، ط2، 1997، ص136. / أبو جعفر أحمد المعروف الطحاوي، ج16 شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1994، ج11، ص57. / أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، أسباب نزول القرآن، تحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح- الدمام، ط2، 1992، ص83.

⁴ نفسه، صص، ج3، 186-190.

⁵ يمكن أن نرتقي بهذه الفكرة من ملاحظة عابرة إلى استنتاج معمق إذا عدنا إلى العقلية اليهودية التي ترسخت منذ دمار القدس على يد الرومان، وهي عقلية جعلت منهم على حد تعبير الأستاذ عبد الوهاب المسيري جماعة وظيفية لا علاقة لها بالأرض التي تسكنها ما دامت التوراة هي الوطن.

II. اليهود واليهودية

1- علاقة اليهود باليهودية

دار نقاش واسع بين علماء الغرب حول طبيعة العلاقة بين يهود الشمال الغربي للحجاز واليهودية الرسمية. ويُعدّ هذا النقاش استمراريًا لجدل موضوعه حضور اليهود في الجزيرة العربية، فالمخطوطات والكتابات الأثرية التي تدبرها هؤلاء العلماء لم تفض إلى نتائج واضحة في ما يخصّ المجموعات اليهودية واستقرارها في بلاد العرب وتحديداً في شماله الغربي. ومما زاد الموضوع تعقيداً صمت المصادر اليهودية عن وجود يهود في هذه المنطقة من الجزيرة العربية. ورغم وجاهة المقاربات التي صاغها رويين (C. Robin) وهولند (R. Hoyland) وغيرهم ممن اعتمدوا على المصادر الخارجية في بحوثهم في تتبع أشكال حضور اليهود في الحجاز، فإنّ تحديد علاقة اليهود باليهودية الرسمية كان أمراً مُختلفاً فيه.

ومن أهمّ الدارسين الذين رأوا أنّ اليهود في شمال غربيّ الحجاز لم تربطهم أيّ صلة باليهودية الرسمية نذكر ولفنسون (I.Welfenson) فقد برّر سكوت المصادر اليهودية عن سرّ حوادث اليهود في الجزيرة العربية بانقطاع اليهود في بلاد العرب عن أبناء جنسهم من جهات العالم. يقول ولفنسون (I.Welfenson) في هذا الصدد " لم تكن لهم أيّ صلة، وكانت الجزيرة التي انفردت بقبائلها وانقطعت عن العالم المتمدّن انقطاعاً كلياً قضت على كلّ من سكنها من اليهود بأن يكون مثل أبنائها وأن يقطع بينها وبين يهود البلدان الأخرى"¹. ورغم أنّ اليهود كانوا أكثر تديناً من بقية العرب، فإنّ البيئة التي عاشوا فيها لم تخوّل لهم أن يرتقوا بقواهم الروحية. ويؤكد ولفنسون (I.Welfenson) أنّ الأمة التي تعجز عن تدوين تاريخها وما ينطوي عليه من أمجاد مصيرها الهمجية، وهذا هو شأن اليهود في شمال غربيّ الحجاز بالنسبة إليه.² ويدعم ولفنسون (I.Welfenson) رأيه بشهادات من يهود دمشق وحلب، في القرن الثالث بعد الميلاد، إذ تشير إلى أنّهم لا يعدّون يهوداً خبيراً يهوداً حقاً لأنّهم لم يحافظوا على الديانة التوحيدية ولم يخضعوا لقوانين التلمود.³

ويذهب بركات أحمد (B.Ahmad) مذهب ولفنسون (I.Welfenson) بل ويتبنّى الآراء التي تؤكد أنّ اليهودية في هذا الجزء من بلاد العرب لا تتطابق مع القانون اليهودي في الحضارة والعمران

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 12.

² المصدر نفسه، صص 12-13.

³ المصدر نفسه، ص 13.

حتى إنه انتهى إلى التسليم بأن اليهودية " لم تتجاوز صفحات القانون الموسوي وبعض كتب الصلاة العبرية وبعض مستلزمات العبادة والدراسة الأخرى"¹. ويشك بركات (B. Ahmad) في أن تكون ترجمات الكتاب المقدس الموجودة آنذاك تتجاوز كونها ترجمات فرعية. وفي السياق نفسه بين جراتز (H.Graetz) أن معرفة يهود شمال غربي الجزيرة العربية باليهودية كانت من خلال تفسير الهجاء Haggadda " وكان تاريخ الماضي المجيد بالنسبة إليهم مُختلِطاً بالإضافات الأجدية بدرجة جعلتهم عاجزين عن تمييز الذهب من الغناء."².

وخلاصة مقارنة بركات (B.Ahmad) وولفنسون (I.Welfenson) ومارغليوث (D.S.Margoliouth) أن يهود يثرب وشمال الحجاز عموماً لم يكونوا فاعلين في الفكر اليهودي حتى أنه لا نكاد نعثر على شخصية بينهم أسهمت ولو بنزر يسير في نهضة اليهود بعد فترة الكتاب المقدس.³ ويأتي قول جيجر (A.Geiger) بأن يهود الحجاز كانوا الأكثر جهلاً مدعماً لفكرة انقطاعهم عن المراكز اليهودية المعروفة.⁴ أما جراتز (H.Graetz) فرغم قناعته بأن يهود شمال الحجاز لم يكونوا يهوداً حقيقيين فإنه يرى أن بعدهم عن مركز التعلّم اليهودي لم يمنعهم من حمل قيم معادية للتلمود.⁵

غير أن طائفة الآراء التي عرضنا لم تكن محلّ إجماع بين علماء الغرب، ويمثّل توري (C.C. Torrey) أكثر المتحمسين لفكرة وجود مجموعة يهودية متماسكة شمال غربي الحجاز " يثرب وخيبر" لها ملامح واضحة " فالقبائل الإسرائيلية ورببوها وكتبها المقدسة والدنيوية وجماعتها الإيمانية والعملية وحياتهم الموصولة بماضيهم متحققة الوجود، وليس ثمة من شبّح. وخلال القرآن كلّه هناك حقيقتان الأولى تتعلّق بثقافة اليهود التي افتتن بها محمدٌ افتتاحاً كبيراً، والثانية التي تتصل بعلمهم الذي لم يستوعبه استيعاباً كاملاً"⁶. وتساوفاً مع هذا المنطق في التحليل ذهب توري (C.C.Torrey)

¹ بركات أحمد، محمد واليهود، ص 63

² المصدر نفسه، ص 63.

³ المصدر نفسه، ص 65. انظر ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 12. انظر أيضاً،

D. S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelite prior to the rise of Islam* (London, 1924).

⁴ بركات أحمد، محمد واليهود، ص 68. انظر أيضاً

Arent Jan Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina: With an excursus Muhammad's constitution of Medina* by Julius Wellhausen, p 37.

⁵ بركات أحمد، محمد واليهود، ص 63.

⁶ « The Israelite tribes with their Rabbis, their books, sacred and secular, their community of faith and action, and their living contact with the past, are there ; they are no phantom. All through the Qur'an there is evidence of a Jewish culture, which Muhammad greatly

إلى إمكانية التحدّث عن حركة استيطانية يهودية واسعة وقديمة من الجنوب إلى الحجاز في القرن السادس ميلادياً، وقد أُسّست هذه الحركة عبر أجيال عديدة مجموعة عرقية مثمرة ومتعدّدة¹. ويعني ذلك أنّ المجموعة اليهودية في الحجاز كانت أصيلة وموصولة بالمراكز العلمية اليهودية المعروفة خارج أرض العرب. وكانت هذه المراكز اليهودية على درجة كبيرة من التخصّص.

ويأتي رأي فريدلاندر (I.Friedlander) في الدائرة نفسها التي تحرك فيه توري (C.C.Torrey) فقد عاد إلى وثائق جاعونية تثبت العلاقة الوطيدة بين اليهود العرب وبين أكاديمية بابل الجاعونية، وكانت هذه الأكاديمية حسب فريدلاندر (I.Friedlander) قادرة على فرض كلمتها على اليهود الخرافيين وتشكيل حياتهم العملية والدينية شأن اليهود العرب². ويأتي رأي حجّي معزوز (H.Mazuz) أكثر دقّة في الاستدلال على صلة اليهود بأعلى السلطات الرّبّانية Rabbinic authorities، وقد استند في استدلاله على مصادر يهودية لاحقة³.

ولا يختلف تصوّر هيرشبرغ (Hirschberg) عن هذا الرّأي، فالوثائق والمصادر تؤكّد أنّ اليهود لم يختلفوا عن نظرائهم في أي أرض يقيمون بها، بل إنهم عاشوا في تناغم مع البلدان التي لجؤوا إليها⁴.

على أنّ هويلند (R. Hoyland) تصدّى لمقاربة توري (C.C. Torrey) بالنقد إذ عدّ اليهودية في هذه الرّبوع مندمجة في الثقافة العربية، واستدلّ على رأيه بالنقائش epigraphic وبما تُلفيه من معلومات ضمنية حول الجماعات اليهودية في المصادر اليهودية بالشّام والعراق، ممّا يعني أنّ صلة هذه الجماعات بالمراكز اليهودية المعروفة محدودة وأنّ إسهاماتهم في النقائش الدينية لليهود في عصرهم يكاد يكون منعدماً. ومن ثمة فإنّ اليهود في الشّمال الغربيّ للجزيرة العربية سواء كانوا عرباً قد تهوّدوا أو يهوداً قد تعرّبوا، تسمّوا بأسماء عربية عوضاً عن الأسماء اليهودية الكلاسيكية، لذلك لاغرو إن وجدنا أنّ التّسميات اليهودية قليلة في الرّسومات الأثرية في الحجاز⁵. ويُرجّح هويلند (R. Hoyland) أنّ بعضاً من آلاف الكتابات الجدارية graffiti التي عُثِرَ عليها في الحجاز مكتوبة

admired, and of Jewish learning, which he very imperfectly assimilated. » C.C. Torrey, *The Jewish foundation of Islam*, New york, Jewish Culture of religion, 1933, pp 26.27.

¹ Robert.Hoyland, *The Jews of the Hijaz in the Qur'ān and in their inscriptions*, p 111.

² بركات أحمد، محمد واليهود، ص 66.

³ Haggi Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, LEIDEN.

BOSTON 2014.

⁴ Robert Hoyland, *The Jews of the Hijaz in the Qur'ān and in their inscriptions*, p111.

⁵ Ibid, p111.

باللهجة العربية القديمة المتداولة في شمال الجزيرة العربية (المُسَمَّاة ثمودية)، كانت من وضع يهود مجهولين تنبؤوا الأسماء العربية وقرروا عدم كتابة عبارات يهودية. ويسوق هولند (R. Hoyland) ملاحظة مهمة في هذه المسألة بناء على الكتابات الأثرية التي اطلع عليها، وهي أن اليهود كانوا يتكلمون اللغة الرسمية في أي بلد يحلون به. ولما كانت الأرامية لغة الأنباط الذين هيمنوا على شمال الحجاز فإنهم قد اعتمدوا هذه اللغة في كتاباتهم، ورغم أن هذه الهيمنة قد زالت فإن تأثيرها قد بقي مستمرًا بعدها أحقابًا طويلة¹.

وإذا كان روبن (C.Robin) قد انتهى في دراسته إلى أصالة اليهودية في اليمن، وإلى أن اليهود في شمال الحجاز، قد عاشوا وضعيّة حرجة منعّتهم من التصريح بعقائدهم، فإن هولند (R.Hoyland) يبيّن في بحثه أن يهود شمال الحجاز شأنهم شأن يهود الشتات بصفة عامّة قد استجابوا لمقتضيات الثقافة المحليّة، أما فيرسون (R.Firestone) فقد رأى أن اليهود في الجزيرة العربية بصفة عامّة قد نشئوا في فضاء حرّ تشكّل بمعزل عن اليهودية الرّبانيّة التي هربوا من سلطتها لما تمكّنت في موطنهم².

بناء على ما تقدّم نخلص إلى أن المنطق التاريخي لا يسمح بالقول إنّ اليهود قد انقطعوا عن المراكز اليهودية المعروفة في ذلك الوقت، أو إنهم كانوا تحت إشرافها مباشرة. فمقتضيات المعاش جعلتهم يتطبّعون بالثقافة التي نشئوا بين ظهرانيها، فتولّد عن ذلك يهودية مخصوصة أثّرت وتأثّرت بالبيئة التي انتظمتها. وقد تعامل محمّد مع هذه اليهودية ودار حول محورها فاستمالها وصارعها وانتصر عليها. ويمكن أن نفسّر مواقف المستشرقين من علاقة اليهود باليهودية بما لديهم من منطق تبريري. فالفريق القائل بأنّ اليهود في شمال الحجاز لم يكونوا على اتّصال باليهودية الرسمية يؤكّد أنّ محمّدًا لم يواجه يهودًا حقيقيين ومع ذلك أعجزوه. في حين بحث الفريق الثّاني عن الصّلة المباشرة بين يهود الحجاز والمراكز الرسمية لليهودية ليقيم الدّليل على أنّ محمّدًا نشأ في حاضنة يهودية أثّرت فيه. أمّا الفريق الثّالث وهو الأقرب إلى الصّواب فينظر إلى هذه العلاقة من منظور تاريخي أنثربولوجي ينهض على تأثر أيّ جماعة وافدة بالمكان الذي تعيش فيه وخصوصيّاته المختلفة.

¹ Ibid, p111.

² Reuven Firestone, The Jewish culture in the formative period of Islam, in, *Culture of the Jews*, p280.

2- طبيعة اليهودية

لم يفصل فنسك (A.Wensinck) القول في طبيعة اليهودية في شمال الحجاز وفي يثرب قبل الهجرة بل اكتفى بالقول إن معرفتنا بالحياة الدينية لليهود وعقائدهم في هذه المنطقة من بلاد العرب بعيدة عن الاكتمال¹. واقتصر على ذكر مثالين في هذه المسألة، الأول يشير إلى أن يهود النضير لم يشاركوا في معركة أحد بسبب السبت. أما بنو قريظة، فقد رفضوا إحدى الخيارات التي اقترحها عليهم كعب بن أسد إبان حصار محمد لهم للسبب نفسه أي خوفاً من انتهاك سبتهم، أما الثاني فيتمثل في عدم أكلهم للحم الجمل حسب التقاليد اليهودية². ويتفق فنسك (A.Wensinck) مع نيوبي (G.D.Newby) في أن القرآن والمؤرخين لسيرة محمد يمثلان المصدر الوحيد لاستجلاء عقائد اليهود³. أما واط (M. Watt) فقد عرض لهذه المسألة لِمَا في كتابه "محمد في المدينة" من خلال تصديده لنضال محمد ضد اليهود. وقد صور هذا النضال بشكل يمكن أن نفهم منه ما كان عليه اليهود من عقائد⁴. ورغم ما في البحث في طبيعة يهودية يهود يثرب قبل الهجرة من مزايا، فإن واط (M. Watt) وفنسك (A. Wensinck) اكتفيا بإشارات عابرة، ولعلهما قد اكتفيا بالقرآن وبتمحيص كُتُب السيرة في ظل غياب معلومات مفيدة في المصادر اليهودية. ومُجمل قولهما مؤسس على مصادرة تأثر الإسلام باليهودية.

تتمثل مقارنة نيوبي (G.D. Newby) في أن اليهودية في المدينة كانت في وجهها البارز يهودية ربانية بملامح رؤيوية وصوفية مُستمدّة من سفر أخنوخ ومن تصوّف المركابا "merkaba"، وقد افتتح نقاشه لطبيعة اليهودية في المدينة بتتبّع معنى كلمتي أحبار وربانيين متخذاً من المقارنة بين حضورهما في المصادر العربية وحضورهما في الأدبيات اليهودية التلمودية مدخلاً للاستدلال على وجاهة مقارنته. يذكر نيوبي (G.D. Newby) أن كلمة ربانيين قد تكررت في القرآن ثلاث مرّات (آل عمران 75:3) (المائدة 44:5 و63) أما كلمة أحبار فتواترت أربع مرّات: مرّتين في علاقة مع الربانيين (المائدة 44:5 و63) ومرّتين في علاقة بالرهبان (التوبة 31:9 و34). ومن المفيد الإشارة إلى أن الجاعونيين Geonim يشيرون إلى أنفسهم بكلمة ربانيين. أما القرّائيون karaites فيشيرون بها إلى

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina : With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, p37

نستخلص من تناول فنسك للجنور اليهودية للطقوس الإسلامية مفيدة يمكن أن نستخلص منها خصوصية اليهودية في يثرب لا سيما وأن يهود في زمن محمد لم تختلف يهوديتهم عما كانت عليه قبل الإسلام.

² Ibid, p38

³ Ibid, p37 and G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p57.

⁴ - منتغومري واط، محمد في المدينة، صص 302-312.

أغلبية اليهود أتباع الرؤية الربانية. ويُرجح نيوبي (G.D.Newby) أن يكون هذا المعنى هو الأُلصق بكلمة ربانيين في القرآن (المائدة 44:5)، مبيِّناً أن المفسرين المسلمين يتفقون على أن لفظة ربانيين تعني الرابين (مفرد رابي) اليهود¹. ويعرض وهو يقاب النظر في لفظة أحبار ما أورده الطبري (ت 310هـ) فقد ذكر أن العلماء اختلفوا في تفسير لفظة أحبار وساق خبراً بإسناد ابن وهب وسفيان وابن أبي نجیح قال مجاهد إن الرَبَانِيَّين هم العلماء والرَّجُل الحكم من الأحبار². ويستدل الطبري (ت 310هـ) على تعريفه للأحبار ومفردها حبر بكعب الأحبار الذي يُطلق عليه اسم كعب الحبر في بعض الأحيان. ويفترض نيوبي (G.D.Newby) أن يكون المحدثون يخلطون بين أن ينظروا إلى الأحبار بوصفهم ربانيين أو بوصفهم مجموعة مستقلة من اليهود تمتلك المعرفة بالتوراة³. ويعود هذا الباحث في مُحاصرتَه للفظه حبر haber إلى التلمود إذ ترد فيه بمعنى المُصاحب للعالم أو الشخصية التي تتبواً مرتبة أقل من الحكم، ولا شك في وجود تطابق بين هذا الاستعمال وبين الرواية التي ذكرها الطبري (ت 310هـ)، ومفادها أن الأحبار أقل منزلة من الربانيين. وإذا نظرنا إلى عبارة *am ha-arez* نتبين أنها تُستعمل في مقابل عبارة حبر haber التي تشير إلى فرد من المجتمع يراقب بصرامة قوانين الطهارة على طريقة اللاويين، لذلك يتسنى القول إنّه ثمة تقابل بين مجموعة من اليهود تراقب بعض التعاليم الفرسيّة (الأحبار) وبين دعوة محمد النبي الأمي الذي لا يعرف الكتابة والقراءة. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ دعوة محمد، مثلما صرح هيرشفيلد (H.Herschfeld)، كان يمكن أن يكون نبياً للأمة *amê ha-arez*⁴. على أن نيوبي (G.D.Newby) يرى أنه لا تُوجد حجج كافية لتأكيد هذا الأمر، بل إن استعمال كلمتي أحبار وربانيين الواردتين في القرآن يمكن أن يُشير إلى مجموعة كبيرة من الربانيين اليهود الذين انقسموا إلى مجموعات لا نستطيع تبيئتها⁵.

وبالاستناد إلى حديث الطحاوي (ت 321 هـ) الذي أكد أن الشهادة ليس فيها إشارة إلى الدخول في الإسلام بل تتضمن تنصيماً على وحدانية الله ودور محمد بوصفه رسولاً⁶، يشير نيوبي (G.D.Newby) إلى أن علماء المسلمين المتأخرين افترضوا إمكانية أن يكون اليهود قد رأوا

¹ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p57.

² Ibid, p57.

انظر، محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 26 مج، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، دار هدر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2002، مج5، ص 528.

³ Ibid, p57-58.

⁴ Ibid, p58.

⁵ Ibid, p58.

⁶ انظر، أبو بكر الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1971، ص 31.

محمداً نبياً لغيرهم. ويستنتج " أنه من خلال الأدلة القرآنية والأحاديث النبوية، فضلا عن لفظة ربانيين في القرآن ووصف الرابينين في الأدبيات التاريخية المبكرة، يمكن أن نتوقع وجود في عقائد يهود الحجاز وممارساتهم ما يتلاءم مع يهودية ربانية، ورغم أن مثل هذه الأدلة موجودة بالتأكيد، فإن تعريفنا لليهودية الربانية يجب أن يتم توسعته إلى حد ما ليشمل ما نجده بين يهود العرب¹.

ويسوق نيوبي (G.D. Newby) طائفة من الحجج المأخوذة من القرآن لدعم مقارنته. فاليهود قد وصفوا الله بأن يده مغلولة وهذا المعنى يحضر في موضعين في المتن الرباني الواسع: ففي مرثي رباه في السفر الثاني الآية الثالثة ثمّة إشارة إلى أن الله قد رفع يده وترك الهيكل يحطم، وفي أخنوخ (3 Enoch, 48a) تأكيد من هذا القبيل. أما تهمة التجسيد التي ألحقها القرآن بيهود الحجاز (المدينة) فنعتز لها على صدى في الأدبيات القرآنية اللاحقة، ذلك أنها انطوت على اتهام هذه الطائفة للربانيين بالتجسيد وعبادة ملاك له وظائف تعوض خالق الكون، ويعرف هذا الملاك باسم ميتاترون Metatron، ويبدو مهمما أنه في أدبيات هذه الطائفة كان أخنوخ مساويا للإله المذكور، بل كثيرا ما يُنظر إليه على أنه ملاك خالق angel-creator². ويضيف نيوبي (G.D. Newby) أن المؤلفين المسلمين المتأخرين الذين تحدثوا عن تنوع اليهود رأوا أن الإيمان بالله خالق وبالتجسيد يمثل اليهودية الربانية. ولعلّ دفاع أبي يعقوب القرقساني(331هـ) بوصفه قرآنياً عن اليهودية ضدّ التجسيد يكشف لنا اعتماداً على تشابه السياقات النزعة الربانية لليهودية زمن الدعوة وقبلها، غير أن نيوبي(G.D.Newby) ينفى وجود حجج تدلّ على نزعة قرآنية وجّهت محمداً، ويدعو إلى معرفة عقائد اليهود الذين عاصروا محمداً تجاوز البحث عن هذه النزعة والتمعن في قائمات المجادلين الذين ناهضوا الربانيين، ويضيف نيوبي(G.D.Newby) أن القرآن، في الآية أربع وستين من سورة المائدة " وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ."، لم يعترض

¹ « From the Qura'nic evidence and from traditions associated with Muhammed, we would expect to find a " rabbinic « community in Arabia with whom Muhammad had contact. And, in addition to the Qura'nic term rabbāniyyūn "and the descriptions of the rabbis in the early historical literature, we can expect to find evidence of actual beliefs and practices that fit the Jews of the Hijāz into the rabbinic environment. While such evidence is certainly present, our definition of Rabbinic Judaism has to be stretched to accommodate what we find among the Jews of Arabia » G.D..Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p58.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p59.

على التجسيد ، لكن من الواضح أنه كان يعني بهذه الآية الرّبانيين اليهود وهم عند نيوبي (G.D.Newby) يهود لهم معرفة عابرة بالسحر والتّصوّف مثلما لهم اطلاع على أدبيات سفر أخنوخ¹.

ومن الأمثلة التي اتّخذها نيوبي (G.D. Newby) حجة على صحّة مقاربتة ما ورد في النّصّ القرآني من اتّهام اليهود بتأليه عزرا " وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (التوبة 30:9) ذلك أنّ الكتاب المقدّس قد عدّ عزيرًا رئيس رحلة العودة من المنفى إلى القدس وواضع أساس الدولة اليهوديّة. و" بالنسبة إلى الرّابيين عزرا هو نظير لموسى. ويتضمّن سنهدرين 21b أنّ عزرا كان يمكن أن يكون حاوياً للتّوراة لو أنّها لم تكن قد وُهبّت لموسى من قبل، وبدلاً من ذلك أُعطي مهمّة استعادة القوانين المنسيّة، كما يعود الفضل إليه في إدخال طرائق جديدة في تدوين التوراة، وبفضل هذا العمل مُنح لقب " الكاتب " وفي الأدب الرّباني اللاحق لقب " كاتب المعرفة العليا. " يُمنح في العادة لأحد رؤساء الملائكة مثل إيليا وأخنوخ.² ولما كان عزرا قد صعد إلى السماء وهو على قيد الحياة (الجنة) شأنه شأن معلّمه باروخ، فإنّ هذا الصعود يمثل نقطة تقاطع أخرى مع إيليا وأخنوخ. وهذه المعادلة- حسب نيوبي- بين عزرا الكاتب وأخنوخ الكاتب، تمثل الحلّ الأمثل للمعضلة³.

ومن الحجج التي اعتمدها نيوبي (G.D.Newby) في محاصرة طبيعة اليهوديّة في المدينة وما فيها من بعد رؤيوي وصوفيّ، الرواية التي غضب فيها عبد الله بن العباس على كعب الأحبار حين بلغه قوله بأن الشمس والقمر يجاء بهما كأنهما ثوران عقيران فيفقدان في جهنّم، فنعته بالكذب ثلاثاً واتهمه بسعيه إلى إدخال أفكاره اليهودية في الإسلام ودعا عليه قائلاً " قاتل الله هذا الحبر وقبح حبريته ما أجرأه على الله "4. وهذا الاعتقاد المنسوب إلى كعب الأحبار يشير - بالنسبة إلى

¹ Ibid, p59

² « For the rabbis, Ezra was the equivalent of Moses. Sanhedrin 21b contends that Ezra would have been the recipient of the Torah had it not already been given to Moses, but he was instead given the task of restoring the forgotten law. He is credited with the introduction of the proper means of writing the Torah, and for this activity he is given the title of Scribe. In extra-rabbinic literature, the appellation is given as « Scribe of the knowledge of the Most High » a title usually given to one of several archangels, Eliah, and Enoch » Ibid, p60.

³ Ibid, p60.

⁴ ورد في تاريخ الطبري: " فأما الخبر الأخر الذي يدلّ على غير هذا المعنى، فما حدّثني محمد ابن أبي منصور، قال: حدّثنا خلف بن واصل، قال: حدّثنا أبو نعيم، عن مقاتل بن حيان، عن عكرمة قال: بيّننا ابن عباس ذات يوم جالس إذ جاءه رجل، فقال: يا ابن عباس، سمعت العجب من كعب الخبر يدكّر في الشمس والقمر قال: وكان منكّناً فاحتقر ثم قال: وما ذاك؟ قال: زعم أنّه يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران، فيفقدان في جهنّم قال

نيوبي (G.D.Newby) إلى مدرّاش عربي لتكوين (6:49)، فضلاً عن كونه مستمدّ من أدبيات محورها سفر أخنوخ وقصته عن الملائكة العصاة الذين تدنّسوا بزواجهم من نساء الأرض فأنجبن لهم وحوشاً ومسوحاً¹. وإذا كان رابن (C.Rabin) ينصّ على أنّ الانشغال بالمسائل الرويوية يُعدّ إحدى الخصائص المميّزة للفكر اليهودي العربيّ ويؤكد أنّه انشغال لا يسمح بوضع المجموعات اليهودية الفريدة من نوعها في بلاد العرب ضمن يهود الشتات، نظرًا إلى أنّ الرويوية والميسانية أصبحت تستأثر باهتمام جزء كبير من اليهود في فلسطين وفي الشتات خلال سنوات الهيمنة الرومانية على شرق المتوسط لاسيّما بعد تحطيم الهيكل وإثر المأساة التي تعرّضت لها المجموعات اليهودية في مصر لما أعلنت ثورتها، واقتناعهم تأثرًا بهذه المآسي بأنّ الخلاص وشيك، فإنّ نيوبي (G.D.Newby) لم يستغرب أن يكون اليهود كما قدّمته النصوص الإسلامية يرون أنّ قدوم الميسيا وشيك².

ولتدقيق النّظر في المسألة السابقة يحتجّ نيوبي (G.D.Newby) بروايات متداولة عن ابن صياد تبين حضور تصوّف "المركابا" في الأدبيات اليهودية المعاصرة لمحمد، وهو حضور يكشف عن الخصائص المختلفة لليهودية العربية ويجعلنا نحيط بطبيعة الاتّهامات الموجهة لليهود في النصوص الإسلامية³. فابن صياد الذي وسمته النصوص الإسلامية فيما بعد بالدجال، ادّعى النبوة على صغر سنّه، وكان في هذا الادّعاء يقيم بين النّخيل ويلفّ نفسه بقطيفة من صوف ويرمّم بعبارات عبرية، ويزعم أنّه يرى عرشًا على الماء⁴، ومثل هذه الرواية من وجهة نظر نيوبي (G.D.Newby) وقبله

عكرمة: فطارت من ابن عباس شقةً ووقعت أحرى غضبًا، ثم قال: كذب كعب! كذب كعب! ثلاث مرّات، بل هذه يهودية يريد إدخالها في الإسلام، الله أجل وأكرم من أن يُعذب على طاعته، ألم تسمع لقول الله تبارك وتعالى: «وسخر لكم الشمس والقمر دائبين»، إنّما يعني دؤوبهما في الطاعة، فكيف يُعذب عبدين يُثني عليهما، أنّهما دائبان في طاعته قاتل الله هذا الحبر وقبح حبريته ما أجرأه على الله وأعظم فزيته على هذين العبدن المطيعين لله. "، محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري؛ تاريخ الرسل والملوك- وصلة تاريخ الطبري (لعريب بن سعد القرطبي)، 11 ج، دار التراث- بيروت، 1968، ج1، ص 65. / أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق، 80 ج، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995، ج52، ص 434، رقم 6330.

¹ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p61.

² Ibid, p62.

³ Ibid, p62.

⁴ روى مسلم عن ابن سعيد الخدري، قال: لقيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر في بعض طرق المدينة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أشهد أني رسول الله؟ فقال هو: أشهد أني رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما ترى؟ قال: أرى عرشًا على الماء. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ترى عرش إبليس على البحر، وما ترى؟ قال: أرى صادقين وكاذبًا، أو كاذبين وصادقًا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لبس عليه دعوّه. «رواه مسلم - كتاب الفتن- ذكر ابن صياد، 2241/4، حديث رقم 87.

وروى الشيخان: " انطلق النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بن كعب يأتیان النخل الذي فيه ابن صياد، حتّى إذا دخل النخل، طفق النبي صلى الله عليه وسلم يتقي جذوع النخل وهو يختل ابن صياد أن يسمع من ابن صياد شيئًا قبل أن يراه، وابن صياد مضطجع على فراشه في قطيفة عليها رمزة، فرأت أم صياد النبي صلى الله عليه وسلم، وهو يتقي بجذوع النخل، فقالت لابن صياد: أصاف - وهو اسمه- فتار ابن صياد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لو تكرته

دافيد هالبرين (D.Halprin) ، يمكن تمثلها من خلال أخنوخ / ميتاترون بوصفه مرشدًا لإدراك هذه الرؤى التي ظفر بها أصحابها بعد عروجهم إلى السموات السبع. ولعلّ بعض الأفراد في الأدبيات اليهودية قد صعدوا إلى السماء وهم على قيد الحياة وحين عودتهم كان عليهم أن ينقلوا تجاربهم بوصفها تحذيرًا لليهود التابعين لهم¹.

لقد استدعى نبوي طائفة من الحجج ليَشكّل مقارنة مفادها أنّ اليهوديّة العربيّة عمومًا والمدنيّة خصوصًا، ربانيّة تحمل ملامح حلوليّة وثيقة الصّلة بالأدبيّات الأخنوخيّة وبتصوّف "المركبة".

بيّن. " البخاري – كتاب الجهاد والسير- كتاب كيف يعرض الإسلام على صبي، 40/4، حديث رقم 3056. مسلم – كتاب الفتن وأشرط الساعة، باب ذكر ابن صياد، 2244/4، حديث رقم 95.

¹ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, pp 62,63

ومن الأمثلة التي ساقها نبوي في استدلاله على طبيعة اليهودية رواية اغتيال عبد الله بن عتيك للربيع بن أبي الحقيق فقد ألقى فيها ما يفيد أن يهود خيبر كانوا يحتفلون بعيد الفصح بطريقة موسومة ببعدرؤيوي. فالأجواء المتوترة آنذاك تفترض أن يغلّق اليهود أبوابهم، لكن عندما جاء القاتل كانت أبواب يهود خيبر مفتوحة، وكان يتجول دون أي قيد، ثمّ دخل فوجد الربيع بن الحقيق منكئًا ثملاً من الخمر فقتله. بالنسبة إلى نبوي الحل لفهم هذه القصة هو عيد الفصح. فاليهود بهذه المناسبة لا يغلّقون الأبواب ليتركوا للضيف المنتظر وجبة طعام. ورغم أن انتظار إيليا مع الكأس الثالثة في عيد الفصح كان في مرحلة لاحقة بعد القرن السابع، فإن القسم التمهيدي من الهاجاذ يشدّد على أن يشارك المعوزون والمحتاجون في العيد. ويذكر نبوي ما يفيد خصوصية احتفال يهود خيبر بالفصح. فلننّ وجدنا في احتفالهم ما يتطابق مع التقاليد التلمودية، كأن يشرب اليهود الخمر، بمن في ذلك الفقراء، متكئين، فإنّ يهود خيبر كانوا يتجولون من مكان إلى آخر، وهذا ما يفسر تنقل القاتل بحرية بوصفه ضيفًا، دون أن ينتبه إليه أحد. وهذا السلوك يخالف توصيات الرّابين بأن يأكل اليهود وجبة الطعام في مكان واحد. ويبدو انطلاقًا من الرّأي الذي ساقه نبوي لهيلر أنّ يهود خيبر كانوا يتناولون الخبز غير المخمر مع شرب الخمر بوفرة بشكل يتطابق مع المعهود في الاحتفال بعيد الفصح حيث تُؤكل الميترزا (Metzah) دون دهون. ويخلص نبوي إلى أنّ احتفال يهود خيبر بعيد الفصح يقوم على توقع قدوم المسيا (يهوشع) على شاكلة ممارسة لاحقة تقوم على توقع قدوم شخصيّة رؤيويّة أخرى هو إيليا.

Ibid, pp 70-71.

أما معزوز (H. Mazuz) فخلاصة تعليقه على لفظتي "أحبار وربانيين" تتمثل في أنهما يمثلان إشارة إلى الملاح التلمودية الربانية ليهود المدينة. فكلمة رابي *Rabbi* هي لقب تشریف يُوسم بها التنايم *Tannaïm*¹ والأمورائيم *Amoraïm*² الأوائل في أرض إسرائيل، والتنايم هم الذين ورثوا الفريسيين *Pharisees* في تقاليد التأويل الوعظي *Homlietic interpretation*. وكلمتا *Rav* و *Tanna* أراميتان؛ الأولى تعني "درس"، أما الثانية فتعني "وزير" أي صاحب السلطة الدينية. وهي أيضاً لقبُ تشریفٍ يُطلق على الأمورايم *Amoraïm* في بابل وعلى عظماء الجاعونيين *Geonim* وعلى أصحاب السلطة بعدهم. ويشير معزوز (H. Mazuz) إلى أنّ كلمة حبر *haber* تعود بنا إلى الكلمة العبرية *haber*³. "وأول من لاحظ هذا التشابه هو أبراهام جيجر (A. Geiger) فقد أشار إلى أنّ كلمة *haber* هي أحد أسماء الفريسيين *Pharisees* الذين يؤمنون بالتوراة الشفوية ويمارسون طقوس الطهارة في شكلها الأكثر تطرفاً".⁴ وحسب هيلال نيومن (H. Newman) هناك تشابه بين الفريسيين *Pharisees* والهفريم *haberim* حتى إن لم يكن هناك تحديد للمجموعة⁵. وذهب معزوز (H. Mazuz) إلى أنه رغم حزمة الحجج المعروضة، فإنّ مصدرًا تلموديًا واحدًا يدعم الفكرة التي تقول بأنّ حبر *haber* تعني الحكيم اليهودي⁶.

على أنّ فيرستون (R. Firestone) عدّ الآراء التي ينسبها القرآن إلى يهود المدينة (عزرا ابن الله، يد الله مغلولة) مُندرجة في التفكير اليهودي القديم. إلا أنّ ذلك لا يعني بالضرورة ما نسميه

¹ التنايم: هم معلّمو المشنا، ويُشار إليهم بوصفهم علماء اليهود الذين جاؤوا بعد الكتبة (سوفريم). عاشوا في القرنين الأول والثاني ميلاديًا. يحمل الأمورائيم لقب "رابي" بمعنى "سيدي" ثم صاروا يُلقَّبون فيما بعد بـ "راب" أي "سيدنا".

نجح معلّمو المشنا، بعد انهيار المقاومة اليهودية للرومان التي انتهت بتحطيم القدس وتحريمها على اليهود، في تحرير اليهودية من عناصر العبادة قربانية، فصارت اليهودية تقوم على الإيمان المنعقد حول المعبد حيثما كان. والواقع أنّ الفريسيون قد مهّدوا لهذا التطور.

اتّخذ عمل التنايم، المتمثل في تفسير العهد القديم وشرحه وتجميع التقاليد الشفوية الخاصة بالشريعة وتطويرها، شكله النهائي في بداية القرن الثالث على يد يهوذا النأسي، وهو من صنّف أعمال التنايم في المشنا. (انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص 153).

² الأمورائيم: تعني الشراح وهم علماء الحلقات الفقهية التلمودية في كلّ من فلسطين وبابل في الفترة الممتدة من القرن الثالث ميلاديًا إلى القرن السادس ميلاديًا. ويُعدّ الأمورائيم خلفا للتنايم الذين كتبوا المشنا. ولا توجد اختلافات كبيرة بين الفريسيين حتّى أنّهما تعاونوا في أمرين: الأول تبدي كتابة تفسيرات مُتعددة للمشنا والثاني تمثّل في التعليق على الحواشي. ولقد تطوّرت شروحاتهم لتصبح في منزلة المتن نفسه. وتضمّنت الجمارا أعمالهم. المصدر نفسه، ج5، ص 155.

³ H. Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, p22

⁴ « The first one to mention this similarity was Abraham Geiger. He adds that the word *haber* was one of the names for the Pharisee, who believed in the oral tradition and practiced ritual purity in an extreme way. ». H. Mazouz p22. See Mazouz note 57, p22.

⁵ Ibid, p22. See Note 61.

⁶ H. Mazouz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, pp22-23.

اليوم اليهودية الرّبانيّة وفي هذا الصّد يقول " إذا كان يهود القرن السّابع في الحجاز قد استأنسوا ببعض المُكوّنات اليهوديّة المنحولة، فمن المُحتمل أنّهم لم يكونوا ربّانيين جميعًا.¹، والقرآن يشير إلى هذا التّنوع من خلال الآية " وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكِّ مِنْهُ مُرِيبٌ. " (هود: 110).

ويرى حجّي معزوز (H. Mazuz) رأيًا يختلف قليلاً (G.D. Newby)، فقد اجتهد في البرهنة على أنّ اليهوديّة التي كان عليها يهود المدينة كانت يهودية تلموديّة ربّانيّة. فحكّماء اليهود في المدينة قد اعتمدوا التفسير الوعظي Homelitic interpretation للنصوص مثلما هو الأمر بالنسبة إلى حكّماء التلمود في عديد المواضيع الهلاليّة. وأشار معزوز (H.Mazuz) إلى أنّ ملاحظاتهم تتطابق مع ملاحظات هؤلاء الحكّماء، إضافة إلى ذلك فإنّ عقائدهم وأقوالهم وأمثلتهم مشتقة من الأدبيّات المدرسيّة².

رجّح معزوز (H. Mazuz) في معرض الإقناع بمقارنته، صحّة المصادر الإسلاميّة، فهي عنده تتضمّن رواياتٍ وتاريخًا صحيحًا. وقد اعتمد ثلاثة مصادر غير إسلامية ليبرّر تزيجه لحجّيّة المصادر الإسلاميّة، أولها فهرس الرّدود الجاعونيّة الذي نشره غينزبرغ (Ginzberg)، وفيها نقف على المدخل التّالي " الحزْم السّت؛ الأسئلة التي توجّه بها أهل وادي القرى إلى الرّابي شريرا (Cherira) جاعون 906م-1006م وإلى هاي (Hai) 939م-1038م مباركة ذاكرته³. وثانيها الرّدود الجاعونيّة التي نشرها أبراهام ألياهو هرکفي (Abraham Eliyahu Harkavy) ونعثر فيها على مدخل مُماثل " هذه هي الأسئلة التي توجّه بها أهل وادي القرى إلى الرّابي شريرا رأس اليشيفا yechiva مباركة ذاكرته⁴. و" تساءلوا عن التّربة التي قد ابتلت وأنخنت بالماء وعن إمكانيّة ظهور الأكمة فيها(لا يمكن استصلاحها)⁵، أمّا ثالث المصادر فهو ما نقله بنيامين التّطيلي (Benjamin of

¹ «If some Jews of the seventh centry were familar with these non-canonical Jewish compositions, it is likely that they were not all Rabbinic Jews. » R. Firestone, The Jewish culture, in, the formative period of Islam, p 281.

² Haggi Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, p 99.

³ «The sixth bundle Questions: from the people of Wadi al-Qura to our Rabbi Sherira Gaon 906-1006 CE and Hai 939-1038CE of blessed memory »in Haggi Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, p100.

⁴Haggi Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina* «These are the Questions that the people of Wadi al-Qura asked our Rabbi Sherira, the leader of yechiva, blessed be his memory»Ibid, p100.

⁵«They inquired about soil that was moistened and hardened by water and became level we are concerned that hillock will rise in it (making it unfit for agriculture» Ibid, p100.

(Tudela) وفيه نصص على أن تيماء وخيبر كانتا أهلتين باليهود طوال فترة حياته، وأن في شمال بلاد العرب مستوطنات يهودية، والدليل على هذا الحكم أن أخوين من عائلة المنفى كانا يحكمان تيماء ، وكان اليهود يحتكمون إلى آرائهما إذ يتوجهون إليهما بأسئلة هلاخية Halakhism¹. ويخلص معزوز (H.Mazuz) بعد هذا العرض إلى أن يهود شمال بلاد العرب كانوا على معرفة بأعلى السلطات الرّبانية². ويسوق لإسناد هذا الاستنتاج بعض المرويّات الواردة في المصادر الإسلامية، فالمقدسيّ (ت991م) يذكر أن منطقة وادي القرى كانت أهلة في عصره باليهود، أما حسان الهمداني(ت945م) فينقل أن خيبر كانت كذلك طوال فترة حياته. ولما كان يهود شمال الحجاز تلموديين على امتداد القرنين الحادي عشر والثاني عشر مثلما ورد في الرسائل الجاعونية وفي رواية بنيامين التيطلي (B.Tudela) يمكن أن يكونوا قد احتفظوا بتقاليد أجدادهم، ومن ثمة يمكن القبول بأن يهود يثرب كانوا تلموديين³. وبناء على هذا التمشي المنطقي، إضافة إلى التوافق بين المصادر اليهودية المتأخّرة والمصادر الإسلامية، يستخلص معزوز (H. Mazuz) ثلاث نتائج: أما الأولى فمضمونها أن المصادر الإسلامية صحيحة، وتمثّل النتيجة الثانية في أن مرويّات هذه المصادر عن الحياة الروحية والدينية لليهود تجاوزت الاختبار التاريخي، في حين أن النتيجة الثالثة تتبدى في أن اليهودية، مثلما عرفها يهود يثرب، كانت تلمودية ربّانية.

ويؤثري معزوز (H. Mazuz) مقاربه بعرض النقاش حول تأثير الأدبيات المنحولة ومخطوطات البحر الميت في علماء المسلمين. فأوري روبين (U. Rubin) مثلاً برهن على أن ابن إسحاق (ت151هـ) كان على علم بكتابات يوسيفوس (Josephus) ومطّلعاً على الأدبيات المنحولة وتحديدًا كتاب اليوبيليين (book of Jubilees) أما يورام إردر (Yoram Erder) فقد أكد أن ابن إسحاق (ت151هـ) كان يحيط علماً بسفر التكوين المنحول (Genesis Apocryphon) الذي اكتشف بقمران، مثلما أن بعض المصادر الشيعية تبين أن الأدبيات المنحولة مثل كتاب أخوخ وكتاب اليوبيليين كانت معروفة بين مسلمي العراق في القرن الثامن. ويفترض معزوز (H.Mazuz) أن تكون سلسلة التعليقات التي تضمّنتها مخطوطات البحر الميت (pecharim بشاريم) قد أثرت في المؤلفين المسلمين الذين

1 اسم نسبة من هلاخا Halakha "هي الشريعة أو الفقه اليهودي أي قواعد الأخلاق التي يجب على اليهودي اتباعها في دنياه. والكلمة مشتقة من الجذر العبري هل-خ أي سار. والهالاخا هو الدليل الرسمي للحياة الدينية والدينية المثلى في اليهودية. وهي إجبارية على كل يهودي يتبع قواعد دينه بحرص، ولها قيمة الشريعة الملزمة. وتقابلها الهاجادا Haggada وهو الاسم الذي أُسند إلى المجال غير الشرعيّ في أدب " الكهنة" اليهود". أمانة الجبلوي، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: مقالة في الإسلام "المبكر" باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، دار المعرفة، ط1، 2006. الملحق ص 217.

² Ibid, p101.

³ Ibid, p102

كتبوا سيرة الجماعة المسلمة الأولى¹. وقد فسرت هذه التعليقات آيات الكتاب المقدس بصيغ نمطية انطلاقاً من مرجعية الطائفة القمرانية وقد احتوت على الجدل ضد الفريسيين (Pharisees) والقوانين الفريسية².

ومن الاستنتاجات الطريفة التي انتهى إليها معزوز (H. Mazuz) أن المقارنة بين النصوص الإسلامية التي ناقشت علاقة محمد باليهود في المدينة وبين سلسلة التعليقات التي تضمنتها مخطوطات البحر الميت (pesharim بشاريم) تفضي إلى وجود تشابه كبير بينها. فمن النعوت التي وُصف بها الفريسيون في هذه التعليقات أنهم مفسرو المسائل السلسلة (dorshey-ha-halaqot)، ويعني ذلك أنهم لم يحسبوا تفسير الكُتب المقدسة، وأنّ منهجهم في قراءتها خاطئ (Talmud-shiqram)، ومن ثمّ ضلّوا عن القوانين الإلهية الصحيحة وحملوا الشعب على الضلال. وتشير المخطوطات إلى أنهم رجال الكذب وأنّ الرجل الذي يواجههم هو معلّم الحقّ ومعلّم الصدق (mor ha-sedeq) الذي أرسله الله كي يقود الطائفة القمرانية إلى الطريق القويم مُنقِذاً النَّاس من الجهل. ويشير كتاب ناحوم (Pecher Nahum) إلى أنّ مفسري الأشياء السلسلة (dorshey-ha-halaqot) هم أعداء أنفسهم وأنّ

¹ Haggi Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, pp 103-104

² Ibid, p 104.

الفريسيون: هم أعضاء حركة دينية ازدهرت في فلسطين على امتداد المرحلة الأخيرة التي سبقت تحطيم الهيكل (70 م)، مثل تأكيدهم على ضرورة اعتماد التوراة الشفوية، القاعدة الأساسية للتفكير الديني اليهودي إلى اليوم. وحين تمت صياغة المشنا (المكوّن الأول للتلمود) حوالي 200 ميلادياً أُدرجت فيها تعاليم الفريسيين.

وقد ظهر الفريسيون بوصفهم مجموعة مُميّزة بعد ثورة المكابيين (Maccabean) حوالي 160-165 ق.م، ويبدو أنّها في عقائدها الروحية سليلة الحسيديين (Hasideans).

وقد مثل الموقف من التوراة (الخمسة الأسفار الأولى) أحد الأسباب التي أدت إلى التصادم بين الفريسيين والصدوقيين، فضلاً عن ذلك أفضى الاختلاف في معضلة العثور على أجوبة للأسئلة العقديّة والفقهية التي تختلف عن تلك التي كانت في عصر موسى إلى التصادم. وإذا كان الصدوقيون يرفضون رفضاً باتاً اعتماد مصدر آخر غير التوراة المكتوبة بوصفها التجسيد الحقيقي للوحي فإنّ الفريسيين يعتقدون أنّ الوحي الإلهي كان في اتجاهين: الأوّل مكتوب والثاني شفويّ مستمدّ من تعاليم الأنبياء ومن التقاليد الشفوية للشعب اليهودي.

ومن الأفكار المميّزة للفريسيين أنّهم يؤمنون بالتطور في الشريعة فالإنسان يجب أن يُعمل عقله في تفسير التوراة، لذلك فقد ضربوا صفحاً عن أتباع القراءة الحرفية للقوانين لا سيما حين تتعارض مع مقتضيات العقل. من هذا المنطلق حاول الفريسيون أن يجعلوا تعاليم التوراة متناغمة مع آرائهم، وإذا تعذّر عليهم ذلك أدرجوها في هذه التعاليم. ولما كان الفريسيون يفسرون الشريعة اليهودية وفق ما فيها من روح فإنهم حين يلحظون تجاوز الزمن لها يعطونها معنى مقبولاً بالبحث عن سند نصّي للقوانين عبر نظام تأويليّ متشعب. ولعلّ ذلك ما جعل اليهودية متجدّدة وقوة حياة.

ولم يكوّن الفريسيون حركة سياسية بل جماعة من العلماء والكهنة. وقد ألقوا حظوة جماهيرية كبيرة حتّى أنّ العهد الجديد يتحدث عنهم بوصفهم مُمثّلين للأغلبية اليهودية. وحوالي 100 سنة قبل الميلاد حاول الفريسيون جعل اليهودية أكثر ديمقراطية بتحريرها من سلطة الكهنة الذين يراقبون المعبد.

Britannica Academic, <https://academic-eb-com.revproxy.brown.edu/level/collegat>.

مصيرهم بائس، فسَيُفَوَّن من أراضيهم وسَيَتَكَبَّدون خسائر فادحة. وهذه الصّورة حسب معزوز (H.Mazuz) تُشاكِل الصّورة التي أخرجتها المرويات الإسلاميّة لعلاقة محمّد باليهود¹.

ويطرح معزوز (H.Mazuz) إشكاليّة النزعة المعادية للرّبانية (anti-Rabbinic) في النّصوص الإسلاميّة التي أرّخت للعلاقة بين محمّد واليهود مبيّناً أنّ هذه النزعة تعود إلى الانتشار الكبير للتفسير التّأويليّ للنّصوص المُقدّسة في العراق وبلاد فارس في القرنين الثامن والتاسع، وهي الفترة التي عاش فيها أغلب علماء الإسلام². ويؤكد نطالي ويدر (Naftali Weider) أن مخطوطات الطّائفة القمرانيّة (Qumranic sect) كانت وثائق قرآنيّة³ كُتبت في القرنين التاسع والعاشر بعد الميلاد ممّا يؤكّد أن النزعة المعادية للرّبانية مثلتها الأدبيّات القرآنيّة والأدبيّات الإسلاميّة⁴. ويتساءل معزوز (H. Mazuz) عن معقوليّة قبول المسلمين بالفكرة القائلة بالتفسير الحرفيّ للنّصّ الكتابيّ. وتقتضي الإجابة عن هذا التّساؤل العودة إلى مقال غواتين (Goitein) "من هم معلّمو محمّد الأوائل" فقد بيّن فيه أنّ "في القرآن دليلاً واضحاً على توجّه ذو نزعة قرآنيّة يعتمد على الكتاب المقدّس وحده. ولا يمكن تفسير ذلك إلاّ بحقيقة أنّ محمّداً وأتباعه كانوا باتّصال مع هذه الطّائفة"⁵. ولا ينكر غواتين (Goitein) احتمال أن يكون لمحمّد والمسلمين الأوائل موجهون ذوو نزعة قرآنيّة، وحسب رأيه "ربّما يوضّح هذا الافتراض الجدل الحقيقيّ أو المزعوم حول مؤسّسي الإسلام وحكّماء اليهود في المصادر القديمة، ولم تكن مواقف الرّبّيين (Rabbis) والحكّماء مجهولة عند محمّد، لكنّ قضية التّوراة الشّفويّة لم تكن مفهومة بالنّسبة إليه"⁶. ولم يجد رايبين (C.Rabin) عن رؤية غواتين (Goitein) فقد

¹ Ibid, p105.

² Ibid, p105.

³ يشير معزوز إلى أنّ الاختبارات العلميّة في هذا الصّدّد تضعف فرضيّة ويدر.

Ibid, note 10, p105.

القرآنيّة وهي حركة دينيّة داخل اليهوديّة أنكرت التقليد الشّفويّ بوصفه مصدراً للشريعة الإلهيّة ودافعت عن التّوراة المكتوبة مصدراً لكلّ تشريع وتقنين. رفضت التلمود لأنه من صنع الإنسان واستعاضت عنه بالتّوراة المكتوبة التي أعطاه الله لموسى. وأكّد القرآنيّون أنّ التّوراة تفسّر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى تفسيرات شخصيّة. كان يطلق على أنصار هذه الحركة العنانيّين نسبة إلى عنان بن داود الذي أنشأ هذه الحركة زمن الخليفة العبّاسيّ أبي جعفر المنصور. Britannica Academic, <https://academic-eb-com.revproxy.brown.edu/level/collegiate>.

⁴ Ibid, p105

⁵ Haggi Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, P 106: « In the Qur'an, there is an obvious clue to a Karaite direction, i.e., relying on the Bible only; which cannot be explained only by the fact that Muhammad and his companions had connections which such » p 158.

ويفترض معزوز أنّ غواتين يستند إلى ما تبقى من الطّوائف بعد تحطيم الهيكل الثانيّ مبيّناً تظنّه على هذه الفكرة من منظور أنّ القرآنيّين ظهوراً فقط بعد ظهور الإسلام.

⁶ Haggi Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, p106.

بيّن أنّ محمّداً عرفَ يهوديّةً أغلبَ الظنّ أنّها هرطوقيّة معاديّة للرّبانيّة، وثمّة تفاصيل مصطلحيّة وإيديولوجيّة ترجّح أنّها الطائفة القمرانيّة¹. وفحوى مقالة معزوز أنّ هناك مؤثرات قرآنيّة وجهت كتاب السيرة في تمثيلها ليهود المدينة مثلما أنّ محمّداً من المفترض أن يكون قد تأثر بيهودية معادية لليهودية الرّبانيّة.

جملة الأمر أنّ نيوبي (G.D. Newby) ومعزوز (H. Mazuz) قد قرّبا مسألة طبيعة اليهوديّة في المدينة بالاعتماد على المقارنة بين المصادر الإسلاميّة وما ورد في الأدبيّات اليهوديّة القانونيّة والمنحولة، وانتهيا إلى نتائج تختلف في تحديد خصائص اليهودية التي كان عليها يهود المدينة. فقد دقق معزوز (H. Mazuz) وجهة نظره من خلال عرض الآراء التي ترجّح وجود وجهة قرآنيّة في المدينة محتجاً بالتشابه بين التّهم التي رمى بها محمّد اليهود وتلك التي وجّهتها الفئة القمرانيّة إلى الفرّيسيّين. أمّا فيرستون (R. Firestone) فأكد استئناس عرب شمال الحجاز ببعض الأدبيّات المنحولة لا يجب أن يُفهم منه أنّ اليهوديّة في هذه المنطقة وتحديداً في المدينة كانت ربّانيّة. ورجّح أن يكون هناك ضرب من التّعبير اليهودية التي تنطوي على ملامح متنوّعة. وتنهض مقاربات هؤلاء الباحثين ومن لفّ لفهم على تمشّ تاريخيّ ومقارنيّ يروم فهم السياقات التي نشأ فيها الحوار المحمّدي اليهوديّ. والإجابة عن السؤال: من هم اليهود الذين عرفهم محمّد؟ ورغم ما في هذا التّمثليّ من فائدة لرفع الإبهام عن مسائل صمّنت عنها المصادر اليهوديّة المتّصلة بتلك الفترة وأخرجتها المصادر الإسلاميّة بشكل يتلاءم مع خصوصيّة الإبتسيّة التي انتظمتها، فإننا نعثر في المقاربات التي عرضنا على شيء الإسقاط، فالحجّة المنطقيّة التي اعتمدها معزوز (H. Mazuz) في مسار استدلاله على أنّ اليهوديّة في المدينة هي يهوديّة ربّانيّة تلموديّة في مجملها، قضت بأن يهود تيماء يعُودون إلى اليهود الذين أُطردوا من المدينة ومنها إلى خيبر. ولما كانت اليهوديّة في تيماء ربّانيّة استناداً إلى نصوص يهوديّة لاحقة، فإنّه من المعقول أن يكون اليهود فيها قد حافظوا على معتقدات أجدادهم. وهذه حجّة لا يمكن أن يُعتدّ بها كثيراً لتبنيّ حُكم صريح حول طبيعة اليهود في المدينة،

« This assumption may clarify the fabricated or real polemics between the founders of Islam and the Jews sages in the ancient sources....The position of the rabbis and sages was not unknown to Muhammad, but the issue of the oral Torah was not understood by him. » p106.

¹ Rabin, « *Islam and the Qumran Sect* » in *Qumran studies*, edited by C. Rabin (London: Oxford University Press 1957), p128.

ثمّ آيات عديدة في القرآن تذكر اليهود الذين واجهوا محمّداً كاشفة اختلافاتهم حول مواضيع هلاخيّة. ومن بين هذه الآيات ما يلي: " ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلّف فيه ولولا كلمة سبقت من ربّك لأفضي بينهم وإنهم لفي شكٍ منه مُزيبٍ " (هود: 11، 110)

وحتى حجة المقارنة التي اعتمدها كلٌّ من معروز (H.Mazuz) ونيوبي (G.D.Newby) فتحتاج مراجعة أيضاً، ذلك أنّ التقاطعات بين مُعْتَقَدَات اليهود المُسْتَحْلَصَة من القرآن وكتب السيرة والأدبيات اليهودية المنحولة ليست كافية للبتّ في أمر طبيعة اليهودية في المدينة، ذلك أنّ تمثّل القرآن لليهود واليهودية كان في إطار مؤثّرات عديدة انتظمها الفضاء " المسيويهودي " أي من المُفْتَرَض أن يكون محمّد قد استقى مؤاخذاته عن يهود يثرب من النّزعة المسيحية المعادية لليهودية في زمنه. وسواء كانت الطوائف اليهودية في المدينة قرآنية أو ربّانية، فإنّ محمّداً قد فرّضت عليه الوقائع التّعامل مع هاتين " الطائفتين ". وقد يكون عالمًا بالمشهد العقديّ في يثرب، وهو افتراض ممكن ويؤيّد المنطق. وونرجح أن يكون الحصين بن سلام، وهو من أبرز الشّخصيات اليهودية التي آمنت بمحمّد منذ مجيئه إلى يثرب، من وجوه الطائفة التي تحمل الملامح القرآنية.

على أنّه لا نستطيع من خلال القرآن والنصوص الإسلامية التي أرخت للجدل بين محمد واليهود، أن نغم صورة واضحة لليهودية المدينة، لأنّ التّبيّن لم يكن همّه تبيّن طبيعة هذه اليهودية بقدر ما كان مشغولاً بالرّدّ عليهم، لذلك أخذ منها ما يجذره في التقليد الإبراهيميّ ورفض ما عدّه طعناً في نبوّته. ونعتقد أنه ليس ثمة من حرج في أن يكون لمحمّد موجهون ساعدوه على إدارة الصّراع مع خصومه اليهود، ولعلّ مثل هذا الأمر يفسّر الخُط الذي نجده في تمثّل محمّد لليهودية. ويمكن تبديد بعض وجوه الغموض حول هذه النّقطة من خلال مقال سترومسا (G.Stroumsa) " اليهودية المتمسّحة وجذور الإسلام"، فقد استدلّ على أنّ لا يمكن حصر هذه الجذور في جذر واحد خاصّة إذا تبيّن أنّ الإسلام نشأ في محيط متحرّك باستمرار موسوم بالتّعقيد السّياسيّ والدينيّ والفكريّ حتّى أنّ هولند (R.Hoyland) شبّهه بمختبر يسمح كما عبّر عن ذلك ماكس فيبر (M.Wiber) استناداً إلى هذا العامل وطبيعة علاقة شمال الحجاز بالجزيرة العربية بظهور الأفكار الخالقة، مثلما سعى إلى البرهنة على أنّ الإسلام استمدّ التّهم الموجهة إلى اليهود والمسيحيين من طائفة اليهودية المُتمسّحة¹.

ومهما يكن من أمر، فبإمكان الباحث أن يقبل بناء على فحص للتأويلات المختلفة السابقة بوجود يهودية ذات ملامح قرآنية قليلة العدد وأخرى ربّانية تمثّل الأغلبية، لغاية منهجية وليس لاعتبارات أيديولوجية ترمي إلى التّظنن على أصالة الإسلام. فالغموض المحيط بالإسلام المبكّر يجعل من

¹ يفترض سترومسا أنّ الطائفة اليهودية المتمسّحة لم تكن يهودية أو مسيحية بل لها مؤاخذات على كليهما، وبناء على خصائصها المُشتركة مع الإسلام يرجح الباحث أنّ محمّد قد تأثر بهذه الطائفة واستقى منه تظننه على الديانتين الكتابيتين اللتين جادلتهما. (انظر، G.Guy Stroumsa, Jewish Christianity and Islamic Origins, (Koninklijke Brill NV, Leiden , 2015 (Pp 72-96)

التأويلات المذكورة مفيدة لتبديد الصورة النمطية المتعلقة بعلاقة محمد باليهود في المدينة، لا سيّما أنّها مبنية على حُجج تبيّن ما فيها من وجاهة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المسألة التي بنينا عليها تدبّرنا لخصوصية اليهودية في يثرب، تنهض على عدّ اليهود الذين واجهوا محمّدًا وجادلوه يمثلون عقائد أسلافهم وممارساتهم.

خاتمة الفصل

إنّ تدبّرنا لمقالات المستشرقين في اندماج اليهود في الثقافة العربيّة تأثيراً وتأثراً مكّنا من طائفة من الاستنتاجات أبرزها أنّ اليهود قد تفاعلوا مع محيطهم في مستوى اللّغة والاقتصاد والدين. وقد جدّ كلٌّ من ولفنسون (I. Welfenson) وهولند (R. Hoyland) ونوبيي (G.D. Newby) في بيان هذا التّفاعل. إلاّ أنّ هذا الإجماع حول الاندماج بين الثقافتين في المستويات المذكورة يقابله اختلاف في مقاربة النّسيج الاجتماعيّ. فإذا كان ولفنسون (I. Welfenson) وفسنك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) قد أشاروا إلى التّعقيد الذي كان عليه الاجتماع في المدينة مع محافظتهم على النّظر إلى هذا الأمر على نحو ما ورد في كتب السيرة، فإنّ ليكر (M. Lecker) وتاسيرون (E. Tasseron) قد قارباً التّفاعل بين اليهود والعرب استناداً إلى الجغرافيا والمصالح المشتركة. وقد أثار هذا التّصوّر السبيل المؤدّي إلى تفهّم التّعقيدات التي كان عليها "مجتمع" المدينة زمن الهجرة.

ويمتدّ الاختلاف بين المستشرقين أيضاً إلى تحديد طبيعة علاقة اليهود بالقيم المحليّة. إنّ جوهر هذه المسألة يعود إلى التّضادّ بين مقاربتين استثنائيتين حول قيم اليهود في صلتها بالقيم المُشتركة نقضاً أو إيجاباً.

ولم تسلم قضية علاقة يهود الحجاز باليهوديّة الرّسميّة من هذا التّضادّ. فأكد ولفنسون (I. Welfenson) ومن استأنس برؤيته أنّ اليهود لم تكن لهم صلة باليهودية الرّسميّة في مظانّها حتى إنّهم لم ينبغ لهم ولو عالم واحد باليهوديّة. أمّا توري (C.C. Torrey) ومعزوز (H. Mazuz) فقد صاغاً موقفاً مُغايراً وهو أنّ يهود الحجاز كانوا خاضعين للمراكز اليهوديّة المعروفة، بل إنّها كانت تشكّل مرجعاً لهم في معتقداتهم.

لقد أثارَت مشكلة طبيعة اليهوديّة في الحجاز جدلاً واسعاً، وانقسم المستشرقون حولها فمنهم من عدّها يهوديّة ربّانيّة، ومنهم من عدّها يهوديّة ذات ملامح قرآنيّة وربّانيّة، في حين ذهب قسم ثالث إلى كونها يهوديّة مخصوصة لها ملامح رؤيوية متأثرة بأدبيات أخوخ وبتصوّف "المركابا". ولعلّ أهمّ ما يلفت نظر الباحث في هذا الباب هو قلة المصادر غير العربيّة، ممّا اضطرّ هؤلاء المستشرقين إلى التّعويل على المصادر الإسلاميّة في مجمل أبحاثهم، وذلك بعد قراءتها قراءة قائمة على التّأويل.

إنّ تبينّ أوضاع اليهود في يثرب عشية الهجرة لا يكتمل أمره إلا بالوقوف على طبيعة موازين القوى سياسياً واقتصادياً.

الفصل الثالث: موازين القوى في المدينة قبل الهجرة.

مقدمة الفصل

لم يهزم محمد اليهود في يثرب لأنه قرأ الأوضاع قراءة صحيحة وتمكّن من توجيهها لصالحه وحسب، وإنما ثمة عوامل موضوعية أخرى تعود إلى انقلاب موازين القوى في يثرب، فقد كفّ اليهود عن أن يكونوا أصحاب القرار منذ معركة بُعثوا واكتفوا بأن يكونوا تابعين بشكل أو بآخر إلى بني قيلة. ورغم أنّ نفوذهم الاقتصادي استمرّ على ما هو عليه، فإنهم سياسياً صاروا إلى درجة أدنى من تلك التي اعتلّوها في السابق. ويطرح هذا التحوّل مجموعة من الأسئلة حول الأسباب التي جعلتهم ينقلبون هذا المنقلب. ولا شكّ في أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة وما يتفرّع عنها من إشكاليات ستكون مفيدة في تفهّم انهيارهم السريع والمفاجئ في صراعهم مع محمد.

لذلك سنقلب في هذا الفصل النّظر في ثلاث نقاط؛ الأولى تتّصل بمظاهر قوّة اليهود، أمّا الثّانية فترتبط بالعوامل الموضوعية التي تفسّر تراجع نفوذهم السياسي، في حين تتعلّق الثّالثة بقراءة محمد لهذه الوضعية منذ بيعة العقبة.

وستنتبّع في مُحصّرة هذه المسائل مقالات المستشرقين كاشفين عن فحواها ومصادراتها ومناهجها، مثلما سنبيّن ما يمكن عدّه مهمّاً في هذه المقالات قصد تبديد الغموض الذي يحول دون فهم مسار الصّراع بين محمد واليهود في المدينة.

1. قوّة اليهود

1- الجغرافيا والاقتصاد

قدّم فنسنك (A. Wensinck) معطيات مفيدة حول المناطق التي استقرّ بها اليهود في يثرب، وقد استقى معلوماته من مصادر عربية كلاسيكية ومن أخرى استشرافية. تكشف هذه المعطيات أنّ اليهود استقرّوا في مناطق خصبة. وقد أدرك ليكر (M. Lecker) في مقارنته الجغرافية لمجتمع المدينة النّتيجة نفسها. وكذلك ساق نيوبي (G.D. Newby) في معرض حديثه عن تاريخ نزول اليهود بالحجاز ما يدلّ على أن اليهود قد استقرّوا في مناطق خصبة.

يقول فنسنك (A.Wensinck) " استقرت قريظة والنّضير في أكثر ربوع المدينة خصوبة، في جنوبها حيث أودية بوظان ورانونا ومُدَيْنِيب ومهزور، وهناك تكوّنت تربة صالحة للزّراعة"¹. أمّا النّضير فقد " استقرّت أقرب إلى ناحية الغرب في اتّجاه قباء قرب بوظان حوالي ميلين من المدينة، ويجب على من يريد الوصول إليها من المدينة أن يعبرَ جسر بوظان متّبعاً طريق قباء، ثمّ عليه أن يتّجه شمالاً. ويحدّ أرض النّضير من الغرب قباء شرقاً، حيث موطن أوس الله في الشّمال وموطن بني قريظة"². ويستدلّ فنسنك (A. Wensinck) على منزل النّضير بخبر من السّيرة مفاده أنّ محمّداً " حين حاصر النّضير في السّنة الرّابعة من الهجرة عسكر في أراضي خطمة"³، وكانت أراضيهم تفوق أراضي بقيّة البطون"⁴، وفي السّياق نفسه يذكر المكان الذي نزلت فيه قريظة فقد " اختارت الأراضي التي تقع شرق النّضير في وادي مهزور للاستقرار به. وتحدّ أراضيهم من جهة الشمال الغربيّ أراضي أوس الله، أمّا من جهة الشمال الشرقيّ فتحدّها أراضي بني عبد الأشهل، وشرقاً

¹ «The two first clans settled in the most fertile quarter of Medina, to the south of the modern city where Wadi Buthan, Ranuna, Mudhaynib, and Mahzur created soil favorable to cultivation. »A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina: With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, p25.

² «Al-Nadir had settled a little to the west in the direction of Quba, near Buthan, and about two miles from the town whoever wanted to reach them from Medina had to cross the bridge over the Buthan, follow the road to Quba and then turn left. Their territory bordred on Quba in the west, on the settlements of Aws Allah in the north, and on those of Qurayzah in the east. ». Ibid, pp 25-26.

³ « When Muhammad beseiged al-Nadir in 4 A.H his tent stood in the territory of Banu Khaṭmah. » Ibid, p26.

⁴ Ibid, p 26.

الحرّة حيث أقام محمّد خيمته طوال فترة الحصار سنة 5هـ¹ ويقدم فنسنك (A.Wensinck) توضيحاً حول تركيبة بني قريظة فهي مجموعتان الأولى بنو كعب بن قريظة، والثانية عمرو بن قريظة².

أمّا في ما يخصّ بنو قينقاع، فينصّ فنسنك (A.Wensinck) أنّهم قطنوا على مقربة من جسر وادي بوظان، ويشير إلى أنّه يوجد في هذه المنطقة سوق يحمل إسمهم مثلما كانوا أصحاب حصنين ونهض معاشهم على صناعتهم المعروفة، وهي الصياغة³.

يسوق فنسنك (A.Wensinck) ملاحظة مهمّة في هذا الصدد وهو أنّ بني قينقاع تُعدّ القبيلة اليهوديّة الوحيدة من بين القبائل الثلاث الكبرى التي اعتمدت على التجارة والحرف، ذلك أنّ بني النضير وبني قريظة قد اشتغلوا بالزراعة⁴.

ومن بين العوامل التي أسهمت في ازدهار زراعة الأرض عند اليهود توفّر المياه فأودية بوظان ومهزور ورأثوناء ومذيئيب تتفرّع من جنوب المدينة إلى عدد من السيول التي توزّع المياه على منطقة واسعة بعد كل هطول للأمطار⁵. وقد توفّرت عند اليهود مجموعة من الآبار مثل بئر أريس وبئر رومة وبئر دوران وبئر عاصب، ويؤكد ولفنسون (I.Welfenson) أنّ اليهود حفروا الآبار في العالية " ومن أجل هذا كانت أراضيهم أخصب الأراضي⁶."

هكذا نتبيّن أنّ اليهود عمّروا أكثر الأراضي خصوبة وحفروا فيها آباراً دون مشقّة نظرًا إلى قرب الماء من سطح الأرض. ولما كان اليهود يمتلكون تقاليد في الزراعة ورثوها عن مواطنهم الأصليّ أو تمكّنوا منها في فترة إقامتهم في بلاد العرب النبطيّة، فإنّهم قد أفلحوا في استغلال الأراضي التي بحوزتهم على أحسن وجه. ومن الحتميّ أن تستدعيّ وفرة المحاصيل بناء الأطم لغاية التخزين والأمن، وإقامة أسواق لترويج بضاعتهم. وقد توسّع فنسنك (A.Wensinck) في الحديث

¹ « Qurayzah choose the territory of the east of al-Nadir on the wad Mahzur for their settlement. In the North West their territory borderd on that of Aws Allah, in the Harrah where Muhammad's tent was set up during the siege of year 5.A.H. » Ibid, p 27.

² Ibid, p27.

³ Ibid, p27-28.

⁴ Ibid, p31.

⁵ Ibid, p 15.

⁶ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 8.

عن الآطام مبيئاً أنّها كانت طريقة ناجعة للدفاع، وأنّ اليهود ربّما تأثّروا في بنائها بالثقافة اليمينية الجنوبية¹.

وكيفما قلّبتنا المسألة فإنّنا نخلص إلى أنّ اليهود كانوا محظوظين لما يمتلكونه من أراض خصبة عادت عليهم، بفضل مهاراتهم في استصلاحها، بالثروة الوفيرة. ولا شكّ في أنّ مثل هذا الأمر سيؤدّد الحسد في جيرانهم العرب من بني قيلة الذين نزلوا بأراض يصعب استصلاحها. ويأتي كلام عمر البياضي في معركة بُعاتٍ دليلاً على ذلك. فقد حلف ألاّ يمَسّ شعره ماء وأن يعتزل النساء ما لم يطأ أراضي بني قريظة. وقد ذكّر قومه أنّ جدّهم أنزلهم في أرض بُوار². وقد كان لمثل هذه المشاعر دور كبير في العلاقة التي جمعت بين الخزرج وبني النضير وقريظة على وجه الخصوص.

ويقتضي القول بخصوبة الأرض التي امتلكها بنو النضير وبنو قريظة البحث في أنشطتهم الزراعيّة وعلى رأسها غراسة النخيل. فاليهود يصفون أنفسهم بأنّهم أربابها، ويُروى أنّهم خاطبوا المسلمين "نحن أعلم بالأرض منكم"³ ويذكر أبو عبيد في كتاب الأموال أنّ مقدار إنتاج خيبر من التمر بلغ أربعين ألف وسق⁴. ويُعدّ الشعير أحد أهمّ الزراعات التي أفلح اليهود فيها. وإنا لنجد بعض الأخبار الطريفة التي تكشف عن توقّر محاصيل كبيرة من الشعير عند اليهود ولعلّ أبرزها ما رُوِيَ عن عبد الله بن عمر بن الخطاب "ما شبعنا حتّى فتحنا خيبر"⁵.

وبالإضافة إلى زراعة الشعير، غرس اليهود الأشجار والخضروات واشتغلوا أيضاً بتربية الماشية ووقّروا بذلك جزءاً من غذاء يثرب وخمورها، ويعزى هذا النجاح إلى أنّهم أدخلوا طرائق جديدة في الحراثة والزراعة والآلات، وقد جعل منهم ذلك أساتذة الحجاز في هذا المضمار⁶.

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina: With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, p 29.

² يقول عمرو بن النعمان البياضي: "إنّ جدّكم عامراً أنزلكم منزل سوء بين سبخة ومفازة، وإنّه والله لا يمَسّ رأسي غُسلاً حتّى أنزلكم منازل بني قريظة على عذب ماء وكريم نخل." أبو الفرج الاصفهاني، الأغاني، ج 17، ص 123. علي بن عبد الله، نور الدين أبو الحسن السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار المصطفى، ج 3، دار الكتب العلمية، ط 1، 1999، ج 1، ص 171. /أبو الحسن علي، عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط 1، 1997، ج 1، ص 601.

³ حميد بن مخلد بن قتيبة، ابن زنجويه، الأموال، ج 13، تحقيق شاكِر ذيب فياض، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، ط 1، 1986، ج 1، ص 483.

⁴ القاسم بن سلام، أبو عُبيد، الأموال، تحقيق: محمّد عمارة، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 1، 1989، ص 156.

⁵ انظر علي أحمد عبد العال الطهطاوي، شرح كتاب الجوع للحافظ بن أبي الدنيا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005، ص 29.

⁶ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 17.

وإذا جعلنا نُصَبَ أعيننا شظف العيش الذي كان المهاجرون يكابدونه بواكير إقامتهم بالمدينة في الوقت الذي كان فيه اليهود مطمئنين إلى خيراتهم، فهمنا أحد الأبعاد الرئيسيّة لمهاجمة محمّد لهم.

لئن اشتغل بنو النضير وبنو قريظة بالزراعة فإن بني قينقاع كان لهم شأن آخر في يثرب فقد حذقوا حرفة الصياغة حتّى أنّ حياً تسمى بإسمهم "حي بني قينقاع"، وفي هذا الصدد يذكر نيوبي (G.D.Newby) خبراً يقدر فيه عدد الصّاعة في زهرة بـ300 صانع،¹ وثمة أخبار أخرى تنصّ على أنّ اليهود برعوا في صناعة الأسلحة. ولعلّ ترسانة الأسلحة التي غنمها محمّد وأتباعه إثر نجاح حصار قينقاع خير دليل على ذلك.

لقد سبق أن ألمعنا إلى أنّ الأطم والأسواق كانت مسألة طبيعيّة لتأمين الثروة وترويجها، وقد عرض فنسنك (A.Wensinck) تقدير السّمهودي (ت 911هـ) لعدد الأطم، وهي تسعة وخمسون أطمًا في حين كان على ذمّة العرب ثلاثة عشر أطمًا،² مثلما تحدّث ليكر (M.Lecker) بدقة في دراسته اللامعة "سوق النبي"³ عن أسواق المدينة، إذ بيّن أنّ المدينة اليوم قد تغيّرت وأنّ حدود الأماكن طواها النسيان ولكن ثمة روايات يمكن من خلالها بناء متصوّر لها كما كانت زمن محمّد⁴. ويعدّد ليكر (M. Lecker) الأسواق الموجودة في يثرب قبل الدّعوة، فضلاً عن السّوق المشهورة لبني قينقاع هناك ثلاثة أسواق أخرى توجد في الأمكنة التّالية:

2- في زبالة

3- في حوض وادي بوظان في أراضي بني قينقاع

4- في الصفاصف التي توجد في العصبه

5- في مكان أصبح يدعى لاحقاً زقاق ابن حبين، وقد اشتهر هذا المكان باسم مزارم

وتتنظم هذه الأماكن من الجنوب إلى الشمال؛ الصفاصف، مزارم، قينقاع، زبالة⁵.

يبدو أنّ كُتُبَ الأخبار قدّمت سوق بني قينقاع في شكل مهيب، وقد أورد برسفال (C.Perceval) خبراً جاء في كتاب الأغاني مفاده أنّ النّابغة الذّبيانيّة أقبلت إلى يثرب يريد سوق بني قينقاع وكانت

¹ G.D. Newby, *The History of the Jews of Arabia*, p 52. See also, Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina : With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, p 31.

² Ibid, p 29.

³ Michael Lecker, On the market of the Medina (Yathrib) in pre-Islamic and early Islamic times, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8(1986).

⁴ Ibid, p 185.

⁵ Ibid, p 186.

سوقًا عظيمة، فلما أشرف على السوق سمع ضجّة، فحاصت به ناقته¹. ويكشف هذا الخبر بغضّ النّظر عن صحّته عن عظم هذه السوق، وهو ما يقيم الدليل على الأنشطة التجاريّة المهمّة التي كان يُسيطر عليها اليهود وتحديداً بنو قينقاع في يثرب.

إنّ ما يجمع بين عدد كبير من المستشرقين بمرجعياتهم المختلفة تسليمهم بأنّ اليهود كانوا ذوي نفوذ اقتصاديّ كبير في يثرب قبل الدّعوة. ولعلّ سعي محمّد إلى إقامة سوق خاصّ بالمسلمين، بعد محاولة للاستحواذ على سوق بني قينقاع أفشلها كعب بن الأشرف، دليل كافٍ على أنّ العامل الاقتصاديّ، مثلما سبق وأن ذكرنا، كان حاسمًا في تحديد طبيعة العلاقة بين محمّد واليهود². بيد أنّ تمثّل أنشطة محمّد في المدينة في الأفق الاقتصاديّ وحسب يبقى قاصرًا، فلطالما اعتقد محمّد أنّ ما يأتيه من أعمال وقرارات إنّما هو وحي ربّانيّ. فالأفضل للباحث في هذا السياق أن يقرّ بتداخل البُعد الإيمانيّ بالأبعاد الأخرى حتّى يقترب من فهم معقول سلوك محمّد.

بناء على ما تقدّم من معطيات اقتصاديّة يبدو سلوك محمّد العنيف تجاه بني النّضير منطقيًا، فقد أمر بقطع نخلهم بوصفها وسيلة ضغطٍ عليهم تهدّدهم وتجبرهم على الاستسلام³، وتأتي الآية الخامسة من سورة الحشر داعمة لهذا التوجّه: " وما قَطَعْتُمْ مِنْ لَبَنَةٍ أَوْ تَرَكَتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ." (الحشر:59)

2- الديمغرافيا (النسيج السكانيّ)

قدّم فنسنك (A. Wensinck) بعض المعلومات المختصرة حول النسيج السكانيّ في يثرب مشيرًا إلى أنّه يتكوّن من اليهود الذين قدموا في فترات مُتتالية إلى شمال الحجاز ومن بُطون عربيّة تعود بجذورها إلى العماليق، ومن ثمّة فإنّ سگان يثرب يتكوّنون من هذين العنصرين إلى حدود الهجرة الكبيرة من الجنوب إثر انهيار سدّ مآرب. ويؤكّد فنسنك (A.Wensinck) أنّ أهمّ تغيير طرأ على يثرب حينها تمثّل في نزول بني قيلة وجوارهم لليهود⁴.

¹ H. Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Medina*, p183.

² M.J Kister, *The Market of the Prophet*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* London, 1962,(Pp 272-276).

³ ابن هشام، السيرة النبويّة، ج3، ص 144. / الواقدي، المغازي، ج1، ص 272. / أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي، ج3، ص 180. / أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف، ج6، ص 158. / الحافظ يوسف بن البر النمري الدرر في اختصار المغازي والسير، ص 146.

⁴ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina : With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, p 24.

ومن المفيد التذكير في هذا الصدد أنّ ولفنسون (I.Welfenson) ونيوبي (G.D.Newby) قد فصلاً القول في تاريخية نزول اليهود بيثرب واتباعوا طرائق في تمحيص الأخبار قصد التمييز بين التاريخي و" الميثاتاريخي " في القصص والأخبار التي أرخت لهذا النزول¹.

ولم يكن عدد بني قبيلة الذين نزلوا بيثرب كبيراً، ويصرّح فنسنك (A.Wensinck) أنّ اليهود استمرّوا أغلبيةً وتعاملوا مع هذا الوضع الجديد فعقدوا مع الوافدين معاهدات، وعاشوا معهم في سلام، إلا أنّ هذا الوضع قد اضطرّهم إلى أن يلعبوا دور الحاكم². ولكنه لم يقدّم حُججاً تبين طبيعة هذه المعاهدات وإنّما ساق هذا الاستنتاج على سبيل ما يستدعيه الواقع والمنطق. وفي المقابل نراه قد بذلّ جهداً غير قليل في الاستدلال على الحجم السكانيّ لليهود في يثرب، وكان ذلك بالعودة إلى المصادر الإسلامية الأولى التي أرخت لسيرة محمّد وإلى الآراء الاستشراقية في هذا الباب. وقد انطوت هذه المصادر على روايات عديدة اتّصلت بأحداث مهمّة في مسار الصّراع بين محمّد واليهود، مثلما تضمّنت معلومات مفيدة عن عدد اليهود في يثرب قبل الدّعوة. من ذلك أنّ بني النضير قد غادروا ديارهم في موكب مهيب تاركين وراءهم ترسانة تتكوّن من خمسمائة درع وخمسين خوذة وثلاثة آلاف وأربعمائة سيف³، أمّا بنو قريظة فقد عثر المسلمون في حصونهم بعد أن تمّت تصفية مقاتلتهم وسبي نسائهم وذراريهم، على ثلاثين درعاً وألف رُمح وألف وخمسمائة نيزج⁴. ومن الروايات الدّالة في هذا السياق تلك التي نصّت على أنّ عبد الله بن أبي تحدّث عن توقّر بني قينقاع على سبعمائة وخمسين مقاتلاً مُجهّزاً⁵ ويخلص فنسنك (A.Wensinck) إلى أنّه " إذا أخذنا بعين الاعتبار، وبالإضافة إلى ما تقدّم ذكره، العدد المهمّ لليهود الذين يعيشون في المدينة وينتمون إلى هذه البطون أو إلى غيرها يجب أن يكون عدد اليهود الرّجال أكثر من ألفي 2000 رجل وأنّ عدد اليهود الإجماليّ نحو عشرة آلاف 10000 ساكن." ⁶

¹ انظر الفصل الأول من هذا الباب.

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina: With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, p 24.

³ Ibid, p26.

⁴ Ibid, p 28.

⁵ Ibid, p 28.

⁶ « If one considers that, in additions, a considerable numbers of the Jews living in the town belonged to neither of these three clans, the adult male population must have been more than 2000 men, or approximately 10,000 altogether. » Ibid, p 28.

وتُقيّمُ هذه الروايات حسب فنسنك (A. Wensinck) الدليل على أنّ اليهود كانوا أغلبية في المدينة قبل قدوم محمد، غير أنّه بيدي تحفظاً إزاء الرواية التي اعتمد عليها في تقدير عدد اليهود. ويفترض أنّ " كتب السيرة تنزع نحو تصوير اليهود على أنّهم أقوياء لئبّين أن مشيئة الله تفهر أيّ مشيئة "1.

وانتهج بركات (A. Barakat) نهج فنسنك (A. Wensinck) في البحث عن عدد السكان اليهود في المدينة قبل الدعوة واعتمد المتن نفسه وهو كتب التاريخ والسيرة، وتوصل عبر تمثّل منطقيّ إلى أنّ عددهم يجب أن يكون بين سنّة وثلاثين ألفاً وأربعين ألفاً. وقد جاء استدلاله على هذا العدد في إطار الاحتجاج على أنّ دستور المدينة كان بين محمد ومن تبقى من اليهود بعد تصفية بني قريظة، فمثل هذا العدد حسب رأي بركات (B.Ahmad) كان كافياً حتّى يهتمّ بهم محمد².

ولئن عدّ بركات (B.Ahmad) أمر تحديد عدد سكّان يثرب من اليهود زمن الهجرة أمراً صعب المنال لأنّ الباحث لا يمتلك بيانات سكانية دالّة تسمح بضبط عدد دقيق لهم، فإنّه يذهب إلى أنّ ابن إسحاق (ت 151هـ) ومؤرّخي السيرة قدّموا مُعطيات عمليّة من شأنها أن تبني فكرة تقريبيّة عن عدد اليهود³.

وإذا قارنّا بين عدد اليهود مثلما قدره فنسنك (A. Wensinck) وعددهم حسب بركات (A. Brakat) نلاحظ فرقا شاسعاً، ويعود ذلك إلى أنّ درس بركات للمدينة كان محكوماً بالمصادرة التي حاول الإقناع بها حول تاريخ دستور المدينة، ولعلّ ما يدعم الاحتراز على تقدير بركات (A. Brakat) إشارة فنسنك (A. Wensinck) إلى أنّ الروايات التي تحدّثت عن اليهود تتضمّن مبالغات حقيقيّة حول كثرة عددهم وعظم ثروتهم. ولم يكن ذلك إلاّ لإبراز انتصار المشيئة الإلهيّة.

ومهما يكن من أمر فإنّ القول إنّ اليهود كانوا أغلبية في يثرب أمر تؤكّده الوقائع، بيد أنّهم عددهم لا يمكن أن يصل إلى أربعين ألف يهوديّ كما يدّعي بركات (B. Ahmad). ولا يعني الباحث في هذا الصّدّد تحديد عدد دقيق لليهود في يثرب وإتّما الوقوف على أحد مظاهر قوتهم قبيل الهجرة.

¹ « Traditions tends to depict the Jews as being powerful to demonstrate that the cause of Allah overcomes all opposition » Ibid, p 28.

² بركات أحمد، محمد واليهود، ص 86.

³ نفسه، ص 85.

II. انقلاب موازين القوى

تتمثل المصادر الرئيسيّة التي اعتمدها المستشرقون في استجلاء طبيعة العلاقة بين اليهود وبنو قيلة في ما كتبه السمهودي (ت 911هـ) وأبو الفرج الإصفهاني (ت 356هـ). لم يغفل واط (M. Watt) عن بيان وضع اليهود إبّان الهجرة، فساق مجموعة من الملاحظات حول هذا الموضوع. ورغم إيجازه، فإننا لا نعدم تكوين صورة واضحة عن التحوّلات التي حدثت قبل الهجرة في طبيعة العلاقة بين محمّد واليهود.

يذهب واط (M. Watt) إلى أنّ السّلطة السياسيّة في المدينة كانت بيدّ اليهود، واحتجّ على ذلك بقصة الفطيون. ورغم أنّه لم يفصل القول فيها، فقد رجّح أنّ سبب نجاح تمرّد مالك بن عجلان يعود إلى أنّ اليهود صاروا ضعفاء نتيجة التّدخلات الخارجيّة. ولئن أكّد واط (M. Watt) أنّ المصادر لا تتوفّر على أدلّة تبيّن لنا سيادة الأوس والخزرج فإنّه بدأ واثقاً من أنّ جزءاً من الخزرج بل معظمهم قد تنصّل من كلّ تبعيّة لليهود، والأمر ينطبق على عدد مهمّ من الأوس. ويستنتج واط (M. Watt) أنّ بني قيلة استولوا على الأطم وصاروا بمرور الزمن الجهة الأقوى في يثرب¹.

إذا كانت القبائل العربيّة القديمة قد اصطقت تبعاً إلى هذا التّعير في موازين القوى إلى جانب بني قيلة من طريق الحلف متحرّرين من اليهود، فإنّ المجموعات اليهوديّة الصغرى التي ذكرها السمهودي (ت 911هـ) لم تعد لها قيمة سياسيّة حتى أنّ أسماءها لا تظهر في المصادر الأصليّة المؤرّخة لسيرة محمّد. ويذكر دستور المدينة هذه الجماعات بصورة غامضة فهي مثلاً "يهود الحارثة"².

أمّا نيوبي (G.D. Newby) فقد تعرّض، وهو يدرس اليهود في اليمن، إلى دور الصّراع الفارسي البيزنطيّ في رسم ملامح المشهد السياسيّ في الجزيرة العربيّة، وقدم آراء مهمّة حول العلاقات بين اليمن والحجاز. ولئن قدّم هيرشفيلد (H. Hirschfeld) عرضاً مفيداً لهذه العلاقة، فإنّ ولفنسون (I. Welfenson) وبركات (B. Amad) قد فصّل القول فيها وما طرأ عليها من تغيير وانتهيا إلى نتائج دالّة تساعد على فهم الوضعيّة التي كانت عليها يثرب قبل الطارئ الجديد الذي حلّ بها؛ وهو الإسلام.

¹ منتغومري واط، محمّد في المدينة، صص 294-295.

² المصدر نفسه، صص 296-297.

يسوق ولفنسون (I.Welfenson) خبراً من الأغانى يبيّن أنّ الأوس والخزرج قد نزلاً في أماكن غير خصبة، فعاشوا في ضيق من أمرهم¹. ولما كان اليهود يمتلكون الأطم ويتحكمون في دواليب الاقتصاد في يثرب فلاحه وحرماً وتجاراً، لم يكن بإمكان بني قيلة إلا العمل في الزراعة مع اليهود أو مشاركتهم في قوافلهم التجارية². ويعرض ولفنسون (I. Welfenson) خبرين آخرين لا يقلان قيمة عن الأول، ورداً في كتاب السّمهودي (ت 911هـ) "خلاصة الوفاء" أحدهما محصلته أنّ العلاقة بين اليهود وبني قيلة تغيّرت. فبعد أن كانت مبنية على قواعد الجوار والحلف بما يضمن التعايش السلمي، تنمّر الأوس والخزرج لما لمسوا في أنفسهم من قوّة العدد، فما كان من اليهود إلا أن قطعوا أسباب تواصلهم مع جيرانهم وتسلّطوا عليهم حتى ظهر مالك بن عجلان³، أمّا الثاني فكشف عن السبب الذي دفع مالكا إلى قتل الفطيين، فالملك اليهودي فرض على جيرانه العرب حق التمتع بالليلة الأولى. ولما تعلق الأمر بأخت مالك بن عجلان تنكّر له في زي امرأة وقتله⁴.

اكتفى ولفنسون (I.Welfenson) بالصمت في ما يخصّ الخبر الأول في حين نقد الثاني معوّلاً على حجّتين، إحداهما " أنّ السّمهودي (ت 911هـ) وأمّثاله لم يكن عندهم إمام بحياة العرب في الجاهلية بل كانوا يعتبرونهم متوحّشين وهمجيين لا يعرفون من النّظم الاجتماعية شيئاً ولا يفهمون من الآداب قليلاً ولا كثيراً"⁵. وعدّ ولفنسون (I.Welfenson) هذا الخبر طعنًا في القبائل العربية وما دأبت عليه من تقديس لقيم الشرف، كما رأى أنّ ما تُسب إلى اليهود من تسلّط وهتك للأعراض، يتنافى مع ما يدعو إليه دينهم السماوي من قيم تنفّر من الرذيلة⁶. وتتمثل الحجّة الثانية، التي تقيم الدليل على تهافت الخبر المتعلّق بالفطيين ومالك بن عجلان، في أنّ الطبري (ت 310هـ) رواه عن طسم وجديس ممّا يدلّ على أنّها مجرد خرافة من الخرافات التي ذاعت بين أمم الشرق وقصصهم وتواريخهم⁷.

وللباحث أن يعترض على نقد ولفنسون (I. Welfenson) لهذا الخبر لما فيه من انتقائية لأنّ اليهود في التاريخ لم يكونوا مُنزّهين عن ارتكاب ما يخالف كُتُبهم المقدّسة، مثلما أنّ سلوك العرب لم يكن دائماً مُتطابقاً مع ما يروّجونه عن أنفسهم من قيم نبيلة. وتحفظ لنا كُتُب السيرة مثلاً بعض الأخبار عن غدّهم. ولعلّ المثال الأبرز خبر قتل كعب بن الأشرف فقد أخذ غيلةً من أخ له في

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 6. راجع كذلك أبا الفرج الإصفهاني، الأغانى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ج 17، ص123.

² ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 55.

³ نفسه، ص 55.

⁴ نفسه ص 56.

⁵ نفسه، ص 56.

⁶ نفسه، ص 56.

⁷ نفسه، ص 57.

الرّضاة¹. صحيح أنّ الحَمِيَّة الدِّينِيَّة قد جاءت بضُروب من العنف مثل التّصفيّة والاغتيال لم يتعوّد عليه العرب بهذه الطريقة. لكننا، مع ذلك، لا نَعَدَم وجود أخبار أخرى تتّصل بأحوال العرب قبل الإسلام تكشف عن سلوكات "دنيئة"². وحين نُقَلِّب النظر في حجّة ولفنسون (I. Welfenson) الثانية في إنكاره لقصة الفُطَيُون ومُلُكه بالعودة إلى سند الطّبري (ت 310هـ) ودلالته نقف على أنّها لا تستوفي حقيقة علاقة العرب بالمُلُك، ذلك أن خبراً آخر يذكر أنّ العرب ضفروا الخزر لابن أبي ليتّوجوه ملكاً عليهم³، فضلاً عن أنّ كلمة ملك جاءت في بعض كتب المؤرّخين لسيرة محمّد بمعنى صاحب السّلطة ولم تكن تتصل بالمنظومة الملكيّة مثلما نشأت في بلاد فارس على سبيل المثال. وربّما يكون هذا الخبر غير دقيق لأنّ ابن أبي على وجاهته في يثرب، لم يكن حاسماً في معركة بعث.

على أنّ التّظنن على استدلال ولفنسون (I. Welfenson) لا يجب أن يُفهم منه أنّ قصة الفُطَيُون صحيحة، ولكن حسبها أنّها تنطوي على قاع تاريخيّ يمكن أن يكون متساوفاً مع ما أكّدناه من تفوق اليهود اقتصادياً وسياسياً.

لم يطمئن ولفنسون (I. Welfenson) للخبر الذي بيّن دور مالك بن عجلان في قلب موازين القوى في يثرب لصالح بني قيلة. ويذكر الخبر أنّ مالكاً قد قصد أبا جُبَيْلة الغسّاني ملك غسّان وشكاه له ما يعاينيه قومه من شطف العيش فهداً من روعه مذكراً إياه أنّ العرب ما نزلوا على قوم إلاّ غلبوهم على أمرهم، ثمّ دبّر لليهود مكيدة انتهت بقتل سادتهم فاستنكأوا ونذّوا⁴. ويعود عدم اطمئنان ولفنسون (I. Welfenson) لهذا الخبر إلى أنّ اليهود لم يكونوا على هذه الدّرجة الكبيرة من السّداجة حتّى يتمّ استدراجهم وقتلهم، إضافة إلى أنّ علاقتهم غير العدائيّة بسائر القبائل العربيّة المجاورة كانت تسمح لهم بردّ الفعل. وتكشف الوقائع التّاريخيّة عن زيف هذا الخبر فملوك غسّان من جفنة وآخر ملوكها هو جُبَيْلة بن الأيهم، وليس ثمة من داعٍ أن يولّي الرّومان ملكين هما الحارث بن الأعرج وأبو جبيلة من غير جفنة. مثل هذه الحجّة جعلت ولفنسون (I. Welfenson) يرحّج أن يكون جُبَيْلة، إذا صحّت الرواية، قائداً تمّ تكليفه بمهمة منازلّة اليهود أو أن يكون الأوس الخزرج قد سعّوا إلى عقْد تحالفات أخرى تجعلهم في غنى عن جلفهم مع اليهود أملاً في الخروج من ربقتهم، ومن ثمة الارتقاء بوضعهم الاقتصاديّ لا سيّما أنّهم قد استأنسوا بيثرب بعد أن استقرّوا بها. وربّما عدّوا هذه التّحالفات الجديدة

¹ انظر الفصل الثّالث من الباب الثّالث فقد تناول مسألة الاغتيال بالتّفصيل.

² راجع هشام بن محمّد بن السّائب الكلبيّ، مثالب العرب، تحقيق أمجد حسن سيّد أحمد، جامعة بنجاب لاهور، ط 2، 1977. (انظر مثلاً باب اللّأطة صص 33-36، وباب البغانيين والمُخَنّئين، صص 36-42).

³ انظر عبد الملك بن هشام، السيرة النّبويّة، ج 3، ص 16.

⁴ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 57.

سنداً لهم إذا ما دارت رحى الحرب بينهم وبين اليهود. ولما كان ملوك غسان على رأس حركة النضال التي تقود النصرانية ضد اليهودية في هذه المنطقة، فإنه من المقبول منطقياً أن يقبلوا الحلف مع بني قيلة ويسعوا إليه. ويذهب ولفنسون (I.Welfenson) إلى أن هذه العلاقة بين غسان وبني قيلة لا يجب أن يفهم منها الدعم العسكري وإنما التزام بعدم تعرض غسان لتجارة البطون اليبيرية في سوريا¹، مثلما يؤكد أن النظر إلى قصة الفطيون على أنها مختلقة يعود أيضاً إلى انعدام الصلة بينها وبين معركة بُعات ذلك أن اليهود " كانوا متمتعين بعد هذه المعركة بمزارعهم وأطامهم وأموالهم كاملة غير منقوصة"².

ويُعدّ رأي جراتز (Graetz)، في موضوع التغيير الذي طرأ على العلاقة بين اليهود وبني قيلة، مهماً. فقد وصل بين ظهور عداوة الأوس والخزرج وبين نكبة اليهود في اليمن، إذ ليس من المقبول في اعتقاده أن يتمّ الاعتداء على اليهود في الحجاز في العصر الذي حكّم فيه ملوك متعصبون لليهودية في اليمن³. ويدعم ولفنسون (I.Welfenson) رأي جراتز (Graetz) استناداً إلى بعض مؤرخي العرب " فالحجاز الشمالية كانت في شبه تبعية لليمن في عصر وجود حمير متهودة، وأنّ واحداً من الأسرة المالكة في اليمن كان يشرف على شؤون الطوائف المختلفة في شمال الحجاز"⁴. وفي السياق نفسه يقول بركات (B. Ahmad) " يقول ابن خرداذبه (311هـ/911م) أنّ مُزربان البادية عين عاملاً على المدينة وكان يجبي الخراج. ويستطرد هذا المصدر قائلاً إنّ بني قريظة وبني النضير كانوا ملوكاً عُينوا لجمع الخراج من الأوس والخزرج"⁵. ويعزز بركات (B. Ahmad) موقفه بما أشار إليه ياقوت الحموي (626 هـ/1225م) من أنّ قريظة والنضير كانوا ملوكاً في المدينة يجمعون الخراج من الأوس والخزرج. ويستنتج ألتهايم (Altheim) أنّ هذا الوضع كان يمكن أن يتواصل لو حافظت القبائل اليهودية على سيّطرتها⁶.

جملة الأمر أنّ التحوّل في ميزان القوى لصالح بني قيلة الذي حدث في يثرب قبيل الدعوة يعود إلى عوامل داخلية تتمثل في تزايد نفوذ بني قيلة داخل فضاء بدووا يحيطون بأسراره ويطمحون فيه أن يكونوا أصحاب اليد الطولى خاصة أنّهم بقوا على الهامش لقلّة خصوبة أراضيهم، مثلما تتجلى هذه العوامل في الصراع بين اليهود أنفسهم. ويُفسّر هذا التحوّل أيضاً بعوامل خارجية تُنفهم في

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص60.

² المصدر نفسه، ص61.

³ نفسه، ص61.

⁴ بركات أحمد، محمّد واليهود، ص87.

⁵ بركات أحمد، ص68.

⁶ نفسه، ص68.

سياق إقليميٍّ موسوم بالصِّراع بين النَّصرانية واليهودية، وربّما كان لدولة غسان دور حاسم في ما حدث في يثرب من نقلة نوعيّة في العلاقة بين اليهود وجيرانهم العرب نظرًا إلى أنّ الدولة الرومانيّة ما انفكت تدعم من يقف ضدّ الفرس وحلفائهم في الجزيرة العربيّة، لذلك نراها تعزّز صفوف الحبشة في صراعها مع يهود اليمن إذ أرسلت أسطولها البحريّ لدعم حلفائها وشدّ أزرهم. ولم يُفتّ نويبي (G.D. Newby) وهو يدرس حضور اليهود في اليمن تفصيل القول في هذه المسألة، وقدم في هذا الصّدّد آراء مهمّة حول العلاقة بين اليمن والحجاز، وقد سبق أن أشرنا في الفصل الأوّل من هذا الباب إلى هذا الموضوع. ونبّه نويبي (G.D. Newby) أيضًا إلى أنّ محمّدًا كان واعيًا بطبيعة هذا الصِّراع إذ وضع دعوته في هذا الأفق منذ الصّدّمة الأولى التي لقيها في مسقط رأسه والصدّ الذي واجهه به بنو أمّه¹.

يُسهم هذا الاختبار لانقلاب موازين القوى لصالح الأوس والخزرج في تكوين صورة تقرّبيّة عن الأوضاع في يثرب قبل الدّعوة. وتزداد هذه الصّورة وضوحًا حين نعلم ما نتج عن معركة بُعث من هشاشة في العلاقات بين المجموعات المختلفة في يثرب حتّى أنّ الحياة بدّت فيها عسيرة². وقد جعلت العداوة الدّفينّة بين الأوس والخزرج من إمكان العودة إلى القتال أمرًا متوقّفًا دائمًا، إضافة إلى استمرار جفد بني قيلة وخاصة الخزرج على اليهود لأسباب اقتصاديّة وانتشار فكرة المخلّص في الحجاز ورُسوخ حلم الوحدة في الدّهنيّة العربيّة القرشيّة منذ فُصي بن كلاب³، كلّها كانت عوامل مساعدة على أن يكون حلم محمّد ممكّنًا في يثرب. والواقع أنّ الأحداث قد تواترت في مكّة بشكل

¹ D.G. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 78

أكد نويبي وعي محمّد بموازين القوى في زمنه، ذلك أنّه اختار المحور الحبيشيّ مستغلًا طمع الحبشة في موطن قدم في بلاد العرب التي خسروها، ولمّا كانت مكّة قد التزمت الحياد في الصِّراع الفارسيّ البيزنطيّ داخل أرض العرب حفاظًا على تجارتها مع اليهود وفارس فإنّ الحبشة كانت على استعداد تامّ لتقديم العون لأعدائها.

Ibid, p 79.

ولم تكن الأوضاع مجهولة في يثرب بالنسبة إلى محمّد لا سيّما بعد بيعته العقبة الثّانية بيعة الحرب. فقد تمكّن محمّد من الاستفادة من مجهودات مبعوثه مصعب بن عمير. صحيح أنّ المصادر لا تذكر إلّا أنشطته الدّعيّة المكثّلة بالنجاح، لكن للمرء أن يفترض أنّ محمّدًا قد أحاط علمًا بالأوضاع المتوتّرة في يثرب وحالة العداء المُستحكّمة بين الفرقاء، واستوعب جزءًا مهمًّا من طبيعة الحياة الدّينيّة بها. ونضيف أنّه من غير المعقول أن يخاطر النّبّيّ ويقبل مهمّة التّحكيم في يثرب وهو يجهل الأوضاع بها. ولا ريب أنّ سفره في التّجارة قد مكّنه من التّعرّف إلى أوضاع القوم.

² أضحت الحياة في يثرب بعد يوم بعث لا تُطاق ومثل ذلك أرضية ملائمة لقبول محمد حكمًا. حتى أنّ عائشة قالت مثمّنة لهذا اليوم: " كان يوم بُعث يومًا قدّمه الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في دخولهم في الإسلام، فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد افترق ملوهم (كذا) وقتل سراتهم." انظر، علي بن عبد الله السّمهوديّ، وفاء الوفاء، دار الكتب العلميّة، بيروت 1998، ط 1، ج 1، ص 173. وحول يوم بعث راجع الملحق الذي أثبتّه ناصر الدين الأسد ضمن قيس بن الخطيم: الديوان، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، دبت، صص 253-260.

³ انظر سيّد قمّني، الحزب الهامشيّ وتأسيس الدّولة الإسلاميّة، مكتبة مدبولي، مصر، ط4، 1996م، صص 15-16.

جعل محمدًا يفقد الأمل في بني قومه ويفكر في توجيه بوصلته إلى موطن بني قبيلة فكانت بيعتنا العقبه الأولى والثانية فاتحة لتحقيق طموحات محمد. وقد تطابقت هذه الطموحات مع ما كان ينشده العرب.

خاتمة الفصل

لقد احتلّ اليهود بيثرب المناطق الخصبة، وتمكّنوا بفضل المهارات التي استقامت لهم في موطنهم الأصليّ وفي بلاد العرب التّبطيّة من استصلاح أراضي مدينتهم ممّا مكّنهم من تحصيل ثروة فلاحية كبيرة، وقد ألجأت هذه الثروة اليهود إلى بناء الآطام وإنشاء الأسواق للتّخزين والتّرويح. وإذا كان بنو قريظة والنّضير قد اختصّوا بالزّراعة، فإنّ بني قينقاع كان لهم شأن آخر فقد برّعوا في الصّياعة وبعض الحرف الأخرى مثل صناعة الأسلحة. ومن ثمّ فإنّ الفلاحة والنّشاط الحرفيّ والتّجاريّ مثل ثقل اليهود الاقتصاديّ، ممّا أفرز سلطاناً سياسياً جعل كلمتهم نافذة. وأسهمت الأوضاع الإقليميّة في دعم هذه المكانة السياسيّة.

غير أنّ هذه المكانة قد تزعزعت منذ أن تمكّن بنو قبيلة بعد فترة غير قليلة من نزولهم. وقد استفاد هؤلاء من خبرة اليهود في الزّراعة، وحاكّوهم في بناء الآطام، وأسهموا في التّجارة حتّى صاروا جزءاً مهمّاً في البناء الاقتصاديّ ليثرب. وقد بلغ هذا التّمكّن درجة كبيرة بانقلاب الأوضاع الإقليميّة حين سيطر البيزنطيّون على شمال الحجاز، وأمسوا يخطّطون بوساطة ممثليهم في تخوم الجزيرة لضرب اليهود. وفعلاً انتهى الأمر باليهود إلى الاستكانة والذلّ، وباتوا في معركة بعث مجرد حلفاء للحيّين، غير أنّ هذا التّراجع لا يعني انهيارهم بوصفهم قوّة اقتصاديّة إذ تذكر المصادر المؤرّخة لسيرة محمّد أنّهم ما انفكّوا يمتلكون الثروة وأسباب تحصيلها.

هكذا أضحى الوضع في يثرب قبل الهجرة موسوماً بالتّوتر، فالأوس والخزرج أنهكتها الحرب. أمّا اليهود فقد تفرّقت كلمتهم. وإذا صحّ افتراضنا أنّ محمّداً كان عارفاً بالأوضاع في يثرب ومطلّعا على اليهوديّة، وإنّ بشكل غير دقيق، فإنّ انخراطه في اتّفاق مع الأوس والخزرج كان عمليّة واعية.

وبغضّ النّظر عن متانة الحجج التي قدّمها المستشرقون الذين تناولنا آراءهم في مسألة موازين القوى في يثرب قبل الدّعوة، فإنّ الهدف المُشترَك بينهم هو بيان خصوصيّة الطّرفيّة التي انتظمت العلاقة بين محمد واليهود بما من شأنه أن يساعد الباحث على فهم مسار هذه العلاقة التي انتهت بشكل دراميّ. ورغم ما في قراءة المستشرقين من مبالغة في تقدير قوّة اليهود، فإنّنا لا نعدم فيها وجود ملاحظات مثمرة تنير ما هو مُعتم في تبيّن العوامل الموضوعيّة التي دفعت بمحمّد لاختيار يثرب قبلة جديدة لدعوته وحملته على طرد بعضهم وتصفيّة البعض الآخر.

خاتمة الباب الأول

إنّ ما عرضنا من مباحثِ المستشرقين في مسألة حضور اليهود في بلاد العرب قبل الهجرة أفضى إلى أنّ نزولهم باليمن أو بشمال الحجاز كان منذ فترة مُبكرة، وقد اعتمد أصحاب هذه المباحث وخاصة نيوبي (G.D. Newby) على النصوص اليهودية المنحولة في تدبّر المرويات الإسلامية والفصص الكتابي المتعلّق بالموضوع المدروس، مثلما عوّلوا على بعض النقائش والنصوص القديمة. وفي هذا الصدد جاءت بحوث روبن (C. Robin) وهولند (R. Hoyland) مفيدة بمعالجتهما للمادة الأثرية في هذا الباب. وكان لهذه المباحث الفضل في تجاوز الفراغ الناتج عن صمت المصادر اليهودية عن حضور اليهود في بلاد العرب، وفي إمطة اللثام عن طبيعة العلاقة بين المكون اليهودي في يثرب والدولة الحميرية المتهوذة. ورغم ما في التّأويلات التي نطقت بها مثل هذه المباحث من شطط، فإنّها تبقى مقبولة حتّى إنّ بإمكان الباحث أن يتبنّى مقالة الحضور العريق لليهود في بلاد العرب بما في ذلك شمال الحجاز، ذلك أنّ النقائش والأحفير، إضافة إلى النصوص التاريخية تقيم الدليل على أنّ اليهود أُلّفوا بلاد العرب منذ أزمنة بعيدة. ولا غرؤ في ذلك، فالعلاقات بين بلاد العرب جنوباً وشمالاً لم تكن معزولة عمّا يحدث من صراع بين القوى الإقليمية ولم تكن خارج الفضاء التجاريّ في المنطقة، بل كانت مُخرطة في هذا الوضع انخراطاً بيّناً.

ومثلت مقالة الحضور المُبكر لليهود في شمال الحجاز فاتحة لدرس علاقتهم مع جيرانهم العرب وتدبّر طبيعة اليهودية التي دان بها اليهود في هذه المنطقة وعلاقتها بالمراكز الرّسمية لهذه الديانة.

ولئن كان المستشرقون أمثال فنسنك (A. Wensinck) وولفنسون (I. Welfenson) وفيرستون (R. Firestone) ومن دار في دائرتهم قد أدركوا أنّ اليهود قد اندمجوا في النسيج الديمغرافي والثقافي والاقتصادي والديني في يثرب، فإنّ آراءهم لم تكن واحدة حول طبيعة اليهودية، فنيوبي (G.D. Newby) قد عدّها يهودية ربانية مخصوصة مجتذرة في أدبيات سفر أخنوخ وتصفّو المركابا (merkaba) في حين يذهب فيرستون (R. Firestone) إلى أنّها تعبيرة يهودية نشأت في فضاء حرّ. وقد رأينا أنّ درس نيوبي (G.D. Newby) ومعزوز (H. Mazuz) للمسألة بالعودة إلى الأدبيات الربانية لا سيّما المنحولة منها أفضى إلى أنّ اليهودية في يثرب كانت ربانية في وجه من وجوهها. ولكننا لا يمكن نفي وجود يهودية ذات نزعة قرآنية (karaitic Judaism) مثلت أحد مراجع محمّد في جداله مع اليهود. والواقع أنّ وجهة هذا الرّأي تعود إلى الإشارات التي قدّمها (Goitein) في كتابه "من هم معلّمو محمّد الأوائل".

ولعلنا نلفي في التماثل بين التّهم التي وجهها محمّد إلى اليهود والتّهم التي وجهتها الطّائفة القرآنيّة إلى الفريسيّين أو التّهم التي كالمها القرآنيّون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر إلى اليهود الرّبانيين، حجة على ما تقدّم ذكره.

أمّا في ما يتعلّق باندماج اليهود في المنظومة القيمية العربيّة في يثرب فإننا لا نقول بانفصالهم عن هذه المنظومة في مستوى الشّجاعة ومعاني الفتوة مثلما قال هيرشفيلد (H. Hirschfeld) وإنّما نرى أنّ اليهود اندمجوا في الثقافة المحليّة ولكن في لحظات الأزمة تتجلى تركيبتهم الذهنيّة العميقة بوصفهم جماعة وظيفيّة مستقلّة عن محيطها. ولعلّ استسلامهم ونزولهم عند حُكم محمّد في المعارك المختلفة من الأدلّة على أنّهم حين تكون المسألة مصيريّة يعودون إلى عقليّتهم التجاريّة المسالمة مقترنة بالإحساس بأنهم في أرض غير أرضهم؛ في المنفى.

تكشف جملة الأخبار المتعلّقة باليهود في تلك الفترة وقصائد الشّعْر المنسوبة إلى بعضهم عن ارتباك في تحديد صورة اليهود. فأغلب الشّعراء اليهود الذين ورد جزء من مُنجزهم الشّعريّ في المصادر الإسلاميّة، هم من ناحية ينتمون إلى اليهوديّة ومن ناحية أخرى لا تتمّ قصائدهم عن دلالة لهذا الانتماء. ويتجلى الارتباك في نحت صورة اليهود في كونهم شجعاناً لكنهم يستسلمون بسرعة، وهم من ناحية أخرى يسكنهم الرّعب والخوف وفي الآن ذاته يفضلون الموت ذنباً على أن يتركوا دينهم.

إنّ الاستنتاج الذي نراه مقبولاً أنّ يهود يثرب انخرطوا في المنظومة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، إلّا أنّ ذلك لم يكن بشكل تامّ، ذلك أنّهم حافظوا على خصوصيّتهم في المجالات المختلفة. وتتبدّى هذه الخصوصيّة أكثر في الدّين. وقد تفضّل ولفنسون (I. Welfenson) إلى هذه النّقطة.

على أنّ مقالة الاندماج وتحديد طبيعة اليهوديّة لا يمكن نفهمها بمعزل عن التحوّلات التي شهدتها اليهود قبل الهجرة. وقد تدبّرنا هذه المسألة من خلال جمع ما ورد متفرّقاً في مباحث المستشرقين. ومُجمّلها أنّ اليهود قد كانت لهم اليد الطّولى في يثرب، ثمّ دارت الدائرة عليهم. فموقعهم الجغرافيّ المميّز وما ورثوه من تقنيّات زراعيّة من بلاد العرب النّبطيّة إضافة إلى استفادتهم من جيرانهم العرب القدامى والوافدين في الفلاحة قد جعل منهم قادرين على استصلاح الأرض وبلوغ درجة كبيرة من الازدهار الفلاحيّ. ويظهر تفوّقهم الاقتصاديّ أيضاً في إتقانهم لجرّف لم ينبغ فيها غيرهم مثل الصّياعة وصناعة الأسلحة. ومثل هذه الكفاءات المختلفة مكنتهم من ثروة أحوجتهم إلى بناء الأطم والحصون. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ اليهود في يثرب كانوا عنصرًا فاعلاً في الصّراع

الفارسيّ البيزنطيّ في الجزيرة العربيّة من خلال صلتهم بالدولة الحميريّة والدولة الفارسيّة نفهّما الهيمنة السياسيّة التي ترجمتها الرواية العربيّة من خلال قصّة الفطيون على ما فيها من مبالغات.

لكنّ اليهود تراجعوا سياسياً منذ حادثة أبي جُبَيْلَةَ، فانكفؤوا إلى حصونهم واستمروا حلفاء للحيين؛ الأوس والخزرج، واصطفوا حين دارت رحى الحرب مع بني قيلة كلاً مع حليفه. فَحَاربت النَّضير وقريظة مع الأوس، وقاتلت قينقاع مع الأوس. وقد كشفت معركة بُعات المعركة الفيصل عن عداة الخزرج لليهود.

وإذا سلّمنا باطّلاع محمّد منذ بيعتي العقبة على الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة في يثرب، فهنا أنّه بنى توقّعاته لنشر دعوته على هذا الأساس مثلما وضع دعوته في مكّة على المحور الحبشيّ حين أرسل أتباعه إلى الحبشة.

مثلت الفصول الثلاثة وما فيها من تحليل لأراءٍ مُمثلة للفكر الاستشراقيّ محاولة لفهم السياق الذي انتظم دعوة محمّد وما واجهه من صراع فكريّ وسياسيّ مع اليهود. وبما أنّ المدونة التي اعتمدها في البحث لا تغطّي الإشكاليّات المطروحة في هذا الباب نظراً في مصادر استشراقيّة أخرى.

ومن بين الاستنتاجات المفيدة التي رصدناها في علاقة الدّراسات الاستشراقيّة بالإشكاليّات التي تناولناها في هذا الباب أنّ أصحاب هذه الدّراسات قد سعوا إلى تكديس الحجج كيما يقيموا الدليل على أنّ الإسلام نشأ فعلاً وانفعلاً في فضاء كتابيّ يهوديّ تحديداً. لكنّ من الواضح أنّ هذا الاستدلال الذي بدّل فيه عدّد من المستشرقين جهداً كبيراً، يقوم على دراسة الدّعوة المحمّدية في سياقها التاريخيّ والحضاريّ مع التّسليم بمصادرة مفاذها أنّ الإسلام ليس ديناً أصيلاً. ومهما يكن من أمر فإنّ هذه الدّراسات التي تناولت أوضاع اليهود قبل الهجرة من مداخل مختلفة، على ما فيها من نقص، قدّمت مادّة مفيدة تجعل الباحث يتمثّل حدث الدّعوة المحمّديّة في أفق مُغيّر.

وسيكون لهذه الاستنتاجات دورٌ مهمّ في تحديد الأرضيّة التي يمكن من خلالها تفهم أنشطة محمّد السياسيّة والدينيّة والعسكريّة في المدينة.

الباب الثاني:

محمد واليهود؛ العلاقات السياسية والدينية

مقدمة الباب الثاني:

اهتمّ المستشرقون بصحيفة المدينة¹ و نالت من الحظوة ما لم تنله أية وثيقة أخرى، ولعلّ أول من خصّها ببحث جدّي ومثير هو ولهوزن (J.Wellhausen)، ثمّ جاءت دراسات أخرى عمّقت مقاربتة مثل كتاب " محمد و يهود المدينة" لفسنك (A.Wensinck)، فقد خصص فصلاً كاملاً يتعلّق بهذه الصّحيفة، وكتاب واط (M.Watt) " محمد في المدينة ". وقد أفرد لها حيّزاً في إطار دراسته لعلاقة محمد باليهود في المدينة. وقد تدبّر لها كذلك نيوبي (G.D. Newby) في سياق تتبّع مسار الأحداث الذي أدّى إلى انتصار محمد على اليهود. أمّا ليكر (M.Lecker) فقد وضع بحثاً عنوانه " دستور المدينة الوثيقة القانونية الأولى لمحمد² " محصّ فيه النّظر في الصّحيفة من جوانب مختلفة، وأحاط بقضاياها المتعدّدة الشكلية والمضمونية. وجاء نقاشه لإشكاليّات الصّحيفة مبنياً على معرفة دقيقة بالمصادر الإسلاميّة والاستشراقية. ومن المقالات المفيدة في هذا الباب نذكر مقالتي سرجنت (R.B.Serjeant) حول الصّحيفة؛ الأوّل " دستور المدينة" نشره سنة 1964 والثاني " سنة جامعة " نشره سنة 1978³، ومقال روبن (U.Rubin) " دستور المدينة بعض الملاحظات"⁴.

وقد عالج هؤلاء قضايا شكلية تتعلّق بصحّة الوثيقة وحدثها وتاريخها، وتدبّروا أمر هويّة اليهود المذكورين فيها، وناقشوا مصطلح الأمة.

ثمّ إنّ هذه القضايا المختلفة اتصّلت بأنشطة محمد في الفترة الأولى التي تلت قدومه إلى يثرب وبطبيعة علاقته باليهود. وقد اختلف المستشرقون في مقاربتهم للصّحيفة بقدر اختلاف قراءاتهم للمرحلة المدينة وما تخلّلها من صراع بين محمد واليهود سواء كان في بعده السياسي أو الدّينيّ أو العسكريّ.

¹ وردت هذه الوثيقة كاملة في كتاب فسنك " محمد ويهود المدينة"، وفي كتاب منغومري واط، " محمد في المدينة، وأورد نيوبي جزءاً منها في كتابه " تاريخ يهود بلاد العرب" (A. Wensinck, pp51-61 , G. Newby, pp 80-81)) منغومري واط، ص ص.337-342

² M.Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, The Darwin Press, INC, New Jersey, 2004.

³ R.B. Serjeant, *The Constitution of Medina*, in *Islamic Quarterly* 8(1964), 3-16.
R. B. Serjeant (1978). "The "Sunnah Jāmi'ah, " Pacts with the Yathrib Jews, and the "Tahrīm" of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 41(1): 1-42.

⁴ Uri Rubin, *The « Constitution of Medina » Some Notes*, *Studia Islamica*, No. 62. (1985) Pp 5-23.

ويتصل هذا الباب، فضلاً عن العلاقة السياسيّة بين محمّد واليهود، بالعلاقات الدينيّة وهي مسألة على غاية غير قليلة من الخطورة. فمحمّد لم يأت إلى يثرب لغاية التّحكيم وحسب، وإنّما لإثبات نبوّته وإعداد العدة للانتقام من قريش التي لم يتّسع صدرها له ولدعوته. في هذا الإطار تناول فنسك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) وبدرجة أقلّ نيوبي (G.D. Newby) منطق الاستمالة والمخالفة الذي بنى عليه محمّد علاقته باليهود مثلما تدبّروا عماد هذا المنطق وهو "ملة إبراهيم حنيفاً".

وستتناول في هذا الفصل ثلاث إشكاليّات رئيسيّة: الأولى تتصل بتحديد علاقة محمد باليهود من خلال الصّحيفة، وذلك بتمحيص النّظر في قضاياها الشّكليّة والمضمونيّة.

وننبّه في هذا الصّدّد إلى أنّنا أضطررنا في معالجتنا للقضايا الشّكليّة إلى التّدقيق في مقالات بعض المستشرقين نظراً إلى ما فيها من جدّة. ولعلّ ذلك ما يفسّر كثرة الإحالات والشّواهد، ونشير إلى أنّنا تخيرنا مسألتين هما: هويّة اليهود في الصّحيفة وعلاقتهم بالأمة. ويعود هذا الاختيار إلى سببَيْن؛ أولهما، اعتقادنا أنّ هاتين المسألتين دالتان على تحديد طبيعة العلاقة بين محمّد واليهود. أمّا السّبب الثاني فيتصل بحرصنا على الإيجاز. وننبّه في هذا الصّدّد إلى أنّنا قد استفدنا من مصادرنا الرئيسيّة في البحث بقدر ما فيها من تدقيق في المسائل المدروسة، لذلك سيكون ثمة ضُمور في الحديث عن نيوبي (G.D. Newby) في بعض الفصول، ذلك أنّ ملاحظاته فيما سندرس من قضايا على أهمّيّتها ودقّتها لم تكن مفصّلة.

وتتمثّل الإشكاليّة الثّانية في تبيّن المسلك الذي اعتمده محمّد للتحرّر من اليهوديّة التي استمالها أوّل قدمه إلى المدينة.

ولن نكتفي في هذا الباب بالتحليل والنّقد وإنّما سنقدّم وجهة نظرنا في ما يخصّ مشروع محمّد و طرائق تنفيذه.

الفصل الأول:

"دستور المدينة": القضايا الشكلية

مقدمة الفصل الأول.

لم يكن فصلنا بين القضايا الشكلية والمضمونية إلا مجرد فصل إجرائي فرضته علينا طبيعة البحث. وقد سعينا خلال هذا الفصل إلى تقليب النظر في مقالات المستشرقين المتعلقة بصحة الوثيقة وبوحدتها وتاريخها. ولم يكن مشغلنا في هذا الأمر تبين هذه المواضيع في حد ذاتها بل كنا حريصين كل الحرص على عقد الصلة بينها وبين علاقة محمد واليهود.

وسنحاول في هذا الفصل من خلال عرض آراء المستشرقين في القضايا الشكلية، أن نرصد ما لهذه الوثيقة من أهمية في الكشف عن طبيعة أنشطة محمد في المدينة وتحديد علاقته باليهود. وسنحاول البرهنة على أن محمدًا الذي جاء إلى يثرب حكمًا حاول بعد مدة قصيرة أن يضع وثيقة غايتها التخفيف من حدة التوتر بين الفرقاء. وسنستدل على أن الصحيفة لم تتكوّن من أجزاء بل هي وحدة تتضمّن معاهدتين: الأولى تخصّ المؤمنين والثانية تخصّ اليهود. وهذا الموقف مرتبط بنظرتنا الشاملة للعلاقة بين محمد واليهود والسياق الذي انتظمها وجعلها تسير في اتجاه مخصوص.

1- صحّة الوثيقة

يبدو أنّ التساؤل عن صحّة الوثيقة أمر وجيه، فليس ثمة إلى حدّ الآن ولو حجة قاطعة واحدة تقم الدليل على وجودها. وقد اعتمد الباحثون هذه الوثيقة لما لها من قيمة في تبين التاريخ المبكر لسياسة محمّد في المدينة وتحديد طبيعة علاقته باليهود، على الرّغم من أنّ رواية ابن إسحاق (ت151هـ) و أبي عبيد (ت224هـ) وهما المصدران الأقدم للوثيقة¹، تعود إلى قرنين بعد موت محمّد. ومما يزيد الشبهة حول هذه الصحيفه أنّ عددًا كبيرًا من المؤرّخين المسلمين لم يوردوا الصحيفه مثل الواقدي (ت207هـ) والبلاذري (ت279هـ)، والطّبري (ت310هـ) رغم أنّهم لم يُهملوا كبيرة أو صغيرة في حياة النّبيّ لم يُدرجوها في كتّيبهم. ولم يكن ذلك أمرًا عاديًا، بل كان مصدر شكّ حول صحّة الصحيفه وأصالتها، خصوصًا إذا علمنا أنّ ابن هشام (ت218هـ) قد نقلها عن ابن إسحاق (ت151هـ) دون إسناد، وأنّ أكثر النّاس الذين أوردوها في مصنّفاتهم نقلوها عنه.

ولمّا كان فنسك (A. Wensinck) قد أفرد فصلًا خاصًا بـ"دستور المدينة" فقد حاول تجاوز المشكل المتعلّق بغياب الوثيقة عن عدد من المصادر المهمّة المؤرّخة لسيرة محمّد.

برهن فنسك (A. Wensinck) على أنّ الواقدي (ت207هـ) والبلاذري (ت27هـ) والطّبري (ت310هـ) قد اطّلعوا دون شكّ على الصحيفه. واستند في استدلاله إلى مجموعة من المُقتطفات الدّالة الواردة في هذه المصادر². ويخلص صاحب كتاب "محمّد واليهود في المدينة" إلى القول إنّ الواقدي (ت207هـ) نقل الصحيفه بالاستناد إلى آخرين دون الاطّلاع على الأصل، أمر مُضلل. لكنّه متناسق مع منهج المؤرّخين العرب³، ذلك أنّه بداية من الواقدي (ت207هـ) حذف المؤرّخون العرب الصحيفه وأثبتوا مكانها محتوى مُتعدّدًا (متنوعًا). ويفسر كيتاني (Caetani) هذه الظاهرة بالنظرة

¹ انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص ص 143-146. وقد أورها ابن هشام قبل المؤاخاة./ انظر أبا عبيد، الأموال، ص ص 291-294.

² Ibid, p 62.

إذا قارنّا هذه المقتطفات القليلة التي أُجمل فيها مختلف الكتّاب الأصل الذي عند ابن إسحاق ومضمون الدستور، نصل إلى النتيجة التّالية:
أولاً: عبارة **عند قدومه المدينة** تواترت ثلاث مرّات عند الواقدي ومرّتين عند كلّ من الطّبريّ والبلاذري. وربّما يكون بقيّة الكتاب استقوّا هذه العبارة من عند الواقدي.
ثانيًا: عبارة **وادع (يهودها)** يمكن أن نجدها عند هؤلاء الكتّاب جميعًا.
ثالثًا: عبارة **كتب ... كتابا** ذكرها الواقدي مرّتين والبلاذري وابن خلدون والحليّ، وقد أخذوها عن نسخة ابن إسحاق الأصل، مع وجود اختلاف في حذف عبارة **'من المهاجرين والأنصار'** عند كلّ من الواقديّ والبلاذريّ، فقد ذكرّا عوضًا عنها **'بينه وبينها'** أو تحديداً **'بينه وبينهم'**. و'ها هنا تعني اليهود.
رابعًا: أمّا العبارة **المالية** عند إسحاق ' وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم'، نقلها فقط الدّياربكري والحليّ. خامسًا: العبارة **قبل الأخيرة** عند ابن إسحاق **"واشترط عليهم"** مذكورة عند الواقديّ والبلاذريّ. إذن كلّ الكتّاب قدّموا مُخصّصًا مُوجزًا للمضمون وحذفوا العبارة الأخيرة **"واشترط عليهم"**.

³ Ibid, p 63.

الدغمانية للتاريخ إذ لم يستطع هؤلاء المؤرخون أن يتخيلوا وجود الوثنيين واليهود في مرتبة متساوية مع المؤمنين. وقد أورتت هذه النظرة عجز المؤرخين المسلمين عن استيعاب محتوى الوثيقة¹.

ويؤكد كيتاني (Caetani) أن اقتصار الواقديّ (ت 207هـ) والبلاذريّ (ت 279هـ) على ذكر اليهود دون المهاجرين والأنصار يكشف عن قناعة راسخة، مفادها أن محمّدًا عقد اتفاقًا بينه وبين اليهود فقط. ولم يكن هذا الحذف غفلة أو سهوا بل هو تبرير لمسلّم محمّد في التعامل مع اليهود. فقد أطرّدوا وقتلوا نتيجة خرقهم للاتفاق الذي عقده معهم².

يقدم فنسك (A. Wensinck) حجة أخرى للبرهنة على اطلاع الواقدي (ت 207هـ) والبلاذريّ (ت 279هـ) والطبري (ت 310هـ) على الصحيفة كما أوردها ابن إسحاق (ت 151هـ) وهي تواتر عبارة "عند قدمه" في السياقات التي ذكروا فيها الاتفاق بين محمّد واليهود. ويرى فنسك (A. Wensinck) أن هذه العبارة تروم عدّ محمّد قائدًا وسيّدًا حين قديم إلى المدينة. وليس ثمة من شك في أن هذه الصفة مكنته من فرض قوانين على اليهود³. أمّا تجاهل البلاذريّ (ت 279هـ) والواقدي (ت 207هـ) والطبري (ت 310هـ) لعبارة "فأقرّهم علي دينهم" فموصول بقناعة هؤلاء الكتاب بأن محمّدًا الذي نصّ على استحالة اجتماع دينين في المدينة لا يمكنه أن يُقبَل بأيّ حال من الأحوال بالحرية الدينية لليهود⁴، لذلك فإنّ الإشارات السابقة حسب فنسك (A.Wensinck) تمثّل تمهيدًا لفهم توجهات هؤلاء الكتاب⁵.

ولاستكمال استدلاله على أنّ غياب الصحيفة عن مصادر أساسية مثل الواقدي (ت 207هـ) والبلاذري (ت 279هـ) والطبري (ت 310هـ) ليس حجة على عدم أصالة الوثيقة، يعرض فنسك (A.Wensinck) مجموعة من الروايات في كتب السيرة والحديث مبيّنًا أنّها تتضمن إشارات واضحة إلى الصحيفة⁶.

لم يفصل واط (M.Watt) القول في موضوع صحّة الصحيفة وأصالتها وإنّما أشار إلى أنّ فلهوزن (J.Wellhausen) ذكر أسباب هذه الصحّة مشيرًا إلى أنّه: "لم يكن بإمكان أيّ مزور في عصر الأمويين أو العباسيين أن يضمّ غير المسلمين إلى الأمة الإسلامية أو أن يحتفظ ببنود ضدّ"

¹ Ibid, p 63.

² Ibid, p 63.

³ Ibid, p64.

⁴ Ibid, p64.

⁵ Ibid, p 64.

⁶ Ibid, p64.

قريش ويجعل لمحمد هذه المكانة المتواضعة، مثلما أن أسلوب الوثيقة قديم، وبعض تعابيرها شأن استعمال كلمة " المؤمنين " للدلالة على المسلمين، يرجع إلى الفترة الأولى في المدينة"¹. أما نيوبي(G.D.Newby) فقد طرح مجموعة من الأسئلة حول صحيفة المدينة، ورأى أن موشيه جيل (M.Gil) قد أجاب عن إشكالية صحتها ووحدها، إذ بين أنه لم يكن لابن إسحاق (ت 151هـ) أن يزور أو يغير محتوى هذه الوثيقة من منظور المنزلة المحدودة لمحمد فيها². على أن الحجج التي ساقها فلهوزن (J. Wellhausen) أو جيل (M. Gil) يمكن أن تُعيد النظر فيها. فاللغة العتيقة مثلاً قد تكون مضمّنة للتضليل والإيهام بصحة الصحيفة.

أما في ما يخص البنود التي تضمنت تحاملاً على قريش، فإننا نلفي في حديث رواه ابن حنبل(ت 241هـ) في مسنده ما يفيد اصطفاة العباس جدّ الخلفاء ضدّ محمد في معركة بدر³. ويقيم هذا الحديث الدليل على تهافت هذه الحجّة. أي إنّ الخلافة العباسية لم تكن ترى في هذا الضرب من الروايات تحاملاً عليها. وليس بالإمكان أيضاً عدّ مكانة محمد المحدودة حجّة دامغة على أصالة الصحيفة. ففي صلح الحديبية نزل محمد عند طلب وفد قريش وافتتحه بعبارة " باسمك اللهم " و لم يُنعث فيه محمد بكونه نبياً، في حين أنّ صحيفة المدينة تضمنت عبارة البسمة وأشير إلى محمد بوصفه نبياً⁴.

إنّ أهم ما يمكن ملاحظته في الحجج المعتمدة في إثبات صحة الوثيقة أنّها تردّد في مجملها مقالة فلهوزن (J. Wellhausen) في هذا الباب.

¹ منتغومري واط، محمد في المدينة، ص 342.

² G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 80; See also, Moshe Gil, *The Constitution of Medina, A reconsideration, Israel Oriental studies* 4 (1974) pp 44-45.

³ أورد ابن حنبل حديثاً يفيد أنّ الرسول حمّل عمّه العباس مسؤولية المشاركة في بدر: " حدثنا يزيد، قال: قال محمد يعني ابن إسحاق، حدثني من سمع، عكرمة، عن ابن عباس، قال: كان الذي أسر العباس بن عبد المطلب أبو اليسر بن عمرو، وهو كعب بن عمرو، أحد بني سلمة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كيف أسرته يا أبا اليسر؟» قال: لقد أعانني عليه رجل ما رأيته بعد، ولا قبل، هيئته كذا، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لقد أعانك عليه ملك كريم»، وقال للعباس: «يا عباس، اهد نفسك، وابن أخيك عقيل بن أبي طالب، ونوفل بن الحارث، وحليفك عتبة بن جحش» أحد بني الحارث بن فهر، قال: فأبى، وقال: إني كنت مسلماً قبل ذلك، وإنما استكرهوني، قال: «الله أعلم بشأنك، إن يك ما تدّعي حقاً، فالله [ص:335] يجزيك بذلك، وأما ظاهر أمرك، فقد كان علينا، فافد نفسك» وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخذ منه عشرين أوقية ذهب، فقال: يا رسول الله، احسبها لي من فداي، قال: «لا، ذاك شيء أعطاه الله منك» قال: فإنّه ليس لي مال، قال: " فأين المال الذي وضعته بمكة، حيث خرجت، عند أم الفضل، وليس معكم أحد غيركم، فقلت: إن أصبت في سفري هذا، فليفضل، كذا ولقمت كذا، ولعبد الله كذا؟ " قال: فولذي بعثك بالحق، ما علم بهذا أحد من الناس غيري وغيرها، وإني لأعلم أنّك رسول الله". أبو عبد الله أحمد بن حنبل، مسند ابن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001، ج5، ح رقم 3310، ص 334.

⁴ انظر، الواقدي، المغازي، ج2، ص610.

يُعدُّ فلهوزن (J. Wellhausen) أوّل من قدّم حُجَجًا على صحّة الوثيقة وأصالتها. ولعلّ أبرز الحُجَج التي اعتمدها هي الغموض المُقْتَرَن بحضور القبائل اليهوديّة الكبرى، ذلك أنّه ليس لأيّ مُرَوِّر في فترة لاحقة أن يقم مثل هذا الغموض في النّص¹.

إلا أنّ فلهوزن (J. Wellhausen) قد ركّز على نسخة ابن اسحاق (ت 151 هـ) دون بقيّة النّسخ والشّروحات المصاحبة لها. وهذا التّركيز مثل عيّنًا منهجيًّا في مقالته ممّا منعه من أن يُقيم وزنًا للسياق السّرديّ الذي وضعه مؤلّفو القرون الوسطى للصّحيفة، وهذا السياق يتجاوز إعادة إنتاج النّص إلى إعادة إنتاج المعنى².

أمّا سرجنت (R.B. Serjeant) فقد عوّل في استدلاله على صحّة الصّحيفة على منهج ثقافيّ أنثروبولوجي، إذ افترض أنّ الوضع الثقافيّ واللّسانيّ قبل الإسلام نلفيه محفوظًا في بلاد العرب الجنوبيّة (اليمن). ويقوم هذا الافتراض على حجّتين؛ تتصلّ الأولى بالتّشابه بين صيغ التّعبير التي تدلّ على اختتام العهد في صحيفة المدينة وفي معاهدة الحوطة في اليمن. وترتبط الحجّة الثّانية بالتّماتل في طريقة حفظ الوثائق المهمّة عند عرب اليمن في القرن العشرين وبين عرب القرن السّابع في الحجاز. ففي اليمن يُحتفظ بهذه الوثائق في جيبٍ صغير من الجلد يقع خلف غمد الخنجر المعلق في الحزام. أمّا الصّحيفة فقد احتفظ بها حسب الرّواية التي اعتمد عليها سرجنت (R.B. Serjeant) في غمد سيف علي بن أبي طالب. ومثّل هذا التّشابه والتّماتل الحجّة الدّامغة على صحّة الوثيقة³.

إنّ المنطق الذي اعتمده سرجنت (R.B. Serjeant) ينهض على عدّ السياق الثقافيّ واللّسانيّ لجنوب بلاد العرب في القرن العشرين مشابهًا لما كان عليه عرب الحجاز في القرن السّابع. وهذا

¹ « Up to this point the authenticity of the document has been taken for granted; no one challenged this and there is no reason to do so. If the document had been a fabrication, it's other would have conformed to the criteria of later periods. No true muslim writing under the Umayyads or the 'Abbasids would have included non-Muslims in the Umma.No one would have dwelt to such an estention on the hate for Quraysh as the true enemies of God and no one would have fabricated an ordinance in which the prophet made so little direct use of his divine authority. »

"إنّ صحّة الصّحيفة أمر مفروغٌ منه حتّى هذه النّقطة، ولم يطعن أحد بذلك، وليس ثمة سبب لمثل هذا الطّعن. وإذا كانت الوثيقة قد لُقِّت فعليّ مَلْفَقًا أن يخضع في كتابتها لمعايير الفترات اللاحقة. وليس لأيّ كاتب مسلم صادق في فترة حُكْم الأمويين أو العباسيين أن يُجَمِّ غير المسلمين في الأمّة، وليس لأيّ شخصٍ أن يُقرّ إلى حدّ ما بكَراهية قريش بوصفها عدوًّا حقيقيًّا لله، وليس له كذلك أن يلقِّق مرسومًا يجعل محمّدًا لا يستعمل سلطته الدّينيّة إلا قليلًا".

A. Wensinck, *Muhammad and the jews of Medina* p 135.

انظر، منتغمري واط، محمّد في المدينة، ص 341.

² Anver Emon, (2001). Reflections on the "Constitution of Medina": An Essay on Methodology and Ideology in Islamic Legal History In *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1(1), pp. 103-133. IL: University of Chicago.

³ Ibid, p 111-112. See, R.B. Serjeant, *The Constitution of Medina*, p5-6.

المنطق محدود ولا ريب، فالقول بأن مجتمعاً ما، ولا سيما إذا كان قبلياً، لا تتغير لغته وطرائق تعاقده ومسالك حفظه لوثائقه المهمة أدليل على تخلف المجتمع العربي في القرن العشرين أكثر منه حجة على صحة الصحيفة وأصالتها. ومن ثمة يمكن أن نستنتج أن سرجنت (R.B.Serjeant) كان محكوماً بدوره بوصفه موظفاً استعمارياً، ولم يكن منهجه الانثروبولوجي والثقافي في التحليل والبحث إلا انعكاساً لهذا الدور¹.

ومن المفيد، في إطار تدبر مقالة سرجنت (R.B. Serjeant) في دفاعه عن صحة الصحيفة وأصالتها، الإشارة إلى اعتماده على نسخة ابن إسحاق (ت 151 هـ) دون نسخة أبي عبيد. ويتمثل تبريره لهذا الاختيار في أن نسخة أبي عبيد تنهض على إسناد لا يعود إلى محمد بل يقف عند الزهري (ت 124 هـ) وهو ما يحمل على التساؤل عن المصدر الذي استقى منه ابن شهاب معلوماته، في حين أن نسخة ابن إسحاق (ت 151 هـ) تخلو من هذا العيب إذ وردت دون إسناد واقتربت برواية ترجح أن ابن إسحاق قد انشغل في نقله للصحيفة بالنسخة الأصلية².

تذكر الرواية أن ابن إسحاق أخذ العلم عن عبد الله بن الحسن الإمام الشيعي العلوي، وهذا المعطى حسب سرجنت (R.B.Serjeant) يقتضي أن تكون الصحيفة على ذمة الإمام، ومن ثمة يفترض أن يكون ابن إسحاق قد اطلع عليها، لا سيما أن المصادر تتهم ابن إسحاق بالشيعة³.

وما يمكن تسجيله في دراسة سرجنت (R.B. Serjeant) أنه لم ينفذ الرواية التي عول عليها في إثبات صحة الصحيفة مثلما نقد إسناد أبي عبيد وبدلاً عن ذلك عول على مقالة التشابه الثقافي بين السياق. ويبقى تبقى حجة التي تؤكد أن ابن إسحاق أخذ الوثيقة عن مصدر مباشر يمتلكها وخو عبد الله بن حسن، مجرد تأمل. ومن ثمة فإن سرجنت فشل في التوصل إلى مقارنة منهجية وتحليلية متماسكة ومتناغمة للوثيقة. فاعتقاده باستمرار السياق الثقافي واللساني منذ القرن السابع إلى القرن العشرين يفضي إلة التقابل بين التخلف العربي وأصالة التوثيق⁴.

وفي هذا الصدد يأتي رأي ليكر (M. Lecker) مهماً في التصدي لجبية نسخة أبي عبيد. فهي عنده على قصرها مقارنة بنسخة ابن إسحاق (ت 151 هـ)، وعلى ضياع بعض البنود فيها، تتفوق في بعض النقاط القليلة⁵. و يقدم ليكر (M.Lecker) بعض الأمثلة على ذلك، فلفظة "منهم" في قائمة العرب المعنيين بالصحيفة تظهر في نسخة أبي عبيد (البنود 4-11)، وتعكس حسب رأيه القراءة

¹Ibid, pp 112-113

² Ibid, p113. See R.B... Serjeant, The Constitution of Medina, p 6.

³Ibid, p113. See, R.B. Serjeant, The Constitution of Medina, p 6

⁴ Ibid, pp 113-114. See, Serjeant, The Constitution of Medina, p5.

⁵ M.Lecker, *The Constitution of Medina*, p 191.

الأصلية¹. ولقد استنتج ليكر (M. Lecker) من خلال فحصه لإسناد أبي عبيد " أن نسختين للكتاب برواية الزهري قد وُجِدَتَا في بداية القرن الثالث متطابقتين تقريباً، وهما ذائعتان في مصر. "².

ومهما يكن الأمر فإنّ الغموض الذي عليه الصّحيفة كان دافعاً لابتأولها المستشرقون تأويلات مُختلفة يصل بعضها إلى حدّ الشّطط. ونحن إذا جمعنا مقالات المستشرقين حول صحّة الصّحيفة وخاصة مقالتي فلهوزن (J. Wellhausen) و سرجنت (R.B. Serjeant) على ما فيهما من إسقاطات وتحيزات، يمكن أن نقبل بأنّ هذه الصّحيفة صحيحة. وهو أمر مفيدٌ منهجياً في بحثنا لما لهذه " الوثيقة " من أهميّة في فكّ مغالق العلاقة بين محمّد واليهود في المدينة. إلاّ أنّ اتّفاق المستشرقين حول أصالة الصّحيفة وصحّتها يقابله اختلاف بيّن في موضوع وحدتها.

2- وحدة الوثيقة

لئن اتّفق أغلب المستشرقين على صحّة الصّحيفة فإنّهم اتّخذوا مواقف متباينة من وحدتها. ولم يكن هذا التّباين مقصوداً لذاته بل كان يكشف عن مرجعيّات مختلفة في تدبّرها.

لم يناقش فلهوزن (J. Wellhausen) مسألة تماسك الصّحيفة بل عدّها وثيقة واحدة وقد نهج فنسك (A. Wensinck) نهجه، في حين قدّم واط (M. Watt) مجموعة من الحجج تؤكّد أنّها تتكوّن من بنود كُتبت في مراحل مختلفة ثمّ جُمعت في ما بعد³. ولقد ناقش ليكر (Lecker) حُجج واط (M. Watt) بدقّة.

و يمكن أن نقدّم من خلال الجدول التّالي هذا النّقاش بالتفصيل⁴:

¹ Ibid, p191

² « ..., at the beginning of the third century of Islam at least two nearly identical versions of the Kitāb in Zuhri's recension were circulating in the Egypt. » Ibid, p192.

³ منتغمري واط، محمّد في المدينة، ص343.

⁴M. Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, pp 183-185.

ردود ليكر (M.Lecker)	حجج واط (M.Watt)
يُتصل ضمير "المخاطب الجمع المذكور" أنتم" في البند (26) بالأطراف المتعاهدة وشؤونهم الداخلية. أما ضمير المتكلم الجمع "نحن" في البند (18) "من تبعنا من يهود" و في البند (20) " كلّ غازية غزت معنا" فيتعلّق بعلاقة الأطراف المتعاهدة وحوارها مع أطراف خارجية.	أشير إلى المؤمنين بضمير الغائب المفرد المذكور "هو" ولكن في بعض الأحيان يشار إليهم بضمير المخاطب الجمع المذكور "أنتم" وفي أحيان أخرى بضمير المتكلم الجمع "نحن".
يشير البندان (28) و(24) إلى المسلمين وليس إلى المؤمنين	تتكلم الوثيقة على "المؤمنين" ولكنهم في موضعين "المسلمون"
تكرّر هذا البند (27) لخطأ في النسخ فنحن لا نجده في صيغة أبي عبيد وهو مفقود من نسخ أخرى لصيغة ابن إسحاق (ت151هـ)	يشير واط (M.Watt) مثل فلهوزن (J.Wellhausen) إلى أنّ البندين 24 (§27) و 38: "إنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين" قد تكرّرا.
يتكوّن الكتاب من وثيقة واحدة تتضمّن قسمين مميزين ؛ معاهدة المؤمنين ومعاهدة اليهود ولكلّ قسم خاتمته الخاصة	يذكر واط (M.Watt) أنّه ثمة تشابه بين بنود مختلفة في الوثيقة إذ تنتشر حسب تقسيمه للكتاب مجموعة أولى بين البنود (16-30) أمّا الثانية فتتوزّع بين البنود (36-37)
ليس ثمة من تكرار إذ البندان §§ 26 و 52، و هما بندا تحكيم ينتميان إلى أجزاء مختلفة من الكتاب (ومن ثمة) لا معنى للتدقيق فالبنود تختلف إلى حدّ كبير حسب سياقاتها	يذهب واط (M.Watt) إلى أنّ البنود 23 (§26) و42(52) تنصّ على أنّ أهل الصحيفة يجب أن يعودوا في خلافهم إلى محمّد، و بالنسبة إليه البند (42) أكثر دقّة.
لا يشبه بندا الرّوج الأوّل بعضيهما، و الرّوج الثاني يظهر قبل البند 30 و بعده.	يعلن واط (M. Watt) عن تشابه النّقاط المتعلقة باليهود في البنود 16 (§18) و 24 (§27) وفي البنود 37 (§44) و 38، والبند المكرّر هو: "أنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين..." وفعلاً، فإنّ البندين 24 و 28 متطابقان.
هذه النّقطة صحيحة فقد احتجّ فلهوزن (J.Wellhausen) كما رأينا بأنّ البند الأخير هو إضافة، و يمكن أن نقارن ذلك مع بعض التّوسّعات في الكتاب مثلما هو الأمر بالنسبة إلى يهود بني ثعلبة فقد ذكروا بعد المسافة نفسها من البندين اللّذين أشارا إليهم، وهما البندان (§§34 و 48).	البند 30 (§33): "وأن يهود بني الأوس..." و البندان 46 (§57) : " وإن يهود الأوس مواليهم و أنفسهم..." كلاهما يتحدّثان عن يهود الأوس.

يذكر ليكر (M. Lecker) أنّ أطروحة واط (M. Watt) في ما يخصّ وحدة الصحّيفة قادته إلى افتراض مفاده أنّها لم تُشير إلى القبائل اليهوديّة الثلاث. ويقتضي ذلك فرضيّة أخرى وهي أنّ الصحّيفة في شكلها الرأهن تنتمي إلى الفترة التي تلت تصفية بني قريظة وتعود أيضًا إلى بيعة العقبة. إلا أنّ هاتين الفرضيتين المتلازمتين تثيران صعوبات كثيرة من بينها حجّية الاهتمام باليهود في وقت صاروا فيه أقلية. ولا يكون حلّ هذه الصّعوبات إلا إذا عدّت الصحّيفة في شكلها النهائي عهدًا للذين تبعوا من اليهود في المدينة وشملت جميع البنود ذات الصّلة بالأشكال الأولى للصحّيفة¹.

والواقع أنّ بركات (B.Ahmad) قد تبني هذه الفكرة، إلا أنّه قدّم بيّانات تفيد أنّ اليهود لم يكونوا قلّة في المدينة إبان تصفية بني قريظة، مثلما عدّ أنّ الروايات تفنّد الوهم الحاصل عند عدد من الباحثين بأنّ المدينة خلّت من اليهود بعد حادثة قريظة². ويعزّز ما ذهب إليه بحجج تؤكّد أنّ مبالغات كثيرة لحقت بعدد القتلى في هذه الحادثة³.

جملة الأمر أنّ ليكر (M.Lecker) أقام الحجّة على أنّ الصحّيفة وثيقة واحدة تتكوّن من معاهدتين الأولى موضوعها المؤمنون والثانية موضوعها اليهود و لكليهما علامة ختامية دالة⁴.

يبدو أنّ استدلال ليكر (M. Lecker) يبقى منقوصًا إذا لم نعدّ إلى تمحيصه الدقيق للأطراف المذكورة في الصحّيفة.

يذهب ليكر (M. Lecker) إلى أنّ مقدّمة الكتاب تشير إلى أنّه بين المهاجرين والأنصار، وأنّه تضمّن موادة اليهود. وإذا كان المهاجرون قد ذُكروا في الصحّيفة فإنّ الأنصار لم يُذكروا فيها قطّ. ويفسّر ليكر (M.Lecker) هذا الحذف بأنّ مجموعات الأنصار المنصّوص عليها في البنود (4-11) جعلت الإشارة إليهم أمرًا غير ضروري⁵، في حين أنّ المهاجرين ليس لهم طوائف بل نراهم يعملون بوصفهم وحدة متضامنة، وهذا ما يبرّر التّصريح بأسمائهم⁶.

على أنّ الإشكال حسب ليكر (M. Lecker) يكمن في التّمييز بين المؤمنين والمسلمين. ويقتضي تحديد هويّة الطّائفتين تقليب النّظر في فرضيتين؛ إحداهما أنّ المؤمنين من يثرب في حين أنّ

¹ Ibid, P52 .

² بركات أحمد، محمّد واليهود، ص88.

³ انظر المصدر نفسه، ص84.

⁴ M.Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p 189.

⁵ Ibid, p 41.

⁶ Ibid, p 42.

المسلمين من قريش. وهذه الفرضية مرفوضة لأنّ المهاجرين هم ضمن المؤمنين. أمّا الفرضية الثانية فتنبّدى في أنّ المؤمنين من قريش في حين أنّ المسلمين من يثرب. وهذا في تقدير ليكر (M. Lecker) أمر مستحيل لأنّ البنود (4-11) التي عرضت عشائر الأنصار تنتهي بعبارة "بين المؤمنين". مثل هذا التمثلي المنطقي مؤداه أنّ كلاً من الأنصار والمهاجرين من المؤمنين. وهذا يعطيهم وزناً مهنماً في الصحيفة بوصفهم الطرف الرئيسيّ فيها¹.

وأدرك ليكر (M. Lecker) تحديد هوية المسلمين من خلال الصحيفة نفسها، وبالعودة إلى الأخبار التي يمكن أن تتضمن معنى آخر لهم مختلفاً عن المتداول. وفعلاً فقد انتهى إلى أنّ المسلمين الذين لم يُذكروا إلاّ مرّة واحدة في الصحيفة (البند 28) أو ربّما أُشير إليهم في البندين (46 و 48)، كانوا مجموعة يتسنّى التمييز بينها وبين اليهود من منظور النّفقة والدين (البندان 28-44) ثمّ خُصّ بالرجوع إلى خبر ورد بجمهرة أنساب قريش إلى أنّ كلمة مسلم مرتبطة بالسلم².

أمّا اليهود فلم يكونوا عند ليكر (M. Lecker) طرفاً رئيسياً في الصحيفة بل لم يندرجوا في الأمة أصلاً. وقدّم أيضاً تحليلاً دقيقاً للأطراف غير المسماة "من تبعهم ولحق بهم فجاهد معهم" باعتماد المنهج نفسه. واتّضح له بالنظر إلى فعليّ "تبع ولحق" في الصحيفة أنّ المقصود منهما هو التحوّل إلى حليف. و عزّز وجهة نظره بتفسير ابن عباس (ت 68هـ) لمعنى الالتحاق: فالرجل في الجاهلية يلحق بأخر أي أنه يصبح تابعاً و حليفاً³.

لعلّ هذا العرض الموجز لتحديد ليكر (M. Lecker) للمجموعات المذكورة في الصحيفة يبيد بعض الغموض في ما يتعلّق برده على واط (M. Watt). غير أنّ الدّراسة الحذرة التي أنجزها ليكر (M. Lecker) في شأن هذه المجموعات، رغم اعتمادها على الصحيفة نفسها وعلى صدى بعض مصطلحاتها في كتب السيرة المؤرّخة لحياة محمّد، لا تخلو على وجاهتها من التّهافت. فليس بإمكان خبر واحد ورّد في سياق مُعيّن أن يغيّر مصطلحاً متداولاً مثل مصطلح "مسلم"⁴، مثلما أنّ التعويل على قراءة واحدة لمسألة ما غير مجدٍ. فالتكرار مثلاً لا يُعزى إلى خطأ في النسخ فحسب وإتّما يعود أيضاً إلى التماثل بين الأسلوب القرآنيّ وأسلوب الصحيفة⁵.

¹ Ibid, pp 34-44.

² Ibid, p44.

³ Ibid, p 45.

⁴ ربّما يكون ثمة تمييز بين مسلم ومؤمن في الفترة الأولى للإسلام إلاّ أنّ مفاتيح هذا التمييز قد ضاعت. يذهب سرجنت (R.B. Serjeant) في التمييز بين المسلمين والمؤمنين إلى أنّ لفظ المؤمنين يعني " إعطاء الأمان" أو "الشعور بالأمان" أما لفظ المسلمين فيستعمل للتمييز بين عقيدة محمّد وعقيدة اليهود ويرى أنّ بنود الدّستور تعكس ذلك.

⁵M. Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p 186.

وكيفما قلّنا الأمر، فإنّ الغموض الحاصل في الصّحيفة سمح بهذه التّأويلات المختلفة حتّى إنّ الباحث صار يقتصر في نقده لها على مدى اتّساقها وتماسكها.

وعلى خلاف واط (M.Watt) لم يقدّم نيوبي (G.D.Newby) وجهة نظره حول وحدة الصّحيفة وإنّما اكتفى بالإشارة إلى أنّ الأسئلة المختلفة التي تتصل بالصّحيفة لا تتسنى الإجابة عنها إلّا بالتّدقيق في مسار الأحداث¹. ورغم أنّه قدّم بعض التّلميحات حول تاريخ الكتاب، فإنّنا لا نكاد نلمس أيّ إشارة إلى موضوع وحدتها. وقد مثل ذلك نقصاً في دراسته.

ومن الباحثين الذين اعتنوا بصحيفة المدينة وفصلوا القول في طبيعتها سرجنت (R.B.Serjeant). فقد كشف في دراسته الأولى "دستور المدينة" سنة 1964² عن المنهج الذي سلكه في البحث مبيناً أنّ عدّ الصحيفة وحدة صمّاء من شأنه أن يثير مشاكل عديدة³. وكان منطلقه في تقسيمها التّشابه بين العبارات النّمطيّة الختاميّة في الوثائق اليمنيّة ونظيرتها في صحيفة المدينة⁴. ولعلّ أبرز حجة على تقسيمها إلى أكثر من وثيقة أنّ اسم محمّد في الوثيقة (B) جاء متبوعاً بعبارة "صلّى الله عليه وسلّم" في حين أنّه في الوثيقتين (F) و (H) نُعتَ بكونه "رسول الله"⁵.

وقد انتهى سرجنت (R.B.Serjeant) بناء على هذه الحجّة إلى أنّ لقب "رسول الله" لم يكن مقبولاً من كلّ الأطراف المتعاقدة لأنّ الأمر كان محلّ تنازع بين عدد من المدينيين⁶.

ولم يقتصر سرجنت (R.B.Serjeant) على المنهج الأنثروبولوجيّ والثّقافي في الاستدلال على تقسيمه للصّحيفة إلى ثمان وثائق، وإنّما اعتمد في دراسته الثّانية "سنّة جامعة" على قراءة تاريخيّة إذ حاول أن يربط بين كلّ مجموعة من البنود والسيّاق التاريخي الذي انتظمها واستعان في ذلك بتفسير بل (R.Bel) للقرآن و تدقيقاته⁷.

See also, J.B. Simonsen, *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System*, Copenhagen, Akademiskb Forloge, 1988, p44.

¹ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 182.

² See, R.B. Serjeant, *The Constitution of Medina*, in *Islamic Quarterly* 8(1964), 3-16.

³ Ibid, p 9.

⁴ عبارات ختاميّة مثل: "إنّ الله على أبرّ هذه" و "والبرّ دون الإثم "

⁵ R.B. Serjeant, *The Constitution of Medina*, p 10.

⁶ Ibid, p 10.

⁷ انظر، ر.ب. سرجنت، "سنّة جامعة"، العهود مع يثرب وتحريم جوفها تحليل الوثائق المضمّنة فيما عُرف بـ "دستور المدينة"، ترجمة فوزي البديوي، مجلة الباب، العدد7، خريف 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود (صص 117-175).

لم تحظ قراءة سرجنت (R.B. Serjeant)، على ما فيها من مثابرة دالة على اطلاع واسع على الدراسات الاستشراقية وإمام كبير بكتب السيرة، بالإجماع. فقد تصدى موشيه جيل (M. Gil) لهذه القراءة مؤكداً العلاقة الوطيدة بين عناصر الكتاب. فالإقحامات المفاجئة لعناصر جديدة والتوزيعات اللسانية لا تُعدُّ حُججاً في مثل هذه الحالة، لأنّ دستور المدينة ينطوي على خصائص موجودة في القرآن¹. وسار في ركاب جيل (M.Gil) روبن (U.Rubin) مُشيراً إلى أنّ طريقة سرجنت (R.B.Serjeant) في تقسيم الدستور اعتباطية². أمّا رأي رحمان (H. Rahman) وهو تلميذ سرجنت (R.B. Serjeant) فقد جاء موافقاً لاستنتاجات أستاذه. فقد كشف عن هذا الموقف من خلال نقاشه لمقالة ستيلمان (N. Stillman) في مسألة وحدة الصحيفة. وقد عدّ ما وقع فيه ستيلمان (N. Stillman) من أخطاء شبيهاً بأخطاء كتاب السيرة في القرون الوسطى. فالقول إنّ الصحيفة خطوة مؤقتة سرعان ما سيقع التحلي عنها يتناقض مع ما تضمنته "الوثيقة" من إشارة إلى أحداث وقعت في السنة التاسعة للهجرة. ويذهب رحمان (H.Rahman) إلى أنّ موقف جيل (M.Gil) مُحير "ففي الوقت الذي قبل فيه بصلاحيّة العهد وتأويله مثلما قدّمه سرجنت (R.B.Serjeant) لم يقبل بحقيقة وجود معاهدة بين محمد و اليهود³".

والواقع أنّ جيناكيز (Ginnakis) وغوتو (Goto) ودونر (F.Donner) قد أجمعوا على تقسيم الصحيفة إلى وثائق⁴.

R. B. Serjeant (1978). "The "Sunnah Jāmi'ah, " Pacts with the Yathrib Jews, and the "Tahrīm" of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'." Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 41(1): 1-42.

¹ M.Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p 186.

² « Serjeant, who completely ignored Wellhausen study cut the constitution into no less than 8 separated documents, in what seems to be highly arbitrary manner. »

" قسّم سرجنت، الذي تجاهل بالكامل دراسة فلهوزن، الدستور إلى ثمان وثائق منفصلة على الأقل. ويبدو أنّ هذا التقسيم كان بطريقة تعسفية."

See, Uri Rubin, The « Constitution of Medina » Some Notes, note 2, p 6.

³. « While accepting the validity of the àhd and its interpretation, are presented by R.B. serjeant, he would not accept the fact that there had been a treaty between Muhammed and the Jews » Lecker, *The Constitution of Medina*, p 187.

⁴M. Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p 188.

See, Akira Goto, *The constitution of Medina, Orient*, Vol. XVIII 1982, (Pp 1-17), p 6.

نقد ليكر مقالة سرجنت (R.B. Serjeant) ودحض حُجَّجها الواحدة تلو الأخرى. فبالنسبة إليه ما قاله سرجنت (R.B. Serjeant) حول مكانة محمّد ليس دقيقاً، فوجود عبارة التّسليم من عدمها هو من عمَلِ النّساخ الكتّبة. وهذا الرّأي نلفيه في مقاربة حميد الله لدستور المدينة¹.

أمّا في ما يخصّ الصّيغ النّمطيّة الختاميّة فلا تمثّل عند ليكر (M. Lecker) حجة دقيقة تبرّر تقسيم الكتاب "الصّحيفة" إلى وثائق مستقلّة مفصولة بعضها عن بعض. ذلك أنّه يعرض هذه الصّيغ من منظور تقسيمه للكتاب إلى قسمين: فالبند § 14 "وإنّ المؤمنين المتقين على هدى" تقرأ "على هذا" والبند § 26 "وإنكم مهما اختلفتم....." يظهران في القسم الأوّل من الكتاب².

أمّا العبارات السبع الأخرى فتتوزّع على القسم الثّاني وهي البنود ... 37 و 58: و إنّ البرّ دون الإثم " تُقرأ "وأنّ البرّ دون الأثم" و البند § 43 : و "إنّ الله على أبرّ هذا" و § 47 : و البرّ دون الإثم " تُقرأ "البرّ دون الأثم", و البند § 53: " إنّ الله على أتقى ما في هذه الصّحيفة و أبرّه" و البند § 60 : "و إنّ الله على ما أصدق ما في هذه الصّحيفة و أبرّه" و § 63 : و إنّ الله جار لمن برّ و اتقى و محمّد رسول الله "صلّى الله عليه و سلّم"³.

بلغ ليكر (M. Lecker) من خلال هذا العرّض مبلغاً مكّنه من رصد ملاحظتين دقيقتين:
الأولى تتمثل في أنّ واحدة فقط من هذه الصّيغ هي بند ختاميّ أصيل يُسمّى بند التّحكيم § 26، وبه يُختتم الجزء الأوّل من الكتاب وهو معاهدة المؤمنين: "وإنكم مهما اختلفتم...." في حين أنّ سرجنت (R.B. Serjeant) قسّم الجزء الأوّل إلى وثيقتين مُفصّلتين " ..بالاعتماد على البند 14 وبند آخر : هو نصف ختاميّ، و به يُختتم الكتاب، لكنّ كلاً من ابن إسحاق (ت 151هـ) وأبي عبيد لهما بند آخر بعده § 64 : "وإنّ أوّلاهم بهذه الصّحيفة البرّ المحسن"⁴.

أمّا الملاحظة الثّانية فتتعلّق بالصّيغة الختاميّة الأولى § 14، وهي الصّيغة الختاميّة الوحيدة التي اتّخذت من المؤمنين موضوعاً لها، ذلك أنّ أربع صيغ ختاميّة في الجزء الثّاني اتّخذت من اللّهِ

¹ أكّد حميد الله أن عبارة النّبي أو رسول الله وعبارة السّلام التي تتلوّ اسم محمّد في الجزء الأخير من الكتاب، هي إضافات من الكتّبة على سبيل التّأدّب: جاء في الفقرة الثّانية و الأربعة من رواية ابن إسحاق كلمة "محمّد رسول الله" و في رواية أبي عبيد "محمّد النّبي" و تكرّرت كلمة "محمّد رسول الله" في الفقرة السّابعة و الأربعة عند ابن إسحاق و لو أنّها محذوفة في رواية أبي عبيد، و ليس معنى ذلك فيما أظنّ أنّ اليهود سلّموا برسالة محمّد صلى الله عليه و سلّم، بل لعلّ بعض نساخ هذه الكُتب التّاريخيّة زاد هذه الكلمات تأدّباً لأنّ عند ابن إسحاق في الموضوعين زيادة "صلّى الله عليه و سلّم" في الآخر. ولا أحسب أنّ يكون النّبي كتب أو أملى ذلك بنفسه.، محمد حميد الله، أقدم دستور مسجّل في العالم وثيقة نبوية مهمّة، مقالة نقلها من الهنديّة إلى العربيّة أبو الحسن عليّ الحسني، الجامعة العثمانيّة بحيدر آباد الدكن، 1938، ص 110.

² M Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p 189.

³ Ibid, p189.

⁴ Ibid, p189.

موضوعاً لها. وعدّ ليكر (M.Lecker) هذه الملاحظة والتي سبقتها دليلاً على أنّ الصّحيفة تتكوّن من مُعاهدتين : إحداهما موضوعها المؤمنون والثانية موضوعها اليهود¹.

ومن الملاحظات التي سجّلها (M. Lecker) وهو يقرأ مقالة سرجنت (R.B. Serjeant) حول وحدة الوثيقة "الصّحيفة" أنّ قائمة العشائر اليهودية في تحليل سرجنت (R.B. Serjeant) تشكّل وثيقة مستقلة. إلاّ أنّه لم يذكر في هذه القائمة موالى ثعلبة وبطانة يهود الذين تمّ التنصيص عليهم في الوثيقة في بند آخر "29". وصرّح ليكر (M.Lecker) من هذا المنطلق، أنّه إذا صحّ ما بيّنه من أنّ يهود بني ثعلبة وموالى ثعلبة يتصلان بثعلبة نفسها، فإنّ ظهورهما في وثيقتين منفصلتين أمر غير مقبول².

وفي هذا السياق يمكن أن نتمثّل قول ليكر (M. Lecker) وهو يحدّد الأطراف المعنية بالصّحيفة وتحديدًا يهود بني ثعلبة: " يهود بني ثعلبة بني فلان وهُم المجموعة اليهودية التي لا نجد لها نظيراً في قائمة المشاركين العرب (بني فلان). بناء على ذلك يجب أن يكونوا يهود ثعلبة "ابن الفطّيون". وفي هذه الحالة يهود بني ثعلبة هم ببساطة "يهود ثعلبة" وليس اليهود الذين هم حلفاء "موالى ثعلبة"، والأمر نفسه ينطبق على يهود بني قريظة والنّضير، لأنهم ببساطة قريظة والنّضير، وكذلك نصارى بني تغلب هم مسيحيّو بني تغلب"³.

إنّ أهمّ ميزة لعمَل ليكر (M. Lecker) هو محاولته فهم الكتاب "الصّحيفة" من داخله، مع الاستئناس بإطلاع واسع على كُتُب السيرة المؤرّخة لحياة محمّد. وقد مكّنه هذا المنهج والإطلاع من صياغة مقالة متماسكة لوحدة الصّحيفة، إلاّ أنّ نقده لسرجنت (R.B. Serjeant) خاصّة ينطوي على بعض التناقض بل العيوب، لأنّ قيمة عمل سرجنت (R.B. Serjeant) تكمن في مقاله الدقيق "سنّة جامعة" سنة 1978 إذ اعتمد فيه الباحث السياق التّاريخي والقرآنيّ في تناوله للصّحيفة. ويبدو أنّ تقسيمه لها إلى وثائق يعود، فضلاً عن التّشابه بين تعاطي المسلمين في القرن السّابع مع صحيفة المدينة صيانة وحفظاً مع تعاطي عرب القرن العشرين في اليمن "حضر موت"، إلى ملاحظة بل (Bel) الوجيهة حول تقسيم الصّحيفة إلى وثائق مستقلة بالاستناد إلى تفسيره للقرآن.

¹ Ibid, p189.

² Ibid, pp 189-190.

³ « The yahud Bani Tha'laba are our starting point since they are the only Yahud Banu so-and-so group that does not have a conterpart. Concequently they should be identified with the Jewish tribe of Tha'laba (b. Fatyoun). In this case Yahud Bani Tha'laba were simply « the Jewish Bani Tha'laba », not « the Jews who were client of the Arab Bani Tha'laba ». Similarly, yahud bani qurayza wa-l- nadir, were simply the Quraiza and Nadir, and nasara taghlib were the christian of Taghlib. » M. Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, pp 189-190.

جملة الأمر أنّ فنسنك (A. Wensinck) قد اقتفى أثر فلهوزن (J. Wellhausen) في اعتبار الصحيفة وحدة متماسكة تضمّنت عهدًا بين المهاجرين والأنصار من جهة، وموادعة اليهود من جهة أخرى.

أمّا واط (M. Watt) فاستند إلى بعض الخصائص اللغوية في الوثيقة وما فيها من تشابه ليصوغ مقالة تنصّ على أنّ الصحيفة تتكوّن من أجزاء كُتبت في أوقات مختلفة. وقد نحا سرجنت (R.B. Serjeant) نحو واط (M. Watt) ولكن من منطلقات مختلفة عوّل فيها على منهج أنثروبولوجي لساني في إثبات صحّتها وتقسيمها، وعلى منهج تحليلي تاريخي عماده عمل بل (Bel) في اختباره للقرآن.

وجاءت دراسة ليكر (M. Lecker) المتأخّرة شاملة ودقيقة إذ صوّب فيها النظر إلى الصحيفة في ذاتها ودقّق مقالته بتمحيص النظر في المصادر الإسلامية المؤرّخة لسيرة محمّد. ورغم ما في دراسته من نقائص فإنّ مقالته حول وحدة الوثيقة "الصحيفة" تبدو أكثر صلابة لارتباطها بتصوّر واضح للأطراف المُندرجة فيها: (المسلمين، المؤمنين، اليهود.....) ويبدو أنّ قوله إنّ الوثيقة وحدة تتكوّن من قسمين: الأول معاهدة المؤمنين والثاني معاهدة اليهود هو قول تؤيّد الوقائع. فالأوضاع في المدينة كانت هشة والسلم الذي أعقب معركة بُعثت كان مهددًا بالزوال خاصّة أنّ مشاكل الديّات (جمع دية) لم تُحسم بعد، لذلك فإنّ محمّدًا الذي قبل به الأوس والخزرج نبيًا وحكمًا كان لزامًا عليه أن يجد تسويات فعلية تضمّن الأمن للأطراف جميعها وتكفّل لهم الحرّية الدينية. وهذا المطلب السياسي كان يسير بالتوازي مع جدل ديني بين محمّد واليهود انتهى بقطيعة. وحتى نفهم طبيعة المطالبين الديني والسياسي لمحمّد علينا أن نتدبّر أمر تاريخ الصحيفة.

3- تاريخ الوثيقة

يرتبط الاختلاف في وحدة الصحيفة عضوياً بتحديد تاريخ لها. يذهب فلهوزن (J. Wellhausen) وفنسنك (A. Wensinck) إلى أنّ الصحيفة صيغت في السنة الثانية للهجرة. ولم يكن فنسنك (A. Wensinck) مقتنعاً بأنّ الصحيفة كُتبت مباشرة بعد الهجرة مثلما نصّ على ذلك ابن إسحاق (ت 151هـ)، ذلك أنّ محمّدًا لم يستأنس بالأوضاع بعد¹. ومثل هذا الفعل السياسي يتطلّب حنماً دراية بمختلف أطراف الصّراع. ويضيف فنسنك (A. Wensinck) أنّ البند 25 في الصحيفة يشير إلى أنّ القطيعة قد حدثت مع اليهود². إذ حاول محمّد طيلة سنة كاملة مشى فيها في ركاب اليهود استمالتهم ظلًا منه أنّ دعوته تتطابق مع ما يؤمنون به. إلاّ أنّه حين اكتشف عداؤهم المبدئي له لأنّه لم يكن من

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, pp 70-71.

² Ibid, p71.

نسل داود، قطع معهم وأرسي دعائم دعوته على منطلقين: منطلق الإبراهيمية "ملة إبراهيم"، ومنطلق المخالفة: مخالفة اليهود. والواقع أنّ فنسنك (A. Wensinck) قدّر أنّ الإعلان عن ملة إبراهيم كان متزامناً والقطيعة مع اليهود. وقدّر أنّ الصحيفة لا يمكن أن تكون بعد بدر. فليس من المعقول أن نتصور محمّداً يعدّ اليهود بالمساعدة ضدّ الأعداء في الدّاخل والخارج وبحريّة العبادة و يعلن يثرب حرّماً، وهو يستعدّ لمُحاربة بني قينقاع¹.

أمّا واط (M. Watt) فيذهب إلى أنّ الصحيفة لم تُوضع مرّة واحدة بل قدّدت في أزمنة مختلفة ربّما تغطّي حسب رأيه فترة تمتدّ من العقبتين الأولى والثّانية إلى ما بعد تصفية بني قريظة. ويرى واط (M.Watt) أنّ الصحيفة اتّخذت بعد هذه الحادثة الدّراميّة شكلها النّهائي². وهذه الفرضيّة لا يمكن الإقرار بها إلّا إذا سلّمنا بأنّ القبائل اليهوديّة الثّلاث الكبرى لم تكن طرفاً في الصحيفة³.

أمّا نيوبي (G.D. Newby) فقد اتّخذ من التّمحيص في مسار الأحداث وتحديدًا طبيعة العلاقة الدّينيّة والسياسيّة بين محمّد واليهود سبباً ناجعاً لضبط الزّمن المُفترَض للصحيفة.

ويبدو في نظر نيوبي (G.D. Newby) أنّ محمّداً قد استمال اليهود أوّل مقدّمه إلى يثرب فصام صومهم وأجاز طعامهم، واستقبل قبلتهم. وهذا ما يجعل من إدراج اليهود في الأمّة أمراً مقبولاً ومعقولاً. ومثل هذا التّوجّه ليس بإمكانه أن يحدث قبل السنّة الثّانية للهجرة لأنّ محمّداً قد أصبح قائداً سياسياً بسط نفوذّه على المدينة وتحكّم في مسار الأحداث، ولم يعد منطق الاستمالة يعنيه⁴.

على أنّ سرجنت (R.B. Serjeant) سار في درّب واط (M. Watt)، فالصحيفة عنده تتكوّن من وثائق ثمان تمتدّ على فترة زمنيّة طويلة تصلّ إلى السنّة التّاسعة للهجرة. أمّا ليكر (M.Lecker) فيذهب

¹ Ibid, p71.

² منتغمري واط، محمّد في المدينة، ص 346. "ويمكن إعادة تكوين الوثيقة بصورة افتراضية على الشكل التالي: أقدم البنود حتى البند 15 أو 16 (أو 19، 23) يمكن أن تمثّل نص اتفاق وقع بين محمّد وقبائل المدينة في العقبة، أو يمكن أن يكون قد أعدّها النّقباء بُعيد الهجرة. وهي تُعالج المشاكل التي أثارها ضرورة المحافظة على السّلم بين القبائل العربيّة. ثمّ أُضيفت إلى هذه البنود بين وقت وآخر، حسب الحاجة، بنود جديدة كما حُذفت البنود المتعلّقة بقريظة والنضير. وتعني كلمة "صحيفة" التي نجدها في البنود 22-47 وثيقة مكتوبة يرضى بها الفرقاء. وتعني جملة أهل الصحيفة" اليهود والمسلمين معاً، وينتمي للوثيقة بالمعنى الذي أشرنا إليه البنود المتعلّقة باليهود من 14-25 (أو من 14-38). وإذا أوّلنا البند 36 على أنّه يتعلّق باليهود ربّما كان البند 16 جزءاً من المعاهدة التي وقعت مع الأوس والخزرج والتي سبق الاتفاق الرّسمي الذي عُقد مع اليهود في الصحيفة." نفسه، صص 346-347.

³ سنقدّم في الفصل الثّاني من هذا الباب - حين نناقش مسألة هوية اليهود المعنيين بالصحيفة- الحجج التي تؤكّد أنّ القبائل اليهوديّة الثّلاث لم تكن معنيّة بالصحيفة.

⁴G.D. Newby, *A History of Arabia*, p 86.

مذهب جيل (M.Gil) الذي يرى أنّها تندرج ضمن الأعمال الأولى لمحمد في المدينة¹. ومن الواضح أنّ قراءة ليكر (M. Lecker) لها صدق في كُتُب السيرة. فابن إسحاق (ت 151هـ) ينزّل الكتاب قبل المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وينزله أبو عبيد(224هـ) بعد قدوم الرسول إلى المدينة بفترة قصيرة. وكان ذلك قبل أن ينتصر الإسلام ويأمر بسلب الحرّية من أهل الكتاب².

ومن الآراء المتفردة في هذا الباب نذكر رأي بركات (B. Ahmad) الذي اختط لنفسه في تحديد تاريخ الصحيفة منهجًا خاصًا، وقدم حُججًا للإقناع بأنّ هذا التاريخ يعود إلى السنة الخامسة للهجرة أي بعد تصفية بني قريظة⁵. ولم يرَ بركات (B. Ahmad) في ما أورده ابن إسحاق (ت 151هـ) من أنّ الصحيفة عُقدت في السنة الأولى للهجرة حجة دالة، لأنّ كتاب السيرة يختلفون حتّى في تواريخ الأحداث الكبرى. وذهب بركات (B.Ahmad) إلى أنّ الصحيفة تحتوي على بيّانات واضحة تدلّ على تاريخها، لكنّ المؤرخين لم يتفطنوا إليها³.

ومن بين أبرز الحجج التي اعتمدها بركات (B. Ahmad) في الإقناع بوجهة نظره أنّ القبائل اليهودية الكبرى لم تُذكر في الصحيفة ممّا يعني أنّ العهد كان بين محمد وأتباعه ومن تبقى من اليهود. وهذه الحجّة تؤيدها الوقائع إذ لم تغادر القبائل اليهودية "يهود بني عوف/ يهود بني النجّار/ يهود بني ساعدة/ يهود بني جُشم/ يهود بني الأوس/ يهود بني ثعلبة/ يهود بني الشطننة/ يهود بني حارثة/ يهود بني قينقاع" المدينة بعد طرد النضير وتصفية مقاتلة بني قريظة. ولئن ذُكرت أسماء هذه القبائل في الصحيفة فإنّ يهود بني زريق وبني الحارثة أوردهما ابن إسحاق (ت 151هـ) في قائمة أعداء الرسول من اليهود⁴.

ويضيف بركات (B.Ahmad) أنّ المصادر الاستشراقية لا تشير إلى أنّه تمّت هجرة جماعية لليهود في زمن محمد⁵. ووفق هذا المنطق يمكن قبول افتراض واط (M. Watt) أنّ الصحيفة في شكلها النهائي اعتنقت بالمتبقيين في المدينة من اليهود بعد تصفية بني قريظة. وقد عزز بركات (B. Ahmad) رأيه بما ورد من إشارات في كُتُب السيرة تؤكّد وجودهم بعد حادثة قريظة. من ذلك أنّ ابن سعد (ت 230 هـ) يقول " إنّ الرسول لما أمر أصحابه بالاستعداد لغزوة خيبر شقّ ذلك على من بقي من اليهود"⁶، ومن ذلك أيضًا أنّهم لم يقفوا مكتوفي الأيدي حين أمر الرسول بإعداد حملة ضدّ

¹ M.Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p 182.

² انظر القاسم بن سلام، الأموال، ص 296.

انظر عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، صص 146-147.

³ بركات أحمد، محمد واليهود، ص 82.

⁴ نفسه، صص 83-84.

⁵ نفسه، ص 84.

⁶ انظر ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 2، ص 634.

البيزنطيين. فقد اجتمع اليهود في بيت سُؤيْلَم اليَهُودِيّ وحاولوا تثبيط العزائم، فكان جزاء سُؤيْلَم أن أُحْرِقَ بيته¹. تبدو هذه المعلومات مُثْمرة لأنها تكشف عن استمرار اليهود في أنشطتهم المُعادية لمحمّد بعد تصفية بني قريظة. وتؤكد أيضا أنه من قبيل الوهم الاعتقاد أنّ المدينة حُلّت من اليهود بعد طرد النّظير وقريظة.

وقد أجاب بركات (B. Ahmad) عن تساؤل واط (M. Watt) حول حجّية الاهتمام باليهود في الوقت الذي كانوا فيه قلة، بتقديم بيانات عدديّة تبيّن أنّ عددهم في المدينة يُقارب 36000 أو 42000¹. ويعود بركات (B. Ahmad) في مسار الاستدلال على مقالته في تاريخ الصّحيفة إلى القرآن مؤكّداً أنّه يتضمّن إشارات تدلّ على وجود اليهود في المدينة بعد إجلاء قبائلهم الثّلاث. يقول بركات (B. Ahmad) " فهناك اتفاق عامّ على أنّ سورة المائدة هي آخر ما نزل من القرآن عند نولده (T. Nöldeke) نرى أنّ بعض آياتها نزلت بين 2هـ و7هـ. وقد نزلت الآيات 45-55 من سورة المائدة بعد ما أسماه مذبحة بني قريظة و قبل غزوة بدر."².

إنّ الآراء المختلفة التي عرضناها يمكن أن نُعيد النّظر فيها. فما ذهب إليه فنسك (A. Wensinck) يفقد حجّيته إذا سلّمنا بأنّ القبائل اليهوديّة الثّلاث لم تكن جزءاً من الصّحيفة. أمّا في ما يخصّ القطيعة التي عدّها علامة زمنيّة تدلّ على تاريخ الصّحيفة، فهي قطيعة لم تحدث دفعة واحدة، ذلك أنّ هاوتينغ (Hawting) بيّن أنّ محمّداً لم يقطع صلته باليهود حتّى عندما كان بصدد مهاجمته لهم³. أمّا إقرار فنسك (A. Wensinck) بأنّ تاريخ الصّحيفة لا يمكن أن يكون بعد مقدّم محمّد المدينة مباشرة نظراً إلى عدم استئناسه بالأوضاع بعد، فيمكن أن نعترض عليه، ذلك أنّ محمّداً كان يعلم تفاصيل الصّراع بين الأوس والخزرج وما نتج عنه من هشاشة في العلاقات، فتوقّع أن يكون التّحكيم بين القبائل مدخلاً للتّحكّم في ضمائرهم الدّينية. وإذا دقّقنا في مقالتي سرجنت (R.B. Serjeant) وواط (M. Watt) لاحظنا أنّها لا تصمّدان أمام نُقود ليكر (M. Lecker) التي سبق أن فصلنا القول فيها.

أمّا مقالة بركات (B. Ahmad) فرغم تماسكها فإنّ المدخل إلى نقضها واضح. فالانتصارات التي حقّقها محمّد وأخرها تصفية أحد أكبر مُناوئيه، وهم بنو قريظة، لم تكن لتسمح له بعقد معاهدة مع اليهود الذين بانوا أضعف من أن يكونوا شريكاً سياسياً مُميّزاً. وإن اعترض معترضٌ وقال إنّ بركات (B. Ahmad) أقام الدّليل على أنّ اليهود الذين تبوّوا في المدينة كانوا من الكثرة إلى درجة

¹ نفسه، ص 84.

² المصدر نفسه، صص 84-85.

³ See G.R. Hawting, *The Origins of the Muslim Sanctuary, Studies in Arabic on First Century of Islamic Society*, ed.G.H.A. Juynboll (Carbondale, III : Univesity of Southern Illinois Press (1982), Pp. 23-47.

تقتضي الاهتمام بهم، فإننا نذهب مذهب فنسنك (A. Wensinck) في أنّ كُتِبَ السّيرة ضحمت عدد اليهود الذين صار عنهم محمّد لثبّين أنّ مشيئة الله هي الغالبة.

خاتمة الفصل:

بيّن المستشرقون الذين عرضنا آراءهم بطرائق مختلفة صحّة الوثيقة. ويمثّل هذا الموقف الذي لا تدعمه حجج أثرية دقيقة رغبة من هؤلاء لاستثمار هذه الوثيقة لتبديد الضباب الذي يغشى فترة الإسلام المبكر. وقد توصلنا إلى أنّ التسليم بصحّة هذه الوثيقة مفيد في مسار بحثنا وإلى أنّ ما قدّمه المستشرقون من أدلة على صحّتها يكفي لإعدها مصدرًا مفيدًا لاستجلاء طبيعة العلاقة بين محمّد واليهود.

أما فيما يخصّ تاريخ الوثيقة ووحدها فقد رجّحنا رأي ليكر (M.Lecker)، ذلك أنّها لم تُعقد في منتصف السنة الثانية هجريًا مثلما ذهب إلى ذلك فنسك (A.Wensinck)، وهي ليست مجموعة من المعاهدات عُقدت في فترات متباعدة ثمّ تمّ رتقها بعد تصفية بني قريظة مثلما بين ذلك واط (M.Watt)، وهي أبعد من أن تكون قد عُقدت بعد السنة الخامسة هجريًا لتنظيم العلاقة بين محمّد ومن تبقى من اليهود في المدينة، كما أكّد ذلك بركات (B.Ahmad)، بل هي إجراء قام به محمّد بعد قدومه بقليل إلى يثرب قصد إحلال الأمن فيها. وكان هذا الهدف هو الأهمّ في جدول أعمال محمّد الأولى لا سيّما أنّ الأوضاع كانت متوتّرة بين الفرقاء منذ معركة بعثت حتى أنّ الحياة صارت لا تُطاق. وإذا سلّمنا بأنّ محمّدًا قد التقى بالأوس والخزرج في مناسبتين؛ بيعتي العقبة الأولى والثانية، فأحاط علمًا بالأوضاع السياسيّة في يثرب، ووضع مخطّطًا لإنجاح مهمّة التّحكيم التي أنيطت بعهدته، نفهم أنّ أوّل إجراء يجب أن يقوم به هو تسوية المشاكل العالقة بين الفرقاء. ولعلّ قُوم المهاجرين بوصفهم عنصرًا جديدًا في التركيبة الاجتماعيّة ليثرب قد عجلّ بتنفيذ هذه المهمّة.

ولم يكن الاختلاف بين المستشرقين في مقارنة القضايا الشكليّة إلّا جزءًا من اختلافهم في تحديد العلاقة بين محمّد واليهود، لذلك فإنّ مواقفهم سنتباين حول هوية اليهود في الصحيفة ومنزلتهم في الأمة.

الفصل الثاني

"دستور المدينة": القضايا المضمونيّة

مقدّمة الفصل:

ارتبطت اختلافات المُستشرقين في تحديد وَحدة الصّحيفة وتاريخها ارتباطاً وثيقاً باختلافاتهم في تعيين اليهود المعنّيين بها، وطبيعة علاقتهم بالأمة.

سندرس في هذا الفصل مسألتين: الأولى موضوعها هويّة اليهود الذين اهتمّت بهم الصّحيفة وخصّتهم بمجموعة من البنود تتعلّق بواجباتهم وحقوقهم. أمّا المسألة الثّانية، فتدور حول علاقة اليهود بالأمة المنصوص عليها في الصّحيفة.

وسنعمد في تدبّر هاتين المسألتين المهمّتين في الصّحيفة إلى عرض آراء المستشرقين وتحليلها ونقدتها لنُدرك بعد ذلك تصوّرنا القائم على التّعديل أو التّرجيح أو التّأسيس.

وسنُبرهن في هذا الفصل على أنّ اليهود المعنّيين في الصّحيفة ليسوا يهود قينقاع أو النّضير أو قريظة بل هم المجموعات اليهوديّة التي فقدت انتماءها القبليّ وصارت في تبعيّة مطلقة للعشائر الأوسيّة والخزرجيّة التي تُقيم بين ظهراينها وفق الأعراف القبليّة المعهودّة. وسنستدلّ أيضاً على أنّ هؤلاء اليهود مثّلوا جزءاً من الأمة. وعماد تصوّرنا للمسألتين اللّتين سنناقشهما في هذا الفصل هو المهمّة العاجلة التي فرّضها الوضّع المتوتّر في يثرب، وهي إحلال الأمن.

ورغم أنّ نقاش مسألة الحرم ومكانة محمّد من المسائل التي تحتاج درساً عميقاً لسبّر أغوار الصّحيفة، فإنّنا لم نعرض لها نظراً لأنّ البحث لا يتّسع لذلك، فضلاً على اعتقادنا بأنّ توسيع النّظر في علاقة اليهود بالصّحيفة وضبط منزلتهم في الأمة، يكفي لبناء تصوّر مقبول عن سياسة محمّد مع اليهود إبّان قدومه إلى يثرب حكماً ونبياً.

1- هويّة اليهود في صحيفّة المدينة:

إنّ عمدة المسائل في دراسة صحيفّة المدينة هي هويّة اليهود فيها. وقد اتّخذ المستشرقون موقفين من هذه المسألة: الأوّل يذهب إلى أنّ القبائل الثلاث الكبرى ذكّرت في الصحيفّة. أمّا الثاني، فيعتقد أنّها لم تكن معنيّة بهذه المعاهدة. والواقع أنّ كلّ موقف يتّصل بتصوّر مخصوص لتاريخ الصحيفّة ووحدتها.

لم يختلف فنسك (A. Wensinck) عمّا ذهب إليه فلهوزن (J. Wellhausen). فقد أقام الحجّة على أنّ القبائل اليهوديّة الكبرى جزء لا يتجزأ من الصحيفّة، إذ يمكن الإشارة إليهم في أيّ مكان بأسماء العشائر الخاصّة بهم¹. و يحتجّ فنسك (A. Wensinck) على هذا الموقف بأنّ محمّدًا كان بإمكانه فعلاً أن يصوغ وثيقة أكثر اتّساقاً وأمانة لا تضع هذه العشائر التي طردها بلا رحمة على قدّم المساواة مع العناصر المذكورة أعلاه من مجتمع المدينة².

و يضيف فنسك (A. Wensinck) أنّ الروايات التي اتّهمت بشكل أخرق اليهود بنقض العهد لا تذكر هذه المساواة، إضافة إلى ذلك فإنّ كُتّب السيرة ما كان لها أن تدافع عن إجراءات اتّخذها محمّد ضدّ اليهود إذا لم يكونوا جزءاً من هذا الاتّفاق³. ويتفق فنسك (A. Wensinck) مع فلهوزن (J. Wellhausen) على أنّ اليهود المذكورين في الصحيفّة ليسوا عرباً قد تهوّدوا، لأنّ هدف محمّد هو

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p69. See also, J. Wellhausen, *Muhammad's constitution of Medina*, in Wensinck, p 129-130.

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 69.

³ Ibid, p 69. « Sprenger however thought that the reference was not to indigenious Jews but to the member of the Awsī and khazrajī clans who had accepted Judaism. The Jews with whom we are concerned here, and with whom almost all of the second part of the document is concerned, had far too much autonomy. Moreover, only Jewish groups, not Jewish individuals are mentioned. The Awsīs and khazrajīs who had become Jews are not mentioned separately because they were still considered to belong to their clans even after conversion. Such Jews could have neither bitana no confederates, as did the Jafna and Shutayba. Furthermore, they were no free to decide whether to participate in war when their clan was involved. Moreover, they would not have constituted a political entity and not have made contracts. »

" اعتقد سبرنجر، مع ذلك، أنّ الإشارة لا تتّصل بيهود أصليين بل بأفراد من عشيرتي الأوس والخزرج تهوّدوا. (ثمّ إنّ) اليهود الذين يعنوننا هنا، والذين قصدهم الجزء الثاني من الوثيقة برمته، كانوا على درجة من الاستقلال الذاتي. إضافة إلى ذلك، لم تقع الإشارة إلى أفراد بل إلى مجموعات يهودية تحديداً. ولم تقع الإشارة (أيضاً) إلى الأوسيين والخزرجيين المتهوّدين على جدّة، فرغم تهوّدهم مازال يُنظر إليهم بوصفهم ينتمون إلى عشائرهم. ولم يكن لمثل هؤلاء اليهود بطانة ولا حلف مثلما هو الأمر بالنسبة إلى جفنة. فضلاً عن ذلك لم يكونوا أحراراً في تحديد مشاركتهم من عدمها في الحرب التي تعقدها العشيرة التي ينتمون إليها. ولم يكن بإمكانهم كذلك تكوين وحدة سياسيّة أو عقْد معاهدات."

J. Wellhausen, *Muhammad's Constitution of Medina*, in A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, pp 129-130.

جعل المدينة وحدة متماسكة. وليس بإمكانه أن يفعل ذلك ونصف سكان المدينة مُقَصَّون. فضلاً عن ذلك فإنَّ الصَّحيفة في البنود 24 و37 و45 تشير إلى يهود منظمين و ليس إلى أفراد ينتمون إلى بني قبيلة¹.

يبدو أن جيل (M. Gil) قد قبل مقالة فلهوزن (J. Wellhausen) في شأن هويّة اليهود في الصَّحيفة، فهم ينتمون إلى الأُمَّة بوصفهم حلفاء للعشائر الإسلاميّة. و بالاعتماد على ملاحظة فلهوزن (J. Wellhausen) التي تفيد أنّ الصَّحيفة لم تُشَرِّ البتّة إلى الخرج وإمّا إلى خمّس عشائر تنتمي إليها، رأى جيل (M. Gil) أنّ هذا الوضع ينطبق على القبائل اليهوديّة الرئيسيّة².

على أنّ نظرة واط (M. Watt) للمسألة جاءت في شكل افتراض بناءً على أنّ الصَّحيفة لم تُشير إلى القبائل اليهوديّة الثلاث. " وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الوثيقة في شكلها الحالي تعود إلى الفترة اللاحقة لإقصاء قريظة³. ولكنّه في الوقت ذاته يتظنّن على هذا الأمر لأنّ اليهود كانوا قلّة بعد هذه الحادثة. و ما كان لمحمّد أن يُولِّيهم كلّ هذا الاهتمام⁴. مثل هذه الافتراضات جعلت واط (M. Watt) يميل إلى أنّ الصَّحيفة كُتبت في أوقات مختلفة وأنّ أجزاءها رُتقت بعد تقتيل بني قريظة⁵. وينتهي واط (M. Watt) بناءً على منطق التاريخي واللّسانيّ في تدبّر الصَّحيفة إلى ما رآه فلهوزن (Wellhausen) في فهم عبارة " تهودوا". فالعشائر اليهوديّة القليلة التي أُوردَها السّمهودي (ت 911هـ) في قائمته أصبحت إلى حدود الهجرة دون أهميّة سياسيّة تُذكر حتّى إنّ المصادر المؤرّخة لسيرة محمّد لم تُشير إليها. وهم في الصَّحيفة بكلّ بساطة يهود النّجار ويهود الحارثة....⁶.

أمّا روبن (U. Rubin) فيسلك مسلكاً مجانباً لمنتغومري واط (M. Watt) في معالجة هذه المسألة، (يهود بنو) تُشير إلى المجموعات اليهوديّة المجهولة الإسم وليس إلى القبائل اليهوديّة الكبيرة، وهذه مجموعات لا تمتلك مجالاً خاصّاً بها أو ليس لها انتماء قبليّ مُميّز فهي تمتلك علاقاتٍ حُلفٍ مع قبائل عربيّة مختلفة تعيش بين ظهرانيتها و تتسمّى بأسمائها⁷. وقد بنى روبن (U. Rubin) عمادَ هذا الاستنتاج على حُججٍ متنوّعة قارع بها مقالات المستشرقين في هذا الباب:

¹ Ibid, p 69.

² M. Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p50 . see M. Gil, *The Constitution of Medina*, p 63.

³ منتغومري واط، محمّد في المدينة، ص 346.

⁴ نفسه، ص 346.

⁵ نفسه، ص 346.

⁶ نفسه، ص 396-397.

⁷ Uri Rubin, *The « Constitution of Medina » Some Notes.* " , p7.

وانظر تعريفاً جيّداً لهذا المقال: فوزي البدوي، " دستور المدينة بعض الملاحظات " ، موقع الأوان من أجل ثقافة <https://www.alawan.org>.

أولى هذه الحجج تتمثل في أنّ قائمة السّمهودي (ت 911هـ) في أعداء محمّد قد أشارت إلى اليهود بالطريقة نفسها التي أشارت بها إليهم الصّحيفة " يهود بني زريق، يهود بني الحارثة، يهود بني هذل، يهود بني عمرو بن عوف يهود بني النّجار ... " ، و ترد هذه المجموعات جنبًا إلى جنب مع بني قينقاع و بني قريظة في القائمة¹ ويحْمِلنا هذا المُعطى على قبول فكرة واط (M.Watt) التي تقول إنّ بعض المجموعات اليهوديّة تتمايز عن قبائل اليهود الثّلاث، وهي يهود بني النّجار².

و تتمثل ثاني الحجج التي اعتمدها روبن (U.Rubin) في تحديد هويّة اليهود، أنّ المجموعات اليهوديّة غير المُسمّاة التي يُشارُ إليها بإسم "جماع النّاس" كانت تقطن في مناطق مختلفة من المدينة³.

وبما أنّ هذه المجموعات ليس لها أسماء خاصّة بها فالمرجّح أنّها قد خسرت تنظيمها القبليّ. وعلى العكس من القبائل اليهوديّة الكبرى فإنهم أدْرَجُوا حلفاء لقبائل عربيّة كانوا يقيمون بين ظهرانيها. لذلك فإنّ هذه المجموعات تبدو مُتطابّقة مع اليهود الذين ذُكِرُوا في الصّحيفة تحت إسم "يهود بني"⁴.

أمّا الحجّة الثّالثة، فيتضمّن قول روبن (U.Rubin) "إنّ طبيعة العلاقات بين المجموعات اليهوديّة وجيرانهم العرب يُمكن أن تُفهم بالنظر إلى البيّانات الإضافيّة التي سجّلها ابن إسحاق (ت 151هـ) في قائمة المعارضين المذكورة أعلاه"⁵.

يروى ابن إسحاق (ت 151هـ) أنّ لبيد بن الأعصم سحر محمّدًا وأصابه بعقم ظرفيّ "سحرني يهوديّ من بني زريق". ويقع هذا الحدث بعد الحديبيّة. وتؤكّد الرواية أنّ لبيدًا كان خادمًا لمحمّد. ويُشارُ إليه في روايات أخرى باليهوديّ من بني زريق. إنّ المعلومة الأهمّ موجودة في رواية الواقدي(ت 207هـ) فلبيد حليف ضمن بني زريق "و كان حليفًا في بني زريق"⁶. وهذا يعني أنّ لبيدًا ينتمي إلى هذه المجموعات التي تربطها ببني زريق حلف، إضافة إلى كونهم يعيشون بين ظهرانيها.

¹ Uri Rubin, "The " Constitution of Medina "Some Notes.", p7.

² Ibid, p7. See W. Montgomery. "Economic and Social Aspects of Origin of Islam", *Islamic Quarterly* 1(1988)، (193-103) p194

³ Ibid, p8.

⁴ Ibid, p8.

⁵ " The nature of the relations between these Jewish groups and their Arab neighbours may be elucidated by means of some additional data recorded by Ibn Ishaq in the above mentioned list of Muhammad's Jewish opponents." Uri Rubin, "The " Constitution of Medina "Some Notes.", pp 7-8.

⁶ Ibid, p8.

لذلك فإنّ ابن إسحاق (ت 151هـ) أشار إلى لبيد بوصفه أحد أفراد بني زُرَيْق وهو ما يعني حرفياً " اليهوديّ الحليف الذي يعيش في أراضي بني زريق".¹

ويَعُضِدُ روبن (U. Rubin) الحجّة الثالثة بما ذكره ابن حجر العسقلانيّ (ت 787 هـ) الذي أكّد وجود حلف بين اليهود وبني زريق. ففي تعليقه على عمل لبيد اليهوديّ صرّح أنّ بني زريق قبيلة معروفة من قبائل الأنصار وكان قبل الإسلام بين اليهود والأنصار "حلف" و"إخاء" و"ودّ"².

وبعد البتّ في هويّة اليهود في الصّحيفة يمضي روبن (U. Rubin) إلى النّظر في أسباب عدم إدراج القبائل اليهوديّة الثّلاث في الصّحيفة. ولعلّ أكثر هذه الأسباب وجاهة هو سعيّ محمّد إلى تكوين وَحْدَةٍ على أساس محليّ ومجاليّ وعلى قاعدة الرّوابط التقليديّة، تتخرط فيها كلّ المجموعات التي تقطن المدينة في أراضٍ خاصّة بها. وينطبق هذا الأمر على الأوس والخزرج وكذلك على المهاجرين الذين لحقوا بهم³. ولما كانت المجموعات المُختلطة من اليهود مُتحالفة مع الأوس والخزرج وتقيم معها على الأرض نفسها، فإنّ القبائل اليهوديّة الثّلاث لها أراضيها الخاصّة⁴. ومن ثمّة فهي غير معنيّة بالمشروع المذكور. إلّا أنّ هذا لا يعني مثلما أكّد ذلك ليكر (M.Lecker) أنّ هذه القبائل لم تعقد معاهدات منفردة مع محمّد⁵.

ورغم أنّ نيوبي (G.D. Newby) لم يفصل القول في مسألة هويّة اليهود في الصّحيفة، فإنّه يذهب إلى أنّ القبائل اليهوديّة الكبرى كانت وحدات سياسيّة يهوديّة مستقلّة عن الأنصار، لذلك كان لها اتّفاقات منفصلة مع محمّد. على أنّ الصّحيفة معاهدة بين محمّد والمهاجرين وقبائل الأنصار وبمقتضى هذا الاتّفاق حافظوا على تحالفاتهم السّابقة ما لم يحاربوا المسلمين. ولما كانت العشائر اليهوديّة متحالفة مع العشائر العربيّة مثلما أنّ العشائر العربيّة متحالفة مع العشائر اليهوديّة، فإنّ هؤلاء اليهود الذين لهم معاهدات مع الأنصار هم جزء من عمليّة المعاهدة⁶.

¹ Ibid, p9.

² Ibid, p8.

" وقد حكى عياض في 'الشفاء' أنّه كان أسلم، ويُحتمل أن كان على دينهم، وبني زريق بطن من الأنصار مشهور من الخزرج، وكان بين كثير من الأنصار وبين كثير من اليهود قبل الإسلام حلف وإخاء وودّ." أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ (ت 872هـ)، شرح صحيح أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، دت، ص. 226.

³ Ibid, p9.

⁴ Ibid, p10.

⁵ Ibid, p10. See Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p 48.

⁶ G.D. Newbey, *A History of the Jews of Arabia*, p93.

See, M. J. Kister, *The massacre of bani Quraiza ; A re-examination of a tradition ; Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1986, p 83.

ولم ينأ ليكر (M. Lecker) عن قراءة نويبي (G.D. Newby) إذ عدَّ بدوره القبائل اليهودية الثلاث غير معنية بالصَّحيفة. وهذه القراءة تُلفي صداها عند غوتو (Goto) فهو لا يرى أنَّ التَّصير وقريظة وقينقاع أشير إليهم بـ"يهود بني فلان".¹، فأسماء القبائل اليهودية الأربع المذكورة أصغر بكثير من أن تضمَّ القبائل اليهودية الثلاث. أمَّا ليكر (M. Lecker) فيرى أنَّ هذه القبائل ليست معنية بالاتفاق وقد تبني حُجَجَ روبن (U. Rubin) المختلفة².

يبدو أنَّ الآراء التي أسس لها فلهوزن (J. Wellhausen) حول هوية اليهود في المدينة غير دقيقة، فمحمَّد حين قدم إلى المدينة بوصفه حكماً اتخذ إحلال الأمن بها من أولوياته، فقد كان على علمٍ بهشاشة الأوضاع بها، إضافة إلى معرفته بطبيعة العلاقة بين اليهود وبني قبيلة خاصَّة الخزرج، وإدراكه للانقسام الذي عليه اليهود أنفسهم. هذه المعطيات كلُّها فرضت على محمَّد أن يختار حال دومه إلى المدينة الحفاظ على التحالفات القديمة بين القبائل العربية والمجموعات اليهودية غير المسماة التي تعيش بين ظهرائها، وأن يعقد تحالفات منفردة مع اليهود الذين لم يكونوا وحدة متماسكة رغم قوتهم الاقتصادية وما تبقى لهم من نفوذهم السياسي بعد بُعاث.

يبدو أنَّ ما ذهب إليه روبن (U. Rubin) وليكر (M. Lecker)، الذي تبني مُجْمَلُ مَقَالَةِ روبن (U. Rubin)

¹M. Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p 52. See, A. Goto, *The Constitution of Medina*, in *ORIENT* (Report the society for Near Eastern Studies in Japan) 18(1982), (Pp 1-17), p 13.

يستنتج بعد تحليل معمق لهوية اليهود في المدينة إلى أنهم طائفة معدة من حيث نسجها وقد ألحق بعضهم بالعرب من طريق الموالات وبعضهم الآخر ارتبط ببطون عربية معينة، وهؤلاء اليهود هم غير القبائل العربية الثلاث التي أطردها إثنان منها وأبيدت الأخرى. Ibid, p 14.

² يقول ليكر (M. Lecker) في هذا الصدد:

«The identity of the Jewish participants is much disputed. I argue that the majority of The jews of Medina, including the main Jewish Tribes Nadir, Quayraza and Qaynuqa who were not mentioned in the Kitâb, were not party to it. This does not mean that the main Jewish tribes had no agreement whatsoever with Muhammad; in the contrary after the Hijra the Nadir, Quayraza and Qaynuqa concluded a separate treaties with him. But these were non- belligerency treaties mainly including security arrangements, unlike the far- reaching commitments undertaken by the Jews who did participate in the kitâb. The rather limited Jewish participation in the kitâb means that it is far less significant with the regard to the Prophet's relationship with the Jews of Medina than has previously been thought »

" نُوقِشت هوية اليهود المشاركين في الوثيقة بالقدر الكافي. سأبرهن أنَّ معظم اليهود في المدينة بما في ذلك القبائل اليهودية الرئيسية؛ النصير وقريظة وقينقاع الذين لم تقع الإشارة إليهم في الكتاب، ليسوا جزءاً منه. وهذا لا يعني أنَّ القبائل اليهودية الرئيسية لم يكن لها أي معاهدات مع محمَّد بأي وجه من الوجوه، بل بالعكس، فقد عقدت بعد الهجرة معاهدات متفرقة معه. لكنَّها كانت معاهدات عدم اعتداء تضمَّنت إجراءات أمنية. في حين أنَّ الالتزامات بعيدة المدى كانت مع اليهود المشاركين في الكتاب. إنَّ المشاركة المحدودة لليهود في الكتاب تعني أنَّهم أقلُّ أهمية في ارتباطها بمحمَّد ممَّا كان يُعتدُّ سابقاً."

Ibid, p 48.

(Rubin) في مسألة هويّة اليهود في صحيفة المدينة، يحظى بقدر كبير من المعقولية. فليس للباحث أن يقتنع بما ذهب إليه بركات (B. Ahmad) لأنّ عدد اليهود الذي تبقى بعد حادثة بني قريظة لم يكن من الكثرة حتّى يهتمّ بهم محمّد ويضعهم في حُسابه. وليست حجة البيانات العددية التي استنقأها بركات (B. Ahmad) من كُتُب السيرة سوى شهادة على تحقّق مشيئة الله التي لا تُغلب ولا تُفهر.

أما قراءة كلّ من فلهوزن (J. Wellhausen) وفرنسك (A. Wensinck) فهي بدورها غير وجيهة في هذه النقطة، والحجة على ذلك أنّ القبائل اليهودية الثلاث كانت قوية اقتصادياً وفاعلة سياسياً، وهي تُقيم على أراضيها الخاصة، عكس المجموعات اليهودية غير المسماة التي تعيش على أرض القبائل العربية وفق منطق الحلف، ومثل هذا التّمثلي المنطقي يؤكّد أنّ القبائل اليهودية الرئيسية لم تكن تندرج ضمن " يهود بني... " أي إنّها ليست طرفاً في الصحيفة.

ولما كانت رهانات محمّد، مثلما سبق أن أكّدنا في أكثر من موضع، إنجاز مهمته بوصفه حكماً بين الفرقاء بالمدينة وتهيئة التربة الملائمة لإنجاح دعوته، فإنّه سعى بمجرّد قدومه إلى يثرب إلى تحقيق وحدة سياسية ذات مرجعية دينية على قاعدة الأرض والدفاع المُشترَك. وتخصّ هذه الوحدة القاطنين في المدينة من المجموعات اليهودية التي فقدت انتسابها القبليّ ومن القبائل العربية الحليفة لها. وكان هذا الإنجاز المحمّديّ يقتضي إضفاء القداسة عليه، فكان أن حرّمت المدينة أيّ صارت حرماً. وهي مسألة رمزية لا تتطلب مثلما ادّعى بركات (B. Ahmad) القوة والهيمنة لقرضها.

لقد قام محمّد بكلّ ذلك في انتظار حسم المسألة الدينية. فإمّا أن يقبل اليهود دعوته، وإمّا أن ييأس منهم إلى الأبد.

مثل هذا التحليل الذي سيّخذ شكله الواضح مع تقدّم البحث جعلنا نطمئن إلى مقاربة (M. Lecker)، ذلك أنّ محمّداً بمجرّد مجيئه إلى المدينة كتّبت الصحيفة وهي عبارة عن معاهدتين: إحداها تتعلّق بالمؤمنين والثانية تتصل باليهود. ولم تكن الغاية منها إلاّ تكوين وحدة سياسية ذات مرجعية دينية لوضع حدّ لحالة الاحتقان في المدينة من ناحية، وتوفير إطار ينتظم العنصر الدخيل وهم المهاجرون وتحقيق أرضية يمكن أن يضع عليها محمّد قدميه لتوجيه الدعوة من ناحية أخرى.

هذا هو شأن يهود الصحيفة؛ أما شأن القبائل اليهودية الثلاث الكبرى فقد تعامل معها محمّد كلاً على حدة، نظرًا إلى ما هي عليه من انقسامات سياسية تجذّرت منذ معركة بعاث، وأحقاد اجتماعية تبدّت في النظرة الاستعلائية للنّضير على قريظة وبقية اليهود. وليس من الشّطط إذا قلنا إنّ محمّداً لم تكن له لا القوة ولا الشرعية حتّى يفرض قراراتٍ على يهود مستقلّين ومنظّمين حافظوا رغم

تراجع نفوذهم السياسي على مكانتهم في يثرب.

2- الأمة

احتوت الصحيفة على مشاكل عديدة في قراءتها، ويبدو أنّ لفظة "الأمة" هي المشكل الأكثر تعقيداً، لذلك تباينت آراء المستشرقين حولها وتحديداً في خصوص منزلة اليهود فيها.

وبغض النظر عن هوية اليهود الذين نصّصت عليهم الصحيفة، فإنّ فلهوزن (J. Wellhausen) يشير إلى أنّهم لم يرتبطوا ارتباطاً وثيقاً بالأمة، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الأوس والخزرج والمهاجرين. وقد استقام له هذا التمايز من خلال انخراطهم في عضوية الأمة بشكل يشبه العادات القبلية قبل الإسلام التي تربط بين القبائل العربية ومواليهم¹.

ويكمن اختلاف فنسنك (A. Wensinck) عن فلهوزن (J. Wellhausen) في أنّ الأمة لم تتضمن شيئاً من الرّيبة تجاه اليهود وإنّما كرّست طموحاتهم، فقد تحققت لهم معها الحرية الدينية والأمن وغُوملوا على قدم المساواة مع غيرهم، رغم أنّ القطيعة قد حدثت بينهم وبين محمد². ولم يشدّ واط (M. Watt) عن رأي فنسنك (A. Wensinck) أو فلهوزن (J. Wellhausen)، فقد أقرّ بأنّ اليهود كانوا ضمن الأمة، غير أنّ طرافة قراءة واط (M. Watt) في تناوله لهذا المصطلح، تكمن في دراسته وفق ثلاثة مستويات عدّناها الأهم: يتصل المستوى الأول بالتمييز بين القبيلة وبين الأمة. فالأولى تقوم على القرابة والنسب في حين أنّ الثانية تنهض على الدين. وإذا كان الأمن تكفله القبيلة بالولاء التام لها، فإنّ ذمة الله ورسوله تضمنه الأمة. ويرتبط ثاني المستويات في قراءة واط (M. Watt) لمصطلح الأمة بعلاقته بالقرآن. والفكرة الرئيسية في هذه القراءة أنّ هذا المصطلح وثيق الصلة بالمرحلة "المدينية" (نسبة إلى المدينة) لأنّ محمدًا في المرحلة المكّية عدّ نبياً مبعوثاً لقومه. أما المستوى الثالث فحدّد فيه واط (M. Watt) الصلة بين الأمة والدين، وفيه تنطرق إلى منزلة اليهود في هذه الأمة. فالبند الأول " يشير إلى أنّ اليهود يشكلون أمة موازية لأمة من المؤمنين، ولكن حين نقرأ

¹ J. Wellhausen, Muhammad's constitution of Medina, in Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, Ibid, 130.

² Ibid, p69.

يؤكد فلهوزن أنّ الوثيقة تكشف أنّ اليهود فقدوا امتيازاتهم. ونلفي هذا الموقف أكثر حدة عند دنائي (Denney) فقد رأى أنّ اليهود في الصحيفة كانوا بمثابة أمة دنيا أو شبه أمة مُميّزة عن المسلمين الذين شكّلوا أمة خاصة بهم. ولم يتمتّع هؤلاء اليهود- حسب رأيه- بأيّ مكانة خاصة في الوثيقة بل إنّها كشفت عن سياسة محمد المعادية لليهود. أما بركات فرأيه لا يختلف عن رأي فلهوزن فالأمة التي وصفها بكونها متعدّدة الثقافات والديانات كان المسلمون فيها هم الطرف الأقوى.

See, J. Wellhausen, Muhammad's constitution of Medina, in Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 133. And F.M. Denny, The meaning of Umma in the Qur'an, in *History of Religion*, i(1975), pp 43-44.

البند الخامس والعشرين: "وإنَّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين"، وإنَّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين"، "نتبين أنهم قد انضموا إلى هذه الأمة. ويذهب واط (M. Watt) إلى أن مصطلح الأمة قد تطوّر. فبعد أن كان يعني أمة دينية خالصة صار مرادفًا لأمة قائمة على أساس إقليمي؛ أي أمة مُعقّدة تتصل بنسيج سكاني لا يقوم في مقتضيات اجتماعه على القرابة والنسب وإنما يخضع لخصوصية المجال¹. وتستمدّ قراءة واط (M. Watt) لمصطلح الأمة قيمتها من إقراره بفرضية مفادها أن تكون الصحيفة قد جمعت بنودها ورُتقت بعد إقصاء بني قريظة. وهذه الفرضية بدورها موصولة بقناعته مضمونها أنّ محمّدًا الذي قبله الأوس والخزرج نبيًا لم يكن بإمكانه في الفترة الأولى فرض أحكامه على الجميع، لأنّه ببساطة كان شخصيّة من بين شخصيات مهمّة يتمتع بالقدرة على التّرجيح من منطلق كونه نبيًا، إلا أنّ سلطته بوصفه حكّمًا فرضتها الوقائع، وهو أمر لم يكن ليحصل قبل طرد بني قريظة في كلّ الأحوال². تبدو قراءة واط (M. Watt) لمصطلح الأمة مُنْسَجمة مع تمثله للتركيبية الاجتماعية وللذهنية العربية في المدينة. ولا غرو في ذلك، فقد خصّص الجزء الأكبر في مؤلّفه "محمّد في المدينة" في دراسة هذه التركيبة. لكننا في المقابل نتساءل عن عدم اهتمام واط (M. Watt) بعلاقة اليهود بالأمة كما ينبغي، والحال أنّ محمّدًا ما كان ليهاجر إلى يثرب لولا توقّعه أن يتقبّل اليهود دعوته، ولم يكن بإمكانه المخاطرة بالهجرة إلى هذه "الحاضرة" دون أن يعلم خصوصية الوضع بها. إننا نرجّح، مثلما سبق أن أشرنا في سياقات مختلفة، أنّ محمّدًا قد تمّت له، من خلال بيعتي العقبة ومن خلال المعلومات التي قدّمها له مبعوثه إلى المدينة مصعب بن عمير³، معرفة مقبولة بالعلاقات التي تحكّم يثرب. ورغم أنّ المصادر لا تذكر مثل هذه التّدقيقات، فإننا نتفهّم صمّتها. فـ"المورّخ" المسلم لم يكن معنيًا بمثل هذه التّدقيقات لأنّ همّه هو تقديم سيرة محمّد بشكل يعرّز إيمان المؤمنين ويردّد على المناوئين من النّصارى واليهود⁴.

ومهما يكن من أمر فإنّ واط (M. Watt) قدّم قراءة مفيدة تكشف التّطوّر الحاصل في الدّعوة المحمّديّة إذ تمّ بمقتضى الهجرة إلى يثرب الانتقال من القبيلة إلى الأمة، وهو ما مثّل نقلة نوعيّة في تاريخ الدّعوة⁵. ولم يكن هذا الانتقال دفعة واحدة بل كان تدريجيًّا وعبر مسار طويل من النّضال

¹ راجع منتغمري واط، محمّد في المدينة، صص 363-380.

² نفسه، صص 347-363.

³ يؤكد واط في معرض حديثه عن استمالة محمد لليهود، أنّ مصعب بن عمير كان مبعوث محمد في المدينة. انظر منتغمري واط، محمد في المدينة، ص 302.

⁴ حوّل تأثر كتاب السيرة في رواية السيرة بالجدل المُنتامي في عصرهم. راجع محمّد النّوي، عصر التّدوين والذاكرة، مجلة آداب الفيروان، عدد 11، (2015)، صص 29-50.

⁵ يقول فوزي البدوي في مقدّمته لترجمة مقال سرجنت "سنّة جامعة" مبينا النّقلة النوعيّة التي حدثت من خلال مقالة الأمة " وهكذا يبدو أنّ ارتباط الأمة بالمدينة واضح جدًا " في تجربة المدينة" فإذا كانت الأمة هي النقيض لمفهوم القبيلة والعشيرة القائمة على رابطة الدّم والعرق والنسب، فإنّ المدينة هي النقيض لمفهوم القرية المرتبطة بالبداءة. ومحمّد باستقراره في المدينة، حيث انغلق الوحي، يكون قد ضمن لجماعة المؤمنين تواصلًا أساسيًا بين مفاهيم ثلاثة

يعرض نيوبي (G.D. Newby) موقف جيل (M. Gil) في موضوع الأمة وفحواه أنّ اليهود بناء على ما أقره ابن إسحاق يعدّون جزءاً من هذه الأمة، وهذه حقيقة لا يمكن أن تكون قد تغيّرت لأنّ منزلة محمّد في الصّحيفة متدنيّة نسبياً، ويذكر نيوبي في معرض إجابته عن إشكاليّات الصّحيفة أنّ محمّداً منذ قدومه إلى المدينة كان يأمل أن يعتنق اليهود والمسيحيّون الإسلام. وبغضّ النظر عن القراءة اللاحقة للإسلام المبكّر التي تجعل منه متضمّناً لكل ما قبله ، فإنّ أنّ النبيّ كانت له مشاعر مفادها أنه ينتمي إلى أنبياء بني إسرائيل، وقد أقر انطلاّقاً من هذا النزوع، مجموعة من التشريعات حاول من خلالها الجمع بين مكونات مجتمع المدينة لا سيّما المكوّن اليهودي، ومن ثمة فإنّ انتماء اليهود إلى الأمة بدأ مشروطاً بأن يقبلوا هذه التشريعات¹.

أمّا مقاربة روبن (U. Rubin) لعلاقة اليهود بالأمة فتبدو متينة. وقد صاغ هذه المقاربة في مقاله اللّامع "دستور المدينة: بعض الملاحظات". يرى روبن (U. Rubin) أنّ معنى الأمة في الصّحيفة متطابق مع معناها في القرآن². وقد بنى معالجته لهذه اللفظة على العلاقة بين منطوق البند الأوّل من الدّستور ومنطوق الآيات التي تضمّنت "الأمة" وعددها سبّع، ذلك أنّ عبارة "تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم" في الصّحيفة تعني اليهود في حين أنّ بقية الجماعات نُعتوا بأنهم أمة واحدة دون النّاس³. ويعني أنّ اليهود وهذه الجماعات يشكّلون أمة واحدة. إذا كان مدلول الآيات القرآنيّة المُشار إليها هو " من اجتمعوا على دين واحد مقابل من تفرّقوا شيعاً"، فإنّ البند الأوّل يقرّ أنّ المسلمين من قريش و يثرب واليهود يشكّلون وحدةً سياسيّة قائمة بذاتها، ويتقاسمون التّوجّه الدينيّ نفسه، وهم بذلك مُختلفون عمّن يتقاسمون عقائد أخرى⁴. ويخلص روبن (U. Rubin) بناء على هذا التّحليل إلى أنّ الوحدة الجديدة قامت على الاشتراك في الموضع المُقدّس وعلى الاشتراك في العقيدة أيضاً. وترد لفظة "الأمة" في البند 25: "وإنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين"، وفي رواية أبي عبّيد وإنّ يهود بني عوف أمة من المؤمنين". وقد عدّ روبن (U. Rubin) على خلاف سرجنت (R.B. Serjeant) أنّ رواية أبي عبّيد (ت 224 هـ) هي الأكثر صحّةً لأنّها تتناسب من جهة الأسلوب مع القرآن والأحاديث⁵.

هي عمق الرّسالة المحمّديّة، وأعني الأمة، والمدينة، والكتاب. ولا شكّ في أنّ التّحوّل من القرية إلى المدينة، ومن القبيلة إلى الأمة معناه في صلب التفكير التّاريخيّ " دخول الأمة في التاريخ." انظر رب. سرجنت، سنّة جامعة، ترجمة فوزي البدوي، ص 122.

¹ G.D.Newby, pp 82-83.

² Uri Rubin, The "Constitution of Medina "Some Notes, p 13.

³ Ibid, p13.

⁴ Ibid, p13.

⁵ Ibid, p14.

ويؤكد روبن (U.Rubin) في مسار احتجّاه على صحّة رواية أبي عبيد (ت 224 هـ) للبند 25 أنّ مضمونها يتلاءم مع ما ورد في السيرة حول تنازلات محمّد لليهود¹. وهذا الرّأي نجد له صدّى في منطوق الآية 64 من آل عمران " قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ". ويأتي البند 25 حسب روبن (U. Rubin) معزراً لهذه السياسة إذ تمّ اعتبار اليهود مؤمنين ممّا يخول لهم الحصول على منزلة خاصّة في الأمة الواحدة، ويبرز إعطاءهم الحقّ في الحماية الكاملة. والحجّة التي ساقها روبن (U.Rubin) في بيان هذا المنطق هي الآية 55 من النور " وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" والآية 88 من سورة الأنعام " أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكُنَّا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِكَافِرِينَ". ومن الآيات التي يمكن أن نفهم من خلالها عبارة " لليهود دينهم وللمسلمين دينهم" الآية 15 من سورة الشورى " وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَأُمِرْتُ لِأَعْدَلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ". والاحتمال الذي يرجّحه روبن (U. Rubin) في قراءته لعبارة " لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ" في الآية الأتفة الذكر أنّ الدينين متساويان؛ أي إنّ لكلّ الحقّ في اختيار الدين الذي يبتغيه لنفسه. وفي تقدير روبن (U.Rubin) هذا الاختيار بيّن في الآية 6 من سورة الكافرين " لَكُمْ دِينُكُمْ ولي دين²". ويدرك صاحب مقال " دستور المدينة بعض الملاحظات" تبعا لما قدّم من تحليل، استنتاجا مفاده أنّ "أمة من المؤمنين" عبارة اصطلاحية فقهية يمكن عدّها مع شيء من الاختلاف ممّا ينطبق على أيّ جماعة أخرى قبلت الالتحاق بالوحدة التي أنشأها محمّد وكوفنت بأنّ لها حقّ الاحتفاظ بوضعها السابق ممّا يجعلها مختلفة عن غيرها من الجماعات صلب هذه الوحدة³.

على أنّ ما عليه مقالة روبن (U. Rubin) من تناسق لا يجب أن يحجّب عن الباحث ما فيها من نقائص. ذلك أنّ سياسة الاستمالة من المفترض أنّ تتوجّه إلى يهود القبائل الكبرى أساسا لا إلى الجماعات التي تسكن بين ظهرائيّ القبائل العربيّة، إضافة إلى ذلك فإنّ روبن (U. Rubin) قد انتزع بعض الآيات من سياقها في إطار استدلاله على المنزلة الخاصّة التي حظي بها اليهود في الأمة. فالآية السابعة من سورة "الكافرون" مكّية وسياقها مختلف عن سياق مشاغل محمّد في المدينة

¹ Ibid, pp14-15.

² Ibid, p16.

³ Ibid, pp16-17

وتحديداً مشغله المتعلق بتأسيس كيان سياسي في نموذجهِ وتيوقراطيّ في جوهره. بيد أن قراءة روبن (U. Rubin)، رغم هذه المؤاخذات، قدّمت تصوّراً يهض على بيان المكانة الأثيرة التي كانت لليهود قبل أن تدور الدائرة عليهم، وقبل أن يلاقوا مصيرهم الفاجع.

وتأتي قراءة ليكر (M. Lecker) منسجمة في فحواها مع قراءة روبن (U. Rubin)، إلا أنّها ركّزت أكثر في تحديدها للأمة على البُعد الأمنيّ. فقد رجّح ليكر (M. Lecker)، استناداً إلى مخطوط "الفائق في غريب الحديث" للزمخشريّ¹، أنّ عبارة "أمة من المؤمنين" تُقرأ هكذا: "أمانة من المؤمنين" لتغدو ملائمة للسياق¹. فالمؤمنون الذين باتوا في ازدياد صاروا يشكلون خطراً على اليهود ممّا جعلهم يخافون على ممتلكاتهم. فيهود بني عوف مثلاً هم حلفاء عوف من الخزرج كانوا في حاجة ماسة إلى الأمان لصدّ أيّ هجوم مُحتمَل من أفراد بني الأوس الذين لا ينتمون إلى المؤمنين².

والواقع أنّ هذه الفكرة مُفيدة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ القبائل اليهودية الكبرى لم تكن معنيّة بالصّحيفة نظراً إلى أنّها كانت مستقلة وقادرة على حماية نفسها بنفسها، وأنّ اليهود الذين توجّهت إليهم الصّحيفة هم الذين يعيشون في أراضي الحيين من الأوس والخزرج.

وليس بالإمكان فهم مقالة ليكر (M. Lecker) ما لم ننبين أمرين: التميّز بين المؤمنين وهم من الأنصار والخزرج، والمسلمين الذي كانوا أقرب إلى تقبل الدّعوة، واليهود وهم الذين أقاموا بين القبائل العربية في المدينة بوصفهم حلفاء³. وثاني الأمرين يتمثّل في أنّ كلمة موادعة في مقدّمة الصّحيفة تفيد ضمان الأمان لليهود، ذلك أنّ محمّداً كتب كتاباً بين اليهود والأنصار وعقد موادعة

¹ يقدّم ليكر (M. Lecker) قراءة طريفة لعبارة "أمة من المؤمنين". فقد رأى أنّه يمكن تغييرها بـ "أمانة من المؤمنين" استناداً إلى أنّ النسخة الاصلية من مخطوط الفائق في غريب الحديث للزمخشريّ (ت467هـ)¹، تتضمّن كلمة "أمانة" عوضاً عن "أمة". ويبيّن في هذا الصّدّد أنّه ثمة حجج تدحض ما ذهب إليه وأخرى تدعمه. أمّا الحجج التي تدحضه، فيمكن إجمالها في ثلاث نقاط: أولاً أنّ المحقّقين "البجاوي وإبراهيم" اعتمداً في النسخة الهندية من كتاب فائق على كلمة "أمة" وليس "أمانة" بالرغم من أنّ كلمة "أمانة" موجودة في النسخة الاصلية من الكتاب. أمّا النّقطة الثانية فتتصل بما ذهب إليه بعض الباحثين، فكلمة "أمانة" عندهم مرادفة لكلمة "أمة"، رغم أنّ أحمد بن حنبل عدّ انتماء اليهود والمسيحيين إلى الأمة فكرة مرفوضة ومذمومة لا تقبل نقاشاً. وتبدو النّقطة الثالثة دقيقة لأنها تتصل بخطأ في النسخ فتركيبية الجملة تُناسب استعمال "أمة من..." وليس «أمانة من...».

ويعتقد ليكر (M. Lecker) أنّ هناك حججاً أخرى أكثر وجاهة تدعم مصطلح "أمانة". فالأمان لم يكن سهلاً في الجزيرة العربية لا سيّما في المدينة حيث كانت الأوضاع متوتّرة حين قدوم محمّد إليها. وكانت القبائل اليهودية الصّغيرة التي، تعيش بين ظهرائي عشائر الأوس والخزرج، تفتقد للأمن. وقد حاول ليكر (M. Lecker) أن يجد تبريراً لهذا الفهم بالعودة إلى الصّحيفة.

See M. Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, pp 139-146.

انظر محمود بن عمر المخشري، الفائق في غريب الحديث، 4 مج، تح على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط2، 1971.

²M. Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, p141.

³ Ibid, pp 143-144.

وعَهْدًا مع اليهود أقرّهم بمقتضاها على دينهم وأموالهم¹. ويشرح ليكر (M. Lecker) كلمة موادة بأنها معاهدة مع غير المسلمين ، وتَرِد هذه الكلمة في مواطن متعدّدة في هذا السّياق مرادفة لمُشْرِك². وقد عَزَز ليكر (M. Lecker) شرحه لهذه الكلمة بالمقارنة بين موادة اليهود في الصّحيفة وموادة محمّد لخزاعة زمن الحُدَيْبِيَّة. ولَمَّا كانت خزاعة منقسمة إلى طائفتين: الأولى تضمّ المشركين والثانية المسلمين، فإنّ محمّدًا وادع الثانية. وهذا الأمر مشابه للوضع في المدينة في عقد الصّحيفة، فالأنصار "طائفة" تتضمّن من أسلم، أمّا من بقي على شركه ف" ليس طرفًا في الكتاب"، وعلى أرض الأنصار يعيش اليهود ومعهم كانت الموادة³. وتتمّة لهذا التّحليل يشير ليكر (M. Lecker) إلى أنّ الفعل وادع يدلّ بنفسه على أنّ الصّحيفة ضمنت الأمن لليهود. ومهما يكن من أمر فإننا حين نُلفي الموادة في مقدّمة الصّحيفة نفهم أنّها بمعنى أو بآخر ضمان للأمن⁴.

لا شكّ في أنّ قراءة ليكر (M. Lecker) " أمة من المؤمنين " "أمانة من المؤمنين" طريفة، إلا أنّ الحجّة التي أقام عليها هذه القراءة ضعيفة. ورغم أنّ نتائجها صحيحة، فإننا لا يمكن أن نعول على وجود خطأ في النّسخ من عدمه في بناء قراءة لمصطلح مفتاح في الصّحيفة مثل الأمة. ولعلّ استنباط ليكر (M. Lecker) لهذه القراءة الطّريفة يعود إلى حرصه على تماسك مقالته حول صحيفة المدينة لا سيّما في ما يتعلّق بتاريخها، إذ يرى، مثلما سبق أن بيّنا، أنّها صيغتْ حال استقرار محمّد بالمدينة. ويبدو من الصّروريّ في هذا الظّرف الدقيق أن يركّز النّبّي على الجانب الأمني حتّى يتجاوزَ الأوضاع الهشّة التي تلتّ المعارك الطّاحنة بين الحَيّين. ويتفق هذا المشروع مع دور محمّد الذي انتدب من أجله حكمًا مهمّته الأولى إصلاح ذات البين بين الفرقاء.

¹ Ibid, p141.

² Ibid, 142.

³ Ibid, pp 142-143.

⁴ Ibid, p144.

خاتمة الفصل:

انقسمت آراء المستشرقين في مسألة اليهود الذين أشارت إليهم الصحيفة إلى قسمين: الأول تضمّن الرأي القائل بأن اليهود المذكورين في الصحيفة هم القبائل اليهودية الكبرى، وأبرز من تبني هذا الرأي من علماء الغرب هو فلهوزن (J. Wellhausen) واقتفى أثره فنسنك (A. Wensinck). أما القسم الثاني فيضمّ آراء الذين عدّوا القبائل اليهودية الرئيسية غير معنية بالصحيفة بل المقصود باليهود فيها هم المجموعات اليهودية التي فقدت انتماءها القبليّ وتعيش بين ظهراي عشائر الأوس والخزرج، ويمثل روبن (U. Rubin) وليكر (M. Lecker) أئمة هذا الرأي.

وثمة رأي آخر مثله سبرنجر (Spenger). ومفاده أنّ اليهود المعنّين بالصحيفة هم المتهودون من عشائر الأوس والخزرج. وقد أبطل فلهوزن (J. Wellhausen) هذا الرأي وتبناه عدد كبير من المستشرقين الذين تناولوا الموضوع بعده.

وتبقى قراءة واط (M. Watt) لهوية اليهود في الصحيفة أكثر القراءات تعقيداً، فقد افترض أنّ القبائل اليهودية الكبرى معنية بالصحيفة، غير أن البنود المتعلقة بها قد حُذفت لا سيما أنّها قد أخذت شكلها النهائي بعد تصفية بني قريظة. وبناء على ذلك فإنّ اليهود المنصوص عليهم هم المجموعات اليهودية التي جمعتها رابطة الجغرافية والمصلحة أكثر من رابطة القرابة. وقد تبني بركات (B. Ahmad) الموقف نفسه، فالصحيفة كُتبت برمتها بعد إقصاء بني قريظة ولم تنقح مثلما أكد ذلك واط (M. Watt) وإنّما هي اتفاق بين من بقي من اليهود وهم كثر في المدينة وبين محمّد.

قادنا تحليل آراء المستشرقين وتمحيصها في هذا الفصل إلى أن رأي كلّ من روبن (U. Rubin) وليكر (M. Lecker) ومَنْ نحا منحاهما هو الأقرب إلى الصّحة. ودعامة هذا التّرجيح أنّ الأجواء بين الفرقاء منذ معركة بعاث كانت متوتّرة ولم تنجح أي شخصية، بما في ذلك عبد الله بن أبي، أن تتزعم يثرب وتقودها إلى السلم، مثلما أنّ المجموعات اليهودية التي كانت تُقيم بين ظهراي العرب ولم يكن لها القدر الكافي من الاستقلالية بدت أكثر عرضة للاعتداء. ولما كانت مهمة محمّد الأولى هي إحلال الأمن فإنّ المعنّين بالصحيفة هم الحلقة الأضعف من اليهود وليس القبائل اليهودية الكبرى التي كانت تمتلك مصيرها بيدها رغم ما آلت إليه من ضعف كشفته معركة بعاث.

أما في ما يتعلّق بمسألة منزلة اليهود في الأمة فإنّ آراء المستشرقين قد تعدّدت في شأنها. فمنهم من ذهب إلى أنّها فرضت على اليهود تقييدات قلّلت من حرّيتهم، ومن هؤلاء فلهوزن (J. Wellhausen)، ومنهم من رأى أن اليهود كانوا شبه أمة كشفت عن سياسة محمّد المعادية لليهود مثلما هو الأمر بالنسبة إلى ديناى (F. Denney). أما فنسنك (A. Wensinck) فنصّص أنّها لبّت

طموحات اليهود، في حين أنّ واط (M. Watt) بيّن أنّ اليهود انضمّوا إلى أمة المؤمنين، مؤكّداً أنّ هذا المصطلح فيّ لم يكن يعني أمة دينيّة خالصة لأنّها قامت على أساس تعقيد التركيبة السكّانية في المدينة.

وقد خلصنا في هذه المسألة إلى أنّ قراءة كلّ من ليكر (M. Lecker) وروبن (U. Rubin) هي الأكثر دقّة. فقد انخرطت المجموعات اليهوديّة التي تعيش بين ظهرايّ العشائر الأوسيّة والخزرجيّة على قاعدة الرّوابط القبليّة المعمول بها. وكان الهدف من الأّمة هو التأسيس لوحدة تقوم على الاشتراك في المجال والدّفاع المشترك مع ضمان الحرّية الدّينيّة.

إلّا أنّ الصّجيفة بوصفها وثيقة سياسيّة ذات بعد دينيّ لا يمكن تمثّلها دون تدقيق النّظر في العلاقة الدّينيّة التي جمعت بين محمّد واليهود التي في أفقها تشكّل جوهر الإسلام.

الفصل الثالث:

محمد واليهود: العلاقات الدينية

مقدمة الفصل الثالث:

ندرس في هذا الفصل العلاقات الدينية بين محمد واليهود. وتنطوي هذه المسألة على مجموعة من القضايا لعل أبرزها الجذور اليهودية لطقوس العبادة في الإسلام. وتمثل هذه القضية مدخلا لتفهم منطق الاستمالة الذي سلكه محمد منذ قدومه إلى يثرب. ومن القضايا المهمة في تبين العلاقات الدينية بين محمد واليهود نذكر " دوغم " أو عقيدة ملّة إبراهيم وتعدّ هذه القضية مفتاحا للإحاطة بمنطق المخالفة الذي انتهجه محمد للتحرّر من اليهودية وتأسيس الإسلام.

وتنفتح دراسة ثنائية الاستمالة والمخالفة التي تشكّل من خلالها الإسلام ديناً أصيلاً ومميّزاً، على قضية تتصل بطبيعة اليهودية التي جادلها محمد وتحرّر منها وهي قضية سبق وأن ضبطنا جزءاً كبيراً من ملامحها في الفصل الثاني من الباب الأول.

وسنُبرهن في هذا الفصل من خلال مُحاوَرَة مقالات فنسك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) ومعزوز (H. Mazuz) وفيرستون (R. Firestone)، على أنّ محمدًا قد اعتمد منطق الاستمالة والمخالفة، وفي سياق هذا المنطق نشأت دوغما (Dogma) إبراهيم للتحرّر من اليهودية، وتجذير الإسلام في فضائه العربي. وسنستدلّ على أنّ اليهودية التي تعامل معها محمد كانت يهودية مخصوصة.

ونُنَبِّه إلى أنّنا في هذا الفصل قد اعتمدنا عيّنات دالّة لتبيين منطق الاستمالة والمخالفة، لأنّ غايتنا من هذا الفصل ليست درس الجذور اليهودية للإسلام، وإتّما تبين كيف تشكّل الإسلام بوصفه ديناً مميّزاً في أفق العلاقة الدينية مع اليهود.

1. الجذور اليهودية لطقوس العبادة في الإسلام:

1- الصلاة:

يصنّف التّعقّق في نقاش علاقة محمّد باليهود دون معالجة تأثير اليهود في طقوس العبادة في الإسلام، ومن هذه الطقوس نذكر الصلاة.

أكد فنسنك (A.Wensinck) أنّ كلمة صلاة في العربية تعني الدعاء¹. وهي أيضا تدلّ من خلال جذرها الأراميّ على صلوات المسيحيين واليهود². ثمّ بيّن من خلال الآية 78 من سورة الإسراء " أقيم الصلاة لذلوك الشمس إلى غسق الليل وفجران الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودًا " أنّ التلاوة الصباحية كانت جزءًا من الصلاة في مكة³، وقبل أن ينتهي فنسنك (A.Wensinck) إلى أنّ شكل الصلاة في مكة لم يكن محدّدًا بدقّة وأنّه من الصعب عدّ الركوع جزءًا من الصلاة المكيّة رغم أنّ الآية 77 من سورة المرسلات ("وإذا قيل لهم انكعوا لا يركعون") تمكنا من افتراض وقوعه، بيّن أنّ الركوع طوال الصلاة كانت أمرًا مطبّقًا في المدينة بناء على آيات عديدة منها: الفتح(48): 29) والحجّ (77:22)، وأنّ محمّدًا لم يكن يميّز بين السجود والركوع (ص(24:38) والبقرة (58:2)، وأنّ هذين الجزئين المهمّين من الصلاة وهما: الركوع والتلاوة، لم يتغيّر⁴.

رأى فنسنك (A.Wensinck) أنّ الصلاة في الإسلام تعود إلى مصدرين: الأوّل مسيحيّ وهو ما يمكن أن نتوصّل إليه من خلال شهادة يوحنا الأفسوسي (J. Ephesus)، الذي لاحظ أثناء زيارته القصيرة إلى دير، صدور صوت شبيه بسقوط المطرقة على السندان. ولما دقّق في الأمر بان له أنّ الصوت آتٍ من الرّزّانة المجاورة، و بها لقي رجلاً تقيًا يرمي بنفسه على الأرض خلال الصلاة

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p74.

² Ibid, p75.

³ Ibid, p75

قدّم أوربي روين في مقاله: "صلاة الضحى وصلاة العصر في الإسلام المبكر"، إضاءات مهمة تتعلّق بالصلاة الصباحية أي صلاة الضحى مبيّنًا المواقف المتباينة حولها في كتب السيرة والحديث.

See, Uri Rubin, Morning and evening prayer in early Islam, *J.S.A.I* 10. 1987 (Pp. (40-63.

⁴ Ibid, p75.

"محمّد رسول الله والذين معه أشدّاء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعًا سجّدًا يبتغون فضلًا من الله ورضوانًا سيّماهم في وجوههم" (الفتح 48: 29)
"يا أيّها الذين آمنوا انكعوا واسجدوا واعبدوا ربّكم وافعلوا الخير لعلّكم تفلحون" (الحج 22: 77)
"لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإنّ كثيرًا من الخطاء ليبيغي بغضهم على بغض الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظنّ داوود أنّما فتناه فاستغفر ربّه وخرّ راکعًا وأناب" (ص(24:38)"وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدًا وادخلوا الباب سجّدًا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيّد المحسنين" (البقرة 58:2)

إلى درجة أن ركبتيه ورأسه ضربا الأرض على التوالي¹. أما المصدر الثاني فيهودي، ذلك أن تلاوة الصلوات في أوقات معلومة في اليوم عادة يهودية قديمة². ويقدم مثل هذا التحليل الدليل على أن محمداً قد تمثل في ذهنه الصلاة اليهودية والمسيحية.

يؤكد فنسنك (A.Wensinck) أن القرآن لم يكن صريحاً، في ما يتعلق بأوقات الصلاة وأن انعقادها لم يكن واضحاً في مكة، ولكن عدداً من الآيات تشير إلى بعض الأوقات³ مما يعني أنها كانت طوال الفترة المكية في الصباح وفي المساء وفي الليل⁴.

ويتجلى المؤثر المسيحي في أن قيام الليل كان مسألة شائعة بين القديسين الوريين الذين كانوا يختارون الليل في صلواتهم⁵، أما المؤثر اليهودي، فيمكن في أن محمداً في المدينة- على الأقل في أول قدمه إليها- اتبع اليهود في أوقات عقد الصلاة، وهي: "شحاريت": الصباح، و"منحاه" : الظهيرة، و"معريب": المساء⁶.

وقد سجل واط (M. Watt) الاستنتاجات نفسها في معرض تحليله لاستمالة محمد لليهود، فصلاة الظهر مثلاً فرضت مجازة للعادات اليهودية. ويبدو أنه لا يوجد في مكة سوى صلاة الصباح والمغرب ما عدا إلى قيام الليل⁷. وهذا الأمر يؤكد كايثاني (Caetani) في "حوليات الإسلام"، و لكن القرآن يأمر في المدينة: "حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى"⁸.

أما معزوز (Mazouz) فيذهب إلى أن السجود والركوع كانا جزءاً من طقوس اليهود منذ أزمنة

¹ Ibid, pp75-76.

² Ibid, p77.

³ Ibid, p77.

⁴ Ibid, p77.

كذلك (الإسراء 78:17): "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا"

⁵ Ibid, p77.

⁶ يشير فنسنك إلى أن هوتسما قد قدم الحجج الكافية أن الصلاة الوسطى المشار إليها في القرآن "وحافظوا على الصلاة و الصلاة الوسطى وقموا لله قانتين" (البقرة 2: 238) هي صلاة الظهر، ومن ثمة فإن محمداً قد عقد صلواته في الصباح وفي وقت الظهيرة وفي المساء بشكل متطابق مع الصلوات اليهودية المعروفة.

Ibid, p77

أكد أوري روبن أن صلاة العصر تتطابق مع صلاة منحاه في اليهودية. ويتبدى المؤثر اليهودي بشكل واضح في تقديس المسلمين لساعة العصر يوم الجمعة وعدّها ساعة يُقبل فيها الدعاء، على غرار اليهود الذين يقرون بأنها ساعة بداية السبت.

See, Uri Rubin, Morning and evening prayer in early Islam, p 54.

في هذا الصدد يمكن الإشارة إلى اختلافات كُتب التفسير لتوقيت هذه الصلاة، فمنهم من قال إنها الفجر ومنهم من عدّه صلاة الظهر والأغلبية رأّت أنها صلاة العصر، وعلى خلاف روبن الذي يذهب إلى أن هذه الصلاة عُقدت في مكة، يرى فنسنك أنها في المدينة.

⁷ منتغومري واط، محمد في المدينة، ص 304.

⁸ Ibid, p84.

كذلك (البقرة 2: 238)

بعيدة. وبما أنّ المسيحية استخدمت الركوع والسجود على نطاق واسع، فإنّ حكماء التلمود حسب معزوز (Mazouz) ناهضوا السجود طوال الصلاة، وحددوا بشكل دقيق مقدار الركوع والسجود المسموح به¹.

ومهما يكن من أمر فإنّ الصلاة في الإسلام بتفاصيلها لها جذور في اليهودية والمسيحية. ولعلّ ذلك ما يؤكّد سعي محمّد إلى أن ينسج على منوال هاتين الديانتين وخاصة اليهودية.

2- الجمعة:

لا شكّ في تأثر الإسلام باليهودية في يوم الراحة، فقد اختار محمّد يوم الجمعة بوصفه يوم راحة. وقد أراد من خلال ذلك أن يجنّب أتباعه عبء القوانين التنظيمية الدقيقة الصارمة ليوم السبت². ولعلّ هذا الاختيار مثلما ذكر فنسك (A. Wensinck) كان مبنياً على طلب من الأنصار. فأحدى الروايات تنصّ على أنّهم كانوا يتجهون بالخطاب إلى محمّد متذمّرين من أنّ اليهود والمسيحيين لهم اليوم السابع يجتمعون فيه، مُطالبين بيوم خاصّ بهم يجتمعون فيه³. مثل هذه الرواية تقود إلى درء إحدى المسلمات في هذه المسألة وهي أنّ الجمعة كانت من اقتراح مصعب بن عمير. مثلما تؤكّد أنّ " فرض يوم الجمعة كان نسجاً على منوال السبت، ولا يجب أن يعرّب عن ذهن الباحث أنّ طقس الجمعة والسبت متشابهان. فالمسلم عليه أن يتخذ في يوم الراحة زينته بأن يلبس أحسن ثيابه وأن يتسوّك وأن يتعطر. وهذه الوصفة تذكّرنا بالطبع بالسبت⁴.

وفي ما يتعلّق بتاريخ فرض يوم الجمعة يوماً مقدّساً، يقول فنسك (A.Wensinck) " إنّ القول بأنّ الجمعة قد فرضت في المدينة بأمر من محمّد قبل سنوات من الهجرة هو قول مبنيّ على المسلمة القاضية بأنّ محمّداً قبل فترة طويلة من الهجرة كان ميّالاً إلى الاسترشاد بالممارسة اليهودية، إضافة إلى ذلك يبدو أنّ محمّداً واصل طقس الجمعة مباشرة بعد الهجرة⁵.

ويذهب واط (M.Watt) في هذا السياق إلى أنّ مصعب بن عمير قد طلب في السنة التي سبقت أن يجمع المؤمنين، فسُمح له بذلك شريطة أن يحترم اليوم الذي يستعد فيه اليهود للسبت، فضلاً عن ذلك فإنّ محمّداً لم يمارس يوم الصلاة هذا حتّى الجمعة التي قضاها في المدينة. ويستنتج واط

¹ H. Mazouz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p39.

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 81.

³ Ibid, p81.

⁴ Ibid, p81.

⁵ « The fact that the Friday was appointed at Medina on the order of Muhammad several years before the hijra leads us to conclude that long before he was inclined to be guided by Jewish practices. Furthermore, it appears that Muhammad probably continued the Friday service immediately after the hijra. » Ibid, p81

(M.Watt) أن لهذا الطقس أصل عبري¹.

نستنج إذن أن محمداً قد اعتمد يوم راحة للمسلمين أسوة باليهود. لكن يجب أن نوسّع مجال التأثير في هذه المسألة لأنّ المصادر تشير إلى يوم العروبة في الجاهليّة: الجمعة، وهو يوم احتفال أيضاً².

3- الأذان:

لم تذكر المصادر تاريخ الأذان، لكنّ ابن إسحاق (ت 151هـ) يروي أنّه من الفرائض الأولى في المدينة. ولقد احتاج المؤمنون الذين تعودوا على الاجتماع بدار محمّد للصلاة إلى وسيلة لتحديد موعد للقائهم. على أنّ المسلمين كان بإمكانهم اعتماد الناقوس مثلما هو الشأن بالنسبة إلى المسيحيين أو البوق اليهودي، بيد أنّهم عوّلوا على الصّوت وذلك بناء على أحلام متواترة لعبد الله بن زيد وعمر بن الخطاب³. ورغم هذه الرّغبة في التّمايز فإنّ التّشاكل مع اليهوديّة والمسيحيّة كان موجوداً في المبدأ وهو النّداء للصلاة: ورد في القرآن " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ".⁴

وعدّ حجّي معزوز (H. Mazuz) المصدر الوحيد الذي يشير إلى استعمال اليهود لقرن كبش هو BT, shabbat,33b، إذ يُنفخ يوم الجمعة عند العسق في القرن لتنبئيه اليهود حتّى يتوقّفوا عن العمل ويستعدّوا للسبت. ويبيّن معزوز (H.Mazuz) انطلاقاً ممّا تقدّم أنّ هذا الشّكل من الدّعوة إلى الصّلاة عادة خاصّة بيهود المدينة⁵.

والواقع أنّ واط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) لم يتعرّضا لهذه النّقطة لأنّ بحثيهما لم يتّجها إلى تتبّع الحياة الرّوحية لليهود في المدينة أو إلى جذور الطّقوس الإسلاميّة مثلما هو الأمر بالنسبة

¹ منتغومري واط، محمد في المدينة، ص302.
² شهاب الدين الألوسي، ج16، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والبع المثنائي، تحقيق علي عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1994، ج14 ص ص 293-294. (وأول من أقامها قبل الهجرة أسعد بن زرارة بقرية على ميل من المدينة) صر 294.

³ عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج2، صص149-151. انظر بو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، ج10، تحقيق ودراسة مركز البحوث التقنية والمعلومات، دار التّأصيل، ط2، 2013، ج2، ص 165. /ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، جزء 1، ص 219. /أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص 273.

⁴ الجمعة (9:62)

⁵ H. Mazouz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p37.

انظر التلمود " خلق الله الشياطين يوم الجمعة عندما خيم العسق ولم يخلق لهم أجساداً ولا ملابس، لأن يوم السبت كان قريباً وما كان لديه الوقت الكافي ليعمل كل ذلك وعلى حسب رواية أخرى لم يخلق لهم أجساداً عقاباً لهم، لأنهم كانوا يريدون أن يخلق الإنسان بدون جسد".

إلى فنسناك (A. Wensinck) ومعزوز (H. Mazuz).

4- القبلة:

لقد استقبل محمد في صلاته منذ الفترة المكيّة القدس. وهذا التقليد نلفيه واضحًا في العهد القديم. فاليهود كانوا يتوجّهون أثناء صلاتهم تجاه الهيكل¹. ولم يكن اختيار محمد للقدس قبلة إلاّ استمالة لليهود ورغبة منه في جعل دينه على غرار دينهم. ويؤكد كلّ من فنسناك (G.D.Newby) أنّ محمدًا اتّبع اليهود في هذا الأمر.

يؤكد واط (M. Watt) وهو يفحص هذه المسألة أن استقبال القدس كان أوّل قدوم محمد إلى المدينة. لكن من الصّعب تحديد ما إذا كان هذا الاختيار في مكّة أو المدينة، رغم أن رواية البراء بن معرور تشير إلى أنه رفض قبل الهجرة أن يدير ظهره للكعبة ويستقبل القدس. أمّا في ما يخصّ المؤثرات التي حملت محمدًا على مثل هذا الاختيار، فإنّ واط (M. Watt) لا يقطع بالتأثير اليهودي، فمن المرجّح أنّ محمدًا لم يكن له أية قبلة، وهذا ما جعله ينسج على منوال اليهود في هذا الطقس، ومن المرجّح أيضًا، إذا ما قبلنا باتجاهه نحو القدس في مكّة، أن يكون ذلك بفعل التأثير المسيحيّ. وينتهي واط (M.Watt)، بناء على رواية البراء بن معرور التي يؤكدّها القرآن (البقرة: 145-146-147-148-149-150)، إلى إمكانية أن يكون محمدًا قد اختار القدس قبلة مُجاراة لمُسلمي المدينة².

ويدقّق معزوز (H.Mazuz) القول في القبلة مبيّنًا أنّ مفسّري القرآن يتحدّثون عن قبلتين، فالنّصارى يتوجّهون في صلاتهم نحو الغرب، أمّا اليهود فيتوجّهون نحو الشرق³. ويذهب إلى أنّه ثمة علاقة بين القبلتين المنصّوص عليهما في المصادر الإسلاميّة وبين القبلتين المذكورتين في التلمود⁴.

لئن كان موقف فنسناك واضحًا إذ بين التأثير اليهودي في اختيار محمد للقبلة، فإنّ واط (M. Watt) صاغ موقفًا متذبذبًا من هذه المسألة رغم إقراره بأنّ محمد حاول بعد قراره الهجرة إلى المدينة أن يصوغ الأسلام على شاكلة أقدم الأديان⁵. ولم ينتبه واط إلى رواية البراء بن معرور ليست إلاّ محاولة من كتاب السيرة لتعريب هذه الطقوس درءًا لشبه تأثر محمد باليهودية وهو أمر

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p79.

² منتغمري واط، محمد في المدينة، صص 303-304.

³ H. Mazouz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p39.

ويقول الماوردي: "لأنّ اليهود توجّهوا إلى الشرق والنّصارى يتوجّهون إلى الغرب في الصّلاة" أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون، ج1 تحقيق السيد بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، دبت ص245.

⁴ H. Mazouz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p39.

⁵ انظر، متغمري واط، محمد في المدينة، ص 302، وص 305. ثم إن واط طوال الفصل الذي عنوانه ب"محاولات محمد للتفاهم مع اليهود، ركز على منطق الاستمالة أي استمالة اليهود الذي انتهجه محمد أول قدومه إلى المدينة.

أكدّه فنسنك (A. Wensinck). والواقع أنّ معزوز (H.Mazuz) قد اقتفى أثر جيجر (A.Geiger) مقدّمًا تبريرًا منطقيًا لاختيار محمّد لقبلة اليهود، وهو حملُ اليهود على الإسلام أي استمالتهم نحو الدّين الجديد¹.

5- الصّوم:

تحدّث المستشرقون عن صوم يوم عاشوراء وصوم الإثنين والخميس وصوم التّاسع من ذي الحجة، وعدّوا ذلك دلالة على تأثر محمّد باليهوديّة وحجّة على محاولاته لكسبهم إلى صفّه.

قدّم فنسنك (A. Wensinck) حجّتين تؤكّدان أنّ الصّوم الذي فُرض بُعيد قدوم محمّد إلى يثرب لم يكن معلومًا في مكّة: الأولى أنّ السّور المكيّة تعني بالصّوم الانقطاع عن الكلام، في حين أنّ كلمة صوم "ترد في السّور المدنيّة في معنى الكفّ عن الطّعام والشّراب والنكاح. وهذا التّغيير غير المتوقّع يشير إلى تأثير خارجي. وقد استقى محمّد الكلمة في معناها الطّقسيّ من يهود المدينة"². ويشير فنسنك (A. Wensinck) أيضًا إلى أنّ يهود الحجاز كانوا يسمّون هذا اليوم بالعاشر وهو يوم الغفران الموافق للعاشر من تشري (Techri)، أمّا عند الكتاب المسلمين فنجدّه تحت اسم عاشوراء. أمّا معزوز (H.Mazuz) فيتحدّث عن الجذور اليهوديّة التلموديّة لعاشوراء³.

إنّ وجهات النّظر المختلفة رغم اتّفاقها على أنّ محمّدًا استمال اليهود من خلال صومه لهذا اليوم، لا تحمل تصوّرًا واحدًا لتاريخ هذا اليوم استنادًا إلى التّقويمين الإسلاميّ واليهوديّ.

عرض فنسنك (A. Wensinck) تفسيرًا لاختيار المسلمين للعاشر من محرّم تاريخًا للاحتفال بعاشوراء، ذلك أنّ غاية هذا الاختيار تتمثّل في تحقيق التّناغم مع تشري (Techri) أوّل شهر في

¹A. Geiger, *Judaism and Islam*, Cornell University Library, Printed at the M.D.C.R.C.K, Press 1898.

يشير نيوبي أيضًا إلى أنّ المسلمين الأوائل كانوا يتوجّهون إلى القدس في الصلاة شأنهم شأن اليهود وقد أورد هذه الإشارة وبعض الإشارات الأخرى المتعلقة بالصوم والصلاة وقراءة التوراة، في معرض حديثه عن دستور المدينة، مبنيًا أنّ محمّدًا منذ قدومه إلى المدينة كان لديه أفكار تتعلق بإمكانية أن يعتنق اليهود والمسيحيون الإسلام. وبغضّ النظر عن القراءة اللاحقة للإسلام المبكر التي تجعل منه متضمّنًا لكل ما قبله، يشير نيوبي إلى أنّ محمّدًا كانت له مشاعر مفادها أنه ينتمي إلى أنبياء بني إسرائيل. G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, pp. 83-84.

² «The word sawm occurs in the Medinan Surahs in the meaning of abstention from eating, drinking and sexual intercourse. This unexpected change indicates an obvious foreign influence. And this is to be found close by. Muhammed adopted the word in its ritual meaning from Jews of Medina. » A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p87.

³H. Mazouz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p30.

السنة اليهودية. يقول فنسنك (A. Wensinck) عن العاشر من تشرى (Techri): " هو آخر سبتمبر، وليس بإمكاننا أن نعلم أي شهر عربي في السنة الأولى بعد الهجرة يوافق عاشوراء.¹"

و في السياق نفسه يعبر واط (M.Watt) عن صعوبة تحديد الشهر الهجري الذي كان فيه صيام عاشوراء، ويفترض في المقابل أن بعض مسلمي المدينة اعتادوا صوم هذا اليوم قبل فرض صوم رمضان، وحثه في ذلك أنه حين فرض شهر الصيام لم يقع تحريم صوم عاشوراء وإنما صار تطوعاً²، ويشير واط (M.Watt) بالعودة إلى تفسير ريتشارد بل (R.Bel) إهمية الصيام بالنسبة إلى محمد من خلال مُمثاله بين انتصاره الكبير في بدر وبين انتصار اليهود بإغراق جيش فرعون في البحر، وهو ما جعله يحتفل على غرارهم ولكن بالتشريع لصوم شهر رمضان³.

تمثل قراءة معزوز (H. Mazuz) لهذا الموضوع مفتاحاً حقيقياً لكل إشكالياتها. فالمصادر اليهودية تنص على أن صوم عاشوراء يقع في التاسع من تيفيت (Tevet) وهو قطعاً ليس يوم الغفران: " هكذا قال رب الجنود إن صوم الشهر الرابع وصوم الخامس وصوم السابع وصوم العاشر يكون لبنت يهودا ابتهاجاً وفرحاً وأعياداً طيبة فأحبوا الحق والسلام " (زكريا 8:19). ويرتبط تاريخ العاشر من تيفيت الشهر العاشر بداية من نيسان بشروع ملك بابل في حصار القدس، ويمثل المرحلة الأولى من الدمار، وقد ذكر في نهاية الأشهر المفروضة قصد ترتيب الأشهر ترتيباً صحيحاً⁴.

وإذا كان تيفيت (Tevet) هو الشهر العاشر من السنة اليهودية فإن تشرى (Techri) هو الشهر السابع بداية من نيسان. ويذكر الكتاب المقدس أن يوم الغفران هو الشهر السابع: " ويكون لكم فریضة ذریة أنکم فی الشهر السابع فی عاشر الشهر تدلون نفوسکم وكل عمل لا تعملون: الوطنی والعربی النازل فی وسطکم " (لاويون 29:16) وإن الشهر الأول هو نيسان " هذا الشهر يكون لكم رأس الشهر، هو لكم أول شهور السنة. (خروج 2:12)⁵.

¹ « The 10 th of Tichri was at the end of September. It can not be acertained now in wich Arabian 'Achura fell in the years 1.A.h. » A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p89.

ويعود هذا الاضطراب حسب فنسنك (A. Wensinck) إلى عجز المسلمين الأوائل عن المطابقة بين آخر سبتمبر ويوم عاشوراء بسبب اختلاف التقويمين.

² منتغمري واط، محمد في المدينة، ص 304.

³ المصدر نفسه، ص 310.

⁴ H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p 29.see also, BT, Ro'sh ha-Shana, 18 b. i note 17.

⁵ Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, pp 29-30.

ويذهب معزوز (H.Mazuz) إلى أنّ اليوم العاشر من الشهر الأوّل ليس يوم صوم، و ليس ثمة من مطالب فيه إلا ذبح شاة في عيد الفصح¹: "كَلِمًا كُلَّ جَمَاعَةٍ إِسْرَائِيلَ قَائِلِينَ: فِي الْعَاشِرِ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ يَأْخُذُونَ لَهُمْ كُلُّ وَاحِدٍ شَاةً بِحَسَبِ بُيُوتِ الْآبَاءِ، شَاةً لِلْبَيْتِ. وَإِنْ كَانَ الْبَيْتُ صَغِيرًا عَنْ أَنْ يَكُونَ كُفُورًا لِشَاةٍ، يَأْخُذُ هُوَ وَجَارُهُ الْقَرِيبُ مِنْ بَيْتِهِ بِحَسَبِ عَدَدِ النُّفُوسِ. كُلُّ وَاحِدٍ حَسَبَ أَكْلِهِ تَحْسِبُونَ لِلشَّاةِ". (خروج 12: 3،4،5). والاستنتاج الذي أدركه معزوز (H. Mazuz) هو: "بما أنّه لا يوجد صوم طوال نيسان في الشهر الأوّل من السنّة في التقويم الموسوي، يبدو من المنطقيّ أن نفترض إشارة الرواية الإسلاميّة إلى يوم الغفران و ليس إلى العاشر من تيفيت Tevet. إضافة إلى ذلك فالجملة "صوم العاشر" مأتاها أنّ تيفيت Tevet هو الشهر العاشر حسب التقويم الموسوي وليس بسبب أنّه اليوم العاشر من الشهر مثلما هو الأمر بالنسبة إلى يوم الغفران"².

ويفسّر معزوز (H. Mazuz) ما ذهبت إليه المصادر الإسلاميّة من أنّ يوم عاشوراء من الشهر الأوّل يتوافق مع العاشر من الشهر الأوّل، ذلك أنّ المشنا تكشف أنّ تشري هو الأوّل من السنّة اليهوديّة. ومثل هذا التفسير يفترض أنّ التقويم الذي اعتمده يهود المدينة في عدّ أشهر السنّة، متطابق مع ما وُجد في المشنا و التلمود³.

هكذا نتبين أنّ معزوز (H. Mazuz) استند في تدبّره لهذه النقطة على أنّ اليهوديّة في المدينة كانت تلموديّة، في حين أنّ واط (M. Watt) و فنسنك (A. Wensinck) صوّبا نظريهما نحو منطق الاستمالة الذي اعتمده محمّد وما فيه من دلالة على الجذور اليهوديّة لطقوس العبادة في الإسلام.

تحدّث فنسنك (A.Wensinck) أيضًا عن الجذور اليهوديّة لصوم يومي الإثنين والخميس، وذهب إلى أنّ محمّدًا مارس هذا الطقس وزاوله طوال الفترة المبكرة من إقامته في المدينة⁴. أمّا في ما يخصّ صوم عرفات فيذكر فنسنك (A.Wensinck) أنّ محمّدًا اعتمد هذا اليوم للصوم أسوة باليهود، ذلك أنهم يصومون التاسع من آب بعد أن يستعدّوا له منذ أوّل الشهر. ولكنّه في السنّة

¹ انظر أيضًا خروج (3:12) Ibid, p 30.

² « Since there is no fast during Nissan - the first month of years by Mosaic tradition - it seems reasonable to assume that Islamic tradition refers to the Day of Atonnement and not to the tenth of Tevet. In addition, the month according to the Mosaic calender, and not because it was on the tenth day of the month, like the Day of Atonnement is. » Ibid, p 30.

³ Ibid, p 30.

See G.D. Newby, A History of the Jews of Arabia, p 83.

⁴ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 91.

الثَّانِيَةِ اتَّبَعَ مَنْطِقًا مُغَايِرًا، إِذْ احْتَفَلَ دُونَ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ صَوْمًا¹. وَرِغْمَ هَذَا الْاِخْتِيَارِ، فَإِنَّ التَّأْثِيرَ الْيَهُودِيَّ يَكْمُنُ فِي أَنَّ الْمُسْلِمِينَ الْأَتَقِيَاءَ يَصُومُونَ هَذَا الْيَوْمَ إِلَى الْآنَ².

وَمِنْ مَظَاهِرِ اسْتِمَالَةِ مُحَمَّدٍ لِلْيَهُودِ وَسَعْيِهِ الدَّوْبُوبَ إِلَى إِحْقَاقِهِمْ بِصَفِّهِ، أَنَّهُ "أَحَلَّ لِلْمُسْلِمِينَ أَكْلَ مَا أَحَلَّ الْيَهُودَ أَكْلَهُ، وَأَحَلَّ الزَّوْجَ مِنَ الْيَهُودِيَّاتِ. جَاءَ فِي الْقُرْآنِ: "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ كَفَرَ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ". الْمَائِدَةُ (5:5)³.

وَيَعَزِّزُ وَاط (M.Watt) هَذَا التَّوَجُّهَ فِي خُصُوصِ الطَّعَامِ وَالزَّوْجِ⁴. أَمَّا فَنسِنِك (A.Wensinck) فَقَدْ وَسَّعَ دَائِرَةَ الطَّقُوسِ الْإِسْلَامِيَّةِ ذَاتِ الْأُصُولِ الْيَهُودِيَّةِ مُشِيرًا إِلَى الدَّبْحِ وَالِاسْتِسْقَاءِ⁵. وَكَيْفَمَا يَكُنُ الْأَمْرُ، فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ اسْتَمَالَ الْيَهُودَ. وَقَدْ حَاوَلَ فَنسِنِك (A. Wensinck) وَوَاط (M. Watt) الْاِسْتِدْلَالَ عَلَى هَذِهِ الْحَقِيقَةِ بِالْعُودَةِ إِلَى كِتَابِ السِّيَرَةِ الْمَوْرُخَةِ لِحَيَاةِ مُحَمَّدٍ وَالْقُرْآنِ. وَرِغْمَ أَنَّ الرِّوَايَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ، مِثْلَمَا سَنَرَى لِاحِقًا حَاوَلَتْ إِبْسَاسَ كُلِّ هَذِهِ الطَّقُوسِ لُبُوسًا عَرَبِيًّا يَعُودُ إِلَى الْفَتْرَةِ الْمَكِّيَّةِ أَوْ قَبْلَهَا، فَإِنَّا لَا نَعْدَمُ فِيهَا وَجُودَ إِشَارَاتٍ إِلَى الْاِسْتِمَالَةِ. وَقَدْ جَدَّ الْمُسْتَشْرِقُونَ الَّذِينَ اعْتَمَدْنَاهُمْ فِي بَحْثِنَا فِي اسْتِجْلَاءِ هَذَا الْفِعْلِ وَتَتَبُّعِ دَوْرِهِ فِي تَشْكِيلِ دَعْوَةِ مُحَمَّدٍ فِي الْمَدِينَةِ.

تَتَجَلَّى هَذِهِ الرَّغْبَةُ فِي اسْتِمَالَةِ الْيَهُودِ فِي صَحِيفَةِ الْمَدِينَةِ أَيْضًا، مِنْ مَنْظُورِ كُلِّ مَنْ فَنسِنِك (A. Wensinck) وَوَاط (M. Watt) وَرُوبِن (U. Rubin)، غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ لَمْ يَلْقَ قَبُولًا مِنَ الْيَهُودِ لِأَسْبَابٍ عَقْدِيَّةٍ وَسِيَاسِيَّةٍ تَتَّصِلُ بِطَبِيعَةِ الْعِلَاقَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ بَيْنَ الْفُرَقَاءِ فِي الْمَدِينَةِ.

وَلَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْاِسْتِمَالَةُ إِلَّا رَغْبَةً مِنْ مُحَمَّدٍ فِي أَنْ يُحَدِّثَ لَدَى الْيَهُودِ انْطِبَاعًا بِأَنَّ دِينَهُ يَتطَابَقُ تَمَامًا لِلدِّينِ الْقَدِيمِ. فَضْلًا عَنْ ذَلِكَ، فَإِنَّ النَّبِيَّ فَكَّرَ بِشَكْلِ عَمَلِيٍّ فِي وَحْدَةٍ سِيَاسِيَّةٍ فِي نَمُودِجِهَا وَثِيوقَرَاطِيَّةٍ فِي جَوْهَرِهَا مِنْ خِلَالِ صَحِيفَةِ الْمَدِينَةِ، حَتَّى عِنْدَمَا سَاعَتْ الْأُمُورُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْيَهُودِ وَكَانَتْ الْقَطِيعَةُ. وَقَدْ تَمَكَّنَ أَثْنَاءَ الْجَدْلِ مَعَ الْيَهُودِ مِنْ أَنْ يُحَوِّلَ مَشْرُوعَهُ إِلَى مَشْرُوعٍ يَهْمُ الْأَنْصَارَ بِصِفَةِ جَدِيدَةٍ، ذَلِكَ أَنَّهُ أَرَسَى دَعَاةَ دَعْوَتِهِ فِي أَفْقٍ عَرَبِيٍّ "مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا". وَبِهَذَا التَّمَشِّيِّ

¹ Ibid, p 93.

² Ibid, p 94.

³ G.D. Newby, A History of the Jews of Arabia, p 83.

⁴ منتغومري واط، محمد في المدينة، ص 305.

⁵ A. Wensinck, Muhammad and the Jews of Medina, pp 100-102.

يكون محمد قد أعدّ الأجواء لتحقيق انتصار حاسم سيرسخ قناعة لديه مفادها أنه يستطيع مواصلة مسيرته دون اليهود¹.

II. اليهود يرفضون الاستمالة

رفض اليهود دعوة محمد جملة وتفصيلاً، ولم يقتصر ذلك على أعيانهم، بل إنّ عامتهم اتخذوا الموقف نفسه². ولم يكن إسلام الحُصين بن سلام إلا استثناء لا يُعَدُّ به. والواضح أنّ رفض اليهود لم يكن مقصوداً لذاته، وإنّما كان مبنياً على حُجج دقيقة.

يرى فنسنك (A.Wensinck) أنّ السبب الرئيسي لرفض اليهود دعوة محمد اعتقادهم الراسخ أنّ النبوة لا تكون إلا في بني إسرائيل وتحديدًا في نسب هارون³، بل إنهم مؤمنون بما لا يدع مجالاً للشك في أنّ التوراة وكُتُب العهد القديم، بعد أن خُتِمت، انقضى بعث الرّسل وظهر الأنبياء سواء كانوا من بني إسرائيل أو من غيرهم، بمعنى آخر إنّ اليهود سواء انتظروا المسيح أو لم ينتظروه لم يكن لديهم استعداد لقبول دعوة محمد. ويدقق معزوز (H. Mazuz) هذا التّصوّر مبيّنًا أنّ أغلب اليهود لم يعترفوا بنبوة محمد، وعدّ الرواية الإسلاميّة التي تقول "إنّما كانت الرّسل من بني إسرائيل فما بال هذا؟" دالة على ما تبقى من عقائد الموسويّة التقليديّة. وهذا الأمر في غاية الوضوح من خلال منطوق الآيتين "يُقيم لك الرّبُّ إلهك نبيًا من وسطك من إخوتك مثلي. له تسمعون." (تثنية: 18-15) "أقيم لهم نبيًا من وسط إخوتكم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيكلّمكم بكلّ ما أوصيه به" (و 18-18)⁴.

أمّا الرواية الإسلاميّة الثّانية التي ساقها معزوز (H. Mazuz) فقد تضمّنت خصومة بين معاذ بن جبل وعقبة بن وهب وسعد بن عباد و بين رافع بن حرّيملة اليهودي وموضوعها الاعتراف بنبوة محمد. ففي حين أكد أتباع محمد أنّه نبيّ حقًا، أجاب اليهود "ما أنزل الله من كتاب بعد موسى"⁵.

¹ A. Wensinck, *Muhamamd and the Jews of Medina*, p 48.

² Ibid, p43.

³ Ibid, p43.

انظر أبا عبد الله بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، دار إحياء الثّراث العربي، بيروت- لبنان، 1965. ج6، ص 120.

⁴ H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p 76.

فيما يخصّ قول اليهود "إنّما كانت الرّسل من بني إسرائيل فما بال هذا..." انظر أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ج4، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوّض، أحمد محمد صيرة، أحمد عبد المغني الجمل، عبد الرّحمان عويس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1994، ج1، ص 173. / محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، مج2، ص 248.

⁵ H. Mazuz, , *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina* , p 77.

في ما يخصّ قول اليهود: " ما أنزل الله من كتاب بعد موسى "، انظر أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال الشريعة، ج2، ص 535. / أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الرّوض الأنف، ج4، ص 260. / أحمد بين عبد الوهّاب، شهاب الدّين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج16، ص 384.

يستنتج معزوز (H.Mazuz) من خلال هذه الخصومة أنّ اليهود يقرّون بأنّه ليس ثمة من كتاب موحّي به بعد موسى الذي تلقى الوحي في جبل سيناء¹.

مثّل هذه الأسباب تبرهن حسب معزوز (H. Mazuz) على أنّ اليهوديّة المتحدّث عنها في المدينة تلموديّة، فهي ترى أنّ باب النبوّة قد أُغلق بعد تحطيم الهيكل. غير أنّ اليهود حسب فنسك (A. Wensinck) لم يرفضوا نبوّة محمّد لهذه الأسباب فقط، وإنّما هناك سببان وجيهان يستحقّان الذكر؛ الأوّل أنّ محمّدًا بدأ كما لو كان ملكًا، في حين أنّ الرّسول لا يجب أن يكون له سلطة دنيويّة، أمّا الثّاني فيتبدّى في شهبانيّة محمّد، وهو سلوك لم يسنّبعه اليهود. فليس لنبيّ أن ينغمس في اللذات حسب رأيهم².

صحيح أنّ البعد العقديّ كان حاسمًا في إنكار اليهود للدّعوة الجديدة، لكنّ البعد السياسيّ كان له أثر بعيد في تشكيل موقف يهود المدينة من محمّد. يذهب واط (M.Watt) إلى أنّ اليهود طالما اعتقدوا أنّ حظّ محمّد في النّجاح لم يكن كبيرًا، و رجّحوا أنّ نصيبهم لن يكون سيّئًا لو عادت الأمور إلى نصابها قبل قدوم محمّد، لذلك عقدوا آمالهم على عبد الله بن أبي³. ويشير واط (M. Watt) إلى أنّ انشقاقهم وتباين مصالحهم لم يسمّح لهم بنشاط سياسيّ موحّد، إضافة إلى ذلك قدر اليهود أنّ تأثير المهاجرين في محمّد كان أشدّ مقارنة بالأنصار، لذلك ما انفكوا يهاجمون النبيّ وأتباعه⁴. وإذا عُذنا إلى كيتاني (Caietani) في هذا السّياق للاحظنا أنّه قد صبّغ معارضة اليهود ببعده السياسيّ، فقد حدّروا سكّان المدينة من شخصيّة تطمح إلى حكم سياسيّ مطلق. وكان ذلك حين لاحظوا استفحال دعوة محمّد⁵.

ويذكر فنسك (A.Wensinck) بعض المحاولات التي يمكن أن نفهم منها البعد السياسيّ الكامن وراء معارضة اليهود لمحمّد، ذلك أنّ شأس بن قيس حاول أن يشقّ صفوف الأوس والخزرج لإحداث الفتنة بينهما، غير أنّ هذا الفعل لا يرتقي إلى تفسير الطّبيعة السياسيّة لموقف اليهود من محمّد و دعوته⁶. ويقرّ فنسك (A.Wensinck) أنّ العوامل المختلفة التي ذكرها في خصوص العلاقة بين النبيّ واليهود تجعل من رفضهم للدّعوة الجديدة التي أعلنها محمّد بمجرد قدومه للمدينة ومن تمسّكهم بدين آبائهم وعاداتهم، أمرًا مفهوميًا⁷. غير أنّ صاحب كتاب "محمّد

¹ H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p 77.

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p44.

³ منتغومري واط، محمّد في المدينة، ص 308.

⁴ نفسه، ص 308.

⁵ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 48.

⁶ Ibid, p49.

⁷ Ibid, p44.

ويهود المدينة" لم يكتف بتحديد البعد العقدي والسياسي لمعارضة اليهود بل وسع النقاش في هذه المسألة من خلال تمحيص النظر في علاقة بعض الشخصيات اليهودية بالإسلام.

يذهب فنسنك (A. Wensinck) في هذا النقاش إلى أن أغلب اليهود نافحوا دعوة محمد مقيمًا الدليل على أن ما قاله سبرنجر (A. Sprenger) حول إسلام عدد كبير من اليهود واضح التهافت إذ لم يؤيده القرآن الذي خاطبهم بلهجة توبيخ، فالله أنعم عليهم ومع ذلك لم يكونوا أول المسلمين، مثلما أن رأي سبرنجر (A. Sprenger) لا يقبله المنطق السليم " فإذا كان اليهود قد قبلوا الإسلام بإجماع فلم تُرد بنو قينقاع وبنو النضير ولم يُقتل بنو قريظة؟"¹.

ويدعم فنسنك (A. Wensinck) رأيه بأن احتفاء المصادر الإسلامية بإسلام الحسين بن سلام ومدحهم لإخلاصه لمحمد وللإسلام، يعود إلى قلة هذه الظاهرة (التحول إلى الإسلام) خاصة أن شخصية الحسين تمثل الشخصية المهمة الوحيدة التي اعتنقت الإسلام.² ولم يُفت فنسنك (A. Wensinck) أن يُقدِّ إجابة عن سبب إسلام الحسين، فشخصية مثل هذه عُرفت بمكانتها بين اليهود لم تكن لتُسلم لأسباب مادية، وإنما وحدها جاذبية الدين الجديد ودفاع أنصاره عنه بحماسة هي ما أغرى هذه الشخصية بالدخول في الدين الجديد. أما مُخيريق الذي اختار أن يحارب مع المسلمين جنبًا إلى جنب في معركة أحد، وأن يهب محمدًا ممتلكاته إن هلك، فلم يُقبل الإسلام. وقد نوّه النبي بصنيع مُخيريق خير دليل على ذلك " مُخيريق خير اليهود."³، أما معزوز (H. Mazuz) فقد بين أن إسلام الحسين بن سلام واعترافه بنبوّة محمد يعود إلى رفض بعض يهود المدينة الاعتراف بالتقليد الشفوي. ونظّر في المصادر الإسلامية بما يُعزّز هذا التأويل، فاليهود المُعادون للطائفة الربانية كانوا يُعدّون محمدًا نبيًا حقًا.⁴

على أن اليهود الذين تعوّدوا بالإسلام، و أطلق عليهم اسم "المُنافقين"، قد اتخذوا هذا المسلك لأسباب سياسية ظنًا منهم أن اجتماعهم حول ابن أبي قد يكون مفيدًا لإحباط مشروع محمد،

¹ « If the Jews unanimously had accepted Islam, neither would the Qaynuqa 'al-Nadhir have been banished no Qurayzah killed. » A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, p 46. See G. D. Newby, p86.

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 45.

³Ibid, p 45.

عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 5. /انظر علي بن عبد الله، نور الدين أبو الحسن السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار المصطفى، ج3، 152. /عمر بن شبة النميري، تاريخ المدينة، ج1، ص 173. /أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، 266. (يذكر البلاذري خبرا يشير إلى أن مخيريق قد أسلم) / أبو نعيم أحمد الأصفهاني، دلائل النبوة، تحقيق محمد رواس قلجعي، عب البر عباس، دار النفائس- بيروت، ط2، 1987، ص 78.

⁴H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p 77.

ولأسباب ماديّة أيضًا حفاظًا على مصالحهم¹. وكان هؤلاء منذ التحاقهم الشكليّ بالإسلام يَعْمَلُونَ ظاهرًا وخفية ضدّ محمّد². وممّا يدلّ على أنّ معارضة اليهود لمحمّد ودعوته كانت مبدئيّة استعدادهم للتّضحية بأنفسهم حتّى أنّهم اختاروا الموت على أن يتخلّوا عن عقائدهم، ولعلّنا نفهم هذا السلوك من خلال قول معزوز (H. Mazuz) " يبدو أنّ قادة النّضير وبني قريظة كانوا أكثر تعلّفًا بإيمانهم من قادة القبائل اليهوديّة الأخرى. ورغم أنّ قلة منهم أعلنوا أنّ محمّدًا نبيّ حقيقيّ، فإنّهم لم يعتبروه كذلك، ولم ينخرطوا في جدلٍ مع محمّد والمسلمين فحسب، بل خاطروا بحياتهم من أجل إيمانهم، ذلك أنّ بني قريظة رفضوا التّحوّل إلى الإسلام مقابل إنقاذ حياتهم وقتلوا، في حين تكبّد بنو النّضير خسائر فادحة في معركة خبير مع المسلمين³."

لقد حاول فنسنك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) أن يقدّمًا الأسباب الموضوعيّة لرفض اليهود لدعوة محمّد، بعيدًا عن القراءة الانطباعيّة لكتّاب السيرة. وقد اعتمدا في مقاربتيهما منهجًا نقديًا في التّعاطي مع الرواية الإسلاميّة. إلا أنّهما لم يركّزا على الجانب الاقتصادي والاجتماعي، فاليهود تصدّوا لمحمّد بوصفه استمرارًا للخطر الذي كان يشكّله بنو قيلة، لا سيّما الخزرج، عليهم. ثمّ إنّه جاء بما من شأنه أن يجعلهم يخسرون وجاهتّهم بوصفهم أصحاب كتابٍ مُنزّل. هكذا كان صراعهم مع محمّد مصيريًا وحاسمًا، لذلك قاوموا بما لديهم من إمكانيّات.

III. التأسيس الإبراهيمي

حين تأكّد محمّد أنّ اليهود يناصبونه العداء عن قناعة دينيّة راسخة أعلن "ملة إبراهيم" عمادًا جديدًا لدعوته، وقد مكّنه هذا العماد من أن يتحرّر من صلته باليهود. ورغم أنّه لم يرفض "الكتاب"، فإنّه ميّز بين يهوديّة أصيلة وأخرى مُحَرّفة⁴. وتمكّن من تشكيل صورة جديدة لليهود باتوا معها محرّفين للكتاب وقتلة للأنبياء ومجسّدين الله ورافضين لنعيمه.

وقد انتهى إلى تحقيق القطيعة مع اليهود والكفّ عن استمالتهم أيّ إلى صياغة الإسلام على أساس مخالفتهم وعدم التّشبه بهم. على أنّ "ملة إبراهيم" كانت اختيارًا واعيًا من محمّد، فقد نحا

¹ Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 45, p 46.

² Ibid, p 47.

³ « It seems that the leaders of Banu al-Nadir and the Banu Qurayza were more devoted to their faith than the leaders of other Jewish tribes. Although a few of them proclaimed that Muhammad was a true prophet, they refused to acknowledge him as such. They not only engaged in polemics with Muhammad and the Muslims, but also risked their lives for their faith. The Banu Qurayza refused to convert in order to save themselves and were massacred, while the Banu al-Nadir suffered terrible losses in the battle of Khaybar with the Muslims. » Ibid, p 17.

⁴ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 94.

بالإسلام منحى يُضفي عليه الشرعية، إذ عاد إلى إبراهيم بوصفه مصدرًا للأديان الموحى بها، ومن منظور كونه أول مسلم¹. وقد خول له هذا الاختيار إعادة تقييم الأشكال الدينية المُنبثقة من الأصل الإبراهيمي مثلما جعله يُوصّل الإسلام في فضائه العربي².

وإذا كان نيوبي (G.D. Newby) يرى أنّ محمّدًا لم يعتقد إنشاء دين جديد، بل كان هدفه صياغة الموروث الإبراهيمي مثلما استقرّ في المسيحية واليهودية العربية³، فإنّ واط (M. Watt) رجّح أنّ محمّدًا وأتباعه لم يطلّغوا على الصّلة بين إسماعيل وإبراهيم كما هي في العهد القديم، إلّا في المدينة. ولمّا حدثت القطيعة بين اليهود ومحمّد عدّ المسلمين أمة متميزة عن اليهودية والمسيحية⁴. وجوهر هذا التميّز هو ملة إبراهيم بوصفها دين الله الصّافي. وقد قاده ذلك إلى إعادة النّظر في الديانتين الإبراهيميتين مبيّنًا أنهما ناقصتان. وتمثّل هذا النقص في معصية الله وتحريف الكتاب. وينتهي واط (M.Watt) إلى أنّ التّهم التي وُجّهت إلى اليهود تتصل بالتقاليد الشّفوية مُلتَقِيًا بشكل غير دقيق مع مقاربة معزوز (H.Mazuz) التي رأت في اليهودية "المدينة" يهودية تلمودية⁵.

والواقع أنّ محمّدًا قد توفّرت له فرصة فريدة، فالمحيط الذي انتظم دعوته تضمّن نزعات دينية مختلفة تمثّل الإبراهيمية (Abrahamism) أهمّها⁶. وقد سمّح له اطلاعُه على المسيحية واليهودية سواء في مكة أو في المدينة من صياغة مقالة متماسكة واجه بها كلنا الديانتين.

¹ Ibid, p 95.

يؤكد فنسنك (A. Wensinck) أنّ محمّدًا استمال اليهود في الفترة الأولى من مجيئه إلى المدينة رغم معارضتهم له، إذ حاول أن يقيم الدليل على إيمانه بدوغما اليهود، وحين اكتشف أنّهم يرفضونه قطع معهم وعدّ الكتاب الذي يستندون إليه محرّفًا ثم أقام صرح هذه القطيعة على "دوغم" إبراهيم بوصفه مصدر الوحي الأصليّ ومنشئ الحرم. وقد تحرّر من هذا المنطلق من اليهودية. ويعود فنسنك (A. Wensinck) بإعلان ملة إبراهيم إلى ما قبل عقد الصّحيفة. انظر المصدر نفسه، صص 94-95.

² يقول واط (M. Watt): " كان اليهود يعتقدون أنّ الله اختارهم من دون النّاس، وقد أدرك محمّد أنّ صفة النبوة تسمح بإيجاد الأساس الممكن للوحدة العربية. وكما يحدث دائمًا في تاريخ الشرق الأوسط فقد امتزج الدين بالسياسة." منتغومري واط، محمد في المدينة، ص 336.

لقد أكّد طوال درسه لمجتمع المدينة في كتابه محمّد في المدينة، العوامل التي أسهمت في نجاح محمّد. ولعلّ أبرز هذه الأسباب هو وضعه للدعوة في صميم الذهنية العربية وطموحاتها في تلك الفترة.

³ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p85.

⁴ منتغومري واط، محمد في المدينة، صص 312-313.

⁵ منتغومري واط، محمد في المدينة، ص 314.

⁶ خلص شاتوا وانغ في أحد فصول بحثه الموسوم بـ " جذور الإسلام في سياقه العربيّ" إلى أنّ الإبراهيمية، التي تقوم على التوحيد وتُبجّل إبراهيم، وُجدت جنبًا إلى جنب مع المسيحية واليهودية. وكان ذلك قبل ظهور الإسلام ببضع قرون. وتبدو الإبراهيمية من منظور وانغ طائفة خاصة ظهرت في النقب مثلما بيّنت النقائش ذلك. إلا أنّ أدبيات هذه الطائفة منقوصة بل نادرة وعزيزة. ويشير شاتوا إلى أنّ عددا من النقائش الدالة على التوحيد في النقب تحمل على الاقتراض أنّ الإبراهيمية التي دخلت شمال الحجاز تمثل أحد جذور الإسلام الأولى.

See Shutao Wang, *The Origins of Islam in the Arabian Context*, University of Bergen, Department of Archaeology, Cultural Studies and Religion, Spring 2016. P42.

إنّ الحديث عن ملّة إبراهيم بوصفها عماد الدّعوة المحمديّة يحملنا على التّساؤل: هل جاء محمّد بهذا العماد من مكّة، أم إنّّه قد استقام له أثناء محاولته استمالة اليهود؟

قدّم فنسنك (A.Wensinck) الإجابة عن هذا السّؤال بصفة ضمنيّة في معرض تدبّره لِدستور المدينة، فصورة اليهود لم تتوضّح لمحمّد إلّا بعد أن احتكّ بهم¹، أي أنّ النّبّي خال اليهوديّة في المدينة متطابقة مع دعوته. وهذه إجابة معقولة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ محمّدًا كان يجهل طبيعة اليهوديّة في المدينة. ولكن النّبّي كان مطلقًا عمومًا على هذه اليهوديّة². وربّما تكون معلوماته ناقصة إلّا أنّه بمقتضى العلاقات المتينة بين مكّة والمدينة، ورحلاته التجاريّة، وعلاقاته ببعض المراجع الدّينيّة مثل ورقة بن نوفل، استقامت له معرفة أوّليّة باليهود. ولعلّ المهمّة التي قام بها مصعب بن عمير خير دليل على هذه المعرفة، ذلك أنّه قد تمكّن من أن يُكوّن صورة مُعيّنة لليهود أثناء أنشطته الدّعيّة في المدينة، ولا شكّ في أنّه حاور شخصيّات لها معرفة يهوديّة. والمؤكّد أنّ محمّدًا قد أفاد من هذه الأنشطة³.

إنّ رفض اليهود المبدئيّ لدعوة محمّد قابله ردّ فعل جذريّ منه ألهمّ أتباعه من الأنصار والمهاجرين طاقة كبيرة، فوفّرت سياقات ملائمة لتحقيق انتصار عسكريّ حاسم (انتصار بدر).

لكنّ الإشكال المتعلق بدوغم "ملّة إبراهيم" يبقى قائمًا حول تاريخ نشر هذا العماد، ففنسنك (A.Wensinck) جعلها قبل الصّحيفة بقليل⁴، لكنّ هذا التوقيت يبدو غير مقبول منهجيًّا لأنّه من

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p.95

² نتفق مع نيوبي الذي رأى أنّ محمّدًا لم يكن يعتقد يومًا في تأسيس دين جديد وإنّما قام بصياغة الموروث الإبراهيمي المعروف عند المسيحيين واليهود العرب. ولم يكن محمّد يجهل هذا الموروث. (انظر G.D. Newby, *Muhammad and the Jews of Medina*, p83. أمّا خصوصيّة الإسلام فقد تشكلت في خصم الصّراع بين محمّد واليهود. إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ الإسلام لم يكن دينًا أصيلًا، لكنّ شأنه شأن كلّ الأديان أسهمت السّيقات في جعله ممكّنًا.

³ لقد ركّزنا على هذه الفكرة في أغلب استنتاجاتنا المتعلّقة بعوامل نجاح دعوة محمّد في المدينة رغم شدّة المعارضة اليهوديّة. وتستمدّ هذه الفكرة وجاهتها من أنّ محمّدًا كان محيطًا بالأوضاع في المدينة، فضلًا عن الوشائج الدميّة والمنفعيّة بين يثرب ومكّة، فإنّ مصعب بن عمير مبعوث محمّد تمكّن من خلال أنشطته الدّعيّة من أن يُكوّن فكرة مقبولة عن الحياة الدّينيّة والسياسيّة في يثرب وكان ذلك مصدر سرور محمّد، ولا شكّ في أنّه قدّم له خدمة جليّة خولت له أن يجد معادلة جديدة لإنجاح دعوته في أفق أكثر ملاءمة.

يذكر ابن سعد أن مصعب بن عمير "كان يأتي دورهم (الأنصار) وقبائلهم حتّى ظهر الإسلام وفتنا في دور الأنصار كلّها والعوالي إلّا دور أوس الله وهي خطمة ووائل وواقف" ويذكر ابن سعد أيضًا أنّ مصعبًا عاد إلى مكّة "فجاء منزل رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، أوّلاً، ولم يقرب منزله فجعل يخبر رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، عن الأنصار وسرعتهم إلى الإسلام، واستبطنهم رسول الله، فسّر رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، بكلّ ما أخبره." محمّد بن سعد، الطبقات، تحقيق علي محمّد عمر، 11 ج، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001، ج3، ص 110.

ثمّ إنّ ما يؤكّد أنّ محمّدًا كان بإمكانه الإحاطة بمسائل تتعلّق باليهودية، هو معرفة قريش باليهودية بشكل من الأشكال، ولعلّ إرسالها للنضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط للاستفسار عن محمّد، فضلًا عن الصلات التجارية وعلاقات المصاهرة، دليل عمّا ذكرنا. انظر حول إرسال قريش للنضر بن الحارث وعقبة بن معيط إلى يثرب للاستفسار عن محمّد. انظر مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، ج2، ص 554. / أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف، ج3، ص 70. / أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي، دلائل النبوّة، ص 216.

⁴ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 95.

الصَّعب أن يكون محمّد قد قرّر النَّأي بنفسه وبأتباعه عن اليهوديّة ثمّ "يكتب" صحيفة فيها تنازلات كبيرة لليهود وتأسست من خلالها وحدة مُفترضة على قاعدة الأرض والدِّفاع المشترك والحرية الدينيّة. ومثل هذا القول يجعل الباحث أمام احتمالين: فإمّا أن يكون محمّد قد تصرّف مع اليهود بوصفه قائدًا سياسيًا من جهة وبوصفه نبيًّا من جهة أخرى أو أن يكون قد حقّق هذه الوحدة السياسيّة ذات الجوهر الدّينيّ حال مَقدمه إلى المدينة. والاحتمال الثاني مثلما بيّنا في الفصل الأوّل من هذا الباب هو الأكثر وَجَاهةً.

وتتجلى أهميّة عقيدة "مّلة إبراهيم" في كونها جعلت محمّدًا يقطع مع اليهود مؤسسًا لمنطق جديد بُني عليه الإسلام وهو المخالفة. والأهمّ أنّ النَّبيّ، الذي أُطرد من مكّة وبات وجوده في المدينة مُهدّدًا نتيجة رفض اليهود له، سلك طريقًا جديدة أسهمت في جمع أتباعه حوله وقوّت من شكيمتهم، فهم يدافعون عن نبيّ عربيّ وهبهم إمكانيّة أن ينتزعوا من اليهود النّفوذ الدّينيّ والاقتصاديّ بعد أن خسروا منذ مدّة غير بعيدة كثيرًا من نفوذهم السياسيّ. ثمّ إنّ هذا التأسيس كما بين مرارًا فنسنك (A. Wensinck) أسهم في ردّ الشعائر كلّها إلى الفترة المكيّة أو إلى فترة أبعدها.

1- القطيعة والتأصيل

خالف محمّد اليهود إثر حصول قناعة لديه أنّه ليس نمة من قوّة تُنتيهم عمّا دأبوا عليه. وكانت "مّلة إبراهيم" قاعدة هذه المخالفة. ومن الأمثلة الدّالة على هذا النهج تغيير القبلة.

1-1- القبلة

يشير فنسنك (A.Wensinck) إلى أنّ محمّدًا لم يَحْتَرِ مكّة قبلةً لأنّ اليهود حاجّوه وإنّما كان يرغب في ذلك، إذ ورد في القرآن: "فَدَ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ" (البقرة 2: 144).¹

وكان محمّدٌ مُجْبَرًا على الرّدّ على ملاحظات قريش المُخرجة وكذلك اليهود، فتحديد القبلة موكول إلى الله: "سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرُقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (البقرة 2: 143).²

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 95.

² Ibid, 96-97.

ويعرض فنسك (A. Wensinck) في هذا السياق اختلاف الروايات في تحديد المكان الذي أُتخذ فيه قرار تغيير القبلة مبرراً رأيين: يذهب الأول إلى أن الآيات التي تحدّثت عن تغيير القبلة نزلت في إحدى الليالي. وأعلن النبي عن هذا الحدث في قباء فجرًا¹. أمّا الثاني، فيؤكد أنه أمر باستقبال الكعبة عوضًا عن القدس أثناء صلاته في أراضي بني سلّمة. فقد استقبل الكعبة بعد الركعتين الأوليين، عوضًا عن القدس، فتبعه المصلّون².

وينصّ فنسك (A. Wensinck) على أنّ القبلة تحدّدت في الوقت نفسه مع الصلّاة، وكانت وجهتها بيت المقدس أسوة باليهود. وقد اعتمد محمّد هذا العُرف في مكّة، و بعد ذلك في المدينة، متبّعًا للتقليد اليهودي³. إلّا أنّ كُتّب السيرة تنكر هذه الحقيقة الواضحة مستنيدة إلى عقيدة "ملة إبراهيم" إذ تشير بعض الروايات إلى أنّ إبراهيم لم يكن مجهولاً عند عبد المطلب حتّى أنّه قد اعتمد الكعبة في صلاته. وثمة رواية أخرى تؤكد أنّ البراء بن معرور رفض أن يدير ظهره للكعبة⁴.

مثل هذه الملاحظات قادت فنسك (A. Wensinck) إلى الاستنتاج بأنّ عقيدة إبراهيم ألهمت بل فرضت على كُتّاب السيرة العودة بكلّ الفرائض إلى مكّة وإن اقتضى الأمر إلى ما قبل ذلك⁵.

تناول معزوز (Mazuz) مسألة المخالفة في القبلة من منظور أكثر دقّة وفي أفق مُعْاير، شارحًا الأسباب التي حملت محمّدًا على تغيير القبلة، وساق طائفة من الاتّهامات والرّدود في هذا الموضوع وهي:

- أولاً: اتّهم اليهود محمّدًا بأنّه أمر أصحابه بشيء ثمّ خالفه وهذا دليل على أنّ القرآن من عنده "إنّ محمّدًا يأمر أصحابه بشيء ثمّ ينهاهم" وتنقل الرواية الإسلاميّة الرّدّ من خلال القرآن "وَمَا نُنسِخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (البقرة: 106)⁶.

¹ Ibid, 97.

انظر ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج1، ص 212.

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 97.

³ Ibid, p 78.

⁴ Ibid, p 79.

انظر أيضًا، عبد الملك بن هشام، السيرة النبويّة، ج2، ص 26. / أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، ج10، ص 359. / محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري؛ تاريخ الرسل والملوك- وصلة تاريخ الطبري، ج2، ص 360.

⁵ Ibid, p 79.

⁶ H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p38.

أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ج1، ص 181. / أحمد بن محمّد الثعلبي أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج4، ص5.

- ثانيًا: توجه مجموعة من اليهود في إحدى المناسبات ومنهم مرحب وربيعة ورافع إلى معاذ بن جبل قائلين: "ما ترك محمد قبلتنا إلا حسدًا وإن قبلتنا قبله الأنبياء، ولقد علم محمد أننا عدل بين الناس" فردد الوحي: "سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ". (البقرة 2: 142)¹.

- ثالثًا: توجه الحميس بن عمرو بالحديث إلى محمد قائلًا: "يا محمد ما أمرت بهذا الأمر وما هذا إلا شيء ابتدعه. فرد القرآن: "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الْأُدِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ". (البقرة 2: 144)².

أما واط (M. Watt) فقد تحدت بإجمال عن ملاسبات تغيير القبلة مبيّنًا تاريخها التقريبي وهو الخامس عشر من شهر شعبان من السنة الثانية هجريًا، وتحديدًا في أيام غزوة النخلة التي كانت بمثابة تحدٍ مباشر للقرشيين قبل بدر. وبيّن أيضًا أنّ سبب تغيير القبلة يعود إلى سخرية اليهود من النبي من جهة، وإلى البراء بن معرور الذي كان يتخذ من الكعبة قبله من جهة أخرى³. ويفهم من درس واط (M.Watt) لنضال محمد الفكري ضد اليهود أنّ العقيدة لعبت دورًا حاسمًا في الخصومة بين محمد واليهود التي نلني صداها جليًا في القرآن⁴.

يعتقد فنسك (A. Wensinck) أنّ السبب الرئيسي لتغيير محمد للقبلة هو عقيدة إبراهيم، وحثه على ذلك أنّ كتاب السيرة ثابروا للعودة بالقبلة وجميع الفرائض إلى مكة أو إلى ما قبل ذلك. وهم في هذا المسعى يريدون درء شبهة تأثر محمد باليهودية⁵.

¹H. Mazouz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p38.

انظر أحمد بن محمد الثعلبي أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج2، ص 8. / أبو محمد حسين البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ج1، ص 158.

أورد ابن هشام احتجاج اليهود على تغيير محمد للقبلة، فطلبوا منه أن يعدل عن قراره معلنين عن استعدادهم لاتباعه. انظر عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية ج2، ص191.

²H. Mazouz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p39.

انظر مقاتل بن سليمان البلخي، تفسير مقاتل، ج1، ص 85.

³ منتغمري واط، محمد في المدينة، صص 309-310. انظر أيضًا عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية ج2، ص 86.

⁴ منتغمري واط، محمد في المدينة، صص 313-314.

⁵ طوال الفصل المعنون ب "التأثير اليهودي في تطور الشعائر الإسلامية " الممتد من الصفحة الثالثة والسبعين حتى الصفحة الثالثة بعد المئة كزر فنسك هذه الفكرة مرارًا.

A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, pp.73-103

2-1- الصَّلَاة:

صَلَّى مُحَمَّدٌ فِي الصَّبَاحِ وَالْمَسَاءِ وَاللَّيْلِ مِثْلَمَا هُوَ الْأَمْرُ فِي مَكَّةَ. وَلَعَلَّ الصَّلَاةَ اللَّيْلِيَّةَ كَانَتْ مِنْ تَأْثِيرِ الْمَسِيحِيَّةِ السُّورِيَّةِ¹. أَمَّا حِينَ انْتَقَلَ إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَدْ اتَّبَعَ الْيَهُودَ فِي الصَّلَاةِ. إِلَّا أَنَّ كُتُبَ السِّيَرَةِ مَا انْفَكَّتْ تَحَاوُلَ أَنْ تُبَيِّنَ أَنَّ مُحَمَّدًا لَمْ يَتَّبِعْ أَيَّ نَمُودَجٍ بَشَرِيٍّ فِي الصَّلَاةِ، بَلْ وَتَذَهَبُ أَعْيُنُ ذَلِكَ. فَجَبْرِيلُ هُوَ مَنْ عَلَّمَهَا لِمُحَمَّدٍ، يَقُولُ (A.Wensinck) مَعْلَقًا عَلَى هَذِهِ الرَّوَايَةِ: "بِالنَّسْبَةِ إِلَى الرَّوَايَةِ (الْإِسْلَامِيَّةِ) لَمْ يَفْتَدِ مُحَمَّدٌ بِأَيِّ نَمُودَجٍ بَشَرِيٍّ فِي الصَّلَاةِ وَإِنَّمَا أَخَذَهَا مَبَاشَرَةً عَنْ جَبْرِائِيلَ الَّذِي كَانَ قَدْ نَزَلَ عَلَى عَجَلٍ لِيُعَلِّمَ مُحَمَّدًا كُلَّ الْحَرَكَاتِ وَالْكَلِمَاتِ الْمَطْلُوبَةِ فِي الْوُضُوءِ وَالصَّلَاةِ"². وَيُرَى (A.Wensinck) أَنَّ هَذِهِ الْحِكَايَةَ لَيْسَ لَهَا مِنْ مَبَرَّرٍ إِلَّا إِخْفَاءُ الْمَصْدَرِ الْحَقِيقِيِّ لِلصَّلَاةِ³. وَيَعْرَضُ رَوَايَةً أُخْرَى تَسْعَى إِلَى الْبِرْهَنَةِ عَلَى أَنَّ الصَّلَاةَ تَرْمِي بِجُذُورِهَا فِي الْفَتْرَةِ الْمَكِّيَّةِ، فَابْنُ سَعْدٍ (ت 230 هـ) يَذْكَرُ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ مُوَجِّدًا وَأَنَّهُ زَاوَلَ الصَّلَاةَ قَبْلَ سَنَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَ مِنْ لِقَائِهِ بِمُحَمَّدٍ، دُونَ الْإِشَارَةِ إِلَى اعْتِنَاقِهِ الْمَسِيحِيَّةِ أَوْ الْيَهُودِيَّةِ⁴. أَمَّا ابْنُ هِشَامٍ (ت 218 هـ) فَيُؤَكِّدُ أَنَّ مُحَمَّدًا تَلَقَّى الْأَمْرَ بِالصَّلَاةِ إِثْرَ عُرُوجِهِ إِلَى السَّمَاءِ فِي الْفَتْرَةِ الْمَكِّيَّةِ⁵.

وَمِنْ أَسْبَابِ مَخَالَفَةِ مُحَمَّدٍ لِلْيَهُودِ، حَسَبَ اعْتِقَادِنَا، أَنَّهُ يَرُومُ التَّأَكِيدَ عَلَى أَنَّ الْمُسْلِمِينَ لَا يَقُولُونَ تَقْوَى عَنِ الْيَهُودِ.

¹ Ibid, pp 76- 77.

² « According to legend, the Prophet did not model the Salat from any human practice, but on the example of Gabriel who had descended with the express purpose of teaching him all the actions and words required for the ablution and the Salat. » A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina* p76.

" قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ وَحَدَّثَنِي أَهْلُ الْعِلْمِ: أَنَّ الصَّلَاةَ حِينَ اقْتَضَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ جَبْرِيلُ وَهُوَ بِأَعْلَى مَكَّةَ، فَهَمَزَ لَهُ بِعَقِيهِ فِي نَاحِيَةِ الْوَادِي، فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ عَيْنٌ، فَتَوَضَّأَ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَنْظُرُ إِلَيْهِ، يُرِيهِ الطُّهُورَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، كَمَا رَأَى جَبْرِيلُ تَوَضُّأً، ثُمَّ قَامَ بِهِ جَبْرِيلُ فَصَلَّى بِهِ، وَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِصَلَاتِهِ، ثُمَّ انصَرَفَ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ. " عَبْدُ الْمَلِكِ بْنِ هِشَامٍ، السِّيَرَةُ النَّبَوِيَّةُ، ج 1، ص 278.

انظر أيضا المصدر نفسه، صص 278-279.

انظر، عبد الرحمن أبو القاسم السهيلي، الرّوض الأنف في شرح السيرة النبوية، ج 2، ص 85. / عز الدين ابن الأثير أبو الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، 8 أج، تحقيق محمد إبراهيم البنا معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط 1، 1994، ج 2 ص 350. / علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، السيرة الحلبية: إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، ج 1، ص 377.

³ A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, 76.

⁴ Ibid, p 76.

انظر محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 4، ص 165.

⁵ A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, 77.

انظر عبد الملك بن هشام السيرة النبوية، ج 2، ص 57. انظر، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 1، ص 181. / علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، السيرة الحلبية: إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، ج 1، ص 578. / الطحاوي أبو جعفر أحمد، أحكام القرآن، تحقيق سعد الدين أنوال، 2 أج، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، ط 1، ج 1-1995، ج 2-1998، ج 1، ص 167.

3-1- الأذان:

سلك محمد في شأن الأذان مسلك المخالفة. فلم يتبع طريقة اليهود في تحديد ساعة الاجتماع للصلاة وهي البوق، ولم يركن إلى الناقوس المسيحي أو البوق اليهودي بل اختار الصوت " النداء". على أن معزوز (Mazuz) يرى، مثلما بيّننا سابقاً، أن النفخ في قرن كبش يُحيل إلى مصدر وحيد وهو التلمود. فقد كان اليهود يفعلون ذلك للتنبيه إلى ما يجب القيام به استعداداً للسنّت¹.

على أن كتاب السيرة يتجنبون الطريق الذي يؤدي إلى الاعتراف باستمالة محمد لليهود أو الاقتداء بهم حتى أن بعض الروايات تعود بالأذان إلى آدم². ولا يجد بعض الكتاب غضاضة حين يذهبون إلى أن آدم دعا إلى الصلاة عبر الأذان³. وهذا المسلك لا نلفيه غريباً فهؤلاء الكتاب قد أنطقوا آدم العربية وقرض الشعر⁴.

وبغض النظر عن حجّة مثل هذه الروايات، فهي تكشف، دون أدنى شك، عن مسلك تمجيدٍ ينزع إلى رؤية التراث التوحيدوي من منظور عربيّ. وأساس هذا المسلك هو عقيدة إبراهيم.

4-1. الصوم:

يرى فنسنك (A. Wensinck) أن الآية 185 من سورة البقرة " شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" تشير إلى أن عادة الصوم قد تغيرت تغييراً واضحاً. فالمؤمنون الذين تعودوا صوم عاشوراء من العتمة إلى العتمة⁵، أغفوا من الامتناع عن الطعام والشراب والنكاح إلى الفجر⁶. ويؤكد معزوز (Mazuz) هذا الأمر. أما واط (M.Watt) فيذهب إلى أن صوم رمضان جاء بديلاً عن صوم عاشوراء الذي لم يعد واجباً حين فرض رمضان، مؤكداً أن هذا التغيير جاء بناء على قناعتين ترسختا عند محمد؛ الأولى تؤكد أن المسلمين هم الأحق بهذا الصوم مادام يتصل

¹ H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p 37.

² A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, 73.

³ Ibid, p 86.

⁴ See, Margoliouth "A Poem attributed to al-Samaw'al", p363.

ينتقد ابن سلام الجمحي في مقدمة كتبه " طبقات فحول الشعراء ابن إسحاق الذي نسب شعراً إلى عاد وثمود" حتى أنه اتهمه بإفساد الشعر وتهجينه وبحمل كل غناء منه. انظر، محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّه- السعودية، ط.د.ت، صص 7-8.

⁵ H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, pp 30-31.

⁶ A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, p88-90

بانتصار الله لموسى إذ أغرق جيش فرعون، أمّا الثانية، فتظهر في عقد الصلة بين ما حدث في البحر الأحمر وبين انتصاره في بدر¹.

قدّم فنسك (A. Wensinck)، وكذلك معروز (H. Mazuz)، طائفة من الأحاديث تدلّ على رغبة المسلمين في مخالفة اليهود وهذه الأحاديث هي:

- الأول: " بين صومنا وصوم أهل الكتاب أكلة السحر"².
 - الثاني: لا يزال الدين ظاهرًا ما عجل الناس الفطر لأن اليهود والنصارى يؤخرون"³.
 - الثالث: "صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود"⁴.
- ويختصّ فنسك (A. Wensinck) دون معروز (H. Mazuz) بالتركيز على خلفيّة كتاب السيرة. فهم يسعون دائمًا إلى تعريب الطقوس ذات الجذور اليهوديّة. ورغم أنّ الطابع اليهودي لعاشوراء

¹ منتغومري، واط، محمّد في المدينة، ص 304، وص 310.

² H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p30.

انظر مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، 5ج، دار إحياء الكتب العلميّة، القاهرة 1950، كتاب 13، باب 9، حديث رقم 49. / أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، 4ج، ص 521. / أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن إبراهيم، الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار، 7ج، حققه كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1988 هـ، ج2، ص 275.

يقول الماوردي: " واختلفوا في موضع التشبيه بين صومنا، وصوم من قبلنا على قولين: أحدهما: أنّ التشبيه في حكم الصوم وصفته، لا في عدده لأنّ اليهود يصومون من العتمة إلى العتمة، ولا يأكلون بعد النوم شيئًا، وكان المسلمون على ذلك أول الإسلام، لا يأكلون بعد النوم شيئًا، وكان من شأن عمر بن الخطّاب وأبي قيس بن صرمة ما كان، فأحلّ الله تعالى لهم الأكل والشرب، وهذا قول الزبيد بن أنس، وقد ورد عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم أنّه قال " بين صومنا وصوم أهل الكتاب أكلة السحر. والثاني: أنّ التشبيه في عدد الصوم، وهما قولان: أحدهما أنّ النصارى كان الله فرض عليهم صيام ثلاثين يومًا كما فرض علينا، فكان ربّما وقع في الفطّر، فجعلوه في الفصل بين الشتاء والصيف ثمّ كفّروه بصوم عشرين يومًا زائدة، ليكون تمحيصًا وتكفيرًا لتبذّلهم وهذا قول الشعبيّ. والثاني: أنّهم اليهود كان عليهم صيام ثلاثة أيّام من كلّ يوم عاشوراء، فثلاثة أيّام من كلّ شهر، فكان ذلك سبعة عشر شهرًا إلى أن نسيخ بصوم رمضان. قال ابن عباس كان أول ما نسيخ شأن القبلة والصيام الأول. أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون، ج1، ص 236.

³ H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p30.

انظر محمّد بن يزيد بن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، 2ج، دار إحياء الكتب العلميّة، مصر- القاهرة 1952، ج1، صص 541-542. / أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، 4ج، ص 521. / أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن إبراهيم، الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار، 2ج، ص 277. / أبو بن سليمان السجستاني، 4ج، حققه شعيب الأرنؤوط، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، طبت، ج2، ص 275. / أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، حققه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط3، 2003، ج4، ص 399.

⁴ H. Mazuz, *The Religious and Spritual Life of the Jews of Medina*, p32. See Wensinck, p89.

انظر عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف، 12ج، درا الكتب العلميّة، لبنان- بيروت 2000، ج4، ص 222، حديث رقم 7879.

واضح، فإنّ الرواية الإسلاميّة تريد إقصاء هذه الحقيقة. يروي عروة بن الزبير مثلاً عن عائشة أنّ القرشيين صاموا في الجاهليّة عاشوراء وأنّ الرسول اتّبع هذا التقليد ودعا الناس إلى الصيام¹.

ركّز فنسك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ومعزوز (H. Mazuz) على منطق المخالفة، ذلك أنّ محمّداً حاول أن يتصلّ من اليهود واليهوديّة في مستوى طقوس العبادة. ويشير فنسك (A. Wensinck) في غير ما موضع إلى أنّ "ملة إبراهيم" هي عماد المخالفة. وكان لهذا العماد تأثير كبير في الرواية الإسلاميّة التي حاولت قدر استطاعتها أن تجدر كلّ الطقوس التي فرضها محمّد في الفترة المكيّة أو في فترة أبعده، وهي بهذا الفعل تسعى إلى محو الأصول اليهوديّة لهذه الطقوس.

2- التّحريف

يمثّل التّحريف أخطر تهمة وجّهت إلى اليهود، ومنها تناسلت تهم أخرى مثل إنكار النّبوة وقتل الأنبياء²، وتجسيد الله. وكلّ هذه التّهم شكّلت صورة جديدة لليهود نجد صداها في القرآن. أشار فنسك (A. Wensinck) إلى اللّهجة الحادّة التي توجّه بها القرآن إلى اليهود وخاصّة في ما يتعلّق بالتّحريف: "وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ". (البقرة: 88) "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ فُلْ لِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ". (البقرة: 91)، "فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسْتَزُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ بِمَا يَكْسِبُونَ". (البقرة: 29) " وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَقَيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَآيَاتِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ". (البقرة: 87).

¹ See A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, p89.

" حدّثنا قُتَيْبَةُ بن سعيد حدّثنا اللَّيْثُ بن يزيد، بن أبي حبيب أنّ عراك بن مالك حدّثه أنّ عروة بن الزبير أخبره عن عائشة رضي الله عنها أنّ قريشا كانت تصوم يوم عاشوراء في الجاهليّة. " أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار بن كثير، دمشق- بيروت، ط1، 2006، حديث 1749.

² خصّ جبرائيل سيد رينولد مقالة اتّهام القرآن لليهود بأنهم قتلوا أنبياء بمقال عنوانه " حول موضوع اتّهام القرآن لليهود بأنهم قتلوا الأنبياء ". وقد بيّن صاحب المقال أنّ هذه التّهمة الموجهة إلى اليهود مذكورة في الأدبيات الكتابيّة المنحولة التي ما انفكت تؤكّد أنّ اليهود قتلوا الأنبياء المبعوثين إليهم. وهذه الأدبيات موجودة في النصوص اليهوديّة. وقد استقى منها المسيحيون شبهة قتل يسوع. وقد مكنت الكتاب المسيحيين، بمن في ذلك كتبة العهد الجديد، من معرفة اضطهاد اليهود للمسيحيين واضطهادهم للأنبياء المُبكرين الذين بشروا بعيسى. وتبدو هذه الفكرة معروفة في الأدب المعادي لليهوديّة. ويرى رينولد أنّ القرآن له صلة وطيدة بهذه الفكرة، لذلك يخلص إلى أنّ تهمة قتل الأنبياء مستمدّة من هذا الأدب.

See, Gabriel.Said.Reynolds, On the Qur'an and the theme of Jews as "Killers of the prophets", Department of al-Qur'an and al-Hadith, *Academy of Islamic Studies*, University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur – Malaysia.

ويؤكد فنسنك (A. Wensinck) أنّ اللّهُجة الحادّة في الآية السّابقة تحدّد الصّورة الجديدة لليهود. فحين خيَّب اليهود انتظارات محمّد، استنتج أنّ اليهوديّة مُحرّفة في تعاليمها وفي الكتاب الذي تستند إليه¹. ولعلّ ذلك هو الذي دفعه إلى إبداع أساس جديد لدعوته.

أمّا واط (M. Watt)، فقد تناول هذه المسألة في معرض حديثه عن التّهم التي وجّهها القرآن إلى اليهود، ومنها أنّهم كانوا يحرّفون الكلام عن مواضعه. وتندرج هذه التّهمة التي كيّلت إلى اليهود حسب واط (M. Watt) في سياق بيان القطيعة التي حدثت بين محمّد واليهود².

ينطلق نيوبي (G. Newby) في تدبّره لمقالة التحريف في القرآن من الرواية التّالية " قال محمّد بن إسحاق عن سيف بن سليمان عن مجاهد عن ابن عباس، أنّ اليهود قالت هذه الدنيا سبعة آلاف سنة وإنّما يُعدّب بكلّ ألف سنة يومًا في النّار، وإنّما هي سبعة أيّام معدودات، فأنزل الله " وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيّامًا مَعْدُودَاتٍ ". وهي عنده تفسير مدراشي أنيق يناظر بين خلق العالم في سبعة أيّام وبين نهايته في سبعة أيّام، ثمّ بعد ذلك يتوقّف كلّ شيء عم الوجود. ويرى نيوبي (G. D. Newby) أنّ الميل إلى تقديم تفسير بناء على العلاقات بين الأعداد والكلمات يعدّ جزءًا من مدراش يهودي، ولعلّ مثل هذه التقنيّة جعلت من المسلمين يضعون اليهود في السّياق الجدليّ لشبه الجزيرة العربيّة في القرن السّابع في موضع محرّف في النّصوص، وهذه التّهمة مثلما يعتقد نيوبي تشير إلى "مدراش تنحوما" و" تسوفتا بابا كاما" اللّذين يتصلان بالمزمور 37: 6، و 36: 78، وبسفر الخروج 7: 24، مبيّنًا أنّهما يتضمّنان إدانة لليهود إذ كذبوا على الله حين قالوا إنّهم سمّعوا وأطاعوا وصاياهم وحافظوا على العهد مزمو 36-37: 78. على أنّ نيوبي (G. D. Newby) يؤكّد أنّ مدراش " تنحوما" أو " تسوفتا" لم يذكر ما تنطوي عليه صدور الإسرائيليين، وليس من سبيل لفهم هذا اللّبس إلّا بإعادة بناء مدراش يهوديّ حجازي نشأ في مجتمع مُزدوج اللّغة حيث المدراشيون دقيقون في تصوير الحدث الكتابي، ومن ثمّ هم على بيّنة ممّا يقصده اليهود بقولهم، على جبل سناء، سمعنا وعصينا³.

على أنّ معزوز (H. Mazuz) قد تناول المسألة في أفق آخر مستدلًّا من خلالها على أنّ اليهوديّة في المدينة كانت يهوديّة تلموديّة. ويشير إلى أنّه "طوال الفترة الحشمونيّة (152-131 ق م) ناضلت جماعاتٌ متعدّدة من أجل الرّعاية الدّينيّة، وأكثر هذه الجماعات التي برزت هم الفرّيسيّون والصّدوقيّون، وكان الفرّيسيّون هم الجماعة التي حقّقت انتصارًا فعليًّا وركّزت القوانين اليهوديّة المعلومة في التّلמוד. فبعد تحطيم الهيكل الثّاني (70م) وإثر القضاء على ثورة باركوخبا (132-135

¹ Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, p 91.

² منتغمري واط، محمد في المدينة، ص 314.

³ G.D. Newby, *A History of Arabia*, pp 63-64.

ب م) أصبح الفرّيسيّون زعاماتٍ دينيّةٍ اجتماعيّةٍ بأرض إسرائيل.¹ ويتمثّل الاختلاف بين الصّدوقيّين (Saducees)² والفرّيسيّين في أنّ الفريق الأوّل يتمسّك في التفسير بالتّوراة المكتوبة ويرفض المادّة غير الكتابيّة (التّوراة الشّفويّة)، أمّا الفريق الثّاني فيؤلّي قيمة كبيرة للتّوراة الشّفويّة الّتي أوصى بها الله موسى على جبل سيناء ثمّ نُقلت شفويّاً عبر الأجيال بالتّوازي مع التّوراة المكتوبة³.

لقد واصل خُلف الفرّيسيّين من حكماء المشنا (Mechna)⁴ والتّلמוד التقليديّ الهلاخيّ، وشرّخوا سلسلة من القواعد تُعتمد في تفسير التّوراة (قواعد تأويليّة لتفسير التّوراة)، وقد ظهرت هذه القواعد مُجمّعة في وقت مُبكر في التّقليد التلموديّ. ويشير معزوز (H.Mazuz) إلى أنّ التلموذ البابليّ يتضمّن سبعين مثلاً فسّر فيه الحكماء الآيات الكتابيّة بتحويل كلمة أو أكثر⁵.

¹ « During the Hasmonean period (152-37 BCE) several groups struggled for religious leadership in the land of Israel. The most prominent groups were the Pharisees and the Sadducees. The group that eventually emerged victorious and established Jewish law as we know it from the Talmud was the Pharisees. After the destructions of the Second Temple (74C E) and the suppression of the Bar Kokhba revolt (132-135 CE), they became the social-religious leaders in the land of Israel. » H. Mazuz, *The Religious Spiritual Life of the Jews of Medina*, p 18.

² الصّدوقيّون: هم أعضاء اليهوديّة الصّدوقيّة التي ازدهرت قرابة قرنين من انهيّا الهيكل الثّاني (70م). والواقع أنّنا لا نعرف على وجه الدّقة معلومات مؤكّدة عن أصول الصّدوقيّين وتاريخهم المُبكر، لكنّ الاسم الذي يوسّمون به قد يكون مُشتقّاً من زادوك (Zdok) الكاهن الأكبر في عهد مملكتيّ داود وسليمان. ويبدو أنّ سليمان قد منح تقته لهذه العائلة لخدمة الهيكل.

ينتمي الصّدوقيّون إلى كبار الكهنة والعائلات الأرسطقراطية والتّجار والفئات الميسورة في المجتمع. وعلى عكس منافسيهم الفرّيسيّين الذين ادّعوا التّقوى والقراءة، فإنّ الصّدوقيّين جسّدوا ذلك من خلال موقف اقتصاديّ واجتماعيّ. كان الصّدوقيّون صنّاع للزّومان وتأثّروا بالفلسفة الهيلينيّة، وكانوا يمثّلون التّيار المحافظ في اليهوديّة. وطوال فترة الصّراع بين المجموعتين التي استمرّت حتى سقوط الهيكل سيطر الصّدوقيّون على الهيكل وخدمته الكهنوتيّة. ولم يكن الاختلاف بين الصّدوقيّين والفرّيسيّين مقتصرًا على تفاصيل الشّعائر والقوانين بل كان حول موضوع أكثر أهميّة يتمثّل في محتوى الوحي الإلهي، فقد رفض الصّدوقيّون عدم اعتماد التّوراة المكتوبة، ولم يعترفوا بمعصيّة الرّوح والبعث بالأجساد، وأنكروا وجود الملائكة. ونظرًا إلى تمسّكهم بالشّريعة المكتوبة رفضوا رفضًا باتًا العقوبات بعد الموت وفسّروا تفسيرًا حرفيًّا المبادئ الموسويّة في العقاب.

See , Britannica Academic, [https://academic-eb-com.revproxy.brown.edu/level/collegat\(Sadducee\)](https://academic-eb-com.revproxy.brown.edu/level/collegat(Sadducee))

³ Ibid, pp 18-19.

⁴ المشنا: تشير الكلمة تحديدًا إلى دراسة الشّريعة الشّفويّة بحفظها وتكرارها وتلخيصها. وتُعدّ المشنا مجموعة موسوعيّة من الشّروح والتّفسير التي تتناول أسفار العهد القديم، وتتضمّن مجموعة الشّرائع اليهوديّة التي وضعها معلّم المشنا (التنايم) على مدى سنّة أجيال. وتُعدّ المشنا أيضًا المصدر الثّاني للتّشريع بعد العهد القديم. فهي تمثّل الشّريعة الشّفويّة في حين يمثّل العهد القديم الذي يطلق عليه " مقرا " من قرأ، الشّريعة المكتوبة.

وإذا كان المدرّش، حتى ما ارتبط منه بالتّشريع الهلاخيّ، تعلّقًا على النّصوص التوراتيّة نفسها، فإنّ المشنا تهدف إلى تقديم المضمون القانونيّ للشّريعة الشّفويّة بشكلٍ مجرد ودون العودة إلى النّصوص التوراتيّة.

(انظر عبد الوهّاب المسيري، اليهود واليهوديّة والصّهيونيّة، ج5، ص 141.)

⁵ H. Mazuz, *The Religious Spiritual Life of the Jews of Medina*, p 19.

ويحتمل معزوز (H.Mazuz) أن يكون اتّهام القرآن لليهود بالتحريف صحيحًا، مبيّنًا أن هذا الاتّهام يمثل رفضًا أو سوء فهم للتفسير الوعظي الذي اعتمده يهود المدينة.¹ والواقع أنّ معزوز (H. Mazuz) كان وفيًا لمقاربتة لليهودية في المدينة، فهي عنده تلمودية ربّانية. ولقد بيّنًا تفاصيل هذه المقاربة في الفصل الثّاني من الباب الأوّل. ولعلّ جيجر (A.Geiger) لم يجانب الصّواب حين افترض أنّنا نجد في خلافت النبيّ اللاحقة مع اليهود نزعة ذات ملامح قرّائية تركز على المكتوب اعتمادًا على الكتاب المقدس وحده وتحدّر من الإضافات البشريّة². إلّا أنّنا يمكن أن نوسّع وجهة النّظر هذه بالقول إنّ محمّدًا قد حاجج اليهود انطلاقًا من معرفته بمؤاخذات أهل الكتاب بعضهم للبعض³.

وإذا ما أردنا أن نتناول مسألة التّحريف من زاوية مغايرة لفنسنك (A. Wensinck) ومعزوز (H. Mazuz) علينا أن نحاور مقاربة فيرستون (R. Firestone) له.

يضع فيرستون (R. Firestone) تهمة التّحريف في سياقها من المسار الذي قطعتة الدّعوة المحمّدية في الفترة الأولى من قدومه إلى المدينة. فقد وضع محمّد دعوته في السّياق الواسع لليهودية والتّاريخ اليهودي⁴، وحين رفض اليهود نبوّته وهّدوه تهديدًا فعليًا، ردّ الفعل فأنشأ نموذجًا ناجعًا مكّنه من التّحرّر من اليهودية. وكان هذا النّموج هو "مّلة إبراهيم" الشّكل الأوّل للتوحيد الصّافي

¹ Ibid, pp 20-21.

² Ibid, p 106.

³ يمكن أن نوسّع زاوية النّظر في تناولنا لمقالة التّحريف من خلال ملاحظتين تتمثّل الأولى في أنّ كُتُب السّيرة لا تعني بالتحريف تبديل الكلمات وإنّما إنكار الأصل والكذب، ولعلّ ما ورد في سيرة ابن هشام حول إخفاء اليهود لحكم الرّجم ولأدلة النّبوة المثبتين في كتابهم (انظر ابن هشام السّيرة النبوية، ج2، ص186، وص ص.205،206،207)، يجعلنا نقبل بهذه الفكرة. أمّا الملاحظة الثانية، فنتبدّى في فرضيتين: إحداهما أن تكون التّوراة التي عند يهود المدينة مزوّرة، ومن ثمّة يكونون ضحية خداع أسلافهم، أمّا الأخرى فإن تكون التّوراة التي عند اليهود صحيحة وتضمّنت ما يدّعيه محمّد، غير أنّ اليهود أنكروا ما فيها حسدًا للنبيّ العربيّ، وهذا السّبب لا منطوق فيه. فكيف لهذا السّبب النّفسي أن يكون تفسيرًا معقولًا لتضحية اليهود بالحقيقة المؤدّية إلى خلاصهم. (انظر في مغازي الواقدي إقرار سلام بن مشكم بحسد اليهود لمحمد لأنّ النّبوة لم تكن في بني هارون. الواقدي، المغازي، ج1، ص368).

هناك تفسيران لحلّ هذا المشكل، فإمّا أن يكون التّحريف بمعنى تبديل الكلمات مقالة لاحقة لابن إسحاق أو أن يكون محمّدًا لم يستوعب طريقة يهود المدينة في تفسير نصوصهم المقدّسة.

ومهما يكن من أمر فإنّ تهمة التّحريف، فضلًا عن كونها نتيجة لعودة محمّد إلى جوهر التّوحيد الصّافي " مّلة إبراهيم"، حوّلت للنبيّ أن يعاقب اليهود مثلما عوقب أسلافهم من منظور تشابه السّياقات. فاليهود الذين رفضوا الأمر الإلهيّ قديمًا عوقبوا بالمسخ، أمّا يهود المدينة فقد نالوا عقابًا شديدًا أيضًا إذ طردوا وقتلوا لأنّهم لم يعترفوا بنبوّة محمّد. ويمكن أن نجد في نعت النبيّ لليهود بإخوان القردة والخنازير أثناء حصاره لبني قريظة، مدخلًا لتفهّم هذه الفكرة. (انظر ابن هشام، السّيرة النبوية، ج3، ص184)

راجع في هذا الصّدّد:

Joseph Sporel, Muhammad and the jews according to ibn Ishaq, *The Levantine Review* Volume 2 Number 1(Spring 2013).

⁴ Reuven Firestone, The failure of Jews program of Public Satire in the Square of Medina, *Jerusalem* 46,4(1997), p440.

الذي أوحى به الله إلى إبراهيم. ولم يتحرر محمد بهذا النموذج من اليهودية فقط، بل أدرج العرب في صميم دعوته من خلال إسناد بناء الكعبة إلى إبراهيم وإسماعيل¹.

وقد جعلت هذه العقيدة الجديدة محمداً ينتقل من الاستمالة إلى المخالفة. وكانت النتيجة دعوة قوية تصدّت للحاجز اليهودي وأعطت مكانة كبيرة للعرب الذين اهتموا بالدعوة اهتماماً كبيراً². على أن فيرستون (R.Firestone) أشار إلى أن المعارضة اليهودية لمحمد كانت معارضة تتجاوز البعد الديني إلى ما هو سياسي، ذلك أن قدرة محمد على توحيد المدينة مثل تهديداً فعلياً لليهود³.

ولما كان اليهود متمسكين برفضهم لنبوّة محمد، رغم أنها متطابقة مع ما ورد في ديانتهم وتقليدهم للكتاب حسب اعتقاده⁴، فإنه قد عدّ اليهودية التي يُدينون بها محرّفة. أما ردّ اليهود فتمثّل في اتباع خطة تقوم على الهجاء نظراً، إلى ما لهذا الضرب من القول من تأثير في المجتمع حتّى أن محمداً قد قتل عصماء بنت مروان وكعباً بن الأشرف نتيجة لما أنشده من شعر يقدر فيه وفي أتباعه⁵. ولعلّ عبارة "سمغنا و عصينا" في الآية 46 من سورة النساء⁶، تمثّل حجة دالة على تحريف اليهود للكتاب من خلال ما يقولونه.

ويرى فيرستون (R. Firestone) أن عبارة "سمغنا و عصينا" و"اسمغ غير مسمع و راعنا" اقترنت في الآية 46 من سورة النساء، باقتراح العبارات الصحيحة. إلا أن هذا التصحيح لم تكن غايته إعادة صياغة هذه العبارات في كتاب اليهود. والحجة على ذلك أننا حين نعود إلى الآيات السابقة للآية 46 من السورة نفسها نتبيّن أن السياق الذي تندرج فيه التّهم الموجهة إلى اليهود هو العداء بينهم و بين النبي⁷. " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ " (النساء 44:4)، و"وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا" (النساء:45). واللافت للانتباه أن عبارة "سَمِغْنَا وَعَصَيْنَا" تتشابه صوتياً مع العبارة العبرية، ولكنهما يتقابلان في المعنى. ويتبدى هذا التماثل والتقابل في المقارنة بين ما ورد في سفر التثنية: "تَقَدَّمَ أَنْتَ وَاسْمَعُ كُلُّ مَا يَقُولُهُ الرَّبُّ إِلَهُنَا وَكَلَّمْنَا بِكُلِّ مَا يُكَلِّمُكَ بِهِ الرَّبُّ إِلَهُنَا، فَانْسَمِعْ وَتَعْمَلْ". تثنية (27:5) وما ورد في القرآن:

¹ Ibid, p.441.

² Ibid, p.441.

³ Ibid, p 442.

⁴ Ibid, p 444.

⁵ Ibid, 443.

⁶ "مَنْ الذَّنْ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِغْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالسُّنَنِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِغْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعُ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ لَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا." (النساء 46:4)

⁷ Ibid, 443.

" وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاَسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ". (البقرة 2: 93)¹.

يشير فيرستون (R. Firestone) إلى أن المفسرين المسلمين لم ينتبهوا إلى التشابه بين العبارة العبرية والعبارة العربية صوتياً، لذلك فإنهم لم يقدموا ما هو مفيد. أما الباحثون الغربيون فأول من انتبه منهم إلى التشابه هو هيرشفيلد (H. Hirschfeld)، إذ يذهب إلى أن محمداً قد قرأ العبارة العبرية ولم يفهم معناها فأخذها على ما فيها من تطابق مع العبارة العربية "سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا". ومثل هذا الخطأ كان سبباً في اتهام اليهود بتحريف كتبهم ورفض القانون في جبل سيناء، لذلك نزل الوحي في هذا الموضوع (البقرة 2: 193). ولما علم محمد بخطئه ولم يكن بإمكانه تجاوزه بسهولة، لأنَّ الجدل بينه وبين اليهود كان في العلن، انتظر سنوات ليقول: "أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ لَّا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ". (البقرة 2: 285)².

يحتاج رأي هيرشفيلد (H. Hirschfeld) عند فيرستون (R. Firestone) إلى مراجعة لأنَّ محمداً في الفترة الأولى لم تكن له نظرة سلبية لليهودية، في حين أنَّ الآية 193 من سورة البقرة جاءت في سياق جدلي يُنبئ بالقطيعة بينه وبين اليهود³.

ويقدم فيرستون (R. Firestone) تفسيراً لهذه العبارة: "سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا"، ذلك أنَّ محمداً قد سمع هذه العبارة من يهود المدينة حين اختلط بهم، واستعملها على ظاهرها لإخراج صورة مشوهة لهم، ذلك أنَّ اليهود لم يرفضوا الوحي الذي نزل على محمد بل نقضوا عهدهم مع الله منذ تجربة سيناء وأشربوا في قلوبهم العجل⁴. وقد قابل اليهود نزعة محمد الهجائية بالمنطق نفسه إذ حاولوا أن يَضَعُوا محمداً موضع هُزء من خلال اعتماد المعنى المُزدوج، ذلك أنَّ الوجه الأول للعبارة يتطابق مع المعنى العربي، أما الوجه الثاني فيتطابق مع المعنى العبري. فسمعنا وعصينا هي سمعناك يا محمد وعصينا دعوتك، وهي أيضاً سمعنا دعوتك يا محمد وأطعنا ديننا⁵.

¹ Ibid, p 443.

² Ibid, p 444. See H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London: Royal Asiatic Society, 1902) pp.108-109

³ Ibid, p 444.

⁴ Ibid, p 444-445.

⁵ Ibid, p 445.

والمثال الثاني على التلاعب اللفظي الذي اعتمده اليهود لإخراج محمد وإضحاك من حوله منه، هو التلاعب بكلمة راعنا الواردة في الآية 46 من سورة النساء. فهذه الكلمة تشبه صوتياً 'Ra'na العبرية الأرامية وتعني السرّ لدينا¹.

إنّ رأي فيرستون (R. Firestone) طريف وجريء ومقبول، إلا أنّ ما يحدّ من هذه الطرافة والجرأة هو الامتناع عن أن نتصوّر أتباع محمد جاهلين بالتشابه بين العبارات العبرية العربية، لأنّ اليهود قد اندمجوا في الثقافة المحليّة. والواقع أنّنا فصلنا القول في هذا الاندماج في الفصل الثاني من الباب الأوّل.

وحتىّ نبنيّ الأحداث بطريقة منطقيّة، نرى أنّ محمدًا حين قطع مع اليهود حاول إخراجهم في صورة مغايرة لتلك التي كان يحملها العرب عنهم، فاتّهمهم بالتحريف وقتل الأنبياء والإساءة إلى الله بتجسيده. وقد مكّنته العقيدة الجديدة "ملة إبراهيم" من إضفاء الشرعيّة على هذه الاتّهامات، ذلك أنّ اليهود قد ابتعدوا عن أصل التوحيد الصّافي فكان مصيرهم الضلال. ولا شكّ في أنّ محمدًا قد استفاد من التّهم التي كان يكيلها اليهود المتمسّحون لليهود مثلما بيّنا سابقًا في بياننا لقراءة سترومسا (G. Stroumsa).

3- إنكار النبوة:

لم يقبل اليهود نبوة محمد عن قناعة راسخة ولم يتردّدوا في عدّه نبياً كاذباً². ولما استقرّت هذه الحقيقة عنده، قطع معهم. وقد بنى محمد هذه القطيعة على عقيدة "ملة إبراهيم" التي سمحت له بأن يرسم لنفسه ولدعوته خطأ جديداً يرمي بجذوره في أصل الأديان الموحى بها؛ الأصل الصّافي الذي شوّهه بنو إسرائيل وحادّوا عن مبادئه وتعاليمه³، لذلك فإنّ القرآن يذكّر اليهود بأنّ نبوة محمد كائنة في كتابهم، إلا أنّهم يجحدون هذه الحقيقة حسداً من عند أنفسهم وكبرياء.

اجتهد فنسك (A. Wensinck) في الاستدلال على أنّ كُتُب السيرة حاولت أن تضيفي الشرعيّة على نبوة محمد التي رفضها اليهود وهم من هم في المعرفة بالكتاب.

¹ Ibid, pp. 447-448.

² بيّن فنسك (A. Wensinck) أنّ اعتراض اليهود كان على شرعيّة النبوة. ويقوم هذا الاعتراض على دعامين: الأولى تتمثل في أنّ محمدًا ليس من أصل هارونيّ، والثاني يتبدّى في سلوكه الملكي وانغماسه في اللذات. وهو، عندهم، سلوك مخالف لشروط النبوة. راجع A. Wensinck, p 43. ورد في مغازي موسى بن عقبة قول اليهود حين انهزم محمد في أحد: "لو كان نبياً ما ظهروا عليه، ولكنّه طالب ملك تكون له الدولة مرّة وعليه مرّة، وكذلك أهل طلب الدنيا بغير نبوة" موسى بن عقبة، المغازي، تحقيق محمد باقشيش، المملكة المغربية، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الانسانية، أكادير، المغرب 1994، ص 193.

³ انظر منتغمري واط، محمد في المدينة، ص 313.

لقد جعلت عقيدة "ملة إبراهيم" مع مقالة التحريف كتاب السيرة يحشدون الحجج ليؤكدوا صدق نبوة محمد ومن بين هذه الحجج أن اليهود كانوا يعلمون بمجيء نبي اسمه أحمد مذكور في التوراة مولده في مكة ومستقره في المدينة¹. ويرى ابن هشام (ت218هـ) أنه طوال هيمنة بني قيلة على يثرب كان اليهود ينتظرون نُصرة نبي يُبعث إليهم ليظهرهم على أعدائهم².

أما ابن سعد (ت 230 هـ) فيرى أنه حين غزا التبابعة الحجاز تكلم اليهود عن ظهور نبي في مكة سيأتي إلى المدينة. وكان ذلك عاملاً جذب يثرب الهلاك³. وهناك طائفة أخرى من الروايات تنهض على بعض المقاطع المسيانية في العهد القديم. وتذكر هذه الروايات أن صفات محمد معلومة عند اليهود في التوراة⁴. ويذهب فنسك (A.Wensinck) في شأن هذه المقاطع إلى أن اليهود، الذين تحوّلوا إلى الإسلام، مالوا إلى إسقاط المقاطع المسيانية على محمد، وتم تحيينها في الفترة الإسلامية⁵. ويشير فنسك (A. Wensinck) أننا لا نعدم وجود روايات في كتب السيرة عن علامات نبوة محمد وصفاته. فقد تلقى الزبير والنعمان وثيقة مختومة في وصف النبي أحمد. وتندرج رواية صفيّة بنت حبيّ بن أخطب في هذا السياق، إذ أكدت أن والدها وعمها أبا يسير بن أخطب ذهباً إلى رؤية محمد في قباء، ولما عاداً سأله أبو يسير "أهو هو؟" فأجابته "نعم"، وحين سأله عن شعوره تجاهه قال "العداء الأبدي"⁶.

¹ A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, p 39.

انظر محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج1، ص134.

² Ibid, p39.

³ Ibid, p.40.

انظر محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج1 ص133. حسين بن محمد الديار بكري، تاريخ الخميس ج1، ص 27. / عبد الرحمان بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988، ج2، ص 61.

⁴ Ibid, 40-41.

⁵ Ibid, p.40

يقول قسطنطين في مقارنته لإحديث "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج": "ويبدو بعد هذا من غير المطلوب مزيد التأكيد على كثرة الاستشهادات والنقول من كُتب الانبياء كإشعيا وإرميا وحقوق أو من "إنجيل" عيسى. ويمكن اعتبار ما جمعه أبو عبيد أفضل مثال على الكثرة العارمة للروايات اليهودية والنصرانية التي تفتتت في الأوساط الإسلامية وتقبلتها أوساط العلماء المسلمين بكل الابتهاج والزهو."

مانيير قسطنطين، دراسة في حديث نبوي متأخر "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"، ترجمة فوزي البديوي، آداب القيروان عدد 9-10، 2012-2013، ص55

M.J. Kister, (1972). "Haddithu 'an bani isra'il wa-la haraja". *Israel Oriental Studies* 2: Pp215-259.

⁶ A. Wensinck, *Muhamad and the Jews of Medina*, p42.

"حدثنا حبيب بن الحسن قال: ثنا محمد بن يحيى المرزبي، قال: ثنا أحمد بن محمد بن أيوب، قال: ثنا إبراهيم بن سعد، عن محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، ثنا محمد بن عمرو بن حزم، قال: حدثت عن صفيّة بنت حبيّ، أنها قالت: "كنت أحب ولدي أبي إليّ، وإلى عمي أبي ياسر، لم ألقهما قط مع ولد لهما، إلا أجداني دونه، قالت: فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، ونزل فناء بني عمرو بن عوف غداً عليه أبي حبيّ بن أخطب، وعمي أبو ياسر بن أخطب مغلسين، قالت: فلم يرجعا، حتى كان مع غروب الشمس، قالت:

مثل هذه الروايات المتأخرة حسب فنسك (A. Wensinck) هي محاولة من المتأخرين لتمجيد محمد، وهي ردُّ فعل على رفض اليهود لنبوته. فرغم أنهم انتظروه طويلاً، لم يعترفوا به. وقد عُقبوا على هذا الإنكار¹.

على أن واط (M.Watt) لم يدقق النظر في هذه النقطة مكتفياً بالإشارة إليها في إطار تتبعه للنهم التي كالأها القرآن لليهود، فهم عالمون بأن محمداً حمل صفات النبي الذي ذكرته كتبهم، مثلما أنهم على يقين من مجيئه لكنهم يكتُمون الحق².

إن رأي فنسك (A. Wensinck) مهم في هذه النقطة ومنطقي، لأن كتاب السيرة ناقشوا مسألة نبوة محمد وفق مقتضيات الجدل مع اليهود في تلك الفترة. ولا شك في أن الحجج التي رفعوها في وجه خصومهم مصدرها اليهود الذين أسلموا. وقد أفاد هؤلاء من اطلاعهم على الكتاب المقدس فطوعوا معارفهم في هذا الموضوع للدفاع عن نبوة محمد.

يبدو أن واط (M. Watt) قد انشغل في مقارنته التاريخية والاجتماعية لسيرة محمد بدراسة المكونات التي جعلت نبوة محمد ممكنة. وتعدُّ علاقة محمد باليهود نقضاً وإبراماً أحد هذه المكونات المهمة. أما فنسك (A. Wensinck) فكان في مقارنته التحليلية النقدية مشغولاً، ولو بدرجة أقل من معزوز (H. Mazuz) ونيوبي (G.D. Newby)، ببيان دور المكون اليهودي في تشكيل الإسلام في المدينة. إلا أن آراء المستشرقين المختلفة في دراسة العلاقة بين محمد واليهود قائمة على مصدرين: الأولى هي التعامل بانتقائية مع كتب السيرة حتى لكانهم يبررون نتائج وضعوها مسبقاً. أما الثانية فتدور حول عدِّ الإسلام إبداعاً محمدياً نحته من خلال جدله مع اليهود في أفق عربي، وكانت ملّة إبراهيم بوصفها ممثلة للدين الصافي والمصدر الأول المنبثق من الله، هي الفكرة التي حررت محمداً من اليهودية ومكنته من إعادة إخراجها في صورة الدين المحرف. وبناء على ذلك، اكتسب محمد الشرعية، فهو من ناحية ينتمي إلى الموروث الإبراهيمي، ومن ناحية أخرى يمثل جوهره الصافي الذي انبعث في شخصه. وقد كشف هذا الجدل عن طبيعة اليهودية، وهي مثلما سبق أن بيّنا تبدو في مجملها رؤيوية راسخة في الأدبيات الأخنوخية وفي تصوف "المركابا". إن هذه المقاربة

فَأَتَيَا كَالْبَيْنِ، كَسَلَانَيْنِ، سَاقِطَيْنِ، يَمْشِيَانِ الْهُوَيْنَا، قَالَتْ: فَهَشَشْتُ إِلَيْهِمَا، كَمَا كُنْتُ أَصْنَعُ، فَوَاللَّهِ مَا أَنْفَقْتُ إِلَيْيَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا مَعَ مَا بِهِمَا مِنَ الْهَمِّ، قَالَتْ: فَسَمِعْتُ عَمِّي أَبَا يَاسِرٍ وَهُوَ يَقُولُ لِأَبِي خُبَيْبٍ بِنِ الْأَخْطَبِ: أَهْوَى هُو؟ قَالَ: نَعَمْ وَاللَّهِ، قَالَ: أَتَعْرِفُهُ وَتَشْبَهُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَمَا فِي نَفْسِكَ مِنْهُ؟ قَالَ: عَدَاوَتُهُ وَاللَّهِ مَا تَقِيْتُ أَبَدًا. " انظر أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال الشريعة، ص 177 / أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ج 4، ص 525. / أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف، ج 4، ص 207 / أحمد بن عبد الوهاب، شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج 16، ص 49.

¹ Ibid, p42.

² منتغومري واط، محمد في المدينة، 315.

للعلاقة الدّينية بين محمّد واليهود لم ترد في مقالات مُتماسكة وإّما توصلنا إليها من طريق جمع أشتاتها. ومع ذلك فإننا نعدّها وحيهة على ما فيها من تعجّل وإسقاط في عدّد من المواضع.

خاتمة الفصل:

استمال محمد اليهود منذ قدومه إلى يثرب فاستقبل قبلتهم وصام صومهم وصلّى صلاتهم، إلا أنّ كُتُب السيرة حاولت أن تُنكّر هذا الأمر لما فيه من حرج يتعلّق بأصالة الإسلام، فعزّبت هذه الطّفوس وعادت بها إلى مكّة أو إلى فترة تمتدّ في بعض الأحيان إلى آدم. غير أنّ محمدًا الذي استمال اليهود اعتقادًا منه أنّ جوهر دعوته لا يختلف عن اليهوديّة، سرعان ما خالفهم لاسيما حين تأكّد أنّهم يرفضونه عن مبدإٍ راسخ، فهو ليس نبيًّا عندهم ما دام نسبُهُ لا يتّصل بدّاود. وقد بنى محمد انتقاله من الاستمالة إلى المخالفة على دوغما (Dogma) إبراهيم، وهو ما مكّنه من إعادة تقييم اليهوديّة، فأصبحت بناءً على مخالفتها لمصدر التّوحيد الصّافي، محرّفة، وصار معها اليهود مجسّدين لله، منكرين للنّبوة، قتلًا للأنبياء.

وقد كشف الجدل بين محمد واليهود والذي نجد صدهاء في القرآن وكتب السيرة عن فرضيّتين ممكنتين؛ الأولى أنّ اليهوديّة التي تعامل معها محمد نقضًا وإبرامًا هي يهوديّة متأثرة في مجملها بأدبيات أخنوخ وتصوف المركابا (merkaba)، أمّا الثّانية فتتمثّل في إمكانيّة وجود طائفة يهوديّة صغيرة ذات ملامح قرآنيّة استقى منها محمد جانبًا كبيرًا من ردوده على اليهود في المدينة.

لقد أدركنا هذه الاستنتاجات بالعودة إلى المقالات الاستشراقية التي جاءت في سياقات مختلفة. ورغم أنّ هذه المقالات، كانت في إطار التأكيد على مصادرة مفادها أنّ الإسلام لم يكن دينًا أصيلًا، فإنّنا حاولنا أن نشقّق منها آراء تساعدنا على فهم إشكاليّة دور المكوّن اليهودي في تشكيل الإسلام دينًا مُميّزًا.

ومهما يكن من أمر فإنّ العودة إلى الأصول تمثّل مقولة ملازمة لكلّ الحركات، لأنّها تمكّن من صياغة صورة جديدة للماضي وللحاضر. وهذه المصادرة تنطبق على الإسلام وفق منطق جدليّ هيجلي¹. ففي الوقت الذي يدّعي فيه محمد أنّه استمرار للتقليد الإبراهيمي الصّافي، ينفى تجليات هذا التقليد في اليهودية والمسيحية والوثنية.

¹ تشكّل الإسلام جدليًا من خلال صراعه الموضوعي والضروري مع المسيحية واليهودية خصوصًا. فالفكرة حسب هيجل تطرح نفسها في شكل ضبابي ثم بعد ذلك تتحدّد صورتها في صراعها مع نقبضها المُجسّد في واقع معقد. ووفق هذا المنطق الجدليّ فإنّ هويّة الإسلام الحقيقيّة هي ما تحقّق بعد أن خاضت فكرة الإسلام تجربة الصّراع والنّفي المُميّتين. راجع لتبيين فكر الجدليّة:

Higel, *la Raison de l'Histoire*, Traduction Kosta Papaioannou, Ed U.G.E, paris 1955, p81.

خاتمة الباب الثاني:

لقد درس المستشرقون بدقّة صحيفة المدينة، وكانوا في ذلك بعيدين عن الفهم النمطي السائد في الدّراسات الإسلاميّة التّمجيدية، تلك الدّراسات التي تحدّثت عن دستور سبق كلّ الدساتير إلى التعدّدية وحقوق الإنسان وغير ذلك من الادّعاءات التي لا علاقة لها بالمنطق التّاريخي والأنثروبولوجي.

على أنّ المستشرقين من أمثال فنسك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) وسرجنت (R.B. Serjeant) وروبن (U. Rubin) وليكر (M. Lecker) وغيرهم ممّن درسوا هذه الوثيقة في أفق مُعَاير، أجمعوا تقريبًا على صحتها، وتنوّعت حُجُجهم بتنوّع مقارباتهم. وكان دافعهم في إثبات أصلاتها وقيمتها التّاريخية هو الوُلُوج إلى أكثر الفترات غموضًا في الإسلام: "الإسلام المبكر"، واستخراج أدلّة على أنشطة محمّد إثر مقدمه إلى يثرب مطرودًا يائسًا.

ورغم هذا الإجماع على صحّة الصّحيفة وأصلاتها، فإنّ هؤلاء المستشرقين اختلفوا اختلافًا بيّنًا في مواضيع حاسمة، منها ما يتعلّق بالقضايا الشكليّة في الصّحيفة مثل تاريخها وحدثها. ولم يُجمعوا على مضمونها وتبأيّتها في شأن هويّة اليهود فيها وطبيعة الأمة. وكان ديّنهم في كلّ ذلك بناء قراءة متماسكة لأنشطة محمّد في المدينة ولعلاقته باليهود والمجموعات المختلفة. وقد رجّحنا بعد أن محصّنا النّظر في مقارباتهم رأي ليكر (M. Lecker) رغم ما فيه من تهافت في بعض المواضيع. وليس في الأمر غرابة، فالرجل قد أفرد بحثًا دقيقًا اعتنى فيه بالصّحيفة وكشف من خلاله عن معرفة واسعة بالمصادر الإسلاميّة وعن وعي بالقراءات الاستشراقية المختلفة المتعدّدة. فالصّحيفة كُتبت أو عُقدت إبان قدوم محمّد إلى المدينة، ولم تكن القبائل اليهودية الكبرى؛ قينقاع والنّضير وقريظة جزءًا من الصّحيفة. أمّا اليهود المعنيّون بها فهم، مثلما بيّن روبن (U. Rubin)، ممّن فقدوا انتماءهم القبليّ وباتوا في حُلْف مع العرب الذين عاش "اليهود" بين ظهرانيهم. غير أنّ ذلك لا يعني أنّ القبائل الكبرى لم تكن لها اتّفاقات منفردة مع محمّد.

أمّا الأمة، فكان الهدف منها إنشاء وحدة سياسيّة في شكلها ونموذجها، تيوقراطية في جوهرها إذ الحكم لله ولمحمّد. وقد بنينا قناعتنا بوجاهة طرح ليكر (M. Lecker) وروبن (U. Rubin) ومن اقتفى أثرهما في التّصدي للقضايا الشكليّة والمضمونيّة للصّحيفة على تمشّ منطقيّ تؤيّد الوقائع، ومفاده أنّ محمّدًا حاول أن يلعب دوره بوصفه حَكَمًا يحظى بشرعيّة أخلاقيّة ودينيّة. ويتمثّل هذا الدور في وضع حدّ للتوتّر الحاصل بين الفرقاء في المدينة بأليات متفق عليها في ذلك الوقت. لذلك فإنّ المهمّة الأمنيّة كانت على رأس أولويّات محمّد.

أما في مستوى العلاقات الدينيّة بين محمّد واليهود فإنّ ما قدّمه كلّ من فنسنك (A.Wensinck) وواط (M.Watt) ونيوبي (G.D.Newby) من آراء يكشف أنّ محمّدًا قد استقى العديد من الطّقوس من المسيحيّة واليهوديّة تحديداً. وكان ذلك في إطار استمالة اليهود. إلا أنّ محمّدًا لمّا اقتنع أنّ عداءهم له لم يكن حالة مزاجيّة عابرة بل قناعة راسخة مبنية على حُجج متينة، ولمّا أيقن أنّ هذا العداء يهدّد وجوده في المدينة ويهدّد دعوته الناشئة تهديدًا حقيقيًا عاد بالإسلام إلى جذور أقدم وهي "ملة إبراهيم حنيفًا" مصدر التّوحيد الصّافي والشريعة الأولى. وقد استقامت له بفضل هذا التأسيس شرعيّة تقييم اليهوديّة التي ناهضته بعنف فعدها محرّفة. وليس إنكار نبوة محمّد في الحاضر وقتل الأنبياء في الماضي، سوى نتائج لهذا التّحريف.

وقد انتهينا مع فنسنك (A. Wensinck) خاصّة إلى أنّ كُتُب السيرة بعد ذلك حاولت محو تأثير محمّد باليهوديّة من خلال إرجاع كلّ الطّقوس إلى الفترة المكيّة أو إلى فترة أقدم بكثير مُعزبةً بذلك كلّ هذه الطّقوس. وهي في كلّ ذلك إنّما تبحث عن حجّة للنّبوة المحمديّة. هذه النّبوة التي تستند إلى دوغما (Dogma) ملة إبراهيم. وقد أدركنا من خلال تدبّر حجّي معزوز (H. Mazuz) للحياة الرّوحية ليهود المدينة ومنطق المخالفة الذي حكم علاقة محمّد باليهود أنّ اليهوديّة التي عرفها محمّد كانت تلموديّة، وهو استنتاج لا يختلف كثيرًا عمّا توصّل إليه نيوبي الذي أكّد أنّها يهوديّة رؤيويّة متأثرة بأدبيّات سفر أخنوخ وبتصوف المركابة. (وقد أدلونا بدلونا في هذه المسألة في الفصل الثاني من الباب الأول خلال تدبّرنا لطبيعة اليهوديّة في المدينة).

لقد بلغت المقاربات الاستشراقية التي انتخبناها لإدراسة العلاقات الدينيّة والسياسيّة بين محمّد واليهود في المدينة قذراً من الموضوعيّة، فهي إلى جانب استنناسها بالمنهج التّاريخي والاجتماعي والمقارني، وضعت أسسًا لِرغزعة الفهم النّمطي لطبيعة العلاقة بين محمّد واليهود. إلا أنّ هذه المقاربات على جدّيتها وجرأتها بدت في عدد غير قليل من المواضيع محكومة بمنطق استشراقي تقليديّ ترى في الإسلام مجرد تنويع منبثقة عن اليهوديّة ممّا يفتح باب الشكّ في أصالة هذا الدّين على مصراعيه. وقد ارتبطت بفكر إسقاطيّ يُحاكم محمّدًا من منطلقات لا علاقة لها بـ "ابستيميّة" العصر الذي انتظم دعوته. على أنّ هذه المقاربات من شأنها أن تفتح أبوابًا جديدة أمام الباحثين المسلمين لخلخلة بعض المسلّمات، ومغادرة مواقع الدّفاع الفجّة إلى مواقع البحث الرّصين.

وكان فصلنا بين العلاقات السياسيّة والدينيّة فصلًا منهجيًا لا غير، لأنّ السياسيّ والدينيّ كانا متّحدين في وحدة لا تنفصم عراها. ولعلّ ذلك ما يفسّر التّكرار الحاصل في تناول بعض المسائل.

فحوى الأمر، في ما عرضنا من مسائل تتعلّق بالعلاقة بين محمّد واليهود، أنّ النبيّ كان له مشروع واضح المعالم؛ إثبات نبوّته ومعاقبة المكّيين الذين "هَجَرُوهُ" وهدّدوا حياته وطعّنوا في دعوته. وقد بنى محمّد هذا المشروع على التّدرّج منذ بيعة العقبة على فرضيّتين: الأولى، وهي المتوقّعة، أن يقبل اليهود دعوته لاعتقاده أنّ دعوته لا تختلف عن النّاموس مثلما بيّن له ورقة بن نوفل¹. وهذه الفرضيّة المأمولة هي التي ستكفّل له تحقيق أهدافه بيُسْر. أمّا الفرضيّة الثّانية، فإن يرفض اليهود دعوته، وحينها عليه أن يواجههم بتجذير الإسلام في أصل أبعد وهو ملّة إبراهيم.

نعتقد أنّ الفرضيّة الثّانية لم تكن واضحةً جليّةً في ذهن محمّد منذ البداية بل كانت في شكل حدوس انبنت على معرفة بالسياق في المدينة. ذلك أنّ النبيّ كان يُحيط بمعلومات مفيدة عن طبيعة العلاقات الهشّة بين المجموعات المختلفة في أرض الهجرة، مثلما كان على دراية بالفرقة بين اليهود أنفسهم وبعداء الخزرج لهم من منطلقات اقتصاديّة واجتماعيّة تجلّت بوضوح في معركة بعاث. وكان محمّد ملماً أيضاً بالذهنيّة العربيّة وطموحها إلى الوحدة منذ الجدّ قُصي بن كلاب. ونعتقد أنّ إنكار إطلاق محمّد على الأوضاع في يثرب متهافت، لا سيّما أنّ العلاقة بين مكّة ويثرب لم تكن منقطعة بل كانت نشيطة في مستوى تجاريّ، فضلاً عن وشائج القربى بين الحاضرتين. ومن غير المقبول منطقيّاً أن ينهض محمّد بدور الحكم دون أن يعرف طبيعة العلاقات هناك، لذلك فإنّ البعد السياسيّ في مشروعه كان متوازياً مع البعد الدّينيّ. من هذا المنطلق كانت الغاية من الصّحيفة تحقيق وحدة سياسيّة تضمن الحرّيّة الدّينيّة والأمن على قاعدة الدّفاع المُشترَك، وتضمن كذلك تسوية الخلافات بين الفرقاء في مشاكل الدّيّات. وكانت هذه الخُلول تحت راية الله والنبيّ. ولعلّ مدخل التّحكيم في العلاقات السياسيّة والاجتماعيّة مثل مدخلاً للتّحكّم في ضمائر النّاس الدّينيّة. وقد تزامنت التّنازلات في الصّحيفة مع مرحلة الاستمالة. وكان محمّد كلّما اقتنع بأنّ اليهود باتوا أبعد عن الإيمان به نبياً استدعى مَحْزُونَهُ الدّينيّ ومعرفته بالتركيبة الاجتماعيّة والذهنيّة لأتباعه ليؤسّس دينه الجديد على قاعدة صلبة: "ملّة إبراهيم"، وهي قاعدة تمّ بمقتضاها التّحرُّر من اليهوديّة والتّأصيل للإسلام في أفق عربيّ.

لقد كان محمّد واعياً بكلّ خطوة يخطّوها. وهذا سرُّ نجاحاته الفريدة. فقد صاغ دعوته أولاً وفق أفق تقبّل اليهود وسنّهم، ثمّ حين رأى من الصّدّ ما يهدّد دعوته، صاغ الإسلام وفق أفق تقبّل العرب. وأقام هذا المنطق على عماد "ملّة إبراهيم". وقد تمكّن بذلك من أن يحافظ على الكتاب في نسخته

¹ انظر منتغومري واط، محمد في المدينة، ص 302. انظر كذلك، ابن سعد، الطبقات، ج1، ص 165/ أبو نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، ص 262.

النظريّة الأولى والأصليّة متخلّصًا من الشّوائب التي طالت تلك النّسخة في الدّيانتين الوثنيّة واليهوديّة.

هكذا تشكّلت هويّة محمّد السياسيّة والدينيّة في الفترة الأولى من إقامته في المدينة، محمّد الذي تمكّن من جمع المهاجرين والأنصار حوله موقّرًا الظروف الملائمة لتحقيق نصر حاسم. وفعلاً كان ذلك النصر في بدر، فتجلّت شخصيّة محمّد المحارب الذي لم يتوان في اتّخاذ أكثر القرارات خطورة في شأن اليهود. وقد فتّح هذا النصر " المُبين " الأبواب على مصراعها لمحمّد ليشرع في أنشطته العنيفة ضدّ اليهود.

الباب الثالث: محمّد واليهود:

الحصار، الاغتيال، الإهلاك

مقدمة الباب:

لم تجعل "عقيدة ملّة إبراهيم" وما أفرزته من قطيعة مع اليهود محمّدًا يغيّر سياسته معهم، فقد اكتفى بمجادلتهم بالكلمة. ومهما بلغ الجدل من حدة فإنه لم يفرز عنفا مادّيًا. ولكن معركة بدر كانت حاسمة، فقد عزّزت ثقة محمّد بنفسه وثقة الأنصار به، لا سيّما أنّ الله تدخل بملائكته لتحقيق هذا الانتصار. وكانت أولى نتائج بدر المذهّشة، رغم أنّها متوقّعة، وقد تبدّت في انتهاج محمّد لسياسة جديدة مع اليهود، إذ تحوّل من المقارعة بالحجّة إلى المقارعة بالسيف، وكشف هذا التحوّل عن مواهب محمّد بوصفه قائدًا حربيًا.

كانت معركة بني قينقاع فاتحة الصّراع بين محمّد و اليهود¹، وقد انتهت هذه المعركة بعد حصار غير طويل إلى استسلام اليهود ومغادرة المدينة. وقد برّرت كتب السيرة فعل محمّد، ذلك أنّ بني قينقاع تحدّوه تحدّيًا مباشرًا بعد انتصاره الكبير في بدر، وقلّوا من قيمة ما أنجزه، وخائثوا العهد الذي عقده محمّد معهم إذ قتل أحد اليهود مسلمًا، إضافة إلى أنّهم لم يعترفوا بنبوّته رغم توفر الأدلّة النصّية عندهم. إلا أنّ النبيّ لم يكتف بطرد قينقاع، وإنّما حاصر النّضير بعد أحد وأجلاهم. قدّمت كُتُب السيرة دواعي مهاجمة محمّد لهم، فقد أتوا من الأعمال ما يدلّ على خيانتهم للعهد، وتأمروا مع العدوّ الخارجي. فسلام بن مشكم أكرم وفادة أبي سفيان في غزوة السّويق، فضلًا عن كونهم قد دلّوا الفرّاشيين على العورة، وانتهى بهم عداؤهم لمحمّد إلى إضمار قتله حين طلب منهم المساعدة في طلب دية العامريين.

¹ تجدر الإشارة هنا إلى ان المصادر اليهودية الكلاسيكية لم تدوّن مآسي اليهود في المدينة. أمّا المصادر اليهودية في القرون الوسطى، فقدّمت إشارات أخلت فيها ذمّة محمّد من أيّة مسؤولية. في هذا الصّدّد يذهب أبيدبول إلى أنّ المصادر اليهودية لم تترك أثرًا عن الأحداث الخطيرة التي ألمّت بمحمد واليهود في المدينة. ولا يقتصر الأمر على تجنّب إثارة هذه المصادر موضوع خروج القبائل اليهودية من موطنها بل إنّ القوات الإسلامية لاقت حفاوة كبيرة من اليهود بل إنّهم في بعض الأحيان التحقوا بهذه القوات عند الاستيلاء على بعض المدن في فلسطين وإسبانيا. وخضوعًا إلى نوع من المراقبة الذاتية، لم تتعرض التّصوص اليهودية إلا قليلا إلى شخص محمّد. والاستثناء الوحيد هو تعليقات كل من الرّابي الكريتي أياهو كبسالي المعروف بإياهو زوطا والرّابي يوسف سميري، فقد أشارا إلى دور اليهود في صعود محمّد، مثلما برّاه من أيّة مسؤولية مباشرة عن طرد يهود المدينة، فالذنب كلّ الذنب يعود إلى الراهب بحيري المعروف بعدادته وموجدته لليهود، حتى أنّه في مرات عديدة حرّض محمد على قتل اليهود.

See, Michel Abitbol, Le passé d'une discorde Juifs et Arabes depuis le VII siècle, collection tempus, Éditions Perrin 2003, pp 27-28.

وإثر غزوة الأحزاب، ذلك الامتحان الصّعب الذي اجتازه محمّد بعسر، اتجه إلى بني قريظة. ورغم عدم مشاركتهم في القتال، استجاب زعيمهم كعب بن أسد إلى طلب حُيي بن الأخطب، وأفادوا محمّدًا بأنهم انقلبوا على العهد الذي يجمعهم به. وقد عاش محمّد جرّاء هذه الخيانة رعبًا كبيرًا. وتذهب كتب السيرة إلى أنّ مسيرة محمّد إلى قريظة كانت بأمر ربّانيّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ محمّدًا في الفترة الفاصلة بين بدر والنّضير قام بسلسلة من الاغتيالات، فقتل عصماء بنت مروان وأبا عفك لأنّهما أساءا إليه تشهيرًا وتحريضًا، ولم يغفر لكعب بن الأشرف الذي استنسل في تحريض قريش عليه ونال منه ومن نساء المسلمين، فقام بتصفيته¹.

والواقع أنّ المصادر الإسلاميّة المؤرّخة لسيرة محمّد تتفق في الخطوط الكبرى للأحداث رغم اختلافها في التفاصيل، إذ أكّدت الإجماع والاعتقال والإهلاك الجماعيّ، وأخرجت هذه الأحداث وفق أفق التّقبّل الذي انتظمتها.

لقد تناول فنسنك (A. Winsinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) الإجماع والإهلاك والاعتقالات من زاوية تروم فهم الأحداث في سياقها التّاريخيّ. وتضمّنت مقاربتهم للصّراع بين محمّد واليهود مواقف من سلوك النّبّيّ العنيف، وتمّت مناقشة تصفية بني قريظة نقاشًا مستفيضًا. وتبدّى جوهر هذا الجدل في محور رئيسيّ: حجّية ما ورد في كتب السيرة حول تصفية بني قريظة. وحتى ندرك رؤية تأليفية للصّراع الدموي بين محمّد، عمدنا في هذا الباب إلى منهج مخصوص، ذلك أنّنا سنفحص الرّوايات الواردة في المصادر الإسلاميّة الأولى، ثمّ نقفّي ذلك ببيان مواقف المستشرقين ونقدّها.

إنّ جملة ما نأمل الوصول إليه في هذا الباب هو تدبّر مقاربات المستشرقين للصّراع بين محمّد واليهود وما فيها من جدّة وتهافت. وعلى ضوء هذا الاختيار، حاولنا بناء متصوّر معقول لسياسة محمّد بعد بدر، وفيه بيّننا أنّ المسألة لا تتعلّق بإدانة أيّ طرف بل لها صلة وطيدة بظروف موضوعيّة رجّحت كفة محمّد.

¹ - هذا هو الخطّ العامّ للأحداث مثلما ترويه كتب السيرة النبويّة.

الفصل الأول

بنو قينقاع: الحصار والإجلاء

مقدمة الفصل:

لا يمكن أن نفهم معركة قينقاع وهي فاتحة الصّراع العسكري بين محمّد واليهود إلاّ في سياقها من أنشطة محمّد في المدينة إلى حدود موقى السنة الثانية للهجرة. وهي فترة كانت حافلة بالأحداث، ذلك أن محمّدًا قد أرسى دعائم وحدة سياسية ذات جوهر دينيّ ضمّت اليهود الذين كانوا يسكنون بين ظهرائي العرب دون هويّة قبليّة واضحة. ولم تكن القبائل اليهوديّة الكبرى مثل بني قينقاع وبني النضير وقريظة جزءًا منها، فقد عقد مع كل قبيلة اتفاقًا. ومثّلت هذه الوحدة سبيلًا لوضع حدّ للتوتر الذي كان في المدينة، إلاّ أنّ التنازلات السياسيّة والدينيّة التي قدّمها لليهود لم تجعلهم يلبنون له ولو قليلاً، فقطع معهم بوضع عقيدة ملّة إبراهيم، وكانت هذه القطيعة سببًا في جدال محتدم بينه وبين اليهود. ولا شكّ في أنّ بني قينقاع الذين يقطنون بالقرب منه كانوا يتربّصون به الدوائر ويتصدّون له في كلّ كبيرة وصغيرة. لكنّ محمّدًا لم يكن من القوّة حتّى يُواجههم عسكريًا. وفي الوقت الذي سنحت فيه الفرصة لم يتردد في البتّ في أمرهم. لقد كانت معركة "بدر" نقطة فارقة في مسار العلاقة بين محمّد واليهود، إذ تحوّل بعدها إلى محارب على جبهتين، الأولى مع قريش والثانية مع اليهود، وكانت الجبهتان مرتبطتين بعضهما بعضًا ارتباطًا وثيقًا. ولم يعد محمّد بعد هذه المعركة يقتصر في صراعه مع اليهود على الجدل إذ تحرّر من اليهوديّة بفضل عقيدة ملّة إبراهيم، بل افتتح مشروع التخلّص منهم.

لقد تناول المستشرقون هذه المعركة وما آلت إليه من مصير دراميّ، أُطرد بمقتضاها بنو قينقاع من ديارهم، وورّعت ممتلكاتهم على المسلمين. ولما كانت كُتُب السيرة ضئيلة في تحديد الملابس التاريخية الحاقّة بهذه المعركة ومحكومة بالسياقات التي انتظمت تمثّلهم للإسلام المبكر، فإنّ فنسك (A. Winsinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) وغيرهم من المستشرقين جدّوا في تتبّع الأسباب الموضوعيّة لهذه المعركة، وكان ذلك في إطار رؤيتهم العامّة لعلاقة محمّد واليهود، مثلما قدّم بعضهم نقدًا لما ورد في كُتُب السيرة كاشفين عن مواطن التّفيق فيها. ورغم ما في قراءاتهم لهذه المعركة من وجهة، فإنّها لا تخلو من انطباعيّة في بعض المواضع. لذلك فإنّنا سنقلب النّظر في هذا الفصل في هذه القراءات، وسنتتبّع الخيط النّاطم الذي يربطها، لعلنا نظفر بتصور أكثر موضوعيّة للأسباب المعقولة التي حمّلت محمّدًا على مواجهة اليهود.

1. أسباب غزوة بني قينقاع

1- الأسباب السياسية والدينية

تصدت كتب السيرة لمعركة بني قينقاع¹، إلا أنها لم تفصل القول في الملابسات الحاقّة بهذا الحدث المهم وإنما اكتفت بحشد الحجج التي تدين اليهود وتبرئ ساحة محمد. ورغم ذلك، فإن الروايات المتعلقة بهذه المرحلة قد تنير الطريق أمام الباحث ليقف على ما يمكن عدّه أسباباً موضوعية لهذه المعركة التي مثلت فاتحة لتغيير سياسة محمد مع اليهود. يذكر ابن إسحاق (ت 151هـ): "وقد كان فيما بين ذلك من غزو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر بني قينقاع، كان حديث بني قينقاع أن رسول الله جمعهم في سوق بني قينقاع، ثم قال: "يا معشر يهود، احذروا من الله مثل ما نزل بقريش من النعمة، وأسلموا، فإنكم قد عرفتم أنني نبي مرسل، تجدون ذلك في كتابكم وعهد الله عليكم؛ فقالوا: يا محمد، إنك ترى أننا قومك؟ لا يغرناك أنك لقيت قوماً لا علم لهم بالحرب، فأصبت منهم الفرصة، إننا والله لئن حاربناك لتعلمن أننا نحن الناس."²

ويورد ابن إسحاق (ت 151هـ) بعد ذلك ردّ القرآن على تحدي بني قينقاع: "فحدثني مولى لآل زيد بن ثابت، عن سعيد بن جبير عن عكرمة عن ابن عباس قال: ما نزل هؤلاء الآيات إلا فيهم: "قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا أَيْ أَصْحَابِ بَدْرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَرِيشٍ "قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِيهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ"³.

ولم يكتف ابن إسحاق (ت 151هـ) ببعض ما نزل من الوحي في شأن بني قينقاع، بل أشار إلى السبب الذي دفع محمداً إلى مهاجمتهم: "وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة: أن بني قينقاع كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحاربوا فيما بين بدر وأحد"⁴. وحاول ابن هشام (ت 218هـ) أن يدقق الأسباب التي دفعت بمحمد إلى مهاجمة بني قينقاع فذكر رواية عن عبد الله بن جعفر بن المسور بن مخرمة، عن أبي عون، قال: "كان من أمر بني قينقاع أن امرأة من العرب قدمت تجلب لها بضاعة له، فباعته بسوق بني قينقاع، وجلست إلى صانع بها، فجعلوا

1 " في ذي الحجة على رأس اثنين وعشرين شهراً في ربيع الأول " (الواقدي، المغازي، ج 1 ص 181) /بعد مقدمه من غزوة بدر (ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 9 / انظر أيضاً ج 2، ص 26) / السبب للتحقق من سؤال على رأس عشرين شهراً من مهاجره " (ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 26)

2 ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 9.

3 آل عمران 12/3، 13.

4 ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 6.

يريدونها على كَشْفِ وجهها، فَأَبَتْ، فَعَمَد الصَّائِغِ إِلَى طرف ثوبها فعقده إلى ظهرها، فلما قامت انكشفت سَوَأُتْهَا، فَضَحَكُوا بِهَا، فصاحت. فوثب رجل من المُسْلِمِينَ عَلَى الصَّائِغِ فَقَتَلَهُ، وَكَانَ يَهُودِيًّا، وَشَدَّتِ الْيَهُودُ عَلَى الْمُسْلِمِ فَقَتَلُوهُ، فَاسْتَصْرَحَ أَهْلُ الْمُسْلِمِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى الْيَهُودِ، فَغَضِبَ الْمُسْلِمُونَ، فَوَقَعَ الشَّرُّ بَيْنَ هُمَ وَبَيْنَ بَنِي قَيْنُقَاعٍ"¹.

وينقل الواقدي (ت 207هـ) في بيانه لسبب المواجهة بين محمد ويهود قينقاع روايتين: الأولى نقلها عن كعب القرطبي بإسناده وهي لا تختلف إلا في بعض التفاصيل عما عرضه ابن هشام (ت 218هـ)، والأهم في هذه الرواية أن اليهود بدأ منهم إظهار العداوة ونقض العهد وأنهم "كانوا أول يهود حاربت" ². أما الثانية، فقد نقلها عن الزهري عن عروة بن الزبير وفيها وصل بين نزول هذه الآية: "وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ"³. وبين مسير محمد إلى بني قينقاع وحصاره لهم حتى استسلموا ونزلوا عند حكمه⁴. ولم تكن رواية ابن سعد (ت 230هـ) بعيدة في مضمونها عما ورد في الرواية الثانية للواقدي، ذلك أن الرواية التي عرضها تذكر أن اليهود أظهروا البغي والحسد، ونبذوا العهد والمرة، فجاء الوحي محذرا محمدا قائلا: "وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ"⁵، فاطمان محمد إلى هذه الآية قائلا: "أنا أخاف بني قينقاع" ثم سار إليهم فحاصروهم خمس عشرة ليلة حتى استسلموا. وتذكر الرواية أنهم كانوا أول من غدر من اليهود وحاربوا وتحصنوا في حصنهم⁶.

إذا حاولنا أن نقرأ هذه الروايات في مجملها، نلاحظ أنها تحمّل اليهود وزرّ المعركة، ذلك أنهم غبطوا محمدا ما أحرزه من نصر في بدر مما جعلهم يجددون رفضهم لدعوته حين حذّروهم من المصير الذي ينتظرهم إن هم استمروا في عنادهم. وقد تجلّى هذا العناد وذاك الحسد في حادثة المرأة العربية في سوق قينقاع، وما كان لليهود من قطع للعهد وإعلان للحرب. فقد قتلوا الرجل المسلم الذي ثار لشرف المرأة العربية وأحدثوا بليلة انتهت بتحصنهم في حصونهم.

وبغض النظر عن حجّية هذه الروايات، فإن المنطق السليم لا يقضي بأن اليهود هم الذين أشعلوا فتيل المعركة. فمحمد هو الذي توجه إلى بني قينقاع في سوقهم وهددهم بأن يكون مصيرهم شبيها بمصير قريش إذا لم يؤمنوا. وليس خفيا أنه كان على علم برفض اليهود لدعوته عن قناعة راسخة.

¹ المصدر نفسه، ج3، ص 9-10.

² الواقدي، المغازي، ج1، ص 177.

³ الأنفال، 8:58

⁴ الواقدي، المغازي، ج1، المصدر نفسه، ص177.

⁵ ابن سعد، الطبقات، ج2، ص26. الأنفال، 8:58

⁶ الواقدي، المغازي، ج1، ص 177، أبو عبيد، الأموال، ص 295 / ابن سعد، الطبقات، ج2، ص 26.

ولو لم يكن الأمر كذلك لما جَنَحَ إلى تأسيس الإسلام على عقيدة جديدة " ملّة إبراهيم"، بعد أن خبر إنكارهم لنبوته. ربّما اعتقد محمّد أنّ نصره المُعْجِز في بدر قد يحملهم على مُراجعة موقفهم. لكنّ هذا الافتراض مُستَبْعَد لأنّ ما أتاه اليهود مع محمّد من العداوة لا يشير إلى إمكانية تَزَحُّزِهم عمّا يؤمنون به. وتُجمع الرّوايات على مبادرة محمّد باستفزاز بني قينقاع باستثناء ما ذكره ابن عبد البر (ت 463هـ) من أنّ اليهود جاؤوا إلى النَّبِيِّ وَقَلُّوا من قيمة النَّصر الذي حقّقه وتحذّوه¹. وهذه الرواية لا يمكن أن يُعتدَّ بها لأنّها جاءت فقط لرأب الصّدع الموجود في أغلب كُتب السّيرة، إذ لم تذكر أسبابًا مقنعة لمهاجمة محمّد لبني قينقاع. لذلك فإنّ ما يمكن افتراضه بشكل صحيح هو أنّ محمّدًا بعد معركة بدر وما تحقّق له من انتصار كبير، اقتنع أنّه يستطيع أن يواصل مسيرة دعوته دون اليهود، فقد أتاه الدليل البين والبرهان القاطع على دعم الله له، وكانت الفرصة مؤاتية ليُمكِّنَ لنفسه في المدينة، وليطرّد شبح تهديد اليهود -بني قينقاع على الأقل- الذين كانوا أقرب اليهود إليه وأكثرهم مُنافحة له.

أمّا حادثة المرأة العربيّة فهي لا ترقى إلى أن تكون سببًا لاندلاع المواجهة بين محمّد واليهود. فالرّوايات لا تذكر تفاصيل عن سلوك هذه المرأة. فربّما تكون هي التي أثارت الرّجل اليهودي. ومهما يكن من أمر، فالرّجل المسلم هو الذي بدأ بالقتل. والواقع أنّ الرّوايات التي تُنسبُ إلى محمّد صفات العدل لم تذكر أيّ تحرّك له في الأمر، خاصّة أنّ الصّحيفة قد نصّت على العدل في الحكم بين المتنازعين².

وإذا ما دقّقنا النظر أكثر علينا أن نتساءل، إذا سلّمنا أن الصّحيفة لم تضمّ إليها القبائل اليهوديّة الكبرى، عن طبيعة العُهد الذي عقده محمّد مع بني قينقاع. لعنّا نظفر بإجابة مقنعة لاتخاذ محمد الحرب حلًّا.

إنّ كل ما قدّمته هذه الرّوايات هي أدلّة غير دقيقة، إنّ لم نُقلْ مُلقّقة، عن شرعيّة حصار محمّد لبني قينقاع، وعن دعم ربّانيّ لتحرّكه ضدّ اليهود.

¹ يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبيّ، الدرر في اختصار المغازي والسير، ط2، دمشق وبيروت، مؤسسة علوم القرآن 1984، ص 150-151.

² ذكرنا في الباب الأوّل مسألة الاختلاف حول هويّة اليهود في الصّحيفة ورجّحنا أنّ القبائل اليهودية الثلاث لم تكن معنيّة بها لأنّها ربّما عقدت معاهدات منفردة مع محمّد. وتشير الصّحيفة إلى أنّ محمّدًا هو الحكم فيما يتنازع فيه أهل هذه الوثيقة. وهو حكم يبدو أنّه مبنيّ على الإنصاف. ومن المُفترض أنّ يكون هذا هو دأب محمد مع بقية اليهود في المعاهدات التي أبرمها معهم.

على أنّ تناولنا لهذه الروايات لا يجب أن يُفهم منه تقديم اليهود بوصفهم ضحايا ولا إدانة محمد، فالصراع بينهما كان مسألة وجود، وكلاهما اتبع مخطّطاً الغاية منه التخلص من الآخر. لكنّ الروايات لم تُسَعِّفنا بما يمكننا من تكوين صورة واضحة عن هذين المخطّطين.

ومهما يكن من أمر، فإنّ هذا الغموض في الرواية الإسلاميّة جعل المستشرقين يسعون إلى تقديم مقارنة أخرى للمعركة بين محمد وبني قينقاع.

نقد فنسك (A.Wensinck) الرواية الإسلاميّة لمعركة بني قينقاع فابن إسحاق (تـ 151هـ) حاول من خلال الآية القرآنية " وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ."¹، أن يرتق الفتق بين الردّ القوي لليهود على خطاب محمد وحصاره لهم. وهذه الآية نزلت حسب ابن عباس (تـ 68هـ) في شأن بني قينقاع². ويشير فنسك (A.Wensinck) إلى أنّ ابن إسحاق (تـ 151هـ) لم يكتف بما أورده من وحي لتبرير فعل محمد العنيف، بل عزز ذلك برواية عاصم بن عمر بن قتادة، وفيها أنّ بني قينقاع كانوا أول يهود نقضوا عهد محمد وحاربوا بين بدر وأحد، ويرى فنسك (A.Wensinck) أنّ هذه الرواية في غير موضعها أي مُسَنِّطَةٌ وليس لإقحامها من معنى إلا البرهنة على أنّ اليهود هم من بادروا بالعداء³.

ويعلّق فنسك (A.Wensinck) على حادثة المرأة المسلمة المُهَانَةِ التي جَلَبَتِ الأَنْظَارَ بسبب جاذبيّتها مُبَيَّنًا أنّ ابن هشام (تـ 218هـ) أدرج هذه الرواية عن عاصم بن عمر بن قتادة بنية تغيير فحوى الأحداث⁴. ويتساءل فنسك (A.Wensinck) كيف لحدثٍ جانبيٍّ أن يتحوّل إلى السبب الحقيقي لطرْد بني قينقاع. وبالرغم من أنه لا يُنْكَرُ إمكانيّة أن تقع مثل هذه الأحداث، فإنّه لا يقبل أن تكون الحرب نتيجة لأحداث عرضيّة، لا سيّما أنّ حادثة المرأة المسلمة لم يذكرها ابن إسحاق (تـ 151هـ) في أيّ موضع⁵.

¹ الأنفال: 58/8

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 106.

³ Ibid , p 107.

⁴ Ibid, p 107.

⁵ Ibid, p107.

يناقش بركات في كتابه " محمد واليهود" هذه الحادثة مبينًا أنّ مثل هذه التفاصيل الصّغيرة قد يكون لها تأثير كبير في مجرى الأحداث خاصّة في الأجواء الفلقة، راجع بركات أحمد، محمد واليهود، ص106.

ومثل هذا الاختبار للرواية، جعل فنسنك (A.Wensinck) يرى أنّ السبب الذي حمل محمّدًا على مواجهة بني قينقاع هو الرّد القويّ المتحدّي الذي وجهه اليهود له حين دعاهم إلى الإيمان برسالته المذكورة عندهم في التّوراة حتى لا يلقّوا مصيرًا بائسًا مثل الذي لقيته قريش.¹

ويعتمد فنسنك (A. Wensinck) المنهج نفسه في نقد رواية الواقديّ (ت 207هـ)، فقد أشار إلى أنّ التّهمة الموجهة إلى يهود بني قينقاع هي قطع العهد، إضافة إلى كونهم ردّوا على خطاب محمّد المؤجّه إليهم بطريقة فيها تكبر وغرور، وقد سبق لهم أن عبّروا عن كرههم له في حادثة المرأة المسلمة، إذ قتلوا قاتل الشّخص الذي أهان المرأة. وبذلك قطعوا ما بينهم وبين محمّد من عهد، ثمّ أعلنوا الحرب و تحصّنوا بحصونهم فلم يكن لمحمّد من يدٍ إلا أن حاصرهم.²

يبدو الأمر واضحًا بالنسبة إلى فنسنك (A.Wensinck)، فقد بحث الواقدي (ت 207هـ) عن سبب يجعل محمّدًا يحسّ بالتهديد، لذلك أضاف " قطعوا العهد"³. وحين ألقى أنّ ذلك غير كافٍ أشار إلى أنّهم "حاربوا" إضافة إلى الآية (58 من سورة الأنفال) التي نزلت على محمّد في ضرورة الاحتياط من الخونة. وقد ذهب فنسنك (A. Wensinck) إلى أنّ محمّدًا كان ينتظر هذه الحادثة ليبرّر تصرّفه تجاه بني قينقاع. ولعلّه لم يجانب الصّواب في هذه النّقطة، فالوحي كان كثيرًا ما يتطابق مع رغبات محمّد حتّى أنّ قناعاته ورؤاه تصل إلى درجة اليقين فتتجلّى وحيًا.⁴

لقد حاول فنسنك (A.Wensinck) أن يبحث من خلال روايتي ابن اسحاق (ت 151هـ) والواقديّ (ت 207هـ) عن السبب الحقيقيّ الذي حمل محمّدًا على حصار بني قينقاع، وقد تبين له أنّ تحديّ اليهود لمحمّد هو السبب المعقول. أمّا حادثة المرأة المسلمة وتبعاتها ومسألة نقض العهد، فلم تكن إلا من وضع الرواة لتبرير ما قام به النّبّي⁵. وبناء على هذه المنطلقات قدّم تصوّرًا مقنعًا للدوافع الحقيقيّة التي وضعت محمّدًا واليهود وجها لوجه، وجعلت النّبّيّ يغيّر سياسته مع خصومه من الجدل بالكلمة إلى المقارعة بالسيف. وقد افتتح هذه النّقطة التّوعية ببني قينقاع.⁶

تمتّل معركة بدر، التي انتصر فيها محمّد انتصارًا باهرًا أذهل الجميع، الحدث المركزيّ الذي غير مسار العلاقة بين محمّد واليهود⁷. لقد كشف هذا الانتصار وما تلاه من مواقف من اليهود حسب

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 108.

² Ibid, p 108.

³ Ibid, p 108.

⁴ Ibid, p 108.

⁵ A. Wensinck *Muhammad and the Jews of Medina*, P. 105

⁶ Ibid, P 105.

⁷ Ibid, P 104.

فنسنك (A. Wensinck) أنّ سياسة محمدٍ الوديّة تجاه خصومه منذ الصّحيفة لم تكن سوى وسيلة لتحقيق هدفه الخاصّ. وانتظر، حتّى يقلع عن هذه السّياسة، أن يُمكنَ لنفسه ولأتباعه في المدينة. وحين سنحت الفرصة، لم يعد ثمّ من حاجة لأن يكونَ اليهود جزءاً من الأُمَّة¹.

ويدعم فنسنك (A.Wensinck) رأيه بأنّ محمّداً سبق له قبل بدر أن حاولَ كسبَ اليهود إلى صفّه، لكنهم تصدّوا له، فلم يكن له من خيارٍ إلّا تحرير الإسلام من اليهوديّة، ممّا يعني أنّ محمّداً كتم غيظهُ إلى أن حانت لحظة الحسم، فواجههم دون تحفّظ².

ولمّا كانت توازنات محمّد لحظة قدومه إلى يثرب هشّة، وكان الجدل بينه وبين اليهود يحتدم شيئاً فشيئاً حتى بلغ درجة أحسّ معها بأنّ دعوته مُهدّدة، لم يتأخّر في أن يكون ردّ فعله عنيفاً على بني قينقاع، فحاصرهم وطردهم ثم غنم أموالهم وأراضيهم³.

ولا يختلف فنسنك (A. Wensinck) مع كيتاني (Caetani) حول قيمة معركة بدر في تحقيق منعرج حاسم في الدّعوة وفي العلاقة بين محمّد واليهود. فالانتصار في هذه المعركة لم يكن مُهمّاً من النّاحية المادّيّة بقدر ما كان ذا أثرٍ عظيم من النّاحية المعنويّة، فقد زاد من هيبة محمّد بين العرب وعزّز وجوده في المدينة على أرضيّة صلبة. وقد أغرى هذا الانتصار بقيّة الوثنيين بالدخول في الإسلام في أسرع وقت طلباً للشّرف والمكسب⁴. وفي المقابل جعل هذا النّصر الحاسم اليهود يحسّون بالذلّ والهوان، فالنّبّي المُتّهم في أعينهم غداً قوياً عزيزاً في أعين العرب⁵.

في هذا السّياق يتحدّث فنسنك (A.Wensinck) عن القيمة التكتيكيّة لغزوة بني قينقاع: "يعني هذا النّجاح الأوّل، بالنّسبة إلى محمّد، بداية تحقيق مُخطّطه المتمثّل في تخييد العدو الداخلي بوصفه شرطاً مُسبقاً للفوز على العدو الخارجي".⁶

¹ Ibid, P 104.

² Ibid, P 105.

³ Ibid, P 105.

⁴ Ibid, P 105.

⁵ See « It was, indeed, more important. It consolidated the power of Mohammad over the wavering, and struck alarm into the hearts of the Disaffected. » William Muir, *The Life of Mohammad*, Edinberg, John GRANT ? 31 George IV. Bridge, p 238.

كانت معركة بدر مهمة " فقد عززت (معركة بدر) قوة محمّد أمام كل متردّد، وجعلت جرس الإنذار يدوي في قلوب السّاخطين. ص 238

⁶ "For Muhammed this first success meant the beginning of realization of his plan namely the neutralization of the local enemy as a prerequisite for the winning over the external one". A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p 105.

هذا في ما يخص استراتيجيّة محمد في التعامل مع اليهود وخروجها من الكُمون إلى الظهور حين كان نصر بدر المعجز. أما الجانب التكتيكي، فيتبدى مثلما بين فنسنك (A. Wensinck) في أنّ محمدًا ابتدأ بالخصم الذي يراقبه ويتربص به الدوائر، أي من يقطنون بالقرب منه وهم بنو قينقاع. وقد تمكن محمد أيضًا من النجاح في مواجهة خصومه في هذه المعركة لعلمه بالفرقة التي هم عليها، وهذا ما جعله يتعامل مع كل قبيلة على حدة¹. ورغم اختلاف مقاربات المستشرقين، فإن عددًا منهم صوّب نظره نحو معركة بدر وأهميتها في فهم طبيعة الإجراء الذي اتّخذه محمد ضدّ يهود بني قينقاع.

يذكر ولفنسون (I.Welfenson) أنّ المسلمين بعد بدر وما تحقق لهم من نصر عظيم، باتوا أصحاب الأمر والنهي في المدينة، وشرعوا في تصفية حساباتهم مع من أساء إليهم وطعن في أعراضهم². أما دونر (F. Donner) فيرى أنّ التصادم بين محمد وبين بني قينقاع كان متوقعًا. فقد أرجع تصرف محمد مع يهود بني قينقاع إلى اقتناعه بعد بدر بأنّه قادر على إقصاء أول خصومه³. في حين يذهب ديمومببيس (M.G.Demombynes) إلى أنّ محمدًا قد قطع مع اليهود قبل بدر من خلال تغييره للقبيلة، ثم بعد ذلك طرد بني قينقاع⁴.

وحين ننظر في قراءة واط (M. Watt) للأسباب العميقة التي حفّت بمهاجمة محمد لبني قينقاع نخلص إلى سببين: الأول يتمثل في أنّ محمدًا تمكن من أن يعزل قينقاع عن حلفائها، فقد تنصّل عبادة بن الصّامت من جلفه معهم حين اشتدت الأزمة. أما سعد بن معاذ فكان له دور في تحييد بني

¹Ibid, p 106.

يشير ولفنسون في هذا الصّد إلى الفرقة التي كان عليها اليهود، من خلال منطوق الآيتين التاليتين: " وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَوُونَ (84) ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى فَغَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجَهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ. البقرة 84/2-85.

ويظهر في هذه الآية مقدار ما كان بين بني قينقاع وبين بني النضير وقريظة من العداوة والبغضاء، ويظهر أيضًا أنّ بني قينقاع كانوا أصحاب مزارع فأخرجهم أبناء جلدتهم منها وأرغمهم على الالتجاء إلى حيّ واحد داخل المدينة، هذا أيضًا قاد إلى اصطفاهم في معركة بعثت ضدّ بعضهم. " راجع ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 129.

² ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 127.

³ Fred Donner, Muhammed's Political Consolidation in Arabia up to the conquest of Mecca, The Muslim World(USA), vol, Lxix, N°4, Octobr 1979, p232.

⁴ M.Gudofroy –Demombynes, Mahomet, Edition Albin Michel, 1957 et 1969, Collection : L'évolution de l'humanité, p 135.

يذهير غرومباوم في هذا السياق إلى أنّ محمدًا أحسن استغلال حماس أتباعه إثر غزوة بدر. فمجّد أن كانت حادثة المرأة المسلمة توجه إلى بني قينقاع.

See, G.E. Von Grunebaum, Classical Islam, A history, 600-1258, translated by Kathrine Waston, Chicago, 1970, pp 36-37.

التّضير وبنو قريظة¹. ويشير واط (M.Watt) في هذا السّياق إلى الدّور السّلبّي الذي لعبه ابن أبي ذلك أنّه لم يكن قادرًا على التّأثير في المشهد، بل كان ضعيفًا متردّدًا والدليل على ذلك أنّ محمّدًا قد دفعه بقوة حين ترجّاه². أمّا السّبب الثّاني فيرتبط بانتصار بدر. ذلك أنّ اليهود بإنكارهم لبنوّة محمّد باثوا يشكّلون مصدر خطر على محمّد وعلى دعوته. وإذا أضفنا إلى هذا العامل حماسة أتباعه، كان عليه أن يتجاوزَ الجدل الكلامي إلى المواجهة المباشرة. وحين سنحت الظروف، لم يتوانَ محمّد في مهاجمتهم³. وقد مثّل انتصار بدر الفرصة الثّمينة حتّى يحقق محمّد ما كان يصبّو إليه. يذهب واط (M.Watt) في بيان أهمية انتصار بدر المُعجز إلى أنّ النّتيجة المُميّزة لهذه الحرب المُظفّرة هي ازدياد إيمان أصحاب محمّد والمُقرّبين منه ببنوّته، بعد فترة عصيبة قضّاها إبان مقدّمه إلى يثرب⁴.

إلا أنّ واط (M. Watt) يقدّم تبريرًا مُعًايرًا للأوضاع مخالفًا بذلك فنسك (A. Wensinck)، فبالنسبة إليه لم تكن أعمال محمّد مُبيّنة بل تلقائية، ذلك أنّه كان يتعامل مع الواقع حسب ما تقتضيه من ردود أفعال. ويرجّح واط (M.Watt) أنّ مهاجمة محمّد لبني قينقاع كان لأسباب وعللٍ حقيقيّة⁵، مشيرًا من خلال قراءته لمعركة بني قينقاع إلى أنّ محمّدًا لم يجنح إلى سياسة قاسية مع اليهود في السّنة الثّانية هجريًا⁶.

وحين نعود إلى نيوبي (G.D. Newby)، نجد في الفصل السّادس من كتابه "تاريخ يهود بلاد العرب" ملاحظات مفيدة حول أهميّة انتصار بدر في تغيير سياسة محمّد تجاه اليهود، فقد مكّنه هذا الفوز الرّائع من توطيد مكانته في المدينة وزاد من هيئته بين القبائل البدويّة المجاورة. وقد تحوّلت هذه الهيبة إلى قوّة سياسيّة حقيقيّة⁷. ولئن أقرّ نيوبي (G.D.Newby) بأنّ ما حققته معركة بدر مثّل عند أغلب المستشرقين نقطة مفصليّة في سياسة محمّد مع اليهود والمنافقين⁸. فقد ذهب، وهو يقبّل النّظر في الأسباب التي حملت محمّدًا على مهاجمة قينقاع، إلى أنّ "الحرب الكلاميّة التي شنّها اليهود عليه قبل بدر وتعاونهم مع الأعداء بعدها سلوكان ألجأ محمّدًا إلى أن يتصرّف بحسّم"⁹. في هذا

¹ منتغمري واط، محمد في المدينة، ص320.

² نفسه، ص319.

يذهب ميور إلى أن تصرّف محمّد مع ابن أبي كان قاسيًا.

See, William Muir, *The Life of Mohammad*, Edinberg John Grand 31, George IV.Bridge 1923, p317.

³ منتغمري واط، محمّد في المدينة، ص331.

⁴ نفسه، ص24.

⁵ نفسه، ص331.

⁶ نفسه، ص330.

⁷ G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p85.

⁸ Ibid, p 86.

⁹ "The combination of Jewish public rhetoric against Muhammad and secret dealings with his enemies demanded that Muhammad respond in a decisive manner" Ibid, p87

السياق يشير نيوبي (G.D.Newby) إلى غزوة السويق التي قام بها أبو سفيان برًا بيمينه، فسفك دماء مسلمين بعد أن حظي بضيافة لائقة من سيد النضير وصاحب كنزهم سلام بن مشكم¹، مثلت هذه الغزوة تهديدًا لهيبة محمد، لذلك ردّ محمد الفعل. وقد كشفت هذه الغزوة رغم أنّها كانت بعد معركة قينقاع عن الصلة التي تربط بينهم وبين عدو محمد المباشر: المكّيين². ثم إنّه استغلّ أول فرصة سانحة وسار إلى قينقاع فحاصرهم وأنزل حكمه عليهم، فطردهم ووزّع ممتلكاتهم بين أتباعه³. ويعلّق نيوبي (G.D.Newby) على الرواية الإسلامية للمعركة مبيّنًا أنّ ابن إسحاق (ت 151هـ) لم يذكر السبب الذي أسهم في اندلاع المواجهة بين محمد و اليهود، في حين أنّ ابن هشام (ت 218هـ) نصّ على حادثة المرأة العربيّة المهانة وما نتج عنها⁴.

يبدو أنّ فنسك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) لم يختلّفوا في أنّ معركة بدر هي التي جعلت محمدًا يغيّر سياسته مع اليهود ويفتتح مرحلة العنف معهم. وفعلًا فقد شرع في تصفية بعض الشخصيات اليهودية التي أساءت إليه ونالت من عرضه وكادت له مع الخصوم. إلا أنّ الاختلاف بين هؤلاء المستشرقين وغيرهم يكمن في الحكم على سياسة محمد: هل كانت مضمرة منذ البداية؟ أم إنّها كانت مسيطرة للأحداث؟

لقد تبيّن أنّ واط (M. Watt) عدّ محمدًا مدفوعًا إلى هذه المواجهة وأنّه تصرف مع الأحداث وفق ما تقتضيه من ردود أفعال. ويفهم من ذلك أنّه لم يكن لمحمد من حلّ إزاء تضييقات اليهود التي تجلّت قبل بدر في حرب كلامية شعواء ضدّ دعوته، وربما تبدّت في سياسة تحريضية لخصومه المكّبيين، إلا أنّ يستغلّ انتصار بدر المعجز وما ولده من حماسة بين أتباعه حتّى يمكّن لنفسه في المدينة، ويشرع في إزالة عقبة اليهود تدريجيًا، فابتدأ ببني قينقاع. لكنّ فنسك (A. Wensinck) ذهب مذهبًا آخر لا تنقصه الوجاهة. فقد عقد محمد العزم على التخلّص من اليهود منذ أن تأكّد من رفضهم المبدئيّ له، وهو رفض من شأنه أن يُلحق بمحمد خسارة فائقة ويهدّد وجوده في المدينة تهديدًا جدّيًا.

¹ Ibid, p87.

² Ibid, p87.

³ Ibid, pp 87-88.

⁴ Ibid, p87.

قال ابن إسحاق: وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة: أنّ بني قينقاع كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وخابروا فيما بين بدر وأحد.

قال ابن هشام: وذكر عبد الله بن جعفر بن المسور بن مخرمة، عن أبي عون قال: كان أمر بني قينقاع أن امرأة من العرب قدمت بجلب لها فباعته في السوق، وجلست إلى صائغ بها، فجعلوا يريدونها على كشف وجهها، فأبت، فعمد الصائغ إلى طرف الثوب فعقده إلى ظهرها، فلما قامت، انكشفت سوءتها، فضحكوا بها، فصاحت، فوثب رجل من المسلمين على الصائغ فقتله، وكان يهوديًا، وشدت اليهود على المسلم فقتلوه، فاستصرخ أهل المسلم المسلمين على اليهود، فغضب المسلمون، فوقع الشرّ بينهم وبين قينقاع. "انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، صص 9-10.

لعلّ الرّأي الأقرب إلى الصّواب أنّ محمّدًا كانت له استراتيجيّة توضّحت له حين تأكّد من عداة اليهود المبدئيّ له. أمّا التكتيك فتمثل في التّعامل مع الأحداث وفق ما تقتضيه مصلحته ومصلحة جماعته. وقد شكّلت عقيدة إبراهيم جوهر هذه الاستراتيجية لأنّها وفّرت كلّ الظروف لتحقيق انتصار حاسم. ورغم أنّ محمّدًا لم يحقّق بهذا الانتصار نجاحات كبيرة مبدئيًّا، فإنّه قد عزّز ثقة أتباعه به وبالدين الجديد بوصفه دينًا ذا صبغة عربيّة. ومهما يكن من أمر، فإنّ معركة بدر فتحت الأبواب على مصراعها ليتّبع النبيّ سياسة داخلية وخارجية جديدة. لقد تحوّل محمّد من حَكَم ذي نزعة أخلاقيّة دينيّة إلى قائد مدعوم بقوة من أتباعه ومن الله.

2- الأسباب الاقتصادية

لم يهتمّ فنسك (A. Wensinck) بالعوامل الاقتصادية التي حملت محمّدًا على مهاجمة بني قينقاع، رغم أهميّة هذا العامل، ولم يركّز واط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) على هذه النقطة. ولعلّ ذلك يعود إلى أنّ مركزيّة الدين في الصّراع هي التي وجّهت مقارباتهم، إضافة إلى أنّ التّحليل المادّي لم يكن وسيلتهم لاستكناه طبيعة العلاقة بين محمّد واليهود. لكنّ العوامل المادية كانت على درجة غير قليلة من الخطورة ولقد سبق لولفنسون (I. Welfenson) أن أشار إليها إذ يقول: "وغنيّ عن البيان أنّ بني قينقاع كانوا أغنى الطوائف اليهوديّة في مدينة يثرب، فكانت بيوتهم تحتوي على الأموال الطائلة والحليّ الكثيرة من الفضة والذهب، وكان العرب يطمعون في ذلك"¹. ويضيف ولفنسون (Welfenson) في مسار تتبّعه للأسباب التي فجّرت الصّراع بين محمّد واليهود أنّ وضعيّة المهاجرين الاقتصادية كانت سيّئة جدًّا، إذ لم يكن لهم مصدر رزق يُعيلون به أنفسهم. فلا مال لديهم ولا مزارع ولا منازل. وحسبهم في هذا كلّهم أنّهم يستعيئون بالأنصار من الأوس والخزرج في تدبّر معاشهم².

ولا شكّ في أنّ هذه الوضعيّة الصّعبة جعلت الأوس والخزرج يحثّون محمّدًا على ضرورة التّفكير في ثروات اليهود³. والواقع أنّ هذه الفكرة لها وقائع تؤيّدتها في الماضي القريب، فحديث

¹ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 128.

² نفسه، ص 127.

³ نفسه، ص ص 127-128.

يذكر واط أنّ المهاجرين عاشوا في المدينة حتى بذر صعوبات اقتصادية كبيرة. راجع منتغمري واط، محمّد في المدينة، ص 383.

عمرو بن التَّعْمان البيّاضي يُبيّن طمع الخزرج في أراضي اليهود¹، ومن المُفْتَرَض أنّ الأعراب كانت تُغَيِّرُ من حين إلى آخر على حصون اليهود طمَعًا في ثرواتهم.

ورغم تضارُب الروايات حول مصير بني قينقاع، فإنّ ابن إسحاق (ت 151هـ) لم يذكر ما يفيد أنّ محمّدًا أجلى اليهود ووزّع ممتلكاتهم بين أصحابه. أمّا الواقي (ت 207هـ) فقد أقرّ الإجماع وما نتج عنه. إنّنا لا يجب أن نستهيّن بالعامل الاقتصاديّ، لذلك نتفق مع ديمومينس (M.Gaudfroy-Demombynes) حين ذهب إلى أنّ ما غنمه محمّد من مُهاجمة يهود بني قينقاع، حسن من وضع المهاجرين وخفّف العبء على الأنصار، فضلاً عن كونه مكّن المسلمين من إنشاء ورشات ثمينة لصنع السلاح².

في هذا السياق، يوفّر لنا مقال قسطنطين (M.J.Kister) "سوق النَّبِيِّ" سببًا اقتصاديًا مقنعًا، ذلك أنّ محمّدًا أراد أن يُركّز سوقًا في أراضي كعب بن الأشرف، إلاّ أنّه منعه من ذلك³. وهذا السبب معقول لأنّ المهاجرين كانوا في حاجة إلى استثمار مهاراتهم التجاريّة حتّى يخرجوا من الضائقة التي هم عليها.

جملة الأمر أنّ العوامل التي اضطرت محمّدًا إلى الهجوم على بني قينقاع متعدّدة فهي سياسيّة ودينيّة واقتصاديّة. ونرى أنّ العلاقة بين هذه العوامل متداخلة لا يمكن الفصل بينها. والمهمّ في المسألة أنّ محمّدًا بانتصاره على بني قينقاع قد ثبتت أقدامه في المدينة، وصار له مجال أوسع مكّنه من توجيه الصّراع في الدّاخل وفي الخارج. بإيجاز صار الإسلام حقيقة بعد أن كان مشرّوعًا.

3- مصير بني قينقاع

تثير مسألة إجماع بني قينقاع إشكاليّتين: الأولى تتصل بحدوث الإجماع من عدمه. أمّا الثانية فتتبدّى في الصّورة المتناقضة التي قدّمتها كُتُبُ السيرة لبني قينقاع، فهم من ناحية أهل حرب " أهل الحلقة والحصون" لم يأنّبوا ولم يهابوا انتصار محمّد الكبير في بدر، بل تحدّوه، وهم من ناحية أخرى عاجزون إذ لم يكن لهم من ردة فعل إلاّ التّحصن داخل قلاعهم، ولم يصدر عنهم ما يدلّ على

¹ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 17، ص 123. انظر أيضًا، عزّ الدين أبي الحسن ابن الأثير، الكامل في التّاريخ، م 1، دار صادر بيروت 1965. ص 679.

² M.Gaudfroy-Demombynes, *Mahomet*, p127.

³ عاد قسطنطين في هذا المقال إلى سلسلة من المصادر وفي مقدّمتها وفاء الوفاء للسمهوديّ لبنيّ أنّ سبب قتل ابن الأشرف ليس هجاء محمّد وتحريض الخصوم عليه والتّشبيب بنساء المسلمين وإنّما الخلاف حول سوق أراد محمّد أن يضعه في أراضي ابن الأشرف فرفض كعب ذلك.

See, Kister, *The Market of the Prophet*.

المقاومة بل استسلموا. ولولا تدخل ابن أبي في أمرهم لكان مصيرهم أشنع من الطرد والإجلاء وخسارة الممتلكات.

على أنّ هذا المصير تحوّم حوله بعض الشبهات فابن إسحاق (ت 151هـ) لم يذكر ما يفيد إجلاء بني قينقاع، مثلما لم يُشير إلى مصادرة ممتلكاتهم وتوزيعها بين أتباع محمد: " قال ابن إسحاق: وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة، قال: فحاصرهم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى نزلوا على حكمه، فقام إليه عبد الله بن أبي بن سلول، حين أمكنه الله منهم، فقال: يا محمد، أحسن في موالي، وكانوا حلفاء الخزرج، قال: فأبأ عليه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: يا محمد أحسن في موالي، قال: فأعرض عنه. فأدخل يده في حَبِّبِ رِع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قال ابن إسحاق: فقال له رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أرسلني"، وَغَضِب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى رَأَوْا لَوَجْهَهُ ظُلْمًا، ثُمَّ قَالَ: وَيْحَكَ! أَرْسَلَنِي، قَالَ: لَا وَاللَّهِ لَا أَرْسَلْتُكَ حَتَّى تُحْسِنَ فِي مَوَالِي، أَرْبَع مِائَةَ حَاسِرٍ وَثَلَاثَ مِائَةِ دَارِعٍ قَدْ مَنَعُونِي مِنَ الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ، تَحْصُدُهُمْ فِي غَدَاةٍ وَاحِدَةٍ، إِنِّي وَاللَّهِ أَمْرٌ أَوْ أَخْشَى الدَّوَابِّ، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُمْ لَكَ.¹"

غير أنّ بركات (B. Ahmad) يلحّ على أن اليهود كانوا لا يزالون بالمدينة حتى السنة التاسعة للهجرة، وأنّ كتب السيرة لا تتحدّث عن أجلاء تامّ من المدينة على عهد محمد. وقد فحص صاحب كتاب محمد ويهود المدينة مجموعة من المصادر، ليؤكد أنّ بني قينقاع لم يتمّ إجلاؤهم من المدينة حتى أنّ الشافعي (ت 204 هـ) يذكر استعانة محمد بيهود قينقاع ضدّ يهود خيبر²، بل من المرجّح أن يكون بنو النضير أول من أُجليّ من المدينة على الأقلّ حسب رواية يحيى بن آدم (ت 204 هـ)³. وإذا ما عدنا إلى صحيحي مسلم والبخاري لا نجد ذكرًا لتاريخ إجلاء بني قينقاع مع أنّ كلاً منهما تحدث عمّا جدّ من خلاف بين النبي وبني النضير وبني قريظة، واللائق للانتباه في هذا الصدد أن اسم قينقاع جاء بعد النضير⁴. أمّا كتاب الخراج لأبي يوسف، الذي من المُفترض أن يعود في مسائل مُعيّنة تتعلق بأهل الدّمة إلى المدينة، فلم يذكر ما يفيد إجلاء بني قينقاع واقتسام ثروتهم⁵.

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 10.

² بركات أحمد، محمد واليهود، ص 110. انظر محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1984، ج4، ص 276. / ويشير السرخسي في المبسوط أن النبي استعان بيهود بني قينقاع على بني قريظة، انظر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، 31 مج، دار المعرفة، بيروت، ط.د.ت، مج 23، ص 10.

³ بركات أحمد، محمد واليهود، ص 110.

انظر يحيى بن آدم، كتاب الخراج، تح حسين مؤنس، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1987، ص 74.

انظر، أحمد بن داود البلاذري، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988، ص 29.

⁴ بركات أحمد، محمد واليهود، 110.

للتوضيح انظر صحيح مسلم، حديث 1766.

⁵ المصدر نفسه، ص 110.

لقد عدّ بركات (B.Ahmad) رواية ابن اسحاق (ت151هـ) و رواية ابن آدم (ت204هـ) حُجَجًا على أنّ يهود بني قينقاع لم يُجَلُّوا من المدينة زمن محمد وإِنَّمَا تَمَّ إِجْلَاؤُهُمْ فِي عَهْدِ عُمَرَ¹.

يرفض بركات (B. Ahmad) في هذا السِّياق أن تكون الآية التي أوردها والواقدي (ت207هـ) وابن سعد (ت230هـ) قد نزلت في بني قينقاع: "وَمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ".² وحبته في ذلك أنّ الآية 56 من السّورة نفسها تتحدّث عن الذين كرّروا نقض العهد "وهذا الأمر لا علاقة له ببني قينقاع ، ذلك أنّ محمدًا لم يُقِم في المدينة حتّى نزول تينك الآيتين إلا عامين، ومن ثمّة لم يكن هناك مجال لعقد معاهدات عديدة معهم".³

ومن الحُجَج التي اعتمدها بركات (B.Ahmad) للإقناع بفكرته حول إجلاء بني قينقاع أنّ هذا الحدث لو تمّ فعلاً "لكانت سوقهم أوّل ما يؤول إلى مهاجري مكّة لا ممتلكات النّضير التي تتكوّن من المزارع وحدائق النّخيل".⁴

ويعبّر بركات (B.Ahmad) عن استغرابه من أنّ محمدًا قد انتظر إجلاء بني النّضير كي يهب ممتلكاتهم للمهاجرين، والحال أنّه كان بالإمكان- إن حصل إجلاء بني قينقاع فعلاً- أن يمنح المهاجرين الذين كانوا في حاجة ماسّة إلى الرّزق سوق بني قينقاع، وهو أمر يتلاءم مع مهاراتهم التّجاريّة.⁵

ويخلص بركات (B.Ahmad) إلى أنّ سوق بني قينقاع التي لم يخبرنا الواقدي (ت207هـ) شيئًا عن مصيرها؛ إمّا أنّها بقيت على ذمتهم وإمّا أنّها لم تعد مستخدمة، لا سيما أنّ المسلمين يمتلكون سوقًا في بني ساعدة.⁶

إنّ حُجَج بركات (B. Ahmad) بعيدة عن الاكتمال ولا يمكن الإقرار بها. ورغم جرأتها، فهي ليست مُقنعة لأنّ الواقدي (ت207هـ) وابن سعد (ت230هـ) قد ذكرا تفاصيل الحصار وما آل إليه أمر بني قينقاع من طرد وإجلاء من أتباع محمد⁷. وهذه الأحداث المُهمّة نجدها أيضًا في عدد كبير من المصادر الإسلاميّة؛ كُتِب التّفسير والسيرة والتّاريخ، بالوضوح الذي لا يمكن إنكاره. وعوضًا عن ينكر بركات (B. Ahmad) الإجماع كان من الجدير التّساؤل عن سبب عدم ذكر ابن إسحاق (ت151هـ)

¹ نفسه، ص110.

² الأنفال 58/8.

³ بركات أحمد، محمد واليهود، ص111.

⁴ نفسه، ص112.

⁵ نفسه، ص112.

⁶ نفسه، ص112.

⁷ محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج2، ص26-ص27، انظر كذلك صحيح البخاري، حديث رقم 4028.

لهذا الحدث. إضافة إلى ذلك فإن الوقائع لا تؤيد رأي بركات (B. Ahmad)، فمحمد لم يكن لينجح في حصاره لبني النضير وفي تصفية بني قريظة بوجود عدد كبير من اليهود بين ظهرانيه يتقصون أخباره ويراقبون خطاه. إن المنطق العسكري يقتضي التخلّص من الأعداء في الدّاخل قبل مواجهة العدو الخارجي. إنّ محمّدًا الذي رفض اليهود دعوته وأبدوا له من العداوة ما لا يمكن تحمّله لا يمكن أن يفوّت فرصة مثل الانتصار في بدر دون أن يشرع في مُحاسَبَتِهِمْ. والمُفْتَرَضُ، مثلما بيّنا في أكثر من موضع، أنّ محمّدًا قد وقرّ الظروف الملائمة للاتّجاه في هذا المسار.

أمّا عن دور ابن أبيّ في ما آل إليه يهود بني قينقاع، فإنّ رودنسون (M. Rodinson) لا يذهب مذهّب واط (M. Watt) في عدّ هذه الشّخصيّة ضعيفة ومتردّدة بل رأى فيها شخصيّة مستقلّة مثلت تهديدًا حقيقيًا لمحمّد. ولعلّ هذه الاستقلاليّة هي التي دفعته إلى كسر شوكة أبرز حليف يمكن أن يعتمد عليه ابن أبيّ، وهم بنو قينقاع¹.

إذن من المُحتمَل أن يكونَ ليهود بني قينقاع حين تحدّوا محمّدًا، مخطّط بنّوه على وعود ابن أبيّ. ومن المُفْتَرَض أن رأس "المنافقين" قد نصّحهم بالتحصّن في قلاعهم ريثما يجتمع اليهود تحت راية واحدة. وربّما من المعقول أن يكونَ ابن أبيّ قد راهن على شقّ صفوف أتباع محمّد طوال فترة الحصار. إنّ هذا التّأويل يمكن أن يقبلَ به الباحث رغم أنّ كُتُب السيرة لم تذكره. على أنّه ثمة سبب وجيه لتصرّف يهود بني قينقاع واليهود عامّة بهذه الطّريقة التي تبدو انهزاميّة، فهم لم يتعدّوا حوض المعارك تحت رايتهم منذ أن حاربوا مع الحثّين في صراعهما الذي انتهى بمعركة بعث².

المهمّ أنّ المعجزة التي حصلت في بدر، على ما فيها من مبالغات، تكرّرت في معركة بني قينقاع. فقد انتصر محمّد رغم أنّ عدد رجاله أقلّ بكثير من رجال يهود قينقاع. وهو نصر جعل خصومه يهابونه. وبدأت تتشكّل صورته قائدًا حربيًا ينطوي على مواهب عسكريّة فذّة. أمّا اليهود فقد افتتحوا مسيرة الفشل من خلال رهانهم الخاسر على ابن أبيّ وعلى اعتماد الحصون سبيلًا للدّفاع.

ويمكن للباحث أن يستخلص صورة اليهود المتناقضة في كُتُب السيرة، إذ تُسبب إليهم ما يفيد تمرّسهم بالحرب حتى أنّهم ادّعوا التّفوق في هذا المضمار على المكيّين. وفي الآن ذاته سردت وقائع

¹ "Ibn Obayy gardait une certaine indépendance, il était donc dangereux et soupçonnable de se retourner un jour contre la Cause. Il fallait préventivement l'empêcher de nuire et pour cela le priver des forces qui pouvaient l'appuyer éventuellement. "

"كان ابن أبيّ قد حافظ على شيء من الاستقلاليّة (و من ثمة) كان خطيرًا و مشبوهاً حتى أنّه قد ينقلب يوماً ما على محمّد. فكان من الضّروريّ حرمانه من حلفائه الذين يمكن أن يعتمد عليهم."

Maxim Rodinson, Mohamet, Ed, Seuil mai 1994, pp 218-219.

² بركات أحمد، محمد واليهود، ص 108

استسلامهم السّريع دون مقاومة حقيقيّة. ولعلّ هذا التناقض يكشف عن تردّد كُتُب السيرة بين تضخيم نصر محمّد وبين تقزيم اليهود بإخراجهم في صورة الجبناء. ومثل هذا الأمر يحمل الباحث على تأسيس فهم جديد لما حدث.

خاتمة الفصل:

يمكن أن نستنتج أن قراءة محمد للأوضاع بعد أن تترسّخ في ذهنه وأعماقه تتحوّل إلى وحي. وهذا ما عبّرت عنه عائشة¹، وهو أيضًا ما صرّح به فنسنك (A. Wensinck)، فمحمد كان ينتظر الوحي ليبرز هجومه على بني قينقاع. لقد غير محمد القبلة ووجّه سيفه نحو اليهود. وإذا كان استقبال الكعبة غايته تأصيل الدّين في فضائه العربيّ من خلال دوغم "ملة إبراهيم"، فإنّ سبيل القوّة إزاء اليهود كانت غايته توفير ضّمّانات للتّمكين للدّين الجديد.

ومثل هذا الاستنتاج لا علاقة له بالبُعد الإيمانيّ، لأنّه إذا ما فسّرنا الأحداث بالحكمة الرّبّانيّة علينا الكفّ عن البحث نهائيًا. لكنّ النّظر في علاقة محمد باليهود من زاوية تاريخيّة واجتماعيّة وأنثروبولوجيّة، يفرض على الباحث المنصّف التّدقيق في الأسس الموضوعيّة لهذه العلاقة. ولكن هذه الموضوعيّة لا يجب أن تتّصل بأيّة حال من الأحوال بإسقاط التّفافة الحديثة على سلوك محمد الذي تصرف مع اليهود بآليات عصره.

والواقع أنّ ملاحظة واط (M. Watt) حول نزعة محمد السّلميّة في التّعامل مع خصومه فيه الكثير من الموضوعيّة رغم اعتقاده الراسخ ببشريّة دعوته، حتّى أنّه قد جعل نصب عينيه إنجاز قراءة لسيرة محمد تنحو منحى موضوعيًا ليس فيها تجنّ على الإسلام ونبيّه.

لقد نشأ تصرف محمد مع خصومه، وخاصة اليهود، في السّياق الذي انتظم دعوته وما فيه من إكراهات. ولعلّ أهمّ عامل لسلوك محمد العنيف مع اليهود هو التّفافة الحرب عند العرب بالدّين ممّا حوّل الصّراع إلى مسألة إيديولوجيّة. ولم يسبق للعرب أن خاضوا مثل هذه التّحدّيات إلّا مع محمد. فضلًا عن ذلك، فإنّ النّبّيّ الذي أخرج من مكّة، وهُدّد بالقتل وحُوصِر في شعب بني طالب، واجه ظروفًا صعبة حين مقدمه إلى يثرب. وكان رفض اليهود لدعوته - وهو أمر ربّما توقّعه - صدمة عنيفة، وزادته سخرية "بني إسرائيل" منه وسعيهم إلى إرباك أتباعه فناعه بأنّ مصيره بات مُهدّدًا، فأقام صرّح دعوته على عماد جديد "ملة إبراهيم" وتحرّر من اليهوديّة في مرحلة أولى، ثمّ انتظر الفرصة الملائمة للشّروع في التّخلّص منهم. وكان له ما أراد حين غدّت الأرضيّة مهيّأة لذلك. فإيمان أتباعه به وبقينهم بأنّ دعوته من صميم ثقافتهم العربيّة وارتباط مصيرهم بـمحمد وبالإسلام، كانت عوامل مُساعِدة لتّحقيق نصرٍ مُبين. ولم يكن انتصار بذر هنيئًا، فقد زاد من شخْذ الهَمَم، فالله

¹ انظر، ابن سعد، الطبقات، ج10، 185.

صار مؤيِّدًا للجماعة المؤمنة. وبما أنّ الانتصار يُحمِل على مزيد من الانتصارات، توجّه محمّد إلى بني قينقاع لأنّهم كانوا أوّل من تصدّى له نظرًا إلى قربهم منه.

إنّ ما ذهب إليه فنسك (A. Wensinck) ليس بعيدًا عن المنطق بأيّة حال من الأحوال. فقد كان لمحمّد مُخطّط واضح وجليّ افتتحه باستمالة اليهود، ثمّ بمخالفتهم وانتهى إلى طردهم، ثمّ تصفية من تبقى منهم. وقد كشف هذا المُخطّط عن وعي سياسي عميق. فقد تمكّن محمّد، مثلما بيّن ذلك واط (M. Watt)، من أن يعزل يهود بني قينقاع عن حلفائهم وكان مطلقًا على هشاشة العلاقة بين اليهود أنفسهم، وعداء بني قيلة لهم وخاصّة الخزرج.

ولعلّ التوضيحات التي قدّمها واط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) مفيدة. فموقعة بدر كانت نقلة نوعيّة. وهذه الفكرة سبق لفنسك (A. Wensinck) أن أكّدها، فهي النقطة التي دفعت بمشروع محمّد إلى أقصاه. وبعُد فترة عصيبة في المدينة لم يحقّق فيها محمّد مكاسب كبيرة، صار المؤمنون على ثقة بأنّ الذي دعاهم إلى الإسلام مدعوم ومنصور من الله.

ورغم أنّ الرواية الإسلاميّة حاولت أن تجد تبريرات مختلفة لهجوم محمّد، فإنّها تضمّنت دليلًا واضحًا على السبب الحقيقيّ لحصار بني قينقاع ثمّ إجلائهم وهو الدّين.

يبدو أنّ العوامل الاقتصادية مهمّة، فوضعيّة المهاجرين الاقتصاديّة كانت صعبة، ولا شكّ في أنّ الأنصار قد أحسّوا بالحرج من وجودهم بينهم، ممّا يجعل التّفكير في حلّ للمشكل أمرًا ملحًا. وهذا الحلّ ليس بعيدًا وهو السيطرة على مقدّرات اليهود. والواقع أنّ هذا المطّلب لم يكن جديدًا، فعمر بنو نعيمان البياضي قد عبّر عن ذلك في معركة بعث مبيّنًا الفرق بين الأراضي الخصبة التي يعمرها اليهود وبين الأراضي التي يعيش فيها بنو قيلة. ولما كان بنو قينقاع يجاوزون العرب في المدينة، كانوا أوّل المستهذفين. ولا يجب أن نغضّ الطرف عن رغبة محمّد في إنشاء سوق خاصّة به يوفّر لأتباعه العارفين بالتجارة مصدرَ رزق لهم، غير أنّ البعد الاقتصاديّ للهجوم لم يكن معزولًا عن البعد الدينيّ، فالعلاقة بينهما جدليّة، ولا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر.

جملة الأمر أن معركة بني قينقاع كشفت عن مسار جديد للدّعوة المحمّديّة، فلم تعد الحجّة هي الوسيلة للتّمكين وحسب بل العنف، وهو عنف مقدّس لأنّ الله يأمر به ويرعاه. فالمؤمنون كانوا يعودون إلى الله ورسوله في حلّ ما يختلفون فيه من مشاكل دنيويّة تتعلّق بالسياسة والحرب مثلما بيّنت ذلك الصّحيفة، وكانوا يعولون على المرجع نفسه في شؤون الإيمان مثلما رأينا في منطق الاستمالة والمخالفة، وقد قدّم لهم انتصار بدر حُجّة على حسن اختيارهم الدينيّ والسياسيّ.

لقد كان مصير بني قينقاع الإجماع ثم مصادرة ممتلكاتهم وتوزيعها بين أتباع محمد، أيًا كانوا مهاجرين أو أنصارًا أو كليهما. وفي هذا السياق، بيّنا أنّه لا يمكن قبول حُجج بركات (B. Ahmad) على جرأتها. لكن في المقابل للباحث أن يرجّح أن الإجماع لم يكن على نطاق واسع. على أنّ النقطة المحيطة كانت التناقض في الصورة التي قدّمتها كُتُب السيرة لبني قينقاع، فهم من ناحية أهل الحلقة والحصون ومُدربون على حمل السلاح، ومن ناحية ثانية يكتفون بالتحصن داخل قلاعهم دون مواجهة تُذكر. والرأي الأقرب إلى الصواب أنّ اليهود قد تعودوا أن يتخذوا هذه الطريقة في الدفاع ضدّ هجمات الأعراب مع أنّهم كفّوا منذ معركة بُعثت عن القتال تحت راياتهم، ذلك أنّهم رغم معرفتهم بالحرب، صاروا أتباعًا. هذا إضافة إلى أنّ معركة بدر وما حقّقته من انتصار مُعجز، وعلاقتهم المتوتّرة ببني قريظة وبني النضير، كانت عوامل أربكتهم. هذه الاعتبارات كلّها لا يجب أن تصرفنا على ما في كُتُب السيرة من مبالغات تزوم تمجيد انتصارات محمد من خلال تضخيم صورة العدو، ولا يجب أن تجعلنا نغض الطرف عن العقلية اليهودية ونزوعها إلى المسالمة بوصفها عقلية تجارية في جوهرها.

ومهما يكن من أمر، فإنّ فنسك (Winsinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) رغم اختلاف لهجتهم في التعبير عن إدانة محمد إنّما قاربوا هذه المعركة من خلال تتبّع أسبابها العميقة وعلى رأسها معركة بدر ودورها في تغيير سياسة محمد مع اليهود.

وبغض النظر عن هذه التأويلات فإنّ صورة محمد المحارب بدأت تتجلى ملامحها منذ غزوة بني قينقاع. وهذه الصورة ستتوضّح أكثر في الغزوات اللاحقة. أما صورة اليهود فسنتشكّل أبعادها منذ هذه الغزوة، فقد ظهرُوا مثلما ذهب إلى ذلك بركات (B.Ahmad) شأنهم شأن يهود القرون الوسطى تجار سلاح دون أن يدافعوا به عن أنفسهم¹.

¹ انظر بركات أحمد، محمد واليهود، ص 108. يرى بركات أيضًا أنّ الواقدي وابن سعد هما من نسبنا صفات الشجاعة إلى اليهود. ولكننا نرى رأيًا مغايرًا اثبتناه في غير ما موضع من البحث. فاليهود قد تخلّفوا بأخلاق العرب إلا أنّ هويّتهم الضاربة في القدم بوصفهم يهود شتات تتجلى في اللحظات الفارقة. ويتعارض هذا السلوك مع ما أثير في أدبيات السيرة والحديث عن محمد من نهى عن حرق الأشجار، راجع مثلاً صحيح البخاري، حديث رقم 8249.

الفصل الثاني

بنو النضير (الحصار والإجلاء)

مقدمة الفصل:

تعدّ غزوة النضير مهمّة في درس الصراع بين محمّد واليهود في المدينة، ليس لأنّها تضمّنت عددًا غير قليل من الشخصيات التي ناصبت محمّدًا العداء أو لأنّها تنطوي على قدر من الثروات من شأنه أن يُعزّي القوة الناشئة فحسب، وإنّما تعود أهمّيّتها إلى توقيتها. فقد جاءت بعد معركة أُحُد التي انهزم فيها محمّد وكادت الدّعوة تُوءد في المهدي، لولا تهاون المكّيين، وأُعقبت كارثتين الأولى في بئر معونة والثانية في الرّجيع. لقد خسر محمّد في هذه الغزوات الثلاث خيرة رجاله وأكثرهم صمودًا وإخلاصًا للدّعوة الجديدة، مثلما صارت معنويّات أتباعه في مستويات متدنّية، و لم تعد صورته مثلما أراد لها أن تكون في ذهن حلفائه و خصومه.

وتكمن خطورة معركة بني النضير أيضًا في تطوّر محمّد لآليات صراعه مع اليهود فقد اعتمد سياسة الترويع بحرق النّخل¹ بوصفها آلية ناجحة للضّغط على خصومه، و تتبدّى هذه الخطورة في جانب آخر إذ وضّحت ملامح صورة محمّد الذي أقام الدليل على مقدرة سياسيّة وعسكريّة جعلته يمتلك من وضوح الرّؤية ما يسمح له التصرّف في أكثر الوضعيّات صعوبة لتفادي الهزيمة وإتباعها بانتصار حاسم.

سنسعى في ما يلي إلى تدبّر أسباب المعركة المباشرة وغير المباشرة معوّلين على ما وردَ في سيرّ الواقديّ (ت 207هـ) وابن هشام (ت 218هـ)، وابن سعد (230هـ) وسنقلّب النّظر في مقالات المستشرقين وخصوصًا فنسك (Winsinck) و واط (M. Watt) و نيوبي (G.D. Newby) في هذه المعركة، كما سنراوح في تحليلنا لِمَا وردَ في المصادر المؤرّخة لِسيرة محمّد، وفي الدّراسات الاستشراقية حول المسألة المذكورة، بين العرّض والتّعليق والتّقّد. وحتّى نوسّع زاوية النّظر تفحصناها في سياقها من سياسة محمّد العامّة مع اليهود وفي مسار العلاقة بين الطرفين في الفترة

الفاصلة بين بدر وغزوة النَّضير، مثلما ثابرونا في ضبط الملامح الرَّئسيَّة التي جعلت صورة محمّد واليهود واضحة.

ورغم أنّ المراوحة بين التّحليل والتّقد في قراءة المصادر الإسلاميَّة الكلاسيكيَّة والمصادر الاستشراقيَّة، ألبأنا إلى التّكرار، فإنّنا ألبأنا ذلك مقبولاً لبأ فيه من إفادة.

أ. غزوة بني النضير في المصادر الإسلامية

1- الأسباب غير المباشرة لغزوة بني النضير

لقد اتخذ اليهود فرادى و جماعات مواقف مُعادية لمحمد بين غزوتي بدر و بني النضير¹ جعلته يقف على عدائهم المبدئي له. ويكشف سرد وقائع غزوة السويق أحد هذه المواقف. فقد نزل أبو سفيان ضيفاً على سلام بن مشكم، فأكرم وفادته ومكّنه من أخبار عن محمد وجماعته. ثم غادر أبو سفيان، وفي طريقه قتل رجلاً من الأنصار وأجيراً له، مثلما حرق بينين، وكان ذلك برّاً بيمينه الذي قطعه إثر غزوة بدر².

ولا شك في أنّ محمدًا قد أخذ هذا الصنيع بعين الاعتبار في تحديد سياسته مع بني النضير ومع اليهود بصفة عامّة، لا سيّما أنّ ما أتاه سلام بن مشكم لا يختلف عن فعل كعب بن الأشرف الذي جدّ في التحريض على محمد، وتجراً على التشييب بنساء المسلمين، رغم اختلاف السياق الذي انتظم فعليهما المُعادي لمحمد والمعارض لدعوته.

ومن المفيد الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ ابن الأشرف وابن مشكم من بني النضير، فالأول كان يهودياً من جهة أمه وعُرف بأهاجيه الموجبة لمحمد، وبوجاهته بين بني قومه حتى عدّ بهذه الخصال علماً من أعلام بني النضير. أمّا الثاني، فكان صاحب كثر القبيلة المذكورة ورأساً من رؤوسها وعنواناً للتصدي ورفض الدين الجديد.

على أنّ مواقف اليهود الحادة من محمد لم تقتصر على بروز أعلام بينهم شغلوا أنفسهم بمقاومة الدعوة، بل تجاوزت ذلك إلى استغلال الأزمات التي يمرّ بها محمد للقضاء عليه، مثلما هو الأمر في أحد، فقد تقوّلوا عليه استضعافاً لشأنه لما دارت الدائرة عليه وعلى جماعته³.

لقد قدّمت كُتُبُ السيرة اليهود في صورة تكشف أنّهم لا يفوّتون أدنى فرصة لاستهداف محمد والنيل منه. ومثل هذا السلوك جعله يمضي قدماً في الخيار الذي انتهجه منذ غزوة بدر، هذا الخيار؛ هو تصفية اليهود تدريجياً ومتى كانت الظروف ملائمة.

ومن الأسباب غير المباشرة، نذكر الضربات القاسية المتتالية التي تلقاها محمد في أحد وبئر معونة والرّجيع. وقد أخرجت كُتُبُ السيرة هذه الغزوات في شكل دراميّ ظهر من خلاله محمد

¹ "ربيع الأول على رأس سبعة وثلاثين شهراً من مهاجره" (الواقدي، المغازي، ج1، ص 363) / "أمر جلاء بني النضير في سنة أربع" (ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 143) / "شهر ربيع الأول سنة أربع على رأس سبعة وثلاثين شهراً من مهاجره" (ابن سعد الطبقات، ج2، ص 53).

² ابن سعد، الطبقات، ج2، ص27/ ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص6.

³ ابن سعد، الطبقات، ج2، ص33-34.

متأثراً بهذه الضربات، أما أصحابه فقد استبسلوا في الدفاع عن الدين الجديد. وقد انتظم هذا الإخراج الدرامي منطقاً ميثاقياً، ففي أحد تشير الأخبار إلى هذا المنطق. فقد بشر المؤمنين بأن حمزة كُتِبَ في السماوات أسداً لله ورسوله¹، وصرح بأن استجابة الله لعمرو بن الجموح علامة على صدق الأنصار، فبينهم من بلغ درجة من الإيمان حتى أنه لو أقسم على الله لأبره²، وفي بئر معونه بلغ أصحابه من طريق جبريل سلام الجماعة حين أحاط بهم العدو وأدركوا الموت لا محالة³. فضلاً عن ذلك أخبر محمد أصحابه أن عامر بن فهيرة قد أسكن عليين وأن الملائكة وارت جثته⁴. وتذكر كُتِبَ السيرة في هذا الصدد أيضاً أن محمداً اغترته غشية كالتى تعتريه أثناء الوحي. فلما أفاق قال لأصحابه أن سلام خبيب قد بلغه⁵.

وكان خبيب وابن الدثنة قد أسرا في غزوة الربيع، فسيقاً إلى حنفيهما في مكة، وقد أبدياً قبل أن يُعدما حُباً منقطع النظير لمحمد، وإيماناً صلباً لا يقوى عليه إلا المؤمنون الصادقون⁶.

ومهما يكن من أمر، فإن محمداً كاد يُقتل في غزوة أحد بل خسر عدداً غير قليل من خيرة رجاله المقاتلين. وفي غزوتي بئر معونة و الربيع نُكِبَ في طائفة أخرى من الرجال البررة طالما مثلوا صميم الجماعة المؤمنة لما هم عليه من إخلاص، ولم تُخفِ كُتِبَ السيرة تأثر محمد بفقدهم⁷.

حاول محمد ترميم معنوياته ومعنويات أصحابه في أحد، فأمر بالمسير لتعقب جيش قريش مستغلاً جذوة الحماسة التي لم تنطفئ بعد، ومجرّباً صدق أتباعه وصاداً لأي محاولة للمكّين للعودة إلى ساحة القتال واستثمار انتصارهم⁸.

ولقد تمّ لمحمد ما أراد، فقد تحامل هو وأصحابه على جراهم وسانوا إلى حمراء الأسد حيث أوقدوا خمسمائة نار أزهبت خصومه. ولم يكن ليستقيم له الأمر لولا تعويله على حليف من الحلفاء وهو معبد بن معبد الخزاعي، فقد تمكّن من أن يبيث في نفوس الجيش المكّي الرعب⁹. ووفق محمد

¹ الواقدي، المغازي، ج1، ص290.

² نفسه، ج1، ص266.

³ ابن سعد، الطبقات، ج2، ص49.

⁴ الواقدي، المغازي، ج1، ص349. / انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص140.

⁵ الواقدي، المغازي، ج1، ص361.

⁶ ابن سعد، الطبقات، ص53. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص ص126-128.

⁷ الواقدي، المغازي، ج1، ص350.

⁸ الواقدي، المغازي، ج1، ص336. / ابن سعد، الطبقات، ج2، ص ص45-46.

⁹ الواقدي، المغازي، ج1 ص338 وص340.

أيضاً في صدّ ما كان ينويه بنو لحيان من اعتداء عليه. وكان توفيقه بسبب استفائه الأخبار من رجل من طيء جاء لزيارة رَجِم له في المدينة¹.

والواقع إنّ كُتُب السيرة تنطوي على أمارات عديدة تدلّ على كفاءة محمّد العسكريّة و"الديبلوماسية"، وهو أمر قد خوّل له الخروج بأخفّ الأضرار من الأزمات التي حفّت به، ومكّنه في مناسبات عديدة من تحقيق انتصارات حاسمة.

غير أنّ ما قام به محمّد من محاولات لتجاوز عقبة أُخد فقد جدواه بعد كارثتي بئر معونة والرّجيع. لذلك كان لا مناص له من تحقيق انتصار يُرجع له هيئته التي تصدّعت داخل المدينة وخارجها. ومن النّاحية المنطقيّة لم يكن أمامه إلاّ بنو النّضير، ذلك أنّ هذه القبيلة اليهوديّة أقامت الدليل على تعاونها الخارجيّ مع الخصم المكيّ، وحاولت مع بقية اليهود إرباك محمّد أثناء كارثة أُخد، إضافة إلى كونهم يمتلكون من الثّروات ما به يؤلّف محمّد قلوب المؤمنين وما به يجتذب المتردّين في الإيمان بالدّعوة المحمّدية.

ويُعَدّ السّبب الدّينيّ أحد الأسباب غير المباشرة الملازمة للسرد "السيري" للصراع بين محمّد واليهود. وكثيراً ما يرد هذا السّبب على لسان إحدى الشّخصيات اليهوديّة. فمُخَيَّرِيق تحدّث إلى اليهود يوم أحد قائلاً: "يا معشر اليهود، والله إنّكم لتعلمون أنّ محمّداً نبيّ وأنّ نصره عليكم لحقّ، قالوا: إنّ اليوم يوم سبت. قال: لا سبت لكم، ثمّ أخذ سلاحه، ثمّ حضر مع النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فأصابه القتل"². ولم يكتفِ مُخَيَّرِيق بإدانة اليهود دينياً بإظهار بغْيهم على محمّد بل اتّهمهم سياسياً أيضاً، فمشاركتهم في الحرب مع محمّد أمر واجب عليهم.

على أنّ ما يُفهم من خطاب مُخَيَّرِيق هو وجود ميثاق بين محمّد واليهود أو عهد يقضي بضرورة الدّفاع المُشترَك نقضه اليهود بسبب السبب. غير أنّ هذا الخطاب وُرد في السّياق نفسه مع خبر مفاده أنّ محمّداً رفض الاستعانة بأهل الشّرك وهو يستعدّ للخروج إلى الجيش المكيّ خارج المدينة³.

يبدو أنّ الخبر المُتعلّق بمُخَيَّرِيق مُسَقَط، وليس له من هدف إلاّ إدانة اليهود بوصفهم يعرفون صدق نبوة محمّد وينكرونها بغياً من عند أنفسهم وحسدًا لا غير. وعليه، فإنّ طردهم أو تصفيتهم كان مُبرّراً. ثمّ إنّ هذا الخبر لا يتلاءم مع سير الأحداث. ولو افترضنا أنّ مُخَيَّرِيق حارب مع محمّد فعلاً، فإنّ ذلك لم يكن مبنياً على معاهدة بين الطّرفين للدّفاع المُشترَك، وإتّما لأسباب أخرى، نرجّح

¹ المصدر نفسه، ص 341.

² المصدر نفسه، ج 1، ص ص 262-263.

³ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 215/ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 36/ ابن هشام، السيرة، ص 27.

أن تكون ذاتية. ربّما يكون قبول محمّد بالتحاق مُخَيَّرِيق اليهودي بالمعركة ينهض على وعده المغري حين هلاكه، فقد أوصى بأن تكون ثروته إن قضى نحبه لمحمّد¹.

ونقف على أهمية السبب الديني في فهم الصراع بين محمّد وبني النضير باستكناه خطاب سلام بن مشكم. فحين اقترح ابن الحجاج وكنانة بن الصويراء اغتيال محمّد بإلقاء صخرة عليه قال: "يا قوم أطيعوني هذه المرّة وخالفوني الدهر، والله إن فعلتم ليخبرنّ بأننا قد غدرنا به، إن هذا نقض للعهد الذي بيننا وبينه، فلا تفعلوا إلا والله لو فعلتم الذي تريدون ليؤمننّ بهذا الدين منهم قائم إلى يوم القيامة، يستأصل اليهود ويُظهر دينه"². أمّا كنانة فقال لليهود حين فطن محمّد لأمرهم وعجل بالمغادرة دون علم منهم ومن أصحابه الذين جاؤوا معه: "هل تدرون لم قام محمّد؟ قالوا: لا والله، ما ندري، وما تدري أنت؟ قال: بلى والثّورة، إني لأدري، فقد أخبر محمّد ما هممتهم به من الغدر، فلا تدعوا أنفسكم. والله إنّه لرسول الله، وما قام إلاّ أنّه أخبر بما هممتم به. وإنّه لآخر الأنبياء. كنتم تطمعون أن يكون من بني هارون فجعله الله حيث شاء. وإنّ كُتبتنا والذي درسنا في الثّورة التي لم تُغيّر ولم تُبدل أنّ مولده بمكّة ودار هجرته بيثرب، وصفته بعينها ما يخالف حرفاً ممّا في كتابنا. وما يأتيكم به أولى من محاربتة إياكم. وكأني أنظر إليكم، طاعنين، يتضاغى صبيانكم، فقد تركتم دُوركم خلوفاً وأموالكم، وإنّما هي شرفكم؛ فأطيعوني في خصلتين، والثالثة لا خير فيها. قالوا: ما هما؟ قال: تُسلمون وتدخلون مع محمّد، فتأمنون على أموالكم وأولادكم، وتكونون من عليّة أصحابه، وتبقى بأيديكم أموالكم ولا تخرجون من دياركم. قالوا: لا نفارق الثّورة وعهد موسى! قال: فإنّه مرسل إليكم: أخرجوا من بلدي، فقولوا نعم. فإنّه لا يستحلّ لكم دمًا ولا مالاً وتبقى أموالكم إن شئتم بعتم، وإن شئتم أمسكتم. قالوا: أمّا هذه فنعم. قال: أمّا والله إنّ الأخرى خيرهنّ لي. قال: أمّا والله لولا أنّي أفضحكم لأسلمت."³

ويندرج خطاب محمّد بن مسلمة الذي أرسله محمّد ليخبرهم بفعلهم الغادر وبضرورة الخروج من المدينة في هذا السياق. فقد ذكّر اليهود بأنّه لما زارهم مرّة عرضوا عليه اليهوديّة، فرفضها. واستحضر قولهم عن النبيّ الذي سيُبعث بعلامات تنطبق على محمّد⁴.

ومن الواضح أنّ مؤلّف السيرة قد أنطقوا اليهود بما يروونه مناسباً لتبرير أعمال محمّد، وهو قول لاحق في الحالات كلّها. ففي أطوار الصراع المختلفة بين محمّد واليهود، يدور حديث عن

¹ الواقدي، المغازي، ج1، صص 262-263، 378.

² المصدر نفسه، المغازي، ج1، ص365.

³ المصدر نفسه، المغازي، ج1، صص 365-366.

⁴ المصدر نفسه، صص 367-368.

قناعات النَّبِيِّ بلسان اليهود. ذلك أنَّ شخصياتهم المتنفّذة تعرف صدّقه وتدعو إلى اتّباعه بناء على نصوصهم الأصليّة، لكنّها لم تسلّم حفاظًا على السّمة وتمسّكًا بالجماعة وموقفها. والمثير في خطاب كنانة بن صويراء دعوته إلى تصديق محمّد والإيمان برسالته، بالعودة إلى التّوراة التي لم تتبدّل ولم تتغيّر، فكان أن رفض اليهود مقالته استنادًا إلى الخلفيّة نفسها: " لا نفارق التّوراة وعهد موسى." ¹، وثمة حديث أيضًا عن نقض اليهود للعهد وعن خيانتهم وغدرهم ².

إنّ هذه الأخبار وما تضمّنته من مواقف لشخصيات يهوديّة مرموقة، فضلًا عمّا فيها من تبرير، هي مُتَخَيَّل استقرّ في ذهن كتّاب السّيرة حول اليهود؛ فهم مكابرون وأهل غدر وخيانة. وهذا المُتَخَيَّل نتيجة مؤاخذات المسيحيين والمسلمين على اليهود. غير أنّ كتّاب السّيرة في إطار سعيها إلى تمجيد محمّد وجماعته من خلال تعظيم الخصم، تضمّنت أخبارًا تفيد أنّ اليهود كانوا كرماء وأهل حرب ومحلّ احترام جيرانهم من الأوس والخزرج حتّى إنّ البعض من بني قيلة أبدى تأسّفه على رحيل النّضير ³. ومن المؤكّد أنّ اليهود رفضوا دعوة محمّد ولم يعترفوا به نبيًّا لأنه ليس من نسل هارون. غير أنّ ما نسب من أقوال إلى هذه الشّخصيات اليهوديّة فيه مُبالغات كثيرة. ولو افترضنا أنّ بعض الشّخصيات اقتنعت بدعوة محمّد مثلما هو الأمر بالنّسبة إلى سلام بن مشكم وكنانة بن صويراء اللّذين لم يسلمًا، وقبلهما الحُصَيْن ابن سلام الذي أسلم، فإنّه من المُستبعد أن يكون العامل الديني هو المُحدّد فقط في قناعاتهم.

هكذا نتبيّن أنّ كتّاب السّيرة تضمّنت من الأخبار ما به يمكن أن نستجلي الأسباب غير المباشرة لحصار محمّد لبني النّضير. وعمدة هذه الأسباب هو استرجاع محمّد لهيئته التي تصدّعت بعد أحد.

2- الأسباب المباشرة

تُجمع كتّاب السّيرة على أنّ السّبب المباشر لإعلان محمّد الحرب على يهود النّضير هو تأمرهم على اغتياله، بعد أن طلب منهم الإسهام في دفع ديّة العامريّين. ورغم أنّهم وعدوه بذلك، فقد تفضّلوا إلى نيّتهم المُبيّنة في التّخلّص منه. وكان ذلك حسب كتّاب السّيرة بإلهام من الله، فقد أخبره بصنيعهم ⁴. ثمّ في مرحلة لاحقة أرسل إليهم محمّد بن مسلمة يأمرهم بالخروج من بلده " اخرجوا من بلدي " ⁵. ولئن أجمعت كتّاب السّيرة مثلما ذكرنا على التنصيص على هذا السّبب، فإنّنا بالعودة إلى الأسباب التي عرضناها وبالنّظر في الطريقة التي علّم بها محمّد أمر غدر يهود النّضير، نقف موقف الشّاكّ

¹ المصدر نفسه، ص 366.

² المصدر نفسه، ص ص 65-66.

³ ابن سعد، الطبقات، ج2، ص 54.

⁴ الواقدي، المغازي، ج1، ص 365. ابن سعد، الطبقات ج2، ص 53. ابن هشام، السّيرة النبويّة ج3، ص 144.

⁵ المصدر نفسه، ج1، ص 367. (تكرّرت هذه العبارة في غزوة بني قريظة)

في هذا السبب. فليس من الحكمة في شيء أن يُقتل محمد بهذه الطريقة الساذجة، فضلاً عن أن الاغتيال لم يكن من أساليب اليهود في صراعهم مع النبي. ولو كان اغتياله ممكناً لانقضوا عليه وقتلوه هو وأصحابه في الإبان. غير أن هذا الأمر لم يكن في متناولهم. فيهود بني النضير بعد هزيمة قينقاع وقتل ابن الأشرف، وبالنظر إلى علاقتهم الهشة ببني قريظة، لا قبل لهم بتحمل تبعات فعل خطير كهذا. وهب أننا قبلنا بصحة الخبر، فعلينا أن ننظرَ إليه من زاوية مُغايرة تبدو مقبولة في مسار أعمال محمد الحاسمة. فما يتوقعه ويقتنع به، يرسخ في أعماقه فيتحول إلى وحي أو إلهام. وغالباً ما تكون توقعاته أو قناعاته مُبررة منطقيًا. فمحمد الذي تراجع هيبته بعد أحد وكرثتي بئر معونة والرجيع، له أن يتوقع صنيعةً مماثلاً (الاغتيال)، ولا شك في أنه لاحظ بعض الأمور المريبة حملته على أن يتوجس منهم خيفة. ويمكن أن نفترض أمرًا آخر، وهو أن يكون أحد أصحاب محمد هو الذي أو عز إليه بنى اليهود اغتياله. ولكن كُتب السيرة بمنحها التبريري والتمجيدى نسبت الفعل إلى محمد إذ تطفن إلى مكر بني النضير بإلهام رباني.

وأغلب الظن أن السبب المباشر كان أقرب إلى الافتعال. فقد عقد محمد العزم على طرد ثانية القبائل اليهودية حتى يرد الاعتبار لنفسه ولجماعته. ولأجل أن يكون عمله مُبرراً، ابتدع مسألة الاغتيال هذه.

إننا لا نمتلك أدلة ملموسة لإثبات تأويل دون آخر، لكن منتهى جهدنا أن نقرأ الأحداث والوقائع من وجهة نظر موضوعية، وأن نتخلص من سمة التمجيد الطاغية على كُتب السيرة؛ هذه الكُتب التي لم تكن محايدة في نقل الصراع بين الطرفين بل إنها كثيراً ما تأثرت بـ"إبستيمية" العصر الذي أُلقت فيه وبإكراهاته المعرفية والمذهبية والسياسية.

أما إذا أعلنا النظر في مشروعية أن يطلب محمد مساعدة من بني النضير في دفع دية العامريين، فإننا نلاحظ أن هذا المطلب مشروع لا سيما بعد ترجيحنا في الفصل الثاني أثناء نقاشنا للأطراف المعنية بالصحيفة، كون محمد قد عقد اتفاقات أو عهوداً مع القبائل اليهودية الكبرى كلاً على حدة، وكان ذلك خارج الصحيفة. ولما كان بنو عامر في جلف مع بني النضير ولهم جوار مع محمد، وكان ثم اتفاق أو عهد بين النبي والقبيلة اليهودية المذكورة، فإن المطلب المتمثل في الإسهام في دفع دية القتيلين مشروع. وهذا التمشي منطقي ومعقول، وكتب السيرة تذكر أن ابن أبي فسل في إقناع بني قريظة بمهاجمة محمد أن حصار بني النضير بناء على عهد أو اتفاق بينهم وبين محمد¹. وتشير وقائع غزوة السويق، مثلما وردت في كُتب السيرة، أن أبا سفيان حين طرق باب حبي بن أخطب

¹ الواقي، المغازي، ج1، ص368. / ابن سعد، ج2، ص54. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص144.

أُغلق دونه الباب وكان ذلك على خلفية اتفاق بينهم و بين محمد¹. ولعلّه من دواعي الإحاطة بالمسألة من جوانب مختلفة أن نفترض أنّ النبيّ كان يتعمّد إحراج اليهود بفعلٍ ما، حين تتوتّر علاقته بهم. بمعنى آخر كان محمد يتوقّع أن يكون ردّ فعل بني النضير إمّا الرّفص أو محاولة إلحاق الضّرر به. على أنّ هذه التّأويلات لا تمنع من ترجيح أن يكون خبر طلب دية العامريين مُسقطاً، لكنّ هذا التّرجيح غير مفيد في بناء قراءة شاملة للصّراع بين محمد واليهود.

والسبب المباشر الثاني متولّد عن الأوّل، فقد رفض بنو النضير الخروج من المدينة، وهو الاقتراح الذي قدّمه إليهم محمد بن سلمة. وتذكر المصادر أنّ حبي بن الأخطب قد عوّل على ابن أبي الذي وعده بالنصرة²، فاحتّموا بأطامهم كالعادة واثقين من إمكانيّاتهم في الصّمود ومن إسناد ابن أبي. وأمام إصرار اليهود على موقفهم، حاصرهم محمد حتّى نزلوا عند شروطه.

بيد أنّه علينا أن نتساءل، ونحن نُعمل آلة النّقد في وقائع حصار بني النضير، كيف يتّخذ اليهود مثل هذا القرار وهو التّحصّن بالأطام والتّعويل على دعم ابن أبي والحال أنّ درس بني قينقاع لم يكن بعيداً، فاللّجوء إلى الأطام والقلاع أثبت فشله. أمّا ابن أبي فقد تبين ضعفه وتردّده وتراجع وزنه.

يبدو أنّ الإخراج السّيري المتعلّق بالصّراع بين محمد واليهود، على عدم معقوليّته، منسجمٌ ومتناسقٌ في مجمله. فاليهود دائماً يتّخذون القرار الخاطئ سواء كان ذلك في الدّين أو في الحرب. وبغضّ النّظر عن هذه الصّورة النّمطيّة، فإنّ اكتفاء اليهود برّد الفعل كان عاملاً حاسماً في إرباكهم، فساروا غصباً عنهم في الطّريق التي رسمها لهم محمد وهي طريق بلا عودة.

بناء على ما تقدّم من تحليل، فإنّ الأسباب المباشرة لغزوة بني النضير لا تتناقض مع السّير العادي للعلاقة بين محمد واليهود والصّورة النّمطيّة المُخصّصة لِكليهما. لكننا إذا ما دقّقنا النّظر في المسألة، تبين لنا ما في هذه الأسباب من تهاؤت حتى أنّنا قد نذهب في التّأويل إلى درجة القول بأنّها مُلقّفة. ذلك أنّ محمّداً، مثلما وضّحنا في تحديد الأسباب غير المباشرة، سعى إلى انتصار مُهمّ يجدد له الهيبة التي ظفّر بها بعد انتصار بدر، فكانت قبيلة النضير وجّهته.

¹ ابن سعد، الطبقات، ج2، ص27..

² الواقدي، المغازي، ج1، ص368.

3- المواجهة والمصير

تذكر كُتُب السيرة أنه لم تقع مواجهة وتصادم فعلي بين محمد ويهود بني النضير. فقد تحصنوا بأطامهم، ثم حدث بين الفريقين تراشق بالحجارة والنبل، وروّعهم محمد بحزق نخلهم. ولم يستمر بنو النضير في الصمود طويلاً، ذلك أنّ ابن أبي فשל في تأليب بني قريظة وحلفائه، وتخلف في آخر المطاف للمساندة، فكان استسلام النضير ونزولهم عند شروط محمد¹.

وفعلاً غادر بنو النضير في مشهد استعراضيّ مهيب أبدؤا فيه ثروتهم وزينتهم و اعتدادهم بأنفسهم². وعادت أملاكهم إلى محمد، فاتخذها لنفسه³. وقد فصل الواقدي كيف تصرف محمد في هذه الأملاك وكيف خصّ المهاجرين بها دون الأنصار نظراً إلى ما كانوا عليه من ضيق في العيش⁴.

ولم يختلف الواقدي (ت 207هـ) وابن هشام (ت 218هـ) وابن سعد (230 هـ) في رواية أحداث المواجهة والمصير الذي آل إليه أمر بني النضير إلا في بعض التفاصيل غير المؤثرة في سير المعركة ونتائجها. ولكنّ الدرس الذي من المفترض أن يستخلصه الباحث، هو الصورة التي بدأت ملامحها تكتمل لكل من محمد واليهود. فالنبيّ كان حاسماً متحكماً في مقاليد الأمور، عارفاً بذهنيّة اليهود وإمكانياتهم، وقد بدا ذلك واضحاً في غزوة بني قينقاع. وليس ثمة من شك في أنّ أنصاره من الأوس والخزرج قد وسّعوا زاوية نظره في ما يخصّ اليهود. وإذا أضفنا إلى ذلك الخطوات المحسوبة بدقّة في سياق دعوته إلى اعتماد ملّة إبراهيم أصلاً وقاعدة للدين الجديد، والمعاهدات الموجهة التي عقدها مع اليهود داخل المدينة وخارجها، وإذا أخذنا في الحسبان أيضاً استفادته من مواهب أصحابه من المكّيّين والأنصار عسكرياً، نفهم سبب الانتصارات التي حقّقها محمد ضدّ خصومه اليهود. وتعدّ غزوة بني النضير فصلاً من الفصول الحاسمة للصراع الذي خاضه محمد مع ألدّ أعدائه.

يبدو أنّ كُتُب السيرة، رغم صبغتها التبريريّة والتّمجديّة، وقّرت ما يخول للباحث تكوين صورة عن نبيّ له عبقرية دينية وحكمة سياسية وموهبة عسكرية فذة. وفعلاً فإنّ محمّداً نجح في تجاوز كلّ الصّعوبات التي اعترضته، لترسيخ حكم ثيوقراطيّ ذي أرضية سياسية، فكان يجادل ويحارب ويشرّع بوحي من الله. أمّا اليهود، فقد بدؤا في غزوة بني النضير متردّين مرتبكين يسايرون الأحداث غير فاعلين فيها. وسيكون الأمر كذلك في غزوة قريظة. لقد أسهمت الفرقة التي بينهم

¹ الواقدي، المغازي، ج1، ص386 / ابن سعد، الطبقات، ج2، صص54-55. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص144.

² الواقدي المغازي، ج1، ص ص 374-375.

³ المصدر نفسه، ج1، ص377.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص 379.

وأدواتهم التقلّيدية في إدارة الصّراع وفشلهم في صدّ الخصوم ومحدودية استيعابهم لخطورة اللحظة التاريخية في هزيمتهم.

جملة الأمر أنّ غزوة النّضير حققت وعودها لمحمّد، ونزلت باليهود إلى درجة أقلّ من التي كانوا عليها، وبات أمرُ التّخلّص منهم نهائيًّا وشيكًا. ورغم أنّ كُتُب السّيرة حرصت الحرص كلّه على وضع الغزوة في سياق يبدو فيه محمّد على حقّ واليهود مُذنبين، فإنّ من يدقّق النّظر في الخيط الناظم للأحداث تستقيم له نظرة موضوعية للأحداث.

١١. قراءة المستشرقين لغزوة النضير

حاول المستشرقون من خلال تدبر المصادر الإسلامية ردّ غزوة بني النضير وحيثياتها إلى أسبابها الموضوعية. وقد فصل فنسك (A. Wensinck) القول فيها محاولاً إدراك قراءة مقبولة لسلوك محمد مع يهود بني النضير.

عاد فنسك (A. Wensinck) إلى معركة أُحد مؤكداً أنها وقعت في شوال من السنة الثالثة هجرياً (3هـ). وقد أسهمت حسب رأيه في توتير الأجواء بين محمد وبني النضير حتى صار الأمر إلى القطيعة. وناقش فنسك (A. Wensinck) في هذا الصدد مشاركة اليهود في أُحد، ذلك أنّ محمدًا قد رفض اقتراح الأنصار بأن يستعينوا في ملاقاته المشركين بحلفائهم اليهود، لكنّه في المقابل ساير أهل المدينة وتحديداً المُتحمسين منهم في مواجهة قريش ومن تبعها خارج الديار. ولم يتمسك برأيه الذي شاركه فيه ابن أبي، ومضمونه أنّ تكون حلبة الحرب في المدينة¹. وينتهي فنسك (A. Wensinck) إلى التأكيد على أنّ اليهود لم يشاركوا في معركة أُحد، وكان لابدّ من تحييدهم لأنهم يمثلون حاجزاً أمام تركيز الدولة الدينية. وربما كانت تصرفات اليهود في هذه المناسبة سبباً كافياً عند محمد لتحركه ضدّ النضير².

إضافة إلى ذلك، فإنّ " الهزيمة في أُحد جعلته يذهب إلى أنّ تعزيز وحدة المدينة مسألة لا بدّ منها، وأنّ الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية هي إقصاء العناصر المعادية. أمّا المنافقون، فليس من الممكن مهاجمتهم لأنهم كانوا مسلمين وجزءاً من الأنصار³.

إنّ مجمل قول فنسك (A. Wensinck) في نقد الروايات الإسلامية التي أرخت لغزو بني النضير، يتمثل في عدّ هذه روايات مُلوّنة لا يمكن من خلالها أن ندرك ما حصل في هذه الفترة المهمة، والحلّ عنده هو تتبّع مفاصل الأحداث المُميّزة لتكوين متصوّر معقول للأحداث⁴.

¹ Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p116.

² Ibid, pp115-116 .

³ «...the defeat had taught him that the unity of Medina had to be strengthened and the best mean towards this end was the elimination of hostile elements. » Ibid, p116

⁴ قدّم الديار بكري حسب فنسك رواية مختلفة لما هو سائد من روايات حول غزوة بني النضير، ذلك أنّ حصار هذه القبيلة كان بعد مقتل ابن الأشرف، وفي الوقت الذي يجب عليهم ان يطالبوا بإبرام عهد جديد مع محمد حوصروا وتمّ إجلاؤهم. وبناء على فرضية كونهم التحقوا بأبي سفيان بمكة تحت راية ابن الأشرف، علم محمد نواياهم وحيّاً، فحدد مصير ابن الأشرف ومصيرهم. غير أنّ فنسك يرى أنّ هذه الرواية خاطئة لسببين؛ الأول يتمثل في أنّ المؤامرة المزعومة وطرّفاها النضير أبو سفيان كانت عقب مقتل كعب، وهذا ما تدلّ عليه القصيدة التي أوردها ابن إسحاق إذ تتضمن إشارة إلى وجود فترة زمنية فاصلة بين مقتل كعب وحصار النضير وإجلائهم، أمّا السبب الثاني فمضمونه أنّ محمدًا سمح لهذه القبيلة بأن ترحل في سلام. وبناء على هذا المنطق في تدبر الروايات يستنتج فنسك أنّ السبب الوحيد لوصل مقتل كعب بن الأشرف بمصير النضير هو القيمة الاعتبارية لهذا الرجل، ومثل هذه القيمة جعلت من مقتله علة ما حدث لقبيلته. ثمّ إنّ فنسك يؤكد بعد عرضه لروايات الديار بكري وموسى بن عقبة وابن إسحاق والواقدي

أمّا واط (M. Watt) فقد أشار في تحديده للأسباب التي حَمَلَتْ النَّبِيَّ على حصار يهود النضير إلى حادثة بئر معونة والكارثة التي لَحِقَتْ بالمسلمين جرّاءها وما تبعها من أمر قتل العامريين على يد عمرو بن أمية النَّاجي الوحيد من المذبحة. ولَمَّا كان يهود بني النَّضير حلفاء لبني عامر، فقد ردَّ محمّد الفعل إذ طلب من اليهود الإسهام في دِيَّةِ القتيلين¹. قدّم واط (M.Watt) الأحداث حسب فصولها العامّة في كُتُب السيرة مبينًا أنّ توقّع محمّد لاغتيال اليهود له أمر معقول، ذلك أنّه " حسب الآراء السائدة في شبه الجزيرة آنذاك، أنّه إذا سنحت الفرصة المناسبة انتهزها أعداؤه وقتلوه، وكان التّأخير في إعطاء الجواب إتاحة الفرصة لقتله، ولهذا أعتُبر عملاً عدائيًا"².

حاول واط (M. Watt) أن يفسّر سبب هزيمة بني النَّضير بترددهم. فسلاّم بن مشكم كان ميّالاً إلى الاستسلام عكس حُيي بن أخطب رغم أنّ تعويله على ابن أبي كان مشروعًا فاشلاً. وانتهت المعركة بنزول بني النَّضير على حُكم محمّد بعد أن أحبط عزائمهم بإحراق نخيلهم ممّا جعلهم يروّون أنّ إقامتهم في المدينة لم تُعد مُجدية في ظلّ هذه الخسارة الفادحة³.

إلاّ أنّ تفسير واط (M. Watt) لاستسلام النَّضير يعترضه بعض القصور، إذ لا يمكن أن يكون إحراق النَّخل، على ما فيه من تأثير في اليهود، سببًا ذا بال في الإسراع بالاستسلام، فاليهود كانوا أصحاب أرض بالمدينة، ووجودهم بها كان عريقًا ممّا يجعل استسلامهم السّريع أمرًا غير مقبول.

وتبقى قراءة واط (M. Watt) مُنسجمة مع سعيه الدّؤوب إلى بناء تصوّر موضوعي لسيرة محمّد في محاضنها، لذلك على الباحث أن يحيط بتمثّل واط (M. Watt) في كليّته حتّى يتسنى له نفهّم ما قدّمه مُوجزًا في ما يخصّ بني النَّضير. ولكنّ مثل هذا التّبرير لا يَمُنَع من مؤاخذته على هذا التّقصير

وإجماعهم على ضلوع بني النضير في مؤامرة ضدّ محمّد رغم اختلافهم في توقيتها، أكّد أن هذه الروايات لا تكتسي أهمية كبيرة في هذا الصّدّد، لأنّ محمّد لم يعدم الوسيلة لإيجاد أعداءٍ عديدة لمهاجمة بني النَّضير. ويخلص فنسك وهو يحاصر رواية كلّ من الواقدي الذي ينعتّه بالمتضلع في الدراما والتّمجيد، وابن إسحاق لحديثيات الإجماع لاسيّما حادثة تخطيط يهود النضير لقتل محمّد، إلى أنّ هذا الضرب من الرّوايات مشبوه. ورغم أنّ وصفها للأحداث محتمل، فإنّه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نقبل بأن اليهود تركّوا ممتلكاتهم بمجرد أن أمرهم محمّد بذلك، لاسيّما أنّ هذا الأمر لم يصدح به مبعوث الرّسول محمّد بن مسلمة بل سلام بن مشكم اليهودي.

Ibid, pp 114-115-117-119-120.

انظر في ما يخصّ تأمر اليهود على محمّد في غزوة أحد ما ورد في المغازي لموسى بن عقبة: " وكانوا زعموا قد دسّوا إلى قريش حين نزلوا بأحد لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحضّوهم على القتال ودلّوهم على العورة". موسى بن عقبة، المغازي، تحقيق محمد باقشيش أبو مالك، جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الانسانية أكادير، المغرب 1994، ص 210.

¹ منتغومري واط، محمّد في المدينة، صص 49-50-51.

² المصدر نفسه، ص 323.

³ المصدر نفسه، ص 323.

لا سيّما أنّ صراع محمّد مع اليهود كان بدوّه أحد أهمّ المحاور لِنَشْكَالِ دعوته بل لاستقامتها أصيلة مُمَيّزة.

أمّا تحليل فنسنك (A. Wensinck) لغزوة النّضير، فيُنطوي على قدر كبير من العمق. وقد افتتح نقاشه لهذه المسألة بالعودة إلى معرّكتي بدر وأُحد مبيّنًا أنّ ثقة المسلمين في أنفسهم عقب أحد قد تزعزعت. ورغم أنّ المكّيّين غادروا دون أن يتمكّنوا من تحقيق هدفهم المتمثّل في الإطاحة بمحمّد وجماعته، فإنّ النّبّيّ حاول أن يستعيد هيبته مبرهنًا على استمرار قوّته، فتوجّه إلى بني النّضير¹. ويتّخذ نيوبي (G.D. Newby) موقفًا مشابهًا في تدبّر ما ورد في المصادر الإسلاميّة حول غزوة النّضير. ويتبدّى موقفه في قوله: "يقود عدد التّخمينات في المصادر الإسلاميّة إلى الاستنتاج بأنّ التّفسيّرات هي مبرّرات لاحقة لحركة محمّد ضدّ القبيلة. لكن مهما يكن السّبب، فإنّ عداوة المسلمين أجبرت بني النّضير على التّحصّن في قلاعهم حين حاصرتهم قوّات محمّد."².

إلا أنّ هذا التّظنّن على المصادر لم يمنعه من العودة إليها في تحديد دوافع محمّد للسّير إلى بني النّضير ومحاصرتهم وطردهم، ذلك أنّ قبيلة بني النّضير لم تُخفِ عداها لمحمّد، فقد ساعدت خصومه، والحجّة على ذلك استضافة سلام بن مشكم لأحد رؤوس المكّيّين وهو أبو سفيان. وتذكر كتب السّيرة هذه الحادثة في معرّض سرّدها لوقائع غزوة السّويق.

إنّ ما يجمع فنسنك (A. Wensinck) ونيوبي (G.D. Newby) هو تظنّنهما على المصادر الإسلاميّة في تمثّل غزوة بني النّضير، لما فيها من منطق تبريريّ لأحقّ، الغاية منه تبرئة محمّد وإضفاء الشّرعيّة الدّينيّة والسيّاسيّة على أفعاله كلّها.

وإذا عدنا إلى بعض آراء المستشرقين، فإنّنا نلاحظ أنّ معظمها لم يتخطّ محاولة بناء فهم جديد لتصرّف محمّد مع بني النّضير، باستنتاج المصادر الإسلاميّة المؤرّخة لسيرة محمّد. وهذا الفهم بدأ في الكثير من الأحيان محكّومًا بمنطق يسعى إلى إدانة محمّد بالتّشكيك في مؤامرة بني النّضير

¹ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, pp116-117.

يشير ميور إلى أنّ محمّد قد قرّر ألا يبقى يهود النّضير بجواره

See W. Muir, *The life of muhammad*, p 81.

² « The number of conjectures found in the sources leads one to the conclusion that the explanations are after- the-fact justifications for Muhammad's move against the tribe. But whatever the cause, Muslims hostility forced the B. an –Nadir into their strongholds where they were besieged by Muhammad's troops. » G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p90.

وبيان نواياه المُسبقة في التخلُّص من اليهود¹. يمكن أن نجمل هذه الآراء في نقطتين: الأولى مدارها المفارقة بين ذنب بني النضير غير المؤكّد و ردّ فعل النَّبِيِّ العنيف². أمّا الثّانية فتتصل بتأكيد طمع محمّد في ثروات اليهود، وإصراره النَّبِيِّ على طرد اليهود³. ورغم أنّ هذه الآراء ممكنة ومعقولة، فإنّه لا يمكن الاستفادة منها إلا في سياق بناء مُتصوّر موضوعي لا إسقاط فيه أو تحيُّز.

والواقع أنّ قراءة غابريالي (Gabrialli) لا تختلف عمّا أكّده نيوبي (G.D.Newby) فقد ربط بدوره في تدبّره للأسباب العميقة لحصار النضير وطردهم بين هذه الغزوة وأحد، ذلك أنّ معنويّات المسلمين بعد كارثتي بئر معونة كانت في الحضيض، وكان على محمّد أن يرمّمها فتذرّع بسبب بسيط وهاجم بني النضير⁴.

ومن القراءات المهمّة في هذا الباب نذكر قراءة أحمد بركات (B.Ahmad)، فقد بيّن أنّ المكّيين لم يستغلّوا هزيمة أحدٍ كما ينبغي مؤكّداً أنّ معنويّات المسلمين إثرها كانت في أدنى مستوياتها⁵، وإذا أضفنا إلى هذه الوضعيّة النفسيّة الهشّة رفض اليهود دفع دية العامريّين رغم الجلف الذي يجمعهم ببني عامر، والعلم باتّصال بني النضير بقریش في مكّة وما بذلوه من جهد لدلّهم على العورة، صار أمر السّير إليهم معقولاً وموضوعياً. وقد عزّز بركات (B.Ahmad) بناءه للأحداث المُستمدّة من كُتُب السّيرة بما ورد في عمل نايبة أبوت "دراسات للأدب العربي وأوراق البردي"

¹ يذهب مرغليوث في بيان سبب حصار محمّد لبني النضير، إلى أنّ اعتقاده بأن اليهود ستلقي عليه صخرة أمر من نسج خياله. ويتأتّى هذا الاعتقاد، حسب مرغليوث، من توهم النَّبِيِّ أنّ اليهود سيقتلونّه. See D.S. Margoliouth p314.

يشير ميور إلى أنّ محمّداً قدّم طلبه ليهود بني النضير وهو دفع دية العامريّين، وقد أجاوبه بلباقة وفي أثناء إعدادهم للطعام فوجئوا بمغادرته وقد انتظروها عبثاً لأنهم عاد مباشرة للمدينة وحدث أتباعه بأنّه أوحى إليهم أنّ بني النضير يريدون قتله بإلقاء صخرة عليه. ويشكك ميور في هذه الرواية مبيناً أنّ محمّد اتخذ قراباً لا يجاوره اليهود من هنا فصاعداً.

See, William Muir, *The Life of Mohammad*, p281.

² Edward Gibbon and Simon Ockley, *The Saracens : Their History and the Rise and fall of their Empire*, London 1984, p 35.

³ Maxim Rodinson, Mohamet, Ed, Seuil mai 1994, pp 242-243.

⁴" The lord lowered morale of the Muslims was raised months after by a punitive action against the remaining Jews of Medina, this time it was the turn of Banu Nadir; they also were besieged in their quarter and their well cultivated palm tree." Fransesco Gbrieli, *Muhammad and the Conquests of Islam*, translated from Italian by virginia luling and Rosamund Linell, World University Library, weidenfeld and Nicolson 5 winsley Street London W1, Limited 1968, P71.

"لقد تمّ رفع معنويّات المسلمين جيّداً بعد أشهر إثر معاقبة من تبقى من يهود المدينة وهذه المرة كان دور بني النضير الذين حُوصروا في حبيهم وبين نخيلهم المغرّوس بعناية." ⁵ بركات أحمد، محمّد واليهود، ص114.

فقد أثبتت الدراسة الأسباب التي أدت إلى غزو بني النضير¹. ويشير بركات (B. Ahmad) إلى مجهودات مائير قسطن (M.J. Kister) في تدبير الوثيقة التي اشتغلت بها نايبة أبوت، فقد انتهى بعد تحليل مُستفِيز إلى " أن مؤلفها هو ابن لهيعة الذي عاش في مصر وتولّى القضاء من سنة 155هـ إلى سنة 164هـ، وأنّ بني النضير بعثت سرّاً إلى قريش حين نزلت أهداً لقتال محمد تحنّها على قتال المسلمين وتدلّها على مواطن ضغفهم. ويؤكد قسطن (M.J.Kister) أنّ هذه الرواية التي مصدرها مصر معاصرة تقريباً لابن إسحاق (ت 151هـ) ومن شأنها أن تُنير السبيل لمعرفة الدور الذي اضطلع به بنو النضير في معركة أُحد².

ويقدّم ولفنسون (I. Welfenson) وجهة نظر مُعَايرة لمعظم المستشرقين. فقد حاول في هذا الصدد تبرئة محمد واليهود في آن معاً. والرأي عنده أنّ محمداً ما كان ليُهَاجِمَ يهود بني النضير إلاّ لأنهم لم يكثرثوا لمعاهدتهم معه التي تقضي بالدفاع المُشترك حين الخطر الداهم. وهذا التنصل من المعاهدة كان وراء تأزّم العلاقة بين الطرفين؛ محمد وبني النضير³.

مثل هذا الفهم قاد ولفنسون (I. Welfenson) إلى نفي ما ورد في كُتُب السيرة حول سعي اليهود للغدر بمحمد، وأكد هذا الاستنتاج بحجتين منطقيتين: الأولى مفادها أنّ اليهود ليس لهم أن يتجاسروا على الغدر بمحمد وهم يعلمون عاقبة صنيعهم، أمّا الثانية فتتمثل في أنهم لو راموا فعلاً اغتياله لتسنى لهم ذلك دون الالتجاء إلى إلقاء صخرة عليه. فقد كان بينهم مع نفر قليل من أصحابه، وكان أمر مفاجئة وهو يحادثهم مُمكنًا⁴.

إنّ ما عرضنا من آراء المستشرقين لا يمكن رفضه أو قبوله كلياً لأنه لا يتجاوز، في ظلّ نُذرة الحقائق التاريخية المؤثوق بها، التأويل. لكنّ للباحث أن يوجّه إليها بعض النقود، فالتعلّل مثلاً بأنّ القرآن لم يُشير إلى هذه الحادثة بشكل واضح حجة غير دقيقة، فالوحي لم يهتمّ بسرد سيرة محمد وإنما ركّز على البعد الرمزي للأحداث، أمّا القول بإدانة محمد أو تبرئته، فليس من الدقّة في شيء، ذلك أنّ المسألة أبعد غوراً من هذين الحكمين.

لقد كان لزاماً على محمد التخلّص من يهود المدينة، فقد ناوؤوه عن مبداء، وأصرّوا على إنكار نبوته. فلم يكن أمام محمد إثر الانتصار المُعجز ببدّر إلاّ تصيّد الفرصة لتحقيق ما يصبو إليه. أمّا

¹ M.J. Kister, Notes –on the Papyrus Text Abbot, Muhammad's Campaign Against B. al-Nadir, *Archive Orientalni*, 32,1(1964); p234.

² بركات أحمد، محمد واليهود، ص 114.

³ ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 135.

⁴ المصدر نفسه، ص 136-137.

اليهود، ومنهم بنو النَّصِير، فقد عُدوا الصِّراع مع النَّبِيِّ صِرَاعَ وَجُودٍ، فانتصار دعوته بالنسبة إليهم يعني فقدان وجهتهم الدينيَّة والاقتصاديَّة. لذلك فإنَّ الصِّراع بين الطَّرفين كان حتمياً، وكان كلَّ طرف يقرأ الواقع بألياته وإمكانياته. ومن هذا المنطلق ليس من المُستبعد أن يكيِّد بنو النَّصِير لِمُحَمَّد. فقد استقبل سَلَامُ بن مشكم أبا سفيان ومده بالمفيد من أخبار مُحَمَّد وجماعته. وقبل ذلك حرَّض كعب بن الأشرف المَكِّيِّين، واجتهدوا في معركة أُحُدْ حسب رواية موسى بن عقبة (ت 141هـ) أو حسب وثيقة البردي التي أوردتها نابية أثوت (N. Abbot) في دراستها والتي جدَّ في بيان حجَّيتها قسطنطين (M.J. Kister)، في مساعدة المَكِّيِّين للتَّيْل من مُحَمَّد. ثمَّ إنَّه ما من غضاضة في أن يهاجم النَّبِيُّ بني النَّصِير لا سيَّما أنَّ ثرواتهم طائلة وعداوتهم معلومة.

لقد واجه مُحَمَّد إثر معركة أُحُدْ مصاعب كثيرة وخطيرة. ولاشكَّ في أن تبعاتها كانت مُربكة إذ من المعقول أن يكون التَّردُّد قد وَجَد طريقه إلى أفراد من جماعته، وأن تتراجع سمعته التي كان يتمتَّع بها بوصفه نبياً مُؤيَّداً من الله. ومما زاد الأوضاع تعقيداً فاجعاً بئر معونة والرَّجيع. وقد جعلت كلَّ هذه العوامل مُحَمَّدًا يبحث عن حلَّ جدِّي يُعيدُ الأمور إلى نصابها. ولما كان اليهود في جدال دينيٍّ دائم معه وفي وضعية المُتربِّص به، وهو أمر خيره مُحَمَّد منذ مدَّة، استغلَّ مشكلة دِيَّة العامريِّين ليُخرج اليهود وليدفعهم إلى المواجهة. ولعلَّه توجَّه لهم بخطاب استفزازيٍّ دفعهم إلى ردِّ فعلٍ مُشين. وليس من الغلو أن نقرَّ بأنَّ الأجواء المشحونة تشجَّع على أن يتوقَّع مُحَمَّد اغتياله. ونظنَّ أن تهمة قتل اليهود للأنبياء، غدَّت لدى مُحَمَّد هذا الهاجس.

والواقع إنَّ كُتُب السِّيرة أوردت هذا التَّصوُّر لأسباب سيَّر مُحَمَّد إلى بني النَّصِير ثمَّ طرُدْهم، لكنَّها أخرجته بشكل يتلاءم مع الصُّورة النموذجيَّة للنَّبِيِّ التي راموا ترسيخها. فكان أن صارت أعمال مُحَمَّد وأقواله ومعاركه مبرِّرة سياسياً ودينيّاً وعسكرياً بل هي مشروعة بتدخُّل إلهيٍّ.

غير أن الكثير من المؤلِّفات الاستشراقيَّة ومنها التي عرضنا لم تتجاوز هذا المنطق التَّبريريِّ وما ينطوي عليه من إدانة أو تبرئة لأحد الطَّرفين. ولكنَّ الباحث عليه أن يُقرَّ بِفَضْل القراءات الاستشراقيَّة لهذه الغزوة إذ تجرَّأت على تقديم مُنصوِّر للأحداث يحمل على إعادة النَّظر في ما تضمَّنته كُتُب السِّيرة. ولعلَّ المسافنين النَّقائبيَّة والحضاريَّة التي تفصلهم عن موضوع البحث مكنتهم من هذه الجرأة.

غير أن النَّعوت التي وُسمَ بها مُحَمَّد في هذه الدِّراسات مثل القسوة والإجرام قلَّلت من قيمة هذه الأعمال، وجعلتها لا تختلف في شيء عن كُتُب السِّيرة. فكلاهما لم يتجاوز الانطباع بل صاغه وفق "الابستيميَّة" التي انتظمتها.

خاتمة الفصل:

اختلفت كُتُب السيرة في بعض التفاصيل المتعلقة بالأسباب المباشرة لغزوة بني النضير، لكنها تجمع على أنهم أسأوا إلى محمّد بشكل اضطرّره إلى حصارهم، ثم طردهم. وقد تضمّنت المصادر الثلاثة التي عولنا عليها من الأسباب الدينيّة والسياسيّة ما يعبّد الطريق أمام الباحث لتشكيل قراءة موضوعيّة للأحداث. فمحمّد مثلما سبق أن بيّنا تراجعته هيبته بعد غزوة أُحُدٍ وتعمّقت أزمته إثر غزوتي بئر معونة والرّجيع. ولما كان يهود بني النضير قد أتوا من الأفعال ما به أكّدوا عداوتهم لمحمّد، إذ تعاونوا مع العدو المكيّ وأرجفوا على المسلمين، ولما سعى النبيّ إلى ترميم معنويّات أصحابه كان التوجّه إلى بني النضير منطقيّاً ومُنْتَظَرًا.

أمّا الأسباب المباشرة الواردة في كتب السيرة، فيمكن أن نقبلها لأنّ الأجواء كانت مُتَوَثِّرة بكيفيّة تسمح بحدوث مغامرات كمحاولة اغتيال محمّد مثلما تشجع النبيّ على أن ينتظر فعلاً كهذا. ويمكننا أيضًا أن نشكّك في أمرها لأنّ هذه المصادر أخرجته بطريقة تخضع لرؤية منطقيّة دعامتها أنّ محمّدًا صادق ومُؤيّد من الله أبدًا، وأنّ اليهود مُذنبون دائمًا. وتتوقّف رجاحة أيّ قراءة على موقعها من رؤية الباحث للمسألة.

وحين نتقصّى مسار التحليل عند فنسك (A. Wensinck) ونيوبي (G.D. Newby)، نلاحظ أنّهما قد اِحْتَرَزَا على كُتُب السيرة من منطلقات مختلفة، لعلّ أبرزها البُعد التبريريّ والتمجيدويّ الذي يكتنّفها. وقد انتهى كلّ منهما بإيجاز إلى بناء مُنصَوِّرٍ لغزوة بني النضير ينهض على عدّ الأسباب السياسيّة وخصوصًا الظرفيّة الصّعبة التي ألمت بمحمّد بعد هزيمة أُحُدٍ، محدّدةً في محاصرته للقبيلة اليهوديّة الثانية وطردها. ولم يشدّ واط (M. Watt) عمّا ذهب إليه فنسك (A. Wensinck) ونيوبي (G.D. Newby) لكنّه قال ذلك بلهجة أقلّ حدّة.

وللمرء أن يظفرّ بالمفيد من هذه القراءات رغم أنّ جهدها لا يتعدّى التّأويل، بيد أنّ الحذر يبقى مطلوبًا في تقبّل النتائج التي توصلوا إليها، لأننا نلمس فيها محاولة ضمنيّة أو صريحة، لتبرئة اليهود وإدانة محمّد.

وإذا كان فنسك (A. Wensinck) ونيوبي (G.D. Newby) وواط (M. Watt) لا يصرّحون بهذه الإدانة، فإنّ بعض المستشرقين قد رأوا في حصار محمّد لبني النضير وطردهم اعتداءً لا مبرر له إلاّ إقصاء اليهود، وقد استقامت لهم هذه الإدانة بناء على التشكيك في المصادر الإسلاميّة والاحتجاج بالقرآن الذي لم يُشير صراحةً إلى هذه الأسباب.

وقد حكمت قراءة ولفنسون (I. Welfenson) صبغة توفيقية، إذ حاول تبرئة محمد واليهود في آن معاً، وأعاد جملة الأمور في غزوة النضير إلى تنصل اليهود من اتفاقية الدفاع المشترك بينهم وبين محمد، في حين أكد بركات (B. Ahmad) أن مجموعة الأسباب الموضوعية والثابتة تاريخياً جعلت حصار بني النضير حتمياً.

جملة الأمر أن معظم المستشرقين شككوا في كتب السيرة واتخذوا منها مسافة، وحاولوا قراءة الأحداث المتعلقة بيهود بني النضير وعلاقتهم بمحمد موضوعياً بالعودة إلى الخيط الناظم لها.

مقدمة الفصل:

استهلَّ محمدٌ نشاطه المعادي لليهود بحصار بني قينقاع وطردهم وتقسيم ممتلكاتهم، ثمَّ لقي بنو النَّصير المصير نفسه وخسروا أراضيهم وممتلكاتهم. وبين المعركتين حدثت أهمُّ الاغتيالات، فقد تخلَّص محمدٌ ممَّن تبين أنَّهم أساؤوا إليه وحرَّضوا عدوَّه الخارجيَّ عليه. ولعلَّ أبرز الشَّخصيات اليهودية التي تمَّت تصفيتها هي كعب بن الأشرف. وكان هذا التَّصرُّف العنيف لمحمدٍ فاتحة سياسة جديدة أفرزها الانتصار المُعجَز في بدر. فقد كفَّ محمدٌ نهائياً عن استمالة اليهود وقرَّر الشُّروع في إزاحة من كانوا يزدرونه في العَلَن. وكان مصير كلِّ من يقف أمام مشروعه من اليهود - سواء كانوا فرادى أو مجموعات- الهلاك. وقد نفَّذ ذلك وفق استراتيجيةٍ دقيقةٍ مبنية على قراءة التَّحالفات وموازين القوى. وكان كلُّما ازداد قوة توجَّه إلى الحلقة الأقوى في المعارضة، إذ تدرَّج من حصار قينقاع وإجبارهم على الاستسلام والرَّحيل إلى حصار النَّصير بعد الرِّباط أمام حصنهم وحرِّق نخلهم، ثمَّ سار إلى بني قريظة لِتكون الضَّربة القاصمة لِظهر اليهود.

جملة الأمر وقرَّ محمدٌ السياقات التي جعلته يتصادم مع اليهود، وتمَّ هذا التَّصادم في فصول داميةٍ آخرها النِّهاية الدَّرامية لبني قريظة.

لقد درس المستشرقون السلوك العنيف لمحمدٍ تجاه اليهود الذي تجلَّى في سلسلة الاغتيالات التي نفَّذها وفي معركة قريظة. وتباينت مواقفهم في قراءة هذا السلوك. فقد دار جدل واسع حول مصير بني قريظة. ومثلت آراء بركات ووليد نجيب عرفات وقسطنطين (M.J. Kister) مادَّة ثريَّة تدلُّ على اختلاف وجهات النَّظر في تقدير ما آل إليه أمر بني قريظة. ولم نعدم في هذا الصَّدَد بعض الآراء الانطباعية لبعض المستشرقين حول اعتماد محمدٍ للعنف في إدارة الخلاف بينه وبين اليهود.

سنحاول في هذا الفصل أن نختبر آراء فنسنيك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) في مسألتي الاغتيالات ومعركة قريظة، مثلما سنسعى إلى صياغة قراءة موضوعية لهاتين المسألتين.

ولعلَّ الاسئلة التي يجب أن نُجيب عنها في هذا الفصل هي: كيف قرأ فنسنيك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) الاغتيالات التي طالت شخصيات يهودية مثل رموزاً

للمعارضة؟ وكيف نظرُوا في مصير بني قريظة؟ وما نصيب هذه القراءات من الموضوعية؟ وإلى أي مدى نجح محمد من خلال سياسته العنيفة في توطيد الرابطة الدينية وتبديد الرابطة القبلية؟

I. الاغتيال

1- الاغتيال: قراءة في المصادر الإسلامية

1-1 أسباب الاغتيال

تضمنت كُتُب السيرة روايات عن سلسلة من الاغتيالات أمر بها محمد أو لمح إليها أو باركها. وكان هدفها شخصيات يهودية، لعل أبرزها كعب بن الأشرف¹، وهو أحد أسياد قومه. وذكرت هذه الكُتُب الأسباب التي دعت النبي إلى انتهاج هذه السياسة العنيفة. ويمكن أن نصنّف هذه الأسباب إلى قسمين: أحدهما اتصل بتهديد الدعوة داخل المدينة، وثانيهما ارتبط بالتآمر عليها مع العدو المكّي. أما القسم الأول فيتبدى في التشهير والتنفير والتشبيب. ومن بين الشخصيات اليهودية التي ركبت هذا المركب عصماء بنت مروان²، إذ شهّرت ببني قيلة و عدت و لاءهم لهذا الغريب (محمد) عاراً، و قد حرّضت على تصفيته ، ومما يُنسب إليها قولها: (المتقارب)

فَبَاسَتْ بَنِي مَالِكٍ وَالنَّبِيَّ
وَعَوْفٍ وَبِاسْتِ بَنِي الْخَزْرَجِ
أَطَعْتُمْ أَتَاوِيٍّ مِنْ غَيْرِكُمْ فَلَا مِنْ مُرَادٍ وَ لَا مُدْجِجِ
تَرَجَّوْنَهُ بَعْدَ قَتْلِ الرَّؤُوسِ كَمَا يُرْتَجَى مَرَقُ الْمُنْضَجِ³

أما أبو عفا فلم يأل جهداً في تنفير بني قيلة من محمد مذكراً إياهم بأنهم لم يدينوا لئبغ، ناهيك عن راكب قد فرق بين أهله وجاءهم بالفرقة، ومن المقطوعات المنسوبة لأبي عفا: (المتقارب)

لَقَدْ عَشْتُ دَهْرًا وَمَا إِنْ أَرَى
مِنَ النَّاسِ دَارًا وَ لَا مَجْمَعًا
أَبْرَّ عُهُودًا وَ أَوْفَى لِمَنْ
يُعَاقَدُ فِيهِمْ إِذَا مَا دَعَا
مِنْ أَوْلَادِ قَبِيلَةٍ فِي جَمْعِهِمْ
يَهْدُ الْجِبَالَ وَ لَمْ يَخْضَعَا
فَصَدَّعَهُمْ رَاكِبٌ جَاءَهُمْ
حَلَالٌ حَرَامٌ لِشَتَى مَعَا

1 "السبب النصف من شوال على رأس عشرين شهراً" (الواقدي، المغازي، ج1، ص 176). /أورد هذا الحدث ابن هشام بعد سرية زيد بن حارثة إلى القرادة (ابن هشام السيرة النبوية، ج3، ص 12). /أما ابن سعد فيذهب إلى أنها " لأربع عشر ليلة مضت من شهر ربيع الأول على رأس خمسة وعشرين شهرا من مهاجر الرسول صلى الله عليه وسلم" (ابن سعد، الطبقات، ج2، ص ص 28-29)

2 يذكر الواقدي أنّ عصماء بنت مروان من بني أمية بن زيد، كانت تحت يزيد بن زيد بن حصن الخطمي، وحين قتل أبو عفا بان نفاقها، وكانت تؤدي النبي صلى الله عليه وسلم، وتعيب الإسلام، وتحرّض على النبي صلى الله عليه وسلم. انظر الواقدي، المغازي، ج1، ص 172/ انظر أيضا ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 283.

3 انظر أيضا الواقدي، المغازي، ج1، ص 173/ ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 283.

قَلُّوْا أَنْ بِالْعِزِّ صَاغَرْتُمْ أَوْ الْمُلْكِ تَابَعْتُمْ تَبَعًا¹

وقد جاءت قصيدة كعب بن الأشرف مُهَيَّنة لِمَحْمَدٍ وَأَتْبَاعِهِ. فقد شَبَّ بِأَمِّ الْفَضْلِ قَائِلًا: (البسيط)

أَرَا حِلًّا أَنْتَ لَمْ تَحُلِّ بِمَنْقَبَةٍ وَ تَارِكٌ أَنْتَ أَمَّا الْفَضْلُ بِالْحَرَمِ
صَفْرَاءَ رَادِعَةً لَوْ تُعْصِرُ انْعَصَرَتْ مِنْ ذِي الْفَوَارِيرِ وَالْحِنَاءِ وَالْكَتَمِ
بِرْتَجُ مَا بَيْنَ كَعْبَيْهَا وَمِرْقَيْهَا إِذَا تَأَنَّتْ قِيَامًا ثُمَّ لَمْ تَقُمْ
أَشْبَاهُ أُمَّ حَكِيمٍ إِذْ تُوَصِّلُنَا وَالْحَبْلُ مِنْهَا مَتِينٌ غَيْرُ مُنْجِمِ
إِخْدَى بَنِي عَامِرٍ جُنَّ الْفَوَادُ بِهَا وَلَوْ تَشَاءُ شَفَتْ كَعْبًا مِنْ السَّقَمِ²

وإذا تناولنا القسم الثاني من الأسباب فإنه يتجاوز الهجاء بما فيه من تشهير وتنفير وتشبيب إلى تحريض العدو الخارجي (قريش) وحمله على الثأر لنفسه. ونعني في هذا الصدد حثّ المكّين على ردّ الصّاع صاعين إلى محمّد محوًا لِعَارِ الهزيمة النكراء في بدر. وتذكر كُتُبُ السّيرة أنّ كعبًا بن الأشرف لم يكتف بهجاء محمّد وإنما بذل قصارى جهده للنيل منه، لذلك رثى قتلى بدر من القرشيين وذكر مناقبهم مُلهبًا مشاعر أعداءه. ويُنسب إلى كعب قوله: (الكامل)

طَحَنَتْ رَحَى بَدْرِ لِمَهْلِكِ أَهْلِهِ وَ لِمِثْلِ بَدْرِ تَسْنَهْلٍ وَتَدْمَعِ
قَتَلَتْ سَرَاهُ النَّاسِ حَوْلَ حِيَاضِهِمْ لَا تَبْعُدُوا إِنَّ الْمُلُوكَ تُصَرِّغِ
كَمْ قَدْ أُصِيبَ بِهِ مِنْ أَبْيَضِ مَاجِدِ ذِي بَهْجَةٍ يَاوِي إِلَيْهِ الضُّيْعِ
طَلَّقُ الْيَدَيْنِ إِذَا الْكَوَاكِبُ أَحْلَقَتْ حَمَالُ أَثْقَالٍ يَسُودُ وَيَرْبَعِ
وَيَقُولُ أَقْوَامٌ أَسْرُ بِسَخَطِهِمْ إِنَّ ابْنَ الْأَشْرَفِ ظَلَّ كَعْبًا يَجْزَعِ
صَدَفُوا فَلَيْتَ الْأَرْضَ سَاعَةً قُتِلُوا ظَلَّتْ تَسُوخُ بِأَهْلِهَا وَتُصَدِّعِ
صَارَ الَّذِي أَثَرَ الْحَدِيثِ بِطَعْنِهِ أَوْ عَائِشَ أَعْمَى مُرْعَشًا لَا يَسْمَعِ

¹ انظر أيضًا الواقدي، المغازي، ج2، ص175. /ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 282.

لم يذكر ابن سعد هذه الأبيات.

² ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 15.

خَشَعُوا لِقَتْلِ أَبِي الْحَكِيمِ وَجُدُّعُوا

نُبِّئْتُ أَنَّ بَنِي الْمُغِيرَةَ كَلَّمُهُمْ

مَا نَالَ مِثْلَ الْمُهْلِكِينَ وَتُبَّعُ¹

وَ ابْنَا رَبِيعَةَ عِنْدَهُ وَ مُنْبِيَهُ

1-2- تنفيذ الاغتيال

جاءت ردود فعل محمد على ما أتته هذه الشخصيات عنيفة، فقد أوردت الروايات ما يمكن أن يفهم منه أنه من أوعز بهذه الاغتيالات وباركها.

أما عصماء بنت مروان، فقد تكفل باغتيالها عمير بن عدي الختمي، إذ غاضه تحريضها على النبي، فنذر إن عاد محمد إلى المدينة من بدر أن يقتلها. وفعلاً وقى بنذره وقتلها في مشهد مريع. فقد جاءها ليلاً وهي نائمة. وحين وجد على صدرها طفلاً ترضعه، نحاه وأدخل سيفه في صدرها حتى أنفذه من ظهرها. ولما أصبح صلى الصبح مع محمد واعترف له بما فعله. فما كان منه إلا أن بدد إحساسه بالذنب وقال له: " لَا يَنْتَطِحُ فِيهَا عَنَزَانٌ " وقال أيضاً مخاطباً أصحابه: " إِذَا أُحْبَبْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ نَصَرَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ بِالْغَيْبِ، فَانظُرُوا إِلَى عُمَيْرِ بْنِ عَدِيِّ²."

أما رواية ابن سعد (ت 230هـ)، فلا تختلف عن رواية أستاذه الواقدي (ت 207هـ) رغم أنه لم يذكر شعير عصماء، في حين أن ابن هشام (ت 218هـ) يذكر أن محمداً أوعز إلى عمير بقتلها إذ قال حين بلغه إيذاء عصماء له: " أَلَا أَخَذَ لِي مِنْ ابْنَةِ مَرْوَانَ ". فاستجاب لطلبه و قتلها، وكان أن بارك محمد عمله فقال: " نَصَرْتَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَا عَمِيرُ " ثم طمأنه قائلاً: " لَا يَنْتَطِحُ فِيهِ عَنَزَانٌ³."

وليس في روايتي الواقدي (ت 207هـ) وابن سعد (ت 230هـ) ولو إشارة إلى أن محمداً أوعز إلى عمير بقتل عصماء بنت مروان، مثلما تجمع الروايات أن عميراً كان ضريحاً، حتى إن محمد كرمه بتسميته " عمير البصير ".

وإذا قلنا النظر في روايات الواقدي (ت 207هـ) وابن هشام (ت 218هـ) وابن سعد (ت 230هـ)، فليس فيها ما يدل على أن عصماء يهودية. فمثل هذه الإشارة نجدها في أنساب الأشراف للبلاذري⁴

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص186، 185.

² الواقدي، المغازي، ج2، ص173.

³ ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص283، 284.

⁴ ورد في أنساب الأشراف للبلاذري إشارة إلى أن عصماء يهودية: " وسرية عمير بن عدي بن خرشة، أحد بني خظمة، من الأوس، إلى عصماء بنت مروان اليهودي " البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1996، ج1، ص373.

وفي الأموال لأبي عبيد¹ وفي السنن لأبي داود². وفي رواية ابن عباس (ت 68هـ) معلومات من شأنها أن توسع النظر إلى حادثة اغتيال عصماء. وما يفهم من هذه الرواية أنّ من قتل بنت مروان هو زوجها، إذ كانت تسبّ محمّداً وتشتمه فنّهاها فلم تنته، فتربّص بها ليلة من الليالي فأخذ المغول ووضعه في بطنها واتكأ عليه. ولم يشفع لها عنده تودّدها أو اللؤلؤتان اللذان أنجبتهما له. ولما تبين لمحمّد أنّ الأعمى قتلها قال: "ألا اشهدوا إنّ دمها هدر"³. أمّا أبو عفاك، فقد قتله سالم بن عمير، وقد ذكر كلّ من ابن هشام (ت 218هـ) والواقدي (ت 207هـ) وابن سعد (ت 230هـ) بإيجاز كبير هذه الحادثة. والأمر البين أنّ روايتي الواقديّ (ت 207هـ) وابن سعد (ت 230هـ) لا تتضمنان أيّ إشارة تنصّ على أنّ محمّداً هو الذي أوّعز إلى سالم أو أمره بأن يقتل "أبا عفاك" بل أشار إلى أنّ سالمًا نذر نذرًا بأن يقتله أو يموت دون هذا الأمر⁴. في حين أنّ ابن هشام (ت 218هـ) يصرّح بأنّ محمّداً طلب رأس "أبي عفاك": "من لي بهذا الخبيث"⁵.

واللافت للانتباه أن ابن سعد (ت 230هـ) أقرّ بيهوديّة أبي عفاك⁶، في حين غاب هذا النعت عن الواقديّ (ت 207هـ) وابن هشام (ت 218هـ). والواقع أن المصادر الثلاثة تُجمع على أنّ أبا عفاك قد أساء إلى محمّد.

ولئن كان ابن هشام (ت 218هـ) والواقديّ (ت 207هـ) قد ضمّنا في روايتيهما لمقتل أبي عفاك شعراً منسوباً إليه، فإن ابن سعد (ت 230هـ) أشار إلى إنشاده شعراً مُعادياً لمحمّد دون أن يذكر ولو بيتاً واحداً. أمّا إذا تدبّرنا مقتل ابن الأشرف، فإننا نلاحظ أنّ محمّداً طلب رأس ابن الأشرف حين بلغ أذاه حدّاً لا يمكن السكوت معه. وقد أشار كلّ من الواقديّ (ت 207هـ) وابن سعد (ت 230هـ) وابن هشام (ت 218هـ) إلى ذلك⁷، وقد استجاب محمّد بن مسلمة إلى مطّلب محمّد⁸.

¹ أبو عبيد، الأموال، ص 271 و272.
² حدثنا ابن عباس أنّ أعمى كانت له أمٌ ولِدِ تَسْتُمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقَعُ فِيهِ، فَيُنْهَاهَا فَلَا تَنْتَهِي، وَيَرْجُرُهَا فَلَا تَنْزَجُرُ. قَالَ: فَلَمَّا كَانَتْ ذَاتَ لَيْلَةٍ جَعَلَتْ تَقَعُ فِي النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَسْتُمُّهُ، فَأَخَذَ الْمَغُولُ فَوَضَعَهُ فِي بَطْنِهَا، وَاتَّكَأَ عَلَيْهَا فَفَتَلَهُ. أبو داود سليمان السجستاني، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرّسالة العالميّة، دمشق-الحجاز، ط1، 2009، ج 6، ص416، حديث 4361.
³ المصدر نفسه، حديث 4462، ص 417.
⁴ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 185. انظر أيضاً ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 26.
⁵ ابن هشام، السيرة النبويّة، ج 3، ص 281.
⁶ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 25.
⁷ قال محمد: "من لي بابن الأشرف"، انظر الواقدي، المغازي، ج 1، ص 187. / ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 29. / وابن هشام، السيرة النبويّة، ج 3، ص 15.
⁸ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 187. / ابن هشام، السيرة النبويّة، ج 3، ص 16. / ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 29.

لم يُشر ابن هشام (ت 218هـ) إلى أنّ محمّداً طلب من قائد فرقة الاغتيال استشارة سعد بن معاذ. في حين أنّ الواقدي (ت 207هـ) وابن سعد (ت 230هـ) أشارا إلى هذا الأمر¹، مثلما أنّ ابن هشام (ت 218هـ) على عكس الواقدي (ت 207هـ) وابن سعد (ت 230هـ) لم ينصّ على أنّ محمّداً بن مسلمة طلب الإذن من النبيّ². وتذكر المصادر الثلاثة أنّ محمّداً قد وجّه فرقة الاغتيال بعد أن استدرجت كعباً وواعدته³. ولئن نصّت المصادر المذكورة على أنّ الفرقة جاءت برأس ابن الأشرف إلى محمّد الذي استبشر بالحدث، و كان في انتظاره⁴، وتحدّثوا عن خوف اليهود⁵، فإنّ الواقدي (ت 207هـ) تفرّد بذكر الاتفاق الذي عقده محمّد معهم⁶. وتجدر الإشارة إلى أنّ الواقدي (ت 207هـ) تفرّد أيضاً بذكر السياق الذي انتظم قتل ابن الأشرف⁷.

هكذا نتبين أنّ المصادر على اختلافها في الجزئيّات أكّدت أنّ محمّداً قد بارك عمليّات الاغتيال وربّما أشرف على بعضها. وكانت هذه العمليّات بمبادرة فردية أو عملاً جماعياً مُنظّماً. والواقع أنّ هذا الفعل العنيف قد فرضته معركة بدر، إذ اتّخذ محمّد سياسة جديدة في التّعامل مع خصومه. ولم يكن ليُسمح بعد الانتصار المُعجز لأيّ شخصيّة أن تُسيء إليه أو إلى دعوته. والجدير بالملاحظة أنّ هذه الاغتيالات لم تورث مشاكل تتعلّق بالتحالفات القبليّة. ومع ذلك، فإنّ سلوك محمّد يبدو غير مبرّر في مظهرين: أولهما تتبّعه شعراء اليهود بالاغتيال وسكوته عن شعراء قريش، وثانيهما مباركته لاغتيال امرأة ممّا لا يتفق مع سنن العرب وقننيد.

¹ الواقدي، ج 1، ص 187.

² الواقدي، المغازي، ج 1، ص ص 187-192. / ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 29.

³ الواقدي، المغازي، ج 1، ص ص 187-189، ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 29. / ابن هشام، السيرة النبويّة، ج 3، ص 17.

⁴ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 191 / ابن هشام، السيرة النبويّة، ج 3، ص ص 17-18. / ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 30.

⁵ الواقدي المغازي، ج 1، ص 191. / ابن هشام، السيرة النبويّة، ج 3، ص 18. / ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 30..

⁶ " فكتبوا بينه وبينهم كتابا تحت العذق في دار رملة بنت الحارث فحذرت اليهود وخافت وذلت يوم قتل ابن الأشرف"، الواقدي، المغازي، ج 1، ص 191.

⁷ " وكان الرسول صلى الله عليه وسلّم قدّم المدينة وأهلها أخلاط منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة الإسلام، فيهم أهل الحلقة والحصون، ومنهم حلفاء للحيين جميعاً الأوس والخزرج. فأراد رسول الله صلى الله عليه وسلّم حين قدم المدينة استصلاحهم كلّهم وموادعتهم، وكان الرّجل يكون مسلماً وأبوه مشركاً. فكان المشركون واليهود من أهل المدينة يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلّم وأصحابه أذى شديداً، فأمر الله عز وجل نبيّه والمسلمين بالصّبر على ذلك والعفو عنهم، وفيهم أنزل: وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ. (آل عمران: 186) الواقدي، المغازي، ج 1، ص ص 184-185.

2- قراءة المستشرقين للاغتيال

تناول المستشرقون الاغتيالات التي طالت شخصيات يهودية، ولم تخرج آراؤهم عن إدانة هذا التصرف العنيف أو محاولة فهمه في سياقه التاريخي باستجلاء أسبابه ومسبباته.

لقد رأى فنسك (A. Wensinck) أنّ مقتل عصماء الذي تلا التخلّص من أبي عفك لم يحدث لكونها يهودية بل لأنها هجّت محمّداً. ولئن بدأ هذا العمل الدّموي غير مُبرّر من منظورنا اليوم، فإنّ وجود أعداء كُثر حول محمّد في المدينة حمّله على أن يحمي نفسه من كلّ ما من شأنه أن يهدّده¹. وأشار فنسك (A.Wensinck) إلى أنّ الهجاء كان يعني الكثير بالنسبة إلى العرب، حتى إنّ محمّداً قد كلّف حسّاناً بن ثابت للذبّ عنه بلسانه² فانبرى يهجو كعباً ومن استقبله من المكّيين، فضأقوا ذرعاً بهجائه وأوصدوا دونه الأبواب. وحين لم يجد كعب من يؤويه قفل راجعاً إلى المدينة حيث سيلقى مصيره الفظيع³.

أمّا بالنسبة إلى اغتيال ابن الأشرف فقد اختبر فنسك (A. Wensinck) الروايات التي نقلت هذا الحدث، وانتهى إلى نتيجتين: الأولى أنّ روايتي ابن إسحاق (ت 151هـ) والواقديّ (ت 207هـ) لا تختلفان إلا في جزئيتين تقريباً. فمما لم يذكره ابن إسحاق وذكره الواقديّ أنّ كعباً أُطرد من مكّة وأنه أنشد أبياتاً يشبّب فيها بأّم الفضل. في حين أنّ النتيجة الثانية تتمثّل في أنّ الروايات اللاحقة على اختلافها ليست إلاّ توسعة لما أورده ابن إسحاق⁴. ويذهب فنسك (A.Wensinck) إلى أنّ كعب بن الأشرف قد أذى محمّداً قبل معركة بدر وحرّض المكّيين على الثأر لِساداتهم بعدها⁵، ولكنّه يتظنّن على ما أورده كتاب السيرة من روايات حول اغتيال كعب مبيّناً أنّهم قد تباينوا في تحديد سبب قتل الطائي اليهودي. ورغم مثابرة الأوائل من الذين أرخوا لسيرة محمّد لإيجاد صلة بين الفعل وسببه، فإنّهم قد ربطوا بين الأمرين (الهجاء والاغتيال) بطريقة اعتباطية⁶.

وينتهي فنسك (A. Wensinck) إلى أنّ سلوك ابن الأشرف المُعادي لمحمّد بعد بدر كان وراء التخلّص منه. وكان ذلك إثر فترة قصيرة بعد بدر⁷. ويشير أيضاً إلى أنّ الرواية الإسلامية برّرت

¹A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*. p110

انظر أيضاً مرغليوث فقد رأى أنّ ما أتته عصماء بنت مروان من هجاء هدّد حياة محمّد، جعل من حكمه عليها مبرّراً خاصّة أنّ الهجاء له قيمة كبيرة عند العرب. (See, D.S. Margoliouth, *Mohammed* London and Glasgow: Blackie and son Lr d., 1939, p 278.)

² Ibid, p. 112

³ الواقدي، المغازي، ج1، ص192.

⁴ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* p .112

⁵ Ibid, p .113.

⁶ Ibid, p .113.

⁷ Ibid, p .113

أفعال محمد الشنيعة بإسنادها إلى أوامر إلهية، مثلما هو الأمر في حصار قينقاع والنضير وفي تصفيته إقريظة. وقد جعل هذا المنطق التبريري كل أفعاله غير معيية. على أن فنسك (A. Wensinck) قد ناقش ما ترتب عن قتل ابن الأشرف من ترويع لليهود تجسد في تحريض محمد لاتباعه على قتل أي يهودي يظفرون به. وقد انتهى هذا الفصل من "الرعب" بإبرام بمعاهدة معهم.

لم يقبل فنسك (A. Wensinck) رواية الديار بكري (ت 966هـ) التي تنص على أن محمدًا، لما فرغ من أمر ابن الأشرف، سار مباشرة لإحصار بني النضير. لكنه أشار إلى أن ابن إسحاق (ت 151هـ) لم يذكر أية تفاصيل عن المعاهدة التي أبرمها محمد مع اليهود المروعين¹.

جاءت حُجج فنسك (A. Wensinck) في نقده للروايات التي تناولت اغتيال ابن الأشرف معقولة ومفيدة على الرغم من أن الاختلافات بينها لا تؤدي إلى تصورات مغايرة لمسار الأحداث. فمنذ معركة بدر اختار محمد أن يقلع عن مسالمة اليهود مقرراً أن يضع حداً لازدراهم العلني. وقد كان حصاره لبني قينقاع وطردهم إعلاناً عن هذا التوجه الجديد. ومن المنطقي أن يكون محمد عنيقاً مع كل من تسول له نفسه الإساءة إليه والتآمر مع أعدائه. ومن المنطقي أيضاً أن ينشط اليهود لإحباط مشروع محمد وإرباكه بكل الوسائل المتاحة. وعلى هذا النحو يبدو تبرير فنسك (A. Wensinck) لمقتل عصماء بنت مروان متهاقياً. فقُتلها لم يتم لأنها هجت محمدًا، وحرّضت عليه بني قيلة فقط، وإنما لأنها كانت متنفذة في أوس مناة وناطقة بلسانهم حتى إنها منعتهم من الدخول في الإسلام².

ولم يدقق فنسك (A. Wensinck) القول في أسباب مقتل كعب بن الأشرف، ولم يضعه في سياقه. ذلك أن ابن الأشرف كان يحمل رؤية مغايرة لرؤية محمد، إذ كان يؤمن بالعلاقات القبليّة، في حين أن صاحب الدعوة الجديدة لا ينفك يحاول استبدال الروابط القديمة برابطة الدين³. ثم إننا نشك في أن كتب السيرة تبرّر أفعال محمد الوحشية بإعطائها صبغة إلهية. وهذا رأي مقبول في عموميتّه لأن كل أفعال محمد تجمع بين الدني والسياسي. فكلمًا اقتنع بفكرة تحوّلت إلى مادة للوحي. بيد أن هذا الأمر ليس من صنيعة الرواة بل هو خصوصية من خصوصيات محمد ودعوته. ويمكن للباحث كذلك أن يتصدى، لما ذهب إليه هشام جعيط الذي يؤكد على أن محمدًا

¹A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p114.

" فلما صار إليهم النبي صلى الله عليه وسلم وجدهم يؤخون على كعب بن الأشرف وقالوا يا محمد واعية على إثر واعية وباكية على إثر باكية قال نعم قالوا ذرنا نيك على شجوننا ثم نأمر أمرك فقال النبي خرجوا من المدينة." حسين بن محمد الديار بكري، تاريخ الخميس، ج1، ص 461.

² هشام جعيط، محمد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة، ط1، لبنان، بيروت، 2015، ص 94.

³ انظر هشام جعيط، محمد في المدينة، ص 93، وانظر أيضًا منتغومري واط، محمد في المدينة، ص 368.

يُطَوِّع السِّيَاسِيَّ لِصَالِحِ الدِّينِيِّ وَلَيْسَ تَوْسِيعًا لِلسُّلْطَةِ¹، بِالْقَوْلِ إِنَّ الْوَقَائِعَ الْمَادِيَّةَ هِيَ الَّتِي تَحَدِّدُ الْوَعْيَ وَلَيْسَ الْعَكْسُ.

لَمْ يِنَاقِشْ وَاط (M. Watt) اغتِيَالَاتِ مُحَمَّدٍ لِلشَّخْصِيَّاتِ الْيَهُودِيَّةِ فِي كِتَابِهِ "مُحَمَّدٌ فِي الْمَدِينَةِ"، لَكِنَّهُ سَلَّطَ بَعْضَ الضُّوْءِ عَلَى اغْتِيَالِ كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ. فَقَدْ ذَكَرَ جُمْلَةً مَا وَرَدَ فِي كُتُبِ السِّيَرَةِ حَوْلَ هَذَا الْحَدِثِ (الْوَاقِدِي، الطَّبْرِي، ابْنُ هِشَامٍ) ثُمَّ حَدَّدَ تَارِيخَ اغْتِيَالِ كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ وَهُوَ الشَّهْرُ الْعَاشِرُ مِنَ السَّنَةِ الثَّلَاثَةِ هِجْرِيًّا²، مِثْلَمَا أَنَّهُ نَصَّ عَلَى نَسَبِهِ مُبَيِّنًا أَنَّهُ مِنْ بَنِي النَّضِيرِ، وَعَرَضَ بَعْضَ تَفَاصِيلِ الْاِغْتِيَالِ مُوَكِّدًا أَنَّ مُحَمَّدًا قَدْ كَسَبَ ثِقَةَ مُحَمَّدِ بْنِ سَلْمَةَ وَأَبِي نَائِلَةَ، وَكَانَ أَحَدَهُمَا أَخًا لِكَعْبِ مِنَ الرِّضَاعَةِ. وَمِثْلَ هَذِهِ الثِّقَةِ كَانَتْ وَرَاءَ اسْتِجَابَةِ مُحَمَّدِ بْنِ سَلْمَةَ لِرَغْبَتِهِ فِي التَّخَلُّصِ مِنْ ابْنِ الْأَشْرَفِ. وَفِعْلًا تَمَكَّنَ ابْنُ سَلْمَةَ وَمُرَافِقُوهُ مِنْ مَخَادَعَتِهِ مَسْتَعْلِينَ قَرَابَتَهُ بِأَبِي نَائِلَةَ، إِذْ صَدَّقَ ابْنُ الْأَشْرَفِ شِكْوَاهُمْ وَتَبَرَّمَهُمْ مِنْ سِيَاسَةِ مُحَمَّدٍ وَمَا أَفْضَتَ إِلَيْهِ مِنْ شِطْفٍ فِي الْعَيْشِ. فَنَزَلَ عِنْدَ طَلِبِهِمْ وَوَافَقَ أَنْ يَقْرَضَهُمْ مَالًا مُقَابِلَ أَنْ يَرْهِنُوا عِنْدَهُ أَسْلِحَهُ. ثُمَّ نَجَّحُوا فِي اسْتِدْرَاجِهِ لِأَخْذِ الرَّهْنِ. وَفِي الْأَثْنَاءِ حَمَلُوا عَلَيْهِ وَقَتَلُوهُ بَعْدَ مَقَاوِمَةٍ شَرِسَةٍ³.

وَيَعْلُقُ وَاط (M. Watt) عَلَى انْتِمَاءِ الْمَتَأَمِّرِينَ الْخَمْسَةَ إِلَى بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ مُوضِحًا أَنَّ هَذَا الْاِخْتِيَارَ كَانَ مَقْصُودًا، لِأَنَّ بَنِي النَّضِيرِ كَانُوا حُلَفَاءَ لِبَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ، وَهُوَ مَا يَعْنِي أَنَّ قَبِيلَةَ النَّضِيرِ لَنْ تَطَالِبَ بِدَفْعِ الدِّيَّةِ⁴. وَبِإِجَازٍ يَذْكَرُ وَاط (M. Watt) أَنَّ مَقْتَلَ ابْنِ الْأَشْرَفِ أَدَّى إِلَى تَوْقِيعِ مَعَاهِدَةٍ بَيْنَ مُحَمَّدٍ وَالْيَهُودِ⁵.

وَلَمْ يَكْشِفْ وَاط (M. Watt) عَنِ مَوْقِفِهِ مِنْ هَذِهِ الْحَادِثَةِ أَثْنَاءَ تَحْلِيلِهِ لَهَا، وَإِنَّمَا سَأَلَ اسْتِنْتِاجًا عَامًّا يَتَعَلَّقُ بِسُلُوكِ مُحَمَّدٍ مَعَ الْيَهُودِ بَعْدَ بَدْرٍ، مُشِيرًا إِلَى أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى الْقَسْوَةِ بِقَدْرِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُحَمَّدًا كَانَتْ لَهُ نَظْرَةٌ بَعِيدَةٌ الْمَدَى يَسْعَى إِلَى تَحْقِيقِهَا، وَكَانَ يُكَيِّفُ أَعْمَالَهُ وَمَوَاقِفَهُ حَسَبَ الْمُتَغَيِّرَاتِ⁶.

لَقَدْ جَاءَتْ قِرَاءَةُ وَاط (M. Watt) لِاِغْتِيَالِ كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ مُوجِزَةً، إِذْ لَمْ يِنَاقِشْ الرِّوَايَاتِ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِهَذِهِ الْحَادِثَةِ. وَلَعَلَّهُ لَمْ يَجَانِبِ الصَّوَابَ فِي ذَلِكَ، لِأَنَّ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ عَلَى مَا فِيهَا مِنْ اخْتِلَافَاتٍ- مِثْلَمَا ذَكَرْنَا- لَا تُؤَدِّي إِلَى اسْتِخْلَاصِ نَتَائِجٍ مُتَضَارِبَةٍ. لَكِنْ وَاط (M. Watt) لَمْ يَتَحَدَّثْ عَنِ مَقْتَلِ عَصْمَاءِ بِنْتِ مَرْوَانَ أَوْ أَبِي عَفْكَ فِي مَسَارِ ذِكْرِهِ لِغِيَاثِ مُحَمَّدٍ الْمَادِيِّ ضِدَّ الْيَهُودِ، رَغْمَ مَا لِهَدْيَيْنِ

¹ هشام جعيط، محمد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة، ط1، لبنان، بيروت، 2015، ص 64.

² منتغمري واط، محمد في المدينة، ص 320.

³ المصدر نفسه، ص 321.

⁴ منتغمري واط، محمد في المدينة، ص 321.

⁵ المصدر نفسه، ص 321.

⁶ المصدر نفسه، 331.

الاغتيالين من أهمية في تبين إحدى الطرائق الجديدة التي اعتمدها محمد كيما يثبت أقدامه في المدينة. ومن المفترض أنه شرع في تكوين نواة فرقة قارة، قادرة على تنفيذ هذه المهمات الصعبة. مثل هذا التأويل لا عيب في قبوله خاصة إذا علمنا أن النبي أحاط نفسه بمجموعة من المتحمسين لدعوته، بينها فئة مهمشة تلازمه في المسجد وهم أهل الصفة.

ويُعدُّ عدم تفصيل واط (M. Watt) القول في أسباب قتل كعب بن الأشرف نقصاً في قراءته لهذه الواقعة. ولعله لم ير فائدة من ذلك لأن الروايات وضحتها، فابن الأشرف قتل لأنه هجا محمداً وشبب بنساء المسلمين، وحرّض المكّيين على الثأر ممّن ألحق بهم الهزيمة والعار.

أما نيوبي (G.D. Newby)، فقد نظر إلى اغتيال كعب بن الأشرف من زاوية سياسية. فمقاومة اليهود قد استمرت بعد معركة قينقاع، فكان أن قاد كعب حملة الدعاية ضدّ محمد، فهجاه وشبب بنساء المسلمين¹. ولما كان الهجاء حسب مرغليوث (D.S. Margoliouth) أشدّ حدّة من السيّف عند العرب²، فإنّ قصائد كعب وما فيها من جراءة قد انتشرت، وهو ما أقلق محمداً فطلب رأسه. حينها تطوّع محمد بن مسلمة لإنجاز المهمة. وأصبح بذلك أول عميل سرّي للاغتيال في القوّات الإسلاميّة³.

ويشير نيوبي (G.D. Newby) إلى أنّ سعد بن معاذ قائد بني عبد الأشهل هو من لعب دور الحارس الشخصيّ لمحمد في بدر فضلاً عن التأثير في قومه الذين دخلوا الإسلام، وكان متحمساً للقضاء على المكّيين كلّهم في بدر، وكان له دور مهمّ في إقصاء بني قريظة وحثّ محمد على إنجاز مهمّة الاغتيال. وذكر نيوبي (G.D. Newby) أيضاً أنّ هذه الحادثة جعلت اليهود يفرّغون، خاصة بعد تحريض محمد للمؤمنين أن يقتلوا كلّ يهودي يظفرون به، وبذلك يكون "المسلمون قد شرعوا في حملة إرهاب ضدّ المعارضة اليهوديّة"⁴.

إنّ قراءة نيوبي (G.D. Newby) على إيجازها مفيدة في بعض النّقاط أبرزها تحديد العلاقة بين محمد بن مسلمة وسعد بن معاذ. فقائد بني الأشهل شجّع المتطوّع لإنجاز مهمّة اغتيال كعب. ومن المفترض أنّه وجّهه وزاد من حماسه لما بدا له الأمر جسيماً. ولعلّ نيوبي (G.D. Newby) يلمح في هذا الصّدّد إلى أنّ بني عبد الأشهل من الأوس ربّما مثّلوا نواة صلبة تدافع عن محمد بشراسة.

¹D.G. Newby, *the History of Jews of Arabia*, p88.

² D.S. Margoliouth, *Mohammed*, London and Glasgow: Blackie and son Lr d., 1939. p 278.

³ D.G. Newby, *the History of Jews of Arabia*, p89.

⁴ Ibid, p.89.

ومن النّقاط المفيدة في قراءة نيوبي (G.D. Newby) عدُّ مقتل ابن الأشرف وما ترتّب عنه من تحريضٍ على اليهود بدايةً عملية إرهابٍ ضدّ المعارضة اليهوديّة. ورغم الاتّفاق المزعوم بين محمّد واليهود إثر اغتيال كعب بن الأشرف واستجابة محيصة¹ لقرار محمّد الصّادم بقتل كلّ يهوديّ يظفر به المؤمنون، فإنّ التّبّي وأتباعه واصلوا سياسة العنف في حصار بني النضير وفي تصفية بني قريظة. على أنّ قراءة نيوبي (G.D. Newby) تشكّو ما تشكّو منه قراءة واط (M. Watt)، فقد جاءت مقتضبة حتّى أنّه كاد يكتفي بتلخيص للأحداث. وقد يكون مردّ هذا الإيجاز النّظر إلى حادثة اغتيال كعب بن الأشرف بوصفها حلقة من حلقات سياسة محمّد الجديدة بعد بدر. ومن ثمّة فإنّ التّفصيل عند نيوبي (G.D. Newby) تبدو مسألة عرضيّة، فالمهمّ بالنّسبة إليه أنّ المعارضة اليهوديّة استمرت وأنّه بعد انتصار بدر الكبير، كان لمحمّد من الجرأة ما مكّنه من التّخلّص من أعدائه اليهود فرادى وجماعات. وقد مثلّ الاغتيال وفق هذا التّصوّر الوجه الثّاني للدّعوة؛ الوجه العنيف.

يبدو أنّ المستشرقين على اختلاف قراءاتهم للاغتيالات أدانوا بدرجاتٍ مختلفة سلوك محمّد العنيف. فواط (M. Watt)، الذي يحاول دائماً أن يكون موضوعيّاً، نعت الخطّة التي اعتمدها محمّد بن مسلمة وجماعته لقتل ابن الأشرف بالمؤامرة. أمّا فنسنك (A. Wensinck) فقد وسّم اغتيال عصماء بنت مروان بالدمويّ وبالعمل الخاطي، ورأى في نهاية ابن الأشرف بُعداً مأساويّاً، في حين أنّ نيوبي (G.D. Newby) عدّ تصفية القائد الطّائي اليهوديّ إعلاناً عن بداية حملة إرهابيّة ضدّ المعارضة اليهوديّة في المدينة. أمّا ميور (W. Muir) فقد استهجن هذه الاغتيالات السّريّة، ورأى فيها "أعمال غادرة ووحشيّة تسوّد صفحات سيرة محمّد²". وذهب إلى أنّ هذه السلوك الدّامي رسالة واضحة. فتجنّب نقمة محمّد لا يمكن تفاديها إلّا بتبنيّ الدين الجديد³. ويأتي موقف قسطنطين (M.J. Kister) من مقتل ابن الأشرف مختلفاً. ذلك أنّ محمّداً اتخذ منه عدوّاً لأنّه لم يمكّنه من وضع أركان سوق على أرضه، لكنّ هذا السّبب لا يكفي للتّليل من ابن الأشرف⁴.

¹ الواقدي، المغازي، ج1، ص192.

² «... dastardly acts cruelty which darkens the pages of the life of Muhammad. » W. Muir, *The life of Mohammed*, P.245.

These lawless and sanguinary acts alarmed all that party at Medina which still regarded the strangers and the new faith with suspicion and dislike. And above all, terror crept over the hearts of the Jews There was good reason for it. » Ibid, p 240.

"هذه الأعمال غير الشّرعية والدمويّة توجّست منها الأطراف كلّها في المدينة التي ما فتئت تنظر إلى الغرباء وإلى الدّين الجديد بعين الرّيبة والرّفص. فضلاً عن ذلك تسلل الرّعب إلى أفئدة يهود المدينة. وسبب هذا الشّعور وجيه."

³ Ibid, p 240 .

⁴ M.J Kister, the market of the prophet, *in studies in Jahiliyya and early Islam* (London, 1980), pp 272-274-276.

كانت تصفية كل من عصماء بنت مروان وأبي عفاك وكعب بن الأشرف في الفترة الفاصلة بين بدر وحصار بني النضير. وكان هذا الفعل استمراراً لمعركة بدر. فالانتصار على العدو الخارجي وما أفرزه من ثقة بمحمد ودعوته جعل النبي يستغل حالة الاستنفار للشروع في ضرب المعارضة اليهودية ومقارعتها بالسيف. فكان حصار بني قينقاع واغتيال من سوّلت له نفسه إرباك الجماعة الملتفة حول قائدها ودعوته.

أما اليهود فقد حملهم انتصار بدر إلى اعتماد الوسائل المتاحة لإيقاف محمد عند حده. فقللوا من قيمة النصر الذي حققه وتحذّوه مثلما حرّضوا المكّيين على الثأر لأنفسهم. مثل هذا التقابل بين مشروع محمد الذي بدأت ملامحه تتشكّل، بل صار حقيقة لا يمكن إنكارها، وبين المعارضة النوعية لليهود في المرحلة التي تلت بدرًا مباشرة، هو الذي حتمّ المواجهة وما نتج عنها من طرد لبني قينقاع وتصفية لعناصر فاعلة في جبهة المعارضة اليهودية.

لقد كانت رسالة الاغتيالات واضحة لأعداء محمد ولأنصاره معاً. فالنبي صار أقوى، وكل من سيقف حاجزاً أمام مشروعه ستستأصل شأفته دون رحمة. ولم تكن هذه الاغتيالات ردود فعل انطباعية تأثرية، بل كانت مبنية على قراءة واعية للتحالقات القبلية وعلاقة الجماعة المؤمنة بالرابطة الدينية، ومتمثلة بلحجم الخطورة التي تمثلها بعض الشخصيات اليهودية المتنفذة. لأجل ذلك اختار محمد أفراداً من بني عبد الأشهل لاغتيال كعب بن الأشرف لأنهم كانوا أكثر قدرة على خداع هذه الشخصية التي مازالت تؤمن بالتحالقات القبلية. وقد وُفقوا في مهمتهم توفيقاً تاماً. وكلف محمد أيضاً أحد بني خزيمة لاغتيال عصماء، وخطمة عشيرة مجاورة لأوس مناة. وكان اغتيال كل من عصماء وأبي عفاك وكعب بن الأشرف تقديرًا صحيحًا من منظور محمد، فقد لعبوا دوراً مهماً في الإساءة إليه والتحريض ضدّ الدعوة الجديدة.

صحيح أنّ الاغتيالات كانت مروّعة، فمشهد إزاحة الرضيع من على صدر أمه وإنفاذ السيف في صدرها وهي نائمة أمر لا تستسيغه العواطف الإنسانية، كذلك الأمر بالنسبة إلى طريقة تصفية ابن الأشرف، فهي بكلّ مقاييس اليوم منقّرة. لكن على الباحث الذي لا يركن للإسقاط أن يفهم هذه الاغتيالات في سياقها التاريخي، فالرابطة الدينية الجديدة التي أسسها محمد قد تعززت أكثر بهذه الأعمال العنيفة.

إذن فالمسألة أبعد من اختزالها في دموية محمد ووحشيته أو انحراف الإسلام عن مساره مثلما ذهب إلى ذلك عدد غير قليل من المستشرقين، بل هي مسألة تتعلق بظرفية سياسية واقتصادية واجتماعية فرضها تقابل رؤيتين: رؤية جماعة ناشئة مكّنت لنفسها بالتفافها حول الدين الجديد الذي

صار عربيًا مُمَيِّزًا عن اليهودية والمسيحية، وتوافق مع أحلامها في الوحدة في مجال طالما كانت فيه تابعة للفرس أو البيزنطيين، ورؤية جماعة أخرى خسرت الكثير من نفوذها السياسي منذ معركة بعاث، ولم تستوعب خطورة اللحظة الراهنة فلم تتسام على انقساماتها، وبقيت أنشطتها في مواجهة الجماعة الجديدة مجرد ردود أفعال. وقد استعملت كل جماعة ما تمتلكه من مَوَاهِب في إدارة الصراع. ورغم أن محمدًا استعمل آليات عصره في مواجهة أعدائه، فإنه ابتدع في طفرة الصراع مفهومًا حديثًا هو الاغتيال، بوصفه فعلاً مُنظَّمًا يخدم إيديولوجية مُعَيَّنة.

من الواضح أن الأخبار والروايات قدّمت لنا معلومات مُشوَّشة عن هذه الاغتيالات ولم نخبرنا عن تفاصيل مهمة تتعلق بملابسات التخطيط لها، إلا أن هذا لا يمنع من الافتراض أنها كانت اغتيالات مُبرمجة ودقيقة أشرف عليها محمد بنفسه.

لقد حاولت كتب السيرة أن تضع السياقات الملائمة لهذه الاغتيالات. ولا شك في أن ذلك تم وفق أهدافهم في تلك الفترة، وهي أهداف مُقترنة في جانب من جوانبها بالجدل الإسلامي اليهودي ومتصلة بتشكيل صورة لمحمد تتطابق مع أفق التقبل حينها.

ويبدو أن الاختلافات في سرد وقائع هذه الاغتيالات لم يكن من الغموض بشكل يمنع الباحث من استجلاء سياسة محمد بعد بدر الكبرى، وما اتّسمت به من عنف تجاه اليهود. فقد كان اغتيال عصماء وأبي عفك بعد بدر مباشرة، على الأرجح متزامناً مع حصار قينقاع. وقد جاء في أوج نقمة محمد على اليهود، أما اغتيال كعب فقد جاء لاستعادة الهيئة بعد غزوة السويق.

II. الإهلاك

1- قراءة في الرواية الإسلامية لحادثة بني قريظة

1-1- اسباب غزوة بني قريظة

تضمّنت مغازي الواقديّ (ت 207هـ) وسيرة ابن هشام (ت 218هـ) وطبقات ابن سعد معلومات مهمّة عن الأسباب التي حملت محمّدًا على حصار بني قريظة ثمّ تصفيتهم. ولعلّ السبب الدّينيّ هو الأكثر بروزًا رغم أنّه وَرَدَ ثاويًا في ثنايا الخطاب. فقد عاتب جبريل محمّدًا على عدم مواصلة القتال مُبَيَّنًا أنّ الله يأمره بأنّ يسيرَ إلى بني قريظة مُخْبِرًا إيّاه أنّه مُسْتَنْفِرٌ للقتال، وأنّه سيَعْمَدُ إلى حصنهم ليُرْزَلَه¹.

انفرد ابن سعد (ت 230هـ) دون الواقديّ (ت 207هـ) وابن هشام (ت 218هـ) بذكر رجاء محمّد من جبريل إذ قال له حين طلب منه المَسِيرُ فورًا إلى حصن بني قريظة: " إنّ في أصحابي جُهدًا فانظرهم أيّامًا²". فضلًا عن ذلك، فإنّ محمّدًا لم يحارب بني قريظة إلّا لأنهم رفضوا دعوته رغم يقينهم من صدّقها، إذ الحُجّة عندهم في كُتُبِهِمْ. ويتبدّى هذا السبب العامّ من خلال خطاب كعب بن أسد الذي توجّه به إلى اليهود حين تأكّد من أنّ محمّدًا مُنَاجِزٌ لهم لا محالة. فاقترح عليهم أن يعترفوا به نبيًّا وأنّ يغيّروا عن إنكار هذه الحقيقة حَقْنَا لِدِمَائِهِمْ. لكنهم أبوا أن يكونوا تَبَعًا لِأَحَدٍ لا سيّما أنّهم أهل نبوة وكتاب³. وفي رواية الواقدي يذكر كعب بن أسد أنّ اليهود وتحديدًا بني قريظة لم يمنعه من الاعتراف بمحمّد نبيًّا إلّا حسدهم للعرب⁴. وحده ابن سعد أسقط خطاب كعب بن أسد إبان الحصار، وتحدّث مباشرة عن المفاوضات بعد الاستسلام.

ورغم أنّ السبب الدّينيّ غير مباشر، فإنّه مفيد لفهم سعي كتاب السيرة إلى إضفاء الشّرعيّة على محاربة محمّد لليهود. وتتجلّى هذه الشّرعيّة في الأمر الرّبّانيّ بالمسير إلى بني قريظة وفي اعتراف اليهود بمسؤوليتهم في ما آل إليه أمرهم، فقد أنكروا نبوة محمّد على قناعتهم بصدّقها⁵.

وتكشف المصادر المذكورة عن سبب سياسيّ لا يقلّ قيمة عن نظيره الدّينيّ. فبنو قريظة قد نقضوا عهدهم مع النّبيّ. يذكر ابن سعد أنّه " كان بين النّبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، وبين قريظة ولتٌ من عهد، فلما جاءت الأحزاب بما جاؤوا به من الجنود نقضوا العهد وظاهروا

1 " إنّ الله عزّ وجلّ يأمرك يا محمّد بالمسير إلى بني قريظة، فإنّي عامد إليهم فمزّلزل بهم حصونهم". أنظر ابن هشام، السيرة النبويّة، ج 3، ص 184. أنظر أيضًا الواقديّ، المغازي، ص 497. ابن سعد الطباقات، ج 2، ص 70.

2 ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 73.

3 ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 186.

4 الواقدي، المغازي، ج 2، ص ص 201-502-503.

5 المصدر نفسه، ص 503

المشركين على رسول الله صلى الله عليه وسلم¹. إلا أن الحديث عن "خيانة" قريظة للعهد الذي جمعهم بمحمد نُلويته أثناء سرد الواقدي (ت 207هـ) وابن هشام (ت 218هـ) وابن سعد (ت 230هـ) لوقائع غزوة الخندق. فقد أغرى حُيي بن أخطب كعبًا بن أسد بنقض العهد مع محمد، وقد نجح في مسعاه بعد لأي². ويأتي فعل ابن أخطب في سياق سعي اليهود منذ طرد بني النضير إلى تشكيل قوة حول قريش لاستئصال شأفة محمد وأتباعه. وقد اتخذوا من خيبر التي استقرّ فيها أعيانهم مقرًا لتدبير هذا الأمر. وكانت أولى الخطوات في مشروعهم شنّ هجوم شامل على المدينة وإقناع قريش بضرورة تصفية محمد والقضاء على دعوته. وقد تمكّنوا من ذلك بعد أن تعاهدوا مع قادتها وعلى رأسهم أبو سفيان³. ويشترك الواقدي وابن هشام في ذكر تفضيل اليهود لدين قريش على دين محمد⁴ في حين أنّ ابن سعد لم يُشير إلى هذا الأمر. أمّا الخطوة الثانية، فتمثلت في إقناع العرب وخاصة سليم وغطفان بما خطّطوا له⁵. ويذكر الواقدي أنّ اليهود وعدوا غطفان بتمرّ خيبر سنة كاملة. وليس ثمّ ما يمنع من القول بأنّ اليهود قد تمكّنوا من إقناع العرب بمخطّطهم. ومن المرجح أيضًا أنّ حُيي بن أخطب قد لعب دورًا حاسمًا في تحزيب الأحزاب من خلال تلوّحه بورقة قريظة. ولعلنا نفهم هذا الدور بالعودة إلى ما طلبه أبو سفيان من ابن أخطب إذ دعاه إلى أن ينظر في أمر نقض قريظة لعهدا مع محمد، فأنبرى إليهم يفتنهم بما يريده هو وأبو سفيان⁶.

وإذا كان العامل الديني قد منّح حرب محمد لقريظة بُعدًا "مقدّسًا"، فإنّ العامل السياسي برأ ساحته، فاليهود الذين نقضوا العهد وظاهروا المشركين يستحقّون العقاب الشديد.

على أنه من المهمّ أن نتظنّن على العاملين: الديني والسياسي معًا. فاليهود لم يؤمنوا بمحمد قطّ لأنّ رفضهم لنُبوتّه لم يكن رفضًا انطباعيًا وإنّما كان مبنياً على قناعة راسخة بأنّ النبوة لا تكون إلاّ من نسل داودي⁷. أمّا نقض اليهود للعهد فمسألة فيها نظرٌ، فبنو قريظة لم يكونوا ضمن جيش الحصار مثلما أنّهم لم يحاربوا محمدًا داخل المدينة. وحتىّ المناوشات التي ذكرها الواقدي (ت 207هـ)⁸ وابن

¹ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 73. ويذكر الواقدي سبب محاربة محمد لبني قريظة من خلال ما قاله كعب بن أسد لليهود مذكرًا إياهم بالخطأ الذي ارتكبه إذ اتبع الرجل المشؤوم حُيي بن الأخطب. (أنظر الواقدي، المغازي، ج 2، ص 502). ويورد الواقدي خبرًا مفاده أنّ عمرو بن سعدى تبرأ من خيانة بني قريظة لمحمد بعد أن طلب منهم أن يدفعوا الجزية ورفضوا مطلبه (أنظر الواقدي، المغازي، ج 2، ص 503).

² انظر الواقدي، المغازي، ص ص 454-459. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص ص 172-173. / ابن سعد الطبقات، ج 2، ص 63.

³ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 441. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 167. / ابن سعد الطبقات، ج 2، ص 62.

⁴ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 442. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص ص 166-167.

⁵ الواقدي، المغازي، ج 2، ص ص 342-343. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 167. / ابن سعد الطبقات، ص 62.

⁶ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 454، وابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 63.

⁷ فصلنا القول في هذه المسألة في الفصل الثّاني من الباب الأوّل.

⁸ الواقدي، المغازي، ج 2، ص ص 462-463. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص ص 179-180.

هشام (ت 218هـ) لا ترتقي إلى أن تكون مُوَاجَهة مُنظَّمة لِقَوَاتِ مُحَمَّد. وأغلب الظن أن كعب بن أسد كان متردداً وأنَّ حالة من الارتباك قد أحدثها حُيي بن أخطب. ثم عمق هذا الوضع نعيم بن مسعود بجهدهِ الدَّيْلوماسي¹.

يرمي ما ذكرته كتب السيرة في جملته إلى تبرير حصار محمد لبني قريظة وتصفيتهم. وهذا المنطق هو السائد في هذه المصادر، نظراً إلى نزعتها التمجيدية من ناحية، واستجابتها لتطلعات الرواة الذين نقلوا أخبار اليهود من ناحية أخرى.

2-1- المواجهة والاستسلام

لم تكن هناك مواجهة كبيرة بين اليهود وجيش المسلمين المرابط خارج الحصن، اللهم ما ذكره الواقدي من أن اليهود رموا القوات المحاصرة بالنبل والحجارة² أو ما سجله من أن الزبير بارز يهودياً فقتله. ولم يذكر الواقدي هذا الخبر وعده متصلاً بمعركة خيبر،³ على أنه يوجد نوع آخر من المواجهة حدث بين محمد وبني قريظة. فبمجرد أن بلغ النبي الحصن، استقبلوه بسبه وسب أزواجه، فردَّ محمد بعنف وعيَّرههم بأنهم إخوان القردة والخنازير والطواغيت⁴، ويذكر الواقدي قول أسيد: " لن نبرح حصنكم حتى تموتوا جوعاً و إنما أنتم في عزلة ثعلب في جحر"⁵.

ولم يتجاوز رد فعل اليهود مجرد الالتجاء إلى أسيد بن حضير ليشفع لهم عند محمد. لكن الرجل صدَّهم وقال: " لا عهد بيني وبينكم. "، مثلما استعطفوا محمداً معولين على جلمه "يا أبا القاسم ما كنت جهولاً".⁶ ويشير الواقدي إلى أن الأوس طلبوا من سعد من معاذ أن يحسن في مواليه: " فخرجوا حوله يقولون: يا أبا عمرو، إن رسول الله قد ولاك أمر مواليك لتحسن فيهم، فأحسن، فقد رأيت ابن أبي وما صنع مع حلفائه."⁷

يذكر الواقدي وابن هشام، في مسار سردهما لغزوة الخندق، حادثة الهجوم على حصن صفية بنت عبد المطلب قصد اقتحامه، وانتهت الحادثة بقتل صفية للرجل الذي حاول دخول الحصن إذ ضربته بخشبة فأردي قتيلاً، لكن ابن هشام يتحدث عن رجل واحد في حين يتحدث الواقدي عن عشرة أنفار فيهم غزال بن السموأل.

¹ الواقدي، المغازي، ج2، ص ص 480-493.

² المصدر نفسه، ج2، ص ص 500-501.

³ يذكر ابن هشام استشهاد ثلاثة من المسلمين يوم قريظة (ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص203)، انظر الواقدي، المغازي، ج2، صص 503-504.

⁴ الواقدي، المغازي، ج2، ص500. / ابن سعد، الطبقات، ج2، ص73. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 184.

⁵ الواقدي، المغازي، ج2، ص499.

⁶ المصدر نفسه، ج2، ص500، انظر، ابن سعد الطبقات، ج2، ص72. وابن هشام، السيرة، ج3، ص184.

⁷ المصدر نفسه، ج2، صص 511، 512.

وقد انفرد الواقديّ (ت 207هـ) بذكر المُوَاجَهَةِ المُسَلَّحَةِ، في حين اكتفى ابن هشام (ت 218هـ) وابن سعد (ت 230هـ) بالإشارة إلى المواجهة اللَّفْظِيَّة. لقد انتهت هذه المواجهة باستسلام اليهود دون قيْدٍ أو شرط. ورفض محمد اقتراحات نبأش بن قيس، ومنها أن يُعَامَلَ بنو قريظة مُعَامَلَةَ بَنِي قَيْنِقَاع. لكنّه سرعان ما تراجع أمام إصرار محمد، فَطَلَبَ الفُوزَ بالذَّراري والنِّساء. إلا أن موقف النَّبِيِّ لم يتغيَّر¹.

حاول كعب بن أسد أن يُخرج بني قريظة المُحاصِرِينَ من حالة التَّردُّدِ التي هُم عليها. فاقترح عليهم ثلاثة اقتراحات، الأولى يتمثّل في الاعتراف بنبوة محمد، والثاني يتبدّى في قتل النِّساء والذَّراري ومواجهة محمد وأتباعه دون أن يتركوا وراءهم ما يخشون عليه. أمّا الاقتراح الثالث فمُوصُولٌ بِمُباغِتَةِ محمد يوم السبت على حين غرّة، لأنّه من الصَّعب على المسلمين أن يتوقَّعوا مهاجمة اليهود في سببهم العزيز عليهم. لكنّ هذه الاقتراحات رُفِضَتْ جميعاً، فبنو قريظة واليهود عامة يعدُّون أنفسهم أهل كتاب ونُبُوَّة وليس حريّاً بهم أن يتَّبِعُوا أحداً، وهم أيضاً لا يخرقون سببهم مهما كانت الأسباب احتراماً لِتعاليمهم الدِّينية. ويهود قريظة لا يروُن العيش عيشاً بعد نساءهم وذرائعهم، وإنّ نفوسهم لتأبى أن تُسَلِّمَ من لا ذنب لهم إلى الموت. على أن ابن سعد (ت 230هـ) مثلما سبق وأن ذكرنا، أسقط خطاب ابن أسد. ومرّ مباشرة إلى مُطالبَةِ اليهود بأن يُرسل إليهم أبو لُبابة لاستشارتهم في الأمر.

اختصر ابن سعد (ت 230هـ) الحديث عن " خيانة " أبي لُبابة إذ اكتفى بما أتاه من حركة تشير إلى أن محمداً عازم على ذبح بني قريظة مبيئاً أنّه ندم على فعلته المُشينَةِ فعاقب نفسه إلى أن أنزل الله ما به كانت توبته². أمّا الواقديّ (ت 207هـ) وابن هشام (ت 218هـ) فقد توسَّعا في هذه النقطة وذكرنا تفاصيل عديدة عن خيانتته وندمه. ويُشير صاحب المغازي أنّ أبا لُبابة قد تأثر بما قاله اليهود، فقد ذكروه بيوم الحقائق و يوم بُعات وما كان من نُصرتهم له³. وعاد الواقديّ (ت 207هـ) إلى رواية مفادها أنّ محمداً عاتب أبا لُبابة، فقد " خاصم يتيماً له في عذق. فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعذق لأبي لُبابة، فصيح اليتيم واشتكى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي لُبابة: هَب لي العذق - يا أبا لُبابة- لكي يرده رسول الله صلى الله عليه

¹ " يا محمد نزل على ما نزلت عليه بنو النضير، لك الأموال والحلقة وتحقن دماءنا ونخرج من بلادكم بالنساء والذَّراري، ولنا ما حملت الإبل. فأبى الرسول، صلى الله عليه وسلم، فقالوا: فتحقن دماءنا وسلم لنا النساء والذَّرية فلا حاجة لنا بما حملت الإبل. فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا إلا أن تنزلوا على حُكمي " المصدر نفسه، ج 2، ص 501.

² ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 71.

³ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 506.

وسلم إلى اليتيم. فأبى أبو لبابة أن يهبه لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا أبا لبابة، أعطه اليتيم، ولك مثله في الجنة. فأبى أبو لبابة أن يعطيه.¹

جملة الأمر أنّ المفاوضات كانت برقية. ذلك أن موقف محمد كان واضحاً وثابتاً. فقد أبى إلا أن يستسلم اليهود دون شرط. أما أبو لبابة فقد صدق بني قريظة المشورة، ولكنه خان محمداً، وانتهى به الأمر إلى الندم الشديد. ويثير سلوك أبي لبابة تساؤلاً حول مشروعية اختيار محمد لسعد بن معاذ حكماً في أمر بني قريظة، مثلما جعلنا نتظن على مدى انهيار الروابط القبليّة في مجتمع أراد له محمد أن يكون مؤحداً على أساس ديني. ويبدو أن الواقدي (ت 207هـ) قد أورد حادثة أبي لبابة مع محمد واليتيم ليبيّن أنّ خيانتة هي من صميم طبعه. أمّا في ما يتعلّق بخطاب كعب بن أسد، فيتناقض مع مبادئ اليهود الدينيّة وتحديداً في موضوع القتال يوم السبت أو قتل النساء والذرية.

3-1- مصير بني قريظة

نصّ الواقدي (ت 207هـ) وابن هشام (ت 218هـ) وابن سعد (ت 230هـ) على مساعي الأوس في التوسّط لبني قريظة بوصفهم حلفاء لهم. وذكرُوا أمر بني قينقاع احتجاجاً². وقد استجاب محمد لطلبهم فحكّم سعداً بن معاذ - وهو أحد قادة الأوس - فكان حكم سعد أن يُقتل كل من جرت عليه الموسيقى وأن تُسبى النساء والذرية وتُقسّم الأموال³. ولم يكن هذا الحكم بغريب عن محمد فسعد هو أحد الرجال المتحمسين لدعوته والأوفياء له. لذلك بارك قراره قائلاً: "لقد حكمت بحكم الله عزّ وجلّ من فوق سبعة أرقعة"⁴.

الواقع إنّ حكم سعد على بني قريظة تشوّه بعض الشوائب، فقد ذكر ابن سعد (ت 230 هـ) أنّ اليهود نزلوا على حكم محمد إذ أمر بهم محمد بن مسلمة "فكُنّفُوا ونُحُوا ناحية، وأخرج النساء والذرية فكانوا ناحية. واستعمل عليهم عبد الله بن سلام، وجمع أمتعتهم وما وجد في حصونهم من الحلقة والأثاث والنياب، فوجد فيها ألفاً وخمسمائة سيف وثلاثمائة درع وألفاً رمح وألف وخمسمائة ترس وحجفة وخمراً وجراراً سكر فأهريق ذلك كله ولم يُخمس. ووجدوا جمالاً نواضح وماشية كثيرة"⁵. وتحملنا هذه الرواية على افتراض أنّ محمداً هو الذي أصدر الحكم أو لمّح إليه. وفي

¹ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 505 و 507-508. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 188، 187، 186.

² الواقدي، المغازي، ج 2، ص 510 / ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 71 / ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 188.

³ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 512. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 198-190.

لم يذكر ابن سعد مسألة قسمة الأموال مثلما أنّ ابن هشام لم يتحدّث عن حكم قتل كل من جرت عليه الموسيقى.

⁴ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 512.

⁵ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ص 71.

موضع آخر يشير ابن سعد (ت230 هـ) إلى أنّ محمداً قد حَكَمَ سعد بن معاذ حين استشفع الأوس منه لِحلفائهم¹.

على أنّه يمكن أن نبَدّد هذا الغموض حول الحاكم في أمر بني قريظة، إذ اعتبرنا أنّ حكم سعد هو بِمَنْزِلَةِ حُكْمِ مُحَمَّدٍ، وأنّ الرّجلين كانا لهُما الموقف نفسه من اليهود. لذلك بارك محمّد ما رآه ابن معاذ في شأن مَنْ ظَاهَرُوا الْمُؤْمِنِينَ وَخَانُوا الْعَهْدَ وَنَقَضُوهُ. بيد أنّ بعض الإشارات التي أوردها الواقدي (ت207 هـ) وابن هشام (ت218 هـ) تكشف أنّ اختيار سعد لم يكن بريئاً، فابن معاذ حين ذهب إلى بني قريظة بتكليف من محمّد لينظر في حقيقة خيانة اليهود للمسلمين أثناء حصار الأحزاب لهُم، قال له بنو قريظة: "من رسول الله؟ لا عهد بيننا وبين محمّد ولا عقد" فشتَمَهُم وشاتَمُوهُ". ولعلّ ذلك ما جعل سعداً يدعو الله ألاّ يُمَيِّتَهُ حتى تَقَرَّ عينه من بني قريظة².

المشكلة أنّ الأوس كانت تعلم ما يكئنه سعدٌ من كراهية لليهود. ومع ذلك وافقوا عليه حَكَمًا. ربّما يكون هذا الموقف مرتبطاً بتزايد نفوذ محمّد وبتراجع الرّابطة القبليّة أمام الرّابطة الدّينيّة التي بدأت تتوطّد في المدينة.

4-1- تنفيذ الحكم

أمّا فيما يتّصل بتنفيذ الحُكْمِ ففيه إشارات تفيد أنّ عليّاً بن أبي طالب والزّبير هُما من نفَّذا حُكْمَ الإعدام في مُقَاتِلَةِ بني قريظة، وأخرى تذكر أنّ الأوس والخزرج أسهّما في هذا التّنفيذ. وقد ورّع محمّد ما غنمّه من بني قريظة بين المُقَاتِلِينَ المُسْلِمِينَ.

لقد فصّل الواقديّ (ت207 هـ) وابن هشام (ت218 هـ) وابن سعد (ت230 هـ) القول في تنفيذ حكم سعد بن معاذ واقتسام المغانم. وتتفق الروايات حول حفر محمّد خندقاً أو أُحدوداً في المدينة قصد دَفْنِ جُنُثِ الَّذِينَ سَيِّئَتْ تَنْفِيذُ حُكْمِ الإعدام فيهم³. ولم يذكر ابن هشام أو ابن سعد مَنْ نفَّذَ حُكْمَ الإعدام، في حين أنّ الواقديّ قدّم إشارات مفيدة في هذا الموضوع. فقد نفَّذَ عليّ والزّبير الحُكْمَ⁴، ثمّ نقل موقف سعد بن معاذ من كراهية الأوس لِقَتْلِ بني قريظة بوصفهم حلفاء لهم مُشِيرًا إلى ردّ فعل أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ إذ قال: "فَمَنْ سَخِطَ ذَلِكَ فَلَا يُرْغَمُ اللَّهُ إِلَّا أَنْفَهُ"⁵.

¹ المصدر نفسه، ج2، 71.

² ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص173.

³ انظر الواقدي، المغازي، ج2، ص513. / ابن هشام، السيرة النبوية، ج3 ص190. / ابن سعد، الطبقات، ج2، ص71.

⁴ الواقدي، المغازي، ج2، ص512.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص515.

وفي ما يتعلّق بمكان حبس السبّي، فإنّ ابن هشام تحدّث عن حبسهم في دار بنت الحارث وهي امرأة من بني النّجار¹، في حين أنّ الواقديّ دقّق المسألة أكثر، فقد حبس النّساء في هذه الدار، أمّا الدّراري فكان حبسهم في دار أسامة بن زيد².

ويذكر ابن هشام أنّ عدد القتلى يتراوح بين 600 و700، وهو عند المُكثّرين بين 800 و900. أمّا الواقدي، فقد أشار إلى أنّ هذا العدد يتراوح بين 600 و750، وهو العدد الذي ذكره ابن سعد أي 600 و700³. وإذا كان ابن سعد لم يهتمّ بضرب " السّهْمين " بوصفها سابقّة، فإنّ ابن هشام عدّها كذلك. فإجراء محمّد للسّهْمين أصبح سنّة إذ " على سنّنها وما مضى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، وقعت المّقاسم ومضت السنّة في المغازي."⁴ ثمّ إنّ المغانم قد قُسمت بين المسلمين. ويشير الواقدي وابن هشام وابن سعد إلى أنّ محمّدًا قد أخرج الخُمس من المغانم⁵، وإذا السّهْمان ثلاثة آلاف واثنتين وسبعين سهْمًا. أمّا قسمتها، فكانت بمنح سهْمين للفرس وسهْم لِصاحبه وسهْم للرجل⁶. وقد اشترى محمّد خيلاً وسلاحًا بعد أن باع بعض سبّايا بني قريظة. ويتفق كلّ بن هشام والواقدي في ذلك، إلاّ أنّ الأوّل يشير إلى أنّ محمّدًا قد بعث سعد بن زيد الأنصاري كي يبيع سبّايا من بني قريظة في نجد ويقنتي بثمانهاخيلاً وسلاحًا⁷، في حين أنّ الواقديّ يذكر أنّ طائفة من النّساء والدّراري بيعت إلى عثمان بن عفّان وعبد الرّحمان بن عفّان، والطائفة أخرى بعث بها سعد بن عبادة إلى الشّام كي يشتري خيلاً وسلاحًا⁸.

ومن المعلوم أنّ محمّدًا اصطفى لنفسه ريحانة⁹، فخيرها بين الزّواج أو البقاء على ملكه فاختارت الأوّل. ويذكر الواقديّ (ت 207هـ) أنّه أعْتَقَهَا وتزوَّجها ناقلاً قصّة إسلامها¹⁰، أمّا ابن هشام(ت 218هـ) فيضيف تفصيلاً آخر مُشِيرًا إلى أنّ محمّدًا سرّ باعْتِناقها الإسلام، في حين يكفي ابن سعد (ت 230هـ) بذكر اصطفاء محمّد ريحانة لنفسه¹¹.

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 190.

² الواقدي، المغازي، ج2، ص512.

³ ابن سعد، الطبقات، ج2، ص 71.

⁴ ابن هشام، السيرة النبوية، ج 3، ص 194.

⁵ الواقدي، المغازي، ص522. ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص194. / ابن سعد، الطبقات، ج2، ص71، والواقدي، المغازي، ص522.

⁶ الواقدي، المغازي، ج2، ص522.

⁷ ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 194.

⁸ الواقدي، المغازي، ج2، ص522.

⁹ المصدر نفسه، ج 2، ص 520.

¹⁰ المصدر نفسه، ج2، ص ص 515-516

¹¹ ابن سعد، الطبقات، ج2، ص71.

وثمَّ جزئيةٌ أخرى نصَّ عليها ابن سعد وهي اجتماع الأنصار على اقتراح مُنح ديار بني قريظة للمهاجرين¹.

إنَّ أهمَّ ما يمكن أن نستخلصه من عرض هذه الروايات أنَّ الخطوط العامة لتنفيذ حُكم سعد بن معاذ وقسمة الغنائم واضحة وليس فيها اختلاف كبير. ولا يمكن أن نعدَّ الاختلاف بين صاحب السيرة النبوية وصاحب المغازي في تحديد المكان الذي حُبت فيه بنو قريظة ذا بال لأنَّ المُفيد أنَّ عددًا كبيرًا من اليهود قد حُبت في مكان يَضيق بهم. ومن الاستنتاجات التي نُعدّها مهمّة أن ما قام به محمّد في غزواته غُدّ سابقة أخذ بها المسلمون بعد ذلك في غزواتهم وفي فتوحاتهم.

لقد كان تنفيذ حكم الإعدام استعراضياً. فقد جلس محمّد وأتباعه وتابعوا قطع رؤوس مُقاتلة بني قريظة، وربّما كان ذلك رسالة إلى أعدائه في الدّاخل والخارج. ويفيد موقف سعد بن معاذ السّاطخ من تعاطف الأوس مع بني قريظة، واقتراح أُسيد أن يسهم الأوس في هذه المذبحة، أن الروابط القبليّة بقيت راسخة، لكنّها بدت كما لو كانت في طريقها إلى الاضمحلال النهائي.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الروايات المختلفة المتعلّقة ببني قريظة تتفوق على أن محمّدًا لم يظلمهم، فقد ظلموا أنفسهم إذ أنكروا نبوّته رغم يقينهم من صحّتها، ونقضوا العُهد الذي بيّنهم وبينه في لحظة عسيرة كادت تعصف بالدعوة برُمّتها. غير أنَّ هذه الروايات تبدو مُلقّقة، وهو أمر يتبدّى من خلال اختلال الروايات من داخلها ومن خلال تتبّع المسار المنطقيّ للأحداث. وسيُناقش المستشرقون وبعض الباحثين المسلمين ممّن ينتمون إلى الحلقات العلميّة الغربيّة هذه الروايات من منطلقات مختلفة، وسيحظى موضوع مصير بني قريظة بالحصّة الأكبر من نقاشهم.

2- الجدل حول مصير بني قريظة.

2-1- بركات

لم يناقش بركات (B. Ahmad) الأسباب التي أدت إلى حصار بني قريظة ثمّ تصفيتهم، ولم يتبسّط في أمر المواجهة بين المُحاصرين والمُحصّرين، وإنّما اكتفى بإشارة إلى أن اليهود لم يعوا الدرس رغم أنّه كان درسًا بسيطًا. فالنّحصن بالأطام ليس حلاً يحمي من بداخلها. ثمّ ذكر أن محمّدًا سار إلى بني قريظة وحاصرهم إلى أن استسلموا².

ويلاحظ بركات (B.Ahmad) على نحو معقول أن رواية كلّ من ابن إسحاق (ت-151هـ) والواقديّ (ت-207هـ) وابن سعد (ت-230هـ) في شأن بني قريظة متشابهة وليس ثمة في المصادر اليهوديّة

¹ المصدر نفسه، ج2، ص73.

² بركات أحمد، محمّد واليهود، ص 129

والمسيحية ما يؤيد هذه الرواية¹. ويتمثل المشكل عند بركات (B. Ahmad) في أنّ الحُكْم الذي صدر في حقّ بني قريظة بعد استسلامهم غير عادل حتى أنّ القرآن يتناقض معه.

إنّ أولى حُجج بركات (B. Ahmad) على عدم وجاهة رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) ما تعلق بالاقتراحات التي توجّه بها كعب بن أسد إلى بني قريظة. أمّا الاقتراح الأوّل، فلم يكن إلّا صدق للقصّة التي سبق أن ذكرها ابن إسحاق حول أحبار اليهود الذين أخبروا ثبّعًا عن مجيء نبيّ تكون يثرب مهاجره، وهو ما يفيد أنّ اليهود كانوا يعرفون أنّ محمدًا نبيّ ومع ذلك أنكروا هذه الحقيقة². ومما يؤكد التّفيق في قول كعب بن أسد، أنّ اليهود لا يمكن حسب مقتضيات العقل السّليم أن يرفضوا نبوة محمّد والحال أنّ دليل صحتّها عندهم. وإن فعلوا ذلك، فليس لمثل هذا الموقف إلّا أن يكون ضربًا من الجنون³. أمّا الاقتراح الثّاني، فيكشف عن عدم معرفة ابن إسحاق بالقانون اليهودي، فالانتحار قد حرّم في اليهودية. إضافة إلى أنّه ليس هناك من داعٍ ليواجه بنو قريظة محمّدًا، فلطالما عاش اليهود في الأماكن التي عُدوا فيها غرباء بمنطقة المُسايرة والمصائعة، إلّا أنّنا لا نكاد نعثر في الرواية الإسلاميّة لإحاديث قريظة ما يفيد تحوّل اليهود عن دينهم لإنقاذ حياتهم، باستثناء حالات معزولة⁴. ويكشف الاقتراح الثالث، حسب بركات (B. Ahmad)، عن جهل ابن إسحاق (ت 151هـ) بالقوانين اليهودية. فرُفض اليهود لهذا الاقتراح بتعلّة السّبب لا علاقة بالقاعدة اليهودية التي صارت منذ ثورة المكّابيين (167 ق.م) تلزم المؤمنين بالحفاظ على حياتهم ولو كان ذلك على حساب السّبب أو يوم الكفّارة⁵. ولعلّ ابن سعد (ت 230هـ) لم يستسيغ الخطاب المنسوب إلى كعب بن أسد فأسقطه من روايته تمامًا⁶. ونرجّح أن هذا الحذف يعود إلى ما اكتشفه ابن سعد في هذا الخطاب من تليف.

ويشكك بركات (B. Ahmad) أيضًا في خيانة أبي لبابة مبيّنًا أنّ الآيات مُسقطه، ذلك أنّ قوله: "وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"⁷ قد نزل بعد غزوة تبوك. ومن المُفترَض أنّها تتصل بالمؤمنين الصادقين الذين تخلّفوا دون إذن. في حين أنّ قوله: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"⁸ قد نزل بعد بدر⁹.

¹ المصدر نفسه، ص 130.

² المصدر نفسه، ص 134.

³ المصدر نفسه، ص 134.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 135-136.

⁵ المصدر نفسه، ص ص 136-137.

⁶ المصدر نفسه، ص 137.

⁷ (التوبة 9:102).

⁸ (الأنفال 8:27).

⁹ بركات أحمد، محمّد واليهود، ص ص 137-138.

ويُعَدُّ بركات (B. Ahmad) مسألة تحكيم سعد هي الأكثر دلالة على ما في رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) من تناقضات. فالأوس وقريظة، رغم علمهما بأنَّ سعدًا غير مُحايد لا سيَّما أن الرَّجُل دَعَا الله أن يعيشَ إلى زمن تَقَرُّ فيه عينه من بني قريظة، فإنَّهم قبلوا أن يكون حَكَمًا. وقد قبل محمدُ حُكْمه بقتل الرَّجال وسبي النَّساء والذَّراريِّ وتقسيم الأموال، بلَّ باركه: " لقد حكمت فيهم حكم الله من فوق سبع أُرُقعة."

ويبرِّر بركات (B.Ahmad) اختيار محمدٍ لسعد بن معاذ للحُكم باعتداده مبدأ القرابة في تصفية أعدائه تفاديًا للثَّار وتثبيتًا للرابطة الدِّينية¹. على أن بركات لم يكتفِ بتفجير رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) من الدَّاخل ببيان ضُعفها وما فيها من تناقضات بل عمد إلى حُجج منطقيَّة مرجعها علم النَّفس وعلم الاجتماع. فإذا افترضنا أنَّ عدد الذين سيَّقوا إلى الإعدام من 600 إلى 900، وأنَّ كلَّ واحد منهم يمثل ربًّا لأسرة تتكوَّن من (6) ستَّة أفراد على الأقلِّ، فإنَّ عدد الذين حُبسوا في دار بنت الحارث يبلغ 3600 أو 5400 نفرًا. يرى بركات (B. Ahmad) أن هذا الافتراض غير منطقي، ذلك أنَّ عددًا مثل هذا قد ينجُم عنه مشاكل عديدة حتَّى في مُدُننا الكبيرة اليوم. ويقتضي تصديق رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) أن تكون المدينة على درجة من التَّنظيم بشكل يمكنها من توفير الترتيبات الأمنيَّة والصَّحيَّة للمسجُونين².

ويستغرب بركات (B. Ahmad) كيف لقائد حربيِّ مثل محمد له ما له من الخبرة الاستراتيجية والمعرفة بالخدمات اللوجستية أن يأتي بما يقارب خمسة آلاف أسيرٍ ليُعِدَّ منهم تسعمائة في سوق المدينة، والحال أنَّه بإمكانه أن يسوق النَّساء والذَّراري، بعد أن ينفذَ الحُكم في مقاتلتهم، خارج حصونهم خصوصًا أنَّ الخندق الذي حُفر أثناء الحصار كان جاهزًا. مثل هذا التصرُّف المعقول يجنبه المشاكل الأمنيَّة والصَّحيَّة التي تترتَّب عن وجودهم في مكان مُحدَّد في المدينة مثلما تكفيه مؤونة المشقَّة في المسير. فأعدادٌ صغيرة، كذلك، فيها المُسنُّون والنِّساء والأطفال والمرضى لا شكَّ في أنَّ مراقبتهم تستغرق وقتًا طويلًا وجُهْدًا كبيرًا³. ويذكر بركات (B.Ahmad) أنَّه لم يحاول أحد من اليهود الهرب باستثناء عمرو بن سعدى القرظيِّ، ولم يتحوَّل أحد عن دينه اللهم رفاعة بن سموأل القرظي⁴.

¹ المصدر نفسه، ص 142.

² المصدر نفسه، ص 144.

³ المصدر نفسه، ص ص 146-147

⁴ بركات أحمد، محمد واليهود، ص ص 147. يقول بركات في شأن تنفيذ الحكم في بني قريظة وما فيه من تهافت: " إنَّ المدينة في زمن الرِّسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن فيها مكان يسع من أربعة إلى خمسة آلاف شخص، وإنَّها لم تكن مُزوَّدة بوسائل تسمح بتنفيذ حُكم الإعدام في ستمائة أو تسعمائة شخص في يوم واحد. وقد أثار قتل مثل هذا العدد

وبعدّ بركات (B. Ahmad) أنّ نسبة قتل كلّ هذا العدد الكبير من اليهود إلى علي بن أبي طالب والزيبر بن العوام أمر مشكوك فيه، لأنّ الأول عُرف بسماحته حتّى إنّه في معركة الجمل رفض أن يسبي نساء المهزومين وذريتهم، وكان يبكي الموتى بعد المعارك ويصلي عليهم. أمّا الثاني، فقد عُرف بشهامته. ولما كانت مثل هذه الأعمال الفظيعة تترك أثراً في نفوس أصحابها، فإنّه من المعقول أن نلفي هذا الأثر في خطب عليّ. لكنّ المصادر لا تقول شيئاً عن ذلك¹.

جملة الأمر أنّنا لم نأتِ على حُجج بركات (B. Ahmad) كلّها بل ذكرنا أبرزها. وقد قادته هذه الحُجج إلى التظنن على رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) وعلى عدد القتلى الذين ذكرهم وإلى تأسيس رؤية مُغايرة للأحداث.

يذهب بركات (B. Ahmad) في بنائه الجديد للأحداث إلى أنّ اليهود واجهوا مُحمّداً وتصادموا مع جيشه، والحجّة على ذلك شعر حسان (من الوافر):

تَرَكَنَاهُمْ وَمَا ظَفِرُوا بِشَيْءٍ دَمَاؤُهُمْ عَلَيْهِمْ كَالْغَدِيرِ
فَهُمْ صَرَعى تَحُومُ الطَّيْرِ فِيهِمْ كَذَلِكَ يُدَانُ ذُو الْعَنْدِ الْفَجُورُ

ولم تكن المُواجهة إلّا في اليوم الأخير من أيّام الحصار. وقد قُتِل من المسلمين ثلاثة. ثمّ كان الاستسلام. فنزل اليهود على حُكم محمّد. فأسر فريقاً منهم ممّن حارب، ولم يكن له دور قيادي. أمّا رؤوس قريظة، فقد تُركوا لِحُكم سعد بن معاذ. وتوجد إشارات تفيد أنّ التّنفيد كان في ساعتها، وأنّ سعداً أُخِضِر إلى مسجد قريظة وليس إلى مسجد المدينة²، و"وفقاً للسياسة التي جرى عليها الرّسول صلى الله عليه وسلّم بأن يتولّى تنفيذ أحكام الإعدام عضو من القبيلة المُتخالفة مع قبيلة الجاني سلّم صغار الزّعماء إلى الأوس وسلّم من حُكم عليهم إلى كلّ قبيلة أو بطن من قبائل الأوس أو بطونهم أي (1) عبد الأشهل، (2) حارثة، (3) ظفر، (4) معاوية، (5) عمار بن عوف، (6) أميّة بن زيد، بحيث يوزّع دم بني قريظة على القبائل و البطون"³.

إنّ حُجج بركات (B. Ahmad) على طرافتها لا تصمد أمام النّقد خاصّة في ما يتعلّق بخطاب كعب بن أسد في بني قريظة وعده دلالة على عدم حجّية رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) لما آل إليه أمر اليهود بعد الحصار. فالقول بجهل ابن إسحاق (ت 151هـ) للقانون اليهودي غير دقيق، لأنّ اليهوديّة

الكبير من النّاس والتّصرف في جثثهم مشاكل حتى في ألمانيا النّازيّة" أنظر محمّد بركات، محمّد واليهود، ص 148.

¹ المصدر نفسه، ص 149.

² المصدر نفسه ص ص 154-155.

³ المصدر نفسه، ص 155.

التي كان عليها يهود المدينة، مثلما سبق أن بيّنا في مسار البحث، هي يهودية خاصة ذات نزعة ربّانية. ومن المُفترض أنّها تُقدّس السّبب، ولا ترى أنّ الانتحار من أجل العقيدة مسألة مُحَرّمة¹.

أمّا الرأي القائل بأنّ عدم قبول اليهود الدّخول في الإسلام من أجل الحفاظ على حياتهم يتناقض مع ما دأبوا عليه من اعتمادٍ لسياسة المُصانعة للسلطة التي عاشوا في رحابها بوصفهم غرباء (شنتات) حقنّا إدمائهم، لا يمكن الاستئناس به، لأنّ اليهود في المدينة كانوا في مرحلة قريبة سابقة أصحاب نفوذ. ورغم خسارتهم لمواقفهم السياسيّة القياديّة، منذ حادثة أبي جُبيلة، فإنّهم لم يصيروا بكلّ المقاييس الحلقة الأضعف. لذلك فإنّهم كانوا يتصرّفون بوصفهم أصحاب أرض لا غرباء. وبناء على هذا الأمر، ليس هناك من داعٍ لقبول الإسلام حتّى وإن كان الثمن هو الموت. إن عبارة "نخرُج من دياركم" المنسوبة إلى نبّاش بن قيس أثناء تفاوضه مع محمّد غير صحيحة، فاليهود في المدينة لم تكن وضعيتهم وضعيّة إخوانهم في الشنتات، فقد جاؤوا إلى يثرب منذ غابر الأزمنة وفرضوا سياستهم عليها حتّى في الوقت الذي قدم فيه بنو قيلة من اليمن.

يبدو أنّ شكّ بركات (B. Ahmad) في تحكيم سعد مثلما ورد في رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) منطقيّ. فعداوته لليهود كانت واضحة. والأوس بدورهم يعلمون هذا الأمر. وهو ما جعلهم يسوقون خبر قتل بني قريظة إلى بني عبد الأشهل قبل صدور الحُكم. لذلك، فإنّ موافقة اليهود والأوس على اختيار سعد حكماً من المُرجّح أن تكون مسألة مُلَفّقة. مثل هذا الشكّ، جعل بركات (B. Ahmad) يرى أنّ اختيار سعد بن معاذ ينهض على فلسفة محمّد في التخلّص من أعدائه، إذ كان يعتمد على أقاربهم تفادياً للنّار وتوطيداً للرّابطة الدّينيّة التي تتجاوز الرّابطة القبليّة.

إنّ شكّ بركات (B. Ahmad) في تحكيم سعد بن معاذ منطقيّ. إلّا أنّ تأويله بعيد عن الصّواب، فالمسألة لا تتعلّق بتفادي محمّد للنّار لأنّ هذا الأمر لم يكن ذا بال في مثل هذه المرحلة، وإنّما لها صلة وطيدة بتخطيط محمّد للقضاء نهائياً على آخر معاقل اليهود في المدينة.

لقد استعاذ بركات (B. Ahmad) بالله من الفرضيّة التي تقول بأنّ محمّداً كان على علمٍ مُسبقٍ بالحُكم²، ولعلّ انتماؤه الدّينيّ إلى الإسلام جعله يستبعد هذه الفرضيّة، رغم أنّه مهّد لها بما قدّمه من حُججٍ.

¹ سبق أن رجّحنا في الفصل الثّاني من الباب الأوّل والفصل الثّالث من الباب الثّاني أن يكون أغلب اليهود في المدينة لهم نزعة ربّانيّة مخصوصة. ومن ثمة يمكن أن يكون احترام السّبب مقدّساً عندهم إلى درجة أنّهم لا ينتازلون عن هذا الاحترام حتّى في الأوضاع العصيبة.

² بركات أحمد، محمّد واليهود، ص 141.

جملة الأمر أنّ محمدًا أُضْطِرَّ إلى هذه الخطة للتخلص من اليهود، فقد اقتنع منذ إنشاء "دوغم إبراهيم" أنّ اليهود الذين يرفضونه بناء على قناعة راسخة يُشكّلون خطرًا حقيقيًا عليه وعلى دعوته. وقد كانت مناسبة قريظة درسًا للأوس حتّى يعلموا أنّ الرابطة الدينية هي الأقوى. ولم يكن للأوس واليهود من حلّ، إلاّ القبول باختيار سعد بن معاذ.

إنّ حُجّة بركات (B. Ahmad) المتعلقة بتنفيذ حُكم سعد بن معاذ غير دقيقة، ذلك أنّ محمدًا كان بإمكانه تنفيذ الإعدام خارج حصون قريظة ودفن الجثث في الخندق الذي حفره المسلمون زمن الحصار، لكنّه كان يروم من جلبهم إلى المدينة إنجاز عمل استعراضيّ الغاية منه إعلان انتصاره الحاسم على اليهود. ومثّل هذا الأمر، سيّروج له بين العرب وسيفدّف في قلوبهم الرُعب. وقد مثّل هذا الاستعراض رسالة إلى المتردّدين من أنصاره، وإلى الذين لم ينفكوا يحنّون إلى الروابط القبلية. ومضمون هذه الرسالة واضح، فلا ولاء بعد هذه الحادثة إلاّ إلى الإسلام.

أما عن المشاكل التي يمكن أن تترتّب عن جلب عدد كبير من اليهود إلى المدينة وحبسهم في دار بنت الحارث، فإنّنا نفترض أن يكونَ محمدٌ قادرًا بفضل خبرته في إدارة المعارك التي اكتسبها، على التصرف في هذه الوضعية. ومن المنطقيّ أن يكونَ لأهل يثرب، الذين خبروا الحرب طوال فترة الصراع بين الأوس والخزرج، من الخبرة ما به يتمكّنون من إدارة المشاكل المُنجّرة وجود عدد كبير من القتلى.

إنّ ما يمكن قبوله من نقود بركات (B. Ahmad) أنّ عدد اليهود الذين قضوا نحبهم لم يكن بالعدد الذي قدرته كتب السيرة. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الأمر اقتصر على قادة قريظة وزعمائها. ويبقى العدد، مع ذلك، كبيرًا.

إنّ الحرج الذي اعترى بركات (B. Ahmad)، وهو الباحث المسلم، من عدد القتلى مرده اتهام معظم المستشرقين للإسلام بالعنف والدموية تجاه اليهود. لكنّ هذا الحرج لم يكن ليغني محمّدًا وأتباعه لأنهم تصرّفوا وفق آليات عصرهم في إدارة الصراع. ولا شيء يمكن أن يُجيبنا احتمال أن تكون "الإيديولوجيا"، ونقصد هنا الدين الجديد، قد جعلت العنف أكثر تنظيمًا وأشدّ وطأة.

ليس للمسألة أيّ علاقة بإدانة محمد والمسلمين، بل هو صراع بين وجهتي نظر إحداهما فشلت والأخرى كُلت بالنجاح. أمّا التوفيق، فكان من نصيب محمد دينيًا إذ أصل الإسلام في فضائه العربيّ مُتبنّيًا أقدم أنصاره حوله بشكل وقر أجواء ملائمة لتحقيق انتصار حاسم، مثلما وُفق سياسيًا من خلال قراءة دقيقة للأوضاع في المدينة. ولم يغافل عن الفرقة التي كان عليها اليهود وبعدها الخزرج لهم. ومن وجوه توفيق محمد في السياسة هو التدرّج في التمكين لنفسه في المدينة، إذ انتقل من دور الحكم

ذي الشريعة الأخلاقية والدينية إلى نبي قائد يُدير باقتدار معاركه مع العدو الخارجي: قريش، ومع العدو الداخلي: اليهود.

والواقع أنّ السياسي والديني عند محمد وجهان لعملة واحدة، فقراءته للأوضاع تتحوّل إلى أوامر إلهية. لهذا، تمكّن محمد من القضاء على اليهود وتحقيق الوحدة التي كان ينشدها منذ قدومه إلى يثرب. وبالقضاء على بني قريظة، صار من السهل إخضاع خيبر، وكان للثروة الطائلة التي غنمها في صراعه مع اليهود دور حاسم في إدارة المعارك بشكل موفّق.

إن قراءة بركات (B. Ahmad) تندرج في سياق الجدل الدائر حول حقيقة " مذبحه بني قريظة" بين المستشرقين وبين عدد من الباحثين المسلمين ممن استقام لهم تكوين غربي في الإسلاميات. ولعلّ ردّ قسطنطين (M.J. Kister) على وليد نجيب عرفات (W.N. Arafat) من شأنه أن يعطينا فكرة نموذجية عن هذا الجدل.

2-2- عرفات وقسطنطين ومصير بني قريظة

ناقش نجيب عرفات (W.N.Arafat) في مقاله " ضوء جديد على قصة بني قريظة ويهود المدينة "1، مسألة مصير بني قريظة، وقدّم مجموعة من الحجج قادت إلى الطعن في عدد القتلى الذي أورده ابن إسحاق (ت 151هـ) في روايته. وردّ على دراسته قسطنطين (M.J.Kister) بمقال عنوانه " مذبحه بني قريظة : إعادة تقييم للرواية"2، بيّن فيه أنّ حجج عرفات (W.N.Arafat) واهية ولا تصمد أمام الاختبار الدقيق. والنتيجة أنّ قصة بني قريظة حدثت بالتفاصيل المذكورة عند ابن إسحاق (ت 151هـ).

شكك عرفات (W.N. Arafat) في رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) لإحاطة بني قريظة وما تضمنته من تفاصيل حول مصيرهم. ويمكن أن نوزّع حججه في هذا التشكيك إلى ثلاثة أقسام: الأول مرتبط بأدب السيرة بصفة عامّة وبرواية ابن إسحاق (ت 151هـ) تخصيصاً، أمّا الثاني فيتصل بعدد القتلى

¹ تركي فهد آل سعود، دراسات تاريخية، اليهود في التاريخ الإسلامي، جداول، بيروت- لبنان، ط1، 2014. ورد فيه مقال وليد نجيب عرفات، ضوء جديد على قصة بني قريظة ويهود المدينة، ترجمة تركي بن فهد آل سعود، مجلة الجمعية التاريخية السعودية، ع5، س3، (ذو القعدة 1422 هـ/ يناير 2002 م)، ص ص 11-36.

Walid.Nejib. Arafat, New light in the story of Banu Qurayza and the Jews of Medina, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1976), pp100-107.

² تركي فهد آل سعود، دراسات تاريخية، اليهود في التاريخ الإسلامي، جداول، بيروت- لبنان، ط1، 2014. ورد فيه مقال مائير يعقوب. قسطنطين، مذبحه بني قريظة إعادة تقييم للرواية، ترجمة تركي بن فهد آل سعود، مجلة الجمعية التاريخية السعودية، ع8، س4، يوليو 2003.

M.J.kister « The Massacre of the Banu Qurayza: A Re- examination of tradition» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*; (1986) Pp 61-95.

في هذه الرواية، في حين أنّ القسم الثالث يتعلّق بالمقارنة بين رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) وما ورد في المصادر اليهودية.

أمّا القسم الأول فقد بيّن فيه عرفات (W.N. Arafat) أنّ كتاب السيرة لم يعتمدوا في منهجهم الصرامة التي تُلفيها عند المُحدّثين، إذ لم يُولوا أهميّة كبيرة للسند. ومثّل هذا الخلل في المنهج، جعل الفقهاء كثيرًا ما يتحرّون في روايات السيرة لا سيّما إذا ما تعلّقت بالحلال والحرام¹. فضلًا عن ذلك، فإنّ رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) المتعلقة ببني قريظة، كانت من معاييب الرّجل. ولعلّ في هذا الأمر ما يفسّر موقف مالك بن أنس (ت 179هـ) منه، إذ عدّه دجّالاً من الدّجالّة يروي عن أبناء اليهود. أمّا ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، فرأى أنّ روايات ابن إسحاق (ت 151هـ)، حول بني قريظة وما آل إليه أمرهم، عجيبة².

من هذا المنطلق يذهب عرفات (W.N. Arafat) إلى أنّ المصدر الوحيد الذي يمكن أن يعوّل عليه الباحث في نفهم حادثة قريظة هو القرآن. وفي كلّ الحالات، لا يمكن أن نثق في رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) التي استندت إلى أبناء اليهود³.

أمّا القسم الثاني من الحجج، فقد أقام فيه عرفات (W.N. Arafat) الدليل على أنّ عدد الذين نُفدّ فيهم حُكْم الإعدام في حادثة بني قريظة غير معقول. ويمكن أن نلخص مؤاخذات عرفات (W.N.Arafat) في هذا الموضوع في أربع نقاط رئيسية: الأولى موصولة بالقرآن، إذ يتساءل عرفات (W.N.Arafat) كيف تحدّث مجزرة كبيرة مثل هذه ولا نجد لها أثرًا ولا صدّى واضحًا في النصّ القرآني، وإتّما مجرد إشارة مُختصرة: "وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيّاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا"⁴. وهذه الإشارة تعني الذين باشرُوا القتال، وهؤلاء فريق منهم أُسِرَ والآخر قُتِل⁵. ويشكّ عرفات (W.N. Arafat) في أنّ عددهم قد بلغ ستمائة أو ثمانمائة أو تسعمائة بل هم قلة لا غير. ويعرّز عرفات (W.N.Arafat) رأيه بأنّ القرآن ينصّ على أنّ الأسرى إمّا أن يُمنحوا حريّتهم أو يُسمح لهم أن يُفدّوا⁶. ويتجلّى ذلك في منطوق الآية: "... فَأِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا"⁷.

¹ وليد نجيب عرفات، ضوء جديد على قصة بني قريظة ويهود المدينة، ص ص 87-88.

² المصدر نفسه، ص 91.

³ المصدر نفسه، ص 91.

⁴ (الأحزاب 26:33).

⁵ م. ي. قسطنطين، المصدر نفسه، ص 92.

⁶ المصدر نفسه، ص 94.

⁷ (محمد 4:47).

أما النقطة الثانية فموضوعها أنّ الفقهاء لم يتّخذوا حادثة بني قريظة سابقة فقهية. ويضرب عرفات (W.N. Arafat) مثلاً على ذلك. ففي زمن الإمام الأوزاعي (ت 157هـ) شبّ خلاف بين أهل الكتاب. فوضع عبد الله بن عليّ حدّاً له، إذ اتّخذ قراراً بنفيهم جميعاً إلى مكان آخر. فاعترض الإمام قائلاً: "بلغنا أنّ من حُكّم الله عزّ وجلّ أنّه لا يؤخّذُ العامّة بعمل الخاصّة، ولكن يؤخّذُ الخاصّة بعمل العامّة"¹. في حين أنّ النقطة الثالثة تتّصل بمصدر الرواية ومنطق انتظامها الداخليّ. ذلك أنّ ابن إسحاق (ت 151هـ) روى الأحداث عن شخصيّات تريد تمجيد أسلافها². ثم إنّ المنطق يقتضي أن يُحاسبَ بنو قريظة مثلما حُوسِبَ بنو قينقاع وبنو النضير وأن يُقتلَ عدد محدود من اليهود، فقد تُودي الأفراد الذين سيتمّ إعدامهم بأسمائهم، وهم تحديداً المسؤولون عن الفتنة. وعلى هذا النحو يكون الحُكْمُ متطابقاً مع الإسلام وأحكامه³. ويذهب عرفات (W.N. Arafat) إلى أنّ حبس عددٍ كبير من اليهود في دار بنت الحارث غير معقول بالمرّة، وأنّ بني قريظة لم يتعرّضوا إلى تصفية جماعية، إضافة إلى أنّ تاريخ القبائل اليهودية بالمدينة يكشف أنّها لم تخلُ من اليهود بعد تصفية بني قريظة. وقد ذكر الواقدي (ت 207هـ) أنّ اليهود لا يزالون في المدينة عندما كان النبيّ يستعدّ للمسير إلى خيبر⁴.

ركّز عرفات (W.N. Arafat) في النقطة الرابعة على التشابه في التفاصيل والأسماء والأرقام بين ما ورد في رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) وما ذكره "جوزيف فلافيوس" (Flavius Josephus) المؤرّخ اليهودي بوصفه شاهدَ عيانٍ على معارك اليهود ومقاومتهم للرومان. فقد نصّص أنّ الإسكندر (Alexander) الذي حكّم القدس قبل "هيروود الأكبر" (Herod the Great) حكم بالصلب على ثمانمائة أسير يهوديٍّ وقتل زوجاتهم وأولادهم أمام أعينهم⁵. ويلاحظ عرفات (W.N. Arafat) أنّ تفاصيل كثيرة في القصتين مُتشابهة بشكل مُثير للانتباه خاصّة في مستوى أعداد من قُتل منهم. ففي قلعة ماسادا (Massada)⁶ بلغت أعداد الذين ماتوا في آخر المطاف 960 شخصاً، وكان عدد من

¹ المصدر نفسه، ص 94.

² يقول "و. ن. عرفات": "كما كانت سلالة بني قريظة تودُّ أن تمجّد أسلافها، كذلك كانت سلالة أهل المدينة المتّصلين بالحدث. يلاحظ المرء أن الجزء المتعلق بحكم سعد بن معاذ ضدّ بني قريظة قد نُقل عن أحد ذريته المباشرين، ووفقاً لهذا الجزء قال النبيّ - صلى الله عليه وسلّم - لسعد بن معاذ: "لقد حكمت فيهم بحُكْم الله من فوق سبع أرقعة". "و. ن. عرفات، ضوء جديد على قصّة بني قريظة، ص 96. انظر أبا عبيد، الأموال، ص 263.

³ المصدر نفسه، ص 92.

⁴ المصدر نفسه، ص 95-96، يشير عرفات إلى أن ابن كثير يذكر أنّ محمداً قام فقط بنفي يهود خيبر الذين لم يعادوه، أمّا البلاذري فيذكر في جمهرة أنساب العرب أنّ اليهود لم يغادروا جميعهم المدينة.

⁵ و. ن. عرفات، ضوء جديد على قصّة قريظة ويهود المدينة، ص 98.

⁶ ماسادا قلعة جبلية منيعة في فلسطين لا تبعد كثيراً عن البحر الميت. بنى هذه القلعة الكاهن الكبير جونتان. ولإسم ماسادا جذر عبري MaZad وتعني حصناً جبلياً. وتتحدّث عدد من المصادر التاريخية عن منعة هذه القلعة حتى أن أنطيوخوس (Antigonus) لم يتمكّن من اقتحامها رغم أنّ المُحاصرين كانوا يعانون من العطش.

قُتِلَ من الغيوريين (Zealots)¹ و السكاري² (Sicarii) 600 شخص. ويقرّ أنهم حين بلغوا درجة حدّ اليأس قال لهم قائدهم إلبعازر (Eleazar) مثلما قال كعب بن أسد حرفياً لبني قريظة، واقترح عليهم قتل نسائهم وأولادهم. وفي قصة الماسادا طرحت خطة أن يقوموا بقتل بعضهم البعض إلى آخر رجل منهم³. ويشير عرفات (W.N.Arafat) إلى أنّه هناك تشابه في الأسماء أيضاً، فنحاص (phineas) و عازار بن عازار (Azar b Azar) في قصة الماسادا يقابلها في قصة بني قريظة عازر بن عازر ونحاص⁴.

جملة الأمر أنّ عدد القتلى بالنسبة إلى عرفات (W.N. Arafat) كان أقل بكثير. إذ لا يتجاوز عدد الذين باشروا القتال. وهم القادة المعروفون بالعداء لِمحمد. لذلك فإنّ رواية ابن إسحاق (ت 151هـ) مُلَفَّقة تضرب جذورها في تاريخ المقاومة اليهودية للرومان وما جيء حولها من قصص. ولا شكّ في أنّ مثل هذه القصص قد حُفِظت في ذاكرة الأجيال اللاحقة، ومنها أولئك الذين وفّدوا على يثرب، وهؤلاء بدورهم نقلوها إلى أبنائهم⁵.

عدّ قسطنطين (M.J.Kister) اعتراضات عرفات (W.N.Arafat) واهية واستنتاجاته غير صحيحة ورأيه عن روايات السيرة لا قيمة له⁶. وأولى النقاط التي تصدّى لها قسطنطين (M.J. Kister) قول عرفات (W.N. Arafat) "إنّ الفقهاء المسلمين لم يعتمدوا حادثة بني قريظة سابقة فقهية". ولتفند هذه الفكرة عوّل قسطنطين (M.J. Kister) على حجة مُستمدّة من الفقه. فالشافعي يشترط في مُوادة الإمام لأهل الدّمة أو أخذ الجزية منهم أن "يحرص على أن يقرّ جميع الموادعِين بما في الموادة، وإذا تبين له

و حين اعتلى هيرود (Herod) العرش بنى سوراً بسبعة وثلاثين برجاً حول قمة الجبل بعد أن تمّت تسويته، وشيّدت داخل القلعة منازل رائعة لهيرود. وقد جعلها ملجأ له في الأوقات العصيبة لا سيّما أنّ الحبوب المُخزّنة في القلعة من الصّعب أن تفسد نظراً إلى نقاوة الهواء نالت قلعة الماسادا أهمية كبيرة في الحرب مع الرومان فقد سيطر عليها السكاري (Sicarii) وقاموا بقتل الحامية الرومانية بها. واستولى مناحيم (Menahem)، الذي كانت له قرابة بإلبعازر (Eleazar)، على القلعة وحكمها لمدة ست سنوات. وقد اتخذ هذه القلعة مقراً للعمليات التي استهدفت الخصوم في المنطقة بأكملها. ولم تمرّ ثلاث سنوات حتّى زحفت القوّات الرومانية تحت قيادة سيلفا (Silva) نحو ماسادا. ولم يتمكن الرومان من العثور على ثغرة لاقتحام القلعة إلاّ بصعوبة. وحين دخلوها وجدوا حصناً مُشيداً حديثاً فدمّروه بالنّار. لكنهم لم يجدوا حين دخلوا القلعة إلاّ امرأتين، ذلك أنّ ألبعازر قد تمكّن من إقناع المحاصرين بأن يقتلوا أنفسهم.

Richard Gottheil and Samuel Karus, Encyclopedia, www.Jewish encyclopedia.com.

¹ الغيوريون: هم الجناح العسكريّ من الفرّيسيّين، كانوا دعاة حرّية، آمنوا بالمقاومة المسلّحة لنيل الحرّية والتخلّص من العبودية التي فرض عليها الغزاة الرومانيّون. عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي، ص 108.

² السكاري: فرقة منشقة عن الغيوريين، كانت أكثر تشدّداً وتطرّفاً. ولمّا كانوا قد مارسوا الاغتيال فإن كلمة سكاري قد اشتقت من (Sica) وتعني الخنجر المعقف. كانوا يخفونه تحت ملابسهم ويستعملون في اغتيال خصومهم المتعاونين مع السُلطات الرومانية. عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي، ص 108.

³ و. ن. عرفات، ضوء جديد على قصة قريظة ويهود المدينة، ص 98.

⁴ المصدر نفسه، ص 95-96.

⁵ المصدر نفسه، ص 97.

⁶ م. ب. قسطنطين، مذبح بني قريظة إعادة تقييم للرواية، ص 110.

خيانة الذين عقدوا الصلح كلهم أو فريق منهم، فلإمام أن يقتل مقاتلتهم ويسبي نساءهم وذراريهم ويتخذ من مقدراتهم غنيمة. وإذا نبذ جماعة منهم الخيانة، فعليهم أن يخرجوا إلى الإمام ويعتزلوا البلاد مبيدين ثباتهم على الصلح. فإن لم يفعلوا فالحكم نفسه يطبق عليهم. أما في حالة القتال، فعلى الذين أنكروا الخيانة وتمسكوا بالصلح أن يخرجوا إلى الإمام وإلا فالمصير نفسه ينتظرهم، سواء كان ذلك وسط دار الإسلام أو في بلاد العدو¹. " وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببني قريظة عقد عليهم صاحبهم الصلح بالمهادنة فنقضه ولم يفارقوه، فسار إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في عقر دارهم وهي معه بطرف المدينة، فقتل مقاتلتهم، وسبى ذراريهم، وغنم أموالهم، وليس كلهم اشترك في المعونة على النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ولكن كلهم لزم حصنه، فلم يفارق الغادرين إلا نفر، فحقن ذلك دماءهم وأحرز عليهم².

وتنتهي حجة قسطنطين (M.J. Kister) الثانية إلى المجال نفسه. فأبو عبيد (ت 214هـ) الذي استمد منه عرفات (W.N.Arafat) حكم الأوزاعي بوصفه دالاً على أن الفقهاء لم يتخذوا ما أورده ابن إسحاق (ت 151هـ) في شأن بني قريظة سابقة فقهية، سجل بدقة في كتابه الأموال الروايات عن يوم قريظة بأسانيدها وأغناها بتعاليق مفيدة وقيمة³. وما يجله عرفات (W.N.Arafat) حسب قسطنطين (M.J.Kister) أن الروايات المشهورة عن ذبح قريظة والروايات عن ظهور جبريل والحصار، وحكم سعد بن معاذ، وتفاصيل أعداد القتلى قد أوردها أبو عبيد⁴.

وقد أبطل قسطنطين (M.J. Kister) حجة عرفات (W.N. Arafat)، الذي استبعد أن يُعامل بنو قينقاع وبنو النضير برفق ويُسمح لهم بالرحيل، في حين عوقب بنو قريظة بكل قسوة، بالعودة إلى ما قاله ابن قيم الجوزية (ت 751هـ): "أما قريظة فكانت أشد اليهود عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأغلظهم كفراً لذلك جرى عليهم ما لم يجر على إخوانهم"⁵.

أما الشيباني (ت 189هـ)، وهو أحد تلاميذ أبي حنيفة (ت 150هـ) والأوزاعي وأبي يوسف ومالك بن أنس، على ذكائه الوقاد وغازاة علمه، فلم يتردد في الاعتماد الكلي على كُتُب المغازي⁶.

¹ المصدر نفسه، ص ص 110-111.

² المصدر نفسه، ص 111.

³ المصدر نفسه، ص 112.

⁴ المصدر نفسه، ص 112.

⁵ م. ي، قسطنطين، مذبح بني قريظة إعادة تقييم للرواية، ص 115. انظر الهامش 15، محمد بن أبي بكر بن قيم

الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت، د.ت، ج 2، 72، ص ص 6-7.

⁶ المصدر نفسه، ص 117.

استنتج قسطنطين (M.J. Kister)، بالاعتماد على الحُجج التي ذكرها، أنّ أحكام الإسلام المُتعلّقة بالحرب شكّلت تبعاً لهذه السّوابق. ولا ضيّر في ذلك، فالصلة بين المغازي والفقهاء وطيدة حتّى أنّ القاضي أبا يوسف (ت 182هـ) كان من رُوّاد مجلس ابن إسحاق (ت 151هـ)، وقد سمع منه المغازي¹ ومن الذين أشادوا به ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، فقد عدّه حُجّة في المغازي رغم ما عُرف عنه من عيوب منها التّدليس والرّواية عن مجهولين².

ويرى قسطنطين (M.J. Kister) أنّه من الصّعب قبول ما ذهب إليه عرفات (W.N. Arafat) في ما يتّصل بتمجيد سلالة بني قريظة لأسلافهم، ذلك أنّ هؤلاء وُصِفوا بالارتباك والتّرّد والعداوة والعصيان لِقاداتهم. ويذهب قسطنطين (M.J.Kister) مذهب واط (M.Watt)، فالقبول باتّهام مالك لابن إسحاق (ت 151هـ) بالرّواية عن أبناء اليهود، وعدّه حُكماً عادلاً، يفرض علينا التّساؤل عن حجّية تبجيل أبناء المشركين على أبناء اليهود³.

ويختم قسطنطين (M.J.Kister) بأنّ بني قريظة حُوصِرُوا، ثمّ استسلمُوا دون قيّد أو شرط، ثمّ نزلوا على حُكم سعد بن معاذ، فكان إعدام أغلب رجالهم، ولم ينكر محمّد ذلك⁴.

إنّ آراء قسطنطين (M.J. Kister) في رده على عرفات (W.N. Arafat) مفجّمة ووجّهية. وللباحث أن يقبل بناء على هذه الرّدود، وبالتّظر إلى مكانة ابن إسحاق (ت 151هـ) واعتداد الفقهاء به، أنّ حادثة بني قريظة وقعت بالتّفصيل الواردة في كُتُب السّيرة. بيد أنّ وجهة آراء قسطنطين (M.J. Kister) تبدو، كذلك فقط، حين نضعها في مُقابل آراء عرفات (W.N. Arafat) المُتعلّجة. وليست المصادر الإسلاميّة المؤرّخة لسيرة محمّد المبكّرة أو المتأخّرة هي ما يجعل الباحث يقنن بمصير قريظة الدّرامي، وإنّما ما يمكن استخلاصه منها حول خطّة محمّد في تحقيق مشروعه.

ولمّا كان مشغّل عرفات (W.N. Arafat) أو بركات (B. Ahmad) تبرئة الإسلام ونيّيه من نهمّة العنف ومشغّل قسطنطين (M.J. Kister) ومن لفّ لقه إثبات هذه التّهمّة، فإنّ مقارباتهم كانت على دقّتها وصرامتها المنهجية تبريرية إيديولوجية. وإذا تحرّينا في المسألة نلاحظ، كما سبق أنّ بيّنا في تعليقنا على رأي بركات (B. Ahmad)، أنّ الأمر لا علاقة له بالعنف والإدانة، بل هو في اتّصال وثيق بصراع خاضه طرفان، محمّد واليهود، بمنطق عصرهما، وانتصرت فيه القوة النّاشئة. أمّا رواية

¹ المصدر نفسه، ص 117.

² المصدر نفسه، ص 126.

³ المصدر نفسه، ص 126.

⁴ المصدر نفسه، ص 126. انظر أيضاً

Montgomery Watt, The Condemnation of the Jews of Banu Qurayzah, *Muslim World*, 42 (1952) p 171.

السيرة فمهما كانت تقاطعاتها في رواية حادثة بني قريظة، لم يكن لها من وظيفة إلا إخراج الأحداث بطريقة تمجدّ محمّداً والإسلام وتُدين اليهود. وهذا سبب كفيل بأن نتظنّ عليها ونحاول بناء مُتصوّر جديد للأحداث.

2-3- فنسك وواط ونيوبي

يمثل مارغليوث (D.S. Margoliouth) وموير (W. Muir) أنموذجًا للمستشرقين الذين انتقدوا بشدة محمدًا في صراعه مع اليهود وتحديداً تصفيته لبني قريظة. يذهب مارغليوث (D.S. Margoliouth) إلى أن سياسة محمد بصفة عامة كانت مُعادية لليهود مما أدى إلى مواجهتهم. فقد تدرج في هذه المواجهة من التّعقل إلى القوة. وكانت غزوة بني قريظة تجسيداً للمرحلة الأخيرة من هذه السياسة التي تجلّى فيها العنف المحمّدي¹. أمّا ميور (W. Muir) فإنّ موقفه كان واضحاً إلاّ أنّه صاغه بشكل مُضطرب. ففي الوقت الذي عدّ فيه العقاب الذي ألحقه محمد ببني قريظة مُبرّراً، نظراً لما أتته من مواقف خدمت أعداء النّبّي في ظُرف عصيب، يرى أنّ هذا العقاب بربريّ ولا يمكن تعليله بأيّ سبب سياسيّ مهما كان ضروريّاً². ويبدو هذا الموقف مُنسخاً مع حكم ميور (W. Muir) العامّ على محمد، فهو عنده مسكُون بروح وحشيّة إذ كان يقتل الأبرياء بدم بارد³.

لكنّ آراء فنسك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) على ما فيها من تلميحات تُدين محمدًا تبدو الأقرب إلى الموضوعيّة. وسنتناول هذه الآراء في نقاط ثلاث: سبب عقاب محمد لبني قريظة، توسّط الأوس وتحكيم سعد، والمذبحة.

يذهب فنسك (A. Wensinck) إلى أنّ الشك المتواصل في موقف بني قريظة هو الذي دفع محمدًا إلى اتخاذ إجراءات قاسية في حقّهم. ولا عرو في ذلك، فقد عاش فترة من الخوف الشديد أثناء حصار المدينة مصدرها الخصم المكيّ. و كان مجرد التّفكير في إمكانية مساندة اليهود للمكّيّين يملأ محمدًا رعباً⁴. وهذا الرّأي متطابق تقريباً مع ما رآه "باهل" (F. Buhl)⁵.

¹D.S. Margoliouth, Mohammed, pp 247-251

² W. Muir, Mahomet and Islam, p 151.

³ W. Muir, The life of Mohammed, p227.

قدم ميور مشهد محاكمة بني قريظة تقديمًا دراميًا يكشف عن إدانته من محمد فإن وليام ميور (W. Muir) قد صور مصير يهود قريظة تصويرًا تراجميًا، مبيّنًا كيف تم استقبال سعد بن معاذ أن قدومه للتصريح بالحكم، وكيف جلس محمد وعلى يمينه مقاتلة يهود قريظة وسماهم تفضح الصرامة التي عوملوا بها، وعلى يسار النّبّي النساء صحبة ذرايعهم مذعورات فزعات من مصير أزواجهن وأبنائهم، وكان بجانبه كبار القوم وخلفهم حشد كبير من المتابعين. أمّا قبائله، فثمة سعد بن معاذ محاط برجال قد وثقوا بسيدهم وقائدهم رغم أنّ الرحلة قد أنهكتهم. ويذهب ميور إلى أنّ هذا المشهد يستحق ريشة رسّام، ولم يكتف بهذا التصوير وما فيه من رهبة بل تحدث بكل ألم عن معاناة اليهود في محبسهم وكيف قضوا الليل يقرؤون ما تيسر من التوراة ويحضون بعضهم بعضًا على الإيمان والثبات، قبل أن يلقوا مصيرهم الفاجع، ثمّ تحدث عن المذبحة التي دامت يومًا كاملاً من الصّباح إلى الليل حتّى أن المكان أُغرق في الدّم. كل ذلك كان على مرأى ومسمع من النّبّي الذي سلّى نفسه حسب ميور بعد هذا الاستعراض الدّمويّ بريحانة الجميلة وطلب منها الزواج.

William Muir, *The Life of Mohammad*, pp 317-319-322.

⁴A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p123.

⁵ Buhl F art. "Muhammed", SEI, pp 389-405, esp (400,410).

ولا يختلف نيوبي (G.D.Newby) مع فنسنك (A.Wensinck)، فاليهود كانوا مترددين، وفاوضوا قريشاً، وكاثوا سينضمون إليهم لولا خوفهم أن يُترَكوا وحدهم حين يواجهون محمداً¹. أما واط (M.Watt)، فيؤكد أن محمداً هاجم اليهود بعد أن تخلّص من أعدائه ليبيّن أنّ الدولة الإسلامية لا تسمح بمثل هذا الموقف المشبوه². ويبدو أنّ ملاحظة فنسنك (A.Wensinck) حول سلوك اليهود أثناء حصار الأحزاب للمدينة هو الأكثر دقة، ذلك أنّ اليهود لم يتصرّفوا تصرّفاً مُعاديّاً رغم أنّهم نقضوا العهْد وحتى كُتِب السيرة لم تذكر أنهم حاربوا ماعدا إشارات في سيرة ابن هشام (ت218هـ) ومغازي الواقدي (ت207هـ) حول قتل صفيّة لأحد اليهود الذي حاول اقتحام الحصن³.

أما فيما يتعلق بتوسط الأوس لإنقاذ قريظة، فإنّ فنسنك (A.Wensinck) يذهب إلى أنّ الأوسيين رغّبوا في أن يشفّعوا لحلفائهم عند محمّد، لكنّه اختار سعد بن معاذ، الذي له تجربة مريرة مع قريظة، لأنّه يعلم جيّداً مشاعره، و"سعد بن معاذ من جهته و بدّعْم من محمّد حكّم بالموت على اليهود البؤساء دون تردّد"⁴.

ويسوق فنسنك (A. Wensinck) ملاحظة مفيدة في هذا الصدد، فكتاب السيرة القدامى لم يروا في اختيار سعد اختياراً غير موضوعي لأنّه كان من الأوس، وهو الرّجل الأكثر تَبَجُّلاً في عشيرته في ذلك الوقت، وليس ثمة من هو أفضل منه ليختاره محمّد، بل إنّ هؤلاء الكُتّاب جعلوا من حكمه ربّانياً حتى إنّ الدارمي (ت280هـ) يذكر ما مفاده أنّ سعداً المجروح حين دعا الله ألا يُميّته حتى تفرّ عينه من بني قريظة التأمّ جرحه مباشرة، وبمجرد أن فرغ المسلمون من ذبح آخر رجل يهودي نزف جرحه من جديد حتى مات⁵. غير أنّ واط (M. Watt) لم ينتقد اختيار سعد في كتابه "محمّد في المدينة" وإنّما تحدّث عن مسألة الولاء للرّوابط القبليّة. فأبُو لبابة لم يتردّد حين طلب منه يهود قريظة المجيء حتى يأخذوا مشورته، بل كان في الموعد. أمّا ما جرى بينهم فيبقى حسب واط (M.Watt) سرّاً⁶. ويشير أيضاً إلى أنّ الأوس تدخلوا للشّفاة لقريظة كما حدث مع بني قينقاع وبني النّضير، فاستجاب محمّد وعيّن سعداً أحد الرجال المُبجّلين من حلفاء قريظة وهم الأوس كي يقرّر مصير المُحاصرين⁷. أمّا بالنسبة إلى نيوبي (G.D. Newby)، فلم يتخطّ دائرة الفهم التي تحرّك داخلها

¹D.G. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, P 91

² منتغموري واط، محمّد في المدينة، ص 326.

³ انظر الواقدي، ج2، 462.

⁴“Sa'd ibn Mu'adh on his part, and with the approval of the Prophet unhesitatingly pronounced the death stence on the poor Jews.” A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p125.

⁵ A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p125

⁶ منتغموري واط، محمّد في المدينة، ص 326.

⁷ المصدر نفسه، ص 328.

فنسك (A. Wensinck)، فحُكِّم سعدٌ عنده كان انطلاقًا من نيّة مُبَيَّتةٍ لِمحمّد. ذلك أنّ الأوس قد توسَّلوا إلى النَّبِيِّ أن يعاملَ بني قريظة مُعامَلته لبني قينقاع حلفاء الخزرج لأنّ الأعراف القبليّة تقتضي أن يكونَ هناك تكافؤٌ بين الأوس والخزرج. وربّما يعود هذا التَّوسُّل إلى أنّ كُلاًّ منهما يريد أن يثبِت قدرته على حماية حلفائه¹. وتفاديًا لأيِّ مُشكِـل أقنعهم محمّدٌ ولعلّه فرَض عليهم بأن يُفرد لهم حَكَمًا من بينهم. وحين وافقوا، عيّن سعد بن معاذ لهذه المهمّة. واستنادًا إلى مُعاملته السَّابِقة كان متأكّدًا من أن الحُكْم سيكون قاسيًّا وموافقًا لانتظاراته، ولم يكن هناك احتمال كبير أن يتولّى التَّحكيم سعد².

أمّا سعد فانتظر، قبل أن يصدع بالحكم، التزام الجميع بما سيقرّر. وحين كان له ما أراد أصدر، الأمر بأن يُقتل مقاتلتهم وتُسبى نساؤهم وذرايرهم وتتخذ مقدراتهم غنيمة. وقد استحسّن محمّد هذا الحُكْم، بل رأى فسها حكما ربّانيًّا " لقد حكمت عليهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة "3.

والنقطة الأخيرة التي تبدو مهمّة في آراء المستشرقين، هي الموقف من مذبحه بني قريظة. فنسك (A. Wensinck) يذهب إلى أنّ القول بوحشيّة محمد ودمويّته حجة ضعيفة إذا ما رُمنا رصد سمات شخصيَّته. فالرجل بدا في بعض الأحيان متسامحًا، والحجّة على ذلك سلوكه يوم فتح مكّة. ويعتقد فنسك (A. Wensinck) أنّ ما يُفسِّر قسوتَه في حالة قريظة أنّهم جعلوه يعيش رعبًا طوال فترة الحصار. إضافة إلى أنّ ترجيلهم يمكن أن يُمثّل تهديدًا مُباشريًّا له إذا اتَّحدوا مع خيبر المنيعه والقويّة. لقد أراد محمد بذبح مُقاتلة بني قريظة أن يضع حدًّا نهائيًّا للخطر اليهودي في المدينة⁴. ويستنتج فنسك (A. Wensinck) أنّه " بإبعاد بني قريظة آخر القبائل اليهودية في المدينة، قد حقق محمّد هدفه الأوّل، فقد أصبحت المدينة كيانًا لا يُستهان به. والآن انطلقت مسيرة الاستيلاء على الجزيرة العربيّة، فكانت الرحلة إلى الحديبية في السّنة السّادسة للهجرة هي البداية "5.

تبدو آراء فنسك (A. Wensinck) ونيوبي (G.D. Newby) موضوعيّة إلا أنّها تتضمّن ما يُشير إلى إدانة محمّد. من ذلك أنّ فنسك (A. Wensinck) ينعت اليهود الذين حَكَم عليهم سعد بن معاذ بالموت بالبؤساء المساكين، إضافة إلى كونه يوكّد أنّ مرجع النّظر في إبادة بني قريظة هو محمّد ذلك أنّ اختياره لسعد كان أمرًا مدروسًا. وهذا الرّأي نلفيه في قراءة نيوبي (G.D. Newby) للمسألة. لكن واط

¹D.G. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, pp 90-91.

² A. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p91.

³ انظر الواقدي، المغازي، ج2، ص 512. / ابن هشام، السيرة النبويّة، ج3، ص190. / ابن سعد، الطبقات، ج2، ص58.

⁴A. Wensinck, , *Muhammad and the Jews of Medina* , p127

⁵ "With Quray Zah the last Jewish clan importance disappeared from muhammed had attained his first objective, Medina had become an entity to be reckoned with. Now the conquest of Arabia lay a head of which the expedition to al Hudaybiyah in 6 A.H. was the beginning" Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, p127.

(M. Watt) الذي يبدو مُتَحَفِظًا دائِمًا، فلم ينتقد اختيار مُحَمَّدٍ لِسَعْدٍ، بل أشار إلى أَنَّ مُحَمَّدًا نزل عند رغبة الأوس في الشفاعة لليهود. ولم يذكر شأنه شأن فنسنك (A.Wensinck) قسوة الحُكْم، بل لم يجعل منه سمة لمحمد أو دليلاً على انتهاجه سياسة مُعَادِيَةِ لليهود¹. غير أَنَّ هذه الآراء، رغم وجاهتها، تنطوي على بعض مواطن التّهافت. فالقول، مثلاً، إِنَّ الدليل على تسامح مُحَمَّدٍ هو أَنَّ اليهود لم يُطْرَدُوا إلا في عهده، أمر لا يمكن قبوله لأنَّ مُحَمَّدًا لم يكن يتعامل مع المسألة بمنطق عاطفيٍّ وإنما بمنطق عقلائيٍّ سرعان ما يتحوّل إلى وحي، فما يراه معقولاً يخدم رؤيته بوصفه سياسياً ونبياً يُنجزه على النَّحو الأكمل. وحتى إن أخذنا بما تردّد في بعض المصادر بأنَّ اليهود لم يُطْرَدُوا جميعاً من المدينة، فإنّه ليس ثمة مجال للشكّ في أَنَّ أغلبهم غادروا أو قُتلوا.

إنَّ ما يرفضه الباحث المُسلم القابع في دائرة التّبرير، أن يكون مُحَمَّدٌ قد خطّط لتصفية اليهود، والمثّل في ذلك أحمد فارس الجميل الذي، رغم اطلاعه الواسع على المصادر الإسلامية والدراسات الاستشراقية، لم يبرح موقع التّبرير والتّمجيد. صحيح أنّه أصاب في تتبّعه لتناقضات المستشرقين، بيد أنّه لم يأت بجديد في سعيه لإدانة اليهود إدانة مطلقة². وفي هذا الصّدّد يمكن فهم موقف عبد الرحمان

¹ ينخرط رأي واط في إطار القراءات التي ترى أَنَّ مُحَمَّدًا اتّبع منطق عصره في صراعه مع اليهود، ومن هذه القراءات نذكر موقف غابريالي، فقد بيّن أَنَّ قريظة تعرّضت إلى مذبحه وحشية قُتل فيها ستة منه يهودي، وقد واجه الموت بشجاعة وشهامة. ورغم نعتة المذبح بهذه الصفة فإن غابريالي يشير إلى أَنَّ مُحَمَّدًا عامل اليهود بمنطق عصره.

Fransesco Gbrieli, *Muhammad and the Conquests of Islam*, p75.

وهذا الموقف نُفِيهِه أيضاً عند كارين أرمسترونغ، فقد بيّنت التي أَنَّ ما قام به مُحَمَّدٌ مع يهود بني قريظة يبدو لنا قاسياً اليوم، لكنّه كان مألوفاً حينها، ولم يكن ذُبْحُه لسبعمائة يهودي نابغاً من قناعة دينية أو عرقية بل كان قناعة سياسية. (كارين أرمسترونغ، مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نبيّ لزماننا، ترجمة فاتن الزلبناني، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2008، ص 149-150)

² محمد فارس الجميل، النبي صلى الله عليه وسلم ويهود المدينة: دراسة تحليلية لعلاقة الرسول صلى الله عليه وسلم بيهود المدينة ومواقف المستشرقين منها، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 2002. وفي هذا السياق تدرج قراء نور الدين بولحية في كتابه " مجزرة بني قريظة " إذ قدّم مجموعة من الاعتراضات التي تدلّ على أَنَّ رواية مجزرة بني قريظة فيها الكثير من التّلفيق، مبيّناً أنها تفضي إلى تكوين صورة لليهود ولمحمد تخالف ما ورد في القرآن والصّحيح من الأحاديث، فمحمد الذي عُرف بتسامحه ورفعة أخلاقه ودعوته المُستجابة قدّمته الرواية بسبب اليهود، وهو أيضاً شهواني يطلب يد ریحانة بعد يوم دلم، فضلاً عن كونه عاجز عن معالجة سعد بن معاذ في حين استجاب الله لدعائه إذ مكّنه من بني قريظة. وفي المقابل، تقدّم هذه الرواية لليهود في صورة نموذجية، فعوامهم لا ذنب لهم في الخيانة، ورغم ذلك ثبّتوا على دينهم، وقياداتهم تنصحهم باتّباع دين محمد. وقد وردت هذه الصورة، حسب رأي الباحث، بعيدة عن المنصوّر القرآني لليهود إذ نُفِيهِم مُتمسّكين بالحياة مثلما أَنَّ أغلب قياداتهم وأخبارهم وقفوا حاجزاً منيعاً أمام دعوة مُحَمَّدٍ. ويعزو نور الدين بولحية هذا التّلفيق إلى أسباب سياسية واجتماعية. أمّا السياسية، فتتمثّل في تدخّل السّاسة في تدوين السّيرة وتشجيعهم على الوضع والتدليس. في حين أَنَّ الأسباب الاجتماعية، تتصل بسعي بعض الرّواة إلى تعظيم أسلافهم مثل سيف بن عمر. ويؤكد الباحث، من خلال حشد كبير من الأدلّة مُستمدّة من القرآن والسّنة، أَنَّ رواية بني قريظة رُوِيَتْ بشكل يتناقض مع القرآن وقيمه، داعياً إلى مُحَاكَمَة السّيرة على هدي القرآن. والواقع أَنَّ دراسة نور الدين بولحية تعتمد مصادرة تتمثّل في عدّ القرآن الصخرة الصلبة التي يجب التّعويل عليها في دراسة السّيرة. ورغم أن بحثه مفيد في تنوير العقل الإسلامي، فإنّه من النّاحية العلمية يعدّ انتقائياً لأنّ القول بمصادرتة ورفض درس القرآن بوصفه نصّاً تتشكّل في أفق تاريخيٍّ مخصوص من شأنه أن يلجم عقل الباحث عن التّفكير. إنَّ ما أخرج نور الدين بولحية هو اعتماد هذه الرواية مثلاً اقتدى به الإرهابيون لتبرير دمويتهم، والمستشرقون لإدانة الإسلام ونيّيه والتشجيع عليهم. (نور الدين بولحية، مجزرة بني قريظة، بين القيم القرآنية والتدليس التاريخي، مؤسسة عرفان للثقافة الإسلامية، ط1، 2018).

بدوي وما تضمّنه من تهافت في الردّ على المستشرقين، ذلك أنّه اعتمد في دفاعه منهجًا انتقائيًا حتّى أنّنا نراه مرّة يحكم بالحُكم والبلاهة على مُستشرقٍ ما، إذا ما تأوّل الإسلام تأويلًا يخالف النّظرة المثاليّة والتّمجيدية للإسلام، ويحكم عليه مرّة أخرى بالموضوعيّة، إذا كرّس ولو جزءًا من هذه النّظرة. ولئن كان تظنّنه على مواقف "المستشرقين" القدامى أي في العصر الوسيط مقبولاً، فإنّ تشنيعه على المعاصرين منهم فيه الكثير من التّهافت. وتستقيم قراءة عبد الرحمان بدوي لمهلكة بني قريظة دليلاً على العلاقة العُصابيّة بين الباحث ومُعتقده وتراثه بصفة عامّة، رغم وجاهتها في أحيان عديدة. لقد عدّ بدوي حكم سعد بن معاذ نزيهاً، ولم يكن للنبيّ أي مسؤولية فيه، لأنّ صاحبه قاله على رؤوس الأشهاد من ممثلي المُهاجرين والأنصار ومن بينهم الأوس الذين دافعوا عن يهود قريظة بوصفهم مواليّ لهم. وعدّ المهلكة التي كانت قاسية مُبرّرة سياسياً نظراً إلى الخطر الذي شكّلته قريظة بتحالفها مع الأحزاب الذين قدّموا لاستنصال شأفة محمّد والإسلام. وقد صاغ بدوي رؤيته للمهلكة منتقداً آراء كل من كيتاني (L.Kaitani) ومكسيم رودنسون (M.Rodinson)، مُعرضاً عن ذكر أيّة تفاصيل عن المذبحة أي مشهد قتل محمد ليهود بني قريظة. وإن أفلح بدوي في في الانتقاص من قيمة آراء المستشرقين، فإنّه لم يجد الحجج المقنعة بتبرئة محمّد من شبهة القسوة والغلظة في تعامله مع اليهود¹.

¹ راجع في هذا الصّدّد، عبد الرّحمان بدوي، دفاع عن محمّد صلّى الله عليه وسلم ضدّ المُنتقِصين من قدره، ترجمة

خاتمة الفصل:

تناولنا في هذا الفصل حلقتين مركبتين في سلسلة الصراع بين محمد واليهود: تتصل الأولى بسياسة الاغتيال، أما الثانية فترتبط بإهلاك بني قريظة.

تدبرنا سياسة الاغتيال في المصادر الإسلامية، فتبيننا أنها حاولت أن تجد المبررات التي دفعت محمدًا إلى هذا الفعل العنيف. ورغم الاختلافات الجزئية بين هذه المصادر، فقد أكدت أن الشخصيات التي أُغتيلت مثلت خطرًا على حياة محمد وعلى دعوته، وأكدت أن الانتصار المعجز في بدر قد مكّنه من تكوين جماعة أمنية مُستعدة لِحمايته من أعدائه، وكان رأس هذه الجماعة سعد بن معاذ. وأدرنا كذلك أن محمدًا قد تابع هذه الاغتيالات، فأوعز ببعضها وبارك بعضها.

أما غزوة بني قريظة، فقد وردت في المصادر الإسلامية التي انتخبناها مُفصلة. وقد تضمنت العوامل التي أحوجت محمدًا إلى تصفية قريظة، وأهمها العامل الديني، فالله هو الذي أمره بالسَّير إليهم، مثلما أن إصرارهم على إنكار نبوته مُكابرة وحسدًا، كانت من الأسباب التي أودت بهم إلى الهلاك.

ويتجلى العامل السياسي في خيانة قريظة لمحمد. فقد نقضوا عهده تحت تأثير حُيي بن أخطب. فكان أن عاش محمد ارتباكًا شديدًا في هذه الغزوة. ولولا حنكته السياسية وموهبته العسكرية ولحمة جماعته لكان القضاء على دعوته أمرًا مُؤكَّدًا.

وتذكر هذه المصادر أن المواجهة لم تكن شديدة باستثناء المشادات الكلامية وبعض الترشق بالحجارة، لذلك كان الاستسلام والنزول على حُكم محمد دون قيد أو شرط. وهناك تفاصيل مُهمّة تُشير إلى أن يهود قريظة رغبوا في أن يُعاملوا مُعاملة نظيرهم؛ فينقاع والنَّصير. ولكنَّ محمدًا كان حاسمًا. وحتى حين أخرجته تدخل الأوس في الأمر، فإنّه عرض على اليهود اختيار شخصية يرضونها من بين حلفائهم. فكان سعد بن معاذ حُكمًا، ففضى بتصفية قريظة وبارك محمد ذلك عاذاً إياه حُكمًا من الله. ثمّ تمت تصفيتهم في مشهد مُريع، وتمّ اقتسام ثروتهم.

وبغض النظر عن البعد التبريري والتَّمجيدِي لهذه المصادر، فإنَّ مسار الأحداث، إذا ما حذفنا منه بعض التلفيق، يبدو منطقيًا. فقد كان اليهود مترددين طوال معركة الخندق. وقد شكّل ذلك رغبًا لمحمد حتى أنه لم يعد بإمكانه التَّسامح معهم.

أما تحكيم سعد، فإنَّ الأحداث المتعلقة به غير متجانسة، فقد عُرف عن سعد عداءه لقریظة ولا يمكن لليهود أو الأوس أن يرضوا به حكماً. والأرجح أنه فُرض على الفريقين. فاليهود كانوا حلقة ضعيفة حينها. ولم يكن بإمكان الأوس إلا الموافقة تجنباً لآتهامهم بالتصلُّ من الرابطة الدینیة. وفي آخر المطاف بقي اليهود مُتردِّدين كعادتهم، ولم يستوعبوا دروس الماضي في المواجهة. وكان محمد كعادته حاسماً.

درس المستشرقون الاغتيالات وتصفية قریظة بقدر غير قليل من الموضوعية، مثل واط (M. Watt) وفرنسك (A. Wensinck) ونيوبي (G.D. Newby)، إذ حاولوا أن يتدبروا بالعودة إلى كُتب السيرة دوافع محمد الحقيقية لهذه الأفعال العنيفة. فقد ذهب فرنسك (A. Wensinck) إلى أن أعمال محمد كانت مبنية على تخطيط مُسبق للتخلص من اليهود، وأكد أن كتب السيرة اجتهدت في تبرير أعمال محمد الشنيعة وجعلها ربانية. أما واط (M. Watt)، فبيّن في أكثر من موضع أن محمداً كان يتصرّف وفق ما تقتضيه الظروف وأنه كان يراعي الروابط القبليّة في أحكامه على اليهود فرادى وجماعات. في حين أن نيوبي (G.D. Newby) عدّ الاغتيالات فاتحة حملة إرهابية على المعارضة اليهودية¹.

وإن لم يختلف المستشرقون في أن تصرّفات محمد كانت بشريّة، فإنهم قد عمّقوا النقاش حول تصفية بني قریظة، فنفى بركات (B. Ahmad) وعرفات (W.N. Arafat) أمر المذبحة في حين أكّدها قسطنطين (M.J. Kister) مستنداً إلى حُجج من السيرة والقرآن، ورأى أنها وقعت بالتفاصيل التي ذكرها ابن إسحاق (ت 151هـ) وبيّن أنها موجودة في أقدم المصادر، وأنها عدت سابقة فقهية.

ورغم أن واط (M. Watt) وفرنسك (A. Wensinck) ونيوبي (G.D. Newby) قاربوا مذبحة بني قریظة مقارنة عقلانية، فإنهم لمحووا إلى إدانة محمد، ولكنهم لم يُدرِكوا شطط بعض المستشرقين الذين اتهموا النبي بالدموية مُعتمدين منطقاً يقوم على الإسقاط ومحاكمة الماضي بعقلية الحاضر.

صحيح أن محمداً كان عنيفاً مع اليهود، ولكن ذلك لا يُعدُّ جريمة، فقد واجههم باليات عصره، ولم يكن العنف اختياراً بل فرضية توقّعتها منذ قدومه إلى يثرب. فقد أدرك أن صراعه مع اليهود كان صراع وجود لا سيّما حين تأكّد من أنهم يرفضون نبوته رفضاً مبدئياً. وكان، كلّما توطدت أركان الحكم السياسيّ الثيوقراطي الذي أسسه، ازداد عنفاً، لأنّ المُحدّد في مسار الأحداث لم يعد الرابطة القبليّة وإنما الإيديولوجيا الناشئة.

¹D.G. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p 59.

لقد كان الصّراع بين رؤيتين دينيتين: الأولى تظهر والأخرى تأفل. وفي هذا أفق هذا المخاض، تشكّل في الإسلام بوصفه ديناً مُميّزًا يقوم على دوغما (Dogma) ملة إبراهيم. وتبدّت صورة محمّد السّياسيّ والمحارب القادر على استيعاب الواقع وتناقضاته، في حين بدأ اليهود متردّين غير قادرين على تمثّل التّغيير النّوعيّ الذي طرأ على يثرب.

فالمسألة، إذن، لا علاقة لها بإدانة طرف أو تبرئته في هذا الصّراع، وإنما ترتبط بتمثّل الصّراع بين محمد واليهود في أفق موضوعيّ، وتبقى كلّ قراءة في غياب توفّر أدلّة أثرية دقيقة مجرد اجتهاد فضله يكمن في زعزعة الفهم النّمطيّ لهذا الصّراع.

خاتمة الباب الثالث

لم تكن معركة بني قينقاع بالهينة، فقد جسدت سلوك محمد العنيف مع اليهود وكرست صورته بوصفه محارباً. فبعد انتصار بدر المعجز، لم يعد بإمكان محمد الصبر على اليهود، ولم يكن المسير إلى بني قينقاع انطباعياً، بل كان مدروساً لأنهم كانوا الأقرب منه، ومن ثم هم الأقدر على مراقبته ومناكفته في كل حين، وهم أيضاً حلفاء للخزرج الذين دخلوا جميعاً إلى الإسلام ما عدا عمرو بن عوف ولازموا مواقع التردد، وبأثوا أضعف من أن يُقرأ لهم أي حساب. وكان التوجه إلى بني قينقاع مفيداً من الناحية الاقتصادية، فالمهاجرون الذين يعيشون ظروفًا صعبة، ولم تُتخ لهم فرصة اكتساب الرزق، فتح لهم إجماع بني قينقاع والاستحواذ على مقدراتهم أبواباً من شأنها أن تقلل من حالة اليأس التي هم عليها.

لقد حقق محمد أولى الخطوات المهمة لتطهير المدينة من اليهود ومن ثم توحيدها استعداداً للمواجهة الكبرى مع العدو الخارجي: قريش. بيد أن اليهود، رغم هذه الخطوة التي بينت صرامة محمد لم يكفوا عن المعارضة، فقد حاولوا بين بدر وأحد أن يحرضوا أهل المدينة على الدين الجديد، وذلك لإرباكه والتقليل من قيمة إنجازاته. ويبدو أن كعباً بن الأشرف بانتسابه إلى اليهود من جهة أمه النصيرية كان أكثر الشخصيات عداً لمحمد، غير أن رد فعل محمد كان عنيفاً لإرهاب الجميع، سواء كانوا ممن يقفون على الصفة الأخرى من مشروعه أو ممن لم يبرحوا مواقع التردد والنفاق، فكان مصير كل من أساء إليه ولأتباعه القتل. ولعلّه من المنطقي افتراض تشكل مجموعة من الأنصار قصد تنفيذ هذه الاغتيالات. وفعلًا تم قتل عصماء بنت مروان وأبا عفاك وكعباً في مشاهد مريعة. ورغم أن كتب السيرة لم تذكر أن محمدًا خطط لهذه الاغتيالات، تُوجد إشارات تشجع على هذا التأويل. فمحمد مثلاً أشار على محمد بن مسلمة بأن يأخذ مشورة سعد بن معاذ، وتابع أيضاً مقتل كعب بن الأشرف. وكان في كل مرة يُنفذ فيه اغتيال ما، يبارك هذا العمل.

ولئن كان مقتل عصماء بنت مروان وأبي عفاك لأسباب سياسية، فإن تصفية ابن الأشرف جمعت بين السياسي والاقتصادي. ذلك أن محمدًا أراد أن يُقيم سوقاً على أرض كعب، فرفض كعب ذلك. ويبقى للأسباب الدينية تأثيرها الجلي في الأحداث، فقد وهبت معركة بدر قوة كبيرة لمحمد جعلته غير قادر على تحمّل وجود من سخرُوا منه وعبرُوا له عن رفضهم المبدئي لنبوته. وجاءت معركة بني النصير بعد اختبار أحد القاسي. فقد كان محمد مُطالباً برّد الاعتبار إلى نفسه وإلى جماعته، فاستغلّ أول فرصة أُتيحت له حتى يحمي ظهره من أشد القبائل اليهودية استنثاراً بالثروة والشرف. وتمثلت هذه الفرصة في توفر الظروف الملائمة لاتهامهم بالتآمر على حياته، فحاصرهم ورؤّعهم

بإحراق نخلهم، فاستسلموا ورَحَلُوا دون رجعة. وقد استفاد محمد من ثروتهم الفلاحية. ولا شك في أنها حلت جزءًا من المشاكل الاقتصادية التي يُعانيها أتباعه ووقرت غدة وعتادًا لمواجهة لاحقة.

أما في ما يخص بني قريظة، فقد استغل محمد نجاته من جيش الأحزاب ليهاجم آخر قلاع اليهود وأكثرهم عدا له. ورغم أنهم لم يحاربوا زمن الخندق ما عدا بعض المناوشات الناتجة عن ترددهم، فإنه قد سار إليهم وحاصرهم حتى استسلموا دون قيد أو شرط، ثم حكّم أحد أكثر المتحمسين لدعوته والمُعادين لهم في أمرهم سعد بن معاذ، فكان الهلاك مصير مقاتلتهم والسبي مآل نساءهم وذراريهم، وقُسمت مقدراتهم بين المسلمين. وكان قتلهم في مشهد استعراضي من شأنه أن يزرع الرعب في قلوب أعدائه الداخليين والخارجيين.

وبهذا الانتصار الحاسم تمكّن محمد من توحيد المدينة، ولم يبق له إلا مواجهة عدوه الخارجي، فكان صلح الحديبية تحييدًا لقريش قبل تجاوز حصون خيبر التي استقرّ فيها سادة بني النضير، وفيها كانت مؤامراتهم ضده. ثم بعد أن تراكمت الثروة في معسكر المسلمين واقتنعت أغلب القبائل بقوة محمد، كانت مكة في المتناول.

لقد اعتمد محمد خطة دقيقة في صراعه مع اليهود، فكلما جُهزت له قوة مستنيرة هاجمهم. وتقدم بخطوات ثابتة نحو تطهير المدينة من الذين يتربصون به الدوائر. وكان في كل معاركة واعيًا بما عليه اليهود من تفرقة وتردد و"انتظارية" مثلما كان عارفًا بعداء بني قيلة لهم وخاصة الخزرج. وكان في كل انتصار يرقق حبل الروابط القبليّة ويمتّن حبل الرابطة الدينيّة.

على أنّ كُتُب السيرة قد كشفت عن صورة غير واضحة لليهود، فهم في الآن ذاته أقوىاء يتحدّون محمدًا مثلما هو الشأن بالنسبة إلى بني قينقاع بل إنهم خيروا القتال وأبْلُوا البلاء الحسن في المعارك التي دارت رحاها بين بني قيلة، وهم كذلك ضعفاء يستسلمون بسرعة دون أية مقاومة فعلية. وحتى صفة الذكاء والفتنة الملازمة لهم بدت غائبة إذ لم يتعضّوا من أيّ درس من الدروس. فمنتهى اجتهادهم في صراعهم مع محمد كان التحصن بالحصون ثم النزول عند حكم قائد المسلمين. ونُفِي عدم الوضوح أيضًا في صورة محمد، فهو من ناحية مُتسامح، ومن ناحية أخرى يبدو قاسيًا، إذ لم يجد من حرج في معاينة مقتل عدد كبير من اليهود دون أن يعتريه أيّ إحساس بالذنب. وقد حاولت كُتُب السيرة تبرئة ساحة محمد. فما أتاه من أعمال أثناء صراعه مع اليهود كان مُبرّرًا دينيًا. فالقبائل اليهودية الكبرى أنكرت نبوته على صدقها. ولهذه الأعمال شرعية سياسية أيضا لأن اليهود خائوا النبي وطعنوه في الظهر. بيد أنّ الأحداث مثلما أخرجتها كُتُب السيرة، حين نختبرها من الداخل، نتبين ما فيها من بُعد "ميتاتاريخي".

إنَّه من المعقول أن يتأمَّر اليهود على محمَّد، وكذلك من المنتظر أن يردَّ النَّبِيُّ بعنف، فالصِّراع ليس هيئًا، إنَّه صراع وجود. فالواقع الاقتصادي والسياسي والثقافي في المدينة كان يتَّجه نحو بقاء الطرف الأقوى في الصِّراع. وكان محمَّد بنفَاذ بصيرته وإيمانه العميق بنبوته الأجدر بالانتصار. أمَّا اليهود فقد خسروا معاركهم مع محمَّد لِنَشْتُهُم وعدم تمثُّلهم للحظة التَّاريخية الفارقة التي دار فيها صراعهم مع النَّبِيِّ.

قامت مواقف فنسنك (A. Wensinck) وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) من سلوك محمَّد العنيف تجاه اليهود، رغم ما فيها من تلميحات تُدين النَّبِيَّ، على قراءة موضوعية لِمَا حدث، إذ بيَّنت أنَّ عَنف محمَّد مع اليهود وخاصة في معركته مع بني قريظة كان مُبرَّرًا سياسيًا. ولقد تميَّز فنسنك (A. Wensinck) على وواط (M. Watt) ونيوبي (G.D. Newby) بدرسه الدقيق للروايات المُتعلِّقة بالصِّراع بين محمَّد واليهود في المصادر الإسلامية.

أمَّا قسطن (M. Kister)، فقد قدَّم حُجُجًا مُفحِّمةً تدلُّ على وقوع مذبحه بني قريظة مُبطلًا بذلك مقالة المشكِّكين في وقوعها. ولعلَّه يروم من إثبات هذه المذبحه التأكيد على عنف محمَّد تجاه اليهود، منخرطًا بذلك في تقليد استشراقيٍّ وسَم سلوك النَّبِيِّ مع اليهود بالوحشية والدموية.

إنَّ المسألة، في مُجملها، مسارٌ كامل قطعهُ محمَّد في تعامله مع اليهود، فقد حاول استمالتهم. وحين تأكَّد من رفضهم المبدئيِّ له، أبدع عقيدة "ملة إبراهيم" فكانت القطيعة وكان التَّمايز. ولمَّا كان انتصار بدر المُعجز، غيَّر محمَّد سياسته مع اليهود، فلم تُعد الكلمة هي طريقة المُواجهة وحسب وإنما السيف أيضًا. وقد أدار هذه السياسة باقتدار كبير مكَّنه من إدراك جميع أهدافه، وأبرزها تطهير المدينة ممَّن لا تليين عداوتهم له.

إذن ليس في الأمر إدانة لمحمَّد أو لليهود، لأنَّ الصِّراع كان صراع وجود. وقد استعمل كُلَّ طرف ما لديَّه من مواهب. وكان النَّصر حليف القوَّة النَّاشئة. ويُفهم مسار هذا الصِّراع من منطلقات موضوعية بعيدة عن الإيديولوجيا ومزلقها.

الخاتمة العامّة

لقد جعلنا، لكلِّ فصلٍ وبابٍ في البحث، خاتمةً حوصلنا فيها ما توصلنا إليه من استنتاجات وهو ما أُلجأنا إلى التكرار على ما فيه من فائدة في توضيح الخيط الناظم للعمل. ولنكون أكثر نجاعة حاصرنا في الخاتمة العامّة النتائج المهمّة التي يمكن استخلاصها من البحث برمته، أتبعنا هذه النتائج بتحديد آفاقه. وقد أدرجنا هذه النتائج في مستويين: الأول يتعلّق بالمصادر. والثاني يتصل بالعلاقة بين محمّد واليهود. ويرتبط المستوى الأول بالمصادر الإسلاميّة، من جهة وبالمصادر الاستشراقية من جهة أخرى.

جاءت المصادر الإسلاميّة التي أرخت لعلاقة محمّد باليهود في المدينة تبريرية وتمجيدية. وقد جعلها هذا المنحى تتضمّن مجموعة من المفارقات، لعلّ أبرزها ما كان منها متعلّقاً باليهود. فهُم في هذه المصادر يعرفون أنّ محمّداً نبيّاً بشرت به كتبهم وفي الآن ذاته ينكرونها. ولا تقدّم كتب السيرة أسباباً موضوعية لهذا الإنكار، بل تُشدّد على أنّ هذا الموقف نفسيّ وأخلاقيّ. فالحسد والمكابرة كانا وراء عدم إيمان اليهود بمحمّد نبيّاً. وتتبدّى المفارقة الثّانية في أنّ اليهود مثلما تُقدّمهم هذه المصادر أهلّ خيانة وغدر ولكنهم يثبتون على دينهم حتّى إنهم اختاروا الرّحيل والموت ذبحاً على أن يتبّعوا محمّداً. ومن المفارقات نذكر أيضاً عدّ كتب السيرة اليهود ذوي بأس وشدة في الحرب من ناحية، وسرد وقائع استسلامهم دون مقاومة تقريباً من ناحية أخرى. أمّا الطّائفة الأخرى من المفارقات فموضوعها محمّد والإسلام. ذلك أنّ مصنّفات السيرة تُقدّم النّبيّ حاملاً للقيم النّبيلة المختلفة وفي الوقت نفسه تنقل عنه ردود فعل عنيفة تابعها أو أشرف عليها تجاه اليهود مثلما هو الشّأن بالنّسبة إلى الاغتيالات ومذبحة بني قريظة. وتتبدّى المفارقة الموصولة بالإسلام عموماً في كونه يعترف باليهودية وينكر اليهود.

غير أنّ هذه المفارقات تبدو مخفية خلف حشدٍ من التّبريرات والإسقاطات. وليس من الغرابة في شيء أنّ تُكّس كتب السيرة الحُجج التي تؤكّد نبوة محمّد، وتُبرّر أفعاله العنيفة لِنكشاف، فضلاً عن أنّها نشأت في وسط جدليّ، أنّ حرجاً ما يعنّري أصحابها تجاه مثل هذه المواضيع.

وقد توصلنا إلى أنّ السرد السيريّ للعلاقة بين محمّد واليهود وما تضمّنه من مفارقات ناتجة عن تشكّل هذا السرد في محاضن معرفيّة وسياسيّة مخصوصة، من شأنه أن يحلّ الباحث على النّظر في التّاريخيّ الثّاوي بين ثنايا هذه المفارقات. ولا يمكن الظّفر بقراءة موضوعيّة للعلاقة بين محمّد واليهود بمجرد التّشكيك في هذه المصادر وإتّما بالسّعي إلى تتبّع المسار الذي قطعته محمّد منذ بيعتي

العقبة إلى انتصابه نبياً وقائداً مُظفراً. ومثل هذا المطلب لا يمكن أن يتحقق ما لم يتدبر الباحث السياقات التي احتضنت "المغامرة المحمدية".

إنّ التشكيك في مصادر السيرة صار مُصادرة من مصادرات الفكر الاستشراقي التقليديّة. بيد أنّ المشكل أعمق من مجرد الطعن في هذه المصادر بصفة عامّة، لأنّها بكلّ وضوح تمثّل لاحقاً لما حدث في القرن السابع، أو لأنّ أصحابها خضعوا في كتابتها إلى إكراهات سياسيّة ومذهبيّة ناهيك عن تأثرها بالجدل الدنيّ المُختلّم حينها. ولما كان السرد السيريّ يتداخل فيه الأدبيّ والدنيّ والعجائبيّ فإنّ ما هو " إيديولوجي " يطفو على السطح بمجرد النّظر في مسار الأحداث ومقارنة الروايات بعضها ببعض، حينها يمكن أن نظفر بالقاع التّاريخيّ والفكريّ لهذه المصادر. ولما كانت العلاقة بين محمّد واليهود ذات حساسيّة في المتخيل الإسلاميّ، وأنّ جزءاً كبيراً من تفاصيلها رواه أبناء اليهود، فإنّ التّعويل على المنهج الذي قدّمناه يصبح ناجعاً في بناء مُتصوّر موضوعيّ لهذه العلاقة.

أما الجهة الثّانية من التّناجح، فتخصّ المصادر الاستشراقيّة. فقد تمكّنت من إرساء قراءات تمثّلت علاقة محمّد في أفق مُغاير. إلاّ أنّه، رغم جرأتها، بقيت مشدودة بخيط دقيق رفيع إلى مُصادرات الاستشراق التقليديّ الفائلة بعدم أصالة الإسلام وبعدها محمّد لليهود وعُنفه غير المُبرّر تجاههم. لكنّها في كلّ الأحوال خلّلت الفهم النّمطيّ لهذه العلاقة عند المسلم. ولا يعود هذا التّصوّر إلى المسافة التي تفصلهم عن الإسلام وإنّما إلى استئناسهم بالفكر النّقديّ في تدبّر الظّاهرة الدّينيّة وإلى استفادتهم من علم الأديان المقارن والعلوم الإنسانيّة المُختلفة. وجاءت أعمالهم مفيدة في تحديد السياق الذي انتظم العلاقة بين محمّد واليهود في يثرب، وهو ما مكّنا من تبيين مسائل مهمّة تتصل باليهوديّة التي جادلها محمّد وبنى على أنقاضها دعامة دينه الجديد، وبتحديد صورتيّ النّبّيّ واليهود في خضم الصّراع الذي دار بين الطّرفين.

إلاّ أنّ هذه المصادر لم تهتمّ بالعلاقة بين محمّد واليهود من منظور شامل وإنّما أدرجتها بوصفها حلقة من حلقات سيرته. وحتى من أفرد بحثاً خاصّاً بهذه العلاقة، فإنّه لم يدقق القول في السياق الذي جعل العلاقة بين محمّد واليهود تسيير في مسار دون آخر.

وإذا كانت المصادر الإسلاميّة في مسار احتجاجها على صدق نبوّة محمّد قد أنطقت اليهود بقناعات النّبّيّ وحاولت في فصول المعارك المُختلفة أن تبرّر عُنف محمّد دينياً وسياسياً، فإنّ المصادر الاستشراقيّة قد ثابرت في إقصاء " السّماء " في تناولها للعلاقة بين محمّد واليهود قصد إدراك قراءة موضوعيّة. وهذا المنطق له ما يبرّره لأنّه إذا خضعنا لمقتضيات الدّين وإكراهاته

نكف عن البحث. على أننا يمكن أن نتجاوزَ هذه المُعضلة بفرضية ناجعة لا تقصي الوحي من درسنا للعلاقة بين محمد واليهود. ذلك أن النبي كان يبني مواقفه على قراءة منطقية للأحداث. وكل نتيجة يتوصل إليها تتحول إلى وحي. ووفق هذه الفرضية، فإن التبريرات الدينية للعنف المحمدي في كُتب السيرة لها خلفية منطقية. وهذه حجة قوية أخرى على أن كُتب السيرة إذا ما تعاملنا معها وفق المنهج الذي ذكرنا نظفر منها بمقاربة معقولة للعلاقة بين محمد واليهود.

وهذه الاستنتاجات المتعلقة بالمصادر نُفِيها في ثنايا العمل مثلما ندرکها من خلال المنهج الذي اعتمدها فيه. والواقع أن هذه الاستنتاجات تتعلق رأساً بأعمال المستشرقين الذين اتخذناهم مصادر في بحثنا، وتنسحب على عدد من المراجع التي حاورناها وناقشنا ما انطوت عليه من آراء.

ويدور المستوى الثاني من النتائج حول العلاقة بين محمد واليهود. ويمكن عرضها في ثلاث نقاط: أما الأولى فمضمونها أن الحضور اليهودي في يثرب كان عربياً، وأنهم اندمجوا في الثقافة المحلية مع الحفاظ على خصوصيتهم الدينية. ورجحنا أن تكون اليهودية التي عرفها اليهود في جانب كبير منها اليهودية التلمودية. ولم يكن الحضور اليهودي معزولاً عن التوازنات الإقليمية في المنطقة بل نُفِيهم مرتبطين بهذه التوازنات التي كان لها تأثير بعيد الغور في انقلاب موازين القوى في يثرب. فبعد أن كان اليهود في يثرب أصحاب نفوذ مادي بحكم نزولهم في الأراضي الخصبة وأصحاب نفوذ سياسي تبدى في تحكّمهم في مقاليد السلطة في يثرب، آوا إلى درجة أدنى. إذ تمكّن جيرانهم الذين جاؤوا في فترة لاحقة من اليمن من السيطرة على زمام الأمور سياسياً على الأقل، وبات اليهود في آخر المطاف يصطفون في المعارك التي درات بين الأوس والخزرج حلفاء للحيين. وتعدّ تفاصيل معركة بُعات دليلاً على ذلك. وقد آلت يثرب بعد هذه المعركة إلى حالة من الاحتقان لم تغد الحياة معها مُمكنة لا سيما أن النسيج العمراني بها كان مُعقداً، ولم يكن الظفر فيه بالأمن مسألة سهلة. في هذه الظروف هاجر محمد من مكة هارباً من أهله الذين ناصبوه العداة وجعلوا أمر استمراره في الدعوة عسيراً. ولما كانت العلاقة بين مكة والمدينة متينة، وكان محمد على وعي بالأوضاع في شبه الجزيرة العربية حتى أنه وضع دعوته على المحور الحبشي لما في ذلك من حرج لمكة، فإنه اختار أن تكون وجهته يثرب. وقد استقامت له في بيعتي العقبة معرفة مقبولة بالأوضاع في هذه الحاضرة لا سيما أن مبعوثه إليها مصعب بن عمير، الذي أدى مهمة دعوية وسياسية في آن معاً، قد مكّنه من معلومات مفيدة تخصّ المشهد السياسي والديني والاقتصادي. ولم يكن اختيار محمد ليثرب داراً للهجرة قراراً مُرتجلاً فهو يعلم أن أهلها كانوا مُهلين أكثر من غيرهم لقبول دعوته. أما عن اليهود، فإن معلوماته كانت بعيدة عن الاكتمال. ولقد افترضنا أن يكون لمحمد خطة منذ بيعتي العقبة لم تذكر كُتب السيرة تفاصيلها، لكن مسار الأحداث يؤكدها. ويتمثل الركن الأول من

هذه الخطة في استمالة اليهود. أمّا الركن الثاني منها، فَيَمْتَلُ في القطع معهم. بيد أن ذلك كان في شكل تخمينات سنتأكد في سياق الجدل معهم حال قدومه إلى يثرب. وتوصلنا إلى أنّ محمّداً في هذه المرحلة حاول بوصفه نبياً وحكماً أن يفرض السلم فكانت الصحيفة. ولم تتضمن هذه الوثيقة القبائل اليهودية الكبرى لأنها كانت كائنات سياسية مُستقلّة وإنّما تضمّنت المجموعات اليهودية الصّغيرة التي كانت تعيش بين ظهرائي عشائر الأوس والخزرج. ولم تكن هذه المجموعات، التي انتظمتها تجمّعات سكنية قائمة على أساس الأرض والمصلحة المشتركة لا على النسب، تنعم بالأمن بل كانت مُهدّدة. والأرجح أنّ محمّداً قد عقّد مُعاهدات مُنفردة مع كلّ قبيلة من القبائل اليهودية الكبرى. أمّا الأمة، فقد تضمّنت اليهود على قاعدة الأرض والدّفاع المُشترك والحرية الدينيّة. وبهذه الصحيفة التي عقدها محمّد بُعيد قدومه إلى يثرب وقرّ نوعاً من السلم لاسيّما أنّ التركيبة السكانية المُعقّدة انضاف إليها طارئ جديد؛ هم المهاجرون. وافترضنا أيضاً أنّ محمّداً قد استمال اليهود في البداية. ولما تأكّد من عدائهم المبدئيّ له، قطع معهم. وقد تكوّنت له في مسار الجدل معهم فكرة مكّنّه من التحرّر من اليهودية التي لم تر فيه نبياً لأنّه من أصل غير داوديّ. وهذه الفكرة الخلافة كانت عقيدة إبراهيم. ورأينا في هذا الصّد أنّ محمّداً استمدّ هذه العقيدة من الموروث الديني المُشترك في شمال الحجاز، لذلك كان لها تأثير بعيد المدى في نفوس العرب الذين طالما تأقّوا إلى الوحدة في ظلّ وضع إقليميّ عاشوا على هامشه. وقد أسهم ذلك في تشكّل ملابسات خوّلّت له تحقيق انتصار حاسم. هذا الانتصار هو بدر. وافترضنا أن تكون هذه المعركة بداية انتقال محمّد في مقارعة لليهود بالكلمة إلى مقارعة لهم بالسيف. ولا عرّو في ذلك فقد توطّدت مكانة محمّد في المدينة تدريجياً، وتمكّن من أن يرسم للعرب آفاقاً واسعة للظفر بالغنائم. ثم إنّ صورة محمّد القائد المُحارب، بدأت تتشكّل مع معركة بدر. وفعلاً توجه محمّد إلى القبائل اليهودية، فطرّد بني قينقاع وبني النضير ثم ذبح بني قريظة. وكان في مسار صراعه مع اليهود يعرّز الرابطة الدينية على حساب الرابطة القبليّة كلّما سنّحت الفرصة.

توصلنا إلى هذا الموجز لمسار العلاقة بين محمّد واليهود من خلال مُحاورة المصادر الإسلاميّة والمصادر الاستشراقية. ولم ندركه إلا بعد أن وضعنا محاور لانتظام هذه العلاقة.

أمّا النقطة الثانية، فنتعلّق بصورتني محمّد واليهود. لقد كان محمّد حاسماً في جدله الدينيّ مثلما هو الأمر في صراعه السياسيّ والعسكريّ. فقد استفاد من عقيدة الكتاب عند اليهود ومن تمثله للذهنية العربية، واستثمر معرفته بالحجج المُعادية لليهودية المُنتشرة في الأوساط المسيحية، ولم يُفتّه أن يستوعب حجج طائفة يهودية قليلة العدد افترضنا أنّها ذات ملامح ما قبل قرآنية، فتمكّن بذلك من إبداع عقيدة إبراهيم التي حرّرتّه من اليهودية وجعلته يتخلّى عن استمالة اليهود مُشرّعاً لمُخالفاتهم.

وكان محمد أيضًا حاسمًا في صراعه العسكري، يدعم النصر بنصرٍ آخر، ويحوّل الهزيمة إلى نصر، في إطار المراوحة بين محورين للصراع: الأول داخلي، والثاني خارجي. أما صراعه مع اليهود، فقد قام على معرفة بعداء بني قيلة وخصوصًا الخزرج لليهود، وعلى إلمامٍ بالعلاقات الهشّة بين اليهود أنفسهم. ورغم أنّ محمدًا لم يطوّر استراتيجيته في صراعه مع اليهود لأنها أثبتت نجاعتها، فإنّه طوّر أساليب العنف. وقد تبدّى هذا المسلك جيّدًا في مذبحه بني قريظة. لقد كانت هذه الحادثة الدموية رسالةً إلى الأعداء في الخارج والمترددين في الداخل وإعلانًا أنّ الإيديولوجية الدينية تثبت أركانها.

على أنّ صورة اليهود كانت مُعَايِرَة، فلم يتعظّوا من دروس الماضي القريب وراهنوا الرّهانات الخاسرة نفسها في كلّ المعارك. وحتى في خيبر، حيث دارت على حصونها آخر معاركهم مع محمد، حافظوا على طرائق الدفاع نفسها. مُجْمَل الأمر أنّهم لم يستوعبوا اللّحظة التاريخيّة. ولعلّ استبطنهم لكونهم يهودًا شتات، رغم عراقه حضورهم بالمدينة، كان عاملاً مُسَاعِدًا على دحرهم.

وتتصل النقطة الثالثة بالنقطتين الأولى والثانية. ومدارها أنّ الإسلام تشكّلت ملامحه في المدينة. فقد تحرّر من يهودية برهنا على أنّها تلمودية في جزء كبير منها. ورجّحنا مثلما ذكرنا سابقًا أنّ محمدًا قد استقى بعض حُججه من طائفة لها نزعة قرآنية. ثم إنّ الصراع بين محمد واليهود قام على ركيزتين: إحداهما دينية، والثانية عسكرية اقتصادية. ولا يتعلّق الأمر في هذا الصراع بإدانة أحد الطرفين لأنّ كليهما قد اعتمد ما توفّر ما لديه من إمكانيات في المواجهة. ولئن كان النصر حليف محمد، فإنّ الظروف وإرادته واستيعابه للّحظة التاريخيّة تُعدّ عوامل ساعدته على النّجاح.

ومهما يكن من أمر فإنّ الحركات الدينية الأصيلة تظهر في فترات تكون الحاجة إليها أكيدة، وتنهض على منطقتي جدليّ يقوم على التّفي والإثبات. ولا يعني استثناسنا بعبارة "حركات دينية" أنّ الإسلام هو حركة داخل اليهودية، وإنّما غايتنا هي التّركيز على البعد الجدليّ في نشأته. إذن ليس ثمّ من عيب معرفيٍّ أو منهجيٍّ في القول إنّ محمدًا قد تأثر باليهودية وسار في ركابها، لأنّ اليهودية نفسها نشأت في مظانها وفق هذا المنطق. أمّا مصدر هذه الأديان، فمشغل لا يعني الباحث الموضوعيٍّ وإنّما مجاله حلقات الدّعوة والتبشير.

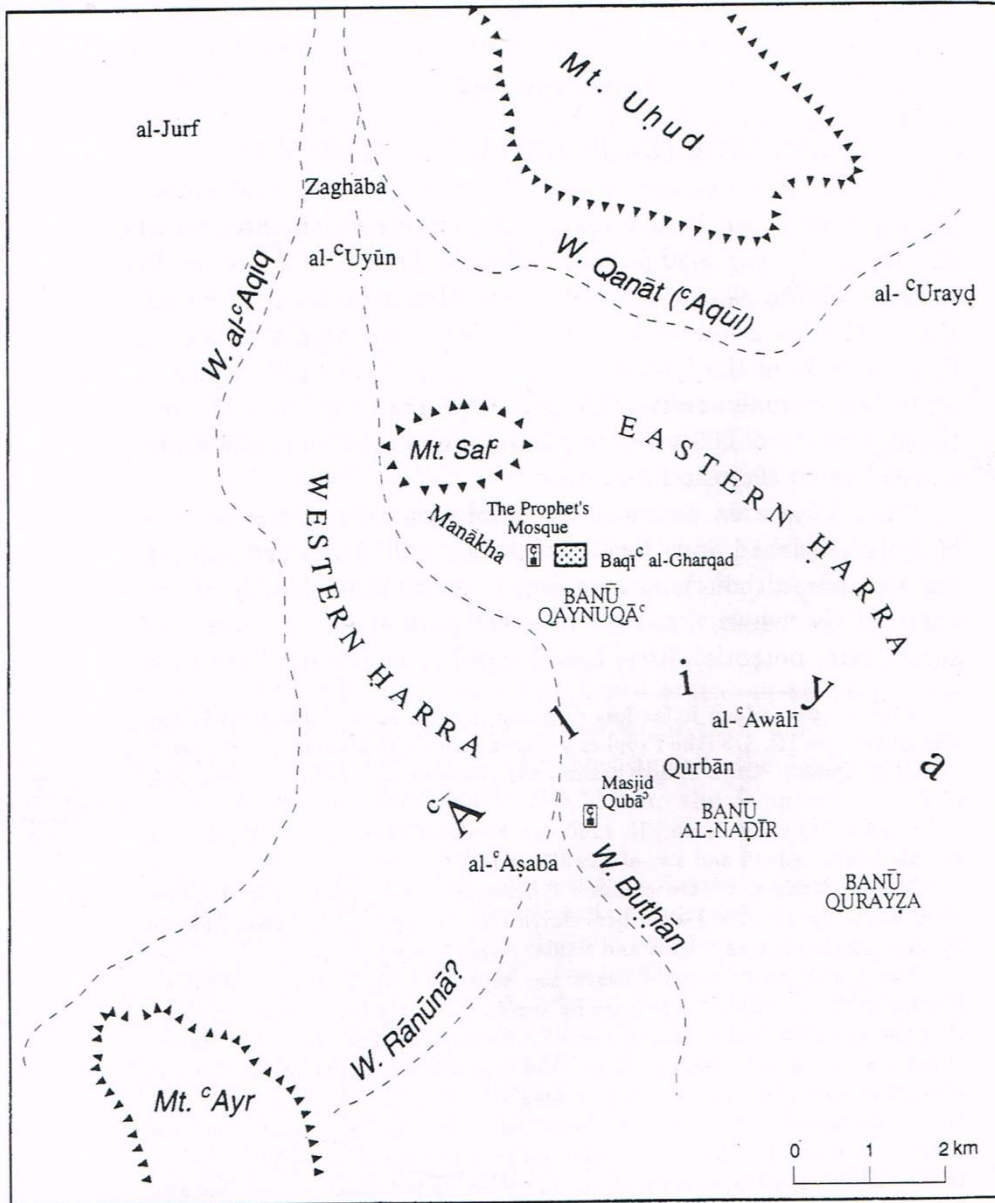
على أنّ بحثنا لا يمكن أن يكون مفيدًا في تفهّم سيرة محمد ما لم تتمثّل علاقة الإسلام بالديانات التي شكّلت المحضن الذي ظهرت فيه دعوته. ثمّ إنّ درس العلاقة بين محمد واليهود درسًا شاملًا يقتضي تفصيل القول في الجماعات التي حقّت بالنّبّي في المدينة مثل أهل الصّفة والمنافقين والأعراب مثلما يتطلّب النّظر في زيجاته من يهوديات المدينة. ويبدو مفيدًا أيضًا تدقيق النّظر في

اليهودية في مكة، وطبيعة علاقة محمد بها. ولكن يبقى السؤال، حول قبول أهل المدينة لرجل غريب بينهم يفرض دينه عليهم، قائماً ويحتاج إلى مزيد من الدرس في إطار تمثّل أوسع للعلاقة بين محمد واليهود.

وتبقى قراءتنا لمسار تشكّل الإسلام من خلال درس العلاقة بين محمد واليهود جهداً تأويلياً يمكن أن نستأنف القول فيه أو أن نتوقّف حسب توقّر الأدلة الأركيولوجية الدقيقة المتعلقة بفترة الإسلام المبكر. ولكن هبهات المطلب في ظل تحكّم الامبريالية في المشهد العلمي لا سيّما في مسائل حسّاسة مثل البحث في حقيقة الأديان.

الملحق

ملحق (خريطة توضيحية للسافلة و العالية)¹



Map 2: Medina and its surroundings

¹ M. Lecker, *Muslims Jews and Pagans; studies on early Islamic Medina*, E.J. Brill, LEIDEN-NEWYORK-KÖLN, 1995.

فهرس الآيات الكتابية

الصفحة	رقمها	الآية	الأصحاح	السفر
151	2	هَذَا الشَّهْرُ يَكُونُ لَكُمْ رَأْسَ الشُّهُورِ، هُوَ لَكُمْ أَوَّلُ شُهُورِ السَّنَةِ	12	خروج
152	5,4,3	كَلِمًا كُلَّ جَمَاعَةٍ إِسْرَائِيلَ قَائِلِينَ: فِي الْعَاشِرِ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ يَأْخُذُونَ لَهُمْ كُلُّ وَاحِدٍ شَاةً بِحَسَبِ بُيُوتِ الْأَبَاءِ، شَاةً لِلْبَيْتِ. وَإِنْ كَانَ الْبَيْتُ صَغِيرًا عَنْ أَنْ يَكُونَ كُفُؤًا لِشَاةٍ، يَأْخُذُ هُوَ وَجَارُهُ الْقَرِيبُ مِنْ بَيْتِهِ بِحَسَبِ عَدَدِ النُّفُوسِ. كُلُّ وَاحِدٍ عَلَى حَسَبِ أَكْلِهِ تَحْسِبُونَ لِلشَّاةِ	12	
154	15	يُقِيمُ لَكَ الرَّبُّ إِلَهَكَ نَبِيًّا مِنْ وَسْطِكَ مِنْ إِخْوَتِكَ مِثْلِي. لَهُ تَسْمَعُونَ."	18	التثنية
154	18	أَقِيمُ لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ وَسْطِ إِخْوَتِكُمْ مِثْلَكَ، وَأَجْعَلُ كَلَامِي فِي فَمِهِ، فَيَكَلِّمُكُمْ بِكُلِّ مَا أَوْصِيهِ بِهِ.		
170	27	تَقَدَّمِ أَنْتِ وَاسْمَعِي كُلَّ مَا يَقُولُهُ الرَّبُّ إِلَهَنَا وَكَلِّمْنَا بِكُلِّ مَا يَكَلِّمُكَ بِهِ الرَّبُّ إِلَهَنَا، فَتَسْمَعِي وَتَعْمَلِي	5	
151	29	وَيَكُونُ لَكُمْ فَرِيضَةٌ دَهْرِيَّةٌ أَنْتُمْ فِي الشَّهْرِ السَّابِعِ فِي عَاشِرِ الشَّهْرِ تُدَلِّلُونَ نَفُوسَكُمْ وَكُلَّ عَمَلٍ لَا تَعْمَلُونَ: الْوَطْنِيَّ وَالْغَرِيبَ النَّازِلَ فِي وَسْطِكُمْ	16	لاويون
151	19	هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ إِنَّ صَوْمَ الشَّهْرِ الرَّابِعِ وَصَوْمَ الْخَامِسِ وَصَوْمَ السَّابِعِ وَصَوْمَ الْعَاشِرِ يَكُونُ لِبَيْتِ يَهُوذَا ابْتِهَاجًا وَفَرَحًا وَأَعْيَادًا طَيِّبَةً فَأَجْبُوا الْحَقَّ وَالسَّلَامَ	8	زكريا

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	السورة	رقمها	الصفحة
فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشَتُرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ بِمَا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ بِمَا يَكْسِبُونَ	29	البقرة	2	167
وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ	58			145
وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ مِمَّا تَعْمَلُونَ.	85-84			191
وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَعَيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ	87			166
وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مِمَّا يُؤْمِنُونَ	88			166

166		91	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ فَقُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ
171		93	وَ إِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِنَسَمَا يَا مُرْكُم بِهِ إِيْمَانِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ
161			وَمَا نُنسِخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
-161 162		142	سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
-160 162		144	قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ مَا اللَّهُ بِعَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ
164		185	شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لَتُكْتَبِرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
171		285	أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ لَأَنْفَرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَ إِلَيْكَ الْمَصِيرُ

146			238	وَحَافِظُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ
185	3	آل عمران	13-12	قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَيْنِ الْأَتَقَاتِ فَمِمَّا تُفَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِيهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ
185			13	قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَيْنِ الْأَتَقَاتِ فَمِمَّا تُفَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِيهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ
139			64	قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ
228			186	وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ آوَتْوَا الْكِتَابَ مِنْ قِبَلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذَىٰ كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ
170	4	النساء	45-44	أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ آوَتْوَا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الصَّلَاةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ
171			45	وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا
170			46	مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعْ وَاَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ لَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا

153	5	المائدة	5	الْيَوْمَ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلًّا لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصَنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ كَفَرَ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.
139	6	الأنعام	88	أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَمَنْ يُكْفَرْ بِهَا هُوَ لَآءٍ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ
-186 -188 197	8	الأنفال	58	وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ
245			27	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ
244	9	التوبة	102	وَأخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
-79 83	11	هود	110	وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٌ
-145 146	17		78	أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا
145	22		77	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعَابُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"

139	24	النور	55	وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ
250	33	الأحزاب	26	وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرَبَقًا يُفْقَلُونَ وَأَسْرِرُونَ فَرِيقًا
145	38		24	لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ
139	42	الشورى	15	وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ
250	47	محمد	4	فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخِنْتُمُوهُمْ فَاسُدُّوا أَلْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ
145	48	الفتح	29	"مَحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ"
93	59		5	وَمَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ تَرَكَتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيْحَزِي الْفَاسِقِينَ.

148	62	الجمعة	9	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۗ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
145	77	المرسلا ت	48	"وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ"
34	87	البروج	8-4	فَتِلْكَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ
139	109	الكافرون	6	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

فهرس المصطلحات

مرتبّة حسب الترتيب المعجمي لأصولها العربية

الانجليزية	العربية
Abrahamism.	الإبراهيمية
Rabbinic Littérature	أدبيات ربّانية
Adonai	أدوناي
Amoraïm	أمورائيم
Arabian Pantheon	بانثيون عربيّ
Pecharim	بشاريم
Targum	ترجوم
Homelitic interpretation	تفسير وعطيّ
Tannaïm	تنائيم
Geonim	الجعونيون
Rabbi	رابي
Genesis Apocryphon	سفر التكوين المنحول
Sicarii	الستكاري
The Sadducees	الصدوقيون
Qumran sect	الطائفة القمرانية
Dogma	عقيدة
Christian martyrologies	علم الشهادة المسيحيّ
Zealots	الغيتوريون
The Pharisees	الفرّيسيون
The Karaites	القرائتيون

Graffiti	كتابات جدارية
Medrash	مدراش
Martyrological narratives	مرويات الشهادة في المسيحية
Anti-Rabbinic	معاد لليهودية الربانية
angel-creator	ملاك خالق
Formila	منظومة
Monophysite	المنوفيزية.
Metatron	ميتاترون
Epigraphic	نقائش
Haggadda	هاجادا
Halakhic	هلاخية
Yechiva	يشيفا
Karait Judaism	اليهودية القرائية
Jewish Christianity	اليهودية المتمسحة
Rabbinic Judaism	يهودية ربانية

مرتبة حسب الترتيب المعجمي لأصولها بالانجليزية

العربية	الانجليزية
الأبراهيمية	Abrahamism.
أدوناي	Adonai
أمورائيم	Amoraïm
ملاك خالق	angel-creator
معاد لليهودية الربانية	Anti-Rabbinic
بانثيون عربي	Arabian Pantheon
علم الشهادة المسيحي	Christian martyrologies
العقيدة	Dogma
نقائش	Epigraphic
منظومة	Formila
سفر التكوين المنحول	Genesis Apocryphon
الجعونيون	Geonim
كتابات جدارية	Graffiti
هاجادا	Haggadda
هالاخا	Halakha
هالاخية	Halakhic
تأويل وعظي	Homelitic interpretation
يهودية قرآنية	Karait Judaism
القرائيون	Karaites
مرويات الشهادة في المسيحية	Martyrological narratives
مدراش	Medrash

مشنا	Meshna
ميتاترون	Metatron
المنوفوزية	Monophysite
بشاريم	Pecharim
الطائفة القمرانية	Qumran sect
رابي	Rabbi
يهودية ربانية	Rabbinic judaism
أدبيات ربانية	Rabbinic Literature
سكاري	Sicarii
التنائيم	Tannaïm
ترجوم	Targum
الفريسيون	The Pharisees
الصدوقيون	The Sadducees
يشيفا	Yechiva
الغيوريون	Zealots
اليهودية المتمسحة	Jewish Christianity

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

أ/ المصادر باللّسان العربي

- وات، منتجومري، محمّد في المدينة، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، ط. د.ت.

ب/ المصادر باللّسان الأجنبي (الإنجليزية)

- Arent Jan Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina: With an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen*, Translated by Wolfgang H. Behn. Second editions, Berlin Adiyok 1982.
- Gordon Daniel.Newby, *A History of the Jews of Arabia From Acient Times to their Elipse under Islam*, The University of South Carolina Press, Culumbia, 2009.

المراجع

1- المراجع العربية والمعربة

• الكتب

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن إبراهيم أبو بكر، الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار، 7ج، حققه كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1988.
- ابن آدم يحيى، كتاب الخراج، تح حسين مؤنس، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1987.
- ابن الأثير أبو الحسن علي، عز الدين، الكامل في التاريخ، 10ج، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1997.
- ابن الحسن، أبو القاسم علي المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق، 80ج، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.
- ابن الخطيم، قيس: الديوان، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، مسند ابن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001.
- ابن خلدون، عبد الرحمان ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988.
- ابن زنجويه، حميد بن مخلد بن قتيبة، الأموال، 13 ج، تحقيق شاكر ذيب فيّاض، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، السّعوديّة، ط1، 1986.

- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصريّ، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، 11 ج، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001.
- ابن سليمان مقاتل أبو الحسن، تفسير مقاتل، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث العربيّ، ط1، 2002.
- ابن عقبة، موسى، المغازي، تحقيق محمد باقشيش، المملكة المغربية، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الانسانية، أكادير، المغرب، 1994.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، 21 ج، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي، دار هجر للطلبة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1997.
- ابن هشام المعافريّ، عبد الملك، السيرة النبويّة، تحقيق عمر عبد السلام التّدمريّ، دار الكتاب العربيّ، لبنان_ بيروت، ط3، 1990.
- أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف، 7 ج، تحقيق عمر عبد السلام السّلاميّ، دار إحياء التراث العربيّ- بيروت، ط1، 2000.
- أحمد، أبو جعفر المعروف بالطحاوي، 16 ج شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1994.
- أحمد، الطحاوي أبو جعفر، أحكام القرآن، تحقيق سعد الدين أونال، 2 ج، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، ط1، ج1-1995، ج2-1998.
- أحمد، بركات، محمد ويهود المدينة، نظرة جديدة، ترجمة محمود علي مراد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1996.
- أرمستروتنغ، كارين، محمد صلى الله عليه وسلّم، نبيّ لزماننا، ترجمة فاتن الزلباني، مكتبة الشروق الدوليّة، ط1، 2008.
- الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط4، 2002.
- الأصفهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم، دلائل النبوة، تحقيق محمد رواس قلججي، عب البر عباس، دار النفائس- بيروت، ط2، 1987.
- آل سعود، تركي فهد، دراسات تاريخيّة، اليهود في التاريخ الإسلاميّ، جداول، بيروت- لبنان، ط1، 2014.
- الألويسي، شهاب الدين، 16 ج، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والبع المثاني، تحقيق علي عبد البارّي عطية، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1994.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار بن كثير، دمشق- بيروت، ط1، 2006.
- بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن محمد صلى الله عليه وسلم ضدّ المنتقِصين من قدره، ترجمة كما جاب الله، الدار العالمية للكتب والنشر، ط. د.ت.
- البغوي، حسين أبو محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، 8ج، حققه أخرج أحاديثه، محمد عبد الإله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سلمان مسلم الحرش، دار طيبة للطباعة والنشر، ط4، 1997.
- البلاذري أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، 13ج، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر- بيروت، ط1، 1986.
- البلاذري أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988.
- بولحية، نور الدين، مجزرة بني قريظة، بين القيم القرآنية والتدليس التاريخي، مؤسسة عرفان للثقافة الإسلامية، ط1، 2018.
- البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر، السنن الكبرى، حققه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط3، 2003.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، دلائل النبوة ومعرفة أحوال الشريعة، 7ج، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط1، 1988.
- الثعلبي، أحمد بن محمد أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 10ج، تحقيق محمد عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2002.
- الجبلاوي، أمانة، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: مقالة في الإسلام "المبكر" باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، دار المعرفة، ط1، 2006.
- الجصاص، أبو بكر، شرح مختصر الطحاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1971
- جعيط، هشام، محمد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة، ط1، لبنان، بيروت، 2015.
- الجمحي محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، تح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّه- السعودية، ط.د.ت.
- الجميل، محمد فارس، النبي صلى الله عليه وسلم ويهود المدينة: دراسة تحليلية لعلاقة الرسول صلى الله عليه وسلم بيهود المدينة ومواقف المستشرقين منها، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 2002.

- الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد، السيرة الحلبية، 3ج، دار الكتب العلمية- بيروت، ط2، 2006.
- حميد الله، محمد، أقدم دستور مسجل في العالم وثيقة نبوية مهمة، مقالة نقلها من الهندية إلى العربية أبو الحسن علي الحسني، الجامعة العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1938.
- الديار بكري، حسين بن محمد تاريخ الخميس، 2ج، دار صادر- بيروت، ط.د.ت.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، 25ج، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985..
- السجستاني، أبو داود سليمان، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط و آخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق- الحجاز، ط1، 2009.
- السرخسي محمد بن أحمد، المبسوط، 31 مج، دار المعرفة، بيروت، ط.د.ت.
- السمهودي، علي بن عبد الله، نور الدين أبو الحسن، وفاء الوفاء بأخبار المصطفى، 3ج، دار الكتب العلمية، ط1، 1998.
- الشافعي محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1984.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، 10ج، تحقيق ودراسة مركز البحوث التقنية والمعلومات، دار التأصيل، ط2، 2013.
- الصنعاني، عبد الرزاق، المصنّف، 12ج، دار الكتب العلميّة، لبنان- بيروت 2000.
- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، تاريخ الطبري؛ تاريخ الرسل والملوك- وصلة تاريخ الطبري (لعريب بن سعد القرطبي)، 11ج، دار التراث- بيروت، 1968.
- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 26 مج، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، دار هدر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2002.
- الطهطاوي، علي أحمد عبد العال، شرح كتاب الجوع للحافظ بن أبي الدنيا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 2005.
- عبد الحميد عبد الفتاح عرفان، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، الجامعة الإسلامية، كوالا لامبور، ماليزيا، دار البيارق-دار عمار، د.ت.
- العشماوي، محمد سعيد، الخلافة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1992.
- علي جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، ط4، 2001.
- القاسم بن سلام، أبو عبيد، الأموال، تحقيق محمد عمارة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1989.

- القرآن الكريم.
- القرطبيّ، أبو عبد الله بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، 16 ج، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت- لبنان، 1965.
- القرطبيّ، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، دمشق وبيروت، مؤسّسة علوم القرآن، ط2، 1984.
- القزوينيّ، محمّد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، 2 ج دار إحياء الكُتب العلميّة، مصر- القاهرة، 1952.
- قمني، سيّد، الحزب الهامشي وتأسيس الدولة الإسلاميّة، مكتبة مدبولي، مصر، ط4، 1996م.
- الكتاب المقدّس.
- الكلبيّ، هشام بن محمّد بن السائب، مثالب العرب، تحقيق أمجد حسن سيّد أحمد، جامعة بنجاب لاهور، د ط، 1977.
- الماورديّ، أبو الحسن، النكت والعيون، ج1 تحقيق السيد بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، د.ت.
- مسلم، أبو الحسن، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، 5 ج، دار إحياء الكُتب العلميّة، القاهرة، 1950.
- المقرئزي، أحمد بن علي تقي الدين، إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، 15 ج، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلميّة- بيروتن ط1، 1999.
- النجدي، محمد بن عبد الوهّاب، مختصر زاد المعاد، دار الريان للتراث- القاهرة، ط2، 1997.
- النمري، الحافظ يوسف ابن عبد البرّ، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف- القاهرة، ط2، 1982.
- النميري، عمر بن شبّة، تاريخ المدينة، تحقيق فهيم محمد شلتوت، 2 ج، طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد- جدّة، 1997.
- النويري، أحمد بين عبد الوهّاب، شهاب الدّين، نهاية الأرب في فنون الأدب، 33 ج، دار الكُتب والوثائق القوميّة- القاهرة، ط1، 2002.

- النيسابوري علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 4ج، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، أحمد محمد صيرة، أحمد عبد المغني الجمل، عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
- النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح- الدمام، ط2، 1992.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر، كتاب المغازي، تحقيق مرشد جونس، عالم الكتب، ط3، 1984.
- ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، مطبعة الاعتماد، مصر، 1927.

• الدوريات

- جاسم عبد الرافع، الغزو الحبشي لليمن أطماع تتنامى وحضارة تخبو، دراسات تربوية العدد الخامس كانون الثاني، ص ص 119-148.
- سرجنت ر.ب. "سنة جامعة"، العهد مع يثرب وتحريم جوفها تحليل الوثائق المضمّنة فيما عُرف بـ "دستور المدينة"، تعريب فوزي البدوي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مجلة الباب، ال عدد7، خريف 2015.
- عرفات، وليد نجيب، ضوء جديد على قصة بني قريظة ويهود المدينة، تعريب تركي بن فهد آل سعود، مجلة الجمعية التاريخية السعودية، ع5، س 3، (ذو القعدة 1422 هـ/ يناير 2002 م)، ص ص 11-36. (أعيد نشره ضمن: آل سعود، تركي فهد، دراسات تاريخية، اليهود في التاريخ الإسلامي، جداول، بيروت- لبنان، ط1، 2014. ص ص 97-100)
- قسطنطين، مائير يعقوب، مذبح بني قريظة إعادة تقييم للرواية، تعريب تركي بن فهد آل سعود، مجلة الجمعية التاريخية السعودية، ع 8، س 4، يوليو 2003. (أعيد نشره ضمن: آل سعود، تركي فهد، دراسات تاريخية، اليهود في التاريخ الإسلامي، جداول، بيروت- لبنان، ط1، 2014)
- قسطنطين، يعقوب مائير، دراسة في حديث نبوي متأخر "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج" ترجمة فوزي البدوي، آداب القيروان عدد 9-10، 2012-2013.
- الثوي محمد، عصر التدوين والذاكرة، مجلة آداب القيروان، عدد 11، (2015)، (ص ص 29-50).

- A. Geiger, *Judaism and Islam*, Cornell University Library, Printed at the M.D.C.R.C.K, Press 1898.
- Axel Moberg, *The Book of the Himyarite*, Skrifter Kungliga Humanistika Vetenskapssamfundet i Lund, vol.7 (Lund, Sweden: Gleerup, 1924), p.cv.
- C.C. Torrey, *The Jewish foundations of Islam* (New York: Jewish Institute of Religion 1993).
- C.Robin, « *Islam and the Qumran Sect* » in *Qumran studies*, edited by C. Rabin (London: Oxford University Press 1957).
- D.S. Margoliouth, *Mohammed*, London and Glasgow : Blackie and son Ltd., 1939.
- D.S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelite prior to the rise of Islam* (London, 1924).
- Edward Gibbon and Simon Ockley, *The Saracens : Their History and the Rise and fall of their Empire*, London 1984.
- Fransesco Gbrieli, *Muhammad and the Conquests of Islam*, translated from Italian by Virginia Iuling and Rosamund Linell, World University Library, Weidenfeld and Nicolson 5 Winsley Street London W1, Limited 1968.
- Fred Donner, *Muhammed's Political Consolidation*, MW, Lxix, N°4, octobre 1979.
- G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam. A history, 600-1258*, translated by Kathrine Waston, Chicago 1970.
- G.F.Higel, *la Raison de l'Histoire*, Traduction Kosta Papaioannou, Ed U.G.E, Paris 1955.
- H. Graetz, *History of the Jews*, Philadelphia) 1994), V111.
- Haggi Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, Brill Academic Pub; Lam edition, 2014.
- Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London: Royal Asiatic Society, 1902)
- J.B. Simonsen, *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1988.
- M.Gudofroy –Demombynes, *Mahomet*, Edition Albin Michel, 1957 et 1969, Collection : L'évolution de l'humanité .
- Maxim Rodinson, *Mohamet*, Ed, Seuil mai 1994.
- Michael Lecker, *Muslims Jews and Pagans*; studies on early Islamic Medina, E.J. Brill, LEIDEN-NEWYORK-KÖLN, 1995.
- Michael Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's first legal document*, The Darwin Press, INC, New Jersey, 2004.
- Michel Abitbol, *Le passé d'une discorde Juifs et Arabes depuis le VII siècle*, collection tempus, Éditions Perrin 2003.

- Shoutao Wang, *the origins of Islam in Arabian Context*, University of Bergen, Department of Archaeology, History, Cultural Studies and Religion, Spring 2016.
- William. Muir, *The Life of Mohammad*, Edinburgh John Grand 31, George IV. Bridge 1923.
- William.Muir, *Mohomet and Islam: A Sketch of the Prophet's Life from Original Sources and a Brief Outline of his Religion*, London: The Religious Tract Society, 1884.

ب/ الدّوريات

- A. Goto, The Constitution of Medina, in *ORIENT* (Report the society for Near Eastern Studies in Japan) 18(1982), (Pp 1-17)
- Anver Emon, (2001). Reflections on the "Constitution of Medina": An Essay on Methodology and Ideology in Islamic Legal History In *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1(1), pp. 103-133. IL: University of Chicago.
- Christian Robin, himyar et Israël, *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, Annés 2004, Volume 148 Numéro 2, Pp. (831-908).
- D.S.Margoliouth, D.S. 1925. The Origins of Arabic Poetry, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.3 (Jul.1925) pp.417-449.
- D.S.Margoliouth "A Poem attributed to al-Samaw'al", *Journal of the Royal Asiatic Society* 38 (1906), 36.pp.363-371.
- Ella lando-Tasseron, Asad from Jâhiliyya to Islam, *J.S.A.I.*6. 1985.Pp 1-28.
- Fred Donner, Muhammed's Political Consolidation in Arabia up to the conquest of Mecca, *The Muslim World(USA)*, vol, Lxix, N°4, octobre 1979.
- Gabriel.Said. Reynolds, On the Qur'an and the theme of Jews as "Killers of the prophets", Department of al-Qur'an and al-Hadith, *Academy of Islamic Studies*, University of Malaya, 50603 Kuala Lumpur - Malaysia. (Pp)
- H.G. Stoker, and P.Derengowski, A discussion about the version of the Bible available to Muhammad, in *die skriflig* 51(2) a 2262; <https://doi.org/10-4102/ids.v51i2> .
- Haim Schwarzbaum, Biblical and Extra-Biblical Legends_in *Islamic Folk-Literature*, vol. 30 of *Beiträge zur Sprach-und kulturgeschichte des Orients*, ed.O. Spies (Wlldorf-Hessesn: Verlage für Orientkunde Dr.H. Vorndran, 1982.
- Hartwig Hirschfeld, Essai sur l'histoire des Juifs de Medina, *Revue des études Juives*, T7, Paris la librairie. A. Durlacher, 1883(Pp167-193).
- Hartwig Hirschfeld, Some Notes on' Jewish Arabic Studies' *J.Q.R* 1(1910).

- Israel Friedlander, The Jews of Arabia and the Gaonate, vol. I, (1910-1911), *J.Q.R* 1(1910): (Pp 251-451.)
- Iwona Gajda, Une nouvelle inscription Juive Z̄ afār, dans *Scripta Yemenica*, Académie des Sciences de Russie, 2004, (Pp 197-202.)
- Joseph Sporel, Muhammad and the jews according to ibn Ishaq, *The Levantine Review*, Volume 2 Number 1(Spring 2013)
- M.J Kister, The Market of the Prophet, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* London, 1962,(Pp 272-276).
- M.J. Kister, Notes –on the Papyrus Text Abbot, Muhammads Campaign Against B.al-Nadir, *Archiv Orientalni*, 32,1(1964).
- Michael Lecker, Muhammad at Medina : A Geographical Approach, *J.S.A.I.* (1985) 29-62.
- Michael Lecker, On the market of the Medina (Yathrib) in pre-Islamic and early Islamic times, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8(1986).
- Montgomery Watt, The Condemnation of the jews of Banu Qurayzah, *Muslim World*, 42 (1952)
- Moshe Gil, The Constitution of Medina, A reconsideration, *Israel Oriental studies* 4 (1974).
- R.B. Serjeant, (1978). "The "Sunnah Jāmi'ah, " Pacts with the Yathrib Jews, and the "Tahrīm" of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 41(1): (Pp1-42.)
- R.B. Serjeant, The Constitution of Medina, in *Islamic Quarterly* 8(1964), 3-16.
- Reuven Firestone, The failure of Jews program of Public Satire, in the Square of Medina, *Jerusalem* 46, 4(1997).
- Reuven Firestone, The Jewish culture in the formative period of Islam, in, *Culture of the Jews*, Volume1 Mediterranean Origins A NEW HISTORY, Edited by David Biale, Schocken Books, New York 2002.
- Robert Hoyland, The Jews of the Hijaz in the Qur'ān and in their inscriptions, in *New perspective on the Qur'an* edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 2011(Pp 91-116).
- Uri Rubin, Morning and evening prayer in early Islam, *J.S.A.I* 10. 1987(Pp 40-63)
- Uri Rubin, The « Constitution of Medina » Some Notes, *Studia Islamica*, No. 62. (1985) (Pp 5-23).
- Walid.Nejib. Arafat, New light in the story of Banu Qurayza and the Jews of Medina, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1976) .

● الموسوعات

- الموسوعات باللسان العربيّ

عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهوديّة والصهيونيّة، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1999.

- الموسوعات باللسان الأجنبيّ.

- Britannica Academic, <https://academic-eb-com.revproxy.brown.edu/level/collegiate>.
- Jewish Encyclopedia, Richard Gottheil and Samuel Karus, www.Jewishencyclopedia.com.

● المعاجم

- المعاجم باللسان العربيّ

موقع الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس: الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة. <https://st-talka.org>

- المعاجم باللسان الأجنبيّ

- Le dictionnaire de l'histoire-monophysisme, <https://www.herodote.net>

الفهرس العام

2	تقديم
3	مقدمة عامة
14	الباب الأول اليهود في يثرب قبل الهجرة .
15	مقدمة الباب الأول
17	الفصل الأول: اليهود في اليمن وشمال الحجاز
18	I. مرويات نزول اليهود بالحجاز واليمن
18	1- نزول اليهود بالحجاز
18	1-1- موسى و العماليق
19	1-2- قصة هارون و موسى
20	1-3- قبائل شمعون
21	1-4- قصة تمر الروم
24	2- مرويات نزول اليهود باليمن
23	2-1- سليمان
25	2-2- عزرا
27	II. حضور اليهود في اليمن و الحجاز
27	• اليمن
27	1- الأحداث التاريخية
27	1-1- دخول اليهودية إلى اليمن
30	1-1-2- الدولة الحميرية
30	1-1-2-1- الدولة الحميرية المتهودة والصراع البيزنطي الفارسي
32	1-1-2-2- اضطهاد مسيحيي نجران

35	1-1-2-3- هلاك ذي نواس
36	2- اليهود في اليمن من خلال النقائش
36	1-2- اليهودية في مكوّنها الحميريّ
41	1-1-2- شعب إسرائيل
44	• الحجاز
44	1- الأحداث التاريخية
46	2- النقائش
48	خاتمة الفصل الأول
50	الفصل الثاني: اليهود قبل الهجرة : خصوصية اليهود في يثرب
51	I. الاندماج
51	1- اللغة
53	2- المجتمع
58	3- الاقتصاد
61	4- الدين و الأخلاق
61	1-4- الدين
63	2-4- الأخلاق
68	II. اليهود واليهودية
68	1- علاقة اليهود باليهودية
72	2- طبيعة اليهودية
86	خاتمة الفصل الثاني
88	الفصل الثالث : موازين القوى في المدينة قبل الهجرة وقبيلها
89	I. قوّة اليهود
89	1- الجغرافيا و الاقتصاد
93	2- الديمغرافيا
96	II. انقلاب موازين القوى
102	خاتمة الفصل الثالث

103	خاتمة الباب الأوّل
106	الباب الثاني : محمّد و اليهود؛ العلاقات السياسيّة و الدّينيّة
107	مقدمة الباب الثاني
109	الفصل الأوّل : دستور المدينة:القضايا الشكليّة
110	1- صحّة الوثيقة
115	2- وحدة الوثيقة
123	3- تاريخ الوثيقة
128	خاتمة الفصل الأوّل
129	الفصل الثاني: دستور المدينة :القضايا المضمونيّة
130	1- هويّة اليهود في صحيفة المدينة
136	2- الأمة
142	خاتمة الفصل الثاني
144	الفصل الثالث: محمّد و اليهود العلاقات الدّينيّة
145	I .الجزور اليهوديّة لطقوس العبادة في الإسلام
145	1- الصلاة
147	2- الجمعة
148	3- الأذان
149	4- القبلة
150	5- الصّوم
154	II .اليهود يرفضون الاستمالة
157	III .التأسيس الإبراهيميّ
160	1- القطيعة و التّأصيل
160	1-1- القبلة
163	1-2- الصلّاة
164	1-3- الأذان
164	1-4- الصوم

166	2- التحريف
172	3- إنكار النبوة
176	خاتمة الفصل الثالث
177	خاتمة الباب الثاني
181	الباب الثالث: محمد و اليهود : الحصار، الاغتيال، الإهلاك
182	مقدمة الباب الثالث
184	الفصل الأول: بنو قينقاع (الحصار والإجلاء)
185	1. أسباب غزوة بني قينقاع
185	1- الأسباب السياسيّة والدينيّة
194	2- الأسباب الاقتصادية
195	3- مصير بني قينقاع
200	خاتمة الفصل الأوّل
203	الفصل الثاني : بنو النضير (الحصار والإجلاء)
205	1. غزوة بني النضير في المصادر الإسلاميّة
205	1- الأسباب غير المباشرة لغزوة بني النضير
209	2- الأسباب المباشرة
212	3- المواجهة و المصير
214	II. قراءة المستشرقين لغزوة بني النضير
220	خاتمة الفصل الثاني
222	الفصل الثالث: الإغتيال و الإهلاك
224	1. الاغتيال
224	1- الاغتيال: قراءة في المصادر الإسلامية
224	1-1- أسباب الاغتيال
226	1-2- تنفيذ الاغتيال
229	1-3- قراءة المستشرقين للاغتيال
236	II. الإهلاك

236	1- قراءة في الروايات الإسلامية لحادثة بني قريظة
236	1-1-أسباب غزوة بني قريظة
238	1-2- المواجهة و الاستسلام
240	1-3- مصير بني قريظة
241	1-4- تنفيذ الحكم
243	2- جدل حول مصير بني قريظة
243	2-1- بركات
249	2-2- عرفات و قسطنطين و مصير بني قريظة
256	2-3- فنسك و واط و نيوبي
261	خاتمة الفصل الثالث
264	خاتمة الباب الثالث
267	الخاتمة العامة
273	الملحق
274	فهرس الآيات الكتابية
275	فهرس الآيات القرآنية
281	قائمة المصطلحات
285	المصادر والمراجع
295	الفهرس العام