

توظيف المصطلح والنص في الدراسات العبرية

أ. د. نازك إبراهيم عبد الفتاح	أ. د. أحمد عبد اللطيف حماد
أ. د. منى ناظم الدبوسي	أ. د. ليلي إبراهيم أبو المجد
د. يحيى محمد عبد الله	د. عمرو عبد العلي علام
د. سامية جمعة	د. عامر الزناتي الجابري
د. هاني عبد العزيز السيد	د. حنان كامل متولي
د. رجب سلامة عمران	د. مصطفى عبد المعبود

مجموعة من المؤلفين
المصطلح والنص في الدراسات العبرية / مجموعة من
المؤلفين

ط ١ - القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

٢٤ سم .

تدمك ٥ - ١١٩ - ٣٨٠ - ٩٧٧

١ - اللغة العبرية - مصطلحات

رقم الإيداع ٢٠٠٦/٢٢٨٢٠

٤٩٢,٤٠١٤

الناشر



دار العلوم للنشر والتوزيع - القاهرة

هاتف : ٥٧٦١٤٠٠ (٢٠٢) فاكس : ٥٧٩٩٩٠٧ (٢٠٢)

البريد الإلكتروني:

daralaloom@hotmail.com daralaloom2002@yahoo.com

مُكَلَّمَات

منذ أن بدأ قسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة عين شمس في عقد مؤتمراته العلمية، حرصنا على أن تكون الموضوعات المطروحة في المؤتمرات ذات طبيعة ديناميكية، موضوعات حية تعبر عن الصراع الذي نعيشه في المنطقة.

لذا جاء مؤتمرنا الأول بعنوان "الآخر في الفكر اليهودي"، وحقق المؤتمر نجاحاً فاق ما تصورنا. . وخلصنا من تحليل نتائج المؤتمر إلى أننا في الوطن العربي مازلنا بحاجة إلى معرفة الآخر. فرغم كل الدراسات التي تمت في مصر والوطن العربي لمعرفة الآخر (اليهود) وسير أغواره، إلا أن الطريق أمامنا مازال طويلاً لمعرفة هذا الآخر حق المعرفة والوقوف على مكونات عقليته بدقة حتى يمكن أن نستشرف آفاق تفكيره وردود أفعاله.

ورأينا أن يكون مؤتمرنا هذا العام استمراراً لهذا الطرح، لكن من زاوية أخرى. وهي "توظيف المصطلح والنص في الدراسات العبرية. وقد يبدو للوهلة الأولى أنه لا رابط بين المؤتمرين، إلا أن الحقيقة غير ذلك تماماً، فهذا الآخر (الذي درسنا مكوناته الفكرية في مؤتمرنا الأول) يحاول دوماً أن يجير المصطلحات والنصوص لصالحه حتى تحدم أغراضه في صراعه معنا، وفي طرح نفسه أيضاً أمام العالم.

تحديد الإشكالية:

"قبل أن نتحدث معي حدد مصطلحاتك".

يتوجب على أي دارس أن يستحضر هذه المقولة لفولتير إذا اضطلع بأي بحث اجتماعي، حيث تتعدد المفاهيم وتتداخل وتتناقض بعضها مع بعض حول القضية الواحدة. فمن المعروف أن المصطلح في العلوم الاجتماعية والإنسانية حمّال تفسيرات عدة، كما أنه عرضة لتأثيرات أيديولوجية صاحب المصطلح وذاتيته.

وإذا أردنا تعريفاً بسيطاً للمصطلح من الناحية اللغوية، يمكن القول إنه ما يتفق عليه مجموعة من العلماء ويتم استعماله في مجال علمي معين أو فن بعينه، حتى يكون واضح المعنى، محدد الدلالة، مؤدياً الغرض المراد منه.

أما تعريفه من الناحية الفكرية - الفلسفية، فهو "تجريد للواقع يسمح لنا أن نعبر عن هذا الواقع من خلاله، وهو أساس لغة التعامل الإنساني ووسيلة للتعبير عن أفكار وحالات وأوضاع محددة.

وعلينا أن نعترف أن تحديد وتعريف مفهوم أو مصطلح ، والإلمام بمعانيه - خصوصاً في دول العالم الثالث - حيث يتداخل الاجتماعي مع السياسي ، والديني مع الدنيوي ، لا يستمد هذا التعريف غالباً من المفهوم ذاته ؛ أي من كونه تجريباً للواقع ، بل تغلب عليه المفاهيم الأيديولوجية والرؤى الذاتية ، فيصبح المصطلح - من خلال ما يحمل عليه من مفاهيم ليست فيه أصلاً - تعبيراً عن شيء أو أشياء لا علاقة لها بالواقع ، حيث لا يعبر عما هو موجود بالفعل بقدر ما يعبر عن رغبات في عقل صاحب المصطلح .

ومما يزيد تعقيد استعمال المفاهيم والمصطلحات كأدوات لتجريد الواقع ، هو أن أغلب هذه المصطلحات والمفاهيم لم ينتجها الواقع الاجتماعي الذي نشأت فيه ، ولا نستمد من البنية اللغوية أو العقلية للناس المشكلين للظاهرة ، بل هي مفاهيم ومصطلحات وافدة ومستجدة من القاموس اللغوي الغربي . ولا نبالغ إذا قلنا إن الجزء الأكبر من قاموسنا المفاهيمي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي هو مفاهيم مستوردة ومقحمة على واقعنا .

لذا كان لا بد لنا من وقفة مع هذه المصطلحات ومع النصوص الذي ينتجها الآخر لتعبر عن مفاهيمه هو وأفكاره التي لا تتسق بالضرورة مع مفاهيمنا نحن .

وفي الحقيقة فإنه لا توجد لغة من اللغات المعاصرة لا تشكو من أزمة المصطلح .

وإذا كان المصطلح يشكل في المجمل العام مفردة داخل نص ؛ أي جزءاً من النص ، والنص في مجمله يعبر عن ثقافة من أنتجه ، واللغة التي أنتجته ، فليس هناك ما يدعو للشك - كما يقول إدوارد سعيد في كتابه " الثقافة والنص والعالم " : " إن الثقافات كلها تميل إلى الظفر من خلال تعزيز هيمنتها . ومن الجدير بالذكر أنها كلها تعزز هيمنتها بشتى الطرق وبمتهى الوضوح . . . وإن كانت الثقافة - وفقاً لهذا الطرح - تمارس شتى أنواع الضغط لفرض نفسها على الآخر ، وإن كانت تعمل على خلق المناخ الذي يتيح للناس الشعور بالانتماء ، عندها إذاً يجب أن يكون واضحاً أن مقاومة الثقافة (الواردة) كانت موجودة على الدوام ، وفي أغلب الأحيان تتخذ هذه المقاومة شكل العداء الصريح لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية " .

وحالاً لهذه الإشكالية في التعامل مع المصطلح المستورد الذي يحمل وجهة نظر صاحبه ، يطرح الدكتور عبد الوهاب المسيري حلاً له وجاهته ، وهو ألا نترجم على الإطلاق ، وإنما ننظر إلى الظاهرة ذاتها سواء في بلادهم أو بلادنا ، فندرس المصطلح الغربي في سياقه

الأصلي ونعرف مدلولاته، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي . . لا يكون ترجمة حرفية ونقلًا دون اجتهاد، لكننا سنولد مصطلحاً يصف ما نراه نحن، وتفسير من وجهة نظرنا نحن، وهذا لا يعني أبداً انغلاقاً على الذات وإنما يعني انفتاحاً حقيقياً على الآخر بدلاً من الخضوع له تماماً أو رفضه تماماً .

وما نحن بصدد هنا هو محاولة الآخر (اليهود) فرض ثقافته على ساحة الصراع، وذلك من خلال هيمنة نصوصها وطروحاتها .

وبما أن المشروع الصهيوني - الذي فرض علينا الصراع معه، ومقاومة محاولاته فرض ثقافته على الصراع - يعد جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الغربية التي أفرزته، لذا لابد من الإشارة إلى أن ثقافة الصراع وإبادة الآخر هي جزء لا يتجزأ أيضاً من ثقافة الغرب . فالثقافة الغربية وريثة الحضارتين اليونانية والرومانية، ثقافة الصراع بين الآلهة، ثم الصراع بين الدين والدولة، وبين الإنسان والطبيعة، وأخيراً صراع الحضارات عند هنتنغتون .

وبالتالي فإن فكرة الصراع في الغرب - والفكر الصهيوني بالتبعية - تعد جزءاً من بنيتهم الثقافية . صراع ينتهي دوماً بإبادة الآخر، ونماذج ذلك كثيرة في الحضارة الأوروبية (صراع الآلهة فوق جبال الأولمب، والصراع بين أثينا وإسبرطة كما صور في الإلياذة والأوديسة، وصراع الدولة الرومانية مع الفرس، وصراع المهاجرين الجدد في أمريكا مع الهنود الحمر) .

لذا فمن الطبيعي أيضاً أن يكون تقديس الصهيونية للعنف إزاء الآخر إفراز طبيعي للحضارة الغربية الاستعمارية التي تحركت الصهيونية في إطارها . فالصهيونية - كما نعرف جميعاً - لم تتحول إلى حقيقة مجسدة إلا عبر التشكيل الاستعماري الغربي، وهي تدور في إطاره وتدرج العالم من خلال خريطته المعرفية . وهذا هو الصراع نفسه الذي أسس له دارون، وهو الصراع الاجتماعي عند سبنسر، وهو ذاته صراع القوميات عند نيتشه .

وعلينا أن نعي جيداً - ونحن بصدد دراسة "النص" المجير لصالح الذات - ضرورة ألا نستسلم للنص والآراء المتداولة حوله، بل يجب أن نحاول تقديم قراءة جديدة تعيد للنص بكوريته وعذريته، حتى ننأى به عن الجمود ونحرره من رؤية بعينها، سواء كانت رؤية عصر بعينه وجيل بعينه، بل وقرء بعينه، أي إنها تطمح إلى تحريره من سطوة الأسماء المشهورة التي سبق وأعطت رأياً فيه، وتدعوه إلى فضاءات أرحب . وهذه القراءة تخدم المتلقي باعتباره مالِكاً للنص وليس ملكاً له، أو للآراء الواردة فيه، لذلك فهي تدعو القارئ إلى تتبع هذا النص عبر سيرورته، وتتبع الحقيقة التي يحملها، وكيفية التعامل معها داخل

المجتمع بشرائحه المختلفة، ومحاولة فضح الأساليب السياسية والأيدولوجية التي تحكمته في إنتاجه وتداوله .

وحول هذا الإطار دارت أغلب محاور الدراسات المقدمة في هذا المؤتمر، والتي دارت حول تحيز المصطلح وتحجير النص لصالح الذات (المالكة) ضد الآخر (المتلقي).

وإذا كانت قضية المصطلح في الصراع العربي الإسرائيلي لم تحصل بعد على الاهتمام الكافي في المجتمعات العربية وطبقات المثقفين العرب، فإننا نخذر من خلال هذا الطرح، من أننا نتعامل مع عدو شرس، يجيد التلاعب بالألفاظ والتعامل معها وتوظيفها بما يخدم أهدافه ومخططاته. ومع شديد الأسف فإن أغلب من تعاملوا من العرب مع هذه القضية وقعوا في أسر " المصطلح الصهيوني " لدرجة أنه يمكن أن نطلق على هذه الظاهرة " الوقوع في أسر جيتو المصطلح الصهيوني " .

لذا فقد حرصنا في هذا المؤتمر على حصر مصطلحات الصراع وتببع مسارها التاريخي ومحاولة اقتراح المصطلح البديل، الذي إن لم يخدم المصالح العربية، فيكفي على الأقل أن يكون مصطلحاً غير متحيز لا للذات ولا للآخر، وبهذا نكتسب موضوعية البحث وربما يتطلب الأمر أيضاً عقد ندوة يدعى إليها كل المهتمين بموضوعات الصراع العربي الإسرائيلي للعمل على توحيد المصطلح؛ حتى نخدم أهدافنا نحن، ولا نكون أدوات تخدم المخطط الصهيوني دون وعي .

وعلى سبيل المثال فإننا حينما نقول بقضية " الشرق الأوسط " فإننا هنا نتناولها من منظور غربي بحث . فمن الذي قال إننا في الشرق؟ وشرق من؟ ألسنا نقع إلى الشرق من الغرب الأوروبي . ونحن بدورنا نقع أيضاً إلى الغرب من آخر يقع شرقنا، وهلم جرا . ويندرج تحت هذا أيضاً أي تناول للتاريخ اليهودي من المنظور الصهيوني ومن بعده المنظور الغربي الاستشراقي . فقد تم عرض هذا التاريخ في هذين المنظورين بمصطلحات تعمل على ترسيخ مفاهيم معينة . فالادعاءات الدينية تقول إنه لا يمكن فهم تاريخ المنطقة إلا من خلال التاريخ التوراتي؛ وبالتالي فإننا لسنا أمام تاريخ وجغرافية فلسطين وإنما أمام تاريخ وجغرافية " إسرائيل التوراتية " . كما أن كثيراً من المصطلحات المستخدمة في علم التاريخ التوراتي توحى بالتحيز مثل مصطلح " السبي " و " النفي " و " الشتات " فهي كلها مصطلحات توحى بملكية المكان أكثر مما توحى بالوجود العارض لهذه الجماعات في المنطقة .

ومما يبعث على الدهشة أن المؤلفات اليهودية التاريخية قسمت فلسطين إلى مناطق جغرافية/ إدارية بالطريقة التي تحدث عنها العهد القديم ، مع أن معظم أسماء الأماكن التي تتحدث عنها التوراة هي أسماء عربية كنعانية .

ومن مصطلحات الصراع أيضاً هذه المصطلحات التي نورد هنا بعضاً منها على سبيل التذليل لا الحصر :

- ١ . مصطلح القدس الشرقية ، الذي يوحى ضمناً بوجود قدسين لا قدس واحدة .
 - ٢ . مصطلح جبل الهيكل أو جبل المكبر ، الذي يطلق على منطقة الحرم الشريف .
 - ٣ . مصطلح جيش الدفاع الإسرائيلي ، ألا يكفي القول فقط " الجيش الإسرائيلي " مع حذف كلمة الدفاع لما لها من مدلولات خطيرة على أبعاد الصراع؟!
 - ٤ . مصطلح المذابح النازية ، ألا يمكن تسميتها " أحداث النازي " كمصطلح محايد لا يحمل الدلالات التي يحملها مصطلح المذابح أو الكارثة النازية ، كما ورد في كثير من الكتب والدراسات العربية؟!
 - ٥ . مصطلح يهود الشتات أو يهود المنفى بما يحمله من دلالات توحى بتشتت اليهود من مكان كان لهم ويحق لهم العودة إليه .
 - ٦ . مصطلح الدولة العبرية الذي شاع استخدامه في العديد من وسائل الإعلام العربية ، مما يضفي البعد التاريخي على الكيان الصهيوني . ويمنحه تواصلاً مع ماض بعيد ليس للصهاينة علاقة به ، بل عملت الصهيونية جاهدة على ترسيخ هذا التواصل .
- وغير ذلك الكثير من المصطلحات التي يجب العمل على توحيد استخدامها في جميع وسائل الإعلام العربية . . المكتوبة منها والمسموعة والمرئية ؛ حتى نخوض حرب الكلمة جنباً إلى جنب مع حرب السلاح والحرب الدبلوماسية بنفس الكفاءة ، خاصة وأن هذا التفاوت في استخدام المصطلح من الممكن أن يخلق لدى الإنسان العربي العادي حالة من البلبلة وسوء الفهم نحن في غنى عنها ببذل قليل من الجهد في توخي الدقة في حرب المصطلحات التي لا تقل ضراوة عن أنواع الحروب .

أ.د. / أحمد عبد اللطيف حماد

obeikandi.com

توظيف المصطلح والنص الأدبي

في

الدراسات العبرية المعاصرة

التناص في ديوان شعر: (اسمع يا رب - ل - إيعاز كوهين)

د. يحيى محمد عبد الله إسماعيل^(*)

مَهَيِّدٌ

ارتبط ظهور الشعر العبري الحديث، منذ منتصف القرن الثامن عشر في عصر ما يسمى بالـ "هسكالاه"^(١)، كما هو معروف، بالتمرد الواضح على غط الحياة الروحية لليهود في أوروبا؛ و "بالاختيار الواعي والمقصود، في حينه، للعالم العصري المتنور ولثقافته، الذي منح الشعر وضعاً رئيسياً في عالم الروح، وكان واعياً بأهميته"^(٢). وكان معظم رواد وقراء هذا الشعر العبري الحديث من اليهود المستنيرين التحرريين، طبقاً للمصطلح، الذي صكه

(*) كلية الآداب / جامعة المنصورة.

(1) كلمة عبرية تعني "التنوير"، غدت مصطلحاً يشير إلى حركة من الأدب الشيء، انتشرت بين يهود أوروبا في منتصف القرن الثامن عشر، وحاول دعائها الابتعاد عن الأشكال الأدبية التقليدية المرتبطة بالدين إلى حد كبير، وأن يستعبروا أشكال الأدب العصري الغربي. وقد استمرت الحركة منذ عام ١٨٣٢ وحتى عام ١٨٨٠ على وجه التقريب.

(2) شبوت، عوزي وشنير، لاه: مשיب الروح - كتاب عت לשירה יהודית ישראלית،

مבחר שירים ١٩٩٥-٢٠٠٥، عورכים: אליעז כ'הן، יורם ניסנוביץ'، שמואל

קליין، עוזי שבית، לאה שניר، ההקדמה، עמ' ٧.

توظيف المصطلح والنص الأدبي في الدراسات العبرية المعاصرة

الأديب والناقد، "يوسف حبيب برينر"^(٣)، ولذا، "قاطعته المؤسسة الدينية والجمهور الديني، بفصائله المختلفة، مقاطعة تامة"^(٤).

وثمة رأى يقول، إن الشعر العبري الحديث، قد ولد في ظل مناخ من الخواء الديني، واكب ظهور مقولة الفيلسوف الألماني "نيتشة"^(١)، في القرن الثامن عشر، حول (موت الإله)؛ و"أن الصفوة اليهودية المثقفة قد اهتمت، حينذاك، باجتثاث بؤر القوة وتأثير الأخيرة لكل ما هو مقدس في الثقافة اليهودية، ومن ثم، خلقت، لنفسها، شيئاً فشيئاً، مصادر تأثير روحية بديلة، رأت في السلطة الدينية بقية من بقايا الماضي المتخلف الذي لا يلائم العصر الحديث"^(٢).

(3) قاص وناقد عبري، ولد في أوكرانيا عام ١٨٨١. اهتم أثناء دراسته في المعهد الديني اليهودي في "بوتشوف" بأفكار حركة "الهسكalah". تأثر لاحقاً، بالأفكار الاشتراكية والإنسانية لـ "تولستوى". شارك في نشاط حركة "عمال صهيون". ترجم كتيب "زئيف جابوتنسكى": "لماذا نريد أرض إسرائيل تحديداً". هاجر إلى فلسطين عام ١٩٠٩، وقُتل خلال اضطرابات عام ١٩٢١. يعبر أدبه عن آلام الإنسان، الذي يصارع ذاته ويصارع، في ذات الوقت، واقع المجتمع الذي يعيش بداخله. من أبرز أعماله: كسرة خبز (פת לחם)، في الشتاء (בחורף)، رذاذ (רביבים)، من هنا وهناك (מכאן ומכאן)، عبر الحدود (מעבר לגבולין)، لاشيء (לא כלום)، المخرج (המוצא). لمزيد من التفصيل، انظر: المسيرى، عبد الوهاب (د): موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الثالث ص ٣١٥، دار الشروق، طبعة ١٩٩٩، وانظر أيضاً: שאנן، أبراهام: ملون הספרות החדשה، העברית והכללית، הוצ': יבנה، ١٩٧٨، لعم' ١٥٥-١٥٨.

(4) שביט، עוזי، ١٠ שנים، לאה: שם، لعم' ٧.

(1) فيلسوف وشاعر ألماني، ولد عام ١٨٤٤ وتوفي عام ١٩٠٠. ابن قس بروتستانتي، درس اللاهوت واللغة في جامعة "بون"، ثم في جامعة "لايبزيغ"، تأثر بأفكار الفيلسوف "شوبنهاور"، وصادق الموسيقار "فاجنر". شغل في جامعة "بازل" منصب أستاذ للغات الكلاسيكية. يرى "نيتشة" أن الإنسان قد وصل إلى نهاية كل معتقداته، وأن الخيار لديه ينحصر بين العدمية التامة وبين مثالية جديدة. أما رمز المثالية لديه فهو الإله "ديونيسوس"، العدو للودود للإله النصراني، وأساس الحياة لديه هو "الرغبة في الهيمنة"، وهو أساس يتناقض مع الأخلاق النصرانية. تطلع "نيتشة"، بعد رفضه للآلهية السائدة، إلى ألوهية جديدة من نوع آخر، ووجد ضالته في النهاية في فكرة "الإنسان السوبر". (نقلا عن: שאנן، أبراهام: ملون הספרות החדשה، העברית והכללית، הוצאת: יבנה، لعم' ٥١٢-٥١٤).

(2) אידר، דרור: "אלוה! גדלו מעיינות לבבי... ואמאס בפירורי שירה"
(يارب! فاضت ينابيع قلبي، وسئمت فتات الشعر)، موسף "ספרים"، "הארץ"،
١٩-٥-٢٠٠٤.

من ناحية أخرى، يكتشف المتأمل في تاريخ الشعر العبري الحديث، أن الشعراء اليهود، الذين هاجروا إلى فلسطين مع الموجات الأولى من الهجرة الصهيونية^(٣)، "كانوا علمانيين".

في معظمهم، ولم ينشغلوا بقضايا إيمانية، تقريباً، حيث وفرت حركة "العمل" لهم مجموعة من (القيم) الصهيونية العلمانية والإنسانية، التي ساروا على هديها^(٤)؛ كما ظهر، لاحقاً، أيضاً، منذ خمسينيات القرن الماضي، أي بعد فترة وجيزة من قيام دولة إسرائيل، اتجاه مهيم في الشعر العبري، على وجه الخصوص، يرفض الهوية اليهودية نفوراً من السلطة الدينية، حيث كتب الشاعر الإسرائيلي، "ناتان زاخ"^(١) معبراً عن الانتماء إلى عالم رحب لا تقيد هوية دينية ضيقة مغلقة: "أنا مواطن العالم وأرغب في أن أكون كذلك"^(٢). وقد أصبح هذا الاتجاه غير المنتمي من الشعر، الذي استلهم النموذج الألماني والإنجليزي والأمريكي، على وجه الخصوص، هو الخط الرائد للشعر الإسرائيلي، وعكس هيمنة الثقافة الإسرائيلية العلمانية الليبرالية وصاغها^(٣). بل إن الناقد الأدبي، "مناحيم بن"، يرى أن هذه الثقافة الإسرائيلية المهيمنة "حاربت الإيمان بالله، وأن كل من

(3) امتدت موجات الهجرة الصهيونية الاستيطانية إلى فلسطين، قبل قيام دولة إسرائيل فني مايو عام ١٩٤٨ ما بين الأعوام ١٨٨٢ و ١٩٤٨ فني خمس موجات متتالية؛ وبعد قيام الدولة، صادق الكنيست (البرلمان) الإسرائيلي على قانون يعرف باسم: قانون "العودة"، يفتح أبواب الدولة أمام كل مهاجر يعتري لا يشكل خطراً أمنياً أو صحياً، على مصراعيه. وفي العصر الحديث، هاجر ما يزيد على المليون يعتري من يهود الاتحاد السوفيتي السابق، وتبنى إسرائيل خططاً طموحة لتهجير المزيد من اليهود.

(4) بلبن، أبراهام: "أين משיח לישראל - הבו וגבר חילים לחיות בלי משיח" (لا مשיח لإسرائيل... تعالو نستجمع القوى ونحيا بلا مשיح)، מוסף "ספרים"، "הארץ" 24/6/2004.

(1) شاعر إسرائيلي معاصر، ولد في برلين عام ١٩٣٠، هاجر إلى فلسطين وهو طفل. رائد من رواد تطوير الشعر العبري الحديث. وقف على رأس مجموعة من الشعراء الإسرائيليين، الذين بدأوا في نشر أشعارهم خارج إطار الخط الرسمي السائد، وتمردوا ضد الجيل السابق من الشعراء وساهموا، بقدر وافر، في إعطاء مشروعية للغة الدارجة، من خلال تضمينها في أشعارهم. من أهم أعماله الشعرية: قصائد مختلفة (שירים שונים)، كل اللبن والعسل (כל החלב והדבש)، صعب أن نتذكر (קשה לזכור).

(2) בר-יוסף، חמוטל: משיב הרוח، שם، עמ' ١٧٠.

(3) שם، עמ' ١٧٠.

أراد الدخول في زمرة العقلانيين والتقدميين، لم ير الإله، ولم يفكر فيه، ولم يعبأ به. ولذا لم يكن وجود الإله موضوعاً طبعياً تماماً في الشعر العبري الحديث^(٤).

لذا، لم يكن مستغرباً، أن يجزم ناقدان كبيران من نقاد الأدب العبري الحديث هما "يوسف كلاوزنر"^(٥)، و"باروخ كورتسفايل"^(٦) بعلمانية الأدب العبري الحديث؛ إذ كتب الأول في كتابه: "تاريخ الأدب العبري الحديث"، الذي كتبه على امتداد الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي: "يجب أن نعرف الأدب العبري في العصر الحديث، منذ نهاية القرن الثامن عشر، بأنه أدب علماني في حقيقة الأمر، وبأنه اتخذ اتجاهًا جديدًا يتمثل في التشبه بأدب كل الشعوب الأوروبية"^(٧)، الذي تبنى النهج العلماني في جميع مجالات الحياة، تقريباً، وجعل من العنصر الديني أمراً فردياً وطقسياً. وكتب "كورتسفايل"، من بعده، نفس الشيء تقريباً، علماني بداية الستينيات من القرن العلماني حيث قال: "إن السمة الأبرز لعلماني أدبنا (الشيء) الحديث هي علمانيته"^(٨)؛ ورأى، حتى، أن علمانية الأدب الشيء "خطر يتمثل علماني إدارة الظاهر بشكل مطلق لليهودية وأدبها"^(٩).

(4) بن، مناحم: משלמה המלך עד שלמה ארצי، מיונה הנביא עד יונה וולך – שיחות בשירה הוצ': משרד הבטחון ואונב'ת"א، 2006، עמ' 35.

(5) يوسف كلاوزنر (١٨٧٤ – ١٩٥٨): مؤرخ وباحث في الأدب العبري. ولد في لتوانيا وعاش في أوديسا. عمل محرراً للمجلة الأدبية العبرية "هاشيلواخ" من عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٢٧. هاجر إلى فلسطين عام ١٩١٩، عمل أستاذاً للأدب العبري في الجامعة العبرية من عام ١٩٢٦، ثم أستاذاً لتاريخ الهيكل الثاني منذ عام ١٩٤٥. ساهم من خلال كتبه وأبحاثه العديدة في النهوض بالأبحاث المتعلقة بالعلوم اليهودية. من أهم كتبه: "تاريخ الهيكل الثاني" (היסטוריה של הבית השני)، و"تاريخ الأدب العبري الحديث" (היסטוריה של הספרות העברית החדשה). أشرف على تحرير الموسوعة العبرية.

(6) باروخ كورتسفايل (١٩٠٧ – ١٩٧٢): ناقد أدبي وأديب، ولد في مورافيا وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٩. عمل أستاذاً للأدب العبري في جامعة "بر إيلان". يمثل تيار النقد الحديث في الأدب العبري الحديث. مؤرخ هام للشؤون الثقافية. أظهرت أبحاثه حول "شموئيل يوسف عجنون" تقييماً جديداً وعميقاً لمؤلفاته.

(1) كلوزنر، يوسف: היסטוריה של הספרות העברית החדשה، הוצ': אחיאסף، ת"א، 1960، פרק ראשון، עמ' 6.

(2) كورצوويل، بרוך: ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה؟، הוצ': "שוקן"، ת"א، 1971، עמ' 13-22.

(3) שם، עמ' 22.

ولكن، هل يعنى هذا أن المكون الديني قد توارى، تماماً، من خريطة الأدب الشيء؛ وأن ما قرره كل من "كلاوزنير" و"كورتسفايل" صحيح بشكل مطلق؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال، تحديد ما هي هذا المكون الديني، فإذا كان المقصود به هو استلهام الشخصيات الموجودة علماني التراث اليهودي، وبخاصة "التاناخ"^(٤)، علماني الكتابات الأدبية العبرية، فإن الحنين إلى "التاناخ" واستلهامه، لم يتوقف عبر العصور علماني الأدب الشيء الحديث، منذ فترة "الهسكالاه"، مروراً بأدب ما يسمى بـ "الإحياء"، وخلال فترة الاستيطان المبكر علماني فلسطين، وحتى بعد إقامة دولة إسرائيل.

ففي قصة "أيام تسيكلاج" للأديب الإسرائيلي، "سامخ يزهار"^(٥)، على سبيل المثال، "تظهر شخصية البطل المحارب، الشاب، وهو يمكسك بسفر "التاناخ" علماني يده خلال انتظاره للمعركة علماني الميدان، ويقرأ منه، بحماس، على رفاقه، الآيات التي تحكى عن حروب "داود"^(٦) علماني مدينة "تسيكلاج"، التي هي المكان الذي يتواجدون فيه"^(٧).

(4) اسم من أسماء الكتاب المقدس لدى اليهود بجميع أسفاره، ومن أسمائه الأخرى: الـ "مقرا"، (أي التوراة)، و"سفاريم" (أي أسفار)، و"هسفاريم هقدوشيم" (أي الأسفار المقدسة)، و"كتيفيه هقودش" (الكتب المقدسة). وهو اختصار للكلمات: تورا وأنبياء وكتب، التي نظري الأجزاء الثلاثة المكونة له. وقد اكتملت كتابة وبلورة أسفار التوراة خلال فترة السبي البابلي، أما أسفار الأنبياء فقد اكتملت خلال الفترة الفارسية، والكتب فني القرن الثاني بعد الميلاد. لغة الأسفار نظري العبرية، باستثناء كلمتين فني سفر "التكوين" (٤٦/٣١) وفقرة فني سفر "يرمياهو" (١١/١٠) وأجزاء من سفر "دانيال" و"عزرا" وغيرها بالآرامية.

(5) الكنية الأدبية لـ "يزهار سميلنسكى": قاص عبري، ولد في مدينة "رحوفوت" عام ١٩١٦. استمد معظم مواد قصصه من الواقع الذي عاش فيه: واقع الكيبوتس والنقب والحرب وما شاكل = ذلك، مركزاً على قضايا المجتمع الرئيسية. تتسم لغته بالثراء والتنوع، لكنها يعيبها الرتابة. تعد روايته الشهيرة: "أيام تسيكلاج" (ימי ציקלג) ١٩٥٨ من الروايات الرئيسية في أدب جيل ١٩٤٨ من أبرز أعماله: على أطراف النقب (בפאתי הנقب)، خربة خزعة (סיפור חירבת חיזעה)، الأسير (השבוי)، قافلة منتصف الليل (שיירה של حצות).

(1) ملك يهودي من سبط يهوذا تولى العرش عام ١٠١٠ ق.م وحتى عام ٩٧٠ ق.م. ينسب التراث الديني اليهودي إليه القيام بمعجزات عديدة منها قتل الوحوش وهو بعد طفل، وقتل العملاق الفلسطيني أن "جوليات". نجح في توحيد القبائل الإسرائيلية، واحتل القدس وجعلها عاصمة لمملكته. وعلى الرغم من أن "داود" ليس يهودياً خالصاً حيث إن جدته امرأة مؤابية، فإن المسيح المخلص سيكون من نسله. يهوى كثير من الصهاينة والإسرائيليين تشخيص إسرائيل على أنها داود الصغير الذي يهزم "جوليات" (العربي) الكبير.

(2) שקד، ملכה: לנצח אנגנך، המקרא בשירה העברית החדשה – אנתולוגיה، הוצ': "ידיעות אחרונות"، 2005، עמ' 17-33.

وإذا كان المقصود بهذا المكون الديني هو، استلهام لغة "التاناخ" علماني الشعر شيء الحديث، منذ بدايته وحتى الآن، فإننا لا نعدم النماذج العديدة الدالة على ذلك، حيث ما تزال هذه اللغة تثرى الشعر حتى الآن؛ كما توجد علماني لغة الشعر كلمات وتعبيرات وشخصيات وأصوات تستدعي إلى ذهن المتلقي عالم "التاناخ"، حتى وإن كان الشاعر نفسه لا يقصد ذلك، حيث "يقدم" التاناخ "أسطورة أساسية ما، فيما الشعر يجادل فيها أو يطرح أساطير بديلة؛ كما يدور الجدل على المستويات اللغوية والفكرية والأيدولوجية" (٣).

وتشير الدكتورة، "أنيته شبير"، إلى أنه، حتى، حركة "الهسكالاه" رفعت من شأن "التاناخ" كجزء من العودة إلى المصادر القديمة؛ وإلى أن تجديد اللغة العبرية وقواعدها، وتدریس "التاناخ" كانت عناصر عكفت الحركة (القومية) الآخذة علماني التبلور على انتقائها من داخل الثقافة التقليدية بهدف رعايتها (٤).

وإذا كان المقصود بهذا المكون الديني هو تكريس أهمية "التاناخ"، كمكون رئيسي من مكونات الهوية، وبعث الروح القومية، فإن هذه الأهمية تظهر علماني شعر فترة ما يسمى بـ (الإحياء القومي)، حيث دعا شاعر مهم من شعراء تلك الفترة هو، "يعقوب فيخمان" (١)، علماني مقال بعنوان: "التوراة كموضوع شعري"، علماني مقدمة كتاب قصائده الشعرية: "شخصيات غابرة" (דמויות מן קדם) يقول: "ثمة حاجة وضرورة لنا، نحن العائدين إلى صهيون، الذين قُيِّضَ لنا أن نطأ الأرض التي نبت منها "التاناخ"،

(3) Blum, Ruth: Contemplations about the dialogue with the Bible in the modern Hebrew Poetry. Hebrew union college. London 2001. p 37.

(4) شفير، أنيته: התנ"ך והזהות היהודית، הוצ' "מאגנס"، ٢٠٠٥، ص ٤٢.

(1) شاعر وناقد عبري (١٨٨١ - ١٩٥٨)، ولد في "بلتسي" (سرايفو). شهدت حياته الكثير من الارتخالات. هاجر إلى فلسطين عام ١٩١٢، حيث اشرف على تحرير المجلة الشهرية "وطن" (מולדת). صدر أول كتبه: "مرايا" (בבואות) في "أوديسا" عام ١٩١٩. في عام ١٩٤٣ صدر ديوانه الشعري: "زاوية الحقل" (פאת השדה)، الذي حصل على جائزة "بياليك" في عام ١٩٤٥ كما حظيت كتبه: "حقيقة البناء" (אמת הבניין)، "في دار الإبداع" (בבית היוצר)، "أبناء الجيل" (בני הדור)، "عزف الريح" (רוחות מנגנות)، و"رواد الهسكالاه" (אלופי ההשכלה) التي تضمنت مقالاته الأدبية والسياسية على جائزة إسرائيل عام ١٩٥٧. برع "فيخمان"، كشاعر في وصف الطبيعة، خاصة طبيعة أرض فلسطين، كما يحتل الوصف مساحة كبيرة ومهمة في قصائده التوراتية. من أبرز أعماله: سنابل (גבעולים)، مرايا (בבואות)، ظبية الوادي (אילות העמק)، الربيع في شومرون (אביב בשומרון).

وهنا عرفنا كليهما، أن نعود ونحيا عليه من خلال تعبير شعري جديد^(٢). وثمة شاعر آخر، من شعراء تلك الفترة، هو، "يعقوب شتاينبرج"^(٣)، يؤكد علماني مقال له بعنوان: "علماني ظلال التاناخ" (בלבויות התנ"ך)، مدى وفاء اليهود لهذا السفر؛ ويصف الأدب الشيء بأنه، صورة من صور التاناخ^(٤).

ويعد الشعر، على وجه الخصوص، أكثر الأشكال الأدبية ارتباطاً بـ "التاناخ"، وهو ارتباط قديم يتمثل علماني جوانب عديدة، علماني كل فترة كتب فيها شعر بالعبرية بعد التوراة، ابتداءً من^(٥) ملك يهودي من سبط يهوذا تولى العرش عام ١٠١٠ ق. م وحتى عام ٩٧٠ ق. م. ينسب التراث الديني اليهودي إليه القيام بمعجزات عديدة منها قتل الوحوش وهو بعد طفل، وقتل العملاق الفلسطيني "جوليات". نجح علماني توحيد القبائل الإسرائيلية، واحتل القدس وجعلها عاصمة لمملكته. وعلى الرغم من أن "داود" ليس يهودياً خالصاً حيث أن جدته امرأة مؤابية، فإن المسيح المخلص سيكون من نسله. يهوى

- (2) فيكمن، يعقوب: دميوت مني كدم، 'הוצ': 'מוסד ביאליק'، ١٩٤٨، ل'מ' ١٣.
- (3) شاعر وأديب وكاتب مقالة، ولد في أوكرانيا عام ١٨٨٧، وتوفي عام ١٩٤٧. أقام في أوديسا ووارسو، وكتب بالعبرية والييدشية. هاجر إلى فلسطين عام ١٩١٤، واقتصر على الكتابة بالعبرية. تأثرت قصصه التي تتحدث عن حياة اليهود في أوكرانيا وشعره الذي يحاكي الأسلوب التوراتي برواد الرمزية في فرنسا.
- (4) שטיינברג، يعقوب: כתבי יעקב שטיינברג، פרק ג' (מסות)، 'הוצ': 'ועד הפועל'، ת"א، 1937، ل'מ' ס"ב.

(5) كلمة يونانية الأصل استخدمت للدلالة على الإنشاد الديني الشيء الذي تم تأليفه من أجل مناسبات دينية ويتم ترديده فيها سواء من قبل فرد واحد، أو جماعة أو إمام الصلاة. ظهر هذا اللون الشعري أول ما ظهر في فلسطين في عام ٦٣٦ على وجه التقريب. وتمتد الفترة الأولى منه حتى النصف الثاني من القرن الحادي عشر _ فترة الإنشاد الديني الشرقي وتنقسم إلى ثلاث فترات ثانوية: ١ _ فترة البيوط = المجهول (ما قبل الكلاسيكي) الذي لم يُعرف مؤلفوه، باستثناء آخرهم (يوسى بن يوسى)، ٢ _ فترة البيوط الكلاسيكي، التي يظهر فيها كل أنواع البيوط وكبار الشعراء الدينيين القدامى _ كلهم من فلسطين. ٣ _ فترة الموشحات الدينية الشرقية المتأخرة، ابتداء من منتصف القرن التاسع، التي ازداد فيها عدد الموشحين والموشحات. ومعظم ممثلي هذه الفترة من الخارج. ظهرت في أوروبا مدرستان: ١ _ مدرسة وسط أوروبا في إيطاليا في النصف الثاني من القرن التاسع، التي تضم فروعاً أساسية (ابتداءً من القرن العاشر) في اليونان، وأقاليم الراين، وأشكناز وفرنسا. ٢ _ المدرسة الأسبانية، وتبدأ من منتصف القرن العاشر. وصل "البيوط" إلى ذروته في مؤلفات كاتبه، الذين جدّدوا شكله وصاغوا قوالب حديثة وأصيلة لمعظم الأنواع الموهودة؛ واستحدثوا أيضاً أنواعاً لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت. بلغ تأثير هذه المدرسة ابتداء من منتصف القرن الثاني عشر إلى معظم مراكز التوشيح.

كثير من الصهاينة والإسرائيليين تشخيص إسرائيل على أنها داود الصغير الذي يهزم "جوليات" (العربي) الكبير.

"اليوط" * القديم ، وانتهاء بالشعر المعاصر ؛ وينبغي علينا أن نذكر ، أن الصهيونية لم تكن منذ بدايتها ، مجرد حركة سياسية فقط ، وإنما كانت ، أيضاً ، حركة روحية ، عمل تيار من تياراتها المتعددة من أجل البعث الروحي لليهودية ، وكان أبرز من عبروا عن هذا التوجه ودعوا إليه ، بقوة ، الأديب والناقد "أحدهام" ^(١) ؛ هذا بالإضافة إلى أن الاستيطان الصهيوني علماني فلسطين ، كان ذا طابع فني روحي ، و يحركه التطلع إلى خلق حياة يهودية علماني فلسطين قوامها ، بعث الروح اليهودية التي كانت سائدة علماني المنفى بكل قوتها ^(٢).

وقد عبّر الشاعر ، "اسحاق لمدان" ^(٣) ، عن هذا التطلع بشكل واضح علماني قصيدة "مسادا" ، التي كانت بمثابة "تاناخ" الهجرة الثالثة ؛ كما عبّر عنه أيضاً كل من الشعارين ، "أوري تسفى جرينبرج" ^(١) ، و "ناتان التزمان" ^(٢) ، علماني قصائد معينة من شعرهما ^(٣).

(1) كنية الأديب والمفكر اليهودي أشر تسفى جينتسبرج (١٨٥٦ _ ١٩٢٧) . وقف على رأس المناهضين للصهيونية السياسية التي تبناها "تيودور هرتسل" . هاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٢ . أراد "أحدهام" ، أن يخلص اليهود عن طريق الصهيونية الروحية ، وأول شرط للخلاص ، في نظره ، هو تأسيس مركز روحي في فلسطين يعمل على جذب يهود العالم إليه ، وتقريبهم في شتاتهم قريباً روحياً وتعزيز الشعور يوحدتهم القومية .

(2) בר-יוסף ، חמוטל : שם ، למ' ١٧١ .

(3) شاعر ومحرر عبري (١٨٩٩ _ ١٩٥٤) . ولد في أوكرانيا ، هاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٠ . يعكس شعره آمال وإحباطات أفراد الهجرة الثالثة . عبّر في قصيدته الملحمية "مسادا" (הגדה) عن الروح = التي اعترت المستوطنين الأوائل . أشرف على تحرير ونشر المجلة الأدبية الشهرية "جليونوت" (גליונות) . من مؤسسي : "الحلف العبري العالمي" (ברית עולמית) .

(1) شاعر عبري ولد في جاليتسيا عام ١٨٩٤ ، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٤ . كتب مؤلفاته في البداية باليديشية ، ثم تحول عنها إلى العبرية بعد هجرته إلى فلسطين . أصبح شخصية محورية في الحركة التنقيحية الصهيونية ابتداءً من عام ١٩٢٩ ، ثم عضواً للكنيست الأول عن حزب "حירות" . رأى تحقيق الوعد التاريخي اليهودي في الحلم المسيحاني _ الديني للصهيونية . تعد قصيدته "شوارع النهر" (רחובות הנהר) تعبيراً ثاقباً ومؤثراً عن المحرقة . حصل على جائزة إسرائيل عام ١٩٥٧ . نادى "أوري تسفى جرينبرج" بقيام دولة "إسرائيل العظمى" ، وهاجم السياسة التي يتبعها القادة الصهيونيون زاعماً أنها معتدلة . تحمل كتاباته وجهة نظر دينية غيبية متعنتة . من المطالبين بعدم التخلي عن الأرض العربية التي جرى احتلالها عام ١٩٦٧ .

وإذا كان المقصود بهذا المكون الديني هو الغوص علماني تجليات الألوهية، وكتابة شعر روحاني يعبر عن مشاعر إيمانية، ويبحث علماني جوهر الذات الإلهية، فإن الشواهد على ذلك كثيرة، أيضاً، علماني جميع مراحل الشعر الشيء الحديث، منذ ظهوره وحتى الآن، إذ ظهر، دائماً، على هامش التيار الرئيسي للشعر الشيء، شعراء متدينون، بالفعل، كتبوا شعراً دينياً، منهم، على سبيل المثال، الشاعر "يوسف تسفى ريمون" ^(٤)، علماني النصف الأول من القرن العشرين، و"بنحاس ساديه" ^(٥)، الذي جعل من الإله، علماني شعره، مركز وعيه، وبخاصة علماني كتابه: "الحياة كمثال"، والشاعرة "زلدا" ^(١) علماني الستينيات والسبعينيات من القرن العلماني؛ ثم كل من "آدميئل كوسمان"، و"يوناداف كفلون" و"سيفان هارشفى"، و"حفاه بنحاس كوهين" علماني العقدين الماضيين، وهم شعراء ينتمون إلى تيار الصهيونية الدينية.

من هذه الناحية، فإن حديث كل من "كلاوزنير" و"كورتسفايل" عن علمانية الأدب فيه قدر كبير من المبالغة، حيث "لم يكف الأدب الشيء الحديث، بما علماني ذلك

(2) شاعر ومترجم وكاتب مسرحي إسرائيلي. ولد في بولندا عام ١٩١٠، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٥. بدأ يكتب عاموداً سياسياً مقفى بشكل ثابت في جريدة "هاآرتس"، ابتداءً من عام ١٩٣٤ ثم في جريدة "دافار"، ابتداءً من عام ١٩٤٣ هو "العامود السابع" (הטור השביעי)، الذي كان يناقش القضايا اليومية، وأثر من خلاله على اتجاهات الرأي العام. يعد "الترمان" رائداً من رواد التيار التصويري في الشعر العبري الحديث. ترجم العديد من مسرحيات شكسبير، وموليير، وراسين. كان من المطالبين بالاحتفاظ بكل الأراضي العربية التي تم احتلالها عام ١٩٦٧. توفي عام ١٩٧٠.

(3) בר-יוסף، חמוטל: שם، לג' ١٧١.

(4) شاعر عبري، ولد في بولندا عام ١٨٨٩، هاجر إلى فلسطين عام ١٩٠٩، حيث اشتغل بالصحافة والتدريس. أصيب في اضطرابات عام ١٩٢١. اعتزل الحياة في أحد الكنس في مدينة "صفد"، حيث عكف على دراسة "القبلاه" (التصوف اليهودي). شعره مشبع بالإيمان الديني العميق؛ وهو شعر يكرس لنفسه مكاناً فريداً من نوعه في الشعر العبري الحديث. توفي عام ١٩٥٨.

(5) أديب عبري، ولد في "لييوف" عام ١٩٢٩، هاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٤. كتب أشعاراً وقصصاً ومقالات أدبية. من أهم أعماله: "الحياة كمثال" (سيرة ذاتية)، الصادر عام ١٩٥٨.

(1) ولدت "زلدا شنيترسون ميشكوفسكى" في أوكرانيا عام ١٩١٤، وهاجرت إلى فلسطين عام ١٩٢٦ وماتت في القدس عام ١٩٨٤ بعد صراع طويل مع المرض. يتجلى الإله طول الوقت في كل مكان بالعالم في جميع أشعارها حيث "القمر يعلم التناخ"، و"شقائق النعمان تتوهج كالأية التوراتية". من أهم أعمالها: ما بعد كل المسافات (מעבר לכל מרחק)، والاختلاف الرائع (השוני ההדד).

الشعر، عن العناية بوضع اليهودية واليهودي، وعن النهل من المصادر اللغوية المتنوعة للأدب اليهودي" (٢).

الشعراء المتدينون الجدد علماني إسرائيل:

يمكن القول، على ضوء الإرهاصات الجديدة علماني الشعر الشيء علماني العقدين الماضيين، إن الشعر العصري ذا النزعة الفردية، أصبح "إمكانية واحدة فقط بين إمكانيات شعرية أخرى جديدة" (٣)؛ إذ تنضم، للمرة الأولى منذ فترة كبيرة، مجموعة آخذة علماني الازدياد من الشعراء الشباب، معظمهم من المتدينين وطلاب المعاهد الدينية اليهودية إلى دائرة الشعر الشيء المعاصر، يشكلون تياراً يقف على قدم المساواة، تقريباً، مع التيار الرئيسي للشعر العصري.

وتنقسم هذه المجموعة من الشعراء المتدينين إلى قسمين: قسم متقدم علماني العمر، نسبياً، ويضم كلاً من الشعراء، "آدميئيل كوسمان"، و"حفاه بنحاس كوهين"، و"مIRON إيزكسون"، و"يونا داف كفلون"، و"رفقاه مريام" و"بنيامين شفيلى"؛ أما القسم الثاني، فيضم شعراء أصغر، ولد معظمهم علماني السبعينيات من القرن العلماني نذكر منهم: "ناحوم فتشنيك"، و"إليعاز كوهين"، و"يورام نيسينوفيتش"، و"شموئيل كلاين"، و"نعماه شيكد" و"أفيشار هارشفي" وآخرون.

وترى الناقدة، "زيفاه شامير"، أن السبب علماني ظهور هذا الكم من الشعراء المتدينين يعود إلى أن "الوضع قد تغير علماني الجيل الأخير، حيث يتم تشجيع دراسة الموسيقى والفن التشكيلي، والعمارة، والمسرح والتأليف والإبداع علماني المدارس الدينية، وأن المبدعين لم يعودوا مدانين بسبب إبداعهم" (١)؛ فيما يرى الناقد، "أفراهام بلبان"، أن السبب علماني ذلك يعود إلى ما يسميه "حيوية الأدب الشيء"، الذي يمثل علماني العقدين الأخيرين قوة جذب لمبدعين عديدين جاءوا من داخل العالم اليهودي الديني" (٢).

(2) بر-يوسف، حموتل: شمع، عزم' ١٧٠.

(3) حبيبة، فاديه (د"ر): "الجيل هومن لומר" "أني" "أחרت بشירה העברית"، (حان الوقت للتعبير بنحو آخر عن "الأنا" في الشعر العبري)، موسף "سפרים"، "הארץ"، 15-10-2006.

(1) شمير، زיוه: אפשר לכתוב שירה נועזת גם במעוזי הציונות הדתית (من الممكن كتابة شعر جرى أيضاً في قلاع الصهيونية الدينية)، موسף "הארץ"، 10-10-2005.

(2) بلبان، أبراهام: شمع.

بيد أن هذا التوصيف عام وملتبس، ويسهل دحضه لو أننا طرحنا تساؤلاً بسيطاً فقط :
وأين كانت هذه الحيوية، التي لم تفرز أدباً مثيراً بهذا الكم، علماني مجال الشعر وحده،
ناهيك عن سائر الأنواع الأدبية الأخرى، علماني فترات سابقة ؟

ويعزو بعض النقاد، ومن بينهم الشاعرة "هوطال بريوسف"، هذا التغير الذي طرأ
على خريطة الأدب الشيء علماني الفترة الماضية، إلى "حدوث تدهور شديد علماني
العقيدة الصهيونية بداخل المعسكر العصري"^(٣)؛ وهي تشبه الأدباء الإسرائيليين المتدينين
المعاصرين بأدباء ما يسمى بـ (الإحياء القومي) علماني بداية القرن العشرين، من حيث
اختيارهم التعبير علماني شعرهم عن "الأسس الغنية من التراث اليهودي كما يحياه
علماني إسرائيل، مع الوعي بما يحدث علماني الأدب المعاصر"^(٤).

وهناك من يرى أن السياسة التعليمية الإسرائيلية، التي عملت على ترسيخ المعرفة
اليهودية، وحرب ١٩٦٧، التي أيقظت الشعور الديني لدى كثير من الإسرائيليين، كان
لهما الأثر الأكبر علماني إحداث التغير علماني الموقف من اليهودية لدى قطاعات عريضة
من الإسرائيليين؛ وهو التغير الذي وصفه "أمنون روبنشتاين" على النحو التالي : "لا
يتمثل التغير التدريجي علماني النظرة إلى الدين علماني الصحوة الإيمانية، وإنما علماني
اتجاهات أكثر تشككاً تجاه كُفر الصهيونية العلمانية، وبخاصة فروعها الاشتراكية، بالأساس
الديني والتراثي وبقوته الدائمة"^(٥).

وترى "هوطال بريوسف"، أن هذا التغير هو الأهم الذي يعتري الأدب الشيء،
علماني الفترة الماضية؛ حيث "يوفر هذا الشعر الجديد، علماني نظرها، إمكانيات
مغايرة، من حيث الأسلوب والمضمون الروحي تناطح الأدب العصري المهيمن"^(١).
ويتفق الباحث "دور إيدار"، المتخصص علماني دراسة الشعر الديني المعاصر، مع
التوصيف السابق، معتبراً أن "الفعل الأكثر تشويقاً وإثارة، الذي يحدث اليوم علماني مجال
الشعر هو، ثمة إبداع شاعرات وشعراء متدينين، معظمهم من أبناء المستوطنات"^(٢).

(3) بر-يوسف، حموتل : شمع، ع' 170 .

(4) شمع، ع' ١٧١ .

(5) أوريي، دן : חיפוש הזהות היהודית בתאטרון הישראלי (البحث عن الهوية اليهودية في

المسرح الإسرائيلي)، كتاب העת : "במה"، ג' 139 - 140، 1995، ع' 99-100 .

(1) بر-يوسف، حموتل : شمع، ع' 171 .

(2) آيدر، دور : המודחק האולטימטיבי (المهمش الأظلي)، הארץ، 13-3-2002 .

هذان التوصيفان المتماثلان السابقان، لا غبار عليهما، علماني حقيقة الأمر؛ وهما واقعيان، إلى حد كبير، لكن المبالغة الكائنة فيهما قد تضر لدى دراسة اتجاهات الشعر الشيء المعاصر. فهما يصوران الأمر، من ناحية، وكأن هذه الإرهاصات الجديدة قد دانت لها الغلبة والسيطرة على التيار العصري الراسخ والعريض، الذي لا يزال مهيمناً وسائداً؛ وهما يقعان، من ناحية ثانية، تحت هول مفاجأة ظهور كم كبير من المبدعين من داخل التيار الديني علماني العقدين الماضيين تحديداً؛ أما وجه الضرر من المبالغة المفرطة علماني هذين التوصيفين، فيتمثل، من جهة ثالثة، علماني أن الظاهرة، إن صح التعبير، لا تزال جديدة وغير راسخة بما فيه الكفاية، إذ لم يمر عليها سوى عقدين من الزمان، وهى فترة زمنية قصيرة لإصدار أحكام قاطعة.

لقد بدأ هذا التغيير، الذي نتحدث عنه، بالشعر، لكنه يشمل اليوم، أيضاً، كلاً من الرواية، والمسرح، والسينما، وسائر الفنون الأخرى؛ وهو أشبه ما يكون، علماني نظري، بإرهاص لحركة أدبية جديدة ناشئة. ففي مجال الشعر وحده، على سبيل المثال، هناك المئات من الشعراء المتدينين، ممن يقيم معظمهم علماني المستوطنات، الذين يكتبون لوناً شعرياً جديداً؛ وكذلك الأمر بالنسبة للإبداع علماني مجال النثر، ولكن بأعداد أقل، هذا بالإضافة إلى المسرحيات والأفلام السينمائية والأغاني التي تقدم مواد ذات صبغة دينية واضحة. ويمكن القول، إجمالاً، بأن هناك شيئاً يتغير علماني بيئة تشكل الشعر الشيء المعاصر، وبأن ثمة شعوراً بوجوب البحث عن اتجاه، بعيداً عن الاتجاه العصري المعهود.

يتسم هذا النوع الجديد من الشعر بـ "المحلية الخالصة"⁽³⁾؛ وبأنه، أيضاً، "نتاج اللقاء المتأخر للشباب الإسرائيلي المتدين مع ذاته، وثمره التمرد على الفوائض الأيديولوجية، وشق عصا الطاعة على بوتقة الصهر البن جوربونية التي تبنتها الصهيونية الدينية بلا اعتراض وبتفان شديد"⁽¹⁾. ولكن هل معنى ذلك، أن آفاق هذا النوع من الشعر محدودة، بالقياس إلى الشعر الآخر الذي يتفاعل مع التيارات العالمية؟ يخيل إلي أن العكس هو الصحيح؛ إذ على الرغم من أن هؤلاء الشعراء الإسرائيليين المتدينين، يختارون التعبير فني شعرهم عن مكنونات التراث اليهودي، كما يحياه علماني إسرائيل، فإنهم، "واعون، علماني ذات الوقت، بما يجرى علماني حركة الشعر المعاصر علماني العالم"⁽²⁾.

(3) بر-يوسف، حموتل : شם، عמ' 172.

(1) הרב שג"ר : משיב הרוח، שם، עמ' 173-183.

(2) بر-يوسف، حموتل : שם، עמ' 172.

والشاهد على ذلك أن هؤلاء الشعراء يحاولون، قدر استطاعتهم، الجمع بين الأصالة والمعاصرة، بمعنى، عدم التفريط علماني التراث ومقوماته وأدواته، من ناحية، واللاحاق بركب الحداثة والمعاصرة، من ناحية أخرى؛ إذ " ليس من المتعذر عليهم كتابة شعر جرىء وإنساني وليبرالي بأقل من نظرائهم العلمانيين، مع المحافظة على التراث والقيم المستمدة منه؛ هذا بالإضافة إلى أن الرجال منهم يستطيعون التعبير بصوت نسائي، فيما تستطيع النساء الشاعرات المتدينات التعبير عن رغباتهن الجنسية الدفينة" ^(٣)، وهي كلها أمور طارئة وجديدة على هذا النوع من الشعر.

من ناحية أخرى، ينظر الشعراء الذين تلقوا تعليماً دينياً، بوجه عام، والمتدينون منهم، بوجه خاص، إلى الأدب على أنه صاحب دور ورسالة؛ حتى أن الناقد "أورتسيون برتنا" يشبه الدور الذي يقوم به هؤلاء الشعراء، مع ما علماني ذلك من مبالغة، بـ "الدور الذي كان يؤديه الشعراء (القوميون) علماني أجيال سابقة" ^(٤).

يسعى هؤلاء الشعراء إلى التواصل، من خلال شعرهم، مع الأحداث الجارية، بوسائلهم الخاصة علماني التعبير، حيث "تتجلى أحداث الفترة الأخيرة الماضية - الصراع مع الفلسطينيين، والانتفاضة، ومسيرة السلام - علماني هذا الشعر" ^(٥)؛ وتتمثل السمة الأبرز علماني شعرهم، علماني المقام الأول، علماني السيطرة الواضحة على لغة التراث اليهودي، الذي يستمدون منه تشبيهات عديدة، بل إنهم يفرطون، أكثر من غيرهم، حتى، علماني استخدام الشحنات التراثية الكامنة علماني اللغة العبرية، واستنباط لغة خيالية تصويرية علماني العديد من الأشعار" ^(٦).

يطلق بعض النقاد على الشعر، الذي يكتبه هؤلاء الشعراء، اسم: "شعر يهودي إسرائيلي"، تمييزاً له عن الاسم "شعر عبري"، الذي ظل مستخدماً طوال قرنين من الزمان، وهناك من يطلق عليه اسم: "شعر ديني" أو "عقدي"، لكن تظل التسمية الأولى نظري الأكثر شيوعاً وقبولاً، خوفاً من أن تنفر التسمية الثانية القراء ^(١).

(3) شمير، زوה: ش.م.

(4) برتنا، أورتسيون: סוף מאה וסוף מאה، הוצ': "עקד"، 2001، עמ' 309.

(5) شمير، زوה: ش.م.

(6) הרב שג"ר: ש.م، עמ' 173-183.

(1) برتنا، أورتسيون: ش.م، עמ' 309.

ويعد الشاعر ، "إليعاز كوهين" ^(٢) ، الذي نشأ في ظل حركة الاستيطان الإسرائيلي في الضفة الغربية وغزة ، وتلقى تعليماً دينياً يهودياً تقليدياً ، أحد هؤلاء الشعراء المتدينين الجدد . وقد وصفه الإعلان الرسمي ، الصادر بمناسبة حصوله على جائزة رئيس الحكومة الإسرائيلية للمبدعين العبريين لعام ٢٠٠٦م ، بأنه "ابن من أبناء الاستيطان في الضفة وغزة ، وبأنه هو ذاته مستوطن ؛ وبأنه أحد الأصوات البارزة بين الشعراء الشبان ومن رواد النهضة في الإبداع الشعري الديني في إسرائيل" ^(٣) .

ولا يستنكف "إليعاز كوهين" من كونه مستوطناً يحتل أرضاً ليست بأرضه ، بل إنه يفاخر حتى بذلك ، ويصف نفسه بأنه "شاعر المستوطنين" ^(٤) ؛ وهو يرى ، في ذات الوقت ، في تناقض يعكس انتهازية واضحة ، أن المستوطنين ، على وجه التحديد ، الذين يشتركون مع حركة "حماس" الإسلامية الفلسطينية في المشاعر الدينية الخاصة بالأرض ، بوسعهم أن يكونوا همزة وصل مع الفلسطينيين ، مقترحاً أن تبقى المستوطنات على حالها فني التسوية الدائمة تحت سيادة فلسطينية ، وأن يحصل المستوطنون على جنسية

(2) ولد الشاعر "إليعاز كوهين" في مستعمرة "بتاح تكفاه" في عام 1972 ، أي أنه يبلغ ، الآن ، الرابعة والثلاثين من العمر ، ونشأ في مستوطنة "القنا" بالضفة الغربية المحتلة . تلقى تعليماً دينياً تقليدياً في المعهد الديني اليهودي "بنيه عقيفا" في "كفار رابي أبراهام هكوهين كوك" ، وكان أحد التلاميذ المقربين من الحاخام الشاعر ، "موشيه تسفى نيريا" ، الملقب بـ "أبو القبعات المضفورة" . أكمل "إليعاز كوهين" دراسته بعد ذلك في الوحدة العسكرية الدينية المسماة "أور عتسيون" كجندي مقاتل في سلاح المدرعات . درس "كوهين" اللغة العربية في طفولته في مستعمرة "القنا" ، ثم توقف ، وهو يعاود دراستها الآن في معهد "جفعات حقيفا" .

حصل على جائزة رئيس الحكومة للمبدعين العبريين لعام 2006 ، كما اختارته وزارة التربية والثقافة "شاعراً ضيفاً" للعام الدراسي 2004 . متزوج واب لأربعة أبناء ، وعضو كيبوتس "كفار عتسيون" ، حيث يقيم المستوطن البارز ، "حنان بورات" ، والذي أقيم على أنقاض قرية عربية تم احتلالها عام 1948 بعد قتل سكانها . يشرف "إليعاز كوهين" ، مع آخرين ، على تحرير المجلة الدينية "مرسل الريح" (מְשִׁיב הָרוּחַ) ؛ كما يشرف على ورش الكتابة الإبداعية . يعمل إخصائياً اجتماعياً في المدرسة الداخلية "شيكوميت" بالقدس . أصدر ثلاثة دواوين شعرية حتى الآن ، هي : "مسلحون" (מחמושים) 1997 ، "لمسات أولى" (נגיעות ראשונות) 2000 ، "اسمع يارب" (שמע אדני) 2004 .

(3) ملצר ، يورم : أمونة נטו (إيمان بحت) ، موسף "הארץ" ، 21-12-2005 .

(4) رפפורט ، ميرון : המתנחל ששומע את ישמעאל (المستوطن الذي يصغى إلى اسماعيل) ، موسף "הארץ" ، 17-2-2006 .

فلسطينية" ^(١). ومعنى ذلك، أن الهدف الأساسي، فني نظره، هو، الاحتفاظ بالأرض المحتلة تحت أي مسمى، وتحت أي ظروف.

وليست لدى "كوهين"، طبقاً لهذا التصور النفعي، أية مشكلة أخلاقية، بالطبع، مع الاستيطان ذاته فني الأراضي الفلسطينية المحتلة، مادامت الغاية تبرر الوسيلة فني نظره، ومن ثم، فهو لا يعتبر نفسه محتلاً وغاصباً للأرض، وإنما يعتبر نفسه صاحب (حق) تاريخي وديني مزعوم فيها، وأن الفلسطينيين كانوا، فني نظره، مجرد حافظين للأرض ولأسمائها اليهودية التاريخية ليس أكثر؛ حيث يقول فني هذا الصدد فني مقابلة مع جريدة "هاآرتس" الإسرائيلية: "عندما ترى كيف يفلح الفلسطينيون الأرض هنا بالقرب من "كفار عتسيون" (المستوطنة التي يقيم فيها على أنقاض قرية فلسطينية)، فإنك ترى "روت المؤابية" ^(٢). لقد حافظ الفلسطينيون على الأسماء العبرية القديمة. كيف كان المستوطنون سيعرفون مكان "بيت أيل" وقيمون بها مستوطنة، إذا لم تكن هناك "بيت أيل" فلسطينية؟" ^(٣).

وتجد هذه التصورات صداها، بالطبع، فني الديوان الثالث، من حيث العدد، للشاعر، والذي يحمل عنواناً رئيسياً هو: "اسمع يا رب" (שׁמַע יְהוָה ٦٨: ١)، الصادر عن دار نشر "أيفن حوشن"، عام ٢٠٠٤؛ وهو عنوان يوحى، كما هو واضح، بالبعد الديني، وبالتقاطع مع نصوص من "التناخ".

الهدف من البحث:

هناك سببان رئيسيان دفعاني إلى كتابة هذا البحث. أما السبب الرئيسي الأول، فهو كون الشاعر، "إليعاز كوهين"، أحد أبرز الشعراء المتدينين الإسرائيليين الجدد، الذين سبق القول بأنهم يمثلون اتجاهاً جديداً فني الشعر الشيء المعاصر، يناوئ الاتجاه العصري

(1) שׁ. ٥٥.

(2) امرأة مؤابية - نسبة إلى مؤاب، وهو شعب سامي كان يعيش فني الضفة الشرقية لنهر الأردن فني القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وقد حرمت التوراة على اليهود الزواج منه، لكنهم خالفوا ذلك. تزوجت من كليون بن اليميلخ وناعومي من سبط إفرايم، اللذين كانا يقيمان فني مؤاب. لم تتخل "روت" بعد وفاة زوجها، عن حماتها "ناعومي"، وذهبت معها إلى "بيت لحم" فني يهوذا، حيث تزوجت من "بوعز"، جد الملك داود، حسب رواية التوراة.

(3) שׁ. ٥٥.

السائد ويقدم بديلاً دينياً له؛ ولذا، أردت، ببساطة، تسليط الضوء على نوعية جديدة من الشعر الذي يُكتب، حالياً، فني إسرائيل من خلاله. أما السبب الرئيسي الثاني، الذي دعاني إلى كتابة البحث فهو، حالات التناص الواضح لكثير من قصائد الديوان، أو أجزاء منها، مع نصوص وموضوعات وشخصيات توراتية، وهو ما سيكون المحور الرئيسي للبحث.

يقع الديوان فني ٦٣ صفحة من القطع المتوسط، ويتضمن ٣٨ قصيدة متفاوتة الحجم، يتوزع جزء من موضوعاتها بين ما هو سياسي وديني، وغزلي، بالإضافة إلى موضوعات أخرى تتداخل فيها أفكار شتى؛ أما الموضوع الأبرز، الذي يطغى على قصائد الديوان فهو، التعبير عن الواقع الإسرائيلي وأهواله، بشكل عام، وعما يشعر به المستوطنون الإسرائيليون المقيمون في الضفة الغربية وغزة (سابقاً قبل فك الارتباط فني ٢٠٠٥) بوجه خاص.

لذا، كان العنوان الفرعي للديوان هو "من أشعار أحداث ٢٠٠١ - ٢٠٠٤م"، وهي فترة شهدت، بالطبع، أحداث انتفاضة الأقصى، التي اندلعت فني ٢٩/٩/٢٠٠٠م، ولا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. ومن هنا، فإن أهمية دراسة الديوان تنبع، من ناحية، من كونه يقدم رؤية لهذه الأحداث من منظور ديني مختلف عن المنظور العصري السائد؛ وقد عبّر الشاعر ذاته، فني تعليق كتبه فني نهاية قصائد الديوان، عن دلالات هذا المنظور، الذي يأخذ بعداً ذاتياً دينياً واضحاً بقوله: "هنا (أي فني الديوان) محاولة ذاتية جداً للتوحد مع هذا الأساس الواضح، من المصير اليهودي"^(١)؛ كما تنبع، من ناحية ثانية، من كون قصائد الديوان لصيقة الصلة بالواقع الإسرائيلي الحالي.

مفهوم التناص:

من اللائق قبل الدخول فني تناول أوجه التناص الواضح بين الكثير من قصائد الديوان وبين النصوص الدينية اليهودية، تحديداً، أن نعرّف، أولاً، ما هو التناص، وما نظري

(١) כ'הן، אליעז: שמעו אד'ני... משירי מאורעות תשס"א - תשס"ד، הוצ': "אבן חושן

"רעננה"، 2004، עמ' 65.

أشكاله، وأهدافه؛ نظراً لأن هذا الديوان يكتسب أهميته الأدبية، أيضاً، من اعتماده على نصوص أخرى قديمة.

ومن الأمور البديهية فني عملية الإبداع الأدبي، أن أي نص أدبي لا يمكن إنتاجه فني فراغ، لأن "الإنتاج الأدبي هو، فني النهاية، لحظة فريدة فني التاريخ، لا يمكن ردها لمحض وعي فردي مستقل بذاته"^(١)؛ وأن هذا النص هو مزيج من التجارب المتراكمة التي يتداخل فيها الموروث الشعري والديني والتاريخي والإنساني. ولذا، يعد الارتداد للنصوص السابقة، على اختلاف أشكالها، واستحضارها، من أكثر الظواهر فعالية فني عملية الإبداع، حيث "يحدث نوع من التماس بين النص الحاضر والنص الغائب يؤدي إلى تشكيلات إبداعية متداخلة قد تميل إلى التماثل أو المخالفة أو المناقضة"^(٢).

لا يوجد، فني حقيقة الأمر، تعريف واحد لمصطلح "التناس" ، وإنما توجد تعريفات عديدة يشير كل واحد منها إلى زاوية معينة من زوايا هذا المصطلح، الذي يتسع للكثير من المعاني. فهناك من يرى أن التناس هو "وسيلة الشاعر لتفتيت مخزون التراث الديني المتوارث، وتذويب أجزائه على النص الحالي"^(٣)، بهدف تعميق التجربة الشعرية وإثرائها، إلا أن الخلل فني هذا التعريف يكمن فني أنه يجعل المصطلح محصوراً فني مجال واحد بعينه هو التراث الديني ورموزه.

وثمة رأى، فيه جنوح كبير إلى المبالغة يقول، بأن "كل نص أدبي يخضع منذ البداية لسلطة نصوص أخرى تفرض عليه عالماً ما، وهو، بالتالي، حالة دائمة من الإنتاج والصيرورة"^(٤)، إلا أن هذا الرأي ينفي الحالة الإبداعية ويقزمها، ويجعل منها حالة مقلدة وحسب؛ فيما يعرفه آخرون بأنه "النص الذي يستوعب عدداً كبيراً من النصوص مع

(1) إدلبى، عمر منيب: التاريخ العام والتاريخ الأدبي، بانوراما التاريخ والمعتولية فى جدارية محمود درويش، من مطبوعة: الأدب والتاريخ، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2001، ص 164.

(2) عبد المطلب، محمد (د): قراءات أسلوية فى الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 18.

(3) أبو شمالة، فايز (د): الحرب والسلام فى الشعر العربى والشعر العبرى على أرض فلسطين، مركز الأبحاث والدراسات العربية والعبرية "ميدع"، "خان يونس"، الطبعة الأولى، يناير 2005، ص 341.

(4) حافظ، صبرى: التناس وإشارات العمل الأدبي، "ألف"، الجامعة الأمريكية، القاهرة، 1984، ص 11.

استمراره فني التركيز على معنى معين^(١)؛ وهذا التعريف، على عكس سابقه، يجعل من التناص متاهة من النصوص، يتقاطع بعضها مع الآخر فني فوضى من المعاني يتعذر معها، التركيز على معنى بذاته رغم ادعائه ذلك. وهناك من يعرف التناص بأنه مجرد "انفتاح النص على اللغة"^(٢)، وليس على نصوص بعينها؛ وهو أيضاً تعريف يحصر المصطلح فني زاوية محدودة جداً تقتصر على التداعيات المختلفة التي يمكن أن تثيرها اللغة المستخدمة فني النص لدى المتلقي، ولا يمكن اعتباره تعريفاً شاملاً.

وثمة تعريف فيه كثير من الوجهة يقول بأن التناص هو "وجود علاقة لكل نص حاضر بنص غائب، وأن القدرة على فهم النص الحاضر وتحليله تتوقف فني كثير من الأحيان على قدرتنا على التعرف على النص الذي أزاحه أو حل محله"^(٣)؛ لكن هذه العلاقة النصية وحدها لا تكفي لإحداث الأثر المتوخى، دون أن يكون المتلقي عارفاً بمفرداتها، التي تقوم على توظيف وتنشيط ذاكرته الوجدانية، وقادراً، فني ذات الوقت، على استنباط وتعيين رموزها من خلال سياق النص. وقد يلجأ الأديب إلى توظيف بعض الأسماء وشخصيات من التراث، يحمل حضورها فني النص تداعيات بعينها لها تأثيرها فني التكوين النفسي للمتلقي، إذا كان يريد تكتيف الإشارات الأدبية، أو اعتماد أسلوب موجز فني الكتابة.

أما التعريف الذي أراه أكثر شمولاً ودقة فهو ما وضعته الباحثة اللغوية "جوليا كريستيفا" والذي يقول بأن التناص هو "كل ما يجعل نصاً له علاقة ظاهرة أو ضمنية مع نصوص أخرى"^(٤)؛ وهو يتسق مع تعريف آخر يقول بأن التناص هو "كل نص يوجد فني حالة تناص Intertextuality مع نصوص أخرى، بمعنى أنه نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء، التي تعود إلى نصوص أخرى، بحيث يصبح هذا النص الجديد فضاءً متعدد الأبعاد تتمازج فيه كتابات متعددة وتتعارض"^(٥).

ولعل أهم ما يحققه تعلق نص بنصوص أخرى سابقة هو، خلق مجموعة من العوامل التي تعين على فهم النص، والقضاء على مركزيته، بمعنى فتح النص على جملة من المعاني،

(1) عبد الواحد، عمر (د): التعلق النصي _ مقامات الحريري نموذجاً، دار الهدى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2003، ص 5 من المقدمة.

(2) أبو شمالة، فايز (د): مرجع سابق، ص 341.

(3) أركان، عمر: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، أفريقيا الشرق 1994، ص 87.

(4) عبد الواحد، عمر (د): مرجع سابق، ص 5 من المقدمة.

(5) المرجع السابق، ص 67.

بدلاً من الانكفاء على معنى واحد فقط . وهذا هو الهدف الرئيسي من عملية التناسخ ، إلى جانب بعض الأهداف الأخرى ، من بينها : عقد مقارنة بين النص الحالي والنص الغائب ، وتقديم تفسير ورؤية جديدة أو عصرية له ، أو توضيح ما قد يكون ملتبساً منه .

ويأخذ التناسخ العديد من الأشكال ، من أهمها : تماهى بنية النص الحاضر وتوحده مع بنية النص الغائب ، فيما يسمى بالتوازي النصي Paratextuality ، وهى " العلاقة التي ينشئها النص مع محيطه النصي المباشر ، كالعنوان الرئيسي ، والعنوان الفرعي ، والعناوين الداخلية ، والملاحظات ، والحواشي أسفل الصفحات ، والهوامش فني نهاية العمل ، والزخرفة ، والديباجات ، والغلاف ، والرسوم والملاحق . . الخ " ^(١) . وهناك أيضاً ، شكل آخر من أشكال التناسخ يسمى بالميتاتنص Metatextuality ، أو النصية الشارحة ، " تتمثل فني علاقة التفسير والتعليق التي تربط نصاً بآخر ، يتحدث عنه دون الاستشهاد به أو استدعائه ، من خلال طريقة تلميحية وصامتة " ^(٢) . هذا بالإضافة ، بالطبع ، إلى ما يعرف باسم التعلق النصي Hypertextuality ، وهى " العلاقة التي من خلالها يمكن لنص ما أن يشتق من نص سابق عليه سواء عن طريق الإحالة البسيطة ، أو المحاكاة بشتى أنواعها ، الساخرة والمشوهة ، والمعارضة " ^(٣) .

وقد تأخذ عملية التناسخ ، أيضاً ، " شكلاً من أشكال التحقق أو التحويل أو الخرق ، حيث تتمثل العلاقة الأولى فني تحقيق مضمون معين ، وتتمثل الثانية فني نقل أو تغيير أو تحويل معنى قائم أو شكل متوفر والذهاب بهما بعيداً ، فني حين تعنى علاقة الخرق أن يتقدم الكاتب إلى معنى معين أو شكل قائمين ومحاطين بهالة من القدسية ، فيقلبهما أو يطرح ما هو ضدهما ، أو يكشف عن فراغهما " ^(٤) .

ويزخر الديوان ، موضوع البحث ، بالعديد من أشكال التناسخ ؛ وقد انتقيت من قصائده ما تحتوى ، بشكل واضح ، على تناسخ مقصود مع نصوص دينية يهودية ، واستبعدت منها ، بطبيعة الحال ، ما هو ليس فني صلب البحث .

(1) نفس المرجع السابق ، ص 68 .

(2) نفس المرجع السابق ، ص 69 .

(3) نفس المرجع السابق ، صص 57 _ 58 .

(4) نفس المرجع السابق ، ص 58 .

قصيدة: (اسمع يا رب)

(دعاء للأيام الرهيبة)

اسمع يا رب ، إسرائيل شعبك إسرائيل واحد

فتحب شعبك إسرائيل

من كل قلبك

من كل نفسك

وبكل قوتك

وليكن هؤلاء الأبناء الذين يُقتلون من أجلك كل يوم

فني قلبك

تذكرهم فني سماواتك

وتتحدث عنهم :

حين تجلس فني بيتك

وحين تمشي فني الطريق

وحين تنام وحين تقوم

وتربطهم علامة على

يدك (أرقاماً فوسفورية زرقاء) ويكونون عصابة بين

عينيك (مثل إصابة القناصين)

وتكتبهم (بدم) على قوائم أبواب بيتك

وعلى أبوابك^(١).

שמע אד' נִי

(ייחוד לימים נוראים)

שמע אד' נִי ، ישראל עמך ישראל אחד

ואהבת את ישראל עמך

בכל לבבך

ובכל נפשך

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' 7 .

ובכל מאודך
והיו הבנים האלה אשר נהרגים עליך כל היום
על לבבך
ושיננתם ברקיעך
ודיברת במ :
בשבתך בביתך
ובלכתך בדרך
ובשכבך ובקומך
וקשרתם לאות על
ידך (ספרות כחלות זרחניות) והיו לטוטפות בין
עיניך (כמו פגיעת הצלפים)
וכתבתם (בדם) על מזוזות ביתך
ובשערך

من الواضح أن هذه القصيدة تناسخ ، وبشكل واضح ، مع نص ديني يعتري ورد فني أكثر من موضع فني التوراة بصيغ مختلفة^(١) ، إلا أن أكثرها ذيوغاً هو ذلك الوارد فني الإصحاح السادس من سفر التثنية (٩-٤) ؛ وهو الجزء الذي تستهل به الإذاعة الإسرائيلية باللغة العبرية براجها فني السادسة صباحاً من كل يوم . يقول هذا النص الديني :

اسمع يا إسرائيل .
الرب إلهنا رب واحد .
فتحب الرب إلهك
من كل قلبك
ومن كل نفسك
ومن كل قوتك
ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك وقصها على أولادك
وتكلم بها حين تجلس فني بيتك
وحين تمشي فني الطريق
وحين تنام وحين تقوم
واربطها علامة على يدك
ولتكن عصائب بين عينيك

(١) ورد هذا النص فني الإصحاح السادس من سفر التثنية (٩-٤) ، وفي الإصحاح الحادي عشر منه (٢١-٢٣) ؛ وفي الإصحاح الخامس عشر من سفر العدد (٣٧-٤١) .

واكتبها على قوائم أبواب بيتك
وعلى أبوابك^(١).

يعرف هذا النص السابق، فني الأدبيات اليهودية، باسم الـ "شماع"، وهو جزء من صلاتي الفجر ("شحریت") والمغرب ("عرفیت") عند اليهود، مضمونه الأساسي هو، الإيمان بوحداية الخالق، وعنايته؛ وهو "يقابل الشهادة فني الإسلام"^(٢)، ويردده اليهودي فني لحظات الشدة والكرب، وبخاصة فني الحروب، ليحفظه الرب من كل سوء؛ كما يردده الإنسان المحتضر الذي على شفا الموت؛ ثم اكتسب هذا النص قدسية بمرور الأجيال، وأصبح الناس يرددونه بوصفه تعبيراً عن بذل النفس والتضحية بها فني سبيل الله.

يكتسب هذا النص الديني أهميته من كونه معروفاً لكل يعتري تقريباً، ومن كونه جزءاً من الصلاة اليومية التي يحرص عليها اليهودي المؤمن؛ ولذا كان استدعاء الشاعر له فني القصيدة، التي نحن بصدها، والدخول معه فني حالة تناص واضحة، أمراً مقصوداً وواعياً، إذ لا يكفي أن يسترجع الشاعر نصاً سابقاً وحسب، وإنما ينبغي أن يكون النص له ارتباط ما بالمتلقي، وأن يكون المتلقي ذاته، قادراً على التقاط واستيعاب هذا التناص.

ويتمثل التعلق النصي ما بين القصيدة والنص الديني، أولاً وقبل كل شيء، فني تماثل البناء الأساسي للقصيدة مع بناء النص الديني، مع قليل من التغير الطفيف؛ كما يتمثل، ثانياً؛ فني استخدام القصيدة لذات المفردات المستخدمة فني النص الديني، بل، حتى، فني استخدام جمل عديدة بكاملها منه.

إلا أن هذا التعلق من جانب القصيدة بالنص الديني يأخذ - وهذا هو الهدف الأساسي من عملية التناص هنا - شكلاً آخر مخالفاً، يتمثل فني عملية القلب أو التحويل لبعض مقاطع النص الديني أو مفرداته لتخدم الفكرة الرئيسية التي يرمى إليها الشاعر. ومن الجدير بالذكر، أن السياق الذي كتب فيه الشاعر هذا الديوان، بما فني ذلك هذه القصيدة بالطبع، هو الذي فرض عليه الدخول فني عملية القلب هذه. فقد كتب الديوان خلال ذروة انتفاضة الأقصى، بما حملته من مخاطر استشعرها كل إسرائيلي، وبخاصة المستوطنين المقيمين فني

(١) الكتاب المقدس: سفر التثنية، الإصحاح السادس، (٤ - ٩)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ص ٢٨٩.

(٢) الشامي، رشاد (د): موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠٢.

الضفة الغربية وغزة قبل الانسحاب من الأخيرة؛ ولذا جاء العنوان الفرعي للقصيدة :
"دعاء للأيام الرهيبة"، معبراً عن هذه المخاطر.

وتتمثل عملية القلب أو التحويل لبعض المفردات الرئيسية فني النص الديني بداخل القصيدة، فني العكس المقصود من جانب الشاعر للعلاقة الأزلية القائمة بين إله إسرائيل وشعب إسرائيل، وهي علاقة تقوم، فني الأصل، على إصدار الإله للأوامر والنواهي والتوجيهات، على وجوب امتثال الشعب لها؛ حيث يتقمص الشاعر (المتحدث فني القصيدة) دور الإله، ويصدر إليه الأوامر، ويرفع شعب إسرائيل إلى مرتبة الألوهية، وينزل بالإله إلى مرتبة البشر بشكل يذهل المتلقي، ولا أقول يصدمه، بدءاً من : "اسمع يا رب" . . . هكذا فني القصيدة، مروراً بسائر الأوامر، بدلاً من : "اسمع يا إسرائيل" كما فني النص الديني.

ويعكس هذا القلب للنص الأصلي فني القصيدة، وبشكل واضح، مدى خطورة القضية التي يحدد الشاعر تجلياتها ومظاهرها فني أمرين اثنين هما : مقتل الإسرائيليين خلال الانتفاضة، وتواصل هذا القتل بشكل يومي . ويصاحب هذا التحديد إصدار الأوامر إلى الرب من جانب الشاعر (المتحدث) بالآي يئسى أمر هؤلاء الأبناء، الذين يُقتلون، حسب زعمه، من أجل الرب : "ولیکن هؤلاء الأبناء الذين يُقتلون من أجلك كل يوم فني قلبك" . ولكن، هل صحيح أنهم يقتلون فني سبيل الله، كما يزعم الشاعر، أم من أجل الاستمرار فني احتلال أراضى الغير، ومن أجل أهواء الساسة ومصالحهم الذاتية؟؟؟

ثم ينتقل الشاعر، بعد عملية القلب التي غيرت جوهر النص الأصلي، إلى عقد مقارنة بين "التفيلين"^(١) الذي يحتوى على وصايا وأوامر الرب ويضعه اليهودي أثناء صلاته على يده وعلى جبهته بين عينيه، وبين "التفيلين" الآخر، الذي يأمر الشاعر (المتحدث) الرب بوضعه على يده، فنراه يحتوى على أرقام القتلى فني الانتفاضة وأشبه بالشارات والعلامات

(1) عبارة عن حجيرتين سوداوين من الجلد، إحداهما لليد وتسمى "أوت" (علامة)، والثانية للرأس على الجبهة بين العينين وتسمى "طوطيفت" (عصابة)؛ لهما أشرطة من الجلد لربطهما. وتحتوى الحجيرتان على رقائق مكتوب عليها أربعة أجزاء من التوراة من سفري "الخروج" و "التثنية" نظري : "الخروج" ١٣، ١-١٠، ١٣، ١١-١٥، والتثنية ٦، ٤-٩، ١١، ١٣-٢١. ويوضع "التفيلين" عند صلاة الفجر فني الأيام العادية ولا يتم وضعه فني أيام السبت والأعياد. (لمزيد من التفصيل، راجع : الشامي، رشاد (د) : الرموز الدينية فني اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد ١١، ٢٠٠٠، صص ٩١-٩٥).

التي كان ينبغي على اليهودي وضعها على يده، خلال العصور الوسطى والحقبة النازية لتمييزه عن سائر المواطنين الآخرين. وقد قام الشاعر، هنا، باستدعاء رمز ديني هو "التفيلين"، وحقبة مريرة، فني نظر اليهود، نظري الحقبة النازية؛ ثم ربط بينهما وبين الواقع الإسرائيلي المعاصر بكل أهواله، أمراً الرب أن يضطلع بمسئوليته هذه المرة وألا يتخلى عن هؤلاء "الأبناء" الذين يقتلون كل يوم مثلما تخلى عنهم، فني السابق، وبخاصة فني الحقبة النازية.

ونفس الأمر أيضاً فيما يتعلق بالجزء الثاني من "التفيلين"، الذي يأمر الشاعر الرب بوضعه كالعصاة بين عينيه؛ لكنه يشبهه بالإصابة الدقيقة للقناصين الفلسطينيين، والتي غالباً ما تكون فني الجبهة تجسداً لهول وعظم الخطر: "ويكونون عصاة بين عينيك (مثل إصابة القناصين)"، بدلا من "التفيلين" المعروف الذي يحتوي على آيات توراتية.

ثم يصل الشاعر (المتحدث) فني نهاية القصيدة ومن خلال تغيير طفيف فني النص الأصلي إلى تعظيم مشاعر الخطر والهلع الوجودي، وإلى ربط الواقع الحالي بقضية العبودية والحرية وخروج بني إسرائيل من مصر: "وتكتبهم (بدم) على قوائم أبواب بيتك / وعلى أبوابك".

إن كلمة (دم)، التي أقحمها الشاعر، عن وعي، على النص الأصلي وجعلها بين قوسين، تضيفي، بعداً آخر على القصيدة، فهو ليس دم الشاة الذي يعلم بيوت بني إسرائيل فني مصر الفرعونية لينقذهم من ضربة قتل البكور التي توعد بها رب موسى المصريين، وإنما هو دم من يقتلون فني هذا العصر من الإسرائيليين، الذي يأمر الشاعر الرب بأن يدونهم به على أبوابه وقوائمها.

ويتضح مما سبق أن التعلق بنص توراتي معلوم ومعروف، ووضعه فني قالب أدبي جديد، مع إجراء تغييرات طفيفة عليه، سواء من خلال الإبقاء على بعض مفرداته كما نظري، وسواء من خلال قلب بعضها وعكسها، قد أكسب هذا النص الأدبي بعدا دينيا مؤثرا حقق الغرض، الذي أراد الشاعر لفت الأنظار إليه فني الواقع الحالي.

قصيدة: صلاة من أجل السائق فني طريق الأنفاق.

لتكن مشيئتك
أيها الملك مجيب المساكين
الحافظ لكل المخارج والمخابئ
أن تنجيني من جميع نوائب الطريق
وأن تجعل سفري آمناً
وأن تبلغني السلامة
وأن تحفظني من كل أنواع الحجارة
من المتربصين الذين يقذفونها ومن يطلقون النار من المتسللين
من مدبري المكائد عند الحواجز الذين يتممون باللعنات
ومن جميع النظرات الحاقدة التي ابتلى بها
العالم
ويضيف فني وقت الظلام : ومن فوهات بنادق الليل)
وأن تبلغني مرادي
فني الحياة . بسرور وسلام
واكتب لي حياة جديدة فني الطريق من داخل النفق إلى القدس
واستجب لصلاة المسافرين أمامك على الطرق
وارحمهم⁽¹⁾ .
תפלה לנהג בכביש המנהרות
יהי רצון מלפניך
מלך שומע אל אביונים
השומר על כל פתחים וחביונים
שתצילני מכל תלאות שבדרך
שתוליכני לשלום
ותצעידני לשלום
ותשמרני מכל מיני האבנים
האורבים המשליכים היורים מסתננים
זוממים המחסומים אלה שקללה מסננים
ומכל מבטים השוטמים המתרגשים ובאים
לעולם

(1) כהן , אליעז : שם , עמ' ٢٤ .

(وبשעת החשכה יוסיף : ומפגזות הלילה)

ותגיעני למחוז חפצי

בחיים . ובשמחה ובשלום

ותנני להיות נולד מתוך המנהרה אל ירושלים

ותשמע תפלתם של עובדי דרכים לפניך

ברחמים

تمثل هذه القصيدة، التي يتضرع فيها المتحدث - الشاعر المستوطن، الذي يعبر، بالطبع عن مشاعر الخوف التي يشعر بها المستوطنون خلال سيرهم على الطرق خشية تعرضهم للقتل على يد المقاومين الفلسطينيين - للرب بأن يحفظ حياته من كل سوء خلال سيره على الطرق - لونا آخر من ألوان التناص، الذي يحاكي نصاً غائباً، يتمثله، ويفسره، بل ويضيف إليه ما تلزم إضافته بغية مواءمته مع الواقع والتأثير من خلال ذلك، في نفس المتلقي.

تحاكي القصيدة، التي نحن بصدددها، نصاً دينياً ورد فني التلمود (براخوت ٢٩، ب، ل، ا) ويعرف فني الأدبيات اليهودية باسم : صلاة السفر أو دعاء السفر هذا نصه :

لتكن مشيئتک أيها الرب

إلهنا وإله آبائنا،

أن تجعل سفرنا آمناً

وخطونا سالماً

وأن تقودنا إلى بر السلام،

وأن تبلغنا مرادنا

أحياء سعداء سالمين .

وأن تنقذنا من كل

عدو وكل متربص بالطريق،

ومن كل أشكال الخطوب

التي تلم بالعالم،

وأن تجعل أفعالنا مباركة

وأن تجعلنا موضع فضلك ورحمتك

وموضع فضل ورحمة كل من يرانا،

وأن تستجيب لتضرعاتنا،

لأنك إله سميع الدعاء والتضرع،

مبارك أنت يا الله يا سميع الدعاء .

تعد هذه الصلاة واجبة على اليهودي ، حيث ورد فني التلمود البابلي (براخوت ١ ، ٣٠) أن الإنسان الذي يسافر مسافة أكثر من فرسخ (حوالي ٤ كم) ، ينبغي عليه أن يؤدي صلاة السفر ، ولكن إذا كان الطريق أقصر ، فإنها لا تؤدي ^(١) . وأرجع علماء الدين اليهودي السبب فني ذلك إلى أن الطريق التي تقل عن أربعة كيلومترات تكون قريبة من العمران وليس فيها خطر ؛ إلا أن التلمود الأورشليمي (براخوت ٥ ، ٨٤ / ٤) ينص على أن جميع الطرق فني حكم الخطرة ، بمعنى أنه لا فرق بين طريق تزيد على فرسخ وأخرى تقل عنه ^(٢) .

وقد أخذ كثير من علماء الدين اليهودي ، فني العصر الحديث ، وبخاصة فني ظل انتفاضة الأقصى ، برواية التلمود الأورشليمي ، حيث أفتوا بوجوب أن يؤدي اليهودي صلاة السفر على جميع طرق الضفة الغربية وغزة ، باعتبارها طرقاً "خطرة بسبب تحرشات العرب ، الذين يقذفون الحجارة ، والزجاجات الحارقة ، أو يطلقون النار ، حتى فني طريق أقل من فرسخ" ^(٣) .

نحن ، إذن ، أمام نص ديني قديم يعدد الأخطار العامة ، التي قد يتعرض لها اليهودي خلال سفره ، ومن ثم وجب عليه أن يتضرع للرب كي يقيه إياها ويبلغه مراده سالماً آمناً .

ومن هنا التقطه الشاعر المعاصر ، "إليعاز كوهين" ، وأعاد صياغته بما يتلاءم مع الواقع ؛ إذ لم تعد الأخطار التي يطلب الشاعر - المتحدث درءها ، فني القصيدة ، التي حاكت النص الأصلي ، أخطاراً عامة من قبيل : "كل عدو متربص بالطريق" أو ، "كل أشكال الخطوب التي تلم بالعالم" ، هكذا بالمطلق ، كما ورد فني النص الديني ، وإنما صارت الأخطار فني القصيدة محددة ومرتبطة بالواقع الحالي ، وصار التضرع إلى الرب واجبا لدرئها : "أن تحفظني من كل أنواع الحجارة" ، و "أن تحفظني من المتربصين الذين يقذفونها و ممن يطلقون النار من المتسللين" ، و "أن تحفظني من مدبري المكائد عند الحواجز" ، و "أن تحفظني من فوهات بنادق الليل" ، و "اكتب لي حياة جديدة (فني الطريق) من داخل النفق إلى القدس" .

(1) מלמד , אליעזר (חכם) : il . www.yeshiva.org

(2) שם .

(3) שם .

والحقيقة أن كل هذه الأخطار التي سردها الشاعر فني إطار القصيدة، التي تحاكي نصاً قديماً، لكنه حاضر، بقوة، فني ذهن المتلقي، نظري مظاهر بارزة من مظاهر انتفاضة الأقصى، التي زرعت الرعب فني قلوب الإسرائيليين، وبخاصة المستوطنين منهم فني الأراضي الفلسطينية المحتلة. ويوحي التدفق المتواصل للأفعال، التي فني صيغة المضارع، فني القصيدة من قبيل: "أن تنجيني"، "أن تجعل سفري آمناً"، "أن تبلغني السلامة"، "أن تحفظني من كل...". بوجود كارثة وشبكة، يعبر الشاعر، من خلالها، عن الخطر الكامن فني العيش والحركة بداخل الأراضي الفلسطينية المحتلة.

وقد يقول قائل إن النص الأصلي مكتوب بصيغة الجمع، وأن القصيدة التي تحاكيه مكتوبة بصيغة المتحدث الفرد، وهذا صحيح ولا يتقص بأي حال من الأحوال من قدر هذه المحاكاة، إذ أن الشاعر (المتحدث فني القصيدة) لا يعبر عن مشاعره هو وحده، وإنما يعبر عن مشاعر جموع المستوطنين، الذين يعيشون فني الأراضي الفلسطينية المحتلة؛ هذا فضلاً عن أن "التقاطع مع نصوص وخطابات محورية فني الثقافة اليهودية يؤكد مصداقية الخطاب الذي تقدم له القصيدة ويؤسس لمشروعيتها"⁽¹⁾، بغض النظر عن درجة التطابق بين النص الحاضر والنص الغاب.

(1) محمد، بهاء الدين (د): نص التاريخ... تاريخ النص، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، إبريل ٢٠٠١، ص ٧٨.

قصيدة: وفي وقت الحرب

اقترح لصيغة جديدة
رمبام^(٢)، شرائع الملوك والحروب
الفصل السابع شريعة ١٥
وما أن يدخل فني حالات الحرب
فليستعن بأمل إسرائيل ومخلصه
وقت الشدة (حقاً سيكون معنا)
وليعلم أنه يخوض حرباً من أجل توحيد الله وأن يضع
روحه فني كفه (وأن يصونها حتى)
ولا يخشى ولا يخاف
ويفكر فني زوجته وأبنائه وبنته
(الرحمن سيباركني وسيبارك إفرات)
وأحياء وأورياه وشاقيد ومريام)
الذين يستبسل من أجلهم أيضاً
وعندما يعود بسلام إلى أحضان الحضن الكبير

(2) الحروف الأولى بالعبرية لاسم الرابي "موسى بن ميمون"، أحد أهم فقهاء الدين اليهودي فني كل العصور، وأهم الفلاسفة، والباحثين. ولد فني قرطبة عام ١١٣٨. هاجر مع أسرته إلى مدينة فاس المغربية عام ١١٥٨، ثم انتقل بعد ذلك بعشر سنوات إلى مدينة الفسطاط بمصر عام ١١٦٨، وعاش بها حتى وافته المنية عام ١٢٠٤. عمل فني مدينة الفسطاط، فني البداية، فني تجارة الأحجار الكريمة التي كان يديرها أخوه "داود"، ثم بدأ بعد ذلك فني ممارسة الطب، وحتى صار طبيباً للسلطان "نور الدين علي" أكبر أبناء صلاح الدين الأيوبي. وقد ألف "بن ميمون" معظم كتبه أثناء إقامته بمصر. ومن أهم هذه الكتب كتاب "مشنيه تورا" (משנה תורה)، وهو كتاب يلخص جميع قوانين الشريعة اليهودية بما فيها من فروض ونواه، وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه بالعبرية وقد أطلق عليه هذا الاسم لأنه يعتبره الكتاب الثاني من حيث الأهمية بعد التوراة. أما سائر كتبه الأخرى فقد كتبها باللغة العربية، ولكن بأحرف عبرية، ومنها: "كلام المنطق" (מילות ההיגיון)، الذي حاكى فيه أحد الفلاسفة المسلمين الذين عاشوا فني القرن العاشر الميلادي، و "دليل الحائر" (מורה נבוכים)، الذي يشرح فيه فكرة وحدانية الله ويدحض فكرة أرسطو الخاصة بأزلية الكون، كما كتب رسائل عديدة إلى الطوائف اليهودية فني الأقطار العربية تحتوي على فتاوى ونصائح وتشجيع. لمزيد من التفصيل، انظر: سبرسكي، "יצחק: הלכה והגות - קווי -יסוד במשנתו של הרמב"ם"، הוצאת: האונברסטת הפתוחה ١٩٩٢.

سبعود⁽¹⁾.

وبשעת המלחמה
הצעה לנוסח חדש
רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמות

פרק שביעי הלכה ט"ו

ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה
ישען על מקנה ישראל ומושיעו
בעת צרה (כן יהי עמנו)

וידע שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה וישים
נפשו בכפו (ואף ינצרה)

ולא יירא ולא יפחד
ויחשב באשתו ובבניו ובבתו
(הרחמן הוא יברך אותי ואת אפרת)

ואת אחיה ואת אוריה ואת שקד ואת מרים)

שגם למענם הוא עושה חיל
וכשישוב בשלום אל חיק החבוק הגדול
ישוב

هذه القصيدة نظري إعادة صياغة، كما حدد الشاعر فني تقديمه لها، للشيعة الخامسة عشرة من "شرائع الملوك والحروب"، الواردة فني كتاب "مشنيه تورا" (משנה תורה) لمؤلفه الرابي "موسى بن ميمون". فما هو الهدف من إعادة الصياغة، وما نظري الأدوات التي استعان بها الشاعر لكي يعيد إنتاج نص قديم فني شكل جديد؟ تقتضي الإجابة عن هذه الأسئلة أن نعرض صيغة النص الأصلي، أولاً، حتى تسهل المقارنة والاستنتاج:

"من هو الرجل الخائف وضعيف القلب"
أي، الذي ليس فني قلبه قوة للصمود فني
حالات الحرب.

وما أن يدخل إنسان فني حالات الحرب،
فليستعن بأمل إسرائيل ومخلصه
وقت الشدة

وليعلم أنه يخوض حرباً من أجل توحيد الخالق،
وأن يضع روحه فني كفّه ولا يخشى ولا يخاف،
وآلا يفكر فني زوجه أو أبنائه،

(1) כהן، אליעז: שם، עמ' ٣٥.

وإنما يحو ذكرهم من قلبه
ويتفرغ للحرب تماماً^(١).

أول ما نلاحظه من فروق فني الصياغة بين النص الجديد (القصيدة) والنص الأصلي (الشرية الخامسة عشرة من شرائع الملوك والحروب فني كتاب " مشنيه تورا ") هو ، إزاحة النص الجديد للسطرين الأولين من النص الأصلي واستبعادهما بشكل مقصود : " من هو الرجل الخائف وضعيف القلب " ، كونهما يتحدثان عن موقف الشريعة اليهودية من الجبناء والخائفين ، وضرورة استبعادهما من المشاركة فني الحرب حتى لا يؤثر على معنويات المحاربين الآخرين ؛ والسبب الواضح لعملية الإزاحة هنا هو ، استبعاد مثل هذه الفرضية تماماً من النص الجديد ، إذ لا مجال لدى الشاعر ، فني نصه الجديد ، للخوض فني مثل هذه المسائل المحسومة والزائدة ؛ وإنما نره يدخل مباشرة فيما ينبغي على المرء أن يفعله وهو فني غمرة الحرب ذاتها ، حيث يتبدى قصيدته ، بشكل مباشر ، على النحو التالي : " وما أن يدخل فني حالات الحرب " .

من ناحية أخرى ، فإننا نشهد ، أيضاً ، فني هذا السطر الشعري ، حذفاً لكلمة " إنسان " الموجودة فني الفقرة المقابلة من النص الأصلي : " وما أن يدخل إنسان فني حالات الحرب " ؛ وهو حذف مقصود أيضاً ينقل المسألة من إطار التعميم والإطلاق إلى التخصيص والتعيين ، حيث يتحدث النص الأصلي عن الإنسان اليهودي على إطلاقه وفي جميع العصور والأماكن ، أما النص الجديد ، فهو يتحدث عن تجربة الشاعر الخاصة فني الحرب ، وعن الحرب التي تخوضها دولة إسرائيل الحالية ضد الفلسطينيين ، تحديداً .

وثمة إضافة بين قوسين فني السطر الشعري الثالث من القصيدة ، ليست موجودة فني النص الأصلي : (" نعم سيكون معنا ") ، هدفها تفسير وتوضيح المعنى المستتر فني النص الأصلي ، إذ يتحدث النص الأصلي عن وجوب استعانة المحاربين بآله إسرائيل وقت الشدة ، لكنه لم يشر صراحة إلى أن هذه الاستعانة خاتمتها وقوف الرب إلى جانبهم وإنقاذهم وتخليصهم ، فجاءت هذه الإضافة من عند الشاعر ، فني النص الجديد ، لتوضح وتبين ما جملة النص الأصلي من معان غير مباشرة .

ثم يتماثل النص الجديد للشاعر ، وبشكل تام ، مع النص الأصلي فني السطر الشعري الرابع وجزء من السطر الخامس : " وليعلم أنه يخوض حرباً من أجل توحيد الله / وأن

(1) W W W . mechon – mamre org / I / e 507 htm.□

يضع روحه فني كفه " ؛ لكنه يختلف عنه فني بقية السطر الخامس بإضافة وضعها بين قوسين أيضاً : " (وأن يصونها حتى) . ومن الواضح أن هذه الإضافة ، التي تمثل اختلافاً مع النص الأصلي ، قد تعبر عن موقف متحفظ للشاعر المتدين من الحروب العبيثة التي تزدهق فيها الأرواح دون داع ديني سام محدد ؛ فإذا كان النص الأصلي يتحدث عن ضرورة بذل الروح فني سبيل الله وعدم الشح بها ، فإن الشاعر يتحفظ فني النص الجديد ، من خلال هذه الإضافة على هذا البذل غير المحسوب للروح ، ويدعو إلى عدم إزهاق الأرواح بشكل مطلق وعبيثي .

ثم يتماثل النص الجديد مرة ثالثة ، وبشكل تام أيضاً ، مع النص الأصلي فني السطر السادس من القصيدة : " ولا يخشى ولا يخاف " . لكنه يخالفه ، أيضاً ، هذه المرة مخالفة صريحة فني السطر السابع ، حيث ينهى النص الأصلي ، الذي يتحدث فني المطلق ، عن أن يفكر المرء اليهودي ، خلال الحرب فني زوجته وأبنائه : " وألا يفكر فني زوجه أو أبنائه " ؛ أما الشاعر ، ولكونه يتحدث عن تجربته هو الخاصة كإسرائيلي ، فإنه يحض نفسه ، كمحارب ، وبالمخالفة للنص الأصلي ، على التفكير فني زوجه وأبنائه وبنته : " وأن يفكر فني زوجه وأبنائه وبنته " ؛ ومن الملاحظ أن الشاعر أضاف إلى هذا السطر ، أيضاً ، كلمة " ابنته " غير الموجودة فني النص الأصلي ، وهو ما يؤكد أن النص الجديد يعبر عن تجربته الخاصة .

وفي تأكيد لهذا التمايز عن النص الأصلي والافتراق عنه ، يتجاهل الشاعر فني النص الجديد الفقرتين الأخيرتين من النص الأصلي تجاهلاً تاماً : " وإنما يحو ذكرهم من قلبه ، ويتفرغ للحرب تماماً " ، ويسقطهما من قصيدته ؛ ويضيف ، بدلاً منهما ، أسطراً يتحدث عن ثقته فني أن الرب سيباركه هو وزوجه وأبنائه وبنته ، الذين عدد أسماءهم فني القصيدة ، والذين يقاتل من أجلهم هم أيضاً ، وليس من أجل الرب فقط : " (الرحمن سيباركني وسيبارك إفراة - زوجه - وأحياء وأورياه وشاقيد - أبنائهم - ، ومريام - ابنته) الذين يستبسل من أجلهم أيضاً .

وهكذا نجد ، أن إعادة صياغة النص الأصلي فني ثوب شعري جديد قد استهدفت ، فني المقام الأول ، نقل النص من العام والمطلق إلى الخاص والحصري ؛ وأنها استخدمت أشكالاً من آليات التناص تجمع بين التماثل ، والإضافة ، والحذف ، والمخالفة ، إلى آخره ،

وأن الإضافة قد يكون هدفها التفسير أو المخالفة ، وأن الحذف قد يمثل اعتراضاً على موقف فني النص ، أو نقلاً للنص من الإطار العام إلى الإطار الخاص .

التناص من خلال الإهالة الضمنية إلى نصوص سابقة:

قصيدة: **عدنا إليك يا نابلس**

عدنا إليك أيتها الحبيبة الدامية

أيتها المدينة المجبولة على النوائب

فيك حط إبراهيم رحاله فني أول استراحة ليلية بين الجبال

يا مدينة يبحث فيك رجل خلصة

عن أخوة فني درب بعيد

فيك انقسمت المملكة

فيك صليت العصر ذات مرة

بين منشييه وإفرايم

آه أيتها المدينة الطويلة والعميقة

ما بين جريزيم وعيبال أنا

بأس وحب

(حتى لا تحل بنا اللعنة)

آه يا يوسف الصديق

عسى ألا ننزف بعد حتى الموت^(١) .

שָׁכַם שָׁכְנוּ אֵלֶיךָ

שָׁכְנוּ אֵלֶיךָ לָפֶה מְדַמֶּמֶת

עִיר מוֹעֵדֶת פְּרַעֲנוֹת

בְּךָ חָנָה אֲבָרָם לְחִנֵּית הַלַּיְלָה הָרִאשׁוֹן בְּהָרִים

עִיר בְּמַסְתָּרִים בְּךָ

אִישׁ מִחֶפֶז אֲחִים בְּדֶרֶךְ רְחוֹקָה

בְּךָ נִפְלְגָה הַמַּמְלָכָה

בְּךָ הִתְפַּלַּלְתִּי פַעַם הַמִּנְחָה

בֵּין מְגִשָּׁה לְבֵין אֶפְרַיִם

הוּא עִיר אֶרְכָּה וְעִמְקָה

בֵּין גְּרִיזִים לְעִיבָל אֲנִי

עַזְזָה וְאֶהְבָּה

(שֶׁהַקְּלָלָה לֹא לָרָאֵשׁנוּ תִּפְּלוֹ)

הוּא יוֹסֵף צְדִיקָא

(1) כהן , אליעז : שם , עמ' ٣٤ .

لا يتحقق التناص في هذه القصيدة، كما هو الحال في الشواهد السابقة، من خلال التقاطع المباشر مع نصوص سابقة كاملة أو أجزاء منها، وإنما يتحقق من خلال الإشارات والإحالات الضمنية إلى نصوص توراتية يعيها المتلقي، وتشكل جزءاً من وجدانه وتراثه.

يتحدث الشاعر فني القصيدة، بداية، بضمير المتحدث الجمع ("عدنا") وعن "العودة" إلى "نابلس"، التي يطلق عليها فني العبرية اسم "شخيم" שִׁימ - أو "شكيم" كما في الترجمة العربية للكتاب المقدس - "من الجذر" שִׁיخָم - بمعنى كتف أو عاتق أو كاهل، وذلك بسبب وقوعها بين جبلين^(٢)، كأنها تحملهما على كاهلها؛ وكأنه كان هناك وجود سابق لهذه العودة انقطع أو زال. وقد يدل معنى "العودة"، هنا، على الوجود الاستيطاني اليهودي في أطراف المدينة باعتباره جزءاً من الاستيطان الأشمل في الضفة الغربية المحتلة؛ وقد يعنى، أيضاً، وهو ما أرجحه، عودة الشاعر وسائر جنود الجيش الإسرائيلي إلى احتلال هذه المدينة في إطار الحملة العسكرية، التي شنها هذا الجيش عام ٢٠٠٢ على مدينتي "جنين" و"نابلس"، تحديداً، والتي عُرفت باسم "السور الواقى"، وذلك على ضوء إشارة الشاعر، ذاته، في قصيدة له بنفس الديوان عنوانها: "رأيت في نابلس"^(١)، إلى مشاركته في هذه الحملة العسكرية بوصفه جندياً مقاتلاً.

من الثابت تاريخياً، أن مدينة "نابلس" مدينة كنعانية قديمة فني الأصل، ورد ذكرها في رسائل تل العمارنة بوصفها مدينة الإله، وبوصفها مدينة مقدسة تستمد قدسيتها من وجود معبد بها أطلق عليه "أفيميلخ"^(٢) العبراني - "أبيمالك" في الترجمة العربية للكتاب المقدس، ابن القاضي "جدعون" من محظيته، الذي حكم نابلس (شخيم أو شكيم)،

(2) אינציקלופדיה מקראית : אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו، קבוצה של עורכים، הוצ' : "מוסד ביאליק"، 1976، עמ' 662-676. وانظر في ذلك أيضاً: سفر القضاة (9، 4)

(1) כהן، אליעז : שם، עמ' ٣٦.

(2) تشير التوراة إلى ثلاثة أشخاص يحملون نفس الاسم : ١ - "أفيميلخ" الفلسطيني ملك "جرار"، الذي تحالف مع إبراهيم (تكوين ٢٠ و ٢١، ٢٢-٢٣)، ٢ - "أفيميلخ" الفلسطيني ملك "جرار" أيضاً ولكن فني عهد اسحاق (تكوين ٢٦/١-١٣)، وربما يكون هو نفس الشخص الأول.

٣ - "أفيميلخ" العبراني، ابن القاضي جدعون من محظيته، الذي قتل أخوته السبعين عدا "يوتام"، وحكم نابلس (شخيم) لثلاث سنوات، ثم قتله أهلها فني تمرد عليه (قضاة ٨، ٩).

حسب الرواية التوراتية لثلاث سنوات - اسم : "بيت بعل بريت" (بيت بعل بريت)، و "بيت ايل بريت" (بيت ايل بريت)^(٣).

ومع هذا، فإن التوراة تعج بالإشارات التي تتحدث عن المدينة وكأنها مدينة عبرانية خالصة، وبما أنها كتاب مقدس عند اليهود، فإن الوقائع التاريخية التي ترد فيها لا تناقش من وجهة نظرهم، والويل كل الويل لمن يفكر فني مناقشتها؛ فقد "طُرد البروفيسور" توماس طومسون"، أستاذ علم الآثار فني جامعة "ماركويت" فني "ميلووكي" من منصبه عام ١٩٩٢، لأنه أوضح فني كتابه الذي صدر فني العام نفسه، (وعنوانه : "التاريخ المبكر للشعب الإسرائيلي من المصادر المكتوبة والآركيولوجية، الذي نشرته دار "بريل"، أقدم دور النشر التاريخية العالمية فني هولندا) أن مجموع التاريخ الغربي لإسرائيل والإسرائيليين يستند إلى قصص من العهد القديم من صنع الخيال^(٤)؛ ولذا يتعين مراعاة الحذر عند التعامل مع هذه النصوص، كونها منحازة وتعبر عن وجهة نظر واحدة.

يستهل الشاعر قصيدته، التي تتحدث عن الحرب الإسرائيلية الحديثة على نابلس، بعملية ربط ليس فيها أي قدر من الحصافة أو الذكاء بين الحرب الحالية، التي تشنها إسرائيل على المدينة، وحرب الإبادة التي شنها العبرانيون القدامى ضد أبناء نفس المدينة؛ إذ يقرر، منذ البداية، أن هذه المدينة قد (جبلت) على النوائب والخطوب : "عدنا إليك يا نابلس / عدنا إليك أيتها الحبيبة الدامية / أيتها المدينة المجبولة على النوائب".

والحقيقة أن هذه المدينة لم "تجبل" على النوائب، كما يزعم الشاعر، وإنما دبر العبرانيون بإحكام لإبادة أهلها فني العلماني بنص التوراة ذاته، وهذه نظري الإحالة الضمنية، التي تحملها جملة : "المجبولة على النوائب"، التي تشير إليها القصيدة.

فقد ورد ذكر اسم "نابلس" ("شخيم" أو "شكيم") لأول مرة فني التوراة، مقروناً بمذبحة محكمة دبرها ابنا "يعقوب"، "شمعون" و"لاوى"، ضد حاكم هذه المدينة "حمور" الحوى وابنه "شكيم" وضد سائر أهلها أيضاً، مع نهب كل ما فيها، لأن الأخير رأى "دينة"، ابنة "يعقوب" فأخذها واضطجع معها، ثم أراد أن يخطبها زوجة له من

(3) אינציקלופדיה מקראית : שם، למ' ٦٦٢-٦٦٧، وانظر في ذلك أيضاً : سفر القضاة (٩)، (٤).

(4) وايتلام، كيث : اختلاق إسرائيل القديمة... إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة، د : سحر الهندي، مراجعة : (د) فؤاد زكريا، سلسلة كتب "عالم المعرفة"، الكويت، ١٩٩٩، العدد ٢٤٠، ص ١١.

أبيها ، فما كان من أخويها إلا أن أبديا ، فني الظاهر ، موافقتهما ، لكنهما طلبا منه ومن أبيه ومن سائر أهل المدينة أن يتم ختن كل ذكر حتى تتم الزيجة بشكل شرعي ، ثم استغلا توجع الذكور بسبب الختان وأبادوهم عن بكرة أبيهم : " فحدث فني اليوم الثالث إذ كانوا متوجعين (أي أهل نابلس الذكور من الختان) أن أبني يعقوب شمعون ولاوى أخوى دينة أخذوا كل واحد سيفه وأتيا على المدينة بأمن وقتلا كل ذكر . وقتلا حمور وشكيم ابنه بجد السيف . وأخذوا دينة ، أختهما ، من بيت شكيم وخرجا . ثم أتى بنو يعقوب على القتل ونهبوا المدينة لأنهم نجسوا أختهم . غنمهم وبقرهم وحميرهم وكل ما فني المدينة وما فني الحقل أخذوه ، وسلبوا ونهبوا كل ثروتهم وكل أطفالهم ونسائهم وكل ما فني البيوت " ^(١) .

ما هذه الشاعرة التي تتحدث عنها التوراة ، النص الذي تخيلنا القصيدة إليه ، والتي يزعم الشاعر أنها نوائب جبلت عليها المدينة ؛ وما هذا التشويه المتعمد للحقائق وعدم تسمية الأشياء بمسمياتها ؟؟

ثم ينتقل الشاعر من هذه الإحالة الضمنية إلى نص توراتي يذكر بالخطوب التي ألت بأهل " نابلس " فني العلماني على يد العبرانيين ، إلى مجموعة من الإحالات الضمنية الأخرى إلى نصوص توراتية ، أيضاً ، تتحدث عن الحق التاريخي المزعوم للإسرائيليين فني المدينة ؛ إذ يحيلنا السطر الثالث من القصيدة : " فيك حط إبراهيم رحاله فني أول استراحة ليلية بين الجبال " ، مباشرة ، إلى النص الوارد فني سفر " التكوين " من التوراة ، الذي أسس للزعم القائل بأن الرب قد أعطى إبراهيم ونسله هذه الأرض : " واجتاز أبرام (قبل أن يصبح أفراهم) فني الأرض (أرض كنعان التي رحل إليها من حاران) إلى مكان شكيم (شكيم بالعبرية - نابلس) إلى بلوطة مورة . وكان الكنعانيون حيثئذ فني الأرض . وظهر الرب لأبرام وقال لنسلك أعطى هذه الأرض فبنى هناك مذبحاً للرب الذي ظهر له " ^(١) . والأمر المحير أكثر من أي شيء آخر هو ، أن يقرر إله بغتة أن (يختار) شعباً ، فيعلنه شعباً له ، ويعطيه أرضاً ليست بأرضه ؛ وهذه نظري الحالة الوحيدة من نوعها فني تاريخ جميع الديانات " ^(٢) .

(1) الكتاب المقدس : مرجع سابق ، سفر التكوين ، الإصحاح ٣٤ .

(1) المرجع السابق : سفر التكوين ، الإصحاح ١٢ ، ٦ - ٧ .

(2) مقار ، شفيق : قراءة سياسية للتوراة ، دار رياض الريس للكتب والنشر ، " لندن " ، ١٩٩١ ، ص

وتستدعى هذه الإحالة الضمنية فني القصيدة إلى نصوص توراتية، تتحدث عن الحق المزعوم فني المدينة، بدورها، نصوصاً أخرى عن ذات الحق، ولكن من خلال الحديث عن إقامة "يعقوب"، حفيد "إبراهيم"، بها، وعن إقامته مذبحاً للرب بها^(٣).

ثم تتوالى الإحالات الضمنية فني القصيدة إلى النصوص التوراتية حتى تصل إلى عصر ما يسمى بالملكة - مملكة داود وسليمان - وانقسامها بعد موت الأخير فني عهد ابنه "رحفعام"؛ حيث يحلينا السطر السادس من القصيدة: "فيك (أي فني نابلس) انقسمت المملكة"، إلى نصوص توراتية تزعم بأن المدينة كانت فني عصر مملكة "سليمان" عاصمة الإقليم الأول لجبل "إفرايم"، ومقر "بن حور"، على الرغم من أنها لم تذكر هناك بالاسم: "وكان لسليمان اثنا عشر وكيلا على جميع إسرائيل يمتارون للملك وبيته. كان على الواحد أن يمتار شهراً فني السنة. وهذه أسماؤهم. ابن حور فني جبل إفرايم"^(٤)؛ كما يحلينا هذا السطر الشعري أيضاً إلى نص توراتي يتحدث عن تنصيب "رحفعام"، ابن "سليمان" ملكاً فني المدينة، بعد انقسام المملكة، بسبب قدسيته: "وذهب رحفعام إلى شكيم (نابلس) لأنه جاء إلى شكيم جميع إسرائيل ليملكوه"^(٥).

وآخر هذه الإحالات الضمنية فني القصيدة هو السطر قبل الأخير منها: "أواه يا يوسف الصديق"، الذي يحلينا إلى نص توراتي أيضاً يشير إلى دفن رفات يوسف فني المدينة بعد جلبه من مصر: "وعظام يوسف التي أصعدها بنو إسرائيل من مصر دفنوها فني شكيم (نابلس) فني قطعة الأرض التي اشتراها يعقوب من بنى همور أبى شكيم بمائة قسيطة فصارت لبنى يوسف ملكاً"^(١).

ويتضح من كل ما سبق، أن القصيدة لم تتقاطع بشكل مباشر مع نصوص سابقة، لكنها إحالتها إلى مجموعة كبيرة من هذه النصوص، كلها دينية وتاريخية، فني محاولة للربط بين الحاضر والماضي، لإدراكه أن المتلقي - اليهودي الإسرائيلي على وجه التحديد - ستصله هذه الرسائل الشفرية التي لا يحل رموزها غيره، وربما تجد صدًى لديه.

(3) انظر فني ذلك: سفر "التكوين" ٣٣، ٨-٢٠، و"التكوين" أيضاً ٣٥، ١-٤.

(4) الكتاب المقدس: مرجع سابق، سفر الملوك الأول، ٤، ٨.

(5) المرجع السابق: سفر الملوك الأول، ١٢، ١.

(1) المرجع السابق: سفر "يشوع"، ٢٤، ٢٣.

قصيدة: مرة أخرى يبيعون

مرة أخرى يبيعونني ، أنا
صاحب الأحلام الذي رأيت الشمس والقمر والأحد عشر
كوكباً ساجدين
أستطيع أن أتزلزل كيف يتكرر كل شيء :
شد الوثاق ، وتمزيق الرداء من على الجسد
والإلقاء بعيداً فني ضمن الأفاعي
هذه المرة أيضاً ذهب الأخوة بعيداً ،
إلى جنيف جنيف كم عذب أن نردد اسمك يا جنيف
يا داعرة المدن والدول
يبيعونني وكذلك المكان
الذي لثمت فيه شفتا الرب بطن
هذا الشعب (ككومة حنطة ، كما قال شاعر آخر ،
فني البيدر فني ليلة مقمرة)
لكنهم تركوا لنا القضيبي الملكي
برج داود الشامخ وفي طرفه (مثل قُرط)
خنجر هلال الإسلام
ذات ليلة سأندلل عليه وسأقتلعه
عندئذ سيروى سيل الكواكب التي سيتم إطلاقها
دروباً طازجة من الحليب فني السماء هكذا يكون نسلنا^(١) .
שוב מוכרים
שוב מוכרים אותי ، אני
בעל – החלומות שראיתי השמש הירח ואחד עשר
הכוכבים משתחווים
אני יכול להתרעד איך שהכל חוזר :
הלפיתה ، קריעת הכת'נת מעל הבשר
ההשלכה הרחק אל חיק הנחשים

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' ٥٨ .

גם הם הלכו רחוק הפעם ، האחים ،
אֵלֵי זָבֹב זָבֹב כְּמָה מִתּוֹק לִגְלָגֶל שֶׁמֶךְ זָבֹב
זִנְתָּ הָעָרִים וְהַמְדִּינוֹת
מוֹכְרִים אוֹתִי וְגַם אֶת הַמָּקוֹם
בּוֹ נִשְׁקוּ שְׁפָתַי הָאֵלֹהִים אֶת בֶּטֶן
הָעַם הַזֶּה (פְּעָרַמַת – חֲטִיִּים ،

אמר משורר אחר ، בְּגֵן בְּלִיל לְכָנָה)
אבל השאירו לנו את הפאלוס המלכותי
מגדל דָּוִד המזדקק וּבִקְצָה (כמו עֵגִיל) לוֹ

שְׁבִירִית – סֶהַר – הָאֶסְלָם
לילה אחד אתלטף עליו ואעקרנו
אֶזְזִמְרַת – הַכּוֹכְבִּים שְׁתִּיבָה
תְּרוֹנָה שְׁבִילִי – חֶלֶב רַעֲנָנִים שְׁבִירָקִיעַ פִּי הָיְיָה זֶרַעֲנוּ

يتخذ الشاعر ، في هذه القصيدة ، من قصة " يوسف " وأخوته ، التي ترد بشكل مفصل في سفر التكوين ، وبخاصة جزئية بيعه إلى الغرباء بهدف التخلص منه ، إطاراً رمزياً يماثل ، في نظره ، واقعاً سياسياً إسرائيلياً محدداً ، يتمثل في توقيع مجموعة من أقطاب المعارضة الإسرائيلية ، التي تضم أعضاء كنيسة وأكاديميين وآخرين برئاسة وزير العدل الأسبق ، " يوسى بيلين " ، وشخصيات فلسطينية من السلطة الوطنية الفلسطينية وحركة فتح وأعضاء من المجلس التشريعي والحكومة برئاسة وزير الإعلام الأسبق ، " ياسر عبد ربه " ، على " مسودة اتفاقية للوضع الدائم " بهدف إنهاء النزاع بين الفلسطينيين والإسرائيليين في " جنيف " في ١٢ / ١ / ٢٠٠٣ ، والتي تعرف باسم : " وثيقة جنيف " .

فهو يشبه توقيع المعارضين الإسرائيليين على هذه الوثيقة بعمليّة بيع أخوة يوسف له ، ويضع نفسه ، باعتباره ضمير المتكلم في القصيدة ، والمعبر عن موقف غالبية المستوطنين واليمينيين الإسرائيليين ، موضع " يوسف " من النص الديني في عمليّة إسقاط واضحة وتمّاه مع هذا النص السابق ؛ حيث يتقاطع السطر الأول من القصيدة : " مرة أخرى يبيعونني " ، مع الآيات الواردة في سفر " التكوين " والتي تتحدث عن عمليّة البيع : " فكان لما جاء يوسف إلى أخوته أنهم خلعوا عن يوسف قميصه ؛ القميص الملون الذي عليه وأخذوه وطرحوه في البئر . وأما البئر فكانت فارغة ليس فيها ماء . ثم جلسوا ليأكلوا طعاماً . فرفعوا عيونهم ونظروا وإذا قافلة إسماعيلية مقبلة من جلعاد وجمالهم حاملة كثيراء وبلساناً ولاذنأ ذاهبين لينزلوا بها إلى مصر . فقال يهوذا لأخوته ما الفائدة أن نقتل أخانا ونخفي دمه . تعالوا فنبيعه للإسماعيليين ولا تكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولحمنا . فسمع له

أخوته . واجتاز رجال مديانين تجار . فسحبوا يوسف وأصعدوه من البئر وباعوا يوسف للإسماعيليين بعشرين من الفضة^(١) .

لا يتوقف الشاعر ، بالطبع ، عند التفاصيل الكثيرة التي يوردها النص الأصلي ، وإنما يلتقط بإبداع ، يتسق مع مقتضيات الشعر ، أمر الغدر والخيانة الكائن فني جوهر عملية البيع ، ويتخذ منه رمزاً فني قصيدته لحالة سياسية إسرائيلية معينة معاصرة ؛ وهو إذ يضع نفسه ، فني القصيدة ، موضع " يوسف " ، يكون متسقاً مع ذاته ، كمستوطن يعتري يتبنى موقفاً يمينياً من مسألة التسوية مع الفلسطينيين ، يخالف ، بالطبع ، موقف اليساريين الإسرائيليين الذين وقعوا على " وثيقة جنيف " ، ويشبههم بأخوة يوسف الذين خانوه وباعوه .

من ناحية أخرى ، يتقاطع السطران ، الثاني والثالث من القصيدة : " أنا ، صاحب الأحلام / الذي رأيت الشمس والقمر والأحد عشر / كوكباً ساجدين " ، مع ما ورد فني النص الأصلي فني سفر " التكوين " ، أيضاً : " ثم حلم (يوسف) أيضاً حلماً آخر وقصه على إخوته . فقال إنني قد حلمت حلماً أيضاً وإذا الشمس والقمر وأحد عشر كوكباً ساجدة لي . وقصه على أبيه وعلى أخوته . فنهزه أبوه وقال له ما هذا الحلم الذي حلمت . هل نأتي أنا وأمك وأخوتك لنسجد لك إلى الأرض . فحسده أخوته . وأما أبوه فحفظ الأمر^(٢) .

ويريد الشاعر من خلال هذا التناص مع الرمز الديني التأكيد ، بقوة ، من بداية القصيدة ، على صحة موقفه السياسي اليميني ، حيث يعتبر نفسه مثل " يوسف " : صاحب رؤى وأحلام لا بد وأن تتحقق وتكون لها الغلبة ، فني نهاية المطاف ، على سائر المواقف الأخرى مثلما هو متحقق فني النص الأصلي .

وقد حسم لجوء الشاعر ، من البداية ، إلى الوقوف فني صف الرمز الديني المضطهد من جانب أخوته ، الغاية ، أيضاً ، من عملية التناص الموجودة فني القصيدة ؛ وهي غاية تنتقد ، من جانب ، سلوكاً سياسياً لنفر من اليساريين الإسرائيليين وتعتبره بمثابة خيانة ؛ وتبرز ، من جانب آخر ، الموقف المناهض لهذا السلوك السياسي ، الذي يتبناه المستوطنون واليمينيون الإسرائيليون ، ويعتبرونه الأصوب . ويعكس توظيف الشاعر للرمز الديني فني

(1) الكتاب المقدس : مرجع سابق ، سفر التكوين ، ٣٧ ، ٢٣ - ٣٠ .

(2) المرجع السابق : سفر التكوين ، ٣٧ ، ٩ - ١١ .

القصيدة وربطه بالواقع الراهن، مدى عمق ثقافة الدين اليهودي فني نفوس اليهود؛ وليست حالة "يوسف" نظري الوحيدة فني الشعر الشيء، الذي تناول الرمز الديني الوارد فني التوراة فني "كل الفترة الزمنية الممتدة من جنة عدن، التي طرد منها آدم وحواء منذ بدء الخلق، كما جاءت فني سفر التكوين، وحتى خراب الهيكل للمرة الثانية على يد الرومان" (١).

ولا يتم استخدام الرمز، عادةً، بشكل عشوائي أو اعتباطي، وإنما لكونه "يحمل معه إمكانية دائمة لمعنى تراكم فني الذاكرة الجمعية لكل ثقافة وأمة، من الممكن توظيفه من خلال سياق النص" (٢)؛ كما أن الرمز أبلغ تأثيراً من الحقيقة الواقعة، وأكثر شعبية منها، و"لا تقف قيمته الفنية عند استحضار مقولة تاريخية معينة، وإنما تكمن هذه القيمة فني إبقاء الذهن متعلقاً بالنتيجة التي عبر عنها الرمز" (٣).

ويلجأ الشاعر، فني الغالب، إلى الرمز "كي يكون قناعاً يضيفي على صوته نبرة موضوعية شبه محايدة، تنأى به عن التدفق المباشر للذات؛ وغالباً ما يكون هذا القناع شخصية استعارها الشاعر من التاريخ أو الأسطورة ليعبر بها عما يريد، ولكنه - فني نفس الوقت - لا ينطق صوت الشاعر، ذلك لأن ضمير المتكلم الذي ينطق فني القناع، هو - فيما يفترض على الأقل - صوت الشخصية التاريخية أو الأسطورية أو المخترعة وليس صوت الشاعر ومع ذلك فالصوت الذي نسمعه ليس هذا أو ذاك، وإنما هو صوت مركب من تفاعل صوتي الشاعر والشخصية معاً" (٤).

ثم يفصل الشاعر، بعد ذلك، الأبعاد (المروعة)، من وجهة نظره، لهذا الموقف السياسي الذي تبناه بعض المعارضين الإسرائيليين اليساريين، والذي يعتبره نسخة مكررة - تزلزل كيانه حسب قوله - من سلوك أخوة يوسف معه، مبدياً دهشته، فني نفس الوقت، من تكراره بتفاصيله؛ لكنه يخرج، مع ذلك، عن النص الأصلي الذي استلهم منه قصيدته، ويضيف إليه من عندياته ما يجعل هذا السلوك الجديد المكرر أكثر بشاعة وهولاً

(1) أبو شمالة، فايز (د) : مرجع سابق، ص ص ٣٤١ - ٣٤٢.

(2) بر - يوسف، حموستل : סימבוליזם בשירה המודרנית، הוצ' : הקבוץ המאוחד וקרן יהושע רבינוביץ לאמנויות، ת"א، 2000، עמ' 11.

(3) أدونيس : زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ١٦٠.

(1) عصفور، جابر (د) وآخرون : الأسطورة والإبداع، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ١٩٩٨، ص ص ٧ - ٩.

من القديم؛ إذ تتحدث القصيدة عن شد وثاق يوسف وتقييده، وعن تمزيق ردائه، وإلقاءه بين الأفاعي: "أستطيع أن أنزل كيف يتكرر كل شيء: شد الوثاق، وتمزيق الرداء من على الجسد /، والإلقاء بعيداً فني حضن الأفاعي"، فني حين لم يرد أي ذكر لهذه الأفعال فني النص الأصلي: "فكان لما جاء يوسف إلى أخوته أنهم خلعوا عن يوسف قميصه القميص الملون الذي عليه وأخذوه وطرحوه فني البئر. وأما البئر فكانت فارغة ليس فيها ماء".

يرى الشاعر، بعين المستوطن، أن أخوته من الإسرائيليين المعاصرين، المنادين بالتسوية الدائمة، قد ذهبوا أبعد مما ذهب إليه أخوة "يوسف" فني تخليهم عنه وبيعه للغرباء: "هذه المرة أيضاً ذهب الأخوة بعيداً / إلى جنيف جنيف كم عذب أن نردد اسمك يا جنيف / يا داعة المدن والدول؛ وذلك لأنهم يفرطون، فني نظره، فني أماكن يراها (مقدسة): "يبيعونني وكذلك المكان/ الذي لثمت فيه شفتا الرب بطن / هذا الشعب (ككومة حنطة، كما قال شاعر آخر / فني البيدر فني ليلة مقمرة).

ثم يختتم الشاعر، الذي يرمز إلى "يوسف"، القصيدة بالتهكم على ما تركه (أخوته) من الإسرائيليين المعاصرين بدون بيع للفلسطينيين، حسب زعمه: "لكنهم تركوا لنا القضيب الملكي / برج داود الشامخ"؛ وبالسخرية من أماكن العبادة الإسلامية، وبالتحذير من مخاطرها، حيث شبه مآذنها بأنها على هيئة قرط مخروطي الشكل كالخنجر: "وفى طرفه (مثل قُرط) / خنجر هلال الإسلام"؛ مشيراً إلى أنه لن يدع هذا الوجود الإسلامي فني فلسطين وإنما سيحتال من أجل اقتلاعه منها: "ذات ليلة سأبدل عليه وسأقتله".

لقد حقق التناص فني هذه القصيدة، من خلال استلهام رمز ديني، عدة أمور منها: أن الشاعر وجد فني جوهر النص الديني السابق والرمز الديني به مادة جيدة تصلح لأن تكون مقابلة للواقع الراهن ومساوية له؛ وأنه اتخذ من هذا الرمز قناعاً لكي يعبر عن رأيه الشخصي، ورأى جماعات المستوطنين فني إسرائيل فني هذا الواقع الراهن، وأنه استخدم النص الأصلي، مع كثير من التحريف والتشويه، لكي يؤثر فني المتلقي ويحركه ضد التسويات السياسية، التي تقوم على فكرة التنازلات الجغرافية.

قصيدة: نصح فلسطيني⁽¹⁾

حتى متى لن يتجاوز الشر بيوتنا
انظر ، ها قد مسحنا الباب بالدم
مكومون كل واحد مع عائلته ، صرخنا
بهدوء - أيها الإنسان
انظر أقداحنا الأربعة وقد امتلأت
نبذا قانياً يغلى
كانت ألسنتنا بسبب النار
كشاة مذبوحة
إن كان رأسنا أيضاً قد مال - ولفنا أسيً
فهيا نشتل :
يهوداً سماناً يحترقون جيداً
ما الذي سيتبقى منا حتى الصباح ؟
كرسي شاغر . فني ساحة كنيس المسيح الميت
ينتظر رئيساً يخرج حراً
كي يأتي ويخلص
أنا أراه كما فني العلماني ، يضحك إسماعيل
فني هذه الليلة
لابيت فني الأرض المقدسة ليس هناك
هو يضيف الآن مكيالاً آخر
إلى طبق الدماء
عما قليل سيُخبز خبز الفقر الكبير
للشعبي⁽¹⁾

(1) نشرت هذه القصيدة فني جريدة "ماقور ريشون" ، فني صدر ملحق "ليل هسيدر" (ليلة عيد الفصح اليهودي) لعام ٢٠٠٢ ، وهى الليلة التي وقعت فيها المذبحة فني فندق "بارك" فني مدينة ناتنيا . بعد أقل من ٤٨ ساعة على ذلك كنت على ظهر الدبابة ، أتأهب للمعركة فني نابلس .

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' ٣٠ .

פסח פלשטיני
עד מתי לא תפסח הרעה על פתינו
ראה , כבר משחנו הפתח בדם
פנופים איש לביתאבות , זעקנו
בשקט - אדם
ראה ארבע פוסותינו מלאו
יין סמוק ורתוח
לשונותינו לנשל אש היו
פשה טבוח
אם גם ר' אשנו נשח - ופצב סוכנו
הבה ונתלקח :
יהודים דשנים בוערים היטב
ומה יותר ממנו עד ב'קר ?
כסא ריק . בחצר פנסית המשיח המת
מחכה לראים שיצא לחפשי
שיבוא ויגאל
אני רואה אותו כמו אז , ישמעאל מצחק
בלילה הזה
אין בית בארץ הקדש אשר אין שם
עכשו הוא מוסיף עוד סאה
לקערת הדמים
עוד מעט יאפה לחם הע'ני הגדול
של שני העמים

تحدث القصيدة عن العملية الاستشهادية المدوية التي نفذها شاب فلسطيني فني فندق "بارك" بمدينة "ناتانيا" عشية عيد الفصح اليهودي ، فني الليلة التي تسمى "ليل هسيذر" ، التي تجتمع فيها العائلة لتناول مأدبة الفصح ، وتحكى حكايات خروج بنى إسرائيل من مصر ، وتتلى فيها الصلوات . وقد وصف صحفي إسرائيلي المشهد فني الفندق بعد وقوع العملية فني مقال بعنوان : "فطائر الفصح مغمسة بالدم اليهودي" على النحو التالي : "عند منتصف ليلة عيد الفصح الأسبوع العلماني ، وصلت إلى فندق "بارك" فني "ناتانيا" لكي أرى بأم عيني ما رفض العقل استيعابه ، حيث قُتل فني ساحة المذبحة ٢٥ شخصاً من الأبرياء ، كان من بينهم أربع جثث مشوهة مازالت مسجاة ومغطاة بالنائلون فني طرف القاعة المدمرة . وفي طرف القاعة أيضاً تم نزع بركة كبيرة من دماء هؤلاء

الأبرياء الذين اجتمعوا للاحتفال بعيد التحرر من العبودية، وغرقت أسطورة عيد الفصح داخل هذه البركة البشعة من الدماء وطفئت قطع من شرائح الفطائر" ^(١).

ويتضح من الوصف السابق للعملية أنها كانت من العمليات الاستشهادية الكبيرة التي وقعت، خلال الانتفاضة، داخل إسرائيل، وأن توقيت وقوعها كان له تأثير سلبي واضح على المجتمع الإسرائيلي، ولذا لم يكن مستغرباً أن تثير فني نفس الشاعر لواعج، وأن تدفعه إلى كتابة قصيدة بشأنها.

وقبل أن نخوض فني آليات التناص التي اعتمدت عليها القصيدة فني توصيف الأمر، فإنه ينبغي علينا أن نوضح ما هو "الفصح"، وما نظري طقوسه، حتى نستطيع فهم القصيدة فهماً مناسباً؛ وبداً ذي بدء، ينبغي التفريق بين مفهومين: مصطلح "الفصح" كعيد، ومصطلح "الفصح" كقربان. أما "الفصح"، كعيد، فهو أول عيد فني السنة العبرية التي تبدأ فني شهر نيسان، وهو من الأعياد الثلاثة المهمة لدى اليهود إضافة إلى عيدي "الأسابيع" و"المظال"؛ ويتم الاحتفال به ابتداءً من يوم الخامس عشر من الشهر ولمدة سبعة أيام فني إسرائيل وثمانية أيام فني الخارج، كذكرى للخروج من مصر ^(٢).

تشتق كلمة "فصح" (פסח) فني العبرية من الفعل الثلاثي "باسح" (פסח)، الذي يعنى التجاوز أو العبور أو المرور أو التخطي، ومن هنا كانت التسمية الإنجليزية Passover نسبة إلى مرور أو عبور أو تجاوز ملاك العذاب لمنازل العبرانيين فني مصر دون المساس بها ^(٣)، أثناء قيامه بإهلاك بكور المصريين؛ ويتعين على اليهودي أن يأكل، طيلة أيام العيد السبعة، نوعاً معيناً من الخبز يسمى فطيراً (ماتسوت Matzot)، تذكيراً بالخبز غير المختمر، الذي صنعه العبرانيون على عجل لدى خروجهم من مصر، ومن هنا يسمى هذا العيد أيضاً، باسم عيد "الفطير"؛ كما يسمى، أيضاً، بـ "عيد الربيع على عادة الحضارات القديمة فني المنطقة" ^(٤).

(1) دان، أوري: فطائر الفصح مغمسة بدم اليهودي، ملحق جريدة "معريف"، ٤/٤/٢٠٠٢ (نقلاً عن مجلة مختارات إسرائيلية، السنة الثامنة، مايو ٢٠٠٢، العدد ٨٩).

(2) كمريت، يوبل (عורך): يودايקה ليكسيكون، הוצ': "כתר"، ٢٦٧' ٢٦٧.

(3) المسيري، عبد الوهاب (د): موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥، ص ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(1) الشامي، رشاد (د): مرجع سابق، ص ٢٥٠.

وقد شاعت، على سبيل الخطأ الشائع، تسمية هذا العيد بالاسم الأول، أي "الفصح"، وإهمال التسميتين الأخيرتين (عيد "الفطير" و "الربيع") إلى حد ما، رغم أنه لم يرد ذكر فني التوراة لتسمية العيد باسم عيد "الفصح"، إلا فني إشارة واحدة فني سفر الخروج: ٣٤، ٢٥: "ولا تبت إلى الغد ذبيحة عيد الفصح"، إلا أن "المقصود منها هو قربان الفصح، على وجه التحديد"^(٢).

وللعيد طقوس كثيرة ومعقدة تبدأ بالتفتيش على الخميرة فني المنزل ليلة العيد وإبعادها، وتناول خبز بلا خميرة أو ملح ووضع ثلاثة أرغفة منه على المائدة (ترمز للكهنة واللاويين والشعب اليهودي)، إلى جانب وضع أربعة أقداح من النبيذ على المائدة ليشربها أفراد الأسرة^(٣)، هذا بالإضافة إلى إقامة صلوات معينة مثل صلاة "موساف" (نافلة) فني كل أيام الفصح، وكذلك أيضاً "هكّيل" - ترانيم من سفر المزامير -^(٤)، وقراءة "الهجاده" (قصة الخروج من مصر) ليلة العيد نفسه.

وأما مصطلح "الفصح"، كقربان، فهو تلك الذبيحة التي قدمها بنو إسرائيل لدى خروجهم من مصر، وأمرهم الرب بالاستمرار فني تقديمها كل عام فني ليلة الخامس عشر من شهر نيسان، أي ليلة العيد، تذكراً لهذا الحدث، طبقاً لما ورد فني سفر الخروج، والعدد (٩، ٢) وبشوع (٥، ١٠) وتثنية (١٦، ٦) وغيرها.

وليرالي أن تتوافر عدة شروط فني هذا القربان - الذبيحة منها: أن يكون شاة سليمة ذكراً عمرها عام، وأن يتم إعدادها ابتداءً من العاشر من نيسان، وأن تذبح كل عائلة شاة خاصة بها أو أن تشارك عائلتان صغيرتان فني ذبيحة، وأن تذبح فني البيت فني الرابع عشر من نيسان بين العصر والمغرب، وأن يتم نضح دم من دم الشاة على العضادة العليا وعلى القائمين الأيمن والأيسر للبيت الذي تقام فيه المأدبة، وأن يتم شوى الذبيحة سليمة وكاملة على النار وتناولها كلها وعدم ترك شيء منها مع الفطير والأعشاب المرة، وألا يتم نقل اللحم من بيت لآخر مع حرق كل ما تبقى منه فني هذه الليلة، وأن يتناول أهل البيت

(2) اينزيكلوفديا מקראית: שם، עמ' ٥١٤ - ٥٢٦.

(3) المسرى، عبد الوهاب (د): مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(4) קמרט، יובל (עורך): שם، עמ' ٢٦٧.

الطعام وهم بكامل هيئتهم كأنهم على سفر ويأكلون على عجل مع عدم خروج أحد منهم من البيت حتى الصباح^{(١)(٢)}.

ويمثل الشعور بالمشاركة، لمن يتناولون هذه الذبيحة سوياً، جوهر هذا الطقس، إضافة إلى الشعور بالتواصل التاريخي ووحدة المصير بين الأجيال من الإسرائيليين؛ لكن هذا الطقس انتقل فني عهد الملك "ياشياهو" (ملك يهوذا ٦٤٠ - ٦٠٩ ق.م) من دائرة الأسرة والبيت إلى دائرة الهيكل فني القدس ليصبح طقساً دينياً قومياً^(٣)، طبقاً لما ورد فني سفر الملوك الثاني (٢٣، ٢١ - ٢٤)^(٤)؛ وقد حافظ السامريون على هذه العادة حتى الآن، حيث لا يزالون يقدمون قربان الفصح فني احتفالاتهم على جبل "جريزيم" بالقرب من نابلس^(٥).

ما تتحدث عنه القصيدة، التي نحن بصدها، هو طقس قربان أو ذبيحة "الفصح" على وجه التحديد، الذي أسهبنا فني سرد تفاصيله حتى تتضح لنا مواضع التناص وأوجهه فيها؛ وأول مواضع هذا التناص فني القصيدة هو عنوانها الصادم: "فصح فلسطيني"، الذي يحتوي على مفارقة ساخرة، كونه مكوناً من كلمتين: إحداهما "فصح"، وهي تتعلق بطقس خاص باليهود أنفسهم لم يعرف أن له مثيلاً عند أي شعب آخر سواهم، ويشير مجازاً إلى ذبح ذبيحة ونضح دمها إلى آخر طقوس الفصح؛ وقد استمدت من نصوص واردة فني التوراة، كما سبق وذكرنا؛ أما الكلمة الثانية من العنوان، أي كلمة "فلسطيني"، فلا علاقة لها من قريب أو بعيد بالنصوص التوراتية، كما أنها لا تمت إلى طقس "الفصح" اليهودي بأي شكل من الأشكال، ومن هنا فإنها تدخل فني علاقة تناقض ظاهري مع الكلمة الأولى؛ لكن اجتماعهما معا يخلق معنى جديداً يربط بين ذبيحة

(1) אינציקלופדיה מקראית: שם، עמ' ٥١٤ - ٥٢٦.

(2) انظر فني ذلك: سفر الخروج (١٢)، وانظر، أيضاً، طقوس ذبيحة الفصح فني "المشنا" (بساحيم ٥٥، ١٠-٥).

(3) שם، עמ' ٥١٤ - ٥٢٦.

(4) وأمر الملك (ياشياهو) جميع الشعب قائلاً اعملوا فصحاءاً لرب إلهكم كما هو مكتوب فني سفر العهد هذا. إنه لم يعمل مثل هذا الفصح منذ أيام القضاة الذين حكموا على إسرائيل ولا فني كل أيام ملوك إسرائيل وملوك يهوذا. ولكن فني السنة الثامنة عشرة للملك ياشياهو عمل هذا الفصح للرب فني اورشليم.

(5) الشامى، رشاد (د): مرجع سابق، ص ١٩٠.

الفصح وبين العملية الاستشهادية التي نفذها فتى فلسطيني ضد إسرائيليين فني ذكرى الفصح.

ومن المعروف أن نضح دم ذبيحة الفصح على العضادة العليا لبیت الشخص اليهودي وعلى القائمين الأيمن والأيسر، فيه تذكير له بنفس الطقوس الذي جعل من بيوت العبرانيين، فني مصر، فني ظل العبودية، معروفة ومميزة للرب، ومن ثم تجاوزها إلى غيرها من بيوت المصريين أثناء قيامه بإهلاك أرض مصر^(١)؛ إلا أن الشاعر ارتأى مخالفة المعنى الوارد فني النص الديني، بشكل تام، بل والسخرية منه، رغم استخدامه لبعض مفرداته، فني البيت الأول من القصيدة: "حتى متى لن يتجاوز الشر بيوتنا"، إذ أن معنى البيت الشعري هنا هو، أن وقوع العملية الفلسطينية فني ذكرى "الفصح" ينفي تجاوز الرب لبيوت الإسرائيليين أو استبعادها من الهلاك، كما فني النص الديني. وقد عبر الشاعر عن هول هذه العملية الفلسطينية من خلال استخدام كلمة "الشر"، التي نظري كلمة مطلقة جعلها الشاعر صنواً لكل صنوف العذاب والهوان الذي أذاقه الفرعون للعبرانيين فني أرض مصر.

ثم ينتقل الشاعر إلى البيت الثاني من القصيدة: "انظر، ها قد مسحنا الباب بالدم"، الذي يشير إلى أن الإسرائيليين قد قاموا بما عليهم تجاه الرب وفعلوا الطقوس المتعين، لكن ذلك لم يؤد، فني النهاية، إلى تجاوز الشر لهم. ويتقاطع هذا البيت، مع النص الديني الوارد فني سفر الخروج (١٢، ٧) والقائل: "ويأخذون من الدم (دم ذبيحة الفصح) ويجعلونه على القائمتين والعتبة العليا فني البيوت التي يأكلونها فيها"؛ لكن الشاعر يقصد، فني هذا البيت كما سبق وذكرنا، معنى آخر فيه كثير من السخرية مفاده، أن دم القتلى من الإسرائيليين فني العملية الفلسطينية، والذي تناثر فني كل مكان حتى وصل العارضة العليا من الأبواب، لم يكن مبرراً كافياً لكي يتدخل الرب ويمنع وقوع هذا الأذى بهم.

وينهج الشاعر، على ذات المنوال، فني البيت الثالث من القصيدة: "مكومون كل واحد وعائلته"، الذي يستدعي إلى ذهن المتلقي - وبخاصة اليهودي - النص الوارد فني سفر

(١) فقد ورد فني سفر الخروج، ١٢، ١٣ - ١٥: "ويكون لكم الدم علامة على البيوت التي أنتم فيها. فأرى الدم وأعبر عنكم. فلا يكون عليكم ضربة للهلاك حين أضرب أرض مصر. ويكون لكم هذا اليوم تذكيراً فتعيدونه عيداً للرب. فني أجيالكم تعيدونه فريضة أبدية".

الخروج (١٢، ١-٣)، الذي يتحدث عن اجتماع كل عائلة واشتراكها فني ذبيحة الفصح : " وكلم الرب موسى وهارون فني أرض مصر قائلاً . كلُّما كل جماعة إسرائيل قائلين فني العاشر من هذا الشهر يأخذون لهم كل واحد شاة بحسب بيوت الآباء شاة للبيت " ؛ وكذلك النص الوارد فني ذات السفر ، أيضاً (١٢، ٢٣) ، الذي يأمر الأسر العبرانية المحتفلة بالفصح بعدم الخروج من البيت فني هذا اليوم حتى لا يمسخها سوء : " وأنتم لا تخرج أحد منكم من باب بيته حتى الصباح " .

فقد أشار الشاعر ، فني البيت المذكور ، إلى اجتماع أفراد كل أسرة سوية ، فني الفندق الذي وقعت فيه العملية الفلسطينية فني ليلة الفصح ، لكنه صور حالة هذا الاجتماع بفعل مبني للمجهول هو : " مُكَوَّمُونَ (מְכֻמָּמִים) ، الذي يعنى التوقع والتكور والتكوم ، مما يثير الشفقة والأسى والحزن على وضعهم بعد تكوم جثث كل عائلة فني ركن من أركان الفندق ؛ وبعد اختيار الشاعر لهذا الأسلوب فني الوصف هنا ، نوعاً من " الاختيار بين تعبيرات بديلة من أجل التعبير عن معلومة متساوية تقريباً " ^(١) ، هدفه دعم الفكرة الرئيسية بالقصيدة ، واستدراار حالة من التعاطف على القتل والنقمة على الجناة .

ويصف الشاعر فني الأبيات من الخامس وحتى السابع من القصيدة : " انظر أقداحنا الأربعة وقد امتلأت / نبيذاً قانياً يغلى / أَلَسْتِنَا بسبب النار كانت / كشاة مذبوحة / " ، هول ما وقع فني الفندق بسبب العملية الفدائية الفلسطينية ، مع ربطه بطقوس ونصوص سابقة تختلف من حيث وظيفتها عما أراد الشاعر توصيفه فني العملية الفدائية . فقد أراد تذكير المتلقي بالمناسبة التي وقعت فيها العملية ، فأورد بعض طقوسها ، ومنها وضع أربعة أقداح من النبيذ على مائدة الفصح ، لكن هذه الأقداح الأربعة امتلأت دماً حاراً من دماء القتلى فني العملية ، وهو تناص يخلق مفارقة ساخرة ومبكية ويعظم الأسى فني النفس ؛ كما أنه أراد التذكير ، أيضاً ، بأن ذبح شاة وشيها هو صلب هذه المناسبة الدينية ، لكن هذه الشاة المشوية تحولت فني القصيدة إلى أجساد آدمية احترقت فني هذه العملية .

ثم يستدعى الشاعر فني الأبيات من الثامن وحتى إلحادي عشر من القصيدة : " إن كان رأسنا أيضاً قد مال - ولفنا الأسى / فهيا نشعل : يهوداً سماناً يحترقون جيداً / ما الذي سيبقى منا حتى الصباح ؟ " ، ذات الطقوس ، تقريباً ، الواردة فني سفر " الخروج " (١٢ ،

(1) فروكسمن ، مايا : لומר ذات اآخرة - عיוני סגנון ולשון בשירה העברית בת ימינו ، הוצ' : הספרים של אונ' בן-גוריון ، 2000 ، עמ' 17 .

٨ - ١١) : " ويأكلون اللحم فني تلك الليلة مشوياً بالنار . لا تأكلوا منه نيئاً أو طبيعاً مطبوخاً بالماء بل مشوياً بالنار رأسه مع أكارعه وجوفه . ولا تبقوا منه إلى الصباح . والباقي منه إلى الصباح تحرقونه بالنار " ، ليجعل نوعاً من المحاكاة المأساوية والنقدية بينها وبين حالة القتلى من الإسرائيليين الذين اجتمعوا فني الفندق للاحتفال بليلة الفصح ، فاحترقت أجسادهم تماماً بعد وقوع العملية ، وكأنهم ذبيحة الفصح التي يتعين شيتها والتهامها عن آخرها ، وعدم إبقاء أي شيء منها ، والتخلص بالحرق مما تبقى .

أما السؤال الذي ينهي به الشاعر الأبيات السابقة : " ما الذي سيبقى منا حتى الصباح؟ " ، فإنه يجيب عنه فني الأبيات التي تليه بكثير من الأسى والحزن المغلفين بالسخرية ، وذلك لافتقاد الشاعر الأمل فني أي خلاص ممكن من هذا الوضع مع استعارته ، أيضاً ، بعض طقوس الفصح ؛ إذ تتحدث الأبيات التي تلي هذا التساؤل المرير عن : " كرسي شاغر . فني ساحة كنيس المسيح الميت / ينتظر رئيساً يخرج حراً / كي يأتي ويخلص " ، وهذا الكرسي الذي ظل شاغراً من صاحبه الذي قتل فني العملية الفلسطينية هو ذات الكرسي الذي يتعين على اليهودي أن يتركه شاغراً على مائدة الفصح ترقباً لنزول النبي " إياهو " ليشر بقدوم المسيح المخلص ، طبقاً للمعتقد اليهودي ، لكن شتان بين الكرسي الذي فني القصيدة والكرسي من الطقس القديم .

ثم لا يجد الشاعر ، فني نهاية القصيدة ، مجالاً أفضل للتعبير عن إحباطاته والتنفيس عن سخطه ، من تحميل الفلسطيني ، الذي يرمز إليه فني القصيدة بإسماعيل ، مسؤولية تأخر الخلاص وعدم بلوغه ، وذلك لإضافته كل يوم ، حسب قول الشاعر ، مكيالاً جديداً إلى طبق الدماء : " أنا أراه كما فني العلماني ، يضحك إسماعيل فني هذه الليلة / هو يضيف الآن مكيالاً آخر إلى طبق الدماء " .

فقد استدعى الشاعر الرمز إسماعيل من أعماق التراث اليهودي ، الذي يغص بوفرة من النصوص التي تعتبره همجياً ووحشياً وأساساً للبلاء والشروع ، ويكفي أن نشير إلى حقيقة واحدة فني صلب التراث اليهودي تقول بأن غريزة الشر أكبر من غريزة الخير بثلاث عشرة سنة ، نظري الفارق فني السن بين إسحاق وإسماعيل ، وهى سن التكليف فني الديانة اليهودية ، التي ما أن يؤدي الصبي اليهودي فرائضها حتى تنفك عنه غريزة الشر وتلتصق به غريزة الخير ، أما غير اليهودي ، وفي مقدمتهم إسماعيل ، فتبقى معه غريزة الشر والروح البهيمية المادية إلى الأبد ^(١) .

(1) ركلبسكي ، سفي : حمورو של משיח ، הוצ' : " ידיעות אחרונות " ، 1998 ، עמ' 406 .

توظيف المصطلح والنص الأدبي في الدراسات العبرية المعاصرة

لقد تعددت فني هذه القصيدة آليات التناص وصوره، منها ما كان محاكاة مأساوية ساخرة، ومنها ما تقاطع، بشكل ضمني، مع نصوص سابقة، ومنها ما استدعى مفردات دالة على طقوس بعينها، ومنها أيضاً، ما استدعى رموزاً من التراث، وكلها خدمت الهدف العام من القصيدة، ألا وهو تصوير بشاعة العملية الفلسطينية التي وقعت ليلة الفصح فني أحد الفنادق بمدينة "ناتانيا" الإسرائيلية.

التناص من خلال المخالفة:

قصيدة: من آلام ما قبل مجيء المسيح (المخلص).

مسيح

بن

داود

تحدد سماته

فني رحم

قمر

بلون

الدراق

معلق

ويتأرجح

فوق جبالك

يا إفرا^(١)

أنا

أنا د _____

يه

تعال

أيها المسيح

تعال تعال

أيها المسيح

(1) مستوطنة فني الضفة الغربية.

حتى

متى

ستكون

متشاقلاً

حتى

مجيء

(١)

مسيح

מִחְבְּלֵי מָשִׁיחַ

מָשִׁיחַ

בֶּן

דָּוִד

נְאֻפָּה

בְּרַחֲם

יְרַח

בְּגוֹן

אֶפְרַסְק

תְּלוּי

וּמִתְנוּדָד

מֵעַל

הַכְּרִיךְ

אֶפְרַת

אֲנִי

קוֹרָא

לֹו

ב'וּא

מָשִׁיחַ

בּוֹא בּוֹא

מָשִׁיחַ

עַד

מִתִּי

תְּהֵא

מִתְמַהֵּמֶה

עַד

בּוֹא

מָשִׁיחַ

يختلف البناء الفني في هذه القصيدة عن البناء الفني لسائر القصائد الأخرى ، من حيث اعتماده النظام الرأسي ، الذي " يعد تشكيلاً عروضياً وإيقاعياً مختلفاً عن التشكيل

(1) כ'הן ، אליעז : שם ، עמ' ٥٧ .

العروضي والإيقاعي المميز للنظام الرأسي الشطري المتساوي، الذي لا يسمح بالشكل الكتابي الذي يُشَطَّى الحروف " ويجزئها ؛ ويعدّه نفر من الباحثين نوعاً من التجريب التفكيكي^(١).

ويعتمد هذا البناء الفني، فني الأساس، على " خلق تشكيلات بصرية ذات دلالة تكون فيها الكلمة أو جزء منها، أو العبارة مبعثرة بحيث تبدو وكأنها كيان مستقل قائم بذاته، رغم اتصالها السياقي؛ مما يسهم فني توسيع مدى الرؤية أمام القارئ، فلا يمكن فصل سطر عن الآخر، ولا يمكن قراءة بعض الأسطر دون استكمال المعنى فني الأسطر السابقة واللاحقة، وكأن النص قطعة واحدة شكلاً وموضوعاً"^(٢).

ويخدم هذا البناء الفني، فني نسائي، موضوع القصيدة التي نحن بصدددها، من حيث كونها تعبر عن حالة من الانتظار الطويل لمجيء المسيح المخلص، بما فيها من ترقب ورجاء. وبعد الإيمان بالمسيح المخلص، فني اليهودية، ركناً أساسياً، من أركانها، حيث اعتبره الرابي "موسى بن ميمون" أحد الأركان الثلاثة عشرة وهى : وجود الخالق، وحدانيته، عدم تجسده، وجوده منذ الأزل، وجوب عبادته هو فقط، كل كلام الأنبياء حق، موسى كليم الله هو سيد الأنبياء، نزول التوراة من السماء، وحدانية التوراة وخلودها، الله عليم بأعمال الناس، الثواب والعقاب، مجيء المسيح المخلص، البعث والنشور"^(٣)؛ وقد تجذر المصطلح فني الديانة اليهودية خلال عصر الهيكل الثانى (٥٢٠ ق. م)، أما الإشارات التي سبقت تلك الفترة، فلم تكن واضحة بما فيه الكفاية لتعيين المصطلح وتحديد سماته.

ويشير مصطلح المسيح المخلص إلى ملك من نسل "داود" يدعى "المسيح بن داود"، على خلاف "المسيح بن يوسف" الذي سيسبقه ويقتل، "سيأتي بعد ظهور النبي إيلياهو ليجمع شتات المنفيين ويعود بهم إلى صهيون ويحطم أعداء إسرائيل ويتخذ من أورشليم

(1) أبو شمالة، فايز (د) : مرجع سابق، ص ٣٩٠.

(2) المرجع السابق، ص ٣٨٧.

(3) شغيب، دود : ملون عبري - عبري לשפה העברית בת זמננו، הוצ' : "שוקן"، ירושלים

ות"א، כרך ב'، 1989، עמ' 1336.

عاصمة له ويعيد بناء الهيكل ويحكم بالشرعية المكتوبة والشفوية" ^(٤)، لبدأ عهد جديد هو "أيام المسيح"، حيث يعيش البشر حياة صالحة. قائمة على السلام والعدل.

وقد أخذت عقيدة المسيح المخلص صورتين: إحداهما دنيوية، تجسد المسيح فني صورة شخص يمتطي حملاً ينهى حالة الحروب في العالم ويقيم السلام، وهى ما ورد فني نبوءة سفر زكريا (٩، ٩-١٠): "ابتهجي جدا يا ابنة صهيون اهتفي يا بنت أورشليم. هودا ملكك يأتي إليك هو عادل ومنصور وديع وراكب على حمار وعلى جحش ابن أتان. وأقطع المركبة من إفرايم والفرس من أورشليم وتقطع قوس الحرب. ويتكلم بالسلام للأمم وسلطانه من البحر إلى البحر ومن النهر إلى أقاصي الأرض؛ أما الصورة الأخرى، التي ترد فني سفر دانيال (٧/١٣) فهي تظهر المسيح بوصفه كائناً سماوياً معجزاً. ويؤمن اليهود الأرثوذكس فني العصر الحديث بالعودة المادية للمسيح المخلص على عكس اليهودية الإصلاحية" ^(١).

وتسبق مجيء المسيح المخلص، فني التصور اليهودي، فترة من المظالم والاضطرابات الشديدة، اصطلاح على تسميتها فني التلمود وفي الأدب الديني اليهودي ولدى العامة بـ "آلام ما قبل مجيء المسيح"، وهو المصطلح الذي التقطه الشاعر، كما هو، من التراث اليهودي القديم، وجعله عنواناً لقصيدته، فني تناص ظاهري واضح معه، للتعبير عن رؤيته كمستوطن يعتري - ولد وعاش فني الأرض التي من المفترض أن يعيد المسيح المخلص اليهود (المنفيين) إليها - لهذه الآلام.

إلا أن هذا التناص الظاهري فني العنوان ينقلب رأساً على عقب فني بقية القصيدة، حيث يسرد التلمود فني فصل "سوطاه" (٩: ١٥) بعض الظواهر التي تسبق مجيء المسيح المخلص على النحو التالي: "سيريق الفتان ماء وجه الشيوخ، وسوف يخشى الشيوخ الصغار، ويفحش الابن القول لأبيه، وسوف تهاجم البنت أمها، وزوجة الابن حماتها، ويصبح أعداء الرجل هم أهل بيته، ويخلفه نسل فاسد، ولا يستحي الابن أمام أبيه" ^(٢).

(4) المسيرى، عبد الوهاب (د): مرجع سابق، ص 353.

(1) المرجع السابق، ص 354.

(2) الشامى، رشاد (د): مرجع سابق، ص ١٢٣.

أما الفترة المعاصرة، التي تسبق مجيء المسيح المخلص فني نظر الشاعر، فإن تجلياتها ومظاهرها مغايرة تماماً لما ورد فني التراث التلمودي، كونها فترة هادئة تتحدد فيها سمات هذا المسيح العبري "فني رحم قمر بلون الدُرَّاق"، ولكونه مسيحاً مدللاً، يتأرجح فوق جبال المستوطنات اليهودية بالضفة الغربية: "يتأرجح فوق جبالك يا إفرات"، ولكون الشاعر غير متلهف كثيراً لمحبيته، حيث يناديه بأن يأتي بتوذة وعلى مهل من خلال تشطيره لكلمة "أناد-يه" ومطها. وهكذا يقوم التناص فني هذه القصيدة على استلهاً الفكرة الرئيسية لها من التراث، واستخدام ذات المصطلح الذي يعبر عنها، لكنه يفترق معهما فني المضمون، من حيث تقديمه رؤية مغايرة تماماً وعصرية لمفهوم هذا المصطلح.

خاتمة واستنتاجات:

أولاً: على الرغم من هيمنة التيار العصري ذي النزعة العالمية على الشعر الشيء الحديث، منذ ظهوره فني نهاية القرن الثامن عشر وحتى الآن، فإن العنصر الديني، بكل أطيافه وتجلياته، ظل ماثلاً فني هذا الشعر ومعبراً عنه بشكل ثابت خلال الحقب الأدبية المختلفة؛ فضلاً عن أن الشعر الديني، الذي يعبر عن قضايا إيمانية يهودية، لم ينقرض، فني غمرة طغيان قضايا أخرى معاصرة، من الممارسات الشعرية، وكان له شعراء فني كل الفترات.

ثانياً: يرصد البحث تغيراً هاماً فني خريطة الشعر الشيء المعاصر خلال القرنين الماضيين على وجه الخصوص، أهم ملامحه ظهور مجموعة كبيرة من الشبان الإسرائيليين المتدينين، الذين تلقوا تعليماً دينياً، وانضمامهم إلى دائرة كتاب الشعر الشيء الحديث، حتى باتوا يشكلون تياراً يقف على قدم المساواة، تقريباً، مع التيار الرئيسي للشعر العصري.

ثالثاً: تعود أسباب هذا التغير، فني نظر كثير من النقاد، إلى تغير البيئة الثقافية الإسرائيلية، وإلى حدوث تدهور شديد فني العقيدة الصهيونية ولد فراغاً روحياً وفكرياً.

رابعاً: لا يمثل هذا التغير، الذي بالغ بعض النقاد ووصفه بأنه هو الأهم الذي وينبغي الأدب الشيء فني الفترة الماضية، مع ذلك، ظاهرة أدبية راسخة حتى الآن، فني نسائي، حيث لم يمر على هذا التغير سوى فترة زمنية قصيرة، يصعب معها إصدار أحكام قاطعة؛ كما أن التيار العصري المهيمن لا يزال صوته قوياً، أيضاً، داخل الساحة الأدبية المعاصرة.

خامساً: يتسم شعر هؤلاء الشعراء الجدد بالصبغة المحلية البحتة، من حيث كونه يتناول قضايا إسرائيلية خالصة، وبالصبغة التراثية الواضحة، من حيث التعبير عن هذه القضايا بأدوات مستمدة من التراث اليهودي بفضل سيطرته الواضحة على لغة هذا التراث التي يستمد منها تشبيهات عديدة، حتى أنه يفرط، أكثر من غيره، فني استخدام الشحنات التراثية الكامنة فني اللغة العبرية؛ لكن هؤلاء الشعراء، يحاولون، مع ذلك، المواءمة قدر المستطاع بين الأصالة والمعاصرة.

سادساً: أطلق النقاد تسميات عديدة على شعر هؤلاء الشعراء الجدد، منها: "شعر يعثري إسرائيلي"، و"شعر ديني" وشعر "عقيدي"، لكن تظل التسمية الأولى نظري الأكثر شيوعاً وقبولاً تمييزاً لها عن التسمية "شعر عبري".

سابعاً: يعد الشاعر "إليعاز كوهين"، الذي نشأ فني أحضان حركة الاستيطان الإسرائيلية وساهم فيها بشكل فعلى، وتلقى تعليماً دينياً يهودياً تقليدياً أحد أبرز هؤلاء الشعراء الجدد؛ ويعد ديوانه، مناط البحث، نموذجاً لهذا الشعر الجديد، الذي تتناول قصائده موضوعات تعالج الواقع الإسرائيلي المعاصر، بلغة متقاطعة مع كثير من مفردات ونصوص التراث اليهودي.

ثامناً: تناول الديوان موضوعات إسرائيلية خالصة، كما أسلفنا، يعبر أكثرها عن الواقع الحالي المعاصر، وبخاصة أحداث الانتفاضة الفلسطينية الثانية فني الفترة من ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٤؛ استخدم الشاعر فني قصائده لغة مستمدة من التراث اليهودي، وإن كانت هناك بعض الألفاظ العامة، التي فرضتها ضرورات التعبير.

تاسعاً: استخدم الشاعر العديد من آليات التناص فني الديوان، كالقلب والتحويل، والمحاكاة والتفسير، وإعادة الصياغة، والإحالة الضمنية إلى نصوص سابقة، والتماهی مع الرمز الديني، والمحاكاة النقدية الساخرة، وغيرها من الآليات والصور.

عاشراً: أوضحت معظم النماذج التي وقع عليها الاختيار فني البحث، أن النصوص الدينية، من توراتية وتلمودية، شكلت النبع الذي استقى منه الشاعر معظم صور التناص، مما يدل على إلمامه كافياً وواعياً بالتراث الديني.

حادي عشر: يوصى الباحث، بضرورة متابعة ورصد ودراسة إنتاج هؤلاء الشعراء الجدد لأهميته فني الساحة الأدبية الإسرائيلية المعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- ١- أدونيس : زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨ .
- ٢ - بهاء الدين محمد (د) : نص التاريخ _ تاريخ النص، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، إبريل ٢٠٠١ .
- ٣- جابر عصفور (د)، وآخرون : الأسطورة والإبداع، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ١٩٩٨ .
- ٤- رشاد الشامي (د) : موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠٢ .
- ٥ - شفيق مقار : قراءة سياسية للتوراة، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١ .
- ٦- صبري حافظ : التناص وإشارات العمل الأدبي، " ألف "، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ١٩٨٤ .
- ٧- عبد الوهاب المسري (د) : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥ .
- ٨- عمر أركان : قراءة جديدة للبلاغة القديمة، إفريقيا الشرق، ١٩٩٤ .
- ٩- عمر عبد الواحد (د) : التعلق النصي - مقامات الحريري نموذجاً، دار الهدى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ .
- ١٠- عمر منيب إدلبى : التاريخ العام والتاريخ الأدبي، بانوراما التاريخ والمعتولية فني جدارية محمود درويش، من مطبوعة : الأدب والتاريخ، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠٠١ .
- ١١- فايز أبو شمالة (د) : الحرب والسلام فني الشعر العربي والشعر الشيء على أرض فلسطين، مركز الأبحاث والدراسات العربية والعبرية " مبدع "، " خان يونس "، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٥ .

توظيف المصطلح والنص الأدبي في الدراسات العبرية المعاصرة

١٢- كيث وإيتلام : اختلاق إسرائيل القديمة . . . إسكات التاريخ الفلسطيني ، ترجمة ، د : سحر الهندي ، مراجعة : (د) فؤاد زكريا ، سلسلة كتب "عالم المعرفة" ، الكويت ، ١٩٩٩ ، العدد ٢٤٠ .

١٣- محمد عبد المطلب (د) : قراءات أسلوية فني الشعر الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٥ .

١٤- محمود العشري : الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة ، دليل القارئ العام ، "ميريت" للنشر والمعلومات ، القاهرة ، ٢٠٠٣ .

ثانياً: مصادر باللغة العبرية والعربية:

1- אליעזר כ'הן : שמע אד' נ' . . . משירי מאורעות תשס"א – תשס"ד ، הוצ' : "אבן חושן" ، "רעננה" ، 2004 .

2- الكتاب المقدس : دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط .

ثالثاً: المراجع العبرية:

1- אורציון ברתנא : סוף מאה וסוף מאה ، הוצ' : "עקד" ، 2001 ، עמ' 309 .

2- אניטה שפירא : התנ"ך והזהות היהודית ، הוצ' : "מאגנס" ، 2005 .

3- ברוך קורצווייל : ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה ؟ ، הוצ' : "שוקן" ، ת"א ، 1971 .

4- חמוטל בר – יוסף : סימבוליזם בשירה המודרנית ، הוצ' : הקבוץ המאוחד וקרן יהשוע רבינוביץ לאמנויות ، ת"א ، 2000 .

5- יעקב פיכמן : דמויות מני קדם ، הוצ' : "מוסד ביאליק" ، 1948 .

6- יוסף קלוזנר : היסטוריה של הספרות העברית החדשה ، הוצ' : אחיאסף ، ת"א ، 1960 ، פרק ראשון .

7- יעקב שטיינברג : כתבי יעקב שטיינברג ، פרק ג' (מסות) ، הוצ' : "ועד הפועל" ، ת"א ، 1937 .

8- מנחם בן : משל'מה המלך עד שלמה ארצי ، מיונה הנביא עד יונה וולך –

שיחות בשירה , הוצ' : משרד הבטחון ואונב' ת"א , 2006 .

9_ מאיה פרוכטמן : לומר זאת אחרת – עיוני סגנון ולשון בשירה העברית

בת ימינו , הוצ' : הספרים של אונב' בן-גוריון , 2000 .

10_מלכה שקד : לנצח אנגנך , המקרא בשירה העברית החדשה – אנתולוגיה ,

הוצ': " ידיעות אחרונות " , 2005.

11_ ספי רכלבסקי : חמורו של משיח , הוצ' : " ידיעות אחרונות " , 1998 .

رابعاً: المراجع الإنكليزية:

1- Blum , Ruth : Contemplations about the dialogue with the Bible in the modern Hebrew Poetry. Hebrew union college. London 2001.

خامساً: الدوريات والصحف العبرية:

– משיב הרוח : כתב עת לשירה יהודית ישראלית , מבחר שירים 1995-2005
 , עורכים : אליעז כהן , יורם ניסינוביץ' , שמואל קליין , עוזי שביט , לאה
 שניר .

– כתב העת: "במה", ג' 139–140, 1995.

מוסף "ספרים" , "הארץ" , 19-5-2004.

מוסף "ספרים" , "הארץ" 24/6/2004 .

מוסף "הארץ" , 10_10-2005.

מוסף "הארץ", 21-12-2005.

מוסף "ספרים" , "הארץ" , 15.1.2006.

מוסף "הארץ", 17-2-2006.

- עתון "הארץ" , 2002_3_13.

- עתון " מעריב " , 4 / 4 / 2002 .

توظيف المصطلح والنص الأدبي في الدراسات العبرية المعاصرة

سادسا: الموسوعات والقواميس العربية والعبرية:

- موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠٢.
- الرموز الدينية فني اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد / ١١، ٢٠٠٠.
- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الثالث ص ٣١٥ دار الشروق، طبعة ١٩٩٩.
- اينצايكلوفديا מקראית : אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו ، קבוצה של עורכים ،
- הוצ' : " מוסד ביאליק " ، 1976 .
- יודאיקה ליקסיקון ، הוצ' : " כתר " .
- מלון הספרות החדשה ، העברית והכללית ، הוצ' : יבנה ، 1978 .
- מלון עברי – ערבי לשפה העברית בת זמננו ، הוצ' : " שוקן " ، ירושלים ות"א ، כרך ב' ، 1989 .

سابعا: مراجع من شبكة المعلومات الدولية:

www.yeshiva.org.il

[W.W.mechon – mamre org / I / e 507 htm](http://W.W.mechon-mamre.org/I/e507.htm)

توظيف النص الأدبي لحل الصراع على الأرض

دراسة في رواية (حمام في ميدان ترافلجر)

للأديب الإسرائيلي (سامي ميخائيل •)

د. عمرو عبدا لعللي علام (*)

مُتَكَلِّمًا:

اتخذ الصراع الفلسطيني الإسرائيلي المستمر منذ عقود، أبعاداً جديدة في الرواية العبرية المعاصرة، ففي الوقت الذي عالج فيه بعض الأدباء الإسرائيليين مجموعة من القضايا الشائكة حول الصراع بين كلا الطرفين، تطل علينا رواية (حمام في ميدان ترافلجر) التي صدرت في أبريل من عام ٢٠٠٥ للأديب الإسرائيلي "سامي ميخائيل"، لكي تكشف لنا

سامي ميخائيل : ولد سامي ميخائيل في بغداد عام ١٩٣٦ وقد حصل على تعليمه الابتدائي والثانوي فيها وانتمى إلى الحزب الشيوعي العراقي فهي سن مبكرة. ثم هرب إلى إيران عام ١٩٤٨ بسبب مطاردة السلطات العراقية له على نشاطه الشيوعي. ومن هناك هاجر إلى إسرائيل عام ١٩٤٩ واستقر فهي حيفا والتحق بالجامعة فيها فدرس علم النفس والأدب العربي. " ثم أصبح أحد أعضاء رئاسة تحرير الاتحاد الناطقة باسم الحزب الشيوعي الإسرائيلي. ونشر العديد من القصص العربية القصيرة فهي مجلته الجديدة الشهرية تحت اسم سمير مارد، وكانت تدور حول حياة القادمين الجدد من العراق. وقد ترك ميخائيل هيئة تحرير الاتحاد عام ١٩٥٥ وبعدها هجر اللغة العربية. " حيث تحول ميخائيل إلى الكتابة باللغة العبرية. وعن هذا التحول من العربية إلى العبرية يقول ميخائيل: " بعد قدومي إلى إسرائيل جابهت وضعا لا يطاق قرأت بالإنجليزية وتحدثت بالعربية وفكرت وكتبت بالعربية. استمرت هذه الفترة ست سنوات. فهي تلك الأيام عملت فهي هيئة تحرير إحدى المجلات الأسبوعية العربية. لغتي العربية الأدبية تطورت فهي إسرائيل والحاجز الذي بيني وبين اليهود فهي إسرائيل ارتفع وعلا. وصارت اللغة حدوداً صلبة وراسخة وأدركت أنني ملزم بإنهاء هذه الحيرة والتخبط، كنت ملزماً بالتخلص من اللغة العربية. " أما أهم أعمال ميخائيل فلسفي: " متساوون ومتساوون أكثر " ١٩٧٤ عاصفة بين النخيل " رواية ١٩٧٥. أكوخ وأحلام " ١٩٧٨، " حفنة من ضباب " ١٩٧٩، " رعاية " ١٩٨٥، " بوق في وادي " ١٩٨٧، " فكتوريا " ١٩٩٣. وقد نال ميخائيل عدة جوائز أدبية مثل: جائزة بلدية حولون جائزة بلدية بتاح تكفا، جائزة الاتحاد الدولي لأدب الشباب.

(*) مدرس بكلية الآداب - جامعة المنوفية.

عن تلك المناطق التي قد يتجاهلها بعض الأدباء الإسرائيليين في أعمالهم الأدبية، فهي تضع الأبناء فوق كل الأيديولوجيات والقوميات، وتحاول الإجابة عن أسئلة أخلاقية ملحة، وتنقب في الواقع الحقيقي للصراع الفلسطيني الإسرائيلي وتكشف عن الوجه الآخر منه، وتتمركز حول روافد جديدة من المواجهة الفلسطينية الإسرائيلية، وتحذر من تداعياتها بالنسبة للأجيال القادمة.

وقد أثارت هذه الرواية ردود فعل قوية على الساحة الأدبية في إسرائيل، وأحدثت سجالات واسعة بين النقاد، فيما يتعلق بصلتها برواية الأديب الفلسطيني "غسان كنفاني" (عائد إلى حيفا) ١٩٧٠ والتي تتشابه أحداثها مع رواية ميخائيل، وهو الأمر الذي جعل ميخائيل يدافع عن نفسه قائلاً: "لقد انتهت من كتابة هذه الرواية الجديدة، وهى رواية تواصل ما انتهت إليه رواية كنفاني، ذلك الأديب الفلسطيني الذي اغتيل في السبعينيات ببيروت على أيدينا. ففي رواية كنفاني تنتهي القصة بلقاء صعب بين البطل وأبيه العربي، حيث يؤكد البطل على هويته بأنه ينتهي، وتلك هستريا أمه وذلك هو أبوه، فيرد الأب: سوف يكون لقاءك بأخيك في المعركة القادمة. ولكنني أبدأ من هنا من تلك النقطة التي انتهى إليها كنفاني" ^(١).

وقد ذكر ميخائيل أنه كتب هذه الرواية من أجل الأمومة فقط فقال:

"تعب روايتي هذه عن وجهة نظر الأم تجاه الصراع، فالصراع عند كنفاني صراع رجولي لا يعرف الجانب الأمومي، فهناك رجلان يدخلان في مواجهة، في حين أن الأمهات يتصرفن بنوع من البلاهة، ولا توجد في روايته ولو بقية من الحب لدى الابن، في حين أن روايتي هذه تعبر عن الأمومة، والأم في الرواية هي التي تقوم بالاتصال بالابن وترعاه وينفطر قلبها لحظة لقائه بأبيه. لقد أراد أبوه أن يحيه من حياته، بينما هي لم تتنازل عنه، لقد انحزت في الرواية إلى الأم أكثر من أي شخصية أخرى" ^(٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا سوف نتناول هذه الرواية بالدراسة والتحليل، بعيداً عن أحداث رواية كنفاني، وبصرف النظر عما كانت تتشابه أحداثها مع أحداث تلك الرواية أم لا؟ فما يهمنا في المقام الأول، هو رؤية ميخائيل للصراع والمواجهة، لا سيما وهو أديب

(١) عומר كرمون : سمى ميخائيل، 28/5/2005، www.nfc.co.il

(٢) داليا كرفل : سوفر تحت השפעה، עיתון הארץ، 13/4/2005.

إسرائيلي تختلف رؤيته، بالطبع، عن رؤية كنفاني، خاصة وأن كل منهما ينتمي للطرف الآخر من المواجهة.

قصة الرواية (فرض مختصر):

تحكى رواية (حمام في ميدان ترافلجر) عن بطل يعاني طوال الوقت، إنه "زئيف ابشتاين" ذلك الفتى الإسرائيلي الذي عاش كيهودي في أحضان المجتمع الإسرائيلي الأشكنازي سنوات طوال، وفجأة يتضح أنه عربي فلسطيني تركته أسرته العربية قسراً وهو طفل صغير تحت وطأة أحداث حرب ١٩٤٨، لتأخذه أسرة يهودية وتبنه حتى يصير رجلاً ناضجاً لديه زوجة إسرائيلية وطفل صغير. وبعد ما يقرب من عشرين عاماً، يلتقي هذا البطل بأسرته العربية الحقيقية وهو بذى العسكرية الإسرائيلية. ويحدث هذا اللقاء نقطة تحول عظيمة في حياة هذا البطل، الذي ظل طوال حياته في رحلة بحث طويلة عن هويته الحقيقية.

ويرتبط "زئيف" بأمة البيولوجية "نبيلة" وتصير بينهما علاقة وثيقة وقوية، ولكنه في نفس الوقت؛ لم يتخل عن أمه اليهودية "ريفاه"، التي ربه كيهودي وتركت له حرية الخيار في تحديد هويته، تماماً مثلما فعلت أمه الحقيقية "نبيلة". وتقف زوجته الإسرائيلية "عانات" موقفاً متشدداً من هويته العربية، وهو نفس الموقف الذي تبنته أخته الفلسطينية "سنا" من هويته الإسرائيلية. أما أخوه الفلسطيني "كريم" فقد اتفق تماماً مع موقف أمه بالنسبة لأخيه اليهودي.

وفي نهاية مأساوية، يلقي هذا البطل حتفه هو وأخوه الفلسطيني - وكل منهما يدافع عن الآخر - على أيدي مجموعة من الشباب الفلسطينيين الثائرين ضد إحدى الغارات الإسرائيلية التي استهدفت مدنها، ظناً منهم بأنه إسرائيلي.

ويمكننا أن نلاحظ هنا أن دلالات الأسماء التي اختارها ميخائيل للأبطال، في هذه الرواية، قد تشير إلى معاني عديدة نستطيع من خلالها أن نستشف مقصد الكاتب من اختيار هذه الأسماء بعينها، فهي ترمز إلى واقع الصراع الذي يعيشه الطرفان، فاختياره مسمى "زئيف" للبطل قد يعنى أن البطل تعامل مع الواقع الذي ساقه القدر إليه بعيني الذئب التي لا تنام إحداها، وكأنه وقع في فخ الصراع الذي لا ينتهي ويتربص به، فهو خائف من مصيره، لاسيما وهو يعيش بهويتين تتصارع كل واحدة منهن مع الأخرى. كما كان اختياره مسمى "نبيلة" للام العربية يعنى أن هذه الأم تخلت عن التطرف في الصراع

واختارت النبل، نبل الإنسانية، الذي يحتم على الإنسان أن يرتقى بالبشر وينأى بهم عن المخاطر أي كانت، فاختارت نبيلة أن تحافظ على ابنها حتى ولو كان يهودياً فذهبت إليه واحتضنته، لا سيما وهو ضحية من ضحايا الصراع الذي صنعه الآباء بأنفسهم، كما حاول ميخائيل أن يوضح.

أما اختيار مسمى "ريفاه" للأُم اليهودية، وهو من الفعل العبري ٢٦ بمعنى (خاصم - اختصم مع)، يعني أن هذه الأم اليهودية في حالة خصومة مع الأم العربية التي ستأخذ منه ابنها بالتبني، خاصة وهي عاقر لم تلد من قبل، فقد ساق إليها القدر "بدر" أو "بدير" الذي تحول إلى "زئيف"، وربما يعني هذا الاسم أنه البدر الذي ينشده الجميع حتى يسقط ويغير من أوجه الصراع الذي طال أمده.

وفي حقيقة الأمر، لم يكن هدف ميخائيل من هذه الرواية هو رصد لواقع الصراع وأثاره فحسب، فلم يعنيه القضايا الشائكة الممتدة عبر عقود عديدة منذ بدء الصراع، بقدر ما هي محاولة للتحذير من تداعيات هذا الصراع على المستويين النفسي والاجتماعي لكلا الطرفين، حيث يقول أحد النقاد الإسرائيليين: "تحمل هذه الرواية الكثير من الرؤى المتعددة، فالقصة الإسرائيلية، وكذلك الفلسطينية هما قصة واحدة يعيش فيها شعبان بيهوية واحدة؛ هي الأُم واليتم فحسب... إن زئيف البطل هو نموذج، سواء أكان شخصية عربية أم يهودية، يتطلب منا استيعابه ليبقى السؤال: إلى أي مدى تتشابه دماء البشر؟ لاسيما وقد جاءت شخصية البطل لتمثل خيطاً رفيعاً بين شعبين؛ ولكنه خيط صامت ومؤلم يعرض فهي النهاية التطلع الخطر لتوحيد أو دمج السمات لكلا الشعبين، وهو تطلع يشكل فهي الواقع طمساً للهويتين معاً" (١).

ويقول الناقد الإسرائيلي يورام ملتسر في معرض تناوله لهذه الرواية: "يمكننا قراءة هذه الرواية من زاويتين: الأولى، على أنها قصة إنسانية معقدة، ومؤلمة، وغامضة؛ ومليئة بالشكوك، وفي إطار أنها قصة ميلودرامية مثيرة. والثانية، على أنها بحث تناظري في واقع الصراع بين الشعبين... لقد نجح ميخائيل في السير على حبل رفيع، بين ما هو معقول في عين القارئ وبين الواقع المزعج، دون أن يقطع الحبل أو يقع من عليه" (٢).

(١) يوبل أביבי: בלי תוספות בבקשה، וואלה-תרבות ובידור، 23/5/2005،

www.walla.co.il

(٢) יורם מלצר: הסכסוך הגובר על הכל، עיתון הארץ، 18/5/2005.

ويمكننا هنا؛ من خلال ما سبق، أن نعرض لأبرز القضايا التي تناولها ميخائيل في هذه الرواية من خلال المحاور الآتية :

أولاً: الانعكاس الحقيقي لواقع الصراع الفلسطيني الإسرائيلي:

حاول ميخائيل في هذه الرواية أن يرصد الواقع الحقيقي للصراع وتداعياته على كلا الطرفين، كما لو أنه يبعث برسالة مهددة لطرفي الصراع؛ ويسمو بالأمهات الثكالى اللاتي يضعن أبنائهن فوق كل الأيديولوجيات، وينظرن للصراع من مفهوم الإنسانية فحسب. لقد أعطى ميخائيل معنى جديداً للثكل والألم والضحايا والحروب المتواصلة دون جدوى. ويمكننا، أحياناً، ملاحظة أن هذه الرواية بلا ظالم أو مظلوم، فهي مرآة للإسرائيليين، كما يقول النقاد في إسرائيل، يرون فيها كيف تكون الأحاسيس الفلسطينية متساوية تماماً مع الأحاسيس الإسرائيلية عندما يحل الغضب والانتقام المتبادل محل الحوار والمصالحة، لاسيما وقد امتلأت صفحات الرواية بدماء الإنسانية من كلا الطرفين في رصد حقيقي لتداعيات الصراع من ثكل وعنف وضحايا وإغلاق للمناطق واعتقالات وعمليات فدائية ورد فعل غاضب من كلا الطرفين.

وقد بدت تداعيات هذا الصراع، كما صورها ميخائيل في المظاهر التالية :

(١) الثكل :

استهل ميخائيل صفحات روايته بالتعبير عن صدمة المجتمع الفلسطيني من فقد الأبناء والأزواج، فيطالعنا القاص بمحصد لأرواح الرجال الفلسطينيين من قبل الأجهزة الأمنية في إسرائيل :

" اغتال عملاء إسرائيليون، منذ سنوات، زوج نبيلة، أبا سناء وكريم. كما أنهت رصاصات يهودية طائشة حياة زوج سناء وهو جالس في إحدى المقاهي " (١).

وفى تعبیر آخر عن حالة الثكل التي يعاني منها المجتمع الإسرائيلي كتداعيات لذلك الصراع المستمر، يفقد سعدون كل أبنائه في دوامة الصراع المستمر ويشبهه القاص بأيوب :

" فقد سعدون كل أبنائه فوزي وسالم ويوسف . . . إنه أب يفكرنا بأيوب " (٢).

وهكذا، يرصد ميخائيل تداعيات الصراع لدى الجانب الفلسطيني، فيكاد لا توجد

(١) سمى ميكال: يונים بטרפלגר، هוצات ספרים עם עובד، تل أبيب، 2005، (ع' 11).

(٢) שם، (ع' 52: 54).

أسرة فلسطينية إلا وقد فقدت واحداً أو أكثر من رجالها، فالموت يتربص بالبشرية في كل مكان وفي كل زاوية:

"هنا، يلقي الرجال حتفهم يومياً، فالموت لدينا يتربص بالحياة في كل زاوية" ^(١).

لقد أرقق الشكل الجميع، وجعلهم يتربصون بالأمل في الغد، ولكنهم يتشككون في واقع الغد، فهي ظل صراع مزمن لم تخمد شعلته بعد:

"فالبشر يتجولون من بلد لآخر، وفي أيديهم شعلة الشكل المطفاة، يراودهم الأمل فهي الغد، وهم يسمعون الأحداث المروعة التي تحدث فوزي الواقع، فوزي ساحة المواجهة، وقد بدا الآباء الثكالي فوزي هذا الخضم، وهم يجلسون على مسرح الأحداث كالأشباح" ^(٢).

ولم يفرق الموت بين كبير وصغير عربي غارة إسرائيلية استهدفت ناشطين فلسطينيين تلقى أم حتفها لكي وأطفالها الخمسة:

"لقد قتل معهما اثني عشر شخصاً من عابري الطريق، من بينهم أيضاً أم وأطفالها الخمسة" ^(٣).

كما تفقد أسرة البطل كل رجالها:

"لم يتبق رجال فوزي هذه الأسرة، لقد ماتوا جميعاً، ربما هذا هو قدر الإنسانية" ^(٤). وهكذا عكس ميخائيل ما تعانيه الأسر الفلسطينية من ثكل وفقد للرجال والأبناء، بسبب هذه الغارات الإسرائيلية التي تستهدف الفلسطينيين الأبرياء، فلم تفرق بين كبير وصغير. فأم تفقد أطفالها الخمسة؛ وأسرة تفقد كل رجالها. لقد خلف الصراع والعنف المزيد من الألم والحسرة، وتعبأت النفوس بالثأر والكراهية ليدور الطرفان فوزي حلقة مفرغة من العنف والشكل.

ولعلنا نلاحظ هنا أن ميخائيل يرصد واقعاً حقيقياً يحدث يومياً على الساحة الفلسطينية؛ وهي ممارسات وحشية يتلذذ بها الجندي الإسرائيلي فوزي حالة غريبة حار فيها علماء النفس فوزي تفسيرها؛ ولكننا يمكننا إرجاعه إلى طبيعة النشأة التي حرص الآباء

(١) שם، (עמ' 151).

(٢) שם، (עמ' 185-186).

(٣) שם، (עמ' 254).

(٤) שם، (עמ' ٢٦١).

الإسرائيليون فوزي غرسها فوزي الطفل الإسرائيلي، سواء فوزي البيت أو المدرسة، مما خلق شخصية إسرائيلية تتسم، بصفة عامة، بروح العنف إلى تربت عليها منذ صغرها، فلسطيني لم تفرق بين كبير وصغير، ولكنها تمارس العنف لمجرد العنف.

وهو أمر يفسره الدكتور قدري حفني بقوله: "تسود روح العنف فوزي نفسية هذه الشخصية كتعبير عن طاقة مكبوتة، وعن ظروف وقعت أسيرة فيها. وروح العنف يمكن الإحساس بها كقوة تحريرية كتفيس عن طاقة مكبوتة، لتخفف من نير العبودية التي لم يعد ضغطها محتملاً، كاعتاق، كتحرير" ^(١).

"وهو هنا يحتاج إلى ممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه، ومن ذاته الطفيلية الهامشية. إن العنف يصبح هنا مثل الطقوس الدينية التي تستخدمها بعض القبائل البدائية حينما يصل أفرادها إلى سن الرجولة، لأن إلى حينما يمارس العنف والقتل يتخلص من مخاوفه ويصبح جديراً بالحياة" ^(٢). وهو وضع ساهمت فيه عوامل كثيرة، من أحداث تاريخية ورغبات قومية أسبغت على الشخصية الإسرائيلية منذ صغرها حتى تتناسب مع طبيعة الصراع ومتطلبات كل مرحلة.

أما الشخصية الفلسطينية فإن مارست العنف فلسطيني تمارسه كرد فعل فحسب، فلسطيني تدافع عن نفسها وعن أرضها التي اغتصبت، وضد الممارسات الوحشية الإسرائيلية على أرضها. واستطاعت من خلال ممارستها للعنف المضاد والمشروع أن تؤثر فوزي الجانب الإسرائيلي؛ رغم تفوقه فوزي القوة والسيطرة.

فعلى الجانب الآخر من الصراع، وفي تناظر مستمر، يعبر ميخائيل عن تداعيات هذا الصراع من ثكل لدى المجتمع الإسرائيلي أيضاً، كما لو أنه يضع المجتمعين على قدم المساواة فوزي مسألة الشكل والعنف، وهو أمر فيه غبن للجانب الفلسطيني، إذا وضعنا فوزي الاعتبار فارق القوة التي لكي لصالح الجانب الإسرائيلي، والحق المسلوب الذي يبحث عنه الجانب الفلسطيني. وإذا كان ميخائيل يحاول فوزي روايته هذه أن يبحث أو ينقب فوزي تداعيات الصراع فحسب، دون البحث فوزي إشكاليته، فإن هذا التناظر

(١) د. قدري حفني: دراسة فهي الشخصية الإسرائيلية - الأشكنازيم، مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس ١٩٧٥، (ص ٢٥٩).

(٢) د. رشاد عبد الله الشامي: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص ١٨٤).

يشكل فوزي الحقيقة تسطيحاً للصراع ومساواة فوزي الحقوق بين الطرفين .
فيطالعنا القاص نبأ مقتل افرام ابشتاين ، الأب إلى لزئيف ، فوزي حرب سيناء ،
كتعبير عن حالة مماثلة من الثكل ، يعاني منها المجتمع الإسرائيلي أيضاً :
" عندما بلغ زئيف الثامنة من العمر ، سقط افرام ابشتاين فوزي حرب سيناء . ريفاه
وزئيف أمعنا النظر فوزي النعش المغطى بعلم إسرائيل ، فوزي الوقت الذي كان جنود من
وحده فوزي حرب سيناء يصوبون بنادقهم إلى السماء لتنتقل منها طلقات الرصاص التي
أرعبت زئيف " ^(١) .

وربما نلاحظ هنا أن سقوط الأب جاء فوزي حرب غير عادلة ، حيث اجتاحت
إسرائيل سيناء فوزي حرب ١٩٥٦ ، فوزي حرب تمثل عدواناً واحتلالاً لأرض عربية .
ولكن ميخائيل يعرض هنا الثكل فحسب دون التدقيق فوزي أسباب الحرب ، وتطلعات
الجانب الإسرائيلي التي دائماً ما تأتي على حساب الأرض العربية .
وفي مشهد آخر ، يطالعنا القاص بمقتل أحد الإسرائيليين على أيدي عامل ففي كان
يعمل فوزي محله :

" صب أدهم جام غضبه على أبو حصوه ، فانهال على ظهره بالسكين ، فسقط غارقاً
فوزي دمائه بين دجاجه " ^(٢) .
ويفقد أحد جيران زئيف ابنه الوحيد على أيدي مجموعة مسلحة من الناشطين
الفلسطينيين :
" لقد فقد المسكين ابنه الوحيد " ^(٣) .

وفي إشارة إلى العمليات الفدائية التي يقوم بها الناشطون الفلسطينيون داخل إسرائيل ،
يلقى ثمانية إسرائيليون مصرعهم فوزي عمليتين متعاقبتين :
" عاشت إسرائيل يوماً عصيباً . لقد انفجرت عبوة ناسفة فوزي سوق الكرمل ،
ووصل عدد القتلى إلى ستة إسرائيليين . وبعد مرور عدة ساعات حدث انفجار آخر فوزي

(1) سمى ميكال: يונים بטרפלגר، شم، (ع'31).

(2) شم، (ع'127).

(3) شم، (ع'159).

المحطة الرئيسية بعفولا أودى بحياة اثنين آخرين " (١).

ويشير ميخائيل فوزي روايته هذه، إلى أن الموت لم يرعب هؤلاء الفلسطينيين الذين يفجرون أنفسهم كما لو أنهم فوزي شوق دائم إليه :

"لقد وقف أقوى جيش فوزي الشرق الأوسط لا حول له ولا قوة أمام أعداء يتطلعون فوزي شغف إلى القتل والموت . فلم تصنع بعد رصاصات أو قنابل من شأنها أن ترعب منتحر " (٢).

وبعيداً عن كلمة "منتحر" هنا التي تعبر عن ظلم تاريخي لشعب يناضل من أجل وطنه، فإن ظلم آخر يجتنبه ميخائيل فوزي حق الفلسطينيين الذين وصفهم بالأعداء، وتطلعهم إلى القتل فوزي شغف، " بيد أن الجمود السياسي، مع ذلك، يحول هذا الظلم من حادثة فردية حادة وذات أبعاد تراجيدية إلى وضع مزمن يولد يومياً أشكالاً جديدة من الظلم، وهي الأشكال التي قرر ميخائيل أن يلقي عليها نظرة مباشرة وفاحصة " (٣).

ولعلنا نلاحظ هنا مديح غير مقصود من جانب ميخائيل لتلك العمليات التي يقوم بها هؤلاء الناشطون الذين لم ترعبهم قوة، فهم يموتون من أجل غاية نبيلة وهي الوطن السليب. ولعلنا نلاحظ أيضاً تحيز ميخائيل للجانب الإسرائيلي لاسيما وأنه يلقب الفلسطينيين بالأعداء وبالمنتحرين، رغم أنه يبدو وكأنه يعرض الشكل فوزي مساواة بين الجانبين، وهو تناقض يظهر مدى انحيازه لطرف دون الآخر. وإذا كان هذا أمراً طبعياً على اعتبار أنه أديب إسرائيلي، فإن الإنسانية وحق الإنسانية التي كتب من أجلها هذه الرواية، كما يقول، ربما يقصد بها الجانب الإسرائيلي فحسب، رغم اعترافه بأن كلا الجانبين وقعا فوزي فخ الانتقام والقتل :

"لقد وقع الفلسطينيون والإسرائيليون فوزي دوامة القتل والانتقام " (٤).

وهو تحيز يمكن التأكيد عليه من خلال وصفه للعرب بأنهم يتغزون على ثقافة العنف التي تجرى فوزي دمهم، وكأنهم يكرهون الحياة فحسب، وكأنهم غير مسلوبي الحقوق والأرض أو غير محتلين :

(1) שם، (עמ'179).

(2) שם، (עמ'179).

(3) יפעת וייס: שיבה בהמשכים، יונים בטרפלגר، עיתון הארץ (עמ'2)، . 18/5/2005.

(4) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'179).

"إنهم لم يكرهوا الحياة فحسب . إنهم يكرهون أي شيء تنبعث منه رائحة الحضارة ،
إنني أعرفهم جيداً مثلما أعرف كف يدي . إذ إنني جئت من الشرق الأوسط . إنهم لن
يستريحوا حتى يقضون على كل اليهود . فشهوة العنف تجرى فوزي دمهم" ^(١) .

هذه الكلمات التي جاءت على لسان إحدى الشخصيات فوزي الرواية تبدو وكأنها
كلمات تنبعث مباشرة من ميخائيل نفسه ، لاسيما وهو من أصل عراقي ، أي من هذا المكان
من الشرق الأوسط ، وعلى دراية واسعة بخصائص وسمات الشعوب العربية التي وصفها
بأوصاف مغلوبة بعيدة تماماً عن الحقيقة ، لاسيما وأنه يعرف طبيعة البيئة التي جاء منها .

عربي لقاء أجرى معه فوزي صحيفة ٢٦٨٢٦ الإسرائيلية يقول ميخائيل : " عندما أنظر
إلى نفسي ، أجدني هذا الطفل الذي تركته أسرته العربية ، فقد نشأت فوزي أرض عربية ،
وكانت لغة أمي لكي العربية ، وبعد طيران استمر عدة ساعات وجدت نفسي فوزي
إسرائيل وبهوية أخرى ، حتى الإسرائيليون ينظرون إلى علي إنني جئت من (هناك) - أهل
معني إرث ولغة وعادات العدو" ^(٢) .

وتعبيراً عن حالة الشكل التي يعاني منها المجتمع الإسرائيلي من جراء العمليات التي
يقوم بها الفلسطينيون ، تمتلئ صفحات الرواية ، بمثل هذه العمليات :

" وقع بعد ذلك انفجار فوزي إحدى الشوارع التجارية الصاخبة ، وترامت الجثث على
أبواب المحلات ، كما تناثرت الأعضاء فوزي كل اتجاه" ^(٣) .

ولعلنا نلاحظ هنا التصوير الدقيق لتداعيات العمليات التي يقوم بها الفلسطينيون ،
كما لو أنه يحاول أن يرسم صورة تدمي القلوب فوزي وصفه للجثث والقتلى الإسرائيليين ،
وهو ما لم يفعله فوزي معرض تناوله للعمليات العسكرية الإسرائيلية ، وإغلاق تتسم
بالوحشية والقسوة ضد الفلسطينيين ، فهو كما استعرضنا ، يكفي فقط بذكر عدد القتلى
والجرحى ، فوزي حين أنه يرسم المشهد كاملاً وبمبالغة مفرطة على الجانب الإسرائيلي .

كان موت الأخوين إلى والفلسطيني فوزي نهاية الرواية تعبيراً عن حالة الشكل التي
تجتاح المجتمعين على حد سواء ، وتعبيراً عن تداعيات الصراع على المستوى النفسي هي .
فالبطل الذي يحمل الهويتين معاً يلقي حتفه وهو فوزي طريقه إلى أمه الفلسطينية المريضة ،

(1) שם ، (עמ'181) .

(2) דליה כרפל : סופר תחת השפעה ، שם ، (עמ'4) .

(3) סמי מיכאל : יונים במרפלגר ، שם ، (עמ'253) .

التي استنجدت به، فهرع إليها وهو يستقل سيارته الفارهة التي تحمل لوحات معدنية إسرائيلية، وتعرضه مجموعة من الشباب الفلسطينيين وتعتدي عليه، ظناً منهم أنه إسرائيلي، فيخرج أخوه الفلسطيني "كريم" ليدافع عنه، فيلقى الاثنان حتفهما على أيدي هؤلاء الشباب الفلسطينيين:

"يا ست نبيلة، يا أم كريم... لم أر فوزي حياتي مثل هذه التضحية. لقد دافع كريم عن ذلك إلى، عن أخيه، ولقيا الاثنان حتفهما" ^(١).

وهكذا، نجد أن البطل، الذي يعد نبراس الشكل الفلسطيني الإسرائيلي، يسوقه ميخائيل إلى الموت فوزي نهاية الرواية، بعد أن نجح فوزي أن يحب أسرته العربية واليهودية، كما لو أنه يبعث برسالة مهددة لكل الأمهات بأن يحافظن على أبنائهن من دوامة الصراع.

"لقد أرسل ميخائيل، فوزي نهاية الرواية، الأخوين إلى والفلسطيني إلى الموت. ورحل الاثنان وكل منهما يدافع عن الآخر... إنها نهاية مذهلة... كما لو أنه يريد أن يقول لنا: إن علاقة الدم أقوى من الدين والقومية، وأنه من الممكن أن نسمو، بسهولة، بأنفسنا فوق كراهية السنين التي يفقد فيها الرجال؛ ويزداد فيها النساء الثكالى، هؤلاء النساء اللاتي عليهن أن يصنعن السلام باسم الأمومة وباسم العقل والحكمة" ^(٢).

وتعلق الناقدة الإسرائيلية ياعيل بنيني على هذه النهاية بقولها: "لقد وصلت التراجيديا إلى ذروتها عندما حاول زئيف أن يصل إلى أسرته فوزي رام الله، وهو يستقل سيارته ذات الهوية الإسرائيلية. ووصلت التراجيديا إلى ذروتها عندما حاول الأخ الفلسطيني أن يدافع عن أخيه زئيف فوزي مواجهة غضب جموع الشباب الفلسطينيين خشية أن يمثلون به" ^(٣).

ويؤكد الناقد الإسرائيلي "يورام ملتسر" على أن هذه النهاية جاءت كرسالة مهددة لكلا الطرفين، وكتحذير من الوضع الذي آل إليه الصراع الفلسطيني الإسرائيلي: "تركنا هذه الرواية مع استنتاجات واضحة ومتشائمة فيما يتعلق بالصراع الفلسطيني

(1) שם، (עמ' 259).

(2) כשהיונים מתייפחות، מערכת עיתון תולאביב، ספרות، 28/5/2005.

www.tam.co.il/13_5_2005/tarbutisfruit.

(3) יעל פניני: יונים בטרפלגר، 23/5/2006، www.gfn.co.il.

الإسرائيلي. فكلتا الطرفين يتعانقان عناقاً ممتاً، مثل الذين يعيشون فوق بركان، مهما فعلوا أو امتلكوا، لن يستطيع أحد منهم تغيير حقيقة أن نهايتهم محسومة مع انفجار هذا البركان... فالكارثة تخلف وراءها كارثة على التوالي حتى يصل الفلسطينيون والإسرائيليون إلى مساواة كاملة، ولكن عند موتهم فقط" ^(١).

أما انطوان شلحت فيرى أن هذه النهاية المأساوية تعبير واضح عن وضع معوج مازال يعيشه الطرفان، حيث يقول: "جاءت هذه النهاية كيهودي تعبر عن ذلك الواقع المعوج الذي مازلنا نعيشه حتى هذه اللحظة" ^(٢).

(٢) مشاعر الكراهية والعنف:

تركت تداعيات هذا الصراع المستمر منذ عقود أثارها النفسية على كلا الجانبين، فكان للأحداث التاريخية المتعاقبة وقعها المرير، بحيث حمل كل طرف مشاعر الكراهية والغضب تجاه الطرف الآخر، عبر عنها ميخائيل من خلال ما يحدث فوزي المناطق الفلسطينية المحتلة من قبل قوات الاحتلال الإسرائيلية على الجانب الفلسطيني، وما يحدث فوزي إسرائيل من عمليات يقوم بها النشطاء الفلسطينيون.

لقد حمل اللقاء الأول الذي جمع بين زئيف البطل، ووالديه البيولوجيين مرارة الأيام ومشاعر الغضب والكراهية التي تجلت فوزي أعين والديه، وهما ينظران إليه وهو يرتدى بزته العسكرية الإسرائيلية، تلك العسكرية التي اغتصبت الأرض والولد:

"دخل زئيف إلى حجرة الاستقبال الصغيرة وتجمد فوزي مكانه... كان يرتدى زي الجيش الإسرائيلي... فتوجهت إليه ريفاه قائلة بالإنجليزية: ها هما والداك الحقيقيان. للأسف، نسيت اسمهما" ^(٣).

كان مشهد اللقاء ينذر بصدام بين الأب والابن، حيث "كانت الإنجليزية وزي الجيش الإسرائيلي بمثابة حائلاً حقيقياً بينهما" ^(٤).

كما أن مشاعر المرارة والكراهية كانت طاغية لدى والدين يران ابنهما على هذه الصورة، لاسيما وهو لقاء لم يكن به عناق أو قبلات بين والدين فلسطينيين يعيشان تحت نيران الاحتلال الإسرائيلي وبين ابنهما (الجندي العسكري).

(١) يورم ملצר: הסכסוך הגובר על הכל، שם.

(٢) אנטואן שלחת: מפגש ישן - סיפור חדש، עיתון הארץ، 24/5/2005.

(٣) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ' 47).

(٤) שם.

وكانت نتيجة الحوار الذي دار بالإنجليزية بين زئيف وأبيه الفلسطيني، كافية لانفجار شحنة الغضب والكراهية فوزي وجه الابن الذي أكد لأبيه على إخلاصه لهويته اليهودية: "سألته نبيلة ألا يشعر بأنها أمه... فأجاب: لا، لم أشعر بذلك، ريفاه التي تجلس هنا، لكي أُمي" ^(١).

فما كان من الأب الذي أسود وجه من السخط والغضب إلا الوعيد لهؤلاء الذين اغتصبوا أرضه وولده، موجهاً حديثه إلى ابنه: "سيكون لقاؤك القادم مع أخيك فوزي ساحة القتال" ^(٢).

"لقد أخذوا منا طفلاً فلسطينياً، وأعادوه جندياً صهيونياً كريهاً. هذا كل ما حدث" ^(٣).

وفي تعليق لها على هذا اللقاء الذي تأججت فيه مشاعر الكراهية والعنف تقول الناقدة الإسرائيلية شيرا عنبر: "كانت الجمل التي تبادلها الأب مع الابن باللغة الإنجليزية ذات طابع عنيف وعدواني. والسبب فوزي ذلك، أن الأب كان على يقين بأن زئيف مازال مخلصاً لهويته اليهودية. لذا، فقد أقسم بأن يحارب اليهود حتى يقضى عليهم، وأعلن فوزي تحد أن أخويه، سناء وكريم، سوف يلتقيان بزئيف فوزي ساحة المعركة، وهناك سيتصران عليه" ^(٤).

وكان مشهد واحد من حرب ١٩٤٨ كافياً لحفر مشاعر الكراهية فوزي نفوس الأباء والأمهات وهم يرون أطفالاً يموتون جوعاً وقتلاً:

"كانت هذه الحرب واحدة من تلك الحروب التي وصلت حتى بيروت فوزي الجبهة الداخلية. وقد رأيت بنفسي، فوزي تلك الأيام، كثيراً من الأطفال وقد تركوا فوزي فراشهم، وفي الحقول، ورأيتهم وهم يلقون من المركبات. وكثيراً منهم بكوا حتى الموت وهم بجوار جثث أمهاتهم" ^(٥).

وتجلت مشاعر العنف على لسان "سناء" أخت زئيف الفلسطينية؛ التي فقدت

(1) سمى ميكال: يونيم بטרפלגר، شم، (ع'٤٩).

(2) شم، (ع'٥٠).

(3) شم، (ع'٥٤).

(4) شירה عنبر: عل يونيم وزابيم، 17/12/2005، www.bariqada.co.il.

(5) سمى ميكال: يونيم بטרפלגר، شم، (ع'٤١).

زوجها وأباها؛ وتيتم أطفالها بفعل الممارسات الوحشية للجيش الإسرائيلي من غارات وتصفية وإغلاق للمناطق وتمشيط للمنازل:

"الله يحرقكم يا يهود، الله يحرق بيتكم" ^(١).

وعلى الجانب الآخر من الصراع، كانت مشاعر الكراهية والعنف بمثابة غذاء يطعم به الأطفال الإسرائيليون منذ نشأتهم، وغناء يتغنون به فوزي الحدائق وفي رياض الأطفال:

"تو... تو... تو... كل العرب يموتوا) هكذا كنت أغنى مع الصبية فهي روضة الأطفال" ^(٢).

ولم يكن الأدب العبري الإسرائيلي بمنأى عن غرس ثقافة الكراهية فوزي نفوس الأطفال تجاه العرب:

"لقد تشكل وعيه من خلال ثقافة كاملة منظمة، انبثقت من أدب الأطفال ودراسات نخبة من المؤرخين والأكاديميين" ^(٣).

وكانت المظاهرات وإطلاق الرصاصات فوزي الهواء من مظاهر التعبير عن الكراهية والغضب لدى الطرفين:

"كان زئيف يشاهد التلفاز، فرأى كيف كانت ردود الفعل غاضبة. فقد أطلقت الأعيرة النارية فوزي الهواء، وأحرقت الأعلام" ^(٤).

وما بين سجال العمليات الفدائية والغارات الإسرائيلية تبدو مشاعر الكراهية فوزي فرح كل طرف عند سقوط قتلى فوزي صفوف الآخر:

"كثيرون من اليهود لقوا حتفهم... برفو، صرخ سهيل" ^(٥).

ويحاول ميخائيل أن ينقب فوزي أسباب هذه المشاعر تجاه الإسرائيليين:

"أعطي للاجئ الفلسطيني مصدر رزق، وملاذاً، وقتها ربما ينسى قليلاً من كراهيته

(1) שם، (עמ' 93).

(2) שם، (עמ' 42).

(3) שם.

(4) שם، (עמ' 98).

(5) שם، (עמ' 111).

وتطلعه للانتقام " (١).

وفى تناظر مستمر على مدار الرواية تتسبب العمليات الفدائية التي يقوم بها الفلسطينيون فوزي تأجج مشاعر الغضب والكراهية لدى الجانب الإسرائيلي، شأنها شأن الغارات الإسرائيلية، وكأن ميخائيل بصدد عقد مناظرة بين مشاعر الجانبين التي يأججها ذلك الصراع المستمر:

"لم يدرك زئيف أن للفاجعة ساعات محدودة، بعدها تجدها فوزي حاجة إلى الانتقام الذي هو آت لا محالة" (٢).

وهكذا، يمكننا القول إن مشاعر الغضب والكراهية كانت سجلاً بين الطرفين، فعلى الرغم من رصد ميخائيل لهذه المشاعر على مدار روايته هذه، فإنه لم يضع فوزي اعتباره اختلاف الواقع الفلسطيني عن نظيره الإسرائيلي، ذلك الواقع الذي يعيش القهر والذل والبحث عن الحقوق المسلوقة، واقع الأرض المغتصبة، والأب المفقود، والأم الثكلى. إن وضع المشاعر الفلسطينية على قدم المساواة مع المشاعر الإسرائيلية فيه غبن وتغيب للحقوق الفلسطينية، إذا وضعنا فوزي الاعتبار الوضع المأساوي الذي يعيشه الفلسطينيون، وفارق القوة الرهيب لصالح الجانب الإسرائيلي، ومحاولة إسرائيل بالنسبة لوضع اللاجئين الفلسطينيين:

وهو أمر تؤكد عليه شيرا عنبر بقولها: "إن الواقع الذي تعيش فيه نبيلة مختلف تماماً، فلسطيني تعيش فوزي بيتها الواقع تحت نيران الاحتلال، مع ابنتها التي ترملت، وابنها الذي تركته زوجته، ومع حفيدها المسكين... إن الاحتلال لم يعط لهم الفرصة للعيش حياة عادية، فقد أصبح الغلق والتمشيط والاعتقالات أمراً عادياً فوزي المناطق. فمثل هذا الوضع من شأنه أن يزرع الكراهية فوزي قلوب أبناء الأسرة، وخاصة سناء أخت زئيف التي قتلت قوات الاحتلال الإسرائيلي زوجها وأصابتها بالمرارة" (٣).

وهو اختلاف لم يعيه ميخائيل، أو ربما كان يعيه وتجاهله فكتب روايته هذه كدعوة إلى نسيان الماضي الأليم طالباً الجانبين التحلي بشجاعة النسيان، حيث يقول: "إنني آمل أن تساعد هذه الرواية فوزي مداواة جروح طرفي الصراع، حيث إنني لم أتطرق فوزي هذه

(1) שם، (עמ' 157).

(2) שם، (עמ' 253).

(3) שירה ענבר: על יונים וזאבים، שם، (עמ' 2).

الرواية إلى المعضلات الكبيرة والمؤلة لكلا الشعبين . . . لقد تبنيت فوزي هذه الرواية شعار الأديب والشاعر إلى التركي موريس فرحى وهو (شجاعة النسيان). إنني أقول ذلك فوزي كل المؤتمرات التي يشارك فيها ممثلون من الجانبين : (هيا ننسى الماضي من أجل مستقبل أفضل لأبنائنا وأحفادنا) ^(١).

(٣) صورة "الآخر" فوزي الرواية :

يمكننا، بداية، أن نقول بأن هناك الكثير من الرؤى والتعريفات للآخر من قبل العلماء والباحثين، "فإذا حاولنا أن نعرف ما هو (الآخر) فيجب أن ندرك أولاً أن هناك ثمة تلازم بين مفهوم (صورة الذات) ومفهوم (صورة الآخر) واستخدام أي منهما يستدعى - تلقائياً - حضور الآخر. ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمي هو تعبير عن طبيعة الآلية التي يتم وفقاً لهل تشكل كل منها. فصورتنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة (الآخر) لدينا، كما أن كل صورة للآخر تعكس - بمعنى ما - (صورة الذات) وهذا التلازم بين الصورتين قد أبرزته أعمال العلماء النفسانيين والاجتماعيين الذين اهتموا بالقضايا المتصلة بالذات وبالآخر" ^(٢).

ومن هنا يمكننا القول : "إن (الآخر) قد يكون أحد الأفراد وقد يكون جماعة من الجماعات أو أمة من الأمم. (فالآخر) قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً. وقد يكون صديقاً وقد يكون عدواً. وقد يكون عدواً نفكر فوزي أنسب الوسائل للتعامل معه" ^(٣).

غير أن هناك حقيقة رئيسية لا يمكن أن نغفلها ونحن بصدد الحديث أو التعريف (بالآخر) وهى أن (الآخر) يكون - دوماً - ثنائية نفى أو نزاع مع (الذات) تختلف باختلاف دوافع وتطور هذه الثنائية، وتختلف أيضاً باختلاف المصالح والأحداث والأهداف.

"فالآخر من خلال وحدات القبيلة والأمة - ومروراً باللغة - هو من وجهة نموذجية مثالية طرف نفى أو نزاع، ولكن هذه الثنائية مرت فوزي الفكر وفى الواقع التاريخي بمراحل

(١) دليها كرفل : سوفر תחת השפעה، שם، (עמ' ٤).

(٢) د. فتحي أبو العينين : صورة الذات وصورة الآخر فهي الخطاب الروائي، مجلة القاهرة، العدد (١٣١)، أكتوبر ١٩٩٣ (ص ٩٢).

(٣) د. شاكر عبد الحميد : الذات والآر فهي عملية الإبداع، مجلة سطور، ديسمبر ١٩٩٦، (ص ٦٣).

مختلفة وتحللها وسائط كثيرة تنوعت معها المسافات بين (الذات) و(الآخر) ^(١).

وهكذا، يبقى (الآخر) - دوماً - صورة تعكسها (الذات) كيفما تشاء، وهي صورة قد تكون بعيدة عن الواقع وقد تكون قريبة، فالمحك الرئيسي فوزي التقاطها يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقة (الذات) - التي تعكس هذه الصورة - مع (الآخر)، وبحالة هذه العلاقة من حب أو كراهية أو نزاع؛ أو رغبة فوزي النفي من قبل عدو يعرقل نمو (الذات) فما من (الذات) إلا تغيب هذا العدو أو ذلك (الآخر).

وفي إطار جدلية العلاقة بين (الذات) و(الآخر) عكس ميخائيل صورة الآخر (الفلسطيني) فوزي هذه الرواية كي يرتبط بحالة من النزاع مع الذات (الإسرائيلية)، وهي حالة تاريخية ممتدة عبر عقود عديدة، اتخذت فيها صورة الآخر (الفلسطيني) أشكالاً و نماذج عديدة، ارتبطت برغبة (الذات) الإسرائيلية فوزي نفى أو إثبات هذا الآخر طبقاً لمجريات الصراع وتطوره.

ويمكننا أن نحدد الصورة الحقيقية التي رغب ميخائيل فوزي عكسها عن الآخر (الفلسطيني) فوزي اللحظة التي عرف فيها بطل الرواية "زئيف" أنه سامي فقي، تلك اللحظة التي يمكن من خلالها التعرف عن المكونات الحقيقية المخزونة فوزي وعى (الذات) الإسرائيلية عن الآخر (الفلسطيني):

"إذن، لم أكن أبداً ابشتاين، قالها لنفسه، ولم أكن ابناً لإحدى الأسر الناجية من الحدث النازي، ولم أكن أوروبي الأصل. إنني عربوش، مجرد عربوش" ^(٢).

هكذا، نقلته هذه اللحظة - لحظة معرفة الحقيقة - من الذات (الإسرائيلية)، ومن المجتمع الاشكنازي المتمدن والمتحضر، كما يقول القاص إلى الآخر بصورته المعروفة والمخزونة فوزي وعيه كإسرائيلي، تلك الصورة التي شكلت وعى جيل كامل من الإسرائيليين تجاه الفلسطينيين، فكلمة "عربوش" لفظة تعبر عن الصورة الوضيعة والمتدنية التي رسمها الفكر الصهيوني عن العرب، وهي الصورة التي جاءت كنتاج لموروث ثقافي وتاريخي صيغ فوزي إطار محاولة تغيب الآخر (الفلسطيني) ونفيه، وهو أمر يؤكد عليه الناقد الإسرائيلي ب. الموج بقوله:

(1) الطاهر لبيب: الآخر العربي بين الفرد والجمع، ندوة (صورة الآخر)، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، الحمات / تونس ١٩٩٣، (ص ١٣٨).

(2) سمي ميכאל: יונים במרפלגר، שם، (עמ' 42).

"فجأة، وجد زئيف نفسه غير منتمي للجيل الثاني من أحداث النازي... بل هو منتمي للجيل الثاني من النكبة الفلسطينية. ويحكى القاص هنا، كيف كان زئيف يغني أغاني معادية للعرب، وكيف كان يصورهم كمخلوقات وضيعة، وخائنين، وقذرين وبدائيين، تماماً كما صورتهم كتب الأطفال الإسرائيلية التي قرأها فوزي صغره، ودراسات المؤرخين التي درسها فوزي كبره. عربي اللحظة التي أدرك فيها أنه سامي انتابه شعور بالتقزز (الاشمئزاز) من نفسه" ^(١).

تري؛ ما لكي تلك الصورة التي استدعاها "زئيف" عن الفلسطينيين، لحظة معرفته للحقيقة؟ وعكسها القاص فوزي تلك الرواية:

"العربي مخلوق وضيع وحاك مؤمرات. والأكثر من هذا، وطبقاً للفلكلور الشعبي؛ فإن العربي الحسن هو العربي الميت فقط، وفيما عدا ذلك، فالعرب خائنون ومحتالون. وهم على استعداد لبيع أمهاتهم من أجل حفنة ذهب، إنهم عرابيش قذرون وبدائيون، إنهم نسل عديم الأخلاق يعيش على السلب والنهب، فالعرب يضاجعون البهائم، ويغتصبون الشقراوات، ويقتلون بناتهم" ^(٢).

تلك لكي الصورة التي استدعاها زئيف حين عرف أنه سامي فقي، وتساءل كيف أكون كذلك، وقد تشكل وعيه ووجدانه من خلال تلك الصورة التي تعلمها فوزي المدرسة وتغنى بها فوزي روضة الأطفال:

"عربوش، تو تو تو، كل العرب يموتوا، هكذا كان يغني مع الصبية فوزي روضة الأطفال. إنها ثقافة منظمة وشاملة، استقاها من أدب الأطفال ومن دراسات نخبة من المؤرخين الأكاديميين وشكلت وعيه" ^(٣).

"فليمح اسمهم وذكرهم من الوجود، فهم يتكاثرون مثل الحشرات ويسممون الهواء" ^(٤).

ويطالعنا القاص برأيه فوزي النساء العرب، فهم عاهرات يبعن شرفهن بأبخس

(1) ب. أ. لومو: بيكורת ספרים על יונים בטרפלגר של סמי מיכאל،

5/1/2006, <http://stage.co.il/stories>.

(2) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר, שם, (עמ' 42).

(3) שם

(4) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר, שם, (עמ' 181).

الأموال :

"إنهن مستعدات للمضاجعة من أجل فلس أو اثنين" ^(١).

ويجئ ميخائيل بصفة أخرى حديثه على الأدب الإسرائيلي المعاصر، ويضمها إلى قاموس الصفات الذي صاغه الأدباء الإسرائيليون عن الآخر (الفلسطيني)، وهي صفة (إرهابي)، وقد جاء بها لتحل محل (مخرب) التي اعتاد الأدباء العبريون إطلاقها على العرب فوزي الماضي، فوزي إشارة إلى العمليات الاستشهادية التي يقوم بها الفلسطينيون دفاعاً على أرضهم وحقوقهم ووطنهم، فوزي خلط واضح لمفهوم الإرهاب ومفهوم المقاومة:

"ماذا لو عرفوا، أنه سامي ابن سامي، مشروع إرهابي، وحش قاتل كسائر أبناء شعبه" ^(٢).

وعلنا نلاحظ أن هذه الصورة التي نعت بها ميخائيل الآخر (الفلسطيني) فوزي روايته هذه، تتناقض تماماً مع الهدف الذي كتب من أجله هذه الرواية، وتتناقض أيضاً مع الواقع العربي الذي عاش فيه ميخائيل، لاسيما وأنه من أصل عراقي، فهذه الرواية صدرت فوزي أبريل من عام ٢٠٠٥، ولا يعتقد أحد أن العرب على هذه الصورة التي جاءت كيهودي تسابير فقط الصورة النمطية الشائعة لدى الأدباء الإسرائيليين عن العرب فوزي إطار مسألة تحقير الآخر ونفيه بل وتغييبه حتى يسهل التعامل معه والانتصار عليه.

وعلنا نلاحظ أيضاً أن نماذج الشخصيات الفلسطينية التي جاء بها ميخائيل تؤكد على هذا التناقض الذي وقع فيه، فالأسرة العربية محور الصراع مع الطرف الآخر، تنتمي إلى الطبقة البرجوازية، فالابن "كريم" يعمل مهندساً، والابنة "سناء" تعمل طبيبة، والأم "نبيلة" ناشطة فوزي مجال السلام والحوار بين الشعوب، وتتجول بين الدول لنشر مفهوم الحوار والمصالحة، وذلك بعد أن تعلمت الإنجليزية وصارت داعية للسلام من أجل ابنها، كما أن هذه الأسرة تعيش فوزي منزل جميل ورائع بنى على أحدث طراز فوزي المعمار، حيث تطلب الأم من الخادمتين أن يقمن بأعمال النظافة من باب المنزل حتى الحديقة:

"من باب الدخول وحتى مظلة العنب فوزي حديقة المنزل" ^(٣).

(١) د، (ع ١٢٥).

(٢) د، (ع ٧٠).

(٣) د، (ع ٩٥).

كما التقى زئيف البطل بكثير من رجال الأعمال العرب :

"كثيراً ما التقى طوال حياته برجال أعمال عرب" ^(١).

وإمعانا فوزي هذا التناقض الذي وقع فيه ميخائيل ، نجد أن العرب فوزي هذه الرواية ؛ هم أيضاً مثقفون يقرأون الأدب العربي :

"منذ عام ، اشترى له عبد الوهاب هدية عبارة عن جزئين كبيرين من إحدى كتب الأديب المصري الكبير ، يوسف إدريس ، الذي أصبح بالنسبة له أهم الأدباء العرب فوزي القرن العشرين" ^(٢).

كما أن أطفال العرب يجيدون استخدام الحاسوب ، كما ذكر القاص فوزي الرواية :

"كان سهل ونهاد يكثران من اللعب ، كعادتهم ، بألعاب الحاسوب" ^(٣).

وهكذا ، يتضح التناقض الذي وقع فيه ميخائيل فوزي وصفه للآخر (الفلسطيني) الذي حرص على أن يلعبه ؛ على مدار الرواية ؛ بـ (العربي) وليس بـ (الفلسطيني) ، رغبة منه فوزي تغيب الفلسطينيين ونفيهم ، شأنه شأن بقية الأدباء الإسرائيليين ، فليس من المعقول أن تنطبق هذه الأوصاف البدائية على مثل هذه النماذج التي أتى بها فوزي وصفه (للآخر) ، ولكنه هنا يخضع إلى متطلبات "الأنا الجمعي" وليس "الأنا الفردي" ، أي أنه وإن كان على قناعة بأن هذه الأوصاف السلبية تتعارض مع الواقع الذي عاشه ومازال يعيشه ، إلا أنه لا يستطيع أن يكون فوزي منأى عن الصفات الشائعة (للآخر) فوزي الأدب الإسرائيلي الذي وضع الصفات العربية الإيجابية بجوار السلبية .

وهي حقيقة يؤكد عليها كثير من العلماء ، فيقول أحدهم : "هناك نظريات فوزي النقد الأدبي ترى أن العمل الأدبي ما هو إلا وثيقة اجتماعية ثقافية ، تعبر ، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، عن (الأنا الجمعي) وليس بالضرورة عن (الأنا الفردي) . وبمعنى آخر ، فإن الأديب الفرد هو جزء من كل أيديولوجي ، لذا فإنه يعبر عن الأنا (الجمعي) الذي هو جزء منه وينتمي إليه" ^(٤).

(1) ش ، (ع ١٤٠) .

(2) ش ، (ع ١٤١) .

(3) ش ، (ع ١٤٥) .

(4) د . أحمد حماد : أيهود بن عيزر ، صورة العربي فهي الأدب العبري - فهي وطن الأشواق المتناقضة ، ترجمة : د . أحمد حماد ، دار الحمراء للنش ، بيروت ، ٢٠٠١ ، (ص ١٨) - (مقدمة المترجم) .

وهو أمر يبدو واضحاً فوزي جدلية المتناقضات التي وقع فيها ميخائيل فوزي وصفه للآخر، الذي يعني تماماً من هو؟ وأي قضية يدافع عنها؟ لاسيما وأنه من أصل عراقي وعاش مع العرب فوزي العراق وفلسطين فترة طويلة وعلى دراية واسعة بسلوكياتهم وأوصافهم، ومن هنا فلا نستطيع أن نتقبل منه مثل هذه الأوصاف السلبية التي يدرك تماماً أنها منافية للحقيقة، وقد نقبل هذا (مع التحفظ الشديد) من أديب إسرائيلي من أصل اشكنازي لم يعيش معهم بل نقل أوصافهم عن منظومة أدبية منظمة ومرتبة لخدمة قضية بعينها، وبهدف واضح يستهدف الآخر، ولكنه أبى أن يكون فوزي منأى عن هذه المنظومة الأدبية وتلك الإرادة الجمعية، حتى وإن تعارض ذلك مع فكرته الأساسية التي كتب من أجلها هذه الرواية.

"وانطلاقاً من ذلك فإنه يمكن اعتبار النص الأدبي، أي نص، ليس نتاجاً مستقلاً من أديب فرد يعمل بإلهام ذاتي، كما ينظر إليه عادة من منظور الفكر الرومانسي، بل هو فوزي الأساس تعبير عن إرادة جمعية. ووفقاً لهذا التوصيف، فإن أي فرد يملك مستوى من الوعي المعرفي يفوق الوعي الفردي، يبرز فوزي إنتاج رموز فردية مصغرة، تهدف أساساً إلى نقل آمال وتطلعات ومشاكل الأنا الجمعي، عبر رموز محددة. وبالتالي فإنه يمكن القول إن استقلالية الأديب ما لكي إلا استقلالية جزئية فقط" (١).

وفي تصورنا لهذه الجدلية المتناقضة فوزي هذا العمل الأدبي "همائم فوزي ميدان ترافلجر"، وفي إطار مفهوم أن العمل الأدبي هو أداة لنقل رسائل أيديولوجية، فإن ميخائيل نقل واقعين، هما واقع الحياة الفلسطينية الحقيقية، والذي جاء فوزي نماذج الشخصيات المتحضرة، كما جاءت فوزي الرواية، وواقع الثقافة الأيديولوجية الموجودة فوزي فكر وخيال الإسرائيليين فقط تجاه حقيقة الشخصية العربية والفلسطينية، وهي ثقافة هادفة لا تعتمد على الواقع فوزي شيء وإنما تستهدف فقط تهميش وتغيب الطرف الرئيسي فوزي الصراع حتى لا يكون ندأً قوياً من شأنه أن يززع الركائز أو الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، لاسيما وأنه يشكل فوزي النهاية حائلاً أمام هذه الأهداف ويعوق تحقيقها.

ثانياً- فكرة المصير المشترك كثنائي الصراع:

حرص ميخائيل منذ بداية أحداث روايته على تعميق فكرة المصير المشترك بين طرفي

الصراع من خلال عقد تناظر مستمر بين الجانبين، فوزي محاولة تأصيل فكرة أن كلا الطرفين لهما حق العيش على هذه الأرض التي ساقهما القدر إليها، فجاءت روايته "كنوع من الفانتازيا التي تدور حول عالم جميل يعيش فيه الذئب مع الحمل، دون أن يكون واضحاً من هو الذئب ومن الحمل... كما حاول ميخائيل أن يعطى للقارئ انطباعاً بأنه متوازن وخلص، وحرص على عرض الحقائق واضحة حول الإنسانية، على اعتبار أن القضية بلا ظالم أو مظلوم. فقد جاء اليهود، ممثلون فوزي ريفاه الناجية من أحداث النازي، إلى هذه الأرض دون أن يكون أمامهم خيار آخر، بينما طرد العرب من بيوتهم بمنتهى الوحشية" (١).

وحملت شخصية زئيف البطل هذه الفكرة، وجاءت كيهودي تمثل خيطاً رفيعاً بين شعبين، ولكنه صوت صامت ومؤلم يعرض فوزي النهاية محاولة لتوحيد سمات الشعبين؛ وتطلع من قبل ميخائيل، لعيش الشعبين تحت مظلة الفدرالية الواحدة، بادعائه أن هذا الصراع لم يكن صراعاً بين ظالم ومظلوم، ولكنه صراع الطرفين ضد القدر الذي أوجدهما معاً فوزي قارب واحد.

"فهذه الرواية تتركنا مع استنتاجات واضحة ومؤلمة فيما يتعلق بالصراع الفلسطيني الإسرائيلي، فكلما الشعبين يتعانقان عناقاً مميتاً، مثل الذين يعيشون فوق بركان، مهما فعلوا أو امتلكوا أو عرفوا الأسباب والدوافع لن يكن فوزي مقدورهم تغيير الحقيقة التي تقول إن نهايتهم محسومة مع انفجار هذا البركان" (٢).

وربما يفسر لنا هذا، أن ميخائيل يعرض فوزي هذه الرواية واقع الصراع فحسب دون أن ينقب فوزي إشكالياته أو أسبابه ودوافعه، فقد كان هدفه الرئيسي هو تحذير وتعربة للواقع، وهو أمر فيه تسطيح للواقع والصراع ويثير، فوزي نفس الوقت، تساؤلات عديدة حول الهدف الرئيسي الذي سعى إليه ميخائيل وكتب من أجله هذه الرواية.

وجاء لنا ببطل حمل على عاتقه قضية شعبين متصارعين، "فعندما علم زئيف بحقيقة أنه ابن اليهودي لوالدين فلسطينيين، وقتها فقط حمل على كتفيه حملاً مزدوجاً وغير محتمل تقريباً" (٣).

(1) כשהיונים מתייפחות, שם.

(2) יורם מלצר: הסכסוך הגובר על הכל, שם.

(3) יעל פניני: יונים בטרפלגר, שם.

وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نعرض هنا لإبرز مظاهر فكرة المصير المشترك، كما جاءت فوزي هذه الرواية، فوزي النقاط التالية:

(١) القدر التاريخي:

حرص ميخائيل خلال روايته هذه، أن يضع طرفي الصراع كضحية للقدر التاريخي الذي ساقهما إلى هذا المصير، حيث يرى إن هذا الصراع لم يكن صراعاً بين حق وباطل؛ ولكنه صراع بين حق وحق، فكلا الطرفين لهما حق العيش على هذه الأرض. وقد حاول ميخائيل أن يعرض لهذا من خلال شخصية البطل الذي فيها كل أنواع الضحايا لكلا الطرفين، من خلال تناظر مستمر بين طرفي الصراع يمكننا أن نعرض له فوزي النقاط التالية:

(أ) النكبة / أحداث النازي:

قابل ميخائيل النكبة الفلسطينية وأحداث حرب ١٩٤٨، التي تعرض فيها الفلسطينيون لموجة من الطرد والتهجير من أراضيهم، بما حدث لليهود فوزي أحداث النازي، أي أنه قابل النكبة الفلسطينية بالنكبة اليهودية (مع التحفظ الشديد لاستخدام هذا المصطلح)، حيث يتضح من أحداث الرواية أن أسرة "زئيف" من الناجين من أحداث النازي، بينما أسرته العربية من الأسر التي نجت من النكبة الفلسطينية:

"كان زئيف ابناً للجيل الثاني الذي يمثل أحداث النازي بالنسبة لليهود، والنكبة بالنسبة للفلسطينيين" ^(١).

وتحكي الأم العربية اللحظات المروعة التي فقدت فيها ابنها الصغير "زئيف/ بدير" وهو فوزي فراشه إبان أحداث حرب ١٩٤٨، فتقول:

"حدث ذلك فوزي حيفا عام ١٩٤٨. كان طفلي نائماً فوزي فراشه، وفجأة، وفي لحظة واحدة، انقلب العالم فوزي الخارج، حيث امتزجت أصوات القنابل بصرخات البشر، وخرجت لاستوضح الأمر، فجرفني جموع البشر المنهمرة مثل الطوفان، ولم استطع العودة فأخذت أمزق فوزي لحم هذا البشر الذي كان يدفني، ولكني لم استطع العودة إلى طفلي" ^(٢).

وعلى الجانب الآخر، يحكي صديق الأسرة اليهودية "شمايل" لحظات الهروب

(١) سمى ميكال: 'יונים במרפלגר', שם, (ع' 28).

(٢) שם, (ع' 21).

المروعة للألم اليهودية إبان أحداث النازي :

"رأيتها بذى تخرج من هناك، فوزي حالة يرثى لها، كانت عبارة عن هيكل عظمي ممزق، تسير وهي حافية على أرض متجمدة، وتحت سماء تاطر ثلجاً، من خلفها عمة ومن أمامها ظلمة حالكة. لقد كانت مثل عصفور مفقود يجود بأنفاسه الأخيرة فوزي صحراء شاسعة" ^(١).

وهكذا، دفع ميخائيل بشخصيات روايته فوزي اتجاه القدر التاريخي، الذي تعرض له كلا الطرفين، فالألم الفلسطينية دفعت الثمن للظلم تاريخي محدد كنتيجة لحرب عام ١٩٤٨، وتحول ذلك الظلم من حادثة فردية حادة وذات أبعاد تراجيدية إلى وضع مزمن يولد يومياً أشكالاً جديدة من الظلم. ويقابل ميخائيل هذا الظلم التاريخي بظلم آخر تعرضت له الأم اليهودية، وهو أحداث النازي التي تركت أثراً كبيراً فوزي نفسية "ريفاه" الأم اليهودية العاقر التي تبنت الطفل العربي "بدير"، وأطلقت عليه اسم "زئيف"، وهي تمثل جيلاً بأكمله عاصر تلك الأحداث ونجا منها، أي أن الطرفين ضحية ظلم تاريخي وقع عليهما، وترتب عليه أبعاداً تراجيدية عانى منها الطرفان.

وربما يجدر بنا القول بأن ميخائيل ساوى هنا بين الحداثين، فأحداث النازي لم تغتصب أرضاً لليهود، ولم تهجرهم من بيوتهم فوزي حين أن النكبة الفلسطينية تختلف تماماً عن هذا الحدث الذي وقع لليهود، ففيها تم تهجير آلاف الفلسطينيين من أرضهم، وأبىدت قرى بأكملها واغتصبت أرضاً من شعب عاش عليها آلاف السنين.

كما أن صياغة الأمر على هذا النحو يعد غبناً وتسطيحاً للصراع ينطوي عليه تساو فوزي مصير تاريخي لا شأن للفلسطينيين به، ومن ثم ضياع للحقوق الفلسطينية المغتصبة.

(ب) مقتل الأبوين :

وفي محاولة للتأكيد على القدر التاريخي الذي لاحق الطرفين على مدار الزمن، حاول ميخائيل أن يبرز ضحايا الصراع فوزي الحروب والعنف، وكأنهم يشاركون فوزي صياغة خطة الصراع الذي لا يلتقي، والذي يلقي بظلاله على الأبناء الذين فقدوا آباءهم، فقد راح الأبوان إلى والفلسطيني ضحية العنف، وبقي "زئيف/بدير" البطل وحيداً يحصد ثمار العنف والحروب، حيث قتل الأب إلى فوزي حرب سيئة، بينما كان زئيف فوزي الثامنة

(١) ٥٥، (٤٦:٦٠) ٦١.

من عمره :

"قتل أفرام أبشتاين . . . فوزي حرب سيناء ، وكان زئيف وقتها قد أكمل الثامنة من عمره" ^(١).

أما أبوه الفلسطيني " رشيد " فقد قتله الموساد وهو جالس فوزي إحدى المقاهي :
"منذ سنوات قام عملاء إسرائيليون بتصفية رشيد زوج نبيلة وأبا سناء وكريم ، وهو جالس فوزي المقهى" ^(٢).

وهكذا ، كان مقتل الأبوين محاولة لوضع الحقوق الفلسطينية على قدم المساواة مع الحقوق الإسرائيلية ، إن كان هناك حقوق . وهي محاولة لم يجتنبها الكثير من الصواب حتى وإن كانت بهدف التحذير من استمرارية الصراع على هذا النحو ، لا سيما وقد كان الأب إلى ضحية لحرب استعمارية قام بها الجيش الإسرائيلي من أجل احتلال أرض الغير ، أما أبوه الفلسطيني فقد قتله الموساد ، وهو يدافع عن أرضه المغتصبة ، وعن وطنه السليب ، ومن ثم فإن مساواة من هذا النوع تأتي أيضاً فوزي إطار تسطيح الصراع ، وتغيب الحقوق الفلسطينية الواضحة .

(ج) الأسرطان الفلسطينية واليهودية :

وفى إطار القدر التاريخي الذي حاول الكاتب تعميقه فوزي هذه الرواية ، يجر ميخائيل طرفي الصراع إلى حوارات غير ممكنة بل ومستحيلة ، وهي محاولة جعلته يصيغ هذا الحوار بين أسرتين إحداهما يهودية والأخرى فلسطينية . وحتى يستقيم هذا الحوار ، ظهرت الأسرة الفلسطينية فوزي ندية واضحة بالنسبة للأسرة اليهودية ، وهي ندية تتناقض تماماً مع الصورة النمطية السلبية التي أسبغها ميخائيل على العرب الفلسطينيين ، كما بينا سابقا .

فالأسرة اليهودية تنتمي إلى المجتمع الإسرائيلي الإشكنازي وتعيش فوزي ضاحية "دانيا" ، أما الأسرة الفلسطينية فلسطينية تنتمي إلى صفوة المجتمع الفلسطيني المثقف والغنى ، ولا والتي أفرادها إلى الأسر الفقيرة التي تعاني من فقر الحياة فوزي المناطق المحتلة . وعلى الرغم من أنهم يعانون من مضايقات الاحتلال ، فإنهم ينتمون إلى أسرة برجوازية ، فالابن مهندس ، والابنة طبيبة ، والأم ناشطة تجول العالم وتعقد المؤتمرات من أجل المصالحة

(1) د ، (39) .

(2) د ، (11) .

والحوار بين الشعوب ، وكان الأب الفلسطيني مثقفاً ويتحدث الإنجليزية .

ومن هنا ، فقد حاول ميخائيل التأكيد على أن طرفي الصراع كانا ضحية للقدر التاريخي وللأحداث العاصفة التي ساقتهما إلى هذا المصير ، دون أن يمتلك شجاعة الاعتراف بالحق المسلوب من أحد الطرفين ، وكأنه يدفع شعار (النسيان) ، نسيان التهجير والقتل والدمار الذي لحق بالفلسطينيين ، باسم الفيدرالية الواحدة ، التي يمهدها من خلال هذه الفكرة ، فكرة المصير المشترك والقدر التاريخي ، دون أن ينقب فوزي دوافع الصراع وأسبابه ، حتى إننا نجد يدير حواراً آخر فوزي الرواية بين العدوان الإسرائيلي على المناطق المحتلة وبين الأعمال الفدائية الفلسطينية فوزي إطار منظومة الفعل ورد الفعل ، دون أن يعترف أو حتى يمتلك من المصادقية الأدبية ، شجاعة الاعتراف بحق مغتصب وبوطن سليب .

ولعلنا نؤكد أيضاً على أن هذا السجل الذي يدور بين العدوان الإسرائيلي والعمليات الفدائية الفلسطينية ، كما بينا سابقاً ، لم يكن منصفاً أو عادلاً ، حتى يمكننا القول بأن الشكل هو نبراس الحياة اليهودية الإسرائيلية كما حاول أن يبين ، لأن هناك فارقاً كبيراً بين "العدوان" و "الدفاع عن الوطن" ، ولكنه سجل جاء به ميخائيل رافعاً شعار (الإنسانية) بهدف التنقيب فوزي تداعيات الصراع على الإنسانية فحسب ، ولكنه يقصد إنسانية طرف دون الآخر .

(٢) الأم (الأرض الآمنة للعنصر البشري):

اتخذ الأدباء الإسرائيليون ، أو البعض منهم في كثير من الأعمال الأدبية ، من المرأة رمزاً للصراع على الأرض ، فقد تصارع "عيسو" و "يعقوب" على الأرض المثلثة في "ليئة" في رواية "عيساو" لمئير شاليف . وكانت "المرأة الزانية" رمزاً لأرض فلسطين التي تناوب عليها واطئوها من الأتراك والإنجليز والرومان وغيرهم في فترات مختلفة من التاريخ بحيث لا يمكن القطع بالحق التاريخي لليهود في فلسطين كما جاء في رواية (رواية روسية) لمئير شاليف أيضاً . والمرأة كانت كذلك أيضاً في رواية (المولخو) لابراهيم بيت يهوشوع .

أما المرأة في هذه الرواية ، فقد كانت رمزاً للأمن والأمان ، فهي رمز للأرض الآمنة التي تحتضن البشر وتسمو بهم ، " فقد خصص ميخائيل روايته هذه لكل الأمهات ، الأرض الآمنة للعنصر البشري . . . فلسفي قصيدة مدح للأمهات الصامدات ، وللأمهات اللاتي يضعن أبناءهن فوق كل الأيديولوجيات . إنها قصيدة مدح لريفاه الناجية من أحداث النازي ، تلك الأم التي تبنت بدير ، الذي ترك في فراشه وهو طفل صغير . إنها أيضاً قصيدة

مدح لنبيلة، تلك الأم الفلسطينية، التي قاتلت من أجل أن تعيد إليها ابنها البكر الذي تبنته الأسرة اليهودية^(١).

ومن هنا، فتبقى "الأمومة هي الأمل، والمشاعر، والإخلاص... فقد صاغت الأم البيولوجية لنبيلة علاقة حميمة مع ابنها (اليهودي)، ورأت أن كلا الطرفين وقع منهم قتلى سواء داخل المجتمع الفلسطيني أو داخل المجتمع الإسرائيلي، ومن هنا صارت العلاقة بينها وبين زئيف وطيدة وقوية"^(٢).

لقد دفع ميخائيل، في هذه الرواية، بالأمومة التي تتخطى الأيديولوجيات والقوميات من أجل الأبناء، رافعاً نداء الإنسانية، فلم يكن هناك حدود للحب باسم الأمومة، سواء بالنسبة للأم اليهودية أو الأم الفلسطينية، فلم تحاول إحداها أن تنأى بزئيف عن الأخرى، حيث طغت الأمومة على كل شيء. ولكي ينجح ميخائيل في ذلك، جاء لنا بامرأة يهودية عاقر نجت بأعجوبة من أحداث النازي والتقطت "بدير" وحولته إلى "زئيف"، وبذلت قصارى جهدها في تربيته حتى صار رجلاً إسرائيلياً ناجحاً. وفي إطار فكرة المصير المشترك، جاء لنا أيضاً بأم فلسطينية فقدت ولدها وعاشت ما يقرب من عشرين عاماً على أمل اللقاء به حتى نجحت في ذلك. وهو أمر يؤكد عليه الموج معلقاً على دور الأمومة في هذه الرواية بقوله:

"إننا نلتقي في هذه الرواية بأمين متعنتين في حبهما لابن واحد، فرق التاريخ بينهما، ولم تكن لدى إحداهن رغبة في الفوز به دون الأخرى، بل أغدقت كل واحدة منهن بحب وفير على هذا الابن، وهو الحب الذي تحطمت من أجله الحدود لديهن، كما وصفه ميخائيل بنفسه"^(٣).

ويطالعنا القاص في الرواية بالعلاقة الوطيدة التي ربطت بين "زئيف" وأمه اليهودية التي كرست حياتها من أجله:

"بذلت ريفاه قصارى جهدها في تربية زئيف... حيث كانت ريفاه، التي تعيش الآن في مؤسسة اجتماعية، تخشى عليه من متاعب الحياة التي ألت بها. لذا، فقد بذلت ما في

(1) כשהיונים מתייפחות, שם.

(2) יעל פניני: יונים בטרפלגר, שם.

(3) ב. אלמוג: ביקורת ספרים על יונים בטרפלגר של סמי מיכאל, שם, (עמ'3).

وسعها من أجل تربيته " (١).

ومن جانبه كان زئيف مرتبطاً بها ارتباطاً وثيقاً بعد أن فقد أباه اليهودي في حرب سيناء، فكان يقول:

"لم يستطع أحدنا أن ينفصل عن الآخر... فقد كانت بالنسبة لكي، هي الأم والسكن والأسرة" (٢).

وهكذا، كانت الأم اليهودية بالنسبة لزئيف هي العنصر الآمن، فقد أحبها وأخلص لها طوال حياته وكان أقرب الناس إليها في مرضها، ولم يتخل عنها، فهي وطنه الحقيقي كما قالت أمه الفلسطينية:

"لقد انحرف مع الطوفان، ورسى على شاطئ الأم اليهودية، التي كانت بالنسبة له هي الوطن الحقيقي، وليس فلسطين أو إسرائيل" (٣).

ولعلنا نلاحظ هنا رغبة ميخائيل في تخطي حدود الوطن إلى ما هو أسمى، إلى الأمومة أو الأرض الحقيقية الآمنة، ولكن السؤال هنا، لماذا كانت الأم اليهودية هي الوطن الحقيقي وليست العربية؟ هل لأنها التي ربته؟ أم أنه انحياز من جانب الكاتب لبنى جنسه؟ أم تأصيل للوجود الإسرائيلي وتأثيره في المنطقة؟ إنها تساؤلات لم يكف الإجابة عنها باسم الرغبة أو الدعوة لتخطي حدود المعقول والكف عن الصراع باسم الإنسانية، فهي إجابات لا يمكن قبولها بالنسبة لطرف سلب الحقوق والأرض رغم محاولات ميخائيل للمساواة بين الطرفين، ورغم إيجابية الصورة التي ظهرت عليها الأم الفلسطينية هي الأخرى. لقد ظلت الأم الفلسطينية تبكي ابنها طوال تسعة عشر عاماً:

"لقد بكيت طوال تسع عشرة سنة، آلاف من الليالي والأيام" (٤).

وعندما وجدته لم تستطع الحوار معه، ففي أول لقاء بينهما كان زئيف يتحدث الإنجليزية مع أبيه رشيد، بينما هي لم تعرف تلك اللغة، التي وقفت حائلاً بينهما، فكم كانت في شغف لمعرفة ماذا يقول ابنها التي افتقدته طوال هذه السنين، لذا فقد قررت أن تتعلم الإنجليزية من أجل ابنها:

(1) سمى ميخائيل: يونيم بטרפלגר، شם، (ع'23).

(2) شם، (ع'27).

(3) شם، (ع'57).

(4) شם، (ع'55).

"لقد قررت أن أتعلم. إنني مثل إنسان استيقظ فوجد نفسه في قلب البحر وحيداً، فكان عليه أن يصل إلى الشاطئ وهو يسبح. فإما أن يتعلم السباحة أو يغرق. إن شاطئى هو الدراسة" ^(١).

لقد تخطيت الصعاب وتعلمت الإنجليزية في الكبر، وتمكنت منها من أجل ابنها، فهي لا تعرف العبرية وهو لا يعرف العربية، ومع ذلك صارت بينهما علاقة وطيدة وقوية وتبادلا الخطابات فيما بينهما، أما ابنها فقد شعر بانجذاب شديد نحوها:

"شعرت برابط شديد نحوها" ^(٢).

ومن خلال تلك التضحيات التي تحملتها الأم الفلسطينية يمكن القول: "لقد بقى صوت الأم الفلسطينية في هذه الرواية هو الدوي الهائل الذي يسمع من بين الأصوات الأخرى... فقد استجابت لقلبها وتمكنت من الإنجليزية وتحولت إلى ناشطة سلام، وأعادت بمبادرتها تلك العلاقة مع ابنها البكر" ^(٣).

وبعدها، تتعدد لقاءات زئيف بأمه العربية التي تخبره بأن اسمه الحقيقي "بدير":

"بدير، هذا هو اسمك... فهو يذكرني دائماً بالبدر فهي السماء. ياليتك تعلم، كم بحثت عنك بين النجوم" ^(٤).

وإمعاناً في معاني الأمومة النبيلة، حاول ميخائيل أن يبعث برسالة مفادها أن الأمومة أسمى من أي صراع أو أية أيديولوجية. فقد وجدت الأم ضالتها، وحاولت التقريب بين "بدير/ زئيف" وأخوته "سواء وكريم"، ولم ترغهما على هذا، بل فكرت في العيش بمكان محايد بعيداً عن الصراع والقوميات، وكانت على استعداد للتضحية بأي شيء دون أن تتنازل عن أبنائها الثلاثة:

"الآن، ليس في استطاعتها التنازل عن زئيف، كما ليس في استطاعتها التنازل عن سواء وكريم... ولكنها مستعدة لترك بيتها مرة أخرى من أجلهم... إنها على استعداد للعيش فهي مكان محايد. ولكن أين؟ ومن يقبلها؟ فالعالم العربي خلص لفلسطين وملئ

(١) شם، (ع'٥٥).

(٢) شם، (ع'٧٣).

(٣) (٣) יפעת וייס: שיבה בהמשכים، שם.

(٤) (٤) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (ע'٨٧).

بالفلسطينيين . وأوروبا بعيدة وباردة . وبالتفكير مرة أخرى أدركت أن هذا حل أحق^(١) . ولكن ميخائيل يحاول باسم الأمومة والإنسانية ، أن يتعد عن الواقع الحقيقي . فقد هبى له أن الأم الفلسطينية تستطيع أن تترك وطنها وأرضها من أجل الأمومة ، وهى التي تدفع بأبنائها إلى الموت من أجل الوطن السليب ، حتى وإن كان هدف ميخائيل هو السمو بالإنسانية ودرء الصراع ، فإن هذا يتناقض مع رغبة آلاف الأمهات الفلسطينيات في الشتات في العودة إلى أرضهن .

ومن جانبه " بذل زئيف كل ما في وسعه من أجل أن يحمل بكل حب وقوة ذلك الحمل الممزوج غير الممكن ، منذ أن دخلت أمه نبيلة إلى حياته ، حيث صارت علاقتهما حيوية وعظيمة في مقابل الواقع الفلسطيني الإسرائيلي الوحشي والمستمر ، حيث الاحتلال من جانب والمقاومة من جانب آخر . لقد حاول ميخائيل أن يعكس واقع الأرض الدموية التي يعيش عليها شعبان^(٢) ، من خلال أمين لابن واحد نجح في جبهتهما وجمعهما معاً ، ولم يكن لديه سؤال ماذا يفعل ولما كل هذا :

" لقد كان شغلها الشاغل طوال الوقت هو ، هل يشعر بأثني أمه أم لا؟ فما كان في عيني ريفاه كان أيضاً في صوت تلك المرأة ، رجاء وتضرع من جانب وخوف من جانب آخر^(٣) .

وهكذا ، كانت الأمومة طاغية فوق الصراع وسامية فوق الأيديولوجيات دفع بها ميخائيل كرسالة لكل الأمهات لكي يحافظن على أبنائهن . ولكن يبقى السؤال ، في أي اتجاه بهذه الرسالة ، هل إلى الجانب الفلسطيني أم الإسرائيلي؟ وهو سؤال نستطيع الإجابة عنه إذا لاحظنا أن أحلام الأمومة في هذه الرواية ، تتناقض مع أحلام الأبوة التي مات بسببها الأب الفلسطيني :

" رشيد رجل ، شكلت وعيه الثقافة الذكورية ، فقد نما في قصر من الأحلام العربية ، إمبريالية فخمة ، مقاتلوها غلاظ أشداء^(٤) .

أما أحلام الأمومة فهي أحلام تنبذ الماضي الذي بنى بالدم والنار وتفكر في الحاضر والمستقبل : " لقد أرادت أن ينصت إلى لغة أحلامها ، أحلام أم وليست أحلام ماضي بنى

(١) شم ، (عزم ١٣٤) .

(٢) يعلى فنيي : يونيم بטרפלגר ، شم .

(٣) سمى ميكال : يونيم بטרפלגר ، شم ، (عزم ٧٢) .

(٤) شم ، (عزم ٥٦) .

ودمر بالدم " (١).

وهكذا نستطيع القول بأن هذه الرسالة قد تكون موجهة للأمم الفلسطينية فحسب، وهو أمر يتناقض مع حقيقة الصراع وتداعياته كما جاء بها ميخائيل، وقد تكون موجهة للأمم، بصفة عامة، التي يمكن من خلالها أن نرى كيف يكون الوطن وكيف تتماثل مع الأمم، " التي هي من وجهة نظر ميخائيل الاحتمال الوحيد للتغلب على التقسيم الشائع لدى الرجال الذي يقسم العالم إلى شطرين هما الأشرار والضحايا، والبحث عن أمر آخر... وبناء على ذلك فهو يضع مواجهة بين النساء اللاتي يبعثن الحياة وبين الرجال الذين يقتلون الحياة " (٢).

(٣) ازدواج الهوية:

لم يعتني ميخائيل، في هذه الرواية، بالقضايا الشائكة الممتدة عبر عقود عديدة منذ بدء الصراع بقدر ما حاول التحذير من هذا الصراع على المستويين النفسي والاجتماعي، لذا فقد جاء لنا ببطل أشبه بالجبل الذي يحمل فوق كاهله هموم وطنين، إن صح التعبير، بحكم انتمائه بالنشأة إلى المجتمع الإسرائيلي، وبالدم إلى المجتمع الفلسطيني، فقد كانت اللحظة التي عرف فيها " زئيف/ بدير " أنه فلسطيني بمثابة الصدمة التي شطرته إلى نصفين متضادين يحملان من الحروب والذكريات والتاريخ والأحداث والعنف والتكل ما يدفعهما إلى الدوران في حلقة مفرغة من الكراهية والانتقام.

" إن كل أنواع الأساطير المتعلقة بالتضحية أقيمت على كاهل هذا البطل، لاسيما وأنه التضحية الحقيقية في هذه الرواية وهو يبحث عن حقيقة هويته، فهو في الواقع نبراس الشكل الفلسطيني الإسرائيلي، سواء أكان يهودياً أم عربياً " (٣).

" لقد وقع زئيف بين ثقافتين، إحداهما فلسطينية والأخرى إسرائيلية، ورغم أنه يشعر بكيونته اليهودية والإسرائيلية، إلا أنه تكيف مع الأسرتين ومع الثقافتين... فأقام علاقة حميمة مع أمه الفلسطينية، وعاش بسلام مع أسرته. وهذا كله يمثل خلفية للصراع في تلك البقعة من الأرض: أعمال المقاومة، وانفجار حافلات، وعالم من المحتلين فهي مقابل من

(1) שם.

(2) שם، (עמ' 4).

(3) יובל אביבי: בלי תוספות בבקשה، שם.

احتلت أرضهم" ^(١).

وقد حاول ميخائيل من خلال هذا البطل أن يجر طرفي الصراع إلى حوار غير ممكن بل ومستحيل من خلال فانتازيا أو صياغة لشخصية مزدوجة الهوية لم تحسم بعد كينونتها، هل هي فلسطينية أم إسرائيلية؟ إنه انعكاس حقيقي وطبيعي لحالتي الصراع والاحتقان في كلا المجتمعين الفلسطيني والإسرائيلي.

"ويمكن القول، إن هذه الرواية حملت الكثير من الرؤى المتعددة، فالقصة الإسرائيلية، وكذلك الفلسطينية هما قصة واحدة يعيش فيها زئيف بهوية واحدة، هي الألم واليتم فحسب... إن زئيف البطل هو نموذج، سواء أكان شخصية عربية أم يهودية، يتطلب من الجميع استيعابه، ليبقى السؤال المطروح: إلى أي حد تشابه دماء البشر؟" ^(٢).

لم يكن فزع الانشطار إلى جزئين أمراً هيناً، بل كان لعبة تعذب فيها "زئيف" وتساءل، من أجل من هذه اللعبة؟ وكيف يصبح، فجأة، فلسطينياً مسلماً بعد أن كان إسرائيلياً يهودياً:

"من أجل ماذا هذه اللعبة؟ إنني ينتهي إسرائيلي. إذ أنني لا أستطيع أن أكون فلسطينياً مسلماً. فإذا ارتبطت بأسرة نبيلة لاعتبروني في إسرائيل خائناً، وعلى الجانب الآخر سأكون محل شك" ^(٣).

وهكذا، يبدو أن ميخائيل وضعنا أمام جدال فلسفي، حول هوية الإنسان وهل الهوية تكون بالنشأة أم بالدم؟ وهل من الممكن أن يحمل الإنسان هويتين معاً؟ وهل تطغى إحداها على الأخرى؟ إنها تساؤلات حاولت أن تجيب عنها الناقدة الإسرائيلية شيرا عنبر، ولكنها فشلت، حيث تقول:

"أثارت قصة زئيف ونهايتها المدهشة، موضوعات عديدة جديدة بالبحث، فقد أثارت أسئلة أخلاقية فيما يتعلق بهوية الإنسان، والصراع غير المحتمل بين دولة إسرائيل والفلسطينيين، وأظهرت كيف تكون العلاقات مختلفة إلى هذا الحد بين أبناء الأسرة الواحدة. هذه القصة تبحث في المركب أو العنصر الذي يمكن أن نعتمد عليه في تشكيل هوية

(1) دבורا رم: يונים بטרפלגר-سمي ميכאל، www.akatar.com/9_sefer.htm

(2) يوبل آبيبي: بلي تוספות בבקשה، שם.

(3) سمي ميכאל: يונים بטרפלגר، שם، (ع25).

الإنسان، هل هو أصل الإنسان ونسله، أم البيئة التي نشأ فيها وتعلم؟^(١).

ويجيب ميخائيل عن هذا السؤال، في هذه الرواية، على لسان القاص بقوله:

"يولد الجميع كوعاء فارغ، والبيئة والدراسة يشكلان الفرد. أما الأصل والنسل والجدور والجينات فهي أمور غير مهمة، فهو إسرائيلي، ويهودي"^(٢).

ويحاول ميخائيل فض التنازع الرهيب في نفسية البطل المزدوج الهوية بكل سهولة ويسر، فهو هنا يلغى الدم والنسل، ويغتصب الفرد مثلما اغتصبت الأرض، ويحكم على البطل قبل أن يحكم على نفسه، ويختار له الطريق ويحدده، لاسيما وأنه يطلق عليه منذ الصفحات الأولى للرواية "زئيف"، ولم يذكر "بدير" سوى مرتين أو ثلاثة. وربما كانت إجابة ميخائيل غير كافية أو مقنعة "فهل معنى أن زئيف نشأ وتعلم كيهودي وشعر كذلك، أنه أصبح يهودياً، حتى وإن ولد لأسرة فلسطينية؟ وماذا تمثل الأسرة الفلسطينية فهي حياة زئيف؟ وإلى أي حد تكون أهميتها؟"^(٣).

وتأخذ هوية البطل شكلاً معقداً فيما يتعلق بعلاقاته مع الآخرين، ففي تصارع نفسي رهيب يخبر "زئيف" محبوبته "عانات" قبل أن يتزوجها بأنه عربي:
"لقد خدعتك وقتاً طويلاً، ولم أخبرك بحقيقة أنني عربي"^(٤).

فتندهش عانات، حيث يأخذها ميخائيل في جدلية معقدة وسجال متجدد ما بين النشأة أم الدم، ولكنها تؤكد له على أنه يهودي حتى الثمالة:

"ما هذا؟ سألتها عانات... ريفاه وأفرايم هما والداك الحقيقيان، لأنهما اللذان ربياك. ألم تقل لوالديك الحقيقيين أنه من العبت أن يستيقظ إنسان بعد ثمان عشرة أو تسع عشرة سنة؟ ويجد أمه التي عرفها ليست هي أمه الحقيقية، وأن الدولة التي نشأ بها هي عدوه"^(٥).

وتضيف "عانات" قائلة ومعبرة في دهشة عن هذا الموقف بقولها: "ماذا أصابك

(1) شירה عنبر: عل يونيم وزابيم، شم، (ع'3).

(2) سمي ميכאל: يونيم بטרפלגר، شم، (ع'43-44).

(3) شירה عنبر: عل يونيم وزابيم، شم، (ع'2).

(4) سمي ميכאל: يونيم بטרפלגר، شم، (ع'71).

(5) شم، (ع'72).

أنه اقتنع به دون أن يدركه، فلقي حتفه في نهاية الرواية بفعل تلك القيود التاريخية التي تحرر منها، وربما كان هذا هو المخرج الوحيد الذي حل مسألة الهوية للبطل الذي عانى ويلات الواقع المرير الذي عاشه، واقع الصراع لشعبين يفتك كل منهما بالآخر كما يقول:

"ها هم اليهود والعرب يفتك كل منهم الآخر... ضحك زئيف قائلاً: إنني الآن أنتمي لكلاهما"^(١).

وهكذا، حاول ميخائيل أن يعكس الواقع الحقيقي للصراع في مسألة هوية البطل المزوجة، وهى مسألة ربما حاول أن يعكس من خلالها رغبته في نبذ هذا الواقع الأليم، وقد يكون ذلك رغبة منه في تأصيل الوجود اليهودي على هذه الأرض، خاصة وأنه لم يقو على الدفع بالبطل باتجاه الهوية العربية، فعلى العكس فإنه يميل بالبطل إلى ناحية الهوية الإسرائيلية أكثر، لاسيما وأنه يطلق عليه طوال الرواية "زئيف" وليس "بدير" وهو اسمه الحقيقي، وهو أمر يؤكد عليه ميخائيل على لسان القاص من خلال أم البطل الفلسطينية، التي اقتنعت تماماً بأنه سيختار إسرائيل:

"لم يكن لديها شك، في أنه لو أجبر في يوم من الأيام على الخيار بينهما وبين إسرائيل، لاختار إسرائيل"^(٢).

وهو أمر يتضح أيضاً في صياغة ميخائيل لحوارات الهوية، هوية البطل، فعلى الرغم من أن زئيف ارتبط بأمة الفلسطينية وأحبها وأحب أخوته، وكان يتقابل مرات عديدة مع أمه "نبيلة" سرّاً وتكفل بمصاريف علاجها بأمريكا، فإنها كانت أم بالتبني:

"لقد تبناها كأم، تماماً مثلما تبنته ريفاه كابن"^(٣).

ولكن "نبيلة"، الأم الحقيقية، لم يعينها ذلك فقد اقتنعت بقدرها، حيث وجدت ولدها المفقود، وهو ما تمتته فحسب، وأشفقت عليه وأدركت بفطنتها أنه في وضع صعب ومرير، خاصة وأن لديه ولداً وزوجة إسرائيلية، ووطناً ليس بالسهولة أن يهجره. إنه قدر أشبه بالطائرة الورقية التي بلا خيط، كما تقول الأم الفلسطينية في هذه الرواية:

"لدى شعور بأنني أركض وراء طائرة ورقية، ويبدو لي أنني أمسك بالخيط في يدي."

(1) שם، (עמ'7).

(2) שם، (עמ'98).

(3) שם، (עמ'86).

هذا هو قدرنا المغبون، يا ولدي، تماماً مثل طائرة ورقية تهبط من أعلى بدون خيط لها، ثمة خيط أي خيط^(١).

وفي إطار الحيادية التي حرص عليها زئيف كان يعترف بأن "نبيلة" هي أمه، فهي حقيقة لا يمكن إنكارها، وكأنه يناقض رغبة القاص في أنها أم بالتبني: "نبيلة هي أمي. إنها الحقيقة التي لا أستطيع محوها"^(٢).

وفي نفس الوقت، يأخذنا القاص في اتجاه مشاعر مزدوجة ومتردة، فقد كانت مشاعره تجاهها مختلفة عن مشاعره تجاه "ريفاه" الأم اليهودية: "لم يستطع أن يشعر تجاهها بمشاعر ابن تجاه أم، مثلما كان يشعر تجاه ريفاه"^(٣).

ولعلنا نلاحظ مرة أخرى، أن التردد والحيرة كانت في اتجاه الهوية العربية فقط، وهو أمر يعكس نية القاص الحقيقية، التي انعكست هذه الحيرة على لسانه، وكأنه يصف زئيف وأحاسيسه من ناحية، ويؤكد على المثل العليا التي تعلمها وحالت دون إنكار أمه العربية من ناحية أخرى.

وهو أمر يأخذنا تباعاً إلى رغبة ميخائيل في تسطيح الصراع، وتهويد ما هو ليس يهودي، حتى وإن كان إنساناً، وهو ما يعكس أيضاً إحساساً دفيناً لدى ميخائيل بغلبة الحق الفلسطيني على الحق الإسرائيلي، الذي يقابله في الرواية بغلبة الهوية اليهودية على الهوية العربية لدى البطل. وهو ما يتناقض أيضاً مع اعتراف ميخائيل نفسه على لسان القاص بأن البطل عربي مسلم طبقاً للشريعتين اليهودية والإسلامية: "ماذا لو عرفوا بأن الجالس بجوارهما هو عربي مسلم طبقاً للشريعتين اليهودية والإسلامية"^(٤).

وربما يأخذنا هذا الأمر مرة أخرى إلى نوع من الازدواجية لدى الكاتب نفسه، الذي عاش في أحضان المجتمع العربي سنوات طوال قبل أن ينتقل إلى فلسطين ويصبح إسرائيلياً، حيث يتضح هذا في التناقض الذي وقع فيه خلال وصفه للشخصيات العربية وفي معالجته لهوية البطل، فربما يشعر القارئ، في أحيان كثيرة، أن ميخائيل نفسه هو المتحدث، وهو

(1) שם، (עמ'101-102).

(2) שם، (עמ'172).

(3) שם، (עמ'174-175).

(4) שם، (עמ'179).

الذي وقع في فخ الصراع .

وربما تأخذنا هوية البطل المزدوجة أيضاً إلى الواقع الذي يعيشه عرب إسرائيل بكل مشاكله وإشكالياته ، وهو الواقع الذي يفرض سؤالاً قد يصعب الإجابة عنه ، هل انتماء الإنسان يكون للواقع الذي يعيش فيه أم للمكان الذي ولد فيه ؟

إن فكرة المصير المشترك التي تحدث عنها ميخائيل وصاغ من أجلها هوية البطل على هذا النحو ، لم تنبع عن قناعة كاملة بحق الفلسطينيين في الصراع ، فهو يساومهم على الولد والأرض ، ورغم أنه من بين قلة قليلة دعت إلى إقامة دولة فيدرالية بين الفلسطينيين والإسرائيليين دون أن يحدد لنا ملامح هذه الفيدرالية ، فإن تفاعلاته مع الواقع الإسرائيلي ، على مدار تلك الرواية ، تدفع به في اتجاه قائمة " أدباء صهيونية الحد الأدنى " ، إن صح التعبير ، أي هؤلاء الذين يحسبون على ما يسمى باليسار الإسرائيلي ويضعون خطوطاً حمراء لتنازلاتهم ، فهم مازالوا يعيشون تحت تأثير الثقافة الصهيونية ، وإن بدوا مخالفين لسياستها ، وهو أمر يبدو واضحاً في الحديث الذي أجرته معه الصحفية الإسرائيلية " داليا كاربيل " ، ونشرته في صحيفة " هآرتس " تحت عنوان (أديب تحت تأثير) .

وربما كانت " كاربيل " صادقة إلى حد بعيد ، فلم يفق ميخائيل بعد من غيبوبة الصهيونية ولم يسلم بوضوح ويعترف بحق الآخر رغم اعترافه بنديته ، وأبقى الأمر ملتبساً ، فيما يتعلق بفكرة المصير المشترك ، وفيما يتعلق بهوية البطل التي صارت معضلة لم يستطع ميخائيل حلها ، ففضى عليه في نهاية الرواية ، في إشارة إلى يأسه من حل هذا الصراع المزمّن ، وصعوبة تحقيق تلك الفيدرالية التي يحلم بها ، وإلى الوضع المأساوي الذي آل إليه طرفا الصراع ، فجرفتهما عجلات العنف دون أن يقوى أحدهما على وضع العصا في تلك العجلات .

ثالثاً: ثقافة العنف ونبذ السلام:

حاول ميخائيل ، في هذه الرواية ، كما قلنا سابقاً ، أن يجزّ طرفي الصراع إلى حوارات غير ممكنة ، بل ومستحيلة على أرض الواقع أو ساحة المجابهة ، وفشل في هذا فشلاً ذريعاً ، حيث تمكنت ثقافة العنف من طرفي الصراع ، نتيجة تراكمات تاريخية حبلت بثقافة الكراهية والعنف المتبادل ، حملها جيل بعد جيل ، لتبقى النفس البشرية أسيرة لأحداث تاريخية حفرت في الذاكرة أياماً من الألم والشكل واليتم ، وهى أمور يصعب مداواتها برواية يكتبها أديب أو حل نظري يوقع عليه طرفا الصراع فحسب .

إنها أمور تحتاج إلى محو تام لثقافة العنف التي تغلغت في النفس البشرية، وكادت أن تحطمها ودفعتها إلى نبذ السلام، عبر عنها ميخائيل في مساواة غريبة بين طرفي الصراع أو بين صاحب الأرض ومغتصبها، أو بين الظالم والمظلوم. وبدأ أنه يسمو بالنفس البشرية التي يجب من أجلها أن نسمو فوق كل الأيديولوجيات والقوميات، ورفع شعار (شجاعة النسيان) دون أن يحاكم السبب، ودون أن يمتلك (شجاعة الاعتراف) بأن البيت والأثاث والولد الذين صاروا لمهاجرين يهوديين جلبتهما الوكالة اليهودية إلى حيفا عام ١٩٤٨ هما لهذين الزوجين الفلسطينيين اللذين طردا من بيتهما عنوة، ليحلا ضيفين في بيتهما بعد تسعة عشر عاماً.

إن النفس البشرية التي تمتلك مثل هذه الشجاعة - شجاعة نسيان وطن - ليست بالنفس السوية، في مقابل النفس السوية التي لا تمتلك شجاعة الاعتراف بحق الغير. وهو أمر يمكننا معالجته، عبر الرواية، من خلال المحاور التالية:

(١) ثقافة العنف:

امتلات صفحات الرواية بالكثير من مشاهد العنف المتبادل بين قوات الاحتلال الإسرائيلية وحركة المقاومة الفلسطينية التي يمثلها النشطاء الفلسطينيون، الذين يقومون بعمليات استشهادية داخل إسرائيل، رداً على الممارسات الوحشية الإسرائيلية. وقد أرجع ميخائيل كل هذا إلى ثقافة العنف التي تلقى بظلالها على طرفي الصراع حتى تسممت الأرض وفسد الهواء:

"لم تبلغ المسيرة نهايتها بعد، فمازلنا، في نفس الوقت، في مرحلة الصقل. إننا نستخدم الكرة الأرضية كما لو كانت ساحة للتدريبات... ولتجارب القنابل والقذائف... فسممنا بهذا الهواء والأرض. وفي نهاية المسيرة ستصبح الأرض مزبلة متعفنة، يتكاثر فيها الدود والصراصير وجهيض البشر"^(١).

وقد آلت الأرض إلى هذا الوضع بعدما تفتشت ثقافة العنف وفشل البشر في نبذها، حتى جفت الأرض ونذر الماء (السلام):

"عندما لا يوجد نبت، لا يمكن أن نحصد زرعاً. ربما لأن الأرض متعنتة، وربما لأنه لا

يوجد ماء كاف، وربما لا يوجد ماء في الأصل. ولا يمكننا أن ننبث زرعاً بدون ماء" (١). وهكذا تبدو الأرض في حاجة إلى (سلام)، وكأن البشر يسمونها بأفعالهم، فهي تنبذ العنف وتدعو للسلام، ولكن البشر ينبثون بذور العنف فيحصدون الموت. هكذا، قالها ميخائيل دون أن يحاكم السبب - كما ذكرنا سابقاً - فقد تعلم زئيف من المجتمع الإسرائيلي ثقافة العنف، وعلم من خلالها أن العرب يحكون المؤامرات ضد اليهود: "لقد كان مؤمناً، كما علمه المجتمع، بأن العرب يحكون المؤامرات للقضاء عليهم، هو ورفاهه وعانات" (٢).

وكانت هذه الثقافة سبباً في بناء ماضٍ من الدم والنار: "كانت تريده أن ينصت للغة أحلامها، أحلام أم بعيدة عن ماضٍ بنى بالدم أيضاً" (٣). وعلى الجانب الإسرائيلي كانت ثقافة العنف أعمق وأعمق، لأسلماً وأنها صانعو العنف ومحبوهم؛ فيقول ريشة الأب الروحي لزئيف: "يجب أن نحققهم... ليس هناك حل آخر" (٤).

وقد قسمت هذه الثقافة العالم إلى اثنين، هما الأشرار وضحايا الأشرار: "ينقسم العالم، يا نبيلة، إلى قسمين. قسم يعيش فيه الأشرار، والآخر يعيش فيه ضحاياهم" (٥). وكتيجة لهذه الثقافة صار الصراع المتشعب بالكرهية ديانة جديدة لها كهنتها الذين يقدمون مزيداً من الضحايا على مذبح العنف:

"لقد تحولت تلك الدولة الصغيرة إلى إمبراطورية من الأخبار المفجعة حول العنف... وصار الصراع المتشعب بالكرهية كنوع من ديانة جديدة" (٦).

ولعلنا نلاحظ أن ميخائيل يطلق الأحكام المطلقة حول العنف وثقافته التي اجتاحت المجتمع دون أن يحدد من هؤلاء الكهنة القائمين على تغذية المجتمعات بتلك الثقافة، وبدا وكأنه يساوى في غرابة شديدة بين طرفي الصراع. بل إنه وضع الجانب الفلسطيني في قفص

(1) שם، (עמ' 217).

(2) שם، (עמ' 48).

(3) שם، (עמ' 56).

(4) שם، (עמ' 182).

(5) שם، (עמ' 157).

(6) שם، (עמ' 82-83).

الاتهام ، ولمح إلى أن الانتفاضة الفلسطينية قد أفسدت كل شيء ، وكأنها قامت كنبت شيطاني لا أساس له ، ولم تقم كرد فعل للممارسات الإسرائيلية الاستفزازية :

"موجة أخرى من الصراع بين الشعبين هددت ذلك الهدوء الذي حط على الجميع . . . حيث كانت تلك هي الشهور الأولى من اندلاع الانتفاضة ، تعاظم فيها العنف بين الجانبين " ^(١).

وقد ألقت هذه الثقافة بظلالها أيضاً على نفسية الأطفال الفلسطينيين ، فها هو "سهيل" حفيد الأم العربية "نبيلة" ، يحلم بكوابيس فظيعة منذ أن قتل صبيان من جيرانه :

"بدأت بعض التغيرات المقلقة تبدو على سهيل ، منذ أن قتل صبيان في الشارع الذي يقطن فيه . فقد أخذ يعاني من كوابيس ليلية ، وحكت سناء في حيرة وألم أنه عاد يتبلبل في فراشه " ^(٢).

ويعبر سهيل عن جيل كامل من الأطفال الفلسطينيين الذين يعانون من ذلك الوضع النفسي المخيف ، فحالته هي حالة سبعين في المائة من جيله :

"يقولون إن حوالي سبعين في المائة من الأطفال يعانون من شيء ما أشبه بالصدمة . إن سهيل يتصرف مثل معظم أبناء جيله " ^(٣).

كما ألقت تلك الثقافة بظلالها على نفسية المرأة الفلسطينية أكثر نساء العالم فقداً للأعزاء والأزواج والآباء والأبناء :

"لقد قتل اليهود أباهما وزوجها . وصورت لها الثقافة ، التي تغذت عليها منذ صغرها ، اليهود كوحوش مخيفة ، تنطلق من عيونهم نيران سامة " ^(٤).

ويشبهه ميخائيل تلك الثقافة باللغم المزروع ، الذي فات أوان التخلص منه ، فانفجاره قادم لا محالة :

(١) שם ، (עמ' 86).

(٢) שם ، (עמ' 89).

(٣) שם ، (עמ' 208).

(٤) שם ، (עמ' 113).

"تكمّن المشكلة في أننا لا نعرف متى سينفجر هذا اللغم، هل عندما نخطو عليه أم عندما نرفع قدمنا من فوقه؟ . . . إن الأمر لا يختلف، فسوف ينفجر بين لحظة وأخرى" ^(١).

هكذا، شبه ميخائيل ذلك الوضع باللغم، دون أن يحدد من زرعه؟ ومن الذي عبث بجبل كامل من الأطفال الفلسطينيين، الذين تشربوا تلك الثقافة عنوة، وهم يرون الممارسات الوحشية الإسرائيلية التي تجري على أرضهم وضد وطنهم. فهي أمور ليس من السهولة أن تمحوها ذاكرة الأيام؛ باسم الغد والسلام ومستقبل أجيال قادمة؛ كما يدعى ميخائيل. فتقول سناء في حوار لها مع زئيف وكأنها تتحاور ميخائيل:

"لن يصير سهيل رجلاً طبيعياً ولا سعيداً. فلست أدري، هل يعود إليه الاستقرار النفسي، ولو لمرة واحدة. . . وبعد كل هذا تركض إلينا فهي حماس وتتوقع أن نفتح لك ذراعينا بكل سعادة" ^(٢).

(٢) نبذ السلام:

حرص ميخائيل في بداية روايته على عرض تداعيات الصراع وأثاره على المجتمعين، وكأنها محاولة لرأب الصدع الذي أحدثه هذا الصراع المستمر منذ عقود، وبدت ثقافة العنف، أقوى من نداء السلام الذي دعا إليه في هذه الرواية، والتي جاءت كرسالة عبر فيها عن أحلام السلام ونبذ العنف.

ولكنه فشل في ذلك لعدة أسباب، كان أهمها تسطيحه للصراع وانحيازه الواضح للجانب الإسرائيلي، وتغيبه للجانب الفلسطيني، وعدم الاعتراف بحقوقه، حيث أظهر معاناة اليهود في الماضي في مقابل معاناة الفلسطينيين في الحاضر، ولم يجرؤ على القول بأن معاناة اليهود في الماضي لا تبرر عدوانهم وظلمهم للآخرين باغتصاب حقوقهم، والظلم الذي نال منهم لا يمكن أن يصلح بظلم آخر. وبالتالي لا يصير تحقيق المستقبل الأفضل للطرفين، رهنا بسلام يغيب الطرف الآخر أو يطالبه بمحو ذاكرته تحت شعار (شجاعة النسيان) الذي تحدث عنها ميخائيل.

إن الطرف الفلسطيني لا ينبذ السلام كما حاول أن يثبت ميخائيل، بل يسعى إليه ولكنه يريده سلاماً عادلاً يعيد الحقوق إلى أصحابها. كما أن تأرجح الطرف الإسرائيلي ما

(1) שם، (למ'121).

(2) שם، (למ'210).

بين السلام تارة والعنف تارة أخرى، يعد من الأمور التي حالت دون أن يجيب ميخائيل عن تلك الأسئلة الملحة التي طرحها في هذه الرواية. فمن المعروف، أن جوهر الشخصية الإسرائيلية يتسم بالتردد والشك تجاه القضايا المصرية، وهي سمة تعرقل الذاتية الإسرائيلية التي تفشل دائماً في تحديد الوجهة الصحيحة لمستقبلها.

وهو أمر يؤكد عليه السيد ياسين بقوله: "إن العقل الإسرائيلي يمر بمحنة لا شك فيها، ولعل أبلغ ما يعبر عنها ذلك الانقسام الحاد الذي ظهر تجلياته في السنوات الأخيرة بين نزعة العنف والعدوانية واتجاه ينحو إلى الخضوع لمتطلبات السلام، كحل للصراع العربي الإسرائيلي الذي بقى مشتتاً لعشرات السنين"^(١).

وتؤكد عالمة النفس الإسرائيلية "عاميا ليلبيخ" على هذا الواقع بقولها: "إنهم يأملون في السلام، ولكن لا بد من الاستعداد للحرب القادمة"^(٢).

وربما يرجع السبب في هذا إلى طبيعة المجتمع الإسرائيلي المعروفة، والتغيرات السياسية المتلاحقة على الواقع السياسي في إسرائيل، حيث إن "إسرائيل تتكون من عدة أمم تعدد فيها الأعراق والثقافات والاتجاهات الفكرية. فبالإضافة للبنية التقليدية للمجتمع الإسرائيلي من عناصر السفارديم والإشكينا والصابرا والمهاجرين الجدد والعرب الفلسطينيين، تتزاحم داخل المجتمع الإسرائيلي وتتناحر الأيديولوجيات المختلفة، حيث ينقسم الإسرائيليون إلى يهود متشددين وقوميين ودينيين وتقليديين وعلمانيين وغير ذلك من الفئات، مما أدى إلى تشرذم المجتمع الإسرائيلي وتفتته إلى عدة ثقافات ولهجات"^(٣)، وهو ما جعل التعامل مع السلام بالنسبة للمجتمع الإسرائيلي على اختلاف طوائفه واتجاهاته، يتم من خلال رؤية غير واضحة المعالم يملؤها التردد والشك.

وربما لهذا السبب، كان ميخائيل يدرك تماماً صعوبة تحقيق السلام على أرض المواجهة والعنف، وفي مناخ تسيطر عليه ثقافة العنف والكراهية التي تمكنت من كلا الطرفين، ففي محاولة أخيرة لرأب الصدع، نجده يسوق أبطاله في اتجاه لندن بعيداً عن ساحة التوتر والمواجهة، حيث يلتقي زئيف البطل اليهودي/ الفلسطيني بأمه العربية وأخواته الذين

(١) السيد ياسين: محنة العقل الإسرائيلي، صحيفة الأهرام ٩-١١-١٩٩٧، (ص ٢٤).

(٢) د. رشاد عبد الله الشامي: عجز النصر - الأدب الإسرائيلي وحرب ١٩٦٧، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٠، (ص ١٠).

(٣) د. محمد خليفة حسن: الشخصية الإسرائيلية واتجاهاتها نحو السلام، صحيفة الأهرام ١١-٩-١٩٩٧.

يقابلهم لأول مرة في ميدان ترافلجر بلندن الذي يشتهر بالحمام رمز السلام، وكأنها دعوة إلى نبذ العنف باسم السلام. وهناك يلتقي الجميع بأسراب الحمام التي لا تخاف الإنسان، بل تداعبه وتقف على يديه وكتفيه، بينما يخاف الإنسان منه ويبتعد عنه.

وربما كان اختيار ميخائيل لهذا الميدان يشير إلى دلائل كثيرة، وهو الميدان الذي شهد معركة (الطرف الأغر) الشهيرة والتي قادها نيلسون ضد الأسطولين الفرنسي والأسباني منذ ما يقرب من مائتي عام، وامتألت ساحته بالدماء وجثث البشر، وتحول في الوقت الحاضر إلى رمز للسلام. وهو اختيار يطرح تساؤلات عديدة، أهمها هل السلام يعقب الحرب؟ وهل من الممكن أن يقوم السلام على أنقاض البشر؟ وهل من الممكن أن نتخذ من هذا المكان عظة ودرسا بأن الحروب لا جدوى لها وأن الحروب مهما طال أمدها فإن الإنسانية أبقى وأعظم؟ لاسيما وقد تحول هذا الميدان إلى ساحة الهدوء والجمال، وإلى رمز للسلام، يزوره آلاف السائحين لينشدوا فيه ترانيم السلام ويكون فيه آلاف البشر الذي راحوا ضحية للحروب التي لا طائل منها.

لقد جاءوا جميعاً من ساحة القتال والتوتر، إلى ساحة الهدوء والجمال الذي تميزت به لندن، فلعل ذلك يشجعهم على السلام والحب:

"لقد جاءوا من المدينة التي عانت من الحصار والاعتقالات والغلق، تلك المدينة التي تحولت إلى ساحة من القتال، والآن يتمتعون بمشاعر الهدوء الذي حط عليهم جميعاً"^(١).

وهكذا يبعث ميخائيل بأول رسالة للسلام إلى الجانب الفلسطيني، وكأنه هو الطرف المتعنت الرافض له، ويعقد مقارنة بين رام الله ولندن، حيث العنف والقتال وإغلاق المناطق في مقابل الهدوء والحرية. وهي رسالة سلام لطرف واحد، كان أولى به أن يبعثها إلى الجانب الآخر الذي فرض الحصار وتمرس بالعنف:

"كانت السماء صافية، وتمتلى بأسراب الحمام الذي يرطب بأجنحته حرارة الجو الملهب... حيث كان الميدان يضيح بالحمام والبشر... وكان الحمام يرفرف بجناحيه ويهبط مستقراً على الرؤوس والأكتاف والأذرع، لكي يلتقط الحب من فوق أيديهم"^(٢).

وفي غمرة السعادة والفرح يصاب "سهيل" بهستيريا الفرع من الحمام، فقد أفرعته

(1) سمى ميكائيل: 'יונים במרפלגר', שם, (ع'203).

(2) שם, (ع'207).

رفرقة الحمام وصوته :

"أبعد ذراعيه وصرخ في هستريا... فقد أفرغته رفرقة الحمام بأجنحته... وأخافته صرخات الفرح التي كانت تطلقها نهاد وأصابتها بالفرع" ^(١).

وهكذا، كانت ثقافة العنف التي عاشها ذلك الطفل الفلسطيني، وشكلت وجدانه، وأثرت بالسلب على حالته النفسية، سبباً رئيسياً في نبذ السلام والابتعاد عنه فإذا كان الأمل في السلام من أجل هؤلاء الأطفال، أبناء الغد، فما جدوى ذلك وقد نثرت بذور الخوف في نفسيهم. ويعلق أحد النقاد الإسرائيليين على هذا الموقف بقوله: "لقد التقت الأسرتان في نهاية الأمر... وداعب الجميع أسراب الحمام فيما عدا سهيل ابن سناء الذي يعاني نفسياً منذ ولادته في واقع من العنف والخوف من الانتفاضة" ^(٢).

ولعلنا نلاحظ هنا، أن الخوف ارتبط فقط بذلك الحفيد الفلسطيني الصغير، في إشارة إلى أن الانتفاضة خلفت جيلاً معيباً، كما ذهب ذلك الناقد الإسرائيلي، وهو أمر يخلط الأمور ويبعدنا عن السبب الحقيقي لهذا الوضع المعوج الذي يبحث له ميخائيل عن مخرج، ولكنه يبتعد عن المخرج بابتعاده عن الحقيقة التي تقول، إن الممارسات الوحشية لجيشه في المناطق المحتلة هي التي خلقت هذه النفسية المعيبة وجعلتها تنبذ السلام غير القائم على العدل وإرجاع الحقوق، حتى إن ميخائيل نفسه لم يضع تصوراً لذلك السلام، سوى رفعه لشعار (شجاعة النسيان).

وتتضح عدم حيادية ميخائيل في انطلاق نداء السلام من الجانب الفلسطيني، وكأنه هو الجانب الوحيد الذي ينبذ السلام ويرفضه، ففي روايته هذه، تتبع الأم العربية نداء قلبها، "وتتعلم الإنجليزية وتصبح ناشطة للسلام ومتحدثة فلسطينية، وتعيد الاتصال المفقود مع ابنها البكر" ^(٣).

في حين أن هذه الرواية تنتقض الرجل الفلسطيني الذي ينبذ السلام، ويعشق الإرهاب -كما يسميه ميخائيل- "ففي هذه الرواية يعطى ميخائيل لنبيلة وابنتها سناء حق التعبير عن نفسيهما، ولكن في ظل شروط صارمة، فكل منهن فقدت زوجها بفارق سنوات معدودة بين الواحدة والأخرى. وفقط حين يموت الرجل الفلسطيني، أو هكذا مطلوب من القارئ

(1) שם.

(2) דורון רייך : בתגובה לכתבה שיבה בהמשכים، עיתון הארץ، 2005/245.

(3) שם.

الإسرائيلي أن يعتقد، تنتعش المرأة الفلسطينية، حيث يبدو الرجل في هذه الرواية، كنمط متطرف يستخدم الإرهاب كبديل عن الرجولة، إن لم يكن تعويضاً عن عجزه " (١).

وهكذا عزف ميخائيل على نغمة العمليات الاستشهادية، وربما كان أول أديب إسرائيلي يضم كلمة "إرهابي" إلى قاموس الأوصاف العربية - كما ذكرنا سابقاً - وهكذا صارت أعمال المقاومة إرهاباً ونبذ للسلام، وبخلط المفاهيم تتغلغل الكراهية في النفوس ويستعد كل طرف لمحو الآخر كما يقول زئيف بطل الرواية :

" يحلم كلا الشعبين بنفس الحلم، فكل طرف يحلم بأن يستيقظ في الصباح ويجد الطرف الآخر قد اختفى من الوجود ومحي تماماً. والفارق الوحيد هو أن كثيرين لدينا يجلسون من البوح بهذا، وينهرون هؤلاء الذين يتحدثون عن ذلك علناً. أما بالنسبة للجانب الفلسطيني، فإن الأغلبية تفخر بهذا الحلم، بصفة خاصة، وتستعد للموت من أجله. لقد أكد أبي على هذا، وبكلمات واضحة، وقال لي إن أخي سيحاربني حتى تزهق روحي وروحه، ومن أجل ماذا؟ من أجل هذا الحلم " (٢).

وهكذا، وجد ميخائيل أن هناك صعوبة في تحقيق السلام على أرض الواقع، فهناك حاجز نفسي أو جدار فاصل من الذكريات والأحداث والعنف يحول بين الطرفين دون تحقيقه، وهو ما عبر عنه ميخائيل على لسان القاص في وصفه لحديث زئيف البطل مع أخته الفلسطينية "سناء" وهو يحاول التقرب منها :

" إلى أي شيء كان يشير؟ هل إلى قيوده؟ أم إلى قيودها؟ أم إلى قيود شعبيين تجاوزا طريق الموت، أما هو وهي فقد وقعا في الشرك معاً في منتصف هذا الطريق " (٣).

(٣) مشروع قبرص :

ولما استعصى الحل على ميخائيل في البحث عن مخرج لهذا الصراع المزمّن، نجده يسوق أبطاله مرة أخرى بعيداً عن ساحة القتال والتوتر خارج أرض المعركة، فيفاجئنا البطل بمشروع قبرص، ذلك المشروع اليوتوبي الذي يدعو فيه الأصوات العاقلة من كلا الطرفين إلى الحوار والتعالى على ذلك الصراع المجهد، حيث ينوى إقامة مشروع ضخم في قبرص

(1) שם.

(2) סמי מיכאל: יונים במרפלגר, שם, (עמ' 109-110).

(3) שם, (עמ' 99).

يعمل فيه الفلسطينيون والإسرائيليون معاً:

"قطع رنين التليفون مشاوراته مع الخبراء بشأن مشروع قبرص الذي يشاركه فيه شمايل، ورجل أعمال فلسطيني مهاجر في ألمانيا، ورأسمالي سعودي يقضى معظم أيامه بلوس أنجلوس" ^(١).

ووجد زئيف أن هذا المشروع هو الأمل الوحيد في حياته بعد أن تضاءلت فرص التعايش على أرض الواقع:

"لقد آمن زئيف بأن هذا المشروع من أهم المشروعات في حياته" ^(٢).

وعمل على تحقيقه ووهب له كل ثروته، وبدأ في تنفيذه:

"بالإضافة إلى هذا الفندق الضخم الذي بدأ في بنائه بالفعل، فقد صمم هناك أيضاً في الوادي الأخضر المنحدر إلى البحر ما بين ليمصول ولارنكا منتجعات رائعة، ومركزاً صحياً تابعاً لمستشفى كبير، تعمل فيه أطقم طبية من قبرص وإسرائيل وفلسطين" ^(٣).

ولا ندري لماذا اختار ميخائيل قبرص لإقامة هذا المشروع اليوتوبي، ربما لأن قبرص تشتهر بعملية الزواج المدني بين الأفراد، ورأى ميخائيل أن هناك صعوبة في تحقيق هذا الزواج الذي يحلم به على أرض الواقع فذهب بأبطاله إلى هناك.

ويعلق أحد النقاد الإسرائيليين على هذا المشروع بقوله: "يتوتر الشعور فقط حينما نقرأ حول المشروع اليوتوبي الذي يريد زئيف الابن أن يقيمه في قبرص، فهو يحلم بجزيرة يمكن للأطراف العاقلة من الطرفين أن تلتقي فيها وتتعالى على هذا الصراع المحلي. إن اليوتوبيات مزعجة بطبيعتها، غير أن يوتوبيا التآخي بين الرأسمال اليهودي والحرفانية العربية الفلسطينية، أي بين النشاط الاستثماري اليهودي وبين القوى العاملة الفلسطينية الماهرة، هي مزعجة على نحو خاص. فهل التمسك اليهودي بالمناطق هو البديل الفعلي لنزاع استعصى على الحل؟" ^(٤).

إن هذا المشروع الخيالي الذي جاء به ميخائيل في هذه الرواية ليس أكثر من تعبير صارخ عن كآبة الصراع ومقته واستمرار ريته في نفس الوقت، دون منتصر أو مهزوم، وتعبير عن

(1) שם، (עמ' 103).

(2) שם.

(3) שם.

(4) דורון רייך : בתגובה לכתבה שיבה בהמשכים، שם.

فشله في تصور حل لمثل هذا الصراع، الذي يهدأ فقط أحياناً لكنه لم ينته، ويبدو أنه لن ينتهي:

"لم تنته الحرب بعد. فمازلنا نذبح بعضنا البعض. ومن السابق لإلونة أن نفكر في هذا، فما زالت الزجاجات الحارقة هنا، والحجارة هناك، وما أن ينتهي هذا الأمر، حتى يبدأ مرة أخرى. إنه صراع لن ينتهي يا بني، فهو متواصل، يهدأ مرة ويشد مرة أخرى، لكنه لم ينته ذات مرة. إنك يا زئيف تبني يوتوبيا، وتريد أن تقيم على أرض غريبة ما لم ننجح في إقامته هنا" ^(١).

ولعلنا نلاحظ هنا، مرة أخرى، اتهام الجانب الفلسطيني بعرقلة جهود السلام، فقد ذكر ميخائيل الحجارة والزجاجات الحارقة فقط، وتجاهل الممارسات الإسرائيلية الوحشية في المناطق المحتلة، والغارات الإسرائيلية، وعمليات التصفية، كسبب رئيسي في استمرارية الصراع واحتدامه. لذا، فقد وضع ميخائيل نفسه في مأزق عسير عندما اختار أن يجري حواراً فحسب بين طرفين متنازعين طلب منهما الترفع عن الماضي، والتحلي بشجاعة النسيان، دون أن يحدد لنا وجهة الحقوق المغبونة، ودون أن يحدد لنا صراحة، من الظالم والمظلوم، وهو حوار لا يمكن أن يقوم بغض الطرف عن ممارسات طرف دون الآخر، وتغيب طرف من أجل الآخر، ولا يمكن أن يقوم ما لم تكن هناك شجاعة الاعتراف بحق الآخرين في الوجود، ورد حقوقهم المغتصبة كاملة، وقتها يمكن أن يكون للحوار جدوى، ولشجاعة النسيان مثوى.

لقد ظل زئيف يدافع عن مشروعه بكل حماس، وحاول أن يقنع به "شمايل"، والآخرين ممن يعارضون هذا المشروع فهو يقول:

"لقد أجريت دراسة عن غرف العمليات في إسرائيل، ووجدت أن هناك أطباء يهود وعرباً يعملون معاً منذ زمن. فهل تعلم كم عدد اليهود الذين زرعت في أجسادهم أعضاء عربية، وكم عدد الأعضاء اليهودية التي زرعت في أجساد عربية؟ لقد زرت مستشفيات في حيفا، ونهاريا وبير شيفع. صدقني، شمايل، لا يوجد سبب يعوق نجاح هذا المشروع في قبرص" ^(٢).

ويعلق ب. الموج على حماس زئيف لهذا المشروع بقوله: "لقد أصبحت حياة زئيف/ بدير الفلسطيني/ اليهودي، في نهاية الأمر، كنوع من التراجيديا، فلم يعد مهياً

(1) سمى ميخايل: يونيم بטרפלגר، شם، (ع'103).

(2) شם، (ع'104).

استغلال الأراضي العربية الشاسعة لتوطين اللاجئين الفلسطينيين بدلاً من استمرارية الصراع، وهو ما أكد عليه ميخائيل على لسان البطل فهي الرواية:

"لدى كثير من الأموال نستطيع أن نشترى بها بيوتاً جميلة، أجهل ممن كنتم تعيشون فيها" ^(١).

وباسم الأمومة تقتنع "نبيلة" بهذا المشروع وتدفع "كريم" ابنها وزوجته الجديدة "زهوة" إلى المشاركة فيه، كما لو أنها تتعلق بآخر أمل بعدما فقدت القدرة على تحمل هذا الصراع، بينما تتمسك "سناء" بموقفها الراض لهذا المشروع، فقد فضلت الصراع والموت على ترك وطنها واعتبرته ترانسفيراً:

"إذا لم يكن هذا ترانسفيراً، فماذا يسميه أخونا من حيفا، . . . إنه مكيدة، فما معنى أن ينتقل الفلسطينيون إلى قبرص . . . حسن، فلتذهبوا جميعاً إلى الجحيم، إلى قبرص، عبد الوهاب وكريم وابنته، جميعاً" ^(٢).

"بمساعدة نبيلة وزهوة واصل كريم وعبد الوهاب الخطوات الأولى لمشروع قبرص الذي صار أكثر وقعاً وقوة" ^(٣).

إن المبادرات التي أطلقها ميخائيل فهي هذه الرواية، تتجه ناحية الجانب الفلسطيني، إلى الأسرة الفلسطينية، فلماذا لم يوجه دعوته هذه إلى عانات زوجة زئيف الإسرائيلية، التي رفضت قطعياً مجرد الاعتراف بأسرته العربية؟ ولماذا يحث فقط الشخصيات الفلسطينية على سماع صوت العقل والحكمة، ويتجاهل الشخصيات الإسرائيلية على الجانب الآخر؟ فإذا كان يبحث، حقيقة، عن مخرج للصراع فإن صوت العقل والحكمة على هذا النحو لا يأتي على حساب ممن فقدوا وطنهم وسلبت حقوقهم، فقد كان أولى بميخائيل أن يملك (شجاعة الاعتراف) بتلك الحقوق، لكنه أبى أن يعترف خشية أن يؤثر ذلك على حبه لإسرائيل كما قالها صراحة على لسان زئيف فهي هذه الرواية:

"إذا كنت أتودد إلى نبيلة وأختي وأخي، فلم يكن هذا على حساب إسرائيل أو أديف أو عانات" ^(٤).

(1) שם، (עמ'196).

(2) שם، (עמ'229-230).

(3) שם، (עמ'214).

(4) שם، (עמ'237).

وربما كان موت الشقيقين فهي نهاية الرواية، مأزقاً آخر وقع فيه ميخائيل وأبعده كثيراً عن فكرة روايته التي حاول من خلالها الإيحاء بفكرة المصير المشترك ونبذ العنف والتعالى على الصراع، وكشف عن نيته الحقيقية فهي تفضيل الترانسفير كحل، المستفيد الوحيد منه هو دولته، لاسيما وقد دفع بشخصيات فلسطينية فقط إلى قبرص بعد موت البطل وأخيه الفلسطيني، فقد بدأ عبد الوهاب بالفعل فهي العمل بقبرص، وسيلحق به كريم وزهوة بعد شهرين أو ثلاثة (الرواية ص ٢٥٠) وتحسنت حالة "سهيل" الصحية فهي قبرص (الرواية ص ٢٦١)، أما "نبيلة" و"سناء"، التي تعنتت فهي الذهاب إلى قبرص، فقد وقفنا على شاطئ البحر فهي قبرص يلعبان فلسطين وإسرائيل:

"وقفت كلتاها على شاطئ البحر فهي قبرص... وأخذت نبيلة تلعن إسرائيل وفلسطين اللتين على الجانب الآخر من البحر" ^(١).

الخاتمة

من خلال ما سبق نستطيع استنتاج ما يلي:

- (١) ترصد هذه الرواية بكل دقة واقع الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، والأبعاد النفسية والاجتماعية لهذا الصراع فهي كلا المجتمعين الفلسطيني والأسباني.
- (٢) طرح ميخائيل في هذه الرواية أسئلة أخلاقية ملحة، فيما يتعلق بأطروحات السلام والصراع، ولكنه لم يستطع الإجابة عنها، وبدا واضحاً انخيازه للجانب الإسرائيلي.
- (٣) حاول ميخائيل وضع الحقوق الإسرائيلية على قدم المساواة مع الحقوق الفلسطينية المسلوبة، تحت دعاوى المصير المشترك والقدر المحتوم. وهي محاولة غير عادلة فيها غبن للحقوق الفلسطينية، وتسطيح لإشكالية الصراع.
- (٤) جاءت صورة (الآخر) الشخصية العربية الفلسطينية على غير النمط الشائع لدى الأدباء العبرين، فلسفي شخصية ندية وقوية. ولكن ميخائيل لم يستطع الخروج عن الطوق فجاءت صورة الآخر العربي فهي منتهى السلبية، كعادتها فهي الأدب العبري، ومختلفة تماماً عن الواقع الذي عاشه ميخائيل في البيئة العربية، مما يمكن القول إن ميخائيل افتقد المصادقية الأدبية فهي هذه النقطة.

(٥) لم يجب ميخائيل عن كل الأسئلة التي طرحها فهي الرواية، فقد أثر أن يكون محذراً، على أن يكون منصفاً، ودعا الطرفين إلى التحلي بشجاعة النسيان، وهي دعوة لا يمكن قبولها فهي ظل وجود ذاكرة مليئة بالذكريات والأحداث التاريخية التي تحول دون رأب الصدع بين الجانبين.

(٦) عبر ميخائيل عن ضيقة من حلول السلام فهي تلك البقعة من الأرض، ومن ثم لم يخرج لنا بتصور واضح لما يبتغيه من الجانبين، خاصة وأنه لم يعرض لإشكاليات الصراع المتداولة فهي الأدب العبري، ولكنه تعامل مع الواقع الحقيقي لتداعيات الصراع فحسب.

(٧) عبر ميخائيل بصورة غير مباشرة عن فكرة حل الصراع من خلال دعاوى توطين الفلسطينيين فهي الأراضي العربية الشاسعة، وهي محاولة تخرج به عن مضمون الهدف الذي كتب من أجله الرواية وتحدث عنه.

(٨) لم يستطع ميخائيل حل لغز هوية البطل، فاختر الإجابة الخطأ، فمات البطل تعبيراً عن صعوبة الحل بالنسبة لميخائيل، أو تعبيراً عن الوضع الشائك الذي آل إليه الصراع الفلسطيني الإسرائيلي.

obeikandi.com

توظيف النص

في

الدراسات التاريخية

obeikandi.com

مرسوم الوالي أفيليوس فلاكوس في كتاب (ضد فلاكوس) لفيلون اليهودي

(حوالي ٢٠ قبل الميلاد - ٥٠ م)

د. رجب سلامة عمران^(١)

في عام ٣٤-٣٥ أصدر الوالي أفيليوس فلاكوس (٣٢-٣٨) مرسومة الشهر القاضي بتحريم حمل السلاح لأي شخص ، وهدد فلاكوس بعقوبة الموت (mie)/noxo/ j ei لمن يقبض عليه وبحوزته سلاح . ومصدرنا عن هذا المرسوم إحدى البرديات التي تنتمي لمجموعة فيلكن^(١) ، إلى جانب كتاب ألفه فيلون اليهودي حمل اسم (ضد فلاكوس In Flaccum). وهذا الكتاب عبارة عن لون من ألوان الهجاء السياسي يهدف في المقام الأول إلى إظهار الوالي بمظهر الجلاد والمعذب لشعب الله المختار . والشيء الغريب وغير المقنع في هذا أن فيلون لم يقدم سبباً مقنعاً لهذا الموقف الذي اتخذته الوالي من اليهود . كذلك كان هذا الكتاب - إضافة إلى كتاب آخر بعنوان (سفارة إلى جايوس Legatio ad Gaium) نوع من أنواع الدعاية السياسية البارعة التي تصب في صالح اليهود من أجل إظهارهم بمظهر المتمتع بحماية الرب وأن من يتعدى عليهم ينال العقاب الرادع من الرب جزاء تعديه عليهم .

من هو فيلون؟

على الرغم من كثرة تنوع كتابات فيلون ؛ إلا أن تاريخ ومكان ميلاده يمثل مشكلة كبيرة . والمعلومات القليلة المتوفرة عنه بخصوص هذا الأمر هي مجرد إشارات متناثرة من خلال كتاباته ، ومن خلال ما كتبه يوسفوس عنه . لكن الشيء الثابت أنه ينتمي إلى أسرة يهودية ثرية ومؤثرة في الإسكندرية . كانت هذه الأسرة في خدمة الرومان في الشرق ، وقد شغل أخوه الاسكندر لوسيماخوس وظيفة مدير الضرائب الجمركية (Arab arches) في الإسكندرية وقد بلغ هذا الرجل من الثراء لدرجة أن الملك أجرينا اعتاد على الاقتراض منه . وكان الإسكندر هذا له ولدان هما ماركوس يوليوس الإسكندر وزوج يوليا أجرينا ابنة

(*) مدرس بكلية الآداب - جامعة بني سويف .

(١) Wilcken, Chrest.13,5-11, AD 34-35; Horst 2003,p36.

برنيكى ، تيريوس يوليوس الإسكندر والى مصر المعروف (٧٠-٦٦)، الذي ترك دين أجداده وارتد إلى الوثنية، وعين حاكم ولاية يهوذا (٤٦-٤٨) ولعب دوراً هاماً في قمع الثورة اليهودية في يهوذا (٧٠-٦٦)^(١). ويدوفيلون عام ٣٩-٤٠ كرجل كبير مسن وذلك عندما ترأس سفارة اليهود إلى الإمبراطور جايوس وبناء على ذلك يمكن افتراض انه ولد حوالي عام ٢٠ قبل الميلاد وتوفى بعد بضع سنوات من هذه السفارة أي حوالي ٥٠ ميلادية^(٢).

حمل فيلون اسمين، وكان كل واحد منهما له دلالة ويعبر بدقة عن حياته وثقافته ومؤلفاته: الأول؛ فيلون السكندري Philo Alexandrines، والثاني؛ فيلون اليهودي Philo Judaeus. يوصف فيلون بالسكندري Alexandrines ليس بسبب أنه قضى حياته في الإسكندرية، لكن بسبب ثقافته الإغريقية الغزيرة وحبها. وكان هذا الاتجاه صوب الثقافة الإغريقية عاملاً إيجابياً لكل النخبة اليهودية بالإسكندرية. وعندما يتعلق الحديث بالدفاع عن اليهودية - برغم تكوينه الثقافي الإغريقي - وفي الضغط على ابن أخيه لإقناعه بعدم ترك سنة وديانة أجداده: في هذه الحالة يصبح اسم فيلون اليهودي هو الأقرب. كان فيلون رجل عصره حيث تشبع بالثقافة الإغريقية في الوقت الذي مارس فيه أيضاً النفوذ الروماني، وكانت لديه معلومات رائعة عن الشعر الإغريقي والتاريخ والفلسفة لدرجة أنه كان نموذجاً للمواطن المتشبع بالثقافة الإغريقية على الرغم من أنه ليس إغريقياً، لذلك تميزت كتاباته الإغريقية بالتعمق على حساب العبرية - التي كانت معلوماته عنها محدودة - لدرجة أن البعض رماه بتهمه جهل لغة أجداده^(٣).

من خلال مدلول هذين الاسمين يبدو أن فيلون كان عبارة عن خليط غريب لعدة مكونات: بحكم الطبيعة والنشأة فهو يهودي؛ وبحكم الإقامة فهو سكندري؛ وإذا ما وضعنا في الاعتبار تعليمه وثقافته نكتشف أنه إغريقي؛ لكن بحكم الاختلاط والاتصال والوضع الاجتماعي فهو حليف الأرستقراطية الرومانية. يبرز من خلال كتاباته انه لعب دوراً سياسياً بارزاً في المجتمع اليهودي بالإسكندرية، ومع ذلك لم يشارك في النخبة الحاكمة الرسمية للإسكندرية. ومن دلائل دوره البارز أنه ترأس سفارة اليهود التي ذهبت لمقابلة الإمبراطور في روما للدفاع عن اليهود بالإسكندرية، والتي كانت الموضوع الأساسي لكتابة المسمى (سفارة إلى جايوس)^(٤). كتب فيلون العديد من الأعمال المتنوعة التي حفظ

(١) Thomasson, Laterculi, no 30, pp 345-346.

(٢) Seltzer 1980, p207.

(٣) Box 1932, p58; Seltzer 1980, p207; Rowe 2000, p 561.

(٤) Leaney 1989, 140, Philo, Legatio Ad Gaium, LCL vol X.

معظمها في مكتبة مدينة قيسرية، وقام على تصنيفها وفهرستها الفيلسوف اوريجين (AD 255 - 185-184 ومن بعده يوسيبوس (c. AD 260-339)^(١).

ألف فيلون العديد من الأعمال التي كان هدفها الأول إحداث الموائمة بين اللاهوت اليهودي والفلسفة الإغريقية. هذا فضلاً عن عملين بارزين في السياسة وهما (ضد فلاكوس) - وهو محور اهتمامنا هنا - الذي يصب فيه جام غضبه وشكوى المجتمع اليهودي ضد والى مصر أفيليوس فلاكوس. ومن خلال هذا الكتاب يمدنا بمعلومات قيمة عن إدارة مصر، وعن وضع اليهود في الإمبراطورية الرومانية. العمل الثاني (سفارة إلى جايوس)، وهو عبارة عن تقرير عن السفارة التي كان هو نفسه رئيسها، والتي أرسلتها الجالية اليهودية في عام ٣٩-٤٠ م لكي ينقلوا شكواهم إلى الإمبراطور كاليجولا. وتكمن أهمية هذا العمل في كونه أول دليل مباشر على جنون كاليجولا وعن مقاومة اليهود لعبادة الإمبراطور^(٢).

من هو فلاكوس؟

هو أفيليوس فلاكوس Avilius Floccus والى مصر لمدة ٦ سنوات (٣٢-٣٨ م) وافقت أول خمس سنوات منها آخر خمس سنوات من حكم الإمبراطور تيريو. وكان فلاكوس خلال هذه السنوات الخمس نموذجاً للعدل والسلام وعلى قدر كبير من الهمة والنشاط^(٣). ولد فلاكوس في روما حوالي ١٥ ق. م، وكان نفس سن فيلون تقريباً. وقد قال فيلون على لسان فلاكوس انه- أي فلاكوس- ولد وتربى في روما، وكان زميلاً وصديقاً لأحفاد أغسطس (جايوس قيصر ٢٠ ق. م-١٤ م، ولوكيوس قيصر ١٧ ق. م-٢ م، وأجرينا بوستيموس ١٢ ق. م-٤ م)، بناء على هذا يصبح عمره تقريباً ما بين الخمسين والستين عند موته عام ٣٨. إن نشأة فلاكوس توحى بأنه كان من أسرة عريقة وكان قريب الصلة بأبناء القصر الإمبراطوري، ومن ثم فقد نشأ في كنف الأسرة الإمبراطورية في روما. كان فلاكوس من المقرين من الإمبراطور تيريو قبل توليه العرش والذي منحه ولاية مصر،

(١) Oxf. Class. Dict, sv, Philon 4.

(٢) Lewis & Reinhold 1990, pp 20-21

(٣)

Flacc. 8: e(caetiḡ anga \ r th \ n e) pikra/teian labw-n pe/nte me \ n eḡ th ta \ pr w/2ta, zw/2nto j Tiberiḡ ou Kaiḡ saro j, th/n te ei¹ rh/nhn diefu/lace kaiḡ ouḡ tw j eu)to/nwj kai e)rrwme/nwj a)fhgh/sato, w" j tou \ j pro \ au) tou= pa/nta j u(perbalei ch.n.; Thomasson, Laterculi, no 18, pp 343-344, Rogers TAPA 1941, p 365..

ولعله كان في منتصف الأربعينيات حينذاك^(١). وفقا لما أورده فيلون كان فلاكوس على درجة عالية من الكفاءة والمهارة حيث استطاع أن يعي إدارة وتركيبة مصر السكانية بسرعة كبيرة لدرجة أنه اعتاد أن ينصح مستشاريه وليس كما هو متبع ينصت لهم، وكان اثر ذلك إيجابيا حيث أجري عدداً من التغييرات الأساسية والضرورية في الإدارة المالية^(٢). ومن هذه التغييرات على وجه الخصوص قيامه بإلغاء بعض الامتيازات المالية أو الإعفاءات الكلية أو الجزئية التي كانت ممنوحة لبعض الأنواع من الأراضي، وبالتالي أنهى حالة الإعفاء الكلي أو الجزئي الممنوح لهذه الأراضي وفرض عليها ضرائب. وقد سجل هذه الإجراءات مرسوم تيريوس يوليوس الإسكندر^(٣).

كانت سياسة جايوس بالنسبة للشرق تحكمها التوجهات الشخصية لجايوس أكثر من كونها اعتبارات سياسية عامة، لذلك كان وصول جايوس للحكم نقطة تحول بالنسبة لمدينة الإسكندرية وبالنسبة للوالي أيضا الذي أصبح وضعه غير مستقر بسبب علاقته بتيريوس، وكذلك دوره البارز في إبعاد ونفى آجرينا أم الإمبراطور جايوس. وقد زاد وضع الوالي سوءاً بسبب هجوم جايوس المستمر على أعوان تيريوس، وقد أوجد هذا الهجوم هاجس الخوف من المستقبل لدى فلاكوس الذي أصبح في حالة خوف وترقب لدرجة أنه وقع فريسة لزعماء الإسكندرنيين الذين استثمروا هذا الوضع لصالحهم وأوهموا الوالي أنهم يستطيعون حمايته من خلال وقوف الإسكندرية ككل خلفه مقابل مساعدته لهم في تنفيذ

(١) Flacc 158: Fla/kko j, o(gennhqeij me \ n kai j trafei j kai j paideuqeij e) n tv= h(gemoni?di (,) Rw⁻mv, sumfoithth \ j de \ kai j sumbiwth \ j geno/meno j tw^{1/2}n qugatridth^{1/2}n tou= Sebastou=, kriqeij de \ tw^{1/2}n prw⁻tw n fi?lwn pa ra \ Tiberi?% Kaisari kai j to \ me/giston au)tou= tw^{1/2}n kthma/twn, Aigup ton, e)pi e(caeti?an e)pitrapei? j; Horst 2003, pp34-35; Bennet 1971, p61.

(٢) Flacc.3: panta/pasin ou\ n o) li?g% xro/n% tw^{1/2}n kata \ th \ n Aigupton prag matei^{1/2}n e)qa \ j gi?netai: polu/tropoi d' ei¹ si j kai j poiki?lai, mo/lij toi j e)k prw⁻th j h(li ki?aj to \ elrgon e)pith/deuma pepoihme/noij gnwrizo/menai. peritto \ j o\ xlo j h\ san oi, grammatei j, h\ dhpro \ j pa/nta mikra \ kai j mega/la fqa/nonto j au)tou= tai j e)mpeiri?aij, w⁻ j mh \ mo/non u(perbalei na)lla \ xa/rin a)kribei?aj a)nti j gnwri?mou dida/skalon gegenh=sqai tw^{1/2}n te/wj u(fhghtw^{1/2}n ; Brunt JRS 1975, p140.

(٣) Chalon 1964, p144f; Bennet 1971, p7; OGIS II, 669 (= Johnson 1936, no 440, pp704-709; Lewis & Reinhold 1966, no 98, pp375-379) lines 26-28.

خططهم ضد يهود الإسكندرية كما زعم فيلون . وقد قبل الوالي المساومة وتصرف وفقاً لها^(١) . وقد تناسى فيلون أو اسقط من حساباته قيام آجرينا برفقة حرسه الخاص باستعراض عسكري في شوارع الإسكندرية^(٢) ، وهو ما يعد افتئات على سلطات الوالي . ونعتقد أنه إذا كان لليهود أي حق ما توانى آجرينا عن استخدام نفوذه للضغط على فلاكوس من خلال علاقته بالإمبراطور ، بل والوشاية به لدى الإمبراطور وهذا يثبت بطلان دعوى فيلون . ونتصور أن هذا الاستعراض في شوارع الإسكندرية كان المحرك للعنف الكامن لدى الإسكندريين من جراء رغبة اليهود وسعيهم الدءوب في المساواة بهم ، وعدم قناعتهم بما في أيديهم من مكاسب في مدينة ليست مدينتهم كما خاطبهم كلوديوس بلغة واضحة لا لبس فيها .

وفقاً لما أورده فيلون^(٣) ؛ كانت نهاية فلاكوس حزينة للغاية إذ أرسل جايوس قوة إلى الإسكندرية تحت قيادة قائد سرية يدعى باسوس Bassos الذي أحاط بعثته قدرًا كبيراً من السرية . وقد حرصت القوة على أن تنزل الإسكندرية ليلاً حتى لا يعلم فلاكوس بمقصدهم فيقاومهم وبالتالي تبوء مهمتهم بالفشل ، لذلك تسللت إلى داخل المدينة واتجهت أولاً إلى بيت قائد الجيش الروماني الذي دلها عليه أحد الجنود ، ولما حاول هذا الجندي السؤال عن غرض السؤال أبلغه باسوس أنه يرغب أن ينقل إليه تعليمات سرية . وأبلغ باسوس قائد الجيش أمر القبض على الوالي . وبعدئذ بحثت عن فلاكوس ففرت أنه مدع وفي وليمة عند أحد أصدقائه المدعو ستيفانيو Stephanie وهو أحد عتقاء الإمبراطور تيريوس ، وبسرعة انتقلت إلى المكان واقتحمته وألقت القبض على فلاكوس ونقلته إلى روما في أكتوبر عام ٣٨^(٤) . وعجل بعض زعماء الإسكندرية بالسفر إلى روما بعد انتهاء الفتنة للتشهير بفلاكوس وتوجيه تهمة الخيانة ضده . وانتهى الأمر بإدائته وقضى كاليجولا بمصادرة أملاكه^(٥) ، ونفيه إلى جزيرة أندروس حيث اعدم فيما بعد^(٦) . وهكذا انتقمت

(١) Flacc 9,17-21; Smallwood 1976, pp236-7; Horst 2003,p7; Capponi 2005,pp185f; Colson, introduction to In Flaccum, LCL IX, pp 296 ff

(٢) Flacc 29-31.

(٣) Flacc 10٩-116.

(٤) عبد اللطيف على ١٩٩٣ ، ص ٩٧ .

(٥) يذكر فيلون أن كاليجولا جرد فلاكوس ليس فقط من الثروة التي اكتسبها هو نفسه بل أيضاً التي ورثها

عن والديه

العناية الإلهية - كما يقول فيلون من الرجل الذي نكل باليهود، إذ قبض عليه في يوم ميمون هو يوم المظالم عند بني إسرائيل . ولكن في هذا اليوم لم يحتفل اليهود حيث كان زعماءهم في السجون لذلك لم يستطيعوا الاحتفال بهذا اليوم^(٢) . والغريب أن فلاكوس قضى أيامه الأخيرة الحقة في جزيرة أندروس في بكاء وحزن وندم على القتل من اليهود واضطهادهم وتعذيبهم، وفي النهاية اتخذ جايوس قراره وكان مضمونه أن النفي لا يعد عقابا على الإطلاق لذلك أصدر أوامره بقتل أهم المنفيين وكان فلاكوس بالطبع على رأس هذه القائمة^(٣) .

نشر الرسوم والعقوبة المفروضة على المخالفين:

نص المرسوم على فرض عقوبة الموت على امتلاك السلاح، مع استثناء الأدوات الحياتية اللازمة لأي منزل وشمل الاستثناء أيضا طبقات معينة من السكان^(٤) . وإعلان المرسوم ونشره تم عن طريق توجيه خطاب إلى حكام الأقاليم Strategoi وفيه أوامر لكل منهم بنشر هذا المرسوم وقد كانت هذه هي الوسيلة الطبيعية لنشر المراسيم^(٥) . وقد تعذر ترجمة هذا المرسوم بشكل تام بسبب الحالة السيئة للبردية ومع ذلك فإن المضمون العام واضح . يبدأ المرسوم بتوجيه تعليمات من الاستراتيجوس إلى الموظفين المحليين لعمل نسخ

(F) lacc 148: eista/ tij eu)fori?a gi?netai kakoprangiwn au)t%½: th=j te ga \ r o u)si?aj a(pa/shj eu)qu \ j e)ci?statai, h'n te para \ gone/wn e)klhrono/mhse kai \ h'n au)to \ j e)kth/sato.

(^١) Flacc 147-153.

(2) عبد اللطيف على ١٩٩٣ ص ص ٩٧-٩٩؛ عيد السكوت هو عيد زراعي يحتفل فيه بتخزين المحصولات الغذائية للسنة كلها في هذا الفصل وهو فصل الخريف . يبدأ في اليوم الخامس عشر من شهر تشرى (أكتوبر) ويكون الاحتفال به منذ غروب شمس اليوم الرابع عشر بحيث تكون هذه ليلة العيد . ومدته التقليدية تسعة أيام منها سبعة أيام هي عيد الظلل . ويومان آخران هما الثاني والعشرون والسادس والعشرون من تشرى، ولهما لون آخر؛ الأول يسمى الثامن الختامي لأنه يختم عيد الظلل بأيامه السبعة، بل يختم كل الأعياد المكعدة في الشهر الأول من السنة العبرية وهو شهر تشرى . أما اليوم الثاني فإنه يفتتح دورة جديدة من قراءة التوراة ولذلك يسمى فرحة التوراة . والتقليد أن يقيموا في أكواخ مصنوعة من أغصان السحر التي لا تحجب عنهم رؤية السماء تماما، وهذه الأكواخ النباتية التي تشبه ما نسميه بالخُص لا بد أنها ترجع إلى أعياد زراعية ورعوية بدائية . حسن ظا ١٩٧٥، ص ص ٢٠٣-٢٠٥ .

(3) Flacc 178&185; Bennet 1971,p 67.

(4) Wilcken, Chrest.13,5-11.

(5) Reinmuth 1963,p 50.

من هذا المرسوم^(١)، ثم خطاب من فلاكوس إلى الاستراتيجوس يطلب منه التأكد من نشر المرسوم^(٢)، ثم نص المرسوم نفسه^(٣)، وفي النهاية توقيع الموظفين المحليين^(٤). يمكن إرجاع تاريخ المرسوم إلى عام ٣٤-٣٥ لأن فلاكوس زار طيبة في ٩ مارس عام ٣٣، أي قبل عام من إصدار هذا المرسوم^(٥).

لقد هدد فلاكوس بعقوبة الموت لمن يقبض عليه، وتعد هذه العقوبة مغلظة للمخالفين ولم ترد في أي مرسوم سابق ولكنها وردت في أحد المراسيم لأحد ولاة مصر إبان فترة حكم الإمبراطور كلوديوس (٤١-٥٤) ولا يمكن تقديم إيضاحات أكثر لأن البردية غير واضحة

- (1) Chr Wilck 13.1-2:
 ,Hlio/dwroj s[t]rathgo \ j [c] th=j grafei?sh[j] moi u(po \ tou= [ku
 ri? ou h(gemo/noj ? e)pistolh=j su \ n tw½i u(potetagne/nwi prosta/gma
 ti ta \ a)nti?grafa u(miح u(pote/taxa, iàn' eiḡdh=te. (Heliodoros
 strategos: I have sent you the copies of the letter which is written to me by
 the lord leader together with the edict to make copies that you may know).
- (2) Chr Wilck 13.3-4:
 Fla/kkoj ,Hliodw- rwi [strathgw½i c ? xai?rein c] nomou= to/poi j, iàna pa
 =si [dh=la ? gi?nhtai ta \ u(p' e)mou= keleuo/mena ? c].
- (3)
 Chr Wilck 13.5-11: Au]loj Au)oui?llioj Fla/kkoj [e]parxoj Ai¹gu/p
 tou le/gei:]
 pa=sn pro/noian poiou/men[oj c ?] a]lla \ ei¹ j to \ loipo \ n a)sfa le[
 ster c]e)pithdei?wne)rgalei?wn alla mi[c ?] kai maxairofora \ n meg
 a[c ?] i¹so/timoj e(te/ran. o(d' a)n[c ?] qana/twi e]lnoxo j e]s[tw] {4es[
 twi]}4 [c]
- (4) Bennet 1971, pp70-71.

^(٥) هناك من يرفض هذا التاريخ على اعتبار أن فلاكوس كان موجودا بطيبة في ٩ أغسطس عام ٣٤ وليس ٩ مارس عام ٣٣ (Bonneau CE 1961p 380,no 3). إن تحديد تاريخ مضبوط لخروج الوالي من الإسكندرية لعقد جلسة القضائي Conventus أو للقيام بجولة تفقدية لصعيد مصر كان لا يتم وقت الفيضان، حيث كان يحرم عليه-كالفرعون سابقاً- ركوب النهر وقت الفيضان، وقد أكد هذه المقولة: Pliny NH,V,57: cum crescit, reges aut praefectos navigare eo nefas iudicatum. العلامة فيلكن من خلال فحص بعض الوثائق المتعلقة بجولات الولاية في صعيد مصر. وبالتالي كان من المعتاد أن يترك الوالي الإسكندرية بعد هدوء الفيضان أي في يناير ومن الإسكندرية يمر بممفيس وثم منها على صعيد مصر خلال فبراير ومارس ثم يعود إلى ممفيس مرة أخرى في نهاية مارس أو بداية أبريل، ويستقر به المقام ثانية بالإسكندرية في يونيو. Bonneau, Ibid, p 378.

نظراً لحالتها السيئة^(١)، وإن كنا نعتقد أن لها صلة بأحداث الإسكندرية حيث إن اليهود في بداية عهد كلوديوس هاجموا السكندريين بضراوة لذلك لزم الوالي أن يصدر مرسوماً جديداً يُذكر فيه بعقوبة الموت الواردة في مرسوم فلاكوس للمخالفين. والحق أن عقوبة الموت الواردة في هذا المرسوم تدل على أن الأمر كان شديد الخطورة.

وكان لابد من مواجهة الأمر بحزم وصرامة، وتعكس أيضاً مدى جدية الوالي وتصديه للأزمات. إن فرض مثل هذه العقوبة تثبت أن هذا الوالي كان على درجة كبيرة من الحكمة ورأى في الأفق بوادر صدام مسلح وشيك بين اليهود والسكندريين لذلك رأى أن يجرد الطرفين من أي أسلحة قد تحول من الصدام المسلح بين الطرفين، وبناءً على ذلك قام بتفتيش بيوت كلا الطرفين وصادر كميات من الأسلحة من منازل كل طرف. والعقوبة التي فرضها فلاكوس هنا وواضحة بعكس مراسيم أخرى أصدرها ولاة آخرون لمصر في فترات أخرى، وقد تضمنت عقوبات غامضة وغير وواضحة في بعض الأحيان مثل العقوبة التي فرضها الوالي ميتايس روفوس (أغسطس ٨٩-ديسمبر ٩٠) على كتبة العقود الذين يقومون بهذا الأمر دون إذن من مكتب السجلات^(٢). وكذلك العقوبة التي فرضها الوالي فلافيوس تيتيانوس (مارس ١٢٦-يونيو ١٣٢) على أولئك الذين يخطئون في تسجيل الوثائق في مكتبة هادريان^(٣). كذلك كانت هناك عقوبة على المخالفين للقواعد والمراسيم التي يصدرها كل من الإمبراطور أو الوالي. وقد وصلت هذه العقوبات إلى حد فرض غرامات تعادل ربع أو نصف ممتلكاتهم وتتضاعف لتصل حتى مصادرة أملكهم كاملة حسب درجة المخالفة كما نص على هذا أحد بنود لائحة الأديوس لجوس^(٤).

الرسوم في كتاب (ضد فلاكوس):

إن المصدر الأساسي لهذا المرسوم -بجانب بردية فيلكن (13. Chrest) التي تحمل نص المرسوم - هو كتاب فيلون الذي يحمل عنوان (ضد فلاكوس In Flaccum)، ومع أنه لم

(١) يُعتقد أن هذا الوالي هو فيتراسيوس بوليو Vitrasius Pollio الذي حكم مصر من ٣٩-٤١؛

. Thomasson, Laterculi, no 20, p 344 : Parassoglou CE 1974, pp332-335.

(٢) Edict of the prefect Mettius Rufus edict AD89, O.Oxy II, 237, col VIII, 38: (poi h@ (sonte s di/khn u (pomenou (/si th/n proshkous an); Reinmuth 1963, p116.

(٣) Edict of the prefect T. Flavius Titianus AD 127, P.Oxy I, 34 verso, col III, 14 (teimwrh/somai); Reinmuth, loc.cit. About some other kinds of such penalties see Reinmuth, ibid, p116, nos 3, 4, 5 & 6.

(٤) BGU V, 1:37 oi, para \ prosta/gmata basile/wn hō e)pa/rxwn ti pra/cant ej a)ka[ta]llh/l-(w) j e)zhmiw-qhsan oi, me \ n teta/rt% me/rei th=j o u)si?aj oi, de \ h(m? [isei?]?#, oi, de \ e)c oolwn. Johnson 1936, no444, p714.

يشر إلى المرسوم صراحة إلا أنه أشار إلى الإجراءات التي اتخذها الوالي تنفيذاً لهذا المرسوم وأهمها التفتيش على الأسلحة في بيوت السكندريين واليهود. وهذا الكتاب مقسم إلى قسمين بنفس المساحة تقريباً: الفقرات من ٩٦-١ تتعامل مع اضطهاد فلاكوس لليهود وممارساته القمعية معهم، في حين أن الفقرات من ٩٧-١٩١ يتحدث فيها فيلون عن العقاب الإلهي لفلاكوس^(١). كان فيلون بارعاً في توظيف قلمه لخدمة أهداف اليهود لذلك حمل كتابيه (ضد فلاكوس) و(سفارة إلى جايوس) في طياتهما وظيفة أساسية وهى تثبيت مكتسبات اليهود في الإسكندرية وكسب تعاطف الإمبراطور أو الوالي الجديد ودفعهما إلى التصرف بما يخدم مصالح هذه الفئة بالإسكندرية. من هذا المنطلق فسر فيلون الإجراءات التي اتخذها الوالي بخصوص تفتيش المنازل بحثاً عن الأسلحة تنفيذاً للمرسوم الذي أصدره بشكل يصب في صالح اليهودية، لذلك جاء كتابه ضد فلاكوس في هذا السياق يحمل هدفين أساسيين هما:-

- إثبات عدم امتلاك اليهود للسلاح وبالتالي كانوا الطرف المعتدى عليه والذي لا يستطيع أن يرد وإن رد كان في موقف المدافع وليس البادئ بالهجوم.
 - وثاني الأهداف أن انحياز هذا الوالي للسكندريين وتحزبه ضد اليهود قاده إلى استخدام الجيش الموجود لديه من أجل تعذيب اليهود.
- زعم فيلون أن الوالي ادعى أن اليهود لديهم أكوام مكدسة من الأسلحة ليبرر استخدام العنف ضدهم عن طريق بعض وحدات الجنود التي تعمل تحت قيادته بالإسكندرية. ثم أرسل قائد مائة يدعي كاستوس Castus الذي قام ومن برفقته من أمهر الجنود الذين تم اختيارهم بعناية لهذه المهمة كما يدعي فيلون بدون توجيه أي إنذار- بدخول بيوت اليهود وتفتيشها من أجل السلاح مع أنهم يعلمون أن اليهود ليس لديهم أية أسلحة. ويصور فيلون هذا المشهد ببراعة متناهية يعجز عنها أفضل مخرجي السينما في هوليوود، فيذكر أن اليهود كانوا في حالة من الاندهاش والصعقة في حين تعلق بهم أبناءهم وزوجاتهم وهم يكون بحرقه والخوف يسيطر عليهم خشية أن يؤخذوا كأسرى. وعندما سمعوا أحد الجنود يسأل: أين تخفون أسلحتكم؟ هنا بدءوا يفيقون من دهشتهم وفتحوا كل شيء ثم تراجعوا ليعطوا الجنود الحرية الكاملة في التفتيش. عندئذ شعروا بالارتياح لأنهم ليس لديهم أسلحة ولا حتى سكاكين المطبخ اللازمة للطعام، لكن لاشك أن هذا سبب لهم ألماً كبيراً. وبعد هذا التفتيش الدقيق يسخر فيلون من كاستوس.

ورجاله ويقول يالها من كميات كبيرة من الأسلحة وجدت مثل الخوذ والدروع

(١) Horst 2003,p6.

والتروس والخناجر والرماح والحراب والأقواس والأسهم وأنواع من المقذوفات ، إلى جانب تجهيزات لصنع الأسلحة ، الواقع انهم لم يجدوا شيئاً من هذا على الإطلاق ولا حتى سكاكين المطبخ الضرورية للاستعمال اليومي . وهو ما يبرئ ساحة اليهود من تهمة امتلاك الأسلحة وإثارة الشغب بالإسكندرية . وذكر فيلون أن هذا البحث لم يكن مبرراً وكان يهدف فقط إلى إذلال اليهود⁽¹⁾ .

(1) Fl acc.86-90: deute/ra ga \ r e)pinoeïtai po/rqhsij, boulome/nou kai to \ strateuo/menon plh=qoj h(miح e)piteixi? sai ce/nou sukofanth/mat oj eu(re/sei. to \ de \ sukofa/nthma h\ n, w" j tw½n 1Ioudai?wn panopl i?aj e)n taiح oi1ki?aij e)xo/ntwn. metapemy a/menoj ou\ n e(kato/ntarx on %z ma/list' e)pi?steue, Ka/ston o\ noma, kelev/ei paralabo/nta th= j u(phko/ou ta/cewj e(aut%½ tou \ j eu)tolmota/touj stratiw-taj e)pi speu/dein kai ا\ neu prorrh/sewj e)peisio/ntataiح tw½n 1Ioudai?wn o i1ki?aij e)reuna=n, mh/ tij o\ plwn e)napo/keitai paraskeuh/. kai o (me \ nsuntei?na j e\lqei to \ prostaxqe \ n e)rgaso/menoj. oi, de \ th \ n e)pi ?noian ou)k ei1do/tej a)xaneiح to \ prw½ton ei, sth/kes an u(p' e)kplh /cewj, gunai?wn kai ا\ te/known au)toiح e)mplekome/nwn kai ا\ r(eome/nwn da/krusi dia \ to \ n e)p' ai1xmalw-toij fo/bon: o\ ga \ r loipo \ n th=j porqh/sewj, tou=t' a)ei ا\ prosedo/kwn. w" j d' h\lkousan para/ tinoj t w½n e)reunw-ntwn: "1pou= tamieu/esqe ta \ o\ pla;mikro \ n a)ne/pneusan kai ا\ pa/nta kai ا\ ta \ e)n muxoiح a) napeta/santej e)pedei?knunto, tv= me \ n h(do/menoi, tv= de \ ste/nonte j, h(do/menoi me \ n e)pi ا\ t%½ dielegxqh/sesqai to \ (s) ukofa/nthma e)c e(autou=, dusxerai?nontej de/, o\ ti prw½ton me \ n ai, thlikau=tai diab olai ا\ kat' au)tw½n propisteu/ontai suntiqemenai pro \ j e)xqrw½n, e\p eita d', o\ ti gu/naia kata/kleista mhde \ th \ n au\ leion proerxo/mena k ai ا\ qalameuo/menai parqe/noi, di' ai1dw½ ta \ j a)ndrw½n

= o\ yeij kai tw½n oi1keiota/twn e)ktrepo/menai, to/te ou) mo/non a)s unh/qesin a)lla \ kai stratiwtiko \ n de/oj e)panateinome/noij e)mfanei j e)ge/nonto. genome/nhj d' o\ mwj a)kribou=j e)reu/nhj o\ son plh=qoj a)munthri?wn o\ plwn eu(re/qh; kra/nh, qw-rakej, a)spi?dej,e)gxeiri?di a,kontoi?, panteuxi?ai swrhdo \ n proekomi?zonto; kai ا\ e)n me/rei ta \ e(khbo/la, paltoi?,s fendo-nai, to/ca, be/lh;tou/twn a(plw½j ou)de/n: a) ll' ou)de \ ta \ pro \ j th \ n kaq' h(me/randi?aitan o)yatutw½n au) ta/rkh maxairi?dia; Bennet 1971,p65.

ثم بعد ذلك بدأ فيلون في ذكر مصادر السلاح الخاصة بالمصريين (وهو يقصد السكندريين بالطبع): فقد رأى السفن الراسية في الميناء محملة بالأسلحة، ودواب النقل التي تحمل الرماح، إلى جانب ما يخرج من المعسكر وكلها محملة بلوازم تصنيع الأسلحة. وكانت مخازن السلاح تبعد عن الميناء بمقدار عشرة ستاديوم. وقد برر فيلون امتلاك السكندريين لهذا الكم الهائل من الأسلحة بأنهم كانوا يدبرون للثورة والتمرد⁽¹⁾.

هكذا يدعى فيلون أنه عندما قام فلاكوس بتفتيش بيوت السكندريين وجد بها أكواماً مكدسة من الأسلحة، وعلى النقيض لم يجد في بيوت اليهود أي أسلحة حتى سكاكين المطبخ وهي الأدوات التي لا غنى عنها في أي بيت. كذلك فإن الوالي تعمد إصدار هذا المرسوم لكي يتمكن من استخدام الجيش الروماني ضدهم.

إذاً الهدف الأول الذي سعى فيلون لإثباته هو عدم امتلاك اليهود للسلاح وبالتالي كانوا هم الطرف المعتدى عليه. وعلى الجانب الآخر امتلاك السكندريين للسلاح وبالتالي كثرة اعتدائهم على اليهود لأنهم - أي اليهود - ببساطة لا يمتلكون أي سلاح للدفاع عن أنفسهم أو لمواجهة السكندريين الذين استخدموا ذلك الكم الكبير من الأسلحة التي كانت مكدسة في بيوتهم، وفي المقابل لم يكن هناك شيء يذكر في بيوت اليهود. إن الفاحص لكتابات فيلون يلاحظ أنه كان يتحدث ويركز حديثه على جانب واحد فقط وهو الذي يجعل اليهود دائماً في وضع المعتدى عليه وبالتالي يبرئ ساحتهم من أي اتهام أو تعدى بل إنه تناسى وأسقط عن عمد جانباً أهم وهو أساس النزاع ألا وهو محاولة اليهود المستمرة لكسب المزيد من الامتيازات والتطلع إلى المساواة الكاملة من الناحية القانونية مع السكندريين. إلا أن هذا التوظيف مردود عليه من خلال كتابات فيلون نفسه الذي بدا

(1) Flacc.92-93: [a]ll' hln to/te i¹dei

n sto/lon me \ n polu \ n new¹2n katapepleuko/ta kai (e) normou=nta toi
 ج tou= potamou= lime/si, ge/monta pantoi?wn ooplwn, a)xqofo/ra d' (u)
 (pozu/gia pamlhgh= sundedeme/nwn dora/twn formhdo \ n a)f' e(kate
 /ra j pleura=j ei¹ j to \ i¹so/rropon,ta \ j de \ a)po \ tou= stratope/
 dou pa/saj sxedo \ n a(rmama/caj mesta \ j panopliw¹2n, aiJ stoixhdo
 \ n u(po \ mi?an olyn kai th \ n au)th \ n su/ntacin e)n ko/sm% prov/es
 an:to \ de \ metacu \ tw¹2n lime/nwn kai th=j e)n toi ج basilei?oij o(
 ploqh/khj, ei¹ j h=n eidei katateqh=nai ta \ opla, de/ka stadi?wn poudi
 a/sthma su/mpan elxon. ta \ j tw¹2n tau=ta paraskeuasame/nwn oi¹ki?
 aj a/cion hln e)reuna=sqai.

متناقضا في أحيان كثيرة، إلى جانب عدد من الشواهد والأدلة التي تثبت امتلاك اليهود للسلاح - على عكس ما ادعى فيلون- والتي يمكن رصدها على النحو التالي:

(١) كانت أماكن صنع السلاح موجودة بالقرب من المعسكرات الرومانية، وراجت صناعة السلاح بالقرى من أجل إمداد الجيش المرابط بالقرب منها بهذه الأسلحة. وقد مارس القرويون هذه الصناعة منذ العهد البطلمي وكانت المدينة القوية لديها طلبات مكدسة من السلاح عليها أن تؤديها للجيش المرابط بالقرب منها في وقت محدد^(١). وهناك شواهد بردية تثبت أن بعض القرويين في ارسينوى كانوا ينتجون الأسلحة ويمدون بها الجيش الروماني والحرس الشخصي للوالي المرابط في الإسكندرية. وتبين من إحداها (Stud. Pal 22. P Freib IV,66= 92) أن هذه الصناعة كانت تتم تحت إشراف شيوخ القرى الذين كانوا يرسلون الأسلحة المطلوبة ويقومون باستلام الثمن. وهذه الوثيقة عبارة عن إيصال لمقابض أونبال من أخشاب النخيل أصدره فلافيوس سيلفانوس (Flavius Silvanus) من حرس الوالي إلى شيوخ المزارعين بقرية سكنوبايوس يخبرهم فيه أنه تسلم هذه المقابض أو النبال وأنه قد دفع الثمن من الأموال العامة^(٢). وبناءً على هذا فقد كان السلاح متاحاً للجميع يهود وغيرهم، وبالتالي لم يمكن أمر امتلاك السلاح وقف على أحد، ولم يكن هناك ما يمنع من امتلاك اليهود للسلاح وتخزينه داخل منازلهم.

(٢) كان اليهود في مصر معنيين بصناعة الأسلحة وقد حدثنا كاسيوس ديو (١٢ و ٦٩) أن اليهود قبل ثورة ابن النجم في ١٣١ م كانوا يصنعون الأسلحة للجيش الروماني، وكانوا -عن عمد- يصنعونها ذات جودة أقل أو رديئة حتى يرفضها الرومان، ومن ثم يستخدمونها في ثوراتهم. أضف إلى هذا دليلاً آخر وهو انخراط اليهود في الخدمة العسكرية كان يبرر امتلاكهم للأسلحة^(٣). معلوم أن اليهود خدموا في الجيش البطلمي وشغلوا فيه المناصب الرفيعة، وتولوا مناصب إدارية وشاركوا في التجارة والزراعة والعمليات المالية. ومع قدوم الرومان تحول الجنود اليهود إلى مزارعين وهذا يعطى دافعاً لاحتفاظهم بما كان لديهم من أسلحة في وقت سابق، ولعلمهم استخدموا هذه الأسلحة في المساعدات العسكرية التي قدموها ليوبيوس قيصر أثناء حرب الإسكندرية ٤٨-٤٧ ق. م، وكانت هذه المساعدات خير معين له على تحقيق النصر. كذلك قدم لهم

(1) Tacit, Hist, II, 82; Speidel ASP 1981 pp405-409; Capponi 2005, p79.

(2) MacMullen AJA 1960, p26; Capponi 2005, p194, no 60.

(3) Smallwood 1976, p231; Horst 2003, pp19, 32.

الإمبراطور أغسطس الشكر على ما قدموا له من مساعدات أثناء حربه مع كليوباترا وأقر لهم كل الميزات التي كانوا يتمتعون بها إبان الحكم البطلمي^(١).

(٣) يذكر فيلون^(٢) أن اليهود دافعوا عن أماكن عبادتهم عدة مرات ضد الإسكندرانيين الذين حاولوا وضع تماثيل للإمبراطور جايوس وهو أمر يتعارض كلية مع العقيدة اليهودية، فهل سيدافعون عن هذه الأماكن بدون أسلحة؟ لاشك أن هذا دليل آخر على امتلاكهم الأسلحة أيا كان نوعها، وليس كما ذكر فيلون من أن بيوتهم كانت خالية حتى من سكاكين الطعام^(٣).

(٤) القبض على عدد ٣٨ من زعماء اليهود، ثم تفتيش بيوت اليهود فالقبض على عدد من النساء ثم جلد زعماء اليهود في مشهد دراماتيكي؛ هذه كلها قرائن على امتلاك اليهود للسلاح. كان فلاكوس يشك في امتلاك اليهود للأسلحة، وتنفيذاً للمرسوم الذي أصدره؛ استدعى قواته لتفتيش بيوت اليهود، وعلى خلاف ما قص فيلون فقد عُثر على أسلحة لذلك تم القبض على عدد من النساء، ومن المرجح أن هذه كانت الخطوة الثانية التي اتخذها فلاكوس بعد القبض على زعماء اليهود، وتيقنه من استخدامهم للسلاح. لذلك بدأ في تفتيش منازلهم على أمل العثور على السلاح المستخدم في أحداث الشغب والعنف بالإسكندرية وبعد أن ثبت امتلاكهم للأسلحة اصطحب عدد من النساء معه ثم قام بجلد زعماء الثورة يوم عيد ميلاد الإمبراطور في مشهد دراماتيكي كما ذكر فيلون^(٤). من ناحية أخرى لو سلمنا جدلاً بأن فلاكوس لم يجد أي أسلحة

(1) Josephus, Apion II.61.2 - 62.1: nos autem maximo Caesare utimur teste solatii atque fidei, quam circa eum contra Aegyptios gessimus, necnon et senatu eiusque dogmatibus et epistulis Caesaris Augusti, quibus n ostra merita comprobantur.

(2) Legat 134: proseuxa \ j o s a j m h \ e) d u n h / q h s a n e) m p r h / s e s i k a k a t a s k a f a i ج (a) f a n i ? s a i d i a \ t o \ p o l l o u \ j k a i ا) q r o / o u j p l h s i ? o n o i 1 k e i ج 1 I o u d a i ? o u j e * t e r o n t r o / p o n (e) l u m h / n a n t o m e t a \ t h = j t w 1 / 2 n n o / m w n k a i e) q w 1 / 2 n a) n a t r o p h = j : e i 1 k o / n a j g a \ r e) n a (p a / s a i j m e \ n i , d r u / o n t o G a i ? + o u , e) n d e \ t v = m e g i ? s t v k a i ا) p e r i s h m o t a / t v k a i ا) n d r i a / n t a x a l k o u = n (e) p o x o u / m e n o n t e q r i ? p p % .

(3) Closen, Introduction to In Flaccum LCL, vol IX, p298 a.

(4) يوم عيد ميلاد الإمبراطور (٣١ أغسطس) قام فلاكوس بإجبار زعماء اليهود المسجونين على السير في الشوارع إلى المسرح بشكل ساخر، وكانوا مثاراً للسخرية من قبل الإغريق الذين كانوا يحتفلون بهذه المناسبة. وقد تم جلد ال ٣٨ وبعضهم جلد حتى الموت. وهذا تصرف فيه إهانة كبيرة لليهود، وكان لا يحدث إلا مع المصريين. البعض الآخر من اليهود عذب وعلقا في المسرح. في حين أن النساء أجبرن

لديهم - وفقاً لرواية فيلون - فما هو مبرر القبض على عدد من النساء ثم جلد الزعماء اليهود يوم عيد ميلاد الإمبراطور . إن تصرف مثل هذا - لو حدث - من جانب فلاكوس دوت قرينة ضد اليهود كان يعرض الوالي لخطر أكبر من قبل الإمبراطور ونحن نعلم من خلال فيلون نفسه أن العلاقة بينه وبين الإمبراطور كانت غير طيبة لذلك لم تكن النار بحاجة إلى مزيد من الزيت لتشتعل أكثر ؛ إن وضع الوالي كان مهدداً بشكل طبيعي ، وإقدامه على عمل مثل هذا كان يزيد حدة الخلاف مع الإمبراطور صديق آجرينا اليهودي .

٥) يذكر يوسفوس^(١) أن اليهود - عندما علموا بموت كاليغولا في يناير ٤١ - حملوا أسلحتهم وهاجموا خصومهم بضراوة . وكان اليهود خلال هذه الموجة من العنف هم البادئون بالعدوان ، وشد من أزرهم بعض بنى جلدتهم الذين تسلبوا من سوريا وخارج الإسكندرية^(٢) . وبالتالي كان لدى اليهود أكوام مكدسة من الأسلحة أخفوها حتى هدأت العاصفة ثم استخدموها في الهجوم على السكندريين . وقد أبلغ الوالي الجديد^(٣) الإمبراطور كلوديوس بهذه التطورات ، فأصدر الإمبراطور منشورين - وفقاً لما أورده يوسفوس الذي يعد المصدر الوحيد عن هذين المرسومين - أحدهما أكد فيه امتيازات اليهود بالإسكندرية التي كانوا يتمتعون بها قبل جايوس^(٤) ، والآخر أسبغ

على أكل لحم الخنزير ومن رفضت عذبت . والشيء الذي أهاج مشاعر فيلون في تفتيش منازل اليهود هو أنه تم بدون سابق إنذار وبشكل مفاجئ خدش حياء النساء اللائي كن متواريات عن الأنظار ولأن هذا التفتيش طال متعلقاتهن الشخصية ، فضلاً عن المعاملة السيئة اللائي لقينها أثناء الاضطرابات .
F lacc,74-95; Smallwood 1976, pp240-41 .

(1)Ant.Iud.XIX, 278: Stasia/zetai de \ kat' au)to \ n to \ n xro/non ¹Ioudai/wn ta \ pro \ j àEllhnaj e)pi \ th=j ¹Aleandre/wn po/lewj. teleuth/santoj ga \ r tou= Gai/+ou to \ ¹Ioudai/wn 'eqnoj e)pi a)rxh=j th=j e)kei/nou tetapeinwme/non kai/ deinw½j u(po \ tw½n ¹Aleandre/wn u(b risme/non a)neqa/rshse/te kai/ e)n òploij eu)qe/wj h/=n.

(2) Tcherikover et al; An introduction to CPJ 152; Horst 2003,p 9.

(3) يعتقد فلدمان (Josephus, LCL vol IX,p344,no a) أنه أما أن يكون فيتراسيوس بوليويوس Vitrasius Pollio أو إيميليوس ركتوس Aemilius Rectus ، وان رجحنا في موضع سابق - أن يكون هو فيتراسيوس بوليويوس .

(4) Ant.Iud .XIX 280-285: "Tibe/rioj Klau/dioj Kai sar Sebasto \ j Germaniko \ j dhmarxikh=j e)cousi?aj le/gei. e)pignou \ j a)ne/kaqen tou \ j e)n ¹Aleandreij #?

نفس حقوق يهود الاسكندر به على كل يهود الإمبراطورية^(١). ولعل البردية التي

¹Ioudai?ouj ¹Alecandreij ح legome/nouj sugkatoikisqe/ntaj toi ح pr
w⁻toij eu)qu \ kairoi ح ¹Alecandreu=si kai ى i?shj politei?aj para
 \ tw^{1/2}n basile/wn teteuxo/ta j, kaqw- j fanero \ n e)ge/neto e)k tw^{1/2}ngra
mma/twntw^{1/2}n par' au)toi ح kai ى tw^{1/2}n diatagma/twn, kai ى meta \ to \
tv= h(mete/r# h(gemoni? # Aleca/ndreian u(po \ tou= Sebastou=¹ u(p
otaxqh=nai pefula/xqai au)toi ح j ta \ di?kaia u(po \ tw^{1/2}n pemfqe/ntwn
e)pa/rxwn kata \ diafo/rouj xro/nouj mhdemi?an tea)mfisbh/thsin peri
ى tou/twn genome/nhn tw^{1/2}n dikai?wn au)toi ح j, a?ma kai ى kaq' o?n kair
o \ n ¹Aku/la j h?n e)n ¹Alecandreij?# teleuth/santoj tou= tw^{1/2}n ¹Ioud
ai?wn e)qna/rxou to \ n Sebasto \ n mh \ ke-kwluke/nai e)qna/rxaj gi?g
nesqai boulo/menon u(poteta/xqai e(kastouj e)mme/nontaj toi ح j i¹di?oi
j e?qesinkai ى mh \ parabai?nein a)nagkazome/nouj th \ n pa/trion qrh
skei?an, ¹Alecandreij ح de \ e)parqh=nai kata \ tw^{1/2}n par' au)toi ح j
¹Ioudai?wn e)pi ى tw^{1/2}n Gai?+ou Kai?sarouj xro/nwn tou= dia \ th \ n p
ollh \ n a)po/noian kai ى parafrasou/nhn, o?ti mh \ parabh=nai h)qe/lh
sen to \ ¹Io-udai?wn e?qnoj th \ n pa/trion qrhskai?an kai qeo \ n pro
sagoreu/ein au)to/n, tapeinw⁻santoj au)to/j: bou/lomai mhde \ n dia \
th \ n Gai?+ou parafrasou/nhn tw^{1/2}n dikai?wn t%½ ¹Ioudai?wn e?lqnei
parapectwke/nai, fula/ssesqai d' au)toi
j kai ى ta \ pro/teron dikaiw⁻ mata e)mme/nousi toi ح j i¹di?oi j e?qesin,
a)mfote/roi j te diakeleu/omaitoi ح j me/resi plei=?sth n poi h/sasqai p
ro/noian, o?pwj mhdemi?a taraxh \ ge/nhtai meta \ to \ proteqh=nai? m
ou to \ dia/tagma.

(1)Ant.Iud.XIX, 28V-291: "Tibe/riouj Klau/diouj Kai ح sar Sebasto \ j Germ
aniko \ j a)rxiereu \ j me/gistoj dhmarxikh=j e)cousi?aj u?patoj xeiro
tonhqeij to \ deu/teron le/gei.ai¹ thsame/nwnme basile/wj ¹Agri?ppa k
ai ى ,Hrw⁻dou tw^{1/2}n filta/twn moi, o?pwj sugxwrh/saimi ta \ au)ta \ d
i?kaia kai ى toi

j e)n pa/sv tv= u(po \ ,Rwmai?oi j h(gemoni # ?Ioudai?oi j
¹fula/ssesqai,kaqa \ kai ى toi ح j e)n ¹Alecandreij?#, h?dista sunexw⁻
rhsa ou)mo/non tou=to toi ح j ai¹ thsame/noij me xarizo/menouj, a)lla \
kai ى au)to/j u(pe \ r w?n pareklh/qhn a)ci?ouj kri?na j dia \ th \ n
pro \ j ,Rwmai?ouj pi?stin kai ى fili?an, ma/lista de \ di?kaion kri?n

نشرها العلامة باراسو غلو ذات صلة بهذا الأمر حيث أن وإلى مصر أصدر مرسوماً يذكر فيه بعقوبة الموت (qana/twi, zhmiouVmai) التي نص عليها مرسوم فلاكوس والسبب غير واضح لتعذر قراءة البردية بسبب حالتها السيئة^(١). ورغم ذلك فإن الأمور بين الطرفين لم تستقر وهذا ما دعا الإمبراطور كلوديوس إلى إرسال رسالته الشهيرة إلى مدينة السكندريين. وكان المبدأ الأساسي الذي ارتكزت عليه هذه الرسالة هو (عش ودع الآخر يعيش)، وكان هذا المضمون موجهاً للطرفين^(٢). إن خطاب كلوديوس واضح للغاية من حيث التفرقة بين اليهود والسكندريين، حيث إن الإغريق كانوا وحدهم من ينطبق عليهم مصطلح السكندريين وما عداهم ليسوا كذلك. ولاشك في أن هذا الأمر أثار امتعاض اليهود الذين ادعوا أحقيتهم في المواطنة السكندرية، لذلك خاطبهم كلوديوس بلغة سهلة بسيطة أن يقنعوا بما في أيديهم من حقوق في مدينة ليست مدينتهم^(٣). وقد تبنى أبون نفس الموقف عندما اعتبر اليهود غرباء وبرابرة ملحدون يبحثون عن حقوق لا يستحقونها، ويجب ألا ينتظرون وضع أفضل من هذا في الظروف الحالية^(٤). وأكد على نفس المفهوم الوالي فلاكوس حين

wn mhdemi?an mhde \ , Ellhni?da po/lin tw½n dikai?wn tou/twn a)potug
xa/nein, e)peidh \ kai ى e)pi ى tou= qei?ou Sebastou= au)tai ج h½n tethr
hme/na. kal w½j ou½n e½xin kai¹ ى loudai?ou j tou \ j e)n panti ى
t%½ u(f' h(ma=j ko/sm% ta \ pa/tria e½qh a)nepikwlu/twj fula/ssein, oi â
j kai ى au)toi ج h½dh nu=nparagge/lw mou tau/tv tv= fil anqrwpi?# e)
pieike/steron xrh=sqai kai ى mh \ ta \ j tw½n a½llwn e)qnw½n deisidaim
oni?a j e)couqeni?zein, tou \ j i½di?ou j de \ no/mou j fula/ssein. tou=to
/
mou to \ dia/tagma tou \ j a½rxontaj tw½n po/lewn kai ى tw½n kolwni w½
n kai ى mounikipi?wn tw½n e)n tv= ¹Itali?# kai ى tw½n e)kto/j, basilei ج
j te kai ى duna/staj dia \ tw½n i½di?wn presbeutw½n e)ggra/yasqai b
ou/lomai e)kkei?meno/n te e½xin ou)k e½l atton h(merw½n tria/konta o½qe
n e)c e)pipe/dou kal w½j a)nagnwsqh=nai du/natai " .

(1) Parassoglou CE 1974, pp332-335.

(2) Leaney 1989, p 139.

(3) P. Lond 1912, 94-95: karpoume/nou j me \ n ta \ oi½kei++++=a a)pol au/ont
aj de \ e)n a)llotri/# po/lei periousi/aj a(pa/ntwn a)gaqw½n,

(4) Dyck 2002, pp164-165; Josephus, Apion II, 6&2.

أصدر مرسوماً^(١) أعلن فيه أن اليهود غرباء وجردهم من حقوقهم التي اكتسبوها، وقد ادعى فيلون- مصدرنا الأوحده عن هذا المرسوم- أنه كان دافعا لارتكاب المزيد من أعمال العنف ضد اليهود . ومع أن هذا المرسوم كان معبرا عن الواقع إلى حد بعيد وأبده خطاب كلوديوس ؛ إلا أن فيلون ضخّم من أثره . ويأتي انسجام هذا المرسوم مع الواقع بسبب أن الوضع القانوني بالنسبة للسكندريين ينطبق فقط على أعضاء المنظمات الإغريقية بالمدينة ، ومعلوم أن اليهود لم يتمتعوا بعضوية هذه المنظمات وعندما حاولوا الاندساس وقف لهم الإغريق بالمرصاد . ولدينا إحدى البرديات تؤكد صحة موقف فلاكوس حيث إنها مؤرخة بعام ٤٤-٥٠ ق.م أي ترجع لعصر أغسطس ، وبالتالي فهي سابقة على مجيء فلاكوس ؛ ومن ثم يصبح لدينا أكثر من دليل على صحة موقف فلاكوس ، الأول من وإلى سابق أو متقدم عليه ، والآخر من خطاب الإمبراطور كلوديوس نفسه ، إضافة إلى دعوة أبيون . وهذا أيضاً يدحض الدعاوى التي ساقها كل من فيلون ويوسفوس في كون اليهود مواطنين سكندريين^(٢) . وهذه البردية عبارة عن التماس^(٣) قدمه أحد اليهود المقيمين بالإسكندرية ويدعى هليينوس (Helênos) بن تريفون (ryphônT) وقد ذكر فيه أنه سكندري (Alecandre/w(j)) ، لكن صفة هذا الملتمس طمست بالمداد وكتب فوقها بدلا منها : يهودي من الإسكندرية (Alecandri)a j. \ po(twn a)Ioudai). وكان هليينوس ابنا لأحد مواطني الإسكندرية^(٤) . وهذا يعني أنه أحد سكان الإسكندرية وليس مواطنا سكندريا . وفيها يتقدم هليينوس بمظلمة إلى الوالي وعلى ما يبدو أنه يشكو من دفع ضريبة الرأس (phialaogr) على الرغم من كونه مواطنا سكندريا ، لكن بعد تعديل الصفة على هذا النحو وجب عليه دفع هذه الضريبة . ومعلوم أن مواطني المدن اليونانية كانوا

(1)

Flacc 54: o)li?gaij ga \ r u*steron h(me/rai j ti?qhsi pro/gramma, di' o u \ ce/nou j kai e)ph/luda j h(ma=j a)peka/lei mhde \ lo/gou met adou/j, a)ll' a)kri? twj katadika/zwn.

(2) Smallwood 1976, p228f.

(3) BGU1140, CP J AD 4/5.

(4) أغلب الظن أن والده تريفون حصل على المواطنة السكندرية في أواخر عصر البطالمة لأن هذا كان أمرا في غاية الصعوبة في العصر الروماني ، أو ربما انه نجح في إدراج اسم ابنه في منظمات الشباب أو الجمنازيوم . Smallwood 19876,234.

معفيين من دفع هذه الضريبة في حين كانت مفروضة على المصريين واليهود^(١). وقد كانت ضريبة الرأس من أهم أسباب التوتر في الإسكندرية بين الطرفين، فقد فرضها الرومان على غير المواطنين، وكان اليهود من بينهم بالطبع، حتى إن أبسيدوروس - رئيس الجمنازيوم - خلال محاكمته أمام المجلس القضائي المشكل برئاسة الإمبراطور كلوديوس قال: (إنهم (اليهود) ليسوا من طبيعة السكندريين (كالسكندريين)، لكنهم كالمصريين. أليسوا على نفس مستوى الخاضعين لضريبة الرأس^(٢)؟).

(٦) إن إقرار الكثير من الامتيازات لليهود بالإسكندرية دعاهم إلى الإحساس بنوع من التفوق على حساب غيرهم، وأوجد لديهم هاجس الكراهية ممن حولهم خصوصاً من جانب السكندريين. وهذا بلا شك دعم شعورهم بضرورة امتلاك الأسلحة الكافية من أجل حماية مكتسباتهم - التي أقرها لهم الرومان - في مواجهة الغير - السكندريين -. كذلك أعطاهم هذا أيضاً الإحساس بضرورة حماية أنفسهم ممن حولهم الذين يحقدون عليهم لأنهم - كما يدعى تشيركوفر (Tcherikover) - الأكثر ثراءً بل كان السكندريون دائمي الاقتراض منهم، وبالتالي هذا يبرر امتلاكهم للأسلحة لحماية أنفسهم. وقد أكد تشيركوفر أيضاً على أن أهم أسباب المسألة اليهودية - كما اسمها - سببان: أولها يتمثل في الارتباط بين الكفاح من جانب اليهود من أجل الحصول على الحقوق المدنية وبين الطموح في المزيد من المكتسبات للمساواة بغيرهم أصحاب البلاد الأصليين لاسيما أنهم أطلقوا العنان لأنفسهم كي يتصوروا أنفسهم سكندريين سواء بسواء مثل الإغريق بما في ذلك حقهم في الانضمام إلى الجمنازيوم عماد الانتماء الهليني، وهذا لأنهم - كما يعتقد البعض - نجحوا في الاندماج اجتماعياً واقتصادياً مع السكندريين بدرجة كبيرة وبالتالي تطلعوا إلى المساواة الكاملة من الناحية القانونية معهم^(٣). وثانيها هو أن الهجوم العنيف من جانب المعادين للسامية استلزم رد فعل أعنف من جانب اليهود^(٤)، ولاشك في أن امتلاك اليهود للسلاح كان السبيل لهذا. كذلك تبني اليهود بالإسكندرية دعوة التفوق العنصري على غيرهم وهي دعوة ذات

(1) عن الفئات المعفاة من دفع هذه الضريبة راجع: عبد اللطيف أحمد علي ١٩٧٨، ص ١٥٦ وما بعدها.

(2) Horst 2003, p 22; Musurillo Acta Alexandrinorum, pp23-26& 117-140; CPJ 156(=P. Berol 8877), Col II, 25-27: ou)/k ei) sin 'Al[ezandreu=sin] o(moiop#qei=j, pro/p% de Ai)gupi?V[i/wn.....] ou)/k ei)oi toi=j fo/ron Tel[ouVsi].

(3) Seltzer 1980, p175.

(4) Tcherikover ;An introduction to CPJ 152.

صفة دفاعية، المقصد منها هو الدفاع عن الهوية الفريدة للمجتمع اليهودي. إن حديث تشيركوفر عن أسباب المسألة اليهودية كما أسماها يدفعنا إلى استطراد - نراه لازماً - لإعطاء فكرة عن وضع اليهود القانوني بالإسكندرية. حصل اليهود على حق الإقامة وتمركزوا في حين من أحياء الإسكندرية منذ عهد بطليموس الأول واستمر الوضع كذلك أيام الرومان وقد أقر لهم الإمبراطور أغسطس نفس المزايا بل منحهم حق إقامة مجلس للشيوخ والجيروسيا^(١) gerousia، ودار للسجلات archeion، ومعابد synagôgia لممارسة شعائهم الدينية^(٢). بعبارة أخرى تمتع اليهود بنوع من الاستقلال الذاتي، على الرغم من أن وضعهم السياسي كان مغايراً تماماً عن المواطنة التي كان يتمتع بها إغريق الإسكندرية وهو ما أكد عليه الإمبراطور كلوديوس في رسالته الشهيرة. ويمكن القول إن هذا الاستقلال كان من الناحيتين الدينية والاجتماعية وليست السياسية. ترتب على هذا الوضع أن أفراد الجالية اليهودية ككل كانوا يصنفون كمستوطنين ذوي امتيازات (epitimoï katoikoi) تمنحهم نوعاً من الحكم الذاتي الداخلي حمل اسم البوليتيوما politeuma اشتمل على مجلس لإدارة أمورهم عرف بمجلس الشيوخ أو الجيروسيا، أيضاً حق بناء أماكن العبادة الخاصة بهم (السيناجوج)، والحق في تعليم أبنائهم وفقاً لعاداتهم وإنشاء محاكم خاصة بهم^(٣). ومع ذلك تبقى هناك مشكلة في وضع اليهود القانوني داخل المدينة، ويتلخص هذا من خلال استخدام ثلاثة مصطلحات قانونية لعل طرح التفرقة بينها تكشف بعض الغموض :- أولها politês التي تعني بوجه عام المواطن الحر، ولكنها ببساطة تعني المقيم أو الساكن. أما الثاني politemia التي تعني المواطنة أو القانون، أو الحقوق المدنية أو حتى أسلوب الحياة؛ وأما آخر هذه المصطلحات فهو Alexandrês الذي كان يشير إلى المواطن السكندري أو المقيم بالإسكندرية. على أية حال فقد كان اليهود سعداء بغموض هذه المصطلحات وغيرها طالما أنهم كانوا قادرين على تفسيرها على أنهم متساوون مع إغريق الإسكندرية أو أنهم كانوا على الأقل في الجانب الصحيح للخط الذي يفصل

(1) أن الكلمة اليونانية جيروسيا (gerousa) تعني السناتو وهي تساوي Senatus اللاتينية لكنها في الواقع لا تؤدي نفس المعنى. في الحكومات المحلية كانت كلمة جيروسيا لا تشير إلى طبقة أو فئة محلية

لكن إلى جهاز خاص حمل هذا الاسم وكانت وظيفته في المقام الأول دينية. Masson 1974,123

(2) Bell JJP 1950, p21؛ ص ٨٥، عبد اللطيف على ١٩٩٣،

(3) Horst 2003, p22.

السكندريين- وهذا مصطلح مائع غير محدد- عن الغرباء (xenoï) والمصريين . ولكن وجهة نظر الإغريق لا تقبل هذا بسبب وجود فارق كبير جدا بين مواطني المدينة وهم الإغريق وبين كل السكان ومن بينهم اليهود بالطبع^(١) . تجلت وجهة النظر هذه في موقف أبيون الذي صب جام غضبه على أولئك الطامحين في الحصول على المواطنة السكندرية أي يرغبون المساواة بالإغريق ، وذكر أن اليهود لا يمكن أن يكونوا إغريقاً أصليين بأية حال من الأحوال لأنهم إذا ما كانوا مواطنين سكندريين بالفعل فلماذا لا يعبدون الآلهة مع السكندريين^(٢) ؟ . ومع ذلك فقد اعتبر اليهود أن وضعهم هذا - المتمثل في البوليتوما - يمنحهم المساواة الكاملة مع الإغريق وبالتالي حقهم في المواطنة السكندرية -التي كانت الخطوة الأولى نحو الجنسية الرومانية- وما يترتب عليها من الإعفاء الكامل من ضريبة الرأس ، وهذا هو هدفهم الأساسي لأنهم كانوا يأملون في الانخراط ليس بدافع التشبع بالثقافة الهلينية ؛ ولكن من أجل الهروب من دفع ضريبة الرأس وهو ما أغضب السكندريين إلى حد بعيد^(٣) . والواقع أن اليهود كانوا سكاناً أو مقيمين بمدينة الإسكندرية ولم يكونوا مواطنين (Politai) حيث إن مجرد تسكين الأجانب وتركيزهم في أحياء بعينها هي إحدى أهم سمات المدن الكبيرة وبالتالي لا يثبت لهم حقاً في المواطنة . وعلى هذا الأساس فإن وضع اليهود من خلال وجود البوليتوما لا يثبت حقهم في المواطنة بقدر ما يؤكد وضع عام يعكس درجة التنظيم التي كانت عليها الإسكندرية كسائر المدن الإغريقية الكبيرة التي كانت البوليتوما ملمحاً هاماً من ملامحها ، ووجدت في مدن متفرقة ولجاليات غير يهودية^(٤) . لقد كانت

(1) Dyck 2002, pp172 ff.

(2) Josephus Apion II.65:

si sunt ciues, eosdem deos quos Alexandrini non colunt? وجدير بالذكر أن

الإمبراطور جايوس اتهم اليهود بأنهم يكرهون

الرب Legat 353: sarka \ zwn ga \ r ama kai \ seshw/j, u(meï//j eÀpen.

(3) Leaney 1989, p137 .

(4) لقد كانت البوليتوما الشكل الشائع أو المتعارف عليه لكل المجتمعات اليهودية أيا كان حجمها في

الشرق ومن أمثلتها :-

- بوليتوما لجالية أجنبية غير معروفة في قوص Cos . (OGIS 192)
- بوليتوما لجالية الكاونياس Caunians في سيدون Sidon (OGIS592)
- بوليتوما لجالية الكريتيين Cretans في الفيوم (P Tebt 32)
- بوليتوما لجالية فرجيانس (Phrygians) في الإسكندرية . (OGIS 658)

البوليتيما عبارة عن تنظيم يكون اتحاداً أو تجمعاً للأجانب المتمتعين بحق الإقامة في مدينة أجنبية ويشكلون كياناً مدنياً منفصلاً وشبه مستقل . وكانت له تنظيماته ويدير شؤونه الداخلية على أساس عرقي من خلال موظفين مختلفين وفي نفس الوقت معتمدين على المدينة المقيمين فيها^(١).

(٧) لقد تمتع اليهود بسمعة سيئة ترددت أصداؤها في البردي من خلال كلمات واضحة لابس فيها حين حذر صديق صديقة من الاقتراب أو التعامل مع اليهود ضمن رسالة تفيض بمشاعر الود والصداقة ، ففي نهاية عدد من التعليمات خاصة بالبيع والشراء ، كتب سارابيون إلى صديقه هيراكليدس محذراً إياه من اليهود قائلاً (وأنت مثل أي فرد آخر احترس من اليهود)^(٢) . وقد حاول ناشر البردية (Tcherikover) تفرغ هذه الرسالة من هذا المضمون من خلال الحديث عن أنواع الكراهية والادعاء بأن هذه البردية تعكس الكره السياسي لليهود لا لشيء سوى لثرائهم وغناهم ، كذلك خطورة حي اليهود بسبب الاضطرابات بين الطرفين . ومع هذا فإن الشيء الثابت هو سمعتهم السيئة وكراهية الآخرين لهم مما يدعوهم إلى امتلاك الأسلحة لحماية أنفسهم . كذلك تعكس هذه العبارة -إلى حد كبير- الخوف من اليهود نظراً لامتلاكهم الأسلحة . والشيء الثابت -عبر التاريخ- إن اليهود كانوا يندسون داخل تشكيلات حضارية مختلفة ، وكانت تنشأ توترات مختلفة بينهم وبين أعضاء الأغلبية . وبرغم أن سائر أحداث التوتر هذه يُشار إليها بمصطلح «معاداة اليهود» على وجه العموم ، إلا أننا نجد أن العنصر الثابت الوحيد هو اليهود ، وحينذاك يصبح اليهود هم المسئولون عن الكراهية التي تلاحقهم والعنف الذي يحيق بهم^(٣).

- بوليتيميا لجالية الليكانيز Lycians بالإسكندرية (SB 6025=IGRR I,1078&SEG VIII,359)
- بوليتيميا لجالية اللبوتيين Boeotians بالإسكندرية (SB 6664=SEG II,871)
- بوليتيميا لجالية أهل كيليكيا Cilicians في ارسينوى (SB 6664=SEG II,871)

هذا إلى جانب مرسوم (P Tebt 700) يعود للعصر البطلمي (١٢٤ ق.م) يؤكد أن البوليتيميا كانت موجودة على نطاق واسع في الإسكندرية ومديرية ارسينوى . كذلك فقد كانت هناك بوليتيميا لليهود في أماكن متفرقة مثل قوريني وفلسطين ولعل الأمر كان كذلك في ليتوبولس

بمصر . . . Smallwood 1976, p226, no 23.

(1) Leaney 1989, p138; Smallwood 1976, p 225.

(2) BGU 1079=Sel P ap 107=C P J 152 (ble/pe sato \ n a)po \ tw=n loud ai/wn);Luka szewicz 2001,p127.

(3) Feldman 1996, pp108-109.

- ٨) مساعدة اليهود المستمرة لذويهم للقدوم إلى الإسكندرية والاستقرار بها وهو الأمر الذي حذرهم منه الإمبراطور كلوديوس في رسالته الشهيرة إلى مدينة السكندريين . لأن هذا سيجلب الكثير من المشاكل لمدينة الإسكندرية والتي تعتمد اليهود دعوة كثير من اليهود سواء من سوريا أو من أقاليم مصر المختلفة للاستقرار بها على حساب السكندريين^(١) . وهذا دليل على رغبتهم في الشغب لأن هؤلاء القادمين من خارج الإسكندرية وسوريا كانوا يحضرون معهم الأسلحة ، ويساعدونهم في الهجوم على السكندريين^(٢) .
- ٩) التناقض الواضح الذي وقع فيه فيلون في كتابيه (ضد فلاكوس) و(سفارة إلى جايوس) يدعونا إلى عدم الثقة بما يقول ، ومن باب أولى عدم تصديقه عندما يزعم خلو بيوت اليهود من الأسلحة حتى من سكاكين الطعام التي لا غنى لأي بيت عنها . ولناخذ على سبيل المثال صورة الإمبراطور جايوس كاليجولا في الكتاين . بداية يجب ألا يغيب عن بالنا أن أهم مصدرين من إجمالي ثلاثة عن حياة كاليجولا هما فيلون ويوسفوس وهما يهود . وقد اتفقت هذه المصادر الثلاثة على أنه في الشهر الثامن من حكم كاليجولا هاجمه مرض شديد وقد تعافى منه بسرعة ، لكن كان الأثر سيئاً حيث تغيرت شخصيته كليةً وتحول إلى طاغية^(٣) . الشيء اللافت للنظر أن إشارات فيلون في (ضد فلاكوس) إلى الإمبراطور جايوس كانت تخلو من أي شيء يحط من قدر الإمبراطور^(٤) ، فلم يظهر جايوس على أنه عدو لليهود على وجه الخصوص . وفي المقابل حمل فيلون المسؤولية كاملة إلى أفيليوس فلاكوس وإلى مصر لأنه حرض السكندريين على وضع تماثيل الإمبراطور eikones في أماكن العبادة الخاصة باليهود . ويقول فيلون إن السكندريين قد فطنوا إلى حيلة ماهرة حين نجحوا في إقحام اسم الإمبراطور والذي لا نملك حياله أي تصرف^(٥) . فيما عدا ذلك فإن الإشارات الواردة بخصوص الإمبراطور في هذا الكتاب

(1) P. Lond 1912,96 - 98: mhde \ e)pa/gesqai h)/ prosei/sqai a)po \ Suri/a j h)/ Ai¹gu/p<t>ou kataple/ontaj¹ Ioudai/ouj e)c ou/++= mei/zonaj u(po noi/a j a)nanka sqh/some lamba/nein.

(2) Bell 1924,p18.

(3) Philo Legat14,22&356;Seut.Calig XIV,Dio Cass.LIX,8; Aly 1953,p100&106.

(4) Flacc.11-15&83.

(5)

Flacc 41.6 - 43.1: a)nebo/hsan a)f' e(no \ j sunqh/matoj ei¹ko/naj e)n taiج
proseuxaiج a)natiqe/nai, kaino/ta ton kaiي mhde/pw praxqe \ n ei¹shgou/me
noi parano/mhma. kaiيtou=t' ei¹do/tej @o)cu/tatoi ga \ r th \ n moxqhri?an e

كلها تصب في صالح الإمبراطور ولا تظهر أي غضاظة بينه وبين اليهود . كذلك تجنب فيلون إظهار أو إثارة أي مشاعر عدائية ضد عبادة الإمبراطور وانصبت شكواه ليس على صنع السكندريين تماثيل للإمبراطور ، بل على استخدامهم لأماكن عبادة اليهود من أجل هذا الغرض^(١) ، وركز فيلون على أن تدنيس أماكن العبادة الخاصة بهم قد حرم اليهود من وسيلتهم الوحيدة للتعبير عن امتنانهم للإمبراطور^(٢) . وعلى النقيض وبغربة شديدة صور لنا فيلون في كتابه (سفارة إلى جايوس) الإمبراطور جايوس على أنه الشخص الوحيد المسئول عن مذابح الإسكندرية لأن غوغاء الإسكندرية هاجموا اليهود مراعاةً أو تنفيذاً لمخطط الإمبراطور ، وكأن الإمبراطور أعطاهم الأوامر كي يعاملوننا بمنتهى القسوة والغلظة وليذيقونا أقصى درجات المعاناة - هذا ما قاله فيلون -^(٣) . لقد ظهر التردد والتناقض واضحاً من جانب فيلون الذي بدا كما لو كان يجهل عدوه أو من عذب اليهود على حد زعمه ، فقد اتهم المصريين بتعذيب اليهود مع أن السكندريين هم من فعلوا ذلك وأتهمهم بأنهم هم الذين بدروا بذور العداء للسامية^(٤) . مثال آخر يظهر هذا التردد عندما اتهم الوالي بتصعيد المشكلة مع اليهود بإصداره مرسوم آخر اعتبر فيه اليهود غرباء (Flacc54) ومع ذلك ففي كتابه الآخر (Legat 119) نسب هذا التصرف إلى الإمبراطور نفسه^(٥) . هذا إلى جانب عدد آخر من المتناقضات بين الكتابين مع أن الأحداث التي يرويها واحدة . وهذا التناقض يثبت بما لا يدع مجالاً للشك عدم مصداقية ما يرويهِ ، وبالتالي حينما يقول إن بيوت اليهود كانت تخلو من الأسلحة فإن الواقع أن بيوت اليهود كانت مليئة بالأسلحة .

i¹ si?@katasofi?zontai to \ Kai?saroj oInoma proka/lumma poihsa/menoi,
%z prosa/ptei ti tw½n e)paiti?wn ou) gemito/n.

(1) Flacc 48&51.

(2) Flacc 49: w½n h(miح a)nnaireqeisw½n ti?j e?teroj a)polei?petai to/poj h½ t ro/poj timh=j.

(3) Legat 121- 121: w½ j ga \ r e)kdoqe/ntaj ei¹ j o(mologoume/naj kaiي ta \ j a)n wta/tw sumfora \ j u(po \ tou= au)tokra/toroj h=و= pole/m% katakrathqe/n taj e)kmane/si kaiي qhriwdesta/taij o)rgaiح kateirga/zonto.

(4) Flacc 17&29; Legat163&166.

(5) Sly1996, pp172 ff.

(١٠) إن اعتقاد اليهود الراسخ بعناية الرب لهم أوجد لديهم مفهوماً هاماً مؤداه أن أعداءهم هم أعداء الرب وبالتالي فعقابهم هو عقاب إلهي . لكن هذا المفهوم له جانب سيئ وهذا الجانب عبر عنه فيلون بشكل كبير في كتاب (ضد فلاكوس) . على سبيل المثال في الفقرة ١١٧ صور فيلون اليهود كما لو كانوا يقولون (نحن لا نظهر الشماتة عندما يعاقب العدو لأننا تعلمنا من خلال الكتب المقدسة أن يكون لدينا تعاطف إنساني) انتهى كلام اليهود ، ومع ذلك - وعلى النقيض - نرى فيلون يخدع نفسه ويغالط نفسه عندما يركز على مشهد سقوط فلاكوس وحالته في منفاه وحتى لحظة موته ؛ خلال هذه المواقف تشعر باشمئزاز من عرض فيلون الذي يفيض بمشاعر التشفي والشماتة في هذا الوالي^(١) . حدثنا فيلون عن فلاكوس في منفاه حتى الصلوات تحدث عنها كما لو كان مقيماً معه وهذا بالطبع لم يحدث . وبالتالي كل ما ساقه من ندم وألفاظ تدل على أن فلاكوس ارتكب أخطاءً جسيمة في حق اليهود لا أساس لها من الصحة وكل ما ذكره فيلون في هذا الشأن هي من بنات أفكار فيلون وبالتالي ندم فلاكوس واعترافاته التي ساقها هي خيال كاتب لا أكثر . وبناء على ذلك فإن الجزء الثاني كله الذي يتحدث فيه فيلون عن معاناة فلاكوس في منفاه مجرد اختلاق^(٢) . وقبل هذا صور لنا فيلون أمر القبض على فلاكوس كما لو كان بسبب ما ارتكب في حق اليهود من أخطاء لذلك لم يستطع أن يخفى مشاعر الفرح والسرور للتخلص من هذا الوالي ، لكن الواقع أن أمر القبض على الوالي كان راجعاً إلى أسباب سياسية في المقام الأول تخص الوالي وعلاقته بالإمبراطور السابق تiberius ؛ كون الوالي كان أحد أتباعه المخلصين فضلاً عن ضلوعه فيما لحق بأم الإمبراطور جايوس من نفى وتشريد كما ذكر فيلون (Flacc 9) . لذلك فمن المنطقي أن الإمبراطور ينتقم لأمه وليس لليهود ؛ هذا في حالة تسليمنا بما أورده لنا فيلون عن مصير فلاكوس^(٣) .

الهدف الثاني : إثبات أن فلاكوس قد قام بالتفتيش عن السلاح - بناءً على المرسوم - كذريعة لاستخدام القوات الموجودة تحت قيادته من أجل تعذيب اليهود وليس أكثر . لكن هذا الكلام مردود عليه لأنه كانت هناك جملة من العوامل أوجبت إصداره منها :-

١- هولة الوالي:

قام الوالي بجولة في طيبة وأثناء هذه الزيارة اكتشف أن عدداً كبيراً من المدنيين يحمل السلاح وبسبب خوفه من الثورة اتخذ إجراءات سريعة فقام بجولات تفتيش للبحث عن

(1) Closen, Introduction to In Flaccum LCL, vol IX, p301.

(2) Horst 2003, p12.

(3) Smallwood 1967, p241f.

الأسلحة ومصادرتها^(١)، وعند عودته إلى الإسكندرية أصدر هذا المرسوم. وبمناسبة هذه الزيارة فقد فُرض على أشخاص معينين دفع كميات معينة من الغلال ولدينا إيصالين لأموال مدفوعة لشراء قمح من الصوامع المملوكة للدولة، وقد دفعها اثنان من الأشخاص كانا على ما يبدو مطالبين بها بمناسبة زيارة الوالي إلى طيبة^(٢). ولعل الوالي عقد مجلساً قضائياً في طيبة أثناء هذه الزيارة^(٣). يعتقد أن هذه الزيارة كانت تفقدية ومقدمة لإصدار هذا المرسوم الذي يحرم حمل السلاح. ومن هنا نقرر أن المرسوم كان تالياً لهذه الزيارة، والتي كانت الزيارة مؤشراً قوياً للوالي بضرورة اتخاذ إجراء حاسم في هذا الاتجاه لمواجهة تفشى حمل المدنيين للسلاح، ولعل هذا يفسر أيضاً تلك العقوبة المغلظة التي فرضها الوالي على المخالفين في هذا المرسوم.

٢- الاختصاصات الأمنية للوالي:

خول والى مصر حق إصدار المراسيم *ius edicendi*^(٤). وذلك لمواجهة الأزمات أو المشاكل التي قد تواجهه في إدارة مصر. وبالتالي كان على الوالي إصدار الأوامر المناسبة لدرء وقمع أي تهديد للأمن، ويأتي مرسوم فلاكوس ضمن هذا الإطار بهدف حفظ الأمن والنظام خصوصاً بعد جولته في طيبة، وقد اتخذ عدداً من الإجراءات لتحقيق نفس الغرض. كانت القوات الموجودة بمصر تستخدم بشكل أساسي في الحفاظ على الأمن والنظام، ولتدعيم الوالي في القضاء على الاضطرابات والقلق، وبسط الأمن والسلام في ربوع البلاد، وعلى وجه الخصوص مقر الحكم وعاصمة البلاد -الإسكندرية. كانت هناك أعداد من الجنود تعسكر في مناطق مختلفة من البلاد وكانت مهمتها القيام بواجبات بوليسية. أما بخصوص الإسكندرية؛ فقد كان الهدف الأساسي لوجود الفرقة أو الفرق في معسكر النصر هو إرهاب الإسكندرنيين المعاندين.

في الظروف الطبيعية كان حفظ الأمن والنظام الداخلي أصعب مهام الوالي كقائد

(1) Horst 2003,p36.

(2) Chrest 414(=Wilcken, Ostr II, 1372,) 19 August 33; O.Bodl II,972; Foti T al amanca 1974, 108f, 114f; Reinmuth 1963,79.

(3) Capponi 2005, p 31.

(4) كان لهذه المراسيم قوة وشرعية في نطاق مصر تعادل قوة مرسوم الإمبراطور الروماني نفسه حتى أن أحد الأباطرة الرومان وصفها بالـ *constitutions* في خطاب أرسله إلى أحد الموظفين الكبار بالإسكندرية ربما كان الوالي؛

=P.Ian,68: Constitution principis est quod imperator decreto vel edicto v el epistula constituit; Last JEA 1954,pp68ff; Reinmuth 1963,p45. □

للشرطة الذي كان عليه أن يحفظ قواته منظمة ويمنعهم من سلب ونهب رعاياه^(١). وقد ذكرها فيلون صراحة حين قال إن فلاكوس عندما نظم كل الأمور في مدينة الإسكندرية ومصر بوجه عام وجه جهوده صوب قواته. اعتنى بملابسهم وتدريبهم وتعليمهم على اختلاف وحداتهم سواء كانوا من الفرسان أو المشاة وحتى القوات ذات التسليح الخفيف الكل سواء. كذلك شدد على الضباط ألا يمنعوا رواتب وأعطيات الجند حتى لا يدفعهم ذلك إلى السرقة والنهب. وكان على أي جندي ألا يتدخل في أمر خارج واجباته العسكرية؛ لكن عليه أن يتذكر ويعي جيداً أن عليه مهمة حفظ الأمن والسلام^(٢).

لقد كان هذا المرسوم عبارة عن إجراء ضمن سلسلة من الإجراءات كان هدفها الأول الحفاظ على الأمن والنظام في ربوع البلاد. وهذه الإجراءات طالت اليهود والسكندريين حتى سكان الخورا لأن الهدف الأساسي كان الحفاظ على الأمن والنظام دون النظر لمصالح فئة أو أخرى^(٣). وقد اتخذ فلاكوس إجراءات أخرى من أجل هذا الهدف مثل تحريم التقاء الجماهير المختلطة من الاجتماع من خلال حل الجمعيات والنوادي، وإلقاء القبض على الـ ٣٨ عضواً أعضاء مجلس الشيوخ اليهودي^(٤).

٣- إن خوف فلاكوس من الثورة كان أحد دوافع إصدار هذا المرسوم القاضي بتحريم حمل السلاح أو حيازته^(٥). ويذكر فيلون أن دافع فلاكوس هو شكه في أن طيبة قد تنور (كما فعلوا في مناسبات سابقة)^(٦). لذلك قام بتفتيش المنازل وصادر كميات كبيرة من الأسلحة من طيبة من أجل أن يمنع المصريين من تكديسها. من هنا فإن فلاكوس ربما يحى

(1) Brunt JRS 1975, p 132

(2)

Reinmuth 1963, pp121-122; Flacc.5: ei·t' e)peidh \ th \ n po/lin kai \ th \ n xw⁻ ran a)ne/plhsen eu)nomi·a j, e)n me/rei pa/lin tai·j stratiwtikai·j duna/mesin e)fh/dre uen e)kta/ttwn, sugkrotw^{1/2}n, gumna/zwn pezou/j, i, ppei·j tou \ j th=j k ou/fhj o(pli·sewj, tou \ j h(gemo/na j, iàna mh \ ta \ j misqofora \ j tw^{1/2}n stratiwtw^{1/2}n a)fairou/menoi pro \ j lvstei·a j kai \ a(rpaga \ j au)tou \ j a)lei·fws i, pa/lin tw^{1/2}n stratiwtw^{1/2}n e·kaston, iàna mhde \ n eìcw tw^{1/2}n kata \ th \ n stratei·an perierga/zhtai memnhme/noj, o·ti te/t aktai kai \ th \ n ei¹ rh/nhn diafula/ttein

(3) Milne 1924, p17

(4) Reinmuth 1963, p25.

(5) Flacc.93-94; Bennet 1971,63; Horst 2003,p37.

(6) Flacc 93.

ذكرى سنوية الثالثة في مصادرة الأسلحة^(١).

٤- لم يكن هذا المرسوم موجهاً ضد طرف لحساب طرف آخر لأن عملية تفتيش الجنود للمنازل والبحث عن الأسلحة لم تشمل بيوت اليهود فقط، بل باعتراف فيلون نفسه كان هذا الإجراء عاماً وشمل الجميع. فقد كلف الوالي أحد قواده المدعو باسوس Bassos بجمع السلاح من المصريين قبل عام ٣٨^(٢). ومما لا شك فيه أن الوالي اتخذ إجراءات صارمة ضد السكندريين أغفلها فيلون ليظهر فلاكوس بالمتحامل على اليهود. ومن هذه الإجراءات؛ الأمر بحل الجمعيات والنوادي الإغريقية بالإسكندرية، وكان هذا الأمر سبباً في انقلاب زعماء السكندريين (ديونيسوس ولامبون وإيسيدوروس) على الوالي في روما، ووشايتهم به بعد عزله. ففي روما تعرض فلاكوس للهجوم، لا من جانب اليهود وحدهم بل من جانب زعماء السكندريين^(٣). والقصة كما يرويها فيلون هي أن فلاكوس قد أمر في بداية حكمه عام ٣٣ بحل النوادي والجمعيات اليونانية وحرّم إحراز الأسلحة مثيراً بذلك غضب السكندريين. واحتدمت الخصومة بينه وبين إيسيدوروس - أحد أقطاب المدينة - والمسيطر على هذه الجمعيات والنوادي الذي ساءه ألا يعامله الوالي باحترام فشن عليه حملة شعواء. وقدمه فلاكوس للمحاكمة وأرغمه على الخروج من المدينة^(٤). ولدينا شك في قول فيلون هذا حيث إن إحدى البرديات (P.Oxy 1089). تؤكد وجود إيسيدوروس في المدينة من خلال لقاء أو اجتماع مع الوالي في معبد سيرابيس بصحبة ديونيسوس وسيدة تسمى افروديسيا وأحد الشيوخ^(٥). هكذا اتخذ فلاكوس إجراءات أكسبته عداوة زعماء السكندريين، ولم يكن مرسومة هذا موجهاً لليهود دون غيرهم كما زعم فيلون، بل كان ضمن سلسلة من الإجراءات طالت الجميع.

كتاب ضد فلاكوس: دراسة في الابتزاز السياسي:

يعتبر هذا الكتاب مصدرنا الأول لذلك نرى أنه استطرادٌ لازمٌ أن نكشف بعض جوانبه

(1) Capponi 2005, p23

(2) Flacc.92: kai?toi g' ou) pro \ pollou= tw½n kata \ th \n xw- ran Ai½g upti?wn o(plologhqe/ntwn u(po \ Ba/ssou tino/j, %z prose/tacen o(Fl a/kkoj touti to \ e½rgon.

(3) Flacc125-126.

(4) Flacc 135-139.

(5) يعتقد أن جزء من هذه البردية (II,48-49) يشير إلى أن ديونيسوس كان في مأزق وأن فلاكوس قد أوقع به أو بإيسيدوروس أو بهما معا. عبد اللطيف على ١٩٩٣، صص ٩٨ وما بعدها.

وأهدافه وتوقيت كتابته ونشره .

الكتاب عبارة عن لون من ألوان الهجاء السياسي وعدد لا محدد من التهم التي كالهيا فيلون للوالي بهدف إظهاره بمظهر الجلاد والمعذب لشعب الله ، والمنحاز إلى حد بعيد ضد اليهود . والشيء الغريب وغير المقنع في هذا أن فيلون لم يقدم سببا مقنعا لهذا الموقف العدائي الذي اتخذته الوالي من اليهود ، لذلك لا نجد أي مبرر للاضطهاد الذي زعم فيلون أن الوالي قاده ضدهم ، ودليلنا على ذلك ما رواه فيلون عن سلوك فلاكوس مع زعماء الإسكندرانيين ، وكيف انحاز لليهود وحل الجمعيات كلها إلا ما تخص اليهود . إن فيلون بدا متردداً متلعثماً ؛ فتارة نفيض سطروره بمدح وثناء عظيم على الوالي ويذكر أنه كان نموذجاً للعدل . ويشير إلى مهارة الوالي وحنكته في إدارة أمور الولاية وأن سكان الإسكندرية - وبينهم اليهود بالطبع - كانوا راضين عن هذا الوالي ، وتارة أخرى يذكر أن سبب هذا الاضطهاد يعود إلى خوف الوالي من كاليجولا بعد أن كان في عهد سابقه - تيريوس - مفضلاً لدرجة أن عيناه ذرفت دموعاً كثيرة على وفاة تيريوس وشعر أنه فقد صديقاً حميماً ، ومن بعدها أيضاً يقول فيلون - إن الوالي فقد السيطرة على الأمور بعد أن استغرق في حزنه على موت تيريوس لدرجة أنه أهمل في عمله . وبعد تولى كاليجولا فقد الأمل وبدأت الأمور تنفلت من بين يديه . على أن هناك من الشواهد - ومن بينها فيلون - تثبت أن الوالي كان نشيطاً ، ويقوم بجولات تفتيشية وعندما يرصد خللاً يتصدى له بحزم مثل قضية حمل السلاح ، إلى جانب أنه بشهادة فيلون نفسه - كان نموذجاً للعدل خلال خمس سنوات من إجمالي ست سنوات هي مدة حكمه . ثم إن القبض عليه بالطريقة التي وصفها فيلون - إن كانت حدثت بنفس السيناريو - تدل على أن الرجل قد اكتسب حب محكوميه وليس هنالك من دليل سوى عدله معهم ، وبالتالي أصبح يشكل خطراً على الإمبراطور نفسه لا لفشله في إدارة مصر ، وإفساد الحالة الأمنية بها كما ادعى فلاكوس ؛ بل لأن طبيعة وضع مصر داخل كيان الإمبراطورية كانت تستلزم التدخل من قبل الإمبراطور لكبح جماح أي وإلى طموح قد تسول له نفسه الاستقلال بمصر . هذا فضلاً عن انتمائه لحزب تيريوس الذي تتبع جايوس كل عناصره وحاول استئصال شأفتهم . من هنا نرى أن احتياطات ترحيل الوالي ليست دليلاً على تحيزه بقدر ما هي دليل على مكانته ونفوذه من جانب وانتمائه لحزب تيريوس من جانب آخر . وفي موضع آخر يقول إن الوالي كان ألعوبة في يد الإسكندرانيين الذين وعدوه بالوقوف معه ضد الإمبراطور جايوس . وبالتالي فهو متأمر على الإمبراطور

وهي من التهم التي كالحا فيلون لفلاكوس على سبيل المثال وذلك في معرض شرحه لوقوف فلاكوس مع السكندريين الذين طالبوه بالوقوف إلى جانبهم مقابل تدعيمهم له في مواجهة جايوس^(١).

وإلى جانب العمل الأساسي (ضد فلاكوس) فقد كانت هناك إشارتان في عملين آخرين لفيلون ذكر فيهما الوالي فلاكوس تلميحا لا تصريحاً:-

(١) في كتاب (سفارة إلى جايوس^(٢) Legatio ad Gaium) اتهم فيلون وإلى مصر - وهو يقصد فلاكوس بالطبع - أنه المسئول الأول عن شيوع الفوضى، وأنه وضع نهاية لحالة السلم التي كانت تعيشها المدينة لأنه كان يستطيع - إن رغب - إنهاء الاضطرابات في ساعة، لكنه تظاهر بأنه لا يرى ولا يسمع ما تنامي إلى مسامعه. وفي المقابل سمح للإسكندريين بشن حرباً لا هوادة فيها على اليهود^(٣).

(٢) لم يخل كتاب (في الأحلام De Somniis)^(٤) من الغمز بخصوص فلاكوس الذي صورته فيلون على سبيل التعريض دون أن يذكر اسمه في حديث موجه لشخص ما^(٥). فقد ذكر أن أحد أفراد الطبقة الحاكمة والمسئول عن مصر حاول أثناء ولايته لمصر أن يصرف اليهود عن سنة أجدادهم وذلك عن طريق تكليف بعض الأشخاص وإجبارهم على

(1) Closen, Introduction to In Flaccum LCL, vol IX, p296; Flacc 16-24.

(2) هذا الكتاب عبارة عن تقرير عن السفارة التي أوفدها يهود الإسكندرية لعرض مسألتهم على الإمبراطور جايوس في روما في شتاء ٣٨-٣٩ أو ٣٩-٤٠ وتكونت من خمسة أعضاء على رأسهم فيلون، وقد أرسل الإسكندريون سفارة مثلها ترأسها ابون. وهذا الكتاب يتضمن وصفاً مسهباً - من وجهة نظر فيلون اليهودي بالطبع - لما حدث. عبد اللطيف على ١٩٩٣، ص ٩٩.

(3) Legat 132: Tou = de \ e)pitro/pou th=j xw⁻raj, o(\ j mo/noj e)du/nato b oulhqei \ j w(/r# mi# = th \ n o)xlokrati/an kaqelei=n, prospoioume/nou a(/ te e(w ra mh \ o(ra=n kai \ w/=n h)/koue mh \ e)pakou/ein, a)ll' a)n e/dhn e)fi/ntoj polemopoiei=n kai \ th \ n ei¹ rh/nhn sugxe/ontoj,

(4) De Somniis II, 123-124: Xqe \ j d' ou) pr%⁻hn a)/ndra tina \ oi/=da tw ½n h(gemonikw½n, o(/j, e)peidh \ th \ n prostasi/an kai/ e)pime/leian ei/=x en Ai¹gu/ptou, ta pa/tria kine i=n h(mw½n dienoh/qh kai \ diafero/ntwj to \ n a(giw taton kai \ frikwde/staton peri \ th=j bdo/mhj u(pa/rxon ta no/mon kata lu/ein kai \ u(phretei=n h)na/gkazen au) t%½ kai \ ta \ a)/lla poiei=n para \ to \ kaqestw \ j e)))/qoj, nomi/zwn a)rxh \ n else sqai kai th=j peri \ ta \ a)lla e)kdiaith/sewj kai \ th=j tw½n o=lw n p araba/sewj, ei¹ to \ e)pi \ tv=e(bdo/mv pa/trion a)neleiح dunhqeif h.

(5) لم يلق هذا الرأي قبولاً لدى مترجما الكتاب على اعتبار أن فيلون لم يذكر أي شيء من هذا في كتابه ضد فلاكوس ويعتقداً أن الأمر منسوب لوالى آخر غير فلاكوس

Colosen & Whitaker; Philo, LCL vol V, p609.

أداء خدمات خاصة به يوم السبت^(١) الذي يعتبرونه قمة الإجلال والاحترام. وقام ببعض الأعمال الأخرى من خرق عاداتهم الراسخة معتقداً أنه إذا استطاع أن يدمر سنة السلف الخاصة بيوم السبت أقدس وأجل الأعياد لديهم، فإنه يستطيع أن يقود الطريق إلى عدم الانتظام في كل الأمور، وبالتالي يردهم عن الطريق الصحيح. هكذا صور فيلون فلاكوس على أنه يحاول جاهداً أن يحارب العقيدة اليهودية. المغزى من هذا الأمر أنه إذا كان فلاكوس يرغب في إرغامهم على وضع تماثيل للإمبراطور في معابدهم وعبادتها - وهذا هو أهم ركن في ديانتهم - إذاً فمن السهل أن يجبرهم على العمل يوم السبت^(٢).

ومن خلال قراءة هذا الكتاب - الذي يعد نوعاً من أنواع الدعاية السياسية أو الهجاء السياسي بهدف التشهير بالآخر - يهمننا أن نرصد عدداً من الملاحظات :-

- يُعتقد أن هذا الكتاب عبارة عن جزء ثاني لجزء أول مفقود كان يتناول عدداً من

(1) هو العيد الأسبوعي عند اليهود ومدته من غروب شمس يوم الجمعة إلى غروب شمس يوم السبت، وأهم شعائره الكف عن أي عمل فبذلك جاء الأمر في الوصايا العشر المنسوبة لموسى - عليه السلام - في التوراة وإن اختلف النص من سفر لآخر. ونسوق هنا مثالين لسفر الخروج وسفر التثنية عن حكمة تعطيل العمل في هذا اليوم لبيان الاختلاف بين الروايتين. رواية سفر الخروج تجعل الحكمة لأن الرب نفسه استراح في هذا اليوم بعد انتهائه من تكوين الخليقة (واليوم السابع سبت للرب ألهمك لا تصنع فيه عملاً لك أنت وابنك وابنتك عبدك وأمتك وبهيمنتك ونزيلك الذي في داخل أبوابك لأن الرب في ستة أيام خلق السنوات والأرض والبحر وجميع ما فيها وفي اليوم السابع استراح، ولذلك بارك الرب يوم السبت وقده). رواية سفر التثنية ترى أن الحكمة هي تمكين الإنسان والحيوان من الراحة بعد أسبوع من العناء (أحفظ يوم السبت وقده كما أمرك الرب ألهمك. في ستة أيام تعمل وتصنع جميع أعمالك واليوم السابع سبت للرب ألهمك). ولا يرتبط ذلك هنا بأن الرب استراح في اليوم السابع، بل ربما كان المفهوم من السياق هو ربط هذه الراحة بالتححرر من السخرة والعبودية عندما كان قوم موسى - عليه السلام - لا يزالون في مصر عبيداً لفرعون يعملون بأمره ولا يحق لهم أن يستريحوا يوماً واحداً في الأسبوع. حسن ظا ١٩٧٥، ص ١٩٩.

(2) يعتقد البعض أن فلاكوس لم يكن يقصد إجبار اليهود على ترك عبادات أو إسقاط طقوس دينية لها قدسيته في الديانة اليهودية بقدر ما كان يرغب في مكافحة ظاهرة الكسل المعروف عن اليهود بسبب هذا العيد. وقد تعرض اليهود للنقد بسبب هذا العيد من قبل عدد من المؤرخين القدامى وعلى رأسهم سينيكا - معاصر لفيلون - وبلوتارخوس وتاكيوتوس؛

Bennet 1971, p 68; Tacit, Hist V, 4 (Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum); Horst 2003, p30.

الاتهامات التي ساقها فيلون لسيانوس^(١) Sejanus - قائد الحرس البريتوري - الذي كان صاحب تأثير كبير على الإمبراطور تiberيوس ، وكانت لديه رغبة قوية في تدمير كل اليهود واستئصال شأفتهم كما يدعى فيلون . هناك عدد من الأدلة تدعم هذا الاعتقاد ، وعلى رأسها الفقرة الأولى من هذا الكتاب والتي يقول فيها فيلون : (إن سياسة مهاجمة اليهود التي بدأت بواسطة سيانوس استكملها فلاكوس^(٢)) . وجددير بالذكر أن هذه الفقرة توحى بأنها تلي تقريراً عن عدد من التهم التي ساقها سيانوس ضد اليهود والتي أشار إليها فيلون في كتابه (سفارة إلى جايوس^(٣)) . هذا إلى جانب الفقرة الأخيرة من هذا الكتاب (Flacc 191) حين فال فيلون (إن فلاكوس أيضاً عانى) ، وهى عبارة توحى بأن فيلون قد قص في جزء سابق معاناة آخر أو آخرين ، وبالتالي فإن فلاكوس أيضاً عانى مثل سيانوس^(٤) .

- البراعة التي تحلى بها فيلون في عرضه والتصوير الحي الذي يشعر كوكأنك جزء من هذه الأحداث . وتجلى هذه البراعة في اختيار فيلون لعباراته التي تدل على ثروة لغوية كبيرة بحيث إنها توقع أكبر الأثر للتعاطف في قلب المتلقي . ونسوق هنا مثالا لنبز هذه

(1) ولد سيانوس في فولسيني Volsinii والده هو سايبوس سترابو Seius Strabo قائد الحرس البريتوري في نهاية عهد أغسطس . وقد تبناه ايليوس جالوس والى مصر المعروف . وتدرج سيانوس في المناصب حتى أصبح رئيس الحرس البريتوري وكان ذا نفوذ كبير خلال عهد تiberيوس لدرجه انه في عام ٢٣ ركز كل قوات الحرس في معسكرات خارج أسوار روما . وهذه القوة دفعت البعض إلى الاعتقاد بأنه كان يرغب في أن يخلف سيده تiberيوس على عرش الإمبراطورية لاسيما بعد أن طلب تiberيوس من السناتو منحه الشارات الخاصة بالبريتور ornamenta praetoria وهى سابقه لم تحدث حيث كانت هذه الشارات تمنح لأفراد طبقة السناتو وليس لأحد من الفرسان؛

Oxf.Class.Dict., sv, Seianus; Levick 1986, pp158ff.

(2) Flacc 1: Deu/teroj meta \ Shiano \ n Fla/kkoj ¹Aoui?llioj diade/xetai th \ n kata \ tw½n ¹Ioudai?wn e)piboulh/n.

(3) Legat 160: e½gnw ga/r, eu)qe/wj e½gnw meta \ th \ n e)kei?nou teleuth/n, o½ti ta \ kathgorhqe/nta tw½n %©khko/twn th \ n ,Rw½mhn ¹Ioudai?wn yeudei جح h½san diabolai?, pla/smata Shianou= to \ e½= qnoj a)narpa /sai qe/lontoj, o½per h½mo/non h½ma/lista v½dei boulai جح a)nosi?oij kai ى pra/cesin a)ntibhso/menon u(pe \ r tou= para spondhqh=nai kindu neu/santoj au)tokra/toroj.

(4) Closen, Introduction to In Flaccum LCL, vol IX, p295, no a&p531.

المهارة. لو أن هناك خبرين لموضوع واحد أو رسالة واحدة، تُرى أيهما أعمق أثراً وأكثرهما تحريكاً للمشاعر؟ الخبر الأول نصه (مقتل ٢ مليون أرمني خلال الحرب العالمية الأولى). في حين كان نص الخبر الثاني هو (ملايين من الأبرياء الأرمن؛ رجال، نساء وأطفال راحوا ضحية المجزرة البشعة التي ارتكبتها الحكم التركي الدموي القاسي). الخبر الثاني يعبر بمتهى الصدق عن أسلوب فيلون من حيث التشابه بينهما في استخدام لغة الخطاب التي تخدم قضيته وتكسبه أكبر قدر ممكن من التعاطف. وما من شك في أن فيلون قد نجح في هذا إلى حد بعيد. وقد انعكست هذه البراعة أيضاً في عرض هذا الكتاب لدرجة أنك وأنت تقرأ فيلون وكأنك تسير في شارع تسمع صراخ وبكاء الرجال من التعذيب والركل والسحل الذي يتعرضون له، وتسمع أيضاً نحيب وعويل النساء على رجالهن، وبكاء الأطفال على آبائهن وذلك بهدف كسب تعاطفك مع هذا الشعب المسكين. لقد أصبح من الثوابت في العقل اليهودي أن يستمروا دور الضحية الذي يتيح لهم أكبر قدر من الابتزاز. ونعتقد أن اليهود قد اقتبسوا ذات الفكرة من كتابات فيلون للتعبير عن فكرة متحف الهولوكوست الموجود الآن في تل أبيب. وبالتالي فالكتاب يعد نوعاً من أنواع الابتزاز السياسي.

- توقيت وضع الكتاب ونشره: إن التاريخ الدقيق لكتابة هذا المؤلف غير معلوم على وجه الدقة لكن الشيء المؤكد أنها كتبت بعد عام ٣٨ أي بعد هدوء الأحوال في الإسكندرية، ويعتقد أن النص كان موجوداً مع فيلون عندما سافر على رأس السفارة اليهودية لمقابلة الإمبراطور جايوس في ٣٩-٤٠. ولعل فيلون جمع كل المعلومات والدلائل التي تدعم موقف اليهود أمام الإمبراطور. لكن الفقرة ١٨٠ من الكتاب التي يتحدث فيها فيلون بشكل عدواني سافر عن جايوس حيث يصفه بأنه غير رحيم ولم يقنع بانتقامه من أعدائه مثل أولئك الذين يعفون عمن عاقبوا مرة أو أكثر، بل كان في غضبه غير الهين مجهز لمزيد من الانتقام منهم. وكان كذلك يكره فلاكوس. إن هذه الفقرة توحى - بما لا يدع مجالاً للشك - أن هذا الكتاب طبع بعد وفاة جايوس لأن فيلون لم يكن يمتلك الشجاعة الكافية لانتقاض الإمبراطور بهذا الشكل السافر. على هذا يصبح التاريخ الأقرب للواقعية هو ٤٠ أو ٤١^(١).

(1) Horst 2003, pp3-4; F lacc.180: Ga/ioj de \ th \ n fu/sin w@mo/qumoj w ش n kai ى a)ko/restoj e)n taiج timwri?aij ou)x wšper ełnioi meqi?eto to u \ j aəpac kol asqe/ntaj, a)ll' a)teleu/thta mhniw?n a)ei? tina kainh \ n e)p' au)toi ج e)megalou/rgei sumfora/n: to \ n de \ Fla/kkon kai ى

• وإذا عقدنا مقارنة لبعض الأمثلة من خلال كتابي فيلون (ضد فلاكوس) و(سفارة إلى جايوس) خصوصاً فيما يتعلق بموضوع حديثنا؛ نكتشف أن الكتابين غير مكتملين ومتعارضين في عدد من النقاط الأساسية. على سبيل المثال في ضد فلاكوس يقدم لنا الإمبراطور جايوس في صورة طيبة مشرقة وقد تمكن من أن يوقف برنامج الوالي الموجهة ضد اليهود حينما أرسل جيشاً ليحمي اليهود وطرده ونفى فلاكوس. على النقيض يصور لنا فيلون (سفارة إلى جايوس) جايوس على أنه ندل دون أي ذكر لمساعداته لليهود، وأنه لم يكن هناك أية تهدئة أو تلطيف لهذا البرنامج حتى وفاة جايوس. إنه لمن غير القبول أن يظل هذا البرنامج غامضاً، كما وصفه فيلون، طوال هذه الفترة. لا نستطيع أن نصدق أن هذه البضعة آلاف من اليهود تعيش هذه السنوات العديدة على شاطئ البحر تحت التهديد الدائم المستمر، كل ثرواتهم قد صودرت، خصوصاً أننا نعلم أنهم كانوا لا يزالون أقوياء بدرجة كافية لكي يهاجموا إغريق الإسكندرية في بداية عهد كلاوديوس. مثال آخر نرى من خلاله فيلون يدافع عن يهود الإسكندرية أمام الوالي فلاكوس في الكتاب الأول لكن في الثاني يرفض تأليه الإمبراطور، وقبل هذا حاول فيلون يوهننا أن فلاكوس حاول جاهداً أن يوهم الإمبراطور جايوس أن اليهود يكرهونه ويكونون له العداء^(١).

• كانت هناك جملة من الأهداف نرى أن فلاكوس كان يرجو تحقيقها من خلال هذا الكتاب وكذلك (سفارة إلى جايوس) وهي:

١. حاول فيلون أن يقدم درساً غاية في الأهمية من الكتابين لكل من تسول له نفسه بالتعدي على اليهود حيث كانا عبارة عن دعاية سياسية بارعة تهدف إلى أن تثبت للرومان أنهم ضايقوا اليهود كثيراً بتعريضهم للخطر. اليهود هم أفضل مواطني الإمبراطورية، وهم أفضل من يؤدي واجبه تجاه الإمبراطورية وهم الأكثر فائدة من الناحية المادية بدرجة كبيرة. لكن التعدي عليهم تجلب الكارثة على المضطهدين، لاسيما أنهم ينعمون بالحماية والرعاية بفضل قداستهم الشرعية، وأن إجبارهم على عدم الاهتمام بيوم السبت أو أن يعترفوا بألوهية الإمبراطور على سبيل المثال: إن مثل هذا يقود صاحبه أو من يجبر اليهود على هذا يلقي المصير المحتوم وهو الجنون) في إشارة واضحة إلى كل من فلاكوس وكاليحولا). كتب فيلون كتابه هذا (ضد فلاكوس) إلى الوالي الجديد، وكذلك (سفارة إلى جايوس) إلى الإمبراطور الجديد

diafero/ntwj hlxqairen, w" j kai ى tou \ j o(mwnu/mouj a)llotriw-seit

h=j klh/sewj u(poble/pesqai.

(1) Bennet 1971,P64.

كلوديوس أو إلى حاشيته أو ربما نيرن^(١). من هنا يرى البعض أن فيلون لم يكن مهتماً - بأية حال من الأحوال - برواية أحداث الإمبراطورية بل كان له هدف آخر وهو تقديمه درساً في غاية الأهمية. إن العمل الأول يشرح كيف أن فلاكوس استطاع تحقيق النجاح عندما كان صديقاً لليهود، لكنه انهار وسقط وطرده من منصبه ونفى سريعاً كنتيجة طبيعية لتعذيب الشعب المختار. إن الجيش الذي أرسلت جايوس جاء ليجرد رجلاً (فلاكوس) من منصبه، وهذا الرجل كان سيئ الحظ عندما انتمي إلى حزب (حزب تيربوس) فشل في دفع خليفته للعرش، ذلك الحزب الذي عمل جايوس على اصطیاد أفرادہ في كل الأحياء. وقد غير فيلون هذه الحقيقة ليصورها بشكل جازم على أن سقوط فلاكوس كان عملاً من عند الرب الذي دائماً يتدخل ليحمي شعبه ويحطم من يعذبهم ويضطهدهم. وقد وضع فيلون هذا الكتاب - على ما يبدو - عندما قام اليهود بهجوم مضاد على السكندريين، وكانوا يأملون في كسب تعاطف وابتزاز الإمبراطور كلوديوس.

٢. لقد كتب فيلون هذا العمل كي يعطيه للوالي الجديد. إن فيلون لم يعد قادراً على إعطاء تعليمات صريحة للوالي، لكن - وبشكل واضح - تحدث عن أحداث في الماضي القريب، وبين من خلالها أسباب سقوط فلاكوس حتى يتنبه الوالي الجديد، ويدرك أنه يتعامل من أناس من يتعدى عليهم يلقى عقابه من الرب. ومن جانبه كان الوالي الجديد مدركاً لدوافع اليهود في هذا الشأن، ولا يستطيع عقاب فيلون على ما كتبه بهذه الطريقة. إن فلاكوس وحده تعرض للهجوم ومات غير مأسوف عليه، لكن الوالي الجديد عليه أن يتعلم الدرس جيداً ويتذكر أن يكون مهذباً كغيره من الرومان عند التعامل مع اليهود وإلا لاقى نفس مصير سابقه. ومن ناحية أخرى فإن قصة تدخل جايوس المخترعة لصالح اليهود هي عبارة عن إشارة للإمبراطور الجديد كي يدعم اليهود^(٢).

٣. كان هناك جانب ديني أيضاً ضمن الأهداف التي وضعها فيلون نصب عينيه. والدليل على هذا هو عبارته الأخيرة حين قال (إنه - أي مصير فلاكوس - أصبح دليلاً

(1) Goodenough 1963, PP30-31.

(2) Ibid, PP 58-59.

لاشك فيه أن اليهود لم يجرموا من مساعدة الرب^(١). وقد تناول نفس الموضوع في الفقرة الافتتاحية من (سفارة إلى جايوس) حين قال (إن بعض الناس لا يعتقدون أن الرب يسبغ رعايته على البشر وعلى وجه الخصوص أمة اليهود^(٢)). وقد قال فيلون على لسان فلاكوس إن ما يتعرض له بسبب (كل الأعمال المتهورة التي ارتكبتها ضد اليهود؛ فأنا الآن أعاني^(٣)) وفي الفقرة نفسها يعترف فلاكوس- وذلك في مناجاته للرب- بأن كل ما يقوله اليهود بخصوص رعاية الرب لهم أمر صحيح^(٤). من هنا يتضح أن كتاب (ضد فلاكوس) يسعى إلى تكريس مبدأ الاعتقاد في عدالة السماء وحماية الرب لليهود^(٥). وهذه رسالة- كما ذكرنا - لمن تسول له نفسه الاعتداء عليهم ويترب على هذا إقرار أي مكتسبات أو حقوق لليهود حتى لو لم يكن لهم أي حق فيها. وينسحب هذا الحكم على حقهم في المواطنة السكندرية وما يستتبعها من حقوق وأهمها على الإطلاق الإعفاء من ضريبة الرأس. من هنا فإن فيلون يدعونا إلى التسليم بعدم امتلاك اليهود لأي أسلحة وبالتالي هم الطرف المعتدى عليه من السكندريين الذين لديهم أكوام مكدسة من الأسلحة، ولاشك أن هذه دعوة باطلة أريد بها باطل لأن اليهود كانوا يمتلكون الأسلحة واستخدموها في الهجوم على السكندريين، ليس دفاعاً عن النفس ولكن للحصول على المواطنة السكندرية بالقوة التي يبررها حماية ورعاية الرب لهم وكأنهم كانوا يخولين استخدام القوة بحكم كونهم

(1) Flacc.191:toiau=ta kai Fl a/kkoj e l paqe geno/menoj a)yeudesta/th p i?stij tou= mh \ a)pesterh=sqai to \ ¹Ioudai?wn e lqnoj e)pikouri?aj th=j e)k qeou=. to \ ¹Ioudai?wn e lqnoj e)pikouri? aj th=j e)k qeou=.

(2) Leg 3:
plh \ n o(parw \ n kairo \ j kai ai, kat' au)to \ n kriqeiح sai pollai
kai mega/lai u(poqe/seij, ka n ei¹ a l p i s t o i g e g o / n a s i ? t i n e j t o u = p r o
noeiح to \ qeiح on a)nqrw \ pwn, kai ma/lista tou= i, ketikou= ge/nouj,
o e t % 2 patri kai basileiح tw % n o l w n kai pa/ntwn ai¹ ti % prosk
eklh/rwtai, i, kanai [tou=] peiح sai au) tou/j.

(3) Flacc 170:safh \ j d' e)gw_ pi?stij: o s a g a \ r k a t e m a / n h n t w % n ¹Ioud
ai?wn, au)to \ j pe/ponqa.

(4) Flacc 170:
"basileu= qew % n kai a)nqrw \ pwn, ou)k a l r a t o u = t w % n ¹Ioudai?wn e l
qnouj a)melw % j e l x e i j , o u) d ' e) p i y e u / d o n t a i t h \ n e) k s o u = p r o / n o i a n , a
) l l ' o s o i f a s i n a u) t o u \ j m h \ p r o a g w n i s t v = s o i k a i u (p e r m a / x %
xrh=sqai, do/chj u(giou=j diamarta/nousi.

5 Horst 2003,p1.

شعب الله المختار . وقد أدمن اليهود منذ الأزل حتى هذه اللحظة فرض الأمر الواقع بمنطق القوة في الوقت الذي يصوروا فيه أنفسهم على أنهم الضحية ؛ لقد استمروا دور الضحية وبالتالي كان استخدامهم للقوة وللسلاح كان أمراً لا مناص منه للدفاع عن وجودهم .

٤ . للقوة وللسلاح كانا أمران لا مناص منه للدفاع عن وجودهم .

مكونات الكتاب^(١):

موضوعها	الفقرات
٧-١ تعيين فلاكوس والياً لمصر وما أظهره من مهارة وكفاءة في إدارة مصر خلال الخمس سنوات الأولى التي توافقت الخمس سنوات الأخيرة من حكم تيربوس .	٧-١
٢٠-٨ بداية تغير فلاكوس مع تولى كاليحولا العرش بعد تيربوس وذلك بسبب تأييده لمنافس كاليحولا على العرش وضلوعه في مؤامرة نفى آجرينا أم كاليحولا .	٢٠-٨
٢٤-٢١ زعماء اليهود يستثمرون هذا الخوف من جانب فلاكوس لصالحهم ضد اليهود .	٢٤-٢١

(1) Ibid pp 7-9.

- ٣٥-٢٥ تفجر الأوضاع بالإسكندرية على أثر الزيارة الاستفزازية التي قام بها أجرينا .
- ٤٠-٣٦ سخرية السكندريين من أجرينا من خلال موكبهم الهزلي بالشخص المختل المسمى كراباس والموقف الصامت الذي اتخذته الوالي وفقا للاتفاق الذي عقده مع زعماء السكندريين .
- ٤٤-٤١ أدرك السكندريين أن أجرينا هو صديق شخصي للإمبراطور لذلك تقدموا صوب أماكن عبادة اليهود ونصبوا تماثيل للإمبراطور وهو أمر يرفضه اليهود بالطبع وفقا لشعائرتهم الدينية وهذا أوقع بهم لدى الإمبراطور .
- ٥٣-٤٥ انتشار الاضطرابات في أنحاء متفرقة من الإمبراطورية .
- ٩٦-٥٤ الوالي يصدر مرسوماً يعلن فيه أن اليهود أجانب غرباء وحرمة من الحقوق التي اكتسبوها من قبل . وكان هذا المرسوم بمثابة المحرك لاستهداف بيوت وحوانيت اليهود وأماكن عبادتهم أيضاً . وفى يوم عيد ميلاد الإمبراطور في نهاية أغسطس تم القبض على مجموعة من اليهود وتم أستعرضهم في موكب في الشوارع حتى المسرح وهناك تم إشباعهم ضربا وأجبروا على تناول لحم الخنزير ، وإذا ما رفض أحدهم فكان يقضى عليه بنفس طريقة الاحتفال بعيد ميلاد الإمبراطور . هذا فضلا عن ماتوا من الأمراض والأوبئة في الحي السكنى .
- ١٠٣-٩٧ عندما تولى كاليجولا العرش أرسل اليهود برقية تهنئة وإعلان للولاء له وقد طلبوا من فلاكوس أن ينقل هذه البرقية إلى الإمبراطور الجديد ، لكن فلاكوس لم يفعل وعند وصول أجرينا إلى المدينة قام بإرسالها إلى الإمبراطور .
- ١١٨-١٠٤ فصيلة عسكرية تصل الإسكندرية سرا وتقبض على فلاكوس .
- ١٢٤-١١٩ اليهود يقيمون الصلوات لشكر الرب على أنه تدخل لصالحهم .
- ١٤٥-١٢٥ زعماء السكندريين ينقلبون عليه في روما ويكيلون له العديد من التهم .
- ١٦١-١٤٦ محاكمة فلاكوس وإدانته ، ثم نفيه إلى جزيرة أندروس ، القرار الذي كان مهانة كبيرة له لأن الناس الذين رأوه متأهباً للذهاب إلى مصر والياً يرونه الآن وهو في طريقه للمنفى .
- ١٦٢- إن وورطة فلاكوس في منغاه كانت جد خطيرة . لقد اخذ يناجى نفسه

- ١٨٠a وحتى في صلواته أعترف بأن ما فيه ما هو إلا عقاب عادل من رب بنى إسرائيل .
- ١٨٠b- قرار كاليجولا بالتخلص منه . وعندما طارده الجنود الحقوا بجسده عدداً من الجروح اعترف بأن جسده لقي نفس عدد الجروح التي أحدثها هو باليهود الذين ماتوا ظلماً على يديه .
- ١٩١ الفقرة الأخيرة والتي يقول فيها فيلون إنه أصبح من الواضح بما كان أن اليهود لم يجرموا من مساعدة الرب .

مصادر ومراجع البحث

(١) البردي:

BGU = Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (later Staatlichen)

Museen zu Berlin, Griechische Urkunden . Berlin .

P . Iand . = Papyri Iandanae, ed . C . Kalbfleisch et al . Leipzig .

P . Oxy . = The Oxyrhynchus Papyri . Published by the Egypt Exploration Society in Graeco-Roman Memoirs . London .

Chrest . Wilck . (or W . Chr .) = L . Mitteis and U . Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde, I Bd . Historischer Teil, II Hälfte Chrestomathie . Leipzig-Berlin 1912 . Nos . 1—382 . [MF 2 . 120—121 (with Grundzüge) .

(٢) القواميس:

The Oxford Classical Dictionary, 3rd ed, By Simon Hornblower and Anthony Spawforth, Oxford university Press 2000 .

(٣) المراجع الأجنبية:

- Aly 1953 Aly (Abdullatif Ahmed), The conflict between Caligula and the Jewish, Ann . Fac . Arts, Ibrahim University vol II, 1953, pp 99-116 .
- Bartlett 2002 R . Bartlett; Jews in the Hellenistic and Roman Cities, London and New York, Florence, 2002 .
- Bell 1924 H . Idris Bell; Jews and Christians in Egypt, The Jewish troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy, Oxford 1924 .
- Bell JJP 1950 Bell, the acts of the Alexandrians, JJP IV, 1950, pp 19-42 .
- Bennet 1971 Bennet (Robert Ernest); Prefects of Roman Egypt: 30B . C- 96A . D . , Yale 1971 .
- Bonneau CE 1961 Bonneau (Danielle); Le souverain d'Egypte voyageait - il sur Le Nil en crue? Chronique d'Egypte (CE) , 27, 1961, pp 377-383 .
- Box 1932 Box (G . H); Judaism in the Greek period from the rise of Alexander the great to the intervention

- of Rome 333 to 63 B. C, Old Testament V,Oxford 1932 .
- Brunt JRS 1975 Brunt(P. A.); the Administrators of Roman Egypt, JRS 65,1975,pp 124-147 .
- Capponi 2005 Capponi (Livia); Augustan Egypt , the creation of a Roman Province, New York & London 2005 .
- Chalon 1964 Chalon (Gerard); L'edit de Tiberius Julius Alexander, Lausanne 1964 .
- Dyck 2002 Jonathan Dyck; Philo, Alexandria and Empire: the politics of allegorical interpretation, pp149-174, in Bartlett 2002 .
- Feldman 1996. H. Louis Feldman; Jew and Gentile in the ancient world: Attitudes and interactions from Alexander to Justinian, Princeton university press 1996. (Electronic source:
<http://site.ebrary.com/lib/aucairo/Doc?id>)
- Goodenough 1929 Goodenough (Erwin R.); The Jurisprudence of the Jewish courts in Egypt, Legal administration by the Jews under the early Roman empire as described by Philo Judaeus, Oxford 1929 .
- Goodenough 1963 Goodenough (Erwin R.); An introduction to Philo Judaeus,2nd ed .,New York 1963 .
- Horst 2003 Horst, Pieter Willem van der; Philo's Floccus: the first pogrom: introduction, translation, and commentary, Leiden ; Boston : Brill, 2003 .
[electronic resource:
<http://site.ebrary.com/lib/aucairo/>]
- Johnson 1936. Johnson (A); Roman Egypt to the reign of Diocletian, Baltimore 1936, Tenny Frank; An Economic Survey of Ancient Rome, Vol II .
- Josephus, Contra Apion Josephus in Nine volumes LCL with an English Translation, vol I, Translated by H. St. J. Thacheray 1963 .
- Josephus, Ant. Iud . Josephus in Nine volumes LCL with an English Translation, vols IV-IX, Translated by Louis H.

- Feldman 1965.
- Last JEA 1954 Last(Hugh); the Praefectus Aegypti and his powers, The Journal of Egyptian Archaeology(JEA) 40,1954,pp68-73.
- Leaney 1989 Leaney (A.R.C); The Jewish and Christian world 200BC To AD200, London 1989.
- Levick 1986 Levick(Barbara); Tiberius the Politician, London & New Hampshire1986.
- Lewis& Reinhold 1990 Lewis (Naphtali) & Reinhold (Meyer); Roman Civilization, Selected Readings vol I The Republic and the Augustian Age, 3rd ed., New York 1990.
- Lewis& Reinhold 1966 Lewis (Naphtali) & Reinhold (Meyer); Roman Civilization, Selected Readings vol II The Empire, 2nd ed., New York 1966.
- Lukaszewicz 2001 Lukaszewicz (Adam) ; Tiberius Claudius Isidorus: Alexandrian Gymnasiarch and Epistrategus of Thebead, pp 125-129 In Essays and texts in the honor of J.David Thomas, Gages(T) & Bagnall (R) (eds.), The American Society of Papyrologists (ASP) 2001.
- MacMullen AJA 1960 Macmullen(Ramzy);Inscriptions on armor, AJA 64, 1960,pp23-40.
- Milne 1924 Milne (J.G); A history of Egypt under Roman rule, London 1924(Milne1924).
- Masson 1974 Masson (Hough J.); Greek terms for Roman institutions, ASP 1974.
- Musurillo;Acta Alexandrinorum Musurillo(Herbert A.) the acts of the pagan martyrs, Acta Alexandrinorum,Oxford 1954.
- Parassoglou CE 1974 Parassoglou (George M.); Four Official Documents from Roman Egypt, Chronique d' Egypte(CE) 49, 1974,pp332-341.
- Philo, In Flaccum Philo in Ten volumes and two supplementary vols, with an English translation by F. H.

- Colson, Loeb Claccical Library(LCL) vol IX.
- Philo, De Somniis** Philo in Ten volumes and two supplementary vols, with an English translation by F. H. Colson & G.H. Whitaker,Loeb Claccical Library (LCL)vol V.
- Philo, Legatio ad Gaium** Philo in ten volumes and two supplementary vols, with an English translation by F. H. Colson, Loeb Claccical Library(LCL) vol X.
- Rajak 2002** Tessa Rajak; Synagogue and community in the Graeco-Roman Diaspora, pp22-38 ,in Bartlett2002.
- Reinmuth 1963** Reinmuth (Oscar William); The prefect of Egypt from Augustus to Diocletian,KLIO beiheft 34,1963.
- Rogers TAPA 1941** Rogers(Robert Samuel); the prefects of Egypt under Tiberius, Tranactions of the American Philological Association(TAPA) LXXII, 1941,pp365-371.
- Rowe 2000** Rowe (Christopher) and Schofield (Malcolm); The Cambridge History of Greek and Roman Thought, Cambridge 2000.
- Runia 1990** Runia (David T.); Philo, Alexandrian and Jew, in ID, Exegesis and Philosophy: studies on Philo of Alexandria (Variorum, Aldershot, 1990),pp1-18.
- Speidel ASP1981** Speidel (M); the prefect's horse guards and the supply of weapons to the Roman Army, ASP (31) 1981, pp405-409(Roman Army Studies, ID, ed., pp329-333, Amsterdam 1984).
- Smallwood 1976.** Smallwood (E.Mary); The Jews under Roman rule, Leiden E. J. Brill 1976.
- Sly 1996** Sly(D);Philo Alexandria, London & New York1996.
- Seltzer 1980** Seltzer (Robert); Jewish people, Jewish thought: the Jewish experience in History, New York & London 1980.

Tcherikover
CPJ

Tcherikover(Victor A.) & Fu;s (Alexander);
Corpus Papyrorum Judaicarum (CPJ), 3Vols,
Harved University Press, 1960 .

Thomasson,
Laterculi

Thomasson (Bent E.); Laterculi Praesidium I,
Gothenburg 1984.

(٤) المراجع العربية أو العربية:

- نفتالى لويس ١٩٩٤ نفتالى لويس؛ مصر الرومانية، ترجمة فوزي مكاوي، الهيئة العامة للكتاب-الألف كتاب الثاني ١٣٨ (١٩٩٤).
- عبد اللطيف على ١٩٩٣ عبد اللطيف أحمد على؛ مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية، القاهرة ١٩٩٣.
- عبد اللطيف على ١٩٧٨ عبد اللطيف أحمد على، ضريبة الرأس في مصر الرومانية، ص ص ١٤٥-٢٠١ (الذكرى والتاريخ) أبحاث مهداه من أعضاء هيئة التدريس بقسم التاريخ إلى جامعة الكويت في عيدها العاشر، إشراف د. شاكرا مصطفى، الكويت ١٩٧٨م.
- حسن ظاظا ١٩٧٥ حسن ظاظا؛ الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، القاهرة ١٩٧٥.

obeikandi.com

فكرة الانتحار إلى الجماعي في العصر الروماني (الماسادا)

قراءة في أعمال يوسفوس وبعض المؤرخين

دكتور / هاني عبد العزيز السيد (*)

مقدمة

قدر ما حملته لنا أعمال المؤرخ اليهودي يوسفوس من مبالغات يعترف بها اليهودي قبل غيره؛ إلا أن المؤرخين اليهود في العصرين الحديث والمعاصر يتمسكون بمروية يوسفوس عن الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني، أو ما عُرف في التاريخ اليهودي القديم باسم "الماسادا"؛ خاصة أنه لا يوجد ما ينفي أو يثبت صدق مرويات يوسفوس. الأمر الذي أدى إلى ظهور بعض الروايات المتعلقة بالحدث الرئيسي تصور مآثر وبطولات ترمز للقوة والقدرة والصمود ورفض الاستسلام، وتفضيل الانتحار الجماعي على الخضوع والاستسلام.

والحقيقة أن منظرو الصهيونية ومؤسسو دولة إسرائيل قد وجدوا في قصة الماسادا أو الانتحار الجماعي وتراً يعزفون عليه أنغام حنينهم للماضي وآمالهم القوية في العودة لتلك الأرض التي ضحى أجدادهم بدمائهم بغية التمسك بها وعدم التفريط فيها، الأمر الذي دعاهم للتمسك بمرويات يوسفوس وجدع أنف الحقائق التاريخية والعقلانية من أجل إيهام أقرانهم وذويهم بأن هناك أرض ووطن في انتظارهم، بذل أجدادهم كل غال ونفيس من أجله، ومن ثم عليهم العودة إليه والتمسك به.

لقد وظّف منظرو الصهيونية حادثة الماسادا وحولوها إلى أسطورة تضم تفصيلات تبدو بسيطة، لكنها تخدم هوى صانعيها حيث أحاطوها بالصوفية وجعلوا منها رمزا للشعب

(*) قسم اللغة العبرية / كلية الآداب / جامعة عين شمس .

الذي يفضل الانتحار على الاستسلام أو الذوبان في الغير . أكثر من ذلك أن دولة إسرائيل روجت وما زالت تروج لهذه الأسطورة فتقوم أسلحة الجيش الإسرائيلي بترديد يمين الولاء على قمة تلك القلعة ، ويُقسم الجنود أن الماسادا لن تسقط ثانية ، وتدخل زيارة الماسادا في برنامج زيارات الزعماء الأجانب الذين يزورون إسرائيل . هذا ، وقد قامت إسرائيل في عام ١٩٦٩م بإعادة دفن المنتحرين في الماسادا وفق مراسم الدفن اليهودية إمعانا في تعميق جذور هذه الأسطورة في الوجدان اليهودي أسطورة الشعب الذي يفضل الانتحار على الاندماج والتعايش مع الغير حتى لا يفقد الخصائص التي حباه الله بها ليبقى شعب الله المختار ! إن المصدر الوحيد لهذه الأسطورة المشكوك فيها والمطعون في حدوثها أصلا هو كتابات المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس (٣٨-١٠٠م) ، وقد استندت كل الروايات والهالات التي حيكت حول الماسادا ومن ثم الصهيونية إلى روايته باعتبارها مصدرا وحيدا لخلق هذه الأسطورة .

أخيراً يأتي البحث ليكشف النقاب عن حقائق عدة وليناقش قضايا أهم :

- من هم المتمردون؟ ومن أية فئة من اليهود؟
- ما هي حقيقة أسباب التمرد؟
- هل كان الوازع ديني؟
- لماذا قرر عدد كبير من رجال الدين اليهود ترك أجواء التمرد والانعزال؟
- هل حدث بالفعل ما ورد عن يوسيفوس من عمليات انتحار جماعي؟
- ما هي رؤية عدد من المؤرخين اليهود عبر العصور لهذه الحادثة؟ وكيف استوعبها وقدموها؟

مهاور البحث: يقسم الباحث البحث لمهاور ثلاثة هي كالتالي:

المحور الأول: حركة التمرد اليهودي في فلسطين في العصر الروماني - العوامل والنتائج ، ويتناول الباحث عوامل اندلاع التمرد ، ويناقش هنا قضية هامة ألا وهي هل كانت جموع اليهود تؤيد وتدعم التمرد أم انقسم اليهود إزاء حركة التمرد؟ وهل كانت أسبابه خارجية فقط؟ أم كانت هناك أسباب داخلية! كما يناقش وقائع التمرد اليهودي ، ويتناول الباحث مراحل التمرد وقادته وانتماءاتهم وعلاقة الجماعات اليهودية به ، وطبيعة دعمهم له . كذلك يناقش الباحث نتائج التمرد اليهودي ، ويتناول نتائج التمرد ومنها هروب جزء من اليهود ومهادنة جزء آخر ومنهم يوحنا بن زكاي .

المحور الثاني : الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني " الماسادا " في كتابات يوسفوس قراءة تحليلية . ويناقش الباحث قضية الانتحار الجماعي في نصوص يوسفوس حول هذا الموضوع .

المحور الثالث : الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني " الماسادا " في الكتابات اليهودية - قراءة في بعض النماذج . ويتناول الباحث دراسة نماذج لكتابات تناولت قصة الماسادا فيما بعد كتابات يوسفوس وحتى العصر الحديث بالعرض والتحليل .

نتائج البحث

قائمة المراجع المستخدمة في البحث:

أولاً: اندلاع حركة التمرد اليهودي في فلسطين في العصر الروماني - العوامل والنتائج (1):

شهدت فلسطين خلال الحقبة الرومانية خليطاً من الظروف والأوضاع السيئة على المستويات كافة ، ما بين اضطرابات سياسية وصراعات دينية ، وبين أزمات اقتصادية وتدهور اجتماعي . أدت في نهاية الأمر لاندلاع ما يعرف بالتمرد الكبير ضد الرومان ، وهي العوامل التي سنحاول استعراضها فيما يلي :

أولاً: العامل السياسي : شهدت فلسطين في العصر الروماني فترات شديدة التوتر ، سواء في عهد أسرة هيرود ، أو في فترتي الولاية الأولى والثانية . فلم يشهد التحول لحكم أسرة هيرود ، تغيراً سياسياً نحو الأفضل ، بل ازداد الخضوع عن طريق أفراد تلك الأسرة للسلطات الرومانية . وما المانع ، فأسرة هيرود أسرة من أصل أدومي ، ثم تهودت . أكثر من ذلك أن هيرود كان متردداً ، متشككاً في أقرب الناس إليه ، لقد شكَّ هيرود في أسرته ، وقام بتصفية كل من تبقى من أسرته في أقل من عشر سنوات .

كما شهدت فترتا الولاية الأولى والثانية الكثير من أعمال التمرد والشغب والرشوة والفساد .

انتهت فترة الولاية الثانية لنوع من الفوضى السياسية على المستوى الداخلي حيث ازدادت قوى المتمردين في القدس ، واندلع نزاع بين الجماعات اليهودية المختلفة داخل

(1) للمزيد حول عوامل اندلاع التمرد إلى ، راجع ، جوهر : مواطني عبد العزيز : الفصل الخامس .

المدينة، جماعة المتشددين - القنائيم⁽¹⁾ بقيادة يوحنا بن لاوى، والسيكاريم⁽²⁾ بقيادة مناحم ابن يهودا الجليلي.

وعلى المستوى الخارجي، ورغم توقف آلة الحرب الرومانية في الشرق في انتظار ما سيسفر عنه الصراع على العرش الإمبراطوري في روما لعدة أشهر، فلم يقم اليهود بإعداد أنفسهم للحرب القادمة، ولكنهم استمروا في محاربة بعضهم البعض. في القدس دارت حرب أهلية بالخناجر والسكاكين في شوارع فاضت بالدماء. في هذه الأثناء كان شمعون بر جيورا يقود عصاة يعيش معها على نهب أهالي الخليل. وفي هذه الظروف المضطربة دعا أهل القدس شمعون هذا لمدينتهم ليحميهم من المتصارعين. فوافق شمعون وتقدم صوب القدس محتلاً الجزء الأوسط من المدينة، وهنا أصبحت الفوضى أكثر شيوعاً. وبدأت هذه الجماعات تستخدم قاذفات الحجارة لتلقى بأحجار كبيرة تطن فوق الأسطح ثم تشق طريقها بصوت مزعج صوب المباني. وهكذا، نهبت المدينة وسلبت مؤناتها التي جلبتها من أجل فترة الحصار⁽³⁾. هكذا تحول المتمردون لقاطعي طرق.

(1) الاسم "קנאים" قنائى"، من الجذر المضَعَف "קנע" والديني يعنى فهي اللغة العبرية "غار" أو "كان صاحب حمية"، وهذه الكلمة هويتي التي وصف الرب بها ذاته فهي الوصايا العشر عند النهي عن اتخاذ آلهة أخرى، قائلاً: "لا تسجد لهن ولا تعبدهن". لأنني أنا الرب إلهك إله غيور افتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضى" خروج (٢٠ / ٥)؛ وكذلك: "فإنك لا تسجد لإله آخر لأن الرب اسمه غيور. إله غيور هو". خروج (٤٣ / ١٤). للمزيد راجع، ظاظا، حسن (دكتور): المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(2) يعتبر السيكاريم أكثر أشكال الأصولية اليهودية اليهودية حدة فهي العصور القديمة، فبالإضافة لمجابهتهم النظام الحاكم بالعنف والإجرام وسفك الدماء، فإنهم لم يوجهوا ضرباتهم لجند العدو فقط، وإنما إلى بنى جلدتهم من اليهود، حيث كانوا يوجهون ضرباتهم إلى يهود كل تهمتهم أنهم كانوا متراخين فهي تطبيق الشريعة الإلهية، أو فهي مواقفهم الوطنية. وقد بدأ هؤلاء القتلة فهي بادئ الأمر بقتل المتهمين بالتعاون مع السلطات الرومانية، ثم ما لبثوا أن بحثي حرباً حقيقية ضد اليهود، باغتيال المتعاونين ومن تزوجوا بأجنبيات، وحتى من يتزينون بالزي الروماني. وأخيراً دخلوا بسلاحهم العاصمة للسيطرة عليها. كما ورد أنه، اقتناعاً منهم بصحة إجراءاتهم تلك، وأنها ستقرب ساعة الخلاص المسيحاني، وقفوا فوق أسوار القدس يراقبون الأفق انتظاراً لذلك المسيح الذي لم يظهر أبداً، الأمر الذي أدى لاندفاع جنود الرومان للمدينة والسيطرة عليها. وبذلك لم تمارس هذه الجماعة الإرهاب المسلح ضد القوات الغازية فقط، بل ضد أبناء جلدتها من اليهود كذلك. للمزيد راجع: هيمان، إيمانويل: الأصولية اليهودية، ترجمة: سعد الطويل، مراجعة: جمال الرفاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة ١٩٩٨)، ص ٣٨.

(3) الشامي، رشاد عبد الله: اليهود واليهودية فهي العصور القديمة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، (القاهرة ٢٠٠١)، ص ٢٠٨.

ومع تولى فسبسيانوس حكم القيصرية مثلاً للأسرة الفلافية الحاكمة الجديدة، وفى ظل هذه الظروف، اندفع فسبسيانوس موجّهاً جلّ اهتمامه نحو استعادة الأقاليم المتمردة ومنها إقليم يودايا. بدأ ذلك بالفعل في ربيع عام ٧٠م، حينما حاصر تيتوس بن فسبسيانوس المتمردين في القدس. وقد أناب تيتوس قيادة الوحدات لتيريوس يوليوس ألكسندر الذي ترك الإقليم من قبل ووصل لأعلى المناصب في الإدارة الرومانية^(١). وربما جاءت هذه الإنابة لأن تيريوس كان قد تولى حكم الإقليم ويعرفه جيداً^(٢).

وقد استمرت المعارك حتى أيلول من عام ٧٠م، حيث اشتعلت النيران في المعبد اليهودي بالقدس^(٣)، وانتهت عملية الحصار بسقوط المدينة.

ثانياً: العامل الديني: شهد هذا العصر المزيد من التعديلات على الديانة اليهودية على المستويين الداخلي والخارجي. فعلى المستوى الداخلي ساد الانقسام الديني أكثر من ذي قبل، وظهرت فرق دينية جديدة، كان من أضلاعها جناح السيكايم الذي تميز بالتطرف والاعتقالات، تلك السياسة التي دفعت الكثيرين للفرار من القتل. وملاً الخوف منهم قلوب رجال الدين. كما شهد هذا العصر انقساماً فكرياً بين أعضاء الجماعة الواحدة، فقد انقسمت فرقة الفريسيين فكرياً إلى مدرستين فكريتين متناقضتين هما مدرستا هليل المعتدلة وشمائ المتطرفة. شهد ذلك العصر أيضاً على المستوى الداخلي الكثير من الحركات المسيحانية، الداعية لانتظار الخلاص من هذا العالم والتوجه لعالم جديد تملؤه آمال بحياة أفضل.

وعلى المستوى الخارجي، أباح كثير من الولاة العبادات الأجنبية، وعملوا على نشرها، أمثال هيرود. كما ازداد تلاعب الولاة بمنصب الكهانة الكبرى، وكان من هؤلاء هيرود، وفاليروس جراتوس، وفادوس. وتعدى بعضهم على المعبد اليهودي، وامتدت أيديهم لودائعهم، وكان من هؤلاء بيلاطس.

(1) انظر:

Bowman, Alen K: Egypt after the Pharaohs, 332B.C – A.D 642, from Alexander to The Arab conquest, (Oxford1990), p.41.

(2) رقفورث، أوريال: " حوربن يروشليم وديكوي המרד "، مأمّر בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת א. رقفورث، (ישראל ١٩٨٣)، עמ' ٦٨.

(3) פרסטר، ג: שם، עמ' ١٤٥؛ رقفورث، أوريال: שם، עמ' ٧٦؛

Richmond, I. A: " The Roman siege – works of Masada, Israel", JRS,50, (1962), p.144.

ثالثاً: العامل الاقتصادي: حيث تقلصت مساحات الأراضي، وازدادت الأعباء الضريبية، المباشرة وغير المباشرة، الأثر الأكبر على ما وصلت إليه الأحوال من سوء.

ورغم ما شهدته يهودا في منتصف القرن الأول ق. م من ازدهار وثراء، فإن هذا الازدهار صاحبه سوء توزيع للثروة، وفساد في النظام الضريبي المجحف. كما شهدت يهودا في العصر الروماني أشكالاً متعددة من الضرائب منها ضريبة الطعام والملح وضريبة الطرق^(١) كما فرضت بعض الضرائب وقت الأزمات والحروب، كان منها ضريبة إيواء الجيش وضريبة المنازل^(٢)، كما كان هناك نظام آخر هو المكوس التي تمت جبايتها من حدود الأقاليم والموانئ.

رابعاً: العامل الاجتماعي: ازداد انقسام المجتمع اليهودي، ووضحت طبقيته، وازدادت الهوة الاجتماعية بين الطبقة العليا والدنيا.

وكان لتقلص مساحة الأراضي في يهودا الحشمونية، أن اتسعت دائرة الطبقة الدنيا عديمة الممتلكات والتي بدأت تحصر المتسربين كلهم من طبقة الفلاحين. هكذا تعرض وضع الفلاحين لضغوط قاسية، أنهت وضع كثير منهم، واقتلعت أكثرهم من أرضه الزراعية، فأصبحوا بلا ممتلكات.

وربما وجدت هذه الطبقة التي تزايدت أعدادها، ما يعيلها ولو بشكل مؤقت في عملية بناء المعبد، حيث شارك فيه ١٨,٠٠٠ عامل. كما رفض كثير منهم ذلك الوضع الجديد، ولذلك وجدناهم يتبعون حركات التمرد والمسحاء الكاذبين، فكانوا بذلك وقود تلك الحركات.

وبهذا الشكل، اتحدت هذه العوامل الأربعة لتدفع باليهود لطريق من اثنين؛ الأول: وهو الخروج من فلسطين لأنحاء شتى، والبحث عن مكان جديد أفضل حالاً، وآمناً يتمتع بثراء اقتصادي. فقد خرج بعض رجال الدين من فلسطين خشية جماعة السيكايريم القتلة. وهو ما يتمثل في عقد يوحنا بن زكاي، وهو أحد أحبار ذلك العصر، العزم على الهرب من القدس خوفاً من هذه الجماعة. فقد تظاهر بالموت وحُمل في تابوت الموتى فوق أكتاف

(١) كلوزنر، يوسف: " הכלכלה ביהודה בימי הבית השני "، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל، תקופת בית הורדוס، בעריכת מיכאל אבי-יונה، (ישראל ١٩٨٣)، עמ' ١٥٠.

(٢) כשר، אריה: שם، עמ' ٤٥؛

Bowersock, G. W: "Syria under Vespasian", JRS, 63(1973); Hemer, C.J: "The Edfu ostraka and the Jewish tax", PEQ, 105, (1973), pp.7- 8.

تلاميذه . وما أن ابتعد عن المدينة ، حتى ذهب إلى فسبسيانوس وحصل على حق افتتاح مدرسة لدراسة الشريعة في يفته على السهل الساحلي ، ليتثنى له وتلاميذته الابتعاد عن تلك الأجواء السامة ، أجواء الفوضى والحصار والقحط والمذابح والحرائق ، إلى أجواء الجدل والنقاش والأحلام الجديدة في مراعاة طقوس العبادة اليهودية^(١) .

ولهذه الأسباب أيضاً خرج اليهود من فلسطين لأنحاء شتى ، فيذكر المؤرخ الروماني سترابون ، والذي عاش على عهد أوغسطس : " لقد وجد اليهود طريقهم إلى كل مدينة في العالم ، وليس سهلاً أن تجد أي مكان في العالم لا يضم يهوداً ، أو يشعر بقوتهم " . بالفعل ، " استمرت عمليات التدفق اليهودي إلى مصر في العصر الروماني كذلك ، فيذكر فيلون أن عدد اليهود في الإسكندرية قد وصل لمليون نسمة ، وأن حيناً من بين خمسة أحياء إسكندرية كانت تمتلئ بالسكان اليهود^(٢) .

والثاني : مواجهة هذه الأوضاع ومحاولة الاستفادة منه ، وهو ما يمكن مشاهدته في التحرك نحو التمرد بغية الخروج منه بمكاسب سياسية تتمثل في السيطرة على مقدرات الأمور ، أو اقتصادية تتمثل في السيطرة على خيرات البلاد . وهو ما أدى في النهاية لدمار المدينة وحرق المعبد .

ثانياً: الانتصار اليهودي الجماعي في العصر الروماني "الماسادا" في كتابات يوسفوس قراءة تحليلية:

كي لا نكون رواة أو قاصين لقصة قد تدخل الملل على القارئ بصفحاتها الطويلة الكثيرة ، يرى الباحث أن يورد قصة يوسفوس في نقاط مركزة تحوى العناصر الرئيسية للقصة منذ عام ٦٦ م فيما يلي :

تبدأ القصة في عام ٦٦ م حينما تقوم مجموعة من مجموعات السيكاريم بقيادة مناحم بن يهودا الجليلي باقتحام قلعة الماسادا وذبح حاميتها الرومانية^(٣) .

(١) السيكاريم يدخلون للمعبد ، ويجرقون الأرشيف العام للمدينة ، وهو ما يعنى احتراق صكوك إثبات مديونيات الأغنياء ضد الفقراء ، وهو ما يعنى كذلك تبعية الفقراء للسيكاريم^(٤) .

(1) الشامي ، رشاد عبد الله (دكتور) : اليهود واليهودية ، المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(2) שטרן , מנחם : הפזוררה – קווים כלליים , שם , למ"ו .

(3) Josephus, Jewish war, II, 408- 411.

(4) Josephus, Jewish war, II, 411- 429.

- (٢) المتشددون يستولون على أنطونيا بعد حصار دام يومين ، وذبح حاميتها الرومانية^(١) .
- (٣) المتشددون يحاصرون قصر هيرود ، وبعد استسلام المحاصرون ، قام المتشددون بذبحهم جميعاً يهوداً ورومان^(٢) .
- (٤) المتشددون يسيطرون على مدينتي سيبروس وماكيروس ويقومون بذبح الحامية الرومانية^(٣) .
- (٥) الحاميات الرومانية تنسحب من كثير من المدن ، الأمر الذي يسهل على المتمردين أعمال سيوفهم في رقاب المواطنين على اختلاف مشاربهم^(٤) .
- (٦) القائد كستيس جالوس ينبري لمهاجمة المتمردين بجيش كبير .
- (٧) اليهود الموالون للرومان يساهمون في فتح قيصرية وغيرها من البلدان أمام الرومان ، ويمهدون للقضاء على التمرد في مهده .
- (٨) أجربا يرسل مبعوث يدعو المتمردين المحاصرين للاستسلام ، ولكنهم يردون عليه بقتل مبعوثه .
- (٩) المتشددون ينجحون في صد الرومان ، وإبعادهم عن القدس .
- (١٠) يوحنا بن لاوى المفلس يستغل ظروف الحرب ويعمل على تحقيق الثروة من خلال بيع الزيت ليهود سوريا للاستخدامات الدينية ، كما يقوم بجمع الأموال من أجل إقامة أسوار مدينته ، وهو في ذات الوقت يتهم يوسيفوس بالخيانة ويطلب من اليهود قتله .
- (١١) يوحنا بن لاوى يحيك المؤامرات ضد يوسيفوس لنجاح الأخير في السيطرة على أهل مدينة تاريخيا .
- (١٢) المتشددون في القدس يهاجمون منازل الأغنياء ويسرقونها ويهينون أهلها .
- (١٣) الرومان يحاصرون مدينة يوتابا ، وعند سقوطها بمعاونة يهودي خائن ، يفر يوسيفوس وبعض أعوانه إلى كهف ، ويقررون حينما يفشلون في الهرب منه ، أن يقتل كل رجل أخاه ، وحينما حلَّ الدور بيوسيفوس ورفيقه الأخير ، يتفق والرجل المتبقي على التراجع . ويقعان أسرى في أيدي الرومان .

(1) Josephus, Jewish war, II, 430- 435.

(2) Josephus, Jewish war, II, 435- 440.

(3) Josephus, Jewish war, II, 457- 480.

(٤) تابع القصة كاملة في Josephus, Jewish war, II

- ١٤) يوسفوس يخبر فسباسيان أنه قد رآه في منامه رسول الرب فاتح العالم ، وأنه وليس نيرون من سيحكم العالم ، فيعفو عنه فسباسيان .
- ١٥) فسباسيان يفتح مدينة طبرية ويعاقب المتمردين فقط .
- ١٦) اندلاع الحروب الأهلية الطاحنة داخل مدينة القدس .
- ١٧) المدينة تكتظ بالسكان ، الرعب يسود ، ازدياد الجماعات المفسدة كالمجرمين ، وبدأت هذه الجماعات تتحكم في منصب الكهانة ، ويدخلون الهيكل بأقدامهم المتسخة ، وملابسهم القذرة .
- ١٨) الكاهن حننيا يهاجم المتشددين .
- ١٩) الكاهن حننيا يرى أنه لو ظل الرومان يسيطرون على اليهود لكان أفضل لهم من حكم هؤلاء المتشددين ، ولما عانى اليهود تحت حكمهم أكثر مما يعانونه الآن .
- ٢٠) احتدام الصراع بين العامة والمتشددين المتحصنين بالهيكل .
- ٢١) حننيا يتخير عدداً من اليهود لحراسة باب الهيكل لمنع المتشددين من الخروج ، لكن الأغنياء منهم يراجعون ويحلون محلهم فقراء اليهود .
- ٢٢) يوحنا بن لاوى ينضم لحننيا في موقف غريب متناقض ، ولكن ذلك ليزرع الفرقة بين اليهود . وربما كان سبب ذلك هو جعله سفيرهم لدى المتشددين ، فإذا قتلوه أو سجنوه تكون الخسارة بسيطة .
- ٢٣) كثير من يهود المدينة يفرون منها مع تقدم فسباسيان .
- ٢٤) المتشددون يذبجون كل من يقترب من أسوار المدينة ، إلا إذا قدم الرشوة .
- ٢٥) المتشددون يمنعون دفن القتلى .
- ٢٦) اليهود داخل المدينة يفضلون الحرب استعجال نهاية هذه الأيام الصعبة .
- ٢٧) جماعة السيكايريم بقيادة شمعون برجورا تستولي على الماسادا ، وتهاجم القرى وتدمرها وتقتل من بها ، وتستولي على ما بها من مؤن مجهزة لمواجهة الحصار .
- ٢٨) الفارون من القدس يطلبون من الرومان مهاجمة المدينة وإنقاذها من المتمردين .
- ٢٩) الرومان يعزلون القدس .
- ٣٠) يوحنا بن لاوى يسيطر ورجاله على القدس .

- (٣١) السيكاريم يحاصرون القدس ، ويستولون على الخليل وإدوم .
- (٣٢) المتشددون يخطفون زوج شمعون بر جيورا .
- (٣٣) شمعون يرد بتشديد الحصار حول القدس ، ويشعلون ناراً عظيمة يلقون فيها بجزء من الأسرى ، أما الجزء الثاني فيقطعون يديه .
- (٣٤) المتشددون يعيدون لشمعون زوجه .
- (٣٥) المتشددون يقتحمون منازل الأغنياء ويقتلون الرجال ويستولون النساء .
- (٣٦) بقية الأغنياء ينتقمون من المتشددين في زي النساء .
- (٣٧) أهل المدينة يطلبون من شمعون بر جيورا المساعدة والتدخل ضد يوحنا وجماعة المتشددين .
- (٣٨) شمعون يسيطر على القدس عام ٦٩م عدا الهيكل ملاذ المتشددين ، ورغم ذلك ينظر لأهل المدينة على أنهم أعداؤه .
- (٣٩) الخلاف يدب في جماعة المتشددين ، وانشقاق جماعة بقيادة أليعيزر بن شمعون الذي يتحصن ورفاقه بالجزء الداخلي من الهيكل .
- (٤٠) المصلون من اليهود ومقدمو الأضاحي يتعرضون لوابل من القذائف ، الأمر الذي يريق كثير من الدماء البريئة يخالط دماء الأضاحي . . يقول يوسفوس : " وهل يوجد شقاء أكثر من هذا " .
- (٤١) أدت الحروب الأهلية والتطاحن بين الجماعات الثلاث لمجاعة شديدة ، الأمر الذي دفع كثير من الرجال والنساء للتضرع للرب للتعجيل بقدوم الرومان .
- (٤٢) يوحنا بن لاوى يتعدى على الهيكل ويتخذ من جدران الخشبية وسيلة لصنع برج يصل من خلاله لأعدائه في الداخل .
- (٤٣) يوحنا بن لاوى يتخلص من اليعيزر ورفاقه ، حيث استغل عيد الشكر ودس بعض أتباعه المسلحين ، فدخلوا المعبد دونما طهارة وهاجموا رجال اليعيزر وقتلوا كثير منهم ومن المحتفلين .
- (٤٤) تيتوس يحكم حصاره حول القدس ، وسقوط سور أجريبا .
- (٤٥) يوسفوس يدعو المحاصرين للاستسلام .

- (٤٦) يوحنا يتضامن مع شمعون ويقومان بعمليات إغارة على الرومان .
- (٤٧) تيتوس يحاصر المدينة بيد من حديد ، الموتى يزدادون والجثث تتناثر .
- (٤٨) يوسيفوس يخطب في المحاصرين ، ويطلب منهم الاستسلام ، ولكن دون جدوى .
- (٤٩) تيتوس يأمر بحرق أبواب الهيكل والنيران تسيطر على الهيكل دون إمكانية إخمادها .
- (٥٠) مواجهة بين تيتوس وكل من شمعون ويوحنا .
- (٥١) شمعون ويوحنا يرفضان التسليم ، ويهربان إلى القصر الملكي ويقتلان من به ويفران .
- (٥٢) دمار المعبد عام ٧٠ م .
- (٥٣) شمعون يقع في الأسر .
- (٥٤) حصار الماسادا والسيكاريم بزعامة اليعيزر بن شمعون .
- (٥٥) الماسادا تتهاوى وشمعون يطلب من رفاقه الانتحار بدلاً من القتل بأيدي الرومان .
- (٥٦) لم ينتحر كافة المحاصرين ، وظلت امرأة هاتى التي أخبرت يوسيفوس بالقصة .
- هذه هاتى ملامح القصة التي يقدمها لنا يوسيفوس في أعماله ، ولنا هنا ملاحظات مفادها أن الجماعات المتمردة الثلاث ما هاتى إلا جماعات من اللصوص الأفاقين ، وهو ما يتأكد في النقاط التالية :

أولاً: على المستوى السياسي والديني:

- (١) لم تكن غالبية الجماعات المتمردة التي ثارت ضد روما من اليهود الخالصين ، فقد كان أكثرهم من سكان الجليل والأدمين الذين أورد عنهم سفر المكابيين أنهم أجبروا على اليهود واعتناق اليهودية في عهد يوحنا هيركانوس الأول (١٣٤ - ١٠٤ ق.م) . وهى جماعات لم يعترف اليهود بهم باعتبارهم من غير السلالة اليهودية الأصيلة^(١) .
- (٢) يبدو من القصة التوجه الديني للمتمردين ، لكن هذا التوجه لم يثبت أبداً خلال مراحل التمرد المختلفة . وتحولت حركة التمرد لصراع مصالح يبحث كل طرف فيه عن صالحه .

(١) الشامي ، رشاد عبد الله (دكتور) : اليهود واليهودية ، المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

٣) تعدت الجماعات اليهودية المتمردة على العقيدة اليهودية ، فدنسوا المعبد ودخلوه أكثر من مرة وهم دنسين .

٤) تعدت جماعة يوحنا على الهيكل باستخدام أخشابه في صنع الأبراج للتخلص من إخوانهم اليهود .

٥) استغلت جماعة يوحنا يوم عيد الشكر للتنكيل بإخوانهم وقتلهم .

٦) الصدام بين الجماعات المتحاربة يصل حد الصراع داخل المعبد ، الأمر الذي يؤدي لقتل الكثير من الأبرياء مقدمي الأضاحي في المعبد . .

ثانياً: على المستوى الاجتماعي والاقتصادي:

١) إن زعماء التمرد ما هم إلا لصوص وقتلة استحلوا دماء وأموال إخوانهم من اليهود .

٢) استغل يوحنا بن لاوى إخوانه اليهود في ظروف المعركة ليحقق الثراء دون النظر لأحوال إخوانه في أوقات الحصار .

٣) كانت قصة الكهف مشهداً مصغراً لحادثة الماسادا ، ويبدو منها أن يوسفوس ورفيقه كانا نموذجاً لأي يلي لم يقترب أي ذنب ، ومن ثم استشرفا الخلاص على أيدي الرومان ، ففضلا السقوط في يد الرومان على أن ينتحرا .

٤) قام المتمردون بذبح اليهود الذين يستسلمون للرومان .

٥) المتمردون عصابة من اللصوص يهاجمون القرى ويقتلون أهلها ويسرقون أموالهم .

٦) الصراع بين الجماعات المتمردة يتحمله عامة اليهود ، وهو ما يتضح من خلال حادثة اختطاف زوج شمعون .

٧) المتمردون الذين تمردوا لحماية إخوانهم ، والدفاع عنهم ، يهاجمون إخوانهم ويقتلونهم ويستحلون نساءهم .

٨) وما يؤكد عدم صدق النوايا نجد انشقاقات داخلية بين الجماعات .

٩) اندلاع الحروب الأهلية نتيجة للصراع بين الجماعات المتمردة .

١٠) ولا شك في أن رد فعل عامة اليهود لهو أبلغ رد على هذه الحالة التي وصلت إليها مدينة القدس من انهيار ودمار ومجاعة ، يقول يوسفوس : " لقد أصبح عامة اليهود يفضلون الحرب واستعجال النهاية على هذه الأوضاع " .

المحور الثالث: الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني "الماسادا" في كتابات بعض المؤرخين اليهود - قراءة في بعض النماذج:

تخير الباحث بعض المؤرخين اليهود البارزين في العصر الروماني (فترة المعبد الثاني)، معتبراً إياهم أفضل تمثيل لجيل من المؤرخين اليهود أرخو للتاريخ اليهودي في العصر الحديث، وكانت هذه النماذج هاتي:

زئيف يعبتس^(١) זאב יעבץ

زئيف سفرائي זאב ספראי

دانيال شفارتس^(٢) דניאל שוורץ

أوريثيل ربابورت^(٣) אוריאל רפפורט

(1) أستاذ التاريخ إلى القديم، ومؤسس قسم التاريخ بجامعة تل أبيب. ولد فهي تشرونفيتش برومانيا فهي عام ١٩٢٥. تعلم فهي جامعات القدس، أوكسفورد وتل أبيب. خدم فهي ككاتب الصحافة الإسرائيلية المعروفة باسم "البلح" فل"م" ח. عضو الأكاديمية الدولية للثقافة بباريس، نال جائزة إسرائيل للتاريخ. للمزيد راجع: מי ומי בישראל، שם، למ' ١١٨. أهم أعماله: ספר תולדות ישראל، הוצאת אחי עבר.

(2) مؤرخ يأتي متخصص فهي التاريخ إلى القديم، فترة المعبد الثاني. أهم أعماله: "כלכלתה של יהודה בתקופת החשמונאים"، מאמר בספר ימי בית חשמונאי، בעריכת דוד עמית וחנן אשל. ו. אגרפא הראשון، מלך יהודה האחרון، ו החברה היהודית، ימי הבית השני، התפתחויות בתקופה שבין שיבת ציון למרד בר כוכבא.

(3) أوريثيل ربابورت هو أستاذ التاريخ إلى القديم (اليوناني والخارجي). شغل ربابورت منصب رئيس قسم التاريخ إلى جامعة حيفا أعوام ١٩٧٧-١٩٨٠ م، كما شغل منصب عميد كلية الدراسات الإنسانية أعوام ١٩٧٢-١٩٧٤ م. ورئيس مركز دراسات ארץ ישראל וישובה (ارتس يسرائيل فهي يشوفاه أعوام ١٩٧٩-١٩٨٣، ١٩٨٦-١٩٨٩ م.

وأخيراً شغل منصب رئيس جامعة حيفا أعوام ١٩٨٣-١٩٨٦ م. وقد امتد تأثير ربابورت من خلال أعماله الكبرى، عشرات المقالات، مشاركاته فهي أبحاث علميه وأخيراً إشرافه على كثير من هذه الأبحاث. هكذا تنوعت أعماله بين التاريخ السياسي لليهود فهي هذين العصرين؛ تاريخ اليهود السياسي فهي فلسطين، والجالليات اليهودية فهي أنحاء العالم. وكذلك تاريخ الديانة اليهودية فهي هذين العصرين، سواء تمثل ذلك فهي الصراع بين الطوائف والفرق الدينية، أو دخولها إلى ساحة السياسة. للمزيد راجع: جوهر، مواطني عبد العزيز السيد: "حول كراهية اليهود فهي روما فهي العصر الروماني -لמנחם שטרן وأوريثيل ربابورت"، مؤتمر الآخر فهي الفقكر إلى، ج١، الآخر من المنظور اللغوي والتاريخي، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٦، أما أهم أعمال =

باروريا بن باروخ^(١) ברוריה בן ברוך

كما تثير الباحث نقاطاً رئيسية يستطلعها لدى كل منهم، اعتبرها الباحث النقاط الرئيسية للقصة الواردة لدى يوسفوس، وكانت هذه النقاط هاتي:

- هل هاجم يوسفوس؟
- ما هاتي هوية المحاصرين؟
- أعمال هذه الجماعات.
- لماذا قررت الانتحار؟

أولاً: زئيف يعبتس זאב יעבץ

هل هاجم يوسفوس؟

يهاجم زئيف يعبتس يوسفوس في قصة اختبائه وقت سقوط مدينة يودابت، رغم اعتماده في معلومات حول قصة الانتحار الجماعي في الماسادا على أعمال يوسفوس، فيقول: "لقد حاك ذلك الفاسد مؤامرة لينقذ نفسه من الموت، لقد باع نفسه لأعداء شعبه ووطنه"^(٢).

ما هاتي هوية المتمردين؟

يقسم يعبتس المتمردين في كتابه "تاريخ إسرائيل" "تולדות ישראל" إلى ثلاث مجموعات هي المتشددون "القنائيم" وهم متشددون القدس، "السيكاريم" وهم اليهود المتحصنون في الماسادا غرب البحر الميت، وجماعة يوحنا من جيوش حلب والمنشقة عن القنائيم، وهو يفسر ذلك بأن روح شريرة سادت بين المتشددين.

= ربابورت: تولדות ישראל בתקופת הבית השני. ו"הרקע למרד הגדול"، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת א. רפפורט. ו "חורבן ירושלים ודיכוי המרד"، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת א. רפפורט. ו"מדינת החשמונאים ١٦٠ – ٧٣ לפנה"ס"، מאמר בספר התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאים. ו"התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאים"، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל، התקופה ההלניסטית، בעריכת אברהם שליט & אוריאל רפפורט.

- (1) وهي مؤرخة يهودية متخصصة فهي العصرين اليوناني والخرجي، كما أنها مؤلفة لعدد من الأعمال المدرسية، منها كتابها الذي اعتمدنا عليه: בימי יוון ורומא، היסטוריה לכיתה ו'، ישראל ١٩٩٦
- (2) יעבץ، זאב: ספר תולדות ישראל، חלק 5، מה 3، ירושלים 1933، עמ' 165-166.

أعمال هذه الجماعات: يحدثنا يوسفوس عن فتح الجليل وقصة اختبائه ثم تسليمه نفسه للرومان، ثم ينتقل بعد ذلك بنا إلى تحول الرومان لفتح يهودا، واشتداد الصراع الداخلي بين اليهود، فيقول: "لقد أصبحت قوى المتشددين كبيرة، وبات أعدادهم تزداد، وكان من نتائج ذلك أن بدءوا في السيطرة على مجريات الأمور، ومن ذلك أن قاموا بسجن أنتيباس وبقية أفراد أسرة هيرود ومستشاري أجرييا، ثم حكموا عليهم بالإعدام. ربما لصلتهم القوية بالرومان. سيطر المتشددون على الكهانة الكبرى، وعينوا كاهناً بسيطاً يدعى فنحاس بن شموئيل. وقد ثارت حول ذلك الرجل مجموعة من الإشاعات منها أنه كان فلاحاً بسيطاً، ومنها أنه كان قاطع أحجار في الجبال. والحقيقة أن هذه الخطوة قد أغضبت حننيا ومعظم رؤساء الكهانة المقيمين في السهندرين، كما أنه أثار كثيراً من اليهود لمواجهة القنائيم. وكان حينما ثارت إشاعة عن ميل حننيا ورفاقه للرومان، وميل يوحنا من جيوش حلب إلى القنائيم الذين لفظهم الشعب وتحصنوا في المعبد. ذهب يوحنا واثنان من رفاقه للآدميين يطلبون دعمهم للقنائيم. وكان بعد أن حقق الآدميون الانتصار أن غادروا المدينة، معلنين عن دعمهم لشمعون بر جيورا. ازدادت أعداد اليهود الذين انضموا لجانب المعتدلين، أما المتشددون فقد بدءوا في قتل كل من يقع تحت أيديهم" (١).

روما تدخل في صراعات على عرش القيصرية، واليهود أيضاً يرفضون هذه المنحة الإلهية للإعداد للتصدي للغزو الروماني، يقول سفارتس: "انظر ما حدث لروما بعد مقتل نieron، لقد تهاوت القيصرية. هكذا ولى الجبارة وانتهى بهم الأمر كما انتهى بمن سبقوهم بمئات السنين. لقد كانت منحة إلهية للقضاء على الأعداء الأشرار، لكنهم لم يستغلوها. لقد خارت قوى الأبطال في حروب أهلية، فترتي هذه الأثناء ازدادت قوة شمعون بر جيورا ابن جزارة وفاق يوحنا من جيوش حلب، لكنه كان أقل منه فطنة وثقافة وذكاء. لقد كان قوي كذلك بحب شعبه الشديد له، كما كان جذاباً للأقوياء بأعماله حتى اجتذبهم وامتلكهم. لكن شمعون فسد منذ أن بدأت الحرب حيث قرب السيقاريم المتحصنين بالماسادا إليه وجعلهم ذراعه اليمنى. وأطلق إشاعة مفادها أنه سيطلق العبيد. وكان منتهى أمله أن يدخل القدس ويعد للحرب. هاجم شمعون المتشددين وشتت شملهم لكنه مع ذلك لم يدخل القدس خشية تحالف المتشددين مع الآدميين، ثم عاد لإدوم وأقام هنالك تحالفاً مع القائد العام للقوات المدعو شمعون بن شوشه. وردا على أعمال شمعون يقومون بأسر زوجته الأمر الذي يدفعه لارتكاب أعمال وحشية تدفعهم لإعادتها له. أما الآدميون

(1) يعبّز، 24ب: سفر تولדות ישראל، أوتو مكرم، 170-172.

الذين انضموا للمتشددين ورجال يوحنا من جيوش حلب، لم يجدوا إلا ما يدفعهم لذلك فانسحبوا" ^(١).

وعن الحرب الأهلية الطاحنة ومأساة اليهود والمصادمات الدموية بين الجماعات في معبد القدس وتدنيسه يقول سفارتس: "توجه وفد يمثل الأسر الكبرى في القدس وعلى رأسه شمعون بن جمليل يخاطب المتشددين قائلاً لماذا تحرقون المدينة وتدمرونها. لم يصغ المتشددون إليه وعاثوا في الأرض فساداً، حرقوا مباني المدينة وأضرمو النيران في مخازن المؤن المخصصة للحصار. يقول سفارتس آسفاً: بماذا ينفع اعتدال أناس مثل شمعون بن جمليل، وقد انكسر قلب الشعب، وضجت أنفس أبطاله، وتضورت جوعاً حتى استعدت أن تأكل لحوم إخوانها، حتى أنها في غيرتها على شعبها لم تنظر لمنزل يدمرونه أو يحرقونه ربما كان لفقير في ضائقة. حقيقة كان ذلك السبب الرئيسي فيما آلت إليه المدينة من مجاعة ودمار" ^(٢).

وفي عام ٧٠ م استطاع تيتوس فتح القدس، وهو ما نتج عن ما سبق أن ذكرناه على لسان يعبتس من أن القدس أصبحت في حالة لا تحتاج معها إلى بذل مزيد من الجهود للسيطرة عليها، يقول يعبتس: "ويل لنا، في هذه الساعة، إنها اللحظة التي أشعل فيها الأوغاد الأشرار معبد الرب، إنها بالنسبة لنا لحظة التهديد والوعيد التي لم نصادفها طيلة أربعة آلاف عام هاتي سني حياتنا" ^(٣).

• لماذا قررت الانتحار؟

تولى حكم يهودا الحاكم الروماني لوكيوس بسوس وقد نجح في السيطرة على كل من المخفار والهيروديون ولم يعد يتبقى سوى الماسادا التي لم يمهله الوقت الفرصة لفتحها. تولى فلافيوس سيلفا حكم يهودا وأوكلت له مهمة السيطرة على الماسادا، وهو ما نجح في تحقيقه بعد إحكام الحصار عليها. أما المحاصرون فقد قاموا بالانتحار رفضاً للاستسلام. يقول يعبتس: "هكذا سقط آخر أبطال إسرائيل في فترة المعبد الثاني، دفاعاً عن أرضهم بدمائهم وحياتهم وأنفسهم" ^(٤).

(1) يعبّز، زاب: سفر تولדות ישראל، اوتو מקור، עמ' ١٧٣-١٧٤.

(2) يعבّز، زاب: سفر تولדות ישראל، اوتو מקור، עמ' ١٧٦.

(3) يعבّز، زاب: سفر تولדות ישראל، اوتو מקור، עמ' ١٨٩.

(4) يعבّز، زاب: سفر تولדות ישראל، اوتو מקור، עמ' ١٨٩.

ثانياً: زئيف سفرائي זאב ספראי

• هل هاجم يوسفوس؟

افترض سفرائي أن هزيمة اليهود في الجليل ترجع لعوامل ثلاثة، كان منها معارضة يوسفوس وجماعته للتصدي للرومان، وأن هذه المعارضة قد أدت لتثبيط عزيمة الرجال، وكذلك لسقوط مدوي على مستوى التلاحم الداخلي.

كما أنه هاجم يوسفوس حينما أتى للحديث عن قصة المخبأ الذي فر إليه يوسفوس، حيث اتهمه بالمخادعة والخيانة في الفرار من رفاقه بعد انتحارهم، وأنه فضل السقوط في يد الرومان^(١).

ورغم أنه لم يعلن صراحة عن نسبته ليوسفوس لأي جماعة من الجماعات، إلا أنه يبدو أن يحسبه مع الجماعة اليهودية المسالمة للرومان، المعارضة لأي مواجهة غير محسوبة معهم.

• ما هاتى هوية المتمردين؟

قسّم سفرائي الجماعات العاملة في القدس هي استمرت حتى نهاية الحصار ودمار القدس والانتحار الجماعي في الماسادا إلى أربع جماعات وكانت:

١. القيادة المعتدلة تحت إمرة شمعون بن جلميليل.

٢. المتشددون بقيادة إليعيزر بن شمعون، والخارجي انضم إليه مواطني المنطقة الجبلية جنوب القدس.

٣. يوحنان من جيوش حلب، والخارجي جاء مع جنوده من الجليل، وكان على صلة قوية بالمتشددين.

٤. شمعون بر جيورا، والخارجي دعمه المواطنون بالقوة ضد يوحنان، كما أنه سيطر قبل مجيئه للقدس على معظم منطقة الجليل^(٢).

(1) سפראי، זאב: "ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא"، מאמר בספר תולדות ארץ ישראל מהתקופה הפרהיסטורית ועד עליית הבילויים، בעריכת יואל רפאל، כרך א', מה"ס، משרד הביטחון، (ישראל ١٩٨٢)، עמ' ٢٨٤.

(2) سפראי، זאב: ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא، אותו מקור ועמוד.

• أعمال هذه الجماعات:

يكفينا أن نورد قول سفرائي عن أعمال هذه الجماعات في قوله: "في الوقت الذي احتل فيه فسباسيانوس فلسطين اندلعت حروب أهلية طاحنة بين اليهود. كانت في الأساس في القدس، حيث اندلعت حروب أهلية، وكانت النتيجة واضحة، حيث عادت يهودا تعلن التمرد، وللأسف لم تكن هناك سياسة حربية منظمة في هذا الشأن" ^(١).

"وفي عام ٦٩ م، وحينما اندلعت الحرب الأهلية في روما، لم يتوقف الصراع بين قادة التمرد يوحنا من جيوش حلب واليعيزر بن شمعون وشمعون بر جيورا، كما أنهم لم يستغلوا ذلك في تشكيل خطة للدفاع المشترك ضد عدوهم، أو يفكروا في وضع ملامح هذه الخطة" ^(٢).

• لماذا قررت الانتصار؟

يقول سفرائي: "في عام ٧٠ م حلت النهاية باحتلال القدس. لقد استخدم تيتوس قواته ببراعة، وفعل قواته بكل إمكاناتها لإيقاف المعارضة اليهودية. لقد اتحدت الجماعات اليهودية الآن في مواجهة المعركة، لكن ذلك أتى متأخراً. لقد تأخر وقت الإعداد للمعركة، حيث نفذ السلاح والمعدات والمؤن. والحقيقة أنه لم يكن لدى المحاصرين والمدافعين عن المدينة أي تطلع لتحقيق النصر في المعركة". "أما عن بقايا السيقاريم بقيادة اليعيزر بن يائير في الماسادا، والخارجي استمر لثلاث سنوات، فقد فضلوا الموت في مشهد بطولي شجاع لتأتي نهاية لتمرد عاصف مثير" ^(٣).

ثالثاً: دانيال سفارتس דניאל שפארטס

• هل هاجم يوسفوس؟ وأي فريق نسيبه؟

هاجم دانيال سفارتس يوسفوس في كتابه "المجتمع اليهودي في فترة المعبد الثاني" "החברה היהודית בימי בית שני" في بعض المواضع، ومن هذه المواضع:

١- حينما أتى للحديث عن حكومة التمرد، حيث رأى دانيال أن حكومة التمرد لم تكن أبداً كما قال يوسفوس حكومة من المتشددین وبجانهم الطبقات الفقيرة، وأن الأغنياء والطبقات العليا كانت معارضة للتمرد.

(1) سפראי، זאב: ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא، אותו מקוד، עמ' 285.

(2) سפראי، זאב: ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא، אותו מקוד، עמ' 286.

(3) سפראי، זאב: ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא، אותו מקוד ועמוד.

وفى هذا يقول سفارتس: " أقام المتشددون جلسة شعبية، واختاروا حكومة تعد للتمرد ومواجهة الرومان. لقد شكلت الحكومة بالفعل من وجهاء القدس والطبقات الغنية المعتدلة ممن لم تكن لديهم أية تطلعات للتمرد. وكان من ممثلي هذه النظام يوسف ابن جوريون وحنان الكاهن الأكبر وهما من ممثلي نظام الحكم اليهودي القديم، وكذلك من ممثلي الطبقة الغنية وطبقة الكهانة الكبرى". وهو ما يتعارض مع ما ذكره يوسفوس حيث أورد أن المتشددين والطبقات الفقيرة كانت وقود التمرد، أما الأغنياء والطبقات العليا فكانت معارضة للتمرد. وقد دعم سفارتس رأيه بما أورده المؤرخ اليهودي أفراهم شاليط^(١) في كتابه " دمار القدس " " חורבן ירושלים " الذي قال: " يتضح بالفعل أن ما أورده يوسفوس لا يمكن أن يقبله عقل، فمعظم أبناء الطبقة العليا، أو جزء كبير منها، كان يرغب في خوض المعركة. وهذا لا يعنى أن تلك الحكومة تركت للمتشددين الذين تعود أصولهم إلى الطبقات الفقيرة. لقد ضمت الحكومة أغنياء ورجال ذوى جاه، وهذه هاتى عادة أي تمرد. ولم تكن هذه الفئات المتشددة ترغب في خوض حرب التحرير فقط، وإنما كذلك في إحداث ثورة اجتماعية ضد الأغنياء وإزاحتهم عن السلطة. ولكن مشاركة الطبقات العليا في طرد الرومان، لم يتح للمتشددين الفرصة لاتهامهم بالخيانة وإزاحتهم. الوضع نفسه بالنسبة للأغنياء، حيث فهموا منذ اللحظة الأولى أن إعطاء ظهورهم للتمرد من شأنه أن يؤدى لثورة اجتماعية ضدهم"^(٢).

٢- حينما أتى للحديث عن خيانة يوحنا من جيوش حلب للشعب ووقوفه إلى جوار المتشددين حيث كال له الاتهامات، فيقول: " تحدث يوحنا إلى جموع الشعب متهمهم بأنهم السبب فيما وصل إليه المتشددون من قوة وجبروت، حيث إن صمت اليهود وعدم مواجهتهم للمتشددين جعلهم يتجبرون. كيف تقفون هكذا، ولا تهبون للتخلص منهم. وأثر حديث يوحنا اندلعت مواجهات عنيفة بين المتشددين وجموع اليهود. وفى هذه الأثناء انسحب المتشددون للمعبد. واكتفت جموع اليهود بمراقبة

(١) שליט، أبراهام: حורבן ירושלים، מאמר בספר ירושלים، בעריכת מיכאל אבי יונה، כרך ١، ירושלים ١٩٥٦، עמ' ٤٥٢.

(٢) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، היסטוריה לחטיבה העליונה، משרד החינוך והתרבות، ירושלים ١٩٨٥، עמ' ٢٨٥-٢٨٦.

الأبواب لئلا يخرج المتشددون. وهنا وقع الاختيار على يوحنا للوساطة، لكنه انضم للمتشددين، ولم يكتف بذلك بل أسدى لهم النصيحة بالاستعانة بالآدميين الذين أتوا وأقاموا مجزرة بشرية في المدينة" يقول سفارتس هنا إن ما أورده يوسفوس بشأن يوحنا مجرد مزاعم؛ ذلك أن يوسفوس كان عدواً ليوحنا ومن هنا لا نستبعد أن تكون الاتهامات كيدية^(١).

• ما هاتي هوية المحاصرين؟

يرى سفارتس أن المحاصرين في القدس انقسموا إلى فئتين هما المتشددون والمعتدلون، وهو ما نستطيع أن نستشفه مما أورده، حيث يقول: "لم يضعف احتلال الجليل المتشددين، بل إنهم تدفقوا إلى القدس، وهناك أعدوا للصدام الحاسم مع الرومان. وكان أول الفارين هو يوحنا بن يوحنا من جيوش حلب"^(٢). "تجمعت العناصر المتشددة في القدس وهو ما أدى لزيادة التوترات الداخلية بالمدينة. لقد ساءت العلاقة بالحكومة بسبب الفشل في الجليل وبقية المدن. ولذلك ازداد وضع المتشددين قوة، وأعدوا للسيطرة على الحكومة المعتدلة لتحقيق أهدافهم. وكانت أولى أعمالهم القضاء على من تبقى من أسرة هيرود، فقاموا بقتل أنثياس وبعض رجال الدين الوجهاء"^(٣). هكذا اكتفى سفارتس باعتبار المحاصرين فئتين فقط هما المتشددون والمعتدلون.

ولكنه يعود ليخبرنا أنه في عام ٦٩م حدث انشقاقان في صفوف المتشددين، الأول: حينما انشق يوحنا من جيوش حلب اثر المجزرة التي حدثت بعد هجوم الآدميين. والثاني: حينما انشق العيزر بن شمعون عن معسكر يوحنا. الآن أصبحت هناك ثلاث جهات للمتشددين تنازعت السيطرة على القدس، كان نتيجة ذلك تدمير مخازن المدة لتحمل فترات الحصار، وهو ما أكدته التلمود^(٤).

• أعمال هذه الجماعات:

يرى دانيال سفارتس أن المتمردين من الطرفين سواء كانوا من المعتدلين أو من

(١) شوورز، دنيال: الحברה اليهودية في بيت السني، أوتو مقرر، ع'٢٩٢-٢٩٣.

(٢) شوورز، دنيال: الحברה اليهودية في بيت السني، أوتو مقرر، ع'٢٨٩.

(٣) شوورز، دنيال: الحברה اليهودية في بيت السني، أوتو مقرر، ع'٢٩٠.

(٤) شوورز، دنيال: الحברה اليهودية في بيت السني، أوتو مقرر، ع'٢٩٢-٢٩٦؛ تلمود

ببلي: جيتن، ب"١، ع"٨.

المتشددين في شقاق وخلاف شديد، أودى بحياة القدس والفئات المسالمة، كما أنهم لم يسعوا للحفاظ على حياة إخوانهم اليهود، وكانت أهدافهم تنحصر إما في الوصول للسلطة، أو البحث عن الثراء الاقتصادي. فما هو يقول: " اعتبر يوحنا من جيوش حلب في البداية من المعتدلين. وفي الوقت الذي أعد فيه أهل جيوش حلب للتمرد أخذ يهدئ من حماسهم، وطلب منهم أن يثقوا فيه وأن يأمنوا للرومان. ولكن بعد أن هاجم أهل صور وجدارة جيوش حلب تغيرت نظرته وسلح مواطني المدينة واهتم بتحسينها. وكان يوحنا ذو تأثير فاعل في دوائر القيادة في الجليل، جعله يرفض الدخول في دفاع مشترك مع يوسفوس ضد الرومان" ^(١). " وكان أنه بعد أن تجمعت العناصر المتطرفة في القدس أن ازدادت التوترات داخل المدينة. ولكن بعد سقوط الجليل وفشل الحكومة الذريع، أخذ المتشددون دور الريادة وبدءوا في تثبيت دعائم حكمهم، وكانت البداية بالقضاء على بقايا أسرة هيرود، وبعض خيرة الرجال من أبناء الشعب. لقد أظلت أعمال القتل المدينة وأهلها، وساد الخوف والذعر المدينة. وقد كانت الخطوة التالية هاتى القضاء على نظام الكهانة السائد بما يحمله من حقوق تمنح للكهان. وانتقلت عملية اختيار الكاهن الأكبر للاقتراع. ووقع الاختيار على شاب قروي ساذج لا يعرف شئ عن تلك الوظيفة، سقطت عليه هذه المنحة من السماء. لقد اختاروا كاهن قزم لا يعرف شئ عن تلك الوظيفة. لقد أثارت أعمال المتشددين الأخيرة غضب عامة اليهود. حيث بدأت عمليات التصدي للمتشددين اثر دعوة يوحنا بن يوحنا لاجتماع للمجلس الشعبي اليهودي، وتحفزهم على مناهضة أعمال المتشددين. ولكن يوحنا ذاته كان أول الخائنين حيث إنه سارع بالانضمام للمتشددين. ليس هذا فحسب بل إنه دعا الأدميين للتدخل، وكان نتيجة ذلك مجزرة بشرية بشعة في القدس راح ضحيتها عدد من اليهود مواطنين وقادة. أيقن الأدميون أنهم كانوا ألعبوبة في يد المتشددين، ومن هنا تركوا المدينة ورحلوا. وهنا حدثت المفاجأة؛ لقد انشق يوحنا من جيوش حلب عن المتشددين بعد أن انضم إليهم" ^(٢). " ازدادت التوترات في المدينة، خاصة بعد أن علم المتشددون أن شمعون بر جيورا، والخارجي يحظى بتأييد شعبي في مدن يهودا وإدوم، سيأتي ليحكم القدس. حاول المتشددون منعه فقاموا بخطف زوجه، الأمر الذي دفع شمعون للقيام بأعمال قاسية أجبرتهم على إطلاقها. وفي

(1) شوورج، دنيال: الحברה اليهودية في بيت الشني، اوتو مكر، عم' 289.

(2) شوورج، دنيال: الحברה اليهودية في بيت الشني، اوتو مكر، عم' 290-292.

عام ٦٩م استولى شمعون على أجزاء كبيرة من القدس، ولكن اليهود الذين ظنوا أن شمعون هو المحرر اكتشفوا أنهم استبدلوا طاغية بطاغية.

"بدأ اليأس يتسرب لنفوس اليهود، ولم تعد لديهم القدرة على التصدي، ومن ثم قرر كثيرون من اليهود الخروج من القدي حيث مكان آمن، أو الاستسلام. وقد كان من هؤلاء يوحنا بن زكاي الذي لم يرد له ذكر إلا في التلمود^(١). هذا وقد زادت وتيرة الحروب الأهلية، وأعمال القتل، الإضرار بالممتلكات العامة"^(٢). وصل الأمر إلى حد استغلال الدين ستاراً وراء أطماع وأهداف سياسية، وهو يؤكد سفارتس قائلاً: "وحيثما حل عيد الفصح فتح اليعيزر ورجاله أبواب المدينة ليدخل إخوانهم اليهود المحتفلين، وهنا استغل يوحنا الفرصة وأرسل رجاله إلى المعبد يخفون أسلحتهم، وحيثما وصلوا وأثناء الاحتفال قاموا بقتل رجال اليعيزر"^(٣).

لماذا قررت الانتحار؟

يقول سفارتس: "سقطت القدس لكن المتمردين مازالوا يسيطرون على حصون الهيروديون، المخفار، الماسادا، وهو ما ألقى على كاهل الحاكم الجديد ليهودا لوكيوس بسوس. استطاع لوكيوس السيطرة على الهيروديون والمخفار، لكنه لم يستطع السيطرة على الماسادا لوفاته. أُلقيت مهمة السيطرة على الماسادا الآن لحاكم يهودا الجديد فلافيوس سيلفا الذي شدد من حصاره على الماسادا. وقد كان بالماسادا ألف رجل من السيكايم وأسرتهم يتزعمهم اليعيزر بن يائير. الذي دعاهم للانتحار. ومن حديث اليعيزر نعلم أنه كان يعتقد أن ذلك الانتحار هو نهاية طريق شعب إسرائيل، وأن الرب هو ما قضى عليهم بذلك. لكنه أخطأ في تفسير الأحداث. لم يأت الدمار بالنهاية للشعب اليهودي رغم الدمار ونتائجه المريرة عاد المجتمع اليهودي ليحي من جديد. كيف عاد شعب إسرائيل قوياً؟ هذه هاتي العظة التي نستخلصها من الدمار"^(٤).

رابعاً: أوريشيل ربابورت أوريال رافورت

• هل هاجم يوسيفوس؟

(١) تلمود בבלי: גיטין, ב"ב, ע"א.

(٢) شوورץ، دنيال: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ' ٢٩٥-٢٩٦.

(٣) شوورץ، دنيال: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ' ٢٩٧.

(٤) شوورץ، دنيال: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ' ٣٠٥.

هاجم ربابورت يوسيفوس كثيراً في كتابه "التمرد الكبير" "המרד הגדול" حيث يشكك فيما أورده من أحداث وحقائق، ونأخذ من ذلك نماذج نوردها فيما يأتي.

يقوم ربابورت بشأن قيادة فلوروس وسلوكه في يهودا: "لا نستطيع أبداً تحديد إذا ما كانت أقوال يوسيفوس بشأن قيادة يوسيفوس صحيحة أم لا. كما أننا لا نستطيع أن نقدم وصفاً آخر للأحداث، يختلف عما قدمه يوسيفوس في مؤلفه. ورغم ذلك يجب أن نكون على حذر من خطورة الأحداث المنسوبة لفلوروس، وخاصة ما يخص توجهات هذه الأحداث، كما يفسرها يوسيفوس. وينبع الشك فيما أورده يوسيفوس في أنه حاول تحميل فلوروس أسباب تردى الأوضاع في القدس عشية التمرد. لقد حاول أن يقنع قارئه أن اليهود غير مسئولين عن اندلاع التمرد"^(١).

كذلك يتضح ذلك حين الحديث عن حديث أجريبا لليهود حيث يقول: "لكن سؤالاً يطرح نفسه هنا وهو ما هو مقدار مصداقية ذلك الحديث، وما هاتى قيمته كمصدر تاريخي؟ يبدو أن الباحثين اليوم يتفقون على أن الأقوال الواردة على لسان أجريبا لا تعكس حديثاً واقعياً ذكره أجريبا أمام اليهود. كما يتفق هؤلاء على أن تلك الأقوال جاءت بقلم يوسيفوس وتعكس رؤيته فقط، كما بلورها وكتبها بعد الحرب. وأن حديثاً مطولاً كهذا مثله مثل أحاديث كثيرة وردت في مؤلفه، كانت وسيلة أدبية منتشرة في الأدبيين الهلنستى والروماني"^(٢).

كذلك نجده حينما يورد قصة استسلام يوسيفوس للرومان في يودفت يقول: "لعل السبب الرئيسي في اتيان يوسيفوس بهذه القصة عن خلاصه وسقوطه في يد الرومان هو كونه المصدر الوحيد والمطلق الذي نملكه حول هذه الأحداث. ومن ثم يجب أن نستخدم هذه القصة بحذر. يقول يوسيفوس إنه نجح في الاختفاء داخل مغارة ومعه أربعون رجلاً. وفي اليوم الثالث وصل أمر وجوده في المغارة للرومان عن طريق سيدة، اختفت بها هاتى الأخرى وقبض عليها. على الفور أرسل فسباسيانوس اثنين من ضباطه لإقناع يوسيفوس بالخروج من المغارة مؤكداً له أنه آمن. وفي النهاية لم ينفذ يوسيفوس نصيبه من الاتفاق، فبدلاً من أن يسقط بسيفه، نزل للرومان. ومن هذا الوقت يخفي يوسيفوس من

(1) رقفورت، أورئال: המרד הגדול ומהלכו، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים،

פרק "ב"، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת אוריאל רقفورت، ישראל ١٩٨٣، עמ' ٢٣.

(2) رقفورت، أورئال: המרד הגדול ומהלכו، אותו מקור، עמ' ٢٤.

الجهة اليهودية ويتحول إلى مراقب للمعركة . يقول يوسفوس : يبدو لمواطني أنه من خلال حذرنا هذا يمكن أن نفهم من القصة التي عرضناها فهي خطوطها العامة ، أنه لم يكن ذكياً لدرجة أن نقبل ما أورده كحقيقة . لقد وجد يوسفوس نجماً بطريق الصدفة وبها أربعين رجلاً (وماذا بشأن المرأة التي وشت بهم ، هل كانت معهم؟) وكيف يهتم فسباسيانوس بنفسه بهذا الأمر ، ومن أين علم بأصدقائه ليرسل له نيكانور ، ومن أين كان ليوسفوس أصدقاء في معسكر الرومان " (١) .

• ماهي هوية التمردين؟

نستشف من خلال كتاب ربابورت تقسيم اليهود داخل القدس إلى جماعات نستعرضها فيما يأتي :

- ١ . الصفوة - طبقة العليا - النبلاء : ولم تكن هذه الفئة أبناء جلدة واحدة . جزء كبير منها كان من الكهنة ، وأصحاب الوظائف المرتبطة بالمعبد والعمل فيه . طبقة أرستقراطية أخرى لعبت دوراً فعالاً في المجتمع اليهودي ، وهي طبقة أبناء هيرود . كما شملت هذه الطبقة كذلك بعض الرجال من وجهاء القدس من الواردين في التلمود أمثال نقديمون ابن جوريون (٢) .
- ٢ . القناؤون - المتشددون : وقد تشكلت هذه الجماعة وبدأت في العمل كتنظيم مبلور بعد اندلاع التمرد ، ويرى البعض أن جذور هذه الجماعة تعود لجماعة من الفلاحين من خارج القدس (٣) .
- ٣ . جماعة شمعون بر جيورا : وهي جماعة كانت تسيطر على أعلى المدينة .
- ٤ . جماعة يوحنا من جيوش حلب : وهي جماعة منشقة عن القنائيم ، وكانت تتمركز في منطقة جبل الموريا وما حولها (٤) .

• أعمال هذه الجماعات:

يحدثنا ربابورت باستفاضة كبيرة عن مراحل سقوط المدن قبل سقوط القدس ، فيبدأ

(١) ريفورس ، أوريا : المرد الغدول وماهلو ، أوتو مكر ، ع'٧٧ .

(٢) ريفورس ، أوريا : الرقع للمرد الغدول ، مامر بسفر يهودة وروما ، مريدوت اليهوديم فرم " ب ، هيسطورياه شل عم إسرائيل ، بعريكت أوريا ريفورس ، إسرائيل 1983 ، ع'6٧ .

(٣) ريفورس ، أوريا : المرد الغدول وماهلو ، أوتو مكر ، ع'٥٩ .

(٤) ريفورس ، أوريا : حوربن يروشليم وديكوي المرد ، مامر بسفر يهودة وروما ، مريدوت اليهوديم ، فرم " ب ، هيسطورياه شل عم إسرائيل ، بعريكت أوريا ريفورس ، إسرائيل ١٩٨٣ ، ع'٦٧ .

بالجليل، يودفت، طبرية، تاريحاي، جملا، وغيرها. ثم يُختتم هذه المدن بإحكام الحصار على القدس.

وعن اليهود داخل القدس يحدثنا ربابورت عن اندلاع حرب أهلية قائلاً: "بدأ المتشددون في أخذ زمام المبادرة داخل القدس، لقد قاموا بقتل أنتياس وعدد من النبلاء، وتعيين الكاهن الأكبر عنوة، الأمر الذي دفع المعتدلين للعمل ضدهم. فترتي حديث وضعه يوسفوس على لسان حنان بن حنان خصصه لإثارة جموع اليهود ضد المتشددين، أدى لاندلاع حرب أهلية طاحنة انتهت بانتصار المتشددين مدعومين في ذلك بالآدميين، وقتل أعداد كبيرة من اليهود. وكان نتيجة هذا الانتصار استمرار عمليات اغتيال المتشددين للنبلاء عبر محاكم صورية أو بدون محاكم"^(١).

ينتقل بنا ربابورت إلى حدثين آخرين هامين ألا وهما انسحاب الآدميين من القدس، أما الثاني فهو الانقسام الذي حل بجماعة المتشددين، حيث انشق يوحنان من جيوش حلب عن جماعة المتشددين، وهو ما أدى لازدياد أعمال العنف والبطش داخل المدينة.

يعتمد ربابورت في استكمال أحداث التمرد على يوسفوس، ويجزم في بعض الأحيان بحقيقتها وصدقها، وإن كان هناك من ينتقدها^(٢). وتنتهي هذه الحرب الأهلية الطاحنة بدمار القدس ومعبدتها. ولم يعد يتبق سوى الهيروديون والقلعة ماكيروس والماسادا.

• لماذا قررت الانتصار؟

استطاع الحاكم الروماني الجديد ليهودا المدعو لوكيوس باسوس بالاستيلاء على كل من الهيروديون ويقع جنوب القدس بأحد عشر كيلو متر، وقلعة ماكيروس الواقع عبر الأردن، لكن الوقت لم يمهله فرصة الاستيلاء على الماسادا.

وبالنسبة للماسادا يقول ربابورت: "خصص يوسفوس وصفه المطول المذهل بين كل أوصافه للمعارك بين الطرفين والأحداث المشتركة بعد دمار القدس لسقوط الماسادا. ولاشك في أنه بالإضافة لوصفه للأحداث في الحصن، خصص في كتابه "حروب اليهود" اهتماماً زائداً بالأعداد الأدبي. وهو ما قد يبعد القارئ عن أهمية تقييم العمل بعيداً عن قوته الأدبية. ولكن ما هو مقدار الصدق في قصته عن سقوط الماسادا، من خلال التنقيب

(1) ريفورس، أوريسال: التمرد الغدول ومهلكو، أوتو مكر، عمو٦٠١.

(2) ريفورس، أوريسال: التمرد الغدول ومهلكو، أوتو مكر، عمو٦٢١.

الأثري؟ والحقيقة أن قصة يوسفوس تتضمن قضايا أخرى لم تؤكد الحفائر صدقها، وشك كبير إذا ما كانت سليمة. فعلى سبيل المثال يتضح أن خطاب إليعيزر بن يائير قائد الحصن لا يتضمن أي أقوال أوردها هذا الرجل. ولا يوجد دليل ما على أن إليعيزر قد وجه خطاباً ما. وإذا كان قد فعل ذلك فإن خطابه يختلف بالتأكيد عن الخطاب الوارد في حروب اليهود. كذلك بشأن توجيه إليعيزر خطاباً قبل سقوط الحصن، انقسم الباحثون بالنسبة لمغزى وأهداف كلماته التي نسبها له يوسفوس، وطبيعة قصد يوسفوس ذاته من هذه الكلمات. وربما يمكننا الإجابة عن هذا السؤال بنوع من التأكيد، كما يبدو لي. ويجب أن نفهم أن هذا الخطاب الوارد على لسان إليعيزر خاصة ومسألة الحصن عامة كانت من شأنها خدمة عدة أهداف (ربما تتناقض) في وقت واحد. ولم يكن ذلك غير متوقع إذا نظرنا باهتمام لوضع يوسفوس الذي يحاول خدمة عدة أهداف، ويمكن أن نرى ذلك في كتابه في كثير من المواضع. وعلى أية حال، يتضح أن هذا الخطاب ليس خطاباً تاريخياً، بما يتعين المصطلح. هذا وأكثر، إن غياب خلفية الخطاب التاريخية يتجلى من محتواه المليء بالعناصر التي انتشرت في الفلسفة في هذه الفترة.

سؤال آخر ملح ألا وهو هل حدث بالفعل انتحار تستولي في الماسادا؟ في حقيقة الأمر محتمل الوقوع، ولكن ينبغي أن نؤكد أن شهادة يوسفوس المطلقة ليست قاعدة كافية لإجابة كافية مقنعة. إن يوسفوس ذاته يحاول منح قصته مصداقية عبر السديتين اللتين تبقيا من المذبة. لكن هذه الشهادة تعيب مصداقية القصة^(١).

فمجرد أن يورد يوسفوس هذه القصة عنهما يعنى خشيته من أن يعيب الشك مصداقيته، على هذا النحو، لا يمكن رفض وصف يوسفوس نهائياً، من أجل أن نرفضه كلية، فعلياً أن نشير للتبرير الذي من أجله اختلق يوسفوس قصة لم تحدث ولم تكن. وهناك من يزعم أنه أراد وصم السيكاريم الذين كانوا يكرهونه حيث إنهم انتحروا فتعدوا على الشريعة اليهودية. ويمكن أن نشير إلى الرموز التي تعكسها عملية الانتحار الجماعي كإنهاء للطريق الذي سار فيه المتمردون وقادة الطائفة اليهودية، ولكن ذلك ليس دليلاً على أن الحدث ذاته لم يحدث، ولو لم يرد حتى في التفاصيل التي أوردها يوسفوس. وبهذا الشكل يمكننا أن نؤكد أن عملية الانتحار لم تكن عملاً شاذاً في هذه الفترة.

(1) ريفورست، أوريال: حوربن يروشليم وديכוי המرد، אותو מקور، עמ' ٧٩.

أعداد ليست قليلة فضلت الانتحار على السقوط في يد الأعداء. وفي النهاية نستعرض أحداث الماسادا كما نعرفها: تبقت الماسادا الملاذ الأخير للمتمردين في فلسطين. وفي عام ٧٣م هاجم فلافيوس سيلفا حاكم يهودا المكان. حاصر السيكايم الذين تشبثوا بالمكان منذ عام ٦٦م بقيادة مناحم بن يهودا الجليلي. كان الحصار محكماً، وبعد معارك عنيفة نجح الرومان في اختراق القلعة. وربما بدا أن مصير القلعة قد تحدد، لكن المحاصرين الذين عرفوا سوء عاقبتهم إذا سقطوا في يد الرومان، وضعوا نهاية لحياتهم، واحتل الرومان القلعة" (١).

سادساً: باروريا بن باروخ ברוריה בן ברוך

• هل هاجمت يوسفوس؟

لم تهاجم باروريا يوسفوس، بل وصفته بأنه يلي معتدل، ويتضح ذلك من خلال ما أوردته عنه في كتابها، حيث تورد: " أقام المتشددون مجلساً لجموع اليهود في المعبد، وقرروا بداية الإعداد للحرب. وقد عينوا قادة للمناطق المختلفة، كان منهم يوسفوس الذي عُيِّن قائد للجليل. ومن المهم أن نذكر أن هذه الحكومة كانت من المعتدلين في صفوف المتشددين، وليس القادة المتطوعين للحرب ".

كما أنها في حادثة نخباً مدينة يودابث وتسليمها بعد الحصار، لم تذكر أنه اختبأ بأحد المغارات هرباً من الرومان، لكنه فضل بعد ذلك السقوط في يد الرومان على الانتحار. حيث تذكر أنه: "تخلص من الأسر بعد أن تنبأ لفسباسيانوس بأنه سوف يكون قيصر روما وليس نيرون" (٢).

• ما هاتى هوية المتمردين؟

تؤكد باروريا أن المتشددين كانوا المحرك الرئيسي للتمرد، وأنهم عنصر رئيسي من العناصر المحاصرة، حيث تقول: "لقد قام الكهنة تحت تأثير المتشددين بإيقاف قربان القيصر، كما أشعلوا النيران في قصر الكاهن الأكبر حننيا، ومنزل أجريبا ودار المحفوظات، كما هاجموا الجند الرومان وقتلوه" (٣).

وعن الأسباب التي دفعت اليهود للانضمام للتمرد تقول باروريا: "تعددت أسباب اندفاع اليهود للانضمام لمعسكر المتمردين، فكانت كثيرة ومختلفة" وتورد باروريا هذه

(1) رقفورست، أوريزال: حوربن يروشليم وديكوي המרד، אותו מקור، עמ' ٨٠.

(2) (بن برוך، ברוריה، בימי יוון ורומא، היסטוריה לכיתה ו'، (ישראל ١٩٩٦)، עמ' ١٤٣-١٤٤.

(3) (بن برוך، ברוריה، עמ' ١٤٢.

الأسباب فيما يأتي :

- ١- الغضب الذي ملأ الصدور من جراء فساد الحكام الرومان .
 - ٢- رغبة كثير من اليهود في التحرر من العبودية ، ومع ذلك لم يسقطوا من حساباتهم إمكانية مسالة الرومان إذا دعت الحاجة .
 - ٣- انضم بعض المتشددين لمعسكر المتمردين لأسباب دينية ، فقد ذكروا أن هدف روما هو تحدى الرب وسلطانه المطلق على العالم . ومن ثم فإن الخضوع لسلطة روما هو بمثابة عبادة أجنبية .
 - ٤- انضم بعض الفقراء ممن لم يجدوا لديهم ما يخسرونه . فقد اصطدموا بالأغنياء الذين كانوا بمثابة المحتل . إذا كان التمرد بالنسبة لهم بمثابة إحداث ثورة اجتماعية تغير وجه الحياة الصعبة التي يحونها^(١) .
- وعن علاقات هذه الفئات تستعين باروريا بما أورده التلمود " מסכת גיטין " عن طبيعة هذه العلاقة حيث يقول : "
- § كانت مخزن المؤن تحت إمرة ثلاثة من أثرياء القدس ، وكانت هذه المخازن بإمكانها إعالة كل مواطني المدينة لسنوات طوال .
- § زعم المعتدلون من بين محاربي المدينة أن اليهود لن يستطيعوا الانتصار على الرومان ، ولذلك يجب عليهم مسالمتهم .
- § أما المتشددون الذين أرادوا دحض هذه الآمال في مسالة الرومان ، فقد قاموا بحرق مخازن الطعام^(٢) .

• أعمال هذه الجماعات:

تستثنى باروريا المعتدلين من هذه الجماعات حيث تقول : " لم ينجح المعتدلون في إخماد نيران التمرد " .

تلقى باروريا باللائمة على المتمردين في فشل التمرد ، حيث تعتبر أن التفكك والانفلات الأمني والحروب الأهلية التي ميزت تحركاتهم هاتى ما أدت لفشل تمردهم ، فتقول : " في الوقت الذي فتح فيه فسباسيان مناطق واسعة في فلسطين ساد القدس توتراً

(1) (بن بרוך ، بروريا ، בימי יוון ורומא ، אותו מקור ، עמ' ١٤٣ .

(2) (بن بרוך ، بروريا ، בימי יוון ורומא ، אותו מקור ، עמ' ١٤٦ .

شديداً. إن المدينة التي أصبحت الملاذ الأخير للمتمردين وعلى رأسهم المتشددون، قد زعموا أن القيادة المعتدلة هاتى ما أدى لسقوط الجليل والجلولان بأيدي الرومان. وبدأ معظمهم يفضل الاستسلام للرومان. ومن هذا المنطلق اندلعت حروب أهلية طاحنة داخل القدس، وبدأ المتشددون في قتل قادة القدس، وأسر آخرين بدون أي سند قانوني، بل ووصل الأمر لحد إصدار الأحكام بالإعدام وتنفيذها. وصلت الأمور بعد ذلك حداً أن سيطر المتشددون على المعبد وتحصنوا به. بدأ المتشددون بعد ذلك في تنفيذ مذبحة بشعة وجهت لمواطني المدينة وقادتها. وقد طالت هذه المذبحة الكاهن الأكبر عننيا وأحد قادة التمرد المدعو يوسف بن جوريون. ومن هنا تأخر الرومان في حصار المدينة انتظاراً لرد المتشددين الفاعل لصالحهم في تصفية المدينة وإنهاء قواها قبل الهجوم^(١).

"وحينما انتحر نيرون في روما وحدث ما يشبه فتنة داخلية وصراع على الحكم، استشعر المتمردون أن تلك علامة من السماء تبشر بزوال الرومان، وتأخر الهجوم على المدينة، لكن مواطني المدينة لم يستغلوا ذلك في الإعداد للخطوة التالية. لقد كان كثير من المواطنين قد أخذهم الحماس المسيحاني وآمن بالخلاص الآتي قريباً. ولذلك اهتم كثيرون بالتخلص من أعدائهم من اليهود الذين يعرقلون الخلاص بأعمالهم (طبقاً لمعتقدهم). هكذا أدى توقف الرومان لارتفاع وتيرة الحرب الأهلية. والحقيقة أن الأمل في التصدي للقوات الرومانية لم يعد قائماً، فالحرب الأهلية قد أدت لكارثة"^(٢).

"من هنا كان من المعتدلين من فهم أن هذه الحرب الأهلية قد قضت على آمال إنجاح التمرد، لذا يجب عليه ترك المدينة، وقد كان من هؤلاء الرباني يوحنا بن زكاي"^(٣).

• لماذا قررت الانتحار؟

تروى باروريا قصة الانتحار في القلعة نقلاً عن يوسفوس قائلة: "في عام ٧٣ م وصل عدد السيكايم في القلعة إلى ألف رجل وامرأة وطفل، وحينما هاجم الرومان القلعة، وفشلت محاولات المحاصرين في صد الهجوم بشتى الطرق، أيقن رجال القلعة أنه لا أمل، فخطب فيهم قائدهم البعيزر بن يائير قائلاً: لقد أخذنا على عاتقنا ألا نستعبد وألا يكون لنا سيد سوى الرب، لقد كنا أول من تصدى لهم وسوف نكون آخر من يتصدى لهم. غداً

(1) بن برون، بروريا، بيبي يوزن وروما، أوتو مكر، ١٤٥م.

(2) بن برون، بروريا، أوتو مكر ولامود.

(3) بن برون، بروريا، بيبي يوزن وروما، أوتو مكر، ١٤٧م.

سنسقط في يد الرومان، ولكن بأيدينا أن نموت أبطالاً. لنقتل نساءنا قبل أن يتدنسن، ونقتل أطفالنا قبل أن يستعبدوا، ثم يقتل كل منا أخاه، وبذلك نأخذ حريتنا معنا إلى قبورنا، وقبل أن نموت نحرق الحصن، الأملاك، الأموال، المعدات والمؤن" (١).

قراءة في أعمال مؤرخينا حول قصة الهاساد:

أولاً: بشأن مهاجمة يوسفوس:

هاجم زئيف يعبتس في مواضع مختلفة من عمله، وأسماء بالفساد الذي أنقذ نفسه من الموت، باع نفسه لأعداء شعبه ووطنه.

كما يتهمه زئيف سفرائي بأنه خائن رفض المقاومة في الجليل فأدى لسقوطها. كما هاجمه بشأن قصة المخبأ واتهمه كذلك بالخائن.

كذلك هاجمه دانيال شفارتس، فيرفض ما ادعاه يوسفوس من أن حكومة التمرد كانت من المتشددين والفقراء. كما اعترض على ما أورده يوسفوس عن يوحنا من جيوش حلب وافترض أنها مجرد مزاعم نتيجة العداء الذي استحكم بينهما.

أما أوريئيل ربابورت فقد هاجم يوسفوس كثيراً فقد انتقده فيما أورده من أحداث بدءاً من قصة فلوروس، حيث قال إن يوسفوس يحاول أن يقنع قارئه بأن اليهود غير مسئولين عما حدث. كما يرفض ربابورت حديث أجريبا ويعتبره حديث يوسفوس وليس حديث أجريبا، وأن هذا الحديث لا يعكس سوى وجهة نظر يوسفوس. كما يرفض ما أورده يوسفوس حول قصة المخبأ.

ولأن يوسفوس هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه، فيبدو أنهم كانوا ينتظرون له أية سقطة.

أما باروريا بن باروخ فلم تهاجم يوسفوس؛ ذلك لأنها تعرف الفئة التي توجه إليها الحديث؛ إنه كتاب تعليمي موجه لطلاب يجب دفعهم للافتخار بالماضي اليهودي، ولذلك كان من الصعب أن تنتقد يوسفوس وهو المصدر الوحيد لتاريخ اليهود فيما يخص هذه القصة.

ثانياً: بشأن هوية التمرديين:

(1) بن برוך، ברוריה، בימיוון ורומא، אותו מקור، עמ' ١٤٨.

يتفق كل من زئيف يعبتس، زئيف سفرائي، دانيال سفارتس وأوريئيل ربابورت حول هوية الجماعات المشاركة في التمرد. أما باروريا بن باروخ فهي تختلف بشأن المتمردين وتقول إن جموع اليهود قد انضمت للمتمردين ثقة فيهم وفيما سيحققونه جراء ذلك من حرية سياسية ودينية، وأنهم أحرقوا مخازن المؤن لدحض آمال الخانعين من اليهود في مسالة الرومان، وهو ما يمكن تفسيره بدس السم في العسل، وتشكيل هوية الأجيال المتعلمة وتربيتها على الفخر بهؤلاء المتمردين من أجل حريتهم وحرية بلادهم.

ثالثاً: بشأن أعمال التمرد:

يتفق كل من زئيف يعبتس، زئيف سفرائي، دانيال سفارتس وأوريئيل ربابورت حول أعمال المتمردين، من السيطرة على الكهانة وتدنيس المعبد، وطلب هذه الجماعات لمساندة قوات أجنبية في وجه اليهود، ورفض الاتحاد في وجه الرومان، واستغلال الدين ستار لأعمالهم، واندلاع حروب أهلية طاحنة. أما باروريا بن باروخ فهي تدافع عن المتمردين وتقول إن المتمردين استشعروا أن صراعات روما هاتى علامة من السماء على زوال الرومان. وأن مواطني المدينة وليس المتردون هم من لم يستغلوا هذه الفرصة. كما أن عمليات القتل وسفك الدماء كانت موجهة من المؤمنين بالمسيحانية تجاه أولئك الذين يعرقلون قدومه.

رابعاً: الانتحار الجماعي:

يتفق كل من زئيف يعبتس، زئيف سفرائي، دانيال سفارتس وأوريئيل ربابورت حول حادثة الانتحار، "لقد فضلوا الموت في مشهد بطولي شجاع على الاستسلام" وإن اختلف ربابورت؛ حيث شكك في حدوثها لأن الحفائر لم تثبت ذلك ثم عاد وافترض حدوثها لأن الانتحار كان أمراً شائعاً في هذه الفترة. أما باروريا بن باروخ نقلت القصة عن يوسيفوس بدون أية اعتراضات. وهو أمر نجده طبيعي فهي تكتب لطلاب المدارس لتشكل هويتهم وترسخ في أذهانهم حب الوطن والدفاع عنه.

الماسادا ودولة إسرائيل:

لقد تم أسطرة تاريخ رواية قلعة الماسادا هي تم تدميرها على يد الجيش الإمبراطوري الروماني عام ٧٣ ميلادية. وتروى الأسطورة كما تقدم للتلاميذ الإسرائيليين في الكتب المدرسية المقررة أن هذه الجماعة من المناضلين اليهود تسلفت قلعة الماسادا، فارين من

القدس بعد تدميرها على يد الرومان، وهناك تحصنوا بالقلعة، وقاوموا الحصار الروماني، ولما شارفوا على الهزيمة اختاروا الانتحار الجماعي بدلاً من الاستسلام أمام الرومان، والتحول إلى عبيد.

يقول الباحث الاجتماعي نحمان بن يهودا معبراً عن كيفية نقل القصة وأثر ذلك في وجدان الأجيال اليهودية "أنا أعرف ماذا جرى هناك؛ تعلمت في المدرسة، في الجيش - تسقلت إلى أعلى الماسادا أثناء خدمتي - عرفت عن جماعة من المناضلين الفارين من القدس، بعد تدميرها على يد الجيش الإمبراطوري الروماني عام ٧٠م، إلى الماسادا. هناك، خاض المناضلون معركتهم الأخيرة ضد ذلك الجيش، وعندما أوشك الرومان على احتلال القلعة، اختار المناضلون اليهود الأبطال الانتحار الجماعي بدلاً من الاستسلام أمام الرومان، والتحول إلى عبيد، أو الموت ميتة فظيعة وغريبة (في حلبة المصارعة، مثلاً). فكيف يقول البعض إن المناضلين اليهود كانوا في الواقع جماعة من القتلة المنفرين؟"

لم يكن هذا مريحاً بالنسبة لي، ولكني بعد أن قرأت القصة، اكتشفت أنهم كانوا على حق، بينما كنت على ضلال. وإذا أردت التعبير عن الأمر بلهجة عاطفية، فنقل إنني أشعر بالخديعة والاستغلال. حاولت في ذهني إعادة بناء الطريقة التي حصلت فيها على معلومات عن الماسادا في سنوات تكويني والتخراطي في المجتمع الاسرائيلي. لقد حصلت على معرفة لم تكن خاطئة فحسب، بل كانت شديدة التحيز أيضاً. وهذا ما يستحق التأمل، لم تكن الماسادا مجرد حكاية تروى، بل زودت هوية جبلي من اليهود الإسرائيليين بعنصر هام من عناصر تعريف هويتنا اليهودية والإسرائيلية. ولكن ماذا أفعل بعدما اكتشفت أن عنصراً رئيسياً من عناصر هويتي يقوم على الزيف والتحريف؟^(١)

لقد تبينت أن السجل الأساسي، الثقافي، الفكري والسياسي في إسرائيل لا يدور حول مستقبل البلد أو حاضره، بل حول تفسير وبناء ما يرى كماضٍ له، وما قد تتركه صياغات معينة من أثر على الحاضر والمستقبل. واكتشفت خلال بحثي أيضاً بضع حقائق مدهشة منها: أن الاعتراض على تحويل الماسادا إلى أسطورة فد جرى من قبل، وبكثير من الضجيج في بعض الأحيان، ولكن دون فائدة تذكر. كما لاحظت كيف جرى تحويل الماسادا من رمز لأيدولوجيا قومية مركزية إلى معلم من المعالم السياحية التي تستخدم الأسطورة لتحقيق

(1) بن يهودا، نحمان: نقد الصهيونية، ص ٢٠٥؛ خضر، محسن: هدم أسطورتين صهيونيتين: الترانسفير والماسادا

منافع اقتصادية رخيصة. ومع ذلك علينا أن نرى في تحويل رمز الماسادا إشارة واضحة إلى عملية تغيير رئيسية وقعت في المجتمع الإسرائيلي^(١).

لقد أصبحت الماسادا رمزاً بطولياً أو "الوقفه الأخيرة" كما يطلق عليها رئيس هيئة الأركان والسياسي الإسرائيلي المعروف موسى ديان، يقول "يمكننا أن نشير اليوم إلى حقيقة واحدة فقط، لقد أصبحت الماسادا في نظر الشعب اليهودي رمزاً للبطولة والحرية، أصبحت رمزاً يقول لهم: قاتلوا حتى الموت ولا تستسلموا، اختاروا الموت بدلاً من العبودية وفقدان الحرية".

إن استخدام الأساطير - كما يرى نحمان - "يخلق واقعا جديدا تكون فيه الأسطورة منارة لتحقيق الذات، لم تكن الجماعة الهاربة إلى قلعة الماسادا سوى مجموعة من القتلة، ولم تجر معارك لمدة ثلاث سنوات حولها، بل ما بين شهر وشهرين، بل لم تجر معارك حولها كما يقول فلافيوس باستثناء فرض الحصار، ولا يوجد دلالة على وقوع معارك بين اليهود والرومان خلال الحصار القصير، كما لم يقتل جميع المحاصرين وعددهم ٩٦٧ داخل الماسادا بل بقي منهم سبعة أحياء لقد وضع ٦٩٠ من عصابة القتلة حدا لحياتهم داخل الماسادا على أيدي بعضهم البعض، وعندما بلغ الرومان القمة ودخلوا القلعة لم يجدوا سوى الصمت أن الماسادا التي تمت أسطرتها في الوعي الجمعي اليهودي أصبحت رمزاً على الصمود والمقاومة، وساهمت في بلورة الهوية الفردية والجمعية الجديدة لأجيال من اليهود الإسرائيليين خلال ثلاثة عقود من الأربعينيات حتى الستينيات. هذه الأسطورة الكاذبة نجحت في أن تكون وسيلة للدمج والتوحيد داخل المجتمع الإسرائيلي^(٢).

ويكشف نحمان أن برنارد لويس - المفكر الأميركي المعروف، والمؤرخ الفرنسي بيير ميذال كشفا زيف هذه الأسطورة من قبل، وكشفا أن توظيف أكذوبة قلعة الماسادا كان مقصودا لإضفاء الشرعية على استخدام إسرائيل للعنف، وخاصة أنها انتشرت إلى خارج إسرائيل لدى النخبة في العالم الغربي^(٣).

يقول العالم اليهودي داني راينوفيش بالجامعة العبرية "إن تنشئة الأطفال اليهود على

(1) بن يهودا، نحمان: نقد الصهيونية، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(2) بن يهودا، نحمان: نقد الصهيونية، ص ٢١٣.

(3) بن يهودا، نحمان: نقد الصهيونية، ص ٢١٤.

أساطير الروح القومية البطولية هي بمثابة إعطائهم حليبا مسمما^(١).

لقد سقط علينا مؤرخ صهيوني معاصر يدعى الجنرال ييغال يادين ليجري حفريات أثرية في هذه الصخرة وليرسم بعد ذلك خرائط و مخططات تصور كيف كانت؟ . ثم بنى في ضوء هذه الخرائط بعض البيوت والمرافق . لقد حول الماسادا إلى أسطورة تضم تفصيلات تبدو بسيطة ومحايدة ولكنها تخدم هوى صانعيها أحاطها بالصوفية وجعلها رمزا للشعب الذي يفضل الانتحار على الاستسلام أو الذوبان في الغير ، وتروج إسرائيل لهذه الأسطورة فتقوم أسلحة الجيش الإسرائيلي بترديد يمين الولاء على قمة ماسادا ويقسم الجنود أن الماسادا لن تسقط ثانية وتدخل زيارة الماسادا في برنامج زيارات الزعماء الأجانب الذين يزورون إسرائيل وقد قامت إسرائيل في عام ١٩٦٩م بإعادة دفن المنتحرين في الماسادا وفق مراسم الدفن اليهودية إمعانا في تعميق جذور هذه الأسطورة في الوجدان اليهودي ؛ أسطورة الشعب الذي يفضل الانتحار على الاندماج والتعايش مع الغير حتى لا يفقد الخصائص التي حباه الله بها ليبقى شعب الله المختار . وماسادا لم تكن سوى قلعة واحدة ضمن ثلاث قلاع أخرى كانت تشكل القلاع الأخيرة التي التجأ إليها اليهود وكان الهجوم الروماني عليها جميعا بالتتالي فسقطت القلعة الأولى (هيروديون) دون مقاومة ، واستسلمت الثانية (مكاربوس) بعد أن وعدهم الرومان بالسلام والأمان ، ولم يتم الانتحار الجماعي كما تقول المصادر اليهودية . إلا في الماسادا فخلدوها واعتبروها إحدى الأمثولات المضيئة في التاريخ اليهودي بينما غيبوا القلعتين السابقتين في أعماق النسيان . إن المصدر الوحيد لهذه الأسطورة المشكوك فيها والمطعون في حدوثها أصلا كتابات المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس (٣٨-١٠٠) بعد الميلاد وقد استندت الصهيونية إلى روايته باعتبارها مصدرا وحيدا لخلق أسطورة ومن ثم عقيدة ماسادا . وقد كتبت الباحثة اليهودية ويبسي روز مارين في ١٤ / ٨ / ١٩٧٣ في جريدة (جويش بوست) دراسة طويلة ختمتها بقولها: "إن الماسادا محض خرافة وأسطورة ، وأنه لا يمكن التدليل على سلامة اكتشافات الجنرال يادين الأثرية التي تستند إليها هذه القصة"^(٢).

(١) خضر ، محسن : هدم أسطورتين صهيونيتين : الترانسفير والماسادا

www.alwatan.com.htm

(2) إلياس ، منى : الأصوليون اليهود بين أساطير التوراة والعلم المعاصر ، ص

توظيف المصطلح والنص دينيًا

obeikandi.com

(توظيف المصطلح في مخطوط ספר הרזים بالجنيزا القاهرية)

أ.د. نازك إبراهيم عبد الفتاح (*)

يثار للآن جدل حول ترجمة مسمى كتاب ספר הרזים إلى " كتاب الأسرار " بدعوى أن רזים تعني " النحفاء والضعفاء " وأنه لو كان الأصل العبري يقصد " الأسرار " لجاء بالكلمة רזות .

ويدور هذا الجدل على شبكة الإنترنت في باب الشكاوى حيث يعرب أحدهم عن تدمره لورود إشارة - هي في نظره غير صحيحة - في تهويده (أغنية رقيقة تغري الطفل بالنوم) . فهناك فقرة تتحدث عن اللعنة קללה في كتاب ספר הרזים والذي أطلق عليه المتذمر كتاب " السحر والرقية " حيث توضع راس جرو خلف منزل أحد لمنعه من النوم . وقد علل تدمره بأن اليهودية لا تؤمن بالسحر والشعوذة . وبناء على ذلك فهو يدحض ترجمة مسمى الكتاب إلى " كتاب الأسرار " بل يفضل تسميته بكتاب النحفاء والضعفاء .

ولكي نقطع أمرا بهذا الشأن يجدر بنا أن نفحص الترجمتين من المنظور اللغوي רזים: جمع רז وهو مصطلح يعني في عصر العهد القديم " السر ، الأحجية ، الشيء الغامض " וכל רז לא אנס לך (دانيال ٤ / ٦) " ولا يعسر عليك سر " . واستمر في معناه الذي يدل على الأسرار والخفايا في عصر التلمود ומגילין לו רז תורה (אבות ١ / ب) " ويكشفون أسرار التوراة " ، مرورا بالعصر الوسيط في قولهم רזין רזין " سر عميق " ، وظل في هذا المعنى حتى العصر الحديث . وفي كل عصر من عصور العبرية ظل يرادف السر الغامض والمحجوب .

ووفقا للقواعد النحوية فإن רזים هي جمع רזה ويحلل بأنه صفة تطلق على النحيل ، النحيف ، الهزيل ، الضعيف من الفعل רזה " نحل ، هزل " مقابلا للفعل العربي " رذي " .

ومجمل القول إننا إذا سلمنا بتصحيح اسم الكتاب إلى רזות فهو اسم مشتق من רז ومرادف له רזות المشتق من רז ، وكلاهما يعني " سرى " ، فيكون الاسم المشتق هو " سرية " ؛ أي يكون صحيح ترجمة مسمى الكتاب أصلا " كتاب السرية " . ومن هنا يحسم المنظور اللغوي صحة ترجمة الكتاب إلى " كتاب الأسرار " .

(*) أستاذ دكتور - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

مستورة، أما الثالث فهو ٦٥٥ ٦٦٦ ٦٦٦ " كتاب الأسرار " وهو الذي منحه الملاك رازيئيل إلى سيدنا نوح عليه السلام وتعلم منه صنع الفلك وكيفية الخلاص من الطوفان . وعند موته أعطاه إلى ابنه سام الذي منحه بدوره إلى أبنائه حتى وصل إلى سيدنا سليمان .

" فبعد فساد الأرض في أيام نوح بدأت " الأرواح الشريرة " تسكن بني آدم ففضللهم وتجيد بهم عن الصراط المستقيم فحلت بهم الأمراض وأصابتهم البلية ، فتوسل سيدنا نوح إلى الرب وصلى له وابتهل فمنحه الملاك رازيئيل هذا الكتاب " .

فمن هذا الكتاب المنقوش على حجر من الياقوت الأزرق تعلم سيدنا نوح عليه السلام صنع الفلك من خشب السرو الذي احتذى فيه هو وزوجه ومن صلح من أبنائه . وحين تفهم المعجزات هذا الكتاب سرت فيه روح الحكمة والإدراك والمعرفة وقال " مبارك الرب الذي وهب حكمته للذين يهابونه ومبارك سلطانه على الإنسان في مخافته ينقذ نفوس الورعين الذين يهتمون في ظله ، وهو الذي يمن على عبده بالعقل والمعرفة " .

وقد تعلم سيدنا نوح عليه السلام من هذا الكتاب صنع المعجزات (٥٦٦٦) وأسرار الحكمة ومصطلحات الفهم والإدراك وأفكار التواضع والخنوع وأسرار الحكمة لبحث الدرجات العلا والسموات السبع ، وملاحظة " البروج " (٦٦٦٦) وملاحظة مسلك الشمس وشرح مسلك القمر ، لمعرفة سبل الدب الأكبر (٦٦٦) (فلك) ، والجوزاء (٦٦٦) كوكبة الجبار (فلك) والكيمياء ، وقول أسماء حكام كل سماء ومهامهم وبماذا يفيدون كل شيء ، وأسماء خدامهم وماذا يراق لهم (يسكب لتقديسهم) ، وفي أي فصل تسمع لهم لعمل أي غرض للمتطهرين المقربين إليهم ، وليعرف منه قصة الموت وقصة الحياة ، ليدرك الخبيث من الطيب ، لمعرفة وقت الميلاد ووقت الموت ، ووقت الوباء ووقت الشفاء ، لتفسير الأحلام والرؤى ، لإثارة الحرب وقمعها ، للتحكم في الأرواح والمصائب وإرسالها فتذهب كالعبيد ، للنظر إلى رياح الأرض الأربعة ، للتحكم في صوت الرعد ، للحديث عن قصة البرق

وكعادة اليهود في تأصيل ميراثهم وتاريخهم يرجعون تسليم نوح الكتاب إلى ابنه سام كميثا والذي سلمه بدوره إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام (مع ملاحظة تخطي الأجيال السابقة عليه) واختار سيدنا إبراهيم (وفقا لأقوالهم) أن يورثه إلى اسحق واسحق إلى يعقوب وهكذا حتى انكشف إلى سيدنا سليمان الذي عرف بالتفقه في أمور الأسرار وبرجاجة العقل والتحكم في الأرواح والسيطرة على الشياطين التي تصول وتجول في أرجاء العالم بإذن الله تعالى فينسبون إليه إفكا وافتراء أنه كان ضليعا في الفنون السحرية ، بينما يدرأ الذكر الحكيم عنه هذه الشبهة .

﴿ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ ﴾ (سورة البقرة آية ١٠٢) وجاء في تفسير الجلالين " كانت الشياطين دفنت السحر تحت كرسي سليمان لما نزع ملكه أو كانت الشياطين تسترق السمع وتضم إليه أكاذيب وتلقيه إلى الكهنة فيدونونه وفشا ذلك وشاع أن الجن تعلم الغيب فجمع سليمان الكتب ودفنها ولما مات دلت الشياطين عليها الناس فاستخرجوها فوجدوا فيها السحر فقالوا إنما ملككم بهذا فتعلموه فرفضوه كتب أنبيائهم . قال تعالى تبرئة لسليمان وردا على اليهود في قولهم انظروا إلى محمد يذكر سليمان في الأنبياء وما كان إلا ساحرا " وما كفر سليمان " أي لم يعمل السحر لأنه كفر ولكن " الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر " ويعلمونهم " ما أنزل على الملكين " أي ألهماه من السحر ببابل (بلد في سواد العراق) " هاروت وماروت " بدل أو عطف ببيان للملكين قال ابن عباس " هما ساحران كانا يعلمان السحر وقيل " ملكان انزلا لتعليمه ابتلاء من الله للناس . وما يعلمان من أحد حتى يقولوا (له نصحا) إنما نحن فتنة بلية من الله إلى الناس ليمتحنهم بتعليمه فمن تعلمه كفر ومن تركه فهو مؤمن .

فكيف ينحدر " كتاب الأسرار " من مستوى كتاب أعطي إلى سيدنا آدم عليه السلام أو إلى سيدنا نوح عليه السلام أو نسب إلى سيدنا سليمان عليه السلام بالكشف (انكشف له) إلى مستوى كتاب ذي طابع سحري ، فإذا نظرنا إلى نسخة " كتاب الأسرار " الذي حققه ونشره (١٩٦٥م ١٩٦٦م، ١٩٦٧م، ١٩٦٨م، ١٩٦٩م) أدركنا أنه تجميع لكسرات من مخطوطات مبعثرة في أرجاء الجنيزا تسربت إلى مكتبات في جميع أنحاء العالم . فكيف ثبت أنه هو ذاته الذي أوحى إلى آدم أو نوح أو كشف لسليمان (عليهم جميعا السلام) .

فمن وجهة نظري إن هذه الكسرات كانت من كتيبات تناولت موضوعات سحرية ، وقد تبعثت مثلها مثل نصوص مخطوطات ووثائق الجنيزا ، فإننا نجد ورقتين أو وريقتين كانتا في الأصل متتابعتين انتهى بهما الحال في ركنين مختلفين من أركان العالم بل نجد أن كتب الوصفات السحرية قد مزقت عن عمد (عادة من أعلى إلى أسفل حيث مزقت كل ورقة إلى شقتين أو ثلاث أو أكثر و تبعثت هذه القطع في الجنيزا) (Gideon Bohak, Genizah Fragments, 2005) .

فماذا كان السبب من وراء تمزيق هذه الكتب ، هل هو من قبيل الترميم والتعمية عن أن اليهود السابقين قد اشتغلوا وانشغلوا بالأمور السحرية فيمحون أي أثر يسجل ذلك ، يمزقون الأوراق لكي لا يقدروا على إبادتها عملا بعادة حظر التخلص من أية ورقة في

الجنيزا .

وجدير بالذكر أيضا أن مخطوطات النصوص السحرية تكون عادة مجهولة المؤلف ، رغم أن صياغتها توحى بأن هناك مؤلفا صاغها في شكل أدبي يستقي العادات والتقاليد السحرية من جذورها في الدوائر التي تنقل بدورها التقاليد الباطنية في اليهودية في عصورها القديمة وعصر الإسلام المبكر . وقد يرجع ذلك إلى خزي كاتب النص السحري أو ناسخه عند نقل هذه الصيغ الفعالة القوية أو خوفه من ارتباط اسمه بمعرفة محظورة محرمة أو مدمرة .

ونظرا لتصنيف الباحثين " كتاب الأسرار " بأنه كتاب سحر فلا مناص من النظر إليه باعتباره نصا يختص بالسحر اليهودي وقد تداولته الأيدي . (Geoffry W. Dennis Encyclopedia Mythica, P.2004) حتى أخفي في طيات الجنيزا كقطع ممزقة وكسرات متفرقة ، ثم جمع في هيئة كتاب يتضمن نصا سحريا يرجع إلى العصور القديمة ويثبت التقارير القديمة للسحر اليهودي التي تنطوي على عبادة الملائكة والشياطين بالإضافة إلى عبادة " يهوه " وأيضا يعطي تعاليم وإرشادات في هذا الشأن بوصف الصلوات والأضحيان التي تقدم إلى القوى الصغرى (ملائكة المرتبة الرابعة) وكيفية صنع المعجزات .

ومن ثم يصير من الحتمي والضروري أن نشير في هذا المقام إلى أن النصوص السحرية الواردة في الجنيزا القاهرية كانت تعكس الظواهر الاجتماعية والثقافية والحضارية ، وتبعث في الوقت ذاته على إثارة الفتنة في النفوس ، لكنها بأية حال تعد بالنسبة للمؤرخين في العصر الوسيط مصدرا وثائقيا أصليا مهماً .

تفيد دراسة النصوص السحرية في البحث عن أصل الإنسان وعاداته ومعتقداته (أنثروبولوجيا) . فقد سعى متخصصون كمثّل James Frazer, E.B. Tylor إلى الفصل ما بين محاولة استخدام القوى الخارقة للطبيعة لأهداف شخصية عن الدين "الحقيقي" ، وأيضا إلى الفصل ما بين الدين "المتحضر والدين" البدائي" (Michael D. Swartz, Magic All Its Own) .

ولاشك أن النصوص السحرية رغم ما يكتنفها من غموض وسلبية فإن دراستها تميط اللثام عن الحد الفاصل بين الصلاة وبين " التعزيم " مثلا ، بين طبيعة أداء الطقوس وبين " التلبس " النفسي والاجتماعي ، كما تلقي الضوء على مشكلات واقعية ملموسة عند طوائف اليهود في العصر الوسيط .

وتساهم دراسة النصوص السحرية في تأمل اليهودية ، فإن أساليب تدوينها تشبه إلى حد

بعيد تلك الأساليب المدونة في نصوص عن العرافة، والكهنة والرجم بالغيب، والتنبؤ - والتي تزيد عليها بتلك الخاصة بوصف الأدوية والعلاج السري، إن دراسة الكتب السحرية والتمايم السحرية تساهم في الكشف نفسياً عن التفاعلات التي تضطرم في نفوس تلك الطوائف اليهودية، كما تساهم اجتماعياً في رسم صورة عن الشخصية اليهودية، ليس فقط عند تلك الفئة المعوزة أو فاقدة الأمل بل أيضاً عند فئة لها مكانتها الاجتماعية والسياسية .

وقد كان الباحثون السابقون ينظرون بازدراء إلى دراسة كسرات الجنيزا الخاصة بالسحر، الكيمياء، العرافة، الكهانة، والرجم بالغيب بل ويحطون من قدرها وأهميتها حتى تم نشر "كتاب الأسرار" على يد (مارجاليو) " فبدأ الاهتمام بهذه النصوص السحرية حيث كرست جهود الباحثين في الثمانينيات والتسعينيات لفحص وتمحيص كسرات الجنيزا التي تتعلق بعلوم السحر والتنجم على سبيل المثال: Joseph Naveh and Michael Swartz Shaul Shaked and Peter Schaefer .

مضمون كتاب "الأسرار" الحالي:

و يتضمن سبعة فصول يتناول كل منها الحديث عن إحدى السماوات السبع وموجز القول فيها كالاتي :

أولاً: السماء الأولى הרקיע הראשון

وبها الشمس و السبعة كراسي معدة هناك و عليها سبعة حراس يجلسون و يستمعون لبني آدم و يقومون على تذكيرهم بالمعجزات .

ثانياً: السماء الثانية הרקיע השני

وفيها الصقيع و مصادر الثلج ومصادر البرد وملائكة النار، وملائكة الرعدة (الرجفة) وأرواح الرهبة وأرواح الخوف، هذه السماء الثانية ملاء بالخوف لأن في وسطها ملائكة تعمل جموعاً، وعليها رؤساء وحكام، وبها اثنتا عشرة درجة وعلى كل درجة تقف ملائكة بعظمتها تسمع لعمل بني آدم - إلى كل من يتقرب إليها في طهارة .

ثالثاً: السماء الثالثة הרקיע השלישי

وهي ملاء بمصادر الضباب ومنها تخرج الرياح وفي وسطها معاقل الرعد والبرد، وبها ثلاثة رؤساء يجلسون على كراسيهم، وهم ولباسهم في هيئة نار وهيئة الكراسي كالنار تلمع كالذهب وهم كالنار وصوتهم مثل دوي الرعد، يتحكمون في ملائكة النار التي أعينها مثل

قنوات الشمس وتهيمن على دائرة البروج (גלגל המזלות)، لها أجنحة تطير، وصهيل فمها كالأحصنة، مرآها كالمشاعل تتحدث وترتعد، تزار، تخلق في كل اتجاه وتطير في كل منعطف .

رابعا: السماء الرابعة הרקיע הרביעי

وهي ممتدة في اتجاه الريح وتقف على أعمدة نار، مرفوعة على أكاليل اللهب وملأ بأسرار العظمة، وفيها ملائكة خفيفة الحركة تندفع راکضة ركضا، وبها سبعة أنهار من النار والماء، وعليها تقف ملائكة بلا عدد .

خامسا: السماء الخامسة הרקיע החמישי

وهي مرفوعة و عالية جدا، في منظرها جلال، وفيها سحب المجد، وملأ بملائكة التفاخر (المباهاة) تتنقل في وسطها في خوف وذعر، ركضها مثل هياج البحر، ومن تنفسها يخرج البرق ولها أجنحة من النار مغطاة بأكاليل من نار، ومن وجوها تلمع السماء . وهي معينة على شهور السنة الاثني عشر وتفهم ما يكون في كل شهر .

سادسا: السماء السادسة הרקיע הששי

كنوزها ملأ بالعسل، وفيها مكان لأرواح الورعين، يحيط بها الضوء والنار وفيها عشرات الآلاف من الملائكة تقف في خوف ورجفة وعلى رأس كل منها إكليل من نار، ملائكة مخلوقة من اللهب وتشتعل كالنار .

سابعا: السماء السابعة הרקיע השביעי

وكلها نور، ومن نورها يلمع الكون وبها كرسي "العظمة" وبها خزائن الحياة وخزائن النفوس . وبها ملائكة أعينها كأشعة البرق تمجد في خوف الجالس فوق كرسي العرش لأنه وحده يجلس في ملجأ قدسه يتحدث في صدق ويحكم بالعدل، وأمامه كتب نار مفتوحة وأمامه أنهار نار، لكنه خفي عن الأعين، لا يحى من يراه، صورته خفية ولا تخفي عليه صورة أحد .

وفي طيات الحديث عن السماوات السبع يشتمل "كتاب الأسرار" أيضا على سرد مجموعة هائلة من "الطلبات" و كيفية الاستعانة بسبل "التعزيم" لنيل الاستجابة لها . فعلى سبيل المثال لا الحصر :

"إن أردت أن تغرس حب رجل في قلب امرأة، أن تجعل رجلا فقيرا "

يتزوج من امرأة غنية : خذ صفحتين (معدنتين رقيقتين) من النحاس " واكتب عليها
أسماء هؤلاء الملائكة من الجانبين واسم الرجل واسم المرأة " .

" وقل : أتوسل إليك وأناشدكن أيتها الملائكة التي تهيمن على " بروج "

" أبناء آدم وحواء أن تفعلن كرغبتي فتقربن برج فلان بن فلان " إلى المرأة فلانة بنت
فلانة فتعجب به ولا تسمحن لها بان تكون لغيره "

" وضع صحيفة في أتون النار والأخرى في بركة مياه تطهر المرأة ، "

" وافعل ذلك في التاسع والعشرين من الشهر عند اكتمال القمر والنور "

" وامتنع أنت عن كل امرأة ثلاثة أيام وعن الخمر واللحم " .

" إن أردت أن تفعل شيئاً للعلاج : قف في الساعة الأولى والثانية "

" من الليل وخذ بيدك " المر " و " اللبان " وهو موضوع على جمرات النار "

" لأجل الملاك المهيمن الأول الذي يدعى أورفنييل " واذكر أسماء "

الاثنين وسبعين ملاك الذين يخدمون أمامه سبع مرات وقل هكذا "

" إني أنا فلان بن فلان أطلب من لدنك أن تنجح على يدي علاج فلان بن فلان ،
وكل ما تطلب يتمثل للشفاء سواء بالكتابة أو بالسؤال "

" وطهر نفسك من النجس وطهر نفسك من أية نية سيئة وعندئذ تنجح "

" إن أردت أن تعالج ألم الصداع النصفى خذ زهم (مادة ذهنية) "

" ثور أسود واكتب عليه أسماء هذه الملائكة في طهارة وضعة في وعاء "

" من الفضة على موضع الألم . وامتنع عن اللحم والخمر والمرأة الحائض "

" وكل كما هو نجس " .

" إن أردت أن ترى الشمس في الليل تطهر ثلاثة أسابيع "

" من كل مأكول ومشرب ونجاسة ، وقف في هزيع من الليل ثلاث "

" ساعات وتغطي بأثواب بيضاء واذكر اسم الشمس وأسماء الملائكة "

" اللاتي تدرنهن في الليلة الحادية والعشرين وقل : استحلفكن "

" أيتها الملائكة المحلقة في جو السماء بمن يرى ولا يرى ، بالملك "

- " الذي يكشف كل الخبايا الأسرار . . . الذي يقلب الظلام الدامس إلى "
- " صبح ، ويضيء الليل كالיום ، وتكشف له كل الأسرار واضحة "
- " كالشمس ولا يعجز عن شيء . باسم الملك القدوس الذي يسيطر على "
- " البروج والشمس والقمر يسجدان أمامه واستحلفكن أيتها الملائكة "
- " إن تريني هذه المعجزة الكبرى ، فإنني أريد أن أرى الشمس في عظمتها "
- " ولا يغيب عني شيء من الأسرار . . . وعند انتهائك تسمع صوت رعد "
- " من الشمال وترى برقاً يخرج من وتضاء الأرض كلها . . وحين ترى ذلك "
- " تسجد وتصلى "
- " إن أردت أن تعرف وتفهم وتتنبأ بما يحدث في تلك السنة خذ قرطاسا "
- " وقنينة وضع فيها زيت الناردين (سنبل الطيب) ، واكتب على القرطاس ما تريد "
- " وألقه في القنينة ، وقف إزاء الشمس وقت شروقها ، وقل : استحلفك "
- " أيتها الشمس التي تضيء الأرض باسم الملائكة اللاتي تفهمن وتصغين إلى "
- " فطنة وغموض رجال العلم أن تحيئي (أيتها الشمس) طلبي وتعرفيني "
- " ماذا يكون في تلك السنة ولا تخفي عني أمراً . وتقسم هذا القسم "
- " ثلاثة أيام ثلاث مرات ، وفي المرة الثالثة تنظر إلى الزيت فترى كل "
- " شيء صاعدا على وجهه ما يحدث في تلك السنة . وبعد ذلك تأخذ "
- " الزيت وتسكبه لاسم الملائكة . وتخفي بقية ما هو مكتوب في الحائط "
- " وتفعل كل ذلك في طهارة فتفعل . "
- " إن أردت أن تدفع أحصنة للركض (بدون قوتها) فلا تخور قواها في "
- " سباقها وتكون خفيفة كالريح ولا تسبقها رجل أي رازيثيل حيوان وتكون "
- " ممتازة في سباقها خذ صحيفة من معدن الفضة واكتب عليها أسماء "
- " الأحصنة وأسماء الملائكة وأسماء رؤسائهم وقل : استحلفكن "
- " وأناشدكن يا ملائكة الركض التي تجري بين الكواكب أن تشجعن "
- " وتبعثن المرأة في أحصنة سباق فلان وفارسه الذي يجعلها تجري "
- " فلا يرهق ولا يفشل فتجري خفيفة كالنسر ولا يقف أمامها أي حيوان "

"ولا يضرها أي سحر وشعوذة . . . وخذ هذه الصفيحة واخفها في السباق الذي تريد أن تفوز فيه " .

وحيث إن الهدف من هذا البحث هو دراسة المصطلحات و مدلولها اللغوي والمدلول الذي تم إضفاؤه لصبغها بالصبغة الدينية أسوق بعضا من هذه المصطلحات الواردة في ٦٥٥ ٢٦٦٨ " كتاب الأسرار " على سبيل المثال لا الحصر .

* גולם " جولم " :

يعتقد القبايليون أن للأبجدية العبرية (٢٢ حرف) خواصا سحرية .

فإذا رتبت بطريقة معينة أحدثت آثاراً سحرية متنوعة * و على سبيل المثال صنع גולם " الجولم " و فكرته كالآتي : (158 . Gershom Scholem, p)

بعد تلاوة صلوات معينة وصيام أيام معينة كان اليهود يصنعون " شكلا بشريا " من الصلصال أو الطين و ينطقون عليه اسم إله Shem hamphoras " إله الإعجاز " ، تبعث فيه الحياة بواسطة نقش الكلمة السحرية (גמג) بمعنى " الحقيقة " على جبينه . إنه لا يستطيع الكلام ، لكنه يفهم جيدا ما يقال أو ما يؤمر به ، و يطلقون عليه " الجولم " و يستخدمونه كخادم يقوم بجميع الأعمال المنزلية ، و يجب ألا يترك المنزل و على جبينه مكتوب (גמג-الحقيقة) و يكسب كل يوم وزنا ، و يصير أقوى من أي فرد في البيت بصرف النظر عن كيف بدأ صغيرا ، و خوفا منه يحون الحرف الأول (ג) فلا يبقى سوى (גג= ميت) و عندئذ ينهار جبينه ، لكن الصلصال انهار و سقط على اليهودي فسحقه .

ولا شك أن فكرة " الجولم " كبشر مخلوق بواسطة الفنون السحرية ترمز إلى تنافس القوة المبدعة للإنسان مع القوى الخلاقة للرب عند خلقه آدم من طين * و سواء جاءت هذه القوة عن طريق المنافسة والمحاكاة أو عن طريق التحدي والخصومة فكلاهما يعد منافياً للعقيدة اليهودية الموحدة .

ومن المنظور اللغوي هناك رابطة اشتقاقية بين آدم גמג الإنسان المخلوق بواسطة الله سبحانه وتعالى وبين الأرض גמגא ، رغم عدم بيان ذلك في قصة الخليقة في سفر التكوين ، لكنها رابطة اشتقاقية برزت في التعليق التلمودي على سفر التكوين - آدم مخلوق من الأرض גמגא وإلى الأرض يعود - نفس الرب منحه الحياة والكلام .

أما مصطلح " الجولم " فيعني في عبرية عصر العهد القديم " الجنين " (مزامير

١٣٩/١٦). وفي العصر الحديث زاد على " الجنين " بمعاني تشير إلى اليرقة " الشرنقة " . وإلى أية مادة هلامية لا شكل لها، بل ويوصف به (مجازا) الجاهل والأحمق . وفيما بين هذين العصرين يشير المصطلح في عبرية عصر التلمود إلى إناء لم يكتمل صنعه وإلى جسد الإنسان بلا روح שהלמידי גולם (בראשית רבה יד / ٦) ومجازا أيضا إلي الجاهل والأحمق שבעה דברים בגולם (אבות ה / ٧) بينما تبني في عبرية العصر الوسيط مفهوم الشكل البشري المصنوع من الصلصال أو الطين ونفخت فيه نسمة الحياة بواسطة أسماء مقدسة والتعزيم والتعويذ .

ونظرا لأن " الجولم " يعني أصلا في عبرية عصر العصر القديم عدم الاكتمال وعدم التمام كما أنه يشير في عبرية عصر التلمود إلى غلي جسد الإنسان بلا روح فهذا يعني أن البشر لا يمكن أن يخلقوا شيئا مكافئا لتمام خلق الله (سبحانه وجلت قدرته) .

* דיבוק " تلبس " :

وجذره ينتمي إلى عبرية عصر العهد القديم (דיבוק بمعنى التصق) يقابل العربية دبق أما الفعل في وزن الشدة דיבק فصار يعني في عصر التلمود ربط، وثق " ومنه اشتق الاسم דיבוק الذي كان يعني في نفس العصر ربط ارتباط وصل " ثم تطور معناه في العصر الوسيط ليشير إلى الروح الشريرة، غير الراضية لرجل متوفى دارت - وفقا للمعتقد الشعبي اليهودي - وتلبست جسد إنسان . وهذا المعنى يرادف معنى גלגול في العصر الوسيط وهو مصطلح يرمز أيضا إلى روح الميت التي تتناسخ - وفقا أيضا للمعتقدات اليهودية - وتدخل جسم إنسان آخر أو بهيمة .

وفكرة גלגול تشير إلى التقمص - فوفقا للفكر اليهودي تتجول الروح لعدة سنوات حتى تطهر وتسكن العالم الآخر . وعند الوفاة قد تصبح روح الشخص إما روحا غاضبة أو روحا مسالمة فمثلا عواطف كمثل الحب الذي تكتنف الغيرة أو الكراهية تولد روح خطيرة جدا - روح غير المتزوج رجلا أو امرأة أو روح رجل قتل في حادثة تكون قلقلة منزعة مشوشة تواجه صعوبة في الدخول إلى العالم الآخر . وأتصور إن هذه هي التي تعود فتلبس جسد شخص حي .

ورغم أن مصطلح גלגול وارد في العهد القديم (في صيغة الجمع) فإن معناه يشير إلى الأشياء التي لا شكل لها ومرادفا للأوثان والأصنام، بينما يشير (المفرد) في عصر التلمود إلى " الدرحة والدوران و التنقل " גלגול ביצתה (ירושלים، סוטה، ٦٥/٢٠) .

* כישוף "سحر" :

يشير مصطلح " السحر في العهد القديم إلى عمليات السحر عامة، و ترد في سياق واحد مع مصطلحات أخرى تنتمي إلى مجال الفعل السحري كالعرافة (סוֹפֵר) والتنجيم والتنبؤ ונבואה وكلها أعمال تحتسب كفرا، بل وتدخل في نطاق عبادة الأوثان " لا تدع ساحرة تعيش " (خروج ٢٢/١٨)، فيبدو أن السحر كان مهنة المرأة عامة وهي مهنة مرتبطة بالزنا والبغاء (ملوك ثاني ٩/٢٢).

وفي عصر التلمود اعتبر " السحر " مرادفا للوثنية وإنكار الألوهية، غير أن الحكماء لم يتمكنوا من اجتثاثه بل وفسروه في المصادر نفسها كأعمال احتيال وتلاعب وخداع. فللمصطلح אַחֲזִיזַת לַיִּנִּיִּם معنيان :

١- صنيع تعجل ولؤم أو خداع مخطط .

٢- عمل سحري يتميز عن السحر العادي بأنه لا يحدث تغييرا في الواقع .

و في أدب العصر الوسيط استخدمت للسحر مسميات أخرى كمثل معالجة الأعراض المرضية סגולות والفأل والتغلب والتذبذب ספוט حيث اختلط في الأذهان التمييز بين السحر وبين مجالات أخرى كالعلاج، ففي المؤلفات الخاصة بتعاليم علاج الأمراض بأسلوب العلاج الشعبي يطلبون مساعدة الملائكة و الشياطين لطرد المرض مثلما ورد في التلمود (אֵינְצִיקְלוֹפֶדִיָּה יְהוּדִית עמ' ١٠٩٠).

خاتمة

- أكاد أخلص بأن "كتاب الأسرار" هذا إنما هو تجميع لكسرات متفرقة وقطع ممزقة أخفيت وسط مخطوطات الجنيزا في شتى أنحاء العالم . و كان تمزيقها (من أعلى إلى أسفل) وإخفاؤها وبعثرها دليلا على محاولة درء اليهود عن أنفسهم اشتغالهم وانشغالهم بالسحر لكنهم بالطبع لم يشاءوا إبادتها كعادتهم في حفظ كل ورقة تتعلق بهم في الجنيزا . ومن ثم أشك في أن هذه الكسرات المجمعة من مخطوطات سحرية هي نفسها تلك المنسوبة إلى سيدنا الكريم آدم أو سيدنا نوح أو سيدنا سليمان (عليهم جميعا السلام).

- فبالإضافة إلى تفصيل ذكر فنون السحر والشعوذة فإن دراستها لغويا تشير إلى أن مدلول جل مصلحاتها ينتمي إلى المدلول في عبرية العصر الوسيط ، كما يسلك أسلوب كتابتها أسلوب كتابات الأدباء في العصر الوسيط فمثلا .

- الاستعانة بمفهوم المفردات حسبما ورد في عصر عبرية العصر الوسيط גחלית (جحر) תושבחה (تשבחה مدح) גלגל המזלות (دائرة البروج) צנור (سبيل التأثير) סתומות (أمور غامضة) שר (كناية عن رجل ذي مكانة).

- الاستعانة ببعض مفردات العربية كمثّل לבונה (لبان) מור (مر).

- الاستعانة بنهاية الجمع في الآرامية (גלגל) גלגל רعدة، מתרעשין رجفة، מתעלפין يكتسون أو يتضاءلون .

- الاستعانة بالترادف (אימה، יראה) (خوف)، להב، להט وأيضا להב ، אש في معنى اللهب و الحرارة الشديدة • כבוד، הדר (في معنى المجد والعظمة)، געש ، רעש (ارتعد). לאטה ، כסה (غطى)، געלמה ، נסתרה (أخفى) • אופל ، חושך (ظلام).

كما لوحظ ورود صيغ تنتمي إلى عصر التلمود كمثّل صيغة المصدر اللامي לידע (لِدَلَت معرفة).

- وجدير بالذكر أنه بمقارنة خط هذه الكسرات مع مخطوطات العصر الوسيط أجد أنه يماثل الخط السفراي .

مراجع مختارة

- (١) تفسير الجلايين، تقديم د^ر عبد الحي الفرماوي، القاهرة ١٩٩٩
- (2) ر مדרשים، נאסף ונערך ע"י דוד איזענשטיין، חלק (ב)، ללא תאריך .
- (3) ציקלופדיה יהודית .
- (4) רדכי מרגליות، ספר הרזים، ירושלים، תשכ"ז .
- 5) dechai Margalioth, Sefer Harazim, Jerusalem, 1966 .
- 6) Geoffry W . Dennis, Encyclopedia Mythica, p . 2004 .
- 7) Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York, 1941 .
- 8) Gideon Bohak, Genizah Fragments, 2005 .
- 9) Michael D. Swartz, A Magic All Its Own, The Newsletter of The Association for Jewish Studies, 2000 .

توظيف النصوص الدينية

في الخطاب السياسي للحاخامات اليهود المتطرفين

أ. د. منى ناظم الدبوسي^(*)

تشهد إسرائيل منذ الثلث الأخير من القرن الماضي زيادة مطردة في غزو القوى الدينية المتطرفة حتى باتت تشكل قوة فاعلة ومؤثرة في الداخل ، كما تشكل على نحو خاص خطورة على قضايا السلام والأمن في المنطقة العربية .

ويمكننا حصر خطورة الأحزاب والجماعات الدينية المتطرفة في النقاط التالية :

* إنه يغلب على الخطاب الصادر عن الأحزاب والجماعات والأحزاب الدينية في إسرائيل سمة التطرف يتساوى في ذلك علاقتهم بالآخر اليهودي الخارج عن نطاق جماعتهم ، والآخر بوجه عام ثم العربي وإن كانت تتخذ مواقف أشد عداوة وقسوة مع الأخير .

* إن الفتاوى والأحكام التي يصدرها حاخامات الأحزاب والجماعات وكل ما يتعلق بحياة أتباعهم تأتي مُشَبَّعةً بعبارات ومصطلحات دينية ترجع في أصولها إلى مواقف وأحقاب موغلة في القدم ثم يتم توظيفها وفقا لأهداف تبعد عن تلك الأصول كل البعد ، الأمر الذي يضفي على الفتاوى الجديدة قدسية دينية خاصة .

* إن أتباع هذه القوى الدينية المتطرفة يأثمرون بأمر حاخاماتهم ويطيعونهم طاعة عمياء وينظرون إلى فتواهم وأقوالهم على أنها أوامر منزلة توجب التنفيذ دون مناقشة .

* إن المشهد السياسي في إسرائيل يكشف أنه على الرغم مما تبديه الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة من رفض لبعض ما يصدر عن تلك الأحزاب والجماعات الدينية من فتاوى ومواقف متشددة فإنها في ذات الوقت تحيد توظيف كل ما يصدر عنها لتحقيق أهدافها ومطامعها في المنطقة .

* إن الخريطة السياسية في إسرائيل تشير إلى أن التيارات الدينية واليمينية المتطرفة أيضا في زيادة مستمرة وهو ما أثبتته الانتخابات الأخيرة .

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس .

من هنا تأتي أهمية الكشف عن كيفية توظيف حاخامات الجماعات والأحزاب الدينية في إسرائيل للنصوص والمصطلحات الدينية فيما تصدره من فتاوى وأحكام وهو ما نعني به في هذا الدراسة ، وفيها نعرض لبعض نماذج لهذا التوظيف على محورين يعني أولهما بتوظيف رموز دينية وطقسية ، أما الآخر فيعني بتوظيف النصوص الدينية .

أولاً: توظيف رموز دينية وطقسية:

١- الملزأ:

شهدت انتخابات الكنيست الأخيرة في إسرائيل^(١) - والتي تحمل الكنيست السابعة عشرة - منافسة شديدة بين الأحزاب على اختلاف توجهاتها لكسب صوت الناخب الإسرائيلي ، وربما ترجع أحد أسباب إلى ما شهدته الساحة السياسية في إسرائيل من انشقاق رئيس الوزراء آنذاك أريئيل شارون ومؤيدوه عن حزب " الليكود " وأسسوا حزب " كديما " وما تبع ذلك من تذبذب بعض من شرائح الناخب الإسرائيلي بين التمسك بالقديم أو الانتقال إلى الجديد ، الأمر الذي أدى بدوره إلى تحول الحملات الانتخابية إلى حرب شرسة بين الأحزاب على اختلاف توجهاتها وانتماءاتها .

وفي هذه الأجواء المشحونة ، أعلن الرابي عوفديا يوسف^(٢) الزعيم الروحي لحزب

1- تم إجراء هذه الانتخابات في التاسع والعشرين من شهر مارس ٢٠٠٦ ، وبدأت الدعاية الانتخابية في نوفمبر ٢٠٠٥ وكان الحزب يشعر بالقلق خشية انصراف الناخبين إلا أنه احتفظ بمقاعد الإحدى عشر التي كان عليها في الكنيست السادسة عشرة - واحتل المرتبة الرابعة بعد كل من كديما وعفودا وإسرائيل بيتينو .

2- عوفديا يوسف من مواليد العراق (١٩٢٠) ، شغل منصب رئيس المحكمة الدينية في القاهرة فيما بين ١٩٤٧-١٩٥٠ . هاجر إلى إسرائيل واستطاع أن يجذب إليه العديد من اليهود الشرقيين - الذين يُعرفون بـ " سفارديم " - متدينين وغير متدينين خاصة بعد أن أصبح أملا في خلاصهم من وضعهم الهامشي في الدولة ، لذلك فهو يسعى سعيا حسيما إلى التأكيد على الهوية السفاردية الدينية في مواجهة الهوية الدينية والعلمانية الأشكنازية - أي التي يعتنق مبادئها اليهود من أصول أوروبية - . أسس عوفديا يوسف حزب شاس مع تلميذه أريئيل درعي معتمدا في ذلك على يهود المغرب على نحو خاص وغيرهم السفارديم الفقراء . يسعى الحاخام عوفديا وحزبه لإحياء التراث الديني وفقا للرؤية السفاردية وهو ما يتم التعبير عنه اختصارا بجملة " عودة التاج إلى مكانه الصحيح " التي أصبحت شعارا لحزب شاس .

مكتوب عليها الفقرات ٦/ ٤-٩ و ١١/ ١٣-٢١ من سفر التثنية التي تشكل جوهر ديانة التوحيد في اليهودية، ثم يتم تغليف هذه اللقيفة وتثبيتها في الجزء الأيمن من عضادة الباب - وهو الجزء الذي يُعرف في العبرية بـ مزوزاه (מזוזא) - سواء كان باب منزل خاص أو معبد أو مدرسة أو مخزن، وغيرها من أبواب ومداخل. والهدف من وضع المزوزا في هذا الموضع هو التبرك بها عند الدخول والخروج.

وبهذا التوظيف السياسي لتقليد (مزوزا - מזוזא) والقول بأن حزب شاس هو "عضادة الحكومة" أخرج الحاخام عوفديا يوسف المفهوم من سياقه الديني إلى سياق سياسي بهدف حث الناخب الإسرائيلي على انتخاب قائمة حزب شاس موحيا له أن حزب شاس هو خير من يمثله، فهو عضادة الحكومة والجزء المبارك فيها.

= كما توضع على مداخل المدن والأفنية وحظائر الحيوانات (מזוזא، ٢٨٧٦)، بل وتعلق أيضا على أبواب الحمامات والمراحيض (دائرة المعارف العبرية مجلد ٢٤ عمود ٨٩٨). وقد تعددت الطرق التي يتم بها اللقيفة المدون عليها فقرات سفر الخروج سالفة الذكر. والشكل الشائع لها هو أن يتم وضعها في أنبوبة مستطيلة من الفضة أو معدن مطلي بفضة أو من الخشب أو الخزف أو العاج وتُزين من أعلى برؤوس حيوانات كالأسد أو الطي أو ورود ونباتات أو أنواع بعينها من أشجار الفاكهة خاصة التمر والعنب، كما تزين أحيانا برموز دينية كلوحي الشريعة أو نجمة داود. وغيرها، ولمزيد من المحافظة عليها توضع هذه الأنبوبة أحيانا في جراب من الجلد أو القטיפ.

حاولت بعض النصوص الدينية إيجاد تفسير لاتباع تقليد المزوزا، فرأت بعض فقرات من الأسفار الخارجية أنه جاء لتذكر بوجود الرب (يهوه) والخير الذي صنعه لشعبه (وذلك وفقا لما ورد في رسالة أريسطياس فقرة ١٥٥ - ١٧١، وكذلك في كتابه الأثریات ٤، ٨، ١٣ ليوسف بن متتيا المعروف ببوسيفوس)، أما التلمود فدعنى بالتأكيد على أهمية اتباع هذا الطقس مشيرا إلى خطورة تجاوزه (שבת לב، ٤٨، פסכתא ק"ג، ١، ٤٨)، ويرى حكماؤه أن المزوزا وسيلة مهمة لحث اليهودي على لمس الوصية بطريقة مباشرة ودائمة (מזוזא לב، ٤٨) ذلك أنه يضع يده عليها عند دخوله وخروجه، كما ورد في التلمود أيضا أن المزوزا تحفظ المرء وتحميه من المخاطر وكل ما يهدد حياته (السابق ٦٧ لا"ב، ١٦٧٧، פ"א، ٤، ٤٨). وفي العصور الوسطى ساد الاعتقاد أن المزوزا تحمي أهل البيت من الشر فكانوا أحيانا ما يكتبون اسم صاحب البيت على المزوزا مصحوبا بكتابة الحروف الشين والדال والياء (ו. ٦. ٧) وهي كنية ليهوه إله بني إسرائيل وتعني (قوي) وكان يصاحب ذلك كتابة أسماء بعض الملائكة، وقد نظر بعض الربانيين اليهود إلى هذا التقليد الأخير على أنه نوع من السحر ومنهم موسى بن ميمون الذي إلى عارضه بشدة إلا أن هذا الاعتقاد ظل منتشرًا وقد ساد بطريقة بارزة بين أتباع بعض الشرائع الباطنية.

٢- التفلين:

اعتاد الحاخام عوفديا يوسف على شن هجوم على جميع الأحزاب دينية كانت أم علمانية، ذلك أن حزب "شاس" في رأيه هو وحده الممثل لليهودية والمهيأ لقيادة دولة إسرائيل.

في إحدى الموعظة الدينية خصص عوفديا هجوما على حزب المفدال الديني فأشار إلى أعضائه بأنهم: "أولئك الذين يرتدون قبعات مسروجة ويخدمون في الجيش الإسرائيلي ويسخرون من تلامذة المدارس الدينية ويشوشون أفكارهم."

وقال الراي عوفديا أن "من يوصف بأنه آثم وشرير ليس هو ذلك الذي يدنس السبت أو يرتكب خطأ، بل هو عضو حزب المفدال الذي يضع اثنين من "التفلين - תפילין" على رأسه أي تفلين الراي راشي وتفلين الراي تام."

وردا على الحملة التي يشنها المفدال - وغيره من أحزاب أخرى - لإجبار طلبة المدارس الدينية على أداء الخدمة العسكرية الإجبارية أسوة بغيرهم، قال عوفديا: "إن من يسيء الظن في شباب المدارس الدينية ويصفهم بأنهم طفيليين ولا يساهمون في بناء الدولة، هو شخص أحمق وزنديق ويحل دمه". ثم تهكم على ذلك بقوله "ألا يدرك - من يقول هذا - أن هؤلاء التلاميذ هم أمن يحافظون على بقاء العالم، ذلك أنه قد ورد - في أسفار العهد القديم - (إن كنت لم أجعل عهدي مع الليل والنهار وفرائض السماوات والأرض)، وأعني أنه بغير التوراة ودارسيها ما كان الوجود قد استمر لحظة واحدة، هل يترك طالب المدارس الدينية كل هذا ويذهب للجيش؟ ماذا يفعل في الجيش؟ إن من يفكر بهذه الطريقة هو امرئ آثم ذو أفكار شريرة حتى لو وضع تفلين على رأسه وصلى، لا يحتاج إلى صلاته أحد، إن من يفكرون بهذه الطريقة هم أناس ذوو أفكار منحرفة وكافرة، هم لا يؤمنون أن الشريعة اليهودية هي التي تقيم الكون."

في الخطاب السابق، وظف الحاخام عوفديا يوسف تقليدا دينيا آخر في خطابه الديني توظيف سياسيا، إلى جانب أنه دعم حديثه بنص ديني من العهد القديم.

فقد سخر الحاخام عوفديا من أتباع حزب "المفدال" مشبها إياهم بـ "من يضع اثنين

من التفلين على رأسه " وللوقوف على مقصد الحاخام عوفديا نعرف " التفلين " ^(١) اختصارا بأنها علبتان صغيرتان من الجلد - تسمى الواحدة منها " تفيلا " - تتضمنان فقرات من سفري الخروج والتثنية مكتوبة على رق أو ورق وهذه الفقرات هي : ١) جزء ق د ش : خروج ١٣/١-١٠، ٢) جزء خروج ١١-١٦، ٣) جزء ش م ع تثنية ٦/٤-٩ و ٤) جزء ش م و ع تثنية ١٣-٢١. توضع " التفلين " عند الصلاة كتقليد أساسي جاء إتباعا حرفيا للفقرة ٨/٦ من سفر التثنية التي تقول " واربطها علامة على يدك ولتكن عصاة على عينيك " لذلك يتم ربط إحدى التفلين على الذراع الأيسر والأخرى على الرأس ، وهو تقليد قديم أضفي على " التفلين " قدسية خاصة تلي قدسية التوراة.

تتكون " تفيلا " اليد من صندوق واحد صغير به جميع النصوص سالفة الذكر مدونة على لفيفة واحدة، أما " تفيلا " الرأس فتتكون من صندوق صغير يضم أربع علب صغيرة في كل منها رق مكتوب عليه فقرة واحدة من الفقرات سالفة الذكر . وقد ظهرت عدة اختلافات فيما يتعلق بالنصوص المتضمنة في " تفيلا " الرأس من حيث مضمون هذه النصوص وطريقة ترتيبها داخل الصندوق.

فيما يتعلق بالمضمون، كانت " تفيلا " الرأس تضم فقرات أخرى من التوراة إلى جانب الفقرات سالفة الذكر مثل نص الوصايا العشرة وفقا لنصا الوارد في سفر التثنية (٥/٦-١٧)، والجزء الذي يتحدث عن أهذاب شال الصلاة - " التصيتصيت " לאלא - الواردة في سفر العدد (١٥/٣٧-٤١)، إلا أنه أصبح من المستقر عليه الاكتفاء بالفقرات الأربع المتضمنة في " تفيلا " اليد.

وفيما يتعلق بنظام ترتيب النصوص داخل الصندوق، فهو أمر اختلفت عليه الطوائف اليهودية ونتج عن ذلك ظهور أكثر من نظام، إلا أن أشهر نظامين هما نظام الترتيب الذي أقره الرباني راشي ^(٢) (القرن العاشر الميلادي) وتأتي فيه النصوص وفقا لترتيبها في أسفار

1- كلمة تفلين جمع على الصيغة الآرامية لكلمة تفيلا، وهي غير معروفة المصدر، وربما ترجع في أصلها لكلمة (תפלות - توتافوت) الآرامية وتعني عُصابات الواردة في ترجمة أونكلوس للفقرة (٦/٨) من سفر التثنية التي يستند إليها هذا التقليد.

2- هو الرابي شموئيل بن يتسحاق من أشهر مفسري اليهود، عاش في فرنسا في غضون القرن العاشر الميلادي

التوراة وهو النظام سالف الذكر ، أما النظام الآخر فهو النظام الذي أقره الرباني تام^(١) ، (القرن الحادي عشر الميلادي) وفيه يقدم الجزء الخاص بالتثنية (١٣-٢١) على جزء تثنية (٦/٩-٤) .

ومن هنا يتضح أن الحاخام عوفديا يشكك في تدين المفداليين في أمرين : أولهما : أنه يرى أن تدين أتباع حزب "المفدال" هو تدين ظاهري ، ويعبر عن ذلك بالسخرية من مظهرهم الخارجي ممثلاً ذلك بحرصهم على ارتداء "قبعات مسروجة" على رؤوسهم بصورة مستمرة ، وليس فقط في وقت أداء الشرائع والطقوس تميزا لهم عن غيرهم ، وهو ما يشكل عند الحاخام عوفديا تدينا ظاهريا .

أما الأمر الثاني : فيتمثل في أن الحاخام عوفديا يرى أن تدين "المفداليين" هو تدين غير محدد الاتجاه ، ويرمز إلى ذلك بأنهم يضعون كل من "تفيلا" الرابي راشي و"تفيلا" الرابي تام على الرأس التي تختلفان في النصوص المقدسة الموضوعة فيها ، مما يعني أنهم يتبعون منهجين متعارضين ، فهم - في رأيه - يدعون أنهم يعملون وفقا للشرائع اليهودية ، لكنهم يتركون الدرس الديني والبحث في التوراة ويذهبون لأداء الخدمة العسكرية وهو في رأي الحاخام عوفديا وحزب "شاس" أمر دنيوي يتسبب في تعطيل طلبة المدارس الدينية عن دراسة الشريعة التي تشكل عندهم الشغل الشاغل لهؤلاء الطلاب ، وهو ما يشكل في رأي الحاخام عوفديا تضاربا وتناقضا بين المنهج الذي يؤمن به أتباع حزب "المفدال" ونهجهم في الحياة اليومية . الذي يشكل في رأيه تناقضا بين المنهج والسلوك .

ولزيد من إقناع المستمعين بكلامه ، اقتبس الحاخام عوفديا فقرة من سفر أرميا (٢٥/٣٣) يوجه فيها الرب (يهوه) كلامه إلى بني إسرائيل عل لسان النبي بينما كانت جيوش الملك البابلي نبوخذ نصر تتأهب لاقتحام القدس (حوالي ٥٩٠ ق.م) ، فيتوعدهم برفض من يعصون أوامره ، بينما يعدهم بإرسال رحمته على من يتبعون فرائضه حيث يقول نص الفقرة كاملا (٢٥/٣٣-٢٦) :

"هكذا قال الرب إن كنت لم أجعل عهدي مع الليل والنهار وفرائض السماوات والأرض ٢٦ فإني أيضا أرفض نسل يعقوب ودادو عبدي فلا آخذ من نسله حكاما لنسل

1- الرابي تام : حفيد الرابي راشي سالف الذكر ، عاش في القرن الحادي عشر الميلادي واتبع نهج جده في تفسير التوراة .

إبراهيم وأسحق ويعقوب لأنني أرد سبيهم وأرحمهم .

ثانيا توظيف النصوص الدينية:

١- النصوص الدينية في الانتخابات الإسرائيلية:

اعتمد حزب " شاس " في حملته الانتخابية الأخيرة على رفع شعارات دينية عديدة، كان من أبرزها جملة تقول " من للرب فالإي " التي وُضعت على الصفحة الرئيسية للحزب على شبكة الإنترنت كما علقت كملصقات بأحجام ضخمة على أوتوبيسات النقل العام .

وفقا لرواية سفر الخروج وردت هذه الجملة على لسان النبي موسى عليه السلام متوجها إلى جماعة " اللاويين " الذين تولوا فيما بعد الكهانة والأمور الدينية لبني إسرائيل ، إذ تخبرنا الفقرات (٣٢ / ٢٠ - ٢٧) أنه بينما كان موسى على الجبل يتعبد إلى الرب (يهوه) تمهيدا لتلقي لوعي الشريعة ، لم يطق بنو إسرائيل صبرا على غياب موسى فعبدوا العجل . وعند نزول موسى من الجبل هالة منظره بني إسرائيل وهم يرقصون ويهتفون حول العجل " فطرح لوعي الشريعة من يديه وكسرها " وحطم العجل ثم " وقف موسى في باب المحلة وقال من للرب فالإي فاجتمع إليه جميع بني لاوي " وأمرهم بقتل كل من اشترك في هذا الجرم " ووقع من الشعب في هذا اليوم ثلاثة آلاف رجل . . " حينذاك صعد موسى ثانية إلى الرب في الجبل راجيا إياه أن يغفر لبني إسرائيل هذه الخطيئة .

أما عوفديا يوسف فقد أخرج هذا النص من معناه الديني إلى معني سياسي فتوجه إلى الناخب الإسرائيلي مناشدا إياه بانتخاب قائمة " شاس " للكنيست الإسرائيلي السابع عشر ، مثلما توجه موسى بها إلى جماعة اللاويين والمؤمنين من بني إسرائيل وناشدهم بتأييده في معاقبة الضالين من بني إسرائيل ممن عبدوا العجل ، وأصبحت تلك الجماعة هم النواة التي اتبعت شريعة موسى ، وبهذا التوظيف السياسي سعى الحاخام عوفديا يوسف إلى الإيحاء للناخب الإسرائيلي أن من ينتخب حزب شاس يكون قد أدى واجبا دينيا لأنه اختار جانب الرب ، وأن أتباع شاس هم الجماعة المؤمنة التي يجب أن تؤسس الدولة ، وهو الأمر الذي يحدث بعد أن يتم انتخاب قائمتها وفوزها بأكثر عدد من التمثيل داخل الكنيست .

ومما يذكر أن الرباني عوفديا يسعى منذ أن أنشأ حزب " شاس " إلى إحياء التراث الديني وفقا للرؤية " السفاردية " - أي تلك التي ترجع إلى اليهود المهاجرين من الدول الشقية أو العربية - وهو ما يتم التعبير عنه اختصارا بجملة " عودة التاج إلى مكانه الصحيح "

التي أصبحت شعارا لحزب " شاس " .

٢- النصوص الدينية الظواهر والكوارث الطبيعية:

وظف الحاخامات والربانيم في إسرائيل النصوص الدينية لتفسير الظواهر والكوارث الطبيعية بناء على نصوص دينية ومقولات صوفية، وجاء ذلك على خلفية سياسية واقتصادية، كما لم يخل الأمر من التصريح بشماتة مما ترتب على تلك الكوارث من خسائر بشرية ومادية مفسرين ذلك على أنه انتقام الرب (يهوه) من كل من هم ليسوا يهودا.

فبعد الزلزال الذي حدث يوم ١١ / ٢ / ٢٠٠٤ في منطقة البحر المتوسط وشعر به سكان إسرائيل، خرج الرابي دافيد بتسري - كبير المتصوفة اليهود الذين يعرفون بـ "المقبلين מקובלים" - على أتباعه بتفسير لهذه الظاهرة قائلا: "إن الزلزال عقاب من الرب (يهوه) بسبب ارتفاع أسعار الخبز وما يعانيه الفقراء من بؤس"، واستند بتسري إلى النصوص الدينية لتوثيق تفسيره قائلا: "لقد تحدثت المصادر الدينية عن هذا، فقد قال النبي عاموس أن الزلزال يحدث في أعقاب ارتفاع سعر الغلال وهو يقصد الفترة التي نعيشها، فطوال العامين الماضيين ونحن نسيء للطبقات الفقيرة وننخذ إجراءات اقتصادية قاسية ليست في صالحهم، كما أن هناك اتجاهاً قوياً لرفع أسعار الخبز وهو ما أدى إلى انتقام ساد جميع أنحاء العالم وعبر عن ذلك بالزلزال"، ولكي يوثق الرابي بتسري تفسيره هذا اقتبس بعض جمل من الإصحاح الثامن من سفر النبي عاموس (٤ - ٨) تعبر عن هذا المعنى تقول: "اسمعوا هذا أيها المتهمون الساكنين لكي تبيدوا بائسي الأرض... لنصغر الأيفة ونكبر الشاقل... أليس من أجل هذا ترتعد الأرض." (١)

ثم طالب الرابي بتسري مستمعيه بأن يستجموا همهم ويبحثوا عما إذا كان بين جيرانهم وأقربائهم من هم في حاجة إلى مساعدة اقتصادية ليقدمونها لهم. (٢)

وفي ٣ / ١٠ / ٢٠٠٥ حدث زلزال آخر في المنطقة نفسها جاء تفسير الرابي بتسري مختلفا هذه المرة وذلك نظرا لتزامنه مع ظاهرة كسوف الشمس إلى جانب أنه وقع مع حلول ليلة رأس السنة العبرية التي تبدأ في شهر تشري - أكتوبر - فكان ذلك مناسبة لخروج الرابي

1 - النص الكامل للفقرة هو: "اسمعوا هذا أيها المتهمون الساكنين لكي تبيدوا بائسي الأرض قائلين متى يمضي رأس الشهر لنبيع قمحا والسبت لنعرض حنطة لنصغر الأيفة ونكبر الشاقل ونعوج موازين الغش لنشتري الضعفاء بفضة والبائس بنعلين ونبيع نفاية القمح... أليس من أجل هذا ترتعد الأرض"

بتسري على أتباعه بتفسير جديد - يستند فيه هذه المرة إلى الكتابات القبالية التي ينتمي الرابي بتسري إلى جماعاتها .

عبر الرابي بتسري عن ذلك في تصريح لشبكة y-net الإخبارية قائلا : " إن هذا السنة سوف تكون سنة سعيدة مفعمة بالخير على إسرائيل ، بينما تكون سنة على العكس تماما من ذلك على أعدائها وجيرانها " .

تشهد سقوط الأمطار والثلوج بغزارة على البلاد وسيعم الخير بكثرة وينتفش الاقتصاد " ، ثم خرج الرابي بتسري على أتباعه بنبوءة أخرى تستند إلى ظاهرة كسوف الشمس قائلا : " إن كسوف الشمس في بداية شهر تشري هو بالتأكيد أمر من شأنه أن يُحدث كوارث للمصريين " .

وقد فسر الرابي بتسري نبوءاته هذه مستندا إلى ما ورد في كتابات الرباني أسحق لوريا - المعروف أيضا بآري والذي عاش في القرن السادس عشر الميلادي حيث يقول : " لو اهتزت الأرض في ليلة رأس السنة العبرية ، فهذا دليل على أنها سوف تكون سنة غزيرة الأمطار وتساقط الثلوج بكثرة في أرض إسرائيل ، ويتحسن الوضع الاقتصادي ويعم الخير . "

واعتمادا على أقوال آري أيضا ، ربط الرابي بتسري حدوث الهزة الأرضية بظاهرة كسوف الشمس ليلة رأس السنة العبرية قائلا : " إن ملك مصر سيموت في هذه السنة ، وينتشر الجوع والبلاء على البلاد وعلى جميع دول الشرق وجميع البلدان التي يعبدون فيها الأوثان " . وبعد أن أطلق الرباني بتسري نبوءاته ، ناشد الجماهير اليهودية بكل فئاتها " التوسع في توزيع الصدقات والهبات على الفقراء لطلب الرحمة من السماء " ، وطالب شعب إسرائيل " الإكثار من الصلاة في هذه الأيام العصيبة ونسيان الخلافات والاستعداد لسنة مباركة . "

والغريب في الأمر أن الرابي بتسري وحاخامات يهود آخرين ربطوا ما يحدث من كوارث طبيعية في أماكن متفرقة من العالم بشعب إسرائيل ورأوا أن هذه الكوارث ما هي إلا انتقام من الرب (يهوه) ممن هم سيئون لهم ، كما لو كان العالم كله يدور في فلك إسرائيل وشعب (يهوه) المختار بما في ذلك مظاهر الطبيعة وكوارثها .

فبعد إعصار كترينا الذي حدث في الولايات المتحدة الأمريكية يوم (٣ / ٩ / ٢٠٠٥) أعلن الرابي بتسري عن تفسيره الخاص لهذه الظاهرة ، فرأى أن الإعصار بمثابة انتقام الرب (يهوه) من الولايات المتحدة الأمريكية لأنها أيدت إخلاء المستوطنات التي أقامتها إسرائيل

في جوش قطيف، وذلك بقوله " إن ذلك كان عقابها أن آلاف من سكانها أُجبروا على إخلاء بيوتهم . "

واقضى أثره الحاخام عوبديا يوسف الذي أعلن في موعظته التي ألقاها في معبد (يحييه دعت) يوم (٧ / ٩ / ٢٠٠٥) أن الكوارث الطبيعية التي حدثت مؤخرا في الولايات المتحدة الأمريكية هي نتيجة مباشرة لما قام به بوش من تأييد لخطة فك الارتباط، وأضاف أن " هذه الكوارث الطبيعية قد تسببت في تشريد مئات الآلاف وقتل عشرات الآلاف كل هذا لأنهم لا يؤمنون بـ " الرب تبارك اسمه " - {وهي كنية لفظ الجلالة عند اليهود} وهي الجملة التي يتبعها اليهود بلفظ الجلالة (يهوه) الدال على إله بني إسرائيل -، وأضاف الحاخام عوفديا أن " الرب قد انتقم من بوش لأنه يؤيد شارون الذي أخلى مستوطنة جوش قطيف، فهنا كان خمسة عشرة ألف مطرود وهناك كان عشرة آلاف بلا مأوى، لقد أعطى الرب المبارك لبوش أجره فهو لا يغبن حق أي مخلوق، إن أعمال الرب تؤتي بثمارها فالرب حلیم لكن المذنب لا يستطيع الفرار منه، فسوف تأتي اللحظة التي يتلقى فيها جزاءه " ^(١)

كما شارك الحاخام موردخاي إلياهو الحاخام الأكبر السابق لإسرائيل نظرائه من حاخامات متطرفين في هذا الرأي الذي يربط بين كارثة تسو نامي وقعت في جنوب شرق آسيا، وأسفرت عن وفاة مئات الآلاف من البشر وخطة فك الارتباط، واعتبرها الحاخام موردخاي إلياهو بدوره انتقاما من الرب لمن أيدوا هذه الاتفاقية. ورغبة من الحاخام موردخاي في توثيق استنتاجه هذا، بحث في المورثات اليهودية عما يؤيد هذا فاستند في ذلك إلى فقرة من الجمارا ^(٢) تقول إنه " عندما يغضب الرب على أمم العالم التي لا تساعد إسرائيل، وترغب في عزلنا وتدخل في أمورنا، فإنه يصفق بكفيه فيصدر عن ذلك الزلزال " .

٢- الجوامير دقاء الحريديم ضد معارضتهم:

1- <http://www.y-net> 3\10\2005 و <http://news.walla.co.il> 31\1\2005

2- الجمارا كلمة آرامية الأصل (גמרא) تعني التكملة أو الإكمال وسميت بهذا الاسم لأن الحاخامات اليهود أكملوا بها شرح أسفار التوراة، وتبسيط واستنباط الأحكام منها، وأضافوها إلى المشنا (משנה) وهي مجموعة من الشرائع والتقاليد والروايات اليهودية المختلفة التي تم تناقلها شفاهة لقرون عديدة إلى أن دونت في نهاية القرن الثاني بعد الميلاد، وهذا العمل ينسب إلى الحاخام يهودا هناسي. ومن المشنا والجمارا يتكون التلمود.

يدرج سفر المزامير في القسم الثالث من أسفار العهد القديم الذي يعرف بقسم "المكتوبات" ، ويضم السفر مجموعة أشعار وصلوات وابتهاالات تقال في مناسبات مختلفة، ينسب السفر لكل من داود وسليمان إلا أن الدراسات النقدية للعهد القديم أثبتت أن أشعاره لا تنسب إلى مؤلف واحد كما أنها ترجع إلى فترات زمنية . قد أدخل حاخامات اليهود المترفين أشعار المزامير حلبة التوظيف السياسي للنصوص الدينية .

ففي إحدى المواعظ التي يلقيها الحاخام عوفديا يوسف مساء السبت من كل أسبوع في معبد يازديم - بالقدس - والتي تذاغ عبر محطات إذاعية في بعض الدول كالمملكة المتحدة وفرنسا والمكسيك ، ويتجمع لسماعها حشد من مريديه وأتباعه - توجه الحاخام عوفديا بدعاء الرب على يوسي ساريد - رئيس حزب ميريتس آنذاك والذي كان عضوا مؤثرا في لجنة التعليم في الكنيسة لعدة دورات - ثم دعا حشد المصلين لقراءة المزمور التاسع بعد المائة الذي يتضمن دعاء على الأشرار . أما سبب ذلك فيرجع إلى أن يوسي ساريد رفض منح المدارس الدينية - التي تشكل مصدرا أساسيا لتفريغ (الحريديم) المتطرفين اليهود - وضعها خاصا في ميزانية الوزارة . وهو الأمر الذي فسره الحاخام عوفديا بأن يوسي ساريد " يضطهد المتدينين اليهود ويعمل ضدهم " .

وقد رأيت أن أضمن هذه الدراسة نص المزمور موضوع الحديث كي يدرك القارئ مغزى توظيف الأحزاب والجماعات الدينية المتطرفة لهذا النص الديني توظيفا سياسيا بهدف تحقيق مكاسب سياسية والحصول على مميزات خاصة للمتطرفين الدينيين ، ودفع أتباعهم علنا للسير في خطاهم ، كما يثبت هذا النص ، من ناحية أخرى ، توظيف الأحزاب والجماعات الدينية المتطرفة للنص الديني ضد من هم خارج نطاق جماعاتهم على نحو ما أوضحنا في مقدمة هذه الدراسة .

يقول المزمور ١٠٩ :

"... فَأَقُمْ أَنْتَ عَلَيْهِمْ شَرِيرًا، وَلَيَقِفْ شَيْطَانٌ عَنْ يَمِينِهِ . إِذَا حَوَكَمَ فليُخْرِجْ مُذْنِبًا، وَصَلَاتُهُ فَلتَكُنْ خَطِيئَةً . لَنَكُنْ أَيَّامُهُ قَلِيلَةً، وَوَضِيعَتُهُ لِيَأْخُذَهَا آخَرٌ . لِيَكُنْ بَنُوهُ أَيْتَامًا وَامْرَأَتُهُ أَرْمَلَةً . لِيَتَّهَمُوا بَنُوهُ تَبْهَانًا، وَيَسْتَعْطُوا . وَيَلْتَمِسُوا خُبْرًا مِنْ حَرِبِهِمْ... لَتَنْقَرَضَ ذُرِّيَّتُهُ . فِي الْجِيلِ الْقَادِمِ، لِيَمْحَ اسْمُهُمْ . لِيَذْكَرْ إِثْمَ آبَائِهِ لَدَى الرَّبِّ، وَلَا تُمَحَّ خَطِيئَةُ أُمِّهِ . لَنَكُنْ أَمَامَ الرَّبِّ، دَائِمًا وَلِيَقْرَضَ مِنَ الْأَرْضِ ذِكْرَهُمْ..."

٤ - توظيف نصي للنص الديني:

ونقف على نوع آخر من توظيف النصوص الدينية وهو ما جاء في فتوى الحاخام موشيه عميئيل تنضح بالقسوة والعنصرية رغم محاولة قائلها تغليفها بدبلوماسية .

ففي فتوى تبدو ظاهريا أن لا علاقة لها بالسياسة ، كشف الحاخام موشيه عميئيل عن عنصرية الحاخامات اليهود المتطرفين ضد كل من هم غير يهود ، أو من يسمونهم بـ "الأغيار - الجويم " ، وهو ما تكشف عنه فتوى الحاخام موشيه عميئيل في إجابة الحاخام على سؤال ورد عن شبكة الإنترنت يقول :

" قرأت في باب قضية الأسبوع عن الفرض الخاص بتدمير الأماكن التي توجد بها عبادة الأوثان ، وجاء فيه : " لتدمروا جميع أماكن عبادة الأغيار . . . لتنسفوها ولتخطموها ولتحرقوها بالنار " . . . هل ينطبق هذا على العصر الحديث؟ ألا يشكل هذا استفزاز للشعوب السابقة وللشعوب الحالية؟ ربما كان هذا الأمر يسري فقط على العصور القديمة عندما احتلوا هذه الأرض مثلما ورد في الفقرة : " الأمم التي ترثونها " ^(١)

أجاب الحاخام موشيه عميئيل عن السؤال قائلا : " هذا الفرض الوارد في الفقرة التي ذكرتها هو واحد من مجموعة الفروض البالغ عددها ٦١٣ التي جمعها الرباني موشيه بن ميمون ^(٢) ، والتي تتضمن فرائض " افعل " البالغ فصولها ١٨٥ . وهي تصلح الآن مثلما كانت تصلح قبل ذلك ، بل ربما تصلح الآن أكثر من الألفي عام التي قضيناها في الشتات ولم نتمكن فيها من أداء هذه الفروض . "

هنا نلاحظ أن الحاخام موشيه عميئيل بدأ إجابته بتأصيل فرض تدمير أماكن عبادات من هم غير يهود مستندا في ذلك إلى الفروض والتشريعات الواردة في كتاب (تثنية الشريعة -

1- www.kipa.co.il.. 18\11\2005

2- موشيه بن ميمون : يُعرف اختصارا بـ " رمبام " - وهو من أشهر المفسرين ورجال الفتوى اليهود في القرن الثاني عشر الميلادي . وُلد في قرطبة سنة ١١٣٥ ميلادية ، وتوفي في القاهرة سنة ١٢٠٤ ميلادية . انتقلت عائلته من الأندلس إلى شمال إفريقيا وفلسطين واستقرت في مصر وانتخب نقيبا لليهود المقيمين فيها . عمل طبيبا للسلطان صلاح الدين الأيوبي . له مؤلفات عديدة متنوعة المجالات كالفلسفة والطب والتفسير كما أن له آراء شائعة في الشرائع اليهودية وتأثر في ذلك كله بعلماء المسلمين ، ومن أشهر مؤلفاته كتاب " دلالة الحائرين " الذي ألفه بالعربية . وتضم تفاسيره لأسفار التوراة آراء متطرفة تنطوي على عنصرية بالغة ضد غير اليهود .

מִשְׁנֵי תוֹרָה משني تورا^(١)، الذي لخص فيه الرباني اليهودي موشيه بن ميمون - الذي عاش في ظل الدولة الإسلامية فيما بين ١١٣٥ و ١٢٠٤ ميلادية - الفروض والتشريعات الواردة في التلمود وصنفها في أبواب كي يسهل على اليهودي الرجوع إليها، وهو الكتاب الذي ظل سنوات طويلة مرجعا مهما لتلك الفروض والتشريعات ثم عاد للظهور مرة أخرى كمرجع أساسي على نحو خاص بعد انتشار الجماعات اليهودية المتطرفة في إسرائيل . نعود إلخاخام موشيه عميئيل الذي ضمن إجابته وسائل أخرى إقناع قارئه بضرورة إتباع هذا الفرض قائلا: " وكما جاء في كتاب شرح مجموعة الفروض ، فقد تم تفسير هذا الفرض على النحو التالي: " ويطبق هذا الفرض على الذكور والإناث في كل مكان وكل زمان " . وبذلك فإنه يسري اليوم وكل يوم.

ثم هيا الرباني موشيه عميئيل لنفسه الفرصة ليذكر جميع اليهود المقيمين في إسرائيل ، بضرورة العمل بهذه الفروض حينما أجب عن استفسار السائل عما إذا كان هذا الفرض يشكل استفزازا للشعوب الأخرى من غير اليهود حيث نفى ذلك قائلا: " إن هذا لا يشكل استفزازاً ذلك لأننا يجب أن نرث هذه الأرض وجميع الأماكن التي يقيم فيها عبدة الأوثان ، ومن ثم يجب أن نبني أماكن عبادتهم عن آخرها " . وأضاف عميئيل أن هذا الفرض أن شرح هذا الفرض ينص صراحة " يجب أن يطبق في كل وقت ، إذا كانت لدينا القدرة ، في أرض إسرائيل عندما نقوى على عبدة الأوثان فيها . " ومعنى ذلك بداية ، أن الأمر ليس موجه إلى فرد واحد بل إلى الشعب الذي يعيش على هذه الأرض . . ولكن بشرط واضح وهو أن تكون السلطة في يد هذا الشعب . وفي هذه الحالة لن ينطوي الأمر على استفزاز وإنما على صلاحية سلطوية تطبق فروض الرب في هذه الأرض.

وفي رد عما إذا كان أداء هذا الفرض ينم عن عدم مراعاة متطلبات الآخر الدينية قال عميئيل إن " هذه الملاحظة ليست ملائمة هنا لأن تحريم عبادة الأوثان أمر إلهي لكل شعوب العالم مثلها في ذلك مثل تحريمها على شعب إسرائيل . وعلى ذلك فإن عبادة الأوثان ليست شأناً دينياً ولكنها جريمة خطيرة في نظر الرب " .

1- مشني تورا - מִשְׁנֵי תוֹרָה تثنية الشريعة : كتاب جمع فيه الرباني موسى بن ميمون الفتاوى الواردة في التلمود وصنفها في أبواب تضم الفرائض والتشريعات الواجبة على اليهود والتي يبلغ عددها ٦١٣ فرضاً ، وكان يهدف من هذا سهولة الرجوع ، ويعد هذا الكتاب المصدر الأساسي للتشريع في اليهودية حتى الآن .

واستطرد قائلا: "كقاعدة، فإن التوراة تراعي احتياجات الإنسان في كل مكان في العالم. ولكن عبادة الأوثان هي أمر مرفوض ومحظور، ولذلك فإن التوراة توصي الشعب الإسرائيلي - كجزء من دوره كشعب الله في هذا العالم - أن يدمر أماكن عبادة الأوثان، وهذا فضل كبير من الرب حتى لا تباد الشعوب ويبقى العالم قائما."

كما رأينا قدم الحاخام موشيه عميئيل أجابته استنادا لما ورد في كتاب (شرح التوراة - مشني تورا) لموسى بن ميمون أورد فجاء أكثر عنصرية لما هو وارد في هذا الكتاب. ففي الفتوة نجد عنصرية يهودية تنظر إلى إله العبرانيين (يهوه) على أنه المعبود الوحيد الذي يجب عبادته، وأن مواضع عبادة هذا الإله هي وحدها المواضع التي يجب أن تبقى، وأن تدمر كل ما عدا ذلك من دور عبادة هي فرض مقدس على كل يهودي، وبالتالي فإن اليهودية هي الديانة الوحيدة التي يجب أن تبقى وحدها ودون سواها.

وإثباتا لهذا وتعميما للفائدة فقد رأيت أن أورد هنا نص الفرائض التي تتعلق بتدمير أماكن العبادات الوثنية من الفروض ٦١٣ وفقا لترتيبها في الكتاب.

١- الفرض ٢٩: لا تعبد العبادات الوثنية. المصدر خروج ٢٠/٥: "لا تسجد لهن ولا تعبدن. لأنني أنا الرب إلهك إله غيور"

٢- الفرض رقم ٤٢٨: لا تنهل من زينة الوثنية. مصدر الفرض: تثنية ٧/٢٥: "وتمائيل آلهتهم تحرقون بالنار لا تشته فضة ولا ذهباً مما عليها لتأخذ لك ألا تصاد به لأنه رجس عند الرب إلهك". سبب الفرض: كي نبعد جميع أمور العبادة الوثنية وكل ما يتعلق بها وبهذا لا نسير في طريقها ولا نضل بأخطاء من يعبدونها.

٣- الفرض ٤٣٦: دمر العبادة الوثنية ومن يعبدونها. المصدر التثنية ١٢/٢: "تخربون جميع الأماكن حيث عبدت الأمم التي ترثونها آلهتها على الجبال الشاخحة وعلى التلال وتحت كل شجرة ضراء، وتهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتحرقون سواريتهم بالنار وتقطعون تماثيل آلهتهم وتمحون اسمهم من كل مكان"

٤- الفرض رقم ٤٦٤: حرق المدينة المطاردة عدد ١٣/١٥-١٧ (١٥): "وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك..". معنى الفرض: بشر أشرار ومخطئين من هذا النوع اتفقوا معا اتفاقا شريرا وكرها (مقيتا) يجب أن يتم محو اسمهم وإبادة ذكرهم من العالم، ولا يبقى في العالم ذكر لهم على الإطلاق، وليس هناك فناء تام أكثر من الحرق.

ه - توظيف النص الديني لتبرير جرائم العسكريين:

في صورة متكررة للمشهد اليومي في ساحة العلاقات الفلسطينية الإسرائيلية التي لا ميل الجانب الإسرائيلي من بثها دون خجل أو استحياء ، أطلق ضابط في الجيش الإسرائيلي - الذي يسمونه جيش الدفاع - الرصاص على جثة طفلة فلسطينية عند محور في فيلادلفي . واتباعا للإجراءات الشكلية في دولة إسرائيل ، واحة الديمقراطية والحرية في شرقنا الأوسط ، تم تقديم عريضة اتهام ضد الضابط الإسرائيلي تنسب له اتهام باستخدام السلاح بشكل غير قانوني ، وعرقلة الإجراءات القضائية . ورغم وثوقنا ، ووثوق ولاية الأمر في إسرائيل ، أنه في حالة ما إذا وصل الأمر إلى أقصاه بتقديم هذا الضابط للمحاكمة ، فلن تكون إلا محاكمة صورية ، يثبت على إثرها براءة النقيب ، وهو استنتاج مبني على تجارب كثيرة سابقة ، إلا أن حاخامات إسرائيل استبقوا الأحداث وانبرى البعض منهم للدفاع عما اقترفه الضابط ، وتقديم مبررات لجريمته مستندين في ذلك إلى نصوص دينية .

أخذ الحاخام يوفال شارلو على عاتقه مهمة تبرير جريمة الضابط الإسرائيلي عبر إذاعة القناة السابعة التابعة لراديو إسرائيل ،^(١) مستهلا حديثه بعبارات دبلوماسية حول ما أسماه بـ " ضرورة الحرص على عدم إصدار أحكام عامة وقاطعة في المسائل المتعلقة بشرائع الدولة ، نظراً لأنها مازالت تتبلور في هذا الجيل ، وخاصة أنه هناك تقاليد دينية ثابتة في هذه المسائل . "

ثم أيد الحاخام شارلو رأيه فيما قام به النقيب الإسرائيلي مستندا في ذلك إلى ما ورد في الشريعة اليهودية قائلا : " في هذا الصدد وردت في الشريعة اليهودية قاعدة أساسية تقول : " من جاء ليقنتلك بكر بقتله ، فمادام هناك خطر من جانب شخص على حياة المرء ، تقرر الشريعة قتل هذا الشخص . وعندما لا يكون هناك خطر ، نعود إلى المبدأ القائل بأن الإنسان مخلوق على صورة الرب ، وهذا يستلزم عدم التمثيل بالجثث وما إلى ذلك . فهذا الأمر لا تفره الديانة اليهودية . "

استند الحاخام شارلو في هذه المقدمة الطويلة التي استهل بها حديثه على تشريع تفسيري ورد في التلمود البابلي^(٢)

كي يوثق حديثه عن مبررات شرائع القتل في التشريعات اليهودية ، ثم أخذ بعد ذلك في

1- ערוץ 7-רשת תקשורת ישראלית www.a7.co.il

2- التلمود البابلي : סדר זרעים ، מסכת ברכות דף נח ، א גמרא

تبرير خفي لجريمة الضابط الإسرائيلي قائلاً: " هنا نتساءل عما إذا كانت الطفلة تشكل خطراً. فإذا كانت هناك مخاوف من أنها قد تسبب لهم أذى، يكون من الواجب منح هذا الجندي وسام تقدير وليس محاكمته. أما إذا كان هذا الجندي قد صب جام غضبه عليها، فخيراً فعلوا باعتقاله. "

ولكن يبدو أن الحاخام شارلو خشي أن تؤخذ عليه هذا القول، فأشار إلى أنه قد شارك مؤخراً مع مجموعة من حاخامات اليهود في إصدار فتوى تقضي بأنه " إذا كان المخرب يخبئ بين مجموعة من المدنيين فإنهم يصبحون بذلك مشاركين في الحرب، ويجب قتل المخرب حتى لو تعرضوا هم أيضاً للأذى ". ثم أوضح إن الوضع يكون أكثر تعقيداً إذا كان المخرب يخبئ بين أجانب ليسوا من أبناء شعبه.

وهنا تبدو العنصرية واضحة للعيان، فالحاخام شارلو ومن شاركوه في هذه الفتوة لا يخفون عنصريتهم الفجة في فتواهم، فها هم يميزون بشكل واضح بين المدنيين من جماعة من أطلقوا عليه " مخربين "، والمدنيين الأجانب، رغم أن الأعراف الدولية تقضي بالتعامل مع المدنيين كافة على أنهم لا يشاركون في الحرب دون هذا التمييز الفج.

نبقى مع الحاخام شارلو في تبريره لجريمة الضابط الإسرائيلي على موجة الإذاعة الإسرائيلية، حيث استأنف حديثه مستنداً تشريعاً من سفر التثنية الفقرات (٢١-١٠) لتبرير ما فعله النقيب المتهم فقال: " لقد أقرت الشريعة بأن هناك معايير مختلفة في ميدان القتال، وهذه المعايير أدنى، وهو ما يتضح على سبيل المثال في التعامل مع المرأة الجميلة. . ولا يجب أن نسلم أنه باسم الأمن لن تكون هناك معايير لأننا بهذه الطريقة سوف نصبح مثل أعدائنا ".

يشير الحاخام هنا إلى تشريع ورد في سفر التثنية ٢١ / ١٠ يقول: " إذا خرجت لمحاربة أعدائك ودفعتهم الرب إلهك إلى يدك وسبيت منهم سبياً. ورأيت في السبي امرأة جميلة الصورة والتصقت بها واتخذتها لك زوجة. فحين تدخلها إلى بيتك تحلق رأسها وتقليم أظافرها. وتنزع ثياب سبيها عنها وتقع في بيتك وتبكي أباه وأُمها شهراً من الزمان ثم بعد ذلك تدخل عليها وتزوج بها فتكون لك زوجة. وإن لم تسربها فأطلقها لنفسها. لا تتبعها بيعاً بفضة ولا تسترقها من أجل أنك قد أذلتها. " ويتخذ الحاخام شارلو من هذا التشريع دليلاً على وجود حالات صعبة يتم التعامل معها بطريقة مختلفة في ميدان القتال ويستند إليه - حسب قوله - على ضرورة " أن تظل المعايير قائمة حتى في الحالات الصعبة. "

ثم ينهي الحاخام شارلو حديثه بقوله : " إنه من المهم في نهاية الأمر أن نحرص على التصرف بشكل يتناسب مع الحدث ، " لقد أطلق قائد السرية النار على جثة ، بينما يفجر أعداؤنا أناساً أحياء . صحيح أن التمثيل بالجثث هو أمر مروع ومثير للاستياء ، ولكن تجدر الإشارة إلى أن المبدأ الأساسي هو أننا لا نعتدي على حياة أناس أبرياء ، مثلما يفعل أعداؤنا . وبعد أن نتصدى لهم ، سنتعامل مع مسألة التمثيل بالجثث ولكن يجب ألا نقلب الأوضاع " .

حسم الحاخام شارلو إذن موقفه لصالح تبرئة النقيب ، وأيد رأيه استنادا إلى التشريعات المتعلقة بالحرب في التوراة ، ويبدو أنه بات بهذا مستريح الضمير ، بعد أن برر لمستمعيه جريمة الضابط الإسرائيلي الذي أطلق الرصاص على جسد طفلة فلسطينية لا حول لها ولا قوة ، بل هو نفسه يعترف بأنها " مجرد جثة " ، فهل لنا أن نسأله كيف يمكن لـ " جثة طفلة " أن تؤذي نقيبا مدججا بالسلاح ؟ أو أن يتوجس منها شرا ؟ أو يضع احتمالا بأن " تبادر بقتله " فيصبح غير مدان لأنه استند إلى التشريع التلمودي القائل بأن " يبادر بقتلها " ؟

٦ - تنفيذ العنصرية استنادا إلى نصوص دينية:

نبقى مع الحاخام موسى بن ميمون الذي لا تزال كتبه الدينية ومؤلفاته تشكل مرجعا فقهيا أساسيا لفتاوى حاخامات اليهود معتدلين كانوا أم متطرفين - كما رأينا في النموذج سالف الذكر - ، رغم ما تتضمنه من فتاوى عنصرية أثارت ولا تزال ، تثير جدلا بين طبقات مختلفة من اليهود داخل وخارج إسرائيل ، على اختلاف انتماءاتهم الدينية والثقافية ، وهو ما يبرز واضحا في سؤال أرسل إلى باب zahiga2@walla.cim يقول :

" منذ عدة شهور يدور جدل بيني وبين إحدى السيدات في منتدى الدينيين والعلمانيين ، وقد وصلت إلى النقطة التي لم استطع الرد عليها وذلك عندما أتت لي باقتباس من كتاب " تفسير التوراة - مشني تورا " للحاخام موشيه بن ميمون تسأل فيها عما يتعلق بالتشريع الذي يقول : " إذا زنى غير اليهودي بامرأة يهودية يُقتل على الفور إن كانت متزوجة ، وإن كانت غير متزوجة لا يُقتل . "

وقد ذكر السائل أن التوراة تتضمن نصا صريحا لهذا الفرض في الفقرة ٣١ : ١٦ - ١٧ من سفر العدد تقول : " . . . وكل امرأة عرفت رجل بمضاجعة ذكر اقتلوها " ثم طرح السائل سؤاله عن " الموضع الذي استند إليه الحاخام موشيه بن ميمون لسن هذا التشريع ؟ وما إذا كان يمكن أن يُستنتج من هذا أن الحاخام موشيه بن ميمون كان متعصبا ؟ "

بدأ الحاخام يتسحق إجابته بافتراض أن يكون السبب الحقيقي وراء استفسار السائل أنه ينبع من سوء فهم للتشريع فيقول: "عندما يكون الفهم غير صحيح، ليس من السهل إيجاد تفسيره مما يتسبب في رفض الإنسان له بسبب وازعه الأخلاقي، ولذلك فمن المهم أن نوضح كيف لا تتعارض التوراة مع الوازع الأخلاقي، بل على العكس جاءت لتعلي من شأن الأخلاق الإنسانية وتزيدها تعظيماً ونقاءً وحُسناً".

ولكي يثبت مصداقية هذا التشريع، اقتبس الحاخام يتسحق جملة من التلمود الأورشليمي تقول: "إنه لا يصدر أمر عنكم عبثاً"^(١)، ثم فسرها قائلاً إنها تعني أنه "إذا صدر الأمر عبثاً عنكم فذلك لأنكم لم تبذلوا جهداً فيه. وعندما لا تبذلون جهداً لا تفهمون الأمر على صورته الصحيحة، وحيث تبدو الأمور غير مناسبة للإنسان".

ثم استفاض في إيضاح رأيه للسائل قائلاً: "ينسحب الأمر نفسه على الموضوع الذي تطرحه، وهو موضوع العنصرية، فعندما ننظر للأمر بسطحية سنرى أنه يمكن بسهولة إيجاد الأقوال في التوراة وفي تفسير الحاخام موشيه بن ميمون تبدو أقوالاً عنصرية، وهو ما يوجد نوع من التفور من ذلك، ولكن يجب إمعان النظر بعمق في هذه الأقوال لكي ندرك أن هذا النقص مصدره عدم التأمل فيها بشكل أكثر تعمقاً، وعندما نزيد من تأملنا أكثر سنكتشف بالتالي ليس فقط عدم وجود أي أن هذه الأقوال لا تتضمن أي مضمون أو تلميحات عنصرية، بل هي أيضاً تشكل الحقيقة الكبرى التي يريد الجميع أن تظهر على أكمل وجه.

بعد هذه المقدمة التفسيرية الطويلة يفند الحاخام يتسحق إجابته على النحو التالي قائلاً:

"بالنسبة لمسألة العنصرية واليهودية هناك عدة إجابات معروفة:

١- إنه لا يوصف الأمر بالعنصرية إلا عندما يكون الآخر غير قادر على فعل نفس الشيء، وذلك عندما أقول إنني مختلف جوهرياً وإنني أفضل ولا يستطيع هو أن يصبح مثلي، ولكن بما أن غير اليهودي يستطيع أن يتهود ومن ثم يستطيع أن يصبح مثلي فليست هنا سمة عنصرية.

٢- إن الرب خلق العالم وحدد لكل إنسان دوره، وحدد لشعب إسرائيل دوره، وأي شيء يؤثر بالسلب على هذا الدور يضر بشعب إسرائيل، ولذلك ينبغي التشدد في ذلك الأمر، ليس لتدني مرتبة غير اليهودي، وإنما لأن التهاون يضر بالهدف. ومن يكون

1- التلمود الأورشليمي: "يرושלמי، לקוטים، פרק א', א'.

دوره مختلفاً يجب عليه أن يؤدي دوره ويمكن أن يتلقى الأجر نفسه عندما يؤدي دوره .
 ٣ - إن عظمة وخصوصية شعب إسرائيل ليست مجرد تفوق ، بل يترتب عليها التزامات ،
 ولذلك عندما نعطي الإنسان دوراً وقوى وسمات خاصة ليحقق الهدف من وجوده ، لا
 يكون في هذا الأمر أي عنصرية .

ثم ينتقل الحاخام يتسحق إلى تبرير آخر معولا ذلك أيضا على سوء فهم مصطلح
 "العنصرية" الذي يستند إليه السؤال المطروح فيقول : " هناك أيضا نقطة من المهم أن
 نوضحها عندما نتناول هذا الموضوع ، وهي أهمية فهم مصطلح العنصرية ، ينبع ذلك من
 أن فهمنا لعدد كبير من المصطلحات ونظرتنا إليها يأتي مبني على الانطباع الذي يتكون لدينا
 من الأمور الخارجية . "

ثم يضرب الحاخام يتسحق مثالا لتوضيح رأيه بـ "موضوع السلام" فيقول : " نظراً
 لأن العادة جرت على النظر إلى موضوع السلام باعتباره سلاماً بين إسرائيل والعرب ، فإن
 الأمر يبدو وكأن المتدينين القوميين يعارضون السلام ، بينما في التوراة وفي الصلاة تبرز أهمية
 السلام في مواضع كثيرة ، ولكن عندما يبدو السلام في صورة غير سليمة فإننا نرفض مثل
 هذا السلام غير الحقيقي ، ولكن عندما يظهر السلام على النحو الصحيح يتضح أنه ما كنا
 نسعى إليه .

وينطبق هذا على العنصرية . فإننا في اللاوعي نذكر عنصرية أوروبا وألمانيا الرهيبة ،
 ومعاملتها لنا ، ولذلك فإن أي عنصرية تولد لدينا شعوراً قاسياً ، ولكن عندما ننقي هذا
 المصطلح من كل الانطباعات التي أضفتها عليه التفسيرات المحرفة ، نرى أن المصطلح في
 حد ذاته ليس به أي مشكلة . فالعنصرية هي اختلاف بين إنسان وآخر أو بين شعب وآخر ،
 وهذا الأمر واضح ، وهو حقيقة لا يمكن إنكارها ، كما أن ارتباط كل إنسان بشعبه هو أمر
 طبيعي ، وإذا جاء شخص وزعم أن الإنجليزي الذي يحب الإنجليزي ولا يحب العربي هو
 شخص عنصري ، فمن الواضح أن هذا الكلام لن يلقي قبولاً ، والسؤال هو ما الذي نفعله
 بهذه المعلومة . من المؤكد أن التوراة عنصرية لأنها موجهة لشعب إسرائيل ، وغير اليهودي
 الذي يشغل نفسه بالتوراة يستحق القتل ، ولكننا لا يجب أن نشعر بإحساس سيئ في هذا
 الشأن لأن لكل شخص خصوصيته وما تربى عليه ، فما علاقة ذلك بمشاكل العنصرية؟ "

انتهت هنا إجابة الراي يتسحق (ولا أخفي على قارئ هذه السطور أنني حاولت
 الوصول إلى مقصد الراي يتسحق في إجابته عن موضوع السؤال المطروح إلا أن غموض

إجابته ومراوغته حالت دون ذلك .

وباستكمال قراءة التعليقات التي كتبها قراء هذا الباب على رد الرابي يتسحق اتضح أن قراء هذا الباب يشاركونني الرأي في محاولات الحاخام يتسحق التهرب من كتابة رد صريح ، فقد أرسل له أحد قراء هذا الباب يقول : " لقد طرح السائل سؤالاً حول فتوى الحاخام موشيه بن ميمون ، وللأسف الشديد لم أفلح في فهم مغزى الكلام الذي تنطوي عليه فتوى الحاخام موشيه بن ميمون . فهل تستطيع أن تفسره؟ "

وهنا اضطر الحاخام إلى الاعتراف ببعض ما أبداه من مراوغة فقال : " الإجابة أحياناً تكون غير مباشرة لأنني بعد أن أجيب عن السؤال الخاص بالحاخام موشيه بن ميمون ، سيكون من الممكن أن نجد مصادر كثيرة أخرى ، وأن نطرح نفس السؤال ، ولقد رأيت أنه من الصواب ألا أعلق على هذا الاقتباس أو غيره من تفسير الحاخام موشيه بن ميمون ؛ لأنني لا أرى فائدة من التعليق على المصادر واحداً تلو الآخر ، لذلك أعطيت رداً عاماً يشمل كل الموضوع ، وبذلك يمكن - من خلال التفكير - الإجابة عن السؤال . ولكن بما أنك تشعر بأنك لم تتلق رداً ، فسأتطرق قليلاً لموضوع الحاخام موشيه بن ميمون نفسه في الفقرة المذكورة . لم يكتب الحاخام موشيه بن ميمون أن غير اليهود مثلهم مثل البهائم ، لكنه يفسر نقطة شرعية واضحة ، وهي أن الزواج قيد ، وهذا القيد ملزم لليهودي واليهودية ، ومن ثم فإن التوراة تدعو إلى أن يأتي الزواج في الإطار المناسب الذي حدده الرب تبارك اسمه . والحق أنه عند وجود حالات استثنائية يجب التعامل معها بحزم شديد . فعندما يأتي من يريد الإضرار باليهود ومنعهم من أداء دورهم ، لا يمكن الصفح عنه ؛ لأن شعب إسرائيل له دور مهم في هذا العالم ، ولا يجوز لغير اليهود أن يمنعوا شعب إسرائيل من أداء هذا الدور . لذا يجب أن يكون من الواضح تماماً أنه في حالات معينة هناك حدود واضحة تقضي بعدم وجود علاقة بين اليهود وبين غير اليهود ، وفضلاً عن ذلك إذا تسبب غير اليهود ، في منع اليهود من أداء الدور الذي أوكل إليهم ، فإنهم يفقدون حقهم في العالم . غير أنه في الاتجاه المعاكس ، نظراً لأن اليهود لا يمنعون غير اليهود من أداء دورهم على هذا النحو ، فإنه لا توجد عقوبة مشددة ضد اليهود . وهذا هو الظاهر من الأمر ، وإن كنت أعود وأقول إن الأساس هو ما كتبت وما عداه هو تفاصيل ، يمكن أن نواصل مناقشتها بالاستعانة بمصادر أخرى . "

رغم غموض إجابة الحاخام ومحاولاته المراوغة إلا أن تحليل مضمونها سواء ما ورد في جزئها الأول أو الثاني يتكشف عن عنصرية فجّة واستعلاء تجاه الآخر ، وازدراء كل من هم

غير يهود، فكما رأينا كان المخرج الأول في رأي الحاخام يتسحق للخروج من المأزق الذي وضعه فيه السائل جاء متمثلا في إقرار التشريع اليهودي موضوع السؤال والذي يتمثل في ضرورة اعتناق الجميع اليهودية! وتحدد المخرج الثاني في ضرورة إدراك كل من هم غير يهود لعظمة الشعب الإسرائيلي والدور الموكل إليه، وبالتالي التزامه بتحقيق الهدف من وجوده، وهو أمر رأى فيه الرابي يتسحق أنه بعيد تماما عن العنصرية!!

وهنا أترك للقارئ الحكم على أقوال وفتاوى حاخامات اليهود المتطرفين التي تكشف عن تفننهم في توظيف نصوص ومصطلحات دينية توظيفا عنصريا لتبرير عدوانيتهم وعنصريتهم، وهو ما حاولت الكشف هنا عن نذر قليل لبعض مما يعتنقه ويروج له دعاة التطرف والعنصرية في إسرائيل، علنا نفيق لما يجري من حولنا.

شريعة السبت

يبين

تحریم التوراة وتأویل المشنا والتلمود

د. ليلى إبراهيم أبو الجهد^(*)

يتناول هذا البحث كيفية تأويل شرائع التوراة وأحكامها لكي تتلاءم مع المستجدات والمتغيرات التي طرأت على حياة اليهود بعد السبي البابلي (٥٨٦ ق.م)، الذي أحدث نقلة حضارية في حياة اليهود من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والدينية.

وعلى الرغم من أن معظم المصادر الدينية اليهودية تصور السبي على أنه عقاب من الرب لبنى إسرائيل على شرورهم وآثامهم وعصيانهم، فلقد جاء في أخبار الأيام الثاني (٢٠-١٦/٦) "فكانوا يهزءون برسلك الله وردّلوا كلامه وتهاونوا بأنبيائه حتى ثار غضب الرب على شعبه حتى لم يكن شفاء. فأصعد عليهم ملك الكلدانيين فقتل مختار يهم بالسيف في بيت مقدسهم. ولم يشفق على فتى أو عذراء ولا على شيخ أو أشيب بل دفع الجميع ليده. وجميع آنية بيت الله الكبيرة والصغيرة وخزائن بيت الرب وخزائن الملك ورؤسائه أتى بها جميعاً إلى بابل. وأحرقوا بيت الله وهدموا سور أورشليم وأحرقوا جميع قصورها بالنار وأهلكوا جميع آنيها الثمينة. وسبى الذين بقوا من السيف إلى بابل فكانوا له ولبنيه عبيداً."

كما جاء في المزمور (١٣٧) وصف لحزن إسرائيل في السبي، وتضمن دعاء على أدوم وبابل. وعلى العكس من هذه الصورة المروعة للسبي فهناك أسفار مثل سفر عزرا (٤/١) تصور اليهود الأثرياء الذين فضلوا البقاء في بابل على العودة إلى أورشليم، عندما سمح لهم الملك الفارسي كورش بالعودة، مما يعنى أن السبي لم يكن عقاباً. كما يصف سفر دانيال ٤٦-٤٨ نبوخذ نصر بأنه تقي ومؤمن برب إسرائيل ويمجده.

وفى الحقيقة فإن الطفرة التي حدثت في الناحية التشريعية والدينية تجعلنا نرجح وجهة

(*) أستاذ الدراسات التلمودية - جامعة عين شمس.

النظر الأخيرة، فلولا السبي البابلي ما تفتحت العقلية اليهودية، ولا ظهر الفريسيون، ولا ظهر إلى الوجود كتاب المشنا، ولا قامت عليه الشروح (الجمارا)، ومن هنا استحق التلمود أن يُنعت بالبابلي اعترافاً بفضل بابل، فهو يحتل مكانة أسمى من التلمود الأورشليمي لدرجة أنه إذا ذكر التلمود فقط دون تحديد فيقصد به التلمود البابلي فهو أكمل وأشمل من الأورشليمي الذي ينظر إليه على أنه الأخ غير الشقيق للتلمود البابلي.^(١)

فالفرقة الفريسية هي التي تبنت تجديد الخطاب الديني واستفادت من معطيات الحضارة في بلاد الرافدين، وترسمت خطى القوانين والتشريعات البابلية والآشورية، ومن ثم وضعت أسس وقواعد تفسير التوراة^(٢)، ومن بينها التأويل، ولولا جهود هذه الفرقة لاندثرت التوراة واندثر اليهود منذ زمن بعيد ولم يسمع عنهم أحد.

ونقصد بالتأويل في هذا البحث مصطلح "أجادا" وهو اسم مشتق من الفعل وقد دخل إلى العبرية من الآرامية، وقد ورد في الأدب التلمودي بالدلالات التالية:

- (١) رَبط (شبات ص ٦٠ وجه الصفحة)، لفَّ، ضمَّ.
- (٢) حَظَر، مَنَعَ (يساحيم ص ٧٨ وجه الصفحة).
- (٣) توسَّع في التفسير إلى أبعد الحدود، ومطَّ، وطوَّل، أو أطال البقاء في^(٣) وجاء الاسم المشتق منه: "أجادا" وتعني التفسير المطوَّل، أو التفسير الواسع (عيروفين ص ٢١ ظهر الصفحة). ولذلك أطلق على "المدراشيم" وهي كتب التفسير التي قامت على نص المقر اسم أو^(٤).

(١) شطينزلس، عادين: التلمود للجميع (عبري)، دار نشر عيدانيم، القدس ١٩٧٧م، ص ١٧٩.

(٢) Encyclopedia Judaica (vol) 15, p. 766.

(٣) وضعت أسس وقواعد تفسير التوراة في المدارس الدينية اليهودية في بابل وفلسطين.

(4) Jastrow, Marcus: A Dictionary of the Targumim, the talmud Babli and Yerushalmi, the Midrashic literature, New York Vol. I, P. 10, 11

هو نفس الاسم المشتق ولكن باللغة الآرامية، راجع:

أوتسر مدراشيم (عبري) بيت عقد لماتيم مدراشيم قطنيم وأجادوت أو معسيوت بسدر ألفا بيتا، يهودا دافيد أيزنشتين، الجزء الأول، إسرائيل، ١٩٦٩، ص ٩. فمصطلح "مدراش" يطلق على الأقوال والكتب التي تجمع بين الفقه وبين المرويات التي تم استخلاصها من أسفار العهد القديم أو بالاعتماد عليها.

ويطلق اسم "مدراش" على مجموعة من كتب التفسير التي تعرف بهذا الاسم وهي تنقسم إلى قسمين متميزين:

أما مصطلح "هَجَادَا" فيختلف عن "أَجَادَا" وهو اسم مشتق من وزن من الجذر وجاء هذا الفعل في الأدب التلمودي بالدلالات التالية :

أَوْضَحَ، أَخْبَرَ، أَثْبَتَ، أَظْهَرَ. ^(١)

وجاء الاسم المشتق منه "هَجَادَا" بالدلالات التالية :

(١) قَصَّ، إخبار، إدلاء بأقوال (شهادة).

(٢) وعظ ديني، تفسير ديني للجمهور وكمقابل "للهالاخا" أي الفقه (حجيجا ص ١٤ وجه الصفحة) و (ص ٣ وجه الصفحة) أيضاً.

(٣) يطلق مصطلح "هَجَادَا" على حكاية الفصح "هجات يصح" وهي طقس يؤديه رب الأسرة في اليومين الأولين من أيام عيد الفصح، فيحكى لأفراد أسرته "حكاية الفصح" (يساحيم ص ١١٥ ظهر الصفحة، ص ١١٦ ظهر الصفحة أيضاً) ^(٢).

فمصطلح "أَجَادَا" و "هَجَادَا" كانا مختلفين في نشأتهما ولكن تداخلت دلالتهما بمرور الزمن نظراً للتشابه الصوتي بينهما، مما أدى إلى الخلط بينهما.

فالهدف من هذا البحث أن نوضح القواعد التي استند إليها علماء المشنا (الفريسيون) في تأويل نص التوراة، وتتخذ من شريعة السبب نموذجاً. فلقد عظمت التوراة شعيرة السبب ونصت عليها في ثلاثة مواضع مختلفة وبصياغة مختلفة أيضاً مما يعكس أهمية هذه الشعيرة والمكانة الرئيسية التي تحتلها في منظومة الشعائر المقرائية فنصت في خروج ٣٥/٣-٣٠:

= (أ) مدراش هلاخا: أي تفسير الأحكام، ويندرج تحتها كتاب خيلتا، سفرا، سفري، وهي كتب تعالج الأحكام الشرعية في سفر الخروج اللاويين والعدد والتثنية، وضعها "التنائيم" علماء المشنا.

(ب) مدراش أجادا: أي تجميع الروايات، ويندرج تحتها "مدراش رابا" التفسير الكبير أو العظيم، "مدراش تنحوما" تفسير تنحوما. وقد غرس بذرتها "الأمورائيم" علماء "الجمارا" وهي تجميع للأقوال المأثورة التي كان يرويها العلماء على مدى عدة قرون، لذلك نجد معظم كتب التفسير يطلق عليها اسم "مدراش" أو أجادا أو الاسمين معاً مدراش أجادا. وهي في معظمها عبارة عن تسجيل لحلقات الوعظ والتفسير التي كانت تقام في المعابد خصوصاً أيام السبب، فقد جاءت معظم كتب التفسير بنفس ترتيب أجزاء فقرات التوراة التي كانت تقرأ في المعابد كل أسبوع.

(١) معجم جاسترو، المجلد الثاني ص ٨٧١.

(٢) نفس المرجع، المجلد الأول، ص ٣٣٠

" ستة أيام يُعمل عمل . وأما اليوم السابع ففيه يكون لكم سبت عطلة مقدس للرب . كل من يعمل فيه عملاً يُقتل . لا تشعلوا ناراً في جميع مساكنكم يوم السبت " .
ونصت في خروج ٣١ / ١٢-١٧ :

" وكلم الرب موسى قائلاً . وأنت تكلم بني إسرائيل قائلاً سبوتى تحفظونها . لأنه علامة بيني وبينكم في أجيالكم لتعلموا أنى أنا الرب الذي يقدسكم . فتحفظون السبت لأنه مقدس لكم . من دنسه يُقتل قتلاً . إن كل من صنع فيه عملاً تقطع تلك النفس من بين شعبها . ستة أيام يُصنع عمل . وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة مقدس للرب كل من صنع عملاً في يوم السبت يقتل قتلاً . فيحفظ بنو إسرائيل السبت ليصنعوا السبت في أجيالهم عهداً أبدياً . هو بيني وبين بني إسرائيل علامة إلى الأبد . لأنه في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفي اليوم السابع استراح وتنفس " .

ونصت التوراة في خروج ٢٠ على شعيرة السبت ضمن الوصايا العشر ٨-١١ : " أذكر يوم السبت لتقدسّه ، ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك . وأما اليوم السابع فيه سبت للرب إلهك . لا تصنع عملاً ما . أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمنتك ونزيبك الذي داخل أبوابك . لأن في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها . واستراح في اليوم السابع لذلك بارك الرب يوم السبت وقُدّسه " .
وتكررت ضمن الوصايا العشر في تثيه ٥ / ١٢-١٤ .

ويتضح لنا من الفقرات التي جاءت في التوراة عن شعيرة السبت أنها شعيرة خالصة للرب فهي تخليد لذكرى الانتهاء من خلق السماء والأرض والبحر وكل ما فيها . فكما خلق الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها في ستة أيام واستراح في اليوم السابع ، فإن بني إسرائيل كذلك يعملون كل أعمالهم في ستة أيام ويستريحون في اليوم السابع .
وإذا كان الرب قد اختار السبت من بين الأيام وميّزه ثم منحه لبني إسرائيل فهذا علامة ودليل من وجهة النظر اليهودية ، على اختيار الرب لهم من بين الشعوب . ومن هنا فرض هذه الشعيرة على الجميع حتى العبيد والإماء والبهائم والنزلاء . ولذلك نصت عليها التوراة ضمن الوصايا العشر .

ونظراً لقدسية هذه الشعيرة فقد غلّظت التوراة عقوبة من يتعدى حرمة السبت فهي نفس العقوبة التي قررتها التوراة على من يعبد عبادات وثنية (أي من يشرك بالرب) أو من يغشى المحارم التي حرمتها . كما قدّمت التوراة في عدة مواضع التشديد على قداسة السبت

قبل التشديد على قداسة الهيكل كما جاء في خروج ٣٥ على سبيل المثال . وحتى أثناء بناء الهيكل لم يُسمح لهم بتعدي حرمة السبت والبناء في ذلك اليوم .

ولكن على الرغم من الهالة والقدسية التي حظيت بها شعيرة السبت ، فقد حفظت لنا المقرات حالات تم التعدي فيها على حرمة السبت أولها : ما حدث أثناء التيه وفي حياة موسى عليه السلام وقد نصت عليه التوراة في خروج ١٦ / ٢٧-٢٨ :

" وحدث في اليوم السابع أن بعض الشعب خرجوا ليلتقطوا المَن فلم يجدوا . فقال الرب لموسى : إلى متى تأبون أن تحفظوا وصاياي وشرايعي . "

أما الحالة الثانية : فقد نصت عليها التوراة في عدد ١٥ / ٣٢-٣٦ : " ولما كان بنو إسرائيل في البرية وجدوا رجلاً يحتطب حطباً في يوم السبت . فقدمه الذين وجدوه يحتطب حطباً إلى موسى وهارون وكل الجماعة . فوضعوه في المحرَس لأنه لم يعلم ماذا يفعل به . فقال الرب لموسى قتلاً يقتل الرجل . يرمجه بحجارة كل الجماعة خارج المحلة فأخرجه كل الجماعة إلى خارج المحلة ورجموه بحجارة فمات كما أمر الرب موسى . "

وهناك حالة أخرى حدثت في زمن نحميا أن بعد العودة من السبي فجاء في نحميا ١٣ / ١٥-١٧ في تلك الأيام رأيت في يهوذا قوما يدوسون معاصر في السبت ويأتون بحزم ويحملون حميراً وأيضاً يدخلون أورشليم في يوم السبت بخمر وعنب وتين وكل ما يُحمل فأشهدت عليهم يوم بيعهم الطعام . والصوريون الساكنون بها كانوا يأتون بسمك وكل بضاعة ويبيعون في السبت لبنى يهوذا وفي أورشليم . فخاصمت عظماء يهوذا وقلت لهم ما هذا الأمر القبيح الذي تعملونه وتدنسون يوم السبت . "

نستشف من هذه الفقرات أن الالتزام بشعيرة السبت ومراعاة حرمة هذا اليوم لم يكن بالأمر السهل منذ عصر موسى عليه السلام وحتى عصر نحميا رغم اختلاف الظروف المعيشية ، ففي زمن موسى تعدى بعض قومه حرمة السبت من أجل التقاط المَن ، أي الحصول على الطعام ، أما في عصر نحميا فقد تعدوا حرمة السبت وزاولوا أعمالهم المختلفة من عصر العنب إلى النقل والتجارة والبيع .

والسبب في صعوبة الالتزام بجرمة السبت كما يقول " عاموس حاخام " يكمن في عدم إيمان الإنسان اليهودي بقدسية السبت ، وبالتالي فهو لا يشعر ولا يدرك أهمية السبت ، وإلا ما ثقلت عليه نواهي السبت ، ولظل متلهفاً طوال الأسبوع في انتظار السبت .^(١)

وبناء على ما سبق فقد غالت كتب التفسير اليهودية (المدراشيم) في تعظيم شعيرة السبب وتضخيم خطيئة من يتعداها، واتبعت في ذلك طرقاً عديدة في التفسير من بينها: تقديم زمن وقوع خطيئة الخطّاب؛ فقد ذكرت كتب التفاسير أن حادث الخطّاب الذي تعدى حرمة السبب قد حدث في الأسبوع التالي لخطيئة خروج بعض الشعب للتقاط المَن، بينما يتضح من التفسير الحرفي للمقرأ ومن تسلسل الأحداث فيها أن حادث الخطّاب قد وقع في الجبل الثاني للتيه في الصحراء، أي في تاريخ متأخر عن المذكور في كتب التفسير. وهدف "المدراش" من التقديم الزمني لهذا الحادث هو:

أ- تضخيم خطيئة بنى إسرائيل وأنهم تعدوا حرمة السبب لأسبوعين متتاليين وتسببوا بخطيئتهم هذه في تأخير زمن الخلاص، وبنوا على ذلك مقولتهم المشهورة التي تقول: "إذا حافظ بنو إسرائيل على حرمة سبتين متتالين ولم ينتهكوا حرمة فسوف يأتي الخلاص في الحال".

ب- تبرير عقوبة القتل التي فُرضت على الخطّاب، فالمدراش يريد أن يقول إن هذه العقوبة كانت قبل نزول الشريعة وتحديد العقوبات، وإنها عقاب فوري هدفه تثبيت دعائم فريضة السبب التي كانت حديثة العهد وقتئذ.

ولجأت كتب التفسير إلى المغالاة في تعظيم قدر شعيرة السبب وجعلتها تعادل كل الفرائض مجتمعة، وقرنت بين المحافظة عليها ومجيء الخلاص، فجاء في (شموت رابا)، تفسير سفر الخروج الكبير ١٦/٢٥: "قال الرباني لأوى إذا حافظ بنو إسرائيل على سبب واحد كما ينبغي فسوف يأتي ابن داود (المسيح المخلص) لأن شريعة السبب تعادل كل الفرائض مجتمعة". وحاول المفسرون أن يأتوا بسند أو دليل على ذلك من المقرء فجاء في الشاهد نفسه: "وقال الرباني إلغاز بن أبينا لقد وجدنا في التوراة والأنبياء والمكتوبات أن شريعة السبب تعادل جميع الفرائض مجتمعة، فجاء في التوراة، عندما نسى موسى أن يقول لهم شريعة السبب فقال القدوس تبارك (خروج ١٦/٢٨) إلى متى تأبون أن تحفظوا وصاياي وشرايعي... أي تكلم عن السبب بصيغة الجمع وجاء النص بعدها يقول: "انظروا إن الرب أعطى لكم السبب"

وجاء في الأنبياء استناداً إلى ما ورد في (حزقيال ١١/١٣-١٠) "وأعطيتهم فرائضي وعرفتهم أحكامي التي إن عملها إنسان يحيا بها. وأعطيتهم أيضاً سبوتى لتكون علامة بيني وبينهم ليعلموا أنى أنا الرب مقدسهم فتمرّد على بيت إسرائيل في البرية: لم يسلكوا في

فرائضي ورفضوا أحكامي التي إن عملها إنسان يحيا بها ونجسوا سبوتي كثيراً" فتحدث النص بصفة عامة عن أن بنى إسرائيل لم يطبقوا الفرائض ورفضوا الأحكام وخص بالذكر فريضة السبت (يعد دليل من وجهة نظر المدرش على أن السبت يعادل كل الفرائض مجتمعة).

وجاء في المكتوبات استناداً إلى (نحميا ٩/١٣-١٤) "ونزلتُ على جبل سيناء وكلمتهم من السماء وأعطيتهم أحكاماً مستقيمة وشرائع صادقة وفرائض ووصايا صالحة. وجاء بعدها وعرفتهم سبتك المقدس وأمرتهم بوصايا وفرائض وشرائع عن يد موسى عبدك".

وقال القدوس تبارك لإسرائيل إذا نجحت في المحافظة على حرمة السبت سأثيبك كما لو كنت قد حافظت على جميع فرائض التوراة أما إذا دنسته فسوف أعاقبك كما لو كنت قد دنست وتعديت جميع الفرائض. وهذا هو ما ورد في (إشعيا ٥٦/٢) "طوبى للإنسان... الحافظ السبت لئلا ينجسه والحافظ يده من كل عمل شر" فحين يحفظ الإنسان السبت ثم يقرر أمراً فإن القدوس تبارك يحقق له ما يريد...

ولكن هذه المغالاة سواء في تعظيم السبت أو في تغليظ عقوبة من يدنسه، وتعليق الخلاص بالمحافظة على شعيرة السبت، لم تحل دون تدنيس السبت وتعدى الناس على حرمة مما دفع علماء المشنا إلى تأويل نص التوراة ومحاولة الالتفاف حول النص الصريح الذي ورد في خروج ١٦/٢٩: "انظروا إن الرب أعطاكم السبت لذلك هو يعطيكم في اليوم السادس خبز يومين - اجلسوا كل واحد في مكانه. لا يخرج أحد من مكانه في اليوم السابع".

لقد تكرر التشريع فجاء مرة في صيغة الأمر، وأخرى في صيغة النهى، فاتخذ علماء المشنا من التكرار دليلاً على أن دلالة صيغة الأمر تختلف عن دلالة صيغة النهى وأن التكرار لم يأت هباءً ولكنه مقصود. فدلالة كلمة "مكانه" في الأمر تختلف عن دلالة كلمة مكانه في النهى، ومن هنا راحوا يؤولون دلالة تلك الكلمة وماذا تعنى، هل تعنى الملكية الخاصة بكل فرد أي "الخيمة"؟ أم تعنى الملكية العامة أي المكان الذي كان ينزل فيه بنو إسرائيل؟ فإذا كان المقصود بكلمة "مكانه" الملكية الخاصة أي الخيمة، فإنه يجب عليهم أن يجلسوا طيلة يوم السبت في مساحة قدرها أربع أذرع مربعة أي حوالي مترين مربعين، وهى مساحة الخيمة، أما إذا كان المقصود بكلمة "مكانه" هي مساحة المكان الذي نزل فيه بنو إسرائيل في الصحراء أثناء التيه فهي حوالي ٢٤ ألف ذراع أي ١٢ كيلو متر مربع، ومن هنا يتبين أن

الهوة شاسعة بين المساحتين ، فالأولى ضيقة جداً ومن الصعب الالتزام بها ، ولكنها التفسير الحرفي والمنطقي لتشريع التوراة ، أما المساحة الثانية فهي واسعة جداً ولكنها لا تتفق مع المنطق فالمنّ كان ينزل عليهم في مكان سكناهم ، وليس خارجه ، وبالتالي فالنص لا ينهى عن الخروج خارج المحلة (أي مكان نزولهم) .

ولذلك فتش علماء المشنا عن مخرج في المقرأ يمكنهم من تأويل النص التوراتي خصوصاً وأن الظروف المعيشية لليهود قد تغيرت واختلف نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية فهم لا يسكنون في خيام ولا يزاولون حرفة الرعي ، بل يعيشون في مدن (عير) وفي قرى (كفر) ، وفي بلدات (عيارا) وفي مدن محصنة (كرخ) . ويسكنون في بيوت (بيت) وكل مجموعة بيوت تشترك في فناء واحد (حاتسير) وكل مجموعة أفنية تطل على حارة " مافوى " والحارة قد تكون مفتوحة من الجانبين ، أو مفتوحة من جانب واحد يخرج القاطنون منه إلى الشارع الرئيسي . ومنهم من يعيش في بيت يتكون من طابقين ، يحيط به فناء يشترك فيه جميع السكان .

لذلك راح علماء المشنا يبحثون في المقرأ عن أماكن معيشة أقرب إلى التي يعيشون فيها لكي يستندوا إليها في توسيع مساحة الحركة في السبت ، ووجدوا ما ينشدونه في سفر العدد ٣٥ ، حيث يتحدث عن تعيين مدن اللاويين في أرض كنعان نظراً لأن موسى عليه السلام لم يخصّ اللاويين بنصيب من أرض كنعان عند تقسيمها بين أسباط بنى إسرائيل فجاء في (عدد ٣٥ / ٥١) .

"ثم كلم الرب موسى في عربات موآب على أردن أريحا قائلاً أوص بنى إسرائيل أن يعطوا اللاويين من نصيب ملكهم مدناً للسكن . ومسارح للمدن حوالها تعطون اللاويين لتكون المدن لهم للسكن ومسارحها تكون لبهائمهم وأموالهم ولسائر حيواناتهم ، ومسارح المدن التي تعطون اللاويين تكون من سور المدينة إلى جهة الخارج ألف ذراع حوالها . فتقيسون من خارج المدينة جانب الشرق ألف ذراع وجانب الجنوب ألف ذراع وجانب الغرب ألف ذراع وجانب الشمال ألف ذراع وتكون المدينة في الوسط . هذه تكون لهم مسارح المدن " .

واستناداً إلى هذه الفقرة السابقة ذهب فريق من علماء المشنا إلى القول بأن المقصود بالأمر "اجلسوا كل فرد في مكانه" بأنه يعنى المساحة التي يسمح للفرد أن ينقل أمتعته فيها ، وهى أربع أذرع مربعة (متران تقريباً) وهى نفس مساحة الخيمة ، وأطلقوا عليها اسم

(رشوت هياحيد) أي الملكية الخاصة ، وأن المقصود بالنهي " لا يخرج فرد من مكانه " بأنه يعنى النهى عن السير خارج الحدود التي حددتها التوراة للمدن ومسارحها وهى مساحة ألفى ذراع مربع أي حوالي كيلو متر تقريبا وأطلقوا عليها اسم " تحوم شبآت " أي حدود السبت ، ويجب على الفرد ألا يتعدى هذه المساحة في السبت .

ولكن مع مرور الوقت ضاق الناس بهذه الحدود ، واضطر الكثيرون إلى التعدي على هذه الحدود لقضاء حوائجهم ضارين عرض الحائط بقديسية السبت ، وتتفق ذهن علماء المشنا عن حيلة للاتفاق على التأويل الذي وضعوه عن طريق خلط الحدود أو دمج الحدود " عيروفين " وجاءت أحكامه في باب من أبواب المشنا يلي باب أحكام السبت (شبآت) ويتم خلط الحدود بأن يضع المرء إما بنفسه أو عن طريق وكيل ينوب عنه طعاماً (يكفى وجبتين) في مكان يستأجره لهذا الغرض لكي يقضى فيه ليلة السبت ، ويكون هذا المكان في أبعد نقطة داخل الحدود المسموح بالسير فيها وأقرب إلى الاتجاه الذي يريد الذهاب إليه نهار السبت ، ويعتبر علماء المشنا أن هذا المكان الذي استأجره المرء ووضع فيه طعام " العيروف " يعد بيته في هذا السبت ، ويحل له بذلك أن يسير نهار السبت من هذا المكان الذي وضع فيه طعام " العيروف " مسافة ألفى ذراع " كيلو متر " من كل اتجاه . وعلى سبيل المثال إذا وضع المرء طعام " العيروف " ويطلق عليه " عيروف " أيضاً ، في نهاية ألف ذراع من مكان إقامته الحقيقي ناحية الشرق ، فيحل له بذلك أن يسير في اتجاه الشرق مسافة ثلاث آلاف ذراع ، ألف ذراع هي المسافة من مكان إقامته إلى مكان طعام " العيروف " وألفان ذراع من مكان العيروف شرقاً .

وإمعاناً في التسهيل سمح مشرعو المشنا لمجموعة من الأفراد أن يشتركوا في " خلط الحدود " معاً ، بمعنى أن يضع فرد من أفراد المجموعة طعام العيروف ويأكل منه أفراد المجموعة جميعاً وهى ما يسمى بالمشاركة في خلط الحدود . وكما تحايّلوا على التأويل الذي وضعوه بشأن السير في السبت أي (تحوم شبآت) تحايّلوا كذلك على نقل الأمتعة عن طريق خلط الأفتية " عيروف حتسירות " لكي يحل للفرد أن ينقل أمتعته من البيت إلى الفناء وبالعكس ، ويكون ذلك بأن يضع كل السكان الذين يضمهم فناء واحد طعاماً في بيت واحد منهم قبل دخول السبت ، وبذلك يخلطون ممتلكاتهم ويعتبر الفناء كما لو كان ملكية خاصة لهم جميعاً ويحل لهم بذلك أن ينقلوا أمتعتهم من بيوتهم إلى الفناء وبالعكس ، ومن الممكن تطبيق نفس الشيء على الحارة ، في حال إذا كان من الممكن إغلاقها من جهاتها

الأربع . ويسمى هذا الأمر " المشاركة في خلط الحارة " فيضع أحد سكان الحارة طعام العيروف في أحد الأبنية ، ويأكل جميع السكان منه ، ويحل لهم بذلك أن ينقلوا أمتعتهم داخل الحارة وتعد في هذه الحالة كما لو كانت ملكية خاصة لهم جميعاً .

ويتضح مما سبق أن علماء المشنا حاولوا مسيطرة العصر ووضع تشريعات تتلاءم مع التطور الذي حدث في نمط المعيشة ، وقد حاولت في هذا البحث أن أعرض التجربة اليهودية في تجديد الخطاب الديني ، فاليهودية الربانية ، أي " فرقة الفريسيين " هي التي تبنت تجديد الخطاب الديني ومن الطرق التي لجأت إليها " طريقة التأويل " ، في حين أن الفرق اليهودية الأخرى وهي الفرقة السامرية والصدوقية والقرائية التزمت بشريعة السبت كما نصت عليها التوراة ، وعارضوا " دمج الحدود " أي العيروف واعتبروه تعدياً على نواهي التوراة . ومن اللافت للانتباه أنه على الرغم من أن فرقة الربانيين في خطابها الديني كما عبر عنه المشنا ، قد بلغت حد الشطط والخروج على شريعة موسى عليه السلام وعلى صريح نص التوراة ، فإنها الفرقة التي انضوى تحت لوائها غالبية اليهود إلى وقتنا الحاضر ، وهي أيضاً الفرقة التي كُتب لها البقاء والغلبة على سائر الفرق الأخرى .

ومن اللافت للانتباه أيضاً أن كتاب المشنا أصبح المرجعية الدينية لليهود حالياً وليست توراة موسى عليه السلام ، ومن يدخل على شبكة المعلومات الدولية " إنترنت " سيجد على مواقع إسرائيلية عديدة كيفية استقبال السبت ، وأنواع الملكية في الوقت الحالي ، وكيف يقيس المرء " حدود السبت " ، وكيف يخلط تلك الحدود (عيروف) وعقوبة من يتعدى حرمة السبت علناً .

وبعد تزايد المد الديني في إسرائيل وتضخمه لدرجة أنه طال الجيش الإسرائيلي وأسلوب تجنيد الأفراد وأسلوب عمله ، ولدرجة جعلت رجال التيار الديني القومي يطالبون بجعل الخدمة العسكرية داخل الجيش تتم لرجالهم (أي المتدينون) تحت الإشراف المباشر للحاخامات ومديري المعاهد الدينية العسكرية ، لذلك نجد مواقع على شبكة المعلومات الدولية تابعة للجيش الإسرائيلي تحدد للجندي كيف يؤدي صلاته في السبت وكيف يقيس " حدود السبت " في المعسكر وكيف يحدد أنواع الملكية داخل معسكرات الجيش ، وكيف يدمج " حدود السبت " عن طريق الـ " عيروف " ، ومتى يحل له حمل السلاح وتجهيزه دون القيام بالـ " عيروف " ومتى يحل له أن يتعدى حدود السبت بدون " عيروف " وذلك في حالة الخروج للقتال أو للقيام بمهمة عسكرية .

وختاما فهذا البحث يثبت أن علماء الفرقة الفريسية أي الربانيون قد نجحوا في التحايل على شرائع التوراة وعلى رأسها شريعة السبت، كما نجح الحاخامات حاليا في بسط سيطرتهم على الجمهور اليهودي، وفي تغلغل نفوذهم داخل المؤسسة العسكرية الإسرائيلية، ولكنه يثبت في الوقت ذاته أن "شريعة السبت" قد تحولت على أيديهم إلى مجرد طقوس شكلية وقيود، وتم إفراغها من مغزاها الديني الذي نصت عليه التوراة.

obeikandi.com

تأويل ظاهرة الشتات

لدى آري

د. هنان كامل متولي^(*)

يعتبر التأويل واحدا من أهم المناهج التشبيهية استخدمت في تفسير الكتب المقدسة، ويعرف التأويل بأنه :

" صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها ويوافق ما بعدها غير مخالف بذلك للكتاب عن طريق الاستنباط " ⁽¹⁾.

و قد أجاز جمهرة علماء المسلمين⁽²⁾ استخدام منهج التأويل على هذا النحو، ولم ينكروا أن يذهب الفهم في النص إلى غير ظاهره شريطة ألا يتجاوز التأويل ما عرف من أصول الإسلام، كما يشترطون وجوب الإيمان بالمنهج الظاهر والعمل به على أنه أساس الدين، في حين رفض بعضهم استخدام هذا المنهج وهاجموه واعتبروه نوعا من أنواع التطرف، إذ كان لابد فيه من التوفيق بين أفكار جديدة وبين نص مقدس لا يتحملها، وقد ازداد هجومهم على هذا المنهج بعد أن أساء المتصوفة - من وجهة نظر هؤلاء العلماء - استخدامه بل واعتبروه أصل الشريعة وروحها⁽³⁾ كما أهملوا

(*) مدرس - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

(١) الشرقاوى، عفت محمد، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، دراسات في الثقافة الإسلامية، ١٩٧٢، ص ٣٣-٣٤.

(٢) ومن هؤلاء العلماء الإمام الغزالي، الديني يرى أن المعنى الباطن المستمد من التأويل يكمل المعنى الظاهري المستمد من التفسير ويوضح ذلك في مؤلفه " إحياء علوم الدين " بقوله : " وراء المعاصي الظاهرة يجتجب المعنى الإشارات الديني ينبغي البحث عنه، ولن يترتب على ذلك مناهضة الظاهر بل هو استكمال ووصول إلى لبابه " . انظر: الغزالي، الإمام حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، مجلد ١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، بدون تاريخ، فهم القرآن وتفسيره بالرأي، ص ٢٨٨ - ٢٩٣.

(٢) جولدتسهر، أجتس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي مصر، ١٩٥٥، ٢٣-٢٤. ويتضح هذا المعنى من قول المتصوف " ناصر الدين خسرو " في العبارة التالية : " تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة بيد أن التفسير الأعمق يحل منه محل الروح، وأين يحيا بدن بلا

المنهج الظاهر^(١) ونتيجة لتمسك المتصوفة بمنهج التأويل وتشددهم وتطرفهم في الأخذ به، وتمسك الفقهاء بالمنهج الظاهر، أصبح هناك فريقان يشار إليهما بمقولة : إن الفقه يختص بالعلم الظاهر أما التصوف فيختص بالعلم الباطن^(٢).

و حينما اشتدت معارضة علماء الظاهر لاستخدام المتصوفة منهج التأويل، أطلق المتصوفة على هذا المنهج "علم الإشارات" وأطلقوا على منهج الظاهر "علم الرسوم"^(٣).

و قد استخدم اليهود على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم المنهج التأويلي في العهد القديم من قديم الزمن، فهو أحد المناهج الرئيسية في تفسيره.

فعلى سبيل المثال يرى فيلون السكندري (عاش في القرن الثاني قبل الميلاد)^(٤) : " أن

روح " . المرجع السابق ص ٢٣ . ومن الأمور الأخرى التشبيه دفعت علماء الظاهر إلى إنكار هذا = النوع من التفسير، أنهم رأوا أن هذا المنهج التفسيري يرجع في أصوله إلى أفلاطون الديني كان يقول إن العالم المرئي بما له من ظواهر كان يستمد وجوده الحقيقي من العقل الكلى، فقد نجد هذا المعنى تطبيقه في اللفظ البارز إلى عالم الظاهر فهذا اللفظ ظل شاحبا، أما حقيقته فتقع في عالم المثل التشبيه تعد الألفاظ صورها الكلية . انظر السابق، ص ٢٤ .

(١) يتضح ذلك من قول إخوان الصفا - الديني يصنف مذهبهم تحت التصوف - " اعلم أن الكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهى الألفاظ المقروءة والمسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعاصي المفهومة المعقولة، فهذه الكتب لها تأويلات غير ما يدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون في العلم، . فمن وفق إلى فهم مطيعة الكتب الإلهية وأرشد إلى معرفة أسرار موضوعات الشريعة فإنه يرفع إلى مرتبة الملائكة " إخوان الصفا وخلان الوفا، مجلد ٤، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨، ص ١٨٩ .
(٢) شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧.

(٣) ويقول " محيى الدين بن عربي " في ذلك : وفى خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين نجد منهم العارفين به عن طريق النفي الإنشاد الديني منحهم أسرارهم في خلقه، وفى فهم مطيعة كتابه وإشارات خطابه ويسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون إنه تفسير وقاية لشهرهم ونعتهم في ذلك بالكفر عليه " . انظر : جولدتسهر، ص ٢٤٧ .

(٤) فيلون السفلي : عرف في اليهودية باسم " يديده " " ٦٦٦٦ " أيضا وهو فيلسوف يهودي عاش في الإسكندرية بمصر - ولذا لقب بالسكندري - ما بين ٢٠ ق.م - ٥٠ م، وهو يمتلئ لأسرة أرستقراطية تنحدر من نسل الملك هيردوس، تأثر بالفلسفة الأفلاطونية، ولذا فقد حاول التوفيق بين ما ورد عن الرب في التوراة وما ورد عن الإله لدى أفلاطون . ومن أبرز أفكاره التشبيه عكست لنا تأثره بالأفلاطونية : أن الرب خلق العالم بواسطة اللوجوس (الكلمة) وأن الرب خلق مادة قديمة ثم خلق منها العالم وأنه هو الديني وضع قانون العالم وأرأسى نظامه، ولأن الرب لا يتغير فإن قوانينه مثله لا

الموجود الإلهي لا يمكن أن نعلمه بادراك عقلي فهو لا يدخل في نطاق العقل الإنساني، وإنما يجب أن يؤول ما قيل عنه، فكل تشبيه ورد في التوراة يجب أن يؤول ويفسر عن طريق الرمز⁽¹⁾.

و لم يقتصر استخدام منهج التأويل في اليهودية على الجانب العقائدي فقط - لنفى التجسيم والمادية عن الذات الإلهية - وإنما امتد ليشمل العبادات والطقوس الدينية فيقول الفيلسوف "بجيا بن بقوده"⁽²⁾ في تفسير هذا الأمر :

"إن العبادات والطقوس لا يجب أن تكون تقليدا متبعا وحركات خالية من القلب الحاضر وبدون تعقل، لأن ذلك يؤدي إلى انعدام التأمل والنظر، فلا يجب الأخذ بظواهر الشريعة وإنما يجب العودة إلى الحياة الباطنية....."⁽³⁾.

و تشير الفقرة السابقة إلى رفض "ابن بقوده" استخدام منهج الظاهر في الشريعة، واعتقاده في وجوب استخدام منهج التأويل أو الباطن في تفسيرها، فالطقوس في اعتقاده لا يقصد بها أداء حركات بدنية - كما يتضح من المنهج الظاهر - وإنما يجب أن تؤدي الطقوس بالنفس والروح والقلب، وهي أمور لا يمكن فهمها أو التوصل إليها إلا من خلال المعنى الباطن الذي يحتجب خلف المعاني الظاهرة.

وقد ألف "موسى بن نحمان"⁽⁴⁾ - وهو من أبرز المتصوفة اليهود في القرن الثاني عشر

تتغير. كتب مؤلفاته باليونانية نذكر منها "كتب فيلون" "כתבי פילון"، "عن حرية الصديق" = "על חרות הצדיק"، في تفاصيل القوانين "על חוקים לפריהם"، وقد فقدت كل مؤلفاته. [he.wikipedia. Org/ wiki](http://he.wikipedia.org/wiki)

(١) النشار، على سامي، الشربيني، عباس أحمد، الفكر الوحي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٢، ص ٩.

(٢) بجيا بن بقوده : هو الفيلسوف والشاعر بجيا بن يوسف بن بقوده، عاش في الأندلس في القرن الثاني عشر المفاجئ، اهتم بدراسة الفلسفة وقد لخص آراءه فيها في كتاب فلسفي أخلاقي كتب بالعربية بعنوان "واجبات القلوب" وقد وضع في هذا المؤلف تأثره بالغرالي، وفي مجال الشعر نظم عدة قصائد دينية فقد معظمها وبعضها لا يزال في صورة مخطوطات. عبد المجيد، محمد بحر، اليهود في الأندلس، المكتبة الثقافية، العدد ٢٣٧، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٧٢-٧٣

(٣) النشار، ص ٢٥.

(٤) موسى بن نحمان : ولد في عام ١١٩٥ م تقريبا، في إسبانيا المسيحية وقد اتجه بداية لدراسة التلمود والمنشأ، وأصبح من الحكماء اليهود البارزين في هذا المجال، وفيما بعد اتجه للدراسات الصوفية التشبيه بدأت تلقى رواجاً بين اليهود في ذلك الحين وبخاصة في مدينة جيرونا الواقعة في جنوب إسبانيا والأبدي

الميلادي - مقالاً تحدث فيه عن المعنى الباطني للتوراة جاء تحت عنوان " مقال عن باطن التوراة " מאמר על פנימיות התורה " يقول فيه :

" لا يوجد للتوراة ظاهر فقط ، ولكن إلى جانب الظاهر نجد طرقاً أخرى ، فالتوراة نسمة وأسرار التوراة وباطنها هي الطريق الآمن للوصول إلى حقيقة معانيها " (1) .

ومن العبارة السابقة يتضح أن موسى بن نحمان لا يعارض استخدام المنهج الظاهر في فهم التوراة ، ولكنه يرى أن هناك مناهج أخرى تتميز عن المنهج الظاهر ، وهذه المناهج هي التي تؤدي إلى فهم معاني التوراة فهما حقيقيا ، وأهم هذه المناهج " المنهج الباطن " . وقد استخدم " ابن نحمان " في العبارة السابقة لفظ " التوراة نسمة " ، وهو يقصد به أنه يوجد للتوراة جانب خفي لا يمكن فهمه من خلال المنهج الظاهر ، مثل النسمة التي لا ترى من وراء الجسد الذي يعتبر حاجبا لها ، وهكذا الحال مع المنهج الظاهر فوراءه يحتجب المعنى المراد قوله .

ثم نجد " ابن نحمان " يعود في فقرة أخرى في هذه المقالة ويعلن رفضه استخدام المنهج الظاهر في شرح التوراة ، ويؤكد أنه لا بد من استخدام منهج الباطن في ذلك الأمر - وهو الموقف نفسه الذي اتخذه " ابن بقوده " من ذي قبل - ويؤكد أن لكل ظاهر باطنا وسرا يختفي وراءه فيقول :

" يجب أن تعلم أن الرمز هو الأساس الذي تستند إليه التوراة ، فإذا اعتقدت في قلبك أن التوراة فارغة من الداخل ولا يوجد لها نسمة فإنك لن تفهمها للأبد ولن تصل إلى سر من أسرارها ، وهذا أساس العقيدة وقلبها فالتوراة تختفي بالكنوز ولا يوجد مكان بها يخلو من هذا الكنز حتى لو بدا أنه ذو معنى بسيط مجرد فكل ظاهر له بالضرورة باطن وهذا الباطن لا حدود له لأن التوراة لا يوجد لها حد ولا مقياس " (2) .

أصبح ابن نحمان من أهم قادتها . وقد وضع عدة مؤلفات ناقش من خلالها موضوعات عقائدية = متنوعة ، إلا أن أهم أعماله على الإطلاق تفسيره للتوراة المعروف " بتفسير التوراة " . Dan,p31-32 وتجدر الإشارة إلى أن الباحث الوحي " دوف حايم " " דוב חיים " قام بجمع مؤلفات " ابن نحمان " في كتاب مكون من جزءان تحت عنوان " כתבי רבנו משה בן נחמן " .

(١) שעוויל ، دוב حיים ، כתבי רבנו משה בן נחמן ، מאמר על פנימיות התורה ، הוצאת מוסד הרב קוק ، חלק שני ، ירושלים ، תשכ"ד ، עמ" תסה - תסו .

(٢) שם ، עמ" תסה - תסט .

و العبارة الأخيرة من هذه الفقرة وهي " وهذا الباطن لا حدود له " تفتح الباب على مصراعيه أمام الغلو والتطرف في استخدام منهج التأويل ، وترك العنان لكل فرد ليفهم الفقرة وفقا لتصوره الخاص وتجربته الذاتية .

وفي مقدمة سفر الزوهر وردت مقالة مطولة نسبت إلى "شمعون بن يوحنا" - مؤلف سفر الزوهر وفق الروايات اليهودية - يرفض من خلالها رفضا قاطعا استخدام منهج الظاهر في فهم التوراة ، فالتوراة من وجهة نظره مجموعة من الأسرار التي لا يمكن كشفها إلا من خلال منهج الباطن ، ويشبه التوراة وباطنها بالرداء والجسد فيقول :

" اللعنة على من يقول إن التوراة في ظاهرها روايات بسيطة وأساطير مجردة فهذا هراء . لأنه لو كان الأمر كذلك لكنا تمكنا من كتابة توراة أخرى بل ربما كتبنا ما هو أقيم منها . إن أقوال التوراة وقصصها ورواياتها أسرار عليا باطنية رويت في شكل قصص رمزية إن الملائكة حينما تهبط إلى العالم السفلي ترتدى رداء يناسب هذا العالم ، وإن لم ترتد هذا الرداء لن تستطيع أن تحل بهذا العالم ، كما أنه لن يحتملها وإذا كان الحال على هذا النحو مع الملائكة فكيف يكون مع التوراة التي خلقت العالم بأكمله . إن التوراة حينما هبطت إلى هذا العالم ارتدت رداء لأنها إن لم تفعل ذلك لن يحتملها . ومن يعتقد أن الرداء الذي ارتدته التوراة هو التوراة فليذهب إلى الجحيم لقد قال داود " لفتح عينيك وتأمل معجزات التوراة " فالتوراة تخفي وراء هذا الرداء وهو شكلها الظاهر ، ووراء هذا الرداء الظاهر يحتجب الجسد ، وكذلك الحال مع التوراة فالرداء هو ظاهرها وجسدها هو أسرارها ورموزها وعالمها الباطن^(١) . والحمقى لا يرون سوى الرداء وهو قصص التوراة ولا يدركون ما هو أبعد من ذلك وأعمق منه . أما أصحاب الفطن وهم المختصون بعلمه والعارفون فلا ينظرون للرداء وإنما للجسد . أما ذو المقام الأعلى فينظر للنسمة في أساس التوراة ما أجمل التوراة فكل حرف من حروفها يحتوي على سر باطني من أسرار العالم العقائدي^(٢) .

(١) تشابه فقرة سفر الزوهر التالية : " فالرداء هو ظاهرها وأسرارها ورموزها وعالمها الباطن هو جسدها " مع المعنى الوارد لدى " ناصر الدين خسرو " عن الروح والبدن . راجع : هامش ٣ .
(٢) سفر زهر تורה ، פירוש הזהר הקדוש על התורה ، מאת התנא רבי שמעון בר יוחאי ، בראשית ، מהדורה קדושה ، הוצאת עם עולם בע"מ ، ירושלים ، ת"ו ، הקדמת ספר הזהר
עמ " 11 - 13 .

وفي النص السابق قصر " ابن يوحآى " الحكمة الباطنية على جماعة بذاتها وهى جماعة " أصحاب الفطن المختصون بعلمه والعارفون " ⁽¹⁾ وما من شك في أنه يقصد بهذه الجماعة " المتصوفة " .

ومما سبق يتضح أن منهج التأويل أو الباطن كان من المناهج الشائعة في اليهودية في شرح الكتب المقدسة وتوضيحها، وقد أيد اليهود على اختلاف مذاهبهم هذا المنهج، إلا أنه نال استحسانا بصفة خاصة لدى المتصوفة وهو الوسط الذي ينتمي إليه آري، ووصل ولعهم بهذا المنهج إلى حد اعتباره المنهج الوحيد الذي يجب استخدامه في شرح التوراة، وخاصة أنه منحهم فرصة التعبير عن التجربة الذاتية التي يعيشها المتصوف .

وبعد أن تعرفنا على منهج التأويل، سنقوم بمناقشة كيفية تطبيق هذا المنهج في تفسير ظاهرة الشتات اليهودية لدى " آري " من خلال نظرياته المتعددة التي استند في بنائها إلى بعض فقرات العهد القديم . ولكن قبل تطرقنا إلى هذا المنهج يجدر بنا التعرف على طبيعة حياة " آري " والكشف عن مصادر آرائه والمؤثرات التي ساعدت في بلورة أفكاره وصياغة نظرياته .

أولاً: حياة (آري):

ولد " راب أسحق بن شلوموه لوريا إشكناز " ، الذي عرف باسمه المختصر " آري " في عام ١٥٣٤ م في مدينة القدس لأب من أصل إشكنازى، وقد توفى والده وعمره عامان فاصطحبته أمه للإقامة لدى خاله في مصر في منزله الواقع على ضفاف النيل، وحينما بلغ الخامسة عشرة تزوج من ابنة خاله ⁽²⁾ .

وقد أبدى " آري " الاهتمام بالتفقه في أمور الدين، فدرس أحكام التلمود وشرائع المشنا، ثم وقع في يده بطريق المصادفة " سفر الزوهر " الذي كان له أثر كبير على أفكاره

(١) من الملاحظ أن نص الزوهر قصر الحكمة الباطنية على جماعة بذاتها وهم - على حد قوله - " أصحاب الفطن وهم أهل الله المختصون بعلمه " . ويكاد يتفق هذا المعنى مع ما سبق أن ذكره إخوان الصفا في قولهم : " فهذه الكتب لها تأويلات غير ما يدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون في العلم " . انظر هامش ٤ . كما يتفق مع ما ورد لدى " ابن عربي " في قوله " أهل الله المختصين " راجع هامش ٦ .

(2) غوردن، أبا ، هاري يسخك שלמה لوريا أشكنز، הוצאת מסדה בע"מ ، הדפסת שנת 1969
נדפס במפעלי דפוס פלאי בע"מ גבעתי ، רמת גן ، ע"מ 10 ، יעקבסון ، יורם ، מקבלת
הארי עד לחסידות ، משרד הבטחון ההוצאה לאור ، תל אביב ، תשמ"ד ، 1984 ، עמ" 20

ونظرياته، وقد اهتم " آري " بصفة خاصة بجزئي " العبادة الصغرى " " ٨٦٦٨ ٨٦٦٨ " و " العبادة الكبرى " " ٨٦٦٨ ٨٦٦٨ " ^(١) وذلك لاعتقاده أن هذين الجزئين يحويان بداخلهما أسرار الذات الإلهية وخفايا عملية خلق الكون ^(٢)، وقد شغل هذان الأمران جانبا كبيرا من فكر " آري " حتى أصبح شغله الشاغل التوصل إلى كشف هذه الأسرار والتعرف على خفايا العالم الإلهي بأكمله.

وربما يكون هذا الأمر هو الذي دفعه إلى الاعتكاف في خيمة على ضفاف النيل على مر سبع سنوات متتالية، فقد أقام " آري " في هذه الخيمة مفضلا حياة الاعتزال والوحدة، وكان يغادرها في يوم السبت فقط للقاء أسرته، وفي هذا اليوم كان يخاطبهم بالعبرية لأنه اعتبرها اللغة الوحيدة التي تتفق مع قداسة هذا اليوم. وقد بذل " آري " مجهودا روحيا وبدنيا كبيرا أثناء فترة اعتكافه بغرض الاتصال بالعالم السماوي لكشف أسرار الذات الإلهية، فعلى سبيل المثال اعتاد على الاستيقاظ طوال الليل وذلك لاعتقاده أن فترة الليل هي أنسب وقت للوصول إلى العالم السماوي والاطلاع على الأسرار الإلهية، وهو ما عرف لدى المتصوفة " بالعروج السماوي " فقد كان يعتقد أن نسيمته - في هذا الوقت - ترتقى طبقات السماء طبقة تلو الأخرى إلى أن تنجلي أمامها الحقائق الإلهية بصورة واضحة، وتطلع على ما خفي عليها من ذي قبل، وتكشف أمامها الغيبات بصورة بارزة وواضحة ^(٣).

(١) العبادة الصغرى والعبادة الكبرى : من أجزاء الزهر التشبيه كتبت بالآرامية، وقد تناول موضوعات متعددة ومتنوعة خاصة بالعالم السكندري، مثل الهياكل السماوية المعروفة بطبقات السماء السبع وطبقات جهنم السبع، كما يحتويان على مادة قصصية مستمدة من أسفار التوراة وبخاصة سفر التكوين. انظر: تشبي، يشعياهو، مشنن هوزر، كرك راشون، موسد بياليك، يروشليم، تشم"ب، ع"م ١٩.

(٢) دوبنوب، شمعون، دبري يمي עם ישראל، הוצאת דביר، תל אביב، תש"ח، כרך ששי، מהדורה רביעית، ע"מ 32، גורדין، ע"מ 10، צינברג، ישראל، תולדות ספרות ישראל כרך שלישי، הוצאת יוסף שרברק בע"מ، תל אביב، 1958، ע"מ 63.

(٣) גורדין، ע"מ ١٢-١٣، دوبنوب، ע"מ ٣٣. تحدث " فيتال " في إحدى رواياته عن كيفية ممارسة " آري " للعروج السكندري فقال: " لقد حضر معلما " هلاوى بروخيم " ذات مرة إلى " آري " فوجده يتحدث نفسه. وقد حاول أن يفهم ما يقوله ولكنه فشل. وفي ذلك الحين رآه " آري " وهو واقف إلى جواره فقال له: ماذا تريد؟ فأجابه أحوال أن أسمع ما تقوله. فقال له " آري " إن نسيمته كانت تصعد في ذلك الحين إلى أعلى في طرق ودروب تحفظها عن ظهر قلب. ثم أتت ملائكة الخدمة

تحقيقه في مصر ولذا اتخذ قراره بالهجرة إلى فلسطين وكان ذلك في عام ١٥٧٠م، وقد سافر برفقة زوجته وأمه وولده وأقام في القدس، وبعد فترة نما إلى علمه وجود مركز ديني في صفد^(١) تدرس به العلوم الدينية المختلفة كالفقه والتشريع والتصوف، وحينئذ قرر الانتقال إلى صفد وانضم إلى الوسط القبالي الذي كان يرأسه آنذاك "موسى القرطبي"^(٢).

وقد درس "آري" على يده أصول القبالة النظرية إلا أن طبيعة هذه الأفكار النظرية لم تتفق مع أفكاره وآماله التي سعى إلى تحقيقها وأهمها خلاص العالم من قوى الشر، ولذا سرعان ما انصرف عن هذه الدراسة النظرية. وفي ذلك الحين بدأ نجم "آري" يلمع في وسط جالية صفد، فقد التف حوله عدد كبير من التلاميذ والمريدين الذين اجتذبهم أفكاره الصوفية، وكان قد اعتاد على ملاقاتهم في يوم السبت، وعادة ما كان يدور لقاءه معهم حول المعجزات التي ستقع في القريب العاجل وعن الاستعدادات التي يجب اتخاذها استعدادا لاستقبال المسيح المخلص^(٣).

وقد توفي "آري" في ١٥٧٢م، أي بعد قدومه إلى صفد بعامين وكان يبلغ من العمر حينئذ ثمانية وثلاثين عاما، ولذا ترك موته المفاجئ في هذه السن المبكرة أثرا بالغا على تلاميذه الذين اعتقدوا أنه لم يمت وإنما رفعه الرب إليه كما سبق وأن رفع حانوخ^(٤)، كما اعتقد آخرون أنه "المسيح بن يوسف" الذي سيسبق مجيء "المسيح بن داود" ليمهد الطريق

(١) كان يقيم في صفد في ذلك الحين ما يقرب من ألفي نسمة، ورغم قلة عدد سكان هذه الجالية نسبيا فإنها اكتسبت شهرة واسعة ومكانة مهمة بسبب الطابع الداخلي الديني كان يعتبر من أبرز سماتها، فقد كان بها ما يقرب من عشرين معبدا وبيت مدراش - وهو مدرسة تختص بتفسير أمور الدين - وكانت الحلقات الدينية تقام به بصفة يومية عقب صلاة المغرب والعشاء، وعلى مر الزمن أصبحت مركزا لراغبي تلقي العلوم الدينية. انظر: ٦٦٦٦، لا ١٨ - ١٩.

(٢) موسى الفقرة وكما: ولد في قرطبة عاصمة الأندلس في عام ١٥٢٢م، وبعد فترة هاجرت أسرته إلى فلسطين حيث أقامت في صفد، وقد اعتنق مبادئ الفكر القبالي وبدأ تأثره بسفر الزوهر واضحا بصورة كبيرة وخاصة أنه تولى إكمال بعض أجزائه، ويعتبر الفقرة وكما رائد القبالة النظرية في صفد، فقد تناول الموضوعات التشبيهية تتحدث عن خلق الكون وأقسام النفس وماهية التوراة، ويعد مؤلفه "حديقة الرمان" "פֶּתַח חַדִּיקָה" أشهر مؤلفاته على الإطلاق فهو يعتبر ملخصا للفكر القبالي منذ ظهوره وحتى عهد الفقرة وكما. انظر: Dan, Joseph, Jewish Mysticism Jewish Ethics, university of Washington press, 1980, p. 84- 86.

(٣) יעקבסון، لام ١٢٠، דובנוב، لام ٣٣، צינברג، لام ٦٤.

(٤) حانوخ: أحد الشخصيات التوراتية وما ورد عنه بها قليل للغاية فهو أحد أبناء "آدم"، وقد قيل عنه في التكوين ٥: ١٨-٢٣ "وسار أخنوخ مع الله..... وسار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه". وقد فسر الفقهاء هذه الفقرة على أنها تعني أن "حانوخ" لم يمت وإنما رفع للسماء.

ولم يترك " آري " أي كتاب أو مخطوط فقد كان يعتقد أن أفكار القبالاه يجب أن تدرس سرا، ولذا فهو لم يطرح أفكاره مكتوبة وإنما اعتاد على إلقائها شفاهة أمام تلاميذه، باستثناء مرة واحدة دون فيها أفكاره بغرض إلقائها كخطبة في معبد سفاردى^(٢).

وقد تولى " حايم فيتال " (١٥٤٣م - ١٦٢٠م) - تلميذ آري - نشر أفكار معلمه، وقد درس " فيتال " بداية علم الكيمياء أملا في اكتشاف الذهب وحينما أخفق في هذا المجال اتجه للدراسات الدينية فدرس التوراة وتعلم تفاسيرها، ثم أقبل على دراسة القبالاه، التي كانت منتشرة على نطاق واسع في صفد حينذاك، وفي عام ١٥٧٠م التقى " بآري " وقد حاك " فيتال " قصة أسطورية حول طريقة لقائه " بآري " يقول عنها في أحد مؤلفاته :

" حينما كان " آري " في مصر علم أنه سيموت في سن مبكرة ولذا كان عليه أن يهاجر إلى فلسطين سريعا، لأنه علم أنه سيقابل هناك تلميذا جديرا بحفظ أسرارها، وأن هذا التلميذ هو الذي سيخلفه ويحل محله في صفد، وبعد أن التقيت " بآري " اصطحبني إلى بحيرة طبرية ومنها انتقلنا إلى مصر، فوقف " آري " وسط النهر وأخذ كأسا وملأها وسقاني إياها، ثم قال لي حينما تشرب من هذه الكأس ستنال الحكمة وترثها مني^(٣) . "

واعتمادا على هذه الرواية ادعى " فيتال " أن " آري " أطلعته على أسرار الخلوة^(٤) وكيفية ممارستها وكيفية التوحد بصورة كاملة مع نسمات الصديقين المحفوظة في اليشيفوت السماوية، في حين أنه لم يطلع أحد سواه على هذه الأسرار وقد أوصاه بممارسة الخلوة في مطلع يوم السبت، ويرجع ذلك إلى اعتقاد " آري " في أنه في هذا اليوم تفتح أبواب السماء وتفيض من بركاتها على الأرض، كما أن الرب والملوكوت السماوي يكونا قريبين من العالم بل إنهما يشاركان في مأدبة السبت التي يعدها بنو إسرائيل في ذلك اليوم^(٥).

(٥) لاينبرگ ، لام " ٦٥ ، دوبنوب ، لام " ٣٣ .

(١) غوردين ، لام " ٢٢ .

(٢) لاينبرگ ، لام " ٦٦ .

(٣) الخلوة : اعتاد " آري " على الذهاب إلى قبور الصديقين والتمدد أمامها، وأثناء ذلك كان يهبط من السماء نور هائل يؤدي إلى سقوط الطل وهذا الطل هو نواة البعث لهذا الصديق، فهو يصلح العظام اليابسة ويحيى الموتى، فتدب الحياة في الصديق، ويكشف أمام " آري " ما يريد معرفته . انظر : ٦٦ ، الحيفور العبري ، لام " ٢٤٣ ، غوردين ، لام " ٥١-٥٠ .

(٤) غوردين ، لام " ٢٢١ ، دوبنوب ، لام " ٣٤-٣٥ .

وقد احتفظ "فيتال" بالأفكار والآراء التي أطلعها عليها "آري" والتي كانت النواة لما يعرف "بالقبالة العملية"⁽¹⁾، والتي حلت محل القبالة النظرية التي سادت قبل عهد "آري" من القرن الثاني عشر وحتى القرن السادس عشر تقريبا. ويمكن القول إن القبالة النظرية هي فلسفة إلهية أو حكمة إلهية، تهدف إلى الغوص في أعماق الذات الإلهية، أما القبالة العملية فكان هدفها الرئيسي كما حدده "آري" وكما سيتضح لنا من خلال عرض نظرياته، كانت تهدف إلى جمع اليهود على هدف واحد وهو القضاء على قوى الشر التي تفشت في العالم وأحكمت قبضتها عليه، وهو يقصد بذلك الصراع الدائم والأبدي بين الخير والشر، ويعتبر الإنسان العنصر البارز في هذه النظرية فهو الذي سيأخذ على عاتقه مهمة القضاء على هذه القوى من خلال عدة وسائل عملية ستعرض لها.

ثانيا: اتجاهات تفسير ظاهرة الشتات في اليهودية قبل آري:

لقد ترك الشتات اليهودي أثرا ملموسا على جميع التيارات اليهودية المختلفة، وقد انعكس هذا الأثر في مؤلفات هذه التيارات سواء كانت دينية أو فلسفية أو صوفية، وقد عالج كل تيار هذه الظاهرة وفقا لوجهة نظره، وفي بعض الأحيان فسرت هذه التيارات

(١) القبالة العملية : شابت القبالة العملية في بدء ظهورها بعض أمور الدجل والشعوذة، حيث انتشرت القصص والروايات التشبيهية تحكى عن لبس الأرواح الشريرة لأجساد البشر ومحاولتها إيذاءها، وكيفية التخلص من هذه الأرواح، وفك هذا اللبس فيروى "فيتال" عن قيامه بإخراج روح شريرة من أحد الأشخاص فيقول : "أتت أرملة تسكنها إحدى الأرواح إلى "آري" تطلب منه أن يساعدها في إخراج الروح التشبيهية كانت تؤذيها وتسبب لها ألما شديدا، فأمر "آري" تلميذه "فيتال" بإخراج هذه الروح من جسد المرأة، فتحدث "فيتال" مع هذه الروح قائلا : كيف مت؟ فأجابته مت خنقا، ثم سألها ومن أذن لك بالدخول في جسد هذه المرأة؟ فأجابته أنها ذات ليلة رقدت في منزل هذه المرأة. وفي الصباح استيقظت المرأة وحاولت إشعال النار ففشلت. وألقت بالحجر غاضبة وقالت اذهب إلى الشيطان. وبهذه الكلمة سمح لهذه الروح بالدخول إلى جسدها. وفي الحال حكم "فيتال" على هذه الروح بالخروج من إصبع قدمها اليسرى. ففتح إصبعها وخرجت الروح منه ". انظر : ٦٦٦٦ ، ٦٦٦٦ ، ٥٤ . وهناك روايات عديدة - رويت على لسان فيتال - تتفق في مضمونها مع مضمون هذه الرواية، وهي على ما يبدو كانت نتاجاً لفكرة التناسخ التشبيهية أولت لها قبالة "آري" مكانة عظيمة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخرافات كانت شائعة على نطاق واسع في عهد "آري" بصفة عامة، فيروى "سليمان بن موسى القبط" - وهو من متصوفة صفد البارزين في منتصف القرن السادس عشر المفاجيء - أنه نجح هو ورفاقه في طرد روح شريرة من جسد امرأة، ولكنها ماتت عقب طرد هذه الروح منها من شدة الآلام التشبيهية حلت بها من جراء لبس هذه الروح لجسدها. انظر : ٦٦٦٦ ، ٦٦٦٦ . ٣٤

الشتات وفقا للظروف البيئية والتاريخية التي عاصرتها وعاشت بها، مما نجم عنه ظهور تفسيرات متعددة ومتنوعة، ومن ثم رأينا ضرورة تناوله والاطلاع عليه قبل الخوض في تفسير آري لهذه الظاهرة، وستتناول هذه التفسيرات وفقا لتسلسلها التاريخي.

لقد عاجلت الأسفار الخارجية^(١) ظاهرة الشتات من وجهات نظر مختلفة، إلا أن هناك رأيين يسودان هذه الأسفار على الرغم من اختلافهما.

فيرى الرأي الأول أن الشتات اليهودي عقاب إلهي لحق ببني إسرائيل من جراء تركهم شريعة الرب واتجاههم إلى عبادة الآلهة الأخرى، مما دفع الرب للانتقام منهم بأن أذاقهم الذل والهوان بعد أن دفعهم وسط الأمم الأخرى، وقد ظهر هذا الرأي في صورة حديث موجه من الرب لإسرائيل يقول فيه لها :

" و ترين أولادك وأبناءك جوارى وعبيدك لدى أعدائك وتفقدن كل مجدك ونفوذك وتتفرقين في كل البلاد وكل الأراضي . وتصبح أرضك مهجورة ويسقط مذبحك المقدس وهيكل الرب المعظم وتتحطم أسوارك العالية . لأنك لم تحفظ شريعة الرب المقدسة في قلبك . وحدت عن الطريق وعبدت الآلهة الأخرى ولم تحشيني ولذا نفيتك من أرضك ومسكنك^(٢) " .

ومن الواضح أن هذا الرأي يخضع للحقائق التاريخية التي عاشها بنو إسرائيل في فترة كتابة هذه الأسفار .

أما الرأي الثاني فقد ورد في سفر " نبؤة عزرا " " ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ " وهذا الرأي يعطى للشتات معنى رمزيا حيث يعتبر الشتات طريقا صعبا يمتلئ بالمعاناة والآلام، ولكنه يقود من يسير فيه إلى الحياة الراغبة والنعيم الأبدي ومن يطمع في هذه الحياة عليه أن يسلك هذا

(١) الأسفار الخارجية : وتعرف أيضا " بالكتابات الخارجية " ، وقد عرفت بهذا الاسم لأنه لم يقبل إدراجها ضمن أسفار العهد القديم ولم تعتمد ضمن الكتاب المقدس وذلك لعدة أسباب منها : أنها لم تحمل روح الكلام الموحى به من الرب وتناقض التوراة في بعض الأحيان، كما أن بعضا منها كتب بعد انتهاء عهد الأنبياء، وتنوع موضوعات هذه الكتب بين الأحداث التاريخية وذلك مثل أسفار المكابيين، والأحداث الدينية مثل سفر يهوديت وطوبياه . ظاظا، حسن، الفكر الداخلي الوحي أطواره ومذاهبه، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٥، ص ٦٩ - ٧٧ .

(٢) הספרים החיצונים، אברהם כהנא، כך שני، נדפס מחדש ע "י הוצאת מקור בע"מ

١٩٧٨، ספר חזיונות הסבילות ג، רסה - רפב.

الطريق ويخوض فيه ، ومن لم يستطع تحمل هذه الصعاب سوف يستبعد من هذا النعيم الذي أعده الرب له ، فالشتات - وفق هذا الرأي - هو أحد الطرق المؤدية للنعيم الأبدي ، ويوضح المؤلف ذلك في قوله :

" مثل المدينة الجميلة التي أقيمت في طريق مستقيم وهذه المدينة تمتلئ بكافة الخيرات ، ولكن هذه المدينة بها مدخل ضيق وعلى يمينها نار وعلى يسارها مياه عميقة وبينهما مجرى . وهذا المجرى ضيق لا يحتمل سوى خطوة رجل واحد . والمدينة هي ميراث هذا الرجل ونصيبه . وإن لم يمر بهذا المكان ويتخط الصعاب التي تحيط به من كل جانب فكيف سيصل إلى ميراثه وكيف سينال نصيبه . وهذا هو الحال مع بنى إسرائيل الذي خلُق العالم من أجلهم يعيشون في ألم وأسى ومرارة وإن لم يمروا بهذه الحياة المريعة لن يتلقوا ما أعد لهم ولن ينالوا ما كتبه الرب لهم " (1) .

و يبدو أن الحديث هنا يتناول أرض الميعاد التي وعد الرب بنى إسرائيل بها دون غيرهم ، في ميراثهم وحدهم ، ولذا فهذا " المجرى " الذي أشار إليه في النص السابق لا يسهل سوى شخص واحد - رمزا لبنى إسرائيل - وإن لم يكافحوا من أجل الوصول إلى هذه الأرض لن ينالوها مطلقا ، ويكونوا بذلك قد تخلوا عن ميراثهم .

ولا يخفى على قارئ هذا النص النزعة العنصرية التي يعكسها كاتب النص ، وتأكيده على مزاعم الحق التاريخي والديني في أرض فلسطين ، وعلى الاختيار الإلهي لبنى إسرائيل وتميزهم عن غيرهم من الأمم الأخرى .

وكما تعددت وجهات النظر المصاحبة لتفسير الشتات في الأسفار الخارجية ، تعددت كذلك في الآداب التلمودية ، وقد تنوعت هذه التفسيرات بين التعامل مع هذه الظاهرة على أنها واقع تاريخي وبين اللجوء إلى التأويل والرمز في تفسيرها ، إلا أن التأويل كان المنهج الشائع والغالب في شرح هذه الظاهرة كما سيتضح لنا .

لقد ذهب بعض الآداب الربانية إلى أن الشتات لم يقتصر على بنى إسرائيل ، فقط ولكنه امتد ليشمل المجال الإلهي أيضا فالرب ومملكته السماوية بأكملها قد تقاسماحنة الشتات مع بنى إسرائيل ، كما تجرع الرب من الحسرة والألم التي مرا عليهم أيضا فقد ورد في مسيخت حجيجه : " لقد سلب السمو من إسرائيل ومنح لعابدي الأوثان قال راب صموئيل بر نحماني من أجل سمو المملكة السماوية وكيف بكى الرب " وقد

(١) שם ، כך ראשון ، חזון עזרא ، ע"מ תרכ"ו .

دعا الرب في هذا اليوم للبكاء والنحيب وبكت ملائكة السلام ودمعت عيناها لأن قطع الرب سبى قال راب إيلعادر ثلاث دمعات واحدة على الهيكل الأول والثانية على الهيكل الثاني والثالثة على إسرائيل التي نفيت من مكانها^(١) .

وترمز هذه الفقرة إلى العلاقة الوثيقة والمصيرية التي تربط الرب ببني إسرائيل وهذه العلاقة هي التي دفعته إلى مشاركته آلامهم وأحزانهم ، وفي موضع آخر لا يكتفي الرب بمشاركته الشتات نفسيا فقط وإنما يترجم هذه المشاركة النفسية إلى مشاركة فعلية تتمثل في الشخيناه وهي نوره الإلهي الذي صار مصاحبا لبني إسرائيل أينما كانوا ، وذلك لشدة حب الرب لهم^(٢) .

ثم يظهر تيار آخر في الآداب التلمودية يميل إلى تأويل الشتات ، فعلى سبيل المثال نجد أن كاتب التلمود في تفسير عبارة : " وأزرعها لنفسي في الأرض " الواردة في فقرة هوشع ٢ : ٢٣ " وأزرعها لنفسي في الأرض وارحم لو رحامة وأقول للوعمي أنت شعبي وهو يقول أنت إلهي " ، يرى أن الرب فرق بني إسرائيل بين الأمم كي ينشروا الديانة اليهودية بين هذه الأمم ويدعوهم إلى اعتناقها ، فقد ورد في مسيخت بساحيم : " قال راب إيلعادر إن الرب لم ينف إسرائيل بين الأمم إلا من أجل أن يضموا إليهم متهودين فهل يزرع مكيال إلا ليحصد مكيالين وقال وأزرعها لنفسي في الأرض^(٣) " .

وهو يرمز في هذا النص إلى بنى إسرائيل بالمكيال وإلى الأمم الأخرى التي ستعتنق اليهودية بالمكاييل ، أي أن المكيال الذي فرقته سيعود إليه أضعافا مضاعفة .

(١) تلمود ، הוצאה תורה מצוין ، פליה"ק ، ירושלים ، תשכ"ח ، חגיגה ، ה"ב . ויזכר
التلمود هذه الفكرة أيضا في مسيخت براخوت حيث يظهر الرب حزينا بائسا على شتات شعبه ، وفي هذا النص يفسر الشتات على أنه عقاب حل على بني إسرائيل من جراء آثامهم فيقول : " قال راب أسحق بر صموئيل إن الرب يجلس على البوابات يزأر كالأسد ويقول وى على أبنائي فبسبب معصيتهم خربت بيتي وحرقت هيكلي وشتتهم بين أمم العالم " . שם ، ברכות ، ג"א . فالنفي هذه الفقرة يبدو الشتات كسبب مباشر لعصيان بني إسرائيل للرب ، ويظهر الرب مشاركا لبني إسرائيل محتتهم وآلامهم ، وعلى الرغم من معصيتهم له مازال يدعوهم أبناءه ، دلالة على العلاقة الوثيقة الشبيهة لا يمكن قطعها ، ودلالة على عدم تخلى الرب عنهم مهما صدر منهم من أفعال فقد اختارهم مفضلا إياهم عن سائر الشعوب ، وهنا يظهر الشتات كمرادف للاختيار الإنشاد .

(٢) שם ، מגילה ، כ"ט ע"א .

(٣) שם ، פסחים ، פ"א ע"ב .

ويعتبر بعض أحبار التلمود أن الرب قدم معروفا لبنى إسرائيل حينما فرقهم بين الأمم، ولكنهم لم يوضحوا سبب ذلك ولم يتحدثوا عن ماهية هذا المعروف ففي تفسير عبارة: "حق حكامه في إسرائيل" الواردة في فقرة القضاة ٥: ١١: "من صوت المحاطين بين الأحواض هناك يثنون على حق الرب حق حكامه في إسرائيل". قال راب إيلعادر: لقد أحسن الرب صنيعا مع إسرائيل حينما فرقها بين الأمم^(١).

وتؤول بعض الآراء التلمودية عبارة "كتراب الأرض" الواردة في فقرة التكوين ٢٨: ١٤: "ويكون نسلك كتراب الأرض وتمتد غربا وشرقا وشمالا وجنوبا ويتبارك فيك وفي نسلك جميع قبائل الأرض" على أنها ترمز لشتات بنى إسرائيل وانتشارهم من مشارق الأرض ومغاربها، على الرغم من أن الرب يعد يعقوب - ~~الشيخ~~ في هذه الفقرة وكما هو واضح من النص المقرائي - بأنه سيهبه نسلا لا يعد ولا يحصى مثله مثل تراب الأرض الذي لا يمكن عده فيقول في مسيخت براخوت:

"ما معنى تراب الأرض من مشرق الأرض حتى مغربها، يقصد به شتات أبنائك من أدنى الأرض إلى أقصاها. . . . ما هو تراب الأرض هو المدراس (الماكينة التي تستخدم في درس القمح) الذي يدرس به أبنائك الممالك والشعوب التي ستعيش بينها. ماذا يعني تراب الأرض. التراب لا يفنى ولا يبلى وهكذا إسرائيل لا تفنى، أما الأمم الأخرى فمصيرها إلى الفناء"^(٢).

وتشير الفقرة الأخيرة في النص السابق إلى أن الشتات لا يعنى فناء إسرائيل ولن يؤدي إلى ذوبانها بين الأمم الأخرى لأنها مثل التراب والتراب لا يفنى - كما يؤكد في النص - كما يشير أيضا إلى أن الشتات سيزيد إسرائيل قوة ولن يضعفها، وستصبح في قوتها مثل المدراس الذي يطأ الأمم الأخرى.

ومن الآراء التلمودية السابقة يتضح لنا أن الشتات لم يكن عقابا لبنى إسرائيل على الإطلاق بل على العكس فقد كان عملية إلهية منظمة لها أهداف متعددة منها نشر اليهودية، واعتناق البعض لها، وازدياد قوة إسرائيل، وزيادة ارتباط الرب ببني إسرائيل وتمسكه بهم بوصفهم شعبه المختار الذي لا يمكن أن يتخلى عنهم.

(١) שם.

(٢) אנצקלופדיה עברית، כרך עשירי، חברה להוצאת אנצקלופדיה בע"מ، ירושלים -

תשכ"ט، תל אביב، עמ".

وقد تطرق الفلاسفة اليهود في مؤلفاتهم إلى ظاهرة الشتات ، وحاولوا بدورهم وضع تفسير لها ومن هؤلاء الفلاسفة " سعديا جاون " وذلك في القرن التاسع الميلادي^(١) من خلال مؤلفه " الأمانات والاعتقادات " ، فقد خصص الجزء الأول من المقال الثامن والمعروف " بمقال الفرقان " لتناول ظاهرة الشتات ، وقد تعامل سعديا جاون مع الشتات على أنه حدث تاريخي يشير إلى فترة تاريخية طويلة من تاريخ بني إسرائيل ، وقد استعان في تفسيره لهذه الظاهرة بالعديد من فقرات العهد القديم ، ولكنه استخدم المنهج الظاهر في تفسيرها وهو ما سيتضح لنا حينما نعرض لهذه التفسيرات .

لقد اعتبرت أحد التفسيرات التي وضعها سعديا لظاهرة الشتات أنه مرحلة يجب على بني إسرائيل أن يجتازوها كي يصلوا للسعادة الأبدية ، وهذا التفسير يتفق مع أحد التفسيرات التي سبق وأن وردت في الأسفار الخارجية عن الشتات ، حيث يقول سعديا في أحد النصوص :

" فقد وعدنا بالأمور العظيمة الواسعة من النعمة والسعادة والإجلال والعز والشرف التي جعلها أضعاف ما نالنا من الذل والشقاء كقوله في إشعيا ٦١ : ٧ " عوضا عن خزيكم ضعفان وعوضا عن الخجل يتهجون بنصيبهم " فعلى هذه المحن والاعتبار بما مضى فستفعل بنا من الأضعاف المضاعفة فوق ما وعدنا بما لا نحصيه بسرعة " (٢) .

وفي موضع آخر يرى سعديا أن الشتات محنة ويصفه بأنه " بلوى " ابتلي بها بنو إسرائيل ، إلا أنه يعتبر أن هذه البلوى لها شقان ، أحدهما : أن الشتات بمثابة امتحان ، والآخر أن الشتات ليس إلا عقابا لبني إسرائيل فيقول مستندا إلى استخدام منهج الظاهر في فقرات العهد القديم :

" عرفنا ربنا ﷻ على يد أنبيائه أنه ينقذنا جماعة بني إسرائيل من هذه الحال التي نحن عليها ويجمع شملنا من مشرق الأرض ومغربها كقوله في زكريا ٨ : ٨٧ " هكذا قال رب الجنود . هاأنذا أخلص شعبي من أرض المشرق ومن أرض مغرب الشمس وآتى بهم

(٣) سعديا جاون : من أهم الفلاسفة اليهود في القرن التاسع المفاجئ ، ويعتبر أول اليهود الذين أقبلوا على استخدام العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أه لاهوت يهودي يستند إلى الكتاب المقدس = والعقل ، ومن أهم أعماله ترجمة التوراة إلى العربية ، ومن أشهر مؤلفاته التشبيه بدى فيها تأثيره بالفلسفة الإسلامية مؤلفه " الأمانات والاعتقادات " . النشر ، ص ٢١ .

(1)Saadj Ab. Jusuf al Fayymi , Alamanat wal Itiqadat , D.S. landanar , Leiden , E.J, BRIL1880 , p231.

فيكونون في وسط أورشليم " و قد ابتلى هذه الأمة ببلوى عظيمة طويلة ولا شك أن بعضها نحن به معاقبون وبعضها نحن به ممتحنون ^(١) . "

وفي موضع آخر يستنكر سعديا جاءون الآراء التي فسرت الشتات على أنه أمر غير عادل من الرب، ويرفض القول بأن الرب شتت بني إسرائيل بسبب كراهيته لهم، كما يرفض أيضا التفسير الذي يرى أن الشتات بمثابة تحل للرب عن بني إسرائيل، أو أن الشتات يشير إلى ضعف القدرة الإلهية فيقول :

" فلا يجوز أن يخطر ببالنا من أنه غير عالم بما نحن فيه ولا غير منصف ولا رحيم وكما وبخنا في إشعيا ٤٠ : ٢٧ لماذا تقول يا يعقوب قد اختفت طريقي ولا أنه غير قادر على غوثنا وإجابة دعائنا لقوله في إشعيا ٥٩ : ١ إن يد الرب لم تقصر عن أن تخلص ولم تثقل أذنه عن أن تسمع ولا أنه قد رفضنا وأطرحنا كقوله في التثنية ٤ : ٣١ لأن الرب إلهك الرحيم لا يتركك ولا يهلكك ^(٢) . "

ويبدو أن هذه التفسيرات كانت شائعة على عهد سعديا جاءون وقد حاول الرد عليها ونفيها، ولذا فقد حاول إيجاد تفسيرات أخرى بديلة لها .

ومن الأوصاف الجديدة والمهمة التي وصف بها سعديا جاءون ظاهرة الشتات، اعتباره الشتات " آفة " مثلها مثل المجاعات التي تضرب الأرض أو الحروب أو الأوبئة التي تفتك بالبشر، وهذا الوصف لا يختلف عن تفسيره للشتات على أنه " بلوى " أي كارثة أو محنة فيقول :

" فيكون بعضنا معاقبين وبعضنا ممتحنين كما هو معلوم من حدوث كل آفة عامة على جزئيات الزمان مثل جوع وسيف ووباء . وأن يكون بعض الناس بها معاقبين وبعضهم ممتحنين " ^(٣) .

وفي القرن العاشر الميلادي حدث تحول كبير في تفسير ظاهرة الشتات، فلقد ذهب البعض إلى أن الرب أراد أن يقوم اليهود بدور المرشد الديني أو المصلح الديني بين الأمم الأخرى، وكان الشتات أحد الوسائل المساعدة في القيام بهذا الدور فيقول أحد الفلاسفة

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٠ .

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤ .

المجهولين في مخطوطه : " إنهم هم الذين تشتتوا بين الأمم لأنهم مملكة الكهنة لكل الشعوب ، وهم الذين سيجمعهم الرب من وسط كل الشعوب ليتعلموا ويعلموا كل الأمم الشرع والدين (1) " .

وفي موضع آخر من هذه المخطوطة يعتبر الشتات رمزا لاختيار الرب لبنى إسرائيل ليرثوا الأرض ، وقد استند في هذا الرأي إلى تأويل فقرة التكوين ٢٨ : ٤ " ويعطيك بركة إبراهيم لك ولنسلك معك لترث أرض غربتك التي أعطها الله لإبراهيم " ، فلقد فسر كلمة " بركة " على أنها ترمز " للشتات " ، واعتبر مصطلح " الشتات " رمزا " للاختيار " ، أي اختيار الرب لبنى إسرائيل دون سواهم كي يرثوا أرض فلسطين فيقول : " إن الرب أعطى البركة لك (يقصد أسحق) وليس لأخيك (أي عيسو) ولنسلك وليس لنسل أخيك ، وها ها أنذا بركة إبراهيم التشبيه أعطيت ليعقوب ولنسله ولم يعطها للآخرين وهى التشبيه قال عنها الرب لإبراهيم اعلم يقينا أن نسلك سيكون غريبا في أرض ليست لهم وسيستعبدونهم (تكوين ١٥ : ١٣) ثم يعودون إلي أرضهم ليرثوها ميراثا أبديا ، لتعلم أن النسل الغريب المستعبد هو النسل المختار الديني سيرث الأرض (2) " .

إذن فقد ربط كاتب المخطوط بين لفظ " البركة " و " الغربة " و " اختيار الرب لبنى إسرائيل لوراثه الأرض " فلقد اعتبر كلمة البركة رمزا للشتات أي الغربة ، واعتبر الشتات دلالة على وراثه بنى إسرائيل أرض فلسطين وعلى أحقيتهم فيها دون غيرهم .

ويفسر " يهودا اللاوى " (3) الشتات على أنه عقاب إلهي حل على بنى إسرائيل لأنهم فسقوا وعصوا وطغوا على حد قول اللاوى في النص التالي :

" قال الخبر إن الملل الأموات التي راقت أن تتشبه بالملة الحية لم تقدر على أكثر من التشبيه الظاهر أقامت بيوتا ، فلم يظهر لله فيها أثر ، تزهدت وتنسكت ليظهر عليها الوحي فلم يظهر ، ففسقت وعصت وطغت فلم ينزل بها نار سماوية ولا وباء فجاءها ليحقق أنه عقاب من الله على ذلك العاصيين ونحن متى أضيف قلبنا الذي هو بيت المقدس

(3) Mann, Jacob, A nearly Theologico polemical Work, Art in H.U.C.A, vol: xii-xiii, 1938, p:437-444.

(1) Ibid ,p:444.

(٢) يهودا اللاوى : هو يهودا بن صموئيل ، ولد في عام ١٠٨٦ م في إسبانيا المسيحية درس اللغة العبرية والديانة اليهودية والفلسفة واللغة العربية إلى جانب دراسته للطب ، وقد ترك ثروة أدبية في المجال الداخلي والأدبي والفلسفي ، إلا أن أشهر مؤلفاته على الإطلاق كتابه " الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل " الديني كتبه بالعربية بحروف عبرية وضمنه آراءه الفلسفية والدينية ، وقد توفي في ١١٤١ م عبد المجيد نص ٧٤-٧٧ .

فقد تلفنا الذي إذا جبر فقد جبرنا كنا في قلة أو كثرة وعلى أي حال اتفق لأن مؤلفنا الله الحي وهو ملكنا ومسكننا في هذا الحال على ما نحن عليه من التفرق والتشتت (1) .

وفي الفقرة الأخيرة من النص السابق يدعو " اللاوى " إلى استغلال فترة الشتات في التوجه إلى عبادة الرب ، فهو الملاذ الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه للخلاص من هذا الشتات (2) .

وفي موضع آخر يفسر اللاوى الشتات على أنه أحد مظاهر وحدة بنى إسرائيل وتماسكها ، فعلى الرغم من فترة الشتات الطويلة التي عاشها بنو إسرائيل ، فإنهم حافظوا على وجودهم وكيانهم ، وذلك خلافا للشعوب والأمم الأخرى ، فكم من أمة تفرقت ولم تقم لها قائمة بعد ذلك - على حد قول اللاوى في النص التالي :

" قال الحبر نعم لا يتوهم مثل هذا التفرق على أمة إلا ويستحيل إلى أمة أخرى ولا سيما مع طول هذه المدة ، وكم أمة تلفت كانت بعدكم ولم يبق لها ذكر أدوم وموآب وغيرهم (3) " .

ومن التيارات اليهودية الأخرى التي تناولت تفسير الشتات ، التيار الصوفي وهو ذات التيار الذي ينتمي آري إليه ، ولعل " موسى بن نحمان " كان من أبرز المتصوفة الذين تناولوا تفسير ظاهرة الشتات قبل آري ، وذلك من خلال تفسيره الذي وضعه على التوراة .

يرى " ابن نحمان " أن الشتات يرمز للعلاقة المصيرية التي تربط إسرائيل بالأرض من جهة ، وتربط إسرائيل بالرب من جهة أخرى .

فقد فسر " ابن نحمان " فقرة اللاويين ٢٦ : ٣٢ : " وأوحش الأرض فيستوحش منها أعداؤكم الساكنون فيها " على أن أرض إسرائيل ترفض أن يقيم بها أي غريب ، فهذه الأرض لا تقبل الغرباء أو الأعداء ، ولا ترضى أن يسكنها سوى بنى إسرائيل فقط ، ولذا

(3) כתאב אלרדו אלדליל פי נצר אלדין אלזליל ، תאליפ ראב יהודא אללאוי ، הוציאו לאור דוד צבי בנעט ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ، ירושלים ، תשל"ז ، עמ" 64 .

(1) ويؤكد اللاوى على هذا المعنى في الفقرة التالية : " والعالم في دعة وراحة والبلايا الحاله بنا سبب لصلاح ديننا وخلوص الخالص منا وخروج الزيف عنا فبخلوصنا وصلاحنا يتصل الأمر الإنشاد بالدنيا " . שם ، עמ" 67 .

(2) שם ، עמ" 64-65 .

فقد كانت سرعان ما تلفظ من يقيم بها من الغرباء^(١).

إذن فقد أكد الشتات على ارتباط الأرض ببني إسرائيل ، وعلى فكرة اختيار الرب لبني إسرائيل ليرثوا هذه الأرض دون غيرهم من الأمم والشعوب الأخرى .

ويفسر " ابن نحمان " فقرة اللاويين ١٨ : ٢٥ : " فتنجست الأرض فأجتزئ ذنبها منها فتقذف الأرض سكانها " على أنها تشير إلى أن علاقتهم بالرب تظل مستمرة وقائمة طالما أقاموا على أرض فلسطين ، وطالما حافظوا على وصايا الرب وشرائعه وتمسكوا بها ، ولكن حينما هجر بنو إسرائيل وصايا الرب وتخلوا عنها أبعدوا عن الأرض ، وأصابوا المجال الإلهي بالفساد ، مما أدى إلى حدوث نوع من الانفصال في علاقتهم بالرب ، تمثل في الشتات^(٢).

ويقصد " ابن نحمان " إن ابتعاد بني إسرائيل عن وصايا الرب واندفاعهم وراء المعاصي والآثام ، أدى إلى حدوث خلل ما في المجال الإلهي وقد انعكس هذا الخلل الذي أصاب الذات الإلهية على بني إسرائيل في صورة الشتات كنوع من عقاب الرب على معصيتهم له وإفسادهم لعالمه ، وهنا ربط " ابن نحمان " مصير الرب بمصير بني إسرائيل ، فأعمال إسرائيل من شأنها أن تصلح العالم الإلهي أو تفسده .

إذن فقد أوجد " ابن نحمان " صلة وثيقة بين الرب وبني إسرائيل وأرض فلسطين ، من خلال ظاهرة الشتات وهذه الصلة تتمثل في اختيار كل هذه الأطراف بعضهما بعضا .

وعلى الرغم من ظهور هذا الاتجاه التأويلي لدى التيار الصوفي ، فإن هذا التيار شهد اتجاها آخر يميل إلى اعتبار الشتات مرحلة تاريخية في حياة بني إسرائيل ، وقد تبنى موسى الشيخ^(٣) - وهو من المتصوفة المعاصرين لآري في القرن السادس عشر الميلادي - هذا الاتجاه .

(٣) פירוש התורה לבן נחמן , קב"ז .

(١) שם , קב"ז קב"ח .

(٢) موسى الشيخ : ولد في أدرينفول ، ثم هاجر مع أسرته إلى فلسطين وأقام في صفد ، وقد تتلمذ على يد " يوسف كارو " وقد اشتهر الشيخ " بالواعظ " نظرا لبراعته في إلقاء الخطب والمواظ التي اعتاد على إلقائها في يوم السبت ، وعلى الرغم من أنه لم يولف كتابا في التصوف فإنه كتب تفسيرا للتوراة عرف " بتوراة موسى " " תורת משה " استخدم فيه التفسير الرمزي الإشارات ، كما وضع تفاسير على معظم أجزاء العهد القديم ، منها تفسيره لأسفار الأنبياء وأيوب واستير وغيرها .

فلقد فسر " الشيخ " الشتات على أنه عقاب إلهي ، ولكنه يرى أنه على الرغم من إنزال الرب هذا العقاب على بني إسرائيل ، فإنه لم ينفصل عنهم أثناء شتاتهم ، وذلك خلافا لرأى " ابن نحمان " الذي رأى أن الشتات مثلما كان دلالة على اختيار الرب لبني إسرائيل دون سواهم كان أيضا دلالة على انفصال الرب عنهم خلال فترة شتاتهم .

وقد أوضح " موسى الشيخ " تفسيره لظاهرة الشتات من خلال موعظة كتبها " لسفر نشيد الإنشاد " تحت عنوان " ابنة الملك في المنفى " " בת המלך בגלות " ويتضح من عنوان هذه الموعظة نوعية العلاقة الحميمة والثيقة التي تربط الرب ببني إسرائيل ، على الرغم من معصيتهم له وعلى الرغم من عقابه لهم ، يقول " الشيخ " في هذه الموعظة :

" إن إسرائيل ابنة الملك العظيم الذي يتصف بالحكمة والجمال وهي ابنة مطيعة نالت رضاه أكثر من الأخريات . وهو يدافع عنها ويخفف آلامها وهي أيضا تحبه وتشاق نفسها لأجره . وحينما يحين وقت اللقاء يتلاقيان فيحتضنها ويقبلها وبمرور الأيام يكتشف خطأها فيغضب الملك للغاية ، ويأمر بطردها من بيته ولا يجيئها أو يرد عليها . ومع ذلك فهو لم يقطع ما بينهما ولم ينفصل عنها أو ينساها ولكنه طردها فقط . ولذا خرجت تتجول من بيت إلى بيت ومن فناء إلى آخر ولا تجد راحة . وأثناء تجوالها تتذكر حالها السابق وتبكي قائلة لقد طردني من بيته ⁽¹⁾ " .

وفي هذه الموعظة يؤكد " الشيخ " على مفهوم " الاختيار " من خلال فقرة : " إنها نالت رضاه أكثر من الأخريات " ، كما أنه في هذا النص ينفي الآراء التي كانت تفسر الشتات على أنه دلالة على تحلى الرب عن بني إسرائيل أو انفصاله عنهم أثناء شتاتهم ، فهو يؤكد أن الرب لم يهجر بني إسرائيل طوال فترة شتاتهم ولكنه عاقبهم " بالطرد " فقط خارج " بيته " .

وبعد أن عرضنا لبعض الاتجاهات اليهودية التي عاجلت ظاهرة الشتات قبل آري ، اتضح لنا أن هذه الآراء تنوعت واختلفت ، إلا أن هناك تفسيرين يكادان يكونان هما الغالبين على معظم تفاسير ظاهرة الشتات :

أو لهما : أن الشتات عقاب إلهي حل ببني إسرائيل من جراء معصيتهم للرب ، والآخر أن الشتات دلالة على اختيار الرب لبني إسرائيل .

(١) ٦٦ ، ספרות המוסר והדרשות ، עמ' ٢٢٧-٢٢٨ .

و بعد أن وقفنا على أهم اتجاهات تفسير الشتات اليهودي ، سنفرد الصفحات التالية من الدراسة لعرض اتجاهات تفسير ظاهرة الشتات لدى آري .

ثالثا: الاتجاه التأويلي في ظاهرة الشتات اليهودية لدى آري:

يتضح المغزى الصوفي لظاهرة الشتات اليهودية عبر عصورها المختلفة من خلال نظرية " آري " التي تدور حول إصلاح العالم . وإصلاح العالم من وجهة نظر " آري " يكمن في القضاء على قوى الشر والتخلص منها ، والإصلاح على هذا النحو يتم من خلال أربع مراحل مختلفة هي :

الانكماش " הצמצום " ويتبعه الانكسار " השבירה " وأحيانا تعرف هذه المرحلة " بانكسار الأوعية " " שבירת הכלים " ثم الإصلاح العلوي " הפרוה"ן " وأخيرا الإصلاح السفلي " התיקון " .

وسنقوم بعرض كل مرحلة من هذه المراحل على حدة ، وسنتعرف من خلالها على كيفية توظيف " آري " لفقرات العهد القديم في بناء نظريته عن الإصلاح والتي تمكن بواسطتها من ربط مصير الرب بمصير بنى إسرائيل ، كما سيتضح لنا أثر سفر الزوهر في صياغة الفكر القبالي وبلورته لدى " آري " ، كما سنعقب كل مرحلة من المراحل الأربع السابقة بالتفسير الصوفي الذي وضعه " آري " لظاهرة الشتات .

الانكماش " הצמצום " : (1)

يوضح " آري " في هذه المرحلة كيفية تبلور قوى الشر وظهورها في المجال الإلهي قبل الخلق ، ومحاولة اللانهائي التخلص منها وطردها خارجه عن طريق الانكماش ، لأن هذه

(1) الانكماش : استخدم مصطلح الانكماش - من قبل - في الآداب التلمودية لوصف أحد حالات الشخينة أي النور الإنشاد وتتركزه بقوة في بقعة محددة ، وفي هذا الوصف كلما زاد انكماش الرب زادت قوة تركزه في هذه البقعة ، ويؤكد التلمود أن انكماش الرب في مكان واحد لا يعنى خلو الأماكن الأخرى منه ، أو عدم وجوده في هذه الأماكن ، ولكن يعنى وجوده بشكل أكبر في مكان ما عن غيره من الأماكن الأخرى . أوروبك ، أفرام ، ه"ז "ל פרקי אמונות ודעות ، הוצאת ספרים ע"ז "ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، הדפסה חמישית ، תש"ג ، ע"מ ٣٩ - ٤٠ . ويختلف مصطلح الانكماش الوارد في التلمود عن نظيره لدى آري ، بل هو على النقيض منه ، فهذا المصطلح لدى آري يشير إلى انسحاب الرب واختفائه من مكان بعينه ، وهو ما سيتضح لنا عند تناولنا هذا المصطلح لدى آري .

القوى كانت من العناصر التي لا تتفق مع ماهيته وكان وجودها بين قواه الأخرى يحدث نوعا من الخلل وعدم الانسجام بين هذه القوى مما نجم عنه اضطراب في المجال الإلهي بأكمله.

وفي النص التالي يوضح " فيتال " كيف تم الانكماش من وجهة نظر " آري " :
 " اعلم أنه قبل أن تفيض الفيوضات وتخلق المخلوقات كان هناك نور علوي مجرد يملأ الوجود. ولم يكن هناك مكان يخلو من هذا النور. وحينما أراد القرطبي أن يخلق العالم ويفيض فيوضاته انكمش.

وتولد عن الانكماش " فراغ " " ١٦٦٦٥ " وكان هذا الفراغ نواة خلق المخلوقات والفيوضات الإلهية. وبالرغم من الانكماش فإن اللانهائي موجود في كل مكان. ولكنه خلق الانكماش لينسحب داخل ذاته ويتمكن من خلق العالم. فأى عملية خلق يسبقها عملية انكماش. و بعد أن انكمش الرب على ذاته ظهر عالم الفراغ. ولكن هذا العالم لم يكن فارغا فراغا كليا. فقد التصقت بجوانبه " البصمة " " ١٦٦٦٥ " وهي بقايا باهتة من النور الإلهي حوت بداخلها جذور قوى الشر. (1).

ويطرح النص السابق عدة قضايا مهمة، كما أنه ينطوي أيضا على نوع من التناقض ففي بداية النص ونهايته يؤكد " آري " أن النور الإلهي موجود في كل مكان، وفي نفس الوقت فإن عملية الانكماش في حد ذاتها تعتبر انسحابا للرب وانكماشاً على ذاته في عالم داخلي مما نتج عنه عالم خارجي آخر أطلق عليه " آري " " عالم الفراغ " أي العالم الفارغ من الذات الإلهية ومن النور الإلهي، وبالتالي كيف يكون الرب موجودا في كل مكان وفي ذات الوقت - طبقا لعملية الانكماش - يكون منسحبا داخل ذاته تاركا وراءه مكانا يخلو من نوره ومن وجوده، وحتى يتفادى " آري " الوقوع في هذا التناقض استدرك وعاد ثانية ليؤكد أن هذا الفراغ لم يخل من النور الإلهي كلية، لأنه حينما سحب الرب نوره إلى داخله وانكمش؛ بقيت بعض آثار هذا النور عالقة في جوانب الفراغ وملتصقة به فيما عرف " بالبصمة "، وقد حوى هذا النور الجذور الأساسية لقوى الشر.

وطبقا لنظرية " البصمة " السابقة يتضح أن جذور الشر تمتد للذات الإلهية، بل إنها كانت إحدى قواه، ويتضح أيضا أن هذه القوى كانت عنصرا موغلا في القدم فقد سبقت

(١) ويسأل ، حיים ، عץ حיים ، מהדורת וארשה ، תר"ן ، פרק א' ، ע"מ כ"ב - כ"ז ע"ב.

خلق العالم بفترة طويلة، وقد أثارت هذه النقطة فكر " آري " فكيف يكون الرب مصدرا للخير والشر في آن واحد بل كيف يكون مصدرا للشر أصلا وقد حاول " آري " أن يجد مبررا لهذا التناقض وذلك من خلال النص التالي :

إن اسم الرب " القدير " " 𐤒𐤕𐤕 " كان في الأصل " شيطان " " 𐤔𐤕𐤕 " وهو رمز قوى الشر، وبعد أن تخلص الرب من هذه القوى أضاف إلى اسمه حرف الياء ليميز نفسه عن قوى الشر ويستقل عنها، فأصبح اسمه " القدير " " 𐤒𐤕𐤕 " وقوى الشر " شيطان " " 𐤔𐤕𐤕 "⁽¹⁾.

وهذا النص الذي أورده " آري " لا ينفي نسبة مصدر الشر إلى الذات الإلهية، بل على العكس فقد أكد من خلاله أن قوى الشر كان من ضمن عناصر الذات الإلهية وأنها كانت تقيم في اسمه ولكنه سعى إلى التخلص منها، على نحو ما فعل من ذي قبل في مرحلة الانكماش، كما نلاحظ أنه ربط بين الشيطان وقوى الشر، فقد اعتبر الشيطان رمزا لهذه القوى وهذه الفكرة لا تتكرر كثيرا في نظريات " آري " فقلما يربط بينهما، ودائما تظهر قوى الشر ككيان قائم بذاته في مقابل قوى الخير.

وقد لاحظ الباحث اليهودي " يعقوبسون " أن " عالم الفراغ " الذي كان نواة خلق العالم ظهرت به " البصمة " التي كانت تحتوى على جذور الشر، ومن هنا استنتج أن جميع العوالم التي ستبدأ في الظهور بعد مرحلة الانكماش ستكون عوالم فاسدة لأنها تكونت من عنصر سلبي من الذات الإلهية، عنصر يحوى بداخله قوى الشر مما يجعل هذه العوالم مهددة بالفناء، ويجعلها في حالة سعى دائمة للتخلص من هذه القوى على نحو ما فعل اللانهائي من ذي قبل⁽²⁾.

وقد اختلف الباحثون في تفسير المغزى من مرحلة الانكماش لدى " آري "، فقد اعتبرها " جرشوم شوليم " نوعا من " المفارقة "، أي مفارقة الذات الإلهية لقوى الشر وطردها إلى خارج المجال الإلهي، بهدف التخلص من العناصر الغريبة التي تختلف عن باقي قواه، فلقد كانت قوى الشر قبل الانكماش مبتلعة داخل النور الإلهي ومختلطة بباقي قواه دون أي تمييز بينهما، ولذا فكر الرب في التخلص منها فقام بجمعها وسحبها من بين قواه الأخرى المتجانسة، ثم ركزها في مكان واحد خارج نطاق عالمه الذي انكمش فيه، وبذلك حدث لها نوع من " المفارقة " أو " الانفصال " عن باقي القوى الإلهية. كما يرى " شوليم " أن عملية " الانكماش " لعبت دورا مهما في ظهور قوى الشر وبروزها فقد

(٢) שם، שערי קיבור אבי، פרק ג، קמ"ג ע"א.

(١) יעקבסון، עמ' ٢٨.

أكسبتها نوعا من الاستقلالية والقوة بعد أن كانت ذائبة وسط القوى الإلهية الأخرى⁽¹⁾. في حين يرى " تشبي " أن عملية الانكماش كانت عملية " تطهير للذات الإلهية " من قوى الشر ، فلقد كانت الذات الإلهية تحوى العديد من العناصر المتجانسة والقوى المتوازنة ، ولكن هذه العناصر والقوى كانت تحتوى على عنصر نجس وكان هذا العنصر بمثابة ذرة التراب التي تعكر طهارتها ، وكان لابد من التخلص منها وهذه النجاسة هي التي أثارت الإله وجعلته ينكمش كي يتخلص منها⁽²⁾.

ومعنى ذلك أن " عملية الانكماش " لدى " آري " والتي نجم عنها خلق العالم في المراحل اللاحقة عليها ، كانت تختلف تماما عن نظرية الفيض التي انتشرت في الفكر القبالي السابق على " آري " ، فالانكماش لدى " آري " لا يصف عملية فيض أو انتشار مباشر من المصدر الإلهي وإنما يتحدث عن " مفارقة الذات الإلهية لقوى الشر " أو " تطهير الذات الإلهية " من قوى الشر ، وفي كلا التفسيرين كان الغرض من عملية الانكماش التخلص من قوى الشر ، أما نظرية الفيض بمفهومها القبالي السابق على " آري " فقد اعتمدت في أساسها على نظرية " الفيض الأفلوطينية " التي تشير إلى صدور عشرة عقول من النفس الكلية التي صدرت عن العقل الكلى ، الذي فاض بدوره من الذات الإلهية⁽³⁾.

وقد أثرت هذه النظرية تأثيرا مباشرا على سفر الزوهر ، الذي سعى إلى نفى عمل الخلق عن الذات الإلهية على نحو ما ذهب أفلوطين ، ونسب الزوهر عملية الخلق إلى اللانهائي الذي فاض من الكثر وهو أول العناصر التي فاضت من الذات الإلهية ، والتي كشف من خلالها الإله عن ذاته ، ومن اللانهائي فاضت عشرة دروب تفاوتت في نقائها وطهارتها وفقا لقربها أو بعدها عن المصدر الذي فاضت منه⁽⁴⁾.

(٢) شولم ، جرشوم ، פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה ، מוסד ביאליק ، ירושלים ، תשל"ו ، עמ" ٢٠٦-٢٠٨ .

(3) تشبي ، ישעיהו ، הסמלו הדת בקבלה ، רמת גן ، 1964 ، עמ" 16-15 .

(١) نظرية الفيض الأفلاطونية : يرى أفلوطين أن الفيض الإنشاد نجم عن امتلاء الذات الإلهية بالكمال ، فقد بلغت الحد الأقصى من الكمال وكان من الطبيعي أن يتدفق ما زاد عنها نحو الخارج ، فصدر عنه بداية العقل الكلى ثم النفس الكلية ، فالخلق في رأى أفلوطين لم يصدر عن الذات الإلهية مباشرة . عطيتو ، حربي عباس ، ملامح الفكر الفلسفي والتي في مدرسة الإسكندرية القديمة ، دار العلوم العربية ، بيروت لبنان ، ط ١٩٩٢ .

(٢) ספר זהר תורה ، מאת רבי שמעון בן יוחי ، ח"ב ، דפוס לוורנו יע"א מ"ב ע"ב - מג"ע א' , רע"א מהימנא . كان لسفر الزوهر أثر بالغ في نشر نظرية الفيض بين المتصوفة اليهود ، وقد ظلت هذه النظرية هائلا السائدة بينهم ، كما تأثر معظم متصوفة صنف بهذا الذي ومنهم " مائير بن جباى " و " موسى الفقرة وكما " الديني كان يعتقد أن الهدف الرأى من خلق الأوعية تجلى النور الإنشاد ، فكان في

ومن الأمور التي تؤكد اختلاف نظرية " الانكماش " لدى " آري " عن نظرية الفيض الزوهرية أن " آري " استخدم مصطلح " الفراغ " " הַפֶּרֶק " ليشير إلى عالم فارغ من الذات الإلهية نتيجة انسحاب الرب إلى عالم آخر داخلي انكمش فيه على ذاته تاركاً وراءه عالماً آخر فارغاً منه ومن نوره، في حين أن الزوهر استخدمه ليشير إلى " الكثر " الذي يمثل أول مرحلة من مراحل تجلي الذات الإلهية⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أن مصطلح " الفراغ " في الزوهر يشير إلى ظهور الرب وتجليه، في حين أنه لدى " آري " يشير إلى اختفائه.

ومن خلال مرحلة " الانكماش " يتبين لنا عدة أمور :

١- أن مرحلة " الانكماش " كانت ضرورية من أجل انفصال قوى الشر عن الذات الإلهية وإبعادها عن المجال الإلهي كلية.

٢- أن قوى الشر برزت في مرحلة مبكرة من عملية الخلق، وحتى ذلك الحين لم تعرف باسم محدد ولم تنسب إلى مصدر محدد، وإنما عرفت بقوى الشر فقط.

٣- حدد " آري " المغزى الصوفي للشتات اليهودي في مرحلة " الانكماش " في عملية انكماش اللانهائي ذاتها وفي انسحاب نوره، فقد اعتبر " آري " " الانكماش " شتات للذات الإلهية، حيث انسحب اللانهائي من عالمه وانتقل إلى عالم آخر بهدف تطهير المجال الإلهي وإصلاح الخلل الذي استشرى به من جراء اختلاط قواه بقوى الشر - على الرغم من أن قوى الشر كانت إحدى القوى الإلهية كما يتضح من مرحلة الانكماش لدى " آري " - وقد علق " آري " على هذا الشتات أهمية كبرى فهو في رأيه أدى إلى خلق عالم جديد يتسم بالطهارة والنقاء هو عالم " الانكماش " في حين حبست قوى الشر خارجه في عالم الفراغ، وقد انعكس شتات الذات الإلهية في العالم العلوي على بنى إسرائيل أيضاً، فقد نفى بنى إسرائيل بين الأغيار وهم رمز قوى الشر والنجاسة - من وجهة نظر " آري " - وكان عليهم أن يتخلصوا من هذه القوى كما فعل الرب من ذي قبل في مرحلة " الانكماش " ، ثم علق " آري " خلاص الذات الإلهية على أعمال

يعتقد " أن النور الإنشاد كالفقه يظهر يجب أن يتغشى أو يرتدى رداءً وذلك لأن النور الإنشاد ذو طبيعة روحانية لا يمكن رؤيتها إلا حينما ترتدى رداءً مادياً. وحينذاك تتجلى أمام العين ويمكن رؤيتها وعلى هذا الأساس فاض من القرطبي عشرة أوعية. " انظر : קוּרְבָּנִים ، מִשְׁחָה ، פֶּדֶס רַמּוֹנִים ، יְרוּשָׁלַיִם ، ١٨٨٠ ، "ג"כ"ב.

(3) זהר ، ח"א ، טו"א . للمزيد راجع : יעקבסון ، لام" ، 26.

بنى إسرائيل فالتزامهم بوصاياهم وأوامره يؤدي إلى تقوية جانب الخير ويضعف من قوى الشر، مما يؤدي إلى إضعاف قوى الأغيار وحينذاك يتمكن بنو إسرائيل من القضاء عليهم والتخلص من شتاتهم، وفي ذات الوقت يتخلص الرب من شتاته ويخرج من مرحلة الانكماش^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن سفر الزوهر قد سبق واعتبر الأغيار رمزا لقوى الشر والنجاسة وأطلق عليهم قوى الجانب الأيسر، في حين اعتبر بني إسرائيل رمزا لقوى الخير والطهارة وأطلق عليهم قوى الجانب الأيمن^(٢)، وقد استعان "آري" بهذه الفكرة في توضيح المغزى من الشتات في مرحلة الانكماش فقد شبه شتات بني إسرائيل بين الأمم بالصراع بين قوى الخير والشر، وحينما تتمكن قوى الخير من التغلب على قوى الشر يأتي الخلاص وينتهي معه شتات بني إسرائيل وشتات الذات الإلهية.

فقد ربط "آري" "إذن مصير الرب بمصير بني إسرائيل، بل جعل بني إسرائيل هم المسؤولون عن تحديد هذا المصير من خلال أفعالهم. وجديرا بالذكر أن هذه الفكرة ستعكس لنا بصورة واضحة في مرحلة الإصلاح السفلي.

ويرى "يوسف دان" أن تفسير "آري" لظاهرة الشتات في مرحلة الانكماش جعل بني إسرائيل جزءا من الهيئة الإلهية بل إن "آري" اعتبر الشتات الذي عاش فيه بنو إسرائيل ظاهرة إلهية قبل أن يكون ظاهرة بشرية، كما أنه جعل خلاص الرب متوقفا على خلاص بني إسرائيل وأن خلاصه أصبح نتيجة حتمية لخلاصهم^(٣).

ويلي مرحلة "الانكماش" في نظرية "آري" مرحلة "الانكسار" ويقصد بها انكسار الأوعية التي كانت تحمل النور الإلهي.

الانكسار "השבירה":

لقد تولد عن انكماش الرب - كما سبق أن ذكرنا - "الفراغ" وهو نواة خلق العالم، فبعد أن انكمش الرب وسحب أنواره إلى الداخل مكونا ما يشبه العالم الداخلي الخاص به،

(١) ويטאל، עץ חיים، כט ע"א - ע"ב.

(٢) זהר، תהלים، ע"ס ١٤٥، במדבר، עמ' ٩٩.

(٣) דן، יוסף، הסיפור החסידי، בית הוצאה כתר، ירושלים בע"מ، ١٩٧٥، עמ' ١٧. גם،

דן، ספרות המוסר והדרשות، בית הוצאה כתר، ירושלים בע"מ، ١٩٧٥، עמ' ٢١٧ -

بدأ في إرسال أشعة نورانية إلى عالم الفراغ، وقد اخترقت هذه الأشعة عالم الفراغ وتمركزت في منتصفه، ونتج عن توالى إرسال هذه الأشعة خمسة عوالم كان أولها عالم "آدم الأول" "אדם הראשון" وهو يعتبر الشخصية المركزية في هذا الفراغ ويرمز إلى الصورة الكاملة من الطهارة والإصلاح⁽¹⁾.

وعالم "آدم الأول" يصور - في نظرية "آري" - في صورة إنسانية كاملة المعالم والأعضاء، ولكنها مخلوقة من النور وتستمد روحها من الذات الإلهية، أي أنه عالم روحي. وقد حفظ الرب في داخل هذا العالم النفوس والنسمات والأرواح التي ستحل في هذا العالم منذ خلق آدم وحتى نهاية الخليقة، ويوضح "فيتال" هذه الفكرة معبرا عن رأى "آري" فيقول:

"وفى كل عضو من أعضائه - يقصد آدم - ألوف مؤلفة من هذه النفوس وهى الأشعة "הנפשות" . فهناك نفس معلقة في رأسه وأخرى في عينيه فكل نسماتكم حفظت في آدم الأول وأنتم الأشعة"⁽²⁾.

وتعد فكرة خلق الرب النسمات البشرية ثم إعادة حفظها من الأفكار التي كانت رائجة في الفكر القبالي، حيث يذكر "موشيه بن نحمان" وهو من أقطاب الفكر القبالي في مدرسة جيرونا في القرن الثاني عشر الميلادي، أن الرب حفظ النسمات البشرية في صندوق أطلق

(2) ויטאל، חיים، שערי קדושה، חלק שלישי، הקדמה ראשונה לשער א، ב"א"ע"ב. ترجع فكرة خلق "عالم آدم الأول" إلى الفكر الغنوصي الديني اعتقد أن الرب حينما شرع في الخلق كان أول من خلقه هو "الإنسان القديم"، وقد اعتبره صورة الإنسان الكامل التشبيه تعيش في عالم المثل، وهذا الإنسان هو النموذج الديني خلق آدم على صورته، فقد ورد في كتاب "منحول يوحنا" - وهو من أهم المؤلفات التشبيه تنتمي للفكر الغنوصي - : "إن أول ما صدر عن الله كانت الفكرة الأولى، ثم تحولت صورتها إلى شبه إنسان هو الإنسان القديم، بعد ذلك ظهرت المعرفة الأولى وتوالى عملية = الخلق التشبيه انتهت بخلق الأيونات أو أفلاك القوى الروحانية..... انظر: السواح، فراس، الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، ط ٣، ٢٠٠٤، ص ٢٠٨ - ٢١٠. و"الإنسان القديم" الديني أشار إليه الفكر الغنوصي هو ذاته "آدم الأول" الديني أشار إليه آري في بدء عملية الخلق، وهو أول من تم خلقه ونظرا لشدة روحانيته وطهارته فقد استبعده آري من عملية خلق العالم المادي وقصرها على الأربعة عوالم التالية عليه في الخلق.

(1) ויטאל، חיים، ספר גלגולים، מהדורת זאליקייב، תקל"ד י"ד י"ח، ויטאל، עץ חיים،

מ"ט-נ"א"א.

عليه " صندوق النسمات " ، وقد اقتفى الزوهر أثر " ابن نحمان " في هذا الصدد وقد أطلق على هذا الصندوق في بعض الأحيان " صندوق النسمات " وفي أحيان أخرى " جسد النسمات " ⁽¹⁾ .

وعلى الرغم من شيوع هذه الفكرة في القبالاه، فإن " آري " - على ما يبدو - قد استمد هذه الفكرة من " مدراش ربا " حيث ذكر هذا المدراش أن النسمات البشرية حفظت في داخل أعضاء آدم فيقول :

" إن كل النسمات خرجت من آدم من شعره أو من رأسه أو من رقبته أو أنفه أو ذراعه " ⁽²⁾ .

وهذه المقولة تتشابه إلى حد كبير مع ما ورد في نص " فيتال " السابق .

وقد لجأ آري لتأويل فقرة التكوين التالية :

" وحدث في وقت توحم الغنم إنني رفعت عيني ونظرت في حلم وإذا الفحول الصاعدة على الغنم مخططة " לאקוידים " ورقطاء " נקוידים " ومنمرة " פרוידים " ⁽³⁾ ، فقد رأى أن هذه الفقرة تشير إلى العوالم التي تكون منها جسد " آدم الأول " الذي ظهر في هذه النظرية في صورة جسد كامل الهيئة كان يحوى بداخله عالمين . عالم علوي يشغل الجزء الأعلى من جسده وقد أطلق عليه " العالم المخطط " " לאולם המخطط " ، وعالم آخر سفلي يشغل الجزء السفلي من جسد آدم وقد أطلق عليه " عالم الرقطاء " أو " النقط " " לאולם הנקוידים " .

(٢) זהר חדש ، בראשית ، נדפס באזמיר ، ברכ " ١ ، מדרש הנעלם ، ח "א - לא "ב . وللمزيد عن هذه الفكرة راجع : متولي ، حنان كامل ، النفس في القباله بين القرن التي عشر والرابع عشر المفاجئ ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة عين شمس ، ٢٠٠٣ ، ص ٥٩ - ٦٠ . وتجدر الإشارة إلى أننا قد وجدنا هذه الفكرة شائعة أيضا لدى المتصوفة المسلمين ، ونذكر منهم " ابن عربي " الديني أشار إلى أن الأرواح كانت موجودة بالفعل حية ناطقة وقد حفظها الرب فيما يعرف " بخزائن الجود الإنشاد " راجع في هذا الصدد : هلال ، إبراهيم إبراهيم ، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة ، ج ١ ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧ ، ص ١٥٣ ، وانظر لنفس المؤلف : بحوث في العقيدة والتشريع ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٥ .

(١) מדרש רבא ، שמות ، מהדורה חדשה ، ירושלים ، תשל"ה ، פר : מ .

(٢) تكوين ٣١ : ١٠ . تناول هذه الفقرة اتفاق يعقوب مع لابان على رعاية مواشيه ، مقابل أن يأخذ يعقوب كل شاة رقطاء وبلقاء وكل شاة سوداء بين الخرفان وبلقاء ورقطاء بين الماعز ، وقد احتال يعقوب على لابان ، فصارت الماشية الضعيفة للابان والقوية ليعقوب . انظر : تكوين ٣٠ : ٢٥ - ٤٣

ثم يفسر " آري " سبب إطلاق هذه الأسماء على عالمي آدم فيقول :
 "إن الأنوار الإلهية كانت تندفق إلى العالم العلوي من فم آدم وأذنيه وأنفه في شكل خطوط مستقيمة ومتوازية ترتبط ببعضها بعضا ، ولذا أطلق على هذه الأنوار " الأنوار المخططة " "אורות לקודות" وأصبح اسم هذا العالم "العالم المخطط " "עולם המخطط" ، أما الأنوار الإلهية فقد كانت تندفع إلى العالم السفلي من عيني آدم في هيئة نقط ولذا أطلق على هذه الأنوار "الأنوار المنقطه " "אורות נקודות" وعرف هذا العالم " بعالم النقط " "עולם הנקודים"^(١) .

وطبقا لهذه النظرية السالفة الذكر يعتبر "عالم النقط" أقل طهارة من "العالم المخطط " ، وذلك لأن الأخير أكثر قربا من آدم ، وحينما تصله الأنوار الإلهية تكون مازالت محتفظة بتوهجها ، ولكنها حينما تصل إلى " عالم النقط " تكون فقدت جزءا من هذا التوهج وتصبح أنوارها باهتة وخافتة وبالتالي تفقد جزءا من طهارتها ولذا كان هذا العالم يتسم بضعف نوره .

ثم يكمل " فيتال " عرض نظرية " آري " في مؤلفه " شجرة الحياة " فيقول :
 "وبعد أن خلق "عالم آدم الأول " توالى خلق باقي العوالم التي تكونت في مركز الفراغ ، فخلق "عالم الفيض " "עולם האצילות" ثم "عالم الملائكة " "עולם העליון" ثم "عالم المركبة " "עולם המרכבה" وأخيرا "عالم الخلق " "עולם הבריאה" ، وهذه العوالم بالطبع أقل طهارة من "عالم آدم الأول " الذي استبعده آري من عملية إفاضة الأوعية التي تحمل النور الإلهي ، فقد حصر هذه الإفاضة في العوالم الأربعة السالفة الذكر .

وبعد خلق هذه العوالم استمر اندفاع الأنوار الإلهية من اللانهائي - الذي كان حتى ذلك الحين في مرحلة الانكماش - في شكل دائري عبر مجرى دقيق كان يخترق جدار هذه العوالم ، ثم بدأ هذا الشكل الدائري في الانفصال تدريجيا مما أدى إلى تكون عشرة أوعية^(٢) ، ولم يتوقف النور الإلهي عن التدفق إلى هذه الأوعية ، ففاض بداية في وعاء الكثر فأخذ

(٣) ויטאל ، שערי קדושה ، חלק שלישי ، הקדמה ראשונה לשער א ،

(١) الأوعية : يقصد بها دروب الفيض العشرة التشبيه صدرت عن الرب وهى على التوالي : الكثر (التاج) ، الحكمة ، البناء (الفهم) ، الديعاه (المعرفة) ، الجيورا (القوة) ، الحيسد (الرحمة) ، التفثيرت (الجمال) ، النيتسح (النصر) ، الهود (المجد) وأخيرا الملكوت (الملك) .

حاجته من النور الإلهي، ثم تدفق في وعاء الحكمة الذي احتفظ بالنور الخاص به، ثم واصل هذا النور تدفقه حتى وصل إلى البيناه فأخذت كمية النور اللازمة لها، ثم اندفع هذا النور ليملاً الأوعية السبعة الباقية، ولكن هذه الأوعية لم تستطع تحمل النور الإلهي كاملاً فانكسرت، ورفع النور الإلهي إلى أعلى بينما سقط حطام الأوعية إلى أسفل وهو محمل ببقايا النور الإلهي⁽¹⁾.

ومن رأى " آري " يتبين لنا عدة أمور :

- اعتبر " آري " أن اللانهائي هو مصدر إفاضة الأوعية، وهو ما ذهب إليه معظم القباليين السابقين له والمعاصرين، ونذكر منهم " موسى القرطبي "، وهو رائد القبالاه النظرية في صفد، فقد اعتقد أن الفيض صدر عن اللانهائي الذي فاض من العلة الأولى أو الذات الإلهية⁽²⁾، مقتفياً بذلك أثر الزوهر الذي يعبر عن التيارات القبالية المختلفة التي سادت في مدرسة جيرونا⁽³⁾.

- أشار " آري " إلى أن الأنوار الإلهية التي ملأت الأوعية كانت تفيض في شكل دائري، ويقصد بذلك أنه بعد أن أفاض وعاء الكتر، أحاط به وعاء الحكمة، ثم أحاط وعاء البيناه بوعاء الحكمة، ثم أحاط وعاء الحيسد بوعاء البيناه، وهكذا إلى أن وصل هذا النور إلى وعاء الملكوت، ومعنى ذلك أن النور الإلهي كان يفيض من الداخل إلى الخارج في شكل دائري⁽⁴⁾.

- يتضح من رأى " آري " السابق أن النور الإلهي بأكمله كان يدخل الوعاء، فيأخذ منه حاجته ثم يخرج باقي هذا النور ويتجه إلى وعاء آخر. وعلى هذا الأساس اعتقد " آري " أن الأوعية الثلاثة العليا وهي الكتر والحكمة والبيناه كانت أوعية كبيرة الحجم لذا تمكنت من استيعاب النور الإلهي بأكمله واحتوائه بداخلها، ولكن باقي الأوعية السبعة من الحيسد وحتى الملكوت لم تتمكن من احتوائه، وفي اعتقاد " آري " أنه لو تدفق النور الإلهي المخصص لوعاء الحيسد - على سبيل المثال - منفصلاً عن باقي الأنوار الإلهية لاستطاع وعاء الحيسد أن يحمله وربما أنه لم ينكسر، وينطبق هذا الحال على باقي

(٢) شם، הקדמה שנייה לשער א', ויטאל, עץ חיים, שער שבירת הכלים, ע"ט - צ"ג.

(١) זהר, ח"ב, מב ע"ב - מג ע"א רעיא מהימנא.

(٢) קורדוברו, כו-כח.

(٣) ויטאל, שערי קדושה, חלק שלישי, הקדמה שניה לשער א'.

الأوعية ، ولكن لأن النور الإلهي تدفق بأكمله إلى هذه الأوعية فإنها لم تستطع حمله^(١) .
- على الرغم من أن " آري " ارجع انكسار الأوعية السبعة - في النص السابق - إلى عدم قدرتها على حمل النور الإلهي فإنه في جزء آخر من المؤلف ذاته يذكر على لسان "فيتال" أن السبب في انكسار الأوعية يرجع إلى تعرض قوى الشر التي في جوانب الفراغ لها مما أدى إلى حدوث خلل ما في المجال الإلهي نجم عنه تحطم الأوعية وسقوطها إلى أسفل^(٢) .

و على الرغم من أن فكرة " انكسار الأوعية " التي تحمل النور الإلهي كانت من الأفكار الجديدة التي أدخلها " آري " على نظرية الخلق في الفكر القبالي ، فإننا وجدنا نصا في سفر الزوهر يشير بصورة مقتضبة وموجزة إلى " زيارة الرب لأوعيته المكسورة في أيام الأعياد " وقد ورد به ما يلي :

" إن سعادة الرب في سعادة الفقراء ، وفيما يقدر أن يقدمه لهم . لأن الرب في هذه الأيام (يقصد أيام الأعياد) كان يأتي ليرى أوعيته المكسورة " הכלים השבורים שלו " .
وكان يدخل إليها فلا يجد ما يسره . ويبكى عليها ثم يصعد إلى أعلى وينوى خراب العالم . فيأتي أبناء الشيفا العليا إليه (يقصد الملائكة) ويطلبون منه العفو والرحمة^(٣) " .

والنص السابق نص غامض لا يذكر شيئا عن ماهية هذه الأوعية أو يوضح سبب كسرها ، كما لا يتضح منه أيضا ما إذا كانت هذه الأوعية هي ذاتها الأوعية التي فاض بها النور الإلهي أم إنها أوعية أخرى غيرها . ومما يزيد الأمر غموضا أنه بخلاف هذا النص الوارد في سفر الزوهر لم نجد نصا آخر به يذكر شيئا عن الأوعية المكسورة ، على خلاف طابع الزوهر الذي كان يتميز بتكرار الفكرة أكثر من مرة ، ولذا كان من الصعب الربط بين " الأوعية المكسورة " لدى " آري " و " الأوعية " التي ورد ذكرها في الزوهر .

ويرى " آري " أن حطام الأوعية المكسورة التي سقطت إلى أسفل وبها بقايا النور الإلهي كانت نواة قوى الشر التي تبلورت في هذه المرحلة بصورة كبيرة من حيث الشكل والمضمون ، فلقد اكتسبت في هذه المرحلة شكلا محددا حيث أصبح وعاء " القوة " " ה' " .

(٤) ويטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، ע"ט - ע"כ .

(٥) ويטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، צ"ג - צ"ה ، انظر أيضا : דן ، ספרות המוסר ، עמ" ٢١٨ .

(١) זהר דברים ، עמ" ١١٨ .

" الدين " ، الذي يقابله وعاء " الرحمة " " הַחַסֵּד " " الحيسد " ، مصدرا لإفاضة كما أطلق " آري " على قوى الشر في هذه المرحلة مصطلح " القليفوت " " הקליפות " ويشير هذا المصطلح إلى القشرة الخارجية التي تحوى بداخلها العناصر المختلفة لقوى الشر ، مثل الموت والنجاسة والأغيار والدمار وغيرها من العناصر الأخرى التي تتضمن مفهوم الشر^(١).

وقد بنى " آري " رأيه السابق الخاص بتبلور قوى الشر اعتمادا على ما ورد في سفر الزوهر في هذا الشأن ، فقد افترض الزوهر وجود جذور قوى الشر في مرحلة الفيوضات الإلهية ، وأن هذه الجذور تبلورت نتيجة لحدوث سقوط أو انهيار في المجال الإلهي ، الذي ظهر لدى " آري " في صورة انكسار الأوعية . وقد نسب الزوهر قوى الشر إلى وعاء الدين نقيض وعاء الحيسد ، ثم أرجع الزوهر الانهيار الذي وقع في المجال الإلهي إلى عدم توازن قوتي " الدين " و " الحيسد " أو بمعنى أدق سيادة قوى " الدين " على " الحيسد " مما أوقع ضررا شديدا بالعالم العلوي . إلا أن الزوهر كان يعتقد أن هذا الانهيار مهم للغاية لأنه أدى إلى تطهير الذات الإلهية نتيجة مفارقة قوى الشر لها^(٢) ، كما أن مصطلح " القليفوت " الذي رمز " آري " به لقوى الشر ، سبق أن استخدم بنفس المعنى على نطاق واسع في الزوهر^(٣).

ومن الملاحظ أن قوى الشر ، في هذه المرحلة من نظرية آري ، أصبح لها وجود ملموس ومستقل عما كانت عليه في مرحلة الانكماش ، حيث كانت مجرد بصمة ملتصقة بجوانب الفراغ ولم يكن لها مصدر محدد ، ولكن في مرحلة " الانكسار " برزت هذه القوى بصورة واضحة ومستقلة .

(٢) ويטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، ז' ח' .

(١) זהר ، ח' ג' ، רצ' ע' ב' ، קלז' ע' ב' - קלח' ע' א' ، ח' ג' ، קל' . من الجدير بالذكر أن فكرة نسبة مصدر الشر إلى الدين ونسبة الخير أو الرحمة إلى الحيسد كانت من النظريات الشائعة بين القباليين في فترة ما قبل الزوهر أيضا حيث يقول " راب عزرائيل " - وهو من متصوفة مدرسة جيرونا في القرن السّتي عشر المفاجئ - " إن بناء الإنسان مثل بناء الدروب الإلهية ، فالخير والشر في العالم مصدرهما الحيسد والدين ، والإنسان بداخله الغريزتين ، وهما رسل الخير والشر ، فحينما يرتكب الإنسان إثما يقوى غريزة الشر ويؤدى إلى اشتعال قوة الدين أو ملاك الموت وحينما يقدم خيرا يتدفق الخير من الحيسد وهى ملاك الخير . " انظر : תשב'י ، ישעיהו ، פירוש האגדות לרבי עזראל ، הוצאת ספרים מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، תשמ"ג ، עמ' ٣٢-٣٣ .

(٢) זהר ، ח' ג' ، קצב' ע' ב' .

وعلى الرغم من أن عملية "انكسار الأوعية" أدت إلى بروز "القليفوت" وظهورها بشكل قوى وبارز وسط باقي الأوعية الأخرى، فإن "آري" اعتبر عملية الانكسار عملية مهمة للغاية، فلقد اعتبر الانكسار نوعاً من تطهير العالم وتخليصه من الشر، لأنه من خلال هذه العملية خرجت "القليفوت" من وسط الأوعية الإلهية بعد أن كانت مختلطة بها وفي مقدورها أن تنجسها^(١).

إذن فقد اعتبر "آري" عملية الانكسار بمثابة تطهير لباقي الأوعية وتخليصها من قوى الشر التي كانت مختلطة بها، وكان هذا أيضاً هو الغرض من مرحلة الانكماش. كما يتفق تفسير "آري" السابق مع تفسير الزوهر لعملية الانهيار التي حدثت في المجال الإلهي، فقد كان الغرض من الحالتين الانكسار لدى "آري" و"الانهيار" في الزوهر التطهير، وتوضح آراء "آري" السابقة أثر سفر الزوهر على أفكاره ومفاهيمه.

وقد أطلق "آري" على "حطام الأوعية المكسورة" مصطلح "موت الملوك" "מיתת המלכים" وذلك اعتماداً على تأويله لفقرة التكوين التالية :

"وهؤلاء هم الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم قبلما ملك لبنى إسرائيل"^(٢)، فقد رأى "آري" أن كلمة "الملوك" تشير إلى الملوك الذين خضع بنو إسرائيل لحكمهم أو نفى بنى إسرائيل بين شعوبها، وقد خضع بنو إسرائيل لحكم هؤلاء الملوك قبل أن يتمكن الرب - وذلك من وجهة نظر "آري" - من القضاء عليهم ولكن بعد أن تمكن الرب من القضاء على هؤلاء الملوك بالموت وهو ما اصطلح "آري" على تعريفه "بموت الملوك" خضع بنو إسرائيل لحكم الرب.

ثم طبق "آري" هذه الفقرة على "الأوعية" فالأخيرة هي "الملوك التي حكمت بنى إسرائيل" وذلك طبقاً لما ورد في فقرة التكوين السابقة وكان حكم هؤلاء الملوك يتسم بالفساد لذا كان لابد من القضاء عليهم لتخليص العالم منهم، وكذلك الحال بالنسبة للأوعية فقد فضل الرب أن يكسرها قبل أن يتكون منها عالم فاسد، فلم يكن بين هذه الأوعية أي اتساق بين قواها أو انسجام نتيجة سيادة قوى الدين على قوى الحيسد. وقوى

(٣) ويטאל، עץ חיים، שער שבירת הכלים، פא-פט ואיזא، תשבי، ישעיהו، תורת הרעו הקליפה בקבלת הארי، תש"ב، כ-מז-מט.

(١) تكوين ٣٦: ٣١. تتحدث هذه الفقرة عن حكم ملوك أدوم - وهم الذين ينسبون لنسل عيسو - لأرض أدوم وهي جبل سعير الديني توجه عيسو إليه تاركا أرض كنعان لأخيه يعقوب بعد أن ضاقت الأرض بهما. انظر تكوين ٣٦: ١-٨.

الدين قوة تتميز بالحدة والغضب وحينما تثار هذه القوى وتزيد حدتها تؤدي إلى وقوع الكوارث التي تهدد العالم بأكمله بالانهيار ، ولذا فقد حطم الرب هذه الأوعية وسقط هذا الحطام إلى أسفل وهو يحوى بداخله قوى الدين وبعض أشعة النور الإلهي ، ثم بدأ الرب في خلق أوعية أخرى جديدة تكون نواة للعالم الطاهر الذي سيخضع فيه بنو إسرائيل لحكم الرب^(١) .

ويمكننا أن نستنتج من رأى " آري " السابق النقاط التالية :

- حملت قوى الشر وقوى الخير في هذه المرحلة مسما جديداً ، وذلك بعد أن حدد لكل منهما مصدراً مختلفاً فاضت منه وهى على الترتيب الدين والحيسد ، وبالتالي تحول الصراع في هذه المرحلة إلى صراع بين الدين والحيسد بعد أن كان بين الشر والخير .

- أرجع " آري " الانكسار الذي وقع في الأوعية إلى عدم التوازن بين قوى الدين والحيسد ، وهو ما سبق أن جعله الزوهر من ذي قبل سبباً مباشراً للانهيار الذي وقع في المجال الإلهي .

- يتضح لنا أيضاً أن الرب تعتمد كسر الأوعية ، وأنها لم تكسر من تلقاء ذاتها بسبب عدم قدرتها على حمل النور الإلهي أو بسبب تعرض قوى الشر لها كما سبق وأن ذكر " آري " ، ويمكننا إرجاع هذا التناقض في نظرية " آري " الخاصة بمرحلة الانكسار إلى أنه وقع تحت تأثير سفر الزوهر ، وحاول أن يوفق بين رأى الزوهر في هذا الموضوع وبين رأيه الخاص إلا أنه لم يفلح في ذلك واضطر إلى ذكر رأيه جنباً إلى جنب مع سفر الزوهر ، على الرغم من اختلافهما .

- يحمل رأى " آري " السابق فكرة مؤادها أن الرب كان يقوم بخلق الأوعية ثم يعود ويحطمها لأنها كانت تحتوى على عنصر فاسد لا يصلح أن يكون نواة خلق العالم ، وقد استند في هذا الرأى إلى فقرة التكوين السابقة ، وقد برزت هذه الفكرة بصورة واضحة ومفصلة في الزوهر ، وقد اعتمد الزوهر أيضاً في بناء فكرته على فقرة التكوين السابقة الذكر ، فقد ذهب الزوهر إلى أن الرب كان يخلق العوالم - التي ظهرت لدى " آري " في شكل الأوعية - ويؤسسها ثم يعود ثانية ويخربها ، ثم يوضح الزوهر سبب تخريب الرب لهذه العوالم فيقول : " إن هذه العوالم التي خربها الرب كانت فيوضات قديمة موجودة في الفكر الإلهي وكان يشوبها بعض الفساد . وحينما خرجت هذه الفيوضات

إلى حيز الوجود وأصبح لها كيان مستقل نجم عنها ظهور عوالم فاسدة . مما دفع الرب للتخلص منها كي يتمكن من خلق عالم آخر يتسم بالطهارة^(١) .

- من نص الزوهر السابق يتضح أنه قد نسب بدوره مصدر الشر إلى الذات الإلهية ، وأن الرب حاول التخلص منه بدافع التطهير ، ومن الواضح أيضا تأثر " آري " بأفكار الزوهر في هذه النقطة .

- من الجدير بالذكر أن مدراش ربا كان قد سبق وأن أشار إلى فكرة قيام الرب بخلق عوالم ثم تخريبها ، ولكنه لم يضع تفسيراً لهذه الظاهرة فقد ذكر بصورة مقتضبة :

" قال راب أبهو . إن الرب كان يخلق عوالم ويخربها ، ثم يعود ثانية فيخلق عوالم ويخربها إلى أن خلق هذا العالم^(٢) .

ومن الواضح أن سفر الزوهر قد نقل هذه الفكرة عن هذا المصدر ، ثم تأثر " آري " بها من خلال سفر الزوهر وأضاف لها ما يتناسب مع نظريته الخاصة بالانكسار .

ويتبقى فيما يتعلق بمرحلة الانكسار نقطة أخيرة وهي العلاقة التي أوجدها " آري " بين

(١) זהר ، ח' ג' קכח ע"א ، רלב"ב ע"ב . تجدر الإشارة إلى أن الزوهر قد أشار في موضعين آخرين إلى أن الرب كان يخلق عوالم ثم يقوم بتخريبها ، ولكنهما ذكرا سبباً مختلفاً تماماً عن السبب المذكور أعلاه ، وهو التوراة فقد كان الرب يخلق العالم ويعرض عليه التوراة فيرفضها ، فيهدم الرب هذا العالم وقد تكررت هذه العملية من البناء والهدم إلى أن خلق الرب العالم وخلق فيه بنى إسرائيل فأمنوا بالتوراة ، فأبقى الرب على هذا العالم ولم يخربه ، ويقول الزوهر في توضيح هذا الأمر : " وهذه مواليد الخراب " תה"ו التي رمز لها الرب في الفقرة الثانية من سفر التكوين قائلا : " وكانت الأرض خربة وخالية (التكوين ١ : ٢) . وهؤلاء هم الذين قال عنهم إن الرب خلق عوالم وخربها وإن الأرض كانت خربة وخالية . فإذا سأل سائل . كيف كيف خلق الرب عوالم ثم خربها فقد كان من الأفضل ألا يخلقها منذ البداية . ولكننا نقول إن هذا كان ضرورياً لأن في ذلك حكمة . فالرب لا يخرب صنع يده ولكن المغزى المقصود من ذلك أن الرب حينما خلق العالم خلق معه التوراة لأنها أساس العالم . وقد رفضت أمم العالم التشبيه كانت تعبد الكواكب والنجوم الإيمان = بالتوراة وظلت في حالة خراب وظلمة . وهذا هو سر خلق بناء الرب العوالم ثم تخريبها . فالعوالم التي خربت هي التي رفضت الإيمان بالتوراة . فالرب لا يخرب عمل يده كما يعتقد البشر . " انظر : זהר ، בראשית ، ע"ב מ' ٣٢ ، קהלות ، ע"ב ١٦٩ .

(١) מדרש בראשית רבה ، פרשה ، ח' ، ב . كما أشار " مدراش تهليم " إلى العوالم التشبيهية سبقت خلق هذا العالم ، وقد رمز إلى هذه العوالم بكلمة الأجيال فيقول : " خلق الرب تسعمائة أربعة وسبعون جيلاً قبل أن يخلق هذا العالم ولكنه أبادهم في غمضة عين بسبب فسادهم " . انظر : מדרש תהלים ، צ"ג ، קה גע' .

ظاهرة الشتات ومرحلة الانكسار .

لقد اعتبر " آري " أن الانكسار الذي أدى إلى استئصال الأشعة الإلهية من مكانها ، أي من العالم العلوي الطاهر ، وسقوطها إلى عالم آخر نجس هو العالم السفلي ، بمثابة نفى أو شتات لهذه الأشعة ، فقد انتقلت من عالمها إلى عالم آخر رغماً عنها ، وقد أدى هذا النفي إلى اختلاطها بقوى النجاسة المغايرة لطبيعتها ، وقد انعكس هذا النفي أو الشتات الذي وقع في العلي على موقف إسرائيل فلقد أبعدت الأمة الإسرائيلية الطاهرة بدورها عن أرضها ، وتفرق أبنائها بين أمم العالم النجسة وأجبروا على الاختلاط بهم والعيش في وسطهم رغماً عنهم^(١) .

إذن فالنفي أو الشتات الذي شغل حيزاً في تاريخ بني إسرائيل ليس إلا تعبيراً عن الشتات الإلهي وانعكاساً لحدث وقع في العالم العلوي ، شارك فيه بنو إسرائيل - من وجهة نظر " آري " بالطبع ، ولا شك أن " آري " قد جعل الأشعة الإلهية الطاهرة التي تشتت رمزا لبني إسرائيل ذاتهم ، وبالتالي فقد أكد أن بني إسرائيل جزء من الذات الإلهية . ثم نصل إلى المرحلة الأخيرة في نظرية " آري " وهي أهم مراحل هذه النظرية ألا وهي مرحلة " الإصلاح العلوي والسفلي " .

الإصلاح " הפרודין " و " התיקון " :

وضع " آري " هدفاً محدداً لعملية الإصلاح وهو إضعاف قوى الشر ، ووقف اختلاطها بقوى الخير ، ورأى أنه يمكن حدوث ذلك من خلال رفع أشعة النور الإلهي الطاهرة - التي عقلت بحطام الأوعية المكسورة وسقطت في العالم السفلي - إلى أعلى فيما عرف لدى " آري " " برفع الأشعة " " העלאת הנצוצין " ^(٢) .

وقد حدد " آري " لكل من الإله والإنسان دوراً في عملية الإصلاح ، ولذا يتم الإصلاح على مرحلتين تبدؤه المرحلة الأولى في المجال الإلهي ذاته ، ثم يكمل الإنسان في المرحلة الثانية ما بدأه الرب .

- مرحلة الإصلاح الأولى " العالم المنمر " " עולם הפרודין " :

سبق وأن ذكرنا أن الانكسار وقع في الأوعية السبعة السفلي فقط ، أما الأوعية الثلاثة العليا ، أي الكثر والحكمة والبيנה ، فلم يصبها ضرر ولم تتعرض للفساد ، ولذا انحصرت

(٢) ويטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، ק"א .

(١) ويטאל ، ספר הגלגולים ، יט .

مهمة الرب في إصلاح هذه الأوعية السبعة، ويطلق " آري " على عملية الإصلاح التي تتم في هذه الأوعية " العالم المنمر " " לֵאמֹר הַפְּתִיחַ " ، وقد بنى هذه النظرية معتمداً على تأويله لفقرة التكوين السالفة الذكر : " " وإذا الفحول الصاعدة على الغنم مخططة ورقطاء ومنمرة " פְּתִיחַ " " " ، حيث اعتبر " الفحول المنمرة " رمزا لعملية الإصلاح الإلهي .

ويبدأ الإصلاح في هذا العالم من خلال إحداث تغيرات شاملة في شكل الأوعية، فقد استبدل " آري " هذه الأوعية بما يعرف " بالملاح " " הַפְּתִיחַ " التي كانت نواة عالم الإصلاح، وهي بمثابة أوعية ذات شكل مختلف وصورة مغايرة للأوعية السابقة، ولديها القدرة على حمل النور الإلهي واستيعابه بداخلها دون أن يصيبها أي خلل، وقد أطلق " آري " على هذه الأوعية في صورتها الجديدة " الملاح " ، لأنه استمد أسماء هذه الأوعية من ملاح وجه الإنسان ومن العلاقات الإنسانية^(١) .

فقد استبدل " آري " وعاء " الكتر " بوعاء آخر أطلق عليه " طويل الأنف " " אֶרֶץ אֲנָפִי " وأطلق على وعاء " الحكمة " " الأَب " " אָב " ، وأطلق على " البيناه " " الأم " " אִמָּא " ، أما الأوعية السبعة الأخرى فقد قسمها إلى ملمحين فقط، فقد اعتبر الستة أوعية التالية : " الديعاه " (المعرفة)، " الجيورا (القوة)، " الحيسد " (الرحمة)، " التفئيرت " (الجمال)، " النيتسح " (النصر)، " الهود " (المجد)، ملمحاً واحداً وأطلق عليه " صغير الأنف " " אֶרֶץ אֲנָפִי " ، ويعتبر عنصراً مذكراً وقد خصص له دوراً إيجابياً وفعالاً في عملية الإصلاح، وأطلق على وعاء " الملكوت " ملمح " الأنثى " " הַנְּקִבָּא " ، وقد أطلق عليه في بعض الأحيان " الابنة " " הַבֵּת " على اعتبار أنه نتاج لزواج الحكمة بالبيناه^(٢) .

ويعتقد " آري " أن الرب لو كان خلق هذه الملاح من البداية بدلاً من الأوعية لما وجد الشر في العالم، لأن قوى الشر كانت نتاجاً لعدم قدرة الأوعية على حمل النور الإلهي نظراً لضعفها، أما هذه " الملاح " فكان لديها القدرة على حمل هذا النور دون أن تصاب بأذى أو فساد^(٣) .

وبعد انتهاء الرب من استبدال " الأوعية " " بالملاح " واصل عملية الإصلاح في العالم العلوي، فقام بجمع حطام الأوعية المكسورة ووضعها في رحم الأم، وهي وعاء البيناه في

(٢) ויטאל، עץ חיים، שער הפרצופין، ע"פ.

(١) שם، פ"ע א"ע ב.

(٢) שם، י"ע א.

نظرية الأوعية السابقة، بغرض إعادة خلق هذه الأوعية من جديد في صورة طاهرة، وعقب فترة طويلة من " حمل " البيناه في حطام الأوعية تأتي مرحلة " الوضع " ، يعقبها مرحلة " النزيف " وهي من أهم مراحل هذه العملية لأن خروج الدم الفاسد من الرحم يؤدي إلى تطهير الأم وتخلصها من النجاسة، حيث يرمز " آري " " بالنزيف " إلى تخلص أشعة النور الإلهي من قوى الشر وطردها خارج نطاقها . وعلى الرغم من أن مرحلة " الولادة " و " النزيف " لعبت دورا كبيرا في تطهير هذه الأشعة، فإن " آري " رأى أنهما لم يكونا كافيين للقضاء على قوى الشر وتحقيق الطهارة الكاملة للأشعة الإلهية، وإن هذه الطهارة لن تتحقق كاملة إلا في مرحلة " رعاية ونمو الوليد الجديد " إلا أن هذه المرحلة تحتاج إلى سنين عدة، وهنا وينتهي دور الإنسان أو دور بنى إسرائيل على وجه الخصوص، ومع بدء مرحلة " الرعاية والنمو " تبدأ مرحلة الإصلاح في العالم الرئيسي والأبدي عرفت لدى " آري " بمرحلة " التكون " ، فحينما تتمكن إسرائيل على مر أجيالها وعلى مر عصورها التاريخية من جمع الأشعة الإلهية من وسط قوى الشر - أي من بين الأمم التشبيه عاش اليهود بين ظهرانيها - يعود العالم العقائدي إلى سابق عهده من الطهارة والنقاء وتفنى مملكة الشر، وهو المعنى المقصود من مرحلة النمو والرعاية، كما أنها جوهر عملية الإصلاح^(١).

وقد ألقى " آري " على عاتق بنى إسرائيل - دون سواهم - مهمة إصلاح العالم الرئيسي وحدد ثلاثة طرق تمكنهم من إنجاز هذه المهمة، وهو ما سنقوم بعرضه في الصفحات التالية.

١. الأعمال الطيبة:

وتتمثل هذه الأعمال في الالتزام بالوصايا الإلهية، وعدم انتهاكها والتمسك بالنواهي، لأن هذه الأمور مجتمعة من شأنها أن تقوى من جانب الخير وتقوية هذا الجانب يؤدي إلى تطهير العديد من أشعة النور الإنشاد التشبيه اختلطت بقوى الشر، ويعيد رفعها إلى أعلى ثانية ويؤدي هذا بدوره إلى إضعاف قوى الشر تدريجياً، وكلما تضاعفت أعمال الخير يرفع شعاع من أشعة النور الإنشاد إلى أعلى مما يضعف من قوى الشر التشبيه كانت تستمد قواها من وجود هذه الأشعة في وسطها، وهكذا إلى أن يفنى الشر نهائياً، ويتطهر العالم الرئيسي ويعقبه طهارة المجال الإنشاد. وقد بنى " آري " هذا الذي اعتمدا على تأويله فقرة المزامير

(١) שם, שער התיקון, ק"ע"א-ע"ג, ספר הגלגולים, פרק יט.

التالية : " أعطوا عزاء الله على إسرائيل جلاله وقوته في الغمام " ⁽¹⁾ ، فقد رأى أن جملة " أعطوا عزاء الله " تعني أنه في مقدور الفرد تقوية الرب أو إضعاف قواه وذلك من خلال أعماله الصالحة أو الطالحة ، وقد كان هذا الذي شائعا على نطاق واسع في الفكر القبالي السابق على " آري " ، فقد تعرض " يوسف جيكا تيلا " ، وهو من القباليين البارزين في أواخر القرن التي عشر المفاجئ ومطلع القرن الثالث عشر ، لهذا الذي في أكثر من موضع من مؤلفه " أبواب النور " " שלארי אורה " فيقول :

" حينما تلتزم المخلوقات بأوامر التوراة ووصاياها فإن البركة تفيض ويعم الخير العالم وإن تعدت المخلوقات - لا سمح الله - على وصايا التوراة فإن الشخيانه " النور الإنشاد " يفارقها . ويتوقف الفيض وتنسحب الشخيانه الرئيسي من العالم الرئيسي وتفارق الشخيانه العليا العالم العقائدي . وحينئذ يحل الخراب على العالم . فإن التزمت إسرائيل بالتوراة ووصاياها يفيض درب البيناه بكل أنواع الخير والبركة عبر الدروب إلى أن يصل إلى الملكوت فيمتلئ بالفيض الإنشاد . وحينئذ يحل الهدوء والأمان في كل العالم . وإن تعددت إسرائيل على التوراة ووصاياها يحدث خلل في دروب الفيض لأن مصدر الفيض توقف ويحل الخراب على العالم " ⁽²⁾ .

ومن النص السابق يتضح أن " جيكا تيلا " هو الآخر قد علق مصير العالم العقائدي والديني على أعمال بني إسرائيل وعلى قوة تمسكهم بالتوراة .

وقد أوجز الزوهر هذا الذي بصورة مختصرة من خلال النص التاريخي :

" حينما تعمل إسرائيل أعمالا غير طيبة . تضعف من قوى الرب . وحينما تعمل أعمالا طيبة تمنح الرب عزة وقوة . كما ورد في المزامير " امنحوا الرب عزاء " ⁽³⁾ .

وتفسير هذا النص إن اندفاع إسرائيل في الآثام والموبقات يزيد من قوى الشر ويضعفها ، مما يؤدي إلى حدوث خلل في المجال الإنشاد نتيجة لفقدان التوازن بين قواه المختلفة وسيادة إحدى القوى على الأخرى ، وحينما تلتزم بأعمال الخير فإنها تؤدي إلى إضعاف قوى الشر ، مما يؤدي إلى إصلاح العالم الإنشاد وتخلصه من قوى الشر . ومن

(٢) مزامير ٦٨ : ٣٤ .

(١) גיקטליה ، יוסף בן אברהם ، שערי אורה ، כך שני ، ספריית דורות ، הוצאת מוסד ביאליק ، ירושלים ، תשמ"א ، עמ' ٥٢-٥٣ ، ٦٢-٦٣ .

(٢) זהר ، דברים ، ١٨٣ .

الواضح أن " آري " قد تأثر بهذا الذي إلى حد بعيد وحاول تطبيقه على نظريته الخاصة بالإصلاح، حيث رأى أن عمل الخير يؤدي إلى رفع الأشعة الإلهية من بين قوى الشر، وعمل الشر يؤدي إلى سقوط شعاع جديد إلى مجال الشر^(١).

إذن فقد ارتبط مصير الإله في قبالة " آري " بأعمال الإنسان، فمن خلال أعماله يستطيع أن يصلح العالم أو يفسده، أن يعجل بمجيء الخلاص أو يؤخره.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد سبق أن أشار مدراش " إينجا رباتي " إلى هذه الفكرة قائلاً :
" إن أخطأنا نضعف قوى الخالق . حينما يمثّل بنو إسرائيل لأوامر الرب يمنحوه القوة كما ورد في المزامير وحينما لا يمثّل إسرائيل لأوامره تضعف قواه^(٢) " .

من الطرق الأخرى التشبيه وضعها " آري " كوسيلة لتحقيق الإصلاح، الشتات فقد نظر إلى شتات بني إسرائيل على أساس أنه إحدى الخطوات نحو الإصلاح.

٢. الشتات:

اعتبر " آري " - كما سبق أن ذكرنا - أن شتات إسرائيل إحدى وسائل الإصلاح فيقول:

" لقد تشتت بنو إسرائيل بين شعوب وأمم نجسة، فهم لا يعتبرون بشراً ولا يرتقون إلى مستوى البشر، فالقليفتهم تسيطر عليهم وتتحكم بهم، فلقد نفى الرب إسرائيل بين هذه الشعوب كالفقه تتمكن من التقاط الأشعة الطاهرة، وبقايا النور الإنشاد من وسط عالم الشر والنجاسة وتعيد رفعها إلى أعلى ثانية.....^(٣) .

ومن النص السابق يتضح لنا أمران :

- أن النص السابق يفسر لنا المغزى السماوي من شتات إسرائيل في مرحلة الإصلاح، فيرى أن الشتات لم يكن عقاباً لبني إسرائيل وإنما كان مهمة كلفوا بها من قبل الرب من أجل إصلاح العالم، من خلال التقاط الأشعة الطاهرة من وسط الأمم النجسة وبعد الانتهاء من جمعها ينتهي الشتات ويأتي الخلاص لأن المسيح لن وينتهي لإصلاح العالم وإنما

(٣) دן ، السيفور الحסיدي ، عم " ١٧ .

(٤) مدرش ايכה ربتي .

(١) ويטאל ، עץ חיים ، שער התיקון ، ר"א .

سيأتي للعالم بعد إصلاحه⁽¹⁾.

- يؤكد هذا النص على الذي الشائع على نطاق واسع في سفر الزوهر وهو النظر إلى الأمم الأخرى على اعتبار أنها رمز قوى الشر والنجاسة التشبيهية تتمركز في الجانب الأيسر، والأبدي يطلق عليها باختصار مصطلح " القليفوت " ، في حين تعتبر إسرائيل رمزا للخير والطهارة وتتمركز في الجانب الأيمن⁽²⁾.

- يعكس لنا النص السابق نوعا من الصراع أكسبتها بين قوى الخير متمثلة في إسرائيل - من وجهة نظر آري - وقوى الشر متمثلة في الأمم الأخرى ، والسعي الدائم من جانب قوى الخير للتغلب على قوى الشر .

إذن فالإصلاح من خلال الشتات يتم من خلال التقاط بنى إسرائيل للأشعة الإلهية التشبيهية أسرت وسط النجاسة أي بين الأمم الأخرى ، وإعادة رفعها إلى مصدرها الأول .

ويذكر " آري " عدة محاولات قامت على مر عصور بنى إسرائيل التاريخية من أجل الإصلاح ، ويعتبر خلق آدم ، في رأيه أولى محاولات الإصلاح ، فحينما خلق آدم عاش في العالم العقائدي وكان ذا جسد روحاني يحوى بداخله كل النسمات البشرية ، ويعتقد " آري " أنه لو انصاع " آدم " لأوامر الرب كاملة ولم يخالفها لكان قد أصلح العالم بأكمله ، وسيؤدى إلى انتصار قوى الخير على قوى الشر ، ولكن حينما أخطأ آدم وعصى الرب منح قوى الشر قوى جديدة أخرى ، لأن خطأه تسبب في سقوط بعض أشعة النور الإنشاد إلى مجال الشر ، وهى الأشعة التشبيهية كانت قوى الشر تستمد قواها منها ، كما أدى خطؤه إلى فساد البشرية جمعاء ، لأن النسمات البشرية التشبيهية كانت محفوظة بداخله تلوث بدورها من خطئه وأصابها ما أصابه من فساد . وهكذا عاد العالم للخراب ثانية وفقد طهارته ورفعت نسمة آدم الطاهرة إلى أعلى ومنح نسمة جديدة تناسب مع طبيعة العالم المادي الديني سيهبط إليه⁽³⁾.

(٢) ربلبסקي ، سفي ، حمورو של המשיח ، ידיעות אחרונות ، פרי חמד ، נדפס בישראל ،

١٩٩٨ ، لام " ، ٤٠ .

(٣) زهر ، تهלים ، ع " م ١٤٥ ، زهر במדבר ، ع " م ٩٩

(١) وتجدر الإشارة إلى أن مدراش بریشית سبق وأن أشار إلى هذه الفكرة بقوله : " إن آدم حينما عصي

أمر به خلعت عنه الملابس النورانية التشبيهية كان يرتديها وبدلت بأخرى من الجلد " انظر : מדבר

בראשית רבא כ" כט ، للمزيد : راجع متولي ٥٩ - ٦١ .

ويشير " آري " بالفقرة الأخيرة من النص السابق وهي : " ورفعت نسمة آدم الطاهرة إلى أعلى ومنح نسمة جديدة " ، إلى الرداء الجلدي الديني منحه الرب لآدم عوضاً عن الرداء الروحاني أو النوراني الديني كان يرتديه في العالم العقائدي وذلك طبقاً لما ورد في سفر التكوين في الفقرة التالية : " و صنع الرب الإله لآدم وامرأته أقمصه من جلد وألبسهما^(١) . "

و حينما هبط آدم إلى أسفل هبطت معه النسمات التشبيه كان محفوظة بداخله واختلطت بقوى الشر الموجودة في العالم المادي ، وهنا يعتبر " آري " أن هبوط النسمات الطاهرة التشبيه حفظت في جسد آدم الديني تحكمه قوى الشر بمثابة أسر أو نفى لهذه النسمات وسط هذه القوى ، وقد ألقى على عاتق هذه النسمات مهمة التخلص من هذا الأسر^(٢) .

وكان طوفان نوح محاولة أخرى للإصلاح ، فقد كان هذا الطوفان محاولة ثانية لتطهير البشر من قوى الشر والنجاسة وتطهير العالم من الفساد ، وكانت هذه المحاولة على وشك الإتمام وبات الإصلاح قريباً ، ولكن في اللحظة الأخيرة فشلت المحاولة ببني عدم امتثال نوح لأوامر الرب واحتسائه للخمر^(٣) ، مما أدى إلى سقوط أشعة جديدة من العالم العقائدي ساعدت على إضافة قوة جديدة لقوى الشر ، وفشل عملية الإصلاح مجدداً^(٤) .

وبعد ذلك انتقلت مهمة الإصلاح إلى بني إسرائيل ، فقد حمل إبراهيم وما أعقبه من أجيال مهمة الإصلاح ، وقد كانت إحدى هذه المحاولات في عهد موسى - عليه السلام - وكانت على وشك الإتمام بخروج بني إسرائيل من مصر ولكن حينما خالف بنو إسرائيل أوامر الرب وعبدوا العجل حدث الانكسار ثانية وتغلبت قوى الشر على قوى الخير^(٥) .

وكان " آري " وتلاميذه يعتقدون أنهم يعيشون في مرحلة إصلاح جديدة وأخيرة ، وكانوا يرون أن هذه المرحلة في طريقها للكمال وأنها المرحلة النهائية في شتات بني إسرائيل

(٢) تكوين ٣ : ٢١ .

(٣) سفر הגלגולים ، פרק ٢١-٢٢ ، ٦ - ١٠ .

(١) يروى سفر التكوين عن نوح أنه بعد الطوفان " ابتداءً يكون فلاحاً وغرس كرماً . وشرب من الخمر فسكر وتعري داخل خبائه . فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجاً " راجع التكوين ٩ : ٢٠ - ٢٧ .

(٢) ויטאל ، עץ חיים ، שער התיקון ، פרק ל .

(٣) שם ، פרק ל .

وأن الخلاص بات وشيكاً لأنه على حد قول " آري " صعدت في عهده معظم أشعة النور الإنشاد إلى عالمها العقائدي وتخلصت من قوى الشر والنجاسة ولم يتبق إلا القليل منها مختلطا بهذه القوى ، ويمكن رفعه عن طريق التوبة ، واعتماداً على هذه الآراء اعتقد تلاميذ " آري " أنه المسيح بن يوسف " الديني أتى ليمهد الطريق أمام المسيح بن داود ، حيث رأوا أنه نجح إلى حد بعيد في ذلك ^(١) .

٢. التناسخ^(٢):

(٤) שם ، وأيضا : ١٦ ، הסיפור החסידי ، لام" ١٦-١٧ .
(٥) التناسخ : يقصد به انتقال الأرواح من جسد إلى آخر ، وإن لم يكن من نوع الأجساد التشبيه فارقتهما ، وأحيانا تنتقل الروح من جسد إلى حيوان إمعانا في عقابها . والهدف من التناسخ عقاب الروح الأثمة ، حيث تنتقل حائرة من جسد إلى آخر في رحلة لا تنقطع . وقد اختلف الباحثون حول أصل التناسخ فمنهم من رأى أنه ظهر لدى الفلاسفة اليونان على يد فيثاغورث ، في حين أرجعه آخرون إلى أصول هندية ، وقد عرف المسلمون التناسخ عن طريق الفرس ، وكان لهذه الفكرة صدى في بعض مدارسهم ولدى فرقهم مثل السبئية والحائطية والنصيرية . انظر : مذكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الجزء الأول ، ط ٣ ، دار المعارف ، ص ١٢٣ ، وللمزيد عن أصول هذه الفكرة ، راجع : محمود ، عبد القادر ، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة ، دار الفكر العربي ، ط ١ ، ١٩٦٦-١٩٦٧ ، القاهرة ، ص ١١-١٧ . وتجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمون أنكروا التناسخ جملة لأن العقيدة الإسلامية تنكره ، كما رفض معظم الفلاسفة اليهود فكرة التناسخ ، وكان " سعديا جاؤون " من أشهر الفلاسفة الذين هاجموا التناسخ . انظر : متولي ، ص ٩٧ .

كان مفهوم التناسخ من أهم المفاهيم التشبيه تعرض لها الفكر القبالي ومن الأفكار المهمة التشبيه اعتنقها مفكره منذ بدء نشأة هذا الفكر ، وقد وضعه " آري " في نظريته في إطار إحدى وسائل إصلاح العالم .

فلقد رأى " آري " أن كل نسمة في العالم خلقت من أجل وظيفة محددة ودور محدد عليها أن تنفذه كاملا وهو جمع أشعة النور الإنشاد التشبيه اختلطت بقوى النجاسة وإعادة رفعها إلى أعلى للفصل بين قوى الخير والشر ، ويتم ذلك من خلال التزام هذه النسمة بوصايا التوراة كاملة والقيام بها على أكمل وجه . ولكن حينما لا تؤدي هذه النسمة المطلوب منها ولا تلتزم بالستمائة وثلاث عشرة وصية المفروضة^(١) على كل يهودي تكون مضطرة لأن تهيم وتناسخ إلى أن تتمكن من تأدية دورها في العالم ويوضح " آري " ذلك في النص التاريخي بقوله :

" فقال الرب إن كل نسما تكم توجد في آدم . آدم الأول وأنتم الأشعة . وكل شعاع أو نسمة مكلفة بستمائة وثلاث عشرة وصية تورانية تعادل الستمائة وثلاثة عشرة عرق ووريد الموجودة في جسد الإنسان . فإذا لم يلتزم الإنسان بوصية من هذه الوصايا يجب أن يتناسخ ومن ينتهك إحدى هذه الوصايا أو يستخف بها يتناسخ فلربما يجد إصلاح نسمة في مساعدة إنسان آخر صالح^(٢) .

وقد استند " آري " في هذا الذي إلى سفر الزوهر ، فقد فرض الزوهر التناسخ على من يهمل وصايا التوراة ومن لم يتمسك بشرائعها . وكان يعتبر التناسخ وسيلة لتنفيذ وصايا التوراة كاملة ، و كان هذا الهدف الجديد الديني وضعه الزوهر للتناسخ وتأثر به " آري "

(٢) هناك اعتقاد في اليهودية يرى أن الوصايا العشر التشبيه أعطاها الرب لموسى ~~الطاهر~~ على جبل سيناء في لوح الشريعة ، تحتوي في مجملها على ٦١٣ وصية يجب على الوحي الالتزام بها ، وقد قسمها التلمود على هذا النحو ٣٦٥ وصية تقابل عدد أيام السنة الشمسية ، و ٢٤٨ وصية تقابل أعضاء جسم الإنسان ، وبذلك يصبح مجموع الوصايا ٦١٣ وصية . انظر : מִצְוֹת דָב " لا " ב . كما ورد هذا الذي في مدراش ربا في النص التاريخي : " إن الوصايا العشر التشبيه كتبت على الألواح تحتفي بالرائحة العطرة (" البخور " وفقا للمعنى الحرفي الوارد في المدراس) لأنها تتضمن ٦١٣ وصية " . انظر : מדבר שבעה , במדבר , ٦٠ , ٢٥ . وقد حافظ المتصوفة اليهود على هذا الذي ، فيقول سفر الباهير : " إن الوصايا العشر ، تحتوي على ٦١٣ وصية " . انظر : בה"ב , קכד . ومن هنا ساد الاعتقاد في اليهودية في وجوب الالتزام ب ٦١٣ وصية .

(١) ספר הגלגולים ، פרק יט .

مختلفا تمام الاختلاف عن الهدف الديني وضعه مفكر والقبالة في فترة ما قبل الزوهر ، حيث اعتبر في هذه الفترة وسيلة لتحقيق العدل الإنشاد⁽¹⁾ .

وعلى الرغم من أن الفقرة السابقة التشبيه أوردتها " آري " ، والأبدي يذكر فيها أن التناسخ يقع على النسمة التشبيه لم تلتزم بوصايا التوراة الستمائة وثلاث عشرة كاملة ، فإنه يؤكد في عدة مواضع مختلفة من مؤلفات " فيتال " أن التناسخ حكم عام بمعنى أنه في بعض الأحيان تلتزم النسمة بوصايا التوراة كاملة ومع ذلك فإنها كانت تتناسخ ، إذن فما الهدف من تناسخ هذه النسمة؟ ويوضح " آري " هذا السبب في النص التاريخي :

" هناك نوع من التناسخ لا يكون للمنفعة الخاصة وإنما للمنفعة العامة ، فالنسمة الكاملة تثمر ثمرة أخرى كاملة وتصبح أما بالنسبة لها وتساعد لها حتى تتم كمالها . فهناك سمات صالحة بعد أن تنهى مهمتها في الحياة تتناسخ وتهبط إلى العالم الرئيسي ثانية كالفقه تساعد نسمة أخرى في تطهير ذاتها من الخطأ وهنا لا يكون الغرض من التناسخ العقاب وإنما مساعدة الآخرين من خلال " حمل " " لايبور " نسمة الصديق في النسمة الطالحة⁽²⁾ .

(٢) متولي ، ص ٩٦ . اعتبر " سفر الباهير " وموسى بن نحمان - في القرن التي عشر المفاجئ - أن الغرض من التناسخ تحقيق العدل الإنشاد ، فالتناسخ بمثابة تعويض للتقى عما ألم به من آلام في العالم الدنيوي بدون وجه حق ، ولذا كان لابد من تناسخ نسمة حتى تنهأ وتنال الجزء المناسب لها وتنعم بالحياة مرة أخرى ، أما الإنسان الطالح الديني كان يجيا في الدنيا حية هائلة فكان لابد من تناسخه في نسمة أخرى ترى العديد من صنوف العذاب وذلك كالفقه ينال العقاب المناسب له ، والذي لم يحاسب عليه في حياته الأولى ، أي أن التناسخ في فترة ما قبل الزوهر كان وسيلة للثواب والعقاب ، أما في سفر الزوهر فقد اختلف الهدف منه تماما وقد امتد أثره إلى متصوفة صنف وكان من أبرزهم " آري " ، مثلما اتضح لنا من نظريته عن التناسخ . انظر : متولي ، ص ٩٣-٩٥ .

(١) ספר הגלגולים ، פרק ג- ٦ . ذكر " فيتال " رواية عن " آري " وضح من خلالها المقصود " بالحمل " فقال : " في أحد لقاءات " آري " بتلاميذه ، أتى أحد التلاميذ ووقف أمام " آري " فقام مرحبا به وأجلسه إلى جواره . وبعد انصراف التلميذ سأله تلاميذه : لماذا رحبت به كل هذا الترحاب فأجاب لم أرحب به وإنما رحبت " بربا فينحاس بن مائير " الديني حلت روحه في هذا التلميذ فالإنسان حينما ينوى القيام بعمل الخير تحل به نسمة الصديق الديني كان يقوم بهذا العمل الخير والسفلي يمنحه القوة ليقوم بهذا العمل على أكمل وجه كما كان يقوم به هذا الصديق . . . انظر : ויטאל ، חיים ، שבחי הארי ، וורשה ، ١٨٧٥ ، لأم " ١٤ .

وقد أطلق " آري " على هذا النوع من التناسخ " الحمل " ، ويقصد به كما يتضح من النص السابق " حمل " نسمة الصديق في النسمة الطالحة لتقوم بتقويمها وتكمل ما نقص فيها عن طريق " ولادتها " من جديد في صورة طاهرة .

وقد عرف القباليون هذا النوع من التناسخ في نهاية القرن الرابع عشر المفاجئ، وذهبوا إلى أن حلول نسمة الإنسان التقى أو الصديق تؤدي إلى تقويم جانب الخير فيه، ورأوا أن " حمل " الصديق يعود بالنفع على الآخرين لأنه يؤدي إلى ميلاد نسمة جديدة صالحة في جسد سبق وأن أذنب^(١) .

وهذا النوع من التناسخ أي " الحمل " هو الديني طبقه " آري " على شتات بنى إسرائيل ، فمن خلاله يوضح لنا " آري " التفسير الرمزي للشتات الوحي .

فهو يعتبر " بنى إسرائيل " " الإنسان الصالح " الممتلئ بالأشعة الطاهرة المقدسة الديني لم يرتكب إثما طيلة حياته والتزم بوصايا التوراة كاملة ، وبعد موته رفع إلى أعلى وكان عليه العودة للعالم الرئيسي ثانية " ليحمل " في نسمة طالحة كالفقه يطهرها ويلدها من جديد . والنسمة الطالحة هأنذا الأغيار - من وجهه نظر " آري " بالطبع - ، فشتات إسرائيل وسط الأمم والشعوب لم يكن سوى تناسخ نسمة صالحة تقيية (بنو إسرائيل) في نسمة طالحة (الأغيار) . كما يفسر " آري " ظاهرة الشتات في إطار التناسخ تفسيراً آخر فهو يرى أن شتات إسرائيل المملئة بالأشعة الطاهرة بين هذه الأمم يمكنها من التقاط الأشعة الإلهية من وسط قوى الشر أي الأغيار ، ويضيف أن هذه الأشعة الطاهرة التشبيه يلي بها بنو إسرائيل لديها قوى هائلة تمكنها من جذب الأشعة الإلهية التشبيه سقطت وسط هذه الأمم^(٢) .

إذن فقد لعب شتات بنو إسرائيل دوراً عظيماً في إضعاف قوى الشر بل والقضاء عليها والتعجيل بمجيء الخلاص ، لأن القضاء على الشر يعنى القضاء على الأمم والشعوب الأخرى مما يؤدي إلى خلاص إسرائيل من شتاتها .

وإضافة إلى نوعى التناسخ السابقين وهى " التناسخ " و " الحمل " ، يشير " آري " إلى نوع آخر يطلق عليه " التصاق النسمتين " " חיברת שתי נשמות " فالنفي بعض الأحيان لا تتمكّن نسمة من تأدية مهمتها بمفردها وتحتاج إلى نسمة أخرى تمكنها من إنجاز مهمتها، ولذا

(٢) متولي، ص، ١٠٠ .

(١) הגלגולים ، פרק ג .

يمكن أن تتناسخ نسمتان في جسد واحد حتى تكمل أحدهما ما نقص من الأخرى^(١) . ويرى " آري " أن النسمة حينما تتناسخ لا تدخل الجسد الإلهي مباشرة، وإنما تتم هذه العملية تدريجياً فيقول في كتاب التناسخ " لفيتال " :

" اعلم أن كل الأجيال الآتية التشبيه خطرت على بال الرب خلقها ولكنها وقعت في مجال الشر والنجاسة . مكان الموت حيث الفناء والعدم، لأن الرب رحيم، فهو يحاول أن يرفع هذه الأجيال من هذا المجال وتتم هذه العملية تدريجياً . فالنفي البداية يتناسخون في الجحاد ثم النبات ثم الحيوانات، وبعد ذلك في الأغيارثم في بنى إسرائيل وهنا تصل النسمة لتمام كمالها، وترجع لطهارتها التشبيه حرمت منها من قبل^(٢) . ومن القراءة في هذا النص يتضح لنا عدة أمور :

- أنه لا يشترط أن تتناسخ الروح في البشر فقط وإنما يجوز تناسخها في الحيوانات والنباتات بل حتى في الجحاد، وقد اقتبس " آري " هذه الفكرة من سفر الزوهر فقد كانت فكرة التناسخ في الحيوانات أو غيرها من الكائنات غير البشرية من الأفكار الجديدة التشبيه انفرد بها سفر الزوهر، وظهرت لأول مرة في الفكر القبالي من خلاله، وذلك تأثراً برأي أفلاطون الديني كان يؤمن بتناسخ الروح الإنسانية في أي صورة سواء كانت حية أو غير حية فيقول في محاورته " فيدون " :

" إن النفوس الطالحة التشبيه اندفعت وراء الشر والفجور فسيقبلون إلى حمير وما إليها من صنوف الحيوان، أما الذين اختاروا جانب الظلم والاستبداد فسيقبلون ذئاباً أو صقوراً، ويمكن للأرواح البشرية أن تتناسخ في كائنات أخرى كأجساد الأسماك والرخويات^(٣) "

- في نهاية نص " آري " السابق إشارة إلى أن أصلح صورة للإنسان، والأبدي يصل من خلالها إلى تمام كماله هو تناسخه في جسد يهودي، وهذا الذي يتطابق مع التفسير السماوي الديني سبق أن أوضحناه من قبل عن أن الشتات يعتبر مظهراً من مظاهر التناسخ، فشتات إسرائيل بين الأمم لم يكن إلا بدافع إصلاح هذه الأمم، وهنا فحينما تتناسخ نسيمات إسرائيل في هذه الأمم فإنها (الأمم) تصل إلى تمام كمالها .

(٢) ش ٥ ، פרק ٦ .

(٣) ش ٥ ، פרק ٧ .

(١) متولي، ص ٩٨، أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، ١٩٥٤، ص ٢٢٢-٢٢٣ .

- من الملاحظ أن " آري " قد اعتبر الأغيار في مرتبة أقل من مرتبة البشر حيث جعلهم إحدى الحلقات في تناسخ الأرواح قبل وصولها للكمال الإلهي الديني يبلغ مداه بالتناسخ في أجساد بنى إسرائيل ، كذلك يشير هذا النص إلى الهوة الواسعة بين الأغيار وبنى إسرائيل والأبدي تتفق مع وجهة نظر " آري " في اعتبار الأغيار رمز الشر والنجاسة ، واعتبار بنى إسرائيل رمزا للطهارة والخير .

وقد وضع " آري " قائمة مفصلة بأخطاء الإنسان والتناسخ المناسب لكل خطأ ، وقد أورد " فيتال " هذه القائمة في مؤلفه " كتاب التناسخ " " ספר הגלגולים " فقال :

" تعلمت من آري أن من يتعامل بغلظة مع الفقراء يتناسخ في الغراب . ومن يسب يتناسخ في صخرة . ومن يأكل الجيفة يتناسخ في شجرة . وكثير اللغو يتناسخ في كلب . ومن يزنى بامرأة متزوجة يتناسخ في حمار ^(١) . "

ويرى الباحث " تسنبرج إسرائيل " " צינברג ישראל " أن هذه القائمة تشبه إلى حد ما ورد في محاوره أفلاطون الشهيرة " فيدون " ، والأبدي تناول فيها مصائر النفوس بعد الموت وتطرق إلى التناسخ وعدد مراته للروح الواحدة ، والصور المختلفة والمتعددة التشبيه تتناسخ فيها الأرواح ، ولكن " تسنبرج " عاد واستدرك في كلامه ثانيه حيث رأى إنه من الصعب القول بأن الأسطورة اليونانية تسربت إلى أن وصلت إلى صفد ^(٢) .

ولكننا نختلف مع الباحث " تسنبرج " في هذا الذي ، لأن الأفكار اليونانية بصفة عامة وأفكار أفلاطون بصفة خاصة قد تسربت إلى قبلاؤه صفد الديني كان " آري " واحدا من أبرز رموزها ، عبر سفر الزوهر الديني كانت معظم أفكاره نتاجا للأفلاطونية المحدثة ^(٣) ،

(٢) ויטאל ، שבחי הארי ، למ" ٢٠ . وفي إطار روايات " فيتال " عن معلمه " آري " يروى عن التناسخ في الحيوانات فيقول : " روى " آري " أنه حينما أتى إلى فلسطين ذهب إلى منطقة عين زيت . وكانت هذه المنطقة تتميز بكثرة أشجار التين والزيتون . وهناك رأى " آري " غرابا يقف على إحدى الأشجار فقال لصديقه الديني كان برفقته هل تعرف شخصا اسمه شبتأي " שבתי " في صفد؟ فقال أعرفه كان إنسانا شريرا وفضا . فقال له " آري " أن نسمة قد تناسخت في هذا الغراب وهو الآن يقول لنفسه إنه فلان وبسبب غلظته ووحشيته مع الفقراء في جمع الضرائب عاقبه الرب وهو يريدني أن أصلى عليه . فقال " آري " للغراب اغرب عن وجهي وسأصلى عليك وفي الحال فر الغراب . " שם ، ע" ١٥ .

(١) צינברג ، ע" ٦٩-٧٠ .

(٢) انظر في ذلك رسالة الدكتوراه المذكورة أعلاه .

وقد تأثر " آري " على نحو ما رأينا بسفر الزوهر تأثراً بالغاً انعكس لنا في معظم أفكاره، وحينما نقل هذه الأفكار من الزوهر كان على اقتناع تام بأن هذه الأفكار نبعت من مؤلفي سفر الزوهر ومن الأفكار القبلالية اليهودية ولم يبحث عن مصدر لها خارج نطاق البيئة اليهودية .

هذا وبعد أن تعرضنا للتفسير السماوي لظاهرة الشتات اليهودية ، فقد اتضح لنا عدة أمور :

- أن " آري " اعتمد في بناء نظريته الخاصة بالإصلاح على تأويل بعض فقرات من العهد القديم وخاصة فيما يتعلق بمرحلتى الانكسار والإصلاح ، وقد خلق في هذه النظرية علاقة مصيرية بين الرب وبنى إسرائيل ، وذهب إلى أن مصير الرب هو المرتبط بمصير بنى إسرائيل وليس العكس ، فقد جعل بنى إسرائيل هم المسئولون عن تحديد هذا المصير من خلال أعمالهم ، كما جعل الرب يشارك بنى إسرائيل شتاتهم ، وجعل خلاص الرب من هذا الشتات متوقفاً على خلاص بنى إسرائيل الذين بمقدورهم إنهائه من خلال أعمالهم أيضاً ، إذن فقد وظف ظاهرة الشتات في إيجاد صلة حميمة بين الرب وبنى إسرائيل .

- اتضح لنا أثر سفر الزوهر في بلورة المفاهيم القبلالية لدى " آري " وفى أسلوب معالجتها وصياغتها ، فقد استمد معظم أفكاره من هذا السفر .

- لم يخرج تفسير ظاهرة الشتات لدى آري عن التفسيرات التشبيه سبق أن افترضها اليهود في مؤلفاتهم الدينية والفلسفية والصوفية ، والأبدي اعتبرت الشتات أحد مظاهر الاختيار الإنشاد ، كما أن له دلالة كبيرة على علاقة الرب بباقي إسرائيل ، كما تناولت المصير المشترك للجانيين وتقاسمهما للشتات ، مما يدل على تمسك الرب بباقي إسرائيل واختياره لهم وتفضيله لهم من دون الشعوب ، وهو ما يتضح من تفاسير آري التشبيه ساقها في إطار نظريته عن الإصلاح ، إلا أن آري اختلف عن غيره في طريقة معالجة هذه الظاهرة وفى كيفية تناولها .

- يتضح من معالجة آري لهذه الظاهرة الجانب العنصري في الفكر الآري ، ولم يختلف آري عن سابقه من عاجلوا الشتات في هذه النقطة ، فكان الطابع العنصري هو السمة الغالبة في تفسيره لدى التيارات اليهودية على اختلاف توجهاتها .

- يمكننا أن نقول إن هناك شبهة كبيرة بين نظرية الإصلاح لدى " آري " وبين " دين زرادشت " - وهو من أبرز الديانات التشبيه ظهرت في فارس قبل الميلاد - فكان

"زرادشت" يرى أن العالم يحتوى على مجموعة أرواح بعضها خيرة والأخرى شريرة وهى في نضال مستمر إلى أن يقدر في آخر الأزمان أن تنتصر الأرواح الخيرة ويبقى لها الغلبة وتسود العالم^(١).

وإذا قارنا هذا الدين بأفكار "آري" سنجد أنه يكاد يكون صورة طبق الأصل منها، فقد قامت في المراحل الأربع في نظرية "آري" محاولات للقضاء على قوى الشر- التشبيه أطلق عليها في المراحل التالية من نظريته قوى الدين - والتخلص منها سواء من الذات الإلهية نفسها بما تتمتع به من خير ونقاء، أو من قوى الحيسد رمز الخير والرحمة. وحينما انتقل الإصلاح إلى العالم الإلهي أصبح عمل الخير هو الوسيلة لمحاربة قوى الشر والقضاء عليها، حتى إن "آري" اعتقد أن شتات بنى إسرائيل بين الأمم الأخرى وسيلة من وسائل محاربة الشر والقضاء عليه على اعتبار أن إسرائيل بما تحتوى عليه من نقاء وخير قادرة على أن تجابه قوى الشر الكامنة في الأغيار، وأن شتات إسرائيل ليس إلا حلقة من حلقات الصراع بين الخير (متمثلا في إسرائيل) والشر (متمثلا في الأمم الأخرى)، وهذا الصراع يدور سجالا ويأخذ صورا ومظاهر عدة إلى أن تكون الغلبة في النهاية للخير - كما يؤمن زرادشت - وهو ما يرمز إليه "آري" بالخلاص لأن خلاص إسرائيل لن وينتهي إلا حينما يتم القضاء على الأمم الأخرى أي القضاء على قوى الشر، وحينئذ تصبح الغلبة لبنى إسرائيل أي للخير.

- وهنا يجب أن نطرح سؤالاً ملحا، هل تأثر "آري" بالفعل بأفكار "زرادشت" عن الصراع بين الخير والشر أو بمعنى أدق بالثنائية الموجودة في العالم؟ والإجابة بالطبع لا فلا يوجد ثمة دليل واحد على تأثر "آري" بأفكار زرادشت أو إطلاعه على أي من آرائه، كما أن "فيتال" الديني تولى نشر أفكار "آري" لم يشر إلى دين زرادشت أو إلى تأثر "آري" بأفكاره، والسؤال هنا كيف وصلت أفكار "زرادشت" إلى "آري" وكيف تأثر بها وصاغها في إطار أفكاره القبلية؟

لقد تناولنا من قبل الأثر الجلي لسفر الزوهر على أفكار "آري" وأوضحنا أن معظم الأفكار الأجنبية التشبيهية ظهرت في نظريات "آري" تسلفت إليه عبر الزوهر وينطبق الأمر نفسه على نظرية الصراع بين الخير والشر أو الثنائية التشبيهية انعكست في نظرياته، فقد

(١) مذكور، ص ١٢٢، محمود، ص ١٩.

استمد " آري " هذه النظرية من الزوهر⁽¹⁾ وصاغها ضمن نظرياته على اعتبار أنها أحد الأفكار القبلية، أما الزوهر فقد اقتبس هذه النظرية من الفكر الغنوصي⁽²⁾ الديني نقلها هو الآخر عن الديانة الفارسية، فلقد رأى الغنوصيون أن الشر قوة محطمة، تختلف في طبيعتها عن طبيعة الإله الخيرة ورأوا أنه في حالة سعى دائمة للتخلص من هذه القوى، ومن هنا استنتجوا أن الوجود ينقسم لسلطين متصارعتين، وجعلوا الهدف من وجود الإنسان في العالم هو تحرير النسمة المقدسة من قيود استعباد إله الشر وإعادة هذه النسمة إلى مصدرها العقائدي - وقد انعكس هذا الذي بصورة واضحة في نظرية " آري " من خلال أعمال الإنسان، ومن خلال دوره بشكل عام في عملية الإصلاح.

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- إخوان الصفا وخلان الوفاء، ج ٤، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨.
- أفلاطون، الأصول الأفلاطونية لفيدون، ترجمة وتعليق سامي النشار، الإسكندرية، ١٩٦٥ م.
- أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٤ م.

(١) تشبي، משנת הזוהר، חלק שני، לא"מ רפה - ٢٠٢٢. تعتبر نظرية الثنائية (الخير والشر) واحدة من النظريات التشبيه اعتمد عليها الزوهر في تحديد مصدر الشر وتفسير وجوده. لمعرفة المزيد عن هذه النظريات راجع المصدر السابق، حيث تناول باستفاضة هذه النظريات.

(٢) الفكر الغنوصي: ينسب هذا الفكر إلى طائفة من المفكرين عاشوا في القرن الأول المصافي واستمر وجودهم حتى القرن الرابع المصافي، ومنهم من كان مسيحياً ومنهم من كان يهودياً، وقد خلط أنصار هذا المذهب بين التفكير الشرقي القديم الفارسي، والسرياني، واللاهوت الوحي، وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية وكونوا منها نوعاً من التصوف أهم ما فيه القول بثنائية تتكون من المادة والذات الإلهية. أما عن معنى كلمة " الغنوص " ففي كلمة يونانية معناها المعرفة أو العرفان على وجه التحديد، ثم تطورت ليصبح معناها " التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو تذوق المعارف تذوقاً مباشراً " انظر: محمود، ص ١٩.

- الشرفاوى، عفت محمد، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، دراسات في الثقافة الإسلامية (١)، ١٩٧٢.

- الغزالي، حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر، ج ١، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

- النشار، على سامي، الشربيني، عباس أحمد، الفكر الوحي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٢.

- جولدتسهير، أجتس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٥.

- خالد، غسان، أفلوطين رائد الوجدانية، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٣.

- شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

- عطيتو، حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي والتي في مدرسة الإسكندرية القديمة وتياراتها العلمية، دار العلوم العربية بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٢.

- محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٦٦-١٩٦٧، القاهرة.

- مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط ٣، ج ١، دار المعارف، ١٩٤٧.

- هلال، إبراهيم إبراهيم، بحوث في العقيدة والتشريع، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٥.

- ، ، ، ، ، ، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة، ج ١، دار النهضة العربية، ١٩٧٧.

-Saadj Ab Jusuf al Fayymi , Alamanat Wal Itiqadat ,D.S. Landaner ,
Leiden , Brill,

الرسائل العلمية:

- القدسي، عبد الكريم قاسم سعيد، التصوف عند أحمد بن علوان قضاياه وإشكالياته، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، ١٩٩٥ م.

- he , wikipedia . org/ wiki /
- www. Daat / kitveyet / shara / hamisha

توظيف الأحكام التشريعية في المسنا؛

أحكام ميراث الرجل أنموذجاً

د. مصطفى عبد العبود سيد منصور^(*)

مُتَكَلِّمًا:

لم ينشأ التشريع اليهودي كاملاً دفعة واحدة؛ وإنما مرَّ بمراحل تطور متعددة؛ حيث تدرج من مرحله الأولى في تشريعاته وأحكامه التي بدأت بحياة البداوة والترحال مروراً بفترات قصيرة من الاستقرار، ثم عودة مرة أخرى للسبي والشتات. ولقد انعكس هذا الوضع العام للتاريخ اليهودي على التشريعات والأحكام اليهودية بصفة عامة. فعلى سبيل المثال استُبدلت الصلاة بتقديم القرابين في الهيكل بعد تدميره للمرة الأولى ٥٨٦ ق. م على يد البابليين، وكان هذا تطوراً طبيعياً لعدم وجود الهيكل ولسبيهم في بابل.

والشاهد في هذا الصدد هو أن خضوع التاريخ اليهودي العام لظاهرة الشتات والسبي قد أثر بطبيعة الحال على تطور التشريعات اليهودية واكتمالها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أعطى هذا العامل التاريخي لرجال الدين اليهودي الحجة بشأن إعادة تشكيل تلك التشريعات وتوظيفها بما يساير مستجدات الأوضاع والظروف والملمات التي تلحق بالجماعة اليهودية. وقد بلغت هذه التشريعات من الكثرة ما جعلها تشمل كافة مناحي الحياة؛ حيث غطت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وذلك في كتابين مقدسين لدى اليهود يمثلان مصدري التشريع اليهودي الأول هو العهد القديم وثانيهما هو التلمود.

ويعتقد اليهود أن كتابهم المقدس الأول وهو العهد القديم موسوعة حقيقية تشتمل على أمور حياتهم كافة، وتحدد أسس تعاملاتهم سواء فيما بينهم أو فيما بينهم وبين الجويم - الأغيار -. إلا أن الحقيقة تثبت عكس ذلك، فذلك الكتاب لم يتضمن كافة التعاليم والتفاصيل المنظمة للحياة اليهودية، بل وفي بعض الأحيان اتسمت أحكامه

(*) مدرس - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

وتعاليمه بالغموض والإبهام وعدم الاكتمال ؛ وهذا ما حدا بالحاخامات إلى وضع كتاب ثانٍ مكمل للكتاب الأول ، ويجب لليهودي عن كافة تساؤلاته سواء ما ورد منها في الكتاب الأول غير واضح أو لم يرد ، واستحدثه الحاخامات إما عن طريق التأويل لنص قديم وذلك بإعادة تفسيره بما يخدم أهداف العصر الذي يحيون فيه ، وإما عن طريق وضع أحكام جديدة لم يرد لها ذكر في العهد القديم تتطلبها كذلك الظروف والأوضاع التي يعيشونها .

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن فكرة إعادة الأحكام وتوظيفها توظيفاً جديداً لم يتفرد الحاخامات بها في التلمود ؛ وإنما هي فكرة أصيلة في الفكر الديني اليهودي بدليل وجودها في مصدر التشريع اليهودي الأول وبصورة أكثر تحديداً في قسمه الأول ؛ وأعني به التوراة ؛ حيث إن خامس أسفارها يحمل اسم التثنية والذي يعني إعادة الشريعة وتكرارها ، وإن كان الهدف من إعادة الأحكام التشريعية في هذا السفر كما يقول الأستاذ الدكتور " فؤاد حسنين علي " هو محاولة لإنقاذ مملكة يهوذا من الخطر الآشوري ، وذلك بتطهير البلاد والطقوس والعبادات من كل ما هو دخيل ، ووضع الإصلاحات الجديدة في شكل تشريع وتقنين^(١) ؛ إلا إنه يؤكد في الوقت ذاته حقيقة الدور الذي لعبه كتبة النصوص اليهودية في تشكيل الأحكام والتشريعات على النحو الذي يريدونه .

ومن أوضح الأمثلة التي تؤكد هذه الحقيقة في الفكر الديني اليهودي علة تقديس يوم السبت ؛ حيث ورد في سفر الخروج (٢٠ : ١١) أن علة التقديس تكمن في أن هذا اليوم هو اليوم الذي استراح فيه الرب بعد انتهائه من عملية الخلق - حاشا لله أن يتعب أو ينصب وتعالى عز وجل عن التشبيه- ، ثم أعيد ذكر تقديس يوم السبت مرة أخرى في سفر التثنية ولكن العلة هذه المرة قد وُظِّفَتْ فيها حادثة تاريخية تُعد الأهم في التاريخ اليهودي بأسره ، ألا وهي حادثة الخروج من مصر ، كما ورد في سفر التثنية ٥ : ١٥ .

ومن أهم الموضوعات التي تعرض لها الحاخامات بالشرح والتفصيل تلك الأحكام المتعلقة بالميراث والتي وردت مقتضبة ومتناثرة على صفحات كتابهم الأول ؛ حيث يكتنفها كثير من الغموض والإبهام . ولهذا لجأ الحاخامات في كتابهم المقدس الثاني وهو التلمود إلى جمع هذه الأحكام وشرحها بما يجعلها أكثر وضوحاً أمام أتباع الديانة اليهودية . ولم يكتفِ الحاخامات في هذا الصدد بشرح ما ورد عن أحكام الميراث في العهد القديم ؛ وإنما قاموا

(١) فؤاد حسنين علي : التوراة عرض وتحليل ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٢٠ .

كذلك بإضافة مجموعة من الأحكام والتشريعات الجديدة تتعلق بمستحقي الميراث وطرق انتقاله إليهم والأنصبة الخاصة بهم، إلى غير ذلك من الأحكام التي تختص بالميراث.

ويختص هذا البحث بعرض الأحكام المتعلقة بميراث الرجل كما وضعها الحاخامات (الربانيون- واضعو المشنل) في متن كتابهم المقدس الثاني- التلمود- وأعني بهذا المتن نص المشنل، وذلك بهدف الوقوف على منهج هؤلاء الحاخامات في تناولهم لتلك التشريعات، وعلى الإضافات التي وضعوها على ما ورد في كتابهم المقدس الأول ومدى أهميتها، والوقوف كذلك على الأحكام التي استحدثوها وهدفهم منها ومدى توظيفهم لها بما يتفق ومصالحهم وأهوائهم.

وسيعرض البحث في تناوله لتلك الأحكام للعناصر التالية:

- أولاً: تمهيد.
- ثانياً: ميراث الرجل في الشرق الأدنى القديم.
- ثالثاً: أحكام ميراث الرجل كما عرضها العهد القديم.
- رابعاً: الأحكام التي أضافها الحاخامات على ما ورد في العهد القديم.
- خامساً: الأحكام التي استحدثها الحاخامات.
- سادساً: تحليل منهج الحاخامات في شروحه لتلك الأحكام ومدى توظيفهم لها.
- الخاتمة.
- الهوامش والتعليقات.

- أولاً: تمهيد:

سيتناول البحث في هذا التمهيد تعريف الميراث لغة واصطلاحاً، وأركان الميراث في التشريع اليهودي وأسبابه وشروطه.

أ- الميراث لغة واصطلاحاً:

(١): الميراث في اللغة:

هو اسم مشتق من المادة وَرَثَ يَرِثُ وَرْثًا ووراثَةً وإرثًا بكسر الكل. وأورثه أبوه وورثة جعله من ورثته. والوارث بمعنى الباقي بعد فناء الخلق، وفي الدعاء: " متعني بسمعي وبصري واجعله الوارث مني "؛ أي أبقه معي حتى أموت^(١) كما يُطلق الميراث بمعنى

(1) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ١٧٥.

الموروث وهو ما تركه الميت وبمعنى الإرث أي البقاء أو الأشياء التي تبقى بعد وفاة صاحبها أي المورث^(١).

(٢): الميراث اصطلاحاً:

يعني الميراث شرعاً انتقال الشيء من شخص إلى آخر لنسب أو لسبب بينهما، وهو حق قابل للتجزئة، يثبت بعد موت مَنْ كان له ذلك^(٢).

ولا يختلف مصطلح الميراث في اللغة العبرية في مدلوله عنه في اللغة العربية بل متفق معه كذلك في الاشتقاق إذ أن مادة الاسم (מִירוּתָה) وكذلك الصيغة (מִירוּתָה) وهما يحملان المعنى نفسه أي الميراث أو الإرث، هي (י. ٦. ٧) بمعنى وَرَثَ وهي المادة نفسها الموجودة في اللغة العربية، والياء في العبرية أصلها الواو الواردة في العربية بدليل رجوعها إلى أصلها في الأوزان المزیدة مثل (מִירוּתָה) وزن (مِفْعَلَل)، و(מִירוּתָה) وزن (مِفْعِلَل).

والمصطلح (מִירוּתָה) يعني تحديداً انتقال الملكية بعد الوفاة وحياسة الآخرين لها^(٣).

ومن الجدير بالذكر أن اللغة العبرية تستعمل مصطلحاً آخر للدلالة على الميراث لغة واصطلاحاً، ولا يختلف في شيء عن المصطلح السابق، وهذا المصطلح الثاني هو (מִירוּתָה) من المادة (י. ٦. ٧) وله الدلالة نفسها؛ أي انتقال الملكية عن طريق الإرث بعد وفاة المورث^(٤). ولقد استخدم العهد القديم المصطلح الأول (מִירוּתָה) في أربعة عشر موضعاً، كما استخدم المادة (י. ٦. ٧) ذاتها بمختلف مشتقاتها في مائتين وواحد وثلاثين موضعاً^(٥). وقد استخدمت صيغة (מִירוּתָה) في موضعين فقط^(٦). أما المصطلح الثاني (מִירוּתָה) فقد استخدم في مائتين وواحد وعشرين موضعاً، كما استخدمت مادته بمختلف مشتقاتها في

(1) Encyclopedia Britannica, p.575.

(2) حسين علي درويش: الميراث في الإسلام على المذاهب الأربعة، بدون تاريخ، ص ٨.

(3) יהושע שטיינברג: מלון התנ"ך، תל-אביב، עמ' 347، وانظر كذلك: - אליעזר בן יהודה: מלון הלשון העברית הישנה והחדשה، כרך 3، עמ' 2167.

(4) יוסף שכטר: אוצר התלמוד، הוצאת דביר، 1976، עמ' 159.

(5) אברהם אבן שושן: קונקורדנציה חדשה לתנ"ך، ירושלים، ١٩٨٨، עמ' ٤٩٨ - ٥٠٠.

وانظر كذلك: - د. جورج يوسف: فهرس الكتاب المقدس، ط ٢ المطبعة الأمريكية في بيروت، ١٩٣٠، ص ٦١٩ - ٦٢٠.

(6) راجع سفر العدد ٢٤: ١٨.

تسعة وخمسين موضعاً^(١). ولم يفرق المعجم العبري بين المعنيين حتى على المستوى المعنوي، فكما أنهما يدلان على انتقال الأشياء المادية، أموالاً كانت أم عقارات أم أراضٍ إلى الورثة خلفاً للمورثين، فإنهما يدلان كذلك على انتقال الصفات المعنوية كالكرم والشجاعة والشهامة وما إلى ذلك، هذا بالإضافة إلى الخصائص الجسمانية الطبيعية التي تنتقل من جيل إلى جيل أيضاً بالوراثة عن طريق الأقارب أو الوالدين؛ حيث استعمل لها المصطلحان ذاتهما^(٢).

ويلاحظ أن هذا الكم الهائل من الفقرات التي يستخدم فيها المصطلحان (יִרְשָׁה - יִרְשָׁה) في الغالب يتحدث عن ميراث بني إسرائيل للأرض المقدسة، أرض الآباء حسب الوعود الإلهية المقطوعة مع هؤلاء الآباء. ولكن الأحكام الخاصة بقضايا الميراث بمعناها المنشود في هذا البحث أي انتقال الأموال والعقارات وما إلى ذلك، إلى الورثة بمجرد موت المورث فقد كانت قليلة - كما سيتضح في حينه.

ب- أركان الميراث:

يُستدل من خلال الأحكام التشريعية الواردة في العهد القديم والمشنا أنه لكي تتم عملية الميراث لابد من توافر ثلاثة أركان رئيسية هي:

- ١- הַמּוֹרֵשׁ - (المورث): وهو الشخص صاحب الأموال التي ستركها بعد وفاته.
- ٢- הַיֹּרֵשׁ - הַיֹּרְשִׁים (الوارث - الوارثون): وهو الشخص - أو الأشخاص - الذين ستنتقل إليهم هذه الأموال.
- ٣- יִרְשָׁה - (الإرث): وهو الأموال ذاتها أي الموروثة أو الإرث والميراث والتركة إلى غير ذلك من مسميات تدل على الملكية والحيازة التي انتقلت من إنسان لآخر لسبب من أسباب الإرث التي أقرها التشريع اليهودي.

ج- أسباب الميراث:

يتم انتقال الميراث من المورث إلى الوارث في التشريع اليهودي للأسباب التالية:

- ١- البنوة: حيث يأتي ترتيب الأبناء في الدرجة الأولى من درجات الميراث وإن كانت تختص في ذاتها بأحكام أخرى - سيأتي تفصيلها في حينه - منها على سبيل المثال حصول الابن البكر على سهمين من الميراث ضعف أي أخ من أخوته الذي يحصل على سهم واحد.
- ٢- الزوجية: وإن كان العهد القديم لم يشر إلى ميراث الزوجين إلا أن الحاخامات في المشنا

(١) (אברהם אבן שושן: שם, עמ' 751-752, 754).

(٢) (אברהם אבן שושן: המלון החדש, הוצאת קרית ספר, ירושלים, 1986, עמ' 510).

قد حددوا هذا الحق وأصبح من أسس التشريع اليهودي ، فالزوج يرث زوجته ، أما الزوجة فلا تحصل من ميراثه إلا على ما يقابل مؤخر صداقها فقط ، والمعروف اصطلاحاً بـ (כתובה= كتوفاً)^(١) .

٣- سائر درجات القرابة الأخرى : حيث حدد العهد القديم تحديداً الأخوة والعمومة من الأقارب وأضاف الحاخامات في المشنا الجد والأب كذلك .

٤- الوصية : حيث يجوز لليهودي أن يوصي ببعض ماله لمن يريد حتى عبيده ؛ إلا أن الحاخامات قد حذروا من إسراف اليهود في الوصية لغير أبنائهم^(٢) .

٥- شروط الميراث:

لقد حدد التشريع اليهودي كذلك عدة شروط حتى يبدأ توزيع الميراث ، وإذا لم يتحقق أحدها لا تتم عملية توزيع الميراث ، ويمكن إجمال أهم هذه الشروط على النحو التالي :

١- التحقق من وفاة المورث أياً كانت طريقة الوفاة .

٢- حياة الوارث عند موت المورث ؛ لذلك فللعجنين في بطن أمه أحكام يُعلّق بها الميراث حتى ميلاده .

٣- ألا يدخل الوارثون تحت أي مانع من موانع الإرث كالقتل أو الخيانة أو العقوق أو الزنا^(٣) .

ثانياً: ميراث الرجل في الشرق الأدنى القديم:

يُعد مصطلح الشرق الأدنى القديم تعبيراً اصطلاحياً ، وقد تأثر إلى حد ما بالتعبير The Ancient Near East وقد امتدت معالم الحضارات القديمة فيه امتداداً عميقاً واسعاً على الرغم من غلبة الطابع الصحراوي على معظم أراضيه . فانتشرت خلال عصور ازدهارها من أعالي الشام وأعالي العراق شمالاً حتى سواحل بحر العرب أو المحيط الهندي جنوباً ، ومن شمال إفريقيا وشمال السودان غرباً حتى الخليج العربي شرقاً وشغلت ما يشغله

(١) כתובה - كتوفوت = عقود الزواج ١ : ٩ ، وقد خصص الحاخامات في المشنا مبحثاً خاصاً بالتشريعات والأحكام المتعلقة بعقود الزواج وحقوق الزوجة في حالي الطلاق والوفاة ، ويحمل هذا = المبحث اسم " כתובה - كتوفوت : عقود الزواج) وهو ثاني مباحث قسم المشنا الثالث المعروف بالنساء والذي يضم بين طياته سبعة مباحث ، ويقع مبحث كتوفوت في ثلاثة عشر فصلاً . انظر للباحث : - الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية ، الجزء الأول ، المشنا تاريخها وأقسامها وأهم عقائدها الدينية ، ط ١ ، رواج للإعلام والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٥ ، ص ٢٧ .

(٢) בבא בתרא - بابا بتر = الباب الأخير ٨ : ٥ .

(٣) القضاة ١١ : ١-٢ ، أخبار الأيام الأول ٥ : ١ .

الشرق العربي في حدوده الحالية . ولقد تميزت حضارة الشرق الأدنى بالسبق الحضاري عن سائر الحضارات التي عاصرتها منذ فجر تاريخها أي منذ الألف السادس قبل الميلاد فصاعداً^(١).

وسيركز البحث في تناوله لميراث الرجل في الشرق الأدنى القديم على الشعوب ذات

(١) بالإضافة إلى الحدود السابقة لمنطقة الشرق الأدنى يذكر "ول ديورانت " أن منطقة غرب الهند وأفغانستان تدخل ضمن التحديد الجغرافي لهذه الرقعة من الأرض ، وإن كان قد أوضح على وجه =الخصوص المقصود بشمال أفريقيا؛ حيث خص منها مصر وعلق على ذلك بقوله : " وسنطلق هذا الاسم الشرق الأدنى على مصر ، لأن هذه البلاد كانت شديدة الاتصال بذلك الجزء من العالم ، كما كانت مركزاً انتشرت منه الحضارة الشرقية " . وحقيقة الأمر أن هذا التضارب في التحديد لمنطقة الشرق الأدنى القديم يرجع أساساً إلى القوى الاستعمارية التي استهدفت هذه المنطقة بكل ما تملكه من ثروات وخيرات طبيعية ، ودورها في تشكيل هذه المنطقة تبعاً لأهدافها السياسية ، فالمصطلح أطلقته أوروبا في بادئ الأمر بصورة غير محددة على الجزء الجنوبي الغربي من آسيا المتاخمة لأوروبا ثم اقتبسته الولايات المتحدة وأضافت إلى رقعتها بلداناً هي أقرب إلى الشرق الأقصى منها إلى الشرق الأدنى ، وقد ظل المصطلح الجغرافي الشرق الأدنى شائع الاستعمال حتى الحرب العالمية الثانية عندما أنشأت الحكومة البريطانية منطقة عسكرية تمتد من إيران إلى ليبيا وأطلقت عليها اسم الشرق الأوسط وهو مصطلح كان حتى ذلك الحين يضم عادة الهند والبلدان المجاورة لها . ولعل أقرب الآراء إلى الدقة في تحديد منطقة الشرق الأدنى تحديداً علمياً منطقياً هو تقسيم الحدود السابقة إلى مجموعتين - كما يرى " الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن " ؛ حيث أطلق على المجموعة الأولى اسم مجموعة الشعوب الداخلية التي تكون قلب الشرق الأدنى القديم ، والتي تتوحد فيما بينها بواسطة مجموعة من العوامل التي تجعل منها في النهاية وحدة واحدة داخل الشرق الأدنى القديم وهذه المجموعة الداخلية من شعوب الشرق الأدنى القديم تشتمل على العرب في شبه الجزيرة العربية ، وعلى شعوب المنطقة السورية ، وعلى الشعوب التي سكنت منطقة بلاد ما بين النهرين بداية بالأكاديين الذين انقسموا فيما بعد إلى البابليين والآشوريين . أما المجموعة الثانية من الشعوب التي عليها الشرق الأدنى فهي مجموعة الشعوب المحيطة بالمنطقة العربية الداخلية . والتي يمكن أن تُطلق عليها مجموعة الشعوب الخارجية في مقابل تسمية المجموعة العربية باسم المجموعة الداخلية ، وهذه المجموعة الخارجية تشتمل على مصر التي تقع إلى الغرب من المجموعة الداخلية وعلى إيران (فارس) التي تقع إلى الشرق من المجموعة الداخلية ، وتشتمل أيضاً على بلاد الأناضول التي تقع إلى الشمال من المجموعة الداخلية . انظر :

- د . عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، مصر والعراق ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٥ .

- ول ديورانت : قصة الحضارة الشرق الأدنى ، الجزء الثاني من المجلد الأول ، ترجمة محمد بدران ، لجنة التأليف و الترجمة والنشر ، ١٩٧١ ، ص ١٠ .

- د . محمد خليفة حسن : رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته ، القاهرة ، ١٩٩٥

ص ٢٧-٢٨ .

الصلة القوية بجماعة بني إسرائيل ؛ وذلك لاعتبارين مهمين : أولهما : لعظم تأثيرها في تكوين التشريع اليهودي وبلورته بصفة خاصة ، وثانيهما : لأهمية تلك الشعوب ودورها في الحضارة بصفة عامة . ومن ثم سيبدأ البحث بعرض قواعد الميراث الخاصة بالرجل في مصر القديمة ، ثم في بلاد ما بين النهرين ؛ لأنه على الرغم من وجود تأثيرات مختلفة في التشريع اليهودي لبعض الشعوب الأخرى التي عاش بينها اليهود أو اختلطوا بهم كالحثيين ، والكنعانيين ، والفرس ، إلا أن تشريعات مصر القديمة وبلاد النهرين كان لها أكبر الأثر في التشريع اليهودي على وجه الخصوص ؛ لذلك أرجع " جيمس هنري برستد " تطور الفكر الثقافي والحضاري والديني للعبرانيين- إلى الثقافتين المصرية والبابلية على وجه التحديد ؛ حيث يقول : " إن كلا من الثقافة المصرية والبابلية قد غزت ودفعت الحضارة العبرانية إلى السير . ففي تاريخ علم الأخلاق يكشف لنا (الماضي الجديد) فجأة تلك الحقيقة التي ظلت مجهولة منذ زمن بعيد وهي أن المدنية العبرانية بكل ما اشتملت عليه من وثائق ذات تأثير عميق في المبادئ الدينية والخلقية ليست إلا مرحلة من المراحل النهائية للرقى البشرى القديم ذلك الذي سبقته عصور تجريبية ، منتجة ومبدعة في الناحيتين الاجتماعية والخلقية على ضفاف النيل والفرات " (١) .

أ- ميراث الرجل في مصر القديمة:

لقد عرف المصريون القوانين التي تنظم تقسيم التركة بين ورثة المتوفى ، وكانت قوانين الملكية والميراث من أيام الأسرة الخامسة قوانين مفصلة دقيقة ، وأقدم وثيقة قانونية في العالم كله عريضة دعوى محفوظة الآن في المتحف البريطاني تعرض على المحكمة قضية من قضايا الميراث المعقدة . (٢)

ولقد تراوح موقف الرجل في هذا النظام تبعاً للوضع السياسي للأسرات ؛ ففي حالة الاستقرار السياسي يسود الازدهار الحضاري وينعكس بدوره على النظم الاجتماعية ومن بينها تشريعات الميراث ، والعكس أيضاً صحيح ؛ حيث يسود في العصر الإقطاعي نوع من السيطرة والتحكم في شئون الناس كافة ، وألقى ذلك أيضاً بظلاله على تشريعات الميراث .

ففي الحالة الأخيرة " كانت التركة تؤول كلها إلى الابن الأكبر غير أنه لا يمتلكها بمفرده بل يشترك معه في ملكيتها أخوته الآخرون ، غاية الأمر أنهم لا يتسلمون أموال التركة بل

(1) جيمس هنري برستد : فجر الضمير ، ترجمة د. سليم حسن ، مراجعة د. عمر الإسكندري ، د. على أدهم ، مكتبة مصر ، ١٩٥٦ ، ص ٣٣ .

(2) ول ديورانت : المرجع السابق ، ص ٩١ .

تظل في أيدي أخيهما الأكبر ليتولى إدارتها نيابة عنهم . ودليل ذلك أن الابن الأكبر لا يستطيع التصرف في أموال التركة على خلاف الحال بالنسبة للأموال التي يكسبها عن غير طريق الإرث فهو حر التصرف فيها . وعند وفاة الابن الأكبر تؤول كل التركة إلى من يليه في السن من أخوته الذكور ، وعند وفاة هذا تؤول إلى من يليه من أخوته في السن ، وهكذا حتى ينقرض جميع الأخوة ، وحينئذ توزع الأموال بين فروعهم فيؤول إلى فروع كل واحد منهم نصيب أبيهم كاملاً فتشأ أسر جديدة يتولى الابن البكر في كل منها شئونها .^(١)

أما في الحالة الأولى فقد كان " يحكم نظام الإرث مبدأن : عدم التفرقة بين الذكور والإناث في الإرث الشرعي ، وحرية الشخص في الإيصاء بماله كانت مطلقة ، وكانت التركة تؤول للأولاد الشرعيين دون تمييز للذكور على الإناث ، ودون تمييز بين الابن الأكبر وبقيته أخوته ، فأُنصبتهم جميعاً كانت متساوية . " ^(٢)

ولقد امتد التطور في تشريعات الميراث لدى المصريين إلى درجة اتساع قاعدة مستحقي الميراث ؛ حيث شمل نظام تقسيم الإرث مستحقين جددًا كان على رأسهم الأحفاد خاصة من البنت وعلى وجه التحديد الذكور منهم ، ثم الأبناء غير الشرعيين والمقصود بهم أبناء الإماء . أما فيما يختص بالحفيد من البنت فقد " كان التوريث في الدولة الوسطى يسير على نظام أن ابن الابنة الكبرى هو الذي يرث لا الابن الأكبر كما أن جد الشخص من جهة أمه كثيراً ما كان يتوسط لحفيده في نيل الخطوة لدى البلاط أو في الحكومة ، ولم يكن الابن ليرث عن أبيه شيئاً إلا بعد أن يقرر الملك ومستشاروه ذلك - لكي يوضع كل في مكان والده- . ومن جهة أخرى كان يراعى دائماً أن يحمي الابن اسم والده وأن يخلده فهو يشرف على تقديم القرابين له ويحافظ على مقبرته وإبقاء آثاره " ^(٣)

وفيما يتعلق بحقوق الأبناء غير الشرعيين أو أبناء الإماء فقد " رأى " ريفيو " أنه ابتداءً من عهد الدولة الحديثة كان للأولاد غير الشرعيين حق معلوم على تركة آبائهم ، وقد أسس رأيه على بعض الأمور التاريخية ، وحدده في نطاق معين ، من حيث أساس هذا الإعطاء هي تلك النظرة الرحيمة التي كانت بالنسبة للأولاد غير الشرعيين تبعاً لتغير النظرة ذاتها صوب مجتمع الأرقاء ومعاملتهم معاملة طيبة ، وتأكيد ذلك أن الأولاد غير الشرعيين أيضاً اعتبروا

(1) د . صوفي حسين أبو طالب : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، الناشر دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٢١٢ .

(2) المرجع السابق ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(3) د . محمد أبو المحاسن عصفور : معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار الثغر ، الإسكندرية ، ١٩٦٩ ، ص ٢١ .

منذ هذه العهود أعضاءً مكونين للأسرة المصرية ، وكان الأولاد الشرعيون يلتزمون في بعض الحالات بالإنفاق على الأولاد غير الشرعيين . إلا أن الأولاد غير الشرعيين لم يتمتعوا بحقوقهم هذا في الإرث إلا إذا انعدم الأولاد الشرعيون جميعاً .^(١)

ونخلص مما سبق إلى أنه كان للرجل المصري في نظام الإرث ، في كل الأحوال ورغم اختلاف العهود وتنوع الأنظمة بها ، حق ثابت ومقرر في تركه أبيه ، وأنه تمتع بنوع من التمييز عن المرأة ، بل عن أخوته الذكور كذلك في حالة تمييز الابن البكر ، وإن كان ذلك في عصور الإقطاع فحسب .

ب- ميراث الرجل في بلاد ما بين النهرين:

لقد تعددت الشعوب التي استوطنت بلاد ما بين النهرين ، واختلفت بطبيعة الحال أنظمة الحكم الخاصة بكل مرحلة تاريخية عن الأخرى ، فكان السوماريون من أوائل الشعوب التي استوطنت هذه البلاد ، ثم تتابعت الهجرات العربية من جنوب شبه الجزيرة العربية واختلطت بالسكان الأصليين ، وأخذت عنها أهم مظاهرها الحضارية ، وكان من أهمهم الأكاديون الذين تفرع منهم بعد ذلك البابليون والآشوريون .

وتناولت تشريعات بلاد ما بين النهرين نظام الميراث فيما تضمنته قوانينهم وأنظمتهم ، إلا أنها لم تكن بصورة متكاملة حتى جاء حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) وبلور تلك التشريعات السابقة عليه والتي جرت محاولتها في أور ، وإشنونا ، وإسين . وشملت تشريعاته القانونية والإدارية ٢٨٢ مادة تناولت أمور القضاء والأمن ، وحقوق المحاربين ومسئولياتهم ، وعقود الزراعة ، وشروط القروض ، والأحوال الشخصية بما تتضمنه من تقاليد الزواج والطلاق والميراث . . .^(٢)

ولقد كان هدف المشرع البابلي في جميع العهود حين يضع القواعد الخاصة بالميراث وتقسيم الأموال حفظ كيان الأسرة . ولقد حددت حقوق الفرد على وجه يضمن الإبقاء على الرابطة العائلية أطول مدة ممكنة^(٣) .

أما فيما يخص بحق الميراث فقد " كان قائماً على أساس البنية القانونية . وكان الميراث

(١) د . محمود السقا : فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ٣١٤ .

(٢) د . عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، مصر والعراق ، ص ٤٦٣ .

(٣) ل . ديلاورت : بلاد ما بين النهرين ؛ الحضارتان البابلية والآشورية ، ترجمة محرم كمال ، مراجعة د . عبد المنعم أبو بكر ، ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ٩٣ .

يُقسم بين الأبناء الشرعيين أو الذين صاروا شرعيين سواء أكانوا من الزوجة الأولى أو من غيرها ، وسواء أكانوا بالولادة أم بالتبني . وكانت البنات يُستبعدن من الميراث إلا إذا لم يكن هناك ورثة ذكور .^(١)

وكان تقسيم الثروة المكونة من البيت والأرض والمزروعات والعييد والأثاث والحيوانات طبقاً للقواعد التالية :

حصة واحدة للأم وذلك ما لم تكن قد منحت " نودونو " ^(٢) ، وحصة لكل من الأولاد الذكور وحق الانتفاع من حصة لكل بنت لم تعط " شرقتو " ^(٣) على أن تبقى الرقبة لأخوتها . وحق الانتفاع أيضاً على حصة للبنت التي وهبت للخدمة عند الإله . وملكية ثلث حصة للبنت التي انتظمت في خدمة الإله مردوك في بابل . وكانت تُحجز بئسة تقدر حسب ثروة العائلة لمصلحة بنت المحظية التي لم تتزوج بعد .^(٤)

ولم يغفل تشريع بلاد ما بين النهرين حق أبناء الجارية في الميراث ؛ حيث أشار القانون البابلي إلى حق ابن الجارية في الميراث إذا أقر الأب بصحة نسبه ؛ حيث يشارك أخوته من الحرائر ميراث أبيهم . ولكن إن أنكر الأب بنوة هذا الابن فيُعتد برأيه ولا يحق للابن في هذه الحالة أن يشارك في الميراث ، وإن كان يتمتع هنا بميزة أخرى ألا وهي أنه سيتحرر من العبودية^(٥) .

ثالثاً: أحكام ميراث الرجل كما عرضها العهد القديم:

لم يسهب العهد القديم في الأحكام الخاصة بالميراث في التشريع اليهودي ؛ حيث وردت أحكامه في فقرات متفرقة على صفحات العهد القديم ؛ إلا أنه توجد حادثة وحيدة في العهد

(1) سبتيانو موسكاتي : الحضارات السامية القديمة ، ترجمة د . السيد يعقوب بكر ، دار الرقي- بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٩٨ .

(2) الـ " نودونو " (Noudounnou) وهي هبة يقدمه الزوج لزوجته كي يضمن لها بعد وفاته موارد عيش أو فرما كانت تحصل عليه من بائنتها ومن حصتها المساوية لحصة أحد الأولاد . انظر : - ل . ديلاپورت : المرجع السابق ، ص ٨٣ .

(3) الـ " شرقتو " (Shériqtou) هي البائنة التي يمنحها الأب لابنته- وفي حالة وفاته يتولى ذلك أخوتها- ويُسلم هذا المتاع إلى الزوج عند بدء إقامتها معه ويبقى ملكاً للزوجة حتى وفاتها وينتقل لأولادها من بعدها أو يرد إلى بيت أبيها إن لم تكن قد رُزقت بعقب . انظر : - ل . ديلاپورت : المرجع السابق ، ص ٨٠ .

(4) المرجع السابق ، ص ٨٦- ٨٧ .

(5) Interpreter's Dictionary of The Bible, p.701.

القديم بأكمله كان من نتيجتها أن جُمعت معظم أحكام الميراث الأساسية في التشريع اليهودي في فقرات معدودة وردت في سفر العدد . والحادثة تدور حول بنات صلفحاد اللاتي آتين إلى سيدنا موسى - عليه السلام - حتى يجعل لهن نصيباً في ميراث أبيهن إلى جانب أعمامهن؛ حيث لم يكن لصلفحاد بنون، فما كان من سيدنا موسى - عليه السلام - إلا أن قدم دعواهن إلى ربه، فكانت هذه الأحكام:

" فقدم موسى دعواهن أمام الرب، فكلم الرب موسى قائلاً: بحق تكلمت بنات صلفحاد فتعطينهن ملك نصيب بين أخوة أبيهن وتنقل نصيب أبيهن إليهن، وتكلم بني إسرائيل قائلاً: أيما رجل مات وليس له ابن تنقلون ملكه إلى ابنته وأن لم تكن له ابنة تعطوا ملكه لأخوته وإن لم يكن له أخوة تعطوا ملكه لأخوة أبيه . وإن لم يكن لأبيه أخوة تعطوا ملكه لنسيبه الأقرب إليه من عشيرته فيرثه، فصارت لبني إسرائيل فريضة قضاء كما أمر الرب موسى " (١).

وتحدد هذه الفقرات مستحقي الميراث في مصدر التشريع اليهودي الأول، كما يتحدد كذلك ترتيبهم . وإذا كانت هذه الفقرات قد أجملت أحكام الميراث، إلا أن هناك كما سبقت الإشارة إلى ذلك - أحكاماً أخرى متفرقة تناولت كذلك بعض الأمور والقضايا المتعلقة بالميراث، وبالمستحقين الذين ورد ذكرهم في الفقرات السابقة . وسيركز البحث في تناوله لتلك الأحكام على ما يختص منها بميراث الرجل (٢) في العهد

(1) سفر العدد ٢٧ : ٥ - ١١ .

(2) يتضح من نص الميراث الوارد في سفر العدد ٢٧ : ٥ - ١١ أن للبنات حقاً في ميراث أبيهن، ولكن العهد القديم لم يطلق هذا الحق بل قيده بشرطين مهمين، الأول ألا يكون للأب أبناء ذكور، والثاني هو عدم زواج البنات التي حصلن على ميراثهن من خارج القبيلة التي ينتمين إليها كما ورد في سفر العدد ٣٦ : ٦-٧، والهدف من هذا التشريع هو الحفاظ على الأموال والممتلكات داخل القبيلة الواحدة . وهذا التشريع الأخير طرأ عليه تعديل على يد الحاخامات؛ حيث أجازوا للبنات التي يرثن الزواج من أي قبيلة أخرى . ومن الإشارات القليلة الخاصة بميراث البنات ما ورد في سفر أيوب؛ حيث إنه قد أشركهن في الميراث، ولكنها حالة استثنائية ترجع في رأي " W. Corswant - كورسوانت - " إلى حالة الثراء التي كان عليها أيوب، ونص ما ورد في سفر أيوب ٤٢ : ١٥ ما يلي: " ولم توجد نساء جميلات كبنات أيوب في كل الأرض وأعطاهن أبوهن ميراثاً بين إخوانهن " . انظر:

- Peake's Commentary on The Bible, p.137.

- The Jewish Encyclopedia, p.583.

- W. Corswant: A Dictionary of Life in Bible, p.156.

وعن وضع المرأة بصورة عامة من أحكام الميراث في التشريع اليهودي انظر:

القديم ، وذلك تبعاً للترتيب الوارد ذكره في الفقرات السابقة ، لما في ذلك من أهمية في تحديد أسبقية وأولوية مستحقي الميراث كما أقرها العهد القديم . وتجدر الإشارة إلى أنه يُقصد بالرجل هنا- فيما يتعلق بأحكام الميراث- مطلق الجنس سواء أكان جداً أم أباً أم ابناً أم عمّاً أم زوجاً؛ أي أن الاعتبار الرئيسي والمهم هو درجة القرابة من المورث . وبناءً على ذلك يضم ميراث الرجل بين طياته الأنواع الخمسة التالية وفقاً لما ورد في العهد القديم :

(١) ميراث الأبناء:

وهم أقرب الأقارب إلى المتوفى ، وقد خصّ التشريع اليهودي الأبناء الذكور بأفضلية مميزة ؛ حيث قصرت حق الميراث عليهم وحدهم ، وكما يتضح من الفقرات السابقة ، أنه لا حق للبنات في الميراث مع وجود الأبناء ؛ وإنما ينتقل الميراث إليهن في حالة عدم وجود أبناء . ويتضمن ميراث الأبناء بدوره عدة أحكام يختص بها ؛ إذ للابن البكر خصوصية في التشريع اليهودي وأحكام تتعلق به وبميراثه تختلف بدورها عن سائر أخوته ، كذلك هناك أحكام خاصة بأبناء الإماء ، وفيما يلي تفصيل هذه الأحكام :

أ- الابن البكر:

خصّ التشريع اليهودي الابن البكر بحق عُرف بحق البكورية ؛ وهو يقتضي شرعاً حصول الابن البكر على نصيب مضاعف عن أي أخ من أخوته ؛ بمعنى أنه لو حصل أحد الأخوة على سهم يحصل الابن البكر على سهمين .

والأحكام الخاصة بالبكورية وتحديدها جاءت مقتضبة في العهد القديم ؛ حيث لم تعط الصورة واضحة حول هذا الحق ؛ وإنما هي إشارات عامة^(١) .

ولقد دارت أهم الأحكام الخاصة بالابن البكر- كما وردت في العهد القديم- حول إقرار هذا الحق نصّاً في العهد القديم دونما تمييز بين الابن البكر من الزوجة المحبوبة أو الزوجة المكروهة ، ثم وجوب أخذ البركة للحصول على الميراث عامة وميراث البكر بصفة خاصة ، وأخيراً حرمان البكر من الميراث إذا انتهك حرمان أبيه .

وفيما يلي عرض هذه الأحكام :

١- إقرار حق البكورية دون تمييز بين ابن المحبوبة و ابن المكروهة : لقد حسم العهد القديم هذه القضية بنص صريح في سفر التثنية على النحو التالي : " إذا كان لرجل امرأتان

- د . صفاء محمد حسن أبو شادي : ميراث المرأة في الشريعة اليهودية ، رسالة ماجستير غير

منشورة ، إشراف أ . د محمد الهواري ، قسم اللغة العبرية ، كلية الآداب- جامعة عين شمس ، ١٩٩٤ .

(1) The Interpreter's Dictionary of The Bible, An Illustrated Encyclopedia, in four Volumes, Abingdon Press, New York, 1962, p.701.

إحداهما محبوبة والأخرى مكروهة، فولدتا له بنين، المحبوبة والمكروهة، فإن كان الابن البكر للمكروهة فيوم يقسم لبنيه ما كان له لا يحل له أن يقدم ابن المحبوبة بكرًا على ابن المكروهة، بل يعرف ابن المكروهة بكرًا ليعطيه نصيب اثنين من كل ما يوجد عنده؛ لأنه هو أول قدرته له حق البكورية " (١).

٢- وجوب أخذ البركة للحصول على حق البكورية والميراث: أشار العهد القديم إلى وجوب الحصول على البركة كي يتسنى للابن البكر إقرار حق بكوريته، بالتالي حصوله على نصيب اثنين من كل ما يوجد لدى والده. وأبرز إشارة إلى هذه البركة تتمثل في قصة بركة إسحاق ليعقوب- عليهما السلام- كما وردت في الإصحاح السابع والعشرين من سفر التكوين؛ حيث أراد إسحاق أن يبارك ابنه البكر عيسو، إلا أن رفقة زوجته تحايلت على ذلك وحلَّ يعقوب محلَّ عيسو ودخل على أبيه وأخبره أنه عيسو البكر، ولقد شعر إسحاق بأنه يعقوب وقال: إن الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين لعيسو، ثم باركه في نهاية القصة بهذه الكلمات التي تُعد النص القانوني لحق البكورية، وكذلك حق السيادة على أفراد القبيلة بعد أبيه كميزة أخرى من مميزات الابن البكر في التشريع اليهودي.

وهذا هو نص المباركة: " فليعطك الله من ندى السماء ومن دسم الأرض. وكثرة حنطة وخمر. ليستعبد لك شعوب. وتسجد لك قبائل، فكن سيداً لأخوتك. وليسجد لك بنو أمك، ليكن لاعنوك ملعونين، ومباركوك مباركين " (٢).

ومن العجيب أن إسحاق بعد علمه بخديعة رفقه ويعقوب- كما يزعم العهد القديم- لم يستطع إعادة الأمور إلى نصابها، بل أقرَّ بعجزه عن ذلك. وكأن البركة التي منحها يعقوب - ظناً منه أنه عيسو- قد ذهبت في بحر لجي لا يمكن استخراجها منه، فهي قد وُثِّقَت ولا سبيل لتغيرها. ويُعد هذا بحق من عجائب الشريعة اليهودية التي تقر بعجز والد عن عقاب ولده الأثم بل معاقبة ابنه البريء بجرمانه من حقوقه، وباعتراف العهد القديم ذاته، أدى ذلك الجور إلى الحقد والبغضاء والتشاحن بين الأخوين. فأى إجحاف لهذا التشريع الذي يناصب العدالة العداء، وحاشا لله تعالى أن يشرع أمراً كهذا، وحاشا لله جلَّ شأنه أن يكون أحد أنبيائه مخادعاً أو محتالاً، بل هي افتراءات وأهواء اليهود التواقفة إلى الامتياز والتفرد، حتى وإن كان ذلك على حساب العدل والإخلاص والإنصاف.

٣- حرمان الابن البكر من حق بكوريته: من الحالات التي أقرها التشريع اليهودي

(١) التثنية ٢١: ١٥-١٧.

(٢) التكوين ٢٧: ٢٨-٢٩.

لحرمان الابن البكر من حق بكوريته، ما يتعلق بانتهاكه محارم أبيه وخيانتته. ويظهر هذا الأمر جلياً في قصة رأوين بكر سيدنا يعقوب - عليه السلام؛ حيث يرد في سفر التكوين " رأوين أنت بكري، قوتي وأول قدرتي فضل الرفعة وفضل العز فائراً كالماء، لا تتفضل لأنك صعدت على مضجع أبيك حينئذ دنسته على فراشي صعد " (١).

ويتضح من الفقرتين السابقتين أن رأوين بتعديه وانتهاكه محارم أبيه قد وقع في المحذور، وأصبح عاقاً لوالده؛ وبالتالي لا يصبح أهلاً للحق الذي يقره التشريع اليهودي للابن البكر. ففقدان رأوين لحق البكورية يؤكد حقيقة احترام الوالدين وتقديرهم وهي الحقيقة التي قدسها التشريع اليهودي وضمناها أهم أسسه التشريعية الأخلاقية، ألا وهي الوصايا العشر.

ب- ابن الجارية:

الملاحظة المهمة في التشريع اليهودي وفي مصدره الأول تحديداً هي عدم ربط حق الميراث بوضع الأم. وهذا ما فطن إليه واضعو المشنا فيما بعد؛ حيث حدد الحاخامات هذه العلاقة وربطوها بوضع الأم - كما سيتضح في حينه. ومن نصوص العهد القديم المتفرقة يتضح أنه كان لأبناء الإماء أيضاً حق في الميراث وهو ما تدلنا عليه بطرق غير مباشرة قصة السيدة سارة وكيف حاولت إغراء سيدنا إبراهيم - عليه السلام - أن يطرد جاريته - السيدة هاجر - وابنها إسماعيل حتى لا يشارك إسحاق في الميراث (٢)؛ حيث ورد في سفر التكوين " فقالت سارة لإبراهيم اطرده هذه الجارية وابنها؛ لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق " (٣).

وفي الإصحاح التاسع والأربعين من سفر التكوين عند إعطاء يعقوب البركة لأبنائه نجد أنه لم يفرق بين أبناء الجواري وأبناء الحرائر، مما يدل على حقهم في الميراث، بل ليس من حق الأب أن يمنع هذا الحق (٤).

هذا فيما يتعلق بحق الأبناء في الميراث سواء أكانوا من الحرائر أم من الإماء. وإذا كان التشريع اليهودي قد خصّ الابن البكر بنصيب اثنين، وكذلك قرر لأبناء الجواري الحق في ميراث أبيهم، فإنه يفهم ضمناً أن باقي الأبناء بعد الابن البكر يحصلون على حقهم في

(1) التكوين ٤٩ : ٣-٤.

(2) سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة، ص ١٦٩.

(3) التكوين 21 : 10.

(4) انצקלופדיה העברית כרטא، בדרך אחד، 1990، עמ' 227.

الميراث بالتساوي فيما بينهم . واهتمام التشريع اليهودي بالأبناء عموماً وتقديمهم في ترتيب مستحقي الميراث ربما يرجع إلى طبيعة الحياة القبلية التي عاشتها جماعة بني إسرائيل فكان الاعتماد على الذكور في كافة شئون القبيلة ؛ لذلك خصهم التشريع بحق التصرف في أموال الآباء و ثرواتهم دون الإناث ، فهم وحدهم القادرون على الدفاع عن القبيلة وحمايتها ضد أي اعتداء لذلك جاء التشريع مناسباً لطبيعة البناء القبلي لتلك الفترة^(١) .

وبناءً على ما تقدم فإن حق الميراث كان يرتبط ارتباطاً قوياً ووثيقاً بأمان العائلة وسلامتها وهذا الأمر يُسند في معظم الأحيان إلى الأبناء وليس البنات^(٢) .

(٢) ميراث الأخوة:

يحتل نصيب الأخوة المرتبة الثانية في ترتيب ميراث الرجل كما حدده العهد القديم ، ويحتل كذلك المرتبة الثالثة في درجات مستحقي الميراث في التشريع اليهودي بصفة عامة ؛ حيث يسبق حق البنات وأنصبتن حق أخوة المتوفى في ميراثه ؛ بمعنى أن نصيب البنات يتقدم على نصيب أعمامهن وبمعنى أدق يحجبه من الأصل .

وإذا كان العهد القديم قد حدد ترتيب ميراث الأخوة سواء في نظام الميراث اليهودي العام أو في إطار ميراث الرجل ؛ فإنه لم يذكر تفاصيل بعينها عن حالات وقع فيها ميراث الأخوة اللهم حالة بنات صلفحاد التي أقر التشريع اليهودي فيها حق البنات في ميراث أبيهن ، هذا في حين أن المحاكمات في المشنا قد حددوا بعض الأحكام المتعلقة بذلك . وتعليقاً على الغموض الذي يكتنف الأحكام الواردة في العهد القديم ، وتوضيحاً لتفصيل مجمل تلك الأحكام فقد حدد سعديا الفيومي^(٣) في كتابه المواريث للأخوة أربعة واجبات يمكن إجمالها على النحو التالي :

الأول : معرفة السباق^(٤) إلى الميراث وهنا يجب أن يسبق الأخوة الأخوات على أساس الأصل في تقديم الابن على البنت .

الثاني : إذا انتقل الميراث إلى الأخت فإن كانت هي باقية ورثت وإن ماتت وخلفت أولاداً ورث أولادها مقامها .

الثالث : حصول الأخ الذي يتزوج زوجة أخيه المتوفى على كل الميراث دون أخوته ، أما في

(١) האנצקלופדיה העברית ، עמ " 409 .

(٢) אנצקלופדיה העברית כרטא ، שם ، שם .

(٣) سعديا الفيومي هو (هامش متكامل)

(٤) ويقصد بالسباق هنا أولوية ترتيب المستحقين للميراث وتقديم بعضهم على بعض .

حالة عدم زواج أحدهم بها فإن الميراث يُقسم بينهم بالتساوي .
الرابع : إذا مات أحد الأخوة وخلف أولاداً فالواجب أن يرث أولاده حصته مع عمومتهم
ذكراناً كانوا أم إناثاً^(١) .

(٢) ميراث الأعمام:

يأتي ترتيب الأعمام في الدرجة الثالثة في ترتيب ميراث الرجل ، والدرجة الرابعة في
ترتيب الميراث بصفة عامة في التشريع اليهودي وفقاً لما ورد في العهد القديم ؛ حيث يشير إلى
انتقال الميراث لأخوة الأب أي الأعمام في حالة عدم وجود من يحجبهم من الدرجات
السابقة .

وأهم الأحكام التي تتعلق بميراث الأعمام يمكن إجمالها على النحو التالي :
الأول : معرفة انتقال الميراث من الأخوة إلى العمومة ويتم ذلك في حالة عدم وجود اسم
الأخوة مطلقاً لا أخ ولا واحد من نسله ولا أخت ولا واحد من نسلها .
الثاني : معرفة السباق فالأعمام يسبقون العمات .

الثالث : في حالة انتقال الميراث إلى أولاد العممة يجب أن يسبق الذكور الإناث .
الرابع : ميراث الأولاد لحصة أبيهم في حالة وفاته مع عمومتهم ذكراناً كانوا أم إناثاً^(٢) .

(٤) أقرب الأقارب:

وهي آخر درجة في ترتيب مستحقي الميراث في التشريع اليهودي كما أقرها العهد
القديم ، فبعد الابن أو البنت أو الأخوة أو الأعمام ، ينتقل الميراث إلى ذوي القربى ، الأقرب
فالأقرب ، فيكون أقربهم هو المستحق للميراث حينئذ .

(٥) ميراث العبيد:

لقد أشار العهد القديم في عدة فقرات إلى أنه من الممكن أن يكون للعبيد حق في ميراث
سادتهم ؛ حيث يفهم من الفقرة الواردة في سفر التكوين والتي يشكو فيها سيدنا إبراهيم

(١) سعديا الفيومي : الموارث ، تحقيق ومقارنة د . عبد الرازق قنديل ، ص ٩١-٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٣-٩٤ .

إلى ربه قلة الولد، أن أمواله وتركته تنتقل إلى عبده، لأنه ليس لديه من يرثه من صلبه، ونص الفقرة على النحو التالي:

"وقال أبرام أيضاً إنك لم تعطني نسلاً وهو ذا ابن بيتي وارث لي" ^(١)

ويعطي العهد القديم للأب الحق في أن يقدم العبد على ابنه العاق؛ وذلك لإخلاص العبد وحكمته في مقابل ضلال الابن وفساده ^(٢)؛ حيث يرد في سفر الأمثال النص التالي:

"العبد الفطن يتسلط على الابن المخزي ويقاسم الأخوة الميراث" ^(٣).

رابعاً: أحكام ميراث الرجل التي أضافها حاخامات المشنا على ما ورد في العهد القديم:

بنظرة عامة إلى الأحكام السابقة يتضح أن العهد القديم قد ركّز أحكام الميراث على الأبناء ثم البنات ثم الأخوة، ثم الأعمام وذكر كذلك بعد الإشارات عن ميراث العبيد لسادتهم.

كما أن أحكام الميراث في مصدر التشريع اليهودي الأول لم تُشر من بعيد أو من قريب إلى أحكام ميراث الأب أو الجد أو الأم أو الزوج أو الزوجة. وحتى الأحكام السابقة التي تناولها العهد القديم لا تكون في مجملها صورة واضحة للأحكام التشريعية الخاصة بالميراث في التشريع اليهودي إذ يكتنفها بعض الإبهام والغموض.

هذا الإبهام والغموض هو ما حدا بالحاخامات أن يبسطوا لهذه الأحكام صفحات في المصدر التشريعي الثاني لديهم وتحديداً في المشنا متن التلمود وأساسه، فشرحوا الأحكام الواردة في العهد القديم باستفاضة، كما أنهم أضافوا أحكاماً جديدة لم تكن موجودة في العهد القديم، فتحدثوا عن ميراث الزوج وحددوا حقاً للزوجة تحصل عليه بعد وفاة زوجها، كما أقرّوا ميراثاً للجد، وللأب، إلى غير ذلك من أحكام وتشريعات.

وتجدر الإشارة قبل تفصيل هذه الأحكام إلى تحديد المشنا في البداية لأربع حالات تتعلق بأحكام الميراث؛ حيث يندرج اليهود في علاقتهم بالميراث تحت إحدى هذه الحالات:

الأولى: أن يكون اليهودي وارثاً ومورثاً، والثانية: يكون فيها وارثاً غير مورث، الثالثة: يكون فيها مورثاً غير وارث، والأخيرة: يكون فيها لا وارث ولا مورث، وتفصيل هذه

(1) ١٥ : ٣.

(2) The Interpreter's Dictionary of The Bible, p.702.

(3) الأمثال ١٧ : ٢.

הַחֲלָלִים נִלְחָצוּ מִן חֲלָל הַנִּסְחָא הַתּוֹלֵד :

יֵשׁ בְּחִילִין וּמִנְחִילִין, יֵשׁ בְּחִילִין וְלֹא מִנְחִילִין, מִנְחִילִין וְלֹא בְּחִילִין, לֹא בְּחִילִין וְלֹא מִנְחִילִין. אֵלּוּ בְּחִילִין וּמִנְחִילִין: הָאֵב אֶת הַבָּנִים, וְהַבָּנִים אֶת הָאֵב, וְהָאֵב מִן הָאֵב - בְּחִילִין וּמִנְחִילִין. הָאֵישׁ אֶת אִמּוֹ, וְהָאִשָּׁה אֶת אִשְׁתּוֹ, וּבְנֵי אֲחֵיוֹת - בְּחִילִין וְלֹא מִנְחִילִין. הָאִשָּׁה אֶת בְּנֵיהָ, וְהָאִשָּׁה אֶת בְּעֻלָּהּ, וְאִשִּׁי הָאֵם - מִנְחִילִין וְלֹא בְּחִילִין. וְהָאִשִּׁים מִן הָאֵם, לֹא בְּחִילִין וְלֹא מִנְחִילִין.

"הנאך מן ירֶתון ויורֶתון, ומן ירֶתון ולא יורֶתון, ומן יורֶתון ולא ירֶתון, ומן לא ירֶתון ולא יורֶתון. הוּלָא הֵם הַזֵּין ירֶתון ויורֶתון: הָאֵב (ירֶת) הָאֵבִים, וְהָאֵבִים (ירֶתון) הָאֵב, וְהָאֵבִים מִן הָאֵב - ירֶתון ויורֶתון (בְּעֻמָּה הַבְּעֻמָּה). הָרֶגֶל (ירֶת) אִמּוֹ, וְהָזֶגֶג (ירֶת) זֻגְתּוֹ, וְאֵבִים הָאֵחָה ירֶתון (חָלָהּ) וְלִכְנֶהּ (לא יורֶתון). וְהָרֶגֶל מִן אֵבִיםֶיהָ וְהָזֻגָה מִן זֻגְתּוֹ, וְאֵחָה הָאֵם (הָאֵחָוָל) - יורֶתון ולא ירֶתון, וְהָאֵחָה מִן הָאֵם (כִּימָא בֵּינֶהּ) לא ירֶתון ולא יורֶתון." ⁽¹⁾

וּבִטְזַח מִן הַפָּקֶדָה הַסָּבִיבָה תְּקִסִּים מִסְתַּחֲקֵי הַמִּירָת בִּי הַמִּשְׁנָא עַל הַנְּחוּ הַתּוֹלֵד :

(1) הַזֵּין ירֶתון ויורֶתון וְהֵם:

א. הָאֵב מִן הָאֵבִים, וְהַזֵּה הַחֲקֵם מִן אִמּוֹ הַזְּכָרִים הַחֲזָקִים הַתּוֹלֵד לֹא יִרְדּוּ לָהּ זִכְרִין בִּי הָעֵהָד הַקִּדִּים; חֵיטּ קִרְר הַחֲזָקִים לְהָאֵב חֲקָא בִּי מִירָת אֵבִיםֶיהָ.

ב. הָאֵבִים מִן הָאֵב.

ג. הָאֵחָה מִן הָאֵב; חֵיטּ אִן הָאֵחָה מִן הָאֵם לא ירֶתון בְּעֻמָּה הַבְּעֻמָּה בִּי הַתְּשֻׁרָה הַיְּהוּדִי.

(2) הַזֵּין ירֶתון וְלֹא יורֶתון וְהֵם:

א. הָאֵב מִן אִמּוֹ; חֵיטּ ירֶתוֹהּ הוּא בֵּינָם לא תִּרְשֶׁה אִמּוֹ.

ב. הָזֶגֶג מִן זֻגְתּוֹ.

ג. אֵבִים הָאֵחָוָת; לָאֵנֶה ירֶתון אֲחֻוָּלָהּ בֵּינָם אֲחֻוָּלָהּ לא ירֶתוֹנֶהּ.

(3) הַזֵּין יורֶתון וְלֹא ירֶתון:

(1) בבא בתרא - בָּבָא בְּרָא - הַבָּב הַאַחֲרִי 8 : 1.

- أ- الأم تورث أبناءها ولا ترثهم .
 ب- الزوجة تورث زوجها ولا ترثه .
 ج- أخوة الأم - الأخوال- يورثون أبناء الأخت ولا يرثونهم .

(٤) الذين لا يرثون ولا يورثون:

وهم الأخوة من الأم بعضهم مع بعض .

وسيعرض البحث في الصفحات التالية لأحكام ميراث الرجل في المشنا طبقاً للترتيب السابق عند تناول الميراث في العهد القديم ؛ لتوضيح ما أضافه الحاخامات على الأحكام الواردة في العهد القديم ، وذلك على النحو التالي :

(١) ميراث الأبناء:

لقد أقرت المشنا - كما فعل العهد القديم (سفر العدد ٢٧ : ٥- ١١) ترتيب مستحقي الميراث على نحو يجعل الأبناء في الصدارة ، وإذا كانت المشنا قد اتفقت مع العهد القديم في هذه القاعدة التشريعية ، إلا أنها قد أضافت هنا حكماً تشريعياً آخر لم يرد ذكره في العهد القديم ، وهو يقضي بحق الأبناء الذكور تحديداً في الميراث حتى في حالة وفاتهم ؛ بمعنى أنه طالما كان للابن ذرية فهم يرثون حصة أبيهم في ميراث جدهم ويحجبون بالتالي من يلي أباهم من مستحقي الميراث ؛ أي بنات المتوفى . وكانت التوراة قد نصت على انتقال الميراث إلى البنات في حالة عدم وجود أبناء ولم تحدث عن ذرية الأبناء ، في حين اشترطت المشنا عدم انتقال الميراث للبنات إلا في حالة عدم وجود أبناء كلية أو أي ذرية لهم ذكوراً كانوا أم إناثاً^(١) .

وبالإضافة لهذا الحكم التشريعي الذي أضافه الحاخامات فإنهم قد أسهبوا كذلك في تفصيل الأحكام الخاصة بالأبناء . وإذا كان العهد القديم قد تحدث عن ميراث الابن البكر ثم تحدث عن ميراث أبناء الإماء ، فإن الحاخامات في المشنا قد خصّوا الأول بأحكام عديدة أكثر تفصيلاً عما ورد في العهد القديم ، في حين أنهم قد أغفلوا الأحكام التي تتعلق بابن الجارية ؛ وذلك لأنهم قد هدموها من الأساس ؛ حيث قرروا في تشريعاتهم حتمية كون الأم يهودية حتى يتسنى للوارث أن يرث ، وهو الشرط الذي لم يتعرض له العهد القديم . ويتضح من ذلك أن ابن الجارية لا يرث مطلقاً وفقاً لإضافة الحاخامات في المشنا ؛ إلا إذا

(١) בבא בתרא- بابا بتر- الباب الأخير ٨ : ٢ .

تحررت أمه وأقرّ رجال الدين بذلك^(١)، وطالما كان الابن من جارية فهو يفقد جميع حقوقه ليس فقط في الميراث بل في حق البكورية كذلك، والأكثر من ذلك أن تُسلب منه صفة البنوة- كما يقول موسى بن ميمون فهو لا يُعد من الأبناء من الأساس.^(٢)

ومما لا شك فيه أن إقرار الحاخامات لهذا الحكم التشريعي هو محاولة منهم لنفي حق سيدنا إسماعيل- عليه السلام- في بكوريته لسيدنا إبراهيم- عليه السلام-، ولنفي حقه كذلك في الميراث. ويستدل د. حسن ظاظا- على تأكيد مبدأ العصبية العنصرية في التشريعات التي صاغها الحاخامات في المشنا وما تلاها من شروح عُرفت بالجمارا أدت إلى تكوين التلمود بنص "حاي بن شمعون" في كتابه الأحكام الشخصية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين، مادة رقم (٥٠٢) والتي تنص على ما يلي: "البكر من الجارية أو الأجنبية لا يمنع البكورة من الإسرائيلية بعدها" ويؤكد أن هذا الاجتهاد من فقهاء التلمود مقصود به تزييف حق العرب وجدهم سيدنا إسماعيل في النسبة والميراث والبكورة من سيدنا إبراهيم- عليه السلام- وبطي الحاخامات لصفحة الأحكام الخاصة بميراث ابن الجارية في التشريعات التي صاغوها في المشنا، يبرز اهتمامهم بميراث الابن البكر لذلك كانت الأحكام الخاصة به كثيرة وواضحة عما كانت عليه في العهد القديم، كما أنهم قد أقرّوا كذلك المساواة بين سائر الأبناء بعد عزل حق البكر، وسيعرض البحث الأحكام التي أقرّها الحاخامات في المشنا للابن البكر ثم لسائر الأبناء بعد عزل حق الابن البكر، على النحو التالي:

أ- ميراث الابن البكر^(٤):

- (١) בכורות- بكורות- الأبكار- ٨: ١، יבמות- ياموت- الأرامل ٢: ٥.
- (٢) משה בן מימון: משנה תורה، בחלות، עמ" 368، 373.
- (٣) د. حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، الناشر مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧، ص ٢٣٧.
- (٤) وردت الأحكام الخاصة بالابن البكر في المشنا بصورة مركزة في مبحث " בכורות- بكורות- الأبكار" وهو المبحث الرابع من قسم المشنا الخامس "חשבוני- قداشيم- المقدسات" الذي يضم أحد عشر مبحثاً. وتسرد فيه الأحكام والقوانين المتعلقة بالمواليد البكر من الحيوانات بأنواعها المختلفة، وكذلك بالنسبة للإنسان. فالفقرة الأولى من الإصحاح الثالث عشر من سفر الخروج تنص على تقديس البكر وخصوصية علاقته مع الرب " قدس لي كل بكر، كل فاتح رحم من بني إسرائيل من الناس ومن البهائم إنه لي ". كما يتحدث المبحث كذلك عن ضرورة تقديم البكر من الحيوانات إلا إذا كان به عيب يمنع تقديمه ويقوم بتحديد هذه العيوب التي تجعل البكور من الحيوانات غير صالحة

استند الحاخامات في الأحكام الخاصة بالابن البكر إلى المرجعية التوراتية التي نصت صراحة على حصول الابن البكر على نصيب اثنين من ممتلكات أبيه بعله بكوريته؛ إلا أنهم أضافوا أحكاماً أخرى تتعلق بحق هذه البكورية وأنواعها، واستثناء البكر من التشريعات الخاصة برد الممتلكات إلى أصحابها في سنة اليوبيل، والحالات التي يفقد فيها البكر حق تمتعه بهذه البكورية، وفيما يلي تفصيل هذه الأحكام:

١- أنواع البكر:

للبكورية في التشريع اليهودي نوعان الأول يتعلق بالميراث وبحقه في الحصول على نصيب اثنين، والثاني يتعلق بالكهانة، والمراد بالكهانة هنا هو أن يفتدي الأب ابنه البكر بمبلغ معين حدده العهد القديم وأكدت عليه المشنا وهو خمسة شواقل فضه كما نص العهد القديم، وهي تعادل خمسة سيلع^(١)، ويسلم هذا المبلغ للكاهن^(٢). وإذا كان العهد القديم قد تحدث عن ميراث الابن البكر، فإنه تحدث كذلك عن فدية الابن البكر إلا أنه لم يفرق بينهما في حديثه عن الميراث، في حين تناول الحاخامات أنواع البكر وقسموها تبعاً لموقف البكر من الميراث ومن الكهانة معاً، وبناءً عليه فإنهم قد حددوا للأبكار وموقفهم من الميراث أربعة أنواع هي:

الأول: بكر للميراث وليس بكرًا للكهانة:

وهنا يحصل البكر على نصيب اثنين ويُعفى من تقديم الفدية والحالات التي ينطبق عليها هذا النوع هي:

أ- أن يولد الابن بعد طرح حتى وإن كان هذا الطرح قد خرجت رأسه حية، فطالما أنه لم يتم تسعة أشهر، أي لم يكتمل حملُه بعد، فإن من يأتي بعده يُعد بكرًا لميراث أبيه؛ ولكن لا يُعد بكرًا للكهانة لأنه ليس فائحًا للرحم كما تنص الفقرة التوراتية.

ب- أن يولد بعد طرح قد تم تسعة أشهر ولكن خرجت رأسه ميتة.

ج- يُعد بكر الرجل بكرًا للميراث وليس بكرًا للكهانة؛ بمعنى أنه قد يكون الرجل متزوجًا

للتقدمة كقربان. ثم يتناول حقوق البكور من الأبناء في الميراث وما يتعلق بها. ويقع هذا المبحث في تسعة فصول. انظر للباحث: - الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية، ص ٣٤.

(١) السلع يعادل أربعة دنائير وعليه فالخمس سلع تعادل عشرين دينارًا. انظر: - עדין שטיינזולץ: מדריך לתלמוד، מושגי יסוד והגדרות، בית הוצאת כתר، ירושלים، ١٩٨٤، עמ' ٢٤٨.

(٢) سفر العدد 18: 15-16، وانظر كذلك - שלמה גאנצפריד: קיצור שלחן ערוך، הוצאת ספרים "סיני" תל-אביב، 1975، עמ' 456-458.

من امرأة قد أنجبت من قبل ، فإن أول ابن تلده المرأة من زوجها الجديد هو بكر للرجل في ميراثه ، ولكنه لا يُعد فاتح رحم ؛ لذلك يُعفى من فدية الكاهن^(١).

الثاني : بكر الكهانة وليس بكرًا للميراث :

وقد خصَّ به الحاخامات الابن الذي يوجد شك في نسبه وهل هو من صلب الزوج فعلاً أم من صلب رجل آخر ، فإذا دارت الشبهات حول ابن من هذا النوع فيُحرم من حق البكورية ولكن لا بد أن يُفتدى بالخمسة سيلع ؛ لأنه في كل الأحوال فاتح لرحم الأم ، ويعلل الحاخامات حرمانه من البكورية باعتراضات مستحقي الميراث معه إذ سيطلبون بدليل على أنه من صلب الزوج ويشككون في نسبه كما ورد في مبحث (יבמות - יבמות - יבמות - الأرملة) ١١ : ٧^(٢).

ولقد ضرب الحاخامات مثلاً لتوضيح هذا الحكم التشريعي في مبحث (בכורות - בכורות - الأبكار) ؛ حيث يرد : إنه في حالة زواج المرأة بعد وفاة زوجها مباشرة دون أن تنتظر ثلاثة أشهر على الأقل ، ثم تلد بعد سبعة أشهر من زواجها ، فهنا تثار حالة الشك إذا ما كان الابن للزوج الأول وهو ابن تسعة أشهر ، أم هو ابن الزوج الثاني وولد بعد سبعة أشهر^(٣).

الثالث : بكر للميراث وللكهانة :

وهذا البكر يحصل على حقه كاملاً في بكوريته فيأخذ نصيب اثنين ، كما أن أباه مطالب بدفع الفدية عنه . وهذا البكر الذي ينطبق عليه الحكمان التشريعيان هو الذي يُولد لأبويه

(1) בכורות - בכורות - الأبكار - 8 : 1 وانظر كذلك : - חנוך אלבק : ששה סדרי המשנה , סדר קדשים , הוצאת מוסד ביאליק ודביר , תל-אביב , 1959 , עמ' 181.

(2) מبحث " יבמות - יבמות - الأرملة - هو المبحث الأول من قسم המשנה الرابع נשים - נשים - النساء - الذي يضم سبعة مباحث ، والיבמות = יבמות هي جمع مؤنث في العبرية مفردה יבמה : وهي امرأة الأخ المتوفى الذي لم ينجب ، وبناءً عليه فيجب على أخيه الحي أن يتزوج منها وينسب المولود الأول لأخيه المتوفى . ويستعرض المبحث كذلك الأحكام الواجب اتباعها إزاء تلك القضية من كافة جوانبها سواء وافق الأخ الحي على الزواج من أرملة أخيه أو رفض ذلك الزواج ، وما يستتبع ذلك من أحكام خاصة ، وأساس هذا المبحث ما ورد في التثنية ٢٥ : ٥-١٠ ، وشمل هذا المبحث ستة عشر فصلاً . انظر للباحث : - الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية ، ص ٢٧ .

(3) בכורות - בכורות - الأبكار - 8 : 1 وانظر كذلك : - חנוך אלבק : ששה סדרי המשנה , סדר קדשים , עמ' 182.

مباشرة دون أن يسبقه طرح أو أن يكون أحد الأبوين قد أنجب من قبل . كما أقرّ الحاخامات كذلك اعتبار من يُولد بعد طرح- لم يكتمل ولم يتشكل ولم تتحدد له ملامح بعد- بكرًا للميراث وللكهانة .

الرابع : من لا يُعد بكرًا لا للميراث ولا للكهانة :

وقد اختلف الحاخامات في تحديد من يخرج عن نطاق الحكمين التشريعيين ، ودار الخلاف تحديداً حول من يُولد بشق البطن ؛ أي لا يُولد ولادة طبيعية من رحم أمه ، وكذلك من يليه إن وُلد بطريقة طبيعية ، فيرى رابي شمعون أن من يُولد بشق بطن أمه يُعد بكرًا في ميراث ، والذي يليه هو الذي يُعد بكرًا للكهانة ، فالأول لا يُعد بكرًا لأنه لم يُولد من الرحم ، والثاني رغم ولادته من الرحم لا يُعد بكرًا للميراث ؛ لأنه سبق بمولود قبله إلا أنه يجب دفع الفدية عنه لأنه فاتح الرحم . ويذكر " راشي " في تفسيره أن رابي شمعون قد خالف في رأيه هذا رأي رابي طرفون الذي يحرم من يُولد بشق البطن من بكوريته للميراث وكذلك للكهانة ، بينما يرى " راشي " نفسه أن كل واحد منهما يختص ببكورية ، فمن يُولد بشق البطن هو بكر للميراث لأن الفقرة التوراتية تقول " فولدتا له " (التثنية ٢١ : ١٥) فبالنسبة لبكر الميراث لا يُشترط أن يُولد من الرحم ، أما الذي يليه فهو بطبيعة الحال لا يُعد بكرًا للميراث ؛ وإنما بكرًا للكهانة ؛ لأنه أول من وُلد من الرحم^(١) .

٢- استثناء البكر من التشريعات الخاصة برد الممتلكات إلى أصحابها في سنة اليوبيل^(٢) :

(١) פרוש רש"י ، תלמוד בבלי ، מסכת בכורות ، עמ"ס ٦٦ ב . ورابي راشي هو سليمان بن إسحاق ولد في " تروا - Troyes " إحدى أعمال " شمان - Champagne " في شمال فرنسا سنة (١٠٤٠م - ١٠٤١م) وعاش في فرنسا ؛ حيث كان معلماً ورئيساً للطوائف اليهودية هناك . وهو من أكبر مفسري التلمود ؛ حيث اشتمل تفسيره على كل النصوص المشنوية التي قام بتفسيرها كاملة وليس تفسيراً جزئياً لبعض الفقرات كعادة معظم التفاسير الأخرى ؛ لذلك لم تخل طبعة من طبعات التلمود من تفسيره الذي يُطبع على هامش صفحات التلمود جهة اليمين للنصوص المشنوية ، وجهة اليسار للجמארא واستمد المفسرون بعده من تفسيره كثيراً من آرائه ، وتوفي عام ١١٠٥ م . انظر : - האנציקלופדיה העברית ، כרך ٣١ ، עמ"ס ٩٩٢ .

- Abraham Geiger: Judaism And Its History, University Press of America, Inc. New York, 1945, p.363.

(٢) سنة اليوبيل هي السنة الخمسون التي تأتي بعد سبع استراحات للأرض- تعرف الواحدة منها بالشميطا- إراحة الأرض أو تبويرها- وهي تشبه السنة السابعة إلا أنها تتميز كذلك بتحرير العبيد ورد الديون وعودة الممتلكات لأصحابها . كما أن لها بعض الصلوات والأدعية الخاصة بها ، ومن الجدير

لقد ورد في سفر اللاويين " وتعد لك سبعة سبوت سنين . سبع سنين سبع مرات . فتكون لك أيام السبعة السبوت السنوية تسعاً وأربعين سنة ، وتقدسون السنة الخمسين وتنادون بالعتق في الأرض لجميع سكانها . تكون لكم يوبلاً وترجعون كل إلى ملكه وتعودون كل إلى عشيرته " (اللاويين ٢٥ : ٨ ، ١٠) ، وكان من جراء النص التوراتي وجوب استرداد الأملاك لأصحابها من قبل المشتري في السنة الخمسين أي سنة اليوبيل وينطبق هذا الحكم على سائر البيوع والمعاملات ؛ إلا أن الحاخامات قد استثنوا من ذلك رد البكر لما يحصل عليه حتى يتم تقسيمه بين أخوته ، وعموم الأمر في التوراة اختلف بعض الحاخامات حول هذا الاستثناء فمن الحاخامات الذين لم يقرأوا استثناء البكر رابي إلعيزر الذي يقول إن ميراث البكر مثله مثل البيع يجب أن يُرد في سنة اليوبيل ويُقسم على سائر أخوته ، إلا أن جمهور الحاخامات يؤيدون استثناء البكر ويأتي على رأسهم رابي مئير^(١) ؛ وذلك تقديرًا لمكانة البكر لكونه أول قدرة الرجل - وفقاً لتعبير التوراة - وللدور المنوط به بعد وفاة أبيه لتحمله أعباء الأسرة بل والقبيلة في بعض الأحيان^(٢) .

٢- الحالات التي يشهد فيها البكر حق تجمعه بالبكورية:

إذا كان العهد القديم قد ذكر حالة حرمان الابن البكر من حقه في البكورية عند انتهاك محارم أبيه كما فعل رأويين ، فإن الحاخامات قد أضافوا عدة حالات أخرى لا يتمتع فيها الابن البكر بهذا الحق . وقبل تفصيل هذه الأحكام تجدر الإشارة إلى نهى الحاخامات عن تحريم الأب لابنه البكر من أن يسلبه حق بكوريته ، كأن يقول : " هذا ابني البكر لا يرثني بعد موتي " فإن الحاخامات قد أبطلوا هذا القول وعللوا ذلك بأنه لا يجوز للأب أن يوصي بخلاف ما ورد في التوراة ، ولا يشترط على وصاها وأحكامها ، فطالما أقرت التوراة نصيب اثنين للبكر فليس للأب الحق في نزع هذا الحق منه خاصة وهذا الأمر يتعلق بالميراث . لكن لو قسم الأب أمواله حالة حياته كهدية أو هبة منه لأولاده فله أن يعطي من يشاء من أولاده ما يشاء من ممتلكاته ويحرم بالتالي من يشاء منهم وإن كان البكر^(٣) .

بالذكر أن سنة اليوبيل قد توقف الاحتفال بها بعد السبي المتكرر لليهود ، ولم تستخدم أحكامها حتى بعد العودة من السبي . انظر : - עדין שטיינזלץ : מדרוך לתלמוד ، עמ' ١٦٧ .

- George Foot Moore: Judaism, Volume I, Cambridge, Harvard University Press, 1958, p. 191.

(١) בכורות - בכורות - الأبكار - ٨ : ١٠ .

(٢) אנצקלופדיה העברית כרטא ، עמ' 227 .

(٣) בבא בתרא - بابا בתרא - الباب الأخير ٨ : ٥ . وانظر كذلك : - חנוך אלבק : שם ، עמ' ١٤٥ .

وفيما يتعلق بالأحكام التي أقرها الحاخامات ولا يتمتع البكر بمقتضاها بحق الحصول على نصيب اثنين، فأهمها:

- أ- في ميراث الأم يتساوى الأبناء في الميراث ولا يميز الابن البكر في هذه الحالة.
- ب- في حالة استثمار تركة الأب قبل تقسيمها لا يحق للبكر أن يحصل على نصيب اثنين في الأرباح؛ وإنما يتم تقسيمها بالتساوي بين الأخوة.
- ج- في حالة الأموال الخاصة بالأب لدى المدينين، أو أي أموال للأب تُحصل بعد وفاته، فإنها تُقسم بالتساوي بين الأخوة؛ لأن القاعدة التشريعية في حصول الابن البكر على نصيب اثنين تتوقف على مقدار التركة وقت وفاة الأب مباشرة، دون انتظار أي أموال تخص الأب لدى الغير.

وفي تفسيره لهذه الأحكام يضرب " رابينو جرشوم " مثالا يتعلق بالأموال التي تخص الأب ولا يحق للبكر أن يطالب بالحصول على نصيب اثنين منها، فيقول: إنه إذا مات أخو الأب (عم الورثة) وكان الأب هو الوريث الوحيد لأخيه- ولكنه مات- فإن الميراث ينتقل لأبنائه ويُقسم بينهم بالتساوي دون النظر إلى البكر؛ وذلك لأن الأموال قد حصلوا عليها بعد وفاة أبيهم ولم تكن تخصه حالة حياته^(١).

ب- ميراث باقي الأبناء:

(١) פרוש רבינו גרשום, תלמוד בבלי, מסכת בכורות, למ" ב ٦٢. وراينو جرشوم هو جرشوم ابن يهودا من كبار مفسري التوراة والتلمود، وقد ولد عام ٩٦٠م وعاش في فرنسا، وأتم تأليف بعض كتب التفسير هناك ومن أشهرها مباحث بابا بترا: الباب الأخير، وتعנית: الصيام، وعراخين: التقديرات، وغيرها، وقد أكمل تلاميذه مجهوداته بعده ومن أشهرهم رابي يهودا الكاهن، وإسحاق بن يهودا، وتوفي عام ١٠٢٨م. انظر: -האנציקלופדיה העברית، כרך ٢١، למ" ٦٩٨. وتجدر الإشارة إلى أن سعديا الفيومي في كتابه عن الموارث يضيف حالتين أخريين يحرم فيهما البكر من الحصول على نصيب اثنين، وهما:

الحالة الأولى: أن يأخذ نصيباً واحداً أو سهماً واحداً عند تقسيم التركة دون أن يطالب بحقه في سهمين وقت التقسيم، ثم يعود بعد ذلك لمطالبة أخوته بسهمه الثاني، فهنا يضيع عليه هذا السهم لإهماله في الحصول عليه في حينه.

الحالة الثانية: أن يتوفى أحد أخوته بعد وفاة أبيه وقبل تقسيم التركة، فليس له هنا حق الحصول على نصيب اثنين في تركة أخيه، بل يُعزل نصيب أخيه ويُقسم بينه وبين أخوته بالتساوي.

انظر: - سعديا الفيومي: المرجع السابق، ص ٨١.

إذا كان العهد القديم لم يتحدث عن نصيب سائر الأبناء بعد الابن البكر؛ إلا أنه قد يُستدل على تقسيم باقي الميراث بينهم بالتساوي بدليل أن الابن البكر يحصل على ضعف أي واحد منهم. ومع ذلك فإن الحاخامات قد أضافوا في المشنا الحكم صراحة بوجوب تقسيم الميراث بين سائر الأخوة بالتساوي، وشددوا على عدم التفرقة بين الأبناء صغاراً كانوا أم كباراً؛ حيث نهى الحاخامات عن استغلال الكبار للصغار، كما نهوا كذلك عن طلب الصغار تعويضهم عن الأموال التي تمتع بها الكبار في حياة أبيهم، كأن يكون أبوهم قد زوجهم، فيأتي الصغار مطالبين بالحصول على ما يعادل نفقات زواجهم ومتطلباته مساواة بالأخوة الكبار؛ إلا أن الحاخامات قد حسموا هذا الأمر بنهي الصغار عن مثل هذا الطلب؛ لأن الأب قد فعل ذلك أثناء حياته، ولا يُعد ما أنفقه على الأخوة الكبار من الميراث، بل هي هبة من الأب لأبنائه أو لمن يريد كذلك من غير أبنائه. أما في حالة زواج الأبناء الكبار من ميراث الأب بعد وفاته وقبل تقسيم التركة فهنا يلزم الحاخامات الأبناء الكبار بتعويض أخوتهم الصغار بمثل ما حصلوا عليه؛ لأن الأمر في هذه الحالة مختلف؛ حيث اقتطعت نفقات الزواج من الميراث وهو حق للجميع بالتساوي^(١).

(٢) ميراث الأخوة:

كان ترتيب الأخوة بين مستحقي الميراث في العهد القديم في الدرجة الثالثة بعد الأبناء والبنات، أما في المشنا وبعد صياغة الحاخامات لأحكام الميراث وإضافتهم عليها تشريعات جديدة تأخر ترتيب الأخوة بين مستحقي الميراث إلى الدرجة السادسة، وذلك من جراء إضافة ذريتي الأبناء والبنات ثم الأب^(٢)، وإن لم يكن الأب على قيد الحياة فإن الميراث ينتقل لذريته أي لأخوة المتوفى^(٣).

ويؤكد موسى بن ميمون في تفسيره على تطبيق القاعدة العامة في التشريع اليهودي وهي تقديم الذكور على الإناث في حق الحصول على الميراث، فالأخوة الذكور هم الذين يرثون أولاً، وإن مات أحدهم ينتقل نصيبه في الميراث إلى ذريته فيشاركوا أعمامهم، ولا ينتقل

(١) בבא בתרא- بابا בתרא- الباب الأخير ٨ : ٧.

(٢) سيرد الحديث عن ميراث الأب في الأحكام التي استحدثها الحاخامات ولم يرد لها ذكر من الأصل في العهد القديم.

(٣) בבא בתרא- بابا בתרא- الباب الأخير ٨ : ٢، وانظر: - פנחס קהתי: משניות מבוארות، סדר

נזיקים، הוצאת היכל שלמה، 1977، עמ" 311B12.

الميراث إلى الأخوات مطلقاً طالما كان هناك نسل للأخوة مهما تعددت أجيالهم^(١).

ومن الأحكام المهمة التي أقرها الحاخامات حكم استثمار التركة قبل تقسيمها؛ حيث يجب أن يتساوى جميع الأخوة في الحقوق والواجبات فسواء خسرت التجارة أو ربحت فهم في ذلك سواء؛ ولكن إذا اختص أحد الأخوة باستثمار التركة فهنا لا تطبق القاعدة السابقة بل يشاركه أخوته في الأرباح فقط أما الخسارة فيتحملها هو من نصيبه، كما أنه لو أصيب أثناء اشتغاله بالتجارة أو مرض فإن علاجه من نصيبه الخاص ولا يشاركه فيه أخوته^(٢).

ويقرر الحاخامات في المشنا عدم تصديق من يقول إن فلاناً أخي ويحق له مشاركتنا في الميراث، ولكن يميزون أن يقسم ذلك الأخ الذي ادعى هذا النسب حصته الخاصة به معه، وإذا مات هذا الأخ المزعوم فإن ماله يعود إلى أخيه الذي اعترف به فقط، ولكن يضيف الحاخامات أنه في حالة تجارة هذا الأخ المزعوم ونماء ثروته وزيادتها عن الجزء الذي حصل عليه من أخيه، ثم وافته المنية، فإن سائر الأخوة لهم الحق في المطالبة بميراثه، ويعمل "راشي" هنا على أحقية هؤلاء الأخوة في الميراث رغم أنهم قد أنكروه من قبل بأنهم يستندون إلى شهادة أخيه الذي أعطاه نصف نصيبه فهو في هذه الحالة لن ينكر أنه قد قال بأنه أخوهم، مما يُعد دليلاً لهم على ميراث هذا الأخ المزعوم، في حين أن شهادته لم تكن مجدية من قبل في إقرار حق لهذا الأخ لكي يرث مع سائر أخوته^(٣).

(٢) ميراث الأعمام:

كان الأعمام في مصدر التشريع اليهودي الأول يأتون في ترتيب الميراث بعد الأبناء والبنات والأخوة؛ أي يحتلون الدرجة الرابعة بين المستحقين للميراث، أما الحاخامات في المشنا فقد وضعوهم في آخر درجات المستحقين للميراث، فهم لا يستحقون الميراث إلا في حالة عدم وجود الحالات السابقة بالإضافة كذلك إلى الجدد الذي لم يتحدث عنه العهد القديم.

وبناءً على ذلك فإنه إذا توفي رجل انتقل ميراثه إلى أبنائه الذكور، وإن لم يكن أبنائاً الذكور أحياء انتقل الميراث إلى نسلهم، وإن لم يكن للأبناء ذرية، انتقل الميراث إلى بناته، وإن لم تكن بناته على قيد الحياة، انتقل الميراث إلى ذريتهن، وإن لم يكن للبنات ذرية،

(1) مשה بن ميمون: משנה תורה, נחלות, עמ" 366.

(2) בבא בתרא- بابا בתרא- الباب الأخير ٩: ٤, وانظر كذلك: - פנחס קהתי: שם, עמ" ٣٢٤-٣٢٥.

(3) פרוש רש"י, תלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא, עמ" קלח דף ב. وانظر كذلك: - פנחס

קהתי: שם, עמ" 318[317].

انتقل الميراث إلى الأب- والد المتوفى- فإن لم يكن الأب حياً انتقل الميراث إلى نسله- أي أخوة المتوفى- فإن لم يكن هناك أخوة أو نسل لهم انتقل الميراث إلى الجد، فإن لم يكن حياً انتقل الميراث إلى نسله- أي أعمام المتوفى-. ولم يزد الحاخامات عن ذلك لأنه من الصعب أن تنتهي هذه المراحل دون أن يكون هناك وريث؛ لذلك قال موسى بن ميمون: إن نظام الميراث يسير على النحو السابق حتى يصل إلى أسباط يعقوب⁽¹⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أن الحاخامات لم يتعرضوا في المشنا لإمكانية حصول أقرب الأقارب أو العبيد على نصيب في الميراث، خلافاً لما كان عليه الوضع في العهد القديم. ولعل في عدم ذكر الحاخامات لأحكام عن ميراث العبيد ما يدل على نظرة التشريع اليهودي وخاصة في مصدره الثاني لغير اليهود، الذين لا يرقون لمكانة شعب الله المختار- في اعتقادهم- واقتصرت قاعدة التعامل معهم على ما يحقق الفائدة لليهود فحسب، وإذا كان الحاخامات قد أقرروا صراحة بعدم أحقية ابن الجارية في الميراث وهو من صلب اليهودي، فمن الطبيعي أن يحرموا العبيد وهم أبعد صلة ونسباً بسادتهم من أبنائهم من جواريتهم.

أما إغفال الحاخامات لحالة ميراث أقرب الأقارب فربما يرجع ذلك إلى كثرة الأحكام والتفاصيل التي أضافها الحاخامات على المستحقين المذكورين في العهد القديم، مما جعل الأمر غاية في الصعوبة ألا يوجد وريث من المستحقين الذين ذكرهم الحاخامات، فالعهد القديم أوجز في ذكره لأقرب الأقارب، في حين أن الحاخامات قد أسهبوا وذكرهم على وجه التحديد.

خامساً: الأحكام التي استحدثها الحاخامات على ميراث الرجل:

لم يكتف الحاخامات بالأحكام التي صاغوها في المشنا عن ميراث الرجل وكان العهد القديم قد سبق وذكرها فأضافوا عليها أحكاماً أخرى، كما عرضها البحث على النحو السابق. فعلاوة على تلك الإضافات استحدث الحاخامات أحكاماً جديدة لم يتعرض لها العهد القديم من الأساس، وقد أشار البحث إلى بعض منها في ثانيا عرض الأحكام السابقة، وستُفرد لها الصفحات التالية لتناولها بشيء من التفصيل. وأهم هذه الأحكام المستحدثة الخاصة بالرجل تتعلق بميراث الأب، وميراث الجد وميراث الزوج.

(1) ميراث الأب:

(1) משה בן מימון: שם, עמ" 366.

إذا كان العهد القديم لم يتحدث عن ميراث الوالدين وأحقيتهما في ميراث أبنائهم، فإن الحاخامات في המשנה قد أقرّوا حق الأب في ميراث أبنائه، واتفقوا مع العهد القديم في إغفال حق الأم في ميراث أبنائها. وجعل الحاخامات ترتيب الأب في الدرجة الخامسة بين مستحقي الميراث؛ حيث إنه يأتي بعد الأبناء، ثم نسلهم، والبنات، ثم نسلهن. في حين أن العهد القديم قد جعل أخوة المتوفى- أي ذرية الأب خلاف الابن المتوفى- هم المستحقون للميراث في حالة عدم وجود أبناء أو بنات للمتوفى؛ إلا أن استحداث الحاخامات هنا لهذه القاعدة التشريعية قد رد الأمر إلى الأصل، فطالما أن الأب على قيد الحياة فهو الأحق بابنه، وبناءً على ذلك يجب الأب ذريته- أي أخوة المتوفى- من الميراث. أما إذا لم يكن الأب على قيد الحياة فينتقل الميراث إلى أخوة المتوفى^(١).

ويذكر الحاخام "جرشوم" في تفسيره أن العادة السائدة والأكثر حدوداً هي أن يرث الأبناء الآباء، ويندر أن يموت الابن في حياة أبيه، ولعل ذلك هو سبب إغفال التوراة للأحكام الخاصة بميراث الأب- إلا أن الحاخامات قد أقرّوا حق الأب في الميراث؛ لأنه وإن كان نادر الحدوث إلا أنه يقع فلا بد من وجود قاعدة تشريعية تنظم هذا الأمر؛ حتى وإن ظلت في أغلب الأحيان نادرة، وهذا ما أدركه الحاخامات^(٢).

(٢) ميراث الجد:

أضاف الحاخامات كذلك في המשנה الجد ضمن مستحقي الميراث من الرجال؛ حيث له أن يرث ابن ابنه- حفيده- إذا لم يكن هناك مستحقون يسبقونه من الدرجات السابقة. فإذا مات رجل ولم يكن له أولاد ذكراً كانوا أم إناثاً ولم يترك الأولاد كذلك ذرية انتقل الميراث إلى الأب، فإن كان ميتاً انتقل الميراث إلى ذريته أي أخوة المتوفى، فإن لم يكن هناك أخوة أو ذرية لهم، انتقل الميراث إلى الجد. ويضرب موسى بن ميمون المثال التالي لتوضيح الأمر: في حالة ميراث إبراهيم ويعقوب في ميراث عيسو هنا يسبق إبراهيم لأن إسحاق يرث عيسو ابنه ويعقوب يرث إسحاق، أما إذا لم يكن إسحاق موجوداً فالميراث هنا لإبراهيم الجد^(٣).

ويضيف راشي أن الأمر يسير على هذا المنوال حتى يصل إلى رأوبين، ويتساءل الحاخامات عن عدم قوله: حتى يصل إلى يعقوب؛ حيث يعملون ذلك بقولهم لأنه من المستحيل أن يُعدم سبط أو عائلة على الإطلاق، فلا بد من وجود أحد المستحقين وهم على

(١) בבא בתרא- بابا בתרא- الباب الأخير ٨ : ٢.

(٢) פרוש רבינו גרשום، תלמוד בבלי، מסכת בבא בתרא، עמ' קח דף ב.

(٣) משה בן מימון: שם، עמ' 366.

النحو السابق كثر^(١). وهذا ما جعل محرر الموسوعة العبرية يقول: إن كل الإسرائيليين حتماً يرثون^(٢). ولعله قال ذلك من كثرة الأحكام والتشريعات التي تنظم حصول المستحقين على الميراث، وبالتالي كثرة المستحقين له.

(٢) ميراث الزوج:

من المستحقين الذين أضافهم الحاخامات كذلك الزوج؛ حيث يحق له أن يرث زوجته، في حين أن العكس لا يجوز؛ أي لا ترث المرأة زوجها. كما لا ترث كذلك ابنها^(٣). وبحجب الزوج سائر الورثة عن ميراث الزوجة حتى أبناءها سواء أكانوا منه أم من رجل آخر، وبناءً على ذلك فإنه يحصل على كل ممتلكاتها^(٤).

ومما تجدر الإشارة إليه أنه مع إقرار الحاخامات لحق الزوج في ميراث زوجته، فإنهم لم يطلقوا هذا الحق؛ وإنما قيدوه؛ حيث إنه لا يرث إلا ما تملكه زوجته هي حالة حياتها، أما إذا مات أحد أقاربها الذين يحق لها أن ترثهم مثل أبيها أو أخيها، فليس للزوج هنا أن يطالب بنصيبها في الميراث بدعوى أحقيته في ميراثها؛ وإنما في هذه الحالة يرث أبناؤها نصيبها. وفي حالة عدم وجود ذرية لها تنتقل التركة إلى أسرة أبيها ولا يرث الزوج منها شيئاً.

ومن القيود كذلك التي فرضها الحاخامات على ميراث الزوج لزوجته أن يكون هو على قيد الحياة حالة وفاتها. كشرط الميراث الأساس في عموم أحكام الميراث. بمعنى أنه لا يرث في قبره، كسائر الورثة في عائلة الأب؛ حيث إن من يسبق في الميراث يرث كذلك وهو ميت ويحصل على حصته في الميراث ذريته، قبل أن تنتقل إلى من يأتي بعدهم في ترتيب المستحقين للميراث. فإذا مات الزوج ثم ماتت بعده الزوجة، فلا يحق لورثة الزوج أن يقولوا إن لنا حقاً في ميراث الزوجة لأن زوجها - مورثهم - كان هو المستحق الأول لميراثها كاملاً. وإنما في هذه الحالة كذلك يرثها نسلها، فإن لم يكن لها نسل تُرد التركة إلى أسرة أبيها.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن الزوج لا يحق له أن يرث زوجته إلا إذا دخل بها، أما إذا

(1) פרוש רש"י, תלמוד בבלי, מסכת בבא בתרא, עמ"ק דף ב.

(2) האנציקלופדיה העברית, שם, עמ"ק 410.

(3) בבא בתרא-בבא בתרא-الباب الأخير ٨: ١.

(4) משה בן מימון: שם, עמ"ק 368.

ماتت أثناء الخطوبة فلا يرثها^(١).

سادساً: تحليل منهج الحاخامات في شروهم لتلك الأحكام ومدى توظيفهم لها:

انطلق الحاخامات في تناولهم لأحكام ميراث الرجل من قاعدة عامة طبقها الحاخامات على سائر الأحكام التشريعية التي وردت في المصدر الأول للتشريع اليهودي، مؤداها أن كل ما يتعلق بالحياة اليهودية من جميع نواحيها الدينية والسياسية وغيرها، وما يمس الفكر الديني اليهودي بصفة خاصة، وما يدخل في تكوين العقلية اليهودية بصفة عامة كل هذا يمكن برهنته وإثباته وتدعيمه سواء عن طريق استخراج نصوص دينية من العهد القديم تؤيد ذلك أو عن طريق ما نقله السلف من تقاليد موروثه لها قوة النص^(٢)، أو عن طريق اجتهاداتهم وفتاواهم التي تتفق وأوضاعهم التي يعيشونها.

وبناءً على ذلك كان فقد اكتسب تعديل الحاخامات لبعض الأحكام التي وردت عن ميراث الرجل في العهد القديم قدسية خاصة لدى اليهود خاصة وأنها قد أدت إلى تدعيم الأحكام العقدية الاقتصارية؛ أي التي تختص بجنس اليهود دون سواهم، والمثال الواضح على توظيف الحاخامات للنص الديني وتوجيهه لخدمة الأهداف العنصرية اليهودية هو النص الخاص بميراث ابن الجارية، والهدف منه بطبيعة الحال لا يقتصر على حرمان سيدنا إسماعيل من الميراث، أو من حق البكورية فحسب، بل امتد تحت تأثير هؤلاء الحاخامات إلى نظرية ما يُعرف بالسامية أو وبالأحرى معاداة السامية التي أصبحت سيفاً مسلطاً على كل من يتجرأ وينطق بكلمة حق من شأنها أن تفضح الأفكار والمفاهيم العنصرية التي بثّها الكهنة في العهد القديم، وسار على منوالهم الحاخامات في المشنا والتلمود.

وبناءً على تفسير الحاخامات يخرج العرب أبناء إسماعيل -عليه السلام- من بين ورثة إبراهيم -عليه السلام- لأن أهمهم كانت جارية، والجارية لا حق لها في ميراث أو لأبنائها، وعلى ذلك يكون

(1) (משנה בן ממזר: ٥، ٥، ٣٦٩). وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحاخامات قد استحدثوا كذلك أحكاماً تتعلق بالخنثوي بنوعيه سواء من كانت لديه علامات الذكورة والأنوثة معاً، أو من لم يكن لديه العلامتان، وهي أحكام لم يذكرها العهد القديم. واستحدث الحاخامات كذلك أحكاماً تتعلق بحق الزوجة في أموال زوجها بعد وفاته، وإن كانوا قد اتفقوا مع العهد القديم في عدم إقرار حق الميراث للزوجة في ميراث زوجها، فإنهم قد حددوا لها حق استرداد مهرها أو مؤخر صداقها بعد وفاة زوجها، وهو ما يُعرف في التشريع اليهودي -كما أقره الحاخامات- بالكتوبا "כתובה" وقد أكد الحاخامات على أن هذا الحق لا يدخل في نطاق الميراث، بدليل أن الزوجة لها حق استرداده عند الطلاق.

(2) د. عبد الرازق قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٨. وانظر كذلك:

الحاخامات قد أكملوا الدائرة التي بدأها العهد القديم بتنحية إسماعيل وأمه عن قصة بني إسرائيل ، وقصر العهد على إسحاق وذريته .

ومن تحليل مجموعة الأحكام والتشريعات التي وردت في العهد القديم والتي صاغها الحاخامات فأضافوا إلى بعضها أحكاماً جديدة ، واستحدثوا بعضها دون أن يكون قد سبق له ذكر في العهد القديم ، من هذه المجموعة مكتملة يتضح المنهج اليهودي المادي بصورة جلية ، وهذا المنهج كما يؤكد د . " عبده الراجحي " يتفق مع الجوهر المادي للشرعية اليهودية ، " فالإسرائيليون ماديون عقيدة وشرعية . وليس غريباً بعد ذلك كله أن تكون الحياة الإسرائيلية حياة مادية وسبلتها المادة وغايتها المادة أيضاً ، ومن الواضح أن الدين هنا كان صورة لحياتهم وطبيعتهم ؛ بمعنى أن هذه الطبيعة هي التي تدخلت لتصوغ " الدين " الصياغة التي ألحنا إلى طبيعتها فيما مضى - أي ذات الطبيعة المادية - وما يكاد هذا الدين يستقر في هذا الشكل الموائم للطبيعة الإسرائيلية حتى تمسكوا به ورأوه حامياً لنظام حياتهم ومبرراً له " (١) .

الخلاصة

لقد تناول هذا البحث بالوصف والتحليل أحكام الميراث في مصدري التشريع اليهودي بصفة عامة ، وركز بصفة خاصة على ميراث الرجل ومدى تدخل الحاخامات في توظيف نصوص الميراث لتحقيق أهداف تقتصر على اليهود فحسب . ومن خلال عرض هذه الأحكام في العهد القديم وتبع تدخل الحاخامات في المشنا لتوجيهها الوجهة التي يرونها ، تم الوقوف على عدة نتائج ، لعل من أهمها ما يلي :

- أسبقية الذكور وأفضليتهم على الإناث في التشريع اليهودي بصفة عامة سواء أكان ذلك في العهد القديم أم في المشنا . وإذا كان تقديم الذكور على الإناث في الحصول على الميراث يتفق وطبيعة كل منهما ؛ حيث اختص الذكور بتحمل المسؤولية ومواجهة الأخطار والدفاع عن الجماعة ، في حين يأتي دور الإناث في المرتبة الثانية بعدهم ، ومع أن هذا يتفق بالفعل مع تكوين كل منهما ؛ إلا أن الإجحاف يظهر بوضوح في حالة حرمان الإناث نهائياً من الميراث وذلك في حالة وجود أخوة ذكور لهن - كما نص العهد القديم - أو حتى ذرية الأخوة كما أضاف الحاخامات في المشنا ، مما يعني صعوبة حصول الإناث عامة على حقوقهن في الميراث اللهم إلا إذا لم يكن هناك أخوة ذكور لهن من الأصل ،

(١) د . عبده الراجحي : الشخصية الإسرائيلية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٦٨ - ٧٠ .

وبالتالي لن تكون هناك لهم ذرية ، فيحصلن بذلك على الميراث .

- خصَّ التشريع اليهودي كذلك في ميراث الرجل الابن البكر بأحكام تشريعية كثيرة ، لعل أهمها ما يختص بحقوقه بين أخوته وخاصة فيما يتعلق بالميراث . وإن كان للابن البكر في المجتمعات القبلية مكانة عظيمة بين أخوته بحكم خلافته لوالده وتحمله المسؤولية بعده ؛ إلا أن الأمر يختلف في التشريع اليهودي لكونه - كم يزعم اليهود - تشريعاً إلهياً مقدساً واجب الطاعة والتنفيذ بغض النظر عن المهام الموكلة لهذا الابن البكر . وأهم هذه التشريعات المتعلقة بالابن البكر هو حصوله على نصيب اثنين في الميراث ، وإذا كان مصدر التشريع اليهودي الأول قد أقرَّ هذا الحكم ، فإن الحاخامات في المشنا قد أضافوا أحكاماً تشريعية أخرى بمقتضاها تم تقييد حقوق الأبنكار وحصرها في حالات خاصة .

- من أبرز وأخطر إضافات الحاخامات على أحكام ميراث الرجل في التشريع اليهودي وخاصة عن حق البكورية التي أقرَّها مصدر التشريع اليهودي الأول ما يتعلق بعدم أحقية ابن الجارية في البكورية ، بل وحرمانه كذلك من الميراث . وتهدف هذه الإضافة العنصرية بطبيعة الحال - والتي وظف فيها الحاخامات النص الديني الذي يؤلونه بما يتفق ومصالحهم - إلى حرمان سيدنا إسماعيل - عليه السلام - من حقه في بكورية أبيه - سيدنا إبراهيم - عليه السلام - وبالتالي حرمانه كذلك من الميراث ، وقصر العهد والاختيار على سيدنا إسحاق - عليه السلام - وذريته فحسب .

- تحديد الحاخامات في المشنا لقاعدة تشريعية لم يتحدث عنها العهد القديم تُعد النص القانوني في تقسيم الميراث وهي تنص على أن حالة الميراث وقيمتها هي التي تحدد مستحقه ؛ بمعنى أن الميراث الكبير يكون من حق الأبناء فقط ، في حين لا تحصل الإناث منه على شيء إلا إعالة الأخوة لهن حتى يبلغن سن الرشد أو حتى يتزوجن . أما إذا كانت التركة قليلة فهي في هذه الحالة تخص الإناث فقط ، وليس للأبناء حق فيها .

- أضاف الحاخامات عدة درجات أخرى إلى جانب ما ورد في العهد القديم من مستحقي الميراث ، وبناءً على إضافات الحاخامات صار ترتيب مستحقي الميراث على النحو التالي :

- ١- الأبناء ، ٢- ذرية الأبناء ذكوراً كانوا أو إناثاً مهما تعددت أجيالهم ، ٣- البنات ، ٤- ذرية البنات ، ٥- الأب ، ٦- الأخوة ، ٧- نسل الأخوة ، ٨- الأخوات ، ٩- نسل الأخوات ، ١٠- الجد (للأب) ، ١١- الأعمام ، ١٢- نسل الأعمام ، ١٣- العمات ، ١٤-

نسل العمات ، ١٥- أبو الجد .

- يظهر من خلال تقييدات الحاخامات وإضافاتهم للتشريعات الكثيرة التي ألغت في بعض الأحيان أحكاماً تشريعية سبق ذكرها في مصدر التشريع اليهودي الأول كميراث ابن الجارية ، بعض سمات الشخصية اليهودية ومنها ليّ عنق الحقيقة وتزييف الحقائق وتزويرها ، ليست التاريخية فحسب ؛ وإنما التشريعية كذلك بما يتفق ومصالحهم وأهوائهم ، وما يقتضيه ذلك من تطويع للنصوص ، وتوظيف لها بما يلائم تحقيق أهدافهم .

- تبرز كذلك شخصية اليهودي وحبه للتملك والتفرد ليس فقط على حساب الأغيار- غير اليهود؛ وإنما على حساب اليهود أنفسهم ، ويظهر ذلك بوضوح من خلال أحكام الميراث التي قيدها الحاخامات وعددوا لها المستحقين بصورة فاقت بكثير ما ورد في العهد القديم ، ومع كثرة المستحقين زادت كذلك الشروط والقيود التي تحكم انتقال الميراث إليهم بصورة أصبح انتقال الميراث فيها من درجة قرابة لأخرى غاية في الصعوبة .

- ويرى البحث أن حب التملك وحب الذات الذي برز تحديداً على يد الحاخامات من خلال إضافتهم وتشريعاتهم تبدو منطقية لكون الفترة التي جمع فيها الحاخامات هذه الشروح والتفاسير والتشريعات من مشنا وجمارا مكونين بذلك تلمودهم ، هي الفترة التي أعقبت عدة مراحل من الشتات والتشرد اليهودي خصوصاً آخر هذه المراحل وهي مرحلة الشتات الروماني على يد تيتوس عام ٧٠م ، فأصبح من العسير على اليهودي التمتع بكيان اقتصادي آمن في ظل الأوضاع المضطربة ، وكان العهد القديم قد أطلق أحكام الميراث دون مبالغة في التقييد والحصص ، فقام الحاخامات بهذه المهمة ظناً منهم أن ذلك يساعد على إنماء الثروة والحفاظ عليها لأنها لن تذهب إلى أي أقارب بل ستذهب إلى أقرب الأقارب الأبناء وذريتهم أو البنات وذريتهن .

- ويتضح من البحث كذلك مدى تغلغل تشريعات الشرق الأدنى القديم - وبصفة خاصة تشريعات بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة- في التشريع اليهودي . ومن الأمثلة التي توضح مظاهر هذا التأثير - خاصة فيما يتعلق بأحكام الميراث- وجود فكرة تمييز الابن البكر في التشريعات المصرية في بعض فترات عصور الإقطاع ، في حين أن التشريع اليهودي قد قنن هذا الحق وضمّنه كتابيه المقدسين فأكسبه قداسة خاصة بصيغة هذه العادة المصرية بالصيغة اليهودية . وفي التشريعات البابلية وخاصة تشريع حمورابي- الذي أخذ عنه التشريع اليهودي كثيراً من أحكامه- نجد صدى أحكام الميراث يتمثل في إقرار حق ابن الجارية في حالة اعتراف

أبيه بنوته، وهذا ما ظهر من خلال أحكام العهد القديم حين قسمت الأرض بين أبناء سيدنا يعقوب - عليه السلام - دونما تفريق بين أبناء الحرائر وأبناء الإماء .

- ويتضح من النتيجة السابقة مدى خطورة الدور الذي قام به الحاخامات عندما وجهوا النص الديني بما يخدم أهدافهم العنصرية؛ حيث أغفلوا الحالات التي أقرت حق أبناء الإماء في الميراث في مصدر تشريعهم الأول، وأقرّوا بعدم أحقية ابن الجارية في الميراث، استناداً إلى تأويلهم لبعض فقرات العهد القديم الأخرى، كالفقرة الأشهر الواردة على لسان السيدة سارة في سفر التكوين ٢١ : ١٠ " فقالت لإبراهيم اطرده هذه الجارية و ابنها لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني أسحق " .

- يرى البحث كذلك أن مبالغة الحاخامات في الحصر والتقييد لأحكام انتقال الميراث بين درجات مستحقيه المختلفة، علاوة على الظروف التاريخية السابق ذكرها، تؤكد في الوقت ذاته حقيقة العلاقة الداخلية بين اليهود بعضهم البعض؛ حيث لم يقتصر الأمر فقط على إخراج من خالفهم في العقيدة أو النسب؛ وإنما امتد ليشمل أبناء جلدتهم، فهذه التقييدات والشروط الكثيرة لانتقال الميراث التي صاغها الحاخامات تعكس بوضوح مدى حب الذات ومحاولة تقليل فرص تمتع الغير بهذه الثروة وإن كانوا على عقيدة واحدة، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (من الآية ١٤ من سورة الحشر).

توظيف المصطلح دينيًا

في الدراسات العبرية

obeikandi.com

توظيف المصطلح الديني في الواقع السياسي في إسرائيل

د. سامية جبهة على^(*)

مُتَكَلِّمًا:

شكل اغتيال رئيس الوزراء الإسرائيلي الأسبق، أسحق رابين^(١) عام ١٩٩٥، نقطة مفصلية في تاريخ إسرائيل فضلاً عن مفصليتها في تاريخ الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني عموماً.

(*) مدرس الأدب العبري الحديث والمعاصر - بجامعة عين شمس .

1- أسحق رابين (١٩٢٢-١٩٩٥): رجل سياسي وجنرال عسكري سابق في الجيش الإسرائيلي وخامس رئيس وزراء إسرائيلي في فترتين. الفترة الأولى من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٧ وفي الفترة الثانية من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٥ حينما اغتاله متطرف يهودي، فيصبح رابين أول رئيس وزراء إسرائيلي يموت اغتيالاً، ويعد من أشهر رجالات البالماخ المتفرعة من الهاجاناه العسكرية.

وُلد رابين في مدينة القدس إبّان الانتداب البريطاني لفلسطين ودرس في المدارس العسكرية الإسرائيلية حتى وصل إلى رتبة رئيس أركان في الجيش الإسرائيلي. وبعد أن تقاعد رابين من الحياة العسكرية، انخرط رابين في السلك الدبلوماسي كسفير لإسرائيل لدى الولايات المتحدة الأمريكية ابتداءً من عام ١٩٨٣. أمّا بالنسبة لحياته السياسية الداخلية، فقد حصل على مقعد في الكنيست الإسرائيلي عام ١٩٧٣ مما أهّله لمنصب وزير العمل.

في عام ١٩٧٤، تمّ انتخاب رابين كرئيس لحزب العمل وخلف جولدا مائير في رئاسة الوزراء. واشتهر رابين في الفترة الأولى لرئاسة الوزراء بعملية "مطار عتبية"، فقد أعطى رابين أوامره للجيش الإسرائيلي لإنقاذ ركاب الطائرة الإسرائيلية المخطوفة بعد إقلاعها من إسرائيل. وخسر إسحاق رابين رئاسة الوزراء فيما بعد لمناحيم بيغن إلا أنه ظل رئيساً لحزب العمل المعارض.

في عام ١٩٩٢، تمكّن رابين من الفوز بمنصب رئيس الوزراء للمرة الثانية ولعب دوراً أساسياً في معاهدة "أوسلو" للسلام التي أنجبت السلطة الفلسطينية وأعطتها السيطرة الجزئية على كل من قطاع غزة والضفة الغربية. وفي الفترة الثانية لرئاسة رابين للوزراء، توصلت إسرائيل لاتفاقية سلام مع الأردن مع اتّساع كبير في بقعة المستوطنات الإسرائيلية في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة. ولدوره الريادي في اتفاقية أوسلو للسلام، فقد تمّ منح رابين جائزة نوبل للسلام عام ١٩٩٤ مع كل من ياسر عرفات رئيس السلطة الفلسطينية، وشيمون بيريز وزير خارجيته. راجع: ١- هانزيك لوفديا هعبريت، כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאות האנציקלופדיות בע"מ

ירושלים תשל"ח، עמ' ٤٤٩-٤٥١ - ٢- www.ynetnews.com

لقد رأى حاخامات اليهود في خطة رايبين ضمن إطار اتفاقية " أوصلو " ، تخلياً عن " أرض إسرائيل " قد أقاموا صلوات طلب الهلاك له المعروفة بمصطلح " פּוֹלְסָא דְנוּרָא - بولسا دنورا " أي لعنة " الضرب بسياط من النار " وهو مصطلح ديني ، في الشريعة اليهودية ، يعني اللعنة والموت لمن لعن ، حيث ورد مصطلح " بولسا دنورا " في كتاب " الزوهار " اليهودي في عدة فقرات كعقاب للخاطئين .

وأصدروا كذلك فتاوى دينية متنوعة تحل دمه وتهدره وتجعله حلالاً لأي يهودي يستطيع القضاء على حياته ، والذي يشمل فتوى " ٦٦٦٦٦٦ - دين روديف " أي حكم " القائم بمطاردة يهودي وتعريض حياته للخطر " ، و فتوى " ٦٦٦٦٦٦ - دين موسير " حيث إن المصطلح يعني " المفرط " أي الذي يسلم شخصاً ما أو ممتلكات الغير للجوييم - (غير اليهود) ، أو من " يفرط في " أرض إسرائيل " (حديثاً) ، وهي الفتوى التي تسمح لأي يهودي ، يلاحظ أن يهودياً عادياً يطارد يهودياً آخر بهدف قتله أو تعريض حياته للخطر ، بقتل اليهودي العادي إنقاذاً لحياة اليهودي المسالم محل المطاردة . تلك الفتوى التي استخلصها الفقهاء المتطرفون من أحكام الشريعة اليهودية ، وطبقوها على حالة " رايبين " باعتباره يهودياً معادياً يعرض حياة اليهود المسلمين للخطر . وهو ما أعطى خلية من الشباب اليهودي الديني السند الديني اللازم لقتل " رايبين " .

لقد كشف اغتيال رايبين عن عمق أزمة الهوية الدينية والسياسية في إسرائيل ، وأماط اللثام عن استفحال الخطر الأصولي فيها ، ومؤشرات التصادم الحاد بين الاتجاهين العلماني واليميني المتطرف .

يتضح بعد اغتيال رايبين أن الحادثة المذكورة تحي إلى أكثر من مجرد هزة سياسية عابرة ، بل تكشف عن عمق التغيرات الجارية في المجتمع الإسرائيلي الذي بدأ يفقد وحدته الثقافية والأيديولوجية ، ويمضي إلى القول : " كانت الصهيونية حتى الأعوام الأخيرة مصنوعة من قماش واحد ، وكانت الفوارق بين التيار الديني والتيار العلماني ، بين اليمين واليسار ، بين الاشتراكيين والآخرين برمتهم ، فوارق في الدرجة واللون لا في الجوهر ، وكانوا جميعاً شركاء في النظرة الأساسية للصهيونية " ^(١) .

وفي أعقاب عملية اغتيال رايبين تناقلت الصحف الإسرائيلية أخباراً مفادها أن ثلاثة من

1- زئيف ، سترنهلك الثورة الثانية - صحيفة " هآرتس " ١٧ / ١١ / ١٩٩٥ م .

الحاخامات المعروفين طالبوا بإصدار فتوى بحكم الموت على راين بسبب التسوية، وذلك من خلال إخضاعه لما يسمى في المصطلح الديني اليهودي "دين موسير" أي حكم "الخائن" الذي يسلم معلومات أو ممتلكات تخص اليهودي إلى شعب أجنبي. وقد حصل هذا إلى جانب فتوى بعض الحاخامات اليهود يتقدمهم الحاخام الأكبر شابير ب عدم جواز إخلاء القواعد العسكرية في الضفة والقطاع عام ١٩٩٥. وطالبت الفتوى الجنود بعدم إطاعة الأوامر العسكرية الخاصة بالانسحاب تنفيذاً لاتفاقات "أوسلو" لأن الانسحاب المقترح يعرض حياة السكان اليهود للخطر بل ويهدد وجود دولة إسرائيل وينذر بوقوع فتنة بين الجيش والشعب. وذهب بعض الحاخامات إلى أبعد من ذلك عندما رأوا أن الحكومة نفسها تفتقد إلى الشرعية وبالتالي فإن أوامر الجيش غير شرعية، وارتفعت أصوات بعض الحاخامات لتنادي بالانفصال عن العلمانيين لأنهم يرفضون التراث والتقاليد اليهودية ويظهرون العداوة للمستوطنين^(١).

وبلا شك أن قاتل راين يحال عامير^(٢) هو نتاج هذه التركيبة، باعتباره تربى في أحضان المؤسسة الحاخامية الأصولية، وارتبط بالتيار القومي العنصري الرفض لتقديم أي تنازل للجانب العربي، في مفاوضات التسوية، ولم يفعل سوى تنفيذ حكم صادر عن المؤسسة الدينية اليهودية، والتيارات اليمينية المتشددة المرتبطة بها.

وقد صرح أمام المحكمة في تبرير قتله لراين قائلاً: "يتوجب قتل من يفرط في شعبه وبلده، لإعطائه للأجانب، لذا فمن الواجب أن يموت راين وقد قمت بهذا العمل نيابة عن شعب إسرائيل برمته"^(٣).

ووفق للمنظور السابق فقد وقع اختيار البحث على بعض المصطلحات الدينية التي لعبت دوراً هاماً في تحريك عملية اغتيال راين وهي، "دين روديف"، أو "دين موسير"، و"بولسا دنورا"؛ لتتبع أصولها على ضوء مصادر الشريعة اليهودية؛ للوقوف

1- حسن، جعفر: المجموعات اليهودية الحريدية وعلاقتها بإسرائيل، جريدة الحياة - لندن - ٣/٩/٩٣
2- يحال عامير: "ولد عام ١٩٧٠ في "هرتسليا" ينتمي إلى أسرة دينية قومية، تلقى جزءاً من تعليمه الديني في مدارس حريدية عصرية، خدم في كتيبة "جولاني"، درس الحقوق في جامعة بر أيلان وانضم هناك إلى تنظيم المظاهرات ضد "اتفاقية أوسلو"، وعقب اغتياله رئيس الوزراء الإسرائيلي أسحق راين حكم عليه بالسجن مدى الحياة، hebrewencyclopedia.com

3- الشوباشي. شريف: عرض وتقديم كتاب «راين، اغتيال سياسي - الدين والقومية والعنف في إسرائيل من تأليف لكتاب الإسرائيلي إمنون كابلوك، صحيفة «الأهرام»، ٢١/٨/١٩٩٦، ص ٧

على المعنى المحدد الذي تشير إليه من الناحية الدينية، وكيف عمل الحاخامات اليهود في العصر الحديث على تفرغها من المحتوي الديني و توظيفها سياسياً لتلاءم الوضع السياسي الذي يعيشون فيه .

وتنقسم الدراسة إلى المباحث التالية:

المحور الأول: يرصد هذا المحور مصطلح " תנאים " ^(١) - دين روديف " " حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر " في مصادر الشريعة اليهودية وفقاً لتفسيرات التنايم ^(٢) والأمورائيم ^(٣)؛ و كتابات موسى بن ميمون " رمبم " ^(٤).

1- " תנאים " : في العبرية صيغة اسم فاعل من الفعل العبري " תנא " بمعنى طارد، لاحق، تعقب • ويجمع " תנאים - روديفم " وقد ورد الفعل العبري " תנא " بمعنى سعي وراء في عدة مواضع في العهد القديم (يشوع ١٦/٨ - صموئيل ثان ٢٠ / ١٠ - التكوين ٣٥ / ٥ - قضاة ٤ / ١٦) راجع : שושן . אבן : קונטרס לדעת חדשה לתורה בנאים וכתובים ، הוצאת קרית ספר בע"מ ירושלים لعام ١٠٦٢ - ١٠٦٣ .

2- التنايم : «معلمو المشناه» هي المقابل العربي لكلمة «تنائيم»، و«تنا» كلمة آرامية تعني «يكرر» ومنها «تنائيم». وتُستخدَم الكلمة للإشارة إلى علماء اليهود الذين جاءوا بعد الكتبة (سوفريم) وعاشوا في القرنين الأول والثاني الميلاديين. يبدأ عصرهم بمدرس تي هليل وشمائي (القرن الأول) وينتهي عند الحاخام يهوذا الملقب بالبطريك أو الناسي. ويحمل معظم معلمي المشناه لقب «رابي» بمعنى «سيدي»، ثم صار لقبهم فيما بعد «راب» أو «رأبانان»، أي «سيدنا». وقد قام معلمو المشناه بتفسير العهد القديم وشرحه، وبتجميع وتطوير التقاليد الشفوية الخاصة بالشريعة. وقد أخذ عملهم شكله النهائي في بداية القرن الثالث الميلادي على يد يهوذا الناسي الذي جمع القوانين الفقهية وصنفها في المشناه. ويعتقد بعض العلماء أن المشناه دوّنت في تلك الفترة (ويعتقد الآخرون أنها دوّنت بعد ثلاثة أو أربعة قرون). وقد تبعهم في عملية تفسير التوراة وجمعها الشراح (أمورائيم).

3- الأمورائيم : «الشراح» هي المقابل العربي لكلمة «أمورائيم» وهي صيغة جمع عبرية لكلمة «أمورائي» آرامية الأصل التي تعني «متكلم» أو «شارح» أو «مفسر». والأمورائيم، أي «الشراح»، هم علماء الحلقات الفقهية التلمودية في فلسطين (طبرية وقيصرية وصفورية) وفي بابل (سورا وبومبيدثا) في الفترة بين القرنين الثالث والسادس الميلاديين، لكن مكانة علماء فلسطين كانت قد هبطت بعد القرن الرابع. والشراح هم خلفاء معلمي المشناه (تنائيم) الذين كتبوا المشناه، ولا توجد اختلافات حقيقية بين الفريقين. بل تعاون الفريقان في كتابة تفسيرات عديدة للمشناه، وفي التعليق على حواشيتها المعتمدة. وتطور الأمر بحيث صارت شروحهم في منزلة المتن نفسه، وقد تم تسجيل أقوالهم في ما يعرف بالجماراه. وقد كتب الشراح شروحهم بلهجات آرامية عديدة، بداخلها بضعة نصوص عبرية •

4- موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤): وُلد في قرطبة لأسرة من القضاة والعلماء اليهود. وعُرف أيضاً باسم «رمبم» وهي الحروف الأولى من اسمه ولقبه حيث تحيىء الراء اختصاراً لكلمة «رابي» أي

حيث أضيف المتدينون على المصطلح السابق في العصر الحديث معنى يرتبط بالأرض،
وبمن يحاط بأرواح اليهود، والتفريط في حقوقهم.

ويشير هذا المحور أيضا إلى محاولة تأصيل المصطلح في أسفار العهد القديم على ضوء
القصص التي أشارت إلى حكم "روديف" (أي من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر)
(قصة النبي يونان) بما تحمله من دلالة، حيث تشير القصة إلى "إنقاذ النفس"؛ حيث ألقى
البحارة بالأمتعة إلى البحر ليخفوا حمل السفينة كي لا تغرق بهم، وبعد ذلك القوا يونان في
البحر إنقاذا لأنفسهم من الغرق.

و تشير قصة (النبي داود والمملك شاؤل) بشكل واضح إلى حكم "روديف"، حيث
كان يسعى شاؤل وراء داود لقتله.

و يضم العهد القديم كذلك فقرات تشير إلى حكم "روديف" في حالات أخرى فيما
يتعلق بالصل المتسلل سرا إلى بيت ليسرقه.

ومن الملاحظ أن حكم اللص هو حكم "روديف" الوارد بشكل مباشر في التوراة،
وان الجمارا قد شرعت حكم "روديف" من الفقرات الواردة في العهد القديم وتتضمن
حالة اللص المتسلل سرا لسرقة بيت ما باعتباره "روديف" يسعى لتعريض حياة إنسان
للهلاك والخطر.

وإذا حاولنا تتبع أصل هذا المصطلح الديني "٦٦٦ ٦٦٦- دين روديف" نلاحظ أنه،
قد ورد في المشنا في السنهدرين الأحكام التي يجوز فيها القتل:

"وهؤلاء ينقذون أنفسهم (يجوز قتلهم) من يسعى لقتل إنسان، من يسعى لمضاجعة
ذكر، من يسعى لاغتصاب فتاة مخطوبة. ولكن من يسعى لمضاجعة بهيمة أو لانتهاك إحدى

«حاحام». من أهم كتبه كتاب "السراج" وهو تفسير دقيق للمشناه. ومن كتبه الأخرى كتاب "مشنيه
توراة" أي «ثنية التوراة» وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه بالعبرية حتى يستطيع كل قضاة اليهود=
=قرآته والاستفادة بما جاء فيه ولا يضطروا إلى العودة للتلמוד. أهم كتب ابن ميمون على الإطلاق
فهو كتاب "دلالة الحائرين" الذي كتبه بالعبرية ثم تُرجم إلى العبرية، وهو مقسم إلى ثلاثة فصول،
وضع ابن ميمون ما يُعرف بالأصول الثلاثة عشر (بالعبرية: شلوشاه عسار عبقاريم) لليهودية، وهي
أهم محاولة لتحديد عقائد الدين اليهودي، التي وردت في مقدمة ابن ميمون لكتاب السنهدرين في
كتاب السراج.

حرمات السبت ، أو يسعى لعبادة آلهة أخرى لا ينقذون مقابل أنفسهم (لا يجوز قتلهم) ^(١) ويتبع هذا المحور المقصود بمعنى "روديف" وحكمه على ضوء مصادر الشريعة اليهودية التي تناولت حكم "روديف" .

ويتناول هذا المحور أيضا بعض الأحكام التي استحدثتها "توسفتا" ^(٢) بحكم "روديف" والتي لم ترد في المشنا .

ثم يتبع معنى المصطلح في كتابات "رمب" ؛ ولقد أقر "رمب" حكم "روديف" بقوله : " وكل من يستطيع الإنقاذ ولا ينقذ فإنه بذلك يعتبر متعد على وصية لا تسع لسفك دم قريبك " ^(٣)

المحور الثاني : يتناول توظيف مصطلح "دين روديف" في الواقع السياسي في إسرائيل في العصر الحديث : حكم أسحق راين "حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر" "ת"ך ם ם ם ם" ، أو حكم "الموسير" "من يفرط ويسلم يهوديا لحكام جوييم (غير يهود) وفقا لما ورد لدي ربيب : "يجوز قتل الموسير في أي مكان حتى في هذا العصر الذي لا يوجد فيه تشريع" حماية النفس " ، ويجوز قتله قبل أن يسلم ، فإذا به يسلم رجل للسلطة أو ممتلكاته وحتى إن كان مقدار ما سلمه من ممتلكات ضئيلاً فإنه يجوز قتله ، ويحذرونه ويقولون له لا تسلم ، فإذا تجرأ وقال بل سأسلم يجب قتله وكلما بكر بقتله كان أفضل " ^(٤)

المحور الثالث : يتناول هذا المحور مصطلح "פולסא דנורא – بولسا دنورا"

1- "ואלו הן שמצילין אותן בנפשו הרודף אחר חבירו להרגו ואחר הזכר ואחר הנערה המאורסה אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת ועובד <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} אין מצילין אותן בנפשו" משנה ، סדר נזיקין ، מסכת סנהדרין פרק ח' ، הלכה ז' .

2- תוספתא : «التذييل» هي المقابل العربي لكلمة «توسفتا» الآرامية وتعني «التذييل» أو «الزيادة» أو «الإضافة» . والتوسفتا عمل تشريعي ملحق بالمشناه مكمل لها . وقد ورد في التلمود ذكر لأكثر من تذييل ، ولكن لم يبق من ذلك سوى واحد . والتذييل الذي بين أيدينا يتكون من ستة أقسام (سداريم) تحمل عناوين أقسام المشناه نفسها . وتختلف الآراء بشأن التوسفتا ، فيذهب أحد علماء التلمود إلى أن التذييل هو في الواقع المشناه الفلسطينية ، ويذهب آخر إلى أن واضعي التلمود البابلي لم يكونوا يعرفون هذا التذييل بتاتا .

3- رمב"ם ، הלכות רוצח ושמירת הנפש ، פרק א' ، הלכות טו-טז . "כל היכול להציל ולא הציל

עובר על לא תעמוד על דם רעך" (פרק קמא) ، وفقا لما ورد في سفر الاووين 19-16

4- رمב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ח הלכה י

"الضرب بسياط من النار" كما ورد في مصادر الشريعة اليهودية • حيث إن موافقة الحاخام لشخص ما على إقامة هذا الطقس الديني تعني إهدار دمه .

ويركز هذا المحور أيضاً على توظيف المصطلح "بولسا دنورا" في العصر الحديث في الواقع السياسي في إسرائيل • حيث تم توظيفه في العصر الحديث وأفرغ من معناه الديني السابق ليشير إلى معنى سياسي وهو : أن اليهود المتدينين يستخدمونه لإقامة الطقس الخاص بالمفهوم ضد رجال الدولة الذين لا يروقونهم ولا يرضون عما يفعلونه من الناحية السياسية .

وفي النهاية تجدر الإشارة إلى أننا قد أثرنا استخدام المصطلح العبري "روديف" وجمعه "رودفيم" عبر صفحات هذه الدراسة باعتباره مصطلحاً محدداً ومتعارفاً عليه في مصادر الشريعة اليهودية .

المحور الأول: مصطلح "יִדִּי 616- دين روديف" "حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر" في الشريعة اليهودية

ما هو المقصود بحكم "دين روديف" ؟

سنحاول على ضوء هذا المفهوم التعرف على : أصل هذا المصطلح الديني ، وسبب هذا التشريع اليهودي ؟ وما هي الحالات التي كان يطبق فيها هذا التشريع اليهودي على ضوء مصادر الشريعة اليهودية ؟

من المتعارف عليه أن مصطلح "יִדִּי 616- دين روديف" "حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر" في الشريعة اليهودية يسمح لليهودي بالدفاع عن نفسه ضد الذين يطارده من أجل قتله ، في حالة إذا لم تكن لديه إمكانية أخرى للدفاع عن نفسه أمام من يطارده • ووفقاً لما ورد في أحكام القاتل والحفاظ على النفس لدى "رمبم" : (كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارد من مطارده ، حتى وإن كان ذلك مقابل نفس المطارد)^(١)

"وينص هذا الحكم على أن من يتآمر على أصول الدين اليهودي ويكره الدين ؛ فإنه في هذه الحالة يكون كارها لذات وجود شعب إسرائيل ويكون عدواً لكافة اليهود ، ويعتبر في هذه الحالة الحكم عليه باعتباره متآمراً لأنه يجور على مصلحة جموع اليهود ويستحق

1- "כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף، ואף בנפשו של רודף" (רמב"ם הל' רוצח

פ"א, ה"ו)

وقبل الخوض في مصادر الشريعة اليهودية لتتبع أصل هذا المصطلح الديني؛ نتساءل ألم يرد هذا التشريع الديني "دين روديف" في أسفار العهد القديم؟ وهل ورد كمصطلح ديني متعارف عليه؟ أم ورد بمعناه بما يشير إليه من دلالات تعني "إنقاذ النفس" وحمايتها؟ وللإجابة عن التساؤلات السابقة نلاحظ أن القصة الواردة في سفر "يونان" تشير إلى معنى "دين روديف"؛ على رغم من عدم ورود المصطلح الديني "روديف" بمعناه اللغوي، إلا أن القصة بما تحمله من دلالات تشير إلى معنى المصطلح الديني بما يحمله من دلالات تعني "إنقاذ النفس" وحمايتها من الهلاك، حيث تحبرنا القصة بأن البحارة ألقوا بالأمثلة إلى البحر ليخفوا حمل السفينة من أجل رد الخطر كي لا تغرق بهم:

"فأرسل الرب ريحا شديدة إلى البحر فحدث نوة عظيم حتى كادت السفينة تنكسر . فخاف الملاحون وطرحوا الأمثلة التي في السفينة إلى البحر ليخفوا عنهم" (٢)

ومن ثم لم يهدأ البحر، فقرروا إلقاء يونان إلى البحر لأنه سبب ما هم فيه فألقوه في البحر لينقذوا أنفسهم فهدأ البحر: "فصرخوا إلى الرب وقالوا آه يا رب لا نهلك من أجل نفس هذا الرجل ولا تجعل علينا دم بريئا لأنك يا رب فعلت ما شئت . ثم أخذوا يونان وطرحوه في البحر فوقف البحر عن هيجانه" (٣)

من الملاحظ على ضوء الفقرات السابقة من سفر يونان أن البحارة حاولوا إنقاذ أنفسهم في مقابل نفس أخرى وهي إلقاء يونان في البحر؛ الذي يعتبر بمثابة "روديف" (أي يسعى لهلاك إنسان)، وإن ما فعله البحارة مع يونان يتشابه إلى حد كبير مع ما ورد في بعض المصادر اليهودية المتأخرة مثل كتابات "رمبم": "وإذا أمكن الإنقاذ بعضو من

1- الشامي، رشاد (د): موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ٢٠٠٢، ص ٩٥.

2- "ويهנה، הטיל רות-גדולה אל-הים، ויהי סער-גדול، בים؛ והאניה، חשבה להשבר. ויקראו המלחים، ויצעקו איש אל-אל-היו، ויטלו את-הכלים אשר באניה אל-הים، להקל מעליהם" (يونا، פרק א' / ٤: ٤).

3- "ויקראו אל-יהנה ויאמרו، אנה יהנה אל-גא נ' אבדה בנפש האיש הזה، ואל-תתן עלינו، דם בקי: כי-אתה יהנה، באשר חפצת עשית וישאו، את-יונה، ויטלהו، אל-הים؛ ויצמד ד' הים، מזעפו. (يونا، פרק א' / ١٤: ١٦).

أعضاء الروديف . . - يفعلون ذلك ، وإذا لم يستطيعوا فعل هذا ، ولم يستطيعوا الإنقاذ إلا بقتل روديف فليفعلوا ذلك - وليقتلوه ^(١)

وإذا كانت قصة " يونان " بما تحمله من دلالات تشير بشكل غير مباشر إلى حكم " روديف " ، قتل من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر . فإن قصة النبي داود مع الملك شاول الواردة في العهد القديم ^(٢) تشير بشكل مباشر إلى مصطلح " ٦٦٦٦ - روديف " وهو شاول الذي كان يطارد داود .

" ٦٦٦٦ - المطارد " لكي يقتله :

" فأخذ شاول ثلاثة آلاف رجل منتخبين من جميع إسرائيل وذهب يطلب داود و رجاله على صخور الوعول .

و جاء إلى صير الغنم التي في الطريق و كان هناك كهف فدخل شاول لقضاء حاجته و داود و رجاله كانوا جالسين في مغابن الكهف .

فقال رجال داود له هو ذا اليوم الذي قال لك عنه الرب هأنذا أدفع عدوك ليديك فتفعل به ما يحسن في عينيك فقام داود و قطع طرف جبة شاول سرا .

و كان بعد ذلك أن قلب داود ضربه على قطعة طرف جبة شاول ، فقال لرجاله حاشا لي من قبل الرب أن اعمل هذا الأمر بسيدي بمسيح الرب فأمد يدي إليه لأنه مسيح الرب هو .

فوبخ داود رجاله بالكلام و لم يدعهم يقومون على شاول و أما شاول فقام من الكهف و ذهب في طريقه .

ثم قام داود بعد ذلك و خرج من الكهف و نادى وراء شاول قائلاً يا سيدي الملك ، ولما التفت شاول إلى ورائه خر داود على وجهه إلى الأرض و سجد " (صموئيل أول ٢٤ ٨-٢٤)

من الملاحظ أن قصة داود وشاول تعكس بوضوح سعي شاول لقتل داود ؛ أي أنه يجوز قتل شاول من أجل إنقاذ داود ؛ ومع هذا فإن داود لم يقتل شاول الذي كان يسعى لقتله ، على رغم من وجود فرصة لقتله وتواجده وحده في المكان إلا أنه لم يقتله وتركه من منطلق

1- " ואם יכולים להצילו באבר מאברי הרודף . . - עושין . ואם אינן יכולין לכוון ، ולא להצילו

אלא אם כן הרגוהו לרודף - הרי אלו הורגין אותו " (הלכות רוצח ושמירת הנפש ، פרק א').

2- " (שמ"א כד) .

أنه كما قال لرجاله: " حاشا لي من قبل الرب أن اعمل هذا الأمر بسيدي بمسيح الرب فأمد يدي إليه لأنه مسيح الرب هو " .

وأن القصة تعكس حكماً مخالفاً لما تقره وتؤكد مصادره الشريعة اليهودية التي تؤكد على إنقاذ " المطارد " من يد من يسعى لقتله حتى وإن كان ذلك مقابل نفس " روديف " أي قتله ، وبالرغم من أن مصادره الشريعة اليهودية كما سيتضح فيما بعد تؤكد حكم " روديف " حتى قبل التنفيذ؛ أي تفكير " روديف " وسعيه لتعريض حياة إنسان للخطر يكفي لتطبيق الحكم عليه وفقاً لمقولة " من جاء لقتلك بكر واقتله " .

وقد فسر يعقوب جولدشتاين سبب عدم قتل داود لشاؤل على ضوء الفقرة " بأن داود لم يقتل شاؤل لأنه مسيح الرب أي أنه غير مسموح بقتله " ⁽¹⁾ ولم يكن السبب السابق هو السبب الحقيقي من وجهة نظر جولدشتاين لعدم قتل شاؤل وإنما هناك أسباب أخرى وفقاً لمنظوره وهي :

يجوز قتل شاؤل لأنه ينطبق عليه حكم " روديف " : إن من حق الملك أو الحاكم قتل الذين يعصون أوامره وفقاً لما ورد في سفر يشوع : " كل إنسان يعصي قولك ولا يسمع كلامك في كل ما تأمره به يقتل " ، إنما كن متشدداً وتشجع " ⁽²⁾ .

وانه لا يمكن اعتبار الملك بحكم منصبه " روديف " - وإذا اعتبر " روديفا " فإنه يمكن القول أيضاً أن نعتبر ممثلي المحكمة الذين ينفذون حكم المحكمة " رودفيم " وأي إنسان محكوم عليه بالموت يجوز له قتل هؤلاء القائمين بتنفيذ الحكم عليه !
٢- لا يمكن لإنسان عاقل مثل داود أن يخاطر بحياته وحياة رجاله ⁽³⁾ .

بالإضافة إلى القصتين السابقتين اللتين ترتبطان بحكم " روديف " ، فإن العهد القديم يضم فقرات تشير إلى حكم " روديف " في حالات أخرى فيما يتعلق باللص المتسلل سرا إلى بيت ليسرقه : " إن وجد السارق وهو يتقرب فضره ومات فليس له دم ، ولكن إن

أُسرقت عليه الشمس فله دم " (١)

ومن الملاحظ أن حكم اللص هو حكم "روديف" الوارد بشكل مباشر في التوراة • وان الجمارا قد شرعت حكم "روديف" من الفقرات الواردة في العهد القديم وتتضمن حالة اللص المتسلل سرا لسرقة بيت ما باعتباره "روديف" يسعى لتعريض حياة إنسان للهلاك والخطر .

فقد ورد في السنهدين : " المتسلل سراً لبيت ليسرقة حكم عليه بالموت باعتبار نهايته • فإذا كسر اللص الأواني ، إذا كان له دم – يجب (أن يسدد مقابل ما سرقة) ، وإذا كان ليس له دم فهو معفي (أي لا يسدد مقابل ما كسره) . " (٢)

وقد فسرت المشنا الفقرة السابقة على النحو التالي " إن المتسلل سراً عن طريق حفرة حفرها تحت جدار البيت (حيث ورد في التوراة إن من يقتله لا يعاقب) فإنه يجب قتله – على رغم من انه لم يقتل ، ولكن إذا جاء صاحب البيت للدفاع عن ممتلكاته ففي هذه الحالة سوف يقتله اللص ؛ لذلك يجب قتله (وفقا لتفسير راشي) . وفي هذه الحالة فهو يعتبر " روديف " ، يسعى لقتل إنسان ، ووفقا لهذا يجوز قتله .

اللص المتسلل سرا لسرقة البيت وكسر الأواني الموجودة في البيت : أي أن اللص احدث جلبه لدى السرقة واكتشفه صاحب البيت ففي هذه الحالة لا يجب قتله ومن يقتله يقتل ، وفي هذه الحالة عليه أن يدفع مقابل ما كسره لصاحب البيت • ولكن إذا لم يحدث اللص جلبه ففي هذه الحالة يجوز قتله ومن يقتله لا يحاكم ، وفي هذه الحالة لا يدفع اللص مقابل ما كسره من أواني (إذا كان حياً) (٣) .

وقد فسرت الجمارا الفقرة السابقة على النحو التالي : قال ربا " ما هو سبب الحكم على السارق بأن قاتله لا يستحق الموت ، ويجوز قتل السارق ؟

قد فسر ربا : إن الرأي السائد هو أن أي إنسان لا يستطيع السيطرة على نفسه إذا رأى إنسانا ما يسلبه ممتلكاته • ولذلك يقول اللص لنفسه " إذا ذهبت للسرقة واكتشفتني

1- "אם במחצרת ימצא הגנב, והכה נמת - אין לו דמים" . אם ירצה השמש עליו, דמים לו " (שמות פרק כב, פס 2 1)

2- " הבא במחצרת נידון על שם סופו . היה בא במחצרת ושבר את החבית, אם יש לו דמים - חייב, אם אין לו דמים פטור . " (תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עב עמוד א)

3- ששה סדרי משנה , סדר נזיקין , מסכת סנהדרין ח / 1

صاحب البيت ، سيهاجمني ولن يتركني - إذن اقتل صاحب البيت " ونظراً لأن اللص ينوي قتل صاحب البيت ففي هذه الحالة ووفقاً لما ورد في التوراة " من جاء لقتلك بكر واقتله " وفي هذا المقام فإنه يجوز استخدام كل وسيلة متوفرة من أجل ردّ الخطر ودفع العدو ولو أدّت إلى إيقاع الضرر البالغ بالمعتدي أو قتله .

ومما سبق نستنتج أن المشنا شرعت حكم قتل اللص ، على ضوء الفقرات الواردة في العهد القديم .

ووفقاً لتشريعات المشنا فإن اللص له حكمان : حكم لا يستحق القتل (له دم) ، في حالة إذا ما أحدث جلبة واكتشفه صاحب البيت وقتله ، في هذه الحالة فإن (صاحب البيت) يستحق الموت . وحكم آخر يجيز لصاحب البيت قتل اللص (أي ليس له دم) وفي هذه الحالة لا يعاقب صاحب البيت من منظور الجمارا ووفقاً لفقرة " من جاء لقتلك بكر واقتله "

من هو " الروديف " (الذي يسعى لقتل أو هلاك إنسان)؟

لقد ورد أصل هذا المصطلح الديني " ٦٦٦ - دين روديف " في المشنا في السنهدرين الأحكام التي يجوز فيها القتل :

" وهؤلاء ينقذون أنفسهم (يجوز قتلهم) من يسعى لقتل صاحبه ، من يسعى لمضاجعة ذكر ، من يسعى لاغتصاب فتاة مخطوبة ، ولكن من يسعى لمضاجعة بهيمة أو لانتهاك إحدى حرّمات السبت ، أو يسعى لعبادة آلهة أخرى لا ينقذون مقابل أنفسهم (لا يجوز قتلهم) " ^(١)

وقد فسرت المشنا الفقرة السابقة على النحو التالي : وهؤلاء هم الذين ينقذونهم من ارتكاب إثم عن طريق قتلهم (ينقذون روديف - وفقاً لراشي) ، أو وهؤلاء ينقذون المطاردين عن طريق قتلهم (أي إنقاذ المطاردين) .

وعلى ضوء الفقرة السابقة الواردة في المشنا فإن المقصود هو إنقاذ " روديف- ٦٦٦ " وليس " المطار - ٦٦٦ " ، لأن نهاية الفقرة تتحدث عن الذي يسعى لعبادة أخرى والذي ينتهك حرّمه السبت ، وهذه الحالات لا يوجد مطاردين يجب إنقاذه ؛ بل تتحدث فقط

1- "ואלו הן שמצילין אותן בנפשו הרודף אחר חבריו להרגו ואחר הזכר ואחר הנערה המאורסה

אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת ועובד <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} אין מצילין אותן בנפשו" משנה ، סדר נזיקין ، מסכת סנהדרין פרק ח' ، הלכה ז' .

عن "روديف" يمكن إنقاذه من ارتكاب إثم .

وفي تفسير آخر لنفس الفقرة ورد في "توسفتا" : "الذي يسعى وراء إنسان لقتله - ينقذونه مقابل نفسه • كيف ينقذونه مقابل نفسه ؟ بأن يقطع عضواً من أعضاء جسده - وإذا لم يستطع فاسبق واقتله .^(١)

الذي يسعى وراء ذكر لمضاجعته - في البيت أو الحقل ينقذونه مقابل نفسه ، ووراء فتاة مخطوبة - في البيت أو الحقل ينقذونها مقابل نفسه ، وراء فتاة وإتيان المحارم الواردة في التوراة - ينقذون مقابل نفسه .

ولكن الأرملة التي يسعى وراءها الكاهن الأكبر ليغتصبها ، وكذلك المطلقة و"الحاليتساه" "חליתסא" - حاليتساه (المرأة التي يموت زوجها وليس لها أولاد ويرفض أخو زوجها الزواج منها ويمكن في هذه الحالة أن تتزوج من أي رجل آخر) - التي يسعى كاهن من طبقة الكهنة ليغتصبها • والفتاة المخطوبة التي اغتصبت لا ينقذن مقابل نفس "روديف" • - لا ينقذن مقابل نفسه ، لأنها قد اغتصبت ولا ينقذونها مقابل نفسه ، وإذا حاول أحد تحليصهن لا ينقذن مقابل نفسه .

وقد قال ربي يهودا : إذا قالت المرأة اتركوه لا تنقذ مقابل نفسه ، لأنهم إذا تركوه لن يقتلها " ^(٢)

على ضوء الفقرة السابقة توضح "توسفتا" ؛ الحالات التي يمكن فيها الإنقاذ مقابل نفس "روديف" ؛ الذي يسعى وراء إنسان لقتله ، ينقذ المطارد مقابل نفس "روديف" .
أولاً : يقطع عضو من أعضاء جسده - إذا لم يستطع إمساكه (لقطع عضو من أعضاء جسده) ، فبكر بقتله قبل أن يقتل المطارد .

1- توسפתא، סדר נזיקין، מסכת סנהדרין، פרק יא، ה

2- "הרודה אחר חבריו - מצילין אותו בנפשו . כיצד מצילין אותו בנפשו ؟

קוטע אחד מאבריו - אם אין יכול לעמוד בו מקדים והורגו . הרודה אחר הזכור - בין בבית ובין בשדה מצילין אותו בנפשו ، אחר נערה מאורסה - בין בבית ובין בשדה מצילין אותה בנפשו ، אחר נערה מאורסה ואחר כל עריות שבתורה - מצילין אותן בנפשו . אבל אם היתה אלמנה לכהן גדול ، גרושה וחלוצה לכהן הדיוט - אין מצילין אותה בנפשו ، ושנעבד בה עבירה אין מצילין אותה בנפשו ، ואם יש להן מושיעין אין מצילין אותן בנפשו . ר' יהודה אומר : אם אמרה הניחו לו אין מצילין אותו בנפשו ، שאם היו מניחין אתו ובא על עיסקי נפשות . " (תוספתא، סדר נזיקין، מסכת סנהדרין، פרק יא، ה)

أما الذي يسعى وراء ذكر لمضاجعته في البيت أو الحقل ينقذ مقابل نفس "روديف" (قتله). والذي يسعى وراء فتاة مخطوبة ليغتصبها في البيت أو الحقل تنقذ مقابل نفس "روديف".

ولكن الأرملة التي يسعى وراءها الكاهن الأكبر ليغتصبها، وكذلك المطلقة و"الحاليتسah" التي يسعى كاهن من طبقة الكهنة ليغتصبها ، والفتاة المخطوبة التي اغتصبت لا ينقذن مقابل نفس "روديف" (لا يقتل).

وفي حالة إذا كانت هناك وسيلة أخرى لإنقاذ الفتاة، وتخليصها دون قتل من يسعى وراءها لاغتصابها، لا تنقذ مقابل نفس "روديف".

ويقول ربي يهودا: إذا قالت الفتاة للذين يحاولون إنقاذها من "روديف": "أتركوه" انه لم يأت لقتلها وعلى ضوء هذا قال ربي يهودا "لا ينقذن مقابل نفس الروديف".

ونستنتج مما سبق ان "توسفتا" أضافت بعض التشريعات التي لم ترد في المشنا فيما يتعلق بحكم "روديف" وهي على النحو التالي:

قطع عضو من أعضاء "روديف" وإذ لم يكف هذا لإنقاذه يقتل.

إذا قالت الفتاة المخطوبة أتركوه "روديف" (أي من جاء لاغتصابها) لأنه لن يقتلها؛ لا تنقذ مقابل نفسه.

أضافت "توسفتا" بعض الحالات التي لا يقتل فيها "روديف" وهي: الكاهن الأكبر الذي يسعى وراء أرملة لاغتصابها، الكاهن من طبقة الكهنة الذي يسعى وراء مطلقة أو "حاليتسah"، والذي يسعى وراء فتاة مخطوبة واغتصبها.

وضعت "توسفتا" حدودا لتطبيق تشريع حكم "روديف"؛ الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة لاغتصابها - في حالة وجود وسيلة لإنقاذها وتخليصها لا تنقذ مقابل نفس "روديف".

ووفقا للتشريعات السابقة "للتوسفتا" فإن المقصود بالإنقاذ هنا هو إنقاذ المطارِد - ٦٦٦.

ونستنتج مما سبق أن التشريعات اليهودية السابقة لحكم "روديف" لا تقف عند حدود الدفاع عن النفس وتوابعها من المال والعرض، بل يتعداه إلى وجوب الدفاع عن أنفس الغير، فإن عجز "المطارِد" عن ردّ الخطر عن نفسه وجب على غيره ردّه عنه سواء

كان ذلك الخطر يؤدي إلى هلاكه أو إلى ما دون الهلاك من المخاطر التي يجب حفظ النفس منها .

وبالإضافة إلى النوع السابق من "روديف" الذي يسعى إلى تعريض حياة إنسان للخطر سواء بالسرقة أو القتل أو الاغتصاب أو إتيان المحارم ؛ فقد ورد في التلمود نوع آخر من "روديف" وهو الذي يسعى لتسليم يهودي إلى "الجويم" (غير اليهود) ؛ وحكمه هو "القتل" وفقا لمقولة "من جاء لقتلك بكر واقتله" .

ووفقا لما ورد في التلمود البابلي : فإن من يسلم إنسانا لحكام أجنب يعتبر "روديف" :
 "عندما خرج ربي شيلا من المحكمة عارضه أحد الجويم قائلا له : ألم يفعل الرب معجزات للكذب على هذا النحو ؟ فرد ربي شيلا ^(١) : "إنه لاثم ، أليس يطلق على الجويم حير ؟ هكذا ورد في العهد القديم "فإن لحمهم مثل لحم الحمير" (حزقيال ٢٣ / ٢٠) . ^(٢)
 ورأى ربي شيلا أن الجوي سيذهب ويقصص على الحكام ما قاله له بأن الجويم حير (أي إن ربي شيلا قد فهم أن الجوي ينوي تسليمه للحكام ، ويحاكمونه ويحكم عليه بالموت) فقال ربي شيلا لنفسه : إنه لروديف ، يحاول قتلي ، والتوراة تقول : "إذا جاء لقتلك بكر واقتله" فضرب ربي شيلا الجوي (غير اليهودي) وقتله .

أي أن من كان ينوي تسليم يهودي لحاكم أجنبي لقتله وعمل بوصية "اسبق واقتله" ؛ أي أن "الموسير" حكمه حكم "روديف" .

ومن الجدير بالذكر أيضا أن حكم "روديف" في الشريعة اليهودية لا يطبق فقط على الإنسان ؛ بل أيضا يطبق على الأشياء التي يمكن أن تعرض حياة الإنسان للخطر ؛ فقد ورد في بعض مصادر الشريعة اليهودية ما يشير إلى هذا :

حيث ورد في كتاب "شولحان عاروخ" : "السفينة التي يمكن أن تنكسر من كثرة الحمولة ، وقام أحد ممن عليها وخفف من الحمولة التي عليها وألقى في البحر ، للإنقاذ ، فإن الحمولة التي عليها مثلها مثل روديف الذي يسعى وراء ركابها لقتلهم (لتعريض حياتهم للخطر) . . ."

فإذا ادخل حمار للسفينة وقفز بداخل السفينة وعرضها للغرق ، وجاء أحدهم وألقى

1- ربي شيلا : ينتمي إلى الجيل الثالث من التنايم ، ينسب إليه كثير من المعجزات بعد أن أوشى به ، وان النبيياهو جاء لإنقاذه .

2- تلمود בבלי מסכת ברכות דף נה עמוד א

بالحمار إلى النهر ، للإنقاذ ، يعتبر الحمار في هذه الحالة روديف " (١)

توضح الفقرة السابقة إن حكم " روديف " يطبق أيضا على الأشياء ؛ فالسفينة التي تتعرض للغرق وإنقاذها من الغرق يتطلب تخفيف الحمولة الزائدة عليها فقام أحد من عليها وألقى بجزء من هذه الحمولة في البحر كي لا تغرق السفينة في هذه الحالة ولا يطلب منه تسديد مقابل الحمولة التي ألقى بها في البحر لأن هذه الحمولة كانت بمثابة " روديف " تسعى لتعريض السفينة ومن عليها للغرق . .

ونستنتج من مصادر الشريعة اليهودية السابقة أن " رودفيم " الذين ورد ذكرهم في مصادر التنايم والأمورائيم هم :

الذي يسعى وراء إنسان لقتله

الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة ليغتصبها

الذي يسعى لمضاجعة ذكر

الذي يسعى لكشف عورة (إتيان المحارم)

اللص

" موسير " : الذي يسلم يهودي لحاكم أجنبي

بالإضافة إلى " رودفيم " الذين ورد ذكرهم في المصادر المتأخرة ؛ في كتاب " مشنه تورا " لموسى بن ميمون وأيضا في كتاب " شولحان عاروخ " : الحمولة التي يمكن أن تفقد بالتخلص منها من أجل حماية النفس وحفظها ، والحيوان الذي يجوز قتله فإنهم يعدون بمثابة " روديف " .

من أين عرف حكم " روديف " ؟

كما ذكرنا من قبل أن هناك عدة أنواع من " روديف " ، ويمكن رصد كل نوع وفقا للمصادر اليهودية التي ورد فيها :

التلمود البابلي (٢) كما ورد في قصة ربي شيلا عندما قابل الجوي وأخبره أن كل الجويم همير كما هو وارد في سفر حزقيال ، ففكر ربي شيلا في الأمر في أنه لابد أن الجوي سيخبر الحاكم بما قاله ربي شيلا ويحكم عليه بالموت فعليه أن يسبق ويقتله عملا بمقولة " من جاء

1- שולחן ערוך חושן משפט סימן שפ סעיף ד

2- תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נח עמוד א

لقتلك بكر واقتله " .

من الملاحظ أن الفكرة الأساسية في الفقرة السابقة تقوم أساسا على مقولة " من جاء لقتلك بكر واقتله " أي حق المطارد في قتل من يطارده دفاعا عن النفس .

وفقا لما ورد في مدراش تنائم في تفسير الفقرة الواردة في سفر التثنية^(١) " ومدت يدها وأمسكت بعورته . فاقطع يدها ولا تأخذك بها شفقة . " ^(٢)

لقد ورد تفسيران لهذه الفقرة :

التفسير الأول يقول : " فاقطع يدها " - وذلك عقابا لها لفعلتها تلك التي تعد خزيًا لها وللرجل .

" ولا تأخذك بهم شفقة " - ووفقا لما ورد في سفر التثنية : " ولا تأخذك بهم شفقة : نفس بنفس . عين بعين . سن بسن . يد بيد . رجل برجل . " ^(٣)

التفسير الثاني وهو : وفقاً لتفسير آخر كما ورد " ومدت يدها وأمسكت بعورته " ، أن المقصود هنا هو الذي يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر ، وأن المقصود هنا هو إنقاذ نفسه : " عورته " - أن المقصود هنا هو العورة - عورة الرجل .

ولكن كيف فسرت بأن " عورته " تتعلق بكل ما هو يعرض حياة الإنسان للخطر ؟ ووفقا للفقرة السابقة الواردة في سفر التثنية " فاقطع يدها " أي إن هذا الحكم ينطبق على ما يعرض حياة الإنسان للخطر . أي أنه يجب قطع يدها .

ووفقا لما ورد في التلمود فإنه لا يجب ألا تأخذك بها شفقة وتقطع يدها .

إن التشريع الأساسي في الفقرة السابقة هو تطبيق حكم " روديف " وفقا للفقرة " تقطع يدها ولا تشفق عينك " .

1- מדרש תנאים לדברים פרק כה פסוק יב

2- "וְשָׁלַחָהּ יָדָהּ, וְהִצִּיזָהּ בַּמַּבְשִׁי. וְקָצְתָהּ, אֶת-כַּפָּהּ: לֹא תַחֲסֹם, עֵינֶיךָ."

3- "ולא תחוס, עיניך: נפש בנפש, עין בעין שון בנשן, יד ביד, רגל ברגל" (דברים פרק י"ט

التفسير الوارد في " ٨٦٥٥ - سفر ا " ^(١) : " ومن أين تعرف أنك كنت شاهداً وأنتك لن تسكت على ما رأيت ؟

إن التلمود يقول لا تسع لسفك دم قريبك (أي لا تقف مكتوف اليدين وتسرع لنجدته في حالة تعرضه للخطر) .

ومن أين نعرف أنه إذا رأيت إنسانا يغرق في النهر أو لصوصاً تهجم عليه أو حية تزحف نحوه ، إنك يجب أن تنقذه مقابل نفسه ؟

التلمود يقول : " لا تسع لسفك دم قريبك " .

ومن أين نعرف أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله أو وراء ذكر أو وراء فتاة مخطوبة يجب أن تنقذه مقابل نفسه ؟

التلمود يقول : " لا تسع لسفك دم قريبك " ^(٢)

وقد فسرت الفقرة السابقة على النحو التالي :

ومن أين نعرف أنه إذا كنت شاهداً وفي استطاعتك إنقاذ الرجل الذي شاهدته ، أنه لا يجب السكوت على ما رأيت ؟

(فعلى سبيل المثال - إذا رأيت شخصاً يقتل رجلاً ما ، واتهمت المحكمة رجلاً آخر بقتله ، من أين نعرف انه يجب عليك أن تشهد بما رأيت ؟)

لقد ورد في التلمود " لا تسع لسفك دم قريبك " .

ومن أين نعرف انه إذا رأيت شخصاً يغرق في النهر أو لصوصاً تريد سرقته ، أو حية شريرة تزحف نحوه لتفترسه ، أنه يجب عليك إنقاذ نفسه ؟

لقد أجاب التلمود : " لا تسع لسفك دم قريبك "

ومن أين نعرف أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله ووراء ذكر لكي يضاجعه ، ووراء الفتاة المخطوبة لكي يغتصبها ، يجب عليك أن تنقذه بنفسه ؟

التلمود يقول " لا تسع لسفك دم قريبك " ، ولقد ورد في التوراة ما يؤكد المقولة

1- ספרא : کتاب תפסיר לתפריעות הורדת في سفر اللاويين ، ويطلق عليه البابليون اسم " ספרא דב"ר

רב " وفقاً لتعلمه في بيت رف • ويقسم المدرش إلى عدة فصول كل فصل موضوع معين ؛ ويسمي كل طريق باسم أول فقرة مقراية يفسرها •

2- ספרא דב"ר רב ، ספרא קדושים ٢ פרשת אב פרק ד/ קדושים פרק ד/ ח ، הוצאת ספרא

السابقة؛ حيث ورد في سفر اللاويين: "لاتسع في الوشاية بين شعبك • لا تسع لسفك دم قريبك • أنا الرب" (١٩ / ١٦).

إن التفسير السابق يجعل من الفقرة السابقة أساساً لتشريع حكم "روديف"؛ الذي يسعى وراء إنسان لقتله، ووراء فتاة مخطوبة ليغتصبها، ووراء ذكر لمضاجعته: فمن أين نعرف أنه يجب قتل "روديف" لإنقاذ المطارد؟

"لا تسع لسفك دم قريبك" أي لا تقف مكتوف اليدين وتسرع لنجدته في حالة تعرضه للخطر—أي لا تنظر من الجانب إلى صديقك وهو في خطر—بل يجب عليك مساعدته، ودفع الخطر عنه.

ومن الملاحظ أن المقصود هنا هو إنقاذ المطارد من "روديف"، عملاً بفقرة "لا تسع لسفك دم قريبك".

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مصدراً واحداً يتعارض مع ما ورد في "سفر"، وهو موجود في التلمود البابلي^(١) حيث تركز الفقرة الواردة في التلمود البابلي على النقاط التالية:

وفسر الفقهاء اليهود: أننا عرفنا أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله أنه يمكن إنقاذه مقابل نفسه من الفقرة الواردة في التلمود: "لاتسع في الوشاية بين شعبك • لا تسع لسفك دم قريبك • أنا الرب"

كيف عرفنا أن الذي يرى إنساناً يغرق في النهر، أو حية تسحبه، أو لصوصاً تهجم عليه، أنه يجب إنقاذه—التلمود يقول "لا تسع لسفك دم قريبك".

وفسر الفقهاء اليهود: وعرفنا أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله أنه يجب إنقاذه مقابل نفسه؛ من الفقرة الواردة في التلمود "لا تسع لسفك دم قريبك".

يجدر بنا أن نتناول نفس الفقرة الواردة في "برائتا"^(٢): من أين عرفنا أن الذي يرى إنساناً يغرق في النهر، أو حية تسحبه لتفترسه، أو لصوصاً تأتي عليه، بأنه يجب إنقاذه؟

1- تلمود בבלי מסכת סנהדרין דף עג לעמוד א

2- ברייתא: «الكتاب الخارجي» يقابلها في الآرامية «برائتا»، وتشير الكلمة إلى أقوال معلّمي المشناه (تنائيم)، والتي استبعدوا يهودا الناصي فجمع أهمها في كتاب التذليل (توسفتا). كما يظهر عدد كبير منها متناثراً في التلمود. وتُعد هذه الأقوال بمنزلة أبوكريفا المشناه، أو كُتبها غير القانونية أو الخارجية، والأحكام الواردة فيها مُلزَمة إلا إذا تناقضت مع ما جاء في المشناه.

التلمود يقول " لا تسع لسفك دم قريبك " ، ووفقاً لما ورد في " بارايتا " نستنتج أن هذه الفقرة لا تتعلق بموضوع إنقاذ حياة المطارّد ، ولا تتعلق بقتل " روديف " ولكنها تتعلق بإنقاذ نفس المطارّد (أي قتله قبل ارتكاب إثم وذنّب) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فمن أين عرفنا أنه يجب إنقاذه مقابل نفسه ؟

الإجابة هي : إننا قد عرفنا أن الفتاة المخطوبة من جاء ليغتصبها ، يمكن إنقاذها مقابل نفسه ، وإذا تم اغتصابها ففي هذه الحالة يجوز الإنقاذ مقابل نفسه ، فما بالك بالذي يسعى وراء إنسان لقتله !

من يعاقب بهذا الحكم ؟

وفقا لتفسير بعض الفقهاء اليهود : التشابه هنا هو ، أنه عندما يقوم إنسان على إنسان ويقتله ، ماذا تعلمنا من القاتل ؟ من الآن ، فإننا نستنتج أن القاتل يتشابه مع الفتاة المخطوبة : إن الفتاة المخطوبة يمكن إنقاذها مقابل نفسه – أيضا القاتل يمكن إنقاذه مقابل نفسه ^(١) .

وقد اعتمد حاخام من بيت مدراش يهودا هاناسي على التشابه ما بين الفتاة المخطوبة والذي يسعى وراء إنسان لقتله على ما ورد في سفر التثنية : " ولكن إن وجد الرجل الفتاة المخطوبة في الحقل وأمسكها الرجل وأضجع معها يموت الرجل الذي أضجع معها وحده . وأما الفتاة فلا تفعل بها شيئا . ليس على الفتاة خطية للموت بل كما يقوم رجل على صاحبه ويقتله قتلا هكذا هذا الأمر . " ^(٢)

وليسأل سائل : ومن أين عرفنا أنه يمكن إنقاذ الفتاة المخطوبة مقابل نفس المغتصب ؟

الإجابة : كما شرع الحاخام من بيت مدراش ربي إسماعيل : من الفقرة الواردة في سفر التثنية " أنه إذا في الحقل وجدها فصرخت الفتاة المخطوبة فلم يكن من يخلصها " ^(٣) ويتضح من الفقرة السابقة بأن الفتاة إذا وجدت من ينقذها فعليه أن ينقذها بأي وسيلة حتى وأن كان ذلك مقابل قتل المغتصب .

ويتضح على ضوء ما سبق أن : هناك اختلافاً جوهرياً بين ما ورد في السنهدرين وبين ما ورد في " سفرا " : ووفقاً لما ورد في المدراس أن الأساس هو أن الذي يسعى وراء إنسان

1- تلمود בבלי מסכת סנהדרין דף עג עמוד א

2- سفر التثنية ٢٢ / ٢٦-٢٥

3- المصدر السابق ، ٢٢ / ٢٧

لقتله - ننقذه مقابل نفسه ، أي عملاً بالفقرة " لا تسع لسفك دم قريبك " ، أي أن الفقرة تؤكد على إنقاذ المطارد .

أما التلمود البابلي فإنه يرفض التفسير السابق للفقرة السابقة ، ويدلل على ذلك بأن الذي يسعى وراء إنسان لقتله ، يتشابه مع الفتاة المخطوبة - أي أنه كما لا يعاقب المقتول ، لا يعاقب الفتاة المغتصبة ، لذلك فإن الذي يسعى وراء إنسان لقتله - ينقذ مقابل نفسه ، كما ينقذون " روديف " الذي يسعى وراء الفتاة المخطوبة مقابل نفسه .

ومع هذا لا يمكن تجاهل أن الفقرات السابقة تشير إلى إنقاذ المطارد (وليس إنقاذ الروديف كما أشارت المشنا) : " الفتاة المخطوبة يمكن إنقاذها مقابل نفسه " - أي ينقذون المطارد .

وبالإضافة إلى ما سبق فقد ورد في الجمارا حالتان يطبق فيهما حكم " روديف " وهما :

حالة " הבא במזחמת-הלص " حيث ورد في المشنا في السنهدرين : " المتسلل سراً (اللص) حكم على نفسه باعتبار نهايته " أي اللص الذي يتسلل إلى بيت آخر ليسرقه ، في هذه الحالة لا يجب قتله . وقد بررت الجمارا هذا الحكم بأن صاحب البيت ربما يشعر به وفي هذه الحالة سيقتله ، فعلى اللص ووفقاً لما ورد في الشريعة اليهودية " إذا جاء لقتلك فاسبق واقتله " ^(١) ، ونظراً لأن اللص في هذه الحالة لا يعتبر " روديف " ، على الرغم من أن الجمارا تعتبره " روديف " ولكن حكمه أقل من " روديف " (الذي يعرض حياة إنسان للخطر) ؛ وفي هذه الحالة فإن حكمه أقل من حكم " روديف " . وعلى الرغم من أن الجمارا اعتبرته في هذه الحالة " روديف " ، ووفقاً لما ورد لدي " رميم " فإن حكمه هو :

" ويجوز للجميع قتله " - إن معنى يجوز ، وليس وصية أو أمراً أو واجباً قتله ، وذلك لأنه " روديف " ولذلك لم يعط أمر بقتله وإنما يجوز قتله .

ونستنتج مما سبق أن هناك نماذج متعددة للمصطلح " روديف " في مصادر الشريعة اليهودية التي تناولت حكم " روديف " وهي :

١- الذي يسعى وراء إنسان لقتله - ولقد طبق هذا الحكم وفق مقارنته بحالة الفتاة المخطوبة ، و " الفقرة الواردة في العهد القديم : " فاقطع يدها ولا تشفق عينك " ، وفقرة " لا تسع لهلاك قريبك "

٢- الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة لاغتصابها - وحكمه وفقاً لما ورد في الفقرة " ولا خلص لها " - وإذا كان هناك خلص فليحاول الإنقاذ، وفترة " ولا تسع لسفك دم قريبك " .

٣- الذي يسعى وراء ذكر لمضاجعته - وقد طبق هذا الحكم وفقاً للفترة " ولا تسع لسفك دم قريبك "

٤- إثيان المحارم - وقد طبق هذا وفقاً لما ورد للفترة الواردة في سفر التثنية " وأما الفتاة فلا تفعل بها شيئاً، ليس على الفتاة خطية للموت "

٥- اللص - الذي يتسلل ليلاً لبيت إنسان ليسرقه - وقد طبق هذا الحكم وفقاً لما ورد في الفقرة " إذا جاء لقتلك بكر واقتله "

٦- الذي يسعى لتسليم شخص ما إلى الحكام - وقد طبق وفقاً للفترة " من جاء لقتلك بكر واقتله "

ما هي حدود إنقاذ النفس (الدفاع عن النفس) ؟

لقد ورد في مصادر الشريعة اليهودية فيما يتعلق بحكم " روديف " نقطتان أساسيتان وهما :

تحذير أو تنبيه " روديف " قبل إنقاذه مقابل نفسه .

إذا أمكن الإنقاذ بعضو من أعضائه، ففي هذه الحالة لا ينقذ مقابل نفسه (عدم قتله) .

أولاً: تحذير أو تنبيه الروديف قبل إنقاذه مقابل نفسه :

لقد أثارت هذه النقطة جدلاً حول هل يجب تنبيه " روديف " قبل الضرر به ؟

هل الصغير لا يعاقب باعتباره ليس " روديفا " ؟

لقد ورد في التلمود إجابة عن التساؤلين السابقين : لقد ورد في سنهدين^(١) : قال ربي

هونا^(٢) : الصغير الذي يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر يجوز إنقاذه مقابل نفسه ، أي لا يجب تنبيهه ، فليس هناك فرق بين صغير وكبير .

1- תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עב עמוד ב

2- רב הונא : من كبار امورائيم بابل ينتمي إلى الجيل الثالث، عاش أكثر من ثمانين عاماً وتوفي عام ٢٩٦ •

وبعد وفاته نقل إلى فلسطين حيث دفن في قبر ربي حيا وابنه • وقد خلفه ربي حسدا تلميذه •

لقد قارن ربي حسدا^(١) القول السابق لربي هونا : " إن المولود الذي تشكل ولادته خطراً على حياة الأم ، فإذا أخرج رأسه من بطن الأم – فلا نصيبه بضرر من أجل إنقاذ أمه • ولكن ما علاقة هذا بالموضوع الأساسي وهو حكم "روديف" • ففي هذه الحالة يعتبر الوليد بمثابة "روديف" يسعى لقتل أمه ، فإذا كان الأمر على هذا النحو فلماذا لا يجب موته وفي هذه الحالة يطبق حكم "روديف" على الصغير باعتباره "روديفاً" كما قال ربي هونا؟ "

في الحالة السابقة لا يعتبر الوليد "روديف" لأنه لم يتعمد قتل أمه ، وإنما هو أمر ألهي ؛ لذلك لا يطبق عليه حكم "روديف" ولا يجب قتله من أجل إنقاذ الأم . نستنتج مما سبق أن هناك رأيين متناقضين فيما يتعلق بهل يمكن اعتبار الصغير "روديف" ، وهل يجب تنبيه "روديف" قبل الضرر به ؟ • ولم يحسم الجدل بين التساؤلين السابقين بعد .

ومقابل هذا نجد أن هناك إجابة في "مشنه تورا" على إذا كان يجب تنبيه "روديف" قبل الضرر به ، حيث أقر "رمبم" ضرورة التنبيه ؛ وفي حالة إذا أصر على تنفيذ ما يفكر فيه يجب قتله :

"إذا حذروه ، وإذا به يسعى وراء إنسان لقتله – ولم يقبل التحذير ، ومازال يسعى وراء لقتله أي "روديف" – ففي هذه الحالة يقتل " (٢)

حكم "دين روديف" في كتابات "رمبم"

لقد تناول "رمبم" حكم "روديف" بتوسع : في "مشنه تورا" ، " سيفرنزيقين هالاخوت" ، القاتل والحفاظ على النفس :

القاتل عن عمد:

"القاتل عن عمد – لا يموت إذ لم يره شهود ، حتى يأتي للمحاكمة ويحكم عليه بالموت : كما قيل

"لكيلا يموت القاتل حتى يقف أمام الجماعة للقضاء" (عدد ١٢ / ٣) • وهو حكم كل من يجب عليه تنفيذ حكم الموت الذي حكمت به المحكمة ، بأنه لا يجب موته حتى يحكم

1- 767 870 : من امورائيم بابل وينتمي إلى الجيل الثاني • تزوج وهو في سن السادسة عشرة من عمره ، وعاش حوالي ٩٢ عاما •

2- (הלכות רוצח ושמירת הנפש ، פרק א ، הלכה ז) .

عليه في المحكمة " .^(١)

... ولكن إذا كان الخاطئ الذي حكم عليه بالموت ؛ لكن إذا كان يسعى وراء إنسان لقتله ، حتى وإن كان صغيرا - ففي هذه الحالة إن كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارذ من يد الروديف ، حتى وإن كان ذلك مقابل نفس " روديف " .

إن حكم الموت السابق الذي تحكم به المحكمة يتعلق بالخطأ الذي ارتكب ، لكن الذي يسعى وراء إنسان لقتله ، حتى وإن كان صغيرا - (ففي هذه الحالة يمكن القول بأنه لم يصل لمرحلة النضج بعد ولا يعاقب) ، فان كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارذ من يد الروديف حتى وإن كان ذلك مقابل نفس " روديف " .

إنقاذ القتال:

" كيف : إذا أذروه ، فإذا هو يسعى وراءه - ولم يعمل بالتحذير ، ومازال يسعى - فإنه في هذه الحالة يقتل " . وإذا أمكن إنقاذه بعضو من أعضاء الروديف - بأن يضرب برمح أو حجر أو سيف ، ويقطعوا يده أو يكسروا رجله أو تفقأ عينه - فليفعلوا ذلك " . وإذا لم يستطيعوا ذلك ، ولم يستطيعوا الإنقاذ فعليهم قتل " روديف " - أي قتله ، على الرغم من أنه حتى الآن لم يقتل بعد : أنه قيل : " فاقطع يدها ولا تشفق عينك " (تثنية ٢٥ / ١٢) .^(٢)

يقول ربمب إنه يمكن التحذير أو إنذار القتال قبل تنفيذ الحكم عليه ، ولكن كيف يمكن إنقاذه وفقا لما ورد في كتابات " ربمب " ؟

أولا نحذره (وهذا التحذير يكون بمثابة فرصة له للتراجع عن فعلته) وإذا لم يستجب " روديف " للتحذير واستمر في مطارذته ، ينقذ مقابل عضو من أعضائه كي لا يقتل .

وكما ورد في سفر التثنية فاقطع يدها فهذا الحكم يطبق على الروديف حيث إنه يمكن إنقاذه مقابل قطع عضو من أعضائه فإذا لم يمكن ذلك يقتل " ولا تشفق عينك " .

الفتاة المخطوبة : كيف عرفنا أنه يمكن إنقاذها مقابل نفس " روديف " ؟

من الفقرة الواردة في سفر التثنية : " فصرخت الفتاة المخطوبة فلم يكن من يخلصها " ^(٣) . وقد أشار الفقهاء إلى أنه في حالة إذا كان هناك من يخلصها فعليه الإنقاذ بأي

1- משנה תורה לרמב"ם ، ספר נזיקין הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א

2- שם ، פרק א

3- تثنية ٢٢ / ٢٧ .

وسيلة حتى وأن كان ذلك مقابل قتل "روديف".

وهذا الحكم وفقا لكتابات "رمبم" ينطبق أيضاً على من يسعى لإتيان المحارم أو مضاجعة ذكر:

"وينطبق هذا الحكم على سائر العورات، ماعدا البهيمة لربيعها، أو الذي يسعى لعمل يوم السبت، أو عبادة آلهة أجنبية - على الرغم من أن انتهاك السبت وعبادة الآلهة الأجنبية من أسس الدين - لا ينتظرون حتى يفعل، ويحضروه إلى المحكمة، ويحكم عليه، ويموت." ^(١)

"وكل من يستطيع الإنقاذ ولا ينقذ فإنه بذلك يعتبر متعدي على وصية لا تسع لسفك دم قريبك" ^(٢)

من الملاحظ أن حكم "روديف" وهو الذي يسعى وراء إنسان لقتله، تتجاهل شريعة أساسية أخرى واردة في الشريعة اليهودية وهي "לא תרצח" "لا تقتل" - الواردة ضمن الوصايا العشر - أي أن الإنسان إذا كان يجب عليه إنقاذ نفسه ولكن لا يكون ذلك عن طريق قتل نفس أخرى؛ حيث ورد في السنهدرين ما يؤكد هذا في رد الربى عندما سأله شخص كيف يمكن التصرف مع تلك المعضلة الصعبة التي عرضت عليه: "اقتل فلانا لكي لا نقتلك"، فأجاب: "فليقتلوك أما أنت فلا تقتل؛ من قال إن دمك لونه أكثر احمرارا، فربما يكون دم هذا الشخص أكثر منك احمرارا" ^(٣).

وعلى ضوء الرد السابق فإن الشريعة اليهودية تؤكد على ضرورة: "لا تضر نفس مقابل نفس أخرى" ^(٤)؛ أي انه لا يجب إنقاذ نفس مقابل ضرر نفس أخرى. إذن فكيف تقرر الشريعة اليهودية بقتل "روديف" مقابل حماية نفس المطارذ؟

ووفقا لما ورد في كتابات "رمبم": "إن كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارذ من يد من

1- משנה תורה לרמב"ם، ספר נזיקין הלכות רוצח ושמירת נפש פרק יא

2- רמב"ם، הלכות רוצח ושמירת הנפש، פרק א، הלכות טו. "כל היכול להציל ולא הציל

עובר על לא תעמוד על דם רעך" (פרק קמא)، وفقا لما ورد في سفر الاوین 16-19

3- "הרוג את פלוני ואם לא נהרג אותך"، הוא ענה: "שיהרגו אותך ואתה אל תהרגו؛ מי אומר

שדמך אדם יותר، אולי דמו של אותו אדם אדם יותר". (סנהדרין עד ע"א)

4- סנהדרין עב ע"ב.

يسعى وراءه ويعرض حياته للخطر " ^(١) وقد بنى هذا الحكم المشرع الإسرائيلي عندما سن تشريع " الدفاع الضرورة - הגנת הצורך " حيث سن هذا التشريع سابقاً وفقاً للقانون الإنجليزي الذي كان ينص على " يمكن إعفاء الإنسان من المسؤولية الجنائية " ^(٢)

حكم " موسير " - المفرط " في كتابات " رمبم :

أما بالنسبة لمصطلح " موسير " أي من يسلم ويفرط في مصلحة اليهود؛ فقد ورد هذا المصطلح في أحكام رمبم: " يسمح بقتل الموسير في أي مكان حتى في هذا العصر الذي لا يوجد فيه تشريع للنفس، ويجوز قتله قبل أن يسلم، فإذا به يسلم رجلاً للسلطة أو ممتلكاته وحتى إن كان مقدار ما سلمه من ممتلكات ضئيلاً فإنه يجوز قتله، ويجذرونه ويقولون له لا تسلم، فإذا تجرأ وقال بل سأسلم يجب قتله وكلما بكر بقتله كان أفضل " ^(٣)

وعلى ضوء الفقرة السابقة نلاحظ أن:

إن رمبم قد أجاز قتل من يسلم إنساناً للسلطة حتى قبل أن يسلم، ولكنه من الملاحظ أنه لم يقر بضرورة قتله مثل حكم " روديف " الذي يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر وإنما قال يجوز " מותר להרגו " وفي حالة ما إذا أنذروه بالا يسلم أو يفرط في إنسان أو ممتلكات ولم يستجب ففي هذه الحالة يوصي بقتله.

حكم اللص في كتابات (رمبم):

" المتسلل سرّاً لبیت ليسرقه سواء أكان نهاراً أم ليلاً ليس له دم وفي حالة إذا قتله صاحب البيت أو أي إنسان فإنه معفي، ويجوز لأي إنسان أن يقتله سواء في الأيام العادية أو أيام السبت بأي وسيلة من وسائل القتل، وفقاً لما ورد ليس له دم " .

" ولماذا أباحت التوراة دم اللص على رغم من أنه جاء فقط لسرقة ممتلكات، وفي حالة ما إذا اكتشفه صاحب البيت فإنه سيدافع عن ممتلكاته فيقتله اللص، وفي هذه الحالة فإن المتسلل لسرقة بيت إنسان مثله مثل الروديف الذي يسعى لقتل إنسان ولذلك فهو يقتل سواء أكان صغيراً أم كبيراً سواء أكان ذكراً أم أنثى " ^(٤)

1- رمبم "ם"، הלכות רוצח ושמירת הנפש، פרק א-הלכה ו.

2- وفقاً للمادة ٢٢ من قانون العقوبات

3- رمبم "ם" הלכות חובל ומזיק פרק ח הלכה י

4- رمبم "ם" הלכות גניבה פרק ט הלכה ז

ولكن هناك حدود لقتل اللص وهي كما حددها " ربم " :

١- إذا كان واضحاً لصاحب البيت أن اللص لم يقصد قتله وجاء لسرقه ممتلكات فحسب ، لا يجوز قتله " وإذا كان واضحاً لصاحب البيت أن اللص الذي جاء لسرقته لن يقتله ولم يجرى إلا لسرقه الممتلكات فحسب ففي هذه الحالة لا يجوز قتله ، ومن قتله فإنه قتل نفس " ^(١) وهذا الحكم مستمد من التوراة : " ولكن إن أشرقت عليه الشمس فله دم " ^(٢)

٢- اللص الذي سرق شيئاً وخرج من البيت ، أو اللص الذي لم يسرق شيئاً وخرج من البيت وأمسكه الناس لدى خروجه من البيت ، لأنه ولي ظهره لصاحب البيت فهو ليس روديف - وله دم ولا يجوز قتله . " وإذا سرق اللص وخرج بدون أن يسرق وأمسكه الناس لدى خروجه حيث إنه قد ولي ظهره لصاحب البيت فهو ليس روديف وله دم ، وعلى الرغم من وجود شهود عليه ، وعلى رغم من وجوده في حدود البيت - لا يقتل ولا يجب أن تحكم عليه المحكمة بقتله لأنه لم يهدد حياة إنسان " ^(٣)

المتسلل داخل حديقة أو حقل بيت إنسان له دم ولا يجوز قتله . لأنه جاء لسرقه ممتلكات فقط ولأن أصحاب تلك الممتلكات يكونوا غير متواجدين في تلك الأماكن " المتسلل سراً لدخل حديقة أو حقل أو دار له دم لأنه جاء لسرقه ممتلكات فقط لأن أغلب أصحابها لا يتواجدون في تلك الأماكن " ^(٤)

أما اللص الذي له دم فإذا وقع عليه كومة من الأحجار يوم السبت - ترفع عنه الأحجار . " كل لص له دم إذا وقعت عليه كومة من الأحجار يوم السبت ترفع عنه وإذا كسر الأواني لدى دخوله يجب عليه دفع ما يقابلها " ^(٥)

أما إذا كسر اللص الأواني وكان له دم يعني من دفع ما يقابلها لصاحب الأواني لأنه سيقتل .

المحور الثاني : توظيف مصطلح " دين روديف " في الواقع السياسي في إسرائيل
أسحق راين حكمه " حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر " " ٦١٦٦٦٦ " .

1- שם، הלכה י

2- "אם במהרה ימצא הנזב, והכה נמת- אין לו דמים". אם-רחה השמש עליו, דמים לו". (שמות פרק כב, פס 12)

3- רמב"ם הלכות גניבה פרק ט הלכה יא

4- שם, הלכה יב

5- ש, הלכה יג

مَهَيّد:

وبعد أن استعرضنا مصادر الشريعة اليهودية فيما يتعلق بحكم "روديف" والحالات التي يجب تطبيق هذا الحكم فيها وفقا لما ورد في مصادر الشريعة اليهودية ، نتساءل هل يجوز

تطبيق حكم " روديف " وفقا لمصادر الشريعة اليهودية السابقة على أسحق راين؟ وقبل الخوض في رصد أوجه الاختلاف والاتفاق في تطبيق حكم " روديف " وفقا لمصادر الشريعة اليهودية السابقة على أسحق راين؛ يجب التعرف أولا على الأسباب التي دعت اليهود المتدينين إلى تطبيق حكم " روديف " على أسحق راين .

الصهيونية الدينية وراين قبل عملية الاغتيال:

قبل عملية اغتيال راين كانت الصهيونية الدينية هي القوة المتحكمة في المعارضة تجاه سياسة راين . فقد أصدر الفقهاء منع الجنود من الاشتراك في إخلاء أي مستوطنات في أعقاب اتفاقية "أوسلو"^(١) ويجب عليهم رفض الأمر .^(٢) وقد عرضت تلك الفتوى على المتدينين ولاقت تأييدا داخل وسط المتدينين القوميين (١٩٩٥) . وقد كان الحاخام "موشيه تسفي نريا"^(٣) وهو من كبار حاخامات الصهيونية الدينية من الموقعين على هذه الفتوى .

1- اتفاقية أوسلو : يعتبر اتفاق أوسلو منعطفا مهما في مسار القضية الفلسطينية ، فقد أنهى النزاع المسلح بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل ، ورتب لإقامة سلطة وطنية فلسطينية في الضفة الغربية وغزة . الموقعون :

- عن الجانب الإسرائيلي : أسحق راين
- عن الجانب الفلسطيني : ياسر عرفات

- مكان التوقيع : البيت الأبيض الأمريكي ، وتنص اتفاقية إعلان المبادئ على إجراء مفاوضات للانسحاب الإسرائيلي من الضفة الغربية وغزة على مرحلتين : المرحلة الأولى / الإعدادية : تبدأ في ١٣ / ١٠ / ١٩٩٣ وتنتهي بعد ستة أشهر ، وفيها تجرى مفاوضات تفصيلية . المرحلة الثانية / الانتقالية : تبدأ بعد الانسحاب الإسرائيلي من غزة وأريحا ، وتستمر لمدة خمس سنوات تجرى خلالها انتخابات عامة حرة مباشرة لاختيار أعضاء المجلس الفلسطيني الذي سيشرف على السلطة الفلسطينية الانتقالية ، وعندما يتم ذلك تكون الشرطة الفلسطينية قد استلمت مسؤولياتها في المناطق التي تخرج منها القوات الإسرائيلية خاصة تلك المأهولة بالسكان . كما تنص الوثيقة على تكوين لجنة فلسطينية إسرائيلية مشتركة للتنسيق وفض الخلافات ، وأخرى للتحكيم في حال عجز اللجنة الأولى عن التوصل إلى حل الخلافات . وتحث الوثيقة على ضرورة التعاون الإقليمي في المجال الاقتصادي من خلال مجموعات العمل في المفاوضات متعددة الأطراف .

2- רכזלבסקי ٥٥٠ : חמורו של משיח , ידיעות אחרונות , ١٩٩٨ , עמ' ١١

3- الحاخام موشيه تسفي نريا (١٩١٣-١٩٩٥) : زعيم روحي وحاخام ، ويعتبر من مؤسسي " يشيفوت بني عقيبا " ، ولد في بولندا ، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٠ وهو مؤسس حركة الشباب الديني = " بني عقيبا " ، تم انتخابه في الكنيست السابع من قبل حزب " المبدال " (الحزب الديني القومي) انفصل عن حزب " المبدال " عام ١٩٩٥ عقب الخلافات التي بدأت تظهر داخل الأحزاب السياسية في إسرائيل عقب اتفاقية "أوسلو" ؛ وأسس منظمة " איחוד הרבנים למען עם ישראל וארץ ישראל " (اتحاد الفقهاء من اجل شعب إسرائيل وارض إسرائيل) .

وقد بعث كبار حاخامات اليمين بخطاب إلى حاخامات أمريكا يستفتونهم بشأن محاكمة راين وأتباعه وفقا للشريعة اليهودية، وتطبيق حكم "روديف" عليهم . .
ومن الجدير بالذكر أيضا أن هناك تأييداً سائداً لدى بعض الدوائر الدينية الصغيرة معظمهم أكاديميون في يشيفا "هرعتسيون" وفي الكيوتس الديني لحركة اليسار الديني "ميماد" ^(١) لسياسة راين ^(٢).

علاقة الحريديم براين قبل الإفتيال:

لقد ساد بين وسط "الحريديم" شعور يتوافق بشكل كبير مع الصهيونية الدينية، وخاصة الزعماء "الحسيديم" الذين كانوا يعارضون علانية سياسة تنازلات الدولة إبان حكم راين، باستثناء الحاخام "عوفديا يوسف" ^(٣) الذي كان يؤيد عملية السلام.

وقد ساد داخل الدوائر غير الرسمية المعبرة عن "الحريديم" أن راين قد تعدى خط التجاوزات، ففي صحيفة "هشفوع" (الأسبوع) التي أغلقها وزير الداخلية عقب اغتيال راين لفترة ما، حيث وجهت إليه عبارات لاذعة وقاسية، ومن ضمن ذلك فقد قامت الصحيفة باستدعاء طبيب نفسي ليبيدي رأيه في سياسة راين ووصفه بأنه مريض نفسياً ^(٤).

تطبيق حكم (روديف) على أسحق راين:

ومنذ تولى راين رئاسة الوزراء (١٩٩٢) أطلق على وزارته اسم "حكومة الشيطان"؛ ولقد اعتاد أطفال المستوطنات اللعب بلعبة "أنا قاتل راين"، وحرق صور الزعماء السياسيين، والإشاعات التي بثها المستوطنون بأن راين أصلاً غير يهودي وأن جدته كانت

1- ميماد: "معسكر الوسط الديني - מחנה המרכז הלאומי" هي حركة دينية صهيونية إشكنازية، أسسها الحاخام «يهودا عميطال» - رئيس «يشيفا هرعتسيون»، في «غوش عتسيون»، بالقدس - في يولييه عام ١٩٨٨ تتسم بالاعتدال فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة في إسرائيل، من جهة، وقربها من حزب العمل واليسار الصهيوني عموماً، من جهة أخرى.

2 - he.wikipedia.org/wiki

3- عوفديا يوسف: زعيم روحي وسياسي ويعد من أكبر الفقهاء في إسرائيل في الوقت الحالي. ولد في بغداد عام ١٩٢٠، وهاجرت أسرته إلى فلسطين وهو في سن صغيرة. سافر إلى مصر قبل قيام دولة إسرائيل؛ حيث عمل هناك حاخاماً. ثم عاد إلى إسرائيل وعمل حاخاماً عام ١٩٦٥. ويعد الحاخام الرئيسي في تل أبيب.

4 - he.wikipedia.org/wiki

من "الجويم" (غير اليهود)^(١).

وأصدر الحاخام شاخ (١٨٩٨ - ٢٠٠٢)؛ فتوى "دين روديف" على كل من يعارض اليهودية حيث يعتبر مثله مثل "روديف" الذي يسعى لتعريض حياة دولة إسرائيل كله للخطر. وهذا الحكم يطبق دون حكم محكمة ويسمح بقتل اليهودي على يد من يستطيع منع "روديف"، كما ذكرنا من قبل.^(٢)

وفي يناير ١٩٩٥ أرسل خطاب موقع من حوالي أربعين حاخاما من أكبر الفقهاء الأرثوذكس في إسرائيل والعالم. وقد كتب الخطاب ثلاثة من الحاخامات وعلى رأسهم الحاخام "إليعازر ملاميد" رئيس يشيفا هر بركا- وقد نص الخطاب على ما يلي: "ما هو حكم هذه الحكومة الشريرة التي يتزعمها راين هل يجب تقديمهم للمحاكمة وفقا للشرعية اليهودية إذا واصلوا تنفيذ (اتفاقية "أوسلو"). فيجب تطبيق حكم الشريعة اليهودية عليهم وهو حكم "دين موسير"^(٣).

ووقع على الخطاب السابق ثلاثة حاخامات وطبقوا على راين حكم "دين موسير"، وقد فسر الفقهاء اليهود هذا المفهوم بأن هذا الحكم لا تقره المحكمة بل إنه يطبق على أي يهودي الذي يعلم بأن هناك شخصا ما يريد أن يسلم يهوديا أو يفرط في "أرض إسرائيل".

وقد أقر الحاخام "شموئيل دافير"، من يشيفا "جوش عتسيون"، أن راين يطبق عليه حكم "روديف" أو "موسير" هكذا قال لتلاميذه، ولكنه لم يكتف بهذا بل أضاف قائلا بأنه لو جاء راين لزيارة "جوش عتسيون" لصعد هو بنفسه إلى السطح وأطلق عليه النار.^(٤)

وأذاع الحاخام "ناحوم رفينوفيتس" (عام ١٩٩٥) في إذاعة صوت إسرائيل بأن حكم "دين موسير" يطبق على راين عليه وفقا لما ورد في كتابات "رمبم": "إذا حذروه، وإذا به يسعى وراء إنسان لقتله - ولم يقبل التحذير، وما زال يسعى وراءه لقتله أي "روديف" - ففي هذه الحالة يقتل"^(٥).

ووفقا للمنظور الديني السابق فقد طبق حكم "موسير" على حالة راين مما حمس

1- ركلבסקי ٥٥פי: חמורו של משיח, שם, עמ' ١٣

2- שם, עמ' ١٥

3- www.tzionut.org/articles_details

4- שם

5- (הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א, הלכה ז).

الشباب اليهودي المتدين وفي مساء يوم السبت الرابع من نوفمبر عام ١٩٩٥ أقيم في ميدان "ملاخي - מלאכי ٨٦٧" في تل أبيب حشد جماهيري عنوانه "نعم للسلام، لا للعنف" بزعامة حزب العمل، نشطاء السلام، وقد نظم التجمع في محاولة كسب تأييد جماعي في مسيرة السلام التي يقودها راين * أراد إسرائيليون في هذا الحشد أن يعبروا عن تأييدهم لسياسة الحكومة وأن يشجعوا المسيرة السلمية.

وفي خطابه الأخير أمام الجمهور المحتشد قال راين "إن الإرهاب يقوض أسس الديمقراطية الإسرائيلية" ^(١) ووسط احتفال أنصار السلام في إسرائيل، ردد خلاله راين أغنية تتضمن عبارة «فلنترك فجر الصباح يضيء لنا الطريق»، وجدت مطوية في الجيب العلوي لسرتة بعد اغتياله، وبعد انتهاء المسيرة نزل راين، من المدرجات الخلفية لمبنى بلدية تل أبيب متجها نحو سيارته.

فأطلق عليه شاب يهودي متعصب دينيا من أصل يمني يدرس في جامعة بر أيلان الدينية، يدعى يجال عامير ثلاث رصاصات أودت بحياته؛ ليسجل بذلك بداية استخدام العنف المبرر دينيا في الصراع بين الدينيين والعلمانيين في إسرائيل... "وقد انطلق قاتل راين وفقا لحكم "موسير" التي صرح به كبار حاخامات اليهود وأطلق النار على راين وأثناء التحقيق معه أجاب: كل ما فعلته لم أكن أفعله لولا واجبي الديني للدفاع عن "أرض إسرائيل" من "الموسير" راين كما أقر العديد من الفقهاء اليهود ^(٢) وبعد الاغتيال اتهم "حجي عامير" أخو "يجال" و"درور عدني" و"مرجليت هرشبي" بمساعدته في عملية الاغتيال.

والجريمة التي أرتكبها راين، من وجهة نظر القاتل، الذي اعترف بجريمة الاغتيال، هي أن راين أراد أن يجعل من إسرائيل «دولة طبيعية» يمكنها العيش في سلام وأمن من جيرانها في القرن العشرين، حتى إن تطلب ذلك التخلي عن أراض تم الاستيلاء عليها في حرب ١٩٦٧ م. ويعتقد عامير ومؤيدوه، أن الرب لم يقدر ذلك لإسرائيل، فالتخلي عن جزء من "أرض إسرائيل" الواردة في التوراة ومنحه للفلسطينيين لا يهدد أمن إسرائيل المعاصر فحسب، بل يهدد أيضا روح الأمة وعلّة وجودها.

وقد وجهت أصابع الاتهام في إعطاء الفتوى الخاصة بقتل أسحق راين، وبأنه يستحق

1- www.ynetnews.com

2- www.tzionut.org/articles_details

أن ينفذ فيه الحكم الديني الشرعي الذي يسمى "٦٦٦٦٦" « دين روديف » (حكم من يتأمر على مصلحة اليهود ودينهم حكم المطارذ)^(١) أو " دين موسير " " المفرط في مصلحة اليهود " ، وهو الحكم الخاص بمن يعرض الشعب اليهودي للخطر ، ويستحق الموت .

وقد ادعى عامير ، أثناء التحقيق معه ، أن الرب كان معه عندما قتل راين . وعندما قال له المحقق إن الدين اليهودي يمنع قتل النفس البشرية ، أجاب بأنه أنقذ نفوس البشرية باغتيال راين ، وأنه عندما يكون هناك واجب ديني ، فإن الاعتبار الأخلاقية تختفي ، وأضاف أنه لو كان مع اليهود الأوائل الذين اجتاحتهم فلسطين في عصر التوراة لقتل الأطفال والرضع كما فعلوا .

" وقد كشف النقاب عن أن عامير قد استفتى بعض الفقهاء اليهود لمعرفة رأي الشريعة اليهودية في اغتيال راين ، فأفتى اثنان منهم باستحلال دم راين ، لكنه رفض أن يعطي أسماء رجلي الدين اللذين استند إليهما في تنفيذ عملية الاغتيال " ^(٢) .

وبعد أن استعرضنا مصادر الشريعة اليهودية التي تناولت حكم " روديف " ، والحالات التي كان يطبق فيها هذا التشريع اليهودي ، وتعرفنا أيضا على الخلفية السياسية لسياسة راين وعلاقته باليهود المتدينين ، وموقفهم من سياسة راين وخاصة فيما يتعلق باتفاقية " أوسلو " والتي وفقا لها اعتبره المتدينون بمثابة " روديف " أي يسعى لتعريض حياة اليهود للخطر ويسعى لهلاكهم ، وليس هذا فحسب بل أيضا " موسير " أي يفرط في " أرض إسرائيل " أو يسلمها وفقا لمصادر الشريعة اليهودية لحكام أجانب - كما فعل ربي شيلا بقتله للجوي عندما فكر بأنه سوف يسلمه للحاكم ليقبله فبكر هو بقتله - أي أن مصادر الشريعة اليهودية تقر بقتل " الروديف " حتى قبل تنفيذه للعمل ؛ وذلك عملا بمقولة " من جاء لقتلك بكر واقتله " .

وفي النهاية لا يسعنا القول إلا إننا حاولنا على ضوء هذا المحور رصد أوجه الاختلاف والاتفاق وفقا لمصادر الشريعة اليهودية التي استعرضناها سابقا ؛ و رصد الواقع السياسي والظروف التي أدت باليهود المتدينين ، وخاصة المتشددين منهم إصدار حكم " روديف "

1 - www.tzionut.org/articles_details.asp

٢- راجع : ١- الشوباشي . شريف : عرض وتقديم كتاب « راين ، اغتيال سياسي - الدين والقومية والعنف في إسرائيل من تأليف لكتاب الإسرائيلي إمنون كابلوك ، صحيفة « الأهرام » ،

٢٠٧ ص ١٩٩٦ / ٨ / ٢١ www.tzionut.org/articles_details.asp

على أسحق راين وأحلت دمه وقتله .

المحور الثالث: مصطلح " פולגאס אבנא - بولسا دنورا " " الضرب بسياط من النار "

ملخص:

البركات واللعنات في اليهودية:

كلمة "دعاء" تعني "الابتهال" أو "الدعاء للناس" أو "الدعاء عليهم". وتستخدم الكلمة للتعبير عن الكلمتين العبريتين "ברכה" - براخاه (حرفياً «بركة»). و "קללה" - كللاه (حرفياً «لعنة»)، وتُشير كلمة "أدعية" إلى كلٍّ من الابتهالات واللعنات. وثمة إشارات عديدة في العهد القديم إلى منح البركات في مناسبات عدة مثل الرحيل (تكوين ١٠/٧٤ خروج ١٨/٤) وعند ولادة طفل (تكوين ٢٩/٥ وراعوث ١٤/٤) وعند الزواج (تكوين ٢٤/٦٠، ومزمور ٤٥ وراعوث ١١/٤ - ١٢)، ولكن أهم البركات هي تلك التي كان يمنحها الأب (المسن الذي على حافة الموت) لأبنائه، فقد بارك نوح ابنه (تكوين ٩/٢٦ - ٢٧) وبارك أسحق يعقوب (تكوين ٢٧ و٢٨/١ - ٤) كما بارك يعقوب (تكوين ٤٩) حفيديه إفرايم ومنسى (تكوين ٤٨/١٣ - ٢٢).

ويبدو أن البركة الممنوحة (مثل اللعنة) لها قوة سحرية مرتبطة بالكلمة نفسها، فهي بمنزلة صيغة سحرية. ولم تكن الكلمة مجرد تعبير عن عواطف أو مجرد دال يشير إلى مدلول، وإنما كان يُنظر إليها باعتبارها حروفاً تحمل قوة خارقة ينتج عنها واقع ما (مثل كلمة "الإله" الذي خلق العالم من خلالها، ومثل التوراة باعتبارها جسد الإله القادر). كما أنه إذا نطق شخصٌ ما كلمات البركة فإنه يفقد هو نفسه قدرته على التحكم فيها وتصبح مستقلة عن إرادته، وهذا يفسر واقعة أسحق الأعمى حينما بارك يعقوب عن طريق الخطأ بدلاً من عيسو لأن يعقوب قد خدعه بمساعدة أمه (تكوين ٢٧/٣٣ - ٣٨)، كما يفسر واقعة العراف أو النبي بلعم الذي كان يحاول أن ينطق بلعنة على جماعة يسرائيل ولكنه وجد نفسه ينطق

بالبركة رغماً عنه (العدد ١٢/٢٢ و ٨/٢٣)، فأى من أسحق وبلعم لا يمكنه أن يغير البركة التي نطق بها، فهي مستقلة عن إرادة من تفوه بها وكأنها تعويذة سحرية.^(١)

وجاء في سفر التثنية (١١/٢٩) أن الإله نصح موسى أن يجعل البركة على جبل جريزيم واللعنة على جبل عيبال، وهذا يعني أن البركة واللعنة (كقوتين ماديتين) ستستقر واحدة منهما على جبل وستستقر الأخرى على الجبل الآخر.

لقد وردت اللعنة بالتفصيل في سفر ספר דברים (פרק כ"ח، פסוק ט"ו) وهو يشتمل على ٥٣ لعنة التي تبدأ بكلمات " "אָרוּר אַתָּה בְּעִיר، וְאָרוּר אַתָּה בְּהָרְךָ." ("ملعون تكون في المدينة وملعون تكون في الحقل).

وقد ورد في التلمود وكتاب "الزohar" عقاب يطلق عليه اسم "פולסא דנורא" "بولسا دنورا" "الضرب بسياط من النار" وهي عقاب خطير وقاس مفاده الموت لمن يلعن^(٢)

مصطلح "פולסא דנורא- بولسا دنورا" "الضرب بسياط من نار" و "פולסא דנורא" (الضرب بسياط من النار)، هو مصطلح ديني يعني، حديثاً، اللعنة والموت لمن لعن^١ و "بولسا دنورا" تعتمد على بعض الفقرات الواردة في كتاب "الزohar" اليهودي، واللعنة وفقاً للفكر الديني اليهودي لها وجهان: إذ لم تصب اللعنة على الذي لعن تسري اللعنة على الذي لعن.

وتعتبر "بولسا دنورا"، (الضرب بسياط من النار)، حديثاً، من أعلى درجات طقوس اللعنة في الديانة اليهودية، يجتمع فيه "مניان"^(٣) حاخامات ملتحمون، متزوجون فوق الأربعين عاماً يتطهرون بالاغتسال في "المكفيه" (حوض الطهارة)، يلبسون الأسود، يدخلون مقبرة أو كهفاً، يشعلون شموعاً سوداء، وعند منتصف الليل يبدأ طقس

1- راجع: ١- אנציקלופדיה מקראית، הוצאת מוסד ביאליك ירושלים، כ (ب)، עמ' ٣٥٨: ٣٥٦

٢- المسيري، عبد الوهاب (د): موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، الجزء الثاني، الباب الرابع عشر، مدخل: الأدعية (الابتهالات واللعنات).

2- hebrewencyclopedia.com

3- منيان: "النصاب الشرعي" ترجمة لكلمة "מניין" العبرية التي تعني حرفياً "عدد". وتطلق الكلمة على أي مجموعة لا تقل عن عشرة ذكور بالغين، فهذا العدد يكون النصاب الشرعي المطلوب للقيام بصلاة الجماعة اليهودية، ويعتبر أفرادهم ممثلين لبني إسرائيل. ويكون العدد نفسه مطلوباً أيضاً للقيام بعملية الختان أو لإقامة شعائر دينية أخرى.

اللعة^(١)، يرددون خلف كبيرهم لاستحضار "ملائكة الخراب"، ويذكرون اسم الملعون ويطلبون من ملائكة الخراب قتله، أما إذا كان الملعون لا يستحق الموت، تعود ملائكة

1- صلاة "بولسا دنورا": هذا هو نص اللعة الذي يقرأ: بسبب عين السوء تسللوا بيننا يقتلون العديد كما يسفكون دم برئ ومقدس تقريبا في كل يوم • أعيننا دفاع جسدي تستطيع أن تدافع عنا وتنقذنا • ولذلك الفقرة تقول "الآن العمل اذهبي والآن نحن يجب أن ندافع عن أنفسنا بهذه الطريقة وبقوته الروحية • ولذلك بسبب هذا السر كيفية استخدام القوة الروحية لإبادة وتدمير وقتل هؤلاء الذين يأتون لقتلنا • أولا يجب قراءة المزامير المزمور ١٠٩ • وفي كل مرة تقال هذه الصلاة: "يهوه الله غيور ومتنقم كما هناك سمعت صوت من يصلي أمامك وأخضعت وحرس وضربت واقتلعت من العالم أعدائه والذين يكرهونه أيضا غريزة الشر من أمامك يا يهوه أن تخضع وتبذل وتقتل من العالم كل واحد يأتي ليسفك دم يهودي فليسمح اسمهم وذكرهم لآלה שרים הממונה عليهم ولا أي صلاة عميدا ولا أي قيام • ولا يفلح أي شيء لإنقاذهم منها ولسمح اسمهم من وسط شعبهم

לְיָמֵי חַיֵּיהֶם.

باسم . آمين .

يجب أن تقرأ الفقرة الواردة في سفر التثنية ٣١ / ٣: "الرب الهك هو عابر أمامك هو يبيد هؤلاء الأمم من أمامك •

من هذه الفقرة تخرج أسماء مقدسة وقوية وبذلك يجب ذكرهم بصوت عالي ١١ مرة • وهم كما هو وارد في الفقرة:

יְהוָה עֲלֵה יְהוָה הִם

وكهذه الأسماء בָּרַךְ اسم يعقوب • وهو أحد الأسماء الروحانية العليا • وعمله كما ورد في الفقرة هو إبادة الجوييم الأشرار من أمامنا • وآخرين يجب أيضا قولهم في الصلاة العليا

٢" ٥ •

ويجب أن يقال هذا مع ذكر الاسم الأصلي الذي يخرج من هذه الفقرة • وهذا هو:

יְהוָה הָאֵל וְדָוִד הִי אֱמִי לְשֵׁנָה הִיא יֵאֵל
כֹּהֵה הָהֵם וְכָל אֵיפֶּךָ עֲנֵנִי בְּפִי יִלְכֵךְ

ويجب ذكر מ' ٥ عدة مرات مقابل מ' ٥ الحروف التي فيه • وكما هو معروف أن מ' ٥ إنسان وأيضا هي اسم وأيضا يجب ذكر هذه الأسماء بصوت مرتفع وهادئ وبسرعة مرة وراء مرة بدون أي تنغيم • وراءهم يجب أن يقال الصلاة العليا زاین فيه وهذا وعدد מ' ٤ مرات • وهذا هو سر اسم אלהיה انه هو كاسم التاج الأعلى الذي يأتي بالخلاص لإسرائيل • راجع: kosher torah . com

الخراب وتقتل من قاموا بممارسة هذا الطقس الديني^(١).

وعلى ما يبدو أن الطقس السابق ليس له أصل في مصادر الشريعة اليهودية؛ وأنه طقس مستحدث في حوالي القرن العشرين، ويستخدم في الحالات التي يدور صراع سياسي يكون اليهود المتطرفون طرفا فيه^(٢).

معنى مصطلح (بولسا دنورا) من الناحية اللغوية:

وإذا ما حاولنا تفسير مصطلح "بولسا دنورا" من الناحية اللغوية نجد أن المقصود به هو "عصا النار" وهي كلمة آرامية "بولسا" بمعنى عصا و"دنورا" بمعنى النار، ومجازا تستخدم بمعنى "ضربة" (جلد أو ضرب) أو "קרירה" (توهج أو إشعاع)^(٣).

وقد ورد في قاموس التلمود "ستون ضربة بسياط من نار"^(٤): إن كلمة "بولسا" تعني ضربة تشبه פולס (pulse) ومعناها ضربة، ووفقا لهذا فإن معناها هو "ضربة النار". وقد فسر تفسير آخر بمعنى "شعاع النار"، الدائري مثل قطعة المعدن وهو شكل دائري ليس له ملامح (אסימון פולס - לגולות כפולס)^(٥).

وقد ورد مصطلح "بولسا دنورا" في التلمود في عدة مواضع، باعتباره عقوبة إلهية يعاقب بها الرب الملائكة مثل الملاك جبريل الذي عاقبه الرب بضربه ستين ضربة بسياط من النار^(٦).

وهو أيضا العقاب الذي فرضه الرب على النبي إيلياهو الذي كشف سراً إلهيا للبشر كان محظورا إفشاؤه:

"في أحد الأيام تأخر الياهو النبي ولم يحضر فسأله ربي لماذا تأخرت في المجيء: ذهبت

1 - www.fresh.co.il/vBulletin/printthread.

2 - he.wikipedia.org/wiki

3- راجع: ابن شوشن. أברهم: המילון העברי המרוכז، הוצאת קרית ספר בע"מ וירושלים ١٩٧٩، ص ٥٥١.

4- קרואו. ברוך: מלון הארמית החיה בעברית שבכתב ובדיבור، הוצאת תל זרעאל תל יביב، ص ١٤٦.

5- (בבא מציעא דף מז/א)

6- "אמר רבי יוחנן באותה שעה הוציאו לגבריאלי מאחורי הפרגוד ומחיוהו שיתין פולסי דנורא" (תלמוד בבלי מסכת יומא דף עז/א)

الخاتمة

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة رصد أبرز المصطلحات الدينية، التي وظفت حديثا للتلاؤم مع الوضع السياسي في إسرائيل^٥ ويعد مصطلحا "دين روديف" أو "دين موسير"، و "بولسا دنورا" من أبرز تلك المصطلحات الدينية التي أُفرغت من معناها الديني ووظفت حديثا بعيدا عن المعنى الديني الذي كانت تشير إليه وفقا لمصادر الشريعة اليهودية.

وفي خاتمة هذه الدراسة نحاول استخلاص بعض النتائج التي تم التوصل إليها فيما يتعلق بالمصطلحين السابقين على ضوء مصادر الشريعة اليهودية.

أولا: مصطلح (دين روديف):

بعد أن استعرضنا ما يشير إليه مصطلح "دين روديف" في مصادر الشريعة اليهودية، نتساءل هل المصطلح السابق والحالات التي كان يطبق فيها هذا الحكم وفقا للمصادر التي ورد فيها يمكن تطبيقه كما ورد في تلك المصادر على أسحق راين؟

وقبل الإجابة عن التساؤل السابق نلخص الحالات التي كان يطبق فيه ، وفقا لمصادر الشريعة اليهودية والتي يمكن حصرها في النقاط التالية :

١- العهد القديم : قصة النبي يونان تشير إلى معنى حكم " رودياف " برغم أنها لم تشير إلى مصطلح " رودياف " بمعناه من الناحية اللغوية والتشريعية ، إلا أن النبي يونان كان يعد بمثابة " رودياف " فكان لابد من التخلص منه .

- قصة النبي داود والملك شاول الواردة في العهد القديم تشير بشكل مباشر إلى حكم " دين رودياف " باعتبار شاول كان يطارد النبي داود ليقتله ، ووفقا لمصادر الشريعة اليهودية فإن حكم " رودياف " واضح في هذه الحالة وهو قتل " رودياف-شاول " من أجل إنقاذ " المطارد-داود " . وعلى الرغم من ذلك فإن داود لم يقتل شاول باعتباره " رودياف " وتركه .

٢ - مصادر التنايم والامورائيم : أما بالنسبة لحكم " رودياف " الوارد في مصادر التنايم والامورائيم ، وهو قتل " رودياف " . وقد حددت المصادر السابقة المقصود بمصطلح " رودياف " وهو :

- الذي يسعى وراء إنسان لقتله

- الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة ليغتصبها

- الذي يسعى لمضاجعة ذكر

- الذي يسعى لإتيان المحارم

- اللص

- (موسير) الذي يسلم يهودي لحاكم أجنبي

- تحذير أو تنبيه الروديف قبل إنقاذه مقابل نفسه .

- إذ أمكن الإنقاذ بعضو من أعضائه ، ففي هذه الحالة لا ينقذ مقابل نفسه (عدم قتله)

من الملاحظ أن المصادر السابقة تجيز قتل " رودياف " قبل تنفيذه ما يسعى إليه ، على ضوء مقولة " من جاء لقتلك بكر بقتله " والتي استند إليها الفقهاء اليهود في تشريعهم لحكم " رودياف " على ضوء ما ورد في العهد القديم فيما يتعلق بحكم اللص الذي يتسلل سرا لسرقه بيت ما .

حكم (روديف) في كتابات (رهيم):

- من يسعى وراء إنسان لقتله ، حتى وإن كان صغيرا - ففي هذه الحالة إن كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارد من يد "روديف" ، حتى وإن كان ذلك مقابل نفس "روديف" .

- تحذير "روديف" (وهذا التحذير يكون بمثابة فرصة له للتراجع عن فعلته) وإذا لم يستجب "روديف" للتحذير واستمر في مطاردته ، ينقذ مقابل عضو من أعضائه لكي لا يقتل .

- "موسير" : "يسمح بقتل "موسير" في أي مكان حتى في هذا العصر الذي لا يوجد فيه تشريع للنفس ، ويسمح بقتله قبل أن يسلم ، فإذا به يسلم رجلا للسلطة أو ممتلكاته وحتى إن كان مقدار ما سلمه من ممتلكات ضئيلاً فإنه يجوز قتله ، ويحذرونه أولاً وإذا لم يستجب ، ولم يتراجع عما يفعله ؛ ففي هذه الحالة يجب قتله ، وكلما بكر بقتله كان أفضل "

- اختلاف مصادر الشريعة اليهودية في تفسير ما هو المقصود "بإنقاذهم مقابل أنفسهم" ؛ هل هو المقصود إنقاذ "المطارد" " ٦٦٦٦ " من يد من يسعى لقتله أم إنقاذ "روديف" نفسه بقتله لئلا يرتكب خطيئة .

وإذا حاولنا تطبيق حكم "روديف" ، وفقاً للمفهوم السابق للمصطلح على ضوء مصادر الشريعة اليهودية ، على أسحق راين نلاحظ ان :

- راين هو أول من طبق عليه حكم "دين روديف" في العصر الحديث ، لم تسبقه حالات تم تطبيق الحكم فيها .

- ان هناك بعض الحالات التي لا يطبق فيها حكم "روديف" وهي وفقاً لما ورد في المشنا : "ولكن من يسعى لمضاجعة بهيمة أو لانتهاك إحدى حرمت السبت ، أو يسعى لعبادة آلهة أخرى لا يتقذون مقابل أنفسهم (لا يجوز قتلهم) " . أي إن الإنسان الذي يسعى لارتكاب خطأ أو إثم ما لا يتمخض عنه تعرض إنسان آخر للخطر - لا يطبق عليه في هذه الحالة "حق الدفاع عن النفس" على ضوء التشريع السابق ، ويقدم للمحاكمة ليأخذ العقاب المناسب على ما ارتكبه من جرم .

- لم يكن راين يعمل بمفرده ؛ بل إنه كان يعمل ضمن منظومة سياسية لا ينفرد فيها باتخاذ أي قرار بمفرده ، وفي هذه الحالة فإن حكم "روديف" يطبق كذلك على كل من ساهم

واشترك في تنفيذ سياسته : الجيش - الحكومة - رجال الأمن .

- لم يسع راين لقتل أو تعريض حياة إنسان آخر للخطر ؛ بل إن ما فعله كان من منطلق "פיקוח נפש" إنقاذ النفس " أي إنه ليس "روديف" ، أو "موسير" كما ذكرنا من قبل .

- لم يثمر تطبيق حكم " روديف " على راين عن أي مكاسب مادية أو معنوية لدولة إسرائيل .

- أما بالنسبة لمصطلح " موسير " فإن ربم قد أجاز قتل من يسلم إنسانا للسلطة حتى قبل أن يسلم ولكن من الملاحظ ان " ربم " لم يقر بضرورة قتله مثل ضرورة قتل " روديف " الذي يسعى لقتل إنسان وإنما قال يجوز قتله " מותר להרוג " . وفي حالة ما إذا أئذروه بالا يسلم أو يفرط في إنسان أو ممتلكات ولم يستجب ففي هذه الحالة يوصي بقتله .

- لم تذكر مصادر الشريعة اليهودية السابقة ، قصة داود وشاؤل ، وعدم قتل داود لشاؤل ، على الرغم من أن القصة تشير بشكل واضح ومباشر إلى حكم " روديف " وفقاً لما يشير إليه هذا الحكم بشكل محدد في مصادر الشريعة اليهودية وهو قتل " الروديف " وفقاً للتفسيرات المختلفة للامورائيم والتنائيم ، وتفسيرات " ربم " ؛ ولكن على ضوء قصة داود وشاؤل - كما ذكرنا من قبل - أنه غير مسموح بقتل الملك أو الحاكم وأن من لم يطع أمر الحاكم يقتل كما ورد في سفر يشوع .

أي أن تطبيق حكم " روديف " يمكن تجاوزه وفقاً لبعض الاعتبارات ، كما قال داود لشاؤل :

" يقضي الرب بيني وبينك و ينتقم لي الرب منك و لكن يدي لا تكون عليك " كما يقول مثل القدماء من الأشرار يخرج شر و لكن يدي لا تكون عليك " وراء من خرج ملك إسرائيل وراء من أنت مطارد وراء كلب ميت وراء برغوث واحد " فيكون الرب الديان ويقضي بيني وبينك و يرى و يحاكم محاكمتي وينقذني من يدك " (صموئيل أول : ٢٤ / ١٣-١٥)

خلاصة القول : إن تطبيق حكم " روديف " على راين لم يكن نابعا من الرغبة في الدفاع عن النفس ، بل كان ستارا دينيا يتخفى وراءه القوى الدينية المتطرفة التي لا تتورع

الكتب العبرية

- ركلبسكي 0550 : حمورو של משיח , ידיעות אחקונות , 1998

المراجع العربية:

الشامي * رشاد (د): موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ٢٠٠٢

الشوباشي . شريف : عرض وتقديم كتاب « رابين ، اغتيال سياسي - الدين والقومية والعنف في إسرائيل من تأليف الكتاب الإسرائيلي إمنون كابلوك ، صحيفة « الأهرام » ، ١٩٩٦ / ٨ / ٢١

- حسن * جعفر : المجموعات اليهودية الحريدية وعلاقتها بإسرائيل ، جريدة الحياة - لندن - ٩٣ / ٩ / ٣ -

الموسوعات العربية

المسيري * عبد الوهاب (د) : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، المجلد الخامس ، الجزء الثاني ، الباب الرابع عشر ، مدخل : الأدعية (الابتهالات واللعنات) *

الإنترنت

www.fresh.co.il/vBulletin/printthread
hebrewencyclopedia.com
www.tzionut.org/articles_details
www.ynetnews.com
he.wikipedia.org/wiki
www.tora.us.fm/tnk
daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/hagana

مقالات عبرية على الإنترنت:

ורהפטג . أيتمر : הגנה עצמית בעבירות רצח וחבלה (למהותו של דין " רודף " daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/hagana

- הגנה עצמית רודף

www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp

الخاتمة

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة رصد أبرز المصطلحات الدينية، التي وظفت حديثا للتلاؤم مع الوضع السياسي في إسرائيل^١ ويعد مصطلحا "دين روديف" أو "دين موسير"، و "بولسا دنورا" من أبرز تلك المصطلحات الدينية التي أُفِرغت من معناها الديني ووظفت حديثا بعيدا عن المعنى الديني الذي كانت تشير إليه وفقا لمصادر الشريعة اليهودية.

وفي خاتمة هذه الدراسة نحاول استخلاص بعض النتائج التي تم التوصل إليها فيما يتعلق بالمصطلحين السابقين على ضوء مصادر الشريعة اليهودية.

أولا: مصطلح (دين روديف):

بعد أن استعرضنا ما يشير إليه مصطلح "دين روديف" في مصادر الشريعة اليهودية، نتساءل هل المصطلح السابق والحالات التي كان يطبق فيها هذا الحكم وفقا للمصادر التي ورد فيها يمكن تطبيقه كما ورد في تلك المصادر على أسحق راين؟

وقبل الإجابة عن التساؤل السابق نلخص الحالات التي كان يطبق فيه، وفقا لمصادر الشريعة اليهودية والتي يمكن حصرها في النقاط التالية:

١- العهد القديم: قصة النبي يونان تشير إلى معنى حكم "روديف" برغم أنها لم تشير إلى مصطلح "روديف" بمعناه من الناحية اللغوية والتشريعية، إلا أن النبي يونان كان يعد بمثابة "روديف" فكان لابد من التخلص منه.

- قصة النبي داود والملك شاول الواردة في العهد القديم تشير بشكل مباشر إلى حكم "دين روديف" باعتبار شاول كان يطارد النبي داود ليقتله، ووفقا لمصادر الشريعة اليهودية فإن حكم "روديف" واضح في هذه الحالة وهو قتل "روديف-شاول" من أجل إنقاذ "المطارد-داود". وعلى الرغم من ذلك فإن داود لم يقتل شاول باعتباره "روديف" وتركه.

٢- مصادر التنايم والامورائيم: أما بالنسبة لحكم "روديف" الوارد في مصادر التنايم والامورائيم، وهو قتل "روديف". وقد حددت المصادر السابقة المقصود بمصطلح "روديف" وهو:

- الذي يسعى وراء إنسان لقتله
- الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة ليغتصبها
- الذي يسعى لمضاجعة ذكر
- الذي يسعى لإتيان المحارم
- اللص
- (موسير) الذي يسلم يهودي لحاكم أجنبي
- تحذير أو تنبيه الروديف قبل إنقاذه مقابل نفسه .
- إذ أمكن الإنقاذ بعضو من أعضائه ، ففي هذه الحالة لا ينقذ مقابل نفسه (عدم قتله)
- من الملاحظ أن المصادر السابقة تحيز قتل " رودياف " قبل تنفيذه ما يسعى إليه ، على ضوء مقولة " من جاء لقتلك بكر بقتله " والتي استند إليها الفقهاء اليهود في تشريعهم لحكم " رودياف " على ضوء ما ورد في العهد القديم فيما يتعلق بحكم اللص الذي يتسلل سرا لسرقه بيت ما .

حكم (رودياف) في كتابات (رهم):

- من يسعى وراء إنسان لقتله ، حتى وإن كان صغيرا - ففي هذه الحالة إن كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارد من يد " رودياف " ، حتى وإن كان ذلك مقابل نفس " رودياف " .
- تحذير " رودياف " (وهذا التحذير يكون بمثابة فرصة له للتراجع عن فعلته) وإذا لم يستجب " رودياف " للتحذير واستمر في مطاردته ، ينقذ مقابل عضو من أعضائه لكي لا يقتل .
- " موسير " : " يسمح بقتل " موسير " في أي مكان حتى في هذا العصر الذي لا يوجد فيه تشريع للنفس ، ويسمح بقتله قبل أن يسلم ، فإذا به يسلم رجلا للسلطة أو ممتلكاته وحتى إن كان مقدار ما سلمه من ممتلكات ضئيلاً فإنه يجوز قتله ، ويحذرونه أولاً وإذا لم يستجب ، ولم يتراجع عما يفعله ؛ ففي هذه الحالة يجب قتله ، وكلما بكر بقتله كان أفضل "

- اختلاف مصادر الشريعة اليهودية في تفسير ما هو المقصود "بإنقاذهم مقابل أنفسهم" ؛ هل هو المقصود إنقاذ "المطارد" "פגוע" من يد من يسعى لقتله أم إنقاذ "روديف" نفسه بقتله لئلا يرتكب خطيئة .

وإذا حاولنا تطبيق حكم "روديف" ، وفقا للمفهوم السابق للمصطلح على ضوء مصادر الشريعة اليهودية ، على أسحق راين نلاحظ ان :

- راين هو أول من طبق عليه حكم "دين روديف" في العصر الحديث ، لم تسبقه حالات تم تطبيق الحكم فيها .

- ان هناك بعض الحالات التي لا يطبق فيها حكم "روديف" وهي وفقا لما ورد في المشنا : "ولكن من يسعى لمضاجعة بهيمة أو لانتهاك إحدى حرمت السبت ، أو يسعى لعبادة آلهة أخرى لا ينقذون مقابل أنفسهم (لا يجوز قتلهم) " . أي إن الإنسان الذي يسعى لارتكاب خطأ أو إثم ما لا يتمخض عنه تعرض إنسان آخر للخطر - لا يطبق عليه في هذه الحالة "حق الدفاع عن النفس" على ضوء التشريع السابق ، ويقدم للمحاكمة ليأخذ العقاب المناسب على ما ارتكبه من جرم .

- لم يكن راين يعمل بمفرده ؛ بل إنه كان يعمل ضمن منظومة سياسية لا ينفرد فيها باتخاذ أي قرار بمفرده ، وفي هذه الحالة فإن حكم "روديف" يطبق كذلك على كل من ساهم واشترك في تنفيذ سياسته : الجيش - الحكومة - رجال الأمن .

- لم يسع راين لقتل أو تعريض حياة إنسان آخر للخطر ؛ بل إن ما فعله كان من منطلق "פיקוח נפש" - إنقاذ النفس "أي إنه ليس "روديف" ، أو "موسير" كما ذكرنا من قبل .

- لم يثمر تطبيق حكم "روديف" على راين عن أي مكاسب مادية أو معنوية لدولة إسرائيل .

- أما بالنسبة لمصطلح "موسير" فإن ربمب قد أجاز قتل من يسلم إنسانا للسلطة حتى قبل أن يسلم ولكن من الملاحظ ان "ربمب" لم يقر بضرورة قتله مثل ضرورة قتل "روديف" الذي يسعى لقتل إنسان وإنما قال يجوز قتله "מוותר להרג" . وفي حالة ما إذا أئذروه بالا يسلم أو يفرض في إنسان أو ممتلكات ولم يستجب ففي هذه الحالة يوصي بقتله .

- لم تذكر مصادر الشريعة اليهودية السابقة، قصة داود وشاؤل، وعدم قتل داود لشاؤل، على الرغم من أن القصة تشير بشكل واضح ومباشر إلى حكم "روديف" وفقاً لما يشير إليه هذا الحكم بشكل محدد في مصادر الشريعة اليهودية وهو قتل "الروديف" وفقاً للتفسيرات المختلفة للامورائيم والتنائيم، وتفسيرات "رمبم"؛ ولكن على ضوء قصة داود وشاؤل - كما ذكرنا من قبل - أنه غير مسموح بقتل الملك أو الحاكم وأن من لم يقطع أمر الحاكم يقتل كما ورد في سفر يشوع.

أي أن تطبيق حكم "روديف" يمكن تجاوزه وفقاً لبعض الاعتبارات، كما قال داود لشاؤل:

"يقضي الرب بيني وبينك و ينتقم لي الرب منك و لكن يدي لا تكون عليك ، كما يقول مثل القدماء من الأشرار يخرج شر و لكن يدي لا تكون عليك ، وراء من خرج ملك إسرائيل وراء من أنت مطارد وراء كلب ميت وراء برغوث واحد ، فيكون الرب الديان ويقضي بيني وبينك و يرى و يحاكم محاكمتي و ينقذني من يدك " (صموئيل أول : ٢٤ / ١٣-١٥)

خلاصة القول : إن تطبيق حكم "روديف" على راين لم يكن نابعا من الرغبة في الدفاع عن النفس ، بل كان ستارا دينيا يتخفى وراءه القوى الدينية المتطرفة التي لا تتورع عن عمل أي شيء في مقابل عدم النزاع عن أي شبر من "أرض إسرائيل" .

ثانياً : مصطلح (بولسا دنورا):

- إن مصطلح " بولسا دنورا " ورد في عدة مواضع في التلمود، باعتباره عقوبة إلهية يعاقب بها الرب الملائكة مثل الملاك جبريل الذي عاقبه الرب بضرب من سياط من نار، و النبي الياهو الذي كشف سرا إلهيا للبشر كان محظوراً إفشاؤه .

- على ما يبدو أن الطقوس الديني الخاص بالمصطلح " بولسا دنورا " ليس له أصل في مصادر الشريعة اليهودية؛ وأنه طقس مستحدث في حوالي القرن العشرين، ويستخدم في الحالات التي يدور صراع سياسي يكون الدينيون طرفاً فيه .

- على ما يبدو أن اليعازر بن يهودا في القرن العشرين هو أول من أقامت الطائفة الحريدية في القدس ضده صلاة "بولسا دنورا" . .

- يعتقد المتدينون بأن مهمة الاستيطان هي مهمة إلهية روحانية، وبالتالي فإن كل الوسائل مباحة من أجل خدمة الله، ومن يختلف معهم على الطريقة، يعتبر من أعداء الله وأعداء بني إسرائيل حتى لو كان يهودياً، ويمارسون ضده كل أشكال التحريض والعنف والتنكيل، ولا يتورعون في استخدام الدين وطقوسه ضده، وهكذا يعتقدون، ويؤمنون أن ملائكة الخراب قتلت أسحق راين رئيس الوزراء الإسرائيلي .

عن عمل أي شيء في مقابل عدم التنازل عن أي شبر من "أرض إسرائيل".

ثانياً: مصطلح (بولسا دنورا):

- إن مصطلح "بولسا دنورا" ورد في عدة مواضع في التلمود، باعتباره عقوبة إلهية يعاقب بها الرب الملائكة مثل الملاك جبريل الذي عاقبه الرب بضرب من سياط من نار، و النبي الياهو الذي كشف سرا إلهيا للبشر كان محظوراً إفساؤه.

- على ما يبدو أن الطقس الديني الخاص بالمصطلح "بولسا دنورا" ليس له أصل في مصادر الشريعة اليهودية؛ وأنه طقس مستحدث في حوالي القرن العشرين، ويستخدم في الحالات التي يدور صراع سياسي يكون الدينيون طرفاً فيه.

- على ما يبدو أن اليعازر بن يهودا في القرن العشرين هو أول من أقامت الطائفة الحريدية في القدس ضده صلاة "بولسا دنورا".

- يعتقد المتدينون بأن مهمة الاستيطان هي مهمة إلهية روحانية، وبالتالي فإن كل الوسائل مباحة من أجل خدمة الله، ومن يختلف معهم على الطريقة، يعتبر من أعداء الله وأعداء بني إسرائيل حتى لو كان يهودياً، ويمارسون ضده كل أشكال التحريض والعنف والتنكيل، ولا يتورعون في استخدام الدين وطقوسه ضده، وهكذا يعتقدون، ويؤمنون أن ملائكة الخراب قتلت أسحق راين رئيس الوزراء الإسرائيلي.

obeikandi.com

إشكالية ترجمة المصطلح

(مصطلح الصلاة بين العربية والعبرية نموذجاً)

د / عامر الزناتي الجابري (*)

مُهَيِّد:

لا شك أن لكل علم من العلوم مجموعة من الركائز التي يستند إليها ويقوم عليها، سواء على مستوى المفهوم والمضمون، أو على مستوى المنهج والمصطلح. وتواجه العلوم الإنسانية الكثير من المشكلات التي تبدأ بأطر العلم الواحد ومدى تفرد أو تداخله مع غيره من العلوم، مروراً بإشكاليات المنهج، وصولاً لإشكاليات المصطلح. ومن هنا كان النظر والتعامل مع المصطلح أمراً حساساً إن لم يكن خطيراً.

ولقد بلغ علم المصطلح - باعتباره أحد فروع علم اللغة التطبيقي - في العصر الراهن شأناً بارزاً، حتى صار علماً مستقلاً بذاته، ولسنا في حاجة إلى توضيح الأهمية الكبرى لدراسة علم المصطلح، ولكن يكفي في هذا الصدد القول إن معرفة مصطلح أي علم من العلوم من شأنها أن توحد بساط البحث، الذي من الممكن أن يلتقي عليه العلماء، وتسهم بشكل فعال في التنسيق بين مختلف أبحاثهم ودراساتهم. كما أنها تزيد زيادة ملحوظة من اتصال القارئ العادي غير المتخصص في هذا العلم أو ذاك نتيجة القضاء على الاضطراب المصطلحي، وبالتالي البلبلة الفكرية؛ فعلم المصطلح عبارة عن "حقل المعرفة الذي يعالج تكوين التصورات وتسميتها، سواء في موضوع حقل خاص أو في جملة حقول المواضيع".^(١) وبما أنه علم يفيد من الكثير من العلوم اللغوية وغير اللغوية فإن لعلم الترجمة أهميته الملحة في التعامل مع المصطلحات؛ باعتباره المرآة التي تعكس فهم المصطلح في لغته

(*) مدرس اللغويات والترجمة - قسم اللغة العربية كلية الآداب - جامعة عين شمس.

(1) د. محمد مهدي الشريف: مصطلح نقد الشعر عند الإحيائيين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة

كتابات نقدية ع ١٢٤، يوليو ٢٠٠٢، ص ٥.

الأم، ثم تنقله إلى المتلقي في اللغة الهدف، وهو يحمل كافة المفاهيم والمضامين التي يدل عليها في أصل وضعه.

ولما كان القرآن الكريم يحوي بين دفتيه العديد من المصطلحات ذات الدلالة المحددة والمفاهيم المقيدة، فإن الإقدام على ترجمة معانيه - إلى أية لغة أخرى وخاصة العبرية - يعكس بادئ ذي بدء أهمية المصطلح والعناية باختيار المقابل الملائم لحمل دلالاته الأصلية.

ومن هنا كان اختيار هذا الموضوع باعتباره يقع ضمن علم المصطلح الخاص؛ وذلك لمعرفة الكيفية والمنهج الذي اتبعه المترجمون في تعاملهم مع المصطلح عند ترجمتهم لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية، وهل كان المقابل محايداً؟ أم متحيزاً؟ أم مجانباً للمفهوم المراد؟ وهل ثمة توحيد للمقابل العبري أم تعدد؟ وسيتم تناول ذلك من خلال الترجمات الأربع المطبوعة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية. فما هو المصطلح؟ وما علاقته بالتصور؟ وما هي أساليب ترجمة المصطلح بين اللغات؟

مقدمة تأسيسية:

الاصطلاح: مصدر من الفعل اصطلاح، وهو اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص، ولكل علم اصطلاحاته. ويقال: اصطلاح القوم؛ أي زال ما بينهم من خلاف، واصطلاح القوم على الأمر؛ أي تعارفوا عليه واتفقوا^(١).

فالفعل (اصطلاح) اللازم يفيد زوال الخلاف وصفاء النفوس، أما إذا عُدِّي بحرف الجر، فإنه يفيد التعارف على أمر، والاتفاق عليه. والاصطلاح مصدر، أما المصطلح فاسم مفعول، ينبغي أن يُذكر بعد اسم المفعول هنا جار ومجرور، فنقول: المصطلح عليه، كما نقول المتفق عليه، والمتعارف عليه، ولكن لكثرة الاستعمال وبيان المراد استُغنى عن الجار والمجرور، واقتصر على كلمة المصطلح فقط.

وقد استعملت صيغة المصدر للدلالة على المراد باسم المفعول، فالمصطلح والاصطلاح يقصد بهما الألفاظ التي تحمل دلالات خاصة. وقد أثر "التهانوي" في كشفه استعمال صيغة المصدر فأطلق عليه (كشاف اصطلاحات الفنون)، في حين أثر مجمع اللغة العربية بالقاهرة استعمال صيغة اسم المفعول فيما أخرجه تحت عنوان: (مجموعة المصطلحات العلمية

(١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة؛ المعجم الوسيط، ١٩٨٥، الطبعة الثالثة، ح ١ ص ٥٤٠ (مادة صلح، اصطلاح).

وعلى هذا فالاصطلاح والمصطلح يراد بهما : اللفظ ذو الدلالة الخاصة المتعارف عليها بين طائفة معينة في مجال أو حقل معين ، إذ يختلف مدلول المصطلح من مجال إلى آخر ؛ فكلمة الإخراج يختلف مدلولها في مجال العمل المسرحي عنه في مجال علم النفس . . إلخ^(١) .

ويقترّب المعنى السابق للمصطلح من أقدم تعريف أوروبي معتمد لهذه الكلمة والذي ينص على أن : "المصطلح كلمة لها في اللغة المتخصصة معنى محدد وصيغة محددة ، وعندما يظهر في اللغة العادية يشعر المرء أن هذه الكلمة تنتمي إلى مجال محدد"^(٢) .

وهناك تعريفات حديثة للمصطلح تربط المفهوم بالمصطلح الذي يدل عليه منها التعريف التالي : "المصطلح كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة (علمية أو تقنية . . إلخ) يوجد موروثاً أو مقترضاً ويستخدم للتعبير بدقة عن المفاهيم وليدل على أشياء مادية محددة" . وهذا التعريف يجعل المصطلح غير مقصور على الكلمة المفردة ؛ فالمصطلح قد يكون من كلمة أو مجموعة من الكلمات^(٣) .

ويتفق الرأي بين المتخصصين في علم المصطلح على أن أفضل تعريف أوروبي للمصطلح هو أن : "الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد أو عبارة

(*) تسمى اللغة العبرية المصطلح باسم מִשְׁתָּלָח وهو اسم معنى في صيغة اسم المفعول المزيّد بالميم من المبني للمجهول לוצן מִשְׁתָּלָח ومادته الأصلية מִשְׁלָח ، ودلت نصوص العهد القديم على أن مشتقات هذه = المادة تعني في دلالتها الأساسية : الراحة والسكن كما في (أيوب ٣ / ٢٦) ، وفي (خروج ٢٠ / ١١) . وأثبتت هذه النصوص صيغاً أخرى في الأوزان المزيّدة لها ، نحو מִשְׁתָּלָח - מִשְׁתָּלָח الذي يرتبط بمعنى الوضع كما في (تثنية ٢٦ / ١٠) . ويعدّ إليعيزر بن يهودا أول من نقل صيغة מִשְׁתָּלָח نقلاً مقصوداً من معناها اللغوي الأصلي الدال على الوضع بمفهومه المادي ، إلى معنى اصطلاحى معنوي يرتبط بفكرة الاصطلاح بمفهومها العلمي الدقيق قياساً على المفهوم الاصطلاحى المعنوي لكلمة الوضع في العبرية . وجاء تحديده لمعنى المصطلح מִשְׁתָּלָח على نحو يقترب من المجال الدلالي لمفهوم مصطلح Term في الدراسات اللغوية الحديثة . انظر : عبد الله رمزي علي : المصطلح الصوتي في العبرية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٥ ، ص ١ ، ٢ ، ٦ .

(1) د . محمد إبراهيم عبادة : معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ٢٠٠٥ ، ط ٣ ، ص ١١ .

(2) د . محمود فهمي حجازي : الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، دار غريب للطباعة ، القاهرة ، د . ط ، د . ت ، ص ١١ .

(3) المرجع السابق ، نفسه .

مركبة استقر معناها أو بالأحرى استخدامها وحُدِّد في وضوح (*). وهو تعبير خاص ضيق في دلالاته المتخصصة وواضح إلى أقصى درجة ممكنة (***) وله ما يقابله في اللغات الأخرى، ويرد دائماً في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد فيتحقق بذلك وضوحه الضروري.

ويوضح هذا التعريف أهمية التحديد الدقيق لمعنى المصطلح، وأن هذا التحديد ممكن في إطار موضع المصطلح بين مجموعة المصطلحات المكونة لنظام التسميات في داخل التخصص الواحد^(١) مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة وجود مقابل للمصطلح بين اللغات المتعددة.

وقد كان الغرب أسبق إلى الاهتمام بهذا المجال المعرفي الحديث نسبياً، بيد أن هذا العلم لم يتأسس بصورته المعروفة اليوم إلا في بدايات القرن العشرين. ففي الثلاثينيات من هذا القرن بذلت الجهود في النمسا وتشيكوسلوفاكيا وألمانيا والاتحاد السوفيتي لإرساء أساس علمي لدراسات المصطلح (للمصطلحية). وقد أدت هذه الجهود إلى خلق ثلاث مدارس مصطلحية هي:

مدرسة براغ : والتي نمت من مدرسة براغ اللسانية الوظيفية، والتي أُرست نظرياتها على أعمال دي سوسير De Saussure التي تؤكد الجانب الوظيفي للغة.

مدرسة فينا : التي تنطلق من نظرية مؤسسها النمساوي فوستر Wuster التي تعالج

(*) إن التأكيد على أن المصطلح يرد مفرداً أو في عبارة مركبة يدل على أن المصطلح قد يكون كلمة واحدة، وقد يتكون من عدد من الوحدات الدلالية؛ كأن يكون تركيبه من : موصوف وصفة = مضاف ومضاف إليه - مضاف ومضاف إليه موصوف - كلمة ومتعلقها النحوي - اسم موصول وصلته. انظر : د. محمد إبراهيم عبادة : المرجع السابق، ص ٢١، ٢٢.

(**) يتضح في ضوء التعريفات السابقة أن للمصطلح مقومات المجاز والنقل. فالمجاز لأنه عُدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، ولأنهم جاوزوا به موصفه الأصلي، أو جاوز هو مكانه الذي وضع فيه. أما مقومات النقل فلأن من طرائق النقل أن يشيع الاستعمال المجازي فتنتقل الكلمة إلى ما يعرف بالمجاز ثم تصير بغلبة الاستعمال منقولة إلى المعنى الجديد. ومن طرق النقل أن يغلب استعمال الكلمة في معنى جزئي خاص مع أن الكلمة موضوعة في الأصل لمعنى كلي يتناول هذا الجزئي. أي أن المصطلح بدأ مجازاً بالنقل ثم أصبح حقيقة في عرف أصحاب هذا المجال. ولا بد أن تتحقق مناسبة ما بين المعنى اللغوي العام والمعنى الاصطلاحي كالعموم والخصوص، أو المشاركة في أمر أو مشابهتهما في وصف ما. انظر : د. محمد إبراهيم عبادة، المرجع السابق، ص ١٢، ١٣، ص ٢١، ٢٢.

(١) د. محمود فهمي حجازي : المرجع السابق، ص ١١، ١٢.

المصطلحات بوصفها وسيلة اتصال لصيغة بطبيعة المفاهيم ، والعلاقات فيما بينها وخصائصها ووصفها وتعريفها وتقييس المفاهيم والمصطلحات وتدويلها .

المدرسة السوفيتية التي تأثرت بأعمال فوستر في تأكيدها أهمية تقييس المصطلحات وتوحيدها^(١) .

وتتفق جميع هذه المدارس الفكرية على أن لعلم المصطلح جانبين : جانب نظري وآخر عملي ، فالجانب النظري يتمثل في البحث في النظرية العامة والنظرية الخاصة لعلم المصطلح . أما الجانب العملي فيتبلور في وضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها بما في ذلك استخدام بنوك المصطلحات أداة لحزن المصطلحات ومعالجتها واسترجاعها^(٢) .

ومن ثم تبلور علم المصطلحية Terminology Science كعلم جديد وأنشئت من أجله المعاهد والمؤسسات المصطلحية من مؤسسة أنفوترم بمدينة فينا ، ومؤسسة علم المصطلح بالولايات المتحدة الأمريكية . وفي العقدین الأخيرین بدأت تظهر البنوك المصطلحية لخدمة الباحثين في هذا العلم^(٣) .

ودراسة المصطلح علم تمتزج فيه المعارف وتتأخم حدوده اللسانيات والمنطق وعلم الوجود Ontology ، وعلم المعلومات Information science ولغة الأهداف الخاصة والمعجمية وعلم التأصيل . . إلخ .

وقد كان للعالم النمساوي " يوجين فوستر " (١٨٩٨ - ١٩٧٧) فضل وضع أساس النظرية العامة للمصطلحية وتطويرها ، وهو ما يميز مدرسة فيينا بتطورها وثرأ مادتها

Al - toma,s,a, toward unified linguistic terminology al - arabiyya , 1980 , 13 , P. (1)

=51-64 نقلاً عن : عبد الله رمزي علي : المرجع السابق ، ص ١٢ . انظر كذلك : د . محمد حلمي هليل : أسس المصطلحية ، مقال ضمن إشكالية المصطلح ، إشراف : د . يوسف زيدان وآخرون ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الفلسفة والعلم ، ١٩٩٦ ، ع ٣ ، ص ١٥ .

(2) عبد الله رمزي علي : المرجع السابق نفسه .

(3) د . محمد حلمي هليل : المرجع السابق ، نفسه . د . محمد مهدي الشريف : المرجع السابق ، ص ٥ .

العلمية حيث تركز على هذه النظرية^(١).

وتعالج النظرية العامة للمصطلحية طبيعة التصورات وما بينها من علائق ونظمها وخصائصها مع وصف التصورات (المفاهيم)، وتخصيص مصطلح ذي مفهوم معين، وعكس ذلك، وطبيعة المصطلحات، وبنيتها، وتدوين المصطلحات^(*). سواء بالأسلوب التقليدي أو بالاستعانة بالحاسب الآلي^(٢).

ومن هنا نجد أن المفهوم أو التصور والمصطلح هما وجهان لعملة واحدة. فإذا كان المصطلح رمزاً لغوياً يتألف من الشكل الخارجي فهو ذو مغزى فكري يتألف من التصور (وهو معنى من المعاني يتميز عن المعاني الأخرى داخل نظام من التصورات). وتعد دراسة المفاهيم أو التصورات Conceptology هي حجر الزاوية بالنسبة لنهج المتخصصين في مجال دراسة المصطلح أو ما يعرف بعلم المصطلحية. وإن كان لكل من المصطلح والتصور وجود قائم بذاته، إذ أن قصر مصطلح على تصور معين ما هو إلا عملية مقررة سلفاً^(٣)؛ وذلك لأن المعاني في اللغات الخاصة تُشكل عن طريق التصورات وتنقل للآخرين عن طريق المصطلحات.

وما التصور في حقيقته إلا تركيب ذهني مشتق من الموضوعات ولكي نبْلغ هذا التركيب الذهني نسند رمزاً إلى التصور الذي يمثله. هذا الرمز عادة هو المصطلح في التواصل المصرفي. ومن ثم احتلت نظرية التصورات مكان الصدارة في علم المصطلحية، ويعرف Klausmeier التصور بقوله: "هو البيانات المرتبة عن صفات شيء أو أكثر - موضوعات: أحداث، عمليات - من شأنها أن تسمح لموضوع بعينه أو لفئة من الأشياء أن

(1) د. محمد حلمي هليل : المرجع السابق، نفسه، وكذلك مقال : ملاحظات حول برامج تدريب المترجمين في الوطن العربي - مقال ضمن : عالم الترجمة، تحرير : عبد الله الشناق وآخرون : جمعية المترجمين الأردنية، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، المجلد الأول، ص ١٩٥. د. عبد السلام المسدي : قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤، ص ٢١.

(*) يقترب هذا التعريف من تعريف القاسمي للمصطلحية، انظر : د. محمد الديدوي : الترجمة والتواصل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٤٧.

(2) د. محمد حلمي هليل : ملاحظات حول برامج تدريب المترجمين في الوطن العربي، المرجع السابق، نفسه.

(3) د. محمد حلمي هليل : أسس المصطلحية؛ مرجع سابق، ص ١٩. عبد الله رمزي علي : مرجع سابق ص ١٥.

تتماز عن أو أن يكون لها صلة بغيرها من الأشياء أو فئات الأشياء^(١). ومن ثم فالتصورات تشكل جزءاً مهماً من بنية علم المصطلح وهي تعود في تاريخنا إلى الفلسفة اليونانية القديمة، وخاصة علمي المنطق والوجود^(٢).

وعليه فتحديد المفهوم أو التصور إنما هو عملية مزدوجة، إذ ينبغي على واضع المصطلح أن يحيط بدلالته كامل الإحاطة فيجد ما يدل على ذلك بحيث يستطيع من يصادفه أن يهتدي إلى مفهومه به ومنه^(٣). ومن ثم بات من المنطقي أن وضع مصطلح معين بإزاء مفهوم معين إنما يعني إلحاقه بنظام محدد من المفاهيم والتصورات بحيث يتلبس، أو يتخصص بهذا المفهوم حتى وإن استخدم خارج النظام. وفي ذلك يقول "هارتمان": "إن أي مسرد يحاول تفسير علم من العلوم بذكر أمثلة من مصطلحات هذا العلم فحسب دون الإشارة إلى نظامه التصوري أو المفهومي ptual SystemeConc إنما تعد محاولة غير كافية".

وهذا ما أكدته "كريستال" حينما نبه إلى تأثير وضع مصطلح جديد أو إعادة تعريف مصطلح قديم في المصطلحات الأخرى. ذلك أن المنظومة المصطلحية كل واحد، وعندما يتغير مفهوم مصطلح ما فهذا يضطرنا إلى تغيير مفهوم المصطلحات الأخرى المرتبطة به داخل التخصص^(٤).

هذا وبتباين المصطلحيون وعلماء اللغة في منهج الوصول إلى معنى المصطلح وتعريفه، فبينما يستعين المصطلحيون بفكرة المفهومية أو التصور Conceptology يستخدم اللغويون مصطلح الدلالية Semantics للمفهوم ذاته، وعلى الرغم من أن المفهومية والدلالية متفقان من حيث الهدف والغاية فإنهما مختلفتان في النهج والطريقة. فبينما يرى اللغويون أن معنى الكلمة يحدده السياق باعتبارها وحدة معجمية خاصة من مفردات اللغة، يذهب المصطلحيون إلى أن معنى المصطلح تقرره خصائص المفهوم الذي يعبر عنه، والعلاقات

(1) د. محمد حلمي هليل : أسس المصطلحية ص ١٦ ، ١٧ .

(2) د. محمد حلمي هليل : المرجع السابق ، نفسه .

(3) د. محمد الديدواي : منهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهوية والاحتراف ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥م ، ص ١١١ .

(4) د. محمود فهمي حجازي : المرجع السابق ، ص ١٢ ، ١٣ - د. محمد حسن عبد العزيز : المصطلحات اللغوية الحديثة ، مقال ضمن مجلة كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ص ٢١ .

القائمة بين هذا المفهوم وبقية المنظومة التصورية للحقل العلمي الذي ينتمي إليه^(١).

العلاقة بين علم المصطلح وعلم الترجمة:

وفي ضوء ما سبق من تعريفات للمصطلح نجد اتفاق الرأي بين المتخصصين في مجال علم المصطلح على أن لكل مصطلح ما يقابله في اللغات الأخرى^(٢)، وهو الرأي الذي يؤكد وجود صلة قوية بين علمي المصطلح والترجمة إضافة لانتماهما إلى فروع علم اللغة التطبيقي.

وفي ضوء نظرية دي سوسير حول كيفية العلاقة بين الدال والمدلول والتي يفرض فيها دي سوسير الفكرة القائلة بوجود اللغة في شكل لائحة من المفردات تقابلها لائحة من الأشياء؛ لأن ذلك يفترض أن الأفكار توجد كاملة قبل وجود الإشارات اللغوية، مؤكداً أنه لا كيان لأفكار موجودة سلفاً، ولا كيان لشيء مميز قبل ظهور اللغة. نجد أنه من اللازم بالنسبة لعملية الترجمة التأكيد على مدى ارتباط المبادئ اللغوية للغة الأم / المصدر واللغة المنقول إليها الهدف بالمعالم الإنسانية الوجودية لحياة الإنسان (وفق البعد الحضاري والفلسفي والأنثروبولوجي لهذه المعالم)^(٣).

ذلك لأن من المشاكل الخطيرة التي تعترض سبيل المترجم مشكلة ترجمة المصطلح باعتباره يتضمن شحنات ثقافية تقف في خلفية النص الأصلي وتحيط به وكأنها هالة شفافة لطيفة لا ترى أحياناً^(٤) وعلى المترجم حينئذ أن يترجم ليس فقط العناصر المختلفة للإطار السيميولوجي، بل أيضاً يترجم مكان هذا العنصر في المجتمع كله، ولذلك فإن البناء الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع يؤثر على جميع العناصر التي تشكل بنيته^(٥) وذلك باعتبار أن التصور أو المفهوم واحد حيث إنه فكرة عن شيء ما بيد أن المصطلح يختلف من

(١) عبد الله رمزي علي : مرجع سابق، ص ١٥، ١٦.

(٢) انظر ص ٣ من هذا البحث.

(٣) عبد الوهاب حفيظ : حول الترجمة والتعريف والتغريب - مأساة المصطلح وفراغ المعنى، ضمن : مجلة الوحدة (الترجمة وتشكيل الفكر العربي المعاصر) إصدار المجلس القومي للثقافة العربية ع ٦١، ٦٢ أكتوبر - نوفمبر ١٩٨٩، ص ٧٩.

(٤) سلماان مزلح : الترجم دوما و شونا ، ترجمو بصيدي الدرر ، بعريكت : شون

سومر ، الوذات اونبرسيست تلابيب ، جبعث حبيبا ، ١٩٩٣ ، عم' ١٣ .

(٥) شم ، عم' ١٢ ، ١٣ . وكذا : د. محمد الديدوي : منهاج المترجم ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

شعب الآخر^(١).

وهذا ما أكدّه الباحث التونسي "المنصف الشلي" من خلال مقارنته لنظامين لغويين مختلفين في الجذور والاستعمال واستطاع أن يتوصل إلى حقيقة مهمة هي أن من يتكلم العربية هو عربي في كينونته، ومن يتكلم الفرنسية هو فرنسي في كينونته ولا مجال للشك في أن الأول يختلف عن الآخر في وعيه وتفكيره وحياته النفسية والاجتماعية والأخلاقية. والسبب وراء ذلك واضح ولا يحتاج لكثرة تأويل. فاللغة التي تشكل حاجة اجتماعية مباشرة هي أيضاً تفرض ذاتها على الواقعة الاجتماعية الراهنة من خلال ما تمتلكه الكلمة من شحنة تاريخية مليئة بالرموز والإشارات والدلالات، إنها تفرض نفسها ليس فقط على مستوى القيمة الذوقية الجمالية والحسية بالأشياء، وإنما أيضاً على مستوى القيمة التصورية التجريدية في الأفكار السياسية والاجتماعية والفلسفية^(٢).

وهو ما يتفق مع رأي "سلمان مصالحة" السابق ذكره، فإذا كانت الوقائع تفرض نفسها على اللغة فإن اللغة من جانبها تفرض نفسها على الوقائع، ذلك أن المفردة اللغوية تملك الإيحاءات التي تختلف باختلاف الثقافة، بل وباختلاف الحقب التاريخية داخل الثقافة الواحدة.

ومن هنا وقبل الحديث عن كيفية نقل المفاهيم وترجمتها إلى حقولنا الأدبي لابد من استحضار ما يُعرف (بشروط البداية) أو شروط الإمكان والوضعية الإستيمولوجية التي تقف وراء الأشياء والنظريات والكلمات، وذلك لنتمكن من الإمساك بالخيط الأساسية

(1) حسين سعيد الكرمي : ما هكذا يا سعد تورد الإبل، مقال ضمن اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، المغرب ١٩٩٤، ع ٣٨٤، ص ١٩٩، وكذا : د. محمد لطفي الزليطي، منير التريكي : ضوابط الخيانة الأمنية للنص المترجم، ترجمة طنجة، المغرب، أبريل ١٩٩٢، ح ١، ع ١٤ ص ١٤.

(2) إذا أردنا وصف رجل دولة بأنه يعمل في (كادر) أو (إطار)، وهو الاسم الذي نجده عادة في المقالات السياسية والصحفية. فإن هذا المصطلح هو الترجمة المباشرة للكلمة الفرنسية Cadre والتي تشير بمعناها إلى شكل هندسي مربع له علاقة ضمنية بهرمية الإدارة المركزية. وبمجرد استعمال مصطلح كادر فإننا نجد أنفسنا في سياق معنوي محدد متمم بتراط تنظيمي معقد. ونفس الأمر ينطبق على مصطلحات الوضوء، والحرية، (ومشهد، وحال) الصوفيين... إلخ. انظر : س. ل. م. م. م. م. م. د. محمد لطفي الزليطي و د. منير التريكي : المرجع السابق ص ١٤. عبد الوهاب حفيظ : المرجع السابق ص ٧٩ وما بعدها.

المكونة لمفاهيم هذه (النظرية). بمعنى أن عملية الفهم هنا لا تتحقق إلا بإدراك هذه الوضعية الإبيستيمولوجية التي ساهمت فيها عناصر أخرى تاريخية وعلمية وسياسية أي إدراك المدخل الموجه نحو المفهوم **oriented approach Concept** - إن مثل هذا الفهم هو الذي سيؤدي بنا إلى إدراك عملية النقل والترجمة : كيف سننقل تلك المفاهيم إلى حقولنا ونسقنا الأدبي واللغوي إن شروط فهمنا لهذه المفاهيم هي التي ستحدد فهمنا لها حينما نقوم بنقلها وما سيتولد عن ذلك من تأويلات تبحث عن المماثلة والمقايضة والانسجام لهذه المفاهيم في أوضاعنا الإبيستيمولوجية^(*)، وأيضاً قدرة ذلك الفهم على استنبات تلك المفاهيم المنقولة كلاً أو بعضاً^(١).

وبعد أن تتضح المفاهيم المصطلحية لن تكتمل الصورة وينجلي المقصود تماماً إلا بمجالات الأخصائي في الميدان قصد الاستفسار ومناظرته قصد التعرف، وقد يكون ذلك عبر المعاجم المصطلحية - ومن ثم نتمكن من الفهم العميق للمصطلح بما يؤدي إلى إيجاد المقابل المناسب له^(٢).

وذلك الشرط ليس تعنتاً بل هو مصداقاً لقول "فلبر" إن أهل الاختصاص أنفسهم هم المؤهلون تأهيلاً خاصاً لتحديد المصطلحات التي تخص حقول تخصصهم وتقويم التعريف، لأنهم ولا أحد غيرهم، يفهمون عناصر الموضوع أو المفاهيم المعينة^(٣). فالأمر لا يتعلق بمسألة المصطلحات وترجمتها وحدها، بل إنها مشكلة الواضع قبل أن تكون مشكلة المترجم. فقبل أن يقف المترجم حائراً في أي كلمة يختار في مقابل هذا الاصطلاح الأجنبي أو ذاك، وقف المؤلف محتاراً في أي لفظ يختار للتعبير عن مدلول جديد لم يسبق إليه في

(*) ربما لا يلتفت المترجم لما يحمله الأصل من شحنات دلالية ثقافية مما يؤدي إلى ترجمة سطحية، تفتقد الطبقات العميقة للأصل. وأحياناً ما تخرج الترجمة فاقدة لأي دلالة ويكون القارئ عاجزاً أمام رسالة لا يعرف لها تفسيراً ما. انظر : סלמאן מאללח : שם

(1) أحمد بوحسن : نقل المفاهيم بين الترجمة والتأويل نقل مفاهيم نظرية التلقي، مقال ضمن : الترجمة والتأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ١٩٩٥، ص ٨٧، ٨٦.

(2) محمد الديداوي : منهج المترجم، ص ٩٩ - بيتر نيومارك : اتجاهات الترجمة، جوانب من نظرية الترجمة، ترجمة محمود إسماعيل صيني، دار المربخ، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٥٦.

(3) د. محمد حلمي هليل : ملاحظات حول برامج تدريب المترجمين في الوطن العربي، المرجع السابق، ص ٢٠١.

إجراءات ترجمة المصطلح:

في ضوء ما سبق ذكره ينبغي أن نعين إجراءات ترجمة المصطلحات بين اللغات وتقترن طرق الترجمة بالنصوص ككل، إلا أن إجراءات الترجمة تستعمل للجمل والوحدات اللغوية الأصغر وهي^(*):

(١) التحويل (الكتابة الصوتية، الكلمة المستعارة): وهو عبارة عن عملية تحويل كلمة في لغة المصدر إلى نص اللغة الهدف مع الانتباه للتطبيع الذي يعني تحويل الحروف الهجائية المختلفة للغات الأخرى، مثل التحويل بعد التطبيع من الروسية واليونانية والعربية والصينية... إلخ إلى الإنجليزية، وحينئذ تصبح الكلمة (كلمة مستعارة). وإذا كان على المترجم اختيار هذا الإجراء، فعليه أن يكمل هذه الخطوة بإجراء ترجمة أخرى، خاصة وأن الكلمة هنا هي كلمة ثقافية في لغة المصدر ذات إشارة خاصة بثقافة لغة المصدر. ويشار إلى الإجراءين الروتينيين المعمول بهما بلفظ (الثنائي)، مثل: בְּיָדָיו كنيس، بوندسرات Bundesrat. ويمكن القول بأن هذا هو الإجراء الأساسي لأنه يظهر احتراماً لثقافة لغة المصدر^(٢).

(1) جورج موان: المسائل النظرية في الترجمة، ترجمة لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٩ من مقدمة المترجم.

(*) أشار د. محمد رشاد الحمزاوي عند حديثه عن تقنيات الترجمة - يقصد ترجمة المصطلحات - اعترافاً منه وتقديراً بأن هذا النوع من الترجمة الذي يمثل جزءاً أساسياً من ترجمة النص، يتحتم أن تكون له = قواعده وضوابطه - أشار إلى عدد من المعايير استناداً إلى المدرسة الكندية وخاصة فيناي وداربيلينه ولخص هذه الإجراءات فيما يلي: الترجمة المباشرة وهي: - النسخ: نوع من الاستعارة الخاصة تستوجب فيها الترجمة إدخال استعمال جديد يبدو غريباً. - الاستعارة (التعريب). - التضخيم: استعمال عدد من الكلمات أكبر من الأصل. - التحشية: شبيهة بالتضخيم، مع زيادة ألفاظ. الترجمة غير المباشرة (الجانبية) وهي: - التكافؤ: التعبير عن مصطلح في الأصل مع استعمال تعبير مختلف. - المؤلفة: اعتماد مقابل خاص من لغة ما لتأدية معنى خاص بلغة أخرى. - التحوير: استعمال معايير قديمة للدلالة على مفاهيم جديدة. وقد التقى مع نيومارك في بعض هذه الأنواع كالنسخ (التحويل)، الاستعارة (التطبيع)، التضخيم (المقابل الوصفي)... إلخ. انظر: د. محمد الديداوي: الترجمة والتواصل، ص ٥١، ٥٢.

(2) بيتر نيومارك: الجامع في الترجمة، ترجمة د. حسن غزالة، دار الحكمة، ١٩٩٢، ص ١٠٧، ١٠٨ - اتجاهات في الترجمة ١٤٥.

(٢) **التطبيع** : يتبع هذا الإجراء التحويل حيث تُكيف كلمة لغة المصدر أولاً مع اللفظ السليم ؛ ومن ثم مع علم الصرف في اللغة الهدف^(١).

(٣) **المقابل الثقافي**^(*) : وهذا الإجراء ترجمة تقريبية حيث تترجم كلمة لغة المصدر الثقافية بكلمة ثقافية في اللغة الهدف لذا ترجمت tBaccalourèa إلى (مستوى آ) في الفرنسية . وهذا الإجراء يستعمل على نطاق محدود لأنه ليس كامل الدقة ، حيث يساء استعماله لاعتماده على درجة التماثل الثقافي بين الأصل والهدف . وهو يفيد في النصوص العامة وفي الدعاية والإعلان ، وكذلك في الشروح المقتضبة التي تقدم للقراء الذين يجهلون ثقافة المصدر ، ذلك أن لهذا الإجراء تأثيراً ذرائعياً Pragmatic أكبر من المصطلحات الثقافية الحيادية وعلى كل فهذا الإجراء يتأتى لدعم أو تكملة لإجراء ترجمة آخر في ثنائيات الترجمة^(٢).

(٤) **المقابل الوظيفي** : يتطلب هذا الإجراء الشائع والذي يتم تطبيقه على الكلمات الثقافية- يتطلب استعمال كلمة حرة من الثقافة مع مصطلح خاص جديد أحياناً . لذا فهو يجيد أو يعمم الكلمة الواردة في المصدر وأحياناً يضيف عنصر تخصيص ، مثل Baccalourèat (البكالوريا) (امتحان نهاية المدرسة الثانوية في فرنسا) ، Sejm (البرلمان البولندي) . ويعتبر هذا الإجراء- وهو تحليل تكويني ثقافي - أكثر طرق الترجمة دقة حيث تفرغ الكلمة الثقافية من مركبها الثقافي . ويحتل هذا الإجراء المنطقة الوسطى ، وأحياناً العالمية بين اللغة المصدر أو ثقافتها وبين اللغة الهدف أو ثقافتها . وغالباً ما يندمج هذا الإجراء مع التحويل ، مثل : Taille (ضريبة مفروضة على عامة الشعب قبل الثورة الفرنسية) أو (تيل)^(٣).

(٥) **المقابل الوصفي** : يجب موازنة الوصف مع الوظيفة في الترجمة أحياناً ، فمثلاً كلمة uraimSa توصف بأنها (الأرستقراطية اليابانية من القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع

(1) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ص ١٠٩ .

(*) صنف نيومارك هذا الإجراء في كتابه الجامع كثالث إجراء يلجأ إليه المترجم ، في حين صنّفه في كتابه اتجاهات على أنه الإجراء الخامس .

(2) بيتر نيومارك : المرجع السابق ص ١٠٩ ، ١١٠ - اتجاهات في الترجمة ، ص ١٤٦ .

(3) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ص ١١٠ ، ١٦٢ ، ١٦٥ .

عشر) وكانت وظيفتها (توفير الضباط والإداريين). فالوصف والوظيفة عنصران أساسيان في الشرح كما في الترجمة أيضاً عند مناقشة الترجمة، وجرت العادة على إهمال الوظيفة، أما الآن فنميل إلى المبالغة^(١).

٦) ثنائيات الترجمة Translation couplets : المراد بهذا الإجراء هو استخدام أكثر من إجراء (اثنين، أو ثلاثة، أو أربعة) من الإجراءات المذكورة آنفاً للتعامل مع مشكلة واحدة، كأن يتكون الإجراء من (الكتابة الصوتية) والتحويل للمصطلح متبوعاً بترجمة له (وقد تكون الترجمة حرفية أو مقابلاً ثقافياً أو وظيفاً... إلخ)، وتكتب بين قوسين ويفترض أن المترجم سيبقي من خلال هذا الإجراء على المصطلح الأصلي في باقي النص وفي أية كتابات أخرى في اللغة الهدف، مثل : כנסת Knesset الكنيست (البرلمان الإسرائيلي). ونجد أحياناً أن الأولوية للترجمة تتبعها الكلمة الأصلية بين القوسين، ويستخدم هذا الجزء مع المصطلح الذي له أهمية في الحاضر والمستقبل غير أنه معروف بدرجة كافية^(٢).

٧) الترادف اللفظي : المراد هنا بكلمة المرادف اللفظي هو استعمال (كلمة) مرادف قريب في اللغة الهدف من دلالة كلمة في اللغة المصدر في السياق. إذ قد يوجد مرادف دقيق وقد لا يوجد. وتكون الكلمة (في الأصل) غير مهمة في النص، خاصة فيما يخص الصفات وظروف الخاصية (والتي تعتبر من حيث المبدأ خارج نطاق القواعد وأقل أهمية من المكونات الأخرى للجملة. ففي مقابل Persone Gentile نجد المرادف هو شخص (لطيف) فالمرادف ملائم، حيث الترجمة الحرفية غير ممكنة فقط، وتكون الكلمة ليست مهمة للتحليل التكويني وهنا يسبق الاقتصاد الدقة.

٨) الترجمة المباشرة : (المقترضة، الدخيلة Calque) : وهي الترجمة الحرفية للمتلازمات اللفظية الشائعة ولأسماء المنظمات ومكونات الكلمات المركبة، مثل (السوبرمان - Übermensch) ومثل (المجلس الوطني - فرنسا - National assembly)، ويجب على المترجم نظرياً أن يبدأ عمله بهذا الإجراء، حيث يميل فجوات مفيدة في الثقافات المتقاربة أحياناً. ويستعمل هذا الإجراء عادة حينما تكون المصطلحات معترفاً بها مسبقاً

(١) المرجع السابق، ص ١١١.

(٢) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص ١٢١ - اتجاهات في الترجمة، ص ١٤٧.

- فقط ، ويستخدم مع المؤسسات المهمة فقط^(١).
- (٩) الترجمة الحرفية : هذا الإجراء يستخدم حينما يكون المصطلح في اللغة المصدر شفافاً أو له مبرر دلالي Semantically Motivated ، ويكون جزءاً من اللغة المقننة ، مثل : Senate مجلس الشيوخ (فرنسا) Präsident (الرئيس)^(٢).
- (١٠) الترجمة الرسمية (المعترف بها) : حينما تضع مؤسسة رسمية من أهل اللغة المصدر ترجمة في اللغة الهدف لمصطلحات مؤسساتها فلا بد للمترجم أن يؤيد تلك الترجمة ، ما لم يجد أنها غير مناسبة في رأيه ، فعندها لا بد من استخدام الملاحظات الهامشية Footnote أو الملاحق ، مثل : Bundestag (البرلمان الألماني الفدرالي)^(٣).
- (١١) الترجمة المؤقتة (Translation label بطاقة ترجمة) : يعتبر هذا الإجراء شرطي لمصطلح جديد عادة ، وهي ترجمة تقريبية تأتي بين فواصل مقلوبة أو علامات اقتباس ، ثم تحذف هذه الفواصل لاحقاً على أمل أن يتقبلها الناس ؛ مثل Self Management (الإدارة الذاتية)^(٤).
- (١٢) القولية Modulation : حسب تعبير فيناي وداريلنيه . ويستخدم هذا الإجراء حينما تأتي لغة الترجمة حرفية ، مثل : Château d'eau خزان ماء - وهذا الإجراء موجود في معاجم الثنائية اللغة . وتنقسم القولية إلى أحد عشر صنفاً مثل :
- المعاكس المنفي .
 - المجرد محل الملحوس .
 - السبب محل النتيجة .
 - الجزء محل الكل .
 - عكس المصطلحات .
 - المعلوم محل المجهول . . . إلخ^(٥).
- (١٣) الحذف Deletion : يمكن في أثناء الترجمة حذف المصطلح الذي لا أهمية له في ثقافة اللغة الهدف ، مثل Avocado حينما ترد قبل اسم العائلة وكذلك ألقاب معينة ، شريطة أن تكون هذه الكلمات هامشية بالنسبة للنص ، مع الإشارة إلى وظيفة المصطلح حينما يتطلب الأمر ذلك^(٦).

(1) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ، ص ١١١ ، ١١٢ - اتجاهات في الترجمة ، ص ١٤٥ ، ١٤٧ .

(2) بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة ، ص ١٤٥ .

(3) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ، ص ١١٩ - اتجاهات في الترجمة ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

(4) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ، ص ١٠٩ ، ١١٠ - اتجاهات في الترجمة ، ص ١٤٦ .

(5) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ، ص ١١٧ ، ١١٨ .

(6) بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

وفي ضوء تعدد هذه الإجراءات نجد أن ترجمة الاصطلاحات تطرح عدداً من المسائل منها ما يختص باللغة المنقول منها ، ومنها ما يتعلق باللغة المنقول إليها ، ومنها ما يرتبط بالترجمين .

فعلى صعيد اللغة المنقول منها يختلف أمر الاصطلاحات بين أن يكون هناك تقارب بين اللغتين الهدف والمصدر كأن تنتمي إلى مجموعة لغوية واحدة أو ينتمي كل منهما إلى مجموعة مختلفة . كما يختلف الأمر إذا كانت هذه الاصطلاحات أصلية في اللغة المصدر أم مبتدعة فيها وموضوعة بها ابتداءً - أو مترجمة إليها باللفظ أو بالمعنى . ودرجة ثراء اللغة المصدر بالمصطلحات وبما فيها من مؤلفات ، فالأمر يختلف إذا كانت الترجمة بين لغتين ساميتين مثلاً تشارك في البناء والاشتقاق والتصريف عن أن تكون بين لغة اشتقاقية وأخرى إصاقية . . . إلخ . كذلك هل الاصطلاح أصيل أم نستأنس بأصل اللفظ ومدلوله عند واضعه .

وعلى صعيد اللغة المنقول إليها يختلف أمر الاصطلاحات تبعاً لما عرفته هذه اللغة من ترجمات إليها ، فثراؤها اللغوي المصطلحي مرتبط بذخيرتها وما ترجم إليها . وهو ما يسهل من عملية الترجمة بين اللغتين . كما أنه بقدر تنوع المجالات المعرفية لهذه اللغة يزداد استعدادها لاستيعاب الجديد من العلوم ومصطلحاتها^(١) .

وثمة عدد من المعايير Reference criteria يجب وضعها في الحسبان عند التعامل مع أي من هذه الإجراءات وهي :

١ . على المترجم أن يضع نصب عينية جمهور القراء والذي قد يكون على اطلاع بشكل أو بآخر على اللغة المصدر ، أو يقرأ الترجمة فقط لأنه لم يتمكن من الحصول على الأصل ، أو قد يرغب في الاتصال بكاتب الأصل لاستشارة كتبه الأخرى أو يكتب المحرر أو الناشر فهناك فئات من الجمهور وهي الخبير (المتخصص) ، العام المثقف غير المتخصص ؛ فالمتخصصون يطالبون باستخدام المصطلح الأصلي في لغة المصدر في حين نجد على الطرف الآخر أن غير المتخصصين من القراء يحتاجون إلى شرح في لغة الهدف يعطي من التفاصيل قدر ما يسمح به عامل التشويق . وبين هذا وذاك نجد القراء المثقفين

(١) جورج موانان : المسائل النظرية في الترجمة ، ترجمة لطيف زيتوني ، ص ١٤ من مقدمة المترجم .

- من غير المتخصصين الذين قد يحتاجون إلى ترجمة مؤقتة أو إلى مقابل ثقافي^(١).
٢. إذا كان للمصطلح أهمية بالغة للقارئ الأجنبي، فتجب ترجمته ما أمكن ذلك، مثل أسماء المؤسسات العامة. أما إذا كان المصطلح متوسط الأهمية نتيجة كتابته صوتياً ربما كجزء من ثنائي الترجمة. وأما إذا كان المصطلح قليل الأهمية ولا يساهم في إضفاء اللون المحلي، وخاصة إذا كان يتعلق بمؤسسة دولة ثالثة فيمكن ترجمته^(٢).
٣. يوجه الإيجاز والملائمة والرخامة (الإحساس العام) أو إحساس الجماهير نحو تبني مصطلحات اللغة المصدر^(٣). وقد تلعب هذه الأمور مع الشعور القومي والتحييز والمعارضة دوراً في عدم ترجمة بعض المصطلحات مثل: Ayatalla آية الله، Führer (فهرر)، وتكاد تستعمل كلها كما لو كانت أسماء وأعلام^(٤).
٤. يجب أن نتذكر الدرجات متفاوتة للتبادل الثقافي، أو ما أطلق عليه "د. الحمزاوي" مشكلة الترادف الكوني الذي يفترض وجوباً أن لكل مصطلح في لغة ما مرادف في لغة أخرى. وذلك من أعقد المشاكل التي لم يقر لها قرار؛ لأن الترجمة من لغة إلى أخرى تفرض اعتبار ثقافة كل لغة وما يحيط بها من ترميمات، ولا تقرر التلاصق والنسخ. فعلى المترجم أن يأخذ بعين الاعتبار العزة الوطنية القومية الحقيقية والثقافة المحلية والعناصر الدلالية والبرجماتية والأساليب الإعلانية ومن هنا فالكتابة الصوتية تجد لها تأييداً أكبر من غيرها^(٥).
٥. من المستحب أن يوجد نوع من الاطراد في ترجمة مصطلحات المؤسسات أو كتابتها صوتياً وذلك بالسير على نهج واحد في ذلك. غير أن اعتبارات الأهمية والشفافية قد تتعارض مع فكرة توحيد النهج مما يحتاج إلى إضافة شروح تراعي فيها مقاصد النص ووظيفة المصطلح - وليس شكله أو تكوينه - وذلك بأكبر قدر ممكن من الإيجاز^(٦).
٦. كلما زاد استعمال بلد ما لمصطلحات المؤسسات لبلد آخر، وكلما زادت أهمية تلك

(1) بيتر نيومارك: الجامع في الترجمة، ص ١٣٥، ١٣٨ - اتجاهات في الترجمة، ص ١٤٩، ١٥٠.

(2) بيتر نيومارك: اتجاهات في الترجمة، ص ١٥٠.

(3) المرجع السابق، ص ١٥١.

(4) المرجع السابق، ص ١٥٥، ١٥٦.

(5) المرجع السابق، ص ١٥١، ١٥٢ - محمد الديداوي: الترجمة والتواصل، ص ٥١.

(6) بيتر نيومارك: اتجاهات في الترجمة، ص ١٥٣، ١٥٤.

المصطلحات، كان ذلك ادعى إلى اللجوء إلى الترجمة بدلاً من الكتابة الصوتية. وقد يكون مفيداً استخدام المقابل الإنجليزي للمصطلح الأجنبي ثم الكتابة الصوتية بين قوسين، ثم نشير إلى المصطلح الإنجليزي في بقية المقال مع اختصاره^(١).

٧. نجد أن الوظيفة أهم من الوصف أو التركيب وعليه نجد **Black rod** القضيب الأسود؛ أي الحاجب بمجلس اللوردات، و **Yellow Pages** الصفحات الصفراء^(٢).

٨. إذا كان المترجم في شك من أمره، فيجب أن يكتب مصطلحات المؤسسات صوتياً بدلاً من ترجمتها. ويجب تجنب الترجمة بمصطلح خاص ببلد اللغة الهدف مثل **G.P.D** مكتب البريد العام الإنجليزي، كمقابل للمصطلح **P.T.T** (البريد والهاتف والتلغراف) الفرنسي^(٣).

٩. على المترجم تجنب ثلاثة أخطاء شائعة :

- إعطاء ترجمة جديدة لمصطلحات لها ترجمات معروفة.
- استخدام مصطلحات من اللغة الهدف تتسم بمحلية الطابع كثيراً
- الترجمة الحرفية (السخيفة) (كلمة بكلمة)^(٤).

وفي محاولة ثانية منه اجتهد "نيومارك" في تعيين طرق الترجمة وفقاً لنوعية المصطلح :
فمصطلحات المؤسسات الدولية عادة ما يوجد لها ترجمات معترف بها (رسمية) وهى في الحقيقة ترجمات دخيلة^(٥). أما المصطلحات السياسية والإدارية لبلد ما فتترجم هي الأخرى ترجمة دخيلة مثل (رئيس الجمهورية)، الجمعية الوطنية - فرنسا، أما إذا كان اسم المؤسسة (البرلمان) غير مترجم من قبل فإن له ترجمة رسمية معترف بها في الوثائق الإدارية، أما أسماء الوزارات فتترجم حرفياً شرط وضعها بالشكل المناسب، أو إعطاء المقابل الثقافي المناسب لها، والتي في المقابل الوظيفي.

(1) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(2) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(3) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(4) المرجع السابق، نفسه.

(5) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص ١٣٦.

وأما المصطلحات المؤسسية التاريخية فالمبدأ الأول هو عدم ترجمتها ما لم يكن لها ترجمة مقبولة عموماً. أما في النصوص الأكاديمية والكتابية المثقفة فإنها تحول عادة (صوتياً) مرفقة بمصطلح وظيفي أو وصفي حيث يكون ذلك مناسباً مع تفاصيل وصفه قدر ما هو مطلوب^(١).

وأما المصطلحات الدينية وخاصة الأديان الأخرى؛ فغالباً ما تحول (التحويل) حينما تكون ذات أهمية في اللغة الهدف^(٢).

المصطلحات الفنية، فإنها تتأرجح بين التحويل والترجمة إذا كانت مبهمة أما إذا كانت شفافة فإنها تترجم. لكن أسماء الأبنية والمتاحف والمسارح فإنها تحول وترجم معاً في الأغلب، هذا ويتم الإبقاء على مصطلحات الفن بالإيطالية، والبالية بالفرنسية... إلخ. وتميل مثل هذه المصطلحات إلى التحويل حينما تعتبر إنجازاً حضارياً وتميل إلى التطبيع إذا ما حظيت عالميتها بالقبول^(٣). وأما مصطلحات وأسماء البيئة المحلية (طبيعة وبشرية) فيبقى عليها عادة^(٤).

ولكن بصورة عامة نجد أن أفضل إجراء يتبع مع المصطلح الجديد الخاص بثقافة أجنبية (مع وجود العزة القومية والاهتمامات الأكبر بالدول الأخرى، والاتصالات المتزايدة) أفضل إجراء وبما يكون الكتابة الصوتية مصحوبة بشرح معقول في داخل النص^(*). فإذا انتشر المصطلح فقد تنبأه أو تأخذ به اللغة الهدف وتعتبر هذه الطريقة العامة المناسبة على احترام الثقافات الأجنبية^(٥).

(1) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص ١٣٦.

(2) المرجع السابق، ص ١٣٧.

(3) المرجع السابق، ص ١٣٧، ١٣٨.

(4) المرجع السابق، ص ١٥٨، ١٥٩.

(*) ذلك أن بإمكان المترجم إعطاء معلومات بديلة أو إضافية بطرائق ثلاث : (داخل النص - ملاحظة هامشية في نهاية الصفحة أو الفصل أو الكتاب - في صورة مسرد)، والطريقة الأولى هي الأفضل إذ = تمكن المترجم من تقديم المعلومة بإيجاز دون تأثير على تسلسل السرد، وذلك كأن يرد مصطلح بديل، أو بين قوسين، أو كتعريف مكون من كلمة واحدة... إلخ. انظر : بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة، ص ١٤٩.

(5) بيتر نيومارك : : المرجع السابق، ص ١٦٠.

إذن فاختيار المقابل الملائم أثناء الترجمة عبر إجراء دقيق ومباشر يتوقف على عدة أمور منها : نوعية النص ، ومتطلبات الجمهور الممثل (القارئ) ، وأهمية الكلمة الثقافية (المصطلح) في النص ويفضل أن يكون هناك أكثر من إجراء معاً لضمان الحيادة الموضوعية والدقة المطلوبة^(١).

الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم:

يُعد القرآن الكريم من أكثر الكتب أهمية لدى المستشرقين الذين عكفوا على دراسته ومحاولة فهمه سواء بلغته العربية أو عن طريق ترجمته إلى العديد من اللغات العالمية حتى بلغ عدد تلك اللغات حوالي ست وثلاثين لغة رسمية في أنحاء العالم^(٢). وجاءت هذه الترجمات ما بين ترجمات جزئية لبعض آياته أو سوره ، وبين ترجمات كلية من ألفه إلى يائه^(٣).

ويمكن القول بأن الترجمات الأجنبية لمعاني القرآن الكريم قد مرت في مسارها بعدة مراحل متداخلة وقد تباينت ردود الفعل حول قبول هذه الترجمات ما بين مؤيد ومعارض في إطار الدفاع عن القرآن أو حمل لواء الموضوعية العلمية^(٤). وهو الأمر الذي أدى للكشف عن عيوب وأخطاء هذه الترجمات من خلال النظر إليها في ضوء عدة معايير هي تقع بين دائرة الاستشراق وأحكامه وبين دائرة الترجمة وعلوم اللغة .

وجاءت أولى محاولات ترجمة معاني القرآن الكريم ترجمة كاملة إلى اللغة العبرية في القرن السادس عشر وقام بها الحاخام " يعقوب بربي يسرائيل هليقي " وهو من " سلونيك " . وما تزال هذه الترجمة مجرد مخطوط حتى يومنا هذا ولم تحظ بالطبع .

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية فهي ترجمة " تسفي حاييم هيرمان ركندورف " المستشرق الألماني اليهودي ، والصادرة بعنوان : אלקוואן 18 המקרא נעתק מלשון ערבית ללשון עברית ומבואר (القرآن أم المقرآن نقل من اللغة

(1) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ، ص ١٦٢ .

(2) عبد الغني عبد الرحمن محمد : دراسة في فن التعريب والترجمة ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ٩٣ .

(3) حسن المعاييرجي : المحرفون للكلم ، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم ، مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٨ ، ص ٥٥ ، هامش ١ .

(4) عامر الزناتي الجابري : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم ، دراسة لغوية نقدية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، ١٩٩٨ ، ص ٧٩ وما بعدها .

العربية إلى اللغة العبرية مشروحاً). وذلك في ليبزج Leipzig عام ١٨٥٧^(١) وهي أول ترجمة مطبوعة لمعاني القرآن الكريم. وترجع أهمية هذه الترجمة إلى أنها اعتمدت على الأصل العربي مباشرة، دون النقل عن لغة وسيطة.^(٢) وقد ضمن المترجم مقدمته آراءً عديدة حول الإسلام والقرآن والرسول ﷺ، وتحدث عن علاقة الإسلام والقرآن خاصة باليهودية والمسيحية. وقد أعلن من خلال هذه الآراء عن توجهه في نسق الترجمة إذ ظهر منها أنه محمل بروح استشراقية ضارية ضد الإسلام والقرآن والرسول ﷺ، وأنه تابع في هذا لأساطين المستشرقين المعاصرين له والسابقين على عصره، حسبما ذكره صراحة في هذا الإطار، من أمثال "ماراتشي" "جورج سال" "جوستاف فايل" وغيرهم.^(٣) وقد أكد خلال ترجمته على اقتفاء القرآن لأثر اليهودية والمسيحية، بل والاقتباس المباشر منهما. وأن محمداً ﷺ ما هو إلا سارق للعقيدة اليهودية والمسيحية وعقيدة العرب في الجاهلية.

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية، فصدرت في فلسطين عام ١٩٣٦. وقام بها المستشرق اليهودي "يوسف يوييل ري-فيلين" وصدرت بعنوان: אלקוראן-תרגום מערבית (القرآن مترجماً من العبرية) عن دار النشر ٦٦٦ بتل أبيب. ثم صدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٣، ثم الثالثة عام ١٩٧٢، والرابعة عام ١٩٨٧^(٤) وهي ترجمة مشكولة، وقد ضمن المترجم في مقدمته منهجه في الترجمة وظروف إخراج هذا العمل وذكر مساعدة الشاعر والأديب اليهودي "حاييم نحمان بيالك" في بداية طريق العمل ومشاركته له في الترجمة. كما أشار في هذه المقدمة لترجمة كل من "يعقوب

(1) צבי חיים הרמן רקנדורף : אלקוראן או המקרא ، ליפסג ، 1957.

(2) د. جمال الرفاعي : دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية القاهرة ١٩٩٤ ، ص ١٠١ . د. محمود علي صميده : بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم ، حولية كلية الآداب ، جامعة سوهاج ، مج ٢ ، ع ٩ ، 199 ، ص 583، 584. האנציק' העברית : כ' 31، עמ' 343. כ' 30، עמ' 52.

Ency. Judaica, vol 10, P. 1199. Sason Somekh : Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel, in Bulletin of Israel P.E.N centre, No 15, Tel Aviv August, 1971, P. 10.

(3) צבי חיים הרמן רקנדורף : עמ' xii , xvii . وانظر حول تفصيل هذه الآراء : عامر الزناتني الجابري : ص ١٣٠ وما بعدها.

(4) האנציק' העברית : כ' ٣٠ ، עמ' ٥٢ . د. محمود علي صميده : ص ٥٨٥

Ency. Judaica , vol 10 , P. 1199. Sason Somekh : ibid.

بربي يسرائيل " و "ركندورف" وأكد على عدم دقة ترجمة ركندورف. ^(١) وتعتبر هذه الترجمة متميزة بروحها وأسلوبها مقارنة بما سبقها من ترجمات وهو الأمر الذي دعا "ساسون سوميخ" للقول بأن هذه الترجمة هي "أهم عمل ترجمي تم من اللغة العربية إلى اللغة العبرية خلال القرن العشرين".

وأما ثالثة الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم فهي ترجمة د. "أهارون بن شمش" المستشرق الإسرائيلي، وقد صدرت طبعتها الأولى عام ١٩٧١ عن دار نشر 1975 رامات جان، بعنوان הקוראן הקדוש - ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית. ^(٢) (القرآن المقدس - أقدس كتب الإسلام مترجماً من العربية) ثم صدرت الطبعة الثانية منها عام ١٩٧٨ وهي طبعة منقحة بعنوان הקוראן - ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית إصدار ספרים קרני تل أبيب. ^(٣) وهي ترجمة تعود بنا إلى ما سبق عهد ترجمة ريفلين إذ إنها تحمل الكثير من الرؤى الاستشرافية المعادية للإسلام، بل إن المترجم ذاته يؤكد في مقدمته على أن الإسلام لم يأت بجديد فهو الديانة اليهودية بالعربية. مع التأكيد على الاقتباس المباشر في القرآن من المصادر اليهودية ومن اللغة العبرية. ^(٤)

ويرى بعض الباحثين اليهود أن هذه الترجمة ليست سوى ترجمة تفسيرية للقرآن الكريم، وأن الفارق بينها وبين مفهوم الترجمة فارق كبير للغاية. ^(٥)

وقد صدرت ترجمة رابعة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية قام بها البروفسور أوري روبين الأستاذ بجامعة تل أبيب عام ٢٠٠٥، وسبب صدور هذه الترجمة في رأي بعض المستشرقين الإسرائيليين هو عدم ملائمة لغة الترجمة التي اتبعها ريفلين لروح العصر لدى المتلقي الإسرائيلي المعاصر. وهو ما يؤكد ضرورة المراجعة المستمرة لأي ترجمة تتم لمعاني

(1) יוסף יואל ריבלין : אלקוראן ، עמ' v , viii .

(2) ששון סומך : הקוראן בעברית פרוזאית ، ידיעות אחרונות 3 / 12 / 1971 ، עמ' 12 . חיים לשם : הקוראן בתרגום עברי חדש ، משא 14 / 1 / 1972 ، עמ' 3 . האנציק' העברית : כ'

30 ، עמ' 52 . Ency. Judaica : ibid

(3) ד"ר . אהרון בן שמש : הקוראן ، ספר הספרים של האשלאם ، תרגום מערבית ، הוצאת ספרים קרני ، تل - אביב 1978 .

(4) ד"ר . אהרון בן שמש : עמ' ט : טו . عامر الزناتي الجابري : ص ١٤٤ وما بعدها .

(5) ששון סומך : עמ' 12 . חיים לשם : עמ' 3 .

القرآن الكريم.

وهذه هي الترجمات الأربع التي سنعتمد عليها خلال دراستنا هذه لأحد المصطلحات الإسلامية المهمة للغاية ، ألا وهو مصطلح الصلاة.

مصطلح الصلاة:

استخدم المترجمون مقابل مصطلح (الصلاة) الفعل العبري *הַתְּפִלָּה*،^(١) في حين استخدم ريفلين وأوري روبين المقابل *הַתְּפִלָּה* مفرداً، بينما استخدم بن شمش صيغة المفرد والجمع من هذا المقابل *הַתְּפִלָּה*، *הַתְּפִלּוֹת*^(٢).

وقبل الحديث عن دقة المصطلح المستخدم في العبرية سواء أكان في صيغته الفعلية أم الاسمية. نجد لزماً علينا توضيح دلالة المصطلح (صلاة) في العبرية ثم تحديد مدلول مصطلح *הַתְּפִלָּה* في العبرية حتى نتمكن من تقييم الإجراء الذي اعتمده المترجمون في عملهم.

ففي اللغة العربية نجد أن الصلاة في اللغة من الفعل صلى ومنه صلى الفرس في السباق؛ أي جاء مُصَلِّياً وهو الثاني في السباق. وصَلَّى فلان، أي دعى ويقال صَلَّى عليه، أي دعى له بالخير. والصلاه جانب الذنب عن يمينه وشماله وهما صلوان، ووسط الظهر من الإنسان والدواب. ويقال صَلَّى الشيء صَلِّياً أي ألقاه في النار، وصلى اللحم شواه، وصلى العيد نصب له الشرك. ويقال صلى فلاناً (وله): أي كاد له ليووقعه في الشر.

(1) انظر ترجمة ركندورف للآيات التالية على سبيل المثال : ﴿البقرة ٣، ٤٣، ٤٥، ٨٣، ١١٠ - النساء ٤٣ - المائدة ١٢، ٥٥، ١٠٦ - التوبة ٥، ١١، ٨٤، ١٠٣ - الجمعة ٩﴾، انظر ترجمة ريفلين للآيات التالية : ﴿النساء ٤٣ - المائدة ٦ - التوبة ٨٤، ١٠٣﴾، انظر ترجمة بن شمش للآية : ﴿التوبة ١٠٣﴾ انظر ترجمة أوري روبين للآيات : ﴿المائدة ٦ - التوبة ٨٤، ١٠٣﴾.

(2) انظر ترجمة ريفلين للآيات : ﴿البقرة ٣، ٤٣، ٤٥، ٨٣، ١١٠ - المائدة ١٢، ٥٥، ١٠٦ - التوبة ٥، ١١﴾، انظر ترجمة بن شمش للآيات : ﴿البقرة ٣، ٤٣، ٤٥، ٨٣، ١١٠ - النساء ٦، ١٢، ٥٥، ١٠٦ - التوبة ٥، ١١، ٨٤، ١٠٣﴾. انظر ترجمة أوري روبين للآيات : ﴿البقرة ٣، ٤٣، ٤٥، ٨٤، ١٠٦ - النساء ٤٣ - المائدة ١٢، ٥٥، ١٠٦ - التوبة ٥، ١١﴾.

والصلي النار والوقود^(١).

فالصلاة في العربية : فعلة من صلى وأصله الواو لاشتقاقه من الصلى وهو عرق متصل بالظهر يفترق من عند عجب الذنب، ويمتد منه عرقان في كل ورك عرق، يقال لهما الصلوان فإذا ركع انحنى صلاه وتحرك فسُمي بذلك مصلياً، ومنه أخذ المصلى في سبق الخيل لأنه يأتي مع صلوى السابق. قال ابن عطية "اشتقت الصلاة منه إما لأنها جاءت ثانية الإيمان فشبهت بالمصلى من الخيل، وإما لأن الراكع والساجد ينثي صلواه"^(٢).

وقال بعضهم : أصل الصلاة من الصلاء، قال ومعنى صلّى الرجل أي أزال عن نفسه بهذه العبادة الصلاء الذي هو نار الله الموقدة. وقال "ابن فارس": يقال إن الصلاة من صَلَّيْتُ العود بالنار إذا لينته؛ لأن المصلي يلين بالخشوع^(٣).

وقال "الراغب" : الصلاة التي هي العبادة المخصوصة أصلها الدعاء وسُميت هذه العبادة بها كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه أي تسمية الجزء اسم الكل والعكس أو على سبيل المجاز. وجعل "ابن عطية" الصلاة مما أخذ من صلى بمعنى دعا. قال فلما كانت الصلاة في الشرع دعاء وانضاف إليه هيئات وقراءة، سُمي جميع ذلك باسم الدعاء والقول

(1) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط : ج ١ ص ٥٤١، ٥٤٢ مادة (صلى). الزنجشري : أساس البلاغة، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مايو ٢٠٠٣، عدد ٩٦، ج ٢، ص ٢٥٦. محمد إسماعيل إبراهيم : قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية، دار الفكر العربي، ١٩٦١، ص ٢١٨.

(2) محمود بن عمر الزنجشري : الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، رتبة مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، ج ١ ص ٤٠ - أبو السعود العمادي : تفسير أبي السعود، دار أحياء التراث، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤ ج ١ ص ٣١ - أبو حيان الأندلسي البحر المحيط في التفسير، عناية : صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢، ج ١ ص ٦٥، ٦٦ - عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي : زاد المسير في علم التفسير، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ، ج ١ ص ٢٥.

(3) الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص ٢٨٥ - المُقرى الفيومي : المصباح المنير، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف ص ٣٤٦.

إنها من الدعاء أحسن^(١).

ومن هنا قيل إن الصلاة هي الدعاء والتبريك والتمجيد والتزكية (من الله على عباده)، ومن الملائكة هي الدعاء والاستغفار. وهي اسم يوضع موضع المصدر، كقوله تعالى: "أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة"، وكقوله "إن الله وملائكته يصلون على النبي"^(٢).

والصلاة في اصطلاح الفقهاء: أقوال وأفعال مفتحة بالتكبير، مختمة بالتسليم، بشرائط وهيئات مخصوصة وللصلاة أنواع، وشروط وأركان، وتسمى فرائض وسنن ومكروهات، ومبطلات وتنقسم الصلاة إلى ما لا يشتمل على ركوع وسجود، وهي صلاة الجنائز، وما يشتمل عليهما وهو ما عداها، وينقسم الثاني إلى قسمين: الأول الصلاة المفروضة، والثاني الصلاة النافلة وهي تشمل المسنونة والمندوبة. ولم تنفك شريعة منها وإن اختلفت صورها بحسب كل شرع^(٣).

وقد وردت الصلاة في القرآن على ثلاثة عشر وجهاً:

١. عقب الدعاء كقوله تعالى: ﴿... إِنْ صَلَّوْكَ سَكَنَ هُمْ...﴾ (التوبة ١٠٣).
٢. بمعنى الاستغفار كقوله تعالى: ﴿... يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ...﴾ (الأحزاب ٥٦).
٣. الرحمة كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ (الأحزاب ٥٣).
٤. صلاة الخوف كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ...﴾ (النساء ١٠٢).
٥. صلاة الجنائز كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا...﴾ (التوبة ٨٤).
٦. صلاة العيد كقوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ أَشْمَرِ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ (الأعلى ١٥).
٧. صلاة الجمعة كقوله تعالى: ﴿... إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ...﴾ (الجمعة ٩).
٨. صلاة الجماعة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا...﴾ (المائدة ٥٨).

(1) أبو السعود العمادي: المرجع السابق، نفسه، أبو حيان التوحيدي، المرجع السابق، نفسه، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي: زاد المسير، المرجع السابق، نفسه، الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص ٢٨٥.

(2) الراغب الأصفهاني: المرجع السابق، نفسه - المُنْقَرَى الفَيُومِي: المرجع السابق، ص ٣٤٦. محمد إسماعيل إبراهيم: المرجع السابق، ص ٢١٧.

(3) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: كتاب الصلاة من الفقه على المذاهب الأربعة، قسم العبادات، رسالة الإمام، القاهرة، ١٩٩٦، الطبعة الثالثة، ص ٣.

٩. صلاة السفر كقوله تعالى : ﴿ فَلْيَسَّ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ... ﴾ (النساء ١٠١).
١٠. صلاة الأمام الماضية كقوله تعالى : ﴿...وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ... ﴾ (مريم ٣١).
١١. كنائس اليهود كقوله تعالى : ﴿...وَبِيعَ وَصَلَوْتُ... ﴾ (الحج ٤٠).
١٢. الصلوات الخمس كقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ... ﴾ (البقرة ٤٣).
١٣. صلاة العصر كقوله تعالى : "تجسونهما من بعد الصلاة"^(١).

من الجدير بالذكر أن بعض المستشرقين مثل "آرثر جفري" يصنف هذه اللفظة ضمن الألفاظ الأعجمية الواردة في القرآن الكريم، وذكر أنه بجانب هذا الفعل نجد في القرآن أيضاً: صلاة، مُصلٍّ، مُصلَّى. ونقل عن "Sprenges" أن (صلى) مشتق من صلاة، وأن صلاة نفسها مستعارة من مصدر آرامي، وأن اللفظة الواردة في الحبشية مستعارة من نفس المعنى.

أما "نولدكه Noldke" فيرى أنه من الممكن أن تكون مستعارة من الآرامية اليهودية، لكن الاحتمال الأكبر أنها من السريانية حيث تنتشر عبارة (إقامة الصلاة). ويخلص "جفري" أخيراً إلى أن الاستعارة تمت منذ وقت مبكر لذا فإن هذه الصورة شائعة في الشعر العربي الذي سبق الإسلام^(٢).

غير أننا إذا ما عدنا إلى اللغات السامية فإننا نجد الفعل (صلى) ورد في الأكادية Sullû بمعنى (يتوسل إلى، يناشد). وفي آرامية العهد القديم نجد לָאֵלָהּ (*). Slà بمعنى صلى، كما نجد الاسم לָאֵלָהּ סְלוֹתָ Slotà (***) بمعنى صلاة. وفي السريانية نجد الفعل صَلِي sallī بمعنى صلي كما نجد الاسم صَلَوَتָ Salot بمعنى صلاة. وفي العربية الجنوبية نجد Slw بمعنى صلى، وفي المندائية Salat بمعنى صلى، ويقابل ذلك في العربية الفعل صلى والاسم

(1) الفيروزآبادي : بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ج ٣، ص ٤٣٥ وما بعدها - جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج ٢ ص ١٢٥.

(2) وحيد أحمد صفية : الألفاظ التي قيل بأعجميتها دراسة في ضوء اللغات السامية، دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠٠٢، ص ٢٩١.

(*) (יהושע שטיינברג : מלון התנ"ך، הוצאת יזרעאל، תל-אביב، 1977، ע' 349).

(**) ד"ר יוסף שכטר : אוצר התלמוד، הוצאת דביר، תל-אביב، מהדורה שנייה، הדפסה

שנייה، תשל"ג، עמ' 319.

الصلاة.

وبناء على ما تقدم فإن الراجح أن الفعل (صلى) وكذلك لفظه الصلاة من مفردات المشترك السامي وليست دخيلة في العربية من الآرامية أو السريانية أو غيرها. ولعل كل من "حازم كمال الدين" و"طه باقر" قد أدركا الصواب عندما صنفا هذين اللفظين ضمن مفردات المشترك السامي^(١).

ولعل ثمة مشترك سام آخر ألا وهو الفعل صَلَّى بمعنى (شوى، صلا) وهذا على تخريج الصلاة أنها من جذر صلا بمعنى شوى أو لين العدو بالنار أو وقع عن نفسه الصلاء وهي النار^(٢). أي أن ثمة عنصر سام مشترك للفظ الصلاة وللعل صلي.

بمطالع الصلاة في العبرية:

فيطلق مصطلح תפלה على الصلاة في اللغة العبرية، وهو لفظ مشتق من الجذر פלל الذي يدل على التفكير والحكم ويعني لفظ תפלה (صلاة - دعاء - تسبيح - مصحف الصلاة - كتاب الصلاة)، وهو لفظ مقرائي (إرميا ١٦/٧) (ولا ترفع لأجلهم دعاء ولا صلاة). (مزامير ١٠/٦) (يقبل صلاتي)، (أيوب ١٦/١٧) (وصلاتي خالصة). وقد تطورت دلالة اللفظ في العصر الوسيط لتدل على كتاب الصلوات اليهودية^(٣).

وأما الصيغة الفعلية فيستخدم لها الفعل התפלל من وزن התפעל والذي يعني (صلى - تضرع - ابتهل - دعا - استعطف) وهو فعل مقرائي كما في (مل ١٨/٤٢) (وصلى في هذا البيت)، (إشع ٤٥/١٤) (ولك يسجدون إليك يتضرعون). كما يدل هذا الفعل على الاستعطاف والابتهاال كما في (مل ١٨/٥٤) (وكان لما انتهى سليمان من الصلاة إلى الرب بكل هذه الصلاة والتضرع). ويستخدم مع حرف الجر ל، בלע، לל للإشارة لمن يستغفرون من أجله أو يتضرعون للعفو عنه، بينما يستخدم مع حرف الجر אל للإشارة لمن يتضرعون إليه أو يستغفره كما في (صمو ١٧/٥).

(١) السابق ص 291، 292.

(2) B.D.B. Hebrew and English lexicon of the old testament' oxford, at the clarendon press, 1955 p802

(3) יהושע שטיינברג: מלון התנך، ע' תפילה. אברהם אבן שושן: המלון העברי המרוכז، הוצאת קרית ספר، ירושלים، 1993، ע' תפילה. דוד שגיב: מלון עברי - ערבי، הוצאת שקן، ירושלים ותל - אביב، 1990، ע' תפילה.

وهذا الفعل مشتق كذلك من الجذر פלל والذي لم يرد في وزن פלל - קל بل ورد في وزن الشدة פלל - פלל بمعنى (خطر على باله - اعتقد - فكر - تضرع - ابتهل - صلى - استعطف - دان - حكم - جرم) كما في (تك ٤٨ / ١١) (صمو ٢ / ٢٥) (إذا أخطأ إنسان إلى إنسان يدينه الله)^(١).

إذن فصيغة الاسم والفعل كلاهما يختص بالتقرب والتضرع للإله، وذلك تفرقه مما قد يقترب من دلالتهما من ألفاظ في اللغة مثل תחינה، תהילה، שוועה وغيرها والتي تدل على التقرب والتوجه للإنسان^(٢).

ويعني لفظ תפלה في الاصطلاح : حديث الإنسان مع الإله سواء بالتسبيح أو الشكر أو الدعاء أو التضرع وطلب القربى . ويطلق عليها العبادة القلبية^(٣).

وتعد الصلاة أهم الشعائر التي تقام في المعبد اليهودي، ولكنها في بادئ الأمر لم تكن تتم بشكل منظم ودقيق بل كانت تتم بشكل عفوي ارتجالي حسب الظروف والأحوال الخاصة والعامة وحسب الاحتياجات الشخصية كما في (تك ٢٠ / ١٧) (صمو ١ / ١). ولم يكن لها بالتالي أية قيود من حيث المضمون أو الصياغة أو الأسلوب أو اللغة المستخدمة فيها ولا من حيث الزمن . بل إنها عمل قلبي يصدر عن الإنسان في أي وقت وبأية كيفية^(٤). وذلك لأن الأساس في العبادات اليهودية هو تقديم القرابين، ومن ثم ندرك أنه بالرغم من ذبوع الصلوات والأدعية في المقرأ وإقرارها بأنها ترمز للعلاقة بين الإنسان والإله، إلا أنها لم تذكر الصلاة كإحدى الوصايا التوراتية מצוות התורה فإن القرابين

(1) יהושע שטיינברג: ע' פלל ، פילל ، התפלל . אברהם אבן שושן: ע' פלל ، פילל ، התפלל . דוד שגיב : ע' פלל ، פילל ، התפלל .

(2) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה ، עמ' 1009 .

(3) האנציק' למדעי החברה، כ' 5 ، ע' תפילה ، עמ' 913 ועוד . שלמה זלמן אריאל: לכסיקון לתודעה יהודית-הווי ומנהגים ، הוצאת מסדה בע"מ، רמת-גן ، הדפסה שישית ، 1976 ، ע' תפילה ، עמ' 178 .

(4) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה ، עמ' 1009 ، 1010 . האנציק' למדעי החברה، שם . عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1999، ج ٥، ص ٢٢٦ .

كانت تقدم في البداية في صمت ودون تلاوة أدعية أو ترانيل^(١).

وبمرور الوقت تطورت الصلاة من العفوية والارتجال إلى التنظيم والتحديد، فمن خلال الإشارات اللغوية الواردة في المزامير يمكن الوقوف على تحول الصلاة إلى فريضة أساسية بديلاً عن القرابين كما في (مزامير ٥ / ٤) (ה' בקר תשמע קולי، בקר איערך - לך ואצפה יارب بالغداة تسمع صوتي . بالغداة أوجه صلاتي نحوك وانتظر). حيث يشير لفظ איערך إلى عملية تقديم القرابين. كما يتضح لنا من بعض الصيغ في سفر المزامير كثرة مرات الصلاة في اليوم الواحد، وتعد الفقرة (مزامير ٥٥ / ١٨) (לרב ובקר ואהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי - مساءً وصباحاً وظهراً أشكو وأفرح فيسمع صوتي) - تعد هذه الفقرة هي أقدم مصدر ورد فيه ذكر الصلاة ثلاث مرات في اليوم^(٢).

بيد أن البعض يرى أن تأويل بعض الفقرات المقرائية مثل (مل ١ / ٦٣) (لا ١٢ / ١٢، ٥ / ٦) وغيرها أنها تدل على أن الأمر بالصلاة إنما هو مرتبط في حقيقته بتقديم القرابين في المعبد وهي ثلاثة قرابين، فجاءت الصلاة لتحل محلها أو لإكمال عملية تقديم القرابين، ومن هنا جاءت صلاة שחרית في مقابل קרבן תמיד של שחרית القران الدائم لفترة الظهيرة، وصلاة מנחה في مقابل קרבן תמיד של מנחה ثم تقديم أجزاء القرابين في الليل جاءت مقابلة صلاة לרבית. وهو ما يعرف بـ תפילה כנגד תמידים תיקנום وهذا هو الرأي السائد^(٣).

وفي مقابل هذا الرأي نجد أن الأجادة אגדה ترى أن الآباء البطارقة هم الذين وضعوا هذه الصلوات الثلاثة، وهو ما يُعرف باسم תפילת אבות תיקנום (براخوت ٢٦ / ٧٢)، حيث وضع إبراهيم صلاة שחרית ووضع إسحاق صلاة מנחה، ثم وضع يعقوب صلاة לרבית، وذلك في محاولة للقول بأن الصلاة العفوية كانت سابقة على تقديم القرابين. وذلك اعتماداً على ما ورد في (تك ١٩ / ٢٧) (وبكر إبراهيم في الغد إلى المكان الذي وقف فيه

(١) האנציק' העברית، שם

(٢) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה، עמ' 1010.

(٣) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה، עמ' 1018. הרב י. מ. לאו: יהדות הלכה למעשה،

דברים שבעל פה، בעריכת שאול מייזליש، מסדה، 1988، עמ' 36، 37.

أمام الرب) وكذلك في (تك ٢٨)، وفي (تك ٢٨) ^(١).

ويعد النبي دانيال هو أول من صلى الصلوات الثلاثة يومياً حسبما ورد ذلك صراحة في (دانيال ٦/١١) ﴿فلما علم دانيال بامضاء الكتابة ذهب إلى بيته وكوّاه مفتوحة في علّيته نحو أورشليم فجثا على ركبتيه ثلاث مرات في اليوم وصلى وحمد قدام إلهه كما كان يفعل قبل ذلك﴾ ^(٢). ومن هنا كانت الصلاة الفردية وفرضيتها وهي تختلف في هيئتها وشروطها عن صلاة الجماعة ^(٣).

ومع عدم تمكن اليهود من تقديم القرابين خلال وجودهم في بابل، حلت الصلاة محل القرابين بين اليهود، ويبدو أنها انتقلت منها إلى يهود فلسطين. ثم بدأ رجال المجمع الأكبر הכנסת הגדולה في وضع إطار لهذه الصلاة وتقنينها وذلك بدءاً من القرن الخامس قبل الميلاد. وفي فترة المعبد الثاني تطورت الصلاة وصارت صلاة جماعية تتم بشكل ثابت ودائم داخل المعبد، واستقلت كعبادة خاصة بالرب تماثل في قيمتها العمل في المعبد. وبالتدريج صارت الصلاة جزءاً لا ينفصل من الحياة الدينية ووضعت لها صيغ محددة وثابتة وذلك باعتبارها رمزاً للوحدة الروحية بين اليهود المنتشرين في أنحاء المعمورة وخاصة بعد دمار المعبد الثاني ورمزاً للصلة بين الإنسان والرب من ناحية أخرى ^(٤).

ولم يستقر قرار نص الصلاة إلا في زمن التلمود حينما قام الرباني "جماليئل" وأصدقائه في أشيع الآراء - وهناك رأي يقول إن الربّي "شمعون هبقولي" قد سبق الرباني "جماليئل" في ذلك ^(*) - بوضع صيغة ثابتة للصلاة ألا وهي صيغة שמונה לשירה (البركات الثمانية عشرة) التي تتلى بعد قراءة صلاة שמלה (اسمع يا إسرائيل). وصارت صلاة שמונה לשירה تمثل أساس متن الصلاة الفردية والجماعية. حيث تُرتل في الصلاة

(1) חנוך אלבק: ששה סדרי צשנה, סדר זרעים, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים - דביר, תל-אביב, הדפסה חמישית, תשל"ח - עמ' 7. האנציק' העברית, שם. הרב י. מ. לאו: שם, עמ' 37.

(2) האנציק' העברית, כ' 32, ע' תפילה, עמ' 1010. שלמה זלמן אריאל: שם, 179.

(3) האנציק' העברית, שם.

(4) האנציק' העברית, כ' 32, ע' תפילה, עמ' 1011. שלמה זלמן אריאל: שם, 179. عبد

الوهاب المسيري: مرجع سابق، ج5، ص226.

(*) שלמה זלמן אריאל: שם, ע' שמנה עשרה, עמ' 166, 167.

الجماعية (همساً) في البداية ثم يتم تكرارها مع שליח הציבור أو החזן (الحرزان) (ما يماثل الإمام في الإسلام)، من خلال تأمين المصلين على أقوال الإمام بلفظ (أمين) بعد كل بركة من البركات. ذلك لأن تلاوة هذا الجزء هو الأساس المركزي في الصلاة تضم له البيوتيم، وهي عبارة عن (١٨ بركة أضيفت إليها بركة أخرى فصارت تسع عشرة بركة). بل إنها تكون أساس الصلاة في صلوات מנחה، מוסף، נעילה ولا يوجد معها سوى קדיש (القاديش) يتلى قبلها وبعدها. وقد أطلق على هذه البركات اسم لامידה العميداه لأنها تتلى وقوفاً^(١).

وهناك ثلاث صلوات يؤديها اليهودي في اليوم وهي שחרית، מנחה، ערבית، وأوقاتها كما يلي :

- فالأولى الصباح שחרית ووقتها من الفجر وحتى مرور أربع ساعات بعد الشروق (ثلث النهار).

- الثانية صلاة نصف النهار מנחה وهي من انتصاف النهار وحتى غروب الشمس، أي من الزوال وحتى الغروب. وهي إما (تكون من الساعة ١٢,٣٠ ظهراً حتى مغيب الشمس وتسمى מנחה גדולה، أو تكون من الساعة ٣,٣٠ وحتى غروب الشمس وتسمى מנחה קטנה).

- الثالثة صلاة المساء ערבית أو מעריב وتكون من بعد غروب الشمس وحتى مطلع الفجر.

وكانت الأخيرتان تختزلان إلى صلاة واحدة (מנחה מעריב) (منحه معاريف). ويجب على اليهودي أن يغسل يديه قبل الصلاة، ثم يلبس شال الصلاة (طاليت) وتمايم الصلاة (التفيلين) في صلاة الصباح، كما عليه أن يغطي رأسه بقبعة اليرملكا^(٢).

ويسبق الصلاة تلاوة الأدعية والابتهالات، ثم قراءة في أسفار موسى الخمسة في أيام السبت والأعياد. وتعبقها ابتهالات وأدعية كذلك. وأما عن الصلاة نفسها فإنها تقام بعد وجود النصاب أو المنيان وهم عشرة أفراد ذكور بالغين (حيث إن الصلاة تجب على الذكر

(1) שלמה זלמן אריאל: שם، 179. האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה، עמ' 1013، 1014 הרב י. מ. לאו: שם، עמ' 49.

(2) הרב י. מ. לאו: שם، עמ' 59، 61. عبد الوهاب المسيري: المرجع السابق، نفسه. وكذا:

ولا تجب على الأثنى لأنها بديلاً عن القربان الذي كان يقدم في أيام الهيكل ولا يقدمه سوى الذكور. ويلاحظ أن عدد النساء المصليات في الوقت الحاضر يزيد على عدد الرجال في كثير من المعابد اليهودية الإصلاحية أو المحافظة. مع أن العقيدة اليهودية لا تكلف النساء بالذهاب إلى المعبد. ولا شك أن للمحيط المسيحي أثراً في هذا الشأن^(١).

وأما عن الصلاة نفسها فتكون من:

שמונה עשרה الشَّمْع أي شهادة التوحيد اليهودية.

שמונה עשרה الثمانية عشر دعاء أو العميداه وهي تسعة عشر دعاء كانت في الأصل ثمانية عشر.

קדיש دعاء القاديش.

هذا وتضاف صلاة تُسمى שמע ישראל موساف (الإضافي) يوم السبت وأيام الأعياد. أما في عيد يوم الغفران فتبدأ الصلاة بتلاوة دعاء كل النذور في صلاة العشاء، وتضاف صلاة تسمى שלالاه نעילה (الختام).

ويتجه اليهودي في صلاته صوب القدس وإذا كان في القدس فيتجه صوب الهيكل. وكانت الصلاة تتم بأي لغة يعرفها الإنسان (سوطا ١/٧) وذلك وفقاً لما أباحه الحكماء، إلا أن ثمة أفضلية للصلاة باللغة العبرية وإذا تلا إنسان يهودي الصلاة بأي لغة فعليه تلاوة القاديش بالأرامية^(٢).

وكانت الصلاة تتم قديماً بالسجود כפילת אפיים وببسط الأيدي כפישת כפיים أو برفعهما כפישת כפיים أو بجمعهما على الأرض כפישת כפיים (خر ٩/٢٩) - (مزامير ١٣٤/٢) (مزامير ٨٨/١٠). أو بالجلثو على الركبتين (دانيال ٦/١١). وهذا يدل على تغيير حركات الجسد عند اليهودي أثناء الصلاة على مر الزمان. وتتم الصلاة الآن جلوساً على الكراسي كما هو الحال في الكنائس المسيحية، إلا في أجزاء معينة مثل تلاوة שמנה עשרה حيث تتلى وقوفاً في (صمت) ولا يخلع اليهود نعالهم في الصلاة (باستثناء الفلاشاه

(1) عبد الوهاب المسيري ح ٥ ص ٢٢٦، ٢٢٧. הרב י. מ. לאו : שם، עמ' ٤٠ ועוד.

(2) عبد الوهاب المسيري السابق نفسه. האנציק' למדעי החברה، כ' 5، 'ע' תפילה، עמ' 918. הרב י. מ. לאו : שם، עמ' 41، 42 ועוד. האנציק' העברית، כ' 32، 'ע' תפילה، עמ'

والسامريين^(١). وتقل في اليهودية حركات السجود والجثو خلال الصلاة بالمعبد، باستثناء صلاة موساف (الإضافي) رأس السنة ويوم الغفران. ويشيع في اليهودية هز الجسم كله وتحريكه في حركة تدل على الحماس وتزيده^(٢).

وإذا نسي إنسان بدون قصد إحدى الصلوات فعليه أن يقضي ما فاتته مع الصلاة التالية لها. وذلك مثلاً: إذا نسي صلاة מנחה فعليه أن يتلو صلاة לאמנה ثلاثين مرة خلال صلاته לארבית. وإذا نسي صلاة מנחה يوم الجمعة فعليه أن يصلي ليلة السبت (مساء الجمعة) صلاة לאמנה ثلاثين مرة رغم اختلاف نص العמידاه في يوم السبت عنه في الأيام العادية. وأما من تعمد عدم الصلاة فهذا تحريف لا يمكن إصلاحه أو قضاؤه^(٣).

وللصلاة صيغتان رئيسيتان هما:

(١) صيغة الصلاة الإشكنازية נוסח אשכנז

(٢) صيغة صلاة السفاردية נוסח ספרד،

وهما الصيغتان الأساسيتان في صيغ الصلوات بالإضافة لوجود صيغ أخرى مثل: נוסח תימן صيغة صلاة يهود اليمن، وנוסח הכסידים صلاة الحسدية... إلخ.

ولا تختلف كتب الصلوات كثيراً في أساس الصلاة والابتهالات بل الخلافات تنحصر في البيوتيم والأشعار وغيرها من الملحقات بالصلاة. ويسمى كتاب الصلاة ٦٦٥ (سدور) وهو للصلوات اليومية، أما מנחה (محزور) فهو خاص بالأعياد والمناسبات والسبوت وذلك لاشتمال معناه على دلالة العود والتكرار.

ومما سبق يتضح لنا أن المترجمين قد استخدموا مقابل مصطلح الصلاة مصطلح תפילה. وذلك باستخدام المقابل الثقافي فقط، دون مراعاة لما قيل من خطورة الاعتماد على هذا

(1) د. عبد الوهاب المسيري ح5، ص227. האנציק' למדעי החברה، כ'5، ע' תפילה، עמ'918.

(2) האנציק' למדעי החברה، כ'5، ע' תפילה، עמ'916.

(3) הרב י. מ. לאו: שם، עמ'62.

الإجراء بمفرده، ودون مراعاة للفارق بين التصور في كل مصطلح وفي كل ثقافة عن الأخرى. مما يتسبب في وقوع لبس لدى المتلقي، بل وإيحاء بأن مضمون الصلاة اليهودية هو ذاته مضمون الصلاة الإسلامية.

فالصلاة في الإسلام فرض عين على كل مسلم ومسلمة بالغ عاقل، بيد أن الصلاة لا تجب في اليهودية إلا على الذكور فقط.

كما أن الصلاة الإسلامية تشترط الوضوء قبلها بأركانها وسننها، وهو مخالف لغسل الأيدي כְּיָדַי في اليهودية والذي لا يقتصر على الصلاة فحسب، بل يقوم به اليهودي مثلاً عند الاستيقاظ من النوم وقبل الطعام.

كما أن الصلاة الجماعية وهي الأصل في الإسلام تتطلب الأذان قبلها ثم الإقامة، وتكون القبلة في الإسلام نحو الكعبة المشرفة، بينما في اليهودية لا يوجد آذان، وتكون القبلة نحو القدس الشريف.

وتشتمل الصلاة الإسلامية على (قيام وركوع وسجود) في كل ركعة وإلا بطلت الصلاة، ولا تقل الصلاة في الإسلام عن ركعتين، بيد أن هذا غير موجود في اليهودية؛ فالصلاة تتم جلوساً أو قياماً عند قراءة نص العميداه فقط، ولا ركعات فيها.

وتشترط الصلاة الجماعية في الإسلام وجود اثنين فأكثر من المصلين (خلفاً لصلاة الجمعة التي يزيد فيها عدد المصلين)، وهو ما يختلف عن اليهودية التي تشترط وجود عشرة أفراد وهو المنيان حتى تكون الصلاة صحيحة، ووجود النساء لا يعتد به في المنيان.

يجب أن تتم الصلاة في الإسلام باللغة العربية فقط حتى لمن لا يفهمها ولا يتقنها، وذلك خلافاً للغة الصلاة في اليهودية والتي تكون العبرية والآرامية أو أي لغة أخرى مع الآرامية. حيث لا تشترط الصلاة بلغة معينة وإن كان هناك تفضيل للصلاة بالعبرية.

حدد رسول الله ﷺ صيغة الصلاة في الإسلام _ بعدما أمر بها في القرآن الكريم _ بصيغتها وأركانها وشروطها، ولم يقم أحد غيره بإدخال أي تعديل على صيغة الصلاة الإسلامية. وذلك خلافاً لمصطلح الصلاة في اليهودية والذي ظل يتطور مفهومه حتى وضع الرباني جماليثل صيغة صلاة العميداه بشكل ثابت، وكان ذلك في فترة تلى زمن موسى بعدة قرون.

يشترط في الإسلام قضاء الصلاة التي خرج وقتها عند تذكرها، بشكل كامل وبأركانها

الثابتة وليس هذا هو الحال في اليهودية ، إذ يكون قضاء الصلاة التي خرج وقتها بتكرار نص العميداه مرتين أثناء الصلاة التالية لها .

نجد أن عدد الصلوات في الإسلام وهو خمس صلوات في اليوم خلافاً للسنن والنوافل يختلف عن عدد الصلوات في اليهودية والتي تشتمل على ثلاث صلوات في اليوم ، إضافة لوحدة نص الصلاة في اليهودية بينما يختلف عدد ركعات كل صلاة في الإسلام عن غيرها .

يجب على اليهودي ارتداء الطاليت والتفيلين والقبعة المعدين للصلاة وذلك خلافاً للمسلم الذي لا تتطلب صلاته سوى ستر العورة دون إلزام برداء معين من حيث الشكل أو اللون أو النوع .

أي أن هناك اختلافات بينة في شكل ومضمون الصلاة بين الإسلام واليهودية مما يوقع القارئ في البلبلة الفكرية . ومن هنا فإن ما قام به المترجمون يعد خروجاً عن الأمانة في النقل وعدم احترام للمصطلح الديني الإسلامي (لدى أتباع الأديان الأخرى) . وذلك رغم علمهم التام بممارسات المسلمين في فلسطين وفي العالم أجمع في عباداتهم التي تختلف ظاهراً وباطناً عن العبادات اليهودية .

نتائج البحث

مما سبق يتضح لنا أن:

- ١) ثمة علاقة وثيقة لا تنفصم بين المصطلح والتصور أو المفهوم الذي يدل عليه وأن على المترجم إدراك الدلالة الدقيقة للمصطلح حتى يتمكن من نقله إلى اللغة الهدف .
- ٢) يلعب المصطلح دوراً مهماً في البنية الثقافية للغتين المصدر والهدف ، مما يجعل المترجم أمام اختبار صعب عند تعامله مع مفاهيم المصطلحات أثناء عملية الترجمة .
- ٣) هناك العديد من الإجراءات التي يمكن استخدامها في نقل المصطلح ومفهومه بين اللغات إلا أن ثمة شروطاً يجب مراعاتها عند انتقاء أي من هذه الإجراءات وذلك احتراماً للغة المصدر وثقافته .
- ٤) يتضح لنا أن أفضل سبل نقل المصطلح بين اللغات هو أسلوب الثنائيات أو الثلاثيات في الترجمة والذي يعتمد على التحويل والترجمة والمقابل الوظيفي أو الوصفي .
- ٥) لم يتمكن المترجمون من الالتزام بفحوى المصطلح الإسلامي عند نقله إلى اللغة العبرية مما أضفى على المصطلح ظلالاً تخل بمعناه وبمفهومه ، وهو ما أكد الرؤية الاستشراقية عند بعض المترجمين من أن الإسلام مستقى كلية من اليهودية ، مما يخرج بنا عن حيز الموضوعية في الترجمة .
- ٦) ينبغي على المترجم الحرص على احترام الهوية الثقافية للغة المصدر كي لا يقع في خطأ تشويه الثقافة المصدر عند نقلها للمتلقي الجديد .
- ٧) إن أفضل مقابل لمصطلح الصلاة في العبرية هو צִלְצֻלָּה – (תפילה) תפילת המוסלמים، أما المقابل العربي لمصطلح תפילה العبري في اللغة العربية فهو تفيلا – الصلاة اليهودية ؛ وذلك باستخدام التحويل والترجمة أو التحويل والمقابل الوظيفي .
- ٨) ضرورة تكوين لجنة علمية تكون مسئوليتها مراجعة المصطلحات الثقافية خاصة المترجمة من العربية وإليها ؛ وذلك حفاظاً على هويتنا القومية والإسلامية مع ضرورة مراجعة النصوص المترجمة من العربية وخاصة النصوص الدينية للوصول إلى توحيد للمصطلح المقابل للمصطلحات الإسلامية في اللغات الأخرى والعمل على وضع مقابل رسمي لكل مصطلح إسلامي ما أمكن ذلك .

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- إبراهيم، محمد إسماعيل : قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية، دار الفكر العربي، ١٩٦١.
- الأصفهاني، الراغب: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- الأندلسي، أبو حيان : البحر المحيط في التفسير، عناية : صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢.
- الجابري، عامر الزناتي : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم ، دراسة لغوية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٨.
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- الديداي، محمد (دكتور): الترجمة والتواصل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- _____ : منهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهوية والاحتراف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- الرفاعي، جمال (دكتور): دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية القاهرة ١٩٩٤.
- الزليطي، محمد لطفي (دكتور)، التريكي، منير (دكتور): ضوابط الخيانة الأمينة للنص المترجم، ترجمة طنجة، المغرب، أبريل ١٩٩٢، ج ١، ع ١٤.
- الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مايو ٢٠٠٣، عدد ٩٦.
- _____ : الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، رتبه مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧.
- السيوطي، جلال الدين : الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة.

- الشريف، محمد مهدي (دكتور) : مصطلح نقد الشعر عند الإحيائيين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية ع ١٢٤، يوليو ٢٠٠٢.
- العمادي، أبو السعود: تفسير أبي السعود، دار أحياء التراث، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤.
- الفيروزبادي : بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦.
- الفيومي، المقرئ: المصباح المنير، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف.
- الكرمي، حسين سعيد: ما هكذا يا سعد تورد الإبل، مقال ضمن اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، المغرب، ١٩٩٤، ع ٣٨.
- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : كتاب الصلاة من الفقه على المذاهب الأربعة، قسم العبادات، رسالة الإمام، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦.
- المسدي، عبد السلام (دكتور): قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤.
- المسيري، عبد الوهاب (دكتور): موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- المعاييرجي، حسن: المحرفون للكلم، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم، مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٨.
- بوحسن، أحمد: نقل المفاهيم بين الترجمة والتأويل : نقل مفاهيم نظرية التلقي، ضمن كتاب: الترجمة والتأويل : منشورات، كلية الآداب، والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٩٥.
- حجازي، محمود فهمي (دكتور) : الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة، القاهرة.
- حفيظ، عبد الوهاب: حول الترجمة والتعريف والتغريب - مأساة المصطلح وفراغ المعنى، ضمن : مجلة الوحدة (الترجمة وتشكيل الفكر العربي المعاصر) إصدار المجلس القومي للثقافة العربية ع ٦١، ٦٢، أكتوبر-نوفمبر ١٩٨٩.
- صفية، وحيد أحمد: الألفاظ التي قيل بأعجميتها دراسة في ضوء اللغات السامية، دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠٠٢.

- صميده، محمود على (دكتور): بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، حولية كلية الآداب، جامعة سوهاج، مج ٢، ع ٩، ١٩٩٠.
- عبادة، محمد إبراهيم (دكتور): معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٥، الطبعة الثالثة.
- عبد العزيز، محمد حسن (دكتور): المصطلحات اللغوية الحديثة، مقال ضمن مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
- علي، عبد الله رمزي: المصطلح الصوتي في العبرية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٥.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة؛ المعجم الوسيط، ١٩٨٥، الطبعة الثالثة.
- محمد، عبد الغني عبد الرحمن: دراسة في فن التعريب والترجمة، القاهرة ١٩٨٦.
- مونان، جورج: المسائل النظرية في الترجمة، لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٤.
- نيومارك، بيتر: اتجاهات الترجمة، جوانب من نظرية الترجمة، ترجمة محمود إسماعيل صيني، دار المريخ، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
- _____: الجامع في الترجمة، ترجمة د. حسن غزالة، دار الحكمة، ١٩٩٢.
- هليل، محمد حلمي (دكتور): أسس المصطلحية، مقال ضمن إشكالية المصطلح، إشراف: د. يوسف زيدان وآخرون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة والعلم، ١٩٩٦، ع ٣.
- _____: ملاحظات حول برامج تدريب المترجمين في الوطن العربي مقال ضمن: عالم الترجمة، تحرير: عبد الله الشناق وآخرون: جمعية المترجمين الأردنية، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، المجلد الأول.

ثانياً المراجع الأجنبية:

- أبן שושן , אברהם: המלון העברי המרוכז , הוצאת קרית ספר , ירושלים , 1993 .
- אלבק , חנוך: ששה סדרי צשנה , סדר זרעים , הוצאת מוסד ביאליק , ירושלים – דביר , תל-אביב , הדפסה חמישית , תשל"ח .
- אריאל , שלמה זלמן: לכסיקון לתודעה יהודית-הווי ומנהגים , הוצאת מסדה בע"מ , רמת-גן , הדפסה שישית , 1976 .
- בן שמש , אהרון (ד"ר): הקוראן , ספר הספרים של האשלאם , תרגום מערבית , הוצאת ספרים קרני , תל-אביב 1978 .
- האנציקלופדיה העברית , חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ-ירושלים , תשל"ג , תל אביב , כ' 30 , 31 , 32 .
- האנציק' למדעי החברה , הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר , ספרית פועלים , מרחביה , כ' 5 .
- לאו , הרב י. מ. : יהדות הלכה למעשה , דברים שבעל פה , בעריכת שאול מייזליש , מסדה , 1988 .
- לשם , חיים: הקוראן בתרגום עברי חדש , משא 14 / 1 / 1972 עמ' 3 .
- מצלחה , סלמאן: התרגום יצירה דומה ושונה , תרגום בצידי הדרך , בעריכת: ששון סומך , הוצאת אוניברסיטת תל-אביב , גבעת חביבה , 1993 .
- סומך , ששון: הקוראן בעברית פרוזאית , ידיעות אחרונות 3 / 12 / 1971 , עמ' 12 .
- רובין , אורי : הקוראן , תרגום מערבית , הוצאת אוניברסיטת תל-אביב , מהדורה ראשונה , 2005 .
- ריבלין , יוסף יואל: אלקראן תרגום מערבית , הוצאת דביר , תל – אביב ,

הדפסה שניה , תשכ"ג .

- רקנדורף , צבי חיים הרמן : אלקוראן או המקרא , ליפסג , 1957 .

- שגיב , דוד : מלון עברי – ערבי , הוצאת שקן , ירושלים ותל – אביב , 1990 .

- שטיינברג , יהושע : מלון התנך , הוצאת יזרעאל , תל אביב , 1977 , ע' צלא .

- שכטר , יוסף (ד"ר) : אוצר התלמוד , הוצאת דביר , תל – אביב , מהדורה שניה
הדפסה שניה , תשל"ג .

- B.D.B. Hebrew and English lexicon of the old testament' oxford, at the clarendon press , 1955 .
- Encyclopaedia. Judaica : 2-nd , printing, Jerusalem, 1973
- Somekh, Sason: Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel, in Bulletin of Israel P.E.N centre, No 15, Tel Aviv, August, 1971.
- www.wikipedia.org

المحتويات

الصفحة	الموضوع
أ- ح	مُتَكَتِّمَةٌ
٩	توظيف المصطلح والنص الأدبي في الدراسات العبرية المعاصرة
١١	التناص الديني في ديوان " اسمع يا رب " للشاعر إيلعازر كوهين :
	د . يحيى محمد عبد الله
٦٧	توظيف النص الأدبي لحل الصراع على الأرض دراسة في رواية " حمام في ميدان ترافلجر " لسامي ميخائيل :
	د . عمرو عبد العلي علام
١١٩	توظيف النص في الدراسات التاريخية
١٢١	مرسوم الوالي افيلوس فلاكوس في كتابات فيلون اليهودي (حوالي ٢٠ ق.م - ٥٠ م) :
	د . رجب سلامة عمران
١٦٥	فكرة الانتحار إلى الجماعي في العصر الروماني (الماسادا) قراءة في أعمال يوسيفوس وبعض المؤرخين :
	د . هاني عبد العزيز السيد
١٩٩	توظيف المصطلح والنص دينياً
٢٠١	توظيف المصطلح في مخطوط ٦٥٥ ٦٦٦٦٦٦ بالجنيزا القاهرية :
	أ. د. نازك إبراهيم عبد الفتاح
٢١٥	توظيف النصوص الدينية في الخطاب السياسي للحاخامات اليهود المتطرفين :

- أ. د. منى ناظم الدبوسي
شريعة السبت بين تحريم التوراة وتأويل المشنا والتلمود: ٢٣٧
- أ. د. ليلى إبراهيم أبو المجد
تأويل ظاهرة الشتات لدى آري: ٢٤٩
- د. حنان كامل متولي
توظيف الأحكام التشريعية في المشنا؛ أحكام ميراث الرجل أنموذجاً: ٣٠٥
- د. مصطفى عبد المعبود
توظيف المصطلح دينياً في الدراسات العبرية ٣٤١
- توظيف المصطلح الديني في الواقع السياسي في إسرائيل:
د. سامية جمعة ٣٤٣
- إشكالية ترجمة المصطلح (مصطلح الصلاة بين العربية والعبرية أنموذجاً):
د. عامر الزناتي الجابري ٣٨٩