جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
أطروحة
للحصول على شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

المسألة اليهودية في الفكر العربي المعاصر
الفاروقي والمسيري أنموذجاً

إعدادالطالب:
عبد المالك لحسن

إشراف :
أ.د بوعرفة عبد القادر

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم الأستاذ ولقبه	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
الزاوي عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2 محمد بن أحمد	رئيساً
بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2 محمد بن أحمد	مشرفاً
دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2 محمد بن أحمد	مناقشاً
رمضاني حسين	أستاذالتعليمالعالي	جامعةتيارت	مناقشاً
سباعي لخضر	أستاذ محاضر	جامعة مستغانم	مناقشاً
عطار أحمد	أستاذ محاضر	جامعة تلمسان	مناقشاً

السنة الجامعية:
2025-2024

بسم الله
الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أُمَّي.. براً وعرفاناً

إلى زوجتي وبناتي: نوران، غزلان، جمانة نسرين.. بكل الحب والإمتنان.

إلى سارة، عزيز، مراد..عربونمحبة ووفاء.

إلى غزة الصامدة في زمن الطوفان.

وقفة شكر

شكري الخالص وامتناني الكبير للأستاذ الدكتور بوعرفة عبد القادرعلى توجيهاته الكريمة.
إلى صديقي عدا محمد رمضان الذي ساعدني في جمع أوراق البحث تنظيمًاواخراجاً.
إلى الصديق عبد القادر وهيب بقسم الفلسفة الذي يّسر لي كل ما هو إداري.
إلى صديقي العزيز عزيز مصطفاوي الذي قاسمني هموم البحث وأعباءه.
إلى أ.د خلادي سيد أحمد مدير مخبر اللغة والخطاب وتعدد اللغات.
إلى الأخ والصديق فاتح ونجلي فقد كان معيناً وسنداً.
إلى أخي محمد بن الشيخ على تعاونه الكريم.
إلى كل من ساهم ولو بكلمة.
شكراً لكم جميعاً.

ملخص:

المسألة اليهودية في الفكر العربي المعاصر – الفاروقي والمسيري انموذجا-

تتسع دلالة المسألة اليهودية في هذا البحث، لتشمل كل ما يتعلق بالظواهر اليهودية في ابعادها الدينيةوالتاريخية والفكرية والمعرفية، فتعالجها ضمن فضاء الفكر العربي المعاصر عبر رصد الجهود المعرفية والمنهجية للراحلان إسماعيل راجي الفاروقي وعبد الوهاب المسيري، باعتبارهما من أبرز الشخصيات العربية التي ساهمت في تشكيل ملامح مدرسة عربية تُعنى بالمسألة اليهودية في تجلياتها المختلفة وفي ابعادها المتعددة.

وإذ تشتبك الأمة اليوم مع أخطر إفرازات المسألة اليهودية ألا وهي الصهيونية باحتلالها للأرض واغتصابها للحق العربي والإسلامي، فإنه بات من الواجب الالتفات أكثر إلى حقل الدراسات اليهودية والصهيونية باعتماد نماذج معرفية تتمتع بقدر كبير من الصرامة المنهجية والاستقامة العلمية بعيدا عن النماذج الاختزالية والدعائية والعاطفية، ولعل أفضل من يعننا على شق هذه الطريق، هو الإرث العلمي الذي تركه لنا الفاروقي بعمقه الفكري، ورسوخه العلمي وبجدته واجتهاده من جهة، والإرث الذي خلفه لنا المسيري بنماذجه التحليلية التفسيرية الجديدة والبديعة من جهة ثانية.

هذا العمل المتواضع هو إضاءة لجوانب مهمة من تلك الجهود المشرقة، ومحاولة استبصار للطرائق المنهجية المستخدمة والأدوات العلمية المعتمدة في دراسة المسألة اليهودية في سياق الفكر العربي المعاصر. أنها دراسة تحاول أن تسلط الضوء على مجمل ما كُتب عربيا من الناحيتين المعرفية والمنهجية حول المسألة اليهودية قديما وحديثا مع التركيز والعناية بالجهد الاستثنائي للفاروقي والمسيري في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: المسألة اليهودية، الفاروقي، المسيري، ما وراء الدين، النماذج التحليلية، الصهيونية، الكتاب المقدس، إسرائيل، العبريين، الاسفار المقدسة، معاداة السامية.

The Jewish Question in Contemporary Arab Thought – Al-Faruqi and Al-Messiri as Models

Abstract

The scope of the Jewish Question in this study expands to encompass all aspects related to Jewish phenomena in their religious, historical, intellectual, and epistemological dimensions. It addresses these issues within the framework of contemporary Arab thought by examining the intellectual and methodological efforts of Ismail Raji Al-Faruqi and Abdel Wahab Al-Messiri. Both are considered among the most prominent Arab figures who contributed to shaping the features of an Arab school concerned with the Jewish Question in its various manifestations and multiple dimensions.

As the Arab nation today grapples with the gravest consequences of the Jewish Question, namely the Zionist phenomenon, with its occupation of land and usurpation of Arab and Islamic rights, it has become imperative to give greater attention to the field of Jewish and Zionist studies. This requires adopting epistemological models characterized by a high degree of methodological rigor and scientific integrity, steering away from reductionist, propagandistic, and emotional approaches. In this regard, the intellectual and scholarly legacy of Al-Faruqi, with his profound intellectual depth and innovative scholarly contributions, and Al-Messiri, with his groundbreaking and insightful analytical models, provide a valuable foundation for such efforts.

This humble work aims to shed light on significant aspects of these luminous efforts and to explore the methodological approaches and scientific tools employed in studying the Jewish Question within the context of contemporary Arab thought. It seeks to highlight the comprehensive body of Arab scholarship, both past and present, on the Jewish Question, with a particular focus on the exceptional contributions of Al-Faruqi and Al-Messiri in this domain.

Keywords: Jewish Question, Al-Faruqi, Al-Messiri, Meta-Religion , Analytical Models, Zionism, Holy Book, Israel, Hebrews, Sacred Texts, Anti-Semitism.

مقدمة

مقدمة:

تتسع دلالة المسألة اليهودية في هذا البحث، لتشمل كل ما يتعلق بالظواهر اليهودية في أبعادها الدينية والتاريخية والفكرية والمعرفية، فتعالجها ضمن فضاء الفكر العربي المعاصر بواسطة رصد الجهود المعرفية والمنهجيةللراحلان إسماعيل راجي الفاروقي وعبد الوهاب المسيري، لكونهما من أبرز الشخصيات العربية التي ساهمت في تشكيل ملامح مدرسة عربية تُعنى بالمسألة اليهودية في تجلياتها المختلفة وفي أبعادها المتعددة.

تشتبك الأمة اليوم مع أخطر إفرازات المسألة اليهودية متمثلة في الصهيونية، باحتلالها للأرض واغتصابها للحق العربي والإسلامي، فإنه بات من الواجب الالتفات أكثر إلى حقل الدراسات اليهودية والصهيونية باعتماد نماذج معرفية تتمتع بقدر كبير من الصرامة المنهجية والاستقامة العلمية بعيداً عن النماذج الاختزالية والدعائية والعاطفية، ولعل أفضل من يُعننا على شق هذه الطريق، هو الإرث العلمي الذي تركه لنا الفاروقي بعمقه الفكري ورسوخه العلمي وبجدته واجتهاده من جهة، والإرث الذي خلفه لنا المسيري بنماذجه التحليلية التفسيرية الجديدة والبديعة من جهة ثانية.

هذا العمل المتواضع هو إضاءة لجوانب مهمة من تلك الجهود المشرقة، ومحاولة استبصار للطرائق المنهجية المستخدمة والأدوات العلمية المعتمدة في دراسة المسألة اليهودية في سياق الفكر العربي المعاصر. أنها دراسة تحاول أن تسلط الضوء على مجمل ما كُتب عربيًا من الناحيتين المعرفية والمنهجية حول المسألة اليهودية قديماً وحديثًا، مع التركيز والعناية بالجهد الاستثنائي للفاروقي والمسيري في هذا المجال.

ونحن إذ نستخدم مصطلح المسألة اليهودية هنا، فإننا نستخدمه بدلالته الاصطلاحية الخاصة التي تشير إلى المشكلات الدينية والسياسية والاقتصادية التي نجمت عن أوضاع اليهود في أوروبا بوصفهم أقلية دينية وإثنية، ونتوسع أكثر لنطلقه على كل ما يتعلق بالظواهر اليهودية في أبعادها الدينية، والتاريخية، والمعرفية، فالمسألة اليهودية بهذا المعنى تشير إلى كل ما يرتبط أو يتصل بالظاهرة اليهودية من النواحي الدينية، والفكرية، والتاريخية عبر الأمكنة والأزمنة المختلفة. وعندما نقول المسألة اليهودية في الفكر العربي المعاصر، فإننا نوجه البحث إلى الاشتغال العربي بالقضايا اليهودية منهجيًا ومعرفيًا دون سواه...

***-إشكالية البحث**

تُعد المسألة اليهودية من بين أخطر التحديات التي تواجه الفكر العربي المعاصر منذ نكبة فلسطين عام 1948م، لذلك فإن الاشتغال بالإجابة عن إشكالياتها والنظر في قضاياها يُعد أحد توجهات الفكر العربي المعاصر، وأحد مهامه البارزة. وهو ما حرك كوامن البحث لدينا لنضعالإشكالية قضية على النحو الآتي: تُعد المسألة اليهودية في الفكر العربي المعاصر قضيةً معقدةً لنقصالدراساتالمعرفية ذات البُعد المنهجي والإبستيمي. مما يُفضي هذا الإشكال إلى طرح الأسئلة الدالة عليها على المنوال الآتي:

- كيف تعامل الفكر العربي عبر مساراته التاريخية مع المسألة اليهودية؟ وما منجزاته في حقل الدراسات اليهودية والصهيونية؟
- هلاستطاعتالنُخبالعربيةممثلةفيالأنموذجينالفاروقيوالمسيريصياغةنظريةمعرفيةومنهجيةلدراسةالمسألةاليهودية؟

- ما طبيعة المناهج العلمية التي استخدمها الراحلان في مقاربة المسألة اليهودية؟ وما أبرز نتائجها؟
- ما وجه الاختلاف والتباين بينهما في التعاطي مع الظاهرة الصهيونية منهجياً ومعرفيًا؟

***ـخطة الدراسة**

تشتمل على خمسة فصول وكل فصل يتفرع إلى مبحثين أساسيين:

الفصل الأول: أقدم فيه مقاربة مفاهيمية لمجمل وأهم المفاهيم المتداولة في حقل الدراسات اليهودية المتعلقة بالدين والتاريخ اليهوديان، فالمدخل المفاهيمي على درجة عالية من الأهمية خاصة ونحن إزاء ظواهر تتسم بالغموض والتركيب والإلتباس. فالمبحث الأول من هذا الفصل يتطرق للمفاهيم والتصورات، أما المبحث الثاني فيعالج المسألة اليهودية من ناحية المصطلح وسياقاته التاريخية. إذ لا يمكن تجاهل ما لمصطلح المسألة اليهودية من دلالة لسانية واصطلاحية تشكلت ضمن سياقات تاريخية محددة وجب الإلمام بها وتأصيلها معرفيًا ومنهجياً.

الفصل الثاني: عُنون بـ **"المسألة اليهودية في الفكر العربي القديم والحديث"**حاولناعبر متونه أن نقدم قراءة تحليلية لمجمل وأهم ما كُتب عربيًا حول المسألة اليهودية، حيث تطرق المبحث الأول إلى المسألة اليهودية في التراث العربي: دراسة في النماذج والمناهج، عرضنافيه لأبرز النماذج الفكرية التي اشتغلت على المسألة اليهودية في تراثنا العربي: ابن حزم والشهرستاني والجويني،مقتفينأسسهم المنهجية والمعرفية. أما المبحث الثاني فخُصص للفكر العربي الحديث،حيث تم قراءة أهم ما كُتب عن اليهود واليهودية، والصهيونية عند جمال حمدان، ومالك بن نبي، وسعد البازعي.

الفصل الثالث:موسوم بـــ **"المسألة اليهودية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي"**، تم تقديم مقاربة تحليلية تأصيلية نقدية للجهود الفكرية والمنهجية التي قدمها الفاروقي في دراسة المسألة اليهودية. فالمبحث الأول حول أبحاث ودراسات الفاروقي حول المسألة اليهودية، وهي قراءة تحليلية لما كتبه الفاروقي في مجال الدراسات اليهودية. أما المبحث الثاني: يتناول المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته على المسألة اليهودية عند الفاروقي ونظريته عن ما وراء الدين.

الفصل الرابع: يتناول معالجة تحليلية للمسألة اليهودية عند عبد الوهاب المسيري، حيث تناولناعبرهاجتهادات المسيري وفق المقاربة النماذجية للظاهرة اليهودية.

تم عرض في المبحث الأول: الجهود المعرفية والمنهجية للمسيري في دراسة المسألة اليهودية، وفي المبحث الثاني: تم تقديم دراسة لمنهجية النماذج المعرفية وتطبيقاتها على المسألة اليهودية عبر مقولاتهالأساس: الكمونية الحلولية الواحدية، والعلمانية الشاملة، والجماعات الوظيفية.

الفصل الخامس: خُصص لإشكالية علاقة اليهودية بالصهيونية: دراسة مقارنة بين الفاروقي والمسيري.تناول المبحث الأول: الصهيونية مقاربة اصطلاحية بأفق تاريخي،تطرقنا فيه لمفهوم الصهيونية في سياقاته التاريخية، وما تعلق به من أحداث وملابسات وتصنيفات.

وفي المبحث الثاني: تم التطرق إلى إشكالية اليهودية وعلاقتها بالصهيونية عند الفاروقي والمسيري دراسة مقارِنة.

لتخلص الدراسة إلى جملة من النتائج والخلاصات، كانت موضوع خاتمة الدراسة.

***- منهج الدراسة**

إن طبيعة الموضوع هي التيتحدد طبيعة المنهج، وما دامت الدراسة عن الجهود الفكرية والمنهجية للفاروقي والمسيري حول المسألة اليهودية ضمن فضاء الفكر العربي المعاصر وضمن سياقاته التاريخية، فإن المنهج الأنسب للدراسة هو منهج التحليل المُقارن (**Thecomparative analytical**)الذي يتتبع مسارات البحث ويمحص المقولات المستخدمة، ويفحص المناهج المعتمدة، على أن يُدعم المنهج التحليلي بعدد من المقاربات النقدية المقارِنة والوصفية والتاريخية، حتى يستوفي الموضوع حقه من الدراسة والبحث والإلمام بأبعاده المختلفة وجوانبه المتعددة.

***- الدراسات السابقة:**

هناك العديد من الدراسات العربية التي تناولت الفاروقي والمسيري كلٍّعلى حدة، فبالنسبة للفاروقي قدمت الباحثة الجزائرية ليندة بوعافية دراسة وافية عن منهج الفاروقي في دراسة اليهودية، ضمن تخصص أصول الدين (قسم مقارنة الأديان) بجامعة الحاج لخضر باتنة، لنيل درجة الماجستير عام (2009-2010م)، الدراسة تتقاطع بشكل كبير مع موضوع البحث لذا كان حريًا الاستفادة منها. أما الدراسات الأخرى فإما كانت عن موضوعات أخرى تتعلق بإسلامية المعرفة عند الفاروقي كحال رسالة الدكتوراه للباحث الجزائري عبد العزيز بوالشعير بعنوان: النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر: إسماعيل راجي الفاروقي نموذجًا، جامعة منتوري، عام2008م.

إضافة إلى دراسات في جامعات عربية وعالمية، على غرار رسالة دكتوراه عن معالم منهج دراسة المسيحية بين أبي محمد بن حزم وإسماعيل راجي الفاروقي للباحثة الجزائرية زينة محمد باخة، الجامعة الإسلامية بماليزيا عام1999م، ورسالة دكتوراه بعنوان: منهج الفاروقي في الأديان المقارنة، جامعة ماليزيا عام2002م، هاتان الأطروحتان لم تتح لي فرصة الاطلاع عليهما والإستفادة مما جاء فيهما.

كما قام الباحث المصري السيد عمر بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية بجمع لفيف من الأبحاث والدراسات الفاروقية وترجمت بعضها إلى اللغة العربية وتقديمها في عمل ضخم يقع في 482 صفحة من القطع الكبير بعنوان: جامع فقه الأمة -الحقيبة المعرفية للعلامة إسماعيل راجي الفاروقي- الطبعة الأولى سنة 2021م. وقدم الباحث عامر محمود شنيور أطروحته لنيل الماجستير قسم مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة منشورة عام 2022م بعنوان: المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاته عند إسماعيل راجي الفاروقي. فضلا عن العديد من المقالات المنشورة في المجلات العربية والعالمية.

أما الدراسات عن المسيري فهي كذلك عديدة ومن زوايا مختلفة، لكن المتعلقة بالمسألة اليهودية ضئيلة ومحدودة، فقد كتب خالد الشمري دراسة عن موقف المسيري من الصهيونية لنيل درجة الماجستير عن جامعة الإمام أحمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية عام1436ه، وقدم عبد اللطيف زكي أبو هاشم دراسة عن مفهوم الصهيونية عند المسيري، لنيل درجة الماجستير، عن جامعة غزة، عام 2013م. وهي دراسات لم تسعفني الظروف إلى بلوغها والاستفادة منها.

ورغم غزارة الدراسات حول الراحلين وتعدد جوانبها واختلاف موضوعاتها، إلا أنه لم توجد – بحسب ما توصلت إليه - دراسة جمعت جهودهما الفكرية والتنظيرية بين دفتيها، متلمسةٍ للفروق بين المنهج عند هذا وذاك وبين الموقف إزاء المسألة اليهودية عند كلَّ واحد منهما. وهما قطبا الدراسات اليهودية في عالمنا العربي والإسلامي يمثلان معاً وحدة متكاملة تصل الفاروقي حامل هم الشرق إلى الغرب ورجل العالمين، بالمسيري حامل رسالة الإنسانية المؤمنة إلى البشرية، والمدافع بالفكر المنهجي عن قضايا أمته المهموم بمصيرها. فهما معاً يستحقان أن ينفردا بدراسة تجمعهما في إطار منهجي ومعرفي مركب ومتكامل.

***- صعوبات البحث:**

يمكن ردها إلى صعوبات تتعلق بالفاروقي وأخرى تتعلق بالمسيري، أما الأولى المتعلقة بالفاروقي فترتد إلى تعقيدات الأسلوب وتركيبية الطرح، وتعدد زوايا النظر التي اتسمت بها أبحاث الفاروقي ودراساته خاصة في مجال مقارنة الأديان، كما أن معظم ما كتبه الفاروقي مكتوب باللغة الإنجليزية ما يطرح إشكالية الترجمة بحدة، خاصة وأن أسلوب الفاروقي تشوبه غزارة في الطرح وكثافة في استخدام المصطلحات والمفاهيم التي ترتد إلى حقول معرفية مختلفة.أما الصعوبات المتعلقة بالمسيري فتتجسد في صعوبة الإمساك بالفكرة الجوهرية عند المسيري، نظراً لاتساع دائرة ممارساته التحليلية وتشعب المواضيع التي يعالجها، وتشابك طرائق عرضه، والطبيعة التركيبية لمصطلحاته ومفاهيمه، فالفكرة الواحدة قد تلاحقها في عدد كبير من المراجع لتتوضح وتستبين، وعليك في خضم ذلك كله أن تقتفي أثر النموذج الكامن خلف الأفكار والتصورات، لأن المسيري لا يهتم بالمعلومة بقدر اهتمامه بالنماذج الكامنة. وفضلا عن هذه الصعوبات، هناك صعوبة تتعلق بنوع المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها،فأغلبها كانت بالصيغة الالكترونية (PDF)وهي صيغة تعيق سيرورة البحث وتلقي بظلالها الثقيلة على مجرياته وعلى سيرورته، فمن العسير والمضني التنقيب عن الأفكار والتصورات في متون إليكترونية تفتقد أحياناً إلى الوضوح والانتظام، كما أن جناية المكان (أقصد حيث أقيم) تنعكس على البحث بحيث قد تمنعك من الحصول على مرادك من الأبحاث والدراسات الجديدة المواكبة للموضوع.

***- آفاق وأهداف الدراسة**

قد سعت الدراسة قدر الإمكانإلى محاولة رصد مجمل ما كُتب عن المسألة اليهودية في الفكر العربي المعاصر، باتخاذ جهود الفاروقي والمسيري أنموذجين، بوصفهما أكثر المفكرين العرب اشتغالًا علىهذه المسألة، والعناية بقضاياها، ومساءلة موضوعاتها، وإن اختلفت منطلقات، ومرجعيات، ومناهج، وأدوات كلَّ منهما، فإن الغرض من هذه الدراسة أن يستأنف الفكر العربي النظر في حقل الدراسات اليهودية والصهيونية وأن يبني على ما سبق سواءً في تراثنا أو في حاضرنا ليؤسس لحقل دراسي ومجال بحثي قديم بأدوات، ومناهج، ونماذج جديدة، لا تجتر ما سبق، ولا تستنسخ ما لدى الآخرين، فمن المؤسف أن الفكر العربي والإسلامي ما زال لم يغص بعمق في فهم المسالة اليهودية كما يجب معرفيًا، وما زالت مكونات التفكير ولبيناته تتشكل من أفكار وفلسفات ومناهج الآخرين، ولعل الدراسة ستثبت أو تنفي الأصالة والجِدة عند الأنموذجين، لا سيما بعد العودة إلى التنقيب في إرثهما وتراثهما.

مقدمة:

إن البحث في المسألة اليهودية ما يزال بحاجة إلى مزيد من العناية والمقاربة بأدوات تتسم بالعمق وبالحيدة العلمية وبالمقدرة التفسيرية العالية، حتى يتسنى لنا فهم طبيعة الصراع وأبعاده ومتطلباته الفكرية والثقافية، فنحن اليوم لا نواجه صراعًا تقليديًا مع القوى المتغلبة ذات الاطماع التوسعية الاستدمارية، بل نخوض صراعًا على مستويات متعددة، يكون العلمي والثقافي في مقدمته. أننا بأمس الحاجة لتجديد مناهج الدراسة وتجديد طرائق البحث في ميدان الدراسات الدينية عمومًا والدراسات اليهودية على الخصوص، نظرًا لأننا في حالة تدافعبالمفهوم القرآني معها في اللحظة الراهنة، تدافع تبدو مآلاته تنذر بخطر شديد يتهدد الأمة من جميع جهاتها، ما لم نتحلى بالوعي المنهجي والمعرفي، وما لم نتسلح باليقظة الفكرية التي تساعدنا على إدراك حركة التاريخ ومكره، وإدراك الإمكانات التي تؤهلنا لاقتحام المستقبل بالاعتماد على جهود وعطاءات واجتهادات نخبنا الثقافية والعلمية، فما يزال في الإمكان أبدع مما كان.

والمؤكد أن الرجوع للإرث العلمي والفكري للفاروقي والمسيري ليس غايته القصوى رد الصدى لما كُتب وأُنجز والاكتفاء بالقراءة التحليلية فحسب، لكن إحدى غاياته هي استئناف النظر الفلسفي في الموضوعات التي أثيرت، والأبحاث التي أنجزت، وتجديد الاشتغال عليها بالأدوات البحثية المستجدة والمناهج المبتكرة، فالفاروقي والمسيري لم يبحثا في إشكالات أفقها العلمي والفكري مغلق ونهائي، بل العكس هو الصحيح، فالأفق مفتوح تمامًا، وأبواب الاجتهاد مشرعة بلا نهاية، والتطلع لما يمكن أن يُقّدم في هذا المجال أمر محمود ومرغوب. وما الدراسة المنجزة هنا إلا غيضًا من فيض وبعضًا مما هو مأمول ومرجو يتحقق بها وبغيرها من الجهود المعرفية والمنهجية تلك الغاية المنشودة.

الفصل الأول
مدخل مفاهيمي حول المسألة اليهودية

المبحث الأول: المسألة اليهودية المفاهيم والتصورات
المبحث الثاني: المسألة اليهودية المصطلح وسياقاته التاريخية

يتحرى الفصل الأول من هذه الدراسة، البحث في المفاهيم الأساسية التي تؤثث حقل الدراسات اليهودية، وذلك بتحديد وضبط معانيها ودلالاتها، فلا يُخفى على أحد أن الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره، ومحاولة دراسة الظواهر اليهودية تقتضي حتما ضبط المفاهيم التي تتشكل منها، قبل الولوج في إشكالياتها وقضاياها. إذ تحديد المفاهيم وضبطها مسألة ضرورية لتنظيم العملية الفكرية والتحليلية تفادياً للغموض الذي يمكن أن يثيره توظيف المفاهيم دون تحديد أو ضبط.

لذا،سنتناول في المبحث الأول المفاهيم المتداولة في حقل الدراسات اليهودية استجلاءً لدلالتها اللغوية والإصطلاحية، ومن بينها: العبرانيون، بنو إسرائيل، اليهود، الدين اليهودي، المراحل التاريخية لليهودية، الكتب المقدسة، العهد القديم، الأسفار الخمسة، الكتب الخارجية (أبوكريفا)، القبالاه، الفرق اليهودية..إلخ وغرضنا من عملية تفكيك المفاهيم وشرحها، هو تذليل الصعوبات التي تكتنف دراسة القضايا والمسائل المتعلقة بالظواهر اليهودية في أبعادها التاريخية والدينية والفكرية.

أما المبحث الثاني يتمحور حول المسألة اليهودية كمفهوم أساس تتمحور حوله هذه الدراسة، فنحن بحاجة إلى تحديد المفهوم الخاص بالمسألة اليهودية، والنظر إليه ضمن سياق الفكر الغربي أولاً، دون أن نخفي الدلالة الموسعة التي أعطيناها لهذا المفهوم ليشمل كل ما يتعلق بالظواهر اليهودية فكرية ودينية وتاريخية وفلسفية، نتخطى به ونتجاوز الدلالة الإصطلاحية الضيقة لهذا المفهوم. وفي إطار البحث عن ملابسات مفهوم المسألة اليهودية وحيثيات تشكله وبنائه، سنتناول أهم ما كُتب في الفكر الغربي عن المسألة اليهودية لنؤكد على حيوية المصطلح وقدرته الفائقة على توليد الجدل وإثارة الإشكالات.

المبحث الأول
المسألة اليهودية: المفاهيم والتصورات الدينية

**

1: العبرانيون، بنو إسرائيل، اليهود

1/1 العبرانيون: تشير المصادر التاريخية إلى أن لفظ "عبرانيون" ومفردها عبراني أو عبري أطلقت في بدايتها على النبي إبراهيم (عليه السلام)."فقد ذُكر في سفر التكوين باسم إبرام العبري أو أفراهام العبراني"*، وهو الجد الأكبر لبني إسرائيل وفق

*أفراهام العبري(إبراهيم): تشير إليه الروايات التوراتية باعتباره الجد الأكبر لبني إسرائيل وفق الرواية المقرائية (الأول في الآباء الثلاثة: إبراهيم-إسحاق-يعقوب)، وتقول القصة الواردة في سفر التكوين أنه غادر حاران في أرض العراق إلى أرض كنعان وهو في 75 من عمره. ينظر:**موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية**، الشامي، رشاد، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، د.ط، 2002، ص74.

الرواية المقرائية (وتحكي القصة الواردة في سفر التكوين أنه غادر حاران في أرض العراق إلى أرض كنعان وهو في الخامسة والسبعين من عمره)[1].
أما لماذا سمي إبراهيم بالعبراني أو العبري، فقد اختلفت الآراءوتباينت الأقوال في ذلك، فقيل إنهتسمى بالعبراني لأن أحدأجداده كان يُسمى عابر (عبر)، فهو إبراهيم بن تارح بن حاور بن سروح بن رعو بن عابر. كما ورد ذلك في سفر التكوين[2] - الذي تعود إليه أنساب القوم وأصولهم-. ويقال إن إبراهيم لقب بالعبراني لعبوره نهراً، ربما كان نهر الفرات أو نهر الأردن وذلك عندما نزوح من العراق إلى أرض كنعان.

بينما يؤكد اليهودي المصري"إسرائيل ولفنسون" أن كلمة عبري لا ترجع في أصلها إلى حادثة بعينها أو شخص بعينه، "وإنما ترجع إلى الموطن الأصلي لبني إسرائيل، وذلك أن بني إسرائيل كانوا في الأصل من الأمم البدوية الصحراوية التي لا تستقر في مكان، بل ترحل من بقعة إلى أخرى بأبلها وماشيتها للبحث عن الماء والمرعى. والكلمة حسب قوله"مشتقة في أصلها من الفعل الثلاثي (عَبَر) بمعنى قطع مرحلة من الطريق أو الوادي أو النهر من عبره، أو عبر السبيل شقها، وكل هذه المعاني نجدها في الفعل سواء في العربية أو العبرية، وهي في مجملها تدل على التحول والتنقل الذي يتصف به سكان الصحراء وأهل البادية. فكلمة عبري مثل كلمة بدوي أي ساكن الصحراء أو البادية"[1].

في حين تشير بعض المصادر إلى أن الكنعانيين*، والمصريين والفلسطينيين كانوا ينعتون تلك القبائل التي تعود أصولها إلى الهجرات العمورية النازحة من بلاد العرب إلى بلاد ما بين النهرين، والتي استقرت لفترة قصيرة في النصف الجنوبي منها، لتعود إلى حياة الترحل، -كانوا ينعتونهم- بالعبرانيين لعلاقتهم بالصحراء، ليتمايزوا عن أهل العمران، فالعبراني مقابل الحضري أو المدني، وقد ذهب فريق من الباحثين إلى وجود علاقة بين اللفظ عبري واللفظتان: عبيرو، وخابيرو **(Habiri)**في المصادر المصرية القديمة والمصادر الآشورية والبابلية التي اعتادت الإشارة إلى بعض القبائل البدوية العربية، ومنها القبائل الآرامية العربية التي يقال إن إبراهيم (عليه السلام) ينتمي إليها."كما تشير هذه المصادر إلى أن اللفظ عبيرو كان يُطلق حوالي الألف الثانية قبل الميلاد على عدد من القبائل في شمال شبه الجزيرة العربية وفي الشام"[2].

كما تدل عبارة العبراني على الغريب أو الأجنبي وقد تحمل معنى العبد، تشير التوراة إلى ما يفيد هذا الرأي، في سفر الخروج (إذا اشتريت عبداً عبرانياً فست سنين يخدم، وفي

---

[1] الشامي،رشاد،**موسوعةالمصطلحاتالدينيةاليهودية**،المكتبالمصريلتوزيعالمطبوعات،مصر،د.ط، 2002،ص74.
[2] **سفرالتكوين**:(10 /26-10-11-25-21)، التوراة ترجمة عربية، تحقيق: زكار، سهيل، دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط1، 2007.ينظر: ولفنسون، إسرائيل، **تاريخ اللغات السامية**، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، 1929، ص78،77.
[1] ولفنسون، إسرائيل، **تاريخ اللغات السامية**، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، 1929، ص78.
* **الكنعانيون:** في التوراة هم أبناء كنعان بن سام بن توح. وهم السكان الاصليون الذين عاشوا في فلسطين حوالي الألف الخامس قبل الميلاد.**ينظر**: مقلد، عبد الفتاح، **الكنعانيون وتاريخ فلسطين القديم**، العربي للنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص59.
[2] حسن، أحمد محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998، ص23، أنظر أيضا: شلبي، أحمد، مقارنة الأديان، ص46، ينظر كذلك: لوبون، جوستاف، **اليهود في تاريخ الحضارات الأولى**، تر: عادل زعيتر، مكتبة النافذة، القاهرة، ط1، 2009، ص39-40، ينظر: بطرس عبدالمالك وآخرون: **قاموس الكتاب المقدس**، ص404-409.

السابعة يخرج حراً مجاناً). والظاهر من النص أن العبريون كانوا جماعة من العبيد[1] أو المرتزقة الأقل شأناً من أهل البلاد المجاورة لهم، وهو المعنى ذاته الذي تشير إليه ورقتان من أوراق البردي كتبتا في القرن الثالث عشر ق.م في عهد رمسيس الثاني (1292-1225ق.م) وهما موجودتان في متحف لايد بهولندا، وهما رسالتنا أحدهما من كاتب اسمه كويسر جوابا لرئيسه يقول فيها:" استرضاء لسيدي أتممت أمره الذي أنفذه إلي قائلاً: أعطِ الجنود قوتهم واعطِ العبريون الذين ينقلون الحجارة لبناء الملك رمسيس"، والثانية من كاتبه اسمه كينا إلى رئيسه يقول فيها:" أطعت ما أمرني به سيدي قائلا: أعطِ الجنود أرزاقهم والعبريون أيضا الذين ينقلون الحجارة لهيكل الشمس الذي انصرفت إليه عناية رمسيس"[2].

وأياً يكن الأمر، فإن الكنعانيين حسب ما جاء في بعض المصادر كانوا هم أول من أطلق على إبراهيم (عليه السلام) لقب العبراني (أفرام العبراني)، ثم صار اسما دالاً على بعض نسله من بعده وهم العبرانيون وهو الاسم الذي اكتسبته تلك الجماعة "التي هاجرت أو نزحت مع الهجرات العربية القديمة من قلب الصحراء العربية إلى الأجزاء الشمالية من الشرق الأدنى القديم"[3].

ومع كثرت الآراء وتشعبها واختلافها حول أصل كلمة "عبري" أو "عبراني" وجمعها "عبرانيون" أو "عبريون"، فإننا سنكتفي بما أوردناه لنخلص إلى القول: بأن "العبرانيون" هو المسمى الأول الذي يشير إلى فترة الأسلاف انطلاقاً من الجد الأول إبراهيم (عليه السلام) وصولاً إلى الجد الثاني يعقوب*(عليه السلام) الذي سيبدأ معه التحول من اسم يعقوب إلى إسرائيل "حسب الرواية التوراتية، وانتسب "العبريون" منذ ذلك الحين إلى إسرائيل فسموا بالإسرائيليين أو بنو إسرائيل"[4].

وإذا كان التحول قد حدث على مستوى اسم الجماعة من العبريين إلى بني إسرائيل، فقد ظلت كلمة عبري تُستخدم للدلالة على اللغة التي تحدثت بها تلك الجماعة وعلى مجمل ما انتجته من آداب وثقافة وعادات وتقاليد، فالعبرية هي اللغة التي دُون بها مجمل المنتوج الثقافي "والتي كُتِبت بها التوراة في الأسرالبابلي أبان القرن السادس قبل الميلاد وما بعده"[5].

---

[1] نجد الإشارة إلى استرقاقهم في قوله تعالى:{ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ. فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ}–سورة المؤمنين الآية 46-

[2] محمد، عزة دروزة، **تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم**، المكتبة العصرية، بيروت، ط3، 1969، ص31.

[3] حسن، أحمد محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، م.س، ص59.

***يعقوب:** اسم عبري بمعنى (المحتال)، وأصلها من عقب أي المؤخرة، ومؤخرة الجسم المعنية هنا هي كعب القدم، والاشتقاق يأتي عن طريق أن المحتال أنما يتبع ضحيته بالسير خلفها، يتعقبها فينقض عليها فيسلبها مالها دون أن تنتبه. ينظر: الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مكتبة وهبة، البصائر، مصر، ط2، 1988، ص22.

[4] حسن، أحمد محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، م. س، ص49.

[5] سوسة، أحمد، **أبحاث في اليهودية والصهيونية**، دار الأمل، الأردن، د.ط، 2003، ص31.

2/1بنو إسرائيل: تُطلق تسمية بنو إسرائيل كما جاء في المصادر التوراتية على النبي يعقوب وعلى نسله من بعده، الذين كانوا يعرفون بأبناء يعقوب، ولما تغير اسمه وأصبح "إسرائيل سموا بالإسرائيليين أو بنو إسرائيل"[1].

وإسرائيل في أصلها العبري مكونة من لفظين: (إسرا) وتعني "عبد" أو "صفوة"، و(إيل) وتعني الله، وبذلك يكون معنى الاسم هو"عبد الله" أو "صفوة الله"، وهناك معاني أخرى تذكرها بعض المراجع منها " القوة أو الغلبة والمجاهدة"[2]، فمعنى هذا الاسم كما ورد في قاموس الكتاب المقدس "(يجاهد مع الله) أو (الله يصارع)، وقد أطلق هذا الاسم في الكتاب المقدس على يعقوب إذ أطلقه عليه الملاك الذي صارعه حتى مطلع الفجر في فنوئيل في مخاضة يبوق"[3]. وسبب تسمية يعقوب بإسرائيل تنسجه التوراة في شكل قصة أسطورية من نوع الأساطير التي يطلق عليها علماء تاريخ الأديان الأساطير التعليلية **Myth of origin**،حيث تفيد هذه الأسطورة بنشوب معركة بين الله والنبي يعقوب انتهت بأن " ظهر الله ليعقوب أيضاً وباركه وقال له الله: اسمك يعقوب لا يُدعى اسمك فيما بعد يعقوب، بل يكون اسمك إسرائيل فدعا اسمه إسرائيل"[4].

في مقابل الدلالة الخاصة لكلمة إسرائيل والتي تحيل على النبي يعقوب وعلى ذريته وأحفاده من بعده، فإن هناك دلالة سياسية وتاريخية وجغرافية في آن معاً، يُؤرخ لها بحدث تاريخي مهم، حين انقسمت مملكة داوود وسليمان المتحدة بعد وفاة النبي سليمان (عليه السلام) عام 932 ق.م إلى مملكتين متصارعتين هما: مملكة إسرائيل الشمالية وعاصمتها شكيم أو السامرة –الخليل حالياً-، ومملكة يهوذا الجنوبية وعاصمتها أورشليم. فمنذ هذه اللحظة التاريخية أصبح بنو إسرائيل هم سكان مملكة إسرائيل الشمالية، وأصبح نعت إسرائيلي يُطلق على المواطن المقيم بتلك المملكة، إلى "أن اكتسح الآشوريون مملكة إسرائيل عام 722 ق.م فهاجر الإسرائيليون إلى أقطار كثيرة منها مصر"[5]. فيما سُمي آنذاك بالسبي الآشوري، في حين قام ملك بابل بختنصر*باحتلال مملكة يهودا عام 587ق.م، فسمي ذلك الحدث بالسبي البابلي.

---

[1]سفر التكوين:(34:7،13)، وهو نفسه المعنى الذي أشار إليه القرآن الكريم في موضعين الأول في قوله تعالى:{كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ} الآية:(93) آل عمران. والثانيفي قوله تعالى:{وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَاۚ} الآية: 58 مريم.

[2] محمود، محمد السيد سيد أحمد الغنام:(**التعريف بالديانتين اليهودية والإسلام**)، مجلة كلية الآداب، العدد 35، 2020، ص243.

[3]بطرس عبد المالك وآخرون، **قاموس الكتاب المقدس**، م.س، ص51.

[4]سفر التكوين:(32/29-22).

[1]الوائلي، عامر، وآخرون، **موسوعة علم الكلام الوسيط والمعاصر**، دار ابن النديم، الجزائر، دار الروافد، بيروت، ط1، 2017، ص53.

***بختنصر:**(526-604ق.م) ورد بهذا الاسم في المصادر العربية، وفي غيرها باسم نبوخذنصر، وقيل بختنصر تعني ابن الصنم، ويقدم لنا البيروني تهجئتين للاسم، الأولى بالفارسية بخت نرس ومعناها حسب رأيه كثير البكاء والأنين، والثانية بالعبرية يؤخذنصار ومعناها عطاردينطق. وبختنصر ينتسب إلى الكلديين الذين استقروا جنوبي ووسط العراق، وكان والده نبوبلاصر من شيوخ بيت ياكين المشيخة الكلدية. وأوكلت لنبوخذنصر قيادة الجيش البابلي في السنة 19 من حكم والده، ثم تولى الحكم سنة 604ق.م وكان شابا لم يتجاوز العقد الثالث من عمره. ينظر: إبراهيم محمد، حياة، **نبوخذنصر الثاني**، المؤسسة العامة للآثار والتراث، بغداد، د.ط، 1983، ص53-55-59.

هكذا بتنا أمام معنيين لكلمة إسرائيل: معنى إثني عرقي (نسباً وأصلاً) يختص بيعقوب ونسله من بعده تمييزاً واستئثاراً، وربما عُدت هذه التسمية بهذا المعنى "البداية التاريخية الحقيقية لفكرة العنصرية الإسرائيلية"[1]. أما المعنى الثاني فهو المعنى التاريخي والجغرافي الذي يحيل على مملكة إسرائيل المنقرضة.

3/1 اليهود: تشير عبارة اليهود إلى معاني عديدةأُختلف حولها كذلك، فقيل انها كلمة عربية مشتقة من "الهود" وهو التوبة والرجوع، وهي من هاد يهود هودا وتهود: أي تاب ورجع إلى الحق، فهو هائد، وهي التوبة والعمل الصالح"[2]. وإنما لزمهم هذا الاسم كما يقول الشهرستاني لقول موسى عليه السلام، بعد أن تابوا عن عبادة العجل (إنا هُدنا إليك)[3]، أي رجعنا وتضرعنا. وقيل انهم سموا يهوداً لأنهم كانوا يتهودون، أي يتحركون عند قراءة التوراة. لكن الاشتقاق اللغوي لليهود من هاد التي تفيد الهداية والتوبة والرجوع إلى الله، بدى عند بعض الباحثينمرفوضاً، لأن اشتقاق "يهود" من هاد يجعل الكلمة عربية الأصل، وهذا ما يثير الشك، لأنالدلائل التاريخية والدينية تشير إلى معنى آخر، هو أن الكلمة ليست عربية الأصل"[4] وهي نسبة إلى يهوذا وهو الابن الرابع ليعقوب (عليه السلام) "والوريث الحقيقي ليعقوب ببركته التي وردت في الإصحاح (49) من سفر التكوين"[5]. ومن معاني اسم يهوذا "شكر الإله أو الاعتراف بنعمته"[6]، وإليه ينتسب كل يهودي ليكوّنوا قبيلة من قبائل العبرانيين الاثنى عشرة أو الأسباط الاثنى عشرة. وفي عهـــد الانقسـام، وبعد وفاة سليمان (عليه السلام) " تنازع الأمر بعده، رحبعام بن سليمان ويربعام بن نباط، فاستقـــل رحبعام بسبط يهوذا وسبط بنيامين وكونوا دولة (مملكة) في الجنوب عاصمتها أورشليم وسميت مملكة يهـوذا نسبة إلى سبط حكامها وهو سبط يهوذا"[7]. وانتقل يربعام بن نباط بالعشرة أسباط الأخرى، وكون دولة في شمال فلسطين سميت دولة إسرائيل (مملكة) وجعل عاصمتها السامرة أو نابلس حالياً، وأهل هذه الدولة يسمون بالسامريين نسبة إلى جبل يسمى "شامر". وبسبب هذا الانقسام، وتأسيس المملكتين، تبلورت الدلالة السياسية والجغرافية لاسم يهوذا لتشير إلى معنى المواطنة، فاليهوذي هو المنتمي لمملكة يهوذا، على غرار الإسرائيلي المنتسب إلى مملكة إسرائيل، ويُرجع الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته مصطلح يهوذا إلى "يوسيفوس فلافيوس ليشير بها إلى العقيدة التي يتتبعها أولئك الذين يعيشون في مقاطعة يهوذا (مقابل الهيلنية أي عقيدة أهل هيلاس **Hellas**)"[8]. وبعد سقوط مملكة إسرائيل – كما أشارنا سابقا

---

[1] حسن أحمد، محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، م.س، ص54.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، مج6،ج51،دار الصبح، بيروت، ط1، 2006، ص4718.

[3] الخطيب، محمد أحمد، **مقارنة الأديان**، دار المسيرة، الأردن، ط2، 2009، ص44. ينظر كذلك: المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد الخامس، م.س، ص245.

[4] حسن أحمد، محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**،م.س، ص50.

[5] المرجع نفسه، ص30.

[6] ظاظا، حسن، **الشخصية الإسرائيلية**، دار القلم، دمشق، د.ط، 1999، ص28.

[7] الخلف، مسعود بن عبد العزيز، **دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية**، دار أضواء السلف، الرياض، ط1، 1997، ص45.

[8] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج 5، م.س، ص15.

– في أيدي الآشوريين عام 722 ق.م المسمى بالسبي الآشوري، استمرت مملكة يهوذا إلى غاية سقوطها في يد البابليين عام 587 ق.م المسمى بالسبي الثاني البابلي.
لذا يُعتقد إن كلمة يهوذا قد بدأ استخدامها منذ عصر السبي البابلي، إما بواسطة المسبيين أنفسهم إسرائيليينويهوديين أو بواسطة اليهوديينوالإسرائيليين قبل سقوط يهوذا بقليل"[1]، لتكتسب دلالتين: الأولى ذات صِبغة سياسية لتمييز المنتمين لمملكة يهوذا عن الإسرائيليين المنتمين لمملكة إسرائيل، أما الدلالة الثانية فهي ذات صِبغة دينية تطلق على كل من يعتقد في الديانة اليهودية ويؤمن بها ويمارس طقوسها وشعائرها، سواء من اليهوديين أو الإسرائيليين المسبيين بعد انهيار المملكتين، ليتشكل المعنى الديني لعبارة يهوذي ويتوحد الجنوبيين والشماليين تحت راية الدين بعد أن فرقتهم السياسة.
أما في وقتنا الراهن، فيمكننا القول إن كلمة يهودي لها معنيان: الأول ديني إثني ومنه جاء تعريف اليهودي بأنه من وُلد لأم يهودية. والثاني يشير إلى المعنى الإثني المحض أي الانتماء إلى الجماعة اليهودية وإن لم يكن متديناً أو معتنقاً للديانة اليهودية بالمعنى الحرفي للكلمة. "فالكلمة اليوم تشير إلى الكتل اليهودية الأساسية: الإشكناز، والسفارديم، وإلى الجماعات اليهودية الأخرى التي انفصلت عن الكتل الكبرى مثل الفلاشاه*، ويهود الهند. وهي تشير أيضا إلى اليهود من شتى الفرق التي نشأت في العالم الغربي، أي الإصلاحيين والمحافظين والارثوذكس والتجديديين، حتى لو كّفر أعضاء هذه الفرق بعضهم بعضاً. ويستخدم المصطلح للإشارة إلى المستوطنين الصهاينة"[2].

يمكننا ترجيح التعريف الحديث لليهود، مع إدراكنا لصعوبة الإمساك بتعريف مضبوط ونهائي لمصطلح اليهود/يهودي، فمسألة من هو اليهودي لا تزال دون إجابة محددة ومتفق عليها داخل (الدولة الصهيونية)، أي أن المجال الدلالي للكلمة مختلط وغير محدد وغير محسوم.

2: الديانة اليهودية

تُشير الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة إلى أن اليهودية هي "ديانة العبرانيين المنحدرين من إبراهيم (عليه السلام) والمعروفين بالأسباط (بني إسرائيل) الذين أُرسل إليهم موسى (عليه السلام)، مؤيداً بالتوراة، ليكون لهم نبياً. واليهودية ديانة يبدو أنها منسوبة إلى يهود الشعب، وهذه بدورها قد أُختلف في أصلها وقد تكون نسبة إلى يهوذا أحد أبناء يعقوب وعممت على الشعب على سبيل التغليب"[3]. في

---

[1] حسن أحمد، محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، م.س، ص38.

*__الفلاشاه:__ لم تتفق الروايات التاريخية حول أصول يهود الفلاشاه، فقيل أنهم من نسل الاسباط العشرة المفقودة وبخاصة سبط دان، رحلوا إلى اثيوبيا بين القرن العاشر ق.م والقرن الثاني الميلادي، وقيل أنهم من نسل يهود خاجروا من مصر فيما بين القرن الثاني والقرن السابع الميلاديين وتزاوجوا مع السكان المحليين. وقيل هم يهود هاجروا من اليمن بين القرن 2م حتى نشوب الحرب بين الملك الاثيوبي النصراني كالب وبين الملك العربي الجنوبي اليهودي هجر المعروف بيوسف ذي نواس في القرن 6م. وقيل كذلك، هم موجات يهود هاجروا خلال فترات مختلفة من مصر وجنوب الجزيرة العربية فيما بين القرن 7ق.م والقرن 6م، وتزاوجوا واختلطوا بالسكان المحليين. وقيل: هم نسل سبط أجاو (اثيوبيون يتحدثون اللغة الكوشية) تهودوا واتخذوا لأنفسهم شكلا خاصا من اليهودية فيما بين القرن 4 والقرن 5م. ينظر: جلاء إدريس، محمد، **يهود الفلاشا أصولهم ومعتقداتهم وعلاقاتهم بإسرائيل**، مكتبة مدبولي، القاهرة، دط،دت، ص16-17.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**، دار الشروق،القاهرة، ط2، 2005،ص 164.

[3] الجهني، مانع بن حماد، وآخرون، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، دار الندوة العالمية، الرياض، ط4، 1999، ص495.

التعريف إشارة يمكن تتبعها تؤكد أن اليهودية لم تكتسب صورتها النهائية دفعة واحدة وابتداءً، بل أنها تطورت عبر مراحل تاريخية لتكتسب هويتها الدينية باعتبارها ديانة توحيدية تتمثل في "مجموعة من العقائد والشرائع والطقوس وقواعد السلوك والأخلاق، تراكمت وتبلورت ونضجت على مدى آلاف السنين"[1]، من هنا يشبه المسيري بنية اليهودية بالتركيب الجيولوجي المكون من طبقات مستقلة، تراكمت الواحدة فوق الأخرى، و"لهذا تتميز اليهودية كنسق ديني بعدم تجانسها نظراً لاستيعابها كثيراً من العناصر الدينية والحضارية من سائر الحضارات التي وجدت فيها"[2]. ما يعني أن العوامل التاريخية كان لها دور محوري في صياغة اليهودية إلى الحد الذي يمكن الحكم معه على الديانة اليهودية بأنها ديانة تاريخية تتحكم فيها مسيرة تاريخ الجماعات اليهودية والتحديات التي جابهتها، "ولعل من أهم الأسباب التاريخية التي أدت إلى اتصاف اليهودية كعقيدة وشريعة بصفة التطور والتراكم التاريخي، هو وقوع اليهود في فلسطين وخارجها تحت حكم دول وإمبراطوريات متعددة أثرت على الديانة اليهودية كما أثرت على التشريعات اليهودية بصفة خاصة"[3].

ضف إلى ذلك تأثير ظاهرة الشتات على تاريخ الديانة اليهودية، بل يمكن اعتبار اليهودية كشريعة، نتيجة للشتات اليهودي. يشير إسماعيل راجي الفاروقي إلى "أن اليهودية هي الملة التي دان بها اليهود بعد المنفى، بينما يُطلق على ديانة اليهود قبل المنفى ديانات العبرانيين"[4]. ويتفق المسيري مع الفاروقي في التمييز بين اليهودية كديانة بني إسرائيل ما بعد المنفى أو السبي والديانات السابقة قبل المنفى، ويرى أن إطلاق مصطلح " يهودية" على تلك المرحلة من تاريخ اليهودية التي تسبق تدوين العهد القديم (التوراة)* يتضمن تناقضاً تاريخياً، فهي مرحلة سديمية لم تكن قد تشكلت فيها بعد معالم اليهودية، ولم يكن العبرانيون فيها قد صاروا يهوداً، ولذا فنحن نُطلق على تلك المرحلة "عبادة يسرائيل" ثم العبادة القربانية المركزية"[5].

الواضح أن الأحداث التاريخية التي مرت بها جماعة بني إسرائيل والعبرانيين لعبت دوراً مهماً في تكوين الديانة اليهودية وتطورها عبر مسارات التاريخ، ومن أهم تلك الأحداث: أحداث الخروج من مصر، والصراع مع الكنعانيين، وأحداث السبي الآشوري والبابلي والروماني، وما نتج عنها من شتات جزئي أو كلي لبني إسرائيل. كل هذه الأحداث وغيرها، ساهمت في بلورت جوهر الديانة اليهودية وتشكيل عقائدها وطقوسها، بل وساهمت في تدوين كتبها المقدسة، "والحقيقة إن الديانة اليهودية هي من صُنع الأزمات التاريخية للجماعات اليهودية عبر التاريخ. فكل أزمة تاريخية تؤدي إلى مزيد من الصياغة والتشكيل للديانة. وحول هذه الأزمات تطورت مفاهيم العهد والاختيار والخلاص

---

[1] ظاظا، حسن، **الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه**، معهد البحوث والدراسات العربية، د.ط، 1971، ص5.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، م س، ص15.

[3] حسن أحمد، محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، م س، ص192.

[4] الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، م س، ص08.

*معروف أن العهد القديم وهو المصدر الأساسي للديانة اليهودية قد أستغرق تأليفه وتدوينه قرابة ألف عام من القرن 13 ق.م إلى القرن 4 ق.م.

[5] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المج5، م س، ص15.

والثواب والعقاب. إلخ"[1].وبالتالي من غير الممكن الفصل بين الديني والتاريخي عند الحديث عن الظاهرة اليهودية.

1/2-المراحل التاريخية للديانة اليهودية:

لعب التاريخ دورا محوريا في تشكيل ملامح الديانة اليهودية، بحيث يمكن القول إن اليهودية كديانة هي محصلة للأحداث التاريخية التي مرت بها الجماعات اليهودية، من هنا يمكننا أن نتحدث عن مراحل تاريخية للديانة اليهودية، نلخصها في الآتي:

أ- مرحلة ديانة الآباء: والمقصود بها مجموعة الشخصيات التي سبقت مجيء موسى*(عليه السلام) في التراث القديم، والتي تبدأ بآدم (عليه السلام) وتنتهي إلى يعقوب وأبناءه المكونين لأسباط إسرائيل. والشخصية المحورية في هذه المرحلة هي (إبراهيم عليه السلام) الذي تُنسب إليه العهود الدينية المقطوعة مع الرب بالوفرة والكثرة والسيادة على الأرض. وقد كانت ديانة الآباء العبريين كما تسمى، ديانة بسيطة قائمة على التوحيد يغلب عليها الطابع البدوي الصحراوي لطبيعة القبائل العبرية التي تتشكل منها.

ب- مرحلة ديانة موسى عليه السلام: وهي المرحلة الثانية من مراحل تطور الديانة اليهودية وأهمها على الاطلاق، لأنها الفترة التي تم فيها الاعتماد على الوحي المكتوب كمصدر أساسي للعقيدة والشريعة، وهي التي منحت لليهودية أصولها وقواعدها ومبادئها العامة، وخلال هذه الفترة تم التعرف على الإله "يهوه"** باعتباره جوهر التوحيد في الديانة اليهودية.

ت- مرحلة ما بعد موسى إلى غاية انقسام المملكة: بعد وفاة (موسى عليه السلام)، حكم بني إسرائيل "مدبروهم" وهم القضاة ودّون تاريخهم في سفر خاص يحمل اسمهم، واعتبر "يوشع بن نون" تلميذ موسى وخليفته أول القضاة، وتميزت هذه المرحلة بتتابع الأنبياء في قيادة الجماعات اليهودية مثل: كالب بن يوفنا، وحزقيل بن بوذي، وقد شهدت هذه الفترة ولوج عقائد ومفاهيم جديدة على اليهودية نتيجة لاحتكاك الإسرائيليين بعدد من الشعوب المجاورة لهم -خاصة الكنعانيين- في بيئة الشرق الأدنى القديم التي كان لها تأثيرها الديني والحضاري على الإسرائيليين. مع التحول الذي عرفه الإسرائيليين وانتقالهم من الحالة البدوية إلى الحالة المدنية، ومن الترحال إلى الإقامة، وتأسيس أول مملكة لهم هي مملكة داود وثم سليمان المتحدة، والتي اعتبرها اليهود تجسيدا للعهد الإلهي بالسيادة والتمكين لهم في الأرض، ودلت على العناية التي حفهم بها "يهوه" ومن أجل ذلك تم تشييد الهيكل ونقل (تابوت العهد) إلى أورشليم العاصمة الدينية الجديدة، ما سمح بتقوية الاعتقاد في أن مملكة داوود وبيت داوود هما الوريث الشرعي للنظام الإسرائيلي القديم.

---

[1] حسن أحمد، محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، م س، ص255.

***موسى:** يشير سيجموند فرويد إلى أن اسم موسى بالعبرية هو (موشي) وقيل أنه مشتق من انتشل من الماء معتبراً هذا الإدعاء بالشعبي ويرجح أن موسى اسم كانا اسماً مصرياً فالكلمة المصرية موسى تعني الطفل، وهي اختصار لبعض صيغ من الكلمة عينها أكثر كمالاً، نظير آمون –موسى أي آمون الطفل. ينظر: فرويد، سجموند، **موسى والتوحيد**، تر: طرابشي، جورج، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1986، ص9.

** **يهوه:** تطلق التوراة على الله عز وجل لفظ يهوه (Jhwh)، أو بلفظ آخر إلوهيم (Elhim) وفي كلتا الحالتين، إنما هو إله بني إسرائيل دون سائر البشر، يقول يشوع في سفره:"هكذا قال الرب إله إسرائيل". ينظر: مهران، محمد بيومي، **بنوإسرائيل**، الجزء الرابع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1999، ص400.

لكن بوفاة داوود ثم أبنه سليمان من بعده، وانقسام المملكة إلى مملكتين شمالية وجنوبية انفكت الوحدة السياسية والدينية لليهود، وتلاشت المكانة الدينية لأورشليم، وتسربت إثر ذلك بعض العناصر الوثنية الكنعانية إلى المملكتين، وهو ما أدى إلى ظهور طائفة من الأنبياء قاوموا المد الوثني المستشري في المملكتين أمثال: إيليا، واليشع، عاموس، وهوشع وغيرهم.

ث- مرحلة السبي الآشوري والبابلي(عصرالنبوة الكلاسيكية): انتهت الأحداث السياسية إثر الانقسام، بسقوط مملكة إسرائيل الشمالية في يد الآشوريين عام 722ق.م، وسقوط مملكة يهوذا الجنوبية في يد البابليين عام 587ق.م ومع التدهور السياسي والديني للجماعات اليهودية وبداية حالة الشتات والسبي الآشوري والبابلي، ظهرت النبوة بمفهومها اليهودي كعامل أساسي في التأثير على بنية الديانة اليهودية فيما سُمي بعصر النبوة الكلاسيكية،"إن النبوة الإسرائيلية حسب الفهم اليهودي ظاهرة تاريخية في المقام الأول فهي استجابة دينية أو رد فعل ديني تجاه الأحداث السياسية التي بدأت بعد انقسام المملكة والآثار الدينية التي ترتبت بسبب هذا الانقسام"[1]، كانت النبوة دعوة للعودة إلى الديانة الموسوية باعتبارها النموذج المثالي الذي ينبغي الاقتداء به والالتزام بشريعته وقوانينه، مع إضفاء عقائد جديدة لم تكن من قبل، كعقيدة الثواب والعقاب والبعث والخلاص والتركيز على البعد الأخلاقي لليهودية.

ج- المرحلة اليونانية التلمودية: خرجت اليهودية من عصر السبي ديانة شبه كاملة في عقائدها وشرائعها، خاصة بعد تدوين التوراة أي بعد نحو أربعين عاماً من العودة من السبي البابلي في ظل العهد الفارسي (332-538ق.م) الذي كان عصر استقرار لليهودية كعقيدة وشريعة، واكتمل هذا الاستقرار بتحسين الأوضاع السياسية لليهود في العصر الفارسي الذي ثّبت مسمى اليهود على تلك الجماعات الإسرائيلية ومسمى اليهودية على ديانتهم. وبنهاية العصر الفارسي بفعل فتوحات الاسكندر الأكبر للشرق الأدنى تبدأ مرحلة جديدة في تاريخ الديانة اليهودية، حينما اصطدمت بالفكر اليوناني بنزعته العقلانية المجردة، وإزاء ذلك انقسم اليهود إلى طائفة رافضة للفكر اليوناني تعصبا ليهوديتهم، وطائفة أخرى مرحبة بذلك الفكر الدخيل اعتقاداً بقدرته على تجديد الدين اليهودي، وطائفة ثالثة حاولت التوفيق بين الفلسفة اليونانية والفكر اللاهوتي اليهودي، في مسعىللاستفادة من المنهج العقلاني في تفسير وشرح النصوص الدينية."فالفيلسوف اليهودي فيلون* أعتبر اليهودية نسقاً فلسفيًا كاملًا، واستخدم المجاز والتأويل في شرح الأجزاء التاريخية، وحاول توحيد المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية"[1]،ظهر الأثر اليوناني في بعض أسفار العهد القديم خاصة سِفر الجامعة، وفي مجموعة الكتب الخارجية غير القانونية المسماة

---

[1] حسن أحمد، محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، م. س، ص206.

***فيلون السكندري:** ولد بالاسكندرية نحو عام 20 أو 30 ق.م ومات بعد عام 54 من القرن الأول للميلاد، في زمن الحواريين. وقد كان كبير المنزلة بين أبناء جنسه اليهودي وطائفته، حتى أرسل ممثلا لها إلى روما في وفد لدى الامبراطور كاليجولا، ألتماسا للعدالة بالنسبة لليهود. درس فيلون الفلسفة اليونانية وسائر الفلسفات التي كانت الاسكندرية تموج بها في عصره. وكان يلقب بالأفلاطوني أو بافلاطون اليهود. ينظر: بريهيه، إميل، **الآراء الدينية والفلسفية لـ فيلون الأسكندري**، تر:موسى، محمد يوسف، النجار، عبد الحليم، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د.ط، 1954، مقدمة الكتاب.

[1]سنوسي، فضيلة، **اليهودية والغنوصية، موسوعة الكلام الوسيط والمعاصر**، الجزء الثالث، م. س، ص58.

(الابوكريفا)، إضافة إلى أثرها في بعض الكتابات التلمودية التي كانت لها أهمية في تثبيت معالم الديانة اليهودية، فالتلمود هو سجل للتشريعات الدينية المنظمة للحياة اليهودية، ومن خلاله أخذت الجوانب الشعائرية والتشريعية شكلها النهائي.

ح- المرحلة المسيحية والإسلامية القروسطية: قامت بين اليهودية والمسيحية علاقة متوترة وقلقة منذ إعلان دفلريانون(305-282م) المسيحية ديناً رسمياً للبلاد، وأصبحت القدس عاصمة مسيحية، وأضحت اليهودية بدعة، بالرغم من أن المسيحية بدأت في أصلها كدعوة موجهة إلى اليهود أساساً، ثم لكافة الناس بعد ذلك، فالمسيح وأمه كانا من أصول يهودية، كما أن المسيحية تبنت التوراة كتاباً مقدساً وضمته إلى العهد الجديد في كتاب واحد هو الكتاب المقدس، لكن بسبب رفض اليهود الاعتراف بعيسى نبياً مخلّصاً وإنكارهم لما جاء في العهد الجديد، لقي اليهود من المسيحين اضطهاداً كبيراً، "وفي القرن الرابع الميلادي عُقد صلح بين الكنيسة والدولة الرومانية يفضي إلى اعتبار اليهودية العدو الأول للمسيحية عقائدياً وسياسيا"[1]. وفي عصر الملك الفارسي خسرو الثاني* الذي حارب الروم واحتل أورشليم نكل اليهود الذين أيدو الفرس بالمسيحين شر تنكيل وخربوا كنائسهم وأجبروا العديد منهم على اعتناق اليهودية. في حين كانت علاقة اليهودبالمسلمين جيدة يسودها الاحترام والتعايش السلمي، باستثناء الفترة التي نشب فيها الصراع بين اليهود والمسلمين خاصة في المدينة المنورة لأسباب سياسية وليست دينية. وفي المجمل حظي اليهود في ظل الدولة الإسلامية سواءً في المشرق أو المغرب بمعاملة حسنة، فتحت لهم المجال لتفتق مواهبهم وقدراتهم العلمية واستفادوا من الجدل والمناظرة التي جرت بين حاخامات اليهود وعلماء المسلمين في تطوير أساليبهم الدينية وتثبيت عقائدهم وشرائعهم.

3: الكتب اليهودية المقدسة

تتسم اليهودية بتعدد كتبها المقدسة، والتي ترجع إلى كونها لم تُكتب من مؤلف واحد ولا في عصر واحد ولا لجمهور واحد، بل كما يرى سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة " كتبها مؤلفون كثيرون في عصور متعاقبة لجماهير مختلفة في المزاج والتكوين. ويمتد التدوين إلى ألفي عام وربما أكثر من ذلك"[2] ما يعني أننا نحتاج في دراسة الكتب المقدسة اليهودية أن نفهم السياقات التاريخية التي دونت خلالها ونفهم الإكراهات السياسية والدينية التي أملتها، فتدوين هذه الكتب جاء استجابة للوقائع التي عايشتها الجماعات اليهودية والآمال والطموحات التي عانقتها.

تنقسم الكتب المقدسة اليهودية إلى قسمان أساسيان يُعدنا مصادر للتشريع ومنابع للأوامر الإلهية المقدسة هما: العهد القديم والتلمود.

1/3العهد القديم:Old Testament

[1] سنوسي،فضيلة،**اليهوديةوالغنوصية**،موسوعةالكلامالوسيطوالمعاصر،الجزءالثالث،م.س، ص59.

***خِسرو الثاني:** ويعرف باسم كِسرى الثاني وهو آخر ملوك الإمبراطورية الساسانية في إيران وأعظمهم كما يعده المؤرخون. حكم بين عامي (628-590) باستثناء عام واحد لم يكن فيه ملكا. ينظر: ar.m.wikipedia.org

[2] سبينوزا، باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر:حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005، ص28.

العهد هو الميثاق، والعهد القديم هو مصطلح يستخدمه المسيحيون للإشارة إلى كتاب الديانة اليهودية المقدس التوراة**(Torah)**بالعبرية:**תּוֹרה**يقال "أن ميليتس أو ميليتون **meliton**أسقف ساردس **sardes** هو من وضعه سنة 170م للدلالة على الأسفار اليهودية التي اعتبرها النصارى جزءً من كتابهم المقدس وذلك في مقابل العهد الجديد (الإنجيل)"[1].
وقد اعتمد اليهود في أسفارهم القديمة تلك تسعة وثلاثين سِفراً (39) يسمونها (سفري هاقوش) أو (كتبي هاقودش)[2]، أي الأسفار المقدسة أو الكتب المقدسة، ويستخدمون للدلالة عليها وتمييزها مسمى التوراة **(Torah)**، وهي كلمة عبرية مشتقة من فعل "يوريه" أي يعلّم أو يوجه وتعني أيضا الشريعة.
والعهد القديم هو النص الأساسي الذي تقوم عليه الديانة اليهودية، ويحتوي في صورته التي وصل إلينا بها على ثلاثة أقسام: التوراة، الأنبياء، والكتب أو أسفار الحكمة.

أولا: أسفار موسى الخمسة:Pentateuch

بالعبرية "حوميش موشيه"[3]، وهي كتب موسى (عليه السلام) الخمسة أو أسفاره الخمسة وتعرف أيضا باسم (التوراة) أو شريعة موسى وتوصف بأنها نزلت على موسى* من الله في طور سيناء وتغطي هذه الأسفار الخمسة أحداث التاريخ من بدء الخليقة إلى وفاة موسى حوالي 1300 ق.م، وتتضمن الوصايا والشرائع والشعائر والقوانين التي تحكم حياة اليهود. والأسفار الخمسة هي بالترتيب:

1- **سِفر التكوينGenesis:** بالعبرية "بريشت"**בְּרֵאשִׁית**، وتعني في البدء. وهي الكلمة الأولى التي يبدأ بها السفر، "الذي جاء فيه وصف الخليقة وتكوين العالم وخلق آدم وحواء وتسلسل الجنس البشري ونوح والطوفان"[4]، وصولا إلى استقرار أبناء يعقوب في أرض مصر.

2- **سِفر الخروجExodus:** بالعبرية "شيموت"**שְׁמוֹת** أي الأسماء، ويتناول تاريخ بني إسرائيل في مصر واضطهادهم وقصة موسى وخروجه مع قومه إلى أرض سيناء ورحلة التيه التي استغرقت أربعين سنة، وتلقي موسى للوصايا العشر ويتضمن السِفر مجموعة من الشرائع والأحكام اليهودية في العبادات والمعاملات.

3- **سِفر اللاويينLeviticus:** بالعبرية "فايقرا"**וַיִּקְרָא**ومعناها دعا أو نادى، ويسمى هذا السِفر كذلك سِفر الأحبار لأن الشرائع والطقوس الكهنوتية تحتل فيه المكانة الأولى، وينسب السِفر إلى لاوي أو ليفي **levi** أحد أبناء يعقوب الذي ورث مع نسله مهمة الإشراف على شؤون الأُضحية والقرابين باعتبارهم سدنة الهيكل.

4- **سِفر العددNumbers:** بالعبرية " بميدبار"**בְּמִדְבַּר** أي في البرية، سمي بهذا الاسم لبروز ظاهرة التعداد خلال نصوصه، فهو يشتمل على إحصاء للقبائل

---

[1]المقراني، عدنان، **نقد الأديان عند الامام ابن حزم الأندلسي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط1، 2008 ص206.
[2]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، م س، ص84.
[3]المسيري، المصدر نفسه، ص84.
*نفى سبينوزا أن تكون الأسفار الخمسة قد كتبت من لدن موسى، ويرى أن إنسان آخر عاش بعد موسى بمدة طويلة هو من يكون قد كتبها. وقد ذكر في كتابه: رسالة في اللاهوت والسياسة الأسباب والادلة على نفيه ذاك. ينظر: سبينوزا، باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر: حنفي حسن، م.س، ص22.
[4]شامي، رشاد، **موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية**، المكتب المصري، القاهرة، د.ط، 2002، ص74.

العبرية، من حيث جيوشها وأموالها وبيان أنصابها من الغنائم، كما يشتمل على طائفة من العبادات والمعاملات.

5- سِفر التثنيةDeuteronomy: بالعبرية "ديفاريم"דְּבָרִים أي الكلمات، ويعرف كذلك "بتثنية الاشتراع"، أي إعادة الشريعة وتكرارها على بني إسرائيل، ويتضمن أحكام ترتبط بالحروب والسياسة وشؤون الاقتصاد والعقوبات

ثانيا:الأسفار التاريخية:

وتسمى كذلك بأسفار الأنبياء بالعبرية " نفيئيم"، تتناول هذه الأسفار تاريخ بني إسرائيل من وفاة موسى (عليه السلام)إلى لحظة هدم الهيكل المقدس، "وهي تغطي فترة زمنية بين سنة 1300 وسنة 200ق.م تقريباً"[1] وتنقسم هذه الأسفار إلى قسمين: الأنبياء الأول، والأنبياء الآخر، يختص القسم الأول بالتاريخ السياسي والعسكري والإداري ويتمثل في أسفار: يوشع بن نون، القضاة، صموائيل، راعوت، الملوك الأول والثاني، أخبار الأيام الأول والثاني. بينما يختص القسم الثاني بتراث القادة الروحيين الذين ساهموا في تخليص اليهود من محنهم وأزماتهم، وتتمثل في أسفار: إشعيا، إرميا، مراثي إرميا، حزقيال، دنيال، الأنبياء الصغار أو الإثنا عشر، هذه الأسفار تشكل ذاكرة بني إسرائيل وتذكر ملاحمهم عبر التاريخ، وتمجد أيامهم وانتصاراتهم.

ثالثا:أسفار الحكمة والأناشيد:

بالعبرية "كيتوفيم"، أي الكتب أو المكتوبات، وهي أسفار شعرية تتضمن مواد تاريخية وقصصية وغنائية نذكر منها: سفر أيوب، مزامير داود، أمثال سليمان، نشيد الإنشاد، سفر الجامعة.

إن أسفار العهد القديم بأقسامها الثلاثة التي ذكرناها – مختصرة-، هي التي يؤمن بها اليهود كافة باختلاف فرقهم وطوائفهم وجماعاتهم، "منها يستمدون عقيدتهم وشريعتهم ونظمهم وأخلاقهم، ويستندون إليها في معرفة تاريخهم وأيامهم"[2]، والظاهر من خلال فحص تلك الأسفار ودراستها أنها لم تؤلف – كما قلنا – في فترة محددة بعينها، ولا في عصر بعينه، لكن تم تأليفها وتدوينها خلال أحقاب مختلفة، ومن طرف شخصيات متعددة، حيث يرى بعض الباحثين أن القسم الأول من العهد القديم وهي أسفار موسى الخمسة تم تدوينها في بابل أثناء فترة السبي البابلي أو بعد العودة منه بقليل، ورغم ذلك ظلت هذه الأسفار محل إجماع لدى جميع أتباع الديانة اليهودية ومثلت أرضية مشتركة بينهم وموضع تقديس لديهم، ويفضل اليهود استخدام مصطلح " تناخ" **tanach**[3] بديلا عن مصطلح العهد القديم الذي يستخدمه المسيحيون تمييزا له عن العهد الجديد(الانجيل)*. و"تناخ" كلمة عبرية مختصرة للدلالة على جميع أسفار العهد القديم بأقسامه الثلاث: التوراة، نفيئيم (أسفار الأنبياء)، وكتوفيم (أسفار الحكمة والأناشيد).

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، م.س، ص84.

[2] الزغبي، فتحي محمد الزغبي، **تأثر اليهودية بالأديان الوثنية**، دار البشير، القاهرة، ط1، 1994.

[3] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، م.س، ص88.

*__الإنجيلBible:__ كلمة يونانية تعني خبر طيب، والانجيل هو الكتاب المقدس عند النصارى الذين يشيرون إليه أحيانا بالعهد الجديد، ويتكون من أربعة أسفار: متى، مرقص، لوقا، يوحنا. ينظر: المسيري، عبد الوهاب،**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، م.س، ص89.

2/3 التلمود:

يرى الحاخام أدين شتاينسالتز صاحب كتاب مدخل إلى التلمود أنه "إذا كانت التوراة هي مفتاح القُبة في اليهودية، فإن التلمود هو الركن المركزي الذي يرتفع من القواعد ويسند بناءها الفكري والروحي"[1]، وهذا ما يوحي بأن الديانة اليهودية قائمة على ركيزتين هما التوراة (العهد القديم)، أو التوراة المكتوبة، والتلمود ويسمى القانون الشفهي **torahchebeal**، حرفيا (توراة الفم)، بحيث لا يمكن فهم العقيدة اليهودية إلا بتحصيلهما معاً، إذ لا معنى لأحدهما دون الآخر.

التلمود كلمة عبرية مشتقة من الجذر "لامد" الذي يعني الدراسة أو التعلم"[2]، وهو كما بينت الدراسات والأبحاث عمل موسوعي ضخم يتضمن مجمل تفسيرات الحاخامات للشريعة المكتوبة(التوراة)، وهو مصنف للأحكام الشرعية أو مجموعة القوانين الفقهية اليهودية التي تم تدوينها عبر مراحل تاريخية طويلة امتدت تقريبا عشرة قرون من القرون الاخيرة قبل الميلاد إلى نهاية القرن الخامس الميلادي، ليكون التلمود بمثابة سجل للتشريعات الدينية المنظمة للحياة اليهودية، فهو عمل موسوعي فعلا يتحدث عن كل شيء، من أهم المبادئ الميتافيزيقية والدينية الكبرى إلى أدق وأتفه مراسم الزراعة والطبخ والزينة. "ومن خلاله أخذت الجوانب الشعائرية والتشريعية الدينية شكلها النهائي"[3]

يقع التلمود من الناحية النظرية في المرتبة الثانية بعد العهد القديم، من حيث قدسيته عند أتباع الديانة اليهودية، لكنه من الناحية العملية يقع في القلب من اهتمامهم وتقديسهم باعتباره الموجه والمنظم لحياتهم الفكرية والدينية، "فمن خلال التلمود تُفهم نصوص العهد القديم وتؤول وتضبط المعايير والقيم"[4]. وتشير المصادر إلى وجود تلمودان: الأول يسمى التلمود الأورشليمي (الفلسطيني)، أو تلمود أرض يسرائيل كما كان يسميه يهود العراق، وهو التلمود الذي تم تأليفه في مملكة يهوذا قبل السبي البابلي، والتلمود الثاني يسمى بالتلمود البابلي وهو الذي تم جمعه وتأليفه خلال فترة السبي البابلي بالعراق.

وينقسم التلمود إلى جزئين مترابطين هما: الجزء الأول يتمثل في **المشناه mishnah**وهي كلمة عبرية مشتقة من الفعل العبري «شناه» ومعناه يثنيَّ أو يكرر. وهو بمثابة الشريعة الشفوية أو التثنية الشفوية التي تناقلتها الألسن، "المحررة بالعبرية. فهي إذن تكرار شفوي لشريعة موسى(التوراة)، وتأتي في المقام الثاني كمصدر من مصادر التشريع الأساسية بعد العهد القديم الذي هو الشريعة المكتوبة في مقابل المشناه التي هي الشريعة الشفوية. والجزء الثاني هو **الجماراه Gemara**وهي كلمة آرمية تعني التتمة أو التكملة أو الدراسة، وهي عبارة عن شروح وتعليقات وتفسيرات قدمها الفقهاء اليهود - الذين يسمون بالشراح – على المشناه "وهو محرر بلهجة خليط من العبرية والآرامية[5].

---

[1]شتاينسالتز، أدين، **مدخل إلى التلمود**، تر: فينيتا الشيخ، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2006، ص12.
[2]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، م.س، ص125.
[3]حسن أحمد، محمد خليفة، **تاريخ الديانة اليهودية**، س م، ص213.
[4]المقراني، عدنان، **نقد الأديان عند ابن حزم الاندلسي**، م س، ص214.
[5]شتاينسالتز، أدين، **مدخل إلى التلمود**، م س، ص12.

التلمود كما يصرح الحاخام أدين شتاينسالتز هو الوعاء الذي انسكبت فيه آلاف السنين من الحكمة اليهودية ويتكلم من خلاله القانون الشفهي الذي لا يقل عن التوراة، القانون المدون قدماً وأهمية. وكونه مجموعة من نصوص قانونية، أسطورية أو فلسفية فهو مزيج فريد من المنطق والبراجماتية الحاذقة والتاريخ والعلم والفكاهات"[1]، أنه بذلك لا يقل شأناً أو قيمة عن أسفار العهد القديم إن لم يتفوق عليها من وجهة ما، مادام يتضمن كل القضايا والمسائل والقصص والقوانين التي تراكمت خلال آلاف السنين، أنه بتعبير الفاروقي "يعكس لنا التفكير والواقع اليهودي عبر القرون العشرة التي نشأ وتم تأليفه فيها"[2].

3/3: الكتبالخارجية المقدسة، غير القانونية الأبوكريفا (Apocrypha)

يوجد إلى جانب الأسفار التي يتألف منها العهد القديم، أسفاراً يهودية قديمة أخرى لم يدخلها اليهود في أسفار هذا العهد يطلقون عليها اسم الأسفار الخفية (الإبوكريفا)، وهي كلمة يونانية تعني الخفي أو غير الموثوقة أو غير المعترف بها، "ومصطلح أبوكريفا يشير إلى النصوص المقدسة غير القانونية التي لم يعترف بها اليهود ضمن أسفار العهد القديم، ولم تسجل باعتبارها أجزاء معتمدة منه، ولا تبلغ درجته من القداسة عندهم"[3]، واعتبرها البعض مجرد كتب حكمة لا علاقة لها بالدين ولا بالتشريع اليهودي. فهي غير ذات أهمية، بل ومرفوضة رفضا قاطعا لدى البعض منهم، لذا لم يتبقى منها على مر التاريخ سوى تلك الأسفار التي قبلها المسيحيون وترجموها إلى لغات مختلفة، وبخاصة اليونانية، ومعظم تلك الأسفار الخارجية مجهولة النسب أو تمت نسبتها إلى شخصيات لم تكن هي بالضرورة من وضعتها.

4/3: القبالاه (النزعة الصوفية اليهودية)

يشير مصطلح القبالاه (**Kabbalah**)، إلى مجموعة التأويلات والتفسيرات الباطنية ذات النزعة الصوفية، "والاسم مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو التقبل أو التسليم والاستسلام، "أو ما تلقاه المرء عن السلف، أي التقاليد والتراث"[4]. وتم تأليف تلك التفسيرات من قِبل عدد من الأحبار اليهود بعد كتابة التلمود، وكان هؤلاء ممن تأثروا بالآراء الشرقية ودين الفرس وزرداشت، فخرجوا بهذه المجموعة الباطنية المتعلقة بأسرار الكون وبالإله والكائنات، "كانت في مراحلها الأولى تدعى (الحكمة المستورة)"[5]، أو التراث اليهودي الشفوي، ثم صارت تدعى القبالاه، أي التراث الصوفي االيهودي، الذي يتسم بشيء من الميثولوجيا الممزوجة بالروحانية التلمودية وبشيء من الشعوذة والسحر، الذي انتقل إلى اليهود بسبب احتكاكهم بالأمم المجاورة وبسبب شعورهم المتعاظم بالاضطهاد وتطلعهم للخلاص بظهور المسيح اليهودي المنتظر الذي ينقذهم من آلامهم، "ويعتبر كتاب الخلق الذي انتجه التصوف اليهودي أهم الكتب اليهودية اطلاقاً بعد التلمود. وقد نُسب إلى إبراهيم وعقيبا وغيره من الربابنة في العصر

---

[1] المرجع نفسه، ص12.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1988، ص20.

[3] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهودية والصهيونية**، مج5، م.س، ص105.

[4] المسيري، عبدالوهاب، **موسوعةاليهوديةوالصهيونية**، مج5، م.س، ص164.

[5] سوسة، أحمد، **أبحاث في اليهودية والصهيونية**، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، د.ط، 2003، ص14.

التلمودي، ولكنه وجد مدوناً فقط في القرن التاسع عندما ألف سفاديا جارون تعليقاً عليه"[1]. وقد فسر كتاب الخلق أصل العالم ومنشؤه باعتباره "تجميع عفوي لبعض الحروف والأعداد الاثني والثلاثين (**Sephiroth**)، التي اسماها (طرق الحكمة)"[2]. بينما كتب موسى الليوني (**Zohar**)* أو الإشراق في القرن الثالث عشر الميلادي، مدعيا أن محتوياته وحي من شمعون بن بوحاي أحد ربابنة القرن الثاني الميلادي، في حين نسبه اتباعه إلى النبي موسى بالذات حتى يتصف بالقدسية.

إذن، يمكن اعتبار هذه الكتابات بمثابة مجموعة التفسيرات والتأويلات الرمزية والسرية للكتب اليهودية المقدسة، والتي توارثها اليهود شفويا عبر العصور جيلا عن جيل، ثم أصبح مصطلح القبالة منذ أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، يدل على التقاليد الرمزية الصوفية اليهودية والذي يتناول "الفهم الثيو صوفي للذات الإلهية، أي معرفة ذات الله عن طريق الكشف الصوفي والتأمل ونظرة رمزية للواقع"[3].

4: الفرق والمذاهب الدينية اليهودية:

ارتبطت اليهودية عبر مراحلها التاريخية الممتدة، بسلسلة من المنظومات الدينية والشعائرية المتشابكة،وبالعديد من الفرق والمذاهب الدينية التي نشأت وتشكلت نتيجة للخلاف العقائدي والفقهي حول أسفار العهد القديم والكتابات التلمودية، من حيث تأويلها والاعتراف أو عدم الاعتراف بما ورد فيها من أحكام وتعاليم دينية ودنيوية، فالمجتمعات اليهودية كتل تتسم بالتعددية، تختلف ليس فقط بين مجتمع (جماعة) يهودية وأخرى، بل أيضا بين جماعة فرعية وأخرى داخل الجماعة الواحدة. وعلى هذا الأساس شهدت اليهودية عبر تاريخها العديد من الفرق التي نحددها في الآتي:

1/4الفريسيون: Pharisiens

تعتبر من أهم وأكبر الفرق اليهودية ماضياً وحاضراً، ويُلقب اتباعها بالربانيين أو الاحبار، والفريسيون كلمة عبرية مأخوذة من بيروشيم أي المنعزلون، وكانوا يلقبون"حبيريم" أي الرفاق أو الزملاء وهم أيضا الكتبة، يعترفون بجميع أسفار العهد القديم وبالتلمود وبكل الأحاديث الشفوية المنسوبة إلى موسى، ويعتقدون بالبعث والملائكة وبالعالم الآخر وبالثواب والعقاب وبحرية الإرادة. وهم الخصم اللدود لفرقة الصدوقيون.

2/4الصدوقيون: saduceens

وهم جماعة كهنوتية ارستقراطية كانت دائماً في تحالف مع السلطة السياسية وأصل كلمة صدوقيون عبرية مأخوذة من "صدوقيم"، ومن المحتمل أن يكون أصل الكلمة للكاهن

---

[1] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1988، ص22.

[2] المصدر نفسه، ص22.

Zohar*: يشير غاروشيم شوليم (1982-1897) أن الزوهار يمثل الحكمة اليهودية، أي نظرية صوفية هدفها الأساسي معرفة ووصف أعمال الله الخفية. ينظر: سنوسي، فضيلة، (**التأويل الديني اليهودي القبالة أنموذجاً**)، موسوعة علم الكلام الوسيط والمعاصر، م.س، ص182.

[3] سنوسي، فضيلة، (**التأويل الديني اليهودي القبالة أنموذجاً**)، **موسوعة علم الكلام الوسيط والمعاصر**، م.س، ص179.

الأعظم صادوق الذي توارث أحفاده مهمته حتى سنة 162ميلادية، يتميز فهم هذه الجماعة للشريعة بأنه ظاهري وحرفي، حيث يعترفون بالعهد القديم المكتوب وينكرون الأحاديث الشفوية المنسوبة إلى موسى، كما ينكرون البعث والحساب والجنة والنار، فهم جماعة دنيوية محضة.

3/4السامرية:Samaritan

السامريون كلمة معربة من كلمة "شوميرويم" العبرية، أي سكان السامرة ويشار إليهم في التلمود بلفظة "كوتيم" وتعني الغرباء، ويسمون أيضا الشكيميين نسبة إلى شكيم نابلس حالياً، بينما هم يسمون أنفسهم بنو إسرائيل أو بنو يوسف أو شومريم أي حفظة الشريعة. الكتاب المقدس عند السامريين هو أسفار موسى الخمسة ويضاف إليها أحيانا سفر يشوع بن نون وهم لا يعترفون بأنبياء اليهود ولا بكتب العهد القديم وينكرون التلمود جملة وتفصيلا، وهم على غرار الصدوقيون لا يؤمنون بالبعث وباليوم الآخر.

4/4 الحسديين:Hasidim

عرفت هذه الفرقة حوالي القرن الثاني قبل الميلاد "وتختلف عن بقية فرق اليهود اختلافا جوهريا في عقائدها وعباداتها ونظمها وتقاليدها"[1]، وهي عكس الفرق الأخرى لا تعتقد بطقوس الذبح والاضحية، كما أنها تنكر التفرقة العنصرية وتقرر مبدأ المساواة بين الناس في المشترك الإنساني، وهم في حياتهم أقرب إلى نمط الزهاد والمتصوفة.

5/4 القراءون:Karaites

مصطلح يقابله في العبرية "قرائيم" أو "بني مقرا"، أو "بعلي هامقر" أي "أهل الكتاب". وتجمع الآراء على أن أصول القرائية يعود إلى القرن الثامن الميلادي حينما أسسها بالعراق اليهودي عنان بن داود(760م)، الذي عرف أتباعه بالعنانيين وعرفت حركتهم بالعنانية. "ويعترف القرائيون بالتوراة المكتوبة فقط ويرفضون ما عداها من التوراة الشفوية والتلمود وجميع الكتابات التي ألفها الربانيون (الفريسيون)، ولهذا سموا بنو المقرا أو أصحاب المقرا"[2].

5: التصنيف الإثني والعرقي لليهود

ترد في بعض المصادر والمراجع التاريخية تصنيفات لليهود على أسس إثنية أو عرقية، ونقصد بالإثنية تلك المجموعة البشرية التي يؤمن أفرادها بالأصل المشترك الذي يكون على أساس الدين أو النسل أو النسب وقد ترتبط برقعة جغرافية معينة وتمتاز ببعض السمات الثقافية المشتركة، "فالإثنية تستخدم للإشارة إلى الجماعة الإنسانية التي قد لا يربطها بالضرورة رباط عرقي، ولكنها جماعة تشعر بأن لها هوية مشتركة تستند إلى تراث تاريخي مشترك ومعجم حضاري واحد"[3]. وأهم تصنيف إثني وأشهره هو الذي يقوم على أساس أن اليهود يتوزعون إلى عنصرين هما:

1/5السفارديم: Sephardim

السفارد مصطلح مأخوذ من الأصل العبري سفارديم، ويشار إليها أيضا بكلمة إسبانيولي نسبة إلى إسبانيا. والسفارديم هم اليهود الذين كانوا يتحدثون اللادينو (لهجة إسبانية

[1]وافي، علي عبد الواحد، **اليهودية واليهود**، نهضة مصر، مصر، د.ط، د.ت، ص98.
[2]الهواري، محمد، **الاختلافات بين القرائين والربانيين**، دار الزهر، القاهرة، د.ط، 1994، ص14.
[3]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج3، ص38.

قديمة)، "وهم نسل أولئك اليهود الذين عاشوا في شبه جزيرة أيبيريا"[1] أيام الإمبراطورية الرومانية. وبعد طردهم منها تشتتوا فهاجر بعضهم إلى شمال افريقيا، والبعض الآخر إلى الدولة العثمانية آنذاك واليونان. ولهؤلاء السفارد طريقتهم في الصلاة والطقوس الدينية، ولعبريتهم لكنة تختلف عن غيرها، ويتميز الكثير منهم بمهارات إدارية ومقدرات مالية هائلة، لأنهم يمثلون الأرستقراطية اليهودية.

بعض المؤرخين يسحب مسمى السفارديم على كل اليهود الشرقيين فيكون السفارديم هم اليهود الشرقيين بالمجمل، بينما يفصل البعض الآخر بين السفارديم ويهود الشرق والعالم الإسلامي، لأن طبيعة وخصوصية يهود الشرق والعالم الإسلامي تختلف تماما عن يهودية السفارديم وإن اتفقوا في النهج السفاردي في العبادة.

2/5 الإشكناز:Ashkenazim

الاشكناز من إشكنازيم العبرية التي تعني ألمانيا، "واشكناز حسب الرواية التوراتية اسم أحد احفاد نوح"[2] والإشكناز هم يهود فرنسا وألمانيا وبولندا. الذين يتحدثون اليديشية وهي لهجة مختلطة بين السلافية والعبرية. ويطرح آرثر كوستلر تفسيرا لأصل أكبر كتلة بشرية اشكنازية (أي يهود بولندا)، "فيرى أن الجماعات اليهودية في فرنسا وألمانيا قد أبيدت تماماً أو اختفت، وأن يهود بولندا هم في الواقع بقايا يهود الخزر الذين نزحوا عن أراضيهم بعد سقوط دولتهم وأسسوا دولة المجر، ثم هاجروا منها إلى بولندا"[3]، ثم انتشروا بعد ذلك من بولندا إلى ربوع أوروبا وهاجر الملايين منهم نحو الولايات المتحدة الامريكية وأستراليا.

ويمكننا أننلتمس بعض الفرقبين اليهود السفارديم(الشرقيين)، واليهود الإشكناز(الغربيين) في أن السفارديم اعتمدوا الأصول الدينية المنحدرة من بابل مرجعاً لهم، في حين اعتمد الإشكناز الأصول المنحدرة من بلاد فلسطين وروما مرجعاً لهم، مع أن كلا الفريقين تبنى في الأخير التلمود البابلي مرجعاً وحيدا في الأمور الدينية والفقهية. ونجد اختلافا في اللغة العبرية بين السفارديم والإشكناز، حيث لغة السفارديم هي عبرية ممزوجة بالإسبانية تسمى اللادينو(**Ladino**) يتحدث بها يهود إسبانيا والبرتغال والعالم العربي والإسلامي وتتسم هذه اللغة بالطابع الأدبي والفكري نظرا لاحتكاك السفارديم بالمجتمعات الشرقية. في حين لغة الإشكناز عبرية مختلطة بالالمانية تسمى الليديشية (**Yiddish**) وهي العبرية التي يتحدث بها يهود أوروبا وامريكا وأقطار أمريكا اللاتينية، كما عرف عن السفارديم اتساع أفقهم الفكري وممارستهم للطب والفلسفة والفلك كما كان شأن يهود الأندلس، في حين كان الإشنكاز منغلقين على أنفسهم ولم ينفتحوا على المجتمعات التي عاشوا بين ظهرانيها، فانغلقوا على الكتاب المقدس والتلمود وتميزوا بعدم قدرتهم على تأويل النصوص وتقنين الشريعة ولهذا كان تأثير السفارديم عليهم قويا في الجوانب الدينية والتشريعية.

إن انقسام اليهود بين السفارديم والإشكناز -كما رأينا- يرجع في الأساس إلى عوامل تاريخية وجغرافية، فهو نتيجة تطور منفصل وعزلة جماعة عن أخرى طوال قرون. وإن

[1] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، دار الفكر، دمشق، ط2، 2002، ص13.
[2] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج2، م.س، ص125.
[3] المصدر نفسه، ص، 125.

كان تركيزنا على الكتلتين الكبيرتين، فإنه لا ينفي وجود كتل بشرية أصغر متوزعة عبر العالم ليست من السفادريم ولا هي من الإشكناز، مثل يهود إيران الذين دخولها "في مارس 597ق.م، بعد احتلال نبوخذ نصر الثاني أورشليم"[1]. وهناك كذلك يهود الفلاشاة الذين يقيمون بأثيوبيا، ويهود الأكراد واليهود الصينيون وغيرهم، هؤلاء يتميزون بتأثرهم الكبير بالأنساق الاجتماعية التي يعيشون فيها، فيكتسبون الخصائص الحضارية والثقافية للمكان الذي ينتمون إليه، ولهم سمات دينية فريدة مختلفة عن تلك السمات التي نجدها للسفارديم والاشكناز.

6-اليهودية المعاصرة: اتجاهات وحركات

واجهت الجماعات اليهودية في العصر الحديث تحديات سياسية واقتصادية نتجت في مجملها عن التغيرات التي طالت المجتمعات الغربية سواءً السياسية بتحولها من النمط الكنسي إلى النمط العلماني، أو الاقتصادية بتحولها من النظام الاقطاعي إلى النظام الرأسمالي، حدث ذلك كله في عصر التنوير الأوروبي الذي حمل معه رياح التغيير التي اجتاحت أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين المرتكز على فكرة تحرير الإنسان من الغيبياتوترشيده. أدت تلك التحولات إلى بروز مساعي لتحرير اليهود من نير التمييز العنصري والعزلة التي فرضت عليهم، وكانت البداية بما أبرمه إمبراطور النمسا جوزيف الثاني* من قوانين، قوضت الضرائب المفروضة على اليهود وإعفاءهم من لبس العلامة الصفراء التي كانت تميزهم، ومطالبة اليهود باتخاذ إجراءات تسمح لهم بالاندماج في المجتمع النمساوي. اتسع نطاق حركة تحرير اليهود بعد قيام الثورة الفرنسية وإعلان الجمعية الوطنية الفرنسية في 26 سبتمبر 1791م أن اليهود الفرنسيين هم مواطنون متساوون مع غيرهم في الحقوق والواجبات. ذات الشيء حدث بعد ذلك في هولندا عام 1796م ثم إيطاليا في العام نفسه، وبروسيا عام 1812م. ورغم التراجع النسبي عن قرارات منح الحقوق المدنية لليهود بعد هزيمة فرنسا في روسيا وانحلال الإمبراطورية النابليونية،"إلا أنه مع حلول العام 1870م لم يبق في أوروبا كلها يهودي واحد غير محرر"[2].

الوضع الذي جابه اليهودي في ظل التحولات التي طرأت على المجتمعات الغربية هو: كيف يحتفظ بمكاسب التحرير دون التفريط في هويته القومية اليهودية؟ كيف له أن يجمع بين إخلاصه لتراثه اليهودي والتزامه بمبدأ المواطنة القائمة على أساس علماني؟ للإجابة عن هذه التساؤلات قامت حركة الاستنارة اليهودية *Haskalahوانقسم مفكرو اليهود إلى ثلاث اتجاهات أو مذاهب:

---

[1] كسرائي، شاكر، **اليهود في إيران دراسة تاريخية واجتماعية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2011، ص27.

*__جوزيف الثاني__:(1780-1790) إمبراطور الإمبراطورية الرومانية، ابن جوزيف الثاني وماريا تريزا. وهو من أشهر حكام أوروبا ممن أطلق عليهم المستبدون المستنيرون. حاول إصلاح الإمبراطورية النمساوية المجرية، متأثرا بفولتير والفلاسفة الموسوعيين الفرنسيين.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الديانة اليهودية**، م.س، ص39

*__الهسكلاه:Haskalah__كلمة عبرية مشتقة من الجذر العبري (سيخيل) ومعناها (عقل) أو (ذكاء)، واستخدمت للإشارة إلى حركة التنوير اليهودية، وقد ظهر المصطلح عام 1832م، متأثرة بحركة الاستنارة الغربية الداعية إلى الإيمان بالعقل ونسبية المعرفة والقيم. ومن رواد هذه الحركة موسى مندلسون: 1729-1786 (**MosesMendelson**).

1/6الاتجاه الأرثوذكسي: استخدم مصطلح اليهودية الارثوذكسية أول مرة في تاريخ الدين اليهودي سنة 1808م للإشارة إلى التيار الذي عارض أصحابه أي دعوة للإصلاح الديني المتأثر بالتنوير وبالمد العقلاني. والارثوذكسية اليهودية هي الأصولية اليهودية وتعتبر امتداد للحاخامية التلمودية، حيث قامت في أوروبا الشرقية خلال القرن الثامن عشر حركة الحسيديم* ذات التوجه الصوفي الذي يستهدف إعادة التقوى والنية الصافية والأخلاق والتعبد الصحيح إلى حياة اليهود، بعد أن كادت تعصف بها العلوم العلمانية ودعوات الإصلاح الديني. "وكان أول من قدم الموقف الأرثوذكسي وشرحه ودافع عنه الحاخام سمسون رفائيل هيرش* (1808-1888م)"[1]الذي دعا إلى المحافظة على التراث اليهودي متلائما مع روح العصر الحديث، معتبرا أن "الدين اليهودي ليس عقيدة كما هو الحال في المسيحية، والخلاص والفلاح ليس بالإيمان، بل بالعمل، فالدين اليهودي نظام حياة قبل أن يكون عقيدة"[2].

يؤمن اليهود الأرثوذكس بأن التوراة مصدرها الله فهو صانعها ومؤلفها وكاتبها حرفاً بحرف، وبالتالي فإن كل ما جاء فيها مُلزِم وعلى اليهودي تطبيق الأوامر وإقامة الشعائر بحذافيرها دون تغيير أو تبديل.

2/6 الاتجاه الإصلاحي: تيار ديني يهودي حديث ظهر في منتصف القرن التاسع عشر في ألمانيا متأثرا بحركة الإستنارة الألمانية، ثم انتشر في أوروبا وبخاصة في الولايات المتحدة الامريكية، وتسمى أيضا "اليهودية الليبرالية" أو "اليهودية التقدمية". وباعتبارها – أي الإصلاحية – تعبيراً عن روح العصر الحديث وقد تلحف بالتنوير واستعصم بالعقلانية، فإنها سعت إلى تحكيم العقل في كل شيء، في محاولة لفصل المكون الديني عن المكون العرقي أو القومي، ليصبح الديني هو وحده أولى بالاعتبار. ويُعد الاتجاه الإصلاحي رد فعل حيال فشل الحاخامية التلمودية في مواكبة التغيرات التي اجتاحت المجتمعات الغربية سواءً في شقها السياسي العلماني أو في شقها الاقتصادي الرأسمالي، وعجزها عن إيجاد حل لمعضلة الإندماج اليهودي داخل النسيج الاجتماعي والثقافي والسياسي الغربي. لذا قامت الإصلاحية لتضطلع بهذا الدور، حيث دعت اليهود إلى الانصهار في الدولة القومية والتمسك بالدين، يقول موسى مندلسون*"أيها اليهودي، وافق دستور الدولة وأعمل بجميع عادات وقوانين البلد الذي تحل فيه. ولكن في ذات

---

*الحسيديم:(Hasidim) كلمة عبرية مشتقة من حسيد أي تقي أو الرجل التقي الثابت على إخلاصه للإله، والحسيديم حركة دينية صوفية ظهرت في بولندا في القرن 18م أسسها وتزعمها بعل شيم طوف. ينظر: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، م.س، ص352.

*سمسون هيرش:(1888-1808) حاخام ألماني، قائد الحركة اليهودية الأرثوذكسية، كان يرى أن اليهود شعب، ولكن قوميتهم مختلفة عن القوميات الأخرى، فقوميتهم دينية، وعليهم انتظار الماشيح الذي سيحولهم إلى شعب كامل. وفي انتظاره عليهم إقامة كل الشعائر الدينية المنصوص عليها في التوراة. كان من أوائل الثائرين ضد اليهودية الإصلاحية. ينظر: المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد2، م.س، ص154.

[1]الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الديانة اليهودية**، م.س، ص62.

[2]الفاروقي، إسماعيل راجي،**المللالمعاصرةفيالديانةاليهودية**، م.س، ص75.

*موسى مندلسون:(Moses Mandelssohn) فيلسوف يهودي ألماني عاش ما بين 1729-1786م عرف بين اليهود باسم موسى ديساو، وغيره إلى مندلسون كمظهر من مظاهر الاندماج في القومية الألمانية. وهو يعد رائدا من رواد التنوير اليهودي (الهاسكلاه) من أهم مؤلفاته: عصور اليهود القديمة. ينظر: البازعي، سعد، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص165-177.

الوقت، كن أميناً على دين آبائك وأجدادكّ[1]. كان نداء مندلسون ذاك هو بداية لحركة الإصلاح الديني اليهودي على غرار حركة الإصلاح الديني المسيحي البروتستانتي الذي قاده كلا من مارتن لوثر وكالفن بألمانيا مهد حركات الإصلاح الديني الغربي.

بدأ الإصلاح حينما لاحظ كثيرا من قيادات اليهود انصراف الشباب اليهودي عن ممارسة الطقوس التعبدية وعن الشعائر اليهودية نظراً لتخلف أشكالها وجمود مظاهرها. فأخذوا في إدخال بعض التعديلات على تلك الطقوس والتخفيف من وطأتها والعناية بالمواعظ الروحية، ثم تطورت تلك التعديلات لتمس صميم العقيدة اليهودية ببروز مدرسة نقد العهد القديم بزعامة أبراهام جايجر* صاحب كتاب "صلوات اليهودية الإصلاحية عام 1841م والذي ذهب فيه إلى أن اليهودية دين له رسالة عالمية شاملة وليست حكراً على شعب بعينه، وبالتالي فلا معنى للاعتقاد بوجود الشعب المختار ولا معنى لفكرة صهيون وحتمية العودة وغيرها من الاعتقادات ذات الصبغة القومية. كما أن التوراة ليست وحياً إلهياً، إنما هي نتاج تاريخي من صُنع البشر، ومن ثم فمن الجائز لليهودي أن يبدل ويغير في الشعائر، بل ويسقطها أحيانا بحسب ضرورات الواقع، لذا فإن الإصلاحيين لا يلتزمون بالوصايا والنواهي ولا يقيمون الشعائر إلا على نحو جزئي وكطقوس فلكلورية فحسب.

3/6 الاتجاه المحافظ: ظهرت اليهودية المحافظة في الولايات المتحدة الامريكية أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كمحاولة للتأقلم مع أوضاع اليهود بأمريكا ومع المستجدات الراهنة.حين اقتنع المحافظون بضرورة التغيير الذي دعا إليه الإصلاحيون ولكن على أن يكون ذلك التغيير نابعا من أعماق الروح اليهودية وليس من خارجها. وقد اعتبرت اليهودية المحافظة جزءً من الفكر الرومانسي الغربي في نسخته الألمانية، حيث تعود في جذورها إلى ما يسمى "علم اليهودية". ومن أقطابها: نحمان كروكمال وزكريا فرانكل وهنريش جرايتس وسولومون رابويورت، هؤلاء كلهم من المفكرين اليهود الأوروبيين في القرن التاسع عشر. وتمثل اليهودية المحافظة رد فعل حيال الاتجاهين السابقين: الإصلاحي والارثوذكسي حيث ترى أن هدفها الأساسي هو المحافظة على استمرارية التراث اليهودي، مع التجديد والتغيير الذي تقتضيه روح العصر، فاليهودية ليست عقائد ثابتة وإنما هي تراث آخذ في التطور التاريخي الدائم."ومن ثم فإن الكتاب المقدس ليس إلا مجموعة من الأقوال الحكمية والأساطير الشعبية التي ألهم الخالق بعض الأنبياء بها لكنه لم يوح إليهم بها"[2].بالتالي يمكن التصرف في الموروث الديني اليهودية بالحذف والإضافة والتغيير مع المحافظة على الجوهر، الذي يعكس الروح اليهودية، لهذا لا يلتزم المحافظون بالشعائر الدينية ولا بالوصايا والنواهي الشرعية بشكلها الحرفي،وإنما يلتزمون بها صورياً ولا يرون بأساً في إدخال بعض التعديلات التي لا تمس ببقاء التراث اليهودي واستمراريته.

---

[2]الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الديانة اليهودية**، م.س، ص41.

* **أبراهام جايجر**:(1810-1874)Abraham Geiger عالم يهودي ألماني، تزعم الحركة الإصلاحية في ألمانيا. أسس في برلين مدرسة لدراسة علم اليهودية.

[2]المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص17.

يمكن القول إن اليهودية المحافظة هي دعوة للتجديد والتطوير في شكل الديانة اليهودية وممارساتها مع الحفاظ على روحها الثابتة. اليهودية المحافظة تقبل جميع المبادئ والأفكار القديمة، لكنها تريد طرق وممارسات وتطبيقات حديثة تتماشى وضرورات العصر ومتطلبات الراهن، وتستجيب لتطلعات اليهودي في حياته اليومية.

لقد كان الانفصال بين الاتجاهات اليهودية المعاصرة -كما رأينا- ذو طبيعة مختلفة عن تلك التي قامت بين السفارديم والاشكناز، فغالبا ما مثل فروقا حقيقية في النظرة والاتجاهات، فحتى وقت قريب نسبيا كان الانفصال الأرثوذكسي – الإصلاحي والمحافظ لا يؤثر إلا في اليهود الإشكناز وعدد قليل من اليهود السفارديم الذين يعيشون في أوروبا الغربية، ولم يؤثر هذا الانفصال في المجتمعات اليهودية التي كانت تعيش في الوسط الإسلامي، فلم يحدث أن تأثر هؤلاء بالانقسامات والانفصالات، "ولم تظهر أية حركة مهمة لإصلاح المفاهيم اليهودية وتحديثها، ويعزى هذا الأمر إلى حد كبير إلى الوسط المختلف الذي أتوا منه. حيث كانوا يعيشون في عزلة ثقافية"[1]. هذا عكس اليهود الأوربيين والغربيين على العموم، فقد أدى تحررهم واتصالهم بالعالم المسيحي حيث كانت القيم المسيحية ما تزال فاعلة ومؤثرة إلى نشوء دعوات للتجديد والتطوير والإصلاح تستجيب لضرورات العصر ومتطلباته.

المبحث الثاني
المسألة اليهودية المصطلح وسياقاته التاريخية.

**

[1]أنترمان، ألان، اليهود: **عقائدهم الدينية وعباداتهم**، ترجمة: الشيخ، عبد الرحمن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2004، ص252.

يُعد مصطلح المسألة اليهودية من المصطلحات المركزية المتداولة في حقل الدراسات اليهودية، بحيث لا يمكن فهم التحولات الحديثة والمعاصرة للظاهرة اليهودية دون الوقوف على حقيقة المصطلح وملابساته التاريخية وكيفية توظيفه، سنحاول من خلال المبحث التالي أن نتطرق للدلالة اللغوية والاصطلاحية للمسألة اليهودية وللسياقات التاريخية التي أنبثق عنها، وأهم ما كتب حولها في الفكر الغربي، ونقدم في الأخير تصورنا للمسألة اليهودية كما نعالجها في دراستنا هذه.

1/ المسألة اليهودية: الدلالة اللغوية والاصطلاحية

1/1 الدلالة اللغوية:

المسألة اليهودية مصطلح مركب من لفظين هما:

أ- المسألة:

لغويا هي الدعوى من حيث ورود السؤال عليها، أو على دليلها "وجمعها مسائل، مصدر ميمي من سأل وهي قضية أو ما كان موضوع بحث أو نظر"[1]. وتطلق أيضا على القضية المطلوب بيانها في العلم. لذلك قال الجرجاني في تعريفاته " أن المسائل هي المطالب التي يبرهن عليها في العلم ويكون الغرض من ذلك العلم معرفتها، مثل قولنا مسائل الطبيعيات أو مسائل الرياضيات.

وتُطلق المسألة في أيامنا هذه على موضوع الحديث كقولنا: لنرجع إلى المسألة، فالمسألة هنا هي الموضوع وتطلق أيضا على المشكلة العملية المناقش فيها كقولنا:"المسألة الاجتماعية، المسألة التربوية"[2].بالمجمل المسألة هي القضية التي يُراد البحث فيها أو الاستفسار عنها وإيجاد حل لها، فهي القضية التي تقبل الحل بوجه من الوجوه.

ب- اليهودية:

سبق في المبحث الأول أن قمنا بتعريف اليهودية وتفصيل مراحل تشكلها ومصادرها. ويمكننا هنا بإيجازنقول إن اليهودية هي ديانة العبريين المنحدرين من إبراهيم الخليل والمعروفين بالأسباط (بنو إسرائيل)، وتدعى أحيانا بالموسوية أو شريعة موسى"[3]، الذي جاء بالتوراة الذي تستمد منه اليهودية شرائعها وعقائدها الأساسية. واليهودية ديانة توحيدية تجسد مجموعة من العقائد والشرائع والطقوس وقواعد السلوك. فاليهودي هو الذي يدين باليهودية عقيدة وشريعة "ووفق القانون الإسرائيلي يعتبر الشخص يهودياً إذا كانت أمه أو جدته أو جدته لأمه يهودية الديانة.[4] وبعبارة شلومو ساند في محاولته تأصيل اليهودي حينما قال: "اليهودي كل من يتحدر من نسل شعب أجلي قبل ألفي عام"[5]. وهو المفهوم الذي يتفق مع ما ذهب إليه دان كوهين شيربوك الذي قال:"إن الهوية اليهودية ترتكز في النهاية على النسب أكثر منه على الاعتقاد الديني"، وينسجم هذا مع ما قرره

---

[1] صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د. ط، 1982، ص701.

[2] صليبا،جميل،**المعجمالفلسفي**،م.س، ص675.

[3] المظفر، محسن عبد الصاحب، **جغرافية المعتقدات والديانات**، دار صفاء، الأردن، دط، دت، ص306.

[4] شاحاك، إسرائيل، **التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية**-، تر: صالح، عليسوداح، دار بيسان، لبنان، ط1، 1995، ص13.

[5] ساند، شلومو، **اختراع الشعب اليهودي**، تر: سعيد عياش، الدار الاهلية، ط1، 2011، ص40.

أونترمان بقوله:" إن اليهودية دين جماعة إثنية مخصوصة"[1] ما يعني أن اليهودية تتضمن في ماهيتها ابعاداً إثنية وعِرقية من شأن الإقرار بها أن تعطي صاحب الهوية (العِرقية أو الإثنية) مزايا معينة تنكرها على غيره من البشر.* فاليهودية ليست كما الإسلام والمسيحية ديانتنا بغير أفق إثني وبلا مرجعية عرقية، اليهودية ديانة لا يمكن فهمها دون استحضار البُعد الإثني والعرقي.

2/1 المسألة اليهودية إصطلاحا: The Jewish Question

المسألة اليهودية مصطلح يشير إلى المشكلات التي برزت والنقاشات التي أثيرت حول أوضاع اليهود في أوروبا عموما، وفي أوروبا الشرقية على الخصوص، باعتبارهم – أي اليهود – أقلية دينية وإثنية في المجتمعات الغربية، وتعود جذور المسألة اليهودية إلى ارتباط الأقليات اليهودية في المجتمعات الأوروبية بمهنة التجارة والربا وبيع الخمور، ليكونوا مع الوقت مجموعة اقتصادية لها ثقافتها ولغتها (اليديشية)* وتقاليدها وتجمعها الانعزالي (الجيتو)*.

ولم تبدأ هذه المسألة في التبلور والانكشاف*** إلا مع بداية ظهور رأسماليات محلية في غربي أوروبا في القرن الثاني عشر، حينما بدأ التنافس بين التجار اليهود والتجار المسيحيين، والذي حسم عن طريق طرد اليهود إلى أوربا الشرقية أو اندماجهم في مجتمعات سكنهم. كانت أوروبا الشرقية في تلك الفترة تشهد تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية كبيرة بسبب انتقال مجتمعاتها من الاقطاع إلى الرأسمالية ليواجه اليهود مشكلة التأقلم الصعبة مع الاقتصاد الجديد. وقد بذلت محاولات لتحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج ولنشر التعليم العلماني لتأهليهم للتعامل مع الحقائق الجديدة، وظهرت حركة الاستنارة اليهودية كتعبير عن جهود اليهود لدخول عصر الرأسمالية والنظام الجديد. إلا أن تسارع عملية التحول الرأسمالي وتخلف الجيتو الحضاري أضعف فرص الإندماج

---

[1] فتاح، عرفان عبد الحميد، **اليهودية- عرض تاريخي والحركات الحديثة اليهودية**، دار البيارق، الأردن، ط1، 1997، ص17.

*الابعاد العرقية والاثنية كانت موضوع كتاب المؤرخ المصري جمال حمدان الموسوم بـ:**"اليهود انثربولوجيا"** والذي سنعالجه لاحقا.

***اليديشية:** لهجة ألمانية جنوبية يستخدمها يهود شرق أوروبا، ظهرت بين عامي 1000 و1250م وهي خليط من المفردات الألمانية والعبرية والسلافية. نشأت أساسا في ألمانيا وحملها اليهود معهم حينما هاجروا في القرن 15م إلى بولندا وروسيا. ينظر:إسرائيلشاحاك،**الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود**، تر: حسن خضر، دار سينا، القاهرة، ط1، 1994، ص10-11.

****الجيتو**:Ghettoاشتقت من الكلمة الإيطالية (Ghetto)، أي مكسب المدافع، إشارة إلى الحي المجاور لهذا المكسب الذي كان يسكنه اليهود، وقيل أيضا أنها مشتقة من كلمة (Judaca)، أي مكان سكن اليهود، أو من الكلمة العبرية (جت) الواردة في التلمود بمعنى الانفصال. ينظر: الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، م.س، ص23.

*** تشير بعض المراجع إلى أن المسألة اليهودية كمصطلح استخدم لأول مرة في بريطانيا حوالي 1750م خلال مناقشات مشروع قانون التجنس اليهودي في 1753م في إنجلترا.

أنظر: ***Kulka, Otto D. (1994). 1-"Introduction". In Auerbach, Rena R. (ed.). The 'Jewish Question' in German Speaking Countries, 1848–1914, A Bibliography. NewYork:***

الاقتصادي، ما أدى إلى اضطهاد اليهود وانفجار موجات معاداة السامية وقوانين مايو والمذابح المتكررة ضد اليهود وبداية الهجرة اليهودية من شرق أوروبا إلى غربها وإلى الولايات المتحدة الامريكية. "في هذا الجو بالذات بدأت الدعوة إلى خلق وطن قومي يهودي خارج أوربا بالتحالف مع الإمبريالية الغربية كحل للمسألة اليهودية."[1]

وقد حلت المسألة اليهودية في أوروبا والغرب بآليات مختلفة وبأساليب متفاوتة، ففي غرب أوروبا ساهم اندماج اليهود في النسيج الاجتماعي وتوقف الهجرة من شرق أوروبا في انحسارها، وفي أوروبا الشرقية أدى قيام الأنظمة الاشتراكية إلى المساواة بين اليهود وغيرهم وإلغاء التمييز الديني والعرقي بسبب تبني العلمانية كخيار سياسي، بينما في ألمانيا واجهت المسألة اليهودية حلاً عنيفاً بممارسة الإبادة والتهجير، وفي الولايات المتحدة الامريكية اندمجت الأقلية اليهودية القادمة من أوروبا اقتصادياً وحضارياً بشكل كامل. بينما اختارت الإمبريالية الغربية خيار إخراج اليهود من أوروبا بالدعوة إلى إقامة وطن لليهود خارجها.

02/ جذور المسألة اليهودية في التاريخ الغربي

ربط المسألة اليهودية بالملابسات التاريخية التي ألمحنا إليها أثناء حديثنا عن ماهيتها، لا يعني اغفال الجذور العميقة لهذه المسألة، فالمسألة اليهودية لم تكن مشكلة الأقليات اليهودية في أوروبا في إطار التحولات السياسية والاقتصادية الطارئة في بدايات العصر الحديث فحسب، بل هي مسألة تضرب بجذورها عميقاً في التاريخ الديني والثقافي للحضارة الغربية، فمنذ ظهور المسيحية على مسرح الأحداث التاريخية نشأ عداء شديد بين اتباع الديانة اليهودية العتيقة واتباع الديانة المسيحية الجديدة، فبينما لم يؤمن اليهود بالمسيح نبياً مخلصاً، كان المسيحيون منذ القرن الميلادي الأول يتجهون في رؤيتهم إلى اعتبار المسيح ذا طبيعة لاهوتية خلاصية، ويتهمون اليهود بصلبه وقتله، قامت إثر ذلك حملات اضطهاد متبادلة، استمرت قرون كان لاتباع المسيحية الكاثوليكية النصيب الوفير فيها، خاصة بعد أن احكمت الكنيسة سيطرتها على العالم الغربي مطلع القرن العاشر الميلادي. "ففي هذا العالم المسيحي الواسع، حيث كانت الكنيسة هي الرابط الوحيد، كان اليهود وحدهم يتعبدون بدين آخر ويقيمون طقوساً مختلفة، وفي عالم ارتبط فيه خلاص الإنسان بالكنيسة كان اليهود وحدهم خارج الكنيسة، وإذا كانت الكنيسة هي التجسيد الحي للمخلّص، ففي قلب الضمير المسيحي، كان اليهود هم قتلة المسيح"[2]، لقد حافظ الفكر الكاثوليكي التقليدي حتى الربع الأول من القرن السادس عشر على موقف ورؤية واحدة لليهود وللمسألة اليهودية. "ولم يكن هناك في الميثولوجيا الكاثوليكية مكان لمصالحة اليهود مع الكنيسة دون اعتراف بالمسيح وقبولهم التعميد والمسيحية كدين"[3]، لكن واقع اليهود في تلك المرحلة من تاريخ الغرب كان أكثر تعقيداً، فمن ناحية هناك عزلة واضطهاد ومذابح من وقت لآخر، ومن ناحية كانت هناك حاجة حقيقية لوجودهم ضمن النظام الاقطاعي، كان هناك عاملان رئيسان يمكن أن يعزى إليهما موقف الرفض وربما الكراهية والاستباحة لليهود في أوروبا الكاثوليكية في تلك الحِقبة، أولهما ذلك التوجس

[1] الكيالي، عبد الوهاب، **الموسوعة السياسية**، م.س، ص168.
[2] نافع، بشير، **الغرب المسيحي والمسألة اليهودية**، مركز فلسطين للدراسات والبحوث، غزة، ط1، 2000، ص17.
[3] المرجع نفسه، ص42.

المسيحي التقليدي من رفض اليهود الاعتراف بالخلاص الكنسي والتذكير بجريمتهم ضد السيد المسيح. أما السبب الثاني والذي لا يقل أهمية عن الأول، والذي سيبقى ليرافق النظرة إلى اليهود لعدة قرون، فكان دورهم في تركيز الثروة والإقراض الربوي. وكان اليهود قد توسعوا توسعاً كبيراً في نشاطاتهم المالية الربوية. ومما زاد من حملة الكراهية والمعاداة، بروز طبقة من التجار الأوروبيين حديثة التكوين ما أثار تنافس بين الطبقة الجديدة والدور المالي لليهود في أوروبا، "وقد ذهب أحد المؤرخين اليهود إلى أن طرد اليهود من إنكلترا في عام 1690م لم يكن ليتم لولا أن القصر والإقطاع الإنكليزي وجد مُقرِضاً ووسيطاً مالياً بديلاً لهم في التجار الإيطاليين والإنكليز الناشئين".[1]

يمكننا القول بالتالي أن المسألة اليهودية ضمن السياق الغربي، هي من جهة تعبير عن اخفاق المنظومة المسيحية الغربية في صياغة رؤية متوازنة ومنصفة تجاه الأقليات بشكل عام وتجاه اليهود واليهودية على وجه الخصوص، فالرؤية الغربية الكنسية التقليدية ظلت قائمة في جوهرها على عقيدة دينية معادية لليهود إلى لحظة بروز التحدي البروتستانتي للكنيسة الكاثوليكية في الربع الأول من القرن السادس عشر الذي أطاح بالكثير من ثوابت الكنيسة ومنها النظرة السوداوية القاتمة لليهود واليهودية.

ومن جهة ثانية فإن المسألة اليهودية هي تعبير عن فشل الدولة القومية المركزية الحديثة في استيعاب اليهود اقتصادياً ما أدى إلى فقدان اليهود لوظائفهم وتحولهم إلى مجرد عبء أمام الاقتصاد الرأسمالي المتصاعد، والسعي بالتالي إلى التخلص منهم بتهجيرهم إلى أوروبا الشرقية. لكن تحول تلك المجتمعات من الاقطاعية إلى الرأسمالية وارتفاع معدلات النمو الاقتصادي، الأمر الذي أعاق اليهود عن محاولة التأقلم مع النظام الجديد وتفاقم حالة التخلف الحضاري للتجمعات اليهودية بها. ليتحولوا إلى عبء اقتصادي واجتماعي خطير زاد من شعور العزلة والاغتراب لدى اليهود من ناحية وفاقم من ظاهرة معاداة السامية لدى الأوربيين من ناحية ثانية. وبالتالي بات اليهود واليهودية معضلة متعددة الابعاد، وممتدة الأثار كان لابد إزاءها من موقف وكان لابد للموقف من أن يتشظى إلى آراء وطروحات مختلفة ومتعارضة.

03/ مقاربات فكرية للمسألة اليهودية في الثقافة الغربية

ساهمت النقاشات التي أثيرت حول المسألة اليهودية خاصة في سياق عصر التنوير الألماني في بروز العديد من الكتابات والرسائل التي تناولت وضع اليهود في المجتمعات الغربية وإمكانية اندماجهم في المجتمعات الأوروبية وحصولهم على حقوقهم القانونية، ففي تلك الحِقبة ناقش مفكروا التنوير قيم التسامح والمساواة وحقوق الإنسان، وتساءلوا عمّا إذا كان يمكن لليهود أن يصبحوا مواطنين متساوين، أم أن معتقداتهم وعاداتهم تجعلهم غير متوافقين مع قيم المجتمع الحديث. في هذا السياق سنحاول رصد أبرز ما كُتب حول المسألة اليهودية في الفكر الغربي، ولعلنا نحددها في الآتي:

1- المسألة اليهودية(بالألمانية:Die Judenfrage)

[1] المرجع نفسه، ص41.

أطلق الفيلسوف الألماني برونو باور**Bruno Bauer*** نقاشات جدلية حول المسألة اليهودية، والتي كانت من أبرز القضايا الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر، حينما ألف عام 1843م رسالته أو مقالته:"**المسألة اليهودية(DieJudenfrage)**، استجابة لمناقشات مجلس النواب الفرنسي في 26-12-1840، المتعلقة بالمسألة اليهودية في إطار القوانين الجديدة حول الحقوق والحريات. قدم باور رؤيته النقدية حول حقوق اليهود، معتبراً أن التحرر الكامل لا يمكن أن يتحقق ضمن المجتمعات الدينية التقليدية، سواءً كانت مسيحية أو يهودية، إن المسألة اليهودية في رأي باور "مسألة علاقة الدين بالدولة والتناقض بين التحيز الديني والتحرر السياسي"[1]، وأن الدولة الحديثة ينبغي أن تكون علمانية بالكامل. أعتبر باور الدين عائقاً أمام الحريات المدنية والقانونية، لذا فإن من واجب اليهود أن يتخلوا نهائياً عن هويتهم الدينية في مقابل حصولهم على حقوقهم المدنية في إطار الدولة العلمانية الليبرالية التي تقوم على حق المواطنة بلا تمييز عرقي أو إثني أو ديني. "فالدولة التي تشترط الدين لم تصبح بعد دولة حقيقية، دولة واقعية"[2]. إن علمانية الدولة تعني حياد الدولة بأنظمتها وقوانينها وتشريعاتها حيال الدين، وهي الحل الأنسب للمعضلة الدينية عند المسيحيين واليهود على حد سواءً. فالإلغاء السياسي للدين مقدمة لإلغائه من الفضاء العمومي كلياً وحتمياً. ولهذا يقول برونو باور: "ليس ثمة من هو متحرر سياسياً في ألمانيا. نحن أنفسنا لسنا أحراراً، فكيف نستطيع تحريركم؟ أنتم اليهود أنانيون. حين تطالبون لأنفسكم كيهود بانعتاق خاص، عليكم أن تعملوا كألمان من أجل انعتاق ألمانيا السياسي، وكبشر من أجل الانعتاق البشري"[3]. ما يعني أنه لا حرية ولا حقوق في ظل دولة تقوم على الانتماءات الدينية، لذا على الجميع -مسيحيون ويهود- العمل من أجل التحرر من سلطة الدولة الدينية وإقامة دولة علمانية لا مكان فيها للتمييز على أساس ديني، على الجميع وخاصة اليهود التخلي عن دينهم إذا كانوا يطمحون في الاندماج السياسي والاجتماعي. "يجب أن يكون اليهودي على سبيل المثال قد كف عن أن يكون يهودياً، حين لا يدع قانونه يعيقه عن أداء واجباته إزاء الدولة وشركائه في المواطنة، أي أن يذهب مثلاً في يوم السبت إلى مجلس النواب ويشارك في المناقشات العامة."[4] هكذا يطالب باور اليهود بالتخلي عن يهوديتهم لإنجاز طموحهم بالتحرر والانعتاق.

كان طرح باور منسجماً تماما ومتوافقاً كلياً مع المد العلماني المتصاعد في الغرب والرافض للدين كمرجعية للممارسة السياسية والاقتصادية، من هنا الحل للمسألة اليهودية في تصوره يكون بإلغاء الدين وتهميشه في الفضاء العام، على المواطنين في ألمانيا أن يكونوا مواطنيين بض النظر عن هويتهم الدينية وأصولهم العرقية. فالمسألة اليهودية وفق

*__برونو باور:(1882-1809م)__: فيلسوف ألماني وكاتب بارز في حركة الهيغليين الشباب التي تأثرت بالفلسفة الجدلية لهيغل، واتخذت منهجا نقديا تجاه الدين والدولة، عُرف باور بكتاباته الجريئة حول الدين والمسيحية واليهودية، خاصة فيما يتعلق بمكانة اليهود في المجتمعات الغربية.

[1] ماركس، كارل، **حول المسألة اليهودية**، تر: الصالحي، نائلة، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص10.

[2] المرجع نفسه، ص13.

[3] المرجع نفسه، ص7.

[4] ماركس،كارل،**حولالمسألةاليهودية**، م.س، ص12.

هذا الطرح هي مشكلة دينية بالأساس، وكما تخلصت أوروبا من مشاكلها عبر تهميش الدين المسيحي وحصره في الكنيسة، على اليهود أن يحلوا مشكلاتهم بتهميش الدين اليهودي وإقصائه.

2- حول المسألة اليهودية:(بالألمانية:Zur Judenfrage)

كتب الفيلسوف الألماني كارل ماركس**Karl Marx**(1881-1883) كتابه الصغير الحجم بعنوان: حول المسألة اليهودية **zurJudenfrage**في سنة (1843م) ونشره في العالم الموالي ضمن الحوليات الألمانية الفرنسية. الكتاب في أصله رد على رسالة الفيلسوف الألماني برونو بار "المسألة اليهودية"، الذي دعى فيه باور اليهود إلى ضرورة التخلي كلياً عن هويتهم الدينية في إطار الدولة العلمانية الليبرالية التي تضمن لمواطنيها حقوقا متساوية.

ينطلق ماركس في نقده من ملاحظته عدم قدرة باور التمييز بين التحرر السياسي في إطار الدولة العلمانية الليبرالية والذي لا يتحقق إلا بالتخلي عن الدين كما يتصور باور، وبين التحرر الإنساني العام الذي ينشده ماركس. فمن المفيد أن نميز بين التحرر القانوني والسياسي الذي تضمنه الدولة الليبرالية وهو تحرر في جوهره شكلي وسطحي ومؤقت، وبين التحرر الإنساني الحقيقي الذي لا يتحقق إلا في إطار اجتماعي عملي وواقعي يتجاوز منطق الدولة الليبرالية، التي تنظر إلى اليهودية لا كحالة دينية، بل كوظيفة اجتماعية فرضتها البورجوازية المتحكمة على الإنسان اليهودي الذي صممت حياته قهرا في نمط الحياة المالية والتجارية ضمن الماكينة الليبرالية القمعية.

إن المسألة اليهودية، كما هو الحال مع قضايا الأقليات والطبقات المضطهدة الأخرى، مرتبطة بالنظام الرأسمالي، فمن وجهة نظر ماركس، إن الوضع الهامشي لليهود في أوروبا بالإضافة إلى النظرة السلبية التي سادت تجاههم، يعود إلى الدور الاقتصادي الذي اضطلعوا به كترس ضمن ماكينة اقتصادية هائلة، تطحن الإنسان وتجعله مجرد أداة ربحية.

إن التحرر الحقيقي لليهود لا يكون بمنحهم حقوق مواطنة متساوية مع غيرهم، ولا في الاعتراف القانوني بهم، ولكن بتحقيق المساواة الفعلية وبتحقيق العدالة الاجتماعية الكاملة، في ظل مجتمع متحرر من الاستغلال الطبقي والسيطرة البورجوازية. وهو نفسه التحرر الاجتماعي المنشود من اليهودي "فالتحرر الاجتماعي لليهودي هو تحرر المجتمع من اليهودية"[1].

3- المفهوم المادي للمسألة اليهودية:

اعتمد الفيلسوف الثوري البلجيكي ذو الأصول اليهودية إبرهام ليون *Abrahm Leon** (1918-1944) في مقاربته للمسألة اليهودية تفسيرا ماديا ماركسيا جدلياً، فخلال الحرب العالمية الثانية وبالضبط سنة 1942م ألف ليون كتابه: المفهوم المادي للمسألة اليهودية، حيث حاول فيه الربط بين التاريخ اليهودي والتغيرات الاقتصادية التي ألمت بهم، إن

[1] ماركس، كارل، **حول المسألة اليهودية**، م.س، ص61.

*__ابرهام ليون:__ مقاوم وسياسي بلجيكي من أصول يهودية، ولد عام 1918 في وارسو في بولندا، وتوفي في 7أكتوبر 1944م بمعسكر أوشفيتز بيركينو.

دراسة التاريخ اليهودي بنظرة مثالية وأخلاقية وروحية لا تعطينا التفسير الحقيقي لما اسماه بالمعجزة اليهودية، "إن دراسة الدور الاقتصادي لليهود، هو الذي يساهم لا غيره في توضيح أسباب المعجزة اليهودية".[1]فتاريخ اليهود ليس هو تاريخ جماعات أو كيانات إثنية حافظت على استمرارها بفضل إخلاصها الديني، فلم "تستمر اليهودية بالرغم من التاريخ، ولكن استمرت بحكم التاريخ"[2]، أي أن اكتشاف سر استمرار اليهودية عبر التاريخ يمر عبر دراسة الدور التاريخي لليهودية، فليس علينا أن ننطلق من الدين لتفسير التاريخ اليهودي، بل على العكس علينا أن نفسر المحافظة على الدين أو القومية اليهودية انطلاقاً من "اليهودي الواقعي"[3]، أي من دور اليهود الاقتصادي والاجتماعي. فاليهود - كما يرى ليون- يشكلون في التاريخ قبل أي شيء آخر مجموعة اجتماعية لها دور اقتصادي محدد. وبالتالي لا يمكن فهم المسألة اليهودية إلا كنتيجة لهذا الوضع الاقتصادي والاجتماعي لليهود، حتى فكرة الصراع والعداء التاريخي بين اليهودية والمسيحية لا تفسر أسبابه دينياً، بل يجب -كما يقول ليون- البحث عن العناصر غير الدينية في الصراعات الدينية، فالكراهية الغربية لليهودي أو ما سمي باللاسامية ترجع في أصلها ومبدئها إلى معارضة مجتمع الإقطاع أو مجتمع الاقتصاد الطبيعي للتجار، أي كراهية الفلاح للتاجر، بمعنى أن منبع الكراهية طبقي وليس ديني.

في الفصل الذي عنونه بـ **"تطور المسألة اليهودية في القرن التاسع عشر"**، يتحدث ابرهام ليون بالإحصاء الذي يثبت أن أغلب يهود أوربا الشرقية كانوا يشتغلون بالتجارة، لكن هذا الوضع الاقتصادي والاجتماعي في ظل الإقطاع تعرض لتغيرات جوهرية مع بداية ظهور الصناعة، وصعود طبقة برجوازية غربية. حيث أدى تصاعد معدل النمو الاقتصادي في النظام الرأسمالي الجديد إلى فقدان معظم اليهود لوظائفهم التقليدية في التجارة والفلاحة والتعاملات المالية الرأسمالية. فكان الحل هو الهجرة نحو أوروبا الغربية. وهكذا انتقل عدد كبير من يهود أوروبا الشرقية إلى أوروبا الغربية. كما حدث تمركز لليهود بأعداد كبيرة في المدن، وترافق ذلك مع معدل مرتفع للمواليد بين اليهود، ما أدى إلى إثارة النعرات القومية ومعاداة اليهود. فظهور المسألة اليهودية في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر كان محصلة ونتيجة للتخلف الاقتصادي لأوروبا الشرقية. والحل الذي يقترحه ابرهام ليون ليس في مزيد من التهجير لليهود خارج أوروبا وترحيل معاناتهم ومشكلاتهم إلى أصقاع أخرى خارج العالم الغربي، إن الآم اليهود لن تزول أو يتحسن وضعهم إلا في ظل اقتصاد اشتراكي عالمي وإنساني، وهذا لن يتحقق إلا بثورة عمالية أممية.

4- تأملات في المسألة اليهودية: Reflexions sur la Question Juive

كتب الفيلسوف الفرنسي الوجودي جان بول سارتر**Jean-Paul Sartre**(1905-1982) ذي الأصول اليهودية كتابه: **تأملات في المسألة اليهودية**"(**Reflexions sur la Question Juive**) المترجم إلى الإنجليزية بعنوان:**Anti-Semiteand Jew**ترجمه إلى العربية حاتم جوهري بعنوان: المعادي للسامي واليهودي، عام 1944م، أي قبل نهاية

[1]ليون، إبرهام، **المفهوم المادي للمسألة اليهودية**، تقديم، أرنست مندل، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1973، ص7.
[2]المرجع نفسه، ص7.
[3]المرجع نفسه، ص7.

الحرب العالمية الثانية بعام واحد. وسبب تأليفه مرتبط بظرف تاريخي بعينه متعلق بطرح مسألة عودة يهود فرنسا الذين رحلوا في العهد النازي. كتبه سارتر أساساً للدفاع عن اليهودي معتبراً أن العالم كثيراً ما وقف موقفاً عدائياً منهم لدرجة أن أصبحوا هم رمز الاضطهاد في العالم.

قام سارتر في هذا المؤلف مدفوعاً بفكرة الذنب تجاه يهود أوروبا بتقديم شخصية اليهودي عبر التاريخ باعتبارها شخصية سلبية مظلومة ليست سوى رد فعل للآخرين، حيث اعتبر سارتر أن اليهودية ليست جوهراً في حد ذاتها، بقدر ما هي انعكاس سلوكي ومرآة عاكسة دُفع لها اليهود من خلال إصرار الآخرين على معاملتهم بشكل معين بوصفهم يهوداً، فاليهودي في نظر سارتر هو الشخص الذي يجعله غير اليهودي يهودياً.

من هنا يعتبر كتاب سارتر في جوهره نقداً لما يمكن تسميته بـــ"الصورة النمطية لليهودي في أوروبا". الفكرة الرئيسة في مقاربة سارتر للمسألة اليهودية اعتبار اليهودية ليست سوى موقف صنعه العالم لليهود من خلال معاملتهم باعتبارهم يهوداً، وليس لليهود أي ذنب أو تدخل في ذلك إطلاقا، فاليهودية – عنده – موقف يخلقه العالم/الآخرون لليهودي ليس إلاَّ.

قدم سارتر رؤيتين للشخصية اليهودية "إحداها سلبية وسماها "عدم الأصالة" أي التنكر ومحاولة إخفاء الهوية اليهودية، "فهناك الكثير من اليهود غير الأصلاء يتظاهرون أنهم غير يهود"[1]، والأخرى إيجابية سماها "الأصالة" وهي تواجه العالم بحقيقتها اليهودية، وأعتبر سارتر خط النهاية بالنسبة لـــ الأصالة اليهودية هو تطور الوعي بالذات وصولاً لحالة الموقف الجماعي والقومي الذي تمثله الصهيونية"[2].في مقاربة سارتر للمسألة اليهودية وضمن المعادلات التي يصنعها قدم ثنائية جديدة وهي: العالمي والذاتي، كان تعريفه لليهودي الذي يحاول التماهى مع العالم سلبياً واعتبر أنه يهرب من ذاته ويبحث عن الحل في تعميمات لا جذور لها في الواقع، أما الذاتي فهو الذي كان يتماهى مع خصوصيته ويهوديته ويحاول مواجهة العالم من خلالها.

بالمجمل فإن ما قام به سارتر هو تحليلاً وجودياً لظواهر معاداة السامية كما مارسها الغربي على الإنسان اليهودي، في محاولة منه لتحرير الأوروبي من عقدة الذنب ومما اعتقد أنه موروث كراهية وصورة نمطية متخيلة تجاه اليهودي.

بالمحصلة النهائية فإن المقاربات التي قدمها الفكر الغربي للمسألة اليهودية كانت على قدر كبير من التنوع ومن التعدد بحيث لا يمكن إحصائها جميعاً، وإن كنا قد ركزنا على أربع مقاربات أساسية لـــ (برونو باور – كارل ماركس – أبرهام ليون – جان بول سارتر)، نظراً لشهرتها ولتأثيرها في الدراسات اللاحقة عنها، ونظراً كذلك لاختلاف مناهجها وأساليب تناولها للمسألة اليهودية، فإنه من المفيد هنا الإشارة إلى دراسات أخرى – على سبيل المثال لا الحصر - كانت المسألة اليهودية بمنظورات ورؤى مختلفة ومتباينة موضوعا لها، نذكر من بينها:

- المسألة اليهودية في سياقها التاريخي واقتراحات لحلها لجوزيف رينغو نشر عام 1917.

---

[1] سارتر، جان بول، **تأملات في المسألة اليهودية**، تر: جوهري حاتم، دار الروافد، القاهرة، د.ط، م.س، ص139.

[2] المرجع نفسه، ص17.

- الوضع التأملي للرجل اليهودي لـ روبرت ميسراحي نشر عام 1963
- أسس التوتاليتارية لــ حنة أرندت نشر عام 1951.
- العالم الحديث والمسألة اليهودية لـ إدغار موران نشر عام 2006.
- عودة إلى المسألة اليهودية لـ إليزابيث رودينسكو نشر عام 2009.
- حنة أرندت والمسألة اليهودية لـ ميشيل دريفوس نشر عام 2023.

هذه الدراسات وغيرها مما لا يمكن حصره ضمن بحثنا هذا، تؤكد مدى الأهمية التي حظيت بها المسألة اليهودية في الفكر الغربي، وتعكس بما لا يدع مجال للشك كمية النقاشات والسجالات التي أثيرت حول المسألة اليهودية سواءً من زواياً متعددة تاريخية ودينية وقانونية واجتماعية وسياسية واقتصادية ونفسية، ما يثبت حيوية المسألة التي احتفظت بها على مدى مراحل التاريخ وتقلباته، وعلى قدرتها المتجددة على بعث النقاشات والمساجلات الفكرية بين النُخب الفكرية والسياسية بمختلف مشاربها وتخصصاتها وتوجهاتها، فمنذ القرن الثامن عشر أضحت المسألة اليهودية موضوعاً رئيساً للفكر السياسي والاجتماعي والفلسفي في أوروبا، خاصة خلال فترات التحولات الاجتماعية والاقتصادية الكبرى.

ومما سبق، نستنتج ما يلي:

1- الولوج إلى حقل الدراسات اليهودية والاحاطة بظواهرها والإلمام بمسائلها يقتضي أولاً التعرف إلى أهم مكوناتها المفاهيمية والاصطلاحية والتعرف على تاريخها ومقوماتها الأساسية، لقد رأينا كيف أن المسألة اليهودية في بعدها التاريخي ارتكزت على ثلاث مفاهيم هي:"عبري، إسرائيلي، يهودي". وأن كل تسمية من هذه التسميات وإن اختلفت الآراء حولها، هي تعبير عن مرحلة تاريخية معينة للظاهرة اليهودية، فالعبري مصطلح أطلق على أقدم مرحلة في عمر الظاهرة، وهو الاسم الذي اكتسبته الجماعة التي هاجرت وعبرت من قلب الصحراء إلى الأجزاء الشمالية من الشرق الأدنى القديم واستقرت فيما وراء نهر الأردن والتحمت مع الشعوب التي كانت تقيم هناك كالكنعانيين والفينيقيين. أما مصطلح إسرائيلي فأطلق على النبي يعقوب وعلى ذريته من بعده، ثم دل على المواطن المنتسب إلى مملكة إسرائيل بعد انقسام مملكة داود وسليمان. بينما أطلق مصطلح يهودي نسبة إلى يهوذا ابن يعقوب، ثم على المواطن الذي يقيم بمملكة يهوذا الجنوبية في مقابل الإسرائيلي المنتمي إلى مملكة إسرائيل الشمالية. واتسعت دلالة يهودي بعد السبي الآشوري لتشمل للمواطنين في المملكتين وأضحى للمصطلح دلالة دينية فضلا عن دلالتها السياسية، فاليهودي هو كل من يدين بالديانة اليهودية.

2- يمكن وصف الديانة اليهودية بأنها ديانة متطورة، فهي عقيدة وشريعة لم تولد كاملة وتامة، إنما كان للعوامل التاريخية دورا كبيرا في صياغتها وفي تشكلها، لذا عرفت تطورا تاريخيا بدأ بمرحلة ديانة الآباء أو ما سمي بمرحلة الدين العبري، ثم مرحلة الديانة الموسوية التي عرفت ظاهرة الوحي (التوراة)، جاءت بعدها مرحلة ما بعد

عصر موسى (عليه السلام) إلى انقسام مملكة داود وبداية الشتات، تلتها مرحلة السبي وما بعده، حيث تشكلت ظاهرة النبوة وتدوين الكتب المقدسة. أعقب تلك المراحل انتقال الديانة اليهودية إلى حالة الاحتكاك بالحضارات القروسطية والتأثر بها خاصة اليونانية مع بداية تدوين التلمود باعتباره سجل للتشريعات الدينية المنظمة للحياة اليهودية ومن خلاله أخذت الجوانب الشعائرية والتشريعية شكلها النهائي.

3- تتسم الديانة اليهودية بتعدد كتبها واختلاف ظروف كتابتها وتعدد مؤلفيها وقد امتد تأليفها لأكثر من ألفي عام، وهي تنقسم إلى قسمين: أولاً العهد القديم وهو التوراة النص الأساسي الذي يقوم عليه الدين اليهودي وينقسم إلى ثلاثة أجزاء: الأسفار الخمسة، والأسفار التاريخية، وأسفار الحكمة والاناشيد. ثانياً: التلمود وهو عمل موسوعي ضخم يتضمن مجمل تفسيرات الحاخامات للشريعة المكتوبة (التوراة)، ويأتي في المنزلة الثانية بعد التوراة من حيث التقديس والتبجيل. كما توجد كتابات أخرى ليست بقدسية العهد القديم والتلمود وتسمى الأبوكريفا أو الكتب الخارجية.

4- عرفت اليهودية عبر تاريخها الطويل فرقا ومذاهب عديدة نذكر أهمها وهي: الفريسيون، الصدوقيون، السامرة، الحسديين، القراءون. وهذه الفرق منها ما استمر في التواجد ومنها ما انقرض وتلاشى، وفي العصر الحديث ظهرت اتجاهات ومذاهب استجابت للتطورات الحديثة ويمكن تصنيفها لثلاث اتجاهات هي: الارثوذكسية، الإصلاحية المحافظة. أما من الناحية الاثنية فإن اليهود يصنفون إلى كتلتان كبيرتان هما: السفارديم (اليهود الشرقيون) والاشكناز(اليهود الغربيون) فضلا عن عناصر إثنية صغيرة موزعة عبر العالم كالفلاشاه ويهود إيران ويهود الصين وغيرهم.

5- المسألة اليهودية مصطلح يشير إلى المشكلات التي أثيرت حول أوضاع اليهود في أوربا عموما وفي أوربا الشرقية خصوصا، باعتبارهم أقلية دينية وإثنية، وقد ارتبطت هذه المسألة بالتحولات التي عرفتها المجتمعات الغربية على المستويين السياسي والاقتصادي. وهي مسألة تضرب بجذورها في التراث الثقافي والسياسي الغربي منذ ظهور الديانة المسيحية في مقابل الديانة اليهودية ونشوب الصراع التاريخي بينهما وما انجر عنه من مشكلات وأحداث وبروز لما سمي بمعاداة السامية أو كراهية اليهود خاصة في ظل التحولات الاقتصادية والسياسية. فالمسألة اليهودية هي تعبير عن فشل الدولة القومية المركزية الحديثة في استيعاب اليهود اقتصاديا، ما أدى إلى فقدانهم لوظائفهم وتحولهم لعبء اقتصادي على المجتمعات الغربية. أدت هذه الأوضاع إلى ظهور العديد من الرسائل والكتابات التي تتساءل عن وضع اليهود في أوروبا وتطرح معضلة ادماجهم داخل اللحمة الاجتماعية، ومن بين تلك الكتابات نجد: برونو باور، وكارل ماركس، وابرهام ليون وجون بول سارتر وغيرهم.

6- اعتبرت المسألة اليهودية تاريخيا معضلة أوروبية بالأساس باعتبارها نتاج للأوضاع التي عاشها اليهود دخل المجتمعات الغربية، لكننا نرى أن المسألة اليهودية لم تقتصر على الغرب فقط، ولم تتوقف حدودها في البقعة الجغرافية الأوروبية فحسب، بل هي دائما وفي كل الأحوال مشكلة ترتبط بالظاهرة اليهودية

حيثما كانت، وإنما وجه الاختلاف في أسلوب التعامل معها والتعاطي مع مشكلاتها وقضاياها، لهذا سيطرح الفصل الثاني من هذا البحث واقع المسألة اليهودية في سياق الفكر العربي قديمه وحديثه، ماضيه وحاضره.

الفصل الثاني
المسألة اليهودية في الفكر العربي القديم والحديث

المبحث الأول: المسألة اليهودية في التراث العربي: دراسة في النماذج والمناهج.
المبحث الثاني: المسألة اليهودية في الفكر العربي الحديث: قراءاتفي المسألة اليهودية.

يتناول الفصل الثاني من هذه الدراسة واقع المسألة اليهودية ضمن فضاء الفكر العربي قديماً وحديثاً، فمن خلال التعرض لمجموعة من المقاربات الفكرية والمنهجية حول المسألة اليهودية سنحاول أن نتبين مواقف المفكرين العرب والمسلمين قديماً وحديثاً إزاء الظواهر اليهودية في أبعادها الدينية والسياسية والعلمية، حيث نعالج في المبحث الأول المسألة اليهودية في التراث العربي: دراسة في النماذج والمناهج أهم المقاربات الفكرية والمنهجية التي قدمها العلماء المسلمون قديما، ونخص بالتحليل: موقف الإمام ابن حزم الاندلسي ورؤيته النقدية للنصوص التوراتية، والمعالجة الوصفية للظاهرة اليهودية عند الشهرستاني والمقاربة الفقهية النقدية عند الجويني.

أما في الفكر العربي الحديث فإننا سنعرض لبعض النماذج التي اشتبك أصحابها مع الظاهرة اليهودية خاصة في ظل قيام الكيان الصهيوني على الأرض الفلسطينية، لذا سنتناول موقف جمال حمدان ومقاربته العلمية الأنثروبولوجية لليهود، ونقدم قراءة للمسألة اليهودية من منظور مالك بن نبي وأخيراًنتناول الدراسة التحليلية للباحث سعد البازعي عن المكون اليهودي في الحضارة الغربية.

من هنا يرنو الفصل الثاني إلى البحث في المقاربات المنهجية العربية للمسألة اليهودية محاولاً الكشف عن المناهج المستخدمة في دراسة الظواهر اليهودية في تجلياتها المتعددة ومن زواياها المختلفة، ليعطي بذلك تصوراً عن طبيعة التعامل وأسلوب المعالجة التي خص بها الفكر العربي المسألة اليهودية في أبعادها الدينية والتاريخية والفكرية.ولعل السؤال الذي يدفعنا إلى ذلك هو: بماذا اتسمت المعالجات الفكرية للمسألة اليهودية في الفكر العربي القديم والحديث؟

المبحث الأول
المسألة اليهودية في التراث العربي: دراسة في النماذج والمناهج

**

شرع العرب المسلمون في التدوين والاهتمام بدراسة الأديان والعقائد المختلفة التي كانت تنتشر من حولهم، منذ أوائل القرن الثالث الهجري تقريباً، وكان الدافع إلى ذلك الاهتمام هو القرآن الكريم باعتباره النص التأسيسي للمعارف والعلوم العربية والإسلامية، فمن خلاله تلقى العرب المسلمون الدرس المعرفي الأول في العقائد والأديان "فقد أورد فيه كثير من عقائد الناس وعباداتهم السابقة واللاحقة لوقت نزوله"[1]، وهو ما ساهم في بلورت وتشكيل وعي معرفي لدى المسلمين وإدراكهم للأثر القوي الذي يتركه الدين في

[1]الخلف، مسعود بن عبد العزيز، **دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية**، أضواء السلف، الرياض ط1، 1997، ص21.

نفوس الناس وسلوكهم حتى قيل" أن دراسة العقائد والشعائر الدينية يمكن أن تكشف عن طبائع الشعوب والأمم"[1]. كما ورد في رسائل إخوان الصفا قولهم:" أعلم يا أخي أن العلم علمان: علم الأبدان وعلم الأديان" وفي تلك إشارة واضحة إلى قيمة وأهمية دراسة الأديان والكتابة عنها.

واللافت للنظر أن العرب كأمة ما قبل الإسلام ونزول القرآن الكريم لم يكونوا على دراية عميقة وإلمام واسع بالأديان وبالجماعات الدينية المنتشرة بين ظهرانيهم، ولو أن الشهرستاني وهو أحد أوائل المؤرخين للأديان قد أشار إلى أن "العرب الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم أحدها: علم الأنساب والتواريخ والأديان"[2]. فإن هذه الإشارة لا تفيد مطلقاً بوجود مؤلفات تبحث في ظواهر الجماعات الدينية وممارساتها، حتى نزول القرآن الكريم الذي أرسى عبر آياته وسوره أولى قواعد الدراسة العلمية للأديان والجماعات الدينية، فقد أشتمل على مادة كثيرة خاصة بأديان العالم السابقة عن ظهور الإسلام، وتضمن إشارات إلى بعض وجوه الجدل اللاهوتي. فبفضل القرآن الكريم بدأت تتشكل نواة مدرسة إسلامية تُعنى بالأديان وبالمجموعات الدينية والإثنية، أسست تلك المدرسة لعلوم إسلامية كان من بينها علم الأديان الذي كان للمسلمين فضل السبق في نشأته وتأسيسه، وقد عّرفه الدكتور محمد خليفة حسن بقوله:"يدور هذا العلم على اختلاف مسمياته حول وصف الأديان وصفاً علمياً موضوعياً يهتم بمسيرة الأديان في التاريخ من ناحية وبمقارنة ظواهرها الأساسية مع الاهتمام بكل العناصر المكونة للظاهرة الدينية والعوامل المكونة للتجربة الدينية عند الإنسان"[3].والجدير بالذكر أن الحديث عن الأديان والظواهر المتصلة بها في التراث العربي قد توزع بين علوم عديدة ولم يكن محصوراً في علم بعينه، فقد قدم علماء التفسير إيضاحات وبيانات مهمة عن الأديان التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وتعرض المؤرخون للحديث عن الأديان في سياق تأريخهم للشعوب والأمم، وأفسح علماء الكلام جانباً مهماً من نشاطهم الفكري لتفسير الظواهر الدينية حتى عّد البعض علم الأديان وتاريخها أحد مباحث علم الكلام.

والمتأمل في الجهود الفكرية المتعلقة بدراسة الأديان والجماعات الدينية في التراث العربي سيجد تنوعاً وتبايناً في الرؤى والمناهج، فلكل رؤية محدداتها وخلفياتها التاريخية والمذهبية والمنهجية، وفي هذا السياق أوضح لنا الباحث عدنان المقراني[4] أنه يمكننا ضمن تلك الجهود أن نميز بين أربع اتجاهات رئيسة:

أ- **الاتجاه النقدي الجدلي**: ويُعنى بالأبعاد العقدية والفلسفية والفكرية المتعارضة مع العقيدة الإسلامية، وهو ما نجد صداه لدى عموم المتكلمين المسلمين خاصة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ويُعنى هذا الاتجاه كذلك بتطبيق معايير التصور الإسلامي للنص الديني على نصوص الأديان الأخرى، وهو ما نجده عند علماء القرآن والسنة النبوية.

---

[1]بارندر، جفري، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، العدد143، ص7.
[2]حسن، خليفة، **تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة**، دار الثقافة العربية،القاهرة، 2002، د.ط، ص20.
[3]حسن، محمد خليفة، **تاريخ الأديان**، م.س، ص21.
[4]المقراني، عدنان، نقد الأديان **عند ابن حزم الاندلسي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008، ص14-15.

ب- الاتجاه الفقهي: ويقوم على تغليب الجوانب القانونية والفقهية العملية في إطار ما عُرف بفقه أهل الذِمة، ويقود هذا الاتجاه فقهاء المذاهب الإسلامية.

ت- الاتجاه التاريخي: ويقوم على الوصف والتأريخ للظواهر الدينية وممارساتها ويتميز هذا الاتجاه الذي يؤطره المؤرخون بشيء من الحياد والموضوعية مقارنة بالاتجاه الجدلي.

ث- الاتجاه الصوفي: يبحث أصحابه عن مواطن الالتقاء والوحدة بين الأديان مبدياً نوعاً من التفهم للآخر الديني.

نتج عن هذه الجهود بمختلف مشاربها واتجاهاتها ومناهجها مجموعة معتبرة من المؤلفات والرسائل، فقد كتب أبو عيسى الوراق(ت247ه) مقالات الناس واختلافهم، وكتب آخرون كتباً حملت اسم المقالات كأبو القاسم البلخي (ت319ه) وأبو الحسن الأشعري (ت324ه)، والناشئ الأكبر والمسعودي (ت346)، ثم كتب النبختي (310ه) كتابه"الآراء والديانات"،وكتب أبو المعالي العلوي كتابه "بيان الأديان"، وصنف أبو العباس الايراشهري والمسبحي " درك البغية في الأديان والعبادات"، وكتب أبي الحسن العامري (ت381ه) كتابه " الإبانة عن علل الديانة والاعلام بمناقب الإسلام"، وكتب أبو الريحان البيروني(ت440ه) " تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة"، وكتب آخرون كتباً بعنوان الملل والنحل مثل أبي منصور البغدادي (ت429ه) وكتابه: الفرق بين الفرق، وابن حزم (ت465ه) كتابه: الفصل في الملل والاهواء والنحل، والشهرستاني(ت484ه) كتابه: الملل والنحل، وكتب الرازي (ت606ه) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، وحجج القرآن لجميع أهل الملل والأديان، وكتب شهاب الدين القرافي(ت684ه) الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الكافرة، وكتب ابن تيمية (ت728ه) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ومناظرات لأهل الأديان.

هذه المؤلفات وغيرها مما لا يتسع المجال لإحصائها تؤكد أمراً في غاية الأهمية هو أن العناية بدراسة الظواهر الدينية وممارساتها لدى المسلمين كان عظيماً، حركته ودفعت إليه الحاجة إلى معرفة الآخر الديني بمنطق التعايش أحياناً وبمنطق التدافع أحياناً أخرى، وضمن هذا السياق يمكننا أن نتفهم مسعى العلماء والمفكرين المسلمين في بحثهم عن المسألة اليهودية والإلمام بجوانبها المختلفة الدينية منها والاجتماعية والسياسية.

وهو ما سنحاول أن نسلط الضوء عليه ونستكشفه، وذلك بالتركيز على بعض النماذج الرائدة في مجال دراسة اليهودية في التراث العربي الإسلامي. الهدف من هذه الإحاطة هو التعرف على الجهد المنهجي والمعرفي الذي بذله علماء الإسلام في مقاربة المسألة اليهودية ضمن شرطية تاريخية لها مقتضياتها وظروفها.

1- ابن حزم الأندلسي(384-456ه)

حظيت المسألة اليهودية عند الإمام ابن حزم الأندلسي باهتمام كبير، نظراً للظرف التاريخي والسياسي العام الذي عرفته الأندلس في تلك الفترة التاريخية، فقد كان عصر ابن حزم هو "عصر التناقضات، جمع بين تدهور سياسي مريع وازدهار ثقافي بديع"[1].

[1] المقراني، عدنان، **نقد الأديان عند ابن حزم الاندلسي**، م.س، ص27.

وكانت قرطبة – مدينة ابن حزم – كما وصفها كثير من المؤرخين "جوهرة العالم"[1]، وقد وصفها الحميري في الروض المعطار بقوله:" قرطبة قاعدة الأندلس، وأم مدائنها ومستقر خلافة الأمويين بها"[2]، ذلك بما شهدته من ازدهار فكري وثقافي لم يعكر صفوه إلا بعض الصراعات السياسية التي كانت تطفو على السطح بين الفينة والأخرى في زمن ملوك الطوائف، كما شهدت قرطبة حالة من التعايش السلمي والتلاقح الثقافي بين اتباع الديانات المختلفة التي تشكل منها المجتمع الأندلسي، وهو ما هيئ للإمام ابن حزم فرصة مواتية للاطلاع على الملل والنحل المختلفة ومعرفتها معرفة عميقة من مظانها ومن أهلها، انعكست آثارها على ما تركه من مؤلفات ورسائل، وفي مقدمتها عمله الموسوعي(الفصل في الملل والاهواء والنحل) الذي يعد من أفضل ما كُتب في تاريخ الأديان ومقارنتها، يمكن تقدير مدة تأليفه بأزيد من ثلاثين عاماً، من نحو 418ه/1027م إلى ما بعد 450ه/1058م، والكتاب كما يظهر من عنوانه يبحث في الملل أي الديانات بغض النظر عن صحتها أو بطلانها، والأهواء أي الآراء الضالة بلا بينة أو برهان، والنحل أي الفرق والجماعات المنبثقة عن الأديان.

وإذ يعد كتاب الفصل الكتاب الأساسي والعمدة في مؤلفات ابن حزم أفرده كما قلنا سابقاً للعقائد والجماعات الدينية سواءً الإسلامية منها أو غير الإسلامية، فإن اليهودية نالت نصيباً وافر من عناية ابن حزم لدواعي أملتها الظروف التاريخية والسياسية آنذاك، فقد شكل اليهود أحد أطياف المجتمع الاندلسي وحظوا بمكانة مرموقة، بل تحولت الاندلس عموما وقرطبة خصوصا إلى مركز ديني يهودي رائد بعد اضمحلال مركزهم الديني بالمشرق، فقد ورثت مدارس اليهود بالأندلس نظيرتها الشرقية ببغداد، وتُرجع بعض المصادر الفضل في هذا التحول إلى أبي يوسف حسداي بن إسحاق بن شفروط طبيب الخليفة العالم الحَكم المستنصر (350ه-366ه) الذي عرفت الأندلس في عهده أوّج قوتها، حيث استطاع حسداي بحكم حظوته لدى الخليفة أن يجعل للثقافة اليهودية نصيباً من ذلك الإزدهار الذي عم الأندلس، وقد عبر عن هذا التحول تلميذ ابن حزم صاعد الطليطلي (460ه) في كتابه طبقات الأمم حينما قال:" فممن عنى بصناعة الطب حسداي بن إسحاق خادم الحكم بن عبد الرحمان الناصر لدين الله، فكان متقفياً بصناعة الطب متقدماً في علم شريعة اليهود، وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك، وكانوا قبله يضطرون في فقه دينهم وسني تاريخهم ومواقيت أعيادهم إلى يهود بغداد فيستجلبون من عندهم حساب عدم من السنين يعرفون به مداخل تاريخهم ومبادئ سنتهم، فلما اتصل حسداي بالحكم ونال عنده نهاية الحظوة بفضل دربته ونهاية براعته وأدبه، وتوصل به إلى استحلال ما شاء من تواليف اليهود بالمشرق، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبلاً يجهلونه واستغنوا عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه"[3]. وهو ما يؤكد الحظوة التي كان عليها بعض اليهود لدى الحكام

---

[1]عويس، عبد الحليم، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، الزهراء للإعلام العربي، ط2، 1988، ص27.

[2]الحميري، محمد بن عبد المنعم، **الروض المعطار**، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص456.

[3]صاعد، أبي القاسم صاعد بن أحمد الاندلسي، **طبقات الأمم**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، د.ط، د.ت، ص88-89.

وكيف وظفها هؤلاء لخدمة دينهم والارتقاء بجماعاتهم اجتماعياً وثقافياً، فقد ساهم التحول الذي أشارنا إليه في استعادة اللغة العبرية لمكانتها بفضل استعمالاتها في الشعر والنثر وشتى مناحي المعرفة، وظهر في العصر الذهبي للثقافة اليهودية بالأندلس العديد من العلماء والمفكرين، نذكر على حساب المثال لا الحصر: أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي (ت441ه)، وسلومون بن يهوذا بن جبيرول (ت450ه)، وبحيا بن يوسف بن قوذا (ت473ه)، أبو إبراهيم صموئيل بن يوسف اللاوي بن النغريلة (ت748ه).
لقد كانت طائفة اليهود في قرطبة وفي عموم الأندلس في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي هي الأكبر والأكثر أهمية من حيث السكان والمستوى الاجتماعي والثقافي مقارنة بيهود أوربا والمشرق، إذ أصبح كثير من يهود قرطبة والأندلس أثرياء بسبب عمل كثير منهم بالصناعة والتجارة واتصال بعضهم بأهل الحُكمْ والسياسة وقدرتهم على التأثير في الأحداث السياسية في تلك الفترة.

كانت هذه الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية التي عرفها اليهود بالأندلس في عصر ابن حزم أحد الأسباب التي دفعته للتأليف في المسألة اليهودية والعناية بها ومحاولة معالجتها معرفياً ومنهجياً ضمن إطار أشمل يتعلق بنقد الأديان والنحل السائدة آنذاك، خاصة في ظل شيوع المساجلات الفكرية بين أتباع الديانات، بالذات التوحيدية منها (اليهودية، النصرانية، الإسلام)، فقد شهدت قصور الملوك والخلفاء الأندلسيين ألواناً من المساجلات الفكرية التي كان هدفها الانتصار للرأي ومقارعة الخصوم. وهو ما عكسته بعض الرسائل التي كتبها ابن حزم والتي كانت في الأصل عبارة عن ردود على ما كان يُطرح في تلك المساجلات والمبارزات الفكرية كرسالته المعنونة ب: "الرد على ابن النغريلة اليهودي"[1] والتي سيأتي الحديث عنها لاحقاً.

والظاهر أن ابن حزم لم يكن يتقن اللغة العبرية والشاهد على ذلك قوله في الفصل: "ولقد أخبرني بعض أهل البصر بالعبرانية"[2]، لكنه اضطر في مساجلاته لبعض اليهود للاطلاع على كتبهم، فقرأ التوراة وهي الأسفار الخمسة بترجمات مختلفة، كما اطلع أيضاً على التلمود وبعض الأسفار والشروح التي كتبها بعض اليهود، فضلاً عن معرفته بأحوال اليهود "بالمجاورة والمشاهدة فكان يسأل بعض علمائهم ومقدميهم عما يتوقف فيه، مجادلاً في أكثر الأحيان لا مستفهماً، ونراه في المرية يجلس في دكان إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي الذي كان مشهورا بالفراسة"[3]. والهدف الذي كان يصبو إليه هو نقد النصوص الدينية اليهودية وبيان التحريف والتناقض والتبديل فيها، لذلك درسها دراسة مستأنية، وكان هو رائد ابن خلدون في المنهج الذي اتبعه في نقد الخبر التاريخي من هذه الناحية.

انتهج ابن حزم في نقده لليهودية مسلكين: الأول ينتمي إلى الخطة الأصلية لكتاب (الفصل في الملل والاهواء والنحل)، والذي عنى فيه بنقد اعتقاد اليهود خلود شريعتهم وعدم نسخها وسلك في ذلك مسلك الجدل العقلي ذي الطابع الكلامي القائم على تفنيد

[1] ينظر: ابن حزم الظاهري، **رسائل ابن حزم الاندلسي**، الجزء الثالث، تحقيق: احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987، ص5.
[2] ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996.
[3] ابن حزم، **رسائل ابن حزم الاندلسي**، تحقيق: احسان عباس، م.س، ص17.

أدلة الخصم وإفحامه. أما المسلك الثاني فعنى فيه بنقد النصوص الدينية اليهودية ذاتها وفي مقدمتها التوراة والتلمود، والمسلك الثاني أكثر أهمية من الأول، لأن نقد النصوص "يمثل جانب الجدة والإضافة في عمل ابن حزم الخاص باليهودية، إذ يعد ابن حزم أول من تناول النصوص اليهودية بمثل هذا التوسع والتدقيق"[1]. حيث لجأ في نقده لأسفار العهد القديم إلى سلوك طريقين منهجيين حاول من خلال الأول منهما مناقشة المصادر والأصول، وذلك بتتبع الأحداث التاريخية التي عاشها بنو إسرائيل اعتمادا على سفري الملوك وأخبار الأيام مبيناً فقدان تلك النصوص إلى السند وإثبات تحريفها، وهذا ما عبر عنه حينما قال:" ونحن نصف إن شاء الله تعالى حال كون التوراة عند بني إسرائيل من أول دولتهم إثر موت موسى عليه السلام إلى انقراض دولتهم إلى رجوعهم إلى بيت المقدس إلى أن كتبها لهم عزرا الوراق بإجماع من كتبهم واتفاق من علمائهم دون خلاف يوجد من أحد منهم في ذلك وما اختلفوا فيه من ذلك نبهنا عليه ليتيقن كل ذي فهم أنها محرفة"[2]. معتمدا في أسلوب تعامله مع تلك النصوص على المنطق الجدلي الذي ينطلق من مقدمات يقر بها الخصم وهي تلك الروايات التاريخية اليهودية المبثوثة في الكتب المقدسة ليصل بعد تفنيد سندها إلى ثبوت وقوع التحريف فيها. أما المنهج الثاني الذي اتبّعه ابن حزم في نقد النصوص اليهودية فهو منهج نقد المتن أو النقد الداخلي ويتمثل في الوقوف على النص ومساءلته باعتماد المنهج اللغوي أو الفيلولوجي لبيان التناقض والأخطاء الواردة فيه، حيث "يتخذ نصاً أساسياً محوراً للنقد فيقارنه بنصوص أخرى، محكماً بداهة الحس والعقل والمرجعية الإسلامية الظاهرية، ومراعياً في الغالب ترتيب الأسفار ونصوصها"[3]. مؤكداً في كل ما يطرحه من مسائل على أنه لا يورد من النصوص إلا التي لا تحتمل التأويل ولا يلتبس معناها (وكذلك أيضا لم نخرج منه كلاماً لا يفهم معناه)[4]، كان في ذلك منسجماً مع رؤيته المذهبية الظاهرية التي لا تقر التأويل ولا تحمل الكلام على غير ظاهره.

ولم يقتصر ابن حزم في نقده لليهودية على الكتب المقدسة مستلهماً منهج علماء الحديث في نقد المتن ونقد السند، بل تعداه إلى أقوال كبار المؤرخين والعلماء اليهود فوقف على تفسيراتهم ومؤلفاتهم الدينية، ومن ذلك استعانته "بتاريخ يوسيفوس من أجل معرفة أكبر بتاريخ بني إسرائيل، وهو مؤرخ يهودي مازال موضع استشهاد من لدن النقاد الغربيين إلى اليوم، وقد ذكره ابن حزم عند حديثه عن الفرق اليهودية خاصة العيسوية".[5] وأشار في أكثر من موضع إلى أراء وأقوال ابن النغريلة وناقشها.

ولعل الرسالة المسماة:**الرد على ابن النغريلة اليهودي**أحد أهم ما كتبه ابن حزم في الجدل الكلامي مع يهود الأندلس،وهي تعكس بحق الأجواء الفكرية السائدة في عصره بما عرفته من مناظرات ومساجلات بين أتباع الديانات المختلفة، وكما قال أسين

---

[1] المقراني، عدنان، **نقد الأديان عند ابن حزم الاندلسي**، م.س، ص180.

[2] ابن حزم، **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، الجزء الأول، ص287.

[3] المقراني، عدنان، **نقد الأديان عند ابن حزم الاندلسي**، م.س، ص238.

[4] ابن حزم، **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، الجزء الأول، م.س، ص94.

[5] الكلام، يوسف، (**إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في المغرب**)، مجلة التأصيل، العدد الثاني، 1431ه، ص115.

بلاثيوس:"إن حالة ابن حزم فقط ربما تكفي لإثبات كيف أن الظروف في إسبانيا المسلمة في القرن العاشر كانت مواتية لظهور وتطور تلك الأنواع من الدراسات العلمية التاريخية والنقد الفلسفي للعقائد الدينية"[1].كانت رسالة ابن حزم رداً على رسالة ابن النغريلة -يوسف ابن إسماعيل المكنى بأبي الحسين – التيوصف فيها كلام الله في القرآن بالتناقض، وقد نعته ابن حزم بضيق باعه في العلم وقلة اتساعه في الفهم على ما عهدناه عليه قديماً"[2].

تنقسم رسالة ابن حزم إلى قسمين: الأول عن المشكلات التي أثارها ابن النغريلة ورد ابن حزم على كل مشكلة منها، وتقع في ثمانية فصول، غير مكتفياً بالرد بل منتقداً ما جاء في التوراة من مسائل. أما القسم الثاني ناقش فيه بعض ما يسميه "الطوام" التي وردت في كتب اليهود منتهجاً فيه ذات الطريقة التي اتبعها في كتابه الفصل.

من ناحية نقد اليهودية، فإن الرسالة لم تأتِ بجديد مقارنة بكتابه الأساس الفصل في الملل والاهواء والنحل الذي يُعتبر الكتاب العمدة في نقد الأديان، فالرسالة عبارة عن ردود على ما اعتبره ابن حزم قلة اتساع في الفهم مستخدما لبيان ذلك المنهج الفيلولوجي، فالجهل باللغة هو ما أوقع ابن النغريلة في سوء الفهم. أما من الناحية المنهجية فإن الرسالة تبرز مقدرة ابن حزم على التلخيص والايجاز، "فهي تمثل تلخيصاً لما جاء عن اليهودية في الفصل، يختلف عما جاء في التخليص الوارد في الأصول والفروع بخصوص الديانة نفسها"[3]. كما تعكس حرص ابن حزم على مجادلة أهل الكتاب (من اليهود والنصارى)، والرد على شبهاتهم المتصلة بالقرآن وانكار نبوة النبي محمد (صل الله عليه وسلم).

2-الشهرستاني:(479ه-548ه)

يعتبر الإمام أبي الفتح الشهرستاني من الشخصيات البارزة في مجال الكتابة في الأديان ومذاهبها وفرقها المختلفة، فبعد أزيد من 90 عاماً من ظهور كتاب الملل والاهواء والنحل للإمام ابن حزم الأندلسي، كتب الشهرستاني أشهر كتبه "الملل والنحل" الذي يؤرخ فيه لأديان عصره بأسلوب علمي دقيق وحيادي، فقد اشترط على نفسه في مقدمة كتابه أن يتجنب التعصب والميل مع الهوى، حيث قال:"شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل"[4]. معتمدا المنهج التحليلي الوصفي الذي يقوم على بسط الآراء والمعتقدات دون الاهتمام بالنقد والتقويض. ومع أن الشهرستاني أراده كتاباً مختصراً "يحوي جميع ما تدين به المتدينون وانتحله المنتحلون، عبرة لمن استبصر واستبصاراً لمن اعتبر"[5]، لكن من الواضح أن المختصر طال حتى

---

[1] إيرناندیت، كروث، **تاريخ الفكر في العالم الإسلامي**، تر: صالح، عبد العال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص76.

[2] ابن حزم، **الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى**، م.س، ص17.

[3] المقراني، عدنان، **نقد الأديان عند ابن حزم**، م.س، ص64.

[4] الشهرستاني، أبو الفتح، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد، أحمد فهمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992، ص6-7.

[5] الشهرستاني، **الملل والنحل**، م.س، ص3.

زاد عن 500 صفحة، وهو يعد بذلك دائرة معارف مصغرة عن الأديان والنحل المختلفة.

عالج الشهرستاني اليهودية في الفصل الذي أسماه: اليهود والنصارى مبيناً أنهما أمتان من كبار أهل الكتاب وأن اليهودية أكبر باعتبار الجانب التشريعي الذي يعود لشريعة موسى (عليه السلام) وهي أساس التشريع لدى النصارى فالأنجيل عبارة عن مواعظ وحكم وليس فيه أحكام أو تشريع. واليهود في تصور الشهرستاني أصلها من "هاد" أي رجع وتاب مصدرها قول موسى (عليه السلام) "إنا هُدنا إليك". "وهم أمة موسى وكتابهم التوراة، وهو أول كتاب نزل من السماء"[1]. هكذا يعرف الشهرستاني اليهود بنسبتهم إلى موسى (عليه السلام) ويعرف كتابهم التوراة بنسبته إلى السماء،أي كوحي إلهي مشتملاً على الأقسام العامية والعلمية، مصداقا لقوله تعالى: {وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة}إشارة إلى تمام القسم العملي، وقوله تعالى: {وتفصيلاً لكل شيء} [الأعراف: 145] إشارة إلى تمام القسم العلمي. وقد ذكر الشهرستاني اختلاف اليهود حول نسخ الشريعة، حيث زعم اليهود أن الشريعة لا تكون إلا واحدة ابتدأت بموسى وتمت به، ولم يجيزوا النسخ أصلاً. واختلفوا حول التشبيه ونفيه وذكر "أنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات"[2] مثل الصور والتكلم جهراً والنزول من جبل طور والاستواء على العرش وجواز الرؤية، كما اختلفوا حول القدر، فكان منهم الربانيون وهم معتزلة اليهود يقولون بحرية الإنسان وامتلاكه القدرة على الفعل، وكان منهم القراءون وهم جبرية اليهود ينفون على الإنسان حرية الاختيار والقدرة على الفعل. وهناك مسألة جواز الرجعة وإحالتها، حيث نجمت عن خبر عزير إذ أماته الله مائة عام، ثم بعثه، وحديث هارون الذي مات في التيه فالبعض من اليهود رأى أنه مات وسيرجع والبعض الآخر رأى أنه غاب وسيعود. وهكذا نشأت لديهم فكرة الرجعة وتطورت ليصبح الاعتقاد برجوع الموتى في زمن خروج المسيح المخلص.

وتطرق الشهرستاني إلى اختلاف اليهود إلى نيفاً وسبعين فرقة[3]، والراجح أن يكون قد استلهمه منحديث الفرقة الناجية*.ذكرأشهرها: العنانية نسبة إلى عنان بن داود الذي ظهر ببغداد أيام الخليفة أبي جعفر المنصور، والعيسوية نسبة إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني (عوفيد الوهيم) الذي ابتدأت دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية (مروان بن محمد الحمار)، والمقاربة واليوذعانية المنسوبتان إلى يوذعان رجل من همدان، وهي من الفرق الباطنية، والموشكانية أصحاب موشكان على مذهب يوذعان، والفرقتان من الفرق البائدة، والسامرة، وهم يسكنون بيت المقدس وافترقت السامرة إلى

---

[1] المرجع نفسه، ص231.

[2] المرجع نفسه، ص232.

[3] الشهرستاني،**الملل والنحل**م.س، ص238.

* حديث أبي هريرة الذي رواه أبو داود والترميذي وابن ماجه وابن حيان والحاكم وفيه يقول صل الله عليه وسلم:" افترقت اليهود على احدى – أو اثنتين – وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى – أو اثنتين- وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة". ينظر: القرضاوي، يوسف، **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**، ص49-50.

دوستانية أي الفرقة المتفرقة الكاذبة، وإلى كوسانية ومعناها الجماعة الصادقة التي تقر بالآخرة والثواب والعقاب.

اكتفى الشهرستاني بإحصاء الفرق الأربعة مؤكدا تشعبها إلى إحدى وسبعين فرقة، وهم بأسرهم أجمعوا على أن في التوراة بشارة بواحد بعد موسى، وإنما افتراقهم إما في تعيين ذلك الواحد، أو في الزيادة على الواحد، وربما كان ذلك الواحد هو المسيح المخلص الذي يأتي في آخر الزمان، وهو "الكوكب المضيء الذي تشرق الأرض بنوره، واليهود في انتظاره، والسبت يوم ذلك الرجل وهو يوم الاستواء بعد الخلق"[1].

يتضح مما سبق، أن الشهرستاني في مقاربته للمسألة اليهودية في جانبها الديني، قد اكتفى بالوصف والتحليل دون النقد والهدم، معتمداً فيما يبدو على المعلومات والمعارف التي استقاها من وضع اليهود واليهودية في عصره ومِصره، فلم يشير سوى للفرق اليهودية المعروفة ضمن نطاقه الجغرافي، مع أن بعضها لم يكن لها تأثيراً كبيراً في تاريخ الديانة اليهودية، بل وبعضها اندثر. كما لم يعرض الشهرستاني للكتب الدينية اليهودية مكتفياً بالتوراة فحسب، وأغفل التلمود وهو كتاب مقدس يمثل التجسيد الواقعي للشريعة اليهودية.

3- الإمام الجويني: (419ه-478ه)

يعد إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني - من فقهاء القرن الخامس الهجري-من رواد نقد المصادر الأصليةلليهودية والنصرانية وقد خصص لذلك كتابه:**"شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل"** الذي بّين فيه المؤلف إن التوراة التي بيد اليهود الآن:"هي التوراة التي كتبها عزرا الورّاق بعد فتنتهم مع نبوخذ نصر"[2]، أي ما بعد السبي البابلي،وأن هذه النسخة كتبها عزرا قبل بعثة المسيح عليه السلام بخمس مائة وخمس وأربعين سنة. الراجح أن التوراة كتبت في مدينة بابل بعد سنة 587ق.محينها لم يكن على وجه الأرض نصراني.فلا يستبعد أن يكون التحريف والتبديل في التوراة أول الأمر قد تم نتيجة أطماع شخصية لعزرا الورّاق وتطلعه لرئاسة بني إسرائيل، إذ"رئاسة بني إسرائيل كان شأنها عظيماً"[3]. وهو التفسير الذي يرجحه الجويني،وكثيراً ما وقع ذلك في العمران البشري،فالطمع في الرئاسة مجلبةً لكل نقيصة، وحرضةً على كل جريمة، لأجلها تسفك الدماءوتقلب الحقائق وتزيف الوقائع، فليس مستغرباً أن يحدث التحريف والتبديل في النصوص جراء ذلك.

أما وقوع الكذب في التوراة فأمره ثابت كما يرى الجويني، وليس أدل على ذلك من اختلاف اليهود والنصارى حول نبوة المسيح (عليه السلام)، "فالنصارى تزعم أن نصوص التوراة شاهدة بإرسال المسيح (عليه السلام) في الزمن الذي أرسل فيه"[4]. والنسخة التي بأيديهم تشهد بصحة زعمهم، وأن النسخة التي عند اليهود وقع فيها التبديل عناداً ورغبة في طمس حقيقة المسيح. في حين يزعم اليهود أن النصارى بدلوا ما بأيديهم

---

[1] الشهرستاني، **الملل والنحل**، م.س، ص244.

[2] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل**، تحقيق: السقا، أحمد حجازي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1978، ص31.

[3] المرجع نفسه، ص32.

[4] المرجع نفسه، ص33.

من النسخ، وأن المسيح يأتي في آخر الدور السابع. وفي هذا الاتهام المتبادل إقرار ضمني بوقوع التحريف والتبديل في نسخ التوراة سواء التي بيد اليهود أو التي بيد النصارى. وقد ساق الجويني دلائل تثبت ورود الكذب في النسختين، ومن ذلك في التوراة التي بيد اليهود أن آدم (عليه السلام) حين أتى عليه 130 سنة ولد له: شِيث، أما في التوراة التي بيد النصارى: أنه لما أتى عليه 230 سنة ولد له شِيث.وهذا مثال على ما في النسختين من تباين واختلاف في ذكر أعمار الآباء الأول من آدم إلى نوح ومن نوح إلى إبراهيم (عليهم السلام)، "فانظر -كما يقول الجويني- إلى قبح هذا الاختلاف وغرابته بين هاتين الطائفتين في أمر ليس من قبيل المظنونات التي تختلف باختلاف مآخذ العلماء، الناشئة عن اختلاف مراتب الظنون"[1]. وذات الأمر يصدق على النسخة السامرية من التوراة.

نحن إذن، إزاء ظاهرة التوراة المنسوبة إلى موسى (عليه السلام) أمام ثلاث نسخ متباينة ومختلفة: النسخة الأولى هي التوراة العبرانية التي بأيدي اليهود الآن، والنسخة الثانية التوراة التي بأيديالنصارى والتي يمكن تسميتها بالتوراة اليونانية أو السبعينية. والنسخة الثالثة هي التوراة السامرية. وقد اجتهد الجويني في بيان وقوع التحريف والتبديل في التوراة بنسخه الثلاث مستنداً في ذلك إلى المنهج المقارن بين ما ورد في هذه النسخ من تباينات واختلافات، مؤكدا وقوع التحريف ابتداءً في تدوين التوراة من لدن عزرا الوراق لأسباب سيكولوجية أكثر منها دينية،وبذلك يكون الجويني سبّاقاً في تعليل الظواهر الدينية تعليلاً سيكولوجياً. كما يبدو واضحاً سعة إطلاع الجويني على المصادر الأصلية لليهودية بمختلف نسخها مكتفياً بالتوراة دون التلمود. والواضح من الممارسة النقدية الجوينية أنها تحركت في دائرة الرد على الزعم بعدم ورود ذكر للنبي محمد (صل الله عليه وسلم) في كتاب اليهود المقدس وربما كان ذلك دافعا أساسيا للتأليف في موضوع التحريف والتبديل في التوراة وقد قال الجويني في مستهل كتابه ما يفيد هذا المعنى:"فقد نطق بالخبر اليقين، صريح القرآن، مبيناً:"أن نصوص التوراة والإنجيل اشتملت على ذكر سيد المراسلين، صلوات الله عليه، وقد أبى ذلك الفريقان"[2]. فانكر نبوة محمد (صل الله عليه وسلم) هي إثبات لوقوع التحريف في النصوص الدينية اليهودية والنصرانية، فقط يبقى الكشف عن مواطن التحريف ومكامنه وهذا مدار الكتاب وغايته الأساسية، وذلك كان منطلق جل ما كتبه علماء الإسلام من ردود ورسائل حول النصوص المقدسة اليهودية والنصرانية. فما يبدو من تلك الكتابات أجمالا هو نقد وتقويض لتلك النصوص المقدسة، وما يراد منها على الحقيقة هو الدفاع عن ملة الإسلام ورد الشبهات المنكرة لشريعته.

[1] الجويني، **شفاءالغليلفيبيانماوقعفيالتوراةوالانجيلمنالتبديل**، م.س، ص37.
[2] المرجع نفسه، ص29.

المبحث الثاني
المسألة اليهودية في الفكر العربي الحديث

**

يتناول المبحث التالي نماذج عن المقاربات الفكرية العربية للمسألة اليهودية في العصر الحديث والمعاصر، وهي مقاربات تعكس حالة من السجال الفكري الناشئ في فضاء الثقافة العربية يتعلق باليهود واليهودية كان استمرارا للسجال التراثي العربي القديم، لكن بدوافع مغايرة وبرؤى متمايزة، فبالرغم من أن التراث العربي ممثلاً في علمائه ومفكريه القدماء قد اشتبكوا مع المسألة اليهودية من زاوية لاهوتية كلامية محضة متخذين من النصوص الدينية اليهودية المقدسة حقلاً للدراسات النقدية وفق مناهج علمية ذات مرجعية إسلامية. فإن الفكر العربي الحديث والمعاصرقد اشتبك مع المسألة اليهودية من زاوية سياسية وفكرية وإيديولوجية نتيجة لعدة ظروف تاريخية وسياسية وثقافية، كان في مقدمتها ظهور الحركة الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر، والتي تبنت فكرة إنشاء وطن قومي لليهود فوق أرض عربية لها قدسيتها وخصوصياتها الثقافية والدينية عند العرب والمسلمين هي فلسطين، فإذا كانت المسألة اليهودية في أصل منشأها مسألة غربية بامتياز، فإن الحل الذي اقترحه الغرب يتلخص في ضرورة إخراج اليهود من الغرب وتأسيس وطن قومي لهم على أرض عربية كانت تحت الانتداب البريطاني، وفي هذه اللحظة التاريخية وجد العرب أنفسهم في مواجهة مباشرة واشتباك حقيقي مع المسألة اليهودية تقتضي منهم مساءلتها معرفياً ومنهجياً بأدوات جديدة وبمقاربات مختلفة تماماً عن تلك المقاربات والأساليب التي اتسمت بها المعالجة التراثية.

إننا هنا لن نتطرق إلى المقاربات(الدراسات والأبحاث) ذات التوجه الاكاديمي المحض الذييدور في إطار المقررات الدراسية الجامعية في مجال الأديان والأديان المقارنة أو تاريخ المعتقدات الدينية أو فلسفات الأديان*، إذ خط هذه الكتابات أو المقاربات لا يخرج عن مراكمة المعلومات التاريخية عن اليهودية من الوجهة الدينية، ومع أهمية الرصد المعلوماتي ومع قيمة المعالجات الأكاديمية، فإننا نرتضي أن نتركها لكثرتها وتشعبها واستغراقها في تفاصيل ليست من أولويات موضوعنا، كما أننا لن نتطرق إلى الدراسات والأبحاث التي تزدحم بالأحكام القيمية والأخلاقية** والتي تهدف إلى التعبئة الجماهيرية أكثر مما تهدف إلى الإحاطة العلمية بالظواهر الإنسانية. ونحن نعتقد أن المسألة اليهودية لا تخرج عن كونها ظاهرة إنسانية في أبعادها المتعددة وأوجهها المختلفة، تقتضي منا مقاربتها بأدوات ومناهج تحليلية ونقدية تبتعد قدر الإمكان عن السرد المعلوماتي البحت وتنأ بنفسها عن متاهات الأيديولوجيا والاستغراق في الأحكام القيمية المطلقة والنهائية، لذا ارتأينا التركيز على المقاربات التحليلية، المنهجية والنقدية مع قلتها وربما عدم اكتمال بعض فصولها. إذن سنكتفي ضمن هذا المبحث بالوقوف على ثلاث نماذج عن المقاربات الفكرية العربية الحديثة حول المسألة اليهودية، نقصد بذلك: المفكر المصري جمال حمدان من خلال كتابه: اليهود أنثروبولوجيا، والمفكر الجزائري مالك بن نبي من خلال كتابه: المسألة اليهودية، والمفكر السعودي سعد البازعي من خلال كتابه: المكون اليهودي في الحضارة الغربية.

1-اليهود أنثروبولوجياً: وهم النقاء العِرقي

صدر كتاب المفكر المصري جمال حمدان*الموسوم **بـ "اليهود أنثروبولوجيا"** في عام 1967م – عام النكسة العربية – في خضم اشتداد الصراع العربي الإسرائيلي على كافة الجبهات السياسية والعسكرية والثقافية، وكما عصفت الآلة العسكرية الإسرائيلية بآمال العرب في التحرير واستعادة الأراضي المستلبة إثر هزيمة الجيوش العربية، فإن آلة الدعاية الصهيونية أوشكت أن تعصف بالحقوق الشرعية للعرب بالزعم أن فلسطين حق

*نقصد بالدراسات الاكاديمية على غرار أبحاث د. أحمد شلبي حول اليهودية في كتابه (**مقارنة الأديان**)، وابحاث مسعود بن عبد العزيز الخلف (**دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية**)، محمد أديب الصالح (**اليهود في القرآن**)، حسن ظاظا (**الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه**)، أحمد سوسة (**أبحاث في اليهودية والصهيونية**)، محمد عبد الله دراز (**بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**)، علي عبد الواحد وافي (**اليهودية واليهود**)، مصطفى حلمي (**الإسلام والأديان دراسةمقارنة**)، السيد سابق(**اليهود في القرآن**)، عبد الله حسن علي بركات(**دراسات في اليهودية**)، عبد ارحمن غنيم (**اليهود بين القرآن والتوراة**)...وغيرها مما لا يمكن حصره.

نعني بها الدراسات التي تنشغل بإصدار أحكام قيمية قطعية على اليهود واليهودية إما دفاعا عن الدين أو استجابة للفكر المؤمراتي مثل كتابات أنور الجندي عن **"المخططات التلمودية الصهيونية اليهودية في غزو الفكر الإسلامي"، **"حقيقة اليهود"**لفؤاد سيد، **"بروتوكولات حكماء صهيون"**لحمد الخشاب وعجاج نويهض، **"الشعب الملعون في القرآن"** لمحمود بن الشريف، **"العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية"**لسعد الدين صالح، وغيرها.

***جمال حمدان:**(1928-1993) مفكر وعالم جغرافيا مصري، من مؤلفاته: شخصية مصر، العالم الإسلامي المعاصر، ثلاثية حمدان.

شرعي متوارث لليهود المعاصرين القادمين إليها من كل فجاً عميق، ومن كل زمن سحيق، هي أرض الآباء الأولين يهود التوراة. يحركهم ويدفعهم في هذا الزعم الدعاية الصهيونية المغرضة التي تقول بالنقاوة الجنسية لليهود، فيهود اليوم هم من نسل بني إسرائيل التوراة بالأمس الغابر في أعماق التاريخ. إذن كان لابد من الدخول في سجال فكري مع السردية الإسرائيلية المزعومة، ولكن بأسلوب علمي يتمتع بقدر هائل من الموضوعية البعيدة عن أي تحيز سياسي، فكما قال جمال حمدان:" نحن لن نترك لتحيزنا السياسي الحق والواجب أن يتدخل في معالجة علمية موضوعية"[1]، لكن مع توخي الحذر من الاستغراق في الكتابة العلمية البحتة، التي تجعل من المصادر اليهودية والإسرائيلية أساساً لها. يقترح جمال حمدان في مقاربته للمسألة اليهودية أن تكون مقاربة أنثربولوجية *، والأنثروبولوجيا – علم الإنسان – بما يحلل من تاريخ قديم وحديث وبما يدرس من لغة ووثائق دينية وبما يقيس من أجسام وصفات تشريحية ووراثية. من هنا – كما ما يتصور حمدان – "سنبدأ بالأصول القديمة في التاريخ الجنسي والديني، ثم نتتبع انتشار اليهود في العالم هجرات وتوزيعاً حتى إذا ما اكتملت لنا الصورة الراهنة حللنا التكوين الأنثروبولوجي لليهود حتى نعرف من هم وما الدماء التي تجري في عروقهم؟ وإلى أي حد ينتمون إلى أصولهم الأولى؟"[2]، وللإجابة عن هذه الأسئلة يقدم جمال حمدان قراءة للتاريخ اليهودي القديم من اللحظة العبرية مروراً باللحظة الإسرائيلية وتأسيس الدولة اليهودية إلى زوالها عام 587ق.م وما نتج عنه من شتات بابلي وهلليني وروماني، وصولاً إلى اللحظة الحديثة وما ترتب عنها من طوائف يهودية: الاشكناز-السفاردي-الشرقيون، مع التركيز على التوزيع اليهودي في العالم لما له من قيمة ودلالة انثربولوجية حاسمة، حيث تؤكد تلك التوزيعات بالإحصاء "أن أوروبا عملياً هي الوطن المطلق لليهودية العالمية، وما يوجد خارجها ليس بالمقارنة إلا شظايا"[3]. ما يعني أن توزيع اليهود ليس عالمياً بالصورة المطلقة المرسومة في أذهاننا أي لا يغطي كل بقاع العالم، إنما هو توزيع نقطي حيث لا يزال أكثر من تسعة وستين بالمئة من اليهود يتكدسون كقلة من الأحجار الضخمة في ثلاث دول هي: الولايات المتحدة الامريكية – الاتحاد السوفياتي – إسرائيل. اليهود حسب حمدان سكان مدن بالدرجة الأولى (طفيليات مدن)، وسكان مدن كبرى بشكل دقيق وسكان عواصم بالتفضيل والامتياز، وتلك حقيقة طاغية وأبدية طوال تاريخ اليهود قديماً وحديثاً. وفضلاً عن كونهم سكان مدن، هم سكان (جيتو)Ghetto الحي اليهودي، فطوال عصور التاريخ وفي كل البلاد والأقاليم ارتبط اليهود كقاعدة بلا استثناء

---

[1] حمدان، جمال، **اليهود انثربولوجيا**، دار الهلال، القاهرة، د.ط، 1996، ص52.

[*] **الانثربولوجيا:** anthropology، كلمة من أصل يوناني تتألف من مقطعين، أولهما:anthropos وتعني إنسان، وثانيهما logos وتعني دراسة أو علم، وعلى هذا يعني المعنى الحرفي للكلمة "علم الإنسان". وتعني الانثربولوجيا من وجهة نظر David E. Hunter and Phillip Whit-ten : الدراسة المنظمة للكائنات البشرية من حيث طبيعتها وأعمالها، في الماضي والحاضر. ينظر: Hunter David E. and Whitten.Phillip; **the study of anthropology**,Harper & Row,Publication,NY.578

وينظر كذلك: السيد عبد القادر، سلوى، محمد السيد، شيماء، **المدخل إلى الانثربولوجيا**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 2020، ص14.

[2] حمدان، جمال، **اليهود انثربولوجيا**، م.س، ص51.

[3] المرجع نفسه، ص94.

بالعزلة السكنية في حي خاص من المدينة يضرب عليه بحائط كالحصن، وأحيانا كان الحي برمته يقام خارج أسوار المدينة إمعانا في العزلة المرغوبة لدى اليهود حفاظا على خصوصيتهم المزعوم.

في الفصل الأخير المهم والمركزي بعنوان: الأصل الجنسي لليهود، يتساءل جمال حمدان من هم اليهود؟ وأين يقعون في العائلة البشرية؟ وما علاقة يهود التوراة بيهود اليوم؟ وإلى أي مدى ينتسب يهود القرن العشرين بعد الميلاد إلى بني إسرائيل القرن العشرين قبل الميلاد؟ وهل ثمة من نقاوة جنسية يمتاز بها اليهود؟ الإجابة عن هذه التساؤلات كما يرى جمال حمدان على درجة عالية من الأهمية لأن من شأنها أن تثبت أو تنفي سردية الاحتلال الصهيوني القائلة بالنقاوة الجنسية لليهود وأن يهود اليوم امتداد عِرقي ليهود الأمس التليد (يهود التوراة الفلسطيني).يشير جمال حمدان في إجاباته عن الأسئلة المطروحة بعد تقديمه لجملة من المعطيات العلمية ووفقا لتحليلاته الأنثروبولوجية إلى أن العلم أبثت أن دعوة النقاء الجنسي لليهود أبعد شيء عن الحقيقة والواقع، ذلك أنه "ليس بالعالم اليوم مجتمع يهودي واحد أفلت من الاختلاط البيولوجي مع غيره من المجتمعات اليهودية منذ أولى مراحل نشأتها"[1]، وكل ما يقال عن صفات جسيمة كالقامة وشكل الأنف وسحنة الوجه توحي بوجود وحدة جنسية متفردة لليهود، هي مجرد أوهام لا ترتقي لمصاف الحقائق العلمية، فتلك الصفات الجسمانية صفات مكتسبة من البيئة الاجتماعية أكثر مما هي وراثية، "أنها من فعل الانتخاب الاصطناعي لا الوراثة والبيولوجيا"[2]. وأن اليهود لا يعرفون الوحدة الجنسية أكثر مما يعرفون الوحدة الجغرافية. فبفعل التزاوج والتحول لم يعد ممكنا البتة الحديث عن نقاوة جنسية ووحدة اثنولوجية لليهود، الامر الذي من شأنه أن ينفي عن يهود اليوم أي علاقة تواصلية انبثاقية مع يهود الماضي التليد، فاليهود حاليا ليسوا ساميين في شيء، إنما هم أقارب الأوروبيين والامريكيين نسلاً وسلالة. ما يبطل في الأخير دعاوى معاداة السامية التي تتذرع بها الصهيونية في كل محفل وادعاء المظلومة بسببها.

إجمالاً اتسمت مقاربة جمال حمدان للمسألة اليهودية بالجدة والفرادة والتميز بفضل عمقها وقدرتها التوليدية العالية، أنها مقاربة غير مسبوقة بحال في تاريخ الفكر العربي قديماً وحديثاً، استطاع صاحبها بأسلوب علمي رصين منتهجاً المقاربة الأنثروبولوجية أن يثبت زيف الأسس العرقية للصهيونية العالمية والحق المزعوم لليهود القادمين من كل حدباً وصوب في وراثة يهود التوراة الفلسطيني البائدين والمنقرضين.

2- المسألةاليهودية:اليهود عقل الحضارة الغربية وروحها

اتجه المفكر الجزائري مالك بن نبي**(1905-1973م)** إلى انجاز كتابه: المسألة اليهودية عام 1951م الصادر عام 2012م ضمن مؤلفه الهام (وجهة العالم الإسلامي) بجزئيه

[1] حمدان، جمال، **اليهود انثربولوجيا**، م.س، ص126.
[2] المرجع نفسه، ص140.

الأول والثاني. حاول بن نبي في كتابه المسألة اليهودية الإجابة عن سؤال الهيمنة اليهودية على جميع مفاصل الحضارة الغربية الحديثة بحيث أضحت تلك الحضارة يهودية في جوهرها وسماتها العامة، معتمداً في تحليلاته السياسية والفكرية والنفسية على مفهوم القابلية للاستعمار*، فإذا كان الجزء الأول من وجهة العالم الإسلامي دراسة داخلية للعالم الإسلامي من منطلق القابلية للاستعمار من لحظة انبثاقها إلى تجسيدها في الحالة الاستعمارية، فإن الجزء الثاني – المسألة اليهودية- هي دراسة خارجية مستقبلية تركز على القضية الإسلامية في إطار القضية العامة. "لقد انتهى كتاب وجهة العالم الإسلامي إلى بناء طرائق جديدة في سبيل النهضة التي بها يدخل العالم الإسلامي مسيرة العصر، ومن هذه الزاوية بدا الجزء الثاني من وجهة العالم الإسلامي (حول المسألة اليهودية) يعالج موضوعاً في البنية الفوقية التي هي أساس تكوين الغرب وهو يسير إلى نهايته بعد الحرب العالمية الثانية"[1].

يأتي الكتاب ليراقب من بعيد انهيار الغرب المتوقع بعد الحرب العالمية الثاني، ولعل أكبر مؤشر على هذا الانهيار هو قيام إسرائيل في فلسطين، ولأن المراقبة تعود إلى البدايات، يطرح بن نبي المسألة اليهودية في عمقها التاريخي من بداية تجسيدها في مسار الحضارة الغربية، واضعاً سيناريو مبني على تتابع تاريخية ظاهرة الشتات اليهودي ثم الحركة اليهودية المتغلغلة في جسد الحضارة الغربية من إرهاصات بناءها إلى إرهاصات انهيارها بعد الحرب العالمية الثانية.

يحاول بن نبي أن يكشف السر الخفي للعالم الحديث الذي نجده مبسوطاً في فصول الكتاب، وهو يبدأ من اتجاه الشتات اليهودي مع بداية العصر المسيحي، "فإذا كانت أوروبا هي مهد العالم الحديث – بعبارة بن نبي – فإن الحدث الرئيسي لكلمة أوروبا في التاريخ هو وصول اليهود إليها كشخصية مستقلة عن الفكرة المسيحية"[2]. كان هذا الوصول عبر هجرات متفاوتة ليجدوا في أوربا ملاذا آمناً سمح لهم بتحقيق إنجازات هائلة، لقد غدوا بعد ما كانوا مشتتين ومنبوذين هم المسيرين الحقيقيين للعمل الأوروبي والثقافة والسياسة والحياة الاقتصادية. "فتأثير اليهود في الحضارة الاوروبية هو الأكثر بروزاً في عملها وسماتها: أنهم عقلها وروحها"[3]. ففي البلاد الأوروبية نرى الأسماء الأكثر بروزاً هي لليهود في ميادين البنوك والتجارة والصناعة والمسرح والصحافة والأدب.

إذن، ما الذي توفر لليهود في أوروبا لم يكن متوفراً لهم في البلاد الآسيوية حتى سادوا وتسيّدوا؟ يجيب بن نبي على هذا السؤال باعتماد طريقته في التحليل النفسي، فالشرق في مخيال اليهودي يحمل صورة سلبية عن آباءه الذين كانوا كالعبيد المنبوذين أو كالمرتزقة الوضيعين وبالتالي فاليهودي لا يرغب في استعادة صورة آباءه وتكرار تجربتهم التاريخية، وفي المقابل مثلت أوروبا مجالاً خصباً يتسم بالانفتاح والتحرر نظراً لطبيعة الرجل الأوروبي الذي يتميز بالبساطة، "فالأوروبي صادق مع نفسه، شريف لكنه متطلع

***القابلية للاستعمار:** مفهوم يشير إلى مجموع الاستعدادات التي يجدها المستعمِر في نفوس المستعمَر لخدمته وتوظيفه لتحقيق مصالحه من حيث يشعر أو لا يشعر.

[1] بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي ج2 المسألة اليهودية**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2012، ص10.

[2] مالك بن نبي، **المسألة اليهودية**، م.س، ص42.

[3] المرجع نفسه، ص44.

إلى المادة أكثر منه مستلهماً لصفاء الأخلاق، وهو ذكي في مداه الجمالي، لكنه لا يقيده التزام ثابت ولا أفق بعيد، وذلك ما عبَّد الطريق -كما يصرح بن نبي- للعبة اليهودية بخلاف المشارقة الذين لديهم خبرة باليهودي الذين عجنوا لعبته في التعامل سواء في مجال اللا أخلاقية أو الجمود على المبادئ"[1]. فالأوروبي كان -نوعا ما- الآلة الجاهزة لمهمة إسرائيل. لكن هذا العالم الغربي الأوروبي الذي استقبل اليهود وأوسع لهم الإقامة كان لديه -بسبب مرجعيته المسيحية التقليدية- كان لديه شيء من الإرتياب الديني فهو المتهم الأول والأبدي في السردية المسيحية بقتل المسيح ابن الله، لهذا سيعيش اليهودي منفرداً في الجيتو، "فاليهودي يعرف بأنه محاط بالكراهية والغريزية، سواءً كانت الكراهية من الشعب أو من الأمير. لذا فهو يوظف حياته ونشاطه لمصلحة الجيتو الذي ينتمي إليه والذي يجد عنده الأمان والخصوصية".[2]

لقد تجلى اليهودي في المجتمعات الأوروبية بصور مختلفة فهو المثقف، والمواطن، والمودرن، والمذهبي المتزمت، والعالمي، جميع هذه الصور والانماط هي انعكاس للتحولات التي عرفها الإنسان اليهودي والتي ساهمت في النهاية في تأسيس اليهود لإمبراطوريتهم العالمية من خلال العنصرية الأوروبية التي سيكون بالنهاية ضحيتها فيما عُرف بعد ذلك بحرب الإبادة أو الهولوكست الذي قامت به النازية خلال الحرب العالمية الثانية.

يتضح من كل ما سبق أن مقاربة بن نبي للمسألة اليهودية تمت كخطوة أولى ومهمة لاستشراف وجهة العالم الإسلامي وخططه المستقبلية للنهوض الحضاري بعد أن يكون قد تأهل نفسياً للخروج من مرض القابلية للاستعمار. ولن يتأتى له ذلك إلا بوعي التحدي الذي تفرضه عليه المسألة اليهودية داخلياً وخارجياً. فالدراسة كانت مهتمة بالمدى الذي يستطيع العالم الإسلامي انطلاقاً من تجربة الحاضر أن يمارس دوره في خلق وبناء طرائق جديدة لحضوره على المستوى العالمي، إن هذه الغاية هي التي قادت بن نبي إلى مقاربة المسألة اليهودية باعتبارها الأساس في بناء أوروبا العصر الحديث الذي يلخص مفهوم الاستعمار والعنصرية، فمعالجة المسألة اليهودية هي حالة من حالات الاشتباك مع العصر الذي هو كما وصفه بن نبي بـــ العصر الإسرائيلي فالقرن العشرين هو قرن اليهود – الدولار – المرأة، وأن العالم الإسلامي الباحث له عن مكان تحت الشمس لا يجدر به إلا أن يتناول المسألة اليهودية كأحد طرق الكفاح ضد الاستعمار.

3- المكون اليهودي في الحضارة الغربية: الحضور اليهودي وإشكالياته

يسعى الكاتب السعودي سعد البازعي* من خلال مؤلفه: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، الصادر في طبعته الأولى عام 2007 إلى إبراز التأثير اليهودي على تطور الفكر والحضارة الغربية عبر التاريخ، بتناوله لعدد من المفكرين البارزين مثل: سبينوزا، كارل ماركس، فرويد، مندلسون، مدرسة فرانكفورت..الخ، الذين قدموا اسهامات عديدة في تكوين الفكر الغربي المعاصر، يعتقد سعد البازعي أن فهم تركيبة

---

[1] المرجع نفسه، ص51.

[2] بن نبي، مالك، **المسألة اليهودية**، م س، ص62.

***سعد البازعي**: أستاذ الادب الإنجليزي والمقارن بجامعة الملك سعود بالرياض. من أعماله: شرفات للرؤية: حول العولمة والهوية والتفاعل الثقافي، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، دليل الناقد العربي.

الحضارة الغربية أمر مهم، بوصفها المهيمنة على العالم اليوم. ولا نستطيع فهم هذه التركيبة المعقدة دون دراسة الاسهامات الفكرية والثقافية للأقليات التي عاشت ضمن المجتمعات الغربية، ومن بينها ومن أهمها الأقلية اليهودية التي مثلت جزء من النسيج الاجتماعي الغربي.

تبلورت فكرة الكتاب من خلال مجموعة من الأبحاث العلمية التي تتناول علاقة نظريات النقد الأدبي الغربية بسياقتها الحضارية لإثبات تحيزاتها، وأثناء ذلك عثر الكاتب على مجموعة من الآراء والمواقف والكتابات التي تعالج الخلفيات اليهودية لدى بعض المفكرين الغربيين وتأثيراتها، ومن أهم الطروحات الصادرة: كتاب اليهود والروح الامريكية لأندرو هاينز وكتاب القرن اليهودي ليوري سليزكاين. ساهمت تلك الكتابات إلى التساؤل عن إمكانية وجود إسهام فكري يمكن وصفه باليهودي في سياق الحضارة الغربية؟ وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نؤكد حقيقة تبدو بديهية هي أن حضور المرجعيات الثقافية أو الحضارية في أي منتوج فكري وإبداعي مسألة لا يمكن نفيها أو حتى التشكيك فيها، فتلك المرجعيات التي تسم المنتوج في نهاية المطاف بكونه أوروبياً أو عربياً أو آسيوياً، وأنه لا يوجد في الفضاء أو معلق في الهواء. فالثابت اليوم بغض النظر عن أوهام الكونية والأفكار العابرة للجنسيات والأمم، أن الفكر متصل بسياقه، "أن النظرية في حقيقة الأمر تنمو في مكان وزمان وثقافة ولغة محددة وأنها تظل مربوطة إلى ذلك المكان واللغة"[1]. وضمن هذا السياق يمكن فهم تلك العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الثقافة والفكر، أو علاقة الفكر بالجوانب الإثنية، علاقة الإنتاج الثقافي إجمالاً بالأبعاد الإثنية والمتصلة بالأقليات أو الأقلوية. إدراك تلك العلاقة هو ما يسمح لنا بفهم الحضور اليهودي الواسع والمكثف والعميق والمؤثر في سياق الحضارة الغربية. فلم يكن الحضور اليهودي بأي حال حضوراً هامشياً ولا كان لتأثيره تأثيرا ضئيلاً، بل العكس هو الصحيح، فقد كان للمكون اليهودي في الحضارة الغربية حضوراً مركزياً دينياً ودنيويا، "فاليهود هم الأقلية الساحقة"* بحكم هيمنتهم على الحضارة الغربية والتاريخ الغربي.

يضعنا سعد البازعي في مقاربته للمسألة اليهودية من زواية حضور المكون اليهودي في الحضارية الغربية أمام جملة من الحقائق التاريخية التي تؤطر ذلك الحضور وتعطي له عمقه المطلوب، وعبر مراحل تاريخية يستنطقها الكاتب ليؤكد الإرتباط العضوي والمعنوي بين اليهود كجماعات إثنية وبين الغرب ككتلة إنسانية وثقافية وحضارية، ذلك الإرتباط الذي شهد عبر محطات التاريخ، العديد من التحولات في مساره، والكثير من الموجهات والتحديات منذ لحظة الاتصال بين الديانتين اليهودية والمسيحية في العهد الأول، وما نتج عنها من عداء وكراهية من جهة واتصال وتأثير من جهة ثانية، من قوة التقارب مع قوة التباعد، مروراً بالعصور الهللينية والرومانية والحروب الصليبية وما اكتنفها من أحداث وتقلبات سياسية واجتماعية، وصولاً إلى عصر النهضة والتنوير بتأثيراته الإيجابية على علاقة اليهود بالأوروبيين المسيحين ما أتاح لليهود أن يحققوا قدراً

[1] البازعي، سعد، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007، ص16.

*ينسب سعد البازعي هذا الوصف إلى الباحث المصري المختص في اليهودية د. حسن ظاظا. ينظر: البازعي، سعد،**المكون اليهوديفي الحضارة الغربية**، م.س، ص33.

عالياً من الإندماج، بل والسيطرة الناعمة على واقع الحضارة الغربية بفضل انجازاتهم الفكرية والثقافية والاقتصادية. وأبرزما نتج عن هذه التحولات الحديثة هو ظهور الصهيونية كحركة تدعو إلى إيجاد وطن قومي لليهود، كانت الامبريالية الغربية قد حددته وعملت على إنجازه في فلسطين.

كنتيجة لتاريخ الهجرات اليهودية وحالة الشتات والتيه في الأرض الذي عرفه التاريخ اليهودي طرحت المسألة اليهودية أو الهويات اليهودية، بل يمكن اعتبار الهوية مشكلة يهودية بامتياز فمن سمات الهوية أن تكون ثابتة وموحدة لا يعتريها التشتت والاضطراب وعدم الوضوح، بينما كانت كذلك عند اليهود، ومن خلال نماذج لمفكرين يهود يطرح البازعي هذه المشكلة وهؤلاء هم: سيمون في، ألان فنكلكروت، بول تسيلان، جورج شتاينر، فيليب روث. ومن المهم الإشارة إلى أن بداية تشكل الهوية اليهودية تدشن حِقبة العزلة الطويلة لليهود، منذ بداية الشتات والتيه والعيش في حياة الجيتوات، حيث عملت على تقوية شعور اليهود باختلافهم وتفردهم وانتماءهم لوحدة عرقية ودينية وثقافية واجتماعية واحدة تضمن تجانسهم. كانت تلك الوحدة القائمة على وحدة العِرق ورابطة الدم هي معايير التي تحدد الهوية اليهودية. لكن مع بروز عصر الأنوار الأوروبي وقيام الثورة الفرنسية، وارتفاع وتيرة العلمانية في المجتمعات الأوروبية، خرج الكثير من اليهود من عزلتهم وجيتواتهم، ما أدى إلى تغيير للهوية اليهودية حين بدأت تتخلى عن تماسكها الناتج عن الترابط المعيشي لليهود في عزلتهم، "وكان الفيلسوف موسى مندلسون أحد أبرز الدعاة لذلك التخلي عن الهوية بشكلها الانعزالي الواضح"[1]. ومع هذه الرغبة في الانفتاح والخروج من حالة العزلة بتبني فكرة الإندماج والتكيف، ظل يطفو دائما ذلك الجوهر اليهودي من حين لآخر خاصة في أوقات الأزمات. ومع بداية القرن العشرين كانت تلك التحولات التي دفعت اليهود إلى الإندماج قد بدأت تترك أثرا بالغا على الكثير من المفكرين والفنانين والكتاب اليهود، فالواحد منهم كان إما منتمياً إلى عائلة يهودية إصلاحية بروتستانتية، أو إلى عائلة ينتمي أفرادها إلى المسيحية، أو كان هو شخصياً ملحداً لا يتبنى أي توجه ديني، كان من الطبيعي أن يترك ذلك أثراً على تصور هؤلاء لمعنى أن يكون يهودياً، لذا تقول الموسوعة اليهودية أنه في مرحلة الخلاص وتحديداً في ذروة الليبرالية الأوروبية في أثناء القرن التاسع عشر كان من الصعب تمييز اليهودي عن غيره إذا كان غير منتمي لأي رابطة أو جمعية أو نادي يهودي. لقد كان هذا الوضع المتأرجح بين الانتماء لليهودية والانفصام عنها سبباً في إثارة العديد من المشكلات التي أعاقت عملية العلمنة والاندماج التي خضع لها اليهود. ما تسبب في الأخير بزيادة ما يسميه اليهود معاداة السامية خاصة في ألمانيا والنمسا وفي ثلاثينات القرن العشرين كانت النهاية المرعبة لمحاولة التعايش والاندماج اليهودي المسيحي، بتصاعد المد النازي والفاشي الذي ارتفعت ذروته مع المحرقة النازية لليهود (الهولوكوست)، أدت هذه النهاية الحزينة لحلم اليهود في التعايش والاندماج إلى إعادة طرح سؤال الهوية بشكل حاد ومختلف، إذ كان على اليهودي أن يعود يهودياً لكن بأسلوب مغاير، بأسلوب ينسجم مع المتغيرات السياسية والاقتصادية للمجتمعات التي

[1] البازعي، سعد، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، م.س، ص64.

ينتمي إليها ذلك اليهود الذي يعيش أزمة على مستوى هويته وهو ما أشارت إليه عديد المؤلفات لمفكرين يهود عانوا تلك الأزمة مثل كتاب "إشهار اليهودية" لـ جون ستراتون* الذي يعبر من عنوانه عن رغبة صاحبته في الإعلان عن يهوديتها وما يترتب عنه من محاذير في الفهم والتأويل. هناك كذلك كتاب اليهودي المتخيل للفرنسي اليهودي فنكلكروت وهو بمثابة سيرة ذاتية تنتمي للنقد الثقافي وتتأمل المأزق الفريد من نوعه للهوية اليهودية وثقافة الأقلية التي تنتمي إليها في الفترة التي تلت الحرب الثانية"[1].

يبدو من خلال طرح سؤال الهوية اليهودية أن الجماعات اليهودية حيثما حلوا أو ارتحلوا، وعبر مراحل التاريخ، تعيش أزمة حادة في علاقتها بتراثها ولغاتها وبكل ما يتصل أو يتمخض عن هوياتها.

هكذا، ومن خلال نماذج تتسم بالثراء الفكري حاول البازعي أن يكشف حضور المكون اليهودي في الحضارة الغربية والاشكاليات التي ارتبطت به والإفرازات التي نشأت عنه، فمن الحضور في مضمار التاريخ، إلى سؤال الهوية وأزماته إلى الحلول التقويضية انتقل بنا البازعي من حِقبة تاريخية إلى أخرى ومن بقعة جغرافية إلى أخرى، ساعياً إلى إبراز العناصر الثقافية اليهودية أو ما اسماه المكون اليهودي، وذلك من خلال عمليات ثلاث: التأريخ والتحليل والتقويم. الكتاب كما يتصور البازعي يطرح رؤيته للمكون اليهودي التي يبدو فيها مطارداً ليس برغبة التميز المبدع ذي الدلالات الإيجابية، وإنما برغبة الدفاع عن الذات سواءً من خلال المنافحة المعروفة أو من خلال السعي إلى التغلب على السائد والسيطرة عليه، فقد سعت إسهامات اليهود على اختلافها، الاختلاف الذي سعى الكتاب إلى إبرازه، إلى تغليب الهامش اليهودي بتقويته وإبرازه ومهاجمة منتقديه حيثما وجد في البيئات الثقافية والسياسية الغربية.

نستنتج مما سبق، النقاط الآتية:

1- اتسمت المعالجة الفكرية للمسألة اليهودية ضمن فضاءات الفكر العربي قديماً وحديثاًبالتنوع والثراء،وذلك من الناحيتين المعرفية والمنهجية، وقد بينا أن الكتابة في الأديان وظواهرها عموماً وفي اليهودية وتجلياتها المختلفة خصوصاً قد نشأ أول الأمر في بيئة إسلامية، فالمسلمون هم أول من كتب في هذا الحقل وأفرده بالتصنيف، مستلهِمين ذلك من القرآن الكريم الذي اشتملت سوره وآياته على العديد من المسائل

*جون ستراتون:jon Stratton كاتبة انجليزية يهودية الأصل تقيم في أستراليا صاحبة كتاب: Coming Out Jewish Ambivalent Identities ترجمه سعد البازعي إلى العربية بعنوان: إشهار اليهودية، متضمناً الكتاب الاعتراف وليس مجرد الإعلان أو الإشهار. ينظر: البازعي، سعد، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، م.س، ص70.

[1] البازعي، سعد، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، م س، 70.

والمشاهد التاريخية المتعلقة باليهودية، لذا لم يكن مستغرباً أن يولي علماء الإسلام ومفكريه أهمية بالغة لليهودية بيانا لأحوالها واستظهارا لمشكلاتها وفحصاً لمكنوناتها ونقداً لمصادرها ومرجعياتها.

2- احتوى التراث العربي على العديد من المقاربات المنهجية والفكرية التي عالجت المسألة اليهودية بمناهج مختلفة، فهناك الكتابات النقدية والجدلية كما اتخذها الإمام ابن حزم الأندلسي في كتابه:" الفصل في الممل والاهواء والنحل" وسار على منواله الإمام القرافي في: "الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة" وابن القيم الجوزية في كتابه:"هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى"، ويفهم من هذه الكتابات النقد والجدل في طرح الأسس الدينية لليهودية ونقد مصادرها الأصلية بالخاصة التوراة نقدا مبنياً على الدليل البرهاني العقلي والنقلي، لذلك انطلق ابن حزم في دراسته لليهودية مما أسماه "البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق"، وهي براهين ذات صبغة منطقية تقوم على معطيات الحواس وأولويات العقل وبديهياته. وهناك منهج الكتابات الوصفية والتحليلية وتعنى هذه الكتابات ببسط الآراء والمعتقدات أكثر من اهتمامها بنقدها وتقويضها، ومن ذلك كتاب الشهرستاني: الملل والنحل، الذي استعرض فيه مجمل ما تضمنته الديانة اليهودية من عقائد وفرق، بالتركيز على كتاب اليهود المقدس التوراة. وهي دراسة على الطريقة الفينومينولوجية الظاهراتية التي تكتفي بالعرض والتحليل مع تعليق الحكم وعدم إبدا الرأي والنقد. وهناك منهج الكتابات النقدية المقارنة كما نجدها عند الإمام الجويني وكتابه: "شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل"وسار على منواله الإمام ابن تيمية في كتابه: "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"وهي كتابات تنتهج النقد بفضح التناقضات التي تتضمنها النصوص الدينية وإثبات التحريف في مضمونها.

3- تمحورت أغلب المقاربات الفكرية في تراثنا العربي باختلاف مناهجها وتعدد طرائقها وتباين خلفياتها على القراءة النقدية للنصوص اليهودية المقدسة، ولم تنشغل بأكثر من بيان زيف مصدرها الإلهي واثبات تحريفها وتبديلها من طرف اليهود ما يجعلها نصوصا بشرية لا إلهية. لقد كان علماء الإسلام أسبق إلى نقد التوراة وهدم قدسيته ومصداقيته، ممهدين السبيل لمن يأتي بعدهم لاستكمال هذه العملية فيما سيعرف بعد ذلك بالنقد التاريخي للكتاب المقدس Historical Criticism of the Bibleالذي تزعمه الفيلسوف الهولندي اليهودي باروخ سبينوزا في كتابه: رسالة في اللاهوت والسياسة، "وهو نقد يقوم على أسس دنيوية أو علمانية، أو بتعبير آخر تاريخية/ثقافية، من خلال القول بأن العهدين القديم والجديد ليسا سوى أدب شرقي وينبغي فهمهما على هذا الأساس"[1].

4- تنطوي المعالجات الفكرية للمسألة اليهودية في الفكر العربي الحديث على الكثير من المستجدات التي لم تكن من قبل، فمع بروز الظاهرة الصهيونية على مسرح الأحداث السياسية ودخول الأمة العربية والإسلامية في مواجهة مع الاحتلال الصهيوني، كان لزاماً على المفكرين العرب أن يتصدوا لهذه المسألة بأدوات جديدة ومناهج مستحدثة

[1] البازعي، سعد، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م س، ص144.

غير مسبوقة تستجيب لمتطلبات اللحظة الراهنة وتحدياتها، لذا لم يكن الجدل اللاهوتي أولوية وحل محله الطرح السياسي والعلمي والثقافي، حيث قدم المفكر المصري ورائد الدراسات الجغرافية جمال حمدان مقاربة أنثربولوجية لليهود حاول من خلالها تفنيد وهم النقاء العرقي اليهودي والخروج بالظاهرة اليهودية من الحيز السياسي الضيق إلى الفضاء العلمي الواسع. وقد أثبت جمال حمدان أن اليهود عبر العالم لا يشكلون وحدة متجانسة. بينما قدم مالك بن نبي قراءة واعية وعميقة للمسألة اليهودية بربطها بالحضارة الغربية ومشروع حداثتها ودخول اليهود إليها، فاليهود هم روح الحضارة الغربية، وهو ما يستوجب تفكيك وإعادة كتابة التاريخ الثقافي الغربي بناءً على حقيقة تقول أن هوية أوروبا الفعلية صنعتها العبقرية اليهودية. وسعى الدكتور سعد البازعي إلى إبراز الدور الذي لعبه اليهود في تاريخ الحضارة الغربية ابتداءً من القرن التاسع عشر، مبرزاً التأثير الكبير للجماعات اليهودية في صناعة الواقع الغربي وبناء الرؤية الفكرية للإنسان الغربي.

5- ما كُتب عربياً سواء قديماً أو حديثاً، يكشف عن جدلية الحضور اليهودي في الثقافة العربية، والإشكاليات التي أفرزتها والقضايا التي أثارتها، وهو حضور تتفاعل فيه العوامل السياسية بالفكرية والثقافية والدينية.

الفصل الثالث
المسألة اليهودية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي

المبحث الأول: أبحاث ودراسات الفاروقي حول المسألة اليهودية
المبحث الثاني: المنهجالفينومينولوجي وتطبيقاته على المسألة اليهودية عندالفاروقي

تُعد أبحاث العالِم والمفكر الفلسطيني إسماعيل راجي الفاروقي في دراسة الأديان واستقصاء ظواهرها والبحث في جذورها وثمراتها من بين الابحاث الرائدة في عصرنا الحالي، بما تتسم به من عمق وشمول، وما تتصف به من تميز وإبداع في الطرائق والمناهج واستخلاص النتائج. وفي هذا الإطار وقع نظر الفاروقي على المسألة اليهودية ليتناولها بالدراسة فهماً وتحليلاً ونقداً، مستفيداً من كل ما توفر له من مناهج العلوم الإنسانية التليدة منها والجديدة، فقد عُرف عن الفاروقي رسوخه الطويل في مجالات عديدة في الفلسفة وعلم الأديان المقارن والعلوم الإنسانية والاجتماعية بكافة حقولها وإلمامه الواسع بالعديد من اللغات العربية والأجنبية، ساعده ذلك كله في تعميق رؤيته للمسألة الدينية عموما والمسألة اليهودية – موضوع بحثنا – على الخصوص، ما أتاح للباحثين من بعده رصيداً علمياً هائلاً وانتاجاً فكرياً غزيراً يمكن أن يُؤسس عليه ويستفاد منه، خاصة في مجال تاريخ الأديان وظواهرها، إذ يمثل الفاروقي الشخصية الأساسية في مجال إحياء هذا العلم موضوعاً ومنهجاً، بل هو المؤسس له في العالم العربي والإسلامي حديثاً.

يأتي هذا الفصل ليسلط الضوء على جهود الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في مقاربته للمسألة اليهودية من الناحيتين المنهجية والمعرفية بهدف الكشف عن مصادره ومرجعياته وتفكيك آلياته ومناهجه في استجلاء المسألة اليهودية وفهم ظواهرها والإمساك بخيوطها الأساسية.

الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي من مواليد يافا بفلسطين في 01 جانفي 1921م كان والده قاضيا شرعياً، تلقى تعليمه الأولي بالمسجد وبمدرسة الدومنيكان الفرنسية، وبعد تحصله على شهادة البكالوريا. ألتحق بجامعة الامريكية ببيروت لدراسة الفلسفة، ثم عاد لفلسطين لشغل منصب رئيس بلدية الناصرة ثم حاكما لمحافظة الخليل. وبعد نكبة فلسطين 1948م هاجر إلى أمريكا، ليحصل على شهادتي الماجستير في فلسفة الأديان: الأولى من جامعة إنديانا عام1949م، والثانية من جامعة هارفارد. ويحصل علىالدكتوراه من جامعة إنديانا عام 1952م بأطروحة عنوانها: نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية.يسافر بعدها إلى مصر في الفترة من 1954م إلى 1958م ملتحقا بالأزهر الشريف للحصول على دراسات ما بعد الدكتوراه عن الإسلام ألف في هذه الفترة كتبه الآتية: العروبة والدين -كتاب الإسلام- الإسلام ومشكلة إسرائيل باللغة الإنجليزية، اللغة التي كتب بها جل مؤلفاته.

يسافر الفاروقي إلى كندا بدعوة من معهد الدراسات الإسلامية جامعة ماكجيل بمونتيرال بوصفه زميلاً في مؤسسة روكفلر من أجل انجاز بحوث ودراسات عن اليهودية والمسيحية، نشر أثناءها كتابه: الأخلاق المسيحية. ليعود بعدها للإقامة الدائمة في الولايات المتحدة الامريكية رئيسا للكلية الإسلامية الامريكية بشيكاغو، ويقوم بتدريس تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو، ثم يلتحق بجامعة تمبل بنسلفانيا أستاذا للإسلاميات، وينشأ مجموعة من المشاريع في مقدمتها المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي يُعنى بإسلامية المعرفة، ويشارك في مجموعة من المؤسسات منها: جمعية علماء اجتماع المسلمين في الولايات المتحدة الامريكية – معهد البحوث الإسلامية في كراتشي باكستان.

قُتل إسماعيل راجيالفاروقي رفقة زوجته لمياء طعناً بالخنجر في 19 رمضان 1406ه الموافق لـ 27 ماي1986م. بسبب مواقفه الصلبة في مواجهة الجماعات

الصهيونية المتطرفة بأمريكا، وبسبب نشاطه الدؤوب من أجل الدفاع عن الإسلام ونشر رسالته في أصقاع الدنيا.

المبحث الأول
أبحاث الفاروقي ودراساته حول المسألة اليهودية

**

تدخل جهود الفاروقي واسهاماته في معالجة المسألة اليهودية ضمن حقل مقارنة الأديان وتاريخها، المجال الذي أجاده الفاروقي وأبدع فيه وقدم بحوثا ودراسات مهمة ورائدة اعتُبرت لدى البعض غير مسبوقة وغير مألوفة، تتسم بالجِدة والإبداع، وقد بلغت مؤلفاته في مجال مقارنة الأديان أكثر من خمسة وعشرين كتاباً، ترجمت إلى الكثير من اللغات، وله أكثر من مئة مقال نُشر في العديد من المجلات العلمية العالمية الرائدة مثل: مجلة العلم والايمان، مجلة البحوث الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، مجلة ديسكوكسي الماليزية، مجلة ملتي غازيت التركية[1]، جريدة اللاهوت الكندية، والجريدة الأكاديمية للأديان.

"استوعب الفاروقي التوراة والإنجيل بعمق، وكان من الأوائل الذين تكلموا وكتبوا تحت مصطلح الديانات الإبراهيمية الثلاث حيث أنه أسس وترأس قسم الدين الإسلامي في أكاديمية الأديان الإمريكية:**American Academy of Religion**[2]، وسمح له تخصصه في فلسفة الدين أن يكون قادراً على التعامل مع جميع الأديان وممارسة النقد الواعي حيالها.

وكما أشرنافإن اهتمام الفاروقي بالمسألة اليهودية يقع ضمن الحقل الأكاديمي الذي تخصص فيه ألا وهو علم مقارنة الأديان، وهو تخصص علمي يهتم بدراسة دين أو دينين أو أكثر أو دراسة أحد عناصر دين أو أكثر بغية الوقوف على حقيقته كما هو عند معتنقيه بمنهج واضح. "وقد ظهر مصطلح "مقارنة الأديان" أو الدين المقارن

[1] ملكاوي، فتحي حسن: (**إسماعيل راجي الفاروقي وبعض ما كتب عنه باللغة الإنجليزية**)، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت، السنة التاسعة عشر، العدد74، 2013، ص230.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، الفاروقي، لوس لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998، ص15.

ConparativeReligion في الغرب نهاية القرن التاسع عشر للدلالة على الدراسة العلمية للأديان وتمييزها عن الدراسات اللاهوتية التي عرفتها المسيحية منذ نشأتها حتى اليوم"[1]. وقد اتسع نطاق علم مقارنة الأديان في القرن العشرين ليشمل تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الدين وفينومولوجيا الدين، وهذ كلها علوم مساعدة أو حقول لعلم مقارنة الأديان. والقول بأن هذا العلم قد ظهر بهذا المصطلح لدى الغربيين مع نهاية القرن التاسع عشر، لا ينفي بتاتاً السبق الذي حققه المسلمون في التأسيس لعلم تاريخ الأديان ومقارنتها، "فالكتابة في الأديان وتفصيل عقائد الناس وعباداتهم وكذلك عقد المقارنات بين الأديان أول ما نشأ في بيئة إسلامية، إذ المسلمون هم أول من كتب في هذا النوع من العلم وأفرده بالتصنيف"[2]. وقد ألمحنا في المبحث الأول من الفصل الثاني لشيء من هذا. لكن يبقى للتأسيس الحديث والمعاصر لعلم تاريخ الأديان ومقارنته خصوصياته من حيث اتساع مداه وتعدد مناهجه وأدواته وتفرع اختصاصاته وتنوع ميادينه، وقد انخرط الفاروقي في عملية التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان ومقارنته على المستوى الدولي، وذلك من خلال مشاركته مجموعة المؤسسين لهذا العلم في النصف الثاني من القرن العشرين. وتولى الفاروقي رئاسة المحور الخاص بالإسلام في الجمعيات العلمية المتخصصة، مثل جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو، التي كان يرأسها مؤرخ الأديان الشهير مرسيا إلياده*، وكذلك أكاديمية الدراسة العلمية للدين، وشارك في أعمال هاتين الجمعيتين العلميتين مشاركة كاملة جادة من خلال الأبحاث المنهجية، والإشراف على محور الإسلام في المؤتمرات، والندوات والدوريات الخاصة بالأديان، وكذلك المشاركة في جامعة تمبل **TempleUniversity**التي كان يعمل بها في تنمية علم تاريخ الأديان، وفي التدريس والإشراف على عدد من الطلاب المسلمين وغير المسلمين. ومن أبرز طلابه غير المسلمين الدكتور جون اسبوزيتو، والدكتور جيمس زغبي. أما طلابه المسلمون فقد أسس من خلالهم مدرسة إسلامية جديدة في تاريخ الأديان والدين المقارن أحيا بهم العلم الإسلامي القديم"[3]. ودون الاستغراق في التفاصيل الكثيرة – التي لا يمكن ملاحقتها - حول إسهامات الفاروقي في حقل الدراسات الدينية يكفي الإشارة إلى مساهمته مع كبار العلماء الغربيين في التأسيس المعاصر لهذه الحقول ونذكر من بين أهم هؤلاء: مرسيا إلياده، جوزيف كيتاجاوا*، وولفرد كانتول سميث**، تشارلز لونج***

---

[1] شنيور، عامر محمود، **المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاته عند إسماعيل راجي الفاروقي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الو. م. أ، ط1، 2022، ص13. وينظر كذلك: دراز، محمد عبد الله، **بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، دار هنداوي، القاهرة، د.ط، د. ت، ص33.

[2] الخلف، مسعود بن عبد العزيز، **دراسات في اليهودية والنصرانية**، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1997، ص21.

*__مرسيا إلياده__:(1907-1986)عالم روماني الأصل، فرنسي الجنسية، يعد من كبار علماء الدين المعاصرين، عاش زمناً في الهند يدرس طرق اليوجا، ثم ارتحل إلى فرنسا، حيث مُنح الجنسية الفرنسية، وانتقل بعد الحرب العالمية الثانية إلى الولايات المتحدة الامريكية، أستاذا وباحثا في جامعة شيكاغو. ينظر: **المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاته عند إسماعيل راجي الفاروقي**، شنيور، عامر محمود، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الو.م.أ، ط1، 2022، ص50.

[3] حسن، محمد خليفة:(**جهود إسماعيل راجي الفاروقي في علم تاريخ الأديان**)، مجلة إسلامية المعرفة، م س، ص94.

•__جوزيف كيتاجاوا__:**Joseph Mitsuo Kitgawa**(1915-1992) عالم أديان ولاهوت أمريكي من أصل ياباني، درّس في كلية اللاهوت بجامعة شيكاغو، وأصبح عميدا للكلية، من مؤلفاته: الأديان في الشرق، الدين في التاريخ الياباني، الأساطير والرموز.

وغيرهم. ومساهمته في التأسيس لحوار الأديان وريادته في وضع فقه حوار الأديان على المستوى الإسلامي والعالمي.

لقد ألمحنا في الفقرة السابقة لبعض جهود واسهامات الفاروقي العلمية والفكرية في الحقول المختلفة للتجربة الدينية وظواهرها، دون أن نفصل كثيراً ونورد كل ما ارتبط بها، ذلك لنعطي صورة أولية تساعدنا على تبيئة الأبحاث والدراسات المتعلقة بالمسألة اليهودية ضمن أطرها العلمية وفي مجالها المتعين. أما إذا جئنا إلى موضوعنا، فإن كتابات الفاروقي تحتل الصدارة من ناحية التفكيك المنهجي للظاهرة اليهودية، فقد ابتكرت تلك الدراسات مناهج واحتضنت أساليب وطرائق للحفر المعرفي في جذور الظاهرة، وفي رسم خرائط سيرتها وسيرورتها التاريخية من لحظة بداياتها القديمة إلى لحظة تحولاتها الحديثة، حيث أحاطت تلك الأبحاث والدراسات بالظاهرة اليهودية إحاطة شاملة وعميقة، ساهمت قدرات الفاروقي ومؤهلاته العلمية وتعمقه في العلوم الاجتماعية والإنسانية بمختلف فروعها في تذليل صعوباتها وتكثيف نتائجها وسبر أغوارها منهجا وفكرا. ويمكننا أن نوجز أبحاث الفاروقي حول المسألة اليهودية في العناصر الآتية:

1- أصول الصهيونية في الدين اليهودي:

يُعد كتاب: أصول الصهيونية في الدين اليهودي، من الدراسات المهمة والقيمة التي صاغها الفاروقي حول المسألة اليهودية، حيث حاول فيها بجهد رصين وتحليل عميق أن يقدم مقاربة حول نشأة الفكر الصهيوني في صلب الديانة اليهودية، منطلقاً من تساؤل افتراضي مهم هو: كيف تشكلت الصهيونية كفكرة وكممارسة لها أبعادها الدينية والاجتماعية والنفسية في جوهر الدين اليهودي؟ وما هي إرهاصات ذلك التشكل في لحظات التأسيس الأولى للدين اليهودي؟ وما هي الدلائل التي تؤكد وجودها في ثنايا النصوص الدينية اليهودية؟

لقد ميز الفاروقي ابتداءً بين الصهيونية كحركة سياسية نشأت في منتصف القرن العشرين بزعامة تيودور هرتزل، والتي سعت من أجل إيجاد وطن قومي لليهود في فلسطين، يتم بواسطته لملمت شملهم المبعثر وتوحيدهم بعد تفرق وتجميعهم بعد شتات في دولة تدين بالدين اليهودي، تتميز بالعنصر اليهودي وبالثقافة اليهودية، بهدف إحياء وبعث مملكة داود المتحدة. والصهيونية كحركة دينية وفكرية، تهدف إلى تمكين العنصر اليهودي من أداء رسالته العالمية الهادفة لامتلاك "أرض الميعاد وقهر لجيرانها الأعداء وتركيز لسلطة العالم الروحية والحضارية والفكرية في صهيون"[1]. وهذه الصهيونية (الدينية/الفكرية) هي التي يستهدفها الفاروقي بالبحث في أصولها والحفر في جذورها عميقاً للوصول إلى ما يمكن تسميته بالروح الانفرادية في التوراة، أي تلك النزعة

***ويلفريد كانتول سميث**:**Wilfred Cantwell Smith** ولد عام 1916، عالم دين كندي، متحصل على إجازة في اللغات الشرقية من جامعة تورنتو، تخصص في دراسة الإسلام وأوضاع العالم الإسلامي، من مؤلفاته: الإسلام في العصر الحديث، نماذج الإيمان حول العالم.

****تشالرز لونج:Charles H. Long**(1926-2020) أستاذ الدراسات الدينية المتخصص في تاريخ الأديان الأفريقية والأفرو أمريكية، من أبرز علماء الدين الأمريكيين من أصول أفريقية.

[1]الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، م.س، ص8.

الاعتقادية بتميز اليهود وفرادتهم وتفوقهم وأفضليتهم على الناس جميعا، ما يجعلهم متحفزين لممارسة العنصرية الدينية والفكرية والروحية بمنتهى الأريحية.

وفي مسعى الفاروقي للتنقيب عن أصول الصهيونية في الدين اليهودي، كان من الواجب أن يلحق تعريفه للصهيونية التي يقصدها- ان يلحق به – تعريفاً للدين اليهودي كما يتصوره أو يقدمه. فالدين اليهودي عند الفاروقي هو "عبارة أطلقت على الطقوس الدينية التي كان يمارسها سكان يهودا الذين سبوا من أورشليم عام 587ق.م وأطلق هذا الاسم في المنفى، أي في بابل فقط، فهو لم يكن يعرف قبل هذا التاريخ"[1]. ونسبة الدين إلى اليهود هي نسبة جغرافية وليست إثنية بالمعنى الخاص، وإن كانت كلمة يهودا تطلق على احدى القبائل التي تسمت بها دولة يهودا في الجنوب وعاصمتها أورشليم. ثم صارت اليهودية ديانة مكتملة الأركان تقريبا بتدوين التوراة في القرن الخامس ق.م في عهد نحيما وعلى يد الكاتب عزرا حوالي 425ق.م بعد عودة اليهود من منفاهم البابلي، والتوراة أو القانون أو النصوص التي تتألف منها هي الأسفار الخمسة – وقد سبق أن أشرنا إليها في الفصل الأول من هذه الدراسة – ويرى اليهود في عمومهم أن الأسفار الأخرى التي يعتبرها المسيحيون مكونة للعهد القديم، بمثابة شروح وتعليقات وحواشي تاريخية وعقائدية على الأسفار الخمسة، فهي وإن كانت مبجلة ومحترمة ومقروءة لديهم، فإنها لا تصل لمستوى قداسة الأسفار الخمسة. أما الدين العبري فيشير إلى ما كان يدين به اليهود أو بنو إسرائيل بعبارة أخرى قبل سقوط أورشليم بيد البابليين، كما سقطت قبلها مملكة إسرائيل على يد الآشوريين. والكتاب المقدس لهذا الدين هو أيضا التوراة لكن بنسخته الأقدم وهي المعروفة بتوراة موسى اشترعها موسى على قومه في صحراء سيناء بعد خروج العبريين من مصر، وهي النسخة التي تأسس عليها التوراة التي دونّها عزرا بعد ذلك. وبتتبع نصوص الأسفار الخمسة سعى الفاروقي إلى الكشف عن بذور الصهيونية، فالصهيونية في الدين اليهودي – كما قال – تعني الصهيونية في الأسفار الخمسة.[2]

الصهيونية أقدم من الدين اليهودي نفسه، فأصلها في الدين العبري، أي في توراة موسى كما كانت في السنين التالية للخروج من مصر عام 1280ق.م، إن تواجدها في الدين العبري هو تواجد على مستوى النصوص فقط، أما تواجدها الحقيقي والفعلي فموجود في روح الشعب اليهودي وتعود في أول عهدها إلى عصر البطاركة أو الأجداد الأقدمين، في روح إبراهيم ويعقوب آباء العبريين والإسرائيليين واليهود.

فالروح اليهودية الأصلية كما وصفها الفاروقي أقدم من موسى وتوراته، أنها موجودة في الدين العبريين منذ أقدم العصور، وعلينا البحث عن أصول الصهيونية في هذا الدين القديم، وخلال تلك العصور الغابرة، لأن الصهيونية هي جوهر الروح اليهودية، هي التي حافظت على عبرية العبريين في مَصر وفي كل مِصر ومنعتهم من الانصهار في بوتقة الغير وحالت دون ذوبانهم أو تلاشيهم، وهي التي غذت الكراهية المتبادلة بينهم وبين نظرائهم من الأقوام والشعوب المختلفة التي دخلوا معها في صراعات متكررة عبر التاريخ القديم.

---

[1] الفاروقي،إسماعيلراجي،**أصولالصهيونيةفيالدينواليهودي**، م س، ص8.

[2] المصدر نفسه، ص8.

لقد اعتمد الفاروقي في عملية الحفر والتنقيب عن جذور الصهيونية الأولى على المصادر اليهودية متمثلة بشكل رئيسي في نصوص التوراة (الأسفار الخمسة حصرا)، وعلى أبحاث بعض العلماء اليهوديين أمثال: فروست ستانلي بروس، وجورج مندنهل، وجون برايت، إضافة إلى ما توصل إليه علماء الآثار والتاريخ القديم، كما استعان بالمصادر الإسلامية وعلى رأسها القرآن الكريم لإثبات بعض الحقائق التي توصل إليها العلماء كحقيقة وقوع التحريف في النصوص الدينية اليهودية.

لقد توصل الفاروقي بعد عملية تتبع دقيقة للأحداث التاريخية وقراءة عميقة للنصوص الدينية من العصر البطريكي إلى ما بعد العودة من المنفى البابلي إلى إثبات الصلة بين الصهيونية كحركة دينية وفكرية وكحركة أيديولوجية كذلك والدين اليهودي كنصوص وممارسات ضمن السيرورة التاريخية. وخلص الفاروقي بذلك إلى اعتبار الصهيونية المعاصرة ما هي إلا إحياء وبعث للروح العنصرية الكامنة في جوف الديانة اليهودية.

2- الملل المعاصرة في الدين اليهودي:

يعتبر كتاب الملل المعاصرة في الدين اليهودي*، دراسة مهمة وقيمة تستهدف التيارات والمذاهب اليهودية المعاصرة، يمكن اعتبارها استمراراً لما تقدم في الكتاب الأول عن أصول الصهيونية، فإن كان الكتاب الأول يدرس ماضي المسألة اليهودية، فإن الكتاب الثاني – الملل المعاصرة- يدرس حاضرها ويستشرف مستقبلها.

يعرفنا الفاروقي من خلال كتابه هذا على التيارات الأساسية في الدين اليهودي أو ما اسماه بالملل المعاصرة، ويستخدم الفاروقي المصطلح القرآني: المِلّة للإشارة إلى المذاهب والتيارات التي تنشأ داخل دين معين، فهي بمثابة الشرائع أو الطرائق التي تتبعها جماعة من الناس داخل دين معين، وليس يعني بها الدين في ذاته. وقد استخدم مصطلح ملة كحكم بعدم ارتقاء معتقدات تلك الملة إلى درجة الدين، لهذا نسب الملل إلى الدين اليهودي كنسبة الأجزاء إلى كلياتها أو العناصر إلى مجموعتها. ويقدم الفاروقي في إطار دراسة تحليلية معمقة مقاربة نقدية للفرق والمدارس الفكرية اليهودية المعاصرة، ويبحث في التغيرات التي طرأت على الدين اليهودي، خاصة بعد تعرضه لموجات الحداثة والعلمانية. ويدرس التأثيرات التي ترتبت عن هذه المذاهب داخل التشكيل الثقافي لليهودية وفي محتوى وجوهر الدين اليهودي.

ومن أجل أن تكون الدراسة شاملة ومعمقة، تناول الفاروقي الخلفية التاريخية لنشأة اليهودية وتطورها عبر مراحل التاريخ وما مرّت به من تحولات وتغيرات نتيجة التفاعل الثقافي والاجتماعي مع مختلف الشعوب والثقافات،كما أهتم الفاروقي في كتابه هذا بتحليل المذاهب الأساسية في اليهودية المعاصرة انطلاقاً من التساؤل الآتي: كيف لليهودي الاحتفاظ بمكاسب التحرير دون التطويح بالأمة اليهودية والدين اليهودي؟ يقول الفاروقي أن مفكرو اليهود في العصر الحديث في الإجابة عن هذا السؤال انقسموا إلى ثلاث ممل أو فرق هي: اليهودية الأرثوذكسية، اليهودية المحافظة، اليهودية الإصلاحية، موضحا كيفية

*للإشارة، كتاب **الملل المعاصرة في الدين اليهودي** هو في الأصل محاضرات ألقاها الفاروقي على طلبة قسم البحوث والدراسات الفلسطينية في القاهرة عام 1968م، النسخة المتوفرة من الكتاب باللغة العربية لا تتوفر على مقدمة منهجية.

نشأتها وعوامل تشكلها ومواقفها إزاء الدين والمجتمع. وبتأثير من العلمانية التي يرى الفاروقي أنها ليست سوى الاعتراف بأن ليس هناك مبدأ عام يشمل حياة الانسان بكاملها كما هو الحال في النظرة الدينية"[1] انشطرت اليهودية وتشظّت إلى مذاهب وفرق وتيارات أوشكت أن تعصف بتماسك الدين اليهودي وبوحدة اليهود الدينية والفكرية، فلم يكن سهلاً أن يأخذ أي يهودي بنصيحة مندلسون حينما قال:" أيها اليهودي، وافق دستور الدولة وأعمل بجميع عادات وقوانين البلد الذي تحل فيهن ولكن في ذات الوقت، كن أميناً على دين آبائك وأجدادك".[2] يقول يوسف بلاو، مؤرخ الدين اليهودي في العصر الحديث: أن جميع ما كتبه اليهود في جميع الملل والمدارس خلال هذا العصر يمكن اعتباره هوامش على هذه الملاحظة البسيطة لموسى مندلسون.

لقد انتهت تلك الانقسامات وآلت تلك التحولات التي عرفها اليهود عبر وطأة الثلاثة آلاف سنة إلى تأسيس الصهيونية كحركة سياسية في العصر الحديث، بعد أن ظلت مضمرة كحركة دينية وفكرية، أو بالعبارة الأرسطية الشهيرة كانت وجوداً بالقوة فصارت وجوداً بالفعل، فالصهيونية كانت حلاً للمشكلة اليهودية كما تطورت عبر التاريخ الأوروبي،"والحل أن يكون لليهود مجتمعهم، ويكون لهم حقوقهم وواجباتهم ضمن دولة يهودية مستقلة، فيكون لهم الدين والقومية والحرية والاستقلال مجتمعين"[3]. ورغم أن الصهيونية سعت لتحقيق الحلم اليهودي بالعودة والتمكين فإنها تحولت إلى مجرد وهم وفشلت في إيجاد حل جذري للمسألة اليهودية، بل لعلها زادت من حدتها، فالصهيونية – كما يرى الفاروقي- كدين قومي لليهود خارج إسرائيل قد انتهى. لهذا يقترح الفاروقي لحل المسألة اليهودية لا بتبني الصهيونية ولكن بتبني الحنفية السمحة التي تضمن لليهود أمنهم وإيمانهم وتحفظ لهم حقوقهم الدينية والسياسية والمدنية.

هناك ملاحظتان في الكتاب تجدر الإشارة إليهما: الأولى تتعلق بالمصطلحات المستخدمة في التعريف بالملل المعاصرة في الدين اليهودي، أقصد اليهودية الارثوذكسية، اليهودية المحافظة، اليهودية الإصلاحية، هي في الأصل ذات مرجعية مسيحية وتم إسقاطها على اليهودية، وتوظيفها تم بناءً على مدى قربها من الأصل الديني بحيث يكون ترتيبها كالآتي: الأرثوذكسية، ثم المحافظة، ثم الإصلاحية. لهذا فإن تصنيف الفاروقي للفرق اليهودية وفق المصطلحات الثلاثة، يحتاج إلى تتبع دقيق جداً لمساراتها داخل المنظومة اليهودية ولدى مؤرخي الفكر اليهودي. أم الملاحظة الثانية فهي إيلاء فكرة المنفى الأهمية القصوى في الحديث عن التشكيلات الدينية اليهودية وفي الانقسامات التي عرفتها عبر التاريخ، فالفاروقي يركز على آثار المنافي الدينية في ذلك، ويعتبر أن السر في كل ما حدث من تحولات دينية ومن انقسامات داخل المسار اليهودي إنما يرجع لتأثير المنفى على بنية الدين وهويته، فاليهودية إن هي في الأصل إلا ولِدت المنفى البابلي وما بعده.

---

[1] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، م س، ص40.

[2] الفاروقي،إسماعيلراجي،**المللالمعاصرةفيالدينواليهودي**، م.س، ص41.

[3] الفاروقي،إسماعيلراجي،**المللالمعاصرةفيالدينواليهودي**،مس، ص106.

3- الأخلاق المسيحية:(Christian ethics)[1]

ألف الفاروقي كتابه الأخلاق المسيحية: تحليل نظمي وتاريخي للأفكار السائدة باللغة الإنجليزية:

Christian ethics A Systematic and Historicical Analysis of Its Dominant Ideasوهو دراسة نقدية لمبادئ الأخلاق المسيحية، قام من خلالها الفاروقي بإعادة تركيب التصور العقدي للمسيحية، ولم يقصر دراسته للأخلاق المسيحية على الجانب العملي للأخلاق فقام بتوظيف المناهج الغربية وأدواتها التحليلية مستفيدا من آراء علمائها أمثال: أوغسطين، وبارث، ورينهولد نيبوهر، كما استفاد من الدراسات النقدية الغربية للنصوص المسيحية.

امتاز كتاب الأخلاق المسيحية بالمعرفة العميقة بالنصوص المسيحية المقدسة، مقدماً الفاروقي رؤية نقدية عميقة للتصورات الأخلاقية المسيحية في أصولها العقدية، كعقيدة الخطيئة الأصلية، محاولاًإثبات حدوث تعديلات في أصل تلك التصورات والعقائد.

ومع أن الكتاب في أساسه دراسة نقدية للأخلاق المسيحية متضمنة لمقدمة وقسمين، فقد تضمن القسم الأول من الكتاب بعنوان ما هي أخلاق المسيح؟ مشتملاً على خمسة فصول، جاء الفصل الأول تحت عنوان: الخلفية اليهودية، عالج فيه الأخلاق اليهودية بوصفها أخلاقاً عنصرية ذات أصل عبراني، مستدلاً بالنصوص العبرية المقدسة توثيقاً لتلك العنصرية، ثم تناول وضع الأخلاق السائدة في زمن المسيح باعتبار المسيح يهودياً في أصله. لقد نظر اليهود إلى المسيح ودعوته كحركة تهدف إلى إحداث تغيير جذري للوضع القائم دينياً واجتماعياً، ليقرروا وضع حد نهائي للمسيح بتصفيته جسدياً، حفاظاً على الدين القائم والنظام السائد. وبنظرة تحليلية للأخلاق اليهودية التي كانت وراء كراهيتهم الشديدة المميتة للسيد المسيح، وبالرجوع لأصولها الأولى في العصر البطركي أثبت الفاروقي أن الاخلاق اليهودية عنصرية في أصل منبتها، وأنها تأثرت كذلك بالقيم والأخلاق التي كان عليها الناس في الامبراطوريات القديمة. ولاحظ أن سقوط الدولة لا يعني سقوط جملة القيم والأخلاق والمعايير التي يؤمن بها مواطنو تلك الدولة كما هو الحال مع اليهود. وجاء الفصل الثاني بعنوان: الاختراق الأخلاقي المسيحي، ليؤكد أن ثورة المسيح إنما جاءت ضد الأخلاق العنصرية اليهودية[2]. فالمسيح جاء بأخلاق جديدة، واجه بها الوعي اليهودي، فالمجتمع اليهودي كان مقوضا، والأخلاق اليهودية متدنية، والعبادة اليهودية متعصبة ومنحرفة"[3]. تلك الأخلاق الجديدة غايتها الإنسانية المشتركة، فهي أخلاق عالمية وليست أخلاق تخضع لعصبية الدين أو العِرق كما هو الحال في الاخلاق اليهودية المبنية على الأثرة وعلى النفعية المادية وعلى العصبية الدينية الخالصة.

---

[1]-Isma'il ragi A al-faruqi, **Christian ethics-a historical and systematic analysis of itsdominantideas-** (Montreal :McGill University Press, N.E, 1967)

[2] - Isma'il ragi A al-faruqi, **Christian ethics-a historical and systematic analysis of its dominant ideas-** (Montreal :McGill University Press, N.E, 1967)p59

[3]- الحافي، عامر عدنان(**قراءة في كتاب الاخلاق المسيحية: نحو علم مسيحيات إسلامي**)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة19، العدد74، ص207.

هكذا يمضِ الفاروقي في كتابه هذا منتهجا المقارنة بين الأخلاق المسيحية ونظيرتها اليهودية سبيلاً للكشف عن التحولات التي أصابت المنظومة الأخلاقية للديانتين، وبخصوص الديانة المسيحية باعتبارها محور الكتاب وموضوعه الأساس، ولم يأتي ذكر اليهودية إلا على سبيل المقابلة والمقارنة والتأصيل، وهو جهد نجح من خلاله الفاروقي في تسليط أضواء كاشفة على حقيقة الأخلاق اليهودية كما تجلت في نصوصها المقدسة وفي ممارسات أفرادها.

4- الإسلام ومشكلة إسرائيل:Islam and the problem of Israil

صدر كتاب الإسلام ومشكلة إسرائيل عام 1980 باللغة الإنجليزية تحت عنوان:**Islam and the problem of Israil**بواسطة المجلس الإسلامي الأوروبي، ويناقش فيه الفاروقي القضايا التاريخية والمعاصرة التي نشأت عن قيام دولة إسرائيل بفلسطين، فهو كتاب يدخل بشكل مباشر في صميم المسألة اليهودية كما طُرحت في الغرب، ولكن بعيون عربية وإسلامية، إذ يتناول الكتاب تأثير قيام إسرائيل على العالم الإسلامي، ويحلل العلاقة بين اليهود والمسلمين، بالإضافة إلى النظر في تطور الصهيونية ونتائجها الوخيمة على المنطقة العربية.

عبر فصول الكتاب يستعرض الفاروقي المسار الذي قطعته المسألة اليهودية عبر التاريخ القديم والوسيط، ثم الحديث الذي تخللته أزمات وجودية عانى منها اليهود أو كانوا سبباً فيها، خاصة أزمة العزلة اليهودية داخل المجتمعات الأوروبية ومفارقة الرغبة في الاندماج والخوف من فقدان الهوية اليهودية، لنصل للحظة الحاسمة في تاريخ اليهود الغربيين عندما تم الإعلان عن قيام الحركة الصهيونية، حيث اعتبرها الفاروقي استجابة للمشاكل الوجودية التي واجهها اليهود الأوربيون. يصور الفاروقي الصهيونية كحركة ولدت من اليأس والرغبة في الخلاص من عذابات الكراهية والتمييز الديني وجميع أشكال العنف المادي والمعنوي. وتحت عنوان الصهيونية كدين، يستعرض الفاروقي الجوانب الدينية للصهيونية موضحاً كيف تم تشكيلها دخل السياق الغربي كحركة سياسية أو كدين قومي يقع على عاتق أصحابه إعادة بناء الهوية اليهودية على أساس الوعد بالأرض والعودة إلى ما يسميه اليهود بالوطن القومي، وفي هذا الإطار يتناول الفاروقي استراتيجيات الحركة الصهيونية قبل وبعد الحرب العالمية الأولى ويناقش وعد بلفور، الانتداب البريطاني في فلسطين، والأساليب المختلفة التي استخدمها الصهاينة للاستيلاء على الأرض وتأسيس دولة يهودية. ليختتم الفاروقي فصول كتابه بالحديث عن علاقة الإسلام باليهودية والمسلمين باليهود عبر التاريخ، منتقدا الظلم الذي تعرض له المسلمين ولا يزال من طرف الصهيونية المدعومة من الغرب الامبريالي، مقترحا حلاً للنزاع بإزالة الصهيونية كحركة دينية وسياسية.

5- أطلس الحضارة الإسلامية

يعد كتاب أطلس الحضارة الإسلامية الذي ألفه الفاروقي بمعية زوجته لويس لمياء الفاروقي أحد أنفس ما كتبه الفاروقي وأكثرها أصالة وجِدة وإبداع، وهو السِفر الضخم القيم الذي يقع في أكثر من سبعمئة وأربعين صفحة، كُتب أول الأمر باللغة الإنجليزية تحت عنوان: **The Atlas of Islamic Civilization**"وُلد هذا الكتاب يتيم الأبوين" كما وصفه مقدم النسخة العربية د. هشام الطالب، فقد استشهد مؤلفاه وهو لا يزال في مطابع

ماكميلان **MCMILLAN**عام 1986م، وتمت ترجمته لأكثر من ستة لغات: الماليزية، والإندونيسية، والتركية، والإسبانية، والبرتغالية، والعربية.

الكتاب كما يبرز عنوانه هو دراسة - مشفوعة بالخرائط والرسوم والصور- للتاريخ الثقافي والفكري للحضارة الإسلامية، فمؤلفاه لا يتناولان التاريخ الإسلامي كأحداث ووقائع حربية وعسكرية مليئة بالصراعات المستمرة منذ عهد الرسالة حتى الآن، بل يعرضان تأثيرات العقيدة والقرآن والسنة والمبادئ الإسلامية على النواحي الاجتماعية والثقافية والفنية والعلمية والاقتصادية، "مما يتيح للقارئ أن يرى تأثير الدين في ترقية حياة البشر من خلال تزكية النفس وإعمار الأرض"[1]. فهو يتتبع جوهر الإسلام القائم على التوحيد ليبرزه في شتى مناحي الحياة الإسلامية "لتتضح معالم الصورة بين الجوهر في الدين والمظهر في الحضارة والعمارة"[2].

لهذا امتاز الكتاب برؤية واسعة وممتدة عبر الزمان والمكان امتزجت فيها المعرفة الواسعة التي امتلكها إسماعيل راجي الفاروقي حيال الأديان، والكفاءة العالية التي تمتعت بها د. لمياء الفاروقي في الفن والعمارة الإسلامية، جعلهما يضعان الحضارة الإسلامية في إطار رحب لا مثيل له في الكتابات الشائعة في هذا المضمار، وقد تبنى المؤلفان منهجاً مبتكراً، هو المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي) "الذي يتطلب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفاً"[3]. وقد بينا من خلاله السياق الذي ولدت فيه الحضارة الإسلامية والجوهر التوحيدي الذي تمحورت حوله، والشكل الذي عبرت به عن نفسها والتجليات التي ظهرت بها. ففي الفصل الأول من الكتاب الذي جاء بعنوان: السياق أو المهاد العتيق الذي ظهر فيه الإسلام، ويقصد به سياق المكان والزمان والإنسان، حيث تحدث فيه المؤلفان عن بلاد العرب التي كانت المهاد الأول لرسالة الإسلام، فجاء حديثاً عن القبائل العربية العاربة والمستعربة وتوزعها الجغرافي وتنقلاتها الداخلية والخارجية، وتفاعلاتها مع الشعوب المجاورة في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل، وبلاد الشام، وفي هذا السياق تضمن الكتاب حديثا عن العبرانيين باعتبار أصولهم تعود إلى الهجرات العمورية، وأنهم كانوا إحدى القبائل التي جنحت من بلاد العرب إلى بلاد ما بين النهرين، واستقرت لفترة قصيرة في النصف الجنوبي منها. ونظرا لعدم انسجامها مع الشعوب المجاورة عادت تلك القبائل العبرانية إلى حياة الترحل فرجعوا إلى القسم الشمالي من الصحراء العربية.

يتتبع المؤلفان مسار العبرانيون وتنقلاتهم عبر جغرافية الشرق الأدنى منذ لحظة خروج النبي إبراهيم (عليه السلام) مع رجال قبيلته من أور بالعراق واتخاذهم طريقا عكسيا للاتجاه "الذي حملهم إلى بلاد ما بين النهرين، أي شمالاً على امتداد وادي الفرات دخولاً في بادان – آرام ثم جنوباً على حدود الصحراء حتى انتهوا إلى مصر"[4]. ثم خروجهم من مصر وتشكليهم لتحالف من القبائل ليتوجهوا صوب فلسطين، وقد "انتشرت هذه القبائل أول الأمر في الأراضي الجرداء حول البحر الميت وإلى الجنوب من أورشليم

[1] الفاروقي، إسماعيل راجي، الفاروقي، لويس، لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، م. س، ص13.
[2] المصدر نفسه، ص25.
[3] المصدر نفسه، ص25.
[4] الفاروقي،إسماعيلراجي،الفاروقي،لويس،لمياء،**أطلسالحضارةالإسلامية**،م.س ، ص80.

(القدس) وتكاثروا وتطبعوا بطباع الآخرين تماما قبل حلول القرن العاشر"[1]، وتبنى العبرانيون كل ما كان لدى الكنعانيين من لغة وتقويم ومعابد وطقوس دينية وفنون وجعلوها من تراثهم، بينما تمسك بعضهم بعناد بهوية منفصلة عن خليط القبائل العربية وغيرها. استطاع داود بعدها في حدود العام 1000ق.م أن يجمع القبائل المتفرقة في مملكة متحدة دامت أقل من قرن 1000-922ق.م ونقل العاصمة من حبرون إلى أورشليم، وهكذا بات للعبرانيين مملكة ذات سلطة سياسية ودينية واحدة موحدة. لكن اعترى الانقسام هذه المملكة بعد موت داود وسليمان من بعده، وبات للعبرانيين مملكتين شمالية تسمت مملكة إسرائيل وجنوبية تسمت يهودا، لتهدم الأولى على يد الآشوريين عام 722ق.م وتهدم الثانية على يد البابليين عام 587ق.م.وبذلك تنتهي ديانة العبرانيين التي لم تكن في جوهرها سوى حالة تنطوي على "النظرة الإبراهيمية بما تحمله من سمو وأخلاق كونية التوجه، إلى جانب خصوصية التعصب العرقي والشعور بالنأي، وكانت النظرتان في حالة توتر دائم، إذ كانت الواحدة تفرض سلطانها على الأخرى طوال العصور، لكنها لا تنجح أبداً في القضاء عليها"[2].

ينتقل المؤلفان بعدها لتوصيف الديانة اليهودية والحديث عن سياقاتها التاريخية والإمساك بجوهر الخبرة الدينية من خلال تتبع التطورات التاريخية التي عرفها الدين اليهودي منذ اللحظة العبرانية الأولى حيث كان التوحيد المتسامي الذي أعلنه إبراهيم (عليه السلام) مميزا لهم عن غيرهم من القبائل، فقد كان تعريف العبرانيين لأنفسهم أول الأمر بأنهم قوم يعبدون الله وحده ولا أحد سواه، لكن مفهوم التوحيد هذا قد شابه الشرك (أي إشراك آلهة أخرى مع الله). وبات واضحا أن العبرانيين اتخذوا من التوحيد ذريعة للنأي بأنفسهم عن الشعوب التي جاورتهم اعتقادا بأفضليتهم الحسية والمعنوية. "فشعور العبرانيين بالاختلاف، الذي بدأ بتمييز الذات بسبب الرؤية الأعلى حول السمو الإلهي، قد اندفع في التطرف حتى أدى بالتوحيد المتسامي أن ينزل إلى عبادة إله واحد بين آخرين، ودفع بالعبرانيين في طريق التعصب العرقي"[3].

حاول الفاروقان بتقسيم فترات تشكل الديانة اليهودية عبر التاريخ من الفترة الأبوية مرورا بالفترة الموسوية، ثم الفترة الداودية، وصولا إلى فترة السبي وما بعدها، أن يثبتا جوهر الخبرة الدينية اليهودية التي اتسمت بحالة متوترة بين النزعة الإبراهيمية الأممية المتسامية أخلاقيا وروحياً، والنزعة العنصرية العرقية المتعصبة التي آل إليها الأمر في أغلب الأحوال، وبذلك باتت اليهودية ديانة مصطبغة بصبغة غير توحيدية، بل عنصرية مقيتة يعتقد اتباعها أن الله أباً لهم، يعود إليهم كما يعودون كلياً إليه. وهم بذلك أبناء الله وأحبائه، أما غيرهم فلهم آلهتهم الأقل شأناً ومنزلة.

كانت تلك الإحاطة بتاريخ العبرانيين وتاريخ الديانة اليهودية ضمن سياق المهاد العتيق لظهور الإسلام، وذلك باستخلاص جوهر الدين ومبادئه الأساسية، ووصف تجلياته في رؤية العالم وطريقة الحكم ونظام المجتمع والنصوص المدونة والفنون. وقد تحدث

---

[1] المصدر نفسه، ص82.

[2] المصدر نفسه، ص99.

[3] الفاروقي،إسماعيلراجي،الفاروقي،لويس،لمياء،**أطلسالحضارةالإسلامية**،م.س، ص99.

الكتاب عن التواجد اليهودي في شبه جزيرة العرب، مؤكدا أن تنقل الآباء الأولين في الصحراء والاضطهاد المتكرر الذي قاسوه على أيدي العبرانيين الآخرين داخل فلسطين، أو من غير العبرانيين خارجها وخراب مملكة يهودا وإسرائيل، دفع كثيرا من العبرانيين إلى الإقامة في شمال غرب بلاد العرب، وقد عاشوا ضمن النسيج القبلي دون أن يكون لهم كيان قبلي مستقل، بل كانوا تحت حماية القبائل العربية، وفي اليمن استمالوا الملك إلى دينهم، ثم استولوا على مقاليد الحكم هناك فقاموا باضطهاد المسيحيين والتنكيل بهم، وكان ذلك ديدنهم في كل الأحوال يشكون اضطهاد الآخرين لهم إذا كانوا مستضعفين،وما أن يتمكنوا حتى يضطهدوا غيرهم ويسومونهم سوء العذاب.

يمكننا القولإن اسهامات الفاروقي كما تطرقنا إليها خلال هذا المبحث بشيء من التفصيل أحياناً والاختصار والإجمال أحياناً أخرى، كانت على درجة عالية من التميز والإبداع بما اتصفت به من عمق التحليل ودقته، وسعة الإطلاع وشموليته، وتعدد المنهج وتنوعه، ولم يكن لهذه الإسهامات أن تكون بهذه القيمة والأهمية لولا أن الفاروقي تميز بحيازته لأدوات النظر والاجتهاد، واتقن أساليب التحليل والتفسير والفهم، نتيجة استيعابه لمعارف عصره وفلسفاته وإحاطته بالثقافات الإنسانية وأديانها المختلفة. لقد ساهم الفاروقي بكتاباته المنشورة باللغة العربية واللغات الأجنبية في إماطة الغموض والإلتباس على كثيراً من جوانب وأوجه المسألة اليهودية فقد جمع في كتاباته تلك بين التأصيل التاريخي والتحليل الواقعي، بين الحفر والإستشراف وبين الاستيعاب والنقد، لتكون بذلك رؤيته ومقاربته علمية وموضوعية بعيدة عن التعصب والتحيز المطلق للذات الحضارية والثقافية، فهو الباحث الفلسطيني المسلم الذي لم يكن انتماؤه ليحول بينه وبين اعتناق الحقيقة كما أثبتتها الأبحاث والدراسات العلمية.

المبحث الثاني
المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته على المسألة اليهودية عند الفاروقي

**

تتبعنا في المبحث السابق ما كتبه الفاروقي في مقاربة المسألة اليهودية واستعرضنا أهم مساهماته الفكرية والمنهجية التي تقع سواءً ضمن تخصص تاريخ الأديان المقارن – التخصص الذي برع فيه الفاروقي وقدم مساهمات رائدة – أو تلك التي تقع ضمن مجالات فكرية أشمل وأعمق تصدى من خلالها للمقولات اليهودية والصهيونية بروح المقاومة والنضال والرفض للسردية التي تحاول شرعنة الاحتلال وتبرير قيامه فوق الأرض الفلسطينية دينياً وتاريخياً. لذا يجب عند قراءة ما كتبه الفاروقي عن اليهودية أن نميز بين الكتابة الأكاديمية والكتابة النضالية المتشبعة بروح المقاومة والرفض للواقع القائم ومبرراته.

لقد اتضح من خلال ما أوردناه من جهود ومساهمات، أن الفاروقي كان لديه إلمام كبير وإحاطة عميقة بالظاهرة اليهودية بتجلياتها المختلفة وأبعادها المتعددة، وذلك بحكم تخصصه في مقارنة الأديان واحتكاكه بكبار العلماء الغربيين في هذا المجال، وقدرته على الجمع بين مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة وعلوم التراث الإسلامي ما أمكنه من تقديم مادة علمية محكمة تعد مرجعا لا غنى عنه للباحثين والمتخصصين في حقل الدراسات الدينية عموماً واليهودية على وجه الخصوص.وبالرغم من استفادة الفاروقي من التطور المنهجي لعلم تاريخ الأديان في العصر الحديث،ومقدرته الفذة على توظيف مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية، إلا أنه كان من الواضح تفضيله للمنهج الفينومينولوجي الذي رآه يحيد عن العيوب المنهجية في الاتجاهات والنظريات الأخرى، لذا اتخذه أساساً منهجياًلعدد من دراساته المتصلة بالأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام.

يأتي هذا المبحث ليضيء الجوانب المنهجية المتعلقة بالفينومينولوجيا وتطبيقاتها على المسألة اليهودية من منظور إسماعيل راجي الفاروقي، مستهدفاً الإجابة عن جملة من التساؤلات:

- ما هي الفينومينولوجيا؟ وكيف تختلف فينومينولوجيا الدين عن فينومينولوجيا الفلسفة؟
- ما المرجعيات الفكرية التي استند إليها الفاروقي في تبينه لفينومينولوجياالدين؟
- ما الممارسات التطبيقية للمنهج الفينومينولوجي على المسألة اليهودية؟
- ما المقصود بمنهج ما وراء الدين وما أبرز معالمه ومحدداته عند الفاروقي؟

1/ من فينومينولوجيا الفلسفة إلى فينومينولوجيا الدين

1/1 التأسيس الفلسفي للفينومينولوجيا:

تشير كلمة فينومينولوجيا **phenomenology**في أصلها اللاتيني إلى "علم الظواهر"[1]، وهي كلمة مركبة من مقطعين: الأول **phenomenon**أيالظاهر في مقابل **Nomenon**أي الباطن، ولا يختلف معنى كلمة الظاهر في اللغة العربية عنه في اللغات اللاتينية الحديثة، إذ يقصد بها ما ظهر من الشيء مقابل ما خفي منه،حيث يقول ابن منظور عند حديثه عن الظاهرة، "الظهر من الشيء خلاف البطن"، ويقول أيضاً: "أن لكل موجود وجهين، ظاهر وباطن، وقد يقوم أحدهما مقام الآخر، أي يصبح الباطن ظاهراً وبالعكس، ذلك من الناحية النسبية"، قال الفراء: العرب تقول: هذا ظهر السماء وهذا بطن السماء لظاهر تراه"[2]، والظاهر في العربية مفرد مذكر وجمعه "الظواهر" والظاهرة مفرد مؤنث وجمعها "الظاهرات"، وهي بالمعنى نفسه الذي يفيد ما يظهر من الشيء. أما المقطع الثاني **Logy** المشتقة من اللوغوس الذي يفيد معنى العلم، فتكون بذلك الفينومينولوجيا هي علم الظواهر أو علم الظاهريات أو علم الظاهراتية وكلها تفيد المعنى نفسه.

أما **إصطلاحاً**: فيعرفها لالاند في القاموس الفني والنقدي للفلسفة "بأنها الدراسة الوصفية لمجموعة من الظواهر كما تبدو في الزمان والمكان، وذلك في مقابل النقد المعياري الموجه لشرعية تلك الظواهر"[3]. وقد كان الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل**Edmund Husserl (1859م-1938م)**أول فيلسوف في العصر الحديث الذي أعطى للفينومينولوجيا هذا المعنى وحدد طريقها العام لتصبح علماً كلياً، ففي كتابه: الفلسفة علماً دقيقاً الذي نشره في الفترة 1910-1911ضمن صفحات مجلة اللوغوس **(logos)**، في عددها الأول، ما اعتبر آنذاك بمثابة بيان الحركة الظاهراتية الفلسفية "يهدف إلى إقامة علم لظاهريات الوعي أو الشعور، في مقابل علم طبيعي عن الوعي أو الشعور"[4].

وإذ يعد هوسرل هو المؤسس الفعلي والرسمي للفينومينولوجيا، فإن هذه الكلمة قد استخدمت قبل هوسرل بفترة طويلة وإن بمعاني مختلفة ومتعددة، فقد ورد مصطلح فينومينولوجيا لأول مرة عام 1764م باسم نظرية الظاهر وذلك كعنوان للجزء الرابع من كتاب هنريك لامبير(1728-1777م)* عن "الأورغانون الجديد" للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية، إذ وضع مصطلح علم الظواهر **phenomenolgy**الذي يهتم بدراسة كيف تظهر الأشياء في عقل البشر.ثم آت إيمانويل

---

[1]رافع محمد، سماح، **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1991، ص53.

[2]ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، **لسان العرب**، ج20، دار الصبح، بيروت، ط1، 2006، ص520-521.

[3]لالاند، اندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل، أحمد خليل، منشورات عويدات، باريس، بيروت، ط2، 2001، ص973.

[4]هوسرل، إدموند، **الفلسفة علماً دقيقا**، ترجمة: رجب، محمود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002، ص14.

*__هنريك لامبير:__ **Johann Heinrich Lambert** (1728-1777) رياضي وفيزيائي وفلكي ألماني-سويسري ولد في فرنسا، وكان أبوه خياطا فقيرا، فتعين على لامبرت أن يناضل ليدفع مقابل تعليمه، من أهم مؤلفاته:New Organon الذي درس فيه القواعد التي تميز المظهر الذاتي من المظهر الموضوعي، وهو ما أدخله في علم البصريات، وفي كتابه: رسالة علم الكون في ترتيب الكون، وضع مصطلح علم الظواهر الذي يهتم بدراسة كيف تظهر الأشياء في عقل البشر. ينظر: شنيور، عامر محمود، **المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي**، م.س، ص116.

كانط(1724-1804م) ليوظف المصطلح نفسه في بعض مؤلفاته أهمها: نقد العقل الخالص عام 1780م، وكذلك المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة عام 1786م، للدلالة على الشروط الممكنة للموضوعية التي تؤطرها بنية الذات وتضع حدودا للمعرفة التي تجد نفسها في مواجهة المطلق ليؤسس بذلك لما سمي بالفينومينولوجيا النقدية. ومن بعده جاء فريدريك هيغل(1770-1831م)ليستخدم ذات المصطلح ولكن بمعنى مختلف ويطلقه على واحد من أهم مؤلفاته الفلسفية هو فينومينولوجيا الروح الذي ألفه عام 1807م. مشيرا إلى المراحل التي يمر بها الإنسان ليصل إلى الشعور بالروح ما سمي بعد ذلك بفينومينولوجيا المظاهر.استخدمه بعد ذلك الفيلسوف وليم هاملتون في محاضراته عن علم النفس والمنطق والميتافيزيقا، وفي كتابه دروس في الميتافيزيقا عام 1858م، أما في العام 1869مفقد ورد المصطلح في عنوان لكتاب هارتمان وهو فينومينولوجية الضميرالأخلاقي، "ووردت أيضا نفس الكلمة- فينومينولوجيا- في أواخر القرن 19م في نصين فرنسيين لدى رافيسون وأميل"[1].

معالثلث الأول من القرن 20م وبمجيء إدموند هوسرل أصبح لمصطلح فينومينولوجيا دلالة مغايرة تماما للدلالات السابقة، وهو ما يطلق عليه فينومينولوجيا التأسيس، فقد "حدد هوسرل هدفا واضحا وبعيدا للفينومينولوجيا عنده، يتمثل في تأسيس الفلسفة كعلم كلي يقيني دقيق، يكون موضوعه الماهيات العقلية المجردة، ويقف هذا العلم في مستوى أعلى من العلوم الأخرى والمعارف الممكنة، وهو الذي يضفي شرعية الوجود عليها لأنها ترتد إليه في جذورها الماهوية البعيدة، وتستمد منه اليقين اللازم لبقائها كعلوم ومعارف إنسانية صحيحة"[2]. ما يعني أن الفينومينولوجيا لم تعد مجرد فكرة مجردة أو مصطلح تقني، بل باتت فلسفة أولى لكل المعارف الممكنة، وعلما دقيقا هو بمثابة معيار لبقية العلوم الأخرى.ومن أجل ذلك جعل هوسرل الشعور منطلقاً أساسياً لهذا العلم، باعتبار أن الشعور هو الأرضية المحايدة التي يجب أن تبدأ منها كل معرفة ممكنة، وكان هدفه من تحديد ذلك المنطلق وتلك البداية "أن يقوم بعملية وصف شامل ودقيق للشعور الخالص"[3] . تهدف تلك العملية في نهاية المطاف إلى إدراك الماهيات الكامنة في الشعور، باعتبار الفينومينولوجيا هي علم الماهيات **Scienceof Essences**وبحسب أحد فلاسفة الفينومينولوجيا المعاصرين وهو الفرنسي موريس ميرلوبونتي(1661-1908م)"فإن الفينومينولوجيا في إطارها الفلسفي لا تسعى إلى تفسير العالم من خلال البحث عن شروطه الممكنة، وإنما تهتم بتشكيل التجربة بوصف ذلك اللقاء – الانطولوجي- بين الوعي والعالم، وهو اللقاء الذي يُعَدَّ سابقاً على كل تفكير حول العالم"[4]. ومادامت الفينومينولوجيا كما تصورها هوسرل، بل وأسس لها تصبو إلى إنقاذ الفلسفة من ورطتها وإنقاذ العلوم الأوروبية من أزمتها المتمثلة في الشك الذي ينخر حقائقها ويهز بناء معارفها، فإن مهمتها الأساسية والجوهرية هي دراسة الظواهر التي تظهر أمام الوعي،

---

[1]لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، م. س، ص974.

[2]رافع محمد، سماح، **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، م. س، ص7.

[3]المرجع نفسه، ص95.

[4]الزين، محمد شوقي، (**الفينومينولوجيا وفن التأويل**)، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد16، فبراير، 1999، ص11-20.

أي شعار هوسرل: "العودة إلى الأشياء ذاتها" كما تبدو أمام الوعي، وكلمة "شيء" تعني هنا المعطى، أي ما نراه أمام وعينا، هذا المعطى يسمى "ظاهرة" لأنه يظهر أمام الوعي. وما يقتضي ذلك من التحرر من الفروض والاحكام المسبقة غير المبرهنة، وانتهاج ما يطلق عليه هوسرل "الإبوخيه"*(**EPOCHE**) أي تعليق الحكم ووضع العالم المكاني والزماني بين أقواس والتوقف عن اتخاذ أي موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات.

فالفينومينولوجيا تختص بصياغة صور الظواهر من خلال إضفاء المعاني والدلالات عليها وإكسابها ماهيات تعبر عن خصوصياتها وتميزها، لذا قامت على التحليل والوصف، التحليل يهدف إلى إظهار الأشكال والمجالات التي تتجلى فيها الظاهرة المقصودة، "فالمعنى يتشكل من التوجه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه، وهو ما يسميه هوسرل "القصدية"**، أي نمط العلاقة التي تربط الوعي بمضمون الظاهرة"[1]. الفينومينولوجيا بهذا المعنى هي علم وصفي للشعور **DescriptiveScience OfConsciousness**بالتالي تقدم "الفينومينولوجيا منهجا فلسفيا وصفيا جديدا"[2]،يضعها هوسرل بذلك في مواجهة علم النفس التجريبي الذي يهتم بالشعور كمعطى طبيعي، "بينما تهتم الفينومينولوجيا بدراسة الشعور الخالص وأفعاله القصدية، وذلك باعتباره مبدأ كل معرفة"[3].

وبالنظر إلى كون الفينومينولوجيا هي منهجاً فلسفياً وصفياً كما أراد لها هوسرل، وهي فضلا عن ذلك علما كلياً يهدف إلى مراجعة المعارف القائمة وتأسيس الفلسفة كعلم يقيني مرجعي وثابت لبقية العلوم الإنسانية، فإن كل من جاء بعد هوسرل من الفلاسفة ذوو المنحى الفينومينولوجي خاصة تلميذه مارتن هيدغر الذي أشار في كتابه الكينونة والزمان إلى "أن الفينومينولوجيا تعني التركيز على فهم الأشياء كما هي، أي بوصفها ظاهرة في حد ذاتها"[4]، وهو نفسه ما أشار إليه دلجوبرت في قاموسه الفلسفي بكون "الفينومينولوجيا هي التحليل الوصفي للتجارب الذاتية الحية"[5].ومن أجل تحقيق هذه الغاية فإن المنهج الفينومينولوجي لن يكون منهجا تجريبيا ولا قياسيا ولا رياضيا، أنه ينحصر في إظهار ما هو معطى وفي إيضاح هذا المعطى، وهو لا يفسر مستخدما القوانين العلمية، ولا يقوم

EPOCHE*: كلمة ذات أصل يوناني تعني تعليق الحكم، كان سائدا بين الشكاك اليونانيين القدماء، ويسمى كذلك بـ الرد أو الإرجاع الفينومينولوجي(**réduction phénoménol**)، أي تعليق حكم وجود هذا العالم تعليقا مؤقتا يخلو من كل عدمية، وهذا التعليق يؤكد على الحقل اللانهائي للحياة الخالصة التي يتمتع بها الوعي كأنا متعالي **Ego transcendantal**. فالإبوخيه ممارسة تضع العالم بين قوسين وتتوقف مؤقتا عن إصدار أية أحكام عليه، وذلك لحين دراسة ماهيات هذا العالم الكامنة في الشعور وأفعاله القصدية.

****القصدية:Intentionality**بمعنى التوجه نحو، وهي القدرة التي يمتلكها الوعي في رصد الموضوع أو بالأحرى كينونة الوعي كانفتاح على الموضوع.

[1]الزين، محمد شوقي، (**الفينومينولوجياوفنالتأويل**)، م.س، ص11-20.

[2]رافع محمد، سماح، **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، م. س، ص95.

[3]ارافعمحمد،سماح،**الفينومينولوجياعندهوسرل**،م.س ، ص95.

[4]شنيور، عامر محمود، **المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاتها عند إسماعيل راجي الفاروقي**، م. س، ص118.

[5]رافع محمد، سماح، **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، م. س، ص95.

بأي استنباط بدءا من مبادئ، إنما هو يعالج مباشرة ما يأتي بين أيدي الوعي وفي متناوله، أي الظاهرة.

بالمجمل فالفينومينولوجيا هي إحدى التيارات الفكرية، والنظريات الفلسفية الكبرى في القرن العشرين، وما يجمع بين مفكريها وفلاسفتها هو السعي إلى "معالجة الإشكالات الفلسفية من خلال وصف أنواع المشكلات والتجارب الإنسانية، مع إدراك أن لكل تجربة من التجارب الإنسانية شكلاً خاصاً تقتضيه طبيعة الأمر الذي ستتناوله، بحيث يكون في وسع الفينومينولوجي تحليل بنية تجربة معينة والوصول إلى خطاب قابل لأن يجيب عن التساؤلات المطروحة حول الأمر المذكور"[1]. وقد أنبثق عن الفينومينولوجيا الفلسفيةمنذ تأسيسها على يد إدموند هوسرل عدة صوروأشكال واتجاهات،كانت أكثر تعبيرا عن الوجود الإنساني في مناحيه المختلفة، فهناك الفينومينولوجيا الماهوية التي تقوم على أساس الوصف الخالص، وهناك الفينومينولوجيا المتعالية أو الترنسندنتالية، وهناك الفينومينولوجيا التكوينية، وهناك الفينومينولوجيا التأويلية، الفينومينولوجيا الوجودية...إلخ وغيرها من صور الفينومينولوجيا، وإن اختلفت مجالاتها واهتماماتها فإنها تتفق على أهمية ملاحظة الظواهر ووصفها كما هي معطاة قصد تحليلها وتحديد خصائصها وفهمها على وجه الخصوص.

2/1 فينومينولوجيا الدين عند الفاروقي:

استوعب الفاروقي الفينومينولوجيا الغربية في إطارها الفلسفي العام من لحظة تأسيسها على يد الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل إلى تلميذه مارتن هيدغر، مرورا بموريس ميرلوبنتي وجون بول سارتر، ثم وصولا إلى ماكس شيلر* الذي يعود إليه الفضل في تطبيق الفينومينولوجيا على الأخلاق خاصة كتابه إكسيولوجيا -**Axiolog**- (الأخلاق الصورية والأخلاق القيمية المادية) الذي أصدره عام 1913م وهو الكتاب الذي سيعتمد عليه الفاروقي في انجاز أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ"إثباتالخير" **Onjustifying the**Good**وقد أفرد مبحثاً لنظرية القيم عند شيلر بعنوان: **Phenomenologyof Values**بيّن فيه "كيف قدم شيلر القيمة بوصفها جوهرا ذاتي الوجود، يعرف عن طريق حدس عاطفي انفعالي، آخذا معنى القيمة بعيداً عن المغالطة الطبيعية، ووجهة النظر الأخرى التي ترى أن القيمة تشكل مجالاً تعددياً ينأى بها عن مغالطة الإزاحة"[2]. وقد تبنى الفاروقي تقسيم شيلر لأنواع القيم (نفعية، وخلقية، وجمالية)، و"كذلك معظم آراء شيلر في مذاهب الفلسفة المختلفة، إلا أنه انتقده في مواضع عدة،

---

[1] هونيمان، فيليب، وكوليش، إستيل، (**الظاهراتية**)، ترجمة: حسن، طالب، مجلة علامات، المغرب، العدد 18، 2002، ص108.

*ماكس شيلر: **Max ferdinad scheler** فيلسوف ألماني ولد في مينونيخ وكان تلميذا لهوسرل غير أنه عارض أسلوبه الفلسفي في تطبيق الفينومينولوجيا، مركزا على ما غض هوسرل الطرف عنه وهو تجربة الحب أي القلب، من أهم مؤلفاته: اكسيولوجيا الذي نشره عام 1913م، يعده الفاروقي أول من أدخل المنهج الفينومينولوجي في دراسة الأخلاق والدين.

**تحصل الفاروقي على درجة الدكتوراه من جامعة إنديانا الامريكية عام 1952م، بأطروحة عنوانها: "حول إثبات الخير"(On Justifying The Good)، احتوت على مقدمة وسبعة فصول تتناول إشكالية إثبات الخير، ناقش من خلالها عدد من الأعلام أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا ونيتشه وشيلر.

[2] شنيور، عامر محمود، **المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين عند اسماعيل الفاروقي**، م. س، ص131.

أهمها ما يختص بقيمة القديسية (**Saintliness**)، التي وضعها شيلر على رأس هرمه في القيم، بل أن الفاروقي انتقد هذه الهرمية نفسها"[1].

وأشار الفاروقي في مقدمة كتابه أطلس الحضارة الإسلامية إلى أن ماكس شيلر هو أول من أدخل الطريقة الظاهراتية في دراسة الأخلاق والدين"[2]، بحيث عد البعض ذلك تأسيساً لفينومينولوجيا الدين في الغرب. في حين رد المحاولات التأسيسية للدراسة الظاهراتية للأديان عند المسلمين إلى العالم المسلم أبي الريحان البيروني (440ه-1048م) صاحب كتاب: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"[3] الذي تضمن تطبيقاً للمنهج الفينومينولوجي على أديان الهند وثقافتها، سار على منواله علماء الإسلام الذين تخصصوا في علم مقارنة الأديان كالشهرستاني والمسبحي وابن حزم وابن خلدون وغيرهم، فلم يكن هذا العلم كما وصفه الدكتور أحمد شلبي "وسيلة للحط من الأديان الأخرى، وإنما كان دراسة وصفية لا تعصب فيها، تؤدي إلى نتائجها الطبيعية"[4].

وتعد فينومينولوجيا الدين (**Phenomenology Of Religion**) أحدحقول الفينومينولوجيا التي تُعنى "بتطبيق المنهج وطرقه الفينومينولوجية الوصفية على دراسة تاريخ الأديان عن طريق التحليل الوصفي للتجربة الدينية والموضوع الديني الذي يقابلها، أي القصد الديني، وكذا التحليل الوصفي للنظم الدينية بجميع مقوماتها العقائدية والعبادية والأخلاقية والمؤسسية"[5]، وتهدف تلك الدراسة إلى الكشف عن مختلف الأشكال والمجالات التي تتبلور من خلالها الظاهرة الدينية، وإظهار العناصر التي تتألف منها. ولا يتحقق ذلك إلا بأن تُتركالظاهرةالدينيةلتتحدث عن نفسها "دون أن يقحمها – الباحث- في إطار فكري مقرر سلفاً، كما يدع صورة الجوهر الذهنية تنسق المعلومات أمام الفهم فتعزز مصداقيتها بها"[6].

ومن شأن الفينومينولوجية الدينية أنهاتتجه إلى العمومية، وتبحث في كل ما هو مشترك وعام بين الظواهر الدينية، وهي إذ تصنف وتنظم وتنمذج موضوعاتها، إنما تعمل على استقصاء البنية الجوهرية والمعنى في الظاهرة الدينية، ويبدو الفينومينولوجي على الرغم من حرصه الشديد على تحاشي فرض أحكامه وقيمه على موضوع بحثه، متعاطفا مع الظاهرة الدينيةفي أبعادها الإنسانية وكونها ظاهرة حية بمظهرها وجوهرها، "فهو في وصفه للكيفية التي يعي بها المؤمن إيمانه ويفهمه، فإنه يحترم القيمة المطلقة التي يعزوها هذا المؤمن لعقيدته"[7].

---

[1]عودة، جاسر، (**قراءة في أطروحة الدكتوراه لإسماعيل الفاروقي حول إثبات الخير**)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد74، 2013، بيروت، ص235.

[2]الفاروقي، إسماعيل، الفاروقي، لويس لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، م. س، ص25.

[3]المصدر نفسه، ص25.

[4]شلبي، أحمد، **مقارنة الأديان: اليهودية**، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط8، 1988، ص28.

[5]السواح، فراس، **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، دار علاء الدين للنشر والترجمة، دمشق، ط4، 2002، ص14.

[6]الفاروقي، إسماعيل، الفاروقي، لويس لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، م. س، ص25.

[7]السواح، فراس، **دين الإنسان**، م. س، ص14.

ولما كان من مقتضيات الدراسة العلمية للدين كما تطرحه الفينومينولوجيا، أن يتوجه الباحث إلى الظواهر الدينية مباشرة منتهجا طريقة الوصف، متشبها "بالفنان الذي يحاول تصوير المناظر الطبيعية كما هي"[1]، فإنه يلتزم في عمله بجملة من المبادئ نحددها في الآتي:

أ- تعطيل الافتراضات الدينية والفلسفية المسبقة، والتجرد التام منها أثناء تعامله مع الظواهر الدينية، لأن من شأن تلك الافتراضات أن تحول دون إدراك ماهيات الظواهر الدينية كما هي لا كما يفترضها.

ب- الانفتاح العاطفي على الظواهر الدينية والتعامل معها بوصفها حقيقة حياة **lifeFact**وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية، ليدرك حقيقة الحياة في الدين، فيعيش تلك المعاني الدينية، ويخوض هذه التجربة الدينية الحية، "فمواقف الأفراد والجماعات ومشاعرهم وآمالهم لا تتحدث إلا إلى مستمع متعاطف يرحب بتأثره بها والاندماج معها عاطفياً"[2].

ت- تجميع المواد وتصنيفها حسب مقولات نابعة منها لتكون مقبولة عقليا ومنطقيا، وتفاديا لإصدار أحكام تتناقض وجوهر الظاهرة الدينية المدروسة وتكون خارجة عنها.

تفترض المبادئ الفينومينولوجية أن الدين ليس حقيقة علمية يمكن فحصها ببرود كما يتم فحص عينة بيولوجية أو جيولوجية، بل أن ظواهره هي حقائق حياتية يقتضي الاقتراب منها الاحترام والتبجيل والتعاطف الذي يليق بها كظواهر روحية. بمعنى آخر، هو أن تخلع نعليك عند عتباتها، وأن تتجرد من الافتراضات المسبقة، لكي تدركها حقاً، يجب على الفينومينولوجي أن يمارس "الإبوخية"، أي أن يضع جانبا بين قوسين كل ما تلقاه سابقا من معارف وأفكار ونظريات وآراء يكون قد اكتسبها بخبرات واقعية، حيث يستبعدها كلها مؤقتا حتى لا تعوقه عن إدراك جوهر الحقيقة الدينية كما تبدو أمام الوعي.

3/1 المرجعيات الفكرية لفينومينولوجيا الدين عند الفاروقي

أشارنا سابقاً إلى المقدرة الفذة التي حازها الفاروقي في استيعاب الجهود التأسيسية والإلمام بالمساهمات الفلسفية الكبرى للفينومولوجيا عند الفلاسفة الغربيين: إدموند هسرل، وميرلوبونتي، ومارتن هايدغر، وجون بول سارتر، وماكس شيلر، وكيف تمكن من توظيف تلك الجهود والمساهمات في بناء نظريته عن الفينومولوجيا الدينية باعتبارها جزء من المشروع الفينومينولوجي الغربي وميدان من ميادينها الأساسية. وكما استوعب هذه الجهود، فإنه كذلك استوعب مجمل جهود علماء الفينومينولوجيا الدينية الحديثة في علم تاريخ الأديان المقارن، فقد انخرط الفاروقي في الجهد التأسيسي المنهجي لعلم تاريخ الأديان في الغرب، "وذلك من خلال مشاركته مجموعة المؤسسيين لعلم تاريخ الأديان في النصف الثاني من القرن العشرين، حينما تولى رئاسة المحور الخاص بالإسلام في الجمعيات العلمية المتخصصة، مثل جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو،

---

[1] بيومي، محمد أحمد، **علم الاجتماع الديني**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص34.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمة: الخريبي، عبد الحميد محمد، منشورات عكاظ، جدة، د.ط، 1984، ص28.

التي كان يرأسها مؤرخ الأديان الشهير مرسيا إلياده، وكذلك أكاديمية الدراسة العلمية للدين"[1]. هذا فضلا عن مساهماته الكبيرة في تنمية وتطوير علم تاريخ الأديان في جامعة تِمبِل (**Temple University**)، التي كان يعمل بها مدرساً ومشرفا على عدد من الطلبة المسلمين وغير المسلمين.

وإن كان الفاروقي قد أرجع تأثره بالمنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته على الظاهرة الدينية إلى العالم المسلم أبي الريحان البيروني في كتابه:"ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" –كما أشرنا سابقا- وعده المؤسس الفعلي للدراسة الوصفية للدين عند المسلمين. إلا أن الفاروقي لا يخفي تأثره بكتابات مجموعة من علماء تاريخ الأديان الغربيين، ونذكر من أهمهم:

أ- مرسيا إلياده: Mircea Eliade عالمفرنسيالجنسيةرومانيالأصل، يعد أحد أبرز علماء تاريخ الأديان المعاصرين، عاش في الفترة (1907-1986)، بدأ حياته روائيا، ثم اتجه إلى دراسة الظاهرة الدينية في تجلياتها المختلفة، انتقل حول العالم لتتبع الظواهر الدينية، فعاش فترة من الزمن في الهند، يدرس طرق أليوغا عن كثب، ليعود إلى فرنسا حيث طور نظريته في دراسة الأديان، انتقل بعدها إلى الولايات المتحدة الامريكية بعد الحرب العالمية الثانية، باحثا وأستاذا في جامعة شيكاغو، حيث التقى بالفاروقي وكان لهما تعاون مشترك حين تولى الفاروقي محور الإسلام في جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو التي ترأسها إلياده.

دعا إلياده إلى تأسيس "مذهب إنساني جديد"، وإلى نهضة جديدة في تاريخ الأديان تراعي ثقافة الإنسان الشاملة التي هي ثقافة الإنسان العالمي"[2]. كان من أبرز أعماله: كتاب المقدس والدنيوي (**The Sacred and the Profane**)، الذي سعى فيه إلى اكتشاف كيف يتفاعل ويتعاطى الإنسان مع المقدس في حياته اليومية، مقارنا بين التجارب الدينية واللادينية، وقد أثبت في مؤلفه هذا أن الأفراد الذين يعيشون في مجتمعات علمانية أو لادينية يحملون بقايا التفكير الديني في تصوراتهم عن الأمكنة والأزمنة. ويلخص إلياده التجربة الدينية في أنها مقدس ما فوق الطبيعي كامن في معالم قدسية، وهذا يعني "أن المقدس ما فوق التاريخي –عنده-هو ما يسمح بالانفلات من وهم التاريخ"[3].

ورغم التأثر الذي أبداه الفاروقي بابحاث ونظريات إلياده وتعاونهما المشترك في تطوير وتنمية الدراسات الفينومينولوجية المتعلقة بالأديان، فإن الفاروقي يبدي كذلك رؤيته المخالفة لمرسيا إلياده في النظر إلى جوهر التجربة الدينية، التي لا يعتبر – الفاروقي- إقحام التجربة الدينية الشخصية منافياً للدراسة العلمية، بل يعده ضروريا لفهم التجربة الدينية، وهذا على خلاف إلياده الذي ينطلق من مسلمات علمانية تجعل الممارسة العلمية بمنأى عن المواقف الشخصية أو عن التجربة الدينية للباحث.

ب- فان درليو:(G.Van der Leeuw) عالم هولندي،يعد من أهم مؤرخي الاديان ومن علماء ظاهريات الدين وصاحب كتاب: الدين في جوهره ومظهره

---

[1]حسن، محمد خليفة، (**جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان**)، م. س، ص93.

[2]https://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade

[3]شنيور، عامر محمود، **المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين عند الفاروقي**، م.س، ص140.

(**ReligionEssence and Manifestation**)، وهو من الذين تأثر بهم الفاروقي فقام بتوظيف نظريته عن الجوهر والمظهر في كتابه الموسوعي (أطلس الحضارة الإسلامية). والكتاب فيما يرى الدكتور محمد خليفة حسن "أنه في حقيقة أمره دراسة في الإسلام، بدأها الفاروقي بدراسة الجوهر والمظهر في ديانة العرب قبل الإسلام، ودراسة الجوهر والمظهر في الديانة اليهودية والمسيحية، وكذلك فعل مع ديانة بلاد الرافدين، إذ درسها على مستوى الجوهر والمظهر، وانتهى بعد ذلك إلى التطبيق على الإسلام، محدداً الجوهر والمظهر في الإسلام وحضارته"[1]. هكذا يكون كتاب أطلس الحضارة الإسلامية ما هو إلا تطبيق لنظرية فان درليو عن الجوهر والمظهر، أضاف إليها الأصل (**Orgin**)، والشكل (**Form**).

لقد كان فان درليو حريصاً كل الحرص على استظهار الحياة الداخلية للظواهر الدينية الأجنبية على نحو منظم، واعتبر القوة الكاملة الأخرى (**a wholly OtherPower**)، موضوعاً للتجربة الدينية، وهي قوة قريبة من فكرة القداسة **Holiness**عند ناثان سودر بلوم، وقريبة ايضا من فكرة المقدس **The Holy**عند رودولف أوتو، ويقابلها عند الفاروقي مفهوم التوحيد الذي يعده جوهر الإسلام"[2]. ويمكننا أبراز العديد من أوجه التقارب والتشابه بين فان در ليو والفاروقي، خاصة ما تعلق بالوعي العميق بالابعاد الشخصية والفنية والثقافية للتجربة الدينية، فرغم إصرار فان در ليو على الدراسة الفينومينولوجية العلمية الصارمة للظواهر الدينية، فإنه يؤكد على ضرورة أن يصاحب ذلك موقف لاهوتي معين، وقد كان فان در ليو بروتستانتياً مخلصاً وملتزماً، يدرك تأثير التجربة الشخصية العميقة للدين. فهما معاً ينتميان إلى فئة العلماء المتدينين الذين يؤمنون بالدين ويعتقدون فيه، فلا ينكرون انتماءهم الديني ولا يعتبرونه عائقاً في فهم الظواهر الدينية، بل يعدون التجربة الدينية الشخصية ضرورة لفهم الدين واستيعابخصوصية التجربة الدينية وفرادتها.

ت- يواكيم فاخ(joachim wach): عالم دين ولاهوتي امريكي الجنسية ألماني الأصل، نال درجة الدكتوراه في الفلسفة عام 1922 من جامعة لايبزيغ في ألمانيا، هاجر بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية واشتغل استاذاً زائراً لأدب الكتاب المقدس في جامعة براون. "كان فاخ مؤمناً إيماناً ثابتاً بمبدأ تعددية الأديان، فوفقاً لرأيه فإن المسيح وبوذا ومحمد (صلى الله عليه وسلم) هم اختيارات عالمية **universal option**وأن على الإنسان أن يختار إيمانه على الرغم من العوامل البيئية"[3].

كان لكتابات فاخ تأثيرها الكبير على منهجية الفاروقي في دراسة الدين، خاصة نظريته الفينومينولوجية (الفكر والفعل والتعبير) التي جاءت في كتابه: الدراسة المقارنة للأديان (**Thecomparative study of Religions**)، فقد تبناها الفاروقي وطبقها في كتابه أطلس الحضارة الإسلامية مع شيئاً من التعديل والإضافة. ويتفق الفاروقي وفاخ في

---

[1]حسن، محمد خليفة، (**جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان**)، م.س، ص99.

[2]حسن،محمدخليفة، (**جهودإسماعيلالفاروقيفيعلمتاريخالأديان**)،م.س، ص100.

[3]المرجع نفسه، ص108.

العناية بكافة أشكال التعبير عن التجربة الدينية. حيث يرى فاخ "أن أشكال التعبير رغم أنها مشروطة بالبيئة التي نشأت فيها فهي تُظهر تشابهاً في البنية، وأن هناك موضوعات عالمية في الفكر الديني، وأن العالمي نجده دائماً متضمناً في الخاص"[1]. وأكد على ضرورة أن يعالج الباحث في الأديان موضوع الحقيقة معالجة فينومينولوجية، وذلك بربط مسألة الحقيقة بطبيعة التجربة الدينية، فهناك حقيقة واحدة، ولكن إدراك هذه الحقيقة يختلف بحسب اختلاف وسائل الإدراك الإنساني التي ولدت تعددية التجارب الدينية.

ث- ويلفرد كانتول سميث:Wilfred Cantwell Smithأحدكبار علماء الأديان في العصر الحديث، ولد عام 1916م بكندا وتوفي عام 2000م، يعد من أهم المفكرين في القرن العشرين فيما يخص دراسة الدين، وكان له تأثير كبير على الكيفية والأسلوب الذي تُفهم بها الأديان عالمياً، خاصة من منظور مقارن وإنساني، كان له إلمام باللغات الشرقية. تحصل على درجة الدكتوراه في تخصص دراسات الشرق الأدنى من جامعة بريستون، حيث تخصص في دراسة الإسلام و أوضاع العالم الإسلامي،من هنا كان له تأثير كبير على الدكتور اسماعيل الفاروقي حيث استفاد من ابحاثه ودراساته عن الإسلام، من أهمها: الإسلام في العصر الحديث، باكستان كدولة إسلامية، الإسلام الحديث في الهند، نماذج الإيمان حول العالم، الإيمان نظرة تاريخية، نحو عالم اللاهوت: الإيمان وتاريخ الدين المقارن..إلخ، عُرف عن سميث تنقلاته الكثيرة في انحاء العالم، ومشاركاته كأستاذ في العديد من الجامعات العالمية، حيث درَّس بجامعة هارفرد، وبمعهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل بكندا، وبكلية نورمان المسيحية بلاهور بباكستان. "وهو صاحب نظرية اللاهوت العالمي التي يعارض فيها مفهوم الدين الواحد، وينتقل من محورية الدين إلى محورية الإله، حيث لا يمكن الجزم بصحة أي دين من الأديان أو بعدم صحته، لأن الأديان –في نظره- هي حركة دينية ثقافية محددة، ومميزة داخل التاريخ الإنساني"[2]. اشترك سميث مع الفاروقي في عملية ادخال الإسلام ضمن اهتمامات مؤرخي الأديان في الغرب ضمن نشاطات معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل الذي كان يترأسه سميث وكان من ثمرات تلك المشاركة صدور كتاب الفاروقي عن الأخلاق المسيحية **ChristianEthics**الذي يعد أحد أهم دراسات الفاروقي وأكثرها أصالة وجدة، حيث تضمن تطبيقا عمليا للمبادئ العامة المعيارية التي وضعها الفاروقي لدراسة الأديان، ويدين الفاروقي بالفضل في انجازه هذا إلى العالم والمستشرق ويلفرد كانتول سميث الذي أوصى بمنح الفاروقي منحة الزمالة المقدمة من مؤسسة روكفلر.

1/4الأسس الفينومينولوجية وتطبيقاتها على الدين عند الفاروقي

وظف الفاروقي العديد من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، قبل أن ينتهي إلى تفضيل المنهج الفينومينولوجي الذي يتجنب العيوب المنهجية المستشرية في المناهج الأخرى، وقد انتقد الفاروقي المناهج التي استخدمها العلماء في دراسة الظواهر الدينية، كالمنهج الانثربولوجي الذي يركز على دراسة الديانات البدائية من خلال الملاحظات المباشرة أو من خلال معلومات وأوصاف يتم الحصول عليها من أتباع تلك

[1]المرجع نفسه، ص108.

[2]شنيور،عامرمحمود،**المنهجالفينومينولوجيفيدراسةالدينعندالفاروقي**، م. س، ص142.

الديانات، منبها إلى خطورة تبني نظرية التطور لفهم حقيقة التجربة الدينية. كما انتقد المنهج الاجتماعي لاعتماده على البعد الجمعي في إدراك الحقيقة الدينية، والنظر إلى الدين على أنه عامل بنَّاء أو هدَّام فحسب، مُوحد أو مُفرق يؤدي إلى التكامل أو عدم التكامل. وينقد المنهج السيكولوجي في تركيزه على الأحوال الباطنية للظواهر الدينية والعوامل المؤثرة فيها، خاصة الشعورية كأنما الدين مجرد حالة شعورية تتأثر بوضعية الإنسان.

وينتقد الفاروقي المنهج التاريخي الذي يهتم بالبحث في أنماط التغيير وسيرورته، بالكشف عن المراحل التاريخية والتطورات التي يمر بها الدين، ما يجعل الدين حبيس تلك المتغيرات. "أما المنهج الفلسفي فينقد الفاروقي أساسه الشكلي ومعاييره الغربية التي ينقد الفلاسفة من خلالها دعاوى الأديان حول الكون، والعناية الإلهية، والحرية، والبعث، والحساب، والجنة والنار"[1]. كما ينتقد المنهج اللاهوتي المسيحي الذي يعتقد أنصاره أن المسيحية هي الدين الصحيح الوحيد، والمعيار لقياس الحقيقة الدينية، الذي على أساسه يتم تقويم الأديان الأخرى، وينتقد بذلك عموم المنهج اللاهوتي لأي دين، حيث يتم النظر إلى الحقيقة الدينية بمنظور الدين أو العقيدة التي يتبناها الباحث، "فقد نبه الفاروقي إلى أعطاب المنهج الذي يسعى إلى تطبيق معايير اكتسبها الباحث من دراسته لدينه أو ثقافته على دين آخر أو ثقافة أخرى"[2]. ومن هذا المنطلق المنهجي دعا الفاروقي إلى تبني خطوتين منهجيتين هما:

أ- فك الارتباط: حيث يرى الفاروقي من الضروري على الباحث أن يضع معاييره أو معايير دينه أو ثقافته بعيداً، وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية لفهمها واستيعاب حقيقتها، فخطوة فك الارتباط بالأطر المرجعية والمنهجية للباحث "تعينه على رفع المشوشات والعقبات التي تمنعه من فهم الظاهرة الدينية، واكتشاف منطقها الداخلي"[3]. فالانخراط داخل الظاهرة يتيح للباحث أولاً تجنب مزالق الأحكام الجاهزة والمسبقة، وثانياً أن يعيش الظاهرة الدينية كما تتبدى له، ليتسنى له الانتقال بعد ذلك من الفهم إلى التقويم الموضوعي. فالتوقف عن إصدار الأحكام وفك الارتباط مع التصورات الدينية للباحث هما وحدهما الكفيلان بفهم التجربة الدينية كما يفهما معتنقوها، وهي الخطوة الأساسية والهامة للانصات إلى الدين والوقائع الدينية وهي تتحدث عن نفسها بنفسها.

ب- الحاجة إلى وضع مبادئ لفهم الدين وتقويمه: إن الخطوة الأولى متمثلة في فك الارتباط لا تكتمل –في تصور الفاروقي- إلا بالخطوة الثانية حيث ينتقل الباحث من الفهم إلى التقويم، وما تقتضيه من قواعد ومبادئ موضوعية وعقلانية. فاللحظة التي يتوقف فيها الباحث عن فرض معاييره وأحكامه، "فهو في حاجة إلى المبادئ العليا التي يمكن أن تقارن وتقوّم الأديان المدروسة"[4]. وقد نبه الفاروقي إلى أن تلك المبادئ تنقسم إلى نوعين: المبادئ النظرية وهي بمثابة الأساس الموصل إلى المعرفة، والمبادئ التقويمية. على أن

---

[1] حسن، محمد خليفة، (**جهود اسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان**)، م.س، ص112.

[2] التليدي، بلال، (**النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي**)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 74، السنة 19، الأردن، 2013، ص70.

[3] التليدي،بلال، (**النموذجالمعرفيلنقدالأديانعندالفاروقي**)،م.س، ص71.

[4] المرجع نفسه، ص72.

تكون هذه المبادئ غير متحيزة، وبالتالي من المهم عدم وضعها في قالب عقدي، ويقترح الفاروقي أن تصاغ بأسلوب فلسفي حتى تكون أقرب إلى العقلانية والموضوعية.

بتطبيق الخطوتين السابقتين: فك الارتباط، ووضع المبادئ النظرية والتقويمية لفهم الدين، يؤسس الفاروقي لممارسة منهجية علمية صارمة لدراسة الأديان، تقوم على ثلاثة أبعاد منهجيةيمكن تلخصيها كالآتي:

1-**البُعدالوصفي:** يعتمد الفاروقي في هذا البُعد على دراسة الدين دراسة وصفية كما يقتضيها المنهج الفينومينولوجي، باعتبار التجربة الدينية هي حقائق حياتية وليست مجرد حقائق علمية يمكن رصدها تجريبيا. "ويرى الفاروقي أنه يتعين على دارسي الأديان وضع معاييرهم ومعايير دينهم وثقافتهم بعيداً، والمشاركة في الظاهرة الدينية واكتشاف منطقها من الداخل، وهو ما يسميه مطلب فك الارتباط"[1]. إن هذه الخطوة الوصفية من الأهمية بمكان، فهي التي تتيح للباحث ان يعيش الظاهرة الدينية كما يعيشها معتنقوها وأن ينخرط من داخل الظاهرة ليدرك حقيقة الحياة **Iife Fact**، وأن يُعمل منهج التوقف في القضايا التي لم تستبن حقيقتها أو لم تكتمل صورتها للباحث. وإن بدت هذه الخطوة مهمة، فإنها مجرد خطوة مؤقتة، إذ دعا الفاروقي إلى تجاوزها بالنظر إلى كون منهج التوقف لا يساعد الباحث على اكتشاف معاني الظاهرة الدينية التي تتميز بالتعقيد والتركيب وبتداخل الغيبي والحسي ما يصعب معه إداك حقيقتها.

2-**البُعد المقارن:** يحاول الفاروقي من خلالها دراسة القواسم المشتركة بين الأديان، ونقاط الاختلاف بين الأديان المدروسة. وقد كان الفاروقي ملماً إلماماً كبيرا بالأديان المختلفة ومدركاً للاختلافات والتباينات بينها. إذ ليست الدراسة الأديان في وجه من وجوهها سوى دراسة مقارنة وفي هذا السياق لا يميز الفاروقي بين مقارنة الأديان وتاريخ الأديان، ما دام كل واحد منهما يعرض لقضايا الأديان ويشرحها ويؤرخ لها ويقارن بينها.

3-**البُعد النقدي والتقويمي:**يتبوء النقد والتقويم مكانة مركزية في منهجية الفاروقي، إذ ليس بعد الفهم والاستيعاب للحقائق الدينية إلا النقد والتقويم، ويعزو الفاروقي الحاجة الملحة إلى النقد إلى طبيعة المادة المدروسة، بما هي الظاهرة الدينية في تركيبها وتعقدها، ويرى الفاروقي أنه لا بد من قواعد ومبادئ موضوعية وعقلانية تسعف في النقد والتقويم، وأن تكون تلك المبادئ معلنة وواضحة، من بينها: أن الوجود يتكون من مجالين مثالي وواقعي والصلة المتعددة بينهما. وقد بين ذلك في مقدمة كتابه: **Christian Ethics**

ما نخلص إليه مما سبق، أن الفاروقي اعتمد ثلاثة أسس منهجية فينومينولوجية تبناها في أبحاثه وعدها ضرورية لدراسة الأديان، وهي أسس نجدها مبثوثة جميع دراسات الفاروقي عن الظواهر الدينية، وقد نوّه بها وبسط شرحها في مقدمة كتابه أطلس الحضارة الإسلامية، ويمكننا أن نحددها في الآتي:

- الأبوكيه:**Epoche** خطوة مهمة ومؤقتة وتعني تعليق الحكم مؤقتا للاتجاه إلى الظاهرة الدينية لفهمها كما تبدو لمعتنقيها واتباعها.
- الانفتاح العاطفي: ويعني تقبل ما تقرره مواد الدراسة، لأن المعطيات الدينية مواد حية لا تكشف عن نفسها إلا لمستمع متعاطف.

[1]شنيور، عامر محمود، **المنهجالفينومينولوجيفيدراسةالدينعندالفاروقي**،م.س،ص164.

– الخبرة والألفة السابقة مع المواد الدينية: تساعد الخبرة السابقة على الانفتاح العاطفي على الظاهرة الدينية. فالباحث الذي يلبي مطالب الدراسة ويعطل أفكاره الفطرية أو المكتسبة فسيعينه الانفتاح العاطفي والخبرة على فهم موضوع بحثه وإدراك معانيه.

لقد طبق الفاروقي هذه الأسس -التي هي بمثابة إجراءات علمية- في دراسة الظواهر الدينية اليهودية، وذلك بسعيه إلى فهمها كما فهمها معتنقيها واتباعها وكما ترد في كتبهم المقدسة، فكان بذلك باحث يعرض وجهة النظر ويحللها دون أحكام مسبقة أو مواقف متحيزة معها أو ضدها. لكن بالمقابل لا يقف منها موقف المتفرج فحسب، فقد عاب على المنهج الفينومينولوجي اكتفائه بالوصف دون النقد. لذلك عدّ الوصف مرحلة أولى مؤقتة تساعد على الفهم، يليها مرحلة النقد والتقويم حيث يتم توظيف مبادئ وصفية تتمتع بالموضوعية والعقلانية والحياد وهي تلك التي أشرنا إليها سابقا متمثلة في:(مبدأ الاتساق أو الترابط الداخلي-الاتساق مع المعرفة الإنسانية-الاتساق مع الخبرة الدينية الانسانية-اتساق الحقيقة الدينية مع الواقع). هذه المبادئ النظرية وظيفتها استجلاء الظاهرة الدينية وكشف حقيقتها والإحاطة بخصوصيتها ونقد حقائقها.

2/ تطبيقات المنهج الفينومينولوجي على المسألة اليهودية

استعرض الفاروقي المسألة اليهودية في كتابه أطلس الحضارة الإسلامية -وهو الكتاب الذي يمثل التجسيد الفعلي والتطبيق الحرفي للمنهج الفينومينولوجي عند الفاروقي- حيث تناولها أثناء حديثه عن جذور الحضارة الإسلامية فيما اسماه: "المهاد العتيق الذي ظهر فيه الإسلام"، وذلك في القسم الأول من الكتاب، تعرض للتأثيرات المختلفة في أصول هذه الحضارة عربية ورافدينية وعبرية، مبيناً كيف استوعب الإسلام منابع التراث المختلفة صانعاً منها كياناً يتمتع بالاستقلالية الفكرية والعقائدية.

لقد بيّن الفاروقي أصول اليهود بإرجاعهم إلى العبرانيون (القرن 19-1 ق.م) الذين يعودون إلى الهجرات العمورية مشيراً إلى "أنهم كانوا إحدى القبائل التي جنحت من بلاد العرب إلى بلاد ما بين النهرين، واستقرت لفترة قصيرة في النصف الجنوبي منها"[1]. متتبعاً تنقلاتهم من مكان إلى آخر بسبب عدم قدرتهم (كقبائل) على التجانس مع جيرانهم أو أن يستوعبهم هؤلاء الجيران، وقد كان عدم انسجامهم علامة مميزة على شخصيتهم ظلت كامنة فيهم عبر مراحل التاريخ. فمن (أور) بالعراق إلى أطراف الجزيرة العربية، إلى بادان –آرام ثم جنوباً على حدود الصحراء، وصولا إلى مصر التي مكثوا فيها سنين طويلة، ثم خروجهم منها إلى صحراء سيناء حيث بدأت أول بوادر محاولة التجانس مع قبائل مدين وحوريب وغيرهما لتشكيل تحالف من القبائل يسير شمالاً على الطريق الصحرواي إلى الشرق من فلسطين، حيث انتشرت تلك القبائل أول الأمر في الأراضي الجرداء حول البحر الميت والجنوب من أورشليم (القدس)، فتكاثروا وتطبعوا بطباع الآخرين خاصة القبائل الكنعانية التي أخذوا عنها لغتها وتقويمها وطقوسها الدينية فجعلوها من تراثهم، لكن فئة من العبرانيين ظلوا متمسكين "بعناد" بهوية منفصلة عن الشعوب التي جاورتهم.

[1] الفاروقي، إسماعيل، لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، م.س، ص80.

استطاع النبي (الملك) داوود تجميع القبائل العبرانية وتوحيدهم في مملكة واحدة حوالي عام 1000ق.م دامت أقل من قرن من الزمان 1000 -922ق.م ونقل العاصمة من حبرون (الخليل) إلى أورشليم (القدس)، وهي كما وصفها الفاروقي مدينة غير عبرانية، لكي يسترضي تلك الجماعات من السكان غير العبريين والذين يشكلون الأكثرية. فكانت المملكة الداوودية الموحدة أول تجلي للكيان السياسي للعبرانيين وأول تمظهر سياسي لهم كجماعة سياسية وإثنية. لكن بعد موت داوود أنقسمت المملكة إلى قسمين: القسم الشمالي (مملكة إسرائيل)، وهي المملكة التي تأسست على غير مبدأ النقاء العرقي واستمرت في السير قدماً نحو التجانس مع غير العبرانيين إلى عام 722ق.م حين زحف الآشوريون نحوها فقهروها وأزالوا مُلكها. لتذوب القبائل العبرانية المشكلة لها في النسيج القبلي للكنعانيين. أما القسم الثاني، فهو لمملكة يهودا التي تأسست على مبدأ النقاء العرقي ومؤكدةً على هويتها الخاصة، وأخيراً في عام 587ق.م قامت بابل الثانية بصفتها وريثة الأمبراطورية الآشورية وامتداداً لفكرها، بوضع النهاية لمملكة يهودا، فبعثت بملكها وبعلية القوم وصفوتهم إلى السبي في المنفى.

في المنفى البابلي –حسب الفاروقي – تشكلت نواة الديانة اليهودية المؤسسة على "مفهوماتها عن العالم الآخر، والتوحيد المطلق، والنبرة الخلقية في الألوهية ومعلوماتها عن الملائكة والشياطين إلى جانب المليك المنتظر وفكرة الخلاص"[1]. وفي حدود عام 450ق.م جرت محاولات من جانب عزرا ونحميا لإعادة بناء المملكة الداوودية لكن دون جدوى. لكن ظل بين العبرانيين الذي أصبحوا يدعون باسم اليهود، فئة شديدة المحافظة تواصل التحرك في سبيل الصفاء العرقي فيما بينهم، وتسعى للحصول على حكم ذاتي لدويلتهم بالنظر إلى ما يحيط بهم من امبراطوريات قوية، وقد حصلوا عام 142ق.م على هذا المطلب منحته إياهم امبراطورية السلوقيين الاغريقية بعد سلسلة من الانتفاضات التي لم يستطع الإغريق إخمادها.

يصف الفاروقي جوهر الخبرة الدينية عند اليهود بأنه هو نفسه ما كان لدى القبائل العمورية التي خروج منها، و"كانت شريعة حمو رابي خير ما يمثل تلك الخبرة، لكن تلك الخبرة تأثرت باكتشاف التوحيد المتسامي. لكن مفهوم التوحيد هذا قد شابه الشرك (أي إشراك ألهة أخرى مع الله)"[2]. في حين أعاد إبراهيم (عليه السلام) للتوحيد نقائه وصفائه بانكار الألهة الأخرى أو الوثنية، فكان أن رفض قومه مبدأ التوحيد الإبراهيمي وهو ما دفع بإبراهيم إلى الرحيل مع عشيرته عن أور، وتوجه بهم في طريق هجرتهم إلى الصحراء العربية. ثم ليحلوا في أقليم آخر ومن هنا تسموا بالعبرانيين لعبورهم الصحراء في أحد دلالات الكلمة.

يقدم العبرانيون أنفسهم بوصفهم "قوم يعبدون الله وحده ولا أحد سواه"[3]، وبذلك أضحى التوحيد مميزاً لهم عن غيرهم من الأقوام، وغدا الميثاق مع الله ميثاقا جسدياً يجعلهم مختلفين عن بقية البشر، وهكذا رفض العبرانيون التجانس مع أية قبيلة أو عشيرة

---

[1] الفاروقي،إسماعيل،لمياء،**أطلسالحضارةالإسلامية**،م.س، ص82.

[2] المصدر نفسه، ص83.

[3] المصدر، نفسه ص98.

تعيش بجوارهم، ثم بات الشعور بالاختلاف وبالتميز بسبب الرؤية الأعلى حول السمو الألهي دافعا للتعصب العرقي ومصدراً من مصادر العنصرية اليهودية. إن جوهر الخبرة الدينية عند العبرانيين وخلفهم من اليهود، قد بقي على حاله منذ عهد الآباء التوراتيين، فقد كان ينطوي على النظرة الإبراهيمية بما تحمله من سمو وأخلاق كونية التوجه، إلى جانب خصوصية التعصب العرقي والشعور بالنأي، وكانت النظرتان في حالة توتر دائم، إذ كانت الواحدة تفرض سلطانها على الأخرى طوال العصور، لكنها لا تنجح أبداً في القضاء عليها"[1]. لكن خصوصية التعصب العرقي في أغلب فترات التاريخ اليهودي كانت هي المتغلبة والمسيطرة، وبهذا المعنى كانت تؤثر سلباً على الرؤية التوحيدية المتسامية.

يتتبع الفاروقي تجليات العقائد اليهودية عبر التاريخ فيما اسماه بـ "التجلي" مبرزا الفترات الأساسية التي مر بها ذلك التجلي، بداية بالفترة الأبوية التي طغى فيها شعورهم بالنأي عن مجتمع الشرق الأدنى القديم جميعه، ما أثر سلباً على مفهوم الألوهة عندهم. فقد كان تعلقهم أولاً بالله الواحد مما جعلهم يحسبون الله (أباً) لهم، يعود إليهم كما يعودون كلياً إليه. وهنا يتجلى الله باسماء متعددة فهو: إله إبراهيم، وإله يعقوب، بينما يشيرون إلى أنفسهم بصفة "أولاد الله". ثم يصير الإله الواحد بصيغة الجمع "إيلوهيم"، في مقابل آلهة أخرى معترف بها لدى الآخرين. وتمثل كلمة (ايلوهيم) بدل كلمة (الله)اتجاهاً داخل التراث الديني العبري، اندمج في الذهن العبري مع الاتجاه "اليّهوي" في تكوين التوراة.

أما الفترة الثانية، فهي الفترة الموسوية نسبة إلى النبي موسى الذي نشأ مصرياً وأعطي اسماً مصرياً وتبنته أميرة مصرية، لكن أضطر بفعل التعصب العرقي العبراني أن ينحاز إلى عبراني دخل في شجار مع رجل مصري، فقتل موسى المصري ولاذ بالفرار. لجأ موسى إلى مديان وتعلم ديانة القوم التي كانت قريبة من الديانة العبرية. وقد كان الصوت الذي سمعه على جبل الله حوريب يعكس تشوفات عميقة في روحه أثارها التجدد في الشعور الديني، وعند جبل حوريب عقد موسى حلف مقدس بين القبائل يلزمهم بعبادة يَهوهَ وتنظيم حياتهم حسب تعاليمه، وقد وضعوا لذلك (تابوت العهد) يضم الشريعة التي يتعبدون بها الله.

الفترة الثالثة هي الفترة الداودية، وقد شهدت دخول القبائل العبرانية المختلطة بقبائل سيناء إلى فلسطين واستقرارهم بها، في القرنين 11و12 ق.م بعد غزو دموي يعكس كراهية متجذرة في العبرانيين ضد الأغيار، ولقد كانت فلسطين آنذاك "تعج بالحيثين والفريزيين واليبوسيين والموآبيين والايدوميين والفلسطينيين والفينقي، وكانت الديانة والثقافة السائدتان فيها كنعانية"[2]. وقد تأسست على أثرها مملكة داوود الموحدة، التي ما فتأت أن انقسمت إلى مملكتين شمالية وجنوبية كانت نهايتهما على أيدي الآشوريين والبابليين عامي 722ق.م و587ق.م فيما عرف بالشتات الآشوري والبابلي.

بينما الفترة الأهم في التاريخ اليهودي هي فترة السبي البابلي الذي تشكلت فيه نواة الديانة اليهودية ببعدها الإثني والعرقي واللاهوتي القائم على فكرة الخلاص والعودة إلى

[1] الفاروقي،إسماعيل،لمياء،**أطلسالحضارةالإسلامية**،م.س،ص99.
[2] الفاروقي،إسماعيل،لمياء،**أطلسالحضارةالإسلامية**،م.س ص101.

أرض يهودا والانتقام من الأعداء، وكان زعيمهم في هذا الاتجاه (إشعيا) الذي أعاد تفسير ظهور فارس عدوة بابل على أنه ظهور مسيح (الممسوح بالزيت أو الملك) جاء ليقود المسبيين ظافرين إلى أورشليم ويعيد بناء مجد مملكة داوود"[1].

بعد فترة السبي، حيث لم تنجح خطة إعادة مملكة داوود، إذ لم يستجب لدعوة إشعيا سوى فئة قليلة بينما فضل الأغلبية من العبرانيين المسبيين البقاء في بابل، فاقتنع المؤمنون باستحالة تحقيق الرؤية التوراتية في الزمان، وشيئاً فشيئاً اكتسبت مملكة داوود منزلة مثالية وروحية ورُفعت إلى ما وراء الزمان، وجاءت فكرة العالم الآخر المستقاة من بابل لتُجمع إلى مملكة داوود فتشكل أملاً عالمياً في الخلاص. كان هذا الأمل وما يبتغيه من هدف لا يشوبه أي محتوى مادي أو سياسي أو تعصب عرقي، هو الذي أصبح البذرة التي نبتت منها المسيحية. بينما كان البديل الآخر الذي اتخذه المتعصبون العرقيون هو استئناف الصراع السياسي والعسكري من أجل إقامة مملكة داوود التي كانوا يحلمون بها، وقد تعرضوا في طريقهم لتحقيق آمالهم وأحلامهم التوراتية للعديد من صنوف الاضطهاد والتدمير والتفريق حتى غدت العبادة اليهودية مفرغة من محتواها ومقصورة فقط على تلاوة التوراة ومراعاة يوم السبت وقوانين الأطعمة وقوانين الأحوال الشخصية.

في حين انتشر بعض اليهود الذي اضطهدوا من طرف عبرانيين آخرين أو غير العبرانيين داخل فلسطين، في شمال غرب بلاد العرب، وقد أكسبهم اشتغالهم بالصناعة والتجارة مكاناً ومعاشاً، لكنهم لم يشكلوا قط قبائل مستقلة، بل كان عليهم العيش في حماية أو رعاية القبائل العربية السائدة آنذاك في المنطقة. ووجدت جماعة منهم طريقها إلى اليمن حتى استمالوا الملك إلى دينهم ثم استولوا على مقاليد الحكم في الدولة وبدأوا في اضطهاد المسيحيين الذين كانوا قد اعتنقوا المسيحية على أيدي المنصّرين الأحباش*.

استطاع الفاروقي من خلال كتابه أطلس الحضارة الإسلامية –التطبيق الفينومولوجي على الدين الإسلامي- أن يبرز جوهر الخبرة الدينية في اليهودية وأن يتتبع تمظراتها عبر مراحل التاريخ، فقد أعطى لكل فترة تاريخية حقها من الوصف والدراسة وحدد ما تميزت به وما وقع فيها من تطور وما شابها من تحولات عقائدية وفكرية

---

[1] المصدر نفسه، 103.

* من المهم إلى الإشارة إلى مسعى الباحث العراقي فاضل الربيعي عبر أبحاثه التاريخية، وبالخصوص ثلاثيته:**"حقيقةالسبي البابلي–الحملات الآشورية على الجزيرة العربية واليمن"**، **"فلسطين المتخيلة-أرض التوراة في اليمن القديم"**، **"القدس ليست أورشليم-مساهمة في تصحيح تاريخ فلسطين"**. أن يؤسس لسردية مختلفة لتاريخ فلسطين وتاريخ اليهود فيها. حيث يرى الربيعي أن جغرافيا أحداث التوراة تقع في كلها في اليمن وليس في فلسطين، ويشير الربيعي في كتابه السبي البابلي: أنه لا يوجد أي دليل مهما كان بسيطاً يشير أو يلمح إلى أن أحداث السبي قد وقعت في فلسطين، أو أن اليهود وحدهم كانوا ضحاياه، واليهودية بالنسبة للربيعي دين عربي قديم من أديان قبائل العرب شأنه شأن المسيحية والإسلام"، ولأن اليهودية كما قال الإخباريون العرب القدماء ظهرت في اليمن، فإن التوراة بكل تأكيد هي كتاب من كتب يهود اليمن، وما يدعى باللغة العبرية ليس أكثر من لهجة يمنية منقرضة". لقد كسر الربعي احتكار الرواية الاستشراقية للتوراة التي أصبحت ثقافة عامة وسائدة، مستنداً في ذلك إلى النصوص التوراتية نفسها والنقوش الآشورية وكتب المؤرخين القدماء العرب مثل: سير الملوك للطبري، ومروج الذهب للمسعودي، ونهاية الأرب للنويري وصفة جزيرة العرب للهمداني. ينظر: الربيعي، فاضل، **حقيقة السبي البابلي-الحملاتالآشورية على الجزيرة العربية واليمن**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، ط2، 2013، ص08-09.. والحقيقة أننا بحاجة ماسة إلى النظر في أبحاث فاضل الربيعي لاستئناف الحفر والنبش في الوقائع التاريخية للتأكد مما ورد فيها من حقائق ونظريات، إذ لا يوجد لمثل هذه المسائل التاريخية قولا فاصلا ونهائيا يمكن الركون إليه.

ونفسية، كما وصف عقائد اليهود كما تبلورت عبر مراحل التاريخ حسب ما ترويه كتبهم المقدسة، وقدم قراءة وصفية لمجمل وأهم فرق اليهود خاصة المعاصرة منها في كتابه: الملل المعاصرة في الدين اليهودي محددا طبيعتها ومؤسسيها وعلاقاتها ومبادئها، دون الحكم المسبق عليها. ووظف الفاروقي منهجه الوصفي في استعراض أهم الأفكار والتصورات الدينية التي كان لها الأثر القوي في بناء المعتقدات اليهودية، وفي مقدمتها فكرة الاختيار والميثاق والعودة، وهي الأفكار التي بنى عليها اليهود نظريتهم في التفوق والاستعلاء على بقية البشر.

3/ منهج ما وراء الدين: المفهوم ومنطلقات التأسيس

رغم أن الفاروقي قد تبنى المنهج الفينومنيولوجي كطريقة علمية للبحث في المسائل الدينية، معتنياً بأصوله ومرتكزاته الفلسفية. إلا أنه لم يسلم من النقد الذي قام لدى الفاروقي على خلو المنهج الفينومنيولوجي من أية بادرة نقدية أو تقويمية واكتفائه بالوصف، إذ يرى الفاروقي أن مادة فينومنولوجيا الدين مرتبطة بقيم ومعانٍ عالمية "يجب ألا يُكتفي بعرضها في شكل أبنية وجواهر، ولكنها تحتاج إلى تقويم، وبخاصة على مستوى مقارنة الأديان. فهذه المادة الدينية ليست جامدة، ولا يمكن عزلها عن حياة البشر، ولذلك يجب على عالم فينومنيولوجيا الدين أن يطور نظاما من المبادئ الماوراء دينية تحدث داخله عملية تقويم المعاني الكلية"[1]. يسعى من وراءه إلى تطوير رؤية لاهوتية تتصف بالعالمية وبالنقدية، وهو المنهج الذي نحته الفاروقي نحتا خاصا وضمنه جملة من المفاهيم المركبة التي تساعد الباحث على فهم طبيعة الأديان ومقارنتها، أطلق عليه منهج ما وراء الدين (meta-religion).

1/3 تعريف منهج ما وراء الدين

يتكون مصطلح ما وراء الدين أو (**Meta-Religion**)من شقين: ما وراء أو "ميتا" **Meta** التي تفيد معنى بعد، أو ما بعد، أعلى، أسمى، ومنه جاءت عبارة ميتافيزيقا (**metaphysics**) التي تعني ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة."وقد شاعت الكلمة أكثر في المجال الأدبي بظهور مصطلح ميتا نقدي(**metacritic**)، أي ما وراء النقد أو نقد النقد، وهو اتجاه أدبي جديد هيمن على نموذج النقد الأدبي"[2]. ويعني النقد الموجه للأعمال النقدية الأدبية. أما كلمة الدين فتشير في معناها اللغوي إلى العادة، والحال، والسيرة والسياسة والرأي والحكم والطاعة والجزاء، ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان"[3]. أما أصطلاحاً كما أشار صاحب المعجم الفلسفي الدين هو: جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره، أو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها"[4] ويعرفه الدكتور محمد عبد الله دراز بقوله:"الدين هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، هذا من حيث هو حالة نفسية (**etat subjectif**) ومن

---

[1]خليفة حسن، محمد، (**جهود اسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان**)، م.س، ص112.

[2]بوعافية، ليندة، **منهج الفاروقي في دراسة اليهودية**، أطروحة ماجستير، قسم أصول الدين، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2009-2010، ص58.

[3]صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، م.س، ص572.

[4]المرجع نفسه، ص572.

حيث حقيقة خارجية(**fait objectif**) فنقول: هو جملة النواميس النظرية التي تحُدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"[1].

لجأ الفاروقي إلى نحت مفهوم ما وراء الدين للإشارة إلى أهمية وقيمة التقييم في مجال دراسة الأديان، فاللجوء إلى ما وراء الدين لا يصبح ضرورياً فقط من خلال التقييم المقارن، بل أن المبادئ النظرية نفسها ليست قابلة للتطبيق الكامل دون تقييم. بمعنى أدق، بما أن كل معرفة تفترض وجود تقييم مسبق، فإن فهمنا لدين معين، يجب أن يفترض تطبيق بعض المبادئ التقييمية. ويذكر الفاروقي في هذا الصدد، "أنه على الرغم من وجود عدة محاولات لاهوتية مسيحية للدراسة المقارنة للأديان، فإنه لا يوجد حتى الآن ما يسميه الفاروقي بـ:الماوراء الدين الناقد **Critical meta-religion**ومن أهم بنود هذا الفكر الديني الماورائي الناقد، أن الاختلافات بين الأديان تنتمي إلى السطح، بينما تشير وجوه الاتفاق العامة بين الأديان إلى الجوهر، وهي قاعدة مهمة في بناء هذا المبدأ أو الفكر الديني الماورائي عند الفاروقي"[2].

يقوم منهج ما وراء الدين كما صاغه الفاروقي على ثلاثة عناصر أساسية:

أ- **التقييم**: **Evaluation**يعرفه الفاروقي بأنه: القيمة التي يمكن اغتنامها من سياق قيمي، والبحث عن رتبته فيه، فالقيمة قد تكون أعلى من أخرى، أو أقل، وقد تكون مناقضة لأخرى، وقد لا تكون كذلك. ووضع هذه العلاقات هو التقييم أو إصدار الحكم"[3].

ب- **نقد الدين**: **Critic** يُقصد بذلك، النقد باستخدام الأدوات النقدية التحليلية المتعارف عليها لتقديم تحليل نقدي منطقي للأفكار الرئيسية لأي دين أو ظاهرة دينية.

ت- **نقد النقد:** هو النقد الذي يتجاوز الدين وصولاً إلى نقد نتائج وشروح العلماء والمفكرين ومؤسسي هذه الأديان التي توصلوا إليها وجعلوها مسلمات كما الدين نفسه.

2/3 المقولات التأسيسية لمنهج ما وراء الدين

أسس الفاروقي نظريته حول ما وراء الدين على جملة من الخصائص أو المقولات التي ترجع في أصولها ومرتكزاتها إلى الرؤية الإسلامية التوحيدية، ولهذا اعتبر منهجه هذا نظرية إسلامية فيما وراء الأديان أو نظرية ما وراء الدين الإسلامية(**Islamicmeta-religion**). وقد حدد خصائصها العامة في النقاط الآتية:

أ- الأديان كلها من أصل واحد، وتتأسس هذه المقولة على حقيقة مفادها أنه ما من قوم إلا وأرسل الله إليهم رسلا ليبلغوا الدين الذي يتأسس على التوحيد والأخلاق.

ب- كل دين يفترض أنه دين صحيح ينتسب إلى الدين الأصلي الواحد، حتى يثبت، وبلا شك في أن العناصر المكونة لهذا الدين هي من صنع الإنسان.

---

[1]دراز، محمد عبد الله، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، مؤسسة هنداوي، يورك هاوس، شيبت وندسور، المملكة المتحدة، د.ط، 2016، ص52.

[2]حسن، محمد خليفة، (**جهود اسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان**)، م.س، ص112.

[3]شنيور، عامر محمود، **المنهج الفينومينولوجي في دراسة الدين وتطبيقاته عند إسماعيل الفاروقي**، م.س، ص169.

ت- رفض إدانة أو اتهام أي دين، ما دام من الضروري أنه افترض صحة الأديان بحكم كون مصدرها وحي إلهي.

ث- العقل الإنساني صنواً للوحي الإلهي فلا تناقض بينهما ولا تنافس. وهو ما يفسح المجال أمام التسامح الديني وقبول النقد.

ج- يفترض منهج ما وراء الدين، أن البشر أبرياء وليسوا مخطئين بالفطرة، وقادرين على التمييز بين الخير والشر ويتمتعون بحرية الاختيار وفقا للعقل والضمير والمعرفة، وهم مسؤولون بصفة فردية عن أفعالهم.

ح- يعترف بالحياة الدنيا ويقدرها، ويعترف بأن الخليقة والحياة والتاريخ لم يخلقوا عبثاً، وليسوا من خلق قوة عبثية عمياء.واقع الإسلام ويستجيب لتطلعاته، ويعكس حقيقته الدينية والتاريخية، فقد تم اختباره على مدى أربعة عشر قرناً، بنجاح كبير رغم كل المعوقات.

خ- منهج ما وراء الدين مؤسس على واقع الإسلام ويستجيب لتطلعاته، ويعكس حقيقته الدينية والتاريخية، فقد تم اختباره على أربعة عشر قرناً بنجاح كبير رغم كل المعوقات.

إجمالاً يمكننا القول بأن منهج ما وراء الدين أو نظرية ما وراء الدين الإسلامي مساهمة فاروقية لتجديد البحث في المسائل الدينية وفق رؤية نقدية تقويمية حاول أن يتجاوز بها مثالب ونقائص المنهج الفينومينولوجي الذي كان الفاروقي قد تبناه كمنهج لدراسة الأديان.وقد سعى بواسطته إلى بعث صلات جديدة بين الأديان تقوم على الحوار بالتي هي أحسن والاعتراف بمشروعيتها، من هنا خص الفاروقي الديانتين اليهودية والمسيحية بمعاملة خاصة معترفاً بأنها ديانتان إلهيتان، وأن مؤسسيهما من أنبياء الله، وأنهما يشكلان مع الإسلام جزء مهم من الحقيقة الدينية. وبالاضافة إلى الحنفية فإن اليهودية والمسيحية والإسلام بمثابة بلورة للشعور الديني نفسه ذي الجوهر والقلب الواحد، وأن وحدة الشعور الديني هي القاسم المشترك بينها.

يمكننا تلخيص الفصل الثالث في النقاط الآتية:

1-يعد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي من أهم الشخصيات المسلمة المعاصرة التي اهتمت بتاريخ الأديان المقارن في القرن العشرين، وهو أحد المؤسسين المنهجيين لعلم تاريخ الاديان على المستويين العالمي والإسلامي. وفي هذا السياق قدم الفاروقي جهدا علميا رائداً في دراسة المسألة اليهودية في مفهومها العام والخاص، فقد تناول عبر أبحاثه أصول الصهيونية في الدين اليهودي ودرس الملل المعاصرة للدين اليهودي بغية فهم الظواهر اليهودية واستيعاب تحولاتها التاريخية والفكرية والإحاطة بخصوصياتها وتفكيك لبناتها الفكرية والدينية، ساعده في ذلك إلمامه بعلوم الغرب والشرق وتبحره في مختلف حقول المعرفة الإنسانية، فقد كان الفاروقي صاحب ثقافة مزدوجة إسلامية وغربية، لذا أُلقب برجل العالمين وحامل هم الشرق إلى الغرب.

2-استفاد الفاروقي من التطورات العلمية التي شهدتها العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، فقام بتوظيف مناهجها المختلفة: التاريخية والاجتماعية والنفسية والدينية والفلسفية في محاولة فهم الظواهر المتعلقة والمرتبطة باليهود واليهودية والصهيونية، فكان إسهام كبير في توظيف هذه المناهج وفي نقدها وتجاوزها، حيث استخدم المنهج الوصفي والفينومينولوجي والتاريخي والفيلولوجي واعياً ومدركاً وملماً بإيجابيات تلك المناهج وسلبياتها، فنتج عن ذلك التوظيف المتعدد مفاهيم نحتها الفاروقي وعرف بها من ذلك: الدين العبري، الحنفية، العنصرية، التحريف، الملل المعاصرة، وغيرها.

3-قدم الفاروقي قراءة معمقة للتيارات القائمة في الدين اليهودي وسلط الضوء على نشأتها منذ عهد إبراهيم عليه السلام، والتطورات التي لحقت بها عبر التاريخ، وحاول الإجابة عن التساؤلات التي تدور حول خصائص اليهود، ووضع أصبعه على مكمن الخلل في المسيرة اليهودية حين تغلبت النزعة القبلية العنصرية في التراث اليهودي على نظيرتها النزعة الحنفية.

4-تمكن الفاروقي من خلال تتبعه لجذور الفكر الصهيوني أن يضع الصهيونية في إطارها الفكري والواقعي وأن يكشف عن منبتها الديني في التراث اليهودي ويفكك رؤيتها للإنسان والطبيعة والتاريخ باعتبارها ظاهرة معادية للإنسانية بحكم عنصريتها واستعلاءها واستعداءها للإنسان الآخر.

5-مثلت كتابات وأبحاث الفاروقي نموذجا للقدرة على نقل الأطر المرجعية إلى مناهج ومعايير عقلانية وموضوعية نقدية يمكن الاحتكام إليها في دراسة الأديان ونقدها. وقد ساهم في وضع النواة الأولى لنظرية ما وراء الدين التي اعتبرها الفاروقي تجاوزا للنقائص التي لاحظها على المنهج الفينومينولوجي وعلى غيرها من المناهج، والتي من شأنها أن تفتح آفاق الدراسة العلمية للأديان وفق آليات تتسم بالحيدة العلمية وبالمرونة المنهجية وبسعة الأفق ورحابة الصدر.

6-تتبع الفاروقي الانقسامات والتشظيات التي عرفتها الديانة اليهودية (أرثوذكسية ومحافظة وإصلاحية وصهيونية) معتبرا تلك التشظيات خاصية يهودية في بعض جوانبها وظاهرة عابرة للأديان في جوانب أخرى، والأهم أنها كانت سبباً في اصطباغ اليهودية بطابع العنصرية التي تنبع من صميم التراث الديني اليهودي وغذتها المستجدات الطارئة على التاريخ اليهودي.

7-أغلب ما كتبه الفاروقي عن المسألة اليهودية تم في فضاء الفكر الغربي، فكان التوجه به إلى الجهات الأكاديمية الغربية، وهذا ما انعكس على أسلوب وطرائق معالجة المسألة اليهودية في أبعادها التاريخية والدينية، فالأنسب في هذه الحالة هو ترك الظاهرة تتحدث عن نفسها، وسبر أغوارها موضوعياً بعيداً عن أية تحيزات فكرية أو دينية.

8-ركز الفاروقي في دراسته للظاهرة اليهودية على النتائج التي ترتبت عن المنفى البابلي، بل أن جوهر التجربة الدينية اليهودية قد تشكلت في أحداث المنفى وما بعده، فعصر المنفى بالرغم من أنه قصير جداً، إلا أنه عصر بكل ما في هذه الكلمة من معنى لا لطوله، بل للتطور الكبير الذي أحدثه في الدين اليهودي، من هنا يمكن اعتبار اليهودية هي ديانة المنفى.

9-اعتمد الفاروقي في دراسته للمسألة اليهودية على المصادر اليهودية ابتغاءً للفهم العميق وتحرياً للموضوعية العلمية، فكان رجوعه المستمر في كل مسألة أو قضية إلى التوراة (العهد القديم) خاصة باعتباره الكتاب المقدس بإجماع اليهود، مركزاً أكثر على الأسفار على الخمسة التي تألفت من العناصر الأربعة أو الخيوط الأربعة:j-E-D-P التي تعكس التغيرات التي شهدها النص التوراتي.

10- استوعب الفاروقي جل جهود علماء الفينومينولوجيا الدينية الحديثة في علم تاريخ الأديان ومتابعة التطور المنهجي لهذا العلم على أيدي أبرز علمائه خاصة: مرسيا إلياده، ويوكيم فاخ، ويلفريد كانتول سميث، وجوزيف كيتا جاوا، وتشارلز لونج، ماكس شيلر، وفان درليو وغيرهم، واستفاد من أبحاثهم في بناء نظريته الفينومينولوجية الدينية ومنهجيته في ما وراء الدين.

الفصل الرابع
المسألة اليهودية في فكر عبد الوهاب المسيري

المبحث الأول: الجهود المعرفية والمنهجية للمسيري في دراسة المسألة اليهودية
المبحث الثاني: منهجية النماذج المعرفية وتطبيقاتها على المسألة اليهودية

يُعد هذا الفصل دراسة لإحدى المقاربات الفكرية والمنهجية الجادة والعميقة والمؤثرة حول المسألة اليهودية في الفكر العربي المعاصر، بل لعلها تكون المقاربة الأبرز والأكثر تأسيسية في عصرنا الراهن، وهي المقاربة التي انجزها المفكر المصري عبد الوهاب المسيري، الذي يعتبر صاحب مشروع فكري ضخم متعدد الأبعاد، ذي طابع تأسيسي في مجال الدراسات اليهودية والصهيونية. فلا يمكن بأي حال من الأحوال على أي باحث يرغب في الاشتغال على المسألة اليهودية ومقاربتها معرفياً ومنهجياً أن يتجاهل أو ينأ بنفسه عن إسهامات وجهود المسيري في هذا المجال، كونه كان صاحب رؤية تفسيرية ونقدية فريدة ومتميزة تتسم بترسانة مفاهيمية هائلة ومتنوعة المصادر والمرجعيات تمنحه فاعلية تفسيرية وتحليلية ونقدية عميقة وممتدة الآثار والنتائج، استمدها من تجربته الغنية في مجال البحث العلمي الخصب والمنفتح على حقول معرفية متنوعة، كالفلسفة وعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والأنثروبولوجيا والنقد الأدبي، وبأدوات ومناهج شديدة الفاعلية مستمدة من الثورة الإبستمولوجية المعاصرة في مجال الإنسانيات.
قام المسيري في اشتغاله بالمسألة اليهودية بشق طريق جديدة لم تكن معبدة ولا معهودة من قبل، حيث استعان بالنماذج المعرفية المركبة وبالمقولات التفسيرية التوليدية لتفكيك وإعادة تركيب الفكر والتاريخ اليهوديين لتمييز الجوهري من الهامشي والذاتي من الموضوعي والظاهري من الكموني، وتجاوز ما يمسيه المسيري بالطريقة الاختزالية التجزيئية التراكمية التي تنشغل بالمعلومات الصماء على حساب النماذج الكامنة والحقائق المستترة التي تعطينا قدرة على التفسير والفهم الأعمق للظواهر اليهودية في سيرورة التاريخ الغربي خصوصا والإنساني عموماً.
نتجه في الفصل إلى الكشف عن الجهود المعرفية والمنهجية التي قام بها المسيري في مقاربتهللمسألة اليهودية من خلال ما اسماه النموذج التفسيري الجديد الذي يغطي فصول عمله الموسوعي الضخم: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية بمجلداتها الثمانية، وسنركز أكثر على المقولات التفسيرية أو النماذج التركيبية المهمة التي اقترحها المسيري في التعامل مع اليهود كظاهرة إنسانية، ثم نتناول موقفه من الصهيونية وعلاقتها باليهودية وبالتاريخ اليهودي.

المبحث الأول
الجهود المعرفية والمنهجية للمسيري في دراسة المسألة اليهودية

**

تحتل المسألة اليهودية في مجمل اسهامات المسيري العلمية والفكرية مكانة محورية ومركزية بالنظر إلى غزارة ما انجزه من أبحاث ومؤلفات وما أبدعه من مصطلحات ومفاهيم ونماذج ومقولات وما توصل إليه من نتائج وخلاصات تتسم بالإبداعية والأصالة والتميز، وهي تحتل تلك المكانة بالنظر كذلك إلى ما تتميز به من حضور متميز على كافة الأصعدة التاريخية والسياسية والاقتصادية، الإقليمية والعالمية. فلم تعد المسألة اليهودية ظاهرة غربية ولحظة عابرة في التاريخ الأوروبي فحسب، إنما أضحت ظاهرة إنسانية عالمية لها دلالاتها المتعددة والمختلفة، تمثل أبرز حالة من حالات الصراع في التاريخ المعاصر بحيث اضحى العالم كله معنياً بها بشكل أو بآخر، وهي قبل ذلك وبعده، تمثل تحديا تاريخيا خطيرا للأمة العربية والإسلامية بوجهها الاستيطاني الصهيوني القائم

بفلسطين. فمنذ صدور مؤلفه **الفردوس الأرضي**[1]، و**الأيديولوجية الصهيونية**[2]، مروراً بكتابيه **أسرار العقل الصهيوني**[3]، **والصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**[4]، إلى مشروعه **اليهود واليهودية والصهيونية**، وقد استوفى تكوّنه وبلغ غاية نضجه بأجزائه الثمانية. في هذا كله ومن مجموع ما كتب، تنبئ كتابات المسيري الموسوعي، بكل صعوباتها وإشكالات الدرس الفلسفي الحضاري فيها، وبكافة مظاهر السلب والايجاب، عن سعي نظري جاد في صناعة التأليف والتنظير في حقل الدراسات اليهودية والشأن اليهودي. وهو عمل لا جُناح علينا في الاعتراف بأنه تأسيسي في منطلقاته ومفاهيمه وأدواته"[5]. لذا من المهم التعرف على منهج المسيري في مقاربته للمسألة اليهودية تاريخا وحاضراً ومستقبلا، وذلك بالتركيز على منطلقات المنهج وخلفياته وأهم تطبيقاته ونتائجه.

1- محددات منهجية ومنطلقات تأسيسية

يشير المسيري إلى أن علاقة العرب بالتراث اليهودي كانت لا تختلف عن علاقة بقية العالم به، وأن العرب لم يبدوا اهتماماً كبيراً باليهود إلا كجماعة دينية صغيرة، ولكن هذه النظرة غير المكترثة تغيرت بعد ظهور المستوطنين الصهاينة كجسم غريب داخل البنية التاريخية العربية وأصبح العرب مضطرين للإلمام ببعض جوانب هذا التراث وبوضع الأقليات اليهودية في شرق أوروبا وفي العالم، حتى يمكنهم الالمام بالظاهرة الصهيونية وبالظاهرة الإسرائيلية شكلا وموضوعاً وبنية"6.

لكن الممارسة العربية التي اتجهت إلى محاولة فهم الظواهر اليهودية في أبعادها وتجلياتها المختلفة شابها الكثير من أوجه القصور والضعف المنهجي والمعرفي، بحيث صارت ممارسة تفتقد للرؤية النقدية والمعالجة الإبداعية، تكتفي في ظل حالة الصراع الناشب بين العرب واليهود على الأراضي الفلسطينية بممارسة الدعاية التعبوية لتجنيد الجماهير وتحفيزهم وبث شعور الكراهية حيال كل ما هو يهودي بغض النظر عن معقوليته من عدمها، وأبرز أشكال الممارسة الدعائية، وهو ما أصطلح عليه المسيري: **الخطاب التآمري**، وهو الذي يذهب إلى أن اليهود أينما كانوا يحيكون المؤامرات ويصنعون الدسائس، "فاليهود – حسب تصور دعاة الخطاب التآمري – شخصيات مخربة هدامة دائماً وأبداً، تتآمر بطبيعتها ضد كل ما هو خير ونبيل"7. تصدر هذه الأحكام الاختزالية التعميمية بلا تمييز وبلا دراسة حقيقية للواقع، فهي تضع اليهود كل اليهود في

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الامريكية الحديثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د.ط، 1979، ص159.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت، 60-61، مج2، ص411.

[3] المسيري، عبد الوهاب، **أسرار العقل الصهيوني**، دار الحسام، القاهرة، ط1، 1996.

[4] المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص303.

[5] حنفي، مصطفى، **قضايا المنهج في الدراسات اليهودية، في عالم عبد الوهاب المسيري**، تحرير، عطية، أحمد عبد الحليم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004، ص276.

[6] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية:رؤية نقدية**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، القاهرة، 1975، د.ط، ص13.

[7] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص7.

سلة واحدة، وتذهب إلى أن كل الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية شيء واحد، فلا يوجد أي اختلافات بينها. ولذا يتم اختزال الإسرائيلي في الصهيوني والصهيوني في اليهودي، لأن الجميع كتلة واحدة متجانسة. والجميع تتلبس به روح شريرة شيطانية ذات مقدرة هائلة على التدمير والافساد وحياكة المؤامرات، والعالم بالنسبة لهم مجرد رقعة شطرنج والبشر إن هم إلا أحجار عليها يحركهم اليهود بكل بساطة لإنجاز مخططاتهم، فهم أصحاب قوة خارقة لا تضاهيها قوة ونفوذ كبير ليس مثله نفوذ. والتاريخ اليهودي بأسره هو تعبير وانعكاس لهذه الروح ولتلك المؤامرة التي لا تتغير.

ومن هذا المنطلق يرفض المسيري الكتب ذات المنحى التآمري وفي مقدمتها كتاب **بروتوكولاتحكماء صهيون**[1] لأن أصحابه يتصورون أن المؤامرات التي تحاك ضدهم موجودة في وثيقة بعينها مثل التلمود أو البروتوكولات، وبدلاً من فهم الواقع وتحليله وتفكيكه وإعادة بنائه، تصبح مهمتهم هي ضرورة البحث عن هذه الوثائق ودراستها ونشرها وتعميمها، كما فعل الخطاب العربي مع بروتوكولات حكماء صهيون، التي خرجت في نسخ مختلفة ومتعددة وبأسماء مؤلفين كثيرين وجميعها تؤكد أن البروتوكولات "أخطر كتاب ظهر في العالم"[2] فهو بعبارة العقاد كتاب جهنمي، كتاب عجيب، وكل العبارات الفخمة التي من شأنها أن تجعل القارئ متلهفاً لقراءة البروتوكولات ومذعناً لمضمونها، بالرغم مما تتضمنه من ادعاءات صبيانية ساذجة كالقول:(نحن الذين دبرنا الثورة الفرنسية)، والمعروف أن أي ثورة لها تداعياتها وظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تجعلها مبررة واقعياً وليس تخيلياً، ثم ماذا عن الإدعاء الصبياني القائل أن كبير الحاخامات الذي يقرأ البروتوكولات على نظرائه وأتباعه يقول:(نحن دعاة الشر)،فهل يُعقل أن يقول المرء عن نفسه أنه شرير؟ وأن ما يقوم به هو من أعمال الشر المخزية والمستنكرة. "ثم نقطة في غاية الأهمية غابت عن مروجي البروتوكولات، لَمَ كتبت بالروسية ويهود روسيا كانوا لا يجيدون هذه اللغة وجماهير عريضة منهم كانت لا تعرفها؟"[3]وإنما غالبيتهم كانوا يتحدثون اليديشية، والأحرى بهم أن يكتبوها بالآرامية التي كان يجيدها معظم الحاخامات. في النهاية ما الذي يدفع البعض إلى تبني الخطاب التآمري والتحمس له؟ يقول المسيري أن البروتوكولات تفسير تآمري مريح، والتفسير التآمري مريح لأنه يفسر كل شيء ويرفع المسؤولية كاملة عن صاحبه، وبدل الاجتهاد في محاولة الفهم والتحليل، يركن صاحب الفكر التآمري إلى الأوهام والتفسيرات الغامضة الهلامية.

النوع الثاني من الخطاب هو**الخطاب الشبه ديني** الذي يعبئ الجماهير ضد اليهود، كل اليهود، باعتبارهم أعداء الله وقتلة الأنبياء، أي أنه يصدر عن منطلقات الخطاب التآمري نفسه الذي يذهب إلى أن الشر مسألة متأصلة وراثية في الطبيعة اليهودية فهو يجري منهم مجرى الدم في العروق، وهو خطاب شبه ديني لأنه لا يرى في اليهود ظاهرة دينية ولكن ظاهرة إثنية عرقية كذلك، وبالتالي يسقط في دوامة الكراهية والكراهية المعاكسة بلا أي أفق للنهاية والخلاص، هو خطاب يدعي أن الظاهرة اليهودية تحتفظ

---

[1] الخشاب، محمد،**بروتوكولات حكماء صهيون**، دار أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 2014

[2] المرجع نفسه، ص17.

[3] المسيري، عبد الوهاب، **حوارات: الصهيونية واليهودية**، تحرير: حرفي، سوزان، دار الفكر، دمشق، ط3، 2012، ص276.

بطبيعتها العدوانية إلى الأبد، ويستلهم مواقفه من النصوص التوراتية ويحاول تفسير السلوك اليهودي وقراءة الواقع في ضوء ما جاء به العهد القديم والكتب المقدسة اليهودية الأخرى (التلمود- القبالاه)، كأنما سلوك اليهودي نابع بالضرورة من تلك النصوص، دون إدراك للمتغيرات التي أصابت الظاهرة اليهودية وما اعتراها من تحولات لا تتصل بالنصوص بل بالوقائع والمستجدات.

ومن أشكال الخطاب كذلك، **الخطاب الأخلاقي** وهو الخطاب الذي يصدر عن قيم أخلاقية إنسانية ويحاول أن يحض على وضعها موضع التطبيق. وذلك بتبني مقولات أخلاقية مثل الاعتدال والتسامح والإنصاف والخير، وهي مقولات ليست تفسيرية ولا تحليلية، فهي تعبير عن حالات عقلية وعاطفية وتصدر عن مواقف أخلاقية لا علاقة لها ببنية الواقع وتشابكاته.

وهناك **الخطاب الموضوعيالمتلقي** وهو أكثر أنواع الخطاب شيوعاً، وهو يصدر عن نموذج معلوماتي موضوعي متلقي وثائقي، يقوم فيه الباحث بمراكمة المعلومات دون النظر في مدى أهميتها ومدى مركزيتها وقدرتها على التفسير والتحليل. أنه خطاب لا يمارس نقداً ولا يبدع مقولات تفسيرية ولا يصل إلى الكشف عن النماذج الكامنة، يكتفي فقط بحشد المعلومات ورصها وقراءة النصوص وتتبعها بما لا يحقق أي غاية تفكيكية وتركيبية.

كل هذه الخطابات العملية، إذا أضفنا إليها **الخطاب القانوني**المهموم بالمرافعة القانونية التي تهدف إلى توضيح الحق العربي وتسويغه قانونياً، و**الخطاب الدعائي الإعلامي**المحض الذي يتوجه للرأي العالمي لمحاولة إقناعه بما لن يقتنع به، لأن الواقع المفروض بذاته لا يستند لأساس قانوني أو عقلي أو شرعي، فنحن أمام حالةتتجاوز ذلك كله. والخطابات التعبوية والعملية وإن كانت مهمة، فإن أهميتها لا ترقى إلى مستوى فهم بنية الظاهرة اليهودية بكل تجلياتها وأحوالها وتغيراتها، ولا تحاول ربط الأسباب بالنتائج وقراءة الماضي في ضوء الحاضر والتنبؤ بالمستقبل، لذا فأنواع هذا الخطاب لا تفيد كثيراً في رسم الخريطة المعرفية أو بناء النماذج الإدراكية التركيبية المستقلة عن مثيلتها الغربية.

الخطاب العربي الراهن بما وصفنا أنماطه العملية تلك، يقرأ تاريخ العقيدة اليهودية والشأن اليهودي بوحي من المسلمات الغربية، ومن خلال نماذجه الذهنية في الإدراك والتفسير، "فكثيرا من الدراسات العربية تبنت عن وعي أو غير وعي معظم أو كل المسلمات أو المقولات التحليلية الغربية التي تتعامل الحضارة الغربية من خلالها مع العقيدة اليهودية، وهي مقولات أو مسلمات في معظمها ذات أصل إنجيلي مثل التاريخ اليهودي والشعب اليهودي".[1] ما يعني أن اليهود في الرؤية الغربية بالرغم مما حدث لهم من تحولات جذرية، لا يزالون كياناً مستقلاً يتحركون داخل تاريخهم المستقل، ومن ثم يتحول اليهود وفق هذه الرؤية إلى ظاهرة متعالية، بإسقاط البعد التاريخي والإنساني المركب.ويبدأ الباحث في التعامل مع اليهود ككل، اليهود في كل زمان ومكان اليهود على العموم باعتبارهم كياناً واحدا فريداً ليس له نظير وله قانونه الخاص.

[1] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج1، م.س، ص27.

تبني الخطاب العربي للمقولات الغربية بحذافيرها والتماهي شبه الكلي مع رؤيتها أدى إلى انتزاع الظواهر اليهودية من سياقاتها الحضارية ومن سيرورتها التاريخية، ما ساهم إما في تشيئها أي النظر إليها كشيء من الأشياء بلا ملامح ولا أبعاد تاريخية ونفسية واجتماعية. أو النظر إليها كظاهرة سوريالية، فريدة من نوعها لا تقع ضمن الحيز الإنساني.

نتج عن كلتا النظرتين المتناقضتين اختلال في تحديد مستوى التعميم والتخصيص الملائم لدراسة الظاهرة، فهناك من ناحية الميل نحو التركيز على التفرد والخصوصية اليهودية، والتفاصيل المتناثرة، ومن ناحية أخرى هناك الميل نحو التركيز على ما هو عام جداً وتجاهل نتوء الظاهرة وخصوصيتها ومنحناها الخاص، ومحاولة تفسيرها في إطار القانون العلمي العام والشامل وكأنها سطح أملس ليست له شخصية أو هوية"[1].

يتبين مما سبق أن كثيراً من القُصور المعرفي والمنهجي اعترى الخطاب التحليلي العربي في مقاربته للمسألة اليهودية يعود في جوهره إلى الرغبة العربية الملحة والمتكررة لنزع الظواهر اليهودية من سياقها التاريخي والإنساني المركب والتعامل معها بأساليب قد تبدو للناظر من الوهلة الأولى أنها علمية موضوعية، ولكنها في الحقيقة تفتقد لأدنى شروط التفسير والتحليل المنهجي العميق،والمتحرر من كافة أشكال التبعية المعرفية إن على مستوى المفاهيم والمصطلحات أو على مستوى النماذج والمقولات. إن النقائص التي اتصف بها الخطاب العربي المعاصر تجد علتها الحقيقية كما يرى المسيري في غياب نموج تفسيري اجتهادي تركيبي لا يتبنى المسلمات القائمة ولا يسقط ضحية لإمبريالية المقولات الغربية وتحيزاتها.

لقد حان الوقت حسب تصور المسيري لدراسة الظواهر اليهودية بكافة امتداداتها وصورها وتمظهراتها، "من وجهة نظرنا وأن نخضع تحيزاتنا (ونماذجنا التحليلية) للاختبار المستمر لنرى مقدرتها التفسيرية بالمقارنة للنماذج التحليلية الأخرى"[2]. دراسة تحاول مقاربة المسألة اليهودية دون أن تجرد عناصرها ومكوناتها ومفاعليها من سياقاتها التاريخية والاجتماعية، أي أن تقوم بإدخالها في نطاق العلم، ووضعها في عدة سياقات لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد متعددة وليست ظاهرة واحدة مغلقة تتسم بالوحدة.

2- النموذج المعرفي التحليلي المركب

يقترح المسيري لتجاوز نقائص وسلبيات النماذج الموضوعية المتلقية والاختزالية البسيطة التيأشرنا إلى بعضها سابقاً، أن نتبنما اسماه المسيري "بالنموذج المعرفي التحليلي التركيبي"، فما الذي يقصده المسيري بالنموذج المعرفي التحليلي التركيبي؟ وكيف وظفه في دراسة المسألة اليهودية؟

1/2 ماهية النموذج المعرفي

النموذج في المعجم العربي جمعه نماذج ونموذجات وهي كلمة أصلها فارسي من "نموذة" التي تعني "مثال الشيء"[3].

---

[1] المسيري، عبدالوهاب، **موسوعةاليهودواليهوديةوالصهيونية**، م.س ص28.

[2] المصدر نفسه، ص30.

[3] التونجي، محمد، **المعجم الذهبي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1969، ص474.

أما من الناحية الاصطلاحية:يقصد المسيري بالنموذج المعرفي هو تلك البنية التصويرية "التي يجردها عقل الإنسان من كمَّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبا خاصا وينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح(من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع. وعملية التجريد هذه يمكن أن تتم بشكل غير واعٍ إلى أن تأخذ شكل خريطة إدراكية يستنبطها الإنسان تماما ويحملها في عقله ووجدانه فتُحدد طريقة ومجال إدراكه للواقع الخام المحيط به، فيقوم بتهميش بعض التفاصيل وتأكيد البعض الآخر بحيث يراها هامة ومركزية"[1]. يستخدم المسيري النموذج بصيغ ومعاني عديدة منها: النمط المثالي، الخريطة، البنية، الفكرة المجردة.

وما يجمع هذه الصيغ والمعاني صفتان أساسيتان تعتبران جوهر النموذج: الأولى عقلية تصويرية والثانية مجرّدة، والصفتان معاً تحددان طبيعة النموذج باعتباره فكرة ذهنية وليس حقيقة تجريبية، بمعنى أنه ليس كائناً موجوداً بالفعل في عالم الأعيان، أما صفة التجريد فتقوم بعزل العناصر عزلاً ذهنياً،بحيث يمكن فصل واستبعاد التفاصيل غير المهمة وصولاًإلى الظاهرة المراد فهم حقيقتها.

على أن النموذج المعرفي التحليلي ليس قانوناً علمياً صارماً موضوعياً ومنفصلاً عن الباحث، وإنما هو بمثابة صورة مصغرة نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها، وإذا كان الأمر كذلك فإن من المستحسن أن ندرك أنه لتحليل سلوك البشر لا بد أن نحاول الوصول إلى ما يصطلح عليه المسيري النموذج الإدراكي الذي يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريده ونستخدمه في تفسير سلوكهم (وهذا ما نسميه النموذج التحليلي)، "ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا بوصفها بنية متكاملة متداخلة وبوصفها مجموعة من العلاقات الحية"[2].

والغاية من النموذج الذي يقترحه المسيري لا يتوقف على تفسير الظواهر في حاضرها وفي حدود تمثلاتها الواقعية، إنما غايته أن يتجه صوب المستقبل انطلاقاً من الحاضر وبناءً على التاريخ. وذلك لأن مفهوم النموذج عند المسيري يركز بصورة أساسية على إدراك سر الظاهرة الاجتماعية أو السياسية أو الفكرية، وفك شفرتها، ونزع الحُجب عن جوهرها، حتى يكون الإدراك أقوى بمسارات تطورها.

2/2النموذج كأداة تحليلية

النموذج المعرفي عند المسيري ليس مجرد مفهوم نظري أو مجرد عبارة لغوية، بل هو أداة إجرائية منهجية غايتها وهدفها تفكيك الظواهر وتفسير جزئياتها والكشف عن عناصرها الكامنة والفاعلة، والربط بينها ربطاً مركباً. فالنموذج يتأسس وفقاً لعمليات التجريد والتنسيق وهي عمليات تدخل ضمن نطاق العقل التوليدي، وليس العقل الفوتوغرافي كما يصفه المسيري، أي العقل الذي يتلقى معطيات الواقع ويسجلها بدون أدنى عمليات التنسيق والربط. انطلاقاً من ذلك يأتي رفض المسيري للموضوعية

[1] المسيري، عبد الوهاب، **دفاع عن الانسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذجالمركبة**، دار الشروق، مصر، ط3، 2014، ص298.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **دفاع عن الإنسان**، م.س، ص301.

الفوتوغرافية وفكرة العقل السلبي، وهي كما يقول "تحولات في رؤيتي لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادي، ومن ثم في الفلسفة الكامنة وراء المنهج – أن يواكب –كل هذه التحولات تحول في الأدوات المنهجية. ولذا – يضيف المسيري- اتجهت نحو البحث عن أداة تحليلية تيسر لي عملية الرؤية الكلية للظواهر والأفكار والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات(..)، أداة تجعلني اتجاوز الرصد المباشر والموضوعية المادية المتلقية دون السقوط في الذاتية، أداة تحيط بتركيبية الواقع والظاهرة الإنسانية، وقد وجدت بغيتي في نهاية الأمر في النماذج التحليلية"[1].

نستطيع أن نستخلص من الفقرة السابقة دوافع اختيار النموذج كأداة تحليلية للأسباب الآتية:

أ- النموذج المعرفي التحليلي أداة لتجاوز أشكال الموضوعية المتلقية والنماذج الاختزالية البسيطة

ب- النموذج المعرفي التحليلي يمكن الباحث من الرؤية الكلية للظواهر والأفكار لأنه ينسق ويربط بين عناصرها المتناثرة.

ت- النموذج المعرفي التحليلي يساعد على رصد الواقع بدقة وتفكيك عناصره وربطها ربطا مركبا في إطارها الكلي.

ث- النموذج المعرفي التحليلي أداة فاعلة وصالحة لدراسة واقع الإنسان في تركيبيته.

بالمحصلة النهائية يمكننا القول ان النموذج عند المسيري ليس "مجرد إطار للعلاقات النسبية، ولا نظرية لتحديد الأسباب، وليس إطاراً تجريبياً، وإنما هو إطار لتنظيم المعرفة وتحديد العلاقات والتركيبات الداخلية كما يحتوي على المعلومات وينظمها ثم يعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة"[2]. وفضلاً عن ذلك، يمتلك النموذج مقدرة على ربط العناصر بعضها ببعض، الخاص بالعام، الجزئي بالكلي، النتيجة بالسبب، والذاتي بالموضوعي، دون أن تفقد تلك العناصر خصوصياتها.

لكن رغم التقعيد والتنظير لمنهجية النماذج التحليلية التركيبية ودفاع المسيري المستميت عن جدواها في دراسة الظواهر الإنسانية وبالتالي جدواها في دراسة الظواهر اليهودية، فإن التطبيقات وحدها هي الكفيلة بإثبات أو نفي هذه المزاعم، التطبيق وحده من يخبرنا عن مدى أهمية النماذج وقدرتها التفسيرية والاستشرافية. وعلينا أن نتساءل ونحن بصدد تسليط الضوء على العمل الموسوعي الضخم: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(تفسير جديد)، كيف استطاع المسيري من خلال هذا العمل الإبداعي والتأسيسي أن يعالج المسألة اليهودية وأن يجيب عن إشكالياتها ويتخطى صعوباتها المنهجية والمعرفية؟ ما الجديد الذي قدمته الموسوعة في تناول الشأن اليهودي على المستويين المعرفي والمنهجي؟ ما طبيعة النماذج المعرفية التحليلية التي استخدمها المسيري في موسوعته وما النتائج التي تمخضت عنها؟

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000، ص272-273.

[2] حبيب، رفيق، (**النموذج المعرفي عند المسيري**)، **كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري**، مج1، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008، ص166.

أسئلة من شأن الموسوعة، في بنيتها وهيكلها أن تجيب عنها. لكن لا يسعنا في مجال تاريخ الفكر والحضارة تحديداً، إلا أن نشير إلى أن الصورة التي يركب بها المسيري بنية الموسوعة وتصوغها اجتهاداته الفكرية والمنهجية في أكثر من وجهة من وجهات النظر في الشأن اليهودي والصهيوني، تتجاوز في تصنيفها المنظور اليهودي، والتناول المعلوماتي الوثائقي، لتحاول القيام بجهد تأسيسي هام في تأصيل النظر العربي في موضوع محاط بكثير من الالتباس التاريخي والسياسي والديني، ومن ثم فنحن مع المسيري أمام أنموذج للموسوعة التأسيسية التي تفكك وتعيد بناء الحقائق وتقدم رؤية مغايرة وتنسج مفاهيم ومصطلحات ومقولات على أعلى درجات التميز والابداع في حقل ملغوم مثل حقل الدراسات اليهودية.

3/موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية:الأطر المنهجية والسياقات الفكرية

تعالج موسوعة اليهودية واليهودية والصهيونية: تفسير جديد، إشكالية هامة أثارت جدلًا فكرياً كبيراً عبر التاريخ، وهي قضية اليهود واليهودية والصهيونية،"إذ تحاول دراسة مختلف جوانب تاريخ العبرانيين في العالم القديم، وتواريخ الجماعات اليهودية بامتداد بلدان العالم، وتعدادها وتوزيعاتها وسماتها الأساسيةوهياكلها التنظيمية، وعلاقات أفراد الجماعات اليهودية بالمجتمعات التي يوجدون فيها وبالدولة الصهيونية "[1]، وتغطي الموسوعة كذلك أشهر الأعلام من اليهود (مثل موسى بن ميمون)، وغيراليهود ممن ارتبطت أسماؤهم بتواريخ الجماعات اليهودية (مثل نابليون وهتلر)،كما تعالج الموسوعة كل الجوانب المتعلقة بتاريخ اليهودية وفرقها وكتبها الدينية وطقوسها وشعائرها وأزماتها في العصر الحديث، وعلاقتها بالصهيونية وبمعاداة السامية.وتتناول كل الجوانب المتعلقة بتاريخ الحركة الصهيونية ونشاطاتها ومدارسها وأعلامها.

تعد موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أول موسوعة نقدية تفكيكية شاملة ومركبة عن اليهود واليهودية والصهيونية يكتبها باحث غير يهودي.

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن حيال هذه الموسوعة الضخمة والفريدة هو:

ما هي الظروف والدوافع التي احاطت بكتابة الموسوعة؟ وما هو الجديد الذي حملته في منهج كتابتها وفي مضمونها؟

تحدث المسيري عن ظروفودوافع كتابته للموسوعة، ضمن مؤلفه (رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر- سيرة غير ذاتية غير موضوعية-)، حيث تعرض لمسألة علاقته الفكرية بالصهيونية، وكيف بدأ توجهه نحو الاختصاص في دراسة اليهود واليهودية والصهيونية قائلاً: "بينما كانت رؤيتي الفكرية، ونماذجي التحليلية تتشكلان، كانت الصهيونية قد بدأت تتحول إلى الانشغال الفكري، والسياسي الأساسي في حياتي"[2]، وإن كان المسيري يرجع جذور هذا الاهتمام إلى مراحل طفولته الأولى، حيث كانت تقام في بلدته دمنهور احتفالات سنوية بمناسبة مولد الولي اليهودي (سيدي ابي حصيرة)،كما يتذكر وجوه بعض اليهود الذين كانوا يقيمون بين المصريين، حتى قيام تاريخ احتلال اليهود لأرض فلسطين سنة 1948م.

المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية واليهودية**، تحرير سوزان حرفي، م.س، ص321.

[1]المسيري، عبد الوهاب، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، م.س ص36.

لكن البداية الفعلية الواعية بالمسألة الصهيونية، كانت بعد رحلة المسيري إلى الولايات المتحدة الامريكية، وتخصصه في دراسة الأدب الانجليزي المقارن، حيث يرى المسيري في الحركة الصهيونية أنها:" جزء من التشكيل الحضاري الغربي وتاريخ الأفكار في الغرب "[1]، وقد عبر المسيري عن هذه اللحظة التاريخية بقوله:" أن معركتي مع الصهيونية بدأت في الغرب ولم تبدأ في الشرق، ومن ثم رأيتُها باعتبارها ظاهرة استعمارية غربية لا تختلف كثيراً عن الظواهر الاستعمارية الأخرى التي افرزتها الحضارة الغربية"[2].

يتناول المسيري، العديد من الوقائع التي خاضها، والاحداث التي عايشها، التي ساهمت جلها أو بعضها في التوجه نحو دراسة الصهيونية، والتحول عن الأدب الانجليزي والامريكي المقارن إلى الكتابة عن اليهود واليهودية والصهيونية.

بدأ المسيري الكتابة عن الصهيونية،فنشر أولدراسةعن إسرائيل في كتيب صغير بالإنجليزية عام 1966بعنوان:إسرائيلقاعدةللاستعمار الغربي (**Isroel :Bse of westermlperlialism**)،ثم صدرت له أول دراسة جادة وعميقة بعنوان: "نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني"، نشرها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام 1977، وهي دراسة لم تكن ذات طابع سياسي، وإنما لها بُعد معرفي فلسفي، ونظراً لأن الكتابة عن الصهيونية عادةً ما تصطدم بمصطلحات ومفاهيم غير مألوفة تحتاج إلى توضيح وشرح، قرر المسيري وضع مسرد بالمصطلحات التي تضمنها كتابه السابق، ولكنه اكتشف أثناء كتابته لهذا المسرد أن المفرداتالتي ترد في الخطاب السياسي العادي، حينما ترد في الخطاب السياسي الصهيوني تكتسب دلالات ومعاني مختلفة عن مضامينها ومعانيها العادية، مثل كلمة (شعب) أو(أحزاب) أو(الديمقراطية الاسرائيلية)، فانقلب المسرد إلى موسوعة صغيرة، وانقلبت الموسوعة الصغيرة إلى موسوعة من مجلد واحد صدرت عام 1975 بعنوان:" موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية"، لتتطور هذه الموسوعة بعد ذلك إلى موسوعة تفكيكية، ثم انتهت إلى موسوعة تفكيكية تأسيسية، صدرت في حوالي ثمانية مجلدات تحت عنوان:"**موسوعةاليهودواليهوديةوالصهيونية: نموذج تفسيري جديد**".

مشروع الموسوعة، كما قدمه المسيري لم يكن الغرض منه مجرد "موسوعة معلوماتية " تحاول توفير المعلومات للقارئ عن طريق ترجمتها ومراكمتها من المراجع والصحف الأجنبية والعربية، وإنما هي موسوعة تأسيسية تعرض نماذج تحليليةمترابطة،ومصطلحات بديلة، وبرنامجاً بحثياً جديداً في الموضوعات اليهودية والصهيونية والإسرائيلية"[3].

1/3البناء الهيكلي للموسوعة

تتكون الموسوعة من ثمانية مجلدات، يضم كل مجلد عدداً من الأجزاء، ويشتمل كل جزء على مجموعة من الأبواب، ويتفرع كل باب إلى عدة مداخل. يبلغ عدد مداخل الموسوعة حوالي ألفين وثمانمئة(2800) مدخل. وقد تم ترتيب الموسوعة وفق تصنيف

[1]المصدر نفسه، ص37.
[2]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية واليهودية**، تحرير سوزان حرفي، م.س، ص23.
[3]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونيةواليهودية**،تحريرسوزانحرفي،م.س، ص 29،30.

موضوعاتي، ويحتوي المجلد الثامن على فهرس أبجدي باللغة العربية يشمل جميع مداخل الموسوعة.

في المجلد الأولمن الموسوعة، تناول المسيري الإطار النظري،حيث بحث في عدد من الإشكاليات النظرية، المرتبطة باليهود واليهودية والصهيونية ومن أبرزها: مشكلة المصطلح الغربي وما ينطوي عليهمن تحيزات ضمنيةوكامنة، ومن بينها:

أ- المصطلحات الغربية تنبع من المركزية الغربية، على سبيل المثال: عصر الاكتشافات وهي توحي بأن العالم في حالة غياب ينتظر الإنسان الغربي لاكتشافه.

ب- يصدر الغرب عن رؤية إنجيلية لأعضاء الجماعات اليهودية، فاليهود هم " شعب مقدس" أو" شعب مندس"، أو" شعب شاهد".

ت- انطلق الصهاينة من المركزية الغربية وعمقها بإضافة المركزية الصهيونية وجوهر هذه المركزية هو أن اليهود كيان مستقل لا يمكن دراسته إلا من الداخل، وفي إطار مرجعية يهودية خالصة.

ث- ومن أجل تجاوز تحيزات المصطلحات الغربية واليهودية، وضع المسيري عدداً من المصطلحات التي تتسم بالتركيبية، وبقدرة تفسيرية أكبر تستند إلى مرجعية عربية إسلامية.

واهتم المسيري في المجلد الأول بنحت مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي يزعم قدرتها التفسيرية العالية، منها على سبيل المثال لا الحصر: التجاوز والتعالي في مقابل الحلول والكمون، والمرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، الحيز الإنساني، السببية الصلبة واللاسببية السائلة، الواحدية الكونية، العقلانية المادية واللاعقلانية المادية ...إلخ.

بينما عالج في المجلد الثاني، والذي يحمل عنوان:" الجماعات اليهوديةإشكاليات " مجموعة من القضايا، والاشكاليات ذات الصلة بالجماعات اليهودية، منها طبيعة اليهود عبر التاريخ، وما يرتبط بها من المفاهيم من قبيل: " الجوهر اليهودي " والعبقرية اليهودية"، كما توقف عند هجرات أعضاء الجماعات اليهودية، وانتشارهم منذ العصور القديمة حتى العصر الحديث، مؤكداً ما عُرف به العبرانيون من أنهم " شعب متجول"، وقد تحدث المسيري بنوع من التفصيل عن مراحل هجرات اليهود سواء في القديم أوالعصر الحديث.

في حين تناول المجلد الثالث الموسوم بـ" الجماعات اليهودية:التحديث والثقافة"، ثقافة اعضاء الجماعات اليهودية، وعلاقة التفاعل بينهم، وبين الثقافة الغربية في عصور التحديث والاستنارة وما بعد الحداثة ومن ذلك العلاقة الوثيقة بين البروتستانتية من جهة والعقيدة اليهودية واعضاء الجماعات اليهودية من جهة أخرى، كما تحدث عن علاقة العلمانية بالجماعات اليهودية، وعن دورهم في ظهورها وانتشارها، كما توقف عند مفهوم التحديث و دور اليهودية فيه وعن تأثرهم به إلى جانب علاقتهم بالرأسمالية الغربية كما ذكرت الموسوعة في هذا المجلد عدداً من المفكرين والفلاسفة والعلماء والأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية.

تطرق المجلد الرابع من الموسوعة تحت عنوان"الجماعات اليهودية: تواريخ" إلى تاريخ الجماعات اليهودية في العالم الغربي وفي العالم الاسلامي قديماً وحديثاً، حيث اثار المسيري في هذا المجلد جملة من القضايا، منها الرؤية الصهيونية للتاريخ، وهي رؤية

تنبع من مصدرين أساسين هما:المصدر العقدي (الحلولية اليهودية) والمصدر التاريخي (تجربة الجماعات اليهودية في شرق أوروبا).

عالج المجلد الخامس بعنوان: "اليهودية: المفاهيم والفرق" متضمناً ثلاثة أجزاء: الجزء الأول عالج بعض الإشكاليات المترابطة: مثل إشكالية الحلولية اليهودية وعلاقة العنصرية والصهيونية باليهودية"، أما الجزء الثاني فقد غطى مجموعة من المفاهيم والعقائد الأساسية في اليهودية، من قبيل: الإله والشعب المختار والنبوة والقبالاه والشعائر وغيرها. وتناول الجزء الثالث الفرق الدينية اليهودية مثل: الحسيدية*، واليهودية الاصلاحية، وقد عالج هذا الجزء قضية مهمة هي علاقة اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية بتيار ما بعد الحداثة (جاك دريدا، ايمانويل ليفيناس، جابيس، هاورلد بلوم وغيرهم).

وقد أكد المسيري على أن صلة هؤلاء بموروثهم العبري وثيقة**، وذهب إلى أن ثمة " تبادلاً اختيارياً" بين اليهود واليهود من جهة، وما بعد الحداثة من جهة أخرى، والسبب هو أن ثمة عناصر في اليهودية، وفي وضع اعضاء الجماعات اليهودية تجعلهم يتجهون نحو ما بعد الحداثة ويسهمون بفكرهم فيها.

كما ذهب المسيري إلى أن مجموعة من المفاهيم ما بعد الحداثية (التفكيكية) ذات أساس يهودي وتتشابه مع بعض المفاهيم القبالية، ومن هذه المفاهيم: الحضور، والتمركز حول "الموجود"، و"الاختلاف"، و"الاثر".

اتجه المجلد السادس للحديث عن الصهيونية،فعالج مفهوم الصهيونية وتياراتها وتناول تاريخها وتاريخ المنظمة الصهيونية العالمية التي تأسست عام 1897م، وتحدث عن هيكلها التنظيمي وعن اللوبيات اليهودية.

وخُصص الجزء الرابع من المجلد السادس- للحديث عن موقف الصهيونية وإسرائيل من الجماعات اليهودية في العالم، وعن موقف هذه الجماعات من الصهيونية. أما المجلد السابع فقد خصصه لدراسة اسرائيل لدولة الصهيونية الوظيفية، ويتألف هذا المجلد من خمسة أجزاء تعالج القضايا التالية:

إشكالية التطبيع والدولة الوظيفية، والدولة الاستيطانية الإحلالية والعنصرية الصهيونية والإرهاب الصهيوني، وأزمة الصهيونية والمسألة الإسرائيلية.

أما المجلد الثامن والأخير فخصص للملاحق والفهارس: إذ تضمن العناوين التالية: آليات الموسوعة، تعريفات المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ثبت تاريخي بأهم الأحداث في تاريخ البشرية عموما والأحداث التي تخص فلسطين والجماعات اليهودية في العالم

---

*__الحسيدية:__ كلمة مشتقة من الكلمة العبرية "حسيد" ومعناها "التقي"، وهي تستخدم في العصر الحديث للدلالة على الحركة الدينية الصوفية التي أسسها بعل شيم طوف (1700- 1761) وقد بدأت هذه الحركة في منتصف القرن 18م في جنوبي بولندا وجاليشيا وأوكرانيا وانتشرت منها إلى وسط بولندا وروسيا البيضاء والمجر ورومانيا حتى أصبحت عقيدة أغلبية الجماهير اليهودية في شرقي أوربا بحلول عام 1830. وهي مذهب صوفي حلولي تعد امتداد للحلولية اليهودية بمزجها بين الشعب والأرض والخالق وبمزاوجتها بين الشعب والإله. ينظر: المسيري، عبد الوهاب، __دفاع عن الإنسان__، م.س، ص83.

**قارئ الموسوعة سيكتشف فيها قدرة المسيري على ربط إنتاجات الفلاسفة من اعضاء الجماعات اليهودية بالتراث اليهودي، وكمثال على ذلك: عالم النفس الشهير سيجموند فرويد. ينظر: __البعد اليهودي في رؤية فرويد، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية__، مج3، ص455.

فهرس موضوعي: فهرس شامل بمحتويات الموسوعة مرتبة حسب ورودها في الموسوعة، أي موضوعياً: المجلدات والأجزاء والأبواب والمداخل، فهرس الفبائي عربي، مؤلف الموسوعة، المشرف عليها، فهرس ألفابي انجليزي.

بقي أن نشير إلى أنه بعد أربع سنوات من صدور هذه الموسوعة، أصدر المسيري نسخة موجزة في جزأين كبيرين[1].

2/3الإطار المنهجي للموسوعة

يقصد بالإطار المنهجي تلك الخطوات الإجرائية أو الطرائق المنهجية التي اتبعها المسيري في إعداد موسوعته سعياً لتحقيق أهدافها، وهي تشمل الخطوات التالية:

أ- تقدم الموسوعة رؤية تاريخية جديدة للعقيدة اليهودية والجماعات والحركات الصهيونية أكثر تفسيرية وتركيبية من تلك الرؤية الغربية التقليدية، والرؤية الجديدة هذه تضع تواريخ الجماعات اليهودية في مختلف انحاء العالم في إطار التاريخ الإنساني العام كما تربط تاريخ الصهيونية، بتاريخ الفكر الغربي والامبريالية الغربية.

ب- التعريف الدقيق بالمفاهيم والمصطلحات المتداولة والتأريخ لها من منظور جديد وابراز جوانبها الاشكالية مثل ما فعل مع مصطلح العلمانية وغيره.

ت- اسقاط المصطلحات المتحيزة، واحلال مصطلحات أكثر حياداً وتفسيرية محلها فتم استبعاد مصطلح " الشعب اليهودية " الذي يفترض أن اليهود ويشكلون وحدة عرقية ودينية وحضارية متكاملة، وحل محله مصطلح " الجماعات اليهودية".

ث- يؤكد المسيري بأن الهدف من إعداد الموسوعة وهو توفير الحقائق التاريخية المعاصرة عن الظواهر اليهودية والصهيونية، وتقديم رؤية جديدة للموضوعات التي تغطيها، ومحاولة تطوير خطاب تحليلي لوصف الظاهرة اليهودية والصهيونية، يبتعد عن الخطابات الأخلاقية والقانونية والإعلامية التي تهيمن على الفكر العربي، فالخطاب التفسيري الذي يقترحه المسيري " ينطلق من دراسة دقيقة لتفاصيل الواقع ثم يطرح نموذجا له"[2].

والخطاب التفسيري المقترح يسترجع البُعد التاريخي لهذه الظاهرة من ناحية كونها ظاهرة تاريخية اجتماعية، يمكن فهمها والتعامل معها.

يتبنى المسيري في دراسته للظاهرة اليهودية والصهيونية ما يسميه بـ"الخطاب التحليلي التفسيري" الذي يتميز عن كل أنواع الخطاب الأخرى (الخطاب التآمري، الخطاب الدعائي، الخطاب النفسي، الخطاب النصوصي) التي تهدف -حسب رأيه ـ "إلى كشف الصهاينة أو فضحهم أو التشهير بهم أو حشد الجماهير وتجنيدهم ضدهم. فالخطاب التحليلي التفسيري لا يهدف إلى أي من الأهداف السابقة، وإنما يهدف إلى تعميق رؤيتنا

[1] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003.
[2] المسيري، عبدالوهاب، **موسوعةاليهودواليهوديةوالصهيونية**، م.س، ص35.

للعدو حتى نعرفه تركيبيته وبالتالي تزداد قدرتنا على تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية والتنبؤ بها"[1]

ويرتكز الخطاب التحليلي التفسيري الذي يتبناه المسيري على الرؤية النماذجية، فالتحليل التفسيري الذي يعتمد على النموذج كأداة تحليلية من شأنه أن يجنب الباحث الرصد الموضوعي والحشد المعلوماتي الذي يفتقد للتنظيم والتصنيف والتحديد والمقدرة التفسيرية العالية. والهدف من اتخاذ الدراسة من خلال النماذج التحليلية هو "أن نقرأ النصوص الصهيونية بحذر شديد، وأن نحاول الوصول إلى المفاهيم الكامنة وراء المصطلحات والنماذج الإدراكية"[2]

بالتالي، يمكن القول بأن الهاجس المنهجي والتاريخي الذي شغل المسيري في موسوعته هو: كيف نتمكن من دراسة الشأن اليهودية والصهيوني دون أن نسقط ضحية لسيطرة المقولات الغربية، ومن دون أن نجرد أعضاء الجماعات اليهودية من سياقها التاريخي والاجتماعي، ودون تحيزات الآخرين سواءً مع اليهود أو ضدهم.

3/3 الموسوعة وإشكالية المصطلح

بادر المسيري في التأسيس لموسوعته إلى النظر في إشكالية المصطلح من حيث بنيته وإدراك خلفياته الفكرية والأيديولوجية والكشف عن تحيزاته، فإدارة المصطلح والتحكم فيه "مسألة ضرورية لضبط وتنظيم العملية الفكرية والتحليلية التفسيرية وتأطير ممارسات الفكر الاجتماعي في سياق منهجي بعيدا عن الفوضى والشتات الذهني"[3].

ولقد عانى الخطاب العربي المعاصر من أزمة حادة على مستوى المصطلحات والمفاهيم، نتيجة سطوة التاريخ والصور النمطية عليها، وشيوع فوضى الترجمة واختلالها، وعدم الوعي بمحمولات المصطلحات والمفاهيم ومضامينها وسياقاتها وأبعادها الحضارية، لذا كان من أهداف الموسوعة "محاولة تطوير خطاب تحليلي(مصطلحات ومفاهيم)، لوصف الظاهرة اليهودية والصهيونية، وهو خطاب يسترجع البعد التاريخي لهذه الظاهرة، من حيث كونها ظاهرة تاريخية اجتماعية يمكن فهمها والتعامل معها".

ومشكلة المصطلح كما يرى المسيري لها شقان:

أ- محاولة توليد مصطلحات جديدة نتيجة تعريف المفاهيم ووصف الظواهر الأساسية ثم تسميتها.

ب- ترجمة المصطلح، فالترجمة شكل من أشكال التفسير، ومترجم المصطلح يجد نفسه شاء أم أبى متوجها للقضايا الفلسفية والمعرفية الكامنة وراء المصطلح.

لكن إذا كانت الدلالة اللغوية للمصطلح تحيل على التصالح والتفاهم وترك الخلاف، فالمصطلح كلمة على وزن مفتعل من الفعل اصطلح، ومن قولهم اصطلح القوم، أي زال ما بينهم من خلاف، واصطلحوا على الأمر أي تعارفوا عليه واتفقوا وتصالحوا. فإن المصطلح في سياق الخطاب العربي وفي مواجهة الآخر (الخصم/العدو)، يثير إشكالات كبرى تتعلق بالتحيزات الكامنة وراء المصطلح والنموذج التحليلي الذي ينتج عنه والقيم التي يصدر عنها. فنحن هنا لا نتعامل مع مصطلحات بريئة ولا مفاهيم حيادية، ولسنا

[1] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني ـ دراسة نظرية وتطبيقية**، م.س، ص7.
[2] المصدر نفسه، ص21.
[3] المصدر نفسه، ص23.

نخوض في ميدان يتسم بالنزاهة والموضوعية، بل نحن في أتون معركة هي معركة المفاهيم، معركة يجب أن نتسلح فيها بالوعي وبالإرادة المبدعة غير المقلدة، وبالسعي الجاد غير المتكاسل أو المتثاقل لإنشاء منظومتنا الاصطلاحية وترسانتنا المفاهيمية المستقلة عن غيرنا.

إن تركيبية الواقع الإنساني وفعالية العقل الإنساني وعلاقة اللغة بالإدراك، تؤكد أن العقل الإنساني ليس سلبيا، وإنما فعال يُبقي ويستبعد ويهتم ويهمش، والمصطلح يتضمن هذه العملية ويعكسها، فلا توجد علاقة ضرورية حتمية بين المصطلح والظاهرة، وإنما علاقة تقوم على الاختيار، الانتقاء، الحجب، والتأكيد، فالمصطلح بهذا المعنى متحيز والإنسان نفسه كما يقول المسيري كائن متحيز شاء أم أبى.

في عالمنا العربي الذي يعاني من التبعية السياسية والاقتصادية، فإن هناك تبعية أنكى وأخطر هي التبعية المفاهيمية والاصطلاحية، فنحن كما نستورد البضائع والمنتوجات المادية، نستورد المصطلحات والمفاهيم دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص، "وأصبح عقل العلوم الإنسانية العربية في أذنيها – بعبارة المسيري – تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك"[1]. وهكذا فقد الانسان العربي الحديث القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة.

وبالتالي، بات من الضروري إدراك تحيزات المصطلحات القادمة إلينا من الغرب وخاصة تلك المستخدمة في وصف الظواهر اليهودية والصهيونية، فهي مصطلحات تنبع من تجارب تاريخية ونماذج تحليلية ورؤى معرفية ووجهات نظر غربية وصهيونية متمركزة حول الذات الغربية واليهودية وتحتوي على تحيزات إنجيلية وامبريالية لا يستفيد منها العرب ولا تخدم مصالحهم، بل يقعون ضحية لها.

ويضرب المسيري في موسوعته العديد من الأمثلة على تحيزات المصطلح الغربي النابعة عن مركزيته، فالغرب مثلا يتحدث عن (عصر الاكتشافات)، وهي عبارة تعني أن العالم كله كان في حالة غياب ينتظر الانسان الأوروبي ليكتشفه، فنحن نستخدم مصطلح اكتشاف القارة الامريكية وننسب ذلك إلى كريستوفر كولمبوس دون وعي أو إدراك متجاهلين حقيقة وجودها قبل أن يعرف الغربي وبعده، كما نستخدم مصطلح الحربين العالميتين للدلالة على الحروب الأوروبية الغربية، وذات الشيء مع مصطلح القانون الدولي والنظام العالمي، وهي كلها مصطلحات ومفاهيم غربية تعكس وجهة النظر الغربية المتمركزة حول ذاتها، فالغرب هو المركز وبقية العالم مجرد هوامش تابعة وخاضعة للمركز.

ومن أهم المصطلحات التي أحرزت شيوعاً في لغات العالم مصطلح (معاداة السامية)، وهو مصطلح يعكس التحيزات العرقية والمركزية الغربية التي ترجمت نفسها إلى نظام إثني (آري/سامي) وهو مصطلح يضرب بجذوره عميقا في الفكر العنصري الغربي الذي كان يرمي إلى التمييز الحاد بين الحضارات والأعراق، هو التمييز الذي أشاعه الفرنسي إرنست رينان (1823-1892م) بين الآريين والساميين على أساس لغوي، ثم تطور

[1] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**، م.س، ص24.

ليصبح عرقيا، بينما "استخدم المصطلح أول مرة للدلة على معاداة اليهود فقط وهم يمثلون جزء من الإثنية السامية، من طرف الصحفي الألماني اليهودي الأصل ولهلم مار (1818-1904م)، وذلك عام 1879م في كتابه انتصار اليهودية على الألمانية"[1] – من منظور ديني -، وبهذه الدلالة اقترنت معاداة السامية بمعاداة اليهود والإسرائيليين. لذا يطرح المسيري مصطلحا بديلا عن معاداة السامية للدلالة على كراهية اليهود واستعداءهم هو مصطلح (معاداة اليهود).

يعيد المسيري من خلال الموسوعة تشكيل المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بحقل الدراسات اليهودية، حتى تكاد تفقد تلك المصطلحات دلالتها الدارجة والشائعة، فكل المصطلحات من قبيل: (الشخصية اليهودية)، و(التاريخ اليهودي)، و(الشعب اليهودي)، و(الهوية اليهودية)، و(العقيدة اليهودية)، و(الجوهر اليهودي)..هذه المصطلحات التي يسميها المسيري مصطلحات "(الوحدة اليهودية) فهي كلها، تفترض أن ثمة وحدة يهودية، وأن ثمة جوهرا يهوديا كامنا في يهود العالم كلهم بغض النظر عن الزمان والمكان، ولهذا فاليهود أينما كانوا يتسمون بالسمات نفسها ويواجهون المشاكل نفسها"[2].

درءً للتعميمات وللقوالب الجاهزة التي تحملها تلك المصطلحات، يرفض المسيري المصطلحات ذات النزوع الواحدي مثل: الشخصية اليهودية، والهوية اليهودية، لأنها مصطلحات اختزالية توحي بوجود سمات أساسية للظاهرة اليهودية تبدو مجردة وعقلية خالصة.وبدل ذلك يقترح المسيري مصطلح: هويات يهودية، وعقائد يهودية، وشخصيات يهودية، وتواريخ يهودية، وجماعات يهودية. فمن شأن استخدام المصطلحات البديلة التي يرى المسيري أنها تمتلك مقدرة تفسيرية أكبر من تلك ذات السمت الواحدي، أن تنفي التجانس والوحدة عن الظواهر اليهودية، فخلف الوحدة المتوهمة هناك تعدد، وخلف الكتلة المتماسكة هناك أجزاء متناثرة، هناك تشكيلات مختلفة ومتنوعة وربما متصارعة تقف وراء تلك الصورة التي نحملها عن اليهود باعتبارهم كيان واحدا.

المقولة المحورية التي يؤسس عليها المسيري ترسانته المفاهيمية والاصطلاحية ويشيد بواسطتها بناءه المنهجي في مجال دراسة الظواهر اليهودية هو تأكيده عدم وجود وحدة واحدة أو كتلة متجانسة لا يوجد فيها تباينات ولا فروقات. بينما باستخدام نماذجه الإدراكية التركيبية يمكننا أن نكتشف عدم وجود ذلك التجانس وتلك الكتلة الصلبة المصمتة، إنما يوجد بنى متفاوتة وطبقات يعلو بعضها فوق بعض أشبه بالترسبات الجيولوجية، "فاليهودية عند المسيري كنسق ديني تتميز بعدم تجانسها نظراً لظهورها في مرحلة متقدمة من التاريخ ونظرا لاستيعابها كثيرا من العناصر الدينية والحضارية من سائر الحضارات التي وجدت فيها، كل هذا جعل من اليهودية تشبه "التركيب الجيولوجي" الذي تشكل من خلال تراكم عدة طبقات الواحدة فوق الأخرى"[3]، وهي طبقات تتجاور وتتزامن وتوجد معا، لكنها لا تتمازج ولا تختلط ولا يلغي بعضها بعضا.

واليهودية مادامت ذات تركيب جيولوجي، فإن تاريخ الجماعات التي اعتنقتها ليس واحداً، وممارساتها وشعائرها ورؤيتها للدين والحياة ليست واحدة كذلك. فلا يوجد شيء يسمى

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**، م.س، ص191.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **حوارات الصهيونية واليهودية**، تحرير: حرفي سوزان، م.س، ص39.

[3] - المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، ص15.

الشعب اليهودي بالمعنى الكلي والمطلق، إنما يوجد جماعات يهودية، ولا يوجد شيء يسمى تاريخ يهودي بذات المعنى الذي وصفنا به الشعب اليهودي، ولكن يوجد تواريخ يهودية، ولا يوجد شيء يسمى هوية يهودية، إنما هويات يهودية. وهكذا تنتفي الواحدية المادية وينتفى التجانس عن الظواهر اليهودية.

4/3 الموسوعة في غاياتها ومراميها: تشكل موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أول عمل ذي طابع علمي موسوعي عن اليهود واليهودية والصهيونية يكتبها باحثون** غير يهود، وهي تقدم رؤية منهجية ومعرفية متكاملة عن اليهود واليهودية والصهيونية، سعت إلى تحقيق جملة من الغايات والاهداف نذكر أهمها:

أ- الموسوعة ليست موسوعة معلوماتية، فهي لا تسعى إلى حشد أكبر قدر من المعلومات عن اليهود وإن تضمنتها بطبيعة الحال، لكن ليست المعلومة مهمة بقدر أهمية التحليل والتفسير ورصد النماذج الكامنة.

ب- الموسوعة دعوة كما يقول المسيري إلى إعادة النظر في طرق التفكير حتى نحسن أدائنا التنظيري والتفسيري الذي يجعلنا ندرك الواقع بشكل أكثر تركيبا.

ت- تقترح الموسوعة النماذج التحليلية باعتبارها طريقة أكثر كفاءة في عملية رصد الواقع ودراسته وتنظيم المعلومات وتصنيفها واستخلاص النتائج.

ث- تحاول الموسوعة أن تقدم الظواهر اليهودية من خلال مجموعة من النماذج والسياقات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والدينية المختلفة التي تساهم في تعريف المفاهيم والمصطلحات السائدة تعريفا أكثر تفسيرية

ج- ابرزت الموسوعة التميز بين اليهود واليهودية، أي التمييز بين المثالي والمعياري من جهة والفعلي والمتحقق من جهة أخرى.

ح- تميز الموسوعة بين التاريخ المقدس الذي ورد في العهد القديم والتاريخ الزمني الذي يعيش في إطاره أعضاء الجماعات اليهودية، وبالتالي الإقرار بعدم وجود تاريخ يهودي عام وعالمي مستقل عن تواريخ البشر.

خ- تطوير مصطلحات جديدة تعبر عن مفاهيم جديدة، فبدلا من الصهيونية العالمية نتحدث عن الصهيونيتين: التوطينيةوالاستيطانية، وبدل الحديث عن العلمانية نتحدث عن العلمانيتين: الجزئية والشاملة.

5/3 ملاحظات نقدية حول الموسوعة:

تعرضت الموسوعة فور صدورها لجملة من الانتقادات والردود، بعضها ببواعث منهجية ومعرفية، وبعضها الآخر ببواعث إيديولوجية، ولا شك أن ما يهمنا هنا هو تلك الانتقادات المنهجية والمعرفية، لأن الانتقادات والردود التي تحركها بواعث إيديولوجية تفتقد في الغالب للحيدة العلمية والموضوعية النزيهة، كتلك التي نجدها في كتاب "كشف الحُجب

*تُعد الموسوعة عمل بحثي ضخم، شاركت في إنجازه كوكبة متميزة من العلماء والمفكرين من مختلف التخصصات، ساهموا في جمع المواد العلمية وكتابة بعض المداخل، بإشراف الدكتور عبد الوهاب المسيري الذي يعود الفضل الأول والكبير لجهوده واسهاماته الفكرية والمنهجية حتى خرجت الموسوعة للنور. وهذا خلاف ما يدعيه صاحب كتاب: **الموسوعةالفردية: المسيري أنموذجا**، د. إبراهيم النملة الصادر عن مكتبة الملك فهد الوطنية، ضمن كتاب المجلة العربية (174)، 2011م حيث نسب الكاتب الجهد الجماعي الذي قام كوكبة متميزة من العلماء والمفكرين في مختلف اختصاصاتهم إلى المسيري وحده.

الإعلامية عن حقيقة فكر المسيري عن المسألة اليهودية"[1] لصاحبه زاهر بشير، حيث تناول الكاتب ما اسماه بـــ"مسيرة المسيري في الدفاع عن اليهود" معتبراً أن أغلب ما ورد في موسوعته ما هو إلا دفاعا عن اليهود، ومن جملة ذلك: نفي سوء أخلاق اليهود، وصف اليهود بالكرم، الدفاع عن اليهود في نشر البغاء، الزعم أن السلوك اليهودي محافظ، التفسيري المادي لليهود واليهودية، اعتبار اليهود بشرا عاديون كغيرهم...إلخ، والواضح من كيل الاتهامات التي وردت تحت عنوان: "التحذير من فكر المسيري"، أنها نابعة إما عن سوء فهم وجهل بفحوى ومضمون الموسوعة معرفيا ومنهجيا، وإما أنها صادرة عن موقف إيديولوجي مسبق لا يراعي الحقيقة ولا يتحرى الموضوعية العلمية.

على أن ما يهمنا في هذا السياق هي الملاحظات النقدية ذات المنحى المنهجي والمعرفي والتي تتسم بقدر معقول ومقبول من الروح الموضوعية، فقد قدم الباحث رشاد الشامي في مقدمة موسوعته عن المصطلحات الدينية اليهودية ملاحظات نقدية تتعلق بالبناء المنهجي لموسوعة المسيري، يمكننا أن نلخصها في النقاط الآتية:

أ- ارتباط استعمال المجلدات السبعة للموسوعة المتضمنة للمصطلحات بضرورة قراءة واستذكار كل ما ورد في المجلد الأول (400صفحة) من مصطلحات ومفاهيم واتجاهات فكرية وفلسفية وميتافيزيقية واجتماعية وانتربولوجية وكونية وكلية وجزئية واختزالية وعلمانية وحلولية وتفكيكية، وهو أمر يشق على أي باحث راغب في الاستفادة من الموسوعة مهما كانت درجة ثقافته وعلمه وتخصصه، إذ أنه بدون فهم ما حواه المجلد الأول يستحيل على من يريد استجلاء معنى مصطلح ما في أي مجلد أن يفهم فحواه ومحتواه ومغزى ما يرد خلال سطوره من مصطلحات، وهو الأمر الذي خلق عازلا معرفيا سميكا بين مادة الموسوعة ومستخدمها.

ب- صعوبة استخدام الموسوعة من ناحية البنية الهيكلية (رغم وجود فهرس أبجدي شامل للموسوعة في المجلد الثامن)، حيث قام المسيري بتقسيم الموسوعة إلى مجلدات موضوعية وقام داخل كل مجلد بتقسيم الموضوع الرئيسي للمجلد إلى تقسيم موضوعي داخلي وفق رؤيته الخاصة، وهو تقسيم يرى الشامي أنه يناسب تقسيم الكتب وليس الموسوعات.

ت- انتقد الشامي تقسيم المجلد الخامس (مجلد اليهودية) إلى أجزاء موضوعية ثلاثة: اليهودية والمفاهيم والعقائد، والفرق اليهودية، وهذا التقسيم يفترض أن مستخدم الموسوعة يدرك موقع كل مصطلح ضمن التقسيم الرئيسي والفرعي، وهذا ما يسبب حالة من التشتت لدى الباحث ونوع من التوهان داخل بنية الموسوعة الضخمة. خاصة "وأن المصطلحات غير مرتبة وفق أي نسق متعارف عليه، فلاهي مرتبة ترتيبا أبجدياً ولا وفق الترجمة الإنجليزية للمصطلح، ولا وفق الترتيب الأبجدي العبري"[2].

ث- التضارب في البنية الشكلية وأيضا المنهجية في الموسوعة بين بعض الأطر المنهجية التي حددها في المجلد الأول وبين التطبيقات الفعلية لهذه الأطر عبر مجلدات الموسوعة.

---

[1]https://ketabonline.com

[2]الشامي، رشاد، **موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية**، م.س، مقدمة ص م.

ج- هاجم المسيري ما يسميه "جيتوية المصطلح الصهيوني"، لكنه وقع فيما حذر منه، حيث أحصى الشامي في المجلد الخامس 25 مصطلحا أوردها المسيري رغم جيتويتها وفق أصلها ونطقها العبري، رغم أنه كان يمكن ترجمتها إلى العربية، مثل: كلال يسرائيل، كنيست يسرائيل، البشيطاه، هالاخاه، الشولحان عاروخ، الباهير، الزوهار، الجولم...إلخ

ح- بينما ذهب الباحث سعد البازعي في كتابه: "المكون اليهودي في الحضارة الغربية" إلى أن بعض المفاهيم التي وظفها المسيري من قبيل: "المادية والعلمانية والحلولية، غير كافية للوصول إلى فهم أكثر شمولية واستيعابا للمكون اليهودي بمختلف ممثليه وسماته الخاصة. فأطروحة المسيري، على أهميتها تقع في الاختزال بإسقاط بعض التفاصيل التي تميز كاتباً أو مفكراً عن آخر"[1]. كما أن المسيري سعى – في تصور البازعي – إلى تجريد المفكرين اليهود الذين نشأوا في الغرب من يهوديتهم مثل: ماركس، فرويد، جاك دريدا وغيرهم، فهو ينظر إليهم "كونهم أوربيين أو غربيين"[2]، وأن يهوديتهم، وإن بقيت، لم تكن فاعلة في تشكيل إسهاماتهم الفكرية والإبداعية، بينما يرى البازعي يرى أن تلك اليهودية كانت حاسمة في ذلك التشكيل، وأننا بدون الوعي بالعنصر اليهودي، أو المكون اليهودي الجزئي، في أعمالهم سنجد أن الكثيريستعصيعلى التفسير.

وفي مقاله:(في الرؤية المعرفية العامة للموسوعة) ضمن كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري -حوار نقدي حضاري- قدم المفكر المصري محمود أمين العالم مقاربة معرفية منهجية حول الموسوعة، معتبرا صدورها بمثابة حدث ثقافي كبير، "لا بموضوعه فحسب، وإنما بما يتضمنه كذلك من جهود جماعية جادة وعميقة لاستقصاء وتحليل وتقويم كل الجوانب الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والتاريخية، العامة والذاتية، لقضية اليهود واليهودية والصهيونية، استقصاءً وتحليلا وتقويما شاملا، شاركت في إنجازه كوكبة متميزة من علمائنا ومفكرينا في اختصاصاتهم المتنوعة، بإشراف الأستاذ المفكر عبد الوهاب المسيري"[3].

لكن مع هذه الإشادة بالموسوعة، قدم محمود أمين العالم ملاحظتان نقديتان أساسيتان: الأولى هي الطابع الاختزالي، الذي يصل إلى حد البخس -بل التشويه- لمفهومي المادية والعقلانية، إلى جانب مفهوم الموضوعية، وعدم التمييز بين الدلالات المختلفة لكل من المادية والعقلانية والموضوعية، وقصر مفهوم العقلانية على المادية الميكانيكية من ناحية، وقصر مفهوم العقلانية على العقلانية الجزئية من ناحية أخرى. معتبرا أن المسيري قام بتعريف هذه المفاهيم تعريفا مغلوطا منقوصا مجتزءًا حتى يسهل عليه دحضها، وإدانتها بما ليس في صميم دلالتها الصحيحة الحقيقية"[4].

---

[1] البازعي، سعد، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، م.س، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص26.

[3] أمين العالم، محمود:(**في الرؤية المعرفية العامة للموسوعة**)، في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، م.س، ص149.

[4] المرجع نفسه، ص154.

الملاحظة الثانية،فهي أن المسيري يفسر القضايا والمفاهيم الفكرية تفسيرا فوقيا متعالياً مجرداً، دون محاولة للغوص في جذورها وسياقاتها الموضوعية، حتى يتسنى له تفسيرها ونقدها بشكل موضوعي، بينما المفاهيم والظواهر لا توجد معلقة في الفراغ، وإنما هي تعبير عن أوضاع اقتصادية واجتماعية وتاريخية، يرى محمود أمين العالم أن المسيري أغفلها ولم يعرها اهتماما، لتكون تفسيراته محض تجريد متعال، يتيح لنموذجه التفسيري الثنائي الفضفاض أن يتبوأ المكانة المركزية في رؤيته الكونية.

على أن ملاحظات محمود أمين العالم النقدية حول الموسوعة ليست نابعة عن موقف موضوعي حيادي، بقدر ما نابعة من موقف متحيز للرؤية الماركسية التي يتبناها محمود أمين العالم وينتقدها المسيري وينقضها، لقد ذهب محمود أمين العالم إلى اعتبار الجهد التأسيسي في الموسوعة، مع الإقرار بقيمته العلمية والفكرية، جهدا يقع في سياق مشروع (أسلمة المعرفة)* الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا. لكن الحقيقة أن الموسوعة لم تكن ذات صلة بمشروع أسلمة المعرفة، فالموسوعة من خلال ما قدمته من جهد ونتائج على مستوى التصور ومنهج النظر، هي في حقيقتها أطروحة أساسية في التنظير المعرفي وإطاراً نموذجيا لتفسير الحضارة والتاريخ الحضاري، وهي بهذا ليست موسوعة عن اليهود، بالمعنى الدارج الذي يصور الموسوعة كعمل تجميعي للمعلومات، بل هي أطروحة نظرية، تقدم النموذج المعرفي الذي يطرحه المسيري. فإن ما قدمه المسيري في النهاية هو "معرفة" باليهود والصهيونية، كما أنها في الأساس "معرفة" بالتاريخ الحضاري الغربي، وهي أيضا "معرفة" بالذات العربية الإسلامية في مقابل الذات الغربية، وهي كذلك "معرفة" بالوضع التاريخي العربي الإسلامي المعاصر، في ضوء التحديات التي تفرضها الهيمنة الغربية الراهنة. وقد تتقاطع أو تتداخل بعض غايات الموسوعة مع أي مشروع فكري نهضوي كمشروع "أسلمة المعرفة"، لكنها ليست صادرة عنه بالضرورة.

بقي أن نشير إلى ملاحظة أخيرة، هي أن المسيري في موسوعته، بل وفي معظم أبحاثه ودراساته لا يهتم كثيرا بالتوثيق بالببليوغرافي لأفكاره ومعلوماته. فهو يرى أن وضع قائمة المراجع والكتب التي يستعين بها المؤلف، خصوصاً التي اقتبس منها بشكل مباشر، يدل على "هيمنة النماذج التراكمية المادية"[1]، ويميز المسيري بين المراجع والمرجعية، فالمراجع تتناول الاقتباسات المباشرة. أما المرجعية فتتناول جذور الفكر نفسه وتشكل النموذج التفسيري التحليلي، وفي هذا السياق نوّه المسيري بمرجعياته الفكرية التي تتمثل في عدد من العلماء والمفكرين من مختلف المشارب والتخصصات منهم على سبيل المثال: محمد مصطفى بدوي، ديفيد وايمر، إميل جورج، جورج لوكاتش..إلخ وفيما يتصل بالشان الصهيوني، فقد كان لكتابات الدكتور إسماعيل راجي

***أسلمة المعرفة:** مفهوم يشير إلى ضرورة إعادة صياغة المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصل منها وتقييم الاستنتاجات التي انتهى إليها وإعادة تحديد الأهداف على أن يكون كل ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصور الإسلامي وتخدم أهداف الإسلام". أنظر: الفاروقي، إسماعيل راجي:(**أسلمة المعرفة**)، ترجمة: فؤاد عودة، عبد الوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، العدد الثامن، أكتوبر 1982، بيروت، ص14.

[1] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد الثامن، دار الشروق، مصر، ط1، 1999، ص14.

الفاروقي تأثيرها البليغ والعميق، حيث بيّنت للمسيري "الطريق لتجاوز السياسي وصولاً إلى المعرفي"[2].

المبحث الثاني
منهجية النماذج المعرفية وتطبيقاتها على المسألة اليهودية

**

قامت اجتهادات المسيري في مقاربته للمسألة اليهودية على منهجية النماذج المعرفية التحليلية ويسميها كذلك النماذج التفسيرية، أو النماذج الإدراكية، كما شرحناها في المبحث الأول، بل يمكن القول أن الاسهام الأساسي للمسيري في مجال الدراسات اليهودية والصهيونية هو توظيفه لمنهجية النماذج المعرفية تحليلاً وتركيباً ونقداً وتأسيساً، فلا يكاد يخلو موضوع من موضوعات الموسوعة – باعتبارها المشروع الرئيس للمسيري- أو إشكالية من إشكالياتها إلا وفي القلب منها، منهجية النماذج المعرفية، ودون أن نستفيض ونكرر الحديث عن ماهية النماذج، خلفياتها ومبرراتها، وآلية اشتغالها أو توظيفها، وجب علينا أن نتوقف عند تطبيقات هذه المنهجية على المسألة اليهودية من خلال ثلاثة نماذج كبرى وأساسية هي: الحلولية الكمونية الواحدية، والعلمانية الشاملة، والجماعات الوظيفية.

1/ مفهوم المسألة اليهودية عند المسيري

إذا كان الغرض من الموسوعة هي "دراسة لحالة محددة هي اليهود واليهودية، في الحضارة الغربية أساساً، والصهيونية وإسرائيل، وهي دراسة تاريخية اجتماعية مقارنة تركز على العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين أعضاء الجماعات اليهودية (بما في ذلك المستوطن الصهيوني) من جهة، وأعضاء المجتمعات المختلفة من جهة أخرى"[1]. فإن هذا يعني دراسة المسألة اليهودية في أبعادها المختلفة. لذا كان من المهم توضيح ماهية المسألة اليهودية عند المسيري وتحديد نطاقها من الناحية الاصطلاحية.

يقدم المسيري تعريفاً خاصاً للمسألة اليهودية، يرى بموجبه أنها "مشكلة تخص أعضاء الجماعات اليهودية في شرق أوروبا، الذين كانوا يعيشون في مجتمعات تعثرت فيها عملية التحديث في الوقت الذي حدثت فيه طفرة سكانية بينهم، فتحول أعضاء الجماعات اليهودية من جماعات وظيفية تقوم بوظيفة حيوية إلى جماعات وظيفية بلا وظيفة، وبالتالي تحولوا إلى فائض بشري وبدءوا في الهجرة إلى غرب أوروبا فواجهت أوروبا إشكالية هذا الفائض البشري الذي كان يهدد أمنها الاجتماعي وبدأت تتخذ إجراءات للحد من هذه الهجرة"[2]. ولا يمكن فهم هذه المسألة في تجلياتها المختلفة، إلا بفهم ما أصطلح عليه المسيري بالمسألة الأوروبية وهو مصطلح قام بنحته لوصف ظاهرة أوروبية كان لها انعكاسات عالمية، تمثلت تلك الظاهرة في التحولات التي وقعت في أوروبا ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، وفي مقدمتها الثورة الصناعية الكبرى التي غيرت من علاقة الإنسان بالطبيعة تغييرا جوهريا أدت إلى وفرة في السلع واختلال في

---

[2] المصدر نفسه، ص15.

[1] المسيري، عبد الوهاب، **حوارات: الصهيونية واليهودية**، م.س، ص37.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**، م.س، ص103.

التوزيع، أدى في نهاية الأمر إلى انقسام المجتمع إلى أغلبية من الفقراء لا تحصل على كفايتها من السلع، وأقلية غنية تتركز في يديها الثروة ورأس المال. وبسبب التحولات الاقتصادية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية من النظام الاقطاعي إلى النظام الرأسمالي فقد الكثير من اليهود وظائفهم وباتوا عالة على المجتمع، يعانون الفقر والتخلف داخل جيتوهاتهم، الأمر الذي فاقم من ظاهرة الهجرة صوب أوروبا الغربية وارتفاع موجات العداء لليهود. وبدء الغرب في البحث عن حل لهذه المسألة عبر طرق مختلفة تفاوتت حدتها بين الحلول العنيفة كالإبادة والحلول الحضارية كالدمج والاستيعاب.

هكذا يمكننا أن نعتبر المسألة اليهودية هي الإطار الفكري العام الذي تأسست عليه رؤية المسيري المنهجية والمعرفية للشأن اليهودي والصهيوني، فاهتمام المسيري بالظواهر اليهودية والصهيونية ما كان ليقوم لولا أن المسألة اليهودية شكلت لديه تحدياً سياسيا وثقافيا راهناً، فقد أجاب المسيري عن سؤال البواعث الشخصية التي جعلته يمض في مسار الدراسات اليهودية بالقول:" أنني عربي يعيش في المنطقة العربية، ومن ثم فإن الدولة الصهيونية هي إحدى القضايا الأساسية التي تواجه المجتمعات العربية ومن ثم تواجهني باعتباري مفكرا مهتما بقضايا الوطن"[1] ما يعني أن الاتجاه صوب الدراسات اليهودية كانت تمليه الرغبة في مواجهة المسألة اليهودية كما تجلت صورتها البشعة فوق الأرض الفلسطينية، مواجهة تتطلب التسلح بالوعي الإدراكي والفهم المنهجي الذي ينشأ عن تبني منهجية النماذج المعرفية الادراكية وليس النماذج الاختزالية والموضوعية المتلقية التي تركز تدور في الإطار التآمري والتعميمي والتبسيطي المخل بالحقيقة.

2/تطبيقات النماذج المعرفية على المسألة اليهودية

استخدم المسيري ثلاثة نماذج أساسية في دراسته للمسألة اليهودية في أبعادها السياسية والاقتصادية والحضارية والمعرفية، وهي نماذج تجمع بين العمومية والخصوصية ترمي إلى وضع اليهود واليهودية والصهيونية، "بحسبانهم حالة محددة، في سياق إنساني عالمي مقارن يضم كل البشر ويدرك إنسانيتنا المشتركة"[2]، حتى ندرك أن الحالة المحددة ليست شيئاً مطلقا، وإنما تنتمي إلى نمط إنساني عام ومجرد، ومع هذا تحاول تلك النماذج المعرفية التحليلية المركبة في الوقت نفسه ألا تهمل الملامح الفريدة والمنحنى الخاص للظواهر اليهودية والصهيونية.

ويشير المسيري إلى أن هذه النماذج هي أدوات تحليلية إجرائية ذات قيمة تفسيرية تندرج جميعها تحت " النموذج المعرفي التحليلي المركب الذي يبتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البُعد"[3]، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

1/2 الحلوليةالكمونية الواحدية

1/1/2 تعريف الحلولية الكمونية الواحدية لغوياً واصطلاحيا

أ- الحلولية:

[1] المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية واليهودية: حوارات**، م.س، ص22.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **دفاع عن الإنسان**، م.س، ص340.

2المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، م.س، ص352.

حل المكان وبه، بمعنى نزل به، وحل البيت بمعنى سكنه فهو حالّ، والحلول قد يكون بجزء وقد يكون بكل، ولكنه في أكثر درجاته تطرفاً هو:"اتحاد الجسمين اتحادا تاماً يذوب به كل منهما في الآخر، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر"[1].

أما من الناحية الاصطلاحية: الحلوليةهي ترجمة للكلمة الانجليزية **infusion**، التي تعني أن الإله والعالم ممتزجان،وأن الإله والقوة الداخلية الفاعلة في العالم (الدافعة للمادة الكامنة فيها) هما شيء واحد، وأن هناك جوهراً واحداً في الكون، ولذا تتسم المذاهب الحلولية بالواحدية الصارمة وانكار الثنائيات الفضفاضة التكاملية "[2]

ب- الكمونية:

في اللغة العربية كمن بمعنى توارى، وكمن له، أي استخفى في مكمن لا يفطن له، واكتمن بمعنى اختفى والكمون هو صفة ما هو كامن والكامن هو ما ينطوي عليه الشيء بصفة دائمة وإن كانت غير واضحة وهو وصف ينطبق على جوهر الأشياء.

الكمونتقابلهافي اللغةالإنجليزية: **Immanence** والصفة:**Immanent**بمعنى "حال في" من الفعل اللاتيني:**Immanere**بمعنى "يبقى في".

الكمونية إصلاحاً لها عدة معاني ودلالات بحسب مستوياتها ومجالاتها، فحينما نقول إن الله كامن في الكون فهذا يعني أن الإله والكون كيان واحد (جوهر واحد)، وحينما نقول إن قوانين الكون كامنة فيه، فهذا يعني أن الظواهر الكونية تحمل في ذاتها تفسيرها ولا تتجاوزه، ومبدأ الكمون هو القول بأن الكل داخل الكل، بمعنى ان عناصر الوجود متضمنة في بعضها وهي تؤلف في ذاتها حقيقة واحدة، وكل قول بالكمون معاكس لفكرة التجاوز والتعالي والثنائيات.

ج- الواحدية:

الواحدية من الواحد، أي القول بالمبدأ الواحد، في مقابل التعدد والتنوع، والواحدية في صيغتها الكونية، هي"الرؤية القائلة بأن مركز الكون كامن فيه، وأن الإله والإنسان والطبيعة يشكلون وحدة عضوية واحدة، وأن ثمة جوهراً واحداً في الكون رغم كل التنوع الظاهر. وهذه الرؤية تشكل الإطار المعرفي الشامل للديانات الوثنية القديمة"[3].

الواحدية سواء في صيغتها الكونية أو المادية، ترى أن ثمة جوهراً واحداً ينفي الحيز الإنساني والثنائيات الناجمة عن وجوده. الواحدة نفي للثنائيات وللتعدد والتنوع فليس هناك إلا واحدية تنصهر فيها جميع العناصر.

الواحدية أو وحدة الوجود هي أن كل الموجودات هي الإله، وأن الإله هو كل الموجودات، وأن الإله هو العالم وأن العالم هو الإله.

الحلولية الكمونية الواحدية هي إذن:الإيمان بإله حال كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ، وبالتالي مركز الكون كامن وهو بكمونه وحلوله فيه يلغي أي حيز إنسانياً كان أو طبيعياً. ومن ثم فإن الحلولية عكس التوحيد، فيرى المسيري أن ثمة تضاداً بين التوحيد والحلولية الكمونية، "إذ التوحيد هو الإيمان بإله واحد قادر، فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، منزه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز

---

[1] المصدر نفسه، ص182.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، م.س، ص182.

[3] المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج2، م.س، ص464.

الكون المفارق له الذي يمنحه التماسك. وهو لأنه مفارق للكون يخلق حيزاً إنسانياً وحيزاً طبيعياً، الأمر الذي يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه المادي وذاته الطبيعية المادية".

مذهب الحلول أو الكمون (الحلولية الكمونية الواحدية)، هو المذهب القائل بأن الإله والعالم مكون من جوهر واحد، ومن ثم فهو عالم متماسك بشكل عضوي مصمت لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع ويتسم بالواحدية الصارمة، ويمكن رد كل الظواهر فيه مهما بلغ تنوعها وانعدام تجانسها إلى مبدأ واحد كامن في العالم هو مصدر وحدة الكون وتماسكه ومصدر حياته وحيويته، وهو القوة الدافعة الكامنة فيه.

2/1/2تأثير الحلولية الكمونية الواحدية على المسألة اليهودية

نأتي الآن إلى علاقة الحلولية الكمونية الواحدية بالظواهر اليهودية، أي باليهود واليهودية والصهيونية، يرى المسيري أن التاريخ اليهودي أو بعبارة المسيري التواريخ اليهودية، هي تجسيد للصراع القديم المتجدد بين التوحيد والحلولية، فإذا كانت اليهودية كديانة توحيدية، قد ظهرت وسط بيئة تهيمن عليها الديانات الوثنية الشرقية القديمة، وهي ذات طبيعة حلولية كمونية واحدية، تختزل المسافة بين الإنسان من جهة والإله والطبيعة من جهة أخرى، وترى أن الإله حالاً في الطبيعة والإنسان كامنا فيهما. بينما اليهودية قامت على مبدأ التوحيد، أي أن الإله منفصل عن الطبيعة وعن الإنسان ومتعاليا عنهما. كانت تلك البداية فقط، لكن مع التحولات التي عاشتها الجماعات اليهودية والتحديات التي واجهتها عبر التاريخ، من الانقسامات إلى الحروب مع الأعداء، إلى النفي والشتات، تصاعدت الحلولية وتراجعت النزعة التوحيدية، لعبت الشريعة الشفوية (التلمود) والصوفية اليهودية اللوريانية (القبالاه) دورا مهما في تغلغل الحلولية الكمونية الواحدية.

فالثالوث الحلولي: الإله – الإنسان – الطبيعة ترجم عن نفسه في العقيدة اليهودية إلى الأرض اليهودية (الطبيعة)، والشعب اليهودي (الإنسان)، والعنصر الثالث الذي هو المبدأ الواحد وله مسميات عديدة منها الإله اليهودي، وروح الشعب، والتوراة باعتبارها التعبير عن روح الشعب، هذا المبدأ الواحد على إطلاقه لا يوجد مفارقا للأرض والشعب، بل متحد بهما عضوياً، فهو إله يهودي مقصور على اليهود نظراً لاتحاده بهم، ونجم عن حلول الإله في الشعب والأرض، أن أصبح الشعب مقدساً وأصبحت الأرض مقدسة، والتاريخ الذي يحل فيه الشعب اليهودي والإله اليهودي مقدس كذلك، ونظرا للطبيعة الجيولوجية للدين اليهودي حسب المسيري تصاعدت معدلات الحلولية داخله، "فاليهودية تركيب جيولوجي تراكمي، لذا يوجد داخلها التصور التوحيدي للإله، ولكن توجد إلى جواره تصورات تتناقض والتصور التوحيدي تماما، وهي تصورات أكثر شيوعا ومركزية من التصور التوحيدي"[1]، فالأعياد اليهودية كما بين المسيري في الباب المعنون: الأعياد اليهودية، ضمن الموسوعة المجلد السادس،تحتوي نماذج عن العنصرين : التوحيد والحلولية.

ويرى المسيري أن الصراع بين النموذجين – التوحيدي والحلولي الكموني- يشكل التوتر الأساسي في اليهودية (وفي كل الأديان)، فهو تعبير عن تناقض إنساني أساسي يسم

[1] المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج2، م.س، ص307.

إنسانيتنا المشتركة، يأخذ شكل النزعة الجنينية وهي الرغبة في فقدان الهوية والالتحام بالكل والتخلي عن الوعي وعن المسؤولية الخلقية، في مقابل النزعة الإنسانية والربانية (وهيأن يؤكد الإنسان هويته الإنسانية المستقلة عن الطبيعة ويتحمل المسؤولية الخلقية عن هذا الوضع).

هكذا رأينا، ومن خلال نموذج الحلولية الكمونية استطاع المسيري أن يؤرخ للعقيدة أوللعقائد اليهودية، ولتصاعد معدلات الحلولية الكمونية فيها، إلى أن سيطرت القبالاه عليها تماماً، ومن هنا يظهر اليهودي باعتباره الإنسان ممثل الإنسانية المشتركة في واقعها المأساوي والملهاوي، وفي مقدرته الهائلة على تجاوز عالم المادة وعلى الغوص فيه.

2/2العلمانية الشاملة:

1/2/2 تعريف العلمانية لغويا واصطلاحيا

تناول المسيري في كتابه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة في مجلدين، مصطلح العلمانية بالتفصيل والشرح والنقد والتحليل، حيث انطلق يناقش الدلالة اللغوية في المعجم الأجنبي، فأشار إلىأن كلمة علمانية هي ترجمة للكلمة الإنجليزية: **Secularism** المشتقة من الكلمة اللاتينية**Saeculum**وتعنيالعصر أو الجيل أو القرن، وتعني أيضا العالم أو الدنيا، (مقابل الكنيسة). وقد استخدم المصطلح **Secular** لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عام 1648م عند توقيع صلح وستفاليا، وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب.

وأكد المسيري إلى أن العلمانية في بدايتها كانت تعني علمنة ممتلكات الكنيسة، أي نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية (سلطة الدولة).ثم اتسع نطاق مدلولها وبات يحمل في سياقه العديد من التعريفات أوردها قاموس أكسفورد: فالعلمانية: **Secular** تعني ينتمي للحياة الدنيا وأمورها. العلماني هو ما ينتمي إلى هذا العالم الآني المرئي تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي، والعلمانية وفق القاموس السالف الذكر هي: العقيدة التي تذهب إلى أن الاخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة (الدنيا)، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى"[1].

أما التعريف المعجمي العربي لكلمة علمانية، فقد استند بدوره للمعجمية الغربية فاستوردنا المعنى بغموضه والتباسه دون النظر في السياقات الفكرية والاجتماعية والسياسية للمصطلح. يورد المسيري معنيان للعلمانية كما جاءت في المعجم العربي: المعنى الأول من العِلمانية (بكسر العين) نسبة إلى العلم، أما المعني الثاني من العَلمانية (بفتح العين) نسبة إلى العالم، أي إلى الدنيوية، أي الإيمان هي الحياة الدنيا ولا يوجد سواها.في نهاية الأمر يركن المسيري للمعنى الذي يرجحه الدكتور فؤاد زكريا من أن الربط بين العلمانية وبين معنى العالم أدق من الربط بينها، وبين العلم، فالترجمة الصحيحة للكلمة هي (الزمانية)، "فالعلمانية إذن ترتبط في اللغات الأجنبية بالأمور الزمنية، أي بما يحدث في هذا العالم، وعلى هذه الأرض، في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساساً

[1] المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج1، م.س، ص57.

بالعالم الآخر. ومع ذلك فإن الشقة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم وبين الاهتمام بالعلم"[1].

في التعريف الاصطلاحي للعلمانية يورد المسيري تعريفا لمعجم علم الاجتماع المعاصر لمؤلفه توماس فورد هولت الذي يقرن العلمانية بثلاث مواد لها صلة بمصطلح العلمانية هي: علمانيSecularوعلمنةSecularization ، ومجتمع علمانيSecularSociety مبيناً أن كلمة علماني لها عدة معان من بينها: الدنيوي – غير الروحي –غير الديني، ومن تعريفاتها: هي انحسار وتراجع الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة، وقد تفيد معنى الفصل بين المجتمع والدين، كما تفيد التركيز على الحياة المادية في الوقت الراهن.

في حين لا تخرج التعريفات العربية للعلمانية عن مثيلاتها الغربية، فعلى سبيل المثال، يعرفها محمد أحمد خلف الله على أنها: "حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية وليست فصل الدين عن الدولة"، بينما يراها أحمد حسين أمين "محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة وعن المسلمات الغيبية"، وعلى هذا المنوال يورد المسيري عددا كبيرا من التعريفات للعلمانية وضعها بعض المفكرين العرب منهم: فؤاد زكريا، وحيد عبد المجيد، أحمد عبد المعطي حجازي، محمود أمين العالم، محمد أركون، صادق جلال العظم، ويناقش تعريفاتهم للعلمانية واصفا إياها بأنها جزئية ومحدودة في دائرة ضيقة هي دائرة فصل المجال الديني ومؤسساته عن المجال السياسي ومؤسساته. في حين غاب عنهم البعد المعرفي للعلمانية وغاب عنهم النموذج الكامن الذي تصدر عنه.

يقدم المسيري تصوره للعلمانية انطلاقا من ضرورة التمييز بين مستويين للعلمانية:

أ- المستوى الأول:يتعلق بما اسماه المسيري العلمانية الجزئية، وهي فصل الدين عن الدولة، وينبهنا إلى أن هذا الفصل لا يمثل تحديا حقيقيا للمرجعية الدينية، بحيث "ليس هذا الامر جديدا في المجتمعات الإنسانية بحكم أن عملية الفصل بين الجهاز الديني ومؤسسة الدولة، تمثل أمرا مشتركا بين كل المجتمعات الإنسانية، باستثناء المجتمعات البدائية التي يتولى فيها رئيس القبيلة مهمة الكهانة الروحية والسدانة السياسية في ذات الوقت"[2].ما يعني بأن العلمانية الجزئية تسمح بوجود حيز قيمي وإنساني، وبقدر من الثنائيات المعبرة عن جوهر الوجود، لكن هذه العلمانية تمتلك مقدرة تفسيرية ضعيفة ومحدودة، بحيث لا تستوعب الظواهر الاجتماعية ولا التحولات التي تكتنف المجتمعات خاصة الغربية، "فالعلمانية الجزئية لا تعدو أن تكون مجرد تعبير عن المراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية"[3].

ب- المستوى الثاني:يتعلق بما يسميه المسيري العلمانية الشاملة، وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن كل جوانب الحياة العامة

---

[1] المسيري، عبدالوهاب، **العلمانيةالجزئيةوالعلمانيةالشاملة**،مج1،م.سص61.

[2] بوشلاقة، عبد السلام،(**محور العلمانية والحلولية في فكر المسيري، عرض وتحليل، تعقيب ونقاش**)، **في عالم عبدالوهاب المسيري**، مج1، م.س، ص316.

[3] إدالكوس، عبد الله، **في نقد الخطاب الحداثي عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج**، المركز الثقافي العربي، المغرب، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2014، ص68.

في بادئ الامر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم، بحيث يتحول العالم (الانسان والطبيعة) إلى مادة استعمالية، وهي رؤية شاملة لأنها تشمل كلا من الحياة العامة والخاصة، بحيث تتساوى كل الظواهر الإنسانية والطبيعية وتصبح كل الأمور نسبية.

ومن ثم فالعلمانية الشاملة- في تصور المسيري – هي رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفي(كلي ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات(الميتافزيقية) بكل مجالات الحياة، فإما أن تنكر وجودها تماماً في أسوأ حال، وأما تهمشها في أحسنه وترى العالم باعتباره مادياً زمانيا كل ما فيه في حالة حركة، زمن ثم فهو نسبي و يتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية(الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة)، وأخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية(التاريخ يتبع مساراً واحداً)، ورؤية للإنسان (الإنسان ليس سوى مادة فهو إنسان طبيعي/مادي) والطبيعة (مادة في حالة حركة دائمة) وهذه العلمانية الشاملة تختلف، في نظر المسيري عن العلمانية الجزئية التي هي مجرد رؤية جزئية للواقع (براغماتية إجرائية)، لا تتعامل مع الابعاد الكلية والنهائية، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد وهو ما يعبر عنه بعبارة " فصل الدين عن الدولة"، وهذه الرؤية الجزئية لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما ورائيات، لذا لا تتفرع عنها منظومات أخلاقية ومعرفية، ويسميها المسيري في موضع آخر بـ " العلمانية الإنسانية".

2/2/2أثر العلمانية الشاملة في المسألة اليهودية

يوظف المسيري نموذج العلمانية الشاملة في دراسة المسألة اليهودية ليخرجها من سياق الاقليات ويضعها في سياق التشكيل الحضاري الغربي، يقول المسيري في هذا الصدد " وقد طبقنا هذا النموذج ـ يعني العلمانية الشاملة-على اليهود باعتبارهم حالة محددة أقلية إثنية دينية تعيش في عصر العلمانية الشاملة، ومن هنا يظهر اليهودي باعتباره الإنسان الغربي الحديث، وما يحدث له (من اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتنشيط علمنة وإبادة) هو ما يحدث للملايين من البشر في العصر الحديث وهو إنسان يعيش في عصر أزمة الحداثة (ما بعد الحداثة)"[1].

ويرى المسيري أن العلمانية تركت أثراً عميقاً على اليهودية، وفتتها تماماً، فأصبح غالبية أعضاء الجماعات اليهودية يهودا علمانيين أو يهودا ملحدين، لا علاقة لهم بالدين اليهودي. كما ظهرت مذاهب يهودية مثل اليهودية الإصلاحية والمحافظة والتجديدية علاقتها بالعقيدة اليهودية واهية للغاية.فحينما تصاعدت معدلات العلمنة في المجتمع الغربي، كانت اليهودية الحاخامية قد دخلت في طور أزمة حقيقية، بسبب تلكسها أو جمودها وانتشار الحلولية بين غالبية مريديها، أدت هذه الأزمة إلى ظهور تيارات ومذاهب جديدة سعت لإصلاح الخطاب الديني اليهودي على غرار الحركة الإصلاحية المسيحية. وقد اتسمت هذه التيارات والفرق بطابع ربوبي عقلاني يرى أن العقل الإنساني يمكنه الوصول إلى الحقائق الدينية بدون وحي إلهي، وأن الشريعة اليهودية ليست منزلة

[1] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودي والصهيونية**، م.س، ص37.

من الإله، وبالتالي تحاول أن تقلص رقعة الغيب أو تلغيه تماماً، وتتبنى في المقابل مطلقات علمانية، مثل روح العصر في اليهودية الإصلاحية أو روح الشعب في اليهودية المحافظة، أو التقدم في اليهودية التجديدية.

ومع تصاعد المتتالية العلمانية الشاملة ظهرت عقائد وملل ذات توجه علماني خالص، بالرغم من احتفاظها بالسمت الديني الظاهري، "وجوهر هذه العقائد هو أنها تحل الهوية اليهودية محل العقيدة اليهودية، وتُحل اليهود محل الإله كمركز للقداسة، فظهر ما يطلق عليه: العلمانية اليهودية، واليهودية الإثنية، واليهودية الإلحادية، واليهودية الإنسانية"[1]، وهي عقائد يقال لها يهودية تدور كلها حول مطلق واحد هو الشعب اليهودي وتُسقط الإيمان بالغيب والإله، بحيث يصبح الإيمان الديني متمركزا حول الذات القومية.

وتظل الصهيونية كحركة سياسية أهم مظهر من مظاهر علمنة الدين اليهودي والجماعات اليهودية، فقد استولت على كل الرموز الدينية اليهودية التقليدية واستخدمت الديباجات الدينية بعد أن أفرغتها من مضمونها الديني وأحلت محلها مضمونا قومياً، وجعلت النقطة المرجعية مادية هي الدولة الصهيونية، واليهود بدلا من الإله والتاريخ اليهودي الدنيوي بدلا من التاريخ اليهودي المقدس، والهوية اليهودية بدلا من الشعائر والعقائد اليهودية.وقد تأثرت الصهيونية بالصيغة العلمانية للدولة في الغرب، الذي ظهرت فيه فكرة الدولة المطلقة باعتبارها "مرجعية نهائية"، فتبنت هذه الصيغة وتحركت في إطارها، واستطاعت أن تحول انتباه الجماعات اليهودية في جميع أصقاع العالم إلى هذه الدولة التي يجب أن تبذل لأجلها المهج وتتجه نحوها الإرادات لتكون بالنسبة لهم مرجعية نهائية.

3/2 الجماعات الوظيفية:

1/3/2 تعريف مصطلح الجماعات الوظيفية وسياقاته التاريخيةوالفكرية

يقدم المسيري تعريفا للجماعات الوظيفية بوصفها "مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع بإسناد وظائف شتى إليها، يرى أعضاء هذا المجتمع أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة، قد تكون هذه الوظائف مشينة في نظر المجتمع ولا تحظى بالاحترام في سلم القيم السائدة (التنجيم-البغاء-الربا)، وقد تكون متميزة (الطب، خصوصاً أطباء النخبة الحاكمة-القتال)، وقد يتطلب الاضطلاع بها الحياد والتعاقدية؛ لأن المجتمع يريد الحفاظ على قداسته وتراحمه ومثالياته (التجارة والربا). وقد يلجأ المجتمع إلى استخدام العنصر البشري الوظيفي لملء فجوة أو ثغرة تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية، ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بها من ناحية أخرى (الحاجة لمستوطنين جدد لتوطينهم في المناطق النائية). كما أنه قد يوكل لأعضاء الجماعات الوظيفية الوظائف ذات الحساسية الخاصة وذات الطابع الأمني (حرس الملك-طبيبه-السفراء-الجواسيس)".[2]، بهذا المعنى فإن الجماعات الوظيفية تتصف بسمات تنأى بها عن المجتمعات التي تنتمي إليها، باعتبارها جماعات هامشية تقع في الحيز الهامشي للمجتمعات، تتفاعل معها دون أن تذوب فيها، وقد حدد المسيري سمات الجماعات الوظيفية في الآتي:

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج3، م.س. ص38.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص45-46.

أ- **العلاقة التعاقدية النفعية**: تقوم علاقة الجماعات الوظيفية بالمجتمع الذي تكون فيه، على التعاقدية والنفعية، يقوم كل طرف في العلاقة بحوسلة الطرف الآخر والنظر إليه بوصفه وسيلة لا غاية.

ب- **العزلة والغربة والعجز:**يعيش أعضاء الجماعات الوظيفية في عزلة تقع بين الاختيار والاجبار فيحتفظون من خلالها بهويتهم الثقافية والروحية، ويشعرون تحت وطأتها بالاغتراب المكاني والزماني والحنين إلى موطنهم المتخيل.

ت- **ازدواجية المعايير الأخلاقية:** لا يوجد بين أعضاء الجماعات الوظيفية ومضيفيهم أية وحدة قيمية، فما يسري على طرف لا يسري على الآخر وتقدير النافع والضار ومعيارية الخير والشر قد تتناقض.

ث- **الحركية الدائمة:**يتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بالحركية، لكونهم يضطلعون بتقديم خدمات للمجتمع وباعتبارهم مجرد مادة استعمالية يمكن التصرف معها بسهولة والتخلص منها بيسر.

ج- **التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع:**لدى عضو الجماعة الوظيفية حالة تمركز حول ذاته، بوصفه متميزا يؤدي خدمة متميزة، ولديه حالة تمركز موضوعي مرتبط بوظيفته، فهو يعرف ماهوياً من خلال وظيفته، إذ لا يمكن فصله عن وظيفته. لهذا تنظر الجماعات الوظيفية إلى نفسها ككيان مستقل، وتنظر لنفسها في علاقتها بالمجتمع المضيف بوصفها مادة للاستعمال والتوظيف لا أكثر. كأنما هناك شعور بالتفرد والخصوصية،وشعور آخر بالمظلومة والاحتقار.

هذه السمات والخصائص هي سمات عامة يمكن أن يقع تحتها ما هو خاص، ويمكن تطبيقها على الظواهر الاجتماعية التي تنتمي إلى هذا النموذج التفسيري.

من هنا، يستخدم المسيري نموذج الجماعات الوظيفية بوصفه أداة تحليلية، لدراسة وضع الجماعات اليهودية في العالم الغربي، وهي جماعات يهودية وليس "يهود" لأن وصف اليهود يصدق فقط على العبرانيين اليهود، أي اليهود القدامى، الذين كانوا يشكلون وحدة ثقافية وإثنية تتسم بقدر من التماسك والتجانس والوحدة، لكن مع انتشار اليهود في أرجاء العالم من خلال وقائع الشتات والهجرات المختلفة، أدى ذلك إلى تفاعل اليهود مع المجتمعات التي نزلوا بها، فتحول اليهود نتيجة هذه العملية إلى جماعات مختلفة متفرقة غير متجانسة، وبذلك يكونون جماعات وليس كياناً واحدا أو شعب واحد.

ويرى المسيري أن نموذج الجماعات الوظيفية، "قديم/جديد"[1]، فهو قديم باعتبار أن كثيراً من المفكرين الغربيين قد استخدموه دون تسميته (كارل ماركس- ماكس فيبر- ابرهام ليون)، وباعتباره كامنا في العديد من الدراسات التي تناولت الأقليات مثل الأرمن، وبالنظر إلى الدراسات التي تنتمي إلى علم اجتماع الأقليات: (الأقلية الوسيطة)، (الشعوب التجارية الهامشية)، (الأقليات الدائمة). لكن تبقى هذه الدراسات والمقاربات ناقصة وجزئية في نظر المسيري، فهي دراسات تركز على جانب أو جانبين من ظاهرة الجماعات الوظيفية، غالبا يكون اقتصادياً، ولم تكن هناك دراسة شاملة ودقيقة عن الجماعات الوظيفية تراعي الابعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والتاريخية

[1] المسيري، عبد الوهاب، **الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002، ص10.

والمعرفية، لذا فإن مساهمة المسيري في هذا الجانب ستكون جديدة، لأن مفهوم الجماعات الوظيفية -حسب تصوره- يتجاوز الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية المباشرة ليصل إلى الجوانب المعرفية وإلى رؤية الانسان للكون.

إن مفهوم الجماعات الوظيفية يعد نموذجا تركيبيا مكثفاً ذا مقدرة تفسيرية عالية تتفوق على مثيلاتها في كثير من النماذج التفسيرية الاختزالية التي وظفها بعض الباحثين الغربيين مثل: مفهوم الطبقة-الامة- الجماعة الوسيطة، التي تركز على جانب محدد من الظاهرة موضوع الدراسة. بينما النموذج الذي صاغه المسيري، يتسم بالتركيب والكثافة والمرونة، بحيث يمكن تطويعه وتطبيقه على كثير من المجتمعات شرقية أو غربية في الماضي أو الحاضر، ثم أنه نموذج لا يستبعد مفهوم الطبيعة البشرية الذي تم استبعاد في النماذج الاختزالية،"إن نموذج الجماعات الوظيفية يتسم بقدر أعلى من المرونة والشمول والتركيب من عائلة النماذج الجزئية التي أشرنا لها من قبل (..)، أنه يغطي الأصول الاجتماعية والتاريخية والاثنية للظواهر موضع الدراسة وسماتها البنيوية ومسارها التاريخي ورؤية أعضائها للكون"[1].

2/3/2 الجماعات الوظيفية اليهودية:

يصف المسيري اليهود بالجماعات الوظيفية منذ اللحظة التاريخية الأولى لانبثاقهم، فقد كان الرعيل الأول منهم وهم العبريون "بدواً رُحَّلاً تجندهم المجتمعات المختلفةللاضطلاع ببعض الوظائف التي يأنف أعضاء الأغلبية القيام بها"[2]. فكلمة "خابيرو" التي قيل إن عبري مشتقة منها، تعني العبد أو المرتزق، فالعبريون اشتغلوا جنودا مرتزقة، كما اشتغلوا في الزراعة والحرف البدائية خلال هجراتهم وتنقلاتهم من بيئة إلى أخرى ومن مجتمع إلى أخر، وقد ساهم الشتات البابلي والآشوري في تحول الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية، يمكن تجنيدها في القتال واستخدامها في الأعمال الأقل شأنا، ومما عمق هذا الاتجاه، هو دخول الجماعات اليهودية الوظيفية في تحالفات مع الامبراطوريات الصاعدة الرومانية والفارسية والبيزنطية والإسلامية. وعندما تحولت المجتمعات الغربية إلى مجتمعات إقطاعية زاد احتياجها لمثل هذه المجموعات الوظيفية، فكان أن افسحت لهم المجال واسعا للقيام ببعض النشاطات التي لم يكن أفراد تلك المجتمعات تحسنها، كالنشاطات التجارية والمالية وهو الدور الذي اضطلعت به الجماعات الوظيفية اليهودية، خاصة في ظل التشريعات الجديدة آنذاك والتي تمنع اليهود من حق امتلاك الأراضي الزراعية، فزاد بذلك تركيزهم على التجارة، وتبلور وضعهم بوصفهم جماعة وسيطة تجارية ومالية.

بهذا الشكل قام المجتمع الغربي بحوسلة اليهود داخله تماما على هيئة جماعة وظيفية مالية حتى ارتبط اسم اليهود بدور المرابي والتاجر الطفيلي، والذي اضطلع به اليهود وحدهم تقريباً. "وقد أصبحت كلمة (تاجر) أو كلمة (مرابي) مرادفة لكلمة (يهودي)، وأصبح يطلق على هذه الوظائف اسم (الوظائف اليهودية)"[3].وكما بينّ المسيري فإن حامل

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **دفاع عن الإنسان**، م.س، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص28.

[3] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص48.

رأس المال الربوي اليهودي لا يختلف كثيرا عن حامل السلاح كمقاتل مرتزق (الوظيفة العتيقة)، فكلاهما متعاقد غريب لا ينتمي للجماهير.

تتسم علاقة الجماعات الوظيفية اليهودية بالمجتمع الغربي بأنها علاقة نفعية تعاقدية لا محل فيها للتراحم، فقد نظر المجتمع الغربي لأعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية منذ البداية باعتبارهم وظيفة تؤدى ودورا يلعب وعنصرا موضوعيا مجردا ومحايدا، مجرد مادة بشرية للاستعمال، ومن ثم ضرب المجتمع الغربي عليهم العزلة وفرض عليهم العيش في جيتو خاص بهم على هامش المجتمع، وإن كانت ظاهرة الجيتو مصاحبة لحياة اليهود حيثما حلوا أو نزلوا، فقد ترتب عن هذه العزلة شعور بالغربة والانفصال عن المكان، ما عمق في الجماعات الوظيفية اليهودية الإحساس بهويتها المختلفة والمتميزة عن المحيط الاجتماعي الذي توجد به، العزلة والغربة والانفصال أدى بدوره إلى ازدواجية المعايير الأخلاقية بين عضو الجماعة الوظيفية اليهودية وأعضاء المجتمع المضيف، فعلاقته بأعضاء الجيتو تقوم على التراحم، بينما علاقته بالمجتمع المضيف تقوم على النفعية المادية والتعاقدية.

3/3/2المسألة اليهودية وعلاقتها بالجماعات الوظيفية

ينظر المسيري إلى المسالة اليهودية -بمعناها الاصطلاحي- بوصفها مشكلة الجماعات الوظيفية اليهودية في الغرب، والتي فقدت وظائفها نظرا للتحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفها المجتمع الغربي بعد ظهور الدولة القومية والرأسمالية المحلية والنظام المصرفي الدولي الحديث. فاليهودي المرابي والتجار الطفيلي اليهودي أصبح بلا وظيفة يسترزق منها، وبلا وظيفة يمكن للمجتمع الاستفادة منها، "وأعضاء الجماعة الوظيفية التي لا وظيفة لها تشكل عبئا حقيقيا على المجتمع".[1]

وقد بدأت المسألة اليهودية في الظهور في أوروبا ابتداءً من القرن الثاني عشر الميلادي، مقرونة بظهور الرأسماليات المحلية، أي بظهور التاجر المحلي وأرباب المصارف الأوروبيين، ولم يكن ليحسم التناقض بين المرابي اليهودي القديم والتاجر الأوروبي الجديد، إلا بطرد اليهود وتهجيرهم إلى شرق أوروبا، أو ادماجهم واستيعابهم داخل المجتمع الغربي، بمعنى "أن اليهود كانوا يحلون المشكلة بالعودة إلى الماضي عن طريق الهجرة إلى شرق أوروبا، أو بالولوج إلى المستقبل عن طريق الاندماج"[2]. لكن هجرة اليهود أو الجماعات اليهودية إلى أوروبا الشرقيةفاقمت من المشكلة اليهودية لأسباب عديدة منها:

أ- تعثر التحديث في شرق أوروبا وبخاصة في روسيا التي أصبحت تضم أكبر تجمع يهودي في العالم بداية القرن التاسع عشر، وسبب هذا التعثر يعود إلى سرعة معدلات النمو الاقتصادي في هذه المجتمعات، الأمر الذي أعاق أعضاء الجماعات اليهودية عن التأقلم مع النظام الجديد، وباتت الغالبية من أعضاء الجماعات اليهودية بلا وظيفة.

ب- الوضع المتخلف الذي كان عليه أعضاء الجماعات اليهودية في شرق أوروبا، حيث كانت الحياة داخل الجيتو بمعزل عن التحولات التي عرفتها أوروبا منذ عصر

[1] المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية واليهودية**، تحرير: حرفي سوزان، م.س، ص190.
[2] المسيري، عبد الوهاب، **الأيديولوجية الصهيونية**، مج1، م.س، ص45.

النهضة. ولهذا كانت الجماهير من أعضاء الجماعات اليهودية لا تمتلك الكفاءة التي تؤهلهم للدخول في النظام الاقتصادي الجديد، وهو ما عمق الشعور بالغربة والانعزالية والعجز لدى هذه الجماعات.

ت- حدوث انفجار سكاني بين يهود أوروبا الشرقية في منتصف القرن التاسع عشر، شكل تهديدا حقيقيا لاقتصاديات دول شرق أوروبا، خاصة روسيا لعدم قدرته على استيعاب الاعداد الهائلة منهم، وهو ما دفع بالجماعات اليهودية الفقيرة والمعدومة إلى معاودة الهجرة إلى أوروبا الغربية، وسط حالة من القلق لدى الحكومات الغربية ولدى الأقلية اليهودية التي كانت تعيش وضعا مستقرا وجيدا هناك.

ث- وضع الجماعات اليهودية سواء في شرق أوروبا بالفائض البشري الهائل وبالحالة المزرية التي تعيشها تلك الجماعات، أو في غرب أوروبا حيث تحولت هجرة اليهود إليها هاجسا سياسيا وعبئا اقتصاديا خطيرا، هذا الوضع ساهم في ارتفاع موجات معاداة اليهود الناتجة في أساسها من العنصرية الغربية تجاه المختلف عنها باللون أو الدين أو القومية، وبطبيعة الحال عانى اليهود من هذه العنصرية كما عانى منها العالم كله في عصر الامبريالية الغربية والمد الاستعماري الأوروبي.

وحينما طرحت المسألة اليهودية بهذا الشكل نفسها على الانسان الغربي فكر في حلها بطبيعة الحال من خلال إطاره المعرفي ومن خلال مقولاته الحضارية والإدراكية، والتي كان من أهمها الإمبريالية وتصور اليهود باعتبارهم جماعة وظيفية وشعباً منبوذاً، لذا طرح حلاً إمبريالياً وظيفياً يتلخص في إخراج اليهود من الغرب وتوظيفهم في خدمته، وذلك عبر خلق دولة وظيفية هي الدولة الصهيونية.

4/3/2 الدولة الوظيفيةالصهيونية

انتقل التعامل الغربي مع الجماعات اليهودية من استخدامهم كجماعة وظيفية توكل إليها وظيفة أو مجموعة وظائف ينأى المجتمع بنفسه عنها، إلى إعادة تشكيلهم أو إنتاجهم على هيئة دولة وظيفية لها سمات الجماعات الوظيفية، فعلاقتها مع العالم الغربي علاقة تعاقدية متبادلة المنافع. من هنا قام الغرب بوجهه الامبريالي بنقل بعض تشكيلات الجماعات الوظيفية، خاصة تلك التي كانت تعيش بأوروبا الشرقية إلى فلسطين ليؤسسوا هناك دولة وظيفية صهيونية، وهو من ضمن بقاءها واستمرارها وقدم لها الدعم السياسي والمالي والإعلامي، على أن تقوم هذه الدولة على خدمة مصالحه. وقد أخذت عملية إعادة انتاج الجماعة الوظيفية على هيئة دولة وظيفية شكل الصيغة الصهيونية (التي سيأتي الحديث عنها في الفصل الخامس) الأساسية الشاملة التي تم تهويدها حتى يمكن لأعضاء الجماعة اليهودية استبطانها.

تجدر الإشارة أننا سنكتفي بما اوردناه هنا حول الدولة الوظيفية الصهيونية لأننا سنعود إليها في معرض حديثنا عن الصهيونية وإشكالية علاقتها بالدين اليهودي في الفصل القادم من هذه الدراسة.

يمكننا من خلال ما تقدم في هذا الفصل أن نخلص إلى النتائج الآتية:

1- استعان المسيري في دراسته للمسألة اليهودية بالنماذج المعرفية المركبة وبالمقولات التفسيرية التوليدية.

2- يقصد المسيري بالنموذج المعرفي هو تلك البنية التصويرية التي يجردها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها من جهة، ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً وينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع.

3- النموذج المعرفي عند المسيري، ليس مجرد مفهوم نظري، بل هو أداة إجرائية ومنهجية غايتها تفكيك الظواهر وتفسير جزئياتها والكشف عن عناصرها الكامنة والفاعلة والربط بينها ربطاً مركباً.

4- طبق المسيري مفهومه للنماذج المعرفية في دراسته الموسوعية: اليهود واليهودية والصهيونية التي صدرت في ثمانية مجلدات، درس فيها جوانب مختلفة من تاريخ العبرانيين في العالم القديم، وتواريخ الجماعات اليهودية في أمتداد بلدان العالم، وتعدادها وتوزيعها وسماتها الأساسية وهياكلها التنظيمية وعلاقات أفراد الجماعات اليهودية مع المجتمعات التي تنتسب لها.

5- تعد الموسوعة أول دراسة موسوعية نقدية تفكيكية شاملة ومركبة تتم خارج الدوائر اليهودية والغربية وتتسم بطابعها التفسيري.

6- تقترح الموسوعة ثلاثة نماذج تحليلية لرصد الظواهر اليهودية والصهيونية وتتمثل في: الحلولية الكمونية الواحدية –العلمانية الشاملة-الجماعات الوظيفية.

7- أن المسيري يرى أن كل نموذج من هذه النماذج الثلاثة (الحلولية الكمونية، العلمانية الشاملة، الجماعات الوظيفية) له استقلاله عن النموذجين الآخرين، وكل سياق له آلياته وحركيته وسماته، لكنها رغم استقلالها تتلاقى وتتقاطع ولعل النقطة المشتركة بين كل هذه النماذج أنها "واحدية تنكر التجاوز وتلغي الثنائيات الفضفاضة والحيز الإنساني ".فالحلولية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حل بالعالم وتوحد به، فأصبح الإله والإنسان والطبيعة شيئاً واحداً، والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره، وهو ما يقضي على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدية المادية، أما الجماعات الوظيفية فأنهم يعرفون في ضوء وظيفتهم لا في ضوء إنسانيتهم، ومن ثم أبعادهم الإنسانية الأخرى يتم انكارها لتظهر الواحدية الوظيفية، قيمة محور واحد مشترك وسمة أساسية هي" الواحدية الكاملة" التي تتبدى الجماعات الوظيفية أساساً على مستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية الشاملة فإنها تتبدى على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

الفصل الخامس

إشكاليةعلاقة اليهودية بالصهيونية: دراسة مقارنة بين الفاروقي والمسيري

المبحث الأول: الصهيونية مقاربة اصطلاحية بأفق تاريخي

المبحث الثاني: الصهيونية وعلاقتها باليهودية عند الفاروقي والمسيري

نحاول في الفصل الخامس من هذه الدراسة البحث في الحركة الصهيونية باعتبارها الظاهرة الأبرز في التاريخ اليهودي المعاصر، بل ربما عبر مراحل التاريخ اليهودي عموماً، والصهيونية كظاهرة أو كحركة هي من جهة أحد أهم إفرازات المسألة اليهودية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، وهي من جهة أخرى التجلي الأخطر للظاهرة اليهودية في أبعادها الدينية والسياسية والاقتصادية والمعرفية. والصهيونية تثير من الإشكاليات أكثر مما تثير من الإجابات، نظرا لتعقيداتها وتركيبها وغموضها، وفي هذا يقول أحد المؤرخين اليهود:"الصهيونية لأكثر مسائل الحياة اليهودية إثارة للجدل، ونقسم الرأي بخصوصها في حدة شديدة، والنقاش حولها يدور مشحونا بالانفعالات"، ويقول كاتب يهودي آخر:" الصهيونية ظاهرة معقدة التركيب، ولا يفهمها جيداً إلا نسبة ضئيلة جداً من نقادها ونسبة أقل من مؤيديها"[1].

ينبع غموض والتباس الصهيونية أولاً من مشكلة تحديد ماهيتها وطبيعتها، هل هي حركة قومية تعبر عن الواقع السياسي اليهودي متأثرةً بالسياق السياسي الغربي الذي نشأت فيه؟ أم أنها حركة دينية نابعة من الفكر الديني اليهودي؟ وثانياً، من التشابكات الاثنية والدينية والسياسية والاقتصادية والمعرفية التي تتسم بها، وثالثاً، من غموض تصوراتها وهلامية أهدافها وغاياتها. لذا نحاول في الفصل هذا أن نجيب عن هذه التساؤلات من خلالها عرض وجهتي نظر إسماعيل راجي الفاروقي وعبد الوهاب المسيري حول الصهيونية وإشكالية علاقتها بالدين اليهودي.

المبحث الأول
الصهيونية مقاربة اصطلاحية بأفق تاريخي

**

يبدو للوهلة الأولى ونحن نتطرق لمصطلح الصهيونية أننا أمام مصطلح يتسم بالوضوح وبالاتفاق على دلالته اللسانية والاصطلاحية، لكن الواقع غير ذلك تماما، فالصهيونية ذات مضمون أيديولوجي مشحون بالمعاني الدينية والتاريخية والسياسية، لذا ليس من السهل الوصول إلى معنى محدد يمكن الاجماع عليه والانطلاق منه في تفكيك الظاهرة وفهم أبعادها المختلفة.

1/ الصهيونية:الدلالة اللغوية والاصطلاحية

1/1 الصهيونية لغوياً: Zionism

[1]حسن، محمد خليفة، **الحركة الصهيونية: طبيعتها وعلاقاتها بالتراث اليهودي**، دار المعارف، مصر، ط1، 1981، ص14.

الصهيونية اسم علم مشتق من صهيون **Zion** بالعبرية (تسيون)، ويشير بالمعنى المحدد إلى جبل صهيون، الذي يقع جنوب غرب مدينة القدس، والذي يحج إليه اليهود، والذي يقال إن الملك داوود قد دفن فيه. ويعتقد بعض اليهود أن الخالق يسكن في هذا الجبل، فقد ورد في سفر المزامير (11/9) "رنموا للرب الذي يسكن في صهيون"[1]. وتعني صهيون في قاموس الكتاب المقدس: حصن "رابية من الروابي التي تقوم عليها أورشليم، ورد ذكرها للمرة الأولى، في العهد القديم كموقع لحصن يبوسي*، فاحتل داوود الحصن وسماه مدينة داوود"[2]، وإليها أُتَى بالتابوت، فمنذئذ صارت الرابية مقدسة، وكثيرا ما يطلق اسم صهيون على أورشليم كلها"[3]. وقد اختلف في أصل الكلمة إن كان أصلها عبري أم عربي، لكن ذهب البعض إلى القول بأن" الاسم مشتق من الكلمة الحورية (صيا) التي تعني قلعة أو صخرة أو مكاناً جافاً أو ماءً جارياً"[4]. ويرى مترجم كتاب جدل صهيون لدوغلاس ريد، "إن اليهود كاذبون في زعمهم أنهم هم الذين سموه جبل صهيون، وأن كلمة صهيون عبرية يهودية. إن صهيون اسم عربي كنعاني، أطلقه الكنعانيون العرب على ذلك الجبل وأنه مشتق من مادة عربية وجذر عربي لغوي أصلي"[5]. وبمنأى عن الخلاف اللغوي حول أصل الكلمة ونسبتها إلى العبرية أو العربية، فإن من الواضح أنه أُطْلق بادئ الأمر على التل أو الجبل الواقع جنوب القدس، والذي يسميه العرب جبل المكبر أو جبل الزيتون، ويسميه اليهود جبل صهيون. ثم اتسعت دلالة الكلمة في التراث اليهودي، لتشمل المدينة كلها، ولكنها ليست مدينة فحسب، بل هي أيضاً "أم إسرائيل" التي سيولد الشعب اليهودي من رحمها"، لذا يطلق على الشعب اصطلاح "بنت صهيون"[6].وبات لهذه الكلمة ايحاءات شعرية دينية في الوجدان الديني اليهودي، فقد جاء في المزمور رقم:(1/137)، على لسان جماعة إسرائيل بعد تهجيرهم إلى بابل" جلسنا على ضفاف أنهار بابل وذرفنا الدمع حينما تذكرنا صهيون"[7]. كانت تلك الإشارات في التراث الديني اليهودي شكل من أشكال التعبير عن الحنين إلى الماضي والرغبة والأمل في العودة إليه، وهو ما عبرت عنه بعض الروابط التي نشأت بعد ذلك كرابطة "حب صهيون" أثناء المنفى البابلي، أو حركة "أحباء صهيون" بروسيا، وغيرها من الروابط والجمعيات والحركات التي تأسست تحت هذا المسمى.

2/1 الصهيونية اصطلاحاً

للصهيونية تعريفات عديدة لا يمكن حصرها، ويندر أن نجد تعريفا علميا جامعا مانعالها. نظرا لاختلاف وجهات النظر حول ماهيتها وخلفياتها الدينية والسياسية والتاريخية

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية رؤية نقدية**، م.س، ص244.

*__يبوسي:__ نسبة إلى اليبوسيون وهم قبيلة عربية، أبناء عم الكنعانيين، ثبت أنهم أقاموا اماراتهم في القدس ومنها حصن صهيون بقيادة أميرهم سالم اليبوسي حوالي 2500ق.م.

[2] السحمراني، اسعد، **من اليهودية إلى الصهيونية**، دار النفائس، لبنان، ط1، 1993، ص27.

[3] نخبة من المؤلفين، **قاموس الكتاب المقدس**،م.س، ص16.

[4] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، م.س، ص102.

[5] ريد، دوغلاس، **جدل صهيون**، تر: كنعو،غياث، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1998، ص12.

[6] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، م.س، ص244.

[7] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**، م.س، ص87.

والموقف الأيديولوجي منها. فيما سيأتي بعض التعريفات الواردة في مجموعة من المعاجم والمؤلفات:

أ- جاء في المجلد الثاني عشر من الانسكلوبيديا اليهودية،فيالصفحة 666 تحت عنوان: زيونيزم**zionism**أو الصهيونية "أنها حركة ترمي إلى عزل الشعب اليهودي على قواعد مليَّة إلى وطن خاص بهم، ونشير على الأخص إلى شكل الحركة الجديدة التي تتطلب وطناً لليهود في فلسطين، معترفاً به اعترافاً عمومياً، ومؤَّمنا تأميناً شرعياً بحسب القاعدة التي أسسها تيودور هرتزل سنة 1896م، ومنذ ذلك العهد تسلطت تلك الحركة على التاريخ اليهودي أو أشغلته"[1].

ب- الصهيونية في الموسوعة البريطانية: حركة قومية ظهرت أواخر القرن التاسع عشر بقصد إنشاء الدولة القومية اليهودية في فلسطين انطلاقا من إيمانها بالوحدة القومية الدينية للشعب اليهودي"[2].

ت- في الموسوعة اليهودية الجديدة: الصهيونية "حركة سياسية تهدف إلى تأسيس الوطن القومي اليهودي على أرض إسرائيل"[3].

ث- الصهيونية في الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، هي" حركة سياسية عنصرية متطرفة، ترمي إلى إقامة دولة لليهود في فلسطين تحكم من خلالها العالم كله (...)[4]، وقد ارتبطت الحركة الصهيونية بشخصية اليهودي النمساوي تيودور هرتزل* الذي يعد الداعية والمؤسس الأول للفكر الصهيوني الحديث والمعاصر.

ج- الصهيونية كما عرفتها الموسوعة السياسية هي:" أيديولوجية تقوم على القيم الدينية اليهودية والخبرة التاريخية التي تشكل الشعور بالقومية اليهودية، وتدعو جميع يهود العالم إلى التجمع في فلسطين لإقامة (وطن قومي) لهم فيها. (...)، والصهيونية هي الأيديولوجية المسيطرة في إسرائيل وهي المنطلق الفكري لجميع الأحزاب والمنظمات والمؤسسات فيها.

ح- يعرفها معجم المصطلحات الصهيونية بأنها:"الحركة اليهودية الوطنية في العهد الجديد، وهذه الحركة تؤيد عودة الشعب إلى صهيون، إلى وطنه التاريخي (أرض إسرائيل)، وإقامة دولة يهودية حرة مستقلة، وتحديد حياة الشعب اليهودي الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية"[5]

---

[1]نصار، نجيب، **الصهيونية، ملخص تاريخها وغايتها وامتدادها حتى سنة 1905م**، مؤسسة هنداوي، د.ط، 2014، ص8.

[2]**Encyclopedia Britannica(**Chicago.IL-University of Chicago.1973) vol.10.p.886.

[3]**New jewish Encyclopedia**(New York-Behram House Inc. 1972) vol. 10. P. 536.

[4]الجهني، مانع بن حماد، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، م.س، ص521-522.

* **تيودور هرتزل:** مؤسس الحركة الصهيونية، ولد بفينا عام 1860م لأب تاجر ثري، وكان يحمل ثلاثة أسماء: اسمه الألماني تيودور، واسمه العبري بنيامين زئيف، واسمه المجري تيفا دار، ألتحق بجامعة فيينا وحصل على دكتوراه في القانون الروماني عام 1884 وعمل محاميا، ثم كرس حياته للأدب والتأليف، ألتحق في عام 1891 بصحيفة نويا فرايا براسا النمساوية وأرسل إلى باريس للعمل مراسلا حتى العام 1895 وعين رئيسا لتحرير القسم الأدبي وبقي في عمله حتى وفاته عام 1904م.

[5]إفرايم، تلمي، مناحيم تلمي، **معجم المصطلحات الصهيونية**، ترجمة: بركات العجرمي، أحمد، دار الجليل، عمان، 1988، ص380.

خ- الصهيونية، ليست مصطلحاً دينياً، وإنما هي مصطلح سياسي يحمل فكرة يهودية تقوم على حق مزعوم بعودة إلى أرض فلسطين، التي يطلقون عليها اسم: "أرض الميعاد". وهذه العودة من بين أهدافها -حسب زعمهم – إعادة إقامة هيكل سليمان في القدس، ولهذا كله عدوا قيام منظمة سياسية تحقق هذا الغرض ضرورة لا بد منها".[1]

د- وفي معجم الأعلام والمصطلحات الصهيونية والإسرائيلية: "الصهيونية اسم لحركة وإيديولوجية، تقدم نفسها على أنها تعبر عن رغبات وطموحات الشعب اليهودية في العصر الحديث، وفي مقدمتها "العودة" إلى "أرض إسرائيل" على حد تعبير هذه الحركة. والحركة في أسسها العملية قريبة من الحركات الاستعمارية التي انتشرت في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين"[2]

ذ- في كتابه الدولة اليهودية لتيودور هرتزل، يقول مؤسس الصهيونية:" أن الخطة بأكملها بسيطة من حيث الجوهر، وهكذا يجب أن تكون إذا ما أردنا بها أن تكون خطة شاملة" فلنُمنح سيادة على جزء من العالم كبير بما يكفي للوفاء بالمتطلبات العادلة لأمة ما، ويمكننا نحن تدبر الباقي"[3]. المعنى من ذلك هو أن الصهيونية حركة من أجل تأسيس وطن قومي لليهود بخطة مرسومة وصفها هرتزل بأنها بسيطة من حيث التصميم، ومعقدة، تتطلب في الأساس دعم وحماية المجتمع الدولي.

ر- يعرف د. نديم عيسى الجابري الصهيونية بأنها:"حركة سياسية علمانية نشأت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر بقصد إيجاد حل للمسألة اليهودية عن طريق تأسيس دولة يهودية قومية عصرية في أية بقعة من الأرض، وحبذا لو كانت فلسطين"[4]

ز- يقدم الفاروقي مفهومه للصهيونية بناءً على تمييزه بين نوعين من الصهيونية: الأولى يسميها الصهيونية الدينية أو الفكرية، التي تهدف إلى تمكين العنصر اليهودي من أداء رسالته، وتتفهم هذه الرسالة كتملك الأرض (أرض الميعاد)، وقهر لجيرانها الأعداء وتركيز لسلطة العالم الروحية والحضارية والفكرية في صهيون، فهي فكرة قديمة جدا"، والثانية يسميها الصهيونية السياسية: وهي حركة سياسية تهدف إلى جمع اليهود ولم شملهم وتهجيرهم إلى فلسطين لتأسيس دولة يهودية تدين بالدين اليهودي، وتتميز بالعنصر اليهودي وبالثقافة اليهودية، وبإرادة بعث مملكة داوود، نشأت في أواسط القرن التاسع عشر، على يد والدها وزعيمها تيودور هرتزل"[5].

س- يضع المسيري تعريفا للصهيونية يصفه "بالصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة"، وهي صيغة تتجاوز التعريفات الجزئية والمتحيزة في المعاجم الغربية نظراً لضعف مقدرتها التفسيرية. يقول عن هذا المصطلح أنه صكه للإشارة إلى الثوابت والمسلمات النهائية الكامنة في الاتجاهات الصهيونية كافة مهما اختلفت دوافعها وميولها ومقاصدها وطموحاتها وديباجاتها واعتذاراتها، ولا يمكن وصف أي قول أو اتجاه بأنه صهيوني إن

---

[1] السحمراني، أسعد، **من اليهودية إلى الصهيونية**، دار النفائس، بيروت، ط1، 1993، ص26-27.

[2] منصور، جوني، **معجم الأعلام والمصطلحات الصهيونية والإسرائيلية**، مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، مؤسسة الأيام، رام الله، فلسطين، ط1، 2009، ص292.

[3] هرتزل، تيودور، **الدولة اليهودية**، تر: فاضل، محمد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008، ص63.

[4] الجابري، نديم عيسى، **الأصولية اليهودية**، مؤسسة الفضيلة للدراسات والنشر، بغداد، 2006، ص38.

[5] الفاروقي، إسماعيل، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، م.س، ص8.

لم يتضمن هذه المسلمات فهي بمنزلة البنية العامة الكامنة، وهي التي تشكل الأساس الكامن للإجماع الصهيوني، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

- الوحدة العضوية للشعب اليهودي باعتبارهم كتلة بشرية متماسكة تدين بالولاء لنفسها، ولهذا هي لا تنتمي للحضارة الغربية، فاليهود شعب عضوي منبوذ.
- ينقل هذا الشعب إلى أية بقعة خارج أوروبا، وقع الاختيار في النهاية على فلسطين لأهميتها الاستراتيجية للغرب.
- يتم توظيف هذا الشعب لصالح العالم الغربي، الذي سيقوم بدعمه وضمان بقائه ضمن إطار الدولة الوظيفية.

هذه الصيغة الأساسية الشاملة للصهيونية التي نمت عبر مراحل تاريخية متعددة، ولم تنمو دفعة واحدة، توحي بالقول إن الصهيونية ليست ظاهرة يهودية خالصة، ولا هي ظاهرة عالمية، بل هي فكرة غربية أولاً وأخيراً نشأت في العالم الغربي، وتبناها العالم الغربي، وجند يهود العالم الغربي من أجل تحويلها من مجرد فكرة وحلم إلى واقع وحقيقة ملموسة.

يمكننا أن نقول أجمالاً، أن الصهيونية -مع تعدد واختلاف تعريفاتها- ظاهرة تاريخية إنسانية متعددة الأوجه والأشكال، تصب كلها في النهاية في كونها إيديولوجيا أوحركة ذات صبغة سياسية ودينية، تأسست في الغرب وضمن سياقاته التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، تستهدف إنشاء وطن قومي لليهود يلملم شتاتهم ويحقق آمالهم العتيقة في الانعتاق من حالة المتزق والضياع في العالم، ما يحقق في نهاية المطاف حلا للمسألة اليهودية.

2/ الصهيونية بأفق تاريخي

لا يكفي حينما نتعرض للصهيونية أن ننظر إليها كمفهوم نظري فحسب، إنما هي ظاهرة إنسانية وحقيقة تاريخية تشكلت ضمن سياق الحضارة الغربية المعاصرة وداخل سيرورته التاريخية. لذا لا يمكن فهم هذه الظاهرة دون الإلمام بظروف نشأتها وملابسات ظهورها على مسرح الأحداث.

إذن كيف ظهرت الصهيونية، وما هي دوافع وظروف نشأتها؟

1/2 الصهيونية المسيحية والصهيونية غير اليهودية

نقصد بالصهيونية المسيحية ويسميها بعض المؤرخين المسلمين "الصهيونية الصليبية"، بينما يسميها المسيري "الصهيونية ذات الديباجة المسيحية"، وهي تلك النزعة الدينية اللاهوتية التي ظهرت في الأوساط البروتستانتية في سياق حركة الإصلاح الديني*-بزعامة مارتن لوثر الذي نشر العام 1523م كتابه عيسى ولد يهودياً*-

*حركة الإصلاح الديني: الحركة التي قامت في أوروبا لإصلاح الكنيسة والتي بلغت أوجها مع القس الألماني مارتن لوثر(1483-1546م) المؤسس الأول للبروتستانتية، ومتزامنة مع دعوة جان كالفن (1509-1564م)، وقد سبقتها دعوات متكررة، أبرزها لجون ويكلف (1330-1384م)، وجون هس (1370-1415م).

*كتاب:(عيسى ولد يهوديا) للقس الألماني مارتن لوثر جاء فيه: أن الروح القدس أنزل كل اسفار الكتاب المقدس عن طريق اليهود، إن اليهود هم أبناء الله، ونحن الضيوف الغرباء، ولذلك علينا أن نرضى بأن نكون كالكلاب التي تأكل مما يتساقط من فتات مائدة أسيادها، كالمرأة الكنعانية تماما". لكن موقفه هذا المبجل لليهود تغير فيما بعد، ويعكس الموقف

أوائل القرن السادس عشر، والتي تزعم أفضلية اليهود كأمة، وتؤكد على عودتهم إلى الأرض الموعودة (فلسطين) تمهيدا لعودة المسيح المنتظر الذي سيقيم مملكة الله في الأرض، والتي ستدوم ألف عام، وهؤلاء ممن آمنوا بالتفسير الألفي للنبوءات التوراتية التي تقول:"إن المسيح سيظهر للمرة الثانية، وأن ظهوره لا محالة حاصل بين اليهود، وفي صهيون، وأنه لا بد من أجل ذلك من إقامة صهيون، ومن إعادة تجميع اليهود فيها، حتى إذا ظهر المسيح فإنه يبادر إلى تخليص المؤمنين من العذاب بعد معركة – هرمجدون**- ويتربع على عرش العالم مدة ألف سنة (الألفية) إلى ان تقوم الساعة"[1].

وعدت هذه الدعوة بمثابة ثورة ضد الرؤية المسيحية التقليدية، فلم يكن في الفكر الكاثوليكي***قبل عهد الإصلاح الديني البروتستانتي أدنى مكانة لاحتمال العودة اليهودية إلى فلسطين، أو لأية فكرة عن وجود الأمة اليهودية. لأن اليهود في العقيدة الكاثوليكية الرسمية، "اقترفوا إثماً فطردهم الله من فلسطين إلى منفاهم في بابل، وعندما أنكروا أن عيسى هو المسيح المنتظر نفاهم ثانية، وبذلك أنتهى وجود ما يسمى الأمة اليهودية إلى الأبد"[2].

لذا رفض القساوسة الأوائل التفسير الحرفي للتوراة الذي يشير إلى عودة اليهود، أو يتنبأ بمستقبل مشرق لإسرائيل، فيؤلون الأولى على أنها عودة الإسرائيليين من المنفى في بابل. وقد تحققت في القرن السادس قبل الميلاد حين أعادهم (قورش) إلى فلسطين. أما الثانية، فإنها تنطبق -في رأيهم- على إسرائيل الجديدة، أي الكنيسة المسيحية.كانت هذه المبادئ الكاثوليكية قد تجلت بوضوح في كتاب:**De Civita te Dei**للقديس أوغسطين خلال القرن الخامس الميلادي، والذي يجسد الصيغة الرسمية للكنيسة والمعبر عن الرأي المسيحي التقليدي في اليهود حتى القرن السادس عشر، حينما اجتاحت رياح الإصلاح الديني البروتستانتي ربوع أوروبا المسيحية، حاملة معها مبادئ جديدة مغايرة تماما للمبادئ الكاثوليكية،والتي وصفت بأنها "بعث عبري أو يهودي، تولدت عنه وجهة نظر جديدة عن الماضي والحاضر اليهودي، وعن مستقبله بشكل خاص"[3]. فقامت جراء ذلك مبادئ تؤكد أولاً: على أن اليهود أمة مفضلة باعتبارهم شعب الله المختار، ثانيا: الإقرار بوجود ميثاق إلهي يعطي لليهود الحق في الأرض المقدسة وهو حقا أبدياً. ثالثا: ربط

الجديد كتابه: اليهود وأكاذيبهم" الذي صدر عام 1544م. ينظر: السماك، محمد، **الصهيونية المسيحية**، دار النفائس، بيروت، ط2، 1993، ص33-34.

هرمجدون: Armageddon كلمة من مفردتين: هار بمعنى (تل) ومجدو اسم مدينة في فلسطين (مجيدو)، فتكون بذلك تل مجيدو أو جبل مجيدو، وقد كان موقعا لمعارك كبيرة في العالم القديم، وهو الموضع الذي يشير الكتاب المقدس (الانجيل) إلى أنه ستجرى فيه معركة فاصلة ونهائية بين ملوك الأرض، بين قوى الشر وزعيمهم الشيطان وقوى الخير بقيادة الإله. ينظر: المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج6، ص143.

[1]السماك، محمد، **الصهيونية المسيحية**، دار النفائس، بيروت، ط2، 1993، ص18.

***الكاثوليكية:** مجموعة التعاليم المسيحية التي تدين بها الكنيسة الرومانية وتتميز بدعم سلطة الكنيسة، وعلى رأسها البابا خليفة بطرس الرسول، ومن أصولها: التثليث، التجسيد، وسر الاعتراف وسر تناول القربان، وسر الخلاص وسر الغفران. ينظر: مدكور، إبراهيم، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د. ط، 1983، ص192.

[2]الشريف، ريجينا، **الصهيونية غير اليهودية**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد96، 1985، ص21.

[3]الشريف،ريجينا،**الصهيونيةغيراليهودية**، م.سص23.

الإيمان المسيحي بعودة المسيح المنتظر بقيام دولة صهيون، وبإعادة تجميع اليهود فيها كشرط لعودة المسيح.

لقد كانلهذه التصورات اللاهوتية الجديدة التي جاءت بها حركة الإصلاح الديني، ومع تزايد الاهتمام بالتوراة وبالعهد القديم وإعادة اكتشافه،باعتباره المرجع الأعلى للسلوك والاعتقاد، والمرجع الأساسي للتاريخ الكنسي الغربي إجمالا، وتصاعد الاهتمام بالعبرية وإحيائها بالنظر إلى كونها "اللسان المقدس" **leshon Ha Hodesh**اللغة التي أوحى الله بها لشعبه"[1]. كان لكل ذلك دورا محوريا في بعث الأفكار الصهيونية ونمائها وتغلغلها في الأوساط المسيحية الغربية.

وتعد إنجلترا أهم مركز للصهيونية المسيحية، خاصة بعد انفصال الملك هنري الثامن عن روما، وتحول إنجلترا عن الكاثوليكية، بعد أن استولى المتطهرين (البيوريتان) على الحكم فيها، فظهرت أول دعوة لانبعاث اليهود كأمة الله المفضلة على يد اللاهوتي اليهودي البريطاني توماس برايتمان (1562-1607م) الذي دعا في كتابه: **Apocalypsis Apocalypscos*** – الذي يمكن ترجمته إلى العربية بـ رؤيا الرؤيا" – إلى عودة اليهود إلى الأراضي المقدسة، معتبرا ذلك جزء من الخطة الإلهية، "فالله يريد عودة اليهود إلى فلسطين ليعبدوه، حيث يفضل أن تتم عبادته في هذا المكان دون غيره من الأمكنة"[2].

واشترك معه في هذه الرؤية (الانجيلية)، البرلماني البريطاني السير هنري فنش (1558-1625م)، الذي كان له كتاب موسوم بـ"الاستعادة العظمى للعالم": The**World**s **Great Restoration**نشره في عام 1621 دعا فيه اليهود إلى التمسك بحقهم في الأرض الموعودة، معتبرا "أن اليهود، ليسوا قلّة مبعثرة، بل أنهم أمة. ستعود أمة اليهود إلى وطنها"[3]. وقد حث المسيحيين على دعمهم في العودة إلى وطنهم، مشترطا تحولهم إلى المسيحية لتحقيق ذلك.

غير أنه كان لقيام دولة هولندا، بعد الحرب الدينية بين الكاثوليكية الإسبانية والبروتستنتية الألمانية في العام 1565م بهزيمة القوات الكاثوليكية، فقامت جمهورية هولندا على أساس المبادئ البروتستنتية الكالفينية (نسبة إلى القس الفرنسي جان كالفن)- كان- له دورا حاسما في انتشار الصهيونية المسيحية في ربوع أوروبا، ويذكر المؤرخون أن العالم الفرنسي فيليب جنتل دي لانجلير (1656-1717م) أصدر كتاباً، دعا فيه إلى تنفيذ خطة تبادل الأراضي مع الدولة العثمانية، حيث يتم منح فلسطين لليهود مقابل تسليم روما للعثمانيين. وصدرت كتب ومقالات مماثلة في العديد من الدول الغربية كألمانيا والسويد والدانمارك، كان من بينها دعوة هولجر بولي العالِم الدانماركي الدول الغربية إلى القيام بحملات صليبية ضد المسلمين بهدف توطين اليهود في فلسطين، باعتبارهم أصحابها الشرعيين بموجب الميثاق الإلهي لإبراهيم وذريته.

---

[1]المرجع نفسه، ص26.

*ترجم الكتاب إلى الإنجليزية بعنوان **A Revelation of the Apocalypse** متضمنا تفسيرا لسفر الرؤيا للقديس يوحنا.

[2]السماك، محمد، **الصهيونية المسيحية**، م.س، ص37.

[3]المرجع نفسه، ص37.

على أن الصهيونية كفكرة لم تبقى في حدود الرؤية الدينية في الأوساط البروتستنتية فحسب، بل امتدت إلى الأوساط غير الدينية، وهو ما نطلق عليه الصهيونية غير اليهودية العلمانية، التي تبنت الرؤية الصهيونية ليس من منطلق ديني، بل من منطلق سياسي أو اقتصادي. "وقد ظهرت هذه الصهيونية مع تزايد معدلات العلمنة، ابتداءً من القرن الثامن عشر، ومع انتشار الفلسفات النفعية والعقلانية، بدأت الديباجة المسيحية – كما يصفها المسيري –في الضمور والتواري، وتم تسويغ الصهيونية انطلاقا من الرؤية المعرفية الإمبريالية وأطروحاتها المادية"[1]. ما يعني وجود توافق بين الصهيونية كعقيدة قومية والسياسة الاستعمارية الغربية السائدة آنذاك، فلم يكن كثير من غير اليهود – حسب ريجينا الشريف – من ذوي النفوذ الذين يؤيدون الصهيونية مدفوعين لذلك نتيجة حبهم للسامية، أي حب اليهود. أن الصهيونيين غير اليهود كانوا ولا يزالون حتى الآن -يشعرون بما يشعر به معاصروهم –المعادون للاسامية، وهو دعم الصهيونية اليهودية، لا من أجل اليهود، بل لإيجاد المبرر لابعادهم إلى "حيث ينتسبون" أو لعدم السماح لهم بدخول دولهم"[2]. الأمر الذي يؤكد وجود ارتباط بين الصهيونية واللاسامية، من حيث أن الداعي لتبني الصهيونية غير اليهودية كان الاعتقاد بأن اليهود ليسوا جزءً من النسيج الغربي، بل هم شعب عضوي (الفولك**volk**)*له خصائصه ومميزاته العرقية والإثنية والثقافية التي لا تنتمي للحضارة الغربية، كأنما هو جسم غريب داخل النسيج الاجتماعي والاقتصادي الغربي، يشكل عبئاً عليه، لذا لا بد من إخراجه من نطاق الحضارة الغربية.تبلورت هذه الفكرة واتضحت أكثر في كتابات الرومانسيين الغربيين، خصوصا في بريطانيا.

وقد تبلورت المفاهيم الصهيونية وأصبحت جزءً أساسياً في الخطاب السياسي الغربي عام 1841م،مع بداية التشكيل الاستعماري الغربي، لتتضح معالمها أكثر على يد المفكرين الصهيونيين غير اليهود بداية من عام 1880م خاصة لورد شافتسبري**، ولورانس أوليفانت*، الأول صاغ عبارة "وطن بلا شعب لشعب بلا أرض"، وكان يعتبر يهود أوروبا امتداد عرقي لليهود العبريين القدماء وأن الاستمرار بينهما لم ينقطع، وبالتالي يجب إعادة يهود أوروبا إلى حيث كان أجدادهم العبريين."ونشر العام 1839م في مجلة كوارترلي ريفيو الشهيرة آنذاك عرضا لكتاب رحالةٍ زار فلسطين، وكتب عنها، ليخلص من ذلك إلى أنها أرض مناسبة يذهب إليها اليهود كأيدٍ عاملة تحت إشراف

---

[1]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج6، م.س، ص152.

[2]الشريف، ريجينا، **الصهيونية غير اليهودية**، مرجع سابق، ص12.

*__الفولك__ (Volk): كلمة ألمانية تعني الشعب أو الأمة. ينظر: المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربيالإسرائيلي**، م.س، ص81.

**__لورد شافتسبري:__(1885-1801) هو أنتوني أشلي كوبر لورد شافتسبري واحد من أهم الشخصيات الإنجليزية في القرن19م، ومن أهم المصلحين الاجتماعيين، وهو زعيم حزب الإنجليين وشقيق زوجة رئيس الوزراء بالمرستون، الذي قدم له شافتسبيري بتاريخ 25 سبتمبر 1840م وثيقة لاسترجاع اليهود وحل المسألة الشرقية وتطوير المنطقة الممتدة من جهة الرافدين حتى البحر الأبيض المتوسط.

*__لورانس أوليفانت:__(1889-1829) هو أحد أصدقاء لورد شافتسبيري وهو صهيوني غير يهودي، عمل في السلك الدبلوماسي البريطاني كما كان عضوا في البرلمان الإنجليزي، اتجه إلى فلسطين للبحث عن موقع مناسب للمستوطن واختار منطقة شرق الأردن شمالي البحر الميت.

القنصل الإنجليزي في القدس"[1]، ثم قدم هذه الفكرة في وثيقة إلى رئيس الوزراء الإنجليزي بالمرستون** في 25-09-1840م مسهبا فيها عن فائدة هذا المقترح لبريطانيا.أما لورانس أوليفانت فقد وضع المشروع الصهيوني محل التنفيذ عبر إنشاء شركة استيطانية لتوطين اليهود برعاية بريطانية. و"لم يكن شافتسبري وأوليفانت إلا تعبيراً عن رؤية الحضارة الغربية لليهود باعتبارهم شعباً منبوذاً"[2].وقد توالت المطالبات وتعاقبت المشاريع والمخططات الداعية إلى توطين اليهود خارج أوروبا خاصة في فلسطين، وكان جلها من شخصيات معادية لليهود مثل تصريح نابليون في أوائل القرن التاسع عشر الذي دعا فيه اليهود للاستيطان في (بلاد أجدادهم).

ونشر المفكر الاشتراكي شارل فوريه*** كتابه "الصناعة الزائفة" عام (1835-1836)، وهو مبغض لليهود، ويراهم مصدر شرور العالم، أقترح في كتابه هذا التخلص من المشكلة اليهودية بطردهم من أوروبا وتوطينهم في الشام. في حين كتبت التايمز أن المسألة باتت قضية حقيقية مطروحة على المستوى السياسي، ونشرت جريدة جلوب اللندنية (القريبة من وزارة الخارجية) مجموعة مقالات عام 1840/1839م تؤيد فيها توطين أعداد كبيرة من اليهود في الشام، وحازت المقالات موافقة اللورد بالمرستون، وفي ذلك العام كتب بالمرستون خطابه إلى سفير إنجلترا في الأستانة يقترح إنشاء دولة يهودية حماية للدولة العثمانية ضد محمد علي. كما قدم الكولونيل تشرشل عام 1841م مذكرة لموسى مونتفيوري*يقترح تأسيس حركة سياسية لدعم استرجاع اليهود لفلسطين.

بالمجمل، فقد كانت النتيجة النهائية لهذه الأفكار والمقترحات في تلك السنوات، أن ولدت فكرة إخراج اليهود من أوروبا وإنشاء دولة لهم خارج الجغرافيا الأوروبية، فانتقلت الأحلام اليهودية من أشعار الدراويش ودعوات الحاخامات ومعابد المتدينين، إلى اجتماعات السياسة، وأوراق الصحف ومقالات المفكرين والمثقفين، وبالتالي: أفكار الملوك والوزراء والساسة، وهكذا نشأت الصهيونية كحركة سياسية في الأوساط الغربية غير اليهودية أول الأمر، ثم انتقلت إلى المجموعات اليهودية مع تفاقم المسألة اليهودية وتصاعد المد المعادي لليهود في الأوساط الأوروبية، وهو ما عبر عنه تيودور هرتزل في كتابه: الدولة اليهودية، حينما قال: "إن الفكرة التي أطرحها في هذا الكتاب إنما هي فكرة بالغة القِدم، ألا وهي أحياء دولة اليهود. إن العالم يدوي بالصيحات العالية ضد اليهود، وهذه الصيحات هي ما أيقظ الفكرة من سباتها"[3]

2/2 الصهيونية اليهودية مع تيودور هرتزل

---

[1] إلهامي، محمد، **خلاصة قصة فلسطين والصهيونية**، مؤسسة ميدان، إسطنبول، تركيا، ط3، 2025، ص27

** **اللورد هنري جون بالمرستون**: سياسي بريطاني ولد عام 1784 وتوفي عام 1865م كان وزيرا للخارجية ثم رئيسا للوزراء في الفترة من 1855 إلى 1865م.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص93.

*** **شارل فوريه:** Charles Fourier اشتراكي فرنسي ولد عام 1772م وتوفي عام 1837م يعتبر أحد رواد الاشتراكية الطوباوية.

* **موسى مونتفيوري:**(1784-1885م) ثري ومالي يهودي بريطاني، زعيم الجماعة اليهودية في إنجلترا.

[3] هرتزل، تيودور، **الدولة اليهودية**، م.س، ص39.

يعد كتاب "دولة اليهود"**للمفكر اليهودي الصهيوني تيودور هرتزل أهم وأخطر مؤلف، باعتباره بمثابة الوثيقة المرجعية والتأسيسية للصهيونية في صيغتها السياسية، فبواسطته تحولت الصهيونية من مجرد فكرة في عقول أصحابها إلى خطة عمل ومشروع قابل للتنفيذ والتحقيق واقعيا، لذا من المهم التطرق لفحوى هذا الكتاب، لقدألف هرتزل كتابه:"دولة اليهود"* في صيف عام 1895م في باريس، حيث كان يعمل مراسلا لجريدة **Neue Freie Presse**أثناء تغطيته لمحاكمة دريفوس**. وقد أشار شلومو أفنيري أستاذ العلوم السياسية في الجامعة العبرية في كتابه: "تيودور هرتزل وتأسيس الدولة اليهودية" إلى أن كتاب هرتزل في الأصل صُنف ضمن الخيال الأدبي، لكن هرتزل كان مقتنعا بقابليته للتطبيق كمشروع سياسي لحل المسألة اليهودية. وينوه أفنيري إلى أن هرتزل لم يكن أول من أراد تأسيس مجتمع لليهود، فهناك عدد من الأسماء والمنظمات التي سبقت مشروعه أهمها: موشي هس*** في كتابه:"روما والقدس" الذي صدر عام 1862م، وأيضا ليون بينسكر**** في كتابه:" الطريق إلى الحرية" الذي نُشر سنة 1882م"[1].

وقد انطلق هرتزل في كتابه من أن جوهر المسألة اليهودية وهو عدم قدرة اليهود كشعب على الاندماج في الشعوب الأخرى، وتزايد حدة معاداة السامية، وبالتالي فليس هناك حل للمسألة اليهودية إلا بإقامة دولة يهودية تحميها "المعاهدات الدولية"، أو بالأحرى تحميها القوى الاستعمارية الغربية.

على أن فكرة إنشاء دولة يهودية ليست بالفكرة الخيالية أو المثالية حسب رأي هرتزل، وانما هي فكرة يمكن إنجازها على أرض الواقع، لأنها تمتلك قوة دافعة هي

توجد ترجمتان لكتاب يتودور هرتزل (Der judenstaat**) الذي نشره في الرابع عشر من شباك/فبراير 1896م، الترجمة الأولى بعنوان "**الدولة اليهودية**" ترجمة: محمد فاضل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008، والثانية بعنوان "**دولة اليهود**"، ترجمة: مؤسسة الأبحاث العربية -بيروت- الطبعة الأولى 1997م عن مؤسسة الأبحاث العربية. وقد اعتمدتهما معاً في هذه الدراسة.

*من المهم الإشارة إلى الفرق بين استخدام مصطلح (دولة اليهود): الذي يشير إلى البعد الإثني – القومي، الذي يرتبط بشكل عضوي بالمركب الديمغرافي والسكاني للجماعة التي تسكن الدولة، ويفترض وجود ما سماه أندرسون (جماعة متخيلة) هم اليهود في هذه الحالة يرتبطون بعلاقات وجدانية ويعتقدون – بغض النظر عن التاريخ الموضوعي – أنهم ينتمون لأصل واحد ويشتركون في ماض واحد موغل في القدم والأهم يتخيلون أنفسهم ضمن مستقبل ومصير مشترك يجمعهم، حيث تشكل الدولة الإطار السياسي الذي يتمكن فيه هؤلاء من التعبير عن إرادتهم. أما مصطلح (الدولة اليهودية): فهو يحيل إلى الطابع والهوية التي تطغى على الدولة وتصبغ صورتها العامة، وعادة ما تتشكل هذه الهوية من المزج بين مركبات دينية وثقافية وتاريخية، تحوي الرموز والأساطير والقيم والعادات والمعتقدات العامة التي توليها الجماعة مكانة خاصة وتتمثلها بوصفها انعكاسا لها ولروحها الجمعية. ينظر: مجموعة من الباحثين، **في معنى الدولة اليهودية**، إعداد: غانم، هنيدة، شلحت، أنطوان، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 2012، ص13،14.

حادثة دريفوس: أو قضية دريفوس بالفرنسية:(**La ffaire Dreyfus**) وهي القضية التي أثيرت بعد اتهام النقيب ألفريد دريفوس عام 1894م بتسريب ملفات سرية إلى ألمانيا، ودريفوس هو فرنسي الجنسية يهودي الديانة، وقد أدت هذه القضية إلى انقسام المجتمع الفرنسي إلى فريقين: المؤيدين المقتنعين ببراءته (**Les Dreyfusards**)، والمعارضين له معتقدين أنه مذنب (**Les antidreyfus**)، استمرت القضية من 1894 إلى غاية 1906م.

***موسي هس:(**Moses Hess**) فيلسوف واشتراكي يهودي ألماني وأحد مؤسسي الصهيونية العمالية ولد عام1812 ببون وتوفي بباريس عام1875م.

****ليون بينسكر:(**Leon Pinsker**) طبيب وناشط صهيوني ومؤسس حركة محبي صهيون، عاش في الفترة (1891/1821) بأوديسا بولندا.

[1]الزعتري، فادي:(**قراءات في كتاب ثيودور هرتزل وتأسيس الدولة اليهودية**)، مركز برق للأبحاث والدراسات، 2016م، الرابط:https://barq-rs.com/

"المأساة اليهودية"، لذا سيكون من المهم نشرها بين اليهود وتلك هي رسالة الكتاب ومهمة الكاتب.

حاول هرتزل الدفاع عن فكرة إنشاء دولة يهودية وتبرير الحاجة إليها، بإقرار استحالة إدماج اليهود في الأوساط الغربية لسببين: الأول تجذر فكرة معاداة السامية (كراهية اليهود)، لدى الأوروبيين أو كما قال "لا يزال التحامل القديم علينا قابعاً في أعماق الناس"[1]، وبالتالي مسألة الانصهار أو الاندماج تبدو بعيدة المنال، لأنها لا ترتبط بالمظاهر الخارجية بقدر ما ترتبط بالشعور العميق.

السبب الثاني هو اعتداد اليهود بهويتهم القومية أو الإثنية وتمسكهم بها، فرغم محاولات الآخرين افنائها، إلا أنها ظلت حية متقدة، "فقد تذبل وتسقط أغصان كاملة من الشجرة اليهودية، أما جذعها فباقٍ"[2].

ولا ينسى هرتزل التذكير بالمحاولات الأولى (الاستعمارية)، التي قام بها البعض في سبيل قيام دولة يهودية، والتي باءت بالفشل وتسببت في ولوج الشك لدى انصار فكرة الدولة اليهودية، فلقد افتقدت تلك المحاولات للرؤية البعيدة المدى وللتخطيط الدقيق، الذي يقوم أولا على الايمان بفكرة إنشاء دولة يهودية هي في الحقيقة تجسيد للحلم اليهودي القديم بالعودة إلى "القدس"، وثانيا لن تكون تلك العودة ممكنة إلا بالتخلص من الأفكار القديمة البالية، من ذلك أن الدولة الموعودة ستكون فوق أرض جرداء خارج التجمعات الحضارية، بل "سيتم تنفيذ الفكرة في قلب الحضارة"، وهكذا ستكون الهجرة من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى، وسيكون الخروج ارتقاءً في المستوى الاجتماعي لليهود، ولن يتم ذلك دفعة واحدة، بل عبر دفعات، "ليذهب اليائسون أولاً، ثم الفقراء، ثم ميسورو الحال، ثم الأغنياء في نهاية المطاف".

يؤكد هرتزل على أن هجرة اليهود إلى حيث دولتهم الموعودة ستكون لها نتائج إيجابية على الدول الغربية وستعالج نهائيا عقدة معاداة السامية، ولن تكتنف تلك الهجرات المنظمة أية أزمات اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية لأنها ستكون بالتعاون مع حكومات تلك الدول. وتفاديا لأي اختلالات أو سوء تنظيم، يقوم اليهود بإنشاء هيئة اعتبارية أو شركة يطلق عليها "مجتمع اليهود"، ثم تأسيس شركة اقتصادية مالية.

اعتمد هرتزل في تنفيذ خطته على تجزئتها إلى قسمين: الأول شرح الفكرة وإزالة كافة التحاملات أو الاعتراضات عليها، وتحديد الظروف السياسية والاقتصادية، وبيان مراحل الخطة. والثاني شرح مراحل تنفيذ الخطة عبر الأقسام الثلاثة التي هي: الشركة اليهودية، والمجموعات المحلية، وجمعية اليهود.

إنشاء دولة يهودية في نظر هرتزل هي رد فعل على الحالة المزرية التي يعيشها اليهود في المجتمعات الغربية أو ما أطلق عليه "المأساة اليهودية"، الاضطهاد المتزايد، التمييز العنصري، التهديد بالطرد، المقاطعة الاقتصادية (لا تشتري من اليهود)، العنف المتصاعد، يحدث ذلك لليهود في كل مكان، للفقراء منهم وللأغنياء على حد سواء. فيبدو -

[1] هرتزل، تيودور، **الدولة اليهودية**، م.س، ص48.
[2] المرجع نفسه، ص51.

كما يقول هرتزل – أن كل الأشياء تمضي في الاتجاه نفسه نحو محصلة واحدة تُعبر عنها بوضوح عبارة برلين التقليدية: يودين راوس– JudenRaus (فليخرج اليهود).

لقد باءت كل محاولات الادماج بالإخفاق، ولم تأتي مساعي توطين اليهود أوكلها، لأنها لم تأخذ بعين الاعتبار خصوصية الظاهرة اليهودية ولا طبيعة التحديات التي تواجهها وأهمها فكرة معاداة السامية، التي تتجسد في المجتمعات الرأسمالية الغربية الحديثة في صورة تحرير لليهود، لكن تلك العملية جاءت متأخرة جدا، فلم يستطع اليهود تجاوز حالة العجز الناتج عن حياة الجيتو لفترة زمنية طويلة جدا، وفور خروجهم منه اصطدموا بمنافسة شرسة مع الطبقات الوسطى.

يبدو العداء لليهود اليوم لم يعد بسبب ديني أو من منطلق احتقار الوضع المزرٍ لهم، بل بات بسبب ازدهار أحوال اليهود اقتصاديا، ولو أن هذا الازدهار من شأنها أن يضعف علاقتهم بهويتهم، تلك العلاقة التي لا تقوى إلا تحت الازمات. لذا فإن حملات الكراهية تجدد في اليهود الشعور بالغربة وبالوحدة العضوية، "نحن شعب واحد، هكذا جعلنا أعداؤنا رغم إرادتنا، مثلما يحدث مراراً وتكراراً عبر التاريخ"[1].

ما الخطة إذن للخروج من حالة الكراهية الدائمة والمستشرية في الأوساط الأوروبية حيال اليهود؟ الحل بسيط هكذا يتصور هرتزل " فلنُمنح سيادة على جزء من العالم كبير بما يكفي للوفاء بالمتطلبات العادلة لأمة ما"[2]، ومكن تنفيذ هذه الخطة عبر وكالتين: جمعية اليهود، والشركة اليهودية. تقوم الأولى بالعمل الإعدادي في ميادين العلم والسياسة، وتقوم الثانية بالتنفيذ العملي للخطة.

بهذه الخطة ودعائمها الأساسية: الجمعية والشركة سيتم البدء في تنفيذ خطة الهجرة والاستيطان وسواء وقع الاختيار على فلسطين أو الارجنتين، فإن الخطة ستنفذ بالشكل الذي رسمه هرتزل وبالتعاون مع القوى الاستعمارية الغربية التي توفر الدعم والمعونة والحماية.

الشركة اليهودية هي عصب المشروع الصهيوني في رأي هرتزل فهي التي ستقوم بتصفية أو تسييل ممتلكات اليهود المهاجرين في أوروبا وتحويلها إلى نقود، وهي التي ستقوم بتنظيم التجارة في الدولة الجديدة، وهي شركة كبيرة ذات طابع انتقالي، تقتصر على الاعمال التجارية البحتة. فتقوم بشراء الأراضي والعقارات وإعادة بيعها لليهود المهاجرين أو المستوطنين.

هكذا رسم هرتزل خطته بتدقيق شديد في كافة التفاصيل المتعلقة بتنفيذ الخطة وإنشاء الدولة، ولا شك أنه كما للخطة دعامات اقتصادية ومالية وسياسية، فإن لها دعامات من الممارسات العنيفة، رغم أن هرتزل لا يشير إلى ذلك صراحةٍ، ويركز انتباه الجميع على الأساليب السلمية للهجرة وتصفية الممتلكات وتمكين المهاجرين في الدولة الجديدة، أو ما اسماه بعملية "نقلهم وغرسهم بعناية في أرض أفضل"[3]. فعملية الغرس هذه لا تخلو من عنف بعبارته "إلقاء قنبلة متفجرة بين هذه الحيوانات" يقصد عملية تطهير الدولة الجديدة من "الوحوش البرية".

---

[1] هرتزل، تيودور، **الدولة اليهودية**، م.س، ص63.

[2] المرجع نفسه، ص63.

[3] المرجع نفسه، ص95.

إن عملية الهجرة اليهودية إلى الدولة المنشودة والتي تعتبر أساس المشروع وبنيته القاعدية لا تتم إلا بتفاعل وتعاون وتآزر جمعية اليهود والشركة اليهودية، فالجمعية تضطلع بمهام تنظيم الهجرات وفق ألية محددة، ثم تنظيم التجمعات اليهودية داخل الدولة وتهيئة الظروف للمهاجرين الجدد والقيام بالمهام العلمية والسياسية وذلك بتطبيق الأساليب العلمية في عملية بناء الدولة. في حين تضطلع الشركة بالمهام المتعلقة بالتجارة وإدارة المشاريع.

لكن من المهم التأكيد على أن لا الجمعية ولا الشركة اليهوديتان بإمكانهما القيام بمهامهما دون أمرين أساسيين: الأول الدعم المطلق والحماية غير المشروطة للسلطات الاستعمارية الغربية، فتحليل هرتزل السياسي والاجتماعي للمسألة اليهودية أوصله إلى نتيجة مفادها أن المسألة اليهودية تحل فقط من خلال إطار (دولي) واتفاق (أممي)، هذا النهج ترك بصمته على عمل الحركة الصهيونية وآلياتها، والأمر الثاني، اعتبار القومية اليهودية كهوية ثابتة للشعب اليهودي، واعتبارهم ليسوا في خطر في النمسا فقط، بل في كل أرجاء القارة الأوروبية، لذلك كانت كل كتاباته ونشاطاته ذات غاية واحدة هي إيجاد مكان خارج أوروبا يؤوي الشعب اليهودي ويؤسس للدولة اليهودية القومية المأمولة.

وهكذا نجح هرتزل في رسم مسار تشكل الدولة بضمان الحماية والدعم والحرص على الطابع القومي والإثني لهذه الخطة وذلك المسار باعتباره حلا سياسيا للجماعة/الجماعات القومية اليهودية بإنشاء وطن قومي لهم يجمع شتاتهم ويحقق آمالهم ويخلص الغرب من أعباء إدماجهم داخل النسيج الاجتماعي الغرب وهكذا تحل المسألة اليهودية نهائيا.

ومن نافلة القول إن كتاب هرتزل قد أحدث حين صدوره ضجيجا هائلا وخلف نقاشا واسعا في الأوساط اليهودية وغير اليهودية، فما أن ظهر الكتاب حتى بدأت تظهر له ترجمات للغات مختلفة مثل: الإنجليزية، والعبرية، والفرنسية، والروسية، والبولندية والهنغارية وغير من اللغات الأوروبية. هذا ما جعل من هرتزل الذي لم يكن يمتلك أي منصب سياسي شخصية ذائعة الصيت بين يهود العالم، وأشار شلومو أفنيري "إلى أن جهد هرتزل ومخططاته وأفكاره في كتاب دولة اليهود كجهد مؤسساتي، لا يوجد له نظير في التاريخ اليهودي"[1].

3/2 المؤتمر الصهيوني الأول

سعى تيودور هرتزل إلى وضع أفكاره المتضمنة في كتابه "دولة اليهود"موضع التنفيذ، فقام بالدعوة إلى عقد مؤتمرالحركة الصهيونية الأول فيالعام 1897م بمدينة بازل السويسرية عوضا عن مدينة ميونخ الألمانية التي كان مزمعا عقده فيها، غير أن المعارضة الشديدة من طرف التجمع اليهودي والحاخامية اليهودية بميونيخ حال دون ذلك. وقد عُقد المؤتمر في29 أغسطس 1897مفي صالة الاحتفالات بكازينو بلدية بازل السويسرية برئاسة تيودور هرتزل، وحضره حوالي 200 إلى 250 مندوبا، كان معظمهم من جمعية أحباء صهيون، ومن يهود شرق أوروبا، ومن مختلف الشرائح الاجتماعية، لكن أغلبها من الطبقة المتوسطة المتعلمة.وقد حدد هرتزل في الخطاب الافتتاحي للمؤتمر

[1]الزعتري، فادي، (**قراءات في كتاب ثيودور هرتزل وتأسيس الدولة اليهودية**)، م.س.

الهدف منه هو "وضع حجر الأساس لوطن قومي لليهود"[1] باعتباره الحل الوحيد للمسألة اليهودية كما جاء في شعار المؤتمر الذي صممه الزعيم الصهيوني الألماني ماكس بودنهايمر*.

وأكد هرتزل على أن المسألة اليهودية لا يمكن حلها إلا من خلال مفاوضات سياسية وبضمانات دولية أو اعتراف قانوني بالمشروع الصهيوني الاستيطاني من قِبل الدول الكبرى، وقد حدد المؤتمر ثلاثة أساليب لتحقيق الهدف الصهيوني وهي: أولا:تقوية وتنمية الوعي القومي اليهودي والثقافة اليهودية من خلال إحياء اللغة العبرية وتكثيف تدريسها بين اليهود بإنشاء مدارس لتعليم العبرية. ثانيا: اتخاذ إجراءات تمهيدية للحصول على الموافقة الدولية على تنفيذ المشروع الصهيوني. ثالثا: تنمية فكرة الاستيطان بفلسطين عبر تهجير العمال الزراعيين اليهودإليها وإنشاء صندوق خاص لشراء الأرض الفلسطينية لتحقيق الاستيطان اليهودي، وهو ما تجسد بعدئذ فيما سمي الصندوق القومي اليهودي. كما تم وضع مسودة البرنامج الصهيوني الذي عُرف ببرنامج بازل، وتأسست الأداة التنظيمية للصهيونية ممثلة في المنظمة الصهيونية التي أصبحت تدعى بعد ذلك بالمنظمة الصهيونية العالمية، "وأنيطت بها مهمة إقامة الدول الصهيونية لتحقيق الخلاص ليهود العالم أجمع"[2].

كان مؤتمر بازل التأسيسي فاتحة لمؤتمرات عديدة توالت بعده، حيث انعقد المؤتمر الثاني في بازل من العام الموالي 1898م ثم المؤتمر الثالث في بازل كذلك عام 1899م، في حين عقد المؤتمر الرابع بالعاصمة البريطانية لندن عام 1900مبزعامة تيودور هرتزل الذي ظل رئيسا للمؤتمر إلى حين وفاته عام 1904م. ومع تعاقب مؤتمرات الحركة الصهيونية التي كانت سنوية في الغالب،اتسعت دائرتها وقويت شوكتها وازداد نفوذها في الأوساط اليهودية وغير اليهودية الأوربية منها والأمريكية، وأصبحت تلك المؤتمرات بمثابة الوعاء الجامع لليهود الصهاينة في العالم، الذين يجتمعون ليقرروا الخطط والأليات التنفيذية التي تضمن أنشاء وطن قومي لليهود يحظى برعاية وحماية الدول الغربية الكبرى.

4/2 الصهيونية ووعد بلفور

تضمن كتاب تيودور هرتزل دولة اليهود في خطته لإنشاء دولة قومية لليهود عددا من المقترحات للأراضي التي يمكن لليهود الاستيطان بها وتأسيس دولتهم، كان من بينها الارجنتين، وأقترح هرتزل عام 1903م على البريطانيين بزعامة السياسي جوزيف تشمبرلين* مشروع الاستيطان اليهودي في شبه جزيرة سيناء كوسيلة لمواجهة الثورة الشعبية المصرية التي رآها وشيكة الحدوث"[3]. لكن بريطانيا لم تقبل هذا الاقتراح، وقدم

---

[1]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد السادس، م.س، ص98.

*__ماكس بودنهايمر:Max Bodenheimer__ محامي وكاتب وزعيم صهيوني ألماني. ولد عام 1865م في شتوتغارت وتوفي عام 1940م بالقدس، ساهم في تأسيس الاتحاد الصهيوني في ألمانيا.

[2]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد السادس، م.س، ص241.

*__جوزيف تشمبرلين:Joseph Chamberlain__ سياسي بريطاني ولد عام 1836 وتوفي 1914م كان وزيرا للمستعمرات في الفترة من 1895 إلى 1903م.

[3]المسيري،عبدالوهاب،**موسوعةاليهودواليهوديةوالصهيونية**،المجلدالسادس،م.س ص99.

مشروعا بديلا للاستيطان اليهودي في أوغندا عُرف باسم (مشروع شرق افريقيا)، وهو المشروع الذي تمت مناقشته في أعمال مؤتمر بازل 1903م، ووجّه بمعارضة من أطلقوا على أنفسهم اسم "صهاينة صهيون" بزعامة مناحم أوسيشكين رئيس اللجنة الروسية الذي كان وراء انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول"في زكرون يعقوب (زمارين) من أعمال فلسطين"[1]،في ذات السنة التي انعقد فيها مؤتمر بازل الأول، لذارفض هؤلاء القبول ببديل لاستيطان اليهود في فلسطين.

وفي الثامن من شهر نوفمبر عام 1917م بعث اللورد جيمس بلفور* وزير الخارجية البريطانية آنذاك برسالة إلى اللورد إدموند دي روتشيلد أحد زعماء الحركة الصهيونية، جاء نصها كالآتي:

"عزيزي اللورد روتشيلد: يسعدني كثيرا أن انهي إليكم، نيابة عن حكومة جلالة الملك، التصريح التالي تعاطفاً مع أماني اليهود الصهيونيين التي قدموها ووافق عليها مجلس الوزراء. إن حكومة جلالة الملك تنظر بعين العطف إلى إنشاء وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وسوف تبذل ما في وسعها لتيسير تحقيق هذا الهدف. وليكن مفهوماً بجلاء، أنه لن يتم شيء من شأنه الإخلال بالحقوق المدنية للجماعات غير اليهودية المقيمة في فلسطين، أو الأوضاع القانونية التي يتمتع بها اليهود في أية دولة أخرى. وسوف أكون مديناً بالعرفان لو قمتم بإبلاغ هذا التصريح إلى الاتحاد الصهيوني"[2].

كان هذا الإعلان (الوعد) بمثابة اتفاق صريح وواضح بين المنظمة الصهيونية العالمية والحكومات الغربية ممثلة في الحكومة البريطانية باعتبارها آنذاك أقواها، تمنح بموجبها للصهيونية الشرعية القانونية والسياسية وتبارك مسعاها وتدعمه من أجل إنشاء وطن قومي لليهود. وخلال "مؤتمر كارسباد في سبتمبر 1921م الذي عُقد برئاسة ناحوم سوكولوف، وهو أول مؤتمر تعقده الحركة الصهيونية، بعد نجاحها في استصدار وعد بلفور من بريطانيا عام 1917م، الأمر الذي كان محل ترحيب شديد من المؤتمر، باعتباره خطوة في طريق تحقيق المشروع الصهيوني"[3].

باتت الصهيونية مذ ذاك حركة ومنظمة تابعة لأكبر قوة استعمارية على وجه الأرض آنذاك، وبات تاريخ الحركة الصهيونية بعد ذلك هو تاريخ الاستيطان الصهيوني في فلسطين، ومن أجل ذلك تم تأسيس الوكالة اليهودية عام 1922م باعتبارها ذراعا استيطانا للمنظمة تتعامل مع حقائق الموقف في فلسطين، وبمثابة هيئة استشارية للإدارة والتعاون معها في المسائل الاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بإقامة قومي لليهود وبمصالح السكان اليهود في فلسطين.وأصبحت الوكالة اليهودية مقرونة بالمنظمة

---

[1]نصار، نجيب، **الصهيونية: ملخص تاريخها، غايتها وامتدادها حتى عام1905**. م.س، ص47.

*__جيمس بلفور__:(1848-1920م) يهودي صهيوني بريطاني، تلقى تعليما دينيا من أمه في طفولته، وتشبع بتعاليم العهد القديم، خصوصا في تفسيراتها الحرفية البروتستانتية، ورؤية بلفور لليهود متأثرة بالرؤية الألفية الاسترجاعية التي تراهم باعتبارهم شعبا مختارا ومجرد وسيلة للتعجيل بالخلاص. عينا وزيرا للخارجية في وزارة لويد جورج عام 1916م، وإليه يعود إصدار وعد بلفور، وقد ألف بلفور عدم كتب في الفلسفة الدينية من أهمها: دفاع عن الشك الفلسفي، أسس الاعتقاد الديني، الإيمان بالله والفكر: دراسة في العقائد المألوفة. ينظر: المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهوديةوالصهيونية**، المجلد الثاني، م.س، ص220.

[2]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد الثاني، م.س، ص216.

[3]المصدر نفسه، ص100.

الصهيونية العالمية، بحيث تشير الوكالة إلى النشاط الاستيطاني في فلسطين، بينما تعنى المنظمة بالنشاط الأيديولوجي للجماعات اليهودية في العالم قصد تشجيعهم على الهجرة والمساهمة في النشاط الاستيطاني الذي يعتبر بمثابة القاعدة التأسيسية للدولة اليهودية المنشودة، والتي أعلن عن قيامها عام 1948م.

5/2 صهيونية أم صهيونيات؟

بينا فيما سبق، أن الصهيونية كانت في بدايتها مجرد فكرة ذات صبغة دينية حالمة، تبلورت في عقول أصحابهامستندة إلى نصوص توراتية قديمة، قامت البروتستانتية بإحيائها وبعثها من جديد. لكنها تطورت لتصبح إيديولوجيا وحركة سياسية تمتلك مشروعا قابلا للتنفيذ بتظافر جهود اليهود وغير اليهود الصهاينة. وقد تعرضت الحركة الصهيونية إلى عدة انقسامات، فظهرت منها تيارات مختلفة ومتنوعة نذكر من أهمها:

1/5/2 الصهيونية الاشتراكية:

تعد الصهيونية الاشتراكية تيارا ظهر مبكرا في الحركة الصهيونية ويسمى كذلك "الصهيونية العمالية"، دعا أنصاره إلى "تحقيق المشروع الصهيوني بواسطة نظام حكم اشتراكي في فلسطين"[1]، ومن أشهر منظري هذا التيار دوف بورخوف* الذي حاول المزج بين الماركسية والصهيونية، وجاء بعده نحمان سيركين**، الذي حاول إيجاد معادلة توفيقية بواسطة اشتراكية بناءة. ومن روادها الفيلسوف الألماني موسى هس(**MosesHess**)صاحب كتاب حياة إسرائيل أو روما والقدس وكتاب التاريخ المقدس للإنسانية، والذي يعتبر أحد مهندسي الاستيطان اليهودي في فلسطين.

انتشرت أطروحات وأفكار التيار الاشتراكي والعمالي في أوساط المهاجرين اليهود من أبناء الهجرة الثانية، وجرى التعبير عنها في شكل أحزاب سياسية منها: "بوعالي تسيون"أو "عمال صهيون"، وحزب "أحدوت هعفودا" أو "اتحاد العمل"، حزب ماباي أو حزب عمال أرض إسرائيل.

2/5/2 الصهيونية الدينية:

حركة صهيونية دينية معادية للتيار العلماني، تحولت إلى حزب سياسي باسم (همزراحي) التي تعني اختصارا "الروح الدينية الوطنية"، وتأسس عام 1902م في فيلنا (ليتوانيا) على يد الحاخام يتسحاق يعقوب رينيس، ويمثل مزيجا بين القومية الصهيونية والتقاليد اليهودية الدينية، ومحاولة للتوفيق بين اليهودية الأرثوذكسية والمشروع الصهيون بشعار (أرض إسرائيل لشعب إسرائيل بموجب شريعة إسرائيل)، وقد أنبثق عنها كحركة دينية عدة أحزاب دينية مثل حزب "المفدال" ولاحقاً"حزب البيت اليهودي".وقد دعا هذا التيار إلى "توجيه الفكر اليهودي نحو التوراة وفلسطين، باعتبارهما ركنين مهمين للغاية في تاريخ وحياة الأمة اليهودية"[2].

---

[1]منصور، جوني، **معجم الأعلام والمصطلحات الصهيونية والإسرائيلية**، م.س، ص293.

***دوف بورخوف:**Dov Borochov ولد في روسيا عام 1881م وتوفي عام 1917م، وهو مؤسس حركة عمال صهيون. وله كتاب بعنوان: الحركة العمالية اليهودية في أرقام صدر عام 1918م.

****نحمان سيركين:Nachman Syrkin**ولد في روسيا عام 1868م وتوفي عام 1924م أخرج رسالته للدكتوراه بعنوان: المسألة ليهودية ودولة اليهود الاشتراكية عام 1898م.

[2]منصور، جوني، **معجم الأعلام والمصطلحات الصهيونية والإسرائيلية**، م.س، ص293.

3/5/2 الصهيونية الروحانية:

نزعة صهيونية يدعو اتباعها إلى لزوم تحضير النفوس اليهودية قبل تنفيذ أية خطوة سياسية أو عملية، ولتحقيق هذا التحضير يجب إقامة مركز روحاني في فلسطين يلهم اليهود في مختلف انحاء العالم إلى ضرورة العيش في أرض إسرائيل. ويعد المفكر والكاتب اليهودي آشر تسفي غيتسنبرغ (1856-1924م) المعروف باسم احاد هعام هو المؤسس لهذه النزعة اليهودية الصهيونية.

4/5/2 الصهيونية العملية:

تيار دعا إلى ضرورة تنظيم هجرة يهودية مكثفة إلى فلسطين، وإقامة مستوطنات فيها دون انتظار لأي وعد أو ترخيص بذلك، وعمل هذا التيار على اسقاط مشروع أوغندا الذي اقترحه تيودور هرتزل في المؤتمر الصهيوني العام، ويمكن ان نقول على هذا التيار أنه تيار توطيني أو استيطاني،لأنه سعى عبر إقامة مكتب في يافا لتنظيم الهجرة والاستيطان، محاولة فرض واقع على الأرض يساهم في حل المسألة اليهودية.

5/5/2 الصهيونية السياسية:

يشير إلى الصهيونية ذات الصيغة الدبلوماسية، التي تدعو إلى جعل المسألة اليهودية قضية سياسية عالمية وخلق حقائق في فلسطين، تفرض على المجتمع الدولي الموافقة على إنشاء وطني قومي (دولة) لليهود في فلسطين. ويعتبر تيودور هرتزل المؤسس الأول للصهيونية السياسية من خلال كتابه دولة اليهود الذي اشترط فيه أن تتبنى الدول الغربية العظمى – أو احداها - المسألة اليهودية وتوفر لها الغطاء القانوني والدولي من أجل إنشاء وطن قومي لليهود، ومن أجل ذلك سعى هرتزل عبر المؤتمرات والاتصالات الدبلوماسية إلى محاولة اقناع زعماء الدول بجدوى المشروع الصهيوني. ورغم أن هرتزل شخصيا فشل في تحقيق اعتراف دولي بهذا الخصوص، إلا أن الامر تحقق بإصدار بريطانيا لوعد بلفور عام 1917م، ثم استصدار اعتراف من عصبة الأمم بواسطة صك الانتداب عام 1922م الذي يقر بكل ما ورد في وعد بلفور.

6/5/2 الصهيونية التوفيقية:

تعد الصيغة التوافقية بين النزعتين السياسية والعملية، حاول بواسطتها حاييم وايزمان* في المؤتمر الصهيوني الثامن (1907م) الجمع بين الأسلوب الدبلوماسي الذي تبنته الصهيونية السياسية والأسلوب العملي الذي تبنته الصهيونية العملية، إذ لم يرَ تعارضا بين مسعى البحث عن ظهير دولي للمشروع الصهيوني ومسعى زيادة النشاط الاستيطاني في فلسطين.

7/5/2 الصهيونيةالتنقيحية:

*حاييم ويزمان:Hayyim Weizmann ولد في روسيا عام 1864م وتوفي عام 1952م عالم كيميائي، وأول رئيس لـ"دولة إسرائيل".

تيار صهيوني تصحيحي ينتمي إلى الحركة الإصلاحية التي طالبت بإعادة النظر في الأسس السياسية الصهيونية وفضلت العمل السياسي المكثف على النشاط العملي. وهو تيار نابع من فكر فلاديمير جابوتنسكي* الذي دعا إلى نهج أكثر قومية وعدوانية في السعي لإقامة دولة يهودية. تأسست الصهيونية التنقيحية لتصحيح برنامج بازل الصهيوني على الشكل الآتي:"إن غاية الصهيونية هي تحويل فلسطين تدريجيا مع (شرقي الأردن) إلى كومنولث يهودي، يحكم نفسه بنفسه في ظل أكثرية يهودية قائمة. فكل تفسير آخر للصهيونية، خصوصا ما ورد في الكتاب الأبيض عام 1922م، لا بد من اعتباره غير صحيح"[1].

من الجلي أن صيغ الصهيونية المختلفة وأشكالها المتعددة التي نتجت عن انقسامات أيديولوجية وإثنية وجغرافية، ومهما بدت متناقضة في بعض وجوهها أو متعارضة في مسالكها وأولوياتها، فإنها في النهاية تتفق في أهدافها ومراميها، وفي رؤيتها الكلية للمسألة اليهودية.

المبحث الثاني
الصهيونية وعلاقتها باليهودية عند الفاروقي والمسيري

**

ظلت إشكالية الصهيونية -كظاهرة تشكلت معالمها في خضم التاريخ المعاصر- في علاقتها بالدين اليهودي -بتاريخه ومعتقداته وكتبه وطقوسه-، مثار جدل بين المفكرين والعلماء، حيث اعتبرها البعض حركة سياسية قومية خالصة تبلورت معالمها في سياق الحضارة الغربية المعاصرة وليست نابعة من التراث الديني اليهودي. بينما اعتقد البعض الآخر، أن الصهيونية حركة تستمد أصولها ومرجعيتها ورؤيتها من الدين اليهودي وتجمع في ممارساتها بين الدين والسياسة باعتبارها حركة دينية قومية تطمح إلىإنشاء وطن قومي يلملم شتات يهود العالم ويحقق أحلامهم وآمالهم الدينية والروحية العتيقة.

*فلاديمير جابوتنسكي:(1880-1940م) ولد بأوكرانيا هو مؤسس الصهيونية التصحيحية وهو كاتب وأديب اشتهر بترجمته لأعمال شكسبير إلى الروسية.

[1]علي مهدي، كاظم، **ما بعد الصهيونية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2016، ص24.

يضطلع المبحث الآتي بمهمة البحث في إشكالية الصهيونية في علاقتها بالدين اليهودي من منظور الفاروقي والمسيري، منطلقا من السؤال التالي: ما موقف الفاروقي والمسيري من العلاقة الجدلية بين الصهيونية والدين اليهودي؟ وما مدى التطابق والاختلاف بين الموقفين؟

1/ موقف إسماعيل راجي الفاروقي من الصهيونية وصلتها بالدين اليهودي

عالج إسماعيل راجي الفاروقي الظاهرة الصهيونية من خلال مجموعة من المؤلفات والمقالات والمحاضرات، التي تطرق فيها إلى طبيعة الظاهرة وبحث في أصولها وجذورها التاريخية، بغية الكشف عن حقيقتها وسبر أغوارها والإلمام بمآلاتها. وقد اتسمت أبحاثه ودراساته بالعمق الفكري والتأصيل المنهجي، ما سمح له بتقديم قراءة عميقة وتحليلات دقيقة ومنهجية عن الظاهرة الصهيونية، وظف من أجلها جملة من المناهج العلمية سواء تلك التي استلهمها من حقل الدراسات الدينية الغربية والإسلامية على حدا سواء كالمنهج التاريخي ومنهج علم الاجتماع الديني ومقارنة الأديان وغيرها، أو تلك التي استلهمها من الفلسفة الغربية كالمنهج الفيلولوجي والمنهج الفينومينولوجي، فكان لتلك المناهج التي استخدمها الفاروقي بوعي منهجي دورها البارز في استجلاء حقيقة الحركة الصهيونية بجذورها التاريخية وامتداداتها الراهنة.

ويعد كتاب الفاروقي الموسوم بـــ أصول الصهيونية في الدين اليهودي"، الذي صدر أول الأمر باللغة الإنجليزية سنة 1964م تحت عنوان بعنوان:

Usul Al Sahyuniyah Fi Al Din Al Yahudi(An Analytical Study Of The Growth Of Particularism In Hebrew Scripture) Cairo Institute Of Higher Arabic Studies

في حين صدرت النسخة العربية سنة 1988م عن دار التضامن للطباعة بالقاهرة، والكتاب مجموعة من المحاضرات كان قد ألقاها الفاروقي على طلبة معهد البحوث والدراسات العربية التابع للجامعة العربية في الفترة من 1963م إلى 1964م. يتناول الفاروقي في كتابه جذور الصهيونية وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي منطلقا من السؤالين التاليين:

ما هي الصهيونية؟ وما هو الدين اليهودي؟

بخصوص السؤال الأول: ما هي الصهيونية؟ يطرح الفاروقي رؤيته التمييزية بين نمطين من الصهيونية:

أ-الصهيونية السياسية: هي حركة سياسية قومية، "تهدف إلى جمع اليهود، ولم شملهم وتهجيرهم إلى فلسطين لتأسيس دولة يهودية فيها، تدين بالدين اليهودي، وتتميز بالعنصر اليهودي وبالثقافة اليهودية، وبإرادة بعث مملكة داوود، نشأت في أواسط القرن التاسع عشر على يد والدها وزعيمها الأول تيودور هرتزل"[1]. وهي ليست موضوع الكتاب.

ب-الصهيونية الدينية: هي "حركة دينية فكرية، أو تمدنية شاملة، تهدف إلى تمكين العنصر اليهودي من أداء رسالته، وتتفهم هذه الرسالة كتملك لأرض الميعاد، وقهر

[1]الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، م.س، ص7.

لجيرانها الأعداء وتركيز لسلطة العالم الروحية والحضارية والفكرية في صهيون، فهي فكرية قديمة، قديمة جدا"[1] وهي محور الدراسة وموضوع الكتاب.

وبالرغم من الإشارة الفاروقية إلى أن موضوع الكتاب لا يتعلق بالصهيونية السياسية، وإنما بالصهيونية الدينية، فإنه يبدو واضحا بأن السياسية تتماهى في الدينية وتنصهر فيها، بحيث يصعب الفصل بينهما إلا من الناحية التنظيرية والإجرائية، فما دامت الصهيونية السياسية باعثها إحياء مملكة داوود فهي في الأخير ذات منحى ديني تراثي وتاريخها، هذا ما يُفهم من تلك الإحالة التي لا نجدها مذكورة في ديباجة الصهيونية التي تأسست على يد تيودور هرتزل.

أما فيما يخص إجابة السؤال الثاني: ما هو الدين اليهودي؟

يرى الفاروقي أن عبارة الدين اليهودي "أطلقت على الطقوس الدينية التي كان يمارسها سكان مملكة يهوذا، الذين سبوا من أورشليم إلى بابل عام 587ق.م، وأطلق هذا الاسم في المنفى، أي في بابل فقط، فهو لم يكن يعرف قبل هذا التاريخ"[2]. فالدين اليهودي عبارة ليست مدلول فحوى، إنما هي جغرافية صِرفة. في حين يطلق الدين العبري على ما كان يدين به اليهود قبل سقوط أورشليم بيد البابليين. ولم تكن اليهودية لتصبح ديناً، بالمعنى الحرفي إلا بعد أن جمعت نصوص التوراة في كتاب واحد أصطبغ بطابع القدسية في القرن الخامس على يد الكاتب عزرا، "فالتوراة أو القانون أو النصوص التي يتألف منها هي الأسفار الخمسة، وقد سميت حاميشا حومش طوراه"[3]. ومن هنا كانت الصهيونية في الدين اليهودي كما يتصورها الفاروقي هي الصهيونية في الأسفار الخمسة.

1/1 الصهيونية العبرانية والصهيونية التوراتية

قام الفاروقي في سعيه الدؤوب من أجل الكشف عن حقيقة الظاهرة الصهيونية وسبر أغوارها، بالبحث في الماضي التليد لليهود، وبالحفر العميق في جذورها الأولى التي أرجعها إلى عصر البطاركة أو الأجداد الأقدمين لليهود، وهم العبرانيون، وهو ما أطلق عليه (الصهيونية في الدين العبري)، الذي يعود في أصله إلى ما قبل موسى عليه السلام، أي "العبرانيين أثناء وجودهم في مصر، بل قبل دخولهم مصر"[4]. وبالتالي إذا شئنا البحث عن أصول الصهيونية، فعلينا بالرجوع إلى العصر البطريكي (عصر الآباء والأجداد الأولون)، حيث تكمن الروح اليهودية، روح إبراهيم، بل روح يعقوب الذي يرمز إلى إسرائيل، أي إلى الشعب اليهودي نفسه.

يقتضي البحث عن أصول الصهيونية – كما يتصور الفاروقي – البحث في الروح اليهودية، لا التعاليم، لا في الشرائع أو الكتب المقدسة اليهودية. بل في روح الشعب نفسه في أقدم عصور تاريخه المعروف، فالروح اليهودية الأصلية -وعلينا أن نبحث عن الصهيونية فيها- أقدم من موسى وتوراته ودلائل وجودها متوفرة في دين البطاركة، أي في دين العبريين ما قبل تحولهم إلى مصر أو تحولهم عن مصر.

فماهي دلائل الصهيونية العبرانية أو دلائل الصهيونية في العصر البطريكي؟

---

[1] المصدر نفسه، ص7.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، م.س ، ص7.

[3] المصدر نفسه، ص8.

[4] المصدر نفسه، ص10.

قبل الإجابة عن هذا التساؤل المهم، هناك سؤال أهم هو: كيف نتأكد من صحة النصوص التي سنعتمدها في الإجابة عن سؤالنا عن القرائن والدلائل التي تثبت الأصل العبراني للصهيونية؟ يجيب الفاروقي أن ذلك موجود في التوراة طبعا، لكن هذا الذي يسمى بالتوراة، ليس كتابا واحداً، ذا مؤلف واحد، بل هو مجموعة نصوص من عدة أقلام مدى العصور الكثيرة، ونستطيع بتطبيق نظرية (المصادر الأربعة)* لـ ويلهاوزن**.

ويشير الفاروقي -في جوابه عن دلائل الصهيونية في العصر البطريكي- إلى ما يتضمنه الإصحاح الثاني عشر:(قال الرب لأبرام: أذهب من أرضك ومن عشيرتك، ومن بيت أبيك، إلى الأرض التي أريك، فأجعلك أمة عظيمة وأباركك، وأعظم أسمك وتكون بركة، وأبارك مباركيك، وألعن لاعنيك، وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض). كان هذا إعلانا بصدور العهد الإلهي لإبراهيم ولذريته من بعده، يؤكد على أفضليتهم عن سائر الناس، ومنذ هذه اللحظة بات هذا العهد (غير المعلل)، أساسا للانفرادية التي سيتمتع بها العبرانيين، وقواما لأفضليتهم على جميع المخلوقات في نظر الخالق.

واليهود يعتبرون هذا التفضيل بمثابة عقد دخل فيه الإله، فهو ملزم إلى الأبد، "وأفضلية اليهود أزلية لن تتغير، والعقد الذي دخل فيه الإله ذو اتجاه واحد، فهو عهد لا عقد بالمعنى القانوني"[1]، ومن هنا اعتبر اليهود أنفسهم (شعب الميثاق)، إشارة إلى هذا العهد أو العقد الإلهي المقطوع إلى إبراهيم وذريته.

كان اختيار إبراهيم والميثاق أو العهد الذي منحه الخالق له ولذريته من بعده، بلا مبرر ولا علة، وكونه بدون سبب يجعل منها -كما يقول الفاروقي – "أساساً صالحا لبناء العنصرية"[2] التي هي بدورها أساس الصهيونية وجوهرها، ولهذا اتخذت الصهيونية من اصطفاء إبراهيم ركناً أولاً لها وشيدت تفكيرها على أساس الميثاق الإبراهيمي ذي الاتجاه الواحد.

هناك حُجة أخرى، على وجود الصهيونية في العصر البطريكي، نجدها في سفر التكوين، هي قصة نزول يعقوب (إسرائيل كما بات يسمى من بعد) وقبيلته في شكيم (نابلس عاصمة إسرائيل)[3]، وهي القصة التي تضمنت الختان كعلامة لازمة للعهد مع إبراهيم حيث جاء في سفر التكوين:"(أنا الله القدير(..)اجعل عهدي بيني وبينك(..)هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك. يختن منكم كل ذكر (..) فيكون علامة عهدي بيني وبينكم. فيكون عهدي في لحكم عهدا أبديا (..) أما الذكر الأغلف (..)

---

*تسمى أيضا الفرضية الوثائقية، وفحواها أن الاسفار الخمسة تتألف من أربعة عناصر أو خيوط أطلقوا عليها الأسماء (j.E.D.P)، فالخيط (j) هو النص الذي سمي فيه الإله باسم يهوه كتب في سنة 950 ق.م. والخيط (E) هو النص الذي سمي فيه الإله باسم ألوهيم، وكتب سنة 850ق.م (في مملكة إسرائيل الشمالية)، أما الخيط (D) فهو الذي أدخلته إلى التوراة حركة الإصلاح التثنوي في عهد الملك يوشع بين سني 609-640ق.م. أما الخيط (P) هو الخيط الذي ادخله الكهنة لا سيما عزرا سنة 450ق.م.

**يوليوس ويلهاوزن:(1844-1918م) باحث توراتي، ومستشرق ألماني، ولد في هاملن، ودرَّس اللاهوت في جامعة كوتنكن بألمانيا، من كتبه:تاريخ الدولة العربية وسقوطها، الدولة الأموية وتأثير ثورة الحسين.

[1]الفاروقي،إسماعيلراجي،**أصولالصهيونيةفيالدينواليهودي**،م.س ص20.

[2]المصدر نفسه، ص27.

[3]**ينظر**: القصة في سفر التكوين: (34-33).

فتقطع تلك النفس من شعبها. أنه قد نكث عهدي"[1]. وفي هذا السياق يقول الحاخام هرتس:" إن ولاء إسرائيل للاختتان كنظام حيوي، وأساسي في الدين اليهودي واحتفاظهم به وتمسكهم به لا يعرف حدا"[2].

هكذا تشكلت نواة العنصرية الصهيونية في العصر البطريكي باصطفاء إبراهيم وذريته وإقرار الميثاق الإلهي وتم تحديده بالختان كعلامة مميزة لهذه الانفرادية والاصطفاء. لكن العنصرية المنبثقة في هذا العصر لم تكن الوحيدة، ولو كانت مهيمنة، فدخول العبرانيين إلى مصر وتأثيرهم في أهلها، ودخول جماعة كبيرة من المصريين في الدين العبري (التوحيد)، ما يشير إلى أن هذا الدين لم يكن للاصطفاء فقط بل كان دينا (للتصدير)، أي دينا قابلا لأن يصبح دين الغير، دين العالم والآخرين. بعبارة أدق يترتب عليه أن يكون دينا حنفيا، لا عنصريا. كأنما الحنفيةوهي سمة من خرجوا مع موسى عليهالسلاممنمصر،الذيناندمجوامعقبائلسيناءومدينوشمالالجزيرةالغربي،وتآلفتمنهممحالفةش املةاختطتلنفسهاالزحفنحوفلسطين. كانتتلكعقيدةعبريةفيمقابلالعقيدةالعنصريةالتيهيمنتعليه. فالنزعتينالحنفيةوالعنصريةكانتاقويتينفيعصرالبطاركة،لكنالغلبةوالهيمنةانتهتإلىالعنصريةعل ىحسابالحنفيةالسمحة.

أما الصهيونية التوراتية، فقد بدأت مع عصر المنفى (587ق.م-538ق.م)، باعتباره العصر الذي تبلور فيه الدين اليهودي، فكان دين المنفيين اختص بهم واختصوا به، ولو أن عناصره* قديمة تعود إلى الفترة العبرية والبطركية والموسوية، والداودية،"فعصر المنفى أخذ تلك العناصر القديمة وذكاها، فإذا العبقرية العنصرية تنفجر إيمانا بهذا الإيمان، وحقداً وتشفياً بالعدو الذي سلب العنصر العبري ملكه. وفي هذه الأحوال النفسانية جاء اشعيا ليتغنى بأمل العودة ويرنم له بعبقرية أوقدت الروح العنصرية عند جميع اليهود"[3]. كان اشعيا من خلال النصوص التي جاءت في التوراة خاصة في سفري المزامير وإشعيا[4] قد غذى آمال اليهود بالعودة إلى صهيون، فالله ذاته – كما يعتقد اشعيا – "هو الذي يعمل دائبا على عودة المنفيين اليهود أنى كانوا محمولين في الاحضان وعلى الاكتاف إلى أورشليم، وهناك في أورشليم سيسجد الملوك وشعوبهم أمام إسرائيل وربها ويعلنون خضوعهم لقانونها"[5].

لكن تلك الآمال التي ساقها اشعيا، وتلك الدعوات التي أطلقها بين اليهود المنفيين، لم تلقى آذان صاغية لدى الكثيرين منهم، لاشتغال غالبيتهم في التجارة والصناعة ونجاحهم فيها، فواجه اشعيا نفس المشكلة التي تواجه الصهيونية في ترغيب اليهود في الهجرة إلى

---

[1]**سفر التكوين** 17: 1-14.

[2]المصدر نفسه، ص29.

*حدد الفاروقي تلك العناصر أو المواد الثمانية:(اختيار الله العنصر العبري الابراهيمي-اعطى الميثاق لهذا العنصر-تنفيذ الميثاق بإخراج العبرانيين من مصر-اختياره لداوود وتحقيق مملكته-انحراف العنصر أدى إلى انفلات الملك – ضرورة أن يتطلع العنصر العبري إلى استرجاع ملكه – الاسترجاع حتمية يتم بالبقية الصالحة – تحويل أمال العودة إلى حقيقة واقعية بالتخطيط والعمل).

[3]الفاروقي،إسماعيلراجي،**أصولالصهيونيةفيالدينواليهودي**، م.س، ص71.

[4]**المزامير**(22-1:74)، **أشعيا**(17-1:40)،(41: 25-1)،(42: 6-1)،(45: 3-1)،(41: 16-8)،(43: 7-1)،(44: 28-26)،(49: 14-26).

[5]المصدر نفسه، ص76.

فلسطين، فكان عدد العائدين متواضعا للغاية، وخاب أمل اشعيا في أن يتحول (قورش) ملك الفرس إلى اليهودية وقيادته للشعب اليهودي لتأسيس مملكة داوود كما وعده يهوه، فقد كان اشعيا "معتزا بقورش أعظم الاعتزاز وسماه (المسيح)، أي ملك يهودا المنتظر مسحه بالزيت – أي تتويجه- ملكا على أورشليم"[1] وذهب إلى وصفه ابنا ليهوه، يصيره وينصره، حتى يعيد بناء مجد داوود. وفي سفر اشعيا نصوص كثيرة ترسم لقورش صورة باعتباره المنقذ لليهود والساعي لإحياء مجدهم التليد، ومن ذلك:(هكذا يقول الرب لمسيحه، لقورش الذي أمسكت بيمينه لأدوس أمامه أمماً، وأحقاء ملوك أحل، لأفتح أمامه المصراعين والأبواب لا تغلق. أنا أسير أمامك والهضاب أمهد. اكسر مصراعى النحاس ومغاليق الحديد أقصف. وأعطيك ذخائر الظلمة وكنوز المخابئ لكي تعرف أني أنا الرب الذي يدعوك باسمك إله إسرائيل)[2].

عاد بعض المنفيين وكان أغلبهم من النخب السياسية والعسكرية والفكرية وهؤلاء هم الأشد عنصرية، إذ اعتبروا اليهود الذين لم ينفون وظلوا بأورشليم، مندسين وأنهم ارتكبوا ببقائهم معصية تستوجب قتلهم لتخلص الأرض للعائدين الذين اعتبروا أنفسهم البقية الصالحة، موضع رعاية إله إسرائيل وعهده دون سواهم، وعامل العائدون من بقوا وكأنهم ليسوا يهوداً، "فهؤلاء بالنسبة ليهود بابل، ليسوا بني إسرائيل، وإن اعترفوا بإبراهيم أباً لهم"[3]، لقد وجه لهم حزقيال كلاما وتهما قال:(ويل لرعاة إسرائيل الذين كانوا يرعون أنفسهم (ولم يرعوا يهود بابل العائدين)، المريض لهم تقووه، والمجروح لم تعصبوه، والمكسور لم تجبروه، والمطرود (أي اليهود البابليين) لم تستردوه، والضال لم تطلبوه، بل بشدة وبعنف تسلطتم عليهم، فتشتت بلا راع وصارت مأكلا لجميع وحوش الحقل وتشتت. ضلت غنمي في كل الجبال وعلى كل تل عال...هكذا افتقد غنمي وأخلصها من جميع الأماكن التي تشتت إليها...وأخرجها من الشعوب وأجمعها من الأراضي وآتي بها إلى أرضها وأرعاها على جبال إسرائيل)[4].

هكذا واجه العائدون واقعا غير الذي رسمه لهم اشعيا، فأحسوا بخيبة أمل كبيرة نتجت عنها حركتان:

أ- **الحركة الحنفية**: جعلت لمقولات اشعيا ووعوده وآماله معانٍ روحانية ومعنوية، في مواجهة خيبة الأمل في انجاز مشروع العودة المادي، فجعلت من القدس مدينة سماوية وليست أرضية، "والإسرائيلي ليس من يتسلسل حيوانيا من ذرية إبراهيم، بل من يساهم روحيا في تراث إسرائيل الروحي"[5]، وليس ميثاق إبراهيم ليس بامتلاك قطعة أرض، بل بجعله أباً لمجموعة إنسانية تؤمن بالله وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. ووجد اتباع

---

[1] الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، م.س، ص74.

[2] **اشعيا**، 45: 1-03.

[3] المصدر نفسه، ص80.

[4] **حزقيال**: 34: 2-13.

[5] الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، م.س ، ص82.

هذه الحركة مرجعيتهم في أسفار إرميا* فقد جاء في نبوءاته أن المملكة الداوودية بالمعنى السياسي، والمختارية بالمعنى الحيواني، وأورشليم بالمعنى الجغرافي كلها في طريقها إلى العدم، فنصح ذويه قائلاً:(هكذا قال الرب لرجال يهوذا وأورشليم: أحرثوا لأنفسكم حرثاً، ولا تزرعوا في الأشواك. اختتنوا للرب وانزعوا غرل قلوبكم يا رجال يهوذا وأورشليم. فالمهم في الأمر هو القلب، وعليكم أن تطهروا قلوبكم وأن تجعلوها، وهي طاهرة، مسكنا للإله فيجعل ميثاقه في قلوبكم)[1]. هكذا تمثلت هذه الحركة التوراة تمثلا تأويلا وباتت أدعى لكونها حركة صوفية تتخذ من الزهد منهج حياة، وقد نعتهم الفاروقي بالأسينيون:(Essenes) وهي جماعة يهودية عاشت في الفترة (القرن الثاني قبل الميلاد- القرن الأول الميلادي)، عرف اتباعها بأسلوب حياتهم الصارم، وابتعادهم عن المجتمع اليهودي واهتمامهم بالنقاء الروحي والجسدي، وقد كانت لهذه الجماعة تأثيرا بالغا في المسيحية الأولى خاصة من الناحيتين التطهيرية والزهدية وانتظار الخلاص.

ب- الحركة العنصرية المتطرفة: كان لخيبة الأمل في العودة تأثير سلبي على اتباع هذه الحركة فاتجهوا نحو التطرف والمغالاة، حيث حقدوا على الملك قورش والفارسيين من بعده، بل على العالم لعدم تحقيق هذا الحلم، والتشفي من مصير بابل، وإلقاء اللوم على الإله لعدم إيفائه بوعده الذي قطعه لليهود، والحقد على اليهود الذين لم ينفوا، "وزعيم هذه الحركة هو اشعيا الثالث – إذا صح وجود شخص ثالث يدعى اشعيا- وإن لو يوجد فإن الاصحاحات 50 إلى 66 لا بد – كما يرَ الفاروقي – قد كتبت بيد اشعيا الثاني أو تلاميذه المعجبين به أشد الاعجاب"[2] لقد تضمنت عديد الآيات التي فيها من خيبة الأمل واللوم والعتاب الذي ألقى به اشعيا على الإله بسبب تقاعسه عن تحقيق وعده فيخاطبه قائلا:(تطلع من السموات وانظر من مسكن قدسك ومجدك، أين غيرتك وجبروتك. زفير احشائك ومراحمك نحوي امتنعت)[3]، ويخبره بمأساة صهيون التي باتت برية وأورشليم التي أصبحت موحشة. ثم يتوعد اليهود الذين لم ينفوا بالذبح، والجوع والعطش والحزن وكآبة القلب، عقابا مستمرا ولعنة أبدية تلاحقهم، وحرمانا من صفتهم اليهودية التي لا تكون بينهم وبين المنفيين أية وشائج أو صلة.

ويتوجه بحقده، بعد ذلك، إلى أمم العالم، فيصب عليهم حمم الغضب صباً، مازجا وعيده لهم بالوعد للمنفيين وراثة أورشليم. بينما تقوم مهمة الإله أن يسفك دم الأمم غير اليهودية ويجعلهم خدما لأبنائه واحبائه اليهود المنفيين.

بقيت تلك العنصرية تتغذى على هذه الأفكار المسمومة زهاء ثمانية عقود تتحين الفرصة، إلى سنة 458ق.م عندما ثارت مصر على الحكم الفارسي، فخادع نحميا* ملك

***إرميا:** هو أحد أنبياء بني إسرائيل الكبار في الديانتين اليهودية والمسيحية، عاش في القرن 7ق.م وكان شاهدا على سقوط مملكة يهوذا وتدمير الهيكل الأول في أورشليم على يد البابليين بقيادة نبوخذ نصر الثاني عام 586ق.م يُنسب إليه سفر إرميا حيث سجل نبوءاته وأحداث حياته، وينسب إليه سفر المراثي وهو مجموعة أناشيد حزينة.

[1] المصدر نفسه، ص82.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، م.س، ص83.

[3] **اشعيا**، 63: 11-12.

***نحميا:** أحد الشخصيات البارزة في الكتاب المقدس وينظر إليه كنبي توراتي، كان ابن حكليا وهو من اليهود المسبيين في بابل. عمل ساقيا للملك الفارسي أرتحشستا مما منحه مكانة مرموقة في البلاط الملكي.

الفرس، وطلب الإذن بالعودة إلى أورشليم لإدارة أمورها، بحيث يجعل منها دولة قوية، تستطيع الصمود في وجه مصر. وواجه نحميا معارضة من اليهود الاحناف والعمونيين العرب، لكنه استطاع التغلب عليهم، وبنى الأسوار وقام بترميم البيوت وتأسيس الهيكل من جديد، واجتهد في استعادة كيان يهودي عنصري، مستعينا بعناصر يهودية عنصرية متطرفة من بابل، كان على رأسهم عزرا (وهو كاتب ماهر في شريعة موسى التي أعطاها الرب إله إسرائيل)[1] وسعى نحميا بعد ذلك إلى إصلاح النفوس والقلوب، "ليجعل من سكان يهوذا عنصريين ونسخة عن آبائهم سكان المملكة الداوودية القدماء"[2].

كان لعزرا دورا محوريا في بناء العنصرية الصهيونية، حيث حدد سبب تدهور اليهود فيما اسماه (اختلاط أذرع المقدس بشعوب الأرض)، أي موافقة اليهود على مصاهرة الأغيار، فوجد الحل في تطهير العنصر اليهودي من الرجس الذي التصق به، والمحافظة على نقاء العنصر اليهودي بعيدا عن مخالطة غير اليهود. لذلك قام عزرا ببناء الشريعة اليهودية الجديدة – التي يجب التمسك بها وتبجيلها- على ثلاث دعائم:

أ- عدم إعطاء بنات اليهود لغير اليهود ولا تزويج بناتهم لأبنائهم، وفي هذا دعوة للمحافظة على النقاء العرقي لليهود.

ب- المحافظة على السبت بطقوسه ومحرماته، حتى يكون يوما خالصا لليهود من دون الناس.

ت- جعل ثلث شامل لخدمة الرب، وجعل باكورات الأرض والثمر سنة فسنة لبيت الرب.

بهذه الدعائم الثلاثة اكتملت الصيغة النهائية للشريعة اليهودية فيما عرفُ بالخيوط الأربعة:(J-E-D-P)، وبذلك يعد عزرا – حسب الفاروقي – "هو المؤسس (الفعلي) للدين اليهودي كما نعرفه الآن. ولا عجب أن اعتبره اليهود (أبناً لله)، لأنه بعمله هذا بعث الهوية اليهودية التي رأت النور ساطعا في مملكة داوود وسليمان، بعد أن قضت أجيالا طويلة في الظلام، ثم تقلصت وكادت تنقرض تماما من وجه الأرض لولا ان انتجت عزرا"[3].

يرى الفاروقي أن التوراة في يوم ما كانت كتابا إلهياً عزيزا، إلا أن اليهود لا سيما داوود وكهنته وعزرا ورجاله -حرفوها وزاغوا بها عن أهدافها الإلهية ومراميها الأخلاقية العالمية فجعلوا منها كتابا تعصبيا عنصريا، واختفت منه أو توارت ملامح الحنفية السمحة منها، ليظل كتابا ينضح بالنزعة الصهيونية العنصرية المقيتة، التي لم تتوانى عن جعل الإله – الذي هو رب العالمين – حكرا على إبراهيم ويعقوب وبني إسرائيل فحسب، وإن كان له أية علاقة بالعالمين في نظر العنصرية اليهودية، فهي فقط ليقهر العالمين لصالح شعبه المختار، وادخل الخيط (p) لعزرا في التوراة كل معاني الحقد والتشفي والكراهية والتغني بالانتقام والتخريب، واختلاق قصص لتمجيد العنصرية اليهودية، فقال عزرا – على لسان يهواه – مخاطبا شعبه المختار:(انكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان، فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم وتمحون جميع تصاويرهم.

---

[1] **نحميا**، 4-5-6.

[2] الفاروقي،إسماعيلراجي،**أصولالصهيونيةفيالدينواليهودي**،م.س، ص88.

[3] المصدر نفسه، ص92.

وتخربون جميع مرتفعاتهم. تملكون الأرض وتسكنون فيها لأني قد أعطيتكم الأرض لكي تملكوها)[1].

إن هذا الإله (اليهودي) -كما يصفه الفاروقي- لم يكن في جميع العصور إلها توحيدياً، بل وثناً أو أوثانا وضعتها زوجة يعقوب تحت فستانها كما في سفر التكوين (الاصحاح:31، الآيات:19، 34، 35)، وأصبح جنيا تصارع مع يعقوب، فغلبه فسمي يعقوب إسرائيل، ثم أصبح إلها ناريا قبليا يسكن قمة جبل صهيون أو حوريب في عهد موسى وداوود، ثم بات بعد ذلك إلها محتكرا لليهود يعمل لخيرهم وشرا على أعدائهم. هكذا هو إله بني إسرائيل في الميثولوجيا التوراتية متجسدا ومتجسما ووثنيا، وليست الصهيونية سوى حركة هذا الإله في التاريخ.

2/1النزعة الصهيونية في العصور الوسطى

إذا كانت الصهيونية كنزعة دينية يهودية ظاهرة موغلة في التاريخ اليهودي -كما بينا سابقا- تعود في جذورها الأولى إلى ما اسماه الفاروقي بالعصر البطريكي أو عصر الآباء الأولون، ونمت تلك النزعة بمرور الزمن وتعاقب الأحداث الكبرى التي عصفت بالجماعات اليهودية آنذاك-خاصة وقائع السبي البابلي- وما تعلق بها من أحلام العودة إلى صهيون وإعادة بناء المملكة الداوودية وإحياء الشريعة اليهودية بما يخدم هذا الطموح ويحقق هذه الأمنية التي تغذت على النزعة العنصرية، وليست الصهيونية في نهاية المطاف إلا بعثا لهذه النزعة وتعبيرا سافرا عنها. فإن أهم وأبرز شكل انتهت إليه هذه النزعة في تلك الحقبة التاريخية هو التمسك بالقانون اليهودي أو الشريعة اليهودية والمراهنة عليها باعتباره ما يميزهم عن غيرهم من الشعوب المجاورة لهم، فقام كهنتهم وأنبياؤهم بإعادة كتابة النصوص التوراتية القديمة، بما ينعش أمالهم بالعودة لأورشليم وبناء الهيكل، ولعله في هذا الوقت -كما يقول الفاروقي- "حدث تحريف التاريخ الإسرائيلي القديم وأعيدت كتابته، فالأسفار المعروفة باسم يشوع والقضاة وصمويل والملوك، وكذا أسفار الأنبياء: إرميا وهوشع وعاموس واشعيا وميخا وناحوم وحبقوق أعيد نظمها وتنسيقها في هذا العهد، فجاءت مليئة بنزعة العودة والتمسك بالطقوس القربانية ونظام الكهنوت"[2]، إضافة إلى العديد من العظات التي تتوعد اليهود في حال انصهروا في الأمم التي يحتكون بهم ويجاورنهم، ففي تلك النصوص التوراتية ما يؤكد على ضرورة التفريق بين الشعب المقدس وبقية الإنسانية.

لقد كان عصر المنفى، على قِصر مدته (دام 49 سنة فقط)، عصرا محوريا في التاريخ اليهودي، ولن نبالغ إذا قلنا إنه كان عصرا تأسيسيا لليهودية كما نعرفها اليوم، وبعثا جديدا للروح الصهيونية الكامنة فيهاوالتي اوشكت ان تتآكل وتضمحل بسبب حالة التشرذم والشتات التي عانى منها اليهود آنذاك.ومنذ هذه اللحظة التاريخية سيحمل اليهود معهم تراثهم الديني بطقوسه وشعائره وممارساته التعبدية ونزعاته العنصرية الصهيونية،حيثما حلوا أو ارتحلوا،"فلقد تغير المجتمع اليهودي تحت هذه الظروف،

---

[1] **سفر العدد**، 33: 52-55.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، م.س، ص9.

فأصبح من الوجهة الدينية مجتمعا جديدا(..) يقوم على التمسك بالتراث والقانون"[1]. ويمكن القول إن التمسك بالقانون هو المميز الكبير بين ما قبل المنفى وما بعده في الدين اليهودي.

وكان لاجتياح الرومان مدينة أورشليم سنة 70 للميلاد بقيادة تيتوسوتحطيمهم للهيكل الثاني وللكيان اليهودي فيما عُرف بالشتات الروماني-الذي أضيف إلى الشتاتين الآشوري والبابلي-فكان لذلك تأثيره المهم على طبيعة الديانة اليهودية وعلى الوعي اليهودي، "حيث تبع ذلك كله انحطاط ديانة يهود وتدهورها، تبعا لانحطاط المؤمنين بها وتدهورهم، هذا فضلا عن الدور الذي لعبته الأسس القومية الضيقة -إلى جانب بعض مظاهر طقوسها- في عدم انتشارها بين غير اليهود، ومن ثم فقد فشلت جميع محاولات علماء يهود -ومنهم فيلون السكندر- في تقريب اليهودية إلى العقلية اليونانية الرومانية"[2]. وقد زاد كل ذلك في انكفاء اليهود على أنفسهم وزاد من شعورهم بالعزلة والقهر، خاصة في ظل حملات الاضطهاد التي شنها الرومان على ما تبقى من الجماعات اليهودية في أورشليم ومحيطها، وبالذات بعد ثورة باركوخيا في الفترة من 132-135م التي انتهت بالقضاء عليها من طرف القائد الروماني "يوليوس سيفيروس" الذي عهد إليه الامبراطور الروماني "هادريا"(117-138م) بالقضاء على الثورة. فقام الرومان بمذبحة نهائية ختمت مصير اليهود في فلسطين كدولة وكقومية، فكان ذلك التاريخ (135م) هو تاريخ الخروج الأخير لليهود منها، والذي انتهت فيه نهائيا، علاقة اليهود بفلسطين سياسيا وسكانياً، ولم يبقى فيها إلا شرذمة ضئيلة من السامريين الذين عاشوا منذ تلك اللحظة في قوقعة قزمية مغلقة في نابلس (شكيم القديمة).

تفرق اليهود بعد ذلك، في كل أنحاء الإمبراطورية الرومانية، فتبعوا الرومان إلى إيطاليا واسبانيا وفرنسا وألمانيا. ثم أتت العصور الوسطى بحروبها الصليبية التي اشعلت نار الاضطهاد الديني بكافة أشكاله ضد اليهود في جميع أنحاء أوروبا.حيث تشكل ضمن هذا السياق نظاما اجتماعيا يعكس حالة الاضطهاد والمعاداة لليهود سمي بالجيتو **Ghetto**الذييشير إلى الاحياء أو المناطق المعزولة التي كان يجبر اليهود على العيش فيها، وأشهرها جيتو البندقية 1516م الذي يعد أول جيتو رسمي في أوروبا، وجيتو روما 1555م الذي أسسه البابا بولس الرابع، وجيتو براغ ووارسو في أوروبا الشرقية.

ويرجع نظام الجيتو الذي فرضه الأوربيون – وإن كان أقدم عهدا وأسبق من كل قوانين العزل الاجباري- إلى حجة لاهوتية تمنطق بها المسيحيون، فقد كان لدى المسيحيين نظرة كراهية متأصلة في موروثهم الديني بسبب رفض اليهود لعيسى كمخلص للبشرية وقتلهم إياه، فتقرر الحكم عليهم بالمعيشة الانعزالية ويتجرعوا ويلات العذاب. ويرى الفاروقي أن الجيتو كنظام اجتماعي مفروض لم تكن آثاره كلها شراً، فقد ترتب عليه نتائج حسنة جدا، يرى اليهود أنفسهم أنه لولاه – الجيتو- لاضمحل كيانهم وساحت هويتهم في المحيط الأوروبي. ذلك أن حياة اليهود مع بعضهم بعضاً ضمن جدران الجيتو وتعرضهم للمصير الواحد زكى فيهم شعلة تضامن كانت ولا تزال من أقوى وأوثق العرى التي عرفها الإنسان، لا تنفصم حتى الموت، فقد أدى الجيتو إلى نشوء وعي جماعي بين

[1]المصدر نفسه، ص10.

[2]مهران، محمد بيومي، **بنو إسرائيل**، الجزء الثاني، م.س، ص1021.

اليهود،انحصر في امتثال اليهودي لرؤسائه وتوليته لشعبه أجل الولاء، ومحافظته على القانون -أي التوراة- وتحقيق الواجبات المنبثقة عنها".[1]

كان الجيتو من أكبر وأهم العوامل التي أدت إلى الحفاظ على القانون، الذي يشرف عليه الحاخامات (بيت الدين اليهودي كما اسموه) يقومون بتنفيذ تعاليمه ورعاية طقوسه وعباداته ويحكمون باسمه على اليهود الذين يعيشون في الجيتو. وبالتالي حافظ الجيتو على يهودية اليهودي بما تحفل به من عنصرية صهيونية.

3/1 النزعة الصهيونية في عصر التنوير والتحرير

لم تكن حقبة الجيتوات والعزلة الطويلة التي عاشها اليهود في ظل المجتمعات الأوروبية سواء بآثارها السلبية أو حتى الإيجابية -كما أشرنا سابقا- لتستمر هكذا دون أن تتأثر بالعوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي اجتاحت أوروبا بعد نهاية مرحلة الحروب الصليبية ودخول أوروبا عصر النهضة (**Renoissanco**)الذي اتسم بارتفاع المد التنويري وهيمنة الرؤية العقلانية والعلمانية، فقد تأثر اليهود بهذا الوضع المستجد وقام بين أعضاء المجتمع اليهودي حركة موازية لحركة الاستنارة الغربية، عرفت بحركة الخلاص أو الاستنارة اليهودية (الهاسكلاه) التي كان من زعمائها الفيلسوف اليهودي الألماني موسى مندلسون (1729-1786م) الذي دعا اليهود إلى التخلي عن الهوية اليهودية المتزمت واعتناق مبادئ التنوير الأوروبي والسعي إلى الاندماج التام دخل النسيج الاجتماعي الغربي، لتحقيق الخلاص من حالة العزلة والاقصاء التي كان يعيشها اليهود.

أحدث التحرير أثراً عميقاًفي نفوس اليهود، لدرجة أنه زعزع قوميتهم الدينية من أساساها، وكان لابد للقومية الدينية من التعارض مع القوميات الأوروبية التي قام التحرير على هدف انصهار اليهود فيها.وحاول زعماء اليهود من المفكرين والفلاسفة إزاء هذا التعارض أن يخففوا من وطأته ويحاولوا تحقيق توافق بين الانتماء الديني اليهودي والانتماء السياسي للقوميات الأوروبية، وهو ما عبر عنه الحاخام اليهودي الألماني لودفيغ فيليبسون* حينما قال:" سبق أن حاول اليهود أن يخلقوا من أنفسهم أمة ودولة مستقلة. أما الآن، فهدفهم هو مشاركة الأمم الأخرى في توصلها إلى أرقى مراحل التطور الاجتماعي. فواجب العصر الجديد هو خلق مجتمع بشري يضم جميع شعوب العالم بشكل عضوي. وكذلك ليس من واجب اليهود جعل أنفسهم أمة ومن دولتهم كيانا سياسيا مستقلا، إنما واجبهم الحصول على قبولهم في الأمم كأعضاء فيها عاملين في مجتمعاتها على قدم المساواة مع أبناء تلك المجتمعات"[2]. وكان لازما واستجابة لدعوات الخلاص اليهودي من أن يتم ادخال تعديل لاهوتي يتوافق مع هذه الدعوات ويثمنها، فتم تأويل الشتات من كونه عقابا إلهيا إلى كونه رسالتهم إلى جميع الأمم لنشر القيم التوحيدية والأخلاقية في العالم. فهو خير لا شر. كما تم تأويل الوعود التوراتية بالعودة وبعث المسيح، تأويلا روحيا، وهو ما قاله فيليبسون:" نحن لا نفهم وعود الله بالمعنى الضيق المشبع بالخاصية لإسرائيل،

---

[1] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، م.س، ص27.

*__لودفيغ فيليبسون__: (1811-1889م) حاخام وكاتب يهودي ألماني، أسس عام 1837 مجلة الصحيفة العامة لليهودية، وكان من دعاة الاستنارة والإصلاح الديني، قام بترجمة التوراة إلى اللغة الألمانية.

[2] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، م.س، ص103.

فالمسيح لن يُبعث ليخلص إسرائيل فقط ويؤتيها الحكم على بقية البشر. كلا، نحن نركز آمالنا على ما قاله الأنبياء بأن المسيح سيضطلع بواجب أكبر وأعظم وأجل بكثير من هذا، ألا وهو واجب تخليص البشر أجمع وتوحيدهم في ملك واحد قائم على عبادة الله الحق"[1].

لكن السؤال الذي يجدر طرحه، هل تمكنت حركة التحرير والتنوير من اجتثاث النزعة الصهيونية والقضاء على حمولتها العنصرية قضاءً مبرماً؟

إجابة السؤال هذا تكمن في سيرورة الأحداث التي أعقبت حركة الاستنارة الغربية واليهودية، ففي الوقت الذي كان فيه المفكر اليهودي يعيد بناء الذات اليهودية للتأقلم وتندمج، بل وتنصهر في بوتقة المدنية الغربية بعلمانيتها وعقلانيتها، كانت تلك المدنية ترتد عن قيمها وتتخلى عن توجهاتها العقلانية والعلمانية، فقامت نظريات قومية متطرفة مثل (الدم والأرض) التي لا تسمح بطبيعتها بقبول اليهود. وهذه اللاعقلانية والقومية العنصرية اجتاحت أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

انتشرت القوميات المتطرفة في أوروبا كالنار في الهشيم، ابتداءً من القرن الثامن عشر، خاصة في أوروبا الشرقية حيث الكثافة السكانية اليهودية (بولندا خصوصا)، أحييت تلك النزعات القومية المتطرفة المتشبعة بفكرة معاداة السامية (كراهية اليهود) والتي ترتب عنها عودة مظاهر الاضطهاد والتضييق على اليهود، وكان من أسباب تفشي النزعة المعادية لليهود -حسب الفاروقي –أولاً: استثمر اليهود في أجواء الحرية والانعتاق فكونوا قوة مالية جلبت عليهم عداء وضغينة الأوروبيين. ثانيا: تحطم الأحلام الإنسانية للقرن الثامن عشر، فبعد الثورة الفرنسية خاب أمل الأوربيين بتحقيق الرفاه المأمول، فانسحبوا من العالمية إلى القومية الضيقة، ومن الديمقراطية إلى الديكتاتورية. وفي ظل هذه القوميات المتنامية بتطرفها واستعلائها لا محل لليهود، ولا مكان للأقليات الدينية. وفي هذا الصدد يرىماكس نورداو (1849-1923م) أن الصهيونية ظهرت نتيجة حركتين خارجتين عن اليهود:

الأولى: حركة القومية التي سيطرت على الفعل والشعور في أوروبا أكثر من نصف قرن وجاءت مسئولة عن تاريخ العالم السياسي.

الثانية:اللاسامية التي أصاب شرها جميع اليهود أنى كانوا.[2]

إذن يمكن اعتبار الصهيونية المعاصرةعند الفاروقي وبغض النظر عن جذورها الموغلة في التاريخ والتراث اليهوديين، نتيجة للأوضاع المتأزمة التي عاشها اليهود داخل المجتمعات الغربية بعد أفول عصر التحرير والتنوير، فما لقيه اليهود من اضطهاد وكراهية واستعداء أحي فيهم تلك النزعة الصهيونية العنصرية القديمة.

4/1 الصهيونية والملل اليهودية المعاصرة

بينا في الفصل الثالث من هذا الدراسة -ونحن بصدد عرض كتاب الملل المعاصرة في الدين اليهودي –أن انقسام اليهودية إلى الملل المعاصرة الثلاثة: الإصلاحية والارثوذكسية والمحافظة. جاء في سياق الإجابة عن سؤال: كيف يتأتى لليهودي الاحتفاظ بمكاسب حركة التحرير والتنوير دون أن يتخلى عن هويته الدينية والعقائدية؟ وكان ذلك

---

[1]المصدر نفسه، ص105.

[2]الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، م.س، ص113.

السؤال شبيها إلى حد ما، بسؤال الأصالة والمعاصرة في الثقافة العربية، إذ كيف لليهودي المتحرر أن يتفهم ولاءه لأمته ولتراثه القانوني والروحي؟ بمعنى كيف يعيش العصر الحديث بحداثته ومستجداته بالمواءمة مع هويته الدينية اليهودية؟

هنا جاءت الإجابات مختلفة ومتعارضة فنشأت عن ذلك تيارات ومذاهب (الملل المعاصرة) حددها الفاروقي في الملل الثلاثة الآنفة الذكر. لكن السؤال الذي يهمنا الإجابة عنه الآن هو: كيف تجاوبت هذه الملل المعاصرة المنبثقة عن الدين اليهودي مع الظاهرة الصهيونية المعاصرة؟

يؤكد الفاروقي في الفصل الأخير من كتابه الملل المعاصرة في الدين اليهودي، أن تبني الصهيونية كحركة سياسية معاصرة تهدف إلى إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، لم يكن مسألة هينة وسهلة وسريعة، بل أن بعض الملل اليهودية، كان لها موقف مبدئي معارض للصهيونية والبعض الآخر كان غير مكترث أو غير مهتم بالمشروع الصهيوني. وفي الحقيقة أن الدعاية الصهيونية في بادئ الأمر واجهت في أوساط التجمعات اليهودية سواءً في أوروبا أو أمريكا معارضة شديدة وارتياب، لذا مثل أنصارها فئة ضئيلة في أي حزب أو تجمع يهودي، ولقد رأينا كيف عارض يهود ألمانيا اقتراح إقامة المؤتمر الأول بميونيخ الألمانية ما استدعى نقل أشغال المؤتمر إلى مدينة بازل السويسرية سنة 1897م.

ويمكننا القول إن الذين يرفضون الصهيونية كمشروع سياسي، يرفضونها إما من منظور ديني وهؤلاء من الملة الإصلاحية والملة الارثوذكسية، أو يرفضونها من منظور اندماجي علماني.فأما الإصلاحيون وهم – كما أسلفنا –جماعة حاخامية قامت في ألمانيا متأثرة بالفكر الإصلاحي المسيحي، وتعد ترجمة لعصر الاستنارة وانعكاس له، ومن هنا أسقط اتباعها الجانبين الاثني والقومي في اليهودية، لذا حذفوا من مبادئهم فكرة أن اليهود قوم:" لقد لازمنا مبدأ أن اليهود ليسوا قوما، فآمنا به إيمانا صادقا وأكيدا. ولقد قمنا عملا بهذا المبدأ، بدفع الأعياد القومية اليهودية إلى مؤخرة اهتمامنا وحذفنا كل ذكر ودعاء بالعودة إلى صهيون من أدعيتنا وصلواتنا وطقوسنا"[1]. لذا دعا الإصلاحيون اليهود إلى الانسجام في المحيطات التي يعيشون بها وأن يتنصلوا من القومية اليهودية التي نادت بها التوراة خلال القرون.وقد أشار الفاروقي إلى أن الحاخام إسحاق وايز مؤسس كلية الاتحاد العبري (**Hebrew Union College**)في مدينة سنسناتي الامريكية ورئيس اتحاد المجتمعات الكنسية العبرية الامريكية بصفته الهيئة الرسمية للملة الإصلاحية، قد دعا في مؤتمر فيلادلفيا سنة 1869م زملاءه لتبني قرارا بالأمور الآتية:

أ- انكار نظرية المسيح المنتظر.

ب- إعادة تأويل تدمير الدولة اليهودية الثانية على أيدي الرومان واستبدال معناها التقليدي -أن اليهود شردوا في اقطار العالم كي يحققوا رسالتهم الإلهية انفصالا عن البشر- بأنهم شردوا ليحققوا تلك الرسالة بين البشر لا انفصالا عنهم.

ت- تأويل فكرة الشعب المختار بحيث تصبح عالمية المعنى والتطبيق.[2]

---

[1] الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، م.س، ص116.

[2] الفاروقي،إسماعيلراجي،**الملللمعاصرةفيالدينواليهودي**،م.س،ص54.

وبالرغم من هذا الموقف المبدئي، فقد وُجِد بين الإصلاحيين الربابنة جوستاف جوتهايل وبرنارد فلسنتال وغيرهما ممن تبنوا الصهيونية ودافعوا عنها مشروعها، بل وسعوا إلى جر الملة بكاملها إلى المعسكر الصهيوني، ولكنهم لم يفلحوا إلا في سنة 1943م، تحت ضغط الحرب العالمية الثانية واضطهاد النازية لليهود، استطاع الصهيونيون اقناع المؤتمر المركزي للربابنة الإصلاحيين بقرار عدم تناقض الصهيونية مع مبادئ الملة الإصلاحية. في حين قررت المجتمعات الإصلاحية في مؤتمرها المنعقد سنة 1937م بعد أربع سنوات من صعود هتلر للحكم في ألمانيا "بأن من واجب اليهود جميعا أن يساعدوا في بناء فلسطين كوطن لليهود، وذلك ليس بمحاولة جعلها ملجأ لليهود والمضطهدين فحسب، بل مركزا للثقافية اليهودية والحياة اليهودية الروحية"[1]. وعلى أهمية هذا القرار فإنه لم يجر الملة الإصلاحية كلها نحو تبني المشروع الصهيوني، فبينما انخرط عدد كبير من الكنائس الإصلاحية في صفوف الصهيونية، بقي عدد مهم منها خارجها.ويعد أهم فرع من الملة الإصلاحية للكنائس الداخلة في المجلس الأمريكي للدين اليهودي المسمى (**The American Council for Judaism**)والذي كان يرأسه الحاخام آلمر برجر* الشهير، الذي ألف كتبا عدة ضد الصهيونية.

أما اليهود الأرثوذكس (الملة الارثوذكسية) فقد انقسموا حول الصهيونية -حسب رأي الفاروقي- إلى قسمين: قسم المنظمة المزراحية(**Mizrahim**)* وهي التي قبلت الحل السياسي للمسألة اليهودية أو الخلاص السياسي بديلا عن الخلاص الإلهي المعجز. وقسم جمعية أو آجودات إسرائيل أي رابطة إسرائيل وهي حركة سياسية وحزب ديني أنشئ أوائل القرن العشرين ويمثل اليهود الأرثوذكس المتدينين خصوصا من غير الصهاينة. تأسست عام 1912م في مدينة كاتوفيتسه (بولندا)، من قِبل زعماء الحريديم** (اليهود المتشددين دينيا) في أوروبا، وكانت تهدف إلى حماية اليهودية التقليدية من الحداثة الغربية وتأثيراتها العلمانية. يعتقد اتباعها "أن الخلاص لا يتم بطريقة السياسة وأن لا بد له من العمل المعجز الإلهي"[2].لكن بعد إنشاء إسرائيل عام 1948م قرر الحزب المشاركة في الحياة السياسية لضمان الحفاظ على الطابع الديني في البلاد، رغم استمرار بعض معارضيه من الحريديم المتشددين في رفض الدولة. ويمكن أن نضيف دخل الملة الارثوذكسية تيار ديني آخر رافض بشدة للمشروع الصهيوني "وهم جماعة (ناطوري كارتا) الذين يعتبرون الصهيونية حركة علمانية تجعل من اليهود أمة بالمعنى العرقي

---

[1]المصدر نفسه، ص116.

*__آلمر برجر:(1908-1996م)__ كان حاخاما يهوديا إصلاحيا وكاتبا أمريكيا، اشتهر بموقفه المعارض للصهيونية. أسس المركز اليهودي الأمريكي لبدائل الصهيونية"، ومن مؤلفاته: اليهودية دين لا قومية" صاغ فيه مصطلح إزالة الصيغة الصهيونية عن إسرائيل.

*__المزراحية: Mizrahim__ كلمة عبرية تعني شرقي، وتطلق على اليهود الذين ينحدرون من دول الشرق الأوسط وشمال افريقيا.

**__الحريديم:__ اليهود المتزمتون دينيا، تسمية للجمهور اليهودي الذي يقيم طقوسه ويعيش حياته اليومية وفق التفاصيل الدقيقة للشريعة اليهودية. ينظر: __معجم الاعلام والمصطلحات الصهيونية والإسرائيلية__، ص196-197.

[2]الفاروقي، إسماعيل راجي، __الملل المعاصرة في الدين اليهودي__، ص117.

العلماني للكلمة بما يتنافى مع تعاليم الدين اليهودي، التي تجعل من اليهود شعباً بالمعنى الديني فحسب، ترتبط هويته بمدى تنفيذه للأوامر والنواهي"[1].

ويؤكد الفاروقي أن أقوى ملة أرثوذكسية يهودية في العالم هي الموجودة في "إسرائيل"، وذلك لا لعدد أفرادها أو لتمسكهم العنيد بالتوراة والتلمود، بل لتمتعهم بالدعم السياسي والحكومي للدولة. فالدولة الإسرائيلية لا تعترف بأية ملة سوى الملة الارثوذكسية". والحقيقة أن الدعم الحكومي هو بسبب أن أغلب الذين هاجروا من يهود أوروبا الشرقية كانوا أرثوذكس الذين سيطروا سياسيا ودينيا على مقاليد الحكم في الدولة، كما كانت الارثوذكسية تاريخيا الملة الرسمية الممثلة لليهود في العالم. لذا فلا غرابة أن يجد اتباعها دعما مطلقا في الحكومة الصهيونية، ويجب ألا يفهم من اتباع إسرائيل كمجتمع ودولة للملة الارثوذكسية أن الإسرائيليين كلهم يؤمنون بالمبادئ الارثوذكسية، فالحقيقة التي لا تقبل الجدل أن الدولة تعرف كدولة علمانية، وأن أفرادها معظمهم من المهاجريين الأوروبيين العلمانيين الذين لا يتقيدون بأحكام التوراة.

ما يمكن أن نستخلصه في الأخير، أن إسماعيل راجي الفاروقي ومن خلال دراسته المعمقة للدين والتاريخ اليهوديين، بانتهاج جملة من المناهج العلمية التاريخية والإنسانية وبقدرته الفائقة على تحليل النصوص ودراسة الوثائق المختلفة، قد توصل إلى مجموعة من الحقائق المرتبطة بالظاهرة الصهيونية في علاقتها بالدين اليهودي، يمكننا أن نجملها في النقاط الآتية:

أ- الصهيونية كنزعة عنصرية تمتد جذورها إلى العصر البطريكي في أوائل الألف الثاني قبل الميلاد (أي عصر إبراهيم) حيث انبجست فكرتي الميثاق الإلهي والشعب المختار.

ب- الصهيونية هي لب الروح اليهودية الاصلية، وهي التي حافظت على الهوية اليهودية عبر التاريخ.

ت- عرف التراث اليهودي تنازع عنصرين: الأول هو الحنفية التي تؤمن بالوحدة الإنسانية التوحيدية بلا تمييز بين البشر، والثانية العنصرية الاستعلائية التي تعتقد بأن اليهود هم أبناء الله واحباؤه وأن التاريخ هو تجلي لحركة الإله الذي يعمل على تحقيق آمالهم وأحلامهم الصهيونية، وقد تغلبت هذه العنصرية على مجمل التاريخ والتراث اليهوديين.

ث- الصهيونية المعاصرة جاءت لتؤكد انكماش اليهود على أنفسهم، بعد أن فتحتهم حركتا التنوير والتحرير، وأنها كانت حل ألتجأ إليه اليهود للخلاص من الاضطهاد الغربي ومن الجيتو الذي خنق حريتهم واستعبدهم.

ج- بعد أن حقق اليهود حلمهم الصهيوني الأكبر بإنشاء دولة إسرائيل عام 1948م أخذ اليهود يراجعون أنفسهم عن مدى صلاحية الصهيونية كحل لمشكلتهم، إما أن يعتبروا المشكلة منتهية وهذا يقضي على اليهودية كدين قومي بانصهارهم في الجسم الغربي القومي الأكبر، أو أن يهاجروا لإسرائيل ويتصهينوا، ولكن إسرائيل ليست مضمونة البقاء

[1] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص41.

والسعادة، ما دام هناك شعب فلسطيني يقاوم هذه الدولة ويواجه المشروع الصهيوني. وهكذا فالمشكلة قائمة، بل هي على أقصى ما يمكنها من الاعضال.

ح- الحل يراه الفاروقي، يقضي بأن لا اضطهاد ولا ذوبان على اليهود ولا اعتداء لليهود على العرب، وهذا بالذات ما حققه ميثاق المدينة، وهو العهد الذي أعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليهود المدينة، وهو ما حققته المدنية الإسلامية من بعده، فاليهود في الدولة الإسلامية: أمة من دون الناس تقوم بنفسها بتحقيق قوانينها وتنتخب رؤساءها الذين يديرونها ويرتبون أمورها متوخين العدالة التي تمليها شريعتهم. ويتمتعون في ظل الدولة الإسلامية بكافة حقوقهم المدنية والدينية والسياسية واستقلالهم القضائي والتشريعي.

خ- فالإسلام -حسب الفاروقي – هو النظام الأوحد الذي يحقق لليهود ما يبغون

أولا: الحرية والبقاء في سلام.

ثانيا: الكيان الجماعي الذي تتطلبه قوميتهم الدينية.

هكذا يضع الفاروقي تصوره لحل المسألة اليهودية، بتبني الرؤية الإسلامية القائمة على فقه أهل الذمة.وبالمقابل يرفض الحل الصهيوني جملة وتفصيلا، بالنظر إلى كونه حلا عنصريا وتكريسا للنزعة القبلية العنصرية الاستعلائية التي غلبت على التراث اليهودي وكانت سببا في وقوع التحريف في الديانة اليهودية وفي خلق المشكلات التاريخية التي ارتبطت باليهود، فبسببها أخفقت كل محاولات استيعاب اليهود في المجتمعات الإنسانية. وبالرغم من موقفه السلبي من الصهيونية إلا أن بحثه اتسم بالإنصاف والأمانة العلمية، فكما يرى الدكتور كامل الشريف وزير الأوقاف والشئون الإسلامية الأردنية في تقديمه لكتاب الملل المعاصرة في الدين اليهودي، أن الفاروقي لم يترك لعاطفته العنان بالرغم مما ارتكبته الحركة العدوانية في حق شعبه ووطنه، فنجده يميز بين الفكرة العنصرية وبين التيارات اليهودية التي بقيت موالية للتراث الروحي اليهودي، والتي أطلق عليها "الحنفية" في مقابل العنصرية، وهي تيارات رفضت التفسير القبلي أو الجغرافي للوعد الابراهيمي، وحاولت أن تجعل اليهودية دينا كسائر الأديان"[1]. ويرى الفاروقي رغم انحسار النزعة الحنفية وضعف تأثيره تحت وهج الدعاية الصهيونية، إلا أنه يراهن عليها مستقبلا ويعتبرها تيار المستقبل بعد اندحار الفكرة الصهيونية وتلاشيها، فالحنفية هي طوق النجاة الأخير لليهود مما اعتراهم من سوء بسبب النزعة الصهيونية العنصرية.

لكننا نتساءل في الأخير، هل الحل الإسلامي الذي يقترحه الفاروقي قابل فعلا للتنفيذ؟ أين وكيف وما هي الآليات العملية والتنفيذية لهذا المقترح؟ هل سننتظر قيام الدولة الإسلامية المتخيلة لندعو يهود العالم للالتحاق بها والقبول بالمواطنة فيها باعتبارهم "أهل ذمة"يتمتعون بحقوقهم مقابل ما يدفعونه -حسب تصور الفاروقي- من (جزية) سواء مالية أو خدماتية؟ أليس هذا المقترح أقرب إلى اليوتوبيا (**Utopia**) منه إلى الواقع؟ فإذا كانت الصهيونية كحركة سياسية قد استطاعت أن تجمع يهود العالم من كل حدبا وصوب وتجيشهم لتحقيق مشروعها الاستعماري الاستيطاني في فلسطين، ولا تزال تمارس على الأرض ما مارسه ويمارسه أي استعمار أو احتلال غاشم من قتل وتدمير وإبادة في حق

[1]الشريف، كامل، مقدمة، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، م.س، ص5.

أصحاب الأرض الحقيقيون، فإن سنن التاريخ تقتضي مع ما يجده هذا المشروع الاستعماري الإحلالي من مقاومة وصمود أن يندحر يوماً وتعود تلك الجحافل البشرية التي توهمت أن باستطاعتها البقاء واستيطان المنطقة على جثث وأشلاء أصحابها، أن تعود من حيث أتت فالغالبية العظمى من اليهود الصهاينة المستوطنين يمتلكون جنسية أصلية هي جنسية البلدان التي جاءوا منها وجنسية إسرائيلية صهيونية حصلوا عليها بالنار والحديد والإرهاب. أليس هذا الحل أكثر منطقية وواقعية من الحل اليوتوبي ذي المرجعية الإسلامية الذي اقترحه الفاروقي رحمة الله عليه؟

2/ موقف المسيري من الصهيونية بين التراث اليهودي والاستعمار الغربي

انطلق المسيري في دراسته للظاهرة اليهودية عموما والصهيونية على وجه الخصوص -باعتبارها احدى تجلياتها البارزة- من نقد الممارسات السائدة في الخطاب العربي والغربي على حدا سواء، فهو يعتقد أن هناك خللا في التصنيف والرؤية عندما يتعلق الأمر بدراسة الحركة الصهيونية، فهذه الحركة لا يمكن دراستها أو تفسيرها "بأثر رجعي"، أي بالرجوع إلى التراث اليهودي الموغل في القدم والمرتبط بنصوص الكتاب المقدس (التوراة والتلمود)، وبالتقاليد الدينية اليهودية، فهذا النوع من التفسير هو تفسير اختزالي سيؤدى إلى أخطاء جمة حال تبنيه، إذ يفتقد للمقدرة التفسيرية العميقة أو الاستشرافية العالية والدقيقة.فالصهيونية كظاهرة شديدة التركيب والتعقيد لا يمكن دراستها باستخدام ما يسميه النموذج الاختزالي الذييركز على بعض الجوانب ويهمل الجوانب الأخرى، أو يعتمد على النصوص وحدها دون الوقائع والأحداث، أو يميل إلى التفسير الدعائي العاطفي على حساب التفسير التحليلي المركب. ولعلاج هذه الاختلالات التي لاحظها المسيري على مجمل الخطاب العربي الذي تعامل مع الظاهرة الصهيونية يقترح المسيري ما اسماه في موسوعته: اليهود واليهودية والصهيونية" بـ نموذج تفسيري جديد".

2/1 التفسير المادي للصهيونية

يذهب المسيري إلى خطأ تصنيف الصهيونية باعتبارها حركة يهودية خالصة، أو اعتبار جذور رؤيتها للعالم يهودية. وهذا انسياقا وراء الدعاية الصهيونية والغربية التي ليست بالضرورة صحيحة أوصادقة، وليست الصهيونية كذلك انحراف عن النموذج الحضاري الغربي على غرار النازية أو العنصرية أو الداروينية. أنها ليست هذا أو ذاك. أن محاولة تفسير الظاهرة الصهيونية تقتضي النظر إليها ضمن سياقها التاريخي وإطارها الثقافي، الذي يجعلها كنتيجة للنموذج الحضاري الغربي أو انعكاس له، أنها ظاهرة غربية في جوهرها وحقيقتها.

فكيف يمكن أن نضع الصهيونية ضمن سياق الحضارة الغربية؟

فيكتابه:"الصهيونية والحضارية الغربية"وفي الفصل الأول منه بعنوان:(الأصول الغربية للرؤية الصهيونية) يحاول المسيري أن يفسر كيف ظهرت الحركة الصهيونية في التاريخ الغربي الحديث، حيث يربطها بالثورة الرأسمالية، فيرى أن أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب، كان يعيشون في وضع مستقر، يقومون بوظائفهم المختلفة إلى أن ظهرت الرأسمالية الغربية. فمع نهاية القرن الرابع عشر، شهدت المجتمعات الغربية تغييرات بنيوية عميقة، مست النواحي الاقتصادية بالانتقال من النظام الاقطاعي إلى النظام الرأسمالي، والنواحي السياسية والاجتماعي بنشوب الحركات الفكرية والثورات السياسية المختلفة، التي أدت في مجملها إلى انبثاق واقع جديد شكل تحديا للجماعات اليهودية هناك، بانهيار النظام الاقطاعي الذي كان يلعب فيه اليهود دورا مهما وأساسيا بفضل احتكارهم للمعاملات التجارية والمالية، إذ منذ سقوط "الإمبراطورية الرومانية وانهيار النظام التجاري الذي أنشأته، انقسم العالم إلى قسمين: العالم الإسلامي والعالم المسيحي. وقد تسبب هذا في صعوبة التبادل التجاري بين القسمين بسبب اختلاف الشرائع. ولذا أصبح اليهود حلقة الوصل الوحيدة بينهما"[1].

فقد كان اليهود آنذاك وفي ظل النظام الاقطاعي أقلية دينية أوكل لها المجتمع مهمة التجارة، فاليهودي المرابي هي الصفة التي عُرف بها أعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية التي كانت تعيش على هامش المجتمعات الغربية تلبي احتياجاتها دون أن تكون جزءً منها. فاليهود في هذا الحالة كانوا وسطاء تجاريون يقدمون خدماتهم للمجتمع وقيمتهم تتجلى في وظيفيتهم، فإذا ما استغن المجتمع عن وظيفتهم أو وجد حلاً بديلاً عنهم، تراجعت قيمتهم وانخفضت أسهمهم وباتوا عبئاً على المجتمع، وهذا ما حدث بالفعل، مع تحول المجتمعات الغربية من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسماليبداية من القرن الخامس عشر ليكتمل التحول مع حلول القرن التاسع عشر، حيث عرفت تلك المجتمعات نهضة تجارية ساهم فيها تجار محليين مسيحيين كانوا يسيرون الأساطيل عبر العالم، مما أضعف من قبضة اليهود على التجارة الدولية، وتشكلت بفضل التجارة الدولية طبقة من التجار المحليين الغربيين وظهرت المصارف المحلية، لتحل محل التاجر اليهودي المرابي. من هنابدأ أعضاء الجماعات اليهودية يفقدون وظائفهم الأساسية، ويتحولون بذلك إلى عبء على كاهل المجتمعات الغربية، وهو -في رأي المسيري- ما أنتج"المسألة اليهودية".

"فالمسألة اليهودية في جوهرها هي مشكلة الجماعة الوظيفية التي أصبحت بلا وظيفة"[2]. وبالتالي فهي مسألة اقتصادية محضة، أو هي نتيجة للتحولات الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على المجتمعات الغربية الحديثة، وليست نتيجة مؤامرة على اليهود أملتها عقدة الكراهية المتأصلة في العقل الغربي. أنها أشبه بالمسألة اليونانية أو الإيطالية في مصر، بمعنى أنها نتيجة طبيعية للتحولات التي يمكن أن يعرفها أي مجتمع تعيش ضمنه أقليات تضطلع بوظائف معينة، فإذا ما استغن المجتمع عن وظيفة تلك

[1]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، دار الهلال، مصر، د.ط، 2003، ص14.
[2]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية واليهودية**، حوارات، م.س، ص190.

الأقليات يقع لها ما وقع لليهود في الغرب. فهم "ضحايا للتطور التاريخي الذي طرأ على مجتمعاتهم"[1].

واجهت الجماعات الوظيفية اليهودية في أوروبا واقعا جديدا، خاصة أوروبا الشرقية حينما بدأت مجتمعاتها بالانتقال من الاقطاع إلى الرأسمالية، ليواجهوا مشكلة التأقلم الصعبة مع الاقتصاد الجديد، لكن وبالرغم من الجهود التي بذلت من أجل تحويل اليهود إلى قطاع اقتصادي منتج، ونشر التعليم العلماني لتأهليهم للتعامل مع الوقائع الجديدة، وظهور حركة الاستنارة اليهودية (الهاسكلاه) كتعبير عن جهود بعض مفكريهم للدخول لعصر الرأسمالية والنظام الجديد، إلا أن حياة الجيتو الهشة والمتخلفةعن التحولات التي عرفتها المجتمعات الغربية آنذاك، التي عرفت تسارعا كبيرا لمعدلات النمو الاقتصادي وتصاعدا للمد العلماني، وبروز الدولة القومية، حالت كل هذه العوامل في التحاق الجماعات اليهودية بالركب الحضاري، ما عمق احساسها بالعزلة والتهميش وأنتج ما اسماه المسيري "العقلية الجيتوية" التي هي أساساً حالة عقلية تعبر عن نفسها من خلال رفض المجتمع الحديث، والتمسك بأشكال الحياة التي أَلِفها اليهود في الجيتو وحققت لهم بعض الأمن والهوية"[2].

ساهم هذا الوضع في مجمله، والذي يعكس حالة تعثر في التحديث والنهضة لدى هذه الجماعات اليهودية، في بلورت موقف غربي شعبي ورسمي يتسم بالسلبية والعدائية حيالهم، خاصة مع توافد هؤلاء من أوروبا الشرقية نحو أوروبا الغربية، الأمر الذي ولّد الفزع في قلب الحكومات الأوروبية وأعضاء الجماعات اليهودية المندمجة فيها، ويشير المسيري إلى تاريخ 1882م وهو تاريخ صدور قوانين مايو في روسيا، التي عبرت بشكل صريح عن تعثر التحديث في الإمبراطورية القيصرية الروسية، وكرست عزلة اليهود، باعتباره التاريخ الأول لظهور الحركة الصهيونية بين اليهود وليس عام 1897م (تاريخ انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول)[3].

هكذا نلاحظ أن المسيري يفسر ظهور الصهيونية بإرجاعها إلى الواقع المادي متمثلاً في العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي طرأت على المجتمعات الغربية والتي كان تأثيرها سلبي على واقع الجماعات اليهودية، وهو ما أدى في نهاية الأمر إلى بروز (المسألة اليهودية)، التي هي -كما رأينا- مسألة أوروبية بالدرجة الأولى، بل مسألة يهودية شرق أوروبية -إذا شئت التدقيق- فالصهيونية ولِدت المسألة اليهودية والمسألة اليهودية ولِدت "المسألة الأوروبية"– المصطلح الذي سكه المسيري لوصف ظاهرة لها انعكاسات عالمية-[4]بالنظر إلى كون المسألة اليهودية ظهرت في كنف القارة الأوروبية التي عرفت ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ثورة اقتصادية أحدثت خللا اجتماعيا كبيرا كان أول ضحاياه هم الجماعات اليهودية التي مثلت في ذلك الوقت عبئا بشريا (فائضا بشريا) كان يجب التخلص منه، وهو ما تطلب النهاية وجود حلا إمبرياليا -كما يصفه المسيري- وبذلك ظهرت الصهيونية كأداة استخدمت من أجل هذا الحل.

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص19.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص75.

[3] المسيري،عبدالوهاب،**مقدمةلدراسةالصراعالعربيالإسرائيلي**،م.س، ص75.

[4] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**، م.س، ص103.

لقد استبعد المسيري التفسيرات الدينية للصهيونية واعتبرها مجرد تبريرات دعائية، فالبعد اليهودي أو الديباجات اليهودية -كما يسميها- في معظم الأحيان تضفي بُعدا زخرفيا تبريريا، "أضيف من أجل مقدرته التعبوية"[1]فحسب، ولكنه لا يفسر الظاهرة ولا يكشف عن جوهرها ولا يضعها في سياقها التاريخي والاقتصادي والاجتماعي المنوط بها. إذن يمكن القول أن المسيري يميل إلى التفسير المادي للظاهرة الصهيونية ويغلب هذا النموذج التفسيري على غيره من النماذج غير المادية، وفي الأخير النموذج المعرفي الغربي المهيمن هو نموذج مادي -حسب ما يراه المسيري- وتغليب هذا النموذج عند تفسيرنا للظاهرة الصهيونية ينسجم مع طبيعة الحضارة الغربية ونموذجها المادي الكامن في كل تفصيلاتها ومنتوجاتها المادية والفكرية.

2/2 الحل الإمبريالي الصهيوني للمسألة اليهودية

مادامت المسألة اليهودية معضلة أوروبية بالدرجة الأولى، في رأي المسيري، فإنها حينما طرحت نفسها على الإنسان الغربي اتجه إلى حلها وفق رؤيته المعرفية ومقولاته الحضارية، فالمفارقة التاريخية -كما يرى المسيري- "أن الثورة الرأسمالية التي أدت إلى ظهور المسألة اليهودية، هي التي أدت أيضا إلى ظهور الحل الصهيوني".متمثلا في: الحل الامبريالي، ويقصد به الحل على الطريقة الاستعمارية الاستيطانية الإحلالية، فاليهود باعتبارهم جماعة وظيفية وشعب منبوذ حضاريا، كان الحل يتلخص في إخراج اليهود من أوروبا ومحاولة توظيفهم في خدمة الاطماع والمصالح الغربية، وبذلك يحقق الغرب هدفين في نفس الوقت (يصيب عصفورين بحجر واحد): **أولاً** يمكن التخلص من الفائض البشري اليهودي غير المرغوب فيه والذي تحول إلى عبء اقتصادي ومشكلة اجتماعية وحضارية. **وثانياً:** يمكن توظيف الفائض البشري اليهودي خارج أوروبا أو حوسلته (يتحول إلى مجرد وسيلة أو أداة) لرعاية المصالح الغربية وحمايتها. ولتحقيق هذا الهدف تم ربط المسألة اليهودية بالمسألة الشرقية (أي وضع الإمبراطورية العثمانية المتردية) والتي رغب الغرب في تفكيكها والاستلاء عليها وتقاسم خيراتها، حيث يتم نقل الفائض البشري اليهودي إلى منطقة استراتيجية بين افريقيا وآسيا (فلسطين) تطل على البحرين الأبيض والاحمر وفي قلب العالم العربي والإسلامي الزاخر بالثروات الطبيعية، وهناك تؤسس دولة استيطانية وظيفية تقوم بمهمة رعاية المصالح الغربية والدفاع عنها، وبالمقابل يضمن الغرب لهذا الكيان (الدولة الوظيفية) الحماية والرفاهية والاستمرارية والبقاء. "وبذلك يتم التخلص من جماعة وظيفية كانت تعمل بالتجارة والربا وأصبحت بلا وظيفة داخل الحضارة الغربية، إلى جماعة وظيفية تعمل بالاستيطان والقتال في خدمة الحضارة الغربية خارج حدودها"[2].

لكن ألا يبدو السيناريو تخيليا أكثر منه واقعيا؟ بمعنى ما الدلائل الواقعية على صحة التفسير الذي قدمه المسيري للحل الإمبريالي الصهيوني للمسألة اليهودية؟

في رأي المسيري إذا كانت الصهيونية هي الحل الاستعماري للمسألة اليهودية، فإنها لم تأتي من فراغ أو دون مقدمات، إذ سبقتها محاولات عديدة لتحديث اليهود واليهودية

[1]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص4.

[2]المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص83.

انطلاقا من أن أزمة اليهود واليهودية قد نجمت عن ارتباطهم اقتصاديا وحضاريا بالمجتمع الاقطاعي السائد، وعن كونهم جماعات وظيفية باتت بلا وظيفة، وكان على اليهود بالنظر للمستجدات التي عرفتها المجتمعات الغربية وانتقالها إلى النظام الرأسمالي أن يواكبوا هذه المستجدات ويعيدوا صياغة أنفسهم بما يتلاءم والأوضاع الجديدة. ومادامت هذه المحاولات قد أخفقت وباءت بالفشل كل محاولات ادماج الجماعات اليهودية في المنظومة الجديدة، فإن الخطة قامت أول الأمر في أوساط النخب السياسية والفكرية المسيحية (غير اليهودية) لتهجير اليهود خارج أوروبا باعتبارهم فائضا بشريا يجب التخلص منه نهائيا، وقد تحدث المفكر الصهيوني الروسي ليو بنسكر* عن حله للمسألة اليهودية بالمصطلح الاستعماري نفسه، إذ يقول:" يتوجب علينا أن نرسل اليهود غير المندمجين والفائضين (غير المنتجين بالمصطلح الصهيوني) إلى مكان آخر[1]. فغاية الحركة الصهيونية هي "إيجاد وطن آمن يعيش فيه بأمان هؤلاء اليهود الفائضون الذين يعيشون الآن كطبقة بروليتارية عالة على المواطنين الأصليين"[2] ثم يضيف:" لو تمكنا مثلاً من توزيع اليهود على كل انحاء العالم لامكن، ربما بهذا التوزيع، حل المشكلة اليهودية". وبالتالي لم يكن الغرض من مساعي زعماء الحركة الصهيونية (سواء من اليهود أو من غير اليهود) هو احياء الآمال الدينية القديمة، أو رغبة في تجسيد الوعد الإلهي التليد، بل الغرض هو حل معضلة اقتصادية واجتماعية بأدوات متاحة هي الاستعمار، ولطالما كان الغرب أنانيا يفكر في نفسه، فالحل لن يكون على حساب مصالحه أو مهددا لأطماعه، إنما يجب أن يكون بعيدا عنه، فالمسألة اليهودية في وجهة النظر الغربية كالقنبلة الموقوتة، من المستحسن أن تنفجر بعيدا عن حدوده وبمنأى عن مصالحه وأطماعه، لذا كان التهجير هو الخطة المرسومة والهدف المنشود، وقد أدرك مؤسس الحركة الصهيونية تيودور هرتزل ذلك حينما وصف الفكرة الصهيونية عن حق بأنها "فكرة استعمارية"، لذا أرسل بمشروعه لسير سيسيل رودس*"ليضع ختم شرعيته"[3] على هذا المشروع.

لقدأدرك هرتزل أهمية بل وضرورة وحتمية التحرك داخل إطار الامبريالية الغربية التي يمكنها وحدها أن تنقل اليهود خارج أوروبا وأن توظفهم لصالحها نظير أن تزودهم بالدعم والحماية. فالمشروع الصهيوني أو الحل الصهيوني للمسألة اليهودية هو في نهاية المطاف حلا تقوم به الدوائر الغربية بأسلوبها وطريقتها الاستعمارية، وعلى اليهود فقط أن يكونوا أداة لتنفيذ هذا الحل إذا رغبوا بدورهم في التخلص من معاناتهم في ظل بيئة أوروبية كارهة لهم وتضطهدهم وتحول بينهم وبين هويتهم الدينية والإثنية.

---

*__ليو بنسكر:__ كان طبيبا وكاتبا يهوديا روسيا، ولد عام 1821م وتوفي عام 1891م، يعد من أوائل المفكرين الصهاينة، وله مؤلف بعنوان: التحرر الذاتي نشره عام 1882. دعا فيه اليهود إلى إقامة دولة مستقلة خارج أوروبا.

[1]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص29.

[2]المصدر نفسه، ص30.

*__السير سيسيل رودس__: رجل أعمال وسياسي بريطاني ولد عام 1853م وتوفي عام 1902م يعرف بأنه أحد أبرز الشخصيات التي لعبت دورا في الاستعمار البريطاني لإفريقيا وهو مؤسس شركة دي بيرز (De Beers) التي هيمنت على تجارة الألماس العالمية، أسس مستعمرة روديسيا التي أصبحت لاحقا زيمبابوي وزامبيا وسميت باسمه.

[3]المسيري،عبدالوهاب،**الصهيونيةوالحضارةالغربية**،م.س،ص30.

يعتبر المسيري، بدايات الحركة الصهيونية كأداة أو فكرة لحل المشكلة اليهودية في أوروبا، تمت خارج التجمعات اليهودية، تبناها وسعى لتنفيذها أوربيون مسيحيون يوصفون بالعداء والكراهية لليهود، وعلى رأسهم البريطانيان: سير شافتسبيري وسير لورانس أوليفانت -اللذان سبق وتحدثنا عنهما- فهما كما يقول المسيري ليسا سوى تعبيرا عن رؤية الحضارة الغربية لليهود باعتبارهم شعباً منبوذاً. وقد عبرت هذه الرؤية عن نفسها فيما يسميه المسيري بالوعود البلفورية -نسبة إلى وعد بلفور- وهي تلك التصريحات الغربية التي تضمنت وعودا بالعمل على انشاء وطن قومي لليهود، وهي وعود بلفورية وليست وعدا واحدا، "وهي تعبير عن نموذج كامن ونمط متكرر في الحضارة الغربية يضرب بجذوره فيها"[1] وقد صدرت معظم هذه الوعود في القرن التاسع عشر واستمرت حتى صدور وعد بلفور الخطير عام 1917م الذي حسم مسألة علاقة اليهود بالحضارة الغربية. وقد كانت هذه الوعود بمثابة (العقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية)، فكان على دوائر القرار السياسي الغربي أن تتعهد وتلتزم وتعمل وتهيئ الواقع المادي وتضمن الحماية والرعاية، وكان على الحركة الصهيونية أن تأسس الإطار التنظيمي وتقوم بالدعاية المطلوبة بين اليهود وتضغط عليهم لتنفيذ تلك الوعود، وكان عليها كذلك أن تنسق العمل بين الدوائر الغربية المختلفة لتضمن التأييد المطلق لمشروعها والدعم المستمر له.

3/2المصادر الفلسفية للرؤيةالصهيونية: الرومانسية والنتشوية والداروينية

لم توجد الصهيونية كفكرة وكرؤية في فراغ فكري أو حضاري، بل وجدت ضمن سياق الحضارة الغربية الحديثة بفلسفاتها وتصوراتها ومقولاتها الإدراكية، فكان من الطبيعي أن تتأثر الرؤية الصهيونية بتلك المقولات وتستوعبها في خطابها، وتصبح مكوناً أساسيا من مكوناتها الفكرية. بل يمكن اعتبار الصهيونية المعاصرة-في المحصلة النهائية ومن الناحية الفلسفية- نتيجة الأفكار والفلسفات والمقولات التي تشكلت داخل الحضارة الغربية وتحكمت فيها. ويؤكد المسيري على أن الصهيونية في منشئها المعاصر وفي بئتها الفكرية والثقافية تأثرت بثلاثة مقولات كبرى هي:

1/3/2 الرومانسية:

يشكل الفكر الرومانسي -في رأي المسيري- الإطار المرجعي العام للفكر الغربي في القرن التاسع عشر، فقد ظهرت الحركة الرومانسية الغربية* في نهايات القرن الثامن عشر كحركة مضادة ومناقضة لفكر حركة التنوير الذي سعى إلى عقلنة الطبيعة والإنسان والاعتماد على العقل والتجربة الحسية كمصدر للمعرفة، واستبعاد التراث الأخلاقي

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**، م.س، ص101.

*__الرومانسية:Romanticism__مصطلح من الصعب الإحاطة بتعريفه إحاطة كلية وشاملة (جامعة مانعة)، فقد بعض مؤرخي الأدب عام 1929م مئة وخمسين تعريفا وكتب الألماني فريدريش شليجل أزيد من 125 صفحة جمع فيها تعريفات الرومانسية، ما يبين تنوع المعاني التي تنسب إلى هذا المصطلح. وتعود كلمة (رومانسية) في أصلها اللغوي إلى كلمة (Roman)، وهي كلمة فرنسية قديمة كانت تدل في العصور الوسطى قصة من قصص المخاطرات شعراً ونثراً، وانتقلت إلى اللغة الإنجليزية في شكل (Romaunt)، ثم نُسب إليها في الإنجليزية (Romantic)، وهي صفة تدل على ما يُنسب إلى قصص المخاطرات. في 1760م باتت تطلق على أدب مغاير للأدب الكلاسيكي. للمزيد: ينظر:نغم،عاصمعثمان،**الرومانسية: بحث في المصطلح وتاريخه ومذاهبه الفكرية**، سلسلة مصطلحات معاصرة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ط1، 2017، ص18.

والعواطف الشخصية كمحفز للسلوك الإنساني.إذ اعتبرت الحركة الرومانسية ذلك التوجه العقلاني المصمت توجها مشوِها للإنسانية في جوهرها الفريد، ومقيدا لخيالها ومعيقا لأحلامها.

فما هي ملامح التأثير الرومانسي في الرؤية الصهيونية؟

يرى المسيري، أن من الأفكار الرومانسية التي استلهمها الفكر الصهيوني هي فكرة (العودة)، سواءً كانت تلك العودة إلى الطبيعة الأولى النقية وغير الملوثة بكل ما هو صناعي، أو كانت بالعودة إلى التقاليد القديمة والجذور العميقة والغائرة. وفي محاولة الربط بين الحركة الصهيونية وحركة العودة إلى البساطة الأولى، يقول المفكر الصهيوني ميخا جوزيف بيرديشفسكي:"إن الكون يدل على عظمة الله، والطبيعة تروي صنع يديه، لأن الطبيعة هي أم الحياة ومصدر كل الحياة، أنها منبع كل شيء ...هي منبع كل ما يحيا وروحه (..) وبعدئذ غنت إسرائيل أغنية الكون والطبيعة، أغنية السماء والأرض وما عليها، أغنية البحر وما فيه، أغنية التلال والمرتفعات، أغنية الأشجار والأعشاب، أغنية البحار والجداول. وبعد ذلك جلس كل إسرائيلي تحت كرمته أو تينته، ثم نبتت البراعم على التينة، وامتد سحر التلال الخضراء إلى البعيد"[1]. يسوق المسيري هذا النص ليدلل على تلك الصلة المتخيلة عند الصهيوني بين مشروعه وفكرة العودة إلى الطبيعة الأولى، فالخلاص عند الصهيوني يكون بالعودة (ردوا إلينا شجرتنا الجميلة وعقولنا الجميلة، ردوا إلينا الكون). كأنما العودة إلى صهيون هي ذاتها العودة إلى الطبيعة الأولى، عودة تبدو رومانسية حالمة تخفي ورائها اطماعا ثورية بلا حدود ولا قانون (إلا قانون الغابة)، وهذا ما يسميه المسيري بأسطورة العودة الرومانسية الصهيونية، التي نجدأصداءها في قصيدةتشرنحوفسكي الشهيرة (أمام تمثال أبولو).

وقد أشار المسيري إلى أن تلك الغنائية الرقيقة التي تبدو في قصائد وأعمال الأدباء الرومانسيين الصهاينة، تخبئ حدا عارما من العنف، يظهر واضحا في خطاب مارتن بوبر إلى غاندي حينما يقول له:"إن هذه الأرض تعترف بنا لأنها بواسطتنا تصبح مثمرة، ولأنها تحمل ثمارنا، فإنها تعترف بنا"[2]. ثم ما تفتأ تلك الصورة المجازة الرومانسية للعودة الصهيونية أن تتحول إلى برنامج سياسي يستند على رؤية قومية إثنية تزعم الحق في امتلاك الأرض وغزوها.

وهناك فكرة أساسية أخرى تبنتها الحركة الرومانسية، هي فكرة الوحدة العضوية بين كل الأشياء والظواهر، إذ هناك ارتباط للإنسان بتراثه وبهويته وبأفراد مجتمعه لا ينفك عنها، ولا يحقق ذاته إلا من خلالها، والفكر الصهيوني (مثل الفكر النازي) تفكير عضوي عنصري متطرف، يرى اليهودي ذاته متعلقا بأرضه (المتخيلة)، فهو بعيدا عنها يعيش منفيا ممزقا، ولا يتحقق كامله العضوي إلا بعد العودة إلى أرضه، تلك العودة التي وصفه وزير الشئون الدينية الإسرائيلي "أن صلة اليهودي بأرضه صلة مباشرة، سماوية وأبدية"[3]. كأنما هي صلة الابن بأمه لا تنفصم عراها أبدا.

---

[1]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص78.

[2]المصدر نفسه، ص81.

[3]المسيري،عبدالوهاب،**الصهيونيةوالحضارةالغربية**،م.س، ص83.

ومثلما يرتبط اليهودي بأرضه ارتباطا عضوياً ملحميا وحميماً، كذلك يرتبط بأعضاء جماعته أو شعبه، فاليهود شعب عضوي (الفولك)، أو بعبارة أخرى شعب القومية العضوية، وقد انتقل هذا (الشعب العضوي) من كونه جماعات وظيفية إلى كونه (الشعب العضوي المنبوذ) حينما فقد وظائفه وبات عبئا على الحضارة الغربية. يستخدم المسيري مصطلح (الشعب) هنا مؤقتا وظرفيا ليصف رؤية الحضارة الغربية وموقفها من الجماعات اليهودية، لأن المسيري يتحفظ من استخدام مصطلح (الشعب اليهودي)، "الذي يفترض أن اليهود شعب واحد بالمعنى القومي أو العرقي للكلمة (..)، وهو أمر - يراه المسيري- يتنافى مع الواقع التاريخي"[1]. لذا يفضل استخدام مصطلح (الجماعات اليهودية)، بدلا من مصطلح "اليهود" أو "الشعب اليهودي"، لأن مصطلحه أكثر تفسيرية وتعبير عن واقع اليهود اليوم، فهم جماعات تنتمي للتشكيلات الحضارية التي يعيشون في كنفها، يتفاعلون معها تأثيرا وتأثرا.

إن علاقة الشعب اليهودي والأرض علاقة عضوية مطلقة، وهذا ما يفسره الشعار الصهيوني (أرض بلا شعب لشعب بلا أرض)، وهو شعار "سوقي ساذج"، لكنه "يتسم بالتماسك العضوي والوحدة الكاملة"[2] وهو تعبير حقيقي وجيد عن الرؤية العضوية المغلقة التي تلتحم فيها فكرتي الشعب العضوي المقدس والأرض المقدسة، فالشعب المقدس لا بد أن يعود للأرض المقدسة.

2/3/2 النيتشوية:

تعد النيتشوية (نسبة إلى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه)أحد المصادر الحيوية والمهمة التي تستند إليها الرؤية الصهيونية -حسب رأي المسيري-حيثيرى ضرورةالتفريق بين فلسفة نيتشه المبثوثة في صفحات كتبه وهي تحوي أفكار نبيلة وأخرى خسيسة، وتعكس رؤيته الفلسفية للكون والحياة والإنسان، والنيتشوية أو الفكر النيتشويالذي هو "منظومة شبه متكاملة، استنبطها الفكر الغربي من أعمال نيتشه وحققت من الذيوع والشيوع ما يفوق أعمال نيتشه الفلسفية"[3]. والنتشوية -كما يصفها المسيري- هي تلك الفلسفة ذات النزوع الفردي والعدمي الذي صبغ الحضارة الغربية وعكس أوضاعها الاقتصادية والسياسية والحضارية فيحِديته الرأسمالية والامبريالية، وما دامت الصهيونية قد نشأت في خضم الفكر المثالي الألماني، وكان أقطابها من اليهود الألمان مثل تيودور هرتزل وماكس نوردو، فقد جاءت صدى لما حفلت به ألمانيا آنذاك من فلسفات وتوجهات فكرية متخمة بالنزعة القومية والاستعلائية والتمجيدية للأمة الألمانية، حتى أن اقتراح هرتزل كان أول الأمر إنشاء مستعمرة صهيونية، تبسط "ألمانيا العظيمة" حمايتها عليها. ووصل الأمر ببعض الصهاينة إلى اختيار اللغة الألمانية لغةً رسمية للدولة الصهيونية بدلاً من اللغة العبرية. وكانت اللغة الألمانية لغة المؤتمرات الصهيونية في بداياتها.

---

[1]المسيري، عبد الوهاب، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني**، م.س، ص154.

[2]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد السادس، م.س، ص21.

[3]المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج2، م.س، ص413-414.

لذا لم يكن مستغربا أن يتأثر مفكرو الصهيونية بنيتشه، أمثال: برديشفسكي ومارتن بوبر وآحاد هعام، ويبدو هذا الأخير أكثر تأثرا بالنيتشوية وسعيا إلى مزجها بالفكرة الصهيونية، ففي مقاله: إعادة تقييم القيم أو إعادة تجاوز القيم **Transvaluation of Values**دعا آحاد هعام* إلى ضرورة مراجعة القيم اليهودية وإعادة بنائها وفق التصور النيتشوي، فتنتقل من التجريد إلى القوة الجسدية، ومن تفضيل الكتاب إلى تفضيل السيف، ومن الظل إلى الحياة، ويلخص آحاد هعام فلسفة نيتشه بشكل الآتي:" من واجب الإنسان أن يطور كل مقدراته التي منحته إياه الطبيعة دون توقف، إلى أن يحقق كل إمكانياته، شأنه في هذا شأن كل المخلوقات الأخرى حتى يصل إلى الذروة المتاحة له، ولن يتم هذا إلا من خلال الصراع من أجل البقاء -صراع يفوز فيه القوي وحسب-"[1].

واضح كيف تمكن آحاد هعام من توظيف المقولات النيتشوية لتبرير الجوانب اللاأخلاقية في الحركة الصهيونية، الذي يتجسد في منطق القوة والغلبة بدلا من منطق الرحمة والشفقة، فهدف القيم الأخلاقية لم يعد تحقيق السعادة للأفراد، وإنما هو النمو الحر لفردية المختارين من البشر وارتفاع النموذج الفذ إلى مستوى أعلى من عامة الناس. وهذا هو ما يسمى "إعادة تقييم القيم" أو تجاوز الأساس الفلسفي للأخلاقيات السائدة"[2]. ويؤكد آحاد هعام أن اليهودي الذي يقتبس فكرا أوروبيا مثل فكر نيتشه عليه أن يلائمه مع التراث اليهودي، الذي يتضمن في أحشائه بذور الفكر النيتشوي وفي مقدمتها فكرة (الشعب المختار) كفكرة أخلاقية متعالية تحقق ما يمكن تسميته "بالأمة السوبر" أو الأمة الأعلى التي تجسد الإرادة الإلهية في التاريخ، وبذلك تتأسس "النيتشوية اليهودية" المبنية على فكرة تفوق اليهود وتعاليهم على البشر"[3].

لم يكن آحاد هعام وحده من تأثر بالنزعة النيتشوية ولا وحده من دعا إلى توظيفها في بناء فكر الحركة الصهيونية، فقد تأثر كثير من المفكرين الصهاينة بالفكر النيتشوي، ومن بينهم مؤسسو الحركة الصهيونية مثل: تيودور هرتزل، وألفريد نوسيج، وماكس نوردو، كما لا يمكن فهم كتابات أهم الفلاسفة الدينيين المحدثين مثل مارتن بوبر إلا من خلال نيتشه، والشيء نفسه يقال عن مفكري "مدرسة لاهوت موت الإله"، ونجد في فلسفة جاك دريدا وإدمون جابيس تأثيرا عميقا لفلسفة نيتشه، ما يؤكد أن الفكر الصهيوني نتاج الحداثة الغربية العلمانية الامبريالية، وأن التشابه بين الصهيونية والنيتشوية كبيرا جدا، يمكن اختصار ملامحه في النقاط الآتية:

أ- النيتشوية، مثلها مثل الصهيونية، ديانة علمانية ملحدة أو حلولية بدون إله، تعلن موت الإله، وترد الكون بأسره إلى مبدأ مادي واحد هو إرادة القوة (سواء كان عند نيتشه هو السوبرمان، أو كان في الصهيونية هو الشعب اليهودي المختار).

---

*آحاد هعام: واسمه الأصلي أشير تسفي غينزبرغ (1856-1927م) مفكر وكاتب يهودي روسي، من رواد الفكر الصهيوني ناقدا للصهيونية السياسية لهرتزل ومتطلعا للصهيونية الثقافية، لذا دعا إلى جعل فلسطين مركزا ثقافيا وروحيا لليهود.

[1]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص91.

[2]المصدر نفسه، ص93.

[3]المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج2، م.س، ص417.

ب- النيتشوية، مثلها مثل الصهيونية، تعبير عن توثّن الذات فيحل المطلق في الإنسان ويصبح كامناً فيه، وهو ما تجسده الصهيونية في الذات القومية المقدسة.

ت- النيتشوية والصهيونية نسقان عضويان تتوحد فيها البدايات بالنهايات وتحوي صورا مجازية عضوية.

ث- النيتشوية والصهيونية تسري فيهما نزعة قوية من وحدة الوجود. وتختفي حدود الأشياء ومعالمها في الكتابات الصهيونية وفي فكر نيتشه ليحل محلها اللامحدد الغامض والمطلقات اللادينية.

ج- تتماهي في الفكر الصهيوني البدايات العبرية بالنهايات الصهيونية، فيما يشبه فكرة العود الأبدي عند نيتشه.

ح- الحياة بالنسبة للنيتشوية توسع ونمو واستيلاء على الآخر وهزيمة له، وتمجيد لأخلاق السادة واحتقار لأخلاق العبيد، وهو ذاته جوهر الحركة الصهيونية، فهي فكر لا يعيش إلا على التوسع وعلى إلغاء الآخر وإستيلاب حقوقه في الحياة.ففي نهاية الأمر كلاهما رؤيتان داروينية تسبغ نوعا من الروحية والقداسة على قانون التطور، وتجعل من القوة الأساس الوحيد لأي نسق أخلاقي[1].

وقد وجد في الصهيونية التي يسميها المسيري العضوية والصهيونية الحلولية- وتمثلها جماعة جوش إيمونيم (كتلة المؤمنين)*-ما يعكس النيتشوية في أعلى درجاتها تجليا وبروزا حيث "يتحد الإله بالإنسان اليهودي و"بالأرض اليهودية"، ليكَّونوا نظاما مقدساً دائرياً مغلقا عضوياً، يهلك من يقع خارج دائرة القداسة، مثل العرب، ويتمتع بسائر الحقوق من يقع داخلها"[2]، وما القداسة في حقيقتها سوى (القوة) المتجردة من أية قيم أخلاقية أوإنسانية، قوة غاشمة بلا حد ولا قيد.

3/3/2 الدَّاروينية:

الدَّاروينية **Darwinism**مصطلح يشير إلى الاتجاه الذي يؤمن بأفكار تشارلز داروين ونظرياته في التطور والارتقاء، وهذه الأفكار جاءت على التفصيل في كتابه المعروف "أصل الأنواع"، إشارة على وجه الخصوص إلى التطور الارتقائي للكائنات الحية ولا سيما الكائن البشري"[3]. حيث يذهب داروين إلى أن الكون بأسره ما هو إلا سلسلة متصلة ومتواصلة في حالة حركة من أسفل إلى أعلى، والإنسان هو إحدى حلقات تلك السلسلة يسري عليه ما يسري على كل الكائنات الأخرى، ويرى أن تقدم الأنواع البيولوجية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي ينتصر فيه الأصلح أو الأقوى.

يلخص المسيري أهم ما جاء في النظرية الداروينية وكان لها أثرها في المنظومة المعرفية الغربية عموما والصهيونية على وجه الخصوص في النقاط الآتية:

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص101-110 وينظر أيضا: المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج2، م.س، ص418-420.

*__جوش إيمونيم:__ تعني كتلة المؤمنين، وهي حركة صهيونية دينية تأسست في العام1974م تعتبرالاستيطان واجب ديني لتحقيق نبوءات التوراة.

[2] المسيري،عبدالوهاب،**العلمانيةالجزئيةوالعلمانيةالشاملة**،مج2،م.س، ص420.

[3] فرج، الشيخ مرتضى، **الداروينية**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ط1، 2017، ص8.

أ- ظهرت الأنواع العضوية من خلال عملية طويلة من التطور، وهي عملية حتمية شاملة.

ب- العالم كله في حالة تطور دائم،وهو تطور يتسم بالتكرار، وربما كان بطيئاً وقد يأخذ شكل طفرة مفاجئة أحيانا.

ت- تتم عملية التطور من خلال آلية الصراع الدائم بين الكائنات والانواع، وهو صراع دموي حتمي، جماعي وليس فردي.

ث- السبب الذي يؤدي إلى تغير الأنواع هو الاختيار الطبيعي الذي يؤثر على الجميع.

ج- الكائن أو النوع الذي ينتصر على الكائنات الأخرى ويحقق البقاء المادي لنفسه، يثبت أنه أرقى من الكائنات الأخرى.

ح- تحقق الكائنات البقاء من خلال آليتين: التكيف مع الواقع، أو بالقوة والغلبة.

خ- ليس للبقاء أية علاقة بنظام القيم الأخلاقية أو المتجاوزة.

د- النوع الذي ينتصر يمكنه أن يورث أعضاء النوع الخصائص التي أدت إلى انتصاره.

وقد نتج عن هذه النظرية/الفلسفة عدة نتائج -أعتبرها المسيري- ذات تأثير بالغ في العصر الحديث، وأكثر فلسفة تمكنت من بلورت تصور علماني شمولي للكون ومن بين نتائجها نذكر:

- استطاعت الداروينية ترسيخ مفهوم الواحدية المادية، التي تذهب إلى أن العالم ما هو إلا مادة واحدة صدر عنها كل شيء، وهي مادة خالية من المعنى والهدف والغاية.
- اعتبرت الداروينية الإنسان مجرد جزء لا يتجزأ من الطبيعة باعتباره حلقة من حلقات التطور البيولوجي.
- تفسر الداروينية سلوك الإنسان ووجوده من خلال توظيف النماذج الطبيعية المادية، فكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال ومظاهر يمكن إرجاعها إلى العامل المادي وحده.
- رغم شمولية الواحدية المادية، إلا أن الداروينية تؤمن بالثنائيات الصلبة ومنها: ثنائية الإنسان/الطبيعة، ثنائية الأقوياء/الضعفاء، ثنائية الأثرياء/الفقراء، ثنائية السادة/العبيد.. وما يحسم تلك الثنائيات هو الصراع والقوة، فالبقاء للأقوى وللمتغلب.
- تؤمن الداروينية بالغائية، لكنها غائية مادية كامنة في الطبيعة،وليست ميتافيزيقية أو متجاوزة، كالتطور باعتباره حركة من حالة أدنى إلى حالة أعلى.

لقد تبدت الداروينية في أشكال عديدة من الفكر الغربي الحديث، لكنها برزت أكثر في الحركة الصهيونية باعتبارها -كما يرى المسيري- حركة علمانية إمبريالية تبرر استخدام القوة كأداة للاحتلال والاستيطان وانتزاع الأرض من أيدي أصحابها وإبادتهم.

4/2 الصهيونيتان التوطينية والاستيطانية

يذهب المسيري إلى أنه يوجد ضربان أساسيان من الصهيونية إذا نظرنا إليها كحركة استعمارية، الأولى يسميها الصهيونية التوطنية والثانية هي الصهيونية الاستيطانية ولكل منها اتجاهه وتاريخه وجماهيره. فما الفرق بينها؟ وهل التمايز بينهما يؤدي إلى التضاد أم إلى التكامل؟

أ- الصهيونية التوطينية: يعرفها المسيري بكونها صهيونية اليهودي الذي يرفض الهجرة إلى فلسطين والاستيطان فيها، مكتفياً بدعمها مادياً وسياسيا والمساهمة في توطين

اليهود الآخرين.وقد ظهرت أول الأمر بين الصهاينة غير اليهود (من المسيحيين والعلمانيين)، وبين اليهود الغربيين المندمجين خاصة الاثرياء منهم. وجمهور هذه الصهيونية هم مؤيدو المشروع الصهيوني وهم غالبية يهود وصهاينة العالم الذين لا ينوون الهجرة ويرون في الدعم المالي والسياسي أكثر أشكال التعبير عن الانتماء للفكر الصهيوني وخدمةً لمشروعه. لكن في المقابل يرى المسيري أن الصهيونية التوطينية التي تتخلى عن التطبيق الفعلي لأحد أهم جوانب الصهيونية وجوهرها المتمثل في (الاستيطان بفلسطين) هي أهم وأبرز أشكال "التملص اليهودي من الصهيونية"[1].

وينقسم تاريخ الصهيونية التوطينيةإلى مرحلتين: مرحلة ما قبل هرتزل وبلفور وما بعدها.

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل هرتزل وبلفور: وتتمثل في صهيونية غير اليهود، وتتشكل من الغربيين (مسيحيين وعلمانيين) الذين تبنوا فكرة تهجير أعضاء الجماعات اليهودية خارج أوروبا والنظر إليهم ككتلة بشرية يجب التخلص منها. وتتكون كذلك من اليهود الاثرياء المندمجون في مجتمعات أوروبا الغربية، الذين استهدفوا من خلال تبنيهم لهذه الصيغة التوطينية للصهيونية إبعاد يهود اليديشية المهاجرين (يهود شرق أوروبا). فقاموا بتأسيس مؤسسات توطينية لهذا الغرض ويسميها المسيري (الصهيونية الخيرية).

المرحلة الثانية: مرحلة ما بعد هرتزل وبلفور، حيث تحولت الصهيونية التوطينية من صهيونية الاثرياء إلى صهيونية كل صهاينة العالم الغربي (صهيونية الشتات أو الدياسبورا)، وباتت مهمة هؤلاء ضمان الدعم المستمر والمكثف للمستوطن الصهيوني مالياً وسياسياً. ومع انعقاد المؤتمر الصهيوني الحادي عشر عام 1913م الذي شهد سيطرة الاستيطانيون (من شرق أوروبا) على مقاليد السلطة في الحركة الصهيونية، بات دعم الصهاينة التوطينيون للمستوطن الصهيوني بمثابة دعم للقومية اليهودية التي أصبح هو مركزها وركيزتها الاساسية. ويمكننا أن نذكر من أوائل الصهاينة التوطينيون وأكثرهم مساهمة في تشكيل هذا الاتجاه والدفع بأهدافه إلى الأمام كلاً من: موسى مونتفيوري(1784-1885م) وهو زعيم الجماعة اليهودية في انجلترا وأحد الاثرياء الصهاينة الذين ساهموا في نقل يهود أوروبا الشرقية إلى فلسطين، ونذكر كذلك اليهودي الالماني الثري موريس دي هيرش (1831-1896م) "مؤسس جمعية الاستيطان اليهودي، وأول من فكر في إعادة توطين اليهود على نطاق واسع"[2]، ونجد ايضا بنيامين بيشوتو (1834-1890م) وهو محام ودبلوماسي أمريكي يهودي، كان أحد مؤسسي اتحاد الطوائف الامريكية العبرية، ابتعث إلى رومانيا كسفير امريكي للمساعدة في تحسين أوضاع يهود رومانيا المتردية آنذاك والسعي لاعتاقهم. ثم نجد من بين اليهود التوطينين الصهاينة إدموند دي روتشيلد (1845-1934م) أحد زعماء الفرع الفرنسي لعائلة روتشيلد المالية اليهودية، وكان مساهما كبيرا في المشاريع الاستيطانية اليهودية في فلسطين في أواخر القرن 19م وبدايات القرن 20م.

ويمكن بايجاز الحديث عن مجموعة من السمات التي تميز الصهيونية التوطينية وهي كالآتي:

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج6، م.س، ص173.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج6، م.س، ص178.

- يتبنى أعضاء الجماعات اليهودية من الصهاينة التوطينيين الشعارات الصهيونية كافة ويدفع عنها بحماس شديد.
- على مستوى الممارسة، لا يتوقع من الصهيوني التوطيني الهجرة بنفسه والاستيطان في فلسطين، ويطلب منه أمران: دفع بعض الأموال (المعفاة من الضرائب) لدعم الاستيطان الصهيوني وللمساعدة في توطين اليهود كشراء سندات إسرائيل ودفع التبرعات للجامعة العبرية، وثانيا: يقوم بالضغط على حكومته من أجل إقرار مصالح الدولة الصهيونية.
- يستمد اليهودي الصهيوني التوطيني هويته المتعينة من مجتمعه العلماني، محاولا الجمع بينها وبين إثنيته اليهودية.
- تتحول إسرائيل من صهيون (التي يدور حولها حلم العودة اليهودي) إلى مسقط رأس اليهود، كأنما كل اليهود يعودون في أصولهم إلى فلسطين/اسرائيل، مثلهم مثل الامريكيين الايطاليين أو الإيرلنديين. فكأن إسرائيل هي الدولة التي يهاجر منها اليهود لا إليها.
- يستطيع الصهيوني التوطيني أن يتبنى أية عقيدة سياسية وأن يؤيد أي حزب سياسي داخل إسرائيل.

ب- **الصهيونية الاستيطانية:**مصطلح يستخدمه المسيري "للإشارة إلى الصهيونية التي يؤمن أصحابها بأن الجانب الاستيطاني في الصيغة الصهيونية الاساسية الشاملة لا بد أن يوضع موضع التنفيذ، وأنهم على استعداد للاضطلاع بهذه الوظيفة"[1]. ويمكننا أن نعتبر هذا الشكل من الصهيونية أكثرها تعبيرا عن الفكرة الصهيونية وأكثر تجسيدا لها، "فالاستيطان هو جوهر الصهيونية، والاستعمار الصهيوني هو استعمار استيطاني إحلالي"[2]. وقد ظهرت الصهيونية الاستيطانية عقب ظهور نظيرتها التوطينية في الأوساط المسيحية غير اليهودية التي تعتبر المهاد الأول للصهيونية المعاصرة، بينما كانت الصهيونية الاستيطانية قد تشكلت نتيجة الدعاية والتحشيد الذي مارسه زعماء الصهيونية التوطينية داخل أعضاء الجماعات اليهودية -خاصة يهود أوروبا الشرقية- وكذا بسبب ارتفاع مد معاداة السامية/اليهود في الأوساط الغربية. وبذلك يمكن القول أن الصهيونية الاستيطانية وليدت الصهيونية التوطينية بشكل أو آخر.

بدأت الصهيونية الاستيطانية أول الأمر بما يسميه المسيري (الصهيونية التسللية) التي قامت دون دعم غربي أو رعاية غربية قبل ظهور هرتزل وبلفور،حيث أنطوت على الاعتقاد بأن حل المسألة اليهودية لا يمكن أن يتم إلا عن طريق جهود اليهود الذاتية عبر التسلل السري إلى فلسطين أو بالوساطات الخفية غير المباشرة.

والصهيونية الاستيطانية –حسب المسيري- هي الصهيونية التي تعمل في فلسطين فتنشيء المؤسسات الاستيطانية (الاقتصادية والعسكرية)، وتنظم المستوطنين داخل التنظيمات الزراعية العسكرية، وتتعاون مع الدولة الراعية، وتضع الخطط الكفيلة

[1]المسيري،عبدالوهاب،**موسوعةاليهودواليهوديةوالصهيونية**،مج6، م.س، ص208.
[2]المصدر نفسه، ص208.

بالقضاء على مقاومة السكان الأصليين بل سحقها تماماً"[1]. ويمكن القول بأن الصهيونية العمالية هي التي تكفلت أول الأمر بتجنيد يهود شرق أوروبا وزودتهم بالإطار النظري، ثم زرعتهم في فلسطين، وهي التي قادت عمليات الإرهاب ضد العرب وقامت بتهجيرهم، وأشرفت على المؤسسات والتنظيمات الثقافية والعسكرية الصهيونية في بدايات تأسيس الدولة.

نشأ خلاف شديد بين الصهاينة التوطنيين والصهاينة الاستطانيين مباشرة بعد قيام الدولة الصهيونية، إذ اعتقد التوطنييون أنهم سيستمرون في الإشراف على الدولة والمشاركة في توجيه سياساتها، مادامت الدولة الوليدة مدينة في وجودها إلى جهودهم ومبادراتهم. لكنهم لم يدركوا أن الدور القيادي داخل الدولة انتقل إلى المستوطنيين فباتوا هم أصحاب القرار فيها، أما التوطنييون فهم كانوا مجرد جسر للعبور إلى الدولة أو مجرد أداة في بنائها، فقد وصف دافيد بن جوريون "المنظمة الصهيونية بأنها كالسقالة التي استخدمت لبناء الدولة"[2]، لذا لم يعد هناك مبرر لوجودها بعد قيام الدولة.ويعد بن جوريون* وجوزيف ترومبلدور* أبرز قادة الصهاينة الاستيطانيين قبل عام 1948م، أما بعدها فقيادات الاستيطان هم قيادات المستوطن الصهيوني.

5/2 الصهيونية بين الجذور الغربية والديباجات اليهودية

بيّنا في الفقرات السابقة موقف المسيري من الصهيونية على أنها حركة غربية ذات جذور اجتماعية وفكرية غربية، وأنها بالتالي حركة لادينية، تأسست على أساس الرؤية العلمانية الاستعمارية الغربية، حتى أن مؤسسيها كلهم تقريبا لم يكونوا من اليهود المتدينيين، بل كانوا إما علمانيين أو ملحدين. لكن السؤال المهم هل كانت الصهيونية ظاهرة متجردة تماما من أي أبعاد دينية؟ وهل حافظت فعلاً على علمانيتها طيلة تاريخها الطويل؟

يرى المسيري أن الحركة الصهيونية بالرغم من كونها ظاهرة علمانية أو إفراز للمد العلماني الغربي، فإنها كانت بحاجة لتجنيد الجماهير اليهودية خلف مشروعها الاستيطاني، لذا كان لابد أن تستعير الديباجات اليهودية وتوظفها في خدمة المشروع الصهيوني، فقامت من أجل ذلك بالاستيلاء على اليهودية تماما، ثم قامت بعلمنتها من الداخل إلى درجة أن الحركات الدينية الارثوذكسية التي قامت في الأساس لمحاربة الصهيونية انتهى بها الأمر إلى أن تبنت الصهيونية إطاراً مرجعياً نهائياً. لكن كيف حدث ذلك؟

يرجع المسيري السبب في قدرة الحركة الصهيونية على الاستيلاء على الدين اليهودي وعلمنته إلى ما يسميه "الخاصية الجيولوجية التراكمية لليهودية"[3]. فاليهودية -في

---

[1]المصدر نفسه، ص208.

[2]المسيري،عبدالوهاب،**موسوعةاليهودواليهوديةوالصهيونية**، م.س، ص209.

*__ديفيد بن جوريون:__(1886-1973م) زعيم صهيوني عمالي وسياسي اسرائيلي، ولد في بولندا، يعد من القادة البارزين المؤسسين للدولة الصهيونية عبر العنف والإرهاب لذا كان من مؤسسي الجيش الصهيوني وشغل منصب وزير (الدفاع) في جميع الوزرات التي رأسها. من مؤلفاته: بعث إسرائيل ومصيرها –إسرائيل سنوات التحدي.

*__جوزيف ترومبلدور__:(1880-1964م) زعيم صهيوني روسي، يعتبر رمزا للجيل القديم من الصهاينة الرواد المقاتلين الذين جاءوا إلى فلسطين. ينظر:**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** مجلد 6، ص276.

[3]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص204.

تصور المسيري- تختلف عن المسيحية والإسلام، فهي تشبه التركيب الجيولوجي المكون من طبقات مستقلة تراكمت الواحدة فوق الأخرى، ولم تلغ أية طبقة جديدة ما قبلها، وهي طبقات تتجاور وتتزامن وتوجد معاً، لكنها لا تتمازج ولا تتفاعل ولا تُلغي الواحدة منها الأخرى، ولا يتم استيعابها في إطار مرجعي واحد"[1]. وضمن هذه التركيبة الجيولوجية التراكمية لليهودية وجد دعاة الصهيونية سوابق في التراث الديني اليهودي تدعم مقولاتهم اللادينية.

ويعد ارتفاع معدلات الحلولية دخل الدين اليهودي –كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الرابع من الدراسة- عاملا أساسيا حقق نجاحا للحركة الصهيونية وأمكنها من إقناع قطاعات واسعة من الجماعات اليهودية، وتدور الرؤية الحلولية الكمونية حول ثلاث عناصر هي: الإله، والإنسان، والطبيعة. وفي إطار الحلولية اليهودية، يتحول الإنسان إلى الشعب اليهودي، وتتحول الطبيعة إلى الأرض اليهودية (إرتس إسرائيل-أرض الميعاد)، أما الإله فيتحول إلى المبدأ الواحد الذي يحل فيهما معاً"[2]. وتكاد لا تختلف هذه الرؤية الحلولية عن الصهيونية إلا في بعض التفاصيل الشكلية فحسب، فالإله كمبدأ واحد في التراث اليهودي يصبح في الصهيونية (كحركة لادينية) هو العرق اليهودي أو روح الشعب. وترتب عن حلول الإله في الشعب والأرض أن أصبح كلاهما مقدسان (الشعب/الأرض)، وهكذا يمكن التعبير عن هذه النزعة التقديسية في الشعار السياسي الشهير:"أرض يسرائيل لشعب يسرائيل حسب توراة يسرائيل"[3].

تفترض الصيغة الحلولية الكمونية وجود وحدة عضوية بين العناصر الثلاثة لا تنفك عراها (الإله-الإنسان-الطبيعة) وهو ما يمنح أعضاء الجماعات اليهودية حقوقا مطلقة في مقابل الأغيار الذين لا يتمتعون بأية حقوق. اتفق في هذه الرؤية العلماني اليهودي والمتدين اليهودي على حدا سواء. وتعد علمنة الحلولية اليهودية على يد الصهيونية أحد إفرازات الغرب الفلسفية في العصر الحديث، حينما توصل إلى اكتشاف ترادف وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية، وهو الانجاز الذي دشنه الفيلسوف اليهودي الهولندي باروخ سبينوزا عمقه الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل. وقد وجد الصهاينة في هذه الرؤية الاسبينوزية الهيجلية التي تفترض ترادف وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية هي أنسب الصيغ للتوجه للجماهير اليهودية في شرق أوروبا ذات الصلة الوثيقة بعقيدتها الدينية وبتراثها اليهودي.

لقد أعاد الصهاينة انطلاقاً من الحلولية الكمونية التي تنكر التجاوز، تفسير المفاهيم الدينية بما يتيح توظيفها سياسيا دون أي حرج. فالأرض التي كانت "صهيون الروحية" باتت الوطن القومي الذي يمكن لليهود العودة إليه متى شاءوا والاستيلاء عليه بقوة السلاح، بينما الشعب الذي كان جماعة دينية تدين بالولاء للإله عبر الميثاق ومن خلال الإيمان بمنظومة قيمية، والذي لن يعود إلى أرضه إلا بالأمر الإلهي المباشر، فإنه بات وفق الرؤية الصهيونية جماعات بشرية لها حقوق مطلقة منفصلة عن القيم الأخلاقية

[1]المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، م.س، ص15.
[2]المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص205.
[3]المصدر نفسه، ص206.

اليهودية.ومن مظاهر الحلولية العضوية الموقف من الجيش الصهيوني سواء عند المتدينيين أو الملحدين. فقد ذهب الحاخام تسفي كوك –حفيد الحاخام إسحق كوك- إلى أن الجيش الصهيوني هو القداسة الكاملة، أنه يمثل حكم شعب الإله فوق أرضه. بينما يحتفل الملحدون بعيد (الاستقلال) بتغيير منطوق المزمور 24/118 الذي يقول "هذا هو اليوم الذي صنعه الرب" بحيث يصبح "هذا هو اليوم الذي صنعه تسهال"[1]، أي الجيش الإسرائيلي.

وتتجلى الحلولية اليهودية في النظر إلى الإله لا ككينونة مفارقة للشعب اليهودي ومتعالية عليه، وإنما حالَّ وكامن فيه، ما يؤدي إلى قداسةالشعب اليهودي. وفي هذه النظرة للإله لا يوجد تفاوت كبير بين المتدين أو الملحد اليهودي فكلاهما ينظرنا للإله نظرة حلولية، "فالإله في النسق الحلولي ليس سوى اسم، أما المسمى فهو العالم المادي الذي يكمن فيه الإله ولا يتجاوزه"[2]. ومن هنا امتزجت الرؤيتين الدينية والسياسية في اليهودية والصهيونية بحيث بات من المستحيل تقريبا التفريق بينهما. وقد أدرك أعداء الصهيونية من اليهود وغير اليهود هذه الخاصية في الصهيونية باعتبارها حلولية واحدية روحية/مادية، ومن هنا أشار بعض الحاخامات إلى "دولة إسرائيل باعتبارها العجل الذهبي الجديد الذي يعبده اليهود"[3].

من هنا يمكن القول أن الصهيونية كحركة سياسية علمانية استطاعت التعامل مع الدين اليهودي باحتوائه وتغيير جوهره ليستجيب ويتلاءم مع ما يسميه المسيرية الصهيونية في صيغتها الأساسية الشاملة (الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة)، وهي الصيغة التي تحتوي على العناصر الأساسية المكونة للصهيونية بغض النظر عن الديباجات والاعتذاريات المستخدمة، والتي تشكل الأساس الكامن للإجماع الصهيوني"[4]، وهي تشير إلى الثوابت والمسلمات النهائية الكامنة في الاتجاهات الصهيونية كافة مهما اختلفت دوافعها وميولها ومقاصدها وطموحاتها، ولا يمكن وصف أي اتجاه بأنه صهيوني ما لم يتضمن تلك العناصر التي هي بمثابة البنية العامة الكامنة. ويمكن تلخيصها في العناصر التالية:

أ- اليهود شعب عضوي منبوذ غير نافع يجب نقله خارج أوروبا ليتحول إلى شعب عضوي نافع.

ب- يُنقل هذا الشعب إلى أي بقعة خارج أوروبا (استقر الرأي في نهاية الأمر على فلسطين بسبب أهميتها الاستراتيجية للحضارة الغربية)، ليوطَّن فيها وليحل محل سكانها الأصليين، الذين لا بد أن تتم إبادتهم أو طردهم أسوة بالتجارب الاستعمارية السابقة.

ت- يتم توظيف هذا الشعب داخل إطار دولة ستسمى (الدولة اليهودية)، وهي في الواقع دولة وظيفية تعمل لصالح العالم الغربي الذي يدعم هذه الدولة مالياً وسياسياً وعسكرياً ويضمن بقاءها واستمراها.

---

[1] المسيري، عبد الوهاب، **الصهيونية والحضارة الغربية**، م.س، ص209.

[2] المسيري،عبدالوهاب،**الصهيونيةوالحضارةالغربية**،م.س، ص209.

[3] المصدر نفسه، ص210.

[4] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص127.

ث- تعد هذه العناصر المشكلة للصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة بمثابة لبينات في الهيكل الأساسي للمشروع الصهيوني، لم تظهر تلك العناصر أو اللبينات دفعة واحدة، بل ظهرت بالتدريج عبر مراحل تاريخ الحركة الصهيونية العام. وتعتبر الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة ضاربة بجذورها في موقف الحضارة الغربية من الجماعات اليهودية، وفي وضعهم داخلها، وهو موقف يتسم بالتناقض الظاهر بين العداء لليهود من جهة، والتأييد للصهيونية كحركة خلاص لليهود من جهة ثانية. فالصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة بمثابة عملية ترشيد للظاهرة اليهودية أو للمسألة اليهودية* بحيث يتم إخراج اليهود من أوروبا بشكل منهجي وتحويلهم إلى عنصر نافع باعتبارهم في نهاية المطاف مجرد جماعات وظيفية حسب الرؤية الحضارية الغربية.

لقد ظلت الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة مجرد فكرة حتى نهايات القرن التاسع عشر، لتتحول إلى حركة منظمة مع تيودور هرتزل وبعد صدور وعد بلفور، حيث ارتكزت على فكرة توظيف اليهود بالنظر إلى كونهم جماعات وظيفية من خلال دولة وظيفية (الدولة اليهودية) تتمتع برعاية إحدى الدول الاستعمارية، كانت أول الأمر بريطانيا ثم انتقلت الرعاية إلى الولايات المتحدة الامريكية. لقد كانت الصيغة الصهيونية سياسية خالصة، ثم تمَّ تهويدها من خلال مجموعة من الديباجات لتصبح بعبارة المسيري (الصيغة الشاملة المهوَّدة)، وذلك حتى يتحقق لليهود استبطانها. وقد تم تهويد هذه الصيغة فيما يسميه المسيري (الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة المهوَّدة)، وهي الصيغة الصهيونية الاساسية الشاملة بعد أن اكتسبت ديباجات ومسوغات يهودية تسمح بعلمنة اليهود وحوسلتهم إلى أقصى حد. وحتى يتم ذلك قامت الصهيونية الإثنية (الدينية والعلمانية على حدا سواء) "بإسقاط ديباجات الحلولية الكمونية (التي تلغي الحدود بين الإله والأرض والشعب وتخلع القداسة على كل ما هو يهودي) على الصيغة الشاملة، بحيث يتحول اليهود من مادة نافعة إلى كيان إنساني له هدف وغاية ووسيلة ورسالة"[1]. لتجعل من عملية نقل الشعب اليهودي أو الجماعات اليهودية مسألة ذات أبعاد صوفية أو شبه صوفية نبيلة. لكل هذا أصبح من السهل على المادة البشرية أن تستبطن الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة، وأصبح من السهل – وهذا هو المهم والأخطر – التحالف بين الدينيين والعلمانيين: الجميع يتفق على قداسة الشعب ورسالته (ومطلقيته) ويختلفون حول مصدر القداسة وتجلياتها. فالشعب العضوي المنبوذ في الديباجة الصهيونية الأساسية الشاملة المهودة يصبح "الشعب المقدس المشتت" والوطن الأصلي هو "المنفى" أما فلسطين فتصبح "أرض الميعاد".

6/2 مآلات الصهيونية: أزماتها وإخفاقاتها

اتسمت معالجة المسيري للحركة الصهيونية بمقدرتها التنبوئية والاستشرافية لمآلاتها وآفاقها المستقبلية، فلم يكتفي المسيري بدراسة تاريخ الصهيونية ورصد مكوناتها

*__الترشيد:__ هو إعادة صياغة الواقع وتنظيمه وإدارته بطريقة تضمن تعظيم الإنتاج وتحقيق أحسن النتائج من خلال أنجع الوسائل، وتوظيف المدخلات بطريقة تضمن تقليل العادم وتعظيم المردود، ويتم هذا من خلال عملية تخطيط مركبة وحسابات دقيقة. **ينظر**: المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية والحداثة والعولمة**، تحرير: حرفي، سوزان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، ص33.

[1] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص131.

وخصائصها وتتبع تحولاتها ومتغيراتها فحسب، بل استطاع أن يقدم قراءة لمستقبل الظاهرة ومآلاتها، وذلك انطلاقاً من قناعته أن الظاهرة الصهيونية يعتريها ما يعتري أية ظاهرة إنسانية من أحوال القوة والتمكن والسيطرة ومن أحوال الضعف والتراجع والإخفاق، فليست هي ظاهرة متمنعة عن الفشل والإخفاق وربما عن السقوط والانهيار. لكن قبل الحديث عن أزمات الصهوينية ورصد عوامل إخفاقها لا بد من الحديث عن مظاهر نجاحها وتفوقها وكيف حققت ما حققته من انجازات طيلة مسارها التاريخي؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نعود للأسباب التي ساهمت في نجاح الصهيونية في تحقيق أهم أهدافها وفي مقدمتها إنشاء دولة يهودية لليهود، ونورد منها ما يلي:

أ- تمتلك الصهيونية كأيديولوجية مقدرة تعبوية هائلة وعالية،على أساس أن الفكرة الصهيونية تزعم أن اليهود شعب واحد قامت الصهيونية من أجل جمعهم في وطن واحد، وقد صدَّق الجميع هذا الإدعاء كونه حقيقة لا يجدر إنكارها، لكن تطور الواقع بعد قيام الدولة أثبت كذب هذا الإدعاء بعد هِجرت السفارد من أنحاء العالم، والإسرائيليين من أصقاع الدنيا، والفلاشاة من إثيوبيا، فأصبح من الصعب الإدعاء بأن هؤلاء ينتسبون إلى أمة واحدة وإلى شعب واحد، فما بينهم من اختلاف وتباين لا يمكن غض الطرف عنه.

ب- الأيديولوجية الصهيونية حديثة بمعنى الكلمة، داروينية حتى النخاع، لا تؤمن إلا بقيم الصراع والبقاء للأقوى، ما يعني أنها أيديولوجية تتمتع بجاذبية خاصة عند الإنسان الغربي، نجحت الصهيونية في أن تخبئ جوهرها هذا تحت ديباجات دينية قوية ذات طابع رومانسي جذاب، وقد أكتشف مؤسسو هذه الايديولوجية مدى أهمية الارتباط العضوي بين الطموح الصهيوني والمد الإمبريالي الغربي الذي اكتسح العالم آنذاك، فكان الحِلف بين الصهيونية والإمبريالية حتى أن هرتزل اعتبر الصهيونية فكرة إمبريالية تتطلب دعم من القوى الاستعمارية الكبرى.

ت- استطاعت الصهيونية أن تطرح قضية الصهيونيتين: الصهيونية الاستيطانية والصهيونية التوطينية، وبالرغم من وجود حالة اشتباك بينهما خاصة في المؤتمرات الصهيونية، إلا أن الصهاينة عرفوا كيف يتقبلون فكرة وجود صهيونيتين تساهمان معاً في تأسيس وطن قومي لليهود ودعمه والمحافظة على استمراريته وبقائه.

ث- أظهرت الصهيونية قدرتها على انجاز المهمة التي قامت من أجلها، ألا وهي بناء مشروعها الاستيطاني الإحلالي في فلسطين، الذي يتميز بكونه يستمد مقومات بقائه وديمومته من خارجه، فهو مدعوم مالياً وعسكرياً وسياسياً من الغرب ومن الجماعات اليهودية فيه. كما يتسم التجمع الاستيطاني الصهيوني بالشفافية، وبالتالي حينما تتضح ظواهر سلبية فإنه يقوم بدراستها والتصدي لها أو التكيف معها. ويتمتع التجمع الاستيطاني الصهيوني بوجود مؤسسات ديمقراطية وعلمية، يمكنها أن تقدم حلولا للمشكلات المستجدة والأزمات الطارئة. هذه كلها تعتبر عوامل النجاح في المشروع الصهيوني الاستيطاني، إذا ما أضفنا إليه ملاحظة تقول إن بعض المجتمعات يمكنها أن تعيش في حالة أزمة لعشرات بل ومئات من السنين، ما دامت لا تتعرض لتحديات خارجية.فإن هذا يعني امتلاك المشروع الصهيوني الاستيطاني لعوامل قوة لا يمكن التهوين من شأنها. لكن في المقابل هذه النجاحات التي حققها المشروع الصهيوني الاستيطاني ليست مطلقة ونهائية،

بل تواجهها العديد من التحديات ومحفوفة بالمخاطر التي تتهدد المشروع الصهيوني وتعرضه لأزمات حادة.

لقد اعتبر المسيري ظهور مصطلح ما بعد الصهيونية (**Post-zionism**)من أبرز الدلائل على دخول الصهيونية كفكرة وكحركة أتون أزمة وجودية حادة قد تؤذن بنهيارها وانقضائها،"فكلمة (بعد) في الخطاب الفلسفي الغربي -تعني-أن النموذج المهيمن قد ضمر وذوى ولم يولد نموذج جديد يحل محله، أي ثمة أزمة على مستوى النموذج لم يظهر لها حل بعد، ولعل الكلمة تعني أيضاً (نهاية). ومن أهم مصطلحات المابعد مصطلح (ما بعد الحداثة) الذي صيغ مصطلح (ما بعد الصهيونية) قياساً عليه"[1].

يشير مصطلح ما بعد الصهيونية إلى:"تيار فكري إسرائيلي ظهر نتيجة الأزمة المستمرة في الصهيونية منذ نشأة الدولة اليهودية وحتى الوقت الحاضر، يضم مجموعة من المؤرخين الجدد وعلماء الاجتماع الانتقاديين وبعض الكتاب في مجالات الفكر والثقافة والفن ضمن إطار اتجاهات تجديدية وانتقادية وانقلابية للصهيونية. وتدور أطروحاته الفكرية حول جعل إسرائيل دولة إسرائيلية طبيعية لكل مواطنيها"[2]

ولا مندوحة من الإشارة إلى تعدد واختلاف تعريفات ما بعد الصهيونية بحسب الموقف من الصهيونية ذاتها والموقف من الأحداث الجارية والحوادث الواقعة بعد نشأت الدولة والتجاذبات السياسية والفكرية التي نجمت عنها. لكن يبقى المؤكد أن الصهيونية فقدت الكثير من حيويتها وأهميتها في معالجة القضايا المهمة التي واجهها المجتمع الاسرائيلي داخليا وخارجيا. فالتوليفات التي قامت عليها الصهيونية بين متناقضات كثيرة (الخصوصية القومية-العالمية-التقليد-التحديث-الدين-العلمانية)، لم تستطع أن تصمد بعد تحقيق النجاحات في العقدين الأولين من قيام الدولة، وتحول الحركات الايديولوجية إلى أحزاب تتنافس في شأن مراكز القوة والموارد. ومن أجل ذلك قامت العديد من دعوات المنظرين الصهاينة فيما سمي بظاهرة المؤرخين الجدد* الذي طالبوا بضرورة تجاوز الصهيونية وتقويض أساطيرها بحجة عجزها عن احتوى المشكلات المعقدة التي أفرزها الجيب الاستيطاني الصهيوني، وفي هذا السياق يرى مناحيم برينكر:"أن الصهيونية كانت حركة لتصويب مرض معين وبمجرد علاج المرض نصبح في مرحلة ما بعد الصهيونية، الصهيونية كانت لوجود دولة يجد فيها اليهودي المصطهد وغير المضطهد إمكانية العيش بحرية، وما إن تحقق هذا الأمر حتى أصبحت الصهيونية غير قابلة للاستخدام..نحن نعيش مرحلة ما بعد الصهيونية، لدينا الآن مشاكل إسرائيلية داخلية: مشكلة السلام والحدود، مشكلة الدين والدولة، نعاني من مشاكل البلدان السائرة في طريق النمو، ومشاكل البلدان الغربية، علينا مجابهة هذه المشاكل كمواطنين في دولة ما بعد الصهيونية. وما بعد الصهيونية لا تعني تهريب الصهيونية في ثوب جديد. أعتقد أن زمن الصهيونية قد انتهى،

---

[1]المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص142.

[2]علي مهدي، كاظم، **ما بعد الصهيونية**، م.س، ص40.

*__المؤرخين الجدد__: مجموعة من المؤرخين الإسرائليين الذين أخذوا في الظهور منذ الثمانينات وبدءوا في مراجعة الرواية الأكاديمية الإسرائيلية للصراع العربي الصهيوني. ينظر: المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، المجلد الثاني، م.س، ص516.

وعلينا الآن مجابهة مشاكل دولة إسرائيل"[1]. بالتالي يمكن اعتبار هذا التصريح أوضح رأي يبين ملابسات ودوافع ظهور مصطلح ما بعد الصهيونية باعتباره انعكاس لأزمة الصهيونية وأزمة المجتمع الصهيوني*، وعناصر الأزمة كثيرة أهمها: "قضية الهوية اليهودية (من هو اليهودي؟)، وتطبيع الشخصية اليهودية، وهوية الدولة اليهودية، والأزمة السكانية والاستيطانية، وتحجر الثقافة السياسية الصهيونية، وتصاعد معدلات العولمة والأمركة في المستوطن الصهيوني"[2].

لقد أوضح المسيري بالكثير من التفصيل والتعليل في كتابه: مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي أوجه الأزمة الصهيونية والمخاطر المحدقة بالجيب الاستيطاني الصهيوني، وهي أزمة عناصرها متشابكة ومتداخلة يؤثر بعضها في بعض، ما سيؤدي في نهاية المطاف إلى تقويض شرعيتها أمام يهود العالم ويهود المستوطن الصهيوني، وقد تؤدي تلك الأزمة التي عصفت بالمشروع الصهيوني إلى انفراط العقد الاجتماعي أو على الأقل تآكله. لكن المسيري يؤكد في معرض تحليله لأزمة الصهيونية على "أن القضاء على الجيب الاستيطاني الصهيوني لا يمكن أن يتم إلا من خلال الجهاد اليومي المستمر ضده"[3] فما ذكره من عوامل تآكل في التجمع الصهيوني هي عوامل يمكن توظيفها "لصالحنا"، كما أنها تبين لنا حدود "عدونا"، وأنه ليس قوة ضخمة لا تُقهر"[4].

هكذا يمكننا القول إن المسيري يختار أسلوب مواجهة المشروع الصهيوني وهي مواجهة تأخذ أشكال مختلفة ومتعددة، تنتهي في الأخير إلى ضرورة دحر المشروع الصهيوني والقضاء عليه، فالمسيري يرى "أن الظاهرة الصهيونية ظاهرة استعمارية استيطانية إحلالية، ومقاومة العرب لها لا تختلف عن مقاومة الشعوب المقهورة للمستوطنين الغزاة"[5]. مؤكدا أن التحدي الأكبر الذي يواجهه المشروع الصهيوني هو ما اسماه "بالمسألة الفلسطينية"، وهي تشير إلى السكان الفلسطنيين الذين حاولت السردية الصهيونية تجاهلهم وانكار وجودهم باعتبار فلسطين "أرض بلا شعب"، ورغم محاولات الصهاينة المتكررة منذ 1948 طرد الفلسطنيين فيما سمي بالنكبة الفلسطينية، أو حتى محاولة إبادتهم باستخدام القوة الغاشمة، فإن الفلسطنيين رفضوا عملية الاغتصاب وقاموا بمقاومة المشروع الصهيوني بأشكال مختلفة. فما دام الفلسطيني يقاوم ويقف صامدا ثابتا على أرضه، فإن المشروع الصهيوني الاستيطاني لن يتحقق بشكل كلي ومطلق حتى في أكثر لحظاته ومراحله نجاحا أو ما يبدو أنه انتصر، كما قال المثقف الإسرائيلي شلومو

---

[1] علي مهدي، كاظم، **ما بعد الصهيونية**، م.س، ص33.

* صرح المؤرخ والصحفي الصهيوني توم سيغف (ولد عام 1945م) وهو أحد المؤرخين الجدد، من مؤلفاته:"المليون السابع: الإسرائيليون والمحرقة"،"فلسطين واحدة، كاملة: اليهود والعرب تحت الانتداب البريطاني –صرح في حديثه مع صحيفة هآرتس بمناسبة بلوغه سن الثمانين- "بأن المشروع الصهيواني كان خطأ منذ بدايته، مؤكدا، قناعته بأن الصهيونية فشلت في تحقيق السلام والاستقرار، مشيرا إلى الجرائم المرتكبة في غزة، ويضيف أنه لم يعد قادرا على تبرير استمرار الأساطير القومية أو الأكاذيب المرتبطة بها" ينظر: موقع الجزيرة نت: aljazeera.net آخر تحديث: 2025-04-17.

[2] المسيري، عبد الوهاب، **مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي**، م.س، ص147.

[3] المسيري،عبدالوهاب،**مقدمةلدراسةالصراعالعربيالإسرائيلي**، م.س، ص147.

[4] المصدر نفسه، ص147.

[5] المصدر نفسه، ص184.

رايخ فقد وصف وضع إسرائيل "بأنها تركض من نصر إلى نصر حتى تصل إلى هزيمتها النهائية المحتومة"[1]. والحقيقة هذه هي الهزيمة الفعلية والمستمرة والأبدية للمشروع الصهيوني، فوجود من يقاوم على الأرض ويأبى الاستسلام ووجود من يتشكك ويرتاب ويتوجس خيفة من المآلات المستقبلية لهذا المشروع، هو عينه الهزيمة وهو ذاته الاخفاق الكبير والدائم.

يمكننا أن نخلص من الفصل الخامس إلى جملة من النتائج، نحددها في النقاط الآتية:

1- تعود الصهيونية كمفهوم لغوي إلى "صهيون" وهو اسم علم يشير إلى جبل صهيون الذي يقع جنوب غرب القدس. وتتسع كلمة صهيون في معناها ورمزها لتشير إلى مدينة القدس، وإلى أم إسرائيل التي سيولد الشعب اليهودي من رحمها. وهكذا تشير كلمة صهيون إلى الشعب والأرض معاً. وقد نحت المصطلح المفكر اليهودي النمساوي ناتان بيرنباوم في أبريل عام 1890م في مجلة الانعتاق الذاتي.

2- تشير الصهيونية كمفهوم إصطلاحي إلى العديد من المعاني، ذ يندر وجود تعريفا جامعا مانعا لها، ويمكننا القول إن الصهيونية هي حركة سياسية علمانية نشأت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، بهدف إيجاد حل للمسألة اليهودية عن طريق تأسيس دولة يهودية قومية في أية بقعة من الأرض، وقع الاختيار في نهاية المطاف على فلسطين.

3- تبلورت الصهيونية السياسية الحديثة كفكرة أول الأمر في الأوساط المسيحية الغربية فيما يسمى بالصهيونية المسيحية وهي نزعة دينية ظهرت في الأوساط البروتستانتية في سياق حركة الإصلاح الديني في أوائل القرن السادس عشر الميلادي والتي تزعم أفضلية اليهود كأمة وتؤكد على عودتهم إلى الأرض الموعودة تمهيدا لعودة المسيح المخلص. وقويت شوكة الصهيونية حينما تبنتها الأوساط السياسية الغربية غير اليهودية فيما سمي بالصهيونية غير اليهودية التي تزعمها بعض الساسة والقادة والزعماء الغربيون منهم المعادون لليهود –خاصة في انجلترا – بهدف التخلص من الفائض البشري من اليهود وسعياً لايجاد حل للمسألة اليهودية بالعمل على هجرة اليهود خارج أوروبا وإنشاء وطن قومي لهم.

4- استطاع الصحفي والكاتب اليهودي تيودور هرتزل (مؤسس الصهيونية)تقديم رؤية متكاملة وخطة عملية قابلة للتنفيذ تهدف إلى تحويل فكرة إنشاء وطن قومي لليهود إلى إجراء عملي وممارسة واقعية حينما كتب مؤلفه الشهير: دولة اليهود سنة 1895م الذي ضمنه رؤيته للحركة الصهيونية السياسية وأهم الخطوات والاجراءات التي ينبغي اتخاذها لتنفيذ المشروع الصهيوني، وتمكن من عقد المؤتمر الصهيوني الأول بمدينة بازل السويسرية سنة 1897م وهو المؤتمر الذي تم الإعلان فيه عن قيام الحركة الصهيونية التي تهدف إلى تأسيس وطن قومي لليهود.

[1]المصدر نفسه، ص146.

5- شهدت الصهيونية انبثاق العديد من التيارات والاتجاهات وهي السمة البارزة للفكر الصهيوني، فهناك الصهيونية السياسية، والصهيونية الدينية، والصهيونية الاشتراكية، والصهيونية التوفيقية، والصهيونية التصحيحية، وهي أشكال من الصهيونية تختلف في أسلوبها وفي طرائق عملها وفي أولوياتها، لكنها تتفق جميعها على الصيغة النهائية والشاملة للصهيونية وتتفق على أهدافها ومراميها.

6- قدم الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي تصوره الفكري وموقفه العلمي من الصهيونية من خلال كتابيه: أصول الصهيونية في الدين اليهودي، والملل المعاصرة في الدين اليهودي. وقد ميز الفاروقي بين نوعين من الصهيونية: الأولى هي الصهيونية السياسية ويعني بها تلك الحركة السياسية القومية التي تهدف إلى جمع اليهود ولّم شملهم وتهجيرهم إلى فلسطين لتأسيس دولة يهودية فيها، تدين بالدين اليهودي وتتميز بالعنصر اليهودي وبالثقافة اليهودية وبإرادة بعث مملكة داوود. أما الثانية فهي الصهيونية الدينية وهي حركة دينية فكرية أو تمدنية شاملة تهدف إلى تمكين العنصر اليهودي من أداء رسالته وتتفهم هذه الرسالة كتملك لأرض الميعاد وقهر لجيرانها الأعداء وتركيز لسلطة العالم الروحية والحضارية والفكرية في صهيون، فهي فكرية قديمة قديمة جداً. على أن هذا التمييز هو في حقيقته تمييز إجرائي لا أكثر. إذ الواقع أنه لا يوجد فرق كبير بين الصهيونيتين السياسية والدينية في الغايات والأهداف النهائية.

7- حاول الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي بالتركيز على الصهيونية الدينية أن يتتبع مسارات تشكل العقيدة الصهوينية وملامح تبلورها داخل التراث الديني اليهودي، فالصهيونية في الدين اليهودي تعني الصهيونية في الأسفار الخمسة وتعني ما قبل ذلك بكثير فالصهيونية أقدم من الدين اليهودي ذاته، فأصلها في الدين العبري، دين الآباء الأولون، متمثلة في النزعة العنصرية الغائرة القِدم التي نجدها في دين البطاركة (الآباء الأولون العبرانيون)، فدراسة أصول الصهيونية في الدين اليهودي يجب أن تعود بنا إلى العصر الأول (العصر البطريكي). وقد تتبع الفاروقي هذه الأصول باحثا عن ملامح الفكر الصهيوني عبر التاريخ القديم والحديث للدين اليهودي، وقد توصل إلى نتيجة مفادها: وجود نزعتان تتصارعان داخل التراث اليهودي، الأولى هي النزعة الحنفية التي أعطيت لمقولات اشعيا ووعوده وآماله معانٍ روحية ومعنوية، واتجهت نحو التصوف والزهد وممارسة النقاء الروحي والجسدي. والنزعة الثانية هي العنصرية المتطرفة التي اتسمت بالحقد على الأغيار والاعتقاد بنقاء العنصر اليهودي وإصطفائه على العالمين. وهذه النزعة العنصرية هي النزعة المتغلبة على مجريات التاريخ اليهودي والتي تعتبر نواة تشكل الفكر الصهيوني، فالصهيونية في نهاية المطاف ما هي إلا بعثا للنزعة العنصرية الحاقدة.

8- يعتبر الفاروقي الصهيونية السياسية وإن كانت جذورها تمتد إلى العصر البطريكي في أوائل القرن الثاني قبل الميلاد، فإنها محاولة معاصرة لايجاد حل للمسألة اليهودية كما تطورت عبر التاريخ الأوروبي، فالحل الصهيوني هو أن يكون لليهود مجتمعهم، ويكون لهم حقوقهم وواجباتهم ضمن دولة يهودية مستقلة، ولفهم نشأة الفكر الصهيوني لا بد من ربطها بعجلة التاريخ الأوروبي، إذ هي جاءت كرد فعل لحركة التنوير الاوروبي

التي فشلت في محاولة دمج اليهود داخل النسيج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الغربي، ورد فعل حيال المناخ المعادي لليهود في أوروبا.

9- لم يكن تبني الملل اليهودية المعاصرة للفكر الصهيوني بالأمر السهل والهين، كما يرى الفاروقي، فقد كانت الأغلبية من اليهود معارضة للصهيونية أو غير مكترثة لها. لكن كان الاتجاه المحافظ (اليهودية المحافظة) هي أول اتجاه تبنى الدعوة الصهيونية، ثم تسللت الفكرة في أوساط الاصلاحيين والارثوذكس خاصة في الولايات المتحدة الامريكية.

10- يتضح من موقف الفاروقي إزاء الصهيونية أنه يراها ظاهرة ذات جذور موغلة في التراث اليهودي وفي التاريخ اليهودي، إذ لا يمكن فهم حقيقتها إلا بالرجوع إلى العصور الغابرة في التاريخ اليهودي وبالعودة إلى النصوص التوراتية، فهناك تكمن البذور الأولى للفكر الصهيوني. ويعتقد الفاروقي أن نجاح الصهيونية في انشاء دولة لليهود لم يساهم في حل المسألة اليهودية، بل زادها تعقيدا وسوءً بسبب التحدي العربي الذي يتربص بالحلم الصهيوني، وعليه، فإن الحل يكمن في يعيش اليهود في إطار الدولة الإسلامية التي تضمن لهم حقوقهم واستقلالهم التشريعي والديني وتضمن لهم الحماية بعيدا عن الاضطهاد والعداء الذي كانوا يعيشونه داخل الجيتو اليهودي. وبغض النظر عن طوباوية الحل الذي يقترحه الفاروقي في ظل غياب نموذج الدولة الاسلامية المتخيلة التي رآها حلا للمسألة اليهودية بديلا عن الحل الصهيوني. فإن الفاروقي –حامل هم الشرق إلى الغرب- يبدو كأنما يتوجه في أبحاثه ودراساته عن المسألة اليهودية والصهيونية إلى مخاطبة الغرب من خلال دوائره الأكاديمية، لذا تجده مهموما بتأصيل ما يطرحه من آراء وأفكار مستعينا بمنهجه الفينومولوجي -الذي يتفادى به الأحكام الذاتية والشخصية والايديولوجية- فالظاهرة في هذه الحالة تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في أي إطار فكري مقرر مسبقا. لقد كان الفاروقي حريصا كل الحرص -وهو أحد أنصار حوار الحضارات والحوار بين الأديان- على ايجاد مساحة مشتركة بين الأديان تقوم على أساس الحوار والإقناع والاقتناع بدلاً من الإكراه وفرض الأمر الواقع بالقوة والغلبة. ومن أجل ذلك اقترح الفاروقي منهجيته الموسومة بمنهج ما وراء الدين القائم على مبدأ التوحيد واشتراك البشرية في المصدر الإلهي للوحي والتجربة الدينية، ومن ثم الوصول إلى القيم المشتركة التي تجمع بين كل البشر، وهي القيم التي من شأنها أن تلغي وتقصي النزعة العنصرية التي استشرت في التراث اليهودي وتغلبت عليه. وبقدر ما كان الفاروقي ناقدا للعنصرية اليهودية متجسدة في الفكر الصهيوني، فإنه لم يكن صدامياً في أسلوبه وفي مواقفه إزاء المسألة اليهودية والصهيونية.

11- يذهب الدكتور عبد الوهاب المسيري، إلى أن الصهيونية ليست ظاهرة يهودية ولا ظاهرة عالمية، بل هي فكرة غربية أولاً وأخيراً، نشأت في العالم الغربي وتبناها العالم الغربي، وجند يهود العالم الغربي من أجل تحويلها من مجرد فكرة إلى واقع وظاهرة، ثم قام بتحقيقها ودعمها. فالصهيونية كحركة سياسية نشأت بين الجهات الغربية غير اليهودية، ثم انتقلت إلى الجماعات اليهودية. فالصهيونية كما يتصور المسيري ذات جذور غربية ثم أضيفت لها ديباجات يهودية للتعبئة والدعاية لا أكثر.

12- يرى المسيري أن الصهيونية ظاهرة مرتبطة أساسا بالمسألة اليهودية في الغرب، والتي تشير إلى المشكلات الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نجمت عن أوضاع اليهود في أوروبا باعتبارهم أقلية دينية وإثنية. فقدت وظائفها الاقتصادية بسبب التحول المجتمعي من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي وعدم قدرة اليهود على مسايرة الأوضاع الاقتصادية المستجدة في ظل تنامي العداء والكراهية لليهود.

13- يعتقد المسيري في وجود صهيونيتان: توطينية وأخرى استيطانية، الأولى (التوطينية) وقد ظهرت في بداية الأمر بين الصهاينة غير اليهود(من المسيحيين والعلمانيين) وبين يهود الغرب المندمجين، وجمهور هذه الصهيونية هم مؤيدو المشروع الصهيوني في العالم الغربي يدعمونه ماليا وسياسيا، دون السعي إلى الهجرة والإقامة في فلسطين. والثانية هي الصهيونية الاستيطانية التي تتكون أساسا من يهود أوروبا الشرقية الذين يشكلون الفائض البشري الذي اختار الهجرة أو قامت الصهيونية بتهجيره إلى فلسطين للاستيطان بها.

14- ما الذي نستخلصه من موقف الراحلان الفاروقي والمسيري إزاء الظاهرة الصهيونية؟ ما أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما؟ لقد أوضحنا عبر عرض موقفهما أن الفاروقي ينطلق من قناعته المتأصلة بأن الصهيونية في جوهرها فكرة متغلغلة في التراث الديني اليهودي، وأن ما قامت به الصهيونية السياسية الحديثة ما هو إلا إحياء وبعث لهذه الفكرة الموغلة في القدم والمتجذرة في عمق الرؤية الدينية اليهودية، فقد بيّن الفاروقي أن مصدر الخلل الأول في المسيرة اليهودية نتج عن تغلب النزعة القبلية العنصرية على التراث الروحي الإبراهيمي، فقد نجح بعض الدجالين وأدعياء النبوة في تحريف الوعد ليصبح فرماناً بتمليك أرض معينة لها تخوم وحدود. لقد نشأت الصهيونية عن ما اسماه بالعناصر أو المواد السبعة أو الثمانية التي احتواها كتابهم المقدس التوراة ، فليست العنصرية الصهيونية سوى تلك العناصر التي تستهدف تحويل ما في العقل والقلب إلى حقيقة تاريخية واقعة. فالصهيونية كما ذهب إلى ذلك الفاروقي ليست إلا بعثاً لهذا الدين (اليهودي) وهذا الفكر وهذه النزعة العنصرية الحاقدة ، فهي لم تأتي بشيء جديد في عالم الايديولوجية التي ورثتها عن السلف اليهودي عبر العصور. بينما نرى المسيري يسعى سعيه إلى نفي أية علاقة بين الصهيونية كحركة سياسية حديثة مع التراث الديني اليهودي، فالصهيونية عنده م هي إلا امتداد للهيمنة الامبريالية الغربية، وليست إلا محصلة وترجمان للرؤية المادية الكمونية الواحدية الغربية، فالصهيونية ليست ظاهرة يهودية ولا ظاهرة عالمية، بل هي فكرة غربية أولاً وأخيراً نشأت في العالم الغربي، وتبناها العالم الغربي، وجنَّد يهود العالم الغربي من أجل تحويلها من مجرد فكرة إلى واقع وظاهرة، ثم قام بتحقيقها ودعمها. ويرى المسيري أن توظيف الدين اليهودي ما هو إلا مجرد ديباجة من أجل الدعاية فقط. فالصهيونية والدين اليهودي لا علاقة لأحدهما بالآخر. ورغم الاختلاف في الرؤية والمعالجة بينهما إلا أنهما يتفقان في إدانة الظاهرة الصهيونية والتحذير من خطرها والدعوة إلى مواجهتها، ففي الوقت الذي يعتقد الفاروقي فيهإن الخلاص من الصهيونية يكون بدعم تيار الحنفية داخل الديانة اليهودية، فرغم أن تأثيره قد ضعف تحت تأثير وهج الدعاية الصهيونية، إلا أن

الفاروقي يرى فيه تيار المستقبل بعد أن تفشل التجربة الصهيونية، يرى المسيري أن مقاومة المشروع الصهيوني تأتي من خارجه وعبر إضعاف الأسباب التي تمده بالقوة والاستمرارية متمثلة أساساً في الامبريالية الغربية، فلم ينظر المسيري إلى الصهيونية إلا باعتبارها ظاهرة إمبريالية احتلالية تدميرية، وأن الشكل الوحيد لمواجهتها هو رفضها ومقاومتها بكافة أشكال المقاومة المتاحة والممكنة.

15- الملاحظ أن المرحوم الفاروقي لم يولي أهتماماً كبيراً بتيار ما بعد الصهيونية الذي ترجع بعض المصادر ظهوره إلى فترة الثمانينات وربما قبلها أي إلى عام 1967، وجادل أوري أفنيري أنه كان قد استخدم مصطلح ما بعد الصهيونية عام 1976م ليصف وجهاً جديداً من الوطنية الإسرائيلية، في تمييزها عن لانتماء التقليدي لليهودية. وسواء ظهر تيار ما بعد الصهيونية في الثمانينات أو قبل ذلك، فإن المؤكد أن الفاروقي لم يعرض لهذا التيار في كتبه عن الصهيونية، والسبب في رأيي أن الفاروقي لم يشهد تداول مصطلح ولا يشوعه بشكل واضح. لكن المسيري رحمة الله عليه، كان له رؤية وطرح متعين، حيث نظر إلى تيار ما بعد الصهيونية كأحد المؤشرات على بداية تفكك المشروع الصهيوني وتآكل سرديته، حيث ذهب المسيري، إلى أن ما بعد الصهيونية لها جذور تسبق تاريخ ظهورها في الثمانيات، فتحدي الرواية الإسرائيلية للأحداث أمر قام به إسرائيل شاحاك، عالم وأستاذ إسرائيلي في الجامعة العبرية بالقدس من قبل، بشكل منهجي شامل، وأكده أوري أفنيري عدة مرات، وهو أن الصهيونية مثل البيورتانية هي أيديولوجية الأصل، وقد انتهى دورها.

وإذا مصطلح ما بعد الصهيونية قد بدأت معالم تبلوره في الثمانينات أو قبل ذلك بقليل، فإن المصطلح قد أحتل موقعاً مهماً في نقاشات المجتمع الإسرائيلي مع بداية التسعينيات خاصة مع ظهور ما سمي آنذاك بـ"المؤرخون الجدد" و"الاجتماعيون النقديون"، و"أنصار ما بعد الحداثة". بل أن المؤرخ الإسرائيلي يوري رام يؤكد أن المصطلح ظهر للمرة الأولى وتغلغل بشكل واسع في الخطاب العام في 13 سبتمبر عام 1993م، بعد نشر كتاب "**المجتمع الإسرائيلي: جوانبانتقادية**"*. والكتاب مجموعة مقالات، ومنها مقالة كتبها يوري رام واستخدم فيها مصطلح ما بعد الصهيونية في نصها وعنوانها الثانوي. ما يعني أن الأجل لم يمهل الفاروقي ليعيش لحظة تشكل تيار ما بعد الصهيونية وما أثارته من إشكاليات وقضايا، ورغم أنه لم يعايش ظهور تيار ما بعد الصهيونية، إلا أنه تنبأ بنهاية الصهيونية مدللا على ذلك بقوله: "أن الحماسة التي كانت السبب وراء اندفاع اليهود في العالم وراء الصهيونية، وتبني مبادئها قد انتهت، خاصة بعد نكسة حزيران 1967م، والظاهر هو أن الصهيونية كدين قومي لليهود خارج إسرائيل قد انتهى أمره، لكن لا يعني أن اليهود لن يساعدوا إسرائيل، ولكنه يعني بحق أن الشعور الديني اليهودي أخذ يبحث عن أهداف أخرى بعد أن تحقق له حلمه في جعل فلسطين دولة يهودية من جهة، وبعد أن اكتشف أن تحقيق ذلك الحلم لا يشبع كل ما في الشعور الديني من ضغط وأمل"[1].

*راجع: علي مهدي، كاظم، **ما بعد الصهيونية**، م.س، ص34.

[1]الفاروقي، اسماعيل راجي، **الملل اليهودية المعاصرة في الدين اليهودي**، م.س، ص118.

خاتمة

خلصت الدراسة إلى جملة من المخرجات والنتائج،التي حاولنا من خلالها أن نقدم قراءة تحليلية وصفية لمجمل ما كُتب حول المسألة اليهودية ضمن فضاء الفكر العربي المعاصر وبالتركيز على أهم شخصيتين سهمتا بجهودهما المكثفة والممنهجة والعميقة في بعث واحياء وإعادة تأسيس حقل الدراسات اليهودية بتشابكاته وإشكالاته على أسس جديدة ومناهج مبتكرة فريدة،مستفيدة من التراكم المعرفي والمنهجي الذي شهده عصرنا الراهن. لقد استطاع الفاروقي والمسيري أن يوجها عنايتنا لاستئناف النظر فيما يتصل بالظواهر اليهودية، وهو ميدان كان للعرب والمسلمين قدم السبق فيه، إذ المسلمون هم أول من كتب في هذا النوع منالدراسات وأفردوه بالتصنيف والدراسة والتحليل، وهذاماوجدناه عند الإمام ابنحزم والشهرستاني والجويني وابن تيمية وغيرهم كثير. لقد كانت تلك المساعي التأسيسية بداية لتدشين القول في الأديان قراءة ونقداً وتمحيصا، معتمدين في ذلك على مناهج استلهموها من المرجعية الإسلاميةتحث على العدل في القول والحكم والانصاف في المواقف والآراء. لكن مع تراجع الأمة فكرياً وحضارياً وتدهورها على كافة الأصعدة، تم تغييب الدراسات الدينية وتضاءل الاهتمام بقضاياها واشكالاتها، فلم يظهر في العالم العربي والإسلامي إلا قلة قليلة من المفكرين والعلماء الذين اهتموا بالمسائل ذات الصلة بالآخر دينيا، ولا شك أن الفاروقي والمسيري من بين هؤلاء، فالجهد المبذول من قِبلهما يرقى إلى اعتباره جهدا تأسيساً جديدا،فالفاروقي يعتبر مؤسس علم تاريخ الأديان الحديث عند المسلمين، بينما يُعد المسيري مؤسسا للدراسات الصهيونية المعاصرة في العالم العربي والإسلامي.

وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج نجملها في النقاط الآتية:

1- تعد المسألة اليهودية بأبعادها الدينية والتاريخية والسياسية والمعرفية من الموضوعات التي عالجها الفكر العربي في أطواره المختلفة (القديم والحديث والمعاصر)، وإن اختلفت تلك المعالجات بالنظر لطبيعة العصر وتحدياته، فقد اتسمت المقاربة التراثية للمسألة اليهودية بالطابع الجدلي العقلاني القائم على نقد النصوص المقدسة كما نجدها بشكل واضح عند الإمام ابن حزم، الذي انطلق في دراسته لليهودية مما أسماه "البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق"، وهي براهين عقلية منطقية تقوم على المعطيات الحسية وعلى أولويات العقل وبديهياته، كما اتسمت تلك المقاربات بالوصفية والتحليلية التي تهتم ببسط الآراء والمعتقدات أكثر منها بالنقد والتقويض وهو ما نجده عند الشهرستاني والبيروني مثلاً. وهكذا تراوحت المقاربة التراثية للمسألة اليهودية بين التأريخ والوصف والنقد والجدل، واهتمت بنقد النصوص الدينية أكثر من اهتمامها بنقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية لليهود كجماعة دينية.

2- تحولت المسألة اليهودية في سياق الفكر العربي الحديث والمعاصر من كونها إشكالية دينية أو مجرد ظاهرة إلى دينية إلى كونها إشكالية سياسية أو ظاهرة سياسية، وذلك عندما ظهرت الصهيونية على مسرح الأحداث كحركة سياسية استعمارية تهدف إلى إنشاء دولة يهودية على أرض عربية لها اعتبارها وقدسيتها عند العرب والمسلمين، وبات بحكم الواقع أن يتعامل المفكرون العرب مع المسألة اليهودية من منطلقات عديدة، أهمها المنطلق العلمي، وهذا ما حاول جمال حمدان في كتاب "اليهود انثربولوجيا" أن يفعله، أي الخروج بالظاهرة اليهودية من سجن الدراسات اليهودية ليدخل بها في سياق

العلم العام،ودراساتها باعتبارها جزء من تواريخ التشكيلات الحضارية، وليست ظاهرة فريدة من نوعها. بينما حاول مالك بن نبي في الجزء الثاني من كتابه وجهة العالم الإسلامي، أن يصل بين الحضارة الغربية والظاهرة اليهودية معتبرا اليهود عقل الحضارة الأوروبية وروحها، في إطار الصراع الذي تخوضه الأمة مع القوى الاستعمارية، فالمسألة اليهودية كما يطرحها بن نبي من زاوية القابلية للاستعمار واستشرافا لمستقبل الأمة الإسلامية وهي تواجه سؤال الهيمنة الغربية وبداية أفول الحضارة الغربية بقيام إسرائيل. ومن ذات الزاوية المتعلقة بنقد الحضارة الغربية كتب سعد البازعي كتابه: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، ساعيا لإبراز الدور الخطير الذي لعبه اليهود في تاريخ الحضارة الغربية ابتداءً من القرن السابع عشر وحتى اليوم. كاشفا من خلال مجموعة من النماذج الفكرية والفلسفية عن التأثير المتعاظم للجماعات اليهودية في السياق الغربي الراهن.

3- في صلب الدراسة بيّنا الجهود الفكرية التي ساهم بها الراحل إسماعيل راجي الفاروقي في مقاربة المسألة اليهودية، فقد تمكن الفاروقي بتميزه العلمي وعمقه الفكري من أن يتعامل مع الظاهرة اليهودية بمنهجية صارمة مستخدما عدة مفاهيم مركبة لم يسبقها إليها أحد، مثل: الدين العبري، الحنفية، العنصرية، التحريف، الملل اليهودية، كما قام بتوظيف جملة من المناهج العلمية سواء القديمة أو الحديثة كالمنهج الوصفي، والظواهري، والمنهج التاريخي، والمنهج المقارن. وأبدع الفاروقي في التأسيس لمنهجه الرئيسي في دراسة اليهودية ألا وهو منهج ما وراء الدين (Meta-religion)، الذي نحته الفاروقي نحتا وضمنه جملة من المفاهيم المركبة، إذ يتضمن المصطلح رؤية للأديان باعتبارها ذات أصل إلهي واحد، وهي بالتالي صحيحة النسبة إلى مصدرها، ما لم يثبت تاريخيا أنها محرفة أو من وضع البشر. وهو ما سعى إلى اثباته في قراءته للنصوص اليهودية التوراتية.وكان الفاروقي حريصا على فهم اليهودية من مصادرها التي لا خلاف حولها عند اليهود. فاهتدى إلى ما اسماه بمنهج التوقف الذي استلهمه من الفينومولوجيا الغربية، ومعناه توقف الباحث عن إصدار أي أحكام، أو محاولة الزج بمعتقداته في فهم الدين اليهودي، مؤكدا أنه غير كاف لبلوغ الفهم الصحيح، ولذلك دعا إلى تجاوزه بوضع مبادئ تحكم الفهم، والتي تعد منهجا قائما بذاته لفهم الموضوعات الدينية، وحددها في خمسة مبادئ: مبدأ الاتساق أو الترابط الداخلي – مبدأ الاتساق مع المعرفة الإنسانية – مبدأ الاتساق مع الخبرة الدينية الإنسانية – مبدأ اتساق الحقيقة الدينية مع الواقع – مبدأ الهدف الحق، أو خدمة الدين للأخلاق والقيم العليا.

4- يقدم الفاروقي عرضا مجملا للتيارات الكبرى التي قامت عليها الديانة اليهودية معتبرا أن للتقلبات التاريخية وللتحولات الاجتماعية دورا في نشأتها وتشكلها واختلاف تصوراتها، وقد وضع أصبعه على مصدر الخلل الأول في المسيرة اليهودية، حين تغلبت النزعة القبلية العنصرية على التراث الروحي لليهود، وكان من أبرز تجليات العنصرية اليهودية تأسيس الصهيونية كحركة سياسية بعد أن كانت حركة دينية، فالصهيونية الدينية أو الفكرية تهدف إلى تمكين العنصر اليهودي من أداء رسالته العالمية، بينما الصهيونية السياسية تهدف إلى جمع اليهود وتهجيرهم إلى فلسطين لتأسيس دولة يهودية. لكن الفاروقي اعتبر الصهيونية السياسية ذات جذور يهودية، فالفكرة الصهيونية قديمة قدم

الكتب المقدسة، بل أنها متجذرة داخل الروح اليهودية التي هي أقدم حتى من الكتب المقدسة، إن دلائل وجودها تعود إلى دين البطاركة (دين العبريين).

5- ترتكز مقاربة المسيري للمسألة اليهودية على استخدام النماذج المعرفية التحليلية التركيبية التي يدخل في تركيبها عدد من العناصر المتنوعة والمتداخلة، منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني والمعرفي والحضاري، وبذلك يمكنها الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة اليهودية لأنها نماذج متعددة الابعاد والمستويات، وهي نماذج بديلة عن النماذج الاختزالية والتبسيطية السائدة في معظم الدراسات العربية للمسألة اليهودية والتي انتقدها المسيري وبيّن عيوبها ونقائصها، مقترحا ما اسماه بنموذج تفسيري جديدلدراسة الظواهر اليهودية والصهيونية باعتبارها ظواهر إنسانية تخضع لظروف الزمان والمكان وليست ظواهر استثنائية وفريدة. ومن خلال تطبيق النماذج المعرفية التحليلية الرئيسية: الحلولية – العلمانية الشاملة- الجماعات الوظيفية باعتبارها أدوات تحليلية تفكيكية تمكن الباحث من تجاوز ما هو معطى إلى ما هو كامن، وتستخلص ما هو عام مما هو خاص، وهذه النماذج التحليلية الواعية يصوغها المسيري من خلال قراءته للنصوص المختلفة وملاحظاته المتنوعة، فيقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه بحيث تصبح وقائع الظاهرة مفهومة ومستوعبة بشكل أعمق.

6- لقد تمكن المسيري من أن يخلص الفكر العربي من القبضة الحديدية للنماذج المعرفية الغربية واليهودية المتحيزة، وأن يبتكر إطارا معرفيا لدراسة المسألة اليهودية يستجيب للرؤية العربية ويحقق طموح الذات العربية في الانعتاق والتحرر من الهيمنة الفكرية للآخر.ولم يكن متاحا إلا بجهد موسوعي جبار بذله المسيري ورفاقه في انجاز موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، تلك الموسوعة الضخمة غير المسبوقة، التي تقدم رؤية منهجية معرفية متكاملة لا عن اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل كل على حدة، وإنما عن كل هذه الظواهر في ترابطها. والتوصل للنماذج التحليلية التفسيرية اللازمة لدراسة هذه الظواهر في تركيبيتها وتشابكها.

7- من نقاط الاختلاف التي لمسناها بين الفاروقي والمسيري في دراسة المسألة اليهودية، أن الفاروقي اشتغل من داخل حقل تاريخ الأديان المقارن، مستفيدا من تعدد المناهج العلمية التي احتضنها، ومن المعارف المتنوعة التي بلغها هذا الحقل في الغرب. بينما تحركت أبحاث المسيري لا داخل حقل بعينه، ولكن ضمن جملة من الحقول المعرفية دون أن تنتسب لأحداها، ولعل أهم حقل قدم المسيري من خلاله رؤيته المنهجية هو علم اجتماع المعرفة.

8- يختلف موقف المسيري من الصهيونية وعلاقتها بالدين اليهودي عن موقف الفاروقي، فإذا كان الأخير يعتبر الصهيونية لها أصولا عميقة في الديانة اليهودية، وأنها تعبير عن الروح العنصرية التي اكتنفت ديانتها وتاريخها. فإن المسيري يرى أن الفكر الصهيوني ليس نتاجا للتراث الديني اليهودي ولا نتاجا لحركة ثقافية أو دينية يهودية، بل هو نتاج مباشر للفكر الاستعماري الغربي، هي جزء لا يتجزأ من التشكيل الاستعماري الغربي، ومدينة في وجودها وقوتها واستمرارها للقوى الامبريالية الغربية، وما الدولة الصهيونية إلا امتداد لهذه الامبريالية وتجسيد لطموحها في التوسع والهيمنة.

9- رغم الانتقادات العديدة التي وجهها الفاروقي للمناهج العلمية الغربية، إلا أنه ركن في نهاية الأمر إلى المنهج الفينومينولوجي وفضله عن بقية المناهج الأخرى، وهو المنهج الذي يقوم على التحليل الوصفي للظواهر الدينية والتي تتطلب من الباحث أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفاً. وهذا المنهج يتعارض كليا مع منهجية النماذج المعرفية التي استخدمها المسيري في دراسته للظواهر الدينية، حيث يتجاوز بها ظواهر الأحداث إلى عمق التحليل، ومقادير الكم إلى نوعية الكيف، وسصحية الوصف إلى عمق التفسير، فالتفكيك والنقد والتحليل غرضه هو الكشف عن القوى الكامنة خلف الظواهر، فالهم الابستيمي للمسيري في دراسته للظواهر اليهودية هو: كيف نتمكن من دراسة الشأن اليهودي والصهيوني دون أن نسقط ضحية لسيطر المقولات الغربية. ولهذا حينما عزم المسيري على كتابة موسوعته راعَ أن يتم ذلك من خلال تطوير ثلاثة نماذج (الحلولية الكمونية الواحدية-العلمانية الشاملة-الجماعات الوظيفية)، ليتوسل بها ومن خلالها في تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية في شمولية أبعادها الحضارية والمعرفية والسياسية. وإنما كانت تلك النماذج بمثابة أدوات إجرائية ذات قيمة تفسيرية تملك قدراً واسعاً من الوحدة والمعقولية في عملية رصد علاقة العام بالخاص بين الظواهر من دون نفي أو إقصاء لعنصر من العناصر.

10- من أوجه الاختلاف بين الراحلان أن المعالجة المنهجية للمسألة اليهودية عند الفاروقي اتسمت بقدر كبير من التحلي بالموضوعية العلمية التي تفرضها منهجية تاريخ الأديان المقارن، ويفرضها المنهج الفينومينولوجي الذي تبناه الفاروقي، أما الممارسة النقدية فقد جاءت تالياً وفي نهاية المطاف بتأسيسه لمنهج ما وراء الدين. بينما كانت المعالجة المنهجية للمسيري نقدية ابتداءً، حيث يرفض المسيري تبني الموضوعية العلمية ويرى أن الموضوعية المتلقية تشكل عائقاً في فهم وتفسير الظواهر الإنسانية والظاهرة اليهودية على وجه الخصوص، فالظاهرة ليست فيما تبديه ولا فيما يظهر منها فقط، بل هي في الجوانب المخفية منها، فليست الظاهرة فيما تنطق به، بل فيما تصمت عنه كذلك، فمثلاً يرى المسيري أن من أسباب القصور في الخطاب التحليلي العربي: النظر إلى الجماعات اليهودية في كل زمان ومكان باعتبارهم كلاً متماسكاً، له قانونه الخاص، النظر إلى الفكر الصهيوني كمجموعة أفكار صهيونية لا يربطها رابط، وليست جزءاً من أيديولوجية مترابطة ومتكاملة هي الإمبريالية الغربية. لذا يدعو المسيري إلى إسقاط المصطلحات المتحيزة وإحلال مصطلحات أكثر حياداً وتفسيرية محلها: تتسم المصطلحات المستخدمة لوصف الظاهرة اليهودية والصهيونية بأنها متحيزة لأقصى حد، وتجسد التحيزات الصهيونية الغربية. ولتجاوز هذا الوضع تم استبعاد مصطلح "الشعب اليهودي"، الذي يفترض أن اليهود يشكلون وحدة عرقية ودينية وحضارية متكاملة (الأمر الذي يتنافى مع الواقع)، وحل محله مصطلح "الجماعات اليهودية"، وبدلاً من مصطلح "التاريخ اليهودي" يستخدم مصطلح "تواريخ الجماعات اليهودية". والمصطلحات البديلة التي يقترحها المسيري لتفادي السقوط في وهدة المصطلحات الغربية والصهيونية المتحيزة، ليست أكثر حياداً وحسب، وإنما أكثر تفسيرية.

11- كشفت الدراسة عن سعي حثيث لدى الفاروقي إلى مخاطبة الغرب بدوائره العلمية والأكاديمية، فهو رجل العالمين وحامل هم الشرق إلى الغرب، الذي كتب معظم كتاباته

بالانجليزية، ولم يترجم منها إلى العربية إلا القليل. وربما هذا ما يفسر الحضور الباهت والخافت للفاروقي في الساحة الفكرية والثقافية والأكاديمية العربية، بالمقارنة بحضوره في الغرب خاصة أمريكا وكندا. وقد كان الفاروقي حريصا كل الحرص على أن تكون أفكاره متصفة بالحياد والانصاف دون أحكام مسبقة، ودون تأثرات ذاتية تسيئ للدراسة العلمية الموضوعية، وهذا ما دفعه لتبني المنهج الفينومينولوجي رغم النقائص التي اعترت المنهج خاصة في جزئية النقد والتقويم. في المقابل كان خطاب المسيري وتوجهه صوب مخاطبة العقل العربي والإسلامي، منتقداً أسلوب تعاطيه مع المسألة اليهودية وطريقة تعامله مع الظاهرة اليهودية، لذا جاءت اجتهادات المسيري تحت مسمى "نموذج تفسيري جديد"، ما يعني محاولته تجاوز التفسيرات التي سادت الخطاب العربي بمختلف أشكاله وأنماطه، فالمسيري المثقف العضوي المهموم بقضايا أمته والمشغول بمشكلاتها النهضوية، اعتبر التحدي الصهيوني هو أخطر تحدي يواجه الأمة العربية والإسلامية وهي تشق طريقها نحو النهوض والتقدم الحضاري، ولا يتأتى ذلك إلا بالتحرر من كافة أشكال التبعية الفكرية والثقافية والحضارية.

12- ورغم الاختلافات والتمايزات التي رصدناها بين الراحلان، فإن ذلك لا ينفي وجود نقاط اتفاق وألتقاء، بل وتأثير وتأثر فقد أقر المسيري بفضل كتابات الفاروقي في انتقال اهتمامه في الشأن اليهودي والصهيوني من الرؤية السياسية إلى الرؤية المعرفية، وسمحت له تلك الكتابات من إدراك الأبعاد الغامضة التي اخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها. ويمكننا أن نحصر نقاط الالتقاء والاتفاق بين الراحلان في ثلاثة عناصر أساسية هي:

أ- **وحدة المرجعية الفكرية والحضارية**: لقد انطلاق الفاروقي والمسيري من مرجعية واحدة، هي المرجعية الإسلامية التوحيدية.وليس التوحيد كمرجعية عند الفاروقي والمسيري بالمعنى المتوارث عن المتكلمين والمتداول في كتب العقيدة، إنما يقدمان الوجه الحضاري للرؤية التوحيدية، ويبحثان عن تجلياته بوصفه قيمة في الوجود، والمعرفة، والقيم، فالتوحيد عند الفاروقي هو ذلك المبدأ الذي يمنح الحضارة الإسلامية هويتها ويربط جميع مكوناتها معاً، ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نطلق عليه اسم الحضارة. والتوحيد في الإسلام –كما يرى الفاروقي- رؤية متماسكة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري، وهذه الرؤية تشتمل على عدد من المبادئ منها الثنائية، والإدراكية، والغائية. فالثنائية مبدأ يميز بصورة حاسمة بين الله الخالق والعالم المخلوق، فلا الخالق يتمثل في المخلوق أو يحل فيه أو يتوحد معه، ولا المخلوق يتسامى ليصبح الخالق بأي شكل أو معنى. والإدراكية مبدأ يؤكد أن العلاقة بين الخالق والمخلوق تتصل بقدرة الإنسان على إدراكها وفهمها واستيعابها، بما ملكه الله من الذاكرة والتخيل والتفكر والملاحظة والحدس. أما مبدأ الغائية فيؤكد أن الله سبحانه هو الذي خلق العالم والإنسان لغاية كونية محددة ومعلومة، فلا عبثية في الكون ولا المخلوقات فوضى. أما المسيري فقد تبنى التوحيد مبدأً متجاوزا للحلولية والواحدية المادية التي ميزت النموذج المعرفي الغربي. التوحيد كما يتبناه المسيري هو الإيمان بوجود مبدأ واحد هو مصدر وحدة العالم، وهو الإله. وهذا الإله خلق الإنسان والطبيعة والتاريخ،

وهو الذي يحركهم ويحدد أهداف الوجود الإنساني على الأرض والقيم الأخلاقية التي يجب على الإنسان الالتزام بها. وهذا الإله ليس جزءً من الطبيعة ولا مادتها، فهو (ليس كمثله شيء)، وهو كذلك ليس حّالاً في الإنسان والطبيعة، بل يتجاوزهما. بهذا المعنى يؤدي التوحيد إلى الإقرار بوجود ثنائية أساسية: ثنائية الخالق والمخلوق (الثنائية الفضفاضة)، في مقابل الواحدية (صلبة والسائلة) التي تدور في إطار المرجعية المادية الكمونية، وتتفرع عن الثنائية الأساسية الفضفاضة تنائيات أخرى، تتميز بأنها ثنائيات تكاملية: ثنائية الإنسان والطبيعة، والمادة والروح، والغيب والشهادة، والمطلق والنسبي، والخير والشر، والذكر والأنثى، والذات والموضوع.

ب ـ الاهتمام بالظواهر الدينية ونقدها: اتجه الفاروقي والمسيري إلى الاهتمام والعناية بالظواهر الدينية ونقدها، وبالرغم من كونهما يأتيان من تخصصان مختلفان، الفاروقي من الفلسفة والمسيري من النقد الأدبي، إلا أنهما وجدا ضالتهما في حقل الدراسات الدينية، فمع أن الفاروقي فيلسوف بحكم التخصص والممارسة، إلا أنه انخرط في التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان المعاصر، وقدم أبحاثاً ذات جودة عالية وترك بصمة خالدة في هذا المجال، بل عده البعض مؤسس علم تاريخ الأديان الحديث عند المسلمين. أما المسيري فقد تحول من دراسة الأدب إلى دراسة الصهيونية متسلحاً بمناهج التحليل الأدبي والنقدي لمحاولة تفكيك الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية وإعادة تركيبها، مستخدما النماذج بوصفها أداة تحليلية، للوصول إلى النموذج الكامن الذي يتحكم في انبثاق الظاهرة وسيرورتها.

ت ـ نقد تحيزات الحضارة الغربية: عاش الفاروقي معظم فترات حياته في أمريكا من عام 1948مإلى وفاته شهيداً عام 1986م، وتحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة إنديانا الأمريكية عام 1952م. وساهم بأبحاثه ودراساته ونشاطه الإكاديمي الدؤوب في تطوير علم تاريخ الأديان في الغرب بمعية ثُلة من العلماء الغربيين. لكن ذلك لم يحول دون نقده للحضارة الغربية في شقها الإنساني، فاعتبر العلاقات الإنسانية في العالم الغربي تقوم على أساس واحد هو الشك كمذهب عام، لا يعرف حقيقة سوى الظواهر الطبيعية، وفي العلاقات الإنسانية، الظاهرة الطبيعية هي الرغبة، وأن الظواهر الأخلاقية مشكوك فيها لا يعرف فيها شر حق ولا خير حق، وأن معيار السلوك هو إشباع رغبات الإنسان. وقد انبثق عن مبدأ الشك ثلاثة أنظمة هي: الفوضوية، والليبرالية، والشيوعية، ورغم ما حققته هذه الأنظمة من ايجابيات، فإنها حققت نتائج اعتبرها الفاروقي "خبيثة" وأهمها تأليه الإنسان ورفع شأنه، ما أدى إلى مسخ الإنسان وإقصائه عن الله وعن ملكوت القيم والأخلاق، ومغالاته في استغلال الطبيعة وتطويع قواها لإشباع الرغبات الإنسانية دون وازع أخلاقي . ومن هنا يدعو الفاروقي إلى عدم اتخاذ الغرب قدوة لنا، بل نقتدي بإسلامنا كما ورثناه عن أسلافنا في صدر الإسلام، في فجره وضحاه، نقتدي بفحوى الإسلام، الذي هو فوق نسبيات كل زمان ومكان، نقتدي بالتوحيد، أي بأن: لا إله إلا الله، ديناً وثقافة، شرعةً ومنهاجا، نقتدي بالتوحيد قانوناً معرفياً وجمالياً واقتصادياً وسياسياً وأخلاقياً. أما المسيري الذي تحصل على شهادة الدكتوراه في الأدب الانجليزي المقارن من جامعة (رتجرز) بالولايات المتحدة الامريكية، فقد اتجه في معظم أبحاثه ودراساته إلى نقد

المناهج الغربية ونقد النموذج المعرفي الغربي والكشف عن تحيزاته الكامنة، بالنظر إلى كونه نموذجا معاديا للإنسان في أبعاده الروحية والقيمية، كما أنه فشل في تفسير الظاهرة الإنسانية وفهم حقيقتها، بتأكيده على الجوانب المادية وحدها، ويمكن ملاحظة ذلك في انفصال العلم والتكنولوجية عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية، فالحضارة الغربية الحديثة اليوم تحتفي بالجسد وتدور حول الإنسان الطبيعي الذي يدور حول جسده، وارتبط ذلك بظهور الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية، والذي يحقق سعادته من خلال التراكم، والذي يرشد حياته في الإطار المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية. ويؤكد المسيري أن التمركز حول الجسد في إطار المنظومة المادية الغربية الصلبة قد حول العالم إلى حلبة صراع للجميع ضد الجميع، وأنه السبب الرئيس في تحول الحداثة الغربية إلى منظومة إمبريالية داروينية، تعتبر الصهيونية أبرز تجلياتها وأخطر إفرازاتها، وهي بالتأكيد نتاج طبيعي للرؤية الحضارية الغربية وليست انحرافاً عنها.

لا يسعنا في الأخير إلا أن نُلح على أهمية الالتفات والعناية بالدرس المنهجي والمعرفي الذي تركه الراحلان إسماعيل راجي الفاروقي وعبد الوهاب المسيري، والسعي إلى استئناف النظر في المباحث والحقول التي تطرقا إليها، خاصة ما أرتبط بمنهج ما وراء الدين عند الفاروقي، ومنهجية النماذج المعرفية عند المسيري، فالفكرتان على درجة عالية من الإبداعية والتميز وآفاق البحث في مجالهما متاحة، يمكن بشيء من الاجتهاد والمثابرة أن نضيء جوانب مجهولة ونفتح مجاهيل ومسارات غير مطروقة، من شأنها أن تساهم في بناء مشروع عربي وإسلامي يستجيب لتطلعات الأمة في النهوض الحضاري. نحن بحاجة كبيرة إلى استعادة الاسئلة التي طرحها الفاروقي والمسيري المتعلقة ببناء النموذج العربي الإسلامي الأصيل والإبداعي، فيقوم الدراسون والمفكرون بالبناء عليها وترشيدها وتوجيهها وتقويمها بما ينسجم ومقاصدنا في الحرية والانعتاق من نير التبعية الفكرية والثقافية ومواجهة التحديات والأخطار التي تحدق بالأمة وفي مقدمتها الخطر الصهيوني الإمبريالي، ولعل في الدراسة ومخرجاتها ما يمثل دعوة لإنشاء مراكز بحثية ومحاضن جامعية ومؤسسات فكرية تُعنى بالإشكاليات والموضوعات التي تمخضت عنها أبحاث الراحلان الفاروقي والمسيري رحمة الله عليهما.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر.

باللغة العربية:

*- المسيري، عبد الوهاب:

1. - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999.
2. - الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، سلسلة الهلال، مصر، العدد 622، 2002.
3. - الصهيونية والحضارة الغربية، دار الهلال، القاهرة، دون ط، 2003.
4. - العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير: حرفي، سوزان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009.
5. - الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997.
6. - دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة، ط8، 2014.
7. المسيري، عبد الوهاب، والعظمة، عزيز، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط2000.
8. - العالم من منظور غربي، سلسلة الهلال، القاهرة، د ط، 2000.
9. المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي، الجزائر، ط2، 2012.
10. - الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الامريكية الحديثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
11. - الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت، 60-61، مج2.
12. - أسرار العقل الصهيوني، دار الحسام القاهرة ط1، 1996.
13. - موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، القاهرة، 1975، دون ط.
14. - في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.
15. - حوارات: الصهيونية واليهودية، تحرير: حرفي، سوزان، دار الفكر، دمشق، ط3، 2012.
16. - رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000.
17. - الصهيونية واليهودية، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2009.
18. المسيري، عبد الوهاب، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، دار الفكر، دمشق، بيروت، ط1، 2002.
19. - الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002.
20. -الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط2، 2007.
21. - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموجزة، مج1، مج2، دار الشروق، مصر، ط3، 2006.
22. نحن والغرب، الزيتونة للإعلام والنشر، باتنة، د.ط، د.ت، 1989م.

*- الفاروقي إسماعيل راجي:

23. - الملل المعاصرة في الدين اليهودي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1988.
24. الفاروقي، إسماعيل راجي، الفاروقي، لوس لمياء، أطلس الحضارة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.
25. - أصول الصهيونية في الدين اليهودي، مكتبة وهبة القاهرة، ط2 1988.
26. - العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، تر: الخريبي، عبد الحميد محمد، منشورات عكاظ، جدة، 1984.
27. - التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة، تر: عمر، السيد، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، دون ط، 2014.
28. - التوحيد جوهر الحضارة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، هرندن-فرجينيا-الو.أ.م، ط1، 2015.

باللغة الإنجليزية:

1. Isma’il ragi A al-faruqi, Christian ethics-a historical and systematic analysis of itsdominant ideas- (Montreal McGill University Press, N.E, 1967).
2. 1. Isma’il ragi A al-faruqi:Islam and the Problem of Israel. London. The IsIamic Council of Europe ISBN 983954134X.

ثانيا: المراجع.

باللغة العربية:

1. محمد عارف، نصر، ابستمولوجيا السياسة المقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002.
2. بكار، عبد الكريم، تكوين المفكر، مؤسسة الإسلام اليوم، دار وجوه للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2011 المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997.
3. حنفي، حسن، حصار الزمن، مج 1 إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
4. بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
5. الملكاوي، فتحي حسن، وآخرون، إسماعيل الفاروقي واسهاماته في الإصلاح الفكري الاسلامي المعاصر، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، 2014.
6. بريهيه، إميل، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الأسكندري، تر: موسى، محمد يوسف، النجار، عبد الحليم، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، دط، 1954.
7. جلاء، إدريس محمد، يهود الفلاشا أوصولهم ومعتقداتهم وعلاقاتهم بإسرائيل، مكتبة مدبولي، مصر، دط، دس.
8. ابراهيم محمد، حياة، نبوخذنصر الثاني، المؤسسة العامة للآثار والتراث، بغداد، دط، 1983.
9. الندوي، أبو الحسن، علي الحسني، السيرة النبوية، دار الشروق، مصر، ط8، 1989.
10. امزيان، محمد، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا (الو. م. أ)، ط1، 1991.
11. قنصوة، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، 2007،
12. بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1 ،2010.
13. المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011.
14. ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، 1929.
15. حسن، أحمد محمد خليفة، تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998.
16. محمد، عزة دروزة، تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، المكتبة العصرية، بيروت، ط3، 1969.
17. سوسة، أحمد، أبحاث في اليهودية والصهيونية، دار الامل، الأردن، دون ط، 2003.
18. الخطيب، محمد أحمد، مقارنة الأديان، دار المسيرة، الأردن، ط2، 2009.
19. وافي، علي عبد الواحد، اليهودية واليهود، نهضة مصر، دون ط، دون س.
20. الخلف، مسعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، درا أضواء السلف، الرياض، ط1، 1997.
21. ظاظا، حسن، الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، دون ط، 1971.
22. الزغبي، فتحي محمد الزغبي، تأثر اليهودية بالأديان الوثنية، دار البشير، القاهرة، ط1، 1994.

23. الهواري، محمد، الاختلافات بين القرائين والربانيين، دار الزهر، القاهرة، دون ط، 1994.
24. المظفر، محسن عبد الصاحب، جغرافية المعتقدات والديانات، دار صفاء، الأردن، دون ط، دون س.
25. فتاح، عرفان عبد الحميد، اليهودية- عرض تاريخي والحركات الحديثة اليهودية، دار البيارق، الأردن، ط1، 1997.
26. نافع، بشير، الغرب المسيحي والمسألة اليهودية، مركز فلسطين للدراسات والبحوث، غزة، ط1، 2000.
27. ماركس، كارل، حول المسألة اليهودية، تر: الصالحي، نائلة، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.
28. ليون، إبرهام، المفهوم المادي للمسألة اليهودية، تقديم، أرنست مندل، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1973.
29. الخلف، مسعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، أضواء السلف، الرياض ط1، 1997.
30. حسن، خليفة، تاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، د ط ، 2002.
31. المقراني، عدنان، نقد الأديان عند ابن حزم الاندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008.
32. الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984.
33. صاعد، أبي القاسم صاعد بن أحمد الاندلسي، طبقات الأمم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، دون ط، دون س.
34. ابن حزم الاندلسي، رسائل ابن حزم الاندلسي، الجزء الثالث، تحقيق: احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987.
35. ابن حزم، الظاهري الاندلسي، الفصل في الملل والاهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، دون ط، دون س.
36. حمدان، جمال، اليهود انثربولوجيا، دار الهلال، القاهرة، دون ط، 1996.
37. السيد عبد القادر، سلوى، محمد السيد، شيماء، المدخل إلى الانثربولوجيا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دون ط، 2020.
38. بن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، ج2 المسألة اليهودية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2012.
39. البازعي، سعد، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007.
40. الخلف، مسعود بن عبد العزيز، دراسات في اليهودية والنصرانية، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1997.
41. حنفي، مصطفى، قضايا المنهج في الدراسات اليهودية، في عالم عبد الوهاب المسيري، تحرير، عطية، أحمد عبد الحليم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004.
42. الخشاب، محمد، بروتوكولات حكماء صهيون، دار أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، دون ط، 2014.
43. إدالكوس، عبد الله، في نقد الخطاب الحداثي عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، المركز الثقافي العربي، المغرب، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2014.
44. حسن، محمد خليفة، الحركة الصهيونية: طبيعتها وعلاقاتها بالتراث اليهودي، دار المعارف، مصر، ط1، 1981.
45. نصار، نجيب، الصهيونية، ملخص تاريخها وغايتها وامتدادها حتى سنة 1905، مؤسسة هنداوي، دون ط، 2014.
46. لوبون، جوستاف، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، تر: عادل زعيتر، مكتبة النافذة، القاهرة، ط1، 2009.

47. سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005.
48. شاحاك، إسرائيل، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية-، تر: صالح، علي سوداح، دار بيسان، لبنان، ط1، 1995.
49. ساند، شلومو، اختراع الشعب اليهودي، تر: سعيد عياش، الدار الاهلية، ط1، 2011.
50. سارتر، جان بول، تأملات في المسألة اليهودية، تر: جوهري، حاتم، دار الروافد، القاهرة، دون ط، دون س.
51. بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، العدد143.
52. السحمراني، اسعد، من اليهودية إلى الصهيونية، دار النفائس، لبنان، ط1، 1993.
53. ريد، دوغلاس، جدل صهيون، تر: كنعو غياث، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1998.
54. هرتزل، تيودور، الدولة اليهودية، تر: فاضل، محمد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008.
55. نصار، نجيب، الصهيونية، ملخص تاريخها وغايتها وامتدادها حتى سنة 1905، مؤسسة هنداوي، دون ط، 2014.
56. الخشاب، محمد، بروتوكولات حكماء صهيون، أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2014.
57. العقاد، محمود عباس، الصهيونية العالمية، أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.
58. راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، دار التنوير، تونس، ط1، 2018.
59. حاج حمد، أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقي، بيروت، ط3، 2012.
60. كسرائي، شاكر، اليهود في إيران، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011.
61. مجموعة من المؤلفين، أعمال مهداة إلى المفكر الدكتور عبد الوهاب المسيري، منظمة التجديد الطلابي، الرباط، ط1، 2015.
62. العبود، محمد خير، قواعد التعايش بين أهل الأديان عند شيخ الإسلام ابن تيمية، رمادي للنشر، المملكة العربية السعودية، ط2، 1996.
63. الصالح، محمد أديب، اليهود في القرآن والسنة، دار الهدى، الرياض، ط1، 1993.
64. بوكاي، موريس، التوراة والانجيل والقرآن والعلم، تر: خالد الشيخ حسن، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1990.
65. الدوسكي، أمين حجي، مقارنة بين مناهج علماء المسلمين القدماء والمعاصرين في دراسة الأديان في ضوء إشكالية الموضوعية، شبكة الألوكة، دون ط، 2017.
66. سابق، السيد، اليهود في القرآن، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ط4، 1994.
67. القريقري، حمدي بن حميد بن حمود، قواعد ابن تيمية في الرد على المخالفين، دار الهدي النبوي، الرياض، ط1، 2011.
68. فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، تر: طرابيشي، جورج، الطليعة، بيروت، ط4، 1986.
69. وافي، علي عبد الواحد، الاسفار المقدسة في الأديان السابقة للاسلام، مكتبة نهضة مصر، ط1، 1964.
70. بورجوه، فيليب، منابع تاريخ الأديان، تر: العشماوي، فوزية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015.
71. همو، عبد المجيد، اليهود بعد عزرا وكيف أقرت، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2003.
72. شتاينسالتز، أدين، مدخل إلى التلمود، دار الفرقد، ط1، 2006.
73. الخطيب، محمد أحمد، مقارنة الأديان، المسيرة، الأردن، ط2، 2009.
74. سعيد، حبيب، أديان العالم، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، القاهرة، دون ط، دون س.
75. الربيعي، فاضل، حقيقة السبي البابلي، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، دون 2، 2013.

76. ساند، شلومو، اختراع أرض إسرائيل، تر: شلحت أنطوان، زعبي أسعد، الاهلية للنشر، الأردن، دون ط، 2014.
77. العوا، عادل، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، باريس، ط1، 1977.
78. الباشي، حسن، علم مقارنة الأديان: أصوله ومناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، دار قتيبة، سوريا، ط1، 2011.
79. شاحاك، إسرائيل، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، تر: خضر، حسن، دار سينا، القاهرة، ط1، 1994.
80. ربوح، بشير، مطارحات في العقل والتنوير، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012.
81. مهران، بيومي، بنو إسرائيل، ج4،3،2،1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دون ط، 1999.
82. مجموعة من الباحثين، في معنى الدولة اليهودية، الاهلية للنشر والتوزيع، الأردن، دون ط، 2012.
83. هويدي، أحمد محمد، نقد التوراة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014.
84. عويس، عبد الحليم، ابن حزم الاندلسي، الزهراء للاعلام والنشر، القاهرة، ط2، 1988.
85. أبو زهرة، محمد، ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية، مطبعة مخيمر، دون ط، دون س.
86. بن عريفة، الطاهر، ابن حزم الظاهري وكتابه الفصل، دار الحكمة، طرابلس، ط1، 1996.
87. عمر، السيد، جامع فقه الامة رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة إسماعيل راجي الفاروقي، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2021.
88. مقلد، عبد الفتاح، الكنعانيون وتاريخ فلسطين القديم، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002.
89. زيدان، جورجي، الصهيونية تاريخها وأعمالها، دار الهلال، القاهرة، دون ط، 2009.
90. الربيعي، فاضل، مصر الأخرى، رياض الريس، لبنان، ط1، 2017.
91. حسين، عبد الله، المسألة اليهودية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، دون ط، 2014.
92. حبيب، رفيق، النموذج المعرفي عند المسيري، كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري، مج1، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008.
93. بيجوفيتش، علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، دار الشروق، مصر، ط18، 2021.
94. نيمني، أفرايم، تحديات ما بعد الصهيونية، تر: ثابت، أحمد، المجلس الاعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005.
95. جارودي، روجيه، محاكمة الصهيونية الإسرائيلية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2002.
96. نصار، نجيب، الصهيونية ملخص تاريخها، غايتها وامتدادها حتى 1905، الكرمل، حيفاء، ط1، 1911.
97. علي مهدي، كاظم، ما بعد الصهيونية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 2016 فرج، الشيخ مرتضى، الداروينية، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ط1، 2017.
98. نغم، عاصم عثمان، الرومانسية: بحث في مصطلح وتاريخه ومذاهبه الفكرية، المركزالاسلاميللدراساتالاستراتيجية،العتبةالعباسيةالمقدسة،العراق،ط1، 2017.
99. رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: أحمد سيد، محمود، دار التنوير، بيروت، ط1، 2010.
100. الهامي، محمد، خلاصة قصة فلسطين والصهيونية، مؤسسة ميدانن اسطنبول، تركيا، ط3، 2025.
101. الشريف، ريجينا، الصهيونية غير اليهودية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 96، 1985.
102. السماك، محمد، الصهيونية المسيحية، دار النفائس، بيروت، ط1993،2.
103. الجابري، نديم عيسى، الاصولية اليهودية، مؤسسة الفضيلة للدراسات والنشر، بغداد، 2006.
104. هرتزل، تيودور، الدولة اليهودية، تر: فاضل، محمد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ط1، 2008.
105. غانم، هنيدة، مجموعة من الباحثين، في معنى الدولة اليهودية، الأهلية للنشر والتوزيع، الاردن، 2012.

106. رافع محمد، سماح، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1 ،1991.
107. هوسرل، إدموند، الفلسفة علماً دقيقاً، تر: رجب، محمود، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002.
108. إيرناندیت، كروث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، تر: صالح، عبد العال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.
109. دراز، محمد عبد الله، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار هنداوي، القاهرة، دون ط، دون س.
110. أمين العالم، محمود، (في الرؤية المعرفية العامة للموسوعة)، في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، مج1، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008.
111. حبيب، رفيق، (النموذج المعرفي عند المسيري)، في عالم عبد الوهاب المسيري.
112. الخشاب، محمد، بروتوكولات حكماء صهيون، دار أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2014.
113. بوعافية، ليندة، منهج الفاروقي في دراسة اليهودية، أطروحة ماجستير، قسم أصول الدين، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2009-2010.
114. ريد، دوغلاس، جدل صهيون، تر: كنعو، غياث، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1998.
115. قبعة، كمال، الصهيونية والفصل العنصري، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط1، 1992.
116. بابيه، إيلان، فكرة إسرائيل تاريخ السلطة والمعرفة، تر: زيدان، محمد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2015.
117. الحسني، عبد الكريم، الصهيونية الغرب والمقدس والسياسة، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.
118. الكيالي، عبد الوهاب، الفكرة الصهيونية من التكوين النظري إلى الأداة التنظيمية، منشورات الطليعة، تونس، دط، 1986.
119. مجموعة باحثين، صراع القرن الصراع العربي مع الصهيونية وإسرائيل عبر مائة عام، مؤسسات عبد الحمين شومان، الأردن، ط 1، 1999.

باللغة الانجليزية

1. Kulka, Otto D. (1994). "Introduction". In Auerbach, Rena R. (ed.). The 'Jewish Question' in German Speaking Countries, 1848–1914, A Bibliography. New York
2. Hunter David E. and Whitten.Phillip; the study of anthropology, Harper&Row, Publication,NY.p578.
3. EncyclopediaBritannica (Chicago.IL-University of Chicago.1973) vol.10. p.886 .
4. New jewish Encyclopedia (New York-Behram House Inc. 1972) vol. 10. P. 536.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم.

1. الشامي، رشاد، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، مصر، دون ط، 2002، ص74.
2. الوائلي، عامر عبد زيد، بن دوبة شريف الدين، وآخرون، موسوعة علم الكلام الوسيط والمعاصر، دار ابن النديم، الجزائر، دار الروافد، بيروت، ط1، 2017.
3. الجهني، مانع بن حماد، وآخرون، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط4، 1999.
4. شامي، رشاد، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري، القاهرة، دون ط، 2002.

5. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون ط، 1982.
6. آبادي، الفيروز، القاموس المحيط، دار الهدى، الجزائر، د ط ـ د س.
7. التونجي،محمد،المعجمالذهبي،دارالعلمللملايين،بيروت،ط1، 1969.
8. لالاند،اندري،موسوعةلالاندالفلسفية،تر: خليل،أحمد،خليل،منشوراتعويدات،باريس،بيروت،ط2، 2001.
9. ابنمنظور،جمالالدينأبوالفضل،لسانالعرب،ج20،دارالصبح،بيروت،ط1، 2006.
10. منصور،جوني،معجمالاعلاموالمصطلحاتالصهيونيةوالاسرائيلية،مدارالمركزالفلسطينيللدراساتالاسرائيلية،مؤسسةالايام،رامالله،ط1 2009.
11. مدكور،ابراهيم،المعجمالفلسفي،مجمعاللغةالعربية،القاهرة،دط، 1983.

رابعا: المجلات العلمية

1. دواق، الحاج بن أحمنة، (المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبستمولوجيا التوحيدية)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد68، السنة 17، 2012، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
2. الفاروقي،اسماعيلراجي، (أسلمةالمعرفة)،تر: فؤادعودة،عبدالوارثسعيد،مجلةالمسلمالمعاصر،العدد8،أكتوبر، 1982،بيروت.
3. الزين،محمدشوقي، (الفينومينولوجياوفنالتأويل)،مجلةفكرونقد،المغرب،العدد16،فبراير، 1999.
4. مرزاق، أحمد (النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري) كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، دمشق، 2007.
5. محمود، محمد السيد سيد أحمد الغنام:(التعريف بالديانتين اليهودية والإسلام)، مجلة كلية الآداب، العدد ،35،2020.
6. الكلام، يوسف (إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في المغرب)، مجلة التأصيل، العدد الثاني، 1431ه.
7. ملكاوي، فتحي حسن: (إسماعيل راجي الفاروقي وبعض ما كتب عنه باللغة الإنجليزية)، مجلة إسلامية المعرفة، بيروت، السنة التاسعة عشر، العدد74، 2013.
8. عودة،جاسر، (قراءةفيأطروحةالدكتوراهلاسماعيلالفاروقيحولإثباتالخير)،مجلةإسلاميةالمعرفة،العدد74،بيروت، 2013.
9. الحافي، عامر عدنان، (قراءة في كتاب الأخلاق المسيحية: نحو علم مسيحيات إسلامي)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد74، السنة19، 2013.
10. المسيري، عبد الوهاب (في أهمية الدرس المعرفي)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 20، 2000، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا (الوم أ).
11. المسيري عبد الوهاب، (الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية) مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الإمريكية، السنة الثانية العدد الخامس.
12. المسيري، عبد الوهاب، حوار مع جريدة المستقلة، العدد262، السنة السابعة، 1999.
13. هونيمان،فيليب،كوليش،استيل، (الظاهرتية)،تر: حسن،طالب،مجلةعلامات،المغرب،العدد 18، 2002.
14. التليدي،بلال، (النموذجالمعرفيلنقدالأديانعندالفاروقي)،مجلةإسلاميةالمعرفة،العدد74،السنة19، 2013.
15. حسن،محمدخليفة، (جهوداسماعيلالفاروقيفيعلمتاريخالأديا)،مجلةإسلاميةالمعرفة،العدد74.

المواقع:

1. الزعتري، فادي، (قراءات في كتاب تيودور هرتزل وتأسيس الدولة اليهودية)، مركز برق للأبحاث والدراسات، 2016، الرابط: http://barq-rs.com/
2. https://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade

3. https://ketabonline.com
4. https//aljazeera.net

فهرس المحتوى

-الملخص
-الاهداء
-الشكر
-**مقدمة**:.....أ-خ
الفصل الأول
***مدخل مفاهيمي حول المسألة اليهودية**
-**المبحث الأول**: المسألة اليهودية: المفاهيم والتصورات.....**07**
-**المبحث الثاني**: المسألة اليهودية: المصطلح وسياقاته التاريخية.....**35**
-ملخص الفصل الأول:.....**47**
الفصل الثاني
***المسألة اليهودية في الفكر العربي القديم والحديث**
-**المبحث الأول**: المسألة اليهودية في التراث العربي: دراسة في النماذج والمناهج.....**52**
-**المبحث الثاني**:المسألة اليهودية في الفكر العربي الحديث.....**66**
-ملخص الفصل الثاني:.....**78**
الفصل الثالث
***المسألة اليهودية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي**
-**المبحث الأول**:أبحاث ودراسات الفاروقي حول المسألة اليهودية.....**84**
-**المبحث الثاني**:المنهج الفينومينولوجي وتطبيقاته على المسألة اليهودية.....**99**
-ملخص الفصل الثالث:.....**126**
الفصل الرابع
***المسألة اليهودية في فكر عبد الوهاب المسيري**
-**المبحث الأول**:الجهود المعرفية والمنهجية للمسيري في دراسة المسألة اليهودية.....**131**
-**المبحث الثاني**:منهجية النماذج المعرفية وتطبيقاتها على المسألة اليهودية.....**157**
-ملخص الفصل الرابع:.....**174**

الفصل الخامس

***إشكالية علاقة اليهودية بالصهيونية:دراسة مقارنة بين الفاروقي والمسيري**

-**المبحث الأول:**الصهيونية مقاربة إصطلاحية بأفق تاريخي.....**178**
-**المبحث الثاني:**الصهيونية وعلاقتها باليهودية عند الفاروقي والمسيري.....**202**
-ملخص الفصل الخامس:.....**252**
-**خاتمة:**.....**259**
-**قائمة المصادر والمراجع:**.....**270**
-**فهرس المحتوى.....291**