ملاحظة بشأن هذه الترجمة

هذا الكتاب ترجمة آلية للنص الإنجليزي الأصلي، أُنتجت باستخدام أدوات الترجمة الآلية. لم تتم مراجعته أو تدقيقه من قِبل المؤلف أو أي شخص آخر. لذا، قد يحتوي على أخطاء أو معلومات غير دقيقة أو صياغة غير سلسة أو مشاكل في التنسيق. تبقى النسخة الإنجليزية الأصلية هي النسخة المعتمدة.

اليهودية الزينية

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 2008-9.

محمية بموجب اتفاقيات حقوق النشر الدولية.
جميع الحقوق محفوظة.
لا يجوز إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب بأي شكل من الأشكال، أو تخزينه في نظام
استرجاع أو نقله، دون إذن صريح من المؤلف الناشر.
باستثناء الاقتباسات الموجزة مع الإشارة إلى المصدر.

نُشر لأول مرة في الفترة 2008-2009.
بقلم آفي سيون في جنيف، سويسرا.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495939433

خلاصة

اليهودية الزينية تأملاً صريحاً في التوترات بين العقل والإيمان في سياق المعرفة اليوم، وفي الحاجة إلى إدخال التأمل الشبيه بالزن في اليهودية.

يتناول هذا العمل أيضاً بعض القضايا في الأخلاق والتبرير الإلهي.

هذا الكتاب مقتبس من العمل الأكبر للمؤلف بعنوان ***"تأملات منطقية وروحية"***

.

ملاحظة المؤلف

الحكماء يفكرون ملياً قبل اتخاذ أي قرار؛

يزعم الحمقى ذلك. (هـ. هاينه [1])

ليس لدي أي رغبة أو نية لإضعاف اليهودية أو تدميرها؛ بل على العكس تمامًا، أرغب في تقويتها وإنقاذها. لكني أرى أنه من الضروري مراعاة الحقائق الموضوعية والمنطق الصارم؛ فلا يمكن تجاهلهما كما يحاول البعض. قد يكون التراجع ضروريًا في بعض الأحيان، لكن التراجع ليس هزيمة. ثمة فوائد جمة في تبني "موقف الزن" في مواجهة هذا التكيف الضروري مع الواقع. أي بالنظر إلى الحقائق غير السارة كما ينظر المتأمل إلى التغيير والاضطراب: بهدوء وسكينة، دون مقاومة، بروح من الطمأنينة.

---

[1] من كتاب "الأفكار والصدفة" (اقتباس من موقع Beliefnet.com). أُدرج هذا الاقتباس تحسبًا لأي نقد قد يُوجه إليّ عن حق لكتابتي هذا المقال، الذي يمزج بين المنطق والعلم واليهودية والبوذية. ولعلّي أضيف هذه الاعترافات الشخصية: أُقرّ بأنني لا أملك منصبًا قياديًا في أي جامعة أو مدرسة دينية أو دير زن؛ ولا أحظى بشهرة واسعة أو قبول كبير كأكاديمي أو كاتب؛ ولا أملك معرفة واسعة بالتلمود أو مستوى عالٍ من التأمل. أنا مجرد باحث صادق يُشارك أفكاره بصدق.

محتويات

1.	الله والخلق	5
2.	التوراة والإيمان	11
3.	النص الكتابي والتفسير	22
4.	التقاليد مقابل الابتكار	38
5.	المؤسسة الحاخامية	45
6.	اللا منطق اليهودي	50
7.	التأمل اليهودي	63
8.	التنوير بدون عبادة الأصنام	75
9.	أناس طيبون	82
10.	عالم الرحمة	88
11.	فهم الظلم	92
12.	التسامح	100
13.	الأفعال وردود الأفعال	106
14.	الملحق 1: الأرقام التقريبية في إحصاءات التوراة	113
15.	الملحق 2: الصلاة في حالة الشك	145
16.	الملاحق (2009)	163
17.	المنطق في الدفاع عن الصهيونية	177
18.	معجزة أضواء عيد حانوكا	191
	المراجع	204

1. الله والخلق

فكرة الله . يُستدل على وجود الله من خلال وجود الروح الفردية التي يدركها كل منا في إدراكه وإرادته، بالإضافة إلى العديد من الحجج الفكرية [2]. فكرة الله معقولة فلسفيًا، باعتبارها استقراءً وتفسيرًا لحقيقة الروح المُدركة - فكما أن تجليات العقل والمادة المتفرقة تتطلب منطقيًا نوعًا من التوحيد، كذلك تجليات الروح المتفرقة؛ بل إن هذه التوحيدات المتعددة تحتاج بدورها إلى أن تتوحد في النهاية.

إن الفكرة المهمة التي يجب إدراكها هنا هي أن الروح الشخصية ، بما تملكه من قدرات الوعي والإرادة والتقييم، لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى كيان غير شخصي. الأساس الروحي للوجود، الخالي من قوى مماثلة وأكبر للوعي والإرادة والتقييم، وهو ما يمثل الأطروحة الإلحادية البوذية، وأقل من ذلك بكثير بالنسبة للمسلمة المادية البحتة.

إن فكرة وجود إله حيّ شخصي، يمتلك على الأرجح درجات متطرفة من هذه القدرات نفسها (أي العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والكمال الأخلاقي)، تبدو استنتاجًا منطقيًا من وجودنا المحدود. إنها أكثر من مجرد استقراء، إنها تفسير،

---

[2] وُصِفَتْ ونُوقِشَتْ في مؤلفاتي السابقة. انظر بشكل رئيسي: المنطق اليهودي ، الفصلان 2:4 و1:14-2، والإضافتان 10 و11. اللا منطق البوذي ، الفصل 10. الظواهرية ، الفصل 9. الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها ، الفصول 1:1، 2:1-4 و2:15-3. التأملات ، الفصول 5، 6، 8 و33.

بدونه تبقى حقيقة وجود روح شخصية، وهي حقيقة بديهية، مثيرة للدهشة وغير مفسرة.[3]

تبدو فكرة وجود الله منطقية وحتمية تمامًا لمن يتأمل مليًا في معجزات الوجود، والتنوع والتغير، والوعي، والسببية والإرادة في هذا العالم. وبدون هذا الانبهار، أي إذا افترض المرء ذلك دون تفكير ولم يُفاجأ به، فإنه يبقى أسيرًا فكريًا لنوع من الإلحاد. أما الإيمان بالله (أي التوحيد) فهو نتاج دهشة ميتافيزيقية.

إذا طرح المرء أسئلة كافية وبحث عن إجابات موثوقة، فمن المرجح أن يؤمن بالله. أما الكفر فيعتمد على إبقاء العقل منغلقاً نوعاً ما على المسألة، أي على نوع من الغباء المفروض.

فكرة الخلق لا تبرر في حد ذاتها فكرة الخلق، ولا تبرر رؤية محددة (كرؤية سفر التكوين) لتسلسل الأحداث التي تنطوي عليها عملية الخلق. فلسفيًا، يُعدّ الخلق مسألة منفصلة، تتطلب منا تقديم أدلة وحجج إضافية. في هذا السياق، سنجادل أولًا بأنه كما نمتلك نحن البشر قدرة إدراكية وإرادية على المادة، فكذلك، قياسًا أو استقراءً، تمتلك الروح الأعظم المفترضة، وهي الله، هذه القدرات، بل وبدرجة أكبر بكثير.

هذه حجة تدعم مفهوم الخلق الإلهي، أي إمكانية تصور امتلاك الله لهذه القدرة على المادة. لكنها بالطبع ليست كافية منطقيًا وحدها لإثبات حقيقة الخلق الإلهي. من جهة أخرى، فإن عدم كفاية هذه الحجة لإثبات الخلق لا ينفيه أيضًا.

علاوة على ذلك، فإن هذا التشبيه غير كامل، فبينما لا نستطيع إلا إعادة ترتيب المادة الموجودة بطرق مختلفة، نفترض أن الله خلق المادة من العدم (أو على الأقل من اللا مادة). ومع ذلك، يمكن تفسير هذا النقص في التشبيه بالقول إن النفوس الفردية أصغر وأضعف من أن تُنتج المادة، مع أنها قادرة على الإبداعات الذهنية (الخيال)، بينما روح الله الكونية عظيمة وقوية بما يكفي لإنتاج

[3] لاحظ أوجه التشابه والاختلاف بين هذه الحجة لإثبات وجود الله، والحجة التي طرحها ديكارت.

المادة والعقل معًا. وبعبارة أخرى، قد يُحدث سبب كامل آثارًا لا يُحدثها سبب جزئي.

يمكننا أيضًا أن نجادل بأن كل فعل إرادي بشري (أو حيواني) ينطوي على قدر من الخلق. أي أن فعل الإرادة يُمكن تصوره على أنه تحريك الروح البشرية للمادة بضخ طاقة جديدة فيها. ويمكن اعتبار هذا الضخ للطاقة مكافئًا للخلق، لأن الطاقة والمادة في جوهرهما واحد. ومن هذا المنظور، يُمكن تصور الخلق العظيم للعالم المادي من قِبل الله قياسًا على الأفعال الإبداعية الصغيرة التي تنطوي عليها إرادتنا اليومية.[4]

من الحجج الأخرى التي قد نطرحها لدعم فكرة الخلق، فلسفة وحدة الوجود. تقوم هذه الفلسفة على الحاجة المنطقية إلى وحدة مطلقة بين الجواهر أو المجالات التي تُشكّل عالم تجربتنا، وهي المادة والعقل والروح. وبقبول هذه الوحدة الأساسية، يتقلص البُعد الأنطولوجي بين الله (باعتباره القاسم المشترك بين جميع الأرواح) والمادة والعقل المُدرَكين، مما يجعل الخلق أكثر قبولًا للعقل.

يمكننا أيضًا الاستشهاد بحقيقة عدم ثبات الظواهر المادية والعقلية لدعم فرضية الخلق. كيف ذلك؟ لا يستلزم عدم الثبات بالضرورة الخلق منطقيًا، ولكنه يوحي به نوعًا ما إذا سلمنا بأن عدم ثبات الظواهر الكامن وراءه هو ثبات العالم الروحي. وهذا يشير إلى ثبات الجوهر الروحي الذي تتكون منه أرواحنا الفردية، أي أنه يشير إلى الله، الروح الأصلية العظمى، وليس إلينا نحن البشر كأرواح متفرقة.

إذا انبثقت الأشياء الزائلة من الأشياء الدائمة، فيمكن القول إن الأخيرة هي أساس أو سبب الأولى. ويمكن افتراض هذه العلاقة السببية كعلاقة خلق، إذا أخذنا في الاعتبار أن الروح الكونية الأبدية تمتلك (مثلنا بل وأكثر) شخصية ، مع قدرات على الإدراك والإرادة والتقييم، كما سبق بيانه.

---

[4] للحصول على تحليل مفصل لطبيعة وآليات الإرادة، انظر عملي بعنوان " الإرادة والمفاهيم السببية المتحالفة" .

فعلان من الإيمان . ومع ذلك، فإنّ كلاً من فكرتي الله والخلق المتتاليتين تعتمدان على الإيمان. إنّ الحجج السابقة المؤيدة لهما، وأي أسباب أخرى مماثلة قد نقترحها، لا تُشكّل سوى لبنات استقرائية؛ فهي لا تكفي لإعلانها دليلاً قاطعاً. يبدو مثل هذا الدليل المطلق غير وارد بالنسبة لعقول محدودة مثل عقولنا - فالله وحده هو من يستطيع أن يعلم يقيناً بوجوده وبأنه خلق العالم.

يمكن، بل ينبغي، أن يُقرّ جميع أنصار هذه الأفكار التوحيدية بذلك صراحةً، لتبديد أي انطباع قد يُوحي به خصومهم بأنّ عدم وجود دليل قاطع يُعدّ دليلاً على النفي. فكثيراً ما يستخدم أنصار الإلحاد هذه المغالطة لخداع السذّج، مُشيرين إلى أنّه بما أنّه لا يُمكن إثبات التوحيد بشكل قاطع، فلا بدّ من صحة الفرضية المُعاكسة. يتجاهل هذا الاستدلال أو يُنكر حقيقة أنّ الإلحاد أيضاً يستحيل إثباته بشكل قاطع!

أما موقف اللاأدرية، وهو موقف وسطي، فليس فيه ما يُعيب، إذ أن كلاً من التوحيد والإلحاد يقومان على قدر من الإيمان. لكن تعليق الحكم ليس الموقف الوحيد الذي يُوصي به العقل، وإلا لكان كل ما ندّعي معرفته قد وُضع في طي النسيان الفكري. فالبشر بطبيعتهم مُلزمون بالاختيار والتصرف ؛ ولو تجنّبوا ذلك لانقرضوا. لذا، فإن اللاأدرية لا تُمارس فعلياً، فالذين يتبنّونها نظرياً مُضطرون يومياً إلى سلوك أحد المسارين (مسار المؤمنين أو مسار الملحدين)، سواء اعترفوا بذلك أم لا.

2. التوراة والإيمان

رواية التوراة . إنّ روايات الله والخلق الواردة في التوراة (الكتاب المقدس اليهودي)، أو غيرها من الوثائق الدينية، لا تُؤكَّد بالحجج الفلسفية وأعمال الإيمان المذكورة آنفًا. فالإيمان بهذه الروايات الدينية يتطلب أعمال إيمان إضافية ، لأنها تتضمن تفاصيل وصفية إضافية غير واردة في الرواية الأساسية التي يقدمها علم اللاهوت وحده.

لذا، من الممكن منطقياً الإيمان بالله والخلق دون إنكار نظرية الانفجار العظيم ، أو تطور الأنواع، وغيرها من النظريات العلمية الحديثة التي تتعارض مع التفسير الحرفي للقصة التوراتية عن العالم والبشرية. وبالمثل، لا بد من وجود بعض الاختلاف بين القوانين الأخلاقية والاجتماعية والروحية الواردة في الكتب المقدسة، وتلك التي قد يجدها العقل مقنعة.

يجب دراسة كل حالة على حدة، دون تحيز وبعقل متفتح. هذا لا يعني أن العقل سيتعارض بالضرورة مع الإيمان. فكتبنا المقدسة، التي ورثناها عن أسلافنا، زاخرة بالحكمة والخير، وقادرة على إلهامنا عبر الأجيال. إن الفقر الروحي للعلمانيين، وماديتهم المفرطة، وضيق أفقهم، كلها أمور جلية. لكن لا بد من إتاحة الفرصة للعقل لتقييم الموقف وإبداء رأيه، حتى وإن اختلف معه أحيانًا. عندها، يعود الأمر للفرد ليختار ما يناسبه ويتحمل المخاطر المترتبة على ذلك، سواء أكان ذلك في صالحه أم لا.

إنّ الحجة التقليدية القائلة بأنّ الوحي الإلهي مضمونٌ لكونه قد شُهِد من قِبَل موسى والأنبياء، أو من قِبَل بني إسرائيل المجتمعين عند سفح جبل سيناء وفي أزمنة وأماكن أخرى، أو من قِبَل الحكماء اللاحقين، هي حجةٌ دائريةٌ لا محالة . فنحن (عامة الناس اليوم) ما زلنا مُطالبين بالإيمان بما يدّعيه (أو يُدّعى) أن غيرنا قد اختبره؛ وهذا دليلٌ غير مباشر، وليس تجربةً شخصيةً لكلٍّ منّا. وبالطبع، يبقى من الممكن أيضًا، إن لم نؤمن (إيمانًا)، أن نُعاقَب بعواقب وخيمة (إما في هذه الحياة أو في الآخرة)؛ لذا، على كلّ شخصٍ أن يُقرّر ما يُؤمن به.

لا شك أن التوراة بكاملها أساسية في اليهودية. ومن المفهوم أن التشكيك في التوراة، ولو جزئيًا كما هو الحال هنا، يُعدّ هرطقة في نظر الكثيرين. لا أحد يحب أن يُوصم بالهرطقة، لكن تجاهل الحقائق الواضحة والحجج المنطقية ليس موقفًا مقبولًا. من المقبول الإيمان بشيء لم يُثبت وجوده، لكن الإيمان بأشياء ثبت عدم وجودها بالتجربة أو العقل يصعب تبريره. على المرء أن حافظوا على الموضوعية وحسن التقدير في جميع الأوقات ؛ فهذا هو جوهر كرامتنا وشرفنا كبشر. والله بالتأكيد يحترم حب الحقيقة والنزاهة الفكرية ولا يستاء منهما.

لعلّ حلّ مشكلة اتساع الفجوة المعاصرة بين رواية التوراة عن الطبيعة ورواية العلوم العلمانية يكمن في تبنّي موقف مثالي أفلاطوني، والقول بأنّ التوراة الأرضية الملموسة هي انعكاس غير كامل، ولكنه قيّم، لتوراة سماوية مثالية. وهذا يعني ضمناً أنّ الأنبياء، ولا سيما موسى، أدركوا التوراة السماوية إدراكاً صحيحاً، ولكن عندما حاولوا تدوينها هنا على الأرض، مالوا إلى مزجها ببعض المعتقدات الثقافية لعصرهم ومكانهم. لم يكن هناك أيّ محاولة واعية لإضافة شيء إلى التوراة، بل كان الأمر مجرّد ميل طبيعي لدى جميع البشر إلى التعبير عن أفكارهم وفقاً لحساسيات وفئات بيئتهم وعصرهم التاريخي.

هذا المنظور موجودٌ بالفعل إلى حدٍّ ما في اليهودية، لكن قد يتطلب الأمر تبنيه بشكلٍ أكثر جذرية إذا أردنا الاعتراف بصراحةٍ ولباقةٍ بالاكتشافات والتقدم العلمي، مع الحفاظ في الوقت نفسه على الجوهر الأخلاقي والروحي، بل وحتى الطقوسي، لليهودية. ويمكن استخدام النهج نفسه لتفسير أخطاء التلمود وتجاوزها. ويمكن للأديان الأخرى أن تحذو حذوها في طرح الحجج، وأن تتكيف بدورها مع سياق المعرفة المتغير للبشرية.

لا يكفي القول، كما يفعل البعض [5]، بأن الدين والعلم مجالان منفصلان، أحدهما يتناول القضايا الأخلاقية والروحية والآخر يتناول الأحداث المجردة والقوانين الطبيعية، لأن هذا النهج لا يُركز بما فيه الكفاية على الصعوبات النفسية المصاحبة. فالمؤمن بالتوراة الحرفية يجد صعوبة في فصل ما ورد فيها من مزاعم تتعلق بالطبيعة والتاريخ عن رسالتها الأخلاقية والروحية. لذا، يلزم منطق أعمق لتمكين التفكير النقدي بضمير حي .

علاوة على ذلك، أشك بشدة في قدرتنا على إبقاء نطاقي " الواقع" و"الواجب" متباعدين إلى هذا الحد، أو حتى في جدوى محاولة ذلك. فالحقيقة أن معتقداتنا الأخلاقية تعتمد اعتمادًا كبيرًا على معتقداتنا الواقعية. وما نعتقد أنه واجب علينا فعله يتوقف إلى حد كبير على كيفية إدراكنا لأنفسنا وللعالم من حولنا. هذان المجالان من اهتمامات الإنسان مترابطان، وهناك دراسة قائمة تُعنى بدراسة علاقاتهما الدقيقة، وتُعرف بالمنطق الواجبي أو علم الواجبات.

لهذا السبب، قد تبدو المسائل الأخلاقية أو الروحية أو الطقوسية البحتة غير مقنعة للعقل الحديث. وممارسة التضحية بالحيوانات خير مثال على ذلك. وقد أعرب موسى بن ميمون بحق عن شكوكه في جدوى استئنافها في المستقبل. وإذا ما تفحصنا تاريخ الأديان، سنجد أن هذه الممارسات شائعة في العديد من الثقافات المختلفة، كالهند وأمريكا الجنوبية. وربما يكون هذا النوع من العبادة الفردية أو الجماعية باستخدام الحيوانات قد ورثناه من أسلافنا في عصور ما قبل التاريخ. ولا شك أن العديد من المعتقدات الخرافية متضمنة فيه، ولو بشكل غير واعٍ.

من الممارسات الأخرى في اليهودية التوراتية التي يبدو أن لها جذورًا شامانية عميقة في التاريخ، مجموعة الطقوس (الموصوفة في سفر اللاويين، تزريا ميتسورا) المستخدمة لتطهير الناس من "وباء البرص" أو ملابسهم ومنازلهم. لا شك أن هذه الممارسات القديمة، والتي عفا عليها الزمن، قابلة للتساؤل من منظور علمي، حتى وإن كانت ذات طابع ديني لا طبيعي. فلو واجهنا مثل هذا المرض، لعرفناه ببساطة على أنه فطر (أو ما شابه)، ولوجدنا له ترياقًا ماديًا. لذا، ليس من الدقيق تصوير المشكلة على أنها ثنائية بسيطة بين الواقع والمفترض.

---

[5] على سبيل المثال، غولد في كتاب "صخور العصور" .

نقل الحكمة بأسلوب شعري. قد تبدو بعض أجزاء التوراة قابلة للقراءة حرفيًا، لكن ليس كلها. ونظرًا للتناقضات الجوهرية بين قصص مثل قصة الخلق والطوفان وما يقابلها من روايات علمية وتاريخية، علينا أن نتعلم عدم قراءة هذه المقاطع من التوراة حرفيًا. يصرّ الحاخامات على هذا التفسير الحرفي، ويبنون منظومتهم الفكرية للعالم على هذا الأساس. لكننا مضطرون منطقيًا إلى اعتبارها من الآن فصاعدًا إبداعات شعرية . فقد كُتبت بحرية، في وقت ما، على يد بشر، بهدف تجسيد معتقدات مجردة وإيصال دروس معينة.

عبّر الشعراء المعنيون عما بدا لهم، في ذلك الوقت الذي رووا فيه القصص أو دوّنوها، سيناريو محتملاً، أو على الأقل سيناريو (وإن كان ربما خيالياً جزئياً) يُجسّد التعاليم التي أرادوا نقلها. لا شكّ في تراكم المعتقدات عبر الزمن، أي تناقل أجزاء من القصة جيلاً بعد جيل، ثمّ تردّدت وتطوّرت، حتى اكتسبت القصة الشكل الذي نعرفه. في الواقع، لم تنتهِ عملية التوسيع بتدوين التوراة (مهما كان وقت ذلك)، بل استمرت بمزيد من التطورات والزخارف في المدراش والزوهار، وما إلى ذلك.

هذا خطاب أسطوري، موجود في كل الثقافات. لا يُشترط أخذه على محمل الجد، بل كدلالة على حقائق أكثر تجريدًا. لذا، فإن النقطة المهمة في قصة الخلق ليست السرد الدقيق الوارد في النص، بل الادعاء بأن الله خلق الكون برمته والبشرية خصوصًا . الاكتشافات العلمية للانفجار العظيم، ووجود العالم وتطوره على مدى 13.7 مليار سنة منذ ذلك الحين، وعمر الأرض البالغ 4.5 مليار سنة، وجميع أنواع الحياة التي نشأت عليها في آخر 4 مليارات سنة، والتطور الحديث جدًا للأنواع الشبيهة بالإنسان، ربما قبل مليوني سنة تقريبًا - لا يُبطل أي من هذه الاكتشافات والنظريات العلمية منطقيًا الادعاء بوجود الله والخلق.

وبالمثل، فإن قصص آدم وحواء، وقابيل وهابيل، والطوفان، وغيرها الكثير، تحمل جميعها دروسًا أخلاقية خالدة وعالمية ، حول التواضع (كعدم أكل ثمرة شجرة المعرفة)، وحول القتل (هل أنا مسؤول عن أخي ؟)، وحول الخطيئة وعقابها (كإحداث الطوفان)، وما إلى ذلك. تبقى هذه الدروس صحيحة جوهريًا ، حتى وإن لم تكن صحيحة حرفيًا . قارن، على سبيل المثال، الفكرة التوراتية عن

شجرة المعرفة المحرمة منذ القدم، بالعقيدة البوذية التي ترى أن أصل محنة الإنسان يكمن في التشبث الوهمي بنوع سطحي من المعرفة، وهو في الواقع جوهر الجهل.

عادةً ما تكون الروايات الملموسة أكثر تأثيراً وإلهاماً من السرديات الجافة المجردة. حتى بعد سنوات من قراءة بعض قصص التوراة والناخ مراراً وتكراراً، ما زلت أجد نفسي متأثراً بها بشدة. تدمع عيناي حزناً وفرحاً عندما أرى المرأة الشونمية التي فقدت ابنها الصغير تلجأ إلى النبي إليشع طلباً للمساعدة (الملوك الثاني 4: 8-37). وفي كل عيد بوريم، تُثير قصة أستير في نفسي مشاعر جياشة. تُصوّر لنا هذه القصص جمال الإنسان وروعة سلوكه. وإلا كيف لنا أن نعرف الإمكانيات الروحية المتاحة لنا؟ نادراً ما نلتقي بمثل هؤلاء الأشخاص الملهمين في حياتنا.

طالما نخشى التخلي عن القراءة الحرفية للتوراة (أو الكتاب المقدس، أو القرآن، إلخ) عندما يُلزمنا العلم بذلك منطقيًا، فإننا سنبقى عالقين في عالمٍ "أصولي" محكوم عليه بالتسبب في الصراع والألم. بعقلٍ أكثر انفتاحًا، يمكننا قراءة كتابنا المقدس كشعرٍ ونتعلم منه الحكمة التي يُراد له أن ينقلها.

ممارسة الإيمان . يُفهم مصطلح "الإيمان" على أنه يشير في المقام الأول إلى الاعتقاد - بشكل عام، إلى اعتقاد يتجاوز توصيات العقل، وفي بعض الحالات يتعارض مع تلك التوصيات.

الإيمان الذي يتجاوز العقل، أو الذي يجرؤ على سدّ ثغرات المعرفة التي يتركها العقل، هو إيمان معقول، أي أنه لا يزال ضمن حدود العقلانية بمعناها الأوسع. فعلى سبيل المثال، الإيمان بالله والخلق ليس مناقضاً للعقل؛ فمع أن العقل لا يثبت هذه المعتقدات، إلا أنه لا ينفيها أيضاً.

لكن الإيمان المخالف للعقل يحتل موقفًا معرفيًا أضعف . صحيح أن العقل قد يخطئ، ولذا فليس من المستبعد تمامًا تبني مواقف مناهضة للعقل. ولكن، مع أن من الصحيح تجريبيًا أن العقل قد يخطئ أحيانًا، إلا أنه لا يترتب على ذلك بالضرورة أنه سيخطئ في الحالة المطروحة. على سبيل المثال، إنكار أن

لكوكبنا تاريخًا يمتد لنحو 4.5 مليار سنة، وأن أنواع الحيوانات قد تطورت خلال تلك الفترة، يُعدّ تجاوزًا للحدود في الإيمان.

يُعتبر الإيمان عمومًا فضيلة في الدين، فهو يُكسب المرء رصيدًا روحيًا. ذلك لأنه، كأي فضيلة، وكأي مصدر للربح الروحي أو التقدم، يُقرّب المرء (أو يُعتقد أنه يُقرّبه) من الله (مهما كان مفهوم الله في هذا الإيمان). والإيمان يُشبه التضحية، فهو تضحيةٌ بالدقة الفكرية أو الشك إلى حدٍ ما. وهو أيضًا فعلٌ من أفعال التواضع والحياء.

يشير الإيمان الديني إلى مجموعة أو منظومة من المعتقدات ، أي إلى موقف إرادي للقدرة الإدراكية في جوانب مختلفة. ولكنه يتجاوز ذلك، إذ يشمل أيضاً مجموعة من المواقف والنوايا ، أي إلى توجيه وتنسيق القدرة الإرادة؛ فضلاً عن ذلك، يشمل مجموعة من الروابط العاطفية المعقدة . وبطبيعة الحال، تنبثق أفكار وأفعال محددة من هذه الشروط المسبقة.

بمعنى آخر، الإيمان (كالإيمان بالله مثلاً [6]) لا يقتصر على توجيه القدرات العقلية نحو هدف محدد، بل يشمل أيضاً القدرات الإرادية والعاطفية على نطاق أوسع. إذ تُستَخدَم جميع جوانب النفس البشرية الثلاثة: الإدراك، والإرادة، والتقييم. إن اعتناق الإيمان يعني إخضاع النفس لمتطلبات عملية على جميع هذه الأصعدة.

في اليهودية، على سبيل المثال، ربما يكون هذا الأمر ضمنيًا في العبارة [7]: «وَتُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِن كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ» (تثنية 6: 5) - إذا فسرنا «قُلِبُكَ» (بالعبرية: *levavcha*) على أنه يشير إلى القيم، و«نَفْسُكَ» (بالعبرية: *nafshecha*) على أنه يشير إلى المعارف، و«قُوَّتِكَ» (بالعبرية: *meodecha*) على أنها تشير إلى الإرادات. وكلمة «كُلُّ» (من قلبك ونفسك وقُوَّتك) تهدف إلى التأكيد على ضرورة الاتساق في جميع مساعي المرء.

وبأخذ هذا الإعلان عن الإيمان على عاتقه، يعقد اليهودي (وكذلك اليهودية بالطبع) العزم على أن ينبض قلبه بالقيم والاهتمامات اليهودية؛ وأن يتجه انتباه

---

[6] ولإعطاء مثال آخر: بالنسبة للبوذيين، فإن الفعل الأساسي للإيمان يرتبط بإمكانية التحرر من دائرة الكارما.

[7] وهذا، بالطبع، جزء من صلاة "شماع يسرائيل" الأساسية . وتوجد في التراث تفسيرات أخرى غير تلك المقترحة هنا.

روحه نحو الملاحظات والدراسات الفكرية المتوافقة مع محبة الله وذات الصلة بها؛ وأنه سيستخدم قواه الجسدية والعقلية والروحية في الجهود المناسبة لتلك الغايات.

لكن لا ينبغي النظر إلى هذا على أنه دعوة للكذب على النفس أو على الآخرين، أو حتى على الله. أو لتحريف الحقيقة، أو تجاهل الحقائق والحجج الواضحة (أو حتى الظاهرية) ذات الصلة والمصداقية. فالصدق يبقى ضرورة لا غنى عنها. الإيمان أشبه بالقفز في الفضاء، قد يكون هذا القفز شجاعًا، ولكنه قد يكون أيضًا متهورًا. ينبغي للمرء أن يجد الاعتدال، في هذا كما في كل شيء آخر.

لاحظ على أي حال أنه من الممكن الالتزام التام بالوصايا (الأحكام الدينية) حتى مع عدم الإيمان الحقيقي بمصدرها الإلهي. ليس هدفي هنا ثني اليهود عن ممارسة أي من هذه الوصايا. كل رجل وامرأة مسؤولان عن خياراتهما. لا تُحمّلوني مسؤولية خياراتكم.

3. النص الكتابي والتفسير

حول تفاسير الكتاب المقدس . النظر في تفاسير المدراش أو تفاسير شخصيات حاخامية مختلفة (تلمودية أو لاحقة) فيما يتعلق بكل فقرة من التوراة (أو التوراة ، أي أسفار موسى الخمسة) أو أجزاء أخرى من التناخ (الكتاب المقدس اليهودي ككل)، يبدو واضحًا أن كل واحد منهم يملأ بشكل خيالي الفجوات السردية أو يقترح حلولًا للتناقضات الظاهرة في النص .

غالباً ما تكون اللغة المستخدمة في النص التوراتي غامضة بما يكفي لتعدد التفسيرات الممكنة حتى للقصة الرئيسية، حتى قبل محاولة إضافة أي تفاصيل إضافية. وهذا ما يُسمى "هاغادا" ، أي سرد القصص .

لا تتفق التفسيرات اللغوية المختلفة، أو إضافات القصص، أو تفسيرات التناقضات أو الصعوبات بالضرورة فيما بينها ، على الرغم من أن كل حاخام يسعى إلى صياغة منطق متسق داخليًا (يُسمى شيتا). ومع ذلك، تحظى جميعها بالاحترام نفسه وتُعتبر صحيحة في التراث؛ ويُبرر هذا التلاعب الفكري بالقول إن "للتوراة سبعين وجهًا" (دون النظر في الآثار المعرفية والوجودية لمثل هذا الطرح).

طالما بدت هذه الحقائق ذات مصداقية[8] من نواحٍ مختلفة (كأن تكون ملهمة من الناحية الوعظية أو كاشفة نفسيًا)، فإنها تُقبل تقليديًا كحقائق محتملة، وبالتالي كحقيقة بطريقة ما، أي كجزء من الحقيقة الكاملة. ويجب بالطبع أن تتوافق أيضًا مع العقيدة والقيم اليهودية. وهكذا، على سبيل المثال، يجب تصوير الأبطال بصورة إيجابية؛ حتى لو ظهروا في صورة فشل مؤقت، فلا بد من وجود عبرة من هذا الفشل.

مع ذلك، من وجهة نظر معرفية محايدة، فإن جميع هذه التعليقات ليست سوى تكهنات مبنية على قاعدة بيانات محدودة وثابتة ، ألا وهي النص المكتوب المعطى. ووفقًا للمنطق الاستقرائي، فإن هذه التعليقات، لكونها متسقة بشكل معقول مع تلك البيانات المعطاة ومتسقة داخليًا، هي في الواقع فرضيات قابلة للتصور على حد سواء . لكن هذا لا يجعلها بالضرورة صحيحة، مهما بدت قابلة للتصور. ولا يعني بالضرورة أنها متوافقة فيما بينها.

إذا اقتصر حكمنا على النص المكتوب، وافترضنا أن التكهنات (أو الفرضيات) المختلفة قد صيغت بشكل جيد، فلن يكون بوسعنا الاختيار بينها أو إثبات صحتها أو دحضها. أما إذا استندنا إلى المنطق والأدلة التاريخية والتطورات العلمية والاعتبارات الفلسفية، فقد نتمكن من دحض بعضها أو كلها، بل وحتى التشكيك في قاعدة البيانات نفسها (أي الادعاءات الأساسية في النص المكتوب) أو رفضها في بعض الحالات.

لا يقبل المنطق النسبية كمبدأ واقعي. فإذا تعارضت الصيغ التفسيرية التي اقترحها حاخامات مختلفون، فلا يجوز اعتبارها جميعًا صحيحة تمامًا. قد تُعتبر متساوية أو متفاوتة في درجة عدم اليقين ، ولكن ليس بالضرورة متساوية في صحتها . والتناقض (إن وُجد تناقض في حالة معينة) غير مقبول منطقيًا. وللأسف، لا يُسلّم دائمًا بوضوح في نظرية المعرفة الحاخامية بمبدأ مطلقية الحقيقة النهائية.

---

[8] إن المصداقية أمر نسبي للغاية، ويعتمد بشكل كبير على سياق المعرفة والفهم. هناك بعض التفاسير في المدراشيات أجدها خيالية بشكل مضحك، مع أنني أتصور أنها تبدو لبعض الناس، أو بدت كذلك في الماضي (خاصة في العصور القديمة)، ذات مصداقية كبيرة.

عن مصدر معلوماتهم . أحيانًا، تكون المصادر التاريخية واضحة ومعروفة. لكن في معظم الحالات، تظهر فجأة معلومات لم تكن معروفة من قبل! إذا لم يذكر المفسرون السابقون هذه المعلومات كتابةً لمئات أو حتى آلاف السنين، فكيف حصل عليها المفسرون اللاحقون؟ يُلمح إلى أن نقلًا شفويًا قد حفظ المعلومات منذ سيناء. لكن لا يوجد دليل على هذه الادعاءات؛ لذا فهي مجرد ادعاءات عشوائية. لا يمكن استخدام مبدأ غير مثبت كدليل قاطع على قضايا أخرى غير مثبتة .

بالإضافة إلى ذلك، عندما يُفسّر أحد المفسرين نصًا من التوراة، قد لا يكون لتعليقاته صلة تُذكر بالنص نفسه. في مثل هذه الحالات (أي غالبًا، ولكن ليس دائمًا) يُستخدم النص كذريعة أو منطلق للاستطراد. وتكون العلاقة بين النص والتعليق أقرب إلى ترابط الأفكار منها إلى علاقة سببية. ومع ذلك، بمجرد الإدلاء بهذا التعليق - حتى لو لم يكن ذا صلة مباشرة أو منطقية بالنص، حتى لو كان كلامًا غير مترابط - يُفترض بشكل قاطع أنه جوهري ولا جدال فيه. وبهذه الطريقة، يفقد النص بساطته ووضوحه الأصليين، ويُحاط بطبقة سميكة من التعليقات الجامدة.

علاوة على ذلك، يُضفي كل مُفسّر وجهة نظره الشخصية على تفسيراته. ويشتركون جميعًا، بطبيعة الحال، في حب الله والتوراة واليهود وأرض إسرائيل، وازدراء أعداء هذه القيم. لكن، على سبيل المثال، بينما يميل راشي إلى الاستشهاد بالمعجزات أكثر من اللازم منطقيًا، فإن الرامبان (الذي كتب بعده بأكثر من قرن ونصف) أكثر تحليلًا وعقلانية في تفسيراته للأحداث.

على سبيل المثال، راشي . بلا شك، كان الحاخام شلومو يتسحاقي، المعروف باسم راشي (فرنسا، 1040-1105)، أكثر مفسري الكتاب المقدس (والتلمود) غزارةً وتأثيرًا ومحبةً. معظم تفاسيره قيّمة بالفعل، لكن الكثير منها (إذا أُخذ حرفيًا) يُعتبر ضربًا من الخيال وقديمًا. لننظر، على سبيل المثال، إلى بعض آرائه المتعلقة بالفصل الأول من سفر التكوين.

في تعليقه على الاستخدام الحصري للاسم الإلهي "إلوهيم" في هذا الفصل (وهو اسم يرتبط تقليديًا بالعدل - على عكس الاسم الرباعي الأحرف الذي لا يُنطق "يكفك"، والذي يُعتبر رمزًا لصفة الرحمة، والذي يظهر فقط في الفصل الثاني)، يقول راشي إن الله خلق العالم أولًا على أساس العدل المطلق، ثم قرر أنه لا يمكنه البقاء على هذا الأساس وحده، فأدخل الرحمة. يبدو هذا تفسيرًا منطقيًا، إلى أن يُطرح السؤال: هل يُعقل أن خالقًا عليمًا بكل شيء سيخوض في التجربة والخطأ؟ من المؤكد أنه سيعلم مسبقًا ما سينجح وما لن ينجح! لذا فإن مثل هذا التفسير غير مقبول منطقيًا [9].

يزعم راشي لاحقًا أن الشمس والقمر خُلقا متساويين في الحجم، لكن القمر اشتكى من أنه ليس أكبر من الشمس، فصُغِّر حجمه. يمكن اعتبار هذا عبرةً تُعلِّمنا التواضع. أما فيما يتعلق بالتاريخ الحقيقي لهذين الجرمين الفلكيين، فمع أنه ربما كان يُفترض ذلك في زمن راشي، إلا أنه من المؤكد اليوم أنه خاطئ. كان القمر منذ تكوينه أصغر بكثير من الشمس. ولكن، هل يُعقل أن نصدق أن للقمر تفضيلًا وطريقةً للتعبير عنه؟ هل كان القمر يتمتع بالوعي والاختيار والكلام؟ في العصور القديمة، اعتقد الناس ذلك ونسبوا إلى هذين الجرمين مكانةً إلهية؛ ولكن لو كان راشي كليّ العلم (كما يعتقد البعض)، لكان من المفترض أن يكون أكثر درايةً.

ثم يزعم راشي أن النجوم خُلقت كأقمار للقمر، لمواساته على فقدانه مكانته بسبب تقلصه. وبغض النظر عن إسناد المشاعر الإنسانية، هنا أيضًا، إلى المادة الجامدة، يجب أن نشير إلى أن النجوم اليوم معروفة بأنها أكبر بكثير (وأقدم بكثير) من القمر. بعض النجوم ضخمة لدرجة أن شمسنا (وهي نجم بحد ذاتها) تبدو مجرد ذرة غبار بالمقارنة؛ فما بالك بالقمر (الذي هو نفسه ذرة غبار مقارنة بالشمس). والسبب في ظهور النجوم أصغر حجمًا هو ببساطة أنها أبعد بكثير. من الواضح أن راشي بنى معتقداته على مجرد الملاحظة بالعين المجردة للسماء؛ لم تكن لديه معرفة خاصة.

---

[9] ويقدم سفورنو (إيطاليا، حوالي 1475 - 1550) تفسيراً بديلاً، حيث يربط التتراغراماتون بالأبدية.

وهكذا دواليك – يمكننا الاستمرار في كشف المغالطات والتناقضات في العديد من تعليقات راشي، بل وغيره من المفسرين، على هذا المقطع من الكتاب المقدس، وغيره الكثير. يمكن تأليف كتاب كامل من التعليقات حول هذا الموضوع؛ لكنني لن أتطرق إليه هنا ، إذ أعتقد أن كل قارئ مثقف ونزيه قادر تمامًا على القيام بذلك دون مساعدتي.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن اليهودية تُعلّمنا طرح الأسئلة، إلا أنها لا تُحبّذ الإلحاح المفرط في طرحها. يجوز لنا البحث والتقصّي، ولكن ليس بعمقٍ مُفرط. يُنصح بالإيمان وبساطة الروح - أي يُحثّ على البراءة - لتجنّب التحديات أو الانتقادات المُحرجة. إذا أصرّ المرء على إجاباتٍ موثوقة، يُصبح موضع شكٍّ في أخلاقياته. هذا مغالطة شخصية . يُخيّم شبح العقاب الإلهي، مُرعبًا المُتمرّدين ليُذعنوا. هذه مغالطة تُعرف بمغالطة الطعن في الظهر أو مغالطة الطعن في الجسد .

حول النص التوراتي . بالطبع، يمكن التعمق أكثر في تحدي الرواية التوراتية، وكثيرون يجرؤون على ذلك اليوم. في الواقع، لقد بُذرت شكوك كثيرة حول هذه الوثيقة في القرنين الماضيين لدرجة أنه سيكون من غير النزاهة عدم دراسة المسألة على الإطلاق. بعض هذه الشكوك له دوافع خفية وهو قابل للنقاش بوضوح؛ لكن بعضها الآخر يبدو من الصعب دحضه.

بالنظر إلى أعمال المفسرين، يمكن اعتبارهم روائيين بارعين، يُثرون الحقائق المُسلّم بها بخيالات مُتقنة. وكما هو الحال اليوم، يستخدم كُتّاب الروايات التاريخية (أو حتى المؤرخون الأكاديميون إلى حد ما) خيالهم لتجسيد نظرياتهم المتعلقة بأحداث تاريخية مُؤكدة أو غير مؤكدة في شكل سردي، كذلك هو الحال مع مُفسري الكتاب المقدس.

بل إن الكتاب المقدس نفسه قد يكون رواية، ملحمة عظيمة. أو ربما، كما يرى كثيرون، مجموعة روايات، دُمج بعضها معًا لتبدو وكأنها رواية واحدة. تتضمن هذه الرواية العظيمة قصة عائلة معينة (عائلة الآباء) وأمة معينة (بني إسرائيل،

اليهود)، بالإضافة إلى مجموعة من معتقداتهم (بما في ذلك، على سبيل المثال، التوحيد ونظرية الخلق)، وممارساتهم (مثل النظام القانوني اليهودي وطقوس التضحية)، وقيمهم (مثل عبادة الله ومحبة الصدقة) .

بعض القصص والادعاءات الواردة في هذا الكتاب صحيحة بلا شك أو على الأرجح، بينما بعضها الآخر خيالي بلا شك أو على الأرجح. وقد تم تأكيد بعضها جزئيًا أو كليًا من خلال البحوث العلمية والتاريخية والأثرية وغيرها؛ في حين أن بعضها الآخر موضع شك كبير، إن لم يكن قد تم دحضه تمامًا. وبالطبع، يبقى الكثير منها غير مؤكد في كلا الاتجاهين.

بالطبع، ليس كل المؤرخين والنقاد المعاصرين موضوعيين؛ فبعضهم مدفوع بأجندة معادية للدين، ولا يمكن اعتبارهم مرجعًا موثوقًا. لكن عمومًا ، الاتجاه واضح: ثمة أسس تجريبية وعقلانية قوية للتشكيك في الروايات الدينية. ومن يتجاهل هذه الأسس لا يتسم بالموضوعية ولا بالنزاهة.

من السيناريوهات المحتملة لنشأة التوراة وجود بعض التقاليد الشفوية الأساسية المتداولة، مثل أصل الشعب اليهودي أو قصة استعبادهم في مصر. قد تكون بعض هذه القصص أسطورية كليًا أو جزئيًا، لكن بعضها الآخر كان بلا شك واقعيًا. فالخيال دائمًا ما يستند إلى بعض الحقائق.

دُوّنت هذه القصص في نهاية المطاف على يد روائي ديني أو تاريخي واحد أو أكثر، وهم بلا شك أناس ذوو نوايا حسنة سعوا إلى ترسيخ الذاكرة الجماعية. وقد يكون هؤلاء الروائيون قد دوّنوا التقاليد الشفوية حرفيًا، أو قاموا منذ البداية بتوسيعها وتطويرها إلى حد ما.

لاحقًا، ربما قام المعلقون الأوائل بدمج إضافاتهم وتزييناتهم مباشرةً في النص، مما أدى إلى توسيعه إلى حد ما. ومع ذلك، في مرحلة ما، أصبحت هذه التعديلات على النص الأساسي غير مقبولة، لأنه بحلول ذلك الوقت كان النص معروفًا على نطاق واسع لدرجة أن التغييرات ستفتقر إلى المصداقية.

وهكذا انتقل الشرح إلى مجال آخر من التراث – أولًا شفهيًا، ثم كتابيًا (كما في التلمود وغيره). واعتُبر هذا الشرح في نهاية المطاف مرجعًا موثوقًا به كالنص

الأصلي. ومن الأمثلة الجيدة والمتأخرة نسبيًا على هذه المرحلة كتاب الزوهار . وفي هذا السياق، يُستشهد عادةً بحجة النقل الخفي.

خلال عملية نمو التقاليد وتطورها، يلعب مرور الزمن دورًا محوريًا. فكلما كانت الأحداث أقدم في التاريخ ، بدت أكثر مصداقية، لصعوبة التشكيك فيها. لا يمكن إثباتها بسهولة، ولا يمكن دحضها بسهولة أيضًا. أو هكذا يبدو، مع أن بعض المعتقدات القديمة قد دُحضت بشكل قاطع في العصر الحديث (مثل الاعتقاد بأن عمر العالم أقل من 6000 عام). وكما يصبح النبيذ مع مرور الوقت ألذ، كذلك تصبح الوثائق الدينية أكثر رسوخًا وشرعية مع مرور الزمن.

لكن حتى المذهب أو الوثيقة الجديدة تمامًا قد تظهر فجأة في التاريخ، وتُعتبر ملزمة، شريطة أن يُزعم أنها قديمة. في سفر الملوك الثاني 22: 8-13 (وفي سفر أخبار الأيام الثاني 34: 14-21)، يُخبرنا أنه خلال عهد الملك يوشيا، وجد رئيس الكهنة حلقيا "كتاب التوراة " في الهيكل. ويُعرف هذا تقليديًا بأنه سفر التثنية .

يتبادر إلى الذهن سؤال بديهي، إن صحت هذه القصة: هل كان ذلك اكتشافًا لوثيقة موجودة مسبقًا ولكنها مفقودة مؤقتًا، أم كان تقديمًا لوثيقة جديدة تحت ستار الاكتشاف؟ فكيف يُعقل أن تُدمر لفافة توراة بالغة الأهمية كهذه في كل مكان، بل وتُنسى من قِبل معظم الناس، باستثناء نسخة واحدة أخفاها حلقيا لفترة أو عثر عليها صدفةً؟

إن قبول السيناريو في ذلك الوقت لا يثبت صحته. ربما كان المعنيون بالأمر ساذجين لدرجة تصديق كل ما قيل لهم، فقد مروا بظروف صعبة، كما لا ننسى. ربما كان الكثيرون جاهلين، ولم يكن بوسعهم التفكير في مثل هذه الأمور. بعضهم، وربما كان يوشيا من بينهم، عرفوا الحقيقة، لكنهم وجدوا من المناسب سياسياً أو غير ذلك التغاضي عن هذه الخدعة دون اعتراض.

لذا، في هذه القصة من كتب التاريخ اليهودية نفسها، قد يكون لدينا مثال على كيفية استخدام المواد الأولية الجديدة أُدمجت هذه الأفكار في سياق التقاليد. (مع ذلك، أحترم الكتاب الخامس من التوراة باعتباره امتدادًا حقيقيًا للكتب الأربعة

الأولى، التي لا تُنهي السرد بوضوح كما يفعل هذا الكتاب. هدفي هنا هو توضيح عملية ما فقط، وليس تقديم أي ادعاءات محددة).

تنطبق عملية تطور التقاليد هذه، بل وبشكل أوضح في كثير من النواحي، على الفروع اللاحقة لليهودية، ولا سيما الكتاب المقدس المسيحي والقرآن الكريم [10]. ويُلاحظ هذا المسار نفسه في ديانات أخرى، كالهندوسية والبوذية. إنها الطريقة التي تتطور بها الوثائق والتقاليد الدينية بشكل طبيعي عبر التاريخ البشري.

الدفاع عن العقيدة . من المهم لمن يرغب في الدفاع عن الدين ألا ينخرط في الدفاع عن العقيدة الساذج. يشير هذا المصطلح إلى محاولة يائسة لإنقاذ التفسيرات الحرفية السابقة لجزء من النص من الشكوك التي أثارتها الاكتشافات أو الحجج العلمية الحديثة. ومن الأمثلة الشائعة الإصرار على ستة أيام حرفية للخلق قبل حوالي 6000 عام، وترتيب الخلق الوارد في سفر التكوين، وهو ما يتعارض مع الاعتقاد العلمي الراسخ الآن بوجود كون مادي عمره 13.7 مليار سنة على الأقل ، مع ترتيب مختلف تمامًا للأحداث اللاحقة.

يقاوم المعلق المبرّر التغيير من خلال طرح سيناريوهات تبدو ظاهريًا فقط ذات مصداقية. إذا تعمقنا في تحليلها، يُمكننا بسهولة رصد الأخطاء التفسيرية الكامنة فيها. على سبيل المثال: بالنظر إلى التأكيدات التجريبية لنظرية التطور (والتي قد لا تُثبت النظرية بشكل قاطع، ولكنها تجعلها بالتأكيد متفوقة استقرائيًا على أي فرضية أخرى طُرحت حتى الآن)، يصعب فهم كيف يُمكن أخذ قصة آدم وحواء على ظاهرها.

---

10 أما فيما يتعلق بالقرآن الكريم، فيُزعم أنه جُمع من ملاحظات تركها النبي محمد صلى الله عليه وسلم، في العشرين سنة التي تلت وفاته. إلا أن عملية التحرير، التي قام بها النساخ تحت إشراف الخليفة عثمان بن عفان (صهر النبي محمد صلى الله عليه وسلم)، كانت انتقائية. فقد ورد أن العديد من الملاحظات استُبعدت عمدًا من عملية التجميع، ومُحيت أو أُحرقت أو أُخفيت. ويُقال إن بعض الناس تعرضوا للقمع لاعتراضهم على هذا التحرير المتحيز. (انظر بار زئيف، الصفحات ٢٤-٢٦). نرى في هذا المثال كيف يمكن تشكيل وثيقة ما وفقًا للنوايا المتعمدة (الروحية أو السياسية أو الشخصية) لشخص أو أكثر.

قد يُقرّ المدافع عن العقيدة الآن بوجود ما قبل التاريخ، ويُسلّم بوجود كائنات شبيهة بالبشر على الأرض قبل آدم وحواء، وذلك لعشرات أو مئات آلاف السنين، لكنه يُشير إلى أن عائلة واحدة من هؤلاء البشر اختيرت إلهيًا قبل نحو 6000 عام، ونالت روحًا خاصة ميّزتها منذ ذلك الحين. قد يبدو هذا للوهلة الأولى توفيقًا غير ضار ومقبولًا، لكن عند التفكير فيه، لا يُمكن تأييده منطقيًا.

فالحقيقة التجريبية للمسألة هي أن الدراسات الجينية أظهرت بوضوح أن البشر الحاليين لا ينحدرون جميعًا من زوج واحد (أي آدم وحواء، أو أيًا كان) قبل حوالي 6000 عام. أسلافهم الجينيون، على الرغم من وجود صلة قرابة واضحة بينهم، إلا أنهم أكثر تشتتًا جغرافيًا وأقدم عهدًا. وبناءً على ذلك، فإن السيناريو المقترح "لإنقاذ" قصة سفر التكوين الحرفية غير ناجح في الواقع.

يتمثل أحد أنواع الدفاع عن العقيدة في الادعاء، بشكلٍ غير متزامن، بأن كاتب التوراة ومفسريها السابقين كانوا يعلمون منذ البداية أن هذا الادعاء التاريخي أو العلمي أو ذاك كان مقصودًا مجازيًا أو رمزيًا أو صوفيًا، وليس حرفيًا. وهذه حجةٌ لاحقةٌ ملائمةٌ يستخدمها الحاخامات اللاحقون عندما تفشل جميع الحجج الأخرى، وذلك للحفاظ على مصداقية التوراة المكتوبة والشفوية.

لكن من الواضح من أي تدقيق صادق في أقوال الحاخامات السابقة أن المراجع السابقة، دون أي ضغط خارجي للتراجع، اعتبرت جميع الادعاءات المطروحة صحيحة حرفيًا. بل إن الكثيرين ما زالوا يفعلون ذلك حتى اليوم. وفي الواقع، فإن معظم المراجع، لو أُجبروا على الاختيار، سيوافقون على مبدأ أن القراءة البشاطية (أو البسيطة، الحرفية) صحيحة دائمًا، حتى لو طُرحت معانٍ مجازية أو باطنية إضافية.

هذه الرؤية مهمة، لأنه إذا اتبعنا منطقها، فلا بد لنا من الاعتراف بأنه إذا أخطأ العديد من المراجع السابقة في كثير من الادعاءات التاريخية والعلمية، فإن ادعاءاتهم الدينية والقانونية والشعائرية تصبح بدورها موضع شك إلى حد ما. إن اعتراف مرجعية أحدث بعدم صحة ادعاء ما حرفيًا لا يغير من حقيقة أن المراجع السابقة كانت تؤمن به حرفيًا. تبقى نظرية المعرفة النفسية للمؤيدين الأوائل موضع شك، حتى وإن قام اللاحقون بتبرير أقوالهم.

بالنظر، على سبيل المثال، إلى أن العديد من كتّاب المدراشيم الخيالية (القصص المكتوبة في العصر التلمودي) كانوا في نفس الوقت سلطات هالاخية (صناع القانون اليهودي)، فقد نتساءل عما إذا كان يمكن الوثوق بهؤلاء الأشخاص (الذين من الواضح أنهم لم يتمكنوا من التمييز بوضوح بين خيالهم والواقع) لإدارة حياتنا (من خلال الادعاء بأن جميع أحكامهم ذات أصل إلهي في نهاية المطاف).

لو أنهم قالوا صراحةً: "هذا مجرد استعارة، لا تأخذوا كلامي حرفيًا"، لكانت مصداقيتهم سليمة؛ لكنهم عادةً لم يُصدروا مثل هذا التوضيح. وبالفعل، أخذ معظم الناس، إن لم يكن جميعهم، أقوالهم حرفيًا لقرونٍ تلت ذلك، ولا يزال الكثيرون يفعلون ذلك.

علاوة على ذلك، صيغت التحفظات اللاحقة بطريقة تجعل العواقب الدينية تبدو محدودة وغير ذات أهمية. فالحاخامات المعاصرون الذين يعترفون بأخطاء تاريخية ارتكبتها السلطات لا يستخلصون أي استنتاجات منهجية وجذرية من اعترافاتهم. ونظرًا للقيود المعرفية لأسلافهم، فإنهم لا يعيدون تقييم مجمل العقائد والمعتقدات التي تلقوها منهم.

إحدى الحيل البارزة التي يستخدمها المفسرون الحاخاميون في مثل هذه السياقات هي حجة "تغير الطبيعة" (نيشتانيه هاتيفا). فعندما يواجهون تعارضًا جوهريًا بين نص توراتي أو افتراضات فقهاء سابقين بشأن جانب من جوانب الطبيعة، والمعرفة العلمية الحالية حوله، يعيد الفقهاء اللاحقون أحيانًا تفسير النص التوراتي أو يراجعون الشريعة، مدعين أنها لم تعد سارية لأن "الطبيعة قد تغيرت" - أي أن الحقائق أو قوانين الطبيعة المعنية قد أصبحت مختلفة تمامًا.

لا يقدمون أي دليل على تغير الطبيعة، لكن يبدو لهم جلياً أنها "لا بد أن تكون قد تغيرت"، لأنهم يعتقدون أن التوراة أو الفقهاء السابقين لم يخطئوا. هذا الموقف، القائل بأن الطبيعة أكثر عرضة للتغيير من الشريعة ، يكاد يكون حتمياً إذا انطلقنا من افتراض أن الشريعة بمجرد صدورها، تُحسم نهائياً. عندها يُنظر إلى الفقهاء على أنهم معصومون عن الخطأ، وقراراتهم غير قابلة للتراجع. والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه الأحكام هي اعتبار الشروط مختلفة أو الظروف متغيرة بطريقة ما.

يُتقن المفسرون الحاخاميون فنّ صياغة حجج ملتوية توحي بأنّ جميع الصعوبات الظاهرة من هذا النوع قد حُلّت وعُولجت بشكل مُرضٍ. ولكن إذا دققنا النظر، ووضعنا السياق الأوسع في الاعتبار، فقد نجد أحيانًا أنّ منطقهم سطحيٌّ بشكلٍ مُخيبٍ للآمال، إن لم يكن مُخادعًا. وللأسف، غالبًا ما يقوم الدين، بسبب جموده المتأصل، على التلاعب بالآراء.

ختامًا ، لا ينبغي للمرء أن يبني إيمانه بالله والخلق وقيم التوراة على تفسير حرفي لنص التوراة وشروحها اللاحقة. بل عليه أن يتحلى بعقلية منفتحة ومرنة، وأن يكون منفتحًا على العقل والتجربة، ومستعدًا لتعديل معتقداته وفقًا لذلك. عليه أن يلتزم بالأساسيات ويتصرف بنضج.

بمعنى آخر، ينبغي لنا أن نوسع نطاق إيماننا، وأن نجعله أقل تعلقًا بسياق محدد . يجوز لنا، بل وأجرؤ على القول إنه ينبغي لنا، أن نبقى مستلهمين من التوراة ومسترشدين بها، بكل تأكيد؛ لكن لم يعد بوسعنا الإصرار بشكل مقنع على صحة كل ما ورد فيها حرفيًا. وبالمثل، يجوز لنا أن نظل ممتنين لما قدمه لنا المفسرون من رؤى قيّمة حول النص، ولكن يجب علينا في الوقت نفسه أن نبقى نقديين إلى حد ما، وأن نكون مستعدين لممارسة الحكم المستقل.

وينطبق الموقف نفسه على الكتاب المقدس المسيحي، والقرآن الكريم، والنصوص الدينية الأخرى وشروحها. فالمتشددون الذين يرفضون التكيف مع تغيرات السياق المعرفي، يسيئون إلى الدين، ويجعلونه يبدو غير معقول كلياً بدلاً من كونه غير معقول جزئياً فقط.

4. التقاليد مقابل الابتكار

لستُ هنا بصدد ممارسة هواية مهاجمة الأديان الرائجة، بل أُبين ما يبدو جلياً، نظراً للأخطاء الفادحة في الحقائق والمنطق في جميع هذه الوثائق والتقاليد، ونظراً للاعتبارات التاريخية المحيطة. لكن هذه الرؤى لا ينبغي أن تدفعنا إلى التخلي عن تقاليدنا الدينية تماماً. فأنا أفضّل موقفاً وسطاً، لا متعصباً دينياً ولا علمانياً متطرفاً.

إن موقفي من الدين، كما هو واضح، ليس موقف معارض يسعى لتشويه سمعته وإذلال أتباعه. بل أميل إلى "موقف الزن" - أي نظرة المتأمل الذي يراقب أفكاره بصبر وثقة وهي تتدفق. لا أتوقع إجابات فورية وحاسمة لجميع الأسئلة، ولا أتعلق بالنتائج، سواء كانت إيجابية أم سلبية. بل أواصل التأمل، وأشعر بالامتنان عندما تتبلور لديّ رؤى جديدة. وبهذه الطريقة، أحافظ دائمًا على حياديتي وموضوعيتي ومصداقيتي.

لا ينبغي اعتبار أي من الانتقادات الموجهة للدين بمثابة استبعاد لإمكانية وجود الله من المعرفة البشرية. بل إن أوجه القصور العديدة في الدين لا تنفي حتى إمكانية لقاءات بشرية (فردية أو جماعية) مع الله، كتلك التي يُعتقد أنها حدثت في سيناء قبل حوالي 3300 عام. يمكننا أن نبقى منفتحين على كلا الاحتمالين. ليس هناك أي مبرر منطقي لرفض جميع "التأملات الميتافيزيقية" رفضًا قاطعًا

ودائمًا [11]. فالتأمل من أعظم قدرات العقل البشري، ومن الحماقة منعه بشكل قاطع. إن مثل هذه السياسة لن تؤدي إلا إلى إفقار الفكر والوجود الإنساني.

يجب فهم عملية التطور الديني المذكورة آنفًا في جوهرها، باعتبارها عملية نقل لقيم جوهرية متعددة . لا ينبغي لنا أن نتخلى عن الجوهر لمجرد وجود عيوب علمية أو تاريخية أو غيرها، ونرفض التقاليد رفضًا قاطعًا. فمثل هذا الرفض العشوائي لا يُفضي إلا إلى مأزق أخلاقي وروحي كما نراه اليوم. ولن يُجنى من التخلي التام عن الحكمة السابقة إلا إفلاس القيم الإنسانية.

في هذا السياق، يجدر بنا التعليق على معاداة السامية. أحد الأسباب الرئيسية لكراهية غير اليهود لليهود (وخاصة المسيحيين والمسلمين، ويبدو أن هذه الظاهرة تتفاقم في الوقت الحاضر)، بل وكراهية غير المتدينين لليهود المتدينين (الذين يُطلق عليهم اسم "اليهود الذين يكرهون أنفسهم")، هو أن اليهودية قد جلبت إلى العالم عبء الوعي بالله - "نير ملكوت السماوات".

يرى كثيرون في هذا فرضًا مصطنعًا لواجبات وموانع غير مرغوب فيها، ويُستنكر بشدة من تسببوا في هذا الإزعاج (اليهود). بالطبع، لا يُبدي الجميع هذا الرد السلبي، لكن للأسف يُبديه البعض. على أي حال، يجب أن نتذكر أن العديد من الانتقادات الموجهة للدين ليست سوى مقاومة لفرضياته الأخلاقية. فالناقد يبحث عن سبل للتخلص من هذا العبء.

والأسوأ من ذلك، أن أولئك الذين يعارضون جميع الأديان بشكل جذري ينتهي بهم الأمر إلى الدعوة، بشكل منحرف ، إلى نقيض الفضائل والقيم الدينية. فما كان فاضلاً وجيداً يتحول إلى شرير وسيء، والعكس صحيح. هذه هي روح عصرنا، روح العصر . على سبيل المثال، تُصوّر العديد من الجماعات ووسائل الإعلام اليسارية (التي تضم بعضها يهوداً) إسرائيل اليوم على أنها المعتدية على العرب بدلاً من كونها الضحية. ومرة أخرى، أصبحت المثلية الجنسية موضة

[11] خلافاً لما أصر عليه برتراند راسل وآخرون.

رائجة بدلاً من أن تُعتبر من أبشع الممارسات التي يمكن أن تُرتكب بحق الرجال والنساء.

بل ينبغي لنا أن نتعلم تحديد جوهر المسألة في كل مجال من مجالات اهتمام التراث الديني، أي مصدره الروحي. علينا أن نجد فيه تعاليم الحكمة الثمينة، وأن نتجاهل التلفيقات التاريخية والإضافات العرضية، إذ لم تعد ذات أهمية كما كانت تبدو سابقًا. يجب التعرف على الحقائق الخاطئة والمنطق الزائف، وفضحها على حقيقتها، دون اللجوء إلى تبريرات ملتوية أو عداء. علينا بالتأكيد رفض ما يبدو سخيفًا أو غير مقبول [12]؛ لكن هذا لا يعني رفض كل شيء. فلنفصل الجوهر عن الزيف. على سبيل المثال، لنعترف بكرامة المرأة المتساوية حيثما يبدو أنها موضع شك تقليديًا.

هذا ليس بالأمر الهين بالطبع. هل عليّ، على سبيل المثال، تجاهل قوانين الطعام الحلال؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هي الأسس التي أستند إليها، عدا عن الراحة الشخصية؟ ربما، بدلاً من التخلي عن قوانين الكشروت ، ينبغي لنا اختيار النظام الغذائي النباتي الأكثر تقييداً والأكثر إنسانية (وهو بالمناسبة حلال أيضاً). كيف لنا أن نتأكد من أن دوافعنا وأفكارنا في الاختيار والانتقاء روحية بحتة؟ لكن هذا هو جوهر التحدي الذي يواجه قدرة الإنسان على التقييم - كيف نميز بين الذكاء والحكمة وبين الغباء والحماقة؟ النقاء والإخلاص والحدس الواضح والمنطق السليم ضرورية لتجنب الضلال.

---

[12] أحد التفسيرات الحاخامية التي أجد صعوبة بالغة في تقبّلها يتعلق بسفر التثنية 22: 6-7 (الوصية التوراتية بطرد الطائر الأم قبل أخذ البيض من عشه). يبدو هذا القانون ظاهريًا درسًا في الإنسانية، أي عدم القسوة على الحيوانات، ومراعاة مشاعرها. لكن التلمود يحوّله إلى وصية ببذل جهد إضافي وأخذ البيض من العش (حتى لو لم يكن المرء بحاجة إلى البيض اليوم!)، وذلك لأداء "ميتزفة" غير منطقية تتمثل في طرد الأم أولًا. يصرّون على أن هذا القانون لا ينبغي قراءته على أنه واجب إنساني تجاه الحيوانات، مفضلين الاعتراف بأنه غير قابل للتفسير. بالطبع، عليهم فعل ذلك لأنهم يدافعون عن وجهة النظر التي ترى أنه يجوز إيذاء الحيوانات إلى حد ما (بالتأكيد، بالقدر اللازم، لا أكثر) لأنها تُعتبر طعامًا مسموحًا به للبشر. بالنسبة لقارئ ساذج مثلي، يبدو القانون مشروطًا : معناه: " إذا بحثت عن بيض ووجدت الطائر الأم حاضنة له، فعليك أن تطاردها قبل أن تأخذ البيض". لكن الحاخامات حوّلوه إلى قانون مطلق : "كلما كنت تمشي في الغابة، وصادفت طائرًا أمًا حاضنة لبيضها، فعليك أن تبتعد عن طريقك وتطارد الطائر من عشه وتأخذ البيض". أيّ التفسيرين أرجح، برأيك؟

من الواضح أنني لا أدافع هنا عن الحركات المحافظة أو الإصلاحية أو غيرها من الحركات الحديثة المنبثقة من اليهودية، ناهيك عن فروعها المسيحية والإسلامية، ولا حتى عن الدين العلماني الإلحادي الزائف السائد حاليًا. فكل هذه الحركات تستحق النقد، كلٌّ على طريقته. لا أدعو إلى أي بناء فكري مُعدَّل أو روحانية زائفة جديدة، أو إلى مزيد من التساهل أو التعصب المُستحدث. إنما أبحث عن البديهي، عن الحقيقة الواضحة.

تقدم لنا التقاليد التي ورثناها عن أسلافنا الروحيين إرشاداتٍ قيّمة . يتبادر إلى الذهن صورة الإصبع الذي يشير إلى القمر. لا تُركّز انتباهك على الإصبع، بل وجّهه إلى القمر الذي يُشير إليه. لا تدع التقاليد تستعبدك وتضطهدك، بل استخدمها لتحريرك وتنويرك. قد يكون هذا صعبًا للغاية، لأن كل شيء في اليهودية يتطلب امتثالًا تامًا. يتطلب الأمر شجاعةً كبيرةً للتغلب على هذه القوة الجبارة، مع البقاء في نطاق تأثيرها. أن تسمح لها بالتأثير عليك إيجابيًا، دون أن تدعها تُسيطر عليك بالقوة.

ماذا لو اتضح في النهاية أن للكتاب المقدس (وأي نص مشابه) جوانب خيالية؟ فالعمل الروائي قد يكون مُلهمًا أيضًا. المهم هو نقل الحقيقة الروحية التي يهدف إليها العمل ويحققها. كما أن الرواية غالبًا ما تستند إلى حقائق. بل يجب أن تستند الرواية إلى بعض الحقائق؛ فلا وجود للرواية الخالصة. غالبًا ما تكون الرواية أفضل وسيلة لنقل الحقائق، فإذا عُرضت بشكل منهجي جاف، فقد تفقد جوهرها.

إذا كنتُ أؤمن بالله وأرغب في التعبير عن هذا الإيمان من خلال العبادة، فقد أجد نفسي بحاجة إلى نوع من الطقوس الدينية والأجواء المناسبة لأتمكن من القيام بذلك بشكل مقنع. بإمكاني "ابتكار ديني الخاص" [13]، ولكن لماذا أعيد اختراع العجلة، بينما لديّ الممارسات الدينية العريقة لأجدادي اليهود أو غيرها من التقاليد التي يمكنني الاستلهام منها (ربما مع بعض التعديلات البسيطة التي تناسب الظروف الراهنة)؟ بعض الناس يبتكرون دينهم الخاص، بينما يفضل آخرون ممارسة شعائرهم بطرق مجرّبة.

---

13 كما أوصى تيموثي ليري. ومن الأمثلة الحديثة كتاب أورانتيا ، الذي كُتب في أوائل القرن العشرين في الولايات المتحدة. وهناك أمثلة أخرى لا حصر لها. أليست جميع الأديان في نهاية المطاف من اختراع البشر؟

أعتقد أن أهم شيء هو إدراك أن الروحانية "مفيدة لك"، أي أنها تصب في مصلحتك على المدى البعيد. أنت من يتحكم بمصيرك، ومن الحماقة أن تسيء إدارته. تحمل المسؤولية وتطور إيجابياً. هذا درس يمكن لليهودية (والأديان المشابهة) أن تتعلمه من البوذية (أو بعض فروعها).

تميل اليهودية إلى فرض الامتثال التام لقوانينها من خلال الاستنكار وغيره من أشكال الضغط الاجتماعي والنفسي الصارمة (وإن لم يكن ذلك حصريًا). فهي تفرض مسارًا ثابتًا مدى الحياة مع هامش ضئيل للاعتراض. أما البوذية، من جهة أخرى، فتمنحك الخيار؛ فهي لا تستنكر فعلك للخطأ أو تقصيرك ، بل تُذكّرك بلطفٍ بحماقة هذا السلوك وتنصحك باختيار الحكمة. ويبدو أن هذه الطريقة الأخيرة، الأكثر لطفًا، في التأثير على الناس أنسب في عصرنا هذا .

5. العقارات الحاخامية

مع أن الغالبية العظمى من الحاخامات هم بلا شكّ أشخاص فاضلون ومحبوبون وفوق المتوسط من البشر واليهود، إلا أنه يمكن وصفهم، كطبقة مهنية، بأنهم بيروقراطيون روحيون [14]. مهمتهم تقتصر على تطبيق القواعد والأنظمة القائمة، لا على التفكير المنطقي أو التشكيك في العقائد.

الحاخامات هم موظفون مدربون على الالتزام بالتقاليد، والامتثال للتوراة وتفسيراتها السابقة والحالية المقبولة عمومًا في هذا المجال. يُعلَّمون العمل ضمن هذا الإطار الثابت أساسًا، وربط كل ما يصادفونه به بشكل قاطع. يُعلَّمون إما ترديد العبارات المبتذلة التقليدية دون نقد، أو صياغة تبريرات جديدة ملفقة.

لا يُسمح لهم بالتشكيك في أي مسلمة تقليدية، أو ليس لفترة أطول من اللازم للعثور على إجابة لسؤالهم في المصادر التقليدية، التي يجب قبولها دون تمحيص حتى لو بدت غير دقيقة من الناحية الواقعية أو المنطقية، أو حتى لو كانت اعتباطية أو بعيدة المنال. ليس للحاخامات أي تفويض لإجراء تحقيقات معمقة أو ابتكارات جذرية. وإذا ما تجرأوا على الخروج عن المألوف، فإن أقرانهم

---

14 يمكن توجيه نفس الملاحظة المهينة فيما يتعلق بالمسؤولين المماثلين في الديانات الأخرى.

وقادتهم يُسارعون إلى محاسبتهم (تحت التهديد بالطرد في نهاية المطاف، على الأرجح) [15].

من نتائج هذا التعليم السطحي والممل أن الحاخامات لا يستطيعون تنمية الشجاعة الفكرية والنزاهة الكاملة. فموقفهم المعرفي معيبٌ بطبيعته، إذ يعجزون عن فهم الحقائق والحجج الجديدة، أو التعامل معها عملياً، أو مواجهة المواقف التاريخية الجديدة، التي جعلهم إطارهم المرجعي المغلق غير مستعدين لها تماماً.

في مثل هذه الحالات، يتجاهلون الحقائق والحجج، أو يلجؤون إلى التهرب والمماطلة . ولعدم قدرتهم على تقديم إجابات منطقية، يتجاهلون الأسئلة المطروحة، أو يعدون بالإجابة لاحقًا لكنهم لا يفعلون، أو يتظاهرون بتقديم إجابات، أو يفرضون "الإيمان". ولعدم قدرتهم على اتخاذ إجراءات تصحيحية غير منصوص عليها في القانون، يتظاهرون بأن المشاكل غير موجودة أو ليست بالسوء الذي زُعم.[16]

يتجلى هذا بوضوح في العديد من القضايا العلمية، مثل الاكتشافات الحديثة المتعلقة بحجم الكون وعمره، أو نظرية التطور البيولوجي [17]. كما يظهر جليًا في عواقب التطورات التكنولوجية الحديثة، كالقسوة التي تُمارس على الحيوانات في الزراعة الصناعية والذبح، أو التهديد الذي تُسببه الصيد الآلي لأنواع الأسماك، أو حتى في الانتشار المتزايد للمثلية الجنسية في المجتمع بشكل عام في السنوات الأخيرة. لكن هذا ينطبق أيضًا على قضايا أكثر بساطة.

يرفض معظم الحاخامات الذين قابلتهم دراسة كتب الفلسفة والعلوم والتاريخ الحديثة، ليس كسلاً، بل خوفاً من اكتشاف أخطاء في المعتقدات التقليدية. (على النقيض، أصبحتُ أتجنب قاعات دراسة التوراة خشية أن أصبح ملحداً! وعندما أحضر إحدى هذه القاعات، وأرى مدى ضآلة معرفة الحاضرين بالفلسفة والعلوم

---

15 لقد شهدنا حالة مماثلة قبل بضع سنوات في إسرائيل، عندما أُجبرت شخصية بارزة مثل أدين شتاينسالتز على التراجع عن بعض الأمور التي قالها من قبل بعض الحاخامات المهمين الآخرين.

16 بالنسبة لي شخصياً، فقد اتضح كل هذا بشكل جليّ من خلال ملاحظة غياب ردود الفعل من الحاخامات على كتابي " المنطق اليهودي" .

17 أنا متأكد من أن هذه الأمور لا تُدرّس أبداً في المدارس الدينية اليهودية (يشيفوت)، على الرغم من أنه قد يتم النظر فيها للحظة ثم رفضها بشكل عابر إذا طرح أحد الطلاب أسئلة.

والتاريخ المعاصر، ومدى سخافة بعض حججهم وتصنّعها، أفضل الصمت كي لا أجرح مشاعرهم، مع أن ذلك يُحزنني).

مع كل ما سبق ذكره بخصوص المؤسسة الحاخامية، لا أقصد التعبير عن أي عداء شخصي تجاه أي فرد أو تجاه المهنة ككل . كما أنني لا أحمل أي ضغينة عقائدية. في الواقع، أكنّ احتراماً كبيراً لديني ورعاته المؤسسيين؛ أقول هذا بصدق، دون خوف أو دوافع دبلوماسية. إنما أسعى فقط لأن أكون مراقباً موضوعياً وناقداً نزيهاً.[18]

أقصد هنا بالطبع الحاخامات المعترف بهم عمومًا بأنهم أرثوذكس أو تقليديون، لا ما يُسمى [19]بحاخامات الحركات المحافظة أو الإصلاحية أو غيرها من الحركات المعارضة. فبينما تكمن المشكلة لدى الجانب الأرثوذكسي في التشدد المفرط (عادةً)، تكمن المشكلة لدى الجانب الآخر في التساهل المفرط. إذ يُخفف هؤلاء الأخيرون من حدة اليهودية حسب أهوائهم - بتكييف الشريعة لتناسب رغبات العامة في عصرهم - حتى لا يتبقى منها إلا القليل. إن هذا التساهل التعسفي ليس إلا زيفًا. لا بد من اتباع نهج وسطي - نهج أكثر ترويًا وجرأة، يأخذ في الاعتبار تطورات المعرفة والمجتمع دون اللجوء إلى النقيض.

عندما يتخذ الفقهاء اليهود، أو ما يُعرفون بـ"البوسكيم" ، قرارًا يبدو متشددًا للغاية - أو في بعض الحالات متساهلًا للغاية - فمن الواضح أنهم بذلوا قصارى جهدهم للالتزام بثوابت اليهودية ومراعاة الاحتياجات الإنسانية لليهود. لا شك في ذلك. يمكننا القول إنهم ضحايا النظام. ومن المفهوم أنهم يخشون ارتكاب الخطيئة أو التسبب في ارتكابها من قبل الآخرين. إن ضيق نطاق التغيير أمرٌ شبه حتمي، نظرًا للثوابت التاريخية وبنية اليهودية.

تزعم اليهودية أنها نزلت في سيناء، بشكل أساسي في التوراة المكتوبة، وفي الوقت نفسه في الشريعة الشفوية (التي يُزعم أنها أُنزلت أيضًا في سيناء ونُقلت

---

18 وغني عن القول أيضاً أن المشاكل والمغالطات المذكورة هنا لا تقتصر على الحاخامات فقط، بل يمكن العثور عليها في جماعات أخرى، سواء كانت دينية أو سياسية أو تدعي العلم.

19 أقول "ما يسمى" لأنهم اغتصبوا لقباً كان موجوداً قبل ظهورهم بزمن طويل. كان عليهم أن يطلقوا على أنفسهم اسماً آخر لو كانوا صادقين.

كاملةً إلى واضعي التلمود). لا يمكن التحقق من أي من هذه الادعاءات؛ وحتى عندما يتبين أن بعض محتواها مشكوك فيه من الناحية الواقعية أو المنطقية أو حتى سخيف، لا يُسمح لنا برفضه. حتى لو اجتمع كبار الحاخامات وقرروا خلاف ذلك، فسيظل هناك دائمًا بعض المعارضين المتشددين. من المشكوك فيه أن يُصلح هذا الوضع المأساوي. لذلك، يبدو أن اليهود المتدينين محكوم عليهم بالمعاناة منه حتى النهاية.[20]

[20] يظهر نوع مماثل من التقييد العقائدي في الدين الإسلامي، وللأسباب نفسها. فالبشر لهم تاريخ، ومن الصعب عليهم التخلص من آثار الماضي.

6. المنطق اليهودي المختل

ألّفتُ كتابًا بعنوان "المنطق اليهودي" قبل أكثر من عقد من الزمان. اخترتُ هذا الاسم لأن اليهودية تتضمن بطبيعتها قدرًا كبيرًا من التفكير المنطقي الصحيح رسميًا (مثل حجة "من باب أولى")، ولأنّ أنصارها من الحاخامات يميلون إلى الاستدلال المنطقي. لكنني أشرتُ في الكتاب نفسه إلى أن الحاخامات يستخدمون أيضًا العديد من أشكال الاستدلال غير المنطقي، إما لكونها غير متسلسلة أو متناقضة ذاتيًا. وقد تم إثبات ذلك رسميًا، أي باستخدام "س" و"ص" - أي الطرق والوسائل التي تكون نتائجها قاطعة كالبراهين الرياضية. وبالتالي، ثمة اعتماد كبير على اللا منطق في اليهودية، كما هو الحال في المنطق.

لقد بيّنتُ أيضًا أن المنطق الحاخامي غالبًا ما يكون استقرائيًا لا استنتاجيًا. والحاخامات أنفسهم ليسوا على دراية بهذا التمييز، مع أنهم قدّموا إسهاماتٍ جليلة في المنطق الاستقرائي، ولا سيما المبدأ الثالث عشر للحاخام إسماعيل. هذا المبدأ أحد مبادئ التوفيق، وهناك مبادئ أخرى صحيحة، ولكن هناك أيضًا بعض المبادئ غير الصحيحة. وهذا أمرٌ بالغ الأهمية، لأن النتيجة قد تكون غير منطقية في المنطق الاستنتاجي، ومع ذلك تكون استدلالًا صحيحًا في المنطق الاستقرائي. علاوة على ذلك، يمكن حلّ التناقض في الخطاب الاستنتاجي من خلال الأساليب الاستقرائية. وقد برع الحاخامات، كما أكرر، في هذه التقنيات المنطقية المتقدمة، وإن لم يكن ذلك بوعيٍ كافٍ. ونتيجةً لذلك، لم يطوّروا نظامًا منطقيًا متسقًا وشاملًا تمامًا.

على الرغم من إسهاماتي المهمة وتحدياتي الجوهرية للمنطق اليهودي، لم أحظَ باهتمام يُذكر منذ نشر كتابي. استجاب بعض الأكاديميين بشكل إيجابي، ولكن عادةً ما كان ذلك مصحوبًا بخوف واضح من التأييد العلني الصريح. في الغالب، لم يشكرني أي حاخام أو ينتقدني ، حسب الحالة . ورغم أنني دعوت إلى ردود فعل محلية ودولية شخصيًا وعبر البريد، إلا أن الردود من هذا الجانب كانت مراوغة بشكل موحد. فهم عاجزون عن الإجابة على الأسئلة أو الاعتراضات، ويتجنبون الخوض في القضايا. وهذا غير منطقي أيضًا، بالطبع.

المغالطات غير الرسمية . على مر السنين، لاحظتُ أيضًا العديد من المغالطات غير الرسمية التي يمارسها الحاخامات. فيما يلي بعض الأمثلة الشائعة التي دوّنتها في كتاباتي والتي تستحق لفت انتباهكم إليها.

- كثيرًا ما يُقدّم الحاخامات (أو يقبلون) تفسيراتٍ هي في الحقيقة **تفسيراتٌ زائفة** . أي أنها، لا من الناحية العملية ولا من الناحية المنطقية، لا تُفسّر الظاهرة المطروحة؛ ولكن مجرد طرحها كخطابٍ تفسيري يُعطي انطباعًا خاطئًا بتقديم تفسيرٍ حقيقي. فعلى سبيل المثال، في تعليقه على سفر اللاويين 2: 13، الذي ينص على " مع كل قرابينك تُقدّم ملحًا "، يُشير الحاخام ابن عزرا إلى أن خلاف ذلك يُعدّ "علامة ازدراء" (سونتشينو، التوراة ، ص 611). لم يُذكر هنا سبب ارتباط الملح بالازدراء؛ بل تم تأكيد العلاقة بين هذين الأمرين فحسب، كما لو كانت بديهية بمجرد توضيحها.[21]

ومن الأمثلة الأكثر أهمية في سياقنا الحالي، تحريم الحاخامات استدعاء النساء لقراءة التوراة. فرغم أنهم يرون ذلك جائزًا من حيث المبدأ، إلا أنهم يحظرونه لأنه يمس "شرف الجماعة" (وليس لأي سبب يتعلق بمخاطر اختلاط الرجال والنساء). وعندما يُسألون تحديدًا عن كيفية المساس بهذا الشرف، أي ما المقصود بكلمة "شرف" هنا،

21 لاحظ جيدًا أنني لا أدعو إلى الازدراء، بل أتساءل فقط عن سبب اعتبار مادة تُسمى الملح دليلًا على عقلية عدم الاحترام. بحسب ما أرى، لا توجد علاقة طبيعية واضحة بين هذين الأمرين، لذا لا يمكن اعتبار أحدهما تفسيرًا للآخر.

لا يجدون جوابًا. فحجتهم إذًا دائرية: فالأمر مُشين لمجرد أننا نقول ذلك. إن الإشارة إلى الشرف مجرد ذريعة، لا يوجد سبب حقيقي.

- يُشابه هذا التفسير الزائف، من حيث السببية بالمعنى الأنطولوجي، الادعاء **بإثبات** نتيجة مُسبقة باستخدام مقدمات مُفترضة لا تستلزمها منطقيًا. هذه الممارسة الأخيرة، التي تُشكل تفسيرًا زائفًا بالمعنى المعرفي، شائعة أيضًا في الخطاب الحاخامي. أحيانًا، يعود ذلك إلى خلط الحاخامات بين الاستدلال الاستقرائي والاستنتاجي. وأحيانًا أخرى، يُبررون ذلك بمبدأ تأويلي معروف، قد يكون صحيحًا منطقيًا أو لا (مثل حجة "جيزيرا شافاه" القائمة على القياسات اللفظية في النص). وأحيانًا يفعلون ذلك دون أي تبرير، إما عن غير وعي أو بدافع التلاعب الخطابي.

- من المغالطات الشائعة الأخرى **عدم اتساق التفسير أو الدليل** . على سبيل المثال، يحظر الحاخامات الأكل والشرب (باستثناءات قليلة) قبل صلاة الفجر، قائلين إن مقابلة الله ببطن ممتلئ أو سكران أمرٌ غير لائق. كما يعلّمون أن صلاة العشاء يجب أن تُتلى قبل العشاء. حسنًا، يبدو التفسير المقدم مقنعًا، ولكن إن كان صحيحًا، فلماذا يُطبق فقط على صلاتي الفجر والعشاء؟ لماذا لا تُقيّد الصلاة الإضافية في الأيام الخاصة وصلاة العصر اليومية بنفس القدر من التقييد؟ في مثل هذه الحالات، تكمن المشكلة في عدم بذل جهد كافٍ للتوفيق بين الأحكام.

- تستند بعض الأحكام الشرعية (التي يُزعم عادةً أنها صدرت شفهيًا في سيناء) إلى **تفسير ضيق** للدوافع الكامنة وراء الفعل المعني. وهذا تفسير خاطئ، لأنه يتجاهل بعض الحقائق . فعلى سبيل المثال، تحظر هذه الأحكام الجلوس أو الوقوف باستقامة، على افتراض أن هذه الوضعية دليل على الغرور أو التكبر. بالطبع، هذا أحد الدوافع المحتملة لهذه الوضعية، ولكن هناك دوافع أخرى أيضًا. فعلى سبيل المثال، قد يعتقد المرء (كما تُعلّم التأملات) أن الوضعية الجسدية المستقيمة تُعزز صحة الجسم، وتُظهر اليقظة الذهنية وتُحسّنها، وتُشجع على القوة الأخلاقية والانضباط. في

المقابل، لا تُثبت الوضعية المنحنية التغلب على الكبرياء، بل يُمكن تزييفها.[22]

- يميل المفسرون الحاخاميون **إلى تجاهل أو للتجاوز بصمت أسئلة لا يستطيعون الإجابة عنها** . يتباهون بمعرفتهم إجاباتٍ لمعظم الأسئلة، لكن ذلك لأنهم يركزون فقط على الأسئلة السهلة. أما الأسئلة الصعبة، فإما أنهم يتجاهلونها ، أو يتظاهرون بعدم سماعها، أو يتجنبون من يطرحها. يعتقدون أو يقولون: "بالتأكيد هناك إجابة لكل سؤال من هذا القبيل، حتى لو لم أكن أعرفها" - ويقصدون بذلك إجابةً تتفق بالضرورة مع معتقداتهم الراسخة، لكن بالطبع هذا الافتراض المريح غير مبرر معرفيًا.

من الأمثلة الواضحة على المسائل الصعبة، التباينات المعروفة اليوم بين العلم والتاريخ من جهة، والنص التوراتي والتفاسير اللاحقة من جهة أخرى، كعمر الأرض، ونشأة الجنس البشري، وما إلى ذلك. لكن ثمة أيضًا مشكلات داخلية محرجة، لم تُذكر حتى، فضلًا عن حلها . أحد التفاسير التي قرأتها يُوضح هذا الأمر صراحةً، إذ ينص على أنه "ممنوع" الاعتراف صراحةً بتناقض نصي لا يبدو له حل، إلى أن يُعثر على حل له (المبرر المُقدم هو المبدأ الثالث 23عشر للحاخام إسماعيل) [24].

---

[22] يبدو أن الصورة المثالية للإنسان (اليهودي) في الفكر الحاخامي هي صورة مخلوق منحني الظهر، حزين، منحني الظهر بسبب الانكباب المستمر على دراسة الكتب المقدسة داخل المنزل، وندمه على كل الذنوب التي ارتكبها. ويبدو أن الحاخامات كانوا يستاؤون (أو يشعرون بالتقليل من شأنهم) من أي شخص يقف بجسد أكثر استقامة منهم. لماذا يُفترض أن الله يُفضل وضعية جسدية غير صحية؟ كان يكفي التأكيد على التواضع النفسي وتجنب الكبرياء عند مواجهته. لقد أخطأ الحاخامات في اعتبارهم أن الوضعية المستقيمة ناتجة بالضرورة عن مواقف مستهجنة. لقد أغفلوا حقيقة أن لها مصادر نفسية أخرى، مشروعة تمامًا، بل ومرغوبة دينيًا. فالوضعية الجسدية ليست سوى المظهر الخارجي، أما المهم فهو الموقف الكامن وراءها.

[23] انظر **الملحق 1** للاطلاع على مثال للأسئلة التي لم تُطرح ولم تُجب. في سفر العدد، حيث يُزعم أن عدد بني إسرائيل دقيق، تنتهي جميع الإحصاءات المتعلقة بالأسباط الاثني عشر وعائلات اللاويين الثلاث بأعداد صحيحة غير محتملة: عادةً ما تكون بالمئات ونادرًا ما تكون بالعشرات. كيف يُعقل هذا؟ لماذا يُقدّر موسى الأعداد، أو لماذا يُفضّل الله الأعداد الصحيحة بشكلٍ مُعجز؟

[24] وجدتُ هذا التعليق، المنسوب إلى الحاخام حاييم سولوفيتشيك من بريسك، في كتاب بعنوان "تاليلي أوروت" (المجلد الأول/بيريشيت، الطبعة الفرنسية، صفحة ١٨٤). واللافت هنا

- في المقابل، يميل المفسرون الحاخاميون - وخاصةً مفسرو التلمود - **إلى اختلاق مشاكل مصطنعة** . فعلى سبيل المثال، يقضون بأنه لا يجوز استدعاء كاهنين (كوهانيم) لقراءة التوراة (عليا) أولاً ثم ثانياً، خشية أن يظن الناس أن الثاني دُعي بعد الأول، بسبب نقص في مؤهلاته. لا شك أن هذا سبب مختلق، بل هو ذريعة واهية - إذ قلّما يخطر ببال أحد مثل هذا الظن، فضلاً عن أن الحاخامات كان بإمكانهم ببساطة أن يقرروا خطأ هذا التفسير للتسلسل. (تجدر الإشارة إلى أن هذا المثال يندرج أيضاً تحت فئة "التفسير الضيق" المذكورة آنفاً).

يكمن أحد الأسباب الرئيسية الكامنة وراء معظم السلوكيات غير المنطقية المذكورة أعلاه في حقيقة أن جميع التعليقات والتفسيرات والشروحات الحاخامية يجب أن تلتزم بمعايير محددة ضمنيًا . يُحظر التفكير خارج الصندوق. بعض الأفكار محظورة، وتتجاوز حدود الممكن التقليدية. من الأفضل عدم طرح أسئلة معينة أو محاولة الإجابة عنها، تجنبًا لتجاوز تلك الحدود. أرى في ذلك نقصًا في الشجاعة، أو حتى في الإيمان، فمن يمتلك ثقة وإيمانًا راسخين، يواجه جميع التحديات بشجاعة.

يبدو لي أن أديانا، اليهودية وغيرها، يجب أن تبذل جهدًا للتحقق من منطقها وتحسينه. في الماضي، كان معظم البشر سذجًا للغاية، أما اليوم فقد أصبح الكثيرون أقل سذاجة، ومن المتوقع أن يستمر هذا التوجه في المستقبل. إذا أرادت الأديان البقاء، فعليها أن تتكيف مع التطور البشري وأن تصبح أكثر دقة منطقيًا. بدلًا من إضفاء الشرعية على الأفكار والعادات السخيفة وتكريسها، ينبغي أن تكون أداةً للتنمية البشرية والتنوير.

أقول هذا كله، مع التنويه جيداً، ليس رغبةً في التقليل من شأن الدين أو القضاء عليه، بل على العكس، رغبةً في مساعدته على البقاء، فأنا مقتنعٌ بأن فيه الكثير

أن هذه القاعدة المزعومة لا تتطابق في الواقع مع القاعدة الثالثة عشرة للحاخام إسماعيل، ففي الأخيرة، عند وجود تناقض، يُعتمد الرأي الثاني ، إلى أن يُكتشف رأي ثالث يوفق بين الرأيين الأولين. نرى في الصياغة الجديدة قبولًا صريحًا للمغالطة المنطقية الواعية؛ إذ يُقدَّم إنكار البديهيات هنا كفضيلة، وبرهان على التقوى والإيمان، ومصدر فخر.

مما هو خيرٌ للبشر. فالأديان هي مستودعات الروحانية الإنسانية، وأسمى قيم الثقافة الإنسانية.

تشبه اليهودية مشروعًا هندسيًا ضخمًا، نفذه عدد لا يحصى من العمال المتفانين. والنتيجة، دعونا نواجه الحقيقة، تبدو كبناء فوضوي متداعٍ. فكل من جوانبها السردية والقانونية مليئة بالتناقضات الداخلية والأخطاء الواقعية، والغموض والالتباس والمحتوى المشكوك فيه، والعديد من الثغرات والنهايات المفتوحة، ناهيك عن إضافات وحيل لا حصر لها لا يمكن تفسيرها.

يتماسك هذا كله بمنطقٍ أشبه بالضمادات، صِيغَ على مرّ القرون ليمنع هذا البناء الهشّ من الانهيار. ومع ذلك، تنبعث منه روحانية عميقة، وهذا بالطبع هو مبرر كل شيء.

التوراة والعلم (توراة أومادا) . لا يقتصر ذنب المدافعين عن التمسك الصارم بالعقيدة على الأخطاء المنطقية فحسب، بل إنهم يتخلون أيضًا عن التجربة عندما يناسبهم ذلك. لا شك أنهم يفضلون التوافق التام مع المنطق والتجربة، ونحن نتمنى لهم ذلك أيضًا، لكنهم يُجبرون أحيانًا على التخلي عن أحدهما أو كليهما، حفاظًا على افتراضاتهم المتعلقة بالتوراة والشريعة.

من الأمثلة الجيدة [25]على ذلك مسألة " الماتزا الغنية "، وهو خبز يُزعم تقليديًا أنه غير مُخمر لأنه يُصنع من عصير فواكه نقي. ووفقًا لبعض المراجع (وتحديدًا التوسافوت)، يُعتبر هذا الخبز غير مُخمر (وليس هاميتز) بشرط عدم إضافة الماء إليه ، وبالتالي يُمكن امتلاكه وتناوله خلال عيد الفصح. إلا أن العلم الحديث يُخبرنا أن عصير الفاكهة ليس سوى ماء ممزوج بالفركتوز، لذا فهو يحتوي على كمية من الخميرة (كائن فطري دقيق) تُقارب كمية الخميرة الموجودة في الماء النقي. وهذا أمرٌ يُمكن إثباته بالتجربة ولا مجال للشك فيه.[26]

---

[25] استُقيت هذه المعلومات مؤخرًا من مقالٍ شيّق لديفيد كيسلر، نُشر في مجلة هيغايون ، المجلد 3 (1995) بعنوان "مقال نقدي: التوراة والعلم ليهودا لاندا". ويُقدّم أمثلةً أخرى أيضًا. للاطلاع على مثالٍ أكثر تعقيدًا، يُرجى مراجعة **الملحق 2** من هذا الكتاب.

[26] اقترح عليّ أحد الحاخامات أنه حتى لو كانت كمية الخميرة متساوية تقريبًا في عصير الفاكهة النقي وفي الماء (أو كذلك في عصير الفاكهة المخلوط بالماء)، فربما لا تُخمّر

وبالتالي، من الناحية العلمية، يبدو أن استثناء الفطير الغني من شرط الخمير مبني على خطأ واقعي، ويبدو أن اليهود الذين يمتلكون ويأكلون هذا الطعام خلال عيد الفصح يخالفون، بإذن من الحاخامات الأرثوذكس، تحريمًا صريحًا في التوراة. ومع ذلك، فبدلًا من التكيف الموضوعي مع المعرفة التجريبية المتطورة، تُبقى الهالاخاه على حالها. وهذا أمر مفهوم، إذ إن إنكار حكم من أحكام السلطات المختصة سيضع جميع أحكامها الأخرى موضع شك.

عندما واجهتُ الحاخام الأكبر لجنيف، الحاخام يتسحاق دايان، بهذه المعضلة، أجابني إجابةً مثيرةً للاهتمام. قال، كما أذكر، إن كل ما تُقرره الشريعة اليهودية (الهالاخاه) كوشير أو هاميتز هو كذلك، وكان كذلك دائمًا. وحسب فهمي، كان يقصد أنه حتى لو احتوى عصير الفاكهة النقي على خميرة، فإن خبز الماتزا الغني يبقى كوشيرًا لعيد الفصح، لأن القانون الأصلي المتعلق بالهاميتز في التوراة لا بد أنه قصد ضمنيًا استثناء الخميرة الموجودة في هذا النوع من الماتزا الغني.

بمعنى آخر، مع أن القانون الأصلي قد يبدو عامًا عند قراءته حرفيًا، إلا أنه يُمكن تفسيره لاحقًا على أنه كان أكثر تحديدًا مما بدا عليه. أي أن التوراة، عندما حرمتنا من تناول الخميرة خلال عيد الفصح، لم تعتبر جميع الكائنات الدقيقة التي نسميها عادةً "خميرة" والموجودة في خبز الماتزا الغني خميرة بالمعنى الشرعي. فالمصطلح المستخدم واحد، لكنه لا يُشير إلى نفس المجموعة من الأشياء تمامًا. فبالنسبة للعالم، تُعتبر كل الخميرة خميرة. أما بالنسبة للفقيه، فإن ما تُحدده الشريعة اليهودية على أنه خميرة هو فقط ما يُعتبر كذلك فعليًا.

هذا موقف معقول ظاهريًا ، بل إنه يتسق مع السلطة المطلقة التي يبدو أن التوراة قد منحتها للحاخامات المستقبليين (تثنية ١٧: ٨-١٣)، ومع المبدأ الحاخامي العام القائل بأن ما يقرره الحاخامات هو القانون، حتى لو بدا أنهم ينسبون اليسار يمينًا

الخميرة الخبز فعليًا عند وضعها في عصير الفاكهة. حسنًا، هذا ليس مستبعدًا، لكن من السهل على أي حال اختباره عمليًا. حضّر رغيفين من الخبز، باستخدام كميات متساوية من الدقيق والسائلين، وانظر بنفسك ما إذا كانا يرتفعان بنفس القدر أم لا.

واليمين يسارًا (انظر تفسير راشي لتثنية ١٧: ١١). كما يتسق مع الادعاء التقليدي [27]بأن التوراة الشفوية بأكملها أُنزلت في سيناء مع التوراة المكتوبة.

مع ذلك، قد نتساءل عما إذا كان صناع القرار المعنيون (أي توسافوت في هذه الحالة) سيصدرون الحكم نفسه لو كانوا على دراية بالحقائق التجريبية المعروفة اليوم عن الخميرة. فمن الواضح، مع ذلك، أنهم كانوا يعتقدون أنه لا وجود للخميرة في عصير الفاكهة ما لم تُضَف إليه قطرة ماء واحدة.

بالنسبة لنا، نحن المؤمنين بالعقلانية والتجريب، كان استثناء خبز الماتزا الغني تاريخيًا مبنيًا على افتراضات غير دقيقة تتعلق بشيء أو حدث مادي بحت. لكن (على ما يبدو لنا) يكتفي الفقهاء بتفسيرات اصطناعية، تستند إلى تعريفات اعتباطية لا تمت بصلة تُذكر بالطبيعة كما هي مفهومة عادةً. ما الذي يميز عامل التخمير الموجود في الماء عن ذلك الموجود في عصير الفاكهة النقي؟ علميًا، لا شيء على الإطلاق، فهما يتكونان من نفس الكائنات الحية؛ والفرق الوحيد بينهما هو البيئة التي يعيشان فيها. لكن بالنسبة للشريعة اليهودية، هذا يكفي للتمييز بينهما.

يصعب إثبات أن هذا لم يكن القصد الأصلي لشريعة التوراة، إذا لم يُؤخذ بالتفسير الحرفي دون قيد أو شرط. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه في هذه الحالة، تم التخلي عن التفسير الحرفي دون سبب واضح - فلا يوجد تناقض مع نص آخر في التوراة أو أي صعوبة فنية أخرى تستدعي إعادة التفسير. إنما هو مجرد تصريح حاخامي ظهر فجأة في تاريخ الهالاخا ، وتم الدفاع عنه بشدة منذ ذلك الحين.

أما بخصوص الادعاء بأنه حتى لو دعا الحاخامات إلى اليمين واليسار، فيجب اتباع توجيهاتهم، فقد يُبرر ذلك بالرجوع إلى الآراء الشخصية أو التخمينات أو أعمال الإيمان ، على أساس أن الحكم الذاتي للحكماء (الذين هم في الأصل أنقى روحياً وأقل تأثراً بالأهواء من عامة الناس) أكثر موثوقية. ولكن في حالة

---

27 هذا الادعاء، إن لم تخني الذاكرة، طوّره سعديا غاون للدفاع عن الشريعة الشفوية والتفسيرات التقليدية للتوراة في وجه نقاد القرائين. أما أنا شخصياً فأعتبره خرافة: فكما أوضحت في كتابي " المنطق اليهودي"، يبدو جلياً تاريخياً أن هذا التقليد قد تطور (نما، وتغير إلى حد ما) على مرّ القرون والألفيات من الحياة اليهودية.

الحقائق التي يمكن إثباتها علناً أو القوانين الطبيعية المستمدة علمياً ، لا يمكن الاستناد إلى تفوق الحكم هذا من قبل أي حاخام أو باسمه، مهما علت مكانته الفقهية؛ إنها ببساطة مسألة حقيقة موضوعية.

لعلّ ما نحتاجه هنا هو إدراك أن الحكم على الحقائق أو المنطق ليس في نهاية المطاف خاضعاً للتفضيلات الشخصية؛ بل ينبغي أن يكون موقفنا موضوعياً ونزيهاً قدر الإمكان. علينا أن نتحلى بنفس الموقف والشعور بالمسؤولية في جميع القضايا كما لو كنا قاضياً أو عضواً في هيئة محلفين في قضية جنائية. ففي نهاية المطاف، كل ما يتعلق بالدين أو الفلسفة أو العلم هو مسألة حياة أو موت.

7. التأمل اليهودي

التعاليم الحالية . قرأتُ كتاب الحاخام أرييه كابلان عن "التأمل اليهودي" منذ فترة، وشعرتُ بخيبة أملٍ كبيرة. أرى أن هذه الكتابات مبنية على قراءاتٍ وأفكارٍ وتمنياتٍ وأوهام، لا على ممارسةٍ شخصيةٍ فعليةٍ لهذا الفن. لا يمكن توجيه التأمل بالأيديولوجيا، بل يجب أن يبقى عملية استكشافٍ واكتشافٍ حرة. لا يقوم التأمل على فرض فكرةٍ أو معتقدٍ على العقل، بل على الاقتناع بالتجارب الشخصية الفعلية. ينبغي على كاتب التأمل أن يكتب بضمير المتكلم، وأن يروي ما لاحظه بنفسه، بدلاً من أن يبني أحكامه على المراجع.[28]

صحيح أن محاسبة النفس ممارسة أساسية في اليهودية. وخلال شهر إيلول، الذي يسبق أيام التوبة (رأس السنة ويوم كيبور)، يُطلب منا، ونفعل ذلك بالفعل، أن نتفحص أفكارنا وأقوالنا وأفعالنا، وأن نحصي رذائلنا ونقائصنا في الفضيلة. ويذكر كابلان أيضًا ممارستي العزلة (هتبوديدوت) وفهم الذات (هتبونوت)، اللتين توصي بهما بعض المدارس الحسيدية (مثل حسيديم بريسلاف). لكن، مع أن هذه الممارسات قيّمة بلا شك لتحسين الذات، فهل يمكن اعتبارها تأملية؟

إذا فُهم التأمل بمعناه العام المتمثل في زيادة الوعي، فإن هذه الممارسات تُعدّ تأملية. فهي تزيد من الوعي الذاتي بالوضع والسلوك الفعليين، مما يُتيح المقارنة

---

28 صحيح أنني، رغم كوني يهوديًا (بل وممارسًا للشعائر اليهودية)، أميل أكثر إلى ممارسات التأمل الشرقية، لأنها أقرب إلى التجربة منها إلى العقلانية. مع ذلك، إذا قرأتَ كتاباتي، ستلاحظ أنني أظل دائمًا واضحًا وناقدًا للفلسفة الشرقية أيضًا.

بالمعايير اليهودية، ومن ثمّ السعي نحو الكمال الذاتي. ولكن على الرغم من أهمية هذا العمل النفسي والأخلاقي على الذات، فإن ما يجعله يبدو غير تأملي تمامًا في رأيي هو أنه في اليهودية يتسم باللفظية والنقد اللاذع . بالطبع، وراء الكلمات والأحكام الأخلاقية تكمن نوايا صامتة وملاحظات صريحة، لكن مستوى الوعي المُتضمن في هذه العمليات يبدو عاديًا جدًا.

بشكل أوسع، يمكن اعتبار الصلاة المحددة ودراسة التوراة (بما في ذلك دراسة التلمود وما يتبعه من تفسيرات وتفسيرات حاخامية) من أشكال التأمل، نظرًا لما تتطلبه من تركيز ذهني متواصل. مع ذلك، فإن مركزية الكلمات والحكم العقلاني هنا أيضًا تُشير إلى نوع من القيود البنيوية. يُلاحظ أيضًا جانب التلقين، الذي يُجبر المرء على اتباع نمط معين، والذي تنطوي عليه هذه الأنشطة. ومع ذلك، لا يُنكر أن لهذه الأنشطة أثرًا روحيًا بالغًا. على سبيل المثال، في يوم الغفران، يشعر المرء حقًا بانفتاح السماء للصلاة.

في رأيي، يشير التأمل بمعناه الأسمى إلى عملية أو تمرين يرتقي بمستوى وعي المرء بشكل ملحوظ. بمعنى آخر، بدلاً من لوم النفس ومحاربة الذات لتغيير السلوك، يكتسب المرء بهدوء رؤية أسمى للأمور، مما يؤدي إلى تغيير سلوكه نحو الأفضل بشكل طبيعي. ويعود ذلك إلى المنظور الجديد الذي توفره ممارسة التأمل المحايدة (مثل الزازن)، والذي يمكّن المرء من إدراك، دون تحيزات أيديولوجية، أن رغباته وقيمه القديمة كانت عديمة الجدوى ، وأن سلوكه السابق كان أحمقًا وشنيعًا.

يُتيح التأمل قفزة نوعية في الوعي، مما يسمح لنا بتجاوز أهوائنا. يُنتج التأمل بصيرة شخصية تُزيل الرغبات التي تدفع المرء إلى التصرف بحماقة، وبالتالي يُسهّل ضبط النفس بشكل كبير. إذن، يُعالج التأمل الحقيقي جذور السلوك الخاطئ، وليس مجرد ظاهره . فهو لا يقتصر على لوم الذات وإجبارها، بل يُحدث حلولاً عميقة ودائمة للمشاكل الكامنة، فيُذيبها.

انطلاقًا من هذا، أودّ أن أفند الخرافة القائلة بوجود التأمل بهذا المعنى في اليهودية اليوم. لم أره ، ولا حتى في الأوساط الحسيدية التي زرتها بين الحين والآخر. وإن وُجد من اليهود المتدينين من يمارس التأمل الصامت، فهم نادرون جدًا. وإن وُجد، فربما يتساءل المرء عن عدد الذين تأثروا، بشكل مباشر أو غير

مباشر، بالفلسفات/الأديان الشرقية. من المرجح أن يرفضوا الاعتراف بذلك، لأن التأثير الأجنبي مرفوض بشدة في اليهودية.

مع ذلك، أعتقد أن اليهود مارسوا التأمل الصامت في الماضي. عند قراءة أسفار الكتاب المقدس المعروفة مجتمعة باسم " الناخ" (الأنبياء والكتابات)، يبدو جليًا أن "النبوة" لم تكن حكرًا على الأنبياء العظام المشهورين. فقد كانت هناك مدارس للنبوة وجماعات أو مجتمعات من الأنبياء. وإذا كانت النبوة تُدرَّس وتُمارس بوعي، فمن المعقول افتراض وجود نوع من التأمل، ولو كان ذلك لتطهير الذهن من الأفكار الدنيوية الدخيلة وتوجيهه بوعي نحو السماء. وكما أذكر، يشير كابلان إلى التأمل كإعداد للنبوة .

بالنظر إلى العصر الحديث، نجد دلائل تشير إلى ممارسة التأمل. ففي إحدى المرات، في صفد، خلال جولة سياحية في منزل الحاخام يوسف كارو، أخبرني المرشد أن اليهود المتصوفين، مثل كارو ، [29]كانوا يجلسون في صمت لمدة ساعة قبل بدء صلواتهم، لتنمية خشوعهم وإدراكهم لحضور الله القدوس. هذا هو التأمل الحقيقي في نظري! إذا كانت هذه الممارسة موجودة بالفعل، فلا بد من إحيائها. فهي ضرورية للغاية في اليهودية المعاصرة، التي تبدو لي مُثقلة بالإسهاب والتوتر.

ما هو التأمل الصامت؟ ليس التأمل الصامت مضيعة للوقت، كما يظن البعض. بل هو يزيد من قوة الوعي، اتساعًا وعمقًا وكثافة. وهذا يعني: في الصلاة، مزيدًا من الصدق والإخلاص والعمق؛ وفي الدراسة، مزيدًا من التركيز والبصيرة. كذلك، يصبح المرء أكثر صدقًا مع نفسه، ومع الآخرين، ومع الله، فيزداد صدقًا في أقواله، ويبذل قصارى جهده، ويصبح أكثر عزيمة وانضباطًا، وهكذا. من خلال التواصل الحدسي الأعمق والأكثر وضوحًا مع الذات، يطور المرء معرفة

[29] يُعرف يوهان كارو (مواليد إسبانيا، 1488 - توفي في إسرائيل، 1575) بأنه عالم بارز في التلمود ومؤلف كتاب " شولحان عاروخ" ، وهو مدونة الشريعة اليهودية . لكنه كان أيضاً، شأنه شأن معظم معاصريه، وخاصة في صفد، من علماء الكابالا، وقد ذكر أنه مرّ بالعديد من التجارب الروحية.

أعمق بذاته (بمعنى غير نرجسي بالطبع)، ومن ثم تصبح نواياه وأفعاله أكثر واقعية ودقة وقوة.

يمكن النظر إلى التأمل الصامت على أنه محاكاة لله . فكما أن الله صامت، أو قليل الكلام، ينبغي لنا أن نسعى جاهدين لفعل الشيء نفسه. لا شك أن هناك شيئًا من الاضطراب في كثرة الكلام، سواء في داخلنا، أو بين الناس، أو في علاقتنا بالله. في أغلب الأحيان ، تخفي الكلمات الحقيقة بدلًا من أن تكشفها. حتى في الصلاة، قد تعمل الكلمات كستار دخاني يحجب أفكارنا ودوافعنا ونوايانا الحقيقية - عن أنفسنا، إن لم يكن عن الله. غالبًا ما تعبر الكلمات عن التمني أو عن مجرد أداء الواجب بدلًا من البصيرة أو الإيمان الحقيقي. من خلال التأمل الصامت في اللحظة الراهنة لفترة كافية، نتناغم مع حضور الله الصامت.

لكن، لاحظ جيدًا أن التأمل ليس طقسًا دينيًا؛ إنه ببساطة "التعايش مع الواقع" - إنه "ليس شيئًا مميزًا" [30]. بناءً على هذا، أدعو إلى ما يمكن تسميته "اليهودية الزينية". فلنضف الزن (أي التأمل [31]) إلى اليهودية، وستتحسن كثيرًا [32].

لن تُشكل هذه الإضافة تهديدًا لليهودية الأصيلة، بل ستُعززها. لا ينبغي لنا رفض التأمل الصامت باعتباره تأثيرًا دخيلًا، وبالتالي شيئًا مشوبًا بالشوائب والعيوب. سيكون ذلك ضربًا من الحماقة ، كرفض تقنية طبية حديثة لمجرد أنها لم تُطور على يد يهودي (متدين). دعونا نتجنب مغالطة الهجوم الشخصي . فالشخص الذي يُفترض أنه مُضلَّل غالبًا ما تكون لديه أفكار مُضلِّلة، ولكن ليس دائمًا. مع أن بعض من قد يُتهمون بالوثنية يمارسون التأمل، إلا أنه لا يترتب على ذلك منطقيًا أن التأمل وثنية؛ بل لا علاقة له بها على الإطلاق.

يحتوي الدين اليهودي بالفعل على العديد من الأفكار الموجودة أيضاً في فلسفات وأديان أخرى. وهذا أمر طبيعي، تماماً كما نتنفس جميعاً الهواء نفسه. في بعض

---

30 أنا هنا أقتبس من اثنين من معلمي التأمل: على التوالي، بارامانندا، ص 175، وشونريو سوزوكي، ص 46.

31 كلمة "زين" هي كلمة يابانية تعني التأمل. وهي مشتقة من الكلمة الصينية "تشان" ، والتي بدورها مشتقة من الكلمة السنسكريتية " ديانا" .

32 أؤيد بالمثل المسيحية الزينية والإسلام الزيني، لتحسين صورة هذه الديانات الشقيقة. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن التعبير المقابل لليهودية الزينية، أي "البوذية اليهودية"، يحمل معنى مختلفًا؛ إذ يعني إضافة التوحيد اليهودي إلى البوذية.

الحالات، ربما انتقلت هذه الأفكار من اليهودية، وفي حالات أخرى، ربما انتقلت إليها، وفي حالات أخرى يصعب تحديد من أثر في الآخر، وفي حالات أخرى، ربما تكون أفكار مماثلة قد تطورت بشكل مستقل من كلا الجانبين. لستُ خبيراً في التاريخ، لكنني على مر السنين قرأت عن مثل هذه التحولات الفكرية الواضحة، أو لاحظتها بنفسي عرضاً [33].

لأن هذه الأحداث ضاعت في غياهب الماضي، ولم يعد بوسعنا تحديد أيها أسبق، تبدو الأفكار المطروحة اليوم مقبولة لدى اليهود الأرثوذكس. بإمكانهم الادعاء بأنها ذات أصل يهودي، دون خشية دحضها بسهولة. لكنهم يرفضون قبول الأفكار الجديدة ذات الأصل الأجنبي الواضح. وهذا أمرٌ غير منطقي، لأن صحة الفكرة أو قيمتها لا تعتمد على صاحبها، بل على جوهرها وخصائصها الذاتية. فالحكيم دائمًا على استعداد ورغبة في التعلم ممن لديه ما يُفيده.

إنّ جوهر أيّ استيراد مُقترح هو أثره على المؤمنين. في الكنيس، أنظر إلى إخوتي اليهود، وأتأمل كيف سيستفيد كلٌّ منهم استفادةً عظيمةً من التأمل. هذا ليُصبح أقلّ غرورًا، وذاك ليُصبح أقلّ غضبًا، وذاك ليجد المزيد من الطاقة والثقة، وآخر ليُبطئ من وتيرته قليلًا، وهكذا. تُعلّمنا اليهودية فضائل كثيرة، لكنّها لا تُزوّدنا بالأدوات العملية لتطبيق تلك التعاليم. يُوفّر التأمل الوسيلة لتحسين الذات.

التأمل في الآخرين. جانبٌ من جوانب التأمل نادرًا ما أتطرق إليه، ربما لأنني أميل إلى الفردية في هذه المرحلة من حياتي أكثر من أي وقت مضى، هو الوعي بالآخرين. في الحقيقة، نفكر جميعًا كثيرًا في الآخرين، حتى وإن كان ذلك في خلفية حياتنا الذهنية. حياتنا الذهنية اجتماعية للغاية حتى في العزلة، حتى وإن لم نكن نشعر بالوحدة. قد نفكر في الناس من خلال استرجاع ذكريات لقاءات سابقة، أو من خلال استشراف لقاءات جديدة. في الحالة الأخيرة، قد نتخيل مواقف مختلفة ونتدرب على ما سنقوله أو نفعله تجاه الشخص (الأشخاص)

---

33 على سبيل المثال، يمكنني أن أذكر نظرية "الفيض" التي يُعتقد أن اليهودية ورثتها من الأفلاطونية المحدثة. كذلك، رأيت مؤخرًا في مقال عن الغنوصية إشارة إلى "جسيمات الروح المحصورة"، مما ذكّرني بنظرية "الأواني المكسورة" للأريزال.

المعنيين. غالبًا ما نتصرف كما لو كنا نؤمن بالتخاطر، فنتحدث إلى الناس عن بُعد في أذهاننا أو بصوت عالٍ (مع أنهم لا يستطيعون سماعنا جسديًا).

كلما فكرنا في الآخرين بأي شكل من الأشكال، فإننا ندرك (ولو ضمنيًا) أنهم كيانات أخرى ذات وعي وإرادة وقيم خاصة بها. هذا الموضوع الذي ندركه يوميًا يمكن، بل ينبغي، أن يصبح محورًا للتأمل. أي أنه بالإضافة إلى إدراك المرء لمحيطه المباشر، وجسده، وحياته العقلية، ووعيه، وذاته، ينبغي عليه أيضًا أن يدرك وجود الكثيرين خارج نطاق إدراكه المباشر. إن فكرة الذات المنفردة (Solipism) احتمال فلسفي، ولكنه مستبعد جدًا. لسنا وحدنا، ولا يمكننا فهم وجودنا الشخصي دون النظر في علاقاته المتعددة بوجود الآخرين.

لا نتحدث هنا عن الجمادات، ولا حتى عن النباتات، انتبه جيدًا، بل عن كائنات أخرى تمتلك القدرة على الوعي. وهذا يعني في المقام الأول البشر. ولكن بالمعنى الأوسع، قد يشمل أيضًا الحيوانات الأخرى، وإن كان ذلك بدرجة أقل بكثير بالطبع. وبالمعنى الأوسع أيضًا (بالنسبة لمن يؤمنون بهذا) – الله.

يمكن تصور علاقة وعينا بوعي الآخرين (أو الحيوانات الأخرى) على أنها شبكة منظمة (على الأقل في مستويات الوعي العادية). أما علاقة وعينا الفردي بالوعي الإلهي الكوني، فينبغي بالأحرى تصورها كجزء (ضئيل جدًا) من كل (عظيم جدًا). يمكننا أن نفترض أن وعي الله يكمن في صميم وعينا المشترك نحن الكائنات الأدنى، ويشمله. لذا، فإن إدراك الله أمرٌ بالغ الصعوبة، إذ يسعى شيءٌ ضئيلٌ وسطحيٌ إلى الوصول إلى شيء أعظم وأعمق بكثير. علاوة على ذلك، من المشكوك فيه أن نكون واعين حقًا بالله (ضمن حدود معقولة) إن لم يسمح لنا بذلك صراحةً.

لذا، يمكن اعتبار الوعي بالله جانبًا من جوانب التأمل في الوعي غير وعينا . مع ذلك، فإن اهتمامنا الرئيسي هنا، على الأقل في المراحل الأولى من التأمل، ينصب على التأمل في الآخرين. أن نصبح واعين بأننا نعيش في عالم مليء بالبشر. هذه ليست مجرد حقيقة بيولوجية واجتماعية، بل هي حقيقة نفسية أيضًا. يؤثر الآخرون باستمرار على وعينا بطرق شتى، ومن المهم ملاحظة هذا التأثير الدائم ودراسة نتائجه المتنوعة. من المدهش، على سبيل المثال، مدى كثافة أحلامنا أحيانًا، فهي أكثر كثافة بكثير من حياتنا في اليقظة!

إن تأثير الناس على حياتنا الداخلية والخارجية قد يكون نافعًا أو ضارًا، وبالطبع قد يكون محايدًا في بعض الأحيان. ندين بالكثير للآخرين (آبائنا، معلمينا، قادة مجتمعنا، خدماتنا الاجتماعية، وغيرهم) - فليس الإنسان بمعزل عن الآخرين - وعلينا أن نعي هذا الدين بتواضع وأن نشعر بالامتنان اللائق. أما عكس ذلك فهو الغرور والتعالي، وهما صفتان غير مرغوب فيهما. أن تكون شاكرًا يعني أن تُدرك أنك محبوب (بمعنى ما، وإلى حد ما) وأن تُحب (بالمثل) بدورك. وهذا يعني أن تُظهر للآخرين كل ما تستطيع من ود، وأن تدعمهم وفقًا لقدراتك وبقدر استطاعتك (دون اللجوء إلى التطرف المُدمر للذات).

فيما يتعلق بالعوامل السلبية، لا بد من محاولة فهمها قبل محاولة تحييدها. غالبًا ما يكون الخطأ من جانب الشخص نفسه، أي أن الآخرين يؤثرون عليه سلبًا لوجود خلل ما في شخصيته، وعليه أن يكتشف كيفية تصحيح أخطائه السلوكية والنفسية. ولا شك أيضًا أن الخطأ غالبًا ما يكون من جانب الشخص الآخر المعني، فالآخرون أيضًا عرضة للخطأ، لذا فإن مهمتنا هي إيجاد طريقة لتجنب تأثيرهم السلبي علينا، ولو بتجنبهم قدر الإمكان. على أي حال، يبقى المتأمل واعيًا وهادئًا، ويسعى لإيجاد حلول للمشاكل بوتيرة مناسبة.

إن التأملات البوذية المتعلقة بالآخرين (وبشكل أعم، بالكائنات الحية الأخرى) جديرة بالإعجاب بلا شك، وهي فعالة للغاية على المدى الطويل في شفاء العديد من الجروح الشخصية والاجتماعية. وأقصد هنا تنمية المحبة (ميتا)، والرحمة (كارونا)، والفرح الوجداني (موديتا)، والسكينة (أوبيكشا).

أعتقد أن تطبيقها ليس بالأمر السهل إذا ما أُخذت على محمل الجد، لكن يبدو أن بعض الناس يتأقلمون مع متطلباتها بشكل جيد . شخصيًا، أجد أنها تزيد من حساسيتي، ولكنها تزيد أيضًا من هشاشتي. قد تكون نواياي حسنة، لكن جاري قد يستمر في التصرف بأسلوبه الفظ المعتاد. قد أتغير، لكن يبدو أن الآخرين يبقون على حالهم، بل ويصبحون أكثر قدرة على إيذائي. ليس هذا بالأمر السار. بالطبع، كل هذه الصعوبات جزء من عملية النمو الروحي، إلى أن يجد المرء الموقف الصحيح ويصبح محصنًا ضدها.

الدرس المهم الذي يمكن استخلاصه من هذه التأملات الأربعة هو أن سلوك المرء تجاه الآخرين قابل للتحسين بالتدريب، وأن هذا التغيير الإيجابي في

طباعه وسلوكه الداخلي يُحدث تحولاً جذرياً في علاقاته مع الآخرين. على أقل تقدير، سيُحسّن هذا التغيير علاقاتنا. وفي أفضل الأحوال، يُمكنه أن يُنقذ العالم من الكراهية والخوف والصراع، ويُرسي بدلاً منها نظاماً من المحبة والتعاون. تقول التوراة (لاويين ١٩: ١٨) والعديد من كتب الحكمة الأخرى: "أحب قريبك كنفسك".

إن التأمل في الله – في حضوره وصفاته وإحسانه إلينا – هو بلا شك مستوى أسمى وأصعب بلوغاً. ولكن إذا نظرنا إلى الله، بدلاً من البحث عنه خارج ذواتنا فقط، باعتباره جوهرنا الروحي – أي إذا اعتبرنا أنفسنا "على صورته ومثاله"، متوحدين معه في جوهرنا – فقد نجد سهولة أكبر في التقرب إليه.

8. التنوير بدون عبادة الأصنام

الذات الظاهرية. عندما يتحدث البوذيون عن "وعي" المرء أو "عقله"، فإنهم غالبًا ما يشيرون إلى ما يمكن وصفه بمجال تجربة المرء في أي لحظة. لحظةً تلو الأخرى، حول النقطة المركزية حيث يحدث الإدراك فعليًا ، توجد سحابة من الظواهر: أحاسيس ومشاعر جسدية، ومظاهر من المناظر والأصوات المحيطة، وصور وأصوات ذهنية، وأفكار لفظية وغير لفظية، ومشاعر. من المهم أثناء التأمل (وفي نهاية المطاف، بعده) أن يصبح المرء واعيًا ومدركًا لهذه التجربة المتنوعة، وأن يدرك عظمة هذه التجربة في حياته.

بحسب البوذيين، فإن هذه الكتلة الظاهرية هي كل ما في حياة الإنسان، ومن ثم يستنتجون أنه لا وجود للذات. ويزعمون أن هذه السحابة الظاهرية هي ما نسميه الذات، فهي الذات بكليتها. علاوة على ذلك، ووفقًا لمدرسة اليوغاكارا، فإن هذه السحابة ليست سوى العقل (إذ يجادلون بأن كل تجربة تتوسطها بالضرورة الوعي). لكني أختلف مع هذه الآراء، وأؤكد على ضرورة أن نولي اهتمامًا لمركز هذا المجال من التجربة أيضًا.

في المركز يكمن الذات، الكائن المُختبِر. هذا الذات التي تُختبِر الأشياء الظاهرية المتغيرة هي المعنى الحقيقي لكلمة "الذات". إنها كيان غير ظاهري، لا يُختبَر خارج ذاته، بل تُعرف ذاتيًا بالحدس. تلك هي الروح. ينكر الفلاسفة البوذيون

ذلك، لكني لستُ مقتنعًا بمنطقهم. مع ذلك، أنا مقتنع بأن التنوير (كما يدّعون) هو الهدف المركزي للوجود الإنساني – معنى الوجود برمته.

إن القيمة الأساسية في اليهودية، بطبيعة الحال، هي عبادة الله، أي الالتزام بالوصايا الواردة في التوراة المكتوبة والشفوية. ولكن، يبدو لي، أنه كلما ارتقى المرء روحياً، كان أداؤه لهذه المهمة أفضل. فالتنوير يعني كمال الحكمة. لذا لا يوجد تناقض بين هاتين القيمتين. فكلما كانت الأداة أكثر كمالاً، كان أداؤها أفضل.

قيمة التنوير . يُعدّ مفهوم التنوير البوذي (بودي) من أعظم إسهاماته في تطلعات الإنسان وإلهامه. أتمنى أن تُولي اليهودية مزيدًا من التقدير لهذا الهدف وتسعى إليه بوعي أكبر، من خلال التأمل. بالطبع، لن تقبل اليهودية أبدًا فكرة أن التنوير يجعل المرء "إلهًا". وأنا أتفق مع هذا التحفظ الجوهري.

توجد بعض أوجه التشابه الهامة بين الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية، والديانات الهندوسية والبوذية. ومن بين هذه الأديان، التي قد يتفق عليها الجميع (أو على الأقل بعض مدارسها)، فكرة أننا جميعًا متجذرون في إله واحد لا متناهٍ أو أصل واحد، وأننا سنعود جميعًا يومًا ما إلى هذا المصدر. بل يمكن النظر إلى هذه الديانات الكبرى على أنها تعاليم تُهيئنا أو تُسرّع من هذه العودة.

يرى كلا الفريقين أنه عندما يتمكن الإنسان بطريقة ما من الاندماج مجددًا في الله (أو أيًا كان اسم المصدر)، فإن الله يبقى على حاله، أي لم يزد عليه شيء. فمن وجهة نظر الفريق الثاني، لم يكن هناك انفصال، ولا انقطاع للوحدة. إلا أن الاختلاف بين الفريقين يكمن في المكانة التي يكتسبها الفرد الذي يندمج مع الإله. فالديانات ذات الأصل الهندي تعتبر هذا الشخص قد أصبح "إلهًا"، أو حتى متحدًا مع الإله الواحد الأحد؛ بينما تعتبر ديانات الشرق الأوسط أن الفرد قد توقف عن الوجود ككيان مستقل.

أود أن أشير إلى الصورة الضمنية لقطرة ماء تتدفق عائدة إلى المحيط: بالتأكيد، تفقد تلك القطرة كل "شخصيتها"، وعلاوة على ذلك تصبح مجرد جزء من المحيط ولا تُساوى به ككل .

غالباً ما تبدو الطريقة الدينية اليهودية وكأنها سباق محموم دائم لأداء طقوس لا حصر لها. يبدو أنها مصممة لإبقاء المرء مشغولاً ومتوتراً، كما لو أن الانفعال دليل على الإخلاص. جلسات صلاة محددة، بعضها يستغرق ساعات، والتزامات بالدراسة دون تحديد وقت، والعديد من الواجبات الأخرى المرهقة تملأ أيام وليالي وعطلات نهاية الأسبوع لمن يتبعون هذه الطريقة بإخلاص.[34]

مع أن هذه الطريقة تمنح المرء بعض الرضا، ولو مجرد شعور براحة الضمير، إذا أنجز كل ما هو مطلوب على أكمل وجه وبشكل صحيح (وهو أمر ليس سهلاً دائماً)، إلا أنه لا يمكن القول إنها تجلب راحة البال بمعنى التوقف عن السعي وراء الأشياء. بل إن بعض المعلقين يتباهون بذلك.

> ينظر المنهج اليهودي في الحياة إلى الإنسان الذي يشعر بالاكتمال والسلام، وبنور عظيم من السماء أوصله إلى الراحة، على أنه شخص ضلّ طريقه. (أدين شتاينسالتز، ص 99)

أرى أن هذا الموقف يُعدّ استخفافاً مؤسفاً بروح التنوير. بل هو في الحقيقة نوع من التهرب: إذ يُقرّ الحاخامات بأن الطريقة التي اتبعوها في تطوير فكرهم عاجزة عن تحقيق الرضا الداخلي والإشراق الذي يتوق إليه جميع البشر، فيُصوّرون هذا القلق كفضيلة تفوق السلام.

يبدو لي أن العنصر المفقود هنا – ما نحتاجه لإبطاء الأمور ومنحنا وقتًا للتنفس – هو التأمل الساكن والصامت. أقتبس هنا من المتصوف الهندي ومؤسس الزن الصيني، بوديدهارما، الذي عاش في القرن السادس الميلادي (ص 49) :

> عدم التفكير في أي شيء هو السكينة. بمجرد أن تدرك ذلك، يصبح كل ما تفعله، مشياً ووقوفاً وجلوساً واستلقاءً، سكينةً... استخدام العقل للبحث عن الحقيقة وهم، وعدم استخدامه هو الوعي. التحرر من الكلمات هو التحرر.

---

34 أودّ أن أشير هنا أيضاً إلى أننا نُجبر أحياناً (مثلاً في وقت متأخر من ليلة عيد الفصح) بموجب القانون على تناول الطعام والنوم في أوقات غير صحية، فضلاً عن استهلاك الأطعمة والمشروبات غير الصحية (اللحوم والكحول). علاوة على ذلك، لا يُولى اهتمام يُذكر للهواء النقي وممارسة الرياضة بانتظام. غالباً ما يتم تجاهل الدورات الطبيعية واحتياجات الجسم البشري.

الشعائر اليهودية التقليدية، في مجملها ، وظيفتها في تقريبنا من الله. أؤمن بذلك إيمانًا راسخًا، ولذا أواصل شخصيًا ممارسة اليهودية وأوصي بها إخواني اليهود. مع ذلك، ينتابني أحيانًا شعور بأن اليهودية تعيق أو تحجب علاقة المرء الطبيعية بالله.

المشكلة الرئيسية، في رأيي، تكمن في صيغة "الوصايا" في الشريعة اليهودية، مما ينتج عنه طقوس مفرطة وتشدد قانوني، وإسهاب شبه متواصل. يُعامل اليهود باستمرار معاملة العبيد الذين يتلقون أوامر قاطعة تحت التهديد، بدلاً من معاملة الأحرار الذين يُنصحون بلطف بالتصرف طواعيةً بحكمة، وبخير موضوعي، وبفضيلة فطرية. تبدو الوصايا في كثير من الأحيان ذات قيمة غير مؤكدة، إن لم تكن منافية للعقل؛ ويُنظر إلى من يعترض عليها باستياء شديد. يُقال إنها أوامر إلهية، لذا يجب أن تكون أوامر حكيمة؛ لكن افتقارها للحكمة الواضحة في بعض الحالات يجعل مصدرها المزعوم موضع شك لدى البعض.

في مثل هذه الأوقات، يكون التأمل هو ما يُبقيني مُتمسكًا باليهودية. وبفضله، لا أُولي أهمية كبيرة للنقائص التي أراها فيها، وأبقى مُركزًا على ما يبدو لي جوهريًا: التقرب شخصيًا إلى الله.

ضد عبادة الأصنام . عبادة الأصنام محرمة بوضوح من قبل الله بالنسبة لليهود في الوصايا العشر [35]، يجب أن يكون الله هو المعبود الوحيد - لا يوجد "إله" آخر بجانبه أو ضده يستحق العبادة.

علاوة على ذلك، فإن الله لا يتجسد في صورة بشرية، أو أي جسد مادي آخر، أو حتى في صورة شبحية محدودة الحجم؛ ففكرة التجسد في حد ذاتها ضرب من ضروب الوثنية. ولذلك، يُحظر علينا عبادة أي إله أو تجسد مزعوم، سواءً عن طريق الإيمان أو الخوف أو الحب. بل ويُحظر علينا أيضاً عبادة أي تمثيلات لآلهة أو تجسدات مزعومة، كالانحناء أمام التماثيل أو الصور أو الأفلام وما

35 إن مسألة عبادة الأصنام في اليهودية مسألة معقدة، ولا أدّعي الإلمام بجميع جوانبها. وقد تتجاوز هذه الملاحظات نص الشريعة اليهودية لتشمل روحها. وهي تهدف إلى تقديم تحليل فلسفي مستقل، لا إلى إبداء رأي قانوني ديني.

شابهها. ويشير هذا التحريم بوضوح إلى أن عبادة صور أي إله مزعوم، أو حتى الإله الحق، تُلحق ضرراً روحياً بالغاً، في الدنيا والآخرة.

بحسب الحاخامات، فإن تحريم عبادة الأصنام لا يقتصر على اليهود فحسب، بل يشمل غير اليهود أيضاً. وهو أحد الوصايا السبع في التوراة الموجهة إلى "أبناء نوح" (أي غير اليهود). وقد ورد هذا في "الشريعة الشفوية" والتفاسير الحاخامية اللاحقة. وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار اليهودية رافضة رفضاً قاطعاً لجميع الأديان التي تنطوي على معتقدات وممارسات وثنية، مهما كانت درجتها. وتوجد تعاليم مماثلة من حيث المبدأ في الإسلام، ولا شك أن ذلك يعود إلى التأثير اليهودي.

فيما يتعلق بالمسيحية، فالمسألة أكثر تعقيدًا. يبدو أن بعض المفسرين اليهود (مثل موسى بن ميمون) يصنفونها كدين توحيدي. فهم يرون أن المسيحيين يقصدون عبادة الإله الواحد الأحد، حتى وإن كانوا يعبدون تجليات مزعومة لله (الابن، الروح القدس) من خلال السجود أمام الصور وأفعال مماثلة. يتفق معظم المسيحيين مع هذا التقييم، ويصنفون أنفسهم كموحدين. في رأيي، يمكن تصنيف بعض جوانب الهندوسية، بل وحتى البوذية، على نحو مماثل بأنها "توحيدية" في جوهرها أو في مضمونها.

لكن من الواضح أنه سيكون من الأفضل، من وجهة نظر عقلانية بحتة، أن تتجنب جميع الأديان جميع الأفكار أو الأفعال التي يمكن اعتبارها وثنية من مناهجها الدراسية.

9. أناس طيبون

التمييز بين الخير والشر . يقول البوذيون: "ليكن جميع الناس سعداء!". من وجهة نظري اليهودية، ينبغي فهم هذه الأمنية البوذية في سياقها الصحيح. ليس كأمنية عشوائية وظالمة بأن يكون جميع الناس سعداء على حالهم الآن - لأن الأشرار سيفلتون من شرورهم حينها! بل كأمنية بأن يتغير هؤلاء الناس نحو الأفضل، وعندما ينالون السعادة ستحل عليهم. وهذا يشبه قصة التلمود عن حاخام تلمودي أوصته زوجته (إن لم تخني الذاكرة) ألا يلعن الأشرار ويطردهم من هذا العالم، بل أن يتمنى زوال الشر.

وأعتقد حقًا أن هذا هو المقصود من التعبير البوذي. فالبوذية لا ترى أن السعادة ستصيب أحدًا خلافًا لكرمته ، بل ترى أن كل من يبلغ التنوير سيجد السعادة فيه. إذ سيتخلص حينها من جهله، وما يولده من مكائد وعنف، وستزول مشاكله. لذا، ينبغي أن تُصاغ هذه الأمنية الطيبة بدقة أكبر على النحو التالي: "ليبلغ جميع الناس التنوير!" - وبهذا الشكل غير الاستفزازي، من ذا الذي سيعارض هذه الفكرة؟

بالطبع، يبقى السؤال مطروحاً: هل يمكن لجميع الناس أن يصبحوا صالحين حقاً؟ من المفترض أنه إذا انطلقنا جميعاً من الواحد، فيمكننا جميعاً العودة إلى الواحد - هكذا يقول البوذيون على ما يبدو.

من ناحية أخرى، هل نريد أن يغفر لهتلر ذنوبه؟ ألا ينبغي ألا يكون هناك أي فرصة للخلاص له ولأمثاله على الإطلاق؟

الرجل الصالح . الرجل الصالح [36]هو بالطبع رجل قوي، بمعنى أنه يمتلك إرادة قوية كافية للتغلب على التأثيرات والإغراءات السلبية أخلاقياً، والمضي قدماً نحو غايات أخلاقية إيجابية. إنه صاحب شخصية قوية؛ لا يخضع لتقلبات الصدفة الداخلية.

لكنّ قوة شخصيته هذه ليست سرّه الأعمق. تكمن قوته الحقيقية في ذكائه الأخلاقي، أي إدراكه أن الخير قيّم والشر عديم القيمة ومُضرّ. فهو لا ينخدع بالانجذابات أو النفورات الزائفة. ولهذا السبب تحديدًا، لا يجد صعوبة في تجنّب الشر والسعي وراء الخير.

أي أن الرجل الصالح، من خلال بصيرته الثاقبة، يُحيد قوة التأثيرات السلبية التي تُعيقه أو تُوقفه، ويُعزز قوة التأثيرات الإيجابية التي تُسهل طريقه نحو النجاح الروحي. إنه حكيمٌ دائمًا: لا تُحركه سرابات النزعة الشريرة، بل على العكس، يُقوي جانبه الأفضل. لا يتردد أبدًا بين الخير والشر.

على النقيض من ذلك، فإن الإنسان المنحط روحياً أو الشرير هو في جوهره غبي. فهو يقنع نفسه (أحياناً من خلال حجج معقدة تبدو براقة) بأن الشر جذاب والخير غير جذاب، ولهذا السبب يطغى عليه الشر ولا يكترث للخير. أو ربما يضع الخير والشر في نفس المستوى ذهنياً. هو، بتصوراته المشوهة، من منح الشر سلطة عليه وأضعف فطرته الطيبة.

لذا، فإن انتصار الرجل الفاضل لا يعود بالضرورة إلى قوة إرادته الاستثنائية، بل إلى فطنته وحكمته، مما يجعل قوة إرادته العادية أكثر فاعلية. أما الرجل الشرير، فقد نسج لنفسه وهماً حول قيمة الشر أو انعدام قيمة الخير، أو بسبب الشك، مما يجعله يضعف نفسه ويعجز عن أي محاولة لتجنب الشر وفعل الخير.

36 أو امرأة صالحة - هنا يُقصد بمصطلح "رجل" معنى "كائن بشري".

لذا، أتفق في التحليل الأخير مع الفكرة البوذية القائلة بأن أصل الشر يكمن أساسًا في خلل معرفي - وهمٌ وجهلٌ وحماقةٌ من صنع الذات. أما المشكلة الإرادية الكامنة وراء الفشل الأخلاقي فهي ثانوية نسبيًا؛ إذ تأتي في المرتبة الثانية بعد ضعف الذات وتفاقم العقبات نتيجةً لقناعات خاطئة. ولهذا السبب، يُعدّ كلٌ من التأمل والتفكير السليم ترياقًا أساسيًا.

وهذا يفسر لماذا يُقال إن الإنسان الكامل (الصديق في اليهودية أو الإنسان المستنير في البوذية) متحرر من الخير والشر. لا يعني هذا أنه مُباح له أخلاقياً فعل الشر، بل يعني أنه لا يرغب في فعله. ولا يعني أيضاً أنه مُجبرٌ قسراً على فعل الخير، بل يعني أنه يُدرك تماماً أن الشر لا طائل منه وغبي. ولذلك، فهو لا يقع في الرذيلة ولا يفشل في التحلي بالفضيلة، ليس لافتقاره إلى الإرادة الحرة ، بل لامتلاكه ذكاءً أخلاقياً فاعلاً.

يمكن توضيح هذا المفهوم للأخلاق بشكل أكبر من خلال النظر إلى الحالة القصوى - حالة الله. نتصوره ذا إرادة حرة مطلقة، ومع ذلك فهو لا يرتكب الشر أبدًا ولا يمتنع عن الخير. تُعتبر هذه الصفات متسقة فيما بينها، إذا فهمنا أن الله ليس مُجبرًا بأي شيء (لا قوة حتمية ولا تأثير على إرادته) على أن يكون كاملًا، بل هو، لكونه كلي العلم والحكمة، لا ينخدع بالشر أبدًا، وهو دائمًا أقوى من أن يتغلب على جاذبيته الظاهرية. لهذا السبب، من الآمن القول إن الخير المطلق هو "طبيعة" الله، دون أن يعني ذلك أنه مُجبر أو مُتأثر على التصرف على هذا النحو. مع أنه يختار الخير دائمًا، إلا أن هذا الاختيار يبقى حرًا منه.

علينا أن نسعى جاهدين للتوجه نحو ذلك الاتجاه، متبعين مبدأ الاقتداء بالله . الصديق هو من وجد شرارة التقوى في داخله إلى درجة تجعله يتصرف بشكل طبيعي ومتوافق تمامًا مع ذلك المبدأ.

خطر التدين . مع أن الأديان تهدف في جوهرها إلى تحسين الناس، إلا أنها قد تُصبح أحيانًا عائقًا أمام هذا التحسين، لأنها قد تُعطينا شعورًا زائفًا بالكمال. إذ يبدو المرء متوافقًا مع متطلباتها الأساسية، فيتجاهل "العيوب الصغيرة". قد يكون قصورنا سلوكًا اجتماعيًا غير لائق، أي قلة الاحترام، وعدم مراعاة

الآخرين، وقلة الأدب، وما شابه ذلك (ما يُسمى " ديرخ إيريتز" في اليهودية)؛ أو ربما موقفًا متعاليًا أو شكلًا أكثر وضوحًا من التعصب.

هذه الملاحظة ليست بجديدة. يتجنب الكثيرون الدين تحديدًا لتفادي آثاره الجانبية السلبية. نرى حولنا، وقد أظهر لنا التاريخ مرارًا، حالات عديدة من هذا الداء – في اليهودية والمسيحية والإسلام، ولا شك في الديانات الأخرى أيضًا. وللإنصاف، فإن هذه الجوانب غير السارة للتدين قد تنشأ أحيانًا من فلسفات علمانية أو من العلم. فالغرور والغطرسة ليسا حكرًا على أي مذهب بعينه.

الحقيقة هي أن جميع الأديان والفلسفات (بما فيها العلم) جزء من دورة الحياة والموت *(سامسارا)* . يمكنها أن تساعدنا في الاقتراب من النيرفانا، لكنها لا تستطيع أن توصلنا إليها كاملةً. فهي معيبةٌ بطبيعتها لكونها مساعٍ عقلانية وإرادية، بينما يتطلب التسامي الحقيقي نوعًا من التخلي الجذري عن هذا العالم ومكانة المرء فيه. لذا، أيًا كان المذهب الذي يعتنقه المرء، عليه ألا يسمح لنفسه بأن يُعميه. فهو دائمًا وسيلة، وليس غاية.

10. عالم الرحمة

هناك عقيدة يهودية ترى أن هذه الدنيا دنيا رحمة (عدل مخفف)، بينما بعد الموت ننتقل إلى دنيا عدل (صارم). قد يكون رد الفعل الأول على هذا الادعاء: "ماذا، تسمون هذه الدنيا دنيا رحمة؟" نعم، المقصود هنا أن المعاناة التي نمر بها في هذه الدنيا قليلة مقارنة بما نستحقه بحق. لذا، من الأفضل لنا أن نسدد ديوننا بالمعاناة في هذه الدنيا، بدلاً من أن تُفرض علينا في الآخرة. ففيها سيُطلب منا السداد كاملاً، بلا رحمة.

إنّ الدرس المستفاد هنا هو أن نستغلّ فرص التوبة التي تُتيحها لنا هذه الدنيا، لأننا نملك فيها حرية الاختيار، فنستطيع التوبة وفعل الخير. أما في الآخرة، فلا سبيل لنا لتصحيح أخطائنا أو أداء الفرائض ، بل علينا أن نتقبّل مصيرنا باستسلام. لذا، فإنّ هذا الدرس يحثّنا على العمل ما دامت الفرصة سانحة.

تُشابه هذه الفكرة العقيدة البوذية القائلة بأن الولادة كإنسان فرصة استثنائية لبلوغ التنوير/التحرر (النيرفانا). لا ينبغي إهدار هذه الفرصة في التباهي أو في الأعمال السلبية، بل يجب السعي بإيجابية للتخلص من الكارما السيئة والنمو الروحي. وإلا، فقد يُولد المرء في المرة القادمة في وضع أقل ملاءمة، ويعلق في دوامة السامسارا (الولادة والموت، وما يترتب عليها من معاناة) إلى دهور.

لا شك أن المرء يدرك في هذا السياق حماقة الانتحار [37]. فبحسب هذا التعليم، لا يُعدّ هذا الفعل وسيلةً ناجعةً للهروب من المأزق، بل هو سبيلٌ لتفاقم الأمور (في الآخرة). إن محاولة تجنّب التحديات أمرٌ عبثيٌّ ونتائجه عكسية. ينبغي على المرء أن يواجه صعوبات الحياة بشجاعة، وأن يسعى بتفاؤلٍ لتحسين وضعه قدر استطاعته. فالحياة هبةٌ عظيمةٌ حقًا، والوقت يمرّ سريعًا.

في الآونة الأخيرة، بدأ رواد الموضة في وسائل الإعلام بالترويج بلا هوادة للقتل الرحيم الطوعي أو "الانتحار بمساعدة طبية". وقد شرّعت معظم الدول الغربية القتل الرحيم السلبي (أي الامتناع عن تقديم أجهزة الإنعاش)، والآن شرّعت بعضها القتل الرحيم الفعال (أي القتل) ، وأصبحت هذه القضية مثيرة للجدل في معظم الدول الأخرى. يُصوّر أنصار هذا الابتكار الاجتماعي الأمر وكأنه عمل رحمة، إذ يستعرضون بعض الأشخاص المصابين بأمراض عضال مؤلمة للغاية لاستدرار عطفنا. هؤلاء الأنصار، بطبيعة الحال، ماديون لا يؤمنون بأي شكل من أشكال الحياة الآخرة أو التناسخ.

إنهم لا يدركون أنه قد يكون من الأرحم ترك كارما المعذب السيئة تأخذ مجراها في هذه الحياة بدلاً من تقصيرها بشكل مصطنع. ولا يدركون أن الأمور قد تسوء بعد ذلك، تحديداً لأن الكارما لم تُترك لتأخذ مجراها. كيف لي أن أعرف؟ لا أعرف! ولكن هل يعرفون هم؟ بالتأكيد لا! ليس لديهم معرفة مؤكدة أيضاً، بل مجرد تكهنات.

علاوة على ذلك، لا يُدرك دعاة القتل الرحيم أن مساعدة شخص ما على الانتحار، مهما كان الدافع، قد تُعتبر جريمة قتل. وهم عادةً نفس الأشخاص أو من يُؤيدون الإجهاض عند الطلب، غير مُبالين بمعاناة وحرمان الأطفال الذين يُقتلون. تربطهم علاقات وثيقة بمن يُؤيدون المثلية الجنسية ، وخاصةً تبني المثليين للأطفال. إنهم يعتبرون سعيهم وراء أي متعة أو تجنبهم لأي ألم حقاً مُطلقاً لا جدال فيه. لا يُقرّون بأننا قد نستحق آلاماً مُعينة أو أننا لا نملك الحق في بعض المتع. ولا يُولون أي اهتمام يُذكر للروحانية أو الأخلاق.

---

37 أذكر هذا لأنني أقرأ مؤخراً كثيراً عن حالات انتحار الشباب في اليابان وبريطانيا. لا شك أنهم يشعرون بالخوف من الحياة، ومن المفترض أنهم لم يتلقوا أي تربية روحية تمنحهم القوة والشجاعة لمواجهتها.

وليس لديهم ما يقدمونه للأرواح المعذبة سوى موت سريع يُفترض أنه بلا ألم. على الأقل، يقدم الدين أملاً في الشفاء أو الخلاص. في حالات المعاناة الشديدة، لمَ لا نجرب الصلاة والتوبة؟ قد يُساعد ذلك نفسياً إن لم يكن وجودياً. كذلك، جربوا التأمل متى أمكن.

11. فهم الظلم

يتحقق العدل عندما تفعل خيرًا أو شرًا - سواءً عن قصد أو فعل ذهني آخر، أو قولًا أو فعلًا ماديًا آخر - فتُجازى بما تستحقه نسبةً إلى ذلك الفعل. أما الظلم فيعني أن الخير لا يتبعه خير مماثل، أو يتبعه شر لا تستحقه؛ أو أن الشر لا يتبعه شر مماثل، أو يتبعه خير لا تستحقه.

لذا، فإن العدل والظلم مفهومان يعتمدان على تصوراتنا للأفعال الحسنة والسيئة، وما هو مستحق أو غير مستحق بالنسبة إليها وتناسباً معها. ولإدراكنا للعدل أو الظلم أثر عاطفي خاص بنا. تجدر الإشارة أولاً إلى أنه بما أن العدل والظلم أحكام عقلانية في جوهرها، فإن كلمة "إدراك" هنا قد تكون مضللة. فنحن ندرك الموقف بالفعل، لكن تقييمه بأنه عادل أو ظالم يعتمد بطبيعة الحال على عملية مفاهيمية.

عندما نُدرك، صوابًا أو خطأً، أن العدالة قد تحققت، نشعر بالراحة والرضا. وعلى النقيض، عندما نُدرك، صوابًا أو خطأً، أن الظلم قد وقع، نشعر بالتهديد والغضب. (مع التنويه إلى أن هذه الأحكام قد تكون خاطئة أحيانًا؛ فلا يوجد ضمان لصحتها).

لأن تصوراتنا عن العدل والظلم تؤثر فينا بشدة، فمن المهم فهم هذه المفاهيم. هذا الفهم له أثر مهدئ على العقل، بل وعلى الروح. لا شك أن العقائد الدينية، كعقيدة العدل الإلهي (في الديانات القائمة على التوحيد) أو عقيدة الكارما (في الهندوسية

والبوذية)، صُممت لتهدئتنا في هذا الشأن. ولكن قبل الخوض في [38]هذه العقائد، يجدر بنا التطرق إلى بعض التأملات الفلسفية.

العدل والظلم ليسا مفهومين مرتبطين بعالم آليّ بالكامل. ففي ظل نظام كونيّ قائم على الحتمية و/أو العفوية، لا شيء عادل أو ظالم، بل كل شيء موجود فحسب . علاوة على ذلك، ولعدم وجود كائن حيّ واعٍ يشعر بالآثار أو يُقيّمها، تصبح هذه المفاهيم غير ذات صلة وغير قابلة للتطبيق. في عالم لا وجود فيه إلا لله وحده – أي كائن كليّ العلم، كليّ القدرة، كامل في جوهره – يسود العدل الكونيّ تلقائيًا، وينعدم الظلم تمامًا.

لا تتجلى مفاهيم العدل والظلم منطقيًا إلا في عالمٍ يضم عددًا من الكائنات الحية ذات الوعي المحدود والإرادة والقدرة على التقييم. قد يكون هذا العدد واحدًا فقط، شريطة ألا يكون هذا الكائن إلهًا، أي مجرد مخلوق ذي قدرات محدودة (وهذا ما يمكن افتراضه في الفلسفة الفردية المطلقة). لكن في الواقع، يبدو أن عالمنا يضم العديد من هذه الكائنات، التي تتمتع ببعض القدرات المعرفية والإرادة الحرة والتقييم (يوجد على ما لا يقل عن ستة مليارات إنسان ينطبق عليهم هذا التعريف، فضلًا عن الحيوانات الأخرى).

هذه الفكرة - التي مفادها أن مفاهيم العدل والظلم تعتمد على وجود كيانات غير آلية وأقل من إلهية في العالم - صحيحة سواء نُظر إليها في إطار الإلحاد (كما في المادية الحديثة أو في البوذية المبكرة) أو التوحيد (كما في اليهودية والمسيحية والإسلام). وهي أكثر صحة في ظل تعدد الآلهة (كما في الهندوسية، وبعض أشكال البوذية، وفي ديانات أخرى)، لأن هذا الشكل الديني ينطوي بطبيعته على إرادات متنافسة متعددة.

إذا اختصرنا الحديث بالإشارة إلى الكيانات قيد الدراسة بأنها كيانات ذات إرادة حرة (إذ تفترض هذه القدرة وجود وعي وتتضمن تقييمًا)، فإن ما نود التأكيد

---

38 أو إعادة النظر فيها، فقد علّقتُ على هذا الموضوع في العديد من أعمالي السابقة. هنا، أسعى إلى تقديم توضيحات إضافية.

عليه هنا هو أن **بعض الظلم أمر لا مفر منه في عالم تتنافس فيه الإرادات** [39]. في عالم بلا إرادة على الإطلاق، لا وجود للظلم ولا للعدل. في عالم لا إرادة فيه إلا الله، لا وجود إلا للعدل ولا ظلم. فقط في عالم كعالمنا يقع الظلم، بل لا بد أن يقع فيه من حين لآخر.

بمجرد استيعاب هذا المبدأ، يصبح من الأسهل بكثير تقبّل وجود الظلم عاطفياً. فوجود الظلم في العالم ليس بسبب سوء بناء العالم أو سوء إدارته، بل هو أمر حتمي منطقياً نظراً لوجود كيانات متنافسة متعددة ذات قدرات محدودة على الوعي والإرادة.

بافتراض أن الله خلق العالم وخلقنا فيه، فإنه ما كان ليخلقه على نحو آخر. ولكي يمنحنا بعضًا من قوى الإرادة، عليه أن يمتنع عن ممارسة كامل إرادته (قدرته المطلقة). إن امتلاك الإرادة الحرة يعني القدرة على فعل الخير أو الشر، أي عدم فعل الخير الواجب فعله أحيانًا، بل وفعل الشر الذي لا ينبغي فعله أحيانًا. حتى لو كان بعض الناس يفعلون الخير دائمًا، فمن المرجح جدًا أن يرتكب بعضهم الشر أو يمتنعون عن فعل الخير أحيانًا، أو ببساطة يخطئون.

وينطبق هذا الأمر أيضاً على نظام عقائدي خالٍ من الله (وهو ما يفضله كثيرون اليوم). ففي عالم آلي في معظمه، يضم بعض الكيانات التي تتمتع بقدر من الإرادة الحرة، من غير المرجح أن تتصرف هذه الكيانات دائماً بطريقة نافعة تماماً. وقد يتسبب بعض الناس أحياناً، نتيجة لسوء تقديرهم أو سوء نيتهم، في إلحاق الضرر بأنفسهم أو بالآخرين، بطريقة لا تتناسب مع أفعالهم السابقة.

تجدر الإشارة إلى أن هذه "الحتمية" هي حقيقة إحصائية ، ولا تعني بالضرورة الحتمية (وإلا لما استطعنا منطقيًا وصف مثل هذه الأحداث بأنها أفعال إرادة). ومع ذلك، فإن الهدف هنا ليس اختزال جميع أحداث الحياة البشرية إلى مجرد حظ، بل هو مجرد نفي إمكانية وجود عدالة عالمية تلقائية. في عالمنا، ومن الضروري الإقرار بوجود بعض الظلم، بحكم تعقيد هذا العالم. ليس المقصود هنا القول بأن كل شيء ظالم، بل مجرد التأكيد على وجود العدل والظلم معاً.

---

39 إن مصطلح "الإرادة الحرة" يحمل في طياته تكراراً. فالفعل غير الحر لا يُوصف بأنه "إرادة"، بل بأنه "حدث" آلي. وقد وُصفت الإرادة بأنها حرة فقط للتأكيد على هذه الحقيقة البديهية. وبالتالي، فإن الإرادة والإرادة الحرة مترادفتان.

وهكذا نرى العالم في الواقع، كمزيج من كليهما. ولهذا السبب تحديدًا لدينا مفاهيم العدل والظلم. وبناءً على هذه الحقيقة التجريبية، يبرز سؤالان.

السؤال الأول هو: حتى لو بدا الظلم واقعًا في المدى القريب، ألا يمكن أن يُعاد العدل لاحقًا في هذه الحياة أو في الآخرة ؟ هذا الافتراض هو أساس العديد من الأديان. ففي الهندوسية والبوذية، يوجد إيمان بنظام طبيعي يُسمى "الكارما"، حيث يُجازى كل عمل صالح أو سيئ تلقائيًا في نهاية المطاف (في هذه الحياة أو في حياة أخرى). وفي اليهودية والمسيحية والإسلام، يوجد إيمان مماثل بالثواب والعقاب في المستقبل، إلا أنه مرتبط بإرادة الله، الذي قد يختار برحمته عدم العقاب.

في الحالة الأخيرة، يُنظر إلى سلوك الله تجاهنا على أنه مرتبط بسلوكنا اللاحق (الندم، التوبة، إلخ)، ودعائنا . كما توجد، وإن بدرجة أقل، في جميع هذه الأديان، عقيدة مفادها أن بإمكان المرء أحيانًا أن يتحمل معاناة الآخرين ويخفف عنهم بعض الشيء. وفي هذا السياق، يُعتبر من المفيد في بعض الأديان توجيه الدعاء إلى الأولياء [40].

على الصعيد العلماني، يُفضي الوعي بأن العدالة ليست تلقائية وأن بعض الظلم أمر لا مفر منه إلى بذل جهود فردية وعامة لإنصاف المظلومين. فيُكافئ الأفراد أحيانًا على فعل الخير أو يثأرون لظلم ارتكبه غيرهم. وعادةً ما تُنشئ المجتمعات أنظمة قضائية مُحكمة لضمان تعويض بعض المظالم التي تقع بطريقة أو بأخرى.

لاحظ جيدًا: لو اعتقدنا أن العدالة الطبيعية أو العدالة الإلهية تضمن الجزاء المناسب على جميع الأعمال، خيرها وشرها، لما كان هناك جدوى من أعمال العدالة البشرية أو نظام العدالة المجتمعي. بل على العكس، قد يُؤدي هذا التدخل من جانبنا إلى إحداث فوضى. ولأننا نُدرك أن العدالة، ولو جزئيًا، مسؤولية

---

40 لا يُصلي أحد في اليهودية للأحياء أو الأموات (كأن يُصلي موسى أو أحد الحاخامات). وكذلك الأمر (على حد علمي) في الإسلام (إذ لا يُصلّون لمحمد). لكن الصلاة للأولياء وللأشخاص الذين يُفترض أنهم آلهة متجسدة شائعة في ديانات أخرى: فالمسيحيون يُصلّون ليسوع أو مريم، والبوذيون يُصلّون للبوذا أو البوديساتفا، بل إن الهندوس يُصلّون حتى لمعلميهم الروحيين.

أخلاقية إنسانية، فإننا ننتخب البرلمانيين لسنّ القوانين، ونُعيّن القضاة وقوات الشرطة لتنفيذها.

يقودنا هذا إلى السؤال الثاني: ما العمل حيال الظلم؟ من منظور التطور الروحي، من الضروري بالطبع أن يطالب المرء نفسه بأقصى درجات العدالة (تجاه نفسه وتجاه الآخرين). كما ينبغي عليه مساعدة الآخرين على نيل العدالة كلما أمكن ذلك. لكن توقع العدالة الكاملة والمستمرة، أو الأسوأ من ذلك، المطالبة بها من الآخرين (تجاه نفسه) ليس من الحكمة؛ فهو بمثابة حكم على النفس بصراع ومعاناة لا داعي لهما.

ينبغي للمرء قدر الإمكان تجاهل إساءات الآخرين إليه، والمضي قدمًا. فالانشغال بأمور كالانتقام مضيعة للوقت الثمين، وتشتيت الانتباه عن المساعي الروحية الأهم. عليه أن يدرك طبيعة هذا العالم الدنيوي الذي نعيش فيه، فهو مصمم بحيث لا يمكن للمرء أن يأمل في عدالة كاملة فيه. لذا، من الأفضل تقبّل الأمور كما هي، والتعامل معها بهدوء قدر الإمكان. يمكن للمرء أن يدرب نفسه على التسامي فوق كل ذلك، وأن يصبح محصنًا نسبيًا ضد هذه الأمور.

بالطبع، في بعض الحالات، يكون قبول الظلم خطأً، بل انتحاراً. على سبيل المثال، ليس من الحكمة (لمصلحة الآخرين، إن لم يكن لمصلحة المرء نفسه) السماح لنظام ديكتاتوري دموي بالاستمرار. من جهة أخرى، غالباً ما يكون سبب انزعاجنا هو الحسد أو الطمع المفرط. على سبيل المثال، قد ينزعج المرء لعدم حصوله على راتب مماثل لزملائه في العمل. فلنتبع الوسطية.

التطرق إلى مفهوم "العدالة الاجتماعية". يقوم هذا المفهوم على الفكرة الطبيعية القائلة بأن جميع البشر يولدون "متساوين"، وأن الظروف التي يولدون فيها (كالجينات، والأسرة، والبيئة الاجتماعية، والثروة، إلخ) هي مسألة حظ أو سوء حظ . قد يُنظر إلى هذا المفهوم على أنه مادي نسبيًا، وهو ما لا يُركز عليه كثيرًا من يؤمنون بالكارما أو بالتدبير الإلهي. لكن هذا لا ينفي جوهره.

في كثير من الأحيان، يكون صحيحًا أن من يطالبون بالعدالة الاجتماعية (بمعنى المساواة الاقتصادية بالدرجة الأولى) إنما يحسدون الآخرين ويرغبون في الحصول على منافع لم يستحقوها. من جهة أخرى، صحيحٌ أننا جميعًا شركاء في

هذا العالم، وبإمكاننا، ببذل جهدٍ حكيم، أن نجعل منه عالمًا يوفر أقصى الفرص وأقل قدر من المعاناة للجميع. هذه هي الفرضية الحقيقية للعدالة الاجتماعية: فهي في نهاية المطاف خيرٌ للجميع. فمساعدة الآخرين لا تُفقر الأغنياء، بل تُثريهم بتحسين العالم المحيط بهم وداخل أنفسهم.

12. مغفرة

ليس من السهل دائمًا مسامحة من تسببوا لنا بأذى ملموس أو مفترض. ومع ذلك، تبدو المسامحة، بشكل أو بآخر، خيارًا حكيمًا في الظروف العادية، إذا أردنا تجنب الدخول في نزاعات لا طائل منها. لذا، يجدر بنا التفكير في هذا الموضوع. فالمسامحة تعني الامتناع عن المطالبة بالتعويض عن الضرر الذي لحق بنا، أو الامتناع عن السعي للانتقام.

يختلف مفهوم التسامح باختلاف نوع موقف الضحية تجاه الجاني:

- لا يُعاقب المرء من يعتقد أنه مذنب.
- أو أن المرء "يفهم" الجاني، معتبراً إياه أو إياها على مستوى أو إلى حد ما أقل ذنباً مما يبدو عليه تماماً.
- أو يكون المرء على استعداد للتخلي عن إصدار الأحكام، بل ويذهب إلى حد ترك الأمر جانباً ونسيانه تماماً.

قد يتخذ التسامح أشكالاً مختلفة:

- العفو المشروط : هذا لا يعني التسامح دون الحصول أولاً على اعتذار صادق على الأقل، واعتراف بالذنب ووعد بعدم تكرار الإساءة، حتى لا يتم استغلال المرء وخداعه مرة أخرى.

- العفو غير المشروط : هذا هو العفو الكريم، غير المعتمد على علامة سابقة على التوبة من الجاني، مع الأخذ في الاعتبار أن هذه النعمة قد تجعل ضميره يدرك في النهاية الضرر الذي لحق به والدين المستحق.
- العفو العملي : هو تجاهل الإساءة والانتقال إلى أمور أخرى. قد يعني هذا تجنب المسيء نهائيًا، أو استئناف التعامل معه كما لو لم يحدث شيء. قد يتخذ المرء هذا الموقف بدافع الضرورة العملية، أو لتجنب الوقوع في براثن الكراهية، والتخلي عن الأمر للتحرر منه عاطفيًا.

هذه بعض جوانب التسامح ودوافعه الشائعة. تجدر الإشارة إلى أن التسامح لا يعني بالضرورة النسيان. فحتى بعد التسامح، قد يعاهد المرء نفسه على عدم النسيان، خشية أن يقع ضحيةً مرة أخرى. في مثل هذه الحالات، يبقى المرء متيقظًا لخطرٍ مُثبت، مستعدًا للدفاع عن نفسه.

في هذا السياق، يجدر بنا التأمل في المقولة المسيحية "اغفر لهم، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون" [41]. قد يبدو هذا الدافع للمغفرة متناقضًا في حد ذاته، إذ يفترض المغفرة قدرًا من المسؤولية، وهذا بدوره يفترض أفعالًا كانت إلى حد ما طوعية وواعية - فإذا كانت لا واعية ولا إرادية تمامًا، فلا يوجد ما يُغفر، أي أن مفهوم المغفرة لا ينطبق . مع ذلك، يمكن للمرء أن يقول "لا تغضب، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون"؛ فقد يغضب المرء من ظاهرة طبيعية، ويسعى لتهدئة غضبه، حتى وإن لم يكن لديه من يستاء منه أو يغفر له. بالطبع، من المنطقي أيضًا أن نقول: "اغفر لهم، لأنهم يكادون لا يعلمون ما يفعلون"، مما يوحي بشيء من الوعي الذاتي - ولكن يجب على المرء أن يتأمل إلى أي مدى اختاروا أن يكونوا غير واعين. على أي حال، لا ينبغي للمرء أن يغفر بخداع نفسه.

التسامح هو عادةً الخيار الأمثل، لأن الغضب والكراهية تعلقات، أي نقاط ضعف. لا ينبغي للمرء أن يسمح لعدوه بالسيطرة عليه، أي إضعافه وإبعاده عن السكينة والكرامة. يكفي أن يتعرض المرء للظلم، ومن الأفضل ألا يزيد الطين

---

41 على حدّ علمي، قال يسوع هذا الكلام في موضع ما من الكتاب المقدس المسيحي، موجّهاً كلامه إلى اليهود أو الرومان المتورطين في صلبه. وللأسف، استُخدم هذا الحدث الجلل لقرون كذريعة للهجوم على اليهود عموماً. بمعنى آخر، فُسِّرَت عبارة "اغفر لهم" بشكلٍ متناقض على أنها دعوةٌ إلى عدم الغفران!

بلة بالانغماس المفرط في تفاصيل الحادثة. دعها تمر قدر الإمكان. مع ذلك، بعض الجرائم لا تُغتفر ، والتسامح معها جريمة. أحيانًا، يرفض المرء المشاركة في معاقبة المذنب، إما كسلاً أو أنانية. فينزلق حينها إلى تبني النسبية الأخلاقية أو اللاأخلاقية لتبرير تقاعسه. كلا، يجب على المرء أن يؤدي واجباته بضمير حي، حيثما ينطبق ذلك. لذا، لا تكن متسرعًا ولا غير مبالٍ، بل ابحث عن التوازن الصحيح بين الرحمة والعدل.

التأمل يتطلب التسامح وينتجه في آنٍ واحد. لا يمكن للمرء أن يتقدم كثيراً في التأمل إن لم يكن مستعداً للتخلي عن التجارب المؤلمة. كذلك، كلما تقدم المرء في التأمل، قلّت أهمية التجارب المؤلمة وتأثيرها على النفس. يتضاءل التأثير النفسي للأحداث السلبية، فتبدو أقل سلبية، وبالتالي يسهل التسامح معها عند الحاجة.

الغفران العام . لدى البوذيين مفهوم " الميتا "، الذي يؤكد على الحب والرحمة الشاملين، حتى تجاه الأعداء، وحتى تجاه من ارتكبوا جرائم عظيمة. هذا المفهوم، بطبيعة الحال، يقوم على الغفران الكامل والفوري وغير المشروط. الفكرة هي أنه من خلال هذا التحرر من الكراهية والانتقام، يصبح المرء قادرًا على تغيير الناس نحو الأفضل وبناء السلام. ويُقال إن التمسك بالضغينة لا يؤدي إلا إلى استمرار دوامة العنف.

أجد صعوبة في تبني هذا الرأي، الذي بات في عالمنا المعاصر المضطرب أخلاقياً يُستخدم بشكل متزايد كمبرر للتقاعس أمام الظلم. إنه منظور معكوس يضع النازيين ومطاردي النازيين - أو الإرهاب الفلسطيني والدفاع الإسرائيلي عن النفس - على نفس المستوى الأخلاقي. والنتيجة النهائية لهذه الفكرة البوذية هي لوم الضحايا على الشكوى أو الدفاع عن أنفسهم، بينما يُتسامح مع المعتدين ويُرضون مهما بلغت فظاعة جرائمهم.

اسمحوا لي أن أشك في قدرة مثل هذا الموقف على تحقيق السلام العالمي، أو السلام الاجتماعي، أو حتى السلام الداخلي. بل هو وصفة للانتحار والفوضى العارمة؛ فلا بد من تطبيق العدالة على مستوى ما، وإلا سيسود الظلم لا محالة. إن تقاعسنا عن مقاومة الجريمة يُضعف الضحايا الأبرياء ويجعلهم أكثر عرضة

للخطر، كما يُقوّي المجرمين ويشجعهم. يجب أن تكون العدالة سريعة وحازمة، لتُبيّن بوضوح لجميع المجرمين المحتملين أنه لا فائدة من سلوكهم المعادي للمجتمع، وبالتالي حماية الأبرياء قدر الإمكان.

أما بالنسبة للرحمة الشاملة التي يدعو إليها البوذية، فأتساءل إن كان من الإنصاف وصفها بالفضيلة السامية. فإذا تأملنا في دوافع الممارس الفردي، الذي يدرب نفسه في التأمل على مسامحة عدوه ومحبته، أو أي شخص يراه شريراً، نجد أنه: أملاً في الارتقاء الروحي أو التحرر الشخصي، فهو على استعداد لأن يكون غير مبالٍ بمعاناة ضحايا المجرمين، أو حتى أن يبادر بالود تجاههم. وهذا في أحسن الأحوال وصفٌ للتهرب الأناني أو التنازل عن المبادئ.

مع ذلك، إذا تجنبنا التطرف، فإنّ "الميتا" (اللطف والمحبة) أمرٌ جديرٌ بالثناء. يمكن تنمية قدرٍ عامٍ من اللطف والمحبة من خلال التأمل في حقيقة أننا جميعًا نعيش في هذا العالم الصعب (سامسارا) معًا. كلنا بشرٌ وصلنا إلى هنا فجأةً ، لا نعرف من أين أتينا ولا إلى أين سنصل ولا متى. هذا هو قدرنا جميعًا. قد يبدو أن بعضنا يتمتع بحظٍ أوفر، لكننا جميعًا نواجه بعض الصعوبات. لا ينبغي للمرء أن يُصدر أحكامًا متسرعة. ربما لو وُلدتُ ونشأتُ مكان هذا الشخص الآخر، لكانت حالتي أسوأ منه.

13. الأفعال وردود الأفعال

عواقب الأفعال . لكل فعل بشري عواقب، وهذا أمر بديهي لا جدال فيه. ومع ذلك، يثار جدل حول ما إذا كانت أفعالنا دائمًا، وبشكل حتمي، تحمل عواقب عادلة (سواء كانت خيرًا أم شرًا)، أو ما إذا كانت قد تحمل عواقب غير عادلة (أي أكثر أو أقل مما نستحقه).

بحسب نظرية "الكارما" في البوذية (وكذلك الهندوسية)، يتحقق العدل بشكل طبيعي. فالأفعال تُسبب تلقائيًا ردود فعل متماثلة، مع أن فاعل الفعل قد يضطر إلى التناسخ بعد الموت ليُعاقب (أي لكي يسري "قانون الكارما"). إلا أن البوذية لم تُوضح عملية التناسخ هذه بشكل جليّ، ولم تُقدم دليلًا تجريبيًا مقنعًا عليها (أي دليلًا على استمرارية التناسخات المفترضة). تجدر الإشارة إلى أنه في نهاية المطاف، لا وجود للرحمة في هذا المفهوم، باستثناء ربما الرحمة التي [42]قد يختار الأفراد ممارستها.

في اليهودية (والأديان المشابهة)، يُضمن العدل بشروط من خلال التدخل الإلهي. يرى الله الخطأ ويتفاعل معه كما يشاء، إما بعدلٍ صارم أو برحمة. قد يعني هذا المفهوم إما أن الله يتولى دائمًا زمام الأمور بالكامل (بحيث لا يكون لأفعال البشر عواقب حتمية بدونه)، أو على الأرجح أنه قد أسس نظامًا طبيعيًا للعدل قائمًا على الفعل ورد الفعل، والذي قد يتجاوزه أحيانًا برحمته. هنا، إذن، لا

---

42 أو نظرائهم الأكثر استنارة، أي البوذات أو البوديساتفا أو الديفات ("الآلهة").

تكون ردود الفعل على أفعالنا مُبرمجة مسبقًا (أو ليست مُبرمجة بالكامل)، بل تعتمد على قرار إلهي مُحدد لكل حالة على حدة. من الواضح أن هذه القرارات تنطوي على قدر من الاختيار الإرادي منه، وإلا لما انحرفت عن العدل برحمته.

في اليهودية، كما في البوذية، قد تُحسم الحسابات الأخلاقية في هذه الحياة، أو قد تُحسم في الآخرة. فمن الواضح تجريبياً أن الحسابات لا تُحسم كلها في هذه الحياة، وإلا لما شعرنا بأن بعض الأشرار يفلتون من العقاب، بل ويتمتعون بأكثر مما يستحقون، وأن بعض الأخيار يُعانون ظلماً أو لا يُكافأون على أعمالهم الصالحة. ولذا، يتفق كلا المذهبين على وجود جنة ونار من نوع ما بعد هذه الحياة. وقد يكونان مكانين منفصلين، أو قد يصفان ظروفاً محددة للولادة الجديدة في هذا العالم نفسه.

ثالثًا، هناك بالطبع فلسفة الطبيعية، القائمة على التقييم الواقعي للظواهر الواضحة تجريبيًا دون افتراض أي شيء يتجاوزها (أي التناسخ الغامض وغير المثبت، فضلًا عن التدخل الإلهي). تفترض هذه الفرضية أن الأفعال، سواء كانت حسنة أم سيئة، تؤثر أحيانًا على الكون وتُمتص فيه، دون أن تُفيد أو تُضر فاعلها. هذا الرأي معقول منطقيًا أيضًا، وإن كان أقل إرضاءً لشعورنا الفطري بالصواب والخطأ. وهو (أفترض) الرأي السائد لدى معظم الناس في الغرب اليوم.

لا أستطيع أن أدّعي منطقيًا تفضيل أحد هذه الآراء على الآخر. فهي جميعًا نظريات، وكلها تستند إلى حد ما إلى حقائق، وكلها تتضمن مقترحات تتجاوز هذه الحقائق استقرائيًا. من يستطيع الجزم بصحة أي منها موضوعيًا؟ مع ذلك، يمكنني، مستشهدًا برهان باسكال، أن أقول إن من يتجاهلون التحذير اليهودي أو البوذي من العقاب المحتوم إن لم نفعل الصواب ونتجنب الخطأ، قد يجدون أنفسهم في نهاية المطاف في مأزق حقيقي. بالمقارنة، لا يُخاطر المرء كثيرًا بعدم تبني الفرضية الطبيعية - فالخسارة الوحيدة هي عدم القدرة على فعل ما يشاء أو الامتناع عما يكره، أي نطاق أضيق من الخيارات المتاحة.

وبناءً على هذا المنطق، يبدو من الحكمة التصرف كما لو أن العدالة موجودة (أي حتى لو لم يكن بالإمكان إثبات ذلك بشكل قاطع). (وذلك)، وفعل الخير وتجنب الشر. علاوة على ذلك، يبدو من الحكمة التضرع إلى الله وطلب رحمته

(مع العلم أنه لا توجد ضمانات لنيلها). وإلا فقد يواجه المرء، كما ذكرنا سابقًا، مفاجآت غير سارة.

مفهوم الكارما . إن مفهوم الكارما في البوذية (وكذلك الهندوسية) غير متسق وغير كامل في جوانب عديدة.

بدايةً، يفترض هذا المفهوم وجود عالم أزلي، بحيث يكون لكل حدث في حياة المرء سابقة كارمية في حيوات سابقة ضمن تسلسل لا نهائي. لكن هذا يتعارض مع الأفكار الحديثة في علم الفلك وعلم الأحياء، والتي ترى أن للعالم المادي بداية غير متمايزة (الكواركات أو ما قبلها)، وأن للحياة بداية (على الأرض على الأقل، منذ حوالي أربعة مليارات سنة). قد يرد البوذيون بالطبع بأن هذه البداية الظاهرية ليست سوى استمرار لوجودات في عوالم مادية سابقة أو لوجودات روحية بحتة سابقة.

للأفعال عواقب ، لكنها قد لا تكون عادلة دائمًا (ظاهريًا). إن فرضية أن للأفعال عواقب عادلة في نهاية المطاف تنطوي على قدر من الإيمان. إنها محاولة لجعل العالم أكثر منطقية، محاولة لا تُنتج في بعض الأحيان إلا خيبات أمل مؤلمة. علينا أن نكون صادقين ومستعدين لتقبّل أن الطبيعة عادلة ظاهريًا في بعض الأحيان، لكنها ليست كذلك دائمًا. قد يُخفف من وطأة هذه الملاحظة غير السارة نظرية كارمية (أو توحيدية)، لكنها على المستوى التجريبي حقيقة لا جدال فيها، ومن الأفضل أن نضعها نصب أعيننا.

بعد ذلك، لنفترض منطقيًا أنه لا بد من وجود جريمة أولى (اعتداء، أو أيًا كان)، وضحية بريئة لتلك الجريمة. فإذا آمنا بحرية الإرادة ، فإن الجريمة اختيارٌ عفويٌّ لا مبرر له، وضحيتها بريئة. وإذا ادعينا أن الضحية تُعاقَب لأنها ارتكبت الجريمة نفسها أو جريمة مشابهة من قبل (في هذه الحياة أو في حياة سابقة)، فإننا بذلك نقول فعليًا إنها ليست بريئة، بل تستحق أن تُعاقَب هذه المرة. عندها يجب أن نهنئ المجرم على ارتكابه فعلًا من أفعال العدالة، ومعاقبته لشخص شرير، وإغلاقه دائرة الكارما (وهو أمر حتمي، وفقًا لمبدأ الكارما). وهكذا، تحوّل نظرية الكارما الضحية إلى مجرم، والمجرم الحقيقي إلى مُنفِّذ للعدالة!

علاوة على ذلك، لا يمكن للمجرم الحقيقي أن يستحق عقابًا سيئًا لاحقًا على فعله (لأنه كان في الواقع فعلًا "عادلًا")، سواء اختار فعله بحرية أو أُجبر عليه بفعلٍ حتمي (بقوة قانون الكارما الكوني). فهو يُبرأ إلى حد كبير. في أقصى الأحوال، يمكن لومه على دافعه غير اللائق. في هذه الحالة، تنقطع دورة الكارما اللانهائية؛ أي لا يوجد سبب لتوقع أن يكون ضحية بدوره لاحقًا . هذا هو التناقض الجوهري في وجهة نظر الكارما الأبدية - فهو يُلغي نفسه منطقيًا. إن مفهومي الضحية/المجرم لا يكونان ذي صلة إلا في سياق عقيدة حرية الإرادة. أما في سياقات أخرى، فيتم استخدام هذين المفهومين بشكل غير مباشر .

في رأيي، هناك ضحايا أبرياء للجريمة، وجرائم تُرتكب لأول مرة، ومجرمون مذنبون حقًا. إن تفسير الجريمة بمنظور كارمي/حتمي هو بمثابة اتهام الضحية، دون أي دليل (أي "من حيث المبدأ")، بأنه مجرم سابق (وبالتالي حرمانه من كرامته كضحية)، بينما يُشاد بالمجرم لإحقاقه العدالة. هذا التفسير المقترح يُثير اللبس، إذ يعكس أدوار الأطراف. إنه منظور أيديولوجي، بل ومجحف بشكل واضح.

قد نفترض أن نظرية الكارما طُرحت كتفسيرٍ لتخفيف صدمة الناس من ظلم الاعتداءات الجسدية، وغيرها من الأحداث المماثلة في العالم. ومن الواضح أن فيها شيئًا من الحقيقة: فهناك بالفعل نوع من "الكارما"، بمعنى أن بعض أفعال البشر لها عواقب تبدو عادلة (خيرًا أو شرًا) في نظرنا. لكن المشكلة تكمن في أن ليس لكل أفعال البشر عواقب مناسبة؛ فبعضها قد تكون له عواقب غير مناسبة، إما محايدة أو مناقضة للتوقعات/المتطلبات الأخلاقية. لذا، لا يمكن إثبات النظرية استقرائيًا بالتعميم، بل بالاستدلال فقط.

قد نعترض أيضًا على شمولية التفسير الكارمي بالإشارة إلى أن ليس كل معاناة ناتجة عن ظلم ارتكبه شخص آخر . وهذا يعني أنه لا يمكننا إلقاء اللوم على جريمة مماثلة ارتكبها الضحية، كما يوحي هذا التفسير. أشير هنا إلى الحوادث والكوارث الطبيعية (مثل الزلازل والأوبئة والمجاعات وما شابه). بما أنه في مثل هذه الحالات لا يوجد (عادةً) أي فعل بشري في الأصل ، بل (مرة أخرى، عادةً) لا يوجد أي فعل بشري كان من الممكن أن يمنعها، فلا يمكننا إثبات علاقة

سببية والادعاء بأن الحدث المؤسف وقع لأن الضحية استحقته (بل لا يمكننا استنتاج أن الضحية استحقته لمجرد وقوع الحدث!).

يتطلب تطبيق نظرية الكارما إثبات وجود تكافؤات، أي إيجاد نوع من التحويل أو معدلات التبادل، بين أفعال بشرية معينة وحوادث وكوارث طبيعية مختلفة. هذه التعقيدات النظرية المعقدة تجعل نظرية الكارما تفتقر إلى الدقة التقنية (أي أنها غير مكتملة بما يكفي، كما تتطلب نظرية المعرفة) ويصعب إثباتها. علاوة على ذلك، لا ينبغي لنا أن نقتصر على النظر إلى الأحداث الطبيعية السيئة فحسب، بل إلى الأحداث الجيدة أيضًا - وكيف لنا أن نثبت أن شخصًا ما حظي برعاية الطبيعة يستحق ذلك؟

14. الملحق 1: الأرقام التقريبية في إحصاءات التوراة

قائمة الأرقام . يتناول ما يلي شيوع الأرقام الصحيحة في إحصاءات السكان في التوراة، فضلاً عن سياقات أخرى. هذه قائمة قد لا تكون شاملة، مستقاة من سفري الخروج والعدد.

الهدف من هذه القائمة هو إظهار أن الأعداد الصحيحة هي القاعدة (باستثناء واحد) في تعداد الأشخاص في التوراة. بمعنى آخر، تنتهي الأعداد المذكورة هنا (49 حالة، بما في ذلك المجاميع الواردة في النص) عادةً بمئات الآلاف (حالتان)، أو الآلاف (5 حالات)، أو المئات (31 حالة)، أو الخمسينات (6 حالات)، أو عشرات أخرى (4 حالات)، وحالة واحدة فقط تنتهي بالآحاد.

إن هذا الانتشار الواسع للأرقام التقريبية أمرٌ مثير للدهشة، بل ومثير للريبة. فهو يوحي بأن هذه الأرقام ليست تجريبية، بل مجرد تخمينات أو تقديرات تقريبية أو أرقام مُقرّبة عمدًا أو حتى اختلاقات. لم أجد حتى الآن السؤال المطروح أو تفسيرًا له في التعليقات . إن هذا التجاهل أو عدم التعليق بحد ذاته يُعدّ إشكالية.[43]

---

[43] كما سنرى لاحقاً (كما اكتشفت بعد كتابة معظم هذا المقال ونشره على الإنترنت)، فقد طُرح السؤال بالفعل من قبل، سواء من قبل الحاخامات أو الأكاديميين، وتم اقتراح إجابات مختلفة، والتي سأقدمها وأقيمها.

كثيرًا ما تستخدم الشروح الحاخامية أرقامًا تقريبية، ولكنها عادةً ما تُقصد بها التقديرات. مع ذلك، يبدو أن معظم الإحصاءات المذكورة هنا تهدف إلى التعداد الدقيق. تفسرها الشروح التقليدية على هذا النحو، وتؤكد أن هذا يدل على اهتمام الله بكل فرد [44]. لذا، يصعب افتراض أن موسى دوّن أرقامًا تقريبية لسبب ما (إلا إذا تخلينا عن هذه الشروح).

في سفر الخروج 12:37 – فقرة بو:

"رجال على الأقدام، بالإضافة إلى الأطفال".

600000. عن

وقد ذُكر هذا الرقم صراحةً كرقم تقريبي: "حوالي" (كي-). ولم يُذكر كيف تم التوصل إلى هذا الرقم.

يُقدّم سفر الخروج 30: 11-15 منهجيةً لإجراء تعداداتٍ لاحقةٍ أكثر دقة. يتبرع كل فردٍ يُراد إحصاؤه بنصف شاقل (أو " بيكا ")، ثم يُضرب إجمالي المبلغ المُستلم في اثنين. [45]وتؤكد الممارسة الفعلية لهذه المنهجية في سفر الخروج 38: 25-26، حيث يُحدد إجمالي المبلغ المُستلم بالفضة.

لم يُذكر كم استغرق إجراء هذا الإحصاء. من الممكن نظريًا إنجازه في يوم أو أقل، إذا ما تم تنظيمه جيدًا. كان بإمكان كل رجل يُراد إحصاؤه أن يُسلّم نقوده إلى رئيس مجموعته الصغيرة (لنقل مئة رجل)، ثم يُسلّم كل رئيس من هؤلاء رؤساء المجموعات نقوده التي جمعها إلى رئيس مجموعة أكبر (لنقل ألف رجل)، والذين بدورهم يأخذون النقود إلى نقطة التجميع المركزية. هناك يُعلنون عن إجمالي النقود التي جُمعت تحت مسؤوليتهم، ويُحسب المجموع الكلي. إذا

---

[44] انظر تعليق راشي على Num. 1:1، أبعد من ذلك. أيضًا، على سبيل المثال، هدوشي هاريم .

[45] تجدر الإشارة إلى أن هذه الطريقة كانت تنطبق فقط على القبائل الأخرى غير قبيلة لاوي، إذ لم تكن الأخيرة خاضعة لمثل هذه المساهمات المالية، بل إن الأطفال فيها كانوا يُحتسبون أيضاً. للمزيد من التفاصيل، انظر أدناه.

كانت هذه هي الطريقة التي جُمعت بها النقود بالفعل، فمن المتوقع أن يكون هذا المجموع دقيقًا تمامًا.

في السابق. 32: 28 – بارشاه كي تيسا:

"...سقط من الشعب في ذلك اليوم" على أيدي اللاويين (بعد حادثة العجل الذهبي):

الرجال. 3000 عن

ذُكر هذا العدد تقريبيًا: "نحو" (كي-). ثم كُتب لاحقًا: "فضرب الرب الشعب لأنهم صنعوا العجل..." (خروج ٣٢: ٣٥)، لكن لم يُحدد عددٌ معين، ولم يتأكد المفسرون (مثل نحمانيدس) من أن هذا يعني مقتل عدد أكبر من الناس. ويشير تفسير راشي لخروج ٣١: ١٨ إلى أن هذه الأحداث وقعت في السابع عشر من تموز أو بعده بقليل.

في السابق. 38:26 – بارشاه بيكودي:

الرجال "من سن 20 عامًا فما فوق".

603550. المجمو
ع

تُقدّم لنا التوراة هذا العدد الإجمالي دون تفصيلٍ للقبائل كما في سفر العدد، لاحظ ذلك؛ ربما يُشير هذا إلى عدم وجود تمييزٍ بين القبائل، وإنما البحث عن المجموع فقط. على أي حال، تم تأكيد المجموع في النص في الآية السابقة (الآية 25)، حيث يقول: «فضة الذين تم إحصاؤهم من الجماعة» كانت 100 وزنة (كيكار) و1775 شاقلًا (من المقدس).[46]

---

[46] يتبادر إلى الذهن سؤالٌ هنا: من أين أتت كل هذه العملات الفضية من فئة نصف شيكل؟ هل سُكّت في سيناء قبل هذه الإحصاءات، أم جُلبت من مصر؟ وفي الحالة الأخيرة، من الذي سكّها هناك وفي أي سياق؟ يؤثر هذا السؤال إلى حدٍ ما على مصداقية الرواية. ويمكننا أيضًا أن نتساءل عما إذا كانت العملات موجودة أصلًا في زمن الخروج (الذي يُرجّح أنه عام

المُفسّر راشي، في سياق الحديث، أن وزنة واحدة تُعادل 3000 شاقل؛ وبالتالي، فإن كمية الفضة تُعادل 603550 مُساهمًا بنصف شاقل. هذه الحسابات، كما هو واضح، تُؤكد بقوة فكرة أن العدد الإجمالي للرجال المذكور هنا دقيق، إذ من غير المعقول ألا تكون كمية الفضة قد سُجّلت بدقة. ولذلك، من المفهوم أن راشي لم يُعلّق على دقة العدد: فقد اعتبره دقيقًا. هذه هي دلالة تعليقه على سفر العدد 1:1 (المُبيّن لاحقًا)، وهو أن هذا الإحصاء كان دليلًا على محبة الله لإسرائيل - أراد الله أن يُظهر اهتمامه بكل يهودي .

يجدر بنا هنا أن نقتبس تعليق راشي على سفر العدد 1:1 كاملاً:

> لأنهم [اليهود] غالون عنده [الله] ، فهو يحصيهم في كل حين. عندما خرجوا من مصر أحصاهم [خروج ١٢: ٣٧] ؛ وعندما سقطوا بسبب العجل الذهبي أحصاهم ليعرف عدد الباقين [خروج ٣٢: ٢٨] ؛ وعندما جاء ليحل عليهم حضرته أحصاهم / خروج ٣٨: ٢٦] ؛ وفي اليوم الأول من نيسان نُصبت خيمة الاجتماع، وبعد شهر [عدد ١: ١] أحصاهم [عدد ١: ١] .

الأقواس من عندي. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن العدد الفعلي للناجين مباشرة بعد خطيئة العجل الذهبي غير مذكور في سفر الخروج 32. ويشرح أحد تعليقات سيفته هاخاميم هذا الأمر بالإشارة إلى أن صياغة راشي كانت "عدد الذين بقوا"، مما يعني أن العدد قابل للحساب (عن طريق طرح حوالي 3000 على الأقل من حوالي 600000) بدلاً من أن يكون معروفًا عن طريق التعداد.

في العدد. 1: 20-47 (أكد 2: 1-33) – برشاه بمدبار:

2448 قبل الميلاد). وفقًا لما توصل إليه المؤرخون حتى الآن، استخدم السومريون والمصريون سبائك الفضة والذهب ذات الوزن المحدد كعملة في الألفية الرابعة قبل الميلاد، وكان الشيكل وحدةً للوزن موجودة في بلاد ما بين النهرين حوالي عام 3000 قبل الميلاد، لكن أولى العملات المختومة في منطقة البحر الأبيض المتوسط تعود إلى حوالي عام 650 قبل الميلاد في ليديا، مع احتمال وجود عملات أقدم في الهند أو الصين.

"كل ذكر من سن العشرين فما فوق، كل من كان قادراً على الذهاب إلى الحرب"، "لكن اللاويين ... لم يتم إحصاؤهم بينهم".

	أبناء رأوبين	46500
	أبناء سمعان	59300
450'151 جنوباً	أبناء جاد	45650
	أبناء يهوذا	74600
	أبناء يساكر	54400
400'186 شرقاً	أبناء زبولون	57400
	أبناء أفرايم	40500
	أبناء منسى	200'32
100'108 غرباً	أبناء بنيامين	35400
	أبناء دان	62700
	أبناء آشر	41500
600'157 شمالاً	أبناء نفتالي	53400
المجموع	بنو إسرائيل باستثناء اللاويين.	603550

لاحظوا أن عدد القبائل الجادية ينتهي بالرقم ٥٠، بينما ينتهي عدد جميع القبائل الأخرى بمضاعفات العدد ١٠٠. وقد أُجري هذا الإحصاء في «اليوم الأول من الشهر الثاني، في السنة الثانية لخروجهم من أرض مصر» (سفر العدد ١:١). ووفقًا لابن عزرا وسفورنو، كان الغرض من الإحصاء «التحضير للمخيمات ومسير الشعب»؛ كما ذكرا أنه «كان لا بد من إتمام هذه الترتيبات بحلول اليوم العشرين من الشهر نفسه، وهو اليوم الذي غادروا فيه...» (سونتشينو تشوماش ، ص ٧٩٣).

لاحظ التساوي بين المجموع 603550 المذكور هنا، والمجموع الوارد في سفر الخروج 38:26. وهذا أمرٌ مُثيرٌ للدهشة، إذ يبدو أن فترةً زمنيةً (أكثر من شهر) قد انقضت بينهما. وقد لاحظ راشي وغيره من المُفسرين هذا الأمر، وزعموا أنه يعني (بشكلٍ مُعجز) أنه لم يمت أحدٌ خلال تلك الفترة.

مع ذلك، وكما أشار إليّ أحد القراء الفطنين، إدي كيرم سادح، فإن هذا التفسير للمساواة لا يأخذ في الحسبان الرجال الذين كانوا دون سن العشرين وقت إحصاء الخروج 38:26، ثم دخلوا فئة العشرين عامًا فأكثر في الوقت المناسب لإحصاء العدد الأول. علاوة على ذلك، أشار إلى أن الإحصاء لم يتم على الفور، بل استغرق وقتًا لإتمامه، وخلال هذه الفترة ربما طرأت تغييرات أخرى على الإحصاءات.

أتساءل عما إذا كان راشي وغيره من المعلقين قد فكروا في هذا الاعتراض المهم، الذي يجعل ادعاء المعجزة غير كافٍ منطقياً، لأنه على الرغم من إمكانية إبقاء الناس على قيد الحياة بأعجوبة، إلا أنه لا يمكن منعهم من التقدم في السن (أي أن الوقت يستمر في المرور). أفضل ما يمكن قوله هو أن عدد الذين ماتوا في الفترة الفاصلة كان مساوياً لعدد الذين بلغوا سن الرشد خلال تلك الفترة.[47]

قد يكون التفسير الأبسط والأكثر وضوحًا هو اعتبار هذين الإحصاءين إحصاءً واحدًا. يمكن القول إن التوراة تذكر العدد الإجمالي فقط في سفر الخروج 38، لأنها تُعنى هناك أساسًا بتفصيل ما فُعل بالفضة التي جُمعت في الإحصاء؛ بينما في سفر العدد 1، تعود التوراة إلى الإحصاء نفسه لتقدم لنا مزيدًا من التفاصيل الإحصائية. لكن هذه النظرية يصعب الدفاع عنها [48].

---

47 إذا لم تكن الفئة العمرية المُحتسبة هي 20 عامًا فأكثر، بل من 20 إلى 59 عامًا، كما يبدو من المقصود في تحديد "القدرة على الذهاب إلى الحرب"، فعلينا أن نأخذ في الحسبان الأشخاص الذين كانوا دون الستين (وبالتالي تم إحصاؤهم) في التعداد الأول، والذين كانوا فوق الستين (وبالتالي لم يتم إحصاؤهم) في التعداد الثاني. وبالتالي، فإن المعادلة هي أن مجموع عدد المُسجلين بسبب بلوغ سن الرشد وعدد المُسجلين بسبب الشيخوخة أو الوفاة يساوي صفرًا. في هذه الحالة، يكون سيناريو راشي مُمكنًا، أي أنه ربما لم تكن هناك وفيات، بشرط أن يكون عدد الذين بلغوا سن الرشد (20) مساويًا لعدد الذين تجاوزوا سن الرشد (60).

48 لتأكيد هذا التخمين، لا بد من دمج العددين بطريقة ما. يتعلق المثال 38 بالتحضيرات لبناء المعبد (المشكَن)، والتي يُفترض أنها تطلبت الفضة التي جُمعت في الإحصاء؛ بينما يتعلق العدد 1 بالتحضيرات للرحيل من البرية، بعد اكتمال بناء المعبد. هل

في العدد. 3: 14-39 – برشاه بمدبار:

اللاويون "من عمر شهر فصاعدًا".

	جيرشونيتس	7500	
	الكوهاتيون	8600	
	ميراريتس	200'6	
عن طريق الإضافة (وليس في النص).	اللاويين	22300	المجموع

يشمل هذا المجموع، وفقًا للتعليقات:

مذكور في النص	اللاويين	22000	
استنتج ذلك المعلقون.	أبكار اللاويين	300	زائد

كان الدافع وراء إحصاء اللاويين هو استبدال أبكار بني إسرائيل (الذين كانوا تقليديًا مسؤولين عن الواجبات الدينية) باللاويين (عدد 3: 11-13). لم يكن بإمكان 300 من أبكار اللاويين أن يحلوا محل أبكار بني إسرائيل، لأنهم كانوا هم أنفسهم خاضعين لواجبات الأبكار. لم يوضح النص كيفية إحصاء اللاويين. وفقًا لراشي (الآية 16)، لم يتم إحصاء اللاويين (أو على الأقل أطفالهم القاصرين) فعليًا، بل أوحى الله بأعدادهم إلى موسى. من الواضح أن هذه الأعداد دقيقة، إذ استُخدم المجموع 22000 لاحقًا في حساب دقيق (انظر التالي).

في العدد. 3: 40-43 – برشاه بمدبار:

"الذكور البكر من بني إسرائيل من عمر شهر فصاعدًا" (باستثناء اللاويين).

ليتم فداؤها بواسطة 22000 من اللاويين.	أبكار بني إسرائيل	22273

يُعقل أن بناء المعبد الفعلي قد تم بعد الإحصاء الذي بدأ في الأول من أيار أو بعده [9] إذا كانوا قد غادروا ذلك المكان بالفعل في غضون 20 يومًا، كما ذُكر سابقًا، فهل كان لديهم الوقت الكافي لإجراء الإحصاء ثم بناء المعبد وتفكيكه (وفعل كل ما فعلوه خلال هذه الفترة)؟ يبدو من الصعب تأكيد ذلك...

لاحظ أن هذا هو الوحيد لم يُذكر حتى الآن [49]أي عدد صحيح . وبالتالي، لم يتمكن اللاويون من فداء 273 من أبناء إسرائيل البكر، بل كان عليهم دفع 5 شواقل لكل منهم (إجمالي 1365 شاقلًا)، وفقًا لما ورد في سفر العدد 3: 44-51.

إن التباين بين أعداد أبكار بني إسرائيل واللاويين الذين يُفترض أن يفتدوهم له دلالةٌ بالغة، إذ يُضعف فرضية أن الله أراد هذه الأعداد الصحيحة لغرضٍ ما. إلا إذا افترضنا أنه أراد أن يُحرم اللاويون بعض الأبكار لسببٍ ما (ربما لِيُلزمهم بدفع خمسة شواقل لكلٍّ منهم).

في العدد. 4: 1-49 – برشاه ناسو:

اللاويون الذين تتراوح أعمارهم بين 30 و 50 عامًا "الذين انضموا إلى الخدمة".

الكوهاتيون	2750
جيرشونيتس	630'2
ميراريتس	3200
اللاويون.	8580 المجموع

لم يُذكر كيف تم التوصل إلى هذه الأرقام أو ما إذا كانت دقيقة. ويبدو أن هذا الإحصاء للاويين كان مدفوعًا (بالنظر إلى الفئة العمرية التي يتعلق بها) بتوزيع الواجبات الدينية على المجموعات العائلية الثلاث.

---

49 جادل إلياهو بيلر، من قسم الرياضيات بجامعة بار إيلان، في مقالته "مشكلة البكر"، المنشورة في مجلة هيغايون ، العدد 2 [1992]، بأن أعداد أبكار بني إسرائيل واللاويين المذكورة في التوراة "تبدو منخفضة بشكل مثير للدهشة"، واستند إلى نموذج رياضي يشير إلى أن "التوراة لم تحصِ إلا أبكار المولودين في السنة الواقعة بين الخروج والإحصاء"، مستنتجًا أن "العدد الإجمالي للأبكار كان أعلى بكثير". والسؤالان المطروحان هنا هما: (أ) لماذا لم تُحدد التوراة هذا الأمر تحديدًا، بل أوحت بأنها تُشير إلى حصر كامل للأبكار بدقة؟ (ب) لماذا لم يُثر الحاخامات هذه المسألة قط؟

في العدد. 11:21 – برشاه بحالوتخا :

"رجال على الأقدام".

(عن) .600000

من المعقول افتراض أن موسى قصد بهذا الرقم رقماً تقريبياً، استناداً إلى آخر تعداد سكاني.

في العدد. 16: 2 – فرشاه قورح :

"بعض من بني إسرائيل" الذين انضموا إلى التمرد.

.250

لم يُذكر كيف تم التوصل إلى هذا الرقم أو ما إذا كان المقصود به أن يكون دقيقاً.

في العدد. 17:14 – براشاه كوراش :

"أولئك الذين ماتوا بالطاعون" في هذه الحلقة من التمرد.

.14700

لم يُذكر كيف تم التوصل إلى هذا الرقم أو ما إذا كان المقصود به أن يكون دقيقاً.

في العدد. 25:9 – فرشاه بالك :

"أولئك الذين ماتوا بسبب الطاعون" في هذه الحلقة الشهوانية والوثنية.

.24000

لم يُذكر كيف تم التوصل إلى هذا الرقم أو ما إذا كان المقصود به أن يكون دقيقاً.

لاحظ أيضًا أنه في تعليق على هذه الحلقة من قبل راشي (وتحديدًا على سفر العدد 25:5، نقلاً عن سنهدرين 18أ)، ذكر أن هناك 78000 قاضٍ قتل كل منهم اثنين من رعاياه، أي ما مجموعه 156000 شخص.[50]

في العدد. 26: 1-53 – فرشاه بنحاس:

جميع "بني إسرائيل، من سن العشرين فما فوق... كل من يستطيع الخروج إلى الحرب" باستثناء اللاويين.

أبناء رأوبين	43730
أبناء سمعان	200'22
أبناء جاد	40500
أبناء يهوذا	76500
أبناء يساكر	64300
أبناء زبولون	60500
أبناء منسى	52700
أبناء أفرايم	32500
أبناء بنيامين	45600
أبناء دان	64400
أبناء آشر	53400
أبناء نفتالي	45400
بنو إسرائيل باستثناء اللاويين.	601730 المجموع

50 إذا اعتبرنا هذه الأرقام موثوقة (وأنا شخصيًا أتردد في ذلك، نظرًا لأن مثل هذا التخفيض الهائل في عدد السكان بنسبة 20% كان سيستحق ذكرًا صريحًا في نص التوراة)، فيمكننا استنتاج أن إجمالي عدد الذكور البالغين في ذلك الوقت كان 780 ألفًا (إذا تم احتساب قضاة العشرات ضمن النصاب) أو ربما 858 ألفًا (إذا لم يتم احتساب القضاة، وهو ما قيل لي إنه الحال). أعتقد أن هذا الإجمالي (لكنني لست متأكدًا) يشمل جميع الذكور الإسرائيليين الذين تزيد أعمارهم عن 13 عامًا، لأن الشباب دون سن العشرين كانوا مسؤولين قانونيًا أيضًا.

لاحظوا النهاية الاستثنائية للعدد 30 لقبيلة الرأوفينيين، بينما تنتهي أعداد جميع القبائل الأخرى بمضاعفات العدد 100. يوضح النص أن هذا هو الجيل الجديد، على وشك دخول أرض الميعاد، لذا لا فائدة تُذكر من مقارنة هذا الإحصاء بالإحصاء السابق. مع ذلك، من المهم ملاحظة أن الأرقام متقاربة في كلا الإحصاءين.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن تعليقًا للرامبان (نحمانيدس، المذكور في كتاب سونتشينو تشوماش ، صفحة 940) يشير إلى أن أعمار الرجال المُحصين تراوحت بين 20 و60 عامًا. مع أن هذا لم يُذكر صراحةً (حسب علمي) في هذا التعداد والتعدادات السابقة، إلا أنه يُفترض أنه ينطبق عليهم جميعًا، إذ يُستدل عليه من تحديد أن الرجال المُحصين كانوا "قادرين على الذهاب إلى الحرب". وبالمثل، يمكننا القول إن تحديد "قادرين على الذهاب إلى الحرب" يستثني الرجال الذين تتراوح أعمارهم بين 20 و59 عامًا ممن يعانون من إعاقات جسدية أو عقلية دائمة.

في العدد. 26:62 – برشاه بنحاس :

اللاويون، "كل ذكر من ابن شهر فصاعداً".

.23000

نفس التعليق السابق: عدم مقارنة السكان في الماضي والحاضر.

في العدد. 31:40 – براشاه متوث:

"الأشخاص" (النساء العذارى) الذين تم أسرهم في الحرب ضد مدين.

.32000

قد يُقصد بهذا الرقم عددًا دقيقًا، إذ أن "الجزية" الكهنوتية من نصف هذا العدد كانت 32 شخصًا بالضبط. مع ذلك، يُمكن اعتبار هذه الجزية التي تُمثل 1/500 (وكذلك الجزية اللاوية التي تُمثل 1/50 من النصف الآخر) قابلة للتطبيق فقط على أقرب

عدد صحيح، سواءً بالزيادة أو النقصان. تجدر الإشارة إلى أن الحيوانات التي تم اصطيادها مُدرجة أيضًا بأعداد صحيحة.

مناقشة . الآن، ينبغي توضيح الاحتمالات الرياضية المنخفضة للغاية للتوافقات العددية المذكورة هنا. إن احتمال انتهاء عدد بـ 00 بدلاً من 01 أو 02 أو 03... أو أي زوج آخر من الأرقام الأخيرة هو ببساطة 1 من 100؛ وهذا ليس بالأمر المميز، لأن لكل نهاية فرصة متساوية. مع ذلك، فإن احتمال ظهور النهاية 00 في إحصائيتين منفصلتين في آن واحد هو 1 من 100 مضروبة في 100، أي 1/10000. بالنسبة لثلاث إحصائيات، فإن الاحتمالات هي 1 من 100 × 100 × 100 أو 100^3 (10^6 مكعب) . وهكذا. بالتالي، بالنسبة لتوافق أحد عشر عددًا تنتهي بـ 00، كما سبق، فإن الاحتمالات هي 1 من 100^{11} (100 مرفوعة للأس 11 أو 10^{22})، وهو احتمال ضئيل للغاية. لكي يتكرر هذا الاقتران في مجموعة أخرى من أحد عشر رقمًا، فإن الاحتمالات هي 100^{22} (10^{44}).

عندما طرحتُ هذه المسألة على حاخام محلي، جادل بأنها مجرد "معجزة، مثل انشقاق البحر" أثناء الخروج من مصر. فأجبته بأن هذا ليس رأيًا مقنعًا في نظري، لأنه بينما كان لانشقاق البحر غاية واضحة، وهي السماح لبني إسرائيل بالمرور، فإن اجتماع هذا العدد الكبير من الأعداد الصحيحة أمرٌ لا يُفسَّر. لماذا يُكلِّف الله نفسه عناء التأكد من أن عدد اليهود صحيح وقت العد؟ هل كان ذلك حبًا للتناظر، ربما؟ لكي يُقال إن هناك معجزة، يجب أن يُتصوَّر لها غاية منطقية.

لكنني أدركت لاحقًا (خلال تأملي التالي) أنه يمكن بالفعل اقتراح غاية لهذه الأرقام الدائرية. ربما أجرى الله هذه المعجزة ببساطة للإشارة إلى وجوده ، أي ليخبرنا أن الأرقام المعنية لم تكن محض صدفة، لكنها من صنعه! وهذا بحد ذاته غاية نبيلة. وبهذه الطريقة، يمكن تحويل الاحتمال الضئيل لتوافق إحصائي غريب من مصدر للشك إلى مصدر لإيمان راسخ.

قد يُثار اعتراض على هذا التفسير المقترح بالإشارة إلى أن عدد الجاديين ينتهي بـ 50 في سفر العدد 1: 24، وعدد الرأوفينيين ينتهي بـ 30 في سفر العدد 26:

7. وبالمثل، ينتهي عدد القهاتيين بـ 50 في سفر العدد 4: 36، وعدد الجرشونيين ينتهي بـ 30 في سفر العدد 4: 40. فلماذا هذه النهايات تحديدًا بدلًا من 00 كما في الحالات الأخرى؟

قد يجادل المتشككون بأن هذه الشذوذات ما هي إلا محاولة ضعيفة من مخترع الأرقام لجعلها تبدو أكثر واقعية. وهذه المحاولة ضعيفة، لأنه على الرغم من أن وجود تباين أكبر كان ليُضفي مصداقية، إلا أن هذه الاستثناءات النادرة لا تُقنع بالقدر الكافي.

أولئك الذين يؤيدون نظرية أن موسى دوّن الأرقام لأقرب مئة يمكنهم تفسير وجود الرقم ٥٠ في نهاية العدد، بالقول إنه لا يمكن زيادة هذا الرقم أو إنقاصه إلى أقرب صفر، لأنه يقع في منتصف المسافة بينهما. لكنهم لا يستطيعون تفسير وجود الرقم ٣٠ في نهاية العدد بنفس الطريقة؛ فضلاً عن ذلك، لماذا تكرر الرقم ٣٠ مرتين تحديداً؟[51]

لكنّ أنصار فكرة أن الله يُشير إلى وجوده يُمكنهم الردّ بأنّ الله قد أدخل هذه الاستثناءات الطفيفة ليُفسح المجال للشكّ. فهم يقولون إنّه يُريدنا أن نؤمن به وبتوراته من خلال قدرٍ من الإيمان، لا من خلال البراهين فقط.

ما هي النتيجة المنطقية لكل الاعتبارات المذكورة أعلاه؟

---

[51] اقترح عليّ القارئ المذكور سابقًا، إيدي كيرم سادح، بعض التفسيرات المحتملة والمثيرة للاهتمام للأرقام التقريبية. أحدها هو أنه بافتراض أن عملات نصف الشيكل لم تُعدّ، بل جُمعت بوزن كميات كبيرة منها معًا، وبما أن العملات المتداولة آنذاك لم تكن متساوية الوزن تمامًا (كما يبدو مرجحًا)، فإن المجموع الناتج سيكون تقريبيًا فقط. تفسير آخر هو أن جمع العملات وعدّها (أو وزنها) استغرق وقتًا طويلًا، تخللته تغيرات في العمر ووفيات؛ وفي هذه الحالة، كان لا بد من تقريب الأرقام في نهاية العملية، حتى لا تُعطي انطباعًا خاطئًا بدقتها. أخيرًا، يضيف أنه إذا خضعت النتائج للتدقيق، ووُجد أنها تختلف بعض الشيء، لكان من الطبيعي تسجيل تقديرات الأرقام التقريبية، للتعبير عن هامش الخطأ. أرى أن هذه مقترحات ممتازة في مجملها. أحد الاعتراضات التي تخطر ببالي هو أنه على الرغم من أنه من وجهة نظر علمانية، قد تُعتبر العملات المعدنية غير متساوية في القيمة نظرًا للتكنولوجيا المتاحة آنذاك، إلا أن سكّ مثل هذه العملات سيكون غير مقبول أخلاقيًا وفقًا لسفر التثنية 25: 13. علاوة على ذلك، إذا نظرنا إلى سفر الخروج 38: 25-26، نرى أن وزن الفضة وعدد الأشخاص المذكورين فيه مرتبطان ارتباطًا وثيقًا.

- بالنظر إلى التزامن غير المحتمل للأرقام في بعض مقاطع التوراة، يميل المرء إلى استنتاج سلبي بشأنها، أي اعتبار الإحصاءات التي تُوردها مشكوكًا في صحتها، إن كانت دقيقة. أما إذا اعتُبرت تقريبية أو تقديرات أولية، فإن أثرها السلبي يزول تمامًا، فلاحظ جيدًا.
- علاوة على ذلك، إذا ما وُضعت موضع شك في النصوص المذكورة من التوراة، فإن التوراة ككل تُصبح موضع شك إلى حد ما؛ على الأقل بمعنى أنه لا يمكن الجزم بصحتها المطلقة . وبقدر ما نبني إيماننا بوجود الله على التوراة، كما يفعل كثير من الناس، فإن هذا الإيمان يتزعزع بدوره إلى حد ما، حتى وإن كان الإيمان بالله ممكناً منطقياً دون الإيمان بالتوراة.
- مع ذلك، تبقى هذه الاستنتاجات المتشككة استقرائية ، لأن الرأي المعارض قادر على تقديم فرضية بديلة للدفاع عن نفسه. بمعنى آخر، يمكن تفسير مجموعة الأرقام الدقيقة غير المحتملة على أنها خلقٌ مقصود من الله للدلالة على حضوره للمؤمنين. ومجرد إمكانية وجود حجة مضادة يكفي لضمان عدم ضرورة الاستنتاج المتشكك استنتاجياً .
- لكن بالطبع، يبقى الاستنتاج المتشكك قويًا جدًا من الناحية الاستقرائية. إن مجرد إمكانية وجود فرضية بديلة لا يجعل الإيمان بها ضروريًا، بل يوفر مخرجًا منطقيًا، مهما بدا بعيد المنال. ويترك ذلك مجالًا ضئيلًا لاستمرار الإيمان بالتوراة، ومن ثم بالله، حتى وإن أشارت الرياضيات إلى عدم احتمالية ذلك. هذا الإيمان مستبعد جدًا، ولكنه ليس مستحيلًا.

تتفق هذه النتيجة العامة مع فرضيتنا الأساسية القائلة بأن الإيمان بالله لا يمكن إثباته أو دحضه. في هذه الحالة، ليس الإيمان بالله هو محل النقاش مباشرةً، بل التوراة أو جزء منها. وقد بيّنا سابقًا أن التوراة، على الرغم من ضعفها الكبير بسبب بعض الاحتمالات العددية غير المنطقية فيها، لا يمكن دحضها بشكل قاطع.

والآن، دعونا نتفحص بمزيد من التفصيل بعض دلالات الأرقام المذكورة أعلاه، والتي تشير إلى أكثر من 600,000 ذكر. نعلم أن المجموعة الأولى، التي تضم

603,550 ذكراً ممن بلغوا 20 عاماً أو أكثر (باستثناء يشوع وكالب)، قد توفوا جميعاً خلال الأربعين عاماً التي سبقت الإحصاء الثاني الذي بلغ 601,730. وبالتالي، تتكون المجموعة الثانية من الذكور الذين تراوحت أعمارهم بين 0 و19 عاماً وقت الإحصاء الأول، بالإضافة إلى الذكور الذين وُلدوا في العشرين عاماً الأولى من الفترة الفاصلة. أما الذكور الذين وُلدوا في العشرين عاماً الثانية تقريباً من الفترة الفاصلة، والذين تقل أعمارهم عن 20 عاماً، فلا يُدرجون في هذا العدد الأخير.

في الإحصاء السابق، لم يكن هناك شك في أن بعض الذكور الذين تجاوزوا الستين عامًا، والذين لم يكونوا لائقين للحرب، لم يُدرجوا ضمن العدد الإجمالي البالغ 603,550. أما في الإحصاء اللاحق، فلم يكن هناك أي ذكور فوق الستين عامًا (باستثناء هذين الشخصين)، إذ توفي جميع من تجاوزوا العشرين عامًا من الجيل السابق. (ويُفترض أن النساء الإسرائيليات من الجيل السابق اللواتي تجاوزن العشرين عامًا قد توفين أيضًا). لذلك، فإن العدد 601,730 هو في الواقع عدد جميع الذكور البالغين، ولا داعي للنظر في عدد من تجاوزوا الستين عامًا.

إذا أردنا تقدير إجمالي عدد السكان الذين كانوا على وشك وراثة أرض الميعاد، فعلينا أن نأخذ في الاعتبار ثلاث فئات عمرية فقط من الذكور: من 0 إلى 19 عامًا، ومن 20 إلى 39 عامًا، ومن 40 إلى 59 عامًا. نعلم أن مجموع الفئتين العمريتين الأخيرتين يبلغ 601,730 نسمة. إذا افترضنا (كتقدير أولي، نظرًا لتساوي المجموع الأخير مع المجموع السابق) أن هذه الفئات الثلاث متساوية تقريبًا، فيمكننا تقدير إجمالي عدد الذكور من بني إسرائيل في ذلك الوقت بـ 900,000 نسمة. وإذا افترضنا وجود عدد مماثل من الإناث، لكان إجمالي عدد بني إسرائيل 1,800,000 نسمة.

لا تشمل هذه الأرقام جميع اللاويين. نعلم أن عدد الذكور من جميع الفئات العمرية (ممن تزيد أعمارهم عن شهر) بلغ 23,000. قد يشمل هذا الرقم العديد ممن تزيد أعمارهم عن 60 عامًا، نظرًا لأن الأجيال الأكبر سنًا من اللاويين لم تمت جميعها (كما يُفهم من تعليق راشي على سفر العدد 1: 49). إذا افترضنا هنا مرة أخرى تساوي عدد الإناث، فسيكون إجمالي عدد اللاويين 46,000. من

المفترض أن يشمل هذا العدد الكهنة (الكهانيم). بإضافة هذا العدد إلى إجمالي عدد بني إسرائيل، نحصل على **إجمالي إجمالي يبلغ حوالي 1,850,000** (تقريبًا).

تُفسّر هذه الحسابات الرقم التقليدي الذي يتراوح بين مليونين وثلاثة ملايين. يُعدّ رقم المليونين حدًا أدنى معقولًا - بالنظر إلى أعداد التوراة - بينما يستند رقم الثلاثة ملايين إلى افتراضات إنجابية أكبر نوعًا ما. وقد اقترح البعض أرقامًا أكبر، تتراوح بين أربعة وخمسة ملايين، لكن هذا يبدو لي مبالغًا فيه للغاية. لستُ متخصصًا في علم السكان، لكن يبدو لي أن الافتراضات المذكورة أعلاه أكثر منطقية.

كما ذُكر سابقًا، يمكن التشكيك في الأرقام الواردة في التوراة لأسباب رياضية بسيطة، منها عدم ترجيح تكرار هذا العدد الكبير من الأعداد الصحيحة معًا. لكن [52]المؤرخين المعاصرين توصلوا إلى سبب أكثر جدية للشك، ألا وهو أن عدد السكان المقترح (مليونان أو أكثر) كان أكبر بكثير من أن يُتوقع في ذلك الزمان والمكان. ويُقدّرون أن عدد سكان مصر في ذلك الوقت كان من نفس الرتبة [53]، وأن عدد سكان كنعان (بجميع مجموعاتهم العرقية) كان على الأرجح أقل بكثير [54](مع أن الحثيين والأموريين، كما هو معروف الآن، كانوا منتشرين على نطاق واسع خارج كنعان).

---

52 استوحيت التأملات التالية حول السكان من تعليقات قارئ آخر طلب عدم ذكر اسمه.

53 هذا بحد ذاته لا يثبت شيئاً، ففي اقتصاد قائم على العبودية، قد يفوق عدد العبيد عدد الأحرار في نهاية المطاف. قرأت مؤخراً، على سبيل المثال، أن عدد السكان السود والبيض في جنوب الولايات المتحدة كان متساوياً تقريباً في فترة من الفترات.

54 بحسب إحدى المقالات (انظر http://en.wikipedia.org/wiki/The_Exodus والمراجع المذكورة فيها)، بلغ عدد بني إسرائيل في أقصى تقدير 100 ألف جندي. ويُقدّر عدد الجيش المصري هناك بعشرين ألف جندي كحد أقصى. لهذه الأرقام دلالة بالغة، إذ تزعم التوراة أن بني إسرائيل كانوا قادرين على حشد نحو 600 ألف رجل في سن القتال (مع أنها لا تُحدد مصدر أسلحتهم). ويُفهم من ذلك أنه مع إمكانية تصوّر خوف هؤلاء الرجال (الذين فرّوا لتوّهم من العبودية) من الجيش المصري، إلا أنه من غير المرجح أن يخشوا شعبًا كنعانيًا أقل عددًا بكثير.

أميل شخصيًا إلى تصديقها. سأقبل، إن لزم الأمر ، بتقسيم جميع الأرقام في سفر العدد على عشرة، على سبيل المثال، بحجة أن الروايات القديمة كانت غالبًا ما تكون مبالغًا فيها [55]. والسبب في استعدادي للتنازل بشأن الأرقام هو أن هذا لا يُغير جوهر قصة الخروج منطقيًا . ما زلت أعتقد بوجود خروج جماعي للعبيد من مصر، والذين شرعوا بعد ذلك في غزو كنعان والاستيطان فيها [56]. والسبب في اعتقادي هذا هو أنني أتساءل: لماذا قد يختلق شعبٌ ما قصة استعباده في الخارج، ثم هروبه واستيلائه على أرضه من شعوب أخرى؟ لا معنى لاختلاق قصة كهذه تُسيء إلى سمعته.

إن وجود مثل هذا الشعب في ذلك الزمان أمرٌ لا جدال فيه من الناحية الظاهراتية. وقد ذُكروا في التاريخ اللاحق من قِبل العديد من المؤرخين، وتركوا آثارًا أثرية ووجودية كثيرة. ولا يزال هذا الشعب موجودًا حتى اليوم (وأنا أعلم يقينًا أن عائلتي كانت جزءًا منه منذ القدم). بعض المؤرخين الذين يثيرون هذه الشكوك العددية لديهم أجندة دينية أو سياسية خفية. هدفهم إما دحض الدين أو نزع الشرعية عن وجود اليهود في الأرض المقدسة اليوم. إنهم لا يتحدثون كمؤرخين، بل كمدافعين عن معاداة اليهودية، ومعاداة اليهود، ومعاداة إسرائيل ، ومعاداة الصهيونية، أو ما يُسمى بـ"ما بعد الصهيونية".

لكن النقطة التي أودّ توضيحها هنا هي أن الادعاء بأن الأرقام الواردة في التوراة مرتفعة للغاية لا يُثبت صحة وجهة نظرهم. فهذا لا يعني عدم وجود خروج أو وجود يهودي قديم على الأرض. ولا يمكنهم منطقيًا استنتاج أن جميع هذه الادعاءات خاطئة من مجرد الشكوك حول بعض الادعاءات التاريخية أو العلمية في التوراة. سيكون هذا تعميمًا خاطئًا، إذ ثبتت صحة العديد من الادعاءات

---

[55] مع ذلك، يبدو أن القسمة على 100 التي اقترحها البروفيسور أبراهام مالامات من الجامعة العبرية (وفقًا لمقال ويكيبيديا المذكور آنفًا) مبالغة في الاتجاه المعاكس. وبالنظر إلى تعليقي في الحاشية السابقة، فإن رقم 60 ألف مقاتل سيكون أكثر مصداقية، قياسًا بالقوات المصرية والكنعانية التي واجهوها.

[56] أو بتعبير أدق، إعادة غزو الأرض وتوطينها ، إذ كان أسلافهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب قد سكنوا فيها قبل نحو 400 عام، وفقًا للتوراة (أقل من ذلك، بحسب المفسرين). ولا يوجد ما يدعو للاعتقاد بأن أصل هذا الشعب قد يكون من مصر، أو من أي مكان آخر غير كنعان (كما زعموا). فقد كانوا ساميين بوضوح، وليسوا حاميين.

الواردة في التوراة. من المهم التحلي بالوضوح والحياد في هذه المسألة كما في غيرها.

ملاحظة ختامية . بعد كتابة معظم المقال أعلاه، تلقيتُ من إسرائيل نسخةً من مقالٍ كتبه (بالعبرية) البروفيسور إيلي ميرزباخ من جامعة بار إيلان قبل سنواتٍ حول الموضوع نفسه: "إحصاء القبائل الإسرائيلية في التوراة" (هيجاييون ، المجلد 5 [2000]). يتضح من ذلك المقال أن البروفيسور ميرزباخ قد لاحظ القضايا المطروحة هنا قبل وقتٍ طويلٍ مني، بل ولاحظها أيضاً بعضُ المفسرين الحاخاميين البارزين الذين ذكرهم. سأتناول أولاً هؤلاء الأخيرين.[57]

- أول من ذُكر هو الحاخام موشيه سوفر (1762-1839)، المعروف باسم حاتام سوفر. في كتابه "توراة موشيه" ، يُشير إلى أن أرقام التعداد تنتهي بـ 10 أو 50 أو 100 أو 1000، ويُفسر ذلك جزئيًا بالإشارة إلى أن هذه المضاعفات تُشير إلى مجموعات من الناس تحت مسؤولية القضاة. كما يُشير إلى أن روش (مُفسر آخر مهم) يعتبر التقريب شائعًا في التوراة (كما هو الحال مع 49 يومًا من عدّ العومر، حيث تُسمى 50 يومًا).

  وهكذا، على الرغم من أن هذا المعلق يبدو أنه يلمح ويقبل أن أرقام التعداد تقريبية، إلا أنه لا يتعمق على ما يبدو في القضايا التي يثيرها هذا الاعتراف.

- ثم يُذكر الحاخام مئير سيمحا هاكوهين (1843-1926). وهو يُقر صراحةً بتقريب الأرقام (" *assu mispar hakolel* ")، ويُشير إلى أن هذه التقريبات كانت تُجرى نحو العدد الأصغر. ويُفسر كل ذلك بالرجوع إلى التعدادات العسكرية (وهو أمر مُبرر بالنظر إلى تكرار ذكر "الرجال القادرين على الذهاب إلى الحرب"). ولم يكن هذا السبب ينطبق على

---

57 يرجى ملاحظة أنه نظرًا لضعف معرفتي باللغة العبرية، فإن تفسيري لهذه المقالة (مع أنني استعنت بصديق أكثر دراية بها) قد لا يكون دقيقًا تمامًا. ومع ذلك، فقد أرسلتُ نسخة من تعليقاتي إلى البروفيسور ميرزباخ عبر البريد الإلكتروني، طالبًا منه تصحيحي إن كنتُ قد أسأت فهمه، فأجابني بأن قراءتي " دقيقة إلى حد كبير ".

اللاويين (الذين لم يتم إحصاؤهم فعليًا [58]) أو على الأبكار (الذين تم إحصاؤهم بدقة).

ومع ذلك، يبدو أن هذا المعلق أيضاً لم يأخذ في الاعتبار الصعوبة التي تشكلها بعض الأرقام التي تنتهي بشكل استثنائي بـ 50 أو 30 بدلاً من 00.

- ثالثًا، ذُكر الحاخام أهارون ديفيد غولدبرغ (ويُفترض أنه مُفسّر مُعاصر)، الذي عبّر (في كتابه "شيرات ديفيد ") عن دهشته (" *ze davar pele* ") لعدم إدراج الوحدات في التعدادات. ويذكر كتابًا بعنوان "شعاري أهارون" يُشير إلى كتاب آخر بعنوان "إمري نعوم" ، حيث يُقال إن أرقام التعداد تُقرّب إلى أقرب مئة أكبر (مع ملاحظة اختلافه مع الرأي السابق). ولكنه يُرجّح على ما يبدو نظرية تقريب الأرقام إلى أقرب مئة، سواءً بالزيادة أو النقصان. ففي حالة سبط جاد، الذي ينتهي مجموعه بخمسين، لا بدّ أن يكون العدد قد انتهى بخمسين تمامًا، وبالتالي لا يُمكن تقريبه بأي شكل من الأشكال. أما أعداد اللاويين فقد قُرّبت إلى أقرب عشرة، لأن أعدادهم كانت قليلة نسبيًا (بالآلاف، لا بعشرات الآلاف).

ومع ذلك، يبدو أن هذا المعلق لا يلاحظ أو يفسر حقيقة أن عدد الرأوبينيين ينتهي بـ 30. علاوة على ذلك، فهو لا يدرك أن عدد اللاويين (المذكور في سفر العدد 3) يجب أن يؤخذ على أنه دقيق، لتبرير الحسابات التي أجريت عليه فيما يتعلق بالبكر.

- معلق رابع، هو الحاخام يعقوب كامينتسكي (1891-1986) ، معالجة إشكالية عدد الرأوبينيين. ويرى أن الأعداد العسكرية في جميع الأحوال تنتهي إما بـ 100 أو 50، مما يفسر جميع أعداد بني إسرائيل الأخرى. ويقترح أنه إذا بقي ، على سبيل المثال، 45 رجلاً بعد كل هذه التقسيمات، فسيتم احتسابهم كـ 50 آخرين، وذلك بوضع 49 رجلاً في خمس مجموعات (تقريبًا) من 50. وهذا قد يفسر عدد الجاديين الذي ينتهي بـ 50. أما بالنسبة لعدد الرأوبينيين الذي ينتهي بـ 30، فيقدم حلاً غير مُرضٍ . فبحسب رأيه،

58 كما ذكرنا سابقاً، باسم راشي.

لم يُقرّب العدد عمدًا إلى أقرب 50، للإشارة إلى أن المتمردين داثان وأبيرام ينتميان إلى هذه القبيلة.

يبدو هذا الحل سخيفًا للغاية في نظري، لا سيما وأنّ تمرد قورح المذكور حدث بعد الإحصاء المذكور. وهذا يعني ضمناً أن التوراة كُتبت في البداية برقم ينتهي بـ 100 أو 50 نسبةً إلى سبط رأوبين، ثم عُدّلت لاحقًا لتشويه سمعة هذا السبط. علاوة على ذلك، لماذا هذا السبط تحديدًا ؟ كان هناك 250 متمردًا (ناهيك عن 14700 متعاطف)، وحتى لو كان معظمهم من سبط رأوبين، فإنّ الكثيرين منهم أتوا من أسباط أخرى. كيف عرف هذا المفسر عدد المنتمين لكل سبط ودرجة مسؤوليتهم؟ لم يُذكر ذلك في أي مكان. من الواضح أن التفسير المقترح غير مقنع على الإطلاق.

وهكذا، وخلاصةً لهذه النظرة العامة، وخلافًا لما افترضته في البداية (وما أخبرني به بعض علماء التوراة الذين استشرتهم)، فقد لاحظ بعض الحاخامات المعاصرين نسبيًا مسألة الأعداد الصحيحة وعلّقوا عليها. مع ذلك، لم يُدرك بعض هؤلاء المعلقين حجم المشكلات التي تُثيرها هذه المسألة، فضلًا عن أن الحلول التي اقترحوها لم تكن كافيةً لحلّ جميع هذه المشكلات.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن هؤلاء المفسرين، الذين يُقرّون جميعًا بالتقريب، يختلفون اختلافًا جوهريًا مع راشي وغيره من المفسرين السابقين، الذين يعتبرون الأرقام المذكورة دقيقة، كما يبدو أن التوراة (كما بيّنا في بعض الأمثلة أعلاه) تُشير إليها. ومن الجدير بالذكر أيضًا أن هؤلاء المفسرين يختلفون اختلافًا كبيرًا فيما بينهم حول كيفية حدوث التقريب.[59]

---

59 بعد قراءة هذه التعليقات، يتبادر إلى ذهني أن تشكيل مجموعات من الرجال، سواء أكانت تضم عشرات أو خمسين أو مئات أو آلاف، ولأي غرض كان، لم يكن بالسهولة التي تبدو عليها نظرياً. لا بد أن هذه المجموعات كانت في حالة تغير مستمر ، إذ يموت بعض الرجال أو يفقدون أهليتهم بسبب الشيخوخة أو غيرها من الإعاقات، أو يصبحون مؤهلين للانضمام حديثاً. فعندما يشغر مكان في مجموعة، لا يمكن بالضرورة شغله فوراً؛ وعلى العكس، عندما يبلغ شاب السن المناسب للانضمام، قد لا يجد مكاناً شاغراً على الفور. علاوة على ذلك، كان على أفراد المجموعة أن يعيشوا في نفس محيط المخيم لأسباب عملية؛ لذا لم تكن المجموعات تتبادل أفرادها بحرية في جميع أنحاء البلاد أو حتى القبيلة. كل هذا يشير إلى أن المجموعات لم تكن بالضرورة تمتلك عدداً ثابتاً من الأعضاء في أي وقت.

يبدو أن البروفيسور ميرزباخ قد توصل إلى نفس الاستنتاج العام، وهو أن هؤلاء المعلقين الأربعة لم ينجحوا في حل اللغز (الألغاز) المطروحة، ويمضي قدماً في اقتراح بعض الحلول الممكنة الخاصة به.

في رأيي، تكمن أهمّ وأبرز أفكاره في أن **مجاميع القبائل قد تكون تقريبية، بحيث يمكن اعتبار المجموع القومي رقمًا دقيقًا** . هذه الفكرة رائعة، لأنها تتيح التوفيق بين الدقة الظاهرية للرقم 603550 في سفر الخروج 38: 26 (لأنه يُطابق الفضة المُجمّعة)، ومن ثمّ الرقم نفسه في سفر العدد 1: 46 (مما يُؤيّد رأي راشي)، وبين ضرورة الاعتراف بأن الأرقام التقريبية غير المحتملة للقبائل المختلفة كانت تقريبية.

يشير البروفيسور ميرزباخ إلى أنه بافتراض تقريب كل رقم إلى أقرب مئة لأعلى أو لأسفل، فإن أقصى اختلاف بين إجمالي كل قبيلة والواقع سيكون 49، وأقصى اختلاف بين الإجمالي الوطني والواقع سيكون اثني عشر ضعف ذلك، أي 588 فقط. لكنه يضيف أنه من غير المرجح أن يكون الانحراف كبيرًا بشكل موحد - وليس من المستبعد أن يكون صفرًا بسبب تقريب الأرقام ذات الأحجام المختلفة لأعلى ولأسفل.

في أول إحصاءٍ في سفر العدد، ينتهي مجموع قبيلة جاد بالخمسين. وكما سبق شرحه، يُمكن تفسير ذلك بأنه عددٌ دقيق، ولأنه يقع في المنتصف فلا يُمكن تقريبه لأعلى أو لأسفل. وبالتالي، يكفي هنا تقريب أحد عشر عددًا فقط لإلغاء بعضها بعضًا، لنحصل على مجموعٍ دقيق.

لكن ماذا عن مجموع قبيلة رأوبين في الإحصاء الثاني في سفر العدد، والذي ينتهي بالرقم 30؟ يقترح أن هذا الرقم قد يكون دقيقًا أيضًا، مُشيرًا إلى أنه في قائمة من عشرة أرقام (أو حتى اثني عشر، كما في حالتنا)، ليس من المستبعد أن ينتهي أحدها بالصفر. ثم يفترض أن هذا الرقم (الذي ينتهي بالرقم 30) لم يُقرّب إلى أقرب مئة، لأنه بدا مُقرّبًا بما فيه الكفاية. ويُشير إلى أن التقريب، تاريخيًا، حيلة رياضية حديثة نسبيًا، ربما تعود إلى العصور الوسطى.

مع أنّه من الممكن أن يكون القائمون على ذلك التعداد قد فكّروا كما هو مُقترح هنا، إلا أنّه ليس منطقياً بالطبع. كان عليهم إما تقريب جميع أعداد القبائل إلى

أقرب 10 أو إلى أقرب 100. وإذا كانوا، كما أشار المعلقون سابقاً، قد اختاروا تقريب الأرقام إلى أقرب 100 لأغراض عسكرية، لما كان هناك سبب لاستثناء الحالة الوحيدة التي تنتهي بـ 30. بالطبع، قد يفعل الناس أحياناً أشياء غريبة، لكن هذه الحجة غير مقنعة.

إلا إذا! إلا إذا افترضنا أنهم تعمدوا إنهاء مجموع القبائل بهذه الطريقة الاستثنائية، لضمان إمكانية حساب المجموع الوطني البالغ 601,730، والذي كانوا يعلمون أنه رقم دقيق، من مجموع القبائل. تم تقريب جميع الأرقام الأخرى، وألغت تقريباتها بعضها بعضًا، لكن هذا الرقم لم يكن بالإمكان تقريبه بنفس الطريقة (أي إلى أقرب 100) دون تشويه المجموع الكلي، لذلك تم الإبقاء عليه بنهاية 30. كان ذلك مقصودًا تمامًا وليس غير منطقي.

بعد مزيد من التفكير، يُمكن افتراض أن العدد المنتهي بـ 30 قد تم تقريبه إلى أقرب عشرة، شريطة أن يكون ما أُضيف أو طُرح منه مُوازنًا بعدد آخر أو أعداد أخرى في القائمة (في هذه الحالة، يُمكننا قبول تفسير ر. كامينتسكي لاختيار عدد قبيلة رؤوفينيت بدلًا من عدد قبيلة أخرى لهذا الغرض) . كما يُمكن تطبيق منطق مماثل على الإحصاء السابق، إذا لزم الأمر؛ أي يُمكننا أن نتخيل أن العدد المنتهي بـ 50 (لقبيلة جاديت) قد تم تقريبه أيضًا للوصول إلى المجموع الكلي المطلوب بدقة، إذا دعت الحاجة لذلك.[60]

---

60 أخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن البروفيسور ميرزباخ يقترح أيضًا أن المجاميع الفرعية المذكورة للأربعة "معايير" (ديغاليم) التي جُمعت بموجبها الأسباط في مجموعات ثلاثية (تحت رؤوفين، ويهوذا، وأفرايم، ودان - انظر سفر العدد 2: 1-33) يمكن، وفقًا للفرضية نفسها، تفسيرها على أنها أعداد دقيقة تُجمع من خلال تقديرات تقريبية. فهو يتساءل: لماذا تُفصّل التوراة المجاميع الفرعية التي يُمكن لأي قارئ حسابها بسهولة؟ وبذلك يُعزز أطروحته بجعلها أكثر فائدة. مع ذلك، أرى أن لهذه الفرضية الإضافية عيوبًا تفوق مزاياها بكثير. أولًا، لأنها تُقلل بشكل كبير من نطاق التقريب في أعداد الأسباط الفردية، حيث تُجمع الآن كل ثلاث مجموعات تحت راية واحدة. يجب أن يكون المجموع عددًا دقيقًا. ثانيًا، لأنه يُعيد طرح مسألة عدم الاحتمال الأسي، إذ يدّعي أن المجاميع الفرعية (مثل المجموع الكلي) أعداد دقيقة، وإن كانت تقريبية (أحدها ينتهي بـ 50 وثلاثة بـ 00). ولأن هذه الفرضية الفرعية غير أساسية للفرضية الرئيسية، فسأتجنبها.

وهكذا، يُقدّم لنا تحليل البروفيسور ميرزباخ، إلى جانب التعليقات السابقة، حلولًا معقولة ومقبولة إلى حدٍّ ما للمشاكل المتعلقة بالأعداد الإسرائيلية [61]. تُعيد أطروحته اتساق نصوص التوراة المعنية بالمبادئ الرياضية للاحتمالات، مما يجعل ادعاء التوراة بالحقيقة الحرفية في هذا الشأن أكثر مصداقية. هذا بالطبع لا يُثبت صحة (أي تاريخية) ادعاءاتها العددية، ولكنه على الأقل يُزيل بعض مصادر الشك المحتملة.

61 مع ذلك، تجدر الإشارة إلى وجود بعض الصعوبات فيما يتعلق بأعداد اللاويين. تحديدًا، كيف تنتهي أعداد عائلاتهم الثلاث المذكورة في سفر العدد 3: 14-39 بصفر، مع أنه لا يوجد أي دافع عسكري واضح (يجب اعتبار المجموع دقيقًا، لأنه كما ذُكر سابقًا، يُستخدم في حسابات تتعلق بالبكر)؟ وبالمثل، لماذا تنتهي جميع الأعداد المذكورة في سفر العدد 4: 1-49 بصفر (ويصادف أن أحدها ينتهي بخمسين وآخر بثلاثين - نفس الأعداد مرة أخرى!)، مع أن التجميع بالعشرات في الحالة الأخيرة يُمكن تفسيره بالرجوع إلى فرق العمل.

15. الملحق 2: الصلاة في حالة الشك

أفتى الحاخامات بأنه لا يجوز لنا الدعاء لأمرٍ ما، سواءً بالموافقة أو الرفض (أو نفي أمرٍ ما)، إذا كان الأمر قد حُسم بالفعل. وهذا المبدأ منطقيٌّ تمامًا، فلا جدوى من الدعاء لأمرٍ قد وقع أو لم يقع. إنه، كما يُقال، مضيعةٌ لوقت الله، وعلامةٌ على عدم الاحترام. فالله لا يُغيّر ما حدث، ولا يُبدّل الماضي بأثرٍ رجعي. ما حدث قد حدث، ولا يُمكن تغييره. الحقائق حقائق. والدعاء لا يُعنى إلا بالحقائق التي لم تُحسم وجوديًا بعد.

> يدرك معظم الناس هذا الأمر، ولن يكلفوا أنفسهم عناء الدعاء لأمرٍ يستحيل تغييره. كثيراً ما نتمنى لو لم تكن الأمور على ما هي عليه، لكننا لا نتوقع (إن كنا عاقلين) أن تتغير الأمور جذرياً بعد وقوعها. ومع ذلك، يمكننا (بشكل منطقي تماماً) أن ندعو الله أن تخفّ أو تُبطل العواقب الوخيمة لحدثٍ ماضٍ أو حاضر، بشرط أن يكون ذلك ممكناً، أي أن العواقب الوخيمة المتوقعة ليست بالضرورة مرتبطة بالحدث المؤسف.

علاوة على ذلك، يرى الحاخامات أنه في حالات الشك، حيث قد تكون الحقيقة محسومة ، لكن لا يمكننا الجزم بها، فلا ينبغي لنا أن ندعو دعاءً مؤيدًا أو معارضًا. فعلى سبيل المثال ، إذا رأيت دخانًا يتصاعد في الأفق باتجاه منزلك،

فلا يجوز لك أن تدعو قائلًا: "لا تحرق هذه النار بيتي"، لأنه إذا كان منزلك هو المحترق، فسيكون دعاءك باطلًا . في رأيي، هذا المبدأ الثاني ليس منطقيًا تمامًا.

يشير هذا إلى حدث غير محدد معرفيًا أو غير قابل للتحديد، لاحظ جيدًا [62]. لمجرد أن الحدث قد يكون محسومًا وجوديًا، يُطلب منا التصرف كما لو كان محسومًا بالفعل . يبدو هذا مبدأً غير عملي بالنسبة لي، للأسباب التالية:

(a) في معظم الأحوال، لا نعلم يقيناً ما إذا كان الحدث المعني قد حُسم فعلياً أم لا؛ فالمعرفة البشرية استقرائية وعرضة للخطأ، لذا نادراً ما نكون على يقين تام من أي شيء، كما يقتضي هذا المبدأ. وهذا يعني أن معظم الصلوات باطلة، وفقاً للمعايير الحاخامية المذكورة. وبالتالي، فإن معظم الصلوات محرمة.

(b) في المواقف الطارئة (كما في المثال المذكور أعلاه)، لا نملك الوقت للتفكير والتردد فيما إذا كنا غير متأكدين بما يكفي لنسمح لأنفسنا بالدعاء أم لا. ندعو الله ببساطة، ونأمل ونتمنى. هذا الدعاء العفوي النابع من القلب مرحب به بلا شك، ولا يعيبه الله. فهو أعلم بحدود قدراتنا العقلية.

(c) كثير من الناس ليسوا على قدر كافٍ من النضج الفلسفي ليتمكنوا من التمييز الدقيق الذي يتطلبه المبدأ الحاخامي المقترح. إنه معقد للغاية وفكري، وبالتالي يعيق الصلاة العادية.

لكن خشية أن أُتَّهم بمعارضة آراء الحاخامات، أقترح الحل البسيط التالي للمشكلة التي يطرحونها. فالشكوك تعيق الدعاء إذا كان يُعبَّر عنه بشكل قاطع. لذا، عند الدعاء من أجل أمرٍ ما أو ضده، اجعل دعاءك مشروطًا ضمنيًا، إن لم يكن

---

62 يمكننا هنا التمييز بين أربعة أنواع من عدم اليقين: العفوية الطبيعية (كما في ميكانيكا الكم)؛ واللا حتمية الناتجة عن التدخل الإرادي (مثل الخيارات البشرية غير المتوقعة)؛ وعدم اليقين بشأن قانون الطبيعة المطبق، على الرغم من إمكانية افتراض وجود قانون طبيعي؛ والصدفة العرضية ضمن الحتمية الطبيعية (مثل أحداث اليانصيب). تشير الحالتان الأوليان إلى لا حتمية حقيقية، بينما تتعلق الحالتان الأخيرتان بالجهل (تتعلق الحالة الثالثة بعدم معرفة قاعدة عامة، بينما تتعلق الحالة الرابعة بعدم معرفة كيفية التعبير عن القواعد العامة المعروفة في حالة معينة).

صراحةً ، كأن تقول أو تفكر: إن لم يُحسم الأمر بعد ، يا رب، اجعله كذا وكذا . ولا شك أن صياغة الدعاء بهذه الطريقة المشروطة لن تُغضب الله.

توفر المراسلات التالية (التي يعود تاريخها إلى منتصف عام 2007) مثالاً على القضية التي تم تناولها هنا، وتتناول بشكل عرضي بعض القضايا الأخرى المثيرة للاهتمام.

إلى: irp@medethics.org.il – شالوم:

في الآونة الأخيرة، وخلال محاضرة حضرتها في مركز شاباد جنيف ، ذكر الحاخام الرئيسي حكماً تلمودياً مفاده أنه يجوز الصلاة من أجل إنجاب ولد خلال الأربعين يوماً الأولى من الحمل ولكن ليس بعد ذلك.

اعترضتُ على أن حاخامات التلمود كانوا مخطئين، وفقًا للعلم الحديث، لأنه من المعروف الآن أن **جنس الطفل يُحدد وراثيًا عند الإخصاب** . فإذا كانت الكروموسومات الجنسية في الخلية الأولى XX، فسيكون المولود أنثى، وإذا كانت XY، فسيكون المولود ذكرًا. هذه هي التركيبة الجينية للخلية الأولى، والتي تُنسخ بعد ذلك في جميع الخلايا.

لم يكن بإمكان الحاخامات معرفة ذلك ، إذ لم تُكتشف الجينات إلا في القرن التاسع عشر ، ولم تُفهم فهمًا كاملًا إلا في القرن العشرين . ليس في الجهل أو الخطأ عيب، ولكن من البديهي أن افتراض عدم علم الحاخامات بكل شيء أو عدم عصمتهم يُخالف العقيدة اليهودية ويُعدّ انتهاكًا صارخًا لها.

لاحظ أنه لا يوجد ذكر لـ "أربعين يومًا" - لا أقل من أربعين يومًا، ولا أكثر من أربعين يومًا. إذا ذكر الحاخامات أربعين يومًا، فربما يعود ذلك إلى ملاحظاتهم لحالات الإجهاض الطوعي أو غير الطوعي؛ لا بد أنهم لاحظوا أنه قبل حوالي أربعين يومًا، لا يكون الجنين قد تمايز جنسيًا من الناحية المورفولوجية، بينما بعد تلك الفترة (في الواقع، بعد عدة أيام) تبدأ الصفات الجنسية المرئية بالظهور.

كتب إليك حاخام شاب هذا الاعتراض، وطلب منك الرد عليه. فأجبتَ بأن الحاخامات كانوا يقصدون مشكلة "تأنيث الخصيتين". ووفقًا لردك، فإن هذا

يسمح بإمكانية عودة الجنين الذكر، الذي كان سيكتسب خصائص أنثوية بشكل غير طبيعي، إلى نموه الذكري الطبيعي خلال الأربعين يومًا الأولى، بفضل الدعاء الخاشع.

لكن هذا الجواب سخيف منطقياً من عدة جوانب.

أولاً، هذا غير سليم علمياً ، لأن المشكلة الأساسية هنا ليست هرمونية فحسب، بل ناتجة عن **اضطراب وراثي** ، وهذا **أمر لا مفر منه. بدأ العمل به منذ اليوم الأول** (وهذا أيضاً لا يبرر ذكر الأربعين يوماً، ملاحظة). المزيد حول المسائل العلمية لاحقاً.

ثانيًا، هذا التفسير غير كافٍ من الناحية الجدلية ، فلو لم يكن الحاخامات على دراية بعلم الوراثة، **لما استطاعوا معرفة** التناقض بين التركيب الجيني للجنين (تركيبه الجيني XY) ونمطه الظاهري (وجود عضو تناسلي أنثوي). بالنسبة لهم، كان جنس الجنين مطابقًا تمامًا للصفة الظاهرة ظاهريًا. **لم يكن لديهم أي وسيلة أخرى. تحديد** الجنس الجيني للجنين أو الطفل المولود عن طريق الفحوصات الطبية.

إذا حاولت الآن أن تخبرني أن الحاخامات كانوا يعرفون، من خلال نوع من الرؤية النبوية، عن تأنيث الخصيتين وعن الحالة الجنسية الجينية للأفراد الفعليين، فأنا أطلب منك أن تخبرني أين ذكروا ذلك صراحة (مع ذلك، لا تخلط بين هذه المسألة ومسألة الخنثى - فقد كانوا يعرفون عن هذا الاضطراب لأنه مرئي للعين المجردة).

من الواضح أنه لو كانوا على دراية بتأنيث الخصيتين، لكانوا ناقشوا هذه **المسألة البالغة الأهمية من الناحية الشرعية** بتفصيل. وبالمناسبة، يُقدّر معدل الإصابة بهذا المرض بنحو حالة واحدة لكل 20,000 (بحسب بعض المصادر، بينما يقول آخرون إنه أقل من ذلك بكثير)؛ وهو نادر، ولكنه كافٍ ليكون ذا دلالة.

هل يُعتبر الطفل المصاب بهذا المرض (الذي يُعدّ في الواقع تشوهًا خلقيًا) ذكرًا أم أنثى؟ إذا اعتمدنا على التركيب الجيني، فهو ذكر، وبالتالي يُمنع عليه ممارسة الجنس مع الذكور أو الزواج منهم (لتجنب المثلية الجنسية)، ويجب عليه أداء

طقوس البلوغ الديني (بار متسفا)، وما إلى ذلك. أما إذا اعتمدنا على المظهر الجسدي (الأعضاء التناسلية)، فهي أنثى، مع أنها لا تستطيع الإنجاب، وهي معفاة من أداء الفرائض الدينية الخاصة بالذكور.

بالنظر إلى **الغموض الخطير** الذي ينطوي عليه الأمر، لكانوا بلا شك قد تناولوا هذه القضايا المهمة بشكل مباشر (ليس فقط فيما يتعلق بالخنثى، للتوضيح). على حد علمي، لم يفعلوا ذلك قط ، مما يثبت أنهم لم يكونوا على دراية بتأنيث الخصيتين.

يكن ردك بالتالي **إجابة صحيحة على السؤال المطروح** . أظن أن ردك كان مجرد تمويه أو تلاعب؛ أي أنك تظاهرت بالرد، على أمل ألا يُشكك أحد في كلامك.

هذا كل ما يتعلق بالجدل. والآن، لنعد إلى المسائل العلمية والواقعية. إذا كتبتَ "تأنيث الخصيتين" في محرك بحث جوجل، ستجد العديد من المواقع التي تتحدث عن هذا الموضوع. أنصحك بالاطلاع على الصفحة التالية على الأقل:

http://en.wikipedia.org/wiki/Androgen_insensitivity_syndrome#4._Infertile_male_syndrome

تحتوي هذه الصفحة على رسم توضيحي للاضطراب الوراثي. كما ترون، يتسبب جين طافر (موروث من الأم) في منع استقبال هرمون الأندروجين بشكل طبيعي. ونتيجة لذلك، تُمنع الخصائص الجنسية الذكرية من النمو بشكل طبيعي. يُفترض وجود هذا الجين الطافر في جميع خلايا الكائن الحي، لأن جميع الخلايا تحتوي على الكروموسوم X الذي يحمل هذا الجين.

الأمر أعقد من ذلك بكثير. لكن خلاصة القول هي أنه مهما بلغ الدعاء في الأربعين يومًا الأولى (أو أقل أو أكثر) فلن يغير هذه الحالة، لأنها وراثية وبالتالي متأصلة منذ لحظة الإخصاب. قد يتصور المرء أن الطب الجيني سيتمكن يومًا ما من الوقاية من هذا المرض، ربما عن طريق بعض التعديلات الجينية في المختبر على الخلية الأولى، ولكن بمجرد أن يُسمح للجنين/الطفل بالنمو، فلا سبيل إلى فعل شيء حيال ذلك.

صحح لي إن كنت تعتقد أنني مخطئ؛ فأنا منفتح الذهن.

علاوة على ذلك، أتساءل لماذا اقتصرتَ على ذكر تأنيث الخصيتين فقط. فهناك متلازمات أخرى تُعرف بـ"الخنثى". ومن الجدير بالذكر أن النمط الجيني الأنثوي قد يتطور إلى نمط ظاهري ذكري. لذا ، إذا دعا الناس ألا يظهر طفلهم الذكر جينيًا بمظهر أنثوي، فعليهم أيضًا أن يدعوا ألا تظهر طفلتهم الأنثى جينيًا بمظهر ذكري. ففي كلتا الحالتين، تترتب على ذلك مضاعفات شرعية خطيرة.

في الوقت الحاضر، يبدو لي أن الذكور الذين يظهرون بصفات أنثوية ظاهرية، والذين يحملون جينات معينة، يجب أن يخضعوا لعلاج التذكير أو تغيير الجنس نحو الصفات الذكورية. وبالمثل، يمكن علاج الإناث ذوات النمط الجيني الذكري أو إجراء عملية جراحية لهن (لتأنيثهن). سيكون هذا حلاً عملياً للمشاكل الشرعية. لكنني لست خبيراً أو مرجعاً في هذا الشأن، بالطبع.

فيما يتعلق بمسألة الأربعين يومًا، إذا كتبتَ "تطور الجنين" في محرك بحث جوجل، يمكنك معرفة الكثير عن هذا الموضوع. انظر على سبيل المثال:

http://en.wikipedia.org/wiki/Fetal_development

بحسب ما قرأتُ في هذه المصادر، تبدأ الصفات الجنسية بالظهور بعد مرور أربعين يومًا على الأقل من الحمل، بل إن بعضها يشير إلى ظهورها بعد الأسبوع الثامن أو التاسع أو حتى العاشر من الحمل. في هذه الحالة، أتساءل من أين استقى الحاخامات رقم الأربعين يومًا (ستة أسابيع)؟ أخبروني إن كنتم تعرفون.

تجدر الإشارة إلى أنني لا أعارض الصلاة. إنما يثار موضوع الصلاة بسبب المبدأ الحاخامي الذي ينص على عدم الصلاة في حالة أمرٍ محسوم . ولكن في الحقيقة، يمكننا دائمًا الدعاء بصيغة الشرط بدلًا من الصيغة القطعية. فبدلًا من قول "أرجو أن ترزقني ولدًا"، قل " إن لم يُحسم الأمر ، فأرجو أن ترزقني ولدًا". في هذه الحالة، لا خطر من أن تكون الصلاة بلا جدوى.

الحقيقة هي أن الناس يصلّون دائمًا حتى عندما لا يعلمون يقينًا ما إذا كانت وقائع القضية قد حُسمت أم لا. فإذا علموا أن القضية قد انتهت، فلن يكلفوا أنفسهم عناء الصلاة. ولا يمكن وصف الصلاة بأنها "باطلة" عندما لا يعلم المرء أنها كذلك؛

وإلا لما صلى المرء أبدًا خوفًا من أن تكون صلاته باطلة. لذا، يبدو لي هذا الجانب من النقاش مجرد جدل عقيم لا طائل منه .

أنتظر ردودكم ذات الصلة والموثوقة على جميع الاعتراضات المذكورة أعلاه.

مع أطيب التحيات، أ.س.

الرد **الوارد** من موقع medethics.org.il (بدون توقيع يحدد هوية الكاتب) كالتالي:

يبدو لي أن بعض صعوبات الترجمة تكمن في أصل سوء فهمنا (حيث كانت فتاواي الأصلية حول هذا الموضوع باللغة العبرية). لذلك سأبدأ ببعض التوضيحات:

1. لا أتردد في الانسحاب عندما أرتكب خطأً. وهذا ليس بالأمر النادر بالنسبة للبشر.

٢. في فتواي، لم أذكر قط أن الحاخامات كانوا على دراية بعلم الوراثة الحديث قبل ألف وخمسمائة عام. كل ما كتبته هو أن قاعدة التلمود البابلي قد تتوافق مع بعض الظواهر الوراثية المعروفة اليوم، مثل تأنيث الخصيتين أو متلازمة سوير.

٣. في ردي الأخير على حاخامكم الشاب، طلبتُ مرجعًا يُثبت أن العيب المذكور يُظهر نفاذية كاملة أو على الأقل نفاذية عالية جدًا. «النفاذية» مصطلح يُستخدم في علم الوراثة لوصف مدى ظهور الخصائص التي يتحكم بها الجين، أي النمط الظاهري. هذا هو التعريف الوارد في ويكيبيديا - ليس المصدر الموثوق تمامًا المطلوب، ولكنه كافٍ لهذه المراسلة. ويؤكد المقال لاحقًا ما يلي :

مع ذلك، فإن عددًا قليلًا نسبيًا من الجينات في الجينوم يُظهر نفاذية عالية. تُسهم معظم الجينات إسهامًا ضئيلًا في بيئة معقدة للغاية من التفاعلات البيولوجية، والتي تُسهم فيها أيضًا العديد من الجينات الأخرى. ونتيجة لذلك، يصعب فهم معظم الجينات وتأثيراتها وآليات عملها فهمًا كاملًا، لأن الملاحظات والتجارب المطلوبة معقدة ويصعب

تصميمها. وحتى لو أُجريت هذه الملاحظات والتجارب، فإن بعض المنظرين سيظلون يرون أنه نظرًا لتأثر جميع الصفات بعوامل غير وراثية بالإضافة إلى العوامل الوراثية، فلا يمكن تحديد أي صفة بشكل قاطع بواسطة الجينات .

4. لذلك، إذا استطعتَ تقديم دليل قاطع على أن كلا المتلازمتين (تأنيث الخصية أو متلازمة سوير) تُحدَّدان وراثيًا فقط دون أي عامل بيئي، فسأضطر إلى سحب اقتراحي، وسأفعل ذلك دون أي تردد. وإلا، فمن الأفضل الدعاء قبل أن يُحدث عامل بيئي مجهول تأثيرًا كبيرًا، وردّي السابق صحيح، إذ لا يوجد دليل علمي يدعم أي استنتاج مخالف.

5. وفقًا للشريعة اليهودية، يُحدد جنس المولود من خلال مظهره الخارجي. لذا ، في حالة كلا المتلازمتين، يُعتبر الطفل أنثى تمامًا من الناحية الشرعية.

6. إذا كنت مهتمًا بالاعتبارات الهالاخية المستخدمة في التعامل مع الأعضاء التناسلية الغامضة الشديدة، فيرجى الاطلاع على موسوعة البروفيسور شتاينبرغ لأخلاقيات الطب اليهودي (النسخة الإنجليزية - دار نشر فيلدهيم، 2003)، المجلد الأول، الصفحات 50-54.

سأكون سعيداً بتلقي ردكم مجدداً بخصوص هذا الموضوع ومواضيع أخرى.

فأجبت بدوري بما يلي:

بخصوص النقطة الأولى التي ذكرتها.

" 1. لا أتردد في الانسحاب عندما أرتكب خطأً. وهذا ليس بالأمر النادر بالنسبة للبشر. **"**

عندما ذكرت عدم الرغبة في الاعتراف بالأخطاء، كنت أفكر في الحاخامات بشكل عام، وليس أنت شخصياً.

بمجرد صدور القرار، لا يُعترف بخطئه أبدًا، حتى لو تبيّن خطأ المعرفة المفترضة بالطبيعة التي بُني عليها. ونقاشنا هنا خير مثال على ذلك. أعلم أن

الجدال عبثي، لأنهم لا يغيرون رأيهم أبدًا. ببساطة، لا يجرؤون على ذلك، لأنه يُعدّ فقدانًا للسلطة. أظن أنك في الموقف نفسه - فالاعتراف بخطأ حاخامي، في رأيك (وأنا أختلف معك)، يُعدّ إنكارًا لليهودية.

بخصوص النقطة الثانية.

"2. **لم** أذكر في فتواي قط أن الحاخامات كانوا على دراية بعلم الوراثة الحديث قبل ألف وخمسمائة عام. لقد كتبت فقط أن قاعدة التلمود البابلي قد تتوافق مع بعض الظواهر الوراثية المعروفة اليوم، مثل تأنيث الخصيتين أو متلازمة سوير."

هذا البيان يوضح لي أنك أغفلت النقطة الرئيسية في رسالتي السابقة .

كان قصدي أنك ترتكب **مغالطة منطقية من يُعدّ** الاستدلال على المعرفة العلمية الحالية التي لم تكن متاحة آنذاك مغالطة تاريخية . فلم يكن حاخامات التلمود على دراية بالاختلافات الجينية بين الذكور والإناث، فضلاً عن عدم امتلاكهم الوسائل المادية اللازمة لاختبار هذه الاختلافات، حتى وإن كانوا قد توقعوا وجودها.

يترتب على ذلك منطقياً أنه، كما لم يكن بوسعهم التمييز بين الذكور والإناث إلا من خلال المظهر الخارجي، لم يكن بوسعهم معرفة أو تشخيص الأمراض التي ذكرتها، والتي يعتمد تشخيصها على رصد اختلاف بين النمط الجيني والمظهر الخارجي. ويترتب على هذه الملاحظة أيضاً أنه لا أهمية لتوقعات سير المرض (سواء كان قابلاً للشفاء أم لا، وفي أي مرحلة إذا كان قابلاً للشفاء)، فهذا نقاش خارج عن نطاق اختصاصهم تماماً.

لذلك، لا يمكنك منطقيًا تبرير تصريحهم بأثر رجعي بالرجوع إلى هذه الأمراض الوراثية. قد يكون لديك أنت نفسك اليوم أو غدًا مبررٌ للإدلاء بتصريح مماثل (حول الدعاء لإنجاب ولد، وما إلى ذلك) استنادًا إلى المعرفة الطبية الحديثة، ولكن يبقى صحيحًا ولا مفر منه أن تصريحهم كان في الواقع غير مبرر، أي أنه مبني على افتراضات علمية خاطئة (عند النظر إليه بأثر رجعي).

كانت هذه هي النقطة الرئيسية في حجتي، والتي من الواضح أنك لم تفهمها.

بخصوص النقطة الثالثة التي ذكرتها.

"3. في ردي الأخير على حاخامكم الشاب، طلبت مرجعاً لإثبات أن العيب الذي تمت مناقشته يظهر نفاذية كاملة أو على الأقل نفاذية عالية جداً."

هنا، تفكيرك خاطئ لأنك **تخلط بين نمطين (أو نوعين) من أنماط التعبير** .

أنت تجادل، في جوهر الأمر، بأن العلاج قد يكون موجودًا وسيتم التوصل إليه في نهاية المطاف، وعلى هذا الأساس تشعر بأنك مُحِقٌّ في التأكيد على أن الدعاء من أجل هذا الصبي مُبرَّر. علاوة على ذلك، تتحداني أن أثبت أن المرض المذكور غير قابل للشفاء نهائيًا. أنت تقول، في الواقع، إنه على حد علمنا، قد يتبين أن هذا المرض قابل للشفاء، وبالتالي يمكنني أن أفترض بسهولة أنه قابل للشفاء.

لكنّ عبارة "قد يكون" لا تستلزم بالضرورة عبارة "يمكن أن يكون" – فهما نمطان مختلفان من أنماط الإدراك (أحدهما يتعلق بسياق المعرفة، والآخر بالإمكانيات الطبيعية الراسخة). أنت تخلط بين ما هو قابل للتصور أو التخيل من حيث المبدأ قبل وقوع الحدث، وبين ما هو معروف ومثبت بالفعل كإمكانية كامنة ضمن طبيعة الكيانات المحددة المعنية.

علاوة على ذلك، يتعارض مع المنهج العلمي، أي المنطق الاستقرائي، القول: إذا استطعتُ تخيُّل فرضية، فإن عبء الإثبات يقع عليك لإثبات عكسها. كلا، تقع المسؤولية على عاتق من يتصوّر فرضية لم يتم تأكيدها تجريبيًا بعد (أي أن هذا المرض قابل للشفاء) لتقديم دليل تجريبي على فكرته.

فعلى سبيل المثال، لا يمكن لأحد أن يقول "هناك حياة خارج كوكب الأرض" بمجرد التكهن العقلاني؛ يجب على العلماء تقديم دليل ملموس على هذه الفرضية قبل قبولها كعلم.

لذا فإن ملاحظتك الرابعة تمثل موقفاً خاطئاً.

"4. لذلك، إذا استطعت تقديم دليل مؤكد على أن كلا المتلازمتين *(*تأنيث الخصية أو متلازمة سوير*)* يتم تحديدهما وراثيًا فقط دون أي

عامل بيئي، فسأضطر إلى سحب بياني المقترح، وسأفعل ذلك دون أي تردد."

يمكنك أن تقول بشكل مبرر أنك تتوقع بشكل معقول أو لديك ثقة في أننا سنكتشف في يوم من الأيام علاجًا للمرض (أي حقن عنصر بيئي، أو دواء، مثل بعض الهرمونات أو مادة أخرى من شأنها أن تتجاوز تثبيط النمو الطبيعي الناجم عن الجين المعيب)، شريطة أن تعترف بأن هذا مجرد تكهنات علمية في هذه المرحلة.

في رأيي (كما ذكرت في رسالتي السابقة)، يمكنكِ بالفعل، بناءً على هذا الاحتمال، أن تدعي الله أن يرزقكِ ولداً. أي شك شخصي يُجيز الدعاء، بغض النظر عن ملابسات الأمر.

لكن، أود أن أضيف سريعاً، أنه لا يمكنك فعل ذلك **باستمرار** من وجهة نظر الحاخامات ! لماذا تسأل؟ لسبب بسيط، وهو أنه فيما يتعلق بالمعرفة النظرية العلمية الحالية (وإن لم يكن المستقبلية) والمهارة العملية، فلا توجد أي طريقة (ولا "إمكانية") لعلاج هذا المرض.

وبناءً على ذلك، فإن الدعاء من أجل الشفاء سيكون دعاءً عبثياً ، وبالتالي فأنت تُناقض مبدأً حاخامياً آخر في محاولتك لتدعيم المبدأ المتعلق بجنس المولود. هل تفهم هذا المنطق؟ إنه يتركك بلا مخرج منطقي – كش ملك.

وأخيراً، بخصوص النقطة الخامسة.

"5. وفقًا للشريعة اليهودية، يتم تحديد جنس المولود الجديد من خلال مظهره الخارجي."

كنتُ أعرف هذا مسبقًا، مع أنني بصراحة لم أكن على دراية بهذه الأمراض الوراثية المروعة حتى ذكرتها لنا (لذا فقد تعلمتُ شيئًا قيّمًا من كل هذا). لكن جوهر نقدي السابق هو أن هذا الموقف من الهالاخا خاطئ، أي أنه مبني على سياق معرفي خاطئ.

كان موقف الحاخامات المؤيد للنمط الظاهري منطقيًا في زمانهم، حين لم تكن هناك معرفة بالنمط الجيني أو بالأمراض الوراثية كالتي ذكرتها. أما اليوم،

فالسياق العلمي/الواقعي مختلف تمامًا، وتجاهل هذا الاختلاف أمرٌ غير مقبول منطقيًا. إنه تعصب أعمى منفصل عن الواقع.

خلاصة القول أن على الحاخامات اليوم إعادة النظر في هذه المسألة في ضوء المعارف الجديدة. لماذا؟ لأنهم إن لم يفعلوا، فإنهم يسمحون باستمرار الغموض فيما يتعلق بالعلاقات المثلية، أي **أنهم يسمحون بتجاهل قانون توراتي آخر أكثر أهمية** .

من منظور موضوعي، يُعدّ تأنيث الخصيتين نموًا غير طبيعي. فالطفل في الواقع ذكر (جينيًا)، ولكن بسبب طفرة جينية ما، لا يكتمل نموه كذكر (النمط الظاهري). الأمر أشبه بطفل ينمو بذراع مفقودة: لا يُنظر إليه كنوع جديد من البشر بلا ذراعين، بل كإنسان عادي نما بشكل غير طبيعي نتيجة خلل ما.

وبالنظر إلى أن نسبة الإصابة بهذا المرض تبلغ 1 من كل 20000 في عموم السكان، وبالنظر إلى أن التذكير أصبح ممكناً طبياً في الوقت الحاضر، فإن هذه بالتأكيد قضية يجب على حاخامات اليوم معالجتها بشكل عاجل، بغض النظر عما كان يعتقده حاخامات الأمس بشأنها.

إذا تزوج رجل من امرأة ذات مظهر أنثوي وتركيب جيني ذكري، فهل يُعدّ ذلك مثلية جنسية أم لا؟ ألا ينبغي على الأشخاص ذوي المظهر غير المناسب أن "يغيروا جنسهم" فورًا، أي أن يُصححوا مظهرهم؟ لا شك أن هؤلاء الأشخاص في وضعٍ مؤسف. ويبدو لي أن هذه قضية ملحة يجب على أخلاقيات الطب الحديث النظر فيها.

أما بالنسبة للنقطة السادسة:

> *"6.* إذا كنت مهتمًا بالاعتبارات الهالاخية المستخدمة في التعامل مع الأعضاء التناسلية الغامضة للغاية، فيرجى الاطلاع على موسوعة البروفيسور شتاينبرغ لأخلاقيات الطب اليهودي *(*النسخة الإنجليزية - دار نشر فيلدهايم، *2003)*، المجلد الأول، الصفحات *50-54* ."

لا أملك نسخة من هذا الكتاب هنا. لكن إذا أرسلتَ لي مقالاً حول الموضوع، فقد أطّلع عليه لأستفيد منه. يُرجى العلم أنني لا أستطيع تخصيص المزيد من الوقت لهذه المناقشة، إلا إذا كان لديكَ رأي جديد ومُبتكر.

بمعنى آخر، لستَ مُلزماً بالرد. ولكن إن فعلتَ، فأرجو إخباري باسمك ومؤهلاتك. تتحدث عن "الآراء" – هل أنتَ حاخام؟ وهل لديكَ أيّ تعليم أو تدريب طبي؟

مع خالص الشكر والتقدير، أ.س.

16. إضافات (2009)

١. بخصوص الفصل الثاني، أرى أن أكبر **عائق** أمام الإيمان السهل عند قراءة الكتاب المقدس هو الغموض والالتباس في أجزاء كثيرة منه. وهذا يُشكك في الأصل الإلهي للنص ككل ، مع أن بعض أجزائه قد تكون ذات أصل إلهي. وحتى لو صحّ هذا الافتراض الأخير، فمن الصعب تحديد الأجزاء التي يُمكن الوثوق بها فعلاً. ومع ذلك، وكما سبق أن أوضحت في بعض الحالات، فإنه غالباً ما يكون واضحاً أيّ الأجزاء ليست من هذا الأصل السامي، مع أن مصدرها البشري قد يكون حكيماً للغاية وذا مكانة روحية رفيعة.

ليست هذه التأملات بجديدة. يُعدّ تشيوي البلخي (القرن التاسع، باكتريا) من أقدم نقاد الكتاب المقدس .وقد[63]وصف سليمان شيختر بعض انتقاداته المفترضة على النحو التالي[64]:

> ...لتقديم ملخص لطبيعة حجج مؤلفنا. يبدو أن صعوباته المتعلقة بالكتاب المقدس نابعة من الاعتبارات التالية: *(1)* افتقار أسلوب الكتاب المقدس للوضوح، وحاجته الدائمة للتفسير، وهو ما لا يتوفر دائمًا. *(2)* افتقاره إلى اتساق في الصياغة واللغة. *(3)* احتوائه على تفاصيل وتكرارات غير ضرورية. هذه بالطبع صعوبات لغوية أو فقهية بحتة؛

---

63 انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Chivi_al_Blakhi.

64 " أقدم مجموعة من صعوبات الكتاب المقدس، بقلم يهودي " (1901)، المجلة اليهودية الفصلية 374-345 : **XIII** .

لكن يبدو أن اليهود في العصور الوسطى اعتبروا مثل هذه الغموض والتناقضات في اللغة والإملاء غير متوافقة مع الطبيعة الإلهية للكتاب، الذي يُتوقع منه أن يكون واضحًا وموجزًا وخاليًا من اللبس. أما الاعتبارات الأكثر جدية فهي: *(4)* احتوائه على صعوبات زمنية. *(5)* أن الكتب المختلفة التي تُشكّل الكتب المقدسة إما أنها تتناقض فيما بينها تناقضًا مباشرًا، أو أنها تتجاهل في جزء منها قوانين وطقوسًا تُعتبر ذات أهمية قصوى في جزء آخر. *(6)* أن أخلاقهم أدنى شأنًا ولا تتوافق بأي حال من الأحوال مع الطبيعة الأخلاقية لله.

مع أنني لا أؤيد بالضرورة جميع انتقادات هذا الرجل (إذ يُقال إنه كتب نحو مئتي نقد)، وأعلم أن الحاخامات (ولا سيما سعديا غاون) قدّموا إجابات مقنعة لبعضها، إلا أنني أعتقد أنه من الإنصاف القول إن العديد منها لا يزال وثيق الصلة بواقعنا اليوم. لقد كان قارئًا معاصرًا، سبق عصره بقرون.

بالطبع، قد يسألني الناس، وأسأل نفسي: لماذا كل هذه السلبية؟ لماذا البحث عن عيوب في كل صغيرة وكبيرة؟ ما جدوى كل هذا النقد؟ الجواب الوحيد الذي أملكه هو: حب الحقيقة. فالحقيقة قادرة على الصمود أمام كل الاختبارات. إذا لم يستطع الاعتقاد الصمود أمام التدقيق، فقد لا يكون صحيحًا. يجب أن يتحلى المرء بالشجاعة لمواجهة الواقع، وألا يدع الآمال والمخاوف تُلهيه عنه. المهم هو طرح الأسئلة باحترام ومحبة، وبذل الجهد لكي لا يكون تأثيرها أكثر تدميرًا مما تسمح به الإجابات.

٢. بخصوص الفصل الثالث، أذكر كثرة الاستشهاد بالمعجزات لأغراض التفسير كصفة مميزة **لراشي** . ومن سماته الأخرى، أو الفرعية، الاستشهاد بالنبوءات والإفراط في استخدام المفارقات التاريخية . وترتبط هاتان الصفتان ببعضهما البعض وبالأولى. تجدر الإشارة إلى أنني لا أنكر المعجزات أو النبوءات (فهي مذكورة صراحةً في العديد من قصص التناخ)، وإنما أشير فقط إلى ميل راشي للاستشهاد بها حتى عندما لا يكون ذلك ضروريًا (أي عندما يكون التفسير الطبيعي أكثر تصوّرًا). وأنا، بالطبع، أدرك أن راشي يعتمد بشكل

كبير على روايات التلمود والميدراش، ولكن يبقى أنه يعتمد على تفسيرات ذات نزعة معجزية أكثر من غيره من المفسرين (مثل رامبان، على سبيل المثال) [65].

نماذج من تفسير راشي. لدعم فكرته القائلة بأن آباء وأمهات الشعب اليهودي كانوا يعرفون التوراة كاملة ويمارسونها، وبالتالي كانوا يهودًا قبل نزول التوراة على جبل سيناء، ينسب إليهم معرفة القوانين عن طريق قوى نبوية (مثل تفسير راشي لسفر التكوين 26: 5). وبالمثل، يُفسر دفن راحيل في بيت لحم، بدلًا من الخليل، بأنه ضروري تحسبًا للسبي البابلي (بعد ألف عام)، حتى تتمكن الأم من الصلاة من أجل الأسرى في الطريق (تفسير راشي لسفر التكوين 48: 7). أو مرة أخرى، لتفسير مصدر الخشب اللازم لبناء الهيكل في الصحراء، يدعي راشي أن يعقوب غرس أشجار أرز في مصر قبل أكثر من مئتي عام لهذا الغرض تحديدًا، وقام بنو إسرائيل بقطعها وتجهيزها للنقل قبل الخروج (تفسير راشي لسفر الخروج 26: 15).

من الناحية الفلسفية، يُمكن تصور رؤية راشي الضمنية للعالم - انتشار المعجزات، وتدخل العناية الإلهية بشكل روتيني في شؤون البشر -؛ ومن الناحية الدينية، فهي جديرة بالثناء، إذ تُظهر إيمانًا عميقًا وإدراكًا لوجود الله. لكن من منظور عقلاني، تبدو هذه الرؤية مُبسطة للغاية، ومُختصرة في التفسير، ومُتخاذلة عن الإجابة؛ فهي ليست بنفس دقة ومصداقية التحليل الطبيعي المُفصّل.

فيما يتعلق **بالدفاع عن العقيدة** ، أودّ أن أضيف أن جزءًا من دوافعهم، بلا شك، هو الاعتقاد بأن المرء يُرضي الله بالجدال، مهما كان ضعيفًا، لصالحه أو لصالح الدين. ولكن من المؤكد، من وجهة نظر عقلانية، أن الاحترام الكامل للحقيقة هو ما يُقدّره الله أكثر. علينا أن نعترف بصراحة بمواطن الشك أو الصعوبة؛ ويمكننا التعامل معها بأفضل ما نستطيع، ولكن دائمًا بصدق، لا بأسلوب تلاعب.

---

65 بالنسبة له هو *lehatchila* (افتراض افتتاحي)، وبالنسبة لهم هو *dieved* (الملاذ الأخير).

٣. بخصوص الفصل الرابع، أشرتُ فيه إلى **النباتية** كبديل محتمل للنظام الغذائي الكوشر التقليدي. كان عليّ أن أذكر أنني نباتي شخصيًا، مع أنني لم أكن كذلك في الماضي. امتنعتُ عن ذكر ذلك حتى لا أبدو وكأنني أروج لرأي معين. ولكن بعد التفكير، كان عليّ أن أناقش هذه النقطة. لقد توقفتُ عن تناول اللحوم منذ سنوات عديدة، بدافع الشفقة على الحيوانات التي تُخضع لأساليب الإنتاج والنقل والذبح الصناعية [66]. قبل عامين، توقفتُ أيضًا عن تناول الأسماك، بعد أن قرأتُ أن البشرية تُدمر مخزون الأسماك في العالم، بشكل مباشر وغير مباشر [67]. مع ذلك، ما زلتُ أتناول منتجات الألبان.

لا أقتنع بالحجة التقليدية القائلة بأنه "لا ينبغي لنا أن نكون أكثر رحمة مما أمرنا الله به في التوراة". فحتى لو أجازت التوراة أكل اللحوم والأسماك، يجب أن نضع في اعتبارنا أن هذا كان ينطبق على جماعات صغيرة تعتمد على الزراعة والذبح على نطاق ضيق. كان للحيوان آنذاك قدر من الكرامة. أما اليوم، فقد تغير الوضع تمامًا، حيث يُعامل الحيوان كسلعة، وحيث يشتري معظم الناس اللحوم والأسماك من المتاجر دون أي وعي أو احترام لمصدرها الحي. حتى البيض والجبن لم يسلما من هذه النظرة، وإن كان بدرجة أقل. لذلك، نعم، أنصح باتباع نظام غذائي نباتي.

بالحديث عن الذبح، دعونا نتطرق أيضًا إلى **ذبائح الحيوانات** في الهيكل. أتفق مع تقييم رامبام (موسى بن ميمون) بأنها من مخلفات الماضي. وقد ورد هذا جزئيًا في التوراة نفسها (لاويين ١٧: ٧). ويتضح هذا جليًا اليوم، إذ بتنا نعرف تاريخ البشرية معرفةً أعمق، ونرى مدى انتشار ممارسة التضحية. لا أستطيع أن أتصور سبب اهتمام الله بمثل هذه الممارسات؛ ولا أرى كيف يمكن أن تعود بأي فائدة على البشر الذين يمارسونها. حتى لو اعتقدوا أن معاناة الحيوان المُضحى به وموته يحل محل معاناتهم وموتهم، فليس هناك أي سبيل منطقي لحدوث ذلك موضوعيًا. إن الراحة النفسية (الوهمية) المزعومة لا تبرر هذا

---

66 يمكنكم الاطلاع على نصوص ومقاطع فيديو متنوعة ابتداءً من الموقع الإلكتروني http://www.peta.org/

67 انظر على سبيل المثال http://www.fao.org/newsroom/common/ecg/1000505/en/stocks.pdf و http://www.greenfacts.org/en/fisheries/#3

السلوك العنيف. ومن المرجح أن يكون الأثر "الكرمي" الموضوعي هو زيادة الشعور بالذنب لا تخفيفه.

لكن لنفترض، كما يفترض رامبان (نحمانيدس) من جانبه، أن الله قد اختار أن يخلق صلةً روحيةً (خفيةً، كامنة) بين الإنسان والله تبرر التضحية بالحيوانات. هذه فرضية معقولة إذا تخيلنا بضع ذبائح تُقدم سنويًا باسم الأمة بأسرها. لكن عندما نبدأ بحساب جميع الذبائح الإلزامية والتطوعية التي يجب تقديمها سنويًا، وفقًا للتوراة، لجميع أفراد الأمة، وللأمة ككل، فضلًا عن الأجانب، لا يسعنا إلا أن نعترف بالحيرة. هذا يعني ذبح مئات الآلاف أو حتى ملايين الحيوانات كل عام، عامًا بعد عام [68]. ستُراق الدماء باستمرار، بلا انقطاع . كل هذا العذاب – ولماذا؟

أرجو وأدعو الله أن يُعاد بناء الهيكل في موقعه القديم قريبًا. لكنني شخصيًا لا أتطلع إلى مثل هذه المجازر اليومية للحيوانات البريئة المسكينة. قد تبدو هذه الممارسة، عند النظر إليها بشكل مجرد وبكميات قليلة، غير ضارة، بل تكاد تكون طبيعية. لكن عند التفكير في الأعداد الفعلية ، يتضح أنها غير إنسانية وغير مقبولة. لا أرى فيها أي روحانية، بل على العكس تمامًا، فهي حتمًا ستُضعف حساسيتنا ولطفنا وخيرنا. لا تستحق الحيوانات هذه المعاملة القاسية، والبشر أفضل حالًا بدون هذه "الوصية" البالية. من الصعب تصديق أن الله قد طلب منا هذا يومًا. على الأرجح، بررت طبقة كهنوتية قائمة هذا الفعل بأثر رجعي باعتباره أمرًا إلهيًا.

٤- أذكر في الفصل السادس وفي الملحق الأول أن هناك "أسئلة صعبة" تتعلق برواية التوراة لم يطرحها الحاخامات بشكل كافٍ ولم يجيبوا عليها إجابة شافية. ومن هذه الأسئلة، أو مجموعة الأسئلة، ما يلي.

---

68 تخيّل فقط: ١٠٠ في اليوم تساوي ٣٦٥٠٠ في السنة؛ ١٠٠٠ في اليوم تساوي ٣٦٥٠٠٠ في السنة. كم من التضحيات ستقدمها أمةٌ قوامها عدة ملايين سنوياً؟ بمجرد النظر إلى الأرقام، يصبح الأمر برمته موضع شك كبير.

ماذا كان بنو إسرائيل **يأكلون ويشربون** خلال تيههم في الصحراء (وماذا كانت حيواناتهم تأكل وتشرب)؟ يُجاب جزئيًا عن مسألة الطعام بافتراض أنهم خلال الشهر الذي انقضى حتى نزول المنّ، ربما كانوا يحملون طعامًا (وعلفًا)، وأنهم بعد انقطاع المنّ اشتروا ما يحتاجونه من القوم الذين كانوا يسكنون في جوارهم. لا يوجد ذكر لما كانت تأكله الحيوانات (اللازمة لأغراض الذبائح) خلال سنوات المنّ. أما بالنسبة للشرب، فبينما يذكر السرد أحيانًا مصادر مياه طبيعية ومعجزة (يُفترض أنها كانت تُستخدم للحيوانات كما البشر)، إلا أن الأمر يبقى غامضًا في أحيان أخرى. ونتيجة لذلك، تشير الروايات الشفوية إلى "بئر مريم" - وهو نوع من الآبار المتحركة المعجزة - التي رافقتهم في معظم رحلتهم.

للوهلة الأولى، تبدو التفسيرات المقدمة مقنعة، وإن كانت غير مكتملة، ولكن عند التأمل، وعند النظر إلى الكميات المعنية ، تبدو غير معقولة. فإذا سلمنا بأرقام سكان التوراة، فإننا نتحدث هنا عن نحو مليوني شخص (أي رجال ونساء وأطفال بني إسرائيل، ناهيك عن "الجموع المختلطة" التي كانت ترافقهم)، وقطيع كبير من الحيوانات (يُفترض أنه مئات الآلاف منها). هذا يعني أكثر من أربعة أضعاف عدد سكان القدس اليهود الحاليين. تخيل كميات الطعام والشراب التي يحتاجها هذا العدد الهائل من الناس يوميًا! ثم أضف إليها احتياجات الحيوانات. ثم اضرب هذا الرقم في 365 سنويًا، ثم في 40 لسنوات التيه.

إذا افترضنا أن كل إنسان يستهلك نصف لتر من الماء يوميًا، فسيبلغ استهلاكه مليون لتر أو ألف طن من الماء يوميًا. وعلى مدار 365 يومًا، سيصل إلى 365 ألف طن من الماء. وعلى مدار 40 عامًا، سيبلغ 14.6 مليون طن. وبالمثل، في الفترات التي لم يكن فيها المنّ يُنزل أو لم يعد يُنزل، إذا افترضنا (جدلًا) أن متوسط حصة الغذاء ربع كيلوغرام فقط للفرد، لكانوا سيحتاجون إلى 500 طن

يوميًا، وهكذا. وينطبق الأمر نفسه على الحيوانات، ولكن بشكل أكبر - مع أن أنواعها وأعدادها غير معروفة، لذا لا جدوى من إجراء أي حسابات.[7069]

والآن، تخيّل حجم العمليات اللوجستية اللازمة لتوفير الغذاء لسكان بهذا الحجم. لم تكن الكميات هائلة فحسب، بل كان السؤال هو: كيف وُزِّعت هذه الكميات؟ هل كان مليونا شخص يأتون يوميًا إلى نقطة مركزية (مثل بئر مريم) مع مستحقيهم ليحصلوا على حصصهم، أم كانت تُنقل إليهم على ظهور الحيوانات أو العربات؟ وكيف كان يُستخرج الماء من الآبار، بالنظر إلى الكميات الهائلة؟ لم تكن لديهم مضخات أو قنوات؛ كان لا بد من وجود من يقوم بالعمل باستخدام أدوات ما. قارن ذلك بالحياة في مدينة حديثة، لتكوين فكرة عن ضخامة المهمة.

في بعض التفاسير، يُصوَّر الناس وهم يحملون معهم الطعام والشراب اللازمين لفترة طويلة (مثلاً من خروجهم من مصر حتى نزول المنّ). ولكن عند حساب الكميات المطلوبة، يبدو هذا التصور غير منطقي. فكل شخص بالغ سيحتاج إلى قوة خارقة لحمل كل هذه الكمية. قد تنقل الحيوانات جزءًا كبيرًا من أعباء البشر، ولكن ماذا عن أعباء علفها ومائها؟

وبالمثل، تشير بعض التعليقات إلى شراء الطعام والعلف والشراب من السكان المجاورين. يبدو هذا التفسير منطقيًا إذا تخيلنا مجموعة صغيرة من البدو الرحل، ولكن عند الأخذ في الاعتبار سوقًا يضم مليوني شخص، يصبح الأمر صعب التصور. إذ يجب أن يكون عدد السكان المجاورين كبيرًا جدًا حتى

---

69 يشير راشي إلى أن خبز الفطير الذي حملوه معهم يوم خروجهم من مصر قد امتلأ بمعجزة. لكنه لا يوضح كيف حدث ذلك بالضبط - هل نما خبز الفطير من جديد عندما انكسرت قطعة منه، أم ظهر خبز الفطير مرة أخرى في الكومة بعد أكله؟ المهم هو محاولة تصور المعجزة المزعومة بشكل أوضح، بدلاً من إنكارها بشكل قاطع. إذا حدثت هذه المعجزة لمدة شهر، فلماذا بدا المنّ معجزة؟ ولماذا كان المنّ ضروريًا بدلاً من خبز الفطير؟ (أجابني أحد الحاخامات على السؤال الأخير بشكل مقنع قائلاً إن المنّ ربما كان هو الغذاء الروحي اللازم لتلقي التوراة).

70 يذكر نص التوراة بعض الرعي، إذ يحذر من السماح للماشية بالرعي عند سفح جبل سيناء أثناء نزول التوراة. لكن لا يوجد ما يشير إلى أن الصحراء كانت قادرة على إعالة أعداد كبيرة من الحيوانات لمدة أربعين عامًا بالاعتماد على الرعي فقط، ولا يبدو من المعقول افتراض ذلك.

يتمكنوا من زراعة أو استخراج وبيع هذه الكميات الهائلة من الطعام والعلف والماء.

حتى لو كانت المنطقة أكثر خصوبة مما هي عليه اليوم، لكان لا بد من زراعة مساحات شاسعة، وكان من الضروري إبلاغ المزارعين مسبقًا بسنة كاملة عن الحاجة إلى هذه الزراعة واسعة النطاق، أو أن يكونوا على دراية تامة بالأمر. كما كان لا بد من وجود مصادر مياه وفيرة (بحيرة، نهر جارٍ، آبار متدفقة، أو أمطار غزيرة) لإنتاج الغذاء والعلف، فضلًا عن إرواء عطش المنتجين والمستهلكين وحيواناتهم. لذا، فإن هذا التفسير الطبيعي نسبيًا ليس مقنعًا تمامًا.

حتى عملية جمع المنّ تثير تساؤلات حول الجوانب اللوجستية. فإذا افترضنا أنه لم يكن يُوضع عند عتبات منازلهم، بل كان عليهم الخروج من المخيم لجمعه، تخيّل مئات الآلاف من جامعي المنّ يخرجون كل يوم من أيام الأسبوع لجلب حصص عائلاتهم. كم كانت تستغرق الرحلة ذهابًا وإيابًا؟ كان لا بد من تنظيم حركة المرور لتجنب الازدحام. أضف إلى ذلك جلب الماء ونقله، وستدرك كم كان الناس مشغولين.

كل هذا يعني أن هناك مجالاً واسعاً للشك في كل من رواية التوراة ومحاولات الحاخامات لجعلها أكثر مصداقية. علينا أن نفترض أن عدد سكان بني إسرائيل في سفر الخروج كان أقل بكثير مما يذكره النص المكتوب، أو أن هناك معجزات أكثر بكثير مما ذُكر صراحةً فيه. على سبيل المثال، ربما كان بئر مريم المتدفق ينبوعاً متدفقاً يصب الماء على خيمة كل عائلة. ربما كان الناس يحتاجون إلى القليل من الماء (للشرب وغيره) بطريقة عجيبة، وربما لم تكن الحيوانات تحتاج إلى الماء إطلاقاً . وهكذا.

قد يرى معلق أكثر تشككًا أن القصة المكتوبة مبالغ فيها إلى حد كبير، وأن كاتبها (أو كُتّابها) لم يُعرها اهتمامًا كافيًا لجعلها متسقة ومقنعة. قد تبدو القصة معقولة للوهلة الأولى، ولكن عند طرح بعض الأسئلة الصعبة ، تبدو أقل منطقية.

٥- فيما يتعلق بأهمية **التأمل** في اليهودية (الفصل ٧). تكمن القيمة النفسية للتأمل في أنه يزيد من قدرة المرء على التحكم في أفكاره وأقواله وأفعاله. فمن

خلال تصفية ذهنه بشكل كبير، يستطيع تحديد المشكلات بدقة وحلها بدقة متناهية.

يمكن فهم آلية التأمل من خلال التشبيه التالي: تخيل أنك تقف في مياه أسقطت فيها حجرًا كريمًا. إذا كانت المياه مضطربة، فلن تتمكن من رؤية قاع البحر، وبالتالي لن تستطيع استعادة جوهرتك. لا يمكنك تهدئة المياه وتنقيتها بالتدخل الميكانيكي، بل عليك التحلي بالصبر وتركها تستقر بشكل طبيعي. حينها، ستتمكن من رؤية الجوهرة والتقاطها بسهولة. وبالمثل، يسمح التأمل لنشاطك الذهني بالهدوء، مما يُمكّنك من استشعار روحك بشكل أفضل، وربما التواصل مع الله بشكل أعمق.

علاوة على ذلك، عندما ترى روحك بوضوح أكبر، تستطيع التحكم بها بشكل أفضل، لأنك لا تخلطها بالظواهر الذهنية المحيطة بها. يُسهّل التأمل المنتظم حلّ مشاكل الماضي وتجنّب مشاكل المستقبل. فهو يسمح لك بالتعامل مع مشاكل الحاضر بدقة أكبر. عندما يكون ذهنك أقل تشوّشًا وغموضًا، تكون مواقفك أكثر منطقية وأفعالك أقل ترددًا. من الأفضل عدم ارتكاب أي ذنب على الإطلاق من ارتكابه ثم الندم عليه والتوبة عنه. الوقاية خير من العلاج. هذا منطق بسيط واقتصاد.

على مستوى أعمق، يتمثل التأمل في تهيئة النفس للعودة إلى المصدر الروحي. روحنا شرارة صغيرة من الروح العظيمة التي هي الله. أُرسلت روحنا إلى هذا العالم المادي للمساعدة في خلاصه، لكنها تُفصل مؤقتًا عن مصدرها وتُثقلها المادة. من خلال التأمل، نستطيع استعادة نقائنا الروحي الأصلي، وهدوئنا، وصفائنا، فنُهيئ روحنا للاندماج بسلاسة مع الله. فكما أنه متحرر من أعباء المادة وتشابكاتها، نسعى نحن أيضًا لنكون مثله. وكما أنه مسالم وشفاف، نسعى نحن أيضًا لنكون مثله. وعندما يأتي الموت، نأمل أن تستعيد روحنا مكانتها الطبيعية فيه بسهولة أكبر.

6. **المنطق في الدفاع عن الصهيونية .**

7. **معجزة أضواء عيد الأنوار (حانوكا): حل جديد وأكثر منطقية للمشكلة.**

انظر الصفحات التالية للاطلاع على هاتين المقالتين الجديدتين...

17. المنطق في الدفاع عن الصهيونية

تُعاني وسائل الإعلام اليوم من تحيزٍ كبير ضد الصهيونية وإسرائيل. وقد تجاوز هذا الموقف كونه مجرد موضة عابرة، ليصبح "روح العصر"، و"مسلمة" شائعة يُحظر التشكيك فيها. وكما قال لي أحد معارفي خلال حرب غزة الأخيرة، يُشكّل هذا عبئًا عاطفيًا ثقيلًا علينا نحن اليهود أن نتحمل هذه الطاقة السلبية الهائلة المنبعثة من هذا العدد الكبير من بني جنسنا في آنٍ واحد. في الواقع، لم يسبق في التاريخ أن كره هذا العدد الكبير من الناس قلةً قليلةً بهذا الشكل الأعمى. في الماضي، كانت هذه الكراهية مُركّزة على بعض المجتمعات أكثر من غيرها، أما اليوم، وبسبب تضخيم وسائل الإعلام، فقد اتخذت معاداة السامية أبعادًا عالمية.

هناك جوانب عديدة لهذه المسألة، بالطبع. هدفي هنا هو تسليط الضوء على بعض جوانبها المنطقية . أود أن ألفت انتباهكم إلى بعض التناقضات والقصورات التجريبية في حجج معارضي الصهيونية.

الصهيونية ليست إمبريالية ولا استعمارًا . من الحجج الشائعة لدى معارضي إسرائيل أن اليهود سرقوا الأرض التي تُعرف اليوم بإسرائيل. من المهم دحض هذا الادعاء لأنه يُزعم من قِبل معارضي إسرائيل اليساريين أنه سبب معارضتهم لها. وعلى هذا الأساس يتظاهرون بأنهم مدافعون غاضبون عن العدالة والأخلاق. يزعمون أن العرب، أو "الفلسطينيين"، كانوا موجودين قبل اليهود، سكان أصليين يعيشون بسلام، منشغلين بشؤونهم الخاصة، عندما غزاهم إمبرياليون أجانب (أي

اليهود) الذين هجّروهم واستعمروا أرضهم. هذه الحجة ليست خاطئة تاريخيًا فحسب، بل هي سخيفة منطقيًا أيضًا.

لو أن اليهود ذهبوا إلى أوغندا (كما اقتُرح عليهم في مطلع القرن العشرين)، لكان من الممكن وصفهم بالغزاة والمستوطنين، لعدم وجود صلة تاريخية تربطهم بتلك الأرض. لكن عندما قدم اليهود إلى الأرض التي كانت تُسمى آنذاك فلسطين، كانوا عائدين إلى ديارهم، إلى أرض أجدادهم المباشرين. كان وضعهم آنذاك يُشابه وضع التبتيين المنفيين اليوم. فإذا رغب هؤلاء التبتيون في استعادة بلادهم، الآن أو بعد مئات السنين، فمن يجرؤ على إنكار حقهم الأخلاقي والقانوني في الأرض بأكملها، أو الادعاء بأن من حلّوا محلهم في هذه الأثناء لهم حق مشروع في أي جزء منها؟

تاريخيًا منذ القدم أن اليهود (أو الإسرائيليين أو العبرانيين) سكنوا أرض إسرائيل منذ عام 1300 قبل الميلاد (بحسب تاريخ الخروج من مصر) أو منذ عام 1700 قبل الميلاد (بحسب تاريخ هجرة النبي إبراهيم من بلاد ما بين النهرين). هذه تواريخ توراتية تقليدية (يُشكك فيها بعض المؤرخين المناهضين للصهيونية، ولكن حتى لو تم طرح حوالي 500 عام، فإن حججنا ستظل قائمة، لذا فإن هذه المسألة لا تُؤثر هنا).

عندما وصل اليهود، كانت هناك شعوب أخرى، اختفت جميعها من التاريخ منذ ذلك الحين. – إما قُتلوا في الحروب أو نُفوا إلى الخارج (كما حدث لكثير من اليهود) على يد المصريين والآشوريين والبابليين والفرس، وغيرهم. لم تكن الشعوب الموجودة آنذاك من السكان الأصليين، بل كانوا مهاجرين أو من شعوب منتشرة في مناطق أبعد. فعلى سبيل المثال، يُرجح أن الفلسطينيين (وهم شعب غير سامي) قدموا من الجزر اليونانية، والحثيون (وهم أيضاً غير ساميين) قدموا من الأناضول، والأموريون (وهم ساميون، مثل إبراهيم) قدموا من بلاد ما بين النهرين، والكنعانيون كانوا حاميين وفقاً للكتاب المقدس أو ساميين من الجزيرة العربية وفقاً لبعض المؤرخين [71]، وهكذا. اختفى كل هؤلاء بحلول زمن السبي الأول، أي في القرن السادس قبل الميلاد.

لطالما كانت هذه الدولة، الواقعة عند ملتقى ثلاث قارات، بوتقة تنصهر فيها شعوبٌ مختلفة. فالبشرية، كما نتذكر، لم تتوقف عن الحركة منذ هجرة الإنسان الأول من

71 تجدر الإشارة إلى أن اللغات الحامية والسامية متقاربة للغاية، وأن المؤشرات اللغوية تلعب دورًا مهمًا في نظريات المؤرخين حول أصول الشعوب.

شرق أفريقيا. تجدر الإشارة إلى أن أياً من الشعوب التي سبقت الوجود اليهودي لم تكن من أسلاف العرب الفلسطينيين المعاصرين. فقد وصل هؤلاء لاحقاً: ربما قدم بعضهم في أعقاب غزو القرن السابع الميلادي لأرض إسرائيل من قبل جحافل عربية اعتنقت الإسلام حديثاً؛ لكن الكثيرين قدموا في وقت أقرب بكثير، في القرنين التاسع عشر والعشرين (في نفس الوقت الذي كان فيه اليهود يعودون من أوروبا والدول العربية المجاورة).

عند قراءة الروايات "الفلسطينية" المعاصرة، قد يظن المرء أن هؤلاء العرب قد تم خلقهم في الموقع نفسه . لكن هذه بالطبع قصة مختلقة حديثًا لأغراض دعائية من قبل مؤرخين مزيفين. وقد شهد جميع الرحالة الأوروبيين واليهود الذين زاروا الأرض المقدسة في القرن التاسع عشر على قلة السكان وخراب الأرض.

إذن، بالنسبة للسؤال: من كان هنا أولاً ومن جاء بعده؟ – فالجواب بلا شك: اليهود سبقوا العرب بآلاف السنين. علاوة على ذلك، من المهم أن اليهود سكنوا تلك الأرض لفترة أطول بكثير من العرب. فإذا كان هناك شعب أصيل في تلك الأرض، فهو بلا منازع الشعب اليهودي. كما أن سيطرة اليهود الحالية على الأرض أمر بالغ الأهمية. هذه العوامل الثلاثة – من كان أولاً، ومن كان هناك أطول مدة، ومن هو صاحب السيادة الآن – تحدد أحقية اليهود في الأرض (الأرض بأكملها) في أي تقييم عقلاني وعادل.

قبل وصول العرب، فقدت الأمة اليهودية سيادتها لصالح الإغريق، ثم الرومان (الذين أعادوا تسمية البلاد بفلسطين في محاولة لإخفاء ملكيتها اليهودية). نُفي العديد من اليهود بعد تدمير الهيكل الثاني عام 70 ميلادي، لكن بقي الكثيرون (كما يشهد على ذلك، على سبيل المثال، تدوين التلمود المقدسي في القرن الرابع) . انتقلت السيادة إلى البيزنطيين خلفاء روما، ثم (لفترة وجيزة) إلى الفاتحين الفرس، إلى أن جاء العرب المسلمون فاتحين ومستوطنين في القرن السابع ، كما سبق ذكره.

إذا كان ثمة جماعة في المنطقة يمكن اتهامها بالإمبريالية والاستعمار، فهم بلا شك العرب، الذين غادروا شبه الجزيرة العربية وانتشروا بالقوة من الهند إلى إسبانيا في غضون عقود. ولا يزالون حتى اليوم يحتلون معظم هذه الأراضي المسلوبة، من العراق إلى المغرب. ومن المفارقة أن هؤلاء أنفسهم يتهمون اليهود بهذه الجرائم تحديدًا . يزعمون أن إسرائيل (أو أجزاء منها، بتعبير أدق) هي "أرض عربية محتلة"، ويشكون من "المستوطنات" فيها، لكنهم يتناسون أو يخفون حقيقة أن ليس

إسرائيل وحدها، بل كل الأراضي خارج الجزيرة العربية التي يقفون عليها اليوم، هي أراضٍ سلبها العرب من شعوب أخرى!

هذا، بالطبع، خطأ منطقي في حجتهم. مع ذلك، ثمة تناقض آخر، أكثر دقة، أودّ لفت انتباهكم إليه. يردّ مناهضو إسرائيل على الحجج التاريخية المذكورة أعلاه بالقول: "حسنًا، لكن هذا كله تاريخ قديم - الحقيقة هي أنه في منتصف القرن العشرين ، هجّر اليهود الفلسطينيين [أي العرب] واستولوا على أراضيهم". لماذا هذا تناقض؟ سأشرح الآن.

إذا سلمنا بأن التاريخ اليهودي القديم غير ذي صلة، وأن المهم هو من كان يسكن معظم الأرض قبل عقود من حرب الاستقلال الإسرائيلية، فبإمكاننا بالمثل أن نجادل بأن التاريخ العربي الحديث غير ذي صلة، وأن المهم هو من يسكن معظم الأرض اليوم . إذا كان الأمر الواقع المتمثل في استيلاء العرب على أرض إسرائيل في القرن السابع (ثم لاحقًا من قبل غزاة آخرين، كان آخرهم العثمانيون المسلمون [72]) مقبولًا أخلاقيًا، فلماذا يُعد الأمر الواقع المتمثل في استيلاء اليهود عليها في القرن العشرين غير مقبول أخلاقيًا؟ من يحدد عدد سنوات الحيازة الفعلية التي تُعتبر ملكية قانونية؟ وبأي معايير عالمية؟

من الواضح أن من ينكرون على إسرائيل حقها في الوجود يستخدمون معيارًا مزدوجًا تعسفيًا ، يُحرف التاريخ بما يخدم المزاعم العربية. فإذا كان الحق قائمًا في يد العرب، فهو كذلك في يد اليهود. وإذا أردنا اتباع نهج ماكيافيلي، فعلينا أن نلتزم به تمامًا. ما دام اليهود قادرين على الحفاظ على استقلالهم عن مطامع الهيمنة العربية بالقوة، فإن لهم كامل الحق في الأرض. أما إذا سمحوا لأنفسهم بالضعف أمام الحرب النفسية التي يشنها أعداؤهم ضدهم، وتنازلوا عن ممتلكاتهم، فلن يدافع أحد عن حقوقهم.

لكن على أي حال، لا أؤيد مبدأ "القوة هي الحق". لليهود حقٌّ أقوى وأكثر ديمومة في أرض إسرائيل. إنها أرض أجدادهم ، التي سكنوها جزئيًا على الأقل لنحو ثلاثة آلاف وخمسمائة عام . إن غزو شعوب أخرى (بما في ذلك العرب) لتلك الأرض منذ وصولهم، وقتلهم أو طردهم لكثير منهم، لا يُضعف من حق اليهود، إذ وُجدت

---

72 قبل أقل من 500 عام. تجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الأتراك العثمانيين لم يكونوا من السكان الأصليين للمنطقة، بل كانوا من نسل الغزاة القادمين من الشرق الأوسط من سهوب آسيا الوسطى، والذين تربطهم صلة قرابة بالمغول.

أدلةٌ دامغة (من خلال وثائق وأدلة أثرية وفيرة) تُثبت وجود بعض اليهود في الأرض طوال تلك الحقبة التاريخية، ولأن اليهود نجوا من التاريخ واستمروا في المطالبة بتلك الأرض. هذه الحجة قوية بغض النظر عن المعتقدات الدينية (أو عدمها)، فلاحظ جيدًا.

أما بالنسبة لـ"الفلسطينيين" - أي العرب المسلمين المقيمين في "فلسطين" - فينبغي التنويه إلى أنهم لم يكونوا شعبًا متميزًا، بتاريخ وثقافة خاصين، إلى أن اختلقهم بعض الدعائيين البارعين قبل بضعة عقود. لطالما وُجدوا كعرب غير متمايزين، منتشرين في أنحاء الشرق الأوسط منذ الغزو العربي له. كانت الأرض التي سكنوها دائمًا جزءًا من كيان سياسي أكبر أو خاضعة له. لم تكن هناك أبدًا دولة عربية أو سيادة عربية على الأراضي الفلسطينية تحديدًا. كانت آخر دولة ذات سيادة فعلية قبل إسرائيل هي الانتداب البريطاني، وقبله الإمبراطورية العثمانية. لذا، لا يملك العرب أي حق وطني في هذه الأرض.

ما كان ليقع الصراع العربي الإسرائيلي لو أن العرب تصرفوا على النحو الأمثل منذ البداية وتركوا الأرض لأصحابها الشرعيين، اليهود. ينبغي على الدول العربية المجاورة أن تدعو إخوانهم للعودة إلى ديارهم، وإن لزم الأمر، إلى موطنهم الأصلي في الجزيرة العربية (الغنية بالنفط والقادرة على إعالتهم). لقد طُرد أو فرّ ما يقارب مليون يهودي من الدول العربية في السنوات التي سبقت قيام دولة إسرائيل [73]، وقد استقبلت إسرائيل معظم هؤلاء اللاجئين (وملايين آخرين من دول أخرى) بحفاوة بالغة. لا يوجد ما يمنع العرب من إظهار كرم الضيافة لإخوانهم، من أجل سلام دائم.

لا خير يُرجى من استمرار مشكلة النزاعات على الأرض نفسها. إن "حل الدولتين" المقترح حاليًا ليس إلا طريقًا إلى الجحيم، ولن ينتج عنه إلا التوتر والكراهية والحرب والمعاناة. إنه مصمم لتقليص نفوذ الدولة اليهودية وإضعافها إلى حد يضمن زوالها في نهاية المطاف. يعلم الجميع أن هذه هي النتيجة المرجوة سرًا من "خطة السلام" تلك، فهي تعد بسلام القبر (اليهودي). لا يُعقل أن يُتوقع من إسرائيل الانتحار. ينبغي على من يرغبون بالسلام بصدق أن يدعموا ويسهلوا ويمولوا الحل الواضح المتمثل في برنامج دولي يشجع الهجرة الطوعية للعرب.

---

73 انظر http://www.justiceforjews.com/narrative.html.

معاداة الصهيونية هي معاداة للسامية . ولأن معاداة الصهيونية تنكر بشدة، في الوقت الراهن، كونها معادية للسامية، فمن المهم إثبات تكافؤهما. وأبسط طريقة لتحقيق ذلك هي دراسة ما إذا كانت المشاعر التي تثيرها الأحداث في إسرائيل لدى مناهضي إسرائيل متناسبة أم غير متناسبة، مقارنةً بالمشاعر التي تثيرها أحداث أخرى لديهم. وهذا يستند إلى منطق السببية، وهو فرع من المنطق الصوري يُرشدنا إلى كيفية تحديد الأسباب والنتائج. فإذا كان رد فعل شخص ما مختلفًا تجاه ظروف متشابهة، فإننا نتساءل بطبيعة الحال عن السبب؛ وإذا لاحظنا نمطًا سلوكيًا بحيث يكون رد الفعل عند وجود اليهود في هذه الأحداث على نحو معين، وعند عدم وجودهم على نحو آخر، فيمكننا أن نستنتج بشكل معقول أن الاختلاف الملحوظ في السلوك يعود إلى هذا العامل المُميز.

السؤال هو: هل معارضو إسرائيل الحاليون مجرد "مؤيدين للفلسطينيين" أو "إنسانيين" (كما يدّعون) أم أنهم متحيزون ضد إسرائيل؟ لو لم تكن إسرائيل يهودية (بل من صنع جماعة عرقية أخرى)، هل كانت ردود الفعل تجاهها ستكون مماثلة؟ الحقائق الواقعية هي كالتالي: عندما يتعرض الفلسطينيون لمعاناة مماثلة أو أسوأ بسبب أفعال عرب أو مسلمين آخرين (على سبيل المثال، عندما قُتل الآلاف منهم في الأردن في سبتمبر 1970 [74])، يكون الغضب الشعبي أقل بكثير أو معدومًا. وعندما يتعرض اليهود لمعاناة مماثلة أو أسوأ على يد فلسطينيين (نساء وأطفال قُتلوا عمدًا على يد إرهابيين) أو لشعوب أخرى في أماكن أخرى (على سبيل المثال، أقلية دارفور في السودان)، يكون الغضب الشعبي أقل بشكل ملحوظ أو شبه معدوم. من الواضح أن ردود الفعل تجاه إسرائيل مبالغ فيها بشكل كبير مقارنة بردود الفعل المعتادة.

تُثبت هذه التناقضات الواضحة بشكل قاطع لا يدع مجالاً للشك أن المشاعر المعادية لإسرائيل متجذرة في معاداة السامية لا غير، إذ أن الأغلبية اليهودية هي السمة المميزة للدولة اليهودية. ولا يُمكن المبالغة في أهمية هذه الحجة: فالأدلة المتوفرة تُثبت السبب الحقيقي. ومهما ادعى المعادون لإسرائيل الموضوعية والحياد، فإن

---

74 أو في الآونة الأخيرة (في عام 2007)، أثناء قصف مخيم للاجئين الفلسطينيين من قبل القوات اللبنانية التي كانت تحاول تدمير جماعة إرهابية هناك.

أفعالهم أبلغ من أقوالهم: فدافعهم الأساسي هو العنصرية ضد اليهود بشكل جليّ ، وردود أفعالهم مبنية بوضوح على ازدواجية المعايير.

يحتجون قائلين: "من المؤكد أنه من الممكن انتقاد سلوك الحكومة الإسرائيلية دون أن يُعتبر المرء معادياً للسامية"، لكن السؤال الذي لم يجيبوا عليه، كما لاحظ جيداً، هو: كيف يكون هذا النقد أشدّ ضراوةً من النقد الموجه إلى دول أو شعوب أخرى لسلوك مماثل؟ النقد مشروع، لكن النقد الجائر، والنقد الذي يستخدم معايير مزدوجة، ليس مشروعاً. إذا كان جميع البشر متساوين في جوهرهم، فينبغي أن يكون استياؤهم وغضبهم وكراهيتهم متناسبين مع الأحداث الواقعية. على سبيل المثال، إذا قُتل بضعة آلاف من الفلسطينيين في عمليات مكافحة الإرهاب، بينما قُتل 400 ألف من سكان دارفور في عمليات تطهير عرقي، فينبغي أن تكون المشاعر التي تثيرها الأحداث الأخيرة أشدّ بما لا يقل عن 200 ضعف من المشاعر التي تثيرها الأحداث الأولى. ومع ذلك، يحدث العكس. وهذا يثبت وجود معايير مزدوجة.

يدّعي بعض المعادين للسامية، بغباء، أنهم ليسوا معادين للسامية، لأنهم يهود أو عرب، وبالتالي فهم ساميون! هذا مجرد تلاعب بالألفاظ . فكلمة "معادٍ للسامية" كانت تعني في الأصل (في القرن التاسع عشر) معاداة اليهود - إذا أراد بعض المغالطين الآن تغيير معناها ليشمل كراهية جميع الساميين (لتخفيف دلالتها)، فسيتعين علينا ببساطة البدء في استخدام كلمة "معادٍ لليهود" بدلاً منها. وبالطبع، لا يمكن إنكار أن بعض اليهود معادون لليهود (ونُطلق عليهم اسم "اليهود الكارهين لأنفسهم").

ختامًا ، من الأهمية بمكان أن يتعرف الناس على التاريخ الكامل والحقيقي لأرض إسرائيل، الذي يُعلن بوضوح لا لبس فيه عن حق اليهود العادل والكامل فيها. تنجح وسائل الإعلام في تشويه حقوق اليهود أولًا وقبل كل شيء بتزييف التاريخ. فعلى سبيل المثال، عندما تدّعي السلطات الإسلامية (الأوقاف) المسؤولة حاليًا عن جبل الهيكل في القدس، بكل وقاحة، أنه لم يكن هناك هيكل يهودي على الجبل، ولا حتى مملكة يهودية في إسرائيل، وتقوم وسائل الإعلام الرئيسية، من تلفزيون وصحف، بنقل هذه التصريحات دون تعليق، ما يوحي بالموافقة الضمنية، فإن التاريخ يُزيّف عمدًا لأغراض سياسية. فلا عجب إذن أن يصدق عامة الناس الادعاء الكاذب بأن إسرائيل "أرض فلسطينية/عربية محتلة"، وبالتالي يشعرون بالعداء تجاه الإسرائيليين/اليهود.

لا بد من دحض المنطق الزائف الذي يدفع هؤلاء الأشخاص إلى تبني آراء معادية لإسرائيل . فالمعايير المزدوجة واضحة، كما سبق بيانه. ولا يعود هذا كله إلى عدم الأمانة، ففي بعض الحالات، يصعب كشف زيف الحجج وفضحها. ومع ذلك، فمن الواضح وجود قدر كبير من عدم الأمانة. هناك رغبة خبيثة في تضليل الرأي العام؛ فمعظم الصحفيين والأساتذة والسياسيين المتورطين ليسوا أبرياء، بل أعداء نشطون لإسرائيل. وكما أشار معلقون آخرون، فهم يتبنون ديناً علمانياً جديداً، يلعب فيه "يهودية الأمم " دوراً محورياً كشخصية شريرة، تُوجَّه إليها المشاعر السلبية عمداً.

إن وجود إسرائيل ضرورة مُطلقة . إننا نشهد بالفعل "حملة تشهير" على نطاق دولي غير مسبوق - انتقادات ظالمة ومتواصلة لإسرائيل، دون أدنى اكتراث بالعواقب المدمرة، بل والتلذذ بها. هذا ليس مجرد دعاية معادية لإسرائيل؛ بل إن هدفها النهائي هو تدمير الشعب اليهودي ككل . تضم أرض إسرائيل ما يقرب من نصف سكان العالم اليهود، وتحظى بتعاطف ودعم الغالبية العظمى من يهود الشتات. وكما توضح الدعاية العربية [75]، فإن العرب لا يُميزون كثيرًا بين المجموعات. فعندما يتحدثون عن الإسرائيليين، يُطلقون عليهم ببساطة اسم "اليهود" . – اليهود. إنهم يحلمون علنًا وبشكل صريح بإبادة اليهود [76].

إن كان ثمة ما يُثبت حاجة اليهود إلى دولة مستقلة وقوية، حتى اليوم بعد المحرقة، فهو هذه الحملة الإعلامية العالمية المعادية لإسرائيل. نرى هنا مجدداً، بعد نصف قرن تقريباً من مقتل ستة ملايين يهودي أوروبي على يد شعوب يُفترض أنها متحضرة، مدى سهولة تحريض الجماهير ضد اليهود عبر وسائل الإعلام الحديثة. الصحفيون هم كهنة العصر الحديث، ينشرون الكراهية. بعضهم يفعل ذلك صراحةً، لكن معظمهم يفعل ذلك بطريقة "مُنمقة سياسياً": من خلال انتقاء المعلومات (أي حجب المعلومات المهمة) والتضليل (أي ترويج معلومات كاذبة) [77]. يمكن بث

---

75 انظر على سبيل المثال إلى المواقع الإلكترونية www.pmw.org و www.memri.org التي تقدم العديد من الأمثلة - مثل الفيديو التالي من التلفزيون المصري: http://www.youtube.com/watch?v=koGCMT9Pevs .

76 حتى مع اتهامهم إسرائيل علنًا بنوايا إبادة جماعية ضد الفلسطينيين العرب. لكن لا وجود لمثل هذه الأكاذيب بين اليهود - إنها محض افتراء من أعداء إسرائيل.

77 انظر على سبيل المثال إلى موقع الويب www.camera.org الذي يراقب بعض وسائل الإعلام.

رسالة "إسرائيل هي الشرير" بوضوح تام وبطرق ضمنية لا شعورية، من خلال اختيار الصور، والموسيقى الخلفية، ونبرة التعليق الصوتي، والصياغة المستخدمة، والعديد من الحيل الدعائية المماثلة.

مع استمرار الوضع على هذا المنوال، أخشى أحيانًا أنه في يوم من الأيام، إن لم نتوخَّ الحذر ولم نتصدَّى بحزم لهذه الحرب الجديدة ضد اليهود، سيتآمر العالم بأسره لمحو جنسنا البشري من على هذا الكوكب. ستصوِّت الأمم المتحدة على إبادتنا، مستخدمةً شتى الحجج التبريرية لتبرير فعلتها. سيقولون إنها ضرورة من أجل السلام العالمي والتقدم الدولي. سيشعر الجميع بالارتياح والسعادة أخيرًا؛ وسيسود العالم شعور بالوحدة والهدف المشترك.

سيتم إنشاء وكالة وتمويلها للإشراف على هذه العملية المعقدة. سيزداد التوظيف، وسينتعش الاقتصاد. سيتم تعيين الصليب الأحمر والهلال الأحمر لضمان الحفاظ على المعايير الإنسانية في هذه القضية النبيلة. سيزورون مواقع بناء مصانع القتل الحديثة المحوسبة، ويؤكدون على خلوها من الألم ونظافتها. إذا تجرأ بعض اليهود على الاعتراض أو التمرد، فستصنفهم منظمة العفو الدولية وحركة السلام الآن كإرهابيين. ستضمن منظمات غير حكومية مسجلة أخرى، تحقيقًا للعدالة، شمول جميع اليهود في هذا الحل النهائي، ولن يُسمح لأحد منهم باعتناق ديانات أخرى أو الادعاء بأنه كان ملحدًا معادياً لإسرائيل. سيتم كل شيء بدقة وكفاءة، مما يُخجل هتلر وغيره من أسلافه.

هذا، كما آمل، سيناريو متطرف وكابوسي، ولكن من كان ليتخيل أن المحرقة أمرٌ واردٌ قبل وقوعها بسنوات؟ لا يمكننا تجاهل أن التهديد الإيراني الحالي بشن حرب نووية على إسرائيل يُقابل باستهتار تام من قِبل السلطات السياسية والإعلامية والشعوب في العالم [78]. قد يُشتبه في أن الكثيرين يأملون في أن تُمحى إسرائيل من الوجود. هذا ليس مجرد حلم إسلامي أو فلسطيني/عربي، بل هو الرغبة الخفية لكثير من المعادين للسامية في الغرب، من اليسار واليمين على حد سواء . من المؤكد أن حمام الدم لن يتوقف عند هذا الحد. تُظهر تجارب المذابح السابقة أنه بمجرد أن تبدأ موجة القتل، يصعب إيقافها. لن يكون أي يهودي في العالم، مهما كانت ميوله السياسية، في مأمن.

---

78 تأمل أيضاً في المفارقات التي تنبثق من ما يسمى حالياً بمجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة. انظر http://www.unwatch.org.

يجب على أصحاب النوايا الحسنة أن يدعموا إسرائيل بكل قوة. لقد أُنشئت هذه الدولة اليهودية لغرض محدد، وهو ضمان حماية جميع اليهود في المستقبل من أي شكل من أشكال الإبادة الجماعية. ولا تزال ضرورتها واضحة حتى اليوم.

18. معجزة أضواء عيد حانوكا – حل جديد وأكثر منطقية للمشكلة .

خلال أيام عيد الأنوار (حانوكا) الثمانية، يُشعل اليهود الشموع كل مساء. والسبب في ذلك، كما يروي التقليد، هو أنه عندما طرد المكابيون أعداءهم السلوقيين من الهيكل في القرن الثاني قبل الميلاد، أرادوا استئناف شعائرهم الدينية فورًا، بما في ذلك إضاءة الشمعدان يوميًا. إلا أنهم لم يجدوا سوى وعاء واحد مختوم، يحتوي على كمية كافية من زيت الزيتون النقي تكفي ليوم واحد فقط. كانوا يعلمون أنهم سيحتاجون إلى ثمانية أيام لاستعادة إمدادهم المعتاد من الزيت [79]. ومع ذلك، أشعلوا الشمعدان، وبمعجزة، استمر الزيت المتوفر ثمانية أيام.

ذُكرت هذه القصة في التلمود، في مسلك شبات، صفحة ٢١ب: "كانت القارورة تحتوي على زيت يكفي ليوم واحد فقط، ولكن حدثت معجزة، فأضاءت المصباح المقدس ثمانية أيام متتالية" [80]. في تعليق على كتاب "أربع توريم"، المجلد الثاني، الفصل ٦٧٠، الفقرة ٢، وهو كتاب فقهي يهودي (أي شريعة يهودية)،

---

79 يفسر بيت يوسف هذا التأخير لمدة ثمانية أيام إما (أ) بسبب كونهم غير طاهرين طقسياً لخدمة المعبد ويحتاجون إلى سبعة أيام للتطهر بالإضافة إلى يوم آخر لجمع وعصر الزيتون، أو (ب) بسبب اضطرارهم إلى إرسال الزيت من مكان بعيد، وهي رحلة تستغرق أربعة أيام ذهاباً وأربعة أيام إياباً.

80 يثور تساؤل حول صياغة هذه الجملة. هل فاعل عبارة " أضاء المصباح المقدس" هو القارورة أم الزيت؟ إذا افترضنا أنه القارورة، فسيكون السيناريو الأنسب هو السيناريو الثاني؛ لكن هذا السيناريو يؤدي إلى صعوبة سبعة أيام بدلًا من ثمانية. لذا، يجب أن نفترض أن الضمير "هو" يشير إلى الزيت.

أثار الحاخام يوسف كارو (المعروف أيضًا باسم بيت يوسف) إشكالًا منطقيًا يتعلق بهذه الأحداث المذكورة. **إذا كان الزيت يكفي ليوم واحد، ثم اشتعل بمعجزة لمدة ثمانية أيام، فلماذا نحتفل بالعيد ثمانية أيام وليس سبعة فقط؟** اقترح ثلاثة سيناريوهات افتراضية لحل هذه الإشكالية [81]، ولكن عند التدقيق فيها، تبين أن جميعها قاصرة من بعض النواحي، مما يثير بعض الشكوك حولها. وفيما يلي السيناريوهات الثلاثة المقترحة وإشكالياتها:

1. أحد الاحتمالات هو أن الكهنة ، بعد تقييمهم للوضع بواقعية، قرروا منذ البداية سكب ثُمن الكمية المعتادة من الزيت في مصابيح المنورا يوميًا، بحيث يكفي الزيت ليوم واحد لمدة ثمانية أيام، وإن كان ذلك لجزء من كل ليلة. وكما حدث، احترق ثُمن الكمية طوال الليل كل ليلة على مدى ثماني ليالٍ. هذا الحل مثير للاهتمام لأنه يقترح معجزة ثمانية أضعاف. تكمن الصعوبة الرئيسية هنا في أنه بعدم ملء أوعية المنورا، يُفترض أنهم لم يُوفوا بالشرط الشرعي، أو على الأقل التقليدي، لهذه الطقوس [82]. ويُوجه نقد آخر مفاده أن مثل هذا الفعل المُدبّر كان سيُشير إلى نقص غير معهود في الإيمان (على الأقل في اليوم الأول، قبل ظهور المعجزة). تفسير تقليدي آخر لهذا السيناريو الأول هو أن الكهنة قسموا الزيت المتاح إلى ثمانية أجزاء على أمل أن يكفي كل جزء منها طوال الليل بمعجزة؛ وتكمن صعوبة هذا الحل في أنه من غير اللائق، من حيث المبدأ، الاعتماد عمدًا على المعجزات.[83]

---

81 ليس من المؤكد من أين استقى بيت يوسف هذه المعلومات. قال لي أحد الحاخامات الذين سألتهم إن مصادر اثنين من السيناريوهات المقترحة يُعتقد أنها ربما كانت كتابي "ريتفا" و"توسيفوت ر. بيريتز".

82 ربما كان مسموحًا لهم بذلك شرعًا، إذ لم يُعلّق بيت يوسف على هذه الممارسة هنا. لعلّ الشرط الشرعي بملء الشمعدان قبل إشعاله هو مجرد رأي حاخامي وليس منصوصًا عليه في التوراة. قيل لي إنّ طقوس الشمعدان لا تُحتسب ضمن الوصايا الـ 613. النص التوراتي المتعلق بها، أي سفر الخروج 27: 20-21، موجز جدًا ولا يُجيب على هذه التساؤلات. انظر أيضًا إلى رامبام، مشناه توراة، عبادة، القرابين اليومية والإضافية، الفصل 3، القانون 3، الذي يذكر التنظيف اليومي للشمعدان. هذه المسألة تحتاج إلى مزيد من التوضيح.

83 اقترح عليّ أحدهم أنهم ربما يملؤون كأسًا واحدًا فقط من الشمعدان كل ليلة، بدلًا من ملء الكؤوس السبعة جزئيًا كل يوم. لكن بعد التفكير، تبين أن هذه ليست فرضية أفضل، إذ لا يمكنهم ملء الكأس بالكامل يوميًا، لأن ثمن الزيت يوميًا لا يكفي لملء سُبع الشمعدان (وهذا ينطبق أكثر إذا أخذنا في الاعتبار المصباح الغربي المشتعل باستمرار - انظر الحاشية اللاحقة

2. يُقترح حل بديل مفاده أن الكهنة صبّوا كل الزيت الذي كان لديهم في اليوم الأول في أكواب الشمعدان، كما هو معتاد، و(أ) كانت المعجزة أن إناء الزيت لم يُفرغ أثناء صبّ الزيت منه، بل ظلّ ممتلئًا طوال الوقت (كما في معجزة إليشع المذكورة في سفر الملوك الثاني 4:4)، أو ربما (ب) ارتفع مستوى الزيت فيه بمعجزة خلال الليل حتى امتلأ مرة أخرى في الصباح، أو ربما (ج) امتلأ بالكامل في الصباح بعد احتراق الزيت في الشمعدان، فتمكنوا من صبّ الزيت منه مجددًا. وتكرر هذا في اليوم الثاني، والثالث، وهكذا، فتمكنوا من إبقاء الشمعدان مشتعلًا بشكل طبيعي لثماني ليالٍ. إلا أن الصعوبة الرئيسية هنا تكمن في أن هذا السيناريو لا يتضمن سوى سبع معجزات، إذ يجب اعتبار اليوم الأول أو اليوم الثامن غير معجزيين [84]. بعبارة أخرى ، هذا الحل المفترض لا يحل المشكلة المطروحة أصلًا! (قد يكون الرد المحتمل على هذا الاعتراض هو القول بأن هناك ثمانية أيام من الزيت المعجز، وأن كمية كاملة من الزيت قد تُركت لليوم التاسع - ولكن حينها قد نتساءل لماذا تم إجراء معجزة ثامنة زائدة؟)
3. ثمة حل مقترح آخر يتمثل في أن الكهنة سكبوا كل الزيت الذي كان لديهم في اليوم الأول في مصابيح المنورة، وكانت المعجزة هي (أ) أن لهيب المنورة لم يحرق الزيت على الإطلاق، بحيث كان هناك كمية كاملة من الزيت متوفرة في المنورة في اليوم التالي، أو ربما (ب) أن مستوى الزيت ارتفع مرة أخرى في المنورة كل صباح عندما يحترق كل زيت الليلة السابقة. وتكرر هذا في اليوم التالي، وهكذا - بحيث يمكن إضاءة المنورة لثماني ليالٍ كما هو مطلوب [85]. يُعد هذا الحل

بهذا الشأن)! ناهيك عن أن إضاءة فرع واحد فقط من الشمعدان كل ليلة قد لا يكون مقبولًا شرعًا.

[84] إذا (أ) لم يفرغ الإناء عند سكب الزيت منه، فإن المعجزة حدثت في الأيام السبعة الأولى، ولم تحدث في اليوم الثامن. وإذا (ب) فرغ الإناء عند سكب الزيت منه، ثم امتلأ بمعجزة طوال الليل، فإن المعجزة حدثت كذلك في الليالي السبعة الأولى، ولكن ليس في الليلة الثامنة. أما إذا (ج) امتلأ الإناء بمعجزة في الصباح فقط، بعد احتراق الزيت بالكامل، فإن المعجزة حدثت في الأيام السبعة الأخيرة، وليس في اليوم الأول.

[85] أتصور (أ) أن المصابيح ظلت ممتلئة بالزيت طوال الليل في الليالي السبع الأولى، بدلاً من افتراض المعجزة الأكثر وضوحًا كما هو شائع، وهي (ب) أن الزيت احترق خلال

نوعًا ما حلًا وسطًا بين الحلين السابقين، إذ إنه يفترض أن الشرط الشرعي المفترض المتمثل في امتلاء المنورة قد تم الالتزام به كل يوم (على عكس السيناريو الأول) وأن المعجزة حدثت بالفعل في المنورة (على عكس السيناريو الثاني، الذي يضع إنتاج الزيت الخارق للطبيعة في قارورة الزيت). ومع ذلك، فإن هذا الحل الثالث يواجه نفس الصعوبة الرئيسية للحل السابق، وهي أنه يفترض سبع معجزات فقط - لذا فهو ليس حلًا فعالًا للمشكلة المطروحة. يجب اعتبار اليوم الأول أو اليوم الثامن غير معجزة، إلا إذا قبلنا (كما جادل أحد الحاخامات لي) أن المعجزة الثامنة تمثلت في التوقف في الوقت المناسب عن إنتاج الزيت المعجزة!

أثناء تأملي في هذه الأمور، أدركتُ وجود **حل رابع** ، لم يتطرق إليه بيت يوسف أو غيره من المعلقين على حد علمي ، وهو حل أكثر منطقية من الحلول الثلاثة التي اقترحها. وهو كالتالي:[86]

4. الكهنة **كل الزيت** الذي كان لديهم في الشمعدان (كما هو مطلوب شرعًا أو عرفًا)، فوجدوا في صباح اليوم التالي أن **ثمنه فقط قد احترق** . فأطفأوا اللهب وتركوا الزيت المتبقي (سبعة أثمان)في مكانه، وأشعلوه مرة أخرى في المساء. وفي صباح اليوم التالي ، وجدوا أن الأمر نفسه قد حدث، فكرروا طقوسهم. وكرروا ذلك في اليوم التالي، والذي يليه، حتى استمر الزيت الأصلي لثماني ليالٍ! يشبه هذا الحل الجديد الحل الأول، من حيث أن معدل الاحتراق هو ثمن المعدل الطبيعي، وبعد الليلة الأولى تُضاء المصابيح رغم أنها ليست ممتلئة بالزيت، ولكنه

الليل ثم عاد للاشتعال في الصباح. في كلتا الحالتين، احترق الزيت بشكل طبيعي في الليلة الثامنة، ولم يعد للاشتعال في صباح اليوم التالي. في الفرضية (أ)، حدثت المعجزة طوال الليل في كل ليلة من الليالي السبع الأولى، بينما في الفرضية (ب)، حدثت المعجزة في نهاية كل ليلة (أي في الصباح)، وبالتالي حدثت سبع معجزات بدءًا من اليوم الثاني وانتهاءً باليوم الثامن. تجدر الإشارة إلى أنه في الحالة (أ)، كان على الكهنة إطفاء المصابيح في الصباح وإشعالها مرة أخرى في المساء، بينما في الحالة (ب)، انطفأت المصابيح بشكل طبيعي، واقتصرت الخدمة على إعادة إشعالها.

86 أفترض أن هذه الفرضية هي ابتكار (*chidush*) - وإذا لم تكن كذلك، فسامحني على جهلي وأخبرني عنها!

أفضل من الأول لأنهم، بإيمانهم العميق، سكبوا كامل كمية الزيت في الشمعدان في اليوم الأول، ثم تركوا الله يتولى الأمور اللاحقة بمعجزة (عن طريق إبطاء عملية الاحتراق الطبيعية). تجدر الإشارة إلى أنه كان لا يزال مطلوبًا منهم أداء طقوس يومية (إطفاء المصابيح وإعادة إشعالها). وهذا الحل الجديد أفضل من الحلين الثاني والثالث لأنه يشير إلى ثمانية أيام من المعجزة، وليس سبعة أيام فقط كما فيهما، لذا فهو يجيب فعلاً على السؤال الأصلي. إنه حل بسيط وواضح وأنيق للمشكلة، ما يدفع المرء للتساؤل عن سبب تعقيد الأمور من قبل المعلقين السابقين!

يبدو لي هذا الحل الرابع هو الأكثر ترجيحاً، بافتراض حدوث معجزة أضواء عيد الأنوار. لكن أحد معارفي، الذي فضل عدم الكشف عن هويته، اقترح حلاً خامساً لا يفترض حدوث أي معجزة من هذا القبيل، وهو كالتالي:

5. ربما استخدم الكهنة فتائل أبطأ احتراقًا مع ثُمن كمية الزيت يوميًا كما في الحالة الأولى، أو استخدموا مصابيح ممتلئة منذ البداية كما في الحالة الرابعة! هذا حلٌّ منطقي، بافتراض أن تقصير الفتائل المطلوب كان ممكنًا شرعًا وعمليًا (وأنهم كانوا قادرين على التنبؤ بدقة بطول الفتيلة اللازم لإبطاء استهلاك الزيت). تقر هذه الفرضية بأن متغيرين يؤثران على استهلاك الزيت: كمية الزيت المستخدمة ونوع الفتيلة أو طولها. بالطبع، هذا ليس حلاً مثاليًا من وجهة نظر دينية، لأنه ينفي معيار المعجزة الذي قدمه التلمود كفرضية. إذا ما فُضِّل هذا الاقتراح الطبيعي، فيجب افتراض أن ما نحتفل به بإضاءة شموع حانوكا هو ببساطة معجزة النصر في المعركة، كما ورد في صلواتنا طوال العيد.

مهما يكن من أمر [87]، أغتنم هذه الفرصة لأدعو الله أن يُجري معجزاتٍ كثيرة للشعب اليهودي اليوم، ولا سيما أن يُنقذ إسرائيل من أصدقائها المُضلّين وخصومها وأعدائها الكثيرين في الداخل والخارج. كُتب ووُزّع خلال عيد الأنوار (حانوكا) عام ٥٧٧٠.

(مع جزيل الشكر للسيد ر. مندل بيفزنر على محاضرته الأخيرة حول هذا الموضوع، والتي أحيت اهتمامي به، وللسيد ر. يعقوب هولزمان على مساعدته الكريمة في البحث عن المصادر ذات الصلة وترجمتها.)

ملاحظة ختامية

عند كتابة الرواية المذكورة أعلاه عن معجزة حانوكا، لم يكن دافعي الجدال حول صحتها التاريخية، بل كان (كما هو الحال دائمًا) تعليم المنطق في المقام الأول. أردتُ المساعدة في حلّ معضلة منطقية معروفة منذ زمن طويل في التراث اليهودي، مع الالتزام بحدود المناقشات التلمودية. تمثلت الطريقة في تصور الحلول البديلة الثلاثة المعروفة بأكبر قدر ممكن من التفصيل، والنظر في عواقبها، ثم البحث عن حلول إضافية مقترحة. وقد أسفر ذلك عن الحل الرابع. أما الحل الخامس، الذي اقترحه أحد معارفي، فكان خارج نطاق التلمود، ولكنه مقبول تمامًا كتفسير علمي.

---

87 أخيرًا، تجدر الإشارة إلى نقطة جانبية. بعد كتابة ما سبق، علمتُ بأمر "المصباح الغربي" الذي (بحسب بعض الآراء) كان يجب إبقاؤه مضاءً باستمرار (أي ليلًا ونهارًا). كان هذا المصباح أحد فروع الشمعدان - إما الفرع الغربي أو الفرع المركزي (بحسب اتجاه الشمعدان؛ انظر مناحوت 98ب). دعونا نتناول بإيجاز آثار هذا العامل الإضافي على الفرضيات المختلفة التي تم تناولها سابقًا. يُفترض أن إناء الزيت الذي وجده الكهنة كان يحتوي على كمية كافية من الزيت ليوم واحد من الاستخدام العادي - أي ما يكفي أيضًا للمصباح الغربي النهاري. في هذه الحالة، في الحل الأول، قام الكهنة ببساطة بتقسيم الزيت إلى أجزاء أصغر، لكن كل جزء (بما في ذلك الجزء المخصص للمصباح الغربي) قام بمهمته المعتادة لمدة ثمانية أيام بدلًا من يوم واحد فقط؛ بتعبير أدق، كان المصباح المضاء باستمرار يتلقى حصته من الزيت مرتين يوميًا، صباحًا ومساءً. في الحل الثاني، كان وعاء الزيت يوفر دائمًا الزيت اللازم بطريقة عجيبة، بما في ذلك زيت المصباح الغربي. في الحل الثالث، كان يُسكب كامل كمية الزيت في المصباح الدائم في صباح اليوم الأول، وفي صلاة المساء كان إما لا يزال ممتلئًا أو يرتفع من جديد بطريقة عجيبة. في الحل الرابع، لا بد أن معدل احتراق الزيت في المصباح الغربي كان أبطأ بشكل عجيب من غيره، لأنه كان يستهلك ضعف الكمية، أي ليلًا ونهارًا.

مع ذلك، ردًا على المقال المذكور أعلاه، راسلتني إحدى القارئات مقترحةً أن تفسير الاحتفال لمدة ثمانية أيام لم يكن سوى رغبة من المكابيين في الاحتفال متأخرًا بعيدَي سُكُّوت وشيميني حاج عتزيرت، اللذين فاتهم بسبب انشغالهم بالقتال. واستشهدت كدليل على ذلك بسفر المكابيين الثاني 10: 6-8: "واحتفلوا به [تطهير المقدس] ثمانية أيام بفرح، على طريقة عيد المظال، متذكرين كيف كانوا قبل ذلك بقليل، في عيد المظال، يتيهون في الجبال والكهوف كالوحوش. لذلك حملوا عصيًّا مُكَلَّفة باللبلاب وأغصانًا جميلة، وسعف نخيل أيضًا ، وقدّموا ترانيم الشكر لمن أنعم بتطهير مقدسه. وأصدروا مرسومًا وتصويتًا عامًا بأن تحتفل أمة اليهود بأكملها بهذه الأيام كل عام".

لكن في رأيي، لا يتعارض هذا القول مع رواية التلمود. في ذلك العام، احتفلوا بعيد المظال متأخرًا، لكن من الواضح أنهم لم يقصدوا تأجيل هذا العيد، الذي شرعه الكتاب المقدس، إلى الخامس والعشرين من شهر كيسليف. توضح الآية الأخيرة أنهم أسسوا عيدًا جديدًا (وهو عيد حانوكا) للأعوام اللاحقة، تخليدًا لهذه المناسبة التاريخية. لا يُستبعد منطقيًا، وإن لم يُذكر هنا، أن يكون أحد دوافعهم تذكيرنا بالمعجزة المذكورة في التلمود، وهي أن كمية الزيت التي تكفي ليوم واحد كانت كافية لإبقاء الشمعدان مشتعلًا خلال الأيام الثمانية الأولى. مع ذلك، يبقى من الممكن لنا أن نشك، بشكل معقول، في حدوث المعجزة نفسها. الإيمان ضروري لتصديقها.

صحيح أن كتب المكابيين التاريخية لا تذكر المعجزة التي وُصفت بعد قرون في التلمود، وهذا أمرٌ مثيرٌ للريبة. وبالبحث في الأمر، وجدتُ ما يلي [88]: يُخبرنا سفر المكابيين الأول 1:21 أن أنطيوخوس الرابع إبيفانيس سرق الشمعدان سابقًا: "دخل بغطرسة إلى قدس الأقداس وأخذ المذبح الذهبي، والشمعدان، وجميع أوانيه". وفي سفر المكابيين الأول 4:49، نعلم أنه بعد أن طهّر المكابيون الهيكل، "صنعوا أوانٍ مقدسة جديدة، وأدخلوا الشمعدان ومذبح البخور والمائدة إلى الهيكل". يُفترض أن هذا يعني أنه صُنع شمعدان جديد في ذلك الوقت؛ ولا بد أن هذا استغرق بعض الوقت. وفي سفر المكابيين الأول 4:50، نقرأ: "ثم

---

88 انظر
http://www.livius.org/te-tg/temple-treasure/menorah.html.

أحرقوا البخور على المذبح وأشعلوا المصابيح على الشمعدان، فأضاءت هذه المصابيح الهيكل". وقد تم تأكيد ذلك في سفر المكابيين الثاني 10:3 حيث "أطلقوا ... الأنوار".[89]

اندلعت الثورة اليهودية ضد الحكم السلوقي بين عامي 175 و135 قبل الميلاد، أي بعد قرن ونصف تقريبًا من غزو الإغريق بقيادة الإسكندر الأكبر ليهودا. بعد وفاة الإسكندر، قسّم خلفاؤه الإمبراطورية إلى قسمين؛ اتخذ القسم السلوقي من سوريا مقرًا له، وضمّ يهودا إلى أراضيه. تحرر الهيكل عام 165 قبل الميلاد، لكن الحرب استمرت لسنوات عديدة بعد ذلك. يُعتقد أن سفر المكابيين الأول كُتب بعد فترة وجيزة من الأحداث التي يصفها، في الفترة ما بين 135 و163 قبل الميلاد، وربما حوالي عام 100 قبل الميلاد، مما يمنحه مصداقية كبيرة. ويبدو أنه كُتب في الأصل باللغة العبرية، على يد يهودي كان يعيش في الأرض المقدسة؛ لكن لم يبقَ منه سوى ترجمة يونانية. لم يُدرجه الحاخامات في الشريعة اليهودية، على الرغم من طابعه الديني والوطني، ربما لأنه يبدو أنه كُتب على يد صدوقي. أما سفر المكابيين الثاني، فقد كُتب على ما يبدو في وقت لاحق من القرن الأول الميلادي. قبل الميلاد، وباللغة اليونانية مباشرةً، بقلم يهودي كان يعيش في مصر. ويبدو أنه سردٌ للأحداث منقولٌ ومُنقّحٌ إلى حدٍ كبير. وبالمقارنة مع الكتاب الأول، فهو أقرب إلى رسالة دينية منه إلى كتاب تاريخي. باختصار، هو أقل موثوقية، ولكنه لا يزال يُعتبر ذا قيمة تاريخية.

مع ذلك، ليس من المستبعد، مهما بلغت معرفة المؤلف الأول في كثير من الأمور، أنه ربما لم يكن على دراية بمعجزة الأنوار التي ذكرها التلمود لاحقًا. وإذا صحّ هذا الأمر بالنسبة للمؤلف الأول، فهو أشدّ صحةً بالنسبة للمؤلف اللاحق. بعبارة أخرى، لا يزال هناك مجال للإيمان بهذا التقرير.

---

89 لم يُذكر في هذه الكتب، على سبيل المثال، أي شيء عن قارورة زيت متبقية، أو أن الزيت الذي احتوته استمر ثمانية أيام. كان من المتوقع أن تُذكر مثل هذه المعجزة. وعندما وُجهتُ بهذا النقد، أجابني أحد الحاخامات ذات مرة أن المعجزات كانت شائعة جدًا في تلك الأيام لدرجة أنه لم يكن من الضروري تسجيلها. لكن يمكن للمرء أن يتساءل: كيف له أن يجزم بذلك؟ إن القول بذلك ليس إلا ضربًا من ضروب الإيمان.

144ز في اليهودية

مراجع

بار زئيف، هاي. *Une*محاضرات جويف دو كوران: مقال . باريس: بيرج الدولية، 2005.

بوديدهارما. تعاليم بوديدهارما الزينية . ترجمة ريد باين. نيويورك: نورث بوينت، 1989.

جولد، ستيفن جاي. صخور العصور: العلم والدين في كمال الحياة . لندن: دار فينتج، 2002.

هيغايون: دراسات في المنطق الحاخامي. تحرير موشيه كوبل وإيلي ميرزباخ. رامات غان: ألوما، 1990-2000.

باراماناندا (جون ويلسون). غيّر عقلك: دليل عملي للتأمل البوذي . برمنغهام: ويندهورس، 1996.

شتاينسالتز، أدين. الوردة ذات الثلاث عشرة بتلة: خطاب حول جوهر الوجود اليهودي والعقيدة . طبعة موسعة. ترجمة يهودا هانغبي . نيويورك: بيسيك، 2006.

سوزوكي، شونريو. عقل الزن، عقل المبتدئ. نيويورك: ويذر هيل، 1970.

(القائمة أعلاه ليست قائمة مراجع، بل هي ببساطة توضح الكتب المشار إليها في النص.)

أعمال آفي سيون

آفي سيون مؤلفٌ للعديد من الأعمال في المنطق والفلسفة، منها: منطق المستقبل (1990)؛ المنطق اليهودي (1995)؛ اللا منطق البوذي (2002)؛ الظواهرية (2003)؛ منطق السببية (1999، 2003، 2010)؛ الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة (2004)؛ تأملات (2005)؛ تأملات (2006)؛ تأملات منطقية وروحية (2008-2009)؛ منطق من باب أولى (2013). يمكن الاطلاع على هذه الأعمال مجانًا على الموقع الإلكتروني: www.TheLogician.net.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495939433