

اليهودية وجدلية إصلاحهم / إصلاحنا



ألبارتو كافاليون
ترجمة: أحمد السمعى

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

اليهودية وجدلية إصلاحهم/ إصلاحنا⁽¹⁾

الأستاذ: ألبارتو كافاليون⁽²⁾

عُربّه من الإيطالية: أحمد السمعي

1- عنوان الفصل الثالث من كتاب جماعي أشرف عليه: محمّد الحدّاد، تجارب كونية في الإصلاح الديني، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2015، ص 32-49

2- ألبارتو كافاليون: مفكر وباحث إيطالي، يعمل في معهد بيمنتيسي لتاريخ المقاومة والمجتمع المعاصر في تورينو/ إيطاليا.

الملخص:

تسع نقاط متتالية ولكن مترابطة مثلت متن هذا الفصل وجملة أفكاره. وتبعاً لاهتمام الكتاب برصد عناصر نظرية كونية في الإصلاح الديني استناداً إلى التجارب الدينية الإنسانية المختلفة، فإنّ مناط هذا الفصل كان بيان العناصر الإصلاحية الكبرى والإمكانات التي حوتها اليهودية منذ عصورها القديمة إلى الوقت الراهن. ومن موسى بن ميمون إلى سبينوزا، وليو شتراوس وهيرمان كوهين، وغيرهم، يشرح كافاليون كاتب هذا الفصل مظاهر الإصلاح الديني وطرقه التي عرفت اليهودية وأثرت بها التقليد التوحيدي. تتمثل هذه العناصر أساساً في محتواها العقائدي الذي يعبر عنه مفهوم النبوة في مقابل محتواها العملي الشرعي، وفي مناهج التعامل خلال تاريخ اليهودية مع هذا الجوهر. إنّ الفلسفة والتصوّف، على معارضتهما لمنهج اليهودية الشرعي، كانا علامات على حيوية اليهودية وقدرتها على حلّ إشكالات تعارض ضرورتي البقاء والتغيّر الحتميتين اللتين تخضع لهما جميع المجموعات الدينية.

إنّ ما يقدّمه هذا الفصل على سبيل بناء نظرية عامّة في الإصلاح الديني هو هذا التنصيص على عوامل الاشتراك التي تجمع الديانات التوحيدية، وتجبرها على التحوّل المشترك لبناء كونية دينية تتوفّر على شرطي الخصوصية والكونية. فالفضاء المشترك، والتوحيد النبوي، والهوية الخاصة لكن المتعددة والآخرية، والفلسفة، والتصوّف، معطيات ومناهج تعامل مع التجربة الدينية، تجعل الإصلاح الديني حواراً بين الديانات وتناظراً يستقي مقوماته من لعبة المرايا، حيث ينعكس الحفاظ على الهوية والتطلّع إلى إصلاح يسرّع الافتراق وينهي الخلافات الاقتتالية، حسب تعبير كافاليون.

1- يقوم الاشتراك في وجهات النظر، فيما بين الديانات التوحيدية الثلاث، في المقام الأول، على المشهد. فالتوسط وحضاراته (المتشاطئة) قد تمازج فيها، على مرّ القرون، العرب والمسيحيون واليهود. والمشهد، في تاريخ الأديان، فضاء اشتراك متاح في مسائل تأويل اللاهوت، فمن فلسطين إلى روما، قامت اليهودية والمسيحية بتعريف موقعهما على التوالي، من حيث هما ديانتان متميزتان لكن مترابطتان، خلال حقب معينة من تاريخهما، ومن ثمّ أكثر استعداداً للإصغاء والمناظرة. ومثلت الحقبة الإغريقية ذروة هذا التعايش بين الأديان، الذي كان يجد انعكاساً له في أمواج المتوسط. وفي حقبة متأخرة، نقصد بها إسبانيا القرن العاشر، عادت الفلسفة اليونانية، بوساطة العرب، لتشدّ اهتمام المسيحية، ولعلّ أكبر شاهد على ذلك شخصية ابن ميمون (Maimonide)؛ الذي يُعدّ أحد أكبر الفلاسفة اليهود على الإطلاق، ونموذجاً -حسب منهجه الخاص- لكل إصلاح داخلي يكون نتاج حوار مع إصلاح الآخرين.

وتتواصل ظاهرة الانعطاف هذه حتى فترة أقرب منّا بكثير. من ذلك، أنّ السينمائي الإيطالي الكبير، بيار باولو بازوليني (Pier Paolo Pasolini)، منتج الأفلام الشهيرة، على غرار «أكاتوني» (Accattone)، و«ديكامرون» (Decameron)، و«أزهار ألف ليلة وليلة» (Il fiore delle mille e una notte)، كان قرّر سنة (1963م)، وهو في بداية مسيرته آنذاك، أن ينجز شريطاً سينمائياً عن حياة المسيح، وتخيّر، لإنجاز الشريط، المشاهد التي تجري فيها هذه القصة. نجده، إذاً، يقرّر أن يذهب إلى إسرائيل والأردن لتصوير المشاهد الخارجية، لما سيصبح فيما بعد، بلا جدال، فيلمه الأكثر دلالة، ونقصد «إنجيل متى» (L'Evangile selon Matthieu). وعنه يقول: «لن يكون فيلمي هذا فيلماً تجارياً، ذلك أنّي أريد أن أحكي قصة لا تتنازل عن أيّ شيء للجمهور، لكنّها تمنحه كلّ شيء». ويوضّح أنّه اختار إسرائيل، في أعقاب المنعرج الذي أحدثه البابا يوحنا الثالث والعشرون (Jean XXIII)، وهو يهدي فيلمه إليه مورداً قوله: «سأختار شخوصي في الشارع، في الجامعات».¹

يسافر بازوليني، إذاً، برفقة متخصص في التوراة يدعى أندريا كزارو (Andrea Carraro)، ومجموعة صغيرة من الفنانين، ولما يزل صدى «السلم في الأرض» (Pacem in terris)، أو الوثيقة البابوية، يتردد في الآفاق، تلك الوثيقة التي يمكن القول إنّها استكملت أعمال مجمع الفاتيكان الثاني. وبدا صدى الوثيقة، التي كانت بمثابة خطوة عملاقة باتجاه التقارب بين اليهودية والمسيحية، كما لو كان يرافقه في رحلته الجوية باتجاه القدس. والفيلم، الذي كان بازوليني ينوي إنجازه، هو، أيضاً، نتيجة لهذا التقارب. كان بازوليني، من حيث هو فنّان، يسعى إلى أن يسلك مساراً جامعاً، منطلقاً -كما جرت العادة- من الاشتراك في المشاهد، والتشابه في الملامح. ومكث بازوليني في إسرائيل حتى الحادي عشر من (تموز/ يوليو)؛ وإذاً

1- يمكن الاطلاع على تصوير مشاهد الشريط مباشرة على شبكة الإنترنت، على العنوان الآتي: www.archivioluve.com

نجدّه يقرّر ألا يقوم بتصوير مشاهد فيلمه الخارجيّة في منطقة الشرق الأدنى، بل يتخيّر لهذا الغرض، في نهاية المطاف، منطقة جنوب إيطاليا، فلا شكّ في أنّ الأمر يعود إلى قناعة راسخة لديه بأنّه لا يوجد أيّ تنافر بين جنوب إيطاليا، وأرض الأناجيل.

أمّا العنصر الموحد، فهو -إن جاز التعبير- خصوبة كلّ أرض ميعاد. لقد استبقانا بازوليني في المشهد المتوسطي، من حيث هو فضاء اشتراك في العقيدة، أو جملة من الوثائق، أو صهارة ليست بغير المتجانسة من نثر وشعر، من شأنها أن تنصهر، على حالها ذاك، في شكل كتاب.

أمّا الكتاب، فهو شريطه الوثائقي **مواقع في فلسطين (Sopralluoghi in Palestina)**، وعلى وجه أخصّ قصيدته العموديّة المطوّلة «إسرائيل» (Israele) المنشورة جزئياً في فصل يحمل العنوان ذاته من مجموعته «أشعار في شكل ورود» (1964) (Poesia in forma di rose م). والقصة الشعرية شديدة التعقيد، والديوان كلّّه ليس يسيراً على المطالعة. ولم يَغفُ الزمن بعدُ عن بعض أفكار بازوليني حول اليهوديّة، والإسلام، والمسيحيّة، ومن ذلك، على سبيل المثال، الرأي القائل إنّّه ليس بإمكان المرء، ما لم يترحلّ، ما لم يعبر المشهد الخصب لمنطقة المتوسط، أن يكتنه المفهوم الكوني لعبارة «أرض الميعاد»، ذاك القاسم المشترك الذي يؤلّف بين إسرائيل وجنوب إيطاليا، ووادي الأردن وإسبانيا، والمغرب وعالم ماتيرا (Matera) الريف (وهو الموقع الذي شهد بالفعل تصوير مشاهد فيلم «إنجيل متى»)، وهو موضوع نجدّه يتكرّر، بشكل متواتر، في ديوان بازوليني الشعري المذكور «أشعار في شكل ورود».

وأيّما كان الغرض من رحلاته، فإنّنا نجد حينياً إلى عالم مفقود، إلى ماضٍ قوامه الكفاف، ماضٍ يعود إلى ما قبل الرأسماليّة، يراه بازوليني أكثر تأصلاً. هو يرى أنّ العالم الإسلامي شمال إفريقيا لم يَغتره التلوّث. أمّا البُعد الأكثر إقناعاً لديه، فهو ملاحظاته عن المناطق الأكثر اضطراباً في الشرق الأدنى، انطلاقاً من شقّها الموحد الجديد؛ أي: النبوة والمشهد المشترك.²

وقد ظلّت صحراء سيناء، وواحات النخيل، والبحر وشطآنه، ومسالك التجارة، وتبادل الأغذية والعطور، وأماكن التأمّل الديني السفاردي (sépharade)، والأسواق، والجزر، منذ الأزل، فضاء تلاقٍ ألهم، على مرّ العصور، ضرباً من تبادل (الحكم الأجنبية). والعبارة الأخيرة، في صيغتها الإيطالية (Saggezza straniera) هي عنوان الكتاب الأكثر شهرةً للمؤرّخ أرنالدو موميليانو (Arnaldo Momigliano)، الاختصاصي في العصر الكلاسيكي المنحدر من أصول بيومنتيّة (piémontaise)، والمتوفّى في لندن سنة (1987م)³.

2- يُوجَد الملفّ ضمن أرشيف بازوليني المحفوظ لدى مكتب (Vieusseux) في مدينة فلورنسا.

3- نشير، بطبيعة الحال، هنا، إلى دراسة أ. موميليانو الكلاسيكيّة الموسومة بـ (الحكمة الأجنبية) (Saggezza straniera) (تورينو: Einaudi 1980).

وتنعكس طبيعة «أرض الميعاد» القاحلة والخصبة، في الآن ذاته، على عدد من المدن المتشاطئة في المتوسط (مثل ليفورن، ومرسيليا، وترياست، وتونس، وحيفا)، التي لم تكن خلواً من التنافس، بيد أنها شهدت قيام ضرب من التناظر بين الديانات يستقي مقوماته من لعبة المرايا، حيث ينعكس الحفاظ على الهوية، والتطلع إلى إصلاح يسرع الافتراق والخلافات الاقتتالية.

وتعاقب الحقب؛ حقب التناغم السائد، وحقب الافتراق الأليم، إنما هو، بطبيعة الحال، نتاج عمل الإنسان، وهو رهين حسن استعداده، أو سوءه، لكن يُخيل إلينا، أحياناً، أن المعايير القانونية ليس لها ما لطبيعة المشهد من قدرة على ضبط مجرى الأحداث، وهو مجرى شبيهه، بالنسبة إلى اليهودية تحديداً، بمسار امتداد السائل البركاني، وانحساره في فوهة أحد البراكين العديدة الثائرة في منطقة المتوسط.

ويؤكد برنار بيرنسن (Bernard Berenson)، ناقد الفن الكبير، وهو يقف، ذات يوم، على سفوح جبل الإيتنا (Etna)، يؤكد -كما فعل بازوليني وهو يقف على ضفة نهر الأردن- خصوبة هذه الأرض المحروقة بأشعة الشمس، متوسماً فيها علامة النبوة. ومن شأن المشهد النبوي أن ينعكس على وجوه ساكنيه. وكان أهم ما شدد انتباه بيرنسن ثبات الفلاحين، وإصرارهم على زراعة سفوح الجبل البركاني، وهم يعلمون أن البركان قد يثور يوماً ما، فيجعل عملهم كله هباء. وقد ردّ الفلاحون على سؤال بيرنسن بقولهم فيما يشبه الهمس: «لأنّ المواسم الجيدة عندما تعود تكون سخية، فتعوّضنا عن خسارتنا كلّها». إن ثبات التوحيد النبوي، على الرغم من عودة الاضطهاد الدورية، هو الإرث الأكثر نبلاً الذي تركته اليهودية للعصر الحديث.⁴

2- لا يوجد (الآخر)، «الغريب» الذي تنعكس عليه الذات فحسب، بل يُوجد الآخر بالنسبة إلى الذات (Asher بالعبرية)، وهو يضع الضمير أمام معضلات لا تقلّ حدة حتّى لتكاد تنفطر لها النفس. والنظرات الخارجية لا بدّ من أن تغير النظرة الداخلية. فالنظرات الخارجية، في غياب المعرفة المباشرة، عادةً ما تنتج تشوّهات، هي، من ناحية، تمثّلات كاريكاتورية منمّطة، ومن ناحية أخرى، تمثّلات ذاتية حول النمط؛ أي: تبريرات. وعلى العكس من ذلك، فإنّ النظرة الداخلية، التي هي نتاج تفكير عملي حول (الآخر)، عامل مضاعف للمعارف له أثر محفّز بالنسبة إلى كلّ إصلاح.

ونحن نجد، في أشكال التوحيد كافة، هذا الجهد لتغيير حالنا دون إغفال تطوّر ديانة (الآخر)؛ بل يمكن القول: إنّ التساؤل عن علّة الذات، مع رفض الاستسلام للسلبية والجمود، شرط لا غنى عنه لأيّ إصلاح، أو إصلاح ذاتي. هذا هو الموضوع الذي يتعيّن أن يحظى بتفكيرنا.

4- وردت هذه المرحلة من زيارة بيرنسن إلى سفوح جبل إيتنا في كتاب: ج. ديبينديتي (G. Debenedetti)، (ثمانية يهود) (Otto ebrei. Vol. III) (des Opere) (ميلانو: 1973)، ص 92

قد تكون العلاقة مع (الآخر) على درجة من الحدة تفضي إلى الارتياح؛ بل الإلحاد أيضاً، لكنّها قد تساعدنا، أيضاً، على أن نكون، ونصبح أكثر نضجاً. ولكي يتحقّق ذلك، ينبغي دائماً تحديد ميدان محايد، مكان بمنأى عن عُرف معتقدات هذا الطرف أو ذاك. وقد تكفّل بهذه المهمة، طوال قرون عديدة، إطار ضفاف نهر الأردن، والقدس، وبحيرة طبريا.

وفي فترة لاحقة، أدّت إسبانيا دوراً مماثلاً، وعندما عمّت الأزمة هذه الفضاءات، بداية من سنة (1492م)، فقدّ المشهد وظيفته التجديدية. كان على النبوة أن تهاجر إلى سواحل أخرى، ما آل بها إلى أن تغدو نبوة بلا أرض، نبوة في المنفى، ولم يكن هذا المنفى جغرافياً فحسب؛ بل ذهنياً أيضاً.

كان الميدان المحايد بامتياز، إلى حدود سنة (1492م)، ميدان الفلسفة، وفي العصر الراهن، تكفّل الأدب بهذه الوظيفة، وتكفّل بها، بالنسبة إلى بازوليني، الشعر والسينما.

توجد حاجة إلى دراسة تُعنى، بشكل خاص، بجغرافية التجربة النبوية في المهجر. وعن جغرافية المكان الآخر، في سياق القرن العشرين أيضاً، يمكن القول إنّ إحدى أراضي الحياد السياسي المفضلة أو والمعنى نفسه- النبوة دون (أرض ميعاد)، إنّما هي سويسرا، لا سيّما أثناء (الحرب الكبرى)، عندما أثرت التركيبة المزدوجة (نبوة - مسالمة) في المذهب الاشتراكي، الذي كان مناهضاً لكلّ تدخّل في النزاع، سواء في إيطاليا أم في ألمانيا.

وشهدت ضفاف بحيرة لوغانو (Lugano)، سنة (1906م)، تأسيس مجلة (Coenobium)، بإدارة إنريكو بينيامي (Enrico Bignami)، وهو اشتراكيّ متقدّم في السنّ كان نُفي في أعقاب أزمة أواخر القرن التاسع عشر. وواصلت المجلة الظهور حتى سنة (1918م). وخلال (الحرب الكبرى)، قرّر المشرفون عليها إنشاء نادٍ في تيسيرات (Tesserete)، غير بعيد عن لوغانو، وهو ما سيصبح، لاحقاً، منتدى نخبة حركة السلام الاشتراكية الأوروبية.

وتتمثل قوّة المجلة الروحية في إشاعة المواضيع الدينية لسلسلة متكاملة من الإصلاحات والإصلاحات الذاتية، بمزجها بعضها مع بعض. ولم يكن العنصر المحفّز في هذه الحالة اضطهاداً لليهود، أو للعرب، بل انبثق عن المأساة التي عاشتها المسيحية في أعقاب منشور «باشندي» (Pascendi) سنة (1907م). وتمخّضت

المسيحية عن التجربة الإصلاحية للحدث التي أفرزت، بدورها، حدثاً يهودية، وحدثاً إسلامية، وحدثاً بروتستانتية، وهكذا دواليك. ولا يعدم القارئ، في هذه المجلة، إذاً، أن يجد ضرباً من النيو-هلنستية المعاصرة.⁵

ومجال التحليل -كما نرى- شاسع جداً، ويمكن أن يوقع المرء بسهولة في التبسيط. ومع ذلك، توجد ناحية يمكن تحليلها بما يكفي من اليقين. إنَّ انفتاح اليهودية على (الآخر)، على (الغريب)؛ بل على الآخر بالنسبة إلى الذات، أو الغريب الذي فينا؛ أي: المخاطب الداخلي، إفراراً للتراث النبوي، والتأويلات المختلفة التي قُدمت عنه دون انقطاع على مرّ القرون حتى عصرنا الراهن.

3- سيكون من باب الخطأ، بطبيعة الحال، تأويل اليهودية كلّها على أنّها ضرب من النبوة، فالتوحيد النبوي قد ظلّ، على الدوام، منحى الأقلية داخل الديانة اليهودية، ولم يزل كذلك إلى اليوم. وقد أصاب مَنْ قال: إنَّ اليهودية القائمة، بلا جدال، على عُلوّية النظام الشرعي، وعلى فكرة النقاوة التي هي من جوهر الممارسة اليومية للشريعة، والتي يُنظر إليها باعتبارها تجلياً للذات الإلهية، قد ظلت تنظر دوماً إلى النبوة بشيء من القلق، وظلّ النظام الشرعي، على مرّ الزمن، سائداً على النبوة.

كما كان للمنحى التوفيقي بين الوطنية والكونية حضور دائم في الديانة اليهودية، لكنّه لا أحد يستطيع أن يتكهّن بما كان سيحصل لو أنّ المنحى الكوني للأنبياء ساد على المنحى الشرعي، أو العكس بالعكس، ولا بالمصير المشؤوم الذي كانت اليهودية ستلقاه لو لم يأخذ النظام الشرعي بناصية النبوة. فبإعلانهم أنّ العبادة، من أجل ذاتها، ليست عديمة الفائدة فحسب، بل مذنبه أصلاً، فإنّ الأنبياء، لا سيّما أشعيا (Isaie)، تصدّوا للوطنية الدينية، وأكّدوا، في شريعة الكتاب المقدّس، كونية العقيدة، وهو، لعمرى، برنامج يهدف، بعيداً عن أية أثرية وطنية ضيقة، إلى بسط نورها النافع على الأمم الوثنية، التي يجب أن تكون إسرائيل المتجدّدة مرشداً ومثالاً بالنسبة إليها (أشعيا، 1، 2-17).

والطبيعة الاحتجاجية للتقليد النبوي واضحة جليّة، وأولئك الذين كانوا، من داخل اليهودية، يبشّرون بها ضدّ المذهب الشرعي، ينطبق عليهم حقاً تعريف (زارع الجبل البركاني) الذي ذكرناه. واليهود الذين فضّلوا التراث النبوي، مؤثرين إياه على الطقوسية، والذين غالباً ما كانوا موضع سخريّة، إنّما هم صنو أولئك الفلاحين الصقليين المصمّمين على زراعة سفوح جبل إتنا (Etna). وثورات البركان ليست مجرد كناية عن موجات الاضطهاد الدورية؛ بل يمكن أن تنطبق، أيضاً، على تاريخ النبوة المناهض لكلّ فكرة انكفاء على الذات، أو لا مبالاة تجاه درس الإصلاح المستخلص من (الآخر). وبعد أن وقع تهميشها طويلاً، عادت

5- لمعرفة تاريخ هذه المجلة، أحيل على مجموعتي المتضمّنة أعداد (Coenobium) للفترة 1906-1918م (لوغانو: Ed. Alice 1993) ومقال: أ. كافاليون: Il senso dell'arca الصادر في سفر:

(Ebrei senza saperlo) (Napoli: L'ancora del Mediterraneo 2001) ص147 وما يليها.

النبوة التوحيدية إلى واجهة الأحداث في ظروف تاريخية خاصة جداً. ونحن نجدتها في الحقبة المعاصرة في أصل الاشتراكية التي ليست، في بعض نواحيها، سوى علمنة لفكرة المسيح المخلص، غير أنّ جذورها أكثر إبعالاً في القدم.

4- لم يشهد التاريخ قط وجود يهودية واحدة، وكتلة صماء لا تتجزأ. وأولئك الذين ساندوا مثل هذا التجريد هم تحديداً -والأمر ليس محض مصادفة- أعداء النبوة.

والوحدة لم تكن قائمة حتى في القرن الأول، عندما بدأت الهوية اليهودية تتبلور في شكل جملة من المعايير والفرائض التعبدية، ذلك أنّ التراث يقتضي -والأمر يصحّ أيضاً بالنسبة إلى المسيحية- وحدة خيالية، لكنّه عند افتراضه هذه الوحدة يضع نفسه في مستوى العقيدة وليس في مستوى التاريخ الذي يكون فيه العكس هو الصحيح. وسواء تعلّق الأمر بالفترات الأصعب أم بفترات الهدوء السياسي النسبي، فإنّه لم توجد قط يهودية واحدة توحيدية تزرع، ليس جبلاً بركانياً غير ملائم، بل حقلاً يقع في سهل، حقلاً خصباً لكنّه منغلق على ذاته، في غفلة عن إشارات العالم الخارجي.

واليهودية، شأنها في ذلك شأن الديانات التوحيدية الأخرى كافة، تجري على وقع الفترات الدورية التي يسودها منحى عام للانكفاء على الذات. لكنّ هذه الفترات تعقبها دائماً فترات أخرى تسود فيها الرغبة في الانفتاح، بما يعني الإصغاء إلى درس أشعيا، والنقد النبوي.

ففي القرن الأول ذاته تعايشت أشكال مختلفة من اليهودية، وكأنّها بذلك تكذب أولئك الذين يعدّون أنفسهم واثقين من وجود تورا واحدة (شريعة) «خالصة وأصلية». وقد كان اليهود، في تلك الفترة، ينقسمون إلى أربع طوائف على الأقل: الفريسيون (Pharisiens) الذين يعيشون حياة متواضعة في تواؤم مع العقل، والصدوقيون (Sadducéens) الذين ينكرون الحياة بعد الموت، ويتبعون حرفياً أحكام الأسفار المنزلة، والأسينيون (Esseniens) الذين يبشرون بخلود الروح، ويمتنعون عن تقديم القرابين للهيكل لفرط طهارتهم، والغيوريون (Zélotes) الذين يميّزون باستعدادهم للموت دفاعاً عن حريّتهم إزاء أيّ قاعدة، ما لم تكن من عند الذات الإلهية. كان لكلّ طائفة منها رؤيتها الخاصة لفكرة الانتماء، على غرار ما يمكن أن نلاحظه اليوم لدى اليهود والأرثوذكسيين، والبروتستانت، والمحافظين، أو الليبراليين.

كما لم تكن الجدلية الداخلية أقلّ جذوة في العصر الوسيط، الذي دأب الناس على اعتباره عموماً حقبة الجهل، في حين أنّه يميّز برغبة في التناظر مع الآخر المختلف عن الذات، مع الجار. فهذا الفيلسوف الكبير ابن ميمون يضع أهمّ مؤلفاته باللسان العربي. ثمّ إنّ استخدام الشموع في قدّاس الموتى (Jahrzeit) ينحدر،

على سبيل المحاكاة، من التراث المسيحي. وفي العصر الحديث نجد تصوّف السفىروت (Sefirot)، (الاسم الذي أطلقه القباليون [جماعة التعليم النقلي التصوّفي عند اليهود] على التجليات العشرة للذات الإلهية) يتضمّن حركة للمذكّر-المؤنث ما يتعدّر فهمه، لا سيّما في الجزء الأخير المخصّص للقوة الخالقة (Shekinah)، ما لم يُنظر إليه بالتوازي مع شعيرة العذراء في الديانة المسيحية.

إنّ العلاقات بين الحرية والمسؤولية، وإرساء توازن دقيق لحركة التداين المتبادل بين اليهود والعرب، دائنين ومديونين، يقتضي من اليهودية -تماماً كما يقتضي من المسيحية والإسلام- تفسيراً للطبيعة المتعدّدة لتاريخها. إنّ الخطاب الذي ينبغي أن ننخرط فيه يتّصل بالأساس، لكن دون حصر، بالمسائل ذات العلاقة بتراث النقد النبويّ داخل الوجدانية.

5- ننحو، في بعض الأحيان، إلى بخس الحاجة المزدوجة إلى النبوة؛ فمن ناحية، تجلو النبوة عمل الذات الإلهية، ومن ناحية أخرى، تقتضي من البشر عملاً موازياً هو بمثابة تمرّن عملي (Praxis). وجدير بنا إذاً أن نهتمّ بالموازنة بين النقد النبويّ والمقاربة العقلانية العصرية. ففي حين كان سبينوزا (Spinoza) يُجلّ النبوة في منزلة أدنى من المعرفة، كان تقليد فلسفيّ عريق -يمتدّ من ابن سينا، وابن رشد، وابن ميمون، إلى إحيائيّ فلورنس، الذين أعاد نفض الغبار عنهم في إيطاليا المؤرّخ الكبير أوجينيو غارين (Eugenio Garin) المتوفّى أخيراً⁶- يرى في النبوة بالأحرى فكراً مختلفاً لكن غير متضارب مع فكر العقلانية الخطابية.

وقد لوحظ، بالفعل، أنّنا لا نستطيع أن نحصل على فهم صحيح للتواصل النبويّ ما لم نأخذ بعين الاعتبار أولئك الذين يتلقّونه، والتأويل الذي يأخذون به مضمونه الكامن. إنّ فواعل النبوة ليس الأنبياء، بل هم متلقّو النبوة حاضراً ومستقبلاً.

يرى بعضهم، دون أن تعوزهم بعض الحجج، أنّ تطوّر العلم والتكنولوجيا في الغرب يمكن اعتباره أثراً للنقد النبويّ، لقدّرتهم على المساهمة، جزئياً على الأقل، في (العلمنة)، أو فيما يسمّيه ماكس فيبر (Max Weber) «خيبة الأمل في العالم»⁷. ومقابل ما كنّا نعدّه سابقاً متطلّبات «المجدّدين»، نجد اليوم الأسئلة الحرجة التي تطرحها الحداثة، والتي هي إفراز لتبعات الاكتشافات العلمية، والثورة التكنولوجية، والمعرفة الطبية، والعلاقة بين حرية الضمير والوفاء للذات، حول مسائل متعدّدة، مثل تبديل الديانة، وتعدّد مسالك

6- أ. غارين، الإحيائية الإيطالية (L'umanesimo italiano) (باري: Laterza 1964) أمّا عن الإحيائية عند دانتى، فلا نملك إلا أن نحيل على كتاب ج. بيركهارت: (J. Burckhardt) حضارة النهضة (La civiltà del Rinascimento) (فيرنزا: Sansone 1955) الذي ينبغي أن يُقرأ بالتوازي مع فصل بريمو ليفي (Primo Levi) ترنيمة عوليس (Le chant d'Ulysse) في. Ecce homo.

7- ب. س. بوري (P. C. Bori) الكونية باعتبارها تعدّد الحيات (Universalismo come pluralità delle vie) (جنوة: Marietti 2004) ص49

الوظائف الحاخامية، وشرح النصوص، ودور المرأة، وقضية الهويات، ومسألة التسلسل من ناحية الأم، أو من ناحية الأب. كيف يمكن مجابهة الآفاق الجديدة التي تفتحها الهندسة الجينية، في حين أنّ العنصر الذكري والبويضة لم يرد ذكرهما في المصادر التقليدية لـ«الهالاخاه» أو الناموس (halacha)؟⁸

وتنحو العلاقة مع الأرثوذكسية -التي تزداد استبسالاً في العالم قاطبة، ولا تميل إلى قبول تعدد الانتماءات - إلى جعلنا ننسى أنّ تنوّع المسالك -وإن كان محلّ رفض- بات من قبل الشريعة مُضمناً في تاريخ اليهودية منذ بداياتها الأولى.

6- ومع ذلك، الفرق شاسع ما بين التموّع في حقل النقد النبوي واسترساله، من ناحية، والخطاب بمصطلحات الفلسفة الصرف، من ناحية أخرى. فمن منظور المنطق، يُوجد تضارب جوهري. ومصلحو اليهودية من الداخل، مهما كانت الفترة التي عاشوا فيها، هم خارجيون (outsiders)، منشقون، اقتضى الأمر منهم دائماً أن يخوضوا المعركة على جبهتين بحثاً عن شرعية بين وجهتي نظر، كلّ منهما صحيحة، وهما من ناحية: القبول بالأمر الإلهي الذي يتمثل، في اليهودية، في الامتثال إلى التوراة، ومن ناحية أخرى: احترام الفلسفة، أو (حكمة الإغريق) القائمة ليس على مبدأ خشية الله، بل روعة الكلمة (Logos). ومن منظور المنطق، فليس يوجد سبيل ثالث (tertium non datur).

لكن، في مستوى الواقع الفعلي، بقي سبيل ثالث لم يُستكشف، وهو يمثل علّة وجود اليهودية أصلاً، ذلك أنّ جاذبية الرغبة في الوفاء للذات، والشغف بـ (الترانيم الإغريقية) قد ظلّ دائماً أقوى من أن يُقاوما، سواء تعلق الأمر بقائد هؤلاء الثائرين - المصلحين، ألا وهو عlisha بن أبويه (Elisha ben Abuyah) (المولود في 70م تقريباً، والمتوفى في 140م)، أم تعلق بأولئك الذين، بعد ذلك بقرون عديدة، انجذبوا إلى الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. لم يكن عlisha نبياً؛ بل كان عالماً حكيماً من جيل «التناعيم» (Tannaim) الثالث (أي: المعلمين)، وقد بقي ذائع الصيت بسبب ردّته المديونة والخلافة، التي وردت في شأنها تفاسير مختلفة في التلمود، دون أن يُذكر فيها قطّ اسم المغضوب عليه، الذي يستخدم أحياناً من باب السخرية، مثل «آشر» (الآخر، الغريب).

وعلى الرغم من مخالفته الشريعة الحاخامية، فإنّ عlisha بن أبويه لم يواجه تخلياً من قبل أحد خيرة تلامذته، الحبر مائير (Rabbi Meir)، الذي رجاه أن يتوب، ألاّ يتجاوز، وهو يركب حماره، حدود السبت (sabbat)، وأن يعود إلى التراث حتى لا يحيد عنه. لم يمتثل عlisha، وتجاوز حدود اليهودية. وهو شخصية ذات بعد رمزي كبير، فهو (الأثيم) بحق، ذاك الذي يتجاوز الحدود.

8- ن. سولومون، اليهودية (Ebraismo) طبعة إيطالية، بإشراف: أ. كافاليون (تورينو: Einaudi 1996) ص132

وعندما نتابع مسيرته عبر العصور، بحسب مدى الانجذاب إلى شخصيته التي غدت رمزاً، يمكن لنا أن نستجمع تاريخ المصلحين الداخليين، أو -إن شئنا- (زارعي الجبل البركاني)، أو (اليهود غير اليهود)، على حدّ تعبير آخر أتباع عlishا في القرن العشرين، إسحاق دويتشر (Issac Deutscher)، المؤرخ وكاتب اليسار الماركسي الألماني، وواضع سيرة ليون تروتسكي⁹.

وفي إيطاليا، لا يمكن فهم سيرتي زعيمَي الاشتراكية اليهودية الكبيرين، أنزو (Enzo)، وإيميليو سيريني (Emilio Sereni)، دون الرجوع إلى الذكرى المؤسسة للحوار بين عlishا والحبر مائير¹⁰. يمثل عlishا نقطة توازن، لذلك أضحي، بالنسبة إلى المجتمع المعاصر، شخصية رمزية، تتميز بعنصر قويّ شاذ. فهو مرفوض من قبل أولئك الذين يؤيدون الامتثال للشريعة، وهو يُنظر إليه بارتياح من قبل الذين يفندونها، ولا يابهنون بها، مكتفين بالاستماع إلى ترانيم الإغريق. إلا أنّ ترانيم الإغريق ما كانت لتطفئ ظمأ عlishا للمعرفة، وأصبحت اليهودية، بالنسبة إليه، حباً محرماً.

ومن منظور المنطق، القضية ضاربة بجذورها في القدم؛ قضية المنزلة التي يمكن (أو يجب) أن تكون للفلسفة، أو التي لا يمكن (لا يجب) أن تكون لها في صلب اليهودية. وإذا سلّمنا بأنّ الفلسفة يمكن أن تؤدي دوراً في اليهودية (وهو ما ظلّ التقليد الحاخامي يرفضه لفترة طويلة)، فماذا عساه يكون هذا الدور؟

خلال القرن الأول، طُرحت المشكلة، من البداية، مع فيلون الإسكندري (Philon d'Alexandrie)، وبوجه أخصّ في كتاب (الردّ على أبيونام) (Contra Apionem) لفلافيوس جوزيف (Flavius Josephus)، ذاك (الآثم) الكبير الآخر الذي انقلب، من أجل أن يصبح مؤرخاً لليهودية، إلى صفّ الفريق المنتصر، فأصبح مواطناً رومانياً، واختار أن يكتب باللاتينية.

تقوم أعمال فلافيوس جوزيف على المعطيات المادية للتدين اليهودي دون امتلاكه، مع اللجوء، تيسيراً للفهم، إلى فكر مركّب. ولو كُتب لهذه العقلية أن تنتشر لأفضت، دون شك، إلى تفكك اليهودية، التي كانت فرضياتها ستغدو عرضة للشك، نظراً لأنها لم تُعدّ تستند إلى تجربة دينية. وبعد ذلك بتسعة عشر قرناً، حدث الأمر ذاته في ظلّ اللاهوت الليبرالي، الذي سعى إلى إثبات أنّه لا يوجد تنافر بين اليهودية، وفكر كانط، أو هيغل، «كما لو أنّه لم يكن من الأيسر تفضيل كانط وهيغل الحقيقيين عن نسختهما اليهودية المطابقة»¹¹.

9- إ. دويتشر، اليهودي غير اليهودي (L'ebreo non ebreo) (ميلانو: Mondadori 1969) ص 37-38.

10- س. سيريني، Il gioco dei regni (فيرنزا: Giunti 1993)، ص 65 وما يليها، وص 430.

11- أ. موميليانو، Un'apologia del Giudaismo: il Contro Apione في: صفحات يهودية (Pagine ebraiche) بقلم: س. بارتي (S.). (Berti) (تورينو: Einaudi 1987) ص 70.

لكن ألا يثبت تاريخ اليهودية في أوروبا، والمنزلة المهمة التي تحظى بها مؤلفات الفلاسفة اليهود بالفعل، أن مشكل الفلسفة لا يزول، بالضرورة، بالانحلال الذاتي؟ لقد ظلّ إغواء إقحام الفلسفة في صلب اليهودية، على الدوام، إغواءً قوياً جداً، وعديدون هم أولئك الذين كادوا يجذفون. والمسألة رهينة المؤلفين والعصر الذي كتبوا فيه. ومن بين هؤلاء، يحتلّ فلافيوس جوزيف منزلة خاصة: فلئن أصبح مرتدّاً، فقد بقي، مع ذلك، خلاً وفيّاً لإلهه وشعبه، لكن عليه أن يُعلّل أمام ربّ آبائه لجوئه إلى أولئك الذين سيصيرون مضطهدي شعبه.

ولعلّ من السذاجة أن نتصوّر، في العصر الوسيط أيضاً، يهودية ذات صوت واحد، ففي المجتمع القروسي، كان أصحاب الأفكار المختلفة عن أفكار السلطة الحاخامية (rabbinique) يعتمدون التقية، لكن دون أن يلزموا الصمت. وقد كانوا يعبرون عنها بلغة خفية كتيمة، في ضرب من التقليد الباطني الذي هُيئ لأفضل التفسير التوراتية. وها هو ذا إغواء الحوار المتكافئ مع أرسطو يأخذ بمجامع الفيلسوف اليهودي الإسباني ابن ميمون؛ فيجعل مساره الفكري فريداً من نوعه.

ينطلق ابن ميمون من فكرة أن الشريعة قد أُعلنت من قِبَل الأنبياء لِنُفُهم من قِبَل الفلاسفة. وفي رأيه، أن الشكّ، عوضاً عن أن يؤدي إلى الردّة، لا يمكن إلا أن يعزّز الشريعة. والفرق بين ابن ميمون وأفلاطون يكمن في أنه لا ينتظر -كما ينتظر أفلاطون- ملكاً فيلسوفاً، وقد شهد هذا الملك الفيلسوف من قبل. فموقفه موقف العقلاني المؤمن، وهو سيحظى بالإجلال، بصفته تلك، في عصر التحرّر من قِبَل أنصار العلوم اليهودية.¹² ونجده، في صفحة شهيرة من خاتمة رائعته «دلالة الحائرين»، عند وصف العبادة الحقيقية، يستعمل كناية القصر الإلهي، الذي يُؤوي، في مركزه، جزءاً من الرعية، ويوجد جزء آخر من الرعية في فناءه، بينما يوجد أولئك الذين ليست لهم ديانة طبيعية ولا ديانة منزلة خارج القصر. وعزاء المصلحين الموجودين داخل اليهودية يكمن في ملاحظة أن ابن ميمون لا يمنع عنهم الدخول إلى القصر الإلهي؛ بل إنّ من شأن ذلك أن يمنحهم امتيازاً مقارنة بمنافسيهم الدائمين، أولئك الذين لم يقدرُوا على اكتساب عقيدتهم، بل «آلت إليهم عن سبيل التقليد». وهؤلاء -كما يُورد ابن ميمون في كتاباته- يولّون ظهورهم للقصر الملكي. فالمهم، إذاً، هو اكتساب العقيدة، وليس تلقّيها عن سبيل التقليد. وهكذا إذاً يبرز الجانب العملي النشط مرةً أخرى، وتبرز مُنَاصِبَةُ عقيدة مبتذلة في شكل أداء للطقوس، أو موضوع مجرد انتقال بيولوجي. إنّ الحوار مع الله أمرٌ لا يتحدّر إلينا بالوراثة؛ بل ينبغي على كلّ منّا أن يكتسبه ذاتياً في ضرب من حرية الضمير الكاملة.

12- كان يرغب في أن يمنح نفسه اسماً يحيل إلى سلطة المعلم الفيلسوف ومُحاور كانط، سالومون ميمون (Salomon Maimon)، الذي تجدر مطالعة سيرته الذاتية (Autobiografia) المليئة بالمغامرات بانتباه شديد، والتي وضعها إ. سولا (E. Sola) (ميلانو: Libreria editrice Lo-barda 1929) ص167، ونجد فيها عرضاً تأليفيّاً قيماً لأفكار ميمون.

7- واليهود الذين لم تكن لهم سلطة بابوية ولا جيش لم يلجؤوا قطّ ما عدا بعض الاستثناءات النادرة- إلى التعذيب، أو إلى عقوبات جسدية قاسية ضدّ المخالفين في الرأي، لكنّ ذلك لم يكن لينفي ما يعترّيه من قلق إزاء البدع، فقد كان زعيم المجموعة يمارس سلطته من خلال إعلان براءة (*cherem/excommunication*) بثلاثين يوماً قابلة للتجديد، وهي تستخدم، في الوقت ذاته، لضمان الامتثال في إطار العدالة المدنية والقضائية، والإجماع في إطار الشريعة الدينية. ومن بين من سلّط عليه مثل هذا الإجراء، نذكر نظير بن لعيشا بن أبويه، من أبناء الحقبة المعاصرة، رغبا في أن يكونا فيلسوفين في صلب اليهودية، وشدداً طويلاً على موضوع تحليل النصوص المنزلة تحليلاً حرّاً، وعلى حرية الضمير، ونقصد بهما: أوريتال دا كوستا (*Uriel da Costa*)، وباروخ سبينوزا (*Baruch Spinoza*)

وسبينوزا، الذي تربطه أصوله بالعالم المتوسطي -فقد كانت عائلته تنحدر من منطقة مغمورة في إسبانيا المعاصرة لابن ميمون- والذي نشأ وأدرك مرحلة النضج في هولندا، سوف يؤدي فيما بعد دوراً مفصلياً بين التمثلات المختلفة للهوية اليهودية الحديثة، لا سيما هوية يهود ألمانيا، وهي الأكثر دلالة -من وجهة نظرنا- لثراء تمفصلاتها. ويمكن القول: إنّ تعددية اليهودية الأنغلو - سكسونية اليوم، وحيويتها الفكرية، لا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية، إفران للفكر الألماني في القرن التاسع عشر، لكنّها تستمدّ جذورها من فكر باروخ سبينوزا.

والفلاسفة المثاليون الذين يقيمون نظام تفكيرهم على العقل يَعدّون أنفسهم سليلي سبينوزا. وعلى نحو مماثل، لا يُغفل اليهود الليبراليون أن يُصغوا إليه بصفتهم مدافعين عن وحدة النوع البشري والإيمان بالله يسمو على العقل (وقد أكّد أنّ الله فاعل مختار)؛ بل إنّ رواد الحركة الصهيونية أنفسهم يدينون له بالكثير، بما أنّ سبينوزا شدّد على المبادرة البشرية عوضاً عن القبول السلبي للتنزيل¹³.

وفي حين يجب على الفلسفة، بالنسبة إلى اللاهوت المسيحي، أن تكون في خدمة اللاهوت، فإنّ الفلسفة، بالنسبة إلى العرب واليهود، غير لازمة للتفسير. وفي رأي ليو شتروس (*Leo Strauss*)، أحد أكبر الفلاسفة اليهود في القرن العشرين، والذي عكف على دراسة مؤلّفات سبينوزا، وابن ميمون، أنّ منزلة الفلسفة الهشة لدى العرب، ولدى اليهود، لا تكاد تختلف في شيء عن المنزلة التي كانت عليها في المدن اليونانية، حيث كانت الفلسفة تُعدّ خطراً على النظام العام، بدلاً من أن تسهم في تحليله. لقد كان جديراً بابن ميمون وسبينوزا أن ينأيا بنفسيهما عن الفلسفة، فحسب قاعدة يهودية قديمة: «لا يمكن أن يكون المرء

13- عن التأثير الذي أحدثه سبينوزا، وبصفة أشمل، باعتباره واضعاً إطاراً عاماً للمواضيع المتصلة بالعقلانية اليهودية، انظر: كتاب إ. كاجون (I. Kajon) الفكر اليهودي في القرن التاسع عشر (Il pensiero ebraico del Novecento) (روما: Donzelli 2002)، ص128 وما يليها.

يهودياً وفيلسوفاً»¹⁴ ويستند وضع هاتين الشخصيتين في صنف المصلحين إلى عدم أخذهما بالاعتبار هذا التعارض بين اليهودية والفلسفة، وسعيهما إلى إعادة التأليف بين المتناقضات.

8- أن يكون عمل الفلسفة، واستيعاب الدرس النبوي، قد مثلاً المسلكين الأقوم اللذين تمكنت اليهودية، من خلالهما، من المحافظة على التحكم في الحصرية الدينية، فهذا أمرٌ يكاد يكون في حكم المؤكد، وليس ذلك بفضل مؤلفات ابن ميمون وسبينوزا فحسب. والواقع أنَّ الخطاب أكثر تعقيداً مما يبدو لأوّل وهلة. ولو كان التناقض الوجداني يتأتى من الاختلاف بين خشية الله وسعادة التفكير الذاتي؛ أي: بين القدس وأثينا، لأمكن أن يقف التحليل عند هذا الحدّ.

لكن ما يزيد المسائل تعقيداً تقليد التصوّف الكلاسيكي، بزخمه الثوري الذي لا يقاوم، والذي يسري مثل نهر جوفي منذ بدايات البشرية الأولى، انطلاقاً من ازدهار الفلسفة في عصر النهضة حتى أيامنا هذه. وهو تجسيد لواحدة من هذه الثورات البركانية ممّا لا يمكن إغفاله، ولو كان ذلك لمجرّد أنّها أنجبت جمهرة من (زارعي الجبل البركاني).

أن يوجد في اليهودية انتماء (متعدّد)، وهذا ليس من منظور الشكل الخارجي فحسب، فذلك أمر قد فهمه معلّم التقليد القبالي (cabaliste) الأقرب إلى قلب مارسيل فيسان (Marsile Ficin)، وبيك دي لا ميراندول (Pic de la Mirandole)، أولئك الذين كانوا سباقين إلى إعادة اكتشاف روح التصوّف المتعدّدة، وأصبحوا مفسّريها، في حين كانوا ينظرون إلى كرامة الإنسان، واضعين، بذلك، القواعد التي سيقوم عليها في العصر الحديث حقّ الأمم الكوني.

يحصل غالباً أن يبخس اليهود المصلحون، اليوم، العون الكبير الذي يمكن أن يقدمه لهم تقليد التصوّف عند التناظر مع الأرثوذكسية. وقد كان إحيائو فلورنس يدافعون، من خلال إعادة صياغة هذه الأفكار الثورية والشاذة إلى حدّ بعيد، عن الأطروحة المخالفة لإجماع الرأي، والتي مفادها أنّه -جلّ جلاله- يفضل أن نحبه بشكل ما، ولو كان الشكل غير مناسب، عوضاً عن ألا يتلقّى آية عبادة بسبب الكبر،¹⁵ وقد انقضى وقت طويل قبل أن يُصبح بالإمكان، في أعقاب درس الصوفية، اقتراح شكل مغاير لقراءة المقطع الآتي من سفر الخروج في التوراة: «في كلّ مكان أذكر فيه باسمي، آتي إليك وأباركك»؛ (Be-qol hamaqom؛ أي: أيّاً كان المكان).

14- ل. شتروس، دليل الحيارى (The Guide of the Perplexed) (شيكاغو: ed. Sh. Pines 1963)، ص 54، أورده أ. موميلانو في (Ermeneutica e pensiero classico in L. Strauss «Pagine ebraiche»)، ص 192

15- ب. س. بوري (B. C. Bori) تعدّد الحيوات: في أصول خطاب بيك دي لا ميراندول ((Pico della Mirandola حول الكرامة البشرية - Pl (Feltrinelli 2000) (ralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola).

لقد كان التقليد الصوفي، إلى جانب النقد النبوي، الخيط الرفيع الإصلاحي الثاني الذي ساعد اليهودية على مجابهة معضلة تعددية أشكال وجودها. وقد ظلّ ثبات هذا الخيط الذي يسعى، بطريقته الخاصة، إلى علّمة فكرة أنّ «إصلاح العالم ممكن»، متجّاهلاً لفترة طويلة.

ويمكن القول: إنّ هذا الخيط قد اكتُشف من جديد، ولم يحدث ذلك دون معارضة قويّة، من قبل غير شولام شولام (Gershom Scholem)، في خضمّ الأحداث المأساوية التي هزّت ألمانيا فيما بعد سنة (1933م). ولئن كان ليو شتروس يشدّد على القيمة الشاذة للفلسفة صلب اليهودية، فإنّ شولام أعاد الاعتبار إلى التقليد القبالي (cabaliste)، واستخدمه بمثابة الدرع إزاء التقليد الحاخامي (rabbinique)، الذي لم يلبث أن ترعزع إزاء القوة القاهرة لتيّار الفكر هذا، الذي يعتبر أنّ الصعود إلى أعلى لا يمكن أن يحصل إلّا بعد أن يكون الفرد قد تردّى إلى أسفل درجات الشر.

ومما يميّز شولام، الفوضوي بالفطرة، انفتاحه -المؤطر تأطيراً محكماً بفقه اللغة والنقد التاريخي- على تجربة اليهودية المعارضة. ولم تعد المشكلة، بالنسبة إلى شولام، كما كانت بالنسبة إلى ابن ميمون وسبينوزا، التفلسف في صلب اليهودية، بل ردّ الاعتبار التاريخي لموقف يبدو في الظاهر خارجاً عن تاريخها.

يعترف شولام بأن اليهودية تدين ببقائها إلى الشرعانية فعلاً، وليس إلى النبوة، لكنّه يرى، في عصرنا الراهن، أنّ نهر الصوفيّة الجوفي، وعلى وجه التحديد، الدرس المستخرج من الزّهر (Zohar)، (المؤلف الكلاسيكي الذي نُسب، بعد طول تردد، إلى موسى الليوني (Moïse de Léon)، الكاتب الذي عاش في العصر الوسيط)، هو وحده القادر على أن يُحدث أثراً غير متوقّعة ومجدّدة. وشولام يبرز التعارض بين القبالة (Kabbalah)، والحاخامية (rabbinisme)، ويشجبه.

ويجد تقليد الزّهر الصوفي، من خلال قدرة رموزه على الامتداد اللامتناهي بما يوسّع المعنى الملتبس للخطاب الإلهي حدّ الإفراط، حلاً مناسباً للمعضلة التي غدت عقيمة في نظر شولام، بين الممارسة الدينية الأرثوذكسية واللّائكية المتطرّفة لليهود المشبّهين. والسؤال الرئيس، بالنسبة إليه، هو معرفة ما إذا كان بإمكان تقليد «الهلاخاه» (halacha) المعياري، من حيث هو نظام منغلق على ذاته، أن يُعمر دون أن يتحجّر تماماً، وذلك تحت وقع حيويّة التصوّف؟

وينسب شولام إلى هذه الحيويّة طاقة وقوة داخلية أكبر ممّا ينسبه الفلاسفة الكانطيون الجدد، على غرار هرمان كوهين (Hermann Cohen)، للتقليد النبوي، ويعتبر شولام أنّ الزخم الثوري للخلاص النبوي قد استنفد. وفي رأيه، أنّ النقد النبوي، وإعادة اكتشاف التصوّف، نهجان مرشّحان لمواجهة مباشرة في

المستقبل. وتبقى إعادة اكتشاف التصوّف الشاذ مرتبطة بشكل مفرط بشخصية شولام، الذي لم تلاق أعماله قبولاً حقيقياً في أوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية، وإسرائيل، فهناك يُتهم عادة بكونه عديمياً.

9- في بداية العصر الحديث، تعرّض زعم كونيّة الديانة المسيحية، التي كانت تعتبر نفسها السبيل الروحي الوحيد، إلى التكذيب ببروز انقسامات داخلية في صلب المسيحية، بداية بشخصية لوثر (Luther)، ثم شخصية كالفن (Calvin). وكلنا يعرف جيداً المنعرج الذي أحدثه الإصلاح البروتستانتي في أوروبا المتدنية الحديثة. ولم يسبق، في تاريخ اليهودية قط، أن حدث شرح بمثل هذا الحجم، لكن أثر الإصلاح، وأكثر من ذلك، أثر الحروب الدينية، قد أحدثا فيها تحولاً لا يقل أهمية عن ذاك الشرح.

ولم تكن الحرية، في العصر الحديث، إلا وليدة حدّ السيف، وكذا التسامح تجاه الأقليات الدينية، وقد بدأ اليهود يشعرون بمزايها، وإن لم يكن ذلك إلا بشكل جزئي في أوروبا، بداية من أواخر القرن الثامن عشر. وقد برزت الأزمة الدينية في العصر الحديث -كما ذكرنا آنفاً- إثر (هتيكة) باروخ سبينوزا، والبرأة التي لحقته، لكن حتى علم سبينوزا الأخلاقي، وطبيعة تعليمه متعدد الأصوات، ودفاعه عن حرية الضمير، لم تُحدث انقساماً يُضاهي في وضوحه الانقسام الذي شهدته المسيحية بين النسبية الثقافية، وتأكيد أرثوذكسية صارمة.

ولم تكن معضلة مماثلة لتطرح نفسها في صلب اليهودية قبل ربح من الزمن. وليس بروز (عالم تعددي) تتعايش فيه الأرثوذكسية واللاأدرية (agnosticisme)، في حقيقة الأمر، سوى نتاج أحكام التحرر، التي أقرت لليهود وضعاً قانونياً مساوياً. ولكن بما أنّ هذه الأحكام لم تدخل حيّز التنفيذ إلا في فترة متأخرة جداً في جزء من أوروبا، ولا سيما أوروبا الشرقية، فإنّ ذلك يزيد في صعوبة فهم الجدلية بين الأرثوذكسية والإصلاح على نحو دقيق.

لا يمكن القول: إنّ المرء يتحمّس جداً للتأمل في الذات، عندما يعيش في وضع أقلية، كما لا يكون متحمساً لرصد تاريخه، عندما لا يمكن الإشارة إلى المركز الوطني إلا بوساطة استعارة. وطيلة قرون، لم يوجد أي شكل من أشكال تدوين يهودي للتاريخ، باستثناء ذاك المتّصل بالطابع الشعائري.

وقد ظلّ تاريخ اليهود، طيلة قرون، متّسماً بتكرار الأشياء ذاتها، فهم لم يكونوا يتواصلون، عدا بعض فترات الماضي، مثل عيد الفصح، وعيد العهد، وفترات الصوم الأربع، إحياءً لذكرى التدمير الأوّل للهيكل، وبفقدانهم الحسّ باستمرارية التاريخ، كان من الصعب عليهم مواجهة حاضر يتّسم بالانغلاق¹⁶.

16- ي. س. ياروشالمي (Y. C. Yerushalmi) زاكور: قصة يهودية وذاكرة يهودية، (Zachòr. Storia ebraica e memoria ebraica) (بارما: Pratiche ed 1993).

ولئن حافظت الفلسفة اليونانية، بفضل العرب، على حضور كثيف في اليهودية منذ القرن العاشر، فإن ذلك لم يتسنّ لأجناس أدبية مثل التدوين التاريخي، أو حتى السيرة الذاتية، قبل حلول القرن التاسع عشر؛ أي: اكتمال التحرر الشرعي.

10- والتحرر مُهيأ أكثر من أيّ حدث تاريخي آخر إلى جدلية (إصلاحهم/ إصلاحنا). و(إصلاح الآخرين) الحقيقي، بالنسبة إلى اليهودية الأوروبية، ليس الإصلاح البروتستانتي؛ بل الاعتراف بالمساواة في الحقوق، أو، بعبارة أخرى، التحرر. وقد كان التحرر عاملاً حاسماً في قيام ثورة أنثروبولوجية حقيقية، فعندما انحسر السيل البركاني، لم يبقَ شيء على حاله، ذلك أنّ ثورة البركان، هذه المرة، لم تكن ثمرة سوء الفهم؛ بل عكسها. ونحن ننحو غالباً إلى اعتبار أنّ المحنة (Shoa) -واليهود أنفسهم هم أوّل من يؤكد هذا الأمر- قد مثّلت استثناءً في تاريخ اليهودية المعاصرة، في حين أنّها كانت، على العكس من ذلك، عودةً رهيبية إلى اضطهادات الماضي التي اكتست، هذه المرة، أبعاداً مرعبة.

وقد كان المجتمع الليبرالي، من خلال أحكام التحرر، يسعى إلى تلافي مثل هذا الصنف من الاضطهادات. ومثّل التحرر، في تاريخ أوروبا الحديث، المناسبة الأولى لإطفاء جذوة الكراهية، مثّل نظاماً ثورياً يقي اليهود من معاداة السامية.

إنّ دراسة تاريخ أوروبا، في القرنين التاسع عشر والعشرين، تعني إذاً:

1- رصد الأماكن التي وقع فيها تنفيذ مبدأ التحرر بشكل ثابت، وذلك لتجنّب أيّ تراجع خطير إلى الوراء مستقبلاً.

2- تبيّن الأماكن، أو الأوضاع، التي لم يتسنّ فيها، في المقابل، لـ (إصلاح الآخرين) الرائع هذا الدخول في الوعي الجمعي، أو التي كان دخوله فيها ضعيفاً إلى حدّ لم يمنع كوارث القرن العشرين، بدءاً بتلك التي أحدثتها النازية والفاشية.

وفي بعض البلدان الأوروبية بقيت القوانين الجديدة مجرد حبرٍ على ورق، إلى حدّ أنّ إلغاء التمييز القديم لم يفد في شيء. وهكذا، آل الأمر بهذه القوانين مرّة أخرى، في ألمانيا، وإيطاليا، وبشكل جزئي في فرنسا أيضاً، إلى أن تكون محلّ ازدراء، وأصبح التمييز القديم، وهو المفضي إلى الاضطهاد الجسدي، يعود إلى الواجهة بعنفٍ لم يسبق له مثيل. وفي مناطق أخرى، ومنها إنجلترا بالتحديد، غدت تعددية المسالك التي استُزرعت في الأوساط الألمانية تنمو وتزهر من جديد في المهجر، إن جاز التعبير. وعلى الرغم ممّا تتعرّض إليه المؤسسات من امتحان عسير، فهي تقاوم صدمة الأحداث.

وقد رافقت معاداة السامية تاريخ أوروبا المسيحية بأكملها، متسببةً بذلك، دون شك، في إضعاف مواردها الإصلاحية الداخلية. وإزاء هذا الوضع، يبدو من الصعب فهم مآسي القرن العشرين، دون التفكير في التحوّل الجذري الذي أفرزه إلغاء القواعد، التي كانت تحيل اليهود إلى طريد المجتمع، منكرةً عليهم منزلة الكائنات البشرية. والمسألة تتمثل في مسار تدريجي لم يكن يتسم دائماً بالتجانس، وقد رافق -وليس هذا من باب المصادفة- إقامة الدولة الليبرالية، وإثبات مؤسساتها، وبروز تطوّر داخلي في صلب المسيحية ذي توجه ليبرالي.

وحسب عالم الاجتماع مايكل ماير (Michael Meyer): إنّ معاداة السامية، من جهة أنّها قضية تاريخية - سياسية، قد كان لها دور حاسم في تطوّر الهوية اليهودية في العالم الحديث،¹⁷ ولم تكن معاداة السامية قطّ عاملاً محفزاً للإصلاح، فهي لا تهيّئ للإجماع الأخلاقي بين الثقافات، ولا للتعددية الداخلية، علاوة على أنّها قد تفرز هزّات غير متوقعة.

وفي سنة (1840م)، عندما اتُّهم يهود دمشق بجرائم قتل طقوسية، ووقع تهديدهم بالقتل الجماعي، ساد في أوساط اليهود، إثر تدخلات الإنجليز موزس مونتيفيوري (Moses Montefiori)، والفرنسي أدولف كريميو (Adolphe Crémieux)، عزمٌ جديد، فأقاموا مظاهرات احتجاجية. وقد أفضت قضية إيدغار دو مُرتارا (Edgardo Mortara)، الطفل اليهودي الذي تولّى تعميده خادم مسيحي، ثم اختطف من والديه، ونُقل إلى دير، إلى نشأة المنظمة اليهودية الرئيسية؛ التحالف الإسرائيلي الكوني، سنة (1860م).

ومن خلال إزكائها الرغبة في الحماية، فإنّ معاداة السامية لا تنتج إصلاحاً، ولا انفتاحاً على العالم الخارجي؛ بل إنّ ما تنتجه لا يدعو أن يكون سوى حالات ارتداد، وهي قد تفضي إلى تبرير جيد، لكنّها لن تفضي أبداً إلى معرفة مشتركة. ولا يمكن لإجماع أخلاقي بين الثقافات أن يتطوّر إلّا في مجتمعات تنحو إلى أن تكون حرة، أو تحرص على أن تكون لها مؤسسات حرة، وهو ما لا يتحقّق إلّا إذا كان الجميع فيها بمنأى عن الاضطهاد. وحرية إعادة رسم الحدود تعني التعرّض إلى عدم التأكد من نوع المجتمع، الذي يكون فيه المواطنون كافة متساوين، وهي مقاربة ليست باليسيرة، ولم تلقَ قبولاً سهلاً لأوّل وهلة، لأنّها قد تعني مزيداً من العزلة، لكنّ عزلة الضمير هي التي تجعل المرء يتحمّل مسؤولياته عموماً، وذلك ليس بالابتعاد عن العقيدة الدينية بالضرورة، بل من خلال السعي إلى إعادة التفكير فيها على نحو جديد.

17- م. أ. ماير (M. A. Meyer) الموقف من الحداثة: تاريخ الحركة الإصلاحية في الديانة اليهودية، (Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism) (نيويورك - أكسفورد، مطابع جامعة أكسفورد، 1988م). انظر، أيضاً، كتابه: الهوية اليهودية في العالم المعاصر (Jewish Identity in the Modern World) (سياتل - لندن: مطابع جامعة واشنطن، 1990م).

لم يكن يهود أوروبا كلهم مهينين للقفزة النوعية، التي حصلت جرّاء تأكيد المساواة بين بني البشر كافة، والمُضمّنة في ديباجة مختلف مواثيق الحقوق، بدءاً بإعلان استقلال أمريكا (1776م)، وصولاً إلى وثائق تأسيس الأمم المتحدة (1948م). وقد كان هذا المسار يتّجه إلى اعتبار أنّ من حقّ البشر كافة، بصرف النظر عن الجنس، والعرق، والقدرات الذاتية، والوضع الاجتماعي، والمستوى التعليمي، أن يتمتعوا بصفاتهم تلك بكرامة متساوية. ويعني قبول هذا الالتزام التشارك في مفهوم كونية الجنس البشري، وهو ما يعيدنا إلى الدرس الذي نستخلصه من أشعيا (Isaie).

وفيما يتعلق بتأكيد مبدأ الكرامة البشرية (*dignitas hominis*)، حوالي سنة (1000) ميلادية، قدّمت اليهودية مساهمتها في الظروف والملابسات الصعبة التي ذكرنا آنفاً. والواقع أنّ الكونية ليست -كما يقال غالباً- حكراً على المسيحية، من أوغسطين إلى إراسموس؛ ذلك أنّ التشديد على كرامة الإنسان ووحدة النوع البشري يمثل إحدى خصائص اليهودية أيضاً. فجوهر الإنسان الخاص الذي ورد وصفه على غاية من الدقة في التوراة، وتحديدًا في سفر التكوين، وفي بعض الترانيم، علاوةً على التقليد النبويّ المذكور آنفاً، قد هيّأ لليهودية، ما إن تحقّقت المساواة في الحقوق، أن تشعر بفخر مشروع بمساهماتها في الفكرة الحديثة للحرية (وذلك بسبب العلاقة التي تربطها بالإله، ونظراً لأنّها تعترف بأنّ كلّ بشر إنسان).

وقد عادت فكرة وحدة النوع البشري، وهي إحدى مقومات مفهوم المجتمع المنفتح (*Open society*)؛ الذي ظهر في مدرسة فلورنس الإحيائية، إلى الظهور من جديد، في الوقت الذي تعدّدت فيه أحكام التحرّر، وأسهمت قوى كثيرة في تحقيق هذا المثل. ويجدر بنا، في هذا الموضوع، أن نذكر تحذير عوليس، الذي أورده دانتي (*Dante*)، وأخذه عنه بريمو ليفي (*Primo Lévi*)، في موضع شهير من كتابه (*Ecce homo*): «اعتبر الجنس الذي أنت منه، الذي خلّق لا ليعيش كالبهائم؛ بل ليسلك نهج الفضيلة والمعرفة». (جهنم: *Enfer*، الجزء 24، ص 118-120)

11- نشأ الإصلاح اليهودي في أوروبا، وهو نتاج حروب نابوليون، في ألمانيا مطلع القرن التاسع عشر، في تلك المدن بالذات التي ستصبح، فيما بعد، مسرحاً لحملة كراهية مرعبة تجاه اليهود. وكان أوّل هيكل (مصلّح) (وهو مكان وقع الحرص فيه على إعادة إنعاش العبادة العامة بالتشديد على جماله وأهميته، بإدراج صلوات بلغة المكان، وموسيقى مجموعات المرثمين، وموسيقى الأرغن، واحتفاليات أخرى، من قبيل «التثبيت») قد تمّ افتتاحه في مدينة سيزن (*Seesen*) من مقاطعة واستفالي (*Westphalie*)، سنة (1818م)، أيام الاحتلال الفرنسي، بمبادرة من إسرائيل ياكوبسن (*Jacobson*)، إلّا أنّ الانسحاب الفرنسي وضع حدّاً لهذه التجربة.

ومع ذلك، فإنّ جذّة هذه المواجهة مع المذهب الأرثوذكسي قد انتشرت في ألمانيا، لا سيّما في همبورغ؛ التي غدت مسرحاً لجدلٍ متحمّس حول إصلاح القدس، متّصل، بالأساس، بسلطة التلمود والتفسير الحاخامي. كان المصلحون يميلون إلى مفهوم الوحي (التدريجي)، ولم يلبث أن تبين أنّهم لا يعُدّون أنفسهم ملزمين بالمعايير، والصيغ التقليدية. ونحن نجد عندهم نهج سبينوزا الذي يؤمن بأنّ قوانين الحكم اليهودي القديم لم تُعدّ تنطبق في مجتمع عصري قد غدت تتأكّد فيه، ليس قيمٌ أخلاقية وروحية فحسب قيم أكثر توافقاً مع التسلسل النبوي- بل أيضاً مؤسسات حكومية جديدة كانت تطالب، من أجل أن تضع حداً لعدم التسامح، بتعديل لنموذج الهوية، ليس باعتباره مثلاً للأمة، أو مثلاً وطنياً كما في الماضي، بل باعتباره مفهوماً شخصياً وحميمياً للعقيدة الدينية، وذلك في تواءم مع الهدف الكوني، الذي كانت الليبرالية الكلاسيكية قد سعت إلى تأكيده في أوروبة الإحيائية.

والواقع أنّه لم يعد بالإمكان الإبقاء على المجتمع التقليدي. وكان الجديد، في هذه الحال، يتمثّل في بحث القواعد التي يمكن أن يستند إليها تنظيم مجتمع جديد، وإدارة المرحلة الانتقالية. لقد كان أنصار الأرثوذكسية على خطأ عندما كانوا يقولون: إنّ مجتمعاً منفتحاً من شأنه أن يرفض علاقات التضامن بين أعضائه، وإنّه بدلاً من أن يهيئ لبقاء العديد من المجموعات الخاصة والمتكافئة؛ أي: جمعيات حرّة تعمل في نطاق احترام القانون، يفضي إلى اندثارها.

ومن منظور تاريخ يهودي معيّن، تمثل هذه الفترة بداية أزمة دينية، أو بادرة حقبة من المادية واللاأدرية التامة. وفي مرحلتها الأولى، على الأقل؛ أي: حتى مأساة الحرب الجديدة الفرنسية - الألمانية سنة (1870م) التي أفضت إلى انتشار معاداة السامية في صيغة سياسية جديدة، مع قضية درايفوس (Dreyfus)، تميّز العصر الذهبي للإصلاح اليهودي، خلافاً لذلك، بزخمٍ من الطاقات؛ التي لم تكن فكرية فحسب، بل ذات صبغة روحية مميزة أيضاً.

وخلال موسم «العلوم اليهودية» (وهي ترجمة حرفية لعبارة: **Wissenschaft des Judentums**)، التي تطلق على حركة ثقافية ألمانية هدفها القيام بتحليل نقدي للكتاب المقدّس، وفقاً للمنهج العلمي)، نجد التناؤل الذي أحدثه الحصول على المساواة معدّلاً بروح نقدية جديدة ينبئ عنها فقه اللغة، ونجدها، عوضاً عن معارضة العقيدة، مستعدة لأن تكون في خدمتها، إذا تحوّلت العقيدة، واتّخذت شكلاً جديداً.

وينبغي على المؤمن، من ناحية، أن يحيط علماً بنتائج التطوّرات العلمية، متخلّصاً من المعتقدات التي ثبت زيفها بشكل واضح، ومن ناحية أخرى، أن يعيد استملاك ذاك الجزء الأكثر حيوية في ذاته، ذاك الذي يطمح إلى وحدة النوع البشري؛ ذلك أنّ من شأن عقيدة تُفرض من أعلى، أو تُقرّر من قبل تقليد يعود إلى

مئات السنين -فنكون مجبرين على اتباعها، ليس من باب القبول الحرّ، بل بمقتضى آلية تحكّم خارجي- أن تلاقي رفضاً متزايداً بمرور الأيام.

وقد برزت عبارة: **Wissenschaft des Judentums** (أو العلوم اليهودية) في أوساط الجيل الثاني من اليهود النورانيين الشبان في منطقة برلين، فيما بين سنتي (1810م) و(1820م)، الذي كانت له مجلة رسمية تحمل عنوان: (**Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums**)، ويشرف عليها كلّ من عيمانويل وولف (**Immanuel Wolf**)، وليوبولد زونز (**Léopold Zunz**).

كان أفضل كتّاب القرن العشرين اليهود سليلي «العلوم اليهودية»، بدءاً بهيرمن كوهين (**Hermann Cohen**)، وفرانز روزنزفايخ (**Franz Rosenzweig**)، وصولاً إلى مارتن بوبر (**Martin Buber**)، وليو شتروس (**Leo Strauss**)، دون أن ننسى أولئك الذين، على غرار شولام (**Sholem**)، سيرفضون قاعدتها الأولوية، ويشهدون أقولها، ثم فشلها الكبير في القرن العشرين، مع اعترافهم بالدين الكبير الذي هم مدينون به إلى معلّمي (العلوم اليهودية)، فيما يتصل بالمنهجية التاريخية وفقه اللغة.

وكان من المؤمل أن تحفز نهاية الحرب العالمية الثانية، ومأساة آشويتز (**Auschwitz**) على العودة إلى القيم الكونية لبداية القرن العشرين. لكنّ ذلك لم يتحقّق، بل العكس هو الصحيح. لقد خطا التحليل الفلسفي، بما في ذلك في صلب اليهودية، خطواته الأولى في غمرة الحرية المستعادة بنسب أخطاء الغرب إلى تلك المبادئ الكونية التقليدية ذاتها، تلك التي جعلت المساواة ممكنة، في حين كان من الجليّ أنّه إن كان يوجد خطأ يُنسب إلى الغرب، فهو، بالأحرى، خطأ عدم احترام تلك المبادئ المؤسسة، وهو ما فتح الباب، من ناحية، أمام الإلحاد التام ذي الصبغة المادية، ومن ناحية أخرى، أمام عودة مظفّرة للشرعية اتخذت لها، في الغالب، أشكالاً من الوطنية الدينية بعد قيام دولة إسرائيل.

ويبدو العالم الغربي، اليوم، وقد تناسى هذه الدروس (السامية)، عازماً تجاهل إمكانات الإحيائية النبوية الكامنة، مؤثراً عليها نهج مجرد إشباع الحاجات المادية، معطياً عن نفسه صورة مجتمع البذخ، القائم على القوة المادية وحدها، ومحروماً من التربية الأخلاقية، التي كانت النبوة اقترحتها -على لسان ابن ميمون- على أوروبا، لتذكّرنا بأنّ التطور المادي ينبغي بالضرورة أن يكون معادلاً بتطور أخلاقي جمعي.

ببليوغرافيا

- ألبارتو كافاليون: مفكر وباحث إيطالي، يعمل في معهد بيمنتيسي لتاريخ المقاومة والمجتمع المعاصر في تورينو/ إيطاليا.
- ألبارتو كافاليون، (Coenobium) للفترة 1918-1906م (لوغانو: Ed. Alice 1993).
- أ. كافاليون: Il senso dell'arca ضمن (Napoli: L'ancora del Mediterraneo) (Ebrei senza saperlo) (2001).
- أ. موميليانو، (الحكمة الأجنبية) (Saggezza straniera) (تورينو: Einaudi 1980).
- أ. غارين، الإحيائية الإيطالية (L'umanesimo italiano) (باري: Laterza 1964).
- إ. سولا (E. Sola) (ميلانو: Libreria editrice Lombarda 1929).
- إ. كاجون (I. Kajon) الفكر اليهودي في القرن التاسع عشر (Il pensiero ebraico del Novecento) (روما: Donzelli 2002).
- إ. دويتشر، اليهودي غير اليهودي (L'ebreo non ebreo) (ميلانو: Mondadori 1969).
- ب. س. بوري (P. C. Bori) الكونية باعتبارها تعدد الحيات (Universalismo come pluralità delle vie) (جنوة: Marietti 2004).
- ج. بيركهاردت: (J. Burckhardt) حضارة النهضة (La civiltà del Rinascimento) (فيرنزا: Sansone 1955).
- ج. ديبينديتي (G. Debenedetti)، (ثمانية يهود) (Otto ebrei). vol. III des Opere (ميلانو: Il Saggiatore 1973).
- ن. سولومون، اليهودية (Ebraismo) طبعة إيطالية، بإشراف أ. كافاليون (تورينو: Einaudi 1996).
- س. سيريني، Il gioco dei regni (فيرنزا: Giunti 1993).
- س. بارتى (S. Berti) صفحات يهودية (Pagine ebraiche) (تورينو: Einaudi 1987).
- ل. شتروس، دليل الحيارى (The Guide of the Perplexed) (شيكاغو: ed. Sh. Pines 1963).
- ب. س. بوري (B. C. Bori) تعدد الحيات: في أصول خطاب بيك دي لا ميراندول (Pico della Mirandola) حول الكرامة البشرية (Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola) (ميلانو: Feltrinelli 2000).
- ي. س. ياروشالمي (Y. C. Yerushalmi) زاكور: قصة يهودية وذاكرة يهودية، (Zachòr. Storia ebraica e memoria ebraica) (بارما: Pratiche ed 1993).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com