



جامعة دمشق

كلية الشريعة الإسلامية

الدراسات العليا

قسم العقائد والأديان

مَنْهَجُ دِرَاسَةِ الْيَهُودِيَّةِ فِي فِكْرِ عَبْدِ الْوَهَّابِ الْمَسِيرِيِّ

دِرَاسَةٌ وَصْفِيَّةٌ نَقْدِيَّةٌ

رسالة أُعدت لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب

مُحَمَّدُ مُحَمَّدُ شَمَّا

إشراف الدكتورة

رِيْمَةُ شَرِيفِ الصِّيَّادِ

الحمد لله
الرحمن الرحيم

شُكْرٌ وَتَقْدِيرٌ

أَشْكُرُكَ إِلَهِي أَنْ وَقَفْتَنِي إِلَى طَلَبِ الْعِلْمِ ثُمَّ أَجْرَيْتَ شُكْرَكَ عَلَى لِسَانِي

وَالى الدُّكْتُورَةُ **مَرِيَّةُ الصِّيَاد** أَتَوَّجَّهُ بِالشُّكْرِ الْجَزِيلِ

لِإِشْرَافِهَا عَلَى هَذَا الْبَحْثِ وَتَكْرُمِهَا عَلَيَّ بِتَقْيِيمِهِ وَتَصْوِيبِ الْكَثِيرِ مِنْ أَفْكَارِهِ
فَمَا كَانَ لَهُ أَنْ يَخْرِجَ بِهَذِهِ الصُّورَةِ لَوْلَا نَصَائِحُهَا الْعِلْمِيَّةُ وَكِرَمُ أَخْلَاقِهَا وَوَقْتُهَا الَّذِي بَذَلْتَهُ مِنْ أَجْلِهِ
سَائِلًا الْمَوْلَى أَنْ يَجْزِيَهَا عَنِّي أَحْسَنَ الثَّوَابِ
إِنَّهُ سَمِيعٌ مُجِيبٌ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبي الرحمة محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن سار على هديه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن دراسة الأديان كانت ولا تزال من أهم الأعمال الفكرية التي يقوم بها الإنسان على مر العصور، وهي من أهم المجالات التي تخصص لها الجامعات والمراكز الأكاديمية اليوم أقساماً مستقلة، أو تابعة للآداب الإنسانية والتاريخ. وقد تفرعت الطرق وكثرت في دراسة الأديان اليوم، فهناك تاريخ الأديان الذي يتناول الدين من حيث وجوده في الواقع الإنساني وتاريخ هذا الوجود وتطوره. وهناك مقارنة الأديان التي تتناول الدين من حيث علاقته بالأديان الأخرى ومدى مشابقتها ومفارقتها لبعضها، بهدف الوصول إلى رؤية واضحة لكل دين.

لكن طرق البحث في الأديان أصبحت أكثر غموضاً وتعقيداً وتحتوي على مشكلات كثيرة. أهمها أنها أصبحت خاضعة للكثير من الأخذ والرد بين أتباع الأديان فيما بينهم من جهة، وبين أتباع الأديان والباحثين المحايدون من جهة أخرى، إذ إن ظاهرة الدين ليست مجرد ظاهرة طبيعية أو مادية يمكن أن يدرسها الإنسان بحيادية تامة. وبسبب النظر إلى الدين على أنه ظاهرة طبيعية تشكّلت مناهج حديثة في البحث ترى أنه يجب دراسة الدين بوصفه معطى إنسانياً، أي تفسير الدين بالأسباب الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية. ثم ظهر المقابل لهذه الطريقة وهي حصر دراسة الدين في نصوصه المجردة وعقائده المثالية، بعيداً عن الواقع الإنساني المتعين.

أما المشكلة الثانية والأهم فهي غياب المنهج في كثير من الدراسات الأكاديمية، وذلك انطلاقاً من اعتقاد فحواه أن الباحث يجب أن يتناول المعلومة الموضوعية الخام بعيداً عن التحليلات والتفسيرات الإنسانية. وقد نتج عن هذا الاعتقاد وجود مدونات معلوماتية حيادية تحتوي على التفاصيل المجردة، دون القدرة على فهم هذه التفاصيل أو وضعها ضمن نسق فلسفي واحد. كما نتج عن ذلك وقوع الباحثين حول العالم في قبضة الرؤية الغربية التي تعطي للعالم كماً هائلاً من المعلومات في شتى المجالات، وعن طريق موسوعاتها الأكاديمية باللغة الإنجليزية.

نحن إذن بحاجة إلى عمل يقدم لنا منهجاً في دراسة الأديان ويحاول تجاوز المشكلات السابقة، وهي مشكلة علاقة الدين بالواقع الإنساني، ومشكلة الذاتية والموضوعية، ومشكلة الدراسة الأكاديمية، وقد كان بحثي محاولة في ذلك.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في النقطة السابقة، أي في محاولته دراسة مناهج البحث في تاريخ الأديان، فعنوانه التفصيلي: "منهج دراسة اليهودية في فكر عبد الوهاب المسيري". وذلك أن المسيري حاول في دراسته أن يقرر نسقاً منهجياً متكاملًا

قبل البدء بعمله فتجاوز مشكلة غياب المنهج. كما أنه وضع حلاً لمشكلة الذاتية والموضوعية، وقرر قبل البدء بدراسته انطلاقه التام من الرؤية العربية والإسلامية والعلمية. ثم حدد هدفه التحليلي أي أن هدفه لم يكن جديلاً على مستوى النصوص الدينية والانتصار لأحدها على حساب الآخر.

أما الأهم من ذلك فهو وضعه منهجاً لتناول الدين من خلال العوامل المركبة التي لا تعيد الدين إلى العوامل الدنيوية والتاريخية وحدها، لكنها وفي الوقت نفسه لا تتناول الدين على مستوى النص المجرد والعقيدة المثالية بقطع النظر عن علاقته بالواقع. إنما هي دراسة للعوامل المركبة في تشكيل النسق الديني والظاهرة الدينية والإنسانية.

وتكمن أهمية البحث أيضاً في أنه يطبق المنهج على الديانة اليهودية التي نحن بأمس الحاجة إلى دراستها وفهمها، وذلك لأننا نشترك مع اليهود واليهودية في قدر من العقائد، كما أن أهل هذا الدين قد دخلوا في العصر الحديث في صراع واسع مع المسلمين واحتلوا باسم دينهم جزءاً من بلادنا.

بالإضافة إلى ذلك فإن الكتابات العربية عن الديانة اليهودية وتاريخ اليهود عموماً ما تزال قليلة بالمقارنة مع مجالات أخرى، أما الكتابات العربية في مناهج بحث الديانة اليهودية فتكاد تكون معدومة، الأمر الذي يعطي للبحث في هذا الموضوع أهمية قصوى.

والبحث هو محاولة لتقديم وفهم منهج الدكتور عبد الوهاب المسيري، وهو أهم مؤرخ لليهود واليهودية في العالم العربي، إذ لا يوجد قبل موسوعته كتاب آخر أو موسوعة أخرى تتناول موضوع اليهود واليهودية من كل جوانبه. أي أننا يجب أن ندرس منهج أول موسوعة عربية عن اليهود واليهودية، وأهم مرجع عربي في العصر الحديث.

إشكالية البحث:

تتمثل الإشكالية في دراسة منهج البحث لدى المسيري، لفهم أركانه وخطواته، ومعرفة المرجعية الفكرية للمؤلف، ومدى قدرة المنهج على دراسة اليهود واليهودية مع تجاوز المشكلات المنهجية السابقة، ثم مدى قدرة المنهج على تفسير الظاهرة اليهودية. فنحن بحاجة لفهم منهجه ومحاولة تقييمه والوصول إلى كنهه، بهدف الاستفادة من كل ما يحمله من إيجابية وتجنب ما يمكن أن ينطوي عليه من سلبيات. خاصة وأنه يقدم موسوعته على أنها موسوعة منهجية وليست موسوعة معلوماتية، ويقدم منهجاً جديداً يعتمد على النماذج التفسيرية.

ويمكن صياغة أسئلة البحث كالاتي:

١ _ ما هي الأركان الأساسية التي يقوم عليها منهج المسيري؟

- ٢_ ما هو الإطار النظري الذي قرره المسيري قبل البدء بموسوعته واعتمد عليه؟
- ٣_ ماذا تعني منهجية النماذج التي ابتكرها المسيري في دراسة الظواهر الدينية والإنسانية؟
- ٤_ كيف يمكن للنماذج التفسيرية أن تشرح وتفسّر الظاهرة اليهودية؟
- ٥_ كيف حلّ المسيري مشكلة علاقة الدين بالواقع من خلال اعتماده على منهج علم اجتماع المعرفة؟
- ٦_ ما هي الأدوات العلمية التي استخدمها في دراسة الظاهرة اليهودية التي تحتوي على مجالات متنوعة جداً؟
- ٧_ هل استطاع أن يحل مشكلة الذاتية والموضوعية بعد تقريره أن موسوعته منحازة إلى الرؤية العربية والإسلامية؟
- ٨_ ما هي المرجعية الفكرية التي استند إليها المسيري وتأثر بها في منهجه ودراسته؟
- ٩_ ما الطريقة التفصيلية للمنهج في صياغته أولاً ضمن إطار فلسفي ثم تطبيقه ثانياً على المعلومات التفصيلية؟
- ١٠_ وأخيراً: كيف يمكن لموسوعة أن تكون تفسيرية عوضاً عن طريقة الموسوعات العالمية في تقديم المعلومات الحيادية؟

حدود البحث:

ستكون حدود البحث مرسومة ضمن ما يأتي:

- أولاً: تقديم المنهج والمعلومات الأساسية التي تخدمه من خلال موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أساساً، فالموسوعة تحتوي على كل ما يتعلق بالظاهرة اليهودية بشكل كامل، من منهج ومعلومات.
 - ثانياً: الاستعانة بكتب المسيري البقية لدعم رؤيته فيما يخص المنهج والإطار النظري أو لزيادة شرح المعلومات التي تخدم المنهج، أو للإشارة إلى مرجع يعين القارئ على دراسة موضوع واحد في الظاهرة اليهودية بشكل متسلسل.
 - ثالثاً: الاستشهاد بأهم الكتابات العربية في مجال اليهود واليهودية، لمقارنة منهج المسيري وآرائه بمنهج وآراء غيره، وذلك لمعرفة الفرق الذي ينتج عن اختلاف المنهج، أو عن عدم تقرير منهج في بعض الدراسات.
 - رابعاً: الاستعانة بالموسوعات العالمية للتأكد من بعض المعلومات التي يقدمها المسيري ولا يكون لها مصدر عربي، أو للاطلاع على الرؤية المقابلة للمسيري.
 - خامساً: ثم محاولة تحليل وشرح منهجه وآرائه والوصول إلى الفهم الأعمق لنتائج هذا المنهج ونقد ذلك.
- بناءً على ذلك أود الإشارة إلى الأمور الآتية:

١_ إشكالية البحث هي المنهج فقط، وليست دراسة الديانة اليهودية، ولذلك سيرى القارئ أن المعلومات المذكورة وإن كانت مهمة جداً لكنها لا تغطي الظاهرة اليهودية كاملة، إنما وظيفتها شرح المنهج.

٢_ إشكالية البحث تفرض على الباحث عدم الاسترسال في القضايا الدينية المقارنة بين اليهودية والإسلام، إلا من خلال الإشارات السريعة، والتي هدفها تقييم المنهج. فليس البحث مخصصاً لمقارنة الإسلام واليهودية، إذ مجال المقارنة يتطلب دراسات أكثر وأعمق ويتطلب تحديداً لمجال المقارنة أيضاً بسبب ضخامة المادة الإسلامية واليهودية.

٣_ النقل عن الموسوعة سيكون من خلال عبارات الباحث، ولا يوجد في الرسالة اقتباس حرفي عن الموسوعة، وذلك بهدف صياغة المعلومات بطريقة واحدة، إلا إذا كانت العبارة اصطلاحية أو تستخدم كلمات مخصوصة. ولهذا فلا داعي لتحديد نوع النقل عن الموسوعة بكلمة "انظر" أو عدمها.

منهج البحث:

سيكون منهجي في هذه الرسالة وصفيّاً تحليلياً أولاً وذلك من خلال تقرير الإطار النظري لدراسة المسيحي، وإيراد المعلومات التفصيلية التي تشرحه، ثم محاولة شرحه وتحليله. كما أنه نقدي ثانياً وذلك في محاولة لتقييم المنهج ومعرفة قدرته على دراسة الظاهرة وتفسيرها.

وسيكون منهجي في البحث متصاعداً من التفكيك إلى التركيب، فالفصل الأول سيكون تفكيكياً فقط، أي أنه يتناول المنطلقات المعرفية التي يبدأ بها الباحث منها في تناول المعلومات دون وضع المعلومات في إطار نظري. أما الفصل الثاني سيكون تركيبياً بدرجة أعلى، أي أنه يتحدث عن النماذج التفسيرية التي تجمع المعلومات وتضعها في إطار واحد. أما آخر التركيب فهو في الفصل الثالث الذي يجمع أركان المنهج كاملاً ويقوم بتطبيقه على موضوع واحد داخل الظاهرة اليهودية. ولذلك يمكن القول إن تقييم الرسالة يتطلب من القارئ الكريم الانتهاء من الفصول كلها أولاً، فالكثير من الأسئلة التي قد تخطر في البال تجيب عنها الرسالة تدريجياً.

صعوبات البحث:

تكمن صعوبة البحث في عدة أمور:

أولاً: عدم وجود دراسات منهجية سابقة مما دفع الباحث إلى القراءة كثيراً في محاولة صياغة الفقرات الأساسية للمنهج.

ثانياً: ضخامة المادة العلمية التي أخذت الكثير من الوقت للقراءة والتصنيف، فمادة الموسوعة وحدها ثمانية مجلدات، بالإضافة إلى الكتب البقية والكثير من المراجع الداعمة.

ثالثاً: أما الصعوبة الأساسية فهي طبيعة منهج المسيحي نفسه، وذلك أن الظاهرة الواحدة يقوم المسيحي بدراستها من خلال عناصر كثيرة، وهذا يعني أننا إما أن نكرر المعلومة ذاتها عند كل عنصر من عناصر المنهج أو أن نكرر العنصر عند تناول المعلومة. وقد قمت بحل المشكلة عن طريق اختيار بعض المعلومات الأساسية التي تخدم كل عنصر من عناصر المنهج على حدة، ثم قمت بدراسة تطبيقية في الفصل الأخير على عناصر المنهج مجتمعة.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسة سابقة عن منهج المسيحي أو عمله في تاريخ اليهودية أبداً، والدراسات السابقة عن المسيحي تصب كلها في فلسفته الإيمانية ونقده للعلمانية وكتابات عن الصهيونية. وأهمها ما يأتي:

١ _ رسم الخريطة المعرفية للحدث وما بعد الحدث: دراسة مقارنة لأعمال زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيحي، تأليف: حجّاج علي، وهي أطروحة دكتوراه كُتبت في جامعة القاهرة. وتتحدث عن مقارنة بين المسيحي وباومان في الفلسفة حول موضوع الحدث وما بعد الحدث.

٢ _ موقف عبد الوهاب المسيحي من الصهيونية، تأليف: خالد صالح الشمري، وهي رسالة ماجستير كُتبت في جامعة محمد بن سعود الإسلامية في السعودية. وتتحدث عن دراسة المسيحي للصهيونية فقط.

٣ _ مفهوم الصهيونية عند عبد الوهاب المسيحي، تأليف: عبد اللطيف زكي أبو هاشم، وهي رسالة ماجستير كُتبت في جامعة الأزهر. تتحدث عن الصهيونية فقط.

٤ _ موقف عبد الوهاب المسيحي من العلمانية، تأليف: فيصل الشهراني، وهي رسالة ماجستير كُتبت في جامعة أم القرى في السعودية. تتناول موقف المسيحي الفلسفي من العلمانية ولا علاقة لها بتاريخ اليهود أو اليهودية.

٥ _ بناء منهجية جديدة لتحليل الظاهرة السياسية عبر العطاء الفكري للمسيحي، تأليف: عمرو نور الدين، وهي رسالة ماجستير كُتبت في جامعة حلوان في مصر. وتناولت دراسة المسيحي للسياسة الغربية والصهيونية في قسم العلوم السياسية.

٦ _ في عالم عبد الوهاب المسيحي: حوار حضاري نقدي. وهو كتاب يحتوي على مجموعة من المقالات العلمية حول الدكتور المسيحي شارك في كتابتها سبعة وأربعون كاتباً عربياً، وقد تناولت الموضوعات المختلفة في فكر المسيحي وحياته وأعماله.

٧ _ عبد الوهاب المسيحي ضمن مجلة "أوراق فلسفية" العدد ١٩. وهي عبارة عن مقالات أيضاً كتبها عدد من الكتاب العرب وتدور كلها حول فكره وفلسفته.

٨_ ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية، تأليف: الدكتور: عمرو شريف، وهذا الكتاب دراسة لحياة المسيري وفكره والمراحل التي مرَّ بها وفلسفته وكتبه.

٩_ عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، تأليف: ممدوح الشيخ، وهذا الكتاب دراسة لانتقال المسيري من الفلسفة الماركسية إلى الفلسفة الإسلامية وتأسيسه نسقاً فلسفياً إيمانياً.

ولا يمكن أن يكون أي مما سبق دراسة سابقة للبحث فلا شيء منها يتحدث عن منهجه في تاريخ اليهود واليهودية، ومع ذلك فقد أفدت من بعضها، في حديثها عن فكر المسيري وبعض أجزاء منهجه وخاصة "مجلة أوراق فلسفية".

خطة البحث: بناءً على ما سبق فقد خرج بحثي في ثلاثة فصول كالآتي:

المقدمة

تمهيد: حياة المسيري وأعماله

الفصل الأول: المنطلقات المعرفية في دراسة المسيري

المبحث الأول: التاريخ الزمني بدلاً من التاريخ المقدس

المطلب الأول: الآباء

المطلب الثاني: قصة الخروج

المطلب الثالث: دخول كنعان وعصر القضاة

المطلب الرابع: المملكة العبرانية المتحدة وانقسامها وتهجيرها

المطلب الخامس: فترة الحكم الفارسي واليوناني والروماني

المبحث الثاني: الجيولوجية التراكمية

المطلب الأول: تراكم اليهود عبر التاريخ

المطلب الثاني: التراكم في الديانة اليهودية

المبحث الثالث: السياق الحضاري للظاهرة الدينية

المبحث الرابع: عدم السقوط في النصوصية

المبحث الخامس: تجنب المقولات التحليلية الغربية والإنجيلية

الفصل الثاني: النماذج التفسيرية

المبحث الأول: الحلولية الكمونية الواحدة

المطلب الأول: الحلولية اليهودية وتاريخها

المطلب الثاني: تفسير الحلولية الكمونية للعقائد والطقوس اليهودية

المطلب الثالث: تفسير الحلولية الكمونية للفرق والحركات اليهودية

المبحث الثاني: الجماعات الوظيفية

المطلب الأول: شرح نموذج الجماعات الوظيفية

المطلب الثاني: الجماعات الوظيفية اليهودية

المطلب الثالث: الجماعة الوظيفية اليهودية في بولندا

المطلب الرابع: تفسير نموذج الجماعات الوظيفية للظواهر اليهودية

المبحث الثالث: العلمانية الشاملة

المطلب الأول: شرح نموذج العلمانية الشاملة

المطلب الثاني: العلمانية الشاملة والجماعات اليهودية

المطلب الثالث: تفسير نموذج العلمانية الشاملة للظواهر اليهودية

المطلب الرابع: أثر ما بعد الحداثة على اليهود واليهودية

الفصل الثالث: منهج البحث في دراسة المسيحي

المبحث الأول: مصادر المسيحي في دراسته ومرجعياته الفكرية

المطلب الأول: المصادر

المطلب الثاني: المرجعية الفكرية

المبحث الثاني: أدوات المسيحي في دراسته

المطلب الأول: علم اجتماع المعرفة

المطلب الثاني: الفلسفة

المطلب الثالث: علم التاريخ

المطلب الرابع: الأدب

المبحث الثالث: النموذج المركب

المطلب الأول: مشكلة الذاتية والموضوعية والنموذج المادي

المطلب الثاني: النموذج التفسيري المركب

المبحث الرابع: طبيعة الموسوعة

المبحث الخامس: دراسة تطبيقية على كامل المنهج (التلمود)

الخاتمة

والحمد لله رب العالمين

محمد شتّمّا

حلب _ ٢٠١٩/٢/٢٥

تمهيد: حياة عبد الوهاب المسيري وأعماله

ولد عبد الوهاب المسيري في مدينة دمنهور، وهي مدينة صغيرة في دلتا مصر تقع بالقرب من الإسكندرية، وذلك في أكتوبر من عام ١٩٣٨. ومن هناك بدأت رحلته فقد حصل على شهادة التوجيهية في تخصص الفلسفة عام ١٩٥٥. ثم التحق في العام نفسه بكلية الآداب في جامعة الإسكندرية، في قسم اللغة الإنجليزية، ليتخرج منها عام ١٩٥٩، متخصصاً بالأدب الإنجليزي.

سافر المسيري إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣، والتحق بجامعة كولومبيا في نيويورك حيث حصل هناك على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي عام ١٩٦٤. ثم التحق بجامعة رتجز في ولاية نيوجيرسي، حيث حصل هناك على درجة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي عام ١٩٦٩. ثم عاد في العام نفسه إلى مصر للتدريس في قسم اللغة الإنجليزية في كلية البنات في جامعة عين شمس.

عُيِّن المسيري عام ١٩٧٠ مستشاراً لوزير الإرشاد محمد حسنين هيكل، ثم عُيِّن عام ١٩٧١ خبيراً للشؤون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، وهنا بدأ دراسته عن اليهود والصهاينة. ثم عاد إلى الولايات المتحدة عام ١٩٧٥ ليعمل مستشاراً ثقافياً للوفد الدائم لجامعة الدول العربية في الأمم المتحدة في نيويورك.

عاد مرة أخرى إلى مصر عام ١٩٧٩ للتدريس مرة أخرى، وانتقل إلى الرياض أيضاً للتدريس في جامعة الملك سعود عام ١٩٨٣، ثم انتقل إلى الكويت للتدريس في جامعة الكويت عام ١٩٨٩. وقد أمضى الفترة كلها في التدريس والبحث والتأليف، ثم استقال عام ١٩٩٠ ليتفرغ للموسوعة تماماً.

أصدر المسيري موسوعته عام ١٩٩٩، وصدر له قبلها وبعدها الكثير من الكتب، وقد شارك المسيري في العديد من النشاطات الاجتماعية والسياسية المصرية، ونال ما يقارب ثماني عشرة جائزة وشهادة تقدير على مختلف أعماله الفكرية والعلمية.

توفي المسيري رحمه الله عام ٢٠٠٨ ودُفن في مدينته دمنهور، وقد ترك أثراً في مجالات علمية عديدة، أهمها تاريخ الأديان وتحديد تاريخ اليهود واليهودية. والمجال الثاني هو الدراسات الصهيونية وهو في الحقيقة تخصصه الأهم. والمجال الثالث هو الفلسفة الإسلامية. بالإضافة إلى الدراسات الأدبية الإنجليزية.

وقد ألّف المسيري خلال مسيرته الكثير من الكتب، وكتب الكثير من المقالات باللغتين العربية والإنجليزية، ونشرت مقالاته في الصحف أهمها: الأهرام، الشعب، الحياة، الشرق الأوسط، منبر الشرق، الإنسان، قراءات سياسية، العربي، شؤون فلسطينية، نيويورك تايمز، مجلة الدراسات العربية، مجلة الدراسات الفلسطينية.

أي أن تخصص المسيري أكاديمياً هو الأدب الإنجليزي، لكن عمله العلمي مرَّكز في مجال تاريخ اليهودية والصهيونية والفلسفة، ويُصنَّف على أنه عالم اجتماع ومفكر إسلامي.

بدأ المسيري حياته بتجربة ماركسية حين انضم إلى الحزب الشيوعي المصري، لكنه انتقل إلى الرؤية الإسلامية الإنسانية، وأصبح مشروعه صياغة فلسفة إنسانية صادرة عن الرؤية الإسلامية لله والعالم، والرد على الرؤية العلمانية المادية التي تنتمي إلى الحضارة الغربية الحديثة.

أما العمل الأشهر للمسيري فهو موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (في ثمانية مجلدات)، وهي أول موسوعة من نوعها في العالم العربي والإسلامي، وأهم عمل منهجي يقدم للقارئ رؤية تجديدية تتناول الظواهر الإنسانية في ضوء علم اجتماع المعرفة وبمرجعية عربية وإسلامية.

أما مؤلفاته فأذكرها هنا وفق ترتيبها الزمني كالآتي:

أولاً: مؤلفات باللغة العربية:

- ١ _ نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني.
- ٢ _ الأقليات اليهودية بين التجارة والادِّعاء القومي.
- ٣ _ موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية.
- ٤ _ اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسة في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع.
- ٥ _ الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية.
- ٦ _ العنصرية الصهيونية.
- ٧ _ مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية.
- ٨ _ إسرائيل وجنوب أفريقيا.
- ٩ _ أرض الميعاد: دراسة نقدية للصهيونية السياسية.
- ١٠ _ الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة.
- ١١ _ الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة.
- ١٢ _ الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراسات في المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية.
- ١٣ _ هجرة اليهود السوفييت: منهج في الرصد وتحليل المعلومات.

- ١٤ _ إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد.
- ١٥ _ أسرار العقل الصهيوني.
- ١٦ _ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد.
- ١٧ _ العلمانية تحت المجهر. [بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة].
- ١٨ _ الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى.
- ١٩ _ الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد.
- ٢٠ _ رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية.
- ٢١ _ في الأدب والفكر: دراسات في الشعر والنثر.
- ٢٢ _ دراسات معرفية في الحداثة الغربية.
- ٢٣ _ الصهيونية وخيوط العنكبوت.
- ٢٤ _ الموسوعة الموجزة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في مجلدين.
- ٢٥ _ التجانس اليهودي والشخصية اليهودية.
- ٢٦ _ الحداثة وما بعد الحداثة. [بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي].
- ٢٧ _ البروتوكولات واليهودية والصهيونية.
- ٢٨ _ الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة.
- ٢٩ _ دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة.
- ٣٠ _ في الخطاب والمصطلح الصهيوني.
- ٣١ _ الإدراك الصهيوني للعرب والحوار المسلح.
- ٣٢ _ من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي.
- ٣٣ _ إنهمار إسرائيل من الداخل.
- ٣٤ _ الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية.
- ٣٥ _ فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني.

٣٦ _ مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره ومساره ومستقبله.

٣٧ _ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.

٣٨ _ اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود.

٣٩ _ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

٤٠ _ الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى.

٤١ _ العالم من منظور غربي.

٤٢ _ الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى.

٤٣ _ قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى.

٤٤ _ فكر حركة الاستنارة وتناقضاته.

٤٥ _ اليهود في عقل هؤلاء.

٤٦ _ اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية.

٤٧ _ الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة.

٤٨ _ من هو اليهودي؟

٤٩ _ موسوعة تاريخ الصهيونية.

٥٠ _ دراسات في الشعر.

ثانياً: مؤلفات باللغة الإنجليزية:

51_ A Lover from Palestine and Other Poems.

52_ Israel and South Africa: The Progression of a Relationship.

53_ The Land of Promise: A Critique of Political Zionism.

54_ Three Studies in English Literature.

55_ The Palestine Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary
Palestine Resistance poetry.

56_ A Land of Stone and Thyme: Palestinian Short Stories.

ثالثاً: كتب مترجمة إلى العربية:

- ١ _ الغرب والعالم، تأليف كافين رايلي.
- ٢ _ افتتاحيات الهادئ، تأليف ستيفن سوندايم وجون ويدمان.
- ٣ _ قصيدة الملاح القديم، تأليف صمويل تايلور كوليردج.

رابعاً: كتب للأطفال:

- ١ _ الأميرة والشاعر: قصة للأطفال.
- ٢ _ أغنيات إلى الأشياء الجميلة: ديوان شعر للأطفال.
- ٣ _ قصص للأطفال: موضوعات متفرقة.

الفصل الأول: المنطلقات المعرفية في دراسة المسيري

يعتمد الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته طريقة جديدة في التأليف، تقوم على الترتيب المنطقي للعمل التفسيري، والترتيب الموضوعي لأبواب وفصول الموسوعة، أي أن الموسوعة مقسومة إلى سبعة مجلدات حسب الموضوعات (ما عدا المجلد الثامن الخاص بالملاحق والفهارس). أولها الإطار النظري العام ويحتوي على فكره وفلسفته ورؤيته والنماذج التفسيرية التي سيعالج من خلالها الظاهرة اليهودية. والثاني إشكاليات نظرية خاصة بالجماعات اليهودية، والثالث خاص بظاهرة التحديث وثقافات الجماعات اليهودية. والرابع تواريخ الجماعات اليهودية منذ نشأتها حتى اليوم. والخامس خاص بالفرق الدينية اليهودية والمفاهيم الدينية اليهودية كلها. أما السادس والسابع فمخصصان للحديث عن الظاهرة الصهيونية كلها.

وقد عمد المسيري دائماً وقبل الحديث عن كل موضوع على حدة إلى دراسة ما سُمّاه "الإشكالية النظرية" للموضوع قبل الخوض في التفاصيل، وذلك كالآتي: أولاً: خصص المجلد الثاني من الموسوعة كاملاً لدراسة الإشكاليات النظرية عامة قبل الحديث عن اليهود واليهودية. ثانياً: وضع دراسة نظرية مصغرة للإشكاليات الخاصة بكل موضوع داخل المجلدات البقية. وهذه الإشكاليات عبارة عن دراسة نظرية للموضوع مع قطع النظر عن التفاصيل، ومن خلال الفكر الخاص بالمسيري. وبعد تقرير الإشكالية النظرية يقوم بإيراد التفاصيل موضع الدراسة وبعالجها، وتكون محكمة لرؤيته في الإشكالية النظرية.

وقد قمت باستبدال كلمة "إشكالية" ووضعت بدلاً منها كلمة "منطلق معرفي" للأسباب الآتية:

أولاً: كلمة إشكالية لا تؤدي المعنى التام للدور الذي تقوم به الدراسة النظرية، فكلمة الإشكالية تعني موضوعاً شائكاً فيه مشكلات بحثية أدت إلى أن يكون مشكلاً. أما المنطلق المعرفي فهو مبدأ نظري يقرره الباحث قبل البدء بدراسته ثم يقوم بالدراسة منطلقاً منه وتكون دراسته محكمة تماماً له، وهذا هو دور الدراسة النظرية التي سُمّاه المسيري "إشكالية".

ثانياً: الإشكاليات التي درسها المسيري بنفسه لا تغطي كل المنطلقات المعرفية التي ينطلق منها، بل هي جزء من المنطلقات، والبقية استنتجتها بنفسه من خلال قراءة إنتاجه العلمي كاملاً.

ثالثاً: الإشكاليات التي درّسها ينطوي تحتها جزء من النماذج التفسيرية التي سنتناولها في الفصل الثاني من الرسالة، مع أنه خصص المجلد الأول للحديث عن النماذج. لكنه تناول النماذج من زاوية أخرى بحكم التداخل بين المنطلقات والنماذج وبقية أركان منهجه. فقمت بالفصل بين كل ذلك وابتكرت تسمية "المنطلقات المعرفية" للمبادئ التي ينطلق منها في دراسته.

أما طريقة توصله إلى هذه المنطلقات فليست الدراسة النظرية المجردة عن الظاهرة اليهودية تماماً، إنما عن طريق دراسة الظاهرة اليهودية كاملة للمرة الأولى واستنتاج الإشكاليات الكامنة فيها، ثم دراسة الإشكاليات ووضع المبادئ، ثم دراسة الظاهرة مرة أخرى في ضوء هذه المبادئ.

وطريقة الوصول إلى المنطلقات والنماذج سأشرحها في الفصل الأخير من الرسالة فلا أطيل بها هنا، لكنني أشير إلى أن الطريقة التي اعتمدها المسيري في موسوعته هي التفكيك أولاً ثم التركيب. أي أنه قضى عشر سنوات في القراءة الأفقية التي يستوعب من خلالها أكبر كمية من المعلومات دون أن يربطها برباط نظري، لكنه كان يسجل الإشكاليات ويلاحظ الأمور التي تحتاج دراسات نظرية، ثم قام بدراساتها. وبعدها قضى ما يقارب خمس عشرة سنة في دراسة الظاهرة اليهودية مرة أخرى في ضوء منطلقاته التي قررها وتأليف موسوعته حسب الرؤية النظرية التي تشكلت عنده.

كل ذلك يدفعنا للقول إن أهم ميزة لموسوعة المسيري هو أنها ليست موسوعة معلوماتية بالمعنى الشائع لكلمة "موسوعة"، فهو يقرر أن إيراد المعلومات الموضوعية المحايدة على طريقة الموسوعات الحديثة هو عمل لا فائدة منه سوى المعلومة الخام. وما تفعله موسوعته أنها تقرر وعياً مسبقاً بالمنهج، ثم تقوم بتفسير المعلومة الخام تبعاً لرؤيته، ولذلك سمي موسوعته "نموذج تفسيرية جديد".

سيكون عملي في هذا الفصل تقرير المنطلقات المعرفية التي اعتمدها المسيري في موسوعته ثم جمع شتات المعلومات المحكومة إلى هذه المنطلقات. وستكون المعلومات الواردة في البحث من قبيل الأمثلة المطوّلة على استخدامه للمنطلقات، وذلك لشرحها أولاً، ولمعرفة نتائجها العملية على الظاهرة اليهودية ثانياً. وقد رتبتها حسب اجتهادي من الخاص إلى العام ووضعت تحتها الأقسام الأكثر مناسبة لها لتكون واضحة.

وأشير إلى أن المسيري لم ينص مباشرة على هذه المنطلقات كلها، إنما نص على واحدة فقط وهي التراكمية، أما البقية فقد أشار إليها إشارة أثناء دراسته للإشكالية النظرية، فقامت باستنتاجها وجمعها تحت عنوان المنطلقات.

المبحث الأول: التاريخ الزمّني بدلاً من التاريخ المقدّس

معنى التاريخ المقدس:

تكاد الدراسات اليهودية ذات الأصل الغربي أو العربي فيما قبل منتصف القرن العشرين تتفق على اتخاذ التاريخ التوراتي منطلقاً لها في التأسيس لما يسمى بالتاريخ اليهودي، وهو التاريخ المقدس للشعب المختار كما ورد في أسفار العهد القديم، وجزء من العقيدة اليهودية على ما استقرت عليه حين أخذت صيغتها النهائية المسماة باليهودية الحاخامية.

يرفض المسيحي هذا التاريخ منطلقاً لدراسته لأنه تعبير عن الطبقة الحلولية التي تعدّه تاريخ الشعب المختار، اختاره الإله وحلّ فيه فأصبح بنفسه تاريخ الإله وإرادته، ويلجأ بدلاً من ذلك إلى التاريخ الزمني الواقعي الذي تكتبه الشعوب بوثائقها التاريخية. لكن المسيحي عاد وعلم فيما بعد أن الوثائق التاريخية غير موجودة لعصر الآباء فعاد إلى التاريخ المقدس مرة أخرى.

هذا التاريخ اليهودي مفهومٌ ضاربٌ بجذوره في صميم الرؤية الحضارية الغربية والإنجيلية ومن بعدها الرؤية الصهيونية. فبناءً على مفهوم التاريخ اليهودي يصبح تاريخ اليهود عبارة عن أنماط هندسية لا تصلح لدراسة الإنسان، ذلك أن مهمة المؤرخ تتركز في البحث عن الجوهر اليهودي الذي يتكرر كآلاتي: المنفى ثم العودة، يبدأ عادة بالعبودية في مصر، ثم الخروج منها والتسلل إلى كنعان وتأسيس المملكة العبرانية المتحدة، ومرة أخرى يأتي التهجير الآشوري والبابلي، ثم العودة من بابل بمرسوم قورش الأخميني وتأسيس الدولة الحشمونية، ومرة ثالثة يهدم الهيكل الأخير على يد تيتوس ويتشتت اليهود في أنحاء العالم وتتم إبادةهم في ألمانيا تعبيراً عن ذروة المنفى والعداء لليهود، لتبدأ العودة من خلال تأسيس الدولة الصهيونية الأخيرة في فلسطين.

وهكذا تسقط عن اليهودي الصفة الإنسانية ليُختزل في المفاهيم الدينية الأسطورية، وتغيب الحقائق التاريخية مع أنها موجودة في الكتب، فلا يُذكر مثلاً أن القوات الآشورية والبابلية لم تكتسح الديولتين العبرانيتين وحسب وإنما اكتسحت معظم الديولات الآرامية وغير الآرامية، واشتبكت مع الكثير من شعوب منطقة الشرق الأدنى، ولا يُذكر أيضاً أن عدد اليهود خارج فلسطين أثناء هدم الرومان للهيكل كان أكبر من عددهم داخلها، كما لا يذكر أن التشتيت لم يحدث بضربة واحدة (هدم الهيكل) بل سبقه هجرات طوعية بحثاً عن فرص الحراك الاجتماعي، والتهجير البابلي لم يجبر السكان بجملةهم على الهجرة، إنما هجّر وجوه الشعب من العائلة المالكة والحاشية المتصقة بها ومن له علاقة بالدولة وأعيان الحاخامات، على طريقة الامبراطوريات القديمة، ويغيب أيضاً في الدراسات الاختزالية أن جيش تيتوس لم يكن جيشاً رومانياً يقف وحده، إنما ساندته جيش يهودي صغير بقيادة أجريبا الثاني ملك اليهود وهكذا^١.

١ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية نموذج تفسيري جديد، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٢، ٨-٩.

وهدف التاريخ المقدس هو الوصول إلى نهاية التاريخ المحددة مسبقاً، المتمثلة في عودة الماشيخ^١ المخلص الذي يقود شعبه من الشتات إلى جبل صهيون لبدأ العصر الأخروي، وبذلك يرى المسيري أنَّ التاريخ المقدس توجهٌ معادٍ للتاريخ لأنه يصدر عن رؤية دينية حلولية تتجاهل أن الظواهر التاريخية لها منطقتها الخاص والمستقل عن رغبات الإنسان وأحلامه، وأنها ليست تجلياً لإرادة الإله الذي يحايي شعبه الخاص على حساب الشعوب الأخرى كما تصور لنا الرؤية التوراتية بتسطيح التاريخ وتفريغه من تركيبته وإنسانيته وعالميته وهي السمات التي تعطي التاريخ معناه المتعارف عليه بين الناس، ويلاحظ المسيري أن فكرة حلول الروح الإلهية في الشعب المختار قد حولته إلى أمة من القديسين والكهنة والأنبياء، وأزالت ثنائية الخالق والمخلوق وأدت إلى التداخل الكامل بين المطلق والنسبي، ومن ثم بين التاريخ المقدس والتاريخ الإنساني، فأصبحت أعيادهم تحتفل بمناسبات كونية مثل خلق العالم وعودة الربيع، وكذلك بمناسبات خاصة مثل الخروج من مصر.

التاريخ المقدس حسب رأيه يتفق مع التاريخ الحقيقي أحياناً ويختلف معه أحياناً أخرى، كما أنه يختلف تماماً مع الممارسات الواقعية لأعضاء الجماعات اليهودية، فتاريخ المسيحية ليس تاريخ المسيحيين وتاريخ الإسلام ليس تاريخ المسلمين. ويقرر المسيري صعوبة إثبات التاريخ الحقيقي لأكثر القصص التوراتي، إذ لا يوجد وثائق تاريخية تؤكد وقوع الأحداث التوراتية كما تحكيها التوراة، بل إن بعض المدونات الآشورية والبابلية والمصرية تعطينا صورة مختلفة تماماً مع تاريخ التوراة، إن لم تكن متناقضة معها^٢.

وقد أكد الدكتور عرفان فتاح على هذا المعنى، فالتاريخ _من وجهة نظر يهودية_ سلسلة من الأحداث المقدرة المحتومة تتفاوت بين اقتراف إسرائيل للذنوب ومن ثم عقاب الرب، وبين التوبة وجزاء الرب واستعادة ما ذهب وولّى من مجد وعلو في الأرض^٣.

وقبل أن أبدأ بسرد التاريخ يجب أن أشير إلى أن المسيري لم يعتمد على القرآن الكريم في التأسيس للقصص المقدسة، وقد كان عليه أن يعتمد على القرآن الكريم في دراسة القصة التوراتية إذ القرآن الكريم وثيقة حقيقية بالنسبة للباحث المسلم. وقد احتوى القرآن الكريم على الكثير من الحقائق التي تشوهت عند أهل الكتاب، والقرآن أخبرنا عن وظيفة ذلك فقال: (إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون).

ولم يذكر المسيري مصادره لهذه المعلومات لشهرتها ربما، فهي مذكورة في كل الكتب التاريخية، وحتى في المراجع اليهودية، انظر مثلاً فيما يخص مساندة أجريب الثاني للرومان: "AGRIPIA II", ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, وهي أشهر موسوعة يهودية. ١ الماشيخ: كلمة عبرية משיח تعني المسيح، من الفعل משיח (ماشخ) أي مسح بالزيت، انظر: المعجم الحديث، ربحي كمال، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٥، ٢٨٦. ويستخدمها المسيري بهذه الصيغة (أي بحرف الشين) للتفريق بين المسيح في التراث المسيحي والمسيح في التراث اليهودي، وكذلك العصر المשיحاني هو العصر الذي يعود فيه المسيح المخلص الخاص باليهود.

٢ انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٩٩، ١٨-١٣/٤.

٣ انظر: اليهودية: عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، عرفان عبد الحميد فتاح، بيروت، دار البيارق، ط١، ١٩٩٧، ٦.

التاريخ الزمني للجماعات اليهودية:

يبدأ المسيري دراسة تواريخ الجماعات اليهودية في الشرق الأدنى القديم، وذلك بدراسة التاريخ العام للمنطقة أولاً، منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد، بما في ذلك خصائصه السياسية والاقتصادية وتشكيلاته الإمبراطورية، وموقعه الذي جعل منه منطقة غير مستقرة عبر التاريخ، فقد تعاقب على حكمها عشرات الشعوب القومية والإمبراطورية، مما جعل الخاصية التراكمية هي العنصر البارز في تاريخ من عاش في هذه المنطقة. كانت المنطقة مترددة بين المصريين وحكام بلاد الرافدين وبينهما الحيثيون الذين تصارعوا مع المصريين على فلسطين، وعند غياب هذه القوى العظمى حين ضعفت آشور وتحطم الحيثيون وتقوقعت مصر، ظهرت الدويلات المحلية مثل الشعوب الآرامية العديدة والفلسطينيين^١ والأنباط والفينيقيين والعبرانيين، ثم عادت آشور وبابل مرة أخرى، ثم ظهرت الدولة الفارسية التي حكمت الجميع ومن بعدها اليونانية التي انقسمت بعد موت مؤسسها إلى السلوقية في سورية والبطلمية في مصر، ثم الرومان الذين حكموا المنطقة حتى جاء أخيراً الحكم الإسلامي الذي سيطر على الجميع. وستكلم عن السياق التاريخي في محله من البحث. كل ذلك ليتمكننا وضع التاريخ التوراتي في إطار أحداث التاريخ الحقيقي أي يمكننا من فصل الوقائع الحقيقية في التوراة عن الأسطورية.

قد تبدو دراسة المسيري غريبة للوهلة الأولى بسبب الرؤية التاريخية السائدة في المجتمعات المسيحية والإسلامية، وهي الرؤية التي ترسم لقارئها خطأً تاريخياً متسلسلاً بشكل كامل لا انقطاع فيه ولا فجوات، من عصر نوح عليه السلام بعد الطوفان إلى عصر الآباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام، ومن ثم إلى قوم موسى عليه السلام والخروج من مصر، إلى دولة سليمان عليه السلام، وبعدها دويلة يهوذا ثم الشتات الأخير. والحلقة الأهم التي يفرضها التاريخ التوراتي هي صلة الوصل بين كل ذلك التراث الإسرائيلي والديانة اليهودية الحاخامية من بعده. وهنا يقوم المسيري بتفكيك هذا التاريخ من البداية، فيرد التقسيم اليهودي للتاريخ ويضع تقسيمه الواقعي. وذلك كما يأتي:

تستخدم الرؤية اليهودية مصطلحات مثل "مرحلة الهيكل الأول" وهي الفترة التي تبدأ ببناء هيكل سليمان عليه السلام ٩٦٠ ق.م، وتنتهي بسقوط المملكة الجنوبية عام ٥٨٦ ق.م. أما "مرحلة الهيكل الثاني" فتبدأ ٥١٦ ق.م مع عودة السبي البابلي وتشيد الهيكل مرة أخرى، لتنتهي عام ٧٠ م مع تحطيم تيتوس له. كما تستخدم الدراسات المتأثرة بالتاريخ المقدس عبارة "الكومنولث اليهودي" الذي تعني (التجمع السياسي) وتقسّمها إلى الكومنولث الأول من ١٢٥٠ ق.م حتى

١ الفلسطينيين: سكان الشاطئ الجنوبي لفلسطين، استقروا فيه في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وجاء لهم ذكر في العهد القديم أنهم من جزيرة كريت اليونانية، وأول إشارة تاريخية لهم هي ما ورد في الوثائق المصرية التي تتحدث عن غزوهم لمصر في عهد رمسيس الثاني وتسميهم شعوب البحر. ولقد اصطدم الإسرائيليون معهم في عهد داود عليه السلام، وهزمهم لكنهم استعادوا ملكهم بعد انقسام المملكة العبرانية المتحدة. انظر: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥،

٥٨٦ ق.م، وتشير إلى فترة اتحاد القبائل العبرانية وحكم القضاة ثم مملكة داود وسليمان عليهما السلام حتى السبي الآشوري ثم البابلي، وذلك للتعبير عن كيان سياسي مستقل لليهود.

الكومونولث الثاني يشير بطبيعة الحال إلى مرحلة ثورة الحشمونيين عام ١٦٥ ق.م على الحكم السلوقي وتأسيسهم للدولة الحشمونية ثم سقوطها في النهاية على يد الرومان عام ٦٣ م، لينتهي الكيان السياسي المستقل للمرة الثانية. ومع أن هذا الكيان السياسي المستقل المفترض لم يزد وجوده على ثلاثئة عام تسبقه آلاف السنين من الحضارات السامية غير العبرانية وغير اليهودية ويتبعه ألفا عام من الحضارات المسيحية والإسلامية، فإن الصهاينة يشيرون إلى الكيان الصهيوني بالكومونولث الثالث^١.

كما تستخدم الرؤية اليهودية الكوارث التاريخية الحقيقية أو المفترضة لتقسيم تاريخها، فالكارثة الأولى القحط الذي دفع بني إسرائيل إلى الهجرة إلى مصر، والثانية خروجهم منها بعد أن استعبدوا فيها، والثالثة تهجير الآشوريين والرابعة سبي البابليين، والخامسة تدمير الرومان لهم، ثم يأتي الطرد من عدة بلدان من أوروبا ثم المحرقة النازية وهكذا، وهو التاريخ غير الواقعي لأن كثيراً من هذه الكوارث ضُحِّمت في الأدبيات اليهودية إلى حد أسطوري، ثم عُزلت عن تاريخها وسياقها الحضاري لتبدو وكأنها خاصة باليهود أتباع موسى عليه السلام.

ثم كانت هذه الرؤية السبب في تكوين النفسية اليهودية المريضة في العصور الوسطى، ولا يمكن إرجاعها إلى سبب واحد لكن مما لا شك فيه أن التركيز على الكوارث وما تسببه من الشعور بالظلمية التاريخية يساعد الجماعات على التماسك إذ يميل البشر إلى التضامن وقت المحن. فلا يُذكر على سبيل المثال أن اليهود في الحضارة الهيلينية اندمجوا إلى درجة نسوا فيها توراتهم ولغتهم وعباداتهم وأصبحوا هيلينيين حيث فتحت لهم الحضارة الهيلينية صدرها واستوعبتهم لمئات من السنين، بل يُذكر بدلاً من ذلك أن أنطوخوس الرابع أحد أباطرة الهيلينيين اضطهد اليهود مرة^٢.

هنا يُعرض المسيحي عن كل تلك الرؤى ويقسم تواريخ الجماعات اليهودية إلى قسمين اثنين رئيسيين: أولهما (تاريخ العبرانيين) أو "جماعة إسرائيل" التي يجعل المسيحي اسمها هكذا إشارة إلى بني إسرائيل كما نعرفهم في القرآن الكريم وتمييزاً لهم عن كل ما يوصف بأنه إسرائيلي من الجماعات اليهودية المتأخرة. وثانيهما (تواريخ الجماعات اليهودية) إذ لا علاقة حقيقية بين التاريخ القديم للعبرانيين وتواريخ الجماعات العرقية والحضارية المختلفة التي اتخذت من اليهودية ديناً لها. فسأذكر تقسيمه أولاً لتاريخهم ثم أسرده بشيء من الاختصار بما يناسب المقام، وإحاطه بما وضع هو من تفسير اجتماعي يناسب السياق التاريخي الواقعي لكل هذه الجماعات. كما أحب أن أنوه قبل البدء بأن هذا المبحث تفكيكي فقط، أي أنه يذكر تواريخ الجماعات كل على حدة دون النماذج الاجتماعية التي تجمعها، أما النماذج فخصصت لها الفصل الثاني من الرسالة.

١ الموسوعة، ٤/٣٦.

٢ الموسوعة، ٤/٣٨.

أولاً: تاريخ العبرانيين (جماعة إسرائيل):

١ _ المرحلة السامية السديمية: وهي المرحلة التي شهدت الهجرات السامية من شبه الجزيرة العربية أو صحراء الشام إلى بلاد الرافدين والشام، وكان العبرانيون فيها جزءاً من المحيط السامي الأكبر لا يتميز عنه بشيء. ويمكن تقسيمها إلى:

أ _ فترة الآباء: من ٢١٠٠ وحتى ١٢٠٠ ق.م: من إبراهيم إلى يوسف عليهما السلام. ولا يعرف سوى القليل عن التنظيم الاجتماعي والسياسي للعبرانيين في هذه الفترة فلم يسجل التاريخ لنا شيئاً عن أقوام محددين، لكن المعروف أنهم من البدو الرحّل الذين يعيشون على أطراف المدن ويتنقلون على طرق التجارة الرئيسية، ولغتهم وعباداتهم لا تختلف عن محيطهم السامي، وهي التي نشير إليها هنا بعبادة إسرائيل القديمة والجماعة بجماعة إسرائيل^١.

ب _ فترة القضاة: وتبدأ بخروج موسى عليه السلام من مصر ١٢٧٥ ق.م، وتستمر أثناء التسلسل العبراني إلى كنعان واصطدام العبرانيين مع الفلسطينيين حتى عام ١٠٥٠ ق.م. وكانت القيادة السياسية في هذه الفترة لرؤساء العشائر الذين يظهرون عند الحاجة إليهم وحسب، والروابط الاجتماعية بين العبرانيين واهية ولا يوجد أي منجزات حضارية يمكن الحديث عنها. وصحيح أنه ظهرت في تلك الفترة عبادة "يهوه" أثناء وجود موسى عليه السلام في سيناء، إلا أن عبادة هذه القبائل لا تزال متماثلة بعض الشيء مع محيطها الكنعاني^٢، فقد اتخذوا عبادة الكنعانيين وعبدوا آلهة كنعان المختلفة بسبب اندماجهم بالسكان^٣.

٢ _ مرحلة الإمبراطوريات القديمة: والاستقلال الذاتي المحدود للشعوب، تقسم إلى:

أ _ الفترة الآشورية والبابلية والمصرية: وتبدأ من عهد ملوك العبرانيين ١٠٢٠ ق.م وحتى التهجير البابلي ٥٨٦ ق.م، حينما كانت القيادة السياسية في هذه الفترة تتمثل في شخصية الملك الكاهن يسانده الكهنة قواد الجيش، كما الحال تماماً في الشرق الأدنى القديم. قد يكون من الأفضل الحديث عن اتحاد القبائل وليس عن المملكة، لأن التاريخ التوراتي يضحك من شأن ملوكه استجابة للنزعة النفسية القومية، أما الحقيقة التاريخية فهي أن هؤلاء الملوك لم يكونوا سوى قوى محلية ظهرت لفترات قليلة جداً أثناء انسحاب القوى العظمى من المنطقة ولكنها ظلت تابعة لها، غير أنها أعطيت إدارة ذاتية على طريقة هذه الإمبراطوريات. وذلك حتى بإقرار التاريخ التوراتي، فالمملكة المتحدة ودولة سليمان عليه السلام التي تعد المثال الأوضح للقوة الإسرائيلية السياسية، انقسمت مباشرة بعد موت سليمان وقضت ما تبقى من حياتها تابعة لغيرها. في

١ وليس في هذا مخالفة لما في القرآن الكريم من أن ديانة إبراهيم وأبنائه هي الإسلام والتوحيد، فمن المعلوم في القرآن الكريم أن شعوب هذه الأنبياء لم تستجب لها وكذبتها ابتداءً من أقوام الأنبياء الأسلاف للعرب صالح وثمود وعاد وشعيب عليهم السلام... الخ حتى أنبياء بني إسرائيل الذين قتلهم شعوبهم حسب القرآن الكريم وكذبت من أبقته حياً منهم. ونحن هنا نتكلم عن الجماعة وليس النبي وحده.

٢ وليس في هذا أيضاً مخالفة لشيء من القرآن الكريم، فمن المعلوم أن بني إسرائيل عبدوا العجل حتى في حياة موسى عليه السلام وقبل الدخول إلى أرض كنعان، مع أنه ترك فيهم أخاه هارون، وكان هارون نبياً ورئيساً لجماعة بني إسرائيل في غيبة موسى، عليهم السلام أجمعين.

٣ الموسوعة، ٤/٤٩-٥٠.

هذه الفترة بدأ يظهر في التاريخ ما تسميه التوراة "الأنبياء"، وهم الذين أحدثوا التوتر الأساسي بين الخط التوحيدي الذي تبنيه والرؤية السامية القومية القديمة التي تتبنى الحلولية الوثنية.

بـ فترة الحكم الفارسي واليوناني والروماني: من ٥٣٨ ق.م حين عاد المهجرون من بابل بمرسوم قورش تحت الحكم الفارسي، ثم ابتداء الحكم الهيليني ٣٣٣ ق.م. ثم ظهرت قوة يهودية مستقلة تحت حكم الأسرة الحشمونية التي تمرت على الحكم الهيليني ١٣٥ ق.م، حتى إنهاء الرومان لكل شيء وهدم الهيكل ٧٠ م. والطبقة الحاكمة في هذه المرحلة تتركز في كهنوت الهيكل والأرستقراطية المساندة لها، أما في بابل فيرأس الجماعة رأس الجالوت تسانده طبقة الفقهاء والأثرياء، وهكذا تدير هذه الجماعات شؤونها الدينية وبعض الشؤون الذاتية الداخلية، وما عدا ذلك فالسلطة بيد الإمبراطورية الحاكمة لهم في السياسة الخارجية والقانون العام والضرائب.

وفي هذه الفترة بدأ الانتقال من العبادة اليسرائيلية القربانية المرتبطة بالهيكل إلى الديانة اليهودية الحاخامية التي بدأت تستقر تدريجياً، وأصبح العبرانيون يهوداً في هذه المرحلة، بل أصبحوا يهوداً فقط، إذ لم يعد من بابل كل المهجرين، إنما عاد أقوام لم تجد لنفسها فرصة في الحراك الاجتماعي، وعادت معهم أيضاً أجزاء من الشعوب التي هجرها البابليون مع العبرانيين، وجمعتهم قومية جديدة وديانة جديدة تشكلت بعد فترة التهجير البابلي بقيادة الكاهن عزرا وتعليمات الإمبراطورية الفارسية كما سنرى فيما يأتي^١. وأصبح اسم هذه الديانة "اليهودية"، التي لا تختص بقوم محددين لا بني إسرائيل ولا غيرهم، فالتشكيل الشعبي الجديد في الفترة الفارسية لم يقتصر على العبرانيين بل أدمج معهم بعض شعوب المنطقة، فأصبح شعب فلسطين عبارة عن بقايا من كل الشعوب التي هجرت، بل إن الطبقة الأهم من بقايا العبرانيين بقيت في بابل حيث أخذت للحضارة والرفاهية حتى أصبح التلمود البابلي أهم من التلمود الفلسطيني بكثير. علاوة على ذلك فقد بشر الحشمونيون فيما بعد بالديانة الجديدة فاعتنقها بعض الشعوب، كما فرضوها على الأدوميين^٢.

وهذا الأمر أصبح معروفاً اليوم فالعقيدة التي وردت في الأسفار الخمسة الأولى تختلف تماماً عن الديانة التي تشكلت فيما بعد، وسأعرض ذلك في المبحث الثاني^٣.

ثانياً: تواريخ الجماعات اليهودية:

وهنا يصبح الحديث عن اليهود في إطار واحد أمراً مستحيلاً تماماً، فأصبح لكل جماعة ظروفها التاريخية المستقلة عن ظروف الجماعات الأخرى، وظهرت أشكال جديدة من الإدارة الذاتية تحت حكم الرومان، كأمر اليهود، أو الناسي

١ وهذه الرؤية موافقة للقرآن الكريم الذي تكلم عن أنبياء بني إسرائيل وجادل اليهود المعاصرين للنبي عليه الصلاة والسلام بأن إبراهيم ليس يهودياً وأن إسحاق ويعقوب والأسباط عليهم السلام جميعاً ليسوا يهوداً، واتهمهم بأنهم يكتمون الشهادة ويغيرون التاريخ. ثم تكلم عن اليهود أي الذين اعتنقوا الديانة التي سميت باليهودية.

٢ الموسوعة، ٤/٥٠-٥١.

٣ انظر صفحة (١٢٧) من هذا البحث.

أو البطريك، وأهم سمة في هذه المرحلة هي ظهور الطبقة الفريسية التي طرحت شكلاً جديداً لليهودية، وهو الشكل المنفصل عن القومية والمنفصل عن العبادة القربانية والهيكل والمرتبطة بالمعبد، المعتمد على الشروحات الشفوية التي يقدمها الحاخامات، وهي ما سمي فيما بعد باليهودية الحاخامية، أو التلمودية أو المعيارية. وتقسم المرحلة كما يأتي:

١ _ مرحلة العصور الوسطى في الغرب، والعصر الإسلامي الأول (الأموي والعباسي) حتى القرن الخامس عشر:
وقد وجد اليهود أنفسهم في هذه المرحلة جماعات إثنية^١ بين حكومات تستمد شرعيتها من ديانات متعارضة مع اليهودية، فالإمبراطورية الرومانية اعتنقت المسيحية في أوائل القرن الرابع، وكذلك الفارسية بعثت الديانة الفارسية من جديد وقد حلَّ محلها الإسلام في القرن السابع. فعمل اليهود في الغرب الوسيط بالتجارة والربا أساساً وشكّلوا أقنان البلاط^٢. أما في العصر الإسلامي فكانوا أهل ذمة يخضعون لحكم قانوني واضح ومحدد فلم يتميزوا تجارياً عن المسلمين، وهم بذلك محكومون للسياق الحضاري، كما ظهرت أول فرقة دينية بينهم احتجاجاً على اليهودية الحاخامية وهم القراءون، المتأثرون بشدة بالحضارة العربية الإسلامية. كل ذلك دون أن يكون لهم ثقل سياسي أو حضاري مهم، وانتهت المرحلة بطردهم من إسبانيا مع خروج المسلمين منها.

٢ _ بعد القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر، عصر النهضة في الغرب والعثماني الإسلامي: وفي هذه المرحلة بقيت الجماعات اليهودية على حالها دون تغيير كبير، رغم التطور الجوهري الذي دخل على المجتمعات الغربية، إذ بقيت الجماعات اليهودية مرتبطة بالثقافة الوسيطة وهو ما شكّل المسألة اليهودية، ويميز المسيحي بين اليهود السفارد^٣ واليهود الأشكناز^٤ في هذه الفترة، حيث كان السفارد أكثر حداثة من الأشكناز فساهموا في تطوير مجتمعاتهم دون أن يقعوا ضحية التغييرات الاقتصادية الكبيرة التي حصلت في هذه الفترة، أما العنصر المتخلف فهو الأشكناز الذين سكنوا أوكرانيا بين روسيا وبولندا وارتبطوا بالاقتصاد القديم. وشهدت هذه الفترة ظهور أول فيلسوف يهودي بارز في الحضارة الغربية وخارج على يهوديته (إسبينوزا)، كما شهدت ظهور الحركات الغيبية الحلولية، علامات على أزمة اليهودية الحاخامية.

١ الإثنية: مأخوذة من الكلمة اليونانية "إثنوس" بمعنى قوم أو جماعة لها صفات مشتركة. وتُستخدم للإشارة إلى الجماعة الإنسانية التي قد لا يربطها بالضرورة رباط عرقي ولكنها جماعة تشعر بأن لها هوية مشتركة تستند إلى تراث تاريخي مشترك. انظر: الموسوعة، ٣/٣٨.

٢ أي جماعة تابعة للبلاط الملكي وتعمل لصالحه.

٣ السفارد: يهود شبه جزيرة إيبيريا (إسبانيا والبرتغال) وحوض البحر المتوسط، وتطلق التسمية تاريخياً على نسل أولئك اليهود الذين عاشوا في إسبانيا والبرتغال. انظر: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ٢٠١٣. وانظر: الفكر الديني الإسرائيلي، حسن ظا، ٢٤٥.

٤ الأشكناز: يهود شرق أوروبا (روسيا وبولندا) والذين يتحدثون اللغة اليديشية، والمصطلح له لالة دينية وليست جغرافية فقط بسبب اختلاف الصيغة الدينية بين السفارد والأشكناز تبعاً لاختلاف الحضارات التي يعيشون فيها. انظر: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ٧٦. وانظر: الفكر الديني الإسرائيلي، حسن ظا، ٢٤٣.

٣_ مرحلة الانقلاب الرأسمالي الليبرالي في الغرب ابتداءً من منتصف القرن الثامن عشر في غرب أوروبا وبدايات

التاسع عشر في شرقها: حين مرَّ المجتمع الغربي بتحوّلات عميقة أدت إلى تغييرات جذرية على الجماعات اليهودية، حيث أصبحت قياداتهم جزءاً من النخبة الحاكمة في بعض البلاد تمارس صنع القرار على طريقة الدولة الحديثة من داخل المؤسسات المدنية وتمثل الجماعة بذلك. وفي هذه المرحلة مرّت الجماعات اليهودية بفترات: أولها الانعتاق والاندماج والإصلاح الديني، وهي الفترة التي سقطت فيها أسوار الجيتو^١ وأشكال الإدارة الذاتية، وحاولت الدول تحديث اليهود وظهرت الحركات الإصلاحية اليهودية، فازدادت معدلات العلمنة بين اليهود وارتفعت نسبة الزواج المختلط المحرم في الحاخامية.

ثانيها: فترة الإمبريالية، التي اقتسمت فيها الدول الاستعمارية آسيا وأفريقيا، حيث ازدادت علمنة الجماعات اليهودية في غرب أوروبا واندجوا تماماً في مجتمعاتهم، على عكس الشرقيين الذين تعثّر تحديثهم وحصل بينهم انفجار سكاني كبير. وهنا ظهرت الحركة الصهيونية التي استولت عليهم ثم استولت على الغربيين فأعلنت الدولة الصهيونية من خلال تحالفها مع القوى الاستعمارية الكبرى، ويضيف المسيري الفترة الأخيرة وهي فترة الأزمة الصهيونية منتصف الستينات^٢.

من يوافق المسيري على هذا الطرح الدكتور رشاد الشامي رئيس قسم اللغة العبرية في جامعة عين شمس، فحين تكلم عن اليهود في مرحلة ما بعد السبي قرر أن الإسرائيليين أصبحوا يهوداً، وأصبح بنو إسرائيل شتاتاً دينياً وتحولت أرضهم إلى أرض مقدسة يرتبطون بها ارتباطاً شديداً^٣.

وفيما يأتي سرد للقسم الأول فقط من تاريخ العبرانيين، لأن هذا القسم هو المنقول في التوراة فقط، فنتبين هنا الفرق بين التاريخ الزمني والتاريخ المقدس، وما ينتج عن هذا الفرق، وعن اتخاذ التاريخ الزمني منطلقاً لدراسة تواريخ الجماعات اليهودية بدلاً من التاريخ المقدس. أما القسم الثاني الذي هو تاريخ الجماعات اليهودية فيعرض عبر مباحث الرسالة بشيء من الاختصار.

١ الجيتو: اسم للأحياء المقصورة على إحدى الأقليات الدينية أو القومية، لكنها تُستخدم للإشارة إلى أحياء يهود أوروبا بشكل خاص. انظر: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ١٥٤.

٢ الموسوعة، ٣٦/٤-٥٤.

٣ انظر: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، القاهرة، المكتب المصري، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٠. وأصل الكتاب مأخوذ عن كتاب "السلام في الأرض المقدسة: تحليل تاريخي لمشكلة فلسطين" للمؤلف جون باجوت فلوب.

المطلب الأول: الآباء

تاريخ الآباء:

ذهب المسيحي إلى أن أصل العبرانيين كتلة بشرية ضخمة من الجزيرة العربية، انتشرت عدة شعوب منها في سوريا وبلاد الرافدين وفلسطين، ومنها قبيلة إبراهيم عليه السلام، وسميت هذه القبيلة الأخيرة باسم العبرانيين من قبيل إطلاق العام على الخاص، ويؤرد رأياً يذهب إلى أنهم قبائل ليست لها هوية محددة اكتسبت هويتها من خلال اتحادها وعبادتها يهوه، ثم بدأ دخولهم إلى أرض كنعان في القرن الثامن عشر قبل الميلاد على شكل هجرات متفرقة، وهي الفترة التي تتوافق مع عصر الآباء (٢١٠٠-١٢٠٠ ق.م)، أو ما يطلق عليها المرحلة البطيركية^١.

وأول من يُوصف بأنه عبراني هو إبراهيم عليه السلام الذي جاء من أور في جنوب العراق والتي تطلق عليها التوراة أور الكلدانيين، لكن المشكلة هنا هي أن أور لم تكن كلدانية أصلاً في ذلك العهد، لذلك يرجّح البعض أن أصل إبراهيم عليه السلام من حرّان منطقة بين الأناضول وسوريا. لقد كانت حران آرامية في بلاد النهرين، حيث كانت العشائر الآرامية التي ينتمي إليها قد جاءت من الجزيرة العربية، ثم نزحت فروع من هذه القبائل إلى جنوبي العراق، فكان إبراهيم عليه السلام من ذريتها، وكانت فلسطين أرض غربة له كما جاء في التوراة: (تغزّب إبراهيم في أرض الفلسطينيين) [تكوين: ٢١: ٣٤]، ويستدل من بعض الوثائق التاريخية وقصص التوراة على أن إبراهيم ظهر نحو عام ١٨٥٠ ق.م، وبعض المؤرخين يرجّح أنه دخل مصر في عهد الأسرتين الخامسة عشرة والسادسة عشرة في القرن السادس عشر قبل الميلاد، أي في عصر الهكسوس^٢.

رحل إبراهيم عليه السلام حسب رواية التوراة من أور أو حران إلى كنعان (فلسطين)، ثم انتقل إلى مصر بسبب المجاعة، ثم عاد إلى كنعان مرة أخرى وهناك باركه الكاهن ملكي صادق، وقد تلقى وعوداً إلهية في كل مكان من الأمكنة السابقة على أن الرب سيجعل أرض كنعان لنسله من بعده ليحكموها إلى الأبد. تزوج في البداية من سارة التي كانت عاقراً فاستحثته على الزواج من هاجر فتزوجها وأنجب منها إسماعيل عليه السلام، فبشّره الله بأنه سيخرج من صلبه هو وسارة أمم وملوك، ثم جاءته البشارة بإسحاق عليه السلام وتلقى وعداً إلهياً آخر هنا بأن يخرج الله من ذرية إسحاق الأمم والملوك^٣.

أما إسماعيل عليه السلام فهو أكبر أبناء إبراهيم من هاجر المصرية، اضطهدت سارة أمّه فهربت وابنتها وهامت في بركة بئر سبع، ويكرز العهد القديم على عدم نقاء دم إسماعيل عليه السلام ونسله فهو من أم مصرية وقد تزوج نفسه من مصرية، واندمج نسله مع المدينيين والموآبيين، كما استبعد من الميثاق الإلهي الذي عُقد مع نسل إسحاق، وقضى إسماعيل حياته حسب التوراة في المعاصي وندم آخر حياته فتنحى جانباً في جنازة أبيه احتراماً لحق إسحاق. أما إسحاق عليه السلام

١ الموسوعة، ١١٢/٤-١١٣.

٢ شعوب آسيوية استولت على حكم مصر من ١٦٧٥ حتى ١٥٧٠ ق.م.

٣ الموسوعة، ١٣٠/٤-١٣٣.

ثاني الآباء فقد ورث العهد الأبدي له ولنسله وكانت محنته حينما أمر والده بذبحه فأطاعه. تصور التوراة نسله نقياً إذ أرسل والده الخادم إلى عشيرته ليأتي له بـزوجة كي لا يزوجه من كنعانية، هاجر إلى فلسطين وتلقى وعداً إلهياً هناك بأن يباركه الرب، كما تصوره التوراة ساذجاً أحبَّ ابنه عيسو الذي تركز التوراة على عدم نقاء دمه وتعدّه أباً للأدوميين، بينما أحببت زوجته رفقة الابن الآخر يعقوب عليه السلام، وحين أراد أن يبارك ابنه عيسو وقد شاخ وفقد بصره قدّمت رفقة إليه يعقوب بدلاً من عيسو فباركه، وهكذا سرق يعقوب البركة التي كانت من حق أخيه، وهرب إلى أرض أسلافه الآراميين.

أما يعقوب عليه السلام ثالث الآباء فهو الجد الأعلى لليهود حسب الرؤية التوراتية، وعده الإله أن يعطيه الأرض التي كان مغترباً فيها رغم خداعه لأبيه، فهاجر إلى أرض كنعان حيث صارع في طريقه الرب أو شخصاً ملائكياً فصرعه يعقوب وأخذ البركة من هذا الشخص ثم تغير اسمه إلى إسرائيل، وقد هاجر إلى مصر هو وأولاده بعد أن حلَّ قحط بأرض كنعان حيث كان يوسف هناك من قبل فعاشوا حياة تتسم بالمعاناة.

وقد وردت قصة يوسف عليه السلام الشهيرة في التوراة حيث رأى رؤية بشره الله من خلالها بالنبوة والسيادة على إخوته، فحسدوه وباعوه مع الرقيق إلى مصر وهناك أصبح وزيراً لفرعون مصر بعد أن أوّل حلماً له، وهناك تزوج من أسنات ابنة كاهن عين شمس، ثم حضر أبوه وإخوته فأكرم وفادتهم ووطنهم في أرض جاسان، وهناك كونوا الجماعة العبرية في مصر^١.

السياق الحضاري للآباء:

الخلفية الحضارية للآباء، وهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام، هي خلفية سامية سديمية على حد تعبير المسيحي، وذلك يعني أنهم ينتمون إلى الأقوام السامية وهم في الوقت نفسه قبائل متفرقة منتشرة على شكل السديم الغير منتظم، والذي لا يتوفر عنه الكثير من المعلومات، فهم شعب متجول لم تكن لهم هوية حضارية محددة بعد. وثمة روابط كثيرة تربط الآباء بالمصريين والآراميين، كما لم تكن حضارة العبرانيين فريدة أبداً كما تصورها التوراة.

اللافت أن عبادة الآباء تختلف بشكل جوهري حسب التوراة عن الديانة التي سميت باليهودية وقد تشكلت في الربع الأخير من الألفية الأولى قبل الميلاد، فلا تدور عبادتهم في الإطار القومي لليهود وبني إسرائيل، والآباء يتنقلون من مكان إلى آخر حيث يعبدون الإله الواحد في كل مكان، كما لا يشار إلى الخالق باعتباره "يهوه" وإنما بأسماء مشتركة بينهم وبين الشعوب الآرامية التي تواجدت في المنطقة مثل "إيل عليون، إيل عولام، شداي" وتعني على التوالي (الإله العلي، إله العالم، القدير). وتدل الروايات على أن إبراهيم عليه السلام عاش مع أهله متنقلاً في أعقاب قبائل الأقوام السامية التي تواجدت في سوريا القديمة في تلك الأزمنة. بالإضافة إلى ذلك تذكر النقوش التي عثر عليها في بابل أسماء تشبه أسماء إبراهيم مثل: إبرامو وإبرام وإبراما، وتذكر نصوص مدينة ماري أسماء عمورية مثل يعقوب وإسحاق وإسماعيل ويوسف وبنيامين، مما

يدل على البيئة السامية البحتة التي تواجد فيها النبي إبراهيم تاريخياً، لكن التوراة عزلتهم عن محيطهم واحتكرت النسبة إليهم، ولم يزد المسيري على هذا في تاريخ إبراهيم^١.

نقد عمل المسيري:

عند هذا الحد يقر المسيري أن التحفظ يجب أن يكون موجوداً على تاريخ التوراة التي أوردته نصوصها حول الآباء، فلا يوجد لدينا أي وثيقة تاريخية تثبت شيئاً منه. وكل ما أورده من تاريخ للآباء وضع إشارة فيه إلى أن هذا التاريخ هو رواية توراتية، لكن المشكلة التي ربما تواجه المسيري هنا هي بناء التحليل التاريخي للآباء على هذه الرواية، فهو أثبت في البداية أنها توراتية لكنه بنى عليها فيما بعد دراسته لعصر الآباء وعبادتهم. ويمكن نقد عمله مبدئياً فيما يخص عصر الآباء في عدة نقاط:

أولاً: ما الذي يدرينا أن الزمان الذي ظهر فيه الآباء هو الذي أشارت له التوراة؟ خاصة وأنها أشارت إلى أور الكلدانية التي لم تصبح كلدانية إلا في منتصف الألف الأولى ق.م. والزمان يشير إلى معلومات من عصر السبي البابلي.

ثانياً: لقد أورد المسيري أصل الآباء على أنهم من العبرانيين الذين هم من أصل سامي، وهؤلاء كتلة بشرية ضخمة أصلها الجزيرة العربية، لكن هذه النظرية أصبحت قديمة وغير مقبولة بعد سبعينيات القرن الماضي حين عثر على اكتشافات وأثریات جراء البحث الأركيولوجي وبناء على بحث اللغويات المقارنة تثبت غير هذا الكلام. يؤكد المؤرخ السوري أحمد داود أن التسمية السامية أصلها التقسيم العشائري المأخوذ من التوراة أيضاً، وأن كل الشعوب التي تشكلت في المنطقة من بابليين وآشوريين وآراميين وعموريين لم تأت على شكل هجرات سامية من جزيرة العرب وإنما شعوب أصيلة نشأت في مناطقها. ومن الطبيعي أنها لم تكن مذكورة قبل الكتابات الأثرية التي وصلتنا، فهذه الحضارات هي امتداد لشعوب المنطقة ولكنها حالة من التوهج الحضاري لهذه الشعوب، وقد سجلت الشعوب تاريخها بعد حالة التوهج الحضاري لا قبله.

كما لم يجب أصحاب هذه النظرية على السؤال: من الذي كان يشغل المنطقة قبل الهجرات السامية؟ وحين أجابوا قالوا بأن الحضارة السومرية هي التي شغلت المنطقة قبل الساميين، لكن ومرة أخرى ظهرت لهم المكتشفات الأثرية السومرية متشابهة إلى حد كبير مع الطابع السامي، فانتقلوا إلى الحديث عن شعب خليط من السومريين والساميين ودائماً ما بررت رأيها بالجفاف الذي يصيب الجزيرة العربية لكنها لم تبين نوع الجفاف الذي يظهر كل ألف سنة مرة حسب النظرية. فهذه المعلومات خطأ علمي تاريخي، يثبت الدكتور داود بدلاً منها أن شبه الجزيرة العربية لم تكن جافة كلها وعلى مر التاريخ، بل على العكس من ذلك هناك مناطق خصيبة فيها لم تنته خصوبتها إلا في العصر الحديث، وذكر الكثير من البحيرات والأنهار والغابات الموجودة فيها منذ القديم وقد اختفى بعضها والبعض لا يزال موجوداً حتى اليوم. كما ناقش النظرية القديمة من خلال علم قواعد علم الاجتماع التي تحكم المجتمعات القديمة، وطرح عوضاً عن ذلك كله مصطلح الجولان. يصف هذا

المصطلح الحياة الرعوية البدوية والزراعية لسكان شبه جزيرة العرب ومنطقة الهلال الخصيب والتي ينتقلون فيها من منطقة إلى أخرى بحسب الفصول السنوية وخصوبة الأراضي^١.

ويُنقل هذا الكلام عن كبار علماء التاريخ والآثار واللغويات المقارنة أمثال سباتينو موسكاتي، وبيهرينز، ودياكونوف، فبدلاً من التركيز على اللغات السامية بما هي نوع مستقل، أصبح علماء الساميات يتلمسون خيطاً للوصل بين اللغات السامية والأفريقية، بما أسموه اللغات الأفروسامية، وذلك نتيجة للهجرات من شمال أفريقيا إلى الشرق الأدنى القديم، واندماج لغتها بلغة المنطقة ثم تفرع عنها السامية الشرقية التي طورها النازحون باتجاه بلاد الرافدين، أما جزيرة العرب فقد جاءتها السامية من سوريا الجنوبية أثناء الجفاف الذي أصاب المنطقة السورية وأدى إلى تحول بعض المجتمعات الزراعية إلى بدوية جؤالة دخلت إلى جزيرة العرب. وبذلك تكون الهجرة إليها وليست منها^٢.

ويؤكد الباحث الفلسطيني زياد منى على أن النظرة الاستشراقية السائدة التي تفصل جزيرة العرب عن محيطها الحضاري في حوض الرافدين وبلاد الشام وشمال إفريقيا، تناقض المعلومات المستقاة من اللقى الأثرية التي تؤكد وجود استمرار في الإبداعات الروحية والمادية لهذه المنطقة^٣.

ثالثاً: لا يمكن التسليم للأسماء التي وردت في النقوش البابلية وتذكر إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وبنيامين، فلاسم أبرام موثق أيضاً في أرشيف مدينة إيبلا الأثرية الذي يعود إلى ٢٤٠٠ ق.م، بالإضافة إلى أسماء آدم وإسماعيل وإسرائيل وميكائيل، أما الأسماء إسحاق ويعقوب ويوسف فتنتهي إلى زمرة آمورية واسعة الانتشار في الشرق القديم^٤.

ومن هنا يتبين لنا سعي محجري سفر التكوين إلى رسم تاريخ مستقل لأسلافهم عن المنطقة بأكملها، بالتأكيد المستمر على أن الآباء غرباء عن أرض كنعان من عرق لا علاقة له بشعوب المنطقة، ثم بجلب الزوجات للأبناء من منطقة الأسلاف. كل ذلك مقرر بدوافع أيديولوجية للتشريع لوجود الأقوام العائدة من بابل بعد التهجير البابلي، وينقل فراس السواح عن الباحث فان ستير في كتابه الشهير "إبراهيم في التاريخ والتقاليد" قوله إن البيانات إلى الآن غير مقنعة وإن تقاليد الآباء لم تكن مكتوبة أو شفوية منذ عصورها المفترضة وإنما وضعت للمرة الأولى خلال فترة السبي وتعكس تقاليدھا تقاليد فترة السبي البابلي، أما الباحثان ج.غريبي و ك.كارتر فيريان أنها تقاليد قديمة أعيدت صياغتها بهدف التأسيس اللاهوتي والسياسي للشعب الإسرائيلي في فترة ما بعد السبي^٥.

١ انظر: تاريخ سوريا القديم، أحمد داود، دمشق، دار الصفدي، ط٣، ٢٠٠٣، ٦٨-٩٤.

٢ انظر: آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي، فراس السواح، دمشق، دار علاء الدين، ط١، ١٩٩٥، ١٥-١٧.

٣ انظر: مقدمة في تاريخ فلسطين القديم، زياد منى، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠، ٢٢.

٤ انظر: آرام دمشق وإسرائيل، فراس السواح، ٥٠.

٥ المصدر السابق، ٥١.

ويرى الدكتور حسن الباش أن لا علاقة كبيرة لإبراهيم بأرض فلسطين، فالأرض المباركة التي ذكرها القرآن الكريم كانت رقعة واسعة من الأرض ومهمته النبوية العالمية أوسع من مكان صغير محدد، وقد كانت فلسطين والعراق وسوريا والجزيرة مجالاً لتجواله ونشر عقيدته التوحيدية^١.

وبناء عليه فإن المسيري سلّم بوجود الآباء على الطريقة التوراتية، لكن هذا التسليم لا يبدو تناقضاً واضحاً مع منطلقه الأول الذي هو اتخاذ التاريخ الزمني بدلاً من التاريخ التوراتي، وذلك لسبب منهجي سأتكلم عنه في نهاية هذا المطلب، وهو التسليم بصحة المعلومات التوراتية التي لا يمكن التأكد من وجودها تاريخياً بهدف إخضاعها للسياق التاريخي الحقيقي للمنطقة وللتحليل التاريخي العلمي، فهي على فرض وجودها لا تشكل سلفاً لليهودية المتأخرة.

ونتيجة لذلك لاحظ المسيري أن ذلك السعي من محرري السفر قد فشل تماماً، فعبادة الجماعة اليسرائيلية تعود إلى الديانات السامية القديمة، وهي ديانات حيوية حلوية تؤمن بالقوة الكامنة في الطبيعة، وتكتسب الآلهة فيها الكثير من الصفات الإنسانية، كما تظهر فيها إشارات كثيرة إلى الأصنام (الترافيم)^٢، ويقصد بذلك القصة الشهيرة لراهيل حين سرت الأصنام من بيت أبيها وأبقته في بيتها الذي هو بيت إبراهيم عليه السلام. ويعقوب عليه السلام يأمر أهله بإخراج الآلهة الغريبة من بيته حين أمره الرب بإقامة مذبح له^٣. ونحن ننزههم عن ذلك كله لكن الكلام الآن تحليل للقصص التوراتي فقط.

ومن يوافق المسيري على ذلك الدكتور رشاد الشامي فقد رأى أن ديانة بني إسرائيل الأقدمين كانت في بعض مظاهرها أشبه بديانات الأمم المحيطة بهم غير أنها كانت عرضة للتغيير الدائم، فقد أصبحوا مع الكنعانيين شعباً واحداً، وتحولت الكثير من العادات والمعتقدات الكنعانية إلى الإسرائيليين^٤.

وكذلك الدكتور عرفان فتاح رأى أن العقائد الدينية الكنعانية سرت إلى اليهودية بسبب الاختلاط الشديد بين الجماعتين، منها عقيدة البغاء المقدس، والبكاء على الإله تموز، والاحتفال بعيد الخصوبة وغيرها الكثير^٥.

وفي النهاية أقول إن المسيري لم يخالف منطلقه الذي وضعه هو، فقد أراد من البداية التمييز بين تحليل القصص التوراتي من جهة والتأليف في القصص القرآني من جهة أخرى. وقد حصر عمله هو في النوع الأول، فدرس قصص الآباء التوراتيين دون تصحيح هذا التاريخ بالاستعانة بالقرآن الكريم. لكن يمكن أن ننقد المسيري بعرض رأي آخر وهو أنه يحق

١ انظر: القدس بين رؤيتين، حسن الباش، دمشق، دار قتيبة، د.ت، ٤٣.

٢ الموسوعة: ١٤٩/٤.

٣ انظر: سفر التكوين: ٣١: ٣٣-٣٧.

٤ انظر: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، ١٩-٢٠.

٥ انظر: اليهودية: عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، عرفان عبد الحميد فتاح، ٣٤.

للباحث المسلم أن يستعين بالقرآن الكريم حتى في العمل التحليلي، وذلك لأن القرآن الكريم وثيقة دينية مطلقة بالنسبة إليه.

فقد ورد في القرآن الكريم قصص متفرقة عن الأنبياء إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف، وكلها تؤكد أن دينهم الذي بُعثوا فيه هو الإسلام والتوحيد. وتحكي هذه القصص عن توحيدهم لله تعالى في العبادة ودعوتهم أقوامهم إلى التوحيد وصدود الأقوام في أغلب الأحيان، ثم نجاحهم بتدبير من الله تعالى وإهلاك الأقوام في كثير من الأحيان.

وسأقوم بتلخيص أهم ما ورد في القرآن الكريم عن الآباء في المحاور الأساسية الآتية:

أولاً: في سورة البقرة: قال تعالى: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخَذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهْرًا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ أَمِنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَنِيسَ الْمَصِيرُ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) [البقرة: ١٢٤-١٢٧].

وقال تعالى: (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) [البقرة: ١٣٥-١٣٦].

وفي هذه الآيات حديث واضح عن مسكن إبراهيم في البيت الحرام، وإغفال لعلاقة إبراهيم عليه السلام ببيت المقدس، وتطهير وتقديس للبيت الحرام بمكة، ثم تأكيد على فصل اليهودية عن إبراهيم وديانته الحنيفية. فحينما طلب أهل الكتاب من الرسول أن يكون يهودياً ردَّ الله عليهم بأن الهداية في ديانة إبراهيم، أي أن اليهودية لم تكن ديانته.

بل إن الله تعالى نفى أن يكون إبراهيم وإسحاق ويعقوب والأسباط عليهم السلام كلهم يهوداً أو نصارى، قال تعالى: (أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِعَافٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [البقرة: ١٤٠-١٤١]. والشهادة التي كتَمها اليهود هي تبديلهم لدين الآباء من التوحيد الخالص إلى اليهودية التي تحتوي على عقائد شتى وقد حدثت هذه اليهودية بعد إبراهيم عليه السلام بل حتى بعد موسى عليه السلام. وقد أكد الإمام محمد عبده على هذا الكلام بقوله إنه حتى اسم اليهودية والنصرانية قد حدثا بعد الأنبياء، وقد حدث لليهود تقاليد كثيرة صارت بمجموعها مُميّزة لهم. وهناك قول آخر بأن الشهادة التي كتَموها هي البشارة بالنبي محمد عليه الصلاة والسلام، ذكرها الإمام ورجحها، لكنني أرى أن القول الأول هو الراجح لمناسبته للسياق كله، فالسياق يتحدث عن عدم كون الآباء

يهوداً أو نصارى. والأهم من ذلك أن تلك الأمة من الأنبياء قد خلت ولا علاقة لليهود بالانتساب الاسمي لهم فقط، فلن يفيدهم أي شيء من هذه النسبة الاسمية فقط^١.

ثانياً: في آل عمران، قال تعالى: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ [آل عمران: ٦٥-٦٨].

وهنا تأكيد على الأمر مرة أخرى ونفي صريح ليهودية إبراهيم عليه السلام ونصرانيته، ثم تقرير للحقيقة الدينية بأن أولى الناس بإبراهيم الذين اتبعوه في زمانه وبعد زمانه، ثم النبي محمد عليه الصلاة والسلام والمؤمنون معه، وقد كان اليهود قد احتكروا تاريخ الأنبياء وخاصة إبراهيم عليهم السلام لصالح الرؤية الدينية اليهودية.

ثالثاً: في الأنعام، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرُ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) [الأنعام: ٧٤]. وقد وردت قصة إبراهيم عليه السلام مع أبيه في القرآن الكريم في أكثر من موضع، وكذلك مع قومه الذين يعبدون الأصنام، وقد جادلهم ثم اعتزلهم. واللافت للنظر في هذه الآية أنها الآية الوحيدة التي ذكرت شيئاً من التفاصيل حول النبي إبراهيم وهو اسم أبيه، ومع ذلك فهذا مخالف لما جاء في التوراة، فقد ذكر سفر التكوين أن اسم أبيه "تارح".

رابعاً: في سورتى إبراهيم والأنبياء، وفيهما عرض لقصته مع قومه حينما كسر أصنامهم ورموه في النار فنجاه الله منها وجعلها برداً وسلاماً عليه.

وقد ورد ذكر بقية الآباء في مواضع كثيرة في القرآن الكريم بالإضافة إلى المواضع السابقة، وكلها ما عدا قصة يوسف خالية من التفاصيل، ومحور الكلام عنها هو التأكيد على تحرير تاريخ الأنبياء من الكتابات السابقة التي أساءت لهم. أما فيما يخص سورة يوسف فهناك تشابه والتقاء كبير بين القرآن والتوراة في هذا الموضوع، والبحث لا يتسع له بل يحتاج دراسة مستقلة له.

١ انظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠، ٤٠٤/١.

المطلب الثاني: قِصَّةُ الخُرُوجِ

المعنى الديني للخروج:

يبدأ المسيحي القصة بالتفريق بين الهجرة والخروج، فالخروج مفهوم ديني يهودي، أما التاريخ الواقعي فيسمى بالمصطلح المحايد "الهجرة". ومن العسير أولاً تحديد زمن لهذا الحدث، لعدم وجود وثيقة تاريخية مطلقاً سوى العهد القديم، وقد اختلف العلماء كثيراً حوله، فرأى بعضهم أنه في القرن السادس عشر ق.م وذلك مع طرد الهكسوس، وهو رأي "مانيتو" المؤرخ اليوناني الذي عاش حوالي ٢٥٠ ق.م. ورأى البعض أنه حدث في القرن الخامس عشر ق.م في زمن تحوتمس الثالث متوافقين في ذلك مع ما جاء في سفر القضاة. أما الرأي الثالث فيعتقد حدوثه في القرن الثالث عشر ق.م، إذ ذكر سفر الخروج أن العبرانيين بنوا مدينة رعسيس قبل خروجهم، وهو دليل واه لأن الاسم مذكور قبل ذلك بكثير. كما يرى آخرون أن ذلك تم في زمن "مرنبتاح" أي عام ١٢٣٠ ق.م، فقد جاء في نصب تذكاري يعود له أنه انتصر على إسرائيل وقضى على نسلهم، لكن هذا دليل على أن الخروج كان قبل هذا بكثير وأن العبرانيين استقروا في فلسطين وشكلوا دولة فانتصر عليهم في غزوته. ولهذا فالراجح أن إسرائيل كان اسماً لمدينة أو قبيلة كنعانية.

وقد وضع المسيحي الخروج في إطار عمليات الجذب والطرْد التي حدثت في ذلك الزمان على فرض وجودها فيه، فعند تحرير مصر من الهكسوس طُرد معهم حلفاؤهم العبرانيون، أما من بقي منهم فقد استعبد وعمل في السخرة والبناء الذي كان يقوم به الفراعنة. كما يشكل اكتشاف الحديد عنصراً مهماً من عناصر الطرد التي حدثت في تاريخ مصر، فقد كانت مصر تسيطر على تجارة النحاس في المنطقة كلها، وعند اكتشاف الحديد بدأ الاقتصاد المصري ينهار مما دفع الكثير من الأقوام الجوّالة الوافدة إلى الهجرة منها. بالإضافة إلى ذلك، تكلم المسيحي عن عناصر الجذب إلى أرض كنعان، حيث انحسرت القوى الكبيرة في الرافدين ووادي النيل عنها قليلاً مما سمح لشعوبها بالاستقلال الجزئي. وقد ذكر المسيحي الآراء الأخرى التي تشير إلى غير ذلك أصلاً وتشكل اختلافاً جذرياً مما سنذكره بعد انتهاء كلامه.

والأهم من ذلك إشارته إلى أن الخروج مفهوم ديني يرى فيه أصحابه واقعة مفصلية في تاريخهم المقدس لأنه يعنيهم دينياً، أما في التاريخ الحقيقي فلم يشكل الخروج حدثاً يثير الاهتمام لدى المصريين الذين سجلوا التاريخ كله ولم يذكروا بني إسرائيل في مصر. على أن التاريخ التوراتي الذي صاغ صورة أرض مصر على أنها أرض العبودية، تكلم أيضاً عن النعيم الذي عاش فيه بنو إسرائيل في مصر، وقد سمت أدبياتهم ذلك "قدور لحم مصر"^١.

وقائع الخروج:

أما زعيم الحادثة التوراتية فهو موسى عليه السلام الذي شب في بيت فرعون وقتل في شبابه أحد المصريين فخرج إلى شمال الجزيرة العربية وعمل خادماً لدى "يثرون" كاهن الإله المديني "يهوه" الذي علمه الديانة الجديدة وزوجه ابنته. ثم طلب منه الإله يهوه العودة إلى مصر كي يصبح قائداً لبني إسرائيل ويخرجهم من العبودية، لكن فرعون مصر رفض طلبه فحلت بمصر الأوبئة العشرة، فاضطر فرعون أن يطلق سراحهم وغير رأيه بعد ذلك فلحق بهم وأغرقه الله في البحر الأحمر هو وجيشه. أما عند طور سيناء فقد ظهر يهوه مرة أخرى وجدد العهد مع موسى وأعطاه الوصايا العشر، وتحكي التوراة تسبب اليهود بالكثير من العناء لموسى عليه السلام أثناء عبوره بهم فعبدوا العجل في غيابة وتورط أخوه هارون عليه السلام في ذلك معهم لكن الرب غفر له فيما بعد. وقد رفضت مملكتنا موآب وأدوم السماح له بالعبور في أراضيها، فاضطر إلى الالتفاف شرقاً والاتجاه شمالاً. لتنتهي قصته بأن غضب الرب عليه وعلى أخيه هارون لخيانتتهما له، وكان عقابه النظر إلى أرض كنعان من على جبل دون الدخول إليها فمات هناك^١.

نقد عمل المسيري:

نلاحظ هنا مرة أخرى أن المسيري اتخذ من التاريخ التوراتي مصدراً للمعلومات نظراً لغياب الوثيقة التاريخية بشكل كامل وأكد تحفظه على كل ما ورد سابقاً، لكنه وضع الحادثة في سياقها التاريخي ضمن الأقوام والشعوب التي دخلت إلى منطقة وادي النيل وخرجت منها. كما أن عدم ذكر الحادثة في التاريخ يبين — في رأيه — أنها ثانوية في تاريخ مصر وأن بني إسرائيل كانوا ضمن العشرات من أولئك الجماعات التي رحلت إلى مصر.

وهذا الكلام لا يصح من المسيري إذ قصة الخروج بالنسبة لنا حدث ديني له معناه الديني الثابت في القرآن الكريم، وقد ذكره الله تعالى في قوله: (وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّجُونَ أَسْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (٤٩) وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (٥٠) وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ) [البقرة: ٤٩-٥١]. وأغلب الآيات القرآنية التي تحدثت عن الخروج لم تزد على هذا بالتفاصيل، وذلك كما في سورة يونس حيث قال تعالى: (وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ أَمُنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ) [يونس: ٩٠].

بالنسبة لنا نحن المسلمين فإن القصة قد حصلت ولا أدنى شك بذلك، أما تحديد الزمان على وجه الخصوص، فذلك ما يحتاج بحثاً مستقلاً تماماً. والعبرة منها موجودة سواء استطاع الباحث المسلم إثبات الزمان الدقيق للقصة أم لم يستطع، كما أن القصة في القرآن الكريم أخلاقية بحتة، فلم ينقذ الله بني إسرائيل من فرعون لأنهم كانوا شعباً مختاراً إنما لأنهم كانوا موحدين ويتبعون سيدنا موسى عليه السلام.

وقد ورد كذلك حوار بين فرعون وموسى عليه السلام والكوارث التي أصاب الله بها فرعون وقومه قبل أن يغرقهم، وكلها آيات وعظية تحمل العبرة في ثناياها ولا تتحدث عن انتصار قومي أبداً، بل تقرر سنة الله في أنبيائه وأتباعهم وأعدائهم، ولا مجال للتطويل بها هنا.

الجديد في المسألة أن بعض المؤرخين في العصر الحديث غيروا وجهة النظر التوراتية تغييراً جذرياً، فنقلوا أحداث التوراة في قصة الخروج من مصر التي هي وادي النيل إلى أماكن أخرى. فقد أشار هيوغو ونكلر إلى أن "متسرايم" الواردة في سفر الخروج ليست مصر وإنما "موزري" وهي مقاطعة جنوبي البحر الميت تضم مرتفعات سكير والبتراء وأرض مدين، وأنه تم الخلط تاريخياً بين موزري ومصر^١. الرأي الآخر هو رأي بعض المؤرخين العرب المعاصرين أيضاً أمثال كمال الصليبي وأحمد داود وزباد منى، وهو أن "متسرايم" التوراتية هي أرض عسير جنوب جزيرة العرب، فقد ألف الصليبي كتابه الشهير "التوراة جاءت من جزيرة العرب" بذل فيه جهداً كبيراً يقوم بالدرجة الأولى على معرفته الواسعة بلغات الشرق الأدنى القديم واللغات السامية على وجه الخصوص. وقام الصليبي بدراسة تاريخية أولاً لجزيرة العرب ومن ثم ربط أسماء الأعلام التوراتية من الناس والأمكنة بمنطقة عسير، وأعادها واحدة تلو الأخرى إلى هناك. بدأ بعصر الآباء ثم بالهجرة إلى مصر ثم بالدخول إلى أرض كنعان وتشكيل دولة سليمان حتى السبي البابلي والآشوري، وقرر أن الاسم "إسرائيل" كان اسم منطقة قبل أن يصبح اسماً لشعب يدعون بني إسرائيل، ويقابله في العربية "إله السراة" والسراة اسم لمرتفعات في جنوب الحجاز، وبنوها مجموعة من القبائل غرب شبه الجزيرة العربية اتحدت وكونت دولة واحدة أواخر القرن الحادي عشر وأوائل العاشر قبل الميلاد، ويقصد بها دولة سليمان عليه السلام^٢.

ووافقه الباحث الفلسطيني زياد منى في كتابه "جغرافيا التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير"، وعدّ كتابه إذكاء للموضوع الذي طرحه الصليبي واستمرار له، واعتمد على الكثير من اللقى الأثرية والنقوش الآشورية وعلى معرفته باللغة العبرية والإشارات المبثوثة في التوراة والقرآن الكريم، فأعاد متسرايم إلى إقليم مصر في جزيرة العرب وحكامه قبيلة الفراعنة التي لا تزال موجودة حتى اليوم، كما قارن مئات الأسماء التي وردت في التاريخ المصري لمناطق غزاها حكام مصر وفسرها الكتائبون بأسماء مناطق في فلسطين، لكنه أعادها إلى جزيرة العرب بأغلبيتها الساحقة^٣.

كذلك يوافقهم المؤرخ السوري أحمد داود في كتابه "تاريخ سوريا القديم"، الذي أرجع جغرافيا التوراة إلى جزيرة العرب بشكل كامل من عصر إبراهيم عليه السلام حتى موسى وطور سيناء الذي أصبح في بركة سينا شرقي بلاد زهران غرب جزيرة العرب، وإلى جانبه الشرقي وادي طوى المذكور في القرآن الكريم الذي يحتفظ باسمه حتى اليوم، وصولاً إلى عصر

١ الموسوعة، ١٣٧/٤.

٢ انظر: التوراة جاءت من جزيرة العرب، كمال الصليبي، ترجمه عن الإنكليزية عفيف الرزاز، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٦، ١٩٩٧.

٣ جغرافيا التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير، زياد منى، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٤.

داود وسليمان. كل ذلك اعتماداً على الكثير من الوثائق التاريخية وكتابات المؤرخين القدامى والمقارنة اللغوية الواسعة والمعرفة العميقة بلغات المنطقة والإشارات التوراتية والقرآنية^١.

وكي لا نخرج عن حدود البحث والتي هي منهج المسيري، فلا يمكن لنا استعراض الموضوعات السابقة بالتفصيل، بل لا يكفي لها مؤلف على حدة، فذلك عمل مؤسسة متكاملة تمتلك من الأدوات البحثية والوثائق التاريخية ما يمكنها من محاكمة ما ذكره. لكنني أكتفي بالقول إن ما كتبه هؤلاء المؤرخون ليس تجنّياً لغوياً أو تشهياً لرؤية ما، بل لا يمكن رده جملة وتفصيلاً كما يفعل البعض. ومن اطّلع على أعمالهم بجدية تامة لا يسعه —ومع قطع النظر عن موافقتهم أو مخالفتهم— إلا أن يحترم الجهد الكبير ومئات الأدلة التي أتوا بها مع أنني لا أوافقهم أبداً.

نحن إذن أمام غياب تام للوثائق التاريخية فيما يخص عصر الآباء ودخولهم إلى مصر وخروجهم منها. ولذلك يقوم المسيري بالاعتماد على التوراة ثم يحاكم التوراة إلى السياق التاريخي الموجود في منطقة الشرق الأدنى في ذلك الوقت. ولا يمكننا القول إن المسيري لم يلتزم بمنطقه الذي وضعه حين قرر الخروج من التاريخ المقدس، ذلك أنه لم يذكر قصص الآباء على أنها تاريخ حقيقي. إنما يمكن القول إنه قام بافتراض وجود الآباء التوراتيين لبيان صلتهم الكاملة بمحيطهم السامي الحلولي الوثني، وعدم صلتهم إطلاقاً بما سمي باليهودية المتأخرة، وكل ذلك من نصوص التوراة نفسها.

١ انظر: تاريخ سوريا القديم، أحمد داود، ٥٢٨-٦٩٤.

المطلب الثالث: دُخُولُ كَنْعَانَ وَعَصْرُ الْقُضَاةِ

وقائع دخول كنعان:

يصف المسيري عملية دخول بني إسرائيل إلى كنعان بـ "التسلل العبراني"، ويرفض الطريقة التي تقدمها التوراة من الغزو العسكري، فهذه العملية لم تتم كما تصور التوراة عبر عدة معارك حاسمة، إنما عن طريق الهجرة والتسلل والتجسس والتزواج والاندماج مع المحيط الكنعاني وأحياناً عبر معارك صغيرة. إن القبائل البدوية المهزومة والهاربة من مصر لم تكن قادرة على غزو الشعوب الكنعانية المستقرة والانتصار عليها، ولعل التسلل ممكن في ذلك التاريخ لغياب الامبراطوريات العظمى عن المنطقة. والدليل على التسلل هو اندماج العبرانيين في المحيط الكنعاني وأخذهم بلغة وحضارة كنعان، فقد كانوا هم بدواً وقبائل متفرقة لا حضارة لهم.

لم يحز العبرانيون نصراً عسكرياً فلم يحتلوا سوى الجبال الفارغة أصلاً، وقد ورد ذلك على لسان قبيلة يوسف عليه السلام حينما قالو ليشوع بن نون: (لا يكفينا الجبل ولجميع الكنعانيين الساكنين في أرض الوادي مركبات حديد)^١، وكذلك قبيلة يهودا التي ملكت الجبل لكنها لم تطرد سكان الوادي^٢. ويدل سفر القضاة على أن الغزو العبراني كان عبارة عن استيطان في عدة جيوب منفصلة غير مترابطة وأن الكنعانيين كانوا في وسط العبرانيين، بل يرى المسيري أن العبرانيين بقوا مشردين في قمم الجبال ومن تجرأ منهم ونزل المدن أصبح عبداً أو خادماً واستمر ذلك لوقت طويل جداً حتى أصبح إله العبرانيين إله الجبال.

أما الذي تولى مهمة القيادة في الدخول إلى أرض كنعان فهو يشوع بن نون خادم موسى عليه السلام وخليفته، تصوره التوراة نبياً وقائداً، اقتحم أرض كنعان بعد معارك ضارية مع العموريين والموآبيين والفرزيين والكنعانيين والحيثيين والجرجاشيين والخوريين واليبوسيين، فأحرقوا مدنها وقتلوا رجالهم بكافة الوسائل المتاحة لهم حتى عن طريق استخدام العاهرات، ثم قسم الأراضي التي احتلها بين القبائل. وهو الذي أحرق أريحا بأمر يهوه وأنهى كل ما بها ما عدا العاهرة راحاب التي تزوجها بعد أن تمردت. وهكذا بدأ عصر القضاة حيث كان بنو إسرائيل قبائل متفرقة يحكمها القضاة وهم شيوخ القبائل المحاربين والكهنة في الوقت نفسه، وتمتد أربعة قرون حسب سفر القضاة، لكن على القول بأن الخروج حصل عام ١٢٥٠ ق.م فإنها لم تستمر سوى قرنين ونصف من الزمان.

وقد تحول بنو إسرائيل في هذه الفترة عن الرعي إلى الزراعة، وتبنوا الأشكال الحضارية الكنعانية المختلفة، فتعلموا استخدام الأدوات الزراعية وتخزين الحبوب، وبناء المدن والقرى والحصون، وتأجير الأراضي وشراء الممتلكات والعبيد والجواري، لكن لم يسيطروا على أرض كنعان وبقوا ضمن مناطق متفرقة. من هؤلاء القضاة أيضاً دبورة وجدعون وشمشون

١ انظر: سفر يشوع: ١٧: ١٦-١٨.

٢ انظر: سفر يشوع: ١٧: ١٢-١٨.

وأخيراً صموئيل النبي^١. ومرة أخرى لا يمكن إثبات أي شيء من تاريخ القضاة بوثيقة تاريخية غير التوراة، وفيها ما يدل على اقتباس بعض من الأدب العالمي.

يلاحظ المسيري أن قصة القاضي شمشون تحمل عناصر عجائبية كثيرة، فمعناه بالعبرية تصغير "شمس"، وأمه كانت عاقراً مثل سارة ثم جاءها الرب وبشرها به فنذرته أبوه لخدمة الرب، واشتهر بقوته الجسدية الخارقة، كما دارت حياته حول مغامرات مع ثلاث نساء فلسطينيات من غزة. أول واحدة تزوجها وفي إحدى زياراته لها وجد أسداً فصرعه وأكل بعده نخلًا، وبعد أن هجرته أمسك ثلاثاً من بنات آوى وأضرم النيران في أذنانها وأطلقها على قرى الفلسطينيين فأحرقته، وعندما طلب الفلسطينيون منه الاستسلام فعل لكنه فكاً وثاقه وأمسك بفك حمار وقتل ألفاً منهم. الثانية امرأة بغي من غزة كان في منزلها فعرف الفلسطينيون بوجوده وأرادوا أن يفتكوا به لكنه أمسك بوابات غزة وخلعها ودمرها. الثالثة دليلة الفلسطينية والتي تبدو بغياً أيضاً، وقد عرفت أن سر قوته في شعره، فأتى قومها إليه وهو نائم وجزوا شعره وقيدوه وسملوا عينيه، وحين أخرجه إلى المعبد ليسخروا منه دفع شمشون العمودين فسقط المعبد ومات الجميع بما فيهم هو.

ويرجع البعض هذه الأسطورة إلى إله الشمس "شميش" الذي تكون أشعة الشمس شعره وهي سر قوته، بينما أرجعها بعضهم إلى هرقل فكلاهما يصرع الأسود ويحطم الأعمدة وتقضي عليه امرأة. فقصته عبارة عن إرضاء للضمير الشعبي المهزوم بهدف تعويضه في فترة التشرد والسبي البابلي، والنهاية المزروعة من الانتحار وقتل العدو تعبير عن أحلام المسحوقين في أن الانفجار الأخير قد يقضي على الذات ولكنه يقضي على العدو معها. ولا علاقة للقصة بالتاريخ العبراني إنما هي اقتباس واضح من الأدب العالمي^٢.

نقد كلام المسيري:

وإذا حاولنا مناقشة كلام المسيري، فيمكننا أن نقول إنه لم يعتمد على التاريخ المقدس، ولم يغفله بشكل كامل، بل إنه اختار أحد الطريقتين اللتين وردتا في التاريخ التوراتي. فسفر يشوع يقدم نظرية اقتحام عسكري متكامل، وإحراق وإبادة للمدن والأقوام التي تسكنها، أما سفر القضاة فيقدم نظرية أخرى تماماً قائمة على التسرب التدريجي إلى الجبال أولاً ثم سلسلة طويلة من الهزائم التي وقع الإسرائيليون فيها ثم اندماج بطيء حتى الوصول إلى الأماكن المطلوبة. وإذا كان من البديهي ترجيح رواية التسلسل على رواية الغزو وذلك لمعقوليتها، فمن غير الممكن التأكد منها تاريخياً، بل إن كلا السافرين يحتويان بقايا من النظريتين.

ففي يشوع مثلاً ينتهي السفر بعد سرد قصص المعارك العظيمة بأن قسم يشوع الأرض بين الأسباط كما أراد الرب وارتاح الجميع من الحرب [يشوع: ٢٣/١١]، أما في القضاة فيقسم يشوع الأرض من البداية نظرياً بين الأسباط ويترك كل قبيلة

١ الموسوعة، ٤/١٤٠-١٤٨.

٢ الموسوعة، ٤، ١٤٧-١٤٨.

منهم لتحصل على حقها بطريقتها، وذلك لأن الرب عدل عن رأيه بطرد أهل كنعان لأن إسرائيل لم تستمع لصوته، بل الالفت في الأمر أن الرب أخبرهم أن الكنعانيين سيقون مضايقين لهم وستكون آلهة الكنعانيين شركاً لهم، ثم مات يشوع قبل أن تبدأ الحرب. [القضاة: ٢٣/١]. ويعود بنو يوسف ليقولوا ليشوع في سفر يشوع أنهم لا يصبرون في الجبال والكنعانيون في المدن لهم عربات حديد، وكذلك قبيلة يهوذا كما ورد في الصفحة السابقة.

يرى الدكتور الشامي أن اختيار رواية القضاة هو الأصح والأقرب إلى وقائع التاريخ الحقيقي، فليس من الواقعي أن يقوم بنو إسرائيل التائهون في الصحراء بهزيمة الشعوب المستقرة والمسلحة جيداً، فقد رأى الشامي أن أحداث سفر القضاة هي الأكثر واقعية من أحداث سفر يشوع^١.

ومن يؤكد على طبيعة التسلل وينفي نظرية الغزو العسكري الدكتور عرفان فتاح، فقد رأى أن الدخول إلى أرض فلسطين لم يكن سريعاً وفجائياً ووليد غزو عسكري كما قد يفهم من أسفار العهد القديم. بل اتخذ صبغة تسرب تدريجي وبطيء استغرق فترة طويلة نجد تفاصيلها في سفري يوشع والقضاة^٢.

أما النقد التاريخي والأركيولوجي للمنطقة في نهاية عصر البرونز وبداية عصر الحديد، وهي الفترة المفترضة للقضاة، يبين للباحثين أن هناك استمراراً ثقافياً واضحاً بين العصرين. وهذا ما أكد عليه فريق من العلماء الباحثين في الآثار والتاريخ واللاهوت تشكل منذ منتصف القرن الماضي وما بعده.

واحد منهم "كيث وايتلام" أستاذ العلوم الكتابية في قسم الدراسات اللاهوتية في ستلنغ بالمملكة المتحدة، وقد ألّف كتاباً عنوانه "اختلاق إسرائيل القديمة: إسكات التاريخ الفلسطيني"^٣، أكد فيه على أن التنقيب الأثري يدل على استمرار عرقي وثقافي واضح بين العصرين، وأن تقاليد الاستيلاء تتعارض مع هذه البراهين الأثرية، كما أن تشكل بني إسرائيل في المراحل المتأخرة تم عن طريق عملية محلية معقدة في فلسطين^٤.

ومن يوافق على رؤية المسيري أيضاً الدكتور حسن الباش الذي رأى أن الإسرائيليين ظلوا يتسللون إلى أرض كنعان ويتجمعون من عهد يشوع بن نون إلى عهد داود عليه السلام^٥.

١ انظر: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، ١٨-١٩.

٢ انظر: اليهودية: عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، عرفان عبد الحميد فتاح، ٣٣.

٣ عنوانه بالإنجليزية: The Invention of Ancient Israel – The Silencing of Palestinian History. وقد

ترجمته الدكتورة سحر هنيدي، وطبعته دار عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٩.

٤ انظر: اختلاق إسرائيل القديمة، كيث وايتلام، ٢٤٧-٢٤٨.

٥ انظر: القدس بين رؤيتين، حسن الباش، دمشق، دار قتيبة، د.ت، ٥٩.

بناءً على ما سبق، يمكننا القول إن المسيري خرج من التاريخ التوراتي على مستوى النموذج الكامن فيه، فقام بعملية تخفيض وتشذيب واختزال للتاريخ التوراتي، ليصبح مناسباً وخاضعاً لقواعد التاريخ الحقيقي حسب رأيه. فإذا كان هناك دخول إلى كنعان في الزمن الذي حددته التوراة تماماً سيكون تسلاً كما يُستشف من بعض فقرات التوراة التي أوردناها.

أما في القرآن الكريم فليس هناك ما يدلنا على الواقعة بشكل تفصيلي، فقد وردت الآيات القرآنية تحكي القصة باختصار، ومع ذلك فيها ما يدل على أن بني إسرائيل رفضوا القتال، قال الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ (٢٠) يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ (٢١) قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ (٢٢) قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ عَلَيْهِ وَغَلِيظٌ وَغَلِيظٌ وَغَلِيظٌ (٢٣) قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ (٢٤) قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (٢٥) قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ) [المائدة: ٢٠-٢٦].

وهناك آيات تحدثت عن تعيين الله لطالوت ملكاً عليهم، وهي أيضاً تدل على أنهم رفضوا القتال، قال الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ هُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ) [البقرة: ٢٤٦].

والآيات لا تتكلم عن القتال بشكل صريح لكنها لا تؤيد رؤية المسيري أيضاً، بل إن في القرآن الكريم ما يشير إلى أن العبرانيين دخلوا إلى الأرض فاتحين، وذلك في قوله تعالى: (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم).

وفي القرآن الكريم آية تدل على أن هناك بقية صبروا مع داود عليه السلام وقاتلوا وانتصروا فقال تعالى: (ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء) [البقرة: ٢٥٠-٢٥١].

المطلب الرابع: المملكة العبرانية المتحدة وانقسامها وتهجيرها

تاريخ مملكة العبرانيين:

يبدأ المسيحي هذا العصر بالقول إن بني إسرائيل تمكنوا في النهاية من الاستقرار في أرض كنعان، لكن على عكس الرواية التوراتية لم يتمكنوا من إنشاء مجتمع مستقل خاص بهم. فقد تأثروا بالكنعانيين ووسطهم وعبدوا آلهتهم كما تظهر بعض فقرات التوراة، فعبدوا بعل وعشتار آلهة كنعان. كما يظهر تأثرهم بمن حولهم في طلبهم من صموئيل النبي أن يتخذ لهم ملكاً مثل الشعوب الأخرى المحيطة بهم، فنظام القضاة أصبح غير قادر على الحكم وسط كل الحروب التي خاضوها. فتوَّج عليهم شاوول ثم داود عليه السلام الذي وحد القبائل العبرانية أوائل القرن العاشر ق.م، ثم خلفه سليمان عليه السلام. لكن المملكة ما لبثت أن انقسمت مرة أخرى فور موت سليمان عليه السلام، وذلك إلى شمالية وجنوبية حكمها سلالة من الملوك حتى السبي الآشوري للشمالية والبابلي للجنوبية.

الفهم التاريخي الذي قدمه المسيحي يبين لنا أن المملكة — حسب نصوص التوراة — لم تكن شكلاً مختلفاً عن الملكية المقدسة التي شاعت في الشرق الأدنى القديم، حيث يعد الملك نقطة الحلول الإلهي وتتواصل من خلاله مملكة الأرض مع مملكة السماء. ولذلك كان الملك هو الكاهن الأعلى في المملكة أيضاً، وقد كان الملوك العبرانيون نواباً عن الرب في مملكته المختارة من بين شعوب المنطقة كلها. الملك هو من يقدم القرابين ليهوه باسم الشعب كله، ويتلقى البركات منه، ويعمل على تنفيذ وصاياه. ورغم ذلك فسلطته ليست مطلقة بل يجب عليه الالتزام بالأوامر الإلهية والأخلاقية، كما لا يحق له الاستيلاء على حقوق الناس وأراضيهم. وقد وجَّه أنبياء بني إسرائيل انتقاداتهم إلى مؤسسة الملكية باعتبارها مرتبطة بالفساد والثراء الفاحش، والرأي السائد بين فقهاء اليهود أن الملكية تخالف روح الدين اليهودي، لكن يمكن تعيين ملك عند بعضهم إن التزم بالأوامر الدينية.

ولقد قوضت الملكية سلطة القبيلة القديمة وخلقت طبقة جديدة تدين بولائها للملك خارج سلطة القبيلة، وتضم الوزراء والمقاتلين والعمال في الضياع الملكية وطبقة الكهنة واللاويين. كما خلقت الملكية الطبقة المعتمدة من الفلاحين الفقراء والعبيد. فأصبح تقسيم المجتمع ثلاثياً يترأسه الملك والكاهن الأعظم والنخبة الحاكمة من الأثرياء وكبار الكهنة وملاكي الأراضي وكبار التجار، تليها طبقة صغار التجار وصغار المزارعين وصغار الكهنة، وفي نهايتها طبقة المعدمين من الفلاحين وعامة الشعب الفقراء والعبيد^١.

١ الموسوعة، ١٧٣/٤-١٧٤.

أول الملوك شأوول، كان أقرب إلى شيخ قبيلة منه إلى ملك فلم يتخذ لنفسه المظاهر الملكية، ولم تتعد مملكته حدود قبيلته "بنيامين". اشتبك مع الفلسطينيين فقتلوا ثلاثة من أولاده ثم أصابوه فانتحر. واللافت في الأمر أن اسم شأوول ليس مقصوراً على العبرانيين، بل إن أحد ملوك الأدوميين كان اسمه شأوول.

أما الفضل في توحيد القبائل فيعود لداود عليه السلام، فقد تمكن من تأسيس المملكة حوالي عام ١٠٢٠ ق.م، وذلك بسبب الفراغ السياسي المؤقت الذي نشأ في الشرق الأدنى القديم نظراً لانشغال مصر بهجوم الليبيين وانشغال الحيثيين بصد شعوب البحر، ولم تكن آشور قد تدخلت في المنطقة ووصلت إلى عظمتها الإمبراطورية.

وداود عليه السلام في اليهودية ليس نبياً كما في العقيدة الإسلامية، إنما هو ملك وحسب. كان في بداية حياته كما تقص التوراة راعياً وقاطع طريق وحامل دروع عند شأوول، وقد أظهر شجاعة غير عادية في قتال الفلسطينيين، مما شكّل له شعبية كبيرة خشي الملك منها. لكن وبعد انتحار شأوول، توجّه النبي صموئيل ملكاً لقبيلة يهوذا. وبعد خسائر القبائل الأخرى أمام الفلسطينيين، ومجموعة من الاغتيالات السياسية التي دبرها قائد قواته، وجدت القبائل نفسها وضمنها القبائل الشمالية دون قيادات فقبلته ملكاً عليها، وحينها أسس المملكة العبرانية المتحدة.

أما سيطرته على القدس فكانت بعد ثماني سنوات من حكمه، معلناً بذلك تأكيده على ملك القبائل العبرانية تماماً. وقد بنى معبداً ليهوه أودع فيه تابوت العهد، وأصبح اللاويون ذراعه الإدارية والتنفيذية للدولة، كما أسس جيشاً محترفاً لمحاربة الشعوب من حوله. لكن لم يخل الأمر له من متاعب داخلية مثل ثورة ابنه عليه وغضب الأنبياء عليه بسبب فسادة ومعاصيه. أما صورته العامة في التوراة فشاعر وعاشق ومحارب يرتكب المعاصي في عيني الرب بسرعة ثم يتوب منها بسرعة، ومع هذا فالإله يحبه ويغفر له ويعقد معه عهداً أزلياً كما عقد مع الآباء من قبله. ورغم ذلك لم يكن إسرائيلياً خالصاً فقد كانت جدته راعوث موابية^١.

بعد داود جاء ابنه سليمان عليه السلام، واسمه الحقيقي "يديديا"، واتخذ من بعده اسم "سليمان" اسماً ملكياً بعد اعتلائه العرش، ومعناه "رجل السلام". يُعد عند اليهود ملكاً وليس نبياً كما في الإسلام، فقد حكم تجمع القبائل قبل وفاة أبيه بعد عملية احتيال قامت بها أمه، وبدأ حكمه بالكثير من الاغتيالات أولها اغتيال أخيه "أدونيا" وآخرين يشكلون خطراً على سلطته. تحولت القدس في عهده إلى مملكة تجارية بسبب اتصالاته بالأقوام المجاورة له واستخدامه السفن في البحر الأحمر ونقل البضائع. ولقد بنى سليمان أسطولاً بحرياً بمساعدة ملك صور الذي أمدّه ببحارة عارفين بالبحر، كما قام ببناء الهيكل الشهير وقصره الملكي بالقدس.

أما السلام الذي نعمت به دولته فبسبب الاتفاقيات التي عقدها مع الشعوب المجاورة له، ويمكن فهم ذلك في إطار الاستقرار الجزئي الذي مرت به المنطقة في غياب الإمبراطوريات الكبيرة.

١ الموسوعة، ١٧٤/٤-١٧٧.

ويؤكد المسيحي على أننا لا يجب أن نتصور دولة سليمان عليه السلام (التوراتية) كما يقدمها محررو التوراة في عظمتها، فقد تكلموا عن عظمتها الكبيرة. لكنها من خلال معلوماتهم لم تكن سوى دويلة صغيرة بين دول وإمبراطوريات كبرى، ونشاطها التجاري محدود جداً وصناعتها بدائية جداً. لقد جمع سليمان — حسب رؤية التوراة — عدداً كبيراً من الزوجات يصل إلى الألف حسب التوراة، والمصيبة أنهن من كافة الأجناس فبنى لهن معابد كل واحدة حسب آلهتها، فأصبح هناك منصات قرب القدس لعبادة إله صيدا وموآب وعمون، حتى أنه صاهر فرعون مصر وتزوج ابنته حسب رواية التوراة. وسأرد على هذا الكلام في فقرة النقد.

واندمج العبرانيون في زمانه مع الشعوب المحيطة بهم فاتخذوا أشكال عبادة كنعان، فأبعدهم ذلك عن جوهر عبادة موسى عليه السلام. ظهرت في نهاية حكمه مشاكل داخلية جراء الضرائب التي أثقل بها كاهل شعبه وبسبب الاختلاف الطبقي الحاد في مملكته، وعندها ظهرت الحركة الاجتماعية للأنبياء بقوة، كما سخطت قبائل الشمال عليه وانحلت مملكته بعد موته مباشرة. كما استولى شيشنق أول فراعنة الأسرة الثانية والعشرين على القدس ونهب كل ما فيها من كنوز. ثم ختم المسيحي قصة المملكة الموحدة بإيراد الرأي المستريب من وجودها على عجل^١.

نستنتج من ذلك أن التاريخ التوراتي على التسليم بصحته يجب أن نستخدم النقد الداخلي لفهمه، فقد ورد في التوراة أن الفينيقيين هم من علموا سليمان التجارة وبنوا له الأسطول البحري، كما ورد أن الأبنية التي بناها سليمان ويفخر بها اليهود قد بُنيت على يد أهل "صُور" بأمر من ملكها "حiram". ومساحة الهيكل الواردة في التوراة ليست عظيمة مقارنة بالأبنية الإمبراطورية والملكية في ذلك الزمان كما سنرى، ولا يوجد في التوراة عن حكمة سليمان سوى الاسم فلم تورد التوراة من قصصه ما يثبت ذلك.

المملكة الجنوبية:

وهنا ظهرت المملكتان الجنوبية والشمالية حوالي عام ٩٢٨ ق.م سنة موت سليمان عليه السلام. أما المملكة الجنوبية سميت "يهودا"، لأنها ضمت قبيلتي يهودا وبنيامين، اللتين بايعتا رحبعام بن سليمان ملكاً. كانت عاصمتها القدس، ولم يكن لها ساحل على البحر المتوسط، فكانت أكثر استقراراً من الشمالية نظراً لصغر حجمها وقلة أهميتها، ما جعلها بمنأى عن الغزوات الخارجية، ولكل هذا قدر لها البقاء لمدة أطول من الشمالية. وقد احتفظت بنسخة أنقى قليلاً من عبادة يسرائيل القديمة، وظهر فيها العدد الأكبر من الأنبياء. ولم تكن قط مملكة قوية بل خاضعة إما للنفوذ المصري أو الآشوري، فقضت معظم وقتها في الدفاع عن نفسها أو التحالف مع القوى العظمى. كما دخل ثاني حكامها في حرب مع المملكة الشمالية وألحق بها الهزيمة في البداية، لكنه اضطر إلى طلب العون من مملكة آرام دمشق لصدها هجمات الشمالية على مملكته. وقد وُقعت أول معاهدة سلام بين المملكتين حوالي عام ٨٤٠ ق.م في عهد يهوذاشاظ، وعلى عادة الملوك في

١ الموسوعة، ١٧٧-١٧٨.

العصور القديمة زوّج ابنه يورام من عثليا ابنة أخاب ملك الشمالية، وكأنتهما ملكان لأمتين مختلفتين تماماً. وقضى يورام عهده في قتال إخوته على ملك الجنوبية وأدخل عبادة بعل تحت تأثير زوجته الشمالية، كما حكمت زوجته المملكة فقتلت جميع أعضاء الأسرة المالكة ما عدا حفيدها يواش الذي اعتلى العرش بعدها. من أهم ملوكها أيضاً عُزّيا الذي أعاد الازدهار قليلاً إليها وجعلها أكثر أهمية، فبدأت الضغوطات عليها للانضمام إلى الحلف المعادي للآشوريين. ففي عهد أحاز غزتها آرام دمشق والمملكة الشمالية، فطلب ملكها العون من تيجلات بلاسر الآشوري فقام الأخير بغزو سوريا والمملكة الشمالية، فأخضعهما وقضى على الشمالية.

وهنا أصبحت يهودا تابعة للآشوريين فدفعت لهم الجزية وأقامت مركزاً للعبادة الآشورية، فأصبح داخلها حزبان أحدهما مصري والآخر آشوري. وعند ميل المملكة للطرف المصري ومحاربتها العبادة الآشورية في عهد حزقيا، قادت تحالفاً ضد الآشوريين بتشجيع من مصر وبابل، فقام سناخريب الآشوري بغزو الجنوبية وهزيمة القوة المصرية المساندة لها، لكنه رفع الحصار عنها بسبب اضطرابات داخلية في آشور واكتفي بأخذ الجزية منها. وهنا دخلت المملكة في رعاية آشور وعُبدت الآلهة الأجنبية في الهيكل. بعد ذلك بدأت حركة الإصلاح المعروفة بالإصلاح التثنوي في عهد يوشيا، أيده الأنبياء المعاصرون مثل إرميا. لكن المصريين هزموا يوشيا بسبب تأييدهم لآشور ضد بابل، وعينوا على الجنوبية ملوكاً لصالحهم.

لكن هؤلاء الملوك أصبحوا تحت حكم بابل بعد هزيمتها للمصريين، وحاولوا الانضمام لحزب لمصر وتحذوا نبوختنصر ضد نصيحة النبي إرميا، فهجّر بعض سكانها إلى بابل. ثم أصبح آخر ملوك الجنوبية خاضعين تماماً للبابليين، لكنهم تمردوا عليهم بدعم مصري ضد نصيحة إرميا النبي مرة أخرى إلى أن سقطت القدس بيد نبوختنصر فعُيّن آخر ملوكها صدقياهو، الذي انضم إلى حزب المصريين مرة أخرى، ومعه فينيقيا وشرقي الأردن والفلسطينيون بتحريض من مصر. لكن القوة المصرية وحلفاءها هُزموا أمام بابل، فدمرت القدس ومدن الجنوبية كلها وهُجرت النخبة إلى بابل، وأصبحت سوريا كلها في قبضة الإمبراطورية البابلية الجديدة. ولم يبق فيها إلا بعض فقراء العبرانيين وعوامهم الذين هاجرت جماعات كبيرة منهم إلى مصر، وتحولت المملكة الجنوبية إلى وحدة إدارية تابعة لبابل^١.

المملكة الشمالية:

أما المملكة الشمالية فسُمّيت إسرائيل أو إفرايم، وأحياناً السامرة نسبة إلى عاصمتها. تقع على بحيرة طبرية وتضم نهر الأردن والضفة الغربية ولها شريط ساحلي على المتوسط، وأهم قبائلها إفرايم ولذلك سميت المملكة باسمها. وقد بدأ تاريخها حين بايعت القبائل العشرة يربعام ملكاً عليها رافضة حكم رحبعام بن سليمان. كانت أكثر أهمية من الناحية السياسية والاقتصادية فتعرضت للغزو أكثر من الجنوبية، ولم تكن عبادة يهوه القومية راسخة فيها كما لم يكن لحكامها شرعية دينية كأسرة داود في الجنوب. ولقد تكونت من قبائل غير متجانسة حكمها ملوك من تسع أسر، قضت طيلة حياتها

بالعنف الدموي، ولم تتمتع بالاستقرار إلا فترة وجيزة. سعى حكامها إلى التقليل من شأن القدس وهيكلها وبنوا لهم معابد خاصة، ثم هيكلاً ليحج إليه الشماليون بعد أن منعهم الجنوبيون من الحج. أول ملوكها يربعام كان مشرفاً على أعمال السخرة في زمن سليمان عليه السلام، لكنه تمرد عليه بسبب الضرائب، ولجأ إلى شيشنق الأول فرعون مصر. اتخذ شكيم عاصمة له ثم نقلت إلى بنوئيل ثم إلى ترصه، ثم أسس معبداً في بيت إيل وجعل العجول الذهبية رمزاً للديانة. بعد موته اعتلى العرش ابنه ناداب العرش فاغتاله خلفه بعشا من قبيلة يسّاكر الذي حارب المملكة الجنوبية، ثم هزم فاعتلى العرش ابنه إيلاً فقتله خلفه أيضاً وقائد عرباته العسكرية زمري. لكن الجيش انتخب عمري ملكاً على المملكة فحاصر العاصمة وأضرم زمري النار في نفسه، وقد استقرت المملكة شيئاً قليلاً في عهده فعرفت عند الآشوريين بمملكة بيت عمري. تحالف عمري مع مملكة صيدا وزاد العبادة الوثنية في مملكته، وقام بحركة عمرانية. خلفه ابنه أخاب الذي أدخلت زوجته عبادة بلع إلى المملكة، فنشأ صراع قوي بينه وبين الأنبياء بقيادة إيلياهو. تحالف أخاب مع آرام دمشق ضد الآشوريين فهزما وقتل أخاب، وورد اسمه في الأنصاب الآشورية أحد الملوك الذين هزمتهم آشور. خلفه ملوك ضعاف إلى أن انقلب ياهو على الجميع عسكرياً وقتلهم وقاتل جميع كهنة بلع، ودفع الجزية لآشور، ثم وقعت المملكة بيد الآراميين وأصبح ملوكها تابعين لآرام. أما يربعام الثاني أشهر ملوك الشمالية فاستغل ضعف آرام وهزمتها على يد آشور فاستعاد كل المناطق التي سقطت بيدها، وأقام حركة بناء واسعة. لكنه تميز بالثراء الفاحش والفساد فوقف ضده الأنبياء عاموس وهوشع. وبعده مرت المملكة بالكثير من الاضطرابات والانقلابات والاعتقالات، ودفعت الجزية لآشور مرات عديدة، إلى أن استغاثت بآشور من خطر الآراميين، فاستولت آشور على سوريا وقضت على كل الدويلات هناك. هنا أحس الشماليون أنهم على مقربة من الموت تحت يد آشور فانضموا إلى التمرد عليها بدعم مصري، فقام سرجون الثاني بإسقاط السامرة وهجر عدداً كبيراً من أهلها وحوّلها إلى مقاطعة آشورية معلناً نهايتها^١.

نقد عمل المسيري:

عوداً على موضوع التاريخ الواقعي والزمني، فقد اتخذ المسيري رواية التوراة منطلقاً له في التأسيس لتاريخ الملكية التي ظهرت في بني إسرائيل. لكنه زرعها في قلب التاريخ الحقيقي كي ينأى بها عن القداسة الدينية في رؤية التاريخ ودراسته، وفسرها على نسق الأسباب الاجتماعية الإنسانية. فحين تكلم مثلاً عن أسباب انحلال المملكة المتحدة وانقسام القبائل العبرانية مرة أخرى، تكلم عن أسباب تاريخية مباشرة وغير مباشرة. أما الأسباب غير المباشرة فأولها: هو أن اتحاد القبائل لم يكن قومياً في صورة أمة وشعب أرض وحضارة، بل تجمعاً لقبائل متفرقة في الأصل يجمعها نسبها القديم واتباعها لشريعة يهوه.

ثانيها: ظهور آشور وبعدها بابل واستعادة مصر دورها الحضاري حين بدأت حملات شيشنق التآديبية في فلسطين، أي أن الفراغ السياسي الذي سمح لها بالظهور انتهى.

ثالثها: الاختلافات العميقة بين القبائل الشمالية والجنوبية، ذلك أن القبائل الشمالية مندمجة في محيطها إلى درجة كبيرة، ابتعدت عن البداوة والرعي وتعيش حياة زراعية، وتمارس عبادة إلههم بصورة مستمدة من العبادة الكنعانية بمفهوم بلع وعشتاروت. أما القبيلتان الجنوبيتان فتعيشان حياة الرعي وتمارسان عبادة يسرائيل القديمة التي تتسم بالقبلية والتعصب. ومع ذلك فقد ظل اقتصاد المملكة الموحدة فترة ازدهارها معتمداً على المعاملات المالية والضرائب وجزية الرؤوس، وليس على التجارة والصناعة. وفي الأسباب المباشرة لانحلال المملكة، ذكر منها أسباباً سياسية متمثلة في رغبة القبائل بالانفصال عن سلطة الهيكل في القدس، ومنها اقتصادية متمثلة في مشكلة الضرائب التي فرضها سليمان. ولذلك حين اجتمعت القبائل الاثنتي عشرة في القدس ليختاروا خلفاً لسليمان وطرحوا اسم ابنه "رحبعام"، طلبوا منه تخفيف الضرائب عنهم وتغيير سياسية أبيه لكنه رفض، فرفضت عشر قبائل الاعتراف به^١.

وهكذا استشفَّ المسيري صورة المملكة الموحدة من بين سطور سفر الملوك والأيام ومن الطابع التاريخي للمنطقة التي شغلتها المملكة. فسمّة أسفار التوراة هي التعددية في المصادر والروايات بشكل واضح جداً، إلى حد يسمح لقارئها بتبني الصورة الأخرى التي لا يريد المحررون إظهارها. وربما كان ذلك بسبب تعدد الرؤى التي اعتمدها المحرر للسفر بعد العودة من السبي البابلي. لكن هذا الأمر يدفع إلى القول بخطورة الاعتماد على هذه الأسفار حتى بعد إخضاعها للسياق الحقيقي للتاريخ وتخليصها من رؤيتها الأسطورية. فكما رأينا في رواية الغزو لأرض كنعان، كان هناك روايتان مختلفتان تماماً إحداهما تشير إلى التسلسل والاندماج، والأخرى تشير إلى إحراق المدن. وهذا يعني وجود مصادر متعددة تقف إلى جانب بعضها البعض، والمحرر يختار منها ما يؤسس لتاريخ مقاطعة يهوذا الفارسية.

ومن أهم الأمثلة التي تشير إلى ذلك تأكيد روايات أسفار القضاة وصموئيل والملوك على عظمة الشعب الذي اختاره الله، وفي الوقت نفسه تقضي قصصها كله بين غضب يهوه ورضاه مرة أخرى، بل الأغلب هو عصيان الشعب ليهوه وعبادته لآلهة كنعان. وفي قصص الملوك العبرانيين تصور الأسفار العلاقة بين داود وشاؤول مرة بأنها سيئة لدرجة دفعت داود عليه السلام إلى الالتجاء إلى أعداء شاؤول، ومرة أخرى نخبرنا أن داود كتب مراثية عظيمة بعد موت شاؤول حداًداً على موته، وألقاها لمدة سبعة أيام. وعندما نسبت التوراة إلى داود عليه السلام فتح القدس وجعلها عاصمة له، يظهر لنا التناقض مع ما قبل ذلك من أن داود أودع دروع جليات _الفلسطيني الذي قتله في عهد شاؤول_ في أورشليم.

وهذا يعني أن أورشليم القدس كانت تحت سيطرة المملكة قبله. أي أن الاعتماد على تاريخ الأسفار لرسم صورة حيادية عن التاريخ المقدس يحتاج للحذر الشديد وعدم الاعتماد على التفاصيل، والاكتفاء بالصورة العامة التي تبرز الخصائص التاريخية للشعب صاحب القصة.

وتقييماً لعمل المسيري يمكن القول إنه نقد التاريخ التوراتي ورفضه لكنه لم يثبت مكانه التاريخ الصحيح المأخوذ من القرآن الكريم، فالقرآن ذكر الصورة الصحيحة لنبي الله سليمان فقال تعالى: (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فاعلين وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها وكنا بكل شيء عالمين) [الأنبياء: ٧٨-٨١].

أما عند سقوط المملكة فقد رسمت التوراة صورة منعزلة عن الواقع حين بنت تاريخ الشعب كله على مدى طاعته للإله القومي يهوه وعصيانه له، وظهر الآشوريون كأهم عقاب إلهي على عبادة الآلهة الغريبة. وكان ذلك دعماً للصورة الشعبية التي ترسم خط النفي الأزلي للشعب المختار، لكن الحقيقة التي يمكن استقائها من الوثائق التاريخية هذه المرة، هي أن الحركات السياسية للمنطقة هي التي سمحت بظهور الأقوام الصغيرة كلها، والحركات ذاتها أنهت وجود كل الأقوام تلك من العبرانيين وغيرهم. بل كان العبرانيون أقل هذه الأقوام أهمية سياسياً واقتصادياً.

يجب أن نعترف أن الصورة التي استقرت في أذهان الملايين من البشر بعد اعتماد المسيحية للعهد القديم كتاباً مقدساً، لا يمكن محوها من الضمير الإنساني بسهولة، لا سيما بعد أن اتخذت الإمبراطورية الرومانية من المسيحية ديناً لها، كما أن كتب التاريخ ما قبل عصر الكشوفات الحديثة اعتمدت على التوراة بشكل كامل. ولذلك لم يكتف المسيري بمجرد استخلاص التاريخ الحقيقي وتحليله، بل غيّر المفاهيم المقدسة إلى مفاهيم تاريخية، ليمهد بشكل تام إلى الانتقال الكامل من التاريخ المقدس إلى التاريخ الزمني. وسأكتفي بالكلام على تغيير المفاهيم وأترك تغيير المصطلحات إلى مطلبه.

لقد أُشير إلى عملية التهجير دائماً بالسبي البابلي والسبي الآشوري، وهي ترجمة للعبارة التوراتية وقد وجدت طريقها إلى الكتب التاريخية. لكن تلك العملية تمت على يد القوى الكبرى لشعوب المنطقة كلها تحت اسم التهجير، وهو المصطلح الوصفي المحايد. فالسبي يشير إلى أن العبرانيين هُجِّروا ضد إرادتهم الدينية وأنهم بقوا في بابل ضد إرادتهم لأنهم لا يملكون شيئاً من أمرهم، الأمر الذي لا تسانده الحقائق التاريخية، فكثير منهم رفض العودة إلى يهودا الفارسية بعد مرسوم قورش، وهو ما يسقط عنهم صفة المنفيين. أما التهجير فقد كان النمط الإمبراطوري الشائع في تلك الفترة وقد تعرضت له فلسطين كثيراً بسبب أهمية الموقع الجغرافي، حيث ترغب الإمبراطورية في جعل المنطقة خطأً أولاً للدفاع عن نفسها ضد الهجمات المعادية. وذلك بدلاً من الاحتلال حيث لا يوجد فائض بشري يحتل ويدير المنطقة المهزومة، فيدر الباقون فيها شؤونهم ذاتياً بتبعية كاملة للإمبراطور. ففي حالة التهجير الآشوري تم إحلال عناصر سامية وآرامية في السامرة وتم تهجير رؤساء القبائل

والعناصر الدينية والإدارية المهمة إلى أعالي بلاد الرافدين على ضفاف نهر الخابور، ورغم أن عدد المهجرين من الشمالية كان كبيراً نسبياً فقد اختفوا تماماً، واندمجوا في محيطهم الحضاري واعتنقوا العبادة الوثنية.

أما في حالة التهجير البابلي فهجر زعماء الجنوبية وأحل مكانهم عناصر أدمية ونبطية وعمونية، وبقي النخبة في بابل إلى أن سيطر قورش على الإمبراطورية البابلية وسمح لهم بالعودة للأسباب السياسية نفسها، وهي إحلال أقوام تابعين له في المنطقة بشكل كامل. بالإضافة إلى ذلك لم يكن التهجير ينقل شعباً بأسره من مكان إلى مكان، بل بقي في فلسطين مئات من الألوف في المناطق الريفية. كما أن المناطق التي سكنها النخبة كانت تل أبيب في العراق وكانت أرضاً خصبة دفعتهم إلى الاستثمار الزراعي، فهاجر إليهم طوعاً الكثير من بني جلدتهم، وكانوا مقربين من البلاط الآشوري جداً يعملون أحياناً كملتزمي ضرائب لصالحه. فطاب لهم المقام ولم يعد منهم مع عزرا إلا القليل.

وقد شجع الأنبياء _ في اليهودية _ مثل إرميا على الاندماج في الوطن الجديد والتخلي عن العبادة القومية القديمة. لكن اللافت أن اليهود الذين تشكّلوا في بابل أصبحت بابل حصناً حصيناً لهم فيما بعد ضد الإمبراطورية الرومانية الناشئة، وأصبحوا وجهة لليهود المضطهدين في كل مكان فيما بعد^١. أما تأثير الإقامة في بابل على الديانة الجديدة التي أصبحت تعرف باليهودية فتكلم عليه في المبحث القادم.

وقد رأى الدكتور رشاد الشامي أن الفرق واضح بين الحقيقة الواقعية والمفهوم الديني، فلم يكن التهجير من باب اضطهاد اليهود إذ لم يكن ثمة يهود قبل التهجير، إنما هي الطريقة التي يعامل بها الآشوريون والبابليون الولايات النائرة عليهم. فقد أرسلت الطبقات العليا إلى بابل وتفرقت البقية في عمون وموآب وسوريا ومصر^٢

صحيح أن الكثير من الكُتّاب العرب والمسلمين استخدم طريقة النقد النصي، لكن لا أحد منهم استطاع رسم صورة متكاملة للدولة التي يمكن أن توجد في مكان وزمان المملكة العبرانية كما فعل المسيري، إنما اكتفى الأغلب منهم بإبراز التناقضات في الأسفار. ذلك أن العمل الذي قام به هو ليس النقد النصي فقط، إنما إخضاع النقد لعملية الدراسة التاريخية، فقد سطر المسيري في المجلد الرابع من الموسوعة أكثر من سبعين صحيفة في دراسة تاريخ المنطقة بأكملها، وذلك قبل أن يذكر كلمة واحدة عن تاريخ العبرانيين. لكنني اختصرت الكثير ليناسب المقال المقام إذ ليست إشكالية الرسالة معلوماتية بقدر ما هي منهجية.

من قام بالعمل النقدي للأسفار من الكُتّاب العرب والمسلمين محمد عزة دروزة في كتابه "تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم"، لكنه غاص في التاريخ التوراتي بشكل كامل، بل استغرق في التفاصيل إلى درجة حجت رؤية التاريخ الحقيقي،

١ الموسوعة، ٤/ ١٨٨-١٩٢.

٢ انظر: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، ٢١-٢٢.

فلا يمكن أن نعلم الحقيقة التاريخية مع مئات من التفاصيل التي ترسم لنا عالماً خيالياً متكاملًا، ينهار عند أدنى مواجهة بالنقد التاريخي. وقد تكون فائدة كتابه نقد النص التوراتي حسب رؤية الكاتب، أو إبراز النقد الداخلي للنص^١.

ومن نقدوا النص التوراتي تاريخياً، محمد بيومي مهران أستاذ التاريخ في جامعة الإسكندرية في كتابه "بنو إسرائيل" فقد قص تاريخهم في خمسة مجلدات فاعتمد على نقد النص التوراتي وبعض كتب التاريخ وقارنها مع رؤية القرآن الكريم، فكان كتابه شاملاً وذا غاية دينية لا تاريخية، فلم يذكر شيئاً من مصادر حديثة أثرية وأركيولوجية^٢. ومنهم أيضاً رشاد الشامي في كتابه "اليهود واليهودية في العصور القديمة"^٣. ومنهم ظفر الإسلام خان في كتابه "تاريخ فلسطين القديم". وسليمان ناجي في كتابه الذي قدم له الدكتور سهيل زكار "اليهود عبر التاريخ".

اقترب هؤلاء الكتاب قليلاً من رؤية المسيري في استخلاص التاريخ اليهودي من التاريخ الحقيقي المتوفر ومن الأسفار بعد إخضاعها للنقد الداخلي، لكن إشكالية البحث لا تسمح بعرض طروحاتهم ومقارنتها مع عمل المسيري. وأكتفي بالقول إن ما تميّز به المسيري هو إخضاع التاريخ التوراتي إلى الدراسة التاريخية الاجتماعية وفهمه حسب الحركات الإنسانية وأنماطها السياسية والاقتصادية والدينية، ولم يكن مقتصرًا على نقد النص فقط.

أما عن سفر الملوك ومملكة سليمان، فيمكن القول إن صورة ذلك التاريخ لا علاقة لها بالتاريخ الحقيقي، فالتاريخ الحقيقي يتضمن الحركات السياسية والاقتصادية للدول والشعوب التي عاشت في المنطقة، موثقة بأسماء وأعداد مفهومة للإنسان. أما التاريخ التوراتي فيدور في إطارين اثنين، أولهما تحذير الأخلاط الشعبية التي عادت من بابل في أرض فلسطين، وثانيهما علاقة الشعب بإلهه الخاص الذي يرضى عن الشعب فيصبحون ملوكاً ويدين لهم من حولهم، ثم يغضب عليهم فيوقعهم بيد الأعداء مرة أخرى، والعناصر الأسطورية كثيرة إلى درجة تسمح لنا بالعودة إلى الأدب العالمي بقوة. فالرخاء الذي عم مملكة سليمان يمنع الأسد من افتراس شيء، ويمنع الذئب من أكل الحملان، ولا أحد في المملكة يعرف رمد العين أو ألم الرأس، كما لا يشتكي رجل أو امرأة من الشيخوخة أو العجز. والعناصر الأسطورية المتعلقة بشخصية سليمان كثيرة لا داعي للتطويل بذكرها.

لقد أصبح التاريخ التوراتي في كل دوائر البحث الجادة حول العالم عبارة عن تاريخ أدبي لشعب وجد في فلسطين في القرن الخامس قبل الميلاد، فمؤرخ شهير مثل جورج ويلز يقول: (لا يستطيع أحد أن يقول إن أرض الميعاد وقعت يوماً ما في قبضة العبرانيين تماماً). ويتعجب ويلز من قوة الأسطورة الدينية وسطوتها التي جعلت العالمين المسيحي والإسلامي يصدقان قصة الملك سليمان وحكمته، فلم يتطلب الأمر منه تفقهاً في العلم — كما قال — ليعلم الحقيقة من الأسطورة، إنما شيئاً بسيطاً وعادياً من الإدراك. فإن المساحة التي ذكرتها نصوص التوراة لهيكل سليمان مثلاً تعد من التوافه بالمقارنة مع

١ انظر: تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، محمد عزة دروزة، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت.

٢ انظر: بنو إسرائيل، محمد بيومي مهران، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩. ولم أفصل في رأيه خشية التطويل.

٣ انظر: اليهود واليهودية في العصور القديمة، رشاد الشامي، القاهرة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ط ١، ٢٠٠١.

مباني المصريين والآشوريين، ومع ذلك فقد أضفت التوراة عليه ثراءً فاحشاً وجعلته ملكاً على المنطقة كلها، كما أنه كان يعدّ معاوناً في التجارة لملك صور، كما أن حكمته لم تتجاوز قصص زواجه من النساء^١. لكن ويلز ظنّ أن المسلمين يعترفون بحكمة النبي سليمان عليه السلام على أساس نصوص التوراة، والحقيقة أن تعجبه من تصديق اليهود والمسيحيين في محله، أما المسلمون فيصدقون بحكمة سليمان عليه السلام على أساس نصوص القرآن الكريم التي ذكرته نبياً يُوحى إليه، فتعجبه من المسلمين كان بسبب ظنه الخاطئ.

أما في القرآن الكريم فقد ذُكر ملك سليمان في عدة مواضع، ومرة أخرى بشكل خال تقريباً من التفاصيل الزمانية والمكانية، بالإضافة إلى تركيز على الملك النبوي والحكمة أكثر من مظاهر الملك الدنيوي، فقال الله تعالى: (وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ) [الأنبياء: ٨١]. وقال تعالى: (وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عُدُوتَهَا شَهْرًا وَرَوَاحُهَا شَهْرًا وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَرِغِ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ) [النمل: ١٢]. وقال أيضاً: (وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُجَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَعَوَّاصٍ وَأَخْرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّآبٍ) [ص: ٣٤-٤٠].

أما قصة سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ، فوردت في سورة النمل في آيات طويلة، وقد ورد فيها شيء من مظاهر الملك والسلطة حين ذكر الله تعالى ملك سليمان والصرح الذي دخلته ملكة سبأ وأعجبت به. ولم ترد القصة على نسق القصص التوراتي، إنما في سياق الحديث عن معجزات الأنبياء، فقد ورد في الآية التي قبلها الحديث عن معجزة عصا موسى، وورد بعدها مباشرة قصة إرسال النبي صالح إلى ثمود.

١ معالم تاريخ الإنسانية، جورج ويلز، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط ٣، د.ت، ٢/١٤-٢٠.

المطلب الخامس: فترة الحكم الفارسي واليوناني والروماني

في هذه الفترة يطلق المسيحي على العبرانيين اسم "اليهود العبرانيين"، وذلك أن جزءاً من العبرانيين عاد إلى فلسطين بعد التهجير واتخذوا من اليهودية الجديدة ديناً لهم، لكنهم لم يتحولوا إلى يهود خالصين فوراً.

الفترة الفارسية:

تبدأ الفترة بتحطيم الفرس الأخمينيين للإمبراطورية الآشورية بالتحالف مع البابليين، ثم قيام قورش الأكبر بتحطيم بابل التي كانت تحت حكم الكلدانيين. وتمكن قورش من تأسيس مملكة مترامية الأطراف فسيطر على المنطقة من بلاد الرافدين إلى سوريا وفلسطين، وقد وصلت الإمبراطورية الفارسية بعد ذلك إلى مصر التي فتحها ابنه قمبيز عام ٥٢٥ ق.م، كما وصلت حدودها إلى الهند وآسيا الصغرى في عهد دارا، فعَمَّ السلام الفارسي الشرق الأدنى القديم لبعض الوقت. وقد أصدر قورش مرسومه الشهير عام ٥٣٨ ق.م، فسمح لمن هُجر إلى بابل من فلسطين بالعودة إليها، لكن أثرياء اليهود الذين حققوا مكاسب كثيرة لم يرغبوا بالعودة، كما لم يتحمس الفقراء الذين حققوا شيئاً من الحراك الاجتماعي، وعاد بقايا الكهنة والأسرة الحاكمة لأن عودتهم تعني لهم الكثير من المجد القديم والهيمنة والعبادة القربانية وما يتعلق بذلك من مكانة اجتماعية ومغانم اقتصادية، فذكر سفر عزرا أن العائدين كانوا ٤٢٣٦٠ يهودياً، لكن هذا العدد مبالغ فيه إن لم يكن خيالياً^١.

إن سياسة الإمبراطورية الفارسية الجديدة هي إعطاء المناطق المقهورة فرصة للإدارة الذاتية تحت إشراف القانون العام للإمبراطورية، وقد وجد الأخمينيون أنه من العسير التعامل مع البقايا الأرستقراطية لأسرة داود، فأثروا التعامل مع الكهنة، وخاصة أن الإمبراطورية نفسها يشارك في إدارة شؤونها الكهنة الفرس. وهكذا أصبح كهنة الهيكل الثاني هم النخبة اليهودية الحاكمة باسم الإمبراطوري الفارسي، وبقي من اليهود جماعات كثيرة تحت الحكم الفارسي عملوا خدماً وجنوداً وجواسيس لصالح الفرس. لكن الأهم من هذا هو أن نعلم أن اليهود تحولوا هنا إلى جماعة وظيفية تخدم مصالح الفرس، ومن هنا أهمية عودة عزرا ونحميا ودعم الدولة الفارسية لهما في تسجيل التوراة وفرضها شريعة ملزمة في كثير من الأمور الشخصية تكملها شريعة الدولة. وقد تم ربطها بالقانون الفارسي الوضعي كي يكتسب شيئاً من الشرعية في أعين الشعب الجديد.

وبسبب ذلك نفهم إصرار عزرا على نقاء العنصر اليهودي بوصف اليهود جماعة دينية وسيطة لصالح الفرس، كما نفهم سبب إرسال دارا رسالة للحامية اليهودية في جزيرة إلفنتين يشرح لهم طقوس الاحتفال بعيد الفصح ويذكرهم بضرورة الاحتفال به. فما مصلحة الإمبراطور الذي يدين بالفارسية من تذكير حامية عسكرية له بأعيادهم الدينية وحثهم على الاحتفال بها؟ الإجابة هي ضمان ارتباطهم بالعقيدة التي تربطهم بدورها بالإمبراطورية ومصالحها. فقد كان كهنة الهيكل

١ الموسوعة، ١٩٣/٤-١٩٦.

يقدمون قرباناً يومياً استجلاباً للسعادة لسيد صهيون وحاكمها الأعلى قورش، حتى أُشير إلى قورش في العهد القديم بأنه الماشيَّح المخلص^١.

وقد أكد حسن الباش على أن قورش كان وثنياً، وتساءل عن الأمر الذي أقنعه أن لرب اليهود بيتاً يجب إعادة بنائه؟ فاستنتج أن اليهود ساعدوا الفرس كثيراً فكافأهم قورش وجعلهم تابعين له سياسياً^٢. وهذا الكلام وإن كان غير مستبعد لكنه لا يستند إلى أي دليل.

أما بعد انهيار إمبراطورية الفرس على يد اليونانيين عام ٣٣٣ ق.م، فقد استعاد الفريونيون إقليمهم الذي ضم إيران والعراق ومعظم بلاد الأفغان وقسماً من تركيا، ووصلوا فيما بعد إلى وسط سوريا لكنهم لم ينجحوا في استعادة فلسطين، وذلك من منتصف القرن الثالث حتى منتصف القرن الثاني قبل الميلاد. وكان عدد اليهود في بابل الخاضعين للدولة الفريونية ٨٠٠,٠٠٠ أو ١,٢٠٠,٠٠٠، وقد تمتعوا باستقلال إداري فأسسوا مجالس القضاء والحلقات التلمودية الخاصة بهم. ثم أسقطت الأسرة الساسانية الدولة الفريونية وأسسوا دولتهم الساسانية عام ٢٢٦ ميلادية، وأدعوا أنهم استمرروا للأخمينية وأرادوا إعادة أمجادها، فقاموا بإحياء الزرادشتية الدين القومي لهم. وكانوا الندد للدولة البيزنطية فاضطهدوا المسيحيين، لكنهم لم يستطيعوا ضم فلسطين أيضاً، فهاجر بعض اليهود من فلسطين إلى بابل التي أصبحت مركزاً مهماً للجماعة اليهودية، وبقوا كذلك حتى ضموا فلسطين في القرن السادس عام ٦١٤ م، فرأى يهود فلسطين فيهم الخلاص من الاضطهاد المسيحي. لكن بيزنطة استعادت فلسطين فوراً عاد ٦٢٩ م ونكّلت باليهود هناك.

ثم أتى الفتح الإسلامي الذي أدخل فلسطين في التشكيل الحضاري الإسلامي عام ٦٣٠ م. وهكذا كانت الفترة الفارسية من أهم الفترات في تاريخ اليهود، ففيها استقرت اليهودية ديناً كاملاً على ما عرف باليهودية التلمودية، وأصبح التلمود البابلي أهم من التلمود الفلسطيني بكثير^٣. وستكلم عن تأثير الفرس على اليهودية فيما يأتي من المباحث.

الفترة اليونانية:

أما في الفترة اليونانية فقد تعرض اليهود لعملية نوعية من التفريق لجماعتهم القديمة، إذ سيطر الإسكندر على فلسطين ٣٣٤ ق.م، وأصبح لليهودية مركزان في بابل وفلسطين، يخضع كل منهما لظروف حضارية مختلفة. وقد أبقى الإسكندر على الإدارة الذاتية لليهود وعيّن الكاهن الأعظم مسؤولاً عن اليهود أمامه. بعد موت الإسكندر انقسمت إمبراطوريته فوراً إلى الدولة الأنتيجونية في مقدونيا والبطلمية في مصر والسلوقية في سوريا والرافدين، وكانت فلسطين من

١ لقد أكملت الصهيونية هذه الأساطير فاخترت أدبياتها عقدة أستمها عقدة قورش، ذلك القائد غير اليهودي الذي يعيد اليهود من الشتات إلى فلسطين، ونسبوا ذلك إلى بلفور الذي أصبح مخلصاً أيضاً في نظر الصهاينة.

٢ انظر: القدس بين رؤيتين، حسن الباش، ٧٠.

٣ الموسوعة، ١٩٧/٤-٢٠٢.

نصيب البطلمية حتى عام ١٩٨ ق.م حين سيطر عليها السلوقيون. وكانت هذه الممالك مبنية على الثقافة الهيلينية التي تدين بالولاء المباشر للملك، فتنافس السلوقيون والبطالمة على كسب اليهود في صفوفهم بسبب فائدتهم الوظيفية الاستيطانية والقتالية. وقد تغير التركيب الإثني لسكان فلسطين في العصر البطلمي، فقد استوطنها سكان يونانيون ونشأت فيها مستوطنات عسكرية يونانية لأسباب أمنية، فحصل تغير كبير في ثقافة فلسطين وأصبحت هيلينية متأغرة.

كما أسس البطالمة شبكة كبيرة من ملتزمي الضرائب عمادها الطبقة اليهودية الثرية، وأصبحوا محل كره من الشعب اليهودي الفلسطيني لتبعيتهم المطلقة لليونانيين في سياستهم وثقافتهم، أما الجماهير فكانت غير متأغرة تماماً بل بقيت ثقافتها الآرامية موجودة. ومن هنا كان نشوء حزبين يهوديين، الصدوقيون الذين يمثلون طبقة الأثرياء والكهنة، والفريسيون الذين يمثلون طبقة الجماهير المستغلة. أما في مصر فأصبح اليهود هم الطبقة الوسيطة بين الطبقة الأعلى من المواطنين اليونانيين والطبقة الأسفل من المصريين، فقاتلوا لصالح السلطة وجمعوا الضرائب لها، حتى أن الموسوعة اليهودية أشارت إلى أن بطليموس الأول أتى باليهود إلى مصر لقمع المصريين الثائرين عليه، وبلغ عددهم المليون تقريباً فلم تعد فلسطين مركزاً للثقل اليهودي.

وتحت إمرة بطليموس الثاني تمت ترجمة العهد القديم إلى اليونانية فيما عرف بالترجمة السبعينية. ثم خسر بطليموس الرابع فلسطين لصالح السلوقيين عام ١٩٨ ق.م. أما أهم بروز لليهود في الدولة البطلمية ففي عصر بطليموس السابع (١٨٠-١٤٥ ق.م) إذ اعتمد على اليهود في صد هجوم سلوقي من سوريا، ورحب البطالمة بالكهنة الفارين من فلسطين إلى مصر. وقد نسي اليهود العبرية تماماً وتأغرقوا فأصبحت صلواتهم باليونانية بدلاً من الآرامية والعبرية، كما حوّل يهود مصر أسماءهم إلى أسماء يونانية، كما كانت الأغلبية تلجأ إلى القضاء اليوناني بدلاً من المحاكم اليهودية المرتبطة بالكهنة. لكن اليهود كانوا بوليتيوما (أي غرباء) ولم يصبحوا بوليس (أي مواطنين) لأن ذلك يعني عبادة آلهة اليونان الأمر الذي يرفضه اليهود الموحدون.

أما السلوقيون الذين استولوا على فلسطين فأعطوا لليهود بعض المزايا وأعفوا مجلس الشيوخ اليهودي (جيروسيا) من الضرائب، وبقي الوضع على حاله حتى عهد أنطوخوس الرابع الذي أراد أن يستغل مقاطعة يهودا ويحولها إلى مدينة يونانية مستفيداً من التعاون مع أثريائها المتأغرقين، ليأخذ كنوز الهيكل. فخلع الكاهن الأعظم أونياس وعين بدلاً منه ياسون الذي زاد حجم الضرائب وأنشأ مؤسسات التعليم اليونانية (الجمنازيوم) لتدريب اليهود على أن يصبحوا يونانيين. فحل الجمنازيوم مركزاً اجتماعياً لليهود بدلاً من الهيكل فتأغرقوا تماماً. وقد نهب أنطوخوس الهيكل فأدى ذلك إلى قيام التمرد الحشموني ١٦٤ ق.م من قبل الجماهير الفقيرة اليهودية ضده وضد النخبة اليهودية من كهنة وأثرياء، ساندته الفريسيون ممثلو الطبقة الشعبية^١. وستكلم عن تأثير الهيلينية في اليهودية فيما يأتي.

وقد أكد الدكتور رشاد الشامي أن أورشليم صُبغت في الفترة الهيلينية بالصبغة اليونانية على يد اليهود أنفسهم، ولم يكن ذلك من باب التنكر لليهودية، إنما كان تقليد اليونانيين يُعدُّ حادثة وتعضُّراً، كما كان يؤكد الولاء للإمبراطورية اليونانية^١.

أما فترة تمرد الحشمونيين الذين يسمون المكابيين، فبدأت ١٦٨ ق.م وقادها الكاهن ماثياس ضد السلوقيين واليهود المتأغربين، ونجح الحشمونيون من إقامة دولتهم (يهودا) والاستقلال عن السلوقيين عام ١٣٥ ق.م، وأول ملوكهم يوحنا هيركانوس. قام هيركانوس بالهجوم على السامريين في نابلس وحطَّم هيكلهم، ثم هاجم الأدوميين شرق الأردن وهوَّدهم عنوة، وقد كان في بداية حكمه مقرباً من الفريسيين الطبقة الشعبية، لكنه انحاز فيما بعد إلى الصدوقيين الكهنة والأثرياء. خلفه أرسطوبولوس ابنه الذي أعاد الدولة إلى الطابع الهيليني مرة أخرى، ثم خلفه ألكسندريانوس الذي فرض الهيلينية على بلاطه وفرض اليهودية على سكان الجليل الآراميين. لكن الفريسيين استعانوا بالسلوقيين وساعدوهم فهُزم يانوس في البداية، لكنه عاد وانتصر عندما انضم اليهود إلى جيشه فقتل وصلب الآلاف من الفريسيين. ثم دخلت الدولة الحشمونية فترة من الحرب الأهلية والاضطرابات بين الصدوقيين والفريسيين، انتهت بسيطرة الفريسيين على السنهدرين، وهو مجلس الشيوخ الحاكم. وهنا أصبحت الدولة الحشمونية تابعة للدولة الرومانية الجديدة، تعين الحكام نائبين عنها^٢.

الفترة الرومانية:

وبدأت الفترة الرومانية التي ضمت إمبراطوريتها كل يهود الشرق في مصر وفلسطين والرافدين أحياناً، ولقد بدأت العلاقة بين روما واليهود حين اعترف الرومان بالدولة الحشمونية، ثم سيطر بومبي على فلسطين عام ٦٣ ق.م وعيَّن ملوكاً تابعين له، فأصبحت يهودا وحدة سياسية ذات استقلال محدود، وأعاد الرومان الاستقلال للمدن السورية التي أخذها الحشمونيون مثل السامرة. ثم عينوا تابعهم المطلق هيرود اليهودي ملكاً على يهودا الرومانية عام ٣٧ ق.م. بقي بعدها كل شيء هادئ، وبقي التقسيم الطبقي الثلاثي ذاته من عهد الإغريق. ولم يدم السلام طويلاً فقد طلب الإمبراطور كاليغولا ٣٧ م بأن يوضع تمثاله في الهيكل، فبدأ الاضطرابات ومات كاليغولا فهدأت الأمور.

لكن بدأت بعدها فترة البطالة والتمايز الطبقي فتشكلت فرق الغيورين والأسنينيين المتشددتين التي لجأت إلى الإرهاب ضد الرومان. ثم نشب التمرد اليهودي الأول عام ٦٦ م، فأخذه تيتوس وحطم الهيكل عام ٧٠ م. ونشب التمرد الثاني عام ١٣٢ م فأخذه هادريان وحطَّم القدس وحرَّم اليهودية على مقاطعة يهودا. أما يهود الإسكندرية فلا علاقة لهم بذلك أبداً، وقد ساعدوا الغزاة الرومان ضد البطالمة، والتصقوا بالطبقة الحاكمة الجديدة. ثم إنهم تمردوا على اليونانيين آخر فترتهم فسحقهم تايريوس بلا رحمة وحطَّم هيكلهم الصغير. وتشكلت جماعة يهودية في روما قامت بالعمل التبشيري ثم

١ انظر: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، ٢٣.

٢ الموسوعة، ٢٠٩/٤-٢١٣.

تنصرت بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية للمسيحية، كما تنصر أعداد كبيرة من اليهود في مصر وفلسطين، ومما يدل على ذلك أن عدد اليهود في الإمبراطورية الرومانية وصل إلى ثمانية ملايين، ثم انخفض إلى مليون واحد مع بداية العصور الوسطى^١. وهنا يختم المسيحي الفترة الأولى التي سماها العبرانية، ولا علاقة كبيرة لها باليهودية التي نشأت في آخرها وبدأت تستقر في القرن الثاني مع الميلاد والتي تعتمد على التلمود بشكل كامل.

ولسنا بحاجة إلى نقد المسيحي من مصادر أخرى فالفترة الأخيرة من حياة اليهود العبرانيين غير معتمدة على التاريخ التوراتي، بل على التاريخ الحقيقي باتفاق كل المؤرخين. فيمكن القول إن المنطلق الأبرز من منطلقات موسوعة المسيحي كان الاعتماد على التاريخ الزمني والخروج من التاريخ المقدس. ويمكن أن ألخص نتائج المبحث في نقاط عديدة.

نتائج المبحث:

أولاً: تاريخ العبرانيين القديم لم يكن له من الوثائق إلا النص التوراتي، وقد اعتمد المسيحي على النص التوراتي عند غياب الوثيقة التاريخية. لكنه حوّل إلى ما يشبه التاريخ الحقيقي حسب ما رأينا عن طريق الدراسة التاريخية للمنطقة والدول والممالك التي نشأت فيها والإمبراطوريات التي حكمتها. وربما كان دافعه إلى ذلك هو الغاية التفسيرية من الموسوعة. فقد سمّى موسوعته "نموذجٌ تفسيريٌّ جديد"، أي أن المعلومة التاريخية لم تكن هي الهدف الأصلي وإن كانت طريقاً مهماً للوصول إلى الرؤية العامة. ثم إن النموذج الجديد الذي طرحه المسيحي متحدياً نموذج الموسوعة اليهودية "جودايكا" يتطلب منه الوقوف على الأرضية ذاتها التي تقف عليها تلك الموسوعة. فنفي وجود العبرانيين القدامى أسهل من أن يأخذ عشرات الصفحات منه، لكنه أراد تغيير التفسير السائد حتى مع فرض وجود هذا التاريخ المقدس.

وقد رأينا صورة من التاريخ للآباء والقضاة والملوك غير صورة التوراة تماماً، وهي صورة يرتضيها المسيحي وليس من الضرورة أن تكون صحيحة تماماً وقد رأينا أنه أغفل المصدر القرآني تماماً، فلم يستشهد به. وهذا ما كان يجب أن يفعله خاصة وأن الآباء التوراتيين المذكورين في القرآن فيجب على المؤرخ المسلم أن يقر بوجودهم ويصحح الصورة عنهم حسب القرآت الكريم.

ثانياً: التاريخ المستقل عن الرؤية الدينية لم يذكر شيئاً من تاريخ الآباء ولم ينفه، كما لا ينفي خروج قوم موسى من مصر، لكنه يعارض الرؤية التوراتية لقيام مملكة إسرائيل على يد يشوع. كما يتعارض قليلاً مع الصورة التوراتية لمملكة سليمان عليه السلام، ولا يثبت وجوداً لممالك إسرائيلية إلا عند قيام السامرة أواسط القرن التاسع قبل الميلاد، والسامرة هذه لا يربطها بالمملكة الجنوبية يهوذا (أو اليهودية) أي روابط، بل كانت مملكة كنعانية تحالفت مع يهوذا في بعض الأوقات كما تحالفت مع غيرها، وحاربتها في أكثر الأوقات كما حاربت غيرها أي أنه لا وجود للمملكة الشمالية. أما يهوذا الجنوبية فنشأت بعد ذلك بقرنين أي أواسط السابع قبل الميلاد، واختلفت في نشأتها عن السامرة كما اختلفت في نهايتها، شأنها

شأن كل الممالك السورية والفلسطينية التي نشأت في المنطقة. ثم اختلفت مصائر المملكتين تماماً فاختلف شعب السامرة في حين عاد شعب يهوذا وقد عدّل ديانتَهُ وبدأ بتدوينها بدافع سياسي إمبراطوري فارسي.

ثالثاً: فصل تاريخ اليهودية عن تاريخ العبرانيين القدامى ليس عملاً تأريخياً فحسب، إنما هو تحديد للسياق التاريخي الذي نشأت فيه اليهودية التلمودية بهدف فهمها على الشكل الصحيح. فكل دارسي الأديان المقارنة يستخلصون العقيدة اليهودية بناء على دراسة كل الأسفار، وهذا ما يضلّل البحث العلمي. وفي العادة يلجأ الباحثون العرب إلى حل بسيط لهذا الإشكال بالقول إن أسفار التوراة تعرضت للتحريف عبر الأزمنة، وهو ما سبب التناقض في معلوماتها وتشويه التوحيد فيها. ويكون الحل الصحيح إن الأسفار التي تكلمت عن الآباء كانت تتكلم عن مجتمع كنعاني وثني لا علاقة له برؤية الأنبياء، أما أسفار الأنبياء المتأخرين كأشعيا وعاموس وإرميا وهوشع وميخا فقد أتت برؤية توحيدية صافية أو شبه صافية، وهنا تحل المشكلة.

وقد أكّد الدكتور رشاد الشامي ذلك حين قال إن أول من قرر أن يهو هو رب للعالمين النبي إشعيا^١، أي أن عزرا ونحميا الموظفين الفارسيين أتيا بأسماء أنبياء بني إسرائيل وقصصهم وحولوها إلى تاريخ لدولة يهودا الفارسية وأضافوا الكثير من الأحداث التي تجعل ذلك تاريخاً متسلسلاً، لكن مصادرهم كانت متنوعة فاختلفت رواياتهم. ثم أضيف إلى ذلك أسفار عديدة كتبت في الفترة الهيلينية تعكس الرؤية اليونانية للوجود بل تعكس رؤية إلحادية عبثية للوجود كسفر الجامعة المنسوب إلى سليمان عليه السلام، ثم أضيفت أسفار الأنبياء التي تقرر رؤية توحيدية صافية. وهو ما يقودنا إلى المنطلق الثاني "التراكمية".

لكن هذا تحليل للتوراة الموجودة بين أيدينا فحسب أما الحقيقة فهي أن العقيدة الصحيحة موجودة عند هؤلاء الأنبياء جميعاً في الأصل لكنها حُرفت مع الزمن كما قال القرآن الكريم أن اليهود حُرفوا بعض كتبهم.

١ انظر: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، ٢٢.

المبحث الثاني: الجيولوجية التراكُمِيَّة

يستخدم المسيري في دراساته الصور المجازية للتعبير عن بعض منطلقاته العلمية، ذلك أنه يرى المجاز أداة فعالة للتعبير وليس مجرد زخرفة أو تزيين للفظ^١. وإحدى هذه الصور المجازية التي رسمها "الجيولوجية التراكُمِيَّة"، أهم منطلقاته على الإطلاق، ويصف بها التناقض الداخلي الحاد وعدم التجانس في الظاهرة اليهودية، سواء فيما يسمى بالشعب اليهودي أو الهوية اليهودية أو الديانة اليهودية أو أي شيء تحتويه الظاهرة اليهودية عقيدة وشرعية وتراثاً ومن ثم شعباً.

الجيولوجيا تعني علم طبقات الأرض التي يشبه الظاهرة اليهودية بها، ويتمثل وجه الشبه بين الظاهرة اليهودية وطبقات الأرض في عدة وجوه، أولها هو التكوُّن عبر بالسنين الطويلة وعدم الظهور من العدم كتلة واحدة بشكل مفاجئ، فطبقات الأرض تشكلت عبر ملايين السنين وكذلك ما يسمى بالشعب اليهودي اليوم الذي تشكل عبر مئات السنين من شعوب مختلفة حتى وصل إلى هذه الصورة، ومثله الديانة اليهودية التي لم تتكون سويةً بشكل واحد، إنما تشكلت من إضافات تتلوها إضافات حتى مرحلة تبلورها الأخير.

ثاني الوجوه هو عدم التجانس والتنوع والاختلاف بل وحتى التناقض التي تحتوي عليه اليهودية من حيث هي نسق ديني، وهذا ما يميزها بشكل صارخ عن الكثير من الديانات الأخرى وخاصة المسيحية والإسلام، وطبقات الأرض لا تشبه بعضها البعض كثيراً أيضاً.

ثالثها هو عدم التفاعل بين هذه الطبقات الكثيرة المختلفة وعدم إلغاء الواحدة للأخرى، كذلك الطبقات والمصادر المختلفة في اليهودية التي لا تتفاعل مع بعضها لتشكل نسقاً دينياً واضحاً، ومع ذلك فهي جاثية إلى جانب بعضها لا يلغي أحدها ما قبلها ليسيطر هو على الكل فيصبح بذاته النسق ولا يمنع من تشكل أخرى بعده. الوجه الرابع هو عدم وجود غاية واحدة واضحة أو محددة من هذا التركيب الجيولوجي، فلا ينتظمه سوى وحدة خارجية شكلية تحوي داخلها ذهباً إلى جانبه رمال ثم فوسفات ثم صخور وهكذا، كذلك طبقات اليهودية المتصارعة التي لا تحكمها غاية واحدة^٢. أهم هذه الطبقات الطبقتان التوحيدية والحلولية، بكل تجلياتهما التاريخية والاجتماعية والدينية والثقافية، والصراع التاريخي بينهما الذي انتهى من وجهة نظر المسيري بانتصار الحلولية.

وسيكون عملي في هذا المبحث هو جمع شتات الظاهرة اليهودية من خلال الموسوعة كاملة ثم صياغة المعلومات في ضوء منطلق التراكم في مطلبين. الأول عن اليهود بكونهم جماعات بشرية تدين بدين واحد وما يخصهم من تاريخ وفكر وفلسفة وأمور دنيوية. الثاني سيكون عن الديانة اليهودية نفسها مع قطع النظر عن اعتناق اليهود لها أي بوصفها ديناً بحتاً.

١ سأتكلم عن ذلك في الفصل الخاص بمنهجه بشيء من التفصيل.

٢ انظر: الموسوعة، ١/١٣٨.

وستكون المعلومات الواردة في هذا المبحث عبارة عن أمثلة قليلة فقط، إذ ليس هدف الموسوعة معلوماتياً إنما هو منهجي، لكنني سأشير على طول المبحث إلى أمثلة أخرى ليرجع ليها القارئ.

المطلب الأول: تَرَائُفُ الْيَهُودِ عِبْرَ التَّارِيخِ

يبدأ المسيري شرحه للموضوع تحت عنوان "الجوهر اليهودي" وهي عبارة تفترض وجود خصائص ثابتة في الظاهرة اليهودية، وهذه الخصائص هي النقطة المرجعية التي يُرجع إليها في تفسير كل شيء. فيهودية اليهودي هي الدافع له في كل أفعاله كما أنها تفسر كل سلوكه وتطلعاته، أما العناصر غير اليهودية مثل السياق الحضاري والتاريخي والحركات الاجتماعية والدوافع الإنسانية المختلفة فتغيب تماماً في الدراسات التي تنطلق من هذا المفهوم عربية كانت أم غربية. كما تتبنى هذه الدراسات عبارة "الطبيعة اليهودية" التي تفترض وجود سمات محددة كامنة في كل يهودي تحدد رؤيته للحياة.

يواجه المسيري بمنطلقه التراكمي كل هذه الافتراضات الشعبية الرائجة وينظر إليها على أنها تستبطن داخلها إحدى رؤيتين، إما الرؤية الصهيونية التي ترى اليهود شعباً واحداً من الأبد إلى الأزل مختاراً من الله للمهمة الأقدس، وبالتالي فإن الفرد منه هو يهودي فقط، لا يشبه أي إنسان آخر، وذلك عن وعي منها كما في الدراسات الصهيونية أو عن غير وعي كما في بعض الدراسات الغربية أو العربية. وإما الرؤية المعادية لليهود التي ترى اليهودي نسخة واحدة يجب معاداتها والوقوف بوجهها مع قطع النظر عن سياقها الإنساني المختلف أشد الاختلاف فيما بينها. ويجمع بين الرؤيتين العنصرية والاختزالية لأن صاحبها يُسقط عن اليهودي إنسانيته وبشريته التي تتسم بقدر من الخير والشر مشترك بينه وبين كل البشر على الصعيد الفردي، كما يستبعد كثيراً من مستويات الواقع وعناصره وبنيتها.

هذه الطبيعة اليهودية المفترضة في الدراسات الاختزالية تصور اليهود في كل زمان ومكان تجاراً ومرابين وماليين يعيشون في عزلة ويرفضون الاندماج، ومعادين للأغيار ومنحليين جنسياً، وتقدم أيضاً مفهوماً واحداً للأخلاقيات اليهودية مشكّلةً بذلك أنماطاً متكررة باعتبار أن هذه الأخلاقيات ثابتة لا تتغير، ومصدرها التوراة والتلمود. لكن المسيري يصف كل هذا بالنموذج الاختزالي، إذ إن سلوك اليهودي مختلف باختلاف الزمان والمكان، فمن المعروف على سبيل المثال أن اليهود لم يعزلوا أنفسهم في بابل بل تفاعلوا مع محيطهم بشكل كبير، ولا في الجزيرة العربية ولا في إسبانيا الإسلامية، أما في آشور فقد انصهروا في مجتمعاتهم تماماً^١.

ثم إن العبرانيين القدامى كانوا بدوياً رحلاً لم يعرفوا التجارة والربا وعملوا بالزراعة حين استقروا في كنعان، أما يهود ألمانيا في القرن التاسع عشر فكان ولاؤهم لدولتهم كاملاً حتى أن نسبة ضخمة منهم تنصّرت وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من

١ هذه المعلومات التاريخية ليست بحاجة إلى مصدر آخر غير المسيري، فهي أشهر من أن تُوثق، ومذكورة حتى في المراجع والمصادر اليهودية، انظر على سبيل المثال حول انصهار اليهود في آشور: ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, "Ten Lost Tribes" وانظر في المصادر العالمية أيضاً: ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, "Ten Lost Tribes Of Israel" وحول حياة اليهود في الأندلس الإسلامية وتفاعلهم مع محيطهم الإسلامي وتاريخ ذلك، انظر: اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، أحمد شحلان، الرباط، دار أبي الرقراق، ط ١، ٢٠٠٩.

الشعب الألماني، كما أن عدااء اليهود للأغيار ليس مطلقاً فقد ساعدوا المسلمين أثناء الفتح في فلسطين وإسبانيا مثلاً، وصورة البغى اليهودية لم تكن معروفة قبل منتصف القرن التاسع عشر.

وفي المقابل ترسم الأدبيات اليهودية الصهيونية صورة واحدة للأخلاقيات اليهودية الإيجابية، تُظهر العبقرية اليهودية وترسم اليهودي مبدعاً متماسكاً اجتماعياً محباً لقومه ووفياً لهم ولأرضه وللعهد الأزلي بينه وبين الرب، لكن التاريخ يثبت الوقائع التي خان فيها بعض اليهود أوطانهم وشعوبهم وفقدوا التماسك الاجتماعي وتزوجوا مع الأغيار بنسبة كبيرة منهم كما سيأتي، وهكذا تنخرم كل رؤية شمولية تضع اليهود في نمط واحد.

يُرجع المسيري الصورة التي ترسخت في أذهان الدارسين للظاهرة اليهودية إلى الرؤى الإنجيلية الخاصة بالشعب المختار الذي لا يسلك سلوكاً عادياً في تاريخه، إنما يتحرك تبعاً للمشئة الإلهية، كما أن اضطلاع اليهود بدور الجماعة الوظيفية^١ في الغرب ساعد على انتشار هذه الصورة. أما المصدر المباشر لها فهو يهود اليديشية^٢ في شرق أوروبا في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين في مرحلة ضعفهم وتفسخهم الاجتماعي والأخلاقي^٣. وذلك يعني أن هذه الصفات موجودة حقاً لكنها تنتمي إلى زمان ومكان محددين. وسأبدأ بعرض رؤية المسيري مبتدئاً بالقضايا اليهودية الكبرى، ومقارناً كلامه بكلام بعض الكتاب والمؤرخين للظاهرة اليهودية.

أولاً: تواريخ الجماعات اليهودية

تشكل دراسة المسيري تحدياً واضحاً للعبارة الشهيرة "التاريخ اليهودي" المنتشرة في أغلب الدراسات اليهودية العربية أو الغربية، والتي ترى أنه ثمة تاريخ يهودي مستقل ذو مسار خاص باليهود له بداية عند العبرانيين القدامى ونهاية في إسرائيل اليوم، وله قوانينه الخاصة التي تحكمه منها الدين اليهودي وبعض الحركات الاجتماعية الخاصة به، وهذا المفهوم ضارب بجذوره في الحضارة الغربية، فقد جاء في العهد القديم أن الرب اختار الشعب اليهودي، وهي مقولة حلولية ازدادت وتطورت حتى أصبح جوهر الشعب من جوهر الرب فأصبح تاريخ هذا الشعب محط عناية الإله في كل أعماله، وقد ورثت المسيحية هذه الرؤية حينما اعترفت بالعهد القديم كتاباً مقدساً ولذا فإن الإنسان الغربي يرى اليهود اليوم ورثة العبرانيين القدامى، كما تبدى ذلك في مفهوم الشعب الشاهد عند الكاثوليك وهم اليهود الذين خذلوا المسيح فوقفوا على هامش التاريخ شاهدين على عظمة الكنيسة، وعند البروتستانت في العقيدة الاسترجاعية الألفية التي تجعل عودة اليهود إلى جبل صهيون في آخر الزمان شرطاً للخلاص وعودة المسيح الثانية، فكل هذه المفاهيم تفترض وجود تاريخ مستقل لليهود.

١ سأعقد في الفصل الثاني مبحثاً كاملاً عن الجماعات الوظيفية اليهودية. انظر: صفحة (١٥٢) من ها البحث.

٢ اليديشية: لهجة ألمانية جنوبية يستخدمها يهود شرق أوروبا، وهي خليط من المفردات الألمانية يدخل عليها كلمات سلافية وعبرية، لكن أساسها اللغوي ألمانية العصور الوسطى. ثم أصبحت اسماً للجماعة الناطقين بها. انظر: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ٤٤٣.

٣ الموسوعة، ١٣/٢-١٥.

ومع أن مفهوم التاريخ اليهودي محوري في الفكر الغربي، يرى المسيحي أنه ذو مقدرة تفسيرية ضعيفة للغاية وله نتائج السلبية من الناحية المعرفية، إذ يسيطر واقع الجماعات اليهودية مضجماً عناصر ثانوية فيه متجاهلاً ما هو أساسي، ففي القرن التاسع عشر عاش يهود اليمن مثلاً في مجتمع صحراوي قبلي عربي، أما يهود الولايات المتحدة في مجتمع رأسمالي غربي، وإذا بحثنا عن المشترك بين الجماعتين لما وجدنا غير الدين المحض، وهو عنصر من بين عناصر أخرى عديدة، بل سيتبين لدينا فيما يأتي أنه حتى الدين المشترك بينهما مختلف إلى حد كبير بسبب الاختلاف بين التشكيل الحضاري العربي الذي يحكم سلوك يهود اليمن تماماً من جهة، والتشكيل الحضاري الأمريكي الذي يحكم سلوك الأمريكي أيضاً بشكل كامل. لكن نموذج التاريخ اليهودي بما يفرضه من وحدة وتجانس يجعل المؤرخ يهمل كل عناصر الاختلاف بين الجماعات والتي لها قدرة تفسيرية كبيرة لسلوك أعضائها.

ثم يفترض المسيحي وجود تاريخ يهودي مستقل ليتساءل عن ماهيته وأحداثه، ويضرب مثلاً مهماً بالثورة الصناعية، هل تدخل هذه الثورة في أحداثه أم أنها من أحداث التاريخ الغربي بشقيه الأوربي والأمريكي؟ الواقع أن الثورة الصناعية أثرت في حياة الجماعات اليهودية أشد التأثير ذلك أنها قلبت حياتهم وأخرجتهم من هامش المجتمعات وأجبرتهم على التحديث والاندماج وغيّرت نظرهم إلى العالم، لكننا نرى أن هذا الانقلاب لم يحدث لهم كونهم يهوداً وإنما أقلية تعيش في المجتمع الغربي، ومن هنا نجده قد حصل لأعضاء الأغلبية في المجتمع الغربي ولباقي الأقليات الدينية والإثنية في الغرب. أما يهود العالم العربي فلم يتأثروا وقتها بالثورة الصناعية ولم يغيروا شيئاً من رؤيتهم للعالم من أجلها، وذلك لسبب بسيط هو أن العالم العربي كله لم يتأثر في بداية الأمر بثورة أوروبا الصناعية، بينما تأثر هو واليهود داخله فيما بعد^١.

تظهر الإشكالية ذاتها فيما يسمى بالماضي المشترك والمستقبل المشترك للجماعات اليهودية، فيقرر المسيحي أنه لا يوجد مستقبل مشترك لليهود كما أنه لا ماضي مشترك. ذلك أن فكرة الشعب المختار فرضت مقولة وحدة المصير اليهودي، فالإله اختار الشعب وحلّ فيه وبالتالي فهو شعب ذو مصير خاص مقرر مسبقاً، ينتهي تاريخه بعودة الماشيخ المخلص الذي يقود شعبه من الشتات إلى فلسطين لبدأ العصر الأخرى. لهذا السبب فإن الأدبيات اليهودية تزعم أن اليهودي مفروض عليه الانعزال شاء أم أبى كي ينتظر العصر المשיحاني، لكن هذه المقولة لا أساس لها من الصحة إذ إن اليهود لو لم يندمجوا ويدوبوا في الشعوب التي عاشوا فيها لبلغ عددهم الآن مئات الملايين، ويبقى التحدي الأكبر لمقولة المصير اليهودي المشترك هو الولايات المتحدة الأمريكية، هذا البلد الذهبي الذي جذب إليه عدداً من اليهود يزيد على العدد الذي جذبتة فلسطين أو يساويه على أقل تقدير، يعيشون فيه ويموتون من أجله ولا يأتي منهم إلى فلسطين إلا ما يقدر بـ ١٠% للسياحة، وقد أتوا إليه في القرن التاسع عشر والعشرين ولم يهاجروا إلى فلسطين.

بعد كل ذلك يعود المسيري فيقرر الفرق بين وحدة المصير وتشابك المصائر، باختلاف الجماعات اليهودية عن بعضها وتفرقها في مصائرهما لا يعني انقطاعها عن بعضها تماماً. بل يمكن أن تتشابك وتلتقي رغم وجودها في مسارين تاريخيين مختلفين، لكن ذلك لا يحكمه المنطق الديني والمفاهيم العجائبية للشعب المختار إنما الحركات الاجتماعية، فحركة التحديث المتعثر في شرق أوروبا بملايين اليهود الفائضين إلى غرب أوروبا، فاشتبك مصيرهم بمصير يهود غرب أوروبا رغم الاختلاف الجوهري بين الجماعتين، وقد بذل يهود غرب أوروبا جهوداً في التخلص من الوافدين الجدد دون جدوى لأنهم عكروا عليهم حياتهم المستقرة.

خلاصة القول إن نموذج الاستمرار اليهودي هو مفهوم قارئ وكامن في الكثير من الدراسات التاريخية الغربية والعربية وهي فكرة حلولية ذات أصول توراتية وإنجيلية، تبنتها الصهيونية فيما بعد لترى في عودة اليهود إلى فلسطين استمراراً لصراع بني إسرائيل مع شعوب المنطقة من آشوريين وبابليين ومصريين وفينيقيين وآراميين، وينقل المسيري عن أستاذ للتاريخ بالجامعة العبرية قوله إن الجنود الإسرائيليين رأوا البحر الأحمر في حزيران عام ١٩٦٧ بعد غياب دام آلاف السنين، أي بعد عبورهم إياه مع موسى حينما كان يطاردهم فرعون مصر^١!

يضع المسيري تواريخ الجماعات اليهودية في صلب المنطلق المعرفي التراكمي، أي أن هذه الجماعات لم تكن مصوغة بوحدة تاريخية قط، بل لم يكن لها تاريخ مستقل خاص بها بل تراكمت عبر التاريخ، ولا يمكن فهمها من خلال دراستها وحدها، بل من خلال دراسة تاريخ الشعوب التي عاشت هذه الجماعات داخلها. وبناء على هذا المنطلق يمكننا فهم العبادة الإسرائيلية القديمة، وكيف أن الآباء التوراتيين كانوا _ في رأي المسيري _ عبارة عن آباء ساميين وهو ما سندرسه عند الكلام على تراكمية العقيدة، كما أن القضاة والملوك التوراتيين كانوا قضاة وملوك كنعانيين.

ورأي المسيري أيضاً أن دويلة يهوذا لم تكن دولة يهودية بالمعنى الشائع، بل مقاطعة فارسية يُحكم شعبها بعقيدة صيغت له وفق القانون الفارسي وبحدود تحفظ له وحدته وعزلته عن محيطه ليكون أداة في يد الإمبراطور. ثم أصبحت الجماعة يونانية بسبب حكم اليونان للمنطقة وأصبح تاريخ هذه الجماعة دائراً في فلك الهيلينية والصراع الأساسي داخلها مشبوب بين أنبيائها المتأخرين من جهة وحكامها وأثريائها من أخرى. ثم تحولت إلى المقاطعة الرومانية الشهيرة التي تمرت على الرومان شأنها شأن بعض الشعوب الأخرى فدمرها الرومان وشردوا أهلها، وخلال هذه الفترة صاغ علماءها أسس التلمود الذي سيشكل الديانة الأخيرة بأغلب ملامحها. وكل من يدرس اليهودية المعيارية أو الحاخامية يعلم وهن العلاقة بينها وبين العبادة الإسرائيلية القديمة.

وبعد هذا الحدث تشكلت جماعات جديدة تماماً، فيهود العالم العربي اندمجوا في المحيط العربي القديم وتحولوا إلى بطون وقبائل. أكبر تجمعاتهم في يثرب حيث يوجد ثلاث قبائل، اثنتان تعملان بالزراعة وهما بنو النضير وبنو قريظة، وواحدة

بالحدادة والتجارة وهي بنو قينقاع، وعلى بعد مئة ميل شمالاً يوجد تجمع يهود خيبر يعيشون على الزراعة ولهم حصون يحتمون بها، ويوجد تجمعات أخرى صغيرة في فذك وتيماء ووادي القرى. لقد اندمج هؤلاء اليهود في محيطهم العربي إلى درجة كبيرة جعلت منهم كتلة عربية يهودية وطبقة بحد ذاتها، فلم تشكل القبائل الثلاثة في يثرب كتلة سياسية واحدة، حيث بنو النضير وقريظة حالفوا الأوس وبنو قينقاع حالفوا الخزرج، وحين دخلت قبائل يثرب معركة ضارية يوم بُعثت اشتركت القبائل اليهودية معهم، وبالغ بنو النضير وقريظة في قتل أفراد بني قينقاع. كما أصبحت العربية لغتهم الوحيدة وظهر بينهم شعراء عرب كبار كالسموأل بن عاديا وكعب بن الأشرف والربيع بن أبي الحقيق وشريح بن عمران وغيرهم كثير، واللافت أنه لا يوجد في شعرهم أي إشارة إلى التوراة أو إلى فكر ديني يهودي مستقل.

وكانت أسماءهم عربية فلم يظهر بينهم إلا القليل من الأسماء العبرية أو التوراتية مثل بني زعورا، كما ظهرت بينهم القيم العربية كالفخر والشجاعة والكرم والعصبية القبلية والأخذ بالثأر والدية والتحالف. لقد كان هؤلاء اليهود في قطيعة مع كل يهود العالم فلم يرد لهم ذكر في المراجع اليهودية أو غير اليهودية قبل بعثة الرسول عليه السلام، واقتصرت علاقتهم بيهود فلسطين على التجارة كما القبائل العربية الأخرى، بل يوجد بعض الإشارات إلى أن يهود دمشق وحلب لم يعدوا يهود الجزيرة العربية يهوداً على الإطلاق نظراً لعدم معرفتهم بالتلمود أو عدم خضوعهم له حال معرفتهم. لقد تلخّصت يهوديتهم في الإيمان بالتوحيد والعهد القديم وانطوت عاداتهم وتقاليدهم على كل ما هو عربي وقبلي^١.

أما يهود البيزنطية في عهد الفتح الإسلامي فقد وقفوا إلى جانب الفتح الإسلامي بسبب تردي أوضاعهم تحت حكمها ومساعدتهم للفرس من قبل، فقد قام اليهود والسامريون واليعقوبيون (فرقة مسيحية) بمساعدة الجيش في سوريا وفلسطين، كما ساند يهود حمص الجيش الإسلامي فسوّوا بوابات المدينة لمنع اليهود من الدخول، وكذلك تمكن المسلمون من اختراق حصون الخليل وقيصرية بمساعدة من اليهود هناك. وقد سرد المسيري تاريخ هذه الجماعات حتى إجلائها من المدينة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثم إجلائها من الجزيرة العربية في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتوطينها في بلاد الشام ومصر. وهو تاريخ ليس يهودياً بحتاً إنما هو تاريخ عربي قديم لا يمكن فهم أي جزء منه إلا بالعودة إلى التاريخ العربي.

ومن حينها أصبح اليهود في العالم الإسلامي في وضع قانوني يحفظ لهم حدودهم الدينية والدنيوية ولا يعزلهم عن مجتمعهم، وهو قانون الذمة الذي ابتكره الإسلام، وقد كان عادلاً معهم فلم يمنعهم من ممارسة شيء من دينهم، فكان أهم ما ساعد على استقرار أوضاعهم داخل التشكيل الحضاري الإسلامي.

وقد خصص المسيري عدة صفحات لشرحه وشرحه وضوحه وعدالته ومميزاته القانونية في ضوء النموذج المعرفي والأخلاقي الإسلامي، مع التذكير إلى أنه في أصله عادة عربية شهيرة حيث كانت القبائل الصغيرة تدخل في ذمة القبائل

الكبيرة ويصبح لها ما لها وعليها ما عليها. كما ساعد على استقرارهم عدة عوامل منها أن اليهود لم يلعبوا دور قاتل الرب الذي لعبوه في الحضارة المسيحية فهم متهمون بصلب المسيح هناك، كما لم يُنظر لليهود على أنهم الشعب الشاهد على عظمة كنيسة الرب وسيظل على هامش التاريخ شاهداً على عظمة الكنيسة التي صلبوا فاديها. ومنها أيضاً عدم ظهور أي عقيدة أخرى بين المسلمين تتعلق بعودة اليهود إلى فلسطين في آخر الزمان. كما لم يتخذ الإسلام من كتب اليهود كتباً مقدسة كما حصل في المسيحية. ومنها أيضاً عدم ظهور الإسلام في منطقة مهمة بالنسبة لليهود المتأخرين، ولم يكن أعضاء جماعاتهم يمثلون أغلبية سكانية بين المسلمين. وهناك أسباب أخرى مهمة أيضاً تتعلق بعدم التمايز الاقتصادي بين المسلمين واليهود في العمل التجاري، بل وفي تملك العقارات والأراضي الزراعية والمشاركة في النقابات المهنية والحرفية، وقد شرحها المسيري شرحاً وافياً يمكن الرجوع إلى الموسوعة لفهمه^١.

لقد كان يهود العالم ذاك الوقت تحت الحكم الإسلامي، يعملون بالزراعة والحرف وبعض الأمور الأخرى، وعند ظهور الثورة التجارية في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين تحولوا إلى التجارة. ويعود سبب ذلك إلى أن الفتح الإسلامي وحد المنطقة بعد تقاسمها بين عدة إمبراطوريات ودويلات، واستولى على الكثير من الثروات حبيسة القصور والأديرة وحولها إلى رأس مال يسهل نقله واستثماره. ويبقى السبب الرئيسي هو توجه العرب التجاري من قبل الإسلام ومن بعده وتشجيعهم لهذا العمل، وعدم النظر إليه على أنه وضع أو هامشي، ومع حلول القرن العاشر الميلادي أسسوا أهم المؤسسات المصرفية، واشتهر منهم التجار الراذنية. لكن هذه الطبقة لم تتعرض للمذابح كما حصل في الغرب إذ كان نشاطهم الاقتصادي مشروعاً تماماً في البيئة العربية والإسلامية.

أما اندماجهم الحضاري والثقافي فيظهر في كل شيء، لغتهم التي أصبحت العربية، ثم تطويرهم للعبرية على قواعد العربية، وتأثر أدبهم وشعرهم بالأدب والشعر العربي، والأهم منه تأثر فكرهم الديني بالفكر العربي الإسلامي، وظهرت فرقة يهودية كاملة وهي فرقة القرائين تحت تأثير الإسلام^٢، كما جمعت الكتب والمصنفات الهالاخية (أي التشريعية) على طريقة المصنفات الفقهية الإسلامية. فلا يمكن فهم التاريخ والتراث اليهودي في هذه الفترة إلا بالعودة إلى التاريخ والتراث الإسلامي، فحتى تدهور أوضاعهم حصل بعد تدهور أوضاع العالم الإسلامي في العصر العباسي الثاني^٣.

أما يهود الأندلس فقد عاشوا عصرهم الذهبي في إسبانيا الإسلامية، بدأوا بمساعدة المسلمين بثورة على القوط في طليطلة وفتحوا أسوارها للمسلمين، فقد كانوا من قبل تحت الحكم الكاثوليكي يعيشون أوضاعاً متخلفة وأصبح بعضهم متخفين خوفاً من الفتك بهم. وقد استخدمهم الفاتحون العرب بتوطينهم في المدن التي استولوا عليها، نظراً لقلّة الجنود العرب

١ الموسوعة، ٤/٢٣٨-٢٤٦.

٢ انظر أيضاً: تاريخ اليهود القرائين، جعفر هادي حسن، بيروت، شركة العارف، ط ٢، ٢٠١٤، ١٠١-١٣٨. وقد أثبت الدكتور المؤلف تأثير القرائين بالثقافة الإسلامية في كل المجالات الدينية والعلمية والدينية، مما لا يدع مجالاً للشك بالأمر.

٣ انظر: الموسوعة، ٤/٢٤٧-٢٤٨.

ذلك الوقت، فاستفاد اليهود من بيوت النبلاء التي استولوا عليها بعد فرار أصحابها، وكانوا مصدراً للمعلومات بالنسبة للمسلمين. لقد شهد القرنان العاشر والحادي عشر الميلاديين تشرب يهود إسبانيا للحضارة العربية الإسلامية، فتعربت أسماءهم ولغتهم وتحسنت أحوالهم المادية والمعنوية حتى عملوا بالوظائف الإدارية ووصلوا إلى بلاط الحكام، وعملوا بالتجارة المحلية والدولية التي وصلت إلى حدود الصين. وقد استقلت الحلقات التلمودية عن حلقات العراق، واندجت النخبة في محيطها العربي أكثر من العامة كعادة الأقليات الاجتماعية. ثم تدهورت أوضاعهم مع تفكك الدولة الإسلامية إلى أن استعاد المسيحيون إسبانيا^١.

وإذا تكلمنا عن تاريخ اليهود في العالم الإسلامي منذ القرن الخامس عشر فهو تاريخ الدولة العثمانية، والتي حوت جماعات يهودية عديدة، أهمها الرومانيوت (يهود الدولة البيزنطية)، والإشكناز الآتين من فرنسا وألمانيا، والسفارد الذين طردوا مع المسلمين من شبه جزيرة إيبيريا، واليهود المستعربة الذين ينتمون إلى العرب تماماً، واليهود الأكراد في العراق الذين يتحدثون الكردية وبعضهم يتحدث الآرامية في الجبال البعيدة ومنهم من يتحدث العربية في المدينة، واليهود القراؤون، يتحدثون العربية في مصر والتركزية في شبه جزيرة القرم وربما كانوا بقايا دولة الخزر اليهودية، واليهود السامريون في فلسطين، وغيرها من جماعات متناثرة تتحدث المجرية والرومانية وغيرها من اللغات الأوروبية. مما يعني الكثير من الجيولوجية والتراكمية، بل إن كل جماعة كانت تحفظ لنفسها استقلالها إلى درجة أن المدينة الواحدة قد تحوي جماعات عديدة تنتمي لبلدان مختلفة، كما حدث في مدينة سالونيك التركية حيث كان فيها ثلاث عشرة جماعة يهودية مقسمة حسب البلد الأصلي تتحدث لغات عديدة. وقد كان في إستانبول ثلاثون جماعة يهودية مستقلة، ولكل معبدها وحاخامها ومحاكمها الخاصة.

بل كانت هذه الجماعات على درجة من الفرقة في بعض الأحيان، يضطهد الكبير منها الصغير ويشي بعضها ببعض إلى السلطان العثماني، فقد حدث في أحد المرات أن اتهم اليهود المستعربة اليهود السفارد ببعض الأشياء حول عمق الحمام الطقوسي، فقبض السلطان على بعض السفارد وسجنهم. وكان السفارد يشيرون إلى الرومانيوت بأنهم "توشافيم" أي سكان أصليون بما تحتوي عليه الكلمة من معانٍ قديمة. ولم تحتوي الدولة العثمانية إلا على القليل من يهود العالم، إذ انتقل مركز ثقل اليهود منذ القرن الرابع عشر إلى أوروبا. لكنهم تميزوا بانتمائهم العميق لها، فقد رحبت بهم وشجعتهم على الهجرة إليها نظراً لكونهم عنصراً مالياً مفيداً لها ويمكن الاستفادة من خبرتهم العلمية وإطلاعهم على اللغات المختلفة فكان مترجمو البلاط من اليهود دائماً. وقد وصلوا إلى مستوى عالٍ من التعليم والثقافة وعملوا بكل المجالات شأن بقية السكان، وربما تفوقوا في بعض المهن كالطب مثلاً ونقلوا بعض تقنيات السلاح من أوروبا وهو ما أثار حنق الحكام الأوروبيين عليهم.

وعلى عكس يهود أوروبا اندمج يهود العثمانية في مجتمعهم وكانوا حلفاء للسلطة، وكما القانون الاجتماعي الذي يحكم الأقليات ارتبط مصير الجماعات بمصير الدولة فتدهوروا مع تدهورها. لكن المشكلة الأهم أن النخبة العسكرية الحاكمة التي كانت تستخدم الجيش الإنكشاري، والإنكشارية مرتبطون ببعض الممولين اليهود، ولما أرادت الدولة القضاء على

الإنكشارية دعم بعض اليهود الإنكشاريين في تمردهم ضد الدولة، وقد تمكنت الدولة في النهاية من حل الإنكشارية وقبضت على الممولين وأعدمتهم، الأمر الذي ألحق ضرراً بالشبكة التجارية التي يرتبط بها هؤلاء الممولون.

مع ازدياد النفوذ الغربي داخل الدولة العثمانية، فرضت الدول الاستعمارية حمايتها على الأقليات المختلفة لتتمكن من التدخل في شؤون الدولة، وفرضت روسيا حمايتها على الأرثوذكس وفرنسا على الكاثوليك وإنجلترا على اليهود، كما حاولت روسيا حماية يهود العثمانية في حين أنها كانت ترتب المذابح ضدهم في دولتها. فتصاعد نفوذ الجماعات المسيحية المختلفة وتصاعد نفوذ اليونانيين والأرمن كثيراً وانخفض نفوذ اليهود بسبب انخفاض أدائهم داخل الدولة، وازداد التوتر بين المسيحيين واليهود فوجه المسيحيون تهمة الدم لليهود كما حدث في دمشق بتوجيه من القنصل الفرنسي. لكن اليهود الصهاينة الذين وضعوا أنفسهم في يد إنجلترا استفادوا بما استفادة.

أما في فارس الإسلامية فلم يكن وضع اليهود مختلفاً عن يهود العالم الإسلامي فكانوا تابعين لرئيس اليهود في بغداد ويعتمدون على الفتاوى التي تصدرها كما يتمثلون مع باقي الجماعات في الحالة الاقتصادية. وبقي ذلك حتى ظهرت الدولة الصفوية وأدخلتهم التشكيل الحضاري الشيعي، فقطعتهم عن تبعيتهم لبغداد وصار لهم قيادتهم المحلية. وقد ازداد اضطهادهم تحت حكم أسرة القاجار وخاصة في منتصف القرن التاسع عشر فتحولوا إلى يهود متخفين أطلق عليهم اسم جديد الإسلام. وقد تدهورت أوضاعهم فعملوا بصناعة الخمر مما زاد التوتر بينهم وبين المجتمع المسلم. كما قامت الولايات المتحدة الأمريكية بفرض حمايتها عليهم وفرض معدلات عالية من العلمنة عليهم فتغيرت أوضاعهم وانتخب أول برلماني يهودي، وتكونت لديهم عاداتهم الخاصة بهم بسبب العزلة المفروضة عليهم كما تناقصت معرفتهم باليهودية. كما تناقص عددهم بعد الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ م^١.

وقد بدأ الوجود اليهودي بالاختفاء في العالم العربي في أواسط القرن العشرين فلم يبق سوى بضع مئات في مصر والعراق والمغرب العربي، وقد كانت أعدادهم تقارب ٨٠٠ ألفاً الكثير منهم ليسوا عرباً إنما أوروبيين أتوا ضمن الإرساليات الأجنبية، وبحلول عام ١٩٩٢ أصبح عددهم ١٣٠٠٠ تقريباً، ألف منهم في سوريا، وأظن أن العدد الآن أقل من ذلك بكثير، ولا يتجاوز المئة الواحدة.

هذه الجماعات اليهودية التي كانت في العالم العربي لم تكن متجانسة أيضاً، فأصولها مختلفة وتنتمي إلى تشكيلات حضارية متعددة. أولهم اليهود المستعربة الذين يتحدثون العربية وينتمون إلى الوطن العربي تماماً، ثم السفارد الذين يتحدثون لغة "اللادينو"، ثم الإشكناز الذين يتحدثون لغة "اليديشية"، ثم يهود المغرب الذين يتبعون الحضارة الأوربية ويتحدثون لغات بلادهم المختلفة: فرنسية وإنجليزية وألمانية، ثم يهود البربر ويتحدثون اللغات البربرية المختلفة، وأخيراً يهود كردستان في العراق وإيران ويتحدثون الكردية والآرامية والقليل من العربية. هذا من الناحية العرقية، أما من ناحية الدين فينقسمون إلى حاخامين

وقرّائين وسامريين ويهود لا دينيين. كما أن التزام اليهود العرب بتعاليم دينهم كان مختلفاً من بلد إلى بلد، فيهود اليمن المعزولون عن العالم تمسكوا بشرائعهم أكثر من يهود مصر بكثير، ذلك أن درجة العلمنة بينهم تصاعدت بعد الانفتاح على الغرب^١.

وهكذا يساعد المنطلق التراكمي في فهم تواريخ الجماعات اليهودية بشكل تاريخي حقيقي وإنساني واقعي في الوقت نفسه، فليست هذه الجماعات عناصر غريبة مستقلة عن مجتمعاتها بشكل كامل، بل لا يمكن فهمها كما رأينا إلا بفهم مجتمعاتها التي تعيش فيه. وهذا ما نعينه بفهم اليهود بطريقة إنسانية إذ لا يوجد إنسان يستطيع العيش منعزلاً تماماً عن مجتمعه ومحيطه. أما فائدة المنطلق التراكمي فتتجلى في إمكانية تفسير تاريخ وواقع الجماعات هذه، إذ كيف يمكن تفسير الاختلاف بل والتناقض الذي سنراه في الفقرات الآتية في الهويات والعقائد والتشريعات والفلسفات والعلوم واللغات والفنون؟ يمكن تفسيره وفهمه من الانطلاق من مقولة التراكم التاريخي وليس مقولة الوحدة العضوية. فما يفرق الجماعات اليهودية عبر التاريخ أكثر مما يجمعها بل إما ما يجمعها — وهو الدين — قد تشكل بنفس المنطق التراكمي وليس بوضع واحد، حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم.

أما التكوين العرقي فمختلف أشد الاختلاف حيث تعرضت المملكة القديمة لتهجير واختلاط بالشعوب الأخرى وتعرضت المنطقة لهجرات متنوعة على مدى ألفي عام وشهدت تشكل شعوب جديدة تماماً. ومن نافلة القول الحديث عن الاختلاف الحضاري والثقافي واللغوي والفكري والتراثي المكتوب وغير المكتوب. فما الذي بقي إذن؟ الجواب أن الوحدة الباقية بين العبرانيين القدامى ويهود الأندلس وحدة اسمية مع فروقات جوهرية على مستوى الشكل والمضمون.

هذا ولم أستعرض بعد تاريخ الجماعات في أوروبا الغربية والشرقية، والذي يختلف بشكل جذري عن كل ما تقدّم، الأمر الذي يؤكد وبقوة فاعلية النموذج التراكمي، لكنني آثرت عرضه في الفصل الثاني من الرسالة لمناسبته له.

وقبل أن نبدأ بعرض بقية جيولوجيا اليهود واليهودية يجب أن ننتبه إلى أن هدف الرسالة ليس معلوماتياً إنما هو منهجي، فالعرض التاريخي ليس هدفاً بحد ذاته إنما هو تمهيد لفهم المنطلق التاريخي، كما رأينا في المنطلق الأول. لكن العرض التاريخي السريع الذي كتبته يساعد في فهم تفاصيل المنهج الذي يعتمد على الحقائق التاريخية، وقد بقي حتى الآن تاريخ الجماعات اليهودية في الغرب منذ بداية العصور الوسطى حتى اليوم، سأعرضه سريعاً في الفصل الثاني عند الكلام على النماذج التفسيرية لأنه يخدم النماذج التفسيرية جيداً. أما الآن فسأعرض لمن يوافق المسيري من المؤرخين والكتّاب العرب قبل الانتقال إلى الفقرات التراكمية الأخرى.

رؤية المسيحي شائعة بين بعض الباحثين العرب في العصر الحديث، على المستوى العملي في الحد الأدنى وإن كانت غائبة قليلاً على المستوى النظري. أما الغالب على الدراسات العربية فهو نموذج الوحدة الكامن في العقلية العربية فيما يخص الظاهرة اليهودية، فاليهودي يهودي أين ما كان وكيف ما كان.

ولعل أول من فرق التاريخ اليهودي الحديث عن القديم هو الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، فقد أسس في كتاباته للفصل بين ما هو سياسي وما هو معرفي من جهة، وبين ما هو ديني وما هو تاريخي من جهة أخرى، فقرر بوضوح أن تاريخ الإسرائيليين ما قبل السبي غير تاريخهم بعده تماماً، وقد أصبح المجتمع الجديد غير المجتمع القديم تماماً فكان يدور في إطار طقس ديني واحد هو قربان في الهيكل الواحد، ثم صار يقوم على التمسك بالتراث والقانون الذي فرضوه لحفظ هوية المجتمع الجديد. ولقد أخذ زعماءهم يتسابقون في التمسك بحذافير الشريعة وجعلوا من هوية اليهودي عبارة عن السبت والختان، ومعظم اليهود بل أكثرتهم كانت تعيش خارج فلسطين، ولم تعد إلى أورشليم مع أنها استطاعت العودة، بل فضلت التعبد في الكنيس الجديد وطاب لها المقام في بابل.

لقد بنى الفاروقي ما نتج عن هذا التطور التاريخي بأمثلة عديدة أقتبس منها أمرين، أولهما ظهور عقيدة الملائكة والشياطين في التراث اليهودي واقتباسها عن الدين الفارسي، ذلك أن الرب يهوه الذي ترك الشعب يواجه مصيره باستعباد وتهجير الشعوب له ابتعد عن الشعب ولم يعد ملائمة له كما كان في القديم، فوضعت الملائكة واسطة بين الرب والشعب. ثانيهما ظهور الفكر الأخروي عند اليهود، فقد كانوا يعتقدون أن الموت نهاية كل شيء ولم يذكر أحد منهم عن الآخرة أي شيء، لكن الفكرة الفارسية بالثواب والعقاب الأخروي وبالحياة بعد الموت دخلت إلى عقيدتهم عندما رأوا جدواها بعد إذلالهم على يد الآشوريين والبابليين والفرس واليونان والرومان، فلا بد للرب أن ينصر شعبه في نهاية التاريخ. ومع ذلك بقيت فرقة الصدوقيين تنكر البدعة الجديدة حتى القرون الميلادية الأولى. ثم تكلم عن نشأة التلمود عبر ألف سنة تقريباً، وما حواه من تناقضات واتجاهات مختلفة. كل ذلك كان تمهيداً لدراسة الملل المعاصرة في اليهودية، فهذا الدين الذي أضيف له عبر التاريخ قد أصبح فيه اتجاهات مختلفة إلى درجة يمكن معها تسميتها بالملل^١.

ومن الدراسات التي تتبنى نموذج الاختلاف والتنوع بين تواريخ الجماعات اليهودية أيضاً، دراسة الدكتور أحمد سوسة بعنوان "العرب واليهود في التاريخ"، قام فيها بدراسة تاريخ الآباء على أنه شيء منفصل تماماً عن تاريخ موسى وقومه، وتاريخ موسى لا علاقة له بتاريخ أرض كنعان إطلاقاً، ثم كل ذلك لا علاقة له بالتاريخ اليهودي الحديث والتراث الذي شكّله عزرا الفارسي. لقد تشكّل تاريخ العبرانيين في رأيه من خلال تجميع عدة تواريخ وصياغتها في قالب يشبه القالب الزمني الحقيقي لكنه ينهار عند أدنى نقد تاريخي، ويتبين أنها خليط من تواريخ سامية وآرامية وكنعانية. أما عند تفرق

١ انظر: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، إسماعيل راجي الفاروقي، معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، ١٩٦٨.

اليهود في البلاد فقد تهودت الكثير من الجماعات، فأدى ذلك إلى تواجد اليهودية بين الشعوب المختلفة مرة أخرى، فيهود اليمن والجزيرة العربية قد تهودوا في القرون الميلادية الأولى وبقوا عرباً لا علاقة لهم بيهود فلسطين.

ويهود الخزر الذين تهودوا في القرن الثامن الميلادي كي لا يذوبوا في الحضارتين الإسلامية والمسيحية، تفرقوا في أنحاء العالم بعد انهيار مملكتهم وشكلوا نواة كبيرة لليهود شرق أوربا^١. وفي كتابه "أبحاث في اليهودية والصهيونية" فرّق بين يهودية أهل فلسطين ويهودية العرب في الجزيرة العربية، حيث قبيلة بني ركاب ويهود خيبر الذين اختاروا الإقامة بالشام على الإقامة بفلسطين أو القدس بعد أن أجلاهم العرب^٢. ولعل من أهم ما قام به هو دراسته عن يهود العراق "ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق" بيّن فيه تاريخهم وخصائصهم الدينية وكتبهم ومجمعهم الأعلى السهنديين. ثم أصل يهود العرب والفرق بينهم وبين يهود فلسطين^٣.

ومن قرر ذلك في بعض أبحاثه الدكتور حسن ظاظا في كتاب "الفكر الديني الإسرائيلي"، فقد أكد على أن اليهودية اتسمت بسمة تفردت بها عن الأديان السماوية الأخرى، وهي بقاء بابها مفتوحاً لكل تطور عبر الزمن دون أن يلغي التطور ما قبله. وقال إن يهود اليوم لا يشبهون أبداً ما كان عليه اليهود أيام داود وسليمان، فضلاً عن أن يشبهوا الرعاة الذين عاشوا تحت حكم القضاة أو الرعيل الأول الذي اتّبع شريعة موسى. النصوص أصبحت غير النصوص والعقيدة غير العقيدة والشريعة غير الشريعة، والأهم من ذلك أن الظروف التاريخية غير الظروف التاريخية.

والعهد القديم وحده يستغرق أجيالاً من الأنبياء على مدى ألف سنة، ويضاف إليها ألف سنة أخرى من الشريعة الشفوية التلمودية، ومهما قيل من أن هذا التراث يجمعه وحدة دينية فلا بد من الإقرار بالتطور الفكري مع الزمن والتأثر بالتيارات الدينية والروحية والفلسفية الأخرى. ثم ذكر بعض الأمثلة على الاختلاف بين النصوص على مستوى النموذج المعرفي إلى حد يصل بين إقرار التوحيد ونفي وجود الإله، وذكر أصول اليهودية التي استقرت في العصور الوسطى على يد بعض الفلاسفة المتأثرين بالإسلام، ثم أثر الفكر الديني اليوناني^٤. وختم دراسته بالحديث عن الفرق اليهودية وظروف نشأتها التاريخية المختلفة عن بعضها البعض^٥.

١ انظر: العرب واليهود في التاريخ، أحمد سوسة، بغداد، العربي للإعلان والنشر والطباعة، ط ٢، د.ت. وهذا الكلام أخذته من كتابه كاملاً وليس من جزء محدد.

٢ انظر: أبحاث في اليهودية والصهيونية، أحمد سوسة، الأردن، دار الأمل، ط ١، ٢٠٠٣، ٤٣-٧٥.

٣ انظر: ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، أحمد سوسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١، ٢٠٣-٢٤١.

٤ انظر: الفكر الديني الإسرائيلي، حسن ظاظا، معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، ١٩٧١، ١٥٢-١٦٦.

٥ المصدر السابق، ٢٤٣-٣٢٢.

وهناك العديد من الدراسات العربية التي تتحدث عن تطور اليهود واليهودية وتأثرهم بالفرس واليونان والمسلمين والمسيحيين ثم تأثرهم بالحضارة الغربية الحديثة، فهذا الأمر أصبح من الشهرة بمكان في الأوساط العلمية ولم يعد خافياً على أحد من الكتاب، لكن النموذج المعرفي الكامن وراء الكثير من الدراسات هو تصور الوحدة في الظاهرة اليهودية.

أما الفرق الجوهرى بين الدراسات السابقة ودراسة المسيري، فهو أن دراسة المسيري تقرر وعياً منهجياً مسبقاً بهذا المنطلق، فترسم منطلقاتها قبل البدء بالتأليف وتسير مع تاريخ اليهود على طول الدراسة وهي تؤيد ما قررت في البداية. ولم أجد أحداً من المؤرخين للظاهرة اليهودية يأخذ على عاتقه تبين منهجه العلمي التاريخي قبل كتابه دراسته سوى المسيري. فالدراسات الأخرى—وإن وصلت إلى شيء من هذا التنظير—درست الظاهرة ربما بغير تخطيط منهجي مسبق مما أدى إلى عدم تكامل الرؤية التراكمية والعودة مرة أخرى إلى نموذج الوحدة.

على أننا سنعلم في الفصل الآتي أن منهج المسيري هذا لا يعني التفتت والفرقة التي تؤدي إلى اختفاء الظاهرة اليهودية أو إلى عدم معرفة شيء عنها، بل هناك ما يجمعها من عناصر كثيرة دينية وغير دينية، لكن الوعي بالتراكم يبين للباحث مدى حقيقة هذه العناصر وقدرتها على تشكيل نسق ديني واحد. كما أن ما وضعه المسيري من نماذج جديدة تجمع التاريخ اليهودي والتراث يمكنه تفسير هذا التاريخ والتراث بشكل أفضل بكثير من النموذج السائد.

ثانياً: الأعراق اليهودية

العرق هو السمات البيولوجية التي تميز الفرد وتوجد فيه بشكل حتمي حسب انتمائه، هناك اتجاه صهيوني يدعي نقاء العرق اليهودي عبر أكثر من ثلاثة آلاف سنة مضت حتى الآن، أسس له وتزعمه المفكر الصهيوني "موسى هس" المتوفى ١٨٧٥م. زعم في ذلك أن العرق اليهودي من الأعراق الرئيسية في البشر، ومع أن فكرة اليهودية دينية لا عرقية فقد دأبت هذه الفكرة الرومنسية خيال زعماء الصهاينة مثل تيودور هرتزل ونورمان بنتويتش ومفكريهم مثل ماكس نورودو الذي صرح بأن اليهودية ليست ديناً وإنما هي مسألة عرق وحسب، كما أشاعها فيلسوف الحلولية مارتن بوبر، وعالم صهيوني مثل إغناز زولتشان يرى اليهود أمة من الدم الخالص الذي لا تشوبه أمراض التطرف والانحلال الخلقي، حتى ولو تخلى اليهودي عن يهوديته كما فعل إسبينوزا وماركس ودزرائيلي. وهذا أمر مفهوم تماماً إذ كانت الصهيونية تبحث عن مبرر إقامة دولة لليهود في العصر الحديث، ولا مبرر في هذا العصر إلا الوحدة العرقية والحضارية. لكن هذه الفكرة خيالية باعتراف هرتزل نفسه، فنظرة واحدة إلى صديقه الصهيوني إسرائيل زانجويل الروائي والمفكر تكفي لدحض أي تصور عرقي لليهود حسب قوله، فقد كان أنفه طويلاً كأنوف الزنوج وشعره كث حالك السواد على عكس ما يعرف هو من سمات اليهودي.

من أهم من سعى لإثبات ذلك النقاء عالم الاجتماع الصهيوني آرثر روبين في كتابه "اليهود في الوقت الحاضر"، وأكد أن تحريم الزواج المختلط حافظ على هذا النقاء، ودعا إلى الاستمرار في هذا التحريم. لكن من الواضح أن روبين ومن قبله زولتشان يتحدثان عن اليهود الإشكناز في غرب أوروبا فقط وفي العصر الحديث فقط قبل انخيار الجيتو، ويتجاهلان بقية اليهود حول العالم. ولعل أول وأهم من تحدث عن ذلك وردّه من العرب والمسلمين المفكر المصري جمال حمدان في

كتابه "اليهود أنثروبولوجياً"، فقد ذكر كل الصفات البيولوجية التي اشتهر بها اليهود وبين تشابهم مع محيطهم البشري من جهة واختلافهم فيما بينهم من جهة أخرى ثم فسّر شيوع بعض الصفات فيهم.

ولولا خشية التطويل والخروج عن موضوع البحث لذكرت ملخصاً لدراسته في التفريق بين اليهود السود في الحبشة والصحراء الكبرى واليهود الصفر في تركستان واليهود الملونون في الهند والشقر في أوروبا^١. ورغم تحريم الزواج المختلط في الحاخامية فقد تزوج اليهود مع غيرهم، فالآباء العرب الساميون تزوجوا مع الحثيين الأرمن وتزوج يوسف من مصرية وتزوج موسى من مدينية ثم من كوشية وقد خرجوا من مصر ومعهم اللغيف العرقي، وكل ذلك يذكره العهد القديم. ثم تزوج العبرانيون مع الكنعانيين بعد استقرارهم في فلسطين وأم داود الذي سيأتي من نسله الماشيخ المخلص ليست يهودية. وقد ارتفعت نسبة الزواج المختلط في العصر الهيليني إلى حد كبير، واستمرت في أغلب العصور، أما في العصر الحديث في ألمانيا وروسيا وأمريكا فارتفعت إلى خمسين بالمئة في كثير من الأحيان.

فأصبحت أسطورة النقاء العرقي من الماضي الذي لا يدعيه أحد الآن، واستعوض عنها بأسطورة الروح اليهودية التي تستعمر قلب من يسمي نفسه يهودياً. "نقاء اليهود عرقياً" عبارة يروج لها المعادون لليهود أيضاً، الذين يروّهم أمة معادية للأغيار ترغب بعزل نفسها دائماً فيسوّقون لخطورة هذا العرق^٢.

لعل أهم ما كُتب في النسبة العرقية لليهود الحاليين ما سطره المؤرخ اليهودي المجري آرثر كيستلر في كتابه "القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم"، لقد خلص كيستلر من بحثه إلى أن يهود اليوم والذين هم يهود شرق أوروبا قد انحدروا من مملكة الخزر التي دُمّرت عاصمتها على يد الروس في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي ثم انهارت على يد المغول في القرن الثالث عشر. وكانت مملكة الخزر قد تهودت في القرن الثامن الميلادي، ثم انتشر سكانها إلى شرق أوروبا مع انهيارها، فسمّاها كيستلر القبيلة الثالثة عشرة (من باب المشاكلة اللفظية). أي أن يهود اليوم لا علاقة لهم بيهود التوراة وقبائل بني إسرائيل الاثنتي عشرة، إنما هم من نسل مملكة تركية. وقد أشار كيستلر إلى من سبقه في ذلك وهو الأستاذ النمساوي هوجو كوتشيرا في بحث تاريخي عن الخزر أثبت فيه انحدار يهود العصر الحديث من مملكة الخزر المتهودة، ولم يترك كوتشيرا مرجعاً عربياً موجوداً قبل عام ١٩١٠م إلا وعاد إليه بالإضافة إلى مصادره. أما كيستلر فعاد إلى مصادر عربية^٣ وبيزنطية وروسية ووثائق خزرية بالإضافة إلى المصادر العالمية الحديثة^٤.

ثالثاً: الوحدة اليهودية والنفوذ اليهودي

١ انظر: اليهود أنثروبولوجياً، جمال حمدان، القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٦، ١١٩-١٨٠.

٢ الموسوعة، ١٩/٢-٢٠. و ٦٧-٦٩.

٣ المصادر العربية مهمة بسبب احتكاك العرب مع المملكة سلماً وحرباً في العصر العباسي.

٤ انظر: القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم، آرثر كيستلر، ترجمة أحمد نجيب هاشم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.

الوحدة اليهودية عبارة تفترض وجود وحدة تربط اليهود في كل زمان ومكان، وتتمثل في وحدة الهوية والشخصية والسلوك، وفي أشكال مختلفة من التضامن حتى يصل الأمر إلى الشعب اليهودي الواحد ذي القومية اليهودية. يرى الصهاينة المتدينون أن مصدر هذه الوحدة هو حلول الروح الإلهية في الشعب المختار، بينما يرى اللاذينيون مصدرها الجوهر اليهودي الكامن في كل اليهود. لكن تاريخ الجماعات اليهودية يختلف واقعياً عن هذه الرؤية، فالصراعات الداخلية بين الإسرائيليين القدامى تفجرت حتى قبل تأسيس دولتهم حيث كانوا في الصحراء مع موسى وحاول بعضهم القيام بانقلاب على سلطة موسى وهارون. ثم حدث صراع بين المملكتين الشمالية والجنوبية وصل إلى تحالفهما مع الشعوب المجاورة ضد بعضهما البعض، ولم يكن صراعاً سياسياً فقط بل هو صراع ديني بين عبادة يهوه وعبادة بع^١.

ثم انقسم السامريون عن اليهود العائدين من بابل، وانقسم اليهود بعد ذلك إلى صدوقيين وفريسيين وأسينيين، وظهر الاحتجاج القرآني على الحاخامية، وظهرت الحركات المشيخانية المختلفة وآخرها الحسيدية. وهذه الحركات الاحتجاجية تنفي مفهوم الوحدة تماماً ويؤديها في ذلك الفرق اليهودية المعاصرة كالإصلاحية والمحافظة والتجديدية والأرثوذكسية ثم الأرثوذكسية الجديدة، ويلبها بطبيعة الحال الانقسام الحضاري بين السفارد والإشكناز.

وقد كان لكل الفرق السابقة إدارتها الخاصة بها، وتحالفاتها الخاصة بها وكل ما يعزلها عن بعضها. ويمكن القول إن اليهود لم يحققوا قدراً من الوحدة إلا حين سيطرت الدولة الفارسية على الشرق الأدنى القديم، وانتهت بغزو الإسكندر لسوريا وفلسطين ومصر. أما الخصومات بين قطاعات اليهودي المختلفة فقد تطورت إلى حروب طاحنة في بعض الأحيان كالذي حدث في عهد أرخيلاوس ابن هيرود الذي أباد ثلاثة آلاف يهودي في القرن الرابع للميلاد^٢، أو كالذي حدث عام ٧٠م حين قتل المتطرفون من اليهود اثني عشر ألف يهودي من الأثرياء. وفي العصور الوسطى كان سكان كل جيتو يتمتعون بحق تحريم استيطان اليهود الآخرين فيه، وكان الصراع واضحاً بين الجماعات اليهودية في القرن السابع عشر في أوروبا، وكذلك في الدولة العثمانية حيث الجماعات كثيرة ومختلفة. بل إن اليهود الألمان الذين هاجروا إلى أمريكا في العصر الحديث لم يوافقوا على هجرة يهود اليديشية معهم وحين تمكن اليديشيون من الهجرة ناصبهم العداء في الموطن الجديد. والأغرب من ذلك أن بعض الدول ضمت تنظيمات يهودية لا ينتمي إليها إلا أهل مدينة واحدة، فالمكسيك احتوت تنظيمين واحد للدمشقيين وآخر للحليين.

بسبب النموذج الجيولوجي التراكمي الذي وسم حياة اليهود عبر التاريخ، أثر المسيري استخدام مصطلح "الإدارة الذاتية للجماعات اليهودية" على المصطلح الشائع "الحكم الذاتي"، الذي يُستخدم لوصف علاقة الجماعات بالشعوب التي تعيش بين ظهرانيها، وهو في رأيه أبعد ما يكون عن حقيقة هذه العلاقة. أما الإدارة الذاتية فهو ذو مقدرة تفسيرية

١ أذكر بأن هذا الكلام قائم على افتراض وجود هذه الجماعات تاريخياً والتسليم بالتاريخ التوراتي لتركيب نموذج تفسيري جديد مقابل النموذج اليهودي الصهيوني.

٢ انظر لتوثيق ومعرفة سياق هذه الحادثة: "Archelaus", ENCYCLOPAEDIA JUDAICA.

أعلى، إذ المعروف عن الحضارات القديمة أنها تتسم بالفصل بين الطبقات والفئات الاجتماعية، ولا يتصل الحاكم بالأفراد مباشرة إنما بالنخبة الحاكمة للجماعة. النخبة الحاكمة هذه تتولى جمع الضرائب وتدير الشؤون التعليمية والقضائية، وهي مسؤولة أمام الإمبراطور في الدول القديمة وأمام الملك في ملكيات العصور الوسطى.

لكن حتى النخبة الحاكمة تكون مشكلة حسب قوانين الإمبراطورية أو المملكة، ففي بابل حكم ترأس الجماعة رأس الجالوت (أي المنفى) وساعده رؤساء الحلقات الدراسية، وفي الدولة البطلمية كَوَّن اليهود بوليتيوما (أي جماعة غرباء) وأدار شؤونهم إثنارخ (أي رئيس القوم) وشاركه الجيوسيا (أي مجلس الشيوخ)، وفي الرومانية ترأس الجماعة ناسي أو بطريك (أي أمير اليهود)، ويشبهه الأمر إلى حد ما في الأندلس الإسلامية، كما كان القهال (الإدارة اليهودية) في بولندا وأوروبا الشرقية، وقد كانت القهالات تتصارع فيما بينها حتى دُجحت في مجلس البلاد الأربعة، ثم تم حله مرة أخرى عام ١٧٦٤م وعادت التوترات مرة أخرى، كذلك "المهاماد" في هولندا و"اللانديودينشافت" في وسط أوروبا ومثله "نظام الملة" في الدولة العثمانية، والكثير غيره من أشكال الإدارة الذاتية العديدة، كل ذلك يعبر عن إدارة ذاتية خاضعة لحكم أعلى منها^١.

الدليل على عدم استقلال هذه الجماعات وخضوعها الكامل للحضارات القديمة هو اختفاؤها حين قامت الدول القومية، وهي دول تتطلب الولاء الكامل من مواطنيها مع قطع النظر عن انتماءاتهم الدينية والإثنية. بناء عليه فليس الأمر كما يصوره اليهود الاختزاليون أو الصهاينة بأن اليهود شكّلوا في تاريخهم دولاً داخل الدول، بل كل الأقليات في العالم عاشت مثلهم في كل مكان فلا خصوصية لهم دون الناس. وبعد هذا التنظير قام المسيحي بسرد وشرح تاريخ هذه الإدارات بشكل تفصيلي، وليس هدفنا استعراضه لأن المنهج هو إشكاليتنا.

وقد أكد القرآن الكريم على أن بني إسرائيل قد اختلفوا فيما بينهم كثيراً بل قتلوا بعضهم وطرّدوا بعضهم من مساكنهم، فقال الله تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) [البقرة: ٨٤-٨٥].

وسنرى في الفصل الثاني أن النفوذ اليهودي كان دائماً تابِعاً وخاضعاً للملوك في أوروبا وليس مستقلاً كما يزعم اليهود، أي أن النفوذ لم يتوحد كما أنه لم يكن مستنداً إلى قوة اليهود الذاتية.

رابعاً: الانتماء اليهودي والمصالح اليهودية

تتحدث الأدبيات الغربية واليهودية عن عدم الانتماء اليهودي، وهي عبارة تفترض عدم انتماء اليهود إلى أي من الشعوب والدول التي عاشوا داخلها، وانتمائهم بدلاً من ذلك إلى للشعب اليهودي المستقل. وقد طُرِح سؤال الانتماء منذ

١ الموسوعة، ٢١/٢-٢٢ و ٥٦/٤-٧٩.

البداية على الشكل الآتي: هل ينتمي اليهودي إلى الجنس البشري كاملاً أم إلى الشعب المختار فقط؟ والإجابة من داخل النسق الديني صعبة أو مستحيلة، ففي النصوص الدينية ما يؤكد المساواة المطلقة بين اليهود وغيرهم في أسفار الأنبياء وحتى في التلمود أيضاً، وفيها ما يؤكد النزعة المقابلة تماماً ويصل الأمر مع القباليين إلى القول إن اليهود حُلِقُوا من طينة مغايرة لطينة بقية البشر، وذلك بسبب تراكم التجارب التاريخية لليهود عبر التاريخ وقد كان منها انعزالي واندماجي.

أما الحالة التي نشأ عنها هذا السؤال الملحّ في العصر الحديث فهي الدور الذي لعبه يهود أوروبا الشرقية على وجه الخصوص بكونهم جماعة وظيفية^١ وسيطة بين الملوك والشعوب المقهورة. وقد أحسن أعضاء الجماعة الوظيفية أنهم لا ينتمون إلى الشعب الذي يعيشون في وسطه، بل ينتمون إلى وطن وهمي اسمه فلسطين يعيشون على أحلامهم الوردية بعودة المسيح المخلص الخاص بهم ليعيدهم إليه. لكن الواضح أن هذا السؤال طُرح عند ظهور الدولة القومية التي طلبت من اليهود التخلي عن الإدارة الذاتية وتحديد انتمائها الحقيقي، وقد نجح أغلب يهود العالم في الاندماج في الدول القومية الحديثة، وذلك مع ارتفاع معدلات العلمنة في العالم. أما الصهاينة والنازيون فأكدوا عدم مقدرة اليهودي على الاندماج في محيطه والولاء الكامل له، وطالبوا بفصل يهود العالم عن غيرهم إما بتوطينهم في وطن خاص بهم كما رأى الصهاينة أو بحرقهم كما رأى النازيون للتخلص من هذا المرض.

بناءً على الرؤية السابقة ظهر مصطلح "الولاء اليهودي المزدوج" الذي ينظر لأي يهودي على أنه عميل مزدوج أي غير مؤتمن على وطنه الذي يعيش فيه. لكن السلوك الفعلي الواقعي ودراسته المحايدة تبين بلا شك انتماء أغلب اليهود إلى أوطانهم التي عاشوا فيها، فيهود أمريكا يعيشون فيها ويموتون من أجلها ولا يفكر أحد منهم بالهجرة إلى إسرائيل مطلقاً، وحين يشكك الصهاينة في هذا تثور نائرة النخبة اليهودية الأمريكية التي تريد إثبات ولائها لأمريكا العظمى.

ويهود الاتحاد السوفييتي سابقاً انتموا إلى مصالحهم الاقتصادية فقط ولذلك يهاجرون إلى الولايات المتحدة الأمريكية مما اضطر الإدارة الأمريكية إلى اتخاذ إجراءات صارمة دفعتهم إلى الهجرة إلى إسرائيل دفعاً وذلك بإغلاق باب الهجرة إليها فترة محددة. لقد رحبت الجماعات اليهودية في العصر الحديث بدعوة الانعتاق والاندماج والعلمنة فتنصرت أعداد كبيرة وأحدثت أعداد كبيرة وانتمى آخرون إلى الحركة الإصلاحية "المسكلاه" التي تؤكد أن لا وطن لليهودي سوى الذي ولد فيه وتكلم لغته ولا يوجد ما يسمى بالعودة إلى فلسطين. وبسبب ذلك نجد بعض يهود أفريقيا لا يشعرون بانتماء كامل لوطنهم أفريقيا بسبب تقلقل أوضاعهم الأمنية أحياناً وتدهورها اقتصادياً أحياناً أخرى، أي أنهم يحققون قدراً أعلى من الحراك الاقتصادي والاجتماعي بهجرتهم إلى أمريكا أو إسرائيل.

أما قديماً فقد عاش اليهود خارج فلسطين وطوّروا شريعة تلمودية شهيرة لا تخفى على أحد مفادها "شريعة الدولة هي الشريعة"، والتزم اليهود عملياً هذه القاعدة فأخلصوا عبر أغلب تاريخهم للإمبراطوريات والدول التي يعيشون في كنفها.

١ سيخصص المبحث الثاني من الفصل الثاني للحديث عن الجماعات الوظيفية بشكل مفصل.

الأهم من ذلك أن من درس التاريخ ما قبل القرون الوسطى يعلم تماماً أن لا مجال في القديم لازدواجية الولاء، إذ لا وجود لحكومة يهودية يدين لها اليهودي بالولاء، إنما شأهم كشأن الشعوب الإثنية والدينية الكثيرة التي عاشت في كنف الإمبراطوريات والدول. أما ما يروجه اليهود عن أنهم قاموا بالتمردات الكثيرة على هذه الحكومات في تاريخهم فهو اقتطاع للحوادث من سياقاتها التاريخية، إذ لا يوجد أقلية في العصور القديمة والوسطى إلا وقامت بتمرداتها على الحكومات التي كانت تحمد باستمرار كل ما يهدد أمنها وسلطانها.

نتيجة لكل ما سبق قام المسيري بدراسة مفصلة بعض الشيء لما يسمى بـ "المصالح اليهودية"، المصطلح الذي يفترض وجود مصلحة يهودية واحدة مشتركة بين كل يهودي عاش في كل زمان ومكان، وهو مصطلح شائع بين الصهاينة والمعادين لليهود على حد سواء. تقوم دراسته على تاريخ طويل من الصراع بين المصالح التي يُطلق عليها وصف اليهودية، ثم على تناول سيرة أهم مشاهير اليهود عبر التاريخ، ودراسة حياتهم في ضوء سياقها التاريخي لتبين تنوع واختلاف بل وتعارض مصالحهم في كثير من الأحيان. الكثير منهم عاش من أجل دولته التي ينتمي إليها ومات من أجلها وبعضهم وقف ضد مصالح اليهود، وكثير منهم عاش حياة لا علاقة لها باليهودية ديناً، وقد غطت قشرة دينية رقيقة هويّتهم الحقيقية فتمسك أصحاب المناهج الاختزالية بهذه القشرة^١. يرجع إليها القارئ في الموسوعة خشية التطويل بذكرها هنا.

ملخص الحكاية أنه لا يوجد وعي واحد لأعضاء الجماعات اليهودية المختلفة عبر ثلاثة آلاف من السنين، لكن هذا الادّعاء ظهر في العرب حين تغلب اليهود عليهم بعد عام ثمانية وأربعين وعام سبعة وستين، ليؤكدوا لأنفسهم أن ما حصل هو مؤامرة تاريخية ممتدة منذ الأزل وقد انتهت الآن ووصلت إلى هدفها. أما أسباب نشأة إسرائيل فيخصص المسيري لها دراسة طويلة ربما ألخص شيئاً منها قدر المستطاع عند الحديث عن منطلق السياق التاريخي، مع التذكير بأن رسالتي عن المنهج في دراسة الديانة والمتدينين مع قطع النظر عن التجليات السياسية.

خامساً: الاقتصاد اليهودي والمادية اليهودية

يفترض هذا المصطلح وجود تاريخ اقتصادي واحد لكل اليهود قديماً وحديثاً أو أن لهم سلوكاً مالياً واحداً، ولعل هذا الاقتصاد هو بالدرجة الأولى أعمال التجارة والصيرفة والربا. لكن المسيري يُعرض عن هذا النموذج الاختزالي للتاريخ ولواقع الجماعات اليهودية المركب، وي طرح بدلاً من ذلك مصطلح "جماعات يهودية وظيفية تجارية"، و"جماعات يهودية وظيفية مالية". ويرجع إلى التاريخ الواقعي بعيداً عن التوراة والمصادر الشعبية ليبين عدم صحة التعميم السابق من جهة، وليفسر وجود العمل اليهودي في التجارة والمال حسب الحركات الإنسانية الخاصة بالاجتماع والاقتصاد والسياسة. ويمكن إرجاء هذا الجزء من البحث إلى الفصل الثاني "النماذج التفسيرية" عند الحديث عن الجماعات الوظيفية تحاشياً للتكرار.

سادساً: العرقية اليهودية والجريمة اليهودية

خصَّص المسيري خمساً وعشرين صحيفة من موسوعته لدراسة ما يسمى في الأدبيات اليهودية والغربية بالعرقية اليهودية والجريمة اليهودية، ولا أدري إن كان يستطيع أحد أن يفهم قصده بعد اختصار حرف واحد من هذه الدراسة، لكنني سأجته في ذلك حسب استطاعتي. تشير عبارة العرقية اليهودية إلى درجة التميز الخاص التي يتمتع بها اليهود دائماً، وتفترض استقلال العرقية والإبداع اليهوديين عن مثيليهما عند باقي البشر، فنجد الصهاينة وبعض اليهود يتحدثون دائماً عن فضل العباقرة اليهود على البشرية وعن زيادة عددهم مقارنة بباقي الشعوب. لكن هذا الحديث الخاص عن العرقية يقابله حديث آخر من قبل المعادين لليهود عن الجريمة اليهودية، وكيف أن نوع وعدد الجريمة اليهودية له خاصية مستقلة.

يجب أن نعلم في البداية أن الرؤيتين لا تختلفان عن بعضهما على المستوى النبوي، فكلاهما يرى اليهودي يهودياً وحسب، ويسقط عنه إنسانيته ويحتزله ويجرده من سياقه التاريخي ومن ثم يخرج به إلى هامش التاريخ، أي أن ما يحدد فكر وسلوك اليهودي عند الفريقين هو يهوديته البحتة.

لكن النموذج المركب الذي يطرحه المسيري يضع لليهودية اليهودي مكانة وحجماً مناسباً بين العناصر الأخرى، فحين ندرس السياق التاريخي المتعين نكتشف على الفور ضعف المقدرة التفسيرية لمقولتي العرقية والجريمة اليهوديتين. سيظهر القصور التفسيري لهما حين نسأل: ما هي السمات المشتركة بين فيلون السكندري الفيلسوف اليهودي الهيليني وشعراء العرب اليهود في الجاهلية وموسى بن ميمون اليهودي الأندلسي وفرويد المفكر النمساوي في القرن التاسع عشر وشاغال الفنان التشكيلي في القرن العشرين؟ الإجابة أن مثل هذه السمات غير موجودة، ويهوديتهم لا تساهم في فهم شيء من إنتاجهم الفكري والفني إلا بقدر تفاعلها مع محيطها الحضاري. فهل يمكن فهم موسى بن ميمون دون فلسفة الأندلس الإسلامية؟ أم هل يمكن فهم لوحات شاغال دون فهم الحركات الفنية الأوربية في القرن العشرين؟ لقد صرَّح شاغال مرة بأنه غير مهتم باليهودية فثارت ثائرة بعض اليهود الذين تكلفوا إظهار تأثره باليهودية في فنه، مع أن لوحاته تظهر فناً روسياً فرنسياً مسيحياً وبقوة. أما إذا تركنا مجال الإنسانيات فلا يمكن الحديث عن العناصر اليهودية في علم أحد العلماء، وبأي معنى يمكن فهم تأثير العرقية اليهودية على أينشتاين في إبداعه لنظرية النسبية؟ وهل يمكن أن يصل إلى ما وصل إليه دون عيشه في الحضارة الأوربية الحديثة؟ لماذا لم يُسجَّل اسم واحد من أسماء يهود اليمن في قائمة العباقرة اليهود؟ الجواب بسيط هنا، فالمجتمع اليمني عيش حياة متخلفة بكل أطيافه سواء في ذلك المسلمون واليهود.

أما إذا تعاملنا مع المسألة كما يفعل الصهاينة بتعميمها على التاريخ كله فلا نجد للعبرانيين القدامى أي صلة بالعرقية، فقد كانوا رعاة في وقت شيدت فيه مصر أعظم المباني الإنسانية من معابد وأهرامات وسدود، ولا يأتي لليهود ذكر في المصادر اليونانية والرومانية إلا بكونهم شحاذين ومصدر ضيق لبعض الشعوب. لقد درس المسيري تاريخ اليهود وحلَّه جيداً حيث يمكن الرجوع له في الموسوعة وضبط إمكانية التعميم فوضع دراسته على مستوى العموم ثم نقلها إلى مستوى الخصوص واختار أهم الشخصيات اليهودية العرقية في التاريخ وفسَّر عبقريتها تفسيراً إنسانياً. لا ينكر المسيري أثر اليهودية في تشكيل عبقرية بعض اليهود الذين برزوا في الإنسانيات لكن هذا الأثر ليس سبباً فيها إنما هو عنصر واحد يضيف عليها بعض سماتها وخصائصها من بين عناصر عديدة.

كما لا ينكر المسيري بروز اليهود وتميزهم عن بعض المجتمعات التي عاشوا فيها في حالات معينة، سواء كان إيجابياً كارتفاع نسبة التعليم بينهم في بعض الحالات التاريخية، وارتفاع عدد المخترعين والمهنيين بينهم، أو كان سلبياً كاشتغالهم بالربا في أوروبا في العصور الوسطى. والصهاينة أو المعادون لليهود يفسرون ذلك بسبب عبقريتهم الفريدة أو جرميتهم الفريدة، ويعتقدون أن ذلك سبب سخط الشعوب عليهم. لكن المسيري يذكر أولاً أمثلة تاريخية تسبب فيها تميزهم بجلب الخير لهم كما حدث في الأندلس والدولة العثمانية، وأخرى جلب تميزهم لهم الشر كما حدث في أوروبا.

ويذكر ثانياً أسباباً مركبة لبعض ظواهر التميز التي كان اليهود أبطالها، نبدأ بالأسباب العامة تسري على كل أقليات العالم، تتلخص في أن الأقليات تتسم بالتميز دائماً بسبب عيشها بطريقة مختلفة بعض الشيء عن حياة الأغلبية، وقد كان اليهود هم الأقلية الأساسية في أوروبا الوسطى. وهذه الأقليات تتعرض لضغط نفسي من قبل الأغلبية دائماً يدفعها إلى العمل على إثبات مبرر وجودها في المجتمع. كما أن اليهود عاشوا في المدن دائماً ولم يقربوا الأرياف المتخلفة وارتبطوا في كثير من الأحيان بالحُكَّام والملوك الأمر الذي أدى لتمييزهم عن الآخرين. والأهم من ذلك أن عضو الأقلية يمتلك عقلية نقدية لمجتمع الأغلبية بسبب عدم إحساسه الكامل بالأمان والاستقرار مما يؤدي إلى إبداءه في بعض الأمور^١.

أما الأسباب الخاصة باليهود دون غيرهم، فأولها ارتباط الإبداع اليهودي بازدياد معدل العلمنة التي يعيشها المبدع، فليس من قبيل المصادفة أن أول فيلسوف يهودي مبدع هو إسبينوزا، أي أنه حقق تميزه بمقدار ابتعاده عن يهوديته! والمعروف أن الغالبية اليهودية كانت متخلفة في شرق أوروبا في العصر الحديث وهذا ما شكّل المسألة اليهودية الشهيرة. ثانيها: لقد تمت علمنة أعضاء الجماعات اليهودية بسرعة فائقة تشكّل انقطاعاً بينهم وبين تراثهم الديني مما أدى بهم إلى قفزة غير عادية وأصبحوا أكثر العناصر تحراً من القيم التقليدية. ثالثها: ارتباط الحركة الحسيدية — وهي أهم حركة يهودية حديثة — بالحضارة الأوربية العلمانية وتشابهما على مستوى النموذج، حيث لا موجود في الحسيدية إلا الله ولا موجود في العلمانية إلا المادة وكلاهما وجهان لعملة واحدة في رأي المسيري وهذا ما سنراه في مبحث الحلولة الكمونية. رابعها تركّز الكثير من اليهود في الولايات المتحدة الأمريكية موطن الإنجازات والشهرة الإعلامية، وبعض الأسباب الأخرى.

في النهاية يجنّبنا المسيري الوقوع في الاختزالية والواحدية التفسيرية بهذا المنهج الواقعي والنموذج التفسيري الجديد، ويفرض على الدارسين مواجهة النموذج الصهيوني الذي يمجّد اليهودي في كل زمان ومكان.

أما الجريمة اليهودية فينطبق عليها كل ما ينطبق على مسألة العبقرية، غير أنه هنا يُصارع المعادين لليهود الذين يعممون السمة السلبية على كل اليهود في التاريخ، فلا يوجد جريمة يهودية إنما مجرمون من أعضاء الجماعات اليهودية. هنا يمكننا أن نعلم أن اليهودية تحتوي على نسق أخلاقي كامل يشبه النسق الإسلامي التوحيدي، وإلى جانبه نسق آخر غير أخلاقي بسبب السمة الجيولوجية التراكمية. لكن على أي حال لا يمكن للنسق النظري أن يحكم سلوك الإنسان، فسلوك

الإنسان أكثر تركيبية منه. (وهذا ما سندرسه في مبحث منطلق النصوصية في هذا الفصل). وعليه يأتي المسيري بظروف تاريخية كان معدل الجريمة فيها بين اليهود أقل منه بين أعضاء الأغلبية ويذكر له أسبابه الاجتماعية الخاصة به، ثم بظروف أخرى كانت فيها معدلات الجريمة بين اليهود أكثر ويفسرها في ضوء معطياتها الاجتماعية. ختم المسيري دراسته بالأمثلة المنفردة عن عباقرة ومجرمين يهود، يُسلم له — في رأيه — كل ما قاله فيهم من تفسيرات، وقد قمت بمراجعة دقيقة لبعضهم فلم أجد ما يُعارض رؤية المسيري من معلومات عنهم، ولم أذكر ذلك كي لا أخرج عن إشكالية الرسالة^١.

المشكلة التي تواجهنا عند نقد كلام المسيري أنني لم أجد من درس الإشكالية نظرياً في الدراسات العربية، فليس هناك من ألف أو كتب في العبريات اليهودية أو الجرائم اليهودية وحلّل الأمر. ورغم ذلك نجد بعض الدراسات العربية تستبطن الرؤية القائلة بوجود جريمة يهودية مستمرة ومتواصلة منذ الأزل، ومتميزة عن الجريمة الإنسانية عموماً. بل إن البعض صرّح أن اليهودي في كل زمان ومكان ميال إلى اغتصاب حقوق الغير، وينزع إلى الشر ويتوق إلى الحرب ويبدل قصارى جهده لسرقة ما في أيدي الغير. وهذه الطبيعة الشريرة لا تنفصل عن اليهودي منذ القدم^٢. وصحيح أنه لا يوجد دراسة مفصلة على هذا الكلام وأمثلة واقعية غير أن هذه الدراسة تحمل المقولة السابقة وترى من خلالها كل ما يتعلق بالظاهرة اليهودية.

سابعاً: العزلة اليهودية والعجز اليهودي

لقد أشاعت الأدبيات اليهودية والغربية أن طبيعة الشعب اليهودي تفرض عليه أن يعيش في عزلة عن باقي الشعوب وتفسّر هذه الانعزالية بتفسيرات عديدة، منها الكلاسيكي الذي يرى نقاء العنصر اليهودي واختياره من الرب ليكون شعبه الخاص، ومنها المتطرف الذي يدعي خصوصيته بسبب حلول روح الإله فيه، ومنها اللا ديني الذي يدّعي الخصوصية الحضارية للجوهر اليهودي الراقى، ومنها المعادي لليهود والعنصري الذي يدّعي الطبيعة المرضية للشخصية اليهودية، وهناك الصهيوني الذي يدّعي فرض الأغيار العزلة على اليهود المستضعفين عبر التاريخ.

لكن الدراسة العلمية التي تعتمد على نموذج تفسيري مركب وعلى منطلق التراكم تقرر بوضوح أن لا وجود لما يسمى بالعزلة اليهودية بشكل مطلق، وتمكننا من اكتشاف التنوع وعدم التجانس في الظاهرة اليهودية. فهناك أقوام يهود انعزلوا عن بعض المجتمعات وهناك آخرون اندمجوا بل وانصهروا في مجتمعاتهم وآخرون طردوا منه هذه المجتمعات. وكل ذلك يمكن تفسيره من خلال مُركّب من الأسباب الحضارية والاقتصادية الخاصة بمجتمع الأغلبية، والأسباب الداخلية التي تختص بأعضاء الجماعة. يجب أن نعلم في البداية أنه لم يحصل عزلة لليهود في التاريخ سوى في مكان واحد فقط وهو أوربا، وزمان

١ انظر: دفاع عن الإنسان دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦، ١٤٣.

٢ انظر: شريعة الحرب عند اليهود، حسن ظاظا ومحمد عاشور، القاهرة، دار الاتحاد العربي، ط١، ١٩٧٦، ن.

محدد هو العصور الوسطى وعصر النهضة، لكن ذلك لا يرجع لكونهم يهوداً إنما لاضطلاعهم بدور الجماعة الوظيفية الوسيطة التي تخدم الحاكم ويتطلب منها دورها العزلة بعيداً عن الناس.

أما قبل ذلك فلم يعرف اليهود مفهوم العزلة، وفي العصور الوسطى في البلاد الإسلامية لم يعرف اليهود العزلة، وبعد عصر النهضة انتهت العزلة اليهودية. ومع تحافت النموذج الاختزالي تختفي كل أنواع وأشكال الخصوصية اليهودية غير المحدودة والتي لا حصر لها عند أصحاب هذا النموذج، فيسقط مثلاً مصطلح العجز اليهودي الذي يدّعي عجز الشخصية اليهودية ووجودها على هامش التاريخ بسبب إبعادها عن السلطة من قبل الأغيار، إذ من الطبيعي واليهود أقلية غير متجانسة ألا يكون لهم سلطة موحدة في التاريخ. وتسقط مقولة الأخلاقيات اليهودية والنقاء الحضاري اليهودي واليهودي الخالص والأمراض اليهودية، وكل ما ابتدعه الصهاينة والنازيون والمعادون لليهود من أدبيات^١.

الأهم من هذا أن المسيري عقد دراسة خاصة لآليات العزلة والاندماج والانصهار في تاريخ اليهود وفسّر كل ذلك في ضوء علم الاجتماع الإنساني، وليس مكانها في هذا المبحث إنما في الفصل الثاني، حيث يقوم نموذج الجماعة الوظيفية بتفسير آليات الاندماج والعزلة فليذهب إليها القارئ تحاشياً للتكرار^٢.

ثامناً: الهوية اليهودية

عقد المسيري فصلاً كاملاً من أربعين صحيفة في الموسوعة لدراسة هذه الإشكالية على المستوى النظري وأتبعها بعشرات الصفحات لدراساتها تطبيقياً على تاريخ وواقع الجماعات اليهودية، ثم أَلَف كتاباً خاصاً لها عنوانه "من هو اليهودي" وأتبعه بكتاب آخر بعنوان "التجانس اليهودي والشخصية اليهودية". هدف هذه الكتابات هو الوصول إلى تعريف للهوية اليهودية ولو بشكل من الأشكال، حتى ولو كان ذلك حصراً للشخصية اليهودية في عنصر واحد من مكوناتها، كالدين مثلاً أو العرق أو القومية أو الإثنية. لكن النتيجة ذاتها تبرز دائماً وهي عدم وجود هوية يهودية واحدة على أي مستوى من المستويات. ولم يدرس الإشكالية في هذه الكتب فقط، بل ضمّنها بعض كتبه الأخرى مثل "اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية" وكتاب "دفاع عن الإنسان" وكتاب "الأيدولوجية الصهيونية" وكتاب "العنصرية الصهيونية" وكتاب "مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي".

السؤال الشهير: من هو اليهودي، ثار في العصر الحديث وأجيب عنه بأجوبة كثيرة، ومصطلح الشخصية اليهودية أو الهوية اليهودية يفترض أنه ثمة سمات قومية ثابتة في اليهودي، وقد نتجت عن عملية تفاعل امتدت زمنياً بين اليهود من جهة والتشكيل الاجتماعي والتاريخي والبيئة الطبيعية من جهة أخرى. يرى المسيري أن هذين المصطلحين يعبران عن نموذج اختزالي لا يتفق كثيراً والحقيقة الواقعية المتعينة، ولذلك فالمقدرة التفسيرية لهما ضعيفة للغاية، وكل من يستخدم هذه الرؤية

١ الموسوعة، ٢/٦٦-٧٥.

٢ انظر صفحة (١٧٦) من هذا البحث.

فهو يتبنى بشكل واعٍ أو لا واعٍ النموذج المعرفي الصهيوني أو النموذج المعادي لليهود. الشخصية اليهودية من وجهة نظر الصهاينة عبقرية مظلومة مسالمة لا تندمج بالأغيار وتسعى أبداً للعودة إلى صهيون، ومن وجهة نظر المعادين لليهود متأمرة عدوانية مريضة ومنحلة أخلاقياً والأهم أنها تجارية بطبعها وتحتكم إلى كتبها السرية. ولعل المصدر الأساسي لكل السمات الشائعة لما يسمى بالشخصية اليهودية هو يهود اليديشية في العصر الحديث في بولندا، ويتم تجاهل التاريخ أكثره مع العلم بأن الشخصية اليديشية نشأت في ظروف معينة واختفت باختفائها. وهنا يطرح المسيري نموذج "الهويات اليهودية بوصفها تركيباً جيولوجياً تراكمياً" للأسباب الآتية:

أولاً: عُرفت الهويات اليهودية على أساس ديني وعلى أساس ديني قومي وعلى أساس قومي وحسب.

ثانياً: لا تتفق رؤية الإنسان مع سلوكه وواقعه العملي بالضرورة، فالرؤية قد تكون تعبيراً عن مثل أعلى لكن الواقع يتطور بطريقة لا تتفق مع رغبات الإنسان، وربما تتعارض معها كما في الحالة اليهودية.

ثالثاً: تبقى الرؤية النظرية رغم تناقضها مع الواقع عنصراً مهماً ومؤثراً في سلوكه أو في فهمه على الأقل.

رابعاً: غياب السلطة اليهودية المركزية من خلال الاحتكاك مع العشرات من التشكيلات الحضارية. أي أن مصطلح الهويات اليهودية أكثر تركيبية في النظر للواقع وبالتالي أكثر تفسيرية، وعندها يتم فهم التاريخ اليهودي لا من خلال العودة إلى كتب اليهود لمقدسة أو شبه المقدسة أو الكتب العنصرية أو الشعبية. وقبل أن نستعرض أهم الهويات اليهودية عبر التاريخ يجب التنبيه إلى أن هذا النموذج المركب لا يلغي العنصر الديني في تشكيل الهوية بل يجعله أحد عناصر تركيب الإنسان، لكن المشكلة التي تواجهه أن الدين نفسه قد تشكل تراكمياً من طبقات تختلف مع بعضها وبالتالي فقد ضعف دوره في تشكيل الشخصية اليهودية.

أول الهويات اليهودية ما يمكن تسميته بالهوية العبرانية وهو تعريف أشبه بالقومي، إذ لم يكن هناك قوميات في التاريخ القديم ولذلك يمكن تسميته بالتعريف "الأقوامي"، وهو — على قبحه — قادر على وصف واقع العبرانيين بشكل أدق، فالأقوام الكنعانيون والآراميون الذين سكنوا المنطقة اشتركوا باللغة والثقافة والدين لكنهم لم يشكّلوا قومية بالمعنى الحديث للكلمة. وهذا المعنى لم يكن منغلقة تماماً فقد ورد في تاريخهم أن أقواماً انتمت إليهم عن طريق التهود، وقد كان بين العبرانيين لفيف من الأقوام خرجت معهم من مصر، كما لم يكن حظر الزواج المختلط ينطبق على الأدوميين والمصريين مثلاً إنما على العمونيين والموآبيين وحسب، والمولودون من الأدوميين والمصريين كانوا يدخلون في جماعة الرب، وهذا قانون الأقوام القديمة تلك.

وهنا نعلم أن الهوية العبرانية تلك كانت المستوى النظري فقط، أما على المستوى العملي فقد كانت منفتحة إلى أقصى حد فالإله يهوه إله الصحراء القومي دخل إلى كنعان وأصبح كنعانياً تماماً كآلهة الخصب الزراعية بلع وعشتار. والثقافة العبرانية كانت ثقافة كنعانية تماماً من أصل سامي، وحين فتح داود القدس كانت بيد اليبوسيين الذين انضموا إلى الجماعة العبرانية واستوعبوا داخلها. وكل الاندماج الذي حصل في العهد الملكي كان نتيجة للاختلاط بالشعوب الأخرى

بالتزاوج والتجارة والحروب القبلية. مع كل هذا يكون الحديث عن الهوية العبرانية ينطوي على شيء من التجاوز، لكنه قادر على وصف واقع الجماعة في ذلك الوقت^١.

أما الهوية الثانية فهي الهوية العبرانية اليهودية، وأصحابها هم العائدون من بابل تحت الرعاية الفارسية، ونستخدم هنا وصف عبراني للجانب الإثني لأنهم من أصل عبراني^٢، ووصف يهودي للجانب الديني. لكن المشكلة التي تواجه هذه الهوية — رغم حصرها بزمان معين — هي أن المهجرين نسوا لغتهم العبرانية وتحدثت أكثريةهم الآرامية فلم تكن عبرانيتهم مكتملة، والدين اليهودي الذي أسس عزرا أسسه لم يكن قد اكتمل بعد بل الغالبية العظمى من نصوصه لم تكن موجودة. لقد شعر الشعب الجديد أنه مهدد من قبل الأقوام الأخرى فلم يكن بمرونة أسلافه، وأعلن عزرا ضرورة الانطواء اليهودي على النفس فأمر بتطليق الزوجات الأجنبية وحرّم الزواج بهن، الأمر الذي شكّل الجماعة اليهودية السامرية التي رفضت الانصياع لأوامر عزرا، أي أصبح لدينا هوية جديدة هي الهوية السامرية.

الهوية الثالثة هي هوية بعض الجماعات اليهودية الوظيفية التي خرجت من فلسطين وعملت لصالح الفراعنة أو الأباطرة، منها حامية جزيرة إلفنتين التي وطّنها الفراعنة هناك في أسوان جماعةً استيطانيةً قتاليةً لحماية حدود مصر الجنوبية فانفصلوا عن الجماعة الأصلية رداً من الزمن واحتفظوا ببعض العبادة اليسرائيلية القديمة، لكن الإمبراطور الفارسي أرسل إليهم برسالة شرح لهم فيها الدين الجديد وحثّهم على التمسك بالهوية والانعزال عن المصريين لاستخدامهم مرة أخرى. أما أهم هذه الجماعات فهي التي بقيت في بابل واتّخذت لنفسها ديناً يهودياً على مستوى الممارسة الشخصية فقط وأصبحت تتبع شريعة الدولة على المستوى القومي، فانتهى بذلك المفهوم القومي اليهودي تماماً. وقد ساعدهم على الانعزال بقاؤهم في فلك الفرس ثم الفرثيين ثم الساسانيين، بينما دار يهود فلسطين في فلك يوناني ثم روماني.

الهوية الرابعة هي اليهودية المفتتة التي لا يمكن لها أن تشكّل هوية مستقلة، وأسباب ذلك عديدة أهمها تسامح الحضارة الهيلينية وجاذبيتها الشديدة واستعدادها للاعتراف بأي يهودي على أنه هيليني متى أجاد اللغة اليونانية ومارس أسلوب الحياة اليونانية، مما أدى إلى تبني اليهود للحضارة الهيلينية كماً ونوعاً. ومنها عدم تماسك هذه الهوية من الأصل بسبب عدم وجودها بشكل قومي بحث بل في شكل أقلية بين الأقليات الأخرى اليونانية والفلسطينية والفينيقية وبقية الأقوام السامية. ومنها خوض الدين اليهودي الجديد تحولات عميقة على مستوى البنية الداخلية، أدى إلى انقسام الجماعة إلى أسينيين وفريسيين وصدوقيين. ومنها طرح الفريسيين لهوية دينية جديدة تماماً متحررة من القبلية والملكية الزراعية والكهنوت القرباني، ومعتمدة على العقيدة الروحية غير القومية وغير المرتبطة بالهيكل، بالإضافة إلى انتشار اليهود خارج فلسطين وتهود بعض الشعوب. عند هذه النقطة انتهت أي هوية قومية فلا يمكن الحديث عن عبرانيين أبداً ولا حتى عن يهود، بل عن

١ يجب أن نتذكر أن المسيحي سَلَّم بوجود التاريخ التوراتي وفهمه على قواعد التاريخ الحقيقي كما فعل هنا في هذه الفقرة، وأثبت عدم وجود جماعة تسمى بالعبرانية اليهودية كما قالت التوراة.

٢ وقد ذكرنا أن العائدين هم خليط من الأقوام المهجرة وليسوا أهل يهودا فقط.

تقسيمات دينية وتقسيمات إثنية. فمن ناحية دينية سامريون وفريسيون وصدوقيون، ولا يظن أحد أن كلهم يهود، فهذا صحيح لكن يهوديتهم تختلف الواحدة عن الأخرى إلى درجة كبيرة، ويمكن أن نأخذ مسألة البعث والحياة الآخرة مثلاً على عمق الاختلاف، فالفريسيون يثبتونها والصدوقيون ينكرونها. ومنا ناحية إثنية لدينا بابليون وبونانيون ورومان وهكذا.

الهوية الخامسة ما يمكن تسميتها بـ "يهودية عربية إسلامية" أنتجت موسى بن ميمون والتوحيدية العقلانية، وحدث في ظلّها الانقسام القرّائي الخطير. وقد تحدث أعضاؤها العربية وتثقفوا بثقافة العرب وكونوا عنصراً هاماً في فسيفسائها. سيتم تناوله عند الحديث عن تراكمية العقيدة. أما الهوية السادسة فهي المقابلة للسابقة: "اليهودية الغربية المسيحية" التي ازدادت غيبية (إيماناً بالغيبيات) ودخلت عليها نوازع صوفية متطرفة، وتحدث أعضاؤها بالفرنسية وبرطانات خاصة بكل دولة.

ثم ظهرت هويات أخرى أكثر تفتتاً: اليديشية (لغة الإشكناز في شرق أوروبا) واللادينو (لغة السفارد في حوض المتوسط)، الحزر في منطقة القوقاز، الفلاشاه في إثيوبيا، بنو إسرائيل في الهند، يهود كايفنج في الصين، يهود مانيبور، التشويتاس، اليهود السود. وهذه الفرق الصغيرة لا تنتمي إلى الحاخامية بل هي على قطعة معها، ولذلك لا تعدهم الحاخامية يهوداً. وهناك أقليات تتحدث الفارسية الجديدة في إيران وأفغانستان، وبعض الأكراد يتحدثون الكردية في الجبال، وبعضهم يتحدث البربرية في جبال الأطلس^١.

وبالإعراض عن كل ما سبق والتوجه بالسؤال للديانة اليهودية عن تعريفها لليهودي، فإن التعريف الأساسي والذي ساد مع الحاخامية منذ العصور الوسطى هو أن اليهودي من ولد لأم يهودية أو من تهوّد على يد حاخام حسب الطقوس الحاخامية. ومن هذا التعريف نشأت الإشكاليات اللاحقة، فلا هو ديني بحت ولا هو عرقي بحت، أي أن من ولد لأم يهودية كان يعدّ يهودياً حتى ولو لم يمارس تعاليم الدين اليهودي بل حتى ولو اعتنق ديناً آخر، أما من تهوّد فيجب عليه ممارسة اليهودية ليبقى يهودياً.

وفي العصر الحديث ظهرت إشكالية جديدة هي اليهودي الإثني أي الذي ينتمي إلى اليهودية حضارياً لكنه لا يعتقدّها، وأول من كان كذلك الفيلسوف إسبينوزا الذي ترك اليهودية لكنه لم يعتنق ديناً آخر. وكان الحاخامات يتساءلون دائماً عن القرّائين ما إذا كانوا يهوداً أم لا وهل يجوز الزواج بهم أم لا. ومن أهم المشكلات التي واجهها التعريف اليهودي أيضاً هي مشكلة يهود المارانو المتخفين، وهم من تنصّر من يهود شبه جزيرة إيبيريا بعد هزيمة المسلمين فيها وسيطرة المسيحيين حفاظاً على ممتلكاتهم وثوراتهم. الفقه اليهودي يقرر أن من تنصّر من اليهود مضطراً فإنه يبقى يهودياً ويعود متى سنحت له الفرصة، لكن المشكلة أن هؤلاء لم يعودوا إلى اليهودية بل ضعفت صلتهم باليهودية إلى درجة صعب عليهم معها التأقلم مع اليهودية الحاخامية. ومثلهم يهود الدونغه من أتباع شيتاي تسفي الذين اعتنقوا الإسلام علناً وأبقوا يهوديتهم سراً،

١ انظر: من هو اليهودي، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٢، وهذا استعراض للكتاب كاملاً.

والمشكلة أنهم لم يُجبروا على ذلك بل اختاروه بإرادتهم فهل ينطبق عليهم حكم من ترك اليهودية مضطراً؟ وهي مشكلات لم يحسمها الفقه اليهودي حتى اليوم.

نأتي الآن إلى تصنيف الهويات اليهودية في بداية القرن العشرين وقد كانت كالآتي: ١- يهود اليديشية ويطلق عليهم الإشكناز، أكبر القطاعات اليهودية في العالم، في أوكرانيا وروسيا وبولندا، منهم من هو متدين ومنهم يعرف يهوديته على أساس إثني. ٢- يهود العالم الغربي المندمجون، يتحدثون لغات بلادهم، منهم متدينون يعرفون أنفسهم بطريقة تدينهم (أرثوذكس-إصلاحيون-محافظون...) ومنهم لادينيون، وأكبر تجمع لهم هو الولايات المتحدة الأمريكية. ٣- يهود أمريكا اللاتينية الذين يتحدثون الإسبانية والبرتغالية أساساً، وانضم إليهم آلاف من الإشكناز والسفارد واحتفظت كل جماعة بهويتها كما هو حال المجتمع هناك، ثم أخذوا في الاندماج في المحيط اللاتيني. ٤- يهود الشرق والعالم الإسلامي والعربي يتحدثون لغات متعددة من بينها العربية واللادينو. ٥- جماعات يهودية متفرقة مثل الفلاشا و بني إسرائيل، ولم يحتف منها سوى يهود الخزر، وإن كان ثمة نظرية ترى أن القرّائين الذين يتحدثون التركية هم بقايا يهود الخزر.

بالعودة إلى الجيولوجية التراكمية، فقد اختفت هذه التقسيمات الآن وظهر بدلاً منها تقسيم ثلاثي آخر كالآتي. ١- يهود المستوطن الصهيوني أي جيل الصابرا الذي ولد في فلسطين، وهم أشبه بأغيار يتحدثون العبرية حسب مصطلح عالم الاجتماع اليهودي جورج فريدمان. ٢- يهود خارج فلسطين وما يسمى الهوية اليهودية الجديدة، وهي هوية ظهرت في المجتمعات الغربية العلمانية، أصحابها ذو ملامح يهودية إثنية فقط، والبعد اليهودي فيها هامشي. ٣- يهود متدينون، وهم أقلية في الكيان الصهيوني وأقلية صغيرة جداً خارجه.

بعد إقرار المنهج هذا يبدأ المسيري بدراسة الهويات اليهودية كل على حدة، وهي أكثر من الأمثلة التي ذكرتها فهناك جماعات صغيرة لم أذكرها. يقسمه عبر التاريخ إلى أساسية وهامشية أو منقرضة، ثم يُتبع بحثه للإشكالية النظرية بدراسة مفصلة بعض الشيء للهوية اليهودية الجديدة في المجتمعات الغربية وهو ما سنتحدث عنه في نموذج العلمانية في الفصل الثاني، فهي مناسبة له. ثم ذكر التعاريف الصهيونية للهوية اليهودية والتناقضات والصراعات الحاصلة حول ذلك في إسرائيل، وكذلك التناقض بين التقسيمات النظرية والسلوك الواقعي لأعضاء هذه الجماعات^١.

ومن بحث هذه الإشكالية من المعاصرين الدكتور رشاد الشامي في كتابه "إشكالية اليهودية في إسرائيل"، وقد بحث عن تعريف الهوية الإسرائيلية أو اليهودية فلم يجد لها تعريفاً واحداً عند أصحابها. ذلك أن هذه القضية المعقدة طُرحت في العصر الحديث ولم تحسم بعد ولا يبدو أنها ستحسم بطريقة النظر والتفكير. وبناء على ذلك قرر وجود عدة طروحات للهوية اليهودية وقام بشرحها.

١ الموسوعة، ٢/١٢٠-٢٠٠. وانظر: التجانس اليهودي والشخصية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الهلال، ط ١، ٢٠٠٤. وأصل هذا الكتاب عدة مقالات في عدة صحف عربية صاغها المؤلف وصيرها كتاباً واحداً.

أولها الطرح الكنعاني للهوية، أي القائم على رؤية الشتات الأبدي هويةً لكل يهودي.

ثانيها الطرح الصباري، نسبة إلى الصابرا الذين تشكّلوا في المستوطن الصهيوني.

ثالثها الطرح الإسرائيلي القائم على الإثنية أولاً وعلى المواطنة الحديثة

رابعها الطرح اليهودي القائم على الرؤية الدينية الكلاسيكية. وكل ذلك يواجه مشكلات داخلية وخارجية في استقرار الهوية اليهودية^١.

وهنا نجد توافقاً بين الرؤيتين لأن هوية الإنسان وما ينظر الإنسان إلى نفسه من خلاله ليس مجرد أمر نظري، إنما هو أساس لرؤيته للكون ومحرك لسلوكه، وفهم المجتمع الإسرائيلي المعاصر يتطلب دراسات تفصيلية للهويات اليهودية التاريخية فضلاً عن دراسة الهويات الموجودة اليوم على أرض الواقع. ويجب أن يكون ذلك على أساس الواقع مع قطع النظر عن النصوص الدينية فليست النصوص وحدها ما يحكم الضمير الإنساني وخاصة في الأوقات التي يضمّر تضمّر فيها فاعلية الدين.

تاسعاً: ثقافات الجماعات اليهودية

يستخدم المسيري كلمة الثقافة هنا بمعناها المتسع أي أسلوب الحياة بما ينطوي عليه من موروث مادي ومعنوي، وقد خصص لها ثلاثمئة صحيفة من الموسوعة، سأحاول عرض منطلقه فيها مع تلخيص لما يشرح المنطلق مع الإشارة إلى ما يمكن العودة إليه في الموسوعة.

تشير معظم الكتابات التي تتناول الجماعات اليهودية بالدراسة إلى الثقافة اليهودية على أنها نسق واحد أيضاً، شأنها في ذلك شأن التاريخ الواحد المستقل والتراث المستقل، تفترض وجود ثقافة يهودية خاصة باليهود يستقلون بها عن بقية الشعوب أولاً، وتمتلك هذه الثقافة ما يجعلها متماسكة ثانياً. لقد نشأت هذه المفاهيم عن عملية تحويل الديانة اليهودية من مجرد دين إلى هوية إثنية، أي إلى ملامح حضارية يكتسي بها كل من يتسمى باليهودي.

وكما رأينا في كل المفاهيم السابقة لا يمكن لنا أن نجد مثل هذه الثقافة المزعومة بل لا يمكن لنا أن نفهم أي ثقافة يهودية إلا بفهم المحيط التي تعيش فيه فضلاً عن أنها لا يمكن أن توجد أصلاً دون هذا المحيط. ولنأخذ على سبيل المثال أحد رواد المسرح المصريين يعقوب صنوع، الذي سمى نفسه "أبو نظارة" وكتب عشرات المقالات السياسية والثقافية في الصحف المصرية ضد الملكية والاستعمار الغربي بطريقة فكاهية مصرية، ولم يرد على لسانه أي إشارة ليهوديته في كل ما كتب، فماذا تفيدنا يهوديته في فهم شخصيته، الجواب لا شيء، فقد أغرق صنوع في الروح المصرية الشعبية إلى درجة لا يمكن فصله معها عن مصر العربية الإسلامية، وهناك أمر تفيدنا معرفته أكثر من معرفة يهوديته، وهو أن أم صنوع نذرت

١ انظر: إشكالية اليهودية في إسرائيل، رشاد الشامي، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٧.

ابنها يعقوب للدفاع عن الإسلام والمسلمين بناء على أمر شيخ مسجد الإمام الشعراي، ذلك أنها فقدت قبله أربعة أولاد وخافت على ولدها فذهبت به إلى شيخ الضريح الذي أرشدها إلى الحل! كما ألبسته لباساً من الصدقة مع أنها كانت غنية كي يكون متواضعاً كما أراد له شيخ الضريح! أما قراءة قصائده ومقالاته فأمر يستحق الرجوع إليه والوقوف عنده^١.

وقد ذكر المسيري سيرة حياة العشرات من هؤلاء المثقفين اليهود في الشرق والغرب وبين عدم جدوى نموذج الثقافة اليهودية في فهم شيء من ثقافتهم. وحين يتحدث الصهاينة عن ثقافة يهودية واحدة وينخدع بكلامهم بعض العرب والغربيين، فهم يتحدثون عن الثقافة الإشكنازية في الجيتو الأوربي، وربما لم يسمعو أصلاً عن اللغة الأمهرية التي يتحدث بها يهود الفلاشا كما لم يسمعو عن اللغة الجعزية التي يتعبدون بها، ويصح القول في المقابل بأن يهود الفلاشا لم يسمعو باليديشية التي تحدّث بها الإشكناز.

أما أهم دليل للثقافة اليهودية فهو معجم بلاكويل للثقافة اليهودية الصادر في ١٩٨٩، وقد ضم أسماء المثقفين اليهود داخل التشكيل الحضاري الغربي فقط، فلا وجود فيه لأمثال يعقوب صنوع، ولا يظن أحد أن صنوع كان مجرد مثقف صغير، فالرجل حائز على شهادات قانونية وسياسية من أهم جامعات باريس ويتكلم سبع لغات وله دروس في الفلك والحساب والمسرح والشعر العالمي.

لقد سخر المسيري بدوره من الحيل الرخيصة التي تقوم بها الدعاية اليهودية والصهيونية لتصور للغربيين فريدة ثقافتها واستقلالها عن محيطها، فتحدث موسوعة التاريخ اليهودي عن الزي الذي يرتديه يهود المغرب بأنه (keswa kubra) ويكتبون اسمه بالأحرف اللاتينية، لكن القارئ الغربي لا يعرف أن ما ذكر هو "الكسوة الكبرى" وهو لباس مغربي صميم ويظنه اسماً عبرياً، كذلك يهود بخارى يأكلون طعاماً يهودياً اسمه (yachni) وهو "اليخنة" الطعام البخاري الشهير، أما في إسرائيل فيأكل الإسرائيليون هناك طعاماً موغلاً في يهوديته اسمه (falafel) ولك أن تتخيل الطابع اليهودي الفريد لهذا الطعام! ويصدق القارئ الغربي بعض ذلك الهراء، الأمثلة على هذه الأمور كثيرة من أسماء دينية وثقافية واقتصادية^٢.

رغم ذلك لا ينكر المسيري أثر البعد اليهودي في ثقافة اليهود حول العالم، لكنه يضع هذا البعد في مكانته اللاتئة به، بل هناك ما يجمع أغلب المثقفين اليهود على اختلاف ثقافتهم، وهو الرؤية الحلولية بتفاوت في مستوياتها، وهو أمر عائد إلى وجودهم داخل الحضارة الغربية التي ارتفعت فيها معدلات الحلولية، وإلى تأثرهم بالتراث اليهودي الحديث والذي سيطرت عليه القباله الحلولية المتطرفة. وهذا الأمر الذي سندرسه في الفصل الثاني وهو فصل تركيبي بعد الفصل الأول التفكيكي. أما الآن فيمكن أن نستعرض نموذجين من أبواب الثقافة اليهودية وهما الفكر والفلسفة كونهما المجالين الأكثر

١ الموسوعة، ٥٨-٥٥/٢. ويمكن الرجوع لمجلته التي طبعتها دار صادر في بيروت بعنوان "صحف أبو نظارة" في تسعة مجلدات.

٢ الموسوعة، ٢٠١/٣-٢١٢.

وثيقة وارتباطاً بالدين والفكر الديني. ثم نسرد العناوين ونحيل القارئ إلى الموسوعة للمعلومات، فنترك التفصيل للمطلب الثاني من هذا المبحث المخصص للديانة اليهودية نفسها.

١_ المفكرون من أعضاء الجماعات اليهودية: وفي هذا المصطلح رفض لمفهوم الفكر اليهودي، فقد شرح المسيري منطلقه جيداً ثم قام بدراسة لأهم المفكرين اليهود^١. وهم على التوالي:

يهودا اللاوي (توفي ١١٤١)، شاعر وطبيب ومفكر عربي أندلسي يهودي كنيته أبو حسن اللاوي، وقد بين المسيري تأثيره بالفكر العربي الإسلامي وحديثه وشعره عن الموضوعات الدينية اليهودية. **ابن كمونة** (توفي ١٢٨٥)، سعد بن منصور الإسرائيلي البغدادي، مفكر له كتاب في النقاش بين الأديان الثلاثة الإسلام والمسيحية واليهودية، مقتبس في معظمه من ابن سينا والغزالي وابن ميمون دون تعيين المصدر، وله شرح على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وكتاب "الجديد في الحكمة" عبارة عن تلخيص لآراء متكلمي المسلمين من أشاعرة ومعتزلة ولا جديد فيه. **إسحاق لايبير** (توفي ١٦٧٦)، لاهوتي فرنسي ماراني، نشأ على الكالفينية، وله كتاب مليء بالغنوصيات بعنوان "استدعاء اليهود" ذو نزعة صهيونية، وله كتاب في إثبات وجود بشر قبل آدم ونقد اليهودية وتراثها ونقد الإنجيل، ألقى القبض عليه بسببه واضطر للتوبة والتكتل أمام البابا للعفو عنه. **مراد فرج** (توفي ١٩٥٦)، مصري يهودي قرائي، له ثلاثون مجلداً من الكتابات الدينية والقانونية، منها عن القرّئين ومذهبهم العقلي. **فرتز هابر** (توفي ١٩٣٤)، كيميائي وفيزيائي ألماني يهودي حاصل على نوبل في الكيمياء، ترك يهوديته وتنصر ثم هرب احتجاجاً على طرد النازيين للموظفين اليهود. **جوستاف لانداور** (توفي ١٩١٩)، مفكر ألماني فوضوي اشتراكي وثوري ذو فكر حلولي متطرف وإلحادي، أي أنه يهودي غير يهودي. **إرنست بلوخ** (توفي ١٩٧٧)، مفكر ألماني ماركسي يهودي، متأثر بحركة الهرطقة المسيحية والرومانسية الألمانية، ذو نزعة طوباوية مثالية. **ليو شتراوس** (توفي ١٩٧٣)، سياسي يهودي ألماني ثم أمريكي، ناقد للفلسفة الوضعية والتاريخية الراضية للأخلاق الثابتة وناقد لليبرالية وللخلاف بين الفلسفة والدين. **وولتر بنجامين** (توفي ١٩٤٠)، فيلسوف وناقد ألماني حلولي، له دراسات عن فلسفة الرمز. **حنة أرنت** (توفيت ١٩٧٥)، كاتبة وسياسية أمريكية، متحمسة للصهيونية قليلاً، لها كتابات في الاجتماع السياسي ونقد الحداثة والعلمنة الغربية، أصبحت في النصف الثاني من حياتها معادية للصهيونية. **إسحق دويتشر** (توفي ١٩٦٧)، مفكر بولندي يهودي ماركسي وتروتسكي على وجه الخصوص، يهودي غير يهودي، تتضمن كتاباته إدانة شديدة للدولة الصهيونية. **إيزياه برلين**، فيلسوف بريطاني يهودي، له كتابات عن الحرية، مؤيد للصهيونية تماماً. **سيمون فاي** (توفي ١٩٤٣)، فيلسوفة فرنسية يهودية يسارية، رفضت اليهودية وهاجمتها^٢ وأعجبت بالمسيحية ولها

١ يفصل المسيري هنا بين الفكر والفلسفة، وهو فصل متعسف بعض الشيء من حيث المبدأ، لكن فائدته تصنيفية فقط، فالفكر هو الكتابات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية العامة، أما الفلسفة فهي البحث الفلسفي الخاص على طريقة الفلاسفة.

٢ الطريف في الأمر أن الموسوعة اليهودية ومعجم بلاكويل أورد اسمها على أنها كاتبة يهودية، مع أنهما استبعدا اليهود السفارد، أي أورد اسمها لأنها إشكنازية.

تجربة صوفية. ملتون فريدمان، اقتصادي أمريكي بارز، ذو رؤية رأسمالية محافظة. ألير ميميه، عالم اجتماع فرنسي يهودي تونسي الأصل، له دراسات عن الحروب والشخصية اليهودية الضائعة غير المندمجة. إرفنج كريستول، سياسي أمريكي، من تيار المحافظين الجدد، له كتابات ضد العلمانية، ودراسات عن علمنة يهود أمريكا وخطرها عليهم. جورج ستاينر، لغوي وأديب سويسري. نورمان بودورتز، محلل سياسي أمريكي شهير^١.

إن البعد اليهودي عند هؤلاء المفكرين يساعد في فهم جزء محدد من شخصيتهم، وربما لا يساعد أبداً في حالة بعض منهم فقد رفضوا اليهودية أو همشوها في سلوكهم وفكرهم.

٢_ الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية: يكرر المسيري هنا شرح الإشكالية الجيولوجية التراكمية وانعدام التجانس بين من يطلق عليهم فلاسفة يهود وتسمى فلسفتهم "فلسفة يهودية". السؤال المطروح هنا: ما الذي يجمع بين فلسفة فيلون السكندري وموسى بن ميمون وهنري برجسون؟ والجواب لا شيء أيضاً.

ومع ملاحظة النمط المشترك بين الفلاسفة اليهود يمكن القول إن الكثير من هذه الكتابات الفلسفية اتسمت بالرؤية النقدية للفلسفات السائدة، لكن ما ساعد على ذلك ليس الدين اليهودي الكامن في فكر هؤلاء الفلاسفة، إنما تحررهم من السلطة الاجتماعية للأغلبية كونهم أقليات في كثير من المجتمعات، والدليل على ذلك انتماء فلسفاتهم جميعها إلى المجتمعات التي عاشوا فيها تماماً، فلا وجود لهم دونها. والأمثلة التي أتى بها كالاتي:

فيلون (توفي ٣٠م)، فيلسوف إسكندري تلقى تعليماً هيلينياً كاملاً، ذو فلسفة أفلاطونية جديدة ومتأثر بالفيثاغوريين والرواقيين، صنفته الموسوعة البريطانية أحد رواد اللاهوت المسيحي، وقد شرح المسيري فلسفته والسياق التاريخي الذي وجد فيه. موسى بن ميمون (توفي ١٢٠٤)، موسى بن عبد الله القرطبي، فيلسوف عربي إسلامي الحضارة والفكر، سرد المسيري حياته وشرح فلسفته المتأثرة بعلم الكلام الإسلامي. باروخ إسبينوزا (توفي ١٦٧٧)، فيلسوف هولندي من أصل ماراني، عقلاني مادي، وأول يهودي غير يهودي (أي ينتمي لليهودية حضارياً لكنه لا يعتقد بها)، له كتابات في نقد الدين واليهودية، يؤمن بأن الإله هو قوانين الطبيعة، وهو ذو نزعة هيومانية (أي فلسفة تتركز حول الإنسان وليس الإله) لكنها مادية لا تفرق بين المادة والإنسان، كتب المسيري شرحاً مفصلاً لفلسفته، ولاحظ معارضته لليهودية على المستوى المباشر وتمثاله معها على مستوى النموذج، الأمر الذي سندرسه عند الحديث عن النماذج التفسيرية وسنأخذ إسبينوزا مثلاً جيداً لفيلسوف يهودي خاضع تماماً لنموذجي العلمانية والحلولية. هنري برجسون (توفي ١٩٤١)، فيلسوف فرنسي يهودي، أسس للفلسفة اللاعقلانية المادية، وكتب عن المبدأ الحيوي في العالم، ورأى أن الوجود يتألف من جوهر واحد مادي، وهاجم الديانة اليهودية، كتب المسيري شرحاً مفصلاً لفلسفته وبحث عن البعد اليهودي فيها فأثبت هامشيته. إدموند هوسرل (توفي ١٩٣٨) فيلسوف ألماني يهودي، مؤسس المدرسة الفينومينولوجية الظاهرية، تنصر على المذهب

البروتستانتية وسعى لتأسيس أنطولوجيا حديثة بعيدة عن ثنائية الذات والموضوع كما في الأنطولوجيا الغربية. ليف شيبستوف (توفي ١٩٣٨)، فيلسوف ديني وجودي روسي، ناقد للعقلانية، صنفته موسوعة جودايكا على أنه يهودي ومسيحي في وقت واحد! وقد شرح المسيري طريقة جمعه بين إله العهد القديم والتجربة المسيحية الداخلية الفردية. هوراس كالن (توفي ١٩٧٤)، فيلسوف أمريكي يهودي وصهيوني ذو فلسفة براغماتية، ابن حاخام ألماني إصلاحي، شرح المسيري فلسفته النفعية العنصرية في سطور طويلة. جورج لوكاتش (توفي ١٩٧١)، فيلسوف وناقد أدبي مجري يهودي ماركسي تلقى تعليمًا بروتستانتياً، كتاباته الأساسية ضد الحداثة والرومانسية، وله دراسات اجتماعية في الوعي الطبقي عند الإنسان، وقد فصل المسيري فلسفته ونقدها واستفاد منها. كلود ليفي شتراوس، أنثروبولوجي فرنسي وأحد أعمدة الفلسفة البنيوية، وهي فلسفة لا عقلانية مادية مضادة للوضعية، وقد أرجع هو أصول فلسفته إلى الماركسية والفرويدية وعلم الجيولوجيا فلم يذكر اليهودية ولا أثر لها في فلسفته. هربرت ماركوز (توفي ١٩٧٩)، فيلسوف وسياسي ماركسي وأحد أعضاء مدرسة فرانكفورت، خليط من الفكر الوجودي والطوباوي والفرويدي والماركسي واليهيولي، وقد تأثر به المسيري نفسه، سنتناول ذلك في الفصل الأخير عند مصادر المسيري. نعوم تشومسكي، (ولد ١٩٢٨) عالم لغويات أمريكي يهودي من أصل يديشي، وقد كتب المسيري تلخيصاً مفصلاً لفلسفته المعقدة يتضمن حواراً بينه وبين المسيري في إحدى زيارته للقاهرة، وهو معاد للصهيونية وإسرائيل فلا تذكره الموسوعات الصهيونية أو تصنفه على أنه يهودي كاره لنفسه. كل ما مضى من دراسات هؤلاء الفلاسفة يُظهر ضعف المقدرة التفسيرية للأسطورة المسماة بالفلسفة اليهودية، فما هي إلا فلسفات تنتمي إلى مجتمعاتها انتماءً كاملاً، وخاصة الحديثة منها التي تنتمي إلى العقلانية الغربية أو اللاعقلانية أو الوجودية أو الحداثية وغيرها، ولا يفيد البعد اليهودي شيئاً في فهمها فلسفياً^١.

أما بقية أبواب الثقافة اليهودية فهي كالآتي: ٣_ علماء الاجتماع من أعضاء الجماعات اليهودية. ٤_ علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية. وهما صنفان يعودان للحضارة الأوروبية الحديثة ولا يجمع بينهم سوى الرؤية الحلولية والحس النقدي وسببه مركب من النسق الديني اليهودي الحلولي والسمة الحلولية للحضارة الغربية كما سنرى في النماذج. ٥_ التربية والتعليم عند أعضاء الجماعات اليهودية: ويستحق هذا الباب قراءة مفصلة، لما فيه من دراسة تاريخية تحليلية تحتل خمسين صحيفة من الموسوعة، تقدم شرحاً وافياً لتفاعل الجماعات اليهودية مع مجتمعاتها وأليات هذا التفاعل، وسمته التراكمية. ٦_ لغات الجماعات اليهودية: وفيه إثبات لعدم تحدث اليهود باللغة العبرية إلا في فترة قصيرة جداً من تاريخهم، ودراسة للغاتهم ورواياتهم الخاصة بهم المشكّلة من تفاعلهم مع اللغات المختلفة في بعض الأحيان والمشاركة بينهم وبين الشعوب التي عاشوا فيها في كثير من الأحيان. ٧_ آداب الجماعات اليهودية: وفيه دراسة أدبية فريدة لما يسمى بالأدب اليهودي ورفض لهذا المصطلح وإقرار لإشكالية التراكم التاريخي وانعدام التجانس بين الأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية. ثم تصنيف جديد لذلك قائم على التفريق بين أدب الجماعات المختلفة عبر التاريخ والذي لا يشكّل نوعاً أدبياً، وبين

الأدب الصهيوني الحديث، وبين الأدب المختلف المكتوب باللغة العبرية (فليس كل ما كتب بالعبرية عبرياً أي قد تكون قضيته الضمنية وأسلوبه اللغوي الشكلي ليس عبرياً)، وبين الأدب البديشي الحديث، وهكذا. والحقيقة أن دراسة هذه الأبواب واجبة لولا خشية التطويل والخروج عن الإشكالية. ٨- فنون الجماعات اليهودية: وليس الفن اليهودي، لأن هذه الفنون لم تكن يهودية أصيلة في يوم من الأيام، إنما مصرية وآشورية وفينيقية ومن ثم هيلينية ورومانية وإسلامية ومن ثم غربية حديثة في النهاية، ولا يوجد بناء واحد على سبيل المثال يتبع نمطاً يهودياً، ابتداءً من هيكل سليمان الذي كان فينيقياً ومصرياً، مروراً بالمعابد اليهودية على مر التاريخ والتي كان جزء منها إسلامي أندلسي بحت، وصولاً إلى دولة الصهاينة التي بنيت على الطراز الأمريكي. ٩- المتاحف اليهودية: وتواجه الإشكالية نفسها لكن في مستوى أعمق من الأدب واللغة، ذلك أن المتحف يحتاج شعباً واحداً وأرضاً يبقى فيها وتاريخاً يُحفظ فيه، الأمور التي لا يمتلكها اليهود، لأن اليهودية مجرد دين ضخم ليصبح قومية زائفة. ١٠- الموسيقى والرقص وأعضاء الجماعات اليهودية. ١١- السينما والجماعات اليهودية. ١٢- طعام وأزياء الجماعات اليهودية. وفي كل ما مضى دراسة للإشكالية النظرية أولاً ثم استعراض جيد للمعلومات التاريخية الخاصة بكل باب^١.

وبعد، فلا يمكننا مقارنة منهج المسيري مع مناهج غيره من المؤرخين العرب والمسلمين في هذا المبحث بشكل تام، فمن المعروف أن موسوعته هي أول موسوعة يهودية في العالمين العربي والإسلامي. في المقابل يوجد على الأقل ثماني موسوعات غربية عن اليهود واليهودية، لكنها تتبنى النموذج الغربي طبعاً وأشهرها وأحدثها جودايكا في اثنين وعشرين مجلداً. ولا يمكننا إخضاعها للتحليل المنهجي فذلك عمل مؤسسات متكاملة لا أفراد. أما الدراسات العربية فأغلبها منصبٌ على الديانة اليهودية بما هي ديانة فقط، بمعزل عن واقع وثقافة وفلسفة الجماعات اليهودية عبر التاريخ، وربما كان ذلك بسبب عدم إدراك البعد المركب للظاهرة الإنسانية عموماً.

أي أن اليهود لم يكونوا دائماً عالمين بما في العهد القديم والتلمود، أو علموا بما فيه لكنهم رفضوه. وهكذا ليس لدينا الكثير من الدراسات عن ثقافات الجماعات اليهودية عبر التاريخ، إنما القليل فقط، والبقية الغالبة عن اليهودية نصوصياً. رغم ذلك يمكن أن نقارن عمل المسيري في الموسوعة مع بعض الأعمال العربية والإسلامية التي صنّفت في أجزاء من الظاهرة اليهودية دراسةً وتاريخاً، وذلك ما أمكن بما يحفظ حدود البحث، فإشكالية البحث منهج المسيري وحده، أما مقارنته فهي من باب التقييم له والتحليل.

من درس إشكالية وجود فلسفة يهودية المفكر المصري حسن حنفي في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب"، وانتهى إلى النتيجة التي انتهى إليها المسيري. خلّص إلى أن الفلسفة اليهودية لم تكن في يوم من الأيام أصيلة أو مستقلة، إنما كانت حسب تعبيره—متسلقة على فلسفات وحضارات الشعوب الأخرى منذ حضارات بابل وآشور وأكاد وكنعان ومصر القديمة والفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، ثم ظهر فلاسفة يهود في عصر الإصلاح والنهضة يجمعون بين فلسفة العصور

الوسطى وأفلاطونية عصر الإصلاح الذين كان منهم إسيبنوزا. ومع ذلك فقد أثبت حنفي ظهور أربعة فلاسفة في هذه الفترة، وهم يوسف آلبو وإسحاق أبرافانيل ويهوذا أبرافانيل وأكوستا. لكنه حين أوجز فلسفتهم قال إن إسحاق أبرافانيل تأثر بأرسطو وأفلاطون وأفلوطين ويهوديته، فقد وُحِدَ بين الجمال والميتافيزيقا ووُحِدَ بين الله والمحبة، فالحبة مبدأ خلق العالم منها صدر وإليها يعود. ولا نستغرق الكثير من الوقت لنعلم أن ما ذكره حنفي هو فلسفة أفلوطينية بحتة. أما أكوستا فهو فيلسوف عقلاني عارض القطعية اليهودية وأنهم الفريسيين بتحريف شريعة موسى وأنكر خلود الروح والحياة الآخرة بعد الموت والمعاد كله، ثم نقد الدين الرسمي دفاعاً عن القانون الطبيعي الحال في الإنسان^١.

يمكننا أن نسأل هنا: بأي معنى يُقال إن أكوستا يهودي؟ فليس فلاسفة اليهود ما قبل عصر النهضة متسلقين فقط، بل لم يوجد فلسفة يهودية في عصر النهضة أصلاً، واللافت للنظر أن النموذج الذي أسسه المسيحي قادر على تفسير حالة أكوستا. لقد كان أكوستا من اليهود الذين لا يعرفون شيئاً عن اليهودية فصبغها في بداية حياته بصبغة عقلانية، لكنه سافر إلى أمستردام واطَّلَعَ على اليهودية فانصدَمَ بها وقرر مهاجرتها، وإلى جانب إنكاره الحياة الآخرة قال إن الأسفار كلها مكذوبة على موسى ويشوع. بناء على ذلك طُردَ من حظيرة الدين ولم تُقبل توبته إلا بعد جلده وبعد أن داسه المصلون أمام المعبد، فانتحر بعد كتابة سيرته الذاتية التي طالب فيها برفض المسيحية واليهودية وتبني القانون الطبيعي. يمكننا أن نفهم أكوستا من خلال التراكم وعدم التجانس أولاً ومن خلال الرؤية الحلولية التي تبناها ثانياً، ثم من خلال تيار العلمنة الذي اجتاحت يهود المارانو في العصر الحديث وقد انحدر أكوستا من أبوين مارانيين^٢.

من ألف في الفلسفة اليهودية عبد المنعم الحفني في موسوعة "فلاسفة ومتصوفة اليهودية"، لكن المشكلة أن الحفني لم يبحث الإشكالية جيداً، فكانت موسوعته مضطربة في تقرير من هو الفيلسوف اليهودي. قرر الحفني في المقدمة أن اصطلاح الفلسفة اليهودية يعني أن لليهودية فلسفة وفلاسفة، وهم الذين يصدر عن اليهودية عقيدة. ولم يكمل جملته حتى عاد واستدرك مرة أخرى أنه استبعد بعض الفلاسفة اليهود من موسوعته لأن فلسفتهم تبدو كفلسفات الأمم، ومن استبعدهم على سبيل المثال إدموند هوسرل (مؤسس مذهب الظاهريات أو الظاهراتية في الفلسفة) وجماعة فيينا كلهم (وهم فلاسفة وفيزيائيون تجريبيون) ورواد مدرسة الجشطت (وهي مدرسة في علم النفس).

ولنا أن نسأل الحفني هنا: على أي أساس قرر استبعاد هؤلاء الفلاسفة من الموسوعة؟ إذا كان الأساس عدم إيمانهم باليهودية فقد ذكر في موسوعته عشرات الفلاسفة اليهود الذين تركوا اليهودية بل طعنوا فيها وعملوا على هدمها. أما إذا كان أساسه مدى تأثيرهم باليهودية، فإنه لم يضع معياراً لقياس التأثير، ورغم كل ذلك ذكر الحفني في موسوعته الكثير ممن سماهم فلاسفة يهود، ثم لم يذكر شيئاً من فلسفتهم اليهودية. حين تكلم عن فيلون السكندري راح يشرح فلسفته الأفلاطونية والفيثاغورثية، ذلك أن فيلون أشهر فيلسوف يهودي كان هيلينياً لا يعرف العبرية، ومن آرائه أن اليهودية مجرد دين لا علاقة

١ انظر: مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، القاهرة، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١، ٢٣٣-٢٣٤.

٢ انظر: قضايا وشخصيات يهودية، جعفر هادي حسن، بيروت، العارف للطبوعات، ١، ٢٠١١، ٢٨٧-٢٩٩.

له بأي هوية، على عكس ما يرى الحفني. وحين تكلم عن لودفيج فتجنشتاين شارحاً لفلسفته في أربع صفحات، لم أجد فيها ما يشير إلى أنه يهودي أبداً، بل فيها كل إشارة إلى فلسفة اللغويات الحديثة، فلماذا لم يستعبده لأنه شبيه بالأمم؟ الأغرب من ذلك أنه عدّ سيمون فاي فيلسوفة يهودية مع أنها كفرت باليهودية وهاجمتها في كل كتاباتها، فهل بقي معيار الفيلسوف اليهودي أنه من يصدر عن عقيدة يهودية؟^١

من بحث الإشكالية أيضاً الدكتور يحيى ذكري في كتابه "علم الكلام اليهودي"، وكان بحثه عن المتكلم اليهودي سعديا الفيومي، ومدى تأثيره بعلم الكلام الإسلامي. وقد سجل ذكري ملاحظة لافتة للانتباه مفادها أن اليهود العرب كانوا يشكّلون جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية على المستويين السياسي والثقافي، فقد تخاطبوا بالعربية ودوّنوا بها إنتاجهم العلمي. الأهم منه أنهم واجهوا التحدي نفسه الذي واجهه المسلمون وهو التراث اليوناني، لكن بصورة أقل حدة والسبب أنهم اطلعوا عليه بطريقة غير مباشرة بعد أن تمت إعادة صياغته على يد المسلمين. بل إنهم استخدموا الحجج والبراهين ذاتها التي استخدمها مفكرو الإسلام من قبلهم لمناقشة هذا التراث ودحضه، فكانت الحلول الفلسفية أمامهم جاهزة لا تحتاج إلى مزيد جهد.^٢

وفي التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي تحديداً، كتب الباحث المغربي أحمد شحلان بحثاً رائداً في دراسة التراث العبري في الأندلس، معتمداً فيه على معرفته الكبيرة باللغة العبرية، فبحثه كان عن التراث المكتوب بالعبرية فقط. وقد درس الشعر والخطب والرسائل والكتب الكلامية اليهودية التي ألفت في ظل حضارة الأندلس، كما درس ما كتبه مؤلفون أمثال ابن عزرة الأندلسي وابن النغيلة. وقد سجل شحلان ملاحظات في مقدمته، فتساءل لماذا هو تراث عبري؟ وأجاب لأنه مكتوب باللغة العبرية أو بالحرف العبري. ثم أكمل بأنه مبني أساساً على التراث العربي الإسلامي، ومضامين مؤلفات هؤلاء اليهود هي ثمرات الإبداع العربي الإسلامي. لكنهم أمعنوا النظر في كل ذلك، وأخذوا منه الكثير ليصبح لبنات في بناء فكرهم، وأرادوا أن يضيفوا عليه خصوصيتهم فكتبوه بالخط العبري أحياناً. لقد ترجموا كثيراً من التراث الإسلامي إلى العبرية. مما درسه على سبيل المثال ترجمة عبرية لكتاب "ميزان العمل" لأبي حامد الغزالي.^٣

أما فيما يخص أدب اليهود الحديث في الغرب الأوربي، فقد كتب الدكتور رشاد الشامي دراسة خاصة عن الأدب العبري الحديث وعن أدب "الهسكله" تحديداً، وهي حركة التنوير اليهودية الأوربية. وسمى دراسته "بدايات الأدب العبري

١ انظر: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٠، ٥-٢٢. و: ١٤٧-١٦٠. ولعل الحفني يُعد مثلاً جيداً للدراسات الاختزالية الشعبية الرائجة في العالم العربي، بل لعله أحسنها وأكثرها شبيهاً بالدراسات الأكاديمية.

٢ انظر: علم الكلام اليهودي، يحيى ذكري، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط ٢، ٢٠١٥، ٢٥.

٣ انظر: التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق، أحمد شحلان، الرباط، دار أبي الرقاق، ط ١، ٢٠٠٦، ٩-١٠. وهناك دراسة أخرى لعدد من الباحثين بعنوان "الدراسات الشرقية واقع وآفاق" أشرف على تنسيقها أحمد شحلان وإدريس اعبيزة، الرباط، منشورات كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، ٢٠٠٤. تتضمن الكثير من التحليل لتفاعل التراثين العربي والعبري عند يهود المغرب والأندلس، بالاعتماد على الكثير من المراجع العربية والعبرية والأجنبية.

الحديث: أدب حركة التنوير اليهودية (المسكالاه)"، وانطلق من مبدأ أن اليهود أنتجوا أدب التوراة في القديم تحت تأثير الحضارات العديدة، ثم أنتجوا التلمود تحت تأثير الحضارة البابلية، ثم أنتجوا العقلانية تحت تأثير الحضارة الإسلامية، ثم أصبح مركز الأدب في أوروبا تحت تأثير حركة التنوير الأوروبية. وحدّد هو دراسته بين أعوام ١٧٨٠ و ١٨٨٠ زماناً وفي المنطقة الممتدة حصراً من غرب أوروبا إلى شرقها^١. وبذلك يؤكّد بحثه المنطلق الواعي الذي وضعه المسيري قبل البدء بكتابة الموسوعة، لكن الفرق بين المسيري وبقية المؤلفين هو الوعي المنهجي المسبق نتيجة لعملية معقدة من البحث سنشرحها في الفصل الأخير، فهذه المنطلقات ليست نظرة اعتباطية قبل البحث. إنما هي نتيجة للبحث لكنها مسبقة عن التأليف فقط.

١ انظر: بدايات الأدب العبري الحديث، رشاد الشامي، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، ط١، ٢٠٠٨.

المطلب الثاني: التَّراكمُ في الدِّيانة اليَهُودِيَّة

لا يمكن القول إن منهج المسيري يتلخص في دراسة اليهودية في قضية المنطلقات، بل السمة الأهم في منهجه ليست المنطلقات المعرفية، إنما هي النماذج التفسيرية التي سنتناولها في الفصل الثاني. ومن هنا يواجه الباحث صعوبة تكمن في عدم مقدرة مبحث واحد على التعبير عن المنهج، ذلك أن كل قضية صغيرة في الظاهرة اليهودية يحكمها عدة أشياء ولا يوفِّقها حقها إلا إعادة دراستها في كل مطلب على حدة. فالعقيدة اليهودية مثلاً يستخدم المسيري في دراستها منطلقات التاريخ الزمني والجيوولوجية التراكمية والسياق التاريخي والبعد المركب للظاهرة الإنسانية، ثم نماذج الحلولية والعلمانية والوظيفية، ثم بقية المنهج وهكذا. لكنني وتجنباً للتكرار والتطويل بإعادة كل قضية في كل مبحث، آثرت اختيار قضايا محددة من الظاهرة اليهودية أضعها في كل مبحث لعلها تمثل تمثيلاً جيداً.

نقطة البداية في دراسة العقيدة والشريعة اليهوديتين هي البحث في إشكالية وجود تراث ديني يهودي مستقل خاص باليهود وشبيهه مثلاً بالتراث المسيحي أو الإسلامي. تشير عبارة "التراث اليهودي" الشائعة في الدراسات العربية والغربية إلى وجود كتب دينية يهودية لا تنطبق دينياً إلا على اليهود. يذهب المسيري في المقابل إلى عدم وجود تراث يهودي حضاري مستقل، ويعيد سبب شيوع الرؤية السابقة إلى انفصال يهود اليديشية حضارياً عن محيطهم في العصر الحديث. فيهود بولندا تحدّثوا اليديشية وكأنها لغة يهودية خاصة بهم، لكن الجميع يعلم أن اليديشية هي ألمانية العصور الوسطى دخل عليها كلمات سلافية وعبرية. أما التراث اليهودي الديني فأمره أكثر تركيبياً من بقية التراث، إذ إنه يتسم بقدر محدود من الاستقلال، مع ملاحظة عدة أمور:

أولها أن التراث اليهودي القديم لم يكن مستقلاً عن الأفكار الدينية السائدة في الشرق الأدنى القديم، وخصوصاً في بلاد الرافدين، كما لا يمكن فصله عن الإرهاصات الدينية التوحيدية في مصر وعبادة يهوه في سيناء. والانتقال من عبادة يسرائيل شبه الوثنية والخالية من أي مفهوم لليوم الآخر إلى اليهودية التوحيدية التي تحتوي على نسق ديني كامل، هو دليل على التأثير بالحضارات المصرية والبابلية والآشورية ثم الفارسية والهيلينية. لكن ذلك لا يمنع استقلال هذا التراث بقدر معين كون اليهود قد اتخذوه ديناً له من القداسة ما ليس لغيره.

ثانيها: يمكن الحديث عن موروث ديني موحد حتى بداية العصور الوسطى تقريباً أي حتى القرن الخامس الميلادي أو قبل ذلك. أما مع التفتت الأخير الذي حصل للسلطة الدينية اليهودية فلا يمكننا الحديث عن موروث ديني خاص باليهود يمكن فهمه دون الرجوع إلى غيره.

ثالثها أن التلمود والشريعة الشفوية الضخمة كانت غير معلومة بالنسبة للكثير من اليهود العامة عبر تاريخهم، وقد كانت تؤثر ولا شك في ضمير اليهودي لكن تأثيرها لا يساوي التأثير الحضاري للبلد الذي تعيش فيه جماعته. وحتى هذه الشريعة الشفوية التي كانت لصيقة بالحاخامات لا يمكن فصلها عن البلاد التي تعيش فيها.

رابعهما: إن الكثير من التراث الديني اليهودي لم يكن تراثاً خاصاً باليهود فأغلب الأسفار كانت كتاباً مقدساً للمسيحية، ويطرح المسيحي إشكالية جديدة يستجيبها (عقدة فيلون)، ذلك أن فيلون الفيلسوف اليهودي لم يترك أثراً في التطور اللاحق لليهودية، في حين أن اللاهوت المسيحي تأثر به كثيراً وعده لاهوتياً مسيحياً. فهل يمكن أن يعد جزءاً من التراث المسيحي أم من التراث اليهودي؟ وهكذا يمكن القول إن التركيب الذي يطبع دراسة المسيحي يمكن فهمه من خلال عدة نقاط لا من خلال نقطة واحدة. وسنرى أن المسيحي ذاته قد أثبت في بعض الأحيان خصوصيات يهودية، لكنها مع هذا مقصورة على الزمان والمكان المحددين^١.

من أكد على هذا المعنى الدكتور حسن ظاظا، فقد لا حظ الفرق بين النص المقدس في الإسلام والمسيحية من جهة واليهودية من جهة أخرى، فمهما قيل في عصمة الأئمة أو البابوات في الإسلام والمسيحية يبقى القرآن عصب الديانة الإسلامية ويبقى الإنجيل عصب المسيحية. أما التوراة في اليهودية فليست سوى حلقة واحدة من سلسلة طويلة من نصوص لها عند اليهود القداسة نفسها، والتطور التاريخي والسياقات الحضارية المختلفة أثرت في كل تلك النصوص مما أدى إلى اختلافها عن بعضها^٢.

أولاً: تراكم الديانة اليهودية

قبل البدء بوضع المنطلقات لدراسة اليهودية ديناً محضاً، يجب التنبيه على أن اليهودية هي اسم للديانة التي تشكلت من عملية تدوين النص المقدس، التي بدأت بعد عودة المهجرين من بابل عام ٥٣٨ ق.م. أما قبل ذلك فلم يكن ثمة يهودية أصلاً، إنما سمّاها المسيحي عبادة إسرائيل القديمة قبل بناء الهيكل، والعبادة القرآنية المركزية بعد بنائه. وهو تنوع واقعي لكل ما يوجد في العهد القديم بوصفه كتاباً يضم التاريخ الكامل لأسلاف اليهود. هنا يجب أن نتذكر أن التاريخ الحقيقي ثبت بالأدلة عدم وجود الهيكل تاريخياً، وأن ما كان موجوداً هو مذابح متعددة للآلهة الكنعانية الذي كانت عبادتها منتشرة في فلسطين آنذاك. لكن المسيحي أخذ بالعقيدة الإسرائيلية القديمة مع قطع النظر عن وجودها التاريخي الحقيقي. ذلك أنها كانت عبادة موجودة في فلسطين سواء للجماعة التي يعدها اليهود أسلافهم على اعتبار صحة التاريخ المقدس أو لغيرها من الجماعات على اعتبار زيفه. ولا يجب أن نقلل من أهميتها على أية حال، فقد أصبحت منذ تدوين النص المقدس عنصراً فاعلاً في الضمير الديني اليهودي سواء كانت عبادة إسرائيلية أم كنعانية.

ويصبح عندنا أربع إشكاليات نضعها نصب أعيننا عند تناول هذه العقائد بالتحليل:

أولاً: تتميز اليهودية بعدم تجانسها نظراً لظهورها في مرحلة متقدمة نسبياً من التاريخ واستيعابها كثيراً من عناصر الأديان الأخرى، مما جعلها أشبه بالتركيب الجيولوجي التراكمي، حتى أصبح من الممكن أن يكون المرء يهودياً وملحداً معاً.

١ الموسوعة، ٢٠٥/٣-٢٠٦.

٢ انظر: الفكر الديني الإسرائيلي، حسن ظاظا، ١٥٤.

ثانياً: رغم وجود تقاليد شفوية في كثير من الأديان فإن الشريعة الشفوية في اليهودية تميزت بأنها أكثر أهمية من الشريعة المكتوبة.

ثالثاً: رغم أن التركيب اليهودي يحتوي على طبقة توحيدية قوية فالطبقة الحلولية هي أهم الطبقات وقد سيطرت على اليهودية فجعلت منها عقيدة توحيدية اسماً حلولية فعلاً.

رابعها: لقد استولت الصهيونية على العقيدة اليهودية حتى خلقت في ذهن الشعوب حولها تماثلاً كاملاً بين الصهيونية واليهودية. والآتي شرح للإشكالية الأولى فقط، أما البقية في الفصول القادمة^١.

بناء على ما مضى فلا يمكننا دراسة ما يسمى بالعقيدة اليهودية، بل الأصح القول "عقائد يهودية" أو "عقائد العهد القديم"، ففي كل من الإسلام والمسيحية قدر معين من الوحدة والتماسك، وعلى الرغم من ظهور الفرق والمذاهب في الإسلام ووقوع الحروب بينها تاريخياً فإن قدراً من التماسك يبقى بينها على مستوى العقيدة النظري، وذلك فيما يسمى بأركان الإيمان وأركان الإسلام، وفي المسيحية لا يمكن أن يسمى أحد مسيحياً إن أنكر حادثة الصلب والفداء (على الأقل بعد التشكّل الأخير للمسيحية). وقد كان المسيحي حذراً من مجرد التنظير فعاد للتفريق بين التفاعل الإنساني بين الحضارات والاستيعاب للحضارات دون هذا التفاعل. فالإسلام تفاعل مع الحضارة اليونانية كثيراً لكنه بقي على مستوى الجوهر إسلاماً فطوّع اليونانية لمصلحته ورفض منها كل ما لا يتفق مع نسقه الداخلي. وكذلك الكاثوليكية التي واجهت الكثير من العناصر الحضارية عبر الزمن، لكنها مع ذلك حاربت الهرطقات الغربية عنها كالغنوصية، وحافظت على عقائدها كما تريد.

ومع أن عبارة التركيب الجيولوجي التراكمي من صياغة المسيحي فهذا لا يعني أن بعض الباحثين قبله لم يتحدث عن المصادر المتعددة. فنظرية المصادر الأربعة من أشهر النظريات في هذا المجال. تتحدث عن التناقض بين المصدر اليهودي الحلولي والإلهيمي شبه التوحيدي والمصدر الكهنوتي والمصدر التنوي التوحيدي. هذا يعني قدراً من عدم التجانس على مستوى المصدر، لكن الإشكالية والمنطلق عند المسيحي أوضح من هذه النظرية فهي نظرية نصوصية فقط، وقد طبقت على العهد القديم فقط.

أما التراكمية فقد طبقت على النص المقدس كله بما فيه التلمود الذي ينطبق عليه منطلق التراكم بشكل أكثر حدة من العهد القديم. يمكن أن نقارن هنا بين رؤيتين مختلفتين، أولهما رؤية موسى بن ميمون للعقيدة اليهودية، وهي رؤية توحيدية كاملة تعمل حسب النسق الإسلامي وتحدد أركان العقيدة بثلاث عشرة ركناً، وبين رؤية القَبَّالاه اللورانية التي ترى الإله عبارة عن أب وأم يتزاوجان، وتحدث عن "الشخيناه" (التعبير الأثنوي عن الإله). واليهودية في العصر الحديث تجعل من الإيمان بكل ذلك واجب وشرطاً من شروط الإيمان، رغم ما يحويه من تناقض.

أما أسباب تحوّل اليهودية إلى تركيب تراكمي، فألخصها فيما يأتي:

١ _ عدم تدوين العهد القديم إلا بعد وضعه بفترة طويلة، ربما تمتد إلى مئات السنين بعد موسى ولم تعتمد النسخ القانونية إلا بعد ميلاد المسيح.

٢ _ كون العبرانيين القدامى بدواً رَحَلاً ينتقلون من مكان إلى آخر ويحملون عناصر من الأمم الأخرى.

٣ _ لم تتمتع اليهودية بوجود سلطة تنفيذية تساند السلطة الدينية وتوحد رؤية المتدينين بها.

٤ _ عدم إلغاء التاريخ الإسرائيلي القديم الذي انتهى عهده بل تم وضعه جنباً إلى جنب مع تاريخ الأنبياء الحديث.

٥ _ ظهور مفهوم الشريعة الشفوية التي أعطى قداسة لكل ما يقوله الحاخامات بكل تناقضاته.

٦ _ نزوع اليهود إلى الرؤية الحلولية بسبب وقوعهم بين حضارتين توحيديتين وذلك لتمييز أنفسهم ومحاولتهم الاحتفاظ بشيء من الهوية.

٧ _ بقاء اليهودية فترة طويلة جداً دون محاولة لتحديد العقائد، وأول محاولة كانت محاولة موسى ابن ميمون تأثراً بالعقيدة الإسلامية.

٨ _ محاولة القبالاه تقليد الفكر المسيحي بطريقة مشوهة في الغرب الأوربي مما أبعداها عن مفاهيمها المميزة لها.

٩ _ كون يهود الغرب في العصر الحديث جماعة وظيفية منغلقة لا تتمتع بمستوى فكري مرتفع من التنظير الديني.

١٠ _ التصالح بين الرؤية التلمودية الحاخامية والرؤية القبلالية بعد صراع طويل في العصر الحديث.

١١ _ لاحظ عدة باحثين أن المجتمعات الصغيرة مجتمعاتٌ تحتفظ بكل ما لديها فهي مجتمعات لا شخصية لها^١.

كل ذلك دفع باليهودية لأن تنطوي على تناقضات حادة وغموض شديد في بعض المفاهيم، لا يمكن معه الوصول إلى تعريف لأي ركن من أركان الدين اليهودي. مما أدى أيضاً إلى عدم التفريق بين العقيدة النظرية والشريعة التطبيقية في النسق الديني اليهودي، وظهرت إشكالية جديدة تنضم لما قبلها وهي: هل تحتوي اليهودية على عقائد أصلاً؟ والجواب على ذلك عبث دون منطلق المسيري. ففي العهد القديم لا يوجد أي تحديد لعقائد أو أركان للدين مع أنه يحتوي على مفاهيم إيمانية كضرورة الإيمان بوحدانية الإله في بعض نصوصه، لكن مفهوماً آخر أساسياً كالبعث بعد الموت ظل غير واضح فيه.

وبقيت اليهودية نسقاً دينياً تتعايش داخله التناقضات عبر الأزمنة يأخذ منه كل جماعة ما يريدون أن يتدينوا به ويعتقدوه. اللافت للنظر أن كل محاولات التحديد للعقيدة اليهودية والتي قام بها فلاسفة يهود، ظهرت في أوقات كانت

اليهودية تواجه فيها خطر حضارة أكبر منها وأكثر تحديداً وتجانساً. ففي المواجهة مع الهيلينية حاول فيلون السكندري أن يحدد عقائد اليهودية في خمسة أشياء: الإله موجود، الإله واحد، العالم مخلوق، العالم واحد، الإيمان بالعناية الإلهية. ومه ظهور الحاخامية حاول السنهدرين (مجمع الحاخامات) أن يستبعد من حظيرة الدين كل من ينكر البعث وينكر أن التوراة موحى بها من الإله كما يستبعد الأبيقوريين أو الصدوقيين الملاحدة. لكن مرة أخرى لا يمكن لهذه المحددات أن تكون عقيدة فقد تركت الكثير من الأشياء دون تحديد.

أما حين دخلت اليهودية في فلك العالم الإسلامي، وجدت نفسها في مواجهة عقيدة محددة بشكل تام دون أية ثغرات وكثرت محاولات فلاسفتها لتحديد عقائدهم. فقد حددها الفيومي في تسعة أمور ومثله فعل يهودا اللاوي كما حددها ابن ميمون بثلاثة عشر شيئاً، ثم وجدت بعد ذلك محاولات لتجاوز ابن ميمون وللتفريق بين الأساسي والفرعي في العقائد، من أهمها محاولة يوسف آلبو. ورغم ذلك لم تتحدد العقيدة اليهودية فقد قامت ثورة القبالة في نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث وقضت على كل تلك المحاولات، وعادت اليهودية مرة أخرى إلى الغموض، لكن مع طبقة جديدة أضيفت إلى التركيب الجيولوجي وهي طبقة القبالة.

أما حركة التنوير اليهودية في العصر الحديث فقد حسمت موقفها وقالت بعدم وجود عقائد في اليهودية وبينت أن اليهودية مجموعة من الطقوس التي يؤديها اليهودي والسلوك الذي يجب أن يلتزم به. وحين قام البعض من المتنورين بتحديد العقائد، خرجوا بعقائد لا تميزهم عن أي دين. ثم انتهى كل شيء في عاصفة الحداثة التي جعلت من الدين حالة فردية بين الإله والفرد لا علاقة لها بأي نسق أو عقيدة^١.

ثانياً: تاريخ اليهودية

يبيّن المسيري أن تاريخ اليهودية لا يدرس من خلال تاريخ اليهود، فتاريخ العقيدة أو العقائد اليهودية مجال مختلف عن تاريخ الجماعات اليهودية، كما أن تاريخ الإسلام ديناً محضاً ليس هو تاريخ المسلمين. ويقسم تاريخ اليهودية باعتبارها ديناً وعقيدة _بعيداً عن تاريخ المتدينين بها_ إلى مراحل أساسية وفترات داخل هذه المراحل كالآتي:

١ _ ديانة ما قبل التهجير: أي العبادة اليسرائيلية أو العبادة القربانية المركزية، وتقسم إلى:

أ _ فترة الآباء: من إبراهيم إلى يوسف، وقد تأثرت بالتراث الديني السامي القديم بتقديسها القوى الطبيعية والإيمان بالروح والشرائط والتحريمات بالإضافة إلى وجود وثنية الأصنام (الترافيم) فيها.

ب _ فترة موسى والخروج: فترة عبادة يهوه الإله الواحد المنزه عن الطبيعة، وهي مرحلة تكون العبرانيين جماعةً إثنياً مميزة.

جـ_ المواجهة الأولى مع حضارة كنعان والصراع بين يهو (رب التاريخ والشعب) وبعل (رب الطبيعة والحياة اليومية)، وظهر فيها الإصلاح التثوي على يد الأنبياء وهو توتر أساسي يحكم اليهودية ابتداءً من هذا التاريخ. لكن هذه المرحلة ما زالت مرتبطة بالدين القومي الخاص باليهود وفيها ظهر الحتان والسبت والفصح وما يميز الجماعة الإثنية.

٢_ ديانة ما بعد التهجير: وهي ما يمكن تسميتها باليهودية من بداية تكونها وتحديد معالمها وتقسّم إلى:

أ_ الفترة البابلية والهيلينية والفارسية: وهي فترة المواجهة الأولى مع الحضارة البابلية والانفتاح عليها وتفتت الوحدة الإثنية، ثم نسيان الآرامية والانتقال إلى اليونانية والترجمة السبعينية المختلفة عن النسخة الأصلية من نصوص عزرا. وظهرت فيها أيضاً كتب الأبوكريفا الخفية أو غير القانونية، وبدايات الشريعة الشفوية التي ستعطي الديانة صورتها النهائية. والأهم من ذلك ظهور عقائد خلود الروح والبعث في الحياة الآخرة.

ب_ فترة ما قبل الحاخامية حتى القرن السادس الميلادي: وفيها انتهى الهيكل الثاني وظهر المعبد اليهودي (سيناجوج)، وظهر الفريسيون والأكاديميات اليهودية (اليشيفا). وأهم سماتها انتصار الفريسية العالمية المنفصلة عن فلسطين على الصدوقية القومية المرتبطة بالهيكل والعبادة القربانية. وقد دُوّن التلمود في القرن السادس وكوّن اليهودية الموجودة اليوم بينها.

جـ_ فترة الحاخامية من القرن السابع حتى منتصف القرن السابع عشر: وهي فترة تحول اليهود إلى جماعة وظيفية لا تعمل بالزراعة، فأصبحت هناك مفاهيم مجازية خاصة بهم مثل العودة والماشيح المخلص وحب صهيون، وكان أساس الديانة تفسيرات الحاخامية. وهنا دخلت اليهودية مرحلة التأزم وعدم الوفاء باحتياجات اليهود مما أدى إلى ظهور القرائية العقلانية، وظهرت حركات المشحاء الدجالين الذين طالبوا بإسقاط الشريعة والتلمود والعودة الفعلية إلى فلسطين. كما سيطرت القبالة على الديانة اليهودية في بداية القرن السابع عشر، وتبعها ظهور الحركات الشبتانية ثم الحركة الحسيدية الصوفية وطبعت اليهودية بعقيدتها الحلولية المتطرفة.

٣_ العصر الحديث: مرحلة المواجهة مع الحضارة العلمانية الغربية، وذلك مع ظهور الدولة القومية الحديثة منذ منتصف القرن السابع عشر، ومطالبتها بالعلمنة الكاملة والاندماج والولاء لها. وعندها ظهرت حركة التنوير اليهودية واليهودية الإصلاحية، اللتان جرّدتا اليهودية من عقائدها. وظهرت الحركة اليهودية الأرثوذكسية والمحافظة ردّاً فعل على الإصلاحية. وظهرت الحركة الصهيونية التي طرحت التعريف القومي النهائي لليهود وسعت إلى إعادتهم فعلياً لفلسطين، وهي حركة علمانية لا دينية في جوهرها لا في ديباجتها. وظهرت يهودية الولايات المتحدة التي لا تطالب بالعودة إلى فلسطين لكنها علمانية أمريكية بحتة. وظهر أخيراً لاهوت موت الإله الذي يقّس الشعب اليهودي دون ولائه لإله أو دين. ثم لاهوت التحرير الذي لا يعادي الصهيونية لكنه يتملص منها ويصر على حياة الشتات (الدياسبورا)^١.

وليس المسيري وحده من قرر هذا الأمر، لكنه فضّله تفصيلاً جيداً، وذلك من خلال دراسة الإشكالية النظرية بشكل تام، ثم تطبيقها على كل مفهوم على حدة. أي أن المؤلفات التي بدأت بدراسة اليهودية قبل وضع المنطلقات لم تكن واعية تماماً بتراكم الظاهرة.

من قرر هذا الأمر الدكتور رشاد الشامي في كتاب "اليهود واليهودية بين التكوين السياسي وأبدية الشتات"، فقد رأى أن عودة اليهود من بابل تحت قيادة عزرا هي الولادة الحقيقية للديانة اليهودية، القائمة على الانعزالية الدينية. وتتضمن هذه الديانة سلسلة من التشريعات الجديدة التي تهدف إلى فصل المعتنقين لليهودية عن باقي البشر، وقد اقتبست الديانة الكثير من أفكار ديانة زرادشت^١. ويرى الدكتور فؤاد حسنين علي أن الطقوس الدينية الإسرائيلية ترجع إلى أصول كنعانية ومن العسير على الباحث أن يفصل بين الديانتين تماماً^٢.

وفي النهاية فإن التراكم في الديانة اليهودية لم يعد أمراً غريباً عن البحوث الأكاديمية عامة، فالموسوعة البريطانية العالمية تتحدث عن عزرا الكاتب وتنسب إليه عدة أمور. أولها أن عمله هو الذي جعل الديانة اليهودية يهوديةً ولذلك يُطلق عليه "أب اليهودية". ثانيها أنه جعل القانون (التشريع) محورياً في الديانة اليهودية، ومكّن اليهود من البقاء مجتمعين بعد أن انتشروا في المنطقة. ثالثها أنه كان يتمتع بوضع رسمي مفوضاً للحكومة الفارسية، ومن الأفضل أن نفهم اللقب الذي أُطلق عليه "كاتب شريعة الرب" على أنه "السكرتير الملكي للشؤون الدينية اليهودية". فقد أصرّ الفرس على تنظيم الدين ودعمه وجعله بيد السلطة كي لا يصبح قناعاً للتمرد والثورات، وأصبحت مخالفة شريعة الرب تعني عصياناً لقانون الإمبراطورية، وقد نجح عزرا في إقناع اليهود بحزمة الزيجات المختلطة بل وبتطبيق زواجهم الأجنيبات، وبذلك جعل الجماعة موالية تماماً كتركك التي في بابل^٣.

بعد أن بحث المسيري هذه المنطلقات قام بدراسة مفصلة عن المفاهيم والعقائد الأساسية في اليهودية كآلآي: الإله، الشعب، الأرض، الكتب، الأنبياء، التلمود، الحاخامات، القبالة، السحر، الشعائر، المعبد، القائد الديني، الصلوات، الطهارة، الأسرة، التقويم، الأعياد، الفكر الأخروي، الماشيح والعصر المשיحاني. ويمكن أن نأخذ منها مفهوماً فقط نموذجاً للدراسة لها.

أولاً: الإله: يوجد في اليهودية مفهوم خاضع للطبقة التوحيدية فيها، يصور الإله واحداً لا شريك له ولا جسد ولا شبهه ولا تدركه الأبصار وتعتمد عليه كل المخلوقات ولا يعتمد عليها بل يسمو ويرتفع عن قضاياها وفي الوقت نفسه يربحها، وتنسب له كل المفاهيم التوحيدية. وصل إلى ذروته مع الأنبياء الذين خلّصوا المفهوم من قوميته وجعلوه لكل البشر، وقد سار الكثير من يهودي العصور الوسطى إلى حتفهم دفاعاً عن هذا المفهوم التوحيدي. إلى أنه يوجد مفهوم حلوي

١ انظر: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، ٩.

٢ انظر: إسرائيل عبر التاريخ، فؤاد حسنين علي، القاهرة، دار النهضة، د.ت، ٢١٦-٢١٧.

٣ انظر: "EZRA", ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA.

يصور الإله بصفات البشر يأكل ويشرب ويستريح ويبكي ويتعطش للدماء ويلحق العقاب العاجل بكل من ارتكب ذنباً عن غير قصد، ويأخذ الأبناء بذنوب الآباء ثم يشعر بالندم وتأنيب الضمير، وعلمه محدود ليس مطلقاً كما قدرته، بل الذي يؤيد المفهوم الحلولي أكثر من أن يحصى. ومفاهيم تعالي الإله عن الطبيعة كثيرة في العهد القديم ومثلها مفاهيم ضبط الإله للطبيعة وتدييره لها، لكن الأكثر منها ما يجعله نسبياً وامتداداً للشعب المختار. فيهمه كان واحداً لكن هذا لا يعني التوحيد لأن يهوه خاص باليهود وفي ذلك اعتراف ضمني بباقي الإلهة بل هناك ما يشير إليها، والشعب المختار مستودع عطفه وقضيته الأزلية، والتاريخ كله بما فيه تاريخ الدنيا متمحور حول قصته مع شعبه. وصورة الآخرة أو البعث في كتب الرؤى (أبوكاليسس) محصورة في تحقيق يهوه الانتصار لشعبه وسيادتهم على كل الشعوب^١.

أما التلمود فقد عزز الحلولية وأضفى على الإله صفات بشرية من الأعمال اليومية بشكل عام، مع عدم خلو من المفاهيم التوحيدية. لكن الصورة الأكثر تطرفاً كانت للقبالة حيث الإله خال تماماً من التوحيد وغارق في الحلولية، والإله هو الشعب نفسه والفرق بين اليهود وغيرهم فرق ميتافيزيقي. وقصة الخلق في القبالة لا تتم من العدم بل يتم عن طريق صدور آدم الأول (الآدم قدمون) عن الإله فصورته كصورته، ويتزوج الإله المذكر مع الإلهة المؤنثة، لكن الإلهة المؤنثة هنا هي الشعب اليهودي. والكثير غير ذلك من المفاهيم القبالية ليس هدفنا دراستها.

على كل حال كان التيار التوحيدي يرتفع في بعض الأحيان كما حصل في العهد الإسلامي ويجبو بعضها. مع العصر الحديث أصبحت الحسيدية أهم فرقة يهودية على الإطلاق وهي التي تستقي من تراث القبالة وتجري عليه التغييرات اللازمة، ومن أهم أفكارها (التساديك) وهو الوسيط بين يهوه والخالق والذي يعرف الاسم الأعظم ليهوه ويستطيع التحكم في إرادته من خلال الاسم. وظهرت الإصلاحية بمفهوم عالمي للإله، ولاهوت التحرير بمفهوم شبه توحيدي أيضاً.

أما اسم الإله فيرد بصيغ عديدة، أولها (إيل) رئيس الإلهة عند الساميين، ويلحقه ألقاب مثل (إيل عليون) أي الإله العلي أو (إيل شداي) أي الإله القدير، وربما كان هو إله الآباء فقط إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب، وفي سفر التكوين إشارات إلى أن الآلهة كانت متعددة لكن إيل هو أعلاها، والآلهة الأخرى لاتقدر أمامه على شيء، ويرجح المسيحي أن ذكر اسم يهوه في عهد الآباء من عمل المحررين^٢ ويشير إليه قولهم إن إبراهيم قَبِلَ إله الكاهن ملكي صادق إلهاً له وقد كان ملكي صادق كاهناً للإله العلي (الإله الذي فوق الآلهة). ثم (يهوه) الذي لا يرد في المصدرين الإلهيمي أو الكهنوتي ويظهر مع موسى لكن المصدر اليهودي يستخدم الاسم في سفر التكوين مفترضاً أنه يعود إلى أيام الآباء وهو إسقاط من المحررين كما أسلفنا، واسم يهوه هو اسم رب الصحراء الذي عرف في شبه جزيرة سيناء. وهناك (إلوهيم) جمع (إلوه) ويرد بصيغ الجمع وتلحقه صفات وأفعال جمعية في بعض الأحيان، ويختلف عن يهوه بأنه رحيم يراعي القواعد الأخلاقية. وهناك (تتراماجون) اسم للإله حين لا يريد اليهودي أن يلفظ اسم (يهوه) لقداسته فهذا الاسم معناه (الرباعي) وهو رمز لأحرف

١ انظر أيضاً: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، ١٧. فهو يوافق المسيحي في ذلك.

٢ انظر أيضاً: اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، ١٦.

يهوه الأربعة. وهناك (أدوناي) و(شدّاي) وهي أسماء سامية تعني السيد أو القدير. كل الأفكار السابقة تتعايش مع بعضها في المدونة النصية أولاً وفي العقيدة ثانياً ثم في الضمير اليهودي ثالثاً، ولا شيء يمنعها من ذلك كما لا يشعر المتدين بالتناقض بسببها^١.

ويقوم الباحثون بتغليب بعض الرؤى على بعضها عن طريق الكثرة أو الأهمية وكل ذلك لا يفسّر شيئاً، إنما يرجع طبقة على طبقة. وذكر الشواهد ودرسها نصياً يأخذ منا الكثير من الصفحات لكنني أذكر مثالين للتناقض بين الرؤيتين الأساسيتين التوحيدية والحلولية. الأولى يمثلها قول الرب في سفر إشعياء: (اذكروا الأوليات منذ القديم، لأنني أنا الله وليس آخر. الإله وليس مثلي. مخبر منذ البدء بالآخر، ومنذ القديم بما لم يُفعل، قائلاً: رأيي يقوم وأفعل كل مسرتي) [إشعياء: ٤٦: ٩-١٠]. وقوله: (ما لكم أنتم تضربون هذا المثل على أرض إسرائيل قائلين: الآباء أكلوا الحصرم والأبناء ضرست؟ حي أنا يقول السيد الرب، لا يكون لكم من بعد أن تضربوا هذا المثل في إسرائيل. ها كل النفوس تموت هي لي. نفس الأب كنفس الابن، كلاهما لي. النفس التي تخطئ هي تموت) [حزقيال: ١٨: ٢-٤]. والثانية يمثلها الكثير من كلام الأسفار، أهم ذلك قول محرر سفر الخروج: (وحدث في تلك الأيام الكثيرة أن ملك مصر مات وتنهّد بنو إسرائيل من العبودية، وصعد صراخهم إلى الله من أجل العبودية. فسمع الله أنينهم فتذكر الله ميثاقه مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب. ونظر الله بني إسرائيل وعلم الله) [خروج: ٢: ٢٣-٢٥]. وقوله: (ويكون لكم الدم علامة على البيوت التي أنتم فيها، فأرى الدم وأعبر عنكم، فلا يكون عليكم ضربة للهلاك حين أضرب أرض مصر) [خروج: ١٢: ١٣]. وهذا حين أراد الرب أن يضرب بيوت المصريين لكنه أراد علامة على بيوت الإسرائيليين كي لا يضربها بالخطأ.

علينا في النهاية أن نتنبه إلى أن الكثير من الإشارات التي يوردها الباحثون لا يستدل بها على تعدد الآلهة إذ يكون مصدرها الترجمة والاختلاف في الأسلوب الأدبي الذي يتبعه المحرر، لكن ما يعتمد عليه المسيحي ليس الإشارات إنما النموذج وراء الآيات. فالآيات التي تتكلم عن يهوه أنه يحس بالندم وينسى ويحتاج مكاناً ويفرح بالقرايين ويرضى بسببها ويغضب لأبسط الأمور ويحاسب الناس بلا عدل ويأمر بقتل الأطفال ويأمر اليهود بسرقة جيّرائهم، كل ذلك ينتمي إلى الرؤية الحلولية والوثنية. ولا داعي للإشارات البعيدة التي يمكن تأويلها بأبسط الحيل اللغوية. ويقابلها الفقرات التي تنتمي إلى صورة الإله الاحد المتعالي.

ثانياً: الفكر الأخروي: يقرر المسيحي أن الفكر الأخروي بدأ في اليهودية حلولياً وثنياً، ثم تحرر على يد الأنبياء واقترب إلى النموذج التوحيدي، ثم عاد وسقط في الرؤية الحلولية مرة أخرى مع أسفار الرؤى، وتضخمت الرؤية في التلمود ثم وصلت إلى ذروتها مع القباله الحلولية تماماً. العبارة الرئيسية التي ترد في الأسفار هي "آخر الأيام" وتعني معان عديدة

منها المستقبل ومنها المراحل التاريخية الأخيرة ثم أصبحت تعني ما بعد البعث في سفر دانيال خاصة، فمرَّ هذا المفهوم بمراحل لكنه على الطريقة التراكمية لم يَرَّحَ بينها وأبقى عليها جميعاً.

وقد كان يجب على المسيري أن ينبه إلى أن هذا الكلام هو الموجود فقط في التوراة، لكن الحقيقة أن الفكر الأخروي موجود في كل العقائد التوحيدية من أولها إلى آخرها، وقد غاب في الأسفار ربما بسبب التحريف والحذف الذي تعرضت له هذه الأسفار مع الزمن.

إذا نظرنا إلى أسفار موسى ويوشع والقضاة لا نجد أي إشارة إلى الفكر الأخروي إلا على أنها المستقبل ونقاط التحول التي يتدخل الإله فيها لنصرة شعبه كما فعل في مصر. ثم أتى الأنبياء الأوائل كعاموس وهوشع وأتى الأول بمصطلح "يوم الرب" وهو أكثر عالمية ويشير إلى العدل والحساب من ثواب وعقاب، وتكلم هوشع عن تغيرات طبيعية تحدث في تلك الأيام مثل كسوف الشمس. ورغم ذلك بقي المفهوم واقعاً داخل الزمان لكنه نهاية للأيام.

ثم أدخل إشعيا مفهوم المسيح المخلص وتكلم عن خراب أخير لبني إسرائيل والأمم الوثنية كلها. ومثله ميخا وصفنيا ويوثيل تكلموا عن حرب كونية تسبق هذه الأيام الأخيرة. لكن المفهوم الأخير استقر في سفر دانيال بشكل لا إبهام فيه وبصبح الحساب فردياً لا قومياً اجتماعياً، يقول دانيال: (وكتيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية، وهؤلاء إلى العار للآزدرء الأبدى) [١٢: ٢].

أما اليهود فبقوا منقسمين حتى القرون الميلادية الأولى بالخلاف الشهير بين الفريسيين والصدوقيين. ويهود العصور الوسطى أخذوا بمفهوم البعث بعد تبلوره تماماً، لكن رؤيتهم بدأت بالشحوب مرة أخرى عندما ضمَّنوا يوم الحساب رؤية غير أخلاقية وجعلوا منه انتصاراً لليهود على باقي الشعوب، كما وضعوا إلى جانبه مفهوم آخر الأيام الموجود في الأسفار الأولى ووضَعوا إلى جانبه أيضاً العصر المשיحاني. ثم تأتى الإصلاحية في العصر الحديث وتلغي الفكرة تقريباً وتبقي على العصر المשיحاني، ومثلها يفعل التجديديون يبقون على فكرة التقدم فقط، والصهاينة يكتفون بالنهاية داخل الزمان ونهاية الجدلية الكونية دون إشارة إلى الإله وحسابه^١.

ويظن البعض أن المفهوم خاضع لمقولة التطور فقط لكن ذلك غير صحيح أمام التقلب الكثير الذي يكون أحياناً تطوراً وأحياناً تقهقراً. ويمكن استكشاف ذلك أيضاً من موسوعة جوداييكا المعاصرة، فهي تعترف في بداية مدخل الفكر الأخروي بالمعاني الكثيرة للعبارة العبرية "אחרית הימים" والتي تلفظ (أحریت هَيَّامِيم)، وتبقى محتارة في معناها هل يكون داخل الزمان أم خارجه، مع أن معناها الحرفي (آخر الأيام). ثم تتحدث عن المفهوم عند أنبياء ما قبل التهجير الأوائل، ثم أنبياء ما قبل التهجير المتأخرين، ثم أنبياء ما بعد التهجير، وتتحدث عن التأثير الفارسي على أنبياء ما بعد التهجير في فكرة

البعث. وتنتقل إلى كتب الأبوكريفا، وبعدها إلى الفترة التلمودية ثم إلى الرؤية المسيحانية ثم إلى القبالاه^١. وكل ذلك موافق لما فصله المسيحي، لكن رؤية الموسوعة اليهودية هنا وصفية بحتة.

ومن الباحثين المعاصرين يقول الدكتور حسن ظاظا بوجود الازدواجية في الفكر اليهودي حول اليوم الآخر دون أن يحسم القضية^٢.

ويقول الدكتور محمد خليفة حسن إن رأي مؤرخي الديانة اليهودية أن عقيدة البعث من نتاج يهودية ما بعد السبي بتأثير من ديانات الفرس، وإن الفضل في إرساء أسس عقيدة البعث يعود إلى الأنبياء المتأخرين^٣.

أما الدكتور حسن الباش فيشير إلى سفري أيوب والجامعة والرؤية العدمية التي تصدر عنهما، والموت الذي لا يعقبه شيء سوى الفناء، ثم يقول إن الإشارات إلى الآخرة والبعث ضعيفة في العهد القديم لا تقوى على النصوص النافية للبعث. كما يؤكد على أثر العقيدة الفارسية في الفكر الديني اليهودي على اعتبار أن الإشارة الصريحة إلى البعث وردت عند دانيال نبي فترة السبي البابلي^٤.

لكن الدكتورة ريمّة الصياد ترى رأياً آخر رافضاً لفكرة عدم وجود عقيدة البعث في أسفار موسى الأولى ورافضاً أيضاً لفكرة أخذ اليهود عقيدة البعث والحساب من الفكر الفارسي. بل تؤكد في كتابها "الأسس الأخلاقية في العهد القديم" أن التوراة رغم تحريفها نزل بها الوحي على موسى عليه السلام، ثم حافظ عليها من جاء بعده من أنبياء بني إسرائيل، وليس هناك دور للبشر في إرساء ملامح هذه الديانة إذ لا يجوز أن يأتي الوحي برسالة ناقصة ثم يكملها البشر. وحتى لو أتى بها اليهود من الفرس فإن مصدرها عند الفرس يجب أن يكون إلهياً أيضاً، والأولى القول بأن اليهود أتوا بها من رسولهم الأول موسى بدلاً من الفرس. وتعلل الدكتورة _ناقلة عن أمين الخولي_ غياب عقيدة البعث في الأسفار بأنه ربما تم تدوين الأسفار على يد فرقة تنكر البعث كالصدوقيين، أو بتوجيه الفقرات الدالة على هذه العقيدة وجهة أخرى. ثم تؤيد رؤيتها بوجود هذه العقيدة في كتب الأبوكريفا ومخزون الأجداد. لتستنتج بالنهاية أن اليهود علموا بهذه العقيدة منذ زمن موسى وإن أخفى محررو الأسفار ذلك^٥.

ورأي الدكتورة وجيه وسليم تماماً لأنها قررت من البداية أن التوراة كتبت كاملة ثم حرفت عبر الزمن، والذي يجب أن يقال أن العقيدة في أصلها سماوي حتى ولو كانت مأخوذة عن الفرس، فمن الراجح أن ديانة الفرس كانت سماوية أيضاً.

١ انظر: ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, "ESCHATOLOGY"

٢ انظر: الفكر الديني الإسرائيلي، حسن ظاظا، ١١٠-١١٢.

٣ انظر: تاريخ الديانة اليهودية، محمد خليفة حسن، القاهرة، دار قباء، ط١، ١٩٩٨، ١٦٠-١٦١.

٤ انظر: القرآن والتوراة، حسن الباش، دمشق، دار قتيبة للطباعة والنشر، د.ت، ٢٤٣/٢-٢٤٥.

٥ انظر: الأسس الأخلاقية في العهد القديم، ريمّة الصياد، دمشق، دار النوادر، ط١، ٢٠١٢، ٢٣٧-٢٤١.

وقد نقل الدكتور حسن الباش الاتفاق بين الباحثين على أن التوراة الحالية كُتبت للمرة الأولى على يد عزرا الكاتب أيام السبي البابلي. والذي يترجح لدينا أن التوراة أو صحف موسى كانت عبارة عن لوحين أو ألواح قليلة يحملها النبي موسى وحده عندما عاد من جبل الطور، وصحف موسى عبارة عن جمل من العبر، كما أثبت ذلك الدكتور الباش^١، أو أن التوراة الأصلية كانت عبارة عن الوصايا العشر. أما الفصول الطويلة من التاريخ التفصيلي والأنساب فهو ما تشكّل في يهوذا الفارسية، وقد تم تناقله شفويًا لمئات السنين، مما يفتح الاحتمالية الكبيرة للقول إن تعيين التواريخ التفصيلية للكثير من قصص الأنبياء هو من عمل المحررين. ويذكر الباش ما ورد في التوراة من أن عزرا حين عاد إلى القدس راح يقرأ على السكان شريعة موسى وقد استغرق في ذلك سبعة أيام كاملة يجتمع السكان فيها كل يوم، أما التوراة التي قرأها الملك حلقيّا فقد انتهت في بضع دقائق، وهذا يعني أن الكتابين لا يمتان إلى بعضهما بصلة^٢.

كل ذلك التناقض والتراكم في التراث اليهودي المكتوب والشفوي والرؤياوي^٣ وغير القانوني، دفع الحاخامات في القرون الوسطى إلى تكريس منهج خاص بإزالة التناقضات الظاهرة والكامنة في التراث. ويعتمد على الجدل وشحن القرينة في التأويل المتكلف أو الشكلي، مؤمنًا بأن كل ما كتب في الماضي له قدسية يهودية وهو صحيح على الإطلاق لكننا لا نفهم كنهه إلا بالآلية العميقة لهذا المنهج. وهذا المنهج اسمه "البيلبول" وهو في أصله منهج للبحث العميق أو اسم لعدة مناهج في دراسة العهد القديم والتلمود وليس لإزالة التناقضات، لكنه تجدد مع بداية القرون الوسطى وأصبح مكرسًا لهذه المهمة. لكن هذا المنهج لم يكن حلاً نهائيًا، فقد عارضه أشهر الحاخامات وأهمهم مثل الحاخام إلياهو زلمان فقيه فلنّا^٤. وتقول موسوعة جوداييكا أن أصل المصطلح ظهر مع الدراسات المدرسية والتلمودية مشيرًا إلى منهج فهم النصوص العميق وإزالة الصعوبات النصية والتناقضات الظاهرة^٥.

بقي في نهاية هذا المبحث أن أشير إلى أن هناك بابًا كاملاً في المجلد الخامس من الموسوعة مخصص للفرق اليهودية الدينية^٦، وقد انطلق فيه المسيحي من كل المنطلقات المعرفية التي ذكرناها وسنذكرها. لكنني آثرت أن أوّجّل الحديث عن أي فرقة إلى الفصل الثاني كي لا أقع في التكرار أولاً، ولقدرة هذا الباب على خدمة مفهوم النماذج ثانياً، ولأن هدف المعلومات المذكورة في هذه الرسالة هو شرح المنهج وليست هي بذاتها هدفاً. فاكثفت هنا ببعضها وأخرت بعضها إلى ما يأتي.

نتائج المبحث:

١ انظر: الكتاب والتوراة، حسن الباش، دمشق، دار قتيبة، ط ١، ٢٠٠٤، ٩-١٧.

٢ انظر: المصدر نفسه، ٤٠.

٣ نسبة إلى كتب الرؤى "أبو كاليبس" التي وضعها بعض أنبياء اليهود.

٤ الموسوعة، ١٤٩/٥.

٥ انظر: "PILPUL", ENCYCLOPAEDIA JUDAICA.

٦ الموسوعة، ٣١٥-٤٨٢/٥.

ينطلق الدكتور عبد الوهاب المسيري في دراسته لليهود واليهودية من الواقع المتعين للجماعات أولاً والواقع المتعين للفكرة الدينية ثانياً، وذلك بدلاً من الانطلاق من الفكرة اليهودية المثالية التي لا توجد إلا في ادّعاءات الصهاينة واليهود، أو بعض من يعاديهم. ويهدف المسيري من منطلقه إلى معرفة دقيقة للديانة اليهودية وما تحتويه فعلاً من التناقضات داخلها، ومن ثم القدرة على فهمها وتفسيرها، وعدم الوقوع في وهم الوحدة اليهودية التي يتحدث عنها الصهاينة. كما يهدف إلى معرفة تاريخ وواقع الجماعات اليهودية معرفة دقيقة قائمة على فهم الحالة المتعينة لكل جماعة على حدة، ومن ثم فهم التاريخ الحقيقي الذي يدّعي الصهاينة أنهم يستندون إليه، والقدرة على فهم الواقع اليهودي والصهيوني للقدرة على التعامل معه.

أي أن المسيري يرفض جمع اليهود واليهودية من خلال مقولة الدين المثالي الذي يدّعيه اليهود، وعوضاً من ذلك يقوم بجمع اليهود من خلال النماذج التفسيرية، والفرق بين الأمرين كبير. فمقولة الدين الواحد غير قادرة على جمع العقائد اليهودية المتناقضة، وغير قادرة على تفسير التناقض بين أسفار التوراة، وغير قادرة على جمع اليهود في كل مكان وعبر التاريخ.

بالإضافة إلى ذلك فإن مقولة التراكم التاريخي قادرة على استخدام السياق الحضاري في دراسة الظواهر الدينية، ومن ثم تناول الظاهرة على أساس العوامل المركبة التي تشكّل الظاهرة الإنسانية، أي أن الظواهر اليهودية يمكن فهمها من خلال العوامل الدينية مضافاً إليها العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهذا ما تقرره المنطلقات الآتية.

المبحث الثالث: السِّياقُ الحضاريُّ للظَّاهرةِ الدِّينيةِ

ربما يلاحظ القارئ أننا ننتقل من منطلق خاص إلى منطلق أكثر عموماً، ولذلك قدمت المنطلقين السابقين. فأولهما وهو "التاريخ الزمني بدلاً من التاريخ التوراتي" خاص جداً بالظاهرة اليهودية حتى لا يكاد ينطبق على غيرها في شيء، والثاني وهو "التراكمية وعدم التجانس" أعمُّ منه ينطبق على الظواهر التاريخية الممتدة لكنه ينطبق على اليهودية بشكل جيد جداً. أما المنطلق هذا فهو منهج إنساني عام ينطبق على العديد من المجالات العلمية الإنسانية، والذي بعده عام أيضاً يتعلق بمنهج المسيري الفلسفي عموماً.

وهذا هو خط سير الرسالة كلها بالانتقال من الخصوص والتفكيك إلى العموم والتركيب في الفصول القادمة. في هذا المنطلق لن أكثر من المعلومات، لأنه يتعلق بالمنهج المستبطن الذي يحتويه الكاتب داخل عقله أثناء كل كلمة يكتبها، ولا ينطبق على مسائل محددة كما في سابقه. ونبدأ بالتنظير له أولاً ثم بالإشارة إلى الأمثلة التي درسناها وينطبق عليها هذا المنطلق ثم مثال كامل لفهمه أكثر.

يميل العقل العربي في رأي المسيري إلى الاختزالية المفرطة التي تنزع اليهود من سياقهم الحضاري الثري والمتنوع، وتجردهم من تركيبهم الإنساني المتعين. وذلك يؤدي إلى سقوط الخطاب التحليلي العربي أحياناً في النظر إلى الظواهر اليهودية على أنها أشياء مادية ومعطيات حسية لا تاريخ لها ولا أبعاد مركبة، كما يؤدي إلى إهمال التاريخ مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية والأنماط والنماذج التفسيرية. وحينما يستدعي التاريخ فإنه يستدعي بطريقة معلوماتية توثيقية غير قادرة على استيعاب فلسفة التاريخ والحضارة الإنسانية. وهذه الطريقة تقوم بقتل التاريخ الإنساني والحضارات والسياقات المركبة، ويحولها من بنى مركبة إلى مادة أرشيفية ينقض عليها الباحث لينزع منها المعلومة الملائمة.

كل ذلك يؤدي بالباحثين العرب إلى دراسة الظاهرة الدينية على أنها منفردة في ذاتها لها قوانينها المعزولة عن العالم، ويؤدي إلى دراسة المتدينين عبر التاريخ من منظور العنصر الديني البحت. وأحياناً لا يُنظر إلى الظواهر اليهودية على أنها ظواهر كلية مركبة لها تجلياتها على جميع المستويات الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية، بل يتم تسييس الخطاب التحليلي العربي بشكل متطرف، ويناقش كل موضوع ضمن إطار أبعاده الخاصة به السياسية والاقتصادية المباشرة مثلاً. فكما أن هناك من يقتصر على الرؤية الدينية البحتة التي تحرك التاريخ في نظره، هناك من يحبس نفسه في إطار الأبعاد السياسية والاقتصاد ويتجاهل الأبعاد المعرفية كرؤية الصهاينة للكون ورؤية العالم الغربي لنفسه ولليهود. بهذه الطريقة يتم عزل الظواهر عن سياقاتها الحضارية التي تتكون من كل العناصر الإنسانية، وتُختزل إلى بعد واحد سهل وواضح ومباشر.

يمكن أن نشير هنا إلى ما يسميه المسيري "انحلال الفكر إلى أفكار" حين يُدرس هذا الفكر بعيداً عن سياقه الإنساني الحضاري، وعملية التفتيت تؤدي إلى مزيد من التسطيح وتعوق عملية التفسير المركبة. لكن الأخطر من كل ذلك ارتباط هذا التوجه التسطحي بعد آخر يُطلق عليه المسيري "التطبيع المعرفي والتحليلي للظواهر الصهيونية"، وفيه يهمل

الدارسون خصوصية هذه الظاهرة من حيث هي ظاهرة استعمارية استيطانية بالمرتبة الأولى وذات ديباجات يهودية في المرتبة الثانية، وذلك نتيجة لإهمال السياق الحضاري والإنساني الذي وجدت فيه هذه الظاهرة. وكثير من الباحثين العرب يدرس السياسية الصهيونية الحزبية كما يدرس سياسية الأحزاب في الدول الأوروبية، مع أن الفارق كبير لأن الأحزاب الأوروبية تعمل من رؤية وطنية مستقلة، بينما تعمل أحزاب الصهاينة برؤية استعمارية استيطانية مثلاً^١.

هذا المنطلق يحكم كما قلت قسماً كبيراً من دراسة المسيري، شأنه شأن غيره من المنطلقات، فمثلاً يمكننا تطبيقه على تخصيص المسيري خمسين صحيفة لدراسة تاريخ الشرق الأدنى القديم، وذلك قبل البدء بدراسة تاريخ العبرانيين ثم الجماعات اليهودية^٢. فقد كان العبرانيون جزءاً لا يتجزأ من تاريخ المنطقة وفهمهم دون فهم المنطقة يُعد خلافاً في فهم السياق الحضاري للظاهرة الدينية. كما يمكن إعادة الكثير من سلوكهم وتفسيره على أساس انتمائه لهذه الحضارة. ثم وَضَعَ الأحداث الأساسية في التاريخ في سياقها الحضاري كما فعل مع قصة الخروج التي وضعها في إطار حركة الطرد من مصر والجذب في فلسطين، وانحياز حكم الهكسوس الذي طُرد معه من مصر الكثير من الجماعات الآسيوية، واكتشاف الحديد الذي أدى إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية في مصر^٣.

وقد وضع خصائص المملكة العبرانية المتحدة وفهم حياتها بناء على السياق الحضاري المحيط بها فكانت ملكية مقدسة خاصة بالشرق الأدنى القديم كما تكلمنا عن ذلك في المبحث الأول، كما كان تهجيرها جزءاً من تاريخ الممالك الصغيرة التي هجرتها الإمبراطوريات الكبيرة، وليس تاريخاً دينياً بين يهود وشعبه^٤. وكذلك دراسة السياق الحضاري لليهود في العصر الفارسي والهيليني الذين أضفيا الكثير من سماتهما الحضارية على اليهود، وتركوا أهم الأثر في الفكر اليهودي، وفهمنا كذلك التمردات اليهودية التي حصلت في تلك الفترة وكانت تمردات طبقية لا علاقة لها بالقوميات اليهودية^٥. ومن الأمثلة المهمة على دراسة الظاهرة في سياقها الحضاري ما كتبه المسيري في تفسير العبقريات اليهودية بإعادتها إلى حضاراتها التي انتمت إليها، ويؤيده عدم وجود عبقرية يهودية في الشعوب التي لا توجد فيها حضارات متقدمة^٦.

بل إن أهم مثال على استخدام السياق الحضاري لفهم الظواهر اليهودية ما كتبه المسيري في دراسة ثقافة الجماعات اليهودية، من فكر وفلسفة وعلم اجتماع وعلم نفس وتربية وتعليم، فقد عادت الفلسفات التي كانت تُسمّى يهودية إلى سياقها الحضاري الذي أنتجها على الحقيقة^٧. مما ذكر في هذا البحث أيضاً _ويمكن دراسته مرة أخرى بالانطلاق من

١ الموسوعة، ٢٧/١-٢٨.

٢ الموسوعة، ٨٠/٤-١٢٩.

٣ انظر: صفحة (٣٢) من هذا البحث.

٤ انظر: صفحة (٤٠) من هذا البحث.

٥ انظر: صفحة (٥٣) من هذا البحث.

٦ انظر: صفحة (٧٥) من هذا البحث.

٧ انظر: صفحة (٨٣) من هذا البحث.

منطلق السياق الحضاري_ العقائد اليهودية المختلفة التي تُنسب كل واحدة منها إلى سياقها الحضاري فتم التفريق بين اليهوديات المختلفة وسياقاتها الحضارية^١. وهكذا تصبح الدراسة المركبة منهجاً في المعرفة بعيداً عن الرؤية الدينية البسيطة والمنحازة في كثير من الأحيان، والتي تحول الإنسان إلى كائن أحادي البعد.

يمكننا أيضاً أن نأخذ دراسة الفرق والحركات الدينية اليهودية في سياقها الحضاري مثلاً جيداً على هذا المنطلق، فعند دراسة الحركات المشيخانية قدّم المسيحي دراسة للسياق الحضاري الذي نشأت فيه هذه الحركات. وذلك يفسر ظهورها بقوة في تلك السياقات وعدم ظهورها في سياقات أخرى، بل ويضع أسساً لفهمها بشكل جيد، ومعرفة البعد اليهودي والمركبات المتعددة فيها. لقد بحثتها بشكل جيد في الفصل الثاني فليرجع إليها القارئ^٢.

مثال آخر مهم على استخدام السياق الحضاري لفهم الظواهر اليهودية ما كتبه المسيحي في سياق ظهور نظرية المؤامرة ومعاداة اليهود وعمليات اضطهادهم، حيث تعثر التحديث في أوروبا الشرقية ولم تستطع الجماعات اليهودية المنعزلة أن تندمج في المجتمع الروسي، ثم وقوع اليهود في قبضة الحضارة النازية المادية. كما ساهم مثقفو اليهود في الرؤية التفكيكية التي سادت في الغرب فأدى ذلك إلى تعميق نظرية المؤامرة. بحثت ذلك جيداً في نموذج الوظيفة والعلمانية ويمكن الرجوع إليه هناك^٣.

المثال الأخير الذي نتناوله بالتفصيل هو دراسة الكتب المقدسة في سياقاتها الحضارية، فمهما كانت درجة قداسته بالنسبة لمن يعتقد به لا بد من وضعه داخل التاريخ البشري وذلك لفهمه وليس لردّه أو رفضه أو إعادته إلى مصدر بشري بالضرورة. ولا يمكن فهم ما جاء في العهدين القديم والجديد إلا بفهم أوضاع فلسطين منذ التسلسل العبراني إلى كنعان حتى ظهور المسيح، كما لا يمكن فهم ما يقوله المسيح رغم أبعاده الدينية والأخلاقية المطلقة إلا بإدراك الأبعاد التاريخية في أقواله. إذ المطلق رغم مطلقيته لا يتبدى إلا من خلال النسبي الخاضع لحركة التاريخ، وإذا كان هذا يتبدى في الكتب المقدسة فإنه في كتب الشروح والتفاسير الدينية أولى وأقوى. التلمود في نهاية الأمر كتاب تفسيري وضعته يد القيادة الدينية لأقليات متناثرة، تعيش في قلق وخوف وإحساس دائم بالخطر المحدق بها الحقيقي منه والوهمي.

لقد كانت الجماعات اليهودية تعمل عمل الجماعة الوظيفية التي تخدم الحاكم ضد شعبه أحياناً، فهي تعيش في وسط المجتمعات لكنها معزولة عنها وهي محط كرهها. التلمود هنا يقوم بوظيفة عزل الجماعة ويعطيها الأمل في التفوق على غيرها ويشجع لها استغلال الأغيار كي تحافظ على نفسها، فالتلمود هو الوسيلة الأولى لتعويض الجماعة عمّا تلاقيه من اضطهاد. لكن هذا التلمود تحول في كثير من الأحيان إلى صيغ لفظية فقط لا تنطبق على أرض الواقع، وهذا أمر منطقي بسبب عيش قيادات الجماعة في أحلامهم الدينية. وهذه الأحلام تُشبع حاجة هؤلاء القادة الدينيين عن طريق رفع شأن

١ انظر: صفحة (٩٢) من هذا البحث.

٢ انظر: صفحة (١٤٣) من هذا البحث.

٣ انظر: صفحة (٢١٥) من هذا البحث.

الجماعة والخط من شأن الأغيار، مع أنهم يخدمون هؤلاء الأغيار ليلاً ونهاراً. ثم تتطور هذه الأحلام لتصبح تنظيراً عن الأيام الأخيرة التي يعود فيها الماشيحي حيث يبطشون ويطش ربحم بكل أعدائهم.

مما له دلالة العميقة كما يعبر المسيحي أن التلمود البابلي كان أكثر تسامحاً وعلمية وانفتاحاً من التلمود الفلسطيني، ذلك أن وضع الجماعة اليهودية في بابل كان أفضل من وضع جماعة اليهود في فلسطين، الأمر الذي صعد حدة التوجه الانتقامي في فلسطين وخففها في بابل. وبسبب انعدام وسائل الطباعة وضعف الجماعة اليهودية وكتابتهم تلمودهم بلغات ميتة حضارياً، كان التلمود ضعيف الانتشار دائماً مما حوّل التلمود إلى جيتو لفظي يمارس اليهودي فيه حريته الوهمية دون أن يحاسبه أحد. بل إن السياق الحضاري للتلمود يبين لنا سبب ارتفاع نبرة الخطاب ضد الأغيار وما ساعد عليها، فقد بدأت عملية التفسير والتعليق على العهد القديم في وسط وثني مشرك، وكان الحاخامات يرون في عقيدتهم خلاصاً توحيدياً في هذا الوسط.

أما بعد انتشار الديانات السماوية فقد وجد الحاخامات أنفسهم في خطر أكبر من خطر الوثنية، وهو خطر الأديان السماوية، إذ اكتشفوا أن وجودهم بين الوثنيات المتعددة هو ما كان يُشكّل هويتهم المميزة، أما بعد تفوق غيرهم عليهم بما كانوا هم يتميزون فيه فلم يعد الأمر كذلك. ما أدى إلى انطوائهم على أنفسهم أكثر واتخاذهم عقيدة حلولية متطرفة واتهامهم للمسيحيين بالوثنية والشرك لاستعادة ما يُمكّنهم من التميز.

ثم سارت عمليات التفسير والشروحات ووضعت عليها شروحات أخرى ثم تعليقات وتعليقات أخرى، وهنا يستخدم المسيحي منطلق الجيولوجية التراكمية لفهم التناقضات التاريخية في التلمود فقد شارك في كتابته جماعات متعددة ومختلفة في سياقاتها الحضارية. والجماعات التي كانت محاصرة في عزلتها ومهزومة أو مطرودة من قبل بعض المجتمعات وضعت عبارات في التلمود مثل العبارة الآتية: (المتهودون هم قذى في عين جماعة إسرائيل)، فهم وإن أصبحوا يهوداً لكنهم لا يكونون من أصل الجماعة، وعن الأغيار فلا داعي لذكر الشواهد الكثيرة على كرههم والدعوة إلى إلحاق الأذى بهم والحديث عن نهايتهم في الجحيم الأبدي. أما الجماعات التي عاشت في سياقات حضارية منفتحة ولم تكن مهزومة وخائفة إلى الحد الأقصى، فقد أنتجت عبارات مثل: (إن الرب سينزل عقابه باليهود إن لم يتحدثوا عن قداسه للعالمين)، كما أنتجت الدعوة إلى غير اليهود وإرادة الخير بهم إلى حد القول بأن الرب شتت جماعة إسرائيل لينشروا تعاليمه لباقي البشر، كما جاء فيه دعوة لإطعام فقراء الأغيار وزيارة مرضاهم كزيارة مرضى اليهود تماماً ودفن موتاهم مع موتى اليهود لدعم روح السلام، بل تتجلى ذروة الإنسانية في قول التلمود إن روح القدس تستقر على الجميع في النهاية اليهودي منهم وغير اليهودي^١.

يجب أن أشير في النهاية أن المسيحي استخدم هذا المنطلق في موسوعته من أولها إلى آخرها ليس على الظواهر فقط وليس على الكتب المقدسة أو العقائد أو الشرائع فحسب، إنما على الأشخاص أيضاً فكل الأبواب التي كتبها المسيحي من

أول الموسوعة إلى آخرها أتبعها بأمثلة لأهم الشخصيات التي تنتمي إلى هذه الأبواب على اختلافها. وهذه الشخصيات درست في سياقها الحضاري بشكل عام ثم بالتخصيص حسب مجالها الدقيق، فالفلاسفة مثلاً درس سياقهم الحضاري من سياسية وثقافة واجتماع ودين واقتصاد، ثم تم التركيز على سياقهم الفلسفي، والسياسيون درس سياقهم الحضاري كله ثم تم التركيز على سياقهم السياسي خاصة، وهكذا.

المبحث الرابع: عَدَمُ السُّقُوطِ فِي النُّصُوصِ

لا يمكن لهذا المطلب أن يحتوي الكثير من المعلومات بالشكل المباشر، لكنه يحكم المنهج العام للمسيحي بشكل غير مباشر، أو يمكن تسميته بالشكل السلبي. فالمنطلقات السابقة عبارة عن قواعد يطبقها المؤلف على نسق معين من المعلومات ليفسرها من ثم بالنماذج التفسيرية. أما هذا المنطلق فهو —على العكس— محاذير يتجنب المؤلف السقوط فيها أو اتخاذها قاعدة في كتاباته. أي أن اتخاذها منطلقاً له هو الحرص على عدم وجودها في موسوعته، ومن ثم فكل كلمة يكتبها المسيحي محكمة ولو من بعيد إلى هذا المنطلق. وعليه يمكن أن نشرحه بشكل نظري ثم نشير إلى أهم البدائل المنهجية التي يتخذها المسيحي عوضاً منه.

مرض النصوصية —كما يسميه— هو الاعتقاد بأن ما ورد في الكتب المقدسة اليهودية يكفي أن يكون نموذجاً لتفسير سلوك اليهود، ويكفي أن يكون دافعاً لهذا السلوك، وذلك على الصعيد الديني. أما في الصعيد الواقعي المعاصر فتصريحات اليهود الصهاينة هي ما يمثل دوافعهم ويفسر سلوكهم الاحتلالي، عوضاً عن أن تكون مجرد مزاعم وآمال. ثم يصل المرض هذا إلى "تَشْيُؤ" النصوص المقدسة والتصريحات وتتحول من الدوافع الكامنة والمخطط المُبَيَّن لتصبح القوة الذاتية والواقع الموضوعي. كل ذلك يؤدي إلى إهمال حقيقة إنسانية بديهية وهي أن الإنسان قد يفشل في إدراك دوافعه الحقيقية بسبب التزامه الأيديولوجي، أي أنه يعني ما يقول ويعتقده لكن نصوصه وتصريحاته لا تعبر عن دوافعه الكامنة التي تحركه، وهذا الإنسان أيضاً لا يعبر عن الدوافع الحقيقية لأنه لا يستطيع أن يواجه نفسه بسبب تلك الأيديولوجية. فلطالما ادّعى المهاجر اليهودي أنه هاجر بسبب رغبته العارمة النبيلة في العودة إلى أرض الميعاد، وذلك ليخبي دوافعه الحقيقية التي يعدها خسيصة كالهرب من البطالة والبحث عن الحراك الاجتماعي والحصول على الدعم الصهيوني السخي لمن يستوطن في أرض صهيون. وقد ذكر المسيحي الكثير من الوقائع التي خالفت مزاعم الصهاينة عن يهود السوفييت، وبين أنها مزاعم مغلصمة للأيديولوجية الصهيونية، أو أنها ادّعاءات سياسية هدفها التضليل شأنها شأن التصريح السياسي في الدول الحديثة، ولكنها لا تعني الواقع. ومن هنا يجب علينا أن نفرق بين النصوص الدينية والتصريحات السياسية من جهة، والواقع الإنساني المركب والتاريخي والحضاري المركب من جهة أخرى.

ولنأخذ التلمود أيضاً مثالاً للتعامل مع النصوص، فالباحثون يفترضون أن كل يهودي قد درس التلمود بعناية فائقة وأنه يُخضع كل حركاته وسكناته لتعاليمه السلبية، لكن المسيحي يقرر بقوة أن ما يحدد سلوك الفرد ليس كتبه الدينية يهودياً كان أو غير يهودي، وإنما مركب هائل من الأسباب.

العرب المعاصرون على سبيل المثال لا يمكن فهم سلوكهم طبقاً للآيات القرآنية أو ميثاق جامعة الدول العربية، ومثلهم كل الشعوب عبر كل تاريخ البشر. لكن التلمود على وجه الخصوص يحتاج مقدرة خاصة لدراسته ومعرفة دقيقة باللغتين الساميتين الآرامية والعبرية، وهو ما لم يكن متوفراً دائماً لأعضاء الجماعات اليهودية عبر التاريخ. أما في العصر

الحديث فأصبحت هاتان اللغتان غير متوفرتين ويصعب على غير المتخصص دراستهما، ولذا لم يكن يقرأ التلمود سوى أعضاء النخبة المتعلمة التي كانت في المراكز الدينية أو الأكاديميات التلمودية.

ويمكن وضع يهود بولندا في العصر الحديث مثلاً على علاقة اليهود بهذا المجلد الضخم (التلمود)، فقد انتشر اليهود في الشتلات (مدن صغيرة) التي شيدوها (الشلاختا) النبلاء البولنديون في أوكرانيا، وعاشوا بجوار الفلاحين الأوكرانيين بعيداً عن المراكز التلمودية واكتسبوا سمات هؤلاء الفلاحين ومنها الفلكلور الشعبي في المعتقدات الدينية حتى أصبح التفريق بين عقائدهم وعقائد هؤلاء الفلاحين أمراً صعباً.

ومع تحديث أعضاء الجماعات اليهودية وعلمنتهم ومع انتقاد اليهودية الإصلاحية للتلمود ومجلداته الضخمة ضعفت العلاقة بين اليهود والتلمود، حتى اختفت تماماً في العصر الحديث بالنسبة إلى الأغلبية العظمى. اليهود الجدد (الأمريكيون) والإسرائيليون على سبيل المثال لا يعرفون ما جاء في التلمود ويصدمون حين يسمعون القليل مما جاء فيه، بل إن أهم مفكرين يهوديين وهما مارتن بوبر وفرانز روزنفايخ لم يدرسا التلمود ولم يقرأه، حتى أن بوبر حصل على أول نسخة منه هديةً في عيد ميلاده الستين!^١

بناءً على ما تقدم يُعرض المسيري عن المنطق النصوصي المادي الذي "يُشَيِّئُ" الإنسان، ويتخذ عوضاً منه المنطلقات التي تقدمت أو ستأتي. فدراسة اليهود من خلال التاريخ الزمني بدلاً من التاريخ المقدس خير تمثيل لهذا المنهج، ذلك أن النص الديني كُتب ليعبر عن آمال جماعة دينية عاشت في فترة من الزمن. والجيولوجية التراكمية في فهم التلمود بديل واقعي للمنطق النصوصي الذي يتخذ من النص سجنًا يعيش فيه، ويدّعي أن التاريخ عبارة عن وحدة متماسكة كما هو النص، على فرض تماسك النص أصلاً.

والسياق الحضاري هو ما يُشكِّل وعي الضمير اليهودي العام والخاص ما يحكم أصلاً نصوص التلمود بدلاً من الرؤية الدينية. لكن المنهج الأهم الذي يتخذه المسيري بدلاً من منطق النصوصية، هو النماذج التفسيرية التي سندرسها في الفصل الثاني، والتي يواجه فيها نموذج المؤامرة التلمودية والبروتوكولية الرائجة في البحوث العربية الشعبية منها أو الأكاديمية. أما ما يقف وراء كل المنطلقات وكل النماذج فهو الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع لتشكيل نموذج مركب يجمع كل ما مضى، وسنحاول تلمس خيوط شبكته في الفصل الثالث.

يمكن الإشارة في النهاية إلى الأهمية القصوى لهذا المنطلق في دراسة الجماعات اليهودية التي ضمرت هويتها الدينية، كالمجتمع الإسرائيلي القديم ما قبل التهجير إلى آشور وبابل، والمجتمع اليهودي الهيليني في الدولتين البطلمية والسلوقية، ثم الجماعات اليهودية كافة في العصر الحديث.

١ الموسوعة، ٢٨/١-٢٩. و: ١٤٢/٥.

المبحث الخامس: تجنُّب المقولات التحليلية الغربية والإنجيلية

المقولات التحليلية هي المصطلحات الأساسية التي تحمل رؤية كامنة داخلها وغوذجاً يُشكّلها ويدفعها، وهي ليست مجرد أسماء محايدة لمفاهيم مجردة. فمقولة التاريخ اليهودي مثلاً تحمل وراءها الرؤية الصهيونية أو المعادية لليهود في الوقت نفسه، وذلك بكل ما تحمله من افتراضات وأيديولوجيا تكلمنا عنها مسبقاً، ومثلها مقولة الشعب اليهودي والتاريخ المقدس وهكذا. يقول المسيري إن كثيراً من الدراسات العربية تبنت عن وعي أو غير وعي معظم أو كل المسلمات والمقولات التحليلية الغربية، وهي في معظمها ذات أصل إنجيلي وبعضها ذو أصل غربي أوروبي.

وبالرغم من تفرغ هذه المقولات من مضامينها وعلمنتها في الغرب الحديث فقد بقيت هذه المقولات قائمة في الضمير الغربي، واليهود ما زالوا في الكثير من الدراسات الغربية والعربية كياناً مستقلاً في تاريخ مستقل، يهيمنون في البراري ويصعدون إلى كنعان ويهبطون إلى مصر وهكذا. ومن ثم يكونون في نظر البعض ملائكة رحيمة وشعباً مختاراً من الرب، وفي نظر البعض الآخر شياطين رحيمة وقتلة الرب والشعب المنبوذ الذي يعيش على هامش التاريخ منذ صلب المسيح عقاباً له، أو شعباً شاهداً على عظمة الكنيسة الكاثوليكية ذليلاً أمام حكمها الأبدي للضمير الديني.

حرب المصطلحات التي دخلها المسيري في الموسوعة ليست بالحرب الكلامية كما يظن البعض، بل هي نسق اصطلاحية خاضع للرؤية العربية الإسلامية مواجه للرؤية الغربية والصهيونية. وهذا النسق موضوع حسب النموذج المركب الذي ابتكره المسيري لمعالجة الظاهرة اليهودية، يكفي هنا أن نستعرض المقولات التحليلية والمصطلحات (الخاصة بالظاهرة اليهودية) التي سكّنها المسيري في الموسوعة لنترك الحديث عن النموذج المركب إلى محله من البحث، وفيه الحديث عن المقولات التحليلية عامة.

أهم مقولة هي الجماعات اليهودية بديلاً عن الشعب اليهودي، والمقولة الأخرى هي تواريخ الجماعات اليهودية بدلاً من التاريخ المقدس للشعب اليهودي، العباقرة من أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من العبقريّة اليهودية، المجرمون من أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من الجريمة اليهودية، عزلة الجماعات الوظيفية اليهودية بدلاً من العزلة اليهودية، أعراق أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من العرق اليهودي، الكيانات التاريخية اليهودية بدلاً من الكيان اليهودي، المصالح المتعددة للجماعات اليهودية بدلاً من المصالح اليهودية، هجرات وتهجير وانتشار الجماعات اليهودية بدلاً من النفي والعودة والشتات، اليهود الغربيون واليهود الشرقيون بدلاً من السفارد والإشكناز، الجماعات اليهودية المنقرضة بدلاً من يهود التاريخ، الشخصيات والهويات الدينية اليهودية بدلاً من الشخصية والهوية اليهودية، جماعة إسرائيل بدلاً من اليهود القدامى، جماعات وظيفية يهودية بدلاً من المقاتلين اليهود وبدلاً من التجار اليهود والمرابن اليهود ومحاصلي الضرائب اليهود وبدلاً من شنود اليهود وهامشية اليهود وطفيلية اليهود، يهود البلاط بدلاً من النفوذ اليهودي، معاداة اليهود بدلاً من معاداة السامية وبدلاً من عداء الأغيار الأثري، التحيز لليهود بدلاً من حب السامية، الإبادة النازية ليهود أوروبا بدلاً من الهولوكوست أو المحرقة اليهودية، رأسماليون من أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من الرأسمالية اليهودية، ثقافات الجماعات اليهودية بدلاً من الثقافة

اليهودية، فلكلور الجماعات اليهودية بدلاً من الفلكلور اليهودي، فنون الجماعات اليهودية بدلاً من الفن اليهودي، متاحف أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من المتحف اليهودي، السينما والكوميديا عند أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من حس الفكاهة اليهودي، الأدب الإسرائيلي والأدب العبري والأدب اليديشي والأدب المكتوب بالعبرية والأدب الصهيوني وآداب الجماعات اليهود بلغاتها الأصلية بدلاً من الأدب اليهودي، لهجات ولغات ورطانات الجماعات اليهودية بدلاً من اللغة اليهودية أو العبرية، المفكرون والفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والتربويون والمعلمون من أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من الفلسفة اليهودية وعلم النفس اليهودي وعلم الاجتماع اليهودي والتربية اليهودية، الإدارة الذاتية للجماعات اليهودية بدلاً من الحكم الذاتي اليهودي، التمردات اليهودية بدلاً من الثورة اليهودية، يهود اليديشية ويهود بولندا بدلاً من اليهود، العقائد اليهودية بدلاً من العقيدة اليهودية، الحلوليات اليهودية والغنوصية اليهودية بدلاً من التصوف اليهودي، فلسطين المحتلة بدلاً من أرض العهد أو الميعاد، اليهودية الحاخامية التلمودية بدلاً من المعيارية، المعابد بدلاً من المعبد أو (السيناجوج)، الشعائر والعبادات القوس والصلوات والأعياد عند أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من الطقوس والصلوات والأعياد اليهودية، الفكر الأخرى عند أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من عقيدة البعث اليهودية.

وهكذا يستمر المسيري بتفكيك المصطلحات اليهودية والصهيونية التي تخدم رؤية المعادين لليهود أو المنحازين لهم، وهناك عشرات المصطلحات والمقولات التحليلية اليهودية والصهيونية وضع المسيري بدائل عنها تخضع للرؤية المعرفية العربية والإسلامية. لكن استعراض كل المصطلحات الصهيونية والرد عليها ربما يخرج بالبحث عن هدفه الأصلي، وسيلحظ القارئ أن كل المباحث الآتية تصب في الهدف ذاته الذي يؤسس له المسيري، وهو النموذج المركب الذي يسعى لإحلاله بدلاً من النموذج الاختزالي الأحادي البعد.

خاتمة الفصل

مما سبق ومن خلال استعراض أهم المنطلقات في فكر المسيري يمكن أن أستخلص ما يأتي:

١_ تقوم دراسة المسيري على تقرير وعي منهجي مسبق عن طريق دراسة الإشكاليات النظرية للظاهرة اليهودية قبل كتابة المعلومات التفصيلية.

٢_ كانت أهم المنطلقات التي بدأ المسيري منها دراسته الخروج من التاريخ المقدس إلى التاريخ الزمني، والتراكم التاريخي، والسياق الحضاري للظاهرة، وتجنب النصوصية، وتجنب المقولات التحليلية الغربية والإنجيلية.

٣_ وقد استطاع المسيري في رأبي أن يخرج من التاريخ المقدس على مستوى التحليل والتفسير والفهم للتاريخ، أما الخروج من التاريخ المقدس على مستوى المعلومة فهو ما لم يكن موجوداً في عمل المسيري. وكان السبب هو عدم وجود وثيقة تاريخية غير دينية لذلك التاريخ، وربما كان من الواجب على المسيري أن يبين طبيعة عمله فيذكر أن التغيير الذي سينتج عن ذلك هو تغيير في الفهم التاريخي لا تغيير في التاريخ نفسه.

٤_ ومع ذلك فإن الصورة التي رسمها المسيري عن التاريخ الإسرائيلي واليهودي كانت صورة أشبه بالتاريخ الحقيقي منها بالتاريخ التوراتي، وذلك عن طريق النقد النصي أو النقد الداخلي للنص، وهي طريقة اعتمدها أغلب العلماء المعاصرين، كما أنها تعود إلى بعض علماء الإسلام الأوائل كابن حزم رحمه الله.

٥_ وضع المسيري التاريخ التوراتي ضمن سياقه الحضاري وفهم كل قصة توراتية حسب الأسباب المركبة من عوامل دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية، وذلك حسب التشكيلات الحضارية للمجتمعات القديمة.

٦_ أعاد المسيري الجماعات اليهودية إلى حضاراتها التي عاشت فيها، وفسر بذلك الاختلاف والتناقض بينها على أساس التراكم التاريخي. وبهذا استطاع أن يعرف الديانة الحقيقية التي كانت تدين بها كل جماعة من الجماعات اليهودية على مر التاريخ.

٧_ عمل المسيري على دراسة الأبعاد الإنسانية المركبة للظاهرة الإنسانية، فالظاهرة الإنسانية من وجهة نظره لا يحركها ولا يفسرها سبب واحد، ولذلك رفض الرؤية النصوصية التي تدرس اليهود من نصوصهم المقدسة وغير المقدسة.

٨_ كان هدف المسيري من عمله تأسيس رؤية محكومة للنسق العربي والإسلامي في التفكير، وبذلك تجنب المقولات الغربية عموماً أو الإنجيلية، ووضع نسقاً حيادياً من المصطلحات التي تتناول اليهود واليهودية بطريقة علمية، لا تحمل رؤية اليهود أو الصهانية داخلها.

الفصل الثاني: النماذج التفسيرية

ربما تكون السمة الأساسية في منهج المسيري هي استخدامه النماذج التفسيرية، وهو منهج لم يرقم به الكثير من الكتاب العرب والمسلمين شكلياً على الأقل، أي أن أحداً لم يستخدمه من قبل حسب علمي. أما في الغرب فهناك من استخدم النموذج كعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، لكن استخدمه على نطاق ضيق جداً، وقد تأثر به المسيري كما سنرى في الفصل الثالث. وقام المسيري بصياغة نماذج جديدة قادرة على تفسير الظاهرة اليهودية، فلا يوجد نموذج يدرس أو يفسر كل شيء، إنما لكل ظاهرة نماذجها الخاصة بها.

ولن أقوم بدراسة مفصلة لمفهوم النموذج وطريقة صياغته ومكانه من المنهج هنا، إنما سأعرف النموذج سريعاً لأن الفصل الثالث الذي يحتوي على المنهج كاملاً يوجد فيه دراسة للنموذج التفسيري وطريقة صياغته، وقد رأيت أن أفضل أمر يمكن له أن يشرح النموذج هو تطبيقه هنا على الظاهرة اليهودية مباشرة كما أراد المسيري. أي أن عملي في هذا الفصل سيكون شرح النموذج تفصيلاً وتطبيقه على الظاهرة اليهودية ومحاولة تفسيرها من خلاله، أما الكلام عن مكان النموذج من المنهج ففي الفصل الثالث.

النموذج باختصار شديد هو بنية فكرية تصورية يجرد العقل الإنساني من كمية هائلة من المعلومات والتفاصيل والعلاقات، فيختار منها الكثير ثم يرتبه ترتيباً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة ببعضها البعض وتشكل وحدة فكرية متماسكة. أي أنها إطار نظري من الأفكار المجردة عن الزمان والمكان والأشخاص، لكنها مأخوذة من الزمان والمكان والأشخاص في الأصل، ومصوغة بقلب فكري. وهذا النموذج تُدرس التفاصيل من خلاله وتُفسر المعلومات عن طريقه كي لا تبقى معلومات خام لا تفهم. وربما لا تصل فكرة النموذج إلى القارئ إلا بالتطبيق العملي فالكلام النظري لا يمكن لها أن يشرحها، ولهذا السبب تركت الكلام النظري المنهجي إلى الفصل الأخير.

ولقد اعتمد المسيري على ثلاثة نماذج أساسية في دراسة الظاهرة اليهودية، وهي أولاً: الحلولية الكمونية الواحدية، وهو نموذج مقابل لمفهوم التوحيد الإسلامي، أي أنه يقوم بتقييم الأديان ودراستها على معيار الإسلام والتوحيد الإسلامي. والثاني: الجماعة الوظيفية، وهو مفهوم يدرس اليهود من خلال الحركات الاجتماعية التي عاشوا فيها، وساهمت في تكوين فكرهم وتاريخهم ونظرة الناس إليهم.

والثالث: العلمانية الشاملة، وهو مفهوم يمكن من خلاله تفسير الظواهر الإنسانية في العصر الحديث، وقد استند المسيري فيه أيضاً إلى رؤية إسلامية ترفض العلمنة بمفهومها الفلسفي.

وقبل أن أبدأ بشرح النماذج أشير إلى أن الظاهرة اليهودية بكاملها تفسرها كل هذه النماذج، لكن شرح ذلك صعب جداً إذ سيتوجب علينا أن نبدأ بالظاهرة من أولها إلى آخرها، وهو غير ممكن مراعاة لإشكالية البحث وحجمه

المتوقع. ولذلك سأذكر النموذج وتطبيقات عليه، لكن هذا لا يعني أن المعلومات والتطبيقات لا يفسرها نموذج آخر، بل يقوم المسيري بدراسة كل شيء في الظاهرة انطلاقاً من كل المنطلقات وباستخدام كل النماذج.

وسنلاحظ أن النماذج الثلاثة الأساسية تتعاون وتتعاون على تناول التفاصيل لأنها في الأصل مترابطة، فالمسيري يرى أن الحلولية والعلمانية وجهان لعملة واحدة، والجماعات الوظيفية تتبنى الحلولية والعلمانية معاً، أي أنها لا تنفصل عن بعضها، إنما تتناول الظاهرة من زوايا متعددة.

أما المشكلة التي واجهتني في هذا الفصل فهي أن المسيري لم يذكر كل نموذج على حدة ولم يطبق النموذج على كل ظاهرة على حدة، كما أنه لم يذكر أمثلة مباشرة على النموذج كما سأفعل. وهذا لأنه يدرس الظاهرة اليهودية مباشرة، أما أنا فأدرس منهجه.

وقد رتبت المباحث الثلاثة كالآتي:

١ _ الحلولية الكمونية.

٢ _ الجماعات الوظيفية.

٣ _ العلمانية الشاملة.

المبحث الأول: الحُلُولِيَّة الكُمُونِيَّة الْوَاحِدِيَّة

عند الحديث عن موضوع شائك وعميق كموضوع الحلولية، لا يمكن لنا الاعتماد على التعريفات اللفظية والمفهومية الرائجة في الكثير من الدراسات، ولذلك يقوم المسيحي بدراسة التعريف من خلال العديد من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك. مثل: وحدة الوجود، الكمون، الباطنية، الحايثة، الاتحاد، الفناء، الفيضية، التجسد، النفسانية، المبدأ الحيوي، وغيرها من المصطلحات، وليس الهدف تعريفها وتبيان الفرق بينها، إنما استنتاج الحقل الدلالي المشترك بينها. يلاحظ المسيحي أن الحقل الدلالي يفترض أن التنوع والثنائيات في الوجود أمور تنتمي إلى عالم الظاهر، وما يحدث في الحقيقة أن طرفي الثنائية أو التنوع يمتزجان ويتصلان ويفنى أحدهما في الآخر ويدوب، ومن ثم يكونان كلاً واحداً لدرجة استحيل معها التمييز بينهما، ويظهر في العالم جوهر واحد فيصبح عالماً واحداً. إن الجواهر المتعددة لهذا الكون وهي الإله والإنسان والطبيعة تتحد لتكون جوهرًا واحداً عند أصحاب الرؤى الحلولية أو الواحدية، فلا حدود بين الأشياء في الكون ولا ثنائيات ولا فجوات. ويستخدم المسيحي مصطلحي الحلولية ووحدة الوجود تعبيراً عن هذه الرؤية لأهمها الأكثر شيوعاً، ولأهمها يتميزان بالمرونة والمقدرة التعبيرية، فالحلول يتكون من درجات مختلفة ويصل إلى ذروته مع تعبير "وحدة الوجود"، أي أن الحلولية مراحل متدرجة من اتحاد جواهر العالم، أما وحدة الوجود فمرحلة نهائية من الوحدة.

أما الكمونية فهي التعبير عن عملية الكمون، أي الاختفاء والانطواء على الشيء بصفة دائمة، فحينما يقال إن الله كامن في الكون هذا يعني أن الكون ينطوي على الجوهر الإلهي في داخله. وحينما يقال إن قوانين الكون كامنة فيه فيعني أننا يجب أن ندرس قوانين الكون لمعرفة دون أن نتجاوزه إلى ما هو خارجه. من هنا يفرق المسيحي بين المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة، فالمرجعية المتجاوزة هي الشيء الذي يؤدي إلى تماسك الكون وإعطائه المعنى من وجوده ويكون خارجاً عنه ليس جزءاً منه، أما المرجعية الكامنة فتعني أن الكون مكتف بنفسه ليس بحاجة إلى ما هو خارجه فسبب تماسكه كامن فيه. والفلسفات الحلولية الكمونية تعرّف الإله على أنه السبب الكامن داخل الأشياء لا العلة المؤثرة عليها من الخارج، كما صرح بذلك إسبينوزا الفيلسوف اليهودي. عند هذا الحد يكون الكمون هو الإنكار الكامل للحيز الإنساني، فلا شيء يسمى إنساناً مغايراً لجوهر الكون الواحد، كما يعني السقوط في قبضة الصيرورة واختفاء الكل المتجاوز^١.

الجديد أن المسيحي ذهب إلى أن العلمانية هي عملية "تكمين" للمرجع المتجاوز، وجعله داخل العالم، أي أن العالم يصبح مرجعية ذاته مكتفياً بقوانينه لا حاجة له إلى ما هو غريب عن جوهره المادي. هذا يعني بطبيعة الحال أن وحدة الوجود انقسمت إلى قسمين، وحدة وجود روحية يعتقد أصحابها أن الإله هو كل شيء في العالم ولا جوهر آخر غير الجوهر الإلهي، ووحدة وجود مادية يعتقد أصحابها أن المادة الصلبة وقوانينها هو كل ما يوجد في العالم فلا إله ولا إنسان^٢.

١ الموسوعة، ١/١٨١-١٨٤.

٢ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيحي، ٥٣-٥٥.

أما صفة الواحدية فيضيفها المسيري للتأكيد على السمة الأبرز المشتركة بين كل هذه الفلسفات، وهي أن جوهر العالم واحد، لا حدود ميتافيزيقية بين مكوناته، ولا ثنائيات في مفاهيمه، كما يعني أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره ومن ثم يمكن تأسيس النظم المعرفية والأخلاقية على أساس العقل والحس دون الحاجة إلى شيء ما وراء الطبيعة.

وفي موسوعة المسيري شرح جيد لكل من المصطلحات على حدة، أهمها الفيضية وهي الرؤية التي تقرر صدور العالم عن الإله دون تغير في المصدر والجوهر، وهي عملية وإن كانت تفترض وجود طرفين أعلى وأسفل لكنهما غير منفصلين إنما تتم الصلة بينهما من خلال حلقات. بهذا يتحول الوجود إلى عدم والعدم إلى وجود فلا حدود بين الخالق والمخلوق كما يغيب الخير في الشر ويغيب الشر في الخير، أي أن الثنائيات الصلبة تتلاشى وتُسد الثغرات وتُملأ الفجوات. اللافت للنظر أن الكثير من الفلسفات تعبير عن الفيضية القديمة التي تفترض استمرار الفيض، فالهيجلية في رأي المسيري هي عملية فيض تاريخي من خلال الجدل الهيجلي، بل العلمانية الشاملة هي عكس الفيضية على مستوى الشكل وذاتها على مستوى المضمون فهي فيض من الأسفل إلى الأعلى. ويمكن أن نزيد في شرح الرؤية الحلولية من خلال النقاط الآتية:

أولاً: أساس الحلولية وصورتها المجازية

أما الأساس العميق لكل رؤية حلولية فهو المبدأ الحيوي، وهو مذهب يرد الحياة والحركة إلى قوة باطنة في المادة هي النفس، ويشير مصطلح "animism" إلى المذهب القائل إن الكون يشتمل على عدد كبير من الأرواح الكامنة في الأشياء والظواهر الطبيعية. ويرى المسيري أن الفلسفات والديانات الوثنية عبارة عن تنويع على هذا المبدأ، فالعبادة الرومانية مثلاً تؤمن بألهة كثيرة حالة في كل شيء من أشياء العالم، أي أن العابد يقدم القرابين لإله المكان لا لإله العالم كما في الديانات التوحيدية. بل يرى أن كل العقائد الحلولية تنويع على المبدأ، حتى الهيجلية كذلك لكنها قمة التجريد في المبدأ الحيوي، بل العلمانية تنويع على المبدأ حين نعرف أن النفس القديمة أصبحت قانوناً حالاً في المادة^١.

ومن الصور المجازية المهمة التي تعبر عن الحلولية ووحدة الوجود صورة "الكون الأكبر والكون الأصغر"، الذي يفترض تماثلاً بين الكون الكبير الذي هو كل شيء ما عدا الإنسان والكون الصغير الذي هو الإنسان، وهو تنويع على المبدأ الحيوي أيضاً. فهو اتجاه نحو إسقاط الصفات الإنسانية على الكون، وهي فكرة أساسية في الأفلاطونية والرواقية ومن بعدها الهرمسية والقبالة اليهودية والقبالة المسيحية، وقد بُعث المفهوم في عصر النهضة مع تصاعد معدلات الحلولية واستخدام القبالة لتفسير الكتاب المقدس^٢.

ومن المصطلحات المهمة التي يجب معرفتها في هذا الموضوع "اللوغوس"، وهي في الأصل كلمة يونانية تعني الكلام أو العقل أو التفكير، ثم أصبحت تُستخدم بمعنى "الأساس" أو "المطلق"، أي بمعنى الركيزة أو المرجعية التي تجعل من الوجود

١ الموسوعة، ١/١٨٥-١٨٨.

٢ انظر: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٢، ٤٨.

وجوداً متماسكاً كما نراه نحن. وهذه المرجعية قد تكون متجاوزة كما في الأديان التوحيدية أي الإله، وقد تكون كامنة كما في الأديان والفلسفات الحلولية. ويستخدم المسيحي مصطلح "اللوعوس" في موسوعته مقولةً تحليليةً تعني النقطة التي يلتقي فيها المطلق مع النسبي، وذلك لإغناء مجال مقارنة الأديان باصطلاح يفترق بين الرؤى المختلفة للأديان على مستوى النموذج. في اليهودية يحل الإله في التوراة والتلمود ثم في الشعب اليهودي وخاصة في اليهودية الحسيدية والقبالية، فالقبالة ترى أن الشعب اليهودي هو التجلي الأنثوي للإله وهو اللوعوس في هذا العالم. أما في المسيحية فاللوعوس هو المسيح وابن الله قبل أن ينزل إلى الأرض، وهو ليس منفصلاً عن الأب وإن كان متميزاً عنه.

أما في الإسلام فرأى البعض أن اللوعوس هو القرآن الكريم، على اعتباره صفة من صفات الله قائمة بذاته ثم تشخص تلاوة ولفظاً ويؤكد المسيحي على أن هذه العملية ليست حالة تجسد كما في باقي الفلسفات إنما هي علاقة تذكير لفظي من الإله للناس، أما العلاقة بين كلام الله القائم بذاته وكلام الله المتلو في المصاحف هي علاقة الدال بالمدلول اللذين لا يلتحمان أبداً. بناء عليه فإن الحلولية تجعل من الوجود كله مقدساً بسبب حلول الإله أو اللوعوس فيه، فيتساوى المقدس والمدنس، ثم تختفي الثنائية وتتفرغ القداسة من معناها لتختفي تماماً إذ لا وجود للمقدس دون المدنس. ومثله في العلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن كل ما في الوجود، ليصبح عالماً كاملاً من الصيرورة الخالية من الأسرار^١.

ثانياً: أداة الحلولية الأولى

ثم يقوم المسيحي بدراسة الأداة الأهم للفلسفة الحلولية في العصر الحديث وهي اللغة، ويخصص كتاباً كاملاً للحديث عن اللغة في النموذجين التوحيدي والحلولي، بعنوان "اللغة والجزء بين التوحيد ووحدة الوجود". ويبدأ بالتأكيد على أن الاهتمام بفلسفة اللغة في العصر الحديث يكمن سببه في تصاعد معدلات الحلولية وتعدد المراكز واهتزاز المرجعية النهائية للبشر المتمثلة في الإله، مما أدى إلى انهيار الثوابت في الفكر البشري. واللغة بدورها أهم ثابت على الإطلاق عند البشر، ومن دونها لا يمكن التواصل بينهم، إذ فكرة التواصل تفترض ثوابت يمكن البناء عليها، وينقل قول ميشيل فوكو الشهير: إن مشكلة اللغة تحاصر الإنسان في عالم الصيرورة الكاملة أي عالم التغير الدائم، حيث لا يوجد مركز ولا أية ثوابت. ومثله قول كاسيرر بأن اللغة ستصبح سلاح الشك العدمي وسلاح العداء للفلسفة بعد أن كانت سلاح الفلسفة. ولقد قامت الفلسفة الحديثة بمناقشة مسألة تبدو للوهلة الأولى شكلية بحتة لكنها في الحقيقة كل ما يدور حوله الفكر البشري، ويضرب مثلاً لذلك بقوله: (سأذهب إلى الكلية غداً)، فهذه الجملة على بساطتها تفترض حاضراً ومستقبلاً وإرادة إنسانية ونتيجة وسبباً، كما يفترض وجود معنى ثابت للذهاب والكلية معاً.

والضمان الوحيد لكل هذه الافتراضات وجود مركز متجاوز لها جميعها يقف خارج دائرة اللعبة اللغوية ليعطيها معناها النهائي، أما عند غياب هذا المركز أو المبدأ الواحد أو اللوعوس أو فلا معنى لكل ذلك الكلام، إذ ينفصل الدالُّ

(الذي هو الاسم مثل: الكليّة) عن المدلول (الذي هو المسمّى وهو بناء الكلية وما تحويه). كذلك الأمر عند حلول المركز في اللغة في الفلسفات الحلولية، فيصبح الدالّ هو نفسه المدلول، وهذا يعني أن العقل لا يدخل في علاقة مع الواقع، فهو جزء من الواقع أصلاً، عليه أن يدعن له تماماً.

أما في الفلسفة التوحيدية فالدال منفصل عن المدلول ليس متحداً فيه لكنه غير منفصل تماماً إنما داخل معه في علاقة تركيبية، ويضرب مثلاً لذلك مسألة خلق القرآن في علم الكلام، فقد رأى المعتزلة أن كلام الله مخلوق لا قديم لكي يفصلوا بين المركز والكلام ويصبح المدلول والدال خاضعين لمركز يحفظ لهما ثباتهما دون أن يؤدي ذلك إلى تعدد القدماء كما حصل في المسيحية. أما الأشاعرة فقد فرّقوا بين الكلام النفسي القديم الذي هو المدلول القائم بذات الله، والكلام المتلو الحديث الذي هو الدال وهو مخلوق ومحدث، وهكذا حافظوا على العلاقة التوحيدية النقية أيضاً التي تحفظ للكلام مدلوله الثابت دون الوقوع في التجسيد من جهة والعدمية من جهة أخرى^١.

ثالثاً: النسق التوحيدي والنسق الحلوي

إن التفريق بين النسق التوحيدي والنسق الحلوي يتمثل في كل شيء، ولكن على مستوى النموذج وليس على مستوى الشكل، فكلاهما يحتويان مثلاً على مفهوم القداسة شكلاً، لكن القداسة في المنظومات التوحيدية مصدرها واحد هو الإله وهي ليست أمراً مادياً يفيض من الإله بشكل آلي إنما هي أمر معنوي كالإله تماماً. يمثّل المسيحي ذلك بكلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين خاطب الحجر الأسود بأنه لا يضر ولا ينفع وأنه قبّله لأنه رأى رسول الله يقبّله، أي أن القداسة لم تنتقل إلى الحجر بشكل آلي.

أما في المنظومات الحلولية فالقداسة تأخذ شكلاً مادياً وتنتقل القداسة إلى الناس عن طريق الاتصال المادي أولاً وتصبح القداسة كامنة في المقدس ثانياً مع أن مصدرها الإله، بل تنفصل عن مصدرها في الحلوليات المتطرفة. أمر آخر يمثل الخلاف بين التوحيد والحلولية على مستوى النموذج هو الشعائر، ففي المنظومات التوحيدية تكون الشعائر طاعة للإله وفي الحلولية تكون طريقاً للتوحد معه. كما أن الذي يؤدي الطقوس لا يعلم ما إذا كانت قبّلت منه في التوحيدية، أما في الحلولية فمجرد أدائها الشكلي له فاعلية محسومة لكون الشعائر أمراً سحرياً له قوته الكامنة فيه أو آلياً مفهوماً تماماً. كما أن الرؤية الحلولية حين تقوم بعملية تكمين للإله في العالم فإنها تسقط المرجعية الأخلاقية التي يستند إليها هذا العالم، وعندما تتطور وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية وتسود قوانين المادة فهذا يعني أن الإله أصبح خاضعاً لقوانين المادة. لكن خضوع الإله لقوانين المادة يعني "موت الإله" الذي أعلنه "نيتشه"، ومن ثم تسود الرؤية الداروينية التي ترى الأخلاق وسيلة للضعفاء للتأمر على الأقوياء^٢.

١ انظر: اللغة والجماز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، ١٣٠-١٣٩.

٢ انظر: اللغة والجماز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، ٦.

إن جوهر الكلام وملخصه أن النسق الإسلامي التوحيدي حافظ على الانفصال والاتصال بين الدال والمدلول، بين الخالق والمخلوق، بين المركز والأطراف، مما أدى إلى وجود ثابت يدور حوله الكون وفي الوقت ذاته مسافة إنسانية فضفاضة يدور فيها الإنسان. أما الفلسفة الحلولية فقد جعلت من المركز نقطة حالة في كل شيء، فلم يعد للغة فاعلية في الفكر الإنساني بل أصبحت اللغة طوع الفكر الحلولي الذي يفسرها كما يريد. ولعل اللافت للنظر أن النسقين المسيحي واليهودي يعتقدان أن نقطة البدء في خلق العالم هي الكلمة (في البدء كانت الكلمة) أي تجسدها مستقلة عن الإنسان، أما في الإسلام ففي البدء كان خلق الله لآدم ثم تعليم الله الأسماء لآدم، أي إعطاؤه أرضاً ثابتة من اللغة.

آخر موضوع في تبين الفلسفة الحلولية هو القول إن النسق الفلسفي لا يصل إلى مرحلة وحدة الوجود دفعة واحدة كما قد يتخيل البعض، بل يتم ذلك من خلال متتالية تطول أو تقصر وتصل إلى نهاية الحلول أو تبقى في بعض درجاتها. تبدأ المتتالية عادة بالقول بحلول الإله في العالم مع بقاء تمييز بين الجوهرين، ثم يختفي جوهر الإنسان، ويبقى الجوهر الإلهي فهذه وحدة الوجود الروحية. لكن الإنسان مع الزمن ينسى الإله ويُبقى على الجوهر الإنساني فقط مقابل الطبيعة، ثم يتقلص الجوهر الإنساني مقابل الجوهر الطبيعي، وهكذا يتم الانتقال إلى وحدة الوجود المادية. أي أننا أمام أشكال متعددة من الحلول ووحدة الوجود تختلف مع بعضها في الشكل وتتماثل في المضمون على مستوى الرؤية الكامنة وراءها. فقد تكون الحلولية ثنائية صلبة وهذا يعني أن الإله يحل في الإنسان فقط، ويصبح العالم مكون من الإله الإنسان من جهة والطبيعة من جهة أخرى، وقد تكون الحلولية واحدة سائلة عندما تُمحيى الثنائية لصالح الكون والطبيعة فيختفي الجوهر الإنساني لتتطبق قوانين المادة على الإنسان ونصل إلى العلمانية الشاملة والمادية المطلقة.

إن الخطاب الحلولي لا يعبر عن الحلولية بكل بساطة، بل يمكن أن يتخذ أشكالاً مركبة من الحلولية، ذلك أن العقل البشري قفز قفزات كبيرة في الربط بين عناصر الكون المختلفة وتاريخ الإنسان، يذكر المسيري أمثلة كثيرة للصيغ الحلولية المركبة كالضرورة الطبيعية أو حدود الجسد وتطبيع الإنسان والإنسان الاقتصادي والصراع مع الطبيعة والمادة ذاتية التنظيم والداروينية والنيتشوية والتاريخانية والضرورة الكاملة والوعي الإنساني المنفصل عن الألوهية تماماً، لكن الصيغة الأكثر تركيباً من وجهة نظره هي الهيكلية التي تتحدث عن اتحاد المقدس بالزماني والفكرة بالطبيعة والإله بالتاريخ^١.

وبعد كل ذلك نستنتج أن الرؤية التوحيدية بالنسبة للمسيري هي الإيمان بإله متعال متجاوز للتاريخ زماناً ومكاناً ويشكل مركزاً للوجود ومصدراً لتمامه، ومن ثم يكون الجوهر التالي له هو الجوهر الإنساني المستقل عن الطبيعة والمكون من جزء غير مادي وآخر مادي ثم يليه الجوهر الثالث وهو المادي البحت أي الطبيعة. وهذه الرؤية ليست فلسفة نظرية كما قد يتوهم البعض، إنما هي أمر محوري تنبني عليه الرؤية الأنطولوجية (الوجودية) والأبستمولوجية (المعرفية) والأكسيولوجية

(الأخلاقية). ولن أشرح ذلك كي لا أقع في شيء من التكرار إذ سيكون محل ذلك المطلب الآتي بشرح الحلولية اليهودية وتاريخها ثم المطلب بعده بسرد بعض الظواهر أمثلةً على تفسير الرؤية الحلولية لها.

لكن لا بد من التأكيد على أمر واحد وهو أن الحلولية في رأي المسيحي لا تعني حلول الإله في شيء آخر فقط، إنما تتضمن هذا القول وكل ما ينتج عنه من أفكار جزئية، فقد رأينا مثلاً أن دعاء الله قضية موجودة في كل من الأنساق التوحيدية والحلولية معاً. وهذا الأمر لا يكفي لتحديد نوع النسق ما إذا كان حلولياً أم توحيدياً، إنما يحتاج إلى شيء آخر وهو تحديد فلسفة الدعاء نفسها، فإذا كانت قوة الدعاء بكلماته المحددة فهو يتبع النسق الحلولي، أما إذا كانت الكلمات مجرد وسيلة يتلقاها الله تعالى من الإنسان بكل أشكالها والقوة الحقيقية بيد الله فهذا الدعاء يتبع النسق التوحيدي.

وهذه الرؤية لدى المسيحي مأخوذة من المفهوم الإسلامي للدعاء والتواصل مع الله تعالى، أي أن المسيحي يقارن الأديان ويحكمها على معيار الإسلام، أو فهمه للإسلام.

المطلب الأول: الحُلُولِيَّة اليَهُودِيَّة وتَارِيخُهَا

يرى المسيحي أن العقيدة اليهودية توحيدية في إحدى طبقاتها تؤمن بإله منزه عن التاريخ والطبيعة ويقف وراء خلقهما وتديرهما، لكن سبق وتبيننا أن اليهودية تركيب تراكمي يحتوي على طبقات مختلفة عن بعضها، والطبقة الأساسية الأخرى هي الحلولية الكمونية الواحدة بكل درجاتها المختلفة. وعليه فإن العهد القديم وثيقة للصراع بين الرؤية التوحيدية للإله المتعالي الذي لا يفضل قومه على غيرهم إلا بالتقوى والرؤية الحلولية القومية التي ترى اقتصار يهوه بألوهيته على شعبه المختار ضد العالم.

يجب أن ننتبه إلى أن القول بوجود إله واحد لا يعني التوحيد، إذ يؤكد المسيحي أن الإسرائيليين القدامى استخدموا مفردات التوحيد وشكله الخارجي دون نموذج المتكامل. فالإله كان خاصاً ببني إسرائيل في بعض الآيات أو أنه اقتصر بوعوده واختياره عليهم والشعب الإسرائيلي لا يتمثل مع باقي البشر تماماً إنما هو مختار من قبل الإله، وقد ظهرت فكرة الشعائر والأحكام المرتبطة بالأرض المقدسة التي لا تُطبق في غيرها من الأرض، كما تزايدت الطقوس الوثنية، وتداخلت العناصر الكونية مع العناصر الدينية في الأعياد، واختفت فكرة البعث، وظهر عوضاً عنها الفكر الأخروي والعصر المشيخاني. كل ذلك تابع للنموذج الحلولي وليس التوحيدي، وهذا ما يتميز به المسيحي إذ جعل من التوحيد نموذجاً ونسقاً متكاملًا، وليس مجرد مقولة عددية للإله. لكن حتى هذه المقولة التوحيدية الشكلية تعرضت للكسر في بعض نصوص التوراة القديمة فقد وقعت فيما يسمى بالثنوية أو الإثنيوية، وتأثرت ببعض العبادات الفارسية على وجه الخصوص، وذلك عندما كان كبير الكهنة يقدم في يوم الغفران الكبير قربانين أحدهما ليهوه والآخر لعزازيل، الأمر الذي يفترض وجود قوتين إحداهما للخير والأخرى للشر^١.

وقد حافظت اليهودية في القديم على هويتها من خلال تبني المقولات التوحيدية تلك في المحيط الوثني التعددي، ثم تبلور التوحيد جيداً على يد الأنبياء المتأخرين وخاصة بعد السبي البابلي، أما بعد وقوع اليهودية بين ديارتين توحيديتين الإسلام والمسيحية فقد بحث الحاخامات عن استراتيجيات مختلفة للحفاظ على تميز ديانتهن فعمّقوا المفاهيم الأسطورية ورجّحوا الرؤية الحلولية حتى تبلورت في كتب الرؤى (أبوكاليسس) وأخذت شكلها النهائي في التلمود. ثم بقي التلمود يتأرجح بين آثار بسيطة للتوحيد وكثيرة للحلولية لكنه لا يصل إلى الحلولية الفلسفية الكاملة التي وصلت إليها القبالة.

لقد أعادت القبالة اليهودية الفلسفة الغنوصية إلى الوجود حتى قالت بأن الإله يعادل الطبيعة، وهي رؤية إسبينوزا ذاتها. وترى القبالة بأن الإله عبارة عن درجات عشرة من التجليات النورانية، على رأسها الإله الذكر وفي قاعدتها كنيست إسرائيل (شعب إسرائيل) وتبنى الصورة المجازية الشائعة في الوثنيات القديمة وهي الصورة الجنسية في زواج الرب الذكر من التجلي الإله الأنثوي الذي هو شعب إسرائيل. لكن الأهم من هذا هو مفهوم الخلاص الكامن وراء هذه الرؤية إذ يصبح

١ انظر: سفر اللاويين: ١٦ : ٧-٩.

الخلاص عبارة عن صيغة سحرية يمكن من خلال الحصول عليها تحقيق الخلاص في مسيرة الحياة التي تنتهي بنهاية التاريخ. بدأ انتشار القبالة في القرن الرابع عشر ولم ينتصف القرن السابع عشر إلا وسيطرت على اليهود واليهودية حتى على التلمود والحاخامات الذين حاربوها في البداية. ويمكن تقسيم الحلولية اليهودية وتاريخها إلى قسمين:

١ _ الثنائية الصلبة (حتى نهاية القرن التاسع عشر): وتعني حلول الإله في الشعب اليهودي ليستبعد الأغيار من عملية الخلاص، ويتبدى ذلك من خلال الثالوث اليهودي المقدس المكون من الإله أولاً، لكنه الإله الخاص بجماعة إسرائيل، والشعب المختار ثانياً، وهو أمة من الكهنة يشار إليهم بأنهم أبناء الإله، والزمان والمكان المقدسين ثالثاً، فالأرض هي صهيون التي سيتحقق فيها الوعد الإلهي والزمان هو التاريخ المقدس لبني إسرائيل كما ورد في التوراة (المحرّفة) وكما سيحدث في نهاية التاريخ حينما يعود المسيح المخلص الخاص بهم. وفي هذا النوع أيضاً يتعادل مصدر القداسة (الإله) مع من سرت فيه القداسة (الشعب) ليكون ما يشبه الإلهين، واحد في العالم العلوي وآخر في السفلي لكنهما في اليهودية غير متصارعين، وهذا ما يفسر وجود الشريعة الشفوية التي مصدرها الحاخامات ومع ذلك فهي تعادل الشريعة المكتوبة والتي مصدرها الرب.

٢ _ السيولة الشاملة (في القرن العشرين): بدأت بظهور نزعة عالمية بين أعضاء الجماعات اليهودية الذين نادوا بوجود قوة دافعة للمادة كامنة في كل البشر وليس في اليهود وحدهم، وقد ظهرت هذه النزعة مع تفاقم أزمة اليهودية الحاخامية واندماج اليهود في المجتمعات الحديثة، وتحول على أثرها المفكرون اليهود من مفكرين يهود إلى مفكرين عالميين أميين. أما مثل هذه النزعة فهو حركة التنوير اليهودية واليهودية الإصلاحية واليهودية المحافظة ثم لاهوت موت الإله واليهود الجدد^١. وسيأتي شرح كل هذه الفرق.

علاقة الغنوصية بالحلولية اليهودية:

ولا بد من الحديث عن الغنوصية في سياق الحلولية، فقد خصص لها المسيري باباً كاملاً من الموسوعة للحديث عن العلاقة بين اليهودية والغنوصية، وليس هدفنا دراسة الحركة الغنوصية إنما تلخيص كلامه وتقديمه فيما يخدم البحث. فالغنوصية تعني نوعاً من العلم لا يكتسب بالمعرفة إنما ببذل المجهود المتواصل بقصد التطهر والتخلص من الأدران، والتوصل للصيغة الغنوصية للترقي والاندماج من جديد في العالم الإلهي، ومع أنها تتكون من تعاليم دينية وأسطورية متنافرة وغير متجانسة إلا أنها صيغة حلولية واحدة ترى في العالم جوهرًا واحدًا، وتبحث عن قانون شامل تفهم من خلاله الكون بأسره.

تذهب الغنوصية في البداية إلى أن العالم شرير ورديء وأن أصل الإنسان ليس من هذا العالم، لكنه وقع فيه لا بسبب شر كامن داخل الإنسان إنما بسبب خلل كوني، وهذا الخلل أدى إلى احتباس الإنسان في المادة، وهنا يكون هدف الغنوصي أن يتحرر من المادة ليرجع إلى أصله ويتحد مع الله، ثم يكمل المسيري شرح الفلسفة الغنوصية ليستنتج أنها النموذج الكامن وراء معظم الفلسفات والرؤى الحلولية عبر التاريخ. أما السياق الحضاري التاريخي لظهور الغنوصية فهو القرن الميلادي

الأول مع بدء سيطرة الإمبراطورية الرومانية على الشرق، وإحساس مواطنيها بالغربة والضياع والظلم بسبب غربتها عنهم واستبدادها واستغلالها لهم عن طريق الضرائب التي يجمعها جنودها المرتزقة الأجلاف. والشرح التفصيلي الذي أورده لذلك السياق التاريخي يفسر الكثير من الجوانب العقائدية في الغنوصية، فالإنسان الذي يشعر بالغربة والظلم إلى هذا الحد لن يكون حلّه الذي يقدمه للعالم أقل جذرية من واقعه، وبناء على ذلك أعلنت الغنوصية أن هذا العالم فاسد وسقطت في نظرها أنظمة المدينة الرومانية الوثنية التي يتطلب الانتماء إليها الانتماء إلى العبادة الوثنية.

لقد ساهمت الجماعات اليهودية من بين جماعات عديدة بتغذية الاتجاه الغنوصي بالنصوص والعقائد اللازمة، إذ كان اليهود من بين المسحوقين الذين حطم الرومان هيكلهم وجعلوا منهم أتباعاً لهم، كما أن البعد الحلوي في اليهودية كان قوياً وثمة نصوص في العهد القديم يمكن تفسيرها غنوصياً بشكل سهل. فخلق الرب آدم على صورته (بالتفسير التجسيمي لهذه القضية) أهم ما تتخذه الغنوصية من أفكار، وحلول الرب في الأشياء والصيغة الخفية للاسم الأعظم، كل ذلك مما أسهمت فيه اليهودية، كما أنها استفادت كثيراً من أفكار الغنوصية في المقابل. وهكذا تشكلت الغنوصية من بقايا العبادات والديانات الوثنية القديمة وأديان الأسرار وفرضت عليها مقولات الفكر اليوناني الفلسفي ومصطلحاته لتأخذ نوعاً من الوحدة الفلسفية. لكن الكنيسة بعد ذلك قضت على كل الأكاديميات الغنوصية والشخصيات الأساسية فيها والجماعات التابعة لها تحت اسم محاربة الهرطقة، ومع ذلك بقيت الغنوصية سلاحاً في يد الجماعات المقهورة التي تصبح سرية في مواجهة الأغلبية في كل زمان ومكان^١.

وقبل أن أكمل يجب إيراد رأي الدكتور عبد المنعم الحفني الذي أُلّف موسوعة حول فلاسفة ومتصوفة اليهود، ورأى فيها أن الصوفية الإسلامية طُبعت مثيلتها عند اليهود عامة وفي كل من تركيا والأندلس خاصة، كما أثر القرآن الكريم تأثيراً هائلاً على القبالة والحسيدية والشبتانية. وهذه الظواهر الثلاثة سَأدرسها بعد صفحات قليلة لِيُثَبَّت للقارئ مباشرة عدم دقّة هذا الكلام، فهذه الظواهر الثلاثة تمثل الحلولية المتطرفة التي لا يوجد منها في الإسلام شيء ولا حتى الأسماء.

والحفني لم يُعرّف الفيلسوف والمتصوف اليهودي أصلاً كما ذكرت في الفصل الأول. بل إنه تكلم في موسوعته عن الأثر العظيم للفلاسفة اليهود في هدم الأديان والفلسفات، ثم عاد ليؤكد أن اليهود كانوا دائماً ناقلين فقد أخذوا الفلسفة الإسلامية ولم يطوروا منها شيئاً وأخذوا الفلسفة اليونانية ولم يطوروا منها شيئاً ثم أخذوا الفلسفة الأوربية الحديثة ولم يطوروا منها شيئاً^٢. فأين الخطأ وكيف يمكن حل التناقض الذي وقع فيه؟ الجواب سهل، وممكن الخطأ في موسوعة الحفني هو عدم وجود منهج نظري واضح مسبق عن الدراسة، ويمكن حل التناقض بالقول إن الرؤى الفلسفية والصوفية تُدرس عن طريق المنهج والنماذج وليس عن طريق الأشكال والأسماء المشتركة بين كل البشر. بل سيرى القارئ بعد صفحات أن الفرق بين الصوفيتين الإسلامية واليهودية فرق على مستوى النموذج والمنهج وحتى المقولات والأشكال أيضاً.

١ الموسوعة، ٥/٣٨-٥٠.

٢ انظر: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، عبد المنعم الحفني، ٨-١٢.

هناك ملاحظة مهمة أوردها الحفني لكنه في رأبي لم يستثمرها في فهم الحلولية اليهودية، وهي رأي الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بأن الجمود سمة للفكر اليهودي عامة لأنه تفكير مجتمع مغلق، ولهذا السبب لا يوجد لليهود اتجاهات روحانية. فهم معنيون بالماديات فقط والأخلاق عندهم عبارة عن أوامر صادرة من سيد إلى مسود، وديانتهم لا مكان فيها للخلود. بل إن كانط لم يعُدَّ اليهودية ديناً ووصفها بأنها عقيدة سياسية قومية، ووصف المشيخانية (أهم الحركات الصوفية اليهودية) بأنها طموح قومي إلى حياة أفضل لشعب منفي^١. وفي رأبي إن كلام الفيلسوف كانط مهم في معرفة سبب تطرف الحركات الصوفية اليهودية، فقد وجدت هذه الحركات نفسها أمام دين حاخامي شكلاي لا يخدم أحلامها الاجتماعية، إذ اليهودية قد أنتجت في زمن قديم لا يناسب الزمن المتأخر الذي ظهرت فيه هذه الحركات. وعندما تركت الأشكال الدينية واتجهت إلى التصوف وجدت نفسها تبتعد كثيراً عن الدين مما أدى بها إلى ترك الدين بالكامل كما سنرى في الصفحات القليلة القادمة.

نقد رؤية المسيري:

أما في نقد ما كتبه المسيري فيمكن القول باختصار: إن ما سطره المسيري في شرح الفلسفة الحلولية والوحدوية وربط جوانبها الروحية والمادية واستخلاص جوهرها في نفي الثنائيات ليس جديداً في هذا المجال، فالفكرة المجردة في فهم الوجود وماهيته ومكوناته، أو بالأحرى ماهية جوهره قديمة قدم فلسفة الإنسان، وبلورة النموذج الوحدوي والتعدد عمل منجز في الكتابات القديمة والمعاصرة. وهذا أمر طبيعي عند الكلام عن فكرة إنسانية محورية في تاريخ فكر البشر، فليس من عاديّ الأمور أن ينفرد فيلسوف متأخر بالحديث عن فكرة فلسفية لم تخل منها رؤية إنسانية. لكن الجديد هو تحويل الفلسفة الحلولية والوحدوية إلى نموذج تفسيري متكامل، وصياغتها فكرة محورية في فهم الأديان والمذاهب الفلسفية عامة، وإخراجها من مجال الوجود (الأنطولوجيا) إلى المعرفة (الأبستمولوجيا) وإلى القيم والأخلاق (الأكسيولوجيا)، ومن ثم استخدامها في تفسير ظاهرة دينية محددة كاليهودية وفكر ديني واجتماعي كفكر الجماعات اليهودية. وشرح ذلك فيما يأتي.

تقسم الموسوعات الفلسفية مذاهب البشر في الوجود إلى ثلاثة، أولها يفسر الوجود من حيث جوهره تفسيراً واحدياً أو أحادياً. وثانيها يعدل في قسمة الوجود بين اعمدته الثلاثة، فيحتل كل من الله والإنسان والكون مكانه من الوجود على حدة، وهو مذهب الثنائيات أو التعدد. وثالثها يشيح بوجهه كلية عن عالم الميتافيزيقا كلها فلا يهتم من الوجود سوى المظاهر الإنسانية من غير تفسير مادي أو روحي.

وأهل المذهب الأول الوحدوي ينقسمون بدورهم إلى ثلاثة فرق، فريق يرى الله وحده هو الوجود الحقيقي وأن كل ما يظهر من العالم بما فيه الإنسان هو مجرد وهم وصورة وخيال، وهذا مذهب فلاسفة الصوفية في الإسلام. وفريق آخر جعل من الله مجموعاً للعالم الموجود، وتظهر وحدتهم في صورتين، روحية في مذاهب الهند ومادية في مذاهب اليونان. وفريق

١ انظر: المصدر السابق، ١٢.

ثالث ألغى الوجود الإلهي وقال بالوجود المادي الطبيعي. وهذا التقسيم يتوافق مع تقسيم المسيري مع الأخذ بالاعتبار عدم اهتمام المسيري بالفروق التفصيلية على مستوى المقولات، إنما كان اهتمامه بالنموذج ما إذا كان ثنائياً أم وحدوياً، ثم الوحدوي ما إذا كان روحياً أم مادياً.

ومع أن التقسيم الموسوعي يبيّن التنوع في صور وحدة الوجود فهناك تأكيد على الرؤية المشتركة بينها من أن جوهر العالم واحد لا ثاني له. وهذا الكلام عام جداً لن نخوض في تفصيله فينظر في مكانه كي لا نخرج عن إشكالية البحث، بل يكفي أن نعلم أن أقدم ما ظهر من صور وحدة الوجود هو عقيدة أسفار اليوبانيشاد في الهند وهي وحدة وجود روحية، تبتعها الطاوية في الصين وهي وحدة وجود طبيعية والبوذية الروحية. بعد ذلك فارق مذهب وحدة الوجود منشأه الديني وانتقل إلى الفلسفة مع اليونان، فظهر مع الفلاسفة قبل سقراط في الوحدة المادية وكذلك مع الرواقيين في الوحدة المادية أيضاً، ثم قام أفلوطين بصهر وحدة الوجود في الهند ووحدة الوجود في اليونان وجعل منها نظرية فلسفية إلهية وأنطولوجية عامة. وبعد ذلك يوجد فكر وحدوي عند اللاهوتيين المسيحيين وإسبينوزا اليهودي، ثم في العالم الإسلامي مع المتصوفة الذين صاغوا نظرية الوحدة من جديد وألبسوها لباساً كلامياً ودينياً إسلامياً، ومع ذلك بقيت النظرية مختلفة الصور حتى بين الصوفية الفلاسفة^١.

هنا أشير على أن عمل المسيري والعمل الموسوعي كليهما لم يقرنا ولم يوحدنا بين وحدة الوجود القديمة والفلسفية المطلقة من جهة ووحدة الوجود في التصوف من جهة أخرى. فقد فصلت كاتبة مدخل "وحدة الوجود" في الموسوعة الفلسفية العربية الأستاذة سعاد الحكيم في أنواع وصور وحدة الوجود ولذلك يجب الاطلاع التفصيلي على المدخل. فوحدة الوجود عند الشيخ محي الدين بن عربي عبارة عن توحيد لنوع الوجود، أي أن الله سبحانه وتعالى هو الموجود غير المفترق إلى أحد غيره، وهذا هو الوجود الحقيقي، أما غيره من الكون والإنسان فهو موجود مفترق بوجوده إلى غيره أي إلى الله، ما يعني أنه موجود بشرط أو قيد، ما يعني بدوره أنه غير موجود وجوداً حقيقياً، إذ لا وجود إلا للموجود الحقيقي، وهناك ما يؤيد ذلك من علم الكلام الإسلامي ونصوصه.

وقد رأت الكاتبة في ذلك أن وحدة الوجود العربية الإسلامية تميزت بانطلاقها من الكتاب والسنة وأنكرت الحلول والاتحاد والاتصال، وكتابات ابن عربي وشُرَّاحه تمثل هذا خير تمثيل. أما المسيري فقد رأى أن الغنوصية ليست شكلاً من أشكال التصوف الذي يدور في إطار توحيد، ويدعو إل كبح جماح الجسد للتقرب من الله، فهذا التصوف يعرف تماماً أن الاتحاد بالله مستحيل لأنه إله مفارق للتاريخ متجاوز له.

ويبقى الفرق والسمة المميزة لنموذج المسيري هو تكامله في مجالات الفلسفة الإنسانية من وجود ومعرفة وقيم، فقد ابتكر ما أسماه نموذجاً "توليدياً" في فهم النزعة الحلولية، وذهب إلى أنها رؤية للكون تستجيب لشيء جوهري في الكيان

١ انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٨٦، "وحدة الوجود"، ١٥١٧/٣-١٥٤٤.

الإنساني، هو النزعة الرَّحْمِيَّةُ الجَنِينِيَّةُ، أي الرغبة في الانسحاب من الدنيا إلى الرحم وفقدان الهوية وتصفية الشوائب الأخلاقية والمعرفية. وكأنه يريد أن يقول إن الإنسان كان ولا يزال راغباً في الهروب من العالم الأرضي المليء بالمشكلات التي لا يستطيع مواجهتها، وبدلاً من أن يعي مسؤوليته الإنسانية المستندة إلى الإله، يقوم بتأليه نفسه أحياناً كي يبرر أفعاله من خلال الرؤية الجبرية أو الترخيضية (التي تُسقط الشرائع)، أو يقوم بإنكار الإله ويُنهى وجود المسؤولية الأخلاقية. وعليه فإن الأمر ليس خاصاً بأحادية الوجود أو ثنائيته من حيث هو عدد للجواهر الموجودة في العالم، بل الأمر رؤية وجودية تتبعها أنساق معرفية وأخلاقية. لذلك سنرى في المطلب القادم قدرة الرؤية الحلولية على تفسير الكثير من الظواهر اليهودية، من عقائد وطقوس وشعائر وأعمال دينوية.

المطلب الثاني: تفسير الحُلُولِيَّة الكُمُونِيَّة لِلْعَقَائِدِ والطُّقُوسِ الْيَهُودِيَّةِ

لا يمكن القول إن الحلولية تفسر كل الظاهرة اليهودية ذلك أن اليهودية تتكون من طبقات أخرى غير الحلولية أولاً وأن الظاهرة الإنسانية لا يفسرها نموذج واحد ثانياً، وهذا ما سنحاول الخلوص إليه في الفصل الثالث. أما هنا فسأعرض من الظواهر ما يمكن للحلولية أن تفسر وجوده وتساعد في فهمه والنفوذ إلى بنيته الداخلية.

وهذه الملاحظة مهمة جداً أي أن اليهودية ليست كلها حلولية بل يوجد منها ما يتشابه مع القرآن الكريم تماماً، وهو ما نسميه الطبقة التوحيدية، وإلى جانبه أشياء توحيدية تماماً. والتركيز هنا على الجانب الحلولي قد يوهم القارئ بأن اليهودية كلها كذلك ولهذا أردت أن أشير إلى الموضوع.

أولاً: العبادة اليسرائيلية القديمة والعبادة القربانية المركزية:

أول ما يمكن للحلولية أن تفسره هو العبادة اليسرائيلية القديمة^١، فهي عبارة عن ديانة سامية قديمة تتميز بالحلولية وتؤمن بأن العناصر الطبيعية لها حياة مستقلة وتؤثر في حياة الأفراد، وتكتسب آلهتها صفات إنسانية ويظهر العديد من الإشارات إلى الرضا بوجود الأصنام في بيوت الآباء. ومن أهم سمات هذه العبادة تقديم القرابين بصورة مشوهة كما هو الحال في الشرق الأدنى القديم مما يعني أن كتبة الأسفار أخذوا ما كان رائجاً من عبادة المنطقة وألصقوها بتاريخ الآباء، فكلمة قربان بحد ذاتها سامية تتضمن شعائر يلعب الدم فيها دوراً مهماً، ولذلك كان الدم يُنثر على المذبح ثم يتم إحراق القرابين أمام الهيكل. ثم إن تقديم القرابين إلى يهوه تعبير عن الارتباط بينه وبين الشعب من خلال مفهوم الميثاق، وبسببه هاجم الأنبياء (عاموس وإرميا خاصة) عبادة القرابين وعملوا على تحويل القرابين إلى قربان الفم (الصلوات).

ويؤكد المسيري على أن العقيدة القربانية القديمة تركت أشد الأثر حتى في اليهودية المتأخرة التي ركزت على الشكل دون محتوى العبادة، مما دفع السيد المسيح عليه السلام إلى انتقاد اليهودية بسبب هذا الأمر. ويأتي بمثال على عدم الاهتمام بمعنى العبادة بأن اليهود الأرثوذكس لا يعترضون على القباليين الذين يفسرون صلاة "الشمع" تفسيراً غير توحيدي، لكنهم يعترضون وبشدّة حينما يتلو اليهودي صلاة الشمع بالإنجليزية أي بسبب تغير شكل التلاوة فقط. وكل ذلك تفسره الرؤية

١ أذكر بأن هذا الكلام استقاه المسيري من أمرين، نصوص التوراة التي أوردت العبادة القديمة في أسفار موسى الخمسة وغيرها بشكل واضح، والمحيط التاريخي السامي الذي يتشابه مع ما قدمته التوراة. وهذا يتشابه أيضاً مع ما قدمه القرآن الكريم من تاريخ بني إسرائيل (أو بعضهم) الذين قتلوا الأنبياء ولم ينصاعوا لتوحيدهم، كما كانوا شديدي التأثير بالعبادات الوثنية الحلولية عند عبادتهم العجل، ومن ثم تحريفهم للكتب المقدسة التي أصبحت تحتوي على هذه العقائد. أما نسبة العبادة إلى الآباء فهو كلام عن عبادة الآباء "التوراتيين" ولا يعني هذا أن حقيقة الآباء كذلك، فحقيقة الأمر أن الآباء ومن بعدهم موسى عليه السلام ومن بعده داود وسليمان عليهم السلام لا علاقة لهم بهذا الكلام أبداً، وقد كان دينهم الإسلام كما جاء في القرآن الكريم. والتاريخ التوراتي أتى بأسمائهم وشوّهها. فهذا التحليل ينطلق من المصدر الذي يعترف به اليهود نصاً مقدساً، وبالتالي فهو تحليل لليهودية حتى ولو كان مخالفاً للتاريخ، وفهم اليهودية يتطلب فهم بنيته أي كانت.

الحلولية، فهي تعتقد بأن القداسة والسّرّ كامنان في هذه الحركات وفي القرايين وفي الكلمات لدرجة أن أثرها أصبح آلياً يستحيل ألا يتحقق عند القيام بها. أما الرؤية التوحيدية فلا تعني بالشكل كما تعني بالمضمون لأنه هو المراد منها كما أن المراد هو ما ينتج عن العبادة من تربية للإنسان^١.

وفي تأييد هذا المعنى يقول المؤرخ الشهير ول ديورانت: (وكان اليهود في أول ظهورهم على مسرح التاريخ بدواً رحلاً يخافون شياطين الهواء، ويعبدون الصخور والماشية والضأن وأرواح الكهوف والجبال، ولم يتخلوا قط عن عبادة العجل والكبش والحمل، ذلك أن موسى [عليه السلام] لم يستطع منع قطيعه من عبادة العجل الذهبي لأن عبادة العجل كانت لا تزال حية في ذاكرتهم منذ كانوا في مصر، وظلوا زمناً طويلاً يتخذون هذا الحيوان القوي أكل العشب رمزاً لإلههم)^٢. كل ذلك يوافق ما ذكره المسيحي من سمات العبادة القديمة التي تعتقد بوجود أرواح للظواهر الطبيعية كما كان شائعاً في الوثنيات والحلوليات القديمة، وهكذا يسهم نموذج الحلولية الكمونية في تفسير العقائد اليهودية الموجودة في التوراة.

والمؤرخ الشهير يتكلم عن اليهود كما هم في العهد القديم الذي بين أيدينا، أما من منطلق عقيدتنا الإسلامية فنرى أن ديانة بني إسرائيل هي الإسلام لكنها حُرِّفت على يد بعض الكتبة، وذلك ما أثبتته القرآن الكريم من تغييرهم لمعظم لتوراة الحقيقية التي أنزلت على موسى عليه السلام.

ثانياً: الكهنة والكهانة

الكهانة هي الأداة التي اختارها الإله للتواصل بينه وبين البشر، وقد انحصرت في اليهودية ببني لاوي أو قبيلة اللاويين بعد زمن الخروج من مصر، ذلك أن آبائهم رفضوا عبادة العجل في الصحراء، والتي كان منها أسرة هارون النبي. ويمكن أن يكون هذا النظام مقتبس من نظام الكهانة المصري حيث يتم تعيين أسرة واحدة لتقوم بأعمال الكهانة، وتحافظ على السر بين الإله والشعب. وقد كانت الكهانة مرتبطة تماماً بالسلطة الدنيوية في عصر القضاة ثم انفصلتا في عصر الملوك بسبب استقرار الدولة وتقسيم مهامها، ولكن الكهنة بقوا أداة في يد الملك ومرتبطين به بشدة كون الملك هو الكاهن الأعظم في الملكية المقدسة. وقد برروا أفعال الملوك كلها حتى اصطدموا أيضاً مع الأنبياء الذين ظهروا مفكرين دينيين أحراراً، ثم ازدادت عزلة الكهنة في القرون الأخيرة قبل الميلاد، خاصة وأن الفريسيين وقفوا ضدهم وضد الصدوقيين الذين كانوا متعلقين بالعبادة اليسرائيلية القديمة المرتبطة بالكهانة والهيكل.

وقد كان الكاهن يُعَيَّن مدى الحياة حتى عصر أنطوخوس الذي شرع عادة خلع الكاهن، كما كانت الكهانة تُورث فأدى هذا إلى إغلاق الطبقة الكهنوتية وعدم السماح لأحد من خارجها بالدخول عليها. وقد لعبت رؤية الكهانة الحلولية دوراً مهماً أيضاً تطوير اليهود واليهودية إذ وضعوا أنفسهم وسطاء بين الناس والإله، فلا أحد غيرهم يفسر الطقوس

١ الموسوعة، ٤/١٤٩-١٥١.

٢ قصة الحضارة، ويل ديورانت، ترجمة محمد بدران، بيروت، دار الجيل، ط ١، ٣٣٨/١.

والشعائر، ومن دونهم لا يمكن أن يُقبل قربان إذ القربان يحتاج مباركة الكاهن الذي بيده مفاتيح السماء. ومرة أخرى يؤكد المسيحي على ارتباط الكهانة بالعناصر الوثنية السائدة في الشرق الأدنى القديم، فقد قدّست قبيلة لاوي الأفعى ونحت لها تمثالاً نحاسياً زعمت أنه من عمل موسى، حتى أزاله حزقيا بن أحاز أحد ملوك اليهود^١. أما معيشتهم فكانت على العشور التي يأخذونها من نتاج الضأن وبكور الثمر أي أول ما يحصد من الأرض، وكانوا معفيين من الضرائب، ويأخذون ما يبقى من تقدمات للهيكل. ورغم أن الكهانة انتهت مع هدم الهيكل الثاني إلا أن الحاخامية ورثت منها الرؤية الحلولية الخاصة بها، وقد عمقت الحاخامية إحساس اليهود بأنهم أمة من الكهنة والقديسين من خلال تعميم قدسية الكهانة على كل يهودي وحصر أعمالها بالحاخامات^٢.

وربما بالغ المسيحي في إضفاء الحلولية على حصر الكهانة بعائلة واحدة، فهذا الأمر وإن كان غير موجود في الإسلام لكنه لا يعني الحلولية بالضرورة، أما كون كل عبادة أو قربان محتاج بالضرورة إلى مباركة الكاهن وإجازته فهو ميل واضح إلى الرؤية الحلولية، ففي الإسلام لا واسطة بين الله تعالى والعبد. كما أن زعم بعض فقرات التوراة بأن موسى نحت لهم أفعى ليقسوها فهو عقيدة وثنية واضحة ينزه الإسلام الأنبياء عنها. أي أن الحلولية قادرة على تفسير جزء مهم من هذه العقيدة الموجودة في التوراة.

ثالثاً: تابوت العهد

وهو من أكثر الأشياء تعبيراً عن النزعة الحلولية في اليهودية، فقد تصور أعضاء الجماعة أن روح يهوه تحل فيه، وحمله الكهنة عالياً في المعارك تعبيراً عن وجود يهوه وسط الجنود. وهو يحتوي على المِرّ وعصا هارون ولوحي الشريعة أو العهد الذّين استلمهما موسى من الرب، ثم وضعت فيه التوراة فيما بعد. ويرى المسيحي أن هذا الكلام هو تخيلات من كتبة الأسفار وإسقاط للقيم المتأخرة على زمن التيه الذي يتسم بالبساطة، فقد اختفى المن والعصا في أيام حكم سليمان، ومع تطور اليهودية في وقت متأخر جرى تفسير تابوت العهد بشكل أكثر عمقاً ف قيل بأنه صندوق خشبي بناه موسى ليضع فيه لوحي الشريعة كي لا يتأذيا. ولم يوجد له ذكر بعد ذلك فلم يرد ضمن ما حمله البابليون معهم^٣.

ومما يؤيد رؤية المسيحي في حلولية عقيدة تابوت العهد أن عقيدة الإسرائيليين الأوائل حرّمت على أي أحد أن يمس التابوت ورأت أن مس التابوت يؤدي إلى موت الفاعل، وقد وقعت حادثة موت بسبب ذلك حين مس عزّة الصالح

١ يقصد المسيحي هنا ما جاء في سفر الملوك الثاني: (وعمل المستقيم في عيني الرب حسب كل ما عمل داود أبوه، هو أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السواري وسحق حية النحاس التي عملها موسى لأن بني إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ودعوها نَحْشَتَان) [١٨: ٣-٤].

٢ الموسوعة، ١٥١/٤-١٥٣.

٣ الموسوعة، ١٥٨/٤.

التابوت ومات أمام الرب مباشرة مع أن عزة مس التابوت كي يمنعه من السقوط على الأرض حين هاجت الثيران التي تحمله، وقد غضب داود من الرب بسبب فعلته هذه^١، كل ذلك يُفسر بسبب حلول روح يهوه في التابوت.

وقد رأى الدكتور أحمد شلبي أن قادة بني إسرائيل كانوا يحتفظون بأعلى ما يملكون من ثروات في التابوت، ويوهمون الناس بأن من مسه يموت كي يضمنوا نجاة هذه الثروات. لكن الغريب أنه استدل بأن العرب حملوا التابوت مرة ولم يمض منهم أحد، وكأن العقيدة التي صدرت عنها الحادثة تُصدّق أصلاً! أما المهم في كلام الدكتور شلبي أنه ذكر الفرق بين رؤية الإسرائيليين القدامى للتابوت ورؤية الأنبياء، فقد بقيت قدسية التابوت محفوظة حتى جاء عصر الأنبياء ووقفوا في وجه تلك العقيدة وحطّوا من شأنها فقال إرميا عن التابوت: (لا يعودوا يقولون تابوت عهد الرب، ولا يخطر لهم ببال ولا يذكرونه ولا يتعهدونه ولا يصنع من بعد)^٢. لكنه لم يحلل الفرق أو يذكر له سبباً مقنعاً، ولو كان السبب مجرد حفظ الثروة لما وقف الأنبياء في وجهه هكذا. فالراجح أن الفرق هو الرؤية الحلولية الوثنية التي كان يحملها الإسرائيليون القدامى وكتبة الأسفار من بعدهم، والرؤية الأقرب إلى التوحيدية التي كان يحملها الأنبياء.

ويذكر الدكتور حسن ظاظا أن تابوت العهد يوجد عن يمينه وشماله كما ورد في وصفه التوراتي تمثالان لـ "الكُروبين"، وهما في الأصل من الملائكة كانا يحرسان أبواب الجنة قبل سقوط آدم منها، وأغلب الظن أنهما عقيدة اشتركت فيها بابل وآشور وبلاد إيران وفينيقيا وهي أن الملكين الموضوعين على جنبي الشيء يقومان بحفظه، وأصبح "الكُروب" نوعاً من أبي الهول المنح. كما أن هيكل سليمان بأكمله كان على طراز الفن الفينيقي أي بأسلوب وسط بين البابلي والآشوري من جهة والفرعوني المصري من جهة أخرى^٣. فالواضح من الأوصاف التي تحيط بتابوت العهد أنه يصدر عن عقيدة وثنية حلولية جعلت منه مكاناً للقداسة المتجسدة، مع أنه في الأصل صندوق لألواح شريعة موسى عليه السلام.

نستنتج مما سبق أن الحلولية لا تتمثل في وجود تابوت العهد وحسب، بل في الطريقة التي يفهم بها اليهود تابوت العهد، فقد ورد ذكر التابوت في القرآن الكريم على أنه صندوق يحتوي على التوراة فقط، وليس في هذا الكلام شيء من الحلولية على الإطلاق. لكن الحلولية تتجلى في العقيدة التي يوردها اليهود زيادة على هذا الكلام من حلول روح يهوه فيه أو منع الناس من لمسه، وما إلى ذلك.

وقد ذكر هذا المعنى الإسلامي للتابوت العلامة ابن عاشور في التحرير والتنوير عند تفسيره لقوله تعالى: (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ) [البقرة: ٢٤٨]، فذكر أن رجوع التابوت إلى بني إسرائيل هو معجزة من الله لهم دلالة على أن الله اختار لهم شأؤهم ملكاً، وقد ذكرت التوراة أن ذلك كان قبل تملك شأؤهم عليهم لكن صريح القرآن يخالف ذلك ويدل

١ انظر: صموئيل الثاني: ٦: ٦-٧.

٢ انظر: اليهودية، أحمد شلبي، القاهرة، مكتبة النهضة، ط ٨، ١٩٨٨، ١٩٨-١٩٩.

٣ انظر: أبحاث في الفكر اليهودي، حسن ظاظا، دمشق، دار القلم، ط ١، ١٩٨٧، ٥٠.

على أن رجوع التابوت كان بعد تمليكته. أما المهم فهو أن التابوت كان صندوقاً خشبياً أمر النبي موسى عليه السلام بصنعه، ووضع فيه لوحى الشهادة، أما السكنينة فهي بمعنى الهدوء والاطمئنان، وذلك أن التابوت إذا كان بين بني إسرائيل كانوا يشعرون بإمكان النصر وحسن المنقلب أو أن كُتِبَ موسى التي توجد فيه تسكن لها نفوس الأمة وتطمئن لأحكامها. أما حمل الملائكة فهو تسيير الملائكة بإذن الله للبقرتين اللتين تسحبان العربة التي تحمل صندوق العهد، وذلك من غير أن يسبق لهما إلف للسير إلى تلك الجهة التي فيها محلة بني إسرائيل^١.

رابعاً: الهيكل

يرى المسيحي أن الحلولية تبدت جيداً من خلال عقيدة تقديس الأرض التي يشكّل الهيكل مركزها، وكلمة الهيكل يقابلها في العبرية كلمة "هيخال"^٢ التي تعني في كثير من اللغات السامية "البيت العظيم"، وكانت كلمة يشار بها إلى مسكن الإله السامي. كما أن من أهم أسماء الهيكل "بيت يهوه" على اعتباره مكاناً للإله وليس مكاناً للعبادة فقط، ويحتوي على قدس الأقداس المكان الذي لا يدخله إلا الكاهن الأعظم. ولا نعني ببيت يهوه ما يشبه التسمية الشائعة "بيت الله" أو كنيسة الرب، فهذا المجاز موجود في أكثر الأديان لكن عقيدة الهيكل تحمل كما يبيّن في الفصل الأول كل عقائد بيت الملكية المقدسة التي تعتقد بحلول الإله في بيت الملك المقدس الممسوح بالزيت. وبذلك يعبر عن الرؤية الحلولية كما يعبر عنها في تسميته "كَبَنان" لأنه أبيض كاللبن^٣ فهو يجعل من بني إسرائيل شعباً من اللون الأبيض بمحو خطاياهم. وكان الإسرائيليون يعتقدون أنه مبني في وسط العالم فأرض الميعاد في وسط الكون وهو في وسطها، وهو أثمن عند الرب من العالم كله بل إن الله قرر خلقه قبل خلق الكون.

ويخضع تفسير بناء الهيكل إلى كثير من التأويلات في اليهودية وهي عبارة عن تأملات للحاخامات الأوائل في المقابلة بين الهيكل والكون من جهة والهيكل وجسم الإنسان من جهة أخرى، وليس من قبيل المصادفة أن الصورة المجازية الأساسية في الغنوصية الحلولية هي المقابلة بين جسم الإنسان والكون معاً. لقد ترك هدم الهيكل الأخير في الضمير اليهودي الحلولي أثراً كبيراً فقد تمحورت كثير من الشعائر القديمة حوله على الطريقة الحلولية أي أنها لا تقام أبداً في غيره من الأرض، وبالتالي فقد أصبح على اليهودي أن يتذكر هدم الهيكل في كل الشعائر وحتى في أفراحه، عند الزواج مثلاً يُحطّم أمام العروسين كوب للتذكير بدم الهيكل^٤. أما القبّالاه فقامت بعملية بلورة نهائية لهذه الرؤية فذهبت إلى أن قدس الأقداس هو مخدع الإله الذي يضاجع فيه عروسه "ماترونيت" أي جماعة إسرائيل، التعبير الأنثوي عن الإله.

١ انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ٢/٤٩٣-٤٩٥.

٢ في العبرية: "היכל" تعني "المبنى" أو "القاعة" لغوياً، ولكن كلام المسيحي عن معناها هو المعنى الديني، وذلك حينما أصبحت الكلمة المضافة إلى آل التعريف علماً على هيكل سليمان.

٣ بل إن كلمة أبيض في العبرية "לבן"، [تلفظ "لبان أو لفان"]، مأخوذة من كلمة لبن لأن لون اللبن أبيض، أي معنى الكلمة: أبيض.

٤ هذه الشعيرة اختفت عند يهود العصر الحديث بسبب البعد عن الدين والعلمنة التي تمت لهم كما سنرى في المبحث القادم.

يسرد المسيري وصفاً دقيقاً للهيكل قدر الإمكان _ حسب نص التوراة _ مع رموزه الوثنية الكنعانية والفينيقية، ذلك أن روايات الأسفار تختلف في كثير من الأمور المهمة ما يمنع ثبات وصفه. لكن المعروف توراثياً أن أعمال البناء كانت تقوم أصلاً على يد الفنانين الأجانب من صور وفينيقيا أما الإسرائيليون فقد شاركوا في عملية البناء عمالاً فقط. لكن ومع قطع النظر عن تقسيمات البناء فهي لا تختلف في جوهرها عن الهياكل الكنعانية الأخرى التي تأثرت بالطراز المعماري الفرعوني ثم الآشوري، لذلك كان الهيكل الأول حسب وصف التوراة له من طراز مصري آشوري^١. على عكس الهيكل هيرود الثاني الذي بني على الطراز اليوناني الروماني.

أما جوهر الحلولية في الشعائر المتعلقة بالهيكل فهو دخول الكاهن الأعظم إلى قدس الأقداس وتلفظه باسم يهوه، فذلك تعبير عن نقطة التماس بين يهوه وشعبه والتي يتجلى فيها الحلول الكامل. وقدس الأقداس فهو مكعب حجري يضم تابوت العهد الذي يحتوي بدوره على ألواح الشريعة، يزينه رسم ملاكين يشبهان ملائكة الرسوم البابلية قام بتصويرهما فنان من "صُور" بأمر ملكها "حيرام". الخلاصة أن كل شيء في الهيكل يشير إلى الرؤية الحلولية للملكية المقدسة الشائعة في الشرق الأدنى القديم، حيث كان تأسيس الأسرة المالكة يصاحبه تأسيس معبد مركزي يمكنها من تركيز السلطة من خلاله، وليس من قبيل المصادفة أن يتأسس الهيكل مع تأسيس الملكية العبرانية. وفي هذه الرؤية تتغلغل القداسة في المؤسسات القومية السياسية ويتداخل المطلق والنسبي والمقدس والزمني، وهذا من أسس الحلولية التي تضفي القداسة على ما هو أرضي كمؤسسة الحكم^٢.

الخلاصة أن الهيكل لم يكن مبنى يهودياً بالمعنى التوحيدي حسب أسفار التوراة الموجودة بين أيدينا، إنما كان مبنى وثنياً يضم معتقدات كنعانية وثنية، تفسرها الرؤية الحلولية القديمة للديانات الوثنية. وما عدا ذلك فلا يمكن القول إن مجرد وجود الهيكل تعبير عن الحلولية، ولا يمكن القول إن اليهودية أصبحت حلولية لأن الشعائر لا تُطبق إلى على أرض فلسطين، وذلك لأن الإسلام أيضاً يحتوي على شيء من هذا القبيل ففريضة الحج مثلاً لا تُطبق إلى على أرض مكة المكرمة. ومع هذا فإن كلام المسيري في رأبي صحيح ولكن مع إضافة قيود واضحة للتوحيد والحلولية، إذ الفارق بين الإسلام واليهودية كبير في هذا الموضوع، وذلك أن الشعائر التي ترتبط بالأرض في الإسلام هي شعائر المكان فقط، أي التي يكون فيها زيارة إلى مكان مقدس، وهذا أمر طبيعي تماماً إذ كيف ينفصل المكان عن المكان؟ أما في اليهودية فكل شيء تقريباً مرتبط بالأرض حتى أن بعض الأحكام الدينية في التلمود من حلال وحرام لا تعمل إلا في أرض الميعاد فإذا خرج اليهودي من الأرض تنهدم الكثير من الأحكام الدينية، وينتهي عملها فيصبح الحرام حلالاً.

ولا أقصد أن المسيري كان غافلاً عن هذا المعنى فقد أورد الفرق جلياً في قوله في مكان آخر من الموسوعة فقال: (وكما جاء في أحد أسفار التلمود... فإن السكنى في الأرض بمنزلة الإيمان "لأن من يعيش داخل أرض إسرائيل يمكن اعتباره

١ هذا يؤكد لنا مرة أخرى النظرية القائلة بأن كتبة الأسفار أخذوا تاريخ المنطقة وأسقطوه على أسماء الأنبياء ليصنعوا تاريخاً لهم.

٢ الموسوعة، ١٥٩/٤-١٦٦.

مؤمناً أما المقيم خارجها فهو إنسان لا إله له)^١. بل إن المسيحي صرّح بأن الأمر في الإسلام مختلف جداً حيث بدأ الإسلام في مكة والحجاز ثم انفصل عنهما لأنه دين مرسل إلى كل الناس في كل زمان ومكان، ولا تقاس التقوى في الإسلام بمدى القرب أو البعد من مكة المكرمة، وإنما بمدى القرب أو البعد عن القيم الأخلاقية الإسلامية. أي أن أحكام الإسلام وقيمه منفصلة عن المكان ومرتبطة بمجموعة من القيم، وهذا يعني التأكيد على حرية الفرد ومسؤوليته ومقدرته على تجاوز الواقع المادي والتعالي عليه^٢.

وفي تأكيد ذلك يقول ويل ديورانت: (كان بناء الهيكل أهم الحوادث الكبرى في ملحمة اليهود، بعد نشر كتاب القانون، ذلك أن هذا الهيكل لم يكن بيتاً ليهوه فحسب بل كان أيضاً مركزاً روحياً لليهود، وعاصمة لملكهم، ووسيلة لنقل تراثهم، وذكرى لهم... ولقد كان له فوق ذلك شأن في رفع الدين اليهودي من جيل بدائي متعدد الآلهة إلى عقيدة راسخة غير متسامحة، ولكنها مع ذلك إحدى العقائد المبدعة في تاريخ البشر)^٣.

أي أن ديورانت يرى أن الهيكل كان بيتاً ليهوه وهو الإله الذي كان يُصوّر على أنه أشبه بزعيم الجماعة وإلهها القومي الذي يحميها من الأغيار وضررهم واعتداءاتهم.

خامساً: الأرض المقدسة

يرى المسيحي أن الثالوث الحلولي الذي يتكون من الإله والشعب المختار والأرض المقدسة خير تعبير عن الطبقة الحلولية التي تحكم جزءاً مهماً من اليهودية، ولذلك فإن غالبية الوثنيات القديمة ترتبط بأرض معينة وترتبط أحلام الوثنية بمصير هذه الأرض، كما تنحصر طقوسها في أرض معينة وشعب معين فلا تنطبق على أرض أخرى وشعب آخر. وتستمد الأرض قداستها من حلول الإله فيها، ورعايته لها دائماً وتعطى للشعب الذي اختاره الله من بين كل البشر لأن يسكن فيها، وهي فكرة تتخطى مبدأ الثواب والعقاب كما في كل الحلوليات.

ومهما أضيف من مبادئ توحيدية إلى اليهودية على يد الأنبياء، فإن ذلك لا يلغي الطبقة الحلولية، فقد طالب بعض الأنبياء بعدم العودة إلى أرض فلسطين كما ذكرنا سابقاً، وأرسوا مفهوماً توحيدياً لأرض تصبح مقدسة بطاعة الله وتصبح مدنسة بمعصيته، لكن مفهوم الأرض المقدسة على الطريقة الحلولية هو الذي سيطر على مفهوم الأرض في اليهودية. بالإضافة إلى ذلك تفسر الحلولية كون أرض فلسطين أرض الميعاد والمعاد، فالميعاد هو عهد بين الإله وآباء بني إسرائيل أن تكون الأرض لنسلهم وذلك في بداية التاريخ المقدس، والمعاد أيضاً سيكون على هذه الأرض في نهاية التاريخ المقدس. بل إن كل المفاهيم الدينية ترتبط بالرؤية الحلولية للأرض، فالتاريخ التوراتي كله يدور حول الهجرة من الأرض والدخول إلى

١ الموسوعة، ٧٨/٥.

٢ الموسوعة، ٧٨/٥-٧٩.

٣ قصة الحضارة، ويل ديورانت، ترجمة محمد بدران، بيروت، دار الجيل، ط ١، ٣٣٨/١.

الأرض والنفي من الأرض، وكل ما يحصل خارجها يحصل خارج التاريخ أيضاً وكل ما يحصل فيها دون وجود اليهود فيها يحصل خارج التاريخ أيضاً. من هنا جاءت التسمية الشهيرة في الدراسات الحديثة "لاهوت الأرض المقدسة". ولكن الطريف الذي يواجه هذه المفاهيم الحلولية أن الأرض المقدسة استوطنها في أغلب تاريخها شعب غير يهودي باعتراف أسفار التوراة فيما قبل هدم الهيكل ثم تاريخياً بعد هدمه^١.

ربما بالغ المسيحي قليلاً في إضفاء الحلولية على بعض الظواهر اليهودية، فهي وإن كانت تخالف الإسلام لكن ذلك لا يعني أنها تابعة للرؤية الحلولية. ففي الإسلام يوجد أرض مباركة وهي المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى والصلاة فيها تعدل أضعاف الصلوات في غيرها، لكن لا يتوقف عليها وجود الإله وعدمه كما في العقيدة اليهودية. كما أن البعد والقرب منها لا يمكن له أن يلعب دوراً في مصير الإنسان، ولا تدور العقيدة الإسلامية حول الوجود في الأرض والخروج منها، بل يركز الإسلام على أن الله موجود في كل مكان ولا فرق بين الناس إلا بالتقوى. ولا يقوم القرآن مثلاً بسرد تاريخ العرب وحدهم وفي أرضهم المقدسة، إنما يذكر قصصاً متفرقة من تاريخ العرب وتاريخ الأمم الأخرى. وبناء على ذلك قام مفسرو الإسلام بتفسير الآيات التي تتحدث عن تفضيل الله لبني إسرائيل تفسيراً صحيحاً قائماً على رؤية الإسلام الأخلاقية.

ورغم أن كل ذلك صحيح لكنه لا يعني أن كل ما هو مخالف للإسلام فهو تابع للحلولية، وربما يكون التمحور حول الأرض المقدسة بهذا الشكل المتطرف نابع من الرؤية القومية أساساً، ومن إرادة الحركات السياسية القديمة التي اتخذت من حلول الإله في الأرض ذريعة لجمع الشعب.

وأياً تكن الحقيقة فإن الحلولية استُخدمت وقادرة على تفسير هذه العقائد، فقد تكون ذريعة فقط كما رأى الدكتور شلبي في عقيدة التابوت، أو تكون حقيقة كما رأى المسيحي.

سادساً: الشريعة الشفوية

وهي التي يمثلها التلمود الذي هو عبارة عن فتاوى وأحكام وأساطير وحكايات وضعها الحاخامات لتفسير وتأويل وشرح وتفصيل أسفار العهد القديم، وقد تناقلوها شفوية لقرون قبل أن تدون لذلك أطلق عليها الشفوية. يرى المسيحي أن الطبقة الحلولية التي تقرر تداخل الكلي المطلق مع النسبي الدنيوي هي المسؤولة عن إيجاد فكرة الشريعة الشفوية حيث يتمثل النص الديني مع ما يضعه مفسر النص. الإله في الحلولية لا يعطي النص للبشر ويتركهم ليعملوا به بل يحل فيهم ليفسروا النص فيتعادل الوحي وتفسيره، لكن وكما هي متتالية الحلولية التي تكلمنا عنها في تطور الحلولية إلى إنكار الإله، فقد تجاوز الحاخامات مرحلة التماثل بين النصين ليصبح النص الشفوي أكثر قداسة من النص المكتوب^٢. أي أن الحاخامات

١ الموسوعة، ٥/٧٨-٨٢.

٢ الموسوعة، ٥/٢٧-٢٩.

أعطوا أنفسهم سلطة فوق سلطة التوراة وحق إصدار أحكام لا تتفق بالضرورة مع النص الأصلي. لكن النموذج الحلوي سيطر على التلمود إلى درجة وحدت بين الدال والمدلول فاستطاع الحاخامات أن يفرضوا ما أرادوا من تفسيرات على النص، ثم أتت القبالة بمنهج باطني كامل في التفسير فتغيرت التفاسير جذرياً، فقد ذهبت المدارس القبالية إلى أن نص التوراة يشبه المادة الخام التي يشكلها المفسر كيف يشاء. هذا الاعتقاد نشأ عن العقيدة الغنوصية الشهيرة بوجود نص ظاهري ونص باطني، الظاهري يعلمه العوام من الناس والباطني لا يعلمه إلا الخواص من أهل الغنوص المعرفي. بل يضع القباليون درجات للمفسرين حسب طبقات القداسة التي تحيط بهم أو بالأحرى حسب درجة الحلول الإلهي فيهم^١.

الحقيقة أن معرفة العرب والمسلمين عن الشريعة الشفوية التي يمثلها التلمود قليلة جداً، وأول ترجمة كاملة للمشنا تمت عام ٢٠٠٨ على يد الدكتور مصطفى عبد المعبود. والواقع أن هذا العمل على أهميته وخطواته الكبيرة لا يكفي أبداً، فالمشنا هو المتن الأصلي للتلمود والجزء التشريعي فقط أي ما يسمى بـ"الهالاخاه". ولذلك يعلق الدكتور محمد خليفة حسن بالقول إن التلمود ظل في العقلية العربية محاطاً بالأساطير والخرافات بسبب غيابه^٢. وأول ترجمة كاملة للتلمود البابلي تمت عام ٢٠١٢ في مركز دراسات الشرق الأوسط في الأردن في عشرين مجلداً. وقد تكلم المسيري عن ذلك بالقول إن التلمود ليس من الكتب السرية أو الخفية كما يظن العرب، بل هو كتاب يخضع للرؤية التاريخية للجماعات اليهودية التي تحكمها الحلولية القومية، وقد بدأت تتأسس على يد الحاخامات في القرن الأخير قبل الميلاد.

سابعاً: تيمة الباب

تميمة الباب عبارة عن رقية تُعلق على أبواب البيوت التي يسكنها اليهود، وهي صندوق صغير بداخله قطعة من جلد حيوان مذبوح على الطريقة الشعائرية ومنقوش عليها الفقرات الأولى من صلاة الشماع اليهودية، ومكتوب عليها كلمة "شدّاي" ظاهرة من أحد الثقوب في الصندوق. يفسرها كل فريق حسب اعتقاده، فموسى بن ميمون يقول إنها تذكر اليهودي بوحدانية الإله، وقيل إنها تذكره بالخروج من مصر عندما وضع اليهود علامات على أبوابهم كي يميزها الإله، رغم الاختلاف الكبير بين الأمرين. لكن مع سيطرة الحلولية على اليهودية أصبحت تيمة الباب تعبيراً عن حب الإله للجماعة الإسرائيلية، فمن وضعها على بابه يحصن منزله من الخطيئة، ثم أصبح لها قوة سحرية ضد الشرور والشياطين، ويقوم اليهودي بتقبيلها عند الدخول والخروج من منزله^٣.

وقد تكلم الدكتور رشاد الشامي عن تيمة الباب في كتابه "الرموز الدينية اليهودية" ونقل عن إسرائيل أبراهام أن هذه العادة مقتبسة عن قدماء المصريين الذي كانوا يكتبون على أبواب بيوتهم ما يجلب لهم الحظ السعيد. ثم تحولت من

١ الموسوعة، ٩٦/٥-١٠١.

٢ ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود سيد منصور، تقديم محمد خليفة حسن، القاهرة، دار طيبة، ط ١، ٢٠٠٨، ٤.

٣ الموسوعة، ٢١١/٥-٢١٢.

نوع من الخرافات إلى رمز له دلالة هامة، ليتذكر اليهودي أن الله موجود معه في كل مكان، وكذلك رقية تحفظ اليهودي من الوقوع في الخطيئة، ولها قدرة على مواجهة الشيطان^١

ثامناً: الأدعية (البركة واللعنة)

هناك فرق جوهري بين النموذجين التوحيدي والحلولي في قضية البركة واللعنة، ففي التوحيدي لا تكون البركة شيئاً مادياً أو آلياً يحصل عليها الإنسان فيستعمله فيما يريد، بل هي أمر معنوي بيد الله وحده هو من يمنحه لعبده ويسلبه منه حين يريد بعدله ومشيئته. فلا ينظر إلى الدعاء بالبركة أو باللعنة إلا على أنه دال (أي كلام فقط) يشير إلى مدلول (وهو بركة أو لعنة الله) الذي هو بيد الله تعالى ولا ينفع الكلام بحد ذاته فلا قيمة له دون إرادة الله، وذلك كما في الإسلام. أما في الحلولية فأصبح الدعاء بالبركة واللعنة دالاً ومدلولاً بسبب حلول الإله أو روحه في الكلمات، والكلمات امتلكت بذلك قوة سحرية ينتج عنها واقع ما حتى أن صاحبها يفقد السيطرة عليها بعد أن تخرج من فمه. وهذا ما يفسر الكثير من آيات التوراة التي تتعامل مع الأدعية بطريقة حلولية، فإسحاق حين كبر وأصبح ضريعاً سرق يعقوب البركة منه وقد كان إسحاق يريد إعطاءها ليعسو، لكنها خرجت من فمه وذهبت إلى يعقوب وأصبح بنو إسرائيل مباركين بها. كما يفسر عدم مقدرة العراف بلعم على نطق اللعنة على جماعة إسرائيل بل وجد نفسه مضطراً إلى النطق بالبركة بدلاً منها. أي أن كلاً من إسحاق وبلعم لم يملكا إرادتهما في المباركة أو اللعنة، كما أن البركة أو اللعنة أصبحت ممتلكات مادية مستقلة عن علم الله المطلق وإرادته النافذة^٢.

تاسعاً: الأعياد اليهودية

يلاحظ المسيحي أن الأعياد اليهودية وبسبب التداخل الحلولي بين المقدس والزمني، أصبحت أعياداً دينية وقومية في الوقت نفسه وتداخلت فيها القيم الدينية المطلقة مع القيم القومية النسبية، كما تداخل التاريخ مع الطبيعة حين امتزجت أعياد عبادة يهوه إله التاريخ مع أعياد عبادة بعل إله الطبيعة. فالرؤية الحلولية للكون ترد الإله والإنسان والطبيعة إلى مستوى واحد من القداسة والمكانة القيمية والأخلاقية، ومثال ذلك عيد الأسابيع الذي هو عيد زراعي وديني معاً. يقع عيد الأسابيع في السادس والسابع من شهر "سيفان" اليهودي، وبهذا يكون من أعياد الحصاد وسمي بذلك لأنه يقع بعد سبعة أسابيع من اليوم الذي يقدم فيه الفلاحون اليهود أول ثمار الحصاد إلى الكهنة في الهيكل. لكن المشكلة ليست بكونه عيداً زراعياً، إنما بامتزاجه بالدين فهو أيضاً عيد لذكرى نزول التوراة والوصايا العشر على موسى فوق جبل سيناء، أي عيد زواج الإله من الشعب اليهودي، لذلك تُزين التوراة والمعابد بالزهور والنباتات ويقام حفل زفاف مجازي للتوراة. أما التراث القبالي فقد

١ انظر: الرموز الدينية في اليهودية، رشاد عبد الله الشامي، القاهرة، مركز الدراسات الشرقية في جامعة القاهرة، ٢٠٠٠، ٨١.

٢ الموسوعة، ٢٢٧/٥-٢٢٩.

طور المفهوم جيداً وجعل من الليلة السابقة للعيد تجهيزاً للعرس الإلهي وذلك بقراءة التوراة وتزيينها، والعارف بالقبالاه وأسرارها هو الذي يشرف على الزواج المقدس.

وعيد القمر الجديد مثال آخر عليه فهو احتفال برؤية القمر لكل شهر ولعله استمرار لإحدى الأعياد القمرية الوثنية. ومثله عيد رأس السنة للأشجار، هو اليوم الذي يحسب اليهودي فيه عشور النباتات، ثم أصبح عيداً للشجرة بين اليهود في العصر الحديث. كل ذلك تفسره الرؤية الحلولية التي تنظر للعيد الديني على أنه مزيج من الديني والديوي على عكس النسق الديني التوحيدي الذي يجعل من العيد ذكرى دينية خالصة لا علاقة لها بالطبيعة أو العالم، كما في عيد الفطر في الإسلام وميلاد المسيح في المسيحية^١.

ذكر الأمثلة يطول في تفسير الرؤية الحلولية للظواهر اليهودية الدينية والديوية، وفي سبيل الاختصار يمكن للقارئ أن يعود إلى دراسة مفهوم الإله ودراسة الفكر الأخرى في الفصل الأول زيادة في التمثيل لهذه الفكرة. وقد استخدم المسيحي نموذج الحلولية في فهم الطقوس والشعائر اليهودية كلها، لكنني لا أريد التطويل بالأمثلة.

١ الموسوعة، ٥/٢٦٠-٢٧٦.

المطلب الثالث: تفسير الحُلُولِيَّة الكُمُونِيَّة لِلْفِرَقِ والحَرَكَاتِ الْيَهُودِيَّةِ

أولاً: القبالة اليهودية

تراث القبالة هو الممثل الرئيسي والنهائي للتيار الحلولي اليهودي، وهو تراث ضخم أنتجه المتصوفة اليهود الحلوليون منهم على وجه الخصوص، فالمسيحي كما قلنا يفرق بين نمطين من التصوف، أحدهما يدور في إطار توحيدي ويصدر عن إيمان بآله مفارق متجاوز للكون والعالم. والآخر يدور في إطار حلولي ويصدر عن إيمان بالآله الكامن داخل العالم مما يؤدي إلى إنهاء المعنى الديني كاملاً ويكون التصوف حينها حركة مضادة للدين في صورة الدين نفسه. أي أن الصيغة الأولى تطويع للنفس بهدف تحقيق العبودية لله وإصلاح الدنيا، أما الثانية فهي تحقيق للذات وتطويع للخالق وبحث عن التحكم في الدنيا.

فالقبالة هي مجموع التفسيرات والتأويلات الباطنية عند اليهود، والكلمة في أصلها تفيد معنى التواتر والقبول أي التقاليد المأخوذة عن السلف، وكان القباليون يرون أن المعرفة توجد في أسفار موسى الخمسة لكنهم يرفضون التفسير الفلسفي المجازي الديني كما يرفضون التفسير الحرفي، وينطلقون من معرفة باطنية لأسرار الشريعة. كل كلمة في التوراة تمثل رمزاً وكل نقطة أو علامة تحوي سرّاً داخلياً لا يعرفه إلا القباليون، والحروف العبرية لها قداسة خاصة ودور في عملية الخلق، وكل حرف منها له قيمة عددية لا يعرفها سوى العارف بأسرار القبالة الذي يدرسها بطريقته ليستخلص معناها الحقيقي. وبذلك تصبح التوراة عبارة عن دوال يتحكم القبالي بمدلولاتها كما يريد، ويفرض رؤيته على النص المقدس، فمفهوم الإله مثلاً أخذ القباليون فيه ما جاء في التوراة من أن الله خلق الإنسان على صورته وفسروه تفسيراً حرفياً أولاً ثم فرضوا عليه الكثير من المعاني الخاصة بهم حتى توصلوا إلى فكرة "آدم قدمون" أي (الإنسان الأصلي) الذي هو التجليات الإلهية نفسها، فلا هم رضوا بالمجاز الحاخامي ولا هم وقفوا عند التفسير الحرفي، بل استمروا حتى تغيير المعنى الكلي. لكن غاية المعرفة القبالية هي التحكم بالعالم عن طريق معرفة الأسرار الإلهية واستخدامها بطريقة سحرية ومعادلات رقمية.

رغم أن القبالة ثورة على الحاخامية والشريعة فإن المسيحي يعدها استمراراً للتيار الحلولي ذي الجذور العميقة في العهد القديم والشريعة الشفوية، لكن بطريقة عميقة ونهائية على مستوى المقولات والنموذج معاً. أي أن الشعب اليهودي الذي تقبل فكرة الشريعة الشفوية التي تفوق الشريعة الأصلية يستطيع تقبل فكرة التفسير الباطني للنصوص حتى وإن تغير معنى النصوص، وهذا ما يفسر تحول القبالة في النهاية إلى جزء أساسي من الشريعة الشفوية. لكن القبالة على صورتها الأخيرة ظهرت في فرنسا في القرن الثاني عشر حيث كان كتاب الباهير رائجاً، وهو كتاب صوفي يحمل بذوراً للأفكار الحلولية، ثم انتقلت إلى إسبانيا حيث كان هناك حلقات صوفية تحاول أن تقرر منهجاً جديداً في التواصل مع الإله من خلال التأمل في التجليات النورانية العشرة.

ولقد تبلورت القبالة وبلغت صورتها النهائية بظهور كتاب "الزohار" الذي وضعه "موسى دي ليون" عام ١٣٠٥م، وانتشرت في إسبانيا وفي إيطاليا وبولندا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. أما الاهتمام الكبير بالقبالة فقد ظهر عند

طرد اليهود من إسبانيا مع هزيمة المسلمين فيها وتصاعدت نزعة الانتقام وإرادة الخلاص نتيجة للإحساس بالكارثة الكبيرة والعجز اليهودي عن فعل أي شيء. وهنا ظهر إسحاق لوريا الذي طور المفاهيم القبلية بما يسمى "القبالة اللورانية" وأضاف أهم المفاهيم إلى القبالة، مفهوم الشرارات الإلهية المنتشرة ومساهمة اليهودي في إصلاح الخلل الكوني مع الإله حقيقة لا مجازاً^١. أدى ذلك إلى تصاعد التوتر بين القباليين والحاخامات لأن القباليين عدوا أنفسهم العارفين بالأسرار الحقيقية أمام الحاخامات الواقفين على أشكال الشريعة وطقوسها الجافة التي لم تعد تجذب أحداً من الناس، حتى أن القبالة سيطرت في النهاية على الحاخامية نفسها وأصبحت جزءاً من التلمود نفسه منتصف القرن السابع عشر. أهم ما يعبر عن قوة القبالة أن كتاب "شولحان عاروخ" وهو أهم كتاب على الإطلاق في المؤسسة الحاخامية الأرثوذكسية قال إن الإيمان بالتعاليم القبلية فرض ديني. وسنرى فيما يأتي أن الحركات المشيخانية أخذت عن القبالة وأن فرقة الحسيدية اعتمدت أساساً عليها^٢.

موضوعات القبالة كثيرة لا يمكن سردها هنا، بل لا يمكن أن تدرس إلا من خلال تخصيص كتاب كبير لها، فقد تطورت عبر مراحل تاريخية مختلفة من الزوهار إلى اللورانية، واحتوت بذلك على العديد من الأفكار المختلفة. لكن هذا الأمر ليس غريباً على الظاهرة الحلولية الغير متماسكة والتي تستمد أسسها أصلاً من نصوص تتسم بالتراكمية وعدم التجانس. رغم ذلك يوجد موضوعات أساسية كامنة في القبالة يمكن من خلالها رسم صورة لهذه الفلسفة العرفانية، وسأحاول تلخيصها هنا قدر الإمكان، ذلك أن إشكالية الرسالة ليست بسط المعلومات وتمديدتها إنما تبين قدرة المنهج على تفسير هذه المعلومات. فيمكن إيراد النقاط الآتية:

١_ أنساق القبالة تصدر عن رؤية واحدة للوجود لا يكون فيها سوى الوجود الإلهي الذي هو كل شيء.

٢_ العالم لم يخلق من عدم ولم يخلق دفعة واحدة كما هو الحال في الديانات التوحيدية إنما عن طريق الفيض الإلهي، لكن الأهم أن رؤية القبالة للإله تطورية فالإله نتج عن "إين سوف" وهي كلمة تعني (اللا نهائي) كما تعني (العدم المطلق)، فالإله انبثق من ذاته التي تشبه العدم بسبب كونها كل شيء قبل خلق العالم ولم يكن ثمة شيء قبل الخلق. وهنا يبدأ الفيض عن طريق إشعاعات نورانية للإله وهي على عكس الإله يمكن إدراكها بسبب طبيعتها المتشخصة، وهي على الترتيب: التاج الأعلى الذي هو الإرادة المقدسة، ثم الحكمة والتي هي الفكر الإلهي والعلة الذكرية للوجود، ثم الفهم وهو العلة الأنثوية للوجود، ثم عظمة الإله وهي تحلي الحب والرحمة، ثم القوة والسلطة التي تنتج عنها الشريعة والأحكام، ثم الجمال الذي يعطي التناسق للعالم، ثم الأزلية وهي الزمان، ثم المجد الذي يعطي مصير بني إسرائيل، ثم أساس العالم الذي هو العارف

١ الموسوعة، ١٦٣/٥-١٦٩. أشير إلى أن هذا الكلام فيه اختصار كبير لتاريخ ظهور كتب القبالة وتطورها الذي أورده المسيري، مع إغفال كل الأسماء التي شاركت في صنع هذا التيار، فليس الأمر معتمداً على كتابين فقط أو شخصيتين، إنما هو تيار شارك فيه مئات من الكتّاب والمتصوفة اليهود حتى وصل إلى صيغته النهائية لكن هدف الرسالة تفسير الظاهرة وليس سرد تاريخها، وقد ذكرت المرجع لمن أراد التوسع.

٢ انظر: اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ٢٠٠١، ٢٣.

بالأسرار القبلالية وعليه تركز التجليات السابقة، ثم الملكوت وهو الأخير الذي يحتوي على العالم. وكل هذه التجليات يشار إليها بأنها "آدم قدمون" أي آدم الأصلي مع أنها تجليات إلهية. وهناك شرح طويل لأقسام الروح والجسد.

٣_ الشر قوة دنسة مظلمة تعادي القوة الأساسية للخير لكنها مستقلة عنها أي أن القبالة تبني رؤية ثنوية للخير والشر. لكن الشر لم يبدأ مستقلاً إنما انفصل عن القوة الخيرية الرئيسية عن طريق خلل معين، ولذلك اعتقد القباليون أن في الشر جزءاً إلهياً، فوصل بعضهم للفضيلة عن طريق الرذيلة.

٤_ هناك توراتان في القبالة، إحداهما تورا المعرفة التي تحتوي على أوامر ونواه، وهي سطحية وليست حقيقية، والأخرى تورا نورانية ترى العالم خالياً من الدناسة لذلك لا أوامر ولا نواه فيه وتدعو هذه التورا إلى الحرية الكاملة.

٥_ يرى القباليون أن الشر بدأ بخلل كوني أدى إلى انفصال العالم العلوي عن العالم السفلي الذي هو التجلي العاشر، وذلك من خلال نفي الإنسان من العالم العلوي في قصة سقوط آدم من الجنة، واليهودي في صلواته ومعرفته الباطنية يحاول إصلاح الخلل الكوني لكي يعود ويتوحد مع الإله العلوي، أي أن أفعال العالم السفلي تساهم في إصلاح العالم العلوي. وتسمى هذه العملية في القبالة اللورانية "التيقون" أي الإصلاح، ذلك أن النور فاض من الإنسان الأول وكان من المفترض أن يجمع هذا النور في أوعية تتناسب مع عملية الخلق، لكن النور الإلهي كان أقوى من أن تتحملة هذه الأوعية فتحطمت وأدى هذا إلى تبثر النور الإلهي وانحباس الإنسان في المادة، وتسمى هذه العملية "تشم الأوعية" وهناك شرح طويل لها.

٦_ جماعة إسرائيل هي الجزء الأثني من الإله، ولذلك فإن نفي الإسرائيليين من فلسطين يعني تفتت الإله ونفيه أيضاً، وعليه فإن اليهود يحملون دوراً كبيراً في عملية خلاص الإله من خلال حياة القداسة التي يعيشونها وعودتهم إلى فلسطين.

٧_ تفيض الرحمة على العالمين من خلال زواج مقدس بين الإله الذكر "الإين سوف" والتجلي العاشر الذي هو الجماعة الإسرائيلية، وهي صورة مجازية حلولية تماماً كعادة الحلوليات التي تعبر عن قصصها من خلال الصور الجنسية. بناء على كل ما مضى أصبحت عزلة اليهود عميقة أكثر من عزلتهم في التلمود، فالفرق بين اليهود والأغيار أصبح ميتافيزيقياً كالفرق بين الإله والإنسان^١.

وموضوع القبالة شائك يحتمل دراسات مفردة له ولذلك لم يتصدى الكثير من العلماء له، بل اكتفى الأكثر منهم بالحديث عنها عامة دون الخوض في التفاصيل، لكن الباحثين متفقون على أن القبالة نسق حلولي متأثر بالعقائد الباطنية

الشرقية الرائجة في أديان الشرق من زرادشتية وغيرها، وبالفلسفة الأفلاطونية التي غزت الشرق الأدنى في القرون الميلادية الأولى، كما يؤكد الدكتور أحمد سوسة^١.

من خلال ما تقدم يمكن القول إن الرؤية الحلولية الممتدة في التراث اليهودي من أسفار العهد القديم ساهمت بشكل كبير بإفراز تراث القبالاه، الذي عمّق بدوره هذه الرؤية وجعل منها مقولات نحائية. فاليهودية نشأت في وسط وثني حلولي مصري أو آشوري أو يوناني أو روماني، وتأثرت بديانات الشرق الأدنى القديم، لكن ذلك أيضاً ساعدها في القديم على حفظ هويتها شبه التوحيدية كي لا تذوب في المحيط والمجتمع من حولها وخصوصاً في العصرين الروماني واليوناني. أما بعد ذلك فقد تصاعدت معدلات الحلولية بسبب وقوع الجماعات اليهودية بين العالمين الإسلامي والمسيحي، وهما عالمان توحيديان يدينان بديانات عالمية، مما أفقدها هويتها التوحيدية الخاصة ودفع بأعضائها إلى تبني رؤية حلولية لتمييز أنفسهم عن هذه المجتمعات.

الحلولية الكمونية إذن نمط فكري نستطيع من خلاله أن ننظم أفكاراً متعددة من أزمنة وأمكنة مختلفة في سلك واحد لنفهم الرؤية الكامنة وراءها. لكن يجب علينا ألا نستسلم للتفسير الأحادي على صعيد النموذج، فالقبالاه لها سياق حضاري ظهرت فيه وهو تدهور أوضاع الجماعات اليهودية وطردها من إسبانيا وشتاتها مرة أخرى على يد الأغيار. ولها أسباب عديدة، منها عدم وجود مؤسسة دينية يهودية واحدة، والأهم من ذلك هو كون الجماعات اليهودية جماعات وظيفية، وهو ما سندرسه في المبحث القادم، فقد ساهمت السمة الوظيفية في عزل اليهود في كثير من المناطق وعمقت رؤيتهم الحلولية لأنفسهم. ومنها انتقال مركز اليهودية بعد الطرد من إسبانيا إلى العالم المسيحي الذي تتوفر فيه دواعي الحلولية أكثر من العالم الإسلامي^٢.

وقد أكد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي تأثر اليهود بالاتجاهات الغنوصية في إنتاج التراث القبالي، وتكلم عن انتقال عدوى الغنوص والإشراق والباطنية والحروفية والأعدادية والسحر إلى اليهود ورأى أن اليهود وجدوا في كل ذلك مهرباً من التعصب الذي تبناه رجال الدين بمطالبتهم الناس بالانصياع إلى أحكام القانون وتطبيقه بحذافيره^٣.

ثانياً: الحركات المشيخانية

كان اليهود على عادة الشعوب القديمة يمسخون ملوكهم بالزيت عند تنصيبهم دلالة على حلول الروح الإلهية فيهم ولذلك يسمى الملك "مسيح" أو "ماشيخ" كما تلفظ في العبرية، لكن الكلمة بسبب الخاصية التراكمية اكتسبت مدلولات جديدة تعايشت كلها إلى جانب بعضها، فأصبحت تدل على الملوك والأنبياء وكل من يسند الله إليه مهمة في إنقاذ اليهود،

١ انظر: أبحاث في اليهودية والصهيونية، أحمد سوسة، ١٣-١٤.

٢ الموسوعة، ١٦٩/٥-١٧٠.

٣ انظر: الملل المعاصرة في الدين اليهودي، إسماعيل راجي الفاروقي، ٢١.

حتى أُطلقت على قورش الفارسي. أما المدلول النهائي للكلمة فأصبح يشير إلى الشخص المرسل من الإله في نهاية التاريخ وهو كائن معجز وسماوي خلقه الإله من الأزل ليخلص اليهود في نهاية الزمان، ويسمى "ابن الإنسان" لأن صورته صورة إنسان وإن كان يجمع في طبيعته جوهرًا إلهيًا. أعماله حين يرسل كثيرة لا داعي للتطويل بذكرها لكنها في جوهرها تجميع لليهود في الأرض المقدسة وحكم بالشريعتين المكتوبة والشفوية وإعادة بناء للهيكल المهدوم. وبسبب الرؤية الحلولية للإله في الماشيح والتاريخ الماشيحي فإن صورة نهاية الزمان أصبحت إلهية، السلام يعم العالم حيث يعيش الكل متحابين ويحكم الماشيح العالم ويحطم أعداء صهيون والأرض ستطرح فطيراً وقمحاً تكون الحبة منه بحجم الثور ويتوفر الخمر... الخ، ويبدأ الفردوس الأرضي الذي سيدوم ألف عام ومن هنا أتت تسميته "العقيدة الألفية" أو "الأحلام الألفية"^١

يرى المسيري أن الفكر الماشيحي فكر حلولي متطرف يعبر عن فشل الإنسان في تقبل الحدود الإنسانية، وعن ضيقه بمحدودية الفكر الإنساني والإرادة الإنسانية، فيقوم بتعويض خسارته الآنية بحلم الانتصار المستقبلي لجماعته الذي يحصل فجأة ودون أي جهد من الإنسان. لقد سببت العقيدة الماشيحية ضعف الانتماء لدى الجماعات اليهودية، ذلك أن انتظار الماشيح يلغي الإحساس بالانتماء التاريخي، وانتظار العودة يلغي الإحساس بالانتماء الجغرافي. بل إن أصل السياق الذي أنتج العقيدة الماشيحية فارسي فقد ظهرت أول مرة في بابل بعد التهجير البابلي حين رفض الفرس إعادة المهجرين إلى ديارهم. ولم تكن حلولية في بدايتها إنما دنيوية تقرر عودة الفارس اليهودي الخارق الممتطي صهوة حصانه ليعيد اليهود إلى ديارهم، لكنها تطورت فيما بعد واكتسبت المفهوم الحلولي الأخير فأصبح هذا الفارس ابناً للإله أو ابناً للإنسان بمفهوم مختلط وضبابي بعض الشيء. لكن الرؤية الحلولية تبلورت حتى نهايتها بكون الخلاص الذي يأتي به الماشيح هو خلاص خاص بسيادة اليهود فقط أي أنه خلاص قومي بسبب حلول الروح الإلهية في الشعب اليهودي. وبالمقارنة مع المسيحية فإن مفهوم الخلاص الذي حققه المسيح كان أكثر توحيداً من مفهوم الخلاص اليهودي. فالحلول الإلهي المسيحي كان في شخص بعينه، كما كان مؤقتاً ونهائياً وغير قابل للتكرار، والأهم أنه لكل البشر وليس لقوم بعينهم. على الرغم من ذلك فهناك صورة أكثر اعتدالاً للمشيحية في العقيدة اليهودية وهي حلول السلام على كل البشر وانتهاء المشكلات الإنسانية والحروب، وهذا بسبب الطبيعة التراكمية لليهودية^٢.

الحركات الماشيحية تقوم بعملية يسميها المسيري "ترخيصية"، أي تسقط الشريعة والأحكام والفرائض والمحرمات، لتمارس ما تشاء وتتمتع بالحرية التي تمنعها منها الشريعة. ففي كل الأمثلة التي سنوردها يقوم الماشيح وأتباعه بخرق الشريعة وإسقاطها نظراً لأن اللحظة الماشيحية في نظرهم هي لحظة الحلول الإلهي الكامل فلا معنى للشريعة حين يصبح العابد والمعبود واحداً، ثم تمارس الجماعة الماشيحية ما تبقى من هويتها اليهودية الاجتماعية. كما ارتبطت الحركات الماشيحية بالمظاهر العسكرية العنيفة التي تمثل ثورة على المؤسسة اليهودية الرسمية الحاخامية. أهم الحركات الماشيحية في تاريخ اليهودية:

١ انظر: دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، عبد الوهاب المسيري، ٧٠.

٢ الموسوعة، ٢٩٤/٥-٢٩٧.

بركوخبا، أبو عيسى الأصفهاني، يودغان، داود الرائي، ثم في العصر الحديث في الغرب: ديفيد رويني، شبتاي تسفي، جوزيف فرانك. سأورد منها مثالين اثنين منها أولاً وهما الحركتان الشبتانية والفرانكية ثم أنهي الحديث عن هذه القضية بالتحليل الذي قرره المسيري لهذه الحركات ثانياً^١.

وقبل أن أكمل الحديث عن ذلك أشير إلى الفرق الكبير والجوهري بين المفهوم الإسلامي التوحيدي لنزول المسيح عيسى بن مريم عليه السلام إلى الأرض والفكر المشيخاني اليهودي، ففي الإسلام رُفِعَ المسيح إلى السماء وقد كان في الأصل نبياً وليس إلهاً، كما أنه لم يكن زعيماً لشعب معين أو رئيساً قومياً لجماعة مختارة مضطهدة، كما أنه _في الإسلام_ لن ينزل إلى الأرض ليخلص المسلمين من اضطهاد الأعداء، إنما ليحكم بشريعة الله التي هي شريعة الأنبياء جميعاً من إبراهيم عليه السلام إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، والأهم من ذلك أنه لن يعطي العدل للمسلمين فقد، إنما للأرض كلها. وفي الإسلام لا يتمحور المسلمون حول فكرة نزول المسيح ولا يجعلون من انتظار المسيح هدفاً للحياة كما هو الحال في النسق اليهودي الحلولي. وفي الإسلام أيضاً لا يقوم المسيح بإسقاط الشريعة كما فعلت الحركات المشيخانية اليهودية، بل على العكس من ذلك يقوم المسيح ابن مريم عليه السلام بتطبيق الشريعة كاملة. وأشير مرة أخرى إلى أن الحلولية ليست أفكاراً فقط، فلا يمكن معرفتها عن طريق الشكليات، إنما هي نموذج فكري مجرد وكامن. أي أن الأنساق الحلولية والتوحيدية كليهما يحتويان على مفهوم الدعاء، لكن الدعاء في التوحيد مختلف تماماً عنه في الحلولية، وكلاهما أيضاً يحتوي على مفهوم القداسة لكنها في التوحيد غيرها في القداسة كما ذكرت سابقاً. ومن هنا فقد يجد البعض في نزول المسيح في الإسلام شيئاً من الحلولية، وهذا غير صحيح إذ إن الفرق بين التوحيد والحلولية ليس فرقاً شكلياً إنما هو جوهري.

١_ الحركة الشبتانية:

"شبتاي تسفي" (١٦٢٦-١٦٧٦م) هو ماشيح دجال وزعيم حركة هرطقة دينية ضد اليهودية الحاخامية، ولد في أزمير في الدولة العثمانية وتلقى تعليماً دينياً تقليدياً فدرس التوراة والتلمود لكنه استغرق أيضاً في دراسة القبالة اللورانية. درس المسيري السياق الحضاري الذي وجد فيه شبتاي تسفي ورسم صورة متكاملة تبين سبب ظهوره إلى جانب النموذج الحلولي الذي تبناه. فقد شهد عام ١٦٤٨م حدثين من أخطر الأحداث في تاريخ اليهود في الغرب، أولهما انتهاء حرب الثلاثين عاماً وهي حرب كان المستفيد منها أعضاء النخبة من يهود البلاط وكان المتضرر عامة الجماهير اليهودية، ولذا كانت نهاية الحرب بداية انهيار الشبكة التجارية اليهودية. ثانيهما انتفاضة فلاحي أوكرانيا والقوزاق بقيادة "شميلنكي" التي هزت كيان الجماعات اليهودية في بولندا أكبر تجمع لليهود في العالم آنذاك^٢. وفي هذا الجو من الإحباط والثورات والتردي

١ انظر: دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، عبد الوهاب المسيري، ٧٤.

٢ وذلك بسبب عمل الجماعات اليهودية محصلي ضرائب لصالح النبلاء البولنديين، وستناول ذلك في المبحث القادم.

الحضاري والاقتصادي وفي ذروة انتشار القبالة ظهر شبتاي تسفي، وقد هبَّ الجو له انتشار يهود المارانو الذين كانوا يحملون فكراً قبالياً ويعانون من الضيق الشديد بعد طردهم من إسبانيا فكانوا قد ملؤوا موانئ البحر الأبيض المتوسط والمدن التجارية^١.

كان شبتاي يؤمن بكل الأفكار الحلولية فقد أعلن حلول الإله فيه وادَّعى أنه هو الماشيح ابن داود مخلص اليهود الذي سيقم مملكة يهودية تحكم العالم، ولم تكن حياته النفسية سوية إذ كان يشعر بالكآبة كناية عن العذاب الذي يتعرض له المخلص في سبيل شعبه. وقد تزوج من يهودية أوكرائية كانت عاهرة قبل زواجها منه بحجة أن الله أخبرها بأنها ستتزوج الماشيح وأباح لها معاشرة من تشاء إلى حينها. قام شبتاي تسفي بخرق الشريعة عام ١٦٤٨ فنطق باسم يهوه وهو أمر محرم في اليهودية وأعلن سقوط النواميس والشريعة المكتوبة والشفوية معاً، لكن الحاخامات طردوه من أزمير فتنقل بين مدن أخرى منها إستانبول وأعلن خرق الشريعة مرة أخرى فيها فنظَّم ابتهالات تدعو الرب لتحليل ما حرم. ودخل القدس عام ١٦٦٥ م على حصان كما هو مقرر للماشيح، وأعلن أنه سيعود لخلع السلطان العثماني فسرت هذه الدعوى بين العامة واتبعوه عليها، لكن الالفت أن مجلس البلاد الأربعة وهو أهم مؤسسة دينية حاخامية على الإطلاق في ذلك الوقت لم تصدر قراراً بطرده إلا عام ١٦٧٠ م. ألقت السلطات العثمانية القبض عليه عام ١٦٦٦ ووضع في سجن قلعة "جاليبولي" للشخصيات المهمة، وتعمدت عدم الاصطدام مع أتباعه فأعطته ما يريد داخل سجنه حتى تحول إلى بلاط ملكي فيه الكثير من الحریم الخاص به. لكن الحاخامات قرروا كفره وهرطقته نهائياً فحُيِّر بين الموت والإسلام وأعلن إسلامه ودرس القرآن والعربية، وأسلمت زوجته من بعده والكثير من أتباعه وشكّلوا فرقة "الدونغه"^٢.

بعد موته ظهر ما يسمى بالحركة الشبتانية التي هي حركة ضد الصياغة الدينية عامة والحاخامية خاصة، ومن أشهر مفكريها "نيثان الغزاوي" الذي طوّر مفاهيم القبالة اللورانية. وهذه المفاهيم القبالية كثيرة لا يمكن شرحها هنا إنما يمكن القول إن جوهرها هو الحلول الإلهي في شخصية الماشيح، وإصلاح الخلل الكوني الذي حصل من خلال شتات ابتعاد الإنسان عن الإله وابتعاد اليهود عن فلسطين، والوقوف ضد الشريعة اليهودية والشعائر والطقوس والقوانين بكل أنواعها. بالإضافة إلى مفاهيم محورية كمفهوم قداسة الرذيلة، وانتهاء المحرمات التي كبتت رغبات الكثيرين لمدة طويلة من الزمان^٣.

رأى المسيحي أن المشيخانية كامنة في كل الحضارات وليست مقصورة على اليهودية، وإن ما يفجرها هو حركة التاريخ نفسه عن طريق استغلال الرؤية الحلولية وتعميقها، خاصة وإن كانت هذه الرؤية كامنة في النسق الديني نفسه كما في حالة اليهودية. وكلما ازدادت أزمة اليهودية الحاخامية وهامشية الجماعات اليهودية وعزلتها وتخلّفها ازداد معها عمق الرؤية الحلولية التي تحتكر الإله ليحل فيها فقط دون الناس، والجماهير البسيطة التي تعيش الحلولية تتذكر في أزماتها المخلص

١ انظر: اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، عبد الوهاب المسيري، ٩٥-٩٧.

٢ انظر: اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، عبد الوهاب المسيري، ٩٨-١٠٠.

٣ الموسوعة، ٣٠٣/٥-٣٠٥. ولاستعراض الرؤية الكاملة حول شبتاي تسفي انظر: دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، عبد الوهاب المسيري، ٧٦-٨١.

الذي سيأتي لها ليخلصها من بؤسها فتحييه من جديد. وهذا ما يفسر أن من قام بهذه الثورات المشيحية هي العناصر الفقيرة والمتخلفة وليس النخبة، لكن هذه العناصر الساذجة غير قادرة على معرفة الأسباب الحقيقية وراء تخلفها وليست قادرة على ابتكار الحلول المناسبة لها ولا تملك سوى حلول الإله فيها.

وقد لاحظ المسيحي أن كل الحركات المشيحية تفجرت في أوقات تاريخية مفصلية وتغيرات كبيرة بين مرحلتين، فأبو عيسى الأصفهاني ظهر في وقت سقوط الدولة الأموية وظن أن التاريخ انتهى وأتى وقت الخلاص اليهودي من حكم الأغيار، وداود الرائي وجد نفسه في وقت حروب الفرنجة التي غيرت وجه أوروبا فظن أنها بداية النهاية للتاريخ^١، أما شبتاي تسفي فقد ظهر مع أول هزيمة للدولة العثمانية وظن أنها نهايتها وتوقع لها السقوط فكان الوقت مبكراً جداً. لكن الصيغة الحلولية للحركات المشيحية أكسبتها صيغة هلامية لا يقدر أحد على مواجهتها بالعقل كما هي حال الفلسفات الغنوصية والباطني، فإذا ظهر أحد المشحاء يعد ظهوره علامة على صدق الرؤية التي تنتظر المخلص، أما إذا لم يظهر فالواجب على المؤمن به الانتظار لأن انتظار الماشيح جزء من الإيمان به. كذلك الأمر إذا انتصر فيعد ذلك علامة على صدق الرؤية وتأييد الله له، أما إذا هزم ولم يحقق نصره فهذا علامة على صدق كونه مخلصاً إذ المخلص يتعذب من أجل شعبه. كذلك الأمر حين يرتد الماشيح عن اليهودية كما حصل مع شبتاي تسفي يكن ذلك من باب التقية التي توجب عليه النزول إلى عالم الشر باعتباره إلهاً يحق له ما لا يحق لغيره^٢.

بعد كل ذلك يجب أن ننتبه بشدة إلى أن أهمية دراسة المسيحي في هذا المجال ليست في المعلومات التي أوردها حول الشبتانية وزعيمها، فهذه المعلومات موجودة ومتوفرة في الموسوعات العالمية حول اليهودية، وأهمها موسوعة جودايكا، كما أن الكثير من الكُتّاب العرب والمسلمين أوردها وأهمهم الدكتور حسن ظاظا في كتابه "الفكر الديني الإسرائيلي"^٣، بل يمكن القول إن المسيحي اعتمد في كتابة هذا المدخل على كتاب ظاظا كثيراً من حيث المادة المعلوماتية ويمكن لمن قرأ مدخل المسيحي في الموسوعة ومبحث ظاظا في كتابه أن يكتشف ذلك بسهولة. لكن أهمية دراسة المسيحي تكمن في التحليل الذي أورده لهذه الظاهرة ووضعها داخل نموذج متكامل وإيراد الأسباب التاريخية التي أدت إلى نشأتها والكلام عن السياق الحضاري الذي ظهرت فيه، وهذا ما يساعد على فهمها وتفسيرها واستخدامها أيضاً في التنظير للظواهر اليهودية الأخرى، كما يُكسب الباحث القدرة على التنبؤ العلمي بالظواهر اليهودية وآليات اشتغال هذه الظواهر. بينما يؤلف ظاظا كتابه دون منهج نظري معيّن مسبقاً فيورد معلومات كثيرة ويلحقها بتحليلات بسيطة لا تساعد القارئ كثيراً على وضع الظاهرة في مكانها اللائق، مما يؤدي إلى تفسيرها بطرق أسطورية أحياناً. وما يقوم به المسيحي هنا هو الخروج من المنهج المعلوماتي المتلقي الذي يتعلق بالمعلومة فقط ويقع ضحية للتفسير اليهودي لها، ثم التأسيس للمنهج التفسيري التوليدي الذي يؤسس

١ للاطلاع على تفاصيل هذه الحروب وأثرها على أوروبا والجماعات اليهودية انظر: دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، ٢١١-٢٢١. وبذلك تبين أهمية المراحل التاريخية المفصلية على حياة البشر والإمكانية الكبيرة للتغيير التي توفرها هذه المراحل.

٢ الموسوعة، ٢٩٦/٥-٢٩٧.

٣ انظر: الفكر الديني الإسرائيلي، حسن ظاظا، ١٢٥-١٥١.

منهجه مسبقاً بشكل واع ثم يورد المعلومة ثم يُتبعها بالتحليل والتفسير المناسب لها، والمنطلق من الرؤية العربية الإسلامية أولاً والرؤية العلمية الإنسانية ثانياً. لكنني سأترك الحديث عن هذا العمل إلى الفصل الأخير من البحث.

ومن أَلَف في هذا المجال الدكتور فالح مهدي، فقد وضع كتاباً للحديث عن عقيدة المسيح المخلص تحت عنوان "البحث عن منقذ" وذلك في ثماني ديانات مع المقارنة بينها، وخصص في الكتاب فصلاً لليهودية، وقد سجّل ملاحظات مهمة تصب في السياق نفسه الذي يكتب فيه المسيحي. رأى الدكتور مهدي أن اليهودية تدور أصلاً حول عقيدة إنقاذ الإله للشعب المختار، أي أن هذه العقيدة محور تدور حوله الديانة كلها وليست جزءاً من مستقلاً، فالمخلص الأول كان يهوه الإله الخاص بالشعب الإسرائيلي القديم. ثم قرر أن يهوه يحقق الخلاص للإسرائيليين من خلال حلوله في الأشياء التي تقدسها العقيدة اليهودية، وهنا نعود إلى فكرة الحلولية مرة أخرى لندرك مدى أهمية هذه الفكرة المجردة، لكن مهدي يؤكد أن الحديث عن يهوه الخاص بالإسرائيليين يجب أن يقتصر على يهوه ما قبل السبي البابلي والآشوري، أما بعد السبي فأصبح يهوه أكثر عالمية من خلال التأثير بالعقائد البابلية والفارسية. ثم تكلم عن الصفات الإنسانية ليهوه والتي تتفرع عن فكرة حلوله في المخلوقات، ليستنتج في النهاية أن الله في اليهودية يحمل أكثر من صفة الخالق والموجود في كل الأشياء، ولا يتوقف الأمر عند حلوله في الإنسان والنبات والحيوان، بل صار يتبنى الملوك ويتفانى من أجل شعبه ويدمر الخلق من أجلهم. وبذلك تركزت الشخصية الإلهية في أفعال العباد والحفظ والفناء، وهذا ما يوجد حرفياً في الثالوث الهندوسي في براهما الخالق وفيشنو الحافظ وشيفا المدمر^١. ومن هنا يتأكد لنا أن الإسرائيليين القدماء استخدموا مقولات التوحيد وأشكاله _ كما قال المسيحي _ أي القول بأن عدد الآلهة واحد، لكنهم احتفظوا بكل ما يتعلق بالعقيدة الحلولية الوثنية.

ثم يتابع بحثه عن المنقذين في اليهودية، ليستنتج نظرة اليهود إلى موسى على أنه مخلص خاص بهم أرسله يهوه أيضاً كي يخرجهم من العبودية التي وقعوا بها في مصر^٢، وكذلك نظر اليهود إلى قورش الفارسي على أنه ماسيح مخلص أرسله الرب أيضاً خاصة لإنقاذهم. وكذلك نظر الإسرائيليون إلى القضاة والأنبياء، ثم تبلورت رؤية الماشيح الذي سيأتي في نهاية الزمان، وكانت ملاحظته حول الدجالين الذين أعلنوا أنفسهم مشحاء على اليهود في التاريخ موافقة لرؤية المسيحي، فقد ظهر هؤلاء في أوقات عصيبة على اليهود تميزت بالنكبات التي دفعتهم إلى الهروب من الواقع وتصور أن نهاية العالم قد حانت. لكن فالح وقع في تعميم خاطئ حينما نسب الرؤية الحلولية إلى الأنبياء اليهود أيضاً، فقد قال إن ما يميز الأنبياء

١ انظر: البحث عن منقذ، فالح مهدي، بيروت، دار ابن رشد للنشر، ط ١، ١٩٨١، ٩٠-٩٣.

٢ وهنا نتذكر أن محور حادثة الخروج التي وردت في القرآن الكريم لم يكن فقط حول تخليص شعب مختار من العبودية، بل لم يكن موسى بدءاً من عشرات الرسل الذين أرسلوا إلى الملوك والطغاة لفرض الطغاة الإيمان بالله الواحد والعبودية له، وأصروا على تأليه أنفسهم فأخذهم الله وأنقذ رسله، أي أن النظرة التوحيدية الإسلامية كانت رائدة على مستوى النموذج والمقولات معاً.

في التوراة عن سائر البشر لكي يستحقوا النبوة هو حلول روح الإله فيهم^١، وكلامه هذا منقول عن الدكتور فؤاد حسنين علي في كتابه "اليهودية واليهودية المسيحية".

لقد استدلل الدكتور فؤاد في الكتاب السابق الذكر بفقرة من سفر صموئيل الأول تقول لأحد الأنبياء: (فيحلى عليك روح الرب فتنبأ معهم وتتحول إلى رجل آخر) [١٠: ٦]، وزاد أن طريقة حلول روح الإله هي أن تقفز كما يقفز الطير الجارح ونسب ذلك إلى الفقرة العاشرة من الإصحاح العاشر من صموئيل الأول^٢. لكنني لم أجد فيها ما يتكلم عن الطير أصلاً، والفقرة المذكورة هي كما يأتي: (ولما جاؤوا إلى هناك إلى جبعة إذا بؤمرة من الأنبياء لقيته فحلَّ عليه روح الرب فتنبأ في وسطهم). فرمما وقع خلط في بعض كلامه. أما ما ذكره من كلمة حلول روح الرب فليس المقصود حلول الإله، إنما يسمى الوحي عند الأنبياء بالروح كما ورد في إشعياء: (إن روح الحكمة محب للإنسان فلا يرى المجذوف مما نطق لأن الله ناظر لكليته ورقب لقلبه لا يغفل وسامع لفمه، لأن روح الرب ملأ المسكونة ووسع الكل عنده علم كل كلمة) [١: ٦-٧]. وورد أيضاً: (ويحل عليه روح الرب، روح الحكمة والفهم، روح المشورة والقوة، روح المعرفة ومخافة الرب) [إشعياء: ١١: ٢]. فالواضح أن المقصود شيء آخر متعلق بالإله قد يكون كلمته الأبدية التي هي وحي، لكن ليس حلول الإله في النبي على الطريقة الإسرائيلية القديمة أو غيرها من الديانات الوثنية. وسأقوم بدراسة لظاهرة النبوة عند المسيحي في الفصل الأخير لعل الاطلاع عليها يفيد في معرفة هذه الظاهرة الغامضة والمعقدة في التراث اليهودي.

٢_ الحركة الفرانكية:

بدأت الفرانكية نسبة إلى "جيكوب فرانك" اليهودي الذي تنصر على الطريقة "المارانية" أي بإظهار المسيحية وإبطان اليهودية الغنوصية، لكن إسهامه الحقيقي كان في تخليص القبالة من الرموز التي أسماها المسيحي بالكونية، أي أنه قام بإعادة صياغتها بطريقة أسطورية وفي صورة مسيحية بسبب تأثيره وتأثر يهود شرق أوروبا بالعقيدة المسيحية "السلافية". فدارت عقيدته حول ثالث حلوي جديد كالآتي: أولاً: الإله الأب الطيب الذي لو خلق هذا الكون لكان كوناً مليئاً بالخير لكنه لم يخلقه، ثانياً: الأخ الأعظم الذي هو الإله الحقيقي يتقرب منه المؤمن ويستطيع من خلاله تحطيم هيمنة حكام العالم الثلاثة (قيصر روسيا والسلطان العثماني وملك النمسا)، ثالثاً: الأم التي هي خليط من "الشخيناه" (التعبير الأنثوي عن الإله في المنظومة القبلية) ومريم العذراء. ولكي يحقق الفرانكي الخلاص عليه أن يسير في طريق جديد هو طريق عيسو^٣، الذي هو رمز تحرر الحياة أي أنه قوة لا تخضع لأي قانون، وذلك طبعاً خرق كامل للشريعة وإسقاط للناموس اليهودي،

١ انظر: البحث عن منقذ، فالح مهدي، ١١١-١٢٥.

٢ انظر: اليهودية واليهودية المسيحية، فؤاد حسنين علي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات في جامعة الدول العربية، ١٩٦٨، ٢٤-٢٥.

٣ عيسو هو الأخ الذي تتخذ التوراة من نسله عدواً تقليدياً لبني إسرائيل، وهو الأخ الأكبر ليعقوب، لكن يعقوب أبا الإسرائيليين سرق البركة التي هي من حق الأخ الأكبر، وأصبح عيسو رمز الشر في التراث اليهودي، وقد كان صياداً قوياً.

كما أن طريق عيسو تعبير عن المسيحية الذي يرتدي المؤمن رداءها تقيّةً. لكن الفرانكية ذهبت إلى أبعد من ذلك وخلقت حالة من الإباحية بكل أنواعها المعرفية والأخلاقية وحالة من العدمية والتخريب طريقاً للخلاص.

أما مؤسس الحركة "جيكوب فرانك" فولد في بولندا واتصل بأتباع الحركة الشبتانية في وقت مبكر من حياته، ثم اعترف به الشبتانيون في جاليشيا وأوكرانيا والمجر زعيماً لهم. وقد اتهمته المحاكم اليهودية بالهرطقة كما ضُبط وهو يمارس طقوساً دينية ذات طابع جنسي إباحي، فطلبت المحاكم اليهودية من الكنيسة الكاثوليكية الحرب ضد الفرانكيين، لكن النتيجة كانت عكسية بسبب إسقاط الفرانكيين واجهتهم اليهودية وتأكيدهم على العقائد المشتركة بينهم وبين الكنيسة ومحاربتهم للتلمود. ثم عقدت الكنيسة مناظرة شهيرة بينه وبين الحاخامات انتهت بإعلان تنصره لكن على الطريقة المارانية الباطنية وأبطن المعتقدات الفوضوية فقبض عليه بعدها وأودع السجن ومات ودفن في مقابر المسيحيين. ومرة أخرى عده أتباعه الماشيح المخلص الذي يتعذب في السجن من أجل تخليص شعبه^١.

وقد ذكر المسيري التحليلات المناسبة لأسباب انهيار الحركات الشبتانية والفرانكية لكنها لا تصب في موضوعنا وأردت أن أشير إليها فقط كي أنهو إلى الطبيعة المركبة التي يعتمد عليها المسيري في دراسة الظاهرة، أي أنني ذكرت الظاهرة هنا ولم أذكر من تحليله لها كل شيء إنما ما يخص الحلولية فقط. وهذه هي المشكلة التي تواجه البحث بكامله إذ لا يمكن تكرار الظاهرة عند كل نموذج أو منطلق للإشارة إلى إسهامه في تفسيرها كما لا يمكن تخصيص مبحث لكل الظواهر اليهودية بسبب إشكالية البحث المحددة.

ثالثاً: فرقة الحسيدية

الحسيدية اسم يشير إلى فرقة يهودية نشأت في بولندا في القرن الثامن عشر، مشتق من الكلمة العبرية "حسيد"^٢ التي تعني تقي. بدأت الحسيدية في جنوب بولندا وقرى أوكرانيا وليتوانيا وروسيا البيضاء ثم شرق الإمبراطورية النمساوية المجرية مثل جاليشيا وبوكوفينا وترانسلفانيا وسلوفاكيا والمجر ورومانيا، لكن أقصى قوة لها كانت في بولندا التي ضمتها روسيا إليها. انتشرت في بداية الأمر في القرى بين الريفيين والوكلاء الزراعيين، ثم امتدت إلى المدن الكبرى حتى أصبحت عقيدة يهود شرق أوروبا بحلول عام ١٨١٥م أي ما يعادل نصف يهود العالم^٣.

وهنا أيضاً يقوم المسيري بدراسة معمقة للسياق التاريخي للحركة الحسيدية الذي هو أمر مهم فعلاً ولا يمكن فهمها دون فهمه، يمكن تلخيصه في أمور عديدة: منها التدهور الاقتصادي الذي ضرب الجماعات اليهودية في شرق أوروبا،

١ الموسوعة، ٣٠٨/٥-٣١٢.

٢ "חסיד" ومعناها تقي أو ورع أو ناسك، كما تعني شديد التمسك بنظرية معينة أو مؤيد وتابع لمذهب، ولذلك نرى أنها لا تشير إلى زعيم الجماعة فقط باعتباره تقياً بل إلى أتباعه أيضاً باعتبارهم أتباعاً شديدي التأييد لمذهبهم. انظر: المعجم الحديث، ربحي كمال، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٧٥، المادة المذكورة، ص ١٧٥.

٣ الموسوعة، ٣٥٢/٥.

والخوف الدائم الذي يسيطر على هذه الجماعات بعد انتفاضة شميلنكي^١، وفشل الدعوات المشيخانية من إصلاح وضع الجماهير اليهودية البائسة، وتحول "القهاال" (الإدارات الرسمية للجماعات اليهودية) إلى شكل إقطاعي طفيلي لا وظيفة حقيقية له يقوم باستغلال اليهود لحساب الحكومة البولندية، وتدني المستوى الثقافي والديني داخل الجيتو و"الشتتل"^٢، وعدم وفاء اليهودية الحاخامية بتطلعات اليهود الدينية فقد أصبحت الحاخامية صيغة جامدة واقفة عن الطقوس الشكلانية المتعبة والتحريمات الكثيرة، كما أن انتشار القبالة ساعد في انتشار الحسيديّة، ويضاف إلى ذلك تأثر اليهود بالحياة المسيحية السلافية حيث عاشوا بين الفلاحين السلاف وتأثروا بالفلكلور المسيحي السلافي المليء بالخرافات والأساطير كما تأثروا بالحركات المسيحية المتطرفة الرائجة هناك^٣.

وبما أن هدف المبحث هو التركيز على قدرة النموذج على جمع شتات الأفكار وتفسيرها فلن أركز الحديث كثيراً عن الجذور الحضارية والاقتصادية التي أحاطت بنشأة الفرقة، غير أنه من المهم الإشارة إلى أن فهم الفرقة ونشأتها وانحيازها لا يُفهم إلا من خلاله، كما أن الحلولية وحدها غير قادرة إلا على تفسير البنية الداخلية للأفكار، ومن أراد تفسيراً شاملاً لواقعها وتاريخها فليرجع إلى كتب المسيري المذكورة في مصدر الأفكار السابقة.

أما العقائد الحسيديّة التي ينتظمها نموذج الحلولية الكمونية ويفسرها فهي كالآتي: يرى الحسيديون أن العالم بمنزلة ثوب الإله صدر عنه ولكنه جزء منه مثل محارة الحلزون البحري، فكل شيء هو الإله وهذا يعني مرحلة متقدمة من وحدة الوجود الروحية. وهذا الجزء مأخوذ من التراث القبالي، لكن الحسيديّة لم تأخذ كل شيء من القبالة فقد حولت التأمل على سبيل المثال من التأمل الميتافيزيقي في الكون والشرارات الإلهية وعمليات الخلق إلى التأمل في الذات والنفس. ولا يمكن الوصول إلى الإله من خلال التفكير العقلي إنما من خلال الفرح والرقص والنشوة وصفاء الروح والنية الصادقة على حد تعبير المسيري. كما أن هدف الحياة ليس تغيير الكون إنما الالتصاق بالإله وتوحيد إرادة الإنسان بإرادته، وبهذا تخفيف عن اليهودي من الإحساس بذنب المنفى إذ كان المفهوم تقليدياً عبارة عن عقاب لليهود، لكن هذا أدى إلى إنكار حقيقة الشر بل إلى الوصول إلى الخير من خلال الشر. وتتم عبادة الإله في الحسيديّة من خلال كل شيء تقريباً بالجسد والروح معاً، إذ الفرح الجسدي يؤدي إلى الفرح الروحي حتى بالعلاقات الجنسية والتجارية المحرمة. الحب العميق لصهيون أيضاً كان من أهم العقائد الحسيديّة ولذلك كان لا بد من العودة إلى فلسطين وهنا نجد إرهابات الفكر الصهيوني، ويقابل ذلك كره عميق للأغيار^٤.

١ وهي انتفاضة فلاحي أوكرانيا ضد النبلاء البولنديين واليهود التابعين لهم والمتعاونين معهم.

٢ الشتل: هي الأحياء الخاصة باليهود في شرق أوروبا عامة وبولندا خاصة ولها تنظيم خاص بهم معزول عن باقي المدينة.

٣ انظر: دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، ٨٣-٨٩.

٤ الموسوعة، ٣٥٥/٥-٣٦٣.

ويمكن تسمية الحسيدية بـ "المشيحانية من غير ماشيح" فالمخلص في المشيحانية يأتي فجأة ليغير طبيعة العالم وينقذ الشعب المعذب، أما في الحسيدية فإن نهاية الزمان تنكشف بشكل تدريجي من خلال الزمان نفسه، وهي حركة بطيئة يشارك بصنعها كل الجماعة الإسرائيلية وليس مخلصهم فقط. وهذه الرؤية الجماعية أحد الأمور التي ساعدت الحسيدية على الاستمرار أكثر من الرؤى المشيحانية التي أطلق عليها الناس "الرؤى المفلسة"، وصحيح أن قائد الجماعة الحسيدية أصبح إلهاً لكنه لم ينفصل عن الجماعة وشاركهم في عملية الخلاص^١.

أما قيادة الحسيدية فتتمثل في "التسايدك" الرجل الصالح أو الصديق، وهو شكل من أشكال التمرد على القيادة الدينية الحاخامية، فقد اختفت أهمية منصب الحاخام أمام منصب التسايدك. لكن التسايدك هذا هو شخص ذو قداسة لا يسبقها إلا الإله نفسه، بل هو أحد "السفيروت" (التجليات الإلهية العشرة)، أي أنه جزء من الإله وأساس العالم. وكما هو الحال مع المفاهيم الحلولية تتفاقم درجتها حتى تصبح واحدة تماماً فقد أصبح التسايدك إلهاً على الأرض وأصبح كلامه تورا، بل إن الحسيدية أتت بمفهوم الشرارات الإلهية القبالية الذي تكلمنا عنه سابقاً وجعلت مهمة التسايدك تحرير الشرارات الإلهية المحبوسة في المادة أي تحرير الإله نفسه، ومن هنا ظهرت حاجة الإله إلى التسايدك، كما تظهر في حاجة الإله إلى التواصل مع الناس من خلال التسايدك.

لقد تمتعت هذه الشخصية بقدرات خارقة في الذهنية الشعبية اليهودية، وكانت تعيش بين الجماهير على مقربة منها وتقوم ببث الطمأنينة بينها. وبالفعل كان بعض ممثلي شخصية التسايدك يقومون بالتضحية وأعمال البطولة والإنسانية من أجل جماعتهم، لكن بعضهم أثرى ثراء فاحشاً من منصبه وتحول إلى قيادة طفيلية جديدة تمتص الجماهير وجهداتها وأموالها، حتى أن المنصب أصبح يورث وراثته في النهاية كما هي عادة الأنساق الحلولية التي تورث القداسة والبركة. من أهم الشخصيات التسايدكية "بعل شيم طوف"^٢ الذي أعلن أنه يعرف الاسم الأعظم للإله ما يمكنه من التحكم بالعالم^٣، وفي موسوعة المسيري دراسة مفصلة لشخصيته ولكثير من الشخصيات التسايدكية الأخرى، ولا حاجة لسردها فالفكرة الأساسية هي انتظام كل الأفكار الحسيدية في سلك الحلولية ومقدرة هذا النموذج على تفسيرها. كما يوجد في الموسوعة دراسة مفصلة لكل العقائد والحركات الحسيدية وتاريخها وأثرها في الحركة الصهيونية الحديثة والضمير اليهودي بشكل عام، بالإضافة إلى أسباب كثيرة لنجاحها.

وقد أُلّف الدكتور جعفر هادي حسن كتاباً مستقلاً عن اليهود الحسيديين، وذكر فيه كثيراً من المعلومات عنهم وعن قياداتهم وعقائدهم الأساسية، وحياتة صديقيهم. وذكر في بداية كتابه أن وحدة الوجود الحسيدية هي وحدة وجود

١ انظر: دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، ٩١.

٢ جملة عبرية "בלעל שם טוב" تترجم إلى (سيد الاسم الأعظم) ومعناها اللغوي البحث (مالك الاسم العظيم)، وهو اسم الإله الغنوصي الذي يمكن من خلال معرفته التحكم بالكون. انظر أيضاً: المعجم الحديث، ربحي كمال، مواد الكلمات المذكورة.

٣ الموسوعة، ٣٦٤/٥-٣٦٩.

معكوسة عن رؤية إسبينوزا الفلسفية، فإسبينوزا يقول إن الله كامن في المادة وهذا قول عامة الفلاسفة الحلوليين غير المتدينين بدين معين. أما الحسيدية فتقول إن الطبيعة هي التي تكمن في الإله، فكل شيء خلق من الإله أصلاً^١. وهذا القول يماثل القول الوجدوي الذي يوحد بين الإله في كل شيء ويعني أن كل ما هو موجود في العالم جزء من الإله، أي ما يسميه المسيحي بوحدة الوجود الروحية. وهذا أيضاً يفسر قول الحسيدية بعدم وجود شر مطلق، إنما يوجد درجات من الخير كل شيء على حسب درجته حتى الفواحش. فلا يمكن أن يكون الإله شراً وما يراه الإنسان شراً فهو كذلك بسبب نظر الإنسان القاصر وعدم معرفته بالأسرار الباطنية.

نتائج المبحث:

لقد صاغ المسيحي نموذجاً متكاملًا للرؤية الحلولية، وقام بإسقاطه على الظاهرة اليهودية، وقد رأينا أن هذا النموذج قادر على جمع الكثير من العقائد اليهودية في إطار نظري واحد. ويمكنه أن يفسر لنا الكثير من العقائد والتشريعات اليهودية، وما مضى كان مجرد أمثلة لذلك.

وربما يظن القارئ أن المسيحي لم يشر أبداً إلى الظواهر التوحيدية في اليهودية، لكن هذا غير صحيح فقد كان يشير دائماً إلى العقائد التوحيدية المقابلة للحلولية على أساس أن اليهودية تحتوي على طبقتين من هذه وتلك. لكنه يرى أن الطبقة الحلولية هي التي غلبت على اليهودية وخاصة في عقيدة الأسفار الأولى ثم عقيدة اليهودية الحاخامية، ولذلك خصص النموذج لها.

وربما بالغ المسيحي قليلاً في إضفاء الحلولية على كل ما يخالف الرؤية الإسلامية كما رأينا في عقيدة الأرض المقدسة، لكن السبب في ذلك أنه لا يتحدث عن مجرد حلول الإله في شيء آخر، إنما يتحدث عمّا ينتج عن ذلك الحلول من العقائد كلها، وقد لا يصرح صاحب العقيدة بحلول الإله في شيء آخر، لكنه يستخدم العقائد الحلولية.

ومثال ذلك ما رأيناه عن الدعاء والصلوات واللعنات، فقد لا يعتقد اليهودي أن الإله حلّ في كلمات الدعاء، لكن مجرد الاعتقاد بأن الكلمات لها قوة سحرية مجردة عن إرادة الإله يعني أن صاحبها يصدر عن عقيدة حلولية سواء كان واعياً بها أم غير واع.

وأخيراً فإن النموذج في رأيي قادر على فهم اليهودية وتفسيرها، لكنه يحتاج إلى نموذج توحيدي مقابل له كي لا تطغى الرؤية الحلولية على كل المقولات اليهودية.

١ انظر: اليهود الحسيم، جعفر هادي حسن، دمشق، دار القلم، ط١، ١٩٩٤، ٦١.

المبحث الثاني: الجماعات الوظيفية

في هذا المبحث سنجد أنفسنا بحاجة إلى الاعتماد على المسيحي كثيراً في إطار الدراسات العربية، وذلك لأن الدراسات العربية والإسلامية تركزت بجملة على دراسة التاريخ من خلال النص الديني فقط، أو من خلال معتقدات الفرق الدينية، ومع ذلك اقتصر على الفرق اليهودية الشهيرة. أما الدراسة التاريخية من خلال علم الاجتماع فلا يوجد منها الكثير بين أيدينا، كما لا يوجد الكثير من الدراسات العربية لتاريخ اليهود في العصور الوسطى أو العصر الحديث. أما الدراسات التفسيرية النظرية فقد غابت تماماً، فلم أعثر على دراسة عربية تُعنى بتقديم نموذج نظري للتاريخ اليهودي في أوروبا. وعوضاً عن ذلك قامت بعض الدراسات العربية بتفسير اشتغال اليهود بالأعمال المالية بكونهم أشراراً بطبيعتهم، تجري في عروقهم نزعة استغلال البشر التي أخذوها من ديانتهم وتاريخهم، دون دراسة واقعية تعتمد على المعلومات التاريخية أو التفسيرات الاجتماعية. أي أن الكثير من الدراسات العربية تفتقر حتى للمعلومات التفصيلية التي سنها عند المسيحي. لكنني سأقوم بعرض رؤية المسيحي أولاً ثم أحل المشكلة بالمعلومات من بعض المراجع العالمية، لنعلم بالحد الأدنى أن المسيحي لم يأت بتاريخ جديد لليهود، بل إن كل ما كتبه المسيحي لم يكن جديداً أبداً على مستوى المعلومة. فالمعلومات التاريخية عن تاريخ بولندا منذ القرن السادس عشر مثلاً موجودة في مراجع التاريخ العالمية. لكن المسيحي أتى بنموذج تحليلي جديد يقوم بأساسه على علم الاجتماع لفهم التاريخ بعيداً عن الطريقة الرائجة.

المطلب الأول: شرح نموذج الجماعات الوظيفية

"الجماعات الوظيفية" مصطلح قام المسيري بسكه استناداً إلى مصطلحات قريبة في علم الاجتماع، وذلك لوصف جماعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية من خارجها في كثير من الأحيان، أو تقوم بتجنيدتها من داخلها في بعض الأحيان. ثم توكل إلى هذه الجماعات وظيفة معينة لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع القيام بها لأسباب مختلفة، أهمها عدم قدرة الإنسان على الانفصال عن مجتمعه الذي نشأ فيه، ورغبة المجتمع في الحفاظ على قدسيته وتراحمه فيما بينه. وتكون هذه الوظائف مشينة كالبلغاء والربا، أو أنها تحتاج إلى قدر من الحياد والتعاقدية كالقضاء والترجمة، أو أنها ذات حساسية عالية جداً كحرس الملوك والجاسوسية الدولية. لكنه لا يعني بأن المجتمعات تقوم بجلب الجماعات الوظيفية بطريقة واعية من خلال عقد تكتبه معها، بل يتم ذلك بشكل لا واع كما هو الحال مع معظم الظواهر الاجتماعية، وقد يتم رفضها على مستوى الوعي من قبل من يقوم بها ومن قبل المجتمع المضيف لها، غير أن من يجلبها يكون محتاجاً إليها^١.

لكن المشكلة ليست مجرد التعاقد، فالجماعات الوظيفية تحتكر الخبرة التي استُجلبت من أجلها وتتوارثها للحفاظ على الأمر الذي استُجلبت من أجله وبالتالي للحفاظ على سبب بقائها. والأخطر من ذلك أن هذه الجماعات تكتسب هويتها ورؤيتها لنفسها من خلال وظيفتها، وبسبب ذلك يصبح الفرد في الجماعة الوظيفية إنساناً ذا بُعد واحد يمكن اختزال إنسانيته كلها في أمر واحد، هو وظيفته التي يتمحور حولها^٢.

هذا المفهوم له قدرة كبيرة على فهم تاريخ وواقع الكثير من الأقليات المعزولة عن محيطها، ومع ذلك فلا يجب أن يُنظر إليها من خلال التعميم المطلق، فالمفهوم يدرس جماعات لها سياقاتها الحضارية المختلفة. لذلك حاول المسيري أن يبين الوحدة في التنوع أي المفهوم العام الذي يجمع الجماعات، ثم التنوع في الوحدة أي الأنواع الكثيرة التي تتعلق بهذا المفهوم.

أسباب ظهور وتطور الجماعات الوظيفية:

أسباب الظهور والتطور تستحق دراسة تاريخية اجتماعية مستقلة عن أي بحث آخر، لكنني سأحاول تلخيصها ما أمكن كي تناسب المقام وسأختار منها الأهم، وهي كالآتي:

أولاً: من المعروف أن المجتمعات التقليدية تتسم بقوة العلاقة بين أعضائها، وتظهر بين أفرادها معرفة وثيقة وعلاقة تراحمية تستند إلى القرابة والجوار والانتماء المشترك والمصالح المادية والمعنوية المشتركة، ولم تكن المجتمعات القديمة تسكن المدن الكبيرة بل كانت وحداتٍ بشريةً صغيرة تتسم بقدر عالٍ من التماسك. ويحس الأفراد بقداصة مجتمعاتهم ويعيشونها من خلال الهم الأخلاقي الأكبر، فيصبح من الصعب بل من المستحيل نزع القداصة الاجتماعية عن المعاملات الإنسانية داخل المجتمع

١ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٢١.

٢ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٧-١٨.

وإخضاعها لقوانين العرض والطلب والمنفعة. لكن هناك وظائف تحتاج قدرًا من الحياد والموضوعية وتحميش العاطفة الاجتماعية، ومن يضطلع بها يحتاج أن يتعامل من ناس لا يعرفهم ولا يكثرث بهم، ولا يهمله ضحكهم ولا بكائهم، بل يراهم ساحةً مادية خاضعة للحياد والترشيد والتعاقد. جامع الضرائب والمُرابي والقاتل المرتزق خير مثال على هذا الأمر، فهو يرفع سيفه في وجه أعداء سيده الذي يدفع له ماله، دون أن يتردد لحظة في قتل بشر لا يعرفهم ولا يعرفونه. وقد ذكر المسيري الكثير من الأمثلة الواقعية على هذا الأمر، منها حالات التجار اليهود ومحصيلي الضرائب التي سنتكلم عنها لاحقاً.

ثانياً: تقوم المجتمعات الإنسانية باستجلاب عنصر بشري غريب عنها عندما يوجد ثغرة بين حاجات المجتمع ومقدرته على إشباع هذه الحاجات، وهناك أمثلة كثيرة جداً على هذه الحالة أذكر منها اثنين فقط. يحصل أن يرغب مجتمع في التوسع ولديه القدرة المادية على ذلك دون القدرة البشرية فيجلب من خارجه مادة قادرة على الحياد والتعاقد، تقوم بتنفيذ هذه الرغبة دون أن يكون لها الرغبة والقدرة في السيطرة على السلطة في هذا المجتمع، كما حدث في حالة "الجيش الإنكشاري" في الدولة العثمانية. ومنها ما حصل عندما أرادت الإمبراطوريات القديمة أن تتوسع وكان لديها القدرة العسكرية المادية والبشرية، لكن المناطق التي تسيطر عليها وتقوم بتهجير أهلها الأصليين لا يمكن لها أن تبقىها فارغة دون مستوطن بشري، فتقوم بجلب هذا المستوطن من خارجها ويكون مخلصاً لها تماماً، كما حصل في حالة توطين اليهود في فلسطين بعد العودة من بابل وتوطينهم في شبه جزيرة إيبيريا بعد طرد المسلمين منها. وقد ينشأ مجتمع جديد له مقدرة عسكرية لكنه فارغ من المادة الاقتصادية فيقوم بجلب قدرات اقتصادية تدفعه للعيش بقوة ويقوم باستغلالها كما حصل في حالة اليهود في بولندا في القرن السادس عشر. والحالات التاريخية كثيرة أكتفي منها بذلك^١.

ثالثاً: السبب المهم الثالث هو حاجة النخبة الحاكمة في المجتمعات التقليدية إلى عنصر بشري ليس له قاعدة شعبية بسبب عزلته عن الجماهير المحكومة وعدم انتمائه لها، يقوم بتنفيذ مخططات النخبة ويخدم مصالحها، ولا يستطيع في الوقت نفسه المشاركة في السلطة بسبب غيبته. كقوات الحرس الملكي التي تقوم بقمع الجماهير لصالح الملك، وطبقات التجار التي تسيطر على السوق لصالح النبلاء ضد القوة التجارية المحلية. والأمثلة على هذه كثيرة لا داعي للتطويل بها^٢.

رابعاً: يسبب وصول المهاجرين إلى البلدان الكبيرة ظهور جماعة وظيفية حينما لا يستطيعون الانخراط في المهن والحرف الموجودة في هذه البلدان، ذلك أن المهاجرين الباحثين عن فرص الحراك الاجتماعي لا يذهبون إلا إلى البلدان القوية اقتصادياً ويكون أهل هذه البلدان قد أخذوا مراكزهم في اقتصاد بلادهم وشغلوا القوة التي تحتاجها بلادهم. وبالتالي يبحث المهاجر عن وظيفة تحتاج نوعاً من الجسارة أو الخبرة التي لا تتوفر عند أهل البلد الأصليين، ويقومون بتوسيع الفجوة بينهم

١ الموسوعة، ٣٦٢/١-٣٦٤. وانظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ١٥-٢٠.

٢ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٢٠.

وبين السكان الأصليين كي يكتسبوا هويتهم ووجودهم عن طريق وظيفتهم، حتى لو كانت هذه الوظيفة خطيرة أو مشينة، وعادة لا يكون لها ارتباط بالصناعات الثقيلة أو المهمة^١.

أنواع الجماعات الوظيفية:

١ _ الجماعات الوظيفية المالية: التي يسميها علم الاجتماع الغربي "الجماعات الوسيطة"، كالتجار والمرايين ومحصلي الضرائب، والسماسرة ورجال البورصة. وأمثلتهم التاريخية كثيرة في الماضي كالأرمن في الدولة العثمانية، واليونانيين في مصر أيام دولة الهيلينيين، والزرادشتيين في الهند والولايات المتحدة في القرن التاسع عشر والعشرين، والصينيين في جنوب شرق آسيا منذ القديم، واللبنانيين والهنود في أفريقيا^٢.

٢ _ الجماعات الوظيفية القتالية: كالممالك أيام الدولة العباسية، والإنكشاريين أيام الدولة العثمانية، والساموراي في التاريخ الياباني، والجنود السويسريين في أوروبا، والجنود السيخيين في القوات البريطانية.

٣ _ الجماعات الوظيفية الاستيطانية: كسكان جزيرة "كريت" في الشرق الهيليني، والروس في مناطق تركيا التي ضمتها إليها القيصرية الروسية، وكان بينهم عدد كبير من يهود اليديشية.

٤ _ الجماعات الوظيفية المهنية: كالصاغة الأرمن في مصر أيام الدولة العثمانية والأطباء اليهود في الخلافة الإسلامية العباسية والأندلسية.

٥ _ الجماعات الوظيفية التي تعمل في الأعمال المشينة: وأهمها البغاء في المجتمعات القديمة كلها وأمثلتها كثيرة جداً وأعمال أخرى كالجزارة والدباغة ودفن الموتى وتنفيذ أحكام الإعدام والتي عمل بها العجر في أوروبا.

٦ _ الجماعات الوظيفية الأمنية: كالوزراء الغبراء عن المجتمع، وجماعات الخصيان والعبيد والجواسيس قديماً، وقد ذكر المسيري الكثير من الأمثلة التاريخية لها لا أطيل بذكرها^٣.

خلاصة الأمر أن آلية العمل الداخلي لكل مجتمع هي ما يحدد سلوك أفراد الناتج عن تموضعهم الاجتماعي عامة وليس الطبقي فقط، وهذا لا يعني أن المسيري يدرس الإنسان كما تُدرس الآلة المبرمجة، بل على العكس تماماً، يقوم المسيري بدراسة الإنسان عن طريق العلاقات الإنسانية المعقدة والتي تختلف اختلافاً تاماً عن علاقات المواد الطبيعية أو الحيوانية فيما بينها. لكن يجب أن ننتبه إلى أن الجماعات الوظيفية تضع نفسها في مكان بحيث يُنظر إليها حسب فائدتها، أي أنها هي من يقرر تبعاً لمصالحها أن تكون عنصراً أشبه بالعنصر المادي، ولذلك سنرى أن الجماعات الوظيفية تستبطن نموذجاً علمانياً

١ الموسوعة، ٣٦٥/١. وانظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٢٥-٢٦.

٢ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٢٥.

٣ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٢٦-٣٤. والموسوعة، ٣٦٦/١-٣٦٩.

دائماً، تنظر إلى مجتمعتها المضيف لها على أنه مادة صلبة يمكنها استغلاله والتعامل معه دون نسق أخلاقي، كما أن المجتمع ينظر إليها على أنه أداة يستخدمها بطريقة رشيدة دون أي عاطفة إنسانية. وبسبب ذلك يتبنى المسيري رؤية معادية للعلمانية الشاملة التي تفصل الإنسان عن عواطفه وانتماءاته وتنظر إليه من خلال النفعية المادية.

كما أن دراسة المسيري لا تعني أن عقيدة الجماعات الوظيفية لا تسهم في جعلها كما هي، فالعقيدة اليهودية ساهمت في تحويل المعتقدين بها إلى جماعات معزولة عن الغالبية، لكن ما يقوله المسيري أن العقيدة كانت دائماً عبارة عن ديباجة خارجية تغطي العلاقة بين المجتمع المضيف والجماعات الوظيفية، وتلعب دور الأداة الأيديولوجية الفعالة في الحفاظ على عزلة الجماعة وقناعتها بأنها جماعة بشرية كاملة لها قيمتها الخاصة بها، وأنها ليست مجرد وسيلة لغيرها. وللبهرنة على ذلك يذكر المسيري تاريخ يهود العالم الإسلامي عامة والأندلسي خاصة وعدم تحول اليهود فيه إلى جماعات وظيفية رغم عقيدته اليهودية، أي أن العقيدة ليست السبب في تحويل الجماعة إلى وظيفية معزولة، إنما السبب هو التنظيم الاجتماعي والطبقي للمجتمعات الكلاسيكية، أي أن أسباب عدم تحول يهود العالم الإسلامي إلى جماعات وظيفية هو آليات المجتمع المضيف نفسه. كما يقوم المسيري بدراسة معمقة عن حالة أقباط مصر^١، وعدم تحولهم في أي وقت من التاريخ إلى جماعات وظيفية، وذلك بسبب عقيدة المجتمع المصري الأصيل، ونظر الأقباط إلى أنفسهم على أنهم عنصر بشري متمم تماماً، وعدم تعلقهم بأي أرض أخرى.

كل ذلك يدفعنا للقول إن المسيري لم يقع ضحية للنماذج التعميمية التي أنتجها العالم الغربي في القديم وحكم على المسلمين واليهود والأقليات الأخرى من خلالها. وابتكر عوضاً من ذلك نموذجاً مركباً سأحاول في الفصل الأخير تحليل أركانه وأدواته وسماته كلها.

السمات الأساسية للجماعات الوظيفية:

التقسيم الآتي للسمات هو فصل تعسفي بهدف تحليل الجوهر الواحد للجماعة الوظيفية، وهي كالاتي:

١ _ التعاقدية (النفعية والحياد والترشيد والحوسلة): علاقة الجماعة الوظيفية بالمجتمع المضيف بسيطة مكونة من هدف واضح بين طرفين يحددان شروطهما بشكل واع أو لا واع وهو النفع للطرفين. والحوسلة كلمة نحتها المسيري من (التحويل إلى وسيلة) وهي العملية التي يقوم بها المجتمع المضيف للجماعة الوظيفية. أي أن كلا منهما ينظر إلى الآخر على أنه مادة ووسيلة إلى شيء آخر، وبكل برود بعيداً عن العواطف والشوائب الأخلاقية.

٢ _ العزلة والغربة والعجز والالتصاق بالنخبة الحاكمة: وتكون العزلة بالأمور المادية والمعنوية كالعقائد والأزياء والأحياء الخاصة بالجماعة، كي يضمن المجتمع الأصلي حياته الإنسانية ويضمن للجماعة كفاءتها في وظيفتها. والغربة البرانية

١ للاطلاع على موضوع أقباط مصر بالتفصيل انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٦٢-٦٧.

يقابلها في داخل الجماعة الوظيفية إحساس عميق بالغرابة الجوانية المعنوية أيضاً، أما ارتباطها بالنخبة الحاكمة فلائها هي التي جلبتهم في المقام الأول وهي التي تستغلهم فتقوم بحمايتهم من غضب الطرف الآخر.

٣_ الانفصال عن الزمان (التاريخ) والمكان (الوطن) والإحساس بالهوية الوهمية: عادة ما ينتمي أعضاء الوظيفية إلى وطن أصلي موجود فعلياً كما هو الحال مع الصينيين الذين يتركون الصين، أو وطن وهمي انتهى منذ زمن كما هو الحال مع اليهود في التاريخ قبل أن يعودوا إلى فلسطين محتلين لها. ثم يوجدون هوية خاصة بهم تتمحور حول الوظيفة التي يعملون فيها ويجعلون من الوظيفة نسقاً كاملاً شبيهاً بالحياة الإنسانية العادية لكنه في الحقيقة ليس مثلها.

٤_ ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية: يلاحظ أن أعضاء الوظيفية يتعاملون فيما بينهم بمعايير لا تتطابق مع المعايير التي تتطلبها وظيفتهم مع الأغيار، فهم أخلاقيون مع عائلاتهم وأهلهم ويحتفظون بقداستهم الإنسانية فيما بينهم، لكن هذه الحرمة التي يشعرون بها تنتهي عند التعامل مع المجتمع المضيف^١.

٥_ الحركية: أي سهولة التنقل بين المجتمعات والوظائف كما يلحقها سهولة الطرد من المجتمعات أيضاً، وذلك حين تثور الجماهير ضدها، وكل ذلك سببه العيش على هامش المجتمع لا في داخله. المهم أن الوظيفة التي يقومون بها لا تتطلب العيش في صميم المجتمع كما يكون عائدها سريعاً ومباشراً ويمكن نقل رأسمالها بسهولة أيضاً.

٦_ التآرجح بين الحرية المطلقة والمصير المحتوم: يؤمن عضو الجماعة الوظيفية بأنه حر تماماً حين يتعامل مع المجتمع المضيف، فيمارس حريته الأخلاقية ويشعر بها. لكنه في الوقت نفسه يشعر بأنه وسيلة بيد من يعمل لصالحه، كما أنه لا وجود له أبداً خارج جماعته أي أنه نكرة دون وظيفته، ويمكن تشبيه الجماعة بالإسفنجة التي تمتص الماء ثم تُعصر مرة أخرى لصالح غيرها وتكون هي الأداة فقط^٢.

الهدف النهائي من وضع سمات عامة للجماعات الوظيفية هو وضع اليهود ضمن نمط إنساني عام، يمكن من خلاله فهم عقائدهم وسلوكهم. وذلك انطلاقاً من الإيمان بأن الظاهرة الإنسانية فريدة من نوعها ومحكومة إلى انتمائها الإنساني في الوقت نفسه. أي أن اتجاه المسيري ليس إلى التخصيص المفرط الذي يدّعي عدم اشتراك أفراد الإنسان في الأنماط الإنسانية، كما أنه ليس إلى التعميم المفرط الذي يدّعي وضع البشر في نمط واحد دون مراعاة الخصوصيات الحضارية^٣.

وقد يثور سؤال في ذهن القارئ عن غرابة الطرح الذي يؤسسه المسيري لنموذج لا نرى منه الكثير في الواقع، وهذا شيء طبيعي تماماً، فالمسيري يتكلم عن المجتمعات الكلاسيكية القديمة وليس عن مجتمعات الدولة الحديثة. فالدولة الحديثة

١ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٢١-٢٢.

٢ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٤٠-٥١. والموسوعة، ١/٣٨١-٣٨٤.

٣ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ١١.

(العلمانية غالباً) هي التي يسميها ماكس فيبر بـ"الدولة الوحش"، تقوم بمؤسساتها المرشدة بالقيام بكل الوظائف التي كان يقوم بها أعضاء المجتمع القديم، ولا حاجة لها بأي عنصر غريب إلا على نطاق محدود. لذلك يتحدث المسيري عن أشكال جديدة من الجماعات الوظيفية في المجتمعات الحديثة، كالمهاجرين في أمريكا، والمتعاقدين الآسيويين في البلاد العربية، وقطاع اللذة الذي احتلّ مكاناً عريضاً في المجتمعات الحديثة الغربية على وجه الخصوص، وقطاع السياحة، والنخب العسكرية الصغيرة. ويضيف لها النخب الثقافية المرتبطة بالعالم الغربي والتي يمثلها _ في رأي المسيري _ جزء من النخب المثقفة في دول العالم الثالث والتابعة للثقافة الغربية العلمانية.

نقد كلام المسيري:

وإذا أردنا أن ننقد كلام المسيري فليس لنا من مرجع آخر يعتمد منهجه في الحديث عن الجماعات الوظيفية، إذ المصطلح له ومن ابتكاره تماماً، ولم أعر على أحد استخدمه قبله ولم أعر على من حاول صياغة مفهوم الجماعات الوسيطة بشكل كامل. فحتى ولو تحدث الغربيون عن الجماعات المالية الوسيطة، لكنهم لم يضعوا سمات نهائية لهذه الجماعة على صعيد طبيعتها الاجتماعية والنفسية والعقائدية، أما في العالم العربي فالمفهوم غائب تماماً.

يرى المسيري أن المفكرين الغربيين استخدموا مفاهيم شبيهة بالجماعات الوظيفية دون تسميتها، أمثال (ماكس فيبر وكارل ماركس وأبراهام ليون)، كما أن المفهوم كامن في الكثير من الدراسات الغربية التي تتكلم عن اليهود والجماعات الوظيفية الأخرى مثل الأرمن. لكنه كامن بشكل جزئي وغير واع في كثير من الأحيان ويستخدم بشكل مشوّه، أي أن كلاسيكيات معاداة اليهود حين تصف اليهودي فهي تصف بشكل غير واع عضو الجماعة الوظيفية. أما الأهم من ذلك أن المفهوم الذي سّماه الغربيون "الأقلية الوسيطة" أو "الشعوب التجارية الوسيطة" أو "الوسطاء المهاجرون" بقي مفهوماً أو تعريفاً سطحياً لبعض الجماعات التي تضطلع بأعمال معينة، ولم يتحول عند أي أحد إلى نموذج متكامل لوصف تاريخ وواقع الجماعات الوظيفية. وقد سجّل المسيري عدة ملاحظات على أعمال المفكرين الغربيين، أولها أنهم كانوا حبيسي التجربة الغربية وركزوا جل اهتمامهم على الجماعات الإثنية التي تضطلع بدور تجاري من خلال رأس المال البدائي أو الربوي، أو المهاجرين ومجموعاتهم التي تشكل تحدياً للمجتمعات الغربية.

ثانيها أنهم أهملوا الجماعات الوظيفية الأخرى، فتعاملوا مع ظواهر أخرى مثل البغايا والإنكشارية والمماليك والجواري على أنها ظواهر غير ذات صلة. ثالثها وهو الأهم أنهم أهملوا الجانب غير الاقتصادي فلم يدرسوا علمتها وعلاقتها بالحلولية، ولم يصلوا إلى سماتها العميقة. بالإضافة إلى ذلك فإن مفهوم الطبقة الذي استخدمه الغربيون تقوى قدرته التفسيرية عندما تتكلم عن التشكيلات الكبرى الأساسية، مثل العمال والفلاحين والرأسماليين. أما عندما نتكلم عن التشكيلات الأصغر مثل الجماعات الهامشية فتصبح قدرته ضعيفة، وخاصة عند الحديث عن الجماعات الوظيفية الوسيطة. أما السمة الفارقة

بين الفكر الغربي ونموذج المسيري هو أن نموذج لا يستبعد الطبيعة البشرية، بل يدرس الإنسان على أنه ظاهرة مركبة تتجاوز العالم المادي البحث^١.

من الدراسات الاجتماعية الغربية التي تكلمت عن المفهوم حديثاً المؤسسة الاجتماعية الأمريكية في مجلتها الشهيرة "American Sociological Review" بعنوان "A Theory of Middleman Minorities" أي "نظرية الأقليات الوسيطة". وقد بدأت بالقول إن المصطلح لم يُعرّف بدقة حتى الآن لكن هناك إجماع على أن الكثير من الأقليات حول العالم قد لعبت هذا الدور، وأتت بالأمثلة الآتية: اليهود في أوروبا، الصينيون في جنوب آسيا، الآسيويون في شرق أفريقيا، الأرمن في تركيا، السوريون في غرب أفريقيا، الفرس في الهند، اليابانيون واليونانيون في الولايات المتحدة الأمريكية. السمة الخاصة لهذه الأقليات هي الدور الاقتصادي الذي تلعبه في المجتمعات، وعلى العكس من الأقليات البقية فإن هؤلاء يأخذون طبقة وسطاً بين الطبقة العليا والدنيا، في حين أن بقية الأقليات تأخذ المكان الأدنى. وتتركز الأقليات الوسيطة في مهن بعينها مثل التجارة والصرافة والوكالة وجباية الضرائب وإقراض المال والسمسرة. والدور يمثل وساطة بين المنتج والمستهلك، الموظف والموظف، المالك والمستأجر، النخبة والجماهير. وهناك سببان رئيسيان لتكوين هذه الجماعة، أولهما رد فعل المجتمع على الاختلاف الديني أو العرقي للجماعة مما يؤدي إلى الدفع بهم إلى المهن غير المرغوبة في المجتمع، وبالتالي يكونون الثروة استجابة للتمييز أو التعصب ضدهم في المعاملة. السبب الثاني هو الفجوة الموجودة في بعض المجتمعات بين النخبة والجماهير، كما يحدث في المجتمعات الإقطاعية بين الفلاحين والطبقة الأرستقراطية، وكما يحدث في المجتمعات المحتلة بين المحتلين وسكان الأرض الأصليين. هنا تظهر الأقليات خدماً للنخبة أو الطبقة العليا تقوم بدورها الوسيط، وتكون أداة في يد الأعلى وسلاحاً مسلطاً على الأدنى. وبقية الدراسة شرح للعملية التوسعية وأمثلة تاريخية وواقعية على ذلك بالإضافة إلى الكثير من التحليلات المهمة لطبيعة التركيبات المجتمعية القديمة^٢.

وهنا نرى أن هناك إدراكاً واضحاً لمعالم الجماعة الوظيفية لكن دون استخدامها نموذجاً تحليلياً ودون رسم سماتها الكامنة في بنيتها العقائدية، ويظهر فعلاً المنهج الغربي المادي المتمحور حول العملية الاقتصادية التي تدير من وجهة نظرهم حركة التاريخ.

الموسوعة البريطانية بدورها حين تكلمت عن الأقليات بشكل عام، ذكرت اليهود في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. لكن الالفت للنظر أنها تكلمت عن الأسباب السياسية والأيدولوجية التي تمنع من القضاء على الأقليات أو إنهاء وجودها، وفي حالة يهود أوروبا فإن سبب عدم طردهم هو الحالة التجارية التي منعت (لبعض الوقت طبعاً) الطبقة

١ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ١٠-١٣.

٢ انظر: American Sociological Review, A Theory of Middleman Minorities, Edna Bonacich, Oct 1973, Vol. 38, pp. 583-594.

الأرستقراطية ورجال الدين من طردهم^١. أي أن المجتمعات الأوربية استفادت منهم فلم تقم بطردهم في أول الأمر، وسنرى أنها طردتهم حين لم يعد لهم دور مال حين ظهرت القوى الرأسمالية المحليّة.

ما أراه حاضراً وبقوة في هذا المجال هو إبداع المسيري للنموذج المتكامل الذي يضم الجماعات البشرية المتنوعة وليس الاقتصادية فقط، وإصدار نسخة مجردة عن التاريخ من النموذج، وذلك حين يتكلم عن سمات الجماعات الوظيفية وأنواعها بشكل عام، وأسباب تشكلها وانحيارها. ثم استخدام النموذج المجرد في تفسير تاريخ جماعات بعينها مع ضبط مستوى التعميم ليكون النموذج مرناً في التعامل مع الوقائع المفردة. أي أن كل ما مضى هو حديث عن الجماعات الوظيفية على مستوى عال من التعميم ويمكن الآن أن تنتقل إلى التخصيص من خلال تطبيق النموذج على الجماعات اليهودية في المطلب الثاني.

١ انظر: ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, "Minority".

المطلب الثاني: الجماعات الوظيفية اليهودية

قبل أن أتكلم عن سياق وتاريخ اليهود الوظيفيين يجب أن ننتبه إلى أننا لا نتحدث عن طبقة اقتصادية بالمعنى الكلاسيكي لكلمة طبقة، فإذا حاولنا أن نضع اليهود في طبقة اقتصادية سيفشل النموذج تماماً، ذلك أن عدم التجانس التاريخي لا يسمح لنا بذلك، أي أننا في هذا النموذج نتكلم عن طبقة اجتماعية لها نفوذ وأسلوب خاص في الحياة. العبرانيون كانوا بدواً رُحَّلًا حتى عصر القضاة ثم انقسموا في عصر الملكية إلى نخبة حاكمة وطبقة وسطى وأخرى ضعيفة، وبعد زوال دولتهم كان منهم المرتزقة وكبار مَلَأك الأراضي في الوقت نفسه، أما في إنجلترا القرن العشرين فكان منهم الرأسماليون والبروليتاريا معاً. كل ذلك لأن أعضاء الجماعات اليهودية كانوا جزءاً لا يتجزأ من مجتمعاتهم التي عاشوا فيها في أغلب الأحيان، وبناء على ذلك لا بد من خفض مستوى التعميم لكي يكتسب النموذج مقدرة تفسيرية^١. واستجابة لهذا الأمر يتخلى المسيري عن الرؤية البانورامية العالمية للجماعات اليهودية ويخفض مستوى التعميم ويقتصر على الجماعات اليهودية داخل الحضارة الغربية. لكن المهم أن الحضارة الغربية احتوت على أعداد كبيرة من اليهود في العصور الوسطى ثم احتوت على نصف يهود العالم منذ القرن الثالث عشر، ثم الغالبية الساحقة من يهود العالم منذ منتصف القرن السابع عشر. ومع ذلك فالنموذج ينطبق على بعض الجماعات اليهودية القديمة كما سنرى لكنني سأخصص الحديث عن جماعة واحدة هي يهود بولندا ليناسب المقال المقام.

أسباب تحول اليهود إلى جماعات وظيفية قديماً وحديثاً:

- ١ _ ضعف المملكة العبرانية كان سبباً في دفع بعض أفرادها بعد انهيارها إلى العمل جماعات وظيفية، فقد كانت غير قادرة على حماية رعاياها، فتحول بعضهم إلى جماعات من المرتزقة، بعد تهجيرهم وأسرهم من قبل الدول القوية.
- ٢ _ وجود كثير من الجماعات اليهودية في منطقة حوض المتوسط، وهي منطقة خضعت لسيطرة العديد من الإمبراطوريات التي كانت تجند الأقليات لصالحها بسبب نفعهم وعدم قدرتهم على الاستيلاء على السلطة.
- ٣ _ وجود فكرة الوطن الأصلي وعقيدة الأرض المقدسة (جبل صهيون) عند اليهود جعل منهم جماعات قادرة على الانفصال عن المجتمعات الأخرى بسهولة، وكان من الممكن أن تختفي الجماعات فوراً بعد تهجيرها وسقوط الهيكل، لكن فكرة الحنين إلى الوطن الأصلي حُلَّت محل الوطن الأصلي الفعلي^٢.
- ٤ _ أما أهم العوامل التي أدت إلى تحول الجماعات اليهودية إلى وظيفية فهي طبيعة المجتمع الإقطاعي في الغرب، الذي يحتاج طبقة وسيطة تسد الثغرة بين النبلاء والفلاحين، وقد كان اليهود هم الأقلية الوحيدة الموجودة في الغرب على

١ الموسوعة، ٢/٢٣٣.

٢ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٢٨-٢٩.

عكس الشرق الذي يوجد فيه الكثير من الأقليات. وقد ذكرنا أن الشرق الإسلامي لم يتم بتحويل اليهود إلى جماعات وظيفية كما حدث في الغرب، ومع أن الدولة العثمانية استفادت من بعض الخبرات اليهودية فإنها لم تستفد منها وحدها، إنما أفادت من جميع الأقليات التي تكتسب خبرات عابرة للدول، بل أفادت من الأرمن أكثر من اليهود. ومثال ذلك معروف للجميع أنه حين ضمت الدولة العثمانية أجزاء من المجر عام ١٥٢٦، هجرت ٢٠٠٠ يهودي إليها ليكونوا عنصراً مالياً للسلطان العثماني ضمن نظام كان يسمى فيها "السورجون". ويعني ذلك نقل جماعة بشرية من مكان إلى مكان إما شكلاً من أشكال العقاب حين تقترف جريمة أو مخالفة للقانون، أو تحقيقاً لمصلحة الدولة الإسلامية. ومثال آخر أن العثمانيين وطمّنوا بعضاً من اليهود في قبرص لموازنة العنصر المسيحي فيها، لكن كما قلنا لم يُستغل اليهود في البلاد الإسلامية ولم يتحولوا إلى أداة في يد الحكومات أو إلى مادة نفعية للبلاد الإسلامية كما حصل في الغرب^١.

٥- ثم إن القوانين التي صدرت في القرن الثالث عشر أوجبت على اليهود بيع أراضيهم الزراعية ومنعتهم من امتلاك الأراضي، خوفاً من انتقال ملكيتها إلى الغرباء لأن اليهودي كان متنفذاً، مما دفعهم إلى البحث عن أعمال تناسب طبيعتهم^٢. الخلاصة أن الظروف الاجتماعية والطبقية والقانونية في الغرب الأوربي دفعت اليهود منذ القرن التاسع الميلادي إلى العمل جماعةً وظيفيةً، وعقيدتهم ساعدتهم على ذلك، ولم يأت القرن الثالث عشر إلا وقد كان الوضع القانوني لليهود يحتم عليهم الاستفادة من وضع العزلة التي يعيشونها وتكوين هوية واحدة.

لقد أدى ذلك إلى تكوين اليهود شبكة تجارية دولية بسبب ارتباطهم ببعضهم من خلال الوظيفة لكن على مستوى الدول، وذلك في نهاية القرون الوسطى. ثم انسحبوا من التجارة الدولية بسبب صعود القوى المحلية وتخصصوا بإقراض الربا وتحصيل الضرائب. واستمر الوضع كذلك حتى ظهور الدولة الحديثة التي أجبرتهم على الاندماج الاقتصادي والثقافي في المجتمعات المختلفة، مما أدى بهم إلى فقدان وظيفتهم وبالتالي هويتهم المتميزة وتفككهم الاجتماعي وتنشُر الآلاف منهم وابتعاد الآلاف عن الدين. يقوم المسيحي بدراسات معمقة وإحصائيات كثيرة عن أنماط عمل الجماعات اليهودية في الغرب لإثبات ذلك لكنني سأكتفي بالمثال الوحيد الذي سأورده عن يهود بولندا.

أنواع الجماعات الوظيفية اليهودية:

يتحدث المسيحي في موسوعته عن أنواع من التشكيلات اليهودية التي كانت وظيفية في مجتمعاتها، ويقسمها إلى جماعات أساسية وجماعات متنوعة. أما الأساسية كانت كالآتي:

١- **جماعات وظيفية استيطانية قتالية:** يبدو أن كثيراً من المجتمعات عبر التاريخ نظرت إلى العبرانيين والجماعات اليهودية على أنهم مادة بشرية استيطانية وقتالية، وهذا لا يعني أن اليهود وحدهم هكذا فهناك مجتمعات لم تنظر إليهم على

١ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٥٧.

٢ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٩٥-١٠٣.

أنهم جماعات وظيفية، كما أن من نظر إليهم كذلك فقد نظر أيضاً إلى غيرهم مثلهم. ولا يعني أن العبرانيين بطبيعتهم مقاتلون ومستوطنون فالأغلبية الساحقة منهم لم تكن كذلك، إنما تعمق هذا الاتجاه فيهم في بعض الأوقات بسبب ما يسميه المسيري بـ "المسألة العبرانية"، أي بسبب قلة عدد العبرانيين وتخلّفهم مع وجودهم في أهم المواقع الاستراتيجية في العالم^١. فقد تجنّدوا مرتزقة في جيوش مصر الفرعونية حينما بدأت المملكة الجنوبية تبادل الأحصنة بالجنود مع مصر.

وقد قام "بسماتيك الثاني" (٥٨٩ ق.م) بتوطين حامية عسكرية عبرانية في جزيرة إلفنتين جنوبي مصر لحماية حدودها. كما كانوا يعملون تحت إمرة الإمبراطورية الفارسية جنوداً وجواسيس لصالح الإمبراطور. وحينما فتح الإسكندر المنطقة كلها انضم اليهود إلى جيوشه بتشجيع منه ومن خلفائه كما انضم غيرهم وذلك بسبب قيام جيوش الدولة البطلمية والسلوقية على نظام المرتزقة. والدليل على أن ما يحكم الحركة اليهود هو المجتمع المضيف وليس يهودية اليهود أن وظيفية اليهود القتالية توقفت تماماً مع انتشار المسيحية والإسلام. وذلك لأن القتال أصبح على أساس الإيمان والقتال العقائدي ولا يجوز لغير المؤمن أن يشارك في الفتح الديني^٢.

ثم أكمل المسيري الحديث عن بقاء اليهود جماعات استيطانية فقط كما حصل في شبه جزيرة إيبيريا، وفي بعض مناطق شرق أوروبا، لكن الأهم هنا أنه وضع الاستيطان اليهودي في سياقه الغربي الحديث. فالخضرة الغربية الحديثة تقوم على تقبل عقيدة الاستيطان منذ بدء الكشف الجغرافية الحديثة واكتشاف الأمريكيتين، والعمليات الاستيطانية اليهودية دارت قديماً في فلك الحركة الاستعمارية الهولندية (البروتستانتية) أو البرتغالية (الكاثوليكية). بل إن المسيري يرى أن أكبر هجرة يهودية في التاريخ اليهودي وهي هجرة اليهود إلى الولايات المتحدة الأمريكية هي هجرة تدور في نطاق استعماري، فالولايات المتحدة لم تفقد طابعها الاستعماري إلا في القرن العشرين، وعملية طردها للسكان الأصليين وإبادتهم لم تبدأ إلا عام ١٨٣٠. ومن ثم احتاجت إلى عنصر بشري ومالي خصوصاً، يقوم بدور المستوطن وكان اليهود إحدى الجماعات المهاجرة. والذي يفيد أن هذه الدولة ذات عقيدة بروتستانتية أي أنها وصلت إلى قدر عال من العلمانية والتعاقدية يسمح لها باستجلاب عنصر بشري غريب وإحلاله محل العنصر الأصلي الذي تمت إبادته. ونهاية الأمر أن المسيري وصل إلى نتيجة مفادها أن الدولة الصهيونية ليست دولة يهودية بقدر ما هي دولة استعمارية استيطانية نشأت لخدمة المصالح الغربية بعد خروج الدول العظمى من منطقة الشرق الأوسط، ولذلك تحول النموذج في زماننا إلى نموذج الدولة الوظيفية^٣.

٢_ جماعات وظيفية تجارية: بدلاً من استخدام النماذج العنصرية الجاهزة التي تجعل من اليهودي تاجراً في كل زمان ومكان، يمكن أن يتم استقراء التاريخ وعناصره لصياغة نموذج أكثر تركيبياً من نموذج التاريخ اليهودي والتاجر اليهودي. العبرانيون مثلاً كانوا بدواً رحلاً يعيشون على الرعي والقليل من التجارة، ومع استقرارهم في كنعان انعدم نشاطهم التجاري،

١ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٥٣.

٢ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ١٧٠-١٨٥.

٣ الموسوعة، ٢٤٥/٢-٢٥٢.

وكان تراثهم خالياً من الإشارة إلى التجارة ومليئاً بالطقوس والشعائر الزراعية. أما في الدولة العبرانية المتحدة فكان النشاط التجاري جيداً بسبب الامتداد والموقع الجغرافي المهم، ثم انخفض مرة أخرى مع التهجير البابلي. ثم عاد مرة أخرى مع سقوط الإمبراطورية الرومانية وبداية العصور الوسطى، بسبب تحول المجتمعات الأوروبية إلى مجتمعات إقطاعية تتكون من طبقة النبلاء والإقطاعيين الذين يحتكرون التجارة وطبقة الفلاحين والعبيد الذين لا يقدرون على التجارة لأسباب كثيرة. وبناء على هذا التقسيم الطبقي ظهرت الحاجة إلى جسم غريب عن المجتمع يقوم بوظيفة التجارة خاصة وأن النشاط التجاري لم يكن قوياً ليستدعي طبقة خاصة بالتجارة. ثم وقع اليهود بين العالمين المسيحي والإسلامي وقاموا بالتجارة بين العالمين عن طريق شبكة تجارية دولية، فقد كان هناك جماعات في كلا العالمين، وكانوا يتواصلون فيما بينهم بلغات مختلفة مشكّلين بذلك مقدرة خاصة بهم^١.

ثم يبدأ المسيحي بعرض التاريخ التجاري للجماعات اليهودية على التفصيل في كل بلد أوروبي على حدة، فالنموذج العام غير كاف لشرح الأوضاع العديدة المختلفة التي تعيشها الجماعات بسبب اختلاف المجتمعات المضيفة. لكنني لن أذكر ذلك اختصاراً للكلام. وقبل الانتقال إلى فقرة أخرى يجب أن ننتبه إلى أن التجارة التي قام بها اليهود في العصور الوسطى في أوروبا هي تجارة تقليدية بدائية تختلف عن التجارة في الدولة الحديثة من وجوه كثيرة. ولذلك يجب القراءة عن الموضوع للوصول إلى صورة كاملة، يمكنها تفسير التاريخ حسب رؤية المسيحي على مستوى مضبوط من التعميم والتخصيص الذي يخدم النموذج المركب في فهم الظاهرة اليهودية.

٣- جماعات وظيفية مالية (الإقراض والربا): لقد قام الغربيون بتفسير اشتغال اليهود بالربا كما فسروا اشتغالهم بالتجارة على أنه جزء من طبيعتهم الأزلية ونزوعهم الأبدي نحو امتصاص دماء الأغيار. وفي المقابل فسره الصهاينة بأنه جزء من عداة الأغيار للشعب اليهودي المختار فقد فُرضت هذه الأعمال على اليهود من خارجهم. لكن المسيحي يقرر أن هذين التفسيرين لا علاقة لهما بالواقع المتعين للجماعات اليهودية عبر التاريخ. التفسير النموذجي يخبرنا أن اليهود في القرن العاشر الميلادي بدأوا بالانسحاب من التجارة الدولية بسبب تصاعد قوات تجارية محلية لها القدرة على العمل بالتجارة بشكل أكثر كفاءة من الجماعات المعزولة. لكن هؤلاء اليهود كان لديهم الكثير من الأموال السائلة التي يمكن استثمارها بعمل يحتاج رؤوس أموال كثيرة، خاصة وأنهم لا يستطيعون شراء الأراضي.

الأمر الآخر المهم أن الربا كان عملاً محرماً في المسيحية فقد صدرت قوانين المجامع واحداً تلو الآخر تؤكد على ذلك وآخرها وأهمها المجمع اللاتراني الثالث عام ١١٧٩ وشمل تحريمه كل المسيحيين. لكن المجتمع احتاج إلى القروض فاضطلع أعضاء الجماعات اليهودية بالربا واحترفوا أعمال الصيرفة مستغلين بذلك عدم مقدرة غيرهم على القيام بهذا العمل. كما أن العمل الربوي المشين يتطلب قدراً من الحياد والتعاقد الذي تكلمنا عنه في البداية، الأمر الذي لم يكن متوفراً بين أعضاء المجتمع المسيحي التقليدي. ومع ذلك فقد ظهرت جماعات مسيحية كسرت احتكار اليهود للعمل الربوي منها جماعة

١ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيحي، ١٨٥-١٩٦. والموسوعة، ٢٥٧/١.

فرسان المعبد الألمانية والكوهارسين في فرنسا واللومبارد في إيطاليا، بل لم يقدر اليهود على منافسة الجماعات المسيحية فقد كانت تتمتع بدعم حكوماتها أحياناً وقدرتها على تأمين قروض كبيرة من خلال تجميع الأموال من أعمال أخرى كبيرة في المجتمع. وأصبح المراي اليهودي هامشياً يقرض الفقراء والفلاحين الصغار. والحقيقة أن أموال الربا اليهودي كانت تؤول إلى الملك في نهاية الأمر فقد كان اليهود يشترون من الملوك وثيقة تمنحهم حق الإقراض بالربا مقابل مبالغ ضخمة يدفعونها للملك، ومن ثم يمكنهم العمل بحماية القوات الملكية، كما كانوا يهود بلاط، أي أنهم يُعدُّون ملكاً للملك نفسه ترجع أموالهم إليه حال عدم وجود وريث لهم. لكن المراي الذي هو مجرد أداة في يد القصر الملكي كان محط غضب الجماهير وانتقامها في كثير من الأحيان، فالجماهير لا تعرف من يستغلها على الحقيقة أو أنها لا تقدر على مواجهته وتصب جام غضبها على اليهود، فيقوم الملك بالاستيلاء على أموالهم وطردهم. والحوادث التفصيلية كثيرة في هذا المجال أتركها لمن أراد أن يطلع عليها في المصادر المذكورة^١.

وهنا يشير المسيري إلى أن ذلك لا يُعفي المراي اليهودي من المسؤولية الأخلاقية، فهو إنسان مُستغل يعمل على اقتناص الفرص الي يقع الآخرون فيها في منطقة ضعيفة، أي أنه يتحمل المسؤولية الأخلاقية كاملة أمام الله والمجتمع. لكن فحوى كلام المسيري أن عمل اليهودي في الربا لا يرجع إلى يهوديته بقدر ما يرجع إلى طبيعة الجماعة الوظيفية التي اضطلعت بدور المراي، ولذلك لا يمكننا التعامل مع يهود البلاد الإسلامية قديماً بأنهم مرابون ومستغلون لغيرهم، فهم لم يعملوا في الربا في المجتمعات الإسلامية، وذلك لأسباب مركبة أهمها الطبيعة التراحمية للمجتمع الإسلامي القديم مع الأقليات كلها وعدم انعزال الأقليات فيه وعدم وجودها على هامش المجتمع.

٤_ **جماعات وظيفية متنوعة:** حصلوا الضرائب، المتعهدون العسكريون، تجار الخمر، تجار الرقيق، قطاع اللذة والبغاء، الطب، الترجمة، الجاسوسية، الإعلانات وغيرها أكتفي بالإشارة إليها فقط وأحيل القارئ إلى مصادرها^٢.

١ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ١٩٦-٢١١.

٢ الموسوعة، ٢/٢٩٧-٣٠٩. وانظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، ٢١٣-٢٤٠.

المطلب الثالث: الجماعة الوظيفية اليهودية في بولندا

يرى المسيري أن الجماعة اليهودية في بولندا كانت أهم جماعة يهودية في العصر الحديث على الإطلاق، فقد نبتت الصهيونية فيها، ومنها هاجر اليهود إلى فلسطين وأمريكا أكبر مكانين لليهود في العصر الحاضر. والمقصود بيهود بولندا هو المعنى الواسع الذي يضم يهود مملكة بولندا وليتوانيا المتحدة والتي اقتسمها الحكم الروسي والبروسي والنمساوي فيما بعد. سأعرض ملخصاً عن تاريخها السياسي كي يتمكن من فهم تاريخ الجماعة اليهودية فيها. ومن هنا فقد أردت أن أدرس يهود بولندا مثلاً تطبيقياً على نموذج ومفهوم الجماعات الوظيفية.

تاريخ بولندا واليهود فيها:

يبدأ تاريخها في القرن العاشر عندما وُحِّدَتْ أسرة "بياست" واعتنق ملكها "مايسكو" الأول المسيحية فأخضع المملكة لنفوذ الكنيسة الكاثوليكية في روما كي لا تخضع لنفوذ الكنيسة الألمانية. ثم أدى الغزو التتري إلى تدميرها تماماً في القرن الثالث عشر، واستعادت مكانتها في القرن الرابع عشر، ثم أصبحت مملكة عظيمة في القرن الخامس عشر على يد أسرة "ياجيلون"، إذ امتدت من بحر البلطيق إلى البحر الأسود. وساعدها موقعها على حدود الإمبراطورية العثمانية أن تسيطر على التجارة الدولية الأوربية. أما الوجود اليهودي فيها فيعود إلى أمرين، أولهما ما ذهب إليه "آرثر كيستلر" من أن يهود الخزر انضموا إلى العائدين إليها بعد انتهاء الغزو التتري، وثانيهما وهو المؤكد تماماً ما قام به ملوك بولندا حين دعوا التجار الألمان في القرن الرابع عشر إلى الاستيطان في مملكتهم لتشجيع التجارة، في محاولة لبناء اقتصاد مملكتهم. وكان من بين المهاجرين الألمان تجار يهود أتوا إليها واستوطنوا فيها بلغتهم الألمانية، شجعهم على ذلك ما ذكرناه من تدني مستوى وضعهم ومكانتهم ومعيشتهم إثر حروب الفرنجة وفقدانهم وظائفهم التجارية، كما ساعدهم المواثيق التي مُنِحَها من قبل هؤلاء الملوك بحمايتهم وممتلكاتهم. لكن ما حصل أن سلطة الملوك ضعفت وحلت محلها سلطة النبلاء الذين أصبح اليهود تحت حمايتهم عوضاً من حماية الملك، فتدهور وضع اليهود هناك مرة أخرى وأسس أول جيتو عام ١٦٣٣. وطبقة النبلاء هذه التي تسمى "شلاختا" تركيب فريد من نوعه خاص بالتشكيل الحضاري السياسي البولندي. فقد تعاظمت سلطة الملوك وخففت سلطة النبلاء في كل أوروبا ما عدا بولندا التي حصل فيها العكس لأسباب ليس هنا محل شرحها، وأصبحت بولندا مملكة جمهورية يحكمها ملك منتخب من قبل النبلاء، الأمر الذي لم يحصل في العالم بأسره. لكن الشكل الأهم هو سيطرة النبلاء الإقطاعيين على الفلاحين وضياعهم وتحكُّمهم الكامل بهم، فقد بلغت نسبة الشلاختا ٨-١٢% من السكان. لكن التضخم في هذه الطبقة أدى إلى أن تكون ثروة الأسرة الواحدة أكبر من ثروة الملك، والنبيل الإقطاعي يحكم ضياعاً يعيش فيها الآلاف من العبيد ويمتلك وحدة عسكرية خاصة به تحميه وأملاكه^١.

١ الموسوعة، ٣٣٧/٤-٣٥٢. وانظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٢٩٣-٣٠٣.

نظام الأرندا:

كل ذلك أدى إلى نشوء نظام "الأرندا" الاقتصادي، وهذه الكلمة تعني "أجرة"، وكان اليهود وغير اليهود من البولنديين يستأجرون بعض العوائد العامة مثل مناجم الملح والجمارك وجمع الضرائب ومطاحن الدقيق وبحيرات الأسماك ومصانع الخمور. لكن منافسة النبلاء لليهود منعت اليهود من استئجار العوائد العامة، حتى حصل أمر غير الواقع هذا وهو الاتحاد بين بولندا وليتوانيا، الأمر الذي فتح أمام النبلاء البولنديين باب الاستثمار في أوكرانيا. لكن العنصر الحاسم أن النبلاء لم يكن لديهم الرغبة في إدارة الضياع الأوكرانية البعيدة كما أنهم لا يستطيعون العيش بعيداً عن وارسو حيث يتم صناعة القرار السياسي بالإضافة إلى عدم الرغبة في التخلي عن الأبهة الأرستقراطية. وهنا ظهر العنصر اليهودي الذي يتحمل العيش في الضياع بين الفلاحين ولديه الخبرة التجارية والإدارية ورأس المال الكافي لاستئجار هذه الضياع بأكملها من النبلاء البولنديين، فكان النبيل الإقطاعي يأخذ من اليهود أجرة ثابتة ويمنحهم حق استثمارها. وهذا النظام الإقطاعي اكتسب صفات استغلالية تفوق الإقطاع العادي بمراحل كثيرة، فالإقطاعي لا ينتمي إلى دين وحضارة ولغة الفلاحين ويعدهم مادة استعمالية له أكثر من العبيد. ونظراً للغياب الكامل للنبيل الإقطاعي البولندي أصبحت السلطة في يد المستأجر اليهودي، وذلك من خلال الشكل فقط، إذ كان اليهود محميين بوحدة عسكرية بولندية تابعة للنبلاء وكان اليهودي من الخيلاء بمكان ويتسم بالكثير من القسوة. كما قام النبلاء ببناء مدن صغيرة تسمى "الشتل" بجانب الضياع تماماً يسكنها اليهود وأسرهم تحت الحماية العسكرية البولندية، وكانت هذه المدن تضم المعبد على شكل القلعة المبنى حيث يتم استخدامه كحصن ومعبد في آن واحد. هناك التقى ثلاثة عناصر غير متجانسة دينياً ولا اقتصادياً، وهي النبيل الكاثوليكي والفلاح الأرثوذكسي والمستأجر اليهودي، مما أدى إلى تفاقم الأوضاع في وجه اليهودي الذي وجد نفسه مستغلاً ومستغلاً في وقت واحد، وقد عاد ذلك عليهم بالسوء. وأول ما حصل هو انعزالهم عن المراكز التلمودية في المدن الكبيرة، واختلاطهم بالبيئة الفلاحية الشعبية وأدى إلى ظهور الخرافات بينهم كالمشيحانية التي تكلمنا عنها ثم ظهور الحسدية بينهم. وتغيرت لغتهم من الألمانية إلى البديشية التي هي ألمانية بحروف ورطانة عبرية وسلافية روسية^١.

كل ذلك يعني أن القتال والاستيطان كان تجربة تاريخية للجماعات اليهودية في العالم المعاصر، إذ يهود بولندا في القرن العشرين كانوا الغالبية العظمى من يهود العالم. لكن الذي يفسر ذلك ليس يهوديتهم البحتة ولا يصح تاريخياً اختزال الشخصية اليهودية في البعد الديني الذي كان خافتاً أصلاً. إنما يتم فهم تاريخ هذه الجماعات من كونها جماعات وظيفية تعمل ضمن التشكيل الحضاري البولندي، ولا يمكن فهمها دون فهم هذا التشكيل الحضاري وأوضاعه السياسية والاقتصادية كما لا يمكن أن نفهم العقائد التي ظهرت بينهم إلا على أساس العقلية التي يستبطنها أعضاء الجماعات الوظيفية من البشر، ممزوجة بخصوصية دينية يهودية. خاصة أنه من دون النظام الإقطاعي الأوروبي عامة والبولندي خاصة لا يمكن أن

١ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٣٠٤-٣١٤. والموسوعة، ٢٧٠/٢-٢٧٤.

يكون اليهود من القوة بحيث يسمح لهم باستئجار الضياع، ومن دون الصفة الوظيفية التي التزموها وأُسندت لهم لا يمكن لهم تكوين خبرة إدارية وحركية عالية الأداء.

الثورة الأوكرانية:

وكما أننا نفهم نشوء يهود اليديشية عن طريق التشكيل الحضاري البولندي، فكذلك الأمر مع انتهاء وجودهم، ذلك أن القوة الروسية الصاعدة كان من مصلحتها فصل أوكرانيا عن بولندا، فقامت بتشجيع ثورة "القوزاق" الفلاحين الأوكرانيين بقيادة "شميلنكي". وذلك ضد الاستعمار الاستيطاني البولندي وقوات الاحتلال التي كانت تحميه والمؤسسات التابعة له من الكنيسة الكاثوليكية ويهود الأرنداء، لكن هذه الانتفاضة أثرت في تاريخ اليهود بما لا يقل عن تأثير وعد بلفور والإبادة النازية. وصحيح أن اليهود كانوا ممثلين للاستعمار لكن الثورة الشعبية الأوكرانية كانت حركة لا تختلف في جوهرها عن ثورات الفلاحين ضد الإقطاعيين، وهي في العادة حركات تأخذ شكل رغبة شديدة في الانتقام دون وضع برنامج سياسي متكامل أو رؤية لما بعد الثورة، ودون التزام بقوانين الحرب. لقد قامت قوات الثورة الشعبية بذبح كل من يقف في طريقها من عسكر بولندي وقساوسة كاثوليك ووكلاء يهود، وكان اليهود أول وأكثر من تعرض للانتقام الشعبي، وليس ذلك لأنهم يهود بل لأنهم ممثلون للاستعمار البولندي. لكن اليهود كالعامة تكلموا عن عداء الأغيار لهم وادَّعوا أن ثورة القوزاق ذبحت ثلثهم، وهذا الأمر غير صحيح، بل لقد هربت غالبيتهم الساحقة. وحتى بعد عودتهم بسبب هزيمة الثورة لوقت محدود فقد عادوا وهم جماعة خائفة عديمة الثقة بنفسها تشعر بالتهديد من كل جانب، الأمر الذي جعل منهم جماعة خاماً مهياًة للنقل إلى أي مكان يمكن لها فيه العيش أو الاستمرار بوضعها جماعةً وظيفيةً، وهو ما وعدت به الصهيونية ونفذته^١. ويمكن القول إن الأرنداء الاستيطانية تكمل على حد تعبير المسيري_ الحلقة المفقودة بين تجربة اليهود في الغرب وتجربتهم في دولة الصهاينة، فالعلاقة الثلاثية كانت هناك: النبلاء البولنديون_المستوطنون اليهود_الفلاحون الأوكرانيون، ثم أصبحت في فلسطين: الإمبريالية الأمريكية_المستوطنون اليهود_عرب فلسطين^٢.

والآن يمكن أن نطبق سمات الجماعات الوظيفية على يهود الأرنداء لكي نعلم مدى فاعلية النموذج في تفسير عقائد الجماعة وسلوكها. أولاً: التعاقدية، وتظهر من خلال عدم اكتراث اليهود بحياة الفلاحين الأوكرانيين، وزيادة الضرائب عليهم كلما زاد النبيل البولندي ضريبته على اليهود حتى بلغت الضرائب حداً غير إنساني. وبالمقابل تكمن التعاقدية في نظرة البولنديين إلى اليهود على أنهم أداة في أيديهم، يمكنهم من خلالها تحصيل الربح من قرى أوكرانيا دون العيش فيها. ثانياً: العزلة وعدم القدرة على العيش بين المجتمعات العامة بسبب الوظيفة، ومن ثم العجز عن إنشاء حكم ذاتي قادر على التحكم في مصير الجماعة. ثم إحساس اليهود العميق بالنفي الأبدي والغربة المريعة مع أنهم في بلدان نشأوا فيها، وسيطرة الخوف الدائم عليهم، وابتكارهم عقائد تعوض نقص الأمان الذي يعيشونه. والالتصاق بالحاكم طلباً للحماية من غضب الجماهير،

١ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٣١٥-٣١٨.

٢ انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٥٢.

ومن ثم الموت عند هزيمة الحاكم. ثالثاً: عند انتقال اليهود إلى الضياع الأوكرانية انتهى تاريخهم في البلاد الأوبية التي جاؤوا منها، لكنهم لم يفتتحوا تاريخاً جديداً ضمن التاريخ الإنساني العام، وذلك ولّد عندهم نزعة نحو فقدان الإحساس بالتاريخ المكاني والزمني. وأصبحت أهمية عقائدهم كامنّة في العصر الأخرى، وهو عصر داخل الزمان لكنه ليس زماناً عادياً وهذا التناقض هو الذي جعل منه زماناً مميزاً يجب انتظاره. رابعاً: ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية نتجت عن كون أعضاء الجماعات اليهودية بشراً لهم حاجاتهم الإنسانية وعواطفهم الخاصة بهم والتي يعمل اليهودي بها على مستوى عائلته فقط. أي أن الوكيل اليهودي الذي يمتص ويستغل جهود آلاف الفلاحين لا يمكنه إلا أن يضحي بنفسه من أجل أمه وأبيه وزوجته وأولاده. مما زرع في عقلية الجماعة قابليّة للعيش مع الانفصام بين واقعين، وهذا دليل على أن الظاهرة الإنسانية مهما أغرقت في المادية لا يمكنها أن تهرب من البعد الإلهي فيها. خامساً: قبول الجماعة للانتقال من بلد إلى آخر ولّد عندهم مقدرة على التكيف مع هذه الطبيعة "الحركية"، ويعجب الناس من قدرة اليهود (ومثلهم الأرمن) على تكريس الأموال المنقولة كالمال والذهب، لكن الوظيفة جعلت كل شيء متحرك في حياتهم. سادساً: لا يمكن فهم التناقض بين الحرية الكبيرة التي تمتع بها اليهود في بعض الأحيان ثم المصير السيء المحتوم في كثير من الأحيان، إلا على أساس وظيفتهم التي تعطيهم سلطة آنية يمكن أن تمحوها الجماهير في أيام معدودات.

هذا ويجب أن نعلم أنه لا يمكن فهم النموذج على تمامه إلا باستعراض تاريخ اليهود في كل أوروبا، ذلك أن النموذج فضفاضٌ وليس حتمياً كما قد يبدو. لكن شرح مرونة النموذج يحتاج إلى شرح سياقات تاريخية متعددة، الأمر الذي يخرج بالبحث عن حجمه المتوقع منه. فالمسيحي يطبق النموذج على الإمبراطورية البيزنطية أولاً، ثم على إسبانيا المسيحية ثانياً، ثم على أوروبا الغربية ثالثاً في فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وألمانيا وهولندا، ثم على أوروبا الشرقية رابعاً في بولندا ورومانيا والمجر، ثم على باقي العالم خامساً في أمريكا اللاتينية والدولة العثمانية والعالم العربي قليلاً. هذه التعددية في السياقات التاريخية تجعل من النموذج فكرة اجتماعية إنسانية، لا آلية مادية جافة غير قادرة على استيعاب الإنسان. وفي الفصل الأخير حديث عن الموضوعية والذاتية يتضمن تفصيلات عن كيفية حل النماذج لهذه المعضلة.

نقد رؤية المسيحي:

يمكن القول إن المعلومات التاريخية التي أتى بها المسيحي عن تاريخ بولندا تتوافق مع أهم المراجع العالمية الموضوعية، وخاصة حول مسألة تاريخية لا علاقة لها بالخلافات الفكرية. فقد تكلمت الموسوعة البريطانية Britannica عن تاريخ بولندا بشكل واضح متوافق مع ما أتى به المسيحي. أهم ما نركز الحديث عنه هو وقت بدأ التاريخ البولندي في القرن العاشر على يد "مايسكو" الأول من أسرة بياست، وقد اعتنقت هذه الأسرة المسيحية حيث كانت المسيحية حاملة للحضارة الغربية، ومنذئذ أصبحت بولندا جزءاً من التاريخ الأوروبي. وتحدثت الموسوعة عن الصراع الألماني البولندي والذي انتهى عندما أصبح ملك بولندا مستقلاً ككل ملوك أوروبا، لكن الاضطرابات الداخلية أدت إلى ضعف المنصب الملكي، ذلك أن السلاف الوثنيين ثاروا على اعتناق البلاد للمسيحية. وتشكلت الطبقات الاجتماعية من الملك وحاشيته النبيلة في الأعلى ثم طبقات المحترفين والأحرار في الوسط ثم العبيد في القاع. ثم تبلور وضع اقتصادي جديد نتيجة لمنح الحاكم كثيراً من

الأراضي للكنيسة، والتي قامت بدورها بتعويض النبلاء والمحاربين، ثم تحول هؤلاء إلى مٌلاك كبار للأراضي التي تكبر يوماً بعد يوم بفضل التقنيات الزراعية. أما الشكل الإقطاعي الأخير فقد تشكل في القرن الثالث عشر حين أصبح في بولندا إمكانية لنشاطات اقتصادية أخرى كتعدين الملح والفضة والذهب، وأصبح من المربح جداً استئجار المزارعين القادرين على زراعة الأراضي. وأخيراً قام ملك بولندا بدعوة اليهود إلى البلاد ضمن التجار الألمان وأعطاهم الموائيق لحفظ حريتهم وحمايتهم ضد التعميد القسري. كما تحدثت الموسوعة عن الحالة الإقطاعية الفريدة التي وُجدت في بولندا، أي أن الهرم الاجتماعي لم يكن نموذجياً كفاية لتشكيل الإقطاعية، ومع ذلك نجح النبلاء في الحصول على الحصانات والإعفاءات من الضرائب^١.

ويقوم المؤرخون عامة بالتركيز على السياق البولندي الفريد في تاريخ بولندا لفهم التاريخ اليهودي فيها، وحتى اليهود منهم. فهذا "إسرائيل شاحاك"^٢ في كتابه "التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية: وطأة ثلاثة آلاف سنة" يقرر ما يأتي: قبل ١٧٩٥م كانت بولندا جمهورية إقطاعية ذات ملك منتخب، الأمر الذي يعني وضعاً سياسياً معكوساً يزيح الستار عن أسباب تميز الدور اليهودي في بولندا. أي أن اليهود نالوا إدارتهم الذاتية في مجتمع متخلف تماماً وذلك لأسباب كثيرة، وأدت الاضطرابات الداخلية مع أسباب أخرى إلى ضعف السلطة الملكية وتضخم سلطة النبلاء البولنديين، ففي حدود عام ١٥٧٢م كانت سلطة الملك شكلية فقط.

نتيجة لذلك كانت العائلات البولندية الكبيرة تمتلك وحدات عسكرية يتجاوز عددها وعديدها مقدرة جيش الجمهورية الرسمي، كما أن الرغبة التوسعية ضمت أوكرانيا. أما طبقة الفلاحين فتحولت إلى مزارعين شكلاً وعبيداً واقعاً، ولحقها فلاحو أوكرانيا الذين أُخضعوا قسراً من قبل الاحتلال البولندي للنظام الفلاحي ذاته. أما اليهود فقد تدهور وضعهم في أوروبا الوسطى والغربية وُمنحوا في بولندا امتيازات كبيرة، أهمها إنشاء مجلس البلاد الأربعة وهو مجلس موحد يدير شؤون يهود بولندا في أقاليمها الأربعة، وكان مهمة المجلس الأصلية أخذ الضرائب من يهود بولندا كلها والاحتفاظ بشيء منها للإدارة الذاتية ثم دفع الباقي لخزينة الدولة.

أي أن اليهود في كل أوروبا كانوا تابعين للملك الذي يستخدمهم لمصالحه الخاصة، لكنه لا يصل بهم إلى قمة الوحشية لأنه يستخدمهم ضد شعبه أولاً ويخاف من الثورة الشعبية التي لا يمكنه أن يستخدم القوة المطلقة فيها. أما في بولندا فقد ماتت سلطة الملك وأصبح اليهود من أملاك النبلاء، والمشكلة التي برزت هنا أن النبلاء كانوا قوة استعمارية غريبة عن أوكرانيا التي استخدم اليهود فيها، مما دفع النبلاء إلى استخدام القوة المطلقة ضدهم. لقد أسكن النبلاء عملاءهم اليهود في الضياع التي امتلكوها، وأدى ذلك إلى نزاع طويل كان اليهود فيه عادة منتصرين على حد قول شاحاك. ذلك أن القرى غير قارة على طردهم، ومع ذلك فقد خسر اليهود الكثير من الأرواح. لكن الأهم في كلامه هو قوله إن معظم

١ انظر: ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, "Poland" – "history".

٢ يهودي اسرائيلي من أصل بولندي ولد في وارسو عام ١٩٣٣، وكان من الناجين من المحرقة النازية، وتوفي عام ٢٠٠١. شهير بكتاباتهِ الناقدة بمحنة للصهيونية والمجتمع الإسرائيلي، ومتهم بمعاداة السامية.

الأرباح التي كانت تُستخلص من قرى الفلاحين تذهب إلى الملاك البولنديين، ولا شك أن قمع وإذلال البولنديين لأتباعهم اليهود كان حاداً، والتاريخ يروي قصصاً مذهلة من إذلال النبلاء لليهود. واليهود بدورهم قاموا بإذلال الفلاحين بتعاليم الشريعة اليهودية المعادية لغير اليهود، وتحت حماية علنية من العسكر التابع للنبلاء^١.

ومن أشهر الباحثين العرب الذين تناولوا مسألة التجارة اليهودية، الدكتور حسن ظاظا في كتاب مشترك مع السيد محمد عاشور بعنوان "اليهود ليسوا تجاراً بالنبشأة". والحقيقة أن الكتاب يُعد أيضاً تحدياً للنموذج الساذج الذي تكلم عن الغريزة اليهودية التجارية وسأورد مثلاً على ذلك في النهاية. بدأ الكتاب كلامه عن ضعف الدور التجاري اليهودي وانعدامه في كثير من الأحيان في العصور القديمة، فقد بدأوا تاريخهم بكونهم بدواً رحلاً ورعاة أغنام ثم مزارعين وقد خصص فصلاً للحديث عن نشاطهم الزراعي في التاريخ حتى حوى التلمود كتاباً كاملاً — من أصل ستة كتب — يتحدث عن أحكام الزراعة، ثم تحدث عن التجارات الكبرى بين الدول الكبيرة ما قبل العصور الوسطى ليستنتج غياب اليهود عن هذه المهنة.

وقد خصص ظاظا فصلاً من كتابه للحديث عن وقوف الديانة اليهودية وتلمودها وحاخاماتها ضد الأعمال المالية والتجارية، مما لا يدع مجالاً للشك في أن الحالة التجارية اليهودية التي ظهرت في العصور الوسطى لا يمكن تفسيرها بالنموذج الديني السائد. لقد قال ظاظا إنه يخالف حتى المؤرخين الذين يعدون عصر الملك سليمان عصرًا تجاريًا، ذلك أن مملكة سليمان التوراتية لم تتمتع بالصفات التجارية مثلها مثل شعوب المنطقة. فلم يكن الشعب هو من يتاجر إنما الحكومة تقوم بأعمال تجارية لصالحها، ولذلك فإن التجارة اختفت مباشرة مع موت سليمان [عليه السلام] وانقسام المملكة، بينما لا تنقطع التجارة في كل الشعوب بمجرد موت ملك وانتهاء حكومة.

فضلاً عن ذلك فإن التجارة في عصر سليمان [عليه السلام] كانت في يد الفينيقيين تماماً يقومون بالاستيراد والتصدير من حيث الإدارة، وبناء السفن التجارية تم على يد أهل صيدا وصور، ثم إن القوافل التي مرت عبر فلسطين قادها المديانيون والسبأيون والنبطيون. وبعد ذلك لم يعرف اليهود نشاطاً تجارياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، لكنهم تعلموا في بابل بعض أمور التجارة واصطلاحاتها أما التجارة فقد تعلموها في الإسكندرية في الدولة البطلمية.

كما تحدث ظاظا عن كل الأسباب التي دفعت اليهود إلى الاشتغال بالتجارة، من تحريم الكنيسة الربا على الناس وكرهها للعمل التجاري وقد كانت الكنيسة المسيطرة على المجتمع الأوروبي، وكذلك المنافسة بين هولندا وإنجلترا في اجتذاب اليهود إليهم للانتفاع بهم، وحاجة ملوك أوروبا إلى رأس المال السائل للمشاريع الجديدة في بناء المدن. وهناك أسباب خاصة

١ انظر: التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية: وطأة ثلاثة آلاف سنة، إسرائيل شاحاك، ترجمة صالح سوداح، بيروت، دار بيسان، ط١،

باليهود من عدم تحريم التلمود للربا مع الأغيار وتشتت اليهود الذي حملهم على الاشتغال بالمال المتحرك. وأضاف أن سوء المعاملة الذي تلقاه اليهود من الدول غير الإسلامية دفعهم إلى العمل بالتجارة على عكس الدول الإسلامية^١.

والواقع أن رؤية الدكتور ظاظا تقترب من المسيري من حيث الأسباب المركبة التي دفعت اليهود إلى التجارة. لكنه يبتعد عن المسيري مرة أخرى وبشكل كبير حين يتكلم عن التجارة اليهودية بوصفها كلاً متماسكاً، وحين يتكلم عن الأسباب العامة دون التركيب الاقتصادي والاجتماعي الخاص للمجتمع الأوربي كما فعل المسيري، وبهذا لم ينجح ظاظا في تفسير عدم اشتغال اليهود بالتجارة في غير أوروبا عامة وفي العالم الإسلامي خاصة. كما أن ظاظا يبتعد عن المسيري كثيراً حين يتكلم عن أن اليهود خونة بطبعهم في كل زمان ومكان، ينكرون فضل البلاد التي تؤويهم على امتداد التاريخ. ويشتهرون بسوء أخلاقهم التي لازمتهم منذ ظهورهم على سطح الأرض وإطلاقهم على أنفسهم اسم اليهود، وتلتصق بهم لأنها ترجع إلى أسباب لن تنزل عنهم لأن بعضها يرجع إلى ما جاءت به توراتهم المزعومة.

أما إذا ذهبنا إلى بعض الدراسات العربية الأخرى سنرى أنها تتكلم عما تسميه "أخلاق اليهود الوحشية" التي تجري في عروقهم مع الدماء، وتتغلغل في وجدانهم منذ نشأتهم بسبب ولعهم بـ "القتل والذبح والشق والخنق والحرق والرجم والتنكيل والتعذيب وتقطيع الأوصال وإبادة الناس بالجملة وإشعال النار في المدن وإشاعة الدمار"، كما تتكلم عن "شرور اليهود وظلم اليهود وجبن اليهود وغدر اليهود ورياء اليهود ومؤامرات اليهود وجشع اليهود ودعارة اليهود"^٢. وبذلك يصبح فهم التجارة اليهودية والأعمال المالية اليهودية سهلاً جداً وله سبب واحد وبسيط وديني وعاطفي في الوقت نفسه، ومع أن هذه الدراسات لا تقدم أي تفسير لأي ظاهرة يهودية لكنها رائجة جداً في المجتمعات العربية ويصدر أصحابها عن رؤية يمكن أن نصفها بأنها غير علمية في الحد الأدنى كما أنها غير قرآنية وغير إنسانية وغير أخلاقية. مثل هذه الدراسات تقتطع فترة من فترات تاريخ الجماعات اليهودية ثم تقوم بتعميمه على التاريخ كله، ثم تقوم بتغيب الأسباب الحضارية والتاريخية، ثم بتغيب الظواهر المماثلة عند الأمم الأخرى ليلبدو وكأنها خاصة باليهود، ثم بإلصاق التفسيرات الساذجة بالمعلومات التاريخية.

ومثال ذلك قول صاحب الكلام السابق أن اليهود خونة بطبعهم لأن آباءهم وهم إخوة يوسف تأمروا على قتل أخيهم الصغير، وكأن هذا الرجل لا يعلم أن منطقته يؤدي إلى القول بأن كل البشر خونة، فالبشر من نسل قابيل الذي قتل أخاه البريء! وكما أن إخوة يوسف تأمروا على أخيهم ثم تابوا كذلك آباء بعض الصحابة ممن تأمروا على النبي عليه الصلاة والسلام ثم تابوا. فهل يمكن القول بأنهم خونة بطبعهم لأن آباءهم تأمروا على النبي عليه الصلاة والسلام؟ أم هل يمكن لمسلم أن يأخذ قوماً مجررة آبائهم منذ آلاف السنين وقد قرأ قول الله تعالى: (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) [البقرة: ١٤١]، وقوله تعالى: (كل نفس بما كسبت رهينة) [المدثر: ٢٨]؟ ثم يبرهن

١ انظر: اليهود ليسوا تجاراً بالنشأة، حسن ظاظا ومحمد عاشور، القاهرة، دار الاتحاد العربي، ١٩٧٥، ١-١٦٩.

٢ انظر: المجتمع اليهودي، زكي شنودة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٣٢٢-٤١١.

على كلامه مرة أخرى بأن اليهود بعد خروجهم من مصر أبادوا المدن الفلسطينية واحدة تلو الأخرى بقيادة يشوع، وذلك أنه لا يعلم أن هذا الكلام كُتب في وقت متأخر جداً تبريراً للوجود اليهودي في يهودا الفارسية، لكن هل من الممكن أنه لا يعلم أيضاً أن اليهود إذا فكرنا بهذه الطريقة... هم أقل الشعوب وحشية، لأن الكثير من الشعوب عبر التاريخ أبادت غيرها من الشعوب الصغيرة والقبائل البدائية؟! هل يمكننا القول مثلاً أن الشعوب الأوربية تجري في عروقها دماء وحشية بالفطرة لأنها غزت عشرات الشعوب عبر التاريخ؟ فحملاتها الصليبية في القديم لم تترك أحداً واستعمارها في العصر الحديث لم يترك شعباً في حوض المتوسط وأفريقيا لم يغزوه. وهذا الجدل لا ينتهي إذا أردنا أن ندخله ونحن متسلحون بأسلحته الساذجة التي نتكلم بها الآن، إذ إن هذه الطريقة عارية عن أي أداة علمية وأي تحليل إنساني. ويبقى الجدل العنصري دائراً سواء كان مع اليهود أم ضدهم، دون أن يقدم فهماً لأي ظاهرة يهودية بعيداً عن العنصرية، ذلك أن النظريات البسيطة العنصرية تفشل حينما يتغير سياقها التاريخي. فلا يمكنها على سبيل المثال تفسير عيش اليهود بسلام مع المسلمين في كثير من البلدان الإسلامية بدءاً من الأندلس مروراً باليمن وبلاد الشام والعراق وانتهاءً بالعالم العربي في العصر الحديث ما قبل الدولة الصهيونية.

وتتحدث دراسة أخرى عن إجادة اليهود لفنون التجارة وتصل إلى الأسباب لتكتشف أن السبب في ذلك هو "اتصافهم بالطباع السيئة والمقدرة على المساومة والخداع"^١، دون أن يسأل المؤلف نفسه لماذا لم تظهر المقدرة التجارية على المساومة إلا في أوروبا القرون الوسطى؟ بل إن الغريب في الأمر أن صاحب الدراسة يعتمد على المسيحي أحياناً وعلى إسرائيل شاحاك أحياناً أخرى وعلى بعض المراجع العلمية في المعلومات وينتقيها انتقاءً، ثم يضيف لها بعض المراجع البسيطة وتفسيره الخاص به القادر على تفسير كل شيء. وهناك الكثير من الدراسات المنتشرة في أنحاء العالم وخاصة في العالم العربي تتبنى هذا النموذج الاختزالي.

في المقابل تماماً لهذه الدراسات هناك النموذج الصهيوني الذي يفسر وجود اليهود في التجارة سمةً يهوديةً أيضاً تدل على عبقرية الشخصية اليهودية، أما الربا والصيرفة فقد فُرض على اليهود فرضاً، وذلك نتيجة لمعاداة الأغباء لليهود وطردهم لهم من بلادهم وأرضهم المقدسة وتشيتيتهم حول العالم. فالموسوعة اليهودية تتحدث عن مجيء اليهود إلى بولندا هرباً من اضطهاد الأوربيين لهم وكانوا تجاراً نشيطين، وتحدث عن تأسيسهم للنقد ومساهماتهم في العمل المالي حتى أن بعض البولنديين أصبح يفخر بانحداره من عائلات يهودية. ثم تقرر أن معاداة اليهود بدأت عند منافسة التجار والحرفيين الألمان واليهود للنقابات التجارية والحرفية البولندية، لكن الوجود اليهودي لم يكن في أعقاب التجار الألمان إنما قبلهم نظراً للحروب الصليبية، والمجازر ضد اليهود في القرن الثاني والثالث عشر في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا وغيرها. تقول الموسوعة إن اليهود قرروا أن العيش على الخبز الجاف والسلام في بولندا أفضل لهم من باقي أوروبا، لكن الملوك أدركوا أنهم يستفيدون من خبرة اليهود فمنحوهم موافيق وامتيازات وأعطوهم التعهدات مقابل المال. وحين تبين أن الألمان غير جديرين بالثقة وسَّع الملوك امتيازات

١ انظر: اليهود في شرق البحر المتوسط: القرن الخامس عشر الميلادي، علي أحمد السيد، القاهرة، مؤسسة عين، ط ١، ٢٠٠٦، ١٥٠.

اليهود وأعطاهم اليهود القروض الكبيرة، لكن معاداة اليهود ارتفعت بحكم دورهم الريادي في المجتمع، وتسرد الموسوعة صوراً من اضطهاد اليهود والكذب عليهم واتهامهم بتزوير العملة والربا الفاحش وتعذيبهم وحرقتهم في شوارع بولندا. وقد لعبت الكنيسة دوراً مهماً في معاداة اليهود وذلك في ابتكار الخرافات حول شر اليهود، لكن الموسوعة تؤكد أن اليهود في بولندا عملوا في الزراعة أيضاً وليس في الربا فقط كما تقول الأسطورة الشهيرة "الروح اليهودية للربا". كما أن العمل المالي اليهودي استمر بالازدهار رغم اضطرار اليهود عدة مرات إلى التخلي عن حقوقهم ورغم كل الاضطهاد الذي تعرضوا له، وقد اغتنموا الفرصة التي وفرتها الاتحاد بين بولندا وأوكرانيا وبيلاروسيا، وذلك أيضاً رغم الحياة الصعبة هناك في القرى البعيدة.

ومع ذلك تتحدث الموسوعة عن تلاقي المصالح بين النبلاء واليهود، لكنها تفسرها تفسيراً لطيفاً بالحديث عن العبقرية اليهودية في ابتكار الحراك الاقتصادي، والمقدرة على البقاء والنمو، حتى في الأماكن التي لا يقدر اليهودي على الاستقرار فيها. وحين تشير الموسوعة إلى نظام الأرندا لا تقوم بشرحه وشرح قساوته إنما تذكره بالاسم فقط، وتؤكد على عمل اليهود في الحرف ووقوعهم ضحية للعداء من البولنديين والأوكرانيين. وفي علاقة النبلاء مع اليهود تستخدم الموسوعة مصطلح شراكة اليهود للنبلاء، دون أن تحمّل اليهود أي مسؤولية ودون أن تتكلم عن استخدام اليهود من قبل النبلاء لمصالحهم في قمع واعتصار جهد الفلاحين^١.

يمكننا مما سبق أن نستنتج أن دراسة المسيري كانت متكاملة على مستوى المعلومات أولاً والتفسير ثانياً، فالهدف النهائي لعمله ليس التأسيس لأيديولوجية جديدة في فهم التاريخ اليهودي، إنما تجاوز الأيديولوجيات للوصول إلى توصيف تاريخي ثم تفسير هذا التوصيف. والطبيعة المركبة للظاهرة الإنسانية أول ما يمكن ملاحظته عند قراءة إنتاجه الموسوعي، ونموذج الجماعة الوظيفية يمكنه شرح هذا التركيب الإنساني. وعلى أية حال لا يمكن لمن قرأ المراجع الأيديولوجية أن يخرج منها بفهم عن أي شيء فنظرية المؤامرة التي تشرح كل شيء في كلمة واحدة لا تشرح أي شيء في الوقت نفسه. تقوم هذه الدراسات مثلاً بتصوير تاريخ أوروبا في العصور الوسطى وكأنه دائر حول القضية اليهودية، فالشعوب تموج من الغيظ ضد اليهود ويُصنّف الملوك على أساس أنهم معادون أو غير معادين لليهود. لكن الحقيقة أن اليهود كانوا جزءاً صغيراً جداً من الحياة الأوروبية، وأداة في يد المستغل الذي يعمل دائماً وراء الكواليس، ولا يظهر إلا في أوقات الثورات الشعبية، بل إن كثيراً من الملوك الذين استخدموا اليهود في قمع الجماهير واستنزافها قاموا بطرد اليهود ومصادرة أموالهم كلها حين هاجت الجماهير على السياسات الملكية. أود أن أشير إلى أننا لا نتكلم عن المقولة الأخلاقية وإلا فلا شيء يبرر لليهود قيامهم بذلك الدور ولا شيء يرفع عنهم المسؤولية الأخلاقية مهما كان التركيب الاجتماعي ومهما كان السبب المركب، إنما هو توصيف حقيقي بعيداً عن النظريات الساذجة والأخلاقية.

الموسوعة البريطانية أيضاً يوجد فيها مدخل عن القوزاق وانتفاضتهم، تتحدث عن الوضع السياسي في أوروبا الشرقية وآليات تشكيل جماعة القوزاق، حيث كانوا حرساً حدودياً لأوكرانيا ضد هجمات التتار ثم تحولوا إلى مدافع عن بلادهم

١ انظر: ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, "Poland".

ضد الاحتلال البولندي. وقد كان اليهود أحد الجماعات التي قاتلها القوزاق وانتصروا عليها في بعض الأحيان، وذلك لأنهم تابعين للاحتلال البولندي^١. كما أن الدراسات الاختزالية تصور المال اليهودي الرائج في أوروبا في العصور الوسطى على أنه رقم من المال في يد رجل واحد، وهذا المال موجه لخدمة هدف واحد بشكل واع، مع أن الصراع بين الجيتوات والقهالات كان دائراً في كثير من الأحيان.

يرى إسرائيل شاحاك أن التاريخ اليهودي المكتوب باللغة الإنجليزية مضلل في هذا المجال، لأنه يركز على فقر اليهود والتمييز ضدهم، مع أن الحُرِّي اليهودي البسيط كالبائع المتجول والكاتب الصغير كان أفضل حالاً من القن (الفلاح المستخدم). وقد لاحظ شاحاك أن المهمة الرئيسية لليهودي كانت التوسط لقمع الفلاحين نيابة عن النبلاء والتاج الملكي، والأهم من ذلك أن الامتيازات التي حصل عليها اليهود تشبه تماماً ما كان يحصل عليه الكهنة المسيحيون في العصور الوسطى من امتيازات في إقامة مزارع دينية، معفاة من دفع الضرائب ومسموح لها بفرض الضرائب على الشعوب التابعة لها وقد فرضت القيادات اليهودية ضرائب كثيرة على اليهود. واللافت للنظر في دراسته إيرادُه لمعلومات عن الحاخامات الذين كانوا يستخدمون الحرمان الديني على اليهود لدعم سيطرة البطريك الدينية، وذلك مقابل إعفائهم من الضرائب، مما أدى إلى وجود كره يكتنه فقراء اليهود للقيادة الدينية. كما أن الحاخامات تحالفوا مع الأغنياء لقمع الفقراء من يهود وغيرهم لصالح النبيل والتاج، وكلما كان النظام السياسي أكثر تخلفاً كان دعم الحاخامات له أشد. كما أن دراسة شاحاك على وعي كامل بدور اليهود، فقد صرح أنهم جماعة وسيطة تنتعش في ظل الأنظمة المنفصلة عن طبقات المجتمع لتقوم هي بدور الوسيط، وهذا ما يفسر معاداة الطبقات الوسطى لهم وليس الفلاحين فقط، بينما يقوم كبار الكهنة والنبلاء بحمايتهم، ولو كانت معاداة اليهود قائمة على يهوديتهم لعاداهم الجميع. والدليل على ذلك أن وضع اليهود بقي متدهوراً في البلاد التي ضببطت فيها الفوضى الإقطاعية ودخل النبلاء في شراكة مع الملك^٢.

١ انظر: ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, "The Cossacks".

٢ انظر: التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية: وطأة ثلاثة آلاف سنة، إسرائيل شاحاك، ٨٤-٩٠.

المطلب الرابع: تَفْسِيرُ نَمُودَجِ الْجَمَاعَاتِ الْوُظَيْفِيَّةِ لِلظَّوَاهِرِ الْيَهُودِيَّةِ

بعد مساعدة النموذج في فهم تاريخ الجماعات اليهودية في أوربا في العصور الوسطى والعصر الحديث، نجد النموذج قادراً على تفسير الكثير من الظواهر اليهودية المفردة والتي يظن أصحاب المنهج الاختزالي أنها عائدة إلى يهودية اليهود. أما المسيري فيُعِيدُهَا إلى اضطلاعهم بدور الوظيفية الجماعية. وقد اخترت أهم الظواهر وليس كلها طلباً للاختصار، كالآتي:

آليات الاندماج والعزلة:

الاندماج كما عرفه المسيري: تبني الأقليات عادات الشعوب التي يعيشون في كنفها وتراثها الحضاري من طرق تفكير ولغة ومأكل وملبس، لكن ليس إلى درجة الانصهار الكامل. أي أن الجماعة المندمجة تحتفظ بالديباجة الخاصة بها على درجات مختلفة حسب السياق التاريخي، أما المنصهرة فتختفي على مستوى الشكل والمضمون، وعكس ذلك العزلة. يرى المسيري أن الاندماج والانعزال وحتى الانصهار ليس مسألة إرادية إنما هي عملية لصيقة ببنية المجتمع، وبذلك فهي تتجاوز رغبة النخبة الحاكمة بل وتتجاوز إرادة الأقلية أحياناً. ويضرب مثلاً على ذلك تعاطف قوات كاسترو الثورية في كوبا مع الجماعات اليهودية، ومن ثم رغبتها في دمج هذه الجماعات حين أصدرت العديد من القرارات والقوانين التي تمنح اليهود حقوقهم المدنية والسياسية. لكن ما حصل هو عكس ذلك إذ الاقتصاد الاشتراكي اضطر الحكومة إلى تأميم العديد من المصانع التي تملكها الجماعة، وتصفية الكثير من الوظائف التي كانوا يشغلونها تبعاً للنظام القديم، وهذا يعني أن هيكل المجتمع الجديد وآلية عمله تلفظهم على الرغم من رغبة الحكومة الجديدة في الاستفادة من خبرة كل الأقليات وخاصة اليهود. وبينما يقوم الاختزاليون بتفسير العزلة والاندماج تبعاً للنصوص اليهودية الجامدة، يقوم المسيري بتفسير آليات العزلة والاندماج تبعاً لعلاقة الشد والجذب بين الجماعات الوظيفية والمجتمعات المضيفة لها^١. والحقيقة أن المسيري لا يتجاوز النصوص الدينية، إنما يضعها في مكانتها الخاصة بها وبطبيعتها بناء على فلسفة تفكير الإنسان، وقد كان دور النصوص الدينية بلورة هيكل نظري يعطي الجماعة أدوات التماسك فيما بينها ويحفظها من التداخل مع الأغيار ليس أكثر. وبالتالي يحفظ لها قداستها الدينية ورضاها عن نفسها ويقنع أجيالها بالإطار الذي يحمي مصالحها، وكل ذلك راجع لطبيعة المجتمع الغربي القديم الذي لم يقبل الأقليات والتعددية الدينية والاجتماعية، ووضع صيغة للفصل بين الطبقات المختلفة. كما قامت الكنيسة بتصوير اليهود على أنهم قتلة الرب، وجعلت منهم شعباً يعيش على هامش التاريخ ليشهد على عظمة كنيسة المسيح.

بناء على ذلك يستنتج المسيري آليات دمج وعزل الجماعات اليهودية كما يأتي:

١_ حينما يتبنى أعضاء الأقلية الدينية دور جماعة وظيفية يحققون القدر الأقل من الاندماج وذلك لأن وظيفيتهم تتطلب منهم الحياد والانفصال عن المجتمع، كما حصل مع يهود الأرندا. أما حين نزول وظيفيتهم فإن أسباب الفصل تنزل وتبدأ الجماعة بالاندماج، كما حصل مع يهود البديشية أنفسهم حين هاجروا إلى الولايات المتحدة أصبحوا أمريكيين من الطراز الأول.

٢_ حين ينخرط أعضاء الجماعات اليهودية في صفوف المهن الحرة كالطب والمحاماة تصبح معدلات الاندماج بينهم عالية جداً، بشرط وجود ظروف خاصة أهمها أن لا يكونوا وحدهم في المهنة، وألا يعمل بها أعداد كبيرة منهم.

٣_ يزداد معدل العزلة حين يُدعم التمييز الاقتصادي بالتمييز الديني الذي يقوم بدور إضفاء القداسة على التمييز الاقتصادي، كما حصل مع يهود الأرندا. وهذا ما يفسر عدم تحول العديد من الأقليات الدينية اليهودية والمسيحية في البلاد العربية إلى جماعات وظيفية مستغلة، إذ كانت أقليات على أساس ديني فقط ولا دور اقتصادي لها.

٤_ يزداد معدل العزلة إذا كان هناك وطن أصلي ينتمي إليه أعضاء الأقلية، وبذلك يشكل لهم المرجعية النهائية التي يستمدون منها هويتهم وتحفظهم من الاندماج بالأكثرية. كما حصل مع الصينيين في جنوب شرق آسيا حين أصبحوا جماعة وظيفية. لكن اليهود ما قبل الصهيونية لم يكن لهم وطن أصلي ينتمون إليه وبذلك نشأوا على عادات وتقاليد المجتمعات التي عاشوا بها الأمر الذي ساعد على تحقيق الكثير من الاندماج في كثير من الأحيان.

٥_ هناك علاقة عكسية بين حجم الجماعات الوظيفية والاندماج، فكلما كانت الجماعة أكبر مالت نحو الانفصال عن المجتمع وكلما صغرت الأقلية اتجهت نحو الاندماج. وهذا يساعد أيضاً في تفسير تزايد عزلة يهود البديشية حينما حصل بينهم انفجار سكاني كبير في القرن الثامن عشر.

٦_ تتزايد معدلات الاندماج في المناطق الحضرية الكبيرة، إذ تجدد الأقلية نفسها غير وحيدة بين أقليات أخرى أو بين أعضاء الأكثرية، ويصعب إقامة المناطق المعزولة أو الجيتوات في هذه المناطق. وهذا ما يفسر حدة انعزال مدن "الشتل" عن الريف الفلاحي الأوكراني، وقلة انعزالهم في بولندا نفسها.

٧_ يزداد معدل اندماج الجماعات الوظيفية والأقليات في إطار وجود دولة قومية قوية ذات مؤسسات مركزية تقوم بدمج مواطنيها، وذلك عن طريق نظام التعليم القوي ونظام الشرطة الذي كبح جماح المتطرفين من الأكثرية والأقلية معاً.

٨_ يؤدي وجود أقليات كثيرة في المجتمع إلى زيادة اندماجها على عكس وجود أقلية واحدة، إذ لا يجد عضو الأقلية نفسه محاصراً في إطار لا ينطبق إلا عليه، وهذا ما يفسر اندماج الأقليات الكثيرة التي عاشت في المجتمع الإسلامي العباسي والمجتمع الإسلامي العثماني^١.

١ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٣٦٣-٣٦٧.

وبعد ذلك يجب أن ننتبه إلى تحذير المسيري من نتائج التعميم التي يمكن أن تلعب دوراً سلبياً في عملية تفسير النموذج لواقع الأقليات، فهذه الآليات التي استنتجها لا تقوم بتفسير التاريخ والواقع وحيدة. إنما يعضدها نماذج أخرى أهمها العلمانية الشاملة التي سنقوم بشرحها في المبحث القادم. كما يعضدها البنية الحضارية والبنية الاقتصادية للمجتمع المضيف، ويضاف إليها النسق الديني والأخلاقي السائد فيه. وأكرر ما قلته في مواضع أخرى من أن هذه هي الصعوبة الأولى التي تقف في وجه هذا البحث، ومقدرته على تقديم تفسير حقيقي للجماعات اليهودية عبر التاريخ وحول العالم، لكنني قمت بحل المشكلة عن طريق تخصيص تواريخ معينة لكل نموذج على حدة. فالحقيقة أن تاريخ يهود بولندا يفسره المسيري عن طريق النماذج الثلاثة لكنني رأيت أن نموذج الوظيفة هو الذي يلعب الدور الأساسي في العملية. ومثله تاريخ اليهود في عصر الانعتاق وواقع الجماعات اليهودية في زماننا ابتداء من أول القرن العشرين يفسره المسيري باستخدام كل النماذج، لكنني رأيت أن نموذج العلمانية هو الذي يلعب الدور الأساسي في عملية التفسير لذلك وضعته في نموذج العلمانية.

معاداة اليهود:

يقوم المسيري بوضع معاداة اليهود نتيجةً طبيعيةً لكونهم جماعة وظيفية، ويُلخص الأمر في عدة نقاط. أولاً: تنظر الجماعة الوظيفية إلى مجتمع الأغلبية على أنه سوق أو مصدر للربح، وينظر المجتمع إليهم على أنهم أداة للربح أو القتال، وذلك بسبب العلاقة التعاقدية الباردة اللانسانية المبرمة بين الطرفين. ثانياً: وجود الجماعة الوظيفية على هامش المجتمع يسببها بالشذوذ والطفيلية، مما يثير حفيظة الجماهير ضدها باعتبارها طبقة مستهلكة مستغلة غير منتجة. ثالثاً: يتركز أعضاء الوظيفية في قطاع اقتصادي واحد مما يجعلهم مركزاً للحقد والحسد، عن طريق صياغة نظريات أسطورية حول عملهم وتخصيصهم في شيء واحد، أهمها نظرية المؤامرة. رابعاً: يدافع أعضاء الوظيفية عن وظيفتهم بشراسة غير عادية لعدم وجود بديل آخر أمامهم، مما يعني أن عملهم هو وجودهم وانعدامه انعدام لوجودهم. خامساً: يدافع أعضاء الوظيفية عن مركزهم الاقتصادي عن طريق شبكة الأقارب والعائلات في كثير من الأحيان، مما يثير الشائعات والنظريات البسيطة عن مدى بغضهم للأغيار، وتكوينهم أنوية خطيرة خاصة بهم. سادساً: دائماً ما كان أعضاء الوظيفية (اليهود وغير اليهود) يحققون تراكمات سريعة للثروات يفوق مقدرة الأغلبية على إنجازه، ذلك أن الثروة مصدر وجودهم ولأنهم قادرين على حرمان أنفسهم من مباحج الحياة بانعزالهم عن مجتمع الأغلبية الذي يعيش حياة إنسانية عادية، ولا يراكم الثروة لأجل الثروة فقط. كل هذا أدى إلى النظر إليهم من خلال منظور مؤامراتي (إن صح التعبير). ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن الثورات الشعبية اتسمت بقصر النظر ولم تكن ثمرة إدراك عميق لحركات الاستغلال، ولذا اقتصر على تحطيم الأداة الواضحة المباحة أمامها. أي أنه من أهم العناصر التي يجب دراستها عند دراسة ظاهرة معاداة اليهود هي مدى قرب أو بعد الجماعات اليهودية من النخبة الحاكمة، وما إذا كانت ظاهرة معاداة اليهود رسمية أو شعبية. ففي روسيا مثلاً لم تشترك السلطات في اضطهاد اليهود

إلا بعد عام ١٨٨٢، وذلك مع دخول النظام القيصري أزمته وتعرش التحديث لأعضاء الجماعات اليهودية، ومع ذلك فإن هذه الفترة لم تدم طويلاً، فالتحديث استُنفِ التحديث عام ١٩٠٥، وأصبحت معاداة اليهود جريمة يعاقب عليها القانون^١.

أما إذا ابتعدنا عن رؤية المسيري فس نجد الصهاينة وبعض اليهود يقومون بتفسير معاداة المجتمعات المختلفة لليهود بشكل غير إنساني، أو شكل يسميه المسيري "اختزالياً"، وذلك بالتمحور حول عقيدة الشعب المختار الذي تعرّض للسبي على يد شعوب الأغيار منذ القديم، ثم بالقول إن الأغيار يحملون حقداً وكرهاً كامناً فيهم اتجاه هذا الشعب المقدس. وهذا التفسير غير إنساني لأنه يفشل في التعامل مع الإنسان، ذلك أن من يسميهم اليهود والصهاينة "أغياراً" هم مئات من الشعوب في مئات من التشكيلات الحضارية عبر آلاف من السنين، ولا يمكن لعقل أن يضع البشرية وتاريخها في معاداة جماعة دينية واحدة. بالمقابل يقوم الاختزاليون والعنصريون من الغربيين بتفسير معاداة المجتمعات المختلفة لليهود على أساس ديني واحد أيضاً، وذلك عن طريق التمحور حول فكرة المؤامرة اليهودية على تاريخ البشرية، والحديث عن نزعة عدائية كامنة في الشخصية اليهودية. أما النموذج المركب الذي يبتكره المسيري فيقوم على إشراك العناصر الإنسانية العديدة والمختلفة في عملية التفسير، تبعاً للرؤيتين الأنثروبولوجية العلمية والإسلامية الإنسانية.

وفي أوروبا الغربية حصلت حالات متكررة من اضطهاد اليهود وتقوقعهم في الجيتوات، وكان ذلك بسبب اضطهادهم بدور الجماعة الوظيفية، لكن على طريقة أوروبا الغربية. سأكتفي بالإشارة إلى أن السياق الحضاري الاقتصادي والطبقي في أوروبا الغربية دفع بأعضاء الجماعات اليهودية إلى أن يكونوا "أقنان بلاط"، أي أنهم تابعون للملك مباشرة ومسؤولون أمامه فقط. ذلك أن الملكية الأوروبية تُعدُّ الغريب من ممتلكات الملك، بسبب عدم انتمائه إلى المدينة موطناً وعدم انتمائه إلى الفلاحين في الضياع الإقطاعية وعدم انتمائه إلى الفرسان المحاربين وعدم انتمائه إلى البلديات التجارية والنقابات المهنية، بالإضافة إلى عدم انتمائه للكنيسة الكاثوليكية^٢. فقد حُلَّ ذلك وخاصة في ألمانيا من خلال اعتبارهم من التابعين للملك مباشرة، وكان ذلك يعني أن الملك كان يستخدمهم حيث يشاء. أما شرح ذلك فيحتاج إلى شرح تاريخ التشكيل السياسي كما فعلنا في مثال بولندا، وأحيل القارئ إلى مكانها من المصادر^٣.

من يتوافق مع المسيري في رؤيته الكاتب اليهودي إسراييل شاحك، الذي يقرر وجوب التمييز بين اضطهاد اليهود في الفترة الكلاسيكية من جهة والإبادة النازية من جهة أخرى. فالأولى كانت حركة شعبية بحتة، وفي أسوأ حالاتها كانت النخبة الحاكمة من البابا والإمبراطور أو الملك والأرستقراطية العليا وكبار الكهنة والأغنياء على الدوام إلى جانب اليهود، بينما انتمى معادوهم إلى الطبقات المستغلة والمسحوقة، مما يبين وبوضوح أن سبب المعاداة اجتماعي اقتصادي غير ديني.

١ انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٣٦٩-٣٧٣.

٢ انظر في هذا السياق: انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ٣٧-٤٣.

٣ انظر: الموسوعة، ٢٧٥/٤-٢٨٧. وانظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، ٢٤١-٢٩١.

وقد دافع النخبة عن اليهود ليس بدافع عاطفي بوصفهم يهوداً، بل للأسباب التي يدافع الحكام بها عادة عن مصالحهم، وملخصها أن اليهود كانوا مفيدين لهم، ويسوق شاحك عشرات الأمثلة على كلامه^١.

أمور أخرى يفسرها نموذج الوظيفة:

١- دور اليهود في العلمنة: ساهم أعضاء الجماعات اليهودية في حمل الأفكار العلمانية ونشرها في العصر الحديث ضمن المفكرين الغربيين عامةً. ويقوم المسيري بتفسير ذلك من خلال نموذج العلمانية والسياسي الحضاري الغربي أولاً (وهو ما سنشرحه في المبحث القادم)، ثم من خلال نموذج الوظيفة ثانياً، ثم من خلال نموذج الحلولية ثالثاً، وليس على أساس يهوديتهم كما يفعل البعض ممن تبني نموذج المؤامرة اليهودية على العالم رغبة من اليهود في تدمير العالم وإيذاء البشر. الحقيقة أن المعلومات تؤيد رؤية المسيري ضد الرؤية الشعبوية تماماً، وأهم ما يؤيده كون العدد الأكبر من الفلاسفة والمفكرين الذين نشروا العلمانية من المسيحيين وليس من اليهود، كما أن المفكرين المسيحيين واليهود الذين نشروا العلمانية لم ينطلقوا من رؤية دينية أبداً بل كانت خلفيتهم الدينية قد ضمرت إلى حد الاختفاء، كما أن اليهود في العالم كله ما عدا أوروبا لم يشتركوا في نشر الأفكار العلمانية. أي أن الرؤية الشعبوية على انتشارها لا تفسر أي عنصر من عناصر الظاهرة، بل تضع العديد من الإشكاليات إضافة إلى الظاهرة الأساسية. وكلامنا هذا كله من ناحية علمية بحثية مع قطع النظر عن الخطأ الأخلاقي الذي ترتكبه النظرات "المؤامراتية" الشعبوية، وبالمقابل لا يعني هذا الكلام رفع المسؤولية الأخلاقية عن أعضاء الجماعات اليهودية الذين ساهموا في تفكيك المجتمع من خلال حمل الرسالة العلمانية. لكنه لا ينظر إلى اليهودي المجرد على أنه ناشر للأفكار العلمانية الهدامة بسبب يهوديته المجردة، بل على العكس ينظر إلى ناشر الأفكار العلمانية على أنه علماني مع قطع النظر عن ديانته الأصلية. أما تسمية النظرة تلك بالشعبوية فلأنها صدرت عن تفسير لا يستند إلى الحقائق العلمية وليس لأنها صدرت عن الشعب وإلا سميناهم بالشعبية على المصدر الصناعي الأصلي.

أما تفسير نموذج الوظيفة لمشاركة اليهود في نشر بعض الأفكار العلمانية فلأن الوظيفة ولدت فيهم نزعة حلولية قوية خلقت لديهم استعداداً كامناً للعلمنة. كما أن العلاقة النفعية للإنسانية بينهم وبين المجتمع جعلت منهم عنصراً مستعداً لقبول قيم العلمانية التعاقدية النفعية. فالمجتمع ينظر إليهم على أنهم وسيلة مجردة من إنسانيتهم، كما أن استخدامهم من قبل الملوك والنبلاء عمّق نظرهم الموضوعية للمجتمعات بسبب السعي الاقتصادي والتنافسي البحث. والأهم من كل ذلك أن عقلية الجيتو الأوربي هي عقلية ترشيدية آلية تقوم على تجريد الإنسان من إنسانيته، وتغزله في عنصر واحد يقوم على المنفعة والحسابات الرقمية بعيداً عن العواطف والأخلاق والعلاقات التراحمية. وهم في المقابل ينظرون إلى المجتمع المضيف على أنه ساحة مباحة فبالإضافة إلى استغلال واضطهاد المجتمع لهم يحمل هذا المجتمع عقيدة مسيحية فاسدة من وجهة نظرهم، ولم يبق أي دافع ضد حمل الأفكار العلمانية^٢.

١ انظر: التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية: وطأة ثلاثة آلاف سنة، إسرائيل شاحك، ٩٩-١٠٢.

٢ الموسوعة، ٣١/٣-٣٤.

٢_ مشاركة الوظيفية في تفسير الحاخامية: رأى المسيري أن ظهور الحاخامات تعبير عن وضع الجماعات اليهودية بكونها أقليةً إثنيةً ودينيةً تضطلع بدور الجماعة الوظيفية، أي أنها مُنحت نوعاً من الإدارة الذاتية للأمور الدينية والثقافية للحياة. ومن ثم أصبح الكتبة والحاخامات فقهاء في القانون يحاولون تطبيق تعاليم التوراة والشرعية الشفوية على الحياة اليومية، وهم بحاجة إلى بناء سياج قانوني يحقق للجماعة قدراً من العزلة سواء كانت عزلة حقيقية أو وهمية. وذلك طبعاً لحماية دورهم جماعةً وظيفيةً، ولإنتاج اعتذاريات دينية تبرر للجماعة وعلمائها الحالة الاجتماعية التي تحكمهم^١.

٣_ كره اليهود للأغيار: كون اليهود جماعات وظيفية جعلها محل الكره من الأغيار ومحل اضطهادهم، وقيام اليهود بالأعمال الوظيفية الخطيرة والمحرمة والاستغلالية والمشينة خطأً من نظرة الناس لهم، بل إنه حط من نظرهم إلى أنفسهم ودفعهم إلى التعويض عن كل ذلك وعن عقدة النقص لديهم عن طريق نظرة الاستعلاء على الآخرين. لكن لم يكن بمقدورهم سوى تضخيم مكانتهم وقداستهم من جهة، وجعل عالم الأغيار كله مدنساً^٢. وتذكر أن الذي يفسر هذه الظاهرة أكثر هو الحلولية لكن هذا الكلام إشارة فقط إلى تعاون النماذج كلها في تفسير الظواهر.

نتائج المبحث:

هذا النموذج _ في رأبي _ قادر على دراسة الجماعات اليهودية وتاريخها واقعياً في المكان والزمان اللذين ذكرهما المسيري وهما أوروبا بشرقها وغربها، والقرون الوسطى وبداية العصر الحديث. كما أننا من خلاله نفهم كيف أصبح اليهود معزولين عن العالم بهذه الطريقة الغريبة وكيف تكونت النفسية اليهودية المريضة من خلال الحركات الاجتماعية.

وأؤكد مرة أخيرة على أن كل الكلام الذي مضى لا يعني رفع المسؤولية الأخلاقية لا عن اليهود ولا عن مجتمعات أوروبا، بل الإقطاعيون الأوروبيون مسؤولون أخلاقياً عن استغلال الشعوب في التاريخ، واليهود الذين عملوا تحت أيديهم في قمع الشعوب أيضاً مسؤولون أخلاقياً عن أعمالهم. لكن الكلام هنا عن إنتاج أنماط اجتماعية نستطيع من خلالها أن نفهم التاريخ، ونستطيع من خلال فهم التاريخ أن نفهم الحاضر أيضاً، وذلك على أساس التشابه النموذجي بين مجتمع يهود الأرندا والدولة الصهيونية الوظيفية التابعة للاستعمار الأمريكي.

وقد نتج أيضاً عن هذا المبحث فهم الدور الحقيقي للعقيدة اليهودية في فهم واقع اليهود ودوافع سلوكهم، فإذا كان انعزال اليهود وعملهم بالمال واستغلالهم للبشر ناتجاً عن عقيدتهم فلماذا لم يظهر ذلك إلا في أوروبا القرون الوسطى؟ أي أن العقيدة التي ندور في فلكها دائماً تكون في بعض الأحيان عبارة عن ديباجة لتزيين الواقع ليس إلا، ولإقناع المؤمنين بها أنهم يطبقون دينهم حين يقومون بعملهم الاجتماعي الذي يحفظ عليهم وحدتهم.

١ الموسوعة، ١٥٢/٥.

٢ الموسوعة، ٢٤١/٥.

المبحث الثالث: العلمانية الشاملة

النموذج الأساسي الثالث الذي يستخدمه المسيري في تفسير تاريخ وواقع الجماعات اليهودية هو العلمانية الشاملة، وقبل أن نشرح النموذج وتطبيقه أقول إن دور النماذج تكاملي كما قرر هو في مقدمة موسوعته. لكنني رأيت أن كل نموذج له مقدرة تفسيرية أعلى حين نطبقه بشكل أساسي على مراحل تاريخية معينة، فمؤدج الحلولية يفسر الظاهرة اليهودية القديمة ما قبل أوربا العصور الوسطى بشكل أساسي، ويساعد جيداً في تفسير تاريخ الجماعة في أوربا، كما يساعد قليلاً في تفسيرها في العصر الحديث. ونموذج الوظيفة يعمل أساساً على تاريخ الجماعة في أوربا القرون الوسطى، ويساعد كثيراً على تفسير عمل الجماعة في العصر الحديث كون المسيري قد عدّ الكيان الصهيوني شكلاً متطوراً من الجماعة الوظيفية على شكل الدولة الوظيفية، كما يساعد قليلاً في فهم الجماعة قديماً بعد العودة من بابل. أما النموذج الأخير "العلمانية الشاملة" فيعمل أساساً على فهم تاريخ وواقع الجماعة منذ بداية القرن الثامن عشر حتى هذه اللحظة وخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين، ثم يساعد في فهمها في القرون الوسطى كون الجماعة الوظيفية الحامل الأول للعلمنة في المجتمعات. بناء على ذلك سيكون المبحث شرحاً للنموذج أولاً ثم تطبيقاً على واقع اليهود في العصر الحديث فقط ثانياً، وقد يعترض أحد بأن الفصل التعسفي الذي أقوم به لشرح كيفية عمل النموذج يضعف من قدرته التفسيرية. وهذا الكلام فيه شيء من الصحة ووجهة الاعتراض. ذلك أن عمل المسيري كما سنرى في الفصل الثالث لا يُعنى باستخلاص المنهج كما أفعل أنا في هذه الرسالة، إنما هو دراسة متكاملة للظاهرة اليهودية من بدايتها حتى نهايتها باستخدام المنهج، وبالتالي فهو يستخدم المنهج في كل كلمة تُقال في موسوعته. وعُذري أنني بذلت جهدي في إظهار التكامل ثم أشرت إلى موطن القصور حيث استطعت.

المطلب الأول: شرح نموذج العلمانية الشاملة

عليّ أن أقرر في البداية أن العلمانية وما يخصها هو الموضوع الأول في نتاج المسيري العلمي كاملاً، فسرى أن السمة المميزة التي تجعل من المسيري مفكراً إسلامياً هي بلورة النموذج العلماني بشكل شبه نهائي ثم إصدار نموذج إنساني إسلامي يقف في وجه العلمانية المادية. أي أن ما كتبه المسيري في هذا المجال كثير لا يمكن استيعابه في رسالة واحدة إلا بطريقة اختزالية، فكيف الحال بنا ونحن نخصص لهذا الموضوع الكبير مبحثاً واحداً ضمن فصل من الرسالة! وهذا أولاً. أما الأمر الثاني فهو موضوع الرسالة وإشكالية بحثها، وهو منهج المسيري في دراسة اليهود واليهودية، أي أن استيعاب رؤية المسيري عن العلمانية ونقدها ليس من عمل هذه الرسالة أصلاً. ولذلك سأقوم باختصار وتلخيص النموذج العلماني عنده بما لا يخل بأركانه، وأقوم بعدها بنقد الخطوط العامة له، ثم نقد قدرته على تفسير الظاهرة اليهودية وهو الأمر الأهم.

مشكلة التعريف:

يقرر المسيري في البداية أن شهرة مصطلح العلمانية لا تعني أنه مصطلح واضح ومحدد بشكل جيد، بل على العكس من ذلك شهرة المصطلح وانطباقه على سياقات حضارية مختلفة واستخدامه من قبل مجالات مختلفة جعل منه مصطلحاً غير قابل للتعريف. وهذه الأسباب التي أدت إلى اختلال التعريف لمصطلح "العلمانية":

١- أهم سبب هو ما يسميه "إشكالية العلمانيتين"، أي الشاملة والجزئية. العلمانية الجزئية هي رؤية جزئية أو إجرائية للواقع، لأنها لا تتعامل مع القضايا المعرفية الكبرى ولا تتعامل مع الكليات، وجوهر هذه العلمانية هو القول بوجود فصل الدين عن السياسية وربما الاقتصاد معه. أما العلمانية الشاملة فهي حالة معرفية نهائية ترى وجوب توحيد العالم عن الدين والمطلقات والميتافيزيقا بكل مجالات الحياة، أي أنها ترى العالم مادياً بحتاً وكل ما فيه نسبي خاضع للحركة الدائمة وقوانينها. وهنا نعلم أنها رؤية معرفية لأن الحواس والواقع هما المصدر الوحيد للمعرفة، كما أنها رؤية أخلاقية لأنها ترى المادة أيضاً مصدراً للأخلاق، وتاريخية لأنها ترى التاريخ بحركة واحدة مستمرة لا هدف لها، وغير إنسانية لأنها ترى الإنسان مادة طبيعية أيضاً لا فرق بينه وبين أي مادة أخرى في الكون.

وصحيح أن التعريف الأول هو الشائع في استخدام الشعوب لها لكن التعريف الثاني رائج عند المتخصصين والفلاسفة ودائماً ما يتشابهان وتختلط الدلالات والمدلولات. ويرى المسيري أن مجرد الفصل بين قطاعات الدولة يمثلها أولاً قول النبي عليه الصلاة والسلام للصحابية: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، وذلك طبعاً إذا كانت القطاعات كلها تحتكم إلى نسق أخلاقي معين، أي أن الدين والعلمانية يمكن أن يتعايشا هنا ببساطة دون الحاجة إلى الكثير من الجدل الدائر بين العرب. أما إذا كان الفصل بمعنى أن قطاع السياسية والاقتصاد لا تحكمه الأخلاق لأنه لا علاقة له بالدين فهنا لا يمكن أن يتعايش الدين مع العلمانية^١.

٢- تعريف العلمانية باعتبارها مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة، وأصحاب هذه الرؤى البسيطة يتصورون العلمانية على أنها نشر الأفكار المعادية للدين والذهاب إلى شواطئ الإباحية، وهؤلاء أيضاً يعرفون الدين في العادة على أنه الصلاة في المسجد والصيام. كما أن الشائع في العالم العربي أن العلمانية نتاج غربي مسيحي نظراً لأن الكنيسة سطت على المجتمع الغربي وقد تخلص المجتمع منها ولولا تلك الكهنوتية لما نشأت العلمانية. إلى غير ذلك من الأفكار الرائجة التي تتجاهل بعض الحقائق البديهية، ويقررها المسيري في أن العلمانية ونبد المرجعيات المتجاوزة (إنكار المرجعية الإلهية) والنماذج المادية أمر كامن في كل مجتمع إنساني، وذلك بسبب إغراء التفسيرات المادية. كما أن أي جماعة إنسانية مهما بلغ تدينها

١ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٢، ١٥/١ - ٢٠.

لا بد أن تتعامل مع الإجراءات الزمنية المنفصلة عن الدين، مما يبعدها في بعض الأحيان عن النظر إلى مقاصد الحياة. والأهم من ذلك تركيب الإنسان المعقد ودوافعه الكثيرة التي لا تتحدد بما هو واضح^١.

٣_ النظر إلى العلمانية على أنها فكرة ثابتة لا متتالية نماذجية، أي أن هناك مراحل وحلقات كثيرة من العلمانية وأشكالها من حيث عمقها، وذلك يخضع لآليات محددة تسيّر ضمن متتالية تتطور العلمانية من خلالها، وليست صورة العلمانية واحدة في كل مجال زمني ومكاني. وهنا يقوم المسيحي بدراسة تطور علمنة المسيحية على سبيل المثال بمراحلها المتعددة ونُسَخِها المختلفة، وهو موضوع شائك يستحق القراءة لولا مخافة الخروج عن البحث. ويرى أن معدلات العلمنة قد تكون في بلد دستوره إسلامي أعلى منها في بلد لا يتخذ من الإسلام دستوراً له. لكن الناس تنظر إلى البلد الإسلامي على أنه إسلامي بسبب غياب الشعارات العلمانية^٢.

٤_ اختلاط الحقل الدلالي لمصطلح العلمانية، وهنا يستعرض المسيحي التعريفات المختلفة للعلمانية في العالم الغربي منذ ظهورها حتى اليوم وقد نشأ المصطلح أول مرة للدلالة على نقل ممتلكات الكنيسة إلى الدولة، ثم تطور إلى مدلولات كثيرة. وتورد المعاجم معان كثيرة لمصطلح علماني مثل: ينتمي إلى الحياة الدنيا وأمورها_ يتعلق بأمور العلم والفن_ يتعلق بالموضوعات العلمية غير الدينية_ ينتمي إلى العالم المادي_ يتعلق بامر غير روحي. كما أنها تأتي بالمعنى العلماني النهائي أي: العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة الدنيا ولا اعتبارات أخرى لها مستمدة من الإيمان بالغيبيات. أما في المعجم العربي فهناك الكثير من التعريفات الجزئية والشكلية والمنقولة عن المعجم الغربي أو المبتكرة بما يلائم المجتمع، وكل التعريفات تنتقل دون سياقاتها الحضارية مما يشكل إبهاماً كبيراً في داخلها. منها: الإيمان بالعلم_ الإيمان بالدينية وعدم الإيمان بالآخرة_ الزمنية أي أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان والمكان ولا علاقة لها بالماورائيات_ غير الروحي وغير الديني أي عكس المقدس_ معادي للدين_ تراجع انحسار الإيمان بالعقائد_ اعتماد الدساتير الدينية بدلاً من الدينية^٣. وبعد ذلك يقوم المسيحي بمناقشة طويلة لأهم المفكرين العرب حول موضوع العلمانية ليبين القصور في الاختلاط بين التعريفات الجزئية والشاملة، ثم يخصص مدخلاً طويلاً لإثبات فشل علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، وذلك بسبب الرؤية التفكيكية لعلم الاجتماع الغربي ومنهجيته المادية واحتباسه في تجربته الغربية وتخصّصه في التجربة السياسية والاقتصادية باعتبار السياسة والاقتصاد المجالات الإنسانية الأولى، لكن بسط الكلام هنا لا يناسب مقام البحث^٤.

١ الموسوعة، ٢١١/١-٢١٣.

٢ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيحي، ٢٩/١-٣٩.

٣ الموسوعة، ٢١٧/١-٢٢٢.

٤ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيحي، ٦٧/١-٩٩. والموسوعة، ٢٣١/١-٢٣٣.

نموذج تفسيري مركب وشامل للعلمانية:

طريقة المسيري هي التعريف من خلال الحقل الدلالي المشترك لكثير من المصطلحات التي تدور حول موضوع واحد، وقد رغب في التخلي عن مصطلح العلمانية بسبب غموضه الشديد وحمله لأعباء تاريخية وأخلاقية كثيرة، لكن المشكلة أن المصطلح حقق شيوعاً عالمياً بين دعاة العلمنة وأعدائها ولا مجال للبدء من جديد.

الحقل الدلالي للعلمانية يتكون من مجالين من المصطلحات، المجال الأول هو مصطلحات الواحدية والاستيعاب فيها، وهي كما يأت: وحدة العلوم_ التلاقي_ اتحاد المقدس بالزماني_ التطبيع_ التحييد_ المجتمع التكنوقراطي_ المجتمع ما بعد الصناعي_ العقل الأداتي_ كل الأمور نسبية_ الترشيد_ المادية_ التعاقدية_ الحوسلة_ الإنسان ذو البعد الواحد_ التسُّع_ التوثُن_ التشيُّؤ_ التنميط. والمجال الثاني هو مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه كما يأتي: التفكيك والتقويض_ نزع القداسة عن العالم_ نزع السر عن الظواهر_ تحرير العالم من السحر_ إزاحة الإنسان عن المركز_ إسقاط السمات الشخصية_ الداروينية الاجتماعية_ نهاية الأساطير_ الاغتراب_ اللامعيارية_ اللاعقلانية^١. وقد رأى المسيري أن العلمانية يمكن تعريفها من خلال كل المصطلحات السابقة في إطار النقاط الآتية:

١_ انتقال مركز الكون من الإنسان (المتجاوز_ متعدد الأبعاد_ المسؤول أخلاقياً) إلى الطبيعة/المادة (الاحتمية_ الخاضعة لقانون واحد). ٢_ إلغاء ثنائية الإنسان والطبيعة، وسيادة الواحدية المادية، أي أن الإنسان يتم رده إلى عالم الطبيعة ويتم تفسيره كما تفسر المادة تماماً. ٣_ نزع القداسة عن الإنسان أو عن أي شيء آخر في الكون إذ تختفي ثنائية المقدس والمندس. ٤_ إخضاع الإنسان لمنطق العلوم الطبيعية، والنماذج الكمية الرياضية، والحسابات الرشيدة المجردة عن العواطف. ٥_ عدم اتسام الإنسان بالتركيب مما يعني أنه ذو وظيفة واحدة في الكون، ولا هدف واضح لهذه الوظيفة. ٦_ الطبيعة بدورها يتم تجريدها من هدفها وتعد كل الظواهر نسبية فيها، وتتحول إلى ساحة للصراع على البقاء. ٧_ العالم كله واحدي يمكن التحكم فيه من خلال المعرفة المادية، وهو مادة استعمالية يمكن نقلها وتوظيفها وحوسلتها، والقوي وحده هو القادر على استعمال العالم. ٨_ تتلاقى المجتمعات في نهاية الأمر لتعيش بطريقة واحدة، وهي الطريقة الأكثر نفعية ومباشرة لينتهي التاريخ حينها^٢.

وذلك طبعاً بعد دراسة تفصيلية لكل المصطلحات السابقة وما يتعلق بها، الأمر الذي سأجتازه في هذا البحث لخروجه عن إشكالية بحثنا، ويمكن للقارئ أن يرجع إليها في مصدرها^٣. لكن المسيري قام في المقابل بسك مصطلحات جديدة لبلورة النموذج الكامن للعلمانية كالاتي:

١ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ١٢٩/١-١٤٧.

٢ الموسوعة، ٢٣٣/١-٢٣٧.

٣ الموسوعة، ٢٣٨/١-٢٦٨.

١_ العلمانية البنيوية الكامنة: يرى المسيحي أن الأشياء كلها من حولنا تمثل نموذجاً حضارياً مهما كانت مهمة أو تافهة، ونحن حين ندرس العلمانية ندرسها من خلال التعريفات وننسى التحولات الاجتماعية والأفكار التي تتطور في المجتمع وتقوم بعلمنته، وهذه الأفكار والتحولات لصيقة ببنية المجتمع لذلك سماها بالبنيوية، كما أنها غير ظاهرة للعيان بطريق مباشرة، ولذلك فهي كامنة. أهم هذه الأمور هو التحولات الاجتماعية ويمكن أن نفهمها من خلال المقارنة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، فالبرنامج الظاهر والدعاية السياسية للسوفييت كانت إلحادية بشكل مباشر وواضح ولا تسمح للدين بأي وجود، أما في الولايات المتحدة فكانت الحرية الدينية موجودة وحتى فترة قريبة كان لا يسمح لأحد أن يجاهر بإلحاده ويبقى في منصبه.

رغم كل ذلك فمعدلات العلمنة في الولايات المتحدة أعلى منها في الاتحاد السوفيتي، ويعود ذلك إلى مركب من الأسباب التي تعود إلى التحولات الاجتماعية الضخمة كزيادة التصنيع والتمدن وظهور الدولة المركزية القوية التي عملت على التنميط الاجتماعي البنيوي غير المباشر وزادت معدلات الترشيح العميقة. كما تتم العلمنة البنيوية من خلال الأفكار التي تبدو وكأنها بريئة محايدة، كمقولة وحدة العلوم التي تستبطن رؤية مادية للإنسان. وكذلك الأمر مع المنتجات الحضارية اليومية التي تعمل على تنميط العقل البشري، كالمنزل المبني على الطريقة العالمية المصممة التي لا تستبطن خصوصية اجتماعية، وكاللباس الخالي من الخصوصية الحضارية... الخ، وطريقة الحياة التي تقوم على المنفعة الآنية وكل ما يتعلق بها من مريثات ومسموعات قائمة على الثقافة الأمريكية البراغمية. أي أننا يجب أن نعلم أن رغبات وأحلام الإنسان تُصاغ من خلال أعماله اليومية دون أن يشعر، فكيف إذا كانت الأعمال نفسها يقوم بها ملايين البشر!

٢_ المطلق العلماني الشامل: كل منظومة فكرية تقوم على محور مطلق تدور حوله كل أركان الحياة وتفصيلاتها، هو الثابت والهدف وغيره المتغير والوسيلة. والمطلق في المنظومة العلمانية هو (الطبيعة/المادة) التي من خلالها يمكن إدراك كل ما في الحياة، فهي مصدر التماسك وقوانينها تحفظ للحياة معناها الذي لا يشبه المعنى أصلاً. من هنا يتحدث فلاسفة العلمانية عن الإنسان الطبيعي والإنسان/الذئب والدولة/التنين، والاستنارة التي تجعل من الإنسان آلة يمكن فهمها بشكل أوتوماتيكي. وقد ظهرت مطلقات فلسفية أكثر تركيباً رداً على المطلق المادي البسيط، منها اليد الخفية عند آدم سميث ووسائل الإنتاج عند ماركس والجنس عند فرويد وإرادة القوة عند نيتشه وقانون البقاء في الداروينية والطفرة الحيوية عند برجسون والروح المطلق عند هيجل. وصحيح أن هذه الفلسفات مادية مركبة ومعقدة لكنها تبقى مادية في جوهرها.

٣_ اللحظة العلمانية النماذجية: وهي لحظة الصفر التي يتبدى من خلالها النموذج العلماني بشكل تام دون أية تدريجات. وقد تكون لحظة فكرية حين يتبنى مجتمع ما الفكر العلماني المطلق في أديباته لكن ليس من الضروري أن يطبقها تماماً، ومن أهم الفلاسفة العلمانيين المطلقين توماس هوبز. وقد تكون لحظة فعلية كما حصل في ألمانيا النازية وروسيا

الستالينية، ويتكلم المسيري عن اللحظة السنغافورية التي يظهر فيها الإنسان الاقتصادي، واللحظة التاييلاندية التي يظهر فيها الإنسان الجنسي، واللحظة الصهيونية التي يظهر فيها الإنسان المادي المحض، وذلك بشرح طويل لهذه العلمانيات^١.

المتتالية العلمانية:

في العلمانية كما في كل المنظومات التي يتكلم عنها المسيري يفرق بين الأشكال المتعددة والمضمون الواحد، ويقرر أن العملية الفكرية لا تتم كما نطن دفعة واحدة، إنما من خلال متتالية إنسانية يقوم بها الفكر الإنساني ليتقبل نفسه^٢. وتبدأ وتتطور متتالية العلمانية عادة في المجتمعات البشرية كالآتي:

١ _ الواجهة الذاتية الإنسانية: تنطلق عملية التحديث من إيمان الإنسان بقوته ووجوب مواجهته للعالم حراً دون أعباء المسؤولية التاريخية والأخلاقية، ورفضاً لكل المطلقات أي أن الإله إما أنه غير موجود أو أنه لا يتدخل في العالم. وهذا يعني وجود قصة عظمى في الكون والإنسان هو محورهما كما في المنظومة الإنسانية (الهيومانية)، والإنسان سيد الكون الذي يحق له أن يفعل ما يشاء. لكن في هذه المرحلة يتم التأكيد على تميز الإنسان عن الطبيعة.

٢ _ الواجهة الذاتية الإمبريالية: يتحدث الإنسان عن قداسته وتمحور الكون حوله، لكن مع الاختلافات الكبيرة بين البشر وغياب المرجعية التي تحكم عليهم من فوقهم تظهر الإشارة إلى الذات الفردية وليس إلى الذات الإنسانية كلها. وبما أن الإنسان الغربي هو الأقوى يتمحور الكون حول الإنسان الغربي فقط في مواجهة الكون وبقية البشر، وهنا تظهر الثنائية الصلبة (ثنائية الأنا والآخر).

٣ _ ثنائية الإنسان والطبيعة: نقطة الانطلاق الثانية التي يمر بها المشروع التحديثي الإنساني هي اكتشاف أن المادة هي أيضاً مركز للحلول لأنها لها قوانينها الخاصة بها المكتفية بذاتها. فيظهر في الكون مركزان هما الإنسان والطبيعة.

٤ _ الواجهة المادية: لكن المشكلة أن هذه الطبيعة لا تمنح الإنسان أي أهمية متميزة عنها ولذلك يتم تفكيك الإنسان ورده إلى الطبيعة أيضاً، وهنا تظهر وحدة الكون المادية ووحدة الموجودات على اعتبارها طبيعة/مادة. وهذا ما يسمى في الأبيات الغربية (الاستنارة المظلمة)، أي عملية التحديث التي أدت إلى غياب الإنسان عن الكون، ورفضت الأسرار الإنسانية والخصوصيات كلها. وبعبارة نهائية لا فرق بين الإنسان والحشرة التي وجدت من قبيل المصادفة وعاشت عن طريق المصادفة وماتت كذلك ودون هدف واضح، وحتى لا يظن أحد أن الإنسان لا يشبه إلا الأحياء يمكن القول إنه لا فرق بين الإنسان والغبار النجمي الذي وجد على أثر حركة الأجرام واصطدامها غير المنظم^٣.

١ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٢٣٧/١-٢٦١. والموسوعة، ٢٦٩/١-٢٧٩.

٢ انظر لمعرفة المتتالية أيضاً: العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، دمشق، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠، ١١-٤٧.

٣ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٢٦٣/١-٢٨٥. وانظر: قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار نضضة مصر، ط ٢، ٢٠١٠، ٤-٨.

٥_ السبيلة الشاملة في "ما بعد الحداثة": رغم تصفية الإنسان في المرحلة السابقة فإن المادة بقيت هي المرجع النهائي للكون والإنسان معاً، أي أنه يوجد في الكون "كليّ متجاوز" للكون هو المادة وقوانينها. أما في عصر ما بعد الحداثة فلا يوجد كليات أصلاً، ولا مرجعيات مادية أو غير مادية، فالواقع الطبيعي يختفي أيضاً ويظهر بدلاً منه التغير الدائم والحركة الدائمة، والصيرورة المطلقة. أي أن فكرة المركز غير موجودة أصلاً، وبالتالي فلا قانون يحكم أي شيء ولا حقيقة مشتركة بين البشر. ويرى المسيري أن فيلسوف ما بعد الحداثة هو "نيتشه"، فمع أنه ظهر في بداية الحداثة غير أنه أدرك بثاقب نظره أن المادية التي يبشر بها الغرب مرتبطة حتماً بالكل المتجاوز للعالم، لكن الحقيقة أن فكرة الكل هي من ظلال الإله، إذ لا فكرة كلية من غير وجود الإله.

أي أن الحضارة الغربية الحديثة أزاحت الإله وقامت بعلمنة العالم لكنها تركت ظلال الإله وأهمها فكرة الحقيقة والكليات، وهذه الكليات المادية والعقلانية لا تشفي العالم من أمراضه التي هو فيها وعلم نيتشه بأنها غير كافية للعالم وستنتهي في يوم من الأيام فاستبق الزمن وقضى عليها قبل أن يبدأ عصر ما بعد الحداثة. فموت الإله الذي أعلنه نيتشه كان نهاية لكل ما يمكن أن يصدر عن فكرة الألوهة والحقيقة، ثم قام فلاسفة آخرون تفكيكيون وعدميون بالقضاء على كل الكليات مثل العقل واللغة والمعرفة والقانون المادي وكل شيء^١.

وقد وقف المسيري بقوة ضد كل الفلسفات العلمانية المادية التي تزيج مفهوم الإله والإيمان عن الكون وتقتصر يقينها على قوانين المادة، وجادلها طويلاً لكن ذلك ليس إشكالية البحث إنما الإشكالية شرح العلمانية ونموذجها، ثم تفسير بعض الظواهر اليهودية من خلال نموذج العلمانية الشاملة.

وأشير إلى أن المسيري لم يتحدث عن المراحل هذه بشكل مجرد كما عرضته هنا، إنما من خلال تجلياتها التاريخية والواقعية في المذاهب الفلسفية والفكرية والعمليات السياسية والاقتصادية التي مرت على الغرب والشرق منذ بدء عصر التحديث. لكن تلخيص ذلك من أصعب الصعوبات في هذا البحث وهو وإن كان مهماً لكنه لا يخدم الإشكالية بشكل مباشر ولذلك تركته لاطّلاع القارئ^٢.

العلمانية الشاملة:

يمكن في النهاية أن نللم أطراف الموضوع بصياغة تعريف للعلمانية الشاملة من خلال عدة نقاط. وقبل ذلك أشير إلى أنني اختصرت في هذه الأسطر القليلة الماضية ربما مئات الصفحات، وقد تكون الرؤية واضحة لمن قرأ كل إنتاج

١ انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦، ٧٢-٧٨. والموسوعة، ٢٨٩/١-٢٩١.

٢ الموسوعة، ٢٨٠/١-٣٠٧. و ٣٤٢/١-٣٥٤. وانظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٢٨٦/١-٣٤٥.

المسيري ويشوبها شيء من الغموض بالنسبة لمن قرأ هذه الأسطر، لذلك يمكن أن تفهم بشكل أكمل من خلال المطالب القادمة. أما صياغة تعريف للعلمانية الشاملة من خلال نقاط عديدة يكون كالآتي:

- ١ _ العالم (الإنسان والطبيعة) كيان بسيط متماسك بشكل عضوي، أحادي البعد ليس له أبعاد جوانية.
- ٢ _ الإنسان كائن غير متميز عن الطبيعة التي يسري عليها القانون المادي، فلا حيز إنسانياً يتحرك فيه الإنسان.
- ٢ _ العالم المعطى لحواسنا يحوي داخله ما يكفي لفهمه والتعامل معه، دون الحاجة لأي مرجعية من خارجه.
- ٤ _ العلمانية الحقيقية ليست مجرد فصل الدين عن الدولة إنما ترشيد الحياة وإدارتها وتنميتها من خلال تطبيق النظرية المادية البحتة غير الإنسانية، وتؤدي في النهاية إلى نزع القداسة عن الإنسان.
- ٥ _ العلمانية الشاملة لا تختلف عن وحدة الوجود الروحية إلا في التسمية فقط، مع التشابه وربما التطابق في المضمون النموذجي الذي يؤدي إلى صياغة رؤية واحدة للكون سواء كانت روحية أو مادية^١.

نقد رؤية المسيري:

لقد ابتكر المسيري طريقة جديدة في التعامل مع مقولة العلمانية، لن نجد منها الكثير في الكتابات العربية، كما أننا لن نجد من حوّلها إلى نموذج يفسر من خلاله الكثير من الظواهر. لكن المشكلة الأكبر عند نقد رؤية المسيري هي عدم تقاطع كتابته مع كتابات الآخرين، ذلك أن معظم الكتابات العربية على الإطلاق تتكلم عن العلمانية التي سمّاها المسيري "العلمانية الجزئية". أما هو فيرى أن هذا النوع من العلمانيات لا يمكن له أن يخدم الواقع الإنساني، كما أنه لا يحمل أي مقدرة تحليلية أو تفسيرية، بالإضافة إلى أن دراسة المسيري ليست على المجتمعات العربية التي تتبنى الرؤية العلمانية الجزئية، إنما على المجتمعات الغربية التي تبنت العلمانية الشاملة. وتفسير النموذج العلماني الشامل للجماعات اليهودية ينطلق من حقيقة أن اليهود في العصر الحديث عاشوا في الغرب وليس في البلاد العربية أو الإسلامية.

الجدل الدائر في الوطن العربي والبلاد الإسلامية حول العلمانية لا يمكن حسمه من خلال صفحات قليلة، فالخلط الحاصل في تعريف العلمانية كثير، كما أنه يخضع للشد والجذب السياسي والحزبي، ويتحول في الكثير من الأحيان إلى دعايات خطابية.

رغم ذلك يمكننا أن نختبر كلام المسيري عن نوع العلمانية السائدة في الوطن العربي، فأهم موسوعة فلسفية عربية وهي "الموسوعة الفلسفية العربية" تحدثت في مدخل العلمانية عن أن العلمانية ليست مذهباً فلسفياً، إنما هي مذهب سياسي قانوني، لكنها ليست منقطعة الصلات بالفلسفة. ذلك أنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي في العلاقة بين الدين والدولة، وبين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وبين الإلهيات والإنسانيات. وترى الموسوعة أن مشكلة العلمانية لم

١ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٢١٩/١-٢٢٢. والموسوعة، ٣٥٤/١-٣٥٦.

تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الإسلامية، بل هي إشكالية غربية وفرنسية على وجه الخصوص، ففي فرنسا نشب الصراع بين الدولة والكنيسة ونشأ تيار معاد للدين أو لرجاله أو لكليهما معاً، ولم تتحرر الدولة من سلطة الكنيسة إلا في منتصف القرن الثامن عشر، ومع تصاعد التيار التنويري. وما إن وصل كاتب المدخل في الموسوعة إلى هذه النقطة حتى وقع فيما يشبه التناقض حين قال إن الأيديولوجية العلمانية وجدت في الفلاسفة خير ناطق بلسانها، وهؤلاء الفلاسفة هم "جان جاك روسو" داعية الدين الطبيعي، و"فولتير" و"مونتسكيو" و"ديدرو" و"دالمبير" الذين رأوا في المادة المبدأ الأول، وحولوا مركز الكون من الله إلى الإنسان.

أي صحيح أن العلمانية ليست مذهباً فلسفياً بالمعنى الحدي لكلمة مذهب، لكنها تيار فلسفي بالمعنى الكامل لكلمة تيار، وهي مرتبطة بالفلسفة ارتباطاً تاماً، بل مرتبطة بالفلسفة المادية على وجه الخصوص. وصحيح أن العلمانية أخذت شكلاً سياسياً في البداية وما زالت، لكن ذلك ليس بسبب طبيعتها التي تقتصر على فصل الدين عن الدولة، إنما لأن الذي كان يمثل الرؤية الدينية "وهي الكنيسة الكاثوليكية" كانت تتدخل في السياسة. فمن الطبيعي أن يقوم أصحاب المذهب الطبيعي المادي برفض مشاركة الكنيسة الدينية في السياسة.

وقد رأى كاتب المدخل الدكتور جورج طرابيشي أنه لا يمكن العثور اليوم على دولة علمانية بالمطلق، فأغلب الدول تشترط شروطاً دينية معينة في رئيسها، أما الدول الاشتراكية الشيوعية فكانت تقوم بدعاية إلحادية ضد الدين، وبذلك فهي لا تقف على الحياد. فالدولة العلمانية من وجهة نظره لا تعني أنها ضد الدين، إنما هي ضد الطائفية ومع حرية الأديان. لكنه عاد مرة أخرى إلى القول بأن ما مضى هو حديث من الناحية القانونية، أما من ناحية فلسفية ومعرفية فإن أقصى ما تعنيه العلمانية تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات والافتراضات الإيمانية، أي مستقل عن المرجعيات المتعالية التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم وتضع حدوداً للمعرفة. وهي ليست نفيّاً للاعتقاد بل تحرير له من القيود والإكراهات الخارجية، وقد تطور الفكر الديني بشكل عميق واستعاد بعده الداخلي بعد أن تقلص إلى الطقوس الشكلية في ظل الثيوقراطيات الآفلة على حد تعبيره^١.

هنا نجد إقراراً واضحاً بالإشكالية التي تحدث عنها المسيري، فإدخال البعد المعرفي إلى العلمانية يخرجها من الإطار السياسي والقانوني تماماً. وكيف يمكن وصفها بالمذهب القانوني في الوقت الذي ينطق باسمها الفلاسفة الطبيعيون؟ بل كيف يمكن فهمها على أنها ليست مضادة للرؤية الدينية وهي تنادي بالمادة مبدأً أولياً؟ أما الأمر الأهم الذي يخرجها من مجال السياسة والقانون تماماً فهو القول بتأسيس حقل معرفي مستقل عن المرجعية المتعالية، وهذا شبيه وقريب من عملية "التكمين" التي تحدث عنها المسيري. أي أن العلمانية في معناها النهائي هي نقل للمرجع الكوني من المتجاوز الخارج عن

١ انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، "العلمانية"، ٩١٤-٩١٥.

الكون إلى الداخل في صلب الكون وجوهره. ورغم كل ذلك يبقى الدكتور طرايشي معترفاً بالفاعلية الدينية على صعيد التجربة الداخلية ولا يأخذ موقفاً سطحياً معادياً للرؤية الدينية.

نستنتج مما سبق أن المسيري وصل إلى النموذج النهائي للعلمانية، بينما تدور الدراسات العربية في دوامة السياسة والقانون وتتحدث عن المجال المعرفي بشيء من الخجل، أو ربما بشيء من التبعية للرؤية الحداثية التي أصبحت تشعر بالخجل من رفض العلمانية ومقولاتها على أساس أن المقابل لها هو التبعية لرجال الدين والرؤية الطائفية.

ومن ناقش المسيري حول موضوع العلمانية الدكتور عزيز العظمة في سلسلة حوارات القرن الجديد التي أصدرتها دار الفكر، وقد رأى العظمة أن الفكر العربي يدخل في محاولات تسفيهية للعلمانية وسجلات سخيفة مبتسرة بهدف العودة إلى الماضي وتحكيم الأهواء الدينية في الأمور الاجتماعية، بل والحكم باسم الدين لا بالدين. وقد قرر العظمة في كتابته أن العلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدلاً من الرؤية الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعة، كما أنها تهرب إلى علم الفلك من الكلام عن تكوين الشمس في القرآن، وتهرب إلى العلم أيضاً من الموروث الكُتبي والماضي الزائل. والمعرفة التراثية في نظر العظمة هي "المعرفة بالجن والعفاريت وأجوج ومأجوج والتداوي بالرقية الشرعية والأسماء الحسنى"، كما أنه يرى أن التدين سبب في الاشتطاط الوسواسي والهستيريا الجماعية التي تصيب المجتمع. بل يصرح العظمة أن الصحوة الإسلامية الأخيرة في المجتمعات الإسلامية كانت نتيجة لهبوط المستوى التعليمي والاقتصادي في هذه المجتمعات، ويشير إلى دراسة أجريت في دمشق مؤخراً وانتهت إلى أن نسبة كبيرة من المحجبات اتخذت قرار الاحتجاب لأنه يوفر عليهم ضغوط مصاريف اللباس والموضة^١.

وهنا نرى الدكتور العظمة قد وقع فيما اتهم الكُتّاب العرب به، فقد عاد هو إلى الاتهامات والتسفيهات وناقش الظاهرة الدينية بسطحية تامة، فقد نقلها من حقل الفلسفة والرؤية الكونية إلى ظاهرة الحجاب. كما أنه نظر إلى أصحاب الرؤية الدينية على أنهم يتحركون ضمن الإطار الاقتصادي وكأنه لا يعلم أن الإنسان تحركه دوافعه المركبة، بل إنه أغفل العنصر الإيماني الذي يدفع بالملايين إلى اتخاذ قرارات وأفعال لا يمكن تفسيرها إلى على أساس ديني. والأهم من ذلك أنه لم ير من الموعظة القرآنية إلا الحديث عن أجوج ومأجوج وتكوين الشمس، فاخترل أعمال الجغرافيين المسلمين إلى القول بالآيات القرآنية مع أن هذا غير صحيح، والجميع يعلم أن هذه الآيات القرآنية لا تتحدث عن الجغرافيا في المقام الأول إنما عن أحداث كونية يكمن وراءها عبرة دينية وأخلاقية. ولم يصدق العظمة حين تكلم عن التداوي بالرقية الشرعية والأسماء الحسنى، فالواقع يدل على أن من يؤمن بهذه الأمور قليل في المجتمع العربي، وعلى افتراض ذلك فأين المشكلة؟ والذين يؤمنون بها لا يقتصرون عليها ولا يوجد في الإسلام ما يدفع الناس إلى الابتعاد عن علم الطب.

١ انظر: العلمانية تحت المجهر، عزيز العظمة وعبد الوهاب المسيري، ١٥٥-١٧٩.

أما الخطأ الأساسي المنهجي الذي وقع فيه العظمة فهو اختزال الكلام عن العلمانية إلى أمور يومية لا يمكن لها أن تفسر شيئاً من ظواهر المجتمع الحديث. أي أنه جعل من الظواهر الاجتماعية المركبة أداةً لتحليل الأفكار الكبرى، التي تقرها العلمانية وأهمها القول إن المادة هي الجوهر الوحيد الموجود في الكون. واليوم يوجد قطاعات كبيرة من المجتمع العربي ابتعدت عن الرؤية الدينية وأصبحت تقلد الغرب في هذه الأمور التي تكلم عنها هو، فهل أصبحت هذه القطاعات مستقلة وعلمية ومتطورة؟ لم يذكر العظمة أي ظاهرة علمانية مبشرة تشير إلى ذلك كي نحكم كلامه ولكن الجميع يعلم أن الابتعاد عن الدين لا يمكن له أن يكون حلاً، وذلك لسبب بسيط وهو أن هذا الفعل سلبي فقط، أي أنه امتناع عن شيء، وليس إيجابياً، بمعنى أنه لا يدفع الإنسان إلى منهج آخر يمكن أن نسميه قوياً في مقابل الرؤية الدينية التي يسميها هو "الخرافية".

وهنا نعلم أن كلام المسيري صحيح عن فشل الكتابات العربية في صياغة نموذج متكامل عن العلمانية، فإذا كانت العلمانية كما يقول هؤلاء هي فصل الدين عن الدولة فقط، فلماذا تقوم المجتمعات العلمانية بتهميش الدين تماماً؟ وإذا كانت العلمانية لا تحمل داخلها رؤية فلسفية معادية للدين فكيف نفسر كون أهم الناطقين باسمها من الماديين والمؤمنين بالدين الطبيعي؟ ولذلك كتبت مناقشة للدكتور العظمة.

أما السؤال الأهم فهو الآتي: هل يمكن لفصل الدين عن الدولة أن يفسّر لنا ظهور الدين الطبيعي الأوربي والفلسفة المادية؟ وبالنسبة للظاهرة اليهودية: هل يمكن لفصل الدين عن الدولة أن يفسر لنا ظهور حركة التنوير اليهودي بمنطلقاتها المادية وظهور اليهودية الإلحادية وتحول الشعائر الدينية عامة واليهودية خاصة إلى أعمال فلكلورية اجتماعية؟

إننا نجد من الكتاب الغربيين أنفسهم من أصبح واعياً بالمقولة العلمانية الشاملة التي تكتسح كل مجالات الحياة، بل إن العلمانية في كثير من الأحيان تسيطر على الرؤية الدينية التي كانت مضادة لها أصلاً، وذلك كما سنرى في المطالب القادمة.

المطلب الثاني: العَلَمَانِيَّة الشَّامِلَة والجَمَاعَاتُ الْيَهُودِيَّة

مرور اليهود بالتحديث وما بعد الحداثة:

أولاً: البروتستانتية: لقد مر اليهود بكل مراحل التحديث في العالم الغربي عامة وأوروبا خاصة، وأول مرحلة تأثر بها اليهود هي العقيدة المسيحية البروتستانتية، فنقاط التشابه بين العقيدتين اليهودية والبروتستانتية موجودة على مستوى النموذج. وأهمها النزعة التبسيطية بعيداً عن اللاهوت وفلسفته المعقدة، والنزعة التفسيرية الحرفية للنصوص المقدسة، ثم تأكيد البروتستانتية للجانب العبراني للمسيحية وتفضيله على ما أسسته الجانب الهيليني الكاثوليكي. لكن الأهم هو الفرق بين نظرة الكاثوليكية والبروتستانتية للميثاق اليهودي، فالكاثوليكية رأت في فداء المسيح نقضاً وإلغاء للميثاق القديم بين الرب والشعب المختار، أما البروتستانتية فرأت استمرار العهد والميثاق بين الله واليهود من خلال شكل جديد هو التجسد والفداء، أي أن المسيح هو العهد الحقيقي الذي قطعه الله على نفسه لليهود.

ومما ساعد على تأثر اليهود بالبروتستانتية نزوع البروتستانت إلى الخلط بين المقدس والزمني وتعلقهم بكتب الرؤى الأخروية فقد رأى البروتستانت أن عودة اليهود إلى فلسطين شرط لبدء العصر الأخروي وعودة المسيح الثانية. وهو ما سمي بالعقيدة الاستراتيجية، أي أن البروتستانت رأوا أن أسفار الرؤى صحيحة ومهمة في فهم عملية الخلاص^١. وقد تزامن ظهور البروتستانتية مع ظهور الروح الرأسمالية فأصبحت البروتستانتية هيكلاً نظرياً للأخلاق الرأسمالية الرشيدة، وهنا وجد اليهود في الدول البروتستانتية مثل أمستردام وهامبورغ ولندن ملجأً لهم من حالات الطرد من المجتمعات الكاثوليكية الإقطاعية. وأصبح اليهود أقلية ثانية وليست أولى، فالأقلية الأولى المضطهدة هي البروتستانت، والبروتستانت بدورهم يتعايشون مع اليهود ويضطهدون الكاثوليك كما حصل في أمستردام، وأهم ما فعله جون كالفن (مصلح بروتستانتي) إباحة الربا مما رفع عن اليهود صفة المراي المخالف لأمر الرب.

هنا نصل إلى النتيجة النهائية وهي تفسير ظهور اليهودية الإصلاحية على شكل الإصلاحية البروتستانتية تماماً وظهورها في ألمانيا حصراً، ثم ظهور الصهيونية في الدول البروتستانتية وداخل فكرها الاسترجاعي، ثم ارتباط الهجرة اليهودية في العصر الحديث بالبلاد البروتستانتية وحركتها الاستعمارية^٢.

ثانياً: عصر الاستنارة: في القرن الثامن عشر كان التيار الأساسي في أوروبا هو الاستنارة والعقلانية، وهو فكر يدعو إلى تحرير الإنسان من الغيبيات بهدف ترشيده عقلاً. وقد قامت الدولة المركزية الحديثة بتطويع الإنسان لصالحها فهاجمت كل أشكال الغيب والخصوصية وقضت على كل الجيوب والأقليات الإثنية، وهذه العملية قضت على الجيتو وأعتقت اليهود وأخرجتهم من عزلتهم وسلبتهم خصوصيتهم. وأهم ما قامت به هو القضاء على عملهم جماعةً وظيفيةً، ذلك أن التشكيل

١ الصهيونية والحضارة الغربية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الهلال، ط ١، ٢٠٠٣، ١١٦-١٤٥.

٢ الموسوعة، ١٧-١٣/٣. وانظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ١١٧-١٠٦/٢.

الحضاري الجديد لا يحتاج إلى الأعمال الوسيطة وإذا احتاج إليها تقوم بها الدولة بأجهزتها المحايدة. ويمكن الاستفادة من اليهود بعمليات التمويل المالية التي احتاجها الملوك في أوروبا الغربية لكن دون الحاجة إلى العزلة والجيوتو، كما حصل في تمويل اليهود للملوك الأوربيين المتحاربين. لكن الملوك منعوا اليهود من مراكمة الأموال عن طريق مصادرة أموالهم بين فترة وأخرى ولم يكن هناك ما يمنعه نظراً لغياب القاعدة الجماهيرية للممول اليهودي. وفي النهاية قامت الدولة الحديثة بالتدخل المباشر في كل أركان المجتمع، فألغيت المؤسسات اليهودية الوسيطة مثل "القهال" و"المهاماد" وكذلك جرت علمنة اليهود على المستوى الفردي من خلال "عملية إصلاح اليهود" أي ترشيدهم وتخليصهم من هامشيتهم وطفيليتهم وتحويلهم إلى عناصر نافعة منتجة. وقد تدخلت الدولة المطلقة في كل شؤون اليهود: متى يتزوج ومن؟ وأين يقيم؟ وماذا يرتدي؟ وحتى كيف يخلق شعر رأسه؟ وذلك من خلال قوانين تفصيلية لا أريد التطويل بذكرها. كما تدخلت في الأمور الدينية فألغيت المحاكم الحاخامية وحُرِّمت دراسة التلمود قبل سن السابعة عشرة. وقد عمل الملوك على إصدار قوانين سميت "براءة تسامح" أدت إلى دمج اليهود وتحويلهم إلى مواطنين عاديين، وألغيت الشارة التي يلبسها اليهودي للدلالة على دينه، وأصبح من حق اليهودي أن يقيم منزله في أي مكان ويعمل في أي حرفة يريد، واستكمل عن تعثر عملية التحديث التي نجم عنها ما يسمى "المسألة اليهودية". ونتيجة لذلك كله تم تحويل اليهودي إلى أوربي وظهرت نواة مستنيرة تابعة للفكر الأوربي تماماً، وسادت الرؤية العلمانية وأصبحت اليهودية قشرة رقيقة تعمل دور الديباجة التي تستخدمها الشخصيات الهامشية^١.

ثالثاً: مرحلة الرومانسية والعداء للاستنارة: ويظهر تأثير اليهود بالفكر الرومانسي بفكرة الشعب القومي العضوي التي هي حجر الزاوية في الفكر الصهيوني، وفي ظهور اليهودية المحافظة واليهودية التجديدية. (سيأتي شرح هذه اليهوديات).

رابعاً: عصر ما بعد الحداثة: ومع نهاية القرن التاسع عشر يزداد اندماج اليهود في مجتمعاتهم ويزداد تهميش اليهودية الحاخامية، كما يختفي أي تميز اقتصادي بينهم. ويصبح اليهود إما يهوداً إثنيين (أي ملحدين ينتمون إلى اليهودية حضارياً) أو إصلاحيين أو محافظين، ويظهر بينهم لاهوت موت الإله، كما يظهر الهوية اليهودية الجديدة أو اليهود الجدد، ويصبح فلاسفتهم ومفكرهم جزءاً عضواً من المجتمع الغربي، وستكلم عن ذلك في تفسير النموذج للظواهر اليهودية^٢.

دور اليهود والحلولية في العلمانية:

راج في بعض الأدبيات العربية والإسلامية أن اليهود هم السبب في هدم الأديان وإنشاء العلمانية، وهذا ما تقوله وثيقة "بروتوكولات حكماء صهيون"، لكن المسيري يرى أن هذه الأطروحة اختزالية للغاية وغير علمية ولا عملية، وتعطي للجماعات اليهودية وزناً أكبر من حقيقتها. فالعلمانية ليست مجرد مؤامرة أو حركة أو حزب كما يظن بعض العرب، إنما هي ظاهرة اجتماعية وتاريخية ذات تاريخ طويل ومركب تعود نشأتها إلى عوامل حضارية إنسانية، وتحولات اجتماعية بنيوية كما تحدثنا سابقاً. وقد حصل الانقلاب العلماني بمعزل عن الجماعات اليهودية في الغرب فلم يشارك اليهود في عملية

١ الموسوعة، ١٧/٣-٢٣.

٢ الموسوعة، ٢٣/٣-٢٤.

التحديث والعلمنة الأولى ولم يكونوا فاعلين فيها، بل كانوا متأخرين عنها ومنفعلين بها، كما أن العلمانية تمت في المجتمعات التي لا وجود لليهود بها، وبالإضافة إلى ذلك فإن أغلب الأسباب التي أدت إلى ظهور العلمانية لم يشارك بها اليهود، وذلك مثل الإصلاح الديني والاكتشافات الجغرافية والفلسفة الهيومانية وحركة الاستنارة والدولة المركزية الحديثة والثورة الفرنسية والثورة الصناعية والمذهب الرومانتيكي والتحول البشري نحو المدن^١. وقد تكلمنا في المبحث السابق عن تفسير الوظيفية لقيام اليهود بحمل الأفكار العلمانية، فلا داعي للتكرار هنا. إنما نذكر الفرق بين علمنة المجتمعات الأوروبية وعلمنة الجماعات اليهودية، فقد تحولت المجتمعات الأوروبية إلى العلمنة من خلال مراحل طويلة وطبيعية في أغلب الأحيان، بينما تمت علمنة أعضاء الجماعات اليهودية بشكل سريع وفج بطريقة غير عادية، وذلك أنهم أخرجوا من الجيتو الأكثر تحلفاً إلى المجتمع العلماني الأكثر انفتاحاً وتفككاً. ومما ساعد اليهود في حمل الأفكار العلمانية حركة الهجرة التي قاموا بها فالمهاجر يتخلى عن تقاليده بشكل أسرع، ويتركزون في المدن الكبرى مراكز العلمانية وليس الأرياف، والسبب الأهم أنهم أقليات والأقليات تتبنى الفكر العلماني في كل المجتمعات وأياً كان دينها ذلك أنها تتصور أن الفكر العلماني المتحرر هو الأنسب للتسامح مع الأقليات^٢.

في المقابل يؤكد المسيحي على أن الديانة اليهودية كانت مرشحة أكثر من غيرها لأن تصبح علمانية، وذلك بسبب الطبيعية التراكمية غير القادرة على تشكيل نسق ديني متين. والسبب الأهم هو حلوليتها التي توحد بين المطلق والنسبي، والمقدس والزمني، والقومي والديني. إذ الإله الذي يحل في الإنسان — كما رأينا في نموذج الحلوية — يصبح هامشياً بعد فترة من الزمن ويأخذ الإنسان أهميته، وهذا هو جوهر الطرح العلماني الجديد سواء كان يهودياً أم غير يهودي^٣.

وعلى أثر ذلك يدخل المسيحي في نقاش حاد وعميق مع الفيلسوف الألماني "ماكس فيبر"، والموضوع طويل وشائك سأكتفي بتلخيص الآراء دون الخوض في التفاصيل والأدلة. يرى فيبر أن التوحيد اليهودي ساهم في عملية الترشيد والعلمنة فديانات الشرق الأقصى الحلوية تهدف إلى أن يبقى المؤمن في حالة من التوازن مع نفسه ومع الطبيعة ومع الخالق وذلك بسبب الاتصال بين هذه المكونات الثلاثة، ذلك أنها تحتل المسافة بين الإله والإنسان. أما الديانات التوحيدية فتخلق مسافة بين الخالق والمخلوق حين تجعل من الخالق منزهاً عن الطبيعة والإنسان، ولم يعد هدف الإنسان حفظ التوازن بينه وبين العالم وإنما التحكم بالعالم باسم الموجود الأعلى المنزه عنه. كما أن الديانات التوحيدية تجيب على الأسئلة الأخلاقية بشكل عقلائي ومثال ذلك سؤال الشر الذي تجيب عليه اليهودية بأن الله هو الموجود الأعلى الذي يأتي بأفعالها ودوافع عقلانية مفهومة للإنسان وبالتالي فالإنسان مسؤول عن استجابته لهذه الشرور. ويضاف إلى ذلك أن اليهودية حاربت

١ وقضية "بروتوكولات حكماء صهيون" مسألة بسيطة ولا تحتاج إلى كثير من الفكر المعقد والأبحاث السرية كما يتصور البعض، وقد خصص المسيحي لها كتاباً كاملاً بعنوان "البروتوكولات واليهودية والصهيونية"، أثبت فيه أن البروتوكولات وثيقة مزيفة كتبها الشرطة الروسية التي كانت تعادي اليهود بعد تعثر عملية التحديث الإجبارية في شرق أوروبا نتيجة لإلغاء النظام القديم.

٢ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيحي، ٢٩٦/٢-٣١٤. والموسوعة، ٣١/٣-٣٤.

٣ الموسوعة، ٣٦/٣.

السحر وأوجدت القوانين المفهومة بدلاً منه، ويأتي فيبر على كلامه بالكثير من الأدلة التي تصب في فكرة واحدة وهي أن اليهودية ألغت الأسرار في الديانات القديمة ووضعت بدلاً منها صيغاً مفهومة ورشيدة قائمة على الحسابات الواضحة. ويخص فيبر رؤية الأنبياء بالذكر فقد تحاشوا السحر وبحثوا عن الأسباب العقلانية والواضحة والمحايدة التي تجلب رضا يهوه عليهم بعيداً عن فكرة الاختيار العشوائي للشعب، كما أن الأنبياء عمّقوا الرؤية العالمية ليهوه والتي هي أساس العلمانية الجديدة بنزعتها العالمية^١.

هنا يبدأ المسيري بالرد على فيبر بالقول إن الحلولية التي تتم فيها عملية تكمين المرجع المتجاوز في داخل العالم هي التي تساهم في ظهور العلمانية والترشيد، ذلك أن المتتالية التي يتم الترشيدها من خلالها هي كالأتي: واحدة كونية ترد العالم بأسره إلى مبدأ واحد، ثم الترادف بين العالم والإله والإنسان، ثم ظهور قانون واحد يحكم الوجود، ثم حالة اتزان بل وامتزاج كامل، ثم سيادة القانون المادي، ثم الترشيده أي إعادة صياغة الواقع وفقاً لهذا القانون، وهو ما يعني العلمنة الشاملة. ويرى المسيري أن الخلفية الغربية المسيحية لماكس فيبر هي التي أدت إلى اختلال فهمه لكل من التوحيد والحلولية معاً، فظن أن التوحيد يصل إلى مرحلة التجريد المطلق التي ينفصل فيها الإله عن العالم تماماً، ذلك أن فيبر يتحرك داخل الإطار الحلولي الكموني في الغرب ولذلك لم يستطع رصد تصاعد معدلات الحلولية في العقيدة اليهودية والمسيحية. وكذلك فإن فيبر اعتمد على الرؤية التوحيدية في اليهودية لكن اليهودية تحتوي على طبقة حلولية أقوى بكثير من سابقتها فلا يمكن القول إن التوحيد اليهودي أثر في ازدياد عملية الترشيده. وبعد ذلك يقوم المسيري بتطبيق هذا الكلام لتفسير بروز اليهود في الحضارة العلمانية وليس قبلها على أساس أنهم يحملون مقدرة كامنة في عقائدهم الحلولية^٢.

وفي رأيي فإن هناك فرقاً بين التكمين والترشيده، فكلام فيبر صحيح عن أن الديانات التوحيدية تدفع إلى زيادة معدلات الترشيده والتنظيم والمركزية في المجتمعات، لكن في الوقت نفسه تدفع الإنسان إلى الاحتكام إلى مركز متجاوز غير كامن في الكون. وهذا يعني أن المشكلة ليست في الترشيده أي ليست في إعادة صياغة المجتمع على أساس رؤية معينة، إنما المشكلة في إنكار المرجعية المتجاوزة أي في التكمين. وأرى أن كلام فيبر صحيح عن أن التوحيد سبب في زيادة معدلات الترشيده والتنظيم، وكلام المسيري صحيح في أن الحلولية هي السبب في تكمين المرجع المتجاوز في قلب العالم.

أثر العلمانية على اليهود واليهودية

تركت العلمانية أعمق الأثر في اليهود واليهودية على حد سواء، ذلك أن العلمانية ظهرت في وقت كانت اليهودية الحاخامية قد دخلت فيه مرحلة الأزمة الشديدة، وهيمنت القبلاية على الفكر اليهودي، وأصبحت اليهودية أكثر عرضة للتهديد، وأكثر حاجة للإصلاح الديني. وقد بدأ الإصلاح بالجانب الجمالي فألقت المواعظ باللغات الخاصة بالمجتمعات التي يعيش بها اليهود، وأدخل الغناء والأرغن (آلة موسيقية) على الصلوات. ثم انتقل الإصلاح إلى جانب الطقوس والشعائر

١ انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ١٥٧-١٦٩.

٢ انظر: المصدر السابق. والموسوعة، ٣/٢٥-٣١.

كلها، فُخِفَتْ شعائر السبت القاسية وأُلغِيَ غطاء الرأس للنساء وُرِّسَتْ النساء بمناصب الحاخامات، كما تخلّى اليهود عن التلمود مصدراً للتشريع، بل جعلت شعائر السبت يوم الأحد زيادةً في الاندماج في المحيط الاجتماعي. ومن ثم بدأ اليهود يطرحون صيغاً إصلاحية للعقيدة، فظهرت فرق ربوبية لا تؤمن باليهودية المعيارية وتعتقد بأن البشر يتوصلون إلى الحقائق الدينية عن طريق العقل لا الوحي. كما أصبح التوجه العام بين اليهود نحو تقليص رقعة الغيب في الفكر الديني أو تهميشه أو حتى إلغائه. لكن ذروة أثر العلمانية في اليهودية ظهور عقائد يهودية إلحادية سنتكلم عنها في المطلب القادم.

وصحيح أن مرحلة العلمنة بدأت منذ وقت مبكر ربما في القرن السابع عشر لكن اليهود لم يستسلموا ولم ينصاعوا لها حتى منتصف التاسع عشر، فتخلّى الكثير من اليهود عن انتمايهم الحاخامي، وتزايدت معدلات اندماجهم ومعدلات الزواج المختلط الذي يؤدي بدوره إلى إبعاد أطفال المجتمع عن التقاليد الدينية. وقد ساعد على ذلك أن اليهود لم يكونوا مضطرين إلى اعتناق المسيحية حين التخلي عن دينهم كما حصل في القديم، إنما يعيشون علمانيين دون انتماء ديني أو بانتماي ديني سطحي أو اسمي لليهودية.

كل ذلك أدى إلى تفكك المجتمع اليهودي، فتفسّخت مؤسسة الأسرة وزادت معدلات الطلاق، كما تفاقمت ظاهرة الأطفال غير الشرعيين وهي ظاهرة لم تكن موجودة بين اليهود. بالإضافة إلى ذلك زاد إقبال اليهود على الانتماء إلى المنظمات السرية والعدمية والماسونية، كما زاد إقبالهم على العبادات الجديدة^١. لكنه أدى في المقابل إلى بروز المفكرين اليهود داخل إطار الحضارة الغربية، وذلك من أدباء ومفكرين وفنانين وعلماء وكلهم يدافعون عن الحضارة الغربية العلمانية التي ينتمون إليها، ويتمحور فكرهم حول الإنسان بدلاً من الإله. أي أن بروز اليهود في الحضارة الغربية كان على حساب انتمايهم الديني، على عكس بروزهم في الحضارة العربية فقد كان مبنياً على انتمايهم الديني^٢.

اللافت للنظر أن معدلات علمنة اليهود تختلف من بلد إلى آخر حسب علمنة المجتمع المضيف لهم، ففي أمريكا اللاتينية كان اليهود متنافرون منغلقيون على أنفسهم واحتفظت كل جماعة منهم بهويتها الحضارية التي جلبتها معها من مكان هجرتها. أما في فرنسا وإنجلترا فقد كانت علمانية اليهود حادة أخذت شكل الابتعاد عن الكنيسة (والابتعاد عن المعبد بالنسبة لليهود)، وذلك طبعاً بسبب طبيعة المجتمع. أما في الولايات المتحدة فقد أخذت الجماعة شكلاً خاصاً بالتركيب الأمريكي وهو أن الكنيسة أصبحت عنصراً معبراً عن هوية الجماعة الإثنية دون الموضوعات الدينية الفاعلة. كما أن الجماعة اليهودية في الاتحاد السوفيتي (سابقاً) كانوا قد فقدوا انتماءهم الديني تماماً في المناطق الوسطى التي تحكمها الشيوعية، أما الذين عاشوا في جورجيا والجمهوريات الإسلامية فقد كانت معدلات علمنتهم منخفضة^٣.

١ انظر: اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، عبد الوهاب المسيري، ١١٣-١٤٠. وانظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٣٨١/٢-٣٩٥.

٢ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٣٧٥/٢-٣٧٧.

٣ الموسوعة، ٣٣/٣-٣٨.

وهناك نقطة مهمة في عملية التحديث التي تعرض لها اليهود في الغرب، وهي تأثرهم بالرؤية المعرفية الغربية والتشكيل الاستعماري الغربي، فالفكر النيتشوي مثلاً اكتسح المفكرين اليهود في القرن التاسع عشر بالإضافة إلى الداروينية والبراغماتية^١. أما على المستوى الاجتماعي فقد قامت الدولة القومية الحديثة بترشيدهم وتنميطهم ليستطيعوا العيش في داخلها، وحولتهم إلى مادة بشرية يمكن نقلها ضمن إطار الرؤية الاستعمارية الغربية. أي أن حركة الجماعات اليهودية إلى الأمريكيتين وكندا وجنوب أفريقيا وفلسطين لا يمكن فهمها إلا في إطار حركة الاستعمار الاستيطاني الغربي عامة والأنجلو ساكسوني خاصة. ولا يمكن فهم تركيزهم في الولايات المتحدة بشكل أساسي إلا على أنها البلد الجديد التي استوعبت معظم الفئات البشري الأوربي^٢.

تعثر التحديث والمسألة اليهودية:

كانت عمليات التحديث تنطلق من قلب المجتمع اليهودي وبناء على دعوة المتنورين اليهود في أحوال نادرة فقط، أما في أغلب الحالات فكان التحديث والتنوير يُفرض على اليهود من أعضاء المجتمعات التي يعيشون فيها. فأخذ التحديث شكلين أساسيين.

أولهما سياسي مباشر وهو ما يسمى بـ "الإعتاق" أي إعطاء اليهود حقوقهم السياسية والاجتماعية والمدنية، على أساس أنهم مواطنون تابعون في ولائهم للدولة المطلقة، لكن هذا الأمر خلق أزمة لديهم لأن تعريف اليهودي في الشريعة هو من تمخّذ على الطريقة الحاخامية أو من ولد لأم يهودية. أي أن هذا التعريف يتضمن عناصر حضارية شبه قومية تمنع اليهودي من إعطاء الولاء للدولة، كما تصنفه على أساس وطنه لا على أساس دينه مما يخلق لديه أزمة الهوية. ثانيهما شكل اجتماعي اقتصادي غير مباشر ولكنه أكثر عمقاً، كتحريرهم اشتغالهم بالتجارة والربا وتشجيعهم على الزراعة، وتعديل الأمور التي تخص الأحوال الشخصية.

لكن الأمور لم تكن بالبساطة التي تخيلها مفكرو عصر الاستنارة، فالجماعات اليهودية كانت لها خصوصيتها المرتبطة بدورها الوظيفي، ومع هذا فقد اليهود تميزهم بدرجات متفاوتة، وبعد أن كانوا يشكّون من معاداة اليهود والعزلة أصبحوا يشكّون من الزواج المختلط والانصهار. ويقسم المسيري البلاد التي حصل فيها تحديث اليهود إلى ثلاثة أقسام، أولها بلاد التحديث الناجح وهي بلاد غرب أوروبا، وثانيها بلاد التحديث الشمولي في ألمانيا، وثالثها بلاد التحديث المتعثر في روسيا وبولندا. ففي غرب أوروبا اندمج اليهود بسرعة عالية وانتقلت إلى وسط أوروبا وشرقها لكنها تعثرت (لأسباب كثيرة ومعقدة يرجع إليها القارئ تحاشياً للتطويل)^٣، فظهرت موجة من معاداة اليهود في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وعلى أثر

١ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٤١٣/٢.

٢ الموسوعة، ٤٠/٣.

٣ انظر الأسباب في: الموسوعة، ٦٨-٦٤/٣.

ذلك بدأت الهجرة من شرق أوروبا إلى غربها وإلى الولايات المتحدة الأمريكية. وهناك ظهرت استجابة كبيرة من اليهود لحركة التحديث وتفاعل مع الحراك الاجتماعي والاقتصادي الكبير نتيجة لفرص العمل الكثيرة في المجتمع الجديد^١.

في هذا السياق ظهر ما يسمى بـ "المسألة اليهودية"، وهو مصطلح حبيس الزمان والمكان المحددين، يفترض أنه ثمة مشكلة أو مشكلات محددة ثابتة يواجهها اليهود دائماً. فحوى هذه المشكلة هي عدم مقدرة اليهود على العيش ضمن المجتمعات البشرية العادية، إما بسبب فرادة الشخصية اليهودية بالنسبة للصهاينة أو بسبب مرض الشخصية اليهودية بالنسبة للمعادين لليهود، ويكون الحل لهذه المشكلة إما بتهجير اليهود إلى "الوطن الأصلي" لهم كما رأى الصهاينة أو بإبادتهم والتخلص منهم واستخدامهم كما رأت النازية. ويرى المسيحي أن الخصوصية اليهودية التي تشكّلت في القرون الوسطى واستمرت حتى العصر الحديث لا تمنع من الحديث عن مشكلات يهودية خاصة باليهود، لكنها جزء من المشكلات التي تواجهها مجتمعاتهم التي يعيشون فيها، كما أن مشكلاتهم متنوعة حسب المجتمعات التي عاشوا فيها. والدليل على ذلك أن المشكلة نفسها تغيرت في أوروبا، فبعد أن فُرض عليهم الانعزال فُرض عليهم الاندماج فوراً، بل الذي يدل على ذلك تماماً أن اليهود القرائين لم يواجهوا أية مشكلات من التي واجهت يهود اليديشية، وذلك لسبب بسيط جداً هو أن الحكومة القيصريّة الروسية عدّتهم جماعة منتجة ولم تطبّق عليهم القرارات التي اتّخذتها في حق يهود اليديشية.

الأهم من ذلك أن المذابح التي كانت تُدبّر ضد أعضاء الجماعات اليهودية حتى القرن السابع عشر كانت عبارة عن هجمات شعبية من الفقراء ضد الجماعة الوظيفية التي تستغلهم، أما المذابح في القرن الثامن عشر وما بعد فقد كانت نتيجة لوضع الجماعات اليهودية التي أصبحت غير منتجة دون وظيفتها الأساسية، واصطدامها بالدولة الحديثة التي حاولت دمجها وتحويلها إلى عنصر نافع للمجتمع. وهذه العملية الأخيرة لم تكن مقصورة على اليهود إنما شملت كل الأقليات وقطاعات المجتمع الأوروبي، وهي نمط متكرر في المجتمعات التي تنتقل من النمط التقليدي في الزراعة إلى نمط الاقتصاد الحديث، وعليه فإن هناك مسائل كثيرة للكثير من الأقليات التي تتوزع في المجتمعات. وقد ذكر المسيحي الكثير من الأمثلة على هذا النوع من التحديث وتعرّته في مجتمعات مختلفة، وقام بشرحه جيداً على أساس الأدوار الاجتماعية والاقتصادية التي تلعبها الأقليات^٢.

ملخص الأمر أن المسألة اليهودية كانت نتيجة لعملية التحديث والعلمنة التي قامت بها المجتمعات الأوروبية، أي أنها بداية الاستغناء عن الجماعات الوظيفية اليهودية، بسبب الثورة التجارية الأوروبية وظهور الدولة القومية المركزية. أما المشكلة فهي أنهم رغم أخذهم لحقوقهم الكاملة في المواطنة طُلبوا بالتخلي عن انعزالهم بل والتخلي عن خصوصيتهم استجابة للمثل الأوروبية العلمانية.

١ الموسوعة، ٤٤/٣-٤٦.

٢ الموسوعة، ٥٩/٣-٦٢.

لقد قام المسيحي باستخدام مصطلح "الإعتاق" بالنسبة إلى أعضاء الجماعات اليهودية بدلاً من "الحدأة"، وذلك على أساس أن عملية التحديث فُرضت على الجماعات من خارجها لا بمبادرة منها، فالفعل "أعتق" يعني إعطاء الحقوق من جهة أعلى إلى جهة أسفل منها. وقد كانت حركة الإعتاق حركة عامة في المجتمعات الأوروبية أعتق من خلالها الزوج والنساء والأقنان والكاثوليك (في البلاد البروتستانتية) والبروتستانت (في البلاد الكاثوليكية)، وقد سرد المسيحي القرارات الأوروبية الخاصة بإعطاء اليهود حقوقهم وكلها قرارات إمبراطورية وملكية ثم برلمانية وجمهورية^١. كما قام بدراسة على كل المؤسسات الحكومية والخاصة والنوادي الثقافية والاجتماعية التي شاركت في عملية التحديث، وسأذكر منها مثلاً واحداً وأترك البقية للقارئ.

أهم مؤسسة كان لها الدور في نشر الثقافة والتحديث بين يهود شرق أوروبا هي "جمعية تنمية الثقافة بين يهود روسيا"، أسسها عام ١٨٦٣ عدد من أثرياء اليهود لنشر التحديث والترويس بين اليهود. وقد واجهت الجمعية صعوبات كثيرة ومعارضة من جهات مختلفة، فاليهود الأرثوذكس رفضوها خوفاً على الشريعة اليهودية من آثار الإصلاح السلبية التي تؤدي إلى الابتعاد عن الدين. أما دعاة التنوير والاستنارة فقد طالبوا بإجراءات أكثر صرامة، وذلك على طريقتهم في الإصلاح. كما خشيت الحكومة الروسية من تحول الجمعية إلى مؤسسة متكاملة ذات قاعدة شعبية عريضة. وخاضت الجمعية معارك كثيرة واضطرابات وتجاوزت الكثير من العقبات والخلافات بين أعضاء الجماعة، وتركزت نشاطاتها في التعليم ونشر الكتب. ثم شهدت تسعينيات القرن التاسع عشر تجديداً في الجمعية ونشاطاتها وانضمام أعداد كبيرة لها، ووصل عدد فروعها في روسيا إلى ثلاثين فرعاً أوائل القرن العشرين^٢.

١ الموسوعة، ٦٩/٣-٧٤.

٢ الموسوعة، ٩٠/٣-٩٢.

المطلب الثالث: تفسير نموذج العلمانية الشاملة للظواهر اليهودية

حركة التنوير اليهودي:

إن نموذج العلمانية الشاملة الذي تبلور في أوروبا قادر على تفسير الكثير من الظواهر اليهودية في العصر الحديث، وأهمها على الإطلاق هو تيار الإصلاح لليهود واليهودية وظهوره على شكل محدد.

يمكن القول في البداية إن الإصلاح اليهودي اتخذ في البداية شكل الإصلاح الديني المسيحي تماماً، ولم يكن محكوماً للمبادئ الدينية اليهودية، ولذلك نجح الإصلاح المسيحي وفشل الإصلاح اليهودي^١. بناءً عليه يفضل المسيحي اسم "التنوير اليهودي" بدلاً من المصطلح الشائع "الاستنارة اليهودية"، والحركة الأساسية في التنوير اليهودي هي حركة "المسكلاه". وهي حركة فكرية ظهرت بين يهود غرب أوروبا عامة ويهود ألمانيا خاصة منذ منتصف القرن الثامن عشر، وانحسرت بعد ذلك كحركة واعية لكن مقولاتها ظلت سائدة حتى اندمج اليهود في المجتمعات العلمانية تماماً.

تنطلق المسكلاه من أفكار الاستنارة الغربية عموماً، مثل الإيمان بالعقل باعتباره مصدراً أساسياً وربما وحيداً للمعرفة، كما تؤمن بنسبية المعرفة أساساً ونسبية كل شيء، وتؤمن بقدرة العلم الحديث على قيادة الحياة وحده دون أي شيء آخر، كما تنطلق من رؤية طبيعية للكون كله بما فيه الإنسان، وما ينتج عن ذلك من نظريات مادية في تفسير العالم. لقد طالب المتنورون العالم بمنح اليهود حقوقهم الإنسانية كلها، وطالبوا اليهود بالتخلي عن خصوصياتهم كلها والاندماج الكامل في المجتمعات الإنسانية، ولم تكن الخصوصيات معينة بأمور قليلة، إنما كانت المطالبة بالتخلي عن الخصوصية مطلقاً. أهمها هو الولاء المطلق للدولة وترك الشعائر الدينية التي تفصل بين اليهود وغيرهم والتخلي عن كل الأحكام التي تتعلق بالأغيار، بالإضافة إلى ترك العقائد التي تستند إلى الماضي واعتناق العقائد العالمية العقلية، كما يجب على اليهود ترك لغاتهم الخاصة مثل اليديشية والعبرية والرومانات التي تشكلت من عدة لغات^٢. وأهم عنصر يهودي حمل الأفكار العلمانية والإصلاحية هم يهود المارانو الذين هرب أجدادهم من شبه جزيرة إيبيريا بعد خروج المسلمين منها، فقد تحفّوا في المجتمعات المسيحية زمناً طويلاً هرباً من الاضطهاد مما أفقدهم خصوصيتهم ودفعهم نحو تقبل أفكار المجتمع^٣.

أما البداية الفعلية للحركة فكانت في برلين وزعيمها "موسى مندلسون"، وذلك حين أصدر مجلة خاصة بأفكار الحركة عام ١٧٥٠ وقام بكسر حصار النص المقدس فترجم أسفار موسى الخمسة إلى اللغة الألمانية، ووضع عليها تعليقات

١ انظر: الأيديولوجية الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٢، ٦٩-٨٧. وأسباب انحسار الرؤية التنويرية مركبة لا تقتصر على ما ذكر، لكنها خارج الإشكالية البحثية.

٢ الموسوعة، ١٢٠/٣-١٢٢.

٣ انظر: اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، عبد الوهاب المسيري، ٩١-٩٥.

عقلانية، ومن ثم انتشرت الحركة بشكل كبير وساحق في ألمانيا ثم في الإمبراطورية النمساوية^١. وانتقلت الحركة إلى روسيا في ثلاثينيات التاسع عشر وأصبح مركزها هناك، كما تحولت إلى قوة سياسية واجتماعية وفكرية. ولقد زاد أثر الحركة في اليهود فدفعتهم إلى الفلسفات الرومانسية والمثالية والوضعية والاشتراكية والداروينية وجعلت منهم ملحدين ولأدريين أو مؤمنين بصيغ مخففة للغاية من اليهودية كاليهودية الإصلاحية. لكنها فشلت في النهاية في شرق أوروبا لأن يهود شرق أوروبا لم يكن لديهم من الوعي والثقافة والخبرات ما يمكنهم من الاندماج كما يفعل يهود ألمانيا، وما زاد صعوبة وعيهم وتحديثهم الانفجار السكاني الذي حصل بينهم^٢.

يرى المسيري أن فكر حركة الاستنارة كان ساذجاً إلى درجة نظر إلى الإنسان معها على أنه آلة يمكن أن يُفرض التحديث عليه من الأعلى، وكأنها شيء خارجي يُعطى عن طريق القوانين والتشريعات، ولم تدرك ضرورة انطلاق الحركات الفكرية من قلب المجتمع، بل تكلم عن التناقضات الكثيرة الكامنة في خطاب الاستنارة^٣.

أما فكر حركة التنوير فتمحور حول موضوعات أساسية أهمها الشخصية اليهودية الطفيلية وضرورة تغييرها، فقد تبنى المتنورون الأدبيات الغربية التي يرسمها المعادون لليهود وقاموا بمهاجمة هذه الشخصية المريضة. فطالبوا اليهود بالتحرك من هامش المجتمع ومساهمته إلى وسطه وترك الوظائف التقليدية، كما طالبوهم بالتحدث بلغات المجتمعات التي ينتمون إليها وترك الرطانات^٤ التي تشكلت من اللغات المختلفة جزاء العزلة، ولذلك هاجموا اللغة اليديشية وأبعدوها^٥.

من الموضوعات الأساسية التي نادى بها رواد التنوير اليهودي التعليم والتربية خارج الإطار الديني، فطالبوا باقتصار التعليم التلمودي على الحاخامات وحدهم، وأن يصبح تعليم الأطفال مقصوراً على العلوم الكونية. كما دافعوا عن تعليم المرأة ودورها في كل النشاطات الاجتماعية وقد كانت محرومة من كل شيء في الحاخامية تقريباً. ووجهوا سهام النقد لكل الأفكار القومية وأهمها فكرة المسيح المخلص وحب صهيون والعودة ورفضوا مفهوم المنفى اليهودي، وجعلوا الخلاص عبارة عن انتشار العقلانية والعدالة بين الشعوب. أما الضربة الأساسية التي وجهوها إلى المؤسسة الدينية الرسمية فهي رفض الشريعة الشفوية من أصلها وقصرهم النص المقدس على أسفار موسى وبعض الأسفار الأخرى، وقاموا بإحياء تراث المفكر العربي موسى بن ميمون، لأنه يتسم بالعقلانية^٦.

١ كانت تضم بوهيميا وجاليشيا وشمال إيطاليا.

٢ الموسوعة، ٧٥/٣-٨٠.

٣ انظر: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار نضضة مصر، ط١، ١٩٩٨، ٢٧-٦٠.

٤ الرطانة: خليط من لغة ما وكلمات عديدة من لغة أخرى وحروف من لغة تالفة بالإضافة إلى لهجة في النطق.

٥ اليديشية: لهجة ألمانية جنوبية يستخدمها يهود شرق أوروبا، وهي خليط من المفردات الألمانية يدخل عليها كلمات سلافية وعبرية، لكن أساسها اللغوي ألمانية العصور الوسطى. انظر: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ٤٤٣.

٦ الموسوعة، ٨٠/٣-٨٣.

أما أفكار زعيم الحركة موسى مندلسون فقد وصلت إلى القول بأن اليهودية ليس فيها نسق عقائدي معين، إنما هي عبارة عن الإيمان بالله والحساب، وهاتان العقيدتان يتوصل إليهما الإنسان عن طريق العقل، أما الشريعة فهي أمر له فاعلية إذ اليهودية في نظره نسق سلوكي، لكنه مرن وليس كما تطرحه الحاخامية. كما أن مندلسون اعتنق اللاهوت الطبيعي إلا قليلاً ورفض الحلولية الكاملة، لكنه وقع في مشكلة حين ركّز على الشعائر ورفض العقيدة إذ الحركة الإصلاحية عموماً تبتعد عن الشعائر التي تسبب العزلة وتركز على العقائد والأخلاق. وقد ذاعت شهرة مندلسون حتى أطلق عليه اليهود لقب "موسى الثالث"^١. وقد قام المسيري بدراسة متكاملة لتاريخ الحركة وأعلامها ومفكراتها ونشاطاتها والجمعيات التابعة لها.

يجب في النهاية القول إن الحركة الإصلاحية اليهودية عامة وحركة المسكلاه خاصة لا يمكن فهمها دون الإطار العلماني الأوربي، ولا يمكن تفسير ظهورها زماناً ومكاناً ومضموناً إلا باستخدام نموذج العلمانية الشاملة. وبغير ذلك يصبح من العسير تفسيرها وفهم أركانها والرؤية الكامنة وراءها، ذلك أن الحركة لم تذكر الأساس التي بنت عليه في إنتاجها للفكر الديني والفلسفي والأدبي، وهذا الأساس هو الفلسفة الأوربية العلمانية.

وبعد حركة التنوير التي قادها مندلسون نشأت فرق جديدة في اليهودي متأثرة به وبحركة التجديد عموماً وأصبح لها أبرشيات ومعابد خاصة بها، سأذكر بعض الأمثلة على ذلك.

اليهودية الإصلاحية:

وهي فرقة يهودية نشأت في ألمانيا منتصف القرن التاسع عشر، تأثرت قليلاً بأفكار مندلسون لكنها تأثرت كثيراً بالأفكار الدينية المسيحية البروتستانتية، وذلك عندما وجد قيادات اليهود حدة انصراف الشباب اليهودي عن الشعائر والمعبود بسبب جفاف الحياة الدينية وانفصالها عن الواقع. فقاموا بتغيير مواضيع المواعظ الدينية من تفسير دقائق الشريعة إلى الإصلاح الروحي، وحذفوا الصلوات الطويلة واستبدلوها بالجوقة على الطريقة المسيحية. ثم افتتحو مدارس للتعليم المختلط بين الموضوعات الدينية والدنيوية، فالتف حولهم الكثير من الشباب وافتتحت أول أبرشية في برسلاو وأصبح حاخامها الأكبر أبراهام جايجر. وهذا ما أثار غضب اليهود الحاخاميين والأرثوذكس إذ إن جايجر كان من مؤسسي مدرسة نقد العهد القديم ومؤسسي "علم اليهودية"^٢، ومع فشل الفرقة في نشر أفكارها انتقلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية وهناك وجدت لها موطناً واستقبلاً شديداً حتى أن المعابد في الولايات المتحدة والتي يبلغ عددها ٢٠٠ معبد أصبحت كلها إصلاحية ما عدا ١٢ فقط، وبعد ذلك انتشرت معابدها وأبرشياتها في كثير من الدول^٣.

١ الموسوعة، ٨٤/٣-٨٧.

٢ وهو علم يدرس اليهودية بالمنهج التاريخي المادي.

٣ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٣٢٥-٣٢٩.

يدور فكر الحركة حول تخليص اليهودية من الحلول الإلهي في الشعب اليهودي وفي مؤسساته القومية، فهو يتعارض مع روح العصر الحديث الذي يتساوى فيه البشر أمام الدولة مطلقة ونظام المواطنة، فقامت اليهودية الإصلاحية بحل المشكلة على الطريقة الغربية ونقلت نقطة الحلول من الشعب اليهودي إلى شيء آخر أكثر عالمية، وهو روح الإنسان وروح العصر والقوانين الطبيعية وما شابه. بل إن جوهر المشروع الذي تقوده الإصلاحية هو نزع القداسة عن الكثير من المعتقدات اليهودية والشعائر، وذلك عن طريق وضع اليهودية في إطار تاريخي مرتبط بالزمان والمكان، وتقرير الأفكار الآتية:

١ _ التوراة عبارة عن نصوص أوحى بها الإله إلى العبرانيين الأوائل عن طريق الإلهام ويجب على اليهودي أن يحترمها، غير أن هناك فرقاً بين الوحي والإلهام، فالإلهام ليس خالصاً إنما هو خاضع للزمان والمكان، أي أن نصوص التوراة قادرة على معالجة الواقع الذي نزلت فيه، أما حين يتغير الواقع يمكن لليهودي أن يعدل رؤيته بما يتفق مع روح العصر.

٢ _ النص المقدس له جانبان أحدهما مقدس والآخر دنيوي، وقد سقط الدنيوي مع سقوط الهيكل، وبقي المقدس الذي هو عبارة عن العقائد الكبرى والأخلاق فقط، وليس هناك من الشعائر ما هو مقدس إلا أقل القليل من الصلوات. والأهم من ذلك هو إلغاء الشريعة الشفوية والتلمود والإبقاء على بعض أسفار التوراة.

٣ _ قام الإصلاحيون بإلغاء الصلوات القومية التي تتحدث عن الشعب الإسرائيلي المختار وأرض فلسطين، وألغوا كل دعاء يذكر حب صهيون، بل قام جايجر بحذف كل الإشارات إلى خصوصية اليهود، ثم صرح بأن الله شتت اليهود في العالم مكافأة لهم ومساعدة للعالم لأن اليهود يجب عليهم أن ينشروا رسالتهم الأخلاقية في كل العالم.

٤ _ أنكر الإصلاحيون فكرة البعث والجنة والنار وأحلوا محلها فكرة خلود الروح، وأسقطوا شعائر السبت كلها وألغوا كل القوانين اليهودية المتعلقة بالطعام والكهانة، كما رفضوا فكرة العودة الشخصية للماشح وأحلوا محلها فكرة العصر المسيحاني العالمي الموجود في المسيحية.

٥ _ حولوا لغة الصلاة إلى الألمانية ثم إلى الإنجليزية، بالإضافة إلى السماح بالصلاة المختلطة بين النساء والرجال، ومنع غطاء الرأس في الصلاة. ثم تطرفوا فسمحوا للشواذ جنسياً بأن يُرسموا حاخامات وأصبح لهم أبرشيات ومعابد معترف بها من قبل المؤسسة الإصلاحية^١.

بعد ذلك يقوم المسيحي بدراسة مفصلة للأفكار الإصلاحية والمؤتمرات الخاصة بها وأهم الكليات والمؤسسات الأكاديمية والمعابد والمعاهد الدينية التابعة لها وعلاقتها بالحركة الصهيونية، ثم دراسة عن أهم الشخصيات الإصلاحية الدينية^٢.

١ الموسوعة، ٣٧٠/٥-٣٧٤.

٢ الموسوعة، ٣٧٤/٥-٣٨٤.

اليهودية المحافظة:

فرقة دينية حديثة نشأت في الولايات المتحدة أواخر القرن التاسع عشر، وهي اليوم أكبر فرقة يهودية في العالم كله، وليست فرقة دينية بالمعنى التقليدي بقدر ما هي تيار يضم أبرشيات كثيرة حول العالم وله إدارة تنظيمية يسمي نفسه محافظاً. وهم يختلفون فيما بينهم على بعض الأفكار الدينية لكن هذا الاختلاف جزء من عقيدتهم، فهم يعتقدون أنهم ورثة الحاخامية والاختلاف بينهم يجب أن يُحلَّ عن طريق التطور العضوي الطبيعي للأفكار. ويلاحظ المسيحي أن هذه الفكرة من أهم أفكار الفلسفة الرومانسية الألمانية التي تتبنى طريقة التطور العضوي للأفكار إذ إن جذور الحركة المحافظة هي المهاجرون الألمان الذين أسسوا "علم اليهودية".

اليهودية المحافظة هي رد فعل على اليهودية الإصلاحية التي هدمت الدين كله من وجهة نظر المحافظين وجعلت من كل شيء أمراً نسبياً، فأسس المحافظون كلية اللاهوت اليهودية التي أصبحت المنبر الأساسي لهم، ثم توالى إنشاء الكليات والمعابد والمؤسسات العلمية والاجتماعية التابعة لها ولا داعي للتطويل بذكرها. ويبقى مهدها هو الولايات المتحدة فقد بلغت نسبة المحافظين في أمريكا ٣٣%، مقابل ٣٠% إصلاحيين، و ٩% أرثوذكس و ٢٦% لا علاقة لهم بأي فرقة. يرى المحافظون أن هدفهم الحفاظ على استمرار التراث اليهودي باعتباره الجوهر، أما ما عد ذلك كالعقائد والشرائع فهو يتجدد بشكل عضوي حسب الحركة الطبيعية والاجتماعية للشعب اليهودي^١، ويصوغون أفكارهم على الشكل الآتي:

١ _ نقل المحافظون نقطة الحلول الإلهي إلى روح الشعب العضوي (وهو الشعب الذي تجتمع به مكونات العرق والدين والحضارة)، الأمر الذي لا يتعارض مع العقد الأمريكي السياسي الذي يسمح للأقليات بالاحتفاظ بهويتها الدينية الاجتماعية دون أن تتدخل في الحياة العامة.

٢ _ يريد المحافظون إحداث تغييرات وتحديثات مع الحفاظ على روح الشعب اليهودي وإبقائه متماسكاً، فاليهودية في نظرهم ليست نسقاً جامداً إنما هي قادرة على التطور الدائم والتكيف مع الزمان والمكان، فهي ليست عقيدة ثابتة إنما هي روح متطورة حسب التقاليد اليهودية.

٣ _ رأى المحافظون أن الشريعة الشفوية خرافة ابتدعها الحاخامات وليست مقدسة لكنهم نظروا إليها على أنها إحدى مكونات العبقريّة اليهودية المتكيفة مع التاريخ، فلم يتخذوا منها موقفاً نقدياً صارماً كما فعل الإصلاحيون.

٤ _ فكرة حب صهيون يجب أن تبقى حية في الضمير اليهودي، لكن هذا لا يعني أن ولاء اليهودي مزدوج، فهي فكرة مجازية معنوية لا تترجم إلى العودة الفعلية إلا عندما سيطرت الصهيونية على الفرق اليهودية.

١ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٢/٣٣٠-٣٣٣.

٥- يمنع المحافظون إدخال التعديلات على الشعائر اليهودية بشكل نظري، إنما تُفرض التعديلات من خلال تطور الظروف، فشعائر السبت بقيت لكن دخل عليها أفكار تجديدية مثل مشاركة النساء وجواز الاختلاط، وقوانين الطعام بقيت واختفى منها ما يتعسر وجوده^١.

وهنا أيضاً يقوم المسيري بدراسة مفصلة للحركة ومؤسساتها وأبرشياتها وحاخاماتها والكرليات الأكاديمية التابعة لها، كما يضع دراسة مصغرة لفرقة اليهودية التجديدية التي نشأت عنها^٢.

والخلاصة أنهم يرون أن لليهودية طابعاً معيناً لا يمكن لها أن تعيش دونه، والقضاء عليه يعني القضاء على الدين اليهودي كاملاً، والحل هو الإيمان بالثالوث الحلوي التقليدي والإيمان بفكرة التطور في الوقت نفسه، وعليه يبقى من الدين ما يمكن أن يتعايش مع روح العصر. وهنا نرى أن النموذج العلماني يفسر ظهور هذه الحركات، ذلك أنها نشأت في البيئة العلمانية وتبنت الرؤية العلمانية حتى أصبح الإنسان اليهودي أهم من الإله في اليهودية المحافظة، وأصبحت وظيفة الشعائر دنيوية هي الحفاظ على تماسك الجماعة الاجتماعي فقط. بل إن المحافظين الذين يرون في الإصلاحية هدماً للدين كله ليس لديهم مشكلة في التخلي عن أي شعيرة لا تتفق مع روح العصر، ذلك أن الأفكار تتطور بالنسبة لهم حسب روح العصر، وليس حسب التنظير الفكري المسبق الذي قامت به الإصلاحية.

تحديث الشعائر اليهودية:

الشعائر اليهودية كثيرة جداً وقوانينها معقدة أحياناً ولا تُطبق إلا في حالات اجتماعية معينة تتطلب من الإنسان العيش في مجتمع خاص وليس علمانياً. وقد هاجم الأنبياء الإسرائيليون الشعائر الكثيرة وشككوا منذ القديم ورفضوا الطريقة الكهنوتية الجامدة، لكن اليهودية الحاخامية زادت من حدة الشعائر وجعلت منها نسقاً تفصيلياً.

وفي العصر الحديث بعد مرحلة الانعتاق أصبحت الشعائر حاجزاً أمام اليهودي يمنعه من العيش في المجتمعات الحديثة والاندماج فيها، ولذلك عمل الإصلاحيون دائماً على حل هذه المشكلة، وزعيمهم مندلسون قرر أن اليهودية عبارة عن قوانين فقط، لكن هذه القوانين متغيرة ويصل إليها اليهودي عن طريق العقل. أي أن اليهودي يمكنه ترك الشعائر أو تشذيبها لتساعده على الرؤية الأخلاقية، وقد استجاب أغلب اليهود لهذه الأطروحة وتركوا الكثير من الشعائر.

ولقد لاحظ المسيري أن الشعائر اليهودية في العصر الحديث اكتسبت أهميتها من خلال المجتمعات المضيفة للجماعات اليهودية، ففي الولايات المتحدة تأكلت شعائر السبت والطعام الشرعي لأن المجتمع لا يفهمها ولا تتوافق معه، بينما اكتسب عيد التدشين أهمية فائقة بسبب وقوعه في الوقت نفسه الذي يقع فيه الكريسماس، وذلك على الرغم من أنه عيد غير مهم في نظر اليهودية الحاخامية. وقد أصبحت شعائر السبت في الغرب وفي دولة الكيان الصهيوني عبارة عن

١ الموسوعة، ٣٩٠/٥-٣٩٣.

٢ الموسوعة، ٣٩٣/٥-٤٠٢.

عطلة نهاية الأسبوع يخرج فيها اليهودي من بيته للتنزه والذهاب إلى السينما والبارات مع أن المفروض عليه هو الصوم وقضاء اليوم والليلة في الصلوات في منزله^١. وسأقوم بشرح أكثر عن ذلك من خلال المثال الآتي:

كان الاحتفال بالختان من أهم الشعائر اليهودية على الإطلاق، ورغم ذلك فقد اختفى عند يهود الولايات المتحدة الذين يشكّلون نصف يهود العالم، بل قام يهود الولايات المتحدة باختراع احتفال ديني أسموه "الاحتفال ببلوغ سن التكليف الديني". ولتفسير هذه الظاهرة يشير المسيري إلى أن اليهودية تكتسب هويتها من محيطها الثقافي الذي تعيش فيه، ولذلك تقوم بدعم الجوانب التي لها ما يقابلها في المحيط وتنتهي الجوانب التي تكون خاصة ولصيقة بها. والاحتفال بالختان شعيرة يهودية بحثة ليس لها ما يقابلها في المجتمع الأمريكي المسيحي فضمّر واختفى، أما الاحتفال ببلوغ سن التكليف (الثانية عشرة للإناث والثالثة عشرة للذكور) فله ما يقابله في المجتمع المسيحي وهو الاحتفال بتثبيت العمادة بالنسبة للأولاد المسيحيين، ولذلك أصبح احتفالاً ضخماً عند اليهود هناك. كل ذلك كان على الرغم من عدم وجود أساس ديني لهذه الشعيرة، وقد تحولت إلى احتفال على الطريقة الأمريكية إذ بالغ اليهود الأمريكيون في الاحتفال به بطريقة أفرغته من محتواه الديني، فصار يتسم بالتفلت والابتذال والاستهلاكية الشائعة في المجتمع الأمريكي^٢.

ما يريد المسيري قوله هنا ربما هو أن الشعائر اليهودية في العصر الحديث تحولت إلى أعمال اجتماعية يتفاعل الفرد من خلالها مع محيطه ويكتسب هويته في الوقت نفسه. وهناك تغييرات دخلت على الشعائر أضرب أمثلة منها كالآتي:

١ _ الطعام الشرعي وقوانينه: القوانين اليهودية الخاصة بالطعام تمنع اليهودي من تناول أنواع معينة من الطعام وتعطيه طريقة لإعداد الطعام وطريقة للذبح الشرعي وهناك قوانين صارمة وكثيرة بالنسبة إلى لحوم الحيوانات وألبانها، لا أريد أن أطيل بذكرها بل أشير إلى مصدرها. وفي العصر الحديث هاجم اليهود الإصلاحيون قوانين الطعام اليهودية وعدّوها عائقاً أمام اندماج اليهود، وحتى اليهود العاديون وجدوا صعوبة في تطبيق القوانين هذه بسبب تغير طبيعة الحياة عليهم في المجتمعات الحديثة، بالإضافة إلى أنهم لا يجدون محلات للأطعمة الشرعية في هذه المجتمعات. واليوم تقوم الأغلبية الساحقة من يهود العالم (أكثر من ٩٠%) بتناول الطعام غير الشرعي، ويأكل أكثر من نصف السكان في الكيان الصهيوني لحم الخنزير المحرم ولا يلتزمون بالطعام الشرعي، رغم أن المجتمع يوجد فيه القبول اللازم والإمكانات لشعائر الطعام الشرعي.

٢ _ السبت: شعائر السبت عبارة عن عهد دائم بين الرب والشعب المختار، لا يوجد ما هو أشد من تركها إلا عبادة الأوثان، وكانت عقوبة تركها الرجم حتى الموت. وشعائر السبت تعني التفرغ الكامل من العمل ومن كل شيء يليهي اليهودي عن ذكر الله، فحتى المشي لأكثر من نصف ميل ممنوع والكتابة ممنوعة وإنفاق الأموال ممنوع، أما الشكليات والصلوات فكثيرة لا يمكن سردها هنا. لقد قيّدت شعائر السبت اليهود وعزلتهم عن المجتمعات، وقد كانوا يتخلصون من هذه المشكلة عن طريق "التحلّة" أي الالتفاف على الشعائر. فقامت اليهودية الإصلاحية بالتخفيف من وطأة شعائر

١ الموسوعة، ٢٠٢/٥-٢٠٤.

٢ الموسوعة، ٢٠٧/٥-٢٠٨.

السبت، فأصبحت المجتمعات اليهودية خالية منها تقريباً وتحولت إلى عطلة نهاية الأسبوع، واليوم في الكيان الصهيوني يختلف الإسرائيليون في تطبيق الشعائر بحسب الأمكنة التي يسكنون فيها، ففي تل أبيب تختفي تماماً أما في القدس فتغلق الكثير من المحلات أبوابها^١.

٣_ الإباحية وتفكك مؤسسة الأسرة: لقد أدى سقوط أسوار الجيتو واليهودية الحاخامية وظهور القبالاه إلى دخول اليهود عصر الإباحة الجنسية الحديثة، فخارج أسوار الجيتو وفي البلاد التي هاجروا إليها لا يوجد ضوابط ولا آليات ضبط اجتماعي، وتفككت الأسرة وتأثرت ظاهرة الزواج كثيراً بمعدلات العلمنة التي ارتفعت في المجتمعات الحديثة. أي أن درجة الانحلال بين اليهود أصبحت لا تختلف عن درجات الانحلال في المجتمع كله، بل إنها أصبحت أكثر ارتفاعاً في بعض الأحيان لكون اليهود مهاجرين غير خاضعين لطبيعة التماسك الاجتماعي. واليوم تتمتع الدولة الصهيونية بأعلى معدلات من العلمنة على مستوى العالم، وهذا ينعكس على طبيعة العلاقات بين أفرادها. كما أن المجتمع الإسرائيلي فيه ما يساعده على الحرية الجنسية إذ إنه مجتمع مهاجرين ويعتمد في اقتصاده على السياحة كثيراً، وكل من المهاجر والسائح لا يخضع لآليات الضبط الاجتماعي في المجتمعات العلمانية الحديثة، بل إن فكرة السياحة العلمانية تعتمد بالأساس على قيمة اللذة والمنفعة. ويسرد المسيري الكثير من الإحصائيات على الظواهر التي تنشأ عن الانحلال الأسري مثل الأطفال غير الشرعيين وحالات الإجهاض والشذوذ الجنسي وقطاعات اللذة المنظمة^٢.

نقد رؤية المسيري:

ما قاله المسيري هنا يمكن له أن يضع الجماعات اليهودية ومعتقداتهم في العصر الحديث ضمن سياق يفهمون من خلاله، خاصة وأننا قلنا إن العلمانية ليست أمراً إجرائياً كما يزعم البعض، إنما هي رؤية فلسفية للكون. وأشكّل سؤال البحث في هذا المطلب على الشكل الآتي: إذا كانت الرؤية الدينية الحولية الخرافية قد سادت بين اليهود في بداية العصر الحديث _ كما رأينا سابقاً _ فما الذي جعل منهم حاملين للرؤية العلمانية؟ والجواب الصحيح أن الأسباب التي دفعتهم إلى العلمانية هي أمور خارجة عن الدين بالأساس، ومع ذلك فقد تفاعلت مع الدين بشكل أو بآخر. أي أن الفلسفة العلمانية التي هي التيار الأساسي في الغرب في العصر الحديث هو ما دفع اليهود إلى الانخراط في سلك المادية والمنفعة والابتعاد عن اليهودية بوصفها ديناً فاعلاً في ضمائرهم.

وهذا الأمر لم يكن اكتشافاً خاصاً بالمسيري وحده، بل إن بعض الكتّاب اليهود أنفسهم كان واعياً بالعنصر العلماني الذي دخل إلى مسار الفكر الإنساني فجعل من الكثير من اليهود جماعات ملحدة في صورة مؤمنين. أي أن هذا

١ الموسوعة، ٢٠٩/٥-٢١٣.

٢ الموسوعة، ٢٤٨/٥-٢٥١.

العنصر جعل منهم ماديّين في الجوهر، مؤمنين على مستوى الشكل، بل إننا سنرى في المطلب القادم أن الشكل أيضاً تأثر وأصبح لا دينياً.

وأهم من كتب في هذا الموضوع هو اليهودي "يعقوب ملكين"، الذي ألّف كتاباً بعنوان "اليهودية العلمانية" خلّص فيه إلى أن الأغلبية الساحقة من الجماعات اليهودية في العالم وفي دولة الصهاينة هم من العلمانيين الذين همّشوا الرؤية الدينية كثيراً إلى درجة أصبحت اليهودية معها باهتة جداً وغير فاعلة بينهم. بل إن فحوى كتابه تقول إن اليهود في العالم اليوم تحرّكهم العلمانية المادية النفعية بالدرجة الأولى، ومن ثم فهي تفسر لنا معتقداتهم وأقوالهم وأفعالهم.

ينقسم المجتمع الإسرائيلي حسب ملكين إلى أغلبية علمانية تعطي أولوية للقيم والمبادئ الإنسانية الحديثة على عقائد الشريعة وفرائضها، وأقلية صغيرة أرثوذكسية تؤمن بتقديم قوانين الشريعة على مبادئ الدولة وقوانينها المحكومة للثقافة الأمريكية. واليهود الذين يعيشون في أنحاء العالم لا يجدون مشكلات في حياتهم، فهم يعيشون في ظل دول علمانية أصلاً، أما اليهود الذين يعيشون في المستوطن الصهيوني فينقسمون إلى قسمين. الأول منهما لا يعاني الكثير من المشكلات لأن الدولة الصهيونية أصبحت في مجملها علمانية لا تعني بالكثير من أحكام الشريعة إلا فيما يخص الأحوال الشخصية. والقسم الثاني المتدين يعاني من الكثير من المشكلات التي تمنعه من تطبيق شريعته اليهودية على أصولها المعروفة في التوراة والتلمود. وهذا التناقض الواضح بين اليهود لم يكن في نظره قبل القرن الثامن عشر، حين كان اليهود في مجملهم ينظرون إلى اليهودية ديناً له معتقداته وقوانينه، أم بعد ذلك فقد أصبحت بالنسبة إلى اليهود ثقافة عامة تضم كل التيارات التي تسمى نفسها "يهودية".

يبدأ ملكين كتابه بتحديد الأمر الذي يؤمن به اليهود العلمانيون، وهو "الإنسان"، فيقولون إن الله من صنع الإنسان نفسه، ولذلك فهم يختارون السبيل الذي يناسبهم لتطبيق اليهودية. يؤمن معظمهم بقيم الديمقراطية التي تحكم بها دُولهم، ولا يمكن لهم تطبيق اليهودية التي —على سبيل المثال— تمنع النساء من المشاركة في الحياة لأن النساء نصف المجتمع، أي أن نصف المجتمع سيكون عاطلاً عن الفاعلية في الحياة حال تطبيق الشريعة. ولكن كل مجتمع إنساني هو مجتمع قومي بالفطرة، ولهذا لا يقوم اليهود برفض الصفة اليهودية تماماً أي أنهم إذا رفضوها فلن يبقى لهم ما يجتمعون عليه، ولن يبقى لهم هوية. ويشرح الكاتب اليهودية العلمانية من خلال فصول عديدة كالآتي:

١ — تفضيل المبادئ على الفرائض: أي أن الإنسان هو مصدر السلطة، وخالق القيم والقوانين، وبناء على ذلك يتم علمنة التعليم وإبعاد الأطفال عن دراسة التوراة والتلمود. كما يمنح العائدون إلى فلسطين صفة اليهودية حتى ولو لم يكونوا من أم يهودية، ولا يجب على الناس القيام بشعائر السبت ولذلك لا يقيمها الغالبية من السكان في إسرائيل. أما الأعياد التي هي السمة الأهم لليهودية فقد ابتكر اليهود العلمانيون أشكالاً جديدة لها، فأصبحوا يحتفلون بالفصح على أنه عيد تاريخي وطبيعي، وتُختار النصوص التي تُلقى في الاحتفال على مقدار إسهامها في سعادة المحتفلين. ويسوق الكاتب أشكالاً وحكايات كثيرة متجددة لأعياد الفصح والشجرة والاستقلال. أما الاحتفال بسن التكليف يتم غالباً على الطريقة

العلمانية، وحين يتم على الطريقة الحاخامية تذهب الأسرة إلى المعبد للمرة الأولى والأخيرة، وتعرض الأم إلى إهانة في المعبد إذ تكون مبعدة إلى ما وراء حاجز المقصورة المخصصة للنساء. إلى غير ذلك الكثير.

٢_ اليهودية أصبحت ثقافة تعددية ومتطورة: أي أنها خرجت عن كونها ديناً وأصبحت اسماً لكل ما يحتويه الشعب اليهودي من ثقافة وعادات وتقاليد، حتى لو أصبحت هذه التقاليد مخالفة للعقيدة الأصلية. وهنا يقوم الكاتب بشرح طويل للتعدد داخل اليهودية وفيه جزء مما كُتب في الفصل الأول من هذه الرسالة في مبحث التراكمية. ويتحدث عن التطورات الجذرية التي قام بها اليهود في القرن التاسع عشر حين انتقل ٩٠% منهم من اليهودية الأرثوذكسية إلى العلمانية. أما الأهم من ذلك فهو انتقال الكثير من اليهود إلى المؤمنين على طريقة إسبينوزا، ويرون أن الإله ليس منفصلاً عن الطبيعة وقوانين المادة، والربويون الذين يرون أن الله خلق العالم وتركه فلا علاقة له بكل ما يجري به.

٣_ الانتماء إلى الشعب اليهودي لم يعد عن طريق الولادة من أم يهودية أو التهود على الطريقة الحاخامية، إنما بالانتماء إلى الثقافة اليهودية التي يرى الإنسان فيها نفسه يهودياً ويعود إلى إسرائيل حسب قانون العودة.

٤_ صورة الله أصبحت في اليهودية العلمانية صورة البطل الأدبي فقط، وهو على صورة الإنسان القديم الذي كان ضيق النظرة ولا يحمل أية صفات ألوهية. وأسفار التناخ (العهد القديم) أصبحت تاريخية بحثة، ودورها تشكيل تاريخ اليهودي.

٥_ المصدر الأساسي للتعلم عند اليهودي هو المناهج العلمانية الكونية في المدارس، ومن الممكن للتلفزيون الحكومي والإنترنت أن يساعدا في النشاط الروحي لليهودي^١.

وهكذا نعلم أن النموذج العلماني الذي كوّنه المسيحي قادر على تفسير الكثير من الظواهر اليهودية، ومساهم في تكوين العقلية الدينية لليهود حول العالم. ونعلم أيضاً أن العلمانية ليست كما قال عنها بعض الكُتّاب العرب أنها عملية إجرائية فقط، فحواها فصل الدين عن أجهزة الدولة، أي أنها عملية تحول فكري تاريخي تؤثر على رؤية الإنسان إلى الله والعالم.

وإذا أردنا مثلاً من الحاخامات أنفسهم فقد ترجم الدكتور عرفان فتاح فصلاً من كتاب "اليهودية: عرض تاريخي" للحاخام "أيسدور أبشتاين" عن الحركات اليهودية الحديثة. صرح الحاخام بداخله أن حركة التنوير التي قادها مندلسون قامت بإعادة صياغة اليهودية من جديد، بطريقة ترفض بها الاعتراف بأي ركن من أركانها الثابتة المتوارثة. أما العقل الذي يفرض مندلسون على أساسه كلامه فليس هو العقل نفسه الذي ينادي به موسى بن ميمون في الثقافة العربية، إذ عقل مندلسون التنويري خاضع للقيم العلمانية الحديثة وروح العصر التي دفعته إلى الخروج من الدين تماماً^٢.

١ اليهودية العلمانية، يعقوب ملكين، ترجمه عن العبرية أحمد كامل الراوي، القاهرة، مركز الدراسات الشرقية، ٢٠٠٣، ٩-٨٥.

٢ انظر: اليهودية: عرض تاريخي، عرفان عبد الحميد فتاح، ١٤٧-١٥٥.

أي أن حركة الإصلاح الحديثة دفعت بأبنائها إلى تخوم الثقافة الأوروبية، ولم تنطلق من اليهودية نفسها، فلا يمكن لنا أن نفهم اليهودية الحديثة بدراسة اليهودية نفسها إنما بدراسة الثقافة الأوروبية الحديثة وعمودها الأول التيار العلماني.

ومن قام بدراسة الفكر اليهودي الحديث الدكتور العراقي عبد الستار الراوي في كتابه "الفكر الفلسفي اليهودي الحديث والمعاصر"، وقد طبّق دراسته على عشرين فيلسوفاً يهودياً حديثاً، ابتداءً من "نحمان كرومال" المتوفى ١٨٨٨، ونهاية بـ "آرنست بلوخ" المتوفى ١٩٧٦. لا يمكنني استعراض الكتاب هنا لكنني أشير إلى أن الأمثلة التي أتى بها لا تُفهم إلا في ضوء الفلسفة الأوروبية أو الأمريكية الحديثة، وقد سجّل ملاحظة مهمة في مقدمته قال فيها إن الفلاسفة اليهود في العصر الحديث أعادوا صياغة المسألة اليهودية بأساليب متنوعة ومختلفة جداً، لكنها تلتقي عند غاية واحدة وهي محاولة عقلنة التراث اليهودي وإضفاء قدر من الحداثة على مقولاته، والعمل على توثيق صلاته بالمذاهب الفلسفية الحديثة للإيحاء بأصالة أسسه الفكرية^١.

وصحيح أن الدكتور الراوي لم يعرب عن منهجه في فهم الفلسفة اليهودية الحديثة وذلك لعدم وجود تقرير منهجي مسبق، غير أن كتابته توحى بوعيه الكامن بالمرجعية العلمانية والأوروبية الحداثية للفلسفة اليهودية الحديثة.

والواقع أن الفرق بين المسيحي وباقي الكتّاب والمؤلفين هو وجود الوعي المنهجي المسبق عند المسيحي وغيابه عند البقية، ويتجلى الفرق واضحاً عند المسيحي ليس فقط من خلال النماذج، إنما من خلال المنطلقات التي تكلمنا عنها في الفصل الأول. فقد قرر المسيحي فيها أن الظاهرة اليهودية تُدرس في سياقها الزماني والمكاني، والفلسفة اليهودية الحديثة ظهرت في أوروبا مكاناً، وفي عصر الاستنارة زماناً، ومن ثم استخدام النموذج العلماني في فهم الظاهرة. أي أن عمل المسيحي في تكريس المنهج بشكل واضح في موسوعته يجعل من الصعب علينا الإتيان بكتاب آخر يقابله تماماً، ويمكن مقارنة منهجه بمنهج آخر عن طريق استشفاف مناهج الآخرين من كتاباتهم.

نحن إذن أمام سؤال صعب ومعقد جداً، فحواه: إلى أي حد يمكن لليهودية اليهودي أن تفسر عقيدته وسلوكه في العصر الحديث؟ هنا يقوم الدكتور سعد البازعي بصياغة المشكلة بقوله: الأغلب الأعم ممن نطلق عليهم "يهوداً" من المثقفين والمفكرين في العصر الحديث لم يعودوا يتحددون بناءً على معايير الديانة اليهودية أو السمات البيولوجية اليهودية، فالناظر إلى ماركس أو فرويد لن يجد أمامه سوى رجل أوروبي الانتماء فكرياً وملاحماً. ومثل ذلك يصدق على مئات المفكرين والروائيين والشعراء والعلماء أمثال: بنجامين دزرائيلي وكارل بوبر وتيودور أدورنو وغيرهم. إذاً كيف يمكن أن نحدد هوية هؤلاء؟

وهنا يجب الدكتور البازعي بالقول إن الحل الصحيح هو مفهوم "الإثنية" وقد عرفناها في الفصل الأول بأنها جماعة تتسم بسمات اجتماعية وثقافية معينة. أي أن "اليهودية" لا تميز اليهودي إذا فهمناها على أنها ديانة فقط، إنما يجب أن

١ انظر: الفكر الفلسفي اليهودي الحديث والمعاصر، عبد الستار الراوي، بغداد، منشورات اتحاد المؤرخين العرب، ٢٠٠٢، ص ٥.

نفهم اليهودية على أنها انتماء اجتماعي ثقافي محدد تتسم به أقلية. ذلك أن حضور المعتقدات اليهودية في العصر الحديث أصبح باهتاً إلى درجة كبيرة، ولا يمكن الاعتماد على الديانة اليهودية في فهم فلسفة اليهود وسلوكهم في الحضارة الغربية^١.

أي أن الدكتور البازعي عاد مرة أخرى إلى الحضارة الغربية ليفهم اليهودي الحديث، ذلك أن السمات الاجتماعية والثقافية يكتسبها الإنسان من المجتمع الذي يعيش فيه، واليهودي الحديث عاش في أوروبا وأمريكا ودرس الفلسفة العلمانية الحديثة، وتمحور حول قيم المادية والنفعية، أو حول القيم الإنسانية في أحسن الأحوال.

وسأقوم بالاستعانة بمنهج البازعي في الفصل القادم عند دراسة نماذج تطبيقية لمنهج المسيحي كله لنرى مدى جدوى مقولة الإثنية في تفسير الظاهرة اليهودية.

١ انظر: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، سعد البازعي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧، ١٧-٢٠.

المطلب الرابع: أثر ما بعد الحداثة على اليهود واليهودية

تيار ما بعد الحداثة يحتاج دراسات مفصلة بذاتها فهو ليس مذهباً كما يعتقد البعض إنما هو أفكار مختلفة جداً، لكن يمكن تلخيص الكلام بالقول إن ما بعد الحداثة حالة من التعددية المفرطة التي تؤدي إلى غياب المركز أصلاً، وليس تكمينه في العالم كما في الحداثة. أي أنه لا يبقى مركز في الكون، فتساوى كل الأشياء وتسقط في قبضة الصيرورة وتصبح كل الأمور نسبية ولا معنى لها، حتى أن مفهوم الإنسانية يختفي. والأهم من ذلك أنه لا يوجد قوانين وحقائق كبرى وكليات يمكن أن تعرف، أي أنها حالة من العدمية والتفكيكية المطلقة، وبالنسبة إلى اللغة ينفصل الدال عن المدلول تماماً.

وهي فكر غربي أوروبي وأمريكي تماماً ونهاية منطقية للقول بالعلمانية الشاملة، لكن المسيحي يرى أن اليهودية مرشحة أكثر من غيرها لتقع في التفكيك المطلق وذلك لأسباب كثيرة عددها وشرحها لكن أهمها ما يأتي:

١ _ تحتوي اليهودية على عقائد وتشريعات غير متجانسة بل ومتناقضة إلى حد كبير، مما يؤدي في النهاية إلى خلق حالة من القبول لتعدد المراكز ومن ثم غيابها.

٢ _ وجود فكرة الشريعة الشفوية ومن ثم تقدمها في القداسة على الشريعة المكتوبة، الأمر الذي يعطي نوعاً من غياب المعيارية الدينية والفكرية.

٣ _ ارتفاع معدلات الحلولية القبالية التي تجعل من الإنسان فرداً قائماً بنفسه يصوغ وجوده الديني وتجربته الروحية بمعزل عن الكليات الموجودة في النسق الديني، مما يؤدي إلى التفكيك والسيولة التامة.

كل ذلك أدى إلى وقوع اليهودية في النهاية في قبضة تيار ما بعد الحداثة ويمكن تفسير الظواهر الآتية باستخدام نموذج العلمانية الشاملة من النوع الثاني الذي يسميه المسيحي "السيولة الشاملة".^١

التفكيكية اليهودية (التأويلية المهرطقة):

التأويلية المهرطقة فرع من فروع اللاهوت يختص بتفسير النصوص الدينية تفسيراً رمزياً، ويركز على الجانب الروحي والفلسفي بدلاً من الجانب الواقعي. وقد ظهرت أعمال يهودية كثيرة من هذا النوع، وتهدف في جوهرها _ في رأي المسيحي _ إلى تحطيم النص المقدس وتفكيكه وليس إلى تفسيره، ورغم أنها محاولة تقويضية غير أنها تلبس لباس الهرمنيوطيقا التقليدية (أي النظرية التأويلية)^٢. وشرح الفلسفة الهرمنيوطيقية الحديثة صعب جداً والحديث عن أصولها الفلسفية يطول ولا أريد تعقيد الحديث به هنا، لكنني ألخص آليات هذه الفلسفة ونتائجها بما يأتي:

١ الموسوعة، ٤١٥/٥-٤١٦.

٢ انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ٤٥-٥١. للاطلاع على الفلسفة التفكيكية الغربية.

١- جاء في التراث اليهودي أن الله خلق التوراة قبل العالم، أي أنها أمر مركزي ومهم في الوجود، لكنها ليست نقطة الثبات المطلق، وليست كتاباً نهائياً إذ التراث اليهودي لم يحسم في يوم من الأيام ما إذا كانت التوراة كلمات الإله أم أجزاء منها أو معان تابعة لها. ويعتقد التفكيكي اليهودي أن النبي موسى عليه السلام تلقى مع التوراة أدوات لفك تشفيرها، ولذلك قام المحاكمات بذلك حين أنتجوا التوراة الشفوية وفسروا النص المقدس على طريقتهم. أي أن العلاقة بين النص وتفسيراته المتغيرة علاقة بلاغية تأخذ شكلاً متغيراً عن طريق الأدوات التي يشكلها اليهودي، وهكذا تدخل الصيرورة في كل شيء، أما المفسر الذي يريد الوصول إلى نهاية معنوية من النص فهو يعمل بلا جدوى. وقد رأى جاك دريدا أهم تفكيكي يهودي أن المفسر الذي يريد الوصول إلى معنى نهائي هو مفسر مسيحي وليس يهودياً إذ إنه لا يستطيع أن يعيش التوتر الناجم عن غياب المعنى. وهذه هي الخطوة الأولى التي تحول النص المقدس إلى نص مفتوح.

٢- الخطوة الثانية هي تحميل النص بالمهرطقات الخاصة بكل مفسر، وهذا يعني أن التفكيكي لا يهاجم النص المقدس كما يفعل المهرطق التقليدي، إنما بطريقة جديدة وبارعة، فقد أعلن أن النص المقدس هو نص ديني وهو المرجع لكنه فرض رؤيته عن طريق هذا النص. ثم تحول بعد ذلك إلى مفسر غنوصي باطني يعتنق القبالة لكن بصورتها العلمانية، وتساوى عنده الإيمان والكفر والشك واليقين.

يرى البعض أن اليهود قاموا بذلك رداً على عالم الأغيار الذي فرض عليهم النفي والتبعثر والشتات وغيبهم عن المعنى الإنساني. فهم بذلك يقومون برد النص المقدس عليه ويجعلون منه أداة لتفكيك عالم الأغيار كله، بل إن النفسية المريضة التي تشكلت عند اليهودي بسبب دينه الذي عزله عن العالم جعلت في داخله نزعة مضادة للدين ومعادية للأفكار الدينية ومن شدة انتقامه دمر الدين بالدين نفسه. وفي هذا الكلام شيء بسيط وسطحي من الصحة.

المسيحي يقوم بتفسير ظاهرة التفكيكية اليهودية عن طريق استخدام نموذج العلمانية الشاملة التي ظهرت في الغرب، فلو دقق صاحب الرؤية السابقة النظر في الأمر لرأى أن الفلاسفة التفكيكيين هؤلاء لا يستندون إلى تقاليد يهودية أبداً بل إلى تقاليد علمانية غربية تماماً. ويذهب إلى أن الحضارة الغربية الحديثة هي في جوهرها حضارة تفكيكية حين نزعت القداسة عن الإله وأعلنت موته وأعلنت غياب المركز عن العالم من خارجه ومن داخله، والفلاسفة والعلماء التفكيكيون المسيحيون سبقوا اليهود بكثير إلى الفلسفة العدمية والتفكيكية. بل إن اليهود لا يقارنون مع المسيحيين في هذا المجال وذلك من حيث العدد، فهم جزء صغير جداً من الحضارة الغربية. وهذه الرؤية تفسر عدم ظهور اليهودية التفكيكية في منطقة أخرى غير أوروبا وفي تاريخ آخر غير عصر الاستنارة وما بعد الحداثة. كما تفسر رفض الكثير من اليهود للرؤية التفكيكية ومحاربتهم إياها. وإذا نظرنا إلى الأداة التفكيكية الأولى، وهي انفصال الدال عن المدلول في اللغة، لوجدناها إنتاجاً غربياً أوروبياً أصيلاً. ويقوم المسيحي بدراسة مفصلة لهذه الفلسفة ومفرداتها وأهم روادها^١.

لاهوت موت الإله:

ربما تنطوي العبارة ذاتها على تناقض غريب، فكيف يتشكل لاهوت وقد مات الإله! غير أن العبارة أصبحت شائعة جداً في الأدبيات الغربية، وتشير إلى عقيدة منطلقة من افتراض أن الإله غير موجود وموته هو إدراك غيابه.

يرى المسيحي أن الحديث عن هذا النوع من اللاهوت غير ممكن في إطار توحيد إسلامي يقر أن الإله واحد أحد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، كما أنه غير ممكن في المسيحية إذ الإله رغم حادثة الصلب ما زال موجوداً ووجوده أزلي لا يمكن أن ينتهي. أما في اليهودية فالأمر مماثل للإسلام والمسيحية في الطبقة التوحيدية منها، لكنها في الطبقة الحلولية قابلة للحديث عن لاهوت دون إله^١. أي أن الحلول الإلهي في الشعب اليهودي ومن ثم في الكون يعني التماثل بين الإله والطبيعة وهي الخطوة الأولى نحو نهاية الإله حسب المتتالية العلمانية التي تحدثنا عنها سابقاً.

لكن الأصل الحقيقي للاهوت موت الإله هو العلمانية الشاملة وفيلسوفها فريدريك نيتشه، وهو فكر ديني مسيحي قائم على تجاوز الرؤية الدينية ظهر في ستينات القرن الماضي، وهو حلولية من نوع وحدة الوجود المادية. ثم تلقفه بعض مفكري اليهود وتحذثوا عن أن القداسة كامنة في الشعب اليهودي، وفي أفعاله كلها وفي الأحداث التي وقعت له في الماضي. لكن أهم ما وقع لليهود على الإطلاق هو الإبادة النازية في أوروبا، وهذه الحادثة من وجهة نظرهم لم ترتكبها الحضارة الغربية ضد ملايين البشر من يهود وبولنديين وغجر ومعوقين، إنما هي جريمة ارتكبها البشر الأغيار ضد الشعب المختار وحسب^٢.

وهكذا تصبح الإبادة حادثة تاريخية تجسد الشر المطلق، وهي رهيبية لدرجة أنها تنفي العقل والخير والأمل، بل إنها تعني موت الإله الذي كان يدافع عن اليهود. أي أن اليهود هذه المرة انتهوا من العقائد القديمة التي كانت وثنية بالإله، وانتقلوا إلى الوثنية دون إله، وتمحوروا حول فكرة بقاء الشعب اليهودي رغم كل الكوارث التاريخية. وقد وجدت الصهيونية في ذلك عقيدة تشكل هويتها الاستعمارية، وأصبحت تتحدث عن لاهوت البقاء ولاهوت ما بعد أوشفيتس (معسكر اعتقال نازي). أما على الصعيد الأخلاقي والديني فالقيمة الأخلاقية المطلقة هي بقاء الشعب اليهودي، وذلك حسب الوسائل المادية الداروينية، ولا علاقة للأخلاق بالأمر، وتحتفي الشعائر ليظهر مكانها الكتابات التي تتحدث عن الإبادة

١ علينا أن نضع في الحسبان أننا نتكلم عن الحلول على مستوى النموذج وليس الشكليات، ففي الإسلام لا يمكن الحديث عن الحلول أصلاً لا في النموذج ولا في الشكل إذا الإله مفارق متعال عن الكون ومتعن به في الوقت نفسه، وفي المسيحية يوجد حلول على مستوى المقولات الشكلية لكنه حلول فردي ومتشكل داخل الزمان وقد انتهى وهو غير قابل للتكرار. أما في اليهودية فالحلول حصل خارج الزمان وهو دائم وجماعي وقابل للتكرار بل ومتجدد حسب طاعة الإله. وهذا الكلام طبعاً ليس دفاعاً عن أي نوع من الحلول إذ الحلول كله مرفوض في عقيدتنا الإسلامية، إنما هو من باب التفريق العميق بين الأنساق الدينية على طريقة النماذج.

٢ انظر: البروتوكولات اليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٣، ١٤٩-١٦٥. وفي تفسير حادثة الإبادة النازية انظر: دفاع عن الإنسان، عبد الوهاب المسيري، ١٧٧-٢٠٩.

اليهودية. لقد صعد الحاخامات اليهود حين سمعوا بهذا الخطاب، فهو سلمي إلى أقصى حد بالنسبة إلى أي دين سواء كان الإسلام أم المسيحية أم اليهودية الحاخامية^١.

وهنا يقوم المسيحي بدراسة مفصلة لأعلام هذا اللاهوت وفلسفتهم اليهودية لا أطيل بها هنا، لكن اللافت للنظر هو التماثل التام بين العلمانية الشاملة ولاهوت موت الإله الذي أنتجه الغرب المسيحي من جهة وهذا النوع من الفلسفات الدينية اليهودية من جهة ثانية. وذلك بالإضافة إلى التمحور حول قضية تجعل منه يهودياً وهي الإبادة من الأغيار التي كانت تحصل للشعب المقدس غير التاريخ.

اليهود الجدد (الأمريكيون):

بلغ عدد يهود الولايات المتحدة عام ١٩٩٥ نحو (٥,٨٠٠,٠٠٠) وهو ما جعلهم أكبر جماعة يهودية في العالم، إذ إنهم يشكّلون ما يقارب ٤٥% من يهود العالم. ويقرر المسيحي أن الإحصائيات الخاصة بالأقليات الدينية أصبحت مسألة خلافية في الولايات المتحدة وخاضعة للأهواء والأيديولوجيات، ذلك أن إحدى الإحصائيات خلّصت إلى أن عدد يهود أمريكا (٨,٢٠٠,٠٠٠) لكنها أضافت أن من بينهم (٢,٧٠٠,٠٠٠) هم من أصول يهودية ولا يُعدّون أنفسهم يهوداً. ويتساءل المسيحي هنا: إن كان هؤلاء ليسوا يهوداً في نظر أنفسهم وليسوا يهوداً في نظر الحاخامية وليسوا يهوداً على الطريقة الإثنية فلماذا يوضعون في الإحصاء أصلاً؟ والسؤال الأهم هو على أي أساس تقوم الإحصائيات كلها بتصنيف العائلات اليهودية؟ أي أن الأمر أصبح من الصعوبة بمكان إلى درجة أن الإحصائيات أصبحت تصنف اليهود بحسب عائلاتهم وأصولهم. وبهذا يمكننا فهم تناقص أعداد يهود أمريكا، فبينما يزيد الشعب الأمريكي ١,٥ سنوياً لا تُسجل أي زيادة في أعداد اليهود.

يطلق الصهاينة على حياة اليهود في أمريكا تسمية "الهولوكوست الصامت"، وذلك أن معدل الزواج المختلط مع الأغيار بلغ ٥٠%، وأطفال الزواج المختلط يفقدون عقيدتهم اليهودية بسرعة كبيرة ولا يعرفون شيئاً عن فلسطين. لكن المشكلة ليست هنا فقط، إنما في تعريفهم حسب اليهودية الأرثوذكسية، فتعريف اليهودي فيها هو من ولد لأم يهودية، والنسبة الأكبر من الزواج المختلط هو زواج الذكر اليهودي بالأنثى غير اليهودية. أي أن ثلث المواليد ليسوا يهوداً من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فعدد اليهود غير اليهود أكبر بكثير إذ أولاد الزواج المختلط كله لا يمكن أن يكونوا يهوداً بسبب قيم الأسرة الأمريكية. وهذه مشكلة واحدة من بين عشرات المشكلات التي تواجه التعداد اليهودي.

بسبب كل ذلك ظهرت هوية يهودية جديدة أسماها الباحثون "اليهود الجدد"، وهي عبارة عن اليهود الذين يعيشون في الولايات المتحدة وقد بحتت يهوديتهم إلى درجة لم يعودوا يهتموا معها إلى تصنيف أنفسهم أصلاً. والمواطنة الحديثة

١ انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٣٤٦/٢-٣٥١. والموسوعة، ٤٤٥/٥-٤٥٦.

تجمعهم وتعطيهم انتماءهم وهويتهم والفلسفة المادية السائلة التي أنتجتها مرحلة ما بعد الحداثة تحكم أفكارهم وسلوكهم^١. وآخر إحصائية بين اليهود الأمريكيين انتهت إلى أن نسبة اليهود الأرثوذكس أصبحت ٦%، والبقية ينقسمون إلى نصفين، إما هم إصلاحيون أو أنهم لا ينتمون إلى الأبرشيات الدينية أصلاً. وما يميز الهوية اليهودية الجديدة أنها هوية إثنية لا علاقة لها بالدين ولا برؤية صاحبها للعالم، ويكون صاحبها رؤيته للعالم حسب القيم المادية النفعية الأمريكية^٢. ويقوم المسيري هنا أيضاً بدراسة مفصلة عن اليهود الجدد ومنظمتهم ومؤسساتهم وأفكارهم وعلاقتهم بالصهيونية وإسرائيل وهو موضوع مهم في فهم آليات العمل في المجتمع الأمريكي الحديث وعلاقة الصهيونية بيهود العالم واستغلالها لهم لكنه خارج إشكاليتنا البحثية فليرجع إليه القارئ إن أراد^٣.

وفي نهاية المبحث أشير إلى أن تفسير نموذج العلمانية الشاملة لا يقتصر على ما ذكر، إنما يمتد إلى الكثير من الظواهر، أهمها ظاهرة الرأسمالية اليهودية الحديثة، والاشتراكية اليهودية، وما يُسمّى بـ "علم اليهودية" (دراسة اليهودية بالمنهج التاريخي)، ويمتد إلى تفسير الظاهرة الصهيونية كلها وحياة اليهود في المستوطن الصهيوني، لكن ذلك يحتاج إلى دراسات مستقلة^٤. بل إنه يفسر أهم ظاهرة يهودية في العصر الحديث وهي ظاهرة الهجرة اليهودية لذلك سأقوم بدراستها مثلاً على استخدام النموذج المركب في الفصل القادم.

نقد رؤية المسيري:

لا يمكننا مقارنة كتابة المسيري هذه مع الكثير من الكتابات العربية، فلم أعثر على الكثير ممن عالج موضوع ما بعد الحداثة وأثره على اليهود، كما لم أعثر الكثير من الدراسات العربية عن اليهود التفكيكيين وبهود أمريكا. ويمكنني فقط استعراض بعض الآراء التي اقتربت من الموضوع.

ممن ناقش فكرة التفكيكيين اليهود الدكتور سعد البازعي في كتابه "المكوّن اليهودي في الحضارة الغربية"، وقد فعل ذلك من خلال دراسته للفيلسوف اليهودي "جاك دريدا" أشهر الفلاسفة أصحاب الرؤية التفكيكية.

يرى البازعي أن المجتمع الأمريكي كان المسرح الأهم للمفكر الفرنسي دريدا، ويُعيد ذلك إلى التقارب الشديد بين اليهودية والبروتستانتية، وهذا التقارب يتمثل في حالة من التوأمة الثقافية، ففي الولايات المتحدة يوجد التجمع الأكبر لليهود العالم، وهو تجمع يجعل من مدينة نيويورك وحدها عاصمة حقيقية لليهود العالم. لكن المهم ليس كونها عاصمة لهم من حيث تجمعهم السكاني الضخم فحسب، إنما من حيث تأثيرهم والتحامهم بالحياة الأمريكية في مختلف وجوهها السياسية

١ انظر للاطلاع على طريقة علمنتهم واندماجهم: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٢/٣٦٣-٣٧٤.

٢ انظر: من هو اليهودي، عبد الوهاب المسيري، ٣٩-٥١.

٣ الموسوعة، ٥/٤٥٠-٤٦٢.

٤ انظر في هذا الصدد: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، ٢/٣٩٨-٤٤٣.

والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. ويسرد الكاتب الكثير من النقاط التي أثر فيها اليهود على المجتمع الأمريكي والظاهرة الفكرية فيه.

أما الملاحظة الأهم التي يسجلها البازعي وتساهم كثيراً في تفسير فكر دريدا، هي أنه على الرغم من أن دريدا نشر أعماله أولاً في فرنسا ولكن مستقبل تلك الأعمال كان سيتحدد في أمريكا، وهذا الازدهار الفكري للفيلسوف الفرنسي لم يكن ليتأتى لولا الاحتضان والرعاية الأمريكية له. بل إن أهم الفلاسفة اليهود العلمانيين والتفكيكيين وجدوا في البيئة الأمريكية حاضناً مهماً لأفكارهم، فقد جاء فرويد إلى المدن الأمريكية محاضراً في أول اندفاعات منهجه خارج النمسا ليجد البيئة الأكثر ترحيباً به على مستوى العالم، ثم أعقبه إريك فروم وهوركهايمر وأدورنو وماركيوز ليؤسسوا حضوراً في الفكر الأمريكي، وهؤلاء الذين ذكرهم فلاسفة يهود علمانيون^١.

ولاختبار مقولة البازعي يمكن أن نسأل: لماذا ازدهر فكر دريدا التفكيكي في أمريكا تحديداً مع أنه نشأ في أوروبا وانتشر فيها؟ والجواب على ذلك بالتفريق بين المجتمع الأوربي والمجتمع الأمريكي. فصحیح أن العلمانية فلسفة سائدة في المجتمع الأوربي لكن بقي فيه أثر قوي للفلسفة العقلانية التي ترى في المادة أساساً متيناً للكون. أما المجتمع الأمريكي فقد أزال صفة العقلانية عن فلسفته ليحل محلها الفلسفة العدمية التي شرحناها سابقاً.

بذلك نعلم أن البيئة العلمانية أثرت على المفكرين اليهود سواء كانوا في أوروبا أم في أمريكا، وبذلك نفسر فلسفتهم على أساس البيئة الفكرية التي عاشوا فيها وباستخدام نموذج العلمانية بكل تجلياته سواء كان حدثاً أو كان ما بعد حدث. ورغم ذلك نتذكر أن المسيري لم يجعل من الرؤية العلمانية الأساس الوحيد للتفكيكية اليهودية، فصحیح أنها المكون الأساسي لكن اليهودية نفسها تساهم في زيادة التفكيك عند المؤمنين بها كما تحدثت عن ذلك في أول المطلب هذا. والسمة الأساسية في اليهودية التي تجعل من اليهودي قابلاً لأن يصبح تفكيكياً هي التراكمية والتناقضات الحادة في العقيدة والشرعية اليهودية، والحلولية التي تجعل من المقدس والديني شيئاً واحداً، والشرعية الشفوية التي تعطي للإنسان مكانة أهم من الإله.

أي أن المسيري لم يرد الظواهر اليهودية كلها إلى البيئة العلمانية، إنما استخدم النموذج العلماني في تفسيرها مع الوعي بالبعد اليهودي الذي ساهم في تشكيلها، أو ربما أعطاها خصوصية عن غيرها من المفكرين التفكيكيين غير اليهود. وهذا الكلام ضروري لأن التفكيكية لم تظهر على أيدي اليهود أولاً إنما على أيدي الأوربيين والأمريكيين، كما أنه وُجد الكثير من اليهود في القديم، فلماذا لم يصبحوا تفكيكيين إلا في الحضارة الأوربية الحديثة؟

كل هذه التركيبية في فهم الظواهر سنجدها واضحة أكثر في الفصل القادم الذي يتحدث عن المنهج المركب، حيث تتشارك عناصر كثيرة في تفسير ظاهرة واحدة.

١ انظر: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، سعد البازعي، ٣٥٣-٣٥٧.

نتائج البحث:

لقد رأينا أن المسيحي استطاع صياغة نموذج كامل للعلمانية مخالفاً بذلك أكثر الكتابات العربية التي تعود بالعلمانية إلى مفاهيم جزئية، وإلى أفكار متفرقة وأفعال لا ينظمها ناظم. كما أنه رأي أن العلمانية ليست فعلاً واضحاً أو معتقدات مقررة تماماً، إنما هي نزعة كامنة في قلب الإنسان بسبب الإغراءات المادية البسيطة. وبذلك كان تفسيره للعلمانية شاملاً لجوانب عديدة، ومن أهمها أن هذا النسق الفلسفي العلماني لا يُطبق من خلال دفعة واحدة، إنما من خلال متتالية تدريجية. أما النتيجة الأهم هي أن العلمانية ليست بالضرورة علمانية دعائية واعية بعملها، فقد تكون الديباجة دينية ومتطرفة في بعض الأحيان لكن النسق الأخلاقي محكوم بالمنفعة وبذلك تكون علمانية بالحقيقة.

كما رأينا في هذا البحث أن نموذج العلمانية قادر على تفسير اليهود حين يبتعدون عن عقيدتهم، على عكس النموذجين السابقين اللذين يفسران سلوك اليهود بناء على عقيدتهم، وهذا النموذج مهم جداً في دراسة ظاهرة الإنسان عموماً، فالإنسان أكثر تركيباً من أن يُحكم إلى نسق واحد. كما أن تفسير سلوك اليهود على أساس العلمانية أي البعد عن الدين يُجَنَّب الباحث خطأ الوقوع في النصوصية.

بالإضافة إلى ذلك فإن نموذج العلمانية يفسر بروز اليهود في الحضارة الغربية على أساس تركهم لليهودية وبعدهم عنها، على عكس بروز اليهود في الحضارة الإسلامية حيث كان ذلك بسبب تمسكهم بيهوديتهم وإعطاء المجتمع الإسلامي لهم الحرية الدينية الكاملة.

ومن أهم نتائج البحث أننا يجب أن ندرس اليهود في العصر الحديث ليس على أساس أنهم يهود، بل على أساس أنهم جماعات علمانية تعيش حياة منفصلة عن القيمة الدينية والأخلاقية المطلقة. كما أننا لا ندرس الفلاسفة اليهود على أساس ديانتهم اليهودية، إنما على أساس أنهم فلاسفة غربيون بالدرجة الأولى ثم تقوم يهوديتهم بإضفاء بعض الخصوصية عليهم بالدرجة الثانية.

الفصل الثالث: مَنَهْجُ البَحْثِ فِي دِرَاسَةِ المَسِيرِي

ربما يُلاحظ القارئ أن التدرج في الرسالة من التفكيك إلى التركيب واضح وله هدف محدد مسبقاً، وهو محاكاة منهج المسيري نفسه للوصول إلى فهم أعمق لمنهجه. فقد بدأ هذا البحث بالمنطلقات المعرفية التي لا يجمع بينها جامع واحد، وتقوم المنطلقات بالحكم على المعلومات المتناثرة والتفاصيل الكثيرة على الطريقة التفكيكية كي تُحدث انزياحاً أساسياً في الرؤية السائدة. وفي الفصل الثاني ينتقل البحث إلى مرحلة تركيبية أولى، وذلك بشرح النماذج الثلاثة الأساسية التي تجمع شتات الظاهرة اليهودية، وذلك من خلال نموذج إنساني بدلاً من النموذج المادي أحادي النظرة. أما في هذا الفصل فستكون السمة التركيبية قد وصلت إلى نهايتها، إذ تتعاون المنطلقات والنماذج مع علم اجتماع المعرفة والفلسفة والأدب والأدوات الأخرى والمصادر في تفسير ظاهرة واحدة، وهذا سيكون المبحث الأول من هذا الفصل. أما المبحث الثاني فهو عبارة عن أمثلة تطبيقية للمنهج المركب كاملاً. والغرض من هذا الأمثلة التطبيقية هو اختبار منهج المسيري بشكل كامل من خلال تطبيق المنهج كله على ظاهرة واحدة. فقد رأينا في الفصلين السابقين أن المشكلة الأساسية في البحث أننا نقوم بتفسير الظاهرة من خلال منطلق واحد دون غيره من المنطلقات أو نموذج واحد دون غيره من النماذج، مع أن المسيري قام بتفسير كل ظاهرة على حدة من خلال كل المنطلقات معاً وكل النماذج وبقيّة المنهج. وقد فعلت ذلك بحكم الضرورة إذ لا يمكنني تكرار كل الظواهر اليهودية في كل منطلق وفي كل نموذج.

رغم ذلك يمكن حل المشكلة عن طريق اختيار عدة أمثلة من الظاهرة اليهودية والقيام بدراستها وتفسيرها عن طريق استخدام المنطلقات كلها والنماذج كلها وبقيّة أركان المنهج كما فعل المسيري تماماً في أبواب موسوعته. وبهذا يمكننا رسم صورة المنهج كله وتحديد أركانه كلها ومن ثم وضع مبحث تطبيقي لهذا المنهج، أي أن الاكتفاء بعرض الأفكار ودراستها بمنطلق واحد أو نموذج واحد سيكون مُجَالاً بحقيقة منهج المسيري.

بناءً عليه قمت بتقسيم هذا الفصل إلى مبحثين، الأول يرسم ملامح المنهج كله، والثاني يختبر المنهج بأمثلة تطبيقية. ثم قسمت المبحث الأول إلى أركان المنهج نفسها وخطواته على الشكل الآتي:

أولاً: المصادر، إذ جمع المصادر وتصنيفها وقراءتها هو الخطوة الأولى التي يقوم بها أي باحث.

ثانياً: المرجعية، ذلك أن المسيري يستبدل المصادر والمراجع بالمرجعية الفكرية إذ إن مجرد المعلومة ليس أمراً مهماً عند المسيري، إنما المهم هو المرجعية الفكرية التي يستند إليها الباحث ويقوم بقراءة المعلومة المجردة عن طريقها.

ثالثاً: الأدوات، فالأدوات العلمية التي يقوم الباحث بدراسة الظاهرة بها وهي أهم ما يمكن أن يعطي للمنهج سماته.

رابعاً: النموذج المركب، وهذا العنصر خاص بالمسيري وهو من تطويره ولا يمكن فهم منهجه دونَه.

خامساً: طبيعة الموسوعة وهدفها وطريقة صياغتها وأسلوبها.

المبحث الأول: مَصَادِرُ الْمَسِيرِيِّ فِي دِرَاسَتِهِ وَمَرْجِعِيَّتُهُ الْفِكْرِيَّةُ

المطلب الأول: المَصَادِرُ

الحديث عن المصادر في دراسة المسيري أمر غير وارد إن كنا نتحدث عن المصادر بمعنى أنها مكامن المعلومات الدينية والتاريخية، فهذا النوع من المصادر لا يهمله إثباته كثيراً، ذلك أنه يعدّ تحصيل المعلومة المجردة أمراً سهلاً ومتوفراً وبديهيّاً لأي باحث يريد أن يعالج ظاهرة ما. وقد جرت العادة في الموسوعات بوضع قائمة للمصادر والمراجع في نهاية كل مدخل من مداخل الموسوعة، لكن المسيري يعدّ هذا العمل دليلاً على هيمنة المناهج المادية التي يكون همها المعلومة الصلبة المحايدة دون وضع تفسير لها، إذ تكون المصادر عادة مادة أرشيفية فقط. والمشكلة التي تواجه الإنسان العربي عند قراءته لهذه الموسوعات العالمية أنه يتبنى دون وعي منهجاً مادياً، إذ لا يمكن أن تبقى المعلومة في وعيه مجردة عن تفسير ما، وبما أنه لا يتمتع بوعي كاف أو لا يعرف نموذجاً إدراكياً متكاملًا يقوم بفهم المعلومة كما يريد كاتِب الموسوعة.

أي أنه حتى الموسوعات المادية التي تذكر المعلومات المجردة تتبنى نموذجاً تفسيريّاً، لكنها توصله إلى القارئ بطريقة غير مباشرة بسبب عدم ذكره بشكل مباشر مسبقاً.

بالإضافة إلى ذلك فإن المسيري كتب موسوعته على طريقة تخالف كل الموسوعات حول العالم، فأى موسوعة يمكن أن نتحدث عنها نجدها رتبت مادتها وأبوابها على طريقة معجمية ألفبائية وهذا أمر واضح ومفهوم ومتعارف عليه، لكن المسيري رتب موسوعته على طريقة موضوعية، وهذا ما سأتكلم عنه في المباحث القادمة وعن هدفه من ذلك. وإذا أراد المسيري أن يثبت في نهاية كل مدخل ثبناً بأسماء المصادر التي اعتمد عليها فسيتضاعف حجم الموسوعة _على حد تعبيره_ مرة أو مرتين. وقد ضرب مثلاً على ذلك فذكر مصادره لمدخل واحد هو مدخل "حروب الفرنجة" وأتى بأسماء ثلاثة وعشرين كتاباً وموسوعة باللغتين العربية والإنجليزية على ذلك^١.

بدلاً من كل ذلك يقوم المسيري بذكر ما أسماه "المرجعية"، أي المصادر التي أثّرت في صياغة منهجه وطريقة إدراكه، أي مصادر فكره وجذوره وعقله التحليلي. ويقول إن ذكر هذه الأمور أهم بكثير من المصادر المعلوماتية، لأن العثور على المعلومة في هذا العصر سهل جداً وخاصة لباحث ثنائي اللغة، أما المرجعية التي يتكون منها فكر الباحث فهي التي تحتاج تبياناً. وسأحاول جمع مرجعيته الفكرية في المطلب القادم.

من المصادر التي ذكرها المسيري لمدخل حروب الفرنجة موسوعات مهمة باللغة الإنجليزية، أهمها معجم التاريخ العالمي لمؤلفه بروك ويترو، والموسوعة البريطانية العالمية بريتانكا، وموسوعة جودايكا الخاصة باليهود واليهودية، والموسوعة

١ الموسوعة، ١٤/٨-١٦.

العالمية للدين والأخلاق، وموسوعة التاريخ اليهودي، وهذه الموسوعات لا يستغني عنها باحث في مجال تاريخ الأديان لأنها تحتوي على مادة أرشيفية كبيرة لا يوجد منها إلا أقل القليل باللغة العربية.

بالإضافة إلى ذلك ذكر أسماء تسعة كتب أخرى باللغة الأجنبية تحوم حول الظاهرة اليهودية وتاريخ حروب الفرنجة والحروب الصليبية، وذكر أسماء تسعة كتب باللغة العربية أيضاً حول اليهود والحروب الصليبية.

الخلاصة أن المسيحي لم يذكر مصادره للمعلومات على الإطلاق، مع أنه في مواضع كثيرة من موسوعته ناقش الكثير من الأفكار التي وردت في الموسوعات العالمية وكتابات الفلاسفة والأدباء والمؤرخين وذكر مصدرها بشكل مفصل من كتبهم.

المهم أن المسيحي لم يقدم نفسه على أنه حَقَّق فتحاً على مستوى المعلومة، فالكثير من معلوماته معروفة لا يمكن لها أن تكون جديدة، بل الكثير منها _ مع أنه مضاد للرؤية اليهودية _ موجود في المراجع اليهودية نفسها، لكن المسيحي قام فقط بابتكار منهج جديد في دراستها وأعاد تفسيرها لصالح الرؤية المركبة من وجهة النظر العربية والإسلامية والعلمية.

كما أن المسيحي لم يقدم نفسه على أنه صاحب رؤية مغايرة للرؤية العربية السائدة تماماً، بل قدم رؤيته على أنها رؤية متكاملة تقوم بتعديل الكثير من الأفكار السائدة. أي أن الكثير من الكتاب العرب قدّم آراء مهمة ومتقدمة في فهم الظاهرة اليهودية، لكن لا يوجد منهم من صاغ نموذجاً تفسيرياً منهجياً لدراسة الظاهرة، فنجد مثلاً حين فَرَّق بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية اعتمد قليلاً على كتابات ثلاثة من العرب، وهم أولاً: التربوي الإنساني الدكتور حامد عمار، وهو شيخ التربويين المصريين. ثانياً: توفيق الطويل، أستاذ الفلسفة الشهير في مصر. ثالثاً: حسن الساعاتي، عالم الاجتماع في جامعة القاهرة. أي أن المسيحي اعتمد على الدراسات العربية والمصرية الأصلية واشترك في الرؤية مع الكثير من مفكري العرب والمصريين على وجه التحديد، ومما يؤكد هذا أن أكثر مفكر تأثر المسيحي به هو الأستاذ المصري جمال حمدان، صاحب كتاب "اليهود أنثروبولوجياً"، ولذلك سأخصص الحديث عنه في المطلب القادم، على اعتبار أنه مرجعية مهمة أكثر منه مصدراً لمعلوماتياً. وهناك الكثير من الإشارات في ثنايا الموسوعة إلى الكثير من المصادر.

وإذا أردت أن أضع تقييماً أو نقداً لعمل المسيحي فأقول إن إهمال ذكر المصادر في رأبي خطأ كان من الممكن تجنبه عن طريق حلول بسيطة وعملية في الوقت نفسه، فعلى سبيل المثال كان من الممكن أن يقسم المسيحي موضوعات موسوعته إلى أقسام عريضة كالآتي: الكتب المقدسة _ كتب التاريخ القديم _ كتب التاريخ الأوربي الوسيط والحديث _ التاريخ اليهودي القديم _ التاريخ اليهودي الحديث _ الديانة اليهودية والدراسات حولها _ الكتب الفلسفية الأساسية _ الدراسات العربية على اختلاف موضوعاتها... وهكذا. ثم يذكر المصادر الأساسية التي أخذ منها مادته المعلوماتية لكل موضوع، دون التركيز على التفاصيل والإشارات المرجعية التفصيلية. وبهذه الطريقة يمكن أن يُخرج نفسه من العهدة ويرمي ثقل البحث على القارئ ولو بشيء بسيط، كما يتجنب مضاعفة حجم الموسوعة من خلال تكرار المراجع والمصادر عند كل مدخل على حدة.

أما إذا أردنا أن نلتمس سبباً منهجياً له فهناك أربعة أمور يجب أن نركز عليها في تناول المشكلة:

أولاً: الموسوعة تناولت ظاهرة لها من الارتباط التاريخي ما ليس لغيرها من الظواهر، فهي ليست ظاهرة تاريخية فقط، أي أن موضوع الموسوعة لم يكن تاريخ اليهود في أوروبا مثلاً أو تاريخ اليهود في شبه الجزيرة العربية أو تاريخ بني إسرائيل. ولم يكن موضوع الموسوعة دينياً أي أن الموضوع ليس الديانة اليهودية ومفاهيمها الكامنة فيها وفي نصوصها المقدسة. فالإتيان بالمصادر أمر متعذر تماماً.

ومع أن الموجود الأساسي في الموسوعة هو اليهودية وتاريخها واليهود وتاريخهم والصهيونية وتاريخها، فإن محتواها لا يمكن أن نعبر عنه بهذا الكلام وذلك لأن المحتوى يتضمن استعراضاً لعشرات الفلسفات التي تساعد على فهم اليهود واليهودية، واستعراضاً لعشرات الاتجاهات اليهودية الفلسفية، وشرحاً لمئات المصطلحات الخاصة باليهود واليهودية وغيرها، كما يتضمن عرضاً ربما لمئات الشخصيات اليهودية ودراسة مفصلة عن فلاسفة اليهود ومفكرهم وعلمائهم على اختلاف تخصصاتهم ولسياسي اليهود والاقتصاديين والباحثين... الخ، وذلك عبر عصور طويلة تصل إلى ثلاثة آلاف سنة.

ومن يستعرض أبواب الموسوعة يعلم أنه لا يوجد موضوع يهودي إلا وهو مدروس بتفصيل فيها، ابتداءً من المفاهيم التوراتية الدينية مروراً بالفلسفات والفرق اليهودية وصولاً إلى موسيقا وأزياء وطعام الجماعات اليهودية. أي أن المصادر أصبحت بالآلاف ولا يمكن لها أن توجد في الموسوعة.

ثانياً: بسبب اعتماد المسيري على السياقات الحضارية والتاريخية لكل ظاهرة يهودية على حدة، أُضيف إلى موسوعته مئات الموضوعات التي لا علاقة مباشرة لها بالظاهرة اليهودية، لكن لا يمكن فهم الظاهرة من دونها، وذلك كما رأينا في تاريخ يهود أوروبا، فدراستهم من دون تاريخ أوروبا الشرقية والتشكيل الحضاري الموجود فيها لا يمكن أن يعطينا سوى المعلومة المجردة التي نأخذها لفهمها كما يريد لنا الغرب إما بتمجيد العبقرية اليهودية والبقاء اليهودي، أو بالسخط على الشخصية اليهودية المريضة. وهذا يعني إضافة المئات من المصادر إلى الموسوعة التي استغرق المسيري في كتابتها خمسة وعشرين عاماً.

ثالثاً: الطبيعة المركبة لدراسة المسيري بإشراك المجالات العلمية المختلفة في موضوع واحد كما رأينا في المنطلقات والنماذج وكما سنرى في المباحث القادمة، جعلت من الموسوعة عملاً لا يمكن الفصل بين مصادر معلوماته بشكل نهائي، فالمعلومة وتفسيرها معتمدة على أكثر من مصدر، أما تفسيرها وحده فلا يمكن أن يتحدد مصدره إطلاقاً إذ فكر المسيري تشكّل من عشرات المصادر الفكرية. كما أن وجود التنظير المنهجي المسبق أخذ حجم مجلد كامل من مجلدات الموسوعة السبع، وهذا المجلد لا يمكن أن يُذكر له مصدر واحد.

رابعاً: أما السبب الرئيسي والذي ذكره المسيري صراحة هو الغرض التفسيري من الموسوعة، أي أن الجديد في الموسوعة على مستوى المعلومة هو جمعها من مئات المصادر العالمية والعربية وصياغتها في قالب واحد وفي موسوعة واحدة يمكن للقارئ العربي أن يرجع إلى أي موضوع يريد منها بكل سهولة، خاصة وأن المعلومات غير متوفرة كلها باللغة العربية. لكن ليس الجديد هو المعلومة نفسها فلا يمكن لكاتب أن يختار معلومات مجردة، كما ليس له أن يقدم معلومة على معلومة.

لكن الجديد تماماً هو المنهج، وهو إشكالية البحث الذي بين أيدينا، الأمر الذي قام المسيحي من أجله بصياغة موسوعة عن اليهود واليهودية والصهيونية.

ولاختبار هذا الكلام أُشير إلى كتابة المسيحي عن يهود الأرندا في شرق أوروبا مثلاً والذين قمت بدراستهم في نموذج الجماعات الوظيفية، فقد رأينا أن المعلومات التي أتى بها المسيحي عن تاريخ مملكة بولندا وأوكرانيا والإمبراطورية النمساوية أتت بها الموسوعة العالمية البريطانية _ كما رأينا _ ولم يأت هو بأي معلومة إضافية من المعلومات الأساسية، إنما زاد الأمور التفصيلية ولعله أتى بها من مصدر أجنبي آخر، كما أن المعلومات ذاتها أوردها إسرائيل شاحك، بالإضافة إلى أن الموسوعة اليهودية جودايكا ذكرتها لكنها فسرتها على أساس رؤيتها هي. وأضيف أنني لم أعثر على معلومة واحدة أثناء دراستي خالف فيها المسيحي مصدراً آخر معتمداً، وقد ذكرت في ثنايا الفصلين السابقين العديد من العلماء الذين أيّدوا المسيحي على مستوى المعلومة.

المطلب الثاني: المرجعية الفكرية

في المجلد الثامن من الموسوعة _ وهو مخصص للملاحق والفهارس _ يذكر المسري مرجعيته الفكرية بصراحة لا مثيل لها، ويعرفها على أنها العناصر التي شكّلت فكره الفلسفي والمنهجي والتحليلي.

ومرجعيته الفكرية تنقسم إلى الإيمان بالله تعالى ودين الإسلام التوحيدي، ثم أشخاص درس على أيديهم أو التقى بهم في حياته، ثم كتابات علمية للمفكرين والفلاسفة.

فالإيمان بالله تعالى وبثنائية الوجود وبمفارقة الله وسموه عن العالم مع عنايته به هو المرجع النهائي للمسيري ولموسوعته، كما أن مرجعيته تعود إلى الإيمان بدين الإسلام الذي يعتقد أنه النموذج الإلهي الأنقى والتوحيدي الخالص. وقد تبين لنا ذلك من خلال اتّخاذه للإسلام معياراً في الفكر التوحيدي والحلوي، وسيتبين من خلال رفضه للفلسفة المادية.

أما الأشخاص الذين التقى بهم وأخذ عنهم:

١ _ محمد سعيد البسيوني: وهو مثقف مصري وعبقري مغمور تتلمذ على يديه عشرات من مثقفي مدينة الإسكندرية، وهو في مثل سن المسيري تقريباً، لكنه استطاع أن يعلم أصدقائه ويعطيهم الكتب الكثيرة بسخاء عجيب، ويتحدث معهم عن كل أنواع الفنون والعلوم، ويدرّجهم على التفكير. تتلمذ المسيري على يديه ورافقه منذ عام ١٩٥٤ حتى توفي، أي ما يقرب من خمسين عاماً، وهو من نصّح المسيري أن يتخصص في الأدب الإنجليزي. ويقول المسيري إن البسيوني كان مطلعاً على أنواع العلوم الإنسانية والفلسفية والأدبية، حتى أحس المسيري في يوم من الأيام أنه أسطوري، ومما زاد في غرابته أنه كان يكتب أعمالاً علمية على درجة من الأهمية ثم يقوم بتمزيقها، ويظل يشعر بالحزن طوال حياته^١.

٢ _ إميل جورج: أستاذه لمادة الفلسفة في الثانوية، والذي لولاه _ كما قال _ ل بقي يراكم المعلومات التي يتلقاها من الكتب ولضاع من عمره سنوات طوال^٢.

٣ _ عدة أشخاص وهم أساتذة في جامعات الإسكندرية وعين شمس وأوكسفورد ورتجز وكولومبيا، أهمهم زميله "كافين رايلي"، وهو مؤرخ بجامعة رتجز الأمريكية.

أما الكتابات العلمية التي أثرت فيه وساهمت في تكوينه فكرياً فأهمها ما يأتي:

١ _ كتابات كارل ماركس الإنسانية فقط، وسنرى أنه مر بتجربة ماركسية في حياته تركت فيه أثراً كبيراً قبل أن يتركها ويكتشف ماديتها غير الإنسانية.

١ انظر: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط ١، ٢٠٠٠، ٩٦.

٢ انظر: المصدر السابق، ٨٤.

٢- وتأثر بجورج لوكاتش وهو فيلسوف وعالم اجتماع مجري ماركسي أيضاً وذلك ضمن الرؤية الماركسية.

٣- وبعد ذلك أصبح مهتماً بالدراسات الاجتماعية فتأثر كثيراً بماكس فيبر، وهو أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث وهنا أصبح يعي أن العناصر التي تحرك المجتمع وثقافته هي أكثر من الدين وأكثر من الاقتصاد، بل هي مركب من الدين والاقتصاد والحركات الاجتماعية والكثير من العناصر سوية.

٤- روجيه غارودي: الفيلسوف الفرنسي الذي كان ماركسياً ثم اعتنق الإسلام، وكتب عن التجربة الروحية والعلمية لحياته المادية، كما كتب عن الإسلام ووعوده الإنسانية الشاملة، وكان معادياً للصهيونية وله كتابات عن اليهود واليهودية.

٥- زيجمونت باومان: عالم اجتماع بولندي، له كتابات ضد الفلسفة المادية وما بعد الحداثة.

٦- إسماعيل راجي الفاروقي: أستاذ ديانات مقارنة من فلسطين، ساعدته كتاباته في اليهودية والصهيونية على تجاوز السياسي وصولاً إلى المعرفي.

٧- جمال حمدان: مفكر مصري، له كتابات في العقل الاستراتيجي وفي الجغرافيا المصرية، وله كتاب عن اليهود يدرس فيه اليهود بمنهج الأنثروبولوجيا (الإنسانيات)^١.

ويمكن عرض المرجعية الفكرية له من خلال ما يأتي:

مراحل التكوين الفكري:

الشائع عن المسيحي أنه مفكر إسلامي فقط، وعلينا أن نقر بعد أن استعرضنا الكثير من أفكاره أن هذا صحيح، لكنه ليس كل الواقع، فالانتماء الإسلامي لا يتبدى إلا من خلال الانتماء العام لفلسفته الرافضة للإلحاد أو المادية أو الحلولية أو أي شكل يؤدي إلى اختلال التوازن الإسلامي بين مكونات العالم الروحية والمادية. أما الفلسفة المنهجية الدقيقة فلا تعبر عنها كلمة "إسلامي"، وفي رأبي فإن ما يعبر عن فلسفة المسيحي هو ما يمكن أن أسميه إن صح التعبير "الإسلامية الإنسانية". وهي عبارة عن فلسفة مركبة من عناصر كثيرة، أهمها الفلسفة الإسلامية التي تؤمن بالله أساساً مفارقاً للعالم وكل ما ينتج عن الإيمان بالله والأنبياء والكتب السماوية. والعنصر الثاني هو التحليل الماركسي للمجتمعات الإنسانية مع قطع النظر عن آراء الماركسية في الجدل المادي وأصل العالم والمادة. والعنصر الثالث هو علم الاجتماع وعلم اجتماع المعرفة تحديداً.

أي أن تفسير الظواهر الإنسانية على اختلافها يتردد بين طريقي نقيض، أحدهما تفسير كل الظواهر الإنسانية الدينية على أساس ديني بحت، وتقوم هذه الأعمال على افتراض مفاده أن فكرة الدين هي التي تحرك المجتمعات الإنسانية بأسرها، كما تفترض أن الذين لا يؤمنون بالأديان تحركهم رؤيتهم في نفي الأديان. والطرف الثاني المناقض يفسر الظواهر الإنسانية على أساس مادي بحت دون مراعاة الخصوصية الإنسانية التي تتضمن الدين والأخلاق والمشاعر، وتقوم هذه الأعمال على

افتراض مفاده أن الإنسان يتكون من المادة فقط وبالتالي فالذي يحركه إما الاقتصاد وآليات الإنتاج كما في الماركسية أو الغريزة الجنسية كما عند فرويد أو غريزة البقاء والتطور كما في الداروينية والنييتشوية.

أما المسيري فقد أدرك أن الظاهرة الإنسانية وتحليلاتها الدينية والفلسفية والاجتماعية كلها تحركها عناصر كثيرة، عبارة عن مركب من العناصر الدينية والمادية. فقد رأينا أنه استخدم النماذج الثلاثة في تفسير الظاهرة اليهودية، والنموذج الأول الذي هو الحلولية يقوم على أساس ديني فقط، أي أن الفكر الديني يحرك الظواهر الاجتماعية ويحكمها ومن ثم نستخدمه في تفسيرها. والنموذج الثاني الذي هو الجماعات الوظيفية يقوم على الأسباب الدينية والدينية وقد رأينا كيف رفض المسيري مفهوم الجماعات الاقتصادية الوسيطة الرائج في الدراسات الغربية، وأحلَّ محله الجماعات الوظيفية التي تشترك فيها العوامل الدينية والاقتصادية والاجتماعية. أما النموذج الثالث فهو ديني وديني أيضاً لأنه يقوم على رفض الإنسان للفكرة الدينية ومن ثم اتخاذه الرؤية المعادية لها والإغراق في الطبيعية والمادية.

ولذلك حين تحدث المسيري عن تأثيره بالماركسية قال: (تأثرت بكتابات كارل ماركس "الإنسانية")، وقد ناقش المسيري الكثير من آراء ماركس ورفضها في كتاب "العلمانية الشاملة" وفي الموسوعة.

لقد أشار المسيري إلى ذلك حين قال عن أهم مبادئه: (حاولنا أن ندخل الظواهر اليهودية والصهيونية المجال الرحب للعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا والتاريخ الإنساني، حيث يمكن من خلال نماذج مركبة رؤية علاقة الكل (العام) بالجزء (الخاص) دون أن يفقد أي منهما استقلاله وحدوده). ثم قال: (وأوضحنا أنه من المستحيل أن نفهم سلوك اليهود وآلامهم وأشواقهم وخيرهم وشرهم من الداخل فقط، أي بالعودة إلى كتبهم المقدسة كالتوراة والتلمود أو شبه المقدسة كالقبلايه أو غير المقدسة كبروتوكولات حكماء صهيون أو بالعودة إلى تصريحات زعماء الصهاينة)^١.

بناءً على ما مضى يمكن أن أوجز المراحل الفكرية للمسيري عبر الخطوات الآتية:

أولاً: مجتمع دمنهور والإحساس بالتاريخ والتراحمية:

وُلد المسيري في مدينة دمنهور الصغيرة التي تقع بالقرب من الإسكندرية، وهي مدينة تقليدية جداً، شَعَرَ فيها بعقب التاريخ وترتَّى على تقاليد المجتمع العربي والإسلامي، ونشأ على الانشغال بالتاريخ. والانشغال بالتاريخ من وجهة نظره هو ألا ينظر الإنسان إلى واقعه بشكل مباشر، وألاً يستجيب له بجهازه العصبي فقط أو بصفحة عقله البيضاء، وألاً يرى اللحظة الراهنة على أنها البداية والنهاية. بل ينظر إلى اللحظة على أنها نقطة يلتقي فيها الحاضر بالمستقبل، أي أن الإنسان التاريخي محكوم لتاريخه وضارب فيه بمجذوره، ويتقرب مستقبله على أساس رؤية ما. كما أن هذا الإنسان لا ينظر إلى العالم على أنه مادة يمكن أن تحتزلها القوانين، إنما ينظر إليها من خلال أفراح التاريخ وأحزانه ومن خلال عدساته وذكرياته ورموزه الخاصة

به. وينظر إلى نفسه على أنه امتداد للماضي ومشروع للمستقبل، على عكس الإنسان المادي اللاتاريخي الذي يرى نفسه البداية والنهاية^١.

وكلام المسيري هنا ليس مجرد إنشاء فلسفي أو أدبي، فمن الناحية التحليلية العلمية نلاحظ أن المجتمعات العلمانية البعيدة عن جوهر الدين والإنسانية دائماً ما تكون منقطعة عن تاريخها، وبالقدر الذي تفقد فيها إحساسها بالتاريخ تتحرك بعيداً عن الإله والروح والمجتمع وتقترب من المادة. ولذلك نرى أن الفلسفات العلمانية كلها تتحدث عن "نهاية التاريخ"، أي أن هذا ما يفسر لنا ميل الفلسفات العلمانية والمادية إلى مفهوم نهاية التاريخ، لكن هذا موضوع شائك ليس محله هنا. كما نرى أن المجتمعات التي وقعت فيها تحولات جذرية أبعدتها عن تاريخها القديم أصبحت علمانية بشكل أكبر، والمجتمعات التي نشأت من جديد كالولايات المتحدة كانت علمانية بشكل متطرف ووصلت إلى مرحلة ما بعد الحداثة بسرعة.

هنا نعلم الأثر الكبير الذي تتركه البيئة التي نشأ فيها الإنسان، لكن إدراك هذا الأثر يحتاج تأملاً وعملية استبطان طويلة الأمد وقائمة على الرؤية الواعية، إذ غالباً ما يكون أثر البيئة غير مدرك على مستوى الوعي، إنما مؤثر على الإنسان دون أن يعي ذلك. لقد قام المسيري بكتابة سيرته على هذه الطريقة وسماها "سيرة غير ذاتية غير موضوعية" فذكر فيها القضايا الكبرى التي درسها وأثرت فيه، لكنه في المقابل ذكر مئات التفاصيل من حياته في المجتمع التقليدي والتي كوّنت شخصيته وفكره. فالنشأة في مجتمع يتشارك الأخلاق والقيم نفسها ويعيش على نسق من الشعائر الدينية والعرفية يعني الكثير للعقل الإنساني الذي يتشكّل دون وعي صاحبه، كما أن العيش على طريقة العائلة "الممتدة" يعني مستوى عالياً من الضبط والتماسك الاجتماعي، وهكذا. وقد سرد المسيري الكثير من تفاصيل حياته التي ساعدته على إدراك الفرق بين المجتمع التراخي والمجتمع التعاقد.

ثانياً: التجربة الماركسية:

في بداية رحلته الفكرية نشأ المسيري في ظروف دفعته إلى الماركسية دفعاً، وهي وجود الاستعمار الإنجليزي في مصر ثم خروجه منها، ثم نشوء الملكية المصرية، والتحولات السياسية التي حصلت في البلاد بعدها. وقد كانت الشيوعية والماركسية قد طغت على التيارات الفكرية حتى لم يبق مفكر مشهور إلا واعتنق المذهب إلى أن انهار تماماً في السبعينات والثمانينات. لقد دفعته دراسة الفلسفة في البداية إلى عدم قبول الأجوبة التقليدية على الأسئلة الكبرى، في الوقت الذي كانت المكتبات السوفيتية تباع الكتب الماركسية بوفرة وأسعار زهيدة، فقرأ الكثير منها إلى أن التقى بصديق جَدّه في حزب "حدتو" وهو الحزب الشيوعي المصري. وبدأ يقوم بنشاطاته الحركية والفكرية والتفاصيل كثيرة لا أريد الخوض فيها، لكنه اصطدم بعد فترة بالأخلاقيات والمبادئ التي كان الرفاق الشيوعيون يحملونها، ولاحظ أنهم يحملون فكراً لا علاقة له بأية منظومة أخلاقية، فقد أعطوا لأنفسهم نوعاً مطلقاً من الحرية الأخلاقية تصل إلى حد التوحش.

١ انظر: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، ١٣-١٧.

أما القضية الأساسية التي أثرت فيه فهي أن قضية فلسطين بالنسبة إلى هؤلاء الماركسيين والتروتسكيين ليست كما يعلمها المسيري قضيةً إسلامية وعربية، إنما كانت جانبية، وأصبح الحزب مليئاً بالأجانب وأعضاء الجماعات اليهودية ولديه الكثير من الحماس للحرب ضد قوات فرانكو في إسبانيا، وليس لديه حماس لقضية فلسطين. لكن ما استفاده المسيري من الفلسفة الماركسية أن الظاهرة الإنسانية لا يمكن تفسيرها دون أن تؤخذ الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية بعين الاعتبار. كما أكدت الماركسية له مركزية الإنسان في العالم وأن الإنسان مختلف عن الطبيعة، وأن التاريخ له هدف وغاية. والأهم من ذلك أن الماركسية حمته من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بسقوط مقولة الإنسان، أو بقبول دراسة الإنسان على طريقة المعادلات الرياضية^١.

ثالثاً: من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان:

لقد واجه المسيري على حد قوله وحشاً خطيراً يقع فيه الكثير من المفكرين العرب، وهو وحش المعلومات، والذي يؤدي بنا في النهاية إلى الوقوع في الفخ المادي الغربي دون أن نشعر، أي أن تناولنا للمواضيع العلمية على أنها كم من المعلومات لا يُشبع لدينا حاجة الإنسان إلى تفسير ما، ولذلك نقوم بلا وعي بتبني التفسيرات المادية الغربية.

وقد سُمي المسيري هذه المشكلة بـ "الوحش الهيجلي"، نسبة إلى الفيلسوف الألماني هيجل وفلسفته التي تطمح إلى تقديم إطار نظري شامل للغاية يتعامل مع أكبر قدر ممكن من التفاصيل والمعلومات، إن لم يكن كل المعلومات المتوفرة. وهذه الرؤية مستحيلة لأن المسيري يؤمن أنه إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة ولا يمكن لأحد سوى الخالق أن يقدم مثل هذه الأطروحة. ولذلك رأينا أنه أنتج مقولات قادرة على التعامل مع الظاهرة اليهودية فقط، ولكنها تعتمد على مقولة عامة جداً وهي أن الإنسان ظاهرة مركبة أشد التركيب. وقد ذكر المسيري الكثير من الوقائع التي حصلت معه وصدمته وغيّرت وجهة نظره المادية المعلوماتية، حتى استطاع أن يصرع الوحش الهيجلي ويتخلى عن نظريته التي تفسر كل شيء وتوجّه إلى الكتابة في الصهيونية واليهودية فقط، وانتهى به الأمر إلى أن يرفض المثالية الخالصة والمادية الخالصة، فكلاهما بمفرده واحدي اختزالي، وحين يتقاطعان ندخل عالماً مركبة أبعاده، عالم الإنسان والأسرار^٢.

أصبح العالم بالنسبة إلى المسيري يتسم بما يسميه "الثنائية الفضفاضة" وهي الإيمان بوجود أكثر من جوهر واحد في العالم، والأساس فيها ثنائية الخالق والمخلوق، وهي فضفاضة لأنها ليست صلبة كالإثنيينية. فالإثنيينية وهي الإيمان بجوهرين مختلفين متكافئين تماماً كإله الخير وإله الشر تتعارض مع المنظومة التوحيدية، أما الثنائية هذه فهي تعني أن الإله مفارق للعالم ولكنه مع هذا يعتني به ولم يهجره. كما أن هذه الثنائية لا تعني أن الإنسان هو مركز الكون ومالكه بإرادته، إنما وُضع في مركز الكون، بالإضافة إلى أنه ليس مالك الطبيعة إنما خليفة فيها عن الخالق.

١ انظر: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، ٩٨-١٠٣.

٢ انظر: المصدر السابق، ١٣٠-١٣٧.

والثنائية الأخرى التي تنشأ عن ثنائية الخالق والمخلوق هي ثنائية الإنسان والطبيعة، وهما أيضاً ليسا متكافئتين أو متصارعين إنما هما متفاعلان متكاملان.

بناءً على ذلك طرح المسيحي فكرة الإنسان الرباني بدلاً من فكرة الإنسان الطبيعي، وهو كائن لا يعلمه في كل جوانبه إلا الله تعالى، فجزء منه يتحرك نحو الأعلى إلى ما هو متجاوز للمادة وجزء ينزل به إلى جسده المادي ويتحرك حسب الدوافع البيولوجية والغريزية، كأنه مغروس في الوحل وعيونه شاخصة للنجوم يتحرك نحو الأعلى ليغوص مرة أخرى. وجود الله في رأيه هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان، وبغياب الإيمان به يتحول الإنسان إلى كم مادي لا قيمة له ولا معنى من وجوده، وقد ذكر المسيحي الكثير من التأملات الوجودية التي تصب في هذا المعنى وهي تستحق القراءة كتجربة متعينة للانتقال من الرؤية المادية إلى الإيمان الإنسانية.

وقد أقر المسيحي أنه تعلم في الماركسية أن الدين إن هو إلا أفيون الشعوب، ومن هنا فإنه لا يصلح أساساً للتصنيف أو الإدراك، إنما يجب على الباحث أن يستخدم الاقتصاد لتفسير كل ظاهرة إنسانية، لكنه لاحظ أثناء إقامته في الولايات المتحدة أن المسيحيين الكاثوليك كانوا أقرب إليه من غيرهم. أي أن هناك فارقاً بين الأنماط الدينية يشكّل لديه وعياً بالإنسان على أساس ديني، ثم استنتج أن السبب هو أن عقيدتهم تشجع على الانتماء للجماعة والإحساس بالآخرين، كما ذكر المسيحي الكثير من التحليلات والتأملات التي قادته في البداية إلى استخدام الدين مقولة تحليلية. والمفاجأة أنه وقع بعدها على دراسات ماكس فيبر التي تربط بين الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية العلمانية^١.

أما المجتمع العلماني الأساسي الذي أجرى المسيحي دراساته الميدانية عليه فهو مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، وقد أدرك أن المجتمع الأمريكي تقوده فلسفة مادية تماماً وقد تكون مغطاة أحياناً بأخلاق بروتستانتية شكلية، فذكر الكثير من الملاحظات والتحليلات التي قادته إلى فهم بنية المجتمع وهيكله، وتشكلت هناك نظرتة الإيمان الإنسانية والإنسانية. وتحليله للمجتمع الأمريكي تبين لنا جزء صغير منه أثناء الحديث عن العلمانية في الفصل السابق، لكن الرؤية الكاملة كبيرة، والتحليلات طويلة وشيقة بالنسبة لنا نحن المؤمنين إذ تشرح الفرق جيداً بين عقيدتنا وعقيدتهم وبين فلسفتنا وفلسفتهم، وبين إنسانيتنا المستندة إلى الإيمان بالله وإنسانيتهم المستندة إلى النسبية، لكنني أتركها للقارئ خشية التطويل.

رابعاً: مدرسة فرانكفورت، وماكس فيبر:

صحيح أن المسيحي أصبح مؤمناً عميقاً بالإسلام ومقولاته الإلهية والإنسانية، لكن الإسلام دين فقط يشكّل الأساس والبنية العامة لفكر الإنسان، أما المقولات العلمية التفصيلية فيقوم الإنسان هو بتشكيلها على أساس تلك البنية،

١ انظر: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيحي، ١٣٧-١٤٣.

فعلم الفقه والأصول والكلام والمصطلح الحديثي علوم إسلامية في الصميم لكن الدين لم يتم بتشكيلها مباشرة إنما قام العلماء المسلمون بتشكيلها بالاستناد إلى أصل الدين.

كذلك المسيحي أصبح مؤمناً مسلماً في بنية الفكر أي أنه يعي المبادئ الدينية والإنسانية للإسلام، وقام بتمثيلها في حياته، وكذلك يقوم بتشكيل رؤيته العلمية على أساسها. لكن المشكلة التي واجهته في رأيي أن الدراسات الإنسانية والاجتماعية في الحضارة العربية المعاصرة قليلة أو هامشية أو أنها تعتمد على تراث العرب القدماء في علم الاجتماع بشكل كامل، كما أن هناك المقابل لها طبعاً وهو المناهج الماركسية.

لقد وجد المسيحي نفسه متأثراً وبشدة بمفكري مدرسة فرانكفورت، وهي عبارة عن معهد للبحث الاجتماعي أسس سنة ١٩٢٣، على يد نخبة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والنقد الأدبي المنحدرين من أصول يهودية، وقد حددوا هدف المعهد منذ البداية بأنه معهد حر غير مقيد بالنظم الجامعية والأكاديمية، يتفرغ لبحث مشكلات الماركسية والاشتراكية. من أشهر هؤلاء العلماء: ماكس هوركهايمر، وإريك فروم، وهربرت ماركيز، وتيودور أدورنو، ويورغن هابرماس.

يرى فلاسفة فرانكفورت أن العالم الذي نعيش فيه اليوم هو عالم سقوط العقل الموضوعي، أي سقوط الرؤية العقلانية للعالم، ويرونه على أنه عالم يسعى وراء قوة النقود بلا مبدأ سام للعقلانية، ويفضل المصالح المادية التي تدمر العقل. ذلك أن العقل منذ فيلسوف المادية جون لوك والفلاسفة النفعيين وليم جيمس وجرمي بنتام، أصبح يحل أيديولوجية الربح محل الأفكار ويحل كونية العقل محل الخصوصيات الإنسانية. كما أن الفلسفة الحديثة أزاحت الصلة بين الفرد والمجتمع، والتي كان يكفلها العقل، وأصبح هناك قطيعة بين التاريخ والعصر الحديث، وفي القرن العشرين شملت القطيعة كل شيء، ومنتقو القرن العشرين أصبح يهيمن عليهم الشعور بالكارثة واللامعنى واختفاء الحس التاريخي واختفاء إرادة صنع التاريخ.

بناءً على ذلك سعى رواد مدرسة فرانكفورت إلى إرساء منظور جديد يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها نظريةً نقديةً للمجتمع، وعوضاً عن أن تنخرط بالانتماء إلى المجتمع الحديث وتسلم بنظمه لم تتردد في نقده والبقاء خارجه، كاشفة عن مصدر العطب والخلل الكامن في رؤيته الحديثة اللاعقلانية^١.

وأول الفلسفات التي قامت المدرسة بنقدها هي الوضعية الحديثة، والفلسفة التجريبية، وهي فلسفات أصبحت تمثل معتقدات إيمانية وأنساقاً تحمل قيماً وسلوكاً تدافع عنه، وذلك عن طريق إسقاط آليات الظواهر الطبيعية على الظواهر الاجتماعية. أي أن الفكرة المحورية في مدرسة فرانكفورت هي نقد العقلية الغربية الحديثة التي أصبحت لا عقلانية من خلال فهم الإنسان على أنه ظاهرة طبيعية مادية، والمشكل أن شرح هذه الفلسفات والغوص في الموضوع يتطلب بحثاً مستقلاً كما فعلت في الفصلين السابقين على الأقل وهو الأمر الذي يخرج بالبحث عن إشكاليته المحددة له.

١ انظر: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، حسن مصدق، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥،

وإذا أردنا أن نعرف مدى تأثير المسيري بفكر مدرسة فرانكفورت فعلياً أن نعلم أن المصطلح الأساسي الذي دار حوله فكر المسيري هو الإنسان ذو البعد الواحد، أي الإنسان المادي، وهو مصطلح لم ينتجه المسيري إنما أخذه عن هيربرت ماركيز الذي ألف كتاباً بهذا العنوان. وملخص رؤيته أن الإنسان الحديث أصبح مكوناً من جوهر واحد وذلك حسب إرادة الفلسفة الحديثة التي جرّده من أبعاده المركبة، ووضعت مكرهاً ضمن المجتمع الحديث الذي يقضي إنتاجه على التطور الحر والملكات الإنسانية وأجبرته على النضال في سبيل البقاء الفردي، وبسلاح رؤية القوة والمادة^١.

هذا الإنسان الحديث أصبح "يتشياً" (من الشيء) و"يتسلّع" (من السلعة) ولا يأبه بأي مبدأ يعطي لإنسانيته حقاً، فيؤدي به الأمر إلى الاغتراب عن ذاته، والنتيجة هي العقل الأداتي الذي لا يعي المعلومة إلا على أنها أمر مجرد يتلقاه العقل فلا يعنيه منها إلا معرفتها والحسابات الرياضية التي يستفيد منها في دفع عملية الإنتاج إلى الأمام. وهناك خصائص كثيرة لهذا العقل الأداتي تصب كلها في سبيل القوة والمادية لا أطيل بها^٢.

أما ماكس فيبر فهو عالم اجتماع بل من مؤسسي علم الاجتماع الحديث في أوروبا، كما أنه عالم اقتصاد وقانون، لكنه اشتهر بكونه سوسيولوجياً أي عالم اجتماع أخذ على عاتقه تحليل ظاهرة الحداثة وكيفية نشوئها، وقد بيّن فيبر أن الإنسان لا يتأثر بالاقتصاد فقط كما رأى ماركس، إنما يتأثر بالدين والعوامل الباطنية.

وقد اتّصف فيبر بسعة معلوماته الأكاديمية وبذكائه الثاقب ومعرفته لميادين مختلفة جداً فله دراسات عن الأديان كلها والمجتمعات المختلفة والفلسفات وعلوم الاقتصاد والقانون والتاريخ مما أتاح له القدرة على تحليل الظواهر المركبة وأهمها الظاهرة الإنسانية. وتقوم فرضيته على أن خصوصية العالم الغربي تكمن في العقلنة والرابطة القوية بين العقلنة والحداثة، ويتلخص تعريف العقلنة في أنها النظر إلى العالم على أنه خاضع لتفسيرات العقل التي تتعامل مع العالم المادي وحسب، فتقوم بنزع الطابع السحري—وهو الإيمان—عن العالم وتزيل عنه القداسة والتصورات العتيقة وتبدلها بالتصورات المادية.

على أساس ذلك يقوم فيبر بتشكيل رؤية مركبة للعالم على أساس الربط بين آليات الاقتصاد والإنتاج وآليات عمل المجتمعات الإنسانية والروح الدينية والأخلاقية، ودرس الظواهر الإنسانية على أساس ذلك، ومن مقولاته الأساسية العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية الغربية الحديثة^٣.

يشكّل ماكس فيبر إحدى أبرز المرجعيات الفكرية لدى الدكتور عبد الوهاب المسيري، وقد تبني الكثير من مقولاته التحليلية، واستثمرها وعدّل بعضها وأضاف إليها الكثير وحوّلها إلى جزء من فلسفته التي صاغها نموذجاً متكاملًا لتحليل الظواهر الإنسانية، ثم طَبَّقها على دراسة الجماعات الإنسانية بشكل عملي.

١ انظر: في نقد الخطاب الحداثي، عبد الله إدالكوس، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٤، ٤٥.

٢ انظر: المصدر السابق، ٤٦-٥٢.

٣ انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ١٤١.

كما أن تأثر المسيحي بماكس فيبر يتجلى حين نعلم أن فيبر قد ساهم أيضاً في ابتكار ما يُسمى بنظرية النماذج التفسيرية، وحاول أن يضع ما يشبه النماذج الكاملة ليفسر من خلالها الحضارات من وجهة نظره^١

خامساً: جمال حمدان:

وهو مفكر مصري، جغرافي وباحث استراتيجي ذو رؤية عربية إسلامية، وصفه المسيحي بأنه عبقرى فلتة، أي أنه استطاع أن يتفلسف من النمط السائد في الدراسات الاختزالية. كتابات حمدان ليست دراسات أكاديمية بالمعنى السلي للكلمة، فالمسيحي يرى أن الدراسات الأكاديمية صفة سلبية^٢. أما حمدان فهو مثقف مصري، وصاحب موقف، لا يكتب إلا انطلاقاً من لحظة معاناة وكشف، ونقطة البدء عنده قلق وجودي عميق يدفعه إلى بلورة مشروع فكري متكامل في نصرة مجتمعه العربي والإسلامي.

يرفض جمال حمدان أحادية البعد والمنهج المعلوماتي، فيقول: (حق لنا أن نبقي في تفاصيل التفاصيل... ولكن أحق لنا ألا نغرق فيها أو نتوه، وإنما علينا أن نتجاوزها، نقفز منها وفوقها إلى أعلى الكليات وأعم العموميات)^٣. أي أن الدراسات العربية تغرق في المعلومات كما تفعل مع التاريخ التوراتي مثلاً، فتقوم بسرده ودراسة تفاصيله ومنها ما يتقدم خطوة إلى الأمام عن طريق رفض بعض الأفكار التوراتية وتعديلها على طريقة النصوص الإسلامية، وهذا عمل مهم وعلى غاية من الأهمية لكنه لا يكفي لتشكيل رؤية عربية وإسلامية قادرة على استثمار الأفكار كلها عن اليهود واليهودية والصهيونية في نصرة القضية العربية والإسلامية. ذلك أن اليهود ليسوا هم اليهودية فهم لا يتحركون حسب النصوص التوراتية التي تتحدث عن هجرة إبراهيم عليه السلام وخيانة أخوة يوسف، وما يفعله جمال حمدان أنه يرفض أحادية البعد التي تبناها الدراسات العربية، ثم لا تستطيع الوصول إلى رؤية كلية حقيقية.

وبالدراسات الاستراتيجية يعلم حمدان الأبعاد المركبة للظاهرة اليهودية الحديثة ومنها إلى الظاهرة الصهيونية التي تشكل في نظره ظاهرة استعمارية في المقام الأول ثم يهودية في المقام الثاني وليس العكس. ولا ينظر حمدان إلى اليهود على أنهم الشعب المختار وحملة التنوير الغربي (الرؤية الصهيونية) ولا على أنهم الشياطين وقوة الشر الأزلية (الرؤية المعادية لليهود)، إنما ينظر إليهم باعتبارهم ظاهرة تاريخية وواقعية يمكن تفسيرها من خلال منهج اجتماعي يقوم على الخصوصية التاريخية والحضارية لكل زمان ومكان. ومع ذلك فهناك جامع يهودي يلعب الدور الديني في كل تاريخ الجماعات اليهودية، لكنه يتفاعل مع العناصر الأخرى من خلال آليات التفاعل الاجتماعية. وصحيح أن دراسة حمدان صغيرة للغاية (١٥٠ صفحة)،

١ انظر أيضاً: عبد الوهاب المسيحي وماكس فيبر: دراسة نموذجية مقارنة، محمد التركي، ضمن مجلة "أوراق فلسفية"، القاهرة، عدد ١٩، ٢٠٠٨، ١٠٣-١٢٠.

٢ انظر لفهم مقصده في سلبية البحوث الجامعية الأكاديمية: الموسوعة، ١/٩٠-٩٤. وهناك من نقده في ذلك ولم يوافق، انظر: تصور العقل عند المسيحي: رؤية معرفية، ماهر عبد القادر محمد علي، ضمن مجلة "أوراق فلسفية"، القاهرة، عدد ١٩، ٢٠٠٨، ١٧٥.

٣ انظر: اليهود أنثروبولوجياً، جمال حمدان، القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٦، ١١.

لكنها تشكّل الأساس المتين للرؤية المركبة للمسيري، فرغم أنه يؤكد على الطابع الاستعماري للصراع العربي الإسرائيلي لا ينسى البعد الديني، أي أن الصراع ليس دينياً (بجئاً) من طرفنا على الأقل، غير أن اليهودية تشكل الدائرة الأساسية التي تدور حولها الصهيونية وإسرائيل، ولذلك يقوم بدراستها ويستخدمها أيضاً في فهم التاريخ والواقع^١.

لقد أقرّ المسيري بأثر جمال حمدان على فكره حتى أنه عندما انتهى من موسوعته جلس ليتأمل مصادر فكره فوجد نفسه متأثراً به بشدة، وقد تعلم منه طريقة التفكير والتنظير وكيفية تفسير المعلومات، وتعلم كيفية اكتشاف الأنماط داخل ركाम التفاصيل المتغيرة، وتعلم كيف يجرد الحقيقة من الحقائق. أي أن أثر حمدان لا يمكن أن يختزل في سطور قليلة إنما هو كامن في كل ما كتبه المسيري من حيث منهجه.

ومن هنا كان على المسيري أن يشكل إطاراً جديداً في التعامل مع الظاهرة التي يدرسها هو، وهي ظاهرة اليهود واليهودية والصهيونية، فالرؤية العربية والإسلامية الموجودة في المجتمع العربي عبارة عن جدل ديني على مستوى النصوص الإسلامية واليهودية، دون دراسة المؤمنين بهذه النصوص، وعبارة عن جدل سياسي بين القومية العربية والرؤية الصهيونية المتوحشة. وهذه مشكلة في حد ذاتها لأن الواقع مركب جداً وغالباً ما يكون المؤمنون لا علاقة لهم بالنصوص فلا يتحركون على هديها ولا يمكن تفسير سلوكهم بناء عليها، وغالباً ما تكون السياسة وسيلة شكلية للوصول إلى أبعاد أعمق منها. بل إن العناصر غير الدينية الأخرى الموجودة في واقع الإنسان كثيرة، وعلى افتراض أن المؤمن بالنص يتحرك على أساسه فهو لا يتحرك على أساسه وحسب بل يشرك معه الكثير من العناصر، كما أن السياسي يستخدم التصريحات السياسية وسيلةً آنية لا يمكن لها أن تعبر عن كنه فلسفته.

١ انظر: المصدر السابق، ٣٧.

المبحث الثاني: أدوات المسيري في دراسته

ولا أقصد بالأدوات هنا الأدوات الشكلية الأكاديمية التي يمكن لأي باحث أن يستخدمها في بحثه الأكاديمي كاللغة الإنجليزية مثلاً، فهذا أمر مفروغ منه ولا داعي لدراسته لأنه مجرد وسيلة محايدة لا أداة علمية لها أثرها على المنهج. إنما أقصد الأدوات العلمية التي من شأنها أن تغير من منهج باحث ما، وهي مناهج البحث المعرفي التي يستخدمها الباحث في تناول المعلومات المجردة، وسيكون هذا المبحث عبارة عن معان وخطوات من شأنها أن تجمع كل منهج المسيري، لكن بالمقولات العامة التي لا تبين إلا الهيكل النظري، وليس كما فعلت في الفصلين السابقين.

وقد آثرت وضعها هنا وليس في بداية الرسالة لأنها لا تعني شيئاً للقارئ من دون الشرح التفصيلي في الفصول السابقة، أما هنا فستكون واضحة تماماً، وسأشير إلى تفاصيلها في صفحات الرسالة السابقة.

وهذه الأدوات العلمية منها ما هو علم منهجي ومنها ما هو علم بحت ومنها ما هو نشاط فلسفي وأدبي.

المطلب الأول: علم اجتماع المعرفة

علم اجتماع المعرفة هو مركب حديث من المناهج البحثية، وهو ما زال آخذاً في التبلور ولم ينضج بعد، كما أنه لم يصل إلى مرحلته النهائية. وقد عرّفه عاطف غيث بأنه: العلم الذي يهتم بالعلاقة بين أنساق الفكر والوقائع الاجتماعية. وعرفه الطاهر ليب بأنه: تحليل لطبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري ومعطيات البيئة الاجتماعية، وتحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات. أما معجم فونتانا للفكر الحديث فذكر له تعريفاً على الشكل الآتي: دراسة علاقة أساليب التعبير وأشكال الأفكار بالسياقات الاجتماعية المختلفة.

كما حاول بيتر برجر وتوماس ليمان رسم معالم وأهداف هذا العلم بما يأتي:

١ _ هو علم لا يدرس الأفكار بالمعنى التقليدي، وإنما يدرس كل الظواهر التي تندرج تحت مصطلح معرفة، ولذا فهو يتعامل مع أفكار رجل الشارع وأفكار الساحر في المجتمع البدائي وأفكار الفيلسوف في المجتمع الحديث.

٢ _ علم اجتماع المعرفة لا يدرس الأفكار بالمعنى الخاص، ولا يدرس النظريات المعرفية بالمعنى العام وحسب، وإنما يدرس العملية الاجتماعية التي تؤدي إلى ظهور كم من المعرفة يقبل على أنه الواقع أو الخريطة المعرفية لإدراكنا.

وهنا يحاول المسيحي أن يصوغ تعريفاً بالقول إن هذا العلم يفترض وجود علاقة بين طرفين، الطرف الأول هو عالم المنتجات الفكرية (أيديولوجيات _ فلسفات _ قصائد _ معمار _ نظرية علمية)، والطرف الثاني هو الواقع الاجتماعي والتاريخي، ومهمة هذا العلم هي دراسة هذه العلاقة بين الطرفين^١.

أي أن عالم الدين مهمته علمية ومفيدة لكنها تتمثل في دراسة الأديان ومقارنتها على صعيد النسق الديني المجرد، ومن خلال مصادر الدين ونصوصه، ومهمة الفيلسوف هي التعامل مع الفكر المجرد، أي أنها تقارع الأفكار بالأفكار، لكنها لا تتعامل مع نشأة الأفكار وعلاقتها بالواقع وبالتركيب الاجتماعي الإنساني.

وقد قام المسيحي بذكر أهم الاعتراضات التي أوردت على منهج هذا العلم كالآتي:

- ١ _ إنه لا يعطي أهمية كافية لمضمون التفكير ومدى صدق مقولة ما أو كذبها.
 - ٢ _ البناء الحضاري الفوقي (الأفكار) بعد أن يظهر للوجود تكون له حياته الخاصة ولا علاقة له بالمجتمع.
 - ٣ _ منتجات الإنسان الحضارية والفكرية متعددة المستويات، ويصبح علم اجتماع المعرفة اختزالياً حين يرد الأفكار إلى وضع اجتماعي يقوم هو بتصنيفه.
 - ٤ _ الأشكال الفنية مثلاً قد تنمو على أساس داخلي محكوم بمنطقها الخاص ومتأثر بما سبقها من إنتاج فني.
- ويرى المسيحي أن الاعتراضات هذه برغم وجاهتها بعض الشيء غير أنها ليست حتمية بالضرورة، إذ إن ما يتصوره البعض نقطة قصور يصبح نقطة قوة حين يتغير المستوى التحليلي، وتؤخذ الاعتراضات بعين الاعتبار.
- ويرد المسيحي كالآتي:

في الاعتراض الأول لا يمكن القول إن فهم الظاهرة من منطقها الداخلي مع قطع النظر عن محاكمتها أمر لا فائدة منه، بل إن المحاكمة من دون فهم آلية العمل الداخلي هو العمل الذي لا فائدة منه. فالحكم على الظاهرة دون فهمها يكون خاطئاً في الغالب، أما فهمها فهو خطوة إلى الأمام، وخطوة أساسية في سبيل محاكمة صحيحة، ولا يعني ذلك أن مهمة الإنسان هي الوصف فقط، بل الحكم أيضاً لكن بطريقة منهجية. أما القول بأن الأشكال الفكرية بعد أن تظهر عن المجتمع تصبح لها حياتها الخاصة فأمر غير مقبول، بل إن الغالب في الأشكال الحضارية أن تكتسب أبعاداً جديدة حين تنتقل من سياق اجتماعي إلى آخر، وهذا ما يفسر اختلاف النسق الديني الواحد (كاليهودية كما رأينا) حين ينتقل من سياق إلى آخر.

١ انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيحي، ٣٣١-٣٣٢.

ولحل المشكلات أيضاً قام المسيري بافتراض أن الإنسان كائن خلاق قادر على إحداث تغييرات عميقة، ولكنه لم يستبعد إمكانية أن يجد الإنسان نفسه في وسط القيم الاجتماعية والسياسية التي لا تسمح له أن يخلق أي شيء، بل تكون لها الأولوية على الفرد. وهنا يمكن أن تحل المشكلة عن طريق تخصيص الكلام، أي أنه أحياناً تكون الأنماط الاجتماعية هي الحاكمة المطلق، وأحياناً يكون الفرد هو الحاكم وهنا نرتفع قليلاً من المجتمع إلى عالم الأفكار والفرد.

محاولة تطوير العلم والمساهمة فيه:

يقوم المسيري بخطوة منهجية إلى الأمام، وهي المساهمة في دفع المنهج إلى التطور من خلال إضفاء السمات التركيبية عليه، وذلك من خلال ما يأتي:

١_ ينظر في دراساته إلى أي ظاهرة حضارية ليصفها ويفهم منطقها الداخلي، وذلك مع قطع النظر عن مطابقتها للواقع وهذه الخطوة الأولى في التعامل مع عالم الأفكار.

٢_ ثم ينظر إليها على أنها ظاهرة ضاربة بجذورها في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحضاري عامة. وهذا التناقض بين العاملين يستطيع تبين أثر البعد الفكري الحقيقي ويتبين أثر البعد الواقعي وفاعليته الحقيقية.

٣_ يستخدم المسيري المفهوم الجامع للبناء الفوقي (عالم الأفكار) والبناء التحتي (الواقع الاجتماعي)، وذلك بعد تعديله وتحويره ليتخطى التبسيط والآلية اللتين التصقتا به بسبب الرؤية المادية الماركسية التي أنتجته.

٤_ يأخذ المسيري في الحسبان "الشكل الخاص والمتعين للظاهرة"، وذلك لتخطي مشكلة الموضوعية، إذ إن الدراسات التي تتناول الظواهر الحضارية لا تأخذها في الحسبان فتسقط في مشكلة العمومية، ولذلك قام المسيري بوضع مفهوم أساسي في فكره هو "المنحنى الخاص للظاهرة".

٥_ الإدراك بأن العلاقة بين أي طرفين قد تكون تبادلية، أي أن أثر الواقع على الأفكار قد يكون قوياً، لكن بعض الأخطاء التي ترتكب ناتجة عن الغوص في هذا الأمر ومن ثم في البحث عنه فقط، أما المسيري فيبحث عن الأثر المتبادل من خلال الإيمان بقوة عالم الأفكار أي أن عالم الأفكار يؤثر أيضاً على الواقع. وهنا نتجنب المشكلات التي يقع بها أي باحث في علم اجتماع المعرفة^١.

الخلاصة في هذا الموضوع النظري الشائك أن المسيري يدرس الظاهرة دون أن ينزلق إلى الخطأ الكلاسيكي الذي يقع فيه بعض الباحثين من الغربيين والعرب، وهو دراسة البناء الفوقي للظاهرة (عالم الأفكار) على أنه منفصل عن البناء التحتي (الواقع الاجتماعي)، أو أنه مجرد تعبير عن الواقع الاجتماعي السياسي والاقتصادي، فالعالمان كلاهما سبب ونتيجة في الوقت نفسه، والظاهرة نتيجة للتفاعل بينهما.

١ انظر: الأيديولوجية الصهيونية، عبد الوهاب لمسييري، ١٣٩/٢-١٤٤.

وأخيراً صاغ المسييري أسئلته الكبرى في ضوء علم اجتماع المعرفة كالاتي:

١ _ علاقة الإنسان بالطبيعة: هل الإنسان موجود طبيعي بحت أم أنه يتميز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة؟

٢ _ الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون وما هو المبدأ الذي يعطيه تماسكه ومن ثم هدفه ويضفي عليه المعنى؟

٣ _ المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياريته؟ من العقل المادي أم من أسلافه أم من جسده أم من الطبيعة أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟^١

وقد حاول الإجابة عن هذه الأسئلة كلها أثناء دراساته على واقع وتاريخ الجماعات المختلفة. ولن أطيل بالشرح مرة أخرى فإن القارئ سيجد مصداق الكلام في ثنايا الفصلين الأولين، إنما أشير إلى أهم الموضوعات الكبرى التي استخدم فيها المسييري طريقة الربط بين عالم الأفكار والواقع الاجتماعي. وأهم موضوع في هذا المجال هو الربط بين واقع الجماعات اليهودية في أوروبا العصور الوسطى والفكر الديني الذي أنتج في ذلك الزمان وذلك المكان. وقد شرحت ذلك بالتفصيل في نموذج الجماعات الوظيفية. ولا يقتصر المنهج على هذا المثال فقط إنما يشمل كلما كتبه المسييري لكن ملاحظة المنهج في هذين المثالين عمل يسير جداً.

١ انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسييري، ٢٣٥-٢٣٧.

المطلب الثاني: الفلسفة

دراسة الفلسفة أهم ما يمكن أن يشكل رؤية الإنسان أيًا كان منهجه، ولا يمكن لنا أن نمثل بين الفلسفة وعلم اجتماع المعرفة، إذ علم اجتماع المعرفة عبارة عن منهج بحثي يقوم على تناول الظاهرة الإنسانية بطريقة معينة، أما الفلسفة فهي نشاط إنساني يختلف موضوعه ونوعه باختلاف الإنسان. لكن ما جعلني أصنّفه ضمن الأدوات العلمية أن دراسة الفلسفة في العصر الحديث أصبحت أداة أولى للدخول إلى عالم الأفكار ولا يمكن لباحث أن يعالج أي موضوع علمي إلا بعد دراسة مواضيع الفلسفة الإنسانية الكبرى أو الأساسية.

والأهم من ذلك أن المسيحي استخدم الدراسات الفلسفية بكثافة في موسوعته إلى درجة أصبحت الفلسفة معها أهم ما يميز الموسوعة، فالدراسات السائدة للظاهرة اليهودية تتناول الدين أفكاراً دينية مجردة لا يحتويها إطار نظري واحد، كالقول مثلاً إن اليهودية تحتوي على فكرة "اقتضارية الإله" أي أن الإله واحد لكنه خاص بشعب معين. فهذا القول ليس توحيدياً بالمعنى الكامل للتوحيد، ولذلك لا نقول توحيد الإله إنما نسميه "الاقتضار". لكن هذا الكلام سواء كان صحيحاً أم غير صحيح لا ينطوي ضمن رؤية نظرية ما، ويقف إلى جانبه عشرات الأفكار التفصيلية التي لا يستطيع الباحث أن يصنفها وهي كلها أفكار متناقضة داخل الدين اليهودي نفسه.

هنا يقوم المسيحي بوضع إطار فلسفي توحيدي وإطار فلسفي حلوي، وذلك عن طريق دراسة الفلسفات المختلفة، فقد رأيناها يصنف الفلسفة الأوروبية الحديثة كلها على أساس مدى التجاوز والكمون الذي تتبناه. بالإضافة إلى ذلك يستطيع فهم "اقتضارية الإله" ضمن الرؤية الحلولية، ويضع عشرات الأفكار الأخرى إلى جانب هذا المفهوم لأن هذا العشرات تنتمي إلى الرؤية الحلولية، ثم يعزل عنها الأفكار الأخرى التوحيدية.

ونستطيع أن نرى الأثر الفلسفي في كل إنتاج المسيحي، ففي النماذج الأخرى كالعلمانية يكمن الأثر الفلسفي في دراسة المسيحي لكل الفلسفات الأوروبية الحديثة، ومن ثم تكوين نموذج يدرس الحداثة الغربية وما بعد الحداثة. والحقيقة أنه لم يبق فيلسوف غربي أو شرقي إلا وقد ذكر أو درس في أعمال المسيحي، كما أن دراسة الظاهرة اليهودية تتطلب دراسة الفلاسفة اليهود لفهم الفلسفة اليهودية وتفسيرها، وهو الأمر الذي لا يكفي مجرد الفهم للفلسفات، إنما يتطلب وعياً عميقاً وقدرة على التفكير الفلسفي بل والوصول إلى مرحلة النقد.

إذا أردنا أن نعرض بسرعة أهم المواضيع التي استخدمت فيها الفلسفة في الموسوعة فقط فهي كما يأتي:

١ _ المجلد الأول كله: وهو إطار نظري فلسفي بحث.

٢ _ المجلد الثاني كله: وهو إشكاليات نظرية تخص الظاهرة اليهودية قام المسيحي بمنهجه الخاص والذي يعتمد على الموضوعات الفلسفية، كمدخل المادية اليهودية والأخلاقيات اليهودية على اعتبار أن المادية والأخلاق جزء من موضوعات الفلسفة.

٣_ المجلد الثالث كله: وقد درس فيه المسيري الجماعات اليهودية في موضوعي التحديث والثقافة، فقد مر اليهود بالبروتستانتية وعصر النهضة وعصر الاستنارة والفلسفة الرومانسية وما بعد الحداثة. ثم درس العلمانية اليهودية بكل أشكالها، كما درس الفكر اليهودي والمفكرين اليهود على اختلاف توجهاتهم، وكذلك هناك باب كامل للفلسفة اليهودية والفلاسفة اليهود وباب أيضاً لعلماء الاجتماع من أعضاء الجماعات اليهودية، وباب أيضاً لعلماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية، وبابان كاملان للتربية والتعليم عند الجماعات اليهودية على مر التاريخ.

٤_ المجلد الخامس: وجزء كبير منه يقوم على استخدام الدراسات الفلسفية كإشكالية علاقة اليهودية بالحلولية وعلاقة الغنوصية باليهودية. كما أن دراسة المفاهيم والعقائد الأساسية في اليهودية قائمة على تناولها بطريقة تفصيلية أولاً وفلسفية ثانياً بهدف وضعها ضمن الإطار النظري الخاص بها، بالإضافة إلى أنها تحتوي على موضوعات فلسفية كالقبالة والعصر الأخرى، ثم دراسة الفرق اليهودية على اختلافها كالحسيدية الحلولية والإصلاحية العلمانية كل ذلك متعلق بالموضوعات الفلسفية المختلفة.

وأخيراً فإن الأثر الفلسفي لا يمكن له أن يكون إلا حاضراً في كل كلمة كتبها المسيري بسبب ترابط موضوعات الموسوعة كلها مع كل مؤلفاته التي كان منها فلسفي بحث، وأهمها:

١_ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

٢_ العالم من منظور غربي.

٣_ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.

٤_ اللغة والمجاز بين التوحيد وحدة الوجود.

٥_ دراسات معرفية في الحداثة الغربية.

٦_ دفاع عن الإنسان.

٧_ فكر حركة الاستنارة وتناقضاته.

٨_ قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى.

أما الموضوع الفلسفي الأساسي في فكر المسيري فهو رفض الفلسفة المادية وكل ما يتشعب عنها من فلسفات، وتأسيس نسق فلسفي إنساني قائم على الإيمان بقدرة الإنسان على تجاوز المادة. وهو ما سنراه في المبحث القادم.

المطلب الثالث: عِلْمُ التَّارِيخِ

واستخدام التاريخ في الدراسات الدينية والإنسانية أمر بديهي لا يمكن لباحث أن يتخيل نفسه باحثاً دونه، لكن المشكلة في بعض الدراسات الاختزالية تكمن في أمرين في تعاملها مع التاريخ، أولهما أن بعض الدراسات العربية تحمل التاريخ في دراسة الظواهر الفكرية، وهذا ما يشكل خللاً في فهم الظواهر. إذ إن فهم السياق التاريخي كما رأينا في الموضوعات التي عرضتها في الفصلين الأول والثاني يكاد يكون العنصر الأول في فهم الظاهرة وتفسيرها، وقد استخدمه المسيري كثيراً مما دفعني إلى جعله أحد منطلقاته. الأمر الثاني أن بعض الدراسات يورد المعلومات التاريخية على شكل سلسلة من الأحداث الحيادية التي لا علاقة لها بالظاهرة لعدم القدرة على فهم العلاقة بين التاريخ وأحداثه والظواهر الدينية والفكرية.

أما دراسة المسيري فتشكّل فارقاً جوهرياً في التعامل مع التاريخ، وذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: الخروج من قوانين التاريخ التوراتي المقدس إلى قوانين التاريخ الزمني الحقيقي أهم ما استخدم المسيري فيه التاريخ، وقد تغيرت مفاهيم كثيرة بناء على ذلك.

ثانياً: استخدام المسيري للسياقات التاريخية الحضارية كان سمة ملازمة له في كل كتاباته وعلى طول الموسوعة، وقد أخذ التاريخ من موسوعته من حيث الكم الشكل الآتي:

١ _ المجلد الثاني: دراسة الإشكاليات النظرية اليهودية من خلال عرضها تاريخياً بذاتها وذلك في كل الإشكاليات، ومثال ذلك عنوان "اندماج الجماعات اليهودية: تاريخ"، أي أن التاريخ حاضر حتى في التنظير.

٢ _ المجلد الثالث: وهو دراسة التحديث اليهودي والثقافة اليهودية وذلك أيضاً من خلال العرض التاريخي، فقد استعرض التحديث اليهودي وسيره عبر التاريخ الأوروبي من خلال التسلسل التاريخي والسياق التاريخي الأوروبي. كما أن الثقافات اليهودية من فكر وفلسفة وعلم اجتماع وعلم نفس وأطعمة وأزياء وأدب وفنون ومتحف وسينما، كل ذلك تم عرضه من خلال التطور التاريخي له والسياقات التاريخية.

٣ _ المجلد الرابع كله عبارة عن عرض تواريخ الجماعات اليهودية في العصور القديمة ثم العصور الوسطى في أوروبا ثم في العالم الإسلامي ثم في العصر الحديث، وهذا المجلد عبارة عن دراسات تاريخية بحتة. ولاستخدام السياقات التاريخية قام المسيري بتوسيع نطاق السياق التاريخي، فعند دراسة الجماعات اليهودية في العصور القديمة مثلاً وضع دراسة لمنطقة الشرق الأدنى القديم كلها بما فيها مصر والإمبراطورية الحثية والشعوب السامية المختلفة.

٤ _ المجلد الخامس: عرض فيه المسيري المفاهيم والفرق الأساسية لليهودية، وذلك من خلال سياق وتطور تاريخيين.

وهكذا كان التاريخ حاضراً بكل ثقله المعلوماتي والتحليلي في منهج المسيري ودراساته، وهذا المطلب إشارة إلى هذه الأداة فقط وليس دراسة لها، فهي تحتاج دراسة مستقلة، وقد رأينا الكثير من استخدام التاريخ في ثنايا هذا البحث.

المطلب الرابع: الأدب

علينا أن نعلم أن الدكتور المسيري متخصص في الأدب الإنجليزي وهو أستاذ للشعر الرومانتيكي على وجه التحديد، وليس متخصصاً في الأديان أو الفلسفة كما يتبادر إلى ذهن الناس، لكن هذا التخصص هو تخصص أكاديمي بحت، أما على الصعيد العلمي فهو متخصص في دراسة الفلسفة والأديان ربما أكثر من أي أستاذ جامعي آخر. فعلى أن نقر أن قراءاته الفلسفية أخذت منه أكثر من عشر سنوات كما قال، وشرحه للفلسفات المختلفة دليل على اطلاعه الواسع على الفلسفة، أما مجال الديانة اليهودية فقد أمضى خمسة وعشرين عاماً في دراستها وتأليف الموسوعة العربية الأولى عن اليهود واليهودية. وقد صرح المسيري مرة أنه دخل الأدب الإنجليزي لأنه يفتح أمامه الباب للدخول إلى عالم الفلسفة من أوسع أبوابه، وليس لأنه يريد أن يصبح أستاذاً للأدب أو اللغة. ولذلك قام المسيري بالاستقالة من وظيفته التي عُيِّن فيها أستاذاً للأدب في جامعة عين شمس، وتفرغ لتأليف الموسوعة تماماً.

لقد أدرك المسيري فيما بعد أن الأدب ساعده كثيراً في صياغة نموذج المركب، فهو العلم الوحيد الذي ما زال يتعامل مع الإنسان على أنه إنسان، أي أنه كل مركب لا يمكن رده إلى عنصر أو عنصرين. وذلك على عكس الاقتصاد على سبيل المثال أو القانون، وقد درس المسيري الأدب في فترة الخمسينات والستينات وهي فترة كان التيار الإنساني الهيوماني يضع الإنسان في مركز الكون ويؤكد اختلافه عن باقي عناصر الكون، ويؤكد على منظومته الجمالية والأخلاقية وإن كان ينكر منظومته الدينية. ويؤكد المسيري على أنه درس الأدب على يد أساتذة في مصر والولايات المتحدة—كلهم يؤمنون بالفلسفة الإنسانية ولا يرضون بإسقاط الحدود الجمالية والمعرفية والأخلاقية^١. أي أن الدراسات الأدبية ساعدت في تكوين فكره الأصلي.

لكنني لاحظت الاستخدام الأدبي المباشر للأدب في دراساته فيما يأتي:

أولاً: استخدام الدراسات الأدبية لإدراك البعد الفلسفي الكامن في الأدب الإنساني عموماً والأوربي خصوصاً، فبعض الرؤى الفلسفية التي تحدث عنها المسيري ليست مصرحاً بها في كتب فكرية أو فلسفية على طريقة علمية. إنما هي كامنة وراء الإنتاج الأدبي، وذلك كما فعل في دراسة المسرحية الشهيرة "تاجر البندقية" للأديب الإنجليزي وليم شكسبير، وقد استنتج الفلسفة الكامنة وراءها، ورؤية الأديب في التعامل مع ظاهرة التجارة اليهودية. وكما فعل أيضاً في دراسة إنتاج الأديب الروسي الشهير فيودور دوستويفسكي ونظريته إلى اليهود واليهودية. ولكن شرح هذا الأمر يخرج بالبحث عن إشكاليته وحجمه، فأتركه للقارئ^٢.

١ انظر: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، ١٣٩.

٢ انظر: اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، عبد الوهاب المسيري، ٤٥-٥٨.

ثانياً: استخدام الدراسات الأدبية في دراسة النصوص اليهودية عامة، فالنص اليهودي المقدس نوع من الكتابة الإنسانية التي تتبع نمطاً أدبياً معيناً، وذلك كما نقوم نحن بالحديث عن البلاغة القرآنية مثلاً. فأسفار التوراة بالنسبة إليه نص أدبي بطريقة أو بأخرى وله منطق بلاغي داخلي (معنوي طبعاً وليس لفظياً)، وأسفار الرؤى على وجه التحديد لها رؤية أدبية ظاهرة، كما أن بعض الأسفار مثل نشيد الأناشيد والجامعة وحكمة سليمان بها طابع أدبي يُستخدم في تقرير فلسفتها البعيدة عن جوهر اليهودية. أما التلمود فجزء كبير منه عبارة عن أدب ديني شعبي لجماعات مختلفة وخاصة في القسم الأجادى (القصصي) منه، لكن كل ذلك يحتاج إلى شرح تفصيلي.

ثالثاً: استخدام مناهج الدراسة الأدبية والخبرة في الأدب لدراسة الأدب والشعر اليهودي عبر التاريخ، ففي المجلد الثالث من الموسوعة أوجد المسيري تصنيفاً جديداً للأدب التي تسمى يهودية، فقد تحدث عن إشكالية الأدب اليهودي أولاً، ثم الأدب الصهيوني ثانياً، ثم الأدب المكتوب بالعبرية ثالثاً، ثم الأدب اليديشي أخيراً. ووضع دراسة مطولة عن ستين أديباً يهودياً شارحاً اتجاهاتهم الأدبية وأعمالهم.

رابعاً: لقد نظر المسيري إلى اللغة على أنها موضوع إنساني أيضاً أي أنها تحمل رؤية كامنة في ثناياها وليست مجرد وسيلة للتعبير كما يعتقد البعض، وأدواتها التي ينظر الناس إليها على أنها وسائل حيادية لا يمكن أن تكون كذلك. بناءً عليه يعدُّ المسيري المجاز أداة تحليلية مشروعة، فالجهاز هو اعتراف ضمني بتركيبية العالم واستحالة رده إلى عالم الطبيعة والمادة الأحادي، إذ لو كان العالم مادياً لما وُجد فيه فكرة مجازية غير مستندة إلى اللغة البسيطة. أي أن المجاز ليس مجرد زخرفة إنما هو أداة لغوية مركبة طوّرها الإنسان لتساعده على إدراك حالات إنسانية لا تستطيع اللغة العادية أن تتعامل معها.

والصور التي يستخدمها الإنسان لا تكون حيادية دائماً إنما هي محمّلة برؤيته، وذلك كمصطلح "رجل أوربا المريض"، الذي استخدمته الأدبيات الغربية للإشارة إلى الدولة العثمانية وتبعته الأدبيات العربية. ثم قام المسيري بوضع صورة مقابلة له وحاول نشرها وهي "رجل أوربا النهم" للإشارة إلى حركة الاستعمار الأوروبية التي نشأت في القرن الثامن عشر. كما قام المسيري بسك مصطلحات أدبية قادرة على تحليل الظاهرة اليهودية كمصطلح "الجيولوجية التراكمية" وذلك عن طريق تبيان الشبه بين طبقات الأرض والظاهرة اليهودية غير المتجانسة^١.

والأهم من ذلك أن المسيري وضع كتاباً كاملاً لدراسة علاقة اللغة بالرؤية الفلسفية الكامنة فيها بعنوان: "اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدانية الوجود"، وذلك من خلال المقابلة بين اللغة والمجاز والتوحيد ووحدانية الوجود. وقد رأى المسيري فيه أن الأنساق الحلولية لا يمكن لها أن تعبر عن نفسها بطريقة مباشرة بشكل دائم، فهي حالة من اختلال التوازن بين

مكونات الطبيعة أصلاً، إنما من خلال لغة مجازية تحمل رؤيتها في طياتها. وهذا موضوع أدبي شائك يخرج عن حدود البحث يُترك لاطّلاع القارئ^١.

كما أن المسيري وضع فيه فصلاً للتفريق بين اللغة المجازية واللغة الحرفية، وللتفريق بين التفسيرات الحرفية للنصوص الدينية والتفسيرات المجازية التي تتعامل مع النص على أنه إلهي متجاوز وموجه إلى الإنسان المركب^٢.

ثم استنتج الصور المجازية الأساسية الكامنة في الحضارة الغربية وفي الصهيونية^٣، والأهم هو دراسة العلاقة بين الدال والمدلول والثبات اللغوي الذي يؤثّر على نوعية الفلسفات وثباتها كما رأينا في دراسة ما بعد الحداثة^٤.

وقد رأيت أن شرح هذه الموضوعات يطول جداً ويتحول إلى دراسات أشبه بالفلسفية اللغوية منها بالمنهج البحثي، ولذلك أشرت إليها فقط، وهناك من يرى أن المسيري قد حاصر بذلك الفلسفة الغربية المادية ووضع أمامها مشكلات كثيرة لا يمكن للباحث الغربي معها الفرار من قبضته، إذ المنهج الذي يصل إلى الطريقة الاستعارية المجازية أخطر ما يمكن للإنسان أن يواجهه^٥.

١ انظر: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، ١٢-٢٧.

٢ انظر: المصدر السابق، ١٥٨-١٧٩.

٣ انظر: المصدر السابق، ٢٨-٨٩.

٤ انظر: المصدر السابق، ١٣٠-١٥٠.

٥ انظر: المقاربة المجازية للحداثة في كتابات المسيري، حجاج علي، ضمن مجلة "أوراق فلسفية"، القاهرة، عدد ١٩، ٢٠٠٨، ١٢١-١٤٠.

المبحث الثالث: النموذج المركب

يمكننا القول إن الكلمة الجامعة لمنهج المسيري في دراسته للظاهرة الإنسانية عموماً واليهودية على نحو خاص هي "النموذج المركب"، وقد استخدم هذه الكلمة هو بنفسه وأعطائها معناها النهائي، فقام بصياغة النماذج الثلاثة كما رأينا في الفصل الثاني وانطلق من منطلقات عديدة وأشرك في دراسته كثيراً من العناصر الأخرى. أي أن المسيري يستخدم كلمة نموذج في معنيين اثنين، أولهما هو النموذج الفردي التفصيلي كما رأينا في نموذج الجماعات الوظيفية أو نموذج العلمانية أو نموذج الحلولية، والمعنى الثاني هو معنى عام بمعنى المنهج الكلي والرؤية الكامنة وراء المنهج.

سأقوم في هذا المبحث بالحديث عن المنهج المركب في مطلبين، أولهما المنهج المادي والموضوعية المادية، وثانيهما النموذج المركب الذي يتجاوز المادية.

المطلب الأول: مشكلة الذاتية والموضوعية والنموذج المادي

يرى المسيري أن المناهج البحثية عموماً تتردد بين الذاتية والموضوعية. والموضوعية هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً خارجاً عن الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تبقى مستقلة عن قائلها ومدركها، وبأنه يوجد حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها وكذبها بحيادية تامة، وبأن العقل يصل إلى الحقيقة الكاملة الشاملة إن هو توجه إليها دون فلسفة مسبقة. أما الذاتية فتعني أن التفريق بين الحقيقة والوهم لا يقوم على أساس موضوعي محايد، إنما هي اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة.

المشكلة هنا أن الرؤية الموضوعية في العصر الحديث صاغت الفلسفة الغربية المادية التي تتناول الحقائق مجردة من الخصوصيات الحضارية وتفرض عليها رؤيتها الخاصة بها، فكلمة بريئة مثل "فلنكن موضوعيين" تعني في واقع الأمر: "فلنتجرد من عواطفنا وذكرياتنا ومنظومتنا المعرفية والأخلاقية ولنترك تراثنا ولنرصد الواقع الإنساني والطبيعي كما هو". أي أن الموضوعية هنا هي الموضوعية المادية أو الموضوعية المتلقية فقط وهذا ما يرفضه المسيري، وبطبيعة الحال يرفض المسيري أيضاً الرؤية الذاتية التي تتمحور حول الذات الفردية لتقع في النسبية المطلقة وازدواجية المعايير.

ويصوغ المسيري الأبعاد المادية والتفكيكية للموضوعية في النقاط الآتية:

١ _ عقل الإنسان: هو صفحة بيضاء ومادة محضة، وهو مخ أو دماغ أكثر منه عقلاً، كما أنه سلبي محايد ولا متناه في قدرته التسجيلية، ويقوم بعملية التسجيل بحيادية إلى درجة حسية صلبة، والأهم أنه جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، ولذلك يتعامل مع الواقع الخارجي بكفاءة عالية ومع الواقع الداخلي للإنسان بكفاءة أقل.

٢_ الواقع: هو واقع خام بسيط ومجموعة من المعلومات، وثمة قانون واحد يسري عليه، ولذلك فإن الظواهر تكون عقلية وحسية فقط، وتترابط مع بعضها حسب القانون المادي الذي لا مكان للمعنويات فيه.

٣_ الإدراك: ويدور في إطار المرجعية المادية، وهو عملية تلقي تراكمية للوقائع الصلبة، يقوم بها العقل ويختبرها على الطريقة التجريبية، كما أن الإدراك في الموضوعية المادية لا يتأثر بالزمان والمكان، ويسعى دائماً إلى الوصول إلى اللغة الجبرية والهندسية المجردة.

٤_ النتائج: ينتج عن الموضوعية الوصول إلى واحدة العلوم وهي اتخذ منهج واحد في العلوم كلها الإنسانية وغير الإنسانية، وينتقل مركز الإدراك من العقل الإنساني إلى الشيء المدروس نفسه، وتسقط الخصوصيات التاريخية، ولا يُعترف بسؤال الغاية، ويتم التركيز على التفسيرات الفيزيولوجية للإنسان^١.

وفي محاولة لحل هذه المشكلة يطرح المسيري مفهوم وآلية النموذج وأن يقوم الباحث بصياغة نموذج الذي ينطلق من رؤيته الخاصة أولاً، ثم يقوم بتحديد تحيزه المعرفي كي لا يخدع القارئ بمقولة الموضوعية الوهمية.

فشل النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان:

لإثبات فشل النموذج المادي في التعامل مع ظاهرة الإنسان ودراستها وتفسيرها يقوم المسيري بشرح طويل لآلية عمل المناهج المادية، لكنني سأذكر منه فقط كيفية فشل هذه المناهج ودليله على ذلك.

وذلك مبني بالأساس على الفروق الجوهرية بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية، وهي كالآتي:

١_ الظاهرة الطبيعية مكونة من عدد محدود من العناصر التي ترتبط مع بعضها بعلاقات واضحة، مما يُمكن من تفتيتها إلى عناصرها الأولية. أما الظاهرة الإنسانية فتتكون من عدد لا محدود من العناصر التي تتركب مع بعضها بطريقة غير مفهومة لنا بشكل دائم، وبفصل الجزء عن الكل يتغير الكل كاملاً.

٢_ تنشأ الظواهر الطبيعية عن علة أو علل يسهل تحديدها، أما الظواهر الإنسانية فلا يمكن حصر العلل التي تنشأ عنها، ولا يمكن أن تحديد دور كل منها.

٣_ تتكرر الظواهر الطبيعية وتطرد على نمط واحد يمكن التنبؤ به بشكل رياضي وتعميمه على أفرادها، أما الظاهرة الإنسانية فلا تطرد إلا على مستوى ضيق وتبقى تعميماتها قاصرة.

٤_ الظاهرة الطبيعية لا وعي لها بذاتها ولا ذكريات ولا شعور، على عكس الظاهرة الإنسانية التي تتسم بالحرية والقدرة على تغيير السلوك، وتعطي صاحبها القدرة على استخدام تجارب الماضي القائم في الذاكرة.

١ الموسوعة، ١/٩٥-١٠٠. وانظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ٣٥٠-٣٦٩.

- ٥_ الظاهرة الطبيعية ينم خارجها عن داخلها ويدل عليه تماماً بسبب الارتباط العضوي بينهما، بينما يكون الارتباط خفياً بين ظاهر وباطن الظاهرة الإنسانية بسبب عمل الضمير والأحلام والرموز.
- ٦_ لا حساب للمكون الشخصي في الظاهرة الطبيعية بسبب عدم التشخص أو التفرد، أما الحساب الشخصي في الظاهرة الإنسانية فهو مهم إلى درجة يحددها الإنسان بحسب إرادته ورؤيته للحياة.
- ٧_ معدل تحول الظاهرة الطبيعية وتطورها بطيء جداً من وجهة نظر إنسانية، إذ معدل تحول الإنسان سريع للغاية، ودراسة تحولها من قبل العلماء تتم عن طريق رؤيتهم الخاصة بهم، لا من خلال موضوعية علمية.
- ٨_ يمكن اختبار القوانين الطبيعية من خلال التجربة، أما قوانين الظاهرة الإنسانية فلا تختبر اختباراً نهائياً، بسبب إضافة عناصر جديدة على واقع الإنسان بعد كل اختبار.
- ٩_ لا تتأثر الظواهر الطبيعية بالتجارب التي تجرى عليها مما يعني أن التجربة مضمونة، لكن الظاهرة الإنسانية تتجاوز مع التجربة مما يعني احتمال تحويل السلوك أثناء التجربة عن وعي أو غير وعي.
- ١٠_ يمكن فهم الظاهرة الطبيعية بشكل موضوعي لعدم الارتباط العاطفي بينها وبين الباحث، ولأن الباحث يتناولها من الخارج، أما الموضوعية في دراسة الإنسان فهي خاضعة للارتباط بين الباحث والظاهرة، كما أنه يقوم بدراسة ظاهرة يخضع هو نفسه لها.
- هنا يقوم المسيري بدراسة مشكلة توحيد العلوم ودراسة الإنسان عن طريق العلوم الطبيعية في كلا العالمين العربي والغربي، ويناقش بعض العلماء العرب والغربيين الذين ينادون بذلك^١.

١ الموسوعة، ٨٣/١-٩٤. وانظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ١٥-٢٤.

المطلب الثاني: النموذج التفسيري المركب

التنظير لهذا الموضوع يأخذ من المسيري صفحات كثيرة لأنه جديد في مجال مناهج البحث والدراسة، ولا يمكن استعراض كل ما كتبه في ذلك كما لا يمكن محاكمته بشكل نهائي، وذلك بسبب ضخامته وعدم وجود مقابل له في الدراسات العربية على الأقل. لكنني سأحل المشكلة عن طريق تلخيص جوهر الفكرة ومحاولة اختبار فعاليتها قدر الإمكان وذلك بالإشارة إلى تطبيقاتها في الموسوعة والأمثلة التي ذكرت في الفصلين السابقين.

يقوم المسيري بتعريف النموذج من خلال حقل دلالي مشترك كالعادة، وفي تعريف النموذج يكون الحقل هو الآتي: نموذج _ نمط _ نسق _ هيكل _ نظرية _ فرضية _ منطق _ منظور _ رؤية _ جوهر _ أصول _ منطلقات _ مرجعية. ويوجد في كل تلك الكلمات _إضافة إلى عدة كلمات من اللغة الإنجليزية_ سمات مشتركة يمكن من خلالها صياغة تعريف ثم خصائص.

التعريف: النموذج هو بنية فكرية تصويرية يجرد العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل، فيختار بعضها ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة ببعضها وتشكل وحدة متماسكة متجانسة. وذلك كما رأينا في النماذج الثلاثة، فقد كانت بنية فكرية مجردة ومجموعة من المفاهيم المترابطة أولاً مع قطع النظر عن المعلومات، ثم بعد ذلك يمكن تطبيقها على المعلومات التفصيلية وتفسير هذه المعلومات من خلالها. أي أن النموذج أداة تحليلية في المقام الأول.

الخصائص:

١ _ التجريد: النموذج ليس هو الحقيقة أو الواقع، وليس له وجود عيني، كما أنه لا يوجد جاهزاً إنما هو ثمرة عملية تجريد يقوم بها العقل للواقع ليصوغ الواقع في نمط فكري. فالأفكار والأقوال والأفعال والظواهر التي نشأت في الغرب الحديث قام المسيري بصياغتها كلها في نموذج واحد سمّاه العلمانية.

هنا تنشأ مشكلة عن التجريد وهي أن عنصر الزمان مفقود مما يجعل العمومية تغطي ويفقد النموذج مقدرته التفسيرية، لكن المسيري قام بتطوير مفهوم "المتتالية النماذجية" كما رأينا في المتتالية العلمانية، كي يصبح النموذج زمنياً ويمكن تفسير الظواهر الإنسانية من خلاله.

٢ _ البناء على المعلومات: قد يظن البعض أن النموذج يُصاغ قبل المعلومة، لكن الصحيح أن النموذج يُصاغ بعد الاحتكاك بقدر كبير من المعلومات، وبقدر ضخامة المعلومات يمكن للنموذج أن يصبح أكثر تركيبية، فتكون وظيفة النموذج هو صياغة المعلومات في بناء فكري تفسيري بعد أن كانت أجزاء خام متناثرة.

٣ _ الواقعية: مع أن النموذج يكون متجرداً عن الواقع في بنيته الأصلية لكنه عند التطبيق على الواقع يكون قادراً على تفسير العلاقات بين الظواهر الواقعية، فهو أصلاً مأخوذ من علاقات كثيرة بين تفاصيل واقعية.

ويجب أن نعلم أن النموذج لا ينطبق على الواقع بشكل كامل دائماً، ومثال ذلك نموذج العلمانية، فقد تظهر في المجتمعات الإنسانية ظواهر علمانية كثيرة، ومع ذلك يبقى الإنسان أكثر تركيباً وإنسانية من النموذج الفكري الذي يزعم أنه يتبناه. فكثير من فلاسفة العلمانية الشاملة أعلنوا أن محرك الحياة الإنسانية هو إرادة القوة والنفعية والتطور الطبيعي، لكن الإنسان الذي يعيش في ظل هذه الفلسفات لا يمكن له أن يُحكم لها تماماً، فكثير من الغربيين الذين يعيشون في مجتمعات علمانية يكونون إنسانيين، وحتى أولئك الفلاسفة الذين أقروا فلسفات متوحشة لا يمكن لهم إلا أن يضحوا بأنفسهم من أجل أولادهم، مهما بلغت فلسفتهم من توحش. أي أن النموذج لا يجب أن ينطبق بتمامه دائماً، وهنا يقوم المسيحي بابتكار مفهوم "اللحظة النماذجية" أي التي ينطبق فيها المفهوم تماماً. وقد رأى أن اللحظة النماذجية العلمانية تنطبق على الدولة الصهيونية تماماً كما تنطبق على دولة تايلاند وسنغافورة في حالات معينة.

وعلى سبيل المثال كانت المجتمعات الاشتراكية أكثر تنوعاً وحيوية وإنسانية من الرؤية الاشتراكية المادية، فالإنسان السوفيتي رغم إخضاعه بشكل شرس لعمليات الترشيح المادية لم يكن أبداً ذلك الإنسان الأممي الذي كانت تتحدث عنه كتب الدعاية السوفيتية.

٤_ محدودية النموذج: إن النموذج الذي يفسر واقع الإنسانية كلها لا يمكن له أن يكون فعالاً أبداً، ولذلك يرى المسيحي أن النموذج يجب أن يفسر ظاهرة واحدة فقط، ولذلك نرى أن النماذج الثلاثة السابقة لا يمكن لها أن تتعاون على تفسير ظاهرة الإسلام والمسلمين مثلاً، ولا المسيحية كذلك، فهي مخصصة لليهود واليهودية فقط.

٥_ تحيز النموذج: وذلك لأن صاحب النموذج يصدر عن فلسفة ورؤية خاصة به، ولا يعني ذلك الوقوع في الذاتية، بل يقوم صاحب النموذج نفسه بالإفصاح عن رؤيته مما يحمي الباحثين والقراء من الوقوع في فخ الموضوعية الوهمية. وسنرى أن المسيحي أفصح عن أنه يصدر عن رؤية إسلامية توحيدية وعربية خالصة في معالجته لموضوع الحلولية والعلمانية والصهيونية.

٦_ حتمية استخدام النماذج: قد يظن البعض أن النموذج هو عملية واعية فقط، وهذا صحيح إذا أردنا أن نتكلم عن نموذج علمي مركب، لكن كل إنسان يستخدم نموذجاً معيناً حتى لو كان غير واع بذلك، وفي حالة عدم وعيه بمنهجه ونموذجه يقع في فخ النموذج المعلوماتي الذي يغرقه في التفاصيل المادية التي لا رابط إنسانياً بينها، وفي هذه الحالة يكون نموذجه ساذجاً إلى أبعد الحدود. فلا أحد كما يقول المسيحي يستطيع أن يكتب شيئاً دون نموذج إلا إذا كان ما يكتبه هو قائمة مشتريات من البقال^١.

طريقة الصناعة:

وهذه العملية صعبة ومعقدة وهي إبداعية تماماً، فملاحظة نمط مجرد تعمل الظواهر من خلاله يتم عن طريق تأمل عميق وخطوات طويلة عرضها المسيري مفصلة، سأقوم بذكر الأهم منها باختصار شديد:

١_ أول ما يحتاجه النموذج هو باحث مثقل بالإشكاليات والأسئلة والأنماط، وهذا يعتمد على اطلاع الباحث وقدرته على التنظير، فلا يستطيع باحث عادي أو قارئ بسيط أن يفعل ذلك.

٢_ تكون الخطوة العملية الأولى بتفكيك الظواهر إلى تفاصيلها الذرية التي تتألف منها، وذلك من خلال استعراض المعلومات الخام فيها، وقد تكون آلافاً كما في الظاهرة اليهودية.

٣_ ثم يقوم الباحث بتجريد المعلومات، أي عزلها عن عناصر الزمان والمكان والأشخاص بل والتاريخ كله.

٤_ الخطوة التالية تحويل الوحدات الصغيرة إلى مجموعات أكبر، ثم يحول المجموعات إلى أنماط فكرية.

٥_ تبدأ ملامح النموذج بالظهور عن ربط الأنماط مع بعضها وتصنيفها على أساس معين، كالأسباب، والنتائج، والمراحل، والأنواع، كما رأينا في نموذج الجماعات الوظيفية مثلاً.

٦_ وبعد الصياغة النهائية يقوم الباحث باختبار النموذج الفكري من خلال تطبيقه على الظاهرة محل البحث، فيستبعد منها ما كان مقدرة التفسيرية ضعيفة ويبقى ما قويته مقدرة التفسيرية.

لكن هذه الخطوات آلية تماماً، ولا يمكن لها أن تفيد القارئ أيّاً كانت، فصياغة النموذج تعتمد على مقدرة صانعها على التفكير وخبرته في مجال مناهج البحث والفلسفة. وقد ذكر المسيري العشرات من الخطوات بعدها يمكن أن تفيد في شرح أكثر، لكنني ارتأيت عدم ذكرها، فأفضل طريقة لفهم النموذج وطريقة صياغته هو قراءة نموذج مصوغ تماماً كما رأينا في النماذج الثلاثة في الفصل الثاني، كما أنها ليست إشكالية البحث^١.

الواقع أن عمل المسيري ضخم وعميق ومركب جداً، فلم يترك تفصيلاً في سبيل صياغة المنهج إلا وذكره بل وأغرق في تجنب المحاذير التي يمكن لباحث أن يقع فيها. فقد تكلم عن المنحنى الخاص للظاهرة، وضبط المستوى التحليلي للنموذج حسب الظاهرة محل الدراسة، وعن مفهوم البنية (أي ما يخفى من المفاهيم داخل الظاهرة)، والمقدرة التنبؤية للنموذج والعشرات من المصطلحات التي تساعد في عملية التفسير التي من أجلها صنع النموذج.

أنواع النماذج:

يتحدث المسيحي عن أنواع كثيرة من النماذج وتصنيفات عديدة لا يهمننا منها إلا ما يتعلق بعمله هو في الموسوعة فقط، وهو النموذج التفسيري مقابل النموذج المتلقي، والنموذج التوليدي مقابل النموذج التراكمي.

١_ النموذج التفسيري: ويؤمن هذا النوع بأن العالم مكان مليء بالثغرات والثنائيات والأسرار التي لا يسبر غورها، وأنه ثمة حيز إنساني يتحرك فيه الإنسان، ولذلك فعليه أن يضع نمطاً إنسانياً خاصاً به وأن يفسر الحقائق على أساس هذا النمط. ومن ثم فهو يسعى إلى تغيير الواقع على أساس نموذج في الحياة. أما المقابل لهذا النموذج فهو الموضوعي المتلقي الذي يتلقى المعلومات ويرصفها رصفاً فقط، وهذا ما لا يمكن له أن يغير واقعه كما يريد لأنه لا يجيد إلا الوقوف على المعلومة دون وضعها في فلسفة كاملة.

٢_ النموذج التوليدي: يؤمن المسيحي بأن الإنسان يجب عليه أن يتلقى المعرفة فيوئد منها فلسفة خاصة به، وذلك من خلال إعادة اختبار ونقد المعلومات التي تراكمت عبر السنين من أساسها، أما العقل التراكمي فهو كسول إلى أبعد حد حين يرضى بالمعلومات المتراكمة عبر عمليات طويلة من التراكم. فقد تكون المفاهيم التي تشكلت عبر سنين طويلة قد بنيت على أساسات عميقة داخلها لا تصلح لأن تكون حقائق، وبالتالي فعلى الباحث أن يعود "إلى الأصل في البناء".

وباختصار شديد فإن النموذج المركب هو الذي يصدر عن الإيمان بمرجعية متجاوزة هي الله عز وجل، ويحوي عناصر متداخلة مركبة متعددة، وتكون من العوامل الروحية والمادية كما رأينا.

ويتساءل المسيحي عن أسباب شيوع النماذج الاختزالية في دراسة الظاهرة اليهودية ليجيب بما يأتي:

١_ أنها شديدة التركيب وعدم التجانس، فتاريخها طويل ولم يبق حضارة كبيرة إلا واستوعبتها، والتناقضات داخلها تحتاج دراسة عميقة وجهداً طويلاً ودراسة للتاريخ والفلسفة والعلوم المختلفة وهذا ما لا يتوفر دائماً لدى الباحثين.

٢_ الشعائر اليهودية التي لا يفهمها الكثير من غير اليهود ساهمت عبر التاريخ في إشاعة الدراسات الاختزالية حولها، فحين لا يفهم الإنسان شيئاً يميل إلى اختزاله في أمر واحد.

٣_ ساهمت المفاهيم اليهودية الانعزالية بإشاعة النظرة الاختزالية إليها، كمفهوم الشعب المختار والمركزية الكونية.

٤_ أن اليهود يلعبون دوراً درامياً في الحضارة الغربية، فهم قتلة الرب، ويدورون في دائرة مفرغة من دخول الأرض والنفي منها.

٥- وجود اليهود جماعةً وظيفيةً في أوروبا أشاع حولهم الكثير من الإشاعات التفسيرية التي لا أصل لها، وجعل من عملهم أساساً لتفسير تاريخهم كله، أي أن كل شيء يُفسَّر على أساس أمر واحد فقط كنظرية المؤامرة.

٦- تعمقت نظرية المؤامرة حين توزع اليهود حول العالم كله، وتشرَّدوا فدخلوا إلى الحركات السرية والنوادي التنظيمية ذات المقدرة الحركية، وقد تفتتوا أخلاقياً وأداروا الكثير من قطاعات اللذة في الغرب^١.

التحيز للرؤية العربية الإسلامية:

قد يعتقد البعض بضعف الانتماء إلى الرؤية العربية الإسلامية في دراسة المسيري وفي فكره عموماً، وهذا صحيح إذا نظرنا وبحثنا عن الانتماء على أنه استشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية في كل موضوع، ومع أن الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث مهم جداً في رؤية المسيري، غير أن الآيات القرآنية مقصورة على بعض الموضوعات اليهودية فقط، ولذلك فقد استشهاد بها على نطاق ضيق أثناء حديثه عن تاريخ يهود المدينة المنورة مثلاً. أما في موضوع تاريخ بني إسرائيل فقد بيَّنت في بداية البحث أنه يقدم موسوعة لدراسة اليهودية بكل ما تحتويه، وليس دراسة للقصص القرآني، وهناك فرق شاسع بين الموضوعين، فدراسة القصص القرآني موجهة للمسلمين فقط وهي موضوع إسلامي بحت. أما دراسة العقيدة اليهودية الموجودة والتي نشأت عن الأسفار الموجودة بين أيدينا فيجب أن تعتمد على الأسفار مع قطع النظر عن صحتها. ولا يوجد صحيح أو خاطئ في النوعين، إنما يوجد تنوع في الهدف التأليفي.

ومع ذلك إذا أردنا أن يكون المعيار هو ذكر الآيات القرآنية فإن المسيري حين ناقش قضية بروتوكولات حكماء صهيون خصَّص صفحات كثيرة للاستشهاد بالقرآن الكريم وتفسيره على فشل البروتوكولات دينياً وأخلاقياً، لكن هذا الموضوع خارج إشكالية البحث^٢.

أما التجلي الأساسي والأهم للمرجعية الإسلامية فهو أن المسيري بنى فلسفته كلها على رؤية إسلامية وذلك في رفضه الحلولية والعلمانية، بناءً على الإيمان بالمفهوم الإسلامي للإله والإنسان والعالم والقيم والأخلاق. ومن الطبيعي ألا يكون محور أدلته النصوص، لأنه يكتب دراسة فلسفية تناقش الفلاسفة، وهذا موجود في تاريخنا الإسلامي في المحاجة العقلية التي يتبعها علم الكلام الإسلامي. والأكثر من ذلك أن المسيري طرح منهجاً جديداً لمقارنة الأديان من خلال نموذج الحلولية^٣، أي أنه جعل الإسلام معياراً لفهم وتقييم أديان العالم كلها، ولن أشرح المنهج خشية التحويل.

١ الموسوعة، ١/١٤٧-١٥٠.

٢ انظر: البروتوكولات واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ١٩٣-٢١٥.

٣ الموسوعة، ١/٥٢.

المبحث الرابع: طبيعة الموسوعة

يقوم بعض الباحثين أحياناً باستخدام موسوعة المسيري بشكل يعارض طبيعتها وهدفها وذلك بجعلها مصدراً للمعلومات وإهمال المنهج الذي تقوم عليه. وكلمة "موسوعة" في الحقيقة ليست مناسبة لعمل المسيري تماماً إذا أردنا أن نصف كتاباته وصفاً دقيقاً، إذ الكلمة أصبحت مقابلة لكلمة "encyclopedia" الإنجليزية وتدل دلالة واضحة على كتاب أو مجموعة كتب تحتوي أرسيفاً من المعلومات حول موضوع ما أو موضوعات مختلفة.

أي أنه لا يوجد موسوعة في العالم تقوم بالتنظير لظاهرة معينة في مجلد كامل، ثم تدرس الظاهرة في ست مجلدات أخرى بناء على المنهج، وتبين أنها ليست معلوماتية بل ومنتحيزة لرؤية عربية إسلامية، بالإضافة إلى أن الموسوعة لا تتبع ترتيباً معجمياً كما في كل الموسوعات، وقد رأينا أن الموسوعة لا تعمل على التعريف بالموضوعات اليهودية والصهيونية بشكل محايد، إنما تعمل على إعادة تعريف هذه الموضوعات حسب رؤيتها، بل وتغير أسماء المصطلحات الدينية والتاريخية كما في الفصل الأول وتبتكر تقسيماً جديداً للمراحل التاريخية. لكن المشكلة أن الاسم استُخدم وشاع عن الموسوعة كثيراً، كما أنه لا يوجد اسم آخر في لهذا المؤلف في الأدبيات العلمية الحديثة. والمهم أن المؤلف بيّن منهجه بشكل واضح وقرر من البداية أن موسوعته تتصف بالصفات الآتية:

١_ موسوعة تفكيكية تركيبية.

٢_ موسوعة تأسيسية موضوعية.

٣_ موسوعة تفسيرية تحليلية.

لقد كان المسيري يدرس موضوعات صهيونية لا علاقة لها باليهودية كثيراً إلا على مستوى الأدبيات الدينية التي تبرر الفلسفة الإنسانية، وذلك في أول دراساته عن الصهيونية "نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني"، لكنه اصطدم بالواقع العربي، إذ القارئ العربي يضطر إلى الوقوف عند كل مصطلح للتعرف عليه بسبب غيابه عن الدراسات اليهودية والصهيونية تماماً. والمؤلفات العربية عادة تقوم بشرح المصطلحات في الهوامش، لكن دراسة المسيري كانت مشبعة بالمصطلحات الفلسفية والصهيونية واليهودية التي تتحدث عنها، أي أن شرحها سيشتت القارئ ويجعل من الهامش أصلاً للعمل. أما المشكلة الأكبر التي تواجه المسيري فهي عدم وجود معجم عربي واحد يعرف مفردات الصراع العربي الإسرائيلي، وذلك بعد مضي ما يقرب من خمسين عاماً عليه (وذلك حين بدأ تأليفها سنة ١٩٧٥). ولذلك فإن كل باحث عربي كان عليه أن يبدأ من الصفر عند دراسته فأدى هذا إلى انخفاض المستوى العلمي للمجتمع العربي فيما يخص قضيته الأولى.

ووجد المسيري الحل في تأليف مسرد صغير ملحق بكتابه للتعريف بالمصطلحات، وتحول المسرد إلى كتيب معجمي والكتيب إلى معجم صغير والمعجم الصغير إلى معجم أكبر منه إلى أن وصل إلى موسوعة للمفاهيم والمصطلحات الصهيونية، وذلك في جزء واحد وصدرت عام ١٩٧٥، وهي التي قمت بتعريف بعض المصطلحات منها في هذا البحث، وكل ذلك

كي يتفرغ الباحث العربي إلى العملية البحثية الحقيقية وهي الفهم والتفسير والنقد. ثم ما لبث أن اكتشف أن المصطلحات كلها تحمل في طياتها الرؤية اليهودية والصهيونية والغربية.

هنا قرر المسيري أن يكتب "موسوعة مضادة" "antiencyclopedia" ويقوم بتحديث موسوعة المصطلحات والمفاهيم، وجمع عدداً من الباحثين ليكتب كل منهم حقلاً في مجال تخصصه على أمل أن ينتهي في عام واحد، لكن العملية التفكيكية للمعلومات وجمعها استغرقت عشر سنوات حتى عام ١٩٨٥، واكتشف أنه يقوم بعملية تمديدية أفقية للمعلومات دون أن يجمعها ضمن رؤية واحدة أو يفسرها تفسيراً علمياً مبنياً على فلسفة معينة. أي أن التفكيك كان عملية هدم تطهيرية لكنه لم يكن عملية بناء، ولو كانت موسوعته لتفكيك المصطلحات نُشرت عندما انتهى من جمع المعلومات وعندما سلّمه الباحثون مداخلهم عام ١٩٨٣. لكن المسيري اكتشف شيئاً مهماً عام ١٩٨٥ وهو أن يهود العالم الحديث هم يهود بولندا الذين هاجروا منها في القرنين التاسع عشر والعشرين، وبالتالي يجب عليه أن يفهم تاريخهم جيداً، وأطلع على تاريخ أوروبا كاملاً ليجد نفسه أمام دراسات تاريخية واجتماعية طويلة يستطيع من خلالها فهم واقع وتاريخ اليهود، وقام بتمديد حجم الموسوعة جيداً.

عند هذه النقطة ترك المسيري عملية جمعه للمعلومات وبدأ بوضع الإشكاليات والنماذج والمصطلحات والمقولات التحليلية، فلم يعد هم الموسوعة معلوماتياً بل أصبح تفسيرياً بالدرجة الأولى. أي أنه انتقل من التفكيك إلى التركيب ولهذا سمّاها "موسوعة تأسيسية موضوعية" أي أنها تؤسس المعرفة من البداية وترتبها موضوعياً منطقياً وليس حرفياً، وقد استغرق في هذا العمل خمسة عشر عاماً فأنتهى منها سنة ١٩٩٩.

وقد أثبت المسيري أسماء الذين شاركوا في الموسوعة والمداخل التي كتبوها في المرحلة الأولى حينما كانت لتفكيك المصطلحات، ولذلك جاءت مشاركاتهم معظمها فيما يخص الصهيونية، وقد أحصيت مشاركاتهم فوجدتها ما يقرب مئتين وخمسين مدخلاً، في حال أن الموسوعة تحتوي على قريب من ألفين وثلاثمائة مدخل.

أما تسميتها **بالتفسيرية التحليلية** لأن هدفها ليس وضع أيديولوجية جديدة في فهم اليهود واليهودية، إنما محاولة التفسير والتحليل العلمي المبني على رؤية معينة، وقد وضع المسيري من البداية أشكالاً من الخطاب خارج دائرة الخطاب التحليلي، وهي:

١_ الخطاب العملي: وهو خطاب له أهداف محددة لا تُعنى بقضية الفهم والتفسير وله نوعان:

أ_ الخطاب التعبوي: هو الدعائي المحض الذي يتوجه إلى الجماهير بهدف تحشيدها، وهو خطاب مطلوب ومشروع في قضية حق كالقضية الفلسطينية، لكن الموسوعة تنتج خطاباً تحليلياً بعيداً عن التعبئة الشعبوية. وقد تعود القارئ العربي على الحديث عن الصهيونية وإسرائيل بطريقة تعبوية حتى قال البعض عن المسيري أنه متعاطف مع اليهود!

ب_ الخطاب القانوني: كالمرافعات القانونية ضد المحتل الصهيوني في الأمم المتحدة، وهذا العمل مطلوب أيضاً، وقد أنتج عبر عشرات السنوات مجلدات ضخمة تُطبع بعناية فائقة وتوزع على الدول والمنظمات المعنية. لكن كلا النوعين ليس هدفهما تفسير أسباب الصراع وبنيته وطرق حله أو إدارته.

٢_ الخطاب الأخلاقي: وهو الخطاب الذي يصدر عن قيم أخلاقية، ويحاول أن يطبّقها، وذلك كالاعتدال والتسامح، وقد وضع كثيرون أساسات أخلاقية لتفسير وحل الظواهر والمشكلات الإنسانية، ضرب المسيحي أمثلة منها وبرهن على فشلها في غير مكانها.

أي أن الموسوعة تضطلع بدور التحليل فقد، وليس لها أهداف أخرى، ومن هنا فقد وجد المسيحي بعضاً من عيوب خطاب التحليل العربي كآلتي.

عيوب الخطاب التحليلي العربي:

- ١_ تبني المسلمات والمقولات التحليلية الغربية والإنجيلية عن وعي أو غير وعي، وقد تكلمنا عن ذلك.
- ٢_ انتزاع اليهود من سياقاتهم التاريخية والحضارية وتجريدهم من إنسانيتهم المتعينة، بل وضع كل من يطلق عليه يهودي في بوتقة واحدة.
- ٣_ نتج عن ذلك تحويلهم إلى كل متماسك والوقوع في الفخ الأساسي للمسألة، أي أنهم أصبحوا كياناً فريداً لا يمكن لنا التعامل معه كما نتعامل مع كل الظواهر الأخرى.
- ٤_ تم تسييس الخطاب العربي بشكل متطرف فأصبحت أبعاد الظاهرة كلها تناقش في إطار سياسي مع أنها تتركب من الدين والتاريخ والسياسة والعناصر الإنسانية الأخرى.
- ٥_ الفكر الصهيوني ينحلّ في عقل الكثير من العرب إلى أفكار متفرقة لا يمكن الربط بينها وليست جزءاً من منظومة فكرية متكاملة.

٦_ مرض النصوصية وهو معرفة اليهود من نصوصهم المقدسة أو تصريحات مسؤوليهم.

٧_ والنتيجة الأخيرة سيطرة الخطاب المادي المتلقي على البحوث العربية عموماً، وهذا بدوره سبّب نوعاً سماء المسيحي "خطاب الهزيمة" الذي يجعل من اليهود ظاهرة غير قابلة للفهم إلا عن طريق الأساطير والمؤامرات، ويزرع الشك والخوف في قلب المسلم والعربي^١.

بهذا يمكنني القول إن المسيري عمل ربع قرن على إصدار موسوعة حول اليهود واليهودية والصهيونية، لكنها تخطط منهجاً جديداً ثائراً على مفهوم الموسوعة أصلاً، ومعلنة أن الحياد الموضوعي في الموسوعات العالمية ما هو إلا وهم في أحسن الحالات إن لم يكن كذباً باسم الموضوعية. وقد ضرب المسيري لذلك مثلاً بالموسوعة اليهودية العالمية جوداييكا، فقد دُعيت بالموسوعة العالمية وُصفت بأنها موضوعية وحيادية، لكن المسيري لم يأخذ الكثير من الأوراق ليثبت ذلك، إنما أتى بالمقدمة التي كتبها محرر الموسوعة المؤرخ الإنجليزي الشهير "سيسل روث"، وقد كان روث يهودياً معروفاً بورعه الديني وتقواه العميقة، كما أنه هاجر إلى إسرائيل واستقر في وطنه الجديد بعد أن تقاعد من عمله أستاذاً في الجامعة. وذكر في المقدمة أن روث سافر عام ١٩٦٧ إلى إسرائيل ليكون مع شعبه هناك وأنه حين وصل إلى القدس جلس في المخبأ طوال الليل بسبب صعوبة حرب ٦٧، وبعد انتهاء المعارك نظر من الشرفة ورأى أثر الحروب التي أعادت اليهود بعد ألفي سنة إلى أرضهم، وألقى على العاملين معه في الموسوعة خطاباً خاصاً وتلا فيه صلاة خاصة بهذه المناسبة. وكى لا يُقال إن ذلك لا علاقة له بالعمل العلمي ذهب المسيري إلى مذكراته وأتى منها بنص يؤكد على أن روث قد غيّر رؤيته العلمية بناء على حرب ٦٧ العظيمة، وأن الحرب أضافت بعداً آخر لرؤيته إذ كشفت أمامه الأحداث العظيمة ما لم يكن يتوقعه^١.

وبالفعل فإن من يقرأ مداخل عديدة من جوداييكا يكتشف بسرعة أن الموسوعة كُتبت بلغة علمية أنيقة جداً، وتشبه إلى حد كبير اللغة العلمية الحيدانية التي نراها في الموسوعات العلمية العالمية كموسوعة بريتانىكا ويونيفيرسالييس وإنكارتا، ومع أن لغتها أقرب إلى الأكاديمية وأصعب من لغات الموسوعات السابقة الذكر غير أنها ومن الواضح تعتنق كل المقولات اليهودية والصهيونية الكبرى وتحمل كل الرؤى الخاصة بالشعب الفريد من نوعه والأرض المقدسة واليهودية التي تمثل صورة نقية جداً من الدين البريء والجماعات المظلومة عبر التاريخ كله إلى غير ذلك، بل إننا رأينا حين استعرضنا حديثها عن يهود الأردن مثلاً في الفصل الثاني أنها تحدثت عن تلاقي المصالح بين النبلاء واليهود، لكنها تفسرها تفسيراً لطيفاً بالحديث عن العبقرية اليهودية في ابتكار الحراك الاقتصادي، والمقدرة على البقاء والنمو، حتى في الأماكن التي لا يقدر اليهودي على الاستقرار فيها، وحين تشير الموسوعة إلى نظام الأردن لا تقوم بشرحه وشرح قساوته إنما تذكره بالاسم فقط، وتؤكد على عمل اليهود في الحرف ووقوعهم ضحية للعداء من البولنديين والأوكرانيين، وفي علاقة النبلاء مع اليهود تستخدم الموسوعة مصطلح شراكة اليهود للنبلاء، دون أن تحمّل اليهود أي مسؤولية ودون أن تتكلم عن استخدام اليهود من قبل النبلاء لمصالحهم في قمع واعتصار جهد الفلاحين.

يجب أن نعلم أن الباحثين حين يستعينون بالموسوعات العالمية فإنهم يجدون كمّاً هائلاً ومفيداً جداً من المعلومات، لكن الموسوعة الأشهر حول اليهود واليهودية، تعطي القارئ رؤيتها اليهودية إلى جانب المعلومات بطريقة لا واعية كما رأينا، ولهذا فنحن بأشد الحاجة إلى موسوعة تصدر عن رؤيتنا للإله والإنسان أولاً والظاهرة اليهودية ثانياً.

المبحث الخامس: دراسة تطبيقية على كامل المنهج (التلمود)

لقد أفردت المنطلقات والنماذج بدراسة تفصيلية في أول فصلين لأنهما الأساس الذي يقوم عليه منهج المسيري تطبيقياً، ولأنهما يتعاملان مع المعلومات بشكل مباشر ولصيق جداً، كما أنهما الميزة الأساسية لمنهج المسيري. أما المنهج كاملاً فلا يعبر عنه إلا بما كُتب في الفصل الثالث، وهو نظري بحت لا يمكن فهمه إلا من خلال تطبيقه على أمثلة عملية. والأمثلة التطبيقية التي ذكرتها في الفصلين الأول والثاني لا تكفي لأن كلاً منها يقوم بشرح منطلق واحد أو نموذج واحد، أي أنني سأقوم هنا بدراسة تطبيقية من خلال المنهج كله سوية لأن هذا العمل هو ما يقوم به المسيري في الحقيقة في موسوعته. أي دراسة موضوع واحد بكل ما كتب المسيري عنه أولاً، ثم استخدام كل المنطلقات وكل النماذج سوية ثانياً لفهم ظاهرة واحدة.

وقد اخترت ظاهرة التلمود مثلاً على هذه الدراسة التطبيقية، وهي ظاهرة مهمة جداً من وجهة نظري، وذلك لأسباب عديدة. أولها أن التلمود بقي غائباً في كثير من الدراسات العربية وقد شاع عنه الكثير من الآراء المتناقضة، ثانيها أن التلمود هو النص المقدس الحقيقي الذي يشكل اليهودية التي نعرفها اليوم باليهودية الحاخامية. ثالثها أن هذا النص ضخم جداً ومتشعب كما سنرى ويعبر عن الظاهرة اليهودية كاملة فهو يحوي كل تناقضاتها وكل مجالاتها وكل موضوعاتها الدينية وغير الدينية.

التلمود

دراسة التلمود كانت ولا تزال من أصعب الأمور في الدراسات الدينية وتاريخ الأديان ومقارنتها، وذلك لِقَرَادَة هذه الظاهرة، فهي غير موجودة _بكل خصائصها_ في كل الأديان، وهذا يعود إلى فريدة الظاهرة اليهودية نفسها من حيث إنها مركب معقد من الزمني والمقدس معاً. كما يعود أيضاً إلى صعوبة البحث في هذا الكتاب بسبب ضخامته وتعدد موضوعاته إلى درجة كبيرة، والسبب الأهم هو تعقيد تركيبه فقد تم تأليفه عبر مئات السنين، بالإضافة إلى أنه لم يُترجم إلى لغات كثيرة إنما ترجم إلى اللغات الأوروبية الأساسية، ولم يترجم كاملاً إلى العربية حتى عام ٢٠١٢ في مركز دراسات الشرق الأوسط في الأردن. أي أن الأعمال العربية لم تكن تطلّع على التلمود بشكل مباشر وسرى ذلك في استعراض بعض الكتابات عن التلمود.

ولهذا لا يعرف الباحثون عن التلمود الكثير من المعلومات، بل تكاد تنعدم معرفة التلمود في البلاد العربية، ولا ينتشر عن التلمود إلا ما تصدره بعض الكتابات الأدبية التي تتحدث عن سرّيّة هذا الكتاب المقدس، وعن كونه كتاباً خطيراً يصدر عنه العقائد المتطرفة، ولذلك يعلق الدكتور محمد خليفة حسن على هذا الموضوع بالقول إن التلمود ظل في العقلية العربية محاطاً بالأساطير والخرافات بسبب غيابه^١.

لقد كتب المسيري مدخلاً عن التلمود في موسوعته من سبع وعشرين صحيفة مكثّفة جداً، وهذا ليس بالقليل فهي من القطع الكبير وتحتوي على عمودين في كل صحيفة مكتوبان بخط صغير، وحاول في دراسته أن يجمع أطراف الحديث عن منهجه في فهم التلمود وطريقة دراسته وتلخيص الموضوعات الأساسية فيه والرؤية الدينية الكامنة في هذه الموضوعات، ووضع كل ذلك في منهجه فانطلق من منطلقاته وفسه بالنماذج ودعا الباحثين إلى مزيد من الدراسة لهذا الكتاب الضخم. وسأحاول أن أشرح وألخص منهجه ودرسته قدر المستطاع أولاً ثم أقارن ذلك بأهم الكتابات العربية عن التلمود ثانياً مع تحليل ذلك.

يمكن القول إن التلمود هو عصب الديانة اليهودية، ومن دونه لا يمكن لنا أن نتصور اليهودية الكلاسيكية المعيارية حتى مع وجود التوراة. وهذا يعني أن اليهودية ما قبل التلمود لم تكن حاخامية، وقد تحدثت عن ذلك في الفصل الأول، فقد بدأت جذور التلمود في القرن الثالث قبل الميلاد فقط وبدأ تدوينه وجمعه في القرن الميلادي الثاني ولم ينته حتى القرن السابع الميلادي. وقد عرفنا أن اليهودية قبل ذلك كانت عبادة إسرائيلية قديمة قائمة على أسفار التوراة فقط ولم تكن معزولة عن العالم المحيط كما تدّعي التوراة. وبقيت هذه اليهودية سائدة تماماً حتى القرن الثامن عشر الميلادي، والنتيجة أننا حين نتكلم عن التلمود واليهودية التلمودية فنحن نتكلم عن اليهودية التي سادت بين القرن التاسع والقرن الثامن عشر الميلاديين، ومع هذا فلم تختف التلمودية حالياً لكنها خفتت إلى درجة كبيرة سأحدث عنها في النهاية. ولا يرضى الحاخامات بتسمية

١ ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود سيد منصور، تقديم محمد خليفة حسن، ٤/١.

"اليهودية الحاخامية" لأن من ابتكرها هو الفرق اليهودية التي لا تعترف بالتلمود، وهي تنطوي على إشارة بأنها من اختراع الحاخامات أنفسهم.

أول ما نبدأ به هو وصف سريع للتلمود، وهو في الحقيقة تلمودان اثنان، أولهما التلمود الفلسطيني ويُنسب خطأً إلى أورشليم فيقال عنه التلمود الأورشليمي، لكن أورشليم كانت خالية من المدارس الدينية بعد هدم الهيكل، إنما كتبه الحاخامات في يافا وصفورية وطبرية. وثانيهما التلمود البابلي الذي نتج عن الحلقات التلمودية (يشيفا) في بابل العراق.

ويتكون التلمود من قسمين هما "المشنا" وهو المتن و"الجمارا" وهو الشرح، والمشنا في كل من التلمودين واحد لا اختلاف بينهما، أما الجمارا فهي التي يختلف فيها التلمود الفلسطيني عن البابلي، فهناك جمارا فلسطينية وأخرى بابلية. والمشنا هو المتن الأصلي للتلمود الذي كتبه "معلمو المشنا" (بالعبرية: تنائيم) بين ٧٠ و ٢٢٠ للميلاد، ويتكون من شروح وتفسيرات للعهد القديم تحتوي على شرائع يهودية عملية، وهي الأساس للتشريع اليهودي، ومن أشهر من ساهم في وضعها الحاخام هليل في القرن الأول الميلادي ومن آخريهم يهودا الناسي في ١٨٩م، وذلك بلغة عبرية خاصة تحتوي على كلمات يونانية ولاتينية وقواعد آرامية فسميت عبرية المشنا. أما الجمارا فهي الشرح الذي وضعه الشُّرَّاح (بالعبرية: أمورائيم) على المتن الأصلي الذي هو المشنا بين ٢٠٠ و ٥٠٠ للميلاد، وهي في الحقيقة ليست شرحاً فقط لأن الشراح عدّلوا على المشنا وأضافوا عليه الكثير، أي أنهم فعلوا بالمشنا كما فعل معلمو المشنا بالعهد القديم. والجمارا أيضاً أطول من المشنا كثيراً وهناك جمارا فلسطينية وأخرى بابلية، والبابلية أطول من الفلسطينية بضعفين، ولغة الجمارا هي الآرامية الشرقية في البابلي والغربية في الفلسطيني. لكن الأكثر أهمية والمتداول الآن هو التلمود البابلي وإليه يشار عند الكلام عن التلمود مطلقاً.

بعد ذلك جاء المفسرون (بالعبرية: صبورائيم) بين ٥٠٠ و ٧٠٠ م ودوّنوا كل ذلك ونسّقوه ونظّموه، ثم قام الفقهاء (بالعبرية: جاؤونيم) بوضع التعليقات بين ٧٠٠ و ١٠٠٠ م ونشروا التلمود، ثم أتت إضافات أخرى وتعليقات ودراسات كثيرة استمرت حتى القرن التاسع عشر، أهمها تعليقات الحاخام "راشي" (توفي ١١٠٥ م). كما ألف موسى بن ميمون كتابه "مشنيه توره" أي تثنية التوراة فأعاد رسم التلمود حسب منهجه وأضيف إلى التلمود الكامل فيما بعد، كما ألف جوزيف كارو كتاب "شولحان عاروخ" أي المائدة المنضودة وهو تلخيص لأحكام التلمود عام ١٥٤٦م، وآخر تعليق على التلمود كان عام ١٨٥٠م وضعه فقيه فلنا.

التلمود عموماً وعلى طوله يتكون من نوعين من الكلام، النوع الأول هو "الهالاخاه" أي الأحكام التشريعية، والثاني هو "الأجاداه" أي القصص الوعظي، وهما متداخلان مع بعضهما، لكن المتن (المشنا) في أغلبه من النوع الهالاخي والشرح (الجمارا) في أغلبه من النوع الأجاداي.

ينقسم التلمود إلى أقسام ستة (بالعبرية: سداريم، مفرداها سدر)، وتنقسم هذه بدورها إلى أسفار والأسفار إلى فصول، وذلك كالآتي:

- ١- سدر زراعيم (البذور): يتألف من أحد عشر سفرًا ويتناول قوانين الزراعة من الناحيتين الدينية والاجتماعية الزراعية، ويشرح حقوق الكهنة والفقراء من الغلال ويسلط الأنظمة المتعلقة بالفلاحة والحرث وغيرها الكثير.
- ٢- سدر موعيد (الأعياد والمواسم): يتألف من اثني عشر سفرًا في أربع مجلدات ضخمة، ويتضمن أحكام السبت والأعياد والصوم والمناسبات الدينية وطقوسها وشعائرها والتقويم اليهودي ومعرفة المواقيت والأشهر العبرية.
- ٣- سدر ناشيم (النساء): ويحتوي على أحكام الزواج والطلاق والعلاقات الزوجية والعلاقات بين الجنسين عموماً، وكل ما يتعلق بالمرأة بالإضافة إلى شراء العبيد.
- ٤- سدر نزيقين (الأضرار): ويضم كل ما يتعلق بما يُسمى اليوم القانون المدني والقانون الجنائي، كالبيع والشراء والعقود عموماً والجرائم والأضرار الناجمة عنها والعقوبات وكيفية تطبيقها وعمل المحاكم على اختلاف أنواعها ومجالاتها.
- ٥- سدر قداشيم (المقدسات): ويتحدث عن الطقوس القرباني والتضحيات المتعلقة بالهيكل، ومع أن أحكام السدر متعلقة بالهيكل بشدة فقد تابع الحاخامات اهتمامهم بها وشرحها بعد هدم الهيكل وانتهاء العبادات الهيكلية.
- ٦- سدر طهاروت (الطهارة): ويتكون من اثني عشر سفرًا تتحدث عن الطهارة في كل شيء، في الأوعية واللباس والأرض والأمراض والأوبئة والحيوانات وطهارة المرأة والنباتات^١.
- والحقيقة أن وصف التلمود وأقسامه يحتاج صفحات طويلة لأن السداريم تحتوي على أسفار كثيرة وتحتها أبواب وبعدها ملحقات وتعليقات وفتاوى وما إلى ذلك.
- والآن يمكن أن أشرح منهج المسيري في دراسة التلمود من خلال النقاط الآتية:

منطلق التراكم التاريخي:

أول ما يضعه المسيري نصب أعيننا هو أننا لن نجد عقيدة نهائية في التلمود ولن نجد نسقاً دينياً متكاملاً أو رؤية واحدة تحكم هذه المجلدات الكثيرة الضخمة، ذلك أن من وضعه أو ساهم في وضعه ما يزيد على ألف حاخام عبر مئات السنين، وهؤلاء عاشوا في سياقات تاريخية مختلفة أشد الاختلاف زماناً ومكاناً وهم أيضاً على خلاف عقائدي أيضاً، أما من جمعه فلم يُعمل فيه أداة النقد بل ركمه إلى بعضه بالتنسيق الآلي والفني فقط. أي أنه يضم وجهات نظر متناقضة تماماً، كما أنه موسوعة تحوي على الدين والشريعة والتأملات الميتافيزيقية والتاريخ والأدب والعلوم الطبيعية، وفصولاً في تعليم الزراعة إلى جانب القصص الشعبي والخرافات والتنجيم والفلك. أي أنه يتراكم من مستويات فوق بعضها دون أن تتفاعل

فيما بينها بالضرورة، ولهذا فهو ليس الثمرة النهائية للتفكير بقدر ما هو عملية التفكير ذاتها، وعملية التفكير نابعة من حركات اجتماعية وثقافية متنوعة، وقد ساعد على ذلك أنه نص مقدس لا يستطيع أحد أن يحذف منه كلمة واحدة.

ولا أريد أن أطيل بالفكرة فأقتبس مثالين فقط على ذلك، الأول حول كره اليهود للأغيار، فالمعروف عن التلمود أنه يكره الأغيار كثيراً ويضخم من حب جماعة إسرائيل، وهذا صحيح تماماً ويطنى على رؤية التلمود، ويوجد في التلمود رفض حتى للمتهودين ودعوة صريحة للانعزالية، وهذا ما يعني أن الديانة اليهودية انعزالية وغير تبشيرية. لكن يوجد في التلمود أيضاً عبارات مثل: (إن الرب سينزل عقابه باليهود إن لم يتحدثوا عن قداسته للعالمين)، ويوجد عبارات أخرى تقترب من الآخرين وتريد الخير بهم إلى حد القول بأن الرب شتت جماعة إسرائيل لينشروا تعاليمه لباقي البشر، كما جاء فيه دعوة لإطعام فقراء الأغيار وزيارة مرضاهم كزيارة مرضى اليهود تماماً ودفن موتاهم مع موتى اليهود لدعم روح السلام، وهناك نزعة إنسانية عالمية في قول التلمود إن روح القدس تستقر على الجميع في النهاية اليهودي منهم وغير اليهودي.

والثاني هو أن موسى بن ميمون حين ألّف كتابه التشريعي "مشنيه توره" كتب فصلاً فلسفياً تمهيدياً في البداية لا علاقة له بالتشريعات التي يحتويها التلمود، وذلك بسبب نزعته الفلسفية المجردة المتأثرة بالعقلية الإسلامية، ثم قال في كتابه إن التشريعات اليهودية مثل تحريم طبخ الجدي باللبن هي بقايا عبادات وثنية اختفت منذ القديم، وهي وسيلة لمخاطبة عقول البسطاء السذج. مع أن تحريم خلط اللحم باللبن أهم قاعدة يهودية تلمودية على الإطلاق فيما يخص قوانين الطعام^١. ويمكن لنا أن نرى الخاصية التراكمية في المثال الذي سأذكره عن علاقة التلمود بالصهيونية أيضاً.

وضع التلمود وأجزائه المختلفة في سياقاتها التاريخية والحضارية:

وذلك لفهمها طبعاً بشكل عميق وفهم أسباب ظهورها وعلاقتها مع الواقع، والأهم من ذلك إعطاؤها قيمتها وحجمها الحقيقيين، فالتلمود في نهاية الأمر كتاب في التفسير وضعته القيادة الدينية للأقليات المتناثرة التي تعيش في خوف وقلق دائمين، وتحس بالخطر الوهمي منه والحقيقي نتيجة للعيش بطريقة معينة في مجتمع لا يعترف بحقوق الأقليات، وكانت هذه الأقليات ترتبط بالحكام وتمارس وظائف مشينة وتستغل حاجة المجتمع لنوع من العمل. ثم بعد ذلك تقوم بالتعويض عن كل ما تفقده على أرض الواقع بكتابة قانون وقصص يعيد لها إحساسها بأهميتها ويعزلها عن المحيط كي تضمن وجودها. والأهم من ذلك أن الجماعات اليهودية التي أنتجت هذا الكتاب فقدت قدراً كبيراً من الإحساس بالتاريخ وانفصلت عن الواقع، وأصبحت تنتقم من أعدائها عن طريق الخط من شأنهم وإظهار التفوق اليهودي الموهوم بأمور ليس لها علاقة بالتفوق على الحقيقة، كعودة الماشيح المخلص لهم والذي سيبتش بأعدائهم. بل إن شرّاح التلمود انغمسوا في الوهم اللفظي كلما عانوا أكثر من المعاملة السيئة، وكان التلمود يُكتب بلغات لا يفهمها المحيط الذي يعيش فيه اليهود ولا يوجد وسائل للطباعة مما جعل التلمود عبارة عن "جيتو لفظي" يمارس فيه اليهودي حريته الموهومة كاملة.

لقد بدأت عملية التفسير والتعليق على العهد القديم حين كان اليهود يعيشون في وسط وثني تماماً، مما جعل نبرة خطابهم للأغيار حادة جداً، وأصبح التلمود ينظر إلى الغير على أنه وثني مشرك ويستبيح دمه ويسوّغ الاستيلاء على أملاكه ويستنكر أي نوع من مساعدة عبدة الأوثان. ورغم أن المجتمع أصبح مسيحياً فقد استمر الخلط في المسألة واشتد بسبب تحول اليهودية إلى عقيدة الأقلية التي لم تعد وحدها سماوية أو توحيدية. ويرى بعض العلماء أن ظهور "المشنا" في البداية كان ردّاً على العهد الجديد، ذلك أن المسيحية تبنت العهد القديم كله وأضافت إليه العهد الجديد، مما يعني أن حاخامات اليهود كانوا بحاجة لابتكار كتاب يميزهم عن المسيحيين فوضعوا التلمود مقابلاً للعهد الجديد. وإذا كان المسيح في المسيحية تجسّد لكلمة الإله فإن التلمود كلمة الله نفسها وبلغه دينية وقانونية تنظم مسار الواقع.

بالإضافة إلى ذلك فإن الرقابة الحكومية كانت تفرض على اليهود حذف بعض الفقرات أو تغيير بعض الكلمات أو تضيق نطاقها الدلالي، ومثال ذلك كلمة "عكوم" كانت تعني "عبدة الأوثان والكواكب"، لكنها يمكن أن تعني أيضاً "عبدة كريستوس وميريام" فأجبر اليهود على توضيح معناها كي لا تسيء إلى المسيحيين، وعُيِّرت كلمة "زنجي" أو "حبشي" إلى كلمة "كوشي" وهو أقوام سابقين فلا ضير من ذكرهم بالسوء، كما عُيِّرت كلمة "أوموت هاعولام" وتعني "أمم العالم" إلى كلمة "بابليين" أو "كنعانيين". وهذه المحاولات جميعها لتضييق دلالة المعاني السيئة لتقتصر على عبدة الأوثان والكواكب أو على السامريين أو أقوام بعينها بدلاً من الأغيار كلهم. وذلك لأن الأغيار لم يعودوا وثنيين بل منهم من يعترف بالكتاب المقدس والعهد القديم، وكان يُسجّل في بداية كل صفحة من التلمود قديماً إعلان بأن القوانين التي يحكيها التلمود عن الوثنيين لا تنطبق على الأمم التي يعيش اليهود بين ظهرانيها. بل إن المصالح التاريخية لبعض الجماعات اليهودية كانت تساهم في تغيير دلالات الكلمات فحين احتلت إنجلترا الهند قال الحاخامات إن المقصود بهذه الكلمات هم الهنود، كما شملت قائمة الهجوم سكان أستراليا الأصليين إرضاءً للمحتل. أما الآن فيقوم الإسرائيليون بطباعة التلمود بطريقة جديدة تعيد الكلمات إلى معناها الأصلي لتشمل العرب والمسيحيين معهم.

السياق التاريخي يشرح لنا أيضاً أسباب اختلاف التلمود البابلي عن التلمود الفلسطيني، فالتلمود البابلي يعكس روح القانون الفارسي بشدة، وهو أكثر تسامحاً مع الوثنيين والأغيار من التلمود الفلسطيني وذلك لأن الجماعة اليهودية في بابل كانت تعيش وضعاً أفضل من الجماعة الفلسطينية. والحاخامات الذين اقتربوا من المجتمعات واندمجوا فيها أنتجوا عبارات وأحكاماً مسالمة جداً وفلسفة عالمية للأديان عموماً واليهودية خصوصاً، على عكس الذين انعزلوا بشدة في الظروف التاريخية القاسية وأنتجوا أحكاماً وعبارات قاسية متمحورة حول حب جماعة إسرائيل وكره الأغيار.

إدراك البعد الإنساني المركب للظاهرة:

يرى المسيحي أننا يجب أن نضع أمرين مهمين نصب أعيننا حين نقرأ التلمود ومعتقداته، وهما في جوهرها تعبير عن البعد الإنساني الذي يرى أنه مركب من عناصر لا حدود لها، أي أن التلمود ساهم في تأليفه وتشكيل رؤيته الأفكار الدينية والمصالح السياسية والحركيات الاجتماعية المختلفة.

الأمر الأول أن التلمود كان دائماً كتاب الأرستقراطية الدينية الحاخامية فقط، لأنه مكتوب بأسلوب مركب وبلغة لا تعرفها الجماهير إذ لم تكن الجماهير تعرف الآرامية ولا عبرية المشنا. كما أن اليهود المنتشرين في القرى "الشتل" لم يدرسوا التلمود لأنهم كانوا بعيدين عن مراكز الأكاديميات التلمودية "يشيفا" في المدن. ومما يدل على ذلك أن حركات الاحتجاج الشعبية التي كانت تنور على الأرستقراطية الدينية كانت تأخذ شكل معاداة للتلمود دائماً، ومعاداة سلطة المؤسسة التي تشرف عليه وتدرّسه وتهيمن عليهم باسمه. وأهمها الحركات الصوفية المشيخانية والشتبانية، والتي رفضت التلمود تماماً وأسقطت شريعته ونظرت إليه على أنه عائق في وجه جماعة إسرائيل التي تريد العودة إلى فلسطين.

الأمر الثاني أن التلمود ليس كتاباً دينياً بالمعنى الكامل وإن ارتفعت أحكامه العملية إلى مرتبة إلهية، إنما هو كتاب فلكلور شعبي وتناج أدبي لجماعات مختلفة، ويعكس شتى الآراء والخرافات التي كانت سائدة في مكان نشأته وأمكنة تطوره، وقد يتحول التلمود في كثير من الأحيان إلى وثيقة اجتماعية لا توجّه الواقع إنما تعكسه وحسب. مثال ذلك ما ورد في التلمود أن اليهودي يجب عليه أن يتلو ثلاث تسيحات شكر كل يوم لأن الله خلقه يهودياً ولم يخلقه فلاحاً أو امرأة، وهذا يُظهر لنا وضع اليهودي التاجر في القرون الوسطى الذي كان لا يستطيع الزراعة أصلاً بل كان يستغل الفلاحين في بعض الأماكن، الأمر الذي جعله يحمده الله على عدم كونه فلاحاً. لكن المشكلة أن التلمود يحتوي على قسم كامل منه كما رأينا يتكلم عن قوانين الزراعة وأفضالها، أي أن الأمر مجرد انعكاس للواقع فقط وليس توجيهاً له في كل الأحوال كما يعتقد البعض، وهذا يذكرنا مرة أخرى بالتراكمية وعدم التجانس.

مثال آخر على ذلك أن تجارة العبيد حين راجت بين أعضاء الجماعات اليهودية أصدر التلمود لهم تنظيماً لعملية امتلاك عبد من الأغيار، ووضع أنواعاً وقوانين لذلك، وصيغاً لفظية معينة في العقود تضمن حقهم في جودة نوع العبيد، واحتقر التلمود طبقة العبيد وعزلهم عن المجتمع فلا يجوز لليهودي أن يصلي معهم. ومن هنا نظر البعض إلى اليهود على أنهم السبب في استعباد الناس مع أن تجار العبيد من غير اليهود أكبر وأكثر من اليهود بكثير ولا يمكن مقارنتهم معهم^١.

وقد يرى البعض أن الأمور التي يتكلم بها التلمود لا علاقة لها بالدين استناداً إلى تجربتهم الدينية، وهذا صحيح كما رأينا فقد اختلط الديني بالشعبي، ويجب على القارئ أن يفرّق بين الديني والشعبي بناءً على معرفته باليهودية والتلمود.

تجنّب الرؤية الغربية في القرون الوسطى:

وتعقياً على إدراك البعد الإنساني لظاهرة التلمود بيّن المسيحي أن التلمود ليس من الكتب الباطنية أو تلك التي تحيط بها هالة من السرية والغربة والتكتم كما يظن البعض، فقد أنتجت الأدبيات الغربية القديمة أسطورة تحكي عن سرية وغربة هذا الكتاب إلى حد عجيب جداً. ذلك أنه بقي مجهولاً في أوروبا إلى منتصف القرن الثالث عشر ولم يعرفه المسيحيون إلا عن طريق اليهود المنتصرين، وحين عرفوا ما يوجد فيه سخطوا على اليهود بسببه وأصبح كتاباً خطيراً في نظرهم جداً،

ولا عجب من ذلك فقد كتب الحاخامات فيه رداً على المسيحية وعبارات تقدح في المسيحية كثيراً لأنهم نظروا إلى المسيحية على أنها الدين الذي اختطف منهم الديانة وكتبها المقدسة. كما وجد المسيحيون في التلمود عبارات تسيء لشخص المسيح جداً وتقول عنه إنه كان يهودياً كافراً وتعاليمه كفر وأتباعه كفره مثله وأن أمه حملت به سفاحاً من جندي روماني يُدعى بندارا. بالإضافة إلى ذلك يضم التلمود أجزاء عن محاكمة المسيح في السنهدرين ويقر بأن اليهود هم من صلبوه ويتحملون المسؤولية الكاملة عن ذلك.

لهذا كله قامت الكنيسة بحرق نسخ التلمود التي وجدتْها من آونة إلى أخرى، وأشاعت عن التلمود أنه كتاب يهودي سري لا يطلع عليه إلا اليهود أنفسهم وأنهم يتكتمون فيه على خططهم في إيذاء البشر^١. وبسبب غياب التلمود في مجال دراسة تاريخ الأديان في العصر الحديث شاع في البلاد العربية ما كتبه الغربيون عن التلمود ونشر البعض كتباً في المؤامرة المنظمة التي كتبها اليهود من أول وجودهم على الأرض في التلمود ليطبّقوها إلى الأبد.

واليوم توجد من التلمود نسخ في أكثر المكتبات حول العالم، وفي بعض مكتبات مراكز البحوث والجامعات في الدول العربية، ولحل مشكلة الصعوبة في العودة إليه وُضعت طبعة تلمودية مختصرة ومبسّطة بالإنجليزية بعنوان "Everyman's Talmud".

علاقة التلمود بالصهيونية:

يرى المسيحي أن التلمود أثر في الفكر الصهيوني بالانعزالية التي يحتويها في كثير من أجزائه، ويقتبس الصهاينة دائماً ما يؤيد رؤيتهم منه، فيذكرون دائماً أن التلمود قال: (من يقيم خارج أرض إسرائيل فهو مثل إنسان بدون إله) وهذا جزء أساسي من الدعاية الصهيونية ضد يهود العالم، ويقتبسونه قوله مثلاً: (ينبغي ألا تُؤجّر البيوت لغير اليهود في أرض إسرائيل، ناهيك عن الحقول). وهذه إحدى أهم القواعد الأساسية للصندوق القومي اليهودي اليوم في إسرائيل.

لكن نظراً للخاصية التراكمية فإننا نجد في التلمود ما يعارض الرؤية الصهيونية تماماً، فقد قال الحاخام يهودا فيه: (من يصعد من بابل إلى أرض إسرائيل فقد انتهك إحدى الوصايا الإلهية) واستشهد بسفر إرميا، ثم قال: (إن من يعيش في بابل فكأنه مقيم في أرض إسرائيل). كما يوجد في التلمود عبارات اندماجية قوية كقول التلمود إن قانون الدولة التي يقيم فيها اليهودي هي الشريعة له.

والنتيجة أنه على الرغم من أن التلمود يحتوي على رؤية صهيونية توسعية لا يمكننا القول إنه تسبب في ظهور الصهيونية، فالمؤسسة الحاخامية التلمودية كانت تقف دائماً ضد أفكار العودة المشيخانية الفعلية إلى فلسطين، وذلك لارتباط مصالحها مع أثرياء اليهود في العالم فقد امتزج الطرفان وشكّلوا النخبة القائدة التي تجد مصلحتها في مجتمعاتها المختلفة المتجذرة فيها. ومن هنا أعلنت الحاخامية عن ضرورة انتظار المخلص بصبر وأناة، ووجهت تهمة "جرمة التعجيل

بالنهاية" إلى كل من أراد أن يعود إلى فلسطين قبل المخلص، ووقفت أيضاً ضد الحركات الشعبوية المشيخانية، وعقدت المناظرات أمام الحكومات المختلفة لإثبات خطئهم كما فعلت مع "شبتاي تسفي".

ويلاحظ المسيري أن التلمود على مستوى من المستويات كان مسؤولاً عن تخفيف حدة النزعة المشيخانية في اليهودية، وبالتالي نجح بصد الصهيونية في بداية الأمر. وحينما نشأت الصهيونية عارضتها جميع المنظمات اليهودية الدينية الأرثوذكسية التي تتخذ من التلمود المرجع الأساسي لها، وكان دليلهم الأساسي على ذلك هو تحريم التلمود لـ "التعجيل بالنهاية"، وحينما أراد تيودور هرتزل نشر كتيبه "دولة اليهود" عارضه كبار الحاخامات جميعاً وبالذات الأرثوذكس التلموديون. لكن تدريجياً صدرت نسخة يهودية معلمة ومصهينة تستند هي الأخرى إلى التراث الديني وإلى التلمود على وجه الخصوص وتحت الدعم الصهيوني قام الحاخامات بإصدار فتاوى تناسب العودة تماماً وتعمل ليل نهار لصالح الاستيطان في فلسطين. وهذا تحليل لعلاقة التلمود بالصهيونية وليس دراسة للصهيونية، فمنهج المسيري في دراسة الصهيونية والتعامل معها يحتاج دراسة مستقلة^١. ويمكن أن تكون هذه الفقرة مثالاً جيداً على فقرة السياق التاريخي.

لكن ما أريد قوله هو أن النتيجة التي تترتب على فهم التلمود عميقاً وفهم العلاقة بين التلمود والصهيونية أو بين اليهودية عامة والصهيونية ليست نتيجة تنظيرية وحسب، بل ينتج عنها وعي تطبيقي لدراسة الديانة اليهودية في مجال مقارنة الأديان وتاريخها، كما ينتج عنها تغيير في التعامل الإسلامي والعربي مع القضية اليهودية والصهيونية. أي أن معرفة العرب الحقيقية للدولة الصهيونية وعلاقتها باليهودية يترتب عليه تغيير محوري في النظر إلى الصهيونية والتعامل معها.

تجنب السقوط في النصوصية:

تفترض بعض الأدبيات التي تهاجم اليهود في كل زمن ومكان أن كل يهودي قد قرأ التلمود بعناية فائقة ويقوم بإخضاع سلوكه له بكل تفاصيله، وبالتالي فإن كل سلوك يهودي سلمي فهو مفهوم ببساطة تبعاً للتعاليم اليهودية التلمودية الخطيرة. لكن هذا التبسيط الآلي لسلوك الفرد لا يتوافق مع الواقع، فما يحدد سلوك الفرد ليس كتبه الدينية ومثله العليا إنما مركب من الأسباب الاجتماعية المختلفة، التي تحتوي على الدين وغيره. فلا يمكن فهم سلوك المسلمين العرب المعاصرين في ضوء تراثهم الديني مثلاً أو ميثاق جامعة الدول العربية، رغم أهمية ذلك في تحديد سلوكهم.

فالواقع أن دراسة التلمود شاقّة للغاية وتتطلب معرفة باللغتين العبرية والآرامية وهما لغتان ساميتان يصعب على غير المتخصص دراستهما واستخدامهما، وأهم جماعات اليهود في أوروبا في القرون الوسطى لم تكن على علاقة قوية بالمراكز التلمودية التي كانت في المدن الكبيرة حيث تسكن الأرستقراطية الدينية. أما في العصر الحديث فأهم إحصائية لعام ١٩٨٧ قال ٨٤% من الإسرائيليين أنهم لم يطلعوا على أي جزء من التلمود، وذلك رغم أن عملية الوصول إلى التلمود الآن أسهل من الماضي بكثير، ففي الوقت الحالي يقوم الحاخام "آدين ستانيسلاتس" بإعداد طبعة جديدة من التلمود البابلي باللغة

١ الموسوعة، ١٣٨/٥-١٣٩.

العبرية الحديثة عوضاً عن القديمة وبت ترجمة أيضاً للنصوص الآرامية القديمة، ومن المتوقع أن تنتهي في السنوات القادمة في أربعين مجلداً. وما يريد المسيري قوله هو أن التلمود لعب دوراً هاماً في انعزال اليهود وتعليمهم الاستعلاء والإحساس بالتفوق والعصية، لكن الرأي الذي يعود بسلوك اليهودي إلى التلمود فقط لا يدرك طبيعة التلمود أو طبيعة علاقة اليهود به، فلا يصح تحويل التلمود إلى نموذج تفسيري لفهم لعقائد اليهودية وسلوك الجماعات اليهودية، ومن يفعل ذلك فقد حكم على نفسه بالفشل الذريع وعدم القدرة على التنبؤ. وذلك لكل الأسباب التي ذكرناها سابقاً من تركيب الظاهرة الإنسانية والسياقات التاريخية وعدم تجانس التلمود، ولأسباب التي سأذكرها الآن من النماذج المختلفة التي تحتوي على عناصر أخرى توجه عقيدة وسلوك الفرد والجماعة.

النماذج التفسيرية: الحلولية الكمونية والجماعات الوظيفية:

مع كل ما ذكرنا من عدم تجانس التلمود وتراكمه وعدم وجود وحدة فلسفية تنتظم مواضيعه المختلفة، فإن الرؤية الحلولية يمكن لها أن تنتظم الموضوعات التلمودية المختلفة في أغلبها وليس كلها. أي أننا لا يمكن أن نضع للتلمود فلسفة معينة على صعيد المقولات الدينية المنفردة، إنما نجمع مقولاته ونفسر ظهورها على أساس النموذج الحلوي العام الذي يحكمها. كما يقوم نموذج الجماعة الوظيفية بتفسير الكثير من أفكار التلمود وأسباب انتشاره وسيطرته وتمحور الحياة اليهودية حوله في بعض الأحيان التاريخية.

يلاحظ المسيري أن انتشار التلمود بين اليهود يعني تزايداً في هيمنة الحلولية الواحدة على الفكر الديني، فالخاخامات يرون أن التشريع بكامله موحى من الإله بل إن مفهوم كلمة تشريع أصبح ذا نطاق ضيق يشير إلى الشعائر وحسب دون الأمور الدينية الأخرى، ثم تصبح الشعائر مرادفة لكلمة قانون تعبيراً عن الحلولية التي تتلاحم فيها كل الدلالات ويقل التجرد والتسامي الإلهي، ويصبح النسق الديني كمّاً هائلاً من الشعائر والطقوس تعمل على عزلة المؤمن ويُهمل فيها مفهوم الإيمان بالله الواحد. ومما ساعد على شيوع التلمود تحول اليهود إلى جماعات وظيفية لا ترتبط بالوطن الذي تعيش في كنفه وإنما بوطن وهمي. وهذا الوطن والارتباط به يحقق لها قدراً من الهوية شبه المستقلة عن مجتمع الأغلبية، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لها كي تلعب دورها الوظيفي الذي يتطلب عادة الحياد والتعاقد والانفصال الفعلي والعقائدي. فالمجتمعات المسيحية كانت تعترف بالعهد القديم كتاباً مقدساً، ورداً على ذلك قامت القيادات اليهودية الوظيفية بعزل جماعاتها عن طريق التلمود وسلطته العالية، وقد خاف الخاخامات دائماً من الاندماج الذي يذهب بالدين اليهودي ويضع له نهاية، وحاولوا تعميق العزلة عن الأغيار للحفاظ على الدين من وجهة نظرهم^١.

كانت الرؤية الحلولية هي الأداة الأولى في عزل اليهود عن العالم، إذ الإله حين يحل في الشعب اليهودي ويجعله مقدساً فإنه ينعزل عن الغير المدنس من حوله. ومع أن العزلة بين طبقات المجتمع شيء طبيعي في المجتمعات القديمة غير أن

العزلة اليهودية أخذت شكلاً من أشكال التعالي على الناس، ثم تعمقت حتى أصبح الفرق بين اليهودي وغير اليهودي أمر محوري في التلمود تدور موضوعاته كلها حوله. أي أن التلمود عبارة عن انتكاس للفكر اليهودي التوحيدي. فمفهوم الإله فيه يخالف مفهوم الإله في أسفار الأنبياء التوحيدية، وعلى سبيل المثال فإن الإله في التلمود لا يتصف بالعصمة المطلقة، ويقرأ التوراة لمدة ثلاث ساعات من كل يوم، ويحكم العالم في الساعات الثلاثة التي بعدها، ويفكر في إفناء العالم ثم يترك كرسي القضاء إلى كرسي الرحمة، ثم يرزق العالم كله في ثلاث ساعات بعدها، ثم يقضي الساعات الثلاث التي بعدها في اللعب مع التينين أو الحوت. بل إن المساواة في القداسة بين الإله والشعب المختار جعلت من الإله خادماً لليهود، ونادماً على ما فعله بهم من تشريد وتشيت، ولذلك فإنه دائماً يلطم ويكي، ومنذ أن أمر بهدم الهيكل لم يعد مسروراً من شيء، بل دخل في حالة من الحزن وتوقف عن اللعب مع التينين الذي كان يُسليه. كما أن الإله مثله مثل شعبه ينتظر آخر الأيام حين يأتي الماشيخ اليهودي ليخلص الشعب وحينها سيقهقه الإله لانتصار شعبه على الأغيار. وتتجلى قمة الروح الحلولية في تصوير الإله زعيماً لجماعة إسرائيل الذي سيجعل من الأغيار في كل العالم عبيداً وخداماً لدى شعبه.

ثم إن الحلولية تظهر جيداً في عقيدة القداسة التي تحيط بالتلمود مع أنه مجرد تفسير للعهد القديم وضعه الحاخامات، غير أنه مثل الكثير من الكتب الدينية اليهودية اكتسب قداسة دينية خاصة، وأصبحت أسطورة الشريعة الشفوية أهم ما يحكم الدين اليهودي على اعتبار أن كلمة الإله الأزلية حلت به. وقد كان يُنظر إلى التلمود في البداية بأنه في المرتبة الثانية بعد التوراة، لكن ومع ظهور أسطورة التوراة الشفوية أصبح في مرتبة التوراة تماماً أي تساوى كلام الإله مع كلام الحاخامات. ومع الزمن أخذت درجة قداسته في الزيادة فأصبح أكثر قداسة من التوراة نفسها، حتى ورد في التلمود أن خلافاً وقع بين الإله وعلماء التلمود حول أمر ما، وبعد جدل طويل بين الطرفين تقرر إحالة الأمر إلى أحد الحاخامات الذي حكم بخطأ الإله، واضطر الإله في النهاية إلى الاعتراف بخطئه. كما ورد فيه أن الإله يستشير الحاخامات على الأرض إذا عرضت إليه مسألة يتعذر عليه حلها في السماء. وهكذا يحتل التوازن كما هو الحال دائماً في المنظومات الحلولية، ويكون الاختلال لصالح المخلوق على حساب الخالق.

لقد كان وضع اليهود في التركيبات الاجتماعية المضطربة دافعاً لهم إلى اختراع عقائد يعبرون من خلالها عن ضيقهم بوضعهم المزري، وعن نقمتهم على الإله الذي اختارهم في البداية لكنه شتتهم مئات السنين، وكانت تفسيرات الشتات تختلف من سياق إلى آخر، فقد اعتقد التوحيديون والعقلانيون أن الشتات عبارة عن عقاب من الإله على عبادة الأوثان واختبار للجماعة وإرادة إلهية يجب احترامها مهما كانت، وذلك لأنهم يفهمون الاختيار أصلاً على أنه تكليف من الله للجماعة. لكن الحلولين حوّلوا فكرة الاختيار إلى عقيدة تجعل من الإله زعيماً للجماعة وبالتالي فلم يستطيعوا تقبل فكرة الشتات، وبناءً عليه أصبحت عقيدة التفوق اليهودي والعزلة من أهم الأمور وأصبح التلمود الأداة الأولى التي تنجز هذا العمل. وترتبط فكرة الانعزالية في التلمود بالحلولية جيداً، فقد جاء في التلمود أن الإله اختار اليهود لأنهم اختاروه، ومن هنا غاب دور الإله حتى في فكرة الاختيار، وأصبح الإله حالاً تماماً في الجماعة وحاخاماتها.

فالحلولية إذن هي الإطار الفلسفي الذي يدور التلمود فيه والانعزالية هي الترجمة العملية لهذا الإطار، لكن يجب علينا أن نعلم أن المسيحي يقصد بالحلولية نموذجاً متكاملًا يحتوي كل النتائج التي تنتج عن القول بحلول الإله في الشعب المختار، وليس مجرد الحلول فقط، وهذا أمر منطقي إذ مجرد القول لا أثر له دون نتائجه العقائدية والعملية، ومن نتائج هذا القول في التلمود والتي تفسرها الحلولية:

١ _ جاء في التلمود على لسان الإله: (لن أعامل جماعة إسرائيل كالأمم الأخرى، حتى وإن لم تعمل حسنات إلا قليلاً تافهاً كروث الدجاج المتناثر في الحظيرة، فسأجمع هذه الحسنات ليكون لها حسنات كثيرة). وهنا نرى أن الاختيار تحول من منحة إلهية إلى حق من حقوق الشعب المختار وإلى دين على الإله، وهو ملزم له حتى ولو ضلّت الجماعة الطريق. ومع ذلك فهناك رأي تلمودي مغاير بسبب التراكمية يرى أن الاختيار تكليف إلهي وعبء ملقى على كاهل اليهود، لكن الطرف الحلولي هو الغالب في التلمود دائماً.

٢ _ جاء في التلمود أن الله خلق الأغيار على هيئة الإنسان لكي يكونوا لائقين بخدمة اليهود الذين خلقت الدنيا من أجلهم، إذ ليس من اللائق أن يقوم حيوان على خدمة الأمير وهو على صورته الحيوانية. لكن المسيحي يبين أن هذا الكلام ورد في سفر (عفوده زاره) أي عبدة الأوثان، فهو يتكلم عنهم في البداية، وحين كانت الاضطرابات تشتد بين اليهود والمجتمع المحيط بهم كانت تستصحب على كل الأغيار.

٣ _ التمييز بين اليهودي وغير اليهودي حتى في الأمور الأخلاقية والمبدئية، فشهادة غير اليهودي لا تقبل في المحاكم، ولا يوجد فرق بين الأخيار والأشرار منهم، رغم أنه تمييز أساسي في العقيدة التوراتية نفسها، ويطلب التلمود من اليهود أن يستخدموا مقياسين أخلاقيين أحدهما مع اليهودي والآخر مع غيره، وحتى أن الطبيب اليهودي لا يجوز له أن يعالج مريضاً من الأغيار مهما كان السبب.

٤ _ يؤمن كُتّاب التلمود بإمكانية التحكم الكامل بالعالم، والتوصل للحل السحري الغنوصي، وبفاعلية العلاجات العجائبية والعقاقير السحرية والرقى والتعاويذ التي تشفي بقوتها، ويذكر التلمود أيضاً أن الراغب برؤية العفاريت يمكنه ذلك باتّباع خطوات تم تحديدها بدقة متناهية، كما أن طرد العفاريت يتم من خلال خطوات دقيقة أيضاً وفاعلية ذلك كله تكاد تكون آلية تماماً، إذ القوة الكامنة في الكلمات والخطوات.

٥ _ ذُكر في التلمود أن الحاخامات كانوا قادرين على الخلق، فقد قام حاخام مرة بخلق إنسان بأن نطق اسم الإله الأعظم وأرسله إلى الحاخام زعيرا، وقد تحدّث الحاخام إليه فلم يستطع الإنسان أن يجيب فقال له الحاخام زعيرا: أنت إنسان مخلوق بفعل السحر فارجع إلى التراب.

وتفسير نموذج الوظيفة واضح أيضاً لعقائد التلمود، فقد علّق أحد الحاخامات الشارحين للتلمود في بولندا في القرن السابع عشر بالقول: إن التوراة تأمر اليهود بأن يحتفظوا بالكراهية بينهم وبين الأغيار حتى يتعدوا عن خطر الزواج المختلط، ولذا فلا يمكن السماح لأي فعل يقلل من قدر الكراهية بين اليهود والأغيار. وقد عرفنا في الفصل الثاني من

الرسالة أن قيادة اليهود في بولندا كانت جماعة وظيفية مثالية تعمل دائماً على تكريس العقائد في سبيل العزلة، مع أن التلمود والتوراة يحتويان معاً على ما يشير إلى حل الزواج المختلط، لكن الحاخامات قاموا بتغليب الرأي المانع له^١.

بعد كل ذلك نذكر أن كل ما مضى يوجد في التلمود نقيضاً له إلى جانبه، فهناك رؤية توحيدية أيضاً لإله متعالٍ وسامٍ، وأن كل جماعة كانت تختار من التلمود ما يناسبها حسب مقدار انعزالها واندماجها عن المجتمعات المحيطة بها، أي أن الواقع الاجتماعي ساهم كثيراً في تشكيل التلمود واختيار الآراء منه. ثم إن الرؤية الحلولية تحكم آلية العمل الداخلي للنصوص اليهودية على وجه العموم فقط، وليست الحلولية هي العنصر الحاكم في العقائد والتشريعات اليهودية، بل هي أحد العناصر وتمثل العنصر الديني، أما بقية العناصر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عاشتها الجماعة فتساهم بالقدر نفسه حسب السياقات التاريخية التي كُتِب فيها كل من الأجزاء على حدة. بالإضافة إلى أن تفسير سلوك الجماعات اليهودية لا يكون وفق نموذج التلمود إنما وفق كل ما ذكر سابقاً.

ومن الأمور التي لها دلالة عميقة على ذلك أن الحركات اليهودية الصوفية في العصر الحديث كانت حلولية إلى الحد الأقصى أيضاً، وأهمها القبالة والحركات المشيحية، لكنها لا تعترف بسلطة التلمود التشريعية وقد أسقطت الشريعة من أصلها، فقامت أيضاً باختيار ما يوافقها من التلمود. وعلى سبيل المثال فقط اهتم القباليون بالقسم الأجادى فقط من التلمود وهو القسم القصصي الوعظي، والجيد فيه بالنسبة لهم أنه مملوء بالخرافات والأساطير والرموز الدينية التي يمكن استخدامها في الرقي الروحي والتوجه نحو الحلول الكامل^٢. أي أنه لا يمكن للتلمود إلا أن يكون كتاباً لكل يهودي على اختلاف توجهه، وهو حين يحتوي على كل شيء وعلى كل الوجوهات فلا يمكن له أن يفسر شيئاً، بل حتى الحلولية ذاتها لا تقتصر عليه ولا تتشكّل منه إنما هي التي تشكّله أو تساهم في تشكيله، فأهم فيلسوف يهودي حلولي في العصر الحديث وهو مارتن بوبر لم يقرأ التلمود في حياته.

نموذج العلمانية:

وأخيراً فإن نموذج العلمانية يساهم في فهم مكانة التلمود عند الجماعات اليهودية في العصر الحديث فقط لكنه لا يشارك في تفسير التلمود ذاته، فصحيح أن التلمود مع شريعته تلقى ضربات كثيرة على أيدي الفرق المختلفة غير أن الضربة الأخيرة والأهم كانت على يد العلمانيين اليهود. وفي الماضي هاجم القراءون التلمود ورفضوا الاعتراف به تماماً، ثم هاجم المشيحيون والشبثانيون والقباليون التلمود ولم يأخذوا به ولم يعترفوا به، ثم هاجمت الحسيدية التلمود ومؤسسته الحاخامية، حتى اضطر التلمود في النهاية إلى الاعتراف بالقبالة وقال إن الإيمان بالقبالة واجب ديني.

١ الموسوعة، ١٣٦/٥-١٣٩.

٢ الموسوعة، ١٤٧/٥.

أما في العصر الحديث فقد تلقى التلمود الضربة القاضية مع حركة التنوير، إذ كانت ذات اتجاه ربوبي إصلاحي يحاول إصلاح اليهودية دون التخلي عنها، فأنكر المتنورون قداسة الشريعة الشفوية ووجَّهوا سهام النقد إليها، وبينوا ما يحتويه من خرافات وأنه إرادة الحاخامات الذين تحكَّموا في الشريعة وليس إرادة الله. وكان هؤلاء النقاد قد تلقوا تعليماً علمانياً، ولا قدرة لديهم على فهم التلمود فهماً عميقاً بسبب عدم معرفتهم بأدواته اللازمة، ومع ذلك استمروا بمحورهم الشرس عليه وقرروا أن إصلاح اليهودية لا يكون إلا بالإطاحة بسلطة الشريعة الشفوية وتخليص الدين من كل إضافة عليه. وقد نقل المتنورون رؤيتهم للحكومات المختلفة وطالبوها بمساعدتهم فكان الإصلاح الحكومي ينصبُّ دائماً على إبعاد اليهود عن تلمودهم، بينما قام اليهود الأرثوذكس بالدفاع المستميت عنه لأنه يعني وجودهم.

واليوم في إسرائيل وفي أنحاء العالم ترفض الأغلبية العظمى من أعضاء الجماعات اليهودية شرائع التلمود ولا يعرفون ما جاء فيه بل ويجهلون حجمه الحقيقي. لكن أثره واضح في قانون الأحوال الشخصية وبعض قوانين الطعام التي تُطبَّق على مستوى محدود^١. أي أن نموذج العلمانية هو الذي أزاح سلطة التلمود عن طريق حركات الإصلاح وحركات القومية اليهودية والعلمانية اليهودية.

نقد رؤية المسيري:

ربما لا نستطيع أن نقدر عملاً ما بشكل حقيقي فيما يخص موضوع التلمود وموضوعاته، بل ربما تكون كلمة النقد هنا من باب التجاوز، إذ كيف لنا أن نقدر عملاً لا يمكننا الرجوع إلى مجاله الأساسي؟ المشكلة الأولى أن الترجمة العربية للتلمود تمت عام ٢٠١٢ فقط ولم تنتشر بعد فلم أجد نسخة منها في أي مكتبة في سوريا، كما أن حقوق النشر الخاصة بها لم تسمح لها بالانتشار على الإنترنت بصيغة إلكترونية. أما المتن المنشور باللغة العربية من ترجمة الدكتور مصطفى عبد المعبود فهو ترجمة للمشنا فقط، وهذا القسم هو المتن الذي لا يحتوي إلا على جزء صغير من التلمود بالإضافة إلى أنه قانوني بحت. والمشكلة الثانية أن النص الإنجليزي مكتوب بلغة أدبية صعبة جداً وغير متوفرة أيضاً. لذلك سأقوم بمقارنة منهج المسيري وآرائه مع الكتابات العربية المنتشرة عن التلمود، مع الاطلاع على متن المشنا قدر الإمكان.

لعل أهم وصف قدمه باحث عربي للتلمود هو ما كتبه الدكتور حسن ظاظا في كتاب "الفكر الديني الإسرائيلي"، فقد تكلم طويلاً عن نشأة التلمود وأول من نظمته وتكلم عن طبيعة لغته المعقدة، ثم عن أهمية التلمود البابلي. ثم ذكر وصفاً لأقسامه وأسفاره وعناوينها، ثم قائمة بطبقات الحاخامات والشرّاح بأسمائهم وتواريخهم في كل من بابل وفلسطين. وربما نقل عنه الكثير ممن أتى بعده في وصف أقسام وأبواب التلمود، لكن الدكتور ظاظا لم يكتب تحليلاً لأفكار التلمود بقدر ما كتب من وصف لهيكله الخارجي. وهذا ما لا يخدم الدارس العربي كثيراً، بل إنه لم يذكر إلا أن الحاخامات كانوا يغيرون بعض معاني الكلمات التي تسيء للمسيحيين في التلمود عند طبعه، وذلك خوفاً من السلطة الكنسية^١.

أما الباحث الهندي ظفر الإسلام خان فقد أدرك الحقيقة المرة _حسب تعبيره_ وهي أن جميع المؤلفات العربية في موضوع التلمود تفتقر إلى الموضوعية وروح البحث العلمي، وتكاد تكون كلها صورة طبق الأصل لكتاب قديم سواء أشار مؤلفوها إلى ذلك أم لا، وهو كتاب "الكنز المرصود في قواعد التلمود" للدكتور أغسطس روهنج. بل إن معظم هذه الكتب يصبغها طابع التعصب والجهل، وإنه لما رأى ذلك عكف على دراسة الموضوع لمدة سنة ونصف فوضع كتابه المتواضع في مئة صفحة تقريباً. لكن المشكلة في كتاب خان أنه اعتمد على كتاب "الأدب العبري" للدكتور جوزيف باركلي كثيراً، أي أننا عدنا إلى النقطة الأولى وهي عدم وجود التلمود بكامله بين يدي الباحث وبالتالي فهو يعتمد رؤية ما سواء كانت معادية له أم غير معادية. ومع أن كلام خان عن ضعف الدراسات العربية صحيح غير أنه لم يحل المشكلة بذلك، لكنه نقل بعض آراء التلمود بحيادية وباختصار أيضاً.

مما استنتجته خان في كتابه أن التلمود متناقض كثيراً حتى أنه لا يكاد يثبت على رأي، فهو يعلم أتباعه الحرية وعقيدة الجبر في الوقت نفسه، كما أن التلمود يحتوي تقريباً على كل الفلسفات^٢، بل إنه مركب عجيب لآراء متناقضة أحياناً. والتلمود يختلف عن التوراة كثيراً ويعلم أتباعه كراهية الأغيار وقتلهم وغشهم وتحقيرهم، لكنه وجد في التلمود أن طرد

١ انظر: الفكر الديني الإسرائيلي، حسن ظاظا، ٧٨-١٠٨.

٢ انظر: التلمود: تاريخه وتعاليمه، ظفر الإسلام خان، بيروت، دار النفائس، ط ٢، ١٩٧٢، ٥٦.

اليهود من فلسطين كان بمشيئة الله وبقيت هذه الفكرة سائدة بين اليهود حتى القرن التاسع عشر، حتى أتت بدعة الصهيونية التي نادى لأول مرة بإقامة دولة يهودية. وقد احتارت القيادة الصهيونية في بادئ الأمر حول المنطقة التي ستقيم فيها دولتها وكانت خريطة أوغندا تزين شعارها حتى عام ١٩٠٥، لأن المنطقة التي كانت مقررة لنقل اليهود إليها هي أوغندا أو بعض مناطق أفريقيا أو العراق أو أستراليا. وقد استنتج أن علاقة اليهود بفلسطين حسب التلمود ليست إلا كعلاقة المسلمين بمكة المكرمة والمسيحيين ببيت لحم، وقد نجحت الصهيونية بالاستيلاء على فلسطين بقوة الاستعمار البريطاني ولمصلحة الاستعمار فقط^١.

وهذا يشبه إلى حد كبير الرؤية التي استنتجها المسيحي عن علاقة التلمود بالصهيونية، أي أن الصهيونية استخدمت التلمود والرؤية العنصرية الكامنة في التلمود وأغفلت كل ما هو أخلاقي فيه، وحين يقوم العرب بدراسة الصهيونية عن طريق التلمود فذلك يعني طريقة معكوسة في فهم الظاهرة ولذلك تفشل الكثير من الدراسات عن الصهيونية بتفسير الظاهرة ومعرفة كيفية التعامل معها والتنبؤ بها.

ومن الدراسات المشهورة كتاب الدكتور محمد علي البار "المسيح المنتظر وتعاليم التلمود"، وقد رأى البار أن الفكرة الرئيسية في التلمود هي عودة المسيح المنتظر الخاص باليهود، وقام بحشد كل الآراء السيئة الواردة في التلمود حول موضوع الإله والمسيح المخلص، حتى أنه لم يذكر رأياً واحداً يشبه العقيدة التوحيدية. ففي موضوع الإله مثلاً ذكر كل الأوصاف والأفعال الإنسانية المنسوبة إلى الله في التلمود، ثم لم يعقب على ذلك بكلمة واحدة، كما ذكر كل العقائد التي تحض على كره الأغيار دون أن يعقب على ذلك. وإن كان ما ذكره موجوداً فعلاً في التلمود فإن نصف الحقيقة ليست حقيقة أبداً، وعدم تفسير عقائد التلمود لا يضيف شيئاً للقارئ بل يدفعه إلى تبني الرؤية الاختزالية^٢.

وإذا كنا نريد مصدراً آخر مقابلاً تماماً لعمل البار فهناك كتاب شهير منشور باللغة العربية، بعنوان "التلمود" من تأليف الحاخام أبراهام كوهن، وقد ترجمه إلى الفرنسية جاك مارتى، ونقله إلى العربية سليم طنوس في أربعمئة وثمانين صفحة. وقد عمل الحاخام كوهن على رسم صورة في أشد الصفاء للتلمود وعقائده وأخلاقه وتشريعاته وقصصه، وذلك من خلال اختيار كل ما هو توحيدي وأخلاقي، فقد رسم صورة للإله فكتب فصلاً عن وحدانيته وآخر عن تجرده وآخر عن قدرته الكلية وآخر عن علمه المطلق. كما تكلم عن القداسة والكمال والعدل والرحمة وأكمل في كل العقائد اليهودية وأتى بنصوص من التلمود لكل رؤية أخلاقية وتوحيدية تماماً. وذلك في شرح طويل واقتباسات كثيرة وفي كل الموضوعات الدينية، لكن الواضح أنه انتفى ذلك انتقاء فلم يذكر أي خرافة تسيء إلى التلمود ولم يذكر أي عقيدة تشوه الرؤية التوحيدية للإله مما ذكرنا سابقاً، كما لم يذكر عقائد التلمود في كره الأغيار^٣.

١ انظر: المصدر السابق، ٦٩-٧٠.

٢ انظر: المسيح المنتظر وتعاليم التلمود، محمد علي البار، جدة، الدار السعودية، ط ١، ١٩٨٧.

٣ انظر: التلمود، أبراهام كوهن، ترجمة سليم طنوس، بيروت، دار الحَيَّال، ط ١، ٢٠٠٥.

ويمكننا القول إن هذه الطريقة الانتقائية منهج غير علمي وغير أخلاقي سواء كان معادياً للتلمود ويحاول فضحه أو كان مؤيداً له ويحاول أن يرسم صورة فاضلة عنه. وكلا الصورتين موجودتان في التلمود لكن الصورة الحلولية في كره الأغيار وفصل الشعب المختار عن غيره هي التي تغطي على التلمود كما قال المسيري، والحل أن تُدرس النصوص من خلال سياقها التاريخية وتوضع في نماذج تنتظمها.

ولنعرف مدى تدخل المصالح والأيديولوجيات المختلفة في تناول التلمود بالدراسة أستعرض رأي كتاب آخر فيه، وهو كتاب بعنوان "فضح التلمود: تعاليم الحاخامين السرية" من تأليف الأب آ. ب. برانائيس، وقد وضعه بالعبرية واللاتينية عام ١٨٩٢، ثم نُقل إلى الإنجليزية ومن ثم نقله زهدي الفاتح إلى العربية. لقد قام الكاتب بتأليف الكتاب في موضوع واحد فقط، وهو رأي التلمود في المسيح والمسيحية والمسيحيين، وقد حشد فيه كل ما يمكن أن يتخيله الإنسان من السوء من آراء التلمود حول ذلك وصاغها بصيغة أدبية^١. لكن الواقع أن الأب برانائيس كان روسياً معادياً لليهود وفعل ذلك من منطلق أيديولوجي خاص به وبواقعه الروسي وحربه مع اليهود هناك، أما أن يصبح الكتاب مرجعاً للدراسات الأكاديمية عن التلمود فهو ما لا يعبر ربما عن حقيقة التلمود بشكل كامل. وإن كان كل ما ذكره الأب موجود في التلمود فعلاً غير أنه لا ينطلق في دراسته من منطلق علمي بحث إنما لديه هدف يسعى إليه في حربه مع اليهود في روسيا القيصرية، وقد مضى عليها ما يزيد عن مئة وعشرين سنة. وهذا هو الفرق الأساسي بين بعض الدراسات الموجودة بين أيدينا ومنهج المسيري في كتابته، فقد رأى المسيري أننا لا يجب علينا أن نكذب على التلمود أو نلصقه بكل اليهود كي نثبت خطأ الصهيونية وإجرامها ووحشيتها. فأفعال الصهاينة مع العرب المسيحيين والمسلمين في فلسطين تكفي لإدانتها تماماً ولسنا بحاجة إلى تفسيرات نصوصية أو بروتوكولية، تفشل في فهم الواقع. كما أنه ليس من الأخلاقي أن نشيع أن اليهودي في كل زمان ومكان يتبع التلمود مع أن يهود العالم اليوم لا يعرفون عن التلمود شيئاً، شأنهم شأن ملايين المسلمين الذين لا يعرفون عن المدونة الفقهية الضخمة والثرية جداً أي شيء.

ومن الدراسات المهمة للتلمود ما كتبه الباحث أحمد إيش تحت عنوان "التلمود كتاب اليهود المقدس"، وقدم له الأستاذ سهيل زكار، وقد قال زكار إن الباحث مؤهل لهذا البحث بكل الأدوات العلمية. والواضح أن عمل إيش مهم جداً في ترجمة النصوص فقط وذلك بخبرته في اللغة العبرية، لكنه لم يضع أي تحليل علمي متكامل لهذه النصوص ولم يكتب أي شيء حول الرؤية الكاملة للتلمود.

الأهم أن إيش بقي يعمل على دراسة التلمود خمسة وعشرين عاماً كما قال، وقد سجل عدة ملاحظات مهمة حول ما ترجمه من النصوص التلمودية، أهمها هو طبيعته المتناقضة والمتراكمة عبر الزمن وعدم وجود وحدة تنتظم نصوصه^٢.

١ انظر: فضح التلمود: تعاليم الحاخامين السرية، آ. برانائيس، ترجمة زهدي الفاتح، بيروت، دار النفائس، ط٤، ١٩٩١.

٢ انظر: التلمود كتاب اليهود المقدس، أحمد إيش، دمشق، دار قتيبة، ٢٠٠٦، ٢٦.

وقد أكد أن الباحثين العرب ودون استثناء لم يعودوا إلى نصوص التلمود الأصلية، وأنهم حتى لو توصلوا إلى النصوص لوقفوا عاجزين عن استنطاقها بسبب الطبيعة المعقدة جداً والفريدة لنصوصه فلعله أصعب كتاب ديني على الإطلاق.

لكن المشكلة أن إيش أتبع خطة انتقائية للتلمود بدلاً من الخط العشوائي بين متاهاته التي لا تنتهي حسب تعبيره، وهذه الخطة هي اتباع طريقة أشهر ثلاثة حاخامات معاصرين ألفوا عن التلمود، ثم مقابلة كل ما كتبه مع نص التلمود الأساسي ليكون موثقاً تماماً. وهؤلاء العلماء هم: هايمان يولانو، أبراهام كوهن، أدين شتاينزالتس. وهؤلاء الحاخامات ممن ألف عن التلمود بصورة إيجابية جداً، وقد ذكرت في السطور السابقة كتاب أبراهام كوهن وكيف أتى بكل ما هو إيجابي عن التلمود وخفف من غلواء القوانين التي تحض على قتل الأغيار وترفع المسؤولية عن فاعل ذلك. أما الحاخام الآخر فسرى في السطور القادمة أنه كان انتقائياً لصالح التلمود وتبريراً أيضاً. وما نتج عن ذلك أن صورة التلمود في كتاب إيش كانت إيجابية، سيما أنه خصص فصلاً للحديث عن سير الأولين من الشخصيات التوراتية المقدسة ثم شخصيات الحاخامات أنفسهم، وفصلاً عن قصص مختلفة وقوانين عادية، كما وضع فصلاً عن فضائل الإحسان والتواضع وتقوى الله وبر الوالدين وسائر الفضائل الأخرى. رغم ذلك فقد عقد إيش فصلاً في النهاية عن العصبية الإثنية والدينية في التلمود، لكنه من صفحتين فقط، وقال إنه توقف عن متابعة هذا الفصل لما رآه من نزعة عدائية فيه ولما يوجد من نزاعات ومهاترات في عالمنا العربي ولا يريد أن يكون طرفاً في هذه المهاترات^١.

لقد امتدح إيش "لغة العلامة المسيري" — حسب تعبيره — لأنها علمية رصينة تعمل على التحليل الاحترافي دون الدخول في الشنائم والمهاترات، لكن كلام إيش منقوص هنا لأن المسيري اعتمد على نفسه في الدراسة فذكر كل جوانب التلمود الإيجابية والسلبية، وصحيح أن دراسة التلمود صعبة بالرجوع إليه مباشرة لكن هذا لا يعني أن نتبع خطة انتقائية لنصوص التلمود مرسومة من قبل حاخامات يريدون أن تظهر موضوعات معينة في التلمود لأن ذلك لن يرسم الصورة الحقيقية. ومع كل ذلك تبقى دراسته أكثر علمية من غيره فقد عاد إلى النص الأصلي على الأقل، وذكر الإيجابي والسلبي أيضاً.

أما الفرق الأساسي بين المسيري من جهة ودراسته والدراسات السابقة من جهة ثانية، فهو في أمرين، أولهما أن المسيري استطاع أن يعود إلى النص بشكل مباشر وذلك من خلال النص الإنجليزي الكامل له، فلم يكن محكوماً لرؤية أحد. والثاني أن المسيري وضع دراسة تحليلية فلسفية لنصوص التلمود واستنتج موضوعاته الأساسية الكامنة فيه والرؤية الدينية التي تحكمه ولم يكتف بنقل الآراء المختلفة فقط.

ونصل الآن إلى الحاخام "أدين شتاينزالتس" الذي اعتمد عليه الباحث أحمد إيش وكثيرون من الكتّاب، فقد رجعت إلى كتابه أيضاً وهو مترجم إلى العربية، ووجدت الأمر نفسه، فهو وإن كان يتكلم عن نشأة التلمود وتطوره وعن

١ انظر: المصدر نفسه، ٣٩٧.

موضوعاته المختلفة غير إنه يتكلم بلغة علمية شكلياً وانتقائية حقيقةً وتبريرية في هدفها. فلم يذكر على طول الكتاب أي قانون غريب أو أسطورة غريبة، كما أنه استبعد كل ما يثير الكراهية والعنصرية البالغة، وصاغ الموضوعات بشكل عقلي وأضفى سمة أخلاقية على كل ما كتبه، بل إنه في النهاية استنتج أن التلمود ما هو إلا إلهام لعقلية الشعب اليهودي الإبداعية. ولأضرب مثلاً واحداً على انحياز عمله وانتقائه وتبريره سأتي بكلامه عن رأي التلمود في المرأة، فمن المعروف أن آراء التلمود في المرأة سيئة جداً، والكثير منها تحقيري ولا يوجد تكريم للمرأة في التلمود إلا القليل، وقد كُتِبَ هذا القليل في سياقات تاريخية متطورة، لكن الخط الأساسي للتلمود هو احتقار المرأة.

يقول المسيري: (وينبعث من صفحات التلمود احتقار عميق للمرأة) ثم يشرح بعض والقصص والحكم التي تبين ذلك من أن النساء شرهات وكسولات ومتنصتات ولا فائدة منهن ولا أريد أن أطيل بالأمر^١.

أما في متن المشنا فقد عمل الحاخامات دائماً على إبعاد المرأة عن مناحي الحياة كلها بل وضعوا عليها كل القوانين التي تنتقص من حقها، وعلى سبيل المثال يوجد في متن المشنا قانون يقول: (إذا ذهب زوج امرأة إلى بلاد ما وراء البحر ثم جاؤوا وقالوا لها إن زوجك قد مات، فتزوجت بآخر وبعد ذلك جاء زوجها، فإنها تطلق من الاثنين وتحتاج وثيقتي طلاق منهما وليس لها عليهما "كتوبا" (أي مهر)، ولا أرباح (لثروتها) ولا إعاشة ولا حتى ثمن الأسماك البالية، وإذا أخذت من هذا أو ذاك (شيئاً مما سبق) فإنها ترده، ويُعد ابنها من الاثنين غير شرعي)^٢. وعلى طول "سدر ناشيم" أي (كتاب النساء) تقف القوانين كلها عكس مصلحة المرأة، وكلها تضع المسؤولية على المرأة في أي موضوع، وهناك قانون يسمى وثيقة "جيط" وهي وثيقة تحتاجها المرأة المطلقة من الرجل الذي طلقها لكي تعد مطلقة شرعاً فتستطيع الزواج من غيره. وغير ذلك الكثير من القوانين الجائرة وهذا في المتن التشريعي فقط، وفي الشرح يوجد الكثير من القصص عن المرأة ومنعها من العمل ومن دخول المعبد والصلوات الجماعية، والأحكام التي تخص الطهارة والنجاسة يوجد الكثير مما هو صعب منها.

لكن الحاخام شتاينزالتس وضع فصلاً في كتابه بعنوان "وضع المرأة"، ولم يذكر فيه أي قصة أو عبارة تحتقر المرأة، ثم وصل إلى قوانين تمنع المرأة من ميادين الحياة المختلفة مثل عدم مطالبة المرأة بصلاة الجماعة وعدم احتسابها من نصاب صلاة الجماعة وعدم مطالبتها بدراسة التوراة التي هي الفرض اليهودي الأول على المؤمنين، وهنا قال: (قد يستنتج من أن كل هذه القيود والإعفاءات تؤدي بشكل حتمي إلى اعتبار النساء طبقة دونية في المجتمع اليهودي بسبب استبعادهن إلى الهامش). لكنه يرى أن هذا غير صحيح فراح يثبت أن المرأة كانت فاعلة في المجتمع اليهودي التلمودي دائماً ليس فقط في بيتها إنما في كل مجالات الحياة، ثم أتى بالكثير من أقوال الحاخامات التي تدل على أن النساء تعلموا في الماضي وكانوا في رأي الحاخامات فاعلات في المجتمع ومكرمات. ثم قال: (إن الحكماء كانوا قد استبعدوا النساء من الدراسة ليس لأنهم كانوا يعتبرونهن عاجزات عقلياً وغير قادرات على الدراسة، بل على العكس لأنهم كانوا يرون أن النساء موهوبات بذكاء

١ الموسوعة، ١٣٨/٥.

٢ ترجمة متن المشنا، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ٧٠/٣.

وقدرة على الفهم أكثر من الرجال)، ثم ذكر الكثير من القصص التي حصلت في التلمود مع المحاكمات تدل على أن النساء تمتعن بحقوقهن قانونياً^١. وهكذا يكون الحاخام قد غيَّب الكثير من العبارات السيئة في التلمود ورسم صورة أخلاقية في كل الأبواب وخاصة حين تكلم عن الأخلاق في التلمود فلم يذكر أس شيء يحتقر غير اليهود.

هنا أود الإشارة إلى أمر في غاية الأهمية وقد انتبه المسيحي إليه أولاً وهو أن التلمود ليس نموذجاً لمعرفة عقائد اليهود وتفسير سلوكهم لأن ما كُتب فيه كان قد كُتب في سياق تاريخي معين ولم يعد مستصحباً في عقول الكثير من اليهود حول العالم. أي أن المحاكمات الذين استعرضنا عملهم لا يؤمنون بالأمور السيئة التي وردت في التلمود وقد غيَّبوها وذكروا عمليات الاضطهاد التي تعرض لها اليهود وكتبوا ذلك بسبب هذا الاضطهاد وبسبب التركيبة الاجتماعية الانعزالية التي كانوا فيها. أما اليوم فإن أكثر من نصف اليهود حول العالم يعيشون في مختلف البلاد حول العالم حسب القوانين المدنية ولا علاقة لهم بما ورد في التلمود وكان مكتوباً منذ مئات السنين، والكثير منهم لا يحمل في داخله نفسية اليهودي التلمودي الذي ينظر إلى الأغيار كما يعلمه التلمود. بل إن الدين كله لم يعد يعني لليهود العالم الكثير مع الطريقة الحديثة والعلمانية التي يعيشون عليها، ومع انطواء الدين اليهودي وشعائره التي لا يمكن لها أن تتعايش مع الزمن.

انطلاقاً من هذه الحقيقة لا يمكن لنا أن نُلزم هؤلاء المؤلفين اليهود بما ورد في التلمود ونقول لهم إنكم تخفون عنا عقيدتكم الحقيقية، فهم لا يريدون ما ورد في التلمود، لكنهم في الوقت نفسه رجال دين لا يريدون هدم كتابهم المقدس، بسبب قدسيته الكبيرة فيقومون بإعادة صياغته بما يناسب الزمان والمكان، مع أن كثيرين غيرهم تخلوا عنه وتجاوزوه بكل بساطة.

ومن الدراسات العربية الحديثة التي تمت على نص التلمود ما كتبه الباحث الفلسطيني زياد منى بعنوان "تلفيق صورة الآخر في التلمود"، وقد جعل محور كتابه استنتاج عمل التلمود في رسم صورة الآخرين وطَبَّق ذلك على صورة السيد المسيح والمسيحيين والعرب.

والباحث زياد منى مؤهل علمياً بما يكفيه لمعرفة حقيقة التلمود في هذا الموضوع، فالمصادر الأصلية موجودة لديه ويمتلك من الخبرة اللغوية ما يلزمه فقد تعلم العبرية على يد أستاذ ألماني في الساميات كما أنه يجيد الألمانية والإنجليزية، وحصل من خلال سفره على الكثير من المصادر في مجال اليهود واليهودية، وأثبت في نهاية كتابه كل مصادره الألمانية والإنجليزية والعربية والعبرية، وله أطروحة في تجديد النظرة إلى نصوص التوراة ذكرتها في الفصل الأول.

لقد وجد منى أن نصوص التلمود حول يسوع المسيح متناقضة وغامضة، وهناك رأيان في الموضوع، أولهما هو رأي الباحثين اليهود الذين رأوا أن الشخصيات التي يذمها التلمود باسم "ابن اسطادا" و "ابن بنديرا" و "يسُو" و "يسوع" هي شخصيات أخرى غير السيد المسيح ولا علاقة لها به. وقد أورد هؤلاء الباحثون الكثير من الاعتراضات على الاستشهاد

١ انظر: مدخل إلى التلمود، أدين شتاينزالتس، ترجمة فينيتا بوتشيفا الشيخ، دمشق، دار الفرق، ط ١، ٢٠٠٦، ١٨١-١٩٠.

بعبارات التلمود على الإساءة إلى السيد المسيح، وذكرها مني كلها وقد وجد أن الكثير منها له اعتبار علمي لأن الشخصيات التي ذكرت عاشت في زمن غير زمن السيد المسيح.

أما الرأي الثاني فهو رأي بعض المؤرخين من غير اليهود الذين رأوا أن هذه النصوص تشير إلى السيد المسيح مباشرة، وعلّلوا اختلاف الأزمنة لهذه الشخصيات عن زمن المسيح بأن التسلسل الزمني لم يكن مهماً في نظر الحاخامات لأن دراستهم فقهية دينية ليس إلا. كما أن الغموض يلف الكثير من هذه النصوص بسبب طبيعة التلمود الغامضة نفسه، ولأنه لم يدون إلا في وقت متأخر، لكن النصوص تشير إلى السيد المسيح بقوة في رأيهم.

أما النتيجة التي وصل إليها الباحث فهي أن أتباع التلمود اتخذوا مواقف غاية في العصبية والتطرف من المسيحيين وغيرهم (من غير اليهود)، وأثبت ذلك بالنصوص الكثيرة التي درسها بشكل مباشر بدلالاتها اللغوية والدينية. ولذلك فإنه من الصعب على الباحثين اليهود التنصل من النصوص التي تسيء إلى السيد المسيح وأمه مريم عليهما السلام، لأن محاولة التنصل غير قادرة على شرح المواقف الأخرى^١. كما وضع فصلاً عن رأي التلمود في العرب، فرأى أن التلمود يحقّر العرب أحياناً من خلال ألفاظ متعددة^٢.

وقد ذكر المسيري ما يشبه كلام مني عن كلام التلمود الانعزالي عن العرب والإساءة إليهم، لكنه أورد أيضاً أن التلمود ذكر بعض الأمور الإيجابية عن العرب، منها أنهم خبراء في الطب والطب الشعبي خصوصاً، وهناك قصص ليست في صالح راويها الحاخامي لأنها تظهر خبرة العرب وبراعتهم واحترامهم موتى اليهود أكثر من احترام الحاخام إياهم. وذكر المسيري أنه جاء في سفر (السبت ١١ أ) القول: (لا بأس من الخضوع لحكم واحد من أبناء إسماعيل بدلاً من حكم الغريب)، وحسب كلام الشارح لهذا المتن فإن الخضوع لحكم العرب أفضل من الخضوع لحكم البيزنطيين^٣.

أي أن الموقف من التلمود يتطلب وضعاً له في سياقه التاريخي، لمعرفة من الذي كتب الكلام ولماذا كتبه ومدى فاعلية الكلام في تاريخ وواقع اليهود، وقد رأينا أن المسيري ذكر من آراء التلمود السيئة الكثير، لكنه في المقابل أورد أن ذلك يوجد ما يناقضه تماماً، وهذا الأمر الأول. أما القضية الثانية فهي اقتصار التلمود على أزمنة وأمكنة معينة، فلم يكن التلمود بصورته الكاملة موجوداً قبل الميلاد أصلاً، كما أنه لم يكن موجوداً في كل مكان فاليهود العرب مثلاً لم يكونوا يعرفون التلمود، إنما كانوا يتداولون بعض كتب "المدرّاش" وهي كتب في تفسير النص التوراتي أصبحت فيما بعد جزءاً من التلمود.

١ انظر: تلفيق صورة الآخر في التلمود، زياد مني، بيروت، دار قدمس، ط ٣، ٢٠٠٤. ودراسته عن السيد المسيح في أول مئة وعشرين صحيفة من الكتاب.

٢ انظر: المصدر نفسه، ٢٣١-٢٣٢.

٣ الموسوعة، ١٣٩/٥.

القضية الثالثة والأهم هي أن التلمود لا يمثل عقيدة اليهود دائماً فقد رأينا في كتاب زياد منى أن الباحثين اليهود يتبرؤون مما ذكره التلمود عن المسيح والأغيار، والجماهير اليهودية لا تعرف التلمود دائماً إنما تخضع لحكمه الفقهي في الأحكام العملية بسبب سلطة الحاخامات، وقلة المطبوعات كما سنرى.

قبل أن أكمل بقي قضية واحدة وهي طباعة التلمود ومدى سرية وانتشاره والمؤامرات التي تتداولها بعض الكتب العربية عن سرية التلمود وسعي اليهود لإخفائه وقيام المسيحيين بحرقه، مما يرسم عن التلمود صورة الكتاب السياسي الخطير الذي لا يريد اليهود لأحد أن يطلع عليه، ويغذي بالتالي نظرية المؤامرة اليهودية التي تنتشر في البلدان العربية.

ذكرت سابقاً أن المسيحي قال إن التلمود ليس كتاباً سرياً أو تحيط به هالة من الغرابة كما يتوهم البعض، لكن بعض الكتاب العرب رأى غير ذلك. فالدكتور محمد علي البار مثلاً يقول إن اليهود يحرضون وخاصة في العصور الحديثة على عدم نشر التلمود على نطاق واسع، ويجعلونه محصوراً بين اليهود وبين الأحرار فقط، ويعلل البار ذلك بأن التلمود سبب الكثير من المذابح والكوارث لليهود لما فيه من عقائد عدائية. وذلك منذ أن حطم الآشوريون مملكة إسرائيل الشمالية عام ٧٢١ ق.م، وحطم البابليون يهودا الجنوبية عام ٥٣٩ ق.م، ثم اضطهاد الرومان لليهود في عهد بومبي وما تبعها من ثورات يهودية وقتل وتشريد لليهود عام ١٣٥ ميلادية، كما وقعت عليهم مذابح في إسبانيا عند طرد المسلمين منها ثم المحرقة التي قام بها هتلر ضدهم، ثم ذكر المؤلف أن نسخ التلمود كانت تجمع في معظم هذه المناسبات التي حصلت وتحرق في احتفال مهيب!^١

وهنا نرى أن البار يقوم باختزال التاريخ وحركياته ويرتكب مغالطات واضحة لا مجال لتمريرها، وذلك كالاتي:

أولاً: لم يكن التلمود موجوداً أصلاً عند التهجير الآشوري قبل سبعة قرون من الميلاد، بل لم تكن اليهودية كما نراها اليوم قد ولدت أصلاً، وأقدم تاريخ يمكن أن يوضع للتلمود هو القرن الثالث قبل الميلاد كحد أقصى باتفاق الجميع مع أن هذا أمر مشكوك فيه كما يرى الباحث زياد منى، ويعود بتاريخ التلمود إلى ما بعد الميلاد^٢. لكن المشكلة الثانية أن التلمود لم يُدوّن ولم ينته تدوينه إلا في القرن السادس الميلادي باتفاق الجميع^٣، فكيف كانت نسخه تحرق قبل الميلاد بثمانية قرون أو خمسة قرون أو بعد الميلاد بقرن واحد؟ وعلى فرض تدوينه وانتشاره بعد الميلاد بقرن واحد فقد رأينا أن أوروبا لم تعرف التلمود إلا في القرن الثالث عشر الميلادي فكيف كانت تحرق النسخ في احتفالات مهيبة؟

ثانياً: يمكن لنا الآن أن ندرك ما يعنيه المسيحي بالكتابات الاختزالية، فقد جعل البار سبب تهجير الآشوريين والبابليين لليهود ما هو موجود في كتبهم من نزعة عدائية، لكننا علمنا أن التهجير لم يكن لليهود فقط، بل الأصح أن

١ انظر: المسيح المنتظر وتعاليم التلمود، محمد علي البار، ٢٥.

٢ انظر: تلفيق صورة الآخر في التلمود، زياد منى، ٥٤-٦٣.

٣ الموسوعة، ١٢٦/٥.

التهجير لم يكن لسكان المملكة الشمالية والجنوبية فقط أياً كانت عقيدتهم يهودية مبكرة أو إسرائيلية كما سماها المسيري أو يَهُوِيَّة (نسبة إلى الإله يهوه) كما سماها زياد منى. إنما كان التهجير لكل الممالك التي كانت في الشرق الأدنى القديم دون استثناء، وكان سكان المملكتين هما الحلقة الأضعف بين كل الممالك، ونصوصهم التلمودية العدائية _ على فرض وجودها طبعاً _ لا تؤثر أدنى تأثير على الإمبراطوريات الكبرى، فكيف بها وهي غير موجودة إلا في القرن الأول الميلادي.

ثالثاً: قام المؤلف باختزال التاريخ كله من خلال الخلاف الديني على نصوص مشكوك بأمورها، وذلك حين تكلم عن المذابح التي وقعت على اليهود في إسبانيا بسبب النصوص العدائية والروح الكامنة فيها. لكن اقتصار المذابح على إسبانيا ومحاكم التفتيش في ذلك الوقت لم يدفع المؤلف إلى التساؤل عن سر وجود المذابح عند طرد المسلمين من إسبانيا حصراً، كما أن قيام المحاكم بمذابح ضد المسلمين _ على الرغم من تعايشهم مع المحيط المسيحي _ لم يدفع المؤلف إلى التساؤل عن الحركات التاريخية التي سببت المذابح. بل إن محاكم التفتيش ارتكبت الكثير من الجرائم بحق الكثير من المسيحيين وهذا ما يعرفه جميع الناس، فلماذا لم تنتبه أوروبا إلى نصوصهم قبل ذلك؟ والحقيقة التاريخية المركبة تقول إن اليهود كانوا في الأندلس عنصراً مالياً للعرب والمسلمين، وحين سقطت الأندلس في يد المسيحيين تنصر الألوف منهم لكي يحافظوا على حياتهم وممتلكاتهم وهم الذين يُعرفون في التاريخ بيهود "المارانوس"، وأراد الحاكم الجديد أن يمتلك ناصية البلاد تماماً فلاحقهم واضطهدهم مع المسلمين وغيرهم ممن لم يكن مالياً له.

رابعاً: يقوم كُتَّاب نظرية المؤامرة اليهودية بكتابة تناقضات كثيرة وحكايات خيالية أحياناً، توقع القارئ العادي في قناعات خطيرة مبنية على أمور بسيطة جداً، وتوهمه بأن صراعنا مع اليهود ديني بحث ويمكن حل ألغازه من خلال دراسة تلمودهم السري وفضحه. فقد ذكر الدكتور البار أن الترجمة الإنجليزية للتلمود ظهرت منذ مئة عام تقريباً وأن الحاخام شتاينزالتس سيطبع من التلمود العبري الحديث في إسرائيل ستة آلاف نسخة مع أنه مؤلف من أربعين مجلداً، فهل هذا يصب في رؤيته أم في الرؤية المعاكسة؟ إذ كيف تطبع آلاف النسخ العبرية وتوجد في الغرب آلاف أخرى بالإنجليزية ويكون الكتاب سريراً؟ بالإضافة إلى ذلك قال إن التلمود لا يوجد منه نسخ للبيع في المكتبات العامة! فكيف يمكن بيعه في المكتبات العامة في الوطن العربي مثلاً مع أن العرب لم يترجموه إلا عام ٢٠١٢ ؟ وبعد أن ترجموه فيها هو مركز دراسات الشرق الأوسط يقوم بطبعه وينشره ويبيع منه.

خامساً: من المنطقي أن يطبع التلمود لأول مرة عام ١٥٢٣ في البندقية لسبب بسيط جداً وهو أن أول طباعة عرفت في أوروبا كانت عام ١٤٤٠، ولم يكن اليهود قوة تمكنهم من نشر مطبوعاتهم فمن الطبيعي ألا يكون هناك الكثير من نسخ هذه الطبعة التي يقول البار إنه لا يوجد منها الآن سوى ثلاث نسخ! لكن الجميع يعلم أن التلمود ترجم إلى كل اللغات الأوروبية الأساسية ويوجد منه نسخ في أغلب المكتبات الكبيرة في دول العالم بلغات مختلفة، ونسخ بالإنجليزية في العالم العربي. وقد ذكر أحمد إيش ست طبعات حديثة مختلفة لكل من التلمودين، بالإضافة إلى برنامج يومي على الإنترنت بعنوان "داف يومي" يقدم كل يوم ورقة واحدة من التلمود، وقد وضعت خطته عام ١٩٢٣ في مؤتمر "أجودات إسرائيل"، لبدأ كل يهودي بدراسة ورقة من التلمود لتوحيد جهود اليهود حول العالم، ثم انتقل إلى الإنترنت في التسعينات. وبما أن

التلمود البابلي يضم ٢٧١١ ورقة (وهي ورقة مزدوجة أي عبارة عن صفحتين في الواقع) فإن كل دورة تستغرق حوالي سبع سنوات ونصف، وقد بدأ البرنامج دورته الثانية عشرة بتاريخ ٢ آذار من عام ٢٠٠٥.

وهناك الكثير من الكتابات العربية الأخرى التي تتخذ نموذج المؤامرة طريقاً لتفسير كل شيء، أكتفي منها بما ذكرته مع التنويه إلى أن كتابات الدكتور البار ليست كلها بهذا الشكل فمن كتبه ما هو دراسات جيدة في مجال مقارنة القرآن بالتوراة، كما أن ما كتبه هو أقل الموجود بين الكتابات العربية. فبعض الكتابات تنسج قصصاً طويلة وحكايات غريبة جداً عن وجود خطط التلمود منذ أيام الملك سليمان التوراتي.

متن المشنا:

يمكنني الآن أن أقدم نظرة عامة عن متن التلمود فقط (المشنا) وذلك من خلال قراءتي للكثير من فصوله بترجمة الدكتور مصطفى عبد المعبود، والهدف طبعاً هو المزيد من الاختبار والشرح والتحليل لكلام المسيري، ومعرفة ما إذا كان يمكنه تفسير التلمود، وقبل أن أبدأ أردت أن أشير إلى أن قراءة المتن متعبة حتى وإن كانت باللغة العربية، ذلك أن مئات المصطلحات لا تُفهم إلا بعد البحث عن معانيها، ولا يمكن فهم الفقرات بشكل كامل إلا بعد التكيف مع طبيعة الجمل وطريقة الكلام.

وسيكون كلامي عن المتن من خلال الفقرات الآتية:

أولاً: كلام المسيري عن الطبيعة الفلكلورية:

يمكن لمن يقرأ متن التلمود أن يلاحظ عدة أشياء تلفت الانتباه كثيراً، وتتعارض مع الرؤية السائدة عنه تماماً من أنه كتاب مقدس لليهود على مر التاريخ.

أول ما يلاحظ عند قراءة المتن _على الأقل_ أن التلمود كتاب مجموع بطريقة بسيطة لا يمكن لها أن تقدم لليهود طريقة واضحة في الحياة، على عكس الرؤية السائدة في الكتابات العربية عن أن رؤية التلمود مدروسة بعناية سرية وفائقة من قبل الحاخامات وحكماء اليهود. وهذا ما عناه المسيري بأن التلمود كتاب فلكلور شعبي، فسطور المشنا تعكس واقعاً اجتماعياً بسيطاً جداً للجماعات اليهودية في القرون الميلادية الأولى، فتتكلم عن آلاف الأحكام التفصيلية للبيوت البسيطة والطعام البسيط والمعاملات الصغيرة. كما تتحدث المشنا عن بيئة زراعية مسالمة على عكس ما هو موجود ربما في شروحات الجمارا التي كُتبت فيما بعد.

وَأثر المعتقدات الشعبية واضح في المشنا، وذلك من خلال الأحكام التي ليست سوى عادات وتقاليد ربما، وهي غير مفهومة ولا يمكن ردها إلى حكمة دينية واضحة، وعلى سبيل المثال ورد في سدر زراعيم (قسم الزروع): (من يقل في صلاته "إن رحمتك تصل إلى عش الطيور" أو من يقل "ليذكر اسمك على الخير" أو من يقل "نشكرك نشكرك" فيجب

عليهم أن يسكتوه)^١. وهذه العبارة غريبة فقد طالبت بإسكات القائل مع أنه يتكلم في شكر الرب والثناء عليه، وقد حاول المترجم أن يشرح سبب المنع من العبارة الأولى فقط، وقال إن السبب أن القائل ربما يقصد أن رحمة الله تشمل كل شيء ومع ذلك فهي لا تصل إلى عش الطائر. لكن هذا غير واضح من العبارة فهي تتكلم عن وصول الرحمة إلى عش الطيور، ومع ذلك فهي ممنوعة، ولكن حتى مع شرحه فالأمر غير مفهوم أيضاً إذ ما فائدة الكلام وتخصيص عش الطيور إن كان كل شيء تشمله رحمة الله وربما لا تصله في وقت من الأوقات. ومن المؤكد أن الجمارا والتعليقات قامت بشرح العبارة وتأويلها ودراستها لأنها مشكلة أو غير مفهومة، ويوجد منها الكثير في المتن، لكن هذا الأمر يدلنا على الطبيعة التجميعية للتلمود أولاً وعلى رواج العبارات الشعبية فيه ثانياً.

وتتبدى الطبيعة الفلكلورية الشعبية جيداً حين الكلام عن عادات وتقاليد اليهود في الاحتفال بالأعياد والمواسم وفي أحكام النساء وشعائر القرايين والمقدسات، ويبدو فعلاً أنه كتاب يعكس الواقع ولا يوجهه في كثير من الأحيان. فعلى سبيل المثال ورد في سدر موعيد (قسم الأعياد) كل الأحكام التي تخص يوم السبت وهي تفصيلية بطريقة مسرفة جداً فتذكر أدق التفاصيل التي لا تخطر على بال. ويعدد المتن الأشياء التي ترتديها المرأة للخروج من المنزل في السبت فيقول: (إن يهوديات البلاد العربية يخرجن منتقبات، ويهوديات ميديا^٢ يخرجن متلفحات بالشيلا، ويسري هذا الأمر على كل النساء إلا أن الحاخامات تحدثوا عن الواقع الكائن)^٣. وهذا النص بنفسه يذكر عادات اليهوديات في البلاد العربية وبلاد ميديا ثم يبين أن الأمر يسري على كل النساء بجواز الخروج بهذه الألبسة، لكن الحاخامات كانوا يتحدثون عن الواقع الكائن أي الواقع الاجتماعي لليهود في كل من البلدين، حيث كانت اليهوديات يتشبهن بنساء البلدان التي يعشن فيها.

بل إن الكثير من الأحكام —وليس كلها— التي وردت في متن المشنا يتضح فيها الطابع الشعبي المغرق في السذاجة، والنابع من صميم المجتمع القديم، والكثير منها لا يمكن أن يكون مصدره حكيماً أو عالماً أو متفقهاً. ورد مثلاً في قسم الزروع القول الآتي: (من يعطي حماته ثماراً أو دقيقاً لإعداد الطعام فجب عليه أن يخرج العُشر عما يعطيه لها، وعما يأخذه منها، لأنها موضع شك أن تستبدل ما يفسد. قال رابي يهودا: إنها موضع شك لأنها تريد صالح ابنتها، وتنجل من زوج ابنتها إن فسد الطعام)^٤. أي أنه أعطى حماته دقيقاً وأخذه خبزاً فعليه أن يخرج العُشر عن الخبز أيضاً حتى ولو كان قد أخرج العُشر عن الدقيق، لأن حماته قد تستبدل الدقيق بغيره، ولم تخرج العُشر عن دقيقها. ويوجد من هذه الأحكام الكثير في المتن ويوجد تفاصيل موهلة في الطبيعة الشعبية، ولا يمكن لهذه التفاصيل الهائلة أن تكون نتاج مجتمع متعلم ومحترف في تقنين الأحكام كما يتبادر إلى أذهاننا عند سماع كلمة "تلمود".

١ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ٤٦/١.

٢ منطقة شمال العراق.

٣ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ٤٧/٢.

٤ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ١١٠/١.

والأكثر من ذلك أن الفلكلور الشعبي للجماعات المعزولة أنتجت في التلمود أدباً شعبياً وصل إلى كل شيء تقريباً، ولا يوجد أمر لا يتكلم عنه التلمود، فهو يتحدث عن دقائق إعداد الطعام وتناوله والتفاصيل في العلاقة بين الرجل وزوجته، بالإضافة إلى وصفات طبية عديدة كوجوب التعرض للماء البارد بعد الحمام الساخن حفاظاً على صحة جلد الإنسان، وغير ذلك. كما يرسم السلوك الذي يجب أن يكون عليه اليهودي كأن يقول له مثلاً أنه حين يُنْقَذ حكم الرجم في أحد فإنه يترك حتى يبلى ثم يجمع أهله العظام ويدفنونها ويذهبون إلى القاضي والشهود ليقولوا لهم: ليس بقلوبنا نحكم شيء لأنكم حكمتكم بالحقيقة. ولا يجلسون للحزن حداداً على المرجوم إنما يحزنون في قلوبهم فقط لأنه لا يوجد حزن إلا في القلب. وتصبح أحكام التلمود أحياناً غير مفهومة ولا عبرة منها ولا هدف وهذا نتيجة للتراكم والجمع التاريخي، كقول التلمود إن من زنى بفتاة مخطوبة فإنه لا يُدان إلا إذا كانت عذراء وفي بيت أبيها!^١

ثانياً: كلام المسيري عن أهمية دراسة النص في سياقه التاريخي:

وقد لفت نظري عند قراءة متن المشنا أن المتن كله لا يحتوي على أحكام عنصرية ضد الأغيار أبداً، إلا بالقدر المعقول الذي تحتوي عليه كل الأنساق القانونية للمجتمعات القديمة، أي أن النظرة العنصرية تشكّلت فيما بعد عند كتابة شروحات الجمارا ربما. وهذا يعني أن عقيدة الحاخامات الذين كتبوا متن المشنا لم تكن هي نفسها التي استقر عليها التلمود مع الشَّرَاح، وهذا الأمر لم يكن مفهوماً لدينا في الكتابات التي وصفت التلمود لنا، فقد توهم كثيرون أن عقيدة التلمود العنصرية موجودة فيه عند كل اليهود في كل العصور، لكن بيان هذا كالاتي.

لم أجد في متن المشنا في المجلدات الستة _وقد قرأت أغلبها_ ما يشير إلى تحقير للأغيار بأي عبارة قدح أو ذم، بل لم يسمي المتن الأغيار باسم الوثنيين في كل المواضع إنما تكلم عن "الجويم" (الأجانب)، ولا يذكر المتن الأغيار إلا عندما تتعلق الشعائر بعمل أحد من الأغيار، وعندها قد لا يتبع الأغيار الشعائر اليهودية فيجب على اليهودي أن ينتبه إلى الأمر. وذلك كأن يأكل ذبيحة من ذبائح الأغيار أو أن يأكل طعاماً لا يراعي فيه الأغيار أحكام اليهودية، أو أن يأتي بمال لا يخرج الأغيار فيه العشور فيحرم المتن على اليهودي هذه الأعمال. وهذا أمر مفهوم تماماً ولا يُعد خطأ أخلاقياً بشكل كامل، فعندنا نحن المسلمين يوجد هذا الحكم والغاية منه أن ذبيحة غير المسلم قد تكون قد ذبحت لغير وجه الله تعالى.

ومع ذلك فلا يوجد في المتن رفضاً كاملاً لأعمال الأغيار كما يحكي البعض عن شروحات الجمارا، وعلى سبيل المثال فقد ورد في قسم النساء القول الآتي: (تُعد كل الوثائق الصادرة من محاكم الجويم _أي الأغيار_ ورغم أن موقعها من الجويم صالحة، فيما عدا وثائق طلاق النساء). وهذا اعتراف كامل بمحاكم وقضاء الأغيار دون أي تحقير لهم، بل إن المتن نفسه حين نقل هذا الكلام، أضاف إليه قول رابي شمعون _وهو من كبار الحاخامات_: (حتى وثائق طلاق النساء تُعد صالحة، ولم يُذكر بطلانها لدى الجويم إلا عندما تتم عن طريق قضاة بسطاء)^٢. وهذا القول لا يحتوي على أي إشارة

١ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ١٦٧/٤-١٧٢.

٢ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ٢٨٤/٣-٢٨٥.

إلى تفريق جوهرى بين اليهود والأغيار إطلاقاً، وحين تُسقط أقوال الشروحات التلمودية المتأخرة على عقيدة الجماعات اليهودية المبكرة فنحن لا نعي التطور التاريخي الحاصل في عقيدة الجماعات هذه، ونقع في خطأ التعميم الذي لا يعرف أهمية السياق التاريخي.

وهذا الكلام ليس تبريراً لأقوال الحاخامات المبكرة إطلاقاً، فمهما كانت أخلاقية لا يمكن لها أن تكون ديناً إنما هي من وضعهم، لكن هذا فهم عميق للنصوص التاريخية المتطورة وكيفية تشكّلها، والهدف منه إقصاء العقلية البسيطة التي تعد التلمود كتاباً واحداً منذ الأزل وضعه اليهود بروحهم الشريرة التي تحتقر الأغيار وتسعى إلى إيذائهم.

كما أن هذا الكلام ليس تأييداً للمسيحي، إذ إن المسيحي لم يذكر أي فرق بين المتن والشروحات في الرؤية الكامنة في كل منهما، ولم يذكر زمناً محدداً لظهور الرؤية التلمودية العنصرية، لكن هذا الكلام يصب بشكل أو بآخر في رؤية النماذج التفسيرية التي ابتكرها في موسوعته. ذلك أنه تحدث عن تفسير نموذج الجماعات الوظيفية لروح العداء الكامنة في التلمود، والملاحظة التي كتبها تؤيد كلامه لأن متن المشنا كُتب في زمن لم تكن الجماعات اليهودية قد أصبحت وظيفية بعد، وهذا يفسر غياب الروح العدائية في متن المشنا ووجودها في شروحات الجمارا.

وغياب الروح العدائية والعنصرية عن متن المشنا ليس أمراً عابراً في نص أو نصين، إنما هو سمة المتن كاملاً في مجلداته الستة، بل إن المتن حين تكلم عن الأغيار في قسم الأضرار (القسم الرابع) فإنه تكلم عن عبدة الأوثان، ومن المعروف أن المتن كُتب في وقت لم يكن فيه دين توحيدى آخر غير اليهودية. فالمسيحية في القرن الأول كانت مقصورة على أفراد وجماعات صغيرة فقط، والمحيط الذي عاشت فيه الجماعات اليهودية هو الدولة الرومانية بعبادتها الوثنية. ورغم ذلك فإن المتن لم يحقّر الأغيار بأي عبارة غريبة، إنما منع من التعامل معهم قبل أعيادهم الوثنية بثلاثة أيام لكيلا يكون التعامل معهم عوناً لهم على الوثنية. والدليل على ذلك أن المتن نفسه ذكر أعياد الأغيار، وهي: "القالندا" (وهو عيد رأس السنة)، و"السطر نورا" (وهو عيد روماني في ١٧ ديسمبر من كل عام)، و"القراتيسيم" (وهو ذكرى إقامة الإمبراطورية الرومانية)، ويوم تنصيب الملوك ويوم الميلاد ويوم الوفاة (وليس المقصود هنا ميلاد المسيح إذ لم يكن ميلاد المسيح عيداً ذاك الزمن، إنما هو ذكرى ميلاد ووفاة أي شخص)^١.

والعبارة التي تحرم على اليهودي التعامل مع الأغيار في هذه الحالة كالاتي: (يقول رابي إسماعيل: يحرم التعامل مع الجويم ثلاثاً أيام قبل أعيادهم وثلاثاً أيام بعدها. والحاخامات يقولون: يحرم قبل أعيادهم ولكن يباح بعد أعيادهم). ثم بين المتن أن كل وفاة تتضمن طقوسها الحرق فإنها عبادة وثنية، والتي لا يوجد فيها حرق ليست عبادة وثنية، وغير اليهودي

١ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ٢٧٩/٤.

الذي يرجع من السفر أو يخرج من السجن أو يقيم وليمة زفاف لابنه فلا يحرم التعامل معه إلا في هذا اليوم ومع هذا الشخص فقط، وذلك لأن احتفاله وثنى، ثم يباح بعدها مباشرة^١.

ومع أن بعض الأحكام التي تتكلم عن غير اليهودي تتسم بالسذاجة غير أنها لا تحمل روحاً عدائية أبداً، إنما هي أوامر بالقدر الذي ذكرته عن تجنب العبادات الرومانية الوثنية، أي أن هذه الروح العدائية العنصرية للتلمود تكوّنت فيما بعد حينما كانت الجماعات اليهودية محاصرة داخل المجتمع المسيحي ومعزولة عن غيرها وهو ما يفسره نموذج الجماعات الوظيفية الذي ابتكره المسيري.

وهنا نصل إلى النتيجة التي ترى أن واقع الجماعات اليهودية والحركات الاجتماعية للمحيط الذي تعيش فيه هو العنصر الفاعل في تكوين عقيدة الجماعات وقوانينها، وليس الأمر كما يعتقد البعض من أن روح التلمود واحدة وهي التي تصنع روح اليهودي وتحكم واقع الجماعات اليهودية وتفسر سلوك اليهودي.

ملخص الكلام أننا إذا تساءلنا عن سبب غياب الروح العدائية في المتن ووجودها في الشرح، فسنصل إلى السياق التاريخي والواقع الذي نشأت عنه هذه النصوص، ولن نصل إلى ما يسمى العقيدة اليهودية، كما أننا لن نصل إلى ما يسمى بالنصوص اليهودية السرية، أو ما يسمى بالروح اليهودية.

ثالثاً: نموذج التراكم التاريخي:

إذا كان التلمود قد تشكّل عبر زمن طويل فإن مقولة التراكم تفيدنا كثيراً في فهمه وفي وضع أي خطوط عامة تتمكن من خلالها من الحكم على نصوصه، وبالإضافة إلى ما ذكرت في السطور السابقة عن الخلاف بين المتن وشروحاته المتأخرة أريد أن أذكر بعض الأمثلة على الخلاف بين الكثير من نصوص المتن نفسه.

فالقارئ للمتن يلمح بين سطوره عبارات دينية رصينة أحياناً، تحمل في طياتها رؤية أخلاقية، ولا تتعلق بالشكليات التي ليس لها غاية. فقد ورد في قسم الزروع مثلاً العبارة الآتية: (لا يجب أن يقلّ ركن الحقل عن سهم واحد من ستين سهماً من المحصول، ورغم أنهم قالوا: ليس لركن الحقل نسبة محددة، إلا أنه ينبغي أن يكون كل ركن حقلٍ تبعاً لمساحة الحقل ولكثرة الفقراء ولكثرة المحصول)^٢. وركن الحقل في التلمود هو القدر الذي يجب أن يتركه اليهودي للفقراء عند حصاد حقله، والمتن هنا يحدد القدر أولاً بأنه واحد من ستين جزءاً على الأقل، ثم يؤكد أنه على الرغم من عدم وجود قدر محدد يجب على اليهودي أن يحدد القدر تبعاً لمساحة الحقل وهذا أمر منطقي أو تبعاً لكثرة الفقراء وهذا أمر أخلاقي بحت أو تبعاً لكثرة محصوله. وهنا نجد عبارات رصينة ولا تصدر عن رؤية شعبية كما في العبارات التي أوردتها سابقاً كما أنها ليست

١ المصدر نفسه.

٢ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ١/٦٧.

شكلائية كشأن الكثير من العبارات الأخرى التي سنرى منها الكثير في الفقرات القادمة، بالإضافة إلى أن هدفها ديني وغايتها أخلاقية.

بل إننا نلمح أحياناً بين فقرات المشنا عبارات وعظية يتحدث صاحبها عن حكمة دينية مهمة إلى جانب الأحكام الفقهية، فبعد أن تحدث المتن عن الأشياء التي يجني الإنسان ثمارها في الدنيا ذكر أن هناك أشياء تبقى له رأسمال في الآخرة، فقال: (وهذه هي الأشياء التي يجني الإنسان ثمارها في الدنيا، ويبقى رأس المال له في الآخرة: احترام الأب والأم، والإحسان، وإحلال السلام بين الرجل وصاحبه، وتعلم التوراة يعادلها جميعاً)^١.

أي أن الطبيعة التراكمية واضحة والفروق بين نصوص التلمود واضحة ولا يمكن لنا أن نقارن هذه العبارات التي تتحدث عن الإحسان وإحلال السلام بين الناس بالعبارات التي وردت في الشروحات وتحدث عن كره الأغيار ونجاستهم، كما أنه لا يمكن لنا أن نقارن العبارات السابقة بعبارات أخرى وردت في المتن نفسه وتحمل رؤية ساذجة وأقوالاً شعبية بسيطة وأحكاماً مغرقة في الشكلية.

رابعاً: البعد الإنساني المركب للظاهرة:

يظهر في متن التلمود أهداف واضحة لبعض الفرق الدينية اليهودية، أي أن التلمود ليس كتاباً دينياً بقدر ما هو كتاب إنساني وضعه حاخامات الفريسيين الذين أرادوا أن يسيطروا على الديانة اليهودية الجديدة التي شكّلوها هم برؤيتهم الخاصة بهم. وقد كان الصراع في القرن الميلادي الأول مستعراً بين اليهود الفريسيين واليهود الصدوقيين، وهذا ما انعكس على بعض أحكام المشنا التي أمرت اليهودي ألا يعترف بأي سلطة دينية غير فريسية سواء كانت صدوقية أم سامرية. ومع ذلك فقد رأينا أن الفريسيين جلسوا في السنهدرين (مجلس الشيوخ اليهودي) مع الصدوقيين جنباً إلى جنب.

فقد ورد مثلاً في قسم الأعياد القول الآتي: (قال ربان جمليل: لقد حدث أن أحد الصدوقيين كان يسكن معنا في مدخل واحد في أورشليم، فقال لنا أبونا^٢: أسرعوا وأخرجوا كل الأمتعة الضرورية إلى المدخل قبل أن يخرج الصدوقي أدواته فيحرم عليكم السير في المدخل)^٣. وهذا العمل يكون قبل حلول عشية يوم السبت لأن اليهودي لا يجوز له أن يسكن في فناء واحد مع غير اليهودي في يوم السبت لأنه يجب أن يتفرغ للعبادة. وهذا الكلام يعني أن الحاخامات لم يعدوا الصدوقيين من اليهود أصلاً. وقد عرفنا سابقاً أن هدف التلمود والشرعية الشفوية هو وضع عقيدة يهودية تغلق الجماعة على نفسها وتجعل منها عقيدة متكاملة أمام أسفار التوراة التي لا يمكن لها أن تكمل أركان العقيدة كلها وهو ما قام به الفريسيون فقط.

١ انظر: المصدر نفسه.

٢ هو والده شمعون بن جمليل.

٣ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ١١٣/٢.

وقد ورد في قسم النساء أن الوثائق التي يشهد عليها سامري تكون باطلة، مع أن المتن اعترف بالوثائق التي يشهد عليها غير اليهود أصلاً، قال: (تعد أي وثيقة يشهد عليها سامري باطلة فيما عدا وثائق طلاق النساء ووثائق تحرير العبيد)، وذكر المتن أن أحد الحاخامات قد أحضر أمامه وثيقة طلاق وكان شاهداها من السامريين فأجازها^١.

خامساً: نموذج الحلولية:

قبل تطبيق نموذج الحلولية على متن التلمود وتبيين مدى تفسيره للمتن، يجب أن نتذكر أن الحلولية التي رسمها المسيري في النموذج ليست مجرد القول بحلول الإله في الإنسان أو في العالم أو في أي شيء، إنما هي نسق فكري متكامل ينتج عن القول بحلول الإله في شيء آخر. ولشرح هذا الكلام أضرب مثلاً على متن التلمود نفسه، فالمتن لم يصرح بأن الله يحل في أي شيء، كما أنه لم يذكر أي شيء أصلاً عن رؤيته الكاملة للإله. لكن مجرد القول بأن "كلام الحاخامات ملزم لليهودي ككلام الله" يُعدُّ رؤية حلولية في رأي المسيري، وهذا الأمر مهم جداً كما ذكرت في الفصل الثاني، فما الفائدة إن قال التلمود إن الله مفارق للعالم ثم قال إن كلام الحاخامات يساوي كلام الله في الرتبة؟ بل إن مساواة كلام الحاخامات لكلام الله أمر نابع من رؤية حلولية كامنة في عمق هذا الكلام، إذ لا يكون كلام الحاخامات مساوياً لكلام الإله لولا أن الحاخامات اعتقدوا أن روح الله أو روح القدس حلت في مؤسستهم الحاخامية.

والأكثر من ذلك أن المسيري رأى أن مجرد القول بالأحكام الشكلية التي لا غاية منها يُعدُّ نتيجة للرؤية الحلولية، والمسيري في هذا الكلام يصدر عن رؤية إسلامية، وكلامه منطقي من الناحية الدينية، ففي الرؤية التوحيدية يكون الدعاء وسيلة للوصول إلى إرادة الله سبحانه وتعالى، أما في الرؤية الحلولية فإن الكلمات نفسها توصل بشكل آلي إلى الغاية، وهذا الاعتقاد نابع من الإيمان بأن قوة الله أو إرادته قد حلت في كلمات الدعاء حتى أصبحت مستقلة بذاتها.

إن الرؤية التي أوردها المسيري للحلولية يمكن لها أن تنطبق على التلمود كاملاً، أي على المتن مع شروحاته المتأخرة، فقد ذكرت سابقاً أن التلمود أورد للإله صفات إنسانية بحتة بل إنه أحلَّ الإله في العالم بكل صراحة. أما في المتن فقط فلم يذكر شيء من الصفات الإنسانية الواضحة للإله، بل تظهر في المتن صفات سامية للإله وتعالیه عن الكون وتوحيده ووقوف واضح في وجه الوثنية. ومع ذلك فإن الحلولية تتجلى في المتن بدرجة أقل منها في الشروحات على ما يبدو، وكما ذكر المسيري فإنه اختار مصطلح الحلولية لكي ينطبق على المستويات المختلفة من الحلول مقابل مصطلح وحدة الوجود الذي لا ينطبق إلا على الحلول الكامل شكلاً ومضموناً.

كما يتبين من قراءة متن المشنا ما ذكره المسيري عن أن الرؤية الحلولية كانت أساسية في بعض أسفار التوراة، ثم خفتت في أسفار الأنبياء قليلاً، ثم بدأت تعود مع التلمود مرة أخرى بشكل تطوري حتى وصلت الجماعات اليهودية في القرون الوسطى إلى عقيدة القبالة ومن بعدها حركات المشيخانية ومن بعدها الحركة الحسيدية.

١ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ٢٨٤/٣.

ومن أهم الأمور التي يمكن تسميتها حلولية في متن المشنا هو التفصيلات الكثيرة جداً في الأحكام، والتي تصل إلى حد غريب تصبح معه آلاف من الأحكام التفصيلية مطلوبة لذاتها دون هدف ديني أو أخلاقي، ويضيق المجال الدلالي للقوانين والعادات والتقاليد فتختلط مع الشريعة الدينية.

ففي قسم الأعياد تُذكر الأعمال التي يلزم من ارتكابها في السبت ذبيحة الخطيئة أي كفارة عن هذه الأعمال، وهذه الأعمال المذكورة بطريقة تفصيلية إلى درجة عجيبة، وعلى سبيل المثال لا يجوز لليهودي أن يُخرج من بيته أي شيء من أمتعة أو نحوها، ويتحدث المتن عن عدد هائل من الأحكام التي يمكن أن تقع في هذه الحالة. وذلك كأن يمد الفقير يده إلى داخل البيت ويعطيه صاحب البيت شيئاً، أو أن يمد صاحب البيت يده إلى الخارج، أو أن يأخذ صاحب البيت إناءً من الفقير ليضع فيه شيئاً ثم يأخذه الفقير، أو أن يمد الفقير الإناء ليضع فيه صاحب البيت شيئاً، أو أن يبسط صاحب البيت يده فقط ثم يأخذ الفقير منها، أو أن يبسط الإناء صاحب البيت بالإضافة إلى حالات كثيرة أخرى. وكل تلك الحالات لها أحكام خاصة بها^١، وهناك حكم لكل فعل يمكن أن يتخيله الإنسان في يوم السبت في صفحات كثيرة لا مجال لذكر الأبواب هنا. وهناك أحكام لا يمكن لها أن تشكل أثراً أصلاً على أحكام السبت ومع ذلك فعلى اليهودي ألا يفعلها كأن يصنع عروة في الثوب، أو أن يكتب حرفين فقط^٢، كما أن هناك تفصيلات لحكم من يخرج خمراً يكفي لخلط الكأس بالمياه أو لبناً يكفي لجرعة أو عسلاً يكفي لوضعه على القرحة أو زيتاً يكفي لدهن عضو صغير أو مياهاً تكفي لغسل دهان العين وغيرها الكثير من التفاصيل، حتى أنه مذكور حكم من يخرج حبلاً لصنع منخل بل إن المتن ذكر كل ما يمكن للإنسان أن يفعله في هذا اليوم وذكر له حكماً^٣.

وتتبدى العبثية الشكلية في أحكام المشنا حين يتحدث عن حرمة إقامة شمعان المينوراه مرة ثانية بعد وقوعه مع أن الشمعدان من الرموز الدينية المقدسة في اليهودية^٤.

أما عند الحديث عن طقوس القرايين في قسم المقدسات فإن التفاصيل لا يمكن حصرها ولا يمكن الإحاطة بها ولا يمكن حتى للإنسان أن يهرب من الوقوع في الكثير منها^٥. وقد آثرت ألا أذكر أي مثال خشية التطويل أكثر مما مضى، فهذه الأحكام تحتاج شرحاً طويلاً.

١ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ٣١/٢-٣٢.

٢ انظر: المصدر نفسه، ٤٩/٢-٥٠.

٣ انظر: المصدر نفسه، ٥١/٢.

٤ انظر: المصدر نفسه، ٢٥٧/٢.

٥ انظر: المصدر نفسه، ١/٥-٢٤٦.

ومثال آخر أذكره من المتن هو إيراد المتن لمئات من التفاصيل الزراعية التي تتعلق بحكم زراعة أنواع الخضروات إلى جانب بعضها كحكم زراعة الكوسا إلى جانب الفول مثلاً، وحين يتكلم عن أحكام السنة السابعة يذكر التلمود حكم كل شيء حتى قشر الرمان وقشر الجوز^١. وحين يتحدث المتن عن التَّقْدِمة (أي القرايين) فإنه يذكر حكم تقديم البصل الصغير عن نصف بصلة كبيرة إلى جانب عشرات الأحكام التي تشبه هذا^٢. أما إذا أردنا أن نرى الحلولية فهي واضحة في الهوس التلمودي بأحكام الطهارة والنجاسة، إذ يبدو أن الطهارة أصبحت في نظر الحاخامات شيئاً مادياً يمكن معرفته بشكل آلي والنجاسة أصبحت أمراً له قوته الخاصة به، وأصبحت أحكام الطهارة والنجاسة لا تتعلق بمنطق معين. وعلى سبيل المثال يرد آلاف الأحكام في قسم الطهارات، أذكر واحداً منها هو أنه إذا كان هناك دتآن وكل منهما به حجم نصف حبة الزيتون وكان عليهما غطاء محكم الغلق وكانا موضوعين داخل البيت، فإنهما طاهران بينما البيت يتنجس. وإذا فتح أحدهما فهو والبيت يتنجسان بينما الدن الآخر يعد طاهراً^٣. واللال الحشبية لا تتنجس إلا بعد أن تربط حوافها وتشذب، بينما السلال المصنوعة من جريد النخل تتنجس على الرغم من عدم ربطها وتشذيبها^٤.

كل ذلك راجع في نظر المسيري إلى ما ينتج عن الرؤية الحلولية التي يختلط فيها الزمني بالديني وتحل القداسة في عادات وتقاليد الجماعة، وتصبح تحركاتها منظومة ضمن سلسلة من آلاف الأحكام الإلهية مع أنها كلها أعمال دينية وأحكام حاخامية ليس إلا.

أما الرؤية الحلولية الكاملة التي أوردتها المسيري فلا تنطبق على متن المشنا ولا يمكن التماسها إلا في شروحات الجمارا حيث ازدادت معدلات الحلولية كثيراً، وأصبحت سلطة الحاخامات أعلى من سلطة الإله بكثير وبعبارات صريحة.

سادساً: تجنب السقوط في النصوبية:

وبعد كل ما ذكرت من أحكام تلمودية من متن المشنا لا أظن أن أحداً يستطيع أن يفسر سلوك اليهود حول العالم تبعاً لتعاليم التلمود، وذلك على صعيد المتن على الأقل، فالكثير من أحكام المشنا يعكس المقاييس التي كان يستخدمها اليهود في بيئة معينة ولا تكون مفهومة في بيئة أخرى، وتعكس نظرة أحد الحاخامات إلى الأشياء، أي أن الاختلاف مع أحكام المشنا سهل لمن شاء فلا أدلة مذكورة فيه ولا تعليقات عقلية ولا تقسيمات منطقية. ولسنا نحن من يقول ذلك إنما قاله الكثير من اليهود حول العالم من الإصلاحيين والمحافظين والتجديدين والعلمانيين، أي أن هذا الموضوع أمر بديهي تماماً.

١ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ١/١٨٨.

٢ انظر: المصدر نفسه، ١/٢١٠.

٣ انظر: المصدر نفسه، ٦/١٩٣.

٤ انظر: المصدر نفسه، ٦/١٠٥.

وإذا كان اختلاف الزمان بين المشنا والجمارا تسبب في تغيير رؤية التلمود إلى الكثير من الموضوعات مع أن الزمن بينهما ليس بالكثير، فكيف باليهودي الذي يعيش على الطريقة الأمريكية الحديثة أو يؤمن بالعقيدة الأمريكية العدمية وما بعد الحديثة. وسأذكر مثلاً أخيراً من المشنا عن حكم الولد العاق لوالديه، وسنعرف فوراً استحالة تقبل اليهود حول العالم لهذه الأحكام أو ما يشابهها. فقد ورد في قسم الأضرار أن عقاب الابن العنيد الذي لا يطيع والديه هو الرجم حتى الموت، ثم اختلف الحاخامات في السن التي يدان فيها الولد بأنه عنيد متمرد وقد أوردوا الكثير من العلامات على ذلك، وأحدها هو أن يستطيع الابن أن يأكل "طرطيمر" (٢٠٠ جرام) من اللحم وأن يشرب نصف لجم من الخمر الإيطالي^١.

فطبيعة الجرم لا تتساوى مع العقاب أصلاً، كما أن طرائق إثبات الجرم غريبة، بالإضافة إلى العلامة التي تقرر السن التي يدان فيها الولد لا تعدّ علامة أصلاً، ولا يمكن للإنسان الحديث أن يقبل مثل هذه الأحكام، بل لا يمكن له أن يقبل أغلب أحكام التلمود حتى ولو كان متشدداً في يهوديته.

وهذا ما ينقلنا إلى كلام المسيري عن إيجاد نموذج جديد يمكن لنا أن نفهم من خلاله سلوك اليهودي المعاصر، ومن هنا أوجد المسيري نموذج العلمانية الشاملة بمتاليته التدريجية، لكن هذا الموضوع أُشبع في الفصل الثاني ولا يتعلق بالمشنا بشكل مباشر.

١ انظر: ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود، ١٧٥/٤.

الخاتمة والتوصيات

مناهج البحث في دراسة الأديان متنوعة ويمكن لها أن تنطلق من فلسفات ورؤى عديدة، كما يمكن لها أن تبتغي أهدافاً مختلفة. وكل ذلك يؤثر على طريقة صياغتها وطبيعة عملها، فلا يمكن معرفة منهج دراسة ما إلا من خلال معرفة المرجعية الفكرية للمؤلف وهدفه من تأليفه.

وقد كانت المرجعية الفكرية للمسيحي تستند إلى الإسلام في جانبها الفكري والفلسفي، وتستند إلى علم اجتماع المعرفة في جانبها المنهجي. أما هدف المسيحي من منهجه وموسوعته فهو إصدار خطاب تفسيري لليهود واليهودية ينطلق من رؤية إسلامية وعلمية في الوقت نفسه قادرة على تحدي نموذج الموسوعة اليهودية العالمية.

وأراد لموسوعته أن تكون موسوعة منهجية تفسيرية حسب الترتيب الموضوعي للظاهرة الدينية اليهودية، وهو ما يخالف منهج وعمل الموسوعات عموماً. ولهذا فإنه لم يذكر مصادره للمادة العلمية والمعلومة المحضة، وقد عدَّ الحصول على المعلومة الخام عملاً سهلاً لا يمكن أن يصعب على باحث جاد.

وقد تأثر المسيحي في منهجه بمدرسة فرانكفورت الألمانية في نقد الحضارة الغربية والعلمانية، وتأثر بكتابات ماكس فيبر في علم الاجتماع، وتأثر بجمال حمدان في دراسة اليهود إنسانياً. ونتيجة لذلك كله شكّل المسيحي منهجاً سُمِّاه أخيراً "النموذج المركب"، أي أن منهجه يقوم بدراسة الظاهرة من خلال إعادتها إلى عوامل مركبة دينية واجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية، وذلك إيماناً منه بأن الظاهرة الإنسانية فريدة من نوعها وليست مادية طبيعية.

السمة الأهم لمنهج المسيحي هي استخدامه النموذج التفسيري وهو عبارة عن بنية فكرية مجردة، مستنتجة من كم هائل من المعلومات، وذلك لتصنيف المعلومات وشرحها والقدرة على تفسيرها.

وإذا أردت أن أستنتج وألخص منهج المسيحي في دراسة اليهودية في نقاط وخطوات عدة، فيكون ذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: يبدأ منهج المسيحي بالتفكيك، فيقوم بالتمديد الأفقي للمعلومات والحفر عميقاً في تاريخ الظاهرة محل البحث، وذلك من خلال رصد أكبر كمية للمعلومات تتعلق بالظاهرة.

ثانياً: قام المسيحي من خلال القراءة الأولى بملاحظة الإشكاليات النظرية التي تحتاج بحثاً مستقلاً، فقام بدراستها ووضع منطلقات معرفية على أساس دراسته هذه.

أما أهم المنطلقات التي اعتمد عليها المسيحي فكانت: التاريخ الزمني بدلاً من التاريخ المقدس وقد رأينا أنه قام بتشذيب التاريخ المقدس حسب التاريخ الزمني ومعطياته، وجرد التاريخ المقدس من مفاهيمه الدينية. والمنطلق الثاني المهم هو الجيولوجية التراكمية وهي النظر إلى الظاهرة اليهودية من خلال تطورها عبر التاريخ لتفسير التناقض الكامن فيها وعدم

التجانس الحاد الذي تنطوي عليه. والمنطلق الثالث هو وضع الظاهرة ودراستها في سياقها الحضاري والتاريخي بهدف الوصول إلى مكوناتها الحقيقية. ثم تجنب السقوط في الرؤية الغربية وذلك من خلال سك مصطلحات ومفاهيم جديدة تستند إلى رؤيته بدلاً من المصطلحات والمفاهيم الناتجة عن النسق الديني اليهودي أو الصهيوني. وأخيراً تجنب السقوط في النصوصية وتفسير الإنسان بناء على بُعد واحد، إيماناً بتجاوز الظاهرة الإنسانية للمادة.

ثالثاً: القيام بعملية تركيبية، وذلك بصياغة نماذج فكرية مجردة من خلال الكم الهائل من المعلومات وبالاعتماد على القراءة الأولى ونتائج الدراسات النظرية للإشكاليات.

وقد صاغ المسيري ثلاثة نماذج لتفسير الظاهرة اليهودية، أولها الحلولية الكمونية وذلك لتفسير العقائد والطقوس اليهودية التي تستند إلى الرؤية الحلولية، ولتفسير الفرق والحركات اليهودية التي ظهرت في العصر الحديث. ثانيها هو نموذج الجماعات الوظيفية، وقد وُضع لتفسير التاريخ اليهودي في أوروبا الشرقية والغربية أساساً وذلك في العصور الوسطى والعصر الحديث، ولتفسير سلوكهم وعقائدهم وعزلتهم. ثالثها نموذج العلمانية الشاملة ويقوم بتفسير عقائد اليهود وفلسفتهم وسلوكهم في العصر الحديث، ويقرر وجوب دراسة اليهود بوصفهم أعضاء مجتمعات علمانية غربية.

رابعاً: استخدام النماذج في تصنيف المعلومات وشرحها وتفسيرها، ومن ثم تنظيمها في سلك نظري واحد يمكن له أن يجمع شتات المعلومات التفصيلية.

خامساً: استخدام علم اجتماع المعرفة في ربط البنية الفكرية بالبنية الواقعية وبعنصرها المختلفة، ومن ثم العمل على دراسة الظاهرة الإنسانية بطريقة مركبة.

وفحوى هذا المنهج ربط البنية الفوقية (الأفكار) بالبنية التحتية (الواقع) ودراسة العلاقة بينهما، وكيفية نشوء الأفكار على أساس الواقع وتطورها عنه لفهمها بشكل أعمق.

سادساً: استخدام الأدوات العلمية المختلفة كالفلسفة والتاريخ والأدب في دراسة الظواهر التي تتعلق بهذه العلوم داخل الظاهرة اليهودية.

سابعاً: صياغة نموذج مركب والإعلان عنه ووضع في بداية الموسوعة، وذلك حلاً لمشكلة الذاتية والموضوعية وتبياناً للمرجعية الفكرية لمؤلف الموسوعة. أي أن الحل لمشكلة الذاتية والموضوعية أن يبين كل باحث انحيازه الفكري بنفسه ليتمكن القارئ من محاكمته وتقييمه.

ثامناً: دراسة الظاهرة اليهودية من خلال الإطار النظري السابق، ثم شرح الديانة اليهودية والتاريخ اليهودي بناء عليه، ثم القيام بتفسير كل المعلومات في ضوء هذا الإطار النظري. والهدف الأول من عملية التفسير هو الوقوف في وجه الرؤية المعرفية المادية التي تتناول الإنسان من خلال النماذج المادية المعلوماتية.

وفي رأبي إن منهج المسيحي قويم إلى درجة كبيرة ولديه قدرة على دراسة الظاهرة وتفسيرها، وأهم ركن فيه هو منطلق التراكمية والنماذج الثلاثة، فالتراكمية قادرة على شرح وتفسير التناقض الكبير وعدم التجانس الحاد الذي رأيناه في الظاهرة اليهودية، والنماذج الثلاثة قادرة على تفسير كم هائل من المعلومات الدينية والتاريخية.

لقد تميز المسيحي بدراسته عن بقية الدراسات العربية عموماً بالتقرير الواعي المسبق للمنهجية، وهو ما يعين القارئ العربي على تقييم المعلومات والحكم عليها. وقد رأينا أن الكثير من الدراسات العربية وصلت إلى ما وصل إليه المسيحي على مستوى الآراء المتفرقة، والكثير منها أيضاً وصل إلى نتائج مخالفة له. بل رأينا أن بعضها وقع في التناقض بسبب غياب الوعي المنهجي المسبق.

وأخيراً فإن الدكتور عبد الوهاب المسيحي لم يكن باحثاً أكاديمياً بالمعنى السلبي للكلمة، أي أنه لم يكن باحثاً حيادياً يكتب في موضوع ما بلا هم معرفي ولا قضية إنسانية. بل كان همه المعرفي هو الدافع الأول له ولذلك انتقل من الفلسفة المادية إلى الفلسفة الإسلامية. وكانت القضية الفلسطينية قضيته الأولى وقد نذر نفسه للبحث فيها ونصرتها علمياً فكتب موسوعته بهدف معرفة تاريخ وواقع الجماعات التي احتلت جزءاً عزيزاً من بلاد العرب والمسلمين.

التوصيات:

وأوصي الباحثين في هذا المجال بما يأتي:

أولاً: القيام بدراسة مقارنة بين القصص القرآني والتوراتي في ضوء النماذج التفسيرية والمنطلقات المعرفية التي قررها المسيحي، وعدم الوقوف عند العمل التحليلي للعهد القديم.

ثانياً: القيام بدراسة معمقة لدراسات المسيحي في التجليات السياسية للديانة اليهودية واليهودي في التاريخ والعصر الحديث.

ثالثاً: القيام بدراسة مفصلة للفلاسفة اليهود في التاريخ والعصر الحديث، واختبار مقولة الفلسفة اليهودية، التي رفضها المسيحي رفضاً تاماً.

رابعاً: عقد دراسة خاصة لنموذج الحلولية بمفهومه ومصاديقه، واستخدامه في علم مقارنة الأديان، وذلك وفقاً للرؤية التوحيدية الإسلامية.

وفي نهاية بحثي يجب أن أعترف بأن هذه الرسالة ما هي إلا محاولة في سبيل موضوع ضخم جداً وعميق الجذور في الدين والتاريخ. وهي مطروحة في ساحة العلم وميدان النقاش استجابة لأمر الله تعالى: ﴿وقل رب زدني علماً﴾.

والحمد لله رب العالمين

مسرد لشرح أهم مصطلحات البحث

هذا المسرد معتمد على كتابين اثنين، هما موسوعة مفاهيم ومصطلحات الصهيونية للدكتور عبد الوهاب المسيري وقد رمزت لها بالحرف (م). وموسوعة المصطلحات الدينية اليهودية للدكتور رشاد الشامي، وقد رمزت لها بالحرف (ش).

- إبادة اليهود: يطلق مصطلح إبادة اليهود أو الهولوكوست على محاولة النازيين التخلص من الأقلية اليهودية في ألمانيا والأقليات اليهودية في البلاد الأوروبية التي وقعت في دائرة نفوذهم، وتنقسم فترة الاضطهاد النازي لليهود إلى مرحلتين: الأولى من عام ١٩٣٣ حتى عام ١٩٣٩ حينما شن النازيون حملات معادية للسامية على اليهود لإثارة مشاعر الكره والاحتقار لهم، وتبدأ المرحلة الثانية من عام ١٩٣٩ حتى نهاية الحكم النازي، وهي مرحلة الإبادة الجماعية لليهود والتي بلغت ذروتها فيما بين عامي ١٩٤١ و ١٩٤٤. (م)
- الأبوكاليس: كلمة يونانية تعني الكشف عن الغيب عن طريق الأحلام والرؤى والغيبوبة، وتستخدم للإشارة للكتب الدينية التي تحتوي على مثل هذه الرؤى مثل سفر دانيال، وقد ظهرت عدة كتب أبو كاليبسية في القرون الأولى بعد مولد المسيح ومعظمها موجود ضمن الأبوكريفا، وكتب الأبوكاليس شائعة في الأدب الديني اليهودي. (م)
- الأبوكريفا: كلمة يونانية تعني الخفية أو غير الموثوق بها وهي مصطلح يشير إلى الكتب التي لا يعترف اليهود بها ضمن أسفار العهد القديم المنزلّة ولذلك يسميها بعض الباحثين من اليهود الكتابات الخارجة، وأشهر كتب الأبوكريفا سفر المكابيين الأول والثاني وسفر دانيال وسفر حنوك وأخنوخ. (م)
- الإثنية: مأخوذة من الكلمة اليونانية "إثنوس" بمعنى قوم أو جماعة لها صفات مشتركة. وتُستخدم للإشارة إلى الجماعة الإنسانية التي قد لا يربطها بالضرورة رباط عرقي ولكنها جماعة تشعر بأن لها هوية مشتركة تستند إلى تراث تاريخي مشترك. (م)
- الأجداد: انظر (الهجاء).
- الآدوميون: إحدى الجماعات السامية التي كانت تقطن أرض كنعان، ويعد الآدوميون الأعداء التقليديين للإسرائيليين إذ حارب شاول ضدهم وضم داوود أجزاء من أراضيهم. (م)
- الآرامية: إحدى اللغات السامية وأقربها إلى اللغات العبرية (وتسمى أيضاً الكلدانية) وقد بدأ ظهور الوثائق المكتوبة بالآرامية في القرن التاسع قبل الميلاد في سوريا، ثم ظهرت بعد ذلك في بابل حيث حلت محل اللغة البابلية/الآشورية إلى أن أصبحت اللغة الإدارية للنصف الغربي من الإمبراطورية الفارسية. (م)

- أرض إسرائيل: تحتل أرض إسرائيل في الوعي اليهودي مكانة خاصة لارتباطها الوثيق بعقيدة أرض الميعاد ولذلك فقد ربطوا حياتهم ومناسباتهم بسلسلة من الطقوس اليومية الدورية التي لا تنفك تحاصر اليهودي لتذكره دائماً بهذا الارتباط الديني والتاريخي بينه وبين أرض فلسطين. (ش)
- الأسباط: كان العبرانيون القدماء خاصة في العصور الأولى من تاريخهم ينقسمون إلى اثني عشرة قبيلة أو سبطاً، وتسمى هذه الأسباط بأسماء أبناء يعقوب: روبين وشمعون ولاوى ويهوذا ويساكر وزيلن ويوسف وبنامين ودان ونفتالي وجاد وآشر. (م)
- الأشكناز: يهود شرق أوروبا (روسيا وبولندا) والذين يتحدثون اللغة اليديشية، والمصطلح له لالة دينية وليست جغرافية فقط بسبب اختلاف الصيغة الدينية بين السفارد والأشكناز تبعاً لاختلاف الحضارات التي يعيشون فيها.
- آشور: امبراطورية قديمة حكمت أجزاء من غرب آسيا في بلد دجلة الوسطى شمال بلاد ما بين النهرين، وقد تسمت باسم أحد آلهتها وباسم عاصمتها الأولى وازدادت قوتها حوالي عام ١٣٠٠ ق.م. (م)
- الأغيار: بالعبرية (جوييم) وهي صيغة الجمع للكلمة العبرية (جوى) والتي تعني (شعب) أو (قوم) وقد كانت الكلمة تنطبق في بادئ الأمر على اليهود وغير اليهود، ولكنها بعد ذلك استخدمت للإشارة للأمم غير اليهودية دون سواها ومن هنا كان المصطلح العربي الأغيار، وقد اكتسبت الكلمة فيما بعد إيجاباً بالذم والقدح. (م)
- الاندماج: يقوم النظام الاقطاعي على الفصل بين الطبقات والفئات والأقليات بعضها عن بعض فصلاً كاملاً مما يجعلها تتمتع بدرجة عالية من الاستقلال، وقد تميز اليهود عن غيرهم من الفئات في المجتمع الاقطاعي بأنهم كانوا لا يشكلون فئة اجتماعية وحسب وإنما كانوا يشكلون أقلية دينية أيضاً، وقد طالبت الثورة البرجوازية اليهود بأن يتخلوا عن هويتهم شبه القومية الاقطاعية وأن يكتسبوا هوية عصرية، وقد استجاب اليهود لهذا النداء ولهذا التيار التاريخي فقامت بينهم حركة الاستنارة اليهودية الداعية للاندماج، كما بدأ مذهب اليهودية الإصلاحية الذي حاول فصل الجانب شبه القومي عن الجانب الديني الروحي والإبقاء على الجانب الأخير وحده حتى يتحقق للمواطن اليهودي الانتماء القومي الكامل والاندماج السوي، وقد حقق اليهود بالفعل قسماً كبيراً من الاندماج في إنجلترا وفرنسا. (م)
- بابل: يطلق اسم بابل في تاريخ العبرانيين على منطقة ما بين النهرين (ميزوبوتاميا) بصفة عامة، بما في ذلك الامبراطوريات والممالك الكلدانية والآشورية والبابلية، ويشير بصفة خاصة إلى المنطقة التي تشمل وسط وجنوب العراق الحالي. (م)

- الباهير: كلمة عبرية تعني الساطع أو المشرق وهو كتاب مجهول المؤلف يعد أقدم النصوص القبلية فقد كان معروفاً في جنوب فرنسا في نهاية القرن الثاني عشر، ويحتوي الكتاب على أول محاولة لشرح النظرية القبلية في الفيض الإلهي وفكرة تناسخ الأرواح ووضع أسس التفسير الصوفي لحروب الأبجدية العبرية كما ترد في الرموز الصوفية القبلية مثل رمز شجرة الحياة. (م)
- بركوخبا: قائد الثورة اليهودية التي نشبت عام ١٣٢ ميلادية كنوع من التمرد ضد الحضارة الرومانية التي كانت تحظى بكثير من القبول لدى أثرياء اليهود آنئذ نظراً لتفوقها وقد كان الحاخام عقيبا بن يوسف من كبار الداعين للانفصال عن الأغيار وللثورة المسلحة ولذلك فحينها أعلن شاب يهودي يدعى سيمون الثورة ونادى عقيبا بانه الماشيح وسماه بركوخبا (عبارة آرامية تعني ابن الكوكب). (م)
- البوند: كلمة يديشة تعني (اتحاد) وهي اختصار للاتحاد العام للعمال اليهود في روسيا وبولندا وليتوانيا وهو أحد التنظيمات اليهودية الاشتراكية وقد تأسس في فلنا عام ١٨٩٧، والملاحظ أنه لم يكن للبوند في سنواته الأولى برنامج واضح فقد كان يهدف لأن يكون حزباً للبروتيلاريا اليهودية للدفاع مصالحها الاقتصادية والسياسية لأن العامل اليهودي حسب تصور البوند لم يكن يعاني من وضعه كعامل فقط بل من وضعه كيهودي أيضاً ولهذا أكد الحزب التزامه بالماركسية واهتمامه بالمصالح المحددة الخاصة باليهود. (م)
- تابوت العهد: يسمى أيضاً تابوت يهوه أو التابوت المقدس وكان العبرانيون القدامى يتصورون أن روح يهوه تحل فيه، وكان الكهنة اليهود يحملونه كرمز واضح على وجود يهوه وسط الجنود ولكن بتطور الديانة اليهودية فسر وجود التابوت تفسيراً أكثر عمقاً، فقد أصبح التابوت شيئاً مقدساً بناه موسى بناء على أمر الخالق ليودع فيه اللوحين الذين كتبت عليهما الوصايا العشر ليحمله اليهود معهم في ترحالهم (على أن يقوم أفراد من سبط اللاويين بحمله). (م)
- التلمود: كلمة مشتقة من كلمة (لوميد) العبرية التي تعني (دراسة) والتلمود هو أحد كتب اليهود الدينية، وهو عبارة عن موسوعة تتضمن الدين والشريعة والتأملات الميتافيزيقية والتاريخ والآداب والعلوم الطبيعية، كما يتضمن فصولاً في الزراعة وفلاحة البساتين والصناعة والمهن والتجارة والربا والضرائب وقوانين الملكية والرق والميراث وأسرار الأعداد والفلك والتنجيم والقصص الشعبي، بل إنه ليغطي كل جوانب الحياة الخاصة لليهودي، أي أنه كتاب جامع مانع بشكل لا يكاد يدع للفرد اليهودي حرية الاختيار في أي وجه من وجوه النشاط في حياته العامة والخاصة. (م)
- تيمة الباب: ويقصد بها كل من عضادتي الباب اللتين يعتمد عليها، ومجازاً لفيفة صغيرة من الجلد مدون عليها فقرتين من صلاة التوحيد، وهي مغلفة ومثبتة في دعامة البيت على يمين الداخل ومن المعتاد أن

يقوم اليهودي لدى خروجه أو دخوله بوضع يده على المزوزا ويقول: "فيحفظ الرب خروجي ودخولي للأبد" وهناك من يقبلون المزوزا لدى دخولهم وخروجهم. (ش)

- التناخ: الاسم العبري للعهد القديم، وهو اختصار لثلاث كلمات عبرية هي التوراة (أسفار موسى الخمسة) ونفيئيم (أسفار الأنبياء) وكتوييم (المزامير وسفر الامثال ونشيد الإنشاد وبقية أسفار الحكمة) ويفض اليهود استخدام اصطلاح التناخ على عبارة العهد القديم لأن العبارة الأخيرة تفيد أن العهد الجديد قد أكمل كتاب اليهود المقدس وحل محله أما اصطلاح (تناخ) فهو اصطلاح وصفي وحسب ليس فيه أي اعتراف ضمني بقدم كتاب اليهود المقدس. (م)

- جبل سيناء: جبل يقع في شبه جزيرة سيناء ويسمى في العهد القديم (حوريب) وجاء في سفر الخروج أن اليهود ضربوا خيامهم عند سفحه بعد خروجهم من مصر على حين صعد موسى إلى قمته وتسلم الوصايا العشر، ولا يعرف أي الجبال في سيناء هو الجبل المقصود ولكن الحاخامات مع هذا يعتقدون أنه جبل مقدس بل أنه قمة القداسة وأنه أحد الجبال التي يتركز عليها العالم روحياً. (م)

- الجماراه: كلمة آرامية تعني (الاكمال) أو (دراسة) وهي عبارة عن التعليقات والشروح والتفسيرات التي وضعها على المشناه الحاخامات أو الفقهاء اليهود المسمين بالأُمورائين، وتعد الجمارا جزءاً من الشريعة الشفوية، وتسميتها بالجماراه أي الاكمال هو من قبيل المجاز فالأُمورائين لم يكتفوا بالتفسير والتوضيح فحسب بل قاموا بالتعديل حتى تطابق المشناه ظروف الزمان والمكان، أي أنهم فعلوا بالمشناه ما فعله الحاخامات التنائيون بالعهد القديم. (م)

- الجيتو: اسم للأحياء المقصورة على إحدى الأقليات الدينية أو القومية، لكنها تُستخدم للإشارة إلى أحياء يهود أوروبا بشكل خاص. (م)

- الحسيدية: كلمة مشتقة من الكلمة العبرية (حسيد) أي (التقى) وتستخدم في العصر الحديث للدلالة على الحركة الدينية الصوفية التي أسسها بعل شيم طوف، وبدأت الحركة في جنوب بولندا وجاليشيا وأوكرانيا في القرن الثامن عشر وانتشرت منها إلى وسط بولندا وروسيا البيضاء والمجر ورومانيا حتى أصبحت عقيدة الأغلبية من الجماهير اليهودية في شرق أوروبا بحلول عام ١٨١٥. (م)

- الحشمونيون: انظر المكابيين.

- الرابي: كلمة عبرية تترجم حرفياً بكلمة (سيدي) وهي تعني حاخام. (م)

- الزوهار: كلمة عبرية تعني الإشراق أو الضياء وكتاب الزوهار هو أهم كتب التراث القبالي وهو عبارة عن تعليق صوفي مكتوب بالآرامية والعبرية على المعنى الباطني للعهد القديم، وينسب الكتاب إلى الحاخام سيمون بن يوحان الذ عاش بعد ثورة بركوخبا ولكن يقال أن موسى بن ليون مكتشف الكتاب في القرن

الثالث عشر هو مؤلفه الحقيقي، وأنه كتبه بين عامي ١٢٧٥ و ١٢٨٦، ويتضمن الزوهار ثلاثة أقسام الزوهار الأساسي وكتاب الزوهار ذاته ثم كتاب الزوهار الجديد. (م)

- السامريون: اشتق اسمهم من السامرة عاصمة مملكة إسرائيل، ويبدو انهم البقية الباقية من يهود هذه المملكة الذين أصبحت لهم عبادة يهودية خاصة لها مركز مستقل عن اورشليم والهيكل، فبعد أن نفى الآشوريون القيادات اليهودية بقي معظم الشعب الذي تزواج مع المستوطنين الجدد، وحينما عاد اليهود من السبي البابلي رفضوا إشراك السامريين في إعادة بناء الهيكل، وسنوا القوانين التي تحرم الاختلاط بهم. (م)

- الساميون: اصطلاح يطلق على مجموعة من الشعوب تتحدث مجموعة من اللغات المتقاربة يرجع أصلها كلها لأصل الجزيرة العربية، وهذه الشعوب هي العرب والعبرانيون والفينيقيون والآراميون والبابليون والآشوريون، وقد سموهم بالساميين نسبة إلى سام ابن نوح. (م)

- السفارد: يهود شبه جزيرة إيبيريا (إسبانيا والبرتغال) وحوض البحر المتوسط، وتطلق التسمية تاريخياً على نسل أولئك اليهود الذين عاشوا في إسبانيا والبرتغال. (م)

- السنهدرين: كلمة يونانية تعني مجلس كانت تطلق على الهيئة العليا المختصة بالنظر في القضايا السياسية والجنائية والدينية الهامة في فلسطين، وهي نوع من المحاكم تمارس تطبيق العدالة وإصدار الأحكام طبقاً للقوانين اليهودية في ذلك الوقت، وثمة رأي يقول أن السنهدرين كان هيئة سياسية يرأسها الكاهن الأعظم وإن كان بعض الباحثين يرى أنه كان يوجد سنهدرين للأمور الدينية وآخر للأمور السياسية. (م)

- الشبتانية: حركة ماشيحانية قادها الماشيح الدجل شبتاي تسفي. (م)

- الشعب المختار: الإيمان بأن الشعب اليهودي قد اختير دون الشعوب الأخرى مقولة أساسية في الدين اليهودي، واختيار الله لليهود هو جوهر العهد المبرم بينه وبين إبراهيم أبي الشعب اليهودي، وقد حدد هذا العهد في سيناء بينه وبين موسى ممثل الشعب وقائده، والاختيار حسب بعض التفسيرات ليس بالضرورة دليلاً على التفوق وإنما هو دليل على التفرد، ويرى فريق آخر أنه دليل على الاختلاف وحسب، وينادي فريق ثالث بأن الاختيار يعني زيادة المسؤوليات والأعباء. (م)

- شعوب البحر: انظر: (الفلسطينيون).

- الصدوقيون: بالعبرية (صدوقيم) نسبة إلى صادوق كبير الكهنة في عهد سليمان والذي توارث أحفاده مهمته عام ١٦٢ ميلادية، والصدوقيون هم جماعة أو فرقة بل وطبقة دينية تعود أصولها إلى قرون عدة سابقة على ظهور المسيح عليه السلام، وهم طبقة الكهنة المرتبطين بالهيكل وعباداته. (م)

- العبقرية اليهودية: تتحدث كتب الدعاية الصهيونية عما يسمى (بالعبقرية الصهيونية) وعن فضل اليهود على الحضارة الإنسانية، والحديث عن العبقرية اليهودية لا يختلف بنويماً عن الحديث عن المؤامرة اليهودية الكبرى أو العالمية برغم اختلاف المضامين فكلا الموقفين يصدر عن تصور أن اليهودي (يهودي) بالدرجة الأولى ثم أمريكي أو روسي بالدرجة الثالثة كما أنهما يتفقان على تجريد اليهودي من أي سياق اجتماعي وعلى وضعه على هامش التاريخ أو خارجه حيث يقف ليساهم فيه بعبقرية فذة أو يحاول تخريبه بكل ما أوتي من قوة ودهاء وحيلة. (م).
- العجل الذهبي: تمثال من الذهب عبده الإسرائيليون عند قاعدة جبل سيناء بينما كان موسى فوق الجبل يتعبد، وقد قام هارون بجمع الحلي الذهبية من الإسرائيليين بعد إلحاح شديد منهم وقام بصهرها وصبها على هيئة تمثال، وحينما اكتشف موسى التمثال حطمه ونجح في أن يمنع غضب الرب. (م)
- العهد القديم: اصطلاح يستخدمه المسيحيون للإشارة لكتاب اليهود المقدس، أما اليهود فيستخدمون لفظة تناخ وأحياناً المقرأ، وقد دون العهد القديم على عدة مراحل ولم يتم تدوينه إلا بين عامي ٩٠-١٠٠ م. ويشتمل العهد القديم على ثلاثة أقسام: (الأول: أسفار موسى الخمسة وتعرف أيضاً باسم التوراة أو شريعة موسى، وهي تحتوي على الشرائع والقوانين والطقوس والوصايا التي أوصى الله بها موسى، الثاني: أسفار الأنبياء ويتضمن استمراراً لما وقع من الأحداث للعبرانيين بعد موت موسى حتى خراب الهيكل وأورشليم، الثالث: كتب الحكمة والأناشيد وهي مجموعة أسفار يغلب عليها الطابع الأدبي شعراً ونثراً). (م)
- الفالاشاه: مشتقة من كلمة (فالاشاه) في اللغة العبرية ومعناها (بهاجر) أو (يدخل الأرض عنوة) أو يهيم على وجهه، وهي تستخدم للإشارة للطائفة اليهودية الصغيرة الموجودة في الحبشة ويبلغ عددها حوالي ١٥ ألفاً وأصلها غير معروف على وجه التحديد، ولعل أعضائها قد اعتنقوا اليهودية على يد بعض التجار اليمنيين اليهود قبل دخول المسيحية الحبشة. (م)
- فرانك: ماشيح دجال ولد في جاليشيا ببولندا حيث نشأ في جو مشبع بالأفكار والتصورات الماشيحانية ودرس الكتب القبلية وخاصة الزوهار وقد اتجه فرانك لإحياء الحركة الشبتانية خاصة وأن أتباع شبتاي تسفي كانوا لا يزالون في انتظار عودته، وكان فرانك يؤمن بأن ظهور الماشيح قد أسبغ القداسة على كل شيء في الحياة حتى الشر، وبهذا برزت فكرة أن الخطيئة المقدسة التي ترى أنه كنتيجة للوقوع في الخطيئة الكبرى سينبثق عالم لا مكان للخطيئة فيه. (م)
- الفريسيون: من الكلمة العبرية (بيروشم) أي المنعزلون وكانوا يلقبون أيضاً بلقب (حبريم) أي الرفاق أو الزملاء، وكذلك بلقب الحاخاميم (الحاخامات) أو الفقهاء، وهم أيضاً الكتبة الذين يشير إليهم المسيح

عليه السلام، والفريسيون حزب ديني وسياسي كان موجوداً أيام المسيح عليه السلام وكان مقصوراً على مجموعة من المثقفين أو المتعلمين المتفقهين في الدين. (م)

● الفلستيون: سكان الشاطئ الجنوبي لفلسطين، استقروا فيه في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وجاء لهم ذكر في العهد القديم أنهم من جزيرة كريت اليونانية، وأول إشارة تاريخية لهم هي ما ورد في الوثائق المصرية التي تتحدث عن غزوهم لمصر في عهد رمسيس الثاني وتسميهم شعوب البحر. ولقد اصطدم الإسرائيليون معهم في عهد داود عليه السلام، وهزمهم لكنهم استعادوا ملكهم بعد انقسام المملكة العبرانية المتحدة. (م)

● قبالة: هو علم الأسرار والخفايا عند اليهود ويسمى أيضاً الحكمة الغيبية (خوخا نستارا)، ويطلق اسم قبالة في التلمود على أقوال الأنبياء والشريعة الشفوية واقتصر الاسم بعد عصر التلمود على الشريعة الشفوية ولم يطلق هذا الاسم على علم الأسرار إلا منذ القرن الثالث عشر، وقد اعتبر القباليون أن الألوهية نور روحاني مطلق ونسبوا الوجود لهذا المصدر الإلهي الفياض. (ش)

● قدس الأقداس: أقدس الأماكن في الهيكل اليهودي وهو عبارة عن حجرة بدون نوافذ تقام على مستوى أعلى من بقية الهيكل وتحتوي على تابوت العهد، وكان التصور السائد أن روح الله تحل في هذا التابوت وكان لا يدخل قدس الأقداس سوى كبير الكهنة في عيد يوم الغفران ليتفوه باسم الخالق (يهوه). (م)

● القراءون: طائفة يهودية أسسها عنان بن داود في العراق في أواخر القرن الثامن، ويتلخص مذهب القرائين في جعلهم النص المقدس المكتوب أي العهد القديم هو المرجع الأول والأخير والمنبع لكل عقيدة أو قانون، وكانت التوراة وما زالت تسمى بالمقرا أي المقرؤة، ومن هنا جاءت تسميتهم بالقرائين، وقد هاجم القراءون التلمود وهدموه وفندوا تقاليده الحاخامية، واشتد الصراع بينهم وبين الحاخاميين إلى حد إعلان كل طائفة تكفير الأخرى ونجاستها وحرمانها من رحمة الله. (م)

● القربان: هي أضحية من نوع قدس الأقداس وهي التي تقدم من ذكر الحيوان أو الطير ويتم إحراقها تماماً على المذبح وتعتبر البقرة الحلوب وكل ما يضحى بها وفقاً لرغبة الشخص قرباناً ما عدا قربان التقدمة الذي هو فريضة على اليهود أما ما يتبقى من التضحية بعد الحرق (رماد الذبح) فيتم إخراجها من المخيم بعيداً عن الزحام. (ش)

● القضاة: مع بداية استقرار اليهود الزراعي وقبل ظهور حكم الملوك بينهم حكمهم قضاة من الكهنة والمحاربين كانوا يجمعون بين السلطات الدينية والزمنية. (م)

● القهال: كلمة عبرية تعني (جماعة) ويرى بعض المؤرخين أن القهال كنظام ديني/اجتماعي يعود إلى أيام السبي البابلي، وأنه كان من الحتمي ظهوره نظراً لتشعب وتعدد الطقوس الدينية اليهودية ونظراً لقيام

اليهود بوظائف معينة مثل التجارة والربا، وكان من الأمور المألوفة في المجتمعات القديمة والمجتمعات الاقتصادية أن تبقى كل فئة وطبقة على استقلالها الاقتصادي وشبه الحضاري لأنها مجتمعات مبنية على التفريق الصارم بين فئات المجتمع المختلفة. (م).

- كنعان: وتعني الأرض المنخفضة من (قنع) أو (خنغ) نسبة لأبناء كنعان بن حام بن نوح وهو أول الشعوب التي سكنت فلسطين، وثمة رأي قائل بأن الكنعانيين كانوا في بادئ الأمر قبائل سامية نزحت من الجزيرة العربية، وأرض كنعان هي الأرض التي وعد الرب بها نسل إبراهيم حسبما جاء في سفر التكوين. (م)

- الكومنولث اليهودي: اصطلاح يستخدم للإشارة للفترة التي ارتبط فيها تاريخ فلسطين بوجود يهودي فيها، وتنقسم هذه الفترة إلى مرحلتين، تتضمن المرحلة الأولى فترة اتحاد القبائل وحكم القضاة ثم حكم داوود وتوحيدهم للمملكة العبرانية وانتصارهم على الفلسطينيين، أما المرحلة الثانية فتبدأ بثورة الحشمونيين على حكم السلوقيين وإعلانهم استقلال البلاد. (م)

- اللاويون: أحد أسباط إسرائيل الاثني عشر من نسل لاوى، نصبهم موسى ليعملوا في خيمة الاجتماع مكافأة لهم على رفضهم الاشتراك في عبادة العجل الذهبي، وقد أوكلت كل عائلة من سبط لاوى بمهام وواجبات محددة تتصل بنقل وجمع أجزاء خيمة الاجتماع إلى البرية. (م)

- الماشيخ: كلمة عبرية تعني المسيح، من الفعل (ماشخ) أي مسح بالزيت، انظر: المعجم الحديث، ربحي كمال، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٧٥، ٢٨٦. ويستخدمها الم بهذه الصيغة (أي بحرف الشين) للتفريق بين المسيح في التراث المسيحي والمسيح في التراث اليهودي، وكذلك العصر المשיحاني هو العصر الذي يعود فيه المسيح المخلص الخاص باليهود. (م)

- المسألة اليهودية: تزخر الكتابات الصهيونية بإشارات إلى المسألة اليهودية دون محاولة من جانبها لتبين أصولها الاقتصادية والاجتماعية وذلك حتى تظهر المسألة اليهودية وكأنها مشكلة عاطفية أخلاقية بل وميتافيزيقية، وقد حاول كثير من المفكرين تحديد أبعاد المسألة اليهودية. وتعود جذور المسألة اليهودية إلى ارتباط الأقليات اليهودية (في أوروبا بالذات) عبر التاريخ بمهنة التجارة والربا، حتى صاروا يشكلون مجموعة اجتماعية حضارية لها دور اقتصادي محدد. (م)

- المشناه: مشتقة من الفعل (شانا) العبري بمعنى (يثنى) والفعل الآرامي (تانا) بمعنى (يدرس) والمشناه كتاب يتضمن مجموعة من الشرائع اليهودية التي جمعها التناييون (أو معلمو الشريعة) على مدى ستة أجيال (١٠-٢٢٠ م) وتعد المشناه مصدراً من مصادر الشريعة الأساسية وتأتي في المقام الثاني بعد العهد القديم التي تطلق عليه لفظة (المقرا) من (قرا) أي قرأ باعتبار أن العهد القديم هو الشريعة المكتوبة التي تقرأ. (م)

- معاداة السامية: ترجمة العبارة الإنجليزية (أنتي-سيميتزم) والمعنى الحرفي أو اللغوي للعبارة هو (ضد السامية) وهو بهذا لا يقتصر على اليهود ولكن يشتمل على كل الأجناس السامية، ولكن المصطلح يستخدم عادة للدلالة على معاداة اليهود وحسب، وكان الصحفي الألماني ولهم مار هو أول من استخدم هذا المصطلح عام ١٨٧٩ وذلك بعد الحرب البروسية-الفرنسية التي تسببت في انهيار كثير من المالين الألمان مما جعلهم يلقون باللوم على اليهود، وظاهرة اضطهاد اليهود تعود إلى العصور القديمة. (م)
- المكابيين: أسرة من الكهنة/الملوك حكمت اليهود في فلسطين وتعود نشأة هذه الأسرة إلى أيام الملك السلوقي أنطيوخوس أبيفان حاكم سوريا الهليني الذي فكر في استعادة عظمة امبراطورية الاسكندر. (م)
- الهاجاده: لفظة آرامية بمعنى روى وسرد وحكى وقص، وهي مشتقة عن أصل عبري غير معروف على وجه الدقة فيقال إنها من الفعل هجد بمعنى قيل، للإشارة للقصص الشفوية في مقابل القصص المروية وتستخدم هذه الكلمة في معنيين ليس بينهما علاقة كبيرة (الأول: صلوات عيد الفصح إذ تطلق الهاجاده على مجموعة الصلوات والأدعية والتعليقات المدراسية والمزامير والسرد القصصي للسبي في مصر والخروج منها، الثاني: للإشارة على الفقرات والقطع التلمودية التي تعالج الجوانب الأخلاقية أو القصصية أو الدعوات أو الصلوات أو المديح في الأرض المقدسة أو التعبير عن الأمل في وصول الماشح). (م)
- هالاخاه: يطلق هذا الاسم على الجزء الخاص بالحياة العملية للإنسان في الديانة اليهودية والذي يحدد المحرمات والمحلات وما هو واجب وما هو غير واجب، وتحتل (هالاخاه) مكانة متميزة في التوراة المكتوبة، كما تحتل مكانة أساسية في التوراة الشفهية (التلمود)، ويهتم الادب التلمودي والرباني في معظمه بأمور (هالاخاه)، وتعالج (هالاخاه) العلاقات بين فرد وآخر، وبين الفرد والجماعة، وبين جماعة وأخرى، وبين بني إسرائيل وباقي الشعوب، وبل وحتى بين باقي الشعوب وبعضها البعض. (ش)
- الهيكل: هو أهم مبنى للعبادة اليهودية في فلسطين شيده سليمان وهدمه البابليون في التاسع من آب عام ٥٨٦ ق.م، ثم أعيد بناؤه عام ٢٥١ ق.م، وأدخل المكابيون والحشمونيون بعض التعديلات والتجديدات عليه، ثم قام هيرود بتوسيعه وبنى حوله سوراً عالياً، ولكن الرومان حطموا الهيكل عام ٧٠ م على أثر ثورة قام بها اليهود، وحائط المبكى هو كل ما تبقى من السور الذي بناه هيرود بل ومن الهيكل كله. (م).
- اليديشية: لهجة ألمانية جنوبية يستخدمها يهود شرق أوروبا، وهي خليط من المفردات الألمانية يدخل عليها كلمات سلافية وعبرية، لكن أساسها اللغوي ألمانية العصور الوسطى. (م)
- يسرائيل: كلمة عبرية قديمة غامضة المعنى يمكن تقسيمها إلى (يسرا) أي الذي يحارب أو يصارع و(ال) وهو الأصل السامي لكلمة إله، والكلمة حرفياً تعني (الله يحارب) أو (من يحارب الله من أجله) أو (الذي يصارع الله) أو حتى (المدافع عن الله). (م)

- يهود البلاط: قامت تحالفات كثيرة بين اليهود والملوك (الإقطاعيين) أثناء حربهم مع الكنيسة خاصة في نهاية القرن السادس عشر في عصر الملكيات المطلقة في وسط أوروبا، وحينما كان اليهود يحاولون بسط نفوذهم على كل مملكتهم وتنشيط التجارة فيها كانوا يلجؤون لإنشاء إدارة مركزية يلعب فيها اليهود دوراً كبيراً، وقد أدى يهود البلاط خدمات جليلة للملك في هذا المضمار وذلك بسبب خبرتهم الطويلة في أعمال المال والتجارة. (م)
- اليهود الجدد: حينما يتحدث الصهاينة عن اليهود فهم عادة ما يتحدثون عن يهود شرق أوروبا الذين عاشوا في الجيتو والشتت ومنطقة الاستيطان اليهودي في روسيا، وحينما يتحدث كتب التاريخ عامة عن اليهود فهي تتحدث الأقليات اليهودية المتناثرة في العالم التي كانت عادة توجد داخل بنيات تاريخية إقطاعية أو بدوية أو حتى بدائية، وهؤلاء اليهود هم في نهاية الأمر نتاج مجتمعات ما قبل الرأسمالية المبنية على الفصل بين الطبقات والأقليات، ولكن يهود الغرب في القرن العشرين في عصر الصناعة والرأسمالية يواجهون وضعاً جديداً، ويتلخص هذا الوضع الجديد في أن اليهود في البلاد الغربية قد استوعبوا إلى حد كبير في البناء الاقتصادي للمجتمع أي أن الانعزالية الاقتصادية الجيتوية لم يعد لها وجود. (م)

قائمةُ بِأَسْمَاءِ الْمَصَادِرِ

أولاً: كتب المسيري:

- ١ _ الأيديولوجية الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٢.
- ٢ _ البروتوكولات واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٣.
- ٣ _ التجانس اليهودي والشخصية اليهودية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الهلال، ط١، ٢٠٠٤.
- ٤ _ الجماعات الوظيفية اليهودية نموذج تفسيري جديد، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٢.
- ٥ _ دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦.
- ٦ _ دفاع عن الإنسان دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦.
- ٧ _ رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، ٢٠٠٠.
- ٨ _ الصهيونية والحضارة الغربية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الهلال، ط١، ٢٠٠٣.
- ٩ _ عبد الوهاب المسيري وماكس فيبر: دراسة نموذجية مقارنة، محمد التركي، ضمن مجلة "أوراق فلسفية"، القاهرة، عدد ١٩، ٢٠٠٨.
- ١٠ _ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢.
- ١١ _ العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠.
- ١٢ _ فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار نخضة مصر، ط١، ١٩٩٨.
- ١٣ _ قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار نخضة مصر، ط٢، ٢٠١٠.
- ١٤ _ اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢.
- ١٥ _ من هو اليهودي، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٢.

١٦ _ موسوعة المصطلحات والمفاهيم الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥.

١٧ _ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٩٩.

١٨ _ اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠١.

ثانياً: بقية المراجع:

١٩ - العهد القديم

٢٠ - أبحاث في الفكر اليهودي، حسن ظاظا، دمشق، دار القلم، ط١، ١٩٨٧.

٢١ - أبحاث في اليهودية والصهيونية، أحمد سوسة، الأردن، دار الأمل، ط١، ٢٠٠٣، ٤٣-٧٥.

٢٢ - الأسس الأخلاقية في العهد القديم، ريمة الصياد، دمشق، دار النوادر، ط١، ٢٠١٢.

٢٣ - إسرائيل عبر التاريخ، فؤاد حسنين علي، القاهرة، دار النهضة، د.ت.

٢٤ - إشكالية اليهودية في إسرائيل، رشاد الشامي، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٧.

٢٥ - آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي، فراس السواح، دمشق، دار علاء الدين، ط١، ١٩٩٥.

٢٦ - البحث عن منقذ، فالح مهدي، بيروت، دار ابن رشد للنشر، ط١، ١٩٨١.

٢٧ - بدايات الأدب العبري الحديث، رشاد الشامي، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، ط١، ٢٠٠٨.

٢٨ - بنو إسرائيل، محمد بيومي مهران، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩.

٢٩ - تاريخ الديانة اليهودية، محمد خليفة حسن، القاهرة، دار قباء، ط١، ١٩٩٨.

٣٠ - تاريخ اليهود القرائين، جعفر هادي حسن، بيروت، شركة العارف، ط٢، ٢٠١٤.

٣١ - التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية: وطأة ثلاثة آلاف سنة، إسرائيل شاحاك، ترجمة صالح سوداح، بيروت، دار بيسان، ط١، ١٩٩٥.

٣٢ - تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، محمد عزة دروزة، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت.

٣٣ - تاريخ سوريا القديم، أحمد داود، دمشق، دار الصفدي، ط٣، ٢٠٠٣.

- ٣٤- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.
- ٣٥- التراث العربي اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق، أحمد شحلان، الرباط، دار أبي الرقاق، ط١، ٢٠٠٦.
- ٣٦- ترجمة متن التلمود (المشنا)، ترجمة مصطفى عبد المعبود سيد منصور، تقديم محمد خليفة حسن، القاهرة، دار طيبة، ط١، ٢٠٠٨.
- ٣٧- تصور العقل عند المسيحي: رؤية معرفية، ماهر عبد القادر محمد علي، ضمن مجلة "أوراق فلسفية"، القاهرة، عدد ١٩، ٢٠٠٨.
- ٣٨- تليفق صورة الآخر في التلمود، زياد مني، بيروت، دار قدمس، ط٣، ٢٠٠٤.
- ٣٩- التلمود كتاب اليهود المقدس، أحمد إيش، دمشق، دار قتيبة، ٢٠٠٦.
- ٤٠- التلمود: تاريخه وتعاليمه، ظفر الإسلام خان، بيروت، دار النفائس، ط٢، ١٩٧٢.
- ٤١- التلمود، أبراهام كوهن، ترجمة سليم طنوس، بيروت، دار الحيال، ط١، ٢٠٠٥.
- ٤٢- التوراة جاءت من جزيرة العرب، كمال الصليبي، ترجمه عن الإنكليزية عفيف الرزاز، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٦، ١٩٩٧.
- ٤٣- جغرافيا التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير، زياد مني، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٤.
- ٤٤- الدراسات الشرقية واقع وآفاق، أشرف على تنسيقها أحمد شحلان وإدريس اعبيزة، الرباط، منشورات كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، ٢٠٠٤.
- ٤٥- الرموز الدينية في اليهودية، رشاد عبد الله الشامي، القاهرة، مركز الدراسات الشرقية-جامعة القاهرة، ٢٠٠٠.
- ٤٦- شريعة الحرب عند اليهود، حسن ظاظا ومحمد عاشور، القاهرة، دار الاتحاد العربي، ط١، ١٩٧٦، ن.
- ٤٧- العرب واليهود في التاريخ، أحمد سوسة، بغداد، العربي للإعلان والنشر والطباعة، ط٢، د.ت.
- ٤٨- علم الكلام اليهودي، يحيى ذكري، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ٢٠١٥.
- ٤٩- فضح التلمود: تعاليم الحاخامين السرية، آ. برانائتس، ترجمة زهدي الفاتح، بيروت، دار النفائس، ط٤، ١٩٩١.
- ٥٠- الفكر الديني الإسرائيلي، حسن ظاظا، معهد البحوث والدراسات العربية - جامعة الدول العربية، ١٩٧١.

- ٥١- الفكر الفلسفي اليهودي الحديث والمعاصر، عبد الستار الراوي، بغداد، اتحاد المؤرخين العرب، ٢٠٠٢.
- ٥٢- في نقد الخطاب الحدائلي: عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، عبد الله إدالكوس، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٤.
- ٥٣- القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم، آرثر كيسلر، ترجمة أحمد نجيب هاشم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.
- ٥٤- القدس بين رؤيتين، حسن الباش، دمشق، دار قتيبة، د.ت.
- ٥٥- القرآن والتوراة أين يلتقيان وأين يفترقان، حسن الباش، دمشق، دار قتيبة للطباعة والنشر، د.ت.
- ٥٦- قضايا وشخصيات يهودية، جعفر هادي حسن، بيروت، العارف للمطبوعات، ط١، ٢٠١١.
- ٥٧- المجتمع اليهودي، زكي شنودة، القاهرة، مكتبة الخانجي، د.ت.
- ٥٨- مدخل إلى التلمود، أدين شتاينزالتس، ترجمة فينيتا بوتشيفا الشيخ، دمشق، دار الفرقد، ط١، ٢٠٠٦.
- ٥٩- المسيح المنتظر وتعاليم التلمود، محمد علي البار، جدة، الدار السعودية، ط١، ١٩٨٧.
- ٦٠- معالم تاريخ الإنسانية، جورج ويلز، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط٣، د.ت.
- ٦١- المعجم الحديث، ربحي كمال، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٥.
- ٦٢- المعجم الحديث، ربحي كمال، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٥.
- ٦٣- المقاربة المجازية للحدث في كتابات المسيري، حجاج علي، ضمن مجلة "أوراق فلسفية"، القاهرة، عدد ١٩، ٢٠٠٨.
- ٦٤- مقدمة في تاريخ فلسطين القديم، زياد مني، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠.
- ٦٥- مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، القاهرة، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١.
- ٦٦- المكون اليهودي في الحضارة الغربية، سعد البازعي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧.
- ٦٧- ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، أحمد سوسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.
- ٦٨- الملل المعاصرة في الدين اليهودي، إسماعيل راجي الفاروقي، معهد البحوث والدراسات العربية التابع للجامعة الدول العربية، ١٩٦٨.

- ٦٩- الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٨٦.
- ٧٠- موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٠.
- ٧١- اليهود الحسيديم، جعفر هادي حسن، دمشق، دار القلم، ط ١، ١٩٩٤.
- ٧٢- اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، أحمد شحلان، الرباط، دار أبي الرقاق، ط ١، ٢٠٠٩.
- ٧٣- اليهود أنثروبولوجياً، جمال حمدان، القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٦.
- ٧٤- اليهود في شرق البحر المتوسط: القرن الخامس عشر الميلادي، علي أحمد السيد، القاهرة، مؤسسة عين، ط ١، ٢٠٠٦.
- ٧٥- اليهود ليسوا تجاراً بالنشأة، حسن ظاظا ومحمد عاشور، القاهرة، دار الاتحاد العربي، ١٩٧٥.
- ٧٦- اليهود واليهودية في العصور القديمة بين التكوين السياسي وأبدية الشتات، رشاد الشامي، القاهرة، المكتب المصري، ط ١، ٢٠٠٢.
- ٧٧- اليهودية العلمانية، يعقوب ملكين، ترجمة أحمد كامل الراوي، القاهرة، مركز الدراسات الشرقية، ٢٠٠٣.
- ٧٨- اليهودية واليهودية المسيحية، فؤاد حسنين علي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات في جامعة الدول العربية، ١٩٦٨.
- ٧٩- اليهودية: عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، عرفان عبد الحميد فتاح، بيروت، دار البيارق، ط ١، ١٩٩٧.
- ٨٠- اليهودية، أحمد شلبي، القاهرة، مكتبة النهضة، ط ٨، ١٩٨٨.
- ٨١- يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، حسن مصدق، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥.

82- American Sociological Review, United States, Sage Publications.

83- Encyclopaedia Britannica, United States, Benton Foundation, 15th Edition, 2010.

84- Encyclopaedia Judaica, United States, Keter Publishing House, Second Edition, 2007.

شُكْرٌ وَتَقْدِيرٌ.....	٢
المقدمة.....	٣
تمهيد: حياة عبد الوهاب المسيري وأعماله.....	١١
الفصل الأول: المنطلقات المعرفية في دراسة المسيري.....	١٦
المبحث الأول: التاريخ الزماني بدلاً من التاريخ المقدس.....	١٨
المطلب الأول: الأبناء.....	٢٦
المطلب الثاني: قصّة الخروج.....	٣٣
المطلب الثالث: دُخُولُ كَنَعَانَ وَعَصْرُ الْفُضَاة.....	٣٧
المطلب الرابع: المملكة العبرانية المتحدة وانقسامها وهجرتها.....	٤١
المطلب الخامس: فترة الحكم الفارسي واليوناني والروماني.....	٥١
المبحث الثاني: الجيولوجية التراكمية.....	٥٧
المطلب الأول: تراكم اليهود عبر التاريخ.....	٥٩
المطلب الثاني: التراكم في الديانة اليهودية.....	٩٣
المبحث الثالث: السياق الحضاري للظاهرة الدينية.....	١٠٦
المبحث الرابع: عدم السقوط في النصوصية.....	١١١
المبحث الخامس: تحنّب المقولات التحليلية العربية والإنجيلية.....	١١٣
الفصل الثاني: النماذج التفسيرية.....	١١٦
المبحث الأول: الخلوئية الكمونية الواحدة.....	١١٨
المطلب الأول: الخلوئية اليهودية وتاريخها.....	١٢٤
المطلب الثاني: تفسير الخلوئية الكمونية للعقائد والطُوس اليهودية.....	١٣٠
المطلب الثالث: تفسير الخلوئية الكمونية للفرق والحركات اليهودية.....	١٤١
المبحث الثاني: الجماعات الوظيفية.....	١٥٥
المطلب الأول: شرح نموذج الجماعات الوظيفية.....	١٥٦

المطلب الثاني: الجماعات الوظيفية اليهودية.....	١٦٤
المطلب الثالث: الجماعة الوظيفية اليهودية في بولندا.....	١٦٩
المطلب الرابع: تفسير نموذج الجماعات الوظيفية للظواهر اليهودية.....	١٧٩
المبحث الثالث: العلمانية الشاملة.....	١٨٥
المطلب الأول: شرح نموذج العلمانية الشاملة.....	١٨٥
المطلب الثاني: العلمانية الشاملة والجماعات اليهودية.....	١٩٦
المطلب الثالث: تفسير نموذج العلمانية الشاملة للظواهر اليهودية.....	٢٠٤
المطلب الرابع: أثر ما بعد الحداثة على اليهود واليهودية.....	٢١٦
الفصل الثالث: منهج البحث في دراسة المسيحية.....	٢٢٣
المبحث الأول: مصادر المسيحية في دراسته ومرجعياته الفكرية.....	٢٢٤
المطلب الأول: المصادر.....	٢٢٤
المطلب الثاني: المرجعية الفكرية.....	٢٢٨
المبحث الثاني: أدوات المسيحية في دراسته.....	٢٣٨
المطلب الأول: علم اجتماع المعرفة.....	٢٣٨
المطلب الثاني: الفلسفة.....	٢٤٢
المطلب الثالث: علم التاريخ.....	٢٤٤
المطلب الرابع: الأدب.....	٢٤٥
المبحث الثالث: النموذج المركب.....	٢٤٨
المطلب الأول: مشكلة الذاتية والموضوعية والنموذج المادي.....	٢٤٨
المطلب الثاني: النموذج التفسيري المركب.....	٢٥١
المبحث الرابع: طبيعة الموسوعة.....	٢٥٦
المبحث الخامس: دراسة تطبيقية على كامل المنهج (التلمود).....	٢٦٠
الخاتمة.....	٢٩٣
قائمة بأسماء المصادر.....	٣٠٦

