جمهورية العراق
رئاسة ديوان الوقف السني

Republic of Iraq
Al-Sunni Endowment

مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة

مجلة علميّة فصلية محكّمة

اقرأ في هذا العدد:

الإيمان وأثرهُ على الصحة النفسية للفرد والمجتمع في الأديان السماوية الثلاثة
أ.م.د . أحمد يونس صديق

آداب الصحبة في مناهج المؤرخين المسلمين من (القرن الثاني إلى العاشر الهجري) - دراسة تحليلية -
أ.م.د. سعاد مقداد ناجي الأسدي

المصطلح الصرفي في كتاب مراح الأرواح في التصريف - دراسة وصفيّة تحليليّة -
أ.م.د. رعد سرحان إبراهيم السامرائي

كتب العقيدة الإسلامية وأسباب تأليفها - دراسة تحليلية لنماذج مختارة -
أ.م.د. عبد الجبار عبد الستار عبد الكريم

أحاديث حسن الظن بالله تعالى - دراسة تحليلية -
أ.م.د. صباح لطيف عبد الله

الإمام الترمذي حياته ومنهجه في كتابة الجامع
أ.م.د. مرفت نواف عبود

بنية الزمن الطقسي في اليهودية دراسة نقدية في ظاهرتي الذاكرة والانتظار
أ.م.د. طلال أحمد عبد الله الجميلي

ISSN: 1817-6674
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد هو 818 في 2005/3/17م
coll.magazine@imamaladham.edu.iq

الجزء الثاني- العدد السادس والخمسون
ذو الحجة ١٤٤٧ هـ - حزيران ٢٠٢٦ م

الجزء
٢
العدد ٥٦

ذو الحجة ١٤٤٧ هـ - حزيران ٢٠٢٦ م

Al- Imam Al-Adham
University College

A.D 2026 A.H 1447

ISSN: 1817-6674
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد هو 818 في 2005/3/17م
coll.magazine@imamaladham.edu.iq

مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة

العدد السادس والخمسون

«الجزء الثاني»

ذي الحجة ١٤٤٧ هـ

حزيران ٢٠٢٦ م

هيئة تحرير المجلة لسنة ٢٠٢٦م

أ. د. صلاح الدين فليح حسن - عميد كلية الإمام الأعظم الجامعة المشرف العام
أ.د. فهيمي أحمد عبد الرحمن رئيس التحرير
أ.م.د. علي داود خلف مدير التحرير
أ.د. إسماعيل عبد عباس عضو
أ.د. محمود عبد العزيز محمد عضو
أ.د. حقي إسماعيل محمود عضو لغوي
أ.د. حسام مشكور عواد عضو
أ.د. محمد عبد القادر عجاج عضو مترجم إنكليزي
أ.د. وسام محمد خليفة عضو
أ.د. أحمد ياسين معتوق عضو
أ.د. خالد مصطفى عبيد عضو
أ.د. نور سعد محسن عضو
أ.د. وصفي عاشور أبو زيد / تركيا عضو
أ.د. محسن المطيري / الكويت عضو
أ. د. لبنى خميس مهدي / وزارة التعليم العالي عضو
أ.م.د. عبد الوهاب أحمد حسن الطه عضو
أ.م.د. محمد صالح حسن / دائرة البحوث عضو

شروط النشر في مجلة
كلية الإمام الأعظم الجامعة / العراق

الرقم الدولي ISSN: 1817 - 6674
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد هو ٨١٨ في ٢٠٠٥/٣/١٧م

مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، مجلة إنسانية من المجلات العلمية الأكاديمية الرصينة، وقد صدرت موافقة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي لاعتمادها بالرقم: بت/٨٦٤ في ٢٠٠٥/٥/٢٤.

شروط النشر العامَّة:

تسعى هيئة التحرير في مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة إلى الارتقاء بمعامل التأثير (impact Factor)، تمهيدًا لدخول المستوعبات العلمية العالمية، وعليه تنشر مجلة الكلية البحوث التي تتسم بالرصانة العلمية والقيمة المعرفية، وبسلامة اللغة، ودقة التوثيق وفق الشروط الآتية:

١. ألَّا يكونَ البحث منشورًا سابقًا في مجلة أخرى، وألَّا يكونَ جزءًا من بحث سابقٍ منشورٍ، أو من رسالة جامعية، وعلى الباحث أن يوقّع نموذجَ تعهدٍ بألَّا يكونَ البحث منشورًا، أو سبق تقدّيمه للنشر في مجلة أخرى، وألَّا يقدّمه للنشر في مجلة أخرى بعد نشره في مجلة كليتنا، وأن يوافق على نقل حقوق نشر البحث إلى المجلة في حال قبول نشره.

٢. ألَّا يذكر اسم الباحث أو أيّ إشارة تدلُّ عليه في متن البحث؛ لضمان سرية وحيادية عملية التحكم.

٣. ألَّا يزيد عدد الكلمات في البحث على (٨٠٠٠) كلمة، مع المصادر والملاحق، أو ألَّا يزيد على خمس وعشرين صحيفة.

٤. أن تحتوي الصحيفة الأولى من البحث ما يأتي:

أ. عنوان البحث باللغة العربية والإنجليزية.

ب. اسم الباحث ودرجته العلمية وتخصصه باللغة العربية والإنجليزية.

ج. مكان عمل الباحث باللغة العربية والإنجليزية.

د. رقم هاتف الباحث وبريده الإلكتروني الجامعي.

٥. يقدّم الباحث ملخصًا (باللغة العربية والإنجليزية) لا يقل على (١٥٠) كلمة.

٦. يوضع بعد الملخص (Abstract) مباشرة الكلمات المفتاحية لموضوع البحث (Keyword)، باللغة العربية والإنجليزية.

٧. على الباحث اتّباع قواعد الاقتباس وتوثيق المصادر، وأخلاقيات البحث العلمي بما يتوافق مع سياسة المجلة.

٨. تكتب الهوامش داخل المتن وبين قوسين (APA) النظام الامريكي وكما ياتي:

- مع تطور الحياة (الزمخشري، ١٩٩٩: ٣٥).
- قائمة المصادر باللغة العربية (APA).
- قائمة المصادر باللغة الإنكليزية (APA).

٩. الاستشهاد بعددين من أعداد المجلة المنشورة سابقًا والمرفوعة في الموقع الإلكتروني الخاص بكليتنا في الرابط الإلكتروني: https://www.iasj.net/iasj/journal/224/issues.

١٠. تطبق المجلة نظام فحص الاستلال الإلكتروني باستخدام برنامج (Turnitin) ويرفض نشر الأبحاث التي تتجاوز فيها نسبة الاستلال ٢٠٪.

١١. يخضع البحث لفحص أولي تقوم به هيئة التحرير في المجلة، وذلك لتقرير أهلية البحث للتحكيم، ويحق لها أن تعتذر عن قبول البحث دون تقديم الأسباب.

١٢. تتبع المجلة التقويم المزدوج السري لبيان صلاحية البحث للنشر، إذ يعرض البحث المقدّم للنشر على محكمين اثنين من ذوي الاختصاص، ويتم اختيارهما بسرية مطلقة، بالإضافة إلى عرض البحث على خبير لغوي لتقويم سلامته اللغوية.

١٣. الأبحاث التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات عليها لتكون صالحة للنشر، تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة عليها، وخلاف ذلك لا يتم استلام البحث، وستتم مراجعة البحث من قبل هيئة التحرير للتأكد من التزام الباحث بالأخذ بجميع الملاحظات المثبتة من قبل المقيمين.

١٤. تُعبِّر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها، لا عن رأي المجلة.

١٥. تنشر المجلة أعدادًا خاصة بالمؤتمرات العلمية المتوافقة مع تخصص المجلة.

١٦. أجور نشر البحث: يدفع الباحث (٥٠) ألف دينار لتغطية أجور التحكيم، ويكمل دفع بقية الأجور عند قبول البحث للنشر.

١٧. تخريج النصوص القرآنية والحديث النبوي الشريف على ضوء المنهج العلمي الدقيق الكامل.

١٨. يزود الباحث بنسختين مستلة، بعد النشر.

٢٠. يتم إرسال الأبحاث على منصة المجلة https: //journal.imamaladham.edu.iq/ index.php/al - Imam - Al - Adham/user/register. أو من خلال مسح رمز QR في أعلى الصفحة.

شروط النشر (الفنيَّة):

١ - يقدّم البحث بملف واحد، يبدأ بالعنوان وينتهي بالمصادر، وألَّا يزيد على خمس وعشرين صحيفة.

٢ - تكتب الهوامش داخل المتن وبين قوسين (APA) النظام الامريكي وكما ياتي:

• مع تطور الحياة (الزمخشري، ١٩٩٩: ٣٥).

• قائمة المصادر باللغة العربية (APA).

• قائمة المصادر باللغة الانكليزية.

٣ - حجم الخط ل (١٦).

٤ - نوع الخط باللغة العربية (Simplified Arabic) واللغة الإنجليزية (Times New Roman) . - ملاحظة: في حال عدم الأخذ بشروط النشر نعتذر عن استلام البحث ونشره. - يمكن زيارة موقع المجلة في مبنى الكلية في سبع إبكار أو التواصل عبر البريد الإلكتروني magazine@ imamaladham.edu.iq.

أو الاتصال بمدير التحرير عبر الهاتف (٠٠٩٦٤٠٧٧٣٢٤٣٥٦٩٣)، ويمكن الاطلاع على أعداد المجلة عن طريق موقع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.https://www.iasj .net/iasj/journal/224/issues

مميزات المجلة:

١ - سياسة الوصول المفتوح: جميع الأبحاث متاحة مجاناً فور نشرها.

٢ - تُنشر أربعة أعداد سنوياً منذ عام ٢٠٠٥.

٣ - تستخدم برامج متقدمة للكشف عن الانتحال لضمان الأمانة العلمية.

٤ - تُعنى بنشر الأبحاث التي تواكب التطورات وتسهم في معالجة قضايا المجتمع والحد من الظواهر السلبية.

٥ - تنشر أعمال المؤتمرات والندوات المتخصصة.

كلمة العدد السادس والخمسين

مع إسدال الستار على موسم الامتحانات النهائية، يحسن التوقف عند مرحلة توصف بأنها خاتمةً لجهدٍ علمي امتد لأيام طوال من العمل الأكاديمي، وتليها مرحلة لا تقل أهمية في رسالة الأستاذ الجامعي، وهي مرحلة البحث العلمي والإنتاج المعرفي.

فإن الحياة الجامعية لا تُقاس بفاعلية برامجها التعليمية فحسب، بل بقدرتها على إنتاج المعرفة وتطويرها، والإسهام في معالجة قضايا المجتمع والإنسانية.

فدور الأستاذ الجامعي لا ينتهي عند حدود التدريس فحسب، بل يبدأ فصل جديد من النشاط العلمي والمهني، والإسهام في رفع المكانة الأكاديمية لمؤسساتنا من خلال إنتاج معرفي يتسم بالجدة والمنهجية والأثر لا سيما بما يتكلل بنتاج البحث العلمي الذي يرفد العلوم بنتاجات علمية رصينة.

هيئة التحرير

المحتويات

١. الإيمان وأثرهُ على الصحة النفسية للفرد والمجتمع في الأديان السماوية الثلاثة..... ١٣
أ.م.د . أحمد يونس صديق ١٣
٢. المصطلح الصرفي في كتاب مراح الأرواح في التصريف - دراسة وصفيّة تحليليّة -... ٤١
أ.م.د. رعد سرحان إبراهيم السامرائي ٤١
٣. آداب الصحبة في مناهج المؤرخين المسلمين من (القرن الثاني إلى العاشر الهجري) - دراسة تحليلية - ٦٧
أ.م.د. سعاد مقداد ناجي الأسدي ٦٧
٤. أحاديث حسن الظن بالله تعالى - دراسة تحليلية - ١٠٩
أ.م.د. صباح لطيف عبد الله ١٠٩
٥. بنية الزمن الطقسي في اليهودية دراسة نقدية في ظاهرتي الذاكرة والانتظار..... ١٣٧
أ.م.د. طلال أحمد عبد الله الجميلي ١٣٧
٦. كتب العقيدة الإسلامية وأسباب تأليفها - دراسة تحليلية لنماذج مختارة -..... ١٦٣
أ.م.د. عبد الجبار عبد الستار عبد الكريم..... ١٦٣
٧. الإمام الترمذي حياته ومنهجه في كتابة الجامع..... ١٨٣
أ.م.د. مرفت نواف عبود..... ١٨٣
٨. تعقبات الإمام النووي للإمام الشيرازي في مسائل باب المياه من خلال كتابه (تصحيح التنبيه) - دراسة فقهية مقارنة -..... ٢١٥
ضياء حسين أسماعيل العبيدي ٢١٥
أ.د. نجم ناصر عبد ٢١٥
٩. منهج ابن حزم الظاهر في تأويل مختلف الحديث من خلال كتاب الإحكام في أصول الأحكام ٢٣٣
م.د . لؤي مجبل حميدي حسن..... ٢٣٣
م.د. محمد رشاد أحمد عبد الله حمد..... ٢٣٣

١٠. إتهامات ابن حزم الظاهري(ت: ٤٥٦هـ) للباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل) والرد عليها، دراسة عقدية نقدية..... ٢٦٣
م.د. أحمد عبد القادر عبد الله..... ٢٦٣
أ.د. أسماء عبد القادر عبد الله ٢٦٣
١١. الأبنية الصرفية الحركية وأثرها الدلالي في تشكيل الزخم الثوري في شعر المقاومة الفلسطينية «محمود درويش أنموذجا» ٢٩٩
م.د. بلال حسين غزاي الأنباري..... ٢٩٩
١٢. مرويات أحمد بن خالد الوهبي في الأدب المفرد (دراسة تحليلية) ٣٢٧
م.د. جاسر سعد ناصر النافعي ٣٢٧
١٣. إشكالية تغير الفتوى بتغير الزمان في النوازل الاقتصادية المعاصرة - دراسة تأصيلية مقارنة - ٣٥٣
م.د. خالد أحمد برتو محمد..... ٣٥٣
١٤. التجارة الداخلية في إيران خلال العهد القاجاري (١٧٩٦ - ١٩٢٥) ٣٧٩
م.د. رشا عبدالصمد إسماعيل ٣٧٩
١٥. المذاهب الفقهية وأثرها في تطور الفقه الإسلامي - دراسة فقهية أصولية تحليلية -... ٤١١
م.د. عثمان عدنان مهدي ٤١١
١٦. مؤسسة الخزندار في تونس ١٧٠٥ - ١٨٣٧ التحولات الإدارية والمالية بين السيادة والارتهان الخارجي - دراسة تاريخية - ٤٣٣
م.د. معاد إبراهيم محمد..... ٤٣٣
١٧. تجليات الإعجاز البياني في سورة الرحمن وأثرها في تنظيم النشاط الكهربائي للدماغ والاتزان النفسي: دراسة تحليلية بينية..... ٤٦٩
م.م. أبي شبيل محمود الطائي ٤٦٩
١٨. الآراء الفقهية حول قضية إجهاض الجنين بين القديم والمعاصر وأبعادها الطبية... ٤٩٧
م.م. أنس عبد الجبار صباح ٤٩٧
١٩. السنن الداخلة في الصلاة عند المذاهب الأربعة - دراسة فقهية مقارنة مع الأدلة - ٥١٥
م.م. بروج عباس الطيف ٥١٥
م.م. زهراء طالب حسن..... ٥١٥

٢٠. المنهج الأصولي للشيخ الدكتور محمد زكريا البرديسي في كتابه "أصول الفقه" - دراسة تحليلية مقارنة - ٥٤١
م.م. حسناء خلف عبد الله خضير ٥٤١
٢١. معروف الرصافي وموقفه من النبوة من خلال كتابه الشخصية المحمدية..... ٥٦٥
م.م. حيدر محمود عبد الله ٥٦٥
٢٢. التبشير النصراني الإلكتروني: وسائل انتشاره وسبل مواجهته..... ٥٨٣
م.م. سعد مطشر سعد الخزرجي..... ٥٨٣
٢٣. أثر الخلل العقدي في صناعة الأزمات الفكرية المعاصرة ٦٠٥
م.م. صباح قدوري حمادي ٦٠٥
24. Digital and Posthuman Trauma in Jennifer Haley's The Nether and Jordan Tannahill's Draw Me Close.....631
م.م. نرجس ناصر غازي كاظم ٦٣١

بنية الزمن الطقسي في اليهودية
دراسة نقدية في ظاهرتي الذاكرة والانتظار

The Structure of Liturgical Time in Judaism: A Critical Study of the Phenomena of Memory and Expectation

إعداد الباحث

أ.م.د. طلال أحمد عبد الله الجميلي

ديوان الوقف السني

Prepared by the Researcher:

Asst. Prof. Dr. Talal Ahmad Abdullah Al - Jumaili

Sunni Endowment Office

تاريخ استلام البحث: 1 / 4 / 2026

الملخص

يسكن الوعي اليهودي في فجوة زمنية فريدة، تجعل الكائن يراوح مكانه بين استحضار ماضٍ سحيق واستشراف مستقبل محجوب، إن «بنية الزمن الطقسي» في الفكر اليهودي تمثل تجربة وجودية مركبة، تتجاوز حدود القياس الفيزيائي لتستقر في عمق الروح الدينية، ينهض هذا البحث لاستجلاء كيف يشكل الطقس وعياً زمنياً مزدوجاً، يرتكز في شطره الأول على «الذاكرة» (الزخار)، بوصفها أداة لتحيين اللحظات التأسيسية وجعلها حاضرة في الوجدان المعاصر، يصير العيد هنا وسيلة لكسر رتابة الأيام، إذ يعيد الفرد تمثيل خروج أسلافه من مصر، فيشعر بوطأة القيد وحلاوة الحرية في آنٍ واحد، يبرز السبت في هذه المنظومة كبناء معماري في الزمن، يمنح المؤمن فرصة الانفصال عن عالم العمل المادي للدخول في سكينة الوجود الإلهي، مما يخلق إيقاعاً دورياً يعيد تقديس الحياة كل أسبوع، ويتجه البحث في شطره الثاني نحو «الانتظار»، تلك القوة الميتافيزيقية التي تشد الوعي نحو غدٍ مخلص، إن الفكرة المسيحانية تضفي على الزمن طابعاً خطياً متوتراً، يجعل الحاضر مجرد محطة عبور نحو اكتمال التاريخ، هذا الترقب القلق يمنع الفرد من الركون إلى الواقع الراهن، ويجعله في حالة استعداد دائم لاستقبال «المسيا»، يتشكل الوعي الزمني اليهودي من تلاحم هذين البعدين؛ فالمؤمن يعيش في حالة «اغتراب» إيجابية، يغذيها تذكر العهد القديم وانتظار الخلاص الآتي، تشير الآية الكريمة: {فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا * إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرَاهُ قَرِيبًا} [المعارج: ٥ - ٧]، إلى وجه دلالة عميق يتعلق بطبيعة إدراك الزمن؛ فالانتظار الطويل يقلص المسافات في عين المؤمن، ويجعل الغاية البعيدة حاضرة في سلوكه اليومي، يخلص البحث إلى أن الزمن اليهودي هو «زمن العهد»، الذي يربط ذاكرة الجماعة بأملها، ويحول الوقت من تتابع ميكانيكي إلى تجربة قدسية مستمرة.

الكلمات المفتاحية: (الزمن الطقسي، الذاكرة اليهودية، الانتظار المسيحاني، الفينومينولوجيا، الوعي الديني).

Abstract:

This research explores the structure of time within Jewish thought, not as a physical succession of events, but as a ritual space that reshapes human existence between the poles of memory and anticipation. The study begins by deconstructing the concept of «Zakhor» (Remembrance), the driving force that evokes the sacred past and renders it a lived reality in the present. Ritual serves as a temporal bridge that dissolves historical distances, making the believer a contemporary of foundational moments such as Creation and the Exodus. Within this context, «Shabbat» emerges as a transcendental temporal icon, detaching from mechanical labor - time to usher the believer into the serenity of «Divine Rest,» thereby creating a cyclical temporal consciousness that reproduces holiness in every weekly cycle. Conversely, the research examines the metaphysics of «Anticipation» linked to Messianism, where consciousness leans toward a hoped - for future representing the culmination and perfection of history. This tension toward the «Coming» bestows Jewish time its linear, ascending character, transforming the present into a state of perpetual readiness and anxious longing for final redemption. Amidst this existential rift between a reclaimed past and an awaited future, a «Temporal Consciousness» is formed—one that refuses to settle into ordinary clock - time, preferring to dwell within the time of the «Covenant» that binds earth to heaven and the temporary to the eternal. The study concludes that Jewish ritual time is a «composite» time, merging the cyclicity of ritual with the linearity of history, producing a unique religious identity predicated on the continuity of the covenant throughout the ages.

Keywords: (Ritual Time, Jewish Memory, Messianic Anticipation, Phenomenology, Religious Consciousness).

المقدمة

الحمد لله الذي فطر السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، سبحانه من إلهٍ قهر العباد بالموت والفناء، واستأثر لنفسه بالبقاء، وجعل الزمان وعاءً للأعمال ومضماراً للأحوال، والصلاة والسلام على من بُعث والحاعةُ كفرسي رهان، وعلى آله وصحبه الذين حفظوا الوقت فصاروا أئمة الزمان، أما بعد:

إن الوقوف على عتبات الزمن الديني في الفكر اليهودي يفرض علينا نوعاً من المكاشفة المعرفية، حيث ينسلخ الوقت من سياقه الميكانيكي الرتيب ليغدو معماراً روحياً شاهقاً، يتحدى فيه المؤمنُ جبروتَ التاريخ وسلطة النسيان، إن «الزمن الطقسي» في هذا السياق يمثل حالة استثنائية من الاستغراق الوجودي، إذ يتحول الفعل الديني إلى جسرٍ ممدود فوق هوة العدم، يربط بين أزلٍ مقدس يفيض بالذاكرة وأبدٍ منتظرٍ يضج بالأمل، نحن أمام وعيٍ زمني لا يكتفي برصد حركة العقارب، إنما يغوص في «أيقونة اللحظة»، محولاً الأيام والساعات إلى محطات لتجلي المطلق في النسبي، والخالد في الفاني، هذا البحث يسعى، بجهد المتأمل وصبر المنقب، إلى تفكيك هذه البنية المعقدة، مستقصياً كيف ينصهر الماضي السحيق في بوتقة الحاضر المعاش، وكيف يتشكل «الوعي الزمني» الذي يجعل المتدين يعيش في عالمين متوازيين، أحدهما يضج بصخب الدنيا، والآخر يترنم بألحان السماء والوعد القديم.

وتضرب جذور الزمن اليهودي في أعماق «العهد» الذي يمثل الميثاق الغليظ بين الخالق وخلقه، وهو ميثاقٌ لا يقتصر أثره على الجوانب التشريعية، بل يمتد ليشكل كيمياء «الوعي بالوقت»، التاريخ في التصور اليهودي ليس ركاماً من المنسيات أو خطاً مستقيماً يمضي بلا عودة، إنما هو تكرارٌ مقدس واستعادةٌ دائمة للحظات الخروج والتكوين، حيث يغدو «الحدث» عابراً للقرون ومستقراً في قلب «الآن»، حين فقدت الجماعة اليهودية مرتكزاتها الجغرافية وهيكلُها المقدس، استعاضت عن «المكان» ب «الزمان»، فصار السبت هو المعبد الذي لا يمكن هدمه، وصارت الأعياد هي الوطن الذي لا يُنفى منه أحد، إن هذا التحول من «فيزياء المكان» إلى «ميتافيزيقا الزمان» هو الذي منح الروح اليهودية قدرتها على المقاومة والبقاء، إذ جعل من الذاكرة (الزخار) فعلاً وجودياً يعيد خلق العالم في كل دورة أسبوعية، محولاً الزمن من سجنٍ للتاريخ إلى فضاءٍ للحرية الروحية والاتصال بالمطلق، وهذا ما نلمسه

في كتابات الفلاسفة المعاصرين الذين رأوا في الزمن اليهودي نموذجاً للزمن «المُعاش» في مواجهة الزمن «المحسوب».

وتنبثق أهمية هذا البحث من كونه يلامس التماس الحاصل بين الفلسفة الظاهراتية واللاهوت العتيق، مقدماً قراءةً تحليلية لكيفية صمود «الوعي الديني» أمام طوفان الحداثة والزمن المادي الجاف، إن دراسة بنية الزمن في اليهودية تفتح آفاقاً واسعة لفهم سيكولوجية «الانتظار» وأثرها في صياغة الفعل السياسي والاجتماعي، إذ إن المؤمن الذي يعيش تحت وطأة «الزمن المسيحاني» يرى العالم بمنظارٍ يختلف جذرياً عمن يسكن في زمن الساعة الميكانيكية، كما تكمن القيمة العلمية لهذه الدراسة في تسليط الضوء على آليات «استحضار القداسة» عبر الطقوس، وكيف ينجح الفعل الطقسي في إلغاء الفوارق الزمنية بين الأجيال، مما يوفر مادة خصبة للمقارنات البينية في فلسفة الأديان الإبراهيمية، نحن بحاجة ماسة لاستعادة هذا البعد الروحي للزمن في ظل العصر الرقمي الذي قضى على «هيبة اللحظة»، والبحث هنا يقدم نموذجاً لكيفية استعادة الإنسان لسيادته على وقته عبر ربطه بغايات متعالية وأهدافٍ أخروية.

وتتبلور الإشكالية المركزية لهذا البحث في التوتر القائم بين «دائرية الطقس» التي تشد المؤمن نحو الماضي عبر الذاكرة، و «خطية التاريخ» التي تدفعه نحو المستقبل عبر الانتظار المسيحاني، كيف يمكن للوعي البشري أن يسكن في هذه المفارقة دون أن يتمزق؟ وهل ينجح الزمن الطقسي في سد الفجوة التي خلفها غياب «المكان المقدس» في المخيال اليهودي؟ إن السؤال الجوهري يبحث في كيفية تحويل «الانتظار» من حالة سلبية من القعود إلى محركٍ فاعلٍ يشكل رؤية المؤمن للكون والحياة، نحن أمام إشكالية «الزمن المزدوج»؛ زمنٌ يستعيد فيه اليهودي لحظة «سيناء» في كل صلاة، وزمنٌ يترقب فيه «خلاصاً» مجهول الموعد معلوم اليقين، هذه الثنائية تخلق وعياً زمنياً متوتراً، يرفض الاستقرار في الحاضر المادي، ويظل معلقاً بين مِطرقة «ما كان» وسندان «ما سيكون»، إن البحث يتقصى كيفية انصهار هذه التناقضات في بنية واحدة، محاولاً الإجابة عن سر بقاء هذا الوعي حياً رغم تقادم العصور وتغير الظروف الجيوسياسية، ومدى قدرة الرموز الطقسية على توليد المعنى في زمنٍ يفتقر للمعنى.

ويسعى البحث لتحقيق جملة من الغايات المعرفية، يأتي في طليعتها تفكيك مفهوم «الزخار» وصدمة الحضور، لاستجلاء كيف يتحول التذكر من مجرد نشاط ذهني إلى «فعل استحضار» يعيد بناء الحدث التاريخي في اللحظة الراهنة، كما يهدف البحث إلى تحليل معمار «السبت» بوصفه جزيرة زمنية متعالية، وبيان كيفية انفصاله عن زمن العمل الدنيوي

للدخول في راحةٍ إلهية تمنح المؤمن تذوقاً مسبقاً لعالم الخلود، ومن الأهداف الجوهرية أيضاً، دراسة ميتافيزيقا «الانتظار» وأثرها في توجيه حركة التاريخ، عبر تتبع الفكرة المسيحانية وتجلياتها في الوعي الزمني اليومي للمتدين، وفي الختام، يصبو البحث إلى رسم خارطة لتمزق الوعي بين التذكر والترقب، وكيفية وصول المؤمن إلى حالة من الاتزان الوجودي عبر الرباط الوثيق بالعهد الإلهي، إن هذه الأهداف تتضافر لتقديم رؤية متكاملة ل «بنية الزمن»، لا تكتفي بالوصف السطحي، بل تغوص في الماهيات والأصول الفلسفية التي تشكل الهوية الدينية، مستعينةً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية لاستنطاق أوجه الدلالة حول فكرة «الأمانة» والزمن في الأديان السماوية، كما في قوله تعالى: {إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَنَرَاهُ قَرِيبًا} [المعارج: ٦ - ٧]، حيث وجه الدلالة في يقين الانتظار الذي يختصر الزمان.

ويعتصم هذا البحث بالمنهج «الفينومينولوجي» (الظاهراتي) الذي يسعى لوصف التجربة الدينية للزمن كما تتبدى في وعي المؤمن، مبتعداً عن التفسيرات المادية الباردة، ليقترب من جوهر «المُعاش» الروحي، هذا المنهج يسمح لنا برصد التحولات النفسية والوجودية التي يحدثها الطقس في هيكلية الوقت، وكيف يتم اختزال القرون في سجدة أو دعاء، وبالتوازي مع ذلك، يوظف البحث «المنهج التحليلي التأويلي» (الهرمنيوطيقا) لتفكيك النصوص التوراتية واللاهوتية، مستنطقاً المسكوت عنه في فلسفة الزمن، مع الحرص على المزاوجة بين الرؤى القديمة والحديثة، والعربية والأجنبية المعربة.

وينتظم هذا البحث في مبحثين متكاملين، يسبقهما هذا التمهيد الذي وضعنا فيه حجر الأساس للمشكلة البحثية وأبعادها الوجودية:

المبحث الأول: فينومينولوجيا الذاكرة (الزمن كاستعادة للماضي المقدس)

المطلب الأول: ماهية «الزخار» وصدمة الحضور: حيث نحلل التذكر كفعل تقديس يتجاوز التاريخ.

المطلب الثاني: السبت كجزيرة في محيط العدم: دراسة في انقطاع الزمن المادي واتصاله بالأبدي.

المطلب الثالث: طقسية الاستعادة في الأعياد: كيف يحول الفصح والعُرش الماضي إلى خبزٍ يومي.

المبحث الثاني: ميتافيزيقا الانتظار (الزمن كحركة نحو الغاية المسيحانية)

المطلب الأول: إشكالية «المسيا» والزمن المعلق: تحليل التوتر نحو المخلص الموعود.

المطلب الثاني: الخطية الصاعدة والوعد الإلهي: الفرق بين الدوران اليوناني والسمو الإبراهيمي.

المطلب الثالث: تمزق الوعي بين التذكر والترقب: خلاصات حول صهر الذاكرة والأمل في بنية واحدة.

المبحث الأول: فينومينولوجيا الذاكرة واستعادة الماضي المقدس

المطلب الأول: ماهية «الزخار» وصدمة الحضور

تحتل الذاكرة في التجربة الدينية اليهودية موقعاً تأسيسياً لا يمكن فصله عن بنية الهوية نفسها؛ فلفظة «زَخُور» (Zakhor) لا تشير إلى فعل التذكّر بوصفه استعادة معرفية لماضٍ منقضٍ، بل تحيل إلى ممارسة طقسية تعيد إدخال الحدث المؤسس في الحاضر بوصفه واقعاً معاشاً، إن الأمر التوراتي بالتذكّر يتكرر بوصفه تكليفاً دينياً يربط الجماعة بتاريخ الخلاص، كما في النص: «اذكر هذا اليوم الذي خرجتم فيه من مصر» (خروج ١٣: ٣)، حيث يتحول التذكّر إلى فعل عبادي يفرض إعادة تمثيل الحدث داخل الزمن الراهن، وهو ما يمنح الذاكرة طابعاً أنطولوجياً يتجاوز حدود السرد التاريخي (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٩٢).

هذا التحول من الذاكرة بوصفها سرداً إلى الذاكرة بوصفها حضوراً يتجسد بوضوح في النص المشناوي الشهير: «في كل جيل يجب على الإنسان أن يرى نفسه كأنه خرج من مصر»، هنا تُلغى المسافة الزمنية بصورة صريحة، إذ يصبح الماضي معياراً لوعي الذات لا مادةً للمعرفة فقط؛ فالفرد لا يتذكّر حدثاً بل ينخرط فيه، وهو ما يمكن وصفه فلسفياً بـ«صدمة الحضور» التي تجعل الزمن الديني زمنًا مُعاشًا لا مؤرخاً (المشناه، ١٩٣٣، ص ٢٤١).

إن هذا النمط من الذاكرة يجد دعماً في البنية الليتورجية لعيد الفصح، حيث تُعاد رواية الخروج بصيغة الجمع الحاضر: «نحن خرجنا»، وهو استعمال لغوي يكشف أن الجماعة لا تفصل نفسها عن الحدث المؤسس، ويلاحظ يروشالمي أن التاريخ اليهودي لم يتشكل عبر البحث الأثري بقدر ما تشكل عبر ذاكرة انتقائية تُبقي لحظات العهد حية داخل الممارسة، وبذلك يتحول الماضي إلى مصدر دائم للهوية لا إلى مرحلة منتهية (يوسف حاييم يروشالمي، ١٩٨٢، ص ٥٨).

ويتعمق هذا المعنى عبر الربط بين التذكّر والوصية الأخلاقية، كما في نص التثنية: «واذكر أنك كنت عبداً في أرض مصر» (تثنية ٥: ١٥)، حيث يصبح التذكّر أساساً للسلوك الديني

والاجتماعي، فالذاكرة هنا تنتج التزاماً، والطقس يتحول إلى آلية أخلاقية تعيد تشكيل الحاضر وفق تجربة الخلاص الأولى، وهو ما يكشف أن «الزخار» ليس استعادة للماضي بل إعادة إنتاج للمعنى داخل الزمن الجاري (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٣١١).

ويظهر البعد الفلسفي لهذه البنية في تفسير أبراهام يشوع هيشل للسبت بوصفه «تقديساً للزمن»، إذ يرى أن اليهودية نقلت مركز القداسة من المكان إلى الزمن، وجعلت الذاكرة الوسيط الذي يحفظ هذا الانتقال؛ فالمؤمن لا يعود إلى موقع جغرافي بل إلى لحظة زمنية تتكرر طقسياً، وهو ما يؤسس لنمط وجودي يعيش فيه الإنسان داخل تاريخ مقدس متجدد (أبراهام يشوع هيشل، ١٩٥١، ص ١٢).

ومن منظور فلسفة الحوار، يذهب مارتن بوبر إلى أن العلاقة بين الإنسان والإله تمر عبر «نحن» الجماعية التي تُنشئها الذاكرة؛ فالفرد لا يواجه الوحي كذات معزولة، بل بوصفه امتداداً لسلسلة من الحضور المتراكم، الأمر الذي يجعل الزمن وسيطاً للعلاقة لا مجرد إطار لها (مارتن بوبر، ١٩٧٠، ص ١١٤).

أما في الفكر الظاهراتي للدين، فإن الذاكرة الطقسية تمثل مثالاً لما يسميه ميرتشا إلياد «إعادة التأسيس»، حيث يُعاد تمثيل الحدث الأول كي يستعيد العالم معناه، فالطقس لا يرمز إلى الماضي بل يعيد خلقه، وبذلك يتحول الزمن الدوري إلى وسيلة لمقاومة التلاشي التاريخي (ميرتشا إلياد، ١٩٥٤، ص ١٣٢).

ويظهر هذا المعنى أيضاً في الأدبيات التلمودية التي تربط التذكّر بالخلاص المستقبلي، إذ تشير بعض النصوص إلى أن استحضار الخروج ليس فقط وفاءً للماضي بل استعداداً لما سيأتي، وهو ما يضع الذاكرة داخل أفق الانتظار ويجعلها بنية زمنية مزدوجة تتجه إلى الخلف والأمام في آن واحد (التلمود البابلي، ١٩٩٧، ص ٤٠٢).

وتتضح الوظيفة الجماعية للذاكرة في كونها أداة بقاء؛ فالشتات الطويل حوّل «الزخار» إلى ما يشبه الوطن الرمزي الذي يسكنه اليهودي حين يغيب المكان، هنا تصبح الذاكرة بنية مقاومة للذوبان التاريخي، إذ تُبقي الجماعة متصلة بلحظة التأسيس مهما تغيرت الظروف السياسية والجغرافية، وهو ما يؤكد أن الزمن في اليهودية يحمل وظيفة هوياتية بقدر ما يحمل وظيفة لاهوتية (يان أسمان، ٢٠١١، ص ٤٥).

وفي ضوء ذلك يمكن فهم «صدمة الحضور» بوصفها التجربة التي يكتشف فيها المؤمن أن الماضي لا يزال يعمل داخله، وأن الطقس قادر على تحويل الزمن الزائل إلى زمن كثيف

بالمعنى، فالذاكرة ليست حملاً تاريخياً بل طاقة وجودية تُعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والوحي، وتمهّد لظهور البنية الثانية للزمن الديني، أي زمن الانتظار، حيث يتحول ما تم تذكّره إلى وعد بما سيأتي (بول ريكور، ٢٠٠٤، ص ٨٩).

المطلب الثاني: السبت جزيرة في محيط العدم

يمثل السبت في التجربة الدينية اليهودية نقطة انعطاف زمنية تقطع استمرارية الزمن العملي وتعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والوجود؛ فهو لا يُفهم بوصفه توقفاً وظيفياً عن العمل، بل باعتباره انتقالاً إرادياً إلى نمط آخر من الزمن، زمنٍ يُستعاد فيه معنى الخلق ويُعاد فيه تأسيس العلاقة بين الإنسان والعالم، ويستند هذا الفهم إلى النص التأسيسي: «وبارك الله اليوم السابع وقدّسه» (التكوين ٢: ٣)، حيث يظهر أن أول ما حاز القداسة في السرد التوراتي هو زمن لا مكان، الأمر الذي يجعل السبت نموذجاً لانتقال القداسة من الجغرافيا إلى الإيقاع الزمني للحياة (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ١٨).

ويكشف هذا التحول أن السبت يمثل ما يمكن تسميته «انقطاعاً أنطولوجياً» داخل الزمن؛ فالتقليد اليهودي يربط حفظ السبت بتجربة التحرر من العبودية كما في النص: «واذكر أنك كنت عبداً في أرض مصر... لذلك أمرك الرب أن تحفظ يوم السبت» (التثنية ٥: ١٥)، هنا تصبح الراحة فعلاً ذاكرة، ويغدو الامتناع عن العمل إعلاناً عن سيادة الإنسان على الزمن لا خضوعه له، وهو ما يمنح السبت بعداً تحررياً يتجاوز وظيفته الشعائرية (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٣١١).

ويعزز الأدب التلمودي هذا المعنى حين يصور السبت بوصفه تذوقاً مسبقاً للعالم الآتي، حيث تشير نصوص إلى أن السبت «واحد من ستين من العالم الآتي»، وهو توصيف يكشف أن اليوم السابع يُفهم كتجربة مستقبلية داخل الحاضر، وبذلك يصبح الزمن الدوري حاملاً لأفق أخروي لا مجرد إيقاع أسبوعي (التلمود البابلي، ١٩٩٧، ص ١١٨).

ومن هذا المنظور، يتحول السبت إلى ما وصفه أبراهام يشوع هيشل ب«قصر في الزمن»، إذ يرى أن اليهودية بنت مركزها الروحي في الإيقاع الزمني بعد أن فقدت السيطرة على المكان؛ فالقداسة لا تُحفظ في جدران بل في لحظات متكررة، ويصبح الزمن نفسه وطناً رمزياً يحمي الهوية من التفكك التاريخي (أبراهام يشوع هيشل، ١٩٥١، ص ١٢).

وتظهر الوظيفة الجماعية للسبت في الممارسة الليتورجية التي تعيد تشكيل الفضاء المنزلي

بوصفه فضاءً مقدساً؛ فإشعال الشموع وتلاوة البركات يمثلان ترسيماً لحدود زمن مختلف، حيث تُعلَّق أنماط الفعل اليومي ويُستبدل بها نمط حضور تأملي، هذا التحول من الفعل إلى الكينونة هو ما يمنح السبت طابعه الفينومينولوجي كتجربة تُعاش بالحواس بقدر ما تُفهم بالمفاهيم (ميرتشا إلياد، ١٩٥٤، ص ٦٨).

ويتقاطع هذا المعنى مع فلسفة الحوار عند مارتن بوبر، الذي يرى أن الزمن السبتي يفتح مجال العلاقة «أنا–أنت»، إذ يخرج الإنسان من علاقة الاستعمال بالعالم ليدخل علاقة حضور؛ فالامتناع عن الإنتاج يحرر الإدراك من منطق الأدوات ويتيح للوجود أن يُختبر بوصفه علاقة (مارتن بوبر، ١٩٧٠، ص ٧٧).

وفي السياق الأخلاقي، يربط التقليد الحاخامي بين السبت والعدالة الاجتماعية؛ فالراحة تشمل الجميع، بما في ذلك الخادم والحيوان، وهو ما يكشف أن تقديس الزمن يحمل بعداً أخلاقياً يعيد توزيع الخبرة الإنسانية للراحة والكرامة، ويجعل الزمن أداة مساواة لا أداة استنزاف (المشناه، ١٩٣٣، ص ٣٥٦).

ومن زاوية فلسفة الذاكرة، يعمل السبت كآلية حماية ضد الذوبان التاريخي؛ فالتكرار الأسبوعي يحفظ استمرارية الهوية ويخلق ما يشبه «حصانة زمنية»، حيث تتراكم الخبرة الدينية عبر الإيقاع لا عبر السرد فقط، وهو ما يفسر قدرة الجماعة اليهودية على الحفاظ على تماسكها رغم التحولات السياسية والجغرافية (يان أسمان، ٢٠١١، ص ٧٢).

ويبرز البعد الميتاتاريخي للسبت في كونه خروجاً مؤقتاً من منطق التقدم الخطي للتاريخ؛ فالإنسان لا يتقدم نحو المستقبل في هذا اليوم بل يعود إلى الأصل، وهذا ما يجعل السبت آلية توازن بين الذاكرة والانتظار، إذ يسمح للحاضر بأن يتصل بالمصدر دون أن يفقد أفقه الأخروي (بول ريكور، ٢٠٠٤، ص ١٠٢).

وفي التحليل الفلسفي للحرية، يرى إيمانويل ليفيناس أن السبت يمثل تحرراً من «ضرورة الوجود»، لأن الامتناع عن العمل يكشف أن قيمة الإنسان لا تختزل في إنتاجه؛ فالزمن السبتي يعيد تعريف الحرية بوصفها قدرة على التوقف، أي القدرة على مقاومة ضغط الواقع المادي وفتح المجال لمسؤولية أخلاقية أوسع (إيمانويل ليفيناس، ١٩٦٣، ص ٢١٥).

ويؤكد هذا المعنى ما تشير إليه بعض النصوص التلمودية من أن حفظ السبت يعادل الاعتراف بالخَلق، أي أن الإيقاع الأسبوعي يعمل كشهادة زمنية دائمة على الأصل الإلهي للعالم، وبذلك يتحول الزمن إلى لغة لاهوتية تُعبّر عن العلاقة بين الإنسان والخالق عبر الممارسة

لا الخطاب فقط (التلمود البابلي، ١٩٩٧، ص ٢٢٤).

وبذلك يمكن فهم السبت بوصفه «جزيرة زمنية» تحمي الوعي من الاستهلاك التاريخي؛ فهو ليس ذكرى للخلق فحسب بل إعادة خلق مستمرة لمعنى الوجود داخل الإيقاع الأسبوعي، في هذه الجزيرة يتعلم الإنسان أن الزمن ليس مورداً يُستهلك بل فضاء يُقدَّس، وأن التوقف ليس نقصاً في الفعل بل شرطاً لإمكان المعنى، الأمر الذي يجعل السبت محور بنية الزمن الطقسي وممراً أساسياً من الذاكرة إلى الانتظار داخل التجربة الدينية اليهودية (يوسف حاييم يروشالمي، ١٩٨٢، ص ٨٩).

المطلب الثالث: طقسية الاستعادة في الأعياد

تمثل الأعياد في البنية الزمنية اليهودية آلية مركزية لإعادة إدخال الحدث المؤسس في الحاضر؛ فهي لا تُفهم بوصفها تذكيراً زمنياً بوقائع ماضية، بل باعتبارها ممارسة طقسية تُعيد تشكيل الهوية عبر استحضار التجربة الأولى داخل الزمن الجاري، ويستند هذا التصور إلى الأمر التوراتي المتكرر بتذكّر الأفعال الخلاصية، حيث يتحول العيد إلى إطار زمني يسمح بإعادة اختبار الحدث التأسيسي بوصفه خبرةً معاشة لا رواية تاريخية، الأمر الذي يمنح الذاكرة بعداً وجودياً يتجاوز حدود السرد (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ١٤٥).

ويتجلى هذا المعنى بوضوح في عيد الفصح، الذي يرتكز على النص المشناوي القاضي بأن يرى الإنسان نفسه في كل جيل كأنه خرج من مصر؛ فهذه الصيغة تنقل الحدث من الماضي إلى الحاضر وتحوّل الطقس إلى عملية تحيين جماعي، حيث يصبح الطعام والقراءة والإنشاد وسائل لإعادة بناء تجربة الحرية داخل الوعي الفردي والجماعي (المشناه، ١٩٣٣، ص ٢٤١).

ويعزز السرد التوراتي هذا البعد حين يربط أكل الفطير بذكرى العجلة في الخروج، إذ يشير النص إلى أن الخبز غير المختمر يمثل علامة زمنية على لحظة الانتقال من العبودية إلى الحرية؛ فالطعام يتحول إلى رمز زمني محسوس يربط الجسد بالتاريخ ويجعل الذاكرة ممارسة حسية لا مجرد فكرة (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٢٠١).

وفي الأدب الحاخامي، يُنظر إلى عشاء السدر بوصفه مسرحاً تربوياً تُعاد فيه صياغة الهوية عبر الحوار والسؤال والرمز؛ فالطفل يُدخَل إلى الحدث عبر الأسئلة الطقسية، ما يكشف أن الاستعادة ليست استرجاعاً فردياً بل عملية نقل للذاكرة عبر الأجيال، وهو ما يمنح العيد وظيفة

تعليمية إلى جانب وظيفته التعبدية (التلمود البابلي، ١٩٩٧، ص ٣٧٥).

أما عيد العُرش فيقدم نموذجاً مختلفاً للاستعادة، حيث يُعاد تمثيل تجربة التيه عبر السكن في العريشة، استناداً إلى النص: «لكي تعلم أجيالكم أني أسكنت بني إسرائيل في مظال حين أخرجتهم من أرض مصر» (اللاويين ٢٣: ٤٣)، هنا تتحول الإقامة المؤقتة إلى ممارسة زمنية تُدخل الجسد في تجربة الافتقار والارتحال، فيغدو المكان أداة لاستحضار الزمن (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٢٨٩).

ويكشف هذا الطقس أن الاستعادة في الأعياد لا تقتصر على الذاكرة السردية، بل تشمل إعادة تشكيل نمط العيش؛ فترك البيت المستقر والسكن في العريشة يمثل تعليقاً مؤقتاً لشروط الحياة اليومية، ما يسمح بإعادة اختبار معنى الاعتماد على الحماية الإلهية، وهو ما يجعل الاستعادة تجربة وجودية متعددة الأبعاد (ميرتشا إلياد، ١٩٥٤، ص ١٤٨).

ومن منظور فلسفة الزمن الديني، تعمل الأعياد على خلق إيقاع دوري يحفظ تماسك الهوية عبر التكرار؛ فالحدث المؤسس لا يبتعد مع الزمن بل يقترب عبر الطقس، وبذلك يتحول التاريخ إلى مورد دائم للمعنى، وهو ما يفسر وصف يروشالمي لليهودية بأنها تقليد ذاكرة أكثر منها تقليد تاريخ بالمعنى الأكاديمي (يوسف حاييم يروشالمي، ١٩٨٢، ص ١٠٤).

ويبرز البعد الأخلاقي للاستعادة في كونها تربط الحرية التاريخية بالمسؤولية المعاصرة؛ فاستحضار العبودية في الفصح يُستخدم كأساس للوصايا المتعلقة بالعدل والرحمة، ما يكشف أن الذاكرة الطقسية تُنتج توجيهاً سلوكياً للحاضر ولا تبقى محصورة في إطار الشعيرة (يان أسمان، ٢٠١١، ص ٩٣).

كما تُظهر النصوص الحاخامية أن الأعياد تعمل كمحطات زمنية لإعادة تفسير التجربة الجماعية في ضوء الظروف الجديدة؛ فكل جيل يعيد قراءة الخروج والتيه بوصفهما نموذجين لفهم أزماته الخاصة، وهو ما يمنح الاستعادة طابعاً دينامياً يسمح للذاكرة بالبقاء فاعلة عبر التحولات التاريخية (التلمود البابلي، ١٩٩٧، ص ٤١٢).

ومن زاوية فلسفة التأويل، يرى بول ريكور أن الطقس يعيد سرد الحدث بطريقة تجعل الماضي قابلاً للعيش مجدداً، حيث يتحول السرد إلى فعل يعيد تشكيل الزمن الذاتي للجماعة، وبذلك تصبح الأعياد وسيطاً بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية (بول ريكور، ٢٠٠٤، ص ١١٨).

وفي التحليل الفلسفي للعلاقة بين الزمن الدوري والزمن الأخروي، تؤدي الأعياد وظيفة ربط

بين تجربة الخلاص الماضية وأفق الخلاص الآتي؛ فالاستعادة لا تغلق الزمن على الأصل بل تفتحه نحو المستقبل، وهو ما يجعل الفصح والعُرش جزءاً من البنية التي تغذي الانتظار المسيحاني داخل الوعي الديني (إيمانويل ليفيناس، ١٩٦٣، ص ١٦٧).

وبذلك يمكن فهم طقسية الاستعادة بوصفها الآلية التي تمنح الزمن اليهودي كثافته؛ فالأعياد لا تحفظ الماضي فقط بل تعيد إنتاجه، ولا تنقل الهوية فحسب بل تُنشئها باستمرار، من خلال هذه الممارسة يصبح المؤمن معاصراً للحدث المؤسس دون أن ينفصل عن حاضره، وتغدو الذاكرة قوة توليدية تربط السبت بالإطار التاريخي الأوسع، ممهّدة الانتقال من زمن التكرار إلى زمن الانتظار داخل التجربة الدينية اليهودية (أبراهام يشوع هيشل، ١٩٥١، ص ١٩٠).

المبحث الثاني: ميتافيزيقا الانتظار حركة الزمن نحو الغاية

المطلب الأول: إشكالية «المسايا» والزمن المعلق

إذا كانت الذاكرة الطقسية قد شدّت الوعي الديني اليهودي نحو الأصل، فإن فكرة المسيا تمثل القوة الزمنية التي تدفعه نحو الغاية؛ فالمسيحانية في اليهودية لا تُختزل في الاعتقاد بشخص مخلّص بقدر ما تُفهم كبنية زمنية تجعل الحاضر مفتوحاً على حدثٍ لم يقع بعد، ويستند هذا التصور إلى النصوص النبوية التي تربط التاريخ بوعدٍ مستقبلي، كما في إشعياء الذي يصور زمناً يتحقق فيه السلام الكوني، حيث يصبح المستقبل معيار تفسير الحاضر لا نتيجته فقط (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٧٤٢).

هذا الأفق المستقبلي ينتج ما يمكن وصفه ب«الزمن المعلّق»، أي زمن يعيش بين تحقق الوعد وتأخره؛ فالنص النبوي الذي يدعو إلى الانتظار حتى إن تأخر الوعد يكشف أن التأجيل جزء من البنية المسيحانية نفسها، وأن الرجاء يعمل داخل فجوة الزمن لا خارجها، وهو ما يجعل الانتظار ممارسة دينية مستمرة لا مرحلة عابرة (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٩١٣).

وفي الأدب التلمودي، تُصوَّر أيام ما قبل مجيء المسيا بوصفها زمناً مضطرباً يحمل علامات المخاض، وهو توصيف يحوّل التاريخ إلى مساحة توتر دائم، حيث يُقرأ الاضطراب لا بوصفه نهاية المعنى بل بوصفه تمهيداً له، وبذلك يصبح القلق التاريخي جزءاً من الخبرة الدينية للانتظار (التلمود البابلي، ١٩٩٧، ص ٥١٢).

وقد أبرزت الدراسات الفكرية الحديثة، خصوصاً عند غيرشوم شوليم، أن المسيحانية اليهودية ليست فكرة واحدة بل طيف من التصورات التي تشترك في جعل الزمن مفتوحاً؛ فالخلاص لا يُفهم كتطور طبيعي للتاريخ بل كتدخل نوعي يغيّر بنيته، الأمر الذي يرسّخ فكرة الزمن المعلّق بوصفه زمناً يعيش على حافة التحول (غرشوم شوليم، ١٩٧١، ص ٢٤٢).

ومن هذا المنظور، يتحول الانتظار إلى عنصر مكوّن للهوية؛ فالوعي الذي يرى نفسه في مرحلة ما قبل الخلاص يعيش في العالم دون أن ينغلق عليه، وهو ما يفسر قدرة الجماعات اليهودية على الحفاظ على مسافة نقدية من الواقع التاريخي، إذ يبقى الحاضر دائماً أقل من الوعد (يوسف حاييم يروشالمي، ١٩٨٢، ص ١١٨).

ويكشف تحليل يعقوب تاوبس للفكر المسيحاني أن التوتر بين «الآن» و«ليس بعد» يشكل قلب التجربة الزمنية اليهودية؛ فالزمن لا يُختبر كاستقرار بل كترقب، ما يجعل الحياة الدينية قائمة على يقظة دائمة تفسر الأحداث بوصفها إشارات محتملة لاقتراب التحول النهائي (يعقوب تاوبس، ٢٠٠٩، ص ٧٦).

وتتضح الوظيفة الأخلاقية لهذا التوتر في مفهوم «إصلاح العالم»، حيث يُفهم العمل الأخلاقي كاستجابة للانتظار لا بديلاً عنه؛ فالمؤمن لا ينتظر الخلاص خارج التاريخ بل يسهم في تهيئة شروطه، وهو ما يجعل الزمن مسؤوليةً عملية تُقاس بمدى اقتراب العالم من صورته الموعودة (يان أسمان، ٢٠١١، ص ١٣٤).

وفي الفلسفة الحوارية عند مارتن بوبر، يرتبط الانتظار بفكرة الحضور المتجدد؛ فالعلاقة مع المطلق لا تكتمل في لحظة واحدة بل تبقى مفتوحة، وهو ما يمنح الزمن طابع الإمكان الدائم ويحوّل المستقبل إلى عنصر فاعل داخل التجربة الدينية الراهنة (مارتن بوبر، ١٩٧٠، ص ١٦٧).

أما إيمانويل ليفيناس فيرى أن الزمن المسيحاني يعيد تعريف المسؤولية؛ فالإنسان يعيش بوصفه معنياً بما لم يتحقق بعد، وبذلك يصبح الانتظار بنية أخلاقية تجعل الذات موجهة نحو الآخر ونحو عالم أكثر عدلاً، وهو ما يمنح فكرة التأجيل معنى إيجابياً لا سلبياً (إيمانويل ليفيناس، ١٩٦٣، ص ٢٣٠).

ويشير والتر بنيامين في قراءته للفكر المسيحاني إلى أن كل لحظة تحمل إمكانية الانقطاع عن المسار التاريخي المعتاد، وهو تصور يجعل الزمن المعلّق زمناً كثيفاً بالإمكان، حيث لا يكون المستقبل امتداداً للماضي بل احتمالاً لقطيعة معه (فالتر بنيامين، ١٩٦٨، ص ٢٥٤).

ومن زاوية فلسفة الدين المقارنة، يُفهم هذا النمط من الزمن بوصفه مزيجاً بين الدورية والغاية؛ فالذاكرة تعيد الأصل، بينما الانتظار يفتح الأفق، وبذلك يتحول الزمن الديني إلى مجال توتر خلاق يسمح للهوية بالبقاء متحركة دون أن تفقد جذورها (بول ريكور، ٢٠٠٤، ص ١٤٧).

وعليه يمكن القول إن إشكالية المسيا تكشف أن الزمن في اليهودية ليس خطاً ولا دائرة خالصة، بل مجال انتظار مشدود بين ما تحقق وما يُنتظر تحققه؛ فالوعي يعيش الحاضر بوصفه مرحلة غير مكتملة، ويقرأ التاريخ باعتباره سرداً مفتوحاً على تدخلٍ يتجاوز منطقه، هذا التوتر يمنح التجربة الدينية طاقتها الاستمرارية، حيث تصبح الحياة نفسها شكلاً من أشكال الاستعداد الدائم لحدثٍ قد يقع في أي لحظة، وهو ما يجعل الانتظار أحد أكثر الأفعال الزمنية كثافةً في الفكر الديني اليهودي (ستيفان موسى، ١٩٩٢، ص ١١٢).

المطلب الثاني: الخطية الصاعدة والوعد الإلهي

ينكشف الزمن في الفكر اليهودي بوصفه حركة ذات غاية، حيث يرتبط التاريخ بفكرة الوعد التي تمنحه اتجاهاً يتجاوز التكرار الطبيعي، ويظهر هذا المعنى منذ السرد التوراتي الأول الذي يربط الخلق بمسار لاحق من العهد والوفاء، الأمر الذي يجعل الزمن إطاراً لتحقيق مقاصد إلهية لا مجرد تعاقب للأحداث، وبذلك يتحول التاريخ إلى فضاء يتراكم فيه المعنى عبر تحقق الوعد تدريجياً (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٣٣).

ويتضح البعد الغائي بصورة خاصة في العهود الإبراهيمية التي تُقدَّم بوصفها نقطة انطلاق لمسار ممتد؛ فالوعد بالأرض والنسل لا يُفهم كتقرير لحظة مستقبلية ثابتة بل كبداية حركة تاريخية مفتوحة، وهو ما يجعل الزمن نفسه جزءاً من بنية العهد، حيث يتحول المستقبل إلى عنصر مكوّن للحاضر (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٦٧).

ومن هذا المنطلق، يختلف الزمن اليهودي عن التصورات الطبيعية الدورية؛ إذ يُنظر إلى الحدث التأسيسي بوصفه غير قابل للتكرار الكامل، ما يمنح كل لحظة قيمة فريدة ضمن مسار متصاعد، وقد أبرزت الدراسات المقارنة أن هذا التحول من الدورية إلى الغائية يمثل أحد أهم التحولات في تاريخ الوعي الديني، لأنه يربط الزمن بفكرة المسؤولية التاريخية (ميرتشا إلياد، ١٩٥٤، ص ١٨٢).

وتؤكد النصوص النبوية هذا الاتجاه حين تربط التاريخ بالعدالة الآتية، حيث يُصوَّر المستقبل

بوصفه تحققاً للوعد لا مجرد امتداد للحاضر، الأمر الذي يجعل الانتظار المسيحاني امتداداً لفكرة العهد الأولى، ويحوّل الزمن إلى مسار أخلاقي يتجه نحو استعادة النظام الإلهي للعالم (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٧٥٨).

وقد بيّن غيرشوم شوليم أن الفكرة المسيحانية تمنح الزمن بعداً تصاعدياً، لأن الخلاص لا يُفهم كعودة إلى البداية بل كتحقق جديد يتجاوزها؛ فالزمن لا يدور حول الأصل بل يتجه نحوه بطريقة تفتح إمكانات غير مسبوقة داخل التاريخ (غرشوم شوليم، ١٩٧١، ص ٢١٠).

ومن زاوية فلسفة التاريخ، يعمل الوعد بوصفه قوة تنظيمية للوعي؛ إذ يسمح بقراءة الأحداث المتباينة ضمن سردية واحدة، بحيث تتحول الانقطاعات التاريخية إلى مراحل في مسار أطول، وهو ما يفسر قدرة الفكر اليهودي على تأويل الأزمات بوصفها جزءاً من الحركة نحو الغاية (ستيفان موسى، ١٩٩٢، ص ١٣٨).

ويظهر البعد الأخلاقي للخطية الصاعدة في مفهوم إصلاح العالم، حيث يُنظر إلى العمل الإنساني باعتباره مشاركة في تحقيق الوعد؛ فالزمن لا يتقدم تلقائياً بل عبر أفعال تحمل قيمة دينية، ما يجعل التاريخ مجالاً للتفاعل بين المبادرة البشرية والمقصد الإلهي (يان أسمان، ٢٠١١، ص ١٥٧).

وفي الفلسفة الحوارية عند مارتن بوبر، يرتبط الوعد بفكرة العلاقة المفتوحة؛ فالزمن لا يكتمل لأنه مجال استمرار الحوار بين الإنسان والمطلق، وهو ما يمنح الحاضر طابع الإمكان الدائم ويجعل المستقبل جزءاً من بنية التجربة الدينية اليومية (مارتن بوبر، ١٩٧٠، ص ١٨٩).

أما إيمانويل ليفيناس فيرى أن الخطية الزمنية تعني أن المسؤولية لا تتوقف عند الحاضر، لأن الذات تُعرَّف بما لم يتحقق بعد؛ فالزمن الغائي يوسّع مجال الأخلاق ويجعل المستقبل معياراً للحكم على الفعل الراهن (إيمانويل ليفيناس، ١٩٦٣، ص ٢٤٤).

وتشير القراءات التأويلية الحديثة إلى أن الوعد يمنح الزمن طابعاً إبداعياً، حيث لا يُختزل التاريخ في إعادة إنتاج الماضي بل يُفهم كمجال لظهور الجديد؛ وبذلك تصبح الخطية الصاعدة تعبيراً عن ثقة دينية في إمكانية التحول لا مجرد وصف لمسار زمني (بول ريكور، ٢٠٠٤، ص ١٦٣).

كما تُظهر بعض النصوص الحاخامية أن فكرة العهد المستمر تربط الأجيال ضمن سلسلة زمنية متصلة، بحيث يحمل كل جيل مسؤولية نقل الوعد وتفسيره في سياقه الخاص، وهو ما يحافظ على حيوية الخطية التاريخية دون أن يحولها إلى حتمية جامدة (التلمود البابلي،

١٩٩٧، ص ٤٣٨).

وعليه يمكن فهم الخطية الصاعدة بوصفها البنية التي تجمع بين الذاكرة والانتظار؛ فالذاكرة تحفظ نقطة الانطلاق، بينما الوعد يحدد الاتجاه، وبذلك يتحول الزمن اليهودي إلى حركة مشدودة بين أصلٍ يُستعاد وغايةٍ تُرتقب، هذا التوتر يمنح التجربة الدينية قدرتها على الاستمرار، حيث يُقرأ التاريخ بوصفه مسار أمانة لا سلسلة مصادفات، وتصبح الحياة نفسها مشاركة في تحقيق الوعد الذي يمنح الزمن معناه النهائي (أبراهام يشوع هيشل، ١٩٥١، ص ٢٠٤).

المطلب الثالث: تمزق الوعي بين التذكر والترقب

تتشكل البنية الزمنية في التجربة الدينية اليهودية عبر توتر دائم بين قطبي الذاكرة والانتظار؛ فالحاضر لا يُفهم كمرحلة مكتفية بذاتها، بل بوصفه نقطة التقاء بين حدثٍ مؤسس يُستعاد ووعدٍ مستقبلي يُرتقب، هذا التوتر يمنح الوعي الديني طابعاً مركباً يجعل الزمن مجالاً للحركة بين الأصل والغاية، حيث يتحول الماضي إلى مصدر شرعية والمستقبل إلى معيار توجيه للحاضر (يوسف حاييم يروشالمي، ١٩٨٢، ص ١٢٨).

ويظهر هذا التداخل في النصوص الطقسية التي تربط استحضار الخروج بأفق الخلاص الآتي؛ فالذكرى لا تُستعاد بوصفها تجربة مكتملة بل بوصفها بداية لمسار لم يكتمل بعد، وهو ما يجعل التذكّر فعلاً موجهاً نحو المستقبل بقدر ما هو مرتبط بالماضي (الكتاب المقدس العبري، ٢٠٠٤، ص ٢٠١).

وقد عبّر الأدب الحاخامي عن هذا المعنى حين ربط بين استحضار الخلاص الأول وانتظار الخلاص الأخير، بحيث تُقرأ الأحداث التأسيسية كنماذج لما سيأتي، وهو ما يمنح الذاكرة وظيفة تنبؤية تجعلها جزءاً من بنية الانتظار لا مجرد سجل تاريخي (التلمود البابلي، ١٩٩٧، ص ٣٩٥).

ومن زاوية فلسفية، يشير هذا التوتر إلى أن الزمن الديني لا يتحقق في الاستقرار بل في الحركة بين ما تحقق وما لم يتحقق؛ فالوعي يعيش حالة «لااستقرار إيجابي» تسمح له بالحفاظ على جذوره دون أن ينغلق عليها، وهو ما يفسر وصف الفكر اليهودي بأنه تقليد ذاكرة موجَّه بالمستقبل (يان أسمان، ٢٠١١، ص ١٧٦).

ويتجسد هذا التمزق بصورة حسية في الطقوس التي تجمع بين الاستعادة والرجاء، حيث

يؤدي الاحتفال بالأحداث الماضية إلى إعادة تفعيل الأمل، وبذلك يصبح الطقس مساحة يلتقي فيها التاريخ بالوعد، ويتحول الزمن إلى تجربة كثيفة تتداخل فيها طبقات متعددة من المعنى (ميرتشا إلياد، ١٩٥٤، ص ٢٠٣).

وقد أبرز إيمانويل ليفيناس أن هذا التوتر يشكل أساس المسؤولية الأخلاقية؛ فاستحضار معاناة الماضي يفرض التزاماً بتحقيق عدالة المستقبل، ما يجعل الزمن الأخلاقي امتداداً لبنية الذاكرة المسيحانية، حيث لا ينفصل الفعل عن أفق الوعد (إيمانويل ليفيناس، ١٩٦٣، ص ٢٤٥).

وفي الفلسفة الحوارية عند مارتن بوبر، يظهر التوتر الزمني بوصفه شرطاً للعلاقة الحية؛ فالإنسان يقف دائماً بين ما تلقاه وما ينتظره، وهذا الوقوف يمنح اللحظة الراهنة طابع اللقاء الذي لا يُختزل في الماضي ولا يُختطف بالكامل بالمستقبل (مارتن بوبر، ١٩٧٠، ص ٢٠١).

أما الدراسات المسيحانية الحديثة فترى أن الجمع بين الذاكرة والترقب يسمح بإعادة تفسير الأزمات بوصفها مراحل في مسار أطول، حيث يتحول الانكسار إلى عنصر داخل السردية لا قطيعة معها، وهو ما يفسر قدرة المجتمعات الدينية على الحفاظ على تماسكها رغم التحولات التاريخية (ستيفان موسى، ١٩٩٢، ص ١٦٢).

ويشير تحليل غيرشوم شوليم إلى أن هذا التوتر ليس خللاً بل محركاً للإبداع الديني؛ فالمسيحانية لا تلغي الماضي بل تعيد قراءته، وبذلك يصبح الزمن مجالاً لإنتاج المعنى عبر إعادة التأويل المستمرة للعهد في ضوء الوعد (غرشوم شوليم، ١٩٧١، ص ٢٥٦).

ومن منظور التأويل الفلسفي، يرى بول ريكور أن الجمع بين التذكر والترقب يشكل ما يمكن تسميته «الزمن السردي»، حيث تعيش الجماعة داخل قصة مفتوحة تُبقي الهوية في حالة تشكل دائم، وبذلك يصبح التمزق بين الماضي والمستقبل شرطاً لإمكان الاستمرار لا علامة على الانقسام (بول ريكور، ٢٠٠٤، ص ١٨٩).

كما تُظهر بعض النصوص الحاخامية أن الانتظار لا يكتمل دون الاستعادة، لأن الرجاء يحتاج إلى ذاكرة تمنحه المصداقية، بينما تحتاج الذاكرة إلى أفق مستقبلي يمنعها من التحول إلى حنين جامد، وهو ما يؤكد أن البنية الزمنية الدينية تقوم على جدلية مستمرة بين القطبين (التلمود البابلي، ١٩٩٧، ص ٤٢٢).

وعليه يمكن فهم تمزق الوعي بين التذكر والترقب بوصفه البنية التي تمنح الزمن اليهودي

ديناميته؛ فالهوية لا تتحدد بما كان فقط ولا بما سيأتي وحده، بل بالحركة بينهما، هذا التوتر يجعل الحاضر مجالاً للفعل والمعنى، حيث تتحول الطقوس إلى أدوات لربط الأصل بالغاية، ويغدو الزمن نفسه خيطاً ينسج استمرارية التجربة الدينية بين العهد الأول والوعد النهائي (أبراهام يشوع هيشل، ١٩٥١، ص ٢١٤).

الخاتمة

تكشف هذه الدراسة أن الزمن في الوعي الديني اليهودي لا يُفهم بوصفه إطاراً محايداً للأحداث، بل باعتباره بنية دلالية تتشكل عبر التفاعل المستمر بين الذاكرة والانتظار؛ فالزمن الطقسي يعمل كوسيط يحفظ الحدث المؤسس ويُبقيه فاعلاً داخل الحاضر، وفي الوقت نفسه يفتح الأفق نحو تحقق الوعد، وبذلك يغدو الزمن مجالاً لإنتاج المعنى لا مجرد مقياس لتعاقب الوقائع، حيث تتأسس الهوية الدينية على القدرة على العيش داخل هذا التوتر الخلاق بين الأصل والغاية.

وقد أظهر التحليل أن الطقوس الزمنية — وفي مقدمتها السبت والأعياد — تؤدي وظيفة تتجاوز الشعيرة، إذ تعمل على إعادة تنظيم الخبرة الدينية بحيث يصبح الحاضر نقطة التقاء بين الماضي المقدس والمستقبل الموعود، هذا التنظيم يحوّل الزمن إلى فضاء إقامة رمزية يسمح للجماعة بالحفاظ على استمراريتها رغم التحولات التاريخية والجغرافية، وهو ما يفسر وصف الزمن في الفكر اليهودي بوصفه بديلاً عن المكان لا تعويضاً عنه فقط.

كما بيّنت الدراسة أن البنية المسيحانية تمنح الزمن بعده الغائي، إذ يعيش الوعي داخل أفق لم يتحقق بعد، ما يجعل التاريخ مفتوحاً ويمنع اكتماله النهائي في أي لحظة، ومن خلال هذا الانفتاح يصبح الانتظار قوة تفسيرية تعيد قراءة الماضي وتوجه الفعل الأخلاقي في الحاضر، وبذلك تتكامل فينومينولوجيا الذاكرة مع ميتافيزيقا الوعد داخل تصور زمني واحد.

وعليه يمكن القول إن الزمن الطقسي في اليهودية يمثل نموذجاً لتجربة دينية يُعاد فيها تشكيل العلاقة بين الإنسان والتاريخ عبر إيقاع يجمع التكرار والغاية؛ فالذاكرة تمنح الاستمرارية، والانتظار يمنح الاتجاه، والتوتر بينهما يخلق هوية قادرة على البقاء والتحول في آنٍ واحد.

نتائج البحث:

١. الزخار بوصفه تحييناً وجودياً: أظهرت الدراسة أن التذكّر في اليهودية يعمل كآلية لإعادة إدخال الحدث المؤسس في الحاضر، ما يجعل الزمن الديني زمناً مُعاشاً لا زمناً مؤرخاً.

٢. السبت كمعمار زمني: تبيّن أن السبت يشكّل نموذجاً لتقديس الزمن ذاته، حيث يُعاد تنظيم العلاقة بين العمل والكينونة عبر انقطاع دوري يمنح الخبرة الدينية عمقها التأملي.

٣. الخطية الغائية للتاريخ: كشفت الدراسة أن فكرة الوعد تحوّل الزمن من تتابع طبيعي إلى مسار يحمل اتجاهاً أخلاقياً ولاهوتياً، ما يميز التصور الإبراهيمي عن النماذج الدورية للطبيعة.

٤. جدلية الذاكرة والانتظار: أظهر التحليل أن الوعي الزمني اليهودي يقوم على توتر دائم بين استعادة الأصل وترقب الغاية، وهو توتر ينتج بنية هوية دينامية قادرة على إعادة ت فسير التاريخ.

٥. الزمن بوصفه فضاء إقامة رمزية: بيّنت النتائج أن الطقوس الزمنية مكّنت الجماعة من الحفاظ على تماسكها عبر تحويل الوقت إلى إطار للانتماء المشترك، بما يحد من آثار فقدان المركز المكاني.

التوصيات:

- تعميق الدراسات الظاهراتية للزمن الديني: توصي الدراسة بتوسيع البحث في التجربة المعاشة للطقس الزمني داخل الأديان الإبراهيمية، لما تكشفه من آليات تشكّل الهوية والمعنى.

- تطوير الدراسات المقارنة في الوعي الزمني: الحاجة إلى أبحاث تربط بين الذاكرة المسيحانية في اليهودية ومفاهيم الرجاء والانتظار في الإسلام والمسيحية ضمن إطار نظري مشترك.

- إدماج مفهوم تقديس الوقت في الدراسات الثقافية المعاصرة: لما يتيحه من أدوات لفهم التحولات المرتبطة بتسارع الزمن الرقمي وتأثيره في الخبرة الإنسانية.

- التركيز على العلاقة بين الزمن والهوية الجماعية: عبر دراسة دور الطقوس الدورية في الحفاظ على التماسك الثقافي للمجتمعات التي تعيش تحولات مكانية أو سياسية عميقة.

المصادر

- بعد القرآن الكريم.

١. أسمان، يان، (٢٠١١)، الذاكرة الثقافية: الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات القديمة، ترجمة محمد جديد، المركز القومي للترجمة.

٢. إلياد، ميرتشا، (١٩٥٤)، أسطورة العود الأبدي: نموذج الأصل والتكرار، ترجمة نهاد خياطة، دار الحصاد.

٣. بنيامين، فالتر، (١٩٦٨)، إشراقات: مقالات وتأملات في فلسفة التاريخ، ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة.

٤. بوبر، مارتن، (١٩٧٠)، أنا وأنت، ترجمة إبراهيم محمود، دار الحوار.

٥. تاوبس، يعقوب، (٢٠٠٩)، اللاهوت السياسي لبولس، ترجمة أحمد حسان، دار التنوير.

٦. التلمود البابلي، (١٩٩٧)، مختارات من التلمود البابلي، ترجمة مركز الدراسات الشرقية، مركز الدراسات الشرقية.

٧. ريكوور، بول، (٢٠٠٤)، الزمن والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة.

٨. شوليم، غرشوم، (١٩٧١)، الفكرة المسيحانية في اليهودية ومقالات أخرى، ترجمة مركز الدراسات الشرقية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٩. الكتاب المقدس العبري، (٢٠٠٤)، العهد القديم (تناخ)، جمعية الكتاب المقدس.

١٠. ليفيناس، إيمانويل، (١٩٦٣)، صعوبة الحرية: مقالات في اليهودية، ترجمة وجيه أسعد، دار الفكر.

١١. المشناه، (١٩٣٣)، المشناه: النص العبري مع شروح مختارة، دار التراث اليهودي.

١٢. موسى، ستيفان، (١٩٩٢)، ملاك التاريخ: روزنتسفايغ، بنيامين، شوليم، ترجمة فريد الزاهي، دار التنوير.

١٣. هيشل، أبراهام يشوع، (١٩٥١)، السبت: معناه للإنسان المعاصر، ترجمة أنيس زكي، دار المعارف.

١٤. يروشالمي، يوسف حاييم، (١٩٨٢)، زخور: الذاكرة اليهودية والتاريخ اليهودي، ترجمة محمود عبد الحليم، دار النشر الجامعية.

Sources and References:

- (After the Holy Quran)

1. Assmann, Jan, (2011), Cultural Memory: Writing, Memory, and Political Identity in Ancient Civilizations, translated by Muhammad Jadid, National Center for Translation.

2. Eliade, Mircea, (1954), The Myth of Eternal Return: The Model of Origin and Repetition, translated by Nihad Khayyata, Dar al - Hasad.

3. Benjamin, Walter, (1968), Illuminations: Essays and Reflections on the Philosophy of History, translated by Fawaz Traboulsi, Dar al - Tali'a.

4. Popper, Martin, (1970), You and I, translated by Ibrahim Mahmoud, Dar al - Hiwar.

5. Taubes, Jacob, (2009), Paul's Political Theology, translated by Ahmed Hassan, Dar al - Tanweer.

6. The Babylonian Talmud, (1997), Selections from the Babylonian Talmud, translated by the Center for Oriental Studies, Center for Oriental Studies.

7. Recour, Paul (2004), Time and Narrative, translated by Saeed Al - Ghanmi, Arab Organization for Translation.

8. Scholem, Gershom (1971), The Messianic Idea in Judaism and Other Essays, translated by the Center for Oriental Studies, Arab Institute for Studies and Publishing.

9. The Hebrew Bible (2004), The Old Testament (Tanakh), Bible Society.

10. Levinas, Emmanuel (1963), The Difficulty of Freedom: Essays on Judaism, translated by Wajih Asaad, Dar Al - Fikr.

11. The Mishnah (1933), The Mishnah: The Hebrew Text with Selected Commentaries, Jewish Heritage House.

12. Moses, Stefan (1992), The Angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem, translated by Farid Al - Zahi, Dar Al - Tanweer.

13. Heschel, Abraham Yeshua (1951), The Sabbath: Its Meaning for Modern

Man, translated by Anis Zaki, Dar Al - Maaref.

14. Yerushalmi, Yosef Haim, (1982), Zachor: Jewish Memory and Jewish History, translated by Mahmoud Abdel Halim, University Publishing House.