الآخر في الفكر اليهودي

الآخر من المنظور اللغوي والتاريخي

إعداد

د. حسين محمد يوسف — د. مصطفى عبد المعبود

د. سيد سليمان — د. نازك عبد الفتاح

د. محمود إسماعيل — د. هاني عبد العزيز

obeikandl.com

الآخر في الفكر اليهودي الجزء الأول

إعداد: أ.د. نازك عبد الفتاح – د. مصطفى عبد المعبود –
د. سيد سليمان – أ.د. محمود إسماعيل – د.
حسين محمد يوسف – د. هاني عبد العزيز السيد

التنسيق الداخلي: رفعت حسن سيد سالم

التجهيزات والكمبيوتر:

دار العلوم للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ مصر

رقم الإيداع:
2005/20585
I.S.B.N
977-380-064-4

سنة الطبع: 1426هـ / 2006م

العنوان:

43ب شارع رمسيس ـ أمام جمعية الشبان المسلمين ـ
الدور السادس ـ شقة 71 – معروف .

المراسلات:

ص ب: 202 **محمد فريد** 11518 **القاهرة**

هاتف: 5761400(202) **وفاكس:**
5799907(202)

إدارة المبيعات: 0124068553-0127221936

البريد الإلكتروني :

daralaloom2002@yahoo.com
daralaloom@hotmail.com

obeikandl.com

مقدمـــة

منذ البدء، منذ أن وعى الإنسان بوجوده وهو يبحث عن الآخر، فحينما نظر آدم حوله في الجنة واكتشف وجود أشياء مختلفة عنه، من جماد ونبات وحيوان، شغلته هذه الأشياء باعتبارها كائنات/ مخلوقات مختلفة عنه. منذ ذلك الحين بدأت النظرة إلى الآخر وجرت محاولة سبر أغواره ومعرفة مكنوناته، أي أننا منذ بدء الخلق ونحن نريد أن نعي الآخر في الوقت الذي نحاول فيه أن نعي ذواتنا، واستمرت هذه المحاولات إلى الآن. وما الديانات في جوهرها إلا تقنين للعلاقة مع الآخر وضبطها وجاءت النظريات الفلسفية في هذا المجال لتختصر الوجود كله في مقولة الأضداد: الذات والآخر وما الوجود الإنساني على الأرض إلا قصة المحاولة؛ محاولة إدراك الذات والتعرف على الآخر لكن متى تبدأ معرفة الآخر؟

نحن لا يمكن أن نعي وجود الآخر إلا بعد أن نتجاوز الذات وهنا تحديدا يبدأ ظهور الآخر، وبالتالي لا وجود للآخر بدون وجود ذات سابقة عليه.

وتعد مقولة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" بداية للفترة الحديثة في الفلسفة، ومنذ ذلك الوقت والفلاسفة يحاولون فتح ثغرة في جدار الذات علهم يعبرون إلى نقطة أخرى تعينهم في كشف ماهية هذا الوجود الغامض الذي نعيشه، والوقوف على صيغة تبلور النظرة إلى الآخر.

لكن كيف يمكن الشعور بوجود "الآخر"؟ أو بصورة أخرى هل يمكن التوصل إلى وجود "الآخر" بنفس السهولة التي نصل بها إلى إدراك وجود الذات.

المشكلة جد عويصة وبالغة التعقيد، وزادها تعقيدا أن اليهودية في محاولتها التعرف على الآخر قامت "بنفيه" وأبعدته عن دائرة الذات فصارت مقولة "شعب الله المختار" و "الشعب وارث الأرض" . . إلخ

وجاء الإسلام في محاولة لتصحيح هذه النظرة النافية للآخر ليضع معايير محددة للتفاعل مع الآخر. وعلى الصعيد الفلسفي والاجتماعي وضع جان جاك روسو نظريته حول أصل اللامساواة بين الناس وهي كما يقول ليست "حقائق تاريخية" وإنما استدلالات احتمالية شرطية، فليس شأنا مهملا أن نفرز داخل طبيعة الإنسان الراهنة بين ما هو أصلي وما هو مصطنع، ولا أن نعرف جيدا أصالة لم تعد توجد وربما لم توجد قط، و من المحتمل ألا توجد أبدا، لكنها مع ذلك "حالة" لابد أن نكون عنها أفكارا واضحة لكي نحسن الحكم على حالتنا الحاضرة. ومن هنا يمكن أن نفهم الاختلاف بين كتابي "أصل المساواة" و"العقد الاجتماعي" على أنه ظاهر الاختلاف لأنهما يشتركان في النموذج نفسه: الآخر البدائي هو نموذج سلبي انحدرت عنه الحضارة الغربية أولا، وبالتضاد معه يبدأ تاريخها القديم ثانيا.

وإذا أمعنا النظر في بناء فكر روسو، أدركنا أنه من المحال على روسو تصور الإنسان المدني الأمثل في العقد الاجتماعي دون أن يكون قد تمثل نموذجه السالب، أي المتوحش الطيب في أصل اللامساواة. وليس معنى ذلك أن الآخر عدم أو مجرد وهم من أوهام المخيلة، وإنما هو صفحة عذراء أو جدول فارغ يمكن ملؤه بجميع التوليفات المفهومة والتركيبات الرياضية الممكنة.

وليس الآخر في بدايته إلا تلك "الحالة" الطبيعية أو ذلك "الوضع" الطبيعي بما تحمله كلمة "وضع" من معنى "استاتيكي"، وبهذا المعنى يكون الآخر في مجال الأنثروبولوجيا الفلسفية بمثابة الخواء "النظري" الخالص، فيؤدي على وجه القياس ما يؤديه الخواء في مجال العلوم الطبيعية.

وندرك بهذا أن "إنسان" الحالة الطبيعية هو بناء ذهني أو موجود عقلي خالص لا نشهد وجوده، فماهيته لا تشترط وجوده العقلي والخارجي، إنه آخر بكل معنى الكلمة، فهو أولا تجريد عقلي سالب، إذ من المستحيل أن يكون له وجود موجب ومستقل، وهو لا يعرض لوجودي أنا ويقيني بذاتي إلا في صورة لحظة "عابرة" بالتضاد معها تتأكد عبثية وجودي. أنا وحدي هوية منبثقة من ذاتها، فأنا الموجود وحدي والكينونة لا تكفي لإثبات الهوية؛ بل يتوجب فيها الوجود بما هو لازمة الوعي بالحاضر في الحاضر، كما يتوجب أيضا العودة إلى التراث لتصبح الحساسية التراثية والرومانسية شاهدا يقاس عليه الغائب أي الآخر، كما نقرأ ذلك في الصفحات الأولى من اعترافات روسو.

وإذا كانت الفلسفة قد اقتربت بذلك خطوة نحو تحديد الآخر/ الغير فإنه يجب ملاحظة أن الفكر اليهودي – وهو مجال دراسات هذا المؤتمر – يحتوي على آخرين مطلقين في آن واحد: الآخر اللامتناهي، الآخر الإله "يهوه" إزاء العالم والمخلوقات الناطقة والآخر المتناهي، وهو المخلوق المختار والمضطهد إزاء من ليسوا من جنسه أو ملته. الآخر الأول فوق العالم والثاني داخل العالم.

وكانت هذه هي نقطة انطلاقنا في هذا المؤتمر "الآخر في الفكر اليهودي" وقد حددنا له ثلاثة محاور حاولنا قدر الإمكان أن نغطي بها جوانب المعرفة في الفكر اليهودي كافة، وإن كنا على قناعة بأن الموضوع أكبر بكثير من أن يستوعب في مؤتمر تلقى فيه مجموعة من الأبحاث، فهو في حاجة إلى مؤتمرات ولقاءات متعددة نسبر خلالها أغوار هذا "الآخر" الذي انغلق على نفسه وجعل نقطة الاقتراب منه شبه مستحيلة.

ويجب هنا التأكيد على أننا في سعينا لمعرفة الآخر "اليهودي" في هذه الحالة، إنما نسعى في المقام الأول إلى معرفة الذات من خلال إلقاء الضوء على ماهية الآخر، ومنطلقنا في ذلك قناعتنا بأن فهم الذات يبدأ من فهم الآخر.

محاور المؤتمر

1ـ المحور اللغوي

تناولنا في هذا المحور عدة موضوعات من بينها "موسى والآخر في ضوء البراجماتية اللغوية" باعتبار أن الآخر في قصة موسى قد يكون ابنة فرعون "التوراة" أو امرأة فرعون "القرآن" ومن تقبله "كاهن مدين" أو من عاداه "فرعون" . . . . إلخ

فما دار من حوار بين موسى وبين هؤلاء يخضع لمبادئ ينبغي دراستها في نطاق هذا العلم الحديث "علم اللغة البراجماتي"

ومن الموضوعات التي تناولها هذا المحور :

ـ صورة الآخر في الفكر اليهودي، دراسة لغوية لمصطلح "جوي" .

ـ نماذج من المصطلحات الدالة على الآخر غير اليهودي في المشنا .

ـ اللغة العبرية وبدو النقب .

ـ الآخر في قصة إبراهيم عليه السلام في التوراة، قراءة في ضوء النقد الثقافي .

المحور التاريخي

وتناول هذا المحور الموضوعات التالية :

ـ الرد على مناحم شترن واوريبل روبافورت حول كراهية اليهود في روما في العصر الروماني .

ـ مصر الآخر الحاضر الدائم في الذاكرة التاريخية اليهودية .

ـ التفسير الديني للتاريخ .

ـ ثورات اليهود في برقة ومصر وقبرص ضد الإمبراطورية الرومانية عام 215م .

ـ تراث العداء الذاتي اليهودي، قراءة في كتاب يوسفوس " حروب اليهود" .

المحور الأدبي

وتناول هذا المحور الموضوعات التالية :

ـ الآخر بين الرفض والقبول في المقامات العبرية الأندلسية .

ـ الذات والآخر بين الأدبين العبري والفلسطيني .

ـ الاستشراق الإسرائيلي كما تعكسه رواية "العروس ولغز الطلاق"

obeikandl.com

المحور الديني والفلسفي

وتناول هذا المحور الموضوعات التالية :

ـ الآخر في الصلاة اليهودية .

ـ موقف فقهاء التلمود من السامريين والصدوقيين .

ـ موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر .

ـ الذاتية في نقل السيرة النبوية .

ـ إسماعيل في العهد القديم ، استيعاب الصورة المغلوطة عن العرب والمسلمين في الأدب السرياني .

ـ المنظور الديني للصراع على الأرض في فتاوى حاخامات اليهود .

أ.د / أحمد عبد اللطيف حماد

رئيس قسم اللغة العبرية ورئيس المؤتمر

obeikandl.com

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف

موسى عليه السلام

في ضوء البراجماتية اللغوية

obeikandl.com

obeikandl.com

موسى والآخر في ضوء البراجماتية اللغوية

أ.د نازك إبراهيم عبد الفتاح(*)

"البراجماتية" هي دراسة استخدام اللغة في مختلف المواقف والسياقات وتحليل القواعد التي يتبعها مستخدمو اللغة، فيخطط المتكلم كلامه معربًا عن قصده ونيته بأسلوب يفهمه السامع. فإذا قصد المرء ما يعنيه تمامًا ساد التفاهم أما إذا قصد غير ما تعبر عنه كلماته عمّ سوء التفاهم بين الناس.

وإن كانت دراسة لغة الإنسان تتمحور في فحص نحوها وصرفها ودلالتها وتركيبها فإن دراسة ما يقصده المرء عندما يتكلم ووقع كلماته على مستخدم اللغة وكيف يفهمها الآخر تندرج تحت لواء مجال جديد من مجالات علم اللغة وهو مجال "البراجماتية"، بل وتعدّ البراجماتية مستوى من مستويات وصف اللغة مثلاً مثل الأصوات (الفونولوجي)، التركيب، الدلالة، تحصيل الخطاب.

وقد تطور مفهوم "البراجماتية" فكان يشير في ثمانينيات القرن العشرين إلى "المعنى في إطار الاستخدام" أي المعنى الذي يقصده المتكلم (وهو مفهوم يتناول العلم من منظور اجتماعي ويركز على منتج الرسالة (Levinson, 1983;7)؛ أو يشير على المعنى في إطار السياق أي ذلك المعنى يفهمه السامع، وهو مفهوم يتناول العلم من منظور معرفي ويركز على متلقي الرسالة (Sperber & Willson 1986)، فلكل منطوق معنى مجرد (مثال 1).

ومعنى في إطار السياق (مثال 2)، ومعنى يتأتى من الوقوف على نية المتكلم (مثال 3). فالمعنى المجرد هو ذلك المعنى الوارد في القاموس. وقد ترد معاني كثيرة للكلمة الواحدة (مثال 1). مثلاً كلمة عين تعني "عضر البصر"، وتعني "تيتوع"، وتعني أيضًا جاسوس. وقد يحدث لبْس في مجال الخطاب Discourse أن اعتقد السامع أنك تتحدث عن جمال الطبيعة بينما تتحدث عن مراض ألم بعينيك، فيؤدي ذلك إلى معنى خاطئ، أما إذا كان مجال الخطاب معروفًا لدى طرفي الحوار فذلك يسهل إرجاع المعنى الصحيح إلى مادة معجمية.

وجدير بالذكر أن مصطلح "المعنى المجرد" ينطبق على الكلمات المفردة، ويمتد ليشمل العبارات بل والجمل أيضًا.

(*) أستاذ اللغويات واللغة العبرية – كلية الآداب/ جامعة عين شمس.

ويلعب السياق الواردة في إطاره الكلمة دوراً هامًا في تحديد معناها، فإن وعدك صديق عند سفره بأن يبعث لك ببطاقة فالكلمة تعني "بطاقة بريدية" (كتذكار) وليست "بطاقة تموين" أو "بطاقة اقتراع".

ولا بد أن تكون للسامع قدرة على تحديد المعنى في إطار السياق، فالمعنى يختلف إن وردت الكلمة في سياق كوميدي عنه إن وردت في إطار بوليسي أو سياسي.

وحين ينهمك المرء في الحوار فإنه يبحث عن المعنى في إطار السياق. أي ذلك المعنى الذي يستخدم فين كمتكلم كلمة. ولكي يفهم السامع المنطوق لا ينبني عليه أن يرجع المعنى إلى كلمات فقط بل ينبغي عليه أيضًا إرجاع المعنى الدلالي أو تحديد "من يشار إليه" أو "ما يشار إليه" في السياق. فانتزاع جملة مصوغة جيداً من السياق يضفي عليها مسحة من الغموض (Corder 19891). وقياسًا على ذلك فإن الجملة الغامضة بالفعل حتى وإن وردت في داخل سياق قد يكون من شأنها تضليل السامع (Thouras, 1997:14).

وهناك مستويان للمعنى الذي يقصده المتكلم:

المستوى الأول: المعنى في إطار السياق أو معنى المنطوق، حين ننمو من المعنى المجرد أي ما قد تعينه جملة على ما يعنيه المتكلم بهذه الكلمات. لذلك فهو يعد أحد مكونين في سياق الجملة بل إنه المكون الأول للمعنى الذي يقصده المتكلم (Gazder 1979). (مثال 2).

المستوى الثاني: القصد Force وهو المكون الثاني الذي يقصده المتكلم (Austin 1962) ويستخدم المصطلح في "البراجماتية" ليشير إلى القصد من وراء رسالة المتكلم (مثال 3) فإذا سألك أحد سؤالاً خلوا من لبْس في المعني والإحالة مثل هل هذا قلمك؟ فإن اسم الإشارة "هذا" يشير إلى وحدة مفردة (قلمك)، ويشير ضمير المفعولية إليك – فعلى الرغم من إنك لا تصادف مشكلة في فهم معنى المنطوق (المستوى الأول للمعنى الذي يقصده المتكلم) فإنك لا تفهم بعد القصد من وراء هذا السؤال: هل يعبر المتكلم عن إعجاب (لأنه غال) أم ازدراء (لأنه رخيص)، هل يريد استعارته ليكتب به هل يتصور إنك نسيته فيذكرك بوجوده. وهذه كلها أمثلة عن المقاصد البراجماتية التي يتضمنها المنطوق نفسه.

ومجمل القول أن هناك مكونين للمعنى الذي يقصده المتكلم: معنى المنطوق والقصد من ورائه. وقد يفهم السامع كلاً من معنى المطوق وقصد المتكلم أو يفهم معنى منطوق المتكلم ولا يفهم القصد من ورائه أو يفهم القصد من وراء كلام المتكلم وليس معناه، أو لا يفهم أيًا من معنى المتطوق والقصد من ورائه. وفي كل الحالات يلعب قصد المتكلم دوراً هامًا في تحديد المعنى. فإذا كان قصده واضحًا ساد

التفاهم في الحوار وإذا أخفق المتكلم في التعبير عن قصده ونيته متعمدًا أو عن غير قصد أو رغمًا عنه أخفقًا في فهمه بل وعمّ سوء التفاهم.

ولما شعر علماء اللغة بتشابك هذا الوجه مع أوجه الدلالة التي تندرج تحت "المعنى في إطار الاستخدام" أو "المعنى في إطار السياق" كرسوا "البراجماتية" لدراسة تفسير الجمل المنطوقة بواسطة مستخدمي اللغة.

ولم تكتف "البراجماتية" في تسعينيات القرن الماضي باعتبار اللغة وسيلة مجردة يمكن فصلها عن استخدام اللغة ومستخدميها بل صارت تهتم بتفسير التواصل اللغوي (الأنا مع الآخر).

ولا تقتصر "البراجماتية" على دراسة اللغة باعتبارها رموزًا فحسب بل باعتبارها أداة لأداء فعل فإنتاج الحمل المطوقة الهادفة في سياق معين مقصود لمستمع بعينه لا يعني مراعاة بنية اللغة فقط بل يراعي أيضًا الأساليب المختلفة لاستخدام اللغة (Caron P.125). ومن هذا المنظور تنبت فكرة "أفعال الكلام" التي اقترحها Austin (انظر كتابه كيف تفعل الأشياء بالكلمات) وهي فكرة واضحة في تحليل ما اسماه "بالأفعال الأدائية" (أي أن الفعل يشير إلى ما يفعله المتكلم). مثلاً أن جملة "إني أعد أن آتي غدًا" ليست فقط لإبلاغ شخص بوعد بل أنها أيضًا "فعل" act الوعد نفسه (مثال 5). وجملة "إني أمرك أن تغادر المكان" هي إعطاء أمر (مثال 6). وفي هذه الحالة يتأثر "الفعل" بالمنطوق ذاته الذي يعبر عنه. والمنطوق كله "فعل" يوجد علاقة بين المتكلم والسامع ومحتوى المنطوق، والسؤال والمر يعطيان تعليمات للمشترك في الحوار أن يجيب، يطيع، ويصاغ بواسطة "فعل أداء": "إني أسألك أن. . "، "إني أمرك أن. . ". ويدل المنطوق الإبلاغي المصوغ بواسطة "إني أبلغك أن. . " على أن المتكلم يضمن وضوح البيان. والاعتذار أيضًا فعل أداء (مثال 7) والتهديد "فعل أداء" (مثال 8). والطلب "فعل أداء" (مثال 9).

ومع ذلك فإن هناك عدة طرق لفهم أن كل منطوق هو "فعل" يميز أوستن من بينها ثلاث: (مثال 10):

1ـ إنه الفعل الكلامي Locutionary Act بمعنى أن إنتاج المنطوق يستلزم نشاطًا ذهنيًا (اختيار الكلمات، تركيب جملة ونشاطًا عضويًا (نطلق الكلام).

2ـ إنه الفعل الغنائي Perlocutiorary Act بمعنى أن هناك ثمة عاقبة من حقيقة أن شيئًا قيل وقد تكون هذه العاقبة مرغوبة أو غير متوقعة (أستطيع أن أوكد، أطمئن أو أخيب أمل السامع، أو يمكن أن أحسن، أفسد تقدير السامع لي).

3ـ إنه الفعل الإنشائي Illocutionary Act أي نشاط إنتاج الجملة وفكرة "القوة الإنشائية" Illocutionary Force مرتبطة بمنطوق ومحددة لوظيفته في الاتصال أحدثت تطورات في علم اللغة وفلسفة اللغة (انظر مثلا: Searle 1969).

مثلاً سؤال "هل يمكنك أن تمرر الملح إلى" استفهام تكون الإجابة عليه "نعم" أو "لا" وليس هذا هو الحال إذا نشر السامع الجملة كطلب لا كسؤال حيث يرجع إلى سياق الموقف. فالمتكلم والسامع يجلسان إلى مائدة الطعام وقارورة الملح بعيدة عن متناول يد المتكلم فهو يطلب من السامع أن يقربها له وهو بدوره يستنتج قصد المتكلم بالرجوع إلى سياق الموقف.

وتثير نظرية "أفعال الكلام" مشكلات كمثل:

1ـ أن اللغات جميعها تمتلك وسائل تركيبية وصرفية خاصة للتمييز بين ضرورة الكلام المختلفة من تقرير، أمر، استفهام، وتمني.

2ـ أن اللغة تستخدم لأداء كل ضرورة الأفعال ويثبت ذلك توافر أفعال أدائية كمثل إني أعلن، إني أمر، إني أنصح، إني أهنئ.

ونسوق نموذجًا من نماذج "أفعال الكلام" وهو الطلب فعل من أفعال الكلام الهامة لغويًا بل وأيضًا اجتماعيًا خاصة إن استخدم استخدامًا سليمًا، وقد يأتي الطلب مباشرًا أو غير مباشر.

1ـ الطلب المباشر: فقد تبين أن هناك شروطًا مسبقة Presuppostion للاستعانة بالطلب وهي ستة كالآتي Labov & Fanshel 1977 فعلاً عن Carrollp. 227 قدرة: يعتقد (س) أن (ص) لديه القدرة على القيام بعمل (هل يمكنك فعل كذا) الحاجة إلى القيام بعمل: يعتقد (س) أن العمل لا بد وأن ينجز (ألا تعتقد أن الغبار كثيف) الحاجة إلى طلب، لا يقوم (ص) بعمل إلا إذا طلب منه (هل تعتزم أن تنفض الغبار). التزام: يلتزم (ص) بأداء عمل ما (أليس هذا هو دورك في التنظيف). الرعاية: لدى (ص) الرغبة في أن يقوم بالعمل (هل تمانع في التقاط خرقة التنظيف). حق: لدى (س) حق في أن يبلغ (ص) بأن يقوم بالعمل (من المفترض أن أعني بالمكان وليس القيام بالعمل كله).

2ـ الطلب غير مباشر: وهو ما يكون معناه المبلغ غير مطابق للمعنى الحرفي للجملة، فهناك طرق عديدة في عمل الطلب غير المباشر ويشار إليها بشروط الصدق:

أ ـ التشكك في قدرة الشخص الذي طُلب منه أداء هذا الفعل (هل يمكنك فتح الباب).

ب ـ الإشارة إلى رغبة السامع في أداء الفعل المطلوب (هل تفتح الباب).

جـ ـ الأداء بسبب أداء هذا العمل (أن الجو خانق هنا).

ويمكن للسامع أن يفهم أفعال الكلام غير المباشرة ماراً بثلاث مراحل:

1ـ يستخلص السامع المعنى الحرفي للجملة.

2ـ يقرر السامع أن كان المعنى الحرفي هو ذلك الذي يقصده المتكلم اعتماداً على السياق والأعراف الاتصالية.

3ـ إذا قدر السامع في المرحلة الثانية أن المعنى الحرفي غير مقصود فإنه يحسب معنى غير مباشر قائماً على الأعراف الاتصالية وفعل الكلام المباشر.

تطورت أبحاث "البراجماتية" لإبراز العلاقة بين معنى الكلام الذي ينطقه المتكلم وبين ما يقصده من وراء هذا الكلام وتجسدت في نظرية Grice حيث حاول شرح كيف يستنبط السامع مما قيل ما يقصده المتكلم أي كيف يصل السامع من مستوى ما قيل إلى مستوى ما ألمح إليه وذلك يتأتى من خلال خطوتين:

الخطوة الأولى: يرجع السامع معنى وإحالة إلى كلمات المتكلم.

الخطوة الثانية: يستنبط السامع قصد المتكلم عند نطق هذه الكلمات.

وقد تطرق Grice إلى قضية الإضمار (الإضمار العرفي) Conventional linpliccture والإضمار في المحادثة Conversational Linplicature ويشتركان في خصاصية أنهما ينقلان مستوى إضافيًا من المعنى إلى ما بعد المعنى الدلالي للكلمات المنطوقة ويختلفان في إنه في حالة "الإضمار العرقي" ينطل نفس "الإضمار" دائمًا ويصرف النظر عن السياق بينما في حالة "الإضمار في المحادثة" يتنوع ما يُلمح إليه وفقًا لسياق المنطوق (Thones 1997 P.57).

ووفقًا لرأي Grice في كتابه "المنطق والمحادثة" فإن الاتصال الشفهي يقوم على ما أسماه "بالمبدأ التعاوني" Cooperative Principle وقوامه أن تسير مساهمتك في الحوار في نفس الاتجاه الذي يسلكه الطرف الآخر وبناء على ذلك اقترح أربعة مبادئ أساسية تحتم على المتكلم مراعاتها:

1ـ مبدأ الكمية: أن يعطي معلومة بالقدر المطلوب لا أكثر ولا أقل.

2ـ مبدأ الكيفية: أن يؤكد على ما يعتقد إنه حقيقي وغير زائف ويكون لديه دليل عليه.

3ـ مبدأ المناسَبَة ووثاقه الصلة بالموضوع: أن يقول ما هو مناسب ووثيق الصلة بالموضوع.

4ـ مبدأ الأسلوب: أن يتحاشى الغموض، الالتباس، الإسهاب، الاضطراب.

openkanal.com

وتزيد هنا مبدأ الكباسة (الشارب) وهو سلوك لغوي يحتم على المتكلم الالتزام بالكباسة عند مستوى المنطوق.

فقد يلتزم المتكلم بهذه المبادئ الأساسية. يسأل (س) أين الكتاب؟ فيجيب (ص) على الطاولة. فهو أجاب بوضوح (مبدأ الأسلوب)، وصدق (مبدأ الكيفية)، وأعطى القدر اللازم من المعلومة (مبدأ الكمية)، ووصل مباشرة على غاية (س) في توجيه السؤال (مبدأ المناسبة ووثاقه الصلة). (أنظر أيضًا مثال 11).

وقد يحقق المتكلم في الالتزام بواحد من هذه المبادئ أو بجميعها. فإن كانت نيته متعمدة لتوليد إضمار (فارق بين ما يقوله وما يعنيه) رغبة منه في أن يلتمس السامع معنى يختلف عن ذلك الذي يعبر هو عنه يصطلح على ذلك بمصطلح تقويم مبدأ أساسي Flouting maxim (Grice 1975 149). فقد يقوم المتكلم مبدأ الكمية بواسطة إعطاء معلومة أكثر أو أقل مما يتطلبه الموقف (مثال 12). أو يقوم مبدأ الكيفية حين يقول المتكلم شيئًا غير حقيقي إلى حد بعيد أو شيئًا يعوزه الدليل فيتولد "إضمار" نتيجة قوله ما هو زائف (مثال 13). وقد يقوم المتكلم مبدأ المناسبة ووثاقه الصلة بالموضوع حين يبدي ملاحظة لا تناسب ما يدور من حوار أو يغير موضوع الحديث بفظاظة. وقد يقوم المتكلم مبدأ الأسلوب عن طريق الإجابة بطريقة ملتوية وغير مباشرة إما عن رغبة في عدم تحمل مسئولية ما يقال أو عن عدم قدرة على الكلام بوضوح (مثال 14).

وإن لم يلتزم المتكلم بمبدأ دون تباهه أو تفاخر يُصطلح عليه بمصطلح الحزم Violating maxim ويكون عندئذ مسئولاً عن التضليل (Grice 1975:49).

وإن لم تكن لدى المتكلم نية لتوليد "إضمار" وليست لدية النية للتضليل يصطلح على عدم التزامه بأنه أنتهاك Infringing maxim الذي ينتج عن الأداء اللغوي غير السليم خاصة إن كان المتكلم غير ضليع في اللغة أو غير قادر على التحدث بوضوح في الموضوع.

مداخل "البراجماتية":

من المداخل إلى البراجماتية ثلاثة: Caron, 1992, P.126

1ـ أن للاستخدام اللغوي سبيل على معرفة لغوية إضافية معرفة عامة تنطلق بالحياة الطبيعية والاجتماعية، ومعرفة خاصة تطلق بالمتكلم والسامع وقواعد اجتماعية تتناسب مع المتشاركين.

2ـ يقوم على أساس قواعد (أعراق) الحوار وينبع من فكرة المشاركة في الكلام والتكيف المتبادل بين المشاركين في الحوار للوصول إلى الهدف المرجو فيقدم المتكلم كلامه وفقًا لما يفترضه من أن السامع سيفهمه والسامع يفسر هذا الكلام وفقًا لما يفترض أنه اتجاه المتكلم.

3ـ تتميز اللغات الطبيعية بتوافر وسائل يشير المنطوق من خلالها إلى "فعل كلام" أي النشاط الذي ينتج الكلام وهي وسائل تصنف في فئتين :

أ ـ المصطلحات اللغوية التي تربط المنطوق بالموقف Situation الذي قيل فيه أي الذي يشير إلى المشاركين في حدث الكلام (المتكلم والمتلقي) . ويحدد زمن ومكان فعل الكلام .

ب – الأساليب المعجمية والتركيبية في سبيل تحديد وظيفة وحدة المعنى الخاصة بفعل الاتصال أي نموذج فعل الكلام الذي يُؤدى (تقرير ، أمر ، استفهام ، الخ) الشكليات التي تحدد موقف المتكلم من المنطوق واضعًا المعلومة في الاعتبار .

هذه المداخل الثلاثة إلى مشكلات "البراجماتية" تنشأ من ثلاثة مفاهيم للغة وكلها يتفق مع فكرة أن معنى المنطوق يُحدد بدقة بناء على شروط استخدامه والتي تتلخص فيما يلي : (Caron 1992 P.129)

1ـ يقوم المنطوق في إطار موقف معين .

2ـ يشمل المنطوق موضوعات كلام تتعلق بالمنطوق من ناحية أو تطلق بواسطة المنطوق بعضها ببعض من ناحية أخرى .

3ـ يقوم النشاط الذي ينتج المنطوق على قصد بعينه ويرمي للوصول إلى هدف معين بوسيلة تنظيم عناصر الاتصال (انظر مثال (2) أ) .

وختامًا فإن هذا الآخر في قصة موسى عليه السلام قد يكون انية فرعون (توراة) (لكنها امرأة فرعون في القرآن الكريم) ؛ من تخاصم معه (من شيعته) مثال 12) أو من تقبله (كاهن مدين) (مثال 15) ؛ وهارون أخوه الذي تقبله (مثال 16(أ)) ورغما عنه خلا به حين أرغمه الشعب على عمل عجل له لعبادته (مثال 16(هـ)) {هذا هو نص التوراة وهو يخالف ما ورد في القرآن الكريم من السامري هو الذي صنع العجل للشعب لعبادته} . والآخر أيضًا هو من حاباه (فرعون السابق الذي حكم البلاد أثناء طفولة موسى رغم أنه هو نفسه الذي أمر بقتل صبيان العبرانيين وقد اكتشفت ابنته أنه من أولادهم من رداء صوف التيل الذي كان ملفوفًا فيه) مثال 17) . وهو من عاداه (فرعون الحالي الذي حكم البلاد وموسى في شبابه (مثال 18) . ومن لم يؤمن برسالته (من أبناء عشيرته) (مثال 19) .

فما دار بين موسى وبين هؤلاء الآخرين من حوار يخضع لمبادئ أو أعراف تندرج دراستها في هذا المجال من مجالات علم اللغة (البراجماتية) كما تبين من تطبيق أبعاد البراجماتية على قصة موسى عليه السلام في الفكر اليهودي .

الهوامش

مثال (1): فقال فرعون "مُكاسلون" أنتم "متكاسلون (خروج 5/ 17 فكلمة "متكاسلون" هي كلمة مجردة (صفة) وأصلها في العبرية ؟؟؟؟؟ وتعني أيضًا متقاعسين ومتسكعين (؟).

مثال (2) (أ): حين رأت ابنة فرعون السفط بين الحلفاء ولما فتحته رأت صبيًا يبكي "مزقت له وقالت هذا من أولاد العبرانيين" (خروج 2/ 6). فإن اسم الإشارة "هذا" يشير إلى وحدة مفردة (الطفل)، ثم تحديد هوية الطفل بأنه من أولاد العبرانيين – فعلى الرغم من إنك لا تصادف مشكلة في فهم معنى المنطوق (المستوى الأول الذي يقصده المتكلم فإنك لا تفهم بعد القصد من وراء هذا الكلام. هل تعبر ابنة فرعون عن المعجزة في نجاة طفل من أولاد العبرانيين رغم تشدد فرعون في القضاء عليهم. هل تعبر عن اكتشافها الطفل ومن ثم ضرورة إبلاغ فرعون عنه، هل هي تطلب من جاريتها عدم الوشاية به إلى فرعون. وهنا يلعب السياق دورًا هامًا في توضيح معنى المنطوق فقد سبقته عبارة فعطفت عليه ورقت له أي أن المعنى المفهوم ضمنا بينطوي على شفقتها وعطفها عليه.

(ب) هل كان فرعون يقول ما يعنيه فعلاً، هل كان يقصد ما يقوله فعلاً حين قال فدعا فرعون موسى وهارون وقال اذهبوا اذبحوا لإلهكم في هذه الأرض (خروج 8/ 21) وأيضًا فقال فرعون أنا أطلقكم لتذبحوا للرب إلهكم في البرية ولكن لا تذهبوا بعيدًا حينا من أهلي (خروج 8/ 24) أم أنه يقصد أمرًا غير ما تعبر عنه كلماته أو يناقضه تمامًا. كيف تستنبط ما تعنيه كلمات فرعون بالفعل. إن السياق يجعلنا نستنبط أن ما قاله فرعون يناقض قصده تمامًا، حيث يتذكر أنه أشتد قلب فرعون فلم يطلق بني إسرائيل (خروج 7/ 13، 8/ 11، 8/ 28، 9/ 35).

مثال (3) (أ): فإذا كان القصد من وراء منطوق فرعون: "فدعا فرعون موسى وهارون" وقال صليا إلى الرب ليرفع الضفادع عني وعن شعبي فأطلق الشعب ليذبحوا للرب (خروج 8/ 4) هل يتخذ من هذا الطلب ذريعة لرفع ضربة الضفادع (إحدى الضربات العشر) عنه ثم ينقلب على عضيه أم إنه كان يعني ما قاله فعلاً.

(ب) هل قصد موسى حين قال للعبراني "لماذا تضرب صاحبك" ما معناه "لماذا تضرب مذنبًا مثلك" بمعنى أن كليهما هو وصاحبه مذنبان. فقد قيل: كل من يرفع يده على صديقه وعلى الرغم أنه لم يضربه بعد مذنبًا ويقول رابي جنانيًا أنه يدعي بالآثم فمكتوب فكانت خطيئة الغلمان عظيمة (صموئيل الأول 2/ 17) قال رابي هونا (؟) تجدع يده حيث قيل والذراع العليا تكسر (أيوب 38/ 15).

(جـ) حين ذاد موسى عن بنات ثيرون (ثيرون = رعوئيل: صديق الرب) قال لهن ادعونه يأكل خبزًا فلعله يتزوج إحداكن لأن ليس أكل الخبز هنا بل زوجة (؟) فلما رأى أنه أهل للزواج بابنته بات في نيته أن يزوجه إحدى بناته لذلك فكان قصده عند دعوته لأكل الخبز معه أن يزوجه إحدى بناته.

مثال (4): دخل موسى وهارون وقالا لفرعون هكذا يقول الرب أطلق شعبي ليعيدوا لي في البرية. فقال فرعون من هو الرب حتى أسمع لقوله فأطلق إسرائيل لا أعرف الرب وإسرائيل لا أطلقه. فقالا: إنه العبرانيين قد التقانا فنذهب سفر ثلاثة أيام في البرية ونذبح للرب إلهنا لئلا يصيبنا بالوباء أو بالسيف. فقال لهما ملك مصر لماذا يا موسى وهارون تبطلان الشعب من أعماله أذهبا إلى أثقالكما وقال فرعون هوذا الآن شعب الأرض كثير وإنتما تريحانه من أنطالهم (خروج 5/ 2: 5). وقد ورد هذا الحوار بين فرعون وموسى وهارون في (؟) فحين كان يأتي إلى فرعون سائر الملوك ليتوجونه دخل عليه خدمه قائلين هناك شيخان بالباب فسألهم هل بيدهم تيجان وأكاليل قالوا لا قال لهم ليدخلوا في الأخر: فلما مثلا أمام فرعون سألهما ماذا تريدان قالا له إله العبرانيين أرسلنا إليك أن أطلق شعبي ليعبدوني. قال لهما من هو الرب الذي استمع إلى صوته ولم يعرف أن يرسل لي أكاليل بل بهذا الكلام أنتما آتيان لم أعرف الرب.. الخ. يقول رابي لبعثني في تلك الساعة أخرج دفتر الألهة وبداء يقرأ إله أدوم أله مؤاب أله صيدا فقال لهما لقد قرأت كل كتبي وليس فيها اسم إلهكم.. قالا له الرب هو إله الصدق وإله الحياة وملك العالم. إن

إلهنا قوته وجبروته تملأ كل العالم هو الأول والآخر، هو نشأ له وأعطا له الحياة فقال لهما وما صنيعه.. هو ممد السماء والأرض.. ألخ هو الذي يذيب السحاب فيهطل المطر، ينبت الزرع، يخرج الطفل من بطن أمه.. فيجيب فرعون من البداية وأنتم تنطقون كذبًا لأنني سيد العالم وأنا خلقت نفسي ونهري.

مثال (5) (أ): فقال موسى (أي وعد موسى فرعون) ها أنا اخرج من لدنك وأصلي فيرفع الذباب عن فرعون وشعبه غدًا (خروج 8/ 25).

(ب) فقال له موسى أي وعده عند خروجي من المدينة أبسط يدي إلى الرب فتقطع الرعود ولا يكون البرد أيضًا لكي تعرف أن للرب الأرض (خروج 9/ 29).

(جـ) وقال موسى (أي وعد موسى قومه) ذلك بأن الرب يعطيكم في المساء لحمًا لتأكلوا وفي الصباح خبزًا لتشبعوا لاستماع الرب تذمركم الذي تتذمرون عليه (خروج 16/ 8).

(د) وقال فرعون (أي وعد فرعون موسى وقومه) فأطلقكم ولا تعودوا لا تلبثون (خروج 9/ 28).

مثال (6) (أ): فدخل موسى وهارون على فرعون وفعلا هكذا كما أمر الرب – طرح هارون عصاه أمام فرعون وأمام عبيده فصارت ثعبانا (خروج 7/ 10).

(ب) وقال موسى لهارون (أي أمره) خذ قسطا واحدًا واجعل فيه ملء العمر (خروج 16/ 32).

(جـ) وقال موسى للشعب (أي أمرهم) كونوا مستعدين لليوم الثالث لا تقربوا امرأ (خروج 19/ 15).. فقال موسى للشعب "لا تخافوا" لأن الله إنما جاء ليمتحنكم ولكي تكون مخافته أمام وجوهكم حتى لا تخطؤوا (خروج 20/ 21).

(د) وقال الشعب لهارون (أي أمروه): اصنع لنا إلهة تسير أمامنا لأن هذا موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه (خروج 32/ 23).

مثال (7): فأسل فرعون ودعا موسى وهارون وقال لهما أخطأت هذه المرة الرب هو البار وأنا وشعبي الأشرار (خروج 9/ 27، 28).

مثال (8): وقال له فرعون أذهب عني احترز لأثر وحبي أيضًا أنك يوم ترى وجهي تموت (خروج 10/ 28).

مثال (9) (أ): حين دعا موسى قومه للخروج من أرض مصر لم يجتهدوا في تفهم العقيدة الجديدة والإيمان بها بل راحوا يطلبون.

(ب) وأيضًا طلبوا من المصريين أمتعة فضة واقعة ذهب وثيابا فسلبوا المصريين (خروج 12/ 35).

(جـ) قال فرعون لموسى وهارون (أي طلب منهما) صليا من أجلي.. وأيضًا "صليا إلى الرب وكفى حدوث رعود الله والبرد" (خروج 9/ 27، 28). وأيضًا "والآن اصفحا عن خطيئتي هذه المرة فقط وصليا إلى الرب ليرفع عني هذا الموت فقط" (خروج 10/ 16، 17).

مثال (10) (أ): حين "قال موسى وهارون لفرعون" هكذا يقول الرب إله إسرائيل أطلق شعبي ليعبدوا لي في البرية (خروج 5/ 1).. كان هذا فعلاً كلاميًا كانت عاقبته عند فرعون أن أمر مسخري الشعب ومدبريه قائلاً لا تعودوا تعطون الشعب تبنا لصنع اللبن.. ليذهبوا هم ويجمعوا تبنًا لأنفسهم ومقدار اللبن الذي كانوا يصنعونه.. تجعلون عليهم لا تنقصوا منه.. ليثقل العمل على القوم حتى يشتغلوا به ولا يلتفتوا على كلام الكذب (خروج 5/ 7، 8).

(ب) وكانت عاقبة فعل قول موسى عند فرعون أن اشتد قلبه وأغلظ فلم يسمع لهما كما تكلم الرب (خروج 7/ 13).

(جـ) يقول راب شمعون بر يوحاي (؟). لما طلب موسى من فرعون أن يطلق بني إسرائيل ماذا فعل: غضب جدًا واغتاظ وقال سكاسلون أنتم متكاسلون وكانت لهجته لهجة بذيئة فلتبلى عظامكم. لأنكم غير مشغولين تقولون نذهب ونذبح لإلهنا – لماذا يا موسى ويا هارون تزعجون الشعب.

مثال (11) فقال يثرو لموسى أرجع بسلام (؟) (خروج 4/ 18) فقد أجاب يثرو بوضح (مبدأ الأسلوب) وبصدق (مبدأ الكيفية) وأعطى القدر اللازم من المعلومة (مبدأ الكمية) ووصل مباشرة إلى غاية موسى (مبدأ المناسبة ووثاقه الصلة بالموضوع). ويُذكر في (؟) أن من يقال له (؟) يذهب ويعود. وكل من يقال له (؟) ذهب ولم يعد ويثرو حين قال لموسى (؟) ذهب وعاد. وكمثال على الالتزام بمبدأ القيامة قال موسى إلى حميه: أرجع من فضلك ولو سمحت أعود لمربي أخوتي (خروج 4/ 18).

مثال (12): ما أن قال موسى للعبراني لماذا تضرب صاحبك حتى أنبرى قائلاً: "من جعلك رئيسًا وقاضيًا علينا أمفتكر أنت بقتلي كما قتلت المصري" وتزيد التفاسير (؟) "إنك لست رجلاً ومازلت صبيًا وتريد أن تكون رئيسًا وقاضيًا علينا – أترغب في قتلي إنك تقول أنك تريد ألا يكون هنا قائل إلا أن تكون أنت القائل". (واصل الحكاية في التفاسير السابقة الذكر أن الرجل المصري دخل إلى بيت العبراني وتحرش بزوجته وقد ظنت أنه زوجها. وقد رأي موسى بالروح القدس ماذا فعل بزوجة الرجل فغضب على المصري الذي تحرش بالزوجة فضربه موسى حتى الموت وهناك من يقول عجرفة من طين ومن يقول إنه ذكر عليه اسم الرب فقتله. ولما خرج موسى في اليوم فإذا برجلين عبرانيين (داتان وافيرام) يقتتلان فقال للمذنب لماذا تضرب صاحبك؟).

مثال (13): فقال فرعون لهما يكون الرب معكم هكذا كما أطلقكم وأولادكم انظروا إن قدام وجوهكم شرًا – ليس هكذا – أذهبوا أنتم والرجال واعبدوا الرب لأنكم لهذا طالبون (خروج 10/ 10، 11).

مثال (14): فلما اقترب فرعون رفع بنو إسرائيل عيونهم وإذا المصريون راحلون وراءهم ففزعوا جدًا وصرخ بنو إسرائيل إلى الرب وقالوا لموسى هل لأنه ليست قبور في مصر أخذتنا لنموت في البرية. ماذا صنعت بنا حتى أخرجتنا من مصر أليس هذا هو الكلام الذي كلمناك به في مصر قائلين كف عنا فنخدم المصريين لأنه خير لنا أن نخدم المصريين من أن نموت في البرية (خروج 14/ 10، 11).

مثال (15) (أ): فتذمر كل جماعة بني إسرائيل على موسى وهارون في البرية وقال لهما بنو إسرائيل ليتنا مثنا بيد الرب في أرض مصر أو كنا جالسين عند قدور اللحم نأكل خبزًا للشبع فإنكما أخرجتمانا إلى هذا الفقر لكي تميتنا كل هذا الجمهور بالجوع (خروج 16/ 2، 3). فقال موسى وهارون لجميع بني إسرائيل في المساء تعلمون أن الرب أخرجكم من أرض مصر وفي الصباح ترون مجر الرب لاستماعه تذمركم على الرب وأما نحن فماذا حتى تتذمروا علينا (خروج 16/ 6، 7).

(ب) فخاصمهم الشعب موسى وقالوا أعطونا ماء لنشرب فقال لهم موسى لماذا تخاصمونني لماذا تجرمون الرب – وعطش هناك الشعب على الماء – وتتذمر الشعب على موسى وقالوا لماذا أصعدتنا من مصر لتميتنا وأولادنا ومواشينا للعطش. (خروج 17/ 2، 3). ونتيجة لتصرفهم هذا وتذمرهم صرخ موسى على الرب "قائلاً ماذا أفعل بهذا الشعب بعد قليل يرجمنني" (خروج 17/ 4).

مثال (15) (أ): فقال يثرو الذي هو رعوئيل لبناته وأين هو لماذا تركتن الرجل ادعونه ليأكل طعامًا فارتضى موسى أن يسكن مع الرجل فأعطى موسى صفوره ابنته (خروج 2/ 20، 21).

(ب) حين طلب منه موسى الأذن والسماح له بالعودة على مصر قال له اذهب وعد ثانية (خروج

(جـ) فقصى موسى على حميه كل ما صنع الرب بفرعون والمصريين من أجل إسرائيل وكل المشقة التي أصابتهم في الطريق فخلصهم الرب – وقال يثرون – أرك الرب الذي أنقذكم من أيدي المصريين ومن يد فرعون (خروج 18/ 8: 10) (الترجمة العربية).

(د) حين كان يقضي موسى بين الناس نصحو " فليكن الله معك كن أنت للشعب أمام الله وقدم أنت الدعاوى إلى الله وعلمهم الفرائض والشرائع وعرفهم الطريق الذي يسلكونه والعمل الذي يعملونه وأنت تنظر من جميع الشعب ذوى قدرة خائفين الله أمناء مبغضين الرشوة . . ويكون أن كل الدعاوى الكبيرة يجيئون بها إليك وكل الدعاوى الصغيرة يقضون هم فيها وخفف عن نفسك فهم يحملون معك (خروج 18/ 19 : 22).

مثال (16) (أ): ورد في (؟) عن نشيد الانشاد 8/ 1 (ليتك كأخ) وفي (؟) يُذكر إلى موسى في مريات وهارون في مصر وكلاهما خرج في وقت واحد فقابله هارون عند جبل الرب وقبله.

(ب) ويُذكر في (؟) أنه حين حبا الله موسى بالنبوة (بالملك) وهارون بالكهوت لم يكره الواحد الآخر بل كان كل منهما يعظم الآخر ويتجله فحين قابله عند جبل الرب قبله (؟) الرحمة والحق التقيا. البر والسلام ثلاثما (مزامير 85/ 11). اجتمعا بل وذهبا سويا إلى كبار القوم وحسب الموقف الذي تعرض له هارون وخضوعًا نطروق الموقف استجاب هارون بعد غيبة موسى على الجبل إلى طلب أنباء عشيرته فقال لهم هارون انزعوا أقراط الذهب التي في أذان نسائكم وبنيتكم ونيائكم وأتوني بها (خروج 32/ 2). " فقلت لهم من له ذهب فينزعه ويعطني فطرحته في النار فخرج هذا العمل (خروج 32/ 24). وبناء على هذا الموقف قال موسى لأبناء عشيرته أنتم أخطأتم خطية عظيمة فأصعد الآن على الرب لكي أكفر خطيئتكم (خروج 32/ 30). وقال موسى هذا هو الشيء الذي أمر به الرب قائلاً خذوا تقدمة من عندكم للرب (خروج 35/ 4، 5) .

مثال (17): بعد أن كبر الولد وأحضرته أمه إلى "ابنة فرعون" صار لها ابنا فكانت "ابنة فرعون" تحتضنه وتقبله وتدلله ولم تخرجه من فرعون ولما كانت هيئته جميلة كان الجميع يتوقون لرؤيته وكل من ينظر إليه لا يحيد بعينه عنه فرعون وكان فرعون يحتضنه ويقبله فكان يأخذ ناحية من على رأسه ويلقي به نذيرًا لما سيفعله به وهو كبير بمعنى أن موسى لاقى معاملة طيبة في طفولته من فرعون السابق (؟).

مثال (18) (أ): حين أراد فرعون أن يقتل موسى: يقول رابي العازر: أمسكوا بموسى وأصعدوه إلى المنصة، كتفوه ووضعوا سيفًا على رقبته لقتله فهبط ملاك من السماء في هيئة موسى، أمسكوا بالملاك وتركوا موسى. رابي اليعازر: الأناس الذين امسكوا بموسى جعلهم الرب خرسا عميا صما. قالوا للبكم وأين موسى فلم يتمكنوا من الإجابة، قالوا للصم أين موسى فلم يتمكنوا من السمع، قالوا للعميان أين موسى فلم يروا (؟)

(ب) أنظر الأمثلة السالفة الذكر بشأن سوء معاملة فرعون لموسى ولأبناء عشيرته.

مثال (19) (أ): حين تكلم رب العالمين في سيناء كان صوته العجب العجاب، كان صوته يرجع صداه إلى كل العالم فكان بنو إسرائيل يسمعون الصوت من الجنوب فيجرون إلى الجنوب لتلقى الصوت فإذا به يسمع من الشمال فيجرون إلى الشمال، فإذا به يسمع في الشرق فيجرون على الشرق فإذا به يسمع من الغرب فيجرون إلى الغرب فإذا به يُسمع من السماء فكان بنو إسرائيل يقولون هذا إلى ذاك "من أين توجد الحكمة وأين طريق المعرفة" (؟). وهذا يدل على زعزعة إيمانهم برب العالمين وتشككهم في وجوده في كل مكان. "فكان بنو إسرائيل يقولون: من أين أتى الرب القدوس، من المشرق أو من المغرب وقيل في تثنية (33/ 2) جاء رب العالمين من سيناء. وفي حقوق (3/ 3) قيل من اليمن، وكل الشعب يرون الأصوات قال رابي يوحانان " وكان الصوت يخرج ويجزأ إلى سبعة أصوات ومنها إلى سبعين لغة لكي تسمع كل الأمم، وكل أمة تسمع الصوت بلغتها (؟).

(ب) أنظر الأمثلة الخاصة بتذمر الشعب وعدم إيمانهم برسالة موسى.

مراجع مختارة

مراجع باللغة عبرية:

תורה– נביאים–כתובים

המדרש הגדול– ירושלים– תשכ"ד **1967**

מדרש תנחומא– ירושלים– תשל"ב **1972**

مراجع باللغة الأوروبية:

= Austin, Y.L., How to do things with words, Oxford, 1962.

= Caron, Y., An introdxction to psychalinginstcs, North Ainerica, 1992.

= Carvoll, D.W., Psycholo9gy of languuge, California, 1994.

= Corder, S.P. Ervor anilysis and interlanguege, Oxford, 1981.

= Gazalar, G., Pragmatics. Implicatare, Presupposition and logical Form, New york, 1979.

= Grice, H.P. Presupposition and Conuersationl impdicatwe In Cole P. (ed.) Reaical pragmatics, New York, 1981.

= Levinson, S.C. Pragmatics, Lambridge, 1983.

= Searle, Y.R. Speech acts: an essay in the Philosophy of Language, Cambridge, 1969.

= Sperber, D., Wilson, D., Relevance: Communication and Cognition, Oxford, 1986.

= Thomas, Y.A., Meaning in interaction, New York, 1997.

obeikandl.com

نماذج من المصطلحات

الدالة على الآخر (غير اليهودي)

obeikandl.com

obeikandl.com

نماذج من المصطلحات الدالة على الآخر
- غير اليهودي - في المشنا؛ دراسة دلالية

د. مصطفى عبد المعبود(*)

تمهيد:

في ظل المراحل التاريخية المختلفة للجماعة اليهودية- التي اتسم تاريخها العام بالشتات- وفي ظل تعامل اليهود مع الشعوب المختلفة التي سُبوا إليها، ظهرت بطبيعة الحال صور متعددة للعلاقات مع أفراد هذه الشعوب نتيجة للتعايش والتعامل الدائمين معهم، وتراوحت هذه العلاقة بين العداوة حينًا، والتعاون الذي تفرضه متطلبات الحياة في أحيان أخرى. وخوفًا على الكيان اليهودي من الذوبان والضياع داخل هذه المجتمعات لجأ رجال الدين اليهودي إلى بث روح التميز والتفرد بين أتباع اليهودية، مما أدى إلى ظهور مجموعة من الأسس العقدية التي تقتصر على أتباع هذه الديانة فحسب، وأهمها عقائد الاختيار والاصطفاء على العالمين، والعهد المتكرر مع الرب، والخلاص عن طريق المسيح المخلص الذي سيتم على يديه خلاص اليهود من العبودية والذل والشتات.

ولقد أكد الحاخامات على أن غير اليهود لا مكان لهم ولا ذكر داخل هذا الإطار من الخصوصية الشديدة بين الرب وجماعته المختارة؛ ولذلك حظروا على اليهود الاختلاط الزائد مع غير اليهود وشددوا على أن يكون التعامل في إطار المصالح الخاصة باليهود فحسب، وحددوا لذلك مجموعة كبيرة من الأحكام تحمل كثيرًا من الأوامر والنواهي التشريعية التي تنظم هذا التعامل بما يكفل الحفاظ على الكيان اليهودي.

وإذا كان الحاخامات قد نصوا على أوامرهم ونواهيهم في أحكام تشريعية يعج بها التلمود، فإنهم لم يغفلوا الناحية اللغوية إلى جانب الأحكام التشريعية؛ حيث وضعوا عدة مصطلحات للدلالة على غير اليهود كانت بمثابة ناقوس الخطر الذي يُذكِّر اليهود دائمًا بالأحكام والأوامر والنواهي التي يجب عليهم الالتزام بها عند التعامل مع غير اليهود.

وتأتي أهمية المرحلة التلمودية في الفكر الديني اليهودي من أمرين:

أولهما أنها المرحلة التي تلت مباشرة سلسلة الشتات اليهودي بداية من السبي الأشوري (721 ق. م)، ومروراً بالسبي البابلي (586 ق. م)، حتى الشتات الروماني على يد تيتوس (70م)، فهي

(*) مدرس بقسم اللغات الشرقية – كلية الآداب/ جامعة القاهرة.

المرحلة التي تبلورت فيها لرجال الدين اليهودي خبرات اليهود وعلاقاتهم بغيرهم على مدار التاريخ، وعلى ذلك فإنها تُعد الأساس الذي وُضع عليه بناء الديانة اليهودية بكافة أحكامها التشريعية، مما ميَّزها عن مراحل الديانة اليهودية التي سبقتها؛ حيث إنها لا تزال إلى اليوم أساسٌ لمعظم القوانين التي يسترشد بها اليهود حتى الآن في مختلف أنحاء العالم.

أما **ثانيهما** فيأتي على المستوى اللغوي؛ حيث إن متن التلمود المتمثل في المشنا قد احتفظ للغة العبرية ببقائها على الرغم من كتابة شروح المشنا- أي الجمارا والتي تعني الإتمام أو الإكمال- بالآرامية، فلغة المشنا في حقيقتها تُعد تطوراً للغة العهد القديم أي اللغة العبرية القديمة، ومنشأ للغة العبرية الحديثة.

ونظراً لارتباط الأمرين بعضهما ببعض أي العامل التاريخي وعامل جمع المشنا والجمارا معًا لتكوين التلمود، فإن المصطلحات التي أقرها الحاخامات في المشنا للدلالة على غير اليهود تُعد البلورة النهائية لما جاء في العهد القديم سواء أبقى الحاخامات على الدلالة ذاتها الواردة به أو طوَّروها لتلائم الوضع الذي يعيشون فيه، هذا بالإضافة إلى ما استحدثوه من مصطلحات لم يستخدمها العهد القديم، إلا أنها كانت تتجه نحو الهدف نفسه وهو التعبير عن غير اليهود بمصطلحات خاصة تحمل مجموعة من المعاني المكونة للتاريخ والتراث اليهودي في ظل علاقاتهم بغيرهم.

ولما لهذه المصطلحات من أهمية بالغة في توضيح نظرة اليهود إلى غيرهم بما تحمله من معان ودلالات مختلفة؛ لذلك وقع اختيار البحث عليها لتناولها بالتحليل الدلالي بهدف تحديد تلكً المصطلحات كما صاغها الحاخامات في المشنا ومن ثمَّ تصنيفها وتحليلها ووصفها للوقوف على أصولها في محاولة لتتبع علل تغيراتها الدلالية، ومظاهر هذا التطور سواء عن طريق تعميم الدلالة أو تخصيصها أو تغير مجال استخدامها. ومما لا شك فيه أن الوقوف على هذه التغيرات الدلالية يُعد مؤشراً ذا أهمية بالغة يفيد في التعرف على الأحوال الاجتماعية التي مرت بها الجماعة اليهود، كما يلقي أضواءً كاشفة على النواحي النفسية التي اصطبغت بها تلك الجماعة.

ويرجع تركيز البحث في تحليله لهذه المصطلحات على المستوى الدلالي تحديداً؛ لكونه الهدف الذي ترمي إليه كافة الدراسات اللغوية بمختلف مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية؛ لأنها مع أهميتها مجتمعة تتجه أساسًا إلى المعنى[1](2)؛ وذلك لفهم دلالات الألفاظ وتحديدها، فالاسم أو الفعل أو الحرف يؤدي دوراً وظيفيًا محدداً في التعبير اللغوي، وهذا الدور مرتبط بمفاهيم دينية وسياسية واجتماعية وجغرافية وتاريخية وما إلى ذلك من المؤثرات التي تؤدي إلى رسم الكلمة ووظيفتها المعجمية، بيد أن معاني الكلمات تخضع لسنة التطور وتتأثر بتيارات الحضارة والأحداث الضخمة التي تحدث تغييرات جوهرية في حياة الناطقين باللغة[3]. وهذا ما ينسحب على دلالات هذه المصطلحات لما

مرَّ عليها من مؤثرات وأحداث تاريخية أدت بطبيعة الحال إلى خضوعها لعوامل التطور المختلفة نتيجة لاختلاف في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية لليهود.

وينطبق كذلك على المصطلحات الدالة على غير اليهود في المشنا ما يُطلق عليه علماء اللغة نظرية " الحقل الدلالي - **Semantic Field** " والتي تقوم على أساس جمع كلمات اللغة ووصفها في مجموعات تختص كل مجموعة منها بمجال من مجالات الخبرة الإنسانية[4]، ويذكر " جون لاينز- **John Lyons** " عدة أمثلة على أنواع هذه الحقول الدلالية فيذكر منها مصطلحات القرابة، والألوان، والحيوانات والنباتات، والأوزان والمقاييس، والرتب العسكرية، والتقييم الجمالي والأخلاقي، ومختلف أنواع المعرفة والمهارة والفهم[5].

ويضيف " أدريان- **Adrian** " قائلاً: إن هدف هذه النظرية الخاصة بتقسيم اللغة إلى حقول دلالية هو الوقوف على صفات وسمات كل مصطلح وعلاقته بالمصطلحات الأخرى التي تشترك معه في الحقل الدلالي ذاته، وإذا كانت هذه المصطلحات تحمل معاني كاملة في ذاتها أم ترتبط في دلالتها بغيرها، أم هي مصطلحات غامضة، ومجمل الأمر أن نظرية الحقل الدلالي تلاحظ المصطلحات وتسجل تطوراتها[6].

وبناءً على ذلك فإن البحث باختياره لهذه المصطلحات الدالة على غير اليهود يهدف إلى تصنيف هذه المجموعة دلاليًا ووصفها وتحليلها للوقوف على أصولها، في محاولة لتتبع علل تغيراتها الدلالية، ومظاهر هذا التطور سواء عن طريق تعميم الدلالة أو تخصيصها أو تغير مجال استخدامها.

والبحث في سبيل تحقيقه لهذه الأهداف يستخدم المنهج التاريخي؛ لأنه سيعرض لأصول هذه المصطلحات ويتتبع استخداماتها في العهد القديم ثم يلاحظ تطورها كما صاغها الحاخامات في المشنا، فيصف ويحلل ما طرأ عليها من تغييرات وتطورات بمظاهرها المختلفة.

أما فيما يتعلق بمادة الدراسة فنستقيها من متن المصدر الثاني للتشريع اليهودي؛ أي المشنا متن التلمود، مع الرجوع للعهد القديم في المصطلحات التي استخدمها حاخامات المشنا وكان قد سبق للعهد القديم استخدامها.

ويعتمد البحث في تأصيل هذه المصطلحات وتحليلها على مجموعة من المعاجم الأساسية منها معجم " إليعازر بن يهودا " للغة العبرية القديمة والحديثة، ومعجم " إفن شوشان " المعجم الحديث، ومعجم " جزنيوس " للعهد القديم، ومعجم " يعقوب ليفي " للتلمود، ومعجم كنز لغة المشنا لـ " قساوسقي "، وكنز التلمود لـ " يوسف شختر ".

أما عن الدراسات السابقة فهناك دراسة في مجلة الدراسات الشرقية العدد 17 الجزء الثاني يوليو 1996م بعنوان " وضع المفاهيم العربية للمصطلحات العبرية " لنخبة من المتخصصين؛ حيث

اشتملت هذه الدراسة على بعض المصطلحات التي يتناولها بحثنا هذا، ولكن كان عرض هذه المصطلحات في الدراسة المذكورة عرضًا مقتضبًا؛ حيث لم يتطرق واضعو الدراسة إلى وصف تلك المصطلحات وتحليلها، ولم يتعرضوا إلى توضيح علل تطورها اللغوي ومظاهر هذا التطور، في حين أن بحثنا هذا ـ بمشيئة الله ـ سيُغطي جوانب التأصيل وعلل التطور ومظاهره مع تأكيد ذلك بالاستشهادات الوافية، هذا فضلاً عن تحديد بحثنا لحقل دلالي بعينه وليس مطلق المصطلحات العبرية، مما يتيح لهذا البحث مزيدًا من الدقة والعمق في تناوله لهذه المجموعة المحددة من المصطلحات.

ونماذج المصطلحات التي سيتناولها البحث تضم مجموعة المصطلحات التالية:

נָכְרִי، כְּנַעֲנִי، גֵּר، זָר، אֶרֶץ הָעַמִּים، אַפִּיקוֹרוֹס.

و يمكن تقسيمها تبعًا للدلالات التاريخية التي تحملها إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ القسم الأقدم تاريخيًا وتمثله المصطلحات التي استخدمها العهد القديم ولم يُدخل عليها الحاخامات تغيرات دلالية؛ بمعنى أنها احتفظت بدلالتها التاريخية القديمة كما اقرَّها العهد القديم، ومن المصطلحات التي سيتناولها البحث من هذا النوع مصطلحا נָכְרִי، כְּנַעֲנִי.

ب ـ القسم الذي تمثله المصطلحات التي ورد ت في العهد القديم، ولكن أدخل عليها الحاخامات بعض التغيرات الدلالية لتعطي معنى جديداً يتفق والمرحلة التاريخية التي تمر بها الجماعة اليهودية؛ بمعنى أنها قد اكتسبت دلالة جديدة عما كانت عليه في العهد القديم، ويعرض البحث لهذا النوع مصطلحات גֵּר، זָר، אֶרֶץ הָעַמִּים.

ج ـ القسم الأحدث تاريخيًا وتمثله المصطلحات التي وضعها الحاخامات ولم يكن لها وجود تاريخي من قبل؛ وإنما استحدثها الحاخامات نتيجة للظروف السياسية والثقافية التي يمرون بها، والنموذج الذي يقدمه البحث لهذا النوع مصطلح אַפִּיקוֹרוֹס.

ويلي عرض الأقسام الثلاثة السابقة:

ـ الخاتمة.

ـ الهوامش والتعليقات.

ـ قائمة المصادر والمراجع.

– أولاً: القسم الأقدم تاريخيًا والذي يضم المصطلحات التي استخدمها العهد القديم ولم يُدخل عليها الحاخامات تغيرات دلالية:

ومن المصطلحات التي سيتناولها البحث من هذا النوع مصطلحا נָכְרִי، כְּנַעֲנִי.

(أ) مصطلح נָכְרִי:

اشتق هذا المصطلح من المادة ن. כ. ר بمعنى تغرب أو أصبح غريبًا وأنكر وكفر. والمادة نكر تقابل في الأوجاريتية نكر، وفي الأكادية **nakaru** وفي العربية نكِر[7]، كما أنه يقابل في السريانية **rakan**[8].

ولقد استخدم العهد القديم المصطلح נָכְרִי بمعنى الغريب والأجنبي للدلالة على غير اليهود وكل ما يتعلق بهم؛ حيث استخدم كاتب العهد القديم المصطلح للأرض الأجنبية وللآلهة الأجنبية وللشعب الأجنبي في مواضع كثيرة من العهد القديم.

فيرد في سفر التثنية 23: 21 طريقة معاملة الأجنبي التي تختلف عن معاملة اليهودي؛ حيث يرد:

לַנָּכְרִי תַּשִּׁיךְ, וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ, עַל־הָאָרֶץ, אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.

" للأجنبي تقرض بربا ولكن لأخيك لا تقرض بربا لكي يباركك الرب إلهك في كل ما تمتد إليه يدك في الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها ".

أما عن الشعب الأجنبي فيرد في سفر الخروج 21: 8 ما يلي:

אִם־רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ, אֲשֶׁר־לֹא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא־יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ, בְּבִגְדוֹ־בָהּ.

" إن قبُحت في عيني سيدها الذي خطبها لنفسه يدعها تُفك و ليس له سلطان أن يبيعها لقوم أجانب لغدره بها ".

وفيما يتعلق بالأرض الأجنبية ورد كذلك في الخروج 2: 22 ما يلي:

וַתֵּלֶד בֵּן, וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ גֵּרְשֹׁם: כִּי אָמַר־גֵּר הָיִיתִי, בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה.

" فولدت ابنًا فدعا اسمه جرشوم لأنه قال كنت نزيلاً في أرض غريبة ".

واستُخدم المصطلح נָכְרִי كذلك في العهد القديم للدلالة على الآلهة الأجنبية؛ حيث ورد المصطلح بدون ياء النسب في صورة נֵכָר كما في سفر يشوع 24: 23 على النحو التالي:

וְעַתָּה, הָסִירוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם; וְהַטּוּ, אֶת־לְבַבְכֶם, אֶל־יְהוָה, אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

" فالآن انزعوا الآلهة الغريبة التي في وسطكم و أميلوا قلوبكم إلى الرب إله إسرائيل "[9].

وبناءً على ما سبق فإن استخدام العهد القديم للمصطلح נָכְרִי يحمل الدلالة العامة على غير اليهود وكل ما يتعلق بهم من أرض وشعب وآلهة، فالدلالة العامة هنا تتضمن المعنى الديني في رفض العهد القديم للآلهة الغريبة، والمعنى السياسي في الحظر المفروض حول التعامل مع الأغراب من أبناء الشعوب الأخرى، والمعنى الجغرافي كذلك؛ لأن أي أرض غير إسرائيل هي في نظرهم أرض غريبة وغير مقدسة، بل تُعد في نظرهم أرض نجسة[10].

وإذا انتقلنا إلى استخدام الحاخامات للمصطلح נָכְרִי كما صاغوه في المشنا لوجدنا اتفاقًا في الدلالة التي استخدمها العهد القديم مع الدلالة التي وردت في مباحث المشنا المختلفة؛ بمعنى أن الحاخامات قد أكدوا على الدلالة العامة للمصطلح على غير اليهود بصورة مطلقة، وإن دلَّ ذلك على شيء فإنما يدل على قناعة الحاخامات بما يحمله المصطلح من دلالة على غير اليهود؛ بحيث لم يكن هناك مجال لتخصيص الحاخامات للمصطلح أو تغيير دلالته.

ومن الشواهد التي وردت في المشنا مستخدمة للمصطلح נָכְרִי ما ورد في مبحث (בְּרָכוֹת- البركات 7 : 1)؛ حيث نقرأ النص التالي:

שְׁלוֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ כְּאֶחָד, חַיָּבִין לְזַמֵּן. אָכַל דְּמַאי, וּמַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁנִּטְּלָה תְרוּמָתוֹ, וּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי וְהֶקְדֵּשׁ שֶׁנִּפְדּוּ, וְהַשַּׁמָּשׁ שֶׁאָכַל כַּזַּיִת, וְהַכּוּתִי- מְזַמְּנִין עֲלֵיהֶם; אֲבָל אָכַל טֶבֶל, וּמַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁלֹּא נִטְּלָה תְרוּמָתוֹ, וּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי וְהֶקְדֵּשׁ שֶׁלֹּא נִפְדּוּ, וְהַשַּׁמָּשׁ שֶׁאָכַל פָּחוּת מִכַּזַּיִת, וְהַנָּכְרִי- אֵין מְזַמְּנִין עֲלֵיהֶם.

" إذا أكل ثلاثة معًا، فيجب عليهم أن يتلوا بركة الطعام. وإذا أكل (إنسان) من محصول يُشك في إخراج العشر منه، أو من العشر الأول الذي خرجت تقدمته، أو من العشر الثاني أو التكريس اللذين تم الفداء عنهما، وخادم الهيكل الذي أكل (طعامًا) في حجم حبة الزيتون، والكوتي (السامري)، فإنهم (يجتمعون كثلاثة) يجب عليهم أن يتلوا بركة الطعام، ولكن إذا أكل (إنسان) من محصول أو من العشر الأول الذي لم تُخرج تقدمته أو من العشر الثاني أو التكريس اللذين لم يتم الفداء عنهما، وخادم الهيكل الذي أكل (طعامًا) أقل من (حجم) حبة الزيتون، والغريب- فإنهم لا (يجتمعون كثلاثة) يجب عليهم أن يتلوا بركة الطعام " .

ويتضح من هذه الفقرة أن الغريب لا يدخل ضمن منْ تحل عليهم بركة الطعام حتى إذا أكل مع اليهود، وإذا كان الحاخامات لا يعدون السامريين كالإسرائيليين تمامًا إلا إنهم من اليهود على أي حال؛ لذلك أجازوا لهم أن يتلوا بركة الطعام مع غيرهم من اليهود، وهو ما يوضح بصورة جلية مفهومين للآخر لدى الحاخامات، أحدهما يأتي على المستوى الداخلي وهو الآخر المنتمي للديانة ذاتها

التي يعتقدها الحاخامات- وإن كانت هناك خلافات عقدية بينهم قد تجعل بعض المتشددين منهم يخرجون مخالفيهم من الديانة ذاتها- وهو ما ينطبق على فرقة السامريين وخلافهم مع الحاخامات الربانيين أو الفرنسيين واضعي الشريعة الشفوية .

والمفهوم الثاني للآخر يتمثل في غير اليهودي بصفة عامة وهو يخرج من نطاق الأحكام الواجبة على اليهود، تلك الأحكام التي تميز اليهود عن غيرهم، وذلك لخصوصية علاقتهم بالرب كما يزعمون، وهو ما يمثله هنا مصطلح נָכְרִי .

وورد كذلك في مبحث (דְּמַאי- دماي : المشكوك في إخراج عشره من المحاصيل) 3 : 4

הַמּוֹלִיךְ חִטִּים לְטַחֲנָן נָכְרִי- דְּמַאי

" منْ يذهب بالحبوب إلى الطحان الغريب، فإن (محصوله ينطبق عليه حكم) الدماي (أي يُشك في إخراج العشر منه) " .

وورد كذلك في مبحث (שַׁבָּת- السبت) تحريم البيع للغريب في أيام السبوت وتبنى هذا التحريم حاخامات مدرسة شماي المشهورين بالتشدد؛ في حين تسمح مدرسة هليل - وحاخاماتها عكس مدرسة شماي يتميزون بالتيسير في أحكامهم[11]- بمثل هذا البيع؛ حيث يرد في الفقرة السابعة من الفصل الأول من مبحث (שַׁבָּת- السبت) ما يلي :

בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים : אֵין מוֹכְרִים לַנָּכְרִי וְאֵין טוֹעֲנִין עִמּוֹ וְאֵין מַגְבִּיהִין עָלָיו, אֶלָּא כְּדֵי שֶׁיַּגִּיעַ לְמָקוֹם קָרוֹב ; וּבֵית הִלֵּל מַתִּירִין .

" تقول مدرسة شماي : لا يبيعون للغريب، ولا يحملون معه (حملاً على حماره)، ولا يرفعون عليه، حتى يصل لمكان قريب (قبل حلول السبت)، بينما تجيز مدرسة هليل (كل ما سبق) " .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مدرسة هليل كانت تتبنى منهج التيسير في معظم أحكامها وهي على خلاف شبه دائم مع مدرسة شماي، وهذا ما يظهر في هذه الفقرة وإن كان حكم مدرسة هليل هنا يتعلق بموقفهم من غير اليهود؛ حيث يعكس نوعًا من التسامح من الحاخام هليل ومدرسته تجاه الآخر، وهذا يقودنا في الوقت ذاته إلى عدم التعميم في موقف جميع الحاخامات تجاه غير اليهود، ولكن في الوقت نفسه لابد من التنبيه على أن رأي غالبية الحاخامات كان يؤيد شماي ومدرسته- هذا على الرغم من أهمية آراء هليل ومدرسته والتي كانت لها الغلبة عمومًا بين معظم اليهود[12]- والدليل على تبني معظم الحاخامات لآراء شماي ومدرسته خاصة فيما يتعلق بموقفهم من غير اليهود أنه في معظم الأحكام المتعلقة بهذا الخلاف ترد آراء شماي ومدرسته أولاً وبصورة مفصلة، في حين أن رأي هليل ومدرسته يعرض لاحقًا وبصورة مقتضبة، كما أن المواضع الخلافية بين هليل وشماي حول موقفهما

من غير اليهود والتي وردت في المشنا قليلة للغاية بالمقارنة بعموم الأحكام موضع الخلاف بينهما[13]، ويحمل هذا الأمر دلالته في فرض الصورة العامة لمعظم الحاخامات عن غير اليهود، هذا فضلا عن أن آراء هليل في مجملها تشكل استثناءً لآراء الحاخامات فيما يتعلق بموقفهم من غير اليهود وبالتالي لا يمكننا أن نأخذ من الاستثناء قاعدة على عموم موقف الحاخامات من غير اليهود، وإنما العكس هو الصحيح؛ أي أن موقف الحاخامات في مجمله يتجه إلى رفض الآخر ـ غير اليهود ـ وعدم التعاون أو التسامح معهم.

ومن الشواهد التي وردت كذلك في المشنا عن موقف الحاخامات من غير اليهود والتي يعكسها مصطلح נָכְרִי ما ورد في مبحث (פְּסָחִים ـ بساحيم ـ عيد الفصح) 2 : 3، والذي يعالج الأحكام الخاصة بعيد الفصح وما يحرم على اليهود فعله في هذا العيد؛ حيث يرد في هذه الفقرة حكم من يقرض الأجنبي أو يقرضه الأجنبي شيئًا يتعلق بطقوس عيد الفصح على النحو التالي:

נָכְרִי שֶׁהִלְוָה אֶת יִשְׂרָאֵלִי עַל חֲמֵצוֹ: אַחַר הַפֶּסַח מֻתָּר בַּהֲנָאָה. וְיִשְׂרָאֵל שֶׁהִלְוָה אֶת הַנָּכְרִי עַל חֲמֵצוֹ ـ אַחַר הַפֶּסַח אָסוּר בַּהֲנָאָה.

" إذا أقرض الغريبُ الإسرائيلي (شيئًا) من الحاميص[14]، يجوز الانتفاع به بعد الفصح. وإذا أقرض الإسرائيلي الغريبَ (شيئًا) من الحاميص، فإنه يحرم الانتفاع به بعد الفصح "[15].

وما ورد كذلك في مبحث (בֵּיצָה ـ بيتسا ـ البيضة) 3 : 2

מְצוּדוֹת חַיָּה וָעוֹף וְדָגִים שֶׁעָשָׂאן מֵעֶרֶב יוֹם טוֹב, לֹא יִטֹּל מֵהֶן בְּיוֹם טוֹב, אֲלָא אִם כֵּן יוֹדֵעַ שֶׁנִּצּוֹדוּ מֵעֶרֶב יוֹם טוֹב. וּמַעֲשֶׂה בְנָכְרִי אֶחָד, שֶׁהֵבִיא דָגִים לְרַבָּן גַּמְלִיאֵל. וְאָמַר, מֵתָּרִין הֵן, אֲלָא שֶׁאֵין רְצוֹנִי לְקַבֵּל הֵימֶנּוּ.

" إذا نصب (الصياد) شبكات لصيد الحيوان أو الطير أو الأسماك عشية يوم العيد، فلا يجوز له أن يأخذ منها في يوم العيد؛ إلا إذا كان يعرف أنه قد تم صيدُها عشية يوم العيد. وحدث أن أحد الغرباء قد أحضر سمكًا لربان جمليئل، فقال له: إنه جائز، وإنما ليست لي رغبة في الأخذ منه ".

وهنا يبدو أخذ ربان جمليئل بالحيطة والحذر بعدم قبوله السمك من الغريب لئلا يكون قد اصطاده في يوم العيد، فشدد على نفسه بعدم التعامل معه سائرًا على نهج مدرسة شماي[16].

(ب) مصطلح כֻּתִּי:

من المصطلحات التي استخدمها الحاخامات للدلالة على غير اليهود مصطلح كنعاني، وقد اختلف العلماء حول أصل كلمة كنعان من الناحية اللغوية، وإلى عهد قريب ساد الاعتقاد بأن الكلمة سامية الأصل وتعني (الأرض المنخفضة) في مقابل الأرض المرتفعة لبنان؛ إلا أن البحوث الحديثة

تستبعد كون الكلمة سامية وترجح أنها من أصل حوري هو " كنجي " أي بلاد الأرجوان. وهي في اللغة الأكادية " كنخي " ، وفي رسائل تل العمارنة ـ التي تعود للقرن الخامس عشر قبل الميلاد ـ **Knakhni** " كنخني " أو" كنخي " ، وفي الفينيقية" كنغ " ، وفي العبرية كنعان وكذلك في العربية والكلمة في اللغة الحورية تعني الأرجوان أو الصبغ القرمزي، وهو الصبغ الذي كان الكنعانيون يصنعونه ويتاجرون فيه. وقد كانت هذه الصناعة معروفة في القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد في الوقت الذي وطدَّ فيه الحوريون علاقاتهم في شمال العراق القديم مع سكان شاطئ البحر المتوسط، وهنا يجب الإشارة إلى أن لفظ فينيقية معناه أيضًا الأرجوان وهو لفظ إغريقي أصله **Phoinix** ويتخذ العلماء من هذا دليلاً آخر على انتشار صناعة الأرجوان في هذا الجزء من حوض البحر المتوسط الشرقي. وقد أطلق الإغريق هذه التسمية على جماعة الكنعانيين الذين يتاجرون معهم، ثم أصبحت كلمة فينيقية مرادفة للفظة كنعان في أوائل القرن الثاني قبل الميلاد[17].

ولقد استخدم هذا المصطلح في العهد القديم للتعبير عن لعنة نوح لابنه الصغير حام الذي أبصر عورته ثم أخبر أخويه دون أن يستره (كما ترد القصة في سفر التكوين 9: 20ـ27)، والغريب أن يتحمل كنعان اللعنة عن حام أبيه رغم أنه لم يرتكب شيئًا؛ ولا نجد تعليلاً لذلك في التوراة؛ إلا من خلال تحليل التاريخ اليهودي العام فأرض كنعان هي الأرض التي غزاها يشوع بن نون بعد موت سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ والانتصار على الكنعانيين كان لابد وأن يُعزى دينيًا إلى مشيئة الرب؛ لذلك أرجع كاتب العهد القديم العداء للكنعانيين إلى مرحلة الآباء فقام بربط هذا الفعل المشين بكنعان بن حام؛ ليعمق كراهية اليهود للكنعانيين. وظلت دلالة الاسم كنعان في العهد القديم تعبيرًا عن رفضه ومعاداته.

ومن الشواهد التي تدل على استخدام العهد القديم للاسم كنعان كمصطلح يدل على غير الجماعة التي اختارها الرب والتي عُرفت بعد ذلك بالجماعة العبرية، ثم جماعة بني إسرائيل، وأخيرًا الجماعة اليهودية، ما يلي:

استخدم العهد القديم هذا المصطلح بداية نسبة إلى كنعان الابن الرابع لحام بن نوح[18]، كما يرد في سفر التكوين 10: 6

וּבְנֵי, חָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם, וּפוּט וּכְנָעַן.

" وبنو حام كوش ومصرايم وقوط وكنعان ".[19]

ثم يحدد العهد القديم التخوم التي عاش فيها كنعان وبنوه دلالة على كونهم قبائل قائمة بذاتها لها حدودها الخاصة؛ حيث ورد في السفر نفسه الفقرة 19 من الإصحاح ذاته ما يلي:

וַיְהִי גְּבוּל הַכְּנַעֲנִי, מִצִּיד֙וֹן בּ֣וֹאֲכָה גְרָרָה, עַד־עַזָּה: בּ֣וֹאֲכָה סְד֔וֹמָה וַעֲמ֖וֹרָה, וְאַדְמָה וּצְבֹ֑ים עַד־לָשַׁע.

" وكانت تخوم الكنعاني من صيدون حينما تجيء نحو جرار إلى غزة وحينما تجيء نحو سدوم وعمورة وأدمة وصبوييم إلى لاشع " .

ودلت كذلك لفظة كنعان على أرض فلسطين في العهد القديم كما ورد في صفنيا 2 : 5

הוֹי, יֹ֣שְׁבֵי חֶבֶל הַיָּם גּוֹי כְּרֵתִים; דְּבַר־יְהוָה עֲלֵיכֶם, כְּנַעַן אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים, וְהַאֲבַדְתִּיךְ, מֵאֵין יוֹשֵׁב.

" ويل لسكان ساحل البحر أمة الكريتيين . كلمة الرب عليكم ؛ يا كنعان أرض فلسطين إني أخربك بلا ساكن " .

واستُخدم مصطلح كنعاني أيضًا للدلالة على التاجر أو البائع كما ورد في هوشع 12 : 8

כְּנַעַן, בְּיָדוֹ מֹאזְנֵי מִרְמָה—לַעֲשֹׁק אָהֵב.

" مثل الكنعاني في يده موازين الغش يحب أن يظلم " .[20]

وعلى الرغم من اشتمال المصطلح " כְּנַעֲנִי: كنعاني " على عناصر مختلفة، منها الأموريون والمؤابيون والعمونيون والأدوميون وكذلك العبريون مما يدل على أن هناك وحدة يمكن إدراكها بين هذه الشعوب رغم تنوع عناصرها، فهي تشترك في بيئة جغرافية واحدة وتشترك في أصول تاريخية واحدة، وفي كثير من عادتها وتقاليدها، كما أن لهجاتها متقاربة وتعود إلى أصول لغوية واحدة[21]؛ إلا أن الحاخامات قد استخدموا هذا المصطلح للدلالة على غير اليهود[22]؛ مستندين في ذلك إلى تأصيل دلالة المصطلح في العهد القديم على منْ يرتكب الأفعال المشينة التي تستوجب اللعنة؛ أي أنهم أكدوا على تخصيص الدلالة بحيث أصبحت تقتصر على مفهوم دلالي واحد في التشريع اليهودي بمصدريه وهو غير اليهود بصفة عامة.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الحاخامات قد استبدلوا هذا المصطلح في بعض النصوص بمصطلح " גּוֹיִם: الأغيار "[23].

ومن الشواهد التي وردت في المشنا كما صاغها الحاخامات عن استخدام المصطلح כְּנַעֲנִי للدلالة على غير اليهود ما ورد في مبحث מַעֲשֵׂר שֵׁנִי: العشر الثاني 4 : 4

מַעֲרִימִין עַל מַעֲשֵׂר שֵׁנִי. כֵּיצַד? אוֹמֵר אָדָם לִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ הַגְּדוֹלִים, לְעַבְדּוֹ וּלְשִׁפְחָתּוֹ הָעִבְרִים: 'הֵילָךְ מָעוֹת אֵלּוּ וּפְדֵה לָךְ מַעֲשֵׂר שֵׁנִי זֶה'. אֲבָל לֹא יֹאמַר כֵּן לִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ הַקְּטַנִּים, לְעַבְדּוֹ וּלְשִׁפְחָתּוֹ הַכְּנַעֲנִים, מִפְּנֵי שֶׁיָּדָן כְּיָדוֹ.

" (بعض الناس) يتحايلون على العشر الثاني. كيف؟ يقول الرجل لابنه ولابنته الكبيرين، ولعبده ولجاريته العبرانيين: ها هي هذه النقود افدوا بها هذا العشر الثاني. ولكن لا يقول ذلك لابنه ولابنته الصغيرين، ولا لعبده وجاريته الكنعانيين؛ لأن يدهم كيده ".

والتحايل الذي تقصده الفقرة يتعلق بمحاولة بعض اليهود التهرب من دفع الخمس علاوة على قيمة العشر الثاني؛ وذلك عن طريق تقديم شخص غيره لفداء قيمة العشر الثاني. وما يعنينا هنا في هذه الفقرة هو رأي الحاخامات في العبد أو الجارية الكنعانيين؛ حيث ساوى الحاخامات بينهما في الحكم مع الأطفال الصغار في دلالة على عدم أهليتهم أو تحملهم للمسئولية، فكما يتضح من الفقرة لا يُقبل دفع الأطفال أو العبد والجارية الكنعانيين لقيمة فداء العشر الثاني؛ لأنهم لا يعدون مكتملي الشخصية؛ وإنما هم تحت وصاية الأب بالنسبة للأطفال أو السيد بالنسبة للعبد والجارية غير اليهوديين، وإذا فعل ذلك فلا يُعفى من دفع الخمس.[24]

وورد أيضًا في مبحث קְדוּשִׁין: الخطبة 1: 3 عن طرق اقتناء العبد الكنعاني ما يلي:

עֶבֶד כְּנַעֲנִי נִקְנֶה בְּכֶסֶף, וּבִשְׁטָר וּבַחֲזָקָה

" يُقتنى العبد الكنعاني بالمال أو بالعقد أو بالحيازة ".

وعن حكم لقية العبد الكنعاني أي غير اليهودي والفرق بينها وبين لقية العبد العبراني يرد في مبحث בָּבָא מְצִיעָא: الباب الأوسط 1: 5 ما يلي:

מְצִיאַת בְּנוֹ וּבִתּוֹ הַקְּטַנִּים, מְצִיאַת עַבְדּוֹ וְשִׁפְחָתוֹ הַכְּנַעֲנִים, מְצִיאַת אִשְׁתּוֹ ־ הֲרֵי אֵלּוּ שֶׁלּוֹ; מְצִיאַת בְּנוֹ וּבִתּוֹ הַגְּדוֹלִים, מְצִיאַת עַבְדּוֹ וְשִׁפְחָתוֹ הָעִבְרִים, מְצִיאַת אִשְׁתּוֹ שֻׁגֶּרְשָׁה, אַף עַל פִּי שֶׁל ֹא נָתַן כְּתֻבָּתָה ־ הֲרֵי אֵלּוּ שֶׁלָּהֶן.

" لقية ابن (اليهودي) وابنته الصغيرين، ولقية عبده وأمته الكنعانيين، ولقية زوجته ـ هذه جميعها تخصه. بينما لقية ابنه وابنته الكبيرين، وعبده وأمته العبرانيين، ولقية زوجته التي طلقها، حتى وإن لم يمنحها الكتوبا ـ فإنها تخصهم ".

وفي مبحث מַכְשִׁירִין: إعداد الأطعمة[25] 2: 3 يؤكد (חיים יהושע קאסאווסקי: حاييم يهوشع قساوسقي) في معجمه على استخدام مصطلح " גוֹיִם: الأغيار " صراحة بدلا من כְּנַעֲנִים التي وردت في بعض الطبعات[26]؛ حيث ورد في الفقرة المذكورة ما نصه:

גִּסְטָרְיוֹת שֶׁיִּשְׂרָאֵל וְגוֹיִם מַטִּילִין לְתוֹכָן: אִם ר ֹ ב מִן הַטָּמֵא ־ טָמֵא; וְאִם ר ֹ ב מִן הַטָּהוֹר ־ טָהוֹר. מֻחֶצָה לְמֻחֶצָה ־ טָמֵא.

" إن الأواني الفخارية المكسورة التي يتبول فيها الإسرائيلي والأغيار (حكمها) أنه إذا كان معظم (البول من الغريب) النجس- فإن (الأواني تُعد) نجسة، وإذا كان (معظم البول من اليهودي) الطاهر- فإن (الأواني تُعد) طاهرة. وإذا تساويا (فإن الأواني تُعد) نجسة " .

ولعل ما يفسر وجود المصطلحين גּוֹיִם و בְּנֵי עֲנִיִּים للتعبير عن الدلالة ذاتها وهي غير اليهود؛ هو فترة الهجوم التي تعرض لها التلمود تحت ما يُسمى بالرقابة الدينية المسيحية[27]؛ حيث فرض المسيحيون على اليهود حذف بعض الفصول والمباحث من التلمود وتغيير بعض المصطلحات التي تسيء إلى المسيحية والمسيح- عليه السلام- وكان مصطلح בְּנֵי עֲנִיִּי من المصطلحات التي استخدمها الحاخامات عوضًا عن بعض المصطلحات المحذوفة للدلالة على غير اليهود الذين احتقرهم اليهود ووصفوهم بأبشع الصفات، وكما يتضح من الفقرة السابقة فإن غير اليهودي يُعد نجسًا، بل ورد صراحة في مبحث " נִדָּה: الحيض " على لسان الحاخامات أن غير اليهودي نجس ونجاسته تُعد من النجاسات الشديدة في التشريع اليهودي[28].

وبناءً على ذلك فإنه بعد عودة الطبعات الحديثة للتلمود لما كانت عليه أول صدورها؛ فإن الحاخامات قد أعادوا المصطلحات المحذوفة سيرتها الأولى بدلالتها التي وُضعت من أجلها أي التعبير بها عن غير اليهود، وظلت في الوقت نفسه بعض بدائل المصطلحات التي تحمل الدلالة ذاتها على غير اليهود ولكنها قد نُسبت إلى شعوب بعينها تحت ضغط الرقابة الدينية.

- ثانيًا: القسم الذي تمثله المصطلحات التي وردت في العهد القديم، ولكن أدخل عليها الحاخامات بعض التغييرات الدلالية:

ويعرض البحث لهذا النوع مصطلحات גֵּר، זָר، אֶרֶץ הָעַמִּים.

(أ) مصطلح גֵּר:

اشتق هذا المصطلح من المادة גּוּר، والتي تقابل في العربية جَارَ، وفي الأرامية גר ومنها في السريانية rgz وفي الحبشية GYRÝGR [29]. والمصطلح يعني الإنسان الغريب الذي جاء ليسكن في أرض غريبة وبين شعب غريب، فهو يُعد غريبًا داخل هذا الشعب [30].

ولقد استخدم العهد القديم المصطلح גֵּר للدلالة على النزيل أو المستجير بصورة عامة؛ حيث استخدمته التوراة للدلالة على سيدنا موسى- عليه السلام- للتعبير عن غربته في مصر، ثم دلَّ المصطلح بعد ذلك على النزيل الغريب على اليهود واستخدم العهد القديم المصطلحين אֶזְרָח، תּוֹשָׁב للدلالة على اليهودي المقيم في مقابل مصطلح גֵּר للدلالة على غير اليهودي النزيل.

أما فيما يتعلق باستخدام العهد القديم للدلالة على اليهود أنفسهم فقد ورد في سفر الخـ 1ذروج 18 : 2ـ3 ما يدل على استخدام سيدنا موسىـ عليه السلامـ للمصطلح تسمية لابنه لأنه كان نـزيلاً في مصر فنقرأ ما يلي :

וַיֵּקַח ، יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה ، אֶת־צִפֹּרָה ، אֵשֶׁת מֹשֶׁה־אַחַר ، שִׁלּוּחֶיהָ . וְאֶת ، שְׁנֵי בָנֶיהָ : אֲשֶׁר שֵׁם הָאֶחָד ، גֵּרְשֹׁם־כִּי אָמַר ، גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה .

" فأخذ يثرون حمو موسى صفورة امرأة موسى بعد صرفها ، و ابنيها اللذين اسم أحدهما جرشوم لأنه قال كنت نزيلاً في أرض غريبة " .[31]

وكذلك ما ورد في الخروج 22 : 20

וְגֵר לֹא־תוֹנֶה ، וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ : כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם ، בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם .

" ولا تضطهد الغريب ولا تضايقه لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر " .

وللدلالة على اليهودي المقيم في مقابل النزيل גֵּר استخدم العهد القديم مـصطلح אֶזְרָח كمـا ورد في اللاويين 24 : 22 ؛ حيث ورد :

מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם ، כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה : כִּי אֲנִי יְהוָה ، אֱלֹהֵיכֶם .

" حكم واحد يكون لكم الغريب يكون كالوطني إني أنا الرب إلهكم " .

كما استخدم المصطلح תּוֹשָׁב مرادفًا للمصطلح אֶזְרָח للدلالـة كـذلك علـى اليهـودي المقـيم في مقابل المصطلح גֵּר ؛ حيث ورد في اللاويين 25 : 23 ما يلي :

וְהָאָרֶץ ، לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי־לִי ، הָאָרֶץ : כִּי־גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם ، עִמָּדִי .

" والأرض لا تباع بتة لأن لي الأرض و أنتم غرباء ونزلاء عندي " .

وفي سفر أيوب نجد دلالة عامة ومباشرة للمصطلح على غير اليهود ؛ حيث يـرد في الإصحـاح 31 : 32 ما يلي :

בַּחוּץ ، לֹא־יָלִין גֵּר ؛ דְּלָתַי ، לָאֹרַח אֶפְתָּח .

" غريب لم يبت في الخارج ، فتحت للمسافر أبوابي " .

وبناءً على ذلك فإن دلالة المصطلح גֵּר في العهد القديم سواء أُطلقت على اليهود أو على النـازلين عليهم ، فإنها تحمل معنى الغربة والاستجارة بالآخرين ؛ أي أن دلالة المصطلح يمكن أن تُوصـف بأنهـا دلالة عامة في مجملها .

وحين ننتقل لاستخدام المصطلح في المشنا كما صاغه الحاخامات فإن الأمر يختلف تمامًا؛ حيث خصص الحاخامات المعنى الدلالي للمصطلح وجعلوا له صبغة دينية، فأصبح مصطلح גֵּר يُطلق على غير اليهودي الذي آمن واعتقد في التعاليم اليهودية، وارتضى أن يتخذها دينًا. ويتضح من ذلك أن الحاخامات قد قاموا بأمرين:

الأول: قصر المصطلح على غير اليهود.

الثاني: ربط المصطلح برغبة غير اليهود في اعتناق اليهودية وليس مجرد الاستجارة باليهود أو العيش وسطهم كما كانت الدلالة في العهد القديم.

وبناءً على ما تقدم يمكن ترجمة المصطلح גֵּר طبقًا للدلالة الخاصة التي أقرَّها الحاخامات في المشنا بـ " المتهود " وحكمه يختلف بطبيعة الحال عن اليهودي الأصلي، فهو يمر أولاً بعدة طقوس حتى يتم قبوله في الجماعة اليهودية وإذا ما استطاع أن يجتاز هذه الطقوس فهناك أحكام أخرى تنتظره أهمها أنه يحرُم عليه الزواج من الأسر اليهودية التي تحمل لقب اللاويين أو الكهنة، كما يحرُم عليه كذلك تولي مناصب القضاء والإمامة في الصلاة. ولم يكتف الحاخامات بذلك؛ وإنما حددوا للمتهودين كذلك عدة درجات تصنف في كل درجة منها مجموعة من المتهودين حتى يتم التأكد من صدق هؤلاء الراغبين في الانضمام إلى الجماعة اليهودية المقدسة باعتناق عقائدها وممارسة شعائرها وطقوسها التعبدية.

ومن الدرجات التي حددها الحاخامات لوصف المتهودين ما أُصطلح عليه في التلمود بمصطلح גֵּרֵי אֲרָיוֹת: متهودو الأسود وهي دلالة على اعتناقهم اليهودية خوفًا من اليهود وليس بإرادتهم. ودرجة تضم المتهودين الكذبة גֵּרֵי שֶׁקֶר وهم الذين تهودوا للانتفاع بما لدى اليهود وليس إيمانًا بالديانة اليهودية. أما أعلى درجات هؤلاء المتهودين فهم المتهودون الصادقون גֵּרֵי צֶדֶק فهم الذين كابدوا كل الطقوس والشعائر وصبروا عليها حتى ينالوا ثقة الحاخامات، فيقرونهم متهودين حقًا يسري عليهم ما يسري على بني إسرائيل إلا من بعض الأحكام التي لا تضر بهم كثيراً[32].

أما الشواهد الواردة في المشنا عن هذا المصطلح فهي كثيرة، ونذكر منها هنا بعض الأمثلة على النحو التالي:

في مبحث "בִּכּוּרִים: البواكير" 1: 5 يرد ما يلي:

אִשָּׁה בַּת גֵּרִים לֹא תִנָּשֵׂא לַכְּהֻנָּה עַד שֶׁתְּהֵא אִמָּהּ מִיִּשְׂרָאֵל

" ابنة المتهودين لا تتزوج من (أسرة) الكهنة حتى تصبح أمها من إسرائيل ".

ويفسر (פנחס קהתי- بينحاس قهتي) هذه الفقرة بقوله إن المقصود هو استحالة زواج المتهودين من أسرة الكهنة لأن أصلهم ليس من بني إسرائيل[33].

ومن الأحكام التي يجب على اليهودي المحافظة عليها ألا يقول للمتهود كما يقول لأخيه اليهودي الأصلي: " تذكر ما فعله الآباء "؛ أي الأنبياء السابقون، كما ورد في مبحث "בָּבָא מְצִיעָא: الباب الأوسط" 4: 10

אִם הוּא בֶּן גֵּרִים לֹא יֹאמַר לוֹ: " זְכֹר מַעֲשֶׂה אֲבוֹתֶיךָ ".

" إذا كان من المتهودين، فلا يقول له: " أذكر أعمال آبائك ".

ويرد كذلك في مبحث "בָּבָא בָּתְרָא: الباب الأخير" 3: 3 ما نصه:

וְהַמַּחֲזִיק בְּנִכְסֵי הַגֵּר, נָעַל, וְגָדַר, וּפָרַץ כָּל שֶׁהוּא- הֲרֵי זוֹ חֲזָקָה.

" ومنْ يستولى على ممتلكات المتهود (عن طريق أن) يغلق (بابه)، أو (يبني) جداراً، أو يحطم أي شيء (للوصول لهذا المال) فإنه يُعد حيازةً (له) ".

وفي مبحث קִדּוּשִׁין: الخطبة 4: 1 يرد تصنيف الحاخامات للجماعة اليهودية العائدة من بابل وما يتعلق بها من أحكام ومن بينهم المتهودين؛ حيث نقرأ:

עֲשָׂרָה יֻחָסִין עָלוּ מִבָּבֶל: כֹּהֲנֵי, לְוֵיֵי, יִשְׂרְאֵלֵי, חֲלָלֵי, גֵּרֵי, וַחֲרוּרֵי, מַמְזֵרֵי, נְתִינֵי, שְׁתוּקֵי, וַאֲסוּפֵי. כֹּהֲנֵי, לְוֵיֵי, וְיִשְׂרְאֵלֵי, מֻתָּרִים לָבֹא זֶה בָּזֶה. לְוֵיֵי, יִשְׂרְאֵלֵי, חֲלָלֵי, גֵּרֵי, וַחֲרוּרֵי, מֻתָּרִים לָבֹא זֶה בָּזֶה. גֵּרֵי, גֵּרֵי, וַחֲרוּרֵי, מַמְזֵרֵי, נְתִינֵי, שְׁתוּקֵי, וַאֲסוּפֵי-(כֻּלָּם) מֻתָּרִין לָבֹא זֶה בָּזֶה.

" عشرة أنساب هاجروا من بابل: الكهنة، واللاويون، والإسرائيليون، والحالاليون[34]، والمتهودون، و(العبيد) المحررون، والأبناء غير الشرعيين، والناتينيون[35]، ومجهولو النسب، واللقطاء. يجوز للكهنة واللاويين والإسرائيليين ـ أن يتزوج بعضهم من بعض. ويجوز للاويين والإسرائيليين والحالاليين والمتهودين والمحررين- أن يتزوج بعضهم من بعض. ويجوز للمتهودين والمحررين والأبناء غير الشرعيين والناتينيين ومجهولي النسب واللقطاء- (جميعهم) أن يتزوج بعضهم من بعض ". [36]

ويتضح من الفقرة أن المتهودين لا يجوز لهم أن يتزوجوا من طبقة الكهنة أو من اللاويين عموماً عكس سائر الإسرائيليين الذين يجوز لهم ذلك، في حين يجوز لهم الزواج من الإسرائيليين العاديين، وسائر الطبقات الأقل في وسط الجماعة اليهودية.

(ب) مصطلح זר:

اشتُق هذا المصطلح من المادة זור بمعنى يتغرب، وهو يقابل في العربية زار وفي الأرامية זור [37] ولقد كان تركيز العهد القديم في استخدامه للمصطلح זר على دلالتين على وجه التحديد:

الأولى: خاصة باليهود أنفسهم ولكن بمنْ ليسوا من أبناء الكهنة أي من غير اللاويين[38].

الثانية: وهي الدلالة العامة على غير اليهود؛ حيث ورد المصطلح مقترنًا بأرض الأغيار وميـاههم ونارهم وآلهتهم كذلك.

أما الشواهد التي تدل على استخدام العهد القـديم للمـصطلح זָר بدلالتـه الخاصـة علـى اليهـود أنفسهم ولكن من غير طبقة الكهنة اللاويين فمنها ما ورد في سفر الخروج 29: 32ـ33

וְאָכַל אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת־בְּשַׂר הָאַיִל, וְאֶת־הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בַּסָּל, פֶּתַח, אֹהֶל מוֹעֵד. וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם, לְמַלֵּא אֶת־יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם; וְזָר לֹא־יֹאכַל, כִּי־קֹדֶשׁ הֵם.

" فيأكل هارون و بنوه لحم الكبش و الخبز الذي في السلة عند باب خيمة الاجتماع.

يأكلها الذين كُفِّرَ بها عنهم لملء أيديهم لتقديسهم. وأما الأجنبي فلا يأكل لأنها مقدسة".

بل وتخرج كذلك من طبقة أبناء الكهنة ابنة الكاهن إذا تزوجت من غير كـاهن والـذي يعـبر عنـه العهد القديم هنا بمصطلح זָר؛ حيث يرد في سفر اللاويين 22: 12ـ13 ما يلي:

וּבַת־כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה, לְאִישׁ זָר: הִוא, בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל. וּבַת־כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה, וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל־בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ, מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל; וְכָל־זָר, לֹא־יֹאכַל בּוֹ.

" و إذا صارت ابنة كاهن لرجل أجنبي لا تأكل من رفيعة الأقداس. وأما ابنة كاهن قـد صـارت أرملة أو مطلقة و لم يكن لها نسل ورجعت إلى بيت أبيها كما في صباها فتأكل من طعام أبيها لكن كـل أجنبي لا يأكل منه "[39].

أما استخدام المصطلح זָר للدلالة على الأجنبي غير اليهودي وهي الدلالة العامة الـتي اسـتخدمها العهد القديم فقد قرن بها كاتب العهد القديم ما يدل على استخدامها للأغيار، فعن أرض الأغيار ورد في سفر إرميا 5: 19 ما يلي:

וְהָיָה, כִּי תֹאמְרוּ, תַּחַת מָה עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לָנוּ, אֶת־כָּל־אֵלֶּה; וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם, כַּאֲשֶׁר עֲזַבְתֶּם אוֹתִי וַתַּעַבְדוּ אֱלֹהֵי נֵכָר בְּאַרְצְכֶם—כֵּן תַּעַבְדוּ זָרִים, בְּאֶרֶץ לֹא לָכֶם.

" ويكون حين تقولون لماذا صنع الرب إلهنا بنا كل هذه. تقول لهم كما أنكم تركتموني وعبـدتم آلهة غريبة في أرضكم هكذا تعبدون الغرباء في أرض ليست لكم ".

وورد كذلك المصطلح זָר مع كلمة אֵש بمعنى نار للتعبير عن النار الغريبـة وذلـك في سـفر العـدد 3:4

וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא לִפְנֵי יְהוָה בְּהַקְרִבָם אֵשׁ זָרָה לִפְנֵי יְהוָה, בְּמִדְבַּר סִינָי, וּבָנִים, לֹא־
הָיוּ לָהֶם; וַיְכַהֵן אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר, עַל־פְּנֵי אַהֲרֹן אֲבִיהֶם.

" ومات ناداب و أبيهو أمام الرب عندما قربا نارًا غريبة أمام الرب في برية سيناء، ولم يكن لهما بنون وأما إليعازار و إيثامار فكهنا أمام هرون أبيهما " .

واستخدم العهد القديم أيضًا مصطلح זָר وكلمة מַיִם للدلالة على المياه الغريبة كما ورد في الملوك الثاني 19 : 24

אֲנִי קַרְתִּי, וְשָׁתִיתִי מַיִם זָרִים; וְאַחֲרֵב, בְּכַף־פְּעָמַי, כֹּל, יְאֹרֵי מָצוֹר.

" أنا قد حفرت وشربت مياهًا غريبة وأُنشف بأسفل قدمي جميع خلجان مصر " .

كما استخدم العهد القديم مصطلح זָר مع كلمة אֵל للتعبير عن الإله الأجنبي كما ورد في المزامير 81 : 10

לֹא־יִהְיֶה בְךָ, אֵל זָר; וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה, לְאֵל נֵכָר.

" لا يكن فيك إله غريب، ولا تسجد لإله أجنبي " .

ونلاحظ في الفقرة السابقة استخدام العهد القديم لمصطلحين يدلان على الآخر أو الأجنبي وهما זָר و נֵכָר وإن كان استخدامهما قد اقترن بلفظ الإله دلالة على الإله الغريب أو الأجنبي كما تذكر الفقرة، مما يعكس تنوعًا في مفردات كاتب العهد القديم لهذه المصطلحات هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يدل على مدى تغلغل مفهوم الآخر في العقلية اليهودية.

وتجدر الإشارة إلى وجود استخدام آخر للمصطلح זָר مع كلمة אִשָּׁה للدلالة على المرأة الأجنبية ويستخدم العهد القديم هذا التركيب אִשָּׁה זָרָה للتعبير عن الزانية[40]، كما ورد في الأمثال 2 : 16

לְהַצִּילְךָ, מֵאִשָּׁה זָרָה; מִנָּכְרִיָּה הֶחֱלִיקָה.

" لإنقاذك من المرأة الأجنبية من الغريبة المتملقة بكلامها " .

أما فيما يتعلق باستخدام الحاخامات للمصطلح זָר كما يتضح على صفحات المشنا بأقسامها المختلفة فقد خصص الحاخامات دلالته وأصبح يدل على اليهود غير الكهنة بصفة عامة[41]؛ حيث لم يستخدم الحاخامات الدلالة العامة التي استخدمها العهد القديم للمصطلح في إشارته إلى غير اليهود؛ ويرجع ذلك إلى استحداث الحاخامات لتركيب جديد لاستخدام المصطلح זָר خصصوا فيه دلالته على غير اليهود من الوثنيين؛ وبناءً عليه فقد تناول الحاخامات مصطلح זָר على مستويين :

obeikandl.com

الأول: على مستوى استخدام المصطلح كلفظة مفردة بدلالتها العامة على اليهود من غير الكهنة.

الثاني: على مستوى استخدام المصطلح في تركيب جديد؛ حيث أخضع الحاخامات استخدام المصطلح لأحد مظاهر التطور الدلالي وهو تغيير مجال الاستخدام الدلالي للمصطلح؛ وذلك عندما ركَّبوا لفظة זָר مع لفظة עֲבוֹדָה، ليكونوا بذلك مصطلحًا جديدًا يُعرف بـ עֲבוֹדָה זָרָה للدلالة على العبادة الوثنية، أي أنهم قد حوَّلوا المعنى العام للدلالة إلى معنى جديد.

ولقد شاع استخدام المصطلح بتركيبه الجديد עֲבוֹדָה זָרָה كدلالة دينية عامة على العبادة الوثنية للأغيار على مدار صفحات المشنا وما عليها من شروح؛ أي في التلمود بوجه عام. ومع ذلك فإن الحاخامات قد خصصوا مبحثًا قائمًا بذاته يحمل عنوان هذا التركيب الدلالي الجديد وهو مبحث " עֲבוֹדָה זָרָה: العبادة الوثنية "، ويقع هذا المبحث في قسم المشنا الرابع المعروف بـ נְזִיקִין: نزيقين- الأضرار-، ويضم بين طياته عشرة مباحث يأتي مبحث " עֲבוֹדָה זָרָה " الثامن في ترتيبها. و يتناول هذا المبحث بفصوله الثمانية الحديث عن الأصنام والتماثيل ومن يعبدونها وشعائرهم وطقوسهم وأعيادهم، كما يناقش المبحث كذلك الأحكام التي تحظر على اليهود مخالطة الوثنيين، والظروف الخاصة التي تستدعي التعامل معهم، كما يتعرض للعقوبات التي تنتظر منْ يخالف تلك الأحكام من اليهود إذا اختلط بالوثنيين عن طريق التعامل أو الاتصال الاجتماعي دون مبرر يجيزه التشريع اليهودي [42].

ويتضح من وضع الحاخامات لمبحث كهذا مدى الخطر الذي كان يحيق بالجماعة اليهودية المعاصرة لانتشار الوثنية التي سادت الإمبراطورية اليونانية ثم خليفتها الرومانية، خاصة وأنه لا يوجد مفر من التعامل مع غير اليهود من الوثنيين الذين يعيشون بينهم، لذلك لم يكن الهدف الرئيس هو التعرض بالوصف والتحليل لعبادة الوثنيين، بقدر ما كان محاولة من الحاخامات أن يوفروا الحماية لأنفسهم وللجماعة اليهودية بصفة عامة من هذا المحيط الوثني، وبالتالي يكون مأرب الحاخامات من تحديد هذه الأحكام والتأكيد عليها هو تهيئة الجماعة اليهودية وإعدادها وإرشادها للكيفية التي تمكنهم من استمرار الحياة اليهودية في إطار وثني واسع النطاق [43].

ومن الشواهد على استخدام المصطلح كلفظة مفردة بدلالتها العامة على اليهود من غير الكهنة ما ورد في مبحث " חַלָּה: قرص العجين " 1 : 9

הַחַלָּה וְהַתְּרוּמָה חַיָּבִין עֲלֵיהֶן מִיתָה וָחֹמֶשׁ, וַאֲסוּרִים לַזָּרִים; וְהֵם נִכְסֵי כֹהֵן.

" قرص العجين والتقدمة، يدانون [44] بسببيهما بالموت (بيد الرب) و(بدفع) الخُمس، فهما يحرمان علي غير الكهنة (من اليهود)، لأنهما من ممتلكات الكاهن ".

ويرد المعنى ذاته وبالدلالة ذاتها في مبحث " בִּכּוּרִים : البواكير " 2 : 1

הַתְּרוּמָה וְהַבִּכּוּרִים חַיָּבִים עֲלֵיהֶן מִיתָה וָחֹמֶשׁ, וַאֲסוּרִים לַזָּרִים; וְהֵם נִכְסֵי כֹהֵן.

" التقدمة والبواكير، يدانون بسببها بالموت (بيد الرب) و(بدفع) الخُمس، فهي تحرم علي غير الكهنة (من اليهود)، لأنها من ممتلكات الكاهن " .

كما يرد كذلك في مبحث " זְבָחִים : الذبائح " 2 : 1

כָּל הַזְּבָחִים שֶׁקִּבֵּל דָּמָן זָר, אוֹנֵן, טְבוּל יוֹם, מְחֻסַּר בְּגָדִים, מְחֻסַּר כִּפּוּרִים, שֶׁלֹּא רָחַץ יָדָיו וְרַגְלָיו, עָרֵל, טָמֵא, יוֹשֵׁב, עוֹמֵד עַל גַּבֵּי כֵלִים, עַל גַּבֵּי בְהֵמָה, עַל גַּבֵּי רַגְלֵי חֲבֵרוֹ פָּסַל.

" كل الذبائح التي تلقى دمها غير الكاهن أو منْ في حداد أو الغاطس نهاراً أو (الكاهن) الذي لم تكتمل ملابسه أو منْ لم يقدم قربانه بعد أو منْ لم يغسل يديه ورجليه أو الأرغل أو النجس أو الجالس أو منْ يقف على ظهر الإناء أو على ظهر البهيمة أو على ظهري قدمي صاحبه، فإنه يبطلها " .

وتجدر الإشارة إلى أن استخدام الحاخامات لهذه الدلالة على اليهود من غير الكهنة قد ساد بصفة عامة المباحث المتعلقة بالأحكام الخاصة بالتقدمات والقرابين والذبائح المقدسة التي كانت تقدم للهيكل إبان وجوده، والتي كان الكهنة ينتفعون بها؛ لذلك حظر التشريع اليهودي على غير الكهنة من اليهود الانتفاع بمعظم هذه القرابين والتقدمات[45].

وفيما يتعلق بالشواهد الخاصة باستخدام التركيب עֲבוֹדָה זָרָה الذي استحدثه الحاخامات للدلالة على العبادة الوثنية وبالتالي معتنقيها من غير اليهود ما ورد في المبحث الذي يحمل الاسم نفسه 1 : 3 ؛ حيث نقرأ ما يلي :

וַחֲכָמִים אוֹמְרִים : כָּל מִיתָה שֶׁיֵּשׁ בָּהּ שְׂרֵפָה, יֵשׁ בָּהּ עֲבוֹדָה זָרָה; וְשֶׁאֵין בָּהּ שְׂרֵפָה, אֵין בָּהּ עֲבוֹדָה זָרָה.

" ويقول الحاخامات : كل ميتة يصحبها حرق (لأمتعة الميت مع جثته) تُعد وثنية، والتي لا يصحبها حرق، ليست وثنية " .

وكذلك ما ورد في الفصل ذاته الفقرة لرابعة

עִיר שֶׁיֵּשׁ בָּהּ עֲבוֹדָה זָרָה, חוּצָה לָהּ מֻתָּר; חוּצָה לָהּ עֲבוֹדָה זָרָה, תּוֹכָהּ מֻתָּר.

" المدينة التي بها وثنية، مُباح خارجها (لليهود أن يتعاملوا مع الأغيار) أما إذا كانت الوثنية خارجها، فإن داخلها مباح " .

وعن انتفاع اليهود بالعقارات حدد الحاخامات للمنازل ثلاثة أنواع في الفصل الثالث الفقرة السابعة؛ حيث يرد:

שְׁלֹשָׁה בָתִּים הֵן: בַּיִת שֶׁבָּנוּי מִתְּחִלָּה לַעֲבוֹדָה זָרָה– הֲרֵי זֶה אָסוּר; סִיְּדוֹ וְכִיְּרוֹ לַעֲבוֹדָה זָרָה, וְחִדֵּשׁ– נוֹטֵל מַה שֶׁחִדֵּשׁ; הִכְנִיס לְתוֹכָהּ עֲבוֹדָה זָרָה, וְהוֹצִיאָהּ– הֲרֵי זֶה מֻתָּר.

"هناك ثلاثة أنواع من المنازل: منزل بُني في الأصل للعبادة الوثنية فهذا محظور. (ومنزل) بيضوه وزخرفوه للعبادة الوثنية أو جُدِّد (به شيء ليستخدم للعبادة الوثنية)- يُلقي ما جُدد (ويباح سائر المنزل). (ومنزل) أُدخلت فيه أوثان، ثم أُخرجت- فهذا مباح".

وكذلك ما ورد عن الفرق بين الأوثان الخاصة بالأغيار والتماثيل التي يمتلكها اليهود وحكمها في الفصل الرابع الفقرة الرابعة:

עֲבוֹדָה זָרָה שֶׁלַּנָּכְרִי, אֲסוּרָה מִיָּד; וְשֶׁלְּיִשְׂרָאֵל, אֵינָהּ אֲסוּרָה עַד שֶׁתֵּעָבֵד.

"وثن الغريب يُحرَّم على الفور (بمجرد صنعه) أما الخاص بالإسرائيلي فلا يُحرَّم إلا إذا عُبد".

وبناءً على ذلك فإن مصطلح זָר قد اكتسب على يد الحاخامات دلالة جديدة بتركيبه مع كلمة עֲבוֹדָה لم تكن مستخدمة في العهد القديم وإن كان العهد القديم قد هاجم أيضًا الوثنية وحاربها وحرَّم عبادة آلهة الشعوب الأجنبية وجعلها من الآثام التي كانت السبب في تشريد اليهود وتشتتهم لبعدهم عن الأوامر الإلهية والاعتقاد الصحيح في وحدانية الله. (46)

(م) مصطلح אֶרֶץ הָעַמִּים:

استخدم الحاخامات هذا المصطلح للدلالة على الشعوب غير اليهودية. وعلى الرغم من عدم ورود هذا المصطلح بهذا التركيب في العهد القديم، إلا أنه قد ورد المصطلح ذاته بتقديم اللفظ الثاني עַמִּים على الأول אֶרֶץ للتعبير عن الدلالة ذاتها؛ حيث استخدم العهد القديم مصطلح עַם הָאָרֶץ، وكذلك الجمع منه עַמֵּי הָאָרֶץ، كما وردت صيغة ثالثة تحمل الدلالة نفسها عن غير اليهود وهي עַמֵּי הָאָרֶץ.

ويرجع سبب تغيير الحاخامات في تركيب المصطلح بتقديم لفظة אֶרֶץ قبل עַם خلافًا لما ورد في العهد القديم إلى وجود مصطلح آخر يحمل التركيب عينه وهو "עַם הָאָרֶץ (عام هآرتس)- الأمي أو البسيط"، ويستخدم الحاخامات هذا المصطلح للدلالة على اليهودي الذي لا يجيد قراءة التوراة أو معرفة أحكامها[ ]، فالدلالة هنا خاصة باليهود وليست عامة بحيث يدخل غير اليهود في إطارها؛ لذلك طوَّر الحاخامات المصطلح المذكور في التوراة حتى لا يحدث تعارض في دلالته على غير اليهود مع المصطلح الخاص باليهود.

وفيما يتعلق بالشواهد على استخدام المصطلح للدلالة على غير اليهود في العهد القديم فقد ورد على سبيل المثال في سفر التثنية 28 : 10 ما يلي :

וְרָאוּ כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ، כִּי שֵׁם יְהוָה נִקְרָא עָלֶיךָ ؛ וְיָרְאוּ، מִמֶּךָּ .

" فيرى جميع شعوب الأرض أن اسم الرب قد سُمي عليك ويخافون منك " .[49]

أما استخدام الحاخامات للتركيب الجديد אֶרֶץ הָעַמִּים الذي يدل على أراضي أو بلاد غير اليهود فقد ورد في مواضع كثيرة في المشنا نذكر منها ما ورد في مبحث " נָזִיר : الناذر " 7 : 3

אֲבָל הַסְּכָכוֹת، וְהַפְּרָעוֹת، וּבֵית הַפְּרַס، וְאֶרֶץ הָעַמִּים، וְהַגּוֹלֵל، וְהַדּוֹפֵק، וּרְבִיעִית דָּם، וָאֹהֶל، וְרֹבַע עֲצָמוֹת، וְכֵלִים הַנּוֹגְעִים בַּמֵּת . . . ـ עַל אֵלּוּ אֵין הַנָּזִיר מְגַלֵּחַ ؛ . . . וְקָרְבָּן אֵין לוֹ .

" لكن الأغصان المتشابكة (الساقطة على الأرض ويُشك في وجود جثة تحتها)، والألواح البارزة (من الجدران)، ومنطقة المقابر، وأرض الأغيار، والحجر(الذي يغلق القبر) والحجر (المستند عليه)، وربع لُج[49] من دم (الجثة)، والخيمة، وربع كاب[50] من عظام (الجثة)، والأواني التي تلمس الجثة . . . ،(إذا لمس الناذر هذه الأشياء السابقة) فليس على الناذر أن يحلق . . . ، أو يقدم قربانًا " .

وورد كذلك في مبحث אָהֳלוֹת : الخيام 2 : 3

אֵלּוּ מְטַמְּאִין בְּמַגָּע וּבְמַשָּׂא، וְאֵינָן מְטַמְּאִין בָּאֹהֶל : עֶצֶם כַּשְּׁעוֹרָה، וְאֶרֶץ הָעַמִּים، וּבֵית הַפְּרַס .

" هذه هي الأشياء التي تنجس بالملامسة وبالرفع ولا تنجس بالخيمة : قطعة من عظم (الجثة) في حجم حبة الشعير، وأرض الأغيار، ومنطقة المقابر " .

ولعل في الحكم الوارد في هذه الفقرة ما يدل على نظرة حاخامات المشنا لأراضي الشعوب الخاصة بغير اليهود؛ حيث يتنجس اليهودي بمجرد ملامستها أو رفع أي شيء يختص بها، وأرض الأغيار تتساوى كذلك مع هذا القدر الضئيل من عظام الجثة، بل وتعادل كذلك منطقة المقابر .

ويرد في المبحث نفسه 18 : 6 الحكم بنجاسة من يسير في أرض الأغيار، فنقرأ ما يلي :

הַמְהַלֵּךְ בְּאֶרֶץ הָעַמִּים בָּהָרִים، וּבַסְּלָעִים ـ טמא . בַּיָּם וּבַשּׁוֹנִית ـ טָהוֹר . וְאֵי זוֹ הִיא הַשּׁוֹנִית؟ כָּל מָקוֹם שֶׁהַיָּם עוֹלֶה בְּזַעְפּוֹ .

" منْ يسير في أرض الأغيار سواء أكانت جبلية أو صخرية، فإنه يتنجس، ولكن إذا كان عن طريق البحر أو بطول الشاطئ ـ فإنه يظل طاهرًا . وما هو الشاطئ؟ هو كل ما تعلوه المياه عند ثورة البحر " .

ويعلل " חנוך אלבק- حانوخ ألبق " طهارة اليهودي الذي يسير في طريق البحر أو الشاطئ بأن هذا الجزء الساحلي لا يدخل في إطار حكم الحاخامات بنجاسة الأرض التي تشمل الجبال والصخور[51].

وإذا كانت الفقرة السابقة قد تناولت نجاسة اليهودي الذي يسير في أرض الأغيار صخرية كانت أو جبلية فإن الفقرة التالية تضيف حكمًا جديدًا يؤكد شمولية دلالة التركيب الذي صاغه الحاخامات " אֶרֶץ הָעַמִּים : أرض الأغيار " ؛ حيث يضم تراب هذه الأرض إلى مصادر النجاسة حتى وإن كان الأمر يقوم على الشك. فنقرأ في مبحث טַהֲרוֹת : الطهارات 4 : 5 ما يلي :

עַל שִׁשָּׁה סְפֵקוֹת، שׁוֹרְפִין אֶת הַתְּרוּמָה : עַל סְפֵק בֵּית הַפְּרַס، וְעַל סְפֵק עָפָר הַבָּא מֵאֶרֶץ הָעַמִּים، עַל סְפֵק בִּגְדֵי עַם הָאָרֶץ، וְעַל סְפֵק כֵּלִים הַנִּמְצָאִין، עַל סְפֵק הָרֶקִין הַנִּמְצָאִין، עַל סְפֵק מֵי רַגְלֵי אָדָם שֶׁהֵן כְּנָגֶד מֵי רַגְלֵי בְהֵמָה.

" تُحرق التقدمة في ست حالات من الشك : الشك حول منطقة المقابر، الشك حول التراب المنقول من أرض الأغيار، الشك حول ثياب (عام هآرتس) البسيط، الشك حول الأدوات المكتشفة بالمصادفة، الشك حول البصاق المكتشف مصادفة، الشك حول بول الإنسان إذا كان قريبًا من بول البهيمة " .

ويتضح من الفقرة أن التقدمة تعد نجسة إذا لمسها أحد اليهود المشكوك في أنه قد لمس بدوره الأنواع الستة من النجاسات التي ذكرها الحاخامات ومن بينها التراب المنقول من أرض الأغيار[52].

– ثالثًا: القسم الأحدث تاريخيًا وتمثله المصطلحات التي استحدثها الحاخامات:

والنموذج الذي يقدمه البحث لهذا النوع مصطلح אֲפִיקוֹרוֹס .

– مصطلح אֲפִיקוֹרוֹס:

يُعد هذا المصطلح نموذجًا على المصطلحات التي استحدثها الحاخامات للدلالة على غير اليهود؛ حيث لم يكن له استخدام مسبق في العهد القديم. ولقد خصَّ الحاخامات بدلالة هذا المصطلح كل منْ ينكر التوراة وتعاليمها ويسخر من الحاخامات أو يهاجم آراءهم وفتاواهم وتعاليمهم؛ حيث تأثروا بظهور الحركة الأبيقورية على يد الفيلسوف اليوناني " **Epikouros**- أبيقورس " [53]؛ أي أن علة ظهور هذا المصطلح في المشنا هي علة دينية للحفاظ على أتباع الديانة اليهودية وتحذيرهم من السير في طريق هؤلاء الهراطقة الذين ينكرون الآلهة، خصوصًا وأن هناك عددًا غير قليل من اليهود- معظمهم من الشباب- قد اتبع هذه الفلسفة الداعية إلى التحرر الفكري وعدم الالتزام لا بالأديان ولا بالآلهة، بل جعلوا شعارها اللذة فحسب.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل وحدَّ هـؤلاء اليهـود الـذين تبنـوا الثقافـة اليونانيـة بـين يهـوه وزيوس الإله اليوناني ونتيجة لذلك، قربت بعض الجماعـات اليهوديـة القـرابين إلى الآلهـة الهلينيـة. وافتتحت فى أورشليم مدرسة للرياضة البدنية واشترك الشباب اليهود والكهنة أنفسهم وهـم عـراة فـى الألعاب الرياضية وبلغ من تحمس بعـض شـبان اليهـود للهلينيـة أن تحملـوا جراحـات فـى أجـسامهم ليعالجوا بها بعض العيوب التي تكشف عن أصلهم[54].

وهذا التأثر من قبل الشباب لم يؤثر بصورة كبيرة علي العقيدة اليهودية، نظرًا لمجهودات الحاخامات في الحفاظ علي وحدة العقيدة بتشديد العقوبات علي مثل هؤلاء المارقين الذين عُرفوا في الفكر الديني اليهودي باسم " הַמִּתְיַוְנִים ـ بمعنى" المتأغرقون" ؛ أي الذين يتبنون النموذج اليوناني في كافة أنماط حياتهم[55].

وإذا كان ظهور المصطلح مرتبطًا بالفيلـسوف أبيقـورس وأتباعـه حتـى مـن اليهـود، فـإن دلالـة المصطلح في المشنا قد انسحبت على كل منْ يهاجم اليهودية ويرفضها وينكر نزول التوراة من الـسماء. وأصبح غير اليهودي الذي يجادل ويناقش اليهودي في أي مناظرة هو أحد الأبيقـوريين الـذين سمحـوا لأنفسهم بإعمال العقل في اليهودية ومناقشة ما ورد بها وما أقرَّه الحاخامات من تفاسير تتعلق بهـا[56]، وهذا ما يُعد في اعتقاد الحاخامات دليلاً على الكفر والإلحـاد؛ لـذلك يـذكر " يعقـوب ليفـي " في معجمه اشتقاق الفعل פָּקַר من אֶפִּיקוֹרוֹס بمعنى كفر وألحد وتهرطق.[57]

ويتضح مما تقدم أن مصطلح אֶפִּיקוֹרוֹס قد استخدمه الحاخامات في دلالتين:

الأولى: عامة على غير اليهود المتحررين من العبادات والطقوس وسائر أشكال الاعتقاد الديني.

الثانية: خاصة باليهود دلالة على ارتدادهم عن اليهودية أو محاولة تطبيقهم للمنهج الفكري عليها مما يؤدي إلى خضوع الوحي الإلهي ـ في زعمهـم ـ للبحـث والمناقـشة وبالتـالي خـضوعه للقبول والرفض.

ومن الشواهد التي وردت عن مصطلح אֶפִּיקוֹרוֹס ما ورد في مبحث סַנְהֶדְרִין: مجلـس القـضاء الأعلى 10 : 1 وتتضمن حرمان منكري التوراة والبعث، من أن يكون لهم نصيب في الآخرة مـن غـير اليهود؛ لأن الحاخامات قد حسموا قضية الآخـرة للإسـرائيليين بنـاء علـى تفـسيرهم لمـا ورد في سـفر أشعياء 60 : 21؛ فالآخرة لهم لا محالة؛ حيث يرد:

כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא، שֶׁנֶּאֱמַר " וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ נֵצֶר מַטָּעַי מַעֲשֵׂה יָדַי، לְהִתְפָּאֵר " . וְאֵלּוּ שֶׁאֵין לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא ـ הָאוֹמֵר אֵין תְּחִיַּת הַמֵּתִים מִן הַתּוֹרָה، וְאֵין תּוֹרָה מִן הַשָּׁמַיִם، וְאֶפִּיקוֹרוֹס.

" لكل الإسرائيليين نصيب في الآخرة؛ لأنه قد ورد " ويكون شعبك جميعًا أبرارًا ويرثون الأرض إلى الأبد، فهم غصن غرسي وعمل يدي لأتمجد "[58]. وهؤلاء هم الذين ليس لهم نصيب في الآخرة؛ منْ يقول: لا يوجد ذكر لبعث الموتى في التوراة، (ومنْ يقول) ليست التوراة من السماء، والأبيقوري ".

وما ورد كذلك في مبحث אָבוֹת: الآباء عن استعداد اليهودي لمواجهة الأبيقوري الذي يجادله أو يحاول تفنيد ما ورد في اليهودية؛ لأن استعداد اليهودي على هذا النحو الذي يجعله ينتصر على غير اليهودي الذي يجادله هو من أعظم الأعمال. فورد في الفصل الثاني الفقرة الرابعة عشر ما نصه:

רַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר, הֱוֵי שָׁקוּד לִלְמוֹד תּוֹרָה, וְדַע מַה שֶּׁתָּשִׁיב לָאֶפִּיקוֹרוֹס; וְדַע לִפְנֵי מִי אַתָּה עָמֵל, וְנֶאֱמָן הוּא בַּעַל מְלַאכְתְּךָ, שֶׁיְּשַׁלֵּם לְךָ שְׂכַר פְּעֻלָּתֶךָ.

" يقول رابي إلعازار: كن مُجدًا في تعلم التوراة واعرف بماذا ترد على الأبيقوري، وأمام منْ تعمل، وصادقٌ هو صاحب عملك، الذي يجازيك على فعلك ".

وتُجدر الإشارة إلى أن " د. شمعون يوسف مويال " يترجم مصطلح אֶפִּיקוֹרוֹס بمعنى الملحد ويعلل ذلك بقوله: " لأن العلماء كانوا في ذلك العصر يعتبرون فلسفة " أبيقورس" اليوناني فلسفة كفر وإلحاد ولهذا اعتبرنا نية القائل فترجمنا اللفظة بالملحد كما ترى "[59]. هذا في حين يترجم " د. هلال فارحي " المصطلح بمعنى الكافر، للدلالة على غير اليهودي المنكر للتوراة.[60]

الخاتمة

تناول البحث نماذج لأهم المصطلحات التي استخدمها الحاخامات في المشنا للدلالة على غير اليهود، ووقف البحث على مجموعة من النتائج نجملها على النحو التالي:

ـ كان نتيجة لتتابع الأحداث في حياة اليهود وتناقضها مع ما يعج به العهد القديم من وعود وآمال عمقت في النفس اليهودية معاني الخصوصية والاختيار عند الرب؛ لكونهم أنقى وأسمى الشعوب، أن ظهرت في الفكر الديني اليهودي الحاجة إلى تأكيد هذا التميز والتفرد عن سائر البشر، وكان العهد القديم قد استخدم بعض المصطلحات لهذا الغرض، ولكن هذا الاستخدام لم يف بالغرض بالصورة المرجوة في نظر رجال الدين اليهودي؛ حيث إن دلالة هذه المصطلحات قد استخدمها العهد القديم ليصف حال اليهود أنفسهم وغربتهم وشتاتهم في البلاد المختلفة، كمصطلحي גֵּר، זָר.

ـ وترتب على النتيجة السابقة أن عمد رجال الدين اليهودي إلى تطوير هذه المصطلحات التي استخدمها العهد القديم لكي يعمقوا لدى اليهود الإحساس بالتفرد والتميز وبالتالي عدم الاندماج في الشعوب التي يعيشون بينها، فيظل اليهودي محتفظًا بهويته، تحكمه قواعد تشريعية ثابتة وملزمة في إطار

معاملاته مع غيره من الشعوب الأخرى. وكان سبيل الحاخامات لتحقيق هدفهم هذا هو متن كتابهم المقدس الثاني والمتمثل في المشنا، فضمنوها مجموعة من المصطلحات كان من أهمها ما تناوله البحث.

ـ وكان الاتجاه العام لتناول الحاخامات لهذه المصطلحات يرمي إلى تخصيص دلالات هذه المصطلحات، فبعد أن أطلق العهد القديم بعضها على اليهود أنفسهم إلى جانب غيرهم من الشعوب الأخرى، عمد الحاخامات إلى قصر هذه الدلالة على غير اليهود فحسب، ومن المصطلحات التي يظهر فيها تخصيص الدلالة على يد الحاخامات مصطلح גֵּר الذي أطلقه العهد القديم على أي نزيل أو غريب بل أطلقه على سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ نفسه؛ إلا أن الحاخامات قد خصصوا دلالته على كل من أراد أن يعتنق اليهودية ويقبلها دينًا.

ـ استحدث الحاخامات كذلك مصطلحات لم تكن موجودة أو مستخدمة في العهد القديم وذلك تحت تأثير الأوضاع الفكرية والدينية الجديدة التي صادفت اليهود؛ حيث ظهرت الحركة الأبيقورية، وظهرت بعدها الديانة المسيحية، وكلاهما جذب إليه عددًا غير قليل من أتباع الديانة اليهودية مما حدا بالحاخامات إلى استحداث مصطلحات جديدة توضح الحكم التشريعي لهؤلاء الخارجين عن العقيدة الصحيحة ـ في نظرهم ـ ومنْ على شاكلتهم من المعادين لليهود والرافضين لليهودية وتعاليمها، ومثال ذلك مصطلح אַפִּיקוֹרוֹס.

ـ كشف البحث عن استخدام الحاخامات لأحد مظاهر التطور الدلالي والمتمثل في تغيير مجال الاستخدام الدلالي؛ حيث عمد الحاخامات إلى استخدام بعض المصطلحات الواردة في العهد القديم لتدل على استخدام جديد، ويظهر هذا بوضوح في مصطلح זָר الذي استخدمه العهد القديم بدلالتين الأولى خاصة باليهود الذين لا ينتمون إلى الكهنة اللاويين، والثانية عامة تدل على غير اليهود، فاستخدم الحاخامات هذا المصطلح في تركيب جديد ليدل على العبادات الأجنبية أو الوثنية، فأضافوا لهذا المصطلح كلمة עֲבוֹדָה، وأصبح المصطلح بشكله النهائي עֲבוֹדָה זָרָה يحمل الدلالة على غير اليهود من الوثنيين.

ـ وقف البحث كذلك على خضوع هذه المصطلحات تحت ما يُسمى بالرقابة الدينية المسيحية، وذلك في فترات سيطرة الكنيسة المسيحية في أوربا على مقاليد الأمور، مما أدى إلى إحلال وإبدال بعض المصطلحات خشية من الهجوم على التلمود ومصادرته، و خصوصًا بعد تعرض عدد من نسخه للحرق والتلف من قبل السلطات المسيحية، ومن هذه المصطلحات التي أُبدلت ـ وقد تعرض لها البحث ـ مصطلح כְּנַעֲנִי الذي استخدم صراحة بالتبادل مع مصطلح גּוֹי في بعض الطبعات التي أُعيد نشرها في العصر الحديث والذي عادت معه طبعات التلمود لما كانت عليه أول الأمر.

ـ اتضح من البحث كذلك أن المصطلحات الدالة على غير اليهود كما صاغها الحاخامات في المشنا سواء استنادًا إلى ما ورد في العهد القديم أو من قبيل الاستحداث اللغوي يمكن أن تنقسم إلى قسمين في إطار علاقتها بالمعنى الدلالي :

أ ـ مصطلحات متعددة تؤدي الدلالة ذاتها أي يمكن أن تدل على دلالة واحدة مثل : נָכְרִי، בְּנֵעֲנִי אֶרֶץ הָעַמִּים، אַפִּיקוֹרוֹס؛ حيث تدل جميعها مباشرة على غير اليهود وشعوبهم وعقائدهم .

ب ـ مصطلحات تؤدي أكثر من دلالة، وفي هذه الحالة يتم تحديد الدلالة المقصودة من خلال السياق الدلالي للنص سواء أكان في العهد القديم أم في المشنا : مثل גֵּר، זָר؛ حيث يحمل كل مصطلح منهما دلالتين إحداهما على اليهود أنفسهم والأخرى على غير اليهود .

ـ يرى البحث أنه من الممكن أن يُفسر تنوع المصطلحات الدالة على غير اليهود واستخدامها جنبًا إلى جنب خاصة في الأحكام التي صاغها الحاخامات في المشنا بإيعازه إلى مدى تغلغل صورة الآخر أو غير اليهود في العقلية اليهودية؛ وذلك لارتباط تاريخ الجماعة اليهودية إما قسرًا أو طواعية بالشعوب التي عاشوا بين ظهرانيها أو سُبوا إليها .

ـ ويُخلص البحث من تناول هذه المصطلحات إلى توضيح نظرة الحاخامات التي صاغوها في المشنا متن كتابهم المقدس الثاني ألا وهو التلمود؛ حيث تتضح هذه النظرة من خلال الدلالات التي تحملها تلك المصطلحات موضوع البحث، وهي في مجملها لا تخلو من الازدراء والاحتقار؛ لأنها انتقلت على يد الحاخامات دلاليًا لما يُعرف بانحطاط المعنى (Degradation) وذلك بتضمينها المعاني السلبية، بل لقد تضمنت بعض النصوص في المشنا صراحة أحكامًا تنص على نجاسة غير اليهود وكل ما يتعلق بهم من أرض أو متاع . وتأصلت في نفس اليهود بناءً على نظرتهم لغير اليهود نزعة الاستعلاء والتفوق والتميز عن سائر الأمم الأخرى؛ لذلك انقسم العالم في نظر اليهود إلى قسمين أحدهما خاص باليهود الأطهار المختارين، والثاني لسائر الشعوب والأمم التي حُرمت من هذا الاختيار الإلهي . وأصبح بذلك تقسيم العالم بين اليهود وغير اليهود مكونًا رئيسًا من مكونات الهوية اليهودية .

الهوامش والتعليقات

[1])ـ د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، درا الثقافة، الدار البيضاء، 1994، ص 353.

وانظر كذلك:

- Mario Pei: The Story of Language, J.B. Lippincott Company, Philadelphia And New York, 1949, p. 138.

[2])ـ د. محمد عبد الصمد زعيمة: دراسات في علم اللغة المقارن، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص180.

وانظر كذلك:

- V. Fromkin, R. Rodman : AN Introduction to Language , Third Edition , printed in Japan , 1983, p. 296- 297.

[3])ـ د. عاطف مدكور: علم اللغة بين القديم والحديث، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986، ص 205.

4)ـ جون لاينز: علم الدلالة، ترجمة مجيد عبد الحليم الماشطة وآخرون، كلية الآداب جامعة البصرة، 1980، ص49.

[6]) -Adrian Akmajian: An Introduction to Language and Communication; p. 209.

وانظر كذلك:

ـ د. محمود فهمي حجازي: مدخل إلى علم اللغة، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978، ص75ـ ص76.

ـ د. أحمد مختار عمر: التفكير اللغوي بين القديم والحديث، مكتبة الزهراء، (د. ت) ص92.

6)ـ אברהם אבן שושן: המלון החדש, הוצאת קרית ספר, ירושלים, 1986, עמ' 872.

7)- W. Gesenius: A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament, Translated by Edward Robinson, Oxford, 1929, p. 648.

8)ـ انظر كذلك في استخدام العهد القديم للمصطلح בְּכִרִי ما ورد في التثنية 17: 15، الملوك الأول 8: 41، 11:18، عزرا 10: 2، 10، وغيرها.

9)ـ يشوع 22: 19، هوشع 9: 3، عاموس 7: 17.

10)ـ ومؤسسا هاتين المدرستين «شماى وهليل» هما آخر عالمين في فترة الأزواج والتي سميت بهذا الاسم لتعاقب علماء الشريعة اليهودية خلالها اثنين اثنين وكانت فترتهما الزمنيَة أيام الملك هيردوس (أى قبل ميلاد المسيح أو نفس الوقت تقريباً) وتؤرخ الموسوعة العبرية لشماي بالفترة التي تمتد من 50 ق. م. ـ 30 . م ولم يكن شماى فى البداية هو الطرف الثاني لهليل بل كان مناحم هآس هو الذي قد كوّن مع هليل الزوج الأخير فى تلك الفترة ثم بعد وفاته تولى مع هليل، وانتهج شماى أسلوب التشدد والصرامة فى آرائه وفتاواه وسار على دربه كثير من مريديه كوّنوا مدرستهم الدينية الخاصة بهم وأطلقوا عليها اسم معلمهم. ومعظم آراء شماى المتشددة تتركز على أحكام النجاسة والطهارة.

انظر: האנציקלופדיה העברית, כרך 32, הוצאת ספרית פועלים, ירושלים, 1988, עמ' 30.

وانظر للباحث:

التطهر في التشريع اليهودي من خلال المشنا ؛ دراسة وتحليل، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم اللغات الشرقية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1999، ص63ـ ص66.

11)ـ ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر الإيمان، ترجمة محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الرابع، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1975، ص33.

12)ـ يذكر " أبراهام موشيه نفتال " أن عدد المسائل الخلافية بين هليل وشماي في التلمود بصفة عامة تبلغ 316 مسألة، يمكن تقسيمها وفقًا لمضمونها إلى ثلاثة أنواع

أـ 221 مسألة تتعلق بالشريعة הלכה.

ب- 29 مسألة تتعلق بالشروح والتفاسير مدرشيم.
ج- 66 مسألة تتعلق بالضوابط والتحفظات سيّاگيم.
انظر:
- אברהם משה נפתלי: דורות האמוראים، הוצאת "יבנה"، תל-אביב، 1977، עמ' 82.

13)- يُقصد بالحاميص الخميرة ولها في التشريع اليهودي عدة أحكام منها ما يتعلق بالفصح ومنها ما يتعلق بالتقدمات ومنها ما يتعلق بالقرابين:
أ- في أحكام الفصح: تحرُم الخميرة للأكل وللانتفاع طيلة أيام العيد، وكذلك يحرُم أن تكون هناك خميرة بحوزة الإسرائيلي، و يُدان منْ يأكل خميرًا في الفصح بالقطع.
ب- في أحكام التقدمات: معظم التقدمات (فيما عدا الرغيفين، وجزءًا من أرغفة الشكر) يحرُم عليها أن تكون مختمرة، وإذا اختمرت، بطُلت. كذلك يحرُم صنعها خميرة بعد حرق الحفنة. ومنْ يجعلها خميرة فقد تعدى على "لا تفعل".
ج- في القرابين: وصية "لا تفعل" لئلا يُقرَّب للمذبح أي خميرة. ومنْ يحرق (خميرة) في مثل حجم حبة الزيتون، يُجلد.
انظر:
- עדין שטיינזלץ: מדריך לתלמוד، מושגי יסוד והגדרות، בית הוצאת כתר، ירושלים، 1984، עמ' 163.

14)- وانظر كذلك من الشواهد على استخدام مصطلح נָכְרִי ما ورد في مبحث תרומות- التقدمات 3: 9، ومبحث בכורות- الأبكار 2: 4، ومبحث חולין- حولين - الأمور الدنيوية 7: 2، ومبحث מנחות- تقدمات الدقيق 9: 8، وغيرها.

15)- חנוך אלבק: ששה סדרי המשנה، סדר מועד، הוצאת מוסד ביאלק ודביר، תל-אביב، 1959، עמ' 292، 294.

16) - د. محمد خليفة حسن: رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، القاهرة، 1995، ص196- ص197.
وانظر كذلك:
- حسن الباش: الميثولوجيا الكنعانية والاغتصاب التوراتي، ط1، دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ص 12.

17)- יהושע שטינברג: מלון התנך، תל-אביב، 1977، עמ' 383.

18)- انظر كذلك ما ورد في التكوين 9: 18، 22، وأخبار الأيام 1: 13.

19)- ولمزيد من الشواهد عن دلالة المصطلح " כְּנַעֲנִי- كنعاني" على التاجر أو البائع انظر كذلك ما ورد في أيوب 40: 30، إشعيا 23: 8، الأمثال 31: 24.

20) - د. محمد خليفة حسن: المرجع السابق، ص 196.

21)- يذكر الدكتور حسن ظاظا أن مصطلح كنعانيم- الكنعانيين ؛ أي صيغة الجمع العبري للمصطلح كنعاني قد استخدم في طبعات التلمود التي امتدت إليها أيدي التحريف تحت اسم الرقابة الدينية، بدلاً من مصطلح אומהות העולם الذي يعني أمم العالم والشعوب غير اليهودية، وهي عندهم حقيرة بالطبع، وأحيانًا يستخدمون مصطلح بابليم أي البابليين للدلالة على المصطلح المستبدل. انظر:
- د. حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، الناشر مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1975، ص106- 107.

22)- חיים יהושע קאסאווסקי: אוצר לשון המשנה، הוצאת מסדה، ירושלים، 1959، עמ' 980.

23) - Herbert Danby: The Mishnah, the Cloredon Pres, Oxford, 1933, p. 79.

24)ـ يقصد بإعداد الأطعمة سقوط مجموعة من السوائل على هذه الأطعمة فتؤدي إلى نجاستها. وحددت المشنا تلك السوائل في مبحث מכשירין بسبعة سوائل؛ لذلك يُعرف هذا المبحث كذلك باسم משקין: بمعنى السوائل، وهي الندى والمياه والخمر والزيت والدم واللبن و العسل . ويستند المبحث الذي يضم ستة فصول على ما ورد في سفر اللاويين 11: 34 " ما يأتي عليه ماء من كل طعام يؤكل يكون نجسًا. وكل شراب يُشرب في كل متاع يكون نجسًا " .
انظر:
- **Herman L. Strack,G. Stemberger : Einleitung in Talmud und Midrasch, Verlag C.H Beck, München, 1982, S. 121.**

25)ـ חיים יהושע קאסאווסקי: שם، עמ" 980.
26)ـ עדין שטיינזלץ : שם، עמ" 47ـ48.
27)ـ انظر ما ورد مبحث " נדהـ الحيض " 4: 3.
28)- W. Gesenius: A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament, p.157-8.
29)ـ אליעזר בן יהודה: מלון הלשון העברית הישנה והחדשה، ירושלים، برلين، עמ" 829.
30)ـ انظر كذلك في استخدام المصطلح זָר للدلالة على العبريين ما ورد عن سيدنا إبراهيمـ عليه السلامـ في سفر التكوين 23: 4.
31)ـ יוסף שכטר: אוצר התלמוד، הוצאת דביר، 1976 ، עמ" 78.
32)ـ פנחס קהתי: משניות מבוארות، סדר זרעים، הוצאת היכל שלמה، 1977، עמ" 312.
33)ـ " חללـ الحالال " مصطلح يعني في التشريع اليهودي الطفل الذي وُلد لكاهن من امرأة مُحرّمة على الكاهن سواء أكان الكاهن الكبير أم الكاهن العادي؛ حيث تحرُم المطلقة، والزانية وابنة الكاهن من امرأة مُحرّمة على الكاهن العادي، وتحرُم الأرملة على الكاهن الكبير. و" الحالال " ابن الكاهن من زوجة مُحرّمة على الكاهن، على الرغم من أنه يُعد ابنٌ لأبيه في كل شيء، فإنه يتجرد من حكم الكهانة ولا يمكن أن يكون كاهنًا مرة أخرى وحكمه كالإسرائيلي. وتُسمى البنت في هذه الحالة חללה "حالاله"ـ ابنة كاهن من امرأة مُحرّمة للكاهنـ وتُعد كذلك مُحرَّمة للكهانة وكذلك ابنة "الحالال" تُعد مُحرَّمة للكهانة.
انظر:
ـ עדין שטיינזלץ : מדריך לתלמוד ، מושגי יסוד והגדרות، עמ" 162.
34)ـ " נתיןـ الناتين " مصطلح يدل على أحد الرعايا من نسل الجبعونين وعُدَّ كأحد الأنساب العشرة في إسرائيل. وتقول المسورت: إن داود الملك قد قرر عليهم ألا يأتوا في جماعة إسرائيل؛ ولذلك لأنهم يُعدون كالأبناء غير الشرعيين.
انظر: ـ עדין שטיינזלץ : שם، עמ" 193ـ194.
35)ـ وانظر كذلك في دلالة المصطلح זָרعلى المتهودين في المشنا ما ورد في مبحث דמאי: المشكوك في إخراج عشره من المحاصيل 6: 10، و مبحث שביעית: السنة السبتية 10: 9 ، ومبحث מעשר שני: العشر الثاني 5: 10، ومبحث פסחים: الفصح 8:8 ، وغيرها.
36) - W. Gesenius: A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament, p.226.
37)ـ ويذكر إليعيزر بن يهودا من بين الحالات التي يستخدم فيها العهد القديم المصطلح זָר للدلالة على اليهود، بالإضافة لمن ليسوا من طبقة الكهنة، حالة الغريب عن الأسرة أو العائلة مثلما ورد في التثنية 25: 5 عن تحريم زواج الأرملة التي مات زوجها دون إنجاب من الغريب أو الأجنبي أي من خارج أسرة المتوفى، لكن يدخل أخو زوجها عليها ويتخذها لنفسه زوجة. وكذلك استخدم العهد القديم المصطلح بمعنى الأمر العجيب أو غير المألوف كما ورد في إشعياء 28: 21.
انظر:
ـ אליעזר בן יהודה: שם، עמ" 1391.
38)ـ وانظر كذلك في استخدام العهد القديم للمصطلح זָר بدلالته على اليهود من غير أبناء الكهنة ما ورد في العدد 13: 10، 38، 18: 7 .
39)ـ אברהם אבן שושן: שם، עמ" 356.
40)ـ יוסף שכטר: אוצר התלמוד، עמ" 124.
41)ـ שם، עמ" 283.
انظر كذلك:

- W. Stewart Mcculough :The History and Literature of The Palestinian Jews from Cyrus to Herod, University of Toronto Press, Paperback,1977, p. 91 .

42)ـ وحول أوضاع اليهود في الشتات في ظل تهديد الوثنية وظهور المسيحية انظر :

ـ د . علاء الدين صابر : يهود الشتات بين الوثنية والمسيحية في المصادر اليونانية والرومانية في الفترة من 312ـ438 ميلادية ، مجلة كلية الآداب المجلد 60 العدد 1 ، يناير 2002م .

43)ـ يوضح حانوخ ألبق في شرحه لهذه الفقرة أن الذين يدانون هنا بهذه العقوبات هم اليهود من غير الكهنة والمعبر عنهم اصطلاحًا بلفظة זָרִים؛ حيث يُعاقب المتعمد للأكل من التقدمة أو من قرص العجين بالموت بيد الـرب ، وإذا أكلـها سهوًا أو خطأ فعليه أن يدفع ثمن رأس المال أي الثمن الحقيقي للقرص أو التقدمة علاوة على خمس هذا المال الأصلي .

انظر :

ـ חנוך אלבק: ששה סדרי המשנה، סדר זרעים، מסכת חלה، עמ" 287.

44) ـ من المواضع الكثيرة التي وردت في المشنا وتحمل الدلالة نفسها للمصطلح זָר في إشارته إلى اليهود من غير الكهنة ما ورد في مباحث תרומות: التقدمات 5: 4، 10: 12، מעשר שני: العشر الثاني 3: 2 ، חלה: قرص العجين 2: 5، זבחים: الذبائح 5: 7، وغيرها .

45)ـ وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى شيئين مهمين :

ـ الأول : أن دلالة المصطلح זָר قد اتسعت في اللغة العبرية الحديثة ؛ حيث شملت دلالة جديدة وهي الدلالـة علـى غير اليهود بصفة عامة ، وأصبحت الدلالة على اليهود من غير الكهنة يُقصد بها تناول الأحكام الخاصة بمصادر التشريع اليهودي سواء ما ورد في العهد القديم أو ما ورد في التلمود ، والدليل على ذلك اسـتخدام أدبـاء العبريـة لمـصطلح זָר بدلالته على غير اليهود كما يقول بياليك (وهو من كبار الـشعراء القـوميين العـبريين ولـد في فيلنـا 1873 ، هـاجر إلى فلسطين 1924 ، وله العديد من المؤلفات بالعبرية واليديشية ، وتوفي عام 1934م) في أحد أعماله

" זר לא יבין את זאת : لن يفهم الأجنبي هذا "

انظر :

ـ د . عبد الرحمن علي عوف : تاريخ الأدب العبري ، القاهرة ، 1985 ، ص 54 .

ـ אברהם אבן שושן : שם، עמ" 355ـ356.

الثاني : أنه قد ساد استخدام الاختصار עכו"ם للدلالة على معتقدي هذه الأوثان فالاختصار يعني עובדי כוכבים ומזלות بمعنى عبدة الكواكب والأبراج وظل المصطلح مستخدمًا في الشروح التلمودية وكذلك في الأدب العبري الحديث بالدلالة ذاتها .

انظر :

ـ גאנצפריד שלמה: קיצור שלחן ערוך، הוצאת ספרים "סיני" תל-אביב، 1975، עמ" 114.

وانظر كذلك: אברהם אבן שושן: שם، עמ" 977.

46)ـ وأكثر تشديدات الحاخامات على اليهودي الأمـي أو البـسيط كانـت حـول موضـوعي إخـراج العـشور والنجاسـة والطهارة .

انظر للباحث :

التطهر في التشريع اليهودي من خلال المشنا ؛ دراسـة وتحليـل ، رسـالة ماجـستير غـير منـشورة ، قـسم اللغـات الشرقية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، 1999 ، ص107ـ ص108 .

47)ـ انظر كذلك ما ورد في التكوين 23: 7، و يشوع 4: 24، والملوك الأول 8: 43، ، ونحميا 9: 24 .

48)ـ اللج يعادل حوالي نصف لتر .

انظر :

ـ יוסף שכטר: אוצר התלמוד، עמ" 195.

49)ـ الكاب يعادل أربعة لُج أي حوالي لترين .

انظر :

ـ יוסף שכטר: שם، עמ" 321.

50)ـ חנוך אלבק: ששה סדרי המשנה، סדר טהרות، עמ" 186.

51)ـ שם، עמ" 310. وراجع كذلك ما ورد في טהרות: الطهارات 5: 1.

52)ـ ولد أبيقورس في جزيرة ساموس عام 341 ق.م وشغف بالفلسفة وهو في الثانية عشرة من عمره، وكان يقرر أن مبدأ فلسفته هو تحرر الناس من الخوف وخاصة الخوف من الآلهة.

انظر:

ول ديورانت: قصة الحضارة، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1973، ص167ـ169.

53)ـ ول ديورانت: المرجع السابق، ص55.

54)ـ גדליהו אלון: תולדות היהודים ב א"י בתקופת המשנה והתלמוד، כרך שני، הוצאת הקיבוץ המאוחד، 1977، עמ" 231ـ230.

55)ـ חנוך אלבק: ששה סדרי המשנה، סדר נזיקין، עמ" 202.

56)- Jacob Levy: Talmudim und Midraschim, F.A.Brock House, Leipzig, 1876, p.143.

57)ـ أشعياء 60: 21.

58)ـ د. شمعون يوسف مويال: التلمود، أصله وتسلسله وآدابه، مطبعة العرب، 1909، ص 113. ولقد استمر استخدام الحاخامات لمصطلح אפיקורוס كذلك في الشروح التي وضعت على المشنا وأعني بها الجمارا التي كونت مع المشنا التلمود؛ حيث استخدم التلمود صيغة مشتقة من المصطلح المذكور وهي אפיקורסות للدلالة على الكفر والهرطقة كما ورد في مبحث קדושין: الخطبة66 أ:

אמר רב נחמן מיד נזרקה בו אפיקורסות: " قال راف نحمان: لقد حلت به الهرطقة على الفور" دلالة على اليهودي المرتد، وانظر كذلك ما ورد في סנהדרין: مجلس القضاء الأعلى38 ب، و נדרים: النذور 23 أ.

59)ـ د. هلال فارحي: مجموعة فارحي؛ رواية الفصح، حكم الأقدمين، الوصايا وحكم بالعبري والعربي، طبع بمطبعة الخواجة روبرتو موسكوفيتش بمصر، 1922، ص74ـ ص75.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

العهد القديم

- د. أحمد مختار عمر: التفكير اللغوي بين القديم والحديث، مكتبة الزهراء، (د. ت).
- د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، درا الثقافة، الدار البيضاء، 1994.
- جون لاينز: علم الدلالة، ترجمة مجيد عبد الحليم الماشطة وآخرون، كلية الآداب جامعة البصرة، 1980.
- حسن الباش: الميثولوجيا الكنعانية والاغتصاب التوراتي، ط1، دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988.
- د. حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، الناشر مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1975.
- د. شمعون يوسف مويال: التلمود، أصله وتسلسله وآدابه، مطبعة العرب، 1909.
- د. عاطف مدكور: علم اللغة بين القديم والحديث، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986.
- د. عبد الرحمن علي عوف: تاريخ الأدب العبري، القاهرة، 1985.
- د. علاء الدين صابر: يهود الشتات بين الوثنية والمسيحية في المصادر اليونانية والرومانية في الفترة من 312ـ438 ميلادية، مجلة كلية الآداب المجلد 60 العدد 1 ، يناير 2002م.
- د. محمد خليفة حسن: رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، القاهرة، 1995.
- د. محمد عبد الصمد زعيمة: دراسات في علم اللغة المقارن، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981.
- د. محمود فهمي حجازي: مدخل إلى علم اللغة، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978.
- مصطفى عبد المعبود: التطهر في التشريع اليهودي من خلال المشنا ؛ دراسة وتحليل، رسالة ماجستير غير منشورة ، قسم اللغات الشرقية ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1999
- ول ديورانت: قصة الحضارة، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1973.
- د. هلال فارحي: مجموعة فارحي؛ رواية الفصح، حكم الأقدمين، الوصايا وحكم بالعبري والعربي، طبع بمطبعة الخواجة روبرتو موسكوفيتش بمصر، 1922.

– ثانيًا: المصادر والمراجع العبرية

- תנ"ך.
- אברהם אבן שושן: המלון החדש, הוצאת קרית ספר, ירושלים, 1986.

ـ אברהם משה נפתל: דורות האמוראים، הוצאת "יבנה"، תל־אביב، 1977.
ـ אליעזר בן יהודה: מלון הלשון העברית הישנה והחדשה، ירושלים، ברלין(ב.ת).
ـ גאנצפריד שלמה: קיצור שלחן ערוך، הוצאת ספרים "סיני" תל־אביב، 1975.
ـ גדליהו אלון: תולדות היהודים ב א"י בתקופת המשנה והתלמוד، כרך שני، הוצאת הקיבוץ המאוחד، 1977.
ـ האנציקלופדיה העברית، כרך 32، הוצאת ספרית פועלים، ירושלים، 1988.
ـ חיים יהושע קאסאווסקי: אוצר לשון המשנה، הוצאת מסדה، ירושלים، 1959.
ـ חנוך אלבק: ששה סדרי המשנה، סדר מועד، הוצאת מוסד ביאלק ודביר، תל־אביב، 1959.
ـ יהושע שטינברג: מלון התנך، תל־אביב، 1977.
ـ יוסף שכטר: אוצר התלמוד، הוצאת דביר، 1976.
ـ עדין שטיינזלץ: מדריך לתלמוד، מושגי יסוד והגדרות، בית הוצאת כתר، ירושלים، 1984.
ـ פנחס קהתי: משניות מבוארות، סדר זרעים، הוצאת היכל שלמה، 1977.

ـ ثالثًا: المصادر والمراجع الأوربية

- Herbert Danby: The Mishnah, the Cloredon Pres, Oxford, 1933.
- Herman L. Strack,G. Stemberger : Einleitung in Talmud und Midrasch, Verlag C.H Beck, München, 1982.
- Jacob Levy: Talmudim und Midraschim, F.A.Brock House, Leipzig, 1876.
- Mario Pei: The Story of Language, J.B. Lippincott Company, Philadelphia And New York, 1949.
- V. Fromkin, R. Rodman : AN Introduction to Language , Third Edition , printed in Japan , 1983.
- W. Gesenius: A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament, Translated by Edward Robinson, Oxford, 1929.
- W. Stewart Mcculough :The History and Literature of The Palestinian Jews from Cyrus to Herod, University of Toronto Press, Paperback,1977.

obeikandl.com

obeikandl.com

اللغة العبرية وعرب النقب

obeikandl.com

obeikandl.com

اللغة العبرية وعرب النقب

د. سيد سليمان عليان(*)

يشارك اللغويين علماء آخرون في الاهتمام بدراسة اللغة، ومن أهم العلوم النظرية التي تهتم بدراسة اللغة: علم النفس، وعلم الاجتماع. فعلم النفس يهتم بدراسة اللغة كمدخل لدراسة العقل البشري في حالة الأزمات النفسية، والتعبير باللغة هو سر التحليل النفسي للمريض ويطلق علي هذا العلم اسم ، ، علم اللغة النفسي أو علم النفس اللغوي psycho- linguistics أما علم الاجتماع فيهتم بدراسة اللغة عند شريحة اجتماعية كمدخل لفهم لغة وعادات وتقاليد هذه الشريحة، ويطلق على هذا العلم اسم علم اللغة الاجتماعي أو علم الاجتماع اللغوي Socio-Linguistics والعلمان معا علم اللغة النفسي وعلم اللغة وعلم اللغة الاجتماعي يقعان في دائرة لغوية واحدة تسمى علم اللغة الموسع Macro-Linguistics وعلى هذا نقول إن علم اللغة الموسع بهذا المعنى يضم جانبين مهين هما دراسة اللغة وعلاقتهما بمشكلات السلوك الحضاري أو الاجتماعي وهو الجانب الأول ثم دراسة اللغة وعلاقتها بمشكلات السلوك الحضاري أو الاجتماعي وهو الجانب الثاني ، ومن خلال المفهوم الثاني استطاعت إسرائيل أن توظف "علم اللغة الاجتماعي" للاستفادة منه في فهم لغة وعادات وتقاليد وحياة البدو في النقب خصوصا بعد أن أدركت أن ثمة " إشكالية بدوية " قد تكونت بالفعل منذ إعلان "الدولة" في 1948 م وفور هذا الإعلان برزت مشكلات الوضع الاجتماعي لقبائل النقب تطفو على المسرح السياسي بنطاق محدود، وأخذ في التزايد مع القيود التي بدأت تفرض على "وضعيتهم" وعلى "انتمائهم" ووضعهم الاقتصادي.

والنقب هو الجزء الجنوبي من فلسطين ومساحته 31 ألف كم، والذي يقع اليوم داخل إطار دولة إسرائيل ، ويمثل حوالي 61 ٪ لأمن مساحتها ويعيش فيه 7 ٪ من سكانها (أي حوالي 300 ألف نسمة 9 ومنطقة النقب عبارة عن مثلث مقلوب قاعدته في الشمال بعرض 110 كم بين البحر الميت ים מלח أو كيبوتس روحاما קיבוץ רוחמה في الشرق، وكيبوتس إيريز קיבוץ ארז في الغرب ومن كيبوتس سديروت קיבוץ שדירות في الشمال حتى إيلات מפרץ אילת في الجنوب بمسافة 240 كم وفقا للتحديد الذي أقره الانتداب البريطاني منذ عام 1912م. وينقسم هذا المثلث إلى ثلاث مناطق رئيسية هي المنطقة الشمالية (التي تهمنا في دراستنا هذه) وتسمى בקעת ים מלח والمنطقة الوسطى

(*) أستاذ اللغة العبرية المساعد – كلية الآداب/ جامعة عين شمس.

وتسمي العرابا נגבה والمنطقة الجنوبية أو يطلق على سكان النقب اسم "عرب 48" ، و "بدو النقب" ، و "عرب بئر سبع" ، والتسمية الأخيرة نسبة لمدينة "بئر سبع "[2] أكبر مدن النقب والعاصمة الإدارية. وهناك تسميات أخرى تطلقها إسرائيل على هؤلاء العرب ويرفضونها منها : "عرب الداخل" ، "وعرب إسرائيل " ومن أهم المدن العربية في النقب بعد بئر سبع نذكر : رهط، وكسيفا، وتل السبع، واللقية، وشجيب السلام، وعرعرة، وحورة، ومن المدن اليهودية المهمة نذكر : ديمونا، وعراد، وميتار، ولهافيم، وغيرها ويطلق مصطلح "عرب 48 " بصفة عامة على كل العرب الذين يعيشون بهوية إسرائيلية داخل إطار قوانين الدولة سواء في الشمال كالدروز أو الجنوب كبدو النقب.

مفهوم البدو أو البداوة :

كلمة "البدو" مأخوذة من "البادية" ، والبدو كصفة هي شريحة اجتماعية ترتبط بالبادية أيا كان موقع هذه البادية، ومن أبرز صور البداوة هي الصورة الرعوية، ولهذا فالبدو لا يرتبطون بدولة أو بمكان، بل رباطهم الأهم هو بالقبيلة التي ينتمون إليها[3] . ومن أدق أسرار حياة البدو أنهم يفضلون حياة الصحراء، بكل ما فيها من قسوة على أساس رغبتهم في الحرية . فمجال الاستقرار الجغرافي في حياة البدو ليس قرية أو حياة مستقرة في مكان محدد ولكن الأهم هو المجال الاقتصادي الذي يرتبط بتربية أغنامهم. ومن هنا نقول إن الوحدة القبلية والمسرح الجغرافي المناسب لحياتهم هما الإطار الاجتماعي والسياسي أيضا للبدو، وأما الحدود السياسية الدولية فهي التي تمزق وجودهم مثلما حدث ويحدث في النقب على اعتبار أن إسرائيل تنظر لهم بمفهوم شرائح المجتمع والوضع السياسي لها. ولهذا يعانى بدو النقب من مشكلات كثيرة من أبرزها : المياه، والتعليم، ومصادر الأراضي، وندرة المراعى، وتجنيدهم في جيش الدفاع الإسرائيلي قهرا ،وعدم الاعتراف بقراهم[4] وخصوصا بعد فشل سياسة "التمدين القسري ריכוז כפוי" التي حاولت إسرائيل فرضها على البدو من خلال التوطين القسري في قرى محددة ، بإضافة إلى المشكلة البيئية التي تتمثل في النفايات السامة التي تهدد حياتهم في المناطق القريبة من رامات حوفاف ووادي النعام حيث المصانع الكيماوية والبدو لهم في الوجدان اليهودي صورة واحدة لم تتغير وقد رسم الأدب العبري صورة سلبية للشخصية العربية بشكل عام، ويتعامل مع بدو النقب من المفهوم الذي وضعه الأدباء اليهود في أعمالهم بالمقدار نفسه، فهو الهمجي الجاهل، وقد وصفهم إحاد هعام بأنهم جهلة لا يرون ولا يفهمون ما يجرى من حولهم. وقد صف عاموس عوز البدوي في قصة "البدو الرحل والثعبان" بأن وجهه شاحب وتنتشر على خديه الشقوق الطبيعية [5] .

ويهمنا هنا التركيز على دور اللغة العبرية في وصف حياة عرب النقب بكل دقائقها من خلال الكتابات العبرية – التي كتبها يهود أو عرب باللغة العبرية. فقد اهتمت هذه الدراسات العبرية – وأغلبها دراسات ميدانية ولقاءات – اهتمت بأنماط وجوانب من حياة البدو في النقب كأساس للتعامل

معهم ولتأمين الجزء الجنوبي من دولة إسرائيل، فهناك رؤية تقسم إسرائيل كدولة إلى ثلاثة قطاعات، الأول القطاع الشمالي وفيه شعب (اليهود) والدولة، والقطاع الأوسط ويشمل الضفة والقطاع وفيه شعب(الفلسطينيون) بلا دولة والقطاع الجنوبي (منطقة النقب) حيث لا شعب ولا دولة ،فهم لا يرون في بدو النقب أو عرب النقب كيانا يخضع لقوانين الدولة ولذلك يحاولون الاستفادة منعم بقدر المستطاع كالعمل في جيش الدفاع كقصاصي أثر גששים بالتطوع أو الاحتياط أو في حراسة الحدود [6].

وهذه الأسس إنما هي جزء من سياسة " السلخ الاجتماعي "الذي تنتهجها إسرائيل تمهيدا لفرض "الأسرلة" عليهم أو علي الأقل لتحجيمهم بقطع كل صلة فد تربطهم بالدول العربية أثناء أي حل سياسي علي المدى البعيد[7]، وهذه السياسة إنما ترمي في النهاية إلي تذويب هوية هؤلاء العرب وضياع انتمائهم العربي وصهرهم في المجتمع اليهودي. وأما الأهداف المعلنة فهي محاولة إسرائيل تحسين أوضاع البدو المعيشية وخلق رباط اجتماعي بينهم وبين الدولة باعتبارهم شريحة اجتماعية أو كما يردد البعض منهم أنهم كانوا جزءا من البادية أيام موسى وأن هناك أشياء مشتركة يلتقي فيها اليهود مع البدو في العادات والتقاليد ونمط الحياة وهو ما سنتناول جانبا منه. وأما الأهداف الحقيقية لذلك فهي "صهر وتذويب" هؤلاء البدو في المجتمع اليهودي لاعتقاد البعض الآخر أن جزءا من البدو هم بقايا الأسباط المفقودة [8] وهذا يبرر المقارنات التي أجروها بين البدو في النقب وبين ما ورد في العهد القديم (اليهود) في العادات والتقاليد. وقد تنوعت مجالات البحوث العبرية للباحثين – اليهود والعرب – علي النحو التالي[9] :

1- العادات والتقاليد:

מסורת ומנהגים בדואים והקבלותיהם בתנ"ך – ששון ברـצבי : عادات وتقاليد بدوية وما يقابلها في العهد القديم، ساسون برتسفي.

מניין החמים ועונות השנה במסורת הבדואית – ששון ברـ צבי : حساب الأيام ومواسم السنة في التراث البدوي، ساسون برتسفي.

מעגל החיים ـ ששון ברـצבי : نمط الحياة (البدوية)، ساسون برتسفي.

ענייני נשים ـ ששון ברـצבי : أحوال النساء (البدويات)، ساسون برتسفي.

קידושים، מסורות ודרכי פולחן : المقدسات، والتراث وطرق العبادة، ساسون برتسفي.

הבדואי איש המדבר : البدوي رجل البادية، ساسون برتسفي.

התפיסה הדתית אצל הבדואים : التمسك بالدين عند البدو، إسحق بيالي.

המשפחה: الأسرة، طوبيا إشكنازي.

ברית המילה בקרב הבדואים: الختان عند البدو، نيسيم كزاز.

הגשש הבדואי: قصاص الأثر البدوي، ديفيد ميمون.

דרכי הקיום המסורתי של בדואי הר הנגב:

أساليب المعيشة التقليدية عند بدو جبل النقب، إسحق بيالي.

השוק הבדואי: السوق البدوي، يوسف بن ديفيد وجدعون كرسل.

מנהגי אבלות אצל הבדואים: تقاليد الأحزان عند البدو، عارف أبو ربيع.

תכונותיהם של בדואי הנגב: سمات بدو النقب، عارف العارف [10].

2- في مجال الوضع السياسي لبدو النقب:

1978 שנת הקרע ביחסים עם הבדואים: 1978 هو عام تمزق العلاقات مع البدو، مردخاي أرتسيالي.

הבדואים כמיעוט במדינת ישראל: البدو كأقلية في إسرائيل، إسحق بيالي.

הבדואים בתוכניות לפיתוח הנגב: وضع البدو في مشروعات تنمية النقب، ميئير باتس.

שליטה בשבטי הבדואים בנגב: السيطرة على قبائل البدو في النقب، ساسون برتسفي.

בעיות בישוב הבדואים: مشكلات في توطين البدو، بحث مشترك.

מצבם של בדואי הנגב כיום: الوضع الحالي لبدو النقب، دافيد لفانون.

בעיות משפטיות הקשורות למצבם של הבדואים במדינת ישראל:

المشكلات القانونية المرتبطة بوضع البدو في دولة إسرائيل، دانيال عاميت.

סיבות הקושי להגמיש את משיניות הטיפול בבדואים: الأسباب المعوقة لبلورة سياسة التعامل مع البدو، جدعون كرسل.

מדיניות "דלת פתוחה" לבדואים לפתרון בעיותיהם: سياسة "الباب المفتوح" مع البدو من أجل حل مشكلاتهم، بني شيلوه.

obeikandl.com

לקראת קידום והשתלבות האוכלוסיה הבדואית בנגב בחברה הישראלית: نحو دفع السكان البدو في النقب للانصهار في المجتمع الإسرائيلي، يوسف بن دافيد.

שאיפותיהם של הבדואים: تطلعات البدو، يونس أبو ربيعة.

סקירה על פעילות משרד ראש הממשלה במגזר הבדואי: استعراض لتصرفات مكتب رئيس الحكومة بشأن القطاع البدوي، منصور أبو عجاج.

מוצא הבדואים: أصل البدو، طوبيا إشكنازي.

האם הנגב היא מולדת הבדואים: هل النقب هو وطن البدو؟ عزرا أوريون.

3- في مجال الثقافة والأدب:

השיר הבדואי כמקור היסטורי: الشعر البدوي كمصدر تاريخي، إسحق بيالي.

השירה הבדואית בסיני ובנגב: القصيدة البدوية في سيناء والنقب، إسحق بيالي.

שירה בדואית אקטואלית ביקורתית: القصيدة البدوية نقدية في الأساس، ساسون برتسفي.

המשל והפתגם כמשקפי התרבות הבדואית: المثل القول المأثور كمرآة للثقافة البدوية، ساسون برتسفي.

רזאזיע- חרוזי שיר של רועים ובני נעורים: الرزازيع نوع من الشعر المقفي عند الرعاة والشباب، ساسون برتسفي.

המוסיקה אצל הבדואים: الموسيقى عند البدو، ناحومي هرتسيون.

4- في مجال السكنى والتمدين ومصالح الدولة:

התמורה הדמוגרפית בקרב בדואי הנגב: البديل الديموجرافي لبدو النقب، أفينوعم ميئير.

פינוי הבדואים מאיזור מלחתא: إخلاء البدو من منطقة ملحاتا.

הצעה להקמת ישוב חקלאי תיירתי לבדואים ברמת הנגב: اقتراح بإنشاء سكن زراعي سياحي للبدو في هضبة النقب، فرحان الشليبي.

הצעה להקמת ישובים כפריים לבדואי הנגב: اقتراح بإنشاء مسامن قروية لبدو النقب، يوسف بن دافيد.

5- في مجال البيئة والصحة:

obeikandl.com

שמות גאוגרפיים בפי הבדואים: أسماء جغرافية على ألسنة البدو، إسحق بيالي.

סיירת ירוקה: الدورية الخضراء، عزرا أوريون.

המדבר ובריאות הבדואים: البادية وصحة البدو، بنيامين آسا.

השימוש בצמחים אצל הבדואים: استخدام النباتات عند البدو، أفينوعم دانين.

שימוש קרקע בין הבדואים: استخدام الارض عند البدو، خليل أبو ربيعة.

דפוסי נדידה: أشكال الترحال، عارف أبو ربيعة.

הרפואה המסורתית בין שבטי הבדואים בנגב: العلاج التقليدي عند القبائل البدوية في النقب، عارف أبو ربيعة.

שילוב מערכות מודרניות־רפואיות עם עממיות־דתיות בטיפול נפשי־בדואים: تداخل النظم الطبية الحديثة مع النظم الشعبية الدينية في العلاج عند البدو، عليان القريناوي وبنيامين ماعوز وآشر شيبر.

רפואה בדואית מסורתית מול רפואה מודרנית: مقارنة بين الطب البدوي التقليدي والطب الحديث، أمنون تسفيالي.

דפוסי שימוש בשירותי הבריאות אצל הבדואים: نماذج لاستخدام الخدمات الصحية عند البدو، هونت ليفندأو جيليان.

השפעת המדבר על בריאות הבדואים: تأثير البادية على صحة البدو، بنيامين ابن آسا.

6- في مجال التعليم:

היבטים מרחביים ותמורות מבניות במערכת החינוך הבדואית בנגב: تأملات ميدانية وبدائل أساسية في نظام التعليم البدوي في النقب، أفينوعم ميئير.

מורים בחינוך הבדאי בנגב: أعلام التعليم البدوي في النقب، دوف برنياع.

מערכת החינוך במגזר הבדואי בנגב:

نظام التعليم في القطاع البدوي في النقب، عدنان عمشة.

החינוך הערבי של בדואי הנגב: التعليم العربي لبدو النقب، إسماعيل أبو سعد.

החינוך המסורתי אצל בדואי הנגב: التعليم التقليدي عن بدو النقب، أبو عجاج.

obeikandl.com

7- في مجال القضاء:

המשפט הבדואי: القضاء البدوي، إلياهو نافي.

דיני הנפשות במשפט הבדואי: أحكام قتل النفس في القضاء البدوي، إسحق نتسار.

מסורות השיפוט במשפט הבדואי: تقاليد في القضاء بين البدو في النقب، ساسون برتسفي.

8- في مجال الرموز البدوية:

מלאכת־יד של הנשים הבדואיות בתל־מלחתא: الحرفة اليدوية للبدويات في تل ملحاتا، يهوديت أكو- كابلان.

היבטים סימליים בלבוש האשה הבדואית וקישוטיה: علامات رمزية في ملبس المرأة البدوية وفي زينتها، أورانا جورين.

בית א־שער، המעון הבדואי המקורי: البيت الشعر كأصل للمسكن البدوي، يعقوب حبقوق.

לבוש הכלה הבדואית כאינדיקטור חברתי ותרבותי: ملبس العروس البدوية كرمز اجتماعي وثقافي، سيجل طل.

קברי הבדואים בנגב، אמונות، מסורת וצורות פולחן: قبور البدو في النقب، المعتقدات والتراث وأشكال العبادة، ساسون برتسفي.

هذه البحوث منتقاة من كم كبير من الدراسات (يصل عددها لأكثر من 700 دراسة) قدمها يهود – وبعض العرب- عن حياة البدو في النقب (وسيناء) ضمنا). وقد اهتمت هذه البحوث بدراسة حياة البدو من كافة جوانبها، وهذه صورة لما قدمته هذه البحوث عن حياتهم ومشكلاتهم:

أولا: قبائل البدو: تجدر الإشارة إلى أن هذه القبائل العربية التي بقيت في منطقة النقب تحت السيطرة الإسرائيلية بعد قيام دولة إسرائيل لا نستطيع أن نقول أنها "قبائل فلسطينية" أو أنهم من فلسطيني 1948. لأن معظم هذه القبائل قد ترك النقب تحت نهر الاحتلال الإسرائيلي واتجه بعضهم للعيش في سيناء وجزء منهم اتجه إلي الأردن أو إلي شبه الجزيرة العربية. وهذا معناه أنه هؤلاء العرب الذين كانوا يرتحلون من مكان إلي مكان لرعي أغنامهم لم يخطر ببالهم أن الأطر السياسية بمفاهيمها الحديثة ستضع لهم "هوية انتماء لوطن"، فينسب من تواجدوا علي أرض مصر للهوية المصرية، والعكس. وينسب من تواجدوا علي أرض فلسطين للهوية الفلسطينية. كما لا يمكن أن من تركوا النقب وعاشوا مثلا في سيناء قد تركوا هويتهم الفلسطينية وتقمصوا الهوية المصرية، والعكس. ولذلك

نقول أن القبائل العربية التي تنتقل من هنا إلي هناك هم عرب بالدرجة الأولي بغض النظر عن الانتماء السياسي لهم، ولذلك فضلنا أن نطلق عليهم "عرب النقب" كمصطلح لغوي/ اجتماعي أشمل في تصنيفهم.

يوجد في النقب عدد من القبائل العربية وهم: الترابين[11] والعزازمة[12] والتياها[13] بالإضافة إلي قبائل أخري مثل الجبارات والحناجرة والرميلات [14]، ممن تركوا النقض لأسباب قبلية وسكنوا سيناء. وطبقات الأنساب للبدو في النقب وفي فلسطين عامة تتكون من الشعب الذي تتشعب منه القبائل ومن القبائل العمارة ثم البطن وهو فرع في العمارة ثم الفخذ وهو أحد فروع البطن وأخيرا الفصيلة[15]. وأشكال التجمع النسبي في القرى المستقرة موزعة علي العائلة أو الحمولة أو الربع كنوع من الحماية وتوفير الأمان لأفراد النسب الواحد. وتجدر الإشارة إلي أن البدو نوعان: وهم البدو بكل معني الكلمة الذين ينتقلون من مكان إلي مكان بحثا عن المراعي لماشيتهم أو طلبا للحماية والأمان ويطلق عليهم البدو الرحل נוודים وهذا النوع بدأ في التناقص في النقب بعد محاولات التمدين القسرية التي تمارس ضدهم وفرض قيود علي حركتهم. والنوع الثاني هم أنصاف البدو בדואים למחצה وهم البدو الذين استقروا في منطقة مجددة يربون أغنامهم[16].

ويطلق علي البدو بشكل عام مصطلح "العرب" أو "العربان" أو "الأعراب" والتسمية الأخيرة مكروهة إلي حد ما عند البدو لأنها مرتبطة في أذهانهم بالآية / 97 في سورة التوبة: "الأعراب أشد كفرا ونفاقا" وبدو النقب يعانون من مشكلة التوطين القسري التي تمارسها إسرائيل ضدهم علي اعتبار أن النقب ككل يعتبر الاحتياطي الاستراتيجي الأخير للتطوير المستقبلي רזרבה للدولة، فالوضع السياسي لإسرائيل من وجهة نظر إسرائيل لا يسمح إلا بالاستقرار علي بدو النقب عام 1966م عندما بنت لهم أماكن سكني في رهط وعرعرة وكسيفا وشجيب السلام وحوره[17] وغيرها، والنقب في نظرهم أرض بلا شعب، ولا يعترفون بمعظم القرى البدوية الموجودة بالفعل[18] ولهذا أنشأت عام 1988م رابطة عربية تطالب بالاعتراف بالقوى البدوية وعددها 117 قرية في الجنوب وتسمى هذه الرابطة אגודת הארבעים أو رابطة الأربعين، فعندما كانت هناك ضرورة إسرائيلية لترحيل البدو[19] من مكان ما فإنهم لا يترددون في ذلك وقد حدث هذا عندما أرادوا بناء مطار بديل علي المطارات التي فقدوها في سيناء بعد اتفاقية السلام مع مصر، فاختاروا للمطار الجديد منطقة كان البدو يسكنون فيها وهي تل ملحاتا תל מלחתא (تل الملح) فقاموا بإخلائهم لبناء هذا المطار العسكري، ولإجبار البدو علي الرحيل من مكان ما شكلوا جهازا خاصا عام 1977م ويسمي הסיירת הירוקה أو الدورية الخضراء وهدفه الأساسي المحافظة علي المساحات الخضراء باعتبارها تابعة لوزارة الزراعة الإسرائيلية (وكان أريئيل شارون وزيرا للزراعة آنذاك)، ومن أجل هذا يقوم هذا الجهاز بأخذ أغنام البدو وتبيعها في بئر سبع بثلث الثمن لذبحها في اليوم نفسه ونشاط هذه الدورية هو تفعيل لقانون

كان قد صدر عام 1950م باسم חוק העז השחורה " قانون العنزة السوداء "[20]، وقد شكل هذا ضغطا علي البدو لترك الأماكن التي يرغب اليهود في إخلائها.

وقد مرت مساكن البدو قي النقب بمرحلتين :ـ

1ـ المرحلة الأولى وكانت في الخمسينات – بعد قيام الدولة – وفيها تم نقل البدو إلى منطقة السياج : איזור הסייג بين ديمونة وعراد .

2ـ المرحلة الثانية : وتم فيها نقل البدو للإقامة في مساكن مستقرة كما في كسيفا ورهط وغيرها.

وقد ذكر البرفيسور عمانوئيل ماركس[21] إن إسرائيل تحاول منذ 1948 م الاستيلاء على أراضى البدو، وكانت في البداية تنقل عددا منهم الى منطقة السياج التي تقدر مساحتها بحوالي 100 كم2 في النقب الشمالي، أو كانت تقوم بطردهم خارج الحدود، ثم شرعت بعد ذلك في مصادرة أراضي البدو بحجة أنها ملكية عامة للدولة، ثم تعوضهم بأراض لا تصلح للعيش مع ماشيتهم. وهذا ما أكدته دراسة حول "تخطيط المدن" في مركز "عدالة" الفلسطيني قامت بها باحثة فلسطينية[22] بأن إسرائيل تهتم بإقامة البلدات اليهودية لتحل محل القرى العربية البدوية.

بهدف فرض السيطرة وانتزاع الأرض وهو النموذج الذي تم بالفعل لإقامة قرية "حيران" اليهودية علي أراضي قريتي "أم حيران" و"عتير" البدويتين في النقب. وهذا العمل يدخل في إطار سياسة استيطانية يهودية مضمونها "تهويد الحيز" وعنوانها أمام السكان " اجتذاب السكان وتحسين مستوي المعيشة " وتقع هذه الإجراءات مجتمعة تحت مسمي "خطة شارون" بخطة معالجة الوسط البدوي في النقب التي صادقت عليها لجنة وزارية لشئون الوسط غير اليهودي عام 2003 م.

وبالرغم من كل هذه القيود إلا أن سياسة إسرائيل في التوطين القهري للبدو قد فشلت بل وأدت إلي تقليص أعدادهم، حيث كان عددهم علي سبيل المثال عام 1948م يقدر بحوالي 65ألف بدوي، تناقص عددهم بعد قيام الدولة إلي 11 ألف بدوي، ويصل عددهم اليوم لحوالي 170 ألف بدوي يسكنون في القرى البدوية المعترف بشرعيتها من قبل الدولة [23] : رهط רהט، تل السبع תל שבע، كسيفا כסיפה، عرعرة ערערה، شجيب السلام שגב שלום، حورةחורה، اللقية לקייה وكنوع من المصالحة الاجتماعية اعترفت إسرائيل عام 2003 / 2004 بثماني قري صغيرة هي : "دريجات" و"كحلة" و"أم بطين" و"ترابين الصانع" و "بيرهداج" و"أم متنان" و "قصر السر" و"موالده"، وكاها تقع إداريا تحت إشراف "مجلس أبو بسمة" الذي يتولى الإشراف الإداري عليها.

سمات البدوي ومفردات حياته :

البدوي إنسان بسيط تتعلق حياته بالبادية التي يرعى ماشيته فيها، وتعتبر الماشية بالنسبة للبدو هي مصدر الرزق الوحيد الذي يعيش عليه، وهو جزء من الصحراء عبر مئات السنين، ولا يعرف غيرها. وللبدو سمات سلبية وأخري إيجابية وأولي السمات السلبية أنه إنسان شكاك يدقق في كل شيء ويحفظ كل شيء ولديه القدرة علي احتواء المكان: תפיסת המקום الذي يتحرك فيه مثلما يطلق عليهم جنود جيش الدفاع كقصاصي اثر لحماية الحدود. فالبدو يعرفون الطرق والقبائل المجاورة لهم. ويتمتعون بحدة البصر في الظلام [24] 0

وقد وصف ابن خلدون البدو بالهمجية لعدم رضوخهم لأية سلطة. وكان ابن خلدون من أوائل علماء علم الاجتماع الذين اهتموا بدراسة الشخصية البدوية ووصفها بصفات إيجابية[25] ويبدو ان إسرائيل قد استفادت من هذا وأرادت احتوائهم بالعمل كقصاصي اثر وأما السمات الإيجابية فقد ذكر طوبيا اشكنازى: " أن الرجل البدوي معروف بخمسة أشياء هي القوة والصبر والحذر وقصر القامة وسواد البشرة، فإذا أردت معرفة الرجل البدوي فانظر في عينية وقت "الغضب" [26]. واكثر سمات البدو إيجابية الكرامة و الكرم. فالكرامة بالنسبة للبدو هي حياته، والكرم هو أسلوب حياته. أما حيات بدو النقب نفسها فهي حياه ترتبط بمسكن بسيط هو الخيمة، والمرأة البدوية "الحرمه" هي التي تقوم بغزل ونسج قطع الخيمةיריעות من شعر الغنم أو صوف الخراف والنعاج كنوع من التسلية أثناء الرعي في البادية.

والخيمة نوعان: الخيمة الشتوية وتسمى: بيت الشعر בית אשער وتصنع من شعر الماعز الذي يمنع تسرب ماء المطر ويحافظ على الحرارة بداخلها، والخيمة الصيفية وتسمى חרבוש وتصنع من أقمشة كتانية بحماية البدو من أشعة الشمس نهارا، وكل خيمه تتكون من قسمين، الأول للسكن، والثاني للاستقبال الضيوف من الرجال ويسمى "مقعد מקעד" أو " شق שק" ،وأما مجلس النساء فهو مكان مستقل من قسم السكن ويسمى "محرمة מחרמה" 0 فكرم الضيف أهم سماه يتمسك بها البدو وتبدأ من وصول الضيف وفي هذا يقولون: "من جاء على جمل نربطه له ومن جاء على حمار يربطه بنفسه".

والبدو لهم في كرم الضيف تقاليد محدودة و معروفة، فبمجرد وصول الضيف تشعل النار في مجلس الرجال لإعداد القهوة، ويأتي صاحب البيت أو "المحلى" بكسر الميم والحاء מחלי "بالمجربة "מגרבה التي يحتفظ فيها باللبن، وتوضع محماسة מחבת علي النار وفيها حبوب البن وتترك حتى تحمص ثم تطحن في "مسحنמכתש" وتطبخ علي النار وتقدم للضيف. ومن مراسم وعادات تقديم القهوة عند البدو أن تقدم باليد اليمني ويأخذها الضيف باليد اليمني، ويثني ويثلث المضيف علي الضيف إلي أن يرج أو يهز فنجانه بيده علامة علي الاكتفاء، ويحذر علي الضيف وضع الفنجان الفارغ علي الأرض، بل يظل محتفظا به في يده إلي أن يأخذه المضيف. ويجب أن يذبح المضيف للضيف الغريب تأكيدا لكرمه

له، فإذا كان لا يملك ما يذبحه فإنه يخرج مسرعا إلي أقرب ماشية عن جيرانه ويأخذ من غنمه واحدة ويخبر الراعي الموجود بالمكان وتسمي هذه العادة עדאיה "العداية "[27] أو "العدوة" وعليه أن يرد قيمتها لصاحبها خلال أربعة عشريوما، فيأتي بالذبيحة ويعرضها علي الجلوس، ويكرم ضيفه.

عادات وتقاليد البدو:

1ـ في الزواج : تبدأ مراسم الزواج عند البدو بأن يذهب أهل العريس إلى أهل العروس، وبعد أخذ حق الضيافة والتحدث في أمور دنيوية مختلفة، يبدأ والد العريس موجها كلامة لوالد العروس فيقول الجملة المحفوظة: "إحنا قاصدين الله وقاصدينك وطالبين بنتك فلانة لابننا فلان"، فيطلب الأب مشاورة أهل البيت ، وبعد قليل تسمع زغاريد النساء في الداخل لتعلن قبول العروس، وتعم الفرحة في الشق، ويطلب والد العريس تحديد المهر ويسمي "سياج סייג" وهو في الغالب عدد من الإبل والأغنام ، ثم يتقدم والد العروس إلى العريس بعود أخضر من الزرع وهو بمثابة "عقد القران" ويسمى "الزواج بالقصلة " قائلا له: "هذه قصلتها على شرع الله وسنة رسوله رفعت خطيتها – مسئوليتها – من رقبتي إلى رقبتك في الجوع والعطش"، فيرد عليه العريس قائلا: " قبلت قصلة ابنتك على شرع الله وسنة نبيه"، وبهذا يكون القران قد عقد بين الأسرتين ، ويقول יצחק ביילי إن الزواج بهذه الصورة عند بدو النقب لا يتم وفقا للشريعة الإسلامية [28] ويشكك في إسلامهم.

بعد هذه المرحلة المهمة في الزواج تبدأ مراسم أخرى للفرح لمدة سبعة أيام وقد تصل إلى شهر ، بشرط أن يتم الزواج في ليلة مقمرة، ولا يحضر أهل العروس في الليلة الأخيرة "ليلة الدخلة" لرفع الحرج عن العروس. ومنذ عقد القران وحتى الزفاف يبدأ العريس في تجهيز البيت، وأول ما يجهز هو خيمة العروس وتسمى "برزة ברזה" والأم تهتم بإعلان الفرح والسعادة من خلال "غز" راية بيضاء דגלון לבן على الخيام لمصالحة الله פיוס עם האל وهى تقول: "هذه راية بيضاء لرب العالمين اللي خلاني أشوف أبني عريس" ويقوم العريس بعد ذلك بذبح شاة ونثر دمها على العروس علامة على اختلاط دماء الأسرتين، وتسمى هذه العادة "الحليةחלייה" ويبدأ بعد ذلك " أسبوع الفرح" [29] : فيقوم والد العريس ببناء خيمة الفرح ليستقبل فيها المهنئين قبل الزفاف بأسبوع، وبناء الخيمة يستغرق ساعتين تقريبا وفقا لحجم الخيمة. وهنا يتعاون الشباب في القيام بأعمال الفرش والنظافة وأمور الضيافة المختلفة، ويقوم والد العروس بتوزيع الحلوى وتقديم وجبات في الغداء والعشاء، لمدة أسبوع. ومن أهم ملامح أسبوع الفرح البدوى والذي يتم في ليالى مقمرة هو الحفل الليلى في ضوء القمر ومن مظاهرة:

أ- رقصة الدحية ריקוד הדחייה: الدحية هي عبارة عن رقص شبابي يشارك فيه عدد من الرجال أو الشباب يقفون صفا واحدا متجاورين الكتف في الكتف، ويبدأن بالرقص في حركات متزنة ومتزامنة على أنغام التصفيق "الدح" برتم واحد، وفي هذه الأثناء تتجمع الفتيات ويجلسن على مقربة من هذا الصف ثم ترسل كبيرتهم إحدى الفتيات للرقص أمام الرجال وهى مقنعة أي تلبس "القنعة (الجنعة) קונעה" بضم القاف أو الجيم وفي يدها عصا وكانت قديما تحمل في يدها السيف، وتسمى هذه الفتاة "الحاشية" أو "البعيرة" وكلما ترقص يزداد حماس الفتيان ويحاولون التضييق عليها فتردهم بالعصي. وفي الدحية يردد من يتطوع للقول بعض أقوال الغزل الموزونة والمجفوظة سلفا وكلمات في الجمال، ويرد الباقون بعبارة ثابتة تقول: "ريحان يقول للريداه"، ويقول كبار البدو أن ريحان هو رمز للرجل والريداه هي رمز للمرأة وأنهما أسماء لشياطين، ويلزم الاغتسال بعد رقص الدحية لأن الشيطان "ريحان" كان يغازل الشيطانة "الريداه" أثناء الرقص، ويقال أنهما صنمان. وفي تفسير آخر للعبارة أ، ها "رايحين نقول الريده" فالبداع عندما يقول ما عنده يرد عليه الواقفون بهذه الفقرة بمعنى قل أنت وسنرد عليك بالردة أي سنكرر ما تقوله من شهر[30].

ب- البدع أو السامر: ويؤدى هذا اللون من الرجال الأكبر سنا، ويتسم بالاتزان في الحركة ويتم في أواخر الليل بعد أن يفرغ الفتيان من رقصة الدحية أو يكون متزامنا وفقا لعدد الحضور في الفرح والسامر أو البدع يقف فيه عد من الرجال الكبار صفا واحدا ويقوم أحد الوقوف بارتجال الشعر من جمل قصيرة فيها سجع، ويسمى القائل "البداع" وقد يرد عليه آخر بصورة ودية أو بصورة نقدية قد تصل لحد الخلاف.

قد يزاد على مراسم الفرح السابقة بعض المراسم الأخرى خلال أسبوع الفرح وأهمها غناء النساء، ومن أبرز ما فيه أن النساء يذكرن اسم العريس في أغنياتهم وأحيانا تتحمس إحداهن لنفسها فتذكر اسم زوجها أو أسماء أزواج الحضور. وقد يقوم الشباب في وقت العصر وقبل الغروب بالتسابق بالإبل أو الخيل، وهو ما يعرف "بسباق الهجن"، ويبذل كل شاب أقصى ما عنده في السباق حتى يفوز بزغرودة عالية مدوية من الفتيات. ويصاحب السباق بعض الألعاب المسلية كالتقاط حصى أو منديل من على الأرض أثناء الجري. وفي أول الليل يتجمع بعض صغار السن والفتيان في حلقات يستمعون لفن العزف على "الشبابة"، وقد يقوم البعض بالرقص على ما يعزف من ألحان مشهورة مثل "الدلعونا" و "ويابوردين يا بو ردانه" وغيرها.

2- يوم الزفاف: يسمى يوم الزفاف بيوم "الأخذ"، ويسبقه يوم "الحناء" حيث تتجمع النسوة ويقمن بعمل الحناء للعروس على كفيها وأرجلها، وبعد ذلك توضع الحناء لكل الفتيات والنساء الحضور رمزاً للبهجة والسعادة، وتسمى "الرزة"، وتكفي البرزة لنوم العروسين فقط، مع

بعض الأمتعة البسيطة والمفروشات كالغفرة والوسادة التي توضع على طاولة صغيرة تسمى "العرزان ערזאן" .

وفي يوم العرس تتهيأ العروس تنتظر قدوم العريس، ويقوم والد العروس في هذا اليوم بإعداد طعام لضيوفه، فيذبح في الصباح حتى يكون الطعام جاهزا عند وصول أهل العريس، وما أن يفرغوا من الطعام يطلب العريس عروسه، ويقوم والد العريس بالدخول إليها لأخذها من بين النساء، ويغطيها بعباءة حتى لا يراها الرجال الآخرون وحتى لا تلتقي عيونها بأعين والدها وأخوتها الذكور خجلا منهم، والعباءة هنا رمز لدخولها في حماية العريس وأهله، وتركب العروس الهودج وتحمل أمتعتها على جمل آخر، وتصل إلى "البرزة" ، ويحق للنساء من أهل العريس رؤيتها بشرط ألا تكون واحدة منهن حائضا ففي ذلك فأل سيء لها [31] . ويبدءون في مراسم الفرح الكبرى من ذبح وزغاريد وطبول وغناء. وجدير بالذكر أن الضيوف في العرس يأتون بخراف معهم وهو نوع من المساهمة في الفرح وتسمى هذه الخراف "حمايل" ، وهي عبارة عن "قرضة קורצ'ה" أي سلفة أو "نقوط" يسجلها أهل العريس لردها في مناسبة مماثلة لصاحبها، وتدون قيمتها وسعر صرف العملات في وقتها، وتعتبر القرضة دين على العريس وأهله، ويسمي هذا اليوم بيوم "القرى" بكسر القاف، ومع انتهاء العشاء تنتهي مراسم العرس البدوي.

ويحرص البدو على الزواج من قبيلته حرصا شديدا عملا بالمثل الذي يرددونه: "تلتين الولد لخاله" . والطلاق عند البدو سهل فيكفي أن يقول لها : "روحي طالقة بتلات مذاهب الإسلام (؟) كل محل تيجي تحرمي" ، وقد يرد امرأته ويسمي هذا "رضاوة" . وهذا النوع من الطلاق يطلق عليه اسم الطلاق الرجعي גירוש חוזר .

3ـ في الولادة : يفضل البدوي المواليد الذكور دائما ، لأن الذكور يعينون في أمور الحياة في البادية أكثر من الإناث، ويقولون في هذا : " الولد للفزعة والبنت للرزعة" ، وبعد الولادة يؤخذ من "سرة" الولد جزء ويوضع في الخيمة ليكون رجلا "راعى البيت" [32] ويعد مكان خاص للمولود يسمى "العرسل ערסל" وهو عبارة عن سرير معلق بين عمودين في الخيمة، وعندما تنشغل الأم برعي الغنم تحمل الرضيع على ظهرها موضوعا في حامل من القماش أو الصوف يسمى "مزفرמזפר" يعلق على جبينها إلى الخلف ولا تسير الأم "مرفل" أي بدون حزام وسط، بل تضع حزام على الوسط ليستند عليه الرضيع ويقوى ظهرها على حمله لمسافات طويلة.

ومن أهم المناسبات في حياة المولود مسألة "الختان" أو "الطهور" ، حيث يجمع الأطفال في حفل جماعي وتنصب لهم خيمة يقال لها "خيمة الفرح" أو بيت العز" ، و"تغز" راية بيضاء عليها . ويتم هذا الحفل في وسط الشهر الهجري وفي الأيام المزدوجة وتسمى "الأيام البيض" وهى في الغالب 14أو

16 من الشهر حيث ضوء القمر ، ويتم "القطع" في الصباح أو بعد الظهر ، ويذبح كبش أو عنز وتسمى "الفدوפדו" ويستمر الطفل المختتن في خيمة الفرح ثلاثة أيام[33] ويعلق جرس صغير في رقبته لطرد الأشباح عنه وهى من العادات المسيحية القديمة ، وتبعد عنه اة نجاسة أو جنابة لسلامته . وقد يصاحب هذا الحدث بعض مظاهر الفرح كرقص الدحية والزغاريد والغناء كما في العرس[34] .

والختان أو الطهورعند البدو من الأسس الطبيعية التي يطلق عليها "الفطرة" ، ويعتبر "واجب" يثاب منفذه ويعاقب تاركه ، فقد اختتنت "صفورة" زوج موسى ابنها (جرشوم) وكانوا يسكنون في قبيلة "مدين" حول خليج إيلات[35] وأسمته חתן דמים كما ورد في سفر الخروج 4/ 24ـ26 ، والبدو لا يعرفون كلمة ختان ويستخدمون كلمة "طهور" ربما لاعتقادهم بأن هذا القطع يطهر الطفل ، وفي الغالب يختتن الطفل في عمر 6ـ10 سنوات ، وفي كل شهور السنة ماعدا أشهر البرد (ديسمبر ويناير وفبراير) وهى الأشهر التي لا يذبحون فيها ويقولون في هذا : "الخوصة صايمة" : המאכלת נמצאת בצום وكلمة המאכלת معناها هنا السكين (أو الخوصة باللهجة البدوية) . وبعد خروج الطفل المختتن من خيمة القطع يأتون به لأحد كبار القبيلة الذي يرطب إصبعه بريقه ويضعه في فم الطفل ويقول له : "خذ من ريقي واتبع طريقي" وتسمى هذه العملي "الترياق" عملا بالمثل الذي يرددونه دائما : "الكبار دفاتر الصغار" .

4ـ في الوفاة : من عادات البدو في النقب أثناء الوفاة أنهم يحرصون على إخبار كل معارف وأقرباء المتوفى البعيدين ليحصلوا على "الأجر" ، ويوم الوفاة يجلس الرجال في "الشق" وتجلس النساء في "المحرمة" ، وتبدأ مراسم إعداد المتوفى للدفن ، وتصلى عليه صلاة الجنازة תפילת אשכבה مع ترديد عبارات مثل : الله يرحمه ، ما حي إلا بيموت ، الباقي في أعماركم ، عظم الله أجركم ، وفي المساء يذبح ذبيحة الميت وتسمى "ونيسة" וניסה[36] .

5ـ دفن الأظافر : من عادات عرب النقب الحرص على دفن أظافر اليد أو القدمين في الرمال ، ويرددون : "أحطهم في الشق يشهدوا على يوم الحق" .

6ـ مجورص מקורץ : يردد البدو في حالة الغضب كلمات لها دلالات خاصة ومنها كلمة مجورص في عبارة تقول "مجورص ترجعك" ترقعك (أي تصيبك) أو "مجورص" فقط للتعبير عن اللعنة لشخص ما ، و"مقورص" هو نوع من البوم ינשוף ينذر بالشر والخراب ومكروه عند البدو .

7ـ سير برأس مكشوفة : الرجل البدوي لا يخرج من الخيمة مكشوف الرأس ، ويعتبر هذا عيبا في حقه إلا إذا اضطر للخروج من الخيمة بعد نوم ويطلق عليه "مفزع" ، ولهذا يقولون فيمن يخرج برأس عارية : "ليش راسك زى راس المفزع" ، ويلتزم الرجال بلبس طاقية טאקייה وفوقها منديل

מנדיל أبيض (عمامة) وعليهم "المرير מריר" أو "العقال עקאל" لتثبيتهم، ولا حرج على الأطفال بالخروج مكشوفا الرأس.

8ـ ملبس المرأة : تغطى المرأة التي مر على زواجها سنة وجهها بغطاء مزين بنقود وحلى يسمى "البرقع צעיף" وأما الفتيات فيضعن على وجوههن "اللثمة לת'מה" ويعرفها أهل النقب فقط (وتحديدا في قبيلة العزازمة) باسم "الرعلة רעלה أو النقاب، كما تضع المرأة المتزوجة على جسدها "العباية עבא، עבאה (אדרת) " وتكون باللون الأسود وبدون أي زخرف عليها، وأما الفتاة التي لم تتزوج فتضع عليها أثناء خروجها من الخيمة "القنعة" ولا يسمح للنساء أو الفتيات بالاقتراب من مجلس الرجال، وإذا تصادف مرورهن من أمامه فيجب عليهن إخفاء الوجه تماما.

9ـ زيارة القبور : يعرف عرب النقب عادة زيارة القبور المشهورة فيقومون بزيارتها والذبح عندها أو يقوم بقطع أذن الشاة ويكمل ذبحها في البيت بعد ذلك. وهذا قد يفسر لنا بعض الأشياء الغامضة في حياة البدو. ففي منطقة "بير عسلوج" التابعة لقبيلة العزازمة على بعد حوالى 30 كم من بئر سبع يوجد "قبر الأعصم אלאעסם" وكان معروفا في حياته بأنه من أولياء الله، فيقال إنه ذهب ذات يوم ليبحث عن جملين فرا من صاحبهما، حتى وصل لمقعد رجال (شق) فجلس، وقدم له صاحب المقعد فنجانا من القهوة، فأخذة وقبل أن يشرب اهتزت يده فاسكبت القهوة على الأرض. فقال له "المحلى : מחלי أي صاحب المقعد أو من ينوب عنه : انكب الشر، وصب له فنجانا آخر، فأخذه وسكبه على الأرض، وهنا غضب "المحلى" لأن في هذا إهانة له، ولم يطل الأعصم عليه وطلب منه أن يسكب كل القهوة التي في البكرج בכרג، (دلة القهوة) ففعل، وطلب منه أن ينظر ويجعل الحضور ينظرون في الدلة أو البكرج، فوجدوا ثعبانا مطبوخا في الدلة، والتفتوا لينظروا إلى الضيف فلم يجدوه واختفي عنهم، ولذلك عندما مات رسموا على قبره بكرج ليتذكروا ما حدث في ذلك اليوم.

ومن القبور المشهورة كذلك "قبر أبى هريرة" ، وأبو هريرة هو صاحب رسول الله ، وقبره موجود على الطريق من بئر سبع إلى غزة. وتنسب لأبى هريرة قبيلة الملالحة، وهم معروفون حتى اليوم بعادة "تأنيف الكلام" أي لهم "خنة" في الكلام حيث يخرج غير واضح وكأن الأنف مسدود ويقال أن أبى هريرة كان كلما اجتمعوا للصلاة يأتيهم الأخير وينصرف أولهم، فسأله رسول الله لماذا تأتى الأخير وتخرج الأول أثناء الصلاة فقال له : "يا رسول الله لي سبع بنات أخاف عليهن " ، فقال له الرسول "ما معناه أن المصيرهن الزواج وكل بنت للنكاح إن شئت أو أبيت، فقال أبو هريرة : "بالحلال. بالحلال يا رسول الله " ، فقال له الرسول ما معناه : رغما عنك وأخذ يشير له بإصبعه حتى لامست إصبع الرسول، أنف أبى هريرة فانسدت، وهكذا الملالحة الذين ينسبون لأبى هريرة يتحدثون وكأن أنوفهم مسدودة حتى اليوم.

10ـ التقاضي عند البدو : التقاضي[37] عند بدو النقب ـ أو بدو سيناء ـ له أشكال ومراحل تبدأ بالقسم . و " القسم השבועה " أو حلف اليمين قد يكون بأشياء عزيزة على البدو كالجمل والسيف والمطر ، بالإضافة إلى القسم التقليدي بالله والرسول والقرآن . وعندما لا يكتفي المدعى بالقسم فإنه يطلب المدعى عليه في "البشعة לקיקהـאש" وهى عبارة عن لوح معدني يوضع على الجمر حتى يكون بلون الجمر ويقوم المدعى عليه بلعقه بلسانه ، فإذا كان مذنبا فإنه سيتضرر من النار وتظهر على لسانه ثآليل אבעבועות أما إذا كان بريئا فلن تضره النار ، والبشعة عند البدو لها أحكام وقواعد محددة . وأما المذنب فإنه يدفع "الدية" في حالة اقتل ، وتضاعف الدية إلى أربعة أضعاف إذا كان القتيل امرأة أ، مسنا أو يدفع "العوض" في حالة السرقة وبعدها تتم "الصلحة סולחה، טיבה" أو التصالح" . وهذه الإجراءات تتم في بيت محايد يوافق عليه الطرفان ويكون ضامنا لما يتم بينهما .

القضاء البدوي حدد كيفية وأحكام التقاضي بين البدو وفيه أنواع : "القصاص" ، وهو قاضى العقوبات في حالات الجروح الذي يقدر قيمة الجرح ، و"العقبى" وهو قاضى النساء ويحكم في أمور الطلاق والتعدي على العرض ، و"الزيادي" وهو قاضى الإبل ويحكم في أمور السرقات في الماشية ، و"الضريبي" وهو قاضى الإحالة المنكرة التي لا شهود لها . وأما مساعدو القضاة أو أهل الخبرة فمنهم : "المسوق" وهو خبيرالأثر ، و"لحاس الختوم" وهو الذي يعين من قبل الحكومة ، "والحسباء" أو "نقال العلوم" وهم ذوو الخبرة في التقاليد البدوية والعهود بين القبائل ، وهذه الطبقة المساعدة للقضاء يتم الاستعانة بها حسب تخصصاتهم أثناء التقاضي .

وأما درجات التقاضي عند البدو فتنقسم إلى ثلاث درجات في كل نوع من القضاء فيكون الأول بمثابة الحكم الابتدائي ، والثاني الاستئناف والثالث النقض والإبرام . وهذا معناه أن المتقاضين يرفعان الأمر إلى الأول فإن لم يرضيا يحكمه رفعا الأمر للثاني ، فإذا لم يرضيا رفعا الأمر للثالث الذي يكون حكمه نهائيا ونافذا . وعن إجراءات التقاضي يوجد في القضاء البدوي ما يسمى "الكفيل" كفيل للمدعى ويسمى "كفيل دفا" أي كفيل عرض الدعوى على القاضي ، وكفيل المدعى عليه ويسمى "كفيل وفا" أي كفيل يفي بما يحكم به القاضي ، والكفيل يكون مشهودا له بالأمانة وتسمى عند البدو "الضمانة" على مال مكفولة في القضية ، وعند بدء التقاضي بين الخصمين يضع كل منهما رهنا قيما يسمى "رزقه"[38] .

11ـ حساب السنين والأيام : اهتم البدو في النقب بحساب السنين والأيام خصوصا الذين استقروا وارتبطوا بالزراعة منهم لاهتمامهم برعي الغنم مصدر رزقهم الوحيد . والتقويم البدوي – إن جاز لنا أن نسميه هكذا – هو تقويم زراعي يشبه إلى حد كبير التقويم العبري ، ويساير التقويم

الميلادي، ويهتم بدرجة كبيرة بالتقويم الهجري بحكم ديانتهم [39]. والجدول التالي يوضح شهور السنة البدوية مقارنة بالسنة العبرية والميلادية:

التقويم البدوي	التقويم العبري	التقويم الميلادي
أواسط صفر	תשרי	أكتوبر
آخر صفر	חשוון	نوفمبر
أجرد	כסלו	ديسمبر
كانون	טבת	يناير
شباط	שבט	فبراير
أدار	אדר	مارس
خميس	ניסן	أبريل
جمادي	אייר	مايو
أول قيظ	סיוון	يونيو
اواسط قيظ	תמוז	يوليو
آخر قيظ	אב	أغسطس
أول صفر	אלול	سبتمبر

ويقسم البدو فصول السنة إلى أربعة فصول، في كل فصل ثلاثة شهور هي:

القيظ (فصول الصيف والحر): أول وأواسط وآخر قيظ.

شهور الخريف: أول وأواسط وآخر صفر.

شهور الشتاء والمطر: أجرد وكانون وشباط.

شهور الربيع والرعي: أدار وخميس وجمادي.

ويعرف البدو تقسيما آخر يسمى "الخمسينيات החמישים" وفيه يعدون خمسين يوما في أربع مجموعات تبدأ من 17 من شهر أواسط صفر. كما يطلقون على ذروة الشتاء اسم "الأربعينية" وتمتد لأربعين يوما متتاليا وهى عبارة عن خمسة أيام من شهر أجرد وشهر كانون كاملا وخمسة أيام من شهر شباط، وفي الأربعينية يحفظون الأغنام في أماكن مسورة خشية عليها من الرياح والبرد والمطر، ويمنع الذبح فيها ومن هنا يقولون "الخوصة صايمة" أي السكين تمتنع عن الذبح فيها. كما يعرفون "أربعينية القيظ" وهى شهر أول قيظ كاملا وعشرة أيام من أواسط قيظ اعتقادا منهم بأن الحرارة تحرك الرياح في هذه الأيام من جهنم.

والبدو معروفون بولعهم بالنجوم والاهتداء بها في سيرهم في البادية ليلا، ومن أشهر النجوم التي يعرفونها "الثريا" وهى سبعة نجوم على هيئة مثلث يحددون بها الشهور.

12ـ الرجل والمرأة : من العادات المشكوك في صحتها، والتي ذكرها اليهود عن البدو ما ورد عن "موسى والمرأة " ، فيقال أن عادة أن يسير الرجل البدوي أمام امرأته ترجع لقصة موسى عندما سقى الغنم لبنات شعيب من البئر، فلما ذهبن لأبيهن وقصصن عله الحكاية، طلب الأب أن تذهب واحدة وتدعوه إلى البيت، فذهبت صفوراه تدعوه. وأثناء سيرها معه إلى البيت كانت تمشي أمامه ، فهبت ريح ورفعت ثوبها من الخلف فاستاء موسى من ذلك ، وطلب منها أن تسير خلفه وتوجهه بالكلام وانتشرت القصة، وأصبحت عادة عند البدو أن تسير المرأة خلف الرجل [40].

13ـ القرص أو اللبة : يرعى البدوي غنمه بعيدا عن البيت ، ويمكث في ذلك طوال اليوم، ويأخذ معه بعض الأدوات البسيطة التي تعينه على صنع طعامه ومنها الدقيق بعجنه وإشعال النار، ثم يضع العجين فوق الجمر ويغطيه بالجمر، ثم بعد ذلك يستخرجه ويبعد عنه آثار الجمر والرماد ويأكل أثناء الرعي، ويسمى هذا الخبز القرص קורץ أو اللبة ליבה .

الملامح الثقافية في حياة البدو :

1ـ تعليم البدو(31):

أـ التعليم داخل إطار القبيلة : يركز هذا التعليم على طريقة إعداد الطفل للحياة البدوية بكل ما فيها من سمات ، وهنا يمكن تحديد أربعة مراحل عمرية لتعليم الصغار :

يبدأ الطفل حياته معتمدا على الأم حتى سن الخامسة ، فتعلم الصغير أساسيات الحياة من خلال أقوال ترددها له شفاهه ومنها : لا تسود وجهي جدام (قدام) الناس : אל תשחיר את פני בנוכחות אנשים، اجعد (اقعد) زيى الأمير : שב כמו נסיך، خليك عاجل (عاقل) : התנהג יפה، مرة ثانية ما باخداك : בפעם הבא לא אקח אותך، يلعن ها التربـاه(التربية): ארור החינוך הזה، اشرب حليب نعجتك : שתה את החלב הרי זה מכבשה שלך، ومن سن ست سنوات وحتى الثامنة تبدأ مرحلة الرجال في حياة الطفل ن فيبدأ بمخالطة الرجال في الشق ويسمع أقوالا مثل : " لا تصير زي النسون " : אל תהיה כמו נשים، ثم يبدءون في إرسال الطفل مع القطيع للرعي. ومن سن التاسعة يعتمد عليه في قايدة قطيع بأكمله وبدون مساعدة إلى أن يصبح رجلا من سن الثالثة عشر [42] .

بـ التعليم التقليدى [43] : يرتبط التلعيم بالاستقرار، وبعض البدو الذين استقروا في قرى في النقب أرسلوا أولادهم للتعليم، وفقا لمنهج عربي مزود باللغة العبرية كلغة ثانية، ويعانى هؤلاء من معاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية، ومن ثقل المناهج العبرية المترجمة لهم ، ولا يحظى دمج المدارس العربية بالمدارس العبرية بتأييد كبير في إسرائيل أو بين العربي باستثناء مرحلة رياض الأطفال لأن اللغة والدين والعرق عوامل مهمة في التعليم خصوصا في إطار النظام الإسرائيلي بوضعها السياسي الحالي .

ويقول تقرير مركز جنين إن مخصصات نظام التعليم العربي أقل بكثير من مخصصات نظام التعليم اليهودي، ويزداد التمييز حدة في منطقة النقب . وبناء المدارس العربية غير مسموح به إلا بصعوبة مما يزيد من نسبة المتسربين נושרים من المدارس في الأوساط العربية، وحتى التلاميذ الذين اضطروا للذهاب إلى المدارس فإنهم يذهبون إلى مدارس مستقلة تماما عن المدارس اليهودية. وهي في الغالب مدارس عامة ومكتظة وقليلة المدرسين وسيئة الحالة وبعيدة عنهم، بإضافة إلى أنها غير مؤهلة تربويا بالوسائط التعليمية الحديثة كما في المدارس اليهودية. وهذا الحال في المدارس العربية مقصود من قبل الدولة للضغط على العرب بالتفكير في الهجرة من أماكنهم. أما الأطفال المعاقون الذين يضطرون للالتحاق بالمدارس اليهودية الخاصة فإنهم لا يجدون من يحدثهم بالعربية. أما فيما يتعلق بمنهج التدريس[44] في المدارس العربية فإنه منهج عربي مأخوذ عن منهج عبري ، ولا يسمح بتطويره . وهذا المنهج يميل إلى تحييد التلاميذ، فمثلا يفرض عليهم دراسة نصوص دينية يهودية من العهد القديم أو التلمود وتكون هذه المقررات إجبارية في امتحان التخرج בגרות. وحتى الطلاب الذين يصلون إلى تعليم عال فإنهم يواجهون امتحانا مصمما في الأساس للغالبية اليهودية، ويتعثر الطلاب قهرا في الالتحاق بالجامعات نتيجة لهذا التوجه الإجباري في السياسة التعليمية تجاه العرب. وهذا يثبت أن الطلاب العرب ـ سواء في النقب أو في إسرائيل بشكل عام ـ ليسوا ضمن أولويات الحكومة ولا يشغلون حيزا في تفكير المسئولين عن التعليم، مما يؤكد عدم إحساس عرب إسرائيل، في الشمال والجنوب ، بالمواطنة الإسرائيلية. وقد خلص تقرير منظمة حقوق الإنسان الأمريكية إلى أن المدارس العربية في المناطق البدوية في النقب هي الأسوأ حالا. فقد عمدت الحكومة الإسرائيلية منذ أواخر الستينات وأوائل السبعينات إلى الضغط على بدو النقب بصفة خاصة لترك قراهم والسكن في مناطق محددة، وهى مناطق تقع في اسفل قائمة الاهتمام الاجتماعي والاقتصادي للحكومة، فاستجاب مكرها حوالي النصف، والنصف الآخر أقام في قرى خارج المنطقة المحددة، ولذلك لا تعترف إسرائيل بقراهم ولا تفكر في مد خدمات لهم أو بناء مدارس لأطفالهم[45] .

وفي إطار "مشروع السياسة العربية في إسرائيل" التابع لجامعة تل أبيب، أقيم يوم دراسي بعنوان "جهاز التعليم لدى بدو النقب: عوائق سياسية" ، وذكر فيه البروفيسور يعقوب كاتس ـ الذي رأس لجنة لفحص جهاز التعليم لدى البدو في الجنوب ـ وقدم توصيات هذه اللجنة عام 1998 م، والتي تعرف بلجنة كاتس أو تقرير كاتس ، قال إن التوصيات لم تنفذ[46] .

2ـ الشعر عند البدو : يعد الشعر البدوى[47] من أقدم أنواع الأدب ، وأهل البوادى يتناقلون الشعر شفاهة والقصيدة البدوية تتألف من عدد محدود من الأبيات التي تحمل فكرة محددة وتستخدم في مناسبة ما ، ومن ذلك ما يقال مثلا أثناء الذبح :

أنا أذكيكي والله يزكيكي אני שוחט אותך ، אלוהים עושה אותך טהורה

حليتى للذبح وحلالكى نبيكى את כשרה לשחיטה، הנביא הכשיר אותך

وكما في رقصة "الدحية" حيث يتبارى الشباب بالشعر وهو في الغالب في الغزل ، فيقول أحدهم : العبي يا بنية اللعب ما فيه ذرية תרקדי، בת בריקוד הזה אין חרפה

فيرد عليه آخر بقوله :

"جربي ياللي خيالك يرميكي في النهار الجهية"

תתקדמי، בחורה יפה، שיופייך יובילך לאש החזקה.

ويعتبر هذا النوع من الشعر شعرا ارتجاليا אלתור، ولذلك يسمونه "البدع"، أي يبتدعونه في وقته ليحفظه من يستملحه، وبعضه يكون محفوظا فيكررونه لإعجابهم به. ويقد يتصرف "البداع" في بيت محفوظ أو في جزء منه وفقا للمعنى الذي يريده أو الموقف الذي يكون فيه، فالبداع لا ينسى أن الهدف الأساسي في بدعه هو إسعاد الحضور. والنوع الكبير من الشعر البدوي يطلق عليه "الحصيدة" (القصيدة) والجمع جصايد، وهو عبارة عن قصيدة موزونة تقال بشكل حماسي للتندر والتسلية في الجلسات الليلية بين الكبار في الشق أو تحت ضوء القمر. وأما النوع الثالث من الشعر البدوي فيسمآ "الرزازيع" רזאזיע، المفرد رزعة أو رزيعة، وهو شعر الرعاة وموضوعها الرئيسي الغزل وتشتهر به قبيلة العزازمة في النقب، ويقال بصيغة الجمع ومنه أن شابا مر بفتاة ترعى فقال دون أن ينظر نحوها :

בטרם אשב אבקש רשותכם

אתן، עונדות הצמידים משתיכן

من جبل ما أجعد أطلب الدستور

تنتينكن مع بعض لابسات الخسور

אל תפנה אחור המשך בדרכך

צאן אין לך לראשך רק כובעך

لا تلتفت وخلك ع الدرب ساير

عايش بلا مال وطاجيتك بلا داير

ישחיר (אלוהים) את פניכם כשחור סודרכן

שנתיים מימי נעורי הייתי כרוך אחריכן

يسود (الله) وجوهكن سواد مجانعكن

مضيت سنتين من جهل وأنا متابعكن

חי האל אין אנו ראויות לקללתך
שתינו כוס תמרורים הוי חמיד בגללך

والله ما تستاهل وجوهنا التسويد

وإحنا اللي شربنا الغثى من خاطرك يا حميد

المثل البدوي : معظم البدو لا يعرفون القراءة أو الكتابة نظرا لظروف الحياة القاسية التي حيونها بعيدا عن مراكز التعليم لطبيعة حياتهم الصحراوية ، ولا سيما في النقب حيث البعد عن المدارس وعدم السماح لهم في الأساس من بناء المدارس لمن استقر منهم . وبالرغم من هذا فإن البدو يرددون أقوالا مأثورة وأمثالا قد حفظوها شفاهة وتناقلوها عن آبائهم بطريقة الاكتساب المباشرة من كثرة الجلوس في مجالس كبارهم ، وهو نوع من التعلم الداخلي في إطار البيئة القبلية ، والمثل له أهمية كبيرة في حياة البدو حيث يقولون عنه "الأمثال مصابيح الأقوال" ومعظم حياتهم الاجتماعية تكون في الجلسات العامة في الشق أو مقعد الرجال يتندرون بالأمثال والقصص ونقسم المثل عند البدو لنوعين :

أ ـ المثل القصير : وهو المثل المختصر ، وأمثال البدو من هذا النوع كثيرة ومتنوعة في مجالات الحياة وتنتفي منها : أنهم يقولون : "اللي ما عنده عادة ولا ناقة ولادة من وين تجيه السعادة" ، وهذا بالطبع يشير إلى اعتزاز البدو بالعادات في حياتهم واعتزازهم بمصدر الرزق وهى النوق (إناث الجمال) التي تلد وتملأ البيت بالخير . ويقولون : "الكبار دفاتر الصغار" وهذا معناه أن الصغير يجب أن يتعلم من الكبير وكأنه كتاب . ويقولون : "نغسل الثياب ونشد ع الركاب وندور الشياب" أي نعد أنفسنا ونبحث عن كنوز حياتنا وهم الكبار (الشياب) . ويقولون : "عد رجالك وورد المى" ويقال هذا في بحثهم المستمر عن مصادر المياه في الصحراء والتي في الغالب ما تحدث مشكلات بسببها ، فيقولون هيأ رجالك واذهب لتملأ المياه من النبع أو البئر ، فقد تحدث مشاجرات ، فيكون دور الرجال حماية رجالهم من الأغراب . ويقولون : "من غربل الناس نخلوه" في ضرورة احترام الآخرين وعدم الانتقاص من شأنهم . ويقولون : "حكى لين يغطى حج مبين" والحكى اللين هو الكلام بصورة مائعة وبدون جدية ، فلو أنك تطالب بحق واضح ولكن بصورة مائعة فسيضيع حقك ويقولون : "جوع كلبك يلحجك" أي يلحق بك ، فالكلب صديق للغنم وكلما كان جائعا كلما سار وراء صاحبه يحرسه وإن شبع نام وتركه ويقولون : "من عاز الكلب سماه الشيخ كليب" ويقال فيمن يتملق شخصا سيئا فيمتدحه لقضاء حاجته . ويقولون : "ينقلب زي رغيف الصاج" ويقال في الشخص الضعيف ، فالبدو يخبزون على لوح معدني يوضع فوق النار يسمى "صاج צאג" ويقلب رغيف الصاج فوقه باستمرار وهكذا

الإنسان الضعيف الناس تتلاعب به وتقلبه بسهوله. ويقولون "الحجوج بدها حلوج" أي الحقوق تتطلب حلوق تطالب بحقها. ويقولون : "جيد المره ولدها" وهذا يعنى أن المرأة التي لم تلد تكون كثيرة الحركة والخروج، والبيئة البدوية لا تفضل المرأة كثيرة التنقل بين الخيام فذات مرة كانت امرأة تتنقل كثيرا وتخرج عند صديقاتها وجيرانها، فربطها الزوج في الخيمة، وظلت تتحايل عليه وتخرج أيضا فشكى الزوج لأبيه فقال له: اجعلها تلد لك ابنا، جيد المره ولدها (قيد المرأة ولدها)، وهو الذي سيلزمها البقاء في البيت ويقولون: "ثلاثة حج الضيف: دار وزاد وزناد" وحق الضيف ثلاثة أشياء وهى الدار أو المكان الذي يبيت فيه، والزاد أو الطعام الذي يشتهيه والزناد معناها الحماية التي ينشدها الضيف فمن المضيف. ويقولون: "الصحبة ثلاثة: صحبة فت وصحبة يوم وصحبة دوم" ويقال هذا المثل في الصديق الذي يريد منفعته فقط وهى صحبة "الفت" أو الطعام، زصحبة اليوم لغرض ما وصحبة "الدوم" أي الصحبة الدائمة. ويقولون: "ثلاثة عزامين الضيف: الجرن والدخنة والكلب" أي ثلاثة أشياء يعزمون الضيف: الجرن وهو النجر أو المهباش מכתש הקפה والدخنة أي دخان النار التي يعرف من خلالها الضيف مكان المقعد، والكلب عندما ينبح فيعرف أن هذا المكان فيه إناس يضايفونه. ويقولون : "الديد اللي رباك ما ينساك" والديد (الجمع ديود) في اللهجة البدوية هو الثدي، وهو مثل ما تقوله الأم لولدها، ويقال أيضا "البيت اللي ربالك ما ينساك". ويقولون: "الطارد أخو المطرود" أي أن الذي يبحث عن الانتقام من غريم له، مثله مثل الهارب من الانتقام والثأر في القلق والخوف[48].

ب ـ المثل الطويل: ويسمي هذا النوع من المثل "أمثال الثعالب"، ومن نماذجه أن رجلين أرادا دخول غابة، أحدهما جبان يخاف من ظله والثاني شجاع لا يخاف، ولما رأي الشجاع الجبان يتردد في الدخول معه إلى الغابة، قال له لا تخف أنا أسد، أنا نمر، الحيوانات تخشانى، سر خلفي ولا تخف، فسار خلفه، وفجأة خرج لهما دب كبير، فقفز الشجاع وتسلق شجرة ونسى صديقه. والجبان قال لنفسه يبدو أنه حيوان أصيل لا يأكل الجيفة وسوف أتظاهر بالموت ربما أنجو بنفسي، وتمدد على الأرض. وجاء الدب يشم رجليه ورأسه وأذنه وكان كأنه يهمس له. وصديقه كان يراقب ما يحدث من فوق. وفجأة ذهب الدب بعيدا ولم يمسسه بسوء. فنزل الشجاع مسرعا وقال لصديقه الجبان: "لقد رأيت الدب يهمس لك بشيء في أذنك، فماذا قال لك وهل تعرفه من قبل؟ فقال له الجبان: "قال لي الدب "اللي بيمدح نفسه لا تركن عليه" أي من يمتدح نفسه لا تعتمد عليه في شئ، وهذه هي خلاصة المثل الحكاية أو المثل الثعلبي الطويل الذي يردده في مجالسهم [49].

4ـ الموسيقي البدوية: تعتبر الآلات الموسيقية البدوية آلات بسيطة وبدائية وقليلة ومن أنواعها الآلات النفخية مثل الشبابة שבאבה ، واسمها مأخوذ من الفعل شبب يشبب تشبيبا أي تغزل في المرأة، وهى عبارة عن أنبوب مجوفة من البوص أو المعدن، ولها ستة ثقوب لتنويع اللحن، وتشبه الناي

חליל يستخدمها الرعاة لتسلية أنفسهم مع الأغنام، وقد تستخدم كعصا لرد الغنم لأن طولها قد يصل إلى نصف متر أو أقل بقليل، كما تستخدم في ليالي العرس. ومن الآلات النفخية أيضا "المقرون" : מקרון وهو عبارة عن نأي مكون من أنبوبتين أو من شبابتين مقرونتين، وأجزاء "المقرون" ثلاثة هي: القصبات الطويلة، والزبات وهما أنبوبتان قصيرتان تثبتان في أعلى القصبتين، والبنيات (تصغير بنية بضم الباء) وهما زمارتان رفيعتان، ويحتاج العزف على المقرون إلى نفس طويل، ويستخدم في مناسبات العرس والسمر، وتغلب على ألحانه مسحة الحزن والهدوء. وهناك "اليرغول" أو "الأرغول" ירעול ويشبه المقرون إلى حد كبير لكن ألحانه مستمرة. وهناك الآلات الوترية ومنها "الربابة" רבאבה وهي آلة موسيقية قديمة ذات وتر واحد، وتستخدم داخل البيت وفي المجالس، كما يعرف البدو في النقب "السمسمية" סמסמייה وهي آلة وترية ذات خمسة أوتار.

كما يعرف البدو الغناء بدون آلات موسيقية وهو غناء يعتمد في المقام الأول على حسن الصوت وقوته وتأثيره ويطلق على هذا الغناء اسم "حداء الإبل"، ويقوم به الراعي لإبله وهي تسير أو تشرب، ويقال أن الإبل تستعذب الشرب على صوت حداء الراعي، فيروى أن راعيا ظل يحدو لإبله وهي تسير حتى أنهك قواها من كثرة المسير، فلما جاء لسيده، عاقبه وقام بتقييده فمر به شخص ذو مقام رفيع فسأله عن هذا وطلب منه أن يأمره بالغناء للإبل مجددا فقامت من مواضعها متحمسة. وجدير بالذكر أن كل قبيلة لها حداء إبل يختلف عن القبيلة الأخرى [50].

5ـ التداوي بالأعشاب: عرف البدو التداوي بالأعشاب في النقب، وقطعوا في هذا المجال شوطا كبيرا. وقد مكنتهم معرفتهم بأنواع النباتات الصحراوية وفوائدها من الاستفادة منها في صنع أدوية لعلاج الكثير من أمراض البادية [51] ومن هذه النباتات والأعشاب: الشيح، والقيصوم، والحمض، والعجرم، والعاذر، والحرجل، والحنضل.

ألفاظ بدوية دخلت إلى العبرية ومعانيها:

עקד: عجد، فعل أمر بمعنى: امش واذهب.

ארע: ارع، فعل أمر بمعنى: انظر هاهو.

פכר: فكر، فعل أمر بمعنى: انظر.

ח'רפני: خرفني، فعل أمر بمعنى: حدثني أو تكلم معي.

ריד': ريض، فعل أمر بمعنى: انتظر واهدأ واستقر واجلس.، واصبر.

טאח: طاح، فعل ماض بمعنى: وقع وسقط.

גייל: جيل، فعل أمر بمعنى : استخ واسترح في وقت الظهيرة، ومنها القيلولة.

גוטר: جوطر، فعل ماض بمعنى مشى.

לגה: لجى، فعل ماض بمعنى ذهب وغادر.

בורמיה: بورمية، اسم بمعنى جرة من الفخار لحفظ منتجات الألبان.

מרח: مرح، فعل أمر بمعنى : اقض الليل عندنا.

בלאד: بلاد، اسم بمعنى: أرض.

חמדה: حماده، اسم بمعنى: صحراء.

תצבירה: تصبيرة، قطع من اللحم المشوي تقدم للضيف مع رقائق خبز لحين إعداد الطعام الأساسي.

הרג: هرج، اسم بمعنى كلام وحديث وحوار.

דבש: دبش، اسم بمعنى: أغنام.

חלאל: حلال، اسم بمعنى: أغنام وماشية.

טניב: طنيب، اسم بمعنى: جار والجمع طنايب

ללא: للا، أداة نفي بمعنى: لا، كلا.

ים: يم، أدادة بمعنى: بكل تأكيد.

צ'עופ: ضعوف، اسم بمعنى: أولاد أو صغار.

זוארה: زوارة، اسم بمعنى: زيارة قبر شيخ أو ولي للتبرك.

מקעד: مجعد، مقعد أو مجلس للرجال.

ערישה: عريشة، اسم بمعنى: مظلة لطبخ اللحم في المناسبات.

מח'יזן: مخيزن، اسم بمعنى: مخزن لأدوات الطبخ.

ות'ר: وثر، اسم بمعنى: عامود خشب لحمل الأشياء على الكتفين أو الدواب.

מח'לאה: مخلاة، اسم بمعنى: كيس من الصوف يقدم فيه الطعام للجمل.

בטה: بطة، اسم بمعنى: سلة كبيرة يجمع فيها التمر.

obeikandl.com

מרג'ונה: مرجونة، اسم بمعنى: سلة مغلقة من سعف النخل.

קטאר: جطار، اسم بمعنى: جمل مزين لحمل العروس.

ברזה: برزة، اسم بمعنى: خيمة تقام للعروس.

קחאזה: جحازة، اسم بمعنى: رش الماء على القطيع للتبرك.

צעון: سعن، اسم بمعنى: قربة من الجلد لخض اللبن.

קרדש: جرداش، اسم بمعنى: شوكتان لتنقية الصوف قبل غزله.

מחלבה: محلبة، اسم بمعنى: جرة من الفخار لحلب اللبن.

מדשוב: مدشوب، اسم بمعنى: مصاب بانفلونزا.

צאג: صاج، لوح مسطح من الحديد يخبز عليه.

באטיה: باطية، طبق من الخشب يقدم عليه الطعام للضيوف.

מג'רבה: مجربة، قربة من الجلد لحفظ حبوب البن.

גרון: جرن، المسحن الذي يطحن فيه البن بعد تحميصه، ويقال له كذلك: العزام والنجر والمهباش.

מחמסה: محمسة، مقلاة لتحميص حبوب البن على النار.

מנסב: منصب، حامل من الحديد يوضع على النار لوضع دلة القهوة (البكرج) عليه.

בכרג: بكرج، دلة القهوة التي يطبخ فيها البن على النار.

שק: شق، مجلس أو مقعد الرجال في الخيمة.

מחרמה: محرمة، مجلس النساء في الخيمة.

בית אלשער: بيت الشعر، خيمة مصنوعة من شعر الماعز أو صوف الخراف.

צ'יך: ضيخ، اسم بمعنى كلب.

חרבוש: حربوش، خيمة صيفية تصنع من الكتان للوقاية من أشعة الشمس.

עדאיה: عداية، وتقال كذلك عدوة، وهى أخذ ذبيحة للضيف من غنم الجار لفترة محددة.

סייאג: سسياج، مهر العروس.

obeikandl.com

חלייה: حلية، ذبح شاة ونثر دمها على العروس علامة على اختلاط دماء الأسرتين.

דחייה: دحية، رقصة شبابية منظمة وهى من أبرز مظاهر الفرح البدوي.

קונעה: جنعة، رداء أسود تلتزم الفتاة بلبسه قبل الزواج فوق ملابسها.

חאשי: حاشي، الفتاة التي ترقص أمام الفتيان في رقصة الدحية، ويقال لها كذلك البعيرة.

בדע: بدع، ارتجال الشعر أثناء رقصة الدحية أو السامر البدوي.

שבאבה: شبابة، ناي يعزف عليه الفتيان في الليل أو وراء الأغنام في البادية.

ערזאן: عرزان، طاولة صغيرة توضع في خيمة العروس لوضع الأشياء عليها.

קורצ'ה: جرضة، اسم بمعنى سلفة وهو في الغالب عبارة عن أغنام تقدم كنقوط في الفرح والطهور.

ערסל: عرسل، سرير معلق بين عمودي الخيمة يوضع فيه الطفل الرضيع.

מזפר: مظفر، حامل من القماش يوضع فيه الرضيع وتحمله الأم على ظهرها أثناء الرعي.

מרפל: مرفل، المرأة البدوية التي تحل حزام الوسط.

פדו: فدو، ذبح كبش أو عنز.

ח'וצה: خوصة، سكين.

וניסה: ونيسة، ذبيحة الميت وتذبح في المساء بعد الدفن.

מקורץ: مجورص، من ألفاظ السباب عند البدو، وهو نوع من البوم ينذر بالشر.

מנדיל: منديل، غطاء رأس أبيض للرجال، ويقال له كذلك عمامة.

מריר، עקאל: مرير أو عجال، حزام أسود للرأس يوضع فوق المنديل لتثبيته.

בורגע: برجع، برقع أو غطاء وجه ترتديه المرأة بعد سنة من زواجها.

לת'מה: لثمة، غطاء وجه للفتيات.

רעלה: رعلة، نقاب للمرأة معروف عند قبيلة العزازمة في النقب فقط.

עבא، עבאה: عباية، رداء أسود غير مزخرف ترتديه المتزوجة.

מחלי: محلي، صاحب البيت أو الخيمة أو من ينوب عنه من الأقارب أمام الغرباء.

בשעה: بشعة، لعق النار، أحد مظاهر القضاء البدوي في الجرائم المنكرة.

סולחה: صلحة، التصالح بعد خصام أو ثأر.

דיד: ديد، ثدي المرأة والجمع ديود، وهو كناية عن التربية والرضاعة.

שבריה: شبرية، خنجر أو سكين يعلق للزينة على خصر الرجال.

מקרון: مجرون، ناي مكون من شبابتين.

ירעול: أرغول، آلة موسيقية تشبه المجرون.

רבאבה: ربابة، آلة موسيقية وترية.

סמסמייה: سمسمية، آلة موسيقية وترية.

מרייאע: مرياع، الكبش المحبب لصاحبه ويحظر أخذه في العداية.

אמרבעה: المربعة، وهو الحكم بأربعة أضعاف على من يأخذ عدايه ولم يأته ضيف.

קורץ، לבה: جرص أو لبة، وهو خبز الرعاة.

רבק: الربج، الأغنام المسمنة في البيت لمناسبة.

בער: بعر، رجيع ذوات الخف والظلف.

חוקה: الحجة، وتسمى كذلك الفريضة، وهى اللحم الذي يعطى باليد للمرأة في الأفراح والمناسبات.

ما بين البدو واليهود في العادات والتقاليد والألفاظ

حاولت بعض البحوث الربط بين عادات وتقاليد البدو وبين ما ورد في العهد القديم، وذلك تأكيدا لرأي عند غلاة اليهود يقول بأن بعض البدو – في النقب أو في سيناء – هم بقايا الأسباط اليهودية المفقودة[52]. ومن العادات والتقاليد التي تراها بعض البحوث العبرية مشتركة بين البدو واليهود ما يلي:

1ـ الترحال والغزو[53]: يعتبر الترحال بالنسبة للبدو حياتهم، فهم يحيون بالترحال، ويرتبط الترحال ببعض الرموز البسيطة ومن أهمها الخيمة التي يحملها ويقيمها ويطويها وقتما شاء. وقد ورد هذا المفهوم في سفر إرميا 35/ 7: ובית לא תבנו וזרע לא תזרעו וכרם לא תטעו ולא יהיה לכם כי באהלים תשבו כל ימיכם למען תחיו ימים רבים על פני האדמה אשר אתם גרים שם:

obeikandl.com

لا تبنوا بيتا ولا تزرعوا زرعا ولا تغرسوا كرما، بل اسكنوا في الخيام كل أيامكم لكي تحيوا أياما كثيرة على وجه الأرض التي أنتم متغربون فيها.

ويعتبر مفهوم البداوة من وجهة النظر اليهودية أنه يعني "غزو الآخرين" وهو ما لم نجده في نموذج بدو النقب الذين يبحثون عن سبل الحياة الآمنة. أما بالنسبة لليهود قديما فكان هدفهم الإغارة على الآخرين من أجل البقاء فقد ورد في إرميا 49/ 28ـ29: קומו עלו אל קדר ושדדו את בני קדם אהליהם וצאנם יקחו יריעותיהם וכל כליהם וגמליהם ישאו להם וקראו עליהם מדור מסביב: قوموا واصعدوا إلى بني قيدار وخربوا بني المشرق وخذوا خيامهم وأغنامهم وخذوا لأنفسكم محالهم وكل آنيتهم وجمالهم واجلبوا عليهم الخوف من كل جانب.

2ـ الخيمة: هي رمز الاستقرار المؤقت، طمعا في رعى الغنم وطلبا للأمان والحياة. وقد تحول هذا الرزم لهدف يرمي إلى الاستقرار بعد الاستيلاء وقد عبر العهد القديم عن ذلك في سفر إشعيا 33/ 20: עיניך תראינה ירושלים נוה שאנן אהל יצען בל יסע יתדותיו לנצח וכל חבליו בל ינתקו: عيناك تريان أورشليم مسكنا مطمئنا خيمة لا تنتقل لا تقلع أوتادها على الأبد وشئ من أطنابها لا ينقطع.

فالخيمة هى رمز الجمال في حياة البدو، كما كانت رمز للجمال في حياة اليهود فقد ورد في سفر نشيد الإنشاد 1/ 5: שחורה אני ונאוה בנות ירושלים כאהלי קדר כיריעות שלמה: أنا سوداء وجميلة، يا بنات أورشليم، كخيام قيدار وكشقق سليمان. فمن المعروف – وفقا لما تقدم أن الخيام تصنع من شعر الماعز الأسود، ولذلك يشبه بها الجمال الأسود، بينما نجد البدو يشبهون السواد بالمقانع أو الجنع السوداء، التي ترتديها الفتيات، وبعد عملية الغزل والنسيج في شكل شق بفتح الشين יריעה (والجمع: יריעות) والشق (الجمع شقوق وشقق) هو الصدع والخرق يمعنى قطعة من نسيج. بالإضافة إلى رمزية الجمال في الخيمة.

ويعد دمار الخيمة دمارا لأهلها، فقد ورد في إرميا 10/ 20: אהלי שודד וכל מיתרי נתקו בני יצאוני ואינם אין נוטה עוד אהלי ומקים יריעותי: خيمتى خربت وكل أطنابى [54] قطعت، أبنائي تركونى ولا وجود لهم، ليس من يبسط ثانية خيمتى ويقيم شققى.

3ـ الماء والرعي: يعتبر الماء هو الهدف الرئيس في ترحال البدو من مكان إلى مكان، فتوفر الماء يعنى بالنسبة لهم وجود مراعى، واستقرار وأمان لهم ولأغنامهم، وقد ورد هذا المعنى في سفر المزامير 23/ 1: יהוה רועי לא אחסר בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני: الرب راعى فلا يعوزنى شئ في مراع خضر يربضنى إلى مياه الراحة يوردنى.

4ـ العداية (أو العدوة) : وهي أخذ ذبيحة للضيف من غنم الجار، وإن أخذ شخص "عداية" من جاره ولم يأته ضيف، فإن الأمر يحال للقضاء البدوي، فيعرض على زيود المال: שופטי ממון الذين يجبرونه على دفع أربعة أضعاف من قيمة الشيء المأخوذ، ويسمي هذا الحكم : אמרבעה المربعة. ويربط اليهود بين هذا الواقع البدوي وبين اخذ داود لامرأة أوريا الحثي בת שבע (ورمزها نعجة الفقير)، فلما عرض الأمر على النبي صموئيل كما ورد في سفر صموئيل ثان في الإصحاح 12، حكم أن النعجة وهى رمز للمرأة ترد لصاحبها أربعة أضعاف: אמרבעתים.

5ـ من يضر المرأة : يقتصر دور المرأة البدوية في مجتمعها على القيام بواجباتها المحددة ومنها تربية الأطفال وغزل الصوف والحياكة وأعمال البيت، مقابل إعاشتها وحمايتها، وأي مساس بالمرأة في حياة البدو هو بكرامة الزوج والأهل والقبيلة، فإذا اقتحم شخص خيمة امرأة وصرخت فيه (صاحت عليه)، وتمكنت من وسمة (أي ترك علامة فيه، فإن حق الزوج يعاد كاملا ويجازى الفاعل في نظام قضائي متكامل، يحكم بالعادات والتقاليد، ويربط اليهود بين هذا وبين ما ورد في قصة يوسف عليه السلام في بيت فوطيفار الواردة في سفر التكوين 39/ 12ـ15.

6ـ الحسنة : يقول الشخص لمن يفعل معه معروفا أو حسنة: חסנה (מעשה חסד) "حسناى"، ويقال لابنه "ابن حسناى" في حياة البدو، وقد ورد في سفر الملوك أول 2/ 7 في وصية داود لسليمان: وتصنع معروفا لأبناء برزيلأي الجلعادى فيأكلون على مائدتك لأنهم حاربوا معى عند هروبي من وجه أبشالوم أخيك".

7ـ التصبيرة : תצבירה: عندما يذبح البدو ذبيحة لضيف، فإنه يمر وقت طويل حتى يعد الطعام، فيقوم صاحب المكان "المحلى" بتقديم بعض الخبز مع قطع من اللحم المشوية كوجبة خفيفة لضيفة لتصبيرة بها حتى يعد الطعام الأساسي، وأحيانا يقوم صاحب المكان بعمل هذه التصبيرة على جمر منصب القهوة وسط خيمة الضيوف كنوع من التسلية . وقد ورد في سفر أشعيا 44/ 19 : "وأيضا خبزت على جمرك خبزا، وشويت لحما وأكلت

8ـ بعر الجمال: يسمى روث الجمل في العربية "بعر، بعر[55]" والجمع "أبعار" وواحدته "بعرة" وجمعها "بعرات" ومقابلها في العبرية كلمة גלה ولها مقابل في العربية هو كلمة "جلة" بتثليث الجيم، واجتل البعر التقطه، ولذلك يطلق على الفتى الذي يخدم موقد القهوة والضيوف عند البدو اسم "جلال"، وهو رجيع ذوات الخف والظلف الذي يجفف ويستخدم كمادة اشتعال، والمبعر هو مخرج البعر، وتستخدم عند البدو للإشارة لمؤخرة الإنسان بفتح الميم "المبعر". ونجد هذه المادة (ب.ع.ر) في العبرية مادة فعلية تستخدم بمعنى الحرق والاشتعال في الفعل : وقد ورد

في ســـفر ملـــوك أول 14/ 10 : ובערתי אחרי בית ירבעם כאשר יבער הגלל עד תומו : وأحرق آخر بيت يربعام كما يحرق البعر حتى يفنى .

9ـ مربط تسمين الحيوانات : الربج רבק، وفي العبرية מרבק : كل صاحب ماشية يقوم بشد حبل في جانب من الخيمة ليفصل به بين صغار الأغنام (الجديان والطليان) وبين أمهاتهم ليفطم الصغار، وفي هذا الحبل عرى أو عقد : לולאות ليربط في كل عروة أو عقدة صغيرا، يهتم بتغذيته بطريقة خاصة لإعداده لمناسبة كالعيد أو غيره، ويسمى صغير الأغنام الذي يوضع في هذا المكان "الربجي רבקי" ، وقد ورد في سفر عاموس 6/ 4 : ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק : والآكلون خرافا من الغنم وعجولا من وسط الصية[56] .

وجاء في سفر صموئيل أول 28/ 24 : ולאשה כגל מרבק בבית ותמהר ותזבחהו : وكان للمرأة عجل مسمن في البيت فأسرعت وذبحته .

10ـ الحجة : חוקה أو الفريضة : يقول البدوي "الحجة للمرة" ، والحجة هي اللحم الذي يعطى (فرضا) باليد للمرأة على قطعة خبز في المناسبات، فالرجال يأكلون سويا من اللحم على قطعة خبز، وكانت "الحجة" معروفة للرجال أثناء القحط، وتمارس مع أبناء القبيلة في حالة الكثرة، ويعاب استخدامها مع الضيف، وفي الغالب يقوم بها أحد الكبار(الموزع) فيسأل على الملأ: من؟ فيقال له فلان ويزيدون عليه : عطه! أي أعطه، وأما الغريب وحاله بسيطة وليس بضيف، فعندما يقول الموزع : من؟ يقال له فلان (بفتور)، فيرد الموزع "عندي له" ويعطيه نصيبه ولكن من العظم والشحوم. وقد ورد في سفر الأمثال 31/ 15 : ותקום בעוד לילה ותתן טרף לביתה וחוק לנערותיה : وتقوم أثناء الليل وتعطى أكلا لأهل بيتها وفريضة لفتياتها .

11ـ الضيف شاعر : من العيب عند البدو ألا يذبح المضيف لضيفه الغريب، فإذا أصر الضيف على عدم الذبح فإنه يقول عبارة صغيرة عندما يلتقي بمضيفه وهي "حد الله" فيحرم بها الذبح على المضيف، وهنا يخشى صاحب المكان أن يقال عنه أنه لم يذبح لضيفه ولم يكرمه، فيقول له الضيف : "الضيف شاعر" بمعنى أنه سينقل للآخرين صورة طيبة عن مضيفه، وقد ورد هذا المعنى في سفر أيوب 21/ 28 : תאמרו איה בית נדיב ואיה אהל משכנות רשעים הלא שאלתם עוברי דרך ואותות לא תנכרו : أين بيت العاتي(الكريم) وأين مساكن الأشرار أفلم تسألوا عابري السبيل ولم تفطنوا لدلائلهم .

12ـ الأعراب : لا يقبل البدو لفظة "الأعراب" ، لارتباطها بمعنى سيء ورد في القرآن الكريم في الآية 97 من سورة التوبة : "الأعراب أشد كفرا ونفاقا" ، ويقولون نحن "عرب" أو "عربان" ، وقد ورد في سفر إرميا 25/ 24 : ואת כל מלכי ערב ואת כל מלכי הערב השוכנים במדבר :

وكل ملوك العرب وكل اللفيف الساكنين في البرية. ويهمنا لفظة הערב ومعناها هنا الدهماء أو الرعاع والتي تقال في العبرية ערבـרב وكذلك ערברב بمعنى الأعراب، وتطلق هذه اللفظة عند البدو على القبائل الدنيا من ساكنى الصحراء وهم "الهتيم" وهى قبائل مستضعفة تعيش في حماية القبائل الكبيرة "والعبيد السود" الذين يخدمون العرب، وأدنى مراتب الأعراب "النور" أو "الغجر"[57].

13ـ ألفاظ في السباب: يردد البدو بعض ألفاظ السباب، ويعرفها غالبية البدو لفظا دون معرفة أصل هذه الألفاظ، ومن ذلك أنهم يقولون: "عمري"، بمعنى اللعنة. ولم يفطن هؤلاء البدو إلى أن كلمة "عمري" هي نفسها الاسم اليهودي עמרי عمري[58]، ملك إسرائيل لمدة اثنتي عشرة سنة. فقد اعتلى الملك "عمري" العرش في السنة السابعة والعشرين من حكم الملك آسا ملك يهوذا كما ورد في سفر ملوك أول 16/ 16 وما بعدها، أو في السنة الحادية والثلاثين من حكم الملك آسا كما ورد في السفر نفسه، وتقع هذه الأحداث تاريخيا في نهاية القرن التاسع قبل الميلاد(880 ق.م) أيام ميشع ملك موآب، ويقال إنه في أيام تجلت بلاسر الثالث (732ـ733 ق.م) كانت تسمى مملكة إسرائيل باسم: بلاد عمري ארץ־עמרי وتشير كل الدلائل إلى أنه كان ملكا كبيرا، ولكن ما أن تزوج ابنة إثبعل אתבעל ملك صيدون وبدأ ينحدر بمملكته فتنازل لملك آرام عن جزء من المملكة، ويقال أنه هو الذي اشترى הר שומרון جبل السامرة من شامر שמר وأنشأ مدينة "السامرة" التي جعلها عاصمة لمملكته. ولهذا يعتبر "عمري" من أسوأ ملوك إسرائيل، وقد ذكر سفر ملوك أول 16/ 25: وعمل عمري الشر في عيني الرب وأساء أكثر من جميع الين قبله. ولهذا كان "عمري" رمزا للسوء والشر في ذاكرة الأجيال اليهودية ويشبهون به كل سئ في نظرهم، ويبدو أن هذا التقليد قد انتقل للبدو بحكم تواجدهم في الصحراء وترديدهم لبعض الأقوال شفاهه نقلا عن الأجيال السابقة دون تدقيق في أصلها ومصدرها.

نتائج البحث

وبعدن فقد خلصت هذه الدراسة على نتائج كثيرة ومهمة نوجزها فيما يلي :

1ـ تقع هذه الدراسة في إطار علم اللغة الاجتماعي .

2ـ القبائل العربية الموجودة حاليا في النقب لا يمكن أن نصنفها ضمن فلسطينى48، لأن تحديد موطنهم كان قهريا بسبب الاحتلال الإسرائيلي، جزء منهم غادر النقب واستقر في سيناء وجزء ممن كانوا في سيناء استقروا في النقب وفصلت بينهم الحدود السياسية .

3ـ تحاول الدراسات العبرية الربط بين عرب النقب وبقايا الأسباط المفقودة من خلا بعض العادات المتقاربة وهذا فيه تحايل على حقائق مجهولة ودفعها في اتجاه له أبعاد سياسية/ تاريخية بعيدة عن الحقيقة .

4ـ التشابه الذي قد يبدو بين العادات البدوية والعادات اليهودية يرجع إلى التقارب المكاني .

5ـ المصطلح البدوي يحمل سمات لغوية سامية أصيلة، ومن هنا يتشابه على حد ما مع بعض المصطلحات الموجودة في العهد القديم .

6ـ افتقاد عرب النقب لحرية التعليم بالمناهج العربية قد يفقدهم مع مرور الوقت هويتهم العربية .

7ـ يحاول عرب النقب الحفاظ على هويتهم العربية من خلال الحفاظ على السمات البدوية في النواحي الاجتماعية والثقافية .

obeikandl.com

8ـ وظف اليهود المنهج اللغوي/ الاجتماعي لفهم بعض الرموز البدوية الغامضة بالنسبة لـه والموجـودة في حياة البدو، فقدم صورة من الواقع.

9ـ اسـتغل اليهـود بعـض الـسمات البدويـة في تـأمين الحفـاظ علـى الأرض الـتي تعتـبر الاحتيـاطي الاستراتيجي الأخير لليهود في حال وقوع سلام شامل مع الدول العربية.

10ـ يمارس اليهود ضغطا اقتصاديا على عرب النقب لإجبارهم على ترك الأرض، ويأتي هذا في شكل إنشاء أجهزة تقوم بمطاردة هؤلاء العرب في مصدر رزقهم ومن أبرزها "الدورية الخضراء".

11ـ يردد البدو بعض الألفاظ اليهودية في السباب دون أن يعرفوا بيهوديتها.

12ـ يرجع اليهود بعض عادات البدو إلى سيدنا موسى، دون سند نصي لتفسيرهم

13ـ فشل سياسة "التمدين القسري" لبدو النقب يرجع على طبيعة وسمات خاصة بحياة البدو.

14ـ اهتمام إسرائيل بمنطقة البدو بشكل عام يرجع علـى نظـرتهم الخاصـة لهـا باعتبارهـا الاحتيـاطي الاستراتيجي لهم.

15ـ إصرار اليهود على إغفال حقوق البدو في النقب تحكمه رؤية إسرائيلية ترى في النقـب بـشكل عـام أنها أرض بلا شعب.

16ـ تمارس إسرائيل التمييز العنصري بكل أشكاله في شتى مناحي الحياة مع عرب النقب.

17ـ بدأ الاهتمام بمنطقة النقب مبكرا مع الهجرات اليهوديـة الأولى إلى فلـسطين، وقـد اهـتم بالنقـب بشكل أساسي ديفيد بن جوريون عند مقدمه غليها عام 1906م

18ـ يشكل المصطلح اللغوي البدوي أهمية كبيرة لدارس اللغة العبرية لما يكتنفـه مـن غمـوض أحيانـا ومعرفة هذا المصطلح تسهل كثيرا فهم الدلالة الدقيقة له.

19ـ البدو لا يرتبطون بدولة أو بمكان، بل رباطهم الأهم هو بالقبيلة التي ينتمون إليها، وبالكلأ الـذي يطعم أغنامهم، والأمان الذي ينشدونه.

20ـ يجب الاهتمام ببحـث الإشـكالية البدويـة ووضـعها الـسياسي والاجتمـاعي قبـل ان يحـدث لهـا "تذويب اجتماعي" في المجتمع اليهودي مثلما حدث للدروز في الشمال.

هوامش البحث

1ـ الحولي، محمد على (دكتور): معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان، 1982م، ص 261،232،163.

2ـ تأسست مدينة بئر سبع حديثا عام 1900 م كمدينة، وفيها سوق كبير تسمى "سوق الخميس، كما بها سوق للمواشي يسمى "سوق الحلال"، وتسمية "بئر سبع تسمية قديمة وردت في سفر التكوين في موضعين : في التكوين21/ 24ـ32 في قصة سيدنا إبراهيم مع أبى مالك ملك الفلسطينيين ، عندما عقدا اتفاقا بعد خلاف حول بئر كان قد حفرها سيدنا إبراهيم واستولى عليها عبيد أبى مالك، فتعاتبا وقطعا ميثاقا بينهما، فأحضر سيدنا إبراهيم سبع نعاج وأعطاها لأبى مالك لتكون دليلا على أن سيدنا إبراهيم هو الذي حفر هذه البئر ولذلك يطلق عليها اسم "بئر سبع"، وفي رواية التكوين 26/ 33 الحديث عن بئر حفره عبيد إسحق وأنهم وجدوا فيه ماء، فدعى إسحق اسم البئر ولذلك اسم المدينة "بئر سبع" .

3ـ انظر : حنا، نبيل صبحي (دكتور) : المجتمعات الصحراوية في الوطن العربي، دار المعارف، ط1 ، 1984م ، ص 19 وما بعدها .

4ـ د . محي الدين صابر ، د.لويس كامل مليكه : البدو والبداوة، مفاهيم ومناهج ، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت 1986 م ص 41 وما بعدها .

5ـ يبلغ عدد القرى البدوية غير المعترف بها في النقب حوالي 117 قرية يسكنها حوالي 70 ألف عربي استبدلوا خيامهم ببيوت من صفيح، وفي عام 2003 م أعلن رئيس الحكومة الإسرائيلية، إريئيل شارون، الاعتراف بسبع قري جديدة وهى : قصر السر وأم تنان، ودريجات، وأم بطين، وبير هداج ، والترابين، ووادي جوين كحل لمشكلة البدو أو كنوع من المصالحة معهم . وكانت أراضي عرب النقب تسمى منذ العهد العثماني "أراضى موات" أي أراضى غير مستغلة. وتنتهج إسرائيل خطة لتطوير (أو بالأحرى تطهير) النقب من البدو يشرف عليها مكتب رئيس الوزراء، بهدف تحويل النقب إلى منطقة يهودية صرفة، وتمارس في حقهم "ترانسفير جماعي" . انظر : صحيفة الوطن القطرية بتاريخ 19/ 4/ 2004 م "حكومة شارون تهود منطقة النقب" ، جوناثان كوك .

6ـ أنظر في هذا الشأن :

دومب، ريزا: صورة العربي في الدب البهودى ، ترجمة عارف عطارى، دار الجليل للنشر، عمان ، ط 1 1985م .

مزعل، غانم: الشخصية العربية في الأدب العبري الحديث، دار الجليل، عمان ، ط 1986م .

عرايدي، نعيم: نافذة على الأدب العبري الحديث (1) ن دار المشرق 1984م.

السعد، جودت : الأدب الصهيونى الحديث بين الإرث والواقع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1981م .

عليان، سيد سليمان(دكتور) : صورة العرب في القصة العبرية القصيرة، مكتبة مدبولى، 1996م.

صميدة، محمود (دكتور) : استراتيجية الأدب الصهيونى لإرهاب العرب، سلسلة الاتحاد، أبو ظبي 1988م.

ـ د. عبدالوهاب محمد المسيري، "الخصوصية اليهودية" ، ابداع، العدد الثالث، مارس 1995 .

ـ غسان كنفاني، في الادب الصهيوني، بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ط3 ، 1978 .

ـ د. احمد حماد، "الاغتراب في الادب العبري المعاصر، عالم الفكر، الكويت، العدد الثالث.

ـ د. رشاد الشامي، عجز النص الادب الاسرائيلي وحرب 1967، القاهرة: دار الفكر، 1990 .

ـ عبدالرحمن علي عوف، "عجنون وتعميق الاحساس بالاضطهاد في الوجدان اليهودي" ، ابداع، العدد الثاني 1995 .

معين بسيسو، نماذج من الرواية الاسرائيلية المعاصرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للنشر 1970 .

ـ محمد محمود ابو غدير، توظيف الاسطورة في الرواية العبرية الحديثة، ابداع، العدد الثاني عشر، ديسمبر 1997 .

7ـ ביילי، יצחק: נגב נקי מבדואים، 1993 .

8ـ צוריאל، יוסף: בדואים לצה"ל، מעריב 8ـ4ـ1987

9ـ وكانت تجربة في محاولة تهويد عائلة تسمى "الشمالنة" ، بناء على طلب عذع العائلة كما ذكروا.

10ـ خهذه البحوث منتقاه من بيبليوجرافيا تشتمل على أكثر من 700 بحث ودراسة عن حياة البدو سواء في النقب أو سيناء .

11ـ عارف العارف : 1892– 1973م، مؤرخ وباحث فلكلوري فلسطيني، تولى وظيفة قائمقام مدينة بئر سبعـ عاصمة النقبـ في بداية الثلاثينات من القرن العشرين، وعمل دراسة للقبائل العربية البدوية في النقب، ومن مؤلفاته المهمة "القضاء في النقب" 1934م وهو من المراجع الفلسطينية المهمة في علم "الأنثربولوجيا" والفولكلور . أنظر : www.oppc.pna.net

12ـ يسكن الترابين شمال غرب النقب من נחל גרר نحال جرار أو وادى الشريعة جنوبا حتى חולות חלוצה حولوت حالوتساه، وقد لجأ جزء منهم الى سيناء، و"الترابين" نسبة في وادى "تربة" بكسر التاء والراء، بالقرب من الطائف، ويرجع نسبهم

إلى بنى عطية الجازيين الذين كانوا يقيمون في منطقة "بقم" ولذلك يقال لهم البقوميين، وجاء جدهم الأكبر منذ حوالي سبعة قرون إلى سيناء ومات ودفن في التيه بسيناء، ويعد مزارا للترابين. انظر: بيلي، يצחק: רשימות על האוכלוסיה הבדואית בהר הנגב، 1978.

13ـ يسكن العزازمة جنوب بئر سبع وعلى حدود سيناء.

14ـ يسكن التياها شمال قبيلة الترابين في سيناء.

15ـ يرتبط تاريخ الرميلات بتاريخ غرب النقب وقد طردهم الترابين منها وأطلقوا عليهم لقب: דרגל דרגל بمعنى: הסתלקו מהר، انظر: بيلي، יצחק: מטה ארـרמילאתـ בדואי פתחת רפיח، 1972.

16ـ مركز المعلومات الوطني الفلسطيني.

17ـ أنظر: البرى، عبد الله خورشيد: القبائل العربية والمجتمع المصري، دار الكتاب العربي، 1967م، ص 227 – 228.
الطاهر، عبد الجليل (دكتور): مسيرة مجتمع، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1966م، 367 وما بعدها.
بير، ج: دراسات في التاريخ الاجتماعي لمصر الحديثة، ترجمة د. عبد الخالق لاشين، وعبد الحميد فهمى الجمال، مكتبة الحرية الحديثة، 1976، ص 17ـ45.

18ـ انظر: אוכלוסיית המיעוטים בישראל في تقارير: מבקר המדינה مراقب الدولة 52 ب.

19ـ אלגזי، יוסף: פינוי לטובת המדינה، 1994.

20ـ מאיר، אבינועם: התמורה הדמוגראפית בקרב בדואי הנגב، 1984.

21ـ بيلي، יצחק: חוק העז השחורה، 1980.

22ـ الحوار بعنوان: האם הנגב הוא מולדת הבדואים؟ هل النقب هو موطن البدو؟ وعمانوئيل ماركس هو أنثروبولوجي إسرائيل، كان رئيسا لمركز البحوث الاجتماعية في معهد بحوث الصحراء التابع لجامعة تل أبيب.

23ـ هي الباحثة هناء حمدان.

24ـ انظر تقرير إسماعيل آبو سعد من جامعة بن جامعة بن جوريون بالنقب بعنوان: البدوا بكبات كيشلون مدينيوت העיור بدو النقب في أعقاب فشل سياسة التوطين. بالإضافة للقرى التي تم الاعتراف بها عام 2003 م بقرار من مكتب رئيس الحكومة كنوع من حل مشكلات البدو في النقب.

25ـ מימון، דוד: הגשש הבדואי.

26ـ د. محى الدين صابر، د. لويس كامل مليكة: البدو والبداوة، السابق، ص 131

27ـ אשכנזי، טוביה: המשפחה، 1957.

28ـ العداية معناها أن تعتدي بنفسك أو ترسل لك على غنم جارك فتأخذ منها واحدة لضيفك، ولا تجوز العداية إلا على الغنم. كما أن العداية لا تجوز إلا للضيف الجالس على فراشك بالفعل وليس للضيف الذي لم يأت بعد، وفي غير ذلك يغرم المعتدى أربعة أضعاف، ولا تجوز العداية على الكباش والشاة الموسومة والمقطوع أذنها والمنذورة والمعلق في رقبتها جرس لأنها عزيزة على صاحبها، ويجب أن ترد العداية (قيمتها) خلال 14 يوما.

29ـ بيلي، יצחק: התפיסה הדתית של הבדואים، 1973.

30ـ زيدانة، صالح: نقلا عن: www.akhbarna.com

31ـ شقير، نعوم: تاريخ سيناء القديم والحديث، مطبعة المعارف، مصر، 1916م، ص 348.

32ـ טל، סיגל: לבוש הכלה כאינדיקטור חברתי، 1990.

33ـ בר־צבי، ששון: מסורות ואמונות של הבדואים בנגב. وانظر www.qudspress.com/data/aspx

34ـ ويقال أنه يبقي في الخيمة حتى "يربعن" أي لمدة أربعين يوما. انظر:

35ـ انظر:

ـ א'، אפשטיין: הבדואים، חייהם ומנהגיהם، תל־אביב، 1933.

ـ ט'، אשכנז: הבדואים، ירושלים، 1957.

ـ ע'، מרקס: החברה הבדואית בנגב، תל־אביב، 1975.

36ـ קזז، נסים: ברית המילה בקרב הבדואים، 1996..

37ـ أبو ربيعة، عارف: منهجي أبحاث أجراها البدو في النقب، 1992.
38ـ انظر: نجار، يتسحاق: ديني نفشي بمشفط البدوي، 1969.
ـ نوي، أليهو: المشفط البدوي، 1969.
ـ برـتسبي، شاشون: مسورات השיפוט של בדואי הנגב.
39 – انظر: شقير، نعوم: السابق، ص 398 وما بعدها.
40ـ برـتسبي، شاشون: مبنى الحمام والأعمدة في مسورة البدو، 1991.
41ـ بيلي، يتسحاق: משה של הבדואים، עיתון הארץ 19 מרץ 1972.
42ـ أبو عجاج، سليمان وآخرون: التحول المسوري تجاه البدو في النقب، 1988.
43ـ ربما حددوا سن الثالثة عشر من عمر الصبي تأثرا بما عند اليهود من تحديد لسن البالغ: برـمتسفاه.
44ـ من تقرير مركز جنين للدراسات الاستراتيجية نقلا عن منظمة هيومان رايتس الأمريكية حول التمييز ضد الأطفال العرب في المدارس الإسرائيلية، دراسة ميدانية.
45ـ ومن أشكال الضغط على البدو في النقب التضييق عليهم في أداء العبادات: حيث يحظر عليهم مثلا تدريس القرآن الكريم أو الديت المسيحي في المدارس، وفي المقابل تفرض دراسة التوراة بشكل إلزامي على الجميع داخل هذه المدارس. انظر: WWW . MINFO .GOV . PS
46ـ انظر: أمارة، محمد (دكتور) وآخرون: اللغة والهوية في إسرائيل، مدار، رام الله ـ فلسطين، 2002م، ص 47 وما بعدها، وانظر ص113 وما بعدها.
47ـ ذكر رئيس سلطة تعليم البدو، موشيه شوحاط، في مقابلة مع مجلة "جويش ويك" أن البدو الذين يحتجون على الظروف المعيشية السيئة هم في الحقيقة متعطشون للدماء ويمارسون تعدد الزوجات وتضم عائلاتهم ثلاثين طفلا ويواصلون توسيع قراهم غير الشرعية على حساب أراضي الدولة، وبناء على ثقافتهم فإنهم يقضون حاجتهم في العراء وهم لا يعرفون حتى استخدام المرحاض.
48ـ بيلي، يتسحاق: השירה הבדואית בסיני ובנגב، 1974.
49ـ برـتسبي، شاشون: המשל והפתגם כמשקפי התרבות הבדואית، 1988.
50ـ שם.
51ـ شقير، نعوم: تاريخ سيناء القديم والحديث، السابق، ص 346.
52ـ انظر: يتسحاق بيلي وابينوعم دنين: השימוש בצמחים אצל הבדואים.
ـ أبو ربيعة، خليل: شيوع الكركيع بين البدو
ـ أبو ربيعة، عارف: الرعاية المسورية بين شعبي البدو في النقب.
ـ عليان القرناوي وآخرون: שילוב מערכות מודרניות ـ רפואיות עם עממיות ـ דתית בטיפול נפשי ـ בדואים.
ـ צביאלי، אמנון: רפואה בדואית מסורתית מול רפואה מודרנית.
53ـ انظر: قضية محاولة تهويد عرب الشمالنة في: שמואל אבן אור، צבי אילן: פרשת נסיון גיור קרב א ـ שמאלנה.
54ـ برـتسبي، شاشون: مسورات ومنهجيات البدو والت'بلوتيهم بتنا"ך، 1990..
55ـ طنب الخيمة أي شدها بالأطناب، والطنب والجمع أطناب وطنبة هو الحبل الطويل الذي يشد به البيت أو الخيمة. والفعل طانب في قولنا طانب القوم أي شد خيمته بجار خيام جيرانه، ومن هنا يأتي تفسير الكلمة البدوية "طنيب والجمع طنايب" وتعني الجار والجيران. انظر: المنجد، مادة طنب.
56ـ المنجد، مادة: جل، بعر.
57ـ الصيرة هي حظيرة الغنم والجمع صير، والربق حبل فيه عدة عري وكل عروة فيه ربقة. المنجد مادة: صار. ربق.
58ـ انظر: شقير، نعوم: السابق، ص123.
59ـ منحم سوليالي ومشه برخوز: لكسيكون مقراي، הוצאת סביר، 1986، עמ' 707.

obeikandl.com

التفسير الديني للتاريخ

obeikandl.com

التفسير الديني للتاريخ

أ.د محمود إسماعيل(*)

رصد د إشكالية التفسير أهم مقومات دراسة التاريخ ، إذ تتعلق بالكشف عن الأسباب والعلل التي تحرك الأحداث والوقائع ، وتحولها إلى مقولات تتضمن الأحكام العامة . وتتفاوت قيمة إنجازات المؤرخين في هذا الصدد ، فيكتفي البعض بتحقيق الروايات لإثبات مصداقية الحدث ليس إلا ، دون ولوج باب التفسير أو حتى التعليل . ولاغرو ، فقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن التحقيق هو غاية المؤرخ ، أما التفسير فيعكس رؤية المؤرخ الخاصة ، بما يسهم في تضبيب الأحداث والوقائع ، ويزيد في غموض الحقائق الموضوعية بإضافة "عنديات" التي تحتمل الصواب أو الخطأ . على أن هذا الاتجاه يفت في قيمة عمل المؤرخ ، لأن علما بلا تعليل أو تفسير ، أنما هو علم ناقص . عندئذ يتحول المؤرخ إلى "إخبارى" يقتصر دوره على جمع الروايات وتدوينها . عندئذ يترك المجال لغير المتخصصين لتفسير الأخبار ، بما يثير البلبلة والتخبط . وعندنا أن التعليل والتفسير أمر لازم لكي يكون المؤرخ بحق مؤرخا ، فلا علم بلا سببية . بل أن مهمة العلم الأولى هو استكناة العلل و الأسباب التي تكشف عن الحقيقة . وإذا كان التعليل تعبيرا عن رأى المؤرخ ، فيعبر التفسير عن رؤيته . وقد تتعدد الآراء وتتنوع الرؤى حسب درجة ثقافة المؤرخ ووضعيته التبقية ومعتقداته الدينية والمذهبية وإديولوجيتة السياسية .

ولعل هذا يفسر تعدد الآراء وتنوع الرؤى بصدد دراسة وتثمين حقبة تاريخية معينة ، أوحتى بالنسبة لحدث تاريخي عظيم الشأن . ومع ذلك ، فلا مندوحة عن ولوج باب التفسير ، حتى يكتمل دور المؤرخ ، وتتكامل مهمته ورسالته ، وهو أمر جد عسير ، لارتباطه بقدرة المؤرخ وتميزه ، لا لشئ إلا لأن المهمة تدخل في إطار (فلسفة التاريخ) .

وقد أبلى الفلاسفة في هذا الصدد بلاء حسنا ، حيث يعزى الفضل إليهم في تقديم النظريات المختلفة في تفسير التاريخ . وهو أمر جد نادر بالنسبة للمؤرخين ، فقليل منهم من أسهم بدور في هذا الصدد ، نظرا لغوصهم في الجزئيات وعدم تأهيلهم لرؤية الكليات . ومعلوم أن مدارس تفسير التاريخ تصنف في صنفين ، الأول ما يعرف بالمدارس المثالية التي تتنوع ما بين بيلوجية تطورية ، وعضوية ، أثنية ، ودينية ، بل أسطورية أحيانا . لذلك وسميت بالمثالية لأنها لا تنطلق أصلا من استقراء التاريخ بقدر ما تسقط رؤى من خارجه مقتبسة من حقول معرفية أخرى[1] .

(*) أستاذ بقسم التاريخ ـ كلية الآداب/ جامعة عين شمس .

أما الصنف الثاني، فيتمثل في التفسير العلمي للتاريخ الذي بلغ أوجه في المدرسة المادية الجدلية التاريخية . وقد نعت هذا الاتجاه بالعلمية نظرا للاستخلاص الرؤية التفسيرية من خلال تحليل وتعليل الوقائع والأحداث ،ثم استقراء صيرورتها، و استخلاص القوانين الموضوعية الحاكمة للسيرورة التاريخية[2] . ومن ثم لا يقع التفسير في منزلق "اللاديولوجيا" التي تفت في المصداقية وتحول دون الموضوعية .

وننوه بأننا لسنا في مجال المفاضاة بين المدرستين بقدر اهتمامنا في دراستنا هذه بتقديم تصور "بانورامي" عن الرؤية الدينية للتاريخ عبر العصور، سواء في مجال الأديان والعقائد والنظريات الفلسفية، أوفي نطاق التطبيق الفعلي لتلك الرؤية من خلال أعمال بعض مشاهير المؤرخين . ننوه أيضا، بأن ذيوع التفسير الديني في حقبة تاريخية مالا يعنى نفي وجود رؤى أخرى متزامنة ومتواجدة. ومع ذلك يمكن الجذم بأن سيادة التفسير الديني تمثلت في العصور القديمة والوسطى نتيجة التخلف العلمي والفكري ، بينما ظهرت وسادت الرؤى الوضعانية في العصور الحديثة التي شهدت ميلاد "فلسفة التاريخ" بصورة مكتملة ، وإن شهد العالم الإسلامي في العصر الوسيط بعض تلك الاتجاهات، خصوصا في عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية . كما وجدت التفسيرات الغيبية وجودا خافتا في بعض البلاد المتقدمة علميا في الغرب الحديث والمعاصر ، ووجودا طاغيا في العالم الإسلامي المعاصر .

وإذ نظر بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع المحدثين إلى تاريخ التفكير البشرى على أساس توالى وتتالى صيغ التفكير في أطوار متلاحقة، كالتفكير الخرافي ، فالأسطوري ، فالبيولوجي، فالوضعانى العلمي، فإن ذلك لا ينفي تواجد مرحلة سابقة في أخرى لاحقة من قبيل الاستثناء الذي لا يجب القاعدة العامة .

أما عن التفسير الديني للتاريخ ، فقد ساد التفسيرات الأخرى حتى مشارف العصور الحديثة، إذ جرى اعتبار التاريخ "مسرحية إلهية يمثلها الإنسان" ، أي أن توالى وقائعه وأحداثه ليست نتاج فعليات بشرية ، بل نتيجة المشيئة الإلهية[3] . إذ أن "العناية الإلهية " هي التي تخلق وتوجه التاريخ نحو غاية مستهدفة ، ليس للبشر أو الصدف من دور في صياغتها ، بل تجرى أحداثه ووقائعه وفقا "سنة إلهية" .

وقبل ظهور الكتابة التاريخية ، حيث سادت الأسطورة كنمط في تفكير البشر، كانت تلك الأساطير تنطلق أساسا من الدين ، معبرة عن وعى البشر ومفسرة لما أعضل فهمه من مظاهر الحياة وظواهر الطبيعة[4] . كما كانت بمثابة تاريخ شفاهى يمتزج فيه الخيال بالحقيقة[5] . وبظهور الكتابة التاريخية في أطوارها الأولى ، كان تسجيل أفعال البشر ممزوجا بالأفعال الإلهية التي تتحكم في أعمال الإنسان وتقدر مصيره[6] .

ففي الحضارة الصينية ،لم يكن ثمة فصل بين الدين وبين تصورات البشر لوقائع وأحداث عصورهم ، إذ اعتقد الصينيون بتجسيد الآلهة في أرواح الكائنات . وكانت روح "تشانج تى" .

"سيد السماوات" هى التي تتحكم في أرواح البشر وتخلق أفعال العباد وتوجههم نحو مصائرهم منذ وجودهم وحتى الممات[7] .

وفي الهند ، كان التاريخ مزيجا من "الميثولوجيا" والأخلاق ، فتحفل ديانة "البراهمة" برؤية تاريخية تتعلق بتجسيدات الآلهة وتستهدف رعاية الأخيار وتدمير الأشرار . أما التاريخ العيانى البشرى، فلم يكن إلا "مملكة لتحقيق الرغبات "المعاكسة لروح الآلة . لذلك وجب على الإنسان الخير الفرار من هذه المملكة طلبا للخلاص عن طريق العبادة المؤهلة للاتحاد بروح "براهما"[8] .

وفي إيران "الزرادشتية" كان التاريخ منوطا بالعناية الإلهية ، فالله خالق كل شىء ، وهو المانح لإرادة البشر، ومحرك العالم ومسيره بدءا ومنتهى . وما التاريخ إلا صراع بين الخير والشر ، فالقدر "يمارس سلطانه على البشر والأشياء " على السواء . ومن ثم تقتصر الإرادة البشرية على التوجة للسعادة الروحية الكائنة في حياة أخرى قادمة[9] . يحدد الآله مصير البشر فيها حسب فعل الخير أو الشر[10] .

أما عن تصور العبرانين للتاريخ ، فتشكل الأسطورة الدينية لحمتها وسداها[11] ، إذ كان "الرب" يجدد عهده مع بنى إسرائيل في أطوار حياتهم . وتحفل أسفار التوراة_خصوصا سفر الملوك بأخبار تاريخية غلبت عليها الميثولوجيا الدينية . وما حوته من وقائع التاريخ العيانى إمتزج فيه البشرى بالإلهى ، حيث حرص "يهوه" على سعادة " شعبة المختار " . وحسبنا أن ما ورد فيها من تواريخ تتعلق بالأنبياء والرسل[12] ، وأن ما تعلق منها ببنى إسرائيل كشعب كان من صنع الله . لذلك لا تعد تاريخا عيانيا مشهودا ، بقدر ما هى انحياز لشعب مختار يستهدف خلاصه بوعود سعيدة[13] . وما ورد بصدد مفاسد الشعب وشروره وأثامه جرى تسويغه ببعده عن شريعة الرب[14] .

وإذ ذهب بعض الدارسين إلى أن التاريخ في التوراة كان مقتبسا وبعيدا عن مفهومه لدى شعوب الشرق الأدنى القديم كالسومريين ، والبابليين والكنعانيين والمصريين[15] فإن اليهودية طورت هذا المفهوم ووجهته للتمييز بين اليهود وبين الأمم الأخرى .

وفي الحلين معا، كان الله علة لأحداث التاريخيين معا . فهو الذي يتدخل منحازا لشعبه مسفها لخصومه ، وهو الذى شروره وخطاياه التي جرى اعتبارها خرقا للشرائع وإخلالا بالنواميس الإلهية[16] الله من ثم هو صانع الزمان والفاعل فيه وفى المكان ، وهو الذي يوجه التاريخ الأممى لغاية خلاص شعبه المختار . وتلك رؤية منحازة لا يزال الكثيرون من المؤرخين اليهود يؤمنون بها ، ويروجون لها[17]

ولا يختلف الحال عند اليونان في التطور بالتاريخ من الميثولوجيا الدينية إلى التاريخ البشرى. فتكشف "الإلياذة" و"الأوديسة" عن مراقب الآلهة للعالم والتدخل في نسج أحداث التاريخ وبحيث غدت الفعاليات البشرية أمرا ثانويا[18]. كما عجت تواليف "هيرودوت" بالأساطير الدينية[19] التي تواترت عند المؤرخين التالين، حتى حررهم "ثيكوديديس" منها[20]. وحتى "ثيكوديديس" نفسه أولى مكانا للدين في مصنفاته التاريخية، شأنه في ذلك شأن كل مؤرخي اليونان الذينلم يعزلوا الدين عن التاريخ البشرى، بدرجة أو بأخرى، إذ كانت الانتصارات في الحروب منوطة بالامتثال لأوامر الآلهة، كما كانت الهزائم والكوارث نتيجةَ غضبها على البشر[21].

وبرغم الطابع "البراجماتى" العملي للعقلية الرومانية، فقد تضمنت تواريخ معظم المؤرخين أساطير تشى بتدخل الآلهة في شئون البشر، كامتداد للرؤية اليونانية. لكن آلهة الرومان لم تكن شخوصا كما هو الحال عند اليونان بل كنت قوة كامنة في الطبيعة[22]. ومن ثم رد "بوليبيوس" ـ وهو مؤرخ روماني من أصل يوناني ـ نجاحا الرومان إلى أبطال متدينين، واعتبر غيره الآلهة حارسَة لروما وراعية لسكانها. ويقتضي الإنصاف ذكر تدخل الآلهة في الأحداث الثانوية العارضة ليس إلا، والتي لم تجد تعليلا مقنعا من لدن المؤرخين. أما الأحداث الكبرى فقد جرى ردها إلى فعاليات بشرية ولكنها مشفوعة برعاية الآلهة[23].

وبظهور المسيحية وانتشارها أضحى تدخل الله في التاريخ أمر لا مندوحة عنه، إذ تبلورت الرؤية المسيحية للتاريخ منذ خروج آدم من الجنة وحتى عودته المستقبلية لخلاص البشر من الخطيئة حول المفهوم الديني القح. بل إن أحداث التاريخ – حسب تلك الرؤية – كانت لاهوتا محضا، باعتبار المسيح مركز الوجود، وكنيسته – وفق تعاليمه – هي "مماكة الله" التي تعطى الصيرورة التاريخية مغزاها وجدواها[24].

وقد تأثر القديس "أوغسطين" بتلك الرؤية للتاريخ، حيث حقبه إلى ست حقب ـ حسب خلق العالم في ستة أيام – كلها مآسى وكوارث لا نهاية اها غلا بعودة المسيح "المخلص"[25].

فالعالم منذ تكوينه مؤسس على "الخطيئة"، وتاريخه ليس إلا تاريخ "مدينة الشيطان". اما "مدينة الله" فهى مملكة روحانية تعمل "الكنيسة" على تأسيسها بعيدا عن السلطة الزمنية[26]، لذلك كان ما قدمه على أنه تاريخ للبشرية ليس إلاهوتا محضا، ممزجا بخيال محلق[27].

على أن التصور ظل ينسج مفهوم التاريخ عند مؤرخى العصور الوسطى المسيحية[28]، إذ انصب اهتمامهم على التاريخ الكنسي الذي برع في صياغته وتدوينه "أوزبيوس" و"سقرات" و"سوزومين" و"تيودوروث" وغيرهم. أما التاريخ البشرى، فكان مجرد رصد خوارق وكرامات القديسين ومعجزاتهم، وهو ما لا يعد تاريخا بحال من الأحوال، بل سلاسل متصلة من "العناية

الإلهية" لحماية المسيحيين من إعارات خصومهم البرابرة الوثنيين والمسلمين "الكفرة"[29]. كما اقتصرت المرجعية على الكتاب المقدس الذي وجهت غيبياته إعمال البشر وتحكمت في سياق الروايات التاريخية[30]، حيث غدا ثلوك المسيحي محض للإرادة الإلهية[31]. ولاغرو، فقد كان جل المؤرخين قساوسة ورهبانا عكسوا معتقداتهم اللاهوتية على ما صنفوا من تواريخ. أما عن "الأبطال" الأوربيين الذين خاضوا غمار الحروب الصليبية، فقد حول المؤرخون بعضهم إلى قديسين، كما حال "جوانفيل" المؤرخ الذي نعت "لويس التاسع" بالقديس[32]. ولا عجب إذ صوروا الانتصارات على المسلمين على أنها من خوارق السيد المسيح، والهزائم دليلا على غضبه. فالله –في التحليل الأخير– هو خالق أفعال العباد، وهو وحده القادر على تغييرها. وما يدور على وجه الأرض من أحداث إنما هي منوطة بالعناية الإلهية، ومحكومة بمشيئتها[33].

وقد ظلت تلك الرؤية معتمدة عند المؤرخين الأوربيين حتى القرن الثامن عشر، يستوي في ذلك الكاثوليك المحافظين والبرتستانت الإصلاحيين. ومفهوم التاريخ عند "جاك بوسويه" يمثل المفهوم الكاثوليكي بامتياز، ففي كتابه "مقال في التاريخ العالمي"، أعتمد رؤية الكتاب المقدس في تحقيب عصور التاريخ. أما موضوع التاريخ، فقد اعتمد على "الروحانيات"، انطلاقا من أن غاية التاريخ النهائية هي "إعلاء كلمة الله"[34]. أما وقائعه وأحداثه فليست إلا نظام واحد متسلسل من المشيئات الإلهية[35]، التي تعد "الكنيسة" أداة لتحقيقها.

وبرغم ثورة "البروتستانت" على الكنيسة الكاثوليكية، ظلت فكرة التاريخ عندهم تتمحور حول كون الحياة الدنيوية ليست إلا إعدادا وتجهيزا للأخروية. وإذ اعترف "لوثر" و"كلفن" بحرية الإنسان في أفعاله، فقد أقرها في إطار مسؤولية الخالق عما يجرى على ظهور المعمور[36].

وام تسفر النهضة الأوربية عن تغيير يذكر لتلك الرؤية، على الرغم من بعدها الإنساني – الهيومانى ـ العريض، لا لشيء إلا أنها كانت – في الوقت ذاته – حركة إحياء للكلاسيكيات، بما تضمنته من "تيولوجيا". فبرغم الثورة على(الكنيسة)لم يقدر مفكرو النهضة ما من شأنه الثورة على اللاهوت[37].

وبرغم قيام تلك الثورة بفضل تنوير القرن الثامن عشر، وما ترتب على ذلك من ظهور رؤى وضعانية عقلانية للتاريخ، لم تختف الرؤية اللاهوتية تماما. إذ وجد من المؤرخين الأوربيين المحدثين من دافع عن تلك الرؤية بأداة عقلية، كما هو حال "رينولد نيبور" صاحب كتاب "إيمان وتاريخ"، حيث انتقد سائر التفسير اتالحديثة المغايرة للتصور المسيحي الكلاسيكي للتاريخ. بل نجد مؤرخا فحلا ومنظرا أشهر للتاريخ مثل "توينبى" يقيم وزنا للبعد الروحانى في الحراك التاريخ، حين قدم نظريته في التفسير الحضاري للتاريخ. والأخضر، قوله بأن "الروح" قوة كامنة خارج التاريخ، تتجلى في

شخوص أبطاله . بل عزى التحولات الكبرى إلى "النمو المطرد" في تلك الطاقة الروحية ، كما عزى عصور الانحطاط إلى القصور في هذا الزاد الروحي المؤثر والفعال . ولا غرو فقد تاثر بالفليسوف "برجسون" الروحاني ، كما تأثر باعترافه بما كتبه "ابن خلدون" عن دور الأنبياء في الطفرة البشرية إلى آفاق بعيدة في التقدم[38] .

بظهور الإسلام ؛ حدث تطور نوعي في الفكر التاريخي موضوعا ومنهجا ورؤية . ذلك أن الإسلام قدم تصورا يقيم وزنا للحياة الدنيوية ، والأفعال البشرية في "عمران" الأرض ، باعتبار الإنسان خليفة الله على الأرض وأداته لتحقيق مشيئته . كما قدمت شريعته رؤية في تنظيم العلاقات اللإنسانية على مبادئ الإخلاء والعدل والمساواة . هذا فضلا عن غطلاق العنان للعقل للتفكير والنظر ، ناهيك عن تعاليمه الأخلاقية ونظرته الجمالية ؛ بما لا يتسع المجال لعرضه ووصفه[39] .

وفي مجال التاريخ ؛ قدم الإسلام مفهوم الزمان الذي يصل الحاضر بالماضي والمستقبل[40] ، أما المكان ؛ فهو المعمور بأسرة . وفي عرض القرآن الكريم لأساطير الأولين ؛ يمكن استخلاص النواميس والسنن –أى القوانين– الحاكمة للصيرورة التاريخية ؛ مثل قوانين الحتمية والدفع – أي الصراع – وغيرها مما وقفنا عليه ونحيل إليه في دراسة سابقة[41] . كما وقف غيرنا[42] على حقائق هامة في ذات الإطار ؛ بما يؤكد حقيقة الرؤية الإسلامية التي تجعل من الإنسان صانع التاريخ ؛ باعتبار وقائعه وأحداثه نتيجة فعاليات بشرية ، لا غيبية[43] .

على أنه من المجازفة القول بتقديم القرآن الكريم نظرية في التاريخ وتفسيره – كما ذهب البعض – لكونه – في التحليل الأخير– كتاب هداية ؛ لا كتاب دراية . ولعل ذلك كان من أسباب اختلاف الدارسين الذين حاولوا – عبثا – الوقوف على تلك النظرية اختلافاً يصل إلى حد التناقض[44] فذهب البعض – استناداً على تأويل بعض آيات القرآن الكريم – إلى أن النظرية الإسلامية – المزعومة – تقول بأن الله هو صانع التاريخ ؛ بحيث ينتفى دور البشر تماماً ؛ أخذاً بمبدأ "الجبرية" الشعرية . بينما أكد البعض الآخر – معتمداً آلية التأويل بالمثل– أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ؛ تأسيساً على قول المعتزلة بمبدأ الاختيار .

وغنى عن القول ؛ أن تلك الإشكالية والخلاف بصددها كان من أسباب اختلاف رؤى المؤرخين المسلمين القدامى ؛ وهو ما سنعرض له في موضعه من الدراسة .

بخصوص الاتجاه الأول ؛ نعرض نموذج أحد الدارسين المحدثين – وهو الدكتور / محمد رشاد خليل –الذي يعول على مفهوم "العناية الإلهية" وينفي ما عداه باعتباره بدعا وهرطقة . ويؤكد على أن القران حوى نظريات في سائر العلوم النظرية والتجريبية[45] . وبخصوص التاريخ ؛ يرى أن الله سبحانه خلق الكون ونظمه ، ولا تنقطع مشيئته لحظة واحدة فيما يجرى فيه[46] ؛ فأفعال العباد لذلك

رهينة الإرادة الإلهية ، ومن ثم فالتاريخ – أي العالم المشهود –لا يقوم غلابعالم "الغيب" ؛ لـذلك لا مناص لدراسة من أن "يعتبر أثر المغيبات في حركة التاريخ"[47].

وتأسيساً على ذلك ؛ يؤسس الله وحده الأسباب ويدبر الخلق ؛ "فلا يوجد مبرر واحد عقلي تقوم به الأسباب إلا الله وحده"[48]. بل ينوط تلك الأسباب بالملائكة والشياطين والجن أحيانا[49].

معندنا أن تلك الرؤية المعتسقة ليست جديدة ؛ إذ أخذ بها المؤرخون الأشاعرة ؛ حتى ابن خلدون نفسه ؛ كما سنوضح فيما بعد.

أما الأنوذج الثاني ؛ القائل بأن التاريخ "صناعة بشرية" فيمثله الدكتور/ راشد البراوى ، الذي يرى أن العناية الإلهية لا توجده الفعل البشرى ؛ إنما هي عادلة وعالمة بهذا الفعل ليس إلا. فالفرد ـ ومن ثم المجتمع – مسئول عن مصيره نتيجة أفعاله[50]، والحدث التاريخي ما هو إلا نتيجة تراكم وتفاعل ظروف موضوعية[51]. ويأتي العامل الاقتصادي أساس لتلك الظروف الموضوعية فيؤسر في حركة التاريخ وصيرورته ؛ وذلك لكونه أساس صياغة البناء الطبقي ؛ حيث تحدث الحركة التاريخية نتيجة الصراع بين الطبقات[52].

وعندنا ، أن هذا التصور مستمد من الفكر المعتزلى القائل بحرية الإرادة الإنسانية ، فضلاً عن الفكر الماركسي بصدد نظرية "المادية التاريخية". وفي الحلين معاً ـ حال القول بالعناية الإلهية، وحال القول بالفعاليات البشرية –نرى أن الدارسين وإن دعما رؤيتها بالآيات القرآنية؛ إلا أنهما معا إعتسفا التأويل. كما أنهما معا لم يأتيا بجديد بصدد تحديد رؤية الإسلام للتاريخ ؛ إذ أن الإشكالية مثار الخلاف لها جذور عند المؤرخين المسلمين القدامى. فعند "المسعودى" و "البيرونى" و "مسكويه" وغيرهم نجد ما يرجع رؤية التاريخ في إطار الفعل البشرى. ولن نعرض لهم في هذا السياق الذى يختص برصد موضوع الدراسة عن التفسير الديني للتاريخ.

على أنه يجب التنويه إلى أن الاتجاه السابق ساد إبان عصور التقدم العلمي و الفكري في التاريخ الإسلامي، بينما غلب الاتجاه "التيولوجي" خصوصًا في العصور الإسلامية المتأخرة التي أطلق عليها ابن خلدون "عصور الانحطاط". على أن هذا الاتجاه كان متواجداً – ولو وجوداً شاحبًا – إبان عصر الازدهار، كما لم يخل عصر الانحطاط من تواجد شاحب أيضًا للاتجاه العقلاني.

ولا يتسع المجال لرصد الاتجاه التيولوجي طوال عصور التاريخ الإسلامي[53]؛ لـذلك سنكتفي بضرب بعض الأمثلة التي توضح أسباب وجوده، ومنطلقات أصحابه، ومناهجهم، ورؤاهم ومقاصدهم.

من الأمثلة الدالة – في هذا الصدد – عزوف معظم المؤرخين المسلمين عن التعرض لعصور ما قبل الإسلام، وذلك تحت تأثير مصادرات لاهوتية؛ فحواها نعت القرآن الكريم لها بنعت "الجاهلية"، كذا الأخذ بمقولة أن "الإسلام يجب ما قبله". منها أيضًا انحراف جل المؤرخين المسلمين – الأوائل والأواخر – في ذكر روايات أسطورية وتيولوجية عن حياة الرسول ﷺ، كذا رؤية تاريخ صدر الإسلام من منظور "الصحابة العشرة المبشرين بالجنة". منها كذلك، تعويل مؤرخي الخوارج – بوجه عام – على مناقب رؤساء المذهب ومكانتهم الدينية في تفسير تاريخ الخوارج، وإلحاح معظم مؤرخي الشيعة على "فكرة المهدي المنتظر" الذي ترسله العناية الإلهية كي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً. وفي نفس السياق عول إخوان الصفا على الربط بين "الدين والملك" في قيام الدول وسقوطها[54]؛ وهو ما نقله عنهم ابن خلدون؛ فاشترط "الدعوة الدينية" أساسا لقيام الدول "عريضة الملك عظيمة الإستيلاء"[55]. بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين قال بأن التطور التاريخي منوط بحكم الله[56]. أما المؤرخون المتصوفة؛ فقد فسروا التاريخ حسب مفهوم "العناية الإلهية" وأحيانًا وفق كرامات أقطاب الصوفية[57].

وخلال العصور الإسلامية المتأخرة؛ غلبت الرؤية الدينية للتاريخ؛ مقترنة بالخرافة والتنجيم؛ نتيجة تردي أحوال العالم الإسلامي في ظل نظم عسكرية طاغية، وغزوات أجنبية في الشرق والغرب، وما خلفه ذلك من يأس في إمكانية التغيير بعد فشل الثورات الاجتماعية المتلاحقة. هذا فضلاً عن الجمود الفكري وذيوع التقليد وتفشي الطرقية الصوفية، وتحريم معظم العلوم الدنيوية. لذلك غصت كتب التاريخ بالأساطير الدينية التي تتحدث عن مخلص تبعثه العناية الإلهية، كعودة "المهدي المنتظر" عند الشيعة، وظهور الإمام الذي يأتي على رأس كل قرن ليجدد للأمة دينها عند السنة ولا غرو، إذ وجد من ألف في "العبر ونفوذ القضاء والقدر"، ومن صنف عن "علم الأنبياء والأولياء وأخبار الكرماء"[58].

لذلك صار التاريخ خادمًا للدين، وغدت العناية الإلهية تفسيراً للحاضر والماضي والمستقبل[59]، وجرى اعتبار الحياة الدنيوية قدراً مقدوراً[60]. واستهدف المؤرخون فيما كتبوا رضى الله وحسن الثواب. بل اعتبروا الكوارث التي حلت بالعالم الإسلامي "غضبًا إلهيًا"، ودعوا إلى "الإعراض عن الدنيا والزهد فيها"[61]. ونظر البعض إلى الإخفاقات في مواجهة الصليبيين على أنها من أحكام القدر[62]، وصور البعض الآخر هذا الصراع على أنه حرب بين حزب الله وحزب الشيطان[63].

خلاصة القول، أن التفسير الديني للتاريخ ساد عصور التخلف الحضاري، نظراً للعجز عن أسكناه علل الأحداث وأسباب الوقائع أسكناها علميًا، فمال المؤرخون إلى تفسيرها بالعلة الأولى الممثلة في الله سبحانه، متغافلين عن حقيقة كونه موجد الأسباب والعلل في الكائنات وفي الطبيعة وفي البشر، و"كل شيء عنده بمقدار".

الببليوغرافيا والتوثيق

(1) عن هذه المدارس، راجع: هيمرو، تيودور: تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض ونقد: الدكتور مصطفى العبادي، مجلة عالم الفكر، مجلد 20، العدد الأول، الكويت، ص253 وما بعدها. ويذهب المؤلف إلى أن مهمة المؤرخ تكمن في تحقيق الأخبار، ومن ثم تترك للفلاسفة مهمة التفسير والتنظير، التي هي – في نظره – خارجة عن نطاق عمل المؤرخين.

(2) عن مزيد من المعلومات، راجع: عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، جـ2، ص368 وما بعدها، بيروت 1992.

(3) أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ، ص166، الإسكندرية 1975.

(4) قيس النوري: الأساطير وعلم الأجناس، ص10 و11، بغداد 1981.

(5) فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، ص23، قبرص 1968.

(6) كولنجوود: فكرة التاريخ، ص51 و52، القاهرة 1968.

(7) ويدجري (آلبان): المذاهب الكبرى في التاريخ، الترجمة العربية، ص11ـ39، بيروت 1972.

(8) نفسه ص47، 52، 71.

(9) نفسه ص115، 116.

(10) نفسه ص119.

(11) قاسم عبده قاسم: تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية، ص174، مجلة "عالم الفكر"، مجلد 20، العدد الأول، الكويت.

(12) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص167.

(13) Tholfsen; T.R: Historical thinking, p.45, London, 1947.

(14) Loc. Cit.

(15) Barnes; H.E: A history of historical writings, p.20, New York, 1963.

(16) ويدجري: المرجع السابق، ص121.

(17) نفسه، ص124.

(18) Barnes: Op. cit. p.29.

(19) Ibid: P.30.

(20) قاسم عبده قاسم: المرجع السابق، ص199.

(21) ويدجري: المرجع السابق، ص83.

(22) نفسه، ص91.

(23) نفسه، ص98، 99.

(24) نفسه، ص142، 143.

(25) Cantor; n: the medieval world, P.37, London, 1968.

(26) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص169.

(27) هرنشو: علم التاريخ، الترجمة العربية، ص6، بيروت 1988.

(28) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص170.

(29) هرنشو: المرجع السابق، ص42، 43.

(30) قاسم عبده قاسم: المرجع السابق، ص203.

(31) Barnes: Op. cit. P.55.

(32) Ibid: P.57.

(33) ويدجري: المرجع السابق، ص147، 148.

(34) Finti; r: History of the philosophy of history, P.126, Edinburg, 1893.

(35) ويدجري: المرجع السابق، ص208.

(36) نفسه، ص155، 156.

(37) قاسم عبده قاسم: المرجع السابق، ص208.

obeikandl.com

(38) عن مزيد من المعلومات في هذا الصدد، راجع: محمود إسماعيل: مقالات في الفكر والتاريخ، دراسة بعنوان: "البطل التاريخي بين توماس كارليل وأرنولد توينبي"، ص12 وما بعدها، الدار البيضاء، 1978.
(39) عن مزيد من المعلومات في هذا الصدد، راجع: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص39 وما بعدها، الكويت 1989.
(40) محمد رشاد خليل: المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، ص160، القاهرة 1984.
(41) أنظر: محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص9 وما بعدها، القاهرة 1988.
(42) أنظر: عماد الدين خليل: التفسير الديني للتاريخ، ص106 وما بعدها، بيروت 1957، **Siddiqi; M:The quranic concept of history, P.P10 seq, Karachi, 1965.**
(43) عفت الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، ص210، القاهرة 1976.
(44) وقف "ويدجري" على تلك الحقيقة التي نشاركه الرأي فيها. أنظر: المذاهب الكبرى في التاريخ، ص132.
(45) أنظر: كتاب سالف الذكر، ص86.
(46) نفسه، ص87، 88.
(47) نفسه، ص98.
(48) نفسه، ص99.
(49) نفسه، ص102.
(50) أنظر: راشد البراوي: التفسير القرآني للتاريخ، ص199، 200، القاهرة 1973.
(51) نفسه، ص202.
(52) نفسه، ص206، وما بعدها.
(53) أفردنا ثلاثة مجلدات لدراسة الفكر التاريخي الإسلامي في مشروعنا "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"، يمكن الرجوع إليها لمزيد من المعلومات.
(54) أنظر: رسائل إخوان الصفا، جـ2، ص368، بيروت، د.ت.
(55) وقد أورد البيروني – رغم استنارته – روايات مماثلة في هذا العدد. أنظر: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص55، بيروت 1984.
(56) ويدجري: المرجع السابق، ص135.
(57) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص176.
(58) أنظر: ابن أبي الربيع: سلوك المسالك في تدبير الممالك، ص46، القاهرة 1329هـ.
(59) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص322.
(60) نفسه، ص326.
(61) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ10، ص8، بيروت 1982.
(62) Aziz Atiya: The Crusade, historiography and bibliography, P.70, London, 1962.
(63) شيرين شلبي: دراسة تحليلية لكتابات ابن أبي طي الحلبي في المصادر الإسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، ص199، مخطوطة، 2003.

obeikandl.com

تراث العداء الذاتي اليهودي

obeikandl.com

نماذج من تراث العداء الذاتي اليهودي
من خلال ما دونه "يوسف" عن "الحرب اليهودية الأولى"

د. حسين محمد يوسف(*)

من المنطقي أن يكون التقاتل الداخلي بين فئات الشعب الواحد أمرا بغيضاً، وخاصة في مراحله التاريخية المتأخرة بعد أن تكون قوميته قد اتخذت الشكل الكامل لها. وكان من المعتاد أن لا يحدث هذا التقاتل إلا في ظل ظروف استثنائية وفي أضيق الحدود؛ بيد أن مثل هذا السلام الداخلي لم يكن ليدوم للأبد، بل كان من المنطقي أن يمر علي كل أمة حقبة من الزمن تطول أو تقصر، تتأزم خلالها العلاقات بين بعض أو كل فئاتها لسبب أو لآخر.

ولعل مثل هذه الصراعات لم تكن مجهولة في العالم القديم. وعلي سبيل المثال لم يكن للصراع الداخلي مكان كبير في مصر القديمة فلم تكتسب الصراعات القديمة في زمن الفراعنة البعد الطائفي وهي بكل حال لم تزد علي أن تكون صراعا سياسيا من أجل توحيد البلاد اتخذ طابعا عسكريا لفترات قصيرة جدا في عهود الضعف والانقسام، وكانت الكراهية المصرية موجهة دائما ضد الأعداء الخارجيين[1]. وعلي سبيل المثال كان العصر المتأخر من تاريخ مصر القديمة حافلا بالاضطرابات وعدم وجود قوة واحدة تسيطر علي البلاد بكاملها، حيث تنازعت السيطرة علي الحكم العديد من العناصر الأجنبية مثل "الليبيين"، والتي ينتمي إليهم فراعنة الأسرات الثانية والعشرين وحتى الرابعة والعشرين، ثم الأسرة الخامسة والعشرين النوبية، إضافة إلي المرتزقة الذين ازدحمت بهم الجيوش المصرية من عناصر الإغريق، هذا فضلا عن الفرس واليهود[2]. ومفاد القول أن سيطرة هذه العناصر الأجنبية علي أمور البلاد كانت هي الدافع لهذا التقاتل فيما بينها.

ورغم شيوع الحروب الأهلية بين دويلات بلاد اليونان القديمة، فقد كانت حروبا يمليها الواقع الجغرافي والظروف السياسية والاعتبارات التجارية. وكان ارتكاب "أثينا" أو "أسبرطة" لمذبحة هنا أو هناك، مثلما فعلت "أثينا" في مذبحة "موتيليني"، سببا في إثارة جموع الإغريق ضدها. ومما يجسد مدي سمو أخلاقيات الصراع الداخلي بين شعوب الإغريق هو موقف "أسبرطة" الحاسم في نهاية "الحروب البيلوبونيزية، 431ـ404 ق.م." عند استسلام أثينا النهائي وهو الرفض التام لكل مقترحات "كورنثة" بتدمير مدينة أثينا وتسويتها بالأرض وقتل وتهجير واستعباد شعبها وتحريم سكني أرضها من جديد[3].

(*) مدرس بقسم التاريخ ـ كلية الآداب/ جامعة عين شمس.

وقد عاشت روما حالة من السلام الداخلي برغم تعدد الصراعات السياسية والاجتماعية بين قسمي الشعب الروماني الشهيرين، "العامة والأشراف"، ومنذ عام 509 ق.م. لم تحدث حرب داخلية واحدة في روما حتى تفجرت موجة الكراهية والحرب الداخلية بسبب أحداث وظروف شتي معلومة للجميع إبان "تريبيونية" "تيبريوس جراكوس" الثانية في عام 132 ق.م. وكانت دماء "تيبريوس جراكوس" أول دماء رومانية تسفك بيد الرومان منذ طرد الملوك الأجانب. ويروي "بلوتارخوس" أحداث هذه الاضطرابات فيقول: "مات ثلاثمائة رجل آخر (من أتباع "تيبريوس جراكوس")، بواسطة قذائف الأحجار وضربات العصي، ولم يمت أحد منهم أبدا بضربة سيف..... وكان مقتل "تيبريوس جراكوس" هو أول خرق للسلام الروماني الداخلي، والذي انتهي بحمام دم لم يحدث له مثيل منذ طرد الملوك الأجانب"[4]. كما رفض جنود "قيصر" أن يتقاتلوا بعد موته تحت قيادة "أوكتافيانوس" و "أنطونيوس" و "ليبيدوس"، ضد بعضهم بعضا في معركة "موتينا"، واضطروا خلفاء قيصر الثلاثة أن يتحدوا معا لمواجهة عدوهم الحقيقي وهم "رجال الحزب الجمهوري"[5]. وصفوة القول فيما سبق أن التقاتل الداخلي بين الشعوب القديمة كان أمرا بغيضا إلي أقصي حد، ولا يتم إلا في أضيق الحدود.

علي أن المتصفح للتاريخ اليهودي بشكل عام سوف لن يبذل جهدا كبيرا قبل أن يلاحظ الانقسام الشديد الذي كان عليه اليهود طوال مراحل تاريخهم وعدائهم لأنفسهم. وقد استمرت هذه الكراهية عبر العصور المختلفة ورصدها العديد من الكتاب والمفكرين المعاصرين من اليهود وغيرهم. وقد اصطلحوا بشكل عام علي أن يستخدموا عددا من التعبيرات للدلالة علي شيوع هذه الكراهية وهي: "كراهية الذات اليهودية، **Jewish Self-Hatred**" و "العداء اليهودي للسامية، **Jewish Anti-Semitism**" و "العداء اليهودي لليهودية، **Jewish Anti-Judaism**". وتستخدم المصطلحات الثلاث للدلالة علي الكراهية الحادثة بين فئات اليهود المختلفة، بشكل يدل علي كونها معبرة عن ذات المعني دون فارق جوهري فيما بينها[6].

وكان اليهود منذ بداية تاريخهم منقسمين علي أنفسهم كأشد ما يكون الانقسام، ويؤكد ذلك أحداث التنازع والكراهية بين أخوة النبي "يوسف"[7]. وينهض دليلا علي تفشي الكراهية الداخلية اليهودية علي المستوي العام، ما ورد في "التوراة" بشأن تنازع الملك "شاؤل" و النبي "داود" معا بعد أن انتصرا علي الفلسطينيين[8]، فأسس "داود" لنفسه مملكة مستقلة في جنوب بلاد يهوذا[9]، لكنه لم يصمد وسرعان ما هرب تحت وطأة هجمات "شاؤل"، وانضم للفلسطينيين، ولا يلبث أن يعود "داود" في ركاب الجيش الفلسطيني "غازيا" لبلاده. وفي هذا الشأن يقول "آخيش" ملك الفلسطينيين لـ "داود": "لابد أن تنضم إلي الجيش أنت ورجالك لخوض الحرب (ضد اليهود). فأجابه "داود" ستري بعينيك ما يصنع عبدك "داود" في الحرب" فقال "آخيش" لـ "داود": إذن

أجعلك حارسي الشخصي كل الأيام"[10]. وكان لـ "داود" ما أراد فانتصر الفلسطينيون بمساعدة "داود" وصلبوا "شاؤل" وأبنائه[11].

وكان القتال ما بين أبناء النبي "سليمان" سببا في انقسام المملكة إلي دويلتين كل منهما علي طرفي نقيض من الأخرى، الأولي هي مملكة "إسرائيل" الوثنية والتي رفضت حكم "رحيعام" بن "سليمان"، فخرج عليه عشرة من قبائل اليهود الأثنى عشر، وكونوا هذه الدولة، والتي صارت فيما بعد تعبد الرب المصري "العجل أبيس"، إلي جانب عبادة الرب "يهوه"[12]، و لذلك غادر اليهود المتدينون دولة "إسرائيل الوثنية إلي دولة "يهوذا" المؤمنة وهي التي ضمت القبيلتين الباقيتين "يهوذا" و"بنيامين"، لكنها لم تلبث أن عانت بدورها من الفرقة التي دبت بين أبنائها عندما انقسموا إلي فئتين مختلفتين هما "الركابيين" وهم زهاد متدينون، والثانية وهم "نذريم" وهم من نذروا أنفسهم للرب[13]. والطريف أنه منذ البداية كانت دولة "يهوذا" "المتدينة" دولة فقيرة، بينما تركز الغني والثروة في دولة إسرائيل الوثنية. وكان هذا التحول البَيْنْ من قسم لا يستهان به من اليهود نحو العقائد الوثنية سببا في اللعنات المتعددة التي يصبها الرب "يهوه" وأنبياء اليهود علي الكفرة من شعبهم بصورة تكررت كثيرا في العهد القديم حتى صارت أرثا شائعا في تاريخ اليهود، ومعبرا عن انقسام له أبعاد دينية لم تلبث أن تجسدت في أبعاد "اقتصادية" تفصل ما بين فريقين من شعب واحد "شق فقير متدين حسب مفهوم هؤلاء للتدين- وشق وثني غني[14].

وكان من الطبيعي أن يثور النزاع ما بين المعتدلين و المتشددين في العصر الهيلينستي. وفي الحقيقة أن المتشددين من اليهود كانوا محقين في رفض ما أخذ به اليهود المعتدلون من مظاهر التشبه بالهيلينستيين فقد كان هذا الحزب المناصر للسليوقيين يقتبس العادات الهيلينستية في غير تكلف أو تحفظ. وهو ما حدا بفرقائهم من المتشددين إلي أن يحملوا لهم أشد مشاعر العداوة مرارة وهم الذين تشير إليهم الكتابات اليهودية بأنهم "أعداء الله". وربما كانت الهيلينستية بالنسبة لليهودية هي "المرأة الأجنبية الغريبة الملقة الكلام"، التي يذكرها سفر "الأمثال"، ولكن بيتها "يهبط إلي جذور الموت"، وكانت التهم التي وُجهت إلي دعاة الهيلينستية تتركز في إهمالهم لـ "الختان" وأنهم يتصفون بكل النقائص الخلقية التي تنسب عادة في "العهد القديم" للمارقين المرتدين، وكانت خاتمة المطاف أن التهمتين الموجهتين إليهما في عام 169 ق.م. هما أنهم يميلون إلي الألعاب الرياضية الإغريقية التي تشمل عُري الأجساد وأنهم يرتدون القلنسوة اليونانية[15].

وكان أهم ما يساند عدالة قضية المتشددين في كراهية المعتدلين هو حقيقة بسيطة مفادها أن حصول أية يهودي علي جنسية المدن الهيلينستية كان يترتب عليه اشتراكه في تسيير شئون حكم المدينة ودولاب الإدارة القضائية وهو ما كان يحتم الاشتراك في عبادة آلهة المدينة، وهو ما كان يعني ببساطة عند اليهود المروق والكفر[16]. لكن هناك العديد من السقطات التي طالت المتدينين أيضا لعل أبرزها أن اليهود

عندما قالوا أنهم هم أبناء الرب فقد انزلقوا جميعا "المعتدلون منهم والمتشددون" علي حد سواء إلي الكفر. فقد كانوا في ذلك يتشبهون بالشعوب الوثنية والهيلينستية. وقصة الترجمة "الترجمة السبعينية" للتوراة التي جرت في عهد "بطلميوس فيلادلفوس"[17]، إنما تعكس واقعا مؤلما بالنسبة لليهود أنفسهم وهو أن غالبيتهم قد نسوا العبرية ولم يعودوا قادرين علي مطالعة "الكتاب المقدس" بلغتهم الأصلية، وأنهم اندمجوا في الشعوب الأخرى ونسي أكثرهم تراثه وثقافته. ويمكن القول إجمالا أن البغضاء كانت تعتمل ما بين شقي الشعب اليهودي فقد انقسم اليهود قسمين كان كلاهما غاية في التطرف. القسم الأول هو المعروف بـ المعتدلين من الأغنياء الهيللينيين وهؤلاء انطلقوا لينهلوا من معين الهيلينستية وإتباع الوثنية دون تعفف. أما القسم الآخر وهم المتشددون فقد أسرفوا في التمسك بحرفية نصوص التوراة دون تبصر. وكان أن رأي المعتدلون أن المتشددين يفسدون عليهم دنياهم، بينما رأي المتشددون أن المعتدلين يفسدون عليه أُخراهم.

"يوسيفوس": بداية ينبغي التعريف بأحد أهم الشخصيات في هذا البحث وهو: "يوسف بن متاتيا المولود في عام 37/ 38م. والمتوفى بعد عام 100 م. وقد سمي بعد منحه الجنسية الرومانية "تيتوس فلافيوس فسباسيان" علي أسم معتقه وهو الإمبراطور "تيتوس فلافيوس فسباسيان، **Titus Flavius Vespasianus**"، وذلك وفقا لأحكام القانون الروماني. وينتمي إلي عائلة غنية من الكهنة الفريسيين ويجري في عروقه دم ملكي من جهة والدته، وقد درس ثلاثة من المذاهب اليهودية "الفريسية والصدوقية والإيسينية"[18]، وأظهر نبوغا منذ الصغر. وفي عام 64 م. ذهب إلي روما بتكليف من الحبر الأعظم ليسعى لعزل البروكراتور الروماني علي "يهوذا"، وتلقي في سبيل ذلك معاونة من "بوبايا، **Poppaea**" زوج "نيرون، و "أليتوروس" الممثل الهزلي المفضل لديه[19]. وتعكس هذه المهمة وجود يهود مؤثرين في داخل عاصمة الإمبراطورية، ويري "محمود السعدني"، أن لهم دورا في إحراق روما ذاتها، ويبرئ "نيرو" من هذه التهمة، وان نفوذهم الراسخ في روما هو الذي جعل مؤرخا شهيرا من كبار رجال الدولة مثل "تاكيتوس" يعزُف عن اتهامهم بحرق المدينة ويسند هذا الفعل إلي فئات غامضة من الناس[20].

وفيما يتصل بالإنتاج العلمي لـ "يوسف"، فمن الثابت أن له عدداً من المؤلفات منها الحرب اليهودية

ç ، **Bello Judaico**، وقد ظهر هذا المؤلف في الفترة ما بين 75ـ79 م. ويقع في سبعة كتب منها كتاب ونصف مقدمة عن اليهود منذ العصر المكابي، وهو المصدر الرئيسي عن موضوع البحث الذي نحن بصدده. بعد ذلك كتب مؤلفه عن تاريخ اليهود " **Antiquitates Judaicae,** "، وقد ظهر في عام 93ـ

94 م. ويضم تاريخ اليهود منذ بدء الخليقة حتى عام 66 م. ويقع في عشرين كتابا، ومن خلال طريقة سرد الأحداث فأنه يُعتقد أن "يوسف" هو الذي ترجم كتابه هذا وغيره إلي اللغة اليونانية. وآخر مؤلفاته هو السيرة الذاتية ويسمي "**Vitae**"، وله أيضا عمل بعنوان "**Contra Apion**"[21].

وقد تحول كتاب يوسف عن الحرب اليهودية إلي جزء من التوراة نفسها، عندما تم ترجمة الكتاب السادس من مؤلفه المعروف باسم "حرب اليهود" إلي السريانية المعروفة بـ "الترجمة البسيطة"، ليصبح هو الجزء الأول من سفر "المكابيين الخامس" وهو أحد الأسفار "الأبوكريفية، **Apocrypha**"[22]، المحذوفة من التوراة في عصر لاحق. وقد اعتمد "يوسف" بصورة أساسية في تدوين الأحداث السابقة من تاريخ اليهود علي مؤرخ أقدم منه هو "نيكولاوس الدمشقي"[23]. وتتضح صعوبة استقراء الحقيقة في شأن "الحرب اليهودية" عندما يتضح أن المصدر الأساسي للأحداث المذكورة خلالها وأحداث حياة "يوسف"، هو "يوسف" نفسه. ويقلل من فرص نقد أعمال يوسف أن هناك عمل مفقود يخص "يوستوس الطبري، **Justus of Tiberias**" – نسبة إلي مدينة طبريةـ حيث لم يتبقى منه سوي شذرات[24]. وتتعاظم أخطاء "يوسف" في كتاب الحرب اليهودية بشكل فج وهو ما يتضح من خلال ترجمة سلسلة "**Penguin**"، والتي يعلق المترجم "وليامسون، **Williamson, G.A**" علي بعض أخطاء "يوسف" فيقول في تعليق علي وصف "يوسف لغني مدن الجليل الشديد: "هل يمكن أن نصدق ذلك!"[25]. ومن خلال وصف أسوار حصون "جمالا"، يعلق المترجم قائلا: "لقد ضرب "يوسف" الطول في 10 و الارتفاع في 5"، كما يبالغ "يوسف" في أرقام الضحايا بشدة، ويمكن للقارئ الكريم الرجوع لتعليقات "وليامسون" التي رصد فيها لهذه الأخطاء الفادحة في طبعة "بنجوين"[26]، أما "زاكيراي" مترجم طبعة "**LCL**" فقد وضع في العام التالي مباشرة لانتهائه من ترجمة أعمال يوسف كتابا عن قصة حياته أودع فيه أرائه وتقييمه لشخص "يوسف" وأعماله[27]، وكان أبرز ما قاله فيه: "أن يوسف علي مر العصور بعد هذا كله كان مكروها من اليهود"[28]. ويوضح اتجاه "يوسف" السياسي أنه كان من المناصرين للرومان، ضد المتشددين اليهود، لكنه كان في عين الوقت نصيرا متشددا للديانة والثقافة اليهودية[29].

وفي الحقيقة أن كتاب الحرب اليهودية هذا قد أثار لغطا واسعا ليس في الزمن المعاصر وحسب بل منذ صدوره. حيث هوجم من عدد من الكتاب والمؤرخين المعاصرين لـ "يوسف"، كان أكثرهم من اليهود، وهو ما يعكس رفض هؤلاء لكثير من الحقائق المغلوطة التي ضمنها "يوسف" في مؤلفه هذا. ولعل الدور المشبوه وخيانة "يوسف" لقضايا وطنه وأمته هو ما أودي به إلي الانزلاق في عدد من الأكاذيب التي تتناقض مع ما كتبه "يوسف" نفسه في سيرته الذاتية كما سوف يتأتى ذكره بعد قليل. وقد دافع "يوسف" نفسه كثيرا عن كتابه هذا في سيرته الذاتية[30]، ضد مناوئيه وأبرزهم "يوستوس ابن يوستوس الطبري"، وذلك في محاورة بديعة مُعبرة ما بين أثنين من المؤرخين يتساجلان ليبين كلا

منهما أنه الأصدق والأكثر إتباعا واحتراما للحقائق التاريخية، وفي هذه المساجلة تخيل "يوسف"، أن "يوستوس" واقفا أمامه وبدأ في ضحد مآخذه علي كتابه وتفنيد مزاعمه، وكان من بين ما قاله: ". . فأنني أود أن أوجه الآن حديثا مختصرا إلي "يوستوس"، الذي دون بدوره كتابا (تاريخيا) عن هذه الأحداث. . وكذلك مؤلفين آخرين أطلقوا الوعود بأنهم يكتبون مؤلفات تاريخية (صادقة)، ولكنهم لم يأبهوا بتوخي الحقيقة إلا لماماً، ولم يحسوا بحمرة الخجل من إتباع الزيف والبهتان سواء بسبب البغضاء والانحياز الأعمى. –ثم يستطرد في موضع لاحق مخاطبا "يوستوس"ـ وإن ما يدفعني إلي الدهشة حقا إزاء صفاقتك هو أنك تجسر علي القول بأن مقالتك (التاريخية) هذه من أفضل الكتب التي تم تدوينها ونشرها في هذا المجال. . . فالحق أنك لم تقم بتدوين تاريخك إلا منذ عشرين عاما خلت، حينما قدر لك أن تحصل علي ما يلزمك من أدلة دقيقة وموثقة من خلال شهود عيان، ولكن حيث أن هؤلاء الشهود لم يعودوا بعد موجودين بين ظهرانينا. . أما أنا فلم أك متخوفا علي مؤلفي التاريخي بنفس طريقتك، لذا فقد قمت بإهداء كتبي إلي الأباطرة قبل أن ينصرم الوقت علي معاينتهم لهذه الأحداث، وذلك لأنني كنت واثقا أنني قد ألتزمت بسرد الأحداث بحذافيرها متوخيا الحقيقة[31]".

ثم يعاير "يوسف" "يوستوس" بسبب تضاؤل دوره في الحرب وغيابه عن أرض يهوذا في العديد من أطوارها. ويؤكد بعد ذلك أن العديد من الملوك والأباطرة قد شهدوا لمؤلفه هذا بالصدق مثل الإمبراطور "تيتوس" والملك "أجريبا الثاني"، وهي شهادات مرفوضة لأن صاحبيها مستفيدين من عمالة "يوسف" للرومان. ويتحتم التوضيح أن "يوستوس" هذا حسبما يشير إليه "يوسف" من حزب المتشددين وعلي ذلك فمن المتوقع أن تكون أرائه مخالفة لآراء "يوسف"، وقد انفعل بما تضمنه كتاب "يوسف عن الحرب اليهودية فوضع مؤلفا خصصه للرد علي أكاذيبه. ومن الغريب أن يبقي "يوستوس" حيا بعد الحرب برغم مناوئته لـ "يوسف" والرومان بل ويؤلف ـ بين آخرين ذكرهم "يوسف ولم يسم غير يوستوسـ كتابا يؤكد علي أن الرومان كانوا هم الطرف المعتدي في الحرب[32]. ويلعب "يوسف" في كتاب الحرب اليهودية دورين، الأول: هو دور الراوي باعتباره مؤلف الكتاب والثاني: هو دور البطل للعديد من الأحداث. بيد أن ظروف تدوينه لهذا الكتاب بعد انتهاء الحرب اليهودية بالفعل تعطيه نظرة استباقية للأحداث وحكم صائب علي الأشخاص ممن خانوه أو ظاهروه، وهذه الرؤية لابد أنها لم تكن متوفرة له بمثل هذا الوضوح واليقين أثناء الحرب ذاتها وإلا لتغيرت الكثير من أحداثها.

ويعد تسمية "يوسف" لعمله باسم "الحرب اليهودية" في حد ذاته تحيزا من جانبه ضد اليهود. فقد كان من المعتاد في العالم القديم تسمية الحرب باسم الطرف المعتدي وهو يتفق مع ما يصادفنا من تسميات مثل "الحروب الفارسية" و "الحروب البيلوبونيزية" والعديد من الحروب الأخرى التي خاضها الرومان مثل "الحروب البونية" والمقدونية وغيرها، وهي تسميات وضعها المنتصرون أو من

كتب تاريخ هذه الحروب ليلقوا بتبعة العدوان فيها علي أعدائهم. وبدءا من الأسطر الأولي[33]، فأن "يوسف" يؤكد علي أنه يترجم كتابه هذا إلي اللغة اليونانية من أجل الإمبراطور، وليوضح للجميع عدالة قضية اليهود، وهو يبرئ "فسباسيان" و "تيتوس" من دماء اليهود وتدمير "أورشليم والهيكل المقدس، ويلقي بعبء هذه التهمة علي كاهل المتطرفين من زعماء اليهود. ويؤكد أن "تيتوس" قد أجل اقتحام "أورشليم" عدة مرات شفقة منه علي الأطفال والعجزة من اليهود المحاصرين داخل المدينة[34].

إرهاصات الحرب: وتعود بداية النزاع ما بين اليهود والرومان إلي غيرة الإغريق من أهل "سورية" و "فلسطين" من اليهود وذلك بسبب المركز الممتاز الذي كانوا يحوزون عليه من حيث الإعفاء من الخدمة العسكرية ولكونهم غير ملزمين بتقديم شعائر العبادة لتمثال الإمبراطور. في الوقت عينه، كان اليهود يعانون من وطأة الضرائب التي يفرضها عليهم الرومان، وأرغم هذا الحال الكثير من اليهود علي العيش من اللصوصية. وكان الانقسام الديني اليهودي الداخلي ما بين "الفريسيين" و "الصدوقيين"، هو أحد الأسباب التي زادت من توتر الأمور. وفي عهد "كاليجولا" عندما كان "بوبيليوس بترونيوس، **Publius Petronius**" واليا علي سوريا "39ـ41/ 42 م." حدثت في أنطاكية فتنة أسفرت عن مذبحة بين اليهود[35].

كان بداية الصدام في مدينة "قيصرية"، حيث استوطن اليهود هناك بأعداد كبيرة بحكم كونهم "مقيمين في المدينة وليسوا مواطنين. واكتسبوا وضعا يمكن مقارنته بوضع اليهود في الإسكندرية[36]. وخلال ولاية "البروكراتور" "فيليكس، **Felix**" حدثت المصادمات ما بين اليهود والإغريق، حول الإمتيازات التي يستحوذ عليها كل جانب منهما لكن تبقي تفاصيل النزاع أقل وضوحا[37]. وقبيل نهاية فترة ولاية "فيليكس" فأن الكراهية ما بين الطرفين تحولت لتصبح قتالا مفتوحا في الشوارع كان لليهود فيه اليد العليا. وقرر "فيليكس" ردع اليهود، لكنهم رفضوا أن ينصاعوا له ويخرجون من "الفوروم"، فأطلق عليهم جنده الذين أعادوهم إلي جادة النظام، ثم أختار بنفسه وفدا من الفئتين (اليهود والإغريق) وأرسله إلي روما ليشرح الأمر للإمبراطور، وذلك علي غرار ما حدث في الإسكندرية من قبل[38]. وكان للرشوة التي قدمها الإغريق من أهل "قيصرية" لأحد معاوني "نيرون" الأثر الأكبر في أن ينحاز إلي جانبهم، لكن المشكلة لم يتم حلها، نظرا لأن قرار "نيرون" كان يكرس في النهاية للأمر الواقع في "قيصرية" وزاد من تعقيد المشكلة توافد العديد من اليهود علي المدينة لينضموا إلي بني جنسهم[39].

وفي شهر "أرتيميسيوس" الموافق "مايو" عام 66 م.، ثار نزاع حول قطعة أرض بالقرب من "قيصرية ما بين "سيناجوج يهودي" وبين أحد الإغريق الذي كان يملك أرضا مجاورة رفض بيعها بأية ثمن وسهل عن طريها لباقي الإغريق سد الطريق أمام من يريد دخول السيناجوج، كما منع

البروكراتور "فلوروس، Florus" بعض الشباب اليهودي من وقف بناء المبني. ورغم حصوله من بعض كبار اليهود لرشوة قدرها ثمانية تالنت[40]، إلا أنه لم يفعل شيئا مجديا لصالحهم. وكان اليوم التالي هو "السبت"، وثارت خلاله معركة بسبب سخرية الإغريق من الطقوس اليهودية، وكان الإغريق قد أحسنوا الاستعداد لهذه المشاجرة، وهرب اليهود منهزمين مصطحبين معهم اللفائف التي تحوي التشريعات اليهودية المحفوظة في السيناجوج حفاظا عليها من الأعداء، وأرسلوا إلي "فلوروس" وفدا، يشكوا له مما حدث، ويذكره بالرشوة التي دفعوها له سالفا. لكنه ألقي القبض عليهم بحجة أنهم قد حركوا "لفائف" تحتوي علي القانون من "السيناجوج" وهي تهمة متهالكة، لأن من حق اليهود أن يفعلوا ما يحلوا لهم بممتلكاتهم[41].

لم يكتف "فلوروس" بما حدث لكنه تعمد أن يرسل في هذا الوقت الحرج إلي "أورشليم" يطلب من أهلها مبلغ 17 تالنت من أجل مواجهة نفقات إدارية، كان هذا في الوقت الذي يعاني فيه دافعي الضرائب من فاقة شديدة. وكان من المنطقي أن يري اليهود في ذلك تجنيا عليهم فانطلقوا يسخرون من مطلب "فلوروس" هذا، وخرج بعضهم إلي الشوارع يستجدي المارة مازحا أن يعطوه بعض النقود البرونزية لسد غائلة "فلوروس". وفهم هذا الأخير هذه السخرية فأخذ كتيبة إضافية إلي أورشليم وعندما رفض رؤساء اليهود تقديم من سخروا منه للعقاب أطلق عليهم جنوده لينهبوا أعالي المدينة، لكن الجند تجاوزوا هذا الجزء إلي باقي أرجاء المدينة وانطلقوا يسلبون ويقتلون أهل المدينة ويسبون من يروق لهم، ووضع "فلوروس" البعض منهم في السجن وصلب البعض الآخر ومنهم بعض اليهود ممن يحوزون الجنسية الرومانية من طبقة الفرسان. وصم أذنيه عن رجاء الملكة "بيرنيكي" (المقصودة هنا هي "بيرنيكي الثانية" زوج الملك "هيرود أجريبا الثاني، 17ـ100 م.") [42]، التي تصادف حضورها إلي "أورشليم" لكي تقوم بأداء بعض الطقوس الدينية، والتي كادت أن تلقي مصرعها علي يد الجنود الرومان[43].

بدا موقف الكاهن الأعظم غريبا عندما طلب من أهل المدينة إثبات حسن نواياهم بأن يدفعوا ما طلبه منهم "فلوروس" ويبدوا ترحيبهم أيضاً ويستضيفوا الكتيبتين التي أرسل في طلبهما من "قيصرية" ليساهموا في قمع التمرد اليهودي. وتبدت الحقيقة عندما علم اليهود أن الأمر كله خدعة حيث كان ترحيب اليهود بالكتيبتين عن طريق قذائف الأحجار، وتلقي الجنود الرومان المزيد من قذائف الحجارة من اليهود المتمركزين فوق المنازل وفي الشوارع المزدحمة بالثائرين، فانسحب "فلوروس" إلي "قيصرية" [44]. وأرسل كل من "فلوروس" و "بيرنيكي و "رئيس الطائفة اليهودية" مبعوثا مستقلا إلي "كستيوس جاللوس" والي سوريا ليفصل بينهم جميعا. فأرسل "جاللوس" أحد معاونيه لاستجلاء الأمر، فعرج علي الملك "أجريبا الثاني" [45]، ثم زار والي مصر الجديد "تيبريوس يوليوس الإسكندر" والذي كان رغم وجوده بعيدا علي دراية بكل شئون اليهود.

وتصادف أن كان رئيس طائفة اليهود و الكاهن الأعظم متواجدين لدي "أجريبا" ليقدموا له فروض الولاء. وكان لقاءهما عند "أجريبا" أفضل من لقاءهما في ظل الجو المتوتر في "أورشليم". وحاول "كستيوس" كسب ثقة اليهود من خلال التأكيد لهم علي تعاطفه معهم، وحصل لقاء ذلك علي تأكيد أن عدائهم كان ضد "فلوروس" وليس ضد الرومان[46].

لم يكن اليهود مقتنعين علي أية حال بمدي استجابة "كستيوس" لهم في طلبهم بعزل "فلوروس" فواصلوا ضغوطهم علي "أجريبا" و "الكاهن الأعظم" من أجل إرسال وفد إلي "نيرون" لعزله. وكان الجميع يري أن المصلحة العامة هي أن يتم عزل "فلوروس" فقد وجد "أجريبا" أنه لن يستطيع التصدي للمتشددين وأن أهم خطوة لتدعيم الحزب اليهودي الموالي للرومان هي في تحقيق الهدوء عن طريق عزل هذا البروكراتور. وبدأ "أجريبا" يستقطب الشعب اليهودي إلي جانبه مستخدما زوجه "بيرينيكي الثانية" التي صار لها شعبية ضخمة منذ مواجهتها مع "فلوروس" في "أورشليم". وحاول أن يخذل اليهود عن حرب الرومان وينصحهم في عين الوقت بسداد الضرائب المتأخرة عليهم، حتى يستطيع بعد عزل "فلوروس" أن يحسن من أوضاع البلاد[47]. لكن بعد فترة بسيطة من مغادرة "أجريبا" للبلاد في منتصف عام 66 م. كان جماعة من "السيكاري"، أي "عصابة الخناجر"[48]، بقيادة "مناحم"، يقتحمون قلعة "الماسادا"، ويذبحون حاميتها الرومانية. وفي "أورشليم" أقنع "إليعازر" بن الكاهن الأعظم "أنانياس" (وكان علي العكس من أبيه يساند المتشددين)، القائمين علي الهيكل بعدم قبول القرابين المقدمة من الأجانب، وهو ما كان يعني منع من يريد تقديم الأضاحي لتمثال الإمبراطور، أي هو بمثابة رفض لسلطة الدولة الرومانية[49].

كانت أحداث شهر "يوليو" من صيف عام 66 م. حاسمة، فقد قرر "أنانياس" الكاهن الأعظم الذي تم عزله أن يستخدم القوة لما فشل في إقناع يهود "أورشليم بالعودة إلي الهدوء والكف عن قتال الرومان، وأرسل إلي "أجريبا" و "فلوروس" ليرسلا إليه قوات تسانده، ضد العصاة بقيادة أبنه "إليعازر" الذين يسيطرون علي المعبد وعلي أسفل المدينة. كان "أجريبا" هو الذي أبدي سعادة بتلبية النداء رغبة منه في قمع المتشددين فأرسل ألفي جندي لمساعدة "أنانياس"، لكن بمرور الوقت كان العصيان يزداد قوة خاصة مع دخول جماعات "السيكاري" للمعبد. وكان أن حمل هؤلاء الأخشاب داخلين إلي المدينة في مهرجان حمل الأخشاب، ثم تسللوا إلي أعلي المدينة حيث أضرموا النار في قصر "الحسمونيين" وهو مقر إقامة "أنانياس"، وكذلك أحرقوا الأرشيف العام للمدينة، وهو ما كان يعني احتراق الصكوك التي تثبت الديون ضد الفقراء، وهو ما جعل هؤلاء يتزاحمون لتأييد الثورة[50].

استولي الثائرون علي "أنطونيا، **Antonia**" بعد يومين فقط من الحصار، وذبحوا الحامية الرومانية بها، ثم تواصل قدوم الإمدادات القادمة من عند "مناحم" وجماعة "السيكاري" من قلعة

"الماسادا" ، وهاجمت هذه القوات قصر "هيرود" المتواجد بالقرب من القوات الرومانية الإضافية التي تركها "فلوروس" في "أورشليم" . فرض الثائرون حصارهم علي هذه القوات وقوات "أجريبا" بعد تحصنهم جميعا في قصر الملك "هيرود" ، وبعد استسلام الجميع سمح الثائرون للمعتدلين اليهود ورجال جيش "أجريبا" بالانسحاب، وكان أن تراجعت القوات الرومانية إلي أبراج القصر الواقعة في الجهة الشمالية الغربية، وصمدوا لمدة أحد عشر يوما آخرين، قتل الثائرون خلالها "أنانياس" وأخيه، لكنهم في النهاية سلموا أسلحتهم لمحاصريهم طمعا في الخروج أحياء لكن عملهم هذا لم يثبت جدواه فقد تم ذبحهم هم والحامية الرومانية جميعا، وهو ما كان يعني حربا لا هوادة فيها ضد الرومان[51] .

كان هذا النصر سببا في أن يدور نزاع ما بين "مناحم" الذي حاول أن يستولي علي القيادة من "إليعازر" القائم علي المعبد، والذي قُتل أباه وعمه ومعه العديد من أقاربه قبل قليل علي يد حلفاء "إليعازر"[52] . أعقب هذا الانتصار المزيد من أعمال المقاومة، وسرعان ما سقطت مدينتين أخرتين تابعتين لـ "أجريبا" في يد الثوار هما "سيبروس، **Cypros**" الواقعة بالقرب من "جيريكو" ، حيث تم ذبح الحامية الرومانية بها، ومدينة "ماكيروس، **Macheros**" ، التي رحل عنها الرومان واستولي عليها أهل المدينة أنفسهم[53] . أدي ذلك كله إلي تراجع الحاميات الرومانية عن جميع المدن اليهودية، فقرر اليهود اغتنام الفرصة وطرد الإغريق الموجودين في المدن . تفجرت أعمال القتل أولا في "قيصرية" فقد تم ذبح العديد من الإغريق وفر الكثيرون . وكان ما فعله اليهود من أعمال عنف وقتل في "ديكابوليس، **Decapolis**" –الواقعة قرب "قيصرية- وعلي الساحل الفينيقي من شأنه أن يؤدي إلي تفجر أعمال عنف مضادة نحو اليهود في بقية مدن سوريا[54] .

كان ما حدث بمثابة دافع لكي يقوم "كستيوس جاللوس" بتجميع جيش روماني من 30.000 جندي في أنطاكية، ضم "الفرقة الثانية عشر، **XII Fluminata**" ، و "الفرقة الثالثة، **III Gallica**"[55] ، و "الفرقة الرابعة، **IV Scythica**" ، و "الفرقة الخامسة، **V Macedonica**"[56] . كما أنضم للجيش أيضا عشر وحدات من القوات المساعدة، وعدد كبير جدا من الجنود اليهود قاده الملك "أجريبا" بنفسه ومعه قوات أخري بقيادة أثنين من الملوك العملاء "أنطيوخوس الرابع من كوماجيني، **Antiochus IV of Commagene**" و "سوهايموس من إيميسا، **Sohaemus of Emesa**" . مع حلول شهر سبتمبر اتخذت هذه القوات من مدينة "بطلمية=عكا" قاعدة لها حيث أنضم لها العديد من الراغبين في قتال اليهود من مختلف المدن الإغريقية في سوريا فضلا عن الجند الذين واصلوا الانضمام للجيش طوال مسيره حتى "بطلمية"[57] . كان هذا الجيش أضخم بكثير مما هو مطلوب لفتح بلاد اليهود القليلة الاتساع والسكان . علي الجانب الآخر كان تصاعد نذر الثورة في الجليل سببا في تراجع "جاللوس" إلي "سوريا" ، وقرر إرسال قوة صغيرة لتأمين وصول الإمدادات البحرية له عن طريق احتلال مينا "يافا، **Joppa**"[58] .

أرسل "جاللوس" قائد الفرقة الثانية عشر إلي الجليل، علي رأس قوات رأي أنها كافية لدحر ثورة المدينة، لاقت هذه القوات مقاومة عنيفة من المدافعين عن "سيبفوريس= صفورية، **Sepphores**"، وكان من حسن حظ الرومان أن جنحت بقية مدن الجليل إلي الهدوء، ومع تتابع الهجوم المنظم من قوات الرومان المسلحة تسليحا ثقيلا فقد سقطت "سيبفوريس" ولقي 2.000 من أهلها مصرعهم مقابل 200 روماني[59]. وكان السبب في وصول قوات الرومان دون مقاومة حتى "سيبفوريس"، هو أن اليهود الموالون للرومان والذين كانوا يقبضون علي زمام الأمور حتى هذا الوقت سيطروا علي المدن الأخرى في الجليل وزادوا علي ذلك أن رحبوا بالجيش الروماني، أما باقي المتشددين فقد اضطروا إلي الهرب إلي الجبال القريبة وسرعان ما تم تعقبهم والقبض عليهم[60].

كانت المهمة اليسيرة في الجليل سببا في أن يقرر "جاللوس" توجيه جل جهده للقضاء علي مركز الثورة في "أورشليم". في منتصف أكتوبر 66 م. عسكر "جاللوس" عند مدينة "بيت هارون،" بالقرب من الجهة الشمالية الغربية للمدينة، وكان اليهود منشغلين بالاحتفال بأحد الأعياد، فأخذهم الرومان علي حين غرة، وركبوا أعالي التلال من حولهم وأغلقوا الطرق. بعد مرور ثلاثة أيام من الحصار، أرسل "أَجريبا" عارضا السلام وبعد أحد عشرة ساعة من التفاوض، أرسل مبعوثين للثوار مع عرض من "جاللوس" بالعفو عن الثوار إذا استسلموا، لكن كان رد الثائرين هو قتل أحد المبعوثين وجرح الآخر دون أن يدعوهم ينطقون بكلمة واحدة[61].

كان تفرق اليهود داخل "أورشليم" ما بين مؤيد ومعارض للرومان سببا في دفع "جاللوس" إلي الهجوم علي المدينة، معتقدا أنه سوف يستولي عليها بسهولة. وبعد مرور ثلاثة أيام ولما لم يستسلم المُحاصرون قام بالاستيلاء علي بلدة "بيزيتا، **Bezetha**" وحرقها. وكان سقوط هذه البلدة بشكل سريع يعود إلي عدم اكتمال بناء سور المدينة الذي بدأوا في إنشاءه في عهد "أجريبا الأول". لكن فجأة وبعد خمسة أيام فقط، عاد "جاللوس" ليتراجع نحو جبل "سكوبوس، **Scopus**". وينعى "يوسف" علي "جاللوس" انسحابه غير المبرر خاصة وأن اليهود الموالون للرومان كانوا علي أتم استعداد لفتح أبواب "أورشليم" له. ويري أن هذا الانسحاب غير المفهوم كان بسبب تقديم اليهود أنفسهم رشوة لـ "جاللوس" لكي يتراجع عن اقتحام المدينة[62]. وبغض النظر عن دوافع انسحاب "جاللوس" وجنوده فقد تجلت كراهية "يوسف" العميقة للمتشددين في أنه كان حزينا لرحيل الرومان دون دخول "أورشليم" ودحر ثورة المتشددين، لأنه رأي في ذلك فشلا لمشيئة الرب في أن ينال المتشددون عقابهم بأيدي الرومان[63].

كان انسحاب "جاللوس" غير المبرر بمثابة كارثة عسكرية فقد كلفه ذلك مقتل 6.000 جندي، بسبب الهجمات المتواصلة علي مؤخرة جيشه التي شنها عليه اليهود بقيادة "إليعازر بن شمعون"، قائد جماعة المتشددين في "أورشليم"، بعد انتصاره علي "مناحم" الذي صار فيما بعد أحد أهم قادة

المقاومة. بعد يومين آخرين وتحت ضغط الحصار اليهودي للرومان أضطر "جاللوس" للتضحية ب 400 جندي تركهم ليوهم اليهود بوجوده من خلالهم ويفر ببقية جيشه[64]. مع حلول الربيع غادر عدد ضخم من اليهود المؤيدين للرومان مدينة "أورشليم" كالفئران التي اعتادت أن تكون أول من يرحل عن السفن الغارقة. بينما كان علي "المتشددين"[65]، أن يقوموا بتشكيل حكومة مستقلة لتدير الحرب، وكان الكهنة لا يزالون يسيطرون علي الأمور ويحظون بالقبول لدي العامة، واتخذوا من التصويت العلني الذي يشهدونه بأنفسهم وسيلة للضغط علي جموع الشعب اليهودي ليمنعونه من رفض انتخابهم. تم انتخاب مجلس من كبار رجال الدين اليهودي، وأُعطي المزيد من السلطات، أما مجلس العامة الذي تم إنشاءه في العصر الملكي واستمر تحت حكم الرومان فقد تم إعادة تكوينه ومنحه سلطات مطلقة[66].

كان من الغريب أن يتخطى المجلس المنتخب عند تعيين الجنرالات للحرب أثنين هما: "إليعازر ابن شمعون وذلك بالرغم من دوره القوي في محاربة "جاللوس"، والثاني وهو "إليعازر بن أنانياس" المشرف علي الهيكل، وتم تعيين الكاهن الأعظم السابق "آناس"، وهو أحد الذين عارضوا السلطات الرومانية في عام 62 م. ولم يكن من بين من حاولوا التوصل لسلام مع الرومان في عام 66 م. ويعتبره "يوسف" بصورة مطلقة من بين حزب أعداء الرومان[67]. وتم تقسيم البلاد إلي ستة قطاعات تحت أمر ستة من الجنرالات كان كل منهم بمثابة حاكم عسكري وكانت الأقسام هي "أدوميا، **Idumaea**" و"بيرايا، **Peraea**"، و "جيركو، **Jericho**"، وأربعة "توبارخيات" في شمال شرق بلاد اليهود والجليل سويا مع "جمالا، **Gamala**"، وجزء في الجنوب ملاصق لمملكة "أجريبا". وكان الجنرال الذي تم اختياره ليقود جبهة الجليل يعد اختيارا غريبا فهو شاب في الثلاثين من العمر تقريبا من الكهنة الفريسيين ومن الحزب المتعاطف مع الرومان وليس لديه أية خبرة عسكرية سابقة وهو المؤرخ "يوسف"[68].

وعن موقفه في هذه الفترة العصيبة يقول "يوسف": "لقد وجدت أن الثورة مشتعلة بالفعل في كل مكان ضد الرومان. فحاولت من جانبي أن أحول ذهن الثائرين إلي اتجاه آخر؛ ولذلك فقد طلبت منهم فورا أن يدركوا وضعهم بين الأمم التي تريد أن تحارب الرومان وأن يدركوا أنهم ليسوا أندادا لهم، ليس في المهارات الحربية وحسب ولكن في حسن توفيقهم. وحذرتهم من التعامل برعونة أو مغادرة بلادهم لكي يهاجموا الرومان، وظننت أنني كسبت عددا كبيرا منهم إلي جانبي حين أفهمتهم أن الحرب قد تنتهي بكارثة بالنسبة لنا، لكن جنونهم كان أكبر من قدرتي علي إقناعهم. وأدركت أن شكوكهم بدأت تتجه نحوي وأنهم قد يفكرون في القبض علي، ولذلك فقد خرجت إلي الفناء الداخلي لمعبد حصن "أنطونيا"، والذي كان بالفعل في أيديهم. وعندما تم قتل مناحم وقواد الجيش فقد صارت البلاد في يد الكهنة الفريسيين. وقد أصبح الجميع في غاية الترقب وأصبحنا بلا حول في

مواجهة الثائرين ولذلك فأنني اقترحت علي الجيش بأننا لا يجب أن نغادر أماكننا ونترك للعدو زمام المبادرة. وبهذا كنت آمل أن لا يمر وقت طويل قبل أن يأتي "كستيوس جاللوس" مع قوات ضخمة ويقمع الثورة"[69]. ولا يدع الاقتباس السابق المأخوذ من السيرة الذاتية التي خطها "يوسف" بنفسه، فرصة للشك في خيانته لقضية اليهود القومية وانحيازه للرومان ضد بني وطنه، أنه في هذا لم يكن بمفرده فهو يتحدث عن موقفه علي اعتبار أنه يعبر عن موقف الكهنة الفريسيين.

تعددت جبهات الصدام مع الرومان ولحق باليهود فشلا ذريعا عند "أسكالون، **Ascalon**" بسبب هجمات الرمان المفاجئة. وعند "ديكابوليس"، فشل "شمعون بن جيوراس"، في التصدي للرومان لكن الموقف كان قد تحول إلي ثورة شاملة ضد الرومان وحتى "سيبفوريس" التي سبق أن رحبت بالرومان فقد أعلنت العصيان ضدهم. هذا علي حين كون "يوسف" مجلسا من سبعين شخصا من أعيان اليهود لإدارة الإقليم[70]. وكان "يوسف" لا يزال علي موقفه الذي يهدف إلي التظاهر بالاستعداد للحرب وعدم إثارتها أو تعجلها، وهو ما يتضح من خلال إحجامه عن إرسال قوات لوقف مسعى "كستيوس" بإنفاذ ثلاث كتائب إلي "عكا" لتمنعه من دخول "الجليل" أن يهاجم "كستيوس" مع أن قواته كانت أكثر عددا بكثير[71]. ويظهر تعاون "يوسف" مع المتشددين بهدف تثبيطهم من خلال تعامله مع "يوحنا بن لاوي" الشهير بـ "جون من جيسخالا"، وهو زعيم جماعة من المتشددين عددهم حوالي أربعمائة شخص، حاول أن يجعل من "طبرية"، مركزا للثورة ضد الرومان، لكن ميل أهل المدينة إلي جانب "أجريبا" لم يمكنه من ذلك، فحاول أن يثير المذابح في "طبرية" قبل أن تأتي قوات "أجريبا" لتطرده مع رجاله من المدينة[72].

ويرسم "يوسف" صورة قاتمة لـ "يوحنا بن لاوي" فيروي أنه بينما كان الجميع منشغلين بالحرب، حرص "يوحنا" -الذي كان مفلسا- علي أن يقنع "يوسف"، بأن يسمح له بإعادة بناء حوائط مدينته وبذلك استطاع تكوين ثروة من وراء هذا العمل[73]. ثم طلب –بوازع ديني مُصطنع- أن ينقذ اليهود في سوريا من استعمال زيت يأتي من مصادر غير يهودية، وأنه سوف يقوم بتسليم الزيت لهم في مدنهم وفرض بذلك سعرا يبلغ 4 دراخمات أتيكية لكل 35 جالون محققا ربحا يبلغ ثمانية أمثال ثمن الزيت في زمن السلم. ونظرا لأن الجليل كانت مشهورة بمحصول الزيتون القادم من بساتينها وكان محصول ذلك العام كبيرا بصورة استثنائية فقد حقق ثروة ضخمة. وهكذا لا يبدو أنه كان هناك فارق كبير بين المعتدلين الذين تخلوا عن أهلهم وأوطانهم ليحافظوا علي السلم من أجل صيانة مصالحهم مع الرومان، وبين بعض المتشددين الذين تاجروا بأقوات الشعب اليهودي في زمن الحرب[74].

ولا يمر وقت طويل قبل أن يجمع "يوحنا بن لاوي" أهل الجليل من حوله مُتهما "يوسف" بأنه خائن ويجب قتله. وذلك بعد أن صار "يوحنا" من ذوي الثروة والنفوذ ورأي أنه يستطيع أن يصبح

حاكم الجليل لو أزاح "يوسف" عن طريقه. بالفعل بدأ "يوحنا" يبث شائعات تقول أن "يوسف" خائن ويريد أن يسلم الجليل للرومان. تزامن مع ذلك أن قام بعض اللصوص من قرية "داباريتثا، **Dabarittha**" التابعة لـ، "بطلميوس" الوزير الأكبر لـ الملك "أجريبا" وزوجه "بيرينيكي" بسرقة كل متاع الملك وكان يشمل مقدارا ضخم من الملابس الغالية ومشغولات فضية و 600 عملة ذهبية وهربوا إلي "يوسف". وكان "أنايوس، **Annaeus**"، المواطن الأول في "تاريخايا، **Tarichaeae**"، ينتوي أن يعيد المسروقات إلي أصحابها في أول فرصة بموافقة من "يوسف". وكان هذا ما دفع هؤلاء اللصوص للتصرف بعصبية وجنون حيث لم يحصلوا علي نصيبهم مما قاموا بسرقته، ورأوا أن "يوسف" سوف يتقرب للملك والملكة من خلال تسليمهم ثمار جهدهم (المسروقات)، فانطلقوا يشيعون أن "يوسف" خائن ويريد تسليم الجليل للرومان. فتجمع أهل المدينة ضده، حتى أن رجال حرسه الخاص هربوا جميعا فيما عدا أربعة منهم، هذا بينما كان هو نفسه نائما ولم يستطع التحرك من مكانه قبل أن يضرم الثائرون النار في المنزل[75]. حاول حراسه الأربعة أن يعجلوا بإنقاذه من وسط هذا الحشد المُعادي، لكنه رفض وكان شديد الهدوء ولم يبد أي خوف، ووسط المشاعر المختلطة خطب في أهل البلدة وأوضح أن "تاريخايا" بلدتهم تحتاج إلي بناء أسوار لها وهو لا يعنيه أن يعيد المسروقات إلي "أجريبا"، لكنه كان يكتم الأمر حتى يبني الأسوار فعلا ليحميهم من غضب "أجريبا" إن شاء أن يسترد أمتعته[76].

أظهر أهل مدينة "تاريخايا" تأييدهم لـ "يوسف" بينما لم يقتنع الغرباء بقوله وترك الفريقان "يوسف" وبدأ كلا منهما يتنازع مع الآخر، ونظرا لضخامة عدد أهل "تاريخايا" ويبلغ 40.000 مواطن وكانوا في صف يوسف، فقد أصدر أوامره بثقة للجميع بأن يلزموا النظام، وأنه سوف يستخدم هذه النقود في تحصين المدن المجاورة والدفاع عنها. لكن 2.000 من المعادين له كانوا لا يزالون غاضبين فهاجموه وحاصروه في منزله. وفي هذا الموقف العصيب أيضا لجأ "يوسف" إلي خدعة أخري، فصعد إلي سطح منزله وأوضح للحشد الغاضب أنه لا يعرف علي وجه اليقين ما الذي يغضب الجميع، ولما بدأ الجميع يتصايحون معا في نفس الوقت، طلب منهم أن يرسلوا وفدا من زعمائهم إلي داخل منزله لكي يعرضوا عليه المشكلة، وعلي ذلك دخل قواد الثائرون إلي المنزل. وما أن دخلوا إلي المنزل حتى فتك بهم "يوسف ومن معه ومزقوا أجسادهم إلي قطع صغيرة. في ذات الوقت كان الحشد المتحلق حول المنزل في الخارج يعتقد أن المفاوضات الشاقة تدور داخل المنزل. انفتح فجأة باب منزل "يوسف" ودفع رجاله الحشد الرابض بجوار الباب وألقوا بأشلاء القادة، فزع الجميع من مظهر الدماء وبلغ الرعب منهم مبلغه حتى ألقوا أسلحتهم وفروا لا يلوون علي شئ[77]. ويظهر التناقض الواضح في هذه الرواية عندما يقول "يوسف" في سيرته الذاتية: أن من دخل إلي منزله لم يكن وفدا بل رجل واحد فقط[78].

"لكن هذا النصر الذي حققه "يوسف" جعل "يوحنا بن لاوي" يزداد غيرة منه ويدبر له مؤامرة أخري. أدعي "يوحنا" المرض وطلب الإذن من "يوسف" بالخروج إلي "طبرية" ليلتمس الشفاء في "حماماتها" الساخنة. . . واستطاع عن طريق رشوة البعض والإقناع أن يدبر ثورة ضد "يوسف" في "طبرية"، لكن "سيلاس" قائد المدينة بمجرد أن علم بالمؤامرة أبلغ "يوسف" علي الفور، فذهب علي وجه السرعة إلي "طبرية" حيث قابله كل أهل المدينة عدا "يوحنا"، الذي أعتذر لـ "يوسف" بأنه مريض وملازم للفراش. بدل "يوحنا" خطته بسرعة وعندما قرر "يوسف" جمع مواطني المدينة في "الإستاديوم" لكي يخبرهم بخيانة "يوحنا"، أرسل هذا الأخير رجالا مسلحين لكي يغتالوا "يوسف". عندما شهر هؤلاء الرجال أسلحتهم لم ينقذ "يوسف" سوي صرخات أهل المدينة فتحرك قبل أن تحز السيوف رقبته وقفز بعيدا إلي بحيرة "طبرية"، هذا بينما تحرك رجاله وقبضوا علي المتآمرين. وليتجنب "يوسف" حربا أهلية أرسل إلي المدن الأخرى يخطرهم بالمؤامرة التي تحاك ضده وبأسماء المتآمرين في كل مدينة دون أن يطلب عقابهم، أما أغلب المتآمرين ومعهم "يوحنا" فقد فروا إلي مدينة "جيسخالا"[79].

كان من شأن المؤامرة الأولي أن بدأ أعداء "يوسف" يراسلون "يوحنا بن لاوي" ويمدونه بالأموال، هذا علي حين خرج الآلاف من أهالي الجليل بأسلحتهم وقد أعلنوا أنهم يريدون أن يسووا حسابا مع "يوحنا" عدو الأمة، وأنهم سوف يحرقونه حيا هو وأي مدينة تستقبله. استحسن "يوسف" ولاء هؤلاء لكنه حاول أن يهدئ من ثائرتهم، وقد اختار أن يعفو عن أعداءه بدلا من أن يقتلهم، وكان من أثر ذلك أن أعلن العديد ممن كانوا يساندون "يوحنا" أنهم سوف يبلغون عنه وعن كل من يتعاون معه ويصادرون أملاكه. ما لبث أن تخلي عن "يوحنا" 3.000 من أتباعه وذهبوا إلي "يوسف" يعلنون ولاءهم ويلقون أسلحتهم عند قدميه، أما الـ 2.000 الباقين وهم من السوريين؟!"[80]، الخارجين عن القانون فقد ظلوا يساندون "يوحنا" سرا حيث قام بمراسلة القادة في "أورشليم" ليخطرهم أن قوة "يوسف" تزداد وأنه سوف يجعل من نفسه ديكتاتورا، وسيغزو "أورشليم" نفسها قريبا[81].

لم يُلق عامة اليهود بالا إلي ما قاله "يوحنا" لكن بعض قادتهم بدأ يرسل الأموال سرا إليه، وذلك لكي يكون قوة من المرتزقة ويحارب "يوسف". ومن جهة أخري فقد أصدروا قرارا يعيد إلي "يوحنا" مركزه العسكري، لكنهم لما كانوا لا يثقون فيه تماما فقد أرسلوا 2.500 رجل مع أربعة من كبار المواطنين، وكلهم كانوا من الخطباء الموهوبين الذين تم إرسالهم لكي ينتقصوا من شعبية "يوسف" لدي العامة[82]. كان الأمر الصادر إلي هؤلاء هو أنه لو أن "يوسف" أطاعهم فسوف يعطونه الفرصة للدفاع عن نفسه، لكنه إن أصر علي البقاء فسوف يعاملون كعدو. وصلت الأنباء إلي "يوسف" أن هناك جيشا في الطريق لكن لم يكن هناك أحد يعلم ما هي نية قادة الجيش فقد كان هذا

سرا بينهم، وعلي ذلك فأن "يوسف" لم يأخذ حذره وبالتالي فقد أربعة مدن سقطت في يد أعداءه وهي مدن "سيبفوريس" و "جمالا" و "جيسخالا" و "طبرية". لكنه سرعان ما استعادها دون أن يستعمل القوة، وسقط القادة الأربعة في يديه، وأعادهم مع معظم جنودهم إلي "أورشليم"، حيث لاقوا هناك استقبالا عدائيا من أكثر أفراد الشعب اليهودي. ومنذ ذلك الوقت ظل "يوحنا" حبيسا داخل أسوار مدينته خوفا من "يوسف"[83].

بعد أيام قليلة ثارت "طبرية" ضد "يوسف" وطلب مواطنوها الانضمام إلي "أجريبا"، وانتظر الثائرون لكن "أجريبا" لم يصل في الموعد المحدد وتصادف مرور قوات رومانية في يوم إغلاق أبواب المدينة في وجه "يوسف". لم يستطع "يوسف" الذي كان في مدينة "تاريخايا" أن يتحرك ضد الثورة في طبرية فقد كان يخشى أن يغادرها فتأتي قوات "أجريبا" لكي تستولي عليها منه. كعادته استعمل "يوسف" الحيلة من جديد فأخذ كل القوارب الموجودة في بحيرة "طبرية" وعددها 230 ووضع في كل واحدة منها أربعة جنود فقط وتركها بعيدة عن المدينة. ذهب "يوسف" بعد ذلك إلي "طبرية" وأظهر وجوده لهم بالقرب من الأسوار وقد ذهب إليهم ومعه سبعة فقط من الحراس غير المسلحين. لما رآه أعدائه من أهل المدينة فقد اعتقدوا أن القوارب الموجودة في البحيرة تغص بالرجال فألقوا أسلحتهم، ورفعوا أغصان الزيتون له علامة السلام. نحي "يوسف" باللائمة علي أهل المدينة لأنهم بعد أن رفعوا أسلحتهم في وجه الرومان فقد ضيعوا قوتهم في صراعات أهلية وأخيرا فأنهم يغلقون أبواب المدينة في وجهه علي حين أنه يريد الدفاع عنهم. ثم استطاع "يوسف" أن يستدرج كبار أهل المدينة لكي يعتذروا له حتى يعفوا عن المدينة، وبذلك أوقع في أسره جميع حكام المدينة وأعضاء السناتو بها ونحو ألفين من خاصة أهلها[84].

ولما أُسقط في أيديهم: "تصايحوا بأن الذي قاد الثورة ضد "يوسف" هو رجل يدعي: "كليتوس" وطلبوا من "يوسف" أن يأخذه ويقتله، لكنه كان راغبا عن قتل أي شخص، لذلك طلب من أحد رجاله وهو "ليفي" أن يكتفي بقطع يدي "كليتوس". كان جند "يوسف" خائفين من الدخول بين حشود جند، فقد تملكه الغضب ودخل بنفسه إلي المدينة (حرفيا قفز إليها) لكي ينفذ هذا الحكم بنفسه علي "كليتوس"، لما رأي "كليتوس" ما حدث فقد رجاه أن يترك له إحدى يديه، فوافق "يوسف"، علي أن يقوم "كليتوس" بنفسه بقطع اليد الأخرى!!، وعلي ذلك صدع "كليتوس" بأمر "يوسف" واستل سيفه بيمناه وقطع يده اليسري، وذلك من فرط رعبه من "يوسف". وهكذا بواسطة سبعة من الجنود وعدد من القوارب المختبئة تم قمع ثورة "طبرية"[85]. ويجدر التعقيب هنا مرة أخري بأن يوسيفوس يروي هذه الحادثة بتفاصيل مختلفة في سيرته الذاتية[86]. وتتكرر معاناة القارئ مع "يوسف" في الاقتباس السابق وذلك بسبب تفرده برواية أخبار الحرب اليهودية فهو يضع نفسه في مفارقة تبعث علي السخرية في صورة البطل المغوار، ويقفز وسط حشود أهل "تاريخاي"

بمفرده، ويقبض علي "كليتوس" الذي لا يحرك ساكنا للدفاع عن نفسه، بل يطلب من "يوسف" استثناءا بسيطا وهو أن يقطع إحدى يديه ويترك له الأخرى، فيطلب منه "يوسف" استثناءا أبسط وهو إعفاء شخصه من القيام بقطع يده لقاء أن يقوم هو بنفسه بهذه المهمة ويُعفي "يوسف" من القيام بهذا العمل، وذلك في متوالية من الحوادث المضحكة التي تستعصي علي التصديق.

هدأت بذلك الأمور في الجليل وعاد الجميع ليهتم بالإعداد للحرب ضد الرومان، وفي "أورشليم" كان "أنانوس" الكاهن الأعظم وكل أعداء روما يستعدون للحرب ويحصنون المدينة. وكان أنانوس يبتغي من الإعداد للحرب بشكل جيد أن يوقف تصاعد قوة ونفوذ المتشددين "المجانين" -علي حد تعبير يوسف-. كان هذا يحدث بينما "شمعون بن جيوراس" قد جمع عصابة كبيرة من الثائرين حوله في توبارخية "أكراباتيني، **Acrabatene**"، حيث اقتحم بيوت الأغنياء وبدا يهينهم بنفسه، وهو ما يدل علي أن ما يقوم به كان هو هدفه الأصلي. وعندما أرسل "أنانوس" قوة ضده فقد فر مع أتباعه إلي قلعة الماسادا، وبقي بها هناك بالرغم من وفاة "أنانوس" وباقي أعدائه، حيث انضم إليه بقية "الأدوميين"[87].

عندما علم "نيرون" بما حدث أخذ الأمور علي غير عادته علي محمل الجد وأرسل أحد رفاقه ليقوم بقمع الثورة بنفسه وهو "تيتوس فسباسيان" وأرسل معه لمساعدته ابنه "ماركوس تيتوس"، وكان "نيرون" يثق في قدرات "فسباسيان" كثيرا، وكذلك في دوره العظيم في قهر أعداء الرومان[88]. وصل "فسباسيان" إلي "أنطاكية" في ربيع عام 67 م. وهناك وجد "أجريبا" ومعه كل جيشه من اليهود في انتظاره. خرج "فسباسيان" علي رأس كل القوات الموجودة من الجيش الروماني واليهودي والمتطوعين من أهل "سوريا" وذهب إلي "بطلمية عكا"، وهناك قوبل بوفد يهودي من أهل مدينة "سيبفوريس"، قدموا له فروض الولاء والاحترام، وهم فقط الذين كانوا يرغبون في السلام مع الرومان، وذلك لكي ينجوا من خطر الحرب ولأن تفوق الرومان كان مستقرا في أذهانهم. وضع "فسباسيان" أحد ضباطه، علي رأس قوة من الجيش الروماني، وذلك استجابة لأهل "سيبفوريس" المتحمسين للقتال في صفوف الجيش الروماني ضد الشعب اليهودي. أرسل معهم "فسباسيان" قوة جيدة من الجنود الرومان، لأنه وجد أن احتلال هذه المدينة وهي أهم مدن الجليل سوف يوفر عليه الكثير من الجهد والدماء في هذه الحرب[89].

سببت النجدة التي بعث بها "فسباسيان" إلي "سيبفوريس" متاعب جمة لـ "يوسف" ولرجاله ولم يستطع أن يصل إلي "سيبفوريس" ليضع يديه عليها أولا قبل الرومان لأنه لم يكن يملك لا القوة ولا الإقناع الكافي لكي يستطيع أن يسيطر عليها. ومن ثم اتخذ الرومان من "سيبفوريس" قاعدة لشن الهجوم علي القرى والمدن المجاورة وهو ما جعل الجليل تشتعل بالنيران وتغرق في بحر من الدماء، ولم يعد للخائفين من ملجأ سوي المدن التي لا تزال تحت سيطرة "يوسف"[90]. من جهة أخري حضر

"تيتوس" من الإسكندرية حيث كان يجمع القوات لأبيه من هناك، وأحضر معه الفرقتين "الخامسة عشر، XV" ، و "بانونيا، Panonia" التي كانت قد قدمت إلي مصر لكي تقوم بجولة لاستكشاف منابع النيل، وهو المشروع الذي لم يتم أبدا ، وأحضر معه 28 كتيبة أخري. . . هذا فضلا عن قوات أمد الرومان بها الملوك الحلفاء مثل الملك "أنطيوخوس أجريبا" و "سوايموس" و "مالخوس= مالك العربي" [92]، وكان هذا يعني أن الجيش الروماني بلغ عدده 60.000 جندي[93]. ينفق بعد ذلك "يوسف" عدة فصول يصف فيها النُظم العسكرية الرومانية ويؤكد علي براعة وانضباط وجودة تسليح جنود الجيش الروماني[94]، وهو الوصف الذي يري "وليامسون" أن به ما يناقض بعض ما هو معروف من أدلة أثرية[95].

يصل "يوسف" إلي قمة التناقض في الأقوال والأفعال في موقفه التالي حيث يصارع ـ علي حد زعمه ـ الرغبة في أن ينجو بنفسه ويستسلم للرومان وبين إخلاصه لبلاده: "لقد رأي أن سلامة اليهود تكمن في أن يغيروا ما بأنفسهم نحو الرومان. أما هو نفسه، فقد كان متأكد أن الجميع سوف يعذرونه إن هو ذهب إلي الرومان وأنضم إليهم. لكنه كان يفضل أن يموت مرة ومرة قبل أن يخون أبناء شعبه ووطنه" [96]. والواقع إن المرء ليُصاب بالحيرة من موقفه هذا، وهو القائل غير مرة واصفا الموقف قبل هزيمة "كستيوس" علي يد اليهود وصعوبة موقفه أمام المتشددين المجانين، وعدم قدرته علي المجاهرة بطوية قلبه التي تمتلئ بالإخلاص والولاء للرومان: "ولذلك فأنني اقترحت علي الجيش بأننا لا يجب أن نغادر أماكننا ونترك للعدو زمام المبادرة. وبهذا كنت آمل أن لا يمر وقت طويل قبل أن يأتي "كستيوس جاللوس" مع قوات ضخمة ويقمع الثورة (اليهودية)" [97].

أرسل "يوسف" إلي "أورشليم" يطلب العون بسبب ضخامة عدد القوات الرومانية، بينما توجه "فسباسيان" إلي "يوتاباتا، Jotapata" ليستولي عليها وذلك نظرا لأهميتها الحربية وضخامة عدد سكانها. ولما علم "يوسف" بذلك ألقي بنفسه ـ علي حد قوله ـ إلي داخل المدينة حيث بث وجوده في أهلها روح الشجاعة بعد أن كانوا مذعورين تغوص قلوبهم في أماكنها. بعد ذلك يضخم "يوسف" من أهميته عندما يذكر أن "فسباسيان"، كان سعيدا للغاية لأنه سوف يحارب "يوتاباتا" ويأسر "يوسف"، لأن ذلك سوف يسهل مهمته في غزو بلاد اليهود[98]. وهو الأمر الذي يؤكد وجود معرفة مُسبقة ما بين الرجلين ربما تعود إلي ما قبل عامين علي الأرجح عندما كان "يوسف" يزور روما موفدا من لدن "أجريبا والكاهن الأعظم"، في مهمة إقناع "نيرو" بعزل "بروكراتور" بلاد اليهود. لكن هل هذه المعرفة كانت تسمح بأن يضع أمله في إسقاط بلاد اليهود علي احتمال قيامه بأسر "يوسف" وهو الأمر الذي يضعنا أمام أحد فرضين: واحدهما أننا أمام حالة أخري من حالات (تضخم الذات) لدي "يوسف"، وهي ليست الأولي في النص الذي يجري معالجته، بحيث يري "يوسف" أن سقوطه في يد "فسباسيان" كان من شأنه تسهيل سقوط بلاد يهوذا كلها في يد الرومان،

لأن اليهود سوف يفتقرون إلي عبقريته في الحرب. والفرض الثاني هو أن "فسباسيان" لسابق فهمه لطبيعة "يوسف"، كان يعول كثيرا علي تحول ولاءه لصالح الرومان في تسهيل فتح بقية أرض يهوذا. ويبقي الفرض الثاني هو الاحتمال الأرجح.

ظلت "يوتاباتا" صامدة أمام هجمات "فسباسيان" وجنوده لمدة 47 يوما كاملة وهي أطول فترة صمدتها مدينة في بلاد اليهود في هذه الحرب، لكن عدم رغبة المدن اليهودية الأخرى في نجدتها فضلا عن استعداد الرومان بآلات الحصار جعل سقوطها مسألة وقت لا أكثر. لم تكن هذه المسألة ببعيدة عن ذهن "يوسف"، فأخذ يعد للأمر عدته ويناقش مع أهل المدينة رأيهم في السماح له بالهرب. كان رد فعل سكان المدينة دراميا فقد ألحفوا في التذلل له لكي لا يتركهم وجثوا عند قدميه ليقنعوه أنه هو أملهم الوحيد في الحياة، من جهته حاول أن يوضح لهم أن بقاءه معناه موته وأنه من خلال هروبه من المدينة يستطيع أن يعود إليهم ومعه نجدات أكبر، وأنه كقائد للقتال يمكنه أن يشعل الحرب ضد الرومان في أماكن أخري. زاد تعلق سكان المدينة به إلي حد جنوني وبدأ الأطفال والنساء والعجزة يبكون ويتوسلون إليه حتى يبقي بينهم، وهنا أعمل "يوسف" العقل ورأي أنه لو تشدد في طلب الرحيل فسوف يكون من شأن ذلك أن يجعل رد فعل أهل المدينة يتحول إلي النقيض تماماً وقد يقتلونه. ورأي أنه لو صمم علي الرحيل فسوف يرفض أهل المدينة ويراقبونه بكل انتباه، وعلي ذلك غير "يوسف" موقفه تماماً، وخطب في سكان المدينة خطبة حماسية يحرضهم فيها علي القتال حيث لا أمل في الهروب من العدو[99].

شدد الرومان من حصارهم للمدينة حتى خشي أهلها من السقوط وهو ما دفعهم ليقاتلوا بقوة وكاد سهم يقتل "فسباسيان" نفسه وترك له جرحا في قدمه. أظهر "يوسف"، شجاعة نادرة في القتال، وأخذ يسد ما تهدم من الأسوار برجاله الأقوياء. ومع مرور الوقت واشتداد الحصار حدث أن قام أحد رجال مدينة "يوتاباتا" في اليوم السابع والأربعين من الحصار بفعلة غريبة، فقد فر من المدينة وطلب لقاء "فسباسيان"، حيث أخطره بسوء حال المدينة والنقص في الطعام والماء، وأكد لهم أن التعب قد بلغ بأهل المدينة مبلغه وأنهم سوف يكونون صيدا سهلا له لو هاجمهم في آخر الليل. لكن الغريب أن "فسباسيان" رفض تصديق الرجل، لعلمه اليقيني بمدي ولاء وإخلاص اليهود لبعضهم بعضا؟!! لكنه أبقاه تحت التحفظ ليستفيد منه[100]. وفي آخر الليل هجم الرومان يقودهم اليهودي الخائن، ودخلوا المدينة حيث قتلوا أكثر أهلها، أما "يوسف" فقد انتهز انشغال الرومان بقتل أهل المدينة، واستطاع الهروب إلي كهف قريب لا يستطيع الرومان اكتشافه بسهولة وعندما دخل الكهف وجد أن أربعين رجلا من اليهود قد سبقوه إليه، هذا علي حين لم ينجح الرومان في أن يجدوا مكانه بأية طريقة. وكان "فسباسيان" قد أعجبته شجاعة "يوسف" وقدرته علي قيادة المدينة فقرر أن يؤمنه علي نفسه. حاول المختبئون في الكهف البحث عن طريق للهرب ليلا لمدة يومين دون جدوى، فقد أغلق

الرومان كل الطرق، وفي الليلة الثالثة تم أسر امرأة يهودية فأفشت سر وجوده في الكهف. فأرسل "فسباسيان" من يحضره من فوره من الكهف ويؤمنه علي نفسه، وهنا فقط علم "يوسف" حقيقة وضعه الجديد لدي "فسباسيان"، وبدأ يتصرف طبقا لهذا الوضع[101].

أجاب "يوسف" علي دعوة "التريبون" العسكري "نيكانور"، ـوهو الذي كان معروفا له منذ زيارته لروماـ للخروج إليه ويمنع جنده عن دخول الكهف لإحضاره فقد كان أمر "فسباسيان"، هو إحضاره حياً. وكان "رد "يوسف" علي عهد الأمان. . . . بأنه قد تذكر كيف أخطره الرب "يهوه" في منامه بأنه سوف يأتي "إمبراطور" يهدئ من روع اليهود ويسوق للرومان الحظ السعيد، وأنه لم يكن في منامه قادر علي أن يعرف ما هو المقصود بهذه الرؤية، رغم علمه بتفسير الأحلام وكونه هو نفسه كاهن. وعندئذ فقد صلي للرب، ليشكره علي أنه قد أختار روحه لتكون هي الرسول الذي ينقل هذه البشري، وصاح بأنه سوف يبذل روحه لخدمة مُخلص العالم وأنه سوف يذهب للرومان ليحيا كـ "خادم" وليس كخائن"[102].

ولا يوجد دليل هنا حول ظروف حدوث هذه الواقعة، وهي علي الأرجح مثل معظم أفكاره التي دونها في كتاب الحرب اليهودية لم تواته في وقتها وهو في قلب الأحداث، ولكن واتته علي مهل بعد خروجه من الكهف وليس داخله. فقد كان إعلان مثل هذه الرغبة في هذا التوقيت، بمثابة وصم لـ "فسباسيان" بالخيانة عظمي خاصة ولما لم يكن "نيرون" قد أصابه مكروه بعد. ولا يتضح علي وجه اليقين: هل استقي "يوسف" خدعته هذه من التوراة مُستلهما الرؤية الصادقة للنبي "يوسف عليه السلام"، التي رآها لملك مصر، وهل لعب التماثل في أسمه مع أسم النبي وظروف سجنه دورا في أن نسج هذه الخدعة. فكان أن فكر في أن يرد الجميل لـ "فسباسيان" ويجعل من حادثة توليته للحكم "بشري" للإنسانية وأنه هو الذي سوف يخلص العالم وفي ذات الوقت يجعل "يوسف" نفسه في قلب الصورة مع الإمبراطور، حيث منح لنفسه دور الوسيط الذي نقل وحي الرب "يهوه". ويري "مصطفي كمال عبد العليم"، أن فكرة ظهور "ملك" يأتي لكي يخلص العالم كانت منتشرة في ذلك الوقت فعندما وقع "شمعون بن جيوراس" في أسر الرومان كان يرتدي ملابس الملوك، وهو ما ينطبق علي "لوقا" ملك يهود "برقة" فيما بعد[103].

والأمر بعد ذلك كله ومن منطلق يهودي بحت يطرح سؤالا هاما وهو: ألم يجد الرب "يهوه" غير هذا الخائن لشعبه "يوسف"، فيبعث به ليخبر ذلك "الوثني" بأنه الشخص الذي سوف يخلص العالم من الشرور؟ والشاهد أن هذه الرؤيا قد ذاعت وذكرها "سويتونيوس" في أحداث حياة "فسباسيان" عندما قال: "في أرض يهوذا استشار "فسباسيان رب "الكرمل، **Carmel**"، وحصل علي بشري أنه لن يخيب سعيه أبدا فيما يخطط له، وسوف يحقق طموحه. أيضا كان هناك يهوديا ذا حيثية أسمه "يوسف"، قد وقع سجينا في يد "فسباسيان"، أصر علي أنه قد أُخبر أنه سوف يطلق

سراحه الرجل الذي سوف يكون إمبراطورا "[104]. ويبدو أن "فسباسيان" لم يكن يختلف عن غيره من الرومان في استشارة الوحي وقراءة الطالع وتشهد أحداث زيارة الإسكندرية بذلك فقد كان "فسباسيان" يترقب حصوله علي العرش ويشهد بذلك الرؤيا التي رآها في معبد وحي "سيرابيس" تبشره بالعرش فقد رأي خادمه "باسيليديس" وهو يحيه بالأغصان والأرغفة المقدسة[105]، وهو ما جعل أهل الإسكندرية يحاولون أن يستثمروا هذه الرغبة فيه ليجذبوه إلي صفهم، ويجعلوا منه الإله المُخلص الحامي، من خلال إيهامه بقدرته علي الشفاء([106]).

كان ما قاله "يوسف" للترابنة أكثر مما يحتمله زملاء الكهف المحبوسين معه، فتحلقوا من حوله بعد أن رأوا أنه قد قبل دعوة "فسباسيان" وتصايحوا قائلين: "بالتأكيد إن صيحتك سوف تصل إلي السماء، فها هي قوانين الرب يتم تخطيها بواسطة الرب نفسه، الرب الذي سوف يقضي علي جنسنا بترك أرواحنا تلاقي الموت. هل أنت تحب الحياة إلي هذا الحد يا "يوسف"، حتى أنك تحتمل أن تعيش كـ "عبد"، كيف نسيت نفسك بهذه السرعة، ما أكثر الذين أقنعتهم بأن يبذلوا أرواحهم من أجل الحرية! هراء.. كل السمعة والمجد التي شاعت عن شجاعتك كانت هراء... وإن كنت أنت قد سحرك نجاح الرومان وبعت شعبك من أجل أن تتبع الرومان فنحن سوف نحافظ علي أسم بلادنا. (وهنا يقدمون له عرضا بأن ينتحر بنفسه تكفيرا عن خيانته فيقولون): سوف نقرضك سيفا ويدا لتحمله، وإذا ما مت طواعية، فسوف تموت كقائد عظيم لكل اليهود، وإن مت بدون إرادتك فسوف تموت كـ "خائن. قالوا ذلك ثم شهروا سيوفهم نحوه، وهددوا بذبحه إن خرج للقاء الرومان. وخوفا من التهديد، ولكونه رأي في ذلك خيانة للرب لو أنه مات قبل أن يقوم بإبلاغ الرسالة التي كلفه بتوصيلها، فأن "يوسف" في موقفه الدقيق هذا بدأ يتفلسف "([107]).

بدأ يوسف بتخذيل زملاءه عن الموت وسألهم "لم أنتم متشوقون للانتحار لم نجعل من أجساد وأرواح رفاقنا قسمة للموت؟ فلنفرض أنني تغيرت، حسنا الرومان يعلمون بكل ذلك، لقد قلت أنه لمن المجد أن يموت الإنسان في الحرب، لكن يموت بقوانين الحرب يموت بيد المنتصر. هل إذا ما أفلتنا من سيوف الرومان أيجب أن نهلك بسيوفنا نحن؟ وإذا عفا عنا عدونا كيف نصير نحن أعداء لأنفسنا، لقد كنا نقاتل الرومان لنمنع أنفسنا منهم، لقد قلت يجب أن نموت لأجل الحرية، لكن نموت في ميدان القتال علي يد من يريدون أن يسلبونا حريتنا، والآن فالرومان لن يأتوا ليحاربونا ويقتلونا. هل الرجل الذي لا يريد الموت عندما يكون واجبا عليه أن يفعل ذلك هل هو أفضل من الرجل الذي يريد أن يموت عندما لا يتوجب عليه أن يفعل. ما الذي يمنعنا الآن من الخروج للرومان أليس هو الموت، وهل مكوثنا هنا خوفا من موت غير مؤكد هل هو أفضل من البقاء مع الموت الأكيد؟ رد عليه الجميع ليس الموت هو ما نخشاه بل العبودية. فقال لهم وهل أنتم أحرارا الآن؟ هل هي الشجاعة أن يقتل المرء نفسه. رد

عليه أحد الموجودين وقال له أري أن الربان لا يجب يكون جبانا ويختبئ بسفينته من العاصفة، وعليه بدلا من أن يخشى الطقس السيئ أن يندفع نحو العاصفة ولا ينتظر أن تغرق قاربه "[108].

واصل "يوسف" خطبته ليقنع رفاقه لكنه لم يلق إلا آذانا صماء قد أغلقها اليأس، فقد كان رفاقه قد وطنوا أنفسهم علي الموت، وقد جعلهم كلامه يتطيرون به وانطلقوا وقد أشهروا سيوفهم يعدون خلفه من كل ناحية يريدون قتله، وصار يجري كالحيوان المطارد الذي يهرب من الذبح، فطلب منهم "يوسف" عندئذ أن يمنحونه فرصة أخيرة. قال لهم عندها "يوسف" حسنا دعونا نجري قرعة بحيث يقتل الأول التالي عليه في الدور، وبذلك لا ننتحر ولا يتبقى أحد وحيدا فيضطر لقتل نفسه، كذلك فسوف لا يكون من العدل أن يغير واحد من رأيه في وقت الانتحار وينجو بحياته. وبدأ "يوسف". بلا تردد قدم كل رجل لصنوه رقبته ليقتله، وقد أعتقد أنه في اللحظة التالية فأن زميله سوف يصنع، بنفسه مثل صنيعه. لم يتبق سوي "يوسف" نفسه ورجل آخر فأقنعه بأن الحياة أفضل لهما من الموت، وأنه لا يجب أن يلوث أحدهما يديه بدم يهودي مثله. كان ما أريق من دماء في هذا اليوم كثير ولم يجد زميله هذا في نفسه القوة لكي يرفض كلامه، وخرج كلاهما حيا من الكهف[109].

"أندفع كل الرومان لرؤية هذا الرجل الذي كان سببا في إزعاجهم لفترة طويلة، تزاحم الجميع البعض يطالب بترك "يوسف" والبعض الآخر يطالب بقتله وآخرون يتدافعون لمجرد رؤيته. وبين المشاعر المختلطة كان "تيتوس" مشفقاً علي "يوسف". خاصة عندما تذكر كيف كان يقاتل فيما سبق والآن قد صار سجينا في أيدي أعداءه، فآلي علي نفسه أن يتوسط لدي والده "فسباسيان" ليعفو عن "يوسف". علي كل حال أصدر "فسباسيان" أوامره لكي يضعوا "يوسف" تحت عناية ومراقبة لصيقة. لما رأي "يوسف" ما حدث طلب أن يتحدث مع "فسباسيان" علي إنفراد وقال له: إنك تعتقد يا سيدي أن أسرك لي هو محض مصادفة لكنني أتيت إلي هنا لأخبرك بالمجد الذي ينتظرك كرسول من الرب نفسه، أنا أدرك جيدا أحكام القانون اليهودي وأن القائد يجب أن يموت، هل سوف ترسلني إلي "نيرون"؟ كيف ذاك وهل "نيرون" ومن بعده سوف يبقون علي العرش؟ أنت يا "فسباسيان" الذي سوف تصير "قيصرا وإمبراطورا، أنت وأبنك الذي هنا، لذلك ضع علي أثقل قيودك ودعني أبقي هنا بالقرب منك، لأنك السيد ليس سيدي وحسب، ولكن سيد الأراضي والبحار كلها وكل الجنس البشري، أبقني بالقرب منك لتعاقبني إن وجدت أنني كاذب. في البداية لم يأخذ "فسباسيان" كلامه هذا علي محمل الجد وظن أنه يقول ذلك لكي ينقذ نفسه، لكن بمرور الوقت وتطور الحوادث كان يقين "فسباسيان" بصدق "يوسف" يزداد، فقد أيقظ فيه كلامه طموحاته لكي يصير إمبراطورا"[110]. عم أهل "أورشليم" حزن عظيم عندما علموا بسقوط "يوتاباتا" وأسر "يوسف" فحزنوا علي ما حدث للمدينة ولـ يوسف" أيضاً، فكان منهم من يبكيه ومنهم من استأجر النائحات لكي ينحن عليه، لكن بعد أنت علموا الحقيقة فقد انقلبوا ضده وأعتبره البعض خائنا والبعض الآخر جبانا[111].

يبرز بعد ذلك دور خائن آخر وهو "أجريبا" وهو من نسل الملوك العملاء وصنيعة من صنائع روما في هذه البلاد. كان أشد ما يحزن "أجريبا" في هذا الوقت ليس عدد القتلى والجرحى من اليهود بيد الرومان أو بيد بعضهم بعضا، ولكن ما كان يؤرقه هو أن هذه الثورة اللعينة قد أذهبت السرور عن "فسباسيان" وأحزنته، فقرر أن يقيم احتفالات وألعاب علي حسابه الخاص وذلك لكي يسري عنه وعن جيشه. وكان هم "فسباسيان" هو إعطاء أولوية لإعادة المدن الثائرة علي أجريبا إليه وذلك مجاملة لحليف روما. سار "فسباسيان" من الساحل عند "قيصرية" لكي يقمع الثورة وسار حتى "قيصرية فيليبي"، وهناك أراح قواته لمدة ثلاثة أسابيع، وقدم تضحية للرب شكرا علي نصره. لكنه عندما سمع أنباء عصيان "طبرية" وانضمامها إلي "تاريخايا" في الثورة، وكلاهما من المدن التابعة لـ "أجريبا"، قرر أن يسير إليهما ليقمع عصيانهما قبل أن تمتد ثورتهما إلي اليهود في كل مكان ووجد أنها الفرصة المناسبة لرد الجميل لـ "أجريبا" علي حسن ضيافته له، وذلك بإعادة المدن الثائرة عليه إلي ممتلكاته[112].

في الحقيقة كانت "طبرية" مُهيأة للعودة إلي سلطان الرومان دون جهد يذكر، يشهد بذلك رد فعل أهلها تجاه أحد الثوار وهو "جوشوا بن شافاط"، الذي استطاع أن يهاجم قوة رومانية، ويغنم أمتعة جنودها، لكن بمجرد أن علم وجهاء المدينة بما فعله "جوشوا" قرروا أن يذهبوا علي الفور إلي معسكر "فسباسيان" ليعتذروا له وألقوا بأنفسهم عند قدميه راجين إياه أن لا يأخذهم بذنب صاحبهم، وأن يعاقب من أشترك في الثورة عليه وحسب. وجد "جوشوا" أن جو المدينة لم يعد صحيا بالنسبة إليه فرحل إلي "تاريخايا" وفي اليوم التالي كان "فسباسيان" في طبرية يتلقى ترحيب واحترام أهلها له، ولكي يضمن ولاء المدينة فقد اتفق مع "أجريبا" علي هدم أسوارها[113]. لم يكن الحال في "طبرية" بأفضل منه في "تاريخايا"، فعند اقتراب "تيتوس" تجمد أهلها من الهلع من الرومان وفر المقاومين منها هذا علي حين خرج بقية أهلها من أشياع الرومان مرحبين به. ويتغنى "يوسف" بالعطف الذي أبداه "فسباسيان" علي سكان المدينة فلم يعاقبهم جميعا بل، استطاع أن يفصل ما بين سكان المدينة ومن لجأ إليها من الخارج واعتبر أن هؤلاء هم المسئولون عن الثورة، وهنا قرر أن يقتل بعض الثائرين ويسترق أقويائهم ويرسل زعمائهم إلي "نيرون"، ولم ينسي أن يجامل "أجريبا" ويخفف عن نفسه مئونة عقاب كل هذا العدد الكبير فأعاد إليه من أتي من مدن مملكته، فوضعهم "أجريبا" تحت المطرقة![114].

واصل "فسباسيان" سيره في أملاك "أجريبا" يعيد إليها النظام، وحاصر مدينة "جمالا، Gamala". ولما أشتد الحصار وكان "أجريبا يرغب في مساعدة حلفاءه من الرومان، فقد أقترب من أسوار المدينة ووقف في من يواجهونه من أهل المدينة من فوق الأسوار خطيبا يخذل اليهود عن الحرب ويتهكم عليهم ويسخر من ضعفهم، وأخذ يناقش معهم شروط الاستسلام للرومان؛

وكان مما قاله لهم: "أين جيوشكم أين أسلحتكم علام ترتكنون؟ أين هي سفنكم لكي تحتل بحار الرومان أين كنوزكم لتواجهوا نفقات الحرب؟ هل سوف تغلقون عيونكم عن جبروت الإمبراطورية الرومانية، وترفضون أن تدركوا مدي ضعفكم؟ أولم تنهزم قواتنا بواسطة جيراننا، بينما جيوشهم لم تقابل من يقهرها في كل أرجاء العالم المعروف"[115].

لكن حدث أثناء حديثه أن انطلق حجر من يد أحد المحاصرين ليشج رأس "أجريبا"، فوق حاجبه الأيمن، أحاط حرس "أجريبا" به من فورهم، وضاعف الرومان من حصارهم للمدينة ثأرا للملك وخوفا من أهل المدينة، وتم بسرعة الانتهاء من تركيب آلات الحصار. رأي زعيما الثورة في المدينة "تشاريس" و "يوسف"، ما يحدث ورغم أن المدينة كانت تعاني من نقص شديد في الماء والطعام فقد أخذ قادة الثوار في المدينة يضحكون ساخرين من الخوف الذي ألم بأهل المدينة ودفعوهم دفعا لمواصلة القتال، لكن مع استخدام الرومان لآلات الحصار، سقطت المدينة وتدافع الرومان داخلها في قتال عنيف، كاد خلاله "فسباسيان"، أن يفقد حياته. بعد سقوط المدينة يثني "يوسف" علي براعة الرومان فقد كانت حصون هذه المدينة من أفضل الحصون في رأيه[116]، لكن يعلق عليه "وليامسون" بقوله "لقد ضرب "يوسف" الطول في خمسة والارتفاع في عشرة"[117]. من جهة أخري كانت مدينة "جيسخالا" مثل غيرها من المدن منقسمة علي نفسها وكانت هي المدينة الوحيدة تقريبا من مدن "الجليل" التي تم تركها دون تدمير فقد كان أكثر أهلها من المزارعين ولا يهتمون لشئ غير محاصيلهم، وعندما تزعم الثورة فيها "يوحنا بن لاوي"، أوفد أهلها مبعوثون للرومان ليعلنوا لهم استسلام المدينة ويتبرأون من "يوحنا". جلس "تيتوس" يفكر في طريقة لاقتحام المدينة دون قتال حتى لا يريق المزيد من الدماء اليهودية لأنه سأم القتل. عندما وجد "يوحنا" أنه لن يستطيع الصمود أمام الرومان، وأن أهل مدينته قد خانوه، طلب منهم تأجيل اقتحام المدينة ليوم واحد فقط، وتحجج بأن اليوم هو "السبت" وأنه لن يستطيع أن ينجز فيه أي عمل وأن يوما آخر لن يضير أحدا، ولما استجاب له الرومان هرب هو ورجاله تحت جنح الظلام إلي "أورشليم". وكان هروبهم في البداية منظما لكن لما استشعروا خطر تتبع الرومان لهم نفذوا تعليمات "جون" الحرفية "لينجو كل رجل بنفسه"[118].

عندما دخل "تيتوس" المدينة في اليوم التالي وضع السيف في أهلها فقتل منهم 6.000 رجل و3.000 امرأة وطفل، ومن الغريب أن يكون هذا تصرف "تيتوس" الذي يصوره "يوسف" بمظهر الراغب عن إراقة دماء اليهود قبل قليل. ولا عذر لـ "تيتوس" في تصرفه هذا فلم يقاوم أهل "جيسخالا" مقاومة توازي ما حدث في مدينة "جمالا" مثلا، وكان تصرف "فسباسيان" تجاهها أقل قسوة بكثير منه. ولا يبدي "يوسف" أية رد فعل غير طبيعي تجاه ما فعله "تيتوس" هذا[119]، فهو يصفه بالشفقة والرحمة ثم يصف أفعاله القاسية دون أدني استهجان منه.

وإن كان من الممكن تفهم موقف "تيتوس" و "يوسف" من الثورة والثوار بشكل عام فمن الصعب علي المرء أن يفهم ما كان يحدث ما بين أهل المدن التي سبق أن وقعت في يد الرومان. "كانت المدن التي استسلمت للرومان قد دخلت في حرب أهلية عنيفة، وتقاتل أهلها من المعتدلين مع فرقائهم من المتشددين، وكلما غفل الرومان عن أهل هذه المدن انتهزوا الفرصة للدخول في قتال ضاري فيما بينهم. كان القتال قد بدأ بين أفراد الأسرة الواحدة والتي كان يفرق بين أعضائها ما بينهم من كراهية مريرة. وكان القتال بعد ذلك ينتقل لأقرب الأقرباء ذوي صلة الدم، ويمتد القتال بعدها إلي من كان يري البعض فيهم أنهم يعتنقون فكر أعدائهم (سواء نظرة المعتدلين للمتشددين أو العكس). بدأ الاعتداء من الثائرين وسرت فيها حمية وشجاعة الشباب التي طغت علي العقل والحكمة الموجودة لدي الشيوخ. وبدءوا في الفتك بجيرانهم وتحطيم ممتلكاتهم وكونوا من أنفسهم عصابات انتشرت في طول البلاد وعرضها، وفي ظل غياب القانون والنظام فلم يكن ما عاناه الرومان منهم بأسوأ مما عاناه أهل البلاد من اليهود من أذى هذه العصابات. وفي الواقع كان العديد من أهالي البلاد بما رأي من ممارسات هذه العصابات يفضل أن يقع في يد الرومان بدلا من أن يقع في أيديهم. لم يهتم الرومان كثيرا علي أية حال بحماية أهل البلاد من هذه العصابات ولما اكتفت هذه العصابات من السرقة والقتل فقد قرروا أن يكونوا عصابة واحدة وذهبوا جميعا إلي "أورشليم" ليقاتلوا الرومان هناك"[120]. وبذلك تجمع في "أورشليم" –حسب رؤية يوسف" جماعات شتي من اللصوص والمارقين، وهو تجمع عجيب سوف يزداد غرابة مع تطور الأحداث.

ويعبر الاقتباس السابق عن الحالة المتردية من الكراهية والبغضاء التي كانت تعتمل ما بين عامة اليهود، وهي تختلف عن مواقف قادة الحرب اليهودية في أنها لا تعبر عن اختلاف في الرؤى السياسية أو في المعتقدات أو حتى كراهية شخصية بين بعض قادة الحرب. لكن من الجلي أنها كانت أكبر مجسد لشعور الكراهية والانقسام الموجود بين اليهود عبر العصور، وهو شعور كان قد تمكن من الشعب اليهودي، ولم تفلح الحرب ولا مذابح الرومان، في أن يوحد بينهم وأن ينسيهم هذا الخطر الداهم والمذلة علي يد الرومان، أحقادهم الشخصية ويترفعون عن الصغائر. فأصبح اليهود يتعرضون للقتل علي يد الرومان من جهة وعلي يد بعضهم بعضا من جهة أخري في ذات الآن.

وصل "يوحنا بن لاوي" إلي "أورشليم" وقد أثار وصوله فزعا بسبب تعدد الهزائم أمام الرومان، لكنه مع رجاله حاولوا أن يخففوا من فزع أهل "أورشليم" بقوله أنه انسحب ومن معه من مدن الجليل لكي يوفروا طاقتهم لحرب الرومان في ميدان أفضل ويدافعوا عن المدينة المقدسة. ولم يهتم "يوحنا" بمصير من أتبعه من الفارين وأخذ يهون من شأن الرومان ويحرض علي محاربتهم، حتى قال لليهود: حتى لو نبتت للرومان أجنحة فلن يستطيعوا اجتياز أسوار "أورشليم"، فقد بدد الرومان الكثير من طاقاتهم في قتال "جيسخالا" وغيرها من المدن قليلة الأهمية[121].

تجمعت في "أورشليم" كل القوي المتناحرة الكارهة لبعضها من فئات الشعب اليهودي، ولم تكن هناك جماعة أقوي من الأخرى وعلي فقد كانت المدينة بلا قائد حربي. "أصبح الوضع في المدينة غاية في الصعوبة فقد اكتظت بمن أتوا إليها من مختلف أنحاء بلاد اليهود فضاقت المساكن والشوارع بمن فيها وعزت الأقوات وكان أهل المدينة لا يشعرون بأدنى ود تجاه من وفد إليها فلم يكونوا ينظرون إليهم علي أنهم قادمون لإنقاذهم. وامتلأت المدينة علي ذلك بجماعات عاثوا فيها فسادا كالمجرمين وارتكبوا كل جريمة ممكنة. لم يكن هؤلاء ليخجلون ويرتكبوا جرائمهم في الليل أو تحت جنح الظلام أو بمبعدة عن العامة بل علي العكس فقد كانوا يرتكبون جرائمهم في وضح النهار وفي قلب المدينة دون وازع من شرف أو رادع من ضمير أو سلطة أو هيئة حاكمة. . . . حتى امتلأت القلوب بالرعب وشعر الجميع أن عاصفة اجتاحت المدينة ولم يعد أحد ليفكر بشيء سوي سلامته وأمنه هو نفسه. وكان الإرهابيون لا يستطيعون أن يحتفظوا بأسراهم لوقت طويل، فقد كان من الصعب أن يتم أسرهم وهم من ذوي الحيثية دون أن يحاول البعض تخليصهم وكان هذا يعني أن تقوم ضدهم ثورة عارمة، لذلك قرروا قتل هؤلاء السجناء. . . . وادعوا أنهم كانوا يفشون الأسرار للرومان ويسهلون لهم دخول "أورشليم". وكان من شأن ذلك أن صار الناس يكنون للإرهابيين كراهية عظيمة، ومن ثم حاول الإرهابيون التحكم في منصب الكاهن الأعظم، وتعيين فرد من خارج نطاق العائلات الكبيرة التي كانت تتداول المنصب فيما بينها، حتى يصير ألعوبة في أيديهم ويدين لهم بالفضل في تعيينه، ويحتاج إليهم لمناصرته. تفنن الإرهابيون في إقصاء الجميع من ذوي الأصل والحيثية عن الترشيح لهذا المنصب، وعاثوا فسادا في المدينة حتى لقد دخلوا الهيكل المقدس بأقدامهم المتسخة. لكن "أنانوس" "كبير الكهنة"، وهو رجل ذا خلق راقي استطاع بحكمته أن ينقذ المدينة من يد المتآمرين، وكان تدخله سببا في أن يحتل المتشددون الهيكل، ويحولونه إلي قلعة لهم يتحصنون بها ويجعلون من المعبد المقدس مركزا لطغيانهم"[122].

تم اختيار الكاهن الجديد وهو رجل يدعي "فاني بن صامويل، **Phanni s. of Samuel**"، وهو رجل فقير ليس من عائلة من عائلات الكهنة العريقة، بل وهو أشبه ما يكون بالمهرج، لا يكاد يفقه ما يعنيه منصب الكاهن الأعظم. طاف المتشددون بضحيتهم (الكاهن الأعظم الجديد) وألبسوه زى الوظيفة، كما يحدث علي المسرح، ولقنوه كيف يتحدث ويتصرف طبقا للظروف، وكان المتشددون يرون في هذا سخرية من الكهنة لكن الفئة الأخيرة رأوا في ذلك تعدي غير مسبوق عليهم وإهانة عظيمة لهم. اجتمع كبار الكهنة وقرروا أن يشعلوا الثورة ضد المتشددين، ويثيرون الشعب عليهم. في اجتماع عام ناقش الكهنة ما يحدث وألقي في هذا الاجتماع الكاهن الأعظم السابق "أنانوس بن أنانوس" خطبة، حمل فيها علي المتشددين، وطالب الكاهن الأعظم الجديد بالهروب من بين براثنهم. وتحسر "أنانوس" علي الحال التي صار إليها أمر منصب الكاهن الأعظم، وتمني لو أنه مات قبل أن يري هذا اليوم. وحمل في خطبته أيضاً علي المتشددين الذين احتلوا الهيكل المقدس. وفي شأن الرومان قال

"أنانوس" في خطبته: والآن لو فكرنا في أمر الرومان فأنني أري أننا عندما خضعنا لهم فأنهم لم يغيروا من أمورنا وينتخبوا الكاهن الأعظم بالقرعة، ولو أنهم ظلوا يسيطرون علينا لكان هذا أفضل من حكم هؤلاء المتشددين، ولما عانينا تحت حكمهم أكثر مما عانينا الآن. وهاجمهم "أنانوس" أيضاً لأنهم متآمرون ضد الحرية، وأنهم لن يستطيعوا (أي جموع اليهود)، أن يجدوا للمتشددين عقابا مناسبا مهما فعلوا[123].

كان من أثر الخطبة التي ألقاها "أنانوس" أن قرر المواطنون محاربة المتشددين، وقد أدركوا أنهم الأكثر عددا وقوة. وبينما المواطنون يتهيئون لحرب المتشددين، علم هؤلاء بما ينويه خصومهم فاستعدوا لهم وتحصنوا بالهيكل، واستطاع "أنانوس" أن يحتل الفناء الخارجي للهيكل، لكنه مع التتابع الكثيف للقذائف النارية للمتشددين داخل الهيكل أكتفي بما حققه وقرر أن يحصرهم داخله. وكان عدم دخوله لقواته للمعبد يرجع إلي سبب يبدو عجيبا بعض الشئ فقد وجد أنه من غير المناسب أن يسمح لجنوده هؤلاء باقتحام المعبد دون أن يكونوا قد أدوا طقوس التطهر، فاختار بالقرعة من بين الرجال الذين يقودهم 6.000 رجل ليحرسوا "مدخل"[124]، الهيكل لمنع خروج المتشددين منه. وكان من الطريف أيضا أن أولئك الأغنياء ممن أصابتهم القرعة ليكونوا من بين الستة آلاف الذين سيحرسون باب الهيكل المقدس تنازل عن هذا الشرف وأكتري أحد اليهود الفقراء لكي يحل محله[125].

في ظل هذه الظروف قرر "يوحنا بن لاوي" أن ينضم إلي صف الكاهن "أنانوس"، وكان موقفه هذا يعتبر مناقضا لمواقفه السابقة لكونه أحد المتشددين المعروفين، وهو كما يوضح "يوسف" من أكثر الذين يتآمرون ضد الدولة. كان هدف "يوحنا" من موقفه هذا أن يزرع الفرقة بين صفوف أتباع "أنانوس" من أهل المدينة. ظل "يوحنا" مرافقا للكاهن "أنانوس"، ليل نهار ثم يقوم بنقل أخباره إلي المتشددين، وهكذا فكل فكرة كان يخطط لها "أنانوس" ورجاله كان المتشددون يعلمون بها قبل تنفيذها، ولكي لا يصير هدفا لشكوك "أنانوس" ورجاله فقد تعمد أن يجعله يشك في أتباعه من الشعبيين، لكن هؤلاء فطنوا لذلك ووجهوا شكوك "أنانوس" نحو "يوحنا" نفسه. كان من شأن هذا الموقف الدقيق أن يجعل "يوحنا" يقسم لـ "أنانوس" علي الولاء والطاعة له ولأهل المدينة وأنه سوف يساعدهم بالنصيحة المخلصة وسيكون سيفه معهم في كل قتال. وعلي ذلك صدق "أنانوس" ورجاله كل مزاعمه بل وقرروا التوقف عن الشك فيه، حتى أنهم قرروا أن يرسلوه علي رأس وفد إلي المتشددين ليتفاوض باسمهم معه[126]. ويوحي ظاهر الأحداث أن "أنانوس" وأتباعه لم يتوقفوا في الغالب عن شكهم في "يوحنا" ولكن قرروا وهم يحتاجون إلي من يفاوض المتشددين أن يرسلوا شخصا ممن لا يهتمون لأمره لو قرر المتشددون ممارسة إحدى العادات الشائعة بين طوائف اليهود في هذه الفترة وهو إما أن يقتلوا أو يسجنوا من ذهب للتفاوض معهم من خصومهم. ولعل رفض أغنياء اليهود قبل قليل القيام بحراسة باب الهيكل واكتراء الفقراء لهذا العمل يساند هذا الزعم.

بر "يوحنا بن لاوي" بقسمه علي طريقته الخاصة وبدلا من أن يساند "أنانوس" وحزبه ضد المتشددين فقد فعل عكس ما أقسم عليه. كانت نصيحة "يوحنا" المخلصة للمتشددين أثناء تفاوضه الزائف باسم سكان المدينة هو أنهم لن يستطيعون الصمود طويلا ضد "أنانوس" وأتباعه وأن عليهم أن يطلبوا النجدة من خارج المدينة. "بدأ "يوحنا" حديثه قائلا أنه يخاطر بحياته لأجلهم لكي يعرفوا كل ما يحيكه "أنانوس" وحزبه ضدهم؛ وأن مشيئة الرب كانت هي أن يرسله "أنانوس" لكي يتفاوض معهم لكي يخبرهم بنفسه أن "أنانوس" لن يفي بعهده لهم لو أطاعوه وخرجوا من الهيكل المقدس وسوف ينقض عليهم بجنده ليقتلهم عند خروجهم، وخيرهم لو أنهم يأبهون لحياتهم أن عليهم إما أن يستجدوا حياتهم من محاصريهم أو أن يطلبوا المعونة من خارج المدينة. وأكد لهم علي أن من يطمع في عفو "أنانوس" أو سكان المدينة يكون واهما لو فكر في ذلك. وأن "أنانوس" قد أرسل سفارة إلي "فسباسيان" يدعوه لدخول "أورشليم" وأنه سوف يسلمها له. وختم قوله أنه في ظل هذه الظروف حتى لو تحركت قلة من الشعب المتعاطف معهم فلن يلبث أن يقضي عليهم غالبية أهل "أورشليم". نفذ المتشددون نصيحته علي الفور وراسلوا "الأدوميين" طالبين منهم الحضور لنجدتهم والدفاع عن "أورشليم"[127].

كان لحديث "يوحنا بن لاوي" أثره في بث الخوف في قلوب المتشددين، "ولكي يتأكد من إطاعة زعماء المتشددين له فقد أخبرهم أن "أنانوس" سوف يختصهم بالعقاب الأشد لو وقعوا في يده. . . . قرر قادة المتشددين أن يخطوا رسالة إلي الأدوميين يوضحون فيها أن "أنانوس" قد استعبد أهل "أورشليم" ويريد أن يخون الشعب ويسلم "أورشليم" إلي الرومان، وأنهم أنفسهم قد ثاروا عليه ليساندوا حرية اليهود، وهو ما جعله يحبسهم في المعبد، وأن مصيرهم سوف يتقرر خلال ساعات قليلة. وتم إعطاء الرسل التعليمات أن يبلغوا الأدوميين بالتفاصيل الأخرى شفاهة[128].

أطارت الرسالة صواب الأدوميين، فأعلنوا الحرب علي "أنانوس" وخرج ما يزيد علي 20.000 منهم لكي يقوموا بتحرير المدينة المقدسة. ما أن علم "أنانوس" ورجاله باقتراب جيش الأدوميين حتى أغلق دونهم أبواب المدينة، وكان ذكاء "أنانوس" وراء محاولته الأخيرة لكي يتحدث إليهم قبل أن يتخذ منهم أعداءا برفضه دخولهم للمدينة. ولذلك قرر أن يترك "جيسوس=عيسي" كبير الكهنة يتحدث إليهم فكان مما جاء في خطبة طويلة ألقاها عليهم من فوق سور المدينة: "في ظل الفوضى التي شهدتها المدينة كان أعظم ما أدهشني هو حضوركم لكي تساندوا جانب الشر، هل أتيتم لكي تعاونوا هؤلاء الرجال المرذولين ضدنا، هل يصح أن نلقي نحن أهل المدينة الأم منكم التواطؤ مع البرابرة ضدنا. هل ترغبون أن تكونوا في صعيد واحد مع أولئك الرجال الأشرار الذين دعوكم إلي هنا، أنني أري أن تصرفكم هذا غير مبرر. . . أنني لا أفهم السبب الذي جعلكم تحضرون هكذا سريعا دون سبب خطير، وقد سلحتم أنفسكم من رؤوسكم حتى الأقدام لكي تحاربوا أناسا

أبرياء . . . لقد كذب عليكم من أدعي أننا نريد من الرومان أن يأتوا لكي يحتلوا المدينة . . . هل قالوا أننا نحن قادة المدينة نتصل سرا بالرومان، أم أن أهل المدينة علي الملأ قد قرروا ذلك . إذا ما كانوا قد اتهمونا بذلك هلا أخبرونا من هم الرجال الذين أرسلناهم للرومان . . . والآن بما أنكم هنا الآن ومسلحون علي هذا النحو فأن المهمة الجديرة بكم هي أن تدافعوا عن المدينة ضد هؤلاء الطغاة، الذين خرقوا قوانيننا وجعلوا السيف هو الفيصل في خلافنا "[129] .

كان رد "شمعون بن كآثوس" زعيم الأدوميين، علي "عيسى" وقحاً فرد دون أن يسمع كلام "عيسى" قائلا: "أنا لم أعد مندهشا من أن أبطال الحرية مسجونين في المعبد، الآن قد رأيت أناسا يتصرفون ضد مصلحة المدينة المقدسة وضدنا الأمة (اليهودية) كلها، إن المدينة ملك لنا جميعا . إن هؤلاء الرجال الذين يغلقون دوننا أبواب المدينة ربما سوف يزينون البوابات بالأكاليل عند حضور الرومان، والآن تريدونا أن نلقي بالأسلحة التي نحملها لندافع بها عن المدينة، يا لكم من رجال تأبون أن يدافع أقربائكم عن المدينة الأم . . . هذه المدينة التي تفتح أبوابها علي مصراعيها لكل أجنبي ليتعبد بها، الآن تغلق أبوابها أمامنا بأمركم ضد أبنائها "[130] . "لم تلق خطبة "عيسى" من الأدوميين إلا صدودا، فقد شعروا بالإهانة لأنهم قد رُدوا عن المدينة وقد استبعدهم قادتها من بين المدافعين عنها . أحس "الأدوميون" أيضا بعدم القدرة علي مساعدة المتشددين، لكن خجلهم من العودة إلي بلادهم دون أن يظفروا بشئ من الشرف بالدفاع عن المدينة، كان يمنعهم من العودة إلي بلادهم . . . كانت عودة الأدوميون من حيث أتوا تعني أن يهلك المتشددين وعلي ذلك فقد خرجت جماعة منهم ليلا بجسارة عجيبة مخترقة الحصار المضروب حول الهيكل وفتحوا أبواب المدينة القريبة من معسكر "الأدوميين" ، دون أن يشعر بهم أهل المدينة[131] .

"ظن الأدوميون" في البداية أن قوات "أنانوس" سوف تخرج من المدينة لحربهم لكنهم ما لبثوا أن أدركوا الحقيقة، فانطلقوا في كل ناحية من المدينة وكان كل همهم في البداية هو أن يطلقوا سراح المتشددين لأنهم هم الذين أدخلوهم للمدينة . . . جاس "الأدوميون" بعد ذلك في المدينة حتى وصلوا إلي المعبد حيث كان المتشددون ينتظرونهم بصبر نافذ . وما أن لمحوا الأدوميون حتى خرجوا من أماكنهم إلي الفناء الخارجي وانضموا لهم وهاجموا القوات المعسكرة حول المعبد . . . أفاقت القوات المحاصرة للمعبد وقد ظنوا أن المتشددين قد خرجوا يريدون مباغتتهم ليلاً، ولما كانوا لا يعلمون بقدوم الأدوميين فقد ظنوا أنهم يفوقون المتشددين عددا فتصدوا لهم . . . تصاعد صياح المتقاتلين فأوقظ أهل المدينة، لكن أحدا منهم لم يهب لمساعدتهم، لأنهم علموا أن "الأدوميين" قد دخلوا المدينة، وبدلا من القتال فقد تصاعد صراخ أهل المدينة وعويل النساء ممن لهم أقارب من الذين كانوا يحاصرون المعبد وذلك حزنا علي ذويهم . لم يستثن الأدوميون أحداً من أهل المدينة وبينما أهل المدينة يستصرخون الأدوميين مُذكرين إياهم بقرابتهم منهم ويطلبون منهم أن يحترموا حرمة المعبد، كان الأدوميون يعملون

فيهم سيوفهم. لم يكن هناك أمام من حصرهم الأدوميون في المعبد من منجاة، فظلوا يهربون من ركن إلي آخر والمتشددون والأدوميون يقتلونهم فتسقط الأشلاء فوق الأشلاء. امتلأ فناء المعبد الخارجي بالكامل بالجثث والدماء، وغربت شمس هذا اليوم علي 8.500 قتيل "[132].

"انطلق الأدوميون بعد ذلك يقتلون كل من تقع عيونهم عليه لكنهم لم يكونوا مبالين سوي بشيء واحد هو القبض علي كبار الكهنة. واستطاعوا أن يصلوا إلي هدفهم بسرعة فقتلوا "أنانوس" لتزعمه أهل المدينة ضدهم وقتلوا "عيسى" لخطبته التي ألقاها عليهم وذهبوا إلي مدي أبعد من ذلك فمنعوا أهل المدينة أن يدفنوا قتلاهم، وذلك رغم أن اليهود كانوا يولون طقوس الدفن عناية شديدة، حتى أن أجزاء الأشخاص المصلوبين كانت تجمع بعناية وتُدفن قبل غروب شمس اليوم الذي ماتوا فيه. ولسوف لا أكون مخطئا عندما أقول أن سقوط المدينة بدأ يوم قتل "أنانوس" وأن انهيار أسوار المدينة وسقوط دولة اليهود يؤرخ باليوم الذي تم فيه ذبح الكاهن الأعظم لليهود وقائد معبدهم "[133]. ورأي "يوسف" فيما حدث لليهود أنفسهم ولمدينتهم المقدسة عقابا من الرب بسبب الذنوب التي لوثت المدينة فأحرق هيكل سليمان وأنجي الأخيار(حلفاء الرومان) في النهاية[134].

"ثني الأدوميون والمتشددون بعد ذلك بأهل المدينة فأخذوا يذبحونهم كقطيع من حيوانات نجسة، وأخذوا شباب النبلاء ووضعوهم في السجون مصفدين في الأغلال، وذلك علي أمل أن يحول النبلاء ولائهم إليهم". وبلغ ظلم الأدوميون لأهل المدينة أنهم منعوهم أن يدفنوا قتلاهم أو أن يذرفوا الدمع عليهم[135]. "بعد أن أكثر المتشددون في المذابح دونما تفرقة، قرروا محاكمة أعدائهم من كبار الكهنة فقرروا أن يحاكموا "زكريا بن باروخ"[136]، . . بتهمة خيانة الدولة والاتصال سرا بـ "فسباسيان"، ولم يقدموا ضده أدلة أو أثبات يدعم أقوالهم، لكنهم قالوا أنهم متيقنون من أنه مذنب. وكان "زكريا" يعلم أنه لا سبيل للهرب، فقام وقد يأس من حياته وحريته فخطب في الحاضرين مفندا التهم الموجهة إليه. كان المتشددون قد اختاروا لمحاكمته سبعون قاضيا بغرض اتهامه فقط، لكنهم لما سمعوا منه خطبته هذه فقد ناصروه وودوا لو أنهم ماتوا معه علي أن يظلموه. . . لم يتحمل المتشددون ما فعله القضاة فانقضوا عليه وفصلوا رأسه عن جسده، وألقوا به من فوق المعبد وضربوا القضاة بمقابض سيوفهم وطردوهم من المعبد وانطلقوا إلي كل ركن في المدينة ليعلنوا لسكان المدينة أنهم صاروا عبيدا "[137].

"من جهتهم بدأ الأدوميون يشعرون بالندم علي حضورهم إلي المدينة، وفي هذه الظروف لم يلبث فجأة أن انشق أحد المتشددين علي حزبه وذهب سرا إلي "الأدوميين" ليخبرهم بجريمة أصحابه، ويعرفهم بالحقيقة التي أخفوها عنهم، وأخيرا يطلب منهم أن يغادروا المدينة. ذكرهم أيضا أنهم خدعوهم حينما قالوا أن الكاهن الأعظم يريد أن يحضر الرومان ليحتلوا المدينة. ورأي الأدوميون أنه في نظير الإساءة التي لحقت بهم عندما رفض الكاهن الأعظم وكبير الكهنة فتح أبواب المدينة لهم،

فأنهم قد قتلوهما والكثير معهم من سكان المدينة. في ضوء هذه الحقائق فقد قرر الأدوميون تحرير المواطنين المسجونين وقد بلغ عددهم 2.000 شخص، ففر هؤلاء جميعا ولجأوا إلي "شمعون بن جيوراس"، بعد ذلك انصرف الأدوميون عائدين إلي وطنهم"[138]. كان من شأن إفراج الأدوميون عن هؤلاء المساجين أن أحس المتشددون بأنهم قد ازدادوا عزلة فتصرفوا بمزيد من العصبية ونفاذ الصبر، فانطلقوا وقد زاد تعطشهم لدماء الشجعان من النبلاء ليقتلونهم[139]، وكان من بين هؤلاء "نيجر" الذي لم يستطيع الفرار فلقي مصيرا بشعاً "فقد تم سحله في طرقات المدينة، ولما وصلوا به إلي بوابة المدينة كان اليأس قد بلغ به منتهاه فتوسل إليهم أن يريحوه فيقتلوه، ويمنحونه قبرا يدفن فيه. لكنهم قالوا له أنه لن يمنحوا قلبه قبرا، وواصلوا قتله، وفي لحظة مقتله صب عليهم اللعنة لأنهم السبب في المجاعة التي حاقت بالبلاد وأنهم سبب دخول الرومان إليها ورعب الحرب الذي أفزع الجميع"[140].

بدا الأمر كما لو أن لعنات "نيجر" أصابت هدفها، فأخيرا ظهر "فسباسيان" المتمهل الذي طاول رجاله ولم يطيعهم ليستعجل القتال، وأخبرهم أن الانتظار سوف يجعل الكثير من اليهود ينفضون عن الحرب. ويعلق "يوسف" علي قول "فسباسيان": "أن الرب كان "جنرالا" أفضل من "فسباسيان" وقد سلم اليهود للرومان دون أي مجهود أو مخاطرة من جانبهم". ويجمل "يوسف" أسباب الهزيمة التي حلت باليهود في أنهم بدلا من تضامنهم قد خاضوا حربا أهلية ضد بعضهم قتلوا فيها بعضهم بعضاً بقسوة[141]. وقول "يوسف" علي عمومه مقبول وصحيح.

"عرف ضباط "فسباسيان" صواب تقديره للأمور ذلك أنه مع اقتراب "فسباسيان" بدأ الكثير من اليهود يفرون إليه من "أورشليم" هربا من جحيم المتشددين، ولم يكن الفرار عملا سهلا فقد كان الحراس منتشرون في كل ناحية. وكان كل من يجدوه بالقرب من الأسوار بلا عمل كانوا يذبحونه، لأنهم كانوا يعتقدون أنه سوف يفر إلي الرومان، لكنه إذا ما نجح في رشوتهم، عندئذ كانوا يسمحون له بالذهاب، أما من كان لا يستطيع تقديم رشوة للحراس فيعتبرونه خائنا ويقتلونه، وكان هذا هو السبب في أن الأغنياء استطاعوا أن يشتروا حريتهم ويهربوا أما الفقراء فهم الذين بقوا في المدينة حتى تم ذبحهم. وامتلأت التلال حول "أورشليم" بالموتى فقد كان الطريق شاقا وقرر معظم الهاربين أن يغيروا رأيهم ويموتون خلف أسوار مدينتهم. . وزادت وحشية المتشددين فلم يكونوا يسمحون لمن تم ذبحه أثناء الهرب بأن يتم دفنه. وخالفوا قانون الطبيعة وقانون السماء وصبوا غضبهم علي البشر فحرموا دفن الموتى وتركوهم تحت حرارة الشمس، وكانت محاولة أي شخص ليدفن أحدا من ذويه تكون عقوبتها الموت". وكان ما فعله المتشددون يحقق نبوءة قديمة كانت تؤكد أن الهيكل سوف يحترق وأن المدينة سوف تسوي بالأرض بمقتضى قانون الحرب، عندئذ فسوف يدخلها الغرباء وستكون يد أبنائها أول يد تدنس مقدسات الرب. كان هذا القول يؤمن به المتشددون، لكنهم رغم ذلك اتخذوا من أنفسهم أداة لتحقيقه"[142].

لما آنس "يوحنا بن لاوي" القوة في نفسه، بدأ يستقل بالقرار بعيدا عن بقية زعماء المتشددين، وقد تركه بقية المتشددين ليفعل ما يحلوا له وقد رأوا أن مغبة أفعالهم سوف تلقي عليه، لأنه هو الآمر بينهم والأعلى صوتا. علي كل حال صار الجميع يرغبون في وقوع الحرب، بغض النظر عن المعاناة التي يمكن أن تحدث لهم، فقد كان من الأفضل لهم قيام الحرب بدلا من أن يموتوا كالعبيد[143]. وفي نحو ذلك الوقت استطاعت "عصابة الخناجر" أن تستولي علي قلعة "الماسادا"، وهي تقع علي مسافة غير بعيدة من "أورشليم"، وشنوا منها غارة علي قرية قريبة وقتلوا كل من فيها وجمعوا كل ما بها من محاصيل ومؤن وصعدوا به إلي القلعة. في نفس الوقت "كان الفارون من "أورشليم" قد توافدوا علي معسكر "فسباسيان" يرجونه مهاجمة المدينة وإنقاذها من المتشددين. وشكوا من أن الكثيرين من أهل المدينة تم ذبحهم أما الباقون ففي هَمٍ عظيم. رق قلب "فسباسيان" لمن استنجد به من اليهود وانطلق إلي "أورشليم ليس لكي يدمرها بالحصار بل لكي يحافظ عليها بالحصار"[144].

انطلق "فسباسيان" وقواده نحو "أورشليم" وهم يحطمون جيوب المقاومة، فهاجموا "جادارا، **Gadara**" في 21 مارس 68 م. حيث قابل وفدا من أغنيائها عرض عليه تسهيل سقوط المدينة في يديه، لقاء أن يضمن لهم سلامة أملاكهم. وعلي ذلك فقد ترك لهم "فسباسيان" كتيبة لحماية المدينة، ومن جانبهم فقد قام أهلها بهدم أسوار مدينتهم طواعية ليضمنوا للرومان عدم تمردهم ضدهم. جاء دور "جيريكو، **Jericho**"، بعد ذلك وهناك تجمع الفارون من "جادارا"، وعلي حد قول "يوسف" فقد اضطر الرومان لقتالهم، واسر الرومان الكثيرين بعد أن أضرموا النار في القرية وذبحوا أكثر أهل البلدة، حتى امتلأ البحر الميت بالجثث القادمة من نُهير "بلاسيدوس" المار بـ "جيريكو". وتتسم نبرة "يوسف" بالهدوء الشديد وهو يتناول المذابح التي ارتكبها "فسباسيان" في "جيريكو" وما حولها ويخلو حديثه من أي استياء من هذه المذابح، وهي لهجة مختلفة عما يصف به المذابح التي قام بها الأدوميون" والمتشددون" و "السيكاري" والعصابات الأخرى[145].

استطاع "فسباسيان" خلال فترة وجيزة عزل "أورشليم، لكنه بمجرد وصوله إلي هناك علم بنبأ موت "نيرون" وبالصراع الدائر ما بين "جالبا" و "أوتو"، فقرر أن يتمهل في مسيره نحو "أورشليم" وأن يرسل ولده "ماركوس تيتوس" لكي يقدم ولاءه إلي "جالبا" كـ "إمبراطور للعالم الروماني. ذهب "تيتوس" و "أجريبا" لكي يقدما فروض الولاء لـ "جالبا" لكن عند وصولهما إلي بلاد الإغريق في طريقهما إلي روما علموا بأن "أوتو" قد حل محل "جالبا" فعاد "تيتوس" من حيث أتي إلي والده وقد واتته –علي حد تعبير يوسف- "نبضة إلهية"، ورأي كلاهما أن هذه هي اللحظة المناسبة لكي يستخدما جنود حملتهما علي اليهود ليهاجما أجزاءا أخري من الإمبراطورية في ظل هذه الظروف الدقيقة التي ينشغل فيها كل شخص بنفسه (يعني الإمبراطور الجديد وحكام الولايات)[146].

كان توقف "فسباسيان" عن السير نحو "أورشليم" فرصة لكي يقوم المتشددون بالاستعداد للتصدي له وهي ثاني فرصة تتاح لهم بعد هزيمة "كستيوس". كان تسلط "يوحنا بن لاوي" علي "أورشليم" سبب في خروج "شمعون بن جيوراس" منها لكي ينضم إلي "السيكاري" المتحصنين بقلعة "الماسادا". كان "السيكاري" ينظرون إلي "شمعون" بعين الشك، فسمحوا له بأن يبقي مع قواته في الجزء السفلي من القلعة دون الجزء العلوي؛ لكنهم ما لبثوا أن اطمأنوا له فصاروا يصطحبونه ورجاله في جولات سرقاتهم المعتادة علي المناطق المجاورة. وكان طموح "شمعون" لتنمية قوته بلا حدود وما أن توفي الكاهن "أنانوس"، حتى انسحب إلي التلال القريبة من القلعة حيث أعلن منح الحرية للعبيد وبذلك تجمع من حوله خلق عظيم من كل حدب صوب[147].

اتجه "شمعون" ليفتح بلاد الأدوميين ويهاجم المتشددين الموجودين في "أورشليم" بزعامة "يوحنا بن لاوي"، وساعده علي فتح أرض الأدوميين أن زعماء الأدوميين خصصوا معظم قوات جيشهم، واستولي علي "حبرون، **Hebron**". وبقية بلاد الأدوميين. وفي نفس الوقت تقريبا، اغتنم المتشددون فرصة انشغال "شمعون" وأسروا زوجه، فقد كان تضخم قوته سببا في أن يخشوا من مواجهته في حرب مفتوحة، ورأوا أنهم عندما يخطفون زوجه فسوف يلقي السلاح ويستسلم لهم. عاد "شمعون" من فوره، وقد صار مثل الوحش الجريح فحاصر "أورشليم" وأخذ منها بعض الأسري، وأشعل نارا عظيمة ثم بدأ يلقي بهم فيها، وأرسل باقي الأسري إلي المدينة بعد أن قطع أيديهم. وسري القول بأن "شمعون" قد أقسم بالرب "يهوه" الذي هو أعظم من كل شئ أنه سوف يهدم أسوار المدينة ويصب عقابه علي روح كل مواطن من المدينة ما لم يطلقون زوجه، ولن يستثني أي إنسان كبيرا كان أم صغيرا ولن يفرق ما بين بريئ أو مذنب. أصابت هذه التهديدات الجميع بالرعب ليس فقط سكان المدينة بل المتشددين أيضاً، حتى أنهم أرسلوا إليه بزوجه، فقرر أن يؤجل اقتحام المدينة وتدميرها[148].

كانت الأحداث تتابع في روما بسرعة فقامت الحرب الأهلية في "إيطاليا" حيث تم ذبح "جالبا" في 15 يناير 69م. ثم توفي "أوتو" في 17 أبريل عام 69 م.، وسيطر "فيتيليوس" علي زمام الأمور إلي حين. قرر "فسباسيان" مواصلة حربه في بلاد يهوذا فتحرك في 23 يونيو 68 م. ليفتح أرض يهوذا، بينما انتقل قائده "كيريياليوس، **Cerealius**"، إلي بلاد الأدوميين واستولي عليها. وفي طريقه إلي أورشليم، ذبح كل من صادفه في طريقه كبيرا أو صغيرا ولم يتبقى من أرض اليهود سوي "الماسادا" و "هيروديون" و "ماكايروس". لكن فتوحات الرومان لم تمنع "أورشليم" من السقوط في يد "شمعون"، فقد كانت المدينة تحت رحمته دون أسوار"[149].

وجد أهل "أورشليم" أن وقوع المدينة تحت رحمة "شمعون" أسوأ من الوقوع في يد الرومان، وكان أكثر من يخشونه هم المتشددون بالقطع واللاجئون من الجليل فقد كانوا هم الذين ساندوا "يوحنا

بن لاوي" حتى وصل إلي قمة السلطة، وخلال فترة توليه السلطة سمح للجميع أن يفعل ما يحلو له. وقد تمكنت غرائز المتشددين الجنسية منهم فكانوا يقتحمون منازل الأغنياء، فيقتلون الرجال ويتخذون من العبث بالنساء مسلكا لهم. وكان ما فعله هؤلاء المتشددون سببا في أن يجد من تبقي من الأغنياء أن ما فعله هؤلاء عار لا يمحوه غير الدم فتنكر بعض الأغنياء في أزياء النساء ووضعوا العطور والمساحيق، وقلدوا النساء . . . ولم ينس هؤلاء أن يضعوا سيوفهم بين طيات ملابسهم، وهكذا فمن أفلت من يدي "شمعون" من المتشددين فقد نالته سيوف الأغنياء المنتقمين لزوجاتهم.[150].

وكان هذا المأزق الصعب سببا في أن يهجر من تبقي من الأدوميين جانب حليفهم "يوحنا بن لاوي"، بعد أن كرهوا طغيانه وتسلطه عليهم، وما لبث أن اشتبك هؤلاء في قتال مع المتشددين وقتلوا منهم عدد كبير، واضطروا من تبقي منهم إلي أن ينسحبوا فلجأوا إلي قصر قريب يسمي قصر "جرابتي، **Grapte**"، ثم اندفع الأدوميون إلي الهيكل المقدس حيث اقتحموه واستولوا علي أملاك "يوحنا" الذي كان يتخذ من الهيكل المقدس حصنا له يضع فيه ما نهبه من كنوز. جمع "يوحنا" ما تبقي لديه من عناصر المتشددين وقرر أن يباغت الأدوميون وأهل المدينة معا بهجوم مضاد. كان الأدوميين أكثر خبرة بالقتال وأقل خوفا لذلك فقد قرروا أن يباغتوه ويهاجموا الهيكل المقدس ليلا ويسرقوا أملاك "يوحنا"، ومن أجل ذلك عقدوا اجتماعا مع "كبير الكهنة". لكن الرب أفسد تدبيرهم وجلب عليهم كارثة أعظم من دخول "يوحنا" المدينة فقد قرروا أن يستدعوا "شمعون" لكي يحل محل "يوحنا" ويطرده من المدينة. فأوفد المحاصرون "الكاهن الأعظم" "ماتياس، **Matthias**"، ليتوسل إلي "شمعون"، ليساعد أهل المدينة، ضد المتشددين الذين كانوا قد ضجوا من المتشددين الذين اقتحموا عليهم مدينتهم وسلبوهم أموالهم، ورجوه أن يصبح سيدا عليهم لأنه الوحيد القادر علي طرد المتشددين من المدينة. وكان من الغريب بعد ذلك كله أنه عندما دخل "شمعون" إلي المدينة نظر إلي الرجال الذين استنجدوا به لكي يدخل المدينة علي أنهم أعداء له[151]. دخل "شمعون" إلي أورشليم في حوالي أبريل/ مايو من عام 69 م. ودانت له بالسيادة فيما عدا الهيكل المقدس الذي كان المتشددون قد احتموا به، رغم التفوق العددي الكبير لصالح "شمعون"، إلا أن فشل في الاستيلاء علي الهيكل وذلك بسبب ارتفاعه وبناء المتشددين لأربعة أبراج خشبية عالية في الأركان الأربعة للهيكل تقريبا، صبوا من فوقها القذائف النارية علي "شمعون" وجنوده وأهلكوا وجرحوا منهم عددا كبيرا[152].

في ذلك الوقت كان "فسباسيان" يرصد دخول "فيتيلليوس" إلي روما بقواته، فجمع جنوده وضباطه لتدارس الوضع الجديد في العاصمة، أسفرت هذه المناقشات عن مناداة الفرق العاملة تحت يدي "فسباسيان" به إمبراطورا، واستمع "فسباسيان" إلي نصيحة مساعده المخلص "موكيانوس" وسارع باتخاذ الخطوات التي تكفل له السيطرة علي مصر، وأرسل إلي والي مصر اليهودي المرتد

"تيبريوس الإسكندر" ليخبره أنه يريد مساعدته ليصير إمبراطورا: "كان "تيتوس فلافيوس فسباسيان" متشوقا جدا لكي يصير إمبراطورا ولذلك أنفذ رسالة إلي "الإسكندر" يطلب فيها أن يساعده، وأن يحدد موقف قواته من الصراع ولما وصلت الرسالة قرأها "الإسكندر" بصوت عال، واستدعي الجنود والمدنيون أيضا وطلب منهم أن يقسموا يمين الولاء لـ "فسباسيان" ففعلوا مسرورين خاصة وهم يعلمون أصله ومدي كفاءته، وأعدوا كل شئ لأجل وصول القائد "فسباسيان، وتوالت بعد ذلك الأنباء عن انضمام العديد من الفرق في أرجاء العالم الروماني إلي صف "فسباسيان"[153].

"كان الحظ قد تحول إلي صف "فسباسيان"، ورأي أن ما حدث وراءه قوة إلهية ساعدته ووقفت إلي جواره، لكي تمنحه حكم الإمبراطورية، وتجعل مُلك العالم كله يصير إلي يديه، ومن بين كل أحداث حياته استرجع كلمات "يوسف"، الذي تنبأ له بكل ما سوف يحدث حتى عندما كان "نيرو" حيا ولم يكن هناك ما يدل علي تتابع الأحداث علي هذه الصورة. وصدمت "فسباسيان" فكرة أن يكون الرجل الذي تنبأ له بأن يصير إليه حكم العالم لا يزال مقيدا بأغلاله وبأمر منه، فأرسل علي وجه السرعة إلي "موكيانوس" وبقية ضباطه وقص عليهم النبوءة التي قالها "يوسف" له منفردا حتى أنه تشكك في صحتها، ومنعه الخوف من إفشائها، لكن الزمن أكد علي أن هذه النبوءة من مصدر إلهي. وعندئذ صاح أنه لشئ سئ أن يكون الرجل الذي نبأني بصعودي لقمة السلطة قد آل مصير الآن إلي السجن. استدعي بعد ذلك "يوسف" لكي يتم تحريره، بينما كان ضباطه يفكرون أن ما حازه هذا الأجنبي يفوق ما يحلمون به هم من تشريف. عندئذ قال "ماركوس تيتوس" إن العدالة تقتضي أن يسقط عن "يوسف" ما لحق به من عار مع تحريره"، ولذلك بدلا من تحريره فقط، علينا أن نحطم أغلاله بأنفسنا فيشعر كما لو أنه لم يوثق بقيد طيلة عمره. أثبت "فسباسيان" تقديره لـ "يوسف" عندما قام علي تحطيم أغلاله بنفسه مستخدما فأس، وبذلك فقد صارت مكانة "يوسف" السامية لدي الإمبراطور لا تقارن، ولم يعد يعاني أبدا"[154].

بعد ذلك أرسل "فسباسيان" قواته تحت قيادة "أنطونيوس بريموس" لكي يقُصي "فيتيلليوس" عن العرش، وأرسل قسما آخر ليتصدى لـ "كايكينا آلينوس" في موقعة "كريمونا" حيث انتصرت قوات "بريموس"، وتابع تقدمه حتي دخل روما وحاصر تل الكابيتول في 20 ديسمبر 69 م. هذا بينما كان "فيتيلليوس" يجلس يعاقر الخمر وقد صار موقنا من نهايته، وكانت نهايته مؤلمة فقد تم جره بين الحشود في شوارع روما وحاقت به الإهانات من كل نوع، وانتهي مآله إلي الذبح في قلب روما، في نفس الليلة تقريبا دخل "موكيانوس" إلي روما يصحبه "دوميتيانوس" وبدأ يتصرف في شئون الحكم في روما[155]. "كان من شأن تلك الحروب والمعارك أن تزيد من حرص فسباسيان وجعلته يحس بأهمية مصر وبدون أن يضيع الوقت التفت إلى الإسكندرية بكل انتباهه كي لا يستطيع فيتيلليوس أن يحتلها وأن يسوق الرومان لتأييده بأن يهصر روما بمجاعة". توجه "فسباسيان" إلي الإسكندرية

يصحبه "يوسف"[156]، بينما أرسل أبنه "تيتوس" إلي "أورشليم" ليستأنف الحملة التي بدأها هو نفسه. خرج "تيتوس" من مصر متوجها نحو "أورشليم" بعد أن أخذ معه فرقتين عسكريتين هما "الفرقة الخامسة عشر" وفرقة "أبوللیناریس"[157].

لم يكن من شأن هذه الأحداث المتتابعة التي شغلت الرومان عن الثورة اليهودية أن تفيد هؤلاء اليهود في شئ فقد كان هذا الوقت بالنسبة إليهم فرصة لمزيد من الانقسام والفوضى، حيث انقسم اليهود الموجودين في "أورشليم" إلي ثلاث جماعات. وقد ظهرت الجماعة الثالثة عندما انشقت جماعة من المتشددين بقيادة "إليعازر بن شمعون"، وهو الذي تسبب في الصدام ما بين أهل المدينة والمتشددين، قبل أن ينسحب إلي المعبد المقدس، وقد كون "إليعازر"، جماعة تابعة له واستطاع أن يسيطر علي الجزء الداخلي من الهيكل، ويطرد "يوحنا بن لاوي" من الجزء الداخلي، فتحصن هذا الأخير بالجزء الخارجي من فناء الهيكل، بينما كان "شمعون" يسيطر علي المدينة كلها[158]. "كان "شمعون" يسيطر علي أعالي المدينة وجزء من أسفلها، وأخذ يهاجم رجال "يوحنا بن لاوي" من أسفل منهم، وهكذا كان "يوحنا" محصورا ما بين نارين، (إليعازر بن شمعون و شمعون بن جيوراس) وكان يعاني من أنه أسفل "إليعازر" مما يعرضه لخطر من ناحيته وفوق "شمعون" الذي يسد عليه طريق الخروج. وعلي ذلك فبينما كان يصد الرماح التي يقذفونها عليه من أسفل فقد كان يعاني من القذائف النارية التي تتساقط عليه من أعلي. وكان من الطبيعي أن يموت الكثير من اليهود المصلين وهم يقدمون الأضحيات في الهيكل المقدس بسبب هذه القذائف المتبادلة بين الفرق الثلاث، و أرتوي المذبح المقدس من دماء اليهود التي اختلطت بدماء الأضحيات علي المذبح. تجمعت الدماء حتى كونت حوضا من الدماء في فناء "الرب"، هل يوجد شقاء يعادل هذا، هذه المدينة التي سقطت في يد الرومان بعد ذلك قد أضرمت فيها النيران حتى لوثت هيكلها؟[159].

أدت الحرب الأهلية المشتعلة بين الفرق الثلاث إلي أن خيم شبح المجاعة علي "أورشليم"، وشدد كل واحد من زعماء الفرق الثلاث ويسميهم "يوسف" هنا "المتآمرون ضد المدينة"، هجومه علي من هو أسفل منه، فواصل "إليعازر" توجيه ضرباته إلي "يوحنا" ولم يتوانى الأخير عن توجيه ضربات موجعة إلي "شمعون"، الذي أحكم من ناحيته سد مداخل ومخارج المدينة حتى يمنع ورود الإمدادات إلي عدويه. رأي "يوحنا" أنه لو استطاع التخلص من الهجمات المؤلمة التي يشنها عليه "إليعازر" فسوف يكون في مقدوره أن يتفرغ لقتال "شمعون"[160].

كانت هذه الحرب الثلاثية تزيد من متاعب سكان المدينة، التي تمزقت بين الخصوم، حتى أخذ العجزة من الرجال والنساء يضرعون للرب يهوه حتى يعجل بقدوم الرومان. . . . عم الحزن "أورشليم" ولم يكن لحياة أهلها قيمة، ولم يكن من حق أهلها أن يبكوا قتلاهم، وغلب الخوف علي كل ما عداه من عواطف، ولم يعد هناك من يهتم بشيء حتى أنه لم يكن هناك من يهتم لدفن القتلى.

كان هذا يحدث بينما الفرق المتصارعة تلقي بجثث الموتى علي بعضها بعضا. لم يتوقف أطراف الحرب عن وضع الخطط وابتكار الطرق لقتل بعضهم، حتى أن "يوحنا" تعدي علي الهيكل المقدس واتخذ من جذوع الأشجار (التي كان الهيكل مبني بها) أداة للحرب. وكان أهل المدينة وكبير الكهنة في السابق قد اتفقوا علي أن يوسعوا الهيكل ويزيدوا ارتفاعه إلي 20 كوبيت[161]، وقد قام الملك "أجريبا" بالإنفاق علي هذا التحسين واستحضر الأشجار من جبال "ليبانوس، لبنان. وقد حالت الحرب دون إتمام العمل، وقد وجد "يوحنا" أن هذه الجذوع طويلة بما فيه الكفاية لكي يستخدمها في الوصول إلي أعدائه في القسم الأعلى من الهيكل عن طريق صنع "برج" منها، وذلك بوضعها في نهاية الفناء الخلفي المقابل للحائط الغربي، وكانت هذه هي الطريقة الناجحة الوحيدة لكي يصل إلي الجانب الآخر ويوقف سيل القذائف المنهمر عليه[162].

كان "تيتوس" يواصل سيره متمهلا إلي "أورشليم" علي رأس أربع فرق، كان ثلاث منها ترافقه هي الفرق "الخامسة" و "العاشرة" و "الخامسة عشر". وهي التي كانت تحت قيادة والده فضلا عن الفرقة الثانية عشر التي كانت قد انهزمت من اليهود تحت قيادة "كستيوس". كان هناك أيضا قوة كبيرة من القوات المساعدة قد أتت لتعاونه من أهل سوريا... وكان هناك الصديق الأكثر ولاءا للرومان وهو "تيبريوس الإسكندر" والي مصر السابق، (واليهودي الذي تحول قبل سنوات إلي الوثنية)، قد أصر علي مرافقة "تيتوس"، علي رأس القوات الرومانية والإغريقية التي تم جمعها من مصر وبلغت نحو ألفين من الجيش الروماني في الإسكندرية و ثلاثة آلاف تم جمعها من "إيوفراتيس". ووضع "تيبريوس الإسكندر" خبرته الحربية السابقة لمساندة "تيتوس"[163]. كانت المجموعة الاستطلاعية الرومانية بقيادة "تيتوس"، علي موعد مع مفاجأة غير سارة حين باغتها عدد من اليهود من أحد أبراج "أورشليم" ويسمي "برج النساء"، وقد فوجئ الرومان بانهمار الأحجار والقذائف عليهم فانسحبوا بسرعة ومر وقت قبل أن تدرك المجموعة المنسحبة أن "الأمير تيتوس"، لم يتمكن من أن يفعل مثلهم، صاح الأمير برجاله أن يعاودوا الهجوم ليغطوا انسحابه ولم ينجو الأمير إلا –علي حد تعبير يوسف- برعاية الرب. نشر الأمير بعد ذلك قواته حول "أورشليم" لمحاصرتها[164].

بينما كان بعض اليهود يناوشون قوات "تيتوس" خارج "أورشليم" استطاع "يوحنا بن لاوي" أن يتخلص من "إليعازر" ورجاله، "عندما فتحوا باب المعبد لبعض مواطني المدينة المتلهفين علي التعبد ليحتفلوا بعيد الشكر، اتخذ "يوحنا" من العيد "عباءة" لكي يقوم بخدعته حيث استطاع أن يدس بعض من أتباعه وهم مزودين بأسلحة تحت ملابسهم، فدخلوا المعبد دون حتى أن يكونوا طاهرين، واستطاعوا أن يحتلوا نقاطا هامة في المعبد، ومع تمكنهم من مراكزهم تحولت ساحة الهيكل إلي فوضي وقتال بين الطرفين حيث شن المتشددون من أتباع "يوحنا" هجومهم دون تفرقة علي كل

الموجودين في الهيكل. كان من أثر ذلك أن تخلي أتباع "إليعازر" عن حراسة باب الهيكل واشتركوا في قتال قوات "يوحنا". كان القتال يدور بينما زوار الهيكل المقدس محصورين ما بين الفريقين المتصارعين فمات منهم الكثير علي المذبح تحت أقدام هؤلاء وأولئك أو من أثر طعنات السيوف والرماح. وكان أي شخص من الأبرياء في هذا اليوم عرضة لأن يعتبره الطرف الآخر من الأعداء فيأخذه "المتآمرون" المعروفين من قبل باسم المتشددين ويذبحونه. . . وبينما يحدث ذلك للأبرياء فأن الدخلاء منحوا المجرمين فرصة وتركوهم يدخلون، وبذلك سيطر "يوحنا" علي الفناء الداخلي، وعلي المخازن التي يمكن أن تساعده علي الصمود ضد "شمعون"، وتقلص عدد الفرق المتناحرة إلي فرقتين"[165].

كان "تيتوس" لا زال يحكم حصاره بهدوء شديد وقد تعلم من أبيه أن تمهله سوف يجعل سقوط المدينة في يديه أكثر سهولة، بسبب خلافات اليهود. يملأ "يوسف" بعد ذلك فصولا كثيرة بتقديم وصف تفصيلي للقدس[166]. واصل "تيتوس" تقدمه ببطء نحو المدينة لأجل حصارها. كانت المدينة في ذلك الوقت مزدحمة بالمقاتلين فقد كان هناك، "شمعون" ومعه 10.000 رجل من الأدوميين، ومعهم حلفاءه وعددهم 5.000 رجل وهناك أيضا الرجال الذين كانوا تحت أمرته عند احتلال المعبد وعددهم 6.000 رجل، وانضم إلي المتشددين جيش يقدر بـ 2.400 رجل بقيادة "إليعازر بن شمعون" و "شمعون بن أرنيوس". وهذين الحزبين كما أوضحنا كانا في حرب مع بعضهما بعضا، وكان شمعون يحتل أعالي المدينة والسور الكبير حتى "كيدرون" و "السور القديم"[167]. تابع "تيتوس" اختيار المواقع التي يريد أن يبني عليها آلات حصاره. وبدأ المحاصرون يحاولون أن يقذفوا الجنود الرومان الذين يشيدون الآلات والكباش الرومانية، وحاولوا مرات مهاجمة أو حرق هذه الآلات دون جدوى. سقط بعد هجمات قليلة "سور أجريبا" الأول وذلك يوم 25 مايو 70 م. وأقام "تيتوس" معسكره عند "سور الآشوريين". وكان سقوط هذا السور بمثابة نذير سوء فخاض اليهود قتالا عنيفا يائسا، وتحول القتال إلي التحام مباشر يدا ليد، ورغم ضراوة القتال كان التفوق للرومان. تتابع تقدم الرومان وبعد خمسة أيام سقط الحائط الثاني في 30 مايو 70 م.، لكن سرعان ما تم طردهم علي يد أهل المدينة، وأخيرا استعاد الرومان السيطرة علي الحائط من جديد[168].

عاد الرومان من جديد لاستئناف بناء آلات الحصار أمام "أنطونيا" وقبر "يوحنا"، وبينما كان المحاصرون يراقبون "تيتوس" وجيشه، "أتاهم "يوسف" ودار حول السور. . . ووقف علي حد قوله يخطب في "آذان مُغلقة" ليزين لهم الاستسلام للرومان، ودعاهم لكي ينقذوا أنفسهم وبلادهم وهيكلهم. وكان مما قاله في خطبته هذه: "الحظ بالفعل في جانب الرومان، والرب الذي دار بين البشر يعطي لكل منهم حكم العالم قد استقر الآن في إيطاليا. يوجد بالفعل قانون ثابت ومستقر ومعمول به وهو أن الحق في جانب الأقوى، وأن السيادة تكون لمن يملك السلاح. وهذا هو السبب الذي يجعلهم

يتفوقون علينا فهم رجال يساندون بعضهم بالروح والقوة وبالمال وكل ما لديهم. وصاح قائلاً للرومان قولة لم تكن معهودة أو متوقعة بالنسبة لهم منه: "أن الرب في جانب الرومان". وحذرهم بأنه من المستحيل مقاتلة الرومان والمجاعة في نفس الوقت. انطلق "يوسف" بعد ذلك ليروي لهم رواية طويلة عن دروس التاريخ وعظاته منذ قصة نبي الله "إبراهيم والسيدة سارة مع فرعون مصر مرورا، بقصة خروج اليهود من مصر ثم استعمار أرض الفلسطينيين وقصتهم مع الملك "سنحريب صليبا" و "قورش" و "أنطيوخوس الرابع إبيفانيس" وبومبي وهيرود الكبير و "سوسيوس"[169].

ولا يسكت "يوسف" عن محاولاته حمل اليهود علي التسليم فيضيف إلي عبارته التي قالها في بداية خطبته "أن الرب في جانب الرومان" عبارة أخري أشد وقعا وأغرب وهي: "عندما أتي البابليون لغزو مدينتنا واستولوا عليها وأحرقوا الهيكل، برغم أن اليهود لم يكونوا مخطئين بقدر أكبر مما أنتم عليه الآن. فأنني أري علي ذلك أن الرب قد هرب من الأماكن المقدسة واتخذ جانب القوم الذين تحاربونهم (يقصد الرومان)". وهي العبارة التي يعلق عليها "زاكيراي"، بقوله أن يوسف أراد أن يقول لهم "أن الرب قد هرب إلي الرومان"[170]. ولعله من المشكوك فيه أن يكون "يوسف" بقادر علي أن يتلو هذه الخطبة الطويلة، فهو بعد قليل لن يلبث أن يفقد القدرة علي الصياح بصوت عالي لفترة طويلة أو يفقد تسلسل الأحداث التاريخية التي أنفق فصولا عديدة ليرويها. وهذه الخطبة يمكن ضمها إلي أدوار البطولة المزعومة التي اعتاد علي نسبتها لنفسه مغتنما فرصة كونه الشاهد الوحيد علي ما حدث.

يروي "يوسف" أنه كان من أثر خطبته هو أن عددا من اليهود بدءوا يهجرون المدينة ويلوذون بالرومان، "فقاموا ببيع ما يملكون من أملاك وأشياء ثمينة وكانوا يبتلعون الذهب الذي باعوا به ممتلكاتهم لكي لا يكتشفه أحدا معهم، ثم يهربون إلي الرومان، حيث ترك "تيتوس أكثرهم ليتجهوا بعيدا عن موقع الحرب". وهكذا كان علي أتباع "يوحنا" و "شمعون" أن يبقوا عيونهم مفتوحة ليراقبوا الراغبين في الفرار إلي الرومان أكثر من مراقبة الرومان (أعدائهم) أنفسهم. كان من تبقي في المدينة مصيره هو الموت المحتوم فالكثيرين تم قتلهم طمعا في أملاكهم، وزادت المجاعة من جنون المحاصرين، وخرجت قوات "شمعون" و "جون" بسبب المجاعة تمشط المدينة منزلا تلو الآخر بحثا عن الطعام. ومع عدم وجود الطعام الكافي بدأوا يصبون جام غضبهم علي الأغنياء الباقين في المدينة، واتهموهم بأنهم يريدون خيانة أهل المدينة وتسليمها إلي الرومان[171].

كان "تيتوس" يرغب في إسقاط المدينة دون إزهاق أرواح جنده، ولذلك بدأ يهدد سكانها فقبض علي بعض الهاربين وقطع أيديهم، وأرسل بهم إلي "شمعون" و "جون". وبحلول الساعة الحادية عشر من اليوم طلب منهم "تيتوس" أن يتوقف المحاصرون عن المقاومة وأن ينقذوا أنفسهم ومعبدهم وهيكلهم. في نفس الوقت خرج إلي العمال يطلب منهم أن يسرعوا ببناء آلات الحصار، حتى يتأكد

اليهود من تمسكه بقتلهم إن رفضوا التسليم. رد المحاصرون علي هذه الرسالة بصب اللعنة علي "القيصر"[172]، نفسه وعلي أبيه، وصرخوا بأعلى صوتهم أنهم سوف يقاتلون الرومان ما دام بهم نفس يتردد. ولم يعد المحاصرون يهتمون بشئ حتى بمدينتهم، وأن العالم هو معبد للرب أفضل من هذا الموجود في مدينتهم[173]، لكنهم قالوا بعد ذلك أن الرب سينقذ معبده[174]. حدث بعد ذلك ما لم يكن يتوقعه أحد فقد قرر "يوحنا بن لاوي" و "شمعون" أن يتضامنا معا، وقد أسفر عن تضامنهم هذا عن بعض الإزعاج للرومان، حيث أحرق جنود "يوحنا" إحدى الآلات، وهاجم جنود "شمعون" بعض الجنود، واستولي اليهود علي معسكر روماني، وهو ما اضطر معه "تيتوس" لمهاجمتهم واستعادة المعسكر من جديد. اجتمع "تيتوس" مع مجلس حربه، وكان من أهم قرارات هذا المجلس هو إحاطة "أورشليم" بسور ليسجن من بها. في نفس الوقت كان الموتى يتزايدون داخل المدينة ، وتشتت الباقون ما بين مقاومة الحصار ودفن الموتى فترتب علي هذا الوضع الصعب أن أهمل المحاصرون دفن موتاهم فامتلأت المدينة بجثث القتلى[175].

كان المحاصرون قد ضاقت بهم السبل وصاروا يتوجسون من كل إنسان، فقد حدث أن أتهم "شمعون" ، أحد زعماء اليهود وهو "ماتياس بن بويثوس" وهو الذي مر ذكره سابقا بأنه هو الذي اقترح علي أهل "أورشليم" وقد تجبر عليهم "يوحنا بن لاوي" أن يستدعي "شمعون" لطرده، لكن "شمعون" كما هو معلوم أساء معاملة من استنجد به، واعتبرهم أعداء له، مثل الذين حاربوه عند دخوله. وأخيرا فقد قتل "ماتياس" ومعه ثلاثة من أبنائه، بعد أن أتهمهم بالانحياز إلي الرومان، علي حين فر الابن الرابع إلي "تيتوس". وعندما كان "شمعون" علي وشك إعطاء الأمر بذبح أبناء "ماتياس" طلب منه، أن يذبحه أولا ولا يجعله يري بعينيه ذبح أبناءه وذكره بأنه هو من فتح له أبواب "أورشليم" ، عندئذ فقد أمر "شمعون" بأنه يجب أن يتم ذبحه في النهاية حتى يتعذب برؤية أبنائه يذبحون أمام عينيه. وتم ذبحه أمام عيون الرومان، وكان "شمعون" قد أعطي تعليمات "حديدية" إلي "أنانوس بن باجداتيس" بأن يجعل الخونة يرون هل الرومان الذين هجرونا لأجلهم سوف يساعدونهم" ، ورفض السماح بدفن جثثهم[176].

ولا يتوقف "يوسف" عن تقديم مفاجآت غير متوقعة، فيتضح أن والده مسجون في "أورشليم" و "يدرك قادة المدينة أهميته فلا يدعونه في نفس السجن فترة طويلة وينقلونه من مكانه باستمرار، وذلك خوفا من تدبير مؤامرة لتهريبه"[177]. ووجه المفاجأة هنا هو أن والد "يوسف" بين هذه الأحداث لا يحظى منه بأكثر من هذه الأسطر القليلة فلا يتضح علي وجه اليقين ما هو مصيره بعد ذلك ولا يفكر في محاولة إطلاق سراحه أو التفاوض حول ذلك أو أن ينفق عددا أكبر من الأسطر في إبداء قلقه عليه. وهو في معرض حديثه عن أسماء بعض المسجونين يذكر في نهاية القائمة أن "من بين هؤلاء المسجونين والد "يوسف" كما اعتاد أن يتحدث عن نفسه.

في ظل هذا الحصار الخانق وعزوف العديد من اليهود داخل "أورشليم" عن التفكير في المقاومة أجتمع بعضهم سرا ليحاول تسليم المدينة للرومان وذلك في ظل اعتقاد أكثر أهل "أورشليم" أن الرومان سوف يكونون أكثر رحمة ورفقا بهم من المتشددين. وعلي ذلك قرر الضابط "جوديس بن شمعون" أن يسمح للرومان بالدخول إلي المدينة لكونه يقود الحراسة علي أحد الأبراج. "تحدث "جوديس" مع عشرة من الرجال العاملين تحت سيطرته ممن يضمن ولائهم وقال لهم "حتى متي سوف نتحمل ذنب هذه الجرائم . . . بسبب محافظتنا علي ولائنا لهذا الشرير (يقصد شمعون بن جيوراس)، ليست المجاعة فقط هي التي تحاصرنا بل أيضا الجيش الروماني الذي دخل ضواحي المدينة، ولم يعد "شمعون" حاميا لنا. ليس لدينا سبب لنخشى من أن يعاقبنا، بينما الرومان أناس يمكن الوثوق بهم، تعالوا دعونا نسلم موقعنا وننقذ أنفسنا ومدينتنا، سوف لن يعاني كثيرا لو أنه فقد حياته أو واجه محاكمة. . . وفي صباح اليوم التالي تحرك الرجال العشرة من أماكن مختلفة حتى لا يتم اكتشاف أمرهم، وفي حوالي الساعة الثالثة (من اليوم)، استدعي الرومان من البرج. لم يكن الرومان مستعدون لتلبية النداء ولم يفهم بعضهم ما هو المقصود بالإشارة. وعلي أية حال فبينما كان "تيتوس" يستعد ليعبر السور بمجموعة من قواته، استلم شمعون إشارة لكي يعيد الاستيلاء علي البرج في الحال. لبي "شمعون" النداء وذبح الخونة علي مرأى من الرومان، وبعد تمزيق أجسادهم ألقي بهم من فوق الأسوار"[178].

"وبينما "يوسف" يواصل جولاته حيث كان لا يكل في نصحه (لليهود بالتسليم)، ضُرب بحجر شج رأسه، فسقط من فوره (بلا حراك). أسرع اليهود المحاصرون يحاولون جره إلي داخل المدينة، ولم يكن "القيصر (تيتوس)" قد أرسل دورية لإنقاذه. وبينما الصراع يدور عاد يوسف إلي وعيه، فأحس بما يدور من حوله فوجد الثائرين وهم يصيحون فرحين لأنهم اعتقدوا أنهم قتلوه فقد كانت دمائه تنزف بغزارة. وملأت الإشاعة المدينة بأنه قتل فحزن الكثيرين لأنه هو الذي كان يعطيهم أملاً في الهروب من الحصار. سمعت أم "يوسف" وهي في السجن عما حدث له (وها هي المفاجأة الأخرى أن أمه أيضا سجينة في "أورشليم")، فعلقت بقولها: "لقد كنت واثقة من ذلك، لم يصبني سرور من هذا الابن طوال عمري"، لكن قيل أنها بعد أن انفردت بنفسها قالت: "هل هذا هو ما جنيته من تربة أبني، فها أنا مجبرة علي إنكار حزني علي دفنه لأجل أولئك الذين أتمني رؤيتهم يدفنون". وقد تلقت بعدها الأنباء التي تخبرها بأنه حي بفرح بالغ. لكن "يوسف" سرعان ما تمالك نفسه من الضربة، وتقدم نحو أعدائه أنه سوف يعود لينصح أهل المدينة بالهروب سريعا، وطلب من أهل المدينة أن يقبلوا "أمانه" الذي يعطيهم إياه لو خرجوا من المدينة"[179].

لم يلق الهاربون مصيرا يفضل المحاصرون فقد وقعوا ضحية لعسف من أتي من العرب والسوريون الذين أتوا مع الجيوش الرومانية لتصفية حسابهم مع اليهود، وكان من شأن ذلك أن بثوا

الرعب بين اللاجئين فقتلوا بعضهم واغتصبوا النساء اليهوديات وفعلوا بذلك نفس ما فعله اليهود المتشددين في نساء أغنياء اليهود داخل أورشليم أثناء الحصار. عندما علم "تيتوس" بما حدث لليهود الفارين من المدينة فقد خرج بقواته لكي يرد الظلم عنهم. كان هذا يحدث بينما كان "يوحنا بن لاوي" قد قرر "أن يوزع ما هو موجود في الهيكل المقدس من نفائس وهدايا قدمها له اليهود وحتى "أوكتافيانوس أوجسطس"، نفسه الذي كان يحترم معبد "يهوه". وزع "يوحنا" هذه النفائس علي رجاله، فقد كان يري أن من دافعوا عن الهيكل يستحقون أن ينالوا جائزتهم من أمواله. وعلي ذلك فقد سكب كل قطرة من النبيذ النقي وكل الزيت الذي كان يتم صبه فوق القرابين، وقام بإعطائه إلي رفاقه الذين أخذوا يشربون منه دون أن يعترضوا علي ما فعله. ولا أستطيع أن أصف شعوري تجاه ما فعلوه فلو تأخر الرومان في عقاب هؤلاء لانفتحت الأرض وابتلعت المدينة أو لأتي فيضان ومحاها (أورشليم)، أو لأتتها صاعقة مثل التي أصابت أرض "سدوم". ذلك أن هذه الأرض قد أنجبت جيلا يكفر بالرب، أكثر من ضحايا (سدوم). ذلك أن هؤلاء الرجال المهووسين قد جروا الناس إلي الخطيئة"[180].

في ختام الكتاب السادس من الحرب اليهودية، ينصرف "يوسف بعد ذلك إلي تقديم تقرير عن عدد القتلى من اليهود خلال الفترة السابقة من جراء الحصار، ويقدر عدد من ماتوا بالقرب من بوابة واحدة من بوابات المدينة بـ 115.800، وكان كل هؤلاء من فقراء اليهود، ويقدر إجمالي عدد جثث الفقراء التي تم إلقاءها من فوق الأسوار خلال الحصار السابق بـ 600.000 جثة. ويقدم عدد ضخم غير محدد لبقية القتلى الذين تم دفنهم[181].

استأنف الرومان كالعادة بناء آلات الحصار حول "أنطونيا"، ومن جانبهم استأنف اليهود مهاجمة هذه الآلات، واستطاع اليهود أن يهدموا حوائط "أنطونيا" ليجدوا حوائط أخري من خلفها، وعبر أيام عصيبة من منتصف "يوليو وحتى بداية أغسطس من عام 70 م. كانت مدينة "أنطونيا" قد سقطت في يد الرومان وتم تسويتها بالأرض. كان سقوط "أنطونيا" فرصة جديدة لـ "يوسف" لكي يخطب في المحاصرين في "أورشليم" ليحضهم علي تسليم أنفسهم للرومان. وفي هذه المرة وجه "يوسف" خطبته إلي أكثر اليهود بغضا إلي قلبه[182]، فقد قرر مخاطبة "يوحنا بن لاوي" ورجاله ليقنعهم بالتسليم، وكان يأمل أن يكون لها أثر مثل الرسائل التي كان يرسلها قيصر باللغة العبرية، (يصححها المترجم إلي الآرامية)، تطلب منهم إنقاذ أنفسهم ومدينتهم وأن يخمدوا المشاعل التي أشعلوها ليحرقوا الهيكل المقدس، ويعيدوا إلي الرب مقدساته. قوبلت كلماته بالإهمال والصمت، لكن الطاغية (أي يوحنا)، بعد أن سب "يوسف" ولعنه ختم قوله بأنه لا يخشى أبدا من أن يقع في الأسر طالما أن المدينة ملك للرب". عندئذ صاح "يوسف" (ساخرا)، لقد تركت المدينة حقا طاهرة لأجل الرب، والمكان المقدس بالفعل لم يُدنس. منذ أن حبست نفسك فيه وأنت تطعم من قرابين

(الرب)، المقدسة. أيها التقي هل يستطيع أحد (من رجالك) منعك من الحصول علي طعامك اليومي، عندئذ فسوف تعتبره عدوا لك؛ (المقصود أنه يأكل الخبز الذي يريد الرب نفسه أن يأكله)، والآن تريد أن يكون الرب الذي تعديت علي حرمته واقفا إلي جوارك في الحرب ضد الرومان. وهل تريد أن تلقي بخطاياك علي الرومان الذين لا يزالون حتى اليوم يحترمون قوانيننا، والذين يحاولون أن يرغموك علي أن تعيد إلي الرب ما نهبته من مقدساته "[183].

بلغ التأثر بـ "يوسف" مبلغه مع نهاية خطبته هذه حين قال مخاطبا "يوحنا" ومن معه قائلا: "مرة أخري هل أنت مصر علي أن تلقي تبعة خطاياك علي، وأنا الذي استحق منك معاملة أفضل لأنني أقدم لك النصيحة وأصارع لكي أنقذك من المصير الذي قضي به الرب علي الذين لعنهم. من الذي لا يعلم ما الذي قاله الأنبياء القدماء من نبوءات تهدد بخراب هذه المدينة التعسة وهي النبوءات التي علي وشك أن تتحقق؟ فقد قالوا أنها سوف يحتلها الأجانب عندما يقوم من بين أبنائها من يذبح شعبه "[184]، وها هي ذا الحقيقة فلم تمتلئ المدينة (حرفيا عين المدينة) بالجثث بل لقد ملأت الهيكل المقدس نفسه بالجثث؟ الرب عندئذ، الرب نفسه. الذي هو الآن في صف الرومان سوف يجلب النار ليحرق هذا الهيكل والمدينة لكي يطهرها من الخطايا. وعند هذه الكلمات، اختنق صوت "يوسف" بالدموع، ولم يكمل خطبته "[185].

كان من أثر خطبة "يوسف أن بدأ عدد من أغنياء اليهود في مغادرة المدينة، وقد طلب "تيتوس" من هؤلاء أن يرافقوا "يوسف" في جولاته اليومية حول الأسوار ليقنعوا بقية أهل المدينة أن يستسلموا له، لكن طلبهم هذا قوبل بالرفض، وهو ما جعل "تيتوس" يخاطب "يوحنا" ورجاله قائلا: "أليس هو أنت الذي أثرت القتال والفوضى أمام هيكلك المقدس؟ أليس نحن الذين منعنا أي إغريقي أن يمر لكي يدخل للهيكل؟ وقررنا أن من يفعل ذلك يكون مستحقا للموت حتى لو كان رومانيا؟ لماذا أنت الآن تدنس "هيكلكم" المقدس بأن تدخل فيه الجثث التي تطأها الآن بقدمك؟ لماذا تترك الآن هيكلك لكي تدنسه الجثث بدماء اليهود والأجانب؟ أنني لأدعو آلهة أبي لكي يشهدوا وأي آلهة أخري علي الحال الذي صار إليه هيكلكم الآن. والآن أشهد جيشي واليهود الحاضرين جميعا علي أنك أنت الذي تدنس هذه المقدسات وليس أنا. لسوف لن أتبع شريعة الحرب ولن أدع الرومان يقتربون من أماكنكم المقدسة أو يدنسوها، لا.. سوف أحفظ لهم المعبد سليماً ضد إرادتك "[186]. وهذه الخطبة وبضع تصرفات وحوادث أخري هي التي يرتكن عليها "يوسف" في تبرئة "تيتوس" و "فسباسيان" من جريرة حرق المدينة وتدمير وتدنيس هيكل سليمان. وتثير كلمات "يوسف" عن آلاف الجثث الملقاة الكثير من اللغط فهل بقيت هذه الجثث مكشوفة هكذا في الصيف في شهر "أغسطس" دون أن يصيبها العفن فتتحلل، وكان هذا يعني انتشار أمراض مميتة ربما كان الطاعون أشهرها وهو الأمر الذي تكرر حدوثه في العالم القديم. لكن "يوسف" يدور في مساجلات بلاغية عن الجثث الملقاة في العراء ولا

يعرض نتيجة لهذا الإهمال الجسيم الذي يمكن أن يؤدي بحياة الجميع، وهو ما يساند افتراض عدم صدقه في تناثر الجثث علي هذه الصورة الوحشية في أكثر أشهر الصيف حرارة، دون أن يتسبب ذلك في حدوث أوبئة تعصف باليهود والرومان معا.

شن الرومان بعد ذلك الهجمات المتتابعة ليلا نهار ضد المدينة المحاصرة. وفي وسط هذا القتال اشتعلت النيران في "مدخل الهيكل"، الملاصق لـ "أنطونيا" وذلك لكي يمنعوا الرومان من اقتحام الأماكن المقدسة. وكان ذلك في 15 أغسطس 70 م. وامتد الحريق من "المدخل" إلي سائر المبني، واستمر القتال الدامي قرر "تيتوس" شن هجوم جديد علي المدينة وتفشل السلالم والكباش في اقتحام الأسوار حول المدينة حتى 27 أغسطس 70 م.[187].

يأمر "تيتوس" بإضرام الحريق في أبواب الهيكل وينتشر الحريق منها إلي "مدخل" الهيكل، ولما لم يستسلم اليهود يعقد "تيتوس" المجلس العسكري الأعلى للنظر في أمر حرق الهيكل المقدس نفسه وكان المجلس يتكون من ست قادة برئاسته وكان الرجل الثاني من بعده في هذا المجلس هو "تيبريوس الإسكندر". كان رأي بعض أعضاء المجلس أن قانون الحرب يجب أن يسري علي المدينة، حيث أن اليهود لن يتخلوا عن عصيانهم طالما أن المعبد قائم وسليم. البعض الآخر رأي أنه ما لم يتخذ منه اليهود مقر لوضع الأسلحة أو محاربة الرومان، فيجب أن يبقي المعبد سليما. لكن إن استعمله اليهود للحرب فهو إذا لم يعد معبد بل جزء من ميدان القتال، ويحق عليه ما يحق علي ميادين الحرب. أعرب "تيتوس" عن رأيه وقال أنه حتى لو تسور اليهود المعبد وحاربوه من فوقه فهو لن يقاتلهم ويحرق المعبد، ولن يحرق تحت أي ظرف من الظروف هذا الأثر (حرفيا العمل) العظيم. لأن هذه الخسارة سوف تؤلم الرومان لأن هذا المعبد الجميل مفخرة للإمبراطورية حيث هو. وقد انحاز إلي رأيه ثلاثة من قواده هم "فرونتو" و"يوليوس الإسكندر" و "كيريناليوس، وأعطي أوامره بإبعاد النيران. ومن المدهش أن يلقي "يوسف" بتهمة حرق "الهيكل" علي المتشددين، بينما يري "ديو كاسيوس" أن الرومان هم من قاموا بحرق المعبد[188].

لكن مع تطور القتال فقد امتدت النيران إلي المعبد واحترقت نفائسه، وفشلت محاولاته في إخماد النيران، وهلك في حريق الهيكل وحده 6.000 امرأة وطفل، ويقطع "يوسف" رواية أحداث حريق المعبد ومن هلك فيه من اليهود برواية النبوءات القديمة عن خراب المدينة واحتراق المعبد. استسلم بعد ذلك الكهنة المتحصنين في الهيكل، مرت بعد ذلك الأيام وفي اليوم الخامس نزل الكهنة ليسلموا أنفسهم إلي "تيتوس" ليحصلوا علي عفوه لكنه أخبرهم بأن وقت العفو قد أنتهي وأمر رجاله أن يذهبوا بهم حيث يتم عقابهم"[189].

طلب "شمعون" و"يوحنا" بعد ذلك أن يتحدثا إلي "تيتوس"، وكانا قد انهزما وحوصرا عند سور من أسوار المدينة، ولما لم يكن لديهم ثمة أمل في الهروب. وقف "تيتوس" من موقع قريب ليتحدث معهما، ووقف حشد من الناس علي الجانبين، فقد تحلق اليهود ليعرفوا ما مصيرهما، بينما تحلق الرومان حول "تيتوس" ليسمعا ادعاءات "شمعون و "يوحنا". تحدث "تيتوس" أولا فألقي خطبة طويلة، حمل فيها "شمعون" و "يوحنا" مسئولية هلاك كل هذا العدد الكبير من اليهود واحتراق المدينة والهيكل. واستعرض السياسة الرحيمة التي ساس بها الرومان الشعب اليهودي منذ أن فتح "بومبي" البلاد، وأخبرهم أنها المرة الأولي التي يستخدم الرومان القوة ضدهم منذ دخولهم سوريا. وفي نهاية الخطبة واصل هجائه لهم عارضا شروطه ليسمح لهم بتسليم أنفسهم ويؤمنهم علي حياتهم فقال: "أيها التعساء علام ترتكنون؟ ألم يمت رفاقكم واحترق (حرفيا ذهب) معبدكم، ومدينتكم تحت رحمتي. أليست أرواحكم في يدي؟ وأنتم تريدون أن تموتوا في النهاية بشرف وتحاربوا حتى النزع الأخير؟ ألقوا أسلحتكم، وسلموا أنفسكم، وسوف أهبكم أرواحكم، كسيد رحيم يعاقب بعض خدمه. رد المحاصرون علي ذلك بأنهم لا يستطيعوا أن يقبلوا العفو منه ويسلموا أنفسهم فقد أقسموا أن لا يفعلوا ذلك، لكنهم يرجونه أن يسمح لهما بالعبور عبر خطوط الجيش الروماني لكي يخرجوا من المدينة ومعهم زوجاتهم وأبنائهم علي أن يعبروا الصحراء ويتركوا له المدينة. . لكن "تيتوس" رد عليهم بأنه لن يسمح لهم بالذهاب ولن يعفو عنهم، وأن عليهم أن يقاتلوه لكي ينقذوا أرواحهم، ثم أمر بهدم المدينة"[190].

استطاع "يوحنا" و "شمعون" أن يخرجا من الحصار ويتجها إلي القصر الملكي ثم ذبحا من به من اللاجئين بلغ عددهم 8.400 شخص واستولوا علي ما به من الكنوز وفروا عبر المناجم القريبة من المدينة. انطلق الرومان في يوم 8 سبتمبر 70 م. من جهتين حيث أحرقوا أسفل المدينة، من جهة وأتوا علي أعلاها 25 سبتمبر 70م ولم ينقطع مع ذلك رحيل عدد كبير من اليهود ليلجئوا إلي الرومان. في نفس الوقت تم تسليم كنوز المعبد من الرومان إلي سدنة الهيكل. اكتمل بذلك نصر الرومان وسيطروا علي كل بلاد يهوذا عدا "قلعة الماسادا"، دخل بعد ذلك "تيتوس" إلي المدينة التي كانت قد احترقت بالكامل. أمر "تيتوس" بعد ذلك بأن يتم ذبح الأسري الذين كانوا يقاتلون الرومان فقط. ويقدر "يوسف" عدد القتلى خلال سقوط المدينة بـ 97.000 قتيل، أما إجمالي عدد من تم قتله طوال الحرب بـ "1.100.000" قتيل أكثرهم من اليهود[191].

سويت بعد ذلك "أورشليم" بالأرض، وأقام "تيتوس" احتفالا بنصره كرم خلاله ضباطه وقواده ثم أذن لهم بالرحيل عن سورية كلها ورحل هو نفسه إلي "إنطاكية". كما تم فرض ضريبة "النصف شيكل" علي اليهود في كل أرجاء الإمبراطورية الرومانية ليدفعوها من أجل بناء معبد الرب "جوبيتر الكابيتوليني، وذلك كنوع من الإذلال لهم. عبر "شمعون" عبر ممر سري لا يعرفه غير

قاطعي الأحجار بعيدا عن حصار الرومان له. لكنه لم يستطع الهروب عبر المنجم وعاد ليظهر في نفس الموضع القديم للهيكل بملابس غريبة ليستغل النبوءة القديمة بأنه هو الملك الذي سوف يخلص العالم، لكنه ما لبث أن وقع في يد القائد "ترنتيوس روفوس"، فسجنه وأخطر "تيتوس" بما حدث[192]. عاد "تيتوس" بعد ذلك إلي روما حيث استقبله "فسباسيان" استقبالا يفوق التصور، وربما يعكس هذا الترحيب رغبة الإمبراطور في الظهور بمظهر القائد القوي المنتصر والمحارب الشجاع أمام أفراد جيشه وذلك علي اعتبار أن الحرب اليهودية كانت علي وجه التقريب هي الصراع الخارجي الوحيد الذي خاضه بنفسه، وذلك بغض النظر عن الحروب الأهلية الرومانية (الكريهة). وحفظ ذكري انتصار "تيتوس" الساحق علي اليهود نقش تم حفره علي قوس النصر في روما في عام 80/ 81 م. ويسبق نقش "تيتوس" عملة ذات حجم كبير من فئة واحد "سيستريوس" سكها والده "فسباسيان" ومؤرخة بعام 71م. لتخلد ذكري انتصاره علي اليهود[193].

في حوالي أبريل / مايو عام 73 م. كان "فلافيوس سيلفا" يحاصر حصن "الماسادا" وكان اليهود "السيكاري" قد تحصنوا داخله بزعامة "إليعازر بن شمعون" منذ فترة تزيد علي العامين. حاصر "سيلفا" الحصن واستطاع أن يسقط الحائط الأول ثم الثاني وكان من الخشب. لما أحس "إليعازر" بقرب دنو سقوط الحصن خطب في زملاءه المحاصرين وطلب منهم أن يقوموا بقتل أنفسهم وزوجاتهم وأبنائهم. لكن خطبته هذه لم تلق قبولا منهم. فخطب فيهم خطبة ثانية أطول من سابقتها حضهم فيها علي قتل أنفسهم من جديد وكان أبرز ما جاء فيها: "منذ وقت طويل يبدو أن الرب قد أصدر حكمه بالموت علي كل الجنس اليهودي كله ويجب أن نتخلص بأنفسنا من هذه الحياة ما لم نستطع أن نستعملها بشكل صحيح. لا تلقوا باللوم علي أنفسكم، ولا تنسبوا الفضل للرومان، لأن حربنا معهم قد أدت إلي هزيمتنا جميعا، ذلك أن إرادتهم لم تكن هي التي فعلت فينا كل ما حدث، لكن يوجد تدخل من قوي أخري منحتهم القوة التي جعلتهم يحرزون هذا النصر". كان للخطبة الثانية علي ما يبدو مفعول السحر فقد صدع المحاصرون بالأمر وعندما استطاع الرومان أن يقتحموا حصن الماسادا، كان المحاصرون قد ألقوا بالفعل زوجاتهم وأطفالهم من فوق الصخرة فسقطوا موتي في الحال ثم انتحروا جميعا ولم يبق في الحصن سوي سبعة رجال أحياء فقط. وبذلك دانت أرض يهوذا كلها للرومان في حوالي مايو 73 م.[194]. ولم يتبق من آثار للمقاومة سوي جماعات السيكاري التي هربت إلي مصر، و"قورينة"[195]، حيث أثارت بعض المشاكل البسيطة وعكرت صفو الأمن قبل أن يتم القضاء عليها هي الأخرى[196]. وهكذا لم ينتصف عام 74 م. حتى انتهت الثورة اليهودية أو كادت أن تنتهي، وعاد اليهود للسكون فترة تناهز النصف قرن.

عمد الرومان بعد قمع الثورة إلي تدمير الهيكل، ولم يكن أمام البقية الباقية من اليهود سوي أن يتفرغوا للعبادة ويستغنوا عن الهيكل المقدس بعد تدميره. وهنا يأتي دور الديانة المسيحية ومدرسة

الحاخام "يوحنا بن زكاي" في الحفاظ علي العقيدة اليهودية من الضياع، حيث خرج "يوحنا"، من "أورشليم" قبل حصار "فسباسيان" لها إلي "جامينا، Jamina"، وهي تبعد مسافة 30 ميل عن أورشليم حيث واصل العبادة هناك، وبذلك ضمن البقاء للديانة اليهودية[197]. ويري "إيوسيبيوس" أن المسيحيين قد خرجوا من القدس في نحو ذلك التاريخ وكان هذا الخروج أحد أهم أسباب بقاء الديانة المسيحية، حيث هربوا إلي "ديكابوليس"[198]. لكن لم يكن كل اليهود قد قرروا أن يجنحوا نحو المسالمة فهناك نص من التلمود البابلي يمتلئ بالكراهية والحقد علي الرومان وهذا النص ظل حبيسا في صدور اليهود ولم يخرج سوي في أحداث الثورة اليهودية الثالثة رغم أن تأليفه يعد نتاجا لأحداث الثورتين الأولي والثانية، لكن صاحبه أعتصم بكهف خوفا من الرومان لسنوات طويلة[199].

تعقيب: في الحقيقة أن من يتأمل الحرب اليهودية الأولي ضد الرومان سوف يتملكه الجزع من مدي رسوخ الكراهية الذاتية والانقسام العميق بين فئات الشعب اليهودي، ويظهر دور الدافع الديني واضحا في هذه العداوة، إلي جانب العامل الاقتصادي. بيد أنه من الثابت وجود العديد من الاختلافات الدينية والاقتصادية بين طبقات شعوب كثيرة عبر التاريخ، لكن هذه الشعوب لا تمتلك تاريخا في التطاحن الداخلي بهذا العمق الكبير والمستمر حتى التاريخ المُعاصر بلا انقطاع. ومن المدهش مراقبة شيوع فكرة خيانة الأمة اليهودية فها هو "يوسف" يطرح الفكرة بصورة نمطية فهو مثل غيره من أبناء الطبقة الغنية يري أن الحكم الروماني خير للبلاد من حكم فئة المتشددين، فيؤكد لهم "أن الرب في صف الرومان" ثم يتزيد علي نفسه عندما يقول: "أن الرب قد هرب إلي الرومان". وتنطق قصة حياة "يوسف" بأنه منذ البداية أضمر أن يفرق كلمة أبناء وطنه لكي لا يحاربوا الرومان وأخذ يراوغهم كلما أرادوا الخروج لقتال الرومان ممنيا نفسه بحضور "كستيوس" القائد الروماني فيقول "لن يمر وقت طويل قبل أن يحضر "كستيوس" بجيش كبير ليقمع الثورة".

هناك أيضا تلك اللهجة المتسامحة عند تناول ما أرتكبه الرومان من فظائع بقتل مئات الآلاف من أبناء الشعب اليهودي قدرهم يوسف نفسه بـ 1.100.000 نفس، فعندما يكون القتل بيد الرومان يكون مبررا عند يوسف ويتناوله كأمر لا فكاك منه وكرحمة من القدر أما القتل بيد عصابة الخنجر "السيكاري" أو المتشددين" أو "الأدوميين" فهو مذابح بشعة تستحق التجريم. وكان ذلك وراء إصدار العديد من المؤرخين علي "يوسف" و "أجريبا" وغيرهما حكما صريحا بأنهم "خونة" للشعب اليهودي، وهو الحكم الذي تؤيده سيرة حياة "يوسف" نفسه كما تم العرض لها في سياق هذا البحث. والحقيقة أن مواقف "يوسف" في خيانة قضية اليهود يخطئها الحصر وربما يستشعرها هو نفسه في أعين معاصريه وما يبلغه عنهم من أقوال وأفعال. وهو ما يبينه تركيزه الشديد في القسم الأعظم من سيرته الذاتية للرد علي منتقديه بسبب دوره في الحرب اليهودية وتسهيل سقوط الجليل في يد الرومان[201]. ويلخص "يوسف" بنفسه في الدور الذي قام به لخدمة الرومان من خلال أعماله حيث

كان يعمل كمترجم ومرشد يقود الرومان عبر طرق أرض يهوذا، ووسيط ما بين الرومان واليهود ليقنعهم بالتسليم، وهو الدور الذي أصابه هو و "أجريبا"، بجراح عديدة وخاطرا خلاله بحياتهما[202].

والواقع أن ثمن الخيانة لا يعادل أبدا بريقها في عين الخائن فهو يظل في كل الظروف وعلي مدار العصور هدفا لسهام النقد مرتين مرة من جهة قومه الذين خانهم، وأخري من جهة من باع نفسه لهم ويجسد ذلك قول "يوسف" "تم إرسالي مع "تيتوس" لحصار "أورشليم، حيث تعرضت حياتي لخطر الموت مرارا وتكرارا، سواء علي أيدي اليهود الذين كانوا يتحرقون شوقا للإيقاع بي في قبضتهم بغرض الانتقام مني، أو من جانب الرومان الذين اعتقدوا أن الهزائم العديدة التي حلت بهم وأن معاناتهم منها إنما هي بسبب خيانتي، والذين طالبوا الإمبراطور بإلحاح شديد وهتافات مستمرة بإنزال العقاب بي بزعم أنني قمت بخيانتهم". وفي الحقيقة فإن الاتهامات لـ "يوسف بالعمالة والخيانة من جهة اليهود والرومان ظلت تلاحقه لآخر حياته فقد ادعي "يوناثان" اليهودي قائد ثورة قورينة أن "يوسف" هو الذي حرضه وموله بالسلاح والأموال، ولم يكن هناك ما يبرئه من هذه التهمة غير ثقة الإمبراطور في ولائه. وظلت الاتهامات بخيانة للإمبراطور تطارده إبان عهد "دوميتيانوس" والتي أتته مرتين مرة علي يد اليهود والثانية علي يد أحد العبيد من الخصيان الذي كان مرافقا لأبن "يوسف" نفسه[203]. ويتبقى القول أن الأنانية تتجسد في شخصية "يوسف" في عدم اكتراثه لمصير والديه بعد إهماله لمصير أمته.

أما الملك "أجريبا الثاني" فلم يكن يختلف عن غيره من الأغنياء وإن كان حافزه للخيانة أقوي، ولذلك بذل مجهودا كبيرا في إخماد الثورة اليهودية، فخرج بجيوشه كلها إلي أنطاكية ليستقبل "فسباسيان" عند وصوله إلي سوريا. ووقف خطيبا في أهل "جمالا" ليقنعهم بالاستسلام للرومان وكادت روحه تُزهق عندما شج أحدهم رأسه بحجر وهو من قبل ذلك يقيم الألعاب الرياضية والمسابقات الفنية لكي يسري عن "فسباسيان" ما لحقه من هم جراء مقاتلة المدن اليهودية وقتل أهلها. واتسم "أجريبا بالروح العملية في تصرفاته فلم يكن كل عدائه موجه لليهود؛ بل إلي من يهدد عرشه، فالرجل في موقف سابق يوفد "يوسف" قبل عامين من الثورة بالاشتراك مع الكاهن الأعظم "أنانياس" لعزل "البروكراتور الروماني" علي "يهوذا" بسبب كثرة شكاوى اليهود منه وشعور "أجريبا" بعدم قدرته علي القبض علي زمام الأمور ما دام هذا الرجل موجودا في منصبه.

وفي هذا السياق يأتي دور يهودي آخر في تسلق ذري المناصب السياسية في العالم بغض النظر عن الطريق الذي سلكه حتى يصل إلي هذه المكانة، وهذا هو ما فعله "يوليوس تيبريوس الإسكندر" عندما واصل صعوده في المناصب العليا حتى وصل إلي أعلي المناصب في الإمبراطورية الرومانية، وهو منصب قائد الحرس البرايتورى وهو أعظم نجاح لأي شخص روماني أو غير روماني من خارج الأسرة

الحاكمة، خاصة وإن كان من أصل أجنبي[204]. ويتضح دوره المحوري في تولية "فسباسيان" من خلال رواية "يوسف": "تيبريوس الإسكندر" الذي كان حتى فترة قريبة واليا علي مصر من قبل الرومان، والآن صار قائدا عاما للجيوش الرومانية كمكافأة له لكونه أول من رحب بزعيم البيت الإمبراطوري الجديد بإيمان رائع". وإن كان هذا الدور مفهوما فأنه يتعذر علي المرء أن يضع سببا مغايرا عدا التعطش القمئ للسلطة لكي يكون دافعا لمشاركته بنفسه في تدمير "أورشليم": "في اليوم التالي "تيتوس أمر جزء من الجيش أن يشعل النار وأن يصنع طريقا قرب البوابات لكي يكون أسهل في الاقتحام لدخول الفرق. وعندئذ فقد جمع مجلس حربه المكون من ستة جنرالات، رئيسهم هو "تيبريوس الإسكندر قائد الجيوش. . . "[205]. والمتصفح لأعمال "جوفينال يعلم بصورة مؤكدة مشاعر بعض الرومان تجاه اليهود بصرف النظر عن (ترومنهم) وها هو تمثال "تيبريوس الإسكندر" المنتصب في الفوروم الروماني يحظى بتعليق لاذع من "جوفينال" تجاه التمثال وصاحبه فيقول: "ثم بلغنا تماثيل النصر التي تجرأ أحد المصريين من حكام الصحراء الشرقية، لا أدري له أسما فوضع بينها ألقابه، وحلال بالقرب من تمثاله ألا يقتصر الناس علي التبول"[206].

لم تكن حالات الخيانة الفردية السابق ذكرها سوي تعبيرا عن استعداد طبقات معينة من المجتمع اليهودي للتحالف مع أي قوة خارجية أو داخلية في سبيل الحفاظ علي مصالحها بغض النظر عن مصلحة جموع الشعب اليهودي. ويشهد علي ذلك الاعتذار الجماعي الذي قدمه أعيان "طبرية" لـ "فسباسيان" عن مسلك "يوشع بن شافاط" ضد إحدى كتائب الرومان ومبادرتهم بهدم أسوار مدينتهم وذلك لتأكيد حسن نواياهم تجاه الرومان. وكانت هذه الطبقة من الأغنياء الذين احتكروا في عين الوقت المناصب الكهنوتية تتمسك بمواقعها الدينية التي تمكنها من تفسير التوراة حسب رؤيتها، وتجلي تمسكها بمناصب الحكم في أنه عندما قرر اليهود انتخاب حكومة جديدة لتدير البلاد زمن الحرب فقد جعلوا التصويت في هذه الانتخابات علنيا وحرصوا علي حضور التصويت لكي يضغطوا علي اليهود فلا يستطيعوا مجاهرتهم برفض التصويت لهم وكان التصويت ضد هؤلاء الكهنة من شأنه طبقا للعقيدة اليهودية أن يحرم الإنسان من رحمة "يهوه" نفسه فلم يكن من الممكن طبقا لشريعة اليهود لأي إنسان أن يتصل بالرب مباشرة حيث جميع الطقوس والصلوات تؤدي عبر الكهنة.

ويتضح تمسك الكهنة من أبناء الطبقة الغنية بالمناصب ويقينهم أنه ليس من الواجب محاربة الرومان سوي بشكل ظاهري لكي لا يؤلبوا عليهم جموع اليهود البسطاء، هو أنهم قد تخطوا عند تحديد القادة الستة الذين سوف يقودون الشعب اليهودي ضد الرومان قد تخطوا أثنين من أكفأ القادة الذين أثبتوا كفاءة عسكرية أثناء أحداث الثورة وهما: "إليعازر بن أنانياس" و "إليعازر بن شمعون"، وذلك رغم اخلاصهما لقضية استقلال اليهود حتى أن أولهما وقف ضد أبيه وساهم في عزله من منصبه ثم قتله[207]. ومن هنا جاءت فرصة شخص مثل "يوسف" لكي يصير واحد من ستة رجال يقودون

الشعب اليهودي فقد كان خيارا مثاليا للكهنة الذين أضمروا خيانة الشعب اليهودي، فهو صغير السن بلا أدني خبرة عسكرية. والجدير بالذكر أن كل القادة المختارين لم يكن لهم أي دور في التصدي للرومان أثناء الحرب. وكانت النماذج السيئة التي قدمها كبار رجال الدولة المعتدلين من اليهود حافزا لغيرهم من الأفراد لكي يقلدونهم وها هو أحد المحاصرين في "يوتاباتا" يقلد كبار رجال الدولة فيفر من المدينة مع اشتداد الحصار ويطلب لقاء "فسباسيان"، حيث يخطره بسوء حال المدينة والنقص في الطعام والماء ويحدد له الوقت والمكان المناسب لاقتحام المدينة كما سلف الذكر. وكان لذكاء فسباسيان في رصد هذه الكراهية دوره في رسم خططه العسكرية فأبطأ السير في حملته ليمنح اليهود الفرصة لتصفية بعضهم بعضا بدلا من أن يقوم هو وجيوشه بهذه المهمة.

ولا يوجد ما هو أدل علي تعمق الانقسام وكونه حالة جماعية وليست فردية بأكثر مما رواه "يوسف" عن القتال بين أهل مدن الجليل التي استسلمت للرومان وسبق العرض له ولا بأس من إعادة تقديمه مختصرا: "كانت المدن التي استسلمت لهم قد دخلت في حرب أهلية عنيفة، وتقاتل أهلها من المعتدلين مع فرقائهم من المتشددين، وكلما غفل الرومان عن أهل هذه المدن انتهزوا الفرصة للدخول في قتال ضاري فيما بينهم. كان القتال قد بدأ بين أفراد الأسرة الواحدة والتي كان يفرق بين أعضائها ما بينهم من كراهية مريرة. . . . ويمتد القتال بعدها إلي من كان يري البعض فيهم أنهم يعتنقون فكر أعدائهم. . . . وبدأوا تكوين عصابات للفتك بجيرانهم وتحطيم ممتلكاتهم . . . ولم يكن ما عاناه الرومان منهم بأسوأ مما عاناه أهل البلاد من اليهود من أذي هذه العصابات، وفي الواقع فأن العديد من أهالي البلاد كان يفضل أن يقع في يد الرومان بدلا من أن يقع في أيديهم"[208].

وتعبر حادثة احتجاز "يوحنا" ورجاله في الهيكل المقدس أصدق تعبير عن الفهم المتزمت للدين اليهودي من ناحية وفي عين الوقت الاستهانة بأعظم المقدسات من قبل أفراد الشعب اليهودي. ذلك أنه بعد احتجازه في المعبد بمعرف الكاهن "أنانوس" وأهل "أورشليم لم يشأ الكاهن السماح لقواته باقتحام المعبد لطردهم دون أن يكونوا قد أدوا طقوس التطهر، فاختار بالقرعة من بين الرجال الذين يقودهم ستة آلاف رجل ليحرسوا "مدخل"، الهيكل لمنع خروج المتشددين منه. وكان من الطريف أن أولئك الأغنياء ممن أصابتهم القرعة ليكونوا من بين المدافعين عن الهيكل المقدس تنازلوا عن هذا الشرف وأكتري كل واحد منهم أحد اليهود الفقراء لكي يحل محله[209]. والسؤال لو أتيح شرف الدفاع عن المقدسات لأي إنسان من أبناء الديانات السماوية أو العبادات الوضعية، بالصورة التي حدثت في مثل هذا الموقف فكم واحد منهم يا تري سوف يتخلى عن مثل هذا الشرف طواعية أو قسرا، وليس من المطروح هنا علي الإطلاق فكرة أن يدفع أحدهم فلسا من ماله ليكتري من ينوب عنه في ذلك.

والواقع أن اليهود المسمون بالمعتدلين أو من تحالف مع الرومان ضد مصالح بقية اليهود ليس هم من أساء للشعب اليهودي وتسببوا في موت مئات الآلاف منه بلا جريرة وحسب، بل هناك النوع الآخر وهو الأسوأ وهو أولئك اليهود الذين رفعوا لواء التشدد وغالوا علي تعاليم التوراة حتى خرجوا بالديانة والشعب اليهودي عن طور الاعتدال فساقوهم في طريق لا يقل سوءا عن طريق الخيانة الذي سلكه فرقائهم من المعتدلين. وقد تعاظم شأن العصابات التي كونها هؤلاء بسبب حالة الفوضى والفراغ أمني، الذي حدث بعد هزيمة "كستيوس جاللوس"، وجلاء الرومان عن "أرض يهوذا" لبعض الوقت. فانتهز زعماء "الديماجوج" والفقراء الفرصة لتصفية الحسابات مع الأغنياء وهو ما كان واضحا من خلال تعدد هجمات المتشددين من الفقراء أو من زعم زعمهم، ضد منازل وأملاك وشخوص الأغنياء.

ويساهم في إعطاء صورة سيئة عن هؤلاء عداء "يوسف" الجلي لهم، ومواقفه حسب رواياته لا لبس فيها وأول ما يعبر عن هذه المواقف قصة حياة "يوحنا بن لاوي" الذي كون ثروة بعد أن كان معدما من خلال استغلال ظروف الحرب، سواء في بناء أسوار الجليل أو بيع الزيت بثمانية أمثال ثمنه. أو مواقفه الأخرى في إثارة العداء ما بين المتشددين والمعتدلين في "أورشليم" أو استقدام الأدوميون الذين كانوا هم أنفسهم من أبرز "المغفلين" الذين تم خداعهم فأساءوا صنعا؛ وقد ظنوا بأنفسهم الخير ولم يجدوا لأنفسهم من عذر بعد أن تكشفت أمامهم حقيقة استغلال المتشددين لهم سوي أنهم كانوا هم أنفسهم ضحية لامتهان المعتدلين لهم عندما لم يسمحوا لهم بالدخول إلي المدينة. ولم يسأل واحد منهم نفسه عن الجريرة التي أرتكبها الآلاف من اليهود البسطاء الذين قتلوا علي أيديهم أو يد "شمعون بن جيوراس" داخل هيكل سليمان المقدس وهم يصلون. وسياق الحوادث لا يترك فارق كبير في أخلاق المتشددين والمعتدلين خاصة مع تكرار حوادث السرقة والقتل والاغتصاب لنساء اليهود من الأغنياء والفقراء وأشهرها حادث اختطاف زوج "شمعون" وهي مثال علي تدني الأخلاقيات لدي جميع أطراف الصراع. ولعل حوادث قتل الأغنياء والوحشية التي عاملهم المتشددون بها توضح مشاعر الطرفين وأسوا هذه الحوادث هي حادثة مقتل "نيجر" الذي لم يشأ المتشددون حتى أن يمنحوهم "ميتة" تريحه من العذاب المُهين.

بيد أن ما يضعف مصداقية رؤية "يوسف" –المنحازة– ضد المتشددين ومبادئهم صراع مع الأسف الشديد، هو أن قسما كبيرا منهم قد هلك في الصراع سواء أثناء القتال ضد حزب الموالين للرومان أو الأدوميين أو ضد الرومان أنفسهم، وهو ما يعكس تمسكا حديديا منهم بمبادئهم، هذا مع إقرارنا بعدم عدالة هذه المبادئ. وما يؤكد علي إيمانهم بما كانوا يفعلون هو أنهم رفضوا عرضا كريما –علي حد زعم "يوسف" ـ من عدو رحيم هو الأمير "تيتوس" بأن يلقوا أسلحتهم ويعيشون مسالمين تحت رحمته، ويأمنوا علي أنفسهم وأهليهم و "هيكلهم"، وأبوا قائلين: "أن مبادئهم تمنعهم من ذلك".

ويمكن افتراض حقيقة تبرز غير واضحة في وسط التعتيم الذي فرضه "يوسف" والرومان من بعده علي صورة هؤلاء المتشددين، وهو أن هؤلاء المتشددون قد عانوا من موجة الخيانة الجماعية من أفراد الشعب اليهودي سواء الأغنياء من الموالين للرومان أو البسطاء الذين ساهموا بصمتهم الذليل وعدم وقوفهم مع أحد الأطراف في إضعاف هؤلاء المتشددون وتسليمهم للرومان. وهو ما أنعكس بالسلب عليهم فصاروا يشعرون أنهم في بيئة معادية تكاد تلفظهم، فملأ الشك نفوسهم نحو أبناء شعبهم الأغنياء منهم أو الفقراء، فكان السيف هو أقرب رفيق لهم. ويؤيد هذا الزعم أن المتشددين قد تجمعوا من كل المدن التي استسلم أهلها للرومان طواعية أو قسرا، فلم يجدوا لهم من موئل في النهاية سوي "أورشليم" فغلبوا أهلها علي أمرهم ولما لم يكن لهم من ملجأ بعدها فقد علموا أنهم لا محالة مأخوذين ففضلوا الموت علي العذاب وشماتة أبناء جنسهم. وهو ما يفسر حوادث الانتحار الجماعي التي ظهرت في أوضح صورها في حادث الانتحار الجماعي في قلعة الماسادا.

ومن الغريب أن هناك من الكتاب اليهود المعاصرين من لا يري غضاضة فيما حدث خلال الثورة اليهودية وهاهو "سيلتزر" يعبر عن رأيه في أحداث الثورة اليهودية فيقول: "لقد نظر اليهود إلي أنفسهم علي أنهم أمة واحدة ولم يكن ذلك بالمعني المعاصر للكلمة، ولكنهم كانوا أمة واحدة لأنهم يعبدون نفس الإله خالق الكون والملوك جميعا، وهو الذي يرشد البطريرك الذي يقود إسرائيل. ويتعهد الرب بحماية شعبه إذا ما أطاعوا القوانين التي وضعها لهم وإذا ما تمسكوا باسمه مقدسا في الأرض. وخلال أحداث الثورة اليهودية الكبرى، كان من الممكن أن يكون اليهود المؤيدين للحرب واليهود المناوئين لها يهود أتقياء أعضاء في الأمة اليهودية، ما داموا يحافظون علي المعايير السابقة"[210]. وما سبق القول به إنما يشكل قدرا عظيما من التناقض ما بين التعاليم الدينية وبين تمسك الإنسان بتطبيقها في حياته أو علي أخوته في نفس الديانة؛ خاصة وأن إطاعة هذه التعاليم علي هذه الصورة المتناقضة، قد أدي إلي ما سبق عرضه من ملامح كراهية الذات خاصة ما يتعلق بالانتحار الجماعي وتسليم المجاهدين من أبناء الشعب للأعداء.

ولا أدل علي اتصال الفرقة ما بين فئات الشعب اليهودي من وجود طائفة معاصرة من طوائف اليهود تقدم نموذجا لكراهية إحدى الفرق المتشددة لقسم آخر من الشعب اليهودي – هذا مع العلم أن هناك جانبا كبيرا من المتشددين المعاصرين صاروا يرفضون فكرة وحدة الأمة اليهودية. وعلي سبيل المثال تري الطائفة "الحاريدية" أو "حراس المدينة" أن دولة إسرائيل دولة كافرة وقد حاول أعضاء هذه الطائفة الاستسلام للأردن في حرب 1948م. ولم ينجحوا. وقد استطاعوا أن يبلغوا رسالتهم للعالم عبر مندوب فلسطين في الأمم المتحدة عام 1990م. وكان مما قالوه "إن الرب يريد أن يطرد الصهاينة من الأرض المحتلة ليخفف من غضبه علي الأمة اليهودية ولكن الأمريكيون يتشبثون بالإبقاء عليها في تلك الأرض. ولذلك فأن الرب اختار صدام حسين للانتقام منهم وهذا في صالح الأمة اليهودية

والعالم أجمع. وهو الرأي الذي يسانده الحاخام "تيتلبيوم" صاحب مؤلف "ضد الصهاينة". وترفض جماعة "موشيه حاريتس" دفع الضرائب لدولة إسرائيل الكافرة، ويقول أن الجيش (الإسرائيلي) لا يجندنا، وإذا أعطونا السلاح فسوف نطلق النار عليهم. ويردف: لماذا يفكرون فينا وهم لا يجندون العرب ونحن أكثر كراهية لهم من العرب. كما توزع جماعته معونات بآلاف الدولارات علي جرحي وشهداء الانتفاضة الفلسطينية[211].

ويتصاعد تيار الانشقاق الأصولي اليهودي من خلال رفض الزواج ما بين عناصر الأصوليين وبين غير الأصوليين وهو ما دفع الحاخام "رابي" الزعيم الأمريكي اليهودي الأصولي إلي التنبؤ أنه خلال 25 عام علي الأكثر ومن خلال الزواج المبني علي الانتقاء المذهبي سوف يكون لدينا شعبين من اليهود أحدهما أصولي والثاني غير ذلك، وكلا منهما يكرهان بعضهما لأقصي حد. هذا فضلا عن كراهية اليهود الأصوليين لليهود المتحولين من ديانات أخري، وهو الأمر الذي يولد انقساما آخر عنيف حول تعريف من هو اليهودي ومن هو غير اليهودي ويتصاعد الرفض خاصة بعدم الموافقة علي اختيار رجال دين من هؤلاء المتحولين[212].

ومن الواضح أن هذا الانقسام العنيف داخل اليهود قد جعل منهم فرقا وأحزابا متعددة، وكان هذا الانقسام المعاصر يماثل الانقسام القديم في الأسباب ويزيد عليه في عميق الخلاف، وهو الذي أدي إلي ظهور حركات انشقاق علي العقيدة والفكر اليهودي أخذت منحي آخر بعيدا عن اليهودية. ولعل أكثر هذه الحركات تشددا أولئك الذين رأوا: "أن تخلي الرب "يهوه" عن اليهود وتركه لهم ليتعرضون للمذابح والإبادة جعله يفقد مصداقيته عندهم وهو ما أدي إلي ظهور ما يعرف بـ "لاهوت موت الإله" وهي عبارة ظاهرة التناقض تقوم علي التفكير في الإله علي أنه مات بالفعل وحلت محله مجموعة من القيم الدنيوية المادية، وهذا الفكر يتبناه العديد من المفكرين اليهود المعاصرين مثل: إيرفنج جرينبرج" و "ريتشارد روبنشتاين" و "إميل فاكينهايم"[213].

وهذه الحالة العامة من كراهية الذات وكراهية الآخر معا لدي العديد من الحركات اليهودية تسترعي بعض التفكير، ذلك أنه أتضح من خلال العرض السابق رسوخ فكرة كراهية الذات اليهودية عبر العصور، وأدت هذه الكراهية العامة إلي وجود تراث كامل من اللغات السرية والنكات والأدب ونحو ذلك، مما هو معروف بين اليهود لتلافي عداء الآخر الذي هو من اليهود وليس من الأغيار. وتتضح العلاقة ما بين اليهودية والصهيونية في تماثلها مع جدلية "العبد والسيد" التي يطرحها "هيجل" في "فيمونولوجيا الروح"، وذلك عندما بين كيف لا يصبح "السيد" سيدا إلا بفضل وجود "العبد". وكيف ينتهي المطاف في هذه الجدلية بأن يصبح "السيد" بصورة ما عبدا للعبد، فهو عبد لرغبته في السيادة علي العبد. والأمر هنا بالمثل، فالهوية "الإسرائيليةـالصهيونية"، هي النفي الجدلي للهوية اليهودية في شتاتها بين الأغيار[214].

وتعكس كراهية الذات اليهودية والرغبة في تدميرها وتدمير الآخرين، ما يقدمه "كارل يونج" أحد مؤسسي علم النفس الحديث، حيث تجسد نظريته عن اللا شعور الجمعي، وهو محصلة المخلفات التي تتراكم لدي الشعوب نتيجة الخبرات المتكررة عبر أجيال كثيرة. . وهو أمر شائع ومشترك بين البشر جميعا. . واللا شعور الجمعي هو الأساس العنصري الموروث للبناء الكلي للشخصية. ويمكن القول أن اليهود بفرقهم المعتدلة والمتشددة قد عانوا من تعمقهم في غيرهم حتى ذاب بعضهم في الآخر حبا وذاب البعض الآخر كراهية، وهذا ينطبق علي حزبي أعداء وأصدقاء الرومان. وهذه المشاعر هي تلك التي تُعرف عند "سيجموند فرويد" بـ "التعين بالمعتدي"، حيث تزداد الكراهية حتى يصبح الشخص متوحدا مع عدوه، أو بمعني آخر أن فكرتي في تدمير الآخرين تنعكس فتصير رغبة في تدمير ذاتي[215].

وربما يمكن توضيح وجهة النظر السابقة من خلال رؤية "فرويد" نفسه من خلال نظريته في تكوين الشخصية الإنسانية؛ فهو يحصي الغرائز الإنسانية وأنواعها، وفي النهاية يعرض لغرائز أقل وضوحا وهي غرائز الموت. ويري "فرويد" أنها أقل وضوحا مقارنة بغرائز الحياة ولهذا السبب لا يُعرف عنها غير القليل، عدا أنها تنجح في النهاية في القيام بدورها، ذلك أن كل شخص يموت في النهاية. وقد دفعت هذه الحقيقة "فرويد" إلي صياغة مقولته الشهيرة "إن هدف الحياة هو الموت". وقد افترض "فرويد"، أن لدي كل شخص عادة رغبة لا شعورية في أن يموت. ولم يحاول "فرويد" أن يعين المصادر الجسمية للموت (كما فعل عند تحديد غرائز الحياة)، وإن كان من الممكن أن يتكهن المرء بوجودها في عمليات الهدم أو التفتيت التي تقوم بها خلايا الجسم، كذلك لم يطلق أسما علي الطاقة التي تستخدمها غرائز الموت في القيام بعملها. ومن المشتقات الهامة عنده لغرائز الموت "الباعث العدواني" فالعدوانية هي تدمير الذات وقد اتجهت إلي الخارج نحو "أهداف" بديلة. فالشخص يقاتل الآخرين وينزع إلي التدمير لأن رغبته في الموت قد عاقتها قوة غرائز الحياة بالإضافة إلي عقبات أخري في شخصية الإنسان الطبيعي تتصدى لغرائز الموت، وقد رأي "فرويد" أن للعدوان قوة لا تقل عن الدافع الجنسي[216].

ومن الطريف أن يقدم "سيجموند فرويد" وهو يهودي، تحليلا نفسيا للشخصية اليهودية، ليؤيد به وجهة النظر الماثلة في هذا البحث ويتهم التاريخ اليهودي بأنه غارق في الأباطيل والكذب. وقد استند إلي "جيمس فريزر"، عندما نشر مقالته بعنوان "موسى ومايكل أنجلو" التي نشرها دون توقيع. ثم نشر بعدها الجزأين الأول والثاني من كتابه "موسى والتوحيد" حيث قدّم فيه تحليلات عميقة للشخصية اليهودية. وقد أنكر أن يكون موسي "يهوديا" بل أكد علي أنه "مصري" مستشهدا بنفس سياق قصة موسي الموجودة في التوراة، كما يتهم اليهود بقتل "موسي" لعدم قدرتهم علي الارتقاء إلى مستوى الروحانية التي تتضمنها ديانته. ولا يشكك "فرويد" فقط في التراث اليهودي بل هو يشكك

أيضاً في التوراة نفسها. وكان "فرويد" يسلك بذلك طريقا مختلفا عما سلكه "مانيتون" السمنودي و"أبيون السكندري"، ليثبت نفس الفكرة التي تنسب إليهما، وهي أن النبي "موسي" ليس سوى كاهن مصري قديم وهو ليس من اليهود بأية حال[217]. ويقوم دليلا علي انصراف اليهود عن الديانة اليهودية تحولهم نحو "التلمود" بدلا من التوراة حيث يتضمن التلمود أفكار تقترب من طبيعة الفئات الصهيونية وغيرها حيث يرد في التلمود: "يُكرم الفقير لمهارته والغني لثروته... الذهب والفضة يمكنان القدم من الثبات... الثروة والقوة يفرحان القلب... الموت أفضل من التسول... سبع صفات تلائم الأخيار ومنها الثروة.. حين يقوم الإنسان بالصلاة عليه أن يتوجه في صلاته لصاحب الثروة والممتلكات لأنهما لا يتأتيا من العمل وإنما من الفضيلة... أن الخيرين يحبون أموالهم أكثر من أجسادهم... في وقت الشدة يتعلم الإنسان قيمة الثروة"[218].

وختاما يمكن القول، أن تحريف التوراة وانصراف اليهود عنها إلي التلمود الذي قام علي وضعه حاخاماتهم بمعرفتهم الخاصة، كان من شأنه تكوين طبقة الكهنة المنغلقة علي نفسها وهم جماعة من الأثرياء الذين يقدسون الفكر المادي وقد تسلطوا علي الشعب اليهودي حيث أعلنوا بصراحة أن التلمود يعلوا علي التوراة وذلك عندما زعموا أن الرب قد تجادل معهم "أي الحاخامات" فغلبوه فضحك الرب "يهوه" فرحا لأن أبنائه قد صاروا أذكي منه. وكان هذا التشبث بالماديات هو أقوي حافز لهم علي إعلاء الماديات علي الروحانيات وانتصار الجسد علي الروح وبالتالي شيوع القيم المادية النفعية التي تقود ببطء وهدوء إلي تفضيل الشخص لذاته علي ما كل عداها وهو بداية الطريق نحو إنكار الآخر وإعلاء قيمة الذات وما يتصل بها من قيم نفعية.

المصادر والمراجع

المصادر الأدبية

الكتاب المقدس

-Babylonian Talmud, Sabbath 33b. from Translation of M. Haddas, Philological Quarterly, VII, 1939, 373.

-Babylonian Talmud, (1935-1948), The Babylonian Talmud followed by the name of the Tractate, English edition, I. Epstein.

-Dio Cassius, "1921-1929", Dio' s Roman History, Translated by Cary, E., in 9 Vols, LCL, London.

-Eusebius, (1937), Historia Ecclesiatisca, Translated by Kirsopplake and Oulton, J., in 2 Vols, LCL, London.

-Herodotus, (1983), Translated by, de Selincourt, The Histories, The Penguin Classics, London.

-Josephus, (1928), Translated by Thakeray, H. St. J., The Complete Works , in 8 Vols, LCL, London.

-Josephus, (1969), The Jewish War, Translated by, Williamson, G.A., The Penguin Classics, London.

-Juvenal, (1982), The Sixteen Satires Translated by, Peter Green, The Penguin Classics, London.

-Suetonius, (1957), Translated by Robert Graves, The Twelve Caesars, The Penguin Classics, London.

-Tacitus, (1980), Translated by K. Wellesley, The Histories, The Penguin Classics, London.

-Tacitus, (1985), The Agricola and The Germania , Translated by H. Mattingly, The Penguin Classics, London.

-Thucydides, (1985), History of the Peloponnesian War, Translated by, M.I. Finley, The Penguin Classics, London.

المصادر غير الأدبية

ILS. Vol. VI, 944 = Dessau. 264, P.Hib. 215.

المراجع

1-المراجع باللغة العربية

- إبراهيم نصحي، (1988)، تاريخ مصر في عصر البطالمة ـ 4 أجزاء، ط 6، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة.
- أدولف إيرمان، (1962)، ديانة مصر القديمة ـ ترجمة عبد المنعم أبو بكر، راجعه د. محمد أنور شكري، دار مصر للطباعة.
- أرنولد توينبي، (1963)، تاريخ الحضارة الهيللينية، ترجمة رمزي عبده جرجس راجعه د. محمد صقر خفاجة،

الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، القاهرة.

- تارن، و. و. (1966)، الحضارة الهيلينستية، ترجمة/ عبد العزيز جاويد، مراجعة، ذكى على، سلسلة الألف كتاب،

مكتبة الأنجلو المصرية.

- تشارلز وورث، (1999)، ت. رمزي عبده جرجس مراجعة د. محمد صقر خفاجة، الإمبراطورية الرومانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- جلانفيل داوني، (1967)، ترجمة إبراهيم نصحي، أنطاكية القديمة، دار نهضة مصر القاهرة.
- جورج سارتون، (1978)، ترجمة لفيف من العلماء، تاريخ العلم، 6 أجزاء، دار المعارف، القاهرة.
- جيمس فريزر، (1982)، ترجمة نبيلة إبراهيم، الفولكلور في العهد القديم، جزأين، دار المعارف، القاهرة.
- دونالد ريدفورد، (2004)، ترجمة، بيومي قنديل، مصر وكنعان و إسرائيل في العصور القديمة، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة.
- ديفيد لاندو، (1994)، ترجمة مجدي عبد الكريم، الأصولية اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة.

obeikandl.com

ـ رشاد الشامي، (1986) الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 102، الكويت.

ـ رشاد الشامي، (1994)، القوي الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 186، الكويت.

ـ رشاد الشامي (1997)، إشكالية اليهود في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، العدد 186، الكويت.

ـ ريجينا الشريف، (1985) ترجمة أحمد عبد الله، الصهيونية غير اليهودية، جذورها في الفكر الغربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 96، الكويت.

ـ سليم حسن، (1994)، مصر القديمة، 16 جزء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

ـ سيجموند فرويد، (1983)، الطوطم والمحرم دار الطليعة، بيروت.

ـ سيجموند فرويد، (1984)، موسى والتوحيد دار الطليعة، بيروت.

ـ سيد محمد غنيم، (1973)، سيكولوجية الشخصية، محدداتها وقياسها و نظريتها، ط. 1، دار النهضة العربية، القاهرة.

ـ عبد الحميد زايد، (1967)، الشرق الخالد، مقدمة في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى من أقدم العصور حتى عام 323 ق. م.، دار النهضة العربية، القاهرة.

ـ عبد اللطيف أحمد علي، (1993)، مصر و الإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية، طبعة منقحة، دار النهضة العربية، القاهرة.

ـ عبد العزيز صالح، (1988)، تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم، 4 أجزاء، ط. 3، مكتبة الأنجلو المصرية.

ـ عبد الوهاب المسيري، (1982)، الأيدلوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 60، الكويت.

ـ عبد الوهاب المسيري، (1982) الأيدلوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 60ـ61، الكويت.

ـ عبد الوهاب المسيري، (1997)، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق القاهرة.

ـ عبد الوهاب المسيري، (2000)، اليد الخفية، دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

obeikandl.com

ـ فرج أحمد فرج، التحليل النفسي والأدب، دراسة في تحليل المحتوي لقصة يائيل ديان، "طوبي للخائفين"، القاهرة بدون تاريخ أو دار نشر.

ـ قدري حفني، (1993)، دراسة في الشخصية الإسرائيلية، الأشكنازيم، مكتبة مدبولي القاهرة.

ـ كيت وايتسلام، (1999)، ترجمة سحر الهنيدي، اختلاق إسرائيل القديمة، إسكات التاريخ الفلسطيني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 249، الكويت.

ـ محمد أحمد النابلسي، (2004)، "يهود يكرهون أنفسهم، محاكم التفتيش الصهيونية بين معاداة السامية ولا سامية الأنا" دار الفكر بيروت، دمشق.

ـ محمد حمدي إبراهيم، (2005)، سيرة حياة "فلافيوس يوسف، 37ـ بعد عام 100 م."، المجلد الأول، المكتب المصري لمطبوعات، القاهرة.

ـ محمود السعدني، (1994)، يوسف والقدس، دراسة تحليلية في المنهج لكتابه الحادي عشر من الآثار اليهودية،

ـ محمود السعدني، (1991)، نيرون واليهود، قراءة في حوليات تاكيتوس، أوزيريس مجلة الدراسات الإيطالية المصرية، العدد الأول، ص ص. 33ـ47.

ـ مصطفي العبادي، (1966)، مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة.

ـ مصطفي كمال عبد العليم، (1960)، اليهود في مصر في عصري البطالمة والرومان، رسالة دكتوراه منشورة، قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة عين شمس.

ـ مصطفي كمال عبد العليم، (2000)، تحرير عرفة عبده علي، اليهود في مصر منذ عهد الفراعنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

ـ نفتالي لويس، (1994)، مصر الرومانية، ترجمة فوزي مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

ـ نيقولا جريمال، (1991)، ت. ماهر جويجاتي، مراجعة زكية طبوزادة، تاريخ مصر القديمة، دار الفكر العربي، القاهرة.

ـ هارولد أيدرس بل، ترجمة عبد اللطيف أحمد على، (1959)، الهيللينية في مصر: من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي، دار المعارف ـ القاهرة.

ـ هول، ك. و لندري، ج.، (1971)، ترجمة د. فرج أحمد فرج و د. قدري حفني محمود، لطفي محمد فطيم، مراجعة د. لويس مليكة، نظريات الشخصية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

ـ والاس بدج، (1998)، ترجمة محمد حسين يونس، آلهة المصريين، مكتبة مدبولي، القاهرة.

ـ وهيب كامل، (1957) يونانيس في مصر، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية العدد السادس.

ـ ياسين سويد، (1998)، التاريخ العسكري لبني إسرائيل من خلال كتابهم، (قراءة جديدة للعهد القديم)، الجزء الأول، بيروت.

2-المراجع غير العربية:

-Alston, R., (1995), Soldier and Society in Roman Egypt, "a Social History", Routledge, London.

-Austin, M., (1981),The Hellenistic world from Alexander to Roman Conquest, Cambridge.

-Barrett, C.K., (1987), The New Testament Background, Selected Documents Revised

Edition, 2nd ed. London.

-Bell, H.I., (1924), Jews and Christians in Egypt, The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controvery, London.

-Bell, H.I., (1948), Popular Religion in Graeco-Roman Egypt, The Pagan Period, JEA, 34: 89-97.

-Bowman, A.K., (1971), The Town Council of Roman Empire, London.

-Bowman,A.K., 1990, Egypt after The Pharaohs '332B.C.-A,D.642' from Alexander The great to The

Arab Conquest, B.M. Publications,London.

-Brunt, B.A., (1975), The Administrators of Roman Egypt, JRS 65, pp.124-147.

-Bury, J.B., (1906), History of Greece "to the death of Alexander the great, London.

-Carson, R., (1962), Coins Ancient Medieval and Modern, GBR.

-Charles, R., (1913), The Apocrypha and Psuedoepigraphia of the Old Testament, Oxford.

-Daniel, R., (1979), Notes on the Guilds and Army in Roman Egypt, BASP. 16. pp. 37: 64.

-El-Abbadi, M., (1965), The Edict of Tiberius Julius Alexander" Remarks on its Nature and aim,

BIFAO, 65, pp.217-226.

obeikandl.com

-Gilman, S.L., (1990), Jewish Self-Hatred, Anti-Semitism and The Hidden Language of the Jews,

London.

-Johnson, A., Abbott, F.F., (1924), Municipal Administration in the Roman Empire. Oxford.

-Johnson, A., (1936), Roman Egypt, to the reign of Diocletian, Princeton .

-Jones, A.H.M., (1937), The Cities of the Eastern Roman Provinces. London.

-Klingman, W., (1990), The First Century, Emperors, Gods and Everyman, London.

-Levick, B., (1987), The Government of the Roman Empire "A source Book, London.

-Lewis, N., Rienhold, M., (1990), Roman Civilization "Selected Readings Edited with an Introduction and notes, Vol.I. New York.

-Mary Smallwood, E., (1976), The Jews under Roman Rule, Leiden.

-Meijer,F., (1992), Trade, Transport and Society in the Ancient World, New York.

-Milne J.G, (1914), A History of Egypt under Roman Rule, London.

-Mommsen , Th., (1896), The Provinces of the Roman Empire, London.

-Orlinsky, H.M., (1964), Ancient Israel, New York.

-Petrie, W.F.M., (1922), Measure and Weights, London.

-Reinmuth, O., (1967), A Working List of the Prefects of Egypt 30B.C. To 299A.D., BASP.4, pp.75-128.

-Scullard, H.H., (1986), From The Gracchi to Nero, A History of Rome from 133 B.C. to A.D. 68, London.

-Seltzer, R. M., (1980), Jewish People, Jewish Thought, The Jewish Experience in History, New York.

-Thakeray, H. St. J., (1929), Josephus, The Man and the Historian, New York.

-Taubenschlag, R., 1955 , The Law of Graeco Roman Egypt in The Light of The Papyri, Warsaw.

-Tcherikover, V., 1963, The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman in the light of the Papyri, Jerusalem.

-Turner, E.G., (1954), Tiberius Julius Alexander, JRS, 44, pp.12-23.

-Wallace, Sh. L, (1938), Taxation in Egypt"from Augusts to Diocltain"London.

-Yadine, I., (1966), Massada; Herod's Fortress and the Zealots' Loststands, Translatedby, Pearlmann, M., London.

الهوامش:

(1) بدج، (1998)، ص ص. 301ـ320، جريمال، (1990)، ص ص. 363ـ364، إيرمان، (1997)، ص ص. 329، 331، 337، 342ـ343، صالح، (1988)، ص. 193.

(2) صالح، (1988)، ص. 281 جريمال، (1990)، ص. 436، . **Stele de la Victoire Hdt. II, 100, 136, 141, 8-14**

(3) Thuc. III, 47-48, Bury, J.B., (1906), pp.505-506.
(4) Plut. Ti. Gracchus, 19, 20.
(5) Plut. M. Antony, 19-20.
(6) Gilman, S.L., (1990), p.2.

(7) تكوين، 44، 15. راجع: دونالد ريدفورد، (2004)، ص ص. 644ـ645.

(8) يقدم العمل الفذ الذي ألفه: "جيمس فريزر"، في القرن التاسع عشر، وتم ترجمته للعربية، وتكررت طباعته أكثر من مرة بلغات عديدة، تفسيرا لما ورد في الكثير من نصوص العهد القديم من التحريفات، بشكل علمي فريد، راجع: "جيمس فريزر"، (1982).

(9) كان هذا التعبير يطلق "تاريخيا" علي مناطق تمتد بمحاذاة ساحا البحر المتوسط من الشمال إلي الجنوب وتشمل المناطق الواقعة شمالا من الجليل والسامرة وبيرايا وجودايا وأرض الأدوميين حتي أورشليم والبحر الميت والماسادا جنوباً.

(10) صموئيل أول، 28، 1ـ2، جيمس فريزر، (1982)، ص ص. 8ـ9.

(11) صموئيل أول، 31.

(12) ملوك أول، 12، 11، ملوك ثاني، 17، 34.

(13) عبد الحميد زايد، (1967)، ص ص. 392ـ393، دونالد ريدفورد، (2004)، ص. 491

(14) عن اللعنات التي صبها الرب "يهوه والأنبياء علي الشعب اليهودي: راجع علي سبيل المثال أسفار: العدد، 14، 10، 20ـ38، التثنية، 1، 34ـ40، 9، 15ـ24، 13، 28، 15ـ68، القضاة، 1ـ21، ملوك ثاني، 17، 34.

(15) تارن، (1963)، ص ص. 225ـ226.

(16) تارن، (1963)، ص. 234.

(17) Bevan, E., (1914), p.33.

(18) عن هذه الجماعات راجع: **Josephus, Jewish War, II, 109-123.**

(19) Josephus, Vitae, 17.

(20) راجع: محمود السعدني، (1991)، ص ص. 33ـ47.

(21) Cf. OCD. Josephus, Thakeray, H.St.J., (1967), Josephus, (1969), Lewis, N., Rienhold, M., (1990), محمود السعدني، (1994)، ص ص.

(22) وهي من أدبيات الكتاب اليهود تم وضعها بالآرامية والعبرية ونقلت إلي اللغة الإغريقية، يقوم فيها اليهود بنقد الأوضاع الظالمة التي يحيون فيها، لكنهم يبشرون الشعب اليهودي بمستقبل أفضل، وكانت لفترة من الوقت تشكل جزء من التوراة، لكن لم يُعترف بقدسيتها في عصر لاحق فحذفت منها، وهي مدونة علي حدة، ويدور حولها اختلاف بين مختلف الطوائف المسيحية، حيث يعترفون ببعضها وينكرون البعض الآخر، أو يعترفون بأجزاء منها دون الأخرى، ومنها أسفار المكابيين الخمسة والجامعة وأخنوخ ويشوع بن سيراخ، راجع: جورج سارتون، (1978)،ج. 5، ص ص. 41ـ55. **Charles, R., (1913)**

(23) Thakeray, H. St. J., (1967), p.51-74.
(24) Cf. OCD. Josephus, Thakeray, H.St.J., (1967), Josephus, (1969), جورج سارتون، (1978)،ج. 5، ص. 50.

(25) Josephus, (1969), p.183.
(26) Josephus, (1969), pp. 29, 31, 38, 45, 56, 66, 72, 75, 81, 97, 121, 122, 139, 142, 169, 177, 183-185, 187, 192, 203, 211, 217, 261, 262, 271, 287, 288, 294, 307, 308, 347, 360, 368, 379, 381, 391-394.
(27) Cf. Josephus, (1928).
(28) Thakeray, H. St. J., (1929), p.1.
(29) Cf. OCD. Josephus.

(30) ينبغي هنا توجيه الشكر إلي العالم الجليل أ. د. محمد حمدي إبراهيم، علي ما قدمه لي من نصائح وتوجيهات مفيدة في المراحل النهائية لهذا البحث كان لها أكبر الأثر في تعميق فهمي للعديد من النقاط الغامضة، ولعل ترجمته البديعة لسيرة حياة "يوسفيوس" الصادرة منذ شهور قلية هي من أهم المصادر التي أغنت هذا البحث وجعلتني أُعيد كتابته من البداية وهذا الكتاب بلا شك سيكون ذا فائدة عظيمة للعديد من المتخصصين في أكثر من فرع من فروع الدراسات الإنسانية.

(31) سيرة حياة يوسيفوس، ترجمة، حمدي إبراهيم، (2005)، الفصل 65، الفقرة 336ـ367.

(32) سيرة حياة يوسيفوس، ترجمة، حمدي إبراهيم، (2005)، الفصل 9، الفقرة 36ـ42،

(33) ثم الرجوع بشكل أساسي في تعقب النصوص التي سوف ترد مُترجمة في هذا العمل إلي ترجمة أعمال "يوسف" الكاملة من مجموعة "**LCL**". بالتوازي مع ترجمة مجموعة "بنجوين"، وغيرهما من الأعمال التي تناولت نقد مؤلفات "يوسف".

(34) Josephus, Jewish War, I, 1-7, 21-30.

(35) جلانفيل داوني، (1967)، ص. 123.

(36) Josephus, Anti. Jud., XX, 173.
(37) Josephus, Anti. Jud., XX, 183; Vitae, 25-26.
(38) Josephus, Jewish War, II, 267-270.
(39) Josephus, Jewish War, II, 284.

(40) ويروي "سويتونيوس" أنه قد أعدم بسبب هذه الرشوة فيما بعد، راجع: "**Suet. Vesp. V, 5.**"

(41) Josephus, Jewish War, II, 285-292.
(42) Josephus, (1969), Appendix 8, p. 405.
(43)Josephus, Jewish War, II, 296-315.
(44)Josephus, Jewish War, II, 315-332.

(45) هو بن الملك "أجريبا الأول" تم تعيينه ملكا في عام 50 م. حيث منحه الرومان بعض أجزاء بلاد اليهود ليصير ملكا عليها، راجع: **OCD. Agrippa 2, II.**.

(46) Josephus, Jewish War, II, 333-341.
(47) Josephus, Jewish War, II, 344-401.

(48)جماعة السيكاري هم: جماعة من اللصوص اليهود احترفوا السرقة والقتل وارتكاب الحوادث العنيفة انتشرت إبان الثورة اليهودية الأولي، وهو ما يتضح من معني كلمة "سيكاري" أي "عصابة الخناجر" أو الرجال الذين يحملون الخناجر، وهي الترجمة التي ابتدعها "مصطفي كمال عبد العليم" وهي تسمية موفقة ذلك أن عالما عظيما مثل "**Scullard**" ترجمها باسم "جماعة السكين" وهو خطأ والأصح الترجمة التي قدمها "عصابة الخناجر" وأيدها كاتب يهودي وهو "**Seltzre**"، وأصلها من الكلمة العبرية "سيك" بمعني خنجر راجع: مصطفي كمال عبد العليم، (2000)، ص. 68.

Scullard, H.H., (1986), p. 317, Seltzer, R. M., (1980),p. 187.
(49) Josephus, Jewish War, II, 408-410.
(50) Josephus, Jewish War, II, 411-429.
(51) Josephus, Jewish War, II, 430-440.
(52)Josephus, Jewish War, II, 442-448.
(53) Josephus, Jewish War, II, 484-486.
(54) Josephus, Jewish War, II, 457-480.
(55) Tact. Annals. XV, 6; 25, 5.
(56) Josephus, Jewish War, II, 513, Mary Smallwood, E., (1976), p.296, n.11.
(57) Josephus, Jewish War, II, 499-502.
(58) Josephus, Jewish War, II, 510.
(59) Josephus, Jewish War, II, 513-515.
(60) Josephus, Jewish War, II, 503-512.
(61) Josephus, Jewish War, II, 513-526.
(62) Josephus, Jewish War, II, 527-530.
(63) Josephus, Jewish War, II, 535-541.
(64)Josephus, Jewish War, II, 541-545.

(65) يبدأ "يوسف" اعتبارا من هذا الفصل في استخدام تعبير "المتشددين، **Zealots**" بدلا من تعبير "السيكاري" ليشير به إلي "إليعازر بن شمعون" وأتباعه وكان التعبير الأخير يحوي نقدا ضمنيا، بينما الأول يعد من التعبيرات التي تستخدم للدلالة علي الوطنيين المتدينين الذين يقفون ضد روما وهو تعبير يمتدح المتشددين وهو يماثل تعبير "صليبي، **Crusaders**" أي الذي يحارب لأجل الرب، ويعود غياب تعبير متشدد قبل عام 66 م. إلي أن التعبير لم يكن شائعا قبل نجاح حركة العصيان هذه في طرد الرومان والاستيلاء علي المدينة المقدسة "أورشليم". ويبدو أن المتشددين بعقليتهم الدينية كانوا من البداية مختلفين عن "السيكاري"، الذين كان يقودهم "مناحم" وعائلته والذين كانوا يتركزون في "أورشليم" وقد بدا المتشددون في القتال الذي جري ضد "جاللوس" أفضل استعدادا وتنظيما راجع: **Mary Smallwood, E., (1976), p.299.**

(66) Cf. Josephus, Jewish War, II, 562.
(67) Josephus, Jewish War, II, 648, 651.
(68) Josephus, Jewish War, II, 566-568, Mary Smallwood, E., (1976), p.300.
(69) Josephus, Vitae, 17-23.
(70) Josephus, Vitae, 79.
(71) Josephus, Vitae, 46-61.
(72) Josephus, Jewish War, II, 632-645, Josephus, Vitae, 155-178.
(73) Josephus, Vitae, 71-72.
(74) Josephus, Jewish War, II, 584-592,
(75) Josephus, Vitae, 84- 96; 145- 148.
(76) Josephus, Jewish War, II, 595-610.
(77) Josephus, Jewish War, II, 611-615.

(78) راجع: سيرة حياة يوسيفوس، ترجمة، حمدي إبراهيم، (2005)، الفصل 30، الفقرة147.

(79) Josephus, Jewish War, II, 616-619.

(80) لا يتضح علي وجه اليقين من هم المقصودين بالسوريين هنا، وهل هم فئة من اليهود وهو الرأي الأرجح إذ يصعب أن يخرج علي الرومان هذا العدد الكبير من أهل سوريا لكي يقاتلوا تحت قيادة اليهود، وذلك بالنظر إلي العداء القديم المستحكم بين الشعبين.

(81)Josephus, Jewish War, II, 620-630.
(82) Josephus, Vitae, 271- 275.
(83) Josephus, Jewish War, II, 631-634.

(84) يعني "يوسف" هنا بحيرة طبرية فالمسافة بينه وبين البحر المتوسط كانت كبيرة.

(85) Josephus, Jewish War, II, 635- 645.

(86) سيرة حياة يوسيفوس، ترجمة، حمدي إبراهيم، (2005)، الفصل 33، 167ـ الفصل 34، 173.

(87) Josephus, Jewish War, II, 635- 654.
(88) Josephus, Jewish War, III, 1-15.
(89) Josephus, Jewish War, III, 16-31; 48.
(90) Josephus, Jewish War, III, 48-65.
(91) Alston, R., (1995), p.164.
(92) Josephus, Jewish War, III, 66-70.
(93) Josephus, (1969), p.185.

يري "وليامسون" أن هذا العدد مبالغ فيه مثله مثل عدد القتلى في "أسكالون" التي دار القتال حولها قبل حضور فسباسيانوس مباشرة.

(94) Josephus, Jewish War, III, 70-135.
(95) Josephus, (1969), p.187.
(96) Josephus, Jewish War, III, 136-8.
(97) Josephus, Vitae, 17-23.
(98) Josephus, Jewish War, III, 139-141.
(99) Josephus, Jewish War, III, 193-208.
(100) Josephus, Jewish War, III, 318-321.
(101) Josephus, Jewish War, III, 322-351.
(102) Josephus, Jewish War, III, 352-356; Josephus, Vitae, 208- 212.

(103) مصطفي كمال عبد العليم، (2000)، ص. 70.

(104) Suet. Vesp. V, 5.
(105) Suet. Vesp. VII, 1- 2, Tacit. Hist. IV, 82, P. Lond. 1912, l. 9, P.Fouad. 8.

(106) عبد اللطيف أحمد علي، (1993)، ص ص. 142ـ143.

(107) Josephus, Jewish War, III, 357-363.
(108) Josephus, Jewish War, III, 364-391.

(109) Josephus, Jewish War, III, 391-394.
(110) Josephus, Jewish War, III, 396-421.
(111) Josephus, Jewish War, III, 422-436.
(112) Josephus, Jewish War, III, 437-440.
(113) Josephus, Jewish War, III, 448-462.
(114) Josephus, Jewish War, III, 491- IV, 2.
(115) Josephus, Jewish War, IV, 14- 16.
(116) Josephus, Jewish War, IV, 52-55.
(117) Josephus, (1969), p.227.
(118) Josephus, Jewish War, IV, 84- 111.
(119) Josephus, Jewish War, IV, 105, 112-120.
(120) Josephus, Jewish War, IV, 130-136.
(121) Josephus, Jewish War, IV, 121-127.
(122) Josephus, Jewish War, IV, 128-154.
(123) Josephus, Jewish War, IV, 162-192.

(124) ورد اللفظ " " ، بمعني مدخل مسقوف "**Portico**" يقع قبل بوابة الهيكل المقدس، وسوف يتم استعمال كلمة مدخل عند الحديث عن هذا الجزء من المعبد في هذا البحث.

(125) Josephus, Jewish War, IV, 193-207.
(126) Josephus, Jewish War, IV, 207215.
(127) Josephus, Jewish War, IV, 216-224.
(128) Josephus, Jewish War, IV, 225-232.
(129) Josephus, Jewish War, IV, 233-269.
(130) Josephus, Jewish War, IV, 270-283.
(131) Josephus, Jewish War, IV, 283-299.
(132) Josephus, Jewish War, IV, 300-313.
(133) Josephus, Jewish War, IV, 314-318.
(134) Josephus, Jewish War, IV, 319-325.
(135) Josephus, Jewish War, IV, 326-333.

(136) وردت في ترجمة "**LCL**" ، "**Baris**" ، أي "باريس" بينما تم ترجمتها في طبعة بنجوين "**Baruch**" أي "باروخ، من الأصل اليوناني "ς " . وباروخ هي الأقرب للنطق العبري السائد.

(137) Josephus, Jewish War, IV, 334-344.
(138) Josephus, Jewish War, IV, 345-354.

(139) وكان حاكما فيما سلف علي بلاد الأدوميين، راجع "**Josephus, II, 520**" ، وشن هجوم فاشل علي الرومان قرب "أسكالون" ، "**Josephus, II, 566**" .

(140) Josephus, Jewish War, IV, 355-365.
(141) Josephus, Jewish War, IV, 366-376.
(142) Josephus, Jewish War, IV, 377-388.
(143) Josephus, Jewish War, IV, 390- 397.
(144) Josephus, Jewish War, IV, 398- 409; 410- 412.
(145) Josephus, Jewish War, IV, 413- 450.
(146) Josephus, Jewish War, IV, 490- 502, Suet. Tit. V, 1, Tacit. Hist., I, X, 3.
(147) Josephus, Jewish War, IV, 503- 508.
(148) Josephus, Jewish War, IV, 509-544.
(149) Josephus, Jewish War, IV, 545-557.
(150) Josephus, Jewish War, IV, 558- 566.
(151) Josephus, Jewish War, IV, 567- 576.
(152) Josephus, Jewish War, IV, 577- 584.
(153) Josephus, Jewish War, IV, 616- 621.
(154) Josephus, Jewish War, IV, 622- 629.
(155) Josephus, Jewish War, IV, 630- 656.
(156) Tacitus , Agricola and Germania , p. 181; Hist. IV, 79-82.
(157) Josephus, Jewish War, IV, 656- 659, Alston, R., (1995), p.164.
(158) Josephus, Jewish War, V, 1-11.
(159) Josephus, Jewish War, V, 12- 21.
(160) Josephus, Jewish War, V, 22- 24.

(161) وحدة قياس أطوال مصرية قديمة تعادل حوالي 52 سم، راجع : **Petrie, W.F.M., (1922), p. 3.**

(162) Josephus, Jewish War, V, 25- 38.
(163) Josephus, Jewish War, V, 39- 36.
(164) Josephus, Jewish War, V, 37- 80.
(165) Josephus, Jewish War, V, 81-105.
(166) Josephus, Jewish War, V, 106- 135; 136- 244.
(167) Josephus, Jewish War, V, 245- 258.
(168) Dio Cass., LXVI, 5, 2-6, Josephus, Jewish War, V, 259- 355.

(169) Josephus, Jewish War, V, 356-368, 369- 399.
(170) Josephus, Jewish War, V, 411-413, Josephus, (1928), vol. III, p. 331.
(171) Josephus, Jewish War, V, 421-456.

(172) اعتاد يوسف أحيانا أن يشير إلي تيتوس باسم "القيصر" وهو ما يعبر عن أن تدوين الكتاب أو ترجمته قد تمت في زمن تالي.

(173) وهو القول الذي تردد في سفر "باروخ" 3، 24، حيث يقول: "آي شعب إسرائيل ما أعظم منزل الرب! وما أرحب المكان الذي يملكه!" وهو السفر الذي تم تدوينه بعد عام 70 م.

(174) Josephus, Jewish War, V, 457- 460.
(175) Josephus, Jewish War, V, 467- 526.
(176) Josephus, Jewish War, V, 527- 533.
(177) Josephus, Jewish War, V, 533.
(178) Josephus, Jewish War, V, 534- 540.
(179) Josephus, Jewish War, V, 541-547.
(180) Josephus, Jewish War, V, 548-566.
(181) Josephus, Jewish War, V, 657- 572.
(182) Josephus, Jewish War, VI, 1- 95; Vitae, 70- 148.
(183) Josephus, Jewish War, VI, 96- 102.

(184) هناك قول أن وحي النبية السيبوللية يسجل أن المدينة المقدسة سوف يتم تدميرها، وأن ذلك سوف يحدث في أعقاب حرب أهلية رومانية، وتؤرخ النبوءة للحدث بعام 80 م. وهو ما يعتبر قريبا من تاريخ الحرب اليهودية. راجع: **Orac. Sibyll. IV, 115 ff.**

(185) Josephus, Jewish War, VI, 109- 111.
(186) Josephus, Jewish War, VI, 112- 128.
(187) Josephus, Jewish War, VI, 129-228.
(188) Josephus, Jewish War, VI, 237- 243, Cf. Dio Cass. LXVI, 6, 2.
(189) Josephus, Jewish War, VI, 244- 322.
(190) Josephus, Jewish War, VI, 323- 355.
(191) Dio Cass. LXVI, 5, 3, Josephus, Jewish War, VI, 356- 434.
(192) Josephus, Jewish War, VII, 1- 36, Wallace, Sh. L, (1938), pp. 170-176.
(193) CIL. VI, 944 = Dessau 246, Cf. Carson, R., (1962), p. 139, pl. 263.
(194) Josephus, Jewish War, VII, 304- 408.

(195) عبد اللطيف أحمد علي، (1993) ص. 146، مصطفي العبادي، (1966)، ص ص. 179ـ180، نفتالي لويس، (1994)، ص. 65. **Bell, H.I., (1924), p.14; (1948), p.93.**

(196) Josephus, Jewish War, VII, 409- 455, Levick, B., (1987),pp. 186-188, Daniel, Robert. W, (1979).

(197) Banylonian Talmud, Gitt., 60b., توينبي، (1963)، ص. 242. تشارلز ورث، (1999)، ص. 60

(198) Eusebius, HE, III, 5, 3.
(199) Banylonian Talmud. Sabb., 33b.
(200) Klingman, W., (1990), pp. 310-318.
(201) Thakeray, (1929), p.17.

(202) سيرة حياة يوسيفوس، ترجمة، حمدي إبراهيم، (2005)، الفصل 70، 390 – 75ـ421. **Thakeray, (1929), p.15.**

(203) سيرة حياة يوسيفوس، ترجمة، حمدي إبراهيم، (2005)، الفصل 75، 416، 76، 429.

(204) P.Hib. 215, Reinmuth, (1967), p.83, Bell, (1924), p.94, Turner, (1954), Brunt, (1975).
(205) Joseph. The Jewish War, V, 46; VI, 230.
(206) Juvenal, I, 30-31, راجع وهيب كامل، (1957)، ص ص. 18ـ19.

(207) Josephus, Jewish War, II, 648, 651.
(208) Josephus, Jewish War, IV, 130-136.
(209) Josephus, Jewish War, IV, 193-207.
(210) Seltzer, R. M., (1980), p. 194.

(211) ديفيد لاندو، (1994)، 223ـ231.

(212) ديفيد لاندو، (1994)، ص ص. 355 – 380، 370ـ372.

(213) لمزيد من التفاصيل راجع الدراسات القيمة التالية: رشاد الشامي، (1994)، (1997)، ريجينا الشريف، (1985)، عبد الوهاب المسيري، (1982)، في جزأين؛ (1997)؛ (2000)، قدري حفني، (1993).

(214) فرج أحمد فرج، (بدون تاريخ نشر)، ص. 23، راجع: محمد أحمد النابلسي، (2004)، **Gilman, S.L., (1990), pp. 2-63.**

(215) هول، ك. و لندري، ج.، (1971)، ص ص. 61ـ62، سيد محمد غنيم، (1973)، ص ص. 581ـ584.

(216) هول، ك. و لندري، ج. ، (1971)، ص ص. 61ـ62.

(217) راجع: سيجموند فرويد، (1983)؛ (1984)، **Cf. Josephus, Contra Apion,** .

(218) Cf. Babylonian Talmud.

obeikandl.com

حول كراهية اليهود في

روما في العصر الروماني

obeikandl.com

"حول كراهية اليهود في روما في العصر الروماني لمناحم شترن و أوريئيل ربابورت"

د. هاني عبد العزيز السيد(*)

شهدت الآونة الأخيرة انتشار نوع من المقالات يحمل عنواناً صارخاً لنخبة من أشهر مؤرخي التاريخ اليهودي في العصرين اليوناني والروماني؛ ألا وهما أوريئيل ربابورت ومناحم شترن. لقد طالعتنا هذه المقالات بعنوان: "كراهية اليهود في روما" "שינאת היהודים ברומא". مما دفعني لمحاولة دراسة هذا الموضوع.

وترجع أهمية الموضوع إلى النقاط التالية:

أ) أن فكرة كراهية اليهود قد أصبحت لغة العصر أو موضوعه الهام. فأن تتحدث عن كراهية اليهود في الشرق فهذا قد أصبح أمراً طبيعياً نتيجة تواجدهم الطبيعي في هذه المناطق؛ أما أن تتحدث عن كراهيتهم في روما فهذا هو الغريب؛ ذلك أن اليهود هاجروا إلى روما بإرادة حرة، وعاشوا بها طواعية، ولم يدفعهم ذلك الاضطهاد إلى ترك روما يوماً من الأيام.

ب) أن ربابورت وشترن مؤرخان يحظيان بقدر كبير من التأثير في وجدان المجتمع الإسرائيلي.

ج) مثَّل ربابورت وشترن ـ ومازالا يمثلا ـ مدرسة علمية مهمة تكتب تاريخ اليهود في العصرين اليوناني والروماني.

د) أنه ليس طبيعي أن نكتفي بموقف المشاهد إزاء ما ينشر يروج له في إسرائيل والعالم بقصد الدعاية إلى ما يشار إليه بمعاداة السامية واضطهاد اليهود في العالم.

ويدور البحث حول محاور أربع هى كالتالى:

المحور الأول: يتناول التعريف بالمؤرخين وأهم أعمالهما.

المحور الثانى: عرض موجز لأهم ما تناولته آراء المؤرخين حول كراهية اليهود في روما في العصر الرومانى.

المحور الثالث: يتناول موجزاً مختصراً عن علاقة روما باليهود في الشرق في العصرين الهلينيستى والرمانى.

(*) مدرس بقسم اللغة العبرية ـ كلية الآداب/ جامعة عين شمس.

المحور الرابع: يتناول علاقة روما باليهود في روما مقارنة بغيرهم من الجاليات.

المحور الأول
التعريف بالمؤرخين وأهم أعمالهما

أولاً: مناحم شترن: מנחם שטרן.

مناحم شترن مؤرخ يهودي تخصص في فترة المعبد الثاني ـ العصريين اليوناني والروماني ـ ولد مناحم شترن في بيالستوك عام 1925م لأب ليتوانى متشدد، وأم من الجنوب من أسرة حسيدية تتحدث اللغة اليديشية داخل المنزل، لكن مناحم كان قد تعلم العبرية منذ صغره ودرس العلوم الدينية، ونال مبادئ التنوير باللغة اللاتينية في الغالب.

هاجر مناحم مع أسرته إلى فلسطين في عام 1938م. وهناك عاش في حيفا حيث تلقى تعليمه الابتدائي، ثم ما لبث أن انتقل إلى تل أبيب، حيث اختتم هناك تعليمه الإعدادي عام 1942. عُرف عن مناحم حبه وحرصه الدائم على التعلم الذاتي والقراءة، فكان دائم التردد على مكتبة تل أبيب البلدية المسماه " شعر تسيون".

وفي عام 1943، وبعد عام من الخدمة في الكيبوتس، بدأ تعليمه في الجامعة العبرية في قسم التاريخ والعلوم الكلاسيكية، شعبة تاريخ شعب إسرائيل. وفي عام 1950نال مناحم درجة الماجستير. توجه مناحم عام 1952 إلى جامعة أكسفورد لنيل درجة الدكتوراة، وهناك تعلم كما يقول فيكتور شريكوفر علوم البردى، وبدأ العمل كمساعد علمى في إعداد مجموعة من البرديات اليهودية تحت إشراف شريكوفر وألكسندر فوكس. وفي عام 1954 منح مناحم هناك جائزة أكثر الأبحاث تميزاً في الجامعة في علوم اليهودية والخاصة بصندوق فربورج. وفي عام 1960 نال مناحم درجة الدكتوراة، ثم عيّن محاضراً للتاريخ اليهودي في فترة المعبد الثاني، ثم عيّن عام 1964 محاضراً أول، وفي عام 1966 عيّن أستاذاً مساعداً، ثم أستاذاً في عام 1977.

ثم حصل مناحم شترن على جائزة إسرائيل[1] عام 1977. ثم اختير عضواً للأكاديمية القومية الإسرائيلية للعلوم، ثم ما لبث أن لعب دور الرجل الأول داخل جدران هذه الأكاديمية، ثم رأس الجمعية التاريخية الإسرائيلية، وساهم في نشأة مركز زلمان شزر، وكان عضواً في مؤسسة "تسيون" وعضو اللجنة الدائمة للمنظمة الدولية لعلوم اليهودية وعضواً نشطاً في مؤسسة "يتسحاق بن تسفى". ومع هذا لم تعرف دراساته في علوم التوراة وتاريخ اليهود حدود.

ومن خلال القراءة الدقيقة لأعمال مناحم شترن نتبين أن يشكل نموذجاً واضحاً لمدرسة من مدارس التأريخ اليهودي في العصرين اليوناني والروماني. وهي المدرسة التوفيقية؛ وهي التي تدعو للتوفيق بين المرويات الدينية المتمثلة في (أسفار العهد القديم والأبوكريفا وغيرها من الكتابات التي

تتميز باتجاهها الديني) والمكتشفات الحديثة، وهو ما قد يجعله مؤرخاً ملغزاً خاصة حينما يغلب عاطفته وهو يتعامل مع بعض القضايا مثل قضايا اضطهاد اليهود، وهي القضية التي شغلته خلال كتابته لتاريخ اليهود في هذين العصرين. وقد ترك لنا شترن كثيراً من تلامذته الذين أكملوا مسيرته العلمية ومازالوا يكملون، ويكفي أن نقول أن.

لقى مناحم شترن حتفه صبيحة يوم 22/ 6 / 1989 حينما خرج كعادته من بيته مترجلاً من أجل التريض في طريقه إلى المكتبة القومية والجامعية في جفعت رم. حيث هاجمته مجموعة مجهولة وأردته قتيل.

وعن مناحم شترن يقول موشيه دافيد هر[2] משה דוד הר : " نستطيع أن نقول ولا شك إن مناحم شترن قد طوّر من دراسات تاريخ إسرائيل في فترة المعبد الثاني، فبفضل خبرته الواسعة، وعلمه وإطلاعه المستمر ونقده ودقته البحثية، فقد حرص على الدقة في أعماله. كما نجح في إنشاء مدرسة علمية نالت تدريبها العلمي على يديه، نجحت في نيل مقاعدها بين أفضل المتخصصين في تدريس تاريخ إسرائيل في جامعات إسرائيل والعالم. كما كان له تأثير كبير على البحث في التاريخ اليهودي، ففي العقدين الأخيرين من حياته اعتبر مناحم شترن بصدق أعظم المؤرخين لتاريخ إسرائيل في فترة المعبد الثاني، لقد طبع شترن أعماله من أبحاث منشوره ومؤلفاته الكبرى، وعشرات المقالات وجزء من مشروعه العلمي ـ والذي تضمن أعمالاً مشتركة مع غيره من المؤرخين ـ بأسلوبه. هكذا كان شترن ولأكثر من ثلاثين عاماً أفضل المؤرخين الإسرائيليين الذين عملوا على تغيير مسيرة التاريخ اليهودي في فترة المعبد الثاني من خلال الجامعة العبرية في القدس التي نشر من خلالها أبحاثه. وليس فقط أن أضاف طابعه للبحث ووجه مجموعة منتقاة من الباحثين، بل كان أول الباحثين في تاريخ إسرائيل عامة والعلوم اليهودية خاصة.

لقد قال لي شترن في سنواته الأخيرة، أنه حينما ينتهي من مؤلفه الكبير عن تاريخ إسرائيل في فترة المعبد الثاني (إذا نجح في إتمامه)، سيحاول تكريس جهده في بقية حياته لبحث تاريخ إسرائيل في نهاية الفترة القديمة، العصر البيزنطى (القرنين الرابع والخامس). لقد شعر شترن أنه لم يعد لديه ما يقدمه من بحث ف تاريخ اليهود في العصريين اليوناني والروماني أو ما يسمى بفترة المعبد الثاني، ولذلك وطبقاً لأقواله، فإن هذا المجال سيعاد التفكير فيه إذا تم اكتشاف أو نشر مصادر جديدة، أو بعد جيل أو جيلين من الآن. ولذلك فقد رأى شترن أن التحدي الحقيقي هو التوجه لفترة أبعد بمئات السنين، أو نهاية فترة المعبد الثاني (العصر البيزنطي)، حيث تعتبر فترة مجهولة، تتصف بندرة المصادر، ومن ثم فهناك الكثير من الأبحاث التي يمكن أن تفيد في الكشف عن تاريخ اليهود في هذه الفترة" .

حقيقة، كان التحول الذي أحدثه شترن في مجال كتابة تاريخ لليهود في تلك الفترة كبيراً؛ ذلك أنه تناول تاريخ اليهود كجزء عضوي من تاريخ العالمين اليوناني والروماني، وفي هذا كان التجديد. لقد كان تناول التاريخ اليهودي قبل مناحم شترن منفصلاً انفصالاً تاماً عما حوله من أحداث، بعيداً عما يحيطه من حضارات. فقد كان المؤرخون الكلاسيكيون يتناولون التاريخ اليهودي بشكل هامشي، فيمرون عليه مروراً هامشياً، معتبرين أنه تاريخ هامشي لجماعة لا قيمة لها. أما شترن فقد تناول تاريخ اليهود كجزء عضوي من تاريخ الحضارات الكبرى، والذي لا ينفصل عنها بأي شكل من الأشكال.

ولكن لماذا نجح شترن بهذه الكيفية؟ لقد نجح لأنه كان خبيراً بارعاً في علوم اليهودية (من المقرا، مروراً بأدب الحكماء، وحتى العصور الوسطى والعصر الحديث) هذا من جانب، ومن جانب آخر لأنه خبيراً فيما يخص الكلاسيكيات وكذلك التاريخ والأدب الأوربي في العصور الوسطى والعصر الحديث. وهو ما تجلى في بحثه عن "الفلسفة الرابعة" وانتحار رجالها في الحصن.

ولم يتوقف تأثير مناحم شترن عند هذا الحد بل امتد إلى ما وراء البحث العلمي. فقد اعتبر شترن خلال العقدين الأخيرين من عمره أعظم المؤرخين اليهود لهاتين الفترتين، فأبحاثه المنشورة والتي تضم أعماله الكبرى، عشرات المقالات، مشاركاته في أبحاث علميه وأخيراً إشرافه على كثير من هذه الأبحاث. بين هذا وذاك تنوعت أعماله بين التاريخ السياسي لليهود في هذين العصرين؛ تاريخ اليهود السياسي في فلسطين، والجاليات اليهودية في أنحاء العالم. وكذلك تاريخ الديانة اليهودية في هذين العصرين، سواء تمثل ذلك في الصراع بين الطوائف والفرق الدينية، أو دخولها إلى ساحة السياسة. لقد أثرت كتب تاريخ شعب إسرائيل وأرض إسرائيل، ومازالت تؤثر على جيل كامل من الباحثين في فلسطين والعالم. الكرونولوجي والدبلوماسية في فترة المعبد الثاني، هيئة وقيمة اليهود في عيون الشعوب الأخرى، مغزى تمرد الحشمونيين من حيث تاريخ اليهود والعالم، مكانة دولة الحشونايين في إطار التاريخ الدولى لهذا العصر، المجتمع اليهودي في نهاية المعبد الثاني، التيارات الدينية المختلفة ما بين "القنائيم"، و"الحسيديم"، و"السيقاريم"، وقيادة التمرد الكبير، التاريخ اليهودي في فترة المعبد الثاني، الحكم الروماني ليهودا، اليهود في الشتات وخاصة مصر في العصر الهلينستي والروماني. هذه الموضوعات بكثرتها وتنوعها، خصص لها شترن حياته وعلمه وأحدث بفهمه لها تحولاً خطيراً[3].

اعترافاً بمكانته تقيم الجمعية التاريخية الإسرائيلية برعاية جامعة نيو انجلند U.P.N.E منذ عام 1993م ندوة سنوية على شرف مناحم شترن.

ثانياً: أوريئيل ربابورت אוריאל רפפורט

أوريئيل ربابورت هو أستاذ التاريخ اليهودي القديم (اليوناني والروماني). شغل ربابورت منصب رئيس قسم التاريخ اليهودي جامعة حيفا أعوام 1977ـ 1980م، كما شغل منصب عميد كلية الدراسات الإنسانية أعوام 1972ـ 1974م. ورئيس مركز دراسات ארץ ישראל וישובה (ارتس يسرائيل في يشوفاه أعوام) 1979ـ 1983، 1986ـ 1989م. وأخيراً شغل منصب رئيس جامعة حيفا أعوام 1983ـ 1986م.

وقد امتد تأثير ربابورت من خلال أعماله الكبرى، عشرات المقالات، مشاركاته في أبحاث علميه وأخيراً إشرافه على كثير من هذه الأبحاث. هكذا تنوعت أعماله بين التاريخ السياسي لليهود في هذين العصرين؛ تاريخ اليهود السياسي في فلسطين، والجاليات اليهودية في أنحاء العالم. وكذلك تاريخ الديانة اليهودية في هذين العصرين، سواء تمثل ذلك في الصراع بين الطوائف والفرق الدينية، أو دخولها إلى ساحة السياسة[4].

ومن خلال القراءة الدقيقة لأعمال المؤرخ اليهودي أوريئيل ربابورت نتبين أنه يغلب على فكره الميل للمدرسة الدينية في تفسير الأحداث التاريخية، وهي تلك المدرسة التي ترى أن الرب هو المحرك الأول وراء الأحداث. ومن ذلك أن أرجع ربابورت قرارات أنطيوخوس الرابع ابيفانيس لأسباب دينية ، وأن التمرد المكابى اندلع أيضاً لأسباب دينية.

المحور الثانى
مناحم شترن وأوريئيل ربابورت واضطهاد اليهود في روما

قبل أن نتحدث عن رؤية كل من مناحم شترن وأوريئيل ربابورت لاضطهاد اليهود في روما يجب أولاً أن نحدد مفهوم الاضطهاد. والحقيقة أن هناك مستويات أربعة مختلفة لهذا الاضطهاد، وهي تتمثل فيما يلى:

أ) المستوى الرسمي: نعنى بذلك اضطهاد الحكومة أو السلطات لمجموعة من البشر.

ب) المستوى الشعبي: نعنى بذلك اضطهاد على المستوى الشعبي لمجموعة من البشر.

ج) المستوى الإثنى أو العرقي: نعنى بذلك الصراع الذي يندلع بين الجماعة اليهودية واليونانية في روما.

د) المستوى الأدبي: هو ما يمكن أن نطلقه على الإساءة لجالية ما من جانب بعض الأدباء، ينعكس في أعماله الأدبية.

يرى كل من مناحم شترن وأوريئيل ربابورت أن اليهود قد تعرضوا في روما لألوان مختلفة من الاضطهاد. وقد انعكست هذه الألوان وتنوعت بين الاضطهاد الأدبي والرسمي والعرقي، نوردها فيما يلي:

أولاً: الاضطهاد الأدبي: كراهية الأدباء الرومان للجالية اليهودية في روما[5]:

أ) شيشرون Cicro [6]: يؤكد شترن على كراهية شيشرون لليهود، وهو يرى أنه ينتقدهم من زاويتين الأولى: التأكيد الدائم على خصوصيتهم. والثانية: التأكيد على فشلهم السياسي وعلى أن الرب لا يرحب بهم، فقد اتهم شيشرون في مقاله "الأقاليم القنصلية" حاكم سوريا ـ جابينيوس ـ بأنه سلَّم اليهود والسوريين قيادة هذه الأقاليم رغم أن هذه الشعوب قد ولدت للعبودية[7].

ب) سينيكا Seneca[8]: يرى مناحم شترن أن سنيكا أول من هاجم الدين اليهودي، وذلك استناداً لكتابه "**Epistulae Morales**" [9] وكذلك كتاب يوسيفوس "נגד אפיון" [10] لقد كان سينيكا حاداً في هجومه على انتشار العبادات الشرقية داخل العالم الروماني.

ج) بروسيوس[11]: وقد رأى شترن أنه نتيجة تأثر بروسيوس بالفلسفة الرواقية، فقد رأى أن العقيدة اليهودية عقيدة تافهة جاءت من الشرق إلى روما[12].

د) كفنتيليانوس[13]: وهو يرى أن اليهود أحد نماذج الشعوب سيئة السمعة، وذلك لأنهم ولّوا عليهم رجالاً أساءوا إليهم[14].

هـ) بلينيوس الكبير[15]: ويذكر أن اليهود أمة تبرز بكراهيتها للآلهة[16].

و) تاكيتوس[17]: ضمن تاكيتوس في كتابه التواريخ الخمس جولة عن اليهود فيقول في حديثه عن الصدام مع تيتوس: "حيث أنني قد بدأت الحديث في أواخر أيام تلك المدينة الشهيرة، يروق لي أن أروى قصتها" ثم يورد بعض النصوص عن اليهود، بعضها محايد والآخر معاد تماماً لليهود من ذلك أن: "اليهود رحماء فيما بينهم، لكنهم يبغضون الغرباء، يختلفون عنهم في الطعام والشراب، تتملكهم حب الشهوات، لا يتزوجون من الأجانب، يتبعون بعض القواعد الخاصة لتميزهم عن غيرهم كالختان"[18].

ز) يوفنال: أكبر المؤرخين الساخرين في روما، وقد عبّر يوفنال [19] عن سخطه وغضبه من دخول عناصر أجنبية غيرت من وجه العاصمة؛ كما لم يستطع يوفنال تحمل الصبغة اليونانية أو الشرقية التي سيطرت على روما؛ لقد كره يوفنال الطابع السوري والمصري الذي اصطبغت به روما، كما أكد مثل تاكيتوس كراهيته لعمليات تهود الشباب الروماني، وأكد على انتشار عمليات التبشير اليهودى. وكان "التبشير اليهودي وكراهية الجنس البشرى" من أهم الموضوعات الملحة لدى كل من تاكيتوس ويوفنال.

وقد أكد كل من سينيكا وتاكيتوس ويوفنال أن انتشار اليهودية قد أدى لدمار المجتمع، وأن مبادرة التهويد اليهودية كانت على الملأ.

كما أكد أوريئيل ربابورت[20] على موقف يوفنال أو يوفناليس حيث أورد أنه انتقد اليهود انتقاداً لاذعاً بشأن تهود عدد من الرومان وانضمامهم للديانة اليهودية السخيفة المعادية لكل من هو غير يهودى.

ثانياً: الاضطهاد السياسي (السلطات الحاكمة):

أورد المؤرخان أربعة أحداث رئيسية حلت بالجالية اليهودية في روما أثناء القرنين الأول والثاني قبل الميلاد، ثم القرن الأول الميلادي، دفعت كلاً من شترن وربابورت إلى الزعم بأن الجالية اليهودية في روما كانت تعيش حالة من الاضطهاد الدائم خلال هذه القرون الثلاثة. وسنورد ذلك فيما يلي:

أولاً: طرد اليهود من روما عام 139ق.م:

يتفق كل من شترن وربابورت على: " أن أول المعلومات المتعلقة بتاريخ اليهود في روما يطالعنا بها مصدر لاتينى في بداية القرن الأول الميلادي يرجع إلى فاليريوس ماكسيموس[21].

وقد أورد مختصر باريس أن الحاكم أصدر أمراً مفاده أن يغادر العرافون روما على وجه الخصوص وإيطاليا على وجه العموم خلال عشرة أيام، وأنه على اليهود الذين حاولوا إغواء الرومان بعبادة جوبيتر سبازيوس بالعودة إلى حيث أتوا، كما يؤكد مختصر نبوتيانوس أيضاً على طرد اليهود من روما لأنهم عملوا على نشر ديانتهم اليهودية[22].

ويفترض شترن أن جوبيتر سبازيوس ربما كان خليطاً بين الإله جوبيتر وتسفاؤوت צבאות الإله اليهودي فيما يعرف بالعبادة المركبة؛ لكنه يعود فيبدى تعجبه متسائلاً من هم هؤلاء اليهود؟ رافضاً أن يكون مصدرهم فلسطين، مفترضاً أنهم أتوا من أماكن انتشارهم المختلفة في البحر المتوسط[23].

ثانياً: الأسرة اليوليو كلاودية – طرد اليهود من روما عام 19م في عهد تيبريوس (14– 37م):

يتفق المؤرخان على حدوث عمليات اضطهاد رسمى للجالية اليهودية في روما في عهد تيبريوس. فيقول شترن استناداً للوارد لدى سويتونيوس[24]: "لقد حدث التحول في عهد تيبريوس. إن سلوك الكهنة المصريين غير السوى على الصعيد الجنسي، وكذلك أعمال الفساد المالي اليهودي، وهو ما تمثل في سرقة مخصصات المعبد من عمليات التهويد، كانت ذريعة لمجلس الشيوخ ليقرر عدة خطوات ضد العبادة المصرية وكذا اليهودية".

"لقد تم صلب الكهنة المصريين وأضرمت النيران في أدوات عبادة إيزيس. أما اليهود فقد عوملوا بشكل آخر؛ لقد أرسل أربعة آلاف يهودي من يهود المدينة ـ ممن كانوا عبيداً محررين وفي جيل الخدمة العسكرية ـ إلى جزيرة سردينيا لقمع المتمردين واللصوص هناك".

ويختتم شترن حديثه عن عملية الطرد مبرزاً أهم النتائج التي توصل إليها قائلاً: "نستخلص من قصة الطرد ما يلى:

أ) أن طرد اليهود من روما قد ارتبط باضطهاد عبادة إيزيس.

ب) أن غضب تيبريوس على اليهود قد نبع من دعايتهم الدينية".

أما ربابورت فيرجع الطرد لعملية الخداع التي تمثلت في الاستيلاء على تبرعات المتهودين من أجل المعبد[25].

ثالثاً: الأسرة اليوليو كلاودية – سياسة كلاوديوس (41– 54م) تجاه اليهود:

يتفق المؤرخان على حدوث عمليات اضطهاد رسمي للجالية اليهودية في روما في عهد كلاوديوس. يقول شترن: "لا يمكن أن نصف كلاوديوس بأنه قيصر دعم اليهود وتعاطف معهم بقوة وبأي شكل. فما يتضح من رسالة كلاوديوس الشهيرة للسكندريين يمكننا أن نعرف أنه تنكر لليهود حيثما عارضت مسالكهم رغباته، ومصالح الرومان. كما لا يمكن أن ننسى أن كلاوديوس كان حريصاً كل الحرص على الديانة الرومانية وتقاليدها، بل أنه قام بإحياء العبادات الرومانية القديمة من ذلك عبادة الأتروسكيين القديمة، وكان يتصدى لكل العبادات الأجنبية الدخيلة".

كذلك يؤكد ربابورت على طرد اليهود من روما في عهد كلاوديوس قائلاً: "وفي عهد كلاوديوس وقعت عملية طرد جزئي لليهود من روما، بعد أن أثاروا بها ألواناً من الصخب المتوالي"[26].

رابعاً: الأسرة الفلافية – دوميتيانوس (81– 96م) والضرائب اليهودية:

يتفق المؤرخان على حدوث عمليات اضطهاد رسمى للجالية اليهودية في روما في عهد نيرون، فيقول مناحم شترن: "لعله من المقبول أن نعتبر فترة دومتيانوس مرحلة جديدة وصعبة على اليهود في روما مقارنة بسابقيه من أبناء الأسرة الفلافية، بل ربما اعتبرناها حقبة من الاضطهاد اليهودي في روما. ويمكن أن نشير إلى عمليات موسعة وقاسية من جباية الضرائب، أضف لذلك عمليات اضطهاد كبرى لشخصيات من الأرستقراطية الرومانية، كان بعضهم من مقربى القيصر ذاته، ذلك أنهم أظهروا ميلاً للديانة اليهودية"[27].

يبدو أن دوميتيانوس قد شدد على طرق جباية الضرائب، ووسع من سريانها وفعاليتها على أناس لم يكونوا من أصل يهودى، لكنهم اتبعوا العادات اليهودية، وكذلك لم يتنازل عن جباية الضرائب ممن كانوا من أصل يهودى.

كذلك يؤكد ربابورت على عمليات الاضطهاد الموسعة التي تعرضت لها الجالية اليهودية في روما، فيقول: "لقد ازداد النشاط المعادى لليهود في روما في عهد دوميتيانوس، فقد قام بجباية (الضريبة اليهودية) بقسوة، تلك التي فرضت على اليهود بعد دمار المعبد، وها هو سويتونيوس يروى أنه قد رأى في أحد الأماكن كهلاً يبلغ من العمر 90 عاماً يتعرض للجنة الفحص التي تحاول أن تعرف إذا ما كان مختوناً أم لا. كما نشط دوميتيانوس كذلك ضد المتهودين وعمليات التهود، من ذلك أنه أعدم كل من اتهم بالتهود، وكان من بينهم فلافيوس كليمنس وزوجته فلافيه دوميثيله"[28].

المحور الثالث
يتناول موجزاً مختصراً عن علاقة روما باليهود
في الشرق في العصر الهلينيستى ثم الرومانى

(1) العصر الهلينيستى:

تشير النتائج التحليلية لسياسة روما خلال العصر الهلينستى في الشرق إلى أن الرومان قد سعوا للتقرب من الجماعات والشعوب الصغيرة ممن تخضع خضوعاً مباشراً للدولتين السلوقية أو البطلمية. وكان هذا هو حالها مع الطائفة اليهودية في فلسطين، حيث سعت لجذب اليهود إلى منظومتهم السياسية التي تهدف إلى قلب الجماعات الكبرى والصغرى على الدولتين السلوقية أو البطلمية لدفعها للانهيار السريع سواء على المستوى الخارجي وما يمثله من إحكام السيطرة على مستعمراتها، أو على المستوى الداخلي من خلال الضغوط التي تمارس ضدها فتعجل بانهيارها.

نتبين ذلك من خلال تدقيق النظر في أحداث عام 168ق.م وما تبعها من نتائج خطيرة، حيث جدّد حاكم الدولة السلوقية المدعو أنطيوخوس الرابع أبيفانيس هجومه على مصر بغية الاستيلاء عليها والقضاء على النفوذ البطلمى هناك، ولكن الملك البطلمى في هذه الأثناء استغاث بالدولة الرومانية التي استغلت الفرصة وأرسلت وفداً رفيع المستوى إلى الملك السلوقى يحذره من عواقب أفعاله.

أرسلت روما بعثة إلى أنطيوخوس برئاسة النبيل الروماني بوبليوس لايناس، وحملته رسالة من مجلس الشيوخ الروماني إلى الملك السلوقى، يطلب منه الجلاء عن مصر فوراً، إذا أراد المحافظة على صداقة الشعب الروماني، وفي حالة رفضه لهذا الطلب، فإنه سيصبح في نظر الرومان عدواً، مما

يستوجب شن الحرب عليه. وقد جرت أحداث المقابلة الشهيرة بين السفير الروماني والملك السلوقى بالقرب من الإسكندرية. وعندما سلّم بوبليوس الرسالة إلى أنطيوخوس، طلب الملك من السفير الروماني أن يمهله بعض الوقت للتشاور. لكن بوبليوس باغته بتصرف في غاية الجرأة، إذ رسم بعصاه دائرة في الأرض حول الملك السلوقى، وطلب منه ألا يخرج منها قبل أن يعطيه رداً على الرسالة. ورغم عدم رضاء الملك عن تصرف السفير الروماني فإنه لم يكن أمامه إلا أن يرضخ لطلبه. فمد يده إلى السفير الروماني مصافحاً إياه إعلانا منه عن رغبته في أن يظل صديقاً للرومان. وغادر مصر عائداً إلى بلاده[29].

في هذه الظروف التي لا يمكننا وصفها إلا بالسوداء، اندلع تمرد يهودي بقيادة ياسون بهدف إبعاد الكاهن مينيلاوس عن الكهانة الكبرى. وما إن علم الملك حتى قام بقمع هذا التمرد، ثم قام بتوقيع عدد من العقوبات الاقتصادية والدينية على اليهود مدفوعاً في ذلك بآمال ومخططات مينيلاوس لأغرقة الطائفة اليهودية. وبهذا الشكل الدرامي صدرت عدة قرارات متشددة وجهت لإيقاف العمل بالتعاليم والشرائع اليهودية الجوهرية كالإقلاع عن حفظ السبت والختان. لقد بدا هذا التمرد في ظاهره دينياً لكنه لم يكن أبداً هكذا فإنا نرى أن ذلك الملك قد اتخذ قراراته المعروفة لسببين رئيسيين هما :

(1) التدخل الروماني المستمر في شئون الدولة السلوقية، وعملها على دعم ومساندة المتمردين ضد هذه الدولة، والاستيلاء على ممتلكاتها في الشرق، الأمر الذي دفع ذلك الملك لمحاولة ربط دولته برباط وثيق وبأي شكل.

(2) مساندة المتأغرقين المستمرة للملك، ودفعهم إياه لتحقيق طموحاتهم المتمثلة في الخروج من إطار اليهودية الضيق إلى العالم الفسيح[30].

وحينما اندلع التمرد المكابى عملت الإمبراطورية الرومانية على إنجاحه من خلال قطع العهود والوقوف إلى جانب المتمردين اليهود. ومن هنا أراد يهودا الاستفادة من هذا الوضع بقطع عهد مع الرومان يتيح له حرية الحركة في مواجهة الملك السلوقى وقواته. وقد كان من بنود ذلك الاتفاق أن تقدمت روما بطلب رسمي للملك ديمتريوس بأن يرفع يده عن حليفته يهودا. ورغم ذلك لم يترتب على هذا العهد أية نتائج ملموسة ذات فائدة واضحة للتمرد[31].

هكذا لم يكن المتمردون اليهود يقاتلون وحدهم، وإنما تدخلت قوى سياسية أخرى تمثلت في الإمبراطورية الرومانية التي سعت سعياً حثيثاً لدحر المملكة السلوقية وإضعافها من خلال دعم التمرد في مراحله الأولى "[32].

كما اتبع خلفاء يهودا تلك السياسة التي تمثلت في الاحتماء بالقوى الكبرى في مواجهة الأعداء، ومن ذلك أن يوناثان أقام شبكة من العلاقات الخارجية، وجدَّد عهد يهودا المكابى مع روما[33].

(2) العصر الروماني:

أصبحت روما القوة الأولى في الشرق تحكمه وتسيطر عليه، كان لزاماً عليها أن تتعامل مع الجماعات المحكومة بما يحقق أهدافها في المقام الأول، وهو ما يمكن أن نجده حينما تدخلت في الصراع الأخوي على كرسي العرش عام 67ق.م بين كل من يهودا أريستوبولوس الثاني ويوحنان هيركانوس الثاني أبني الملكة ألكسندرا سالومى .

فعندما فتح الرومان منطقة جوف سوريا، أيقن الأخوان المتحاربان وبقية حكام الشرق السلوقى، أنه لن تحسم القضية بدون التدخل الروماني، ومن ثم توجه ممثلو الأخوين يطلبون عون القائد العسكري الروماني سكاورس الذي تركه القائد الروماني بومبى نائباً له في سوريا. وهناك قدّم مندوب أريستوبولوس رشوة مالية كبيرة، كما قدّم مندوب هيركانوس رشوة مالية مماثلة. فضّل سكاورس الوقوف إلى جوار أريستوبولوس، وأمر الحارث الثالث بالانسحاب الفوري من يهودا، وهو ما فعله الحارث خشية أن يجلب على نفسه غضب الرومان. هكذا عاد صولجان المُلك لأريستوبولوس الثاني الذي استمر في حكم يهودا حتى عام 63ق.م. وحينما توجّه القائد الروماني بومبى إلى دمشق، اندفع الطرفان اليهوديان المتصارعان نحو سيدهما الجديد، يقاضى كل طرف منهما الآخر. ولكن في هذه المرة لم يتوجه للقائد الروماني بومبى هيركانوس وأريستوبولوس فقط، وإنما كان بصحبتهما وفد ثالث يمثل فرقة الفريسيين، التي طالما تحيّنت الفرصة للقضاء ليس على الأخوين فقط، وإنما على سيطرة الأسرة الحشمونية على مقدرات الطائفة اليهودية. وهكذا توجّهت الوفود الثلاثة إلى بومبى يحمل كل منهم في جعبته مسوغات توليه الحكم. وقد طالب هيركانوس بأحقيته في الحكم، فهو الابن الكبر منهماً أريستوبولوس بإثارة القلاقل مع الجيران، بالإضافة إلى تزعمه أعمال القرصنة البحرية في المنطقة. أما أريستوبولوس فقد ادعى أنه قد استولى على المملكة عنوة، فشقيقه هيركانوس رجل ضعيف لا يستطيع السيطرة عليها. كما طالب الفريسيون بإنهاء النزاع الدائر بين الأخوين والقضاء عليهما، لكن بومبى قرر تأجيل حسم القضية بعد الانتهاء من صراعه القائم مع الأنباط، وطالب الأطراف المتصارعة بضبط النفس[34].

هكذا فضلت روما حسم أمرها أولاً على أن تترك يهودا على انقسامها طالما أن الحال لن يضيرها في شئ.

والحقيقة أن هذا الاتجاه من قبل الإدارة الرومانية يتجلى في عدة مظاهر أخرى كان منها التحكم في منصب الكاهن الأكبر ومنحه لمن يدفع أكثر.

لقد شهد العصر الروماني ـ كسابقه اليوناني ـ سيطرة رومانية وتلاعباً بوظيفة الكاهن الأكبر. فما إن تولت أسرة هيرود الحكم حتى بدأ هيرود ذاته في التلاعب بوظيفة الكاهن الأكبر، كان ذلك حينما

حاول مجلس السنهدرين المساعد للكاهن في مهامه التدخل من أجل منع تطبيق القوانين الرومانية على اليهود، فعمد هيرود لإعدام 64 عضواً من أعضائه البارزين، وراح يعزل الكاهن الأكبر ويعين غيره كما يحلو له، معتمداً على اليهود البابليين والمصريين الأقل تزمتاً والأكثر انفتاحاً. ومن هنا جرّد منصب الكاهن الأكبر من أي شكل رسمي، وأوقف سلطاته وقلّل من هيبته[35]. "هذا، وقد توقفت في عهد هيرود كذلك عملية إرث الكهانة وانحصارها في أسرة واحدة، تلك العادة التي كانت متبعة منذ قبل"[36].

"وحينما تحولت يهودا لإقليم روماني يخضع للسيادة الرومانية المباشرة، ظلت عملية التحكم في الكهانة الكبرى في فترتي الولاة الأولى والثانية، فقد عمل هؤلاء الولاة على انتقاء وتعيين كاهن أكبر يتناسب مع الظروف الجديدة من وجهة نظر رومانية، ويتعاون مع الحاكم الإقليمي ويخدم مصالحه، حتى وصلت مدة التعيين في هذه الوظيفة في بعض الأحيان ليوم واحد. وعمل يوناثان بن حنيا كاهناً أكبر عام 37م لمدة شهرين، وعمل أخوه حزقيا عام 62م لمدة ثلاثة أشهر"[37]. "كما لا يمكن أن نغفل ما أصبح لهذه الوظيفة من أهمية اقتصادية كبيرة نتيجة تعرضها للبيع والشراء، فشكلت مصدر دخل مهم"[38]، "كما تدخّل الولاة في الإشراف على ملابس الكاهن الأكبر"[39].

ورغم أن وظيفة الكاهن الأكبر لم تعد إرثا خاصاً لعائلة بعينها، فإن العلاقات الأسرية وتأثيراتها شغلت مكانة كبرى في عملية التعيين في هذه الوظيفة. وقد كان من هذه الأسر، أسرة بيتوس التي نشأت في عهد هيرود، وكانت تتكون على ما يبدو من مجموعة من الكهنة الأثرياء، شابهت مسالكهم مسالك الصدوقيين. حيث رفض الطرفان "التوراة الشفوية"، ورفض الاثنان التشريعات الجديدة لطقس سكب المياه في عيد المظال. وقد نشطت هذه الأسرة في عهد شمعون بن بيتوس (23ق.م ـ 6م). كما كانت لها مكانة رئيسة في المعبد منذ ذلك الوقت وحتى نهاية المعبد الثاني. وقد عيّن ابن شمعون ابن بيتوس كاهناً، قبل موت هيرود، وعمل أخوه إليعازار في الكهانة في عهد أرخيالوس، وتزوجت مرثة بنت بيتوس من الكاهن الأكبر يهوشع بن جملا، الذي عمل في الكهانة أعوام (63ـ 64م)[40].

وقد ظهرت أسرة كهنوتية أخرى في هذه الفترة، وهي أسرة حنان الذي عمل كاهناً أكبر منذ عام 6م حتى عهد الوالي فاليريوس جراتوس، وكان صهره كيفا، هو الآخر من بين من عيّنهم جراتوس. كما عمل هو وأبناؤه الخمسة في الكهانة الكبرى[41]. هكذا كانت الكهانة الكبرى مجرد وظيفة في عين الولاة الرومان يعينون فيها من يروق لهم، وقتما يريدون، ويعزلونه وقتما يشاؤون.

ونستخلص من ذلك أن روما حينما حالفت يهودا كان ذلك لدواع سياسية، فقد كانت تهدف من وراء ذلك لزعزعة أمن واستقرار الدول الهلينيستية في الشرق ومحاولة إضعافها ثم القضاء عليها

لتأخذ مكانها داخل منظومة التاريخ. وأنها حينما تحولت لتكون القطب الأوحد تعاملت مع الشعوب والجماعات الخاضعة لها من هذا المنطلق؛ منطلق السيد الأوحد، وانطلاقاً من أنها القوة الوحيدة المسيطرة لم تكن لتتعامل مع اليهود إلا بالقدر الذي يحقق غايتها وأهدافها في المقام الأول، وهو ما يمكن لمن يقرأ التاريخ ويستوعب حركته أن يعيه منذ الوهلة الأولى.

المحور الرابع
(أ) حول اضطهاد اليهود في روما
(ب) طبيعة التواجد اليهودي في روما

أولاً: حول اضطهاد اليهود في روما:

قبل أن نتحدث عن حقيقة اضطهاد اليهود في روما يجدر بنا أن نذكر أولاً أن هناك مستويات أربعة مختلفة للتعريف بمفهوم الاضطهاد، وهي تتمثل فيما يلى:

أ) **المستوى الرسمي**: وهو أكبر هذه المستويات وأبرزها. ونعنى بذلك اضطهاد الحكومة أو السلطات لمجموعة من البشر، كأن يعامل اليهود معاملة سيئة من جانب السلطات الرومانية.

ب) **المستوى الشعبي**: وهو أقل من سابقه، رغم ما يحظى به من أهمية. ونعنى بذلك اضطهاد على المستوى الشعبي لمجموعة من البشر، كأن يعامل اليهود معاملة سيئة من جانب الرومان.

ج) **المستوى الإثنى أو العرقي**: وهو أقل من المستويين السابقين، لكنه يحمل بين طياته ملامح الصراع الداخلي بين الجماعات العرقية في المكان. ونعنى بذلك الصراع الذي يندلع بين الجماعة اليهودية واليونانية في روما. ونقصد بالاضطهاد هنا أن تكون جماعة عرقية قوية ذات نفوذ تمارس صلاحيات نفوذها هذا في اضطهاد غيرها من الجماعات العرقية الضعيفة.

د) **المستوى الأدبي**: وهو ما يمكن أن نطلقه على الإساءة لجالية ما من جانب بعض الأدباء، ينعكس في أعماله الأدبية، خاصة إذا كان هذا الأديب يحظى بمكانة وحظوة سياسية وشعبية. رغم ما قد يمكن أن نعتبره تعبيراً عن رأى خاص لهذا الأديب في هذه الجماعة.

ويرى الباحث أنه رغم وجود مستويات أربعة أساسية تشكل فكرة اضطهاد، فإن الوارد عن تاريخ اليهودي في روما خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد والأول الميلادي يخلو تماماً من المستوى الثاني وهو المستوى الشعبي والمستوى الثالث وهو الإثنى. فلم ترد على الإطلاق أية أخبار عن صدام بين اليهود وأفراد الشعب الروماني، كما لم ترد أية أخبار عن صدام بين اليهود وغيرهم من الجماعات

الإثنية كاليونانيين وغيرهم من الجماعات. وإنما ما ورد فقط عن اليهود هو كراهية الأدباء الرومان لليهود في روما، وكذلك كراهية رسمية أو سياسية من بعض الحكام لليهود في روما.

وعلى هذا سنحاول تقصى الحقيقة وراء هذين النوعين من الاضطهاد.

النوع الأول: الاضطهاد الأدبي:

حينما أناقش الجانب الأدبي أجد نفسي أمام عدة حقائق يجب إيضاحها ألا وهى:

أ) أن هناك اختلافاً كبيراً بين المؤرخ والأديب يتمثل في أن المؤرخ يجب أن يبتعد قدر الإمكان عن الذاتية وأن يتحرى الموضوعية عند كتابة الحدث تاريخي، وهو ما لا يجب أن يتوفر في الأديب. أضف لذلك أن المؤرخ في هذه الفترة لم يكن ليلتزم بهذه الموضوعية.

فالأديب ربما لا يصف حدثاً ولا يروى واقعاً وإنما يروى لنا ما يجول بخاطره وما يدور في ذهنه، ويعكس لنا وجهة نظره حول موضوع معين دون النظر أو الوضع في الاعتبار الأمور المتعلقة بمصداقية هذه القصة أو كونها خيالاً بحتاً.

والحقيقة أن المؤرخ ـ ومن نتعامل مع أعمالهم الآن ليسوا مؤرخين ـ لم تكن كتاباتهم في هذا الوقت تتحلى بالموضوعية التي يتوخاها المؤرخ في العصر الحديث. خاصة إذا قلنا أن بعض مؤرخي هذا العصر كانوا يعملون في بلاط الملك يسجلون ما يراه الملك أو الإمبراطور من أحداث.

ب) أن كثير من الأدباء الرومان المهاجمين والواردين لدى كل من مناحم شترن وأوريئيل ربابورت قلة لا يمكن أن يكونوا نواة للتعميم وإطلاق الأحكام الجمعية على كافة الأدباء الرومان.

ج) أن الحياة اليهودية تحمل نوعاً من التعقيد يندهش له البعض، خاصة إذا كان يتعامل مع أمور العبادة بنوع من البساطة والتيسير(العقائد الغربية القديمة).

د) أن إتباع العادات اليهودية في الشرق ربما كان أمراً مقبولاً، لكن إتباع هذه العادات في الغرب كان أمراً غير طبيعي خاصة إذا تحدثنا عن عملية الختان، وهو أمر قد يستغربه رجل الغرب في هذه الفترة لما كان يحمله من إيذاء بدني.

هـ) أن الانغلاق اليهودي في أى مكان في الغرب من شأنه أن يدفع المواطنين وغيرهم لإبداء غضبهم.

و) إذا افترضنا أن هذه الكتابات لأدباء، فإنه من المنطقى أن نجد بها سخطاً على اليهود، لأن الأديب ربما يعكس ذاته ومشاعره وأحاسيسه داخل عمله الأدبى، وهذه المشاعر ربما تشكل جزءً من الحقيقة التي يحاول سردها داخل عمله الأدبى.

ز) أنه من بين الأدباء الرومان من تعاطف مع الجالية اليهودية والديانة اليهودية. كما أنه كانت لكل أديب ممن سبق ذكرهم دوافعه الخاصة فيما روى عنه، وهو ما نتبينه فيما يلي:

1ـ شيشرون: اتخذ شيشرون هذا الموقف المعادى لليهود، رغم أن اليهود لم يرد لهم ذكر في أعماله الأدبية أو الفلسفية الكبيرة. بل أنه لقّب بومبى بالأورشليمى بعد فتحه الشرق، أي انه يبجل الشرق لا يحتقره. أما الموقف العدائى من اليهود فقد وليد الصدفة اتخذه شيشرون انطلاقاً من دفاعه عن صديقه فلاكوس الذي اتهمه اليهود وغيرهم بابتزاز أموالهم. ولم يكن هجوم شيشرون هذا موجهاً لليهود فقط وإنما لشعوب أخرى مثل الفارين واللوديين والفريجيين[42].

أضف لذلك الصراع الذي نشأ بين رجال الأعمال اليهود وأقرانهم الرومان من طبقة الفرسان ممن مثلهم شيشرون ذاته.

كذلك كانت روما في الوقت الذي أعلن فيه شيشرون عن دفاعه عن صديقه فلاكوس ضد اليهود عام59 ق.م تعج بكثير من اليهود. وهو ما يعنى أن ذلك لم يكن أمراً موثراً بالنسبة لهم. فالأمر لم يكن يتعدى الدفاع في قضية.

2ـ سينيكا: لم يوجه سينيكا حديثه ضد الديانة اليهودية بشكل خاص، وإنما كان يرفض دخول العبادات الشرقية عامة إلى روما حرصاً منه على نقاء العبادة الرومانية. كما أنه كان يكره انتشار اليهود في أنحاء العالم ونيلهم مكانة أفضل من الرومان ذاتهم ـ واعتقد أنه ذلك من أبسط حقوقه كمواطن روماني. كما أنه انتقد عادة السبت معتبراً أن اليهود يوقفون بذلك يوماً هاماً من أيام الأسبوع السبعة.

3ـ بروسيوس: كان بروسيوس يحمل رؤى سامية تفوق مبادئ وأسس العقائد القديمة. ومن هذا المنطلق اعتبر الديانة اليهودية تافهة فقط لأنها جاءت من الشرق إلى روما. وكان في ذلك يوجه سهامه لقادة اليهود الذين استغلوا العقيدة اليهودية استغلالاً سيئاً، مثلهم مثل الفريجيين.

4ـ بلينوس: كان يرى أن اليهود أمة تبرز بكراهيتها للآلهة، وهو ما يتجلى في العبادة اليهودية التي دعت للتوحيد ورفض التعددية، وبذلك كانت تكره تعدد الآلهة.

5ـ تاكيتوس: لا يمكن أن نعتبر أن ما أورده تاكيتوس عن اليهود يعد ظلماً أو اضطهاداً لهم، فحين يقول: " اليهود رحماء فيما بينهم، لكنهم يبغضون الغرباء، يختلفون عنهم في الطعام والشراب، تتملكهم حب الشهوات، لا يتزوجون من الأجانب، يتبعون بعض القواعد الخاصة لتميزهم عن غيرهم كالختان" فهذه نتيجة طبيعية للانغلاق الذي ميز حياة اليهود وسط الشعوب.

6ـ يوفنال: يعتبر يوفنال من الأدباء الذين كانوا يرفضون انتشار التأثيرات الشرقية داخل روما يهودية كانت أو غيرها من التأثيرات. ولم يكن يوفنال يقصد بحديثه التخصيص لتأثير بعينه. وهذا أمر طبيعي أن يرفض رجل فكر تأثيرات أجنبية تغير وجه شعبه.

هكذا فإنا لا نظن أن هذه الكوكبة من الأدباء والتي أوردها مناحم شترن وأريئيل ربابورت كانت تكره اليهود أو تبدى اضطهاداً ما لهم في كتاباتهم. وأن هذه الآراء كانت تعبر عن وجهات نظر أصحابها فقط، ولا تعبر عن رأى جمعى أو تمثل توجهاً سياسياً رسمياً[43].

ط) كان هناك وجه آخر للعملة، لقد كان هناك أدباء رومانا تحدثوا عن تواجد جالية يهودية في روما، كما تحدثوا عن عقيدتهم بدون سوء، وهو أمر يعتبر جديد على الأدب الروماني ـ فالثابت أن اليهود لم يرد لهم ذكر حتى عصر أرسطوطاليس ـ وكان من هؤلاء:

1ـ فارو[44]: حيث قارن فارو في كتابه الشهير **Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarm** بين الآلهة اليهودية وجوبيتر رئيس للآلهة الرومانية، وقارن بين اليهود والرومان القدماء، وقال إن اليهود مثل الرومان القدماء عبدوا آلهة بدون تمثال أو صورة، وأن الإنسان هو من أوجد مثل هذه التماثيل وجعلها آلهة له.

2ـ تيبولوس ويوربيديوس: وهما من شعراء عصر أغسطس الذين انتبهوا لوجود اليهود في روما. وعرف كل من عادة تيبولوس وأوربيديوس السبت ولم ينتقدوها.

3ـ هوراسيوس: عرف هوراسيوس السبت وكذلك عادة الختان، كما أشار إلى الحماس الدينى الذي ميز اليهود.

4ـ لفيوس: وهو المؤرخ القومى لروما في عهد أوكتافيوس (أغسطس). وقد أورد لفيوس في مؤلفاته احتلال القدس في عهد أنطونيوس، وفي هذا العرض وصف لفيوس الديانة اليهودية ومعبد القدس. ومثل فارو، أورد لفيوس أن اليهود لم يقيموا تمثالاً أو صورة للرب حيث لم يعتقدوا أن الإله يتمثل في صور آدمية[45].

أنوع الثاني: الاضطهاد السياسي:

أ) طرد اليهود من روما عام 139ق.م: ولنا على مصداقية حادثة طرد اليهود من روما عام 139ق.م بعض الملاحظات نوردها فيما يلى:

1) كانت أعداد اليهود أثناء وبعد ما عرف بالطرد في ازدياد.

2) سؤال ملح يفرض نفسه وهو: من كان الإله الذي بشّر به اليهود في روما؟ لقد كان ـ طبقاً لما هو ثابت ـ جوبيتر سبازيوس. وطبقاً لافتراض شترن ربما كان خليطاً بين الإله جوبيتر وتسفاؤوت

צבאות الإله اليهودي فيما يعرف بالعبادة المركبة؛ لكنه يعود فيبدى تعجبه متسائلاً من هم هؤلاء اليهود؟ رافضاً أن يكون مصدرهم فلسطين، مفترضاً أنهم أتوا من أماكن انتشارهم المختلفة في البحر المتوسط.

والحقيقة أن هذا الإله المدعو جوبيتر سبازيوس هو **Jupiter Sabzius** هو إله تراقى وفريجى يتطابق لدى اليونانيين مع ديونيسوس وأحياناً مع زيوس. وقد كانت طقوسه الموروثة شديدة التعقيد ارتباطاً مع أم الآلهة الفريجية ريا سيبيلا **Cŷbĕlĕ – Rhea**. ثم ما لبث أن دخل أثينا في القرن الخامس ق.م.. ومنها انتشر في العالم الرومانى وايطاليا على وجه الخصوص، في الفترة الوثنية مثله مثل بقية العبادات والآلهة الشرقية[46].

ومن هنا يتجلى لنا أن ذلك الإله الذي كان يُبشّر به في روما هو إله غربى لا علاقة له بالآلهة الشرقية.

أما قضية من هم المبشرون به فهناك احتمالان الأول: أن يكون المبشرون من اليهود الذين تغربوا مثلهم مثل من تهلينوا في العصر اليوناني، فعبدوا الآلهة الرومانية وأخلصوا لها وبشروا بها، يدفعهم في ذلك إيمانهم به، أو سعياً وراء تحقيق مكاسب مادية كبيرة من خلال جمع التبرعات والهبات والاستيلاء عليها، وهو ما نلاحظه فيما بعد. ثانياً: أن يكون المبشرون بهذا الإله من الرومان أو الجماعات الأخرى، ولا علاقة لهم باليهود وحدث الخلط عند التدوين بقصد التذكير الدائم باضطهاد اليهودي الدائم من أجل دينهم.

3) إن القيام بالتبشير بعبادة جديدة على المجتمع الروماني كانت تعنى بالنسبة للرومانيين تقويض دعائم المجتمع، خاصة إذا كان مجتمعاً وثنياً سهل الاختراق وعلى رأسه دكتاتور يخاف انفلات الأمور وضياع كرسى العرش.

4) أنه لا يمكن أن نفترض تواجد اضطهاد للمبشرين بالإله جوبيتر يبازيوس، سواء كانوا يهوداً أو رومانياً. فلماذا يضطهدون وهم يدعون لإله روماني؟

5) لم يكن الطرد موجهاً ضد اليهود على وجه الخصوص، وإنما كانت هناك خطوات مشابهة ضد دخول عبادات أجنبية أخرى في مدينة روما. وكذلك إزاء ظواهر أخرى اعتبرتها الإدارة الرومانية تهديداً لسلامة وأمن المجتمع الروماني وتطوره.

6) تم طرد المنجمون من روما في نفس العام الذي طرد فيه اليهود[47].

7) تم طرد الخطباء والفلاسفة عام 161ق.م.

8) أبعد الفلاسفة الأبيقوريون من روما.

9) يمكن أن نفترض أن تلك الجماعة التي دعت لهذا الإله جماعة يهودية استغلت الدعوة له من أجل المكاسب المالية غير المشروعة.

ب) طرد اليهود من روما عام 19م في عهد تيبريوس (14ـ 37م) (الأسرة اليوليو كلاودية): والحقيقة أننا ترفض واقعة طرد اليهود من روما عام 19م. ولنا في ذلك بعض الملاحظات نوردها فيما يلي:

1) كان تيبريوس يعانى من التردد وعدم الثبات على رأى، لكنه كان حازماً في تطبيق القانون، وكان جاداً يحتقر المرائين[48]. فمن الطبيعي والحال هذه أن يوقع أشد ألوان العقاب بالمتحايلين على القانون، والمشتبه في تآمرهم ضد الدولة سواء كان التآمر عسكرياً أو دينياً.

2) كانت أعداد اليهود أثناء وبعد ما عرف بالطرد في ازدياد، وهو ما نلمسه في أقوال فيلون في كتابه الوفد لجايوس (159ـ 161).

3) في أى شكل تمثلت عملية الطرد؟ لقد كان هناك كثيرون، ينعمون بحياة هادئة سعيدة. والحقيقة انه لم يستشعر أحد بعملية طرد لليهود في روما في هذه الأثناء أو بعدها، ديو كاسيوس، (57/ 18).

4) اختلاف الوارد في طريقة التعامل مع اليهود وغيرهم من الجماعات العرقية يثير الشك حول مصداقية الحدث.

5) كان اليهود يقومون بالتبشير في روما من أجل الثراء المالي، ولم تكن لديهم أية دوافع دينية، وهو ما يتجلى من واقعة الاستيلاء على هدايا سيدة رومانية آمنت باليهودية للمعبد في القدس. وتروى القصة لدى يوسيفوس، أثريات[49] : "هرب يهودي من يهودا لروما، وكان يعمل بالوعظ وتعاليم التوراة بمعاونة يهود آخرين. وفي روما خدعوا امرأة رومانية من الطبقة الأرستقراطية تدعى باولينا بالإيمان باليهودية، وبإرسال أرجوان وذهب لمعبد القدس فمنحتهم. فبدلاً من أن يرسلوه للمعبد في القدس استولوا عليه لأنفسهم. هكذا كان رجال الدين وأكثر اليهود إيماناً، من يفرون من العبادة، يخادعون الناس من الحصول على الأموال والهبات الممنوحة لمعبد القدس. فإذا كان هذا حال رجال الدين، فماذا عن الفئات اليهودية الأخرى؟

6) لقد تم صلب كهنة إيزيس ودُمّر معبدهم وألقى بأدوات العبادة في النهر بدعوى أنهم كانوا يبشرون بعبادة شرقية. أما اليهود فرغم أن ملابسات الاتهام أقوى، خداع باسم الدين، وتقويض دعائم الأمة. فإن ما تم فقط هو تجنيد 4000 شاب لمحاربة اللصوص، ولم يلحق أذى باليهود في روما[50].

7) إن فكرة تجنيد 4000 شاب يهودي في سن التجنيد لهو وسام على صدر اليهود في روما وليس عقاباً كما يذكر مناحم شترن.

8) هل من المعقول أن يعاقب الإمبراطور جماعة من المخادعين العاملين ضد الدولة بتجنيدهم لمحاربة أعداء الدولة وفي مكان بعيد عن مركز الإمبراطورية؟!! ألم يكن يخشى انقلابهم عليه؟!! ألم يكن يخشى انضمامهم للمتمردين في جزيرة سردينيا للعمل كنواة تمرد ضد الدولة؟!!

أخيراً، إن الاتهام بالتبشير والخداع والعمل ضد الدولة، اتهام لا يستحق سوى الإعدام أو التعامل بمثل ما تعامل به كهنة إيزيس. إن الواضح هو أن رجال الدين اليهود الذين قاموا بالتبشير كانوا جماعة من الأفاقين واللصوص الذين اتخذوا من الدين ستاراً للكسب غير المشروع والثراء، ولم يكن دافعهم نشر اليهودية في روما كما ذكر شترن وربابورت.

ج) سياسة كلاوديوس (41ـ 54م) تجاه اليهود (الأسرة اليوليو كلاودية): ولنا على ما ورد عن سياسة كلاوديوس تجاه اليهود ملاحظات نوردها فيما يلى:

1ـ كان كلاوديوس معروفاً بتعاطفه مع اليهود.

2ـ كان كلاوديوس هو من عيّن أجريبا الأول في وظيفته كحاكم ليهودا، وهو ما أنهى فترة حكم الولاة الرومان ليهودا وأعادها لحاكم يهودي.

3ـ تدخل كلاوديوس لصالح اليهود في أنحاء القيصرية في بداية حكمه، فقد استجاب بشكل إيجابي لطلب القيادة اليهودية في القدس بأن تخضع ملابس الكاهن الأكبر لإشرافها.

أ ـ تدخل كلاوديوس لصالح اليهود ثانية، حينما تدخل في النزاع بين (البروكراتور) الحاكم كومانوس واليهود، كنتيجة لأعمال العنف التي اندلعت بينهم وبين السامريين، وحسم النزاع لصالح اليهود. فكيف نقيّم موقفه إذاً؟!!

ب ـ كان كلاوديوس مهتماً بتحسين العقيدة الرومانية القديمة، ويتصدى للمحاولين إفسادها، وإيقافها جنباً إلى جنب مع العبادات الأجنبية. فقد حاول إحياء العبادات الرومانية القديمة. ومن هنا كان انتشار اليهودية ضد أهدافه وطموحاته الدينية والسياسية.

ج ـ اتخذ كلاوديوس خطوات جادة ضد انتشار أعمال الكهانة.

د ـ الحقيقة أن ما يمكن قبوله في هذه الحادثة، هو أن كلاوديوس اتخذ خطوات ضد اليهود في روما تمثلت في حظر تجمعهم فقط مثلهم مثل غيرهم من مثيرى القلاقل. فقد كان اليهود في روما في ذلك الوقت أكثر انتشاراً واسعى النشاط، وكان طردهم من روما سيؤدى لمشاكل من شأنها أن تعرقل خطى الإمبراطورية.

هكذا، نرى أن كلاوديوس لم يقم بطرد اليهود من روما، وان كل ما قام بـه هـو حظـر التجمـع والاحتشاد، وهو قرار اتخذ بشأن كافة الجماعات العرقية في روما.

د) دوميتيانوس (81ـ96م) والضرائب اليهودية (الأسرة الفلافية): الحقيقـة أن مـا ورد عـن سياسة دوميتيانوس من أنه كان متـشدداً في جمـع الـضرائب مـن اليهـود، والحقيقـة أن لنـا هنـا بعـض الملاحظات نوردها فيما يلى:

1ـ فيما يتعلق بضريبة نصف الشيقل فما هي إلا تحول لضريبة نصف الشيقل التي كان اليهودي ملتزمـاً بها منذ بلوغه سن العـشرين. ومنـذ أن دخـل فسبـسيانوس إلى الـشرق عـام 70م ودمـار المعبـد الثاني، أمر ذلك الإمبراطور بتحويل هذه الضريبة إلى الإله جوبيتر، وأقام لـه صـندوقاً خاصـاً في روما لجمع هذه الضريبة. كما انه أقرها على كل يهودى حراً أو عبداً منـذ الثالثـة وحتـى الثانيـة والستين[51].

2ـ تميز عصر دوميتيانوس بالإصلاح، فقد شرع منذ أيامه الأولى في تنفيذ برنامج عملاق للبناء والتعمير حتى وصف بأنه مجنون بالتشييد والبناء.

3ـ دعم دوميتيانوس حركة الفكر والثقافة فبنى المكتبات العامة، ودعمها بالوثائق والكتب.

4ـ كان أكثر تحرراً في الإدارة المالية، فأسقط متأخرات الضرائب عن رعاياه، وزاد استحقاقها كل خمس سنوات. لكنه أصر على جمعها أولاً بأول. حتى وجهت إليـه الاتهامـات فيمـا بعـد بأنـه ألـصق ببعض الشيوخ ليقضى عليهم وليؤمم أموالهم. لكنه كـان افـتراء بحـت لأن دافـع الـتخلص مـن هؤلاء الشيوخ كان دافعاً سياسياً في المقام الأول. وهو ما يعنى أنه أن سياسته كانـت تتجـه بوجـه عام إلى البناء والتشييد ونشر الثقافة والإصلاح، وما يجعنا نستبعد اتهامه باضطهاد الجاليات الـتي تعيش في كنفه.

5ـ أنه حينما تشددت قبضته على الدولة قام أنصار المدارس الفلسفية والعرافون والمنجمون بالوقوف في وجه التسلط والطغيان، وإزاء ذلك أصدر قراراً بطردهم من البلاد، وهو ما لم يحدث مع اليهـود ولـم يرد إلينا رغم قسوته تلك في اتخاذ القرارات[52].

6ـ يبدو أن الوارد عن تشدد دوميتيانوس في جباية الضرائب من اليهود كان نتيجة لتلاعبهم ومحـاولاتهم التحرر من قيودها، بإخفاء سنهم الحقيقي للخروج من شريحة دافعي الضرائب المقررة.

هـ) نماذج لأباطرة تعاطفوا مع اليهود في روما:

1) يوليوس قيصر (46 ـ 44ق.م): أورد سويتونيوس[53] أنه في عام 44ق.م التقى بيهود روما وهـم يبكون حرق جسد يوليوس قيصر، حيث كان متعاطفاً معهم. لقد كـان يوليـوس مقبـولاً لـدى

اليهود. فقد كان مؤسس السياسة الرومانية القيصرية المتعاطفة تجاه اليهود، تلك السياسة التي كانت قائمة على الاعتراف بحقوق اليهود الدينية وحقوق الجاليات المختلفة أينما كانوا. ولاشك أن يوليوس كانت لديه دوافعه للتعاطف مع اليهود في أنحاء الإمبراطورية، فقد فتحوا أمامه الطريق إلى مصر. كما تمتع اليهود بامتيازات يوليوس قيصر تلك، ففي الوقت الذي أوقف فيه قيام أية تجمعات في روما، صدّق على حق اليهود في التجمع وإقامة الحفلات.

2) أغسطس(27ق.م ـ 14م): كانت فترة حكم أغسطس امتداداً لاتساع وقوة الجالية اليهودية في روما، ففي عهده تأسست عدة جاليات يهودية منها (الأغسطسيون والأجريبيون) كما يتجلى عدد اليهود الكبير على عهد أغسطس في تنظيم مظاهرة شملت 8.000 يهودى من روما طلبوا من أغسطس إيقاف توريث ملك يهودا لأبناء هيرود. ورغم أن أغسطس الذي كان مهتماً بمنع نشر العبادات الأجنبية في روما ونشر طابع الحياة الرومانية القديمة، فقد استمر أغسطس يعلن عن سياسة يوليوس قيصر على الملأ والتي كانت موجهة للدفاع عن حقوق اليهود. لقد وضع أغسطس الأسس المركزية المسماه **Modus Vivendi** بين اليهود والسلطة الرومانية في أنحاء القيصرية كلها[54].

3) نيرون (54 – 68م) : عاش اليهود في روما في هدوء في عهد نيرون. أكثر من ذلك أن بوبايا سابينا زوجة نيرون كانت تميل لليهودية. وإزاء ذلك أضير المسيحيون كثيراً من جانب نيرون، حيث اتهمهم بحرق روما الذي اندلع في عهده [55].

نتائج البحث

توصل الباحث لعد من النتائج الهامة نوردها فيما يلى :

1ـ أن حياة اليهود في روما لم تشهد اضطهاداً عرقياً أو شعبياً، وأن كل ما ورد كان عن المستويين الأدبى والسياسى، وهو ما سنتعقبه.

2ـ على المستوى الأدبى ـ يمكن أن نعتبر الأديب يمثل حالة خاصة، يعبر بقلمه عما يختلج بصدره من مشاعر تجاه موضوع ما. كما كان من بين الأدباء الرومان من تعاطف مع اليهود. والحالتان لا يمثلان وجهة النظر الرسمية أو الشعبية.

3ـ على المستوى السياسى نستطيع أن نقر بعض الحقائق فيما يتعلق بعمليات اضطهاد اليهود في روما (139ق.م، عهد تيبريوس19م، سياسة كلاوديوس، الضرائب في عهد دوميتيانوس) :

أ) طرد اليهود عام 139ق.م :

1) أن الأزمة اندلعت نتيجة للقيام بالتبشير بعبادة جديدة على المجتمع الروماني. وهو ما كان يعنى بالنسبة للرومانيين تقويض دعائم المجتمع، خاصة إذا كان مجتمعاً وثنياً سهل الاختراق وعلى رأسه دكتاتور يخاف انفلات الأمور وضياع كرسى العرش.

2) لم يكن الطرد موجهاً ضد اليهود على وجه الخصوص، وإنما كانت هناك خطوات مشابهة ضد دخول عبادات أجنبية أخرى في مدينة روما. وكذلك إزاء ظواهر أخرى اعتبرتها الإدارة الرومانية تهديداً لسلامة وأمن المجتمع الروماني وتطوره.

3) يتجلى لنا أن الإله الذي كان يُبشّر به في روما هو إله غربي لا علاقة له بالآلهة الشرقية.

4) أن المبشرين بهذا الإله من الرومان أو الجماعات الأخرى، ولا علاقة لهم باليهود وحدث الخلط عند التدوين بقصد التذكير الدائم باضطهاد اليهودي الدائم من أجل دينهم.

ب) طرد اليهود عام 19م :

1) إن الاتهام بالتبشير والخداع والعمل ضد الدولة، اتهام لا يستحق سوى الإعدام أو التعامل بمثل ما تعامل به كهنة إيزيس. إن الواضح هو أن رجال الدين اليهود الذين قاموا بالتبشير كانوا جماعة من الأفاقين واللصوص الذين اتخذوا من الدين ستاراً للكسب غير المشروع والثراء، ولم يكن دافعهم نشر اليهودية في روما كما ذكر شترن وربابورت.

2) اختلاف الوارد في طريقة التعامل مع اليهود وغيرهم من الجماعات العرقية يثير الشك حول مصداقية الحدث.

3) إن فكرة تجنيد 4000 شاب يهودى في سن التجنيد لهو وسام على صدر اليهود في روما وليس عقاباً.

ج) سياسة كلاوديوس:

1) كان كلاوديوس معروفاً بتعاطفه مع اليهود.

2) تدخل كلاوديوس لصالح اليهود في أنحاء القيصرية في بداية حكمه.

3) تدخل كلاوديوس لصالح اليهود ثانية، حينما تدخل في النزاع بين البروكراتور كومانوس واليهود.

4) الحقيقة أن ما يمكن قبوله في هذه الحادثة، هو أن كلاوديوس اتخذ خطوات ضد اليهود في روما تمثلت في حذر تجمعهم فقط مثلهم مثل غيرهم من مثيرى القلاقل. فقد كان اليهود في روما في ذلك الوقت أكثر انتشاراً واسعى النشاط، وكان طردهم من روما سيؤدى لمشاكل من شأنها أن تعرقل خطى الإمبراطورية.

د) دوميتيانوس:

هذه الضريبة ما هي إلا تحول لضريبة نصف الشيقل التي كان اليهودي ملتزماً بها منذ بلوغه سن العشرين. ومنذ أن دخل فسبسيانوس إلى الشرق عام 70م ودمار المعبد الثاني، أمر ذلك الإمبراطور بتحويل هذه الضريبة إلى الإله جوبيتر، وأقام له صندوقاً خاصاً في روما لجمع هذه الضريبة. كما انه أقرها على كل يهودى حراً أو عبداً منذ الثالثة وحتى الثانية والستين يبدو أن الوارد عن تشدد دوميتيانوس في جباية الضرائب من اليهود نتيجة لتلاعبهم ومحاولاتهم التحرر من قيودها.

أن هناك نماذج كثيرة لأباطرة تعاطفوا مع اليهود في روما أمثال يوليوس قيصر، أغسطس ونيرون وزوجه.

هكذا نستطيع أن تتبين أنه رغم أعمال اليهود في روما والمثيرة للشك والريبة، إلا أننا يمكن أن نجزم بعدم وجود شبهة سياسات معادية تجاه اليهود فيما عرف بالاضطهاد.

obeikandl.com

(1) هي أفضل جائزة تمنح في إسرائيل في مجال التعليم، وقد بدأت هذه الجائزة منذ عام 1953 حينما قرر وزير التعليم دينور بن تسيون منحها سنوياً. وهي تمنح في عدة مجالات تعليمية مختلفة خاصة باليهود ونشأة الدولة. تمنح الجائزة في طقس احتفالي يقام سنوياً في القدس بحضور كل من رئيس الدولة ورئيس الوزراء ورئيس الكنيست وكذا رئيس المحكمة العليا وبلدية القدس، كما يحضر الاحتفال وزير التعليم حيث إنه المفوض بتقديم الجائزة. تمنح الجائزة في مجالات عدة أهمها: علوم اليهودية، والعلوم الروحانية والدراسات الاجتماعية، والدراسات الإنسانية، الثقافة والفنون. وقد منحت الجائزة منذ ذلك الوقت لأكثر من 550 شخصاً من الرجال والنساء علمانيين ودينيين من مواطني إسرائيل، تقدر قيمة الجائزة بـ 50.000 شيكل. للمزيد راجع: مقبلي פרס ישראל מראשיתו. **htm**

([2])הר، משה דווד: תולדות עם ישראל בתקופת הבית השני، עמ'ט.

(3) أعد مناحم شترن العديد الكتب والمقالات عن اليهود في العصرين اليوناني والروماني، كان من أهمها ما يلي:

שטרן، מנחם: יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי ، מאמר בספר פרקים בהיסטוריה מדינית ، בעריכת דניאל שוורץ ، ירושלים 1995.

ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית ، התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאים (332 - 37 לפנה"ס)، מאמר בספר היסטוריה של ארץ ישראל، ירושלים1990.

הברית בין היהודים ורומא בשנת 161 לפנה"ס، ציון، 4ـ1 (1986).

הורדוס ורומא، מאמר בספר המלך הורדוס ותקופתו، ירושלים 1985.

היחסים שבין ממלכת החשמונאים ומצריים התלמית על רקע המערכת הבינלאומית של המאה השנייה והראשונה לפנה"ס، ציון – שנה ראשונה، ספר א'، (1985).

הפזורה – קווים כלליים، מאמר בספר ההיסטוריה של עם ישראל، הפזורה היהודית בעולם ההלינסטי ـ רומי، בעריכת מנחם שטרן، ישראל 1983.

הפרובינציה יודיאה (**Judaea**) והשליטים מבית הורדוס בשלהי ימי הבית השני، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל، תקופת בית הורדוס، בעריכת מיכאל אבי ـ יונה، ישראל 1983.

יהודי איטליה، מאמר בספר ההיסטוריה של עם ישראל، הפזורה היהודית בעולם ההלינסטי ـ רומי، בעריכת מנחם שטרן، ישראל 1983.

יהדות יוון ، מאמר בספר ההיסטוריה של עם ישראל، הפזורה היהודית בעולם ההלינסטי ـ רומי، בעריכת מנחם שטרן، ישראל 1983.

מדיניותיו של הורדוס והחברה היהודית בסוף ימי הבית השני، מאמר בספר המרד הגדול، הסיבות והניסבות، בעריכת מנחם שטרן ואחרים، ירושלים 1983.

מלכותו של הורדוס، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל، תקופת בית הורדוס، בעריכת מיכאל אבי־יונה، ישראל 1983.

סיקרים וקנאים ، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל، חברה ודת בימי בית שני، בעריכת מיכאל אבי־יונה، ישראל 1983.

ראשית שלטון הסלוקים ، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל، התקופה ההלניסטית، בעריכת אברהם שליט & אוריאל רפפורט ، ירושלים 1983.

גזירות אנטיוכוס אפיפנס ، מאמר בספר תולדות ארץ ישראל، מהתקופה הפריהיסטורית ועד עליית הבילויים، כ"א، תל־אביב 1982.

שנאת היהודים ברומא، מאמר בספר שנאת ישראל לדורותיה، קובץ מאמרים בעריכת שמואל אלמוג، ישראל 1980.

ימי בית שני ، תולדות ישראל בימי קדם ، מאמר בספר תולדות עם ישראל، בעריכת אברהם מלמט ואחרים ، תל־אביב 1978 .

Second temple period, art in Jerusalem (1973).

Second temple period, The Hellenistic Roman period 323B.C.E. – 70C.E., art. in History untill1880, Jerusalem 1973

Corpus Papyrorum Judaicarum: : Vol. III, edit by Victor Tcherikover & Alexander Fuks, Menahem Stern, Cambridge 1964.

كما أشرف على إصدار عدد من المجموعات التاريخية الشاملة منها والعامة وكان من أهمها:

ספר ההיסטוריה של עם ישראל، הפזורה היהודית בעולם ההלינסטי ־רומי، בעריכת מנחם שטרן، ישראל 1983.

ספר המרד הגדול، הסיבות והניסבות، בעריכת מנחם שטרן ואחרים، ירושלים 1983.

ספר היסטוריה של ארץ ישראל – שלטון רומי، בעריכת מנחם שטרן، ירושלים 1990.

(4) ولربابورت العديد من الكتب والمقالات في تاريخ اليهود في العصرين اليوناني والروماني، كان من أهمها:

תולדות ישראל בתקופת הבית השני، תל־אביב 1984 .

מדינת החשמונאים 160 – 73 לפנה"ס ، מאמר בספר התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאי، ירושלים 1990.

opelikandi.com

התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאים ، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל ، התקופה ההלניסטית، בעריכת אברהם שליט & אוריאל רפפורט ، פ"ו ، ירושלים 1983.

חורבן ירושלים ודיכוי המרד، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים ، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת א. רפפורט، ישראל 1983.

יחסי יהודים ולא יהודים בארץ ישראל והמרד הגדול، מאמר בספר המרד הגדול، הסיבות והניסבות، בעריכת מנחם שטרן ואחרים، ירושלים 1983.

הרקע למרד הגדול ، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת א. רפפורט، ישראל 1983.

יהודה אריסטובולוס ،מאמר בספר ההיסטוריה של עם ישראל، התקופה ההלניסטית ، בעריכת אברהם שליט & אוריאל רפפורט ، פ"ו ، ירושלים 1983.

מרד החשמונאים ומלחמות יהודה המקבי ، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל ، התקופה ההלניסטית ، בעריכת אברהם שליט & אוריאל רפפורט، פ"ו، ירושלים 1983.

כת השומרונים בתקופה ההלינסטית، ציון، 54ـ4 (1990).

كما أشرف ربابورت على إصدار عدد من المجموعات التاريخية الشاملة كان من أهمها:
היסטוריה של עם ישראל ، ספר יהודה ורומא، מרידות היהודים، ישראל 1983.
היסטוריה של עם ישראל ، ספר התקופה ההלניסטית ، ישראל 1983.

([5]) ראה: שטרן، מנחם: "שנאת היהודים ברומא" ، מאמר בספר שנאת ישראל לדורותיה، קובץ מאמרים בעריכת שמואל אלמוג، ישראל1980، עמ'37ـ40.

(6) ولد شيشرون عام 106 ق.م في أربينوم بين روما ونابولى. تعلم شيشرون الأدب واللغة اليونانية على يد الشاعر الإغريقى أرخياس والقانون على يد سكيفولا أعظم رجال القانون، كما درس الفلسفة الأبيقورية والخطابة والرواقية على يد أفضل معلمي عصره. عمل شيشرون بالمحاماة وقدم أول خطبة عامة في عام 80ق.م، وكانت شهرته الحقيقية عندما عين حاكماً على صقلية. وقد كان شيشرون من طبقة الفرسان لذلك كان يميل إلى الطبقة الوسطى، وكانت تشمئز نفسه من كبرياء الأشراف والنبلاء. للمزيد راجع: عمر، سيد محمد(د): الحضارة الرومانية، (القاهرة 2001)، ص129ـ132.

(7)

Cicero, The Speeches, Pro flacco, with an English translation by Louis E. Lord, Loeb Classical Library, London 1953, xxviii, 66- 69.

(8) وهو سينيكا الفيلسوف أو سينيكا الأصغر المولود في قرطبة عام 4ق.م، وقد ظل طيلة حياته مقلاً في الطعام والشراب مما أضعف جسده حيث كان يعتقد أن كثرة الطعام تذهب الذكاء وأن الإفراط في الطعام يخنق الروح. للمزيد راجع: عمر، سيد محمد(د): المرجع السابق، ص115ـ123.

= (9)

=Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales, with an English translation by Richard M. Gummere , loeb Classical Library, London 1953, xcv, 47.

(10)

Josephus, appion-2.htm, 2.

(11) هو أديب ولغوى ولد عام 34م وتوفي في عام 62م وصلنا من أعماله كتاب صغير الحجم يوى ست هجائيات. تكشف الأولى منها ـ على سبيل المثال ـ الفساد الأخلاقى للعصر وهو ما أثر على كيفية استقبال كتابه عند صدوره. للمزيد راجع: المسلمى، عبد الله حسن (دكتور): الحضارة الرومانية، ص305.

(12)

Persius, Saturrea, v, 167- 184.

(13) وهو ماركوس فابيوس كفينتليانوس، من أشهر شخصيات عصره في مجال الأدب والنقد. كان ابناً وربما حفيداً لخطيب ومعلم خطابه. ولد في كالاجوريس بأسبانيا. تعلم في روما ثم عاد لأسبانيا. استدعاه جالبا عندما أصبح إمبراطوراً على الرومان لبضعة شهور. وبعد موت مولاه جالبا استقر كوينتيليانوس في روما وحقق نجاحاً ملحوظاً عن طريق القيام بالدفاع في ساحات القضاء. توفي كفنتليانوس في عام 96م تقريباً. للمزيد راجع: المسلمى، عبد الله حسن (دكتور): الحضارة الرومانية، القاهرة 1996، ص239.

(14)

Institio Oratoria, iii, 7, 21.

(15) وهو أديب ولغوى ومؤرخ كتب تاريخ روما، ولكن أهم ما بقى من إنتاجه هو كتابه في التاريخ الطبيعى الذي تكون من سبعة وثلاثين كتاباً تتسم بالجد لكنها بعيدة عن العلم الصحيح. وهو عبارة عن موسوعة علمية. للمزيد راجع: المسلمى، عبد الله حسن (دكتور): الحضارة الرومانية، القاهرة 1996، ص239.

(16)

Pliny, Natural History, with an English translation by H. Rackham, M.A., loeb Classical Library, London 1947, xiii, 46.

(17) وهو كورنيليوس تاكيتوس (55ـ120م). كان على علاقة وثيقة بالجماعة المعارضة لسياسة الدولة وكان مناصراً للنظام الجمهورى. شغل منصباً عاماً في عهد الأباطرة فسبسيانوس وتيتوس ودوميتيانوس. تزوج عام 78م من ابنة يوليوس أجريكولا أشهر حكام بريطانيا في عصر دوميتيانوس، = =شغل منصب قنصلاً في عام 97م تحت حكم نيرفا. كان أهم أعماله هو حوار عن الخطباء. للمزيد راجع: المسلمى، عبد الله حسن (دكتور): المرجع السابق، ص314ـ315.

(18)

Tacitus: The histories, trans. More, C.H., (The Loeb classical library), London 1956, 5, 13; jews tacitus, The Internet Classics Archive The Histories by Tacitus;book2 .htm.

(19)

Juvenal Satire 3 ,10 source books\Ancient History Sourcebook (English).htm

(20) ראה: רפפורט, אוריאל: תולדות ישראל בתקופת הבית השני، תל־אביב 1984، עמ' 262.

(21) ויסמי:

Valerius Maximus, Facta et dicta Memora bilia, I, 3,3.

(22) רפפורט, אוריאל: תולדות ישראל בתקופת הבית השני، עמ'260؛ שטרן، מנחם: שנאת היהודים ברומא، עמ'31ـ32.

(23) שטרן، מנחם: יהודי איטליה، מאמר בספר ההיסטוריה של עם ישראל، הפזורה היהודית בעולם ההלינסטי־רומי، בעריכת מנחם שטרן، ישראל 1983، עמ'134ـ135.

(24)

source books Ancient History Sourcebook Suetonius De Vita Caesarum-Tiberius3.htm, xxxvi.

(25) שטרן، מנחם: שנאת היהודים ברומא، עמ'32.

(26) רפפורט، אוריאל: תולדות ישראל בתקופת הבית השני، עמ'263.

(27) שטרן، מנחם: יהודי איטליה، עמ'142.

(28) רפפורט، אוריאל: תולדות ישראל בתקופת הבית השני، עמ'263.

(29) راجع:

source books Ancient History Sourcebook Suetonius De Vita Caesarum-Tiberius3.htm, xxxvi; Suétone, Vies des douze césars II, by Henri Ailloud, Paris 1932, xxxvi; filon, philo On the Embassy to Gaius.htm, 159- 161.

(30) راجع: أبو اليسر، فرج: تاريخ البطالة في عصرى البطالة والرومان، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة 2002م، ص70 – 71.

(31) تناولت هذا الموضوع بإسهاب في دراسة لنيل درجة الدكتوراة تحت عنوان: ظاهرة الخروج اليهودي من فلسطين في العصور القديمة ـ دراسة تاريخية تحليلية للعوامل والنتائج.

(32)

Marrison, W. D: The Jews under roman rule , (London 1890) p11.; Tamarin , A.H., Revolt in Judaea, the road to Masada , (New York 1968) , p.16.

(33) שטרן، מנחם: " הברית בין היהודים ורומא בשנת 161 לפנה"ס "، מאמר ב ציון، 4ـ1 (1986)، עמ'4ـ5 ؛ ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית ، התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאים (332 - 37 לפנה"ס)، מאמר בספר היסטוריה של ארץ ישראל، ירושלים 1990، עמ'175؛

Marrison , W.D: Op. Cit., p.7.

(34)

Marrison , W. D : Op. Cit., ,p.13.

(35) تناولت هذا الموضوع بإسهاب في دراسة لنيل درجة الماجستير تحت عنوان: المكابيون، دراسة في الناحية الدينية والسياسية في الفترة (168ـ 37ق.م)؛

Noth, Martin: Op. Cit., p.403; Werner, Keller: Diaspora, the post biblical history of the jews, (Great Britain 1971) ,p.15.

(36) السواح، فراس (دكتور): تاريخ أورشليم والبحث عن مملكة اليهود، ط1، دار علاء الدين، دمشق 2001، ص 267.

(37) כשר، אריה: "הרקע הסיבתי והניסבתי למלחמות היהודים ברומאים"، מאמר בספר המרד הגדול، הסיבות והניסבות، בעריכת מנחם שטרן ואחרים، (ירושלים 1983)، עמ'25 .

(38) סמולווד، א. מ: " כהנים גדולים ומדיניות בארץ ישראל הרומית"، מאמר בספר המרד הגדול، הסיבות והניסבות، בעריכת מנחם שטרן ואחרים، (ירושלים 1983)، עמ'23.

(39) כשר، אריה: שם، עמ'25.

(40) שטרן، מנחם: הפרובינציה יודיאה (**Judaea**) והשליטים מבית הורדוס בשלהי ימי הבית השני، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל، תקופת בית הורדוס، בעריכת מיכאל אבי־יונה، ישראל 1983، עמ'111.

(41) לוין، י. ל: מראשית השלטון הרומי עד סוף תקופת הבית השני (63 לפני הספירה – 74 לספירה)، מאמר בספר היסטוריה של ארץ ישראל – שלטון רומי، בעריכת מנחם שטרן، ירושלים 1990، עמ'76.

(42) סמולווד، א. מ: כהנים גדולים، עמ'233.

(43) راجع:
שטרן، מנחם: שנאת היהודים ברומא، שם، עמ'34ـ40؛ שטרן، יהודי איטליה، שם، עמ'142؛ רפפורט، אוריאל: תולדות ישראל בתקופת הבית השני، שם، עמ'262.

(44) وهو الكاتب الروماني ماركوس ترنتيوس فارو ولد عام 116ق.م وتوفي عام 27ق.م. عاصر شيشرون ومات بعده بخمسة عشر عاماً. كاتب موسوعي ووطني غيور. كتب أعمالاً عديدة لم يصلنا منها إلا عملين أحداهما باللغة اللاتينية. وقد كان جل هم فارو صبغة التعليم بصبغة رومانية. هكذا سار فارو في روما على نهج علماء الدراسات الأدبية في العصر الهلينستي. للمزيد راجع: شعراوى، عبد المعطى (دكتور): النقد الأدبى عند الإغريق والرومان، الأنجلو المصرية، القاهرة 1999، ص241.

(45) راجع: שטרן، מנחם: שנאת היהודים ברומא، שם، עמ'34ـ40 .

(46)

Cicero, The Speeches, Pro flacco, with an English translation by Louis E. Lord, Loeb Classical Library, London 1953, xxviii, 66- 69.

(47)

A dictionary of Classical Antique, edit by Henary Ventalship, London 1891, p.550.

(48)

Cicero, The Speeches, Pro flacco, with an English translation by Louis E. Lord, Loeb Classical Library, London 1953, xxviii, 66- 69.

(49)

A dictionary of Classical Antique, edit by Henary Ventalship, London 1891, p.550.

(50) الناصرى، سيد أحمد على (دكتور): تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسى والحضارى، ط2، القاهرة (د.ت)، ص133ـ134.

(51) عبد العليم، مصطفي كمال (دكتور): اليهود في مصر، القاهرة 1967م، ص214ـ215.

(52) الناصرى، سيد أحمد على: تاريخ الإمبراطورية الرومانية، المرجع السابق، ص217ـ218.

(53)

Suétone, Vies des douze césars II, by Henri Ailloud, Paris 1932, xxxvi

(54)

Josephus, ant-18.htm, chap. 3, 4.

(55)

Suetonius: Julius Caeser, trans. J. E. Rolef, (The Loeb classical library, (London 1944), 84, 5 .

(56)

Grant, Michael: The Antonines, The Roman empire in transition, (London 1996), p.20.

(57)

Suétone, vies des douze Césars, Domitianus, texte élabli et traduit par Henri Ailloud (Paris 1932) 3, 12

obeikandl.com

obeikandl.com

محتويات الجزء الأول

المقدمة	3
موسى والأخر في ضوء البراجماتية اللغوية	7
نماذج من المصطلحات الدالة على الآخر غير اليهودي في المشنا؛ دراسة دلالية	21
اللغة العبرية وعرب النقب	57
التفسير الديني للتاريخ	95
نماذج من تراث العداء الذاتي اليهودي من خلال ما دونه "يوسف" عن "الحرب اليهودية الأولى"	107
"حول كراهية اليهود في روما في العصر الرومانى لمناحم شترن و أوريئيل ربابورت"	175

obeikandl.com