

هدم المسجد الأقصى بين النص التوراتي والتأويل الصهيوني: قراءة في فكرة الهيكل الثالث.

The Demolition of Al-Aqsa Mosque between the Biblical Text and Zionist Interpretation: A Study of the Idea of the Third Temple.

حلمي العليوي^{*1} فوزي البدوي²

- كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة (تونس)

aliouihilmi@gmail.com

²كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة (تونس)

تاريخ الاستلام : 20-01-2026 تاريخ القبول: 25-04-2026 تاريخ النشر: 2026-05-19

ملخص:

يتناول المقال الإشكالية المرتبطة بفكرة هدم المسجد الأقصى وإقامة الهيكل الثالث من منظور ديني وتاريخي وسياسي. يوضح المقال أن النص التوراتي لم يوجه أي أمر صريح بهدم المباني القائمة، بل أكد على قدسية المكان وربطه بالشعب "المختار". تطوّر التأويل الديني عبر التاريخ من التلمود إلى القبالة، ثم إلى الفكر الصهيوني الديني، حيث تحوّل الهيكل من رمز روحي إلى مشروع سياسي، أدى إلى دمج الدين مع الاستيطان والسيطرة على المكان. يبرز المقال أن هدم المسجد الأقصى اليوم ليس أمراً توراتياً، بل أداة سياسية لتبرير الهيمنة ونفي الآخر، ما يطرح أسئلة أخلاقية حول استخدام المقدس لتبرير العنف. ويقترح المقال التركيز على الهيكل الروحي وحماية حقوق الإنسان والأماكن المقدسة وفق قرارات الأمم المتحدة.

كلمات مفتاحية: المسجد الأقصى، الهيكل الثالث، الفكر الصهيوني، التأويل الديني، الاستيطان

Abstract:

The article addresses the issue of the proposed demolition of Al-Aqsa Mosque and the construction of the Third Temple from religious, historical, and political perspectives. It clarifies that the Torah does not explicitly order the destruction of existing structures but emphasizes the sanctity of the place and its connection to the "chosen" people. Religious interpretation evolved from the Talmud to Kabbalah and later to religious Zionism, turning the Temple from a spiritual symbol into a political project, blending religion with settlement and territorial control. The article highlights that the demolition of Al-Aqsa today is not a Torah mandate but a political tool for dominance and exclusion, raising ethical questions about using sacred texts to justify violence. It proposes focusing on the spiritual temple and protecting human rights and sacred sites in line with UN resolutions.

Keywords: Al-Aqsa Mosque, Third Temple, Zionist ideology, religious interpretation, settlement

1. المقدمة:

يعدّ المسجد الأقصى أحد أهم وأبرز الرموز الدينية بالنسبة للمسلمين، فهو أولى القبلتين وثالث الحرمين وثاني مسجد بني على الأرض. أما بالنسبة للقضية الفلسطينية، فهو المعلم الذي يختزل البعدين الروحي والسياسي. هو ليس مجرد فضاء تاريخي، بل مكان ارتبطت به سرديات الوحي والذاكرة والمقدّس. فيكفي ذكرنا لقصة الإسراء والمعراج، حيث أسرى الله بنبيه محمد من مكة إلى بيت المقدس، ثم أعرج به من هناك. وفي المقابل، يعتبر المكان ذاته، أي جبل موريا أو ما يعرف في التراث اليهودي بـ"جبل الهيكل" *הר הבית* (هر هبيت)، موقعا مركزيا في في اللاهوت العبري والمخيال الديني اليهودي. ومن هذا التقاطع، أو بالأحرى التداخل، في الرمزية الدينية نشأ أحد الأسئلة اللاهوتية والسياسية الأكثر تعقيدا في التاريخ الحديث، وهو: هل يعد هدم المسجد الأقصى، كما تروج له بعض التيارات الدينية الصهيونية، ضرورة توراتية تمهيدا لبناء الهيكل الثالث؟

إن هذا السؤال لا يمكن تناوله من وجهة نظر دينية محضة دون المساس بجوهر العلاقة بين النص المقدس والسلطة. بمعنى آخر وجب التطرق إلى تقاطع الرمز الديني مع المشروع السياسي. فعندما يتحول النص إلى مشروع للسيطرة، يصبح الدين أداة لإنتاج الشرعية ليتجاوز الصراع البعد الجغرافي ويحتك بالبعد الهوي.

يهدف هذا المقال إلى مقارنة هذا الإشكال من خلال ثلاث مراحل متصلة: تتناول المرحلة الأولى المفهوم التوراتي للمكان المقدس، والثانية تتبع تطور فكرة الهيكل الثالث في التأويل الديني اليهودي، والأخيرة تحلل التوظيف الصهيوني الحديث لهذه الفكرة بوصفها مبررا لتهويد القدس ونفي وجود الآخر ودينه فيها. وسنحاول، عبر قراءتنا هذه، الكشف عن تطويع النص الديني لخدمة غايات سياسية، وكيف يتحول النص إلى إيديولوجيا، وسنتطرق إلى البعد الإنساني والأخلاقي في فهم الصراع حول المكان المقدس.

2. النص التوراتي ومفهوم المكان المقدس:

1.2. الجذور النصية لفكرة المكان المقدس:

تشكل فكرة "المكان الذي يختاره الرب إلهك ليضع اسمه فيه"² أحد الأسس لفهم التصور الديني اليهودي للمكان المقدس. ففي الأصحاح 12 من سفر التثنية³ يرد الأمر الإلهي لبني إسرائيل بعدم تقديم الذبائح في موضع آخر غير المكان الذي يختاره الرب. هذه الكلمات، وإن تراءى للبعض مجرد تنظيم لعبادات الجماعة، إلا أنها أسست لاهوتا جديدا يربط بين الحضور الإلهي والسيادة الجغرافية، أي بين العبادة

² سفر التثنية 12: 21

³ سفر التثنية 12: 21 "إذا كان المكان الذي يختاره الرب إلهك ليضع اسمه فيه بعيدا عنك، فاذبح من بقرك وغنمك التي أعطاك الرب كما أوصيتك، وكل في أبوابك من كل ما اشتهت نفسك"

وامتلاك المكان. وقد فسر التقليد اليهودي هذا الموضوع لاحقاً بأنه جبل موريا في أورشليم، المكن الذي أقام فيه سليمان الهيكل الأول⁴.

ومن المهم التنبيه إلى أن التوراة لا تذكر المسجد الأقصى ولا أي بناء لاحق، إذ لم يكن قائماً حين كتابتها، لكنها تغرس في اللاهوت العبري فكرة الحصينة الدينية للمكان. أي أن العبادة الحقّة لا تجوز إلا في موضع واحد، وأن أي ممارسة أخرى خارجه تعدد ناقصة، بل انحرافاً ومخالفة لإرادة الرب. ومن هذه الفكرة انبثق ما يمكن تسميته بمبدأ تطهير المكان المقدس من كل ما هو غريب أو مخالف لعبادة "يهوه"⁵ 717.

2.2. البعد الرمزي للمكان في التوراة:

في التصور التوراتي، لا ينظر للمكان كأنه حيز جغرافي فقط، بل كحيز تتجلى فيه الإرادة الإلهية. فـ"جبل الرب" هو المكان الذي تلتقي في السماء بالأرض، وهو محور الوجود الروحي لبني إسرائيل. لذلك ارتبط مفهوم المكان المقدس بمفاهيم أخرى مثل "العهد" بين بني إسرائيل والرب، الميراث والإصطفاء، وهي مفاهيم تؤسس لتفوق ديني وقومي على الشعوب والديانات الأخرى⁵. وبذلك فإن هذا الارتباط بين المكان والعهد جعل كل سيطرة غير يهودية على الجبل (المكان/الجغرافيا) تعدّ انتهاكاً للعهد الإلهي وتعدّياً عليه. وبذلك فالواجب الديني يحتم على اليهود إستعادته وتطهيره.

لكن، وفي المقابل، فإن التوراة، ورغم تأكيدها في العديد من المرات على قدسية المكان، فإنها لم تتضمن أمراً إلهياً يهدم ما قد يقام عليه لاحقاً من أبنية. فالنص واضح، إذ يتحدث ويشعر للبناء والتقديس، لا للهدم. غير أن النصوص الدينية بغموضها وطابعها الرمزي، أدت لاحقاً إلى تأويلات عدّة، بعضها أخذ منحى لاهوتياً روحياً، ولكن بعضها الآخر انحرف في اتجاه سياسي صدامي ذي غاية تطهيرية عرقية.

3.2. بذور الإقصاء المكاني:

لا يعتبر النص التوراتي المكان مقدساً بذاته أي أن فكرة القداسة ليست مطلقة، بل حصينة. فالمكان يستمد قداسه من ارتباطه بالشعب "المختار"، وبذلك فإن أي حضور آخر، أكان دينياً أو إنسانياً يكون انتهاكاً للقداسة. فالديانات القديمة كانت في أغلبها تربط بين "الفضاء المقدس والهوية الجماعية، بحيث يصبح الدفاع عن الذات مرتبطاً بالدفاع عن المكان (إلياد، 2011، صفحة 45).

من هنا نلاحظ أن التوراة وضعت البذور اللاهوتية الأولى لفكرة خطيرة ألا وهي: أن السيادة على المكان تعني بالضرورة نفي الآخر منه. وشيئاً فشيئاً ستتحول هذه الفكرة إلى أسس من أسس اللاهوت الصهيوني الحديث، الذي يرى في وجود المسجد الأقصى عائقاً أمام اكتمال الفداء الإلهي.

⁴ أخبار الأيام الثاني 3: 1 "وَسَرَعَ سُلَيْمَانُ فِي بِنَاءِ بَيْتِ الرَّبِّ فِي أُورُشَلِيمَ فِي جَبَلِ الْمُرْتَا حَيْثُ تَرَأَى لِدَاوُدَ أَبِيهِ حَيْثُ هَيَّا دَاوُدُ مَكَاناً فِي بَيْتِ أَرْثَانَ الْيَبُوسِيِّ."

⁵ تكوين 17: 8-7: "واقيم عهدي ببني وبينك، وبين نسلك من بعدك في اجيالهم، عهداً ابدياً، لاكون الها لك ولنسلك من بعدك 8. واعطي لك ولنسلك من بعدك ارض غريتك، كل ارض كنعان ملكاً ابدياً. واكون الههم."

3. قراءات النص: تطور تأويل فكرة الهيكل الثالث:

لفهم التحول الكبير في العلاقة بين النص التوراتي والتأويلات الدينية عبر التاريخ اليهودي وجب الرجوع إلى دمار هيكل سليمان الثاني، على يد الرومان سنة 70 ميلادي إبان الثورة الفاشلة لليهود، حيث تحول مفهوم الهيكل من مكان للعبادة وإقامة الطقوس إلى رمز روحي للفداء والعودة، ثم إلى مشروع سياسي في العصر الحديث. ويمكن تتبع هذا التحول في ثلاث مراحل متعاقبة: التفسير التلمودي، ثم القراءة الكبالية، وأخيرا التوظيف الصهيوني الديني الحديث.

1.3. الهيكل في الفكر التلمودي: من الحنين إلى الخلاص:

بعد سقوط أورشليم وخراب الهيكل الثاني، وجد اليهود أنفسهم في حالة من الإنكسار الديني والوجودي، فقد فقدوا المكان المقدس الذي كان محور عباداتهم، وكان لا بد لهم من إيجاد بديل رمزي للحفاظ على معنى الحضور الإلهي في غياب المكان. هنا يظهر التلمود ليعيد تأويل فكرة الهيكل: إذ قام الكتبة بتحويل الهيكل الحجري إلى هيكل روحي قائم في العبادات كالصلوات وفي القلوب. حيث قال الحاخام يوحنا بن زكاي: "منذ أن دمر الهيكل، لا يملك الله في العالم إلا أربعة أذرع من الشريعة" (talmud, n.d) وتعكس هذه المقولة تحولاً عميقاً في البنية اللاهوتية لليهودية ما بعد خراب الهيكل الثاني، إذ لم يعد الحضور الإلهي مشروطاً بوجود الهيكل الحجري في أورشليم، بل أعيد توطينه في «أربعة أذرع من الشريعة» بوصفها المجال الروحي البديل الذي يحفظ العلاقة بين الإنسان والله. وهذا المعنى، جرى استبدال قداسة المكان بقداصة النص، وتحولت دراسة التوراة والالتزام بأحكامها إلى شكل من أشكال العبادة يعوّض غياب المركز الطقوسي القديم. ويكشف هذا التحول أن الفكر الرباني المبكر أسّس لليهودية جديدة تقوم على الشريعة والعبادة الفردية والجماعية، لا على الذبيحة والمعبد، مما كرّس مفهوم الهيكل الروحي بديلاً عن الهيكل الحجري بعد سنة 70م.

ولكن، ورغم هذا التحول الجذري، فإن الحنين إلى الهيكل قد ظل حياً في النصوص التلمودية. فقد وردت إشارات عدة ومتكررة إلى أن الرب سيعيد بناء الهيكل في "آخر الأيام" عندما يأتي "المسيح". من هنا تبلورت فكرة الهيكل الثالث، لا بوصفها خياراً بشرياً، إنما وعداً إلهياً جديداً سيحققه رب موسى في زمن الخلاص، متى يعود يقيم ملكوته في "صهيون".

إلا أننا يجب أن نشير إلى أن غياب الهيكل الثالث يشكل عقبة مركزية أمام بعض الممارسات الطقسية الأساسية في الديانة اليهودية، والتي كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمكانه ووقته. فمثلاً، إن نزول الحاخام الأكبر إلى قدس الأقداس وإعلان اسمه المقدس «يهوه» في يوم محدد من السنة، وهو يوم الغفران أو «يوم كيبور»، يعدّ من الطقوس الجوهرية التي تتطلب وجود الهيكل كفضاء مقدس يؤهل لإتمامها. غياب هذا الفضاء يمنع استكمال الطقوس وفق ما ورد في الشريعة والتقاليد، ويحول دون تحقيق الرمزية الكاملة للخلاص والتقرب الإلهي التي ترتبط بالمكان والزمان المحددين. بهذا المعنى، يُنظر إلى الهيكل ليس كمجرد مبنى، بل كشرط أو

أداة تمكينية لاستمرارية ممارسة طقوسية محددة، ومن ثم فإن غيابه يعكس فراغاً دينياً عملياً، يزيد من توترات التفسير والجدل حول كيفية إعادة إحيائها في المستقبل.

2.3. الكبايون والمسيانيون: التحول من الرمز إلى الفعل:

مع ظهور القبالة اليهودية في القرون الوسطى الأندلس ثم في صنف في فلسطين، تطورت الأفكار في علاقة بالهيكل، فبعد أن صار هيكلًا روحياً، لا حجرياً في التلمود، تحول فجأة إلى صورة مصغرة للعالم، فهو رمز للتكامل الكوني فقد قال القبالي إسحق لوريا في القرن السادس عشر: "إن بناء الهيكل الثالث يعني إعادة إنسجام الكون بعد انكسار الأواني، أي تحقيق الوحدة بين الإله والعالم" (Scholem, 1946, p. 282).

إلى هذه الحدود ظل التصور روحياً بحثاً، ولكن هذا لم يمنع ظهور تفسيرات أخرى رأت في العمل البشري وسيلة لتسريع مجيء المسيح، كالمسياني شبتاي تسفي (1626-1676) الذي ادعى الماشيحانية ودعى إلى الفعل لا الإنتظار، واعتبر أن "الخلاص يبدأ في الأرض" (Scholem, 1973, pp. 300-305). هذه النزعة التي تضع الفعل البشري حلاً للخلاص ستجد امتداد لاحقاً في الفكر الصهيوني.

3.3. الحركة الصهيونية: من الرمز الديني إلى المشروع القومي:

مع ظهور الحركة الصهيونية في إواخر القرن التاسع عشر، حدثت القطيعة بين "العودة إلى أرض الميعاد" وانتظار المسيح المخلص. فقد صارت "العودة" مشروعاً بشرياً يأتيه اليهود أنفسهم لتحقيق وعد الله، لا بل صار أيضاً وسيلة لتحفيز رغبة الرب لإرسال المخلص. وفي هذا السياق برز الحاخام أبراهام إسحاق كوك (1865-1935) الذي رأى في الحركة الصهيونية أداة فدائية إلهية حتى لو لم تكن دينية في ظاهرها، فهو يرى بأن حتى أفعال اليهود العلمانيين والخطاة في أرض صهيون تندرج، من حيث لا يقصدون، ضمن السيرة الإلهية الشاملة للخلاص، إذ تتحقق الإرادة الإلهية أحياناً عبر أفعال بشرية لا واعية بذاتها (Kook, 1993, pp. 110-117).

هكذا صارت الحركة الصهيونية لاهوت خلاص فبناء الدولة بداية الفداء واحتلال القدس سنة 1967 مرحلة من مراحل تحقيق الجود الإلهي.

لم يكمل هذا الخط اللاهوتي سوى ابن أبراهام كوك، تسفي يهودا كوك (1891-1982)، الذي أكد أن القدس كلها وجبل الهيكل تحديداً هي قلب الفداء الإلهي، وأن استعادته الكاملة واجب ديني وسياسي في آن واحد. حيث صرح بعد حرب 1967: "الرب أعاد لنا جبل بيته، فهل يجوز أن نبقيه في أيدي الغرباء؟" (Weinstein, 2021, pp. 3-4).

على مواقف الأب والإبن كوك ولدت حركات كغوش إيمونيم وجماعة الجبل الهيكل، التي رأت أن بناء الهيكل الثالث لا يتحقق بالإنتظار بل بالفعل الإنساني الذي سيمهد للخلاص. وهكذا أصبح هدم المسجد الأقصى، الذي يقع في نظرهم فوق موضع هيكل سليمان، ضرورة دينية تمهد لبناء البيت الإلهي الجديد.

4.3. النص التوراتي والتعبئة السياسية والهدم:

بعد ظهور الفكر الصهيوني، وخاصة بعد حرب 1967، تحول النص التوراتي من مرجع ديني إلى نص للتعبئة. فالآيات التي تتحدث عن المكان المختار والعودة إلى صهيون أصبحت تقرأ في سياق قومي وسياسي. فالكاتب موشي هيلنغر لاحظ أن التيارات الصهيونية الدينية أعادت تفسير كل الرموز اللاهوتية القديمة (الشعب المختار، الأرض الموعودة، الهيكل، ...) بلغة سياسية حديثة قامت بتحويل اللاهوت إلى إيديولوجيا قومية (hellinger, hershkowitz, & susser, 2018).

وفي هذا التأويل صار الوعد الإلهي في إعادة بناء الهيكل مشروعاً أرضياً يجب تحقيقه عبر السيطرة على المكان وإزالة ما فوقه أي المسجد الأقصى. هذا التأويل روجت له صراحة جماعات يهودية منذ سبعينات القرن العشرين رأت أن هدم المسجد الأقصى تكليف إلهي. فجماعة "جبل الهيكل" بقيادة غرشون سلمون أعدت مخططات فعلية لبناء الهيكل مكان الأقصى. ووجه غرشون سولومون، مؤسس حركة Temple Mount Faithful، دعوات صريحة إلى إزالة الهيكل الإسلامي في الحرم القدسي وإقامة "الهيكل الثالث" في مكانه، معتبراً هذا الهدف جزءاً من مشروع ديني-قومي لبناء الهيكل اليهودي (contributors, nd). من هنا تحول الخطاب من محاولة للخلاص إلى إقصاء ونفي للآخر، ومن انتظار التدخل الإلهي إلى الدعوة الصريحة للفعل البشري حتى لو كان ذلك على حساب أي وجود ديني آخر.

4. فكرة الهدم في الفكر الصهيوني المعاصر:

إن الحديث عن فكرة هدم المسجد الأقصى في الفكر الصهيوني المعاصر ليس مجرد وهم أو تخيلات، إذ أنه تعبير خطير عن تداخل الدين اليهودي والعمل السياسي، أين تستعاد الرموز التوراتية في سياق قومي لإضفاء شرعية مقدسة على الفعل الإستيطاني والعسكري. فمنذ 14 ماي 1948 سعت التيارات الصهيونية المختلفة، والدينية منها خاصة إلى جعل الهيكل الثالث ذروة المشروع القومي اليهودي باعتبار آخر رمز للعودة وسنوح في ما يلي هذا المسار.

1.4. من "دولة اليهود" إلى "دولة المعبد":

إن إعلان ثيودور هرتزل، خلال المؤتمر الصهيوني الأول في بازل سنة 1897 أن هدف الحركة الصهيونية هو إقامة وطن قومي للشعب اليهودي في أرض إسرائيل، كان دعوة إلى مشروع سياسي حداثي لا ديني، وأكد ذلك في كتابه "دولة اليهود". ولكن، ومع مرور الزمن بدأت الصهيونية، تدريجياً، تأخذ طابعاً دينياً، لا سيما بعد سنة 1948 ثم احتلال القدس الشرقية سنة 1967. حيث مثل احتلال الحرم القدسي لحظة عودة المكان المقدس إلى السيادة اليهودية، ما كان بادرة لظهور خطاب مسياني جديد داحل التيار الصهيوني القومي (gorenberg, 2000, p. 107).

ويشير برونو لاتور إلى أن الدولة الحديثة، عندما تضفي على نفسها طابعاً دينياً، تتحول من جهاز سياسي إلى جسد ميكانيزمي يرى في ذاته امتداداً للمقدس (latour, 1991, pp. 22-23). وهذا ما حصل مع

الحركة الصهيونية، حيث أنها تحولت بعد سنة 1967 من "وسيلة للخلاص اليهودي" إلى "رمز للخلاص" وأصبحت القدس وجبل الهيكل قلب الأسطورة القومية الجديدة.

2.4. غوش إيمونيم وجماعة جبل الهيكل: تأليه المكان والتخطيط:

ظهرت حركة غوش إيمونيم (كتلة الإيمان) في سبعينات القرن الماضي، وقد أسسها طلاب الحاخام كوك وابنه. وقد كانت تجسيدا لأفكار الحاخامين، أي أن الإشتيطان فعل ديني، وأن كل متر من أرض الضفة الغربية ("يهودا والسامرة")، جزء من الوعد الإلهي. فقد رأى حاييم دوركمان، وهو أحد مؤسسي الحركة، أنهم لا يبنون منازل بل يعيدون بناء هيكل الرب فوق الأرض الموعودة (Aran, 1991, pp. 260-266). وقد وصف الباحث شلومو فيشر بأن الإشتيطان أصبح صلاة، أي أنه أسّ ديني لا يمكن الإستغناء عنه أو نفيه أو تجنبه، ومن هنا يصبح هدم المسجد الأقصى محور العمل الإشتيطاني (fisher, 2015, p. 23). ومن هنا نلاحظ تواجد مترابطات في خطاب الحركة: لبناء الهيكل يجب تحرير الجبل، ولتحرير الجبل يجب "إزالة الغرباء" حتى وإن تم قتلهم، وبذلك يلتصق الفعل الإشتيطاني بالفعل العسكري ويصير هدم المسجد الأقصى لإقامة الهيكل الثالث واجبا توراتيا.

الأدهى من دعوات حركة غوش إيمونيم، ما ذهبت إليه بعض التيارات أو المجموعات الأخرى كحركة أمناء الهيكل، معهد الهيكل (Temple Institute) وجماعة عوديد ليفي التي أعدت مجسمات للهيكل. والخطر في هذه المجموعات هو أنها تعمل على مستويات عدة:

هي تقوم بتدريب الكهنة، تحضّر معماريا، وتعمل سياسيا بالضغط على الكنيست لإتاحة العبادة لليهود في جبل الهيكل وهذا ما يؤدي للإلتباس مستقبلي ألا وهو تمهيد قانوني لأي تدخل في الحرم الشريف (<https://templeinstitute.org/>). وهو ما ظهر من سنة 2010، حيث ازدادت زيارات أعضاء الكنيست والحاخامات إلى باحات المسجد الأقصى بحماية الشرطة وهذا ما سماه الباحث ميرون بنفنستي بالزحف البطيء نحو تقسيم المكان المقدس (benvenisti, 1996, p. 211).

3.4. إشكالية الضرورة التوراتية لهدم الأقصى:

إن هدم المسجد الأقصى لإقامة هيكل سليمان الثالث لا يمكن فهمه فقط على أنه مجرد تأويل ديني لجماعة متطرفة (فهذه الجماعات التي كانت تعتبر العمل السياسي في الكيان الصهيوني محرما بالنسبة لها، وكانت تعتبر العلمانيين خطاة ولكنهم أدوات في يد الله لتحقيق النبؤة من حيث لا يعلمون) صارت ملتصقة إلتصاقا تاما بالعمل السياسي، بل وصار الحكم بيدها تتصرف فيه كما تشاء وتوجه بوصلاته ناحية الغايات والحدود التي تتوافق مع رؤيتها وتفسيراتها وغاياتها. لذلك وجب قراءة ضرورة الهدم على أنه خيار سياسي واع يقوم بقولبة الدين اليهودي لإعادة تشكيل الواقع بالقوة.

فالهدم هنا ليس تعبيراً عن إيمان بقدر ما هو تعبير عن رغبة في السيطرة، وعن تصور للسيادة يقوم على إلغاء الآخر ومعتقداته ومقدساته، لا على محاولة التعايش. إن هذا الخطاب يتجاهل البعد الإنساني للمكان بوصفه فضاءً حيّاً للذاكرة والعبادة والمعنى لملايين المسلمين، ويختزله في رمز ديني خاص يُستخدم لتكريس تفوق جماعة على أخرى كما كرس هتلر تفوق العرق النازي على بقية الأعراق، فلا يجب أن ننسى كيف أدت رؤية الفوهرر إلى المحارق والفناء

ومن منظور إنساني، تبدو فكرة تحقيق الخلاص عبر التدمير مفارقة عميقة، إذ يُطلب من المقدس أن يبرّر انتهاك قدسية الإنسان، ومن الدين أن يصمت أمام الألم باسم الوعد. أما سياسياً، فإن هذا التصور يعبر عن منطق صراعي مغلق يرى في العنف أداة لإعادة تأسيس تاريخ ذي رؤية منكماشة وأحادية. وهو منطق لا ينتج أمناً ولا استقراراً، بل يوسّع دائرة العداء ويحوّل الصراع من نزاع سياسي قابل للحل إلى مواجهة وجودية بلا أفق. إن نقد هذه الأطروحة تصدر عن موقف يدافع عن الإنسان بوصفه غاية لا وسيلة. فحين يُستدعى الدين، أي دين، لتبرير الهدم والقتل والظلم، لا يُدمّر الحجر فقط، بل يُدمّر معه أي أمل في مستقبل يقوم على الاعتراف المتبادل والعيش المشترك.

5. خاتمة:

يظهر هذا المقال أن فكرة هدم المسجد الأقصى ليست مطلباً توراتياً صريحاً، ولا أمراً دينياً، بل هي نتاج لمسار طويل من التأويلات والتحويلات التاريخية، مسار امتزج فيه العقدي بالهوية القومية، الوعد الإلهي بالمشروع السياسي وبين الهيكل كرمز ديني والاستيطان. فقد كشفنا أن:

- النص التوراتي أكد على قدسية المكان، لكنه لم يصدر أمراً صريحاً بهدم أي بناء لاحق له.
- حول التأويل الديني كتلمود أو قبالة ... الهيكل إلى رمز روحي دون الدعوة لتدخل الإنسان لإقامته.
- قامت الحركة الصهيونية الدينية بتوظيف النص لأغراض سياسية فحولت الرمز الروحي إلى أداة لفرض السيطرة على المكان. وبذلك أصبح هدم المسجد الأقصى واجباً دينياً بمرجعية توراتية لإقامة الهيكل الثالث.

وهنا صار التحول من النص إلى الفعل السياسي، لذلك يجب طرح سؤال أخلاقي عميق: هل يمكن استخدام المقدس لتبرير الاستيطان والعنف والقتل؟

إن محور كل فكر ديني هو الإنسان لا الحجر ولا الأرض. ومن هذا المنطلق يمكن إقترح رؤية بديلة:

- تنفيذ قرار الأمم المتحدة رقم 181 لسنة 1947، والذي ينص على منع إنكار أو المساس بالحقوق القائمة فيما يتعلق بالأماكن المقدسة والمباني الدينية والمواقع.
- التأكيد على فكرة الهيكل الروحي بدل المادي الحجري.

قائمة المصادر والمراجع:

- Aran, G. (1991). *jewish zionist fundamentalism: the block of the faithful (gush emunim)*. university of chicago press.
- benvenisti, m. (1996). *city of stone: the hidden history of jerusalem*. university of california press.
- contributors, W. (nd). Consulté le 12 22, 2025, sur wikipedia:
https://en.wikipedia.org/wiki/Temple_Mount_Faithful?
- fisher, s. (2015). messianism end religious zionism. *israel studies*, 20, p. 23.
- gorenberg, g. (2000). *the end of days: fundamentalism and the struggle for the temple mount*. oxford university press.
- hellinger, m., hershkowitz, i., & susser, b. (2018). *religious zionism and the settlement project: ideology, politics and civil disobedience*. state university of new york press.
- <https://templeinstitute.org/>. (s.d.). Consulté le 12 23, 2025, sur website, temple institute official.
- kook, a. i. (1993). *orot*. (b. naor, Trad.) jason aronson inc, northvale new jersey, london.
- latour, b. (1991). *nous n'avons jamais été modernes*. la découverte.
- Scholem, G. (1946). *Major trends in jewish mysticism*. Schocken Books new york.
- scholem, g. (1973). *sabattai sevi: the mystical Messiah 1626-1676*. princeton university press.
- talmud, j. (n.d). *berakhot 2:4 (5a)*.
- weinstein, r. (2021, 08 18). Religious Zionism: Tzvi Yehuda Kook on Redemption and the State. *tikvah.org*, pp. 3-4.

إلياد, م. (2011). *المقدس والمدنس: طبيعة الدين*. ف. الزاهي (Trad.). المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان.