

شريعة الملك

(شريعة قتل الأغيار)

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - يناير ٢٠١١م



٧ شارع فريد سميقة - مصر الجديدة - أمام نادى الشمس

تليفون وفاكس : ٢٦٤٣٢٤٨٨ - ٤٨٦٨٠٤٢٤

٠١٠١٦٣٣٧١٨ - ٢٢٤١٥٨١٦

Email: <shoroukintl@hotmail.com>

<shoroukintl@yahoo.com>

<http://shoroukintl.com>

شريعة الملك

(شريعة قتل الأغيار)



ô · ô ô



البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية

الفهرسة أثناء النشر

(بطاقة فهرسة)

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

شايبرا، يتسحاق.

شريعة الملك: شريعة قتل الأغيار/ يتسحاق شايبرا، يوسف إلتيسور؛ ترجمة وإعداد
خالد سعيد، محمود مندور.

ط ١. - القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١ م.

٣٠٤ ص؛ ١٧×٢٤ سم.

في رأس العنوان: حيثيات قتل الإسرائيليين للرضع.

تدمك 978-977-701-044-3

١- جرائم ضد الإنسانية. ٢- جرائم الحرب. ٣- الصهيونية.

أ- إلتيسور، يوسف (مؤلف مشارك). ب- سعيد، خالد (مترجم ومعد).

ج- مندور، محمود (مترجم ومعد).

د- العنوان.

١٥، ٣٦٤

رقم الإيداع ٢٠١١/٢٦٨٤ م

I.S.B.N. 978-977-701-044-3 الترقيم الدولى

الفهرس



٧	تقديم الناشر
١٣	مقدمة المترجمين
١٧	كلمة الراي يتسحاق جينزبورج
٢٣	مقدمة المؤلفين
٢٥	المضمون باختصار
٢٧	الفصل الأول: حظر قتل غير اليهودي
٣٤	الملحق الأول: لم يرد أن هناك أمرًا مباحًا لليهود ومحظورًا على الأغيار
٤٣	الملحق الثاني: فرضية «لم يرد شيء...»
٤٩	هوامش الفصل الأول
٧٣	الفصل الثاني: قتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع لأبناء نوح
١٠١	الملحق: أقوال «هحازون إيش»
١٠٣	هوامش الفصل الثاني
١١٧	الفصل الثالث: بذل النفس عن القتل بين أبناء نوح
١٦٦	الملحق الأول: الفرق بين الإنقاذ والعلاج في قضايا دينية متباينة
١٧٤	الملحق الثاني: شرح رأي الراي موشيه إيسر إيش في حالة تخفيف حمل السفينة
١٨٣	هوامش الفصل الثالث

٢١٣	الفصل الرابع: نفس اليهودي مقابل نفس الأغيار
٢٢٦	الملحق: العلاقة بين الوصايا السبع ووصايا التوراة الـ٦١٣
٢٣٦	هوامش الفصل الرابع
٢٤٥	الفصل الخامس: قتل الأغيار في الحرب
٢٦٧	هوامش الفصل الخامس
٢٧٧	الفصل السادس: تعمد إيذاء الأبرياء
٢٨٨	هوامش الفصل السادس
٢٩٩	خط سير الكتاب
٣٠٣	الخاتمة



تقديم الناشر



في مايو ٢٠١٠، أبحرت سفينة «الحرية» من تركيا، وعليها ناشطون مدنيون من مختلف أنحاء العالم، تحمل مؤنًا لأهالي غزة المحاصرين منذ سنوات، وثبِّين أنه لا يزال في العالم أناس أحرار يرفضون بربرية استباحة الآخر: استباحة أرضه، وماله، وحياته.. فخرجت عليهم القوات العسكرية الإسرائيلية، في ٣١ من الشهر نفسه، وقتلت حوالي عشرة منهم، وأصابت آخرين، وصادرت السفينة بما عليها... ولم يخرج من العالم «المتحضر» سوى قليل من الإدانات اللسانية.. ووقفت حكومات أمريكا وأوروبا الغربية صفاً واحداً أمام أي عمل فعال ضد إسرائيل، وبرر أحد قادة إسرائيل تلك الجريمة بأن إرسال المعونات الإنسانية لغزة هي عملية استفزازية...

قبل ذلك بعدة أشهر، شنت إسرائيل غزوة بربرية على غزة من ٢٧-١٢-٢٠٠٨ إلى ١٨-١-٢٠٠٩، قتلت فيها نحو ١٥٠٠ فلسطيني، معظمهم من المدنيين، أطفال ومسنين، وأصابت أضعاف ذلك العدد، وهدمت مئات المنشآت المدنية، ورأى العالم من شاشة «الجزيرة» كيف قصفت القوات الإسرائيلية سيارات الإسعاف؛ لتمنع إنقاذ المصابين، وعایش الأطباء المصريون، وغيرهم من مختلف أنحاء العالم، استخدام إسرائيل للأسلحة المحرمة دولياً في أجساد الضحايا.

وكالعادة، لم يصدر من العالم «المتحضر» سوى بعض الإدانات اللسانية... وكالعادة أيضاً ووقفت حكومات أمريكا وأوروبا الغربية صفاً واحداً أمام أي عمل فعال ضد إسرائيل.

قبل ذلك، كانت هجمة إسرائيل البربرية على لبنان، صيف ٢٠٠٦؛ حيث قتلت وأصابت أضعاف ذلك، ودمرت مئات المنشآت المدنية. وكان رد فعل العالم «المتحضر» متميزاً في تلك

المرّة... فقد عمي بصر الأمم المتحدة... وثقل سمعها... وانخرس لسانها... فقد ظن الرئيس الأمريكي، جورج دبليو بوش، أن إطالة زمن الحرب كفيلاً بالقضاء على حزب الله... ولكن الغزوة البربرية استمرت لمدة شهر... وصمد حزب الله، فيما انسحقت سمعة إسرائيل، وتعزى التحالف الإسرائيلي- الأمريكي- الأوروبي، وتعزى كذلك تواطؤ المتواطئين وتخاذل المتخاذلين... واضطرت أمريكا لأن تبعث الأسلحة الأكثر تطوراً لإسرائيل، حتى تنجز مهمتها... ولكن دون جدوى... فانعقد مجلس الأمن- الذي استيقظ بعد حوالي شهر- ليطلب إيقاف الحرب، في سبيل إنقاذ ما تبقى من سمعة المجرمين والمشبهين...

وهكذا، تاريخ إسرائيل من قبل قيامها في ١٩٤٨، وحتى الآن... استباحة الآخر... أرضه، وماله، ودمه... عشرات المذابح للمدنيين، على شاكلة دير ياسين... وتهيئة المسرح لحزب الكتائب الماروني لذبح آلاف الفلسطينيين العزل في مخيمات صبرا وشاتيلا...

وقبل أن نتطرق إلى الأساس لذلك، ربما كان علينا أن نذكر القارئ بأن دولة إسرائيل احتفلت منذ بضع سنوات بمرور خمسين سنة على فضيحة لاغون^(١)، فكرمت الإرهابيين الذين أرسلتهم لتنفيذها في القاهرة، تكريم الأبطال.

وقبل ذلك، في فبراير ١٩٩٤، اقتحم الطبيب الإسرائيلي باروخ جولد شتاين مسجد الخليل في صلاة الفجر، وحصد برشاشه حوالي أربعين من المصلين، بإطلاق النار عليهم في ظهورهم.

وأيضاً، قامت دولة إسرائيل بتكريم البطل الشهيد جولد شتاين بجنازة عسكرية مهيبية، وبنّت له المؤسسة الدينية ضريحاً يليق بمقام: شفيعنا عند الله: باروخ جولد شتاين.. وقال الشعب الإسرائيلي كلمته: «لقد شفى جولد شتاين غليلنا»^(٢).

كيف كان كل ذلك؟ ما هو الأساس الأيديولوجي الذي انبعثت منه كل تلك الجرائم؟

يكشف كتابنا الحالي عن جزء يسير من ذلك...

فالله خلق العالم كله من أجل اليهود...

(١) أرسلت إسرائيل بعضاً من أفراد المخابرات الإسرائيلية لتدمير بعض المنشآت الأمريكية في القاهرة سنة ١٩٥٤ لتخريب العلاقات المصرية- الأمريكية.

(٢) «الأصولية اليهودية في إسرائيل» إسرائيل شاحاك، نورتون ميزفينسكي، من منشورات مكتبة الشروق الدولية.

والله يتدارس التواراة مع حاخامات اليهود... وليس ذلك فحسب... فقد يصحح الحاخامات لله مفهومه^(١)، بل إن الله صارع نبيه يعقوب، ولما لم يقدر عليه، سأله أن يخلي سبيله^(٢)...

إذن، من حق اليهودي أن يقتل غير اليهودي... فالأخير شرير.. ليس لحياته قيمة... وعدمه أفضل... بل من حق اليهودي قتل الرُّضَع... فأولئك قد يكبرون ويصبحون أشراً، فالأفضل لهم وللعالَم أن يقتلوهم في الرضاعة...

وبالطبع، يمكن قتل مدينة بأكملها.. أو حتى دولة بأكملها... فقد أساء بعض أفرادها لشعب الله المختار...

ليس هذا فقط، بل يمكن قتل الشهود أيضاً حتى لا يتكلموا عما شاهدوه... هذا الكتاب، وأمثاله وأكثر، يُدرّس في إسرائيل... ولكن العالم «المتحضر» يقول إن آيات القرآن تدعو للعنف والقتل ورفض الآخر...

وإليك عزيزي القارئ بعض آيات «العهد القديم»، التي لا يراها العالم «المتحضر» الذي يتحلى برؤية انتقائية بدرجة امتياز:

جاء تحت عنوان شرائع حصار وفتح المدن البعيدة:

«وحين تتقدمون لمحاربة مدينة فادعوها للصلح أولاً. فإن أجابتمكم إلى الصلح واستسلمت لكم، فكل الشعب الساكن فيها يصبح عبيداً لكم. وإن أبت الصلح وحاربتكم فحاصروها، فإذا أسقطها الرب إلهكم في أيديكم، فاقتلوا جميع ذكورها بحد السيف. وأما النساء والأطفال والبهائم، وكل ما في المدينة من أسلاب، فاغنموها لأنفسكم، وتمتعوا بغنائم أعدائكم التي وهبها الرب إلهكم لكم. هكذا تفعلون بكل المدن النائية عنكم التي ليست من مدن الأمم القاطنة هنا».

وجاء تحت عنوان شرائع حصار وفتح أرض الموعد:

«أما مدن الشعوب التي يهبها الرب إلهكم لكم ميراثاً فلا تستبقوا فيها نسمة حية، بل دمرها عن بكرة أبيها، كمدن الحِيثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين

(١) تاريخ الكتاب المقدس: كارين أرمسترونج، من منشورات مكتبة الشروق الدولية.
(٢) سفر التكوين الإصحاح ٣٢ الآيات: ٢٢ - ٢٩ تحت عنوان: يعقوب يصارع في فنيئيل.

واليوسيين، كما أمركم الرب إلهكم، لكي لا يعلموكم رجاساتهم التي مارسوها في عبادة ألهتهم، فتغروا وراءهم وتخطئوا إلى الرب إلهكم» - [سفر التثنية الإصحاح ١٠: ٢٠-١٨].

وجاء تحت عنوان تطهير المحاربين وقتل النساء الأسيرات:

« فخرج موسى وألعازار وكل قادة إسرائيل لاستقبالهم إلى خارج المخيم، فأبدى موسى سخطه على قادة الجيش من رؤساء الألوف ورؤساء المئات القادمين من الحرب، وقال لهم: (لماذا استحييتم النساء؟ إنهن باتباعهن نصيحة بلعام أغوين بني إسرائيل لعبادة فغور، وكن سبب خيانة للرب، فتنفسي الوبأ في جماعة الرب. فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال، واقتلوا أيضًا كل امرأة ضاجعت رجلاً، ولكن استحيوا لكم كل عذراء لم تضاجع رجلاً. وأما أنتم فامكثوا خارج المخيم سبعة أيام، وعلى كل من قتل نفسًا، ومن لمس قتيلاً أن يتطهر في اليوم الثالث، وفي اليوم السابع)» - [سفر العدد الإصحاح ١٣: ٣١-١٩].

وجاء في مزامير داود:

«أما أنا فقد مسحت ملكي وأجلسته على صهيون جبلي المقدس...

.. وها أنا أعلن ما قضى به الرب: قال لي الرب: أنت ابني.. أنا اليوم ولدتك.. اطلب مني فأعطيك الأمم ميراثًا، وأقاصي الأراضي ملكًا لك.. فتكسرهم بقضيب من حديد، وتحطمهم كآنية الفخار» - المزمور الثاني.

وجاء في سفر اللاويين:

«لا تطغ بتسلطك، بل اتق إلهك، وليكن عبيدكم وإماؤكم من الشعوب التي حولكم، منها تقتنون عبيدا وإماء، وكذلك من أبناء المستوطنين النازلين عندكم».

[الإصحاح ٢٥: ٤٣-٤٤].

فالعهد القديم من الكتاب المقدس زاخر بالآيات التي تجعل العالم كله عبيدًا وميراثًا لشعب الله المختار.

وسيجد القارئ في كتابنا هذا فتاوى حاخامات - طيب الله ثراهم، كما يكرر الحاخامان المؤلفان - على شاكلة:

* لا يجب تصديق الأغيار في شيء.

* إنقاذ يهودي أهم من استقرار العالم.

* حياة الأغيار لا تساوي شيئاً.

* الأجنبي مباح لإسرائيل.

* كل من لا يقبل الالتزام بالوصايا السبع، يجوز السيطرة عليه واستغلاله لمصلحة اليهود.

* لا داعي للتدقيق فمن ساعد على أذى إسرائيل ومن لم يساعد.. فالقتل أولاً.

* من يسرق أرض إسرائيل يستحق القتل.

* قتل الرضع لثلاثا يكبروا ويصبحوا أشراراً.

* قتل المدينة أو الدولة التي ساهم أفرادها في إلحاق الأذى بإسرائيل.

* جواز قتل كل الشهداء على قتل إسرائيل للأغيار.

ولم يتوقف الأمر على قتل الأغيار، بل يجب استئصال الوشاة اليهود والمرتدين والملحدين،
ودفعهم إلى القبر؛ لأنهم يبعدون الشعب من طريق الرب، مثل يسوع الناصري وتلامذته.

ونوجه عناية القارئ الكريم، أنه سيصادف في الفصول الثلاثة الأولى إرساء دعائم ما سيرد في الفصول من الرابع إلى السادس. حيث يتناول الفصل الأول حظر قتل غير اليهودي الملتزم بالوصايا السبع لأبناء نوح. بينما يناقش الفصل الثاني حكم غير اليهودي الذي لا يلتزم بهذه الوصايا. أما الفصل الثالث، فيتناول بشكل مفصل الحالات التي يتم فيها التضحية بالنفس عن ارتكاب أي ذنب. وتزخر الفصول الثلاثة بتوصيفات عدة بنى الكاتبان عليها ما يلي من أحكام.

أما الفصول من الرابع إلى السادس، فهي تقوم بالتركيز أكثر على استباحة دماء «الأغيار»، فيتحدث الفصل الرابع عن النفس اليهودية مقابل النفس غير اليهودية. والخامس عن قتل الأغيار في الحروب. بينما يتناول الفصل السادس أحكام القتل المتعمد للأبرياء في حالتي الحرب والسلام.

قد يرتبك القارئ مما يبدو له من تناقضات، بل وقد يندهش عندما يجد الحاخامين يقفزان بكل خفة ورشاقة على بعض النصوص في تجاهل واضح، ويركزان على نصوص أخرى متعارضة، بانتقائية مطلقة ومتميزة.

وجدير بالذكر أن كارين أرمسترونج أشارت لذلك وكررته وأكدته في كتابها: تاريخ الكتاب المقدس، فقد ظهر في اليهودية: «يهودية الحاخامات»، وهي كما ينطق الاسم ديانة تتمحور حول دراسات الحاخامات التلمودية، وهي كثيرًا ما تتعارض مع نصوص الكتاب المقدس.

وأخيرًا... ما جاء في هذا الكتاب الدراسي من استباحة الآخر - حتى الرُّضع - تمارسه إسرائيل منذ بضعة عقود، ولكن العالم «المتحضر» لا يهتم، بل هو يمد إسرائيل بالسلاح والمال والتأييد والعون السياسي والإعلامي!

ولكن أين ذهب العالم العربي؟ وماذا ينتظر؟! أن يستسلم وينقسم على نفسه ويتفتت تنفيذًا للمشروع الصهيوني، وينتهي أمره عبدًا لصهيون؟

عادل المعلم



مقدمة المترجمين

أكدت الحروب الإسرائيلية الأخيرة (سواء في لبنان أو قطاع غزة)، مجددًا، حقيقة الكيان الصهيوني الدموية والغاصبة، وعكست مدى العنف، والقسوة، والإرهاب الإسرائيلي باعتبارها جزءًا من البنية العقلية، والفكرية، والاجتماعية، والنفسية له، وكون تلك الصفات نسيجًا دينيًا وثقافيًا جعلت من العنف والإرهاب عقيدة باسم الدين.

تستند الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة في حروبها ومواجهتها الدائمة للعرب، الفلسطينيين وغير الفلسطينيين، إلى فلسفة ونظريات الإرهاب الديني، المستقاة من التوراة، فثمة غايات دنيوية وسياسية غلّفها كتبة التوراة وكبار الحاخامات، والتي خرجت ونشرت في أمهات الكتب اليهودية، بعقائد أضفوا عليها صفة الدين، وأصبح أتباعها المؤمنون بها يمارسون الإبادة الجماعية والقتل على أنها طاعة وتقربًا للرب، عبر حقب تاريخية مختلفة.

ما الحاخامات اليهود الحاليون في إسرائيل إلا نموذج من تلك النماذج التي باتت تُسيّر دفة الحكم في الكيان الصهيوني، وما خروج وصدور ونشر فتاوى قتل الأغيار «غير اليهود» إلا غيظ من فيض من أقاويل وتصريحات لعدد من الحاخامات اليهود، والتي أضحت منهاجًا ضد الشعوب والأمم الأخرى، دون تحديد. فالنفس اليهودية لها الأفضلية عن غيرها من النفوس البشرية، وبالتالي يمكن للإسرائيلي قتل العربي، فلسطيني أو غير فلسطيني، بدم بارد؛ استنادًا إلى تلك الفتاوى.

انطلاقًا من تلك الفتاوى، وإحياء لفتاوى أخرى مماثلة، صدر في سبتمبر/أيلول من عام ٢٠٠٩م، كتاب «شريعة الملك»، أو «توراة الملك»، أو «عقيدة الملك» بالعبرية، و«تورات هميلخ» بالعبرية. يبيح، ويشرّع، ويرخص قتل غير اليهود، أو «الأغيار»، وبخاصة الفلسطينيين، وهو كتاب لحاخامين يديران مدرسة دينية متشددة تدعى «يوسف ما يزال حيًّا»، في مستوطنة

يتسهار القريبة من مدينة نابلس الفلسطينية، وهما الحاخام يتسحاق شايرا، ومساعدته الحاخام يوسف إيليسور.

يعد الكتاب بمثابة المرشد الهادي لمن يريد قتل «الأغيار»، بدم بارد، فهو ترخيص شرعي لقتل العرب، خاصة أن الحاخامين يستعرضان في الكتاب مئات الاقتباسات من التوراة والشريعة اليهودية، وأمهات الكتب الصادرة باللغة العبرية، كفتاوى دينية تبيح قتل «الأغيار»، مع الحذر من الدعوة، بشكل صريح، إلى مخالفة القانون، لكن في الوقت نفسه لا يخشى الحاخامان من محاكمتها؛ لأنه في هذه الحالة سيتعين محاكمة اثنين من كبار مفسري التوراة في القرون الوسطى، وهما الرامبام (الراي موسى بن ميمون)، والرمبان (الراي موسى بن نحمان)!

تبيح صفحات الكتاب قتل «الأغيار»، دون الإشارة الصريحة للعرب؛ حيث يستهله مؤلفاه بتحريم قتل «الأغيار» لعديد من الأسباب، منها تفادي العداوة، وانتهاك الدين، لكنها سرعان ما ينتقلان لاستعراض عشرات الحالات التي يجوز فيها القتل؛ استناداً لأحكام التوراة، والشريعة اليهودية، وعشرات الكتب الدينية الأخرى، التي تعد بمثابة إرشادات وفتاوى دينية.

رأى الحاخامان، شايرا وإيليسور، أنه بالإمكان قتل الأطفال الرضع أيضاً؛ لأنهم يمنعون تقدم اليهود نحو السيطرة على العالم وإصلاحه! فأولئك الأطفال، عندما يكبرون، سيلحقون باليهود ضرراً. وفي تلك الحالة يشدد المؤلفان على وجوب قتل الأطفال الرضع، وليس قتل البالغين من المدنيين الأبرياء فحسب. فضلاً عن حرص المؤلفين على التشديد على الانتقام، اتباعاً لنظرية «العين بالعين والسن بالسن».

بُعيد نشر عرض للكتاب في صحيفة «معاريف» الإسرائيلية الصادرة باللغة العبرية، في التاسع من شهر نوفمبر/ تشرين الثاني من عام ٢٠٠٩م، والضجة الإعلامية التي لازمت ذلك العرض، أصدر الحاخامان تعقيباً، أكدوا فيه على تشبهما بكل كلمة وردت فيه، وأشارا لتقييم وتقدير كبار الحاخامات له، ولمساهمته في إثراء «الشرع اليهودي المعاصر»! حيث نال الكتاب رضا وتوصية محافل صهيونية، وذلك رغم إلقاء القبض على الحاخام شايرا، في شهر سبتمبر/ أيلول من عام ٢٠١٠م، بتهمة إصداره لكتاب يبيح قتل «الأغيار»، لكنه ما لبث أن خرج بعد ثلاثة أيام فقط! مع التأكيد على أن فترة إلقاء القبض عليه تزامنت مع شروع تل أبيب في الدخول في مفاوضات مباشرة مع الجانب الفلسطيني!

يحمل الكتاب المئات من الاختصارات، والمصطلحات، والتعبيرات الجديدة والصعبة على المتابع والمترجم للغة العبرية، لدرجة أن المؤلفين يستخدمان في بعض الأحيان المعنى العاشر للكلمة، وليس المعنى الأول أو الثاني لها، مما زاد من صعوبة متابعة الكتاب في البداية، خاصة أنه يشير إلى عشرات الكتب اليهودية الدينية، بدءاً من التوراة والأسفار الخمسة، وانتهاءً بالحاخامات المعاصرين، مروراً بالمشناه، والجماراء، وحاخامات العصور الوسطى، عبر عشرات الفتاوى القديمة التي يعيد الكاتبان إحياءها مرة أخرى، وقياس أحكام على أحكام أخرى كانت موجودة في الأساس. بالإضافة إلى أن الكتاب يستشهد بمئات الاقتباسات الآرامية، فضلاً عن أن لغة الكتاب لغة رمزية يصعب فهمها بسهولة؛ لأنها مكتوبة لغلاة اليمين الصهيوني! وهو ما عكفنا على توضيحه في الهوامش، التي زادت عن متن الكتاب في الكثير من الأحيان، ولذلك وضعنا هوامش كل فصل بعد نهايته.

واجهنا صعوبة كبيرة في الحصول على الكتاب؛ لأنه لم يوزع بواسطة شبكات بيع الكتب الكبرى في إسرائيل؛ حيث أوصى عدد من حاخامات اليمين المتطرف أتباعهم بشرائه من مدرسة «يوسف ما يزال حياً» فحسب، وهي المدرسة التي يتبعها المؤلفان، لكننا حصلنا على الكتاب بصعوبة، في شهر مارس/ آذار من عام ٢٠١٠م، وانتهينا من ترجمته مع مطلع شهر أكتوبر/ تشرين الأول المجيد، ولعل نصر أكتوبر قد شحذ من هممنا، وشد من أزرنا، لنقدم للقارئ العربي صورة حية لخطورة فتاوى جارنا الذي يسعى بعضنا لإرضائه والتحالف معه، ويسعى البعض الآخر للتهوين من خطره.

القاهرة في ٦ أكتوبر/ تشرين الثاني ٢٠١٠م

المترجمان



بعون الله الرحمن الرحيم، في ٢٠٠٩ م.

إلى تلاميذي الأعباء الأعزاء، والراي «يتسحاق شايرا^(١)» والراي «يوسف يرمياهو إلتيسور^(٢)»، حفظهما الرب.

سعدت بمطالعة الجزء الأول من كتابكما «شريعة الملك»، وهو ثمرة جهد متواصل في معهد البحث التوراتي، الكائن بجانب مدرستنا الدينية اليهودية المقدسة «يوسف ما يزال حياً^(٣)»، وهو الكتاب الذي يناقش قضايا مهمة تتعلق بالتفريق بين اليهودي وغير اليهودي. وهي القضايا التي تمس بشدة وضعنا الحالي في أرض إسرائيل، التي يجب علينا الاستيلاء عليها من أيدي أعدائنا.

وحتى يتم هذا بإتقان، انطلاقاً من روح التوراة، ومن أجل إذكاء روح الشعب، يجب توضيح وجهة النظر التوراتية جيداً في مثل هذه الأمور.

لا شك، كما يتضح لدينا في مقال القبلاه^(٤) والهاالاخاه^(٥) في الجزء الأول من «مُلك إسرائيل ملكوت ישראל^(٦)»، في أن الوسيلة الحقيقية لإصلاح الواقع وفقاً للشريعة اليهودية، هي استلهاهم

(١) الراي يتسحاق شايرا הרב יצחק שפירא: هو أحد مؤلفي الكتاب، ويشغل منصب رئيس المدرسة الدينية اليهودية «يوسف ما يزال حياً».

(٢) الراي يوسف يرمياهو إلتيسور הרב יוסף ירמיהו אליצור: المؤلف الثاني للكتاب، وهو باحث في العهد القديم ومساعد الراي شايرا.

(٣) المدرسة الدينية اليهودية «يوسف ما يزال حياً» لاود יוסף חי: هي مدرسة دينية يهودية، أُقيمت في قبر سيدنا يوسف في نابلس منذ عشرين عاماً، ويعد الحاخام يتسحاق جينزبورج יצחק גינזבורג: هو أكبر معلمي المدرسة، وهي المدرسة التي صدر عنها هذا الكتاب.

(٤) القبلاه קבלה: هو علم المعتقدات الصوفية اليهودية.

(٥) الهاالاخاه הלכה: هي الشريعة اليهودية.

(٦) مُلك إسرائيل מלכות ישראל: هو الموقع الرسمي للراي يتسحاق جينزبورج יצחק גינזבורג على الشبكة العنكبوتية.

جوهر التوراة، بمساعدة القبالة والحسيدية^(١)، بشكل واقعي، وعندها سيصير الواقع ممهدًا لاستيعاب تعاليم الشريعة اليهودية الصارمة.

من المعلوم أنه ليس ثمة إنسان يمكنه العزم على السير في طريق الشريعة الحقّة، دون أن يكون ضليعًا في فهم حكمة الحقيقة، ومن المعلوم أيضًا أن الرسالة الأساسية لجيلنا هي توضيح معاني التوراة المختلفة، حتى نصل في عصرنا هذا إلى شريعة واضحة لا لبس فيها، كما ورد في سفر ملوك أول^(٢).

بعون الله، ستواصلون أتمم ومعكم جميع تلاميذ المدرسة الدينية والمعهد التوراتي، استكمال دراسة الشريعة اليهودية من خلال التعمق في بواطن التوراة، وحينها ستتضح الأمور وتحل السعادة على الكون، كما حدث لحظة تلقي الشريعة في سيناء^(٣)، وسنجد أثر ذلك في الواقع، إلى حين حلول الخلاص الحقيقي والمتكامل.

«التوراة هي أساس كل شيء»؛ وبمناسبة صدور الكتاب، سنتعمق في بنية القضايا الواردة في التلمود^(٤)، التي تناول القاعدة التي تم توضيحها باستفاضة في الفصل الأول، وهو ما يعد مصدرًا من الشريعة؛ حيث يحظر على اليهودي قتل غير اليهودي (وكنا قد أسهبنا بالفعل في هذا الشأن في الأقوال الشفاهية، وهناك المزيد بعون الله).

وردت قاعدة «كل شيء ورد ذكره في التوراة» أربع مرات في فصل «تعانیت תלמודית»^(٥) في التلمود، وعلينا، وفقًا لأسلوبنا في التناول، ضبط الأمور في مقابل الدرجات الأخلاقية العشرة في التصوف اليهودي^(٦) (التي يقابلها القوى البشرية وطرق عبادة الرب).

(١) الحسيدية תלמודית: يستخدم المصطلح للإشارة إلى عدة فرق دينية في العصور القديمة والوسطى، ولكنه يستخدم في العصر الحديث للدلالة على الحركة الدينية الصوفية الحلولية، التي أسسها وترعّمها بعل شيم طوف، والتي بدأت في جنوب بولندا وقرى أوكرانيا في القرن الثامن عشر.

(٢) سفر ملوك أول מלכים א': وهو أحد أسفار كتاب الأنبياء في العهد القديم.

(٣) المقصود هو واقعة نزول الوصايا العشر على نبي الله موسى عليه السلام في سيناء.

(٤) التلمود תלמוד: هو ما يعتبره اليهود الشريعة الشفوية المكتملة للشريعة المكتوبة، أي العهد القديم، وحسب الاعتقاد اليهودي فقد عاش التلمود لدى حكماء اليهود إلى أن تم تدوين نسختين منه: الأولى دُونت في فلسطين، والثانية في بابل. الكتاب ينقسم إلى ستة فصول رئيسية، ويتكون من المشناه، وهي المتن؛ والجارا، وهي الحواشي؛ والبرابتا، وهي الشروح الإضافية.

(٥) فصل تعانیت מסכת תלמודית: هو أحد فصول كتاب «موعيد תבנית» أحد أجزاء التلمود، ويناقش هذا الفصل القصير، نسبيًا، أمورًا تخص الصيام.

(٦) تضم القبالة، التصوف اليهودي، عشر منازل، أو عشر درجات هي: التاج، الحكمة، الإدراك، التقوى، الشجاعة، العظمة، الأبدية، الشكر، الأساس، المُلْك.

ويبدو أنه يجب علينا بالتحديد ضبط الأمور حيال سبع درجات أخلاقية منها، والتي يكمن جزء منها في النفس البشرية (نقصد هنا الدرجات الأخلاقية التي تمس الواقع الخارجي، بهدف توضيحها وتعديلها بشكل عملي)، وثمة نوع من التخيل في العلاقة بين اليهود وبقية الشعوب، وكما ورد «لماذا ثمة شيء مباح لليهودي ومحرم على أبناء نوح»، (وهو ما لا نجده في الدرجات الأعلى الحسية والإدراكية، من أنه ليس ثمة أي تخيل في العلاقة بين اليهود وغير اليهود).

القضية التي وردت في (سنهدرين^(١) ١:٥٩)، تتحدث عن قاعدة شرعية أساسية، وهي «كل شيء ورد ذكره في التوراة»، وقد جاءت هذه القاعدة لتبرير قاعدة أخرى وضعها الراي «يوسبي بار حنينا יוסי בר חנינא^(٢)»، والتي تخالف، لأول وهلة، رأي الجمارا^(٣)، والتي تقول إن «أي شريعة فُرضت على أبناء نوح، ولم يرد ذكرها مرة أخرى في سيناء، المقصود بها هم اليهود فحسب، وليس أبناء نوح بوجه عام!»

ورغم ما سبق، يتضح أن القاعدة الأساسية لا تتعارض مع أي قواعد أخرى؛ «لأن الرب ليس ببشر حتى يُغير من رأيه!»

إن الشرائع التي فُرضت على البشرية بشكل عام قبل تلقي الشريعة في سيناء، كان هدفها في الأساس تهذيب الأخلاق الكامنة في الإنسان، وهي في الأصل قد مُنحت بغرض انتقاء أصل النفس اليهودية، تحديداً، ولتطبيق القاعدة الشرعية، التي تقول: «ويخلق من الفاسد عالم» مثلما في حالة النبي «إبراهيم» الصالح ابن «تارح» الكافر، ويكفي هذا المثال لمن يمتلك الحكمة.

«ونحن لا نملك سوى شريعة «عرق النساء»^(٤)» (وعلى عهدة رايب يهودا רבי יהודה^(٥))،

(١) سنهدرين יי:גהגה: هي أكبر هيئة قضائية مختصة بالنظر في الشؤون الدينية، وترد كل التفاصيل بشأنها في الفصل الذي يحمل نفس الاسم، وهو الفصل الرابع من الكتاب الرابع من الكتب الستة التي تشكل التلمود.

(٢) الراي يوسبي بار حنينا יוסי בר חנינא: أحد أهم الحكماء اليهود، وينتمي للجيل الثاني للأمورائيم (حكماء التلمود الذين عاصروا انتهاء تدوينه على يد الراي يهودا هناسي).

(٣) الجمارا גמרא: تعني التكملة، يتكون التلمود من مكونين أساسيين: المشناه وهو المتن، والجمارا وهي نقاش حول المشناه، وبعد ذلك هناك البرايتا وهي الشروح الخارجية.

(٤) عرق النساء: هو اسم فريضة مصدرها واقعة وردت في سفر التكوين (٣٢: ٢٥ - ٣٣)، وتحدث عن صراع خاضه نبي الله يعقوب مع «الرب» (أو الرب على هيئة ملاك في شكل إنسان)، وسمي بعدها يعقوب بإسرائيل، بعد أن انخلع حُقَّ فخذ يعقوب في مصارعة معه، لذلك لا يأكل بنو إسرائيل عرق النساء الذي على حُقَّ الفخذ إلى اليوم. والمقصود هو إحياء ذكرى الصراع الذي وقع بين الأب الروحي لليهود وبين الملاك الذي ظهر له.

(٥) الراي يهودا רבי יהודה בר אבילעאי: من حكماء التنايم، وينتمي للجيل الرابع، عاش خلال النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي.

إذ من المعروف أن شريعة «عرق النسا» قد فُرضت لإصلاح العيب الموجود في درجة الأبديّة في القبالة، وهو العيب الذي تسبب في وجوده ما حدث من عيسو^(١) تجاه أخيه يعقوب، وإصلاحه النهائي جاء على يد النبي صموئيل^(٢).

الوصايا التي فُرضت من قبل على أبناء نوح، هي وصايا جاءت للكشف عن أبديّة الشعب اليهودي وجذوره، وهو الشعب الذي كان موجوداً من قبل تلقي الشريعة، بل من قبل خلق الكون بأسره! فضلاً عن أنه كان موجوداً قبل الرغبة في خلق الكون، أي أن خلق اليهود كانت فكرة في خاطر الرب حتى قبل خلق الكون، وقد كان!

وكما قال كبار حسيديي جلد^(٣) «إن التفكير في الشعب اليهودي لدى الرب سبق كل شيء حتى التوراة»؛ ومن هنا، نفهم لماذا ثمة وصايا وردت قبل نزول التوراة في سيناء، رغم أن التزامنا بالوصايا اليوم هو من باب إحياء ذكرى نزول التوراة في سيناء، وعلى أي حال التزامنا بالوصايا نابع من كونها يهودية الأصل، وهو ما أكده الراي موسى بن ميمون^(٤) في أكثر من موضع، وسيتم توضيحه فيما بعد أيضاً.

تناقش القضية التي وردت في (سنهدين ٥٥: ١)، الفرق بين البهيمة التي عاشها إنسان، والبهيمة التي يعدها إنسان، ويقرر سنهدين من باب أن «كل شيء ورد ذكره في التوراة»، أنه لا يُحتمل أن البهيمة التي يعدها غير اليهودي تستحق القتل؛ لأنه ليس ثمة حكم ديني في الشريعة اليهودية يوصي بقتل البهيمة التي يعدها يهودي.

تخالف هذه المسألة منزلة الشكر في القبالة، وهي المنزلة التي قيل فيها «انقلب الشكر لله إلى شرك». تُعنى هذه المنزلة بشكر الرب على نعمه، وهو عكس ما يفعله عابد البقرة (الذي تكمن بداخله نفس بهيمية، أي أنه يُخضع نفسه - لأن منزلة الشكر تساوي خضوع النفس - لطابعه البهيمي، ويتخذ من البقرة إلهًا، وهو تشويه كامل لفكرة شكر الرب).

(١) بحسب العهد القديم، أنجب إسحاق ولدين هما: عيسو، ويعقوب.

(٢) صموئيل ١٧: ١٧ - هو - بحسب العهد القديم - آخر قضاة بني إسرائيل، وهناك سفران باسمه هما: صموئيل الأول، وصموئيل الثاني.

(٣) حسيديي حباد: هي إحدى المنظمات الحسيدية الكبرى، ولها ممثلون في عدد من الدول التي بها سكان من اليهود. وكلمة حباد "חב"ד": اختصار لثلاث كلمات هي: חוכמה (حكمة، בינה (فطنة، דעת (رأي).

(٤) الراي موسى بن ميمون "רמב"ם: هو موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي (١١٣٥ - ١٢٠٤م)، ولد في قرطبة ببلاد الأندلس، وُصف بأنه أهم شخصية يهودية في العصور الوسطى، كان بارزاً في الطب والعلوم والفلسفة، وينتمي لعائلة يهودية عريقة عاشت في مدينة فاس المغربية بعد انتقالها من قرطبة.

يأتي « الرابي شيشيت שישית^(١) » في هذه القضية الدينية بالبرايता^(٢) التي نصها: « الشجرة التي حُرْم الأكل من ثمارها والشرب من مائها، وكُتِب عليها ألا تصدر عنها رائحة؛ لأنها رمز للفساد، يجب أن تُحرق؛ لأن عطب أصاب الإنسان بسببها..»، وهو ما يفيد نفس المعنى السابق « انقلب الشكر لله إلى شرك ».

ولأن «الشكر انقلب إلى شرك»، فإن حروف الكلمة تغيرت من 717 إلى 716، ويقول الرابي عقيفا לאקיבא^(٣) إن: «الشرك بالله مثله مثل الحيض يتسبب في نجاسة أي شيء».

وورد حول تحريم مضاجعة المرأة التي بلغها الحيض في التوراة «والرجل الذي يضاجع امرأة بلغها الحيض....» (تثنية^(٤) ٢٠-١٨). يوجد هنا علاقة بين الأثني الموطوءة وبين تلك التي يتم عبادتها، وكل هذا يعد خللاً في منزلة الشكر.

تناقش القضية الواردة في (فصل حولين 717 716^(٥): ١) تحريم أكل الحيوان الحي، وهو التحريم الذي يقابله على الجانب الآخر منزلة الأساس في القبالة.

ولأول وهلة، يبدو أنه بالنسبة لهذه القضية تحديداً، لا يمكننا تطبيق قاعدة «كل شيء ورد ذكره في التوراة»، ويتفق الرابي موسى بن ميمون مع هذا أيضاً.

وهذا هو الموضع الذي تتجلى فيه قدسية الشعب اليهودي عن حق؛ لأن منزلة الأساس الصوفية تتصل بالجانب العقلي في التفريق بين اليهودي وغير اليهودي بوضوح (وقد تم توضيح هذه النقطة بإسهاب في «مدراش أجاده»^(٦)).

وهناك الختان، وهو العلامة المقدسة التي جاءت للتفريق بين اليهودي وغير اليهودي على المستوى الجسدي أيضاً، فجميع اليهود محتونون، بينما جميع الأغيار غُلف. وتلقائياً، لا يمكننا هنا التساؤل عن: كيف يُسمح بهذا لليهود ويُحظر على غيرهم، بل على العكس من

(١) هو الرابي شيشيت بينيشتي רבי שישת בבנישתי: أحد الحكماء اليهود في فترة الأندلس.

(٢) البرايता ברייטא: المقصود بها أنها مجموعة شروح خارجية تم إضافتها للتمود، وألفها مجموعة من التنايم، وهم الحاخامات الذين عاصروا فترة الهيكل الثاني.

(٣) هو الرابي عقيفا بن يوسف רבי לאקיבא בן.

(٤) سفر اللاوين وهو سفر تشريعي ضمن أسفار التوراة الخمسة.

(٥) فصل حولين מסכת 717 716: هو الفصل الثالث من الباب الرابع في التلمود، وهو قوداشين 717، ويناقش هذا الفصل أحكام البهائم التي لا تُقدم كقرابين.

(٦) مدراش أجاده מדרש אגדה: أحد كتب التفاسير اليهودية التي تضم القصص التعليمية، التي وردت في العهد القديم بهدف استخلاص الحكم والعبر.

ذلك، فإن الختان هو علامة مقدسة تشير إلى أن كل شيء مُباح لليهود، ومحظور على غيرهم، كما تم توضيح ذلك في «مدراش أجاده».

تناقش القضية الواردة في (سنيهدرين ٥٨ : ٢) الجماع بطريقة شاذة، كما تناقش استمتاع المرأة بهذا الجماع أيضًا.

يتصل هذا بإصلاح منزلة الملك في القبلاه، والمقصود هو التقدم من الصفوف الخلفية إلى الصفوف الأمامية، وهي سمة الملوك. ونلاحظ هنا الفرق في كيفية التعامل مع هذه الأمور بين الحكماء الذين عاشوا في القدس وقت الشتات، وبين حكماء بابل (نتحدث هنا عن الفرق بين أسلوب التلمود الأورشليمي^(١)، وبين أسلوب التلمود البابلي^(٢)) في هذه النقطة، وراجع داخل الكتاب الملحوظة الواردة، في بداية الملحق الثاني للفصل الأول)، أي أن أرض إسرائيل تقف في المواجهة، بينما تعود بابل للصفوف الخلفية، وهو مثال كاف لأهل الحكمة.

أهم شيء هو أن يكون الرجل «ملتصقًا بزوجه»، أي التصاق أصل الذكورة بأصل الأنوثة، وهو الارتباط الرمزي بين التوراة واليهود في مكان طاهر ومقدس شهد نزول الوحي، وهو المكان الذي يجمع الشعب اليهودي كله معًا.

ونرى هنا، أيضًا، أن الرابي إلعيزر ربي أليلاز^(٣)، والراي حينا ربي حنين^(٤)، من حكماء فلسطين إبان تدوين التلمود، يتفقان على أنه لا يمكن تطبيق قاعدة «كل شيء ورد ذكره في التوراة»؛ لأن هذه القاعدة لا تناسب أجواء فلسطين آنذاك.

إن أساس العناية الإلهية، كما يتجلى في أرض إسرائيل، يدور بالتحديد حول الشعب اليهودي المقدس (ومنهم تنتشر العناية الإلهية لتشمل بقية الأمم)، مع أهمية التنبيه على خصوصية الشعب اليهودي، الشعب المختار، الذي لا يصح مقارنته مع بقية الأغيار بأي شكل من الأشكال.

بوركتم ببركة التوراة...

الراي يتسحاق جينزبورج



(١) هو التلمود الذي دُوّن في القدس.

(٢) هو التلمود الذي دُوّن في بابل.

(٣) هو الراي إلعيزر بن هوركانوس ربي أليلاز^(٣) بن هوركانوس: من كبار التنايم، وينتمي للجيل الثاني إبان خراب الهيكل الثاني (دمر الهيكل الثاني عام ٧٠ ميلادية على يد الملك تيتوس القائد الروماني).

مقدمة المؤلفين



في ٢٧ من إبريل / نيسان ١٩٩١م، قال الراي مليوفافيتش:

الشيء الوحيد الذي علينا جميعاً أن نفعله وأوصيكم به، هو أن تبذلوا ما في وسعكم، فمن الممكن استخلاص الهداية والإصلاح من بعض التفاصيل الصغيرة، أو تحويل الأمور الخربة إلى أدوات إصلاح وهداية، حتى يحضر المسيح المخلص^(١) في الحال.

ثمة رغبة قوية للسعادة الدينية لدى الإنسان، إذ يمكن أن نتعرف إلى الحقائق من خلال أدوات الهداية والإصلاح في حدود الحقائق الكونية، وعلى سبيل المثال، فإن الإنسان يفتقر إلى تلك الأدوات، أي إلى كيفية تحويل الشيء الخرب إلى ما يبعث على السعادة الدينية، وهو ما نجده في الشريعة اليهودية مقارنة بالشعوب الأخرى، فثمة رغبة مقدسة وصارمة لدى اليهود كافة لإنقاذ وتحرير العالم وامتلاكه، وهي الرغبة التي تُولد المزيد من الأعمال المهمة والمقدسة. لكن مثل هذه الرغبة بحاجة إلى أدوات إصلاح وهداية، وإرادة قوية، يكون لها مفعول السحر في الخروج بالمطلوب.

ونحن نعمل في مدرسة «يوسف ما يزال حياً» الدينية منذ سنوات طويلة؛ على توضيح أجزاء الشريعة المتعلقة بالقضايا الحياتية للإنسان، وعلاقة إسرائيل بالشعوب الأخرى، من خلال شرح أجزاء الهالاخوت^(٢) - الشرائع - كمسار للتوراة، فضلاً عن مصادر دينية أخرى.

ونشكر الله الذي سمح لنا باستقاء العلم من مدرستنا الغالية، والشكر الجزيل للمعلم

(١) المسيح المخلص: تعتبر فكرة المسيح الذي يأتي من نسل داود، هي إحدى الأسس للإيمان باليهودية، وقد ساهمت هذه الفكرة في زراعة الاستعلاء العنصري في الوجدان اليهودي على سائر البشر.

(٢) الهالاخوت: لغويًا جمع هالاخاه، ولكن المقصود هي الفقرات التشريعية أو الشرائع داخل الهالاخاه.

الرئيسي الحاخام يتسحاق جينزبورج في الجمعية الإسرائيلية لليديش^(١)، الذي هو بمثابة أب روحي لنا.

تنقل الحاخام بين أجزاء كبيرة من الكتاب، وعقب لنا على الكثير من الظاهر والمخفي منه، وقد تم تصويب القضايا الأخرى المتباينة داخل الكتاب، بدون الإشارة إلى أمور ليست ذات علاقة، تتعلق باسم الراي، وأضاف بعض الإضافات لم ترد في المتن نفسه.

كما نقدم الشكر للحاخام يوسف بلاي من الجمعية الإسرائيلية لليديش، الذي قام بالتجهيز المبدئي للكتاب، وأعطى الكثير من وقته لتوضيح الأمور الشائكة التي وردت في الكتاب.

يتسحاق شايبيرا، ويوسيف يرمياهو إلتيسور

المعهد التوراتي لمدرسة «يوسف ما يزال حيًا»
ليستريح يوسف الصديق في مرقده، آمين.



(١) اللغة البيديشية (יידיש، يديش / ייִדיש، ايديش) (بالإنجليزية: Yiddish) لغة جرمانية يتحدث بها ما يقرب من ٣ ملايين شخص حول العالم، وأغلبيتهم يهود أشكناز. الاسم يديش هو يديشية لكلمة «يهودية» وقد تكون تقصير لـ «بيديش-تايتش» (דיש-טײַטש) أو ألمانية-يهودية. أصل اللغة البيديشية ليس معروفًا بالتحديد، ولكن بدأت هذه اللغة في حوالي القرن العاشر الميلادي بين اليهود في ألمانيا، ربما كلغة تجارية، ومع هروب اليهود إلى شرق أوروبا، وخصوصًا بولندا، وبعد الحروب الصليبية أخذت اللغة كلمات وقوانين من اللغات السلافية.



المضمون باختصار

في الكتاب الذي بين أيدينا نحن نحظر قتل غير اليهودي، في أوقات السلم وأوقات الحرب.

في الفصل الأول، نهتم بمصدر حظر قتل غير اليهودي، الذي لا يتعدى على الوصايا السبع لأبناء نوح.

في الفصل الثاني، نفسر حكم غير اليهودي الذي لا يلتزم بالوصايا السبع.

في الفصل الثالث، نطرح علاقة غير اليهودي الذي يتعرض لخطر ما، والطريق الوحيد لإنقاذه يتمثل في قتل غير يهودي آخر.

في الفصل الرابع، ننظر في مسألة حظر تضحية اليهودي بحياته لإنقاذ غير يهودي.

في الفصل الخامس، نناقش الحرب وفق ما تعلمناه من الفصول السابقة، لنرى أي فرضيات ممكنة في حالات مختلفة أثناء الحرب.

في الفصل السادس، نتحدث عن ضرورة إيذاء فئة بريئة في حالات محددة، وعن سبب السماح بذلك.

في نهاية الكتاب، نطرح نتائج كل فصل من الفصول السابقة باختصار، وهذه النتائج تحدت على أساس ترتيب الفصول.

(وفي الوقت نفسه تساعد على فهم الكتاب وترتيبه).

ونؤكد أنه بتطرقنا إلى مسألة الحرب في هذا الكتاب، فإننا نقصد خوض الحرب في مواجهة أعداء يلحقون بنا الأذى (مساعدة اليهودي من يد أعدائه).

ولن نتطرق إلى قضايا مثل ضرورة قتل كل ذكر (كما ورد في العهد القديم، وبشكل مبسط في حالة احتلالنا لمكان ما، وسيطرتنا عليه) قتل سبعة شعوب، أو عماليق، أو الدعوة للسلام، أو إلزام الإبقاء على إحدى الجهات مفتوحة، أو السماح بالخروج للحرب لم تفرض دينياً (سواء من ناحية الخطر الذي يتعرض له اليهود الذين يخوضون الحرب، أو من ناحية الرخصة بشن الحرب ضد غير اليهود)، وغيرها من قضايا.

تلك الأحكام بحاجة إلى المزيد من الإيضاح (الذي يعتمد بدرجة كبيرة على ما ورد في الكتاب)، وهو ما سيحدث لاحقاً بإذن الله.





حظر قتل غير اليهودي

سنناقش في هذا الفصل إحدى النواهي التي فُرضت على أبناء نوح، والتي تنص على أن: «لا تقتل»، ولا تقصد بذلك ما ورد في الوصايا العشر حول حظر قتل الجوى^(*)، وحظر قتل اليهودي لغير اليهودي. وتناقش ملاحق الفصل بدورها قضية التزام اليهود بالشرائع التي فُرضت على أبناء نوح.

١- سفك الدماء بين الأغبيار

إحدى الوصايا السبع لأبناء نوح^(**) هي: حظر سفك الدماء^(١)، كما ورد على لسان الراي موسى بن ميمون^(٢) في «شرائع الملوك הלכות מלכים^(***)»، (الفصل التاسع):

[١] لقد أوصى الرب آدم أبا البشر بست وصايا وهي: الامتناع عن عبادة الأوثان، وعدم الشرك بالله، وعدم سفك الدماء، وعدم إتيان المحارم، وعدم السرقة، وتسوية الخلافات بين الناس... ثم أضاف لنوح حظر أكل أي جزء من أجزاء الحيوان الحي... [٤] ابن نوح الذي يقتل نفساً، حتى ولو جينياً في بطن أمه، يُقتل.

(*) الجوى גוי: وهو أي إنسان لا ينتمي للديانة اليهودية، غير اليهودي، وجمعها الجوييم גויים، أو الأغبيار.
 (***) الوصايا السبع لأبناء نوح: الامتناع عن عبادة الأوثان، وعن غشيان المحارم، وعن القتل، وعدم أكل أي جزء من أجزاء الحيوان الحي، وعدم الشرك بالله، وعدم السرقة، وتسوية الخلافات بين الناس.
 (***) شرائع الملوك הלכות מלכים: عندما نورد هنا أحد آراء موسى بن ميمون بخصوص أي نوع من الشرائع، فالمقصود دائماً أحد أبواب مؤلفه الأكبر «مشنيه تורה משנה תורה»، الذي يضم، فيما يضم، شرائع السبت، شرائع الملوك، شرائع القتل... إلخ.

يتعرض الرابي موسى بن ميمون هنا لغير اليهودي الذي يقتل غير يهودي آخر.

٢- لا تقتل

كتب الرابي موسى بن ميمون في «شرائع القتل» (الفصل الأول)، التشريع الأول:

كل من يقتل يهوديًا^(٣) يعد متعديًا؛ وفقًا لحظر القتل الذي ورد في العهد القديم، وإذا قتل عمدًا أمام شهود، يُقتل بالسيف...

حري بنا أن نشرح أن مقولة «لا تقتل» يقصد بها فحسب اليهودي الذي قتل يهوديًا آخر، وليس اليهودي الذي قتل غير اليهودي، حتى لو كان غير اليهودي من الأتقياء^(٤). في الوقت الذي أكد فيه الرابي إلعيزر ميمس רבי אליעזר ממייץ، في كتابه «يرאים יראים»^(*)، أن قتل غير اليهودي ليس ضمن المعاني المقصودة في مقولة «لا تقتل». كما ورد في كتاب «منحاحات حينوخ מנחת חינוך»^(**) (في بداية الوصية ٣٤):

يُحظر قتل النفس، كما ورد في العهد القديم «لا تقتل»... يُحظر قتل غير اليهودي حتى إذا كان الجار توشاف גר תושב^(***)، فهو منهي عن قتله أيضًا^(٦).

من هنا، نهتم بمقولة «لا تقتل» التي تتيح لنا أن نتعلم حظر قتل غير اليهودي^(٧).

٣- القصاص

أورد الرابي موسى بن ميمون في الجزء الثاني من «شرائع القتل»، ما يلي:

[١٠] من قتل يهوديًا أو عبدًا كنعانيًا^(****)، يُقتل... [١١] أما اليهودي الذي قتل (جار توشاف) لا يُحاكم كما ورد في العهد القديم؛ لأنه يُحظر تعدي

(*) «يرאים יראים»: كتاب من تأليف الرابي إلعيزر ميمس רבי אליעזר ממייץ.

(**) «منحاحات حينوخ מנחת חינוך»: أي الهدية التعليمية، وهو أحد كتب التفاسير اليهودية التي تعرض شرحًا تعليميًا للأوامر الـ (٦١٣) الواردة في العهد القديم.

(***) الجار توشاف: هو غير اليهودي الذي لا يعبد الأوثان، ولكنه ملتزم فحسب بوصايا نوح السبع، أي أنه لا يعتبر يهوديًا بالمعنى الكامل.

(****) المقصود بالعبء الكنعاني أو الأمة الكنعانية: هو العبد أو الأمة التي يشتريها يهودي، ووفقًا للشرعة اليهودية فإن هذا يعد بمثابة نوع من التهويد، وطوال فترة وجوده لدى اليهودي يكون ملزمًا بمعظم الفرائض الواردة في التوراة.

شخص على شخص آخر، ولا توجد ضرورة لأن نقول إن قتل غير اليهودي أمر محظور. ومن يقتل عبداً آخرين، أو حتى إذا قتل عبده هو، يُقتل؛ لأنه تعدى على الوصايا وميراث الرب.

بعبارة أخرى، اليهودي الذي يقتل غير اليهودي، حتى ولو كان غير اليهودي جار توشاف، لسنا ملزمين بتقديمه للمحاكمة^(٨). جار توشاف هو غير اليهودي ليس من حق المحكمة أن تدينه بالقتل لالتزامه بالوصايا السبع^(٩)، حتى إذا كان من أتقياء الناس^(١٠)، كما كتب الرابي موسى بن ميمون في شرائع حظر المضاجعة (١٤: ٧):

أي أن الجار توشاف، هو غير يهودي رضي ألا يعبد الأوثان، مع حفاظه على الوصايا التي أمر بها أبناء نوح... إذ إنه قد أخذ عهداً على نفسه بالالتزام بذلك فهو من أتقياء الناس..

لا يجوز قتل اليهودي الذي ارتكب جريمة قتل، حتى ولو قتل جار توشاف، ويشدد الرابي موسى بن ميمون على التفرقة بين الجار توشاف وبين العبد الكنعاني؛ فالعبد الكنعاني هو شخص غير يهودي رضي أن يكون عبداً ليهودي، وهو ما يعد بمثابة تهويد؛ مما يجعله ملزماً بمعظم الفرائض الواردة في التوراة، وبذلك فهو «يُضاف على ميراث الرب»^(*)، ما لم يكن جار توشاف.

على كل حال، يتحدث الرابي موسى بن ميمون عن العقوبة فحسب، لكن بكل تأكيد يُحظر قتل الجار توشاف، وليس هذا فحسب، بل يُحظر قتله حتى وإن لم يأمرنا الرب بالحفاظ على حياته (كما سيرد لاحقاً). وكذا أورد الرابي موسى بن ميمون، بالتحديد في هذه الحالة، على أنه لا يُقدم للمحاكمة: «لا نقدمه للمحاكمة» - مغزى كلامه أن الأمر محظور. كما يشير كتاب «كيسيف مشنيه ٦٥٥ משנה (***)» إلى أن الأمر يقتصر على العقوبة الإلهية.

وهو ما قال عنه حاخامنا من أنه ما لم تتم محاكمته في الدنيا، فما تبقى هو العقوبة الإلهية.

(*) لأن الشريعة اليهودية تعتبر اليهود هم ميراث الرب، ولذلك عندما يلتزم العبد الكنعاني بفرائض الرب، يزيد هذا من ميراث الرب.

(**) «كيسيف مشنيه ٦٥٥ משנה»: هو كتاب من وضع الرابي يوسف كارو ٦٥٦ קארו، وهو أحد المؤلفات التي تتناول مؤلف الرابي موسى بن ميمون الأكبر «مشنيه تورا משנה תורה».

٤ - أقوال الرابي موسى بن ميمون في شرائع عبادة الأوثان

كتب الرابي موسى بن ميمون في «شرائع عبادة الأوثان»، الجزء العاشر:

[١] لا تقطع عهدًا، ولا تقيم معهم سلامًا؛ حيث إنه ورد في العهد القديم لا تقطع معهم عهدًا، ولا سلامًا، ولا تأخذك بهم شفقة أو رحمة، ولا تساعدتهم، وإذا شاهد أحد شخصًا من عبدة الأوثان يغرق في نهر، فليتركه، أو إذا شاهده يموت، فلا ينقذه، لكن لا يجوز دفعه في البئر أو ما شابه ذلك؛ لأنه ليس بيننا وبينه حرب...

[٢] من ذلك تتعلم أنت أنه لا يجوز علاج عبدة الأوثان، حتى ولو بالأجر...
وجار توشاف؛ نظرًا لأنك أمرت بالإبقاء على حياته بدون مقابل^(١٢).

نستتج من ذلك أن هناك ثلاث^(١٣) درجات لغير اليهود/ الجويم:

١- جار توشاف: وهو من ترك عبادة الأوثان، ولكنه لم يقبل سوى بالوصايا السبع لأبناء نوح فحسب، وبالتالي يُحظر قتله.

٢- غير اليهودي الذي لا يدخل معنا في حرب، ومحظور إنقاذه من الموت، ويُحظر قتله أيضًا.

٣- غير اليهودي الذي يدخل معنا في حرب.

يأمرنا الرب بالحفاظ على حياة الجار توشاف^(١٤) - كما كتب الرابي موسى بن ميمون في الشريعة الثانية^(١٥)، ورغم أنه ورد بوضوح حظر لقتله^(١٦)، إلا أننا يجب أن نفسر أن حظر قتل غير اليهودي لا ينسحب على الجار توشاف.

٥- حدود التحريم

كما جاء في «مدراش رابا^(*)» حول ما ورد في سفر الخروج (٢١: ١٤):

«وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقبله بغدر، فمن عند مذبحي تأخذه للموت»

يقصد صاحبه بالتحديد^(١٧). يقول الرابي إيسي بن عقيفا في هذا الشأن: قبل

(*) مدراش رابا ٥٦٦٧ ٥٦٦٨: هو الاسم الذي يُطلق على مجموعة المؤلفات التي تناول أسفار العهد القديم بالتفسير.

نزول التوراة تم تحذيرنا بعدم سفك الدماء، أما بعد نزول التوراة، تم تخفيف بعض المحظورات، وتم استبدال بعقوبة القتل الدنيوية عقوبة أخروية.

يمكننا القول، من خلال كلمة «صاحبه»، إن من يقتل غير اليهودي لا يُقتل^(١٨). وبعد ذلك، يأتي الراي إيسي بن عقيفا من جديد ليفرق بين ما «قبل نزول التوراة»، عندما كنا ضمن ذرية نوح، وبين «بعد تلقي التوراة»، وجاء في كتاب «ميركيفيت همشنا מרכבת המשנה(*)» حول الفقرة التي وردت في «المخيلتا מכילתא(**)» التي تقول «لقد تم تخفيف الشرائع»، وبعبارة أخرى، هل يعنى هذا أنه في الوقت الذي نزلت فيه التوراة، قام الرب تبارك وتعالى بتقليل الوصايا التي كنا نلتزم بها بالفعل، ومن المحظورات التي كانت مباحة لنا؟ ولذلك يُحظر علينا سفك دماء غير اليهودي حتى الآن.

بناء على ذلك، نفهم أيضًا مما ورد في «المخيلتا» حول الفقرة التي تقول: «وبالفعل لقد قالوا إن...»: على الرغم من أنه يُحظر على اليهودي قتل غير اليهودي، وكذلك يُحظر على غير اليهودي قتل غير اليهودي، وكما كان الوضع قبل تلقي الشريعة؛ حيث كان ثمة اختلاف بين اليهودي وغير اليهودي: غير اليهودي الذي يقتل غير اليهودي يستحق القتل، بيد أن اليهودي الذي يقتل نفس الإثم لا يُقتل: لأنه بعد تلقي الشريعة صار اليهودي ملزمًا بالأوامر الـ ٦١٣ (***) الواردة في التوراة، ومن أجل معاقبة شخص ملزم بهذه الأوامر، يجب أن يكون قد ارتكب جريمة خطيرة، ولا يمكننا أن نكتفي بالوصايا السبع لأبناء نوح وما تضمنته من عقوبات^(١٩). ولذلك فإن اليهودي الذي يقتل غير اليهودي لا يمكن قتله، و«حسابه متروك لإله السموات»^(٢٠).

ولقد تعلمنا من أقوال إيسي بن عقيفا في «المخيلتا»، من أنه يُحظر على اليهودي قتل غير اليهودي، وهو الحظر الذي ينبع من تحريم القتل على أبناء نوح، لقد تعلمنا من هذا أننا أيضًا ملزمون بهذا الحظر^(٢١). ولكن الحظر الخاص الذي أُضيف من أجلنا، أي «لا تقتل»، يُقصد به قتل اليهودي فحسب، ولذلك يمكن توقيع عقاب مخفف عليه، كما ورد في المثال السابق من خلال كلمة «صديقه»^(٢٢).

(*) «ميركيفيت همشنا מרכבת המשנה»: أحد الكتب التي تم تأليفها حول مؤلف موسى بن ميمون الأكبر «مشنيه توراة משנה תורה»، الكتاب من وضع الراي شلومو محلم رבי שלמה מחלם.

(**) «مخيلتا מכילתא»: هو أحد كتب التفاسير الكبرى التي تتناول أسفار التوراة الخمسة بالشرح.

(***) المقصود بذلك عدد الفرائض الواردة في التوراة، والتي تم إلزام اليهود بها.

٦- ليس ثمة شيء مباح لليهود ومحظور على غير اليهود

يرجع هذا في الأساس إلى أن اليهود ملزمون، هم أيضاً، بالوصايا السبع المفروضة على أبناء نوح، وهو نفس المعنى الوارد في السنهدين^(*) في الجمارا (١: ٥٩):

ليس ثمة دليل على أن هناك شيئاً مباحاً لليهودي ومحظوراً على غير اليهودي.

[تفسير راشي (**)] لم يرد شيء يؤكد أن ثمة شيئاً مسموحاً لليهود ومحظوراً على عبدة الأوثان؛ لأن تفضيلهم على بقية البشر لا يعنى تخفيف الفرائض عليهم. وهذا بالضبط ما ورد في «المخيلتا»: «لقد تم تخفيف الشرائع»^(٢٣).

شدد الرابي موسى بن ميمون على هذا المبدأ، من أن اليهود ملتزمون بالوصايا السبع، في بداية حديثه حول الوصايا السبع (في بداية الفصل التاسع من «شرائع الملوك»):

لقد أوصى الرب آدم أبا البشر بست وصايا، وهي: الامتناع عن عبادة الأوثان، وعدم الشرك بالله، وعدم سفك الدماء، وعدم إتيان المحارم، وعدم السرقة، وتسوية الخلافات بين الناس... وعلى الرغم من أننا بالفعل تلقينا جميع هذه الشرائع عن طريق سيدنا موسى، غير أن هناك تأكيداً على هذه الشرائع بالتحديد من بين سائر الشرائع التوراتية، وأضيف لأبناء نوح حظر أكل أي جزء من أجزاء الحيوان الحي، كما ورد في العهد القديم أن «لا تأكلوا حيواناً حياً»، وهذا من أجل المحافظة على نسل نوح من خلال الوصايا السبع، واستمر الأمر على هذه الصورة حتى مجيء إبراهيم، الذي أمر بنفس الوصايا بزيادة كلمة واحدة، وهي صلاة الفجر، وقام إسحاق بتحديد عشر وصايا، وأضاف إليها صلاة أخرى قبيل طلوع الشمس، ثم أضاف يعقوب شريعة «عرق النساء»، وأدى صلاة العشاء، وفي مصر أمر (عمرام لا^(***)) بوصايا إضافية، حتى جاء موسى واكتملت التوراة على يديه^(٢٤).

(*) سنهدين ١٦٦٦٥: هي أكبر هيئة قضائية كانت مختصة بالنظر في الشؤون الدينية، وترد كل التفاصيل بشأنها في

الفصل الذي يحمل الاسم نفسه، وهو الفصل الرابع من الكتاب الرابع من الكتب الست التي تكون التلمود.

(**) هو الرابي شلومو بن يتسحاق רבי שלמה בן יצחק (١٠٤٠ - ١١٠٥)، حاخام فرنسي له مكانة محورية في الديانة اليهودية، فهو أكبر مفسري العهد القديم والتلمود.

(***) عمرام لا^{٥٦}: بحسب العهد القديم، هو والد نبي الله موسى.

بعبارة أخرى، فإن الوصايا السبع تعد بمثابة إرهاصات للشريعة، التي قام موسى باستكمال تلقيها - بدون إلغاء الوصايا السابقة لها، والتي كنا ملزمين بها من قبل^(٢٥) - إذ فإنه إذا كان محظوراً علينا قتل غير اليهودي قبل تلقي الشريعة، فالخطر يمتد كذلك بعد تلقيها.

٧- قياسات أخرى

باستثناء حظر قتل غير اليهودي الوارد في التوراة؛ لأن هذا سيؤدى إلى «سفك دم الإنسان»- رأينا أن نقتبس مما أورد الحكماء في «تنا دابى إياهو תנא דבא דבא אלהו (*))»، (من طبعة ايش شالوم- الفقرة ٢٦)، حول تحريم قتل الأغيار لما ينطوي ذلك على إهانة للرب، وأن من يقتل غير اليهودي، يعد كمن قتل يهودياً في نهاية الأمر.

... من يسفك دم غير اليهودي، هو في نهاية الأمر سافك دم يهودي، ولم تُمنح الشريعة من أجل ذلك، بل من أجل تقديس الرب تبارك وتعالى.

وعلى غرار هذا المثال، توجد عدة شرائع مُلزِمة بالألا نلحق الأذى بالأغيار (حتى هؤلاء الذين يتعدون على الوصايا السبع لأبناء نوح، والذين يستحقون القتل كما سيتضح في الفصل الثاني)، وذلك من أجل عدم تدنيس اسم الرب^(٢٦). وهناك عدة أوامر وردت في عدد من المصادر من أجل منع الضغينة ونشر الحق^(٢٧)، وإفشاء السلام^(٢٨).

ولا شك يجب علينا في قضية تحريم قتل غير اليهودي، أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الأهداف بما يتفق والواقع.

٨- ملخص

- ١- يُحظر على غير اليهودي قتل صديقه، وإن قتل يُقتل.
- ٢- مقولة «لا تقتل»، يُقصد بها اليهودي فحسب الذي يقتل يهودياً.
- ٣- اليهودي الذي يقتل غير اليهودي، لسنا مضطرين لقتله.
- ٤- حظر قتل اليهودي لغير اليهودي نابع من أنه يُحظر على غير اليهودي أن يقتل غير اليهودي، بعبارة أخرى: كما ورد في هذه الفقرة «سافك دم الإنسان»؛ لأنه «لا يوجد ما هو مسموح لليهود ومحظور على غير اليهود».

(*)) تنا دابى إياهو תנא דבא דבא אלהו: هو أحد المؤلفات التي تُنسب للنبي إياهو.

الملحق الأول

لم يرد أن هناك أمرًا مباحًا لليهود ومحظورًا على الأغيار

ذكرنا في متن الفصل الأول أن حظر قتل الأغيار ينبع من حظر قتل غير اليهودي لغير اليهودي، لأنه: «لم يرد شيء مباح لليهود ومحظور على الأغيار».

كما سنسهب أكثر في هذا الملحق في ذكر المصادر والدروس المستفادة التي تعلمناها من تلك الأحكام.

ورد في السنهدرين في الجمارا (٧٥: ١) ما يلي:

قال «الرابي يوسي ١٠٥٦ (*):» إن أي شريعة فُرضت على أبناء نوح وتم ذكرها في سيناء، هي شريعة ملزمة لجميع البشر. أما إذا فُرضت على أبناء نوح ولم يرد ذكرها في سيناء، يُقصد بها اليهود وحدهم دون بقية البشر...

كما قال: أي شريعة فُرضت على أبناء نوح وتم ذكرها في سيناء، هي شريعة ملزمة لجميع البشر. وعلى النقيض، فإن الشريعة التي تكررت في سيناء، يُقصد بها هم اليهود وحدهم دون بقية البشر، بيد أن اليهود والأغيار ملتزمون بعقوبة عبادة الأوثان. أما الشرائع التي فُرضت على أبناء نوح ولم يرد ذكرها في سيناء، المقصود بها اليهود وحدهم، وعلى النقيض من ذلك، ما لم يرد ذكره في سيناء، يُقصد به أبناء نوح فحسب.

لم يبلغ إلى علمنا أن ثمة شيئًا مسموحًا لليهود ومحظورًا على الأغيار، وإذا قيل إن هذا غير صحيح، فماذا عن حالة المرأة التي تؤخذ أسيرة في الحرب؟

(*): الرابي يوسي ١٠٥٦: من الأمورائيم، وقد عاصر الجيل الثالث لهم.

أدركت الجمارا أن الوصايا التي وردت قبل تلقي الشريعة ولم تتكرر بعد ذلك، يُقصد بها اليهود وخدمهم؛ لأنه يستحيل القول بأن تلك الوصايا يُقصد بها الأغيار فحسب، نظرًا لأنه لا توجد شرائع يُقصد بها الأغيار وخدمهم، فكل ما أمر به الأغيار ملزم لليهود.

وتتشدد الجمارا في هذه النقطة استنادًا إلى حكمي: أسيرة الحرب (إيشيت يفات توتار^(*)) وحكم السرقة، وتحديثنا دائمًا التوراة عن وجود اختلاف بين اليهود والأغيار فيما يتعلق بالمسموح والمحظور، بيد أن ليس ثمة اختلاف في جوهر الإلزام بالشرائع.

ونرى من خلال الفقرة التي أوردناها من الجمارا، أن جملة «ليس ثمة شيء يؤكد أن هناك أمرًا مباحًا لليهود ومحظورًا على الأغيار»، تعد فرضية بسيطة، يمكن وفقًا لها أن تقرر الجمارا كيف يمكن دراسة الفقرات المختلفة.

وترد نفس هذه الفرضية في موضعين آخرين في السنهدرين في الصفحة الخامسة والخمسين، الفقرة الأولى:

سُئل الراي شيشيت: ما هو حكم غير اليهودي الذي يضاجع بهيمة؟...
فأجاب قائلاً: ماذا قالت التوراة عن الشجرة التي لا يؤكل من ثمارها، ولا نشتم منها راحة طيبة، ألم تقل «دمروها، احرقوها، اقضوا عليها»؟ لأنها تتسبب للإنسان في ضرر ربما يؤدي إلى موته.

قياسًا على ذلك، فإن غير اليهودي الذي يضاجع بهيمة، يُعاقب كلاهما بالرجم حتى الموت، أما عن سبب قتل البهيمة، فذلك لأنها تسببت في قتل غير اليهودي، لكنها لم تتسبب له في خزي وعار؛ لأن هذا هو دين الأغيار، فهم يضاجعون البهائم ولا يخجلون من ذلك. أما اليهودي الذي يضاجع بهيمة في المقابل، فإنه يلحق به العار والخزي إلى جانب أنه سيفقد حياته بسببها.

ويؤكد الراي أبيي^(**) هذا عندما يقول إن «هذا عاره كبير، وذلك عاره قليل» ثم سُئل الحاخام رابا: لماذا في حالة اليهودي الذي يسجد لبقرة، يُقتل الشخص ولا تُقتل البقرة، ألم تتسبب له في ضرر تستحق عليه الموت؟

(*) المقصود هي المرأة التي تؤخذ في الحرب من العدو، وتحدث العبارة عن الحالة التي يرغب فيها أحد أفراد الجيش المنتصر أن يتزوج هذه المرأة، ولذلك فالتوراة تنظم هذه العملية بحيث تحفظ لها حقوقها.
(**) الراي أبيي، يعرف باسم نحمانى (٢٨٠-٣٣٨ ق.م)، وينتمي للجيل الرابع من الأمورائيم.

فأجاب: في حالة مضاجعة البهيمة، فإنها بخلاف الضرر الذي تسببت فيه، قد استمتعت بالذنب المرتكب، وهو ما لم يحدث في حالة سجود اليهودي لها.

تريد الجمارا أن نتعلم من حكم الشجرة التي تم عبادتها كما تُعبد الأوثان، والتي تقول التوراة إننا يجب أن نضحى بها، إن البهيمة التي يعبدها غير اليهودي، أيضًا تُقتل. لكن الجمارا تقول إن هذا ليس ممكنًا؛ لأنه معروف لنا أن البهيمة التي يمتلكها اليهودي والتي تم عبادتها كما تُعبد الأوثان، لا تُقتل^(٢٩)، ولا يُحتمل أنه يوجد شيء مباح لليهود (أي أن يظل يملك البهيمة التي تم عبادتها)، ومحظور على الأغيار^(٣٠)؛ ولذلك يستمر كلا الحاخامين في الفقرة السابقة في تفسير - كل منهما بطريقته - السبب في أن ثمة فارقًا بين الشجرة والبهيمة، وأن البهيمة لا تُقتل، سواء كانت لدى يهودي أو لدى أحد الأغيار. وهنا الجمارا تعلمنا حكم الشريعة من أنه لا يمكن أن يكون هناك أمر مباح لإسرائيل ومحرم على الأغيار.

وحول نفس النقطة ورد أيضًا في الجمارا:

وقال الرابي إليعزر، قال الرابي حنينا: ابن نوح الذي ضاجع زوجته من الدُّبُر - هو مذنب، كما ورد: «وتعلق بامرأته» - لا «على غير عادته». قال الحاخام رابا: لا يوجد شيء لإسرائيل مباحًا، وللأجنبي غير مباح^(٣١)، لكنه ورد: ابن نوح الذي ضاجع زوجة صديقه من الدُّبُر - غير مذنب، فقد ورد أن «وتعلق بها» - لا «غير عادتها».

وتعلمنا الجمارا من فرضية «لم يرد شيء» أنه لا يمكن القول إنه يُحظر على غير اليهودي مضاجعة زوجته من الدُّبُر، ولذلك من الضروري أن نقول إن أقوال الرابي حنينا هي للتخفيف عن الأغيار، وليس لحظر الأمر عليهم أكثر من اليهود.

في الجمارا في فصل حولين (١:٣٣) تظهر هذه القاعدة في سياق آخر:

وفقًا لما تقدم، قال الرابي شمعون بن لقيش^(*): إذا ذبحت القصبه الهوائية الخاصة بالبهيمة، وبعد ذلك أحدث ثقب في الرئتين - فهي صالحة للأكل (يقول راشي: لأن الرئتين ترتبطان بالقصبه الهوائية، وحينئذ يبدو الأمر كما لو أنها أنتزعت بالكامل من البهيمة ووُضعت في سلة، ولم تقترب منها بهيمة أخرى)...

(*) الرابي شمعون بن لقيش ٦٦١ ש'מ'עוון בן לקיש، أو ريش لقيش ٦٦١ ש'מ'עוון: من كبار أُمورائي الجيل الثاني في فلسطين، وكان تلميذًا للرابي يوحانان.

قال الراي أحا بار يعقوب (*) إننا نتعلم مما قاله الراي شمعون بن لقيش أنه: يمكن دعوة يهودي ليأكل من الأحشاء، أما غير اليهودي فلا؛ ما هو مغزى الأمر؟ إن الأمر لدى اليهود يتعلق بمسألة الذبح نفسها، أما الأغيار فإنهم يكتفون بطعن الحيوان (أي في أحشائه) بطريقة تنافي الدين؛ لذا فإنه يُعتبر لحم حي.

قال الراي بابيه (***) إن الراي أحا بار يعقوب يتحدث هنا عن قاعدة «لم يرد شيء..».

تحدثنا في «البريتا» عن رأي يختلف مع ما ذهب إليه الراي أحا بار يعقوب: من يريد أن يأكل من لحم بهيمة قبل أن تلفظ أنفاسها، عليه أن يقطع من لحمها جزءاً بحجم الزيتون، ويقوم بتنظيفه وتخليجه جيداً، ثم ينتظر حتى تخرج روح البهيمة ثم يأكلها، وينسحب الأمر على اليهود والأغيار.

ويحدثنا الراي إيدي بار افين، عن أن الراي يتسحاق باراشيان يقول الأمر نفسه لمن يريد العلاج.

تورد الجمارا حالة في الفقرة السابقة، يعتقد خلالها الراي أحا بار يعقوب أن اللحم المحرم أكله على غير اليهود، مسموح به لليهود. ويشير الراي بابيه أنه لأول وهلة هناك صعوبة في تقبل هذا الأمر؛ لأن القاعدة الشرعية تقول إنه ليس ثمة شيء محظور على الأغيار يمكن السماح به لليهود، لكن يبدو أنه يمكن قبول هذا لوجود مغزى لا بأس به هنا، وكما يشرح الراي شلومو بن أديرت (***):

ولأن المغزى الذي قاله، لا علاقه له بمقولة «لا يوجد شيء»، كما ورد في السنهدرين «لم يرد أن ثمة شيئاً حلالاً على إسرائيل حراماً على الأغيار» فهو يخبرنا بالمغزى بإيجاز، أيضاً «وها هي أسيرة الحرب مباحة لإسرائيل ومحرمة على الأغيار»، ويضيف «هذا لأنهم غير ملتزمين بوصية احتلال الأرض» (***) .

ويمكن القول إن: واقعة الأحشاء التي يذكرها الراي أحا بار يعقوب تتشابه مع حكم

(*) الراي أحا بار يعقوب בבי אהא בר יעקב: من حكماء اليهود في بابل (الأموراثيم).

(**) الراي بابيه בבי אהא: من حكماء اليهود في بابل (الأموراثيم).

(***) الراي شلومو بن أديرت: من كبار شراح العهد القديم والتلمود، وهو مؤلف كتاب الأسئلة والأجوبة في القرن الرابع عشر الميلادي.

(****) بحسب الراي موسى بن نحمان، فإن اليهودي ملزم من قَبَل ربه بعدم ترك أرض إسرائيل في أيدي الأغيار، وأنهم مأمورون على طول الزمان باحتلالها، أي استعادتها.

أسيرة الحرب، والذي يوجد فيه فرضية خاصة تفرق بين اليهود والأغيار؛ ومنه نصل إلى إباحة الأمر لليهود؛ وذلك لأنه ثمة حكم للذبح لدى اليهود، ونظرًا لأنهم يقيسون بهذه الطريقة موت البهيمة أي بحسب ساعة الذبح، لا بحسب ساعة الموت؛ وبالتالي نستنتج أن الأحشاء لا تُعد في هذه الحالة لحمًا حيًّا؛ وهكذا وجدنا أنه ليس ثمة أمر مباح لليهود ومحظور على الأغيار^(٣٢).

على أيه حال، فإن استنتاج الجمارا ينطوي على معنى مفاده أن رأي الراي أحا بار يعقوب لم تقبله الشريعة، وأن هذا اللحم مباح أيضًا للأغيار، ولذلك فنحن لسنا بصدد واقعة تحتوى على أمر مباح لليهود ومحظور على الأغيار^(٣٣).

في هذه الحالة، فإننا نرى أنه ليس ثمة خلاف حول قاعدة «لا يوجد شيء مباح لإسرائيل ومحظور على الأغيار».

ونضيف على ذلك فنقول: إن الفقرات التي وردت في الجمارا بشأن سفك دماء، لم يكن مقصود بها الأغيار فحسب، بل تنطبق أيضًا على اليهود. وهو ما تقوله الجمارا في السنهدرين (٢:٧٢) في الفقرة التي تناقش أحكام المطارِد لدى اليهود:

المطارِد الذي كان يطارد صاحبه ليقتله، يقال له: إنه يهودي مثلك وهو نصيرك، والتوراة تقول: «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه».

ومعنى هذا أن الحكم يسري على اليهود أيضًا، ونزول التوراة لم يعفهم من التزامهم بوصايا أبناء نوح.

ورد الأمر نفسه في تفسير سفر الخروج في مدراش رابا؛ حيث يدرك المفسر وجود حظر لإزهاق الإنسان لروحه في الفقرات التي تتعلق بأبناء نوح، ويعنى هذا أن الأمر يتعلق أيضًا باليهود.

واعتبر كتاب «أرحوت حاييم» وكتاب «رابينو أشير»^(*) الحكم الوارد في المدراش بمثابة تشريع يؤكد أن الحظر يسري على بني إسرائيل كذلك. وكذلك أورد «هابيت يوسف»^(**)

(*) رابينو أشير بن مجيئيل: من أوائل الشراح في القرن الرابع عشر.

(**) كتاب يهتّم بتفسير شرائع التلمود، وهو للراي يوسف كارو ٦٧١ ٦٥١ ١٦٨٤ (١٤٨٨ - ١٥٧٥ م): من كبار حكماء اليهود على مر العصور، وواضع كتاب «شولحان عاروخ ١٧١٧ ١٦٦٦».

هذا الحظر (بل وأورد الخلاف الدائر حول المسألة، وكيف يمكننا أن نفهم رأي المدرش) والأمر نفسه في «سفتي كوهين» (*) (٣٤).

وكما فسر لنا الرابي موسى بن ميمون أن الفقرات التي تحظر قتل أبناء نوح سارية أيضًا على بني إسرائيل، هكذا كتب في (شرائع القتل ٢: ٢-٣):

لكن من استأجر قاتلاً ليقتل صاحبه، أو أرسل عبيده لقتله، أو من قام بتقييد صاحبه ووضع أمام حيوان مفترس، أو ما شابه، فلقي حتفه، وكذلك من يقتل نفسه، كل هؤلاء سفكوا دمًا وارتكبوا ذنب القتل، وعقوبتهم مساوية لادنيوية. وكيف يكون هذا هو الحكم، ألم يقل النص «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه»؟ إنه هو القاتل نفسه وليس شخصًا ناب عنه، «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم» - إنه القاتل نفسه، «من يد كل حيوان أطلبه» - هذا الذي يضع صاحبه أمام حيوان ليفترسه، «من يد الإنسان أطلب نفس الإنسان» - وذلك الذي يستأجر آخرين لقتل صاحبه، وفي تفسير الفقرات وردت في ثلاثتهم صيغة طلب؛ لذا فإن حسابهم متروك للسما.

إذًا نحن نرى أن الرابي موسى بن ميمون توصل إلى بعض التفاصيل التي تخص حظر القتل، من خلال ما كان محظورًا على أبناء نوح، وفهم ببساطة أنه لو كان محظورًا عليهم - فهو محظور على بني إسرائيل كذلك (٣٥).

ثمة أمر آخر نتعلم منه وجود الحظر من خلال ما كان محظورًا على أبناء نوح، وهو قتل الجنين. ومصدر حظر قتل الجنين في الجمارا هو ما قيل لأبناء نوح، كما جاء في السنهدرين (٥٧: ٢):

وجد الرابي أحابار يعقوب أنه ورد في كتاب حكايات حاخامنا: أن ابن نوح يُقتل بقاض واحد، وبشاهد واحد، وبدون سابق إنذار، وهذا الشاهد يجب أن يكون رجلًا، وليس امرأة حتى ولو كانت من أقربائه. ويقول الرابي يشمعئيل (***)، وأيضًا الجنين، ويتساءل عن مصدر هذا الكلام؟، فيحدثنا الرابي يهودا فيقول: إن النص التوراتي يقول «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم» - حتى ولو بقاض واحد،

(*) تفسير مشهور لكتاب «شولحان عاروخ»، كتبه شبثاي كوهين في القرن السابع عشر.
(**) الرابي يشمعئيل: من كبار حكماء اليهود في فترة الهيكل الثاني وصاحب كتاب «البرابتا».

«من يد كل حيوان» - أي حتى ولو بدون سابق إنذار، «وأطلبه ومن يد الإنسان» - حتى ولو بشهادة شاهد واحد، «من يد رجل» - وليس من يد امرأة، «أخيه» - حتى من أقارب العائلة؛ لأن الراي يشمئيل يقول، وأيضاً الجنين.

ما هو مقصد الراي يشمئيل؟ إن النص يقول: «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه»، أي شخص مع شخص آخر - وكان سيقول: حتى لو كان جنيناً في بطن أمه.

ويتضح في التوسافوت (*) أنه على الرغم من أن اليهودي لا يُعاقب بالقتل إذا قتل جنيناً، فإن الأمر محظور بسبب ما حُظر على أبناء نوح.

والأمر نفسه يتضح لدى كثير من الحكماء الأواخر^(٣٦)، كما نجد بشكل موجز في «نشمت أفرام» (**):

وفقاً للحكماء الأوائل والأواخر، فإن التوراة تحظر قتل الجنين، طالما لا يوجد خطر أو شبهة خطر على المرأة الحبلي. وكذلك كتب لي الحاخام أورباخ، أطال الله بقاءه: «بما أن ابن نوح يُعاقب بالقتل عن الجنين، فلماذا يكون الأمر مسموحاً لليهودي، بينما يتم عقاب ابن نوح بالقتل»، وإلى هنا نص كلامه!

ووجدنا في مواضع عديدة في أقوال الحكماء الأوائل^(٣٧) والمحدثين^(٣٨) فرضية «لم يرد شيء» بمنتهى الوضوح، وكذلك أوردوا تحديثات تشريعية على هذه الفرضية.

جدير بالذكر، أننا وجدنا في مواضع عديدة، أن قاعدة «لم يرد شيء» ليست صحيحة بشكل مطلق. على سبيل المثال: في تفسيرات سفري العدد والثنية لفقرة «ولا تأكل النفس (***) مع اللحم» (ثنية ١٢: ٢٣).

ولا تأكل النفس مع اللحم - هذا عضو من جسد حي. والحكم الشرعي يقول:
كيف يكون أكل اللحم مع اللبن مباحاً لبني نوح ومحظوراً على بني إسرائيل،

(*) «توسافوت תוספות»: هي إضافات قام حاخامات غرب أوروبا بإضافتها على التلمود لتوضيح بعض النقاط المبهمة، استغرقت عملية الإضافة حوالي مائتي عام.

(**) «نشمت أفرام» كتاب يناقش الأحكام والشرائع التي تعود على كتاب «شولحان عاروخ»، للحاخام أفرام سوفر أفرام، (١٩٦٠ -) من مواليد القدس، وحاصل على شهادة الطب من جامعة ليدز الإنجليزية، وعميد كلية الطب بالجامعة العبرية بالقدس حالياً.

(***) المقصود بالنفس هنا الدم.

وأكل العضو الحي الذي حُظر على بني نوح مسموح لإسرائيل؟ أسيرة الحرب وما يشبهها مثبت أنها محظورة على أبناء نوح ومباحة لإسرائيل، ولا تتعجب من أن العضو الحي، الذي هو حُظر على أبناء نوح سيصير مباحًا لإسرائيل. والنص يقول: ولا تأكل النفس مع اللحم، فهذا عضو حي.

مغزى ما قيل، أنه ليس كل ما هو محظور على الأغيار محظورًا أيضًا على إسرائيل، ولذلك نحن في حاجة إلى فقرة مشروحة توضح حظر أكل العضو الحي على إسرائيل.

ووجدنا كذلك في بعض الإضافات الملحقة بالتلمود: أن الرابي ريش لقيش يتشدد فيما يخص قاعدة «لم يرد شيء...»، ويقول إن التوراة تسمح بأكل نصف كمية اللحم الحي. بحسب التوراة، وبحسب منهجه، فإنه يرى أن ذلك يفتح الباب لإمكانية إباحة الأمر لليهودي، بينما يظل الأمر محظورًا على الأغيار (لأن ذلك ورد لبني إسرائيل فحسب^(٣٩)). وتبرر نفس الإضافات، أن القاعدة سالفة الذكر، بحسب ريش لقيش، غير صحيحة.

ومعنى هذا أن ثمة خلافًا حول القاعدة المذكورة. وعلى الجانب النظري، نجد أنه ليس ثمة حظر في التوراة لقتل الجنين، أو غير اليهودي، أو حتى الانتحار^(٤٠).

بيد أنه يتضح أكثر أن تفسيرات سفري العدد والثنية، ورأي الرابي ريش لا تختلف على الإطلاق مع ما سبق: «قال الرابي يوسي بن حنينا: أي وصية أمر بها أبناء نوح وتكررت في سيناء - ملزمة لبني نوح وبني إسرائيل. وإذا لم تتكرر في سيناء - فإن المقصود بها هم بنو إسرائيل...». وكما نلاحظ، فإن هذه الفقرة التلمودية تبنى الأمور على أساس قاعدة «لم يرد شيء...»، وأن المقصود هو أنه ثمة استثناءات للقاعدة.

وها هي التوسافات تجربنا أنه لا يتم الاحتكام للقاعدة السابقة فيما يخص الوصايا التي أمر بها بنو إسرائيل:

ولا يجب التشديد، بحسب ما ورد في السنهدين عن عقوبة الموت في حالة «غير اليهودي الذي دنس قدسية السبت»، وكذلك غير اليهودي المتفقه في التوراة^(٤١)؛ لأنه فيما يخص الوصايا الواجب على اليهود تنفيذها، لا يمكن الاحتكام إلى فرضية: «لم يرد شيء...» حول أن هذا مباح لليهود ومحظور على غيرهم.

أي أنه: رغم كون القاعدة السابقة صحيحة، وبشكل عام بنو إسرائيل ملزمون بكل ما أمر

به الأغيار - إذا ما أخبرتنا التوراة صراحة أننا مضطرون لفعل شيء محظور على الأغيار، فإننا نكون بالفعل بصدد أمر مباح لليهود ومحظور على الأغيار.

ويمكن أن نقول إن آراء تفسيرات سفري العدد والثنية، ورأي الراي ريش تتفق مع التوسافت. فهم متفقون على أن الرب لم يخفف حكمًا قام بتغليظه في السابق، فبنو إسرائيل سيظلون ملتزمين بوصايا الرب التي ألقاها قبل نزول التوراة. لكن هذا صحيح في الأمور التي لا تنطوي على استثناء للقاعدة أو اختلاف صريح؛ عندما تحدد التوراة حكمًا مختلفًا على اليهود، هذا الحكم يُجب الإلزام الذي كان قبل نزول التوراة، ويخلق حالة يكون فيها الأمر مباحًا لليهود ومحظورًا على الأغيار (كما في حالة الوصية المُلزم بها اليهودي؛ حيث نجد أمرًا واقعيًا مشابهًا بإجماع العلماء).

بناء على ذلك، فإن مقصد تفسيرات سفري العدد والثنية، هو أنه على الرغم من أن اليهود ظلوا ملزمين بالوصايا التي مُنحت قبل نزول التوراة، فإننا قد توصلنا إلى أنه ثمة حالة يُسمح فيها لليهودي بأكل اللحم الحي؛ حيث حددت التوراة لليهود أنه يُسمح لهم بأكل اللحم بعد الذبح، وفي هذه الحالة يُسمح أيضًا لهم بأكل اللحم الخاص بالبهيمة التي احتاجت وقت ذبحها؛ هذا رغم أن الأمر محظور لدى الأغيار. إذا فإن قاعدة «لم يرد شيء...» ليست صحيحة في هذه الحالة، ومن ثم فالأمر في حاجة إلى فقرة توراتية واضحة تجعلنا نُقر بتحريم أكل اللحم الحي على اليهود^(٤٢).

وبالمنطق نفسه يمكن تفسير رأي ريش لقيش، أيضًا لا شك في أن بني إسرائيل ملزمون بوصايا أبناء نوح، لكن لأن التوراة أخبرتنا بأن اليهودي الذي يأكل نصف كمية اللحم الحي غير مذنب، فإنه تحديدًا بالنسبة لهذه النقطة^(٤٣)، ليس صحيحًا الاحتكام إلى قاعدة «لم يرد شيء...»^(٤٤).

وعلى أية حال، لم نجد مصدرًا في الشريعة يؤكد أن التوراة لم تأمر بقتل غير اليهودي (الذي لم يتعد على الوصايا السبع).



الملحق الثاني

فرضية «لم يرد شيء...»

في هذا الملحق، سنهتم بالتفاصيل الدقيقة لفرضية «لم يرد شيء...»، بحسب الحاخام جينزبورج أطال الله بقاءه (٤٥).

١- لماذا فرضية «لم يرد شيء...»؟!

ناقشنا فرضية «لم يرد شيء مباح لإسرائيل ومحرم على الأغيار»، وتعلمنا أن كل ما هو محظور على الأغيار، محظور على اليهود، أيضًا. وقد ورد هذا المعنى في الجمارا وفي المخيلتا في صورة فرضية بسيطة: فهل يمكن أن يكون المحظور على الأغيار مباحًا لليهود؟!

ها هي الفرضية البسيطة ليست بسيطة على الإطلاق: من قال إن ما تم حظره على الأغيار، محظور أيضًا على اليهود؟ ألم يتغير بنو إسرائيل مع نزول التوراة، وكيف يمكن ببساطة إلزامهم بمحظورات الأغيار؟ ربما يكون هذا الكلام موجهًا لليهود الذين في منزلة أقل؟

والأكثر من ذلك، فإن جوهر التوراة يحدثنا عما يسمى بـ «العملية الانتقائية»، بمعنى، أن اليهودي حينما يأكل أو يستخدم شيئًا ما، فإنه بذلك يرتفع بهذا الشيء لمرتبة القداسة (لهذا السبب لا يمكن حظر المباح؛ لأن هذا المباح ينتظر الانتقاء، وإذا حظرنه، فإننا سنفسد بذلك القدرة على انتقائه وترقيته). وفي هذه الحالة - يجب السماح لبعض اليهود، ممن يجيدون ممارسة الانتقاء، بارتكاب أفعال خاطئة محظورة عليهم؛ لأن اليهود يمتلكون القدرة على انتقاء وترقية هذه الأمور، في مقابل الأغيار الذين لو اهتموا بتلك الأمور، فلن يرتقوا بها، بل العكس، ستتهار على أيديهم (٤٦). كيف إذا تقرر الجمارا ببساطة أن المحظور على الأغيار لا يمكن أن يتم إباحته لليهود (٤٧)؟

ونضفي لمسة جمالية على السؤال بقولنا: إنه اتضح في متن التوسافت عدم الاحتكام للفرضية سالفة الذكر، إذا كنا بصدد إحدى الوصايا المفروضة على بني إسرائيل، ولا يجوز حينها حظر أمر بعينه محظور على الأغيار؛ ويتضح أيضًا أنه على الرغم من أنه يُحظر على غير اليهودي أن يستريح من العمل في أي يوم من أيام الأسبوع، فإن ذلك لم يُحظر على اليهود؛ لأنهم مأمورون بالفعل بالراحة في يوم السبت، وهو الأمر الذي يجعل الحظر القائم على بني إسرائيل في بقية أيام الأسبوع، كأن لم يكن.

والأمر بالنسبة لليهودي واضح؛ حيث ورد أن «اعرفه في جميع طرقاتك»، بمعنى أن جميع أفعاله لا بد أن تكون خالصة لوجه الله، وبالتالي تكون جميع أفعاله بمثابة وصايا مأمور بها (وقد أسهب في توضيح هذه النقطة في كتاب «حوفوت هالفافوت»^(*) في باب عبادة الإله، الفصل الرابع). وكما يحدثنا بعل شيم طوف^(**) في تفسيره لفقرة «فاعل الخير لا يطوله سوء» فيقول: إن الشخص الذي يلتزم بوصايا الرب، تعد جميع أفعاله بمثابة وصايا، ولذلك فإنه «لا يطوله سوء» وهي مسألة مبهمة بعيدة عن الرب تبارك وتعالى. لذا، فإنه إذا كان ثمة يهودي يفعل شيئًا لوجه الله، ومن أجل ذلك كان مضطرًا لتجاوز إحدى الوصايا السبع لأبناء نوح - فلأن الأمر يتعلق بإحدى الوصايا، يجب حينها أن يُسمح له بذلك^(٤٨)!

وفيما يلي سنقوم بتقديم ثلاثة تفسيرات لفرضيتنا، بحسب التسلسل الذي وضعه بعل شيم طوف: الإخضاع، التفرقة، التلطيف.

٢ - التفسير الأول: إننا لم نُستن تمامًا من قاعدة الأغيار

كما أوردنا سلفًا، فإن فرضية «لم يرد شيء...»، سارية في غير الفرائض الدينية، أي في الأفعال الشخصية فحسب، وهو وضع تختلط فيه الأمور.

يتضح لنا في جوهر التوراة أن النفس البهيمية لبني إسرائيل يختلط فيها الخير والشر، وهي

(*) «حوفوت هالفافوت» هو كتاب يهتم بضرورة تحلي الإنسان بالأخلاق الحميدة، حتى إنه معروف بـ «توراة الأخلاق»، للكاتب باحبي هديان بن بقودا، كتب في عام ١٠٨٠م، ويعني باللغة العربية «كتاب الهداية إلى فرائض القلوب»، وترجم للغة العبرية على يد يهودا بن تيفون في عام ١١٦١م، وغير معروف لغة كتابته الأولى أو الأصلية، لكنه من أمهات الكتب في اليهودية.

(**) هو الحاخام يسرائيل بعل شيم طوف (١٧٠٠ - ١٧٦٠م): مؤسس الحركة الحسيدية، ولد في أوكرانيا لأسرة متدينة وفقيرة، ولكن ذاع صيته بخطاباته المهمة.

نفس تتأرجح بين القداسة وبين طبقات الدنس الثلاث. إحدى هذه الطبقات من شأنها أن ترتقى إلى مرتبة القداسة.

عندما يستعين اليهودي بجسده للقيام بالأعمال الصالحة، فإن نفسه البهيمية، التي تحتل جسده، ترتقى إلى القداسة. أما القيام بأمور لم يوصنا بها الرب، سيؤدي إلى بقاء تلك النفس نجسة، وستقوم بدورها بتغذية طبقات الدنس الثلاث.

الوضع الوحيد الذي سيقوم فيه اليهودي بأفعال فردية، متناسياً أن جميع أفعاله هي وصايا أمر الرب تبارك وتعالى بتنفيذها، هي عندما يكون في المنفى؛ لأنه حينئذ سيقوم، بهذه الكيفية، بمساعدة الأغيار لترتقى نفوسهم الدنسة.

نستنتج من هذا أن الاحتكام إلى قاعدة «لم يرد شي...» صحيح فحسب؛ لأنه بسبب ارتكابنا للذنوب، فإنه لا تزال هناك فرصة لترقية نفوسنا الدنسة بواسطة نفوسنا المتأرجحة بين الطهارة والدنس والتي لم نقم بتزويتها بعد.

ولنحاول تفسير الأمر بشكل أوضح: ببساطة هناك حظر لقتل غير اليهودي - لو لم يكن جار توشاف - بسبب قاعدة «لم يرد شي...». ويعد حظر قتل الجار توشاف هو حظرًا توراتيًا تمامًا؛ لأننا مأمورون بالحفاظ على حياته. والحظر الذي ينبع من قاعدة «لم يرد شي...» يضيف لنا فحسب حظر قتل غير اليهودي الذي ليس بجار توشاف، أي: غير يهودي لم ترتق نفسه. وهو ما يعني أن وجود غير اليهودي مسألة تفتقر إلى الشرعية؛ لأن الرب أمر سيدنا موسى بفرض شرائعه التي أمر بها أبناء نوح على جميع البشر^(٤٩).

وعندما لا نلتزم بهذا الأمر، فإننا نكون في وضع أشبه بالمنفى، بأثر رجعي، وسنضطر حينها لقبول الأغيار الدنسين والتعايش معهم، في ظل عدم قدرتنا على إجبارهم على أن يصيروا جار توشاف. وهذا الوضع في جوهره يعني أن وجود الأغيار ينبع من سيطرة النفس المتأرجحة بين الخير والشر علينا، وهو ما يدفعنا للقيام بأفعال فردية لا علاقة لها بالأوامر الإلهية المقدسة.

بمعنى آخر: إننا، بتعاملنا بهذه الجدية مع العالم المعزول عن الرب تبارك وتعالى، وبمنحنا أهمية للأفعال الفردية التي لا علاقة لها بالقداسة، نمح الأغيار الذين لا يلتزمون بوصايا نوح السبع، والمعزولين عن الرب^(٥٠)، فرصة للوجود، وهو ما يجلب علينا «عار الأغيار»^(٥١).

وبسبب هذا العار الذي لم نتخلص منه بعد - فإن الجهارا تخبرنا ببساطة أن ما حُظر على الأغيار حُظر علينا أيضًا^(٥٢)، وحتى هذه اللحظة، لن يكون بمقدورنا الزعم بأنه ليس لنا

علاقة بتلك المحظورات، وأنها فرضت على الأغيار فحسب.

فهم هذه النقطة بهذا الشكل يعنى «الخضوع»؛ لأننا مضطرون للاعتراف أنه، للأسف، لا يزال العالم في أغلبه سيئاً، ولم ننجح بعد في تغيير هذا الواقع - إلى درجة أن هذا يؤثر علينا، وجعلنا لا نقوى على تجاهل الأمر، والزعم بأنه ليست ثمة علاقة بيننا وبين أسلوب حياة الأغيار^(٥٣).

٣ - التفسير الثانى: تجديف الرب

وجدنا في أكثر من موضع أننا نقوم بتطويع الأحكام التوراتية البسيطة، حتى يقبلها الأغيار. على سبيل المثال: غير اليهودي الذي نذر شيئاً لأجل تنفيذ وصية معينة، لا يجوز أن يستخدمها لتنفيذ وصية أخرى^(٥٤)، رغم أن الأمر مباح لدى اليهود؛ لأن غير اليهودي سيزعم حينها أنه قد تم خداعه؛ والذي أُجبر على إلقاء قَسَم، يجب عليه أن ينفذه، رغم أن واقع الحال يقول إنه قَسَم باطل، وذلك لأن الأمر سيُشاع بين الأغيار، وسيتهمون من ألقى القَسَم بعد الإلتزام بقَسَمه؛ إذا كان ثمة شخص سيلقى بشهادته لصالح غير يهودي ضد يهودياً آخر، يجب عليه أن يفعل ذلك في حالة إذا قام غير اليهودي بتحديدده بالاسم منذ البداية، وإذا لم يفعل فإن الأمر ينطوي على إهانة للذات العليا^(٥٥)، رغم أنه لدى اليهود، لا يجوز إثبات التهمة بشهادة شاهد واحد بعكس الأغيار، رغم أنه يجوز إلحاق الأذى بغير اليهودي، ومن يمنع عنه هذا الضرر، يكون بمثابة من ارتكب ذنباً. أما إذا أنقذه يهودي من هذا المصير ليدرك أن بني إسرائيل أناس مؤمنون، فإنه لأمر رائع. وبدلاً من أن نصف ذلك بأنه تجديف للرب، سيكون إنقاذ غير اليهودي حينها أمراً ضرورياً^(٥٦).

ووفقاً لهذا المنطق يمكننا أن نفسر فرضية «لم يرد شيء...» بطريقة أخرى: في واقع الأمر من ناحية جوهر المسألة، ليس ثمة سبب لإلزامنا بما حُظر على الأغيار؛ لأننا، كما أسلفنا، تم استثناءنا بالفعل من قاعدة الأغيار.

ولكن على الرغم من ذلك فإن الجمارا تخبرنا ببساطة أن ما حُظر على الأغيار محظور علينا نحن أيضاً - لأننا إذا قلنا لا، نكون بذلك قد جددنا على الرب. لا خلاف على أننا نفهم من الفرضية أنه يُسمح لليهود بأمور تم حظرها على الأغيار، لكن عالم الأغيار لا يفهم ذلك، وبالتالي ينشأ وضع ينطوي على تجديف الرب، والذي يبدو كأنها حدث، لأننا قرييون من الرب - فإنه لم يعد يعيننا فساد الكون.

فهم هذه النقطة بهذا الشكل يعنى «التفرقة». في الحقيقة لا توجد علاقة حقيقية بيننا وبين الأغيار، فنحن مختلفون عنهم تمامًا^(٥٧). وهذا الفرق تحديداً هو الذي يوفر لنا الحماية مما تم حظره على الأغيار؛ لأننا ندرك أن البون شاسع بيننا وبينهم، وهم لا يؤدون التزاماتهم كما ينبغي، وبسبب حساسيتنا لهذا الاختلاف ولقدسية بني إسرائيل، فإننا نسعى جاهدين لئلا يصدر عنا تجديف للرب.

٤ - التفسير الثالث: لضرورة إصلاح الأغيار

بطريقة أخرى، يمكن القول إنه قد حُظر علينا ما حُظر على الأغيار، بهدف خلق علاقة بيننا وبينهم (وهذا يتحقق مبدأ «غير يهودي واحد في الأرض»). بمعنى أنه من جانبنا، نحن نختلف تمامًا عن الأغيار، ولا يوجد سبب مقنع يحظر علينا ما هو محظور عليهم. لكننا في نهاية الأمر مأمورون بإصلاح العالم، بما في ذلك الأغيار^(٥٨)، حتى نكون مثلاً يُحتذى به للأغيار. ومن أجل إعلاء قدرهم، علينا أن نكون مرتبطين بهم بشكل أو بآخر (كما توضح لنا الحسيدية^(*)) «المنتقى يجب أن يتدثر بلباس المنتقى» وبذلك يتشابه معه). وهكذا عندما يحظر علينا ما حُظر على الأغيار، فإننا بذلك نتحد مع وضعهم وأفعالهم، وخلال ذلك نستطيع أن نُصلح منهم، ومن ثم إعلاء قيمتهم.

ونعني بهذا نوعاً من «التلطيف» لما قالته الجمارا. في حقيقة الأمر يتميز اليهود بشكل كبير عن الأغيار، ولا يعيننا في ذلك ما هو رأي الأغيار في الأمر. أي أن اليهودي لا يختار بملء حريته أن يتدثر بلباس الأغيار وبوصاياهم، حتى يتمكن من إصلاحهم، ومن ثم إصلاح العالم كله.

٥- نستنتج من ذلك: عقاب اليهودي الذي خالف قاعدة «لم يرد شيء...»

رأينا أنه ثمة ثلاثة تفسيرات محتملة لحظر إلحاق الضرر بالأغيار، استناداً لقاعدة «لم يرد شيء...». ويبدو أنه أيضاً ثمة استنتاج توصلنا إليه من خلال هذه التفسيرات وهو: عقاب من يخالف القاعدة السابقة.

(*) الحسيدية: يُستخدم المصطلح للإشارة إلى عدة فرق دينية في العصور القديمة والوسطى، ودلالته في العصر الحديث: هي الحركة الدينية الصوفية الحلولية التي أسسها بعل شيم طوف (١٧٠٠ - ١٧٦٠) في القرن الثامن عشر في بولندا وأوكرانيا.

إذا كنا لا نزال نعاني من عار الأغيار، فإن من يخالف تلك القاعدة يضر بنا، ويلحق بنا ذلك العار. ورغم أن التوراة لا تعاقب من يلحق أذى بالأغيار، ولكن الرب يأمرنا في الوقت نفسه بضرورة الحفاظ على النظام العام، ومعاقبة من يخالف ذلك عقوبة شديدة. فعندما يرى الرب أن من يلحق به عار الأغيار، يسمح لنفسه بالوقوع في المحظورات الخاصة بالأغيار، فإنه من الطبيعي أن يعاقبه ليمنعه من إحداث هذا الضرر^(٥٩).

ووفقاً لنظرية التفرقة، فإنه ليس ثمة عيب سيلحق باليهود ها هنا؛ لأنه لا علاقة لنا بتلك الذنوب كما تقدم^(٦٠). لكن مع هذا يوجد هنا ذنب بالتجديف على الرب، وهو أحد الذنوب العظيمة التي يعاقبنا عليها الرب عقاباً شديداً.

بيد أنه في الحالة التي نطبق فيها جزئية التلطيف تلك، تكون عقوبة من يخالف قاعدة «لم يرد شيء...»، كمن لم ينفذ أحد أوامر التوراة، وهي عقوبة أخف من تجديف الرب.

أي أنه، بحسب نظرية التفرقة، يزعم الرب أننا جلدنا عليه، «ولا تدنس اسمي المقدس»^(٦١)؛ وهو ما لا نجده في حالة التلطيف؛ لأنه حينها سيقول الرب: إننا لم نلتزم بشكل كاف بغاية خلق العالم.

بالإضافة إلى أن الاختلاف في تفسير فرضية «لم يرد شيء...» يتعلق بالحالة التي نحن فيها، ففي زمن المنفى نحن حريصون على الالتزام بفرضية «الخضوع»؛ لأننا، فعلياً للأسف، خاضعون للأغيار، وبالتالي يلحق بنا عار الأغيار.

في بداية الخلاص، وعندما نتخلص من عبء الأغيار الذي يكبلنا، فإننا نصل إلى وضع «شعب وحيد يستوطن، ولا يعنيه الأغيار»، وهذه هي علاقتنا بفرضية التفرقة بالضبط. وعندما نتقل إلى الوضع الذي نقوم فيه بنشر كلمة الرب لجميع الأمم، تكون فرضية التلطيف هي الأساس^(٦٢).



هوامش الفصل الأول

١- تعلمنا هذا الحظر من خلال ما أمر به الإنسان الأول: «وأوصى الرب الإله آدم...» (التكوين ٢: ١٦)، أو مما قيل لنوح وذريته: «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه» (التكوين ٩: ٦). وراجع ما ورد في الجمارا في السنهدرين (٥٧: ٢-٥٨-١).

٢- كل ما تم اقتباسه من أقوال الرابي موسى بن ميمون، تم اقتباسه وفقاً للإصدارات الجديدة والدقيقة التي حظينا بها، مثل طبعة فرانكل، وطبعة الرابي قفاح.

٣- انظر النصوص المضبوطة (وهو ما تم حذفه في طبقات أخرى بسبب الرقابة). وفي كتاب النواهي، وكتب الرابي موسى بن ميمون «لا تقتلوا بعضكم البعض». ويخبرنا الرابي شلومو لوريا רבי שלמה לוריא* في التفسيرات التي وضعها لكتاب «الأوامر الكبير» (***)، أن نفس الكتاب السابق قد أورد رأي الرابي موسى بن ميمون السابق ذكره «كل قاتل نفس من إسرائيل». وهي الصيغة التي تثبتها الشريعة، من أن من يقتل يستحق القتل بطعنة سيف، وبالطبع المقصود هنا هو قتل اليهودي فحسب، كما ورد في شرح الرابي موسى بن ميمون ٢: ١١، وكما سيرد لاحقاً. ٤- من أين علم الرابي موسى بن ميمون أن مقولة «لا تقتل» لم تشمل قتل غير اليهودي؟ ثمة عدة براهين على ذلك من خلال أقوال حكمائنا طيب الله ثراهم:

(أ) هذا هو ما يبدو من خلال ما سنورده فيما بعد مما ورد في المخیلتا، من أنه تم إدراك حظر قتل غير اليهودي؛ استناداً إلى قاعدة «ناهيك عن קל וחומר***» الفقهية.

(ب) ما ورد في المخیلتا وفي الجمارا (السنهدرين ١: ٨٦-). وكذلك الرابي شلومو بن يتسحافي عن التوراة؛ حيث قيل: «لا تسرق»، والمقصود هو سرقة الأرواح؛ لأن المقصود هو النهي عن شيء عقوبته القتل، مثل «لا تقتل»، و«لا تزن». وبناء على ذلك، فلأن القاتل غير يهودي ولا تُطبق عليه عقوبة القتل، فهو غير مقصود في مقولة «لا تقتل».

(*) الرابي شلومو لوريا רבי שלמה לוריא (١٥١٠ - ١٥٧٣ م): مؤسس الحركة الحسيدية، ومن كبار مفسري التوراة. (***) كتاب يتناول ال-٦١٣ أمراً التي وردت في العهد القديم، وألفه الرابي موشيه مكوتسي في القرن الثالث عشر. (***) קל וחומר: قاعدة فقهية تهدف لاستقراء أحكام لم ترد في العهد القديم صراحة، من خلال ما ورد بالفعل في النص (أي أنه نوع من استقراء الأحكام الجديدة قياساً على أحكام معروفة).

وكيف أدرك حكماً ونا، طيب الله ثراهم، أن مقولة «لا تقتل» جاءت فحسب لإقرار عقوبة القتل؟ يمكننا القول إنهم استقوا هذا المعنى مما أوضحته التوراة في الحكاية الدينية (فصل القضايا פרוש ממשפטים^(*)) الواردة في سفر الخروج، والتي تؤكد أن القاتل يجب قتله، وهناك تأكيد في نفس الموضوع على أن المقصود هو قتل اليهودي، كما ورد في العهد القديم: «وإذا بغى إنسان على قريبه^(**)» (الخروج ١٢: ٢١)؛ وتعود نفس القضية الدينية السابقة لتفسر الوصايا العشر، التي تتحدث تحديداً عن القاتل الذي يجب قتله (في الوقت الذي يُعفى من قتل غير اليهودي من عقوبة القتل، كما تعلمنا المخيلتا من هذه الفقرة التوراتية).

وبمنتهى البساطة، يمكننا أن نضيف أن النهي عن القتل يُقصد به اليهود تحديداً، وكأن الفقرة تقول «لا تقتل يهودياً». وتحدث الراي شلومو لوريا عن نفس هذه الفرضية في الباب الأول من كتابه «يش شل שלמה י"ש^(***)».

٥- الفقرة ٢٧١ في طبعة (توغفات رام תולדות ٤٤)، والتي نصها: «تاريخ القتل يحظر قتل الأغيار»، (راجع الصيغ الدقيقة للنص)؛ وكلمة «تاريخ תולדות» جاءت لتدل على التحريم الذي وضعه فقهاؤنا، كما جاء في تفسير مقدمة كتاب «يرائيم יראים»، كما ورد أكثر من مرة في متن الكتاب نفسه، (راجع ما جاء في الفصل الثاني في فقرة «أسلوب معلمنا يونا»، وهي الفقرات التي توضح بشكل أفضل ذلك التحريم سالف الذكر).

٦- والأمر مثبت في كتاب «منحات حينوخ מנחת חינוך ٦٤»؛ حيث ورد في نهاية الوصية ما يلي: «ولم يلتزم بالوصايا وقتل عن عمد، وكان ثمة شهود، فليقتلوه بالسيف»؛ وبالطبع المقصود هنا هو قتل يهودياً، كما سيتضح لاحقاً.

٧- وقد أشار إلى هذا (الراي أفراهام بن عزرا רבי אברהם אבן עזרא^(****)) في تفسيره الظاهري^(****) للعهد القديم، في الفقرة الثانية والعشرين من الإصحاح العشرين من

(*) فصل القضايا פרוש ממשפטים: بحسب التراث اليهودي، تنقسم التوراة إلى ٥٤ حكاية أو قضية دينية، وفي كل سبت يتم قراءة إحدى هذه الحكايات وفقاً لترتيبها، وحكاية القضايا هي السادسة في سفر الخروج، وتبدأ من الإصحاح الحادي والعشرين، وتنتهي في الإصحاح الرابع والعشرين في الفقرة الثامنة عشرة منه.

(**) ترد في التوراة قريبه، أو صديقه.

(***) «يش شل שלמה י"ש»: هو أحد أهم الكتب التي وضعها الراي شلومو لوريا.

(****) الراي أفراهام بن عزرا רבי אברהם אבן עזרא (ראב"ע): (١٠٩٢ أو ١٠٩٣ - ١١٦٧ أو ١١٦٤)، شاعر ومفسر للعهد القديم وفيلسوف يهودي عاش في فترة الأندلس.

(*****) بخلاف التفسير الباطني لمعاني العهد القديم.

سفر الخروج، حيث قال: «ونحن هنا مضطرون لتقبل الأمر؛ لأن كل النواهي المذكورة مثل: «لا تقتل»، و«لا تزني» و«لا تسرق»، المقصود بها دائماً هو «صاحبك»، وبعبارة أخرى، فإن تقبلنا لرأي فقهاءنا يؤكد أن المقصود بالحظر هو «صاحبك».

وفي واقع الأمر، فإن كل هذه النواهي قد وردت في نفس الفقرة، مع مقولة «لا تشهد على صاحبك شهادة زور»، ونتعلم من كل هذه النواهي أن المقصود تحديداً هو «صاحبك»؛ وهو ما تم التأكيد عليه تحديداً في الوصايا العشر التي وردت في سفر التثنية؛ حيث وردت واو العطف بين كل وصية والتي تليها (بحسب معلمنا الراي جينزبورج).

بعبارة أخرى، يمكن تفسير الأمر على أن ما لم يرد في الثلاث نواهٍ: «لا تقتل» و«لا تزني» و«لا تسرق» يُقصد به «صاحبك»، وهو ما يتضح في المخلتة؛ حيث إن الرب حين اقترح منح الشريعة للأمم المختلفة، وذكر هذه الثلاث نواهٍ دون تضمينها كلمة «صاحبك»، كانت لديه الرغبة في منح الشريعة للأغيار كذلك.

وبعد، فإن هذه النواهي الثلاث تجربنا بأن الأغيار ملتزمون بوصايا نوح السبع. وهو ما يتفق مع ما ورد في الجمارا في «بابا قاما»^(*) (١: ٣٨): «وقف الرب في الأرض ليختبر أفعال ساكنيها، فقرر تشيبتهم؛ لأنه رأى أنهم لم يلتزموا بوصايا نوح السبع، فسمح لليهود باكتساحهم؛ لأنهم لم يطيعوا الرب، ومن يخطئ عليه دفع الثمن. وقال الحاخام برابا دربننا: حتى إذا التزموا بالوصايا، لا يحق لهم المطالبة بالثواب؛ لأنهم مثل الذين لم تُفرض عليهم الوصايا ولكنهم يلتزمون بها». وراجع ما قاله «الرامبان»^(**) (في فصل مأكوت مכות^(***)) ١: ٩ في الكلمات التي تبدأ بـ «ومن المعروف»، والذي يفسر الأمر بأن نتيجة هذا هو أنهم صاروا غير ملتزمين، أي أن حياتهم لم تعد تهمنا، ولذلك فإن قتل غير اليهودي، الذي ليس بجار توشاف، شخص ما، يجب قتله ولا يمكن إعفاؤه من العقوبة؛ لأن مثل هذا الشخص لا يستحق المساعدة.

وها هو الراي شلومو بن يتسحاقي في الجمارا، (في الكلمات التي تبدأ بـ «رائعون»)، يشير

(*) الباب الأول. المقال الأول في نظام «تزيقين» في المشناه. تعالج فصوله العشرة شرائع تتعلق بالتعويض عن الأضرار.

(**) الراي موسى بن نحمان ^{רבי משה בן נחמן}، ويُعرف بالرامبان (^{רמב"ן}): (١١٩٤ – ١٢٧٠ م). من كبار حكماء اليهود في فترة الأندلس.

(***) فصل الضرب والجلد «أحد فصول المشناه الذي يعالج مسألة عقوبات الجلد والضرب التي تصدرها المحكمة ضد المخالفين»، وهو الفصل الخامس من الباب الرابع من أبواب التلمود.

إلى أن الوقت الذي يأس فيه الرب تبارك وتعالى من عدم الالتزام بتلك الوصايا، كان قبل تلقي الشريعة، عندما عرض الرب التوراة على الأغيار، فلم يقبلوها. في المقابل، فإن الأغيار لم يعلنوا التزامهم، وبهذا خسروا التوراة التي مُنحت لبني إسرائيل فيما بعد (كما جاء في تفسير سفر الخروج (٣٠، ٩): «هكذا قال الرب لإسرائيل: لقد كانت التوراة لدي من قبل خلق العالم...، ولم أمنحها لعبدة الكواكب، بل منحتها لإسرائيل، الذين قالوا: سمعاً وطاعة، فمنحتهم إياها على الفور»)، وحتى عندما عرض عليهم الوصايا السبع بغضوها، وعلى ذلك كما ورد في العهد القديم في سفر حبقوق (٣: ٦) (نظر فرجفت الأمم). لو أن الأغيار قبلوا الوصايا بعدما سألوا «ما المكتوب فيها»، لكانوا قد التزموا بالوصايا السبع (ويُحتمل أنه حينها سيتم إلزامهم بالتضحية بالنفس عن القتل، كما يلتزم بذلك اليهود - انظر بداية الفصل الثالث).

لكنهم خسروا هذه الفرصة، ولم يعد لهم قيمة لدينا؛ نظرًا لأنهم لم يرغبوا في التحصن بالتوراة (ولا يجب تشديد العقوبة بأكثر مما ذكرنا في حالة عبادة الأوثان، ويبدو لأول وهلة أن هذه الشريعة كان سيتم صياغتها بشكل يناسب الأغيار؛ لأن الأمر يختلف في هذه النقطة لدى اليهود عنه لدى الأغيار، كما توجد آراء تقول بأن الأغيار لم يتم تحذيرهم حول الشرك بالله، راجع ما جاء في «شولحان عاروخ»^(*)، و«سفتي كوهين שבתי דבר»^(***)، انظر الفقرة ٨: وانظر في مطلع الرد إشارة الفقرة الثانية أيضًا؛ ولذلك فإن غير اليهودي الذي كان يعبد الأوثان ثم تحول إلى اليهودية، لا يتم إلزامه بعقوبة القتل، في مقابل غير اليهودي الذي قتل يهوديًا، أو ارتكب الزنا مع يهودية؛ وكما شرحنا بإسهاب في مواضع أخرى في تفسير الجمارا في السنهدرين (٧١: ٢)، عن «غير اليهودي الذي أخطأ وتحول إلى اليهودية».

وانظر ما قاله «الرابي يتسحاق أبرينال רבי יצחק אברבנאל»^(***) في الفقرة ١٠٣ من الإجابة الرابعة من تفسيره لسفر التثنية؛ والذي نفهم منه أن النهي عن القتل في مقولة «لا تقتل»، يقصد غير اليهود كذلك؛ لكن المتمعن في كل أقواله يجد فيها أمورًا لا تتفق مع أسلوب الشريعة، بل تتفق أكثر مع طريقة المفسرين وما شابه (على سبيل المثال: نفهم من الإجابتين الأولى والثانية أن إجازة الحصول على قرض بفائدة لا تتصل فحسب بالسبعة شعوب^(***))

(*) «شولحان عاروخ שולחן ערוך»: بالعربية: المائدة المنضودة، وهو المصنف التشريعي الذي وضعه يوسف كارو السفاردي في إسبانيا.

(**) «سفتي كوهين»: تفسير مشهور لكتاب «شولحان عاروخ» كتبه شبتي كوهين في القرن السابع عشر.

(***) «الرابي يتسحاق أبرينال רבי יצחק אברבנאל (١٤٣٧ - ١٥٠٨ م): من كبار مفسري العهد القديم في العصر الوسيط، وقد وضع مجموعة أسئلة وأجوبة فقهية، يتم الرجوع إليها في هذه الفقرة.

(****) الشعوب السبعة، هي: الحيثيون والجرجاشيون والأموريون والكنعانيون والفرزيون والحويون واليبوسيون، وهي الشعوب الضالة من وجهة نظر اليهودية (تثنية ٢٠، ١٧).

بل بجميع الأغيار؛ يمكنك ملاحظة هذا المعنى إذا دقت في الكلمات جيداً وقارنتها بما ورد في «شولحان عاروخ». وعلى الرغم من أن العهد القديم يحظر قتل غير اليهودي، إلا أن هذا لا علاقة له بمقولة «لا تقتل»، وهو ما سيتضح لاحقاً خلال هذا الفصل.

ويمكننا افتراض أن الراي يتسحاق أبربنال كان يقصد هذا المعنى، مثلما يتضح في تفسيره للوصايا العشر.

وانظر في كتاب «إيفن هعيزر»^(*) للراي إيعيزر بن ناتان، الذي كتب عن فصل «بابا قاما» في الفقرة ١١٣: «... يُحظر عليك أن تسرق أو تقتل، ويُحظر عليك أن تزني يهودية أو غير يهودية». ويجب مراجعة آرائه تلك بدقة؛ لأنه حسب المخيلتا والجمارا، فإن النهي عن السرقة: «لا تقتل» كما وردت في الوصايا العشر، كان المقصود بها سرقة الأرواح، أي القتل، وهو الإثم الذي عقوبته القتل بالنسبة لليهود فحسب. وكذلك في النهي عن الزنا، «لا تزني»، لم نجد دليلاً على أن هذا النهي يقصد الأغيار، وأن الذي ضاحج زوجة غير يهودي يجب قتله (راجع ما ورد في فصل «عفودازارا לאבדה ٦٦٦»^(**) في التلمود ٣٦: ٢، وما أورده الراي موسى بن ميمون في شرائع حظر المضاجعة، وراجع كذلك «شولحان عاروخ»، وتفسير كتاب «إيفن شلومو» لرأي الراي إيعيزر بن ناتان.

وربما كان الراي إيعيزر بن ناتان يقصد أن حظر القتل في مقولة «لا تقتل» يتشابه مع حظر السرقة في «لا تسرق»، وأن كلتا المقولتين ومعهما «لا تزني» تخص الأغيار كذلك، على الرغم من أن من يقتل أو يزني لا يُقتل، لكن الحظر هنا ينبع من الآثام التي تتفرع من كلا التحريمين، كما سيتم لاحقاً توضيح مصدر حظر قتل غير اليهودي من العهد القديم.

٨- كما هو موضح في السنهدرين (٢: ٩).

٩- فصل «عفودازارا» (٦٤، ٢)، وهو ما يتفق مع شروح الراي موسى بن ميمون في شرائع حظر المضاجعة وشرائع الملوك، وكذلك ما جاء في «شولحان عاروخ».

١٠- ويؤكد الراي موسى بن ميمون أن الأتقياء من غير اليهود لهم نصيب في الجنة.

١١- بنو إسرائيل هم ميراث الرب، كما في صموئيل الثاني (٣: ٢١): «وبركة ميراث الرب».

(*) اسم أحد أجزاء كتاب «عمود الصفحة ٦٦٦» ويختص بالأحوال الشخصية، وهو من وضع الراي إيعيزر بن ناتان (١٠٩٠-١١٧٠ م).

(**) هو الفصل الثامن من الباب الرابع في التلمود، ويناقش عبادة الأوثان.

١٢- بشكل عام، فإن ورود تعبير «عبادة الأوثان» في الجمارا وفي العديد من الفقرات، يشير مخاوف حول أن مقص الرقيب قد تدخل في النص، أو أن الناشرين أنفسهم تحوفوا من الرقابة، وربما في المصدر كان مكتوبًا غير يهودي أو أجنبيًا. وفي فقرات كثيرة جدًا، اضطر المؤلف إلى استخدام كلمة وثني وما شابه من أجل منع الخلط.

وفي واقع الأمر، إن الرابي موسى بن ميمون قد يلتزم الدقة الشديدة في اللغة التي كتب بها الشرائع، ونحن نعلم اليوم أن النص الأصلي يتميز بدرجة عالية من الدقة النسبية، بناء على العديد من المخطوطات، ولذلك يمكننا افتراض الدقة في لغته في الإصدارات المختلفة.

١٣- من الممكن أن نقسم الأغيار تقسيم داخلي، مثل «ابن نوح» الذي حافظ على الوصايا السبع، لكنه لم يقبل بثلاث وصايا فُرضت على اليهودي، وهناك غير اليهودي الذي نعرّفه بأنه لم يلتزم بالوصايا السبع، مقابل غير اليهودي الذي لا نعرف عنه سوى أنه غير يهودي، وهناك غير اليهودي الذي يعبد الأوثان، مقابل غير اليهودي الذي لا يعبد الأوثان، ولكنه لا يلتزم بالوصايا السبع، وما شابه. ولن نسهب في هذه النقطة؛ لأننا نهتم في الأساس بالإجابة عن السؤال: لماذا يُحظر قتل غير اليهودي دون النظر لالتزامه بالوصايا السبع من عدمه؟ وسناقش في الفصل الثاني مسألة غير اليهودي الذي لم يلتزم بالوصايا السبع.

١٤- علينا أن نؤكد أن الشريعة تأمرنا بالحفاظ على حياة الجار توشاف الناضج فحسب، ولا يتم هذا إلا عندما تحل سنة اليوبيل (*) (راجع ما ورد في فصل عرخين לארבעים ואלים) (**): ١:٢٨، وكذلك ما قاله الرابي موسى بن ميمون في شرائع عبادة الأوثان، وشرائع الختان، وشرائع السبت، وشرائع حظر المضاجعة، وشرائع الشميتا לארבעים ואלים (***) واليوبيل)؛ بيد أن كتاب «تسفנות فعנאח לאפנת פלגנא» (****) قال: (في شرائع القيم، وشرائع عبادة الأوثان) أن الرابي موسى بن ميمون يرى أنه يجب على اليهود الحفاظ على حياة الجار توشاف وإن كان غير ناضج، طالما كان ملتزمًا بوصايا نوح السبع، ودليله على ذلك ما جاء في شرائع الملوك.

(*) سنة اليوبيل שנת היובל: مناسبة دينية يهودية، وتأتي سنة اليوبيل كل ٥٠ سنة، وتحديدًا كل ٤٩ سنة لكن سنة اليوبيل لا تبدأ بالشهر الأول من السنة بل بالشهر السابع، ويعلن عن هذا بالنفخ في البوق، وكانت أيضًا سنة عتق العبيد. (***) فصل عرخين מסכת פלגנא: هو الفصل الخامس من الباب الخامس من التلمود، وهو الفصل الذي يناقش أحكام النذور.

(****) شرائع الشميتا هو مصطلح في الشريعة اليهودية يشير إلى عام في التقويم اليهودي يُحظر فيه حراثة الأرض. (*****) «تسفנות فعנאח לאפנת פלגנא»: هو اسم الكتاب الذي يناقش مؤلف الرابي موسى بن ميمون الأكبر «مشنيه تورا»، وهو من وضع الرابي يوسف روزان (١٨٥٨ - ١٩٣٦ م).

وراجع كذلك فصل «عفودا زارا» في (الجمارا ١:٦٥)، وكتاب منحاح حينوخ في نهاية الشريعة رقم ٩٤؛ وكلمات الرابي أفراهام بن ديفيد ב"ד אברהם בן דוד* في (شرائع حطر المضاجعة)، من أنه لا يجوز الحفاظ على حياة الجار توشاف طالما لم تحل سنة اليوبيل، ولا يوجد متسع للإسهاب أكثر من ذلك.

١٥- راجع كذلك ما ورد في كتاب الشرائع للرابي موسى بن ميمون حول وجوب الحفاظ على حياة الجار توشاف، وكذلك آراء الرابي موسى بن نحمان في الموضوع نفسه.

١٦- وثمة رأي يقول بأن اليهودي الذي قتل جار توشاف عن طريق الخطأ، عليه دفع فدية عنه، راجع حول هذا ما أورده الرابي موسى بن ميمون في شرائع القتل (مع اختلاف الصيغ الواردة). وكذلك ما قاله الرابي ريتبا ריטב"א** في فصل ماكوֹת מסכת מכות ١:٩؛ وأخيرًا راجع ما جاء في أوامر العهد القديم ال-٦١٣.

١٧- نتعلم من كلمة «صاحبه» أن المقصود هو شخص يهودي فحسب، وهو المعنى الذي ورد في تفسير الرابي شلومو بن يتسحاقي لسفر الخروج (١٤:٢١)؛ وهو ما حُذف من الطبقات الأخرى؛ تخوفًا من الرقابة.

١٨- راجع ما جاء في كيسيف مشنيه (في الفصل الثاني في شرائع القاتل)، الذي يأتي بالمخيلتا كمصدر لأقوال الرابي موسى بن ميمون سالفه الذكر.

١٩- يمكننا تفسير المخيلتا بأكثر من طريقة (غير أن هذا لن يفيد في استحداث أي حكم تشريعي):

أ- يمكن القول إن إيسي بن يهودا يقصد مسألة العقاب (وليس الحظر فحسب)، وأنه جاء ليقول لنا إنه على الرغم من عدم وجود عقوبة دنيوية، إلا أن هذا ليس مبررًا لتخفيف العقوبة إلى درجة العفو الكامل، ولذلك فالنتيجة المنطقية هي وجود عقوبة أخروية. وكذلك يبدو من الصيغة الواردة في أحد التفسيرات الخاصة بالرابي إليعيزر، والتي يوردها الرابي موسى بن ميمون، أن: «كل من قتل غير يهودي قبل تلقي الشريعة، يستحق عقابًا دنيويًا، كما ورد في العهد القديم «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه»؛ وما إن مُنحت

(*) الرابي أفراهام بن ديفيد ב"ד אברהם בן דוד (١١٢٠ - ١١٩٨) من كبار علماء التلمود في عصره.

(**) الرابي ريتبا ריטב"א: هو الرابي يوم طوف أفراهام إشبيلي (١٢٥٠ - ١٣٣٠م).

الشرية، حتى ورد في العهد القديم أن «وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر» ولم يقل على غير اليهودي. ويقول الرابي إيسي بن يهودا: «لا يعني هذا أن من يقتل غير اليهودي لا يُعاقب، بل المقصود أنه يُعفى من العقوبة الدنيوية ويُعاقب بالعقوبة الأخروية». ونجد المعنى نفسه في المخيلا (وإيسي بن يهودا هو إيسي بن عقيفا)، ومن كل هذا ندرك أن ثمة حظر في الأمر، إلا أن التفاسير لم تسهب في مناقشة الأمر.

ب- ويمكن أن نفهم أن المغزى من جملة «المحظورات التي تم تخفيفها»، هو أن الرب خفف بعض المحظورات على بني إسرائيل عندما منحهم الشريعة، لذا فمن الطبيعي ألا يُقتل اليهودي الذي قتل غير يهودي. وهو ذات المعنى الذي نفهمه من تفسير الرابي ميثير سمحا هكوهين^(*) «רבי מאיר שמחה הכהן» في كتابه «مشخ حوخما» لسفر الخروج ٢١: ١٤. ومن كل هذا يتأكد المعنى نفسه، أنه رغم تخفيف العقوبة إلا أن ثمة حظراً في الأمر.

٢٠- أوردنا في السابق أقوال الرابي موسى بن ميمون من أن قاتل الجار توشاف «لا يقدم للمحكمة» أي أنه معفى من العقوبة الدنيوية، وكما ترى المخيلا فإن القاتل تنتظره عقوبة أخروية (مثلاً أوردنا مثلاً من كتاب «كيسيف مشنيه».

وفي الواقع، يجب أن نفهم أن الرابي موسى بن ميمون كان يقصد من قتل جار توشاف فحسب، وليس من قتل «غير اليهودي»؛ وهو ما يقول عنه: «وليس من الضروري القول بأن من قتل غير اليهودي لا يُقتل» (وراجع منحاحات حينوخ في الشريعة ٣٤). لكن عندما تحدثت المخيلا عن عقوبة أخروية، كان المقصود حظر قتل غير اليهودي بشكل عام، وليس بشأن الجار توشاف فحسب، وبناء على ذلك، يبدو أن هذا هو نفس مقصد الرابي موسى بن ميمون (وهو المعنى الوارد في «كيسيف مشنيه» من أن الجار توشاف هو جزء من «الآخرين»، وهي الكلمة التي وردت في التوسفتا^(**)).

لا شك في أن غير اليهودي الذي لا يلتزم بالوصايا السبع يستحق القتل، وهو ما سوف نناقشه في الفصل الثاني.

(*) الرابي ميثير سمحا هكوهين רבי מאיר שמחה הכהן (١٨٤٣ - ١٩٢٦م): كان من كبار حكماء اليهود في شرق أوروبا، ومن أهم كتبه هو «مشخ حوخما משך חכמה» وهو الكتاب الذي يضم بعض التحديثات التشريعية على التوراة، ومعنى الاسم الأول هو أول حرف من اسمه الثلاثي.

(**) التوسفتا: أي الإضافات، كناية عن مجموعة الفتاوى التي جمعها الحكماء والمفسرون اليهود، بالإضافة إلى المشناه والتي قام عليها الحاخام يهودا هناسي.

ويجب أن ننتبه إلى ما قاله الرابي موسى بن ميمون في توضيحه لجملة «حسابه متروك للسماء»؛ حيث أكد أنه لا يقصد أن القتل يحدث عن طريق السماء؛ لأنه رغم أنه في جميع حالات القتل غير المباشر وما شابه، ذكر صراحة أن الحديث يدور حول عقوبة قتل سماوية؛ غير أنه لم يكتب هذا هنا، واكتفى بالتدقيق على أنه «لا يُقتل». ووفقاً لرأيه، فإن القاتل: «حكمه متروك للسماء» بشكل عام، أي أنه لا يتلقى عقوبة دنيوية. ويمكن أن نفسر جملة «حكمه متروك للسماء» على النحو التالي: أحياناً يناسب الفعل عقوبة مشددة، وأحياناً مخففة، وأحياناً أخرى لا تكون هناك عقوبة على الإطلاق؛ ويرتبط الأمر بسياق القتل وكذلك بنية الفاعل، وكما سيتضح لاحقاً في تفسير منهج الرابي موسى بن ميمون وهبايت يوسف فيما يخص قتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع لأبناء نوح في الفصل الثاني.

ويمكن أيضاً أن نفسر ما قاله، بأنه يقصد أن القاتل لا يتلقى عقوبته في الدنيا، لكن حكمه متروك للملك المملك الذي يستطيع أن يقتل هؤلاء القتلة لو استلزم الأمر ذلك (انظر شرائع القتل ٢: ٤)؛ (هذا التفسير سمعناه من معلمنا الرابي جينزبورج أطال الله في عمره، أمين).

٢١- وكذلك ورد في الموسوعة التلمودية، قسم «غير اليهودي»، أنه مثلما يُحظر على غير اليهودي قتل غير اليهودي، فالأمر ذاته ينطبق على بني إسرائيل.

وجاء في كتاب «منحآت أفراهام» (*) (للرابي أفراهام شايرا رحمه الله): «ويتضح أن هذا القتل محظور بناء على حظر القتل على أبناء نوح، وعلى الرغم من أن أحكام القتل لدى اليهود تعفي اليهود من عقوبة قتل غير اليهودي - لكن حسب أحكام القتل لدى أبناء نوح، فثمة تحذير يُوجه له».

كما يجب أن نذكر ما ورد في «تسيदा لديرخ» (***) الذي توصل من خلال المخيلتا إلى أن الكاهن الذي يقتل غير يهودي، يُحظر عليه مباركة جموع المصلين (حكمه مثل حكم «الكاهن الذي قتل نفساً»)، الذي حكمه متروك للسماء.

(*) «منحآت أفراهام»: كتاب لتفسير الشرائع، وهو للحاخام أفراهام شايرا، الحاخام الرئيسي السابق لإسرائيل، وتولى رئاسة مدرسة «مركز هراف» الدينية المشددة بالقدس، بعد أن تقلد المناصب فيها منذ أن كان تلميذاً بالمدرسة نفسها.

(**) «تسيदा لديرخ» كتاب لتفسير الشرائع، وهو للحاخام مناحيم بن أهارون بن زيرح، وعاش في الأندلس ما بين أعوام ١٣١٠-١٣٨٥ م.

غير أن تفسير الأمر في «أوراح حاييم»^(*) يوضح لنا أن هذا لا يكفي لمنع الكاهن من مباركة جموع المصلين، راجع ما ورد في النصوص التي لم تخضع للرقابة، وأن الأمر تقرر من الناحية النظرية فحسب.

(وسمعنا من معلمنا الرابي جينزبورج أطال الله في عمره، آمين، بأن ما يدعم الأمر هو أن مباركة الكهنة في هذه الحالة موجهة إلى بني إسرائيل: (هكذا تباركوا بني إسرائيل - وادعوا بني إسرائيل على اسمي - وبارك شعبه إسرائيل بالحب).

٢٢- هذا الأساس صحيح في كل الوصايا السبع لأبناء نوح: غير اليهودي الذي أكل لحمًا حيًّا يجب قتله، بعكس اليهودي. وهذا لأن الأمر لا يعد ذنبًا كبيرًا لدى بني إسرائيل (ويجب الإسهاب في هذه النقطة في سياق تفسير قضية غير اليهودي الآثم، الذي تهوّد في السنهدين، ولكن لا يوجد متسع من الوقت هنا).

٢٣- راجع حولين والسنهدين وما ورد في التوسافوت ومثبت من الجمارا، أن المقصود هو أنه يُحظر على غير اليهودي أن يفعل بغير اليهودي ما حُظر على اليهودي أن يفعله بغير اليهودي، وإسرائيل محظور أن يفعل ذلك أيضًا بغير اليهودي.

وراجع أيضًا ما ورد في «حلقات يوآف»^(**) والذي يربط بين ما جاء في المخيلتا وبين قاعدة «لم يرد شيء...».

٢٤- ولا يتناقض هذا مع تفسير الرابي موسى بن ميمون للمشناه من أن الإلزام بالوصايا سببه نزول التوراة، وليس وجود أوامر سابقة؛ لأنه يشرح أن موسى وضع حدودًا للحظر الوارد قبل نزول التوراة، والمقصود هنا أيضًا أن موسى حظر علينا قتل غير اليهودي (راجع شرائع الملوك).

ملحوظة أخرى: في الجمارا في السنهدين ١:٥٩ قيل إن كل ما ورد قبل نزول التوراة ولم يتكرر - محظور فحسب على بني إسرائيل وليس على الأغيار (مثل عرق النساء)؛ وأما ما ورد قبل نزول التوراة وتكرر - كان المقصود به الأغيار وبني إسرائيل معًا. ورأينا هنا أن النهي عن القتل، «لا تقتل»، قُصد به قتل اليهودي فحسب، وعلى هذا نقول إن حظر قتل غير اليهودي

(*) «أوراح حاييم אורח חיים»: هو أحد أجزاء «شولحان عاروخ» الأربعة.

(**) «حلقات يوآف חלקת יואב»: كتاب من وضع يوآف يهوشوع بن ناتان، ويناقش بعض الأمور الواردة في «شولحان عاروخ».

لم يرد وقت نزول التوراة؛ وبناء على هذا، فإنه فحسب يُحظر على اليهودي قتل غير اليهودي، ولغير اليهودي ليس محظورًا؛ مثلما تعلمنا وصايا أبناء نوح حكم قتل الجنين (راجع الملحق الأول للفصل)، من المفترض أن تكون محظورة فحسب على بني إسرائيل وليس على الأغيار، هذا في حين أن الجمارا تخبرنا أن «ابن نوح يُقتل إذا قتل الأجنة» (وانظر أيضًا ما قاله الراي موسى بن ميمون في شرائع الملوك ١٠: ٤).

بيد أن الحكماء الأواخر أخبرونا أن حظر القتل بشكل عام، كان مع نزول التوراة، وأن ما ورد قبل نزول التوراة مُلزم للأغيار واليهود معًا، بما في ذلك حظر قتل غير اليهودي والجنين (ويتفق هذا مع ما قاله الراي موسى بن ميمون في افتتاحية كتاب الشرائع؛ حيث يشرح فيه أن الوصايا الـ ٦١٣ تضم أصول الوصايا، وليس كل القضايا والتفاصيل الخاصة بها؛ وبناء على ذلك يمكننا أن نفهم ما قاله موسى بن ميمون أن الوصايا الـ ٦١٣ قيلت لموسى في سيناء، ونحن ملزمون بما ورد قبل نزول التوراة؛ لأنه عند نزول التوراة أمر الرب موسى أن نظل ملتزمين بذلك، وهو ما يجعلنا نلتزم بتفاصيل الوصايا أيضًا.

(في الواقع يجب أن نلاحظ ما ورد في «منحاحات حينوخ» في الشريعة الرابعة عشرة: «وأما فيما يخص حظر الانتحار... فإنه يبدو أن ابن نوح غير ملزم به، كما تعلمنا من «دمكم لأنفسكم»، ولم تتكرر الوصية في سيناء، في هذه الحالة يكون المقصود بها بني إسرائيل وليس أبناء نوح». لكن لا يمكن القول إنه يعتقد أن التفاصيل التي لم تتكرر في سيناء ملزمة لإسرائيل فحسب، كما تشددنا فيما يخص قتل غير اليهودي والجنين المحظور على غير اليهود، من خلال ما ورد في «منحاحات حينوخ». ويجب القول إن حظر الانتحار ليس كمثل حظر قتل الجنين، وهو حظر مختلف وخاص، ولذلك فهو حظر لبني إسرائيل فحسب؛ لأنه لم يتكرر في سيناء.

٢٥- مصدر لأقوال الراي موسى بن ميمون (في تفسير سفر الخروج ٩: ٣٠): «لم يفعل هذا لأي من الأغيار، بل لمن؟، ليعقوب الذي اختاره من بين عبدة الكواكب، ولم يمنحه إلا أقل القليل. منح لآدم ٦ وصايا، وأضاف لنوح واحدة، ولإبراهيم ثماني وصايا، وليعقوب تسع، لكنه منح كل الوصايا لبني إسرائيل، قال الراي سيمون فريدمان أن الراي حيننا قال: «مثل الملك الذي أمامه مائدة وفوقها جميع أصناف الطعام، فدخل عليه أحد عبيده فمنحه قطعة، ودخل عبد ثان فمنحه بيضة، والثالث بعض الخضراوات، وهكذا، وأما عندما دخل ابنه، منحه المائدة بما عليها، وأخبره أنه منح بعض الأشياء لهذا وذاك، أما هو

فإنه يمنحه كل شيء، هكذا فعل الرب حينما منح عبدة الكواكب بعض وصاياها، حتى ظهر بنو إسرائيل فمنحهم التوراة كلها بكل وصاياها».

٢٦- على سبيل المثال: في مسألة إعادة المفقودات، الراي موسى بن ميمون في شرائع السرقة والمفقودات، وفي مسألة خطأ غير اليهودي وفي التوسفتا: «سرقة غير اليهودي أشد من سرقة اليهودي؛ لأنها إهانة للرب».

٢٧- كما في مسألة العلاج والإنقاذ من الموت، الراي موسى بن ميمون شرائع عبادة الأوثان.

٢٨- كما في مسألة منح الصدقة لفقراء غير اليهود، الراي موسى بن ميمون شرائع عبادة الأوثان، وشرائع الملوك.

٢٩- توجد فقرة لحظر تقديمها كقربان، ومن أجل ذلك فحسب هي محظورة (كما يفسر ذلك الراي شلومو يتسحافي).

٣٠- راجع «عاروخ لنر» (*) والذي يخبرنا بأننا لسنا بصدد قاعدة «لم يرد شيء...» المعروفة، ولكننا نتحدث عن محاولة استحداث تشريع يمكن تطبيقه على الأغيار (كما يخبرنا الراي نيسيم (**))، والراي موسى بن نحمان)؛ ويمكننا أن نلاحظ مما ورد في الجمارا أن هذه القاعدة متفق عليها.

٣١- راجع ماسوريت هشاس (***) الذي يورد صيغة مضبوطة: «لم يرد شيء مباح لإسرائيل ومحظور على الأغيار (لأنه ببساطة ثمة أمور لا يستحق عليها اليهود القتل، بينما غير اليهودي يُعاقب فيها بالقتل) (مثل أكل اللحم الحي والسرقة)».

٣٢- ونرى في التوسافوت أنه إذا كان ثمة شيء مباح لبني إسرائيل - فهو علامة على أنه مباح للأغيار أيضا؛ لأنه لدينا قاعدة «لم يرد شيء...»؛ وبحسب نفس المصدر، يُسمح للأغيار أكل الأحشاء. وحقيقة الأمر أيضًا أنه إذا كان ثمة فرضية للتفرقة بين بني إسرائيل

(*) «عاروخ لنر»: كتاب لتفسير التلمود، للراي يعقوف يوثاف أتلينجر، من مواليد ألمانيا (١٨٧١-١٧٩٨م)، وزعيم الطائفة الأرثوذكسية بألمانيا.

(**) هو الراي نيسيم بن راويين رבי ראובין בן רבי נסים בן רבי יצחק: طبيب وفيلسوف، وكان من كبار مفسري التلمود، وينتمي لعصر الأوائل، عاش في الفترة بين القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر ميلادياً.

(***) «ماسوريت هشاس מסורת הש"ס»: مؤلف تلمودي وضعه يهوشوع بوغاز، ويتحدث فيه عن بعض فصول التلمود البابلي.

والأغيار، يستحيل حينها أن نفهم أن ما أُبيح لبني إسرائيل مباح أيضًا للأغيار، لذا فإن ثمة دهشة تتابنا من هذه الفقرة؛ لأنه يوجد هنا فرضية للتفرقة بين اليهود - الملمزين بالذبح - والأغيار غير الملمزين بالذبح (ومن أجل تفسير آخر لما ورد في التوسافات، راجع «هيجايون يتسحاق»*) الفصل ٣٦، وكتاب «أور هممّاه»**)، وفي كتاب «بيكوري يهودا»***) - الصفحات ١٨-١١٩، وفي كتاب «أقوال الراي رأوين دافيد بن يهوشوع»، وكتاب اليوميات «شيم عولام»، (صفحة ٢٦٤).

٣٣- أورد الراي موسى بن ميمون فقرة تفيد أنه متفق مع الراي أحابار يعقوب.

٣٤- وراجع المخلتا حول فقرة «لا تقتل»: ؛ وحول (أرميا ٢٥ - ٣٤) «إناء الشهوة»، وقد أوردنا في نهاية الفصل ما ورد في «منحات حينوخ» في هذا الشأن.

٣٥- في واقع الأمر، فإن أبناء نوح يعاقبون بالقتل إذا ارتكبوا جريمة قتل (كما سيتضح في الفصل الثالث).

٣٦- احيعيزر ٣، ٧٥؛ عاروخ لئر (باب أرملة الأخ المتوفي) ١:٤٢؛ «حقات يائير»*****)، «إيفين هاعيزر»*****)، ومعلمنا الحاخام مائير شيق؛ وكتاب «كواح شور»*****؛ «أور ساميح»***** في شرائع حظر المضاجعة؛ و«إجروت موشيه»*****).

(*) «هيجايون يتسحاق»: تعليقات على أجزاء المشناه الستة.

(**) «أور هممّاه ٦١٤:٦٦»: كتاب لتفسير الزوهار عن القبلاه، وهو الجزء الثاني من كتاب «كريات أربع» للراي إبراهيم أزولاي (١٥٧٠-١٦٤٣) المولود بالمغرب، وأحد كبار حاخامات اليهود المغاربة من مدينة فاس، وله عدة كتب عن القبلاه وتفسيراتها.

(***) «بيكوري يهودا بيكوري ١٥٦:٦٦»: مجموعة أسئلة وأجوبة حول كتاب «شولحان عاروخ»، للحاخام إيعيزر دون يجي (١٨٣٨ - ١٩٢٦ م)، ويرجع لعائلة كبيرة من الحاخامات الإسبان.

(****) «حقات يائير ١٥٦:٦٦»: كتاب يتعلق بالأحكام والشرائع للحاخام شمعون يائير حايم بكاراخ (١٦٣٨ - ١٧٠١)، سليل حاخامات كثر بألمانيا.

(*****) «إيفين هاعيزر ١٥٦:٦٦»: هو الاسم الذي أطلقه الراي يعقوب بن أشير على إحدى أجزاء كتابه (١٥٦:٦٦) الذي يناقش قضايا اجتماعية مثل الزواج والطلاق.

(*****) «كواح شور ١٥٦:٦٦»: كتاب أسئلة وأجوبة، للحاخام يتسحاق بن إبراهيم شور.

(*****) «أور ساميح ١٥٦:٦٦»: كاتب يتناول موسى بن ميمون (الرامبام)، من تأليف ميئر سيمحا هكوهين مازر شمחה ١٥٦:٦٦).

(*****) «إجروت موشيه»: كتاب يناقش القضايا المعاصرة بمنظور حديث، للحاخام موشيه فاينشتاين (١٨٩٥ - ١٩٨٦)، من كبار الحاخامات الأرثوذكس بالولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين، وكان رئيسًا لجمعية أعلام التوراة بالولايات المتحدة.

وفي «تصيص إيعيزر» يختلف مع هذا المصدر فيما يتعلق بحظر قتل الجنين، وسناقش هذا فيما بعد.

٣٧- على سبيل المثال: كتاب الأسئلة والأجوبة حول قضية نوح، السؤال السادس؛ كتاب «هالاخوت جدولوت» (*)؛ وفي «توسافوت قيدوشين»، في الكلمات التي تبدأ بـ «زوجة».

٣٨- على سبيل المثال: «ليحم ميشنيه»، «شرائع الملوك» (٩:١٠): «سفتي كوهين»؛ «بتحي تشوفا»؛ «بني يهوشوع» (١:٢٠) في الكلمات التي تبدأ بـ «هذا وأيضاً»؛ ملاحظات «هسافات إيميت»، التي كتبها على صهره؛ في الأسئلة والأجوبة الخاصة بـ «إيفين هاعيزر» (١٢:٣) (في الفقرة التي تبدأ بالكلمات التالية «وما كتبه للفرقة بين التقييم والتقييم»)؛ الأسئلة والأجوبة الخاصة بـ «بايت يهودا»: الأسئلة والأجوبة الواردة في مرآة يحزقئيل؛ الأسئلة والأجوبة الخاصة بـ «يهودا يعلى»؛ «حوشان مشباط» (***)؛ (في نهاية الفقرة التي تبدأ بالكلمات التالية «وها هي كلمتنا عن التلمود الأورشليمي»؛ الأسئلة والأجوبة الواردة في «مشباط كوهين»؛ الأسئلة والأجوبة الخاصة بـ «هيخال يتسحاق»؛ «إجروت موشيه» (في الفقرة التي تبدأ بـ «وما الذي كتبه هأحيعيزر»)؛ منحاح شلومو ١: ٢٩ (في الفقرة التي تبدأ بـ «وفي هذا الشأن»؛ ويمكن مراجعة الأسئلة والأجوبة الخاصة بـ «شيفيت هاليفي»)؛ وفي «مشناه هالاخوت».

٣٩- راجع الراي موسى بن ميمون في شرائع الملوك (٩: ١٠)، وفي الكثير من التفاسير الأخرى.

٤٠- راجع ما ورد في التوراة حول هذا.

٤١- راجع «عاروخ لنز» في السنهدين (١: ٥٩)، في الفقرة التي تبدأ بـ «هناك لم يرد شيء...»؛ حيث يشير هناك أن موقف التوسافوت من غير اليهودي الذي يتفقه في التوراة غير واضح، فغير اليهودي الذي يتفقه في التوراة يستحق القتل؛ لأنه يسرقها منا، أو أنه مثله كمثل من ضاحج زوجة صديقه؛ لأن التوراة تخصنا نحن فحسب (كما تفسر الجمارا في السنهدين

(*) «هالاخوت جدولوت הלכות גדולות»: كتاب يناقش الأحكام والقضايا المتعلقة باليهود بوجه عام، للحاخام شمعون كيرا، المولود في البصرة بالعراق في عام ٨٦٠م.
(**) «حوشان همشباط חושן משפט»: هو أحد أجزاء «شولحان عاروخ» الأربعة.

٥٩ : ١) ؛ وفي هذه الحالة لا داعي للاحتكام إلى فرضية «لم يرد شيء...»؛ لأن سبب حظر الأمر عليهم هو أننا أمرنا بأن التوراة تخصنا. وكذلك في السنهدين تتشدد التوسافات في هذا، لكن ليس بسبب حظر الأمر لديهم، (ويجب أن نؤكد أن مقصد التوسافات في تفسير فصل «حولين» هو أنه طالما قلنا أنه لا داعي للجوء للفرضية السابقة في حالة تعلم التوراة والتفقه فيها، فإن هذا على أي حال سببه ما أمر به بنو إسرائيل).

٤٢ - وفقاً لتفسيرات سفري العدد والتثنية، يجدد القول بأنه حُظر على بني إسرائيل أكل اللحم الذي يخص البهيمة التي اهتمت قبل ذبحها، ولا يتشابه هذا مع ما ورد في التلمود (كما رأينا في صفحة ٣٣ : ١ عن «يقطع من لحمها جزءاً بحجم الزيتونة»، و(راجع الراي موسى بن ميمون في شرائع الذبح ١ : ٣)). لكن من الصعوبة بمكان أن نقول إن تفسيرات سفري العدد والتثنية تتحدث عن جزء عادي من اللحم الحي؛ لأن هذا محظور بطبيعة الحال؛ لأن البهيمة لا تُذبح؛ فكيف نخبرنا تفسيرات سفري العدد والتثنية أن الأمر مباح؟ (ويستحيل القول إننا في حاجة إلى فقرة تؤكد لنا أن الأمر لا يستحق عقوبة الضرب؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك، كيف نخبرنا تفسيرات سفري العدد والتثنية أنه يمكن الاكتفاء بالفرضية السابقة؟ بالفرضية السابقة لا تكفي لفرض عقوبة الضرب؛ لأن تلك القاعدة صحيحة فحسب فيما يخص الحظر وليس العقوبة).

ونحن مجبرون على القول بأن الأمر يتعلق بحالة اللحم الذي تم اقتطاعه من البهيمة المهتاجة، فمن ناحية الذبح ليس ثمة حظر بأكله. وتفسيرات سفري العدد والتثنية تجدد القول بأن السبب هو حظر أكل «اللحم الحي»، (ويجب التأكيد على أنه وفقاً لهذا التخصيص، تعتقد تفسيرات سفري العدد والتثنية لأول وهلة أنه يُحظر على بني إسرائيل أكل الأحشاء، خاصة البهيمة التي تم ذبحها، ذلك لأنها اقتطعت من البهيمة قبل أن تفيض روح البهيمة، لكن يُحتمل أن حكم أكل الأحشاء أخف من حكم اللحم الذي تم اقتطاعه من البهيمة المهتاجة؛ لأنها جزء من عملية الذبح، وعلى الرغم من هذا فإنها لا تعد لحمًا حيًا) وانظر رأي الراي ميئير شيف في (هذا الشأن)).

بناء على ذلك، يمكن القول أيضًا إن تفسيرات سفري العدد والتثنية لم تختلف مع المعلومة التي وردت في الجمارا في السنهدين، والتي تقول إن ثمة فرضية لهذا الأمر تتعلق بكون أسيرة الحرب حلالاً على اليهودي وحراماً على غير اليهودي، ولكن تستدرك التفسيرات لتخبرنا أن

ثمة فرضية أخرى للتفرقة؛ لأننا بصدد بهيمة بعد ذبحها، والأغيار لم يؤمروا بالذبح، ولذلك فإن قاعدة «لم يرد شيء...» لا يمكن أن تمثل مصدرًا للتحريم لدى بني إسرائيل في تلك الحالة.

وحقيقة، فإنه بحسب ما ورد في توضيح نفتالي تسيفي يهودا برلين^(*) لهذه النقطة في تفسيرات سفري العدد والتثنية، فإنه يرى أن ما فهمناه من ورود مثال أسيرة الحرب، هو أنه في أي موضع يكون فيه أمر ما مباح لبني إسرائيل، لا يمكن حينها الاحتكام إلى قاعدة «لم يرد شيء...»، وليس هناك ضرورة لتفسير فرضية خاصة للتفرقة بين بني إسرائيل والأغيار؛ وهو ما يتعارض مع ما ورد في الجمارا في السنهدرين.

كما يمكن شرح ما ورد في تفسيرات سفري العدد والتثنية، بطريقة أخرى يمكن القول إن التفسيرات تقصد من جملة «لحم حي»، من يأكل لحم البهيمة أثناء احتياجها بعد ذبحها، وهو ما تراه التفسيرات محظورًا على أي حال (رغم أن مصدر تحريم الأمر في التلمود هو الفقرة التي تقول: «لا تأكلوا اللحم المدمم» كما جاء في شرح السنهدرين ٦٣: ١؛ راجع أيضًا الرابي موسى بن ميمون في شرائع الذبح ١: ٢، وفي مصادر أخرى. غير أن هذه الاحتمالية لا تتفق كما رأينا مع «لحم حي» الواردة في تفسيرات سفري العدد والتثنية.

(وراجع أيضًا في كتاب «يرائيم»^(**))، الذي قال إن حظر أكل اللحم الحي نبع مما هو محظور على الأغيار بالفعل، «فالجميع هم أبناء نوح».

٤٣- هذا القول يشبه ما سبق وأن ذكرناه (في الملحوظة رقم ٢٤) من الجذر السابع في مقدمة الرابي موسى بن ميمون لكتاب «الوصايا الثمانون» والذي يحصي فحسب «جذور الوصايا»، وليس «فقرات الوصايا» والتي هي بمثابة التفاصيل المتفرعة في كل وصية. ويخبرنا أنه وفقًا للرابي ريش لقيش نبقي ملزمين بجميع جذور الشرائع التي التزمنا بها قبل نزول التوراة؛ لكن نظرًا لأنه قد فرضت علينا حدودًا معينة، فإننا نستنتج أن ثمة تفاصيل محددة يكون فيها الأمر محظورًا على غير اليهودي ومباحًا على لليهودي.

وبالمناسبة يجب أن نلاحظ ما ورد في كتاب «متسييه إيتان» عن فصل حولين؛ حيث يرر لنا القضية الواردة في التوسافوت بطريقة أخرى، ويوضح لنا لماذا لا يعد مبدأ «نصف مقدار

(*) «الرابي نفتالي تسيفي يهودا برلين رבי נפתלי צבי יהודה ברלין»: (١٨١٧ - ١٨٩٣ م) من كبار الحاخامات، ورئيس مدرسة لوزين الدينية الشهيرة.

(**) «يرائيم» كتاب يناقش أحكام وقوانين توراتية ويطرح الأوامر الـ ٦١٣ اليهودية، ويضع مجموعة من الأحكام والقوانين الجديدة، وهو للحاخام إليعيزر ماميتس (١١٤٠ - ١٢٤٨ م) من كبار حاخامات تفسير التوراة.

مباح من التوراة^(*)» الذي يسري بين اليهود ويحظر على الأغيار، لماذا لا يتناقض مع قاعدة «لم يرد شي...» كما وردت في الجمارا في السنهدين؟.

ويمكن على ما يبدو تبرير القضية الواردة في التوسافوت بطريقة أخرى، يمكن القول إن الأمر يتشابه مع ما ورد في الجمارا في السنهدين ١: ٥٨، وهي القضية التي تشدد فيها الجمارا عند استخدامها لقاعدة «لم يرد شي...»، حيث تقول إن غير اليهودي يعد مذنباً إذا سرق أقل مما يساوي بروتا^(**)، بينما لا يتم تجريم اليهودي الذي يفعل هذا. وراجع الراي ميئر بن تودروس هاليفي^(***) الذي يجد صعوبة في تفسير هذا الجزء؛ لأنه لأول وهلة يُحظر أيضاً على بني إسرائيل السرقة في الحالة السابقة، وفي هذه الحالة يتساوى الأمر.

ويمكن تفسير تلك المعضلة بحسب الراي ريش لقيش الذي يرى أن نصف مقدار أباحته التوراة، لذا فإنه مسموح لليهودي بسرقة أقل مما يساوي بروتا. وبناء على ذلك - يمكننا أن نفهم أن التبرير الذي يقول «إن الأغيار لا يستحقون الغفران»، أنه سار، ليس فحسب فيما يخص السرقة، بل أيضاً في جميع ما يخص مسألة المقادير: «لا يستحقون الغفران»، المقصود بها أنهم لا يلتزموا الدقة في المقادير؛ لذا فإن مسألة المقادير لا تناسبهم ولا وجود لها، سواء في الوصايا التي بين الإنسان وصاحبه، أو بين الإنسان والمكان؛ وهذا سبب اختلافهم عن بني إسرائيل (وراجع أيضاً في كتاب «ليف أرييه»^(****) عن فصل حولين). وبناء على هذا، فإن الجمارا في السنهدين تُفسر بالضبط كما قال ريش لقيش، والذي يتفق هو الآخر مع فرضية «لم يرد شي...» رغم أنه في هذه النقطة، هو يعتقد أن ثمة اختلافاً بين بني إسرائيل والأغيار، لكن مغزى ما ورد في التوسافوت يختلف مع هذا.

٤٤ - كتب الراي موسى بن ميمون (في نهاية الفصل التاسع من شرائع الملوك) أنه يُحظر على غير اليهودي أكل اللحم الذي اقتطع من بهيمة بعد ذبحها، طالما أنها ما زالت في حالة هياج؛ لأنه يعد لحماً حياً؛ بالرغم من أن هذا مباح لبني إسرائيل. ويناسب هذا رأي الراي

(*) هي قاعدة شرعية تفيد بأنه إذا أكل أو شرب شخص ما شيئاً ما حظرت التوراة، وكان مقدار ما شربه أو أكله لم يتجاوز النصف، في هذه الحالة لا تجرّمه التوراة، في حين أن الحكماء يختلفون حول الأمر.

(**) بروتا פרוטה: هي عملة يهودية قديمة تعود للعصور الوسطى، وتم استخدامها في أوائل سنوات دولة إسرائيل تحت نفس الاسم، وهي تعادل المليم المصري القديم تقريباً.

(***) ميئر بن تودروس هاليفي أبو العافية מאיר בן תודרוס הלוי אבולעפיה (١١٧٠ - ١٢٢٥ م): أحد حكماء اليهود في الأندلس.

(****) «ليف أرييه»: كتاب يناقش أحكام الشرائع، للحاخام أريه كارلين، الذي يعد أحد مفسري التوراة.

أحبار يعقوب في فصل حولين، فلأن الأغيار «غير مأمورين بالذبح»، فإننا بصدد حالة خاصة يمكننا فيها أن نفترض أن ثمة أمرًا محظورًا على اليهود ومباحًا للأغيار.

وبالفعل، من الصعب فهم السبب الذي أفتى من أجله الراي موسى بن ميمون فتوى مشابهة لما ذهب إليه الراي أحبار يعقوب، بينما يبدو أن استنتاج الجمارا يخالف رأيه! لكن الأمر مباح للأغيار أيضًا؛ وأغلب المفسرين أوضحوا أنه ليس ثمة تناقض بين هذا وبين مقصد الجمارا من أن قاعدة «لم يرد شيء...» صالحة في كل شيء.

لكننا وجدنا بعض الحكماء الأواخر في تفسيراتهم للراي موسى بن ميمون يكتبون أن قاعدة «لم يرد شيء...» موضع خلاف ولم يتم قبولها نظريًا، كما كتب عاروخ لمر في السنهدرين، ولكن على الجانب الآخر، يقول نفس الحاخام في «يفاموت»^(*) (١: ٤٢) أن حظر قتل الجنين مصدره قاعدة «لم يرد شيء...»، بمعنى أنه ليس ثمة تناقض. وهكذا فهو يرى أن الراي موسى بن ميمون يتفق مع تفسيرات سفري العدد والتثنية، وكذلك ما ورد في التوسافوت، بشكل عام، يبقينا ملزمين بكافة الوصايا التي التزمنا بها قبل نزول التوراة، لكن حينها وجدنا حكمًا مشروحًا في التوراة يُفَرِّق بيننا وبين ما كان قبل نزول التوراة؛ وبناء على ذلك ينشأ وضع يكون فيه ثمة شيء مباح لبني إسرائيل ومحظور على الأغيار.

وكذلك نجد أن هحاتام سوفير^(**) في تحديثاته على الجمارا في فصل حولين، يضع فرضية «لم يرد شيء...» موضع خلاف، وقال إنها لم يتم قبولها نظريًا؛ حتى تتمكن من تفسير ما قاله الراي موسى بن ميمون. ويبدو من أقواله أنه يتفق مع عاروخ لمر. بخلاف هذا نجد أن آراءه بشأن مسألة أمر الرب لبني إسرائيل باحتلال الأرض، لا تتفق مع الكثير من الحكماء الأوائل.

وحول ما ورد في تفسيرات سفري العدد والتثنية، يقول الراي سمحا هكوهين في كتابه «ميشيخ حوخا»، إن الجملة الاستنكارية الواردة في المخيلتا «كيف يتم تخفيف المحظورات؟» يُقصد بها فحسب أن قاعدة «لم يرد شيء» تم قبولها نظريًا، وأن رأي الراي موسى بن ميمون يخالف هذا الرأي، وعلى هذا تكون الجملة الاستنكارية غير نظرية، ولا يصير على اليهودي حظرًا لقتل غير اليهودي، ويبقى الأمر في حاجة إلى مراجعة؛ ذلك لأن الأمر ينطوي على عدة صعوبات منها: أن الراي موسى بن ميمون أورد حظر قتل غير اليهودي كما رأينا، ومصدره هو

(*) «يفاموت יבמות»: الفصل الأول من باب «ناشيم» في המשנה والتلمود.

(**) هحاتام سوفير החת"ם סופר (١٧٦٢-١٨٣٩ م): هو اسم الشهرة للراي موشيه سوفير משה סופר؛ نسبة إلى كتابه

«تجديدات شريعة موسى חידושי תורת משה».

الفقرة التي وردت في المخلتتا. أيضًا يرى الرابي سمحا هكوهين أنه ليس واضحًا لماذا يستقي الرابي موسى بن ميمون حظر الانتحار من فقرة «يسفك دم الإنسان» التي قيلت للأغيار؛ وكيف يوضح ميمون في شرائع الملوك (بداية الفصل التاسع)، كما ذكرنا في متن الفصل، أن موسى أكمل التوراة بناء على وصايا نوح السبع، وأن التزامنا بهذه الوصايا ساريًا أيضًا بعد نزول التوراة.

ويبدو أن هذا ما قصده الرابي سمحا بجملته «ويبقى الأمر في حاجة إلى مراجعة»، وأورد رأي موسى بن ميمون بمثابة افتراض فحسب. وفي حقيقة الأمر، فإن سمحا نفسه في كتابه «أور ساميح» حول الرابي موسى بن ميمون (حظر المضاجعة ٣: ٢)، يورد هذه الفقرة من المخلتتا، ويستنتج حكمًا نظريًا مفاده أننا ما زلنا ملتزمين بوصايا نوح أيضًا بعد نزول التوراة.

بالإضافة إلى ذلك، راجع «تسييس إاليعيزر»^(*)، الذي أراد القول: إنه نظريًا لا يمكن الاحتكام لفرضية «لم يرد شيء...»، ولذلك فليس ثمة حظر توراني لقتل الجنين؛ لكن تكمن صعوبة الأمر في أنه يورد بكل تأكيد حظر الانتحار، ومصدره هو فقرة «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم»؛ وكذلك يناقش مسألة مباركة الكاهن الذي قتل غير يهودي، لجموع المصلين، حيث يورد هنا آراء «هتسييدا لديريخ» و«برى مجاديم» التي تستند إلى المخلتتا، ولم يقل إن آراءهم غير سليمة؛ لأن المخلتتا مرفوضة نظريًا.

وراجع الأسئلة والأجوبة الخاصة بالرابي شمشمون إنجيل (٥: ٧٩) (الذي يورد احتمالية أن التوراة لا تحظر قتل الجنين؛ لكنه في استنتاجه يؤكد أنه لا يمكن الاعتماد على هذا من الناحية النظرية)؛ وفي الأسئلة والأجوبة الواردة في «إيمونات شموئيل» نرى أن الحظر مصدره الحكماء وليس التوراة، لكن من الصعب فهم كيف يفسر ذلك في التوسافوت، حينما يقول إنه يمكن الاحتكام لفرضية «لم يرد شيء...»، وربما يجب أن نقول إنه يقصد تحديدًا حالة قتل جنين داخل رحم أم غير يهودية، تخشى أن يفتضح أمرها فيعلم الجمع أنها زانية؛ لأنه حينها ثمة احتمال في التوسافوت يسمح للأغيار بقتل الجنين لإنقاذ الأم، وحتى إذا كان هذا محظورًا - فربما لا يوجد حظر هنا على اليهودي في تقديم المساعدة في هذه الحالة؛ والأمر في حاجة إلى مزيد من المراجعة. وفي الأسئلة والأجوبة في كتاب «بايت يهودا» (وكذلك الأسئلة والأجوبة الواردة في «حاييم وشالوم») نرى أن الحظر مصدره الحكماء أيضًا، لكن الأمر يتعلق فحسب بالقتل في

(*) «تسييس إاليعيزر» ٢١١٤-٦١٢٧: كتاب أسئلة وأجوبة للحاخام إاليعيزر يهودا فلندبرج (١٩١٥ - ٢٠٠٦م) وهو من كبار حاخامات إسرائيل السابقين، وحائز جائزة إسرائيل للكتب التوراتية.

حالة تلقي السُّم، في الوقت الذي يقول فيه صراحة إن القتل بالأيدي محظور بحسب التوراة بسبب قاعدة «لم يرد شيء...»؛ لذا فإن الرأي الوارد في «بايت يهودا» من أن حظر القتل بالسُّم مصدره الحكماء، في حاجة إلى مراجعة.

وربما كان الأمر يتعلق بالسماح لمن تُرضع ولدها بأكل ما ترغب، حتى إذا أضر هذا به؛ لأن حياتها أهم.

٤٥- استكمالاً للأقوال المكتوبة، راجع ملحق الفصل الرابع.

٤٦- واتفاقاً مع التفسير الوارد في كتاب «ميثا شعاريم»^(*) لصاحبه بعل شيم طوف الذي مال إلى التبسيط أكثر من تلامذته.

٤٧- يجب أن نلاحظ أننا لم نجد فرضية «لم يرد شيء...» في أي موضع في التلمود الأورشليمي. وأكثر من هذا: ورد في التلمود البابلي (السنهدرين ٥٨: ٢) أنه يستحيل القول إن غير اليهودي الذي ضاجع زوجته من الدُّبر مذنباً؛ لأن هذا الأمر مباح لدى بني إسرائيل، وبالتالي فإنها لا بد أن تكون مباحة للأغيار أيضاً - وها هو التلمود الأورشليمي (قيدوشين ١: ١) يخبرنا ببساطة أن غير اليهودي الذي ضاجع زوجته من الدُّبر مذنباً: «يقول الراي لعيزر عن الراي حيننا: من أين لنا أن بني نوح قد تم تحذيرهم من زنا المحارم مثل بني إسرائيل؟»

النص يقول: والتصق بزوجه - وليس بزوجة صاحبه، والتصق بزوجه - وليس برجل، وليس بهيمة. يقول الراي شموئيل عن الراي افيهو، أن الراي لعيزر يقول عن الراي حيننا: ابن نوح الذي ضاجع زوجته من الدُّبر يُقتل. ما المغزى؟ والتصق بزوجه وصارا قطعة واحدة - وبخلاف جوهر الاستنتاج بأن غير اليهودي يكون مذنباً إذا ضاجع زوجته من الدُّبر، رغم أن الأمر مباح لليهودي - علينا أن نلتزم الدقة هنا بحسب التلمود الأورشليمي عندما نقول إن الحظر الثالث، ابن نوح ضاجع زوجته من الدُّبر، يختلف عن الحظرين الأول والثاني (زوجة صاحبه والذكر والبهيمة)، وقد ورد عنهم «من أين لنا أن أبناء نوح قد تم تحذيرهم من زنا المحارم مثل بني إسرائيل؟»؛ حيث يتضح من هذا أن اليهود لم يتم تحذيرهم من المضاجعة في الدُّبر، ورغم هذا فإن أبناء نوح يعاقبون بالقتل عن هذا (حقاً بدون التدقيق يمكن القول إن التلمود الأورشليمي يعتقد أن بني إسرائيل أيضاً محظور عليهم المضاجعة في الدُّبر، دون أن يتعارض هذا مع قاعدة «لم يرد شيء...»).

(*) «ميثا شعاريم» مجموعة من الخطابات للحاخام يسرائيل بعل شيم طوف.

٤٨- وفقاً لهذا يمكن تفسير الأمر كالتالي: «وهو شعب وحيد يسكن، ولا يأخذ في حسبانهِ الأغيار»، أي: أنه مع ذلك يتميز تماماً عن الأغيار، ولذلك فهو غير ملتزم بما التزموا به. وبلعام (*) الذي كان يعرف الرب، شعر أن اليهود ليسوا كالأغيار، وهذا جعله يفتن، لكنه مع ذلك باركهم رغماً عنه.

ونسلم في كتاب «نوتسار حيسيد» للراي مكامارنا، الحكاية التالية: «ويروي لنا بعل شيم طوف أنه عندما كان صغيراً، قام معلمه بتعليمه جميع استخدامات الأسماء المقدسة ليفهمها ويتعلمها. ولأنه كان صغيراً، فقد تملكته الرغبة في اختبار قوته في محاولة فعل شيء ما، فقام بوضع قطعة من الملابس فوق نهرًا، وعبره بالاستعانة بقوة أحد هذه الأسماء. وتاب عن ذلك طوال أيام حياته، وصار يصوم ليلاً ونهاراً لإصلاح عيبه هذا. وفي نهاية الأمر صار لزاماً عليه أن يعبر النهر لمرة واحدة بسبب خطر الموت خاصة من الإسماعيليين، فوضع حزاماً وعبر فوقه بدون الاستعانة بأي من الأسماء، لإيانه الكبير برب إسرائيل».

وحول هذه الحكاية، راجع كتاب «أور إسرائيل». وهكذا نرى أن من يستطع الوصول لإيانه الحقيقي البسيط، مثلما فعل بعل شيم طوف، لا ينطبق عليه أبداً قاعدة «لم يرد شيء...».

وفي رأينا أن المقصود من كلمة «سوء» في «من يحفظ وصاياي لا يعرف موضع سوء»، هو أننا طالما كنا في زمن المنفى، فإن السوء والشر فحسب ما سيصيننا، هذا حتى حلول الخلاص. وإذا لاحظنا سنجد أن جملة «لم يرد شيء هو أمر سيئ» بحساب الأرقام تساوي ٦١٣، وهو العدد الإجمالي لكل وصايا التوراة.

٤٩- شرائع الملوك ٨٠: ١٠.

٥٠- من المعروف، أن هذا العالم «معظمه سيئ»، أي: معظمه من الأغيار، معزول عن الرب تبارك وتعالى.

٥١- لم نحظ بعد بتطبيق فقرة «وهو شعب وحيد يسكن، ولا يأخذ في حسبانهِ الأغيار»، كما ذكرنا في الملحوظة الثامنة والأربعين. فخروجنا من مصر يعتبر بمثابة «خروج الأغيار من

(*) بلعام: ورد في سفر العدد أن بلعام هذا أراد أن يلعن بني إسرائيل، لكنه في النهاية باركهم؛ لأنه توصل إلى مكانتهم عند الرب. ولهذا فإن «لعنة بلعام» التي تحولت إلى بركة، صارت مضرراً للأمثال للدلالة على إدراك الأغيار لمكانة شعب إسرائيل لدى الرب.

بين الأغيار»؛ لأن (مصر بمثابة «جوهرة» الأغيار) أي ثلثي الرقم ١٩ (= غير يهودي) كما هو معروف في حكمة الأرقام، وعند البحر زعم الملائكة أن بني إسرائيل أيضًا مع عبدة الأوثان كما ورد في المدراش (*)، أي أن أنهم ما زالوا من الأغيار.

مع نزول التوراة فحسب حدث تهود بصورة صحيحة (ذهبنا، ابتعدنا بما فيه الكفاية، أحصينا خمسين يومًا... إلخ). وهكذا طالما كنا محسوبين على قوة الأغيار فنحن ما زلنا ملتزمين بوصاياهم.

٥٢- يناسبنا للغاية هنا تفسير كلمة «محظور» بمعنى «متعلق 707»^{١٦٦}، وتُنطق «قاشور»، على طريقة التفسير الحسيدي لأقوال الحكماء: «محظور على عامة الشعب أكل اللحم»، إذا قلنا أن كلمة «محظور 708»^{١٦٧} وتُنطق «أسور»، على وزن «قاشور»، يكون المعنى المقصود هو «أن عامة الشعب متعلق برغبته في أكل اللحم».

٥٣- الخضوع من جانب الجسد فحسب؛ إذ إنه من ناحية الشكل الخارجي لا يمكن التمييز بين جسد غير اليهودي واليهودي (الرب فحسب يختار بملء حرته الجسد اليهودي)، في الوقت الذي فيه اليهودي، بخضوعه للرب ويادراكه أنه يبدو مثل أحد الأغيار، ينفذ بنفسه فرضية «لم يرد شيء...».

٥٤- راجع ما قاله الرابي أشير بن يحيئيل (***)، في جوابه بالتحديد حول أنه إذا كان الأمر متعلقًا بغير يهودي فنحن إذاً بصدد تجديف على الرب، أما بالنسبة لليهودي فالأمر مختلف.

٥٥- «وكتب معلمنا الحاخام شلومو لوريا يخبرنا أنه ربما شعروا أن إسرائيل يعلم بالأمر، فخشوا من بطلان شهادة اليهود (شولحان عاروخ، الفقرة ٧)».

٥٦- وجدنا أمثلة أخطر، تتجاوز فيها أقوال التوراة حتى لا يبدو شيء ما غريبًا للأغيار: داود يقتل أحد أبناء شأوول حتى يُرضى الجفعونيم (***)، رغم أنه ارتكب بهذا ذنبين، بحسب التوراة، وكان مبرره في هذا أن «محو حرفاً من التوراة أهون من إهانة الرب علانية» (يفاموت ١: ٧٩)؛ «بنو إسرائيل الذين أحيوا الجفعونيم (يهوشوع ٩)»، رغم أن هذا كان ضد التوراة وفقاً لآراء عدد من الحكماء الأوائل (راجع الرابي موسى بن نحمان في تفسيره لسفر التثنية ٢٠: ١١). وراجع كذلك كتاب «ملخوت يسرائيل».

(*) المدراش 777: هو اسم عام يشير لمؤلفات حكماء اليهود على مر العصور، مثل مدراش رابا، الذي يتناول تفسير خمسة أسفار التوراة.

(**) أشير بن يحيئيل 777 בן יחיאל: من أوائل الشراح في القرن الرابع عشر.

(***) الجفعونيم 777: حسب العهد القديم، أحد شعوب الشرق الأدنى القديم.

٥٧- لأن الفرق الهائل بين إسرائيل وغير اليهودي، هو في الأساس من ناحية النفس الإلهية التي بداخل اليهودي، والتي لن يتمكن الأغيار من الوصول إليها مطلقاً. إنهم فحسب يفهمون أننا نتباهى بكوننا «شعب الله»، ولكن لو لم نفعل ما يبدو لهم لأصبح واجباً على الإنسانية كلها، فنحن نهين اسم الرب، الذي نحمله، بذلك.

٥٨- راجع أقوال الراي موسى بن ميمون في نهاية الفصل الثامن من شرائع الملوك.

٥٩- سبق وشرحنا أن الفرضية الأولى، وهي الخضوع، ترتبط بفهمنا لأنفسنا كأننا أغيار صرنا يهوداً، أغياراً انحدر من سلالة نبلاء المخلوقات، لذا فإننا ما زلنا نحسب ضمن الأغيار. وملك الملوك، فحسب، هو الذي يستطيع تغيير مثل هذه النظرة.

ويرتبط هذا بأقوال معلمينا، من أننا مأمورون بالتواضع؛ لأن ما لدينا لا نملكه، بل هو هدية وميراثاً تلقيناها من آباؤنا لنحظى بالإيمان، وهكذا يمكن أن نفرق بين الخضوع الذي أبدو فيه من ناحيتي أسوأ من الأغيار، وبين التفرقة - من جانب الرب الذي منحنا هدية وميزنا عن الأغيار، والتلطيف - في أن إدراكنا لحقيقة أننا بمثابة أغيار تهودوا تجعلنا في مكانة التائبين، التي هي أعلى من مكانة الصديقين.

٦٠- الموت يكفر عن هذا فحسب، كما ورد في «فصل يوماً»^(*)؛ لأن الموت يجعلك ضحية دون حياة، وهي درجة تقابل درجة إهانة الرب، ضحية مقابل ضحية.

٦١- وكما أوضحنا في الملحوظة السابقة، فإن من يهين اسم الرب، يكون كمن، مجازاً، قتل الرب!

٦٢- ويجب أن نضيف تفسيراً آخر هنا: شرحنا في بداية كلامنا أن فرضية «لم يرد شيء...» ترتبط بما إذا كان ثمة حدود لإباحة ذنب أو وصية ما؛ لأنه إذا كانت جميع أفعالنا وصايا، لا داعي لتلك الفرضية إذ كما ورد في التوسافت.

وفي حقيقة الأمر، فإن هذا السؤال يتعلق بجوهر ومكانة النفس المتذبذبة بين القداسة والنجاسة. فقد ورد في البرايتا أن تلك النفس التي تمنح اليهودي الحياة، تختلف عن نظيرتها التي تمنح غير اليهودي الحياة: «لكن يمكن تفسير الأمر كالتالي: إن كل يهودي، طيباً كان أو شريراً، لا يمتلك نفساً واحدة بل اثنتين، فقد ورد أن «والنفوس إن صنعتها»، النفس الأولى

(*) «فصل يوماً מסכת יומא»: أي اليوم، وهو الفصل الخامس من الباب الثاني من التلمود، ويناقش كل ما يتعلق بيوم الغفران، ويقع في ثمانية أجزاء.

تمثل القشرة الخارجية التي تساعد الإنسان على الحياة، كما ورد «ونفس لحم ودم هي»، ومنها تأتي جميع الصفات السيئة من الأسس الأربعة الكامنة فيها.. وكذلك الصفات الحسنة التي في طبع كل اليهود على مدار تاريخهم، مثل الرحمة والتكافل الاجتماعي، فالنفس اليهودية المتذبذبة بين النجاسة والطهارة، أصلها شجرة الحكمة التي تضم الخير والشر.

أما عبدة الأوثان، فإن نفوسهم لا تحتوي على أي خير، وأي خير يقومون به، يكون من باب التفاخر فحسب.

لكن ينقل لنا الراي هليل بعض تحديثات حكمائنا الأجلاء، التي تخبرنا أنه بالنسبة لمحبي الشعب اليهودي، فإنهم يمتلكون نفسًا متذبذبة بين الخير والشر، تتشابه مع تلك التي يمتلكها اليهود. والاختلاف ببساطة يكمن في أن غير اليهودي العادي لا يمتلك تلك النفس المتذبذبة، التي هي حالة وسط، بل يمتلك بداخله طبقات النجاسة الثلاث. أما الجار توشاف - الذي تم قبوله بواسطة محكمة تتكون من ثلاثة يهود، مر بنوع من التهويد الحقيقي الذي أحدث تغييرًا في جوهره، والآن هو ينتمي للنفس المتذبذبة.

لكن على كل حال، لا يزال ثمة فارق جوهري في النفس العقلية بين شعب إسرائيل وبقية الشعوب، كما نرى فإننا لم نسمح للجار توشاف بتعلم التوراة كاليهودي؛ لأن عقله البشري لن يستوعب محتواها، كما لا يحظى بشرف الحفاظ على تقاليد السبت؛ لأنه لا ينتمي لغرض خلق الكون مثل بني إسرائيل.

ولذلك لا يصح أن نقول إن النفس البهيمية التي بداخل الجار توشاف تحتوي على الخصال الثلاث (الرحمة والحجل والتكافل)؛ لأن هذا ينتمي فحسب لإسرائيل، من ناحية وجود النفس المذبذبة بداخلهم؛ فاليهودي، كما ذكرنا، يكمن بداخله روح إلهية، ومعها خصال الآباء الحسنة، كونهم ينتمون لطبقة النبلاء في الإنسانية، لذا فإن هذه الخصال تغلب على أنفسهم الحيوانية.

والأمر مختلف لدى الأغيار، وكذلك الجار توشاف، الذي لا ينتمي على الإطلاق لطبقة النبلاء، ويختلف الأخير فحسب في أنه لكونه يمتلك نفسًا متذبذبة، يمكننا أن نقول إنه إذا فعل خيرًا، فإنه يقصده لذاته، لا ليتباهى به.

وما يتضح مما ذكر، أن قاعدة «لم يرد شيء...» هدفها الرئيسي هي إنارة الطريق للأغيار، ويظل هذا قائمًا حتى قدوم المسيح المخلص، وأما كل هذا فهو مجرد تمهيد لقدمه، وحينها يعبد الجميع إلهًا واحدًا!





قتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع لأبناء نوح

سوف نهتم في هذا الفصل بمسألة قتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع لأبناء نوح؛ حيث إن حكمه هو الموت.

وعلى الرغم من وجوب الموت، إلا أن الجمارا قد قالت بأن غير اليهودي (الذي على ما يبدو قد تعدى على الوصايا السبع لأبناء نوح) «لا تنزعه»، وبمعنى أدق «لا تقتلوه». وبالتمعن في هذين المصدرين وجدنا أربعة آراء، وهى:

الأول: الرابي موسى بن نحمان، والرابي سفتي كوهين، اللذان فهما أن حكم «لا تقتلوه» يسري في حالة عدم التأكد من تعديه على الوصايا السبع.

الثاني: الرابي يوم طوف بن أفراهام الإشبيلي^(*) فهم أن حكم «لا تقتلوه» يسري في حالة العداوة.

الثالث: سيدنا يونا و«الرابي دافيد هاليفى سيجيل^(**)» فهما أن الحكماء قد قضوا بعدم محاكمة الأغيار.

الرابع: الرابي يوسف كارو^(***) (في كتابه «هبایت يوسف») وأتباعه (في رأي الرابي موسى بن ميمون) فهموا أنه يُحظر قتلهم دون وجود حكم يقضى بذلك.

(*) الرابي يوم طوف أفراهام إشبيلي (أو الإشبيلي) رבי יום טוב בן אברהם אשכנזי: (١٢٥٠ - ١٣٣٠م)، من كبار علماء التوراة في الأندلس.

(**) «الرابي دافيد هاليفى سيجيل رבי דוד הלוי סגל»: (١٥٨٦ - ١٦٦٧) كبير حكماء يهود بولندا، ومؤلف الكتاب الشهير في عالم اليهودية: «طوريه زاهاف טורי זהב».

(***) «الرابي يوسف كارو - רבי יוסף קארו»: (١٤٨٨ - ١٥٧٥) من كبار حكماء اليهود على مر العصور، وواضع كتاب «شولحان عاروخ שולחן ערוך»، وكذلك كتاب «هبایت يوسف».

١ - غير اليهودي يُقتل بشهادة شاهد واحد وبقاض واحد

إن غير اليهودي الذي يتعدى على إحدى الوصايا السبع لأبناء نوح، يجب قتله، ويتم قتله بشهادة شاهد واحد وقاضٍ واحد، وبدون سابق إنذار، أو تحذير كما هو موضح في الجمارا (سنهدين ٥٧ : ٢) حيث ورد:

«وجد الرابي يعقوب بن أحأ أنه ورد في كتاب حكايات حاخامنا: أن ابن نوح يُقتل بقاض واحد، وبشاهد واحد، وبدون سابق إنذار، وهذا الشاهد يجب أن يكون رجلاً، وليس امرأة حتى ولو كانت من أقربائه...، ويتساءل عن مصدر هذا الكلام؟، فيحدثنا الرابي يهودا^(*) فيقول: إن النص التوراتي يقول «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم» حتى ولو بقاض واحد، «من يد كل حيوان»، أي حتى ولو بدون سابق إنذار، «وأطلبه ومن يد الإنسان» - حتى ولو بشهادة شاهد واحد، «من يد رجل» - وليس من يد امرأة، «أخيه» - حتى من أقارب العائلة».

وكما أفتى الرابي موسى بن ميمون في «أحكام الملوك» الفصل التاسع:

الفتوى ١ - لقد أوصى الرب آدم أبا البشر بست وصايا، وهي: الامتناع عن عبادة الأوثان، وعدم التجديف على الله (الشرك بالله)، وعدم سفك الدماء، وعدم غشيان المحارم، وعدم السرقة، وتسوية الخلافات بين الناس. ثم أضاف لنوح عدم أكل اللحم الحى.

الفتوى ١٤... وابن نوح الذي تعدى على إحدى الوصايا السبع، يُقتل بالسيف. ومتى يُطبَّق ذلك؟ والإجابة هي أن ذلك يُطبَّق - في حالة إذا ما عبد الأوثان، أو جدَّف على الله، أو سفك الدماء، أو غشي إحدى محارمه الستة، أو سرق... أو أكل لحماً حياً... أو رأى شخصاً ما ينتهك حرمة وصية من تلك الوصايا، ولم يحاكمه ويقتله - في جميع تلك الحالات هذا الشخص يُقتل بالسيف. ولهذا السبب يستحق جميع أهل شكيم (نابلس) القتل؛ لأنهم علموا وشاهدوا حاكمهم يسرق ولم يحاكموه^(**). وابن نوح هذا يقتل بشهادة شاهد واحد وقاضٍ واحد وبدون سابق إنذار.

(*) هو الرابي يهودا بار إيلعاي רבי יהודה בר אילעאי: هو أكثر التنايين ذكراً في المشناه، وينتمي للجيل الرابع من فترة التنايم، والتي تعود للنصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد.

(**) وردت حكاية حاكم أهل شكيم (نابلس) في سفر القضاة، حيث تروي لنا عن سوء اختيار أهل المدينة لحاكمهم، الذي قبلوه لكون حاكمهم ذا صلة دم معهم؛ ولذا وثقوا به، وفي النهاية غدروا به.

٢ - الشاهد يصبح قاضياً

وبخصوص أبناء نوح، فبإمكان الشاهد أن يكون قاضياً أيضاً، أي إذا شاهد أحدهم شخصاً آخر يرتكب ذنباً، فبإمكانه أن يحاكمه ويقتله على ذلك، طالما أنه بمثابة الشاهد والقاضي في آن واحد.

وهو ما تم تفسيره في الجمارا في السنهدين، التي استفادت ذلك من واقعة سيدنا موسى الذي قتل المصري:

قال الراي حيننا بارحما: والأجنبي الذي ضرب الإسرائيلي، يجب قتله، حيث ورد: (فتلفت «موسى» هنا وهناك فلم يجد أحداً [فوكز المصري] إلخ).

لقد رأى سيدنا موسى ذلك المصري يضرب رجلاً إسرائيلياً، ولهذا قتله. هنا نجد موسى هو الشاهد وهو القاضي في آن واحد، وهذا لم يعرقل تنفيذ الحكم في المصري^(١).

وكذلك أيضاً أوضح الراي شلومو بن يتسحاق في (يفاموت / الأرامل ٤٧ : ٢) مفسراً أنه لماذا يعلمون الأجنبي وصايا اللقاط^(*)، والمنسية^(**)، وزاوية الحقل^(***).

ونجبرونه (أي الأجنبي) بوصايا اللقاط، والمنسية، وزاوية الحقل؛ لئلا يعتقد أن هؤلاء الفقراء الذين يلتقطون سنابل زوايا الحقل هم لصوص، فيشب عليهم، ويقتلهم بموجب أحكامهم؛ حيث إن أبناء نوح تم تحذيرهم من السرقة في السنهدين، وتحذيرهم هذا فيه ما فيه من الموت بدون سابق إنذار.

والمعنى: أن الراي شلومو بن يتسحاق يضع نصب عينيه أن غير اليهودي الذي يشاهد غير يهودي آخر يسرق من حقله، يمكنه قتله، وهذا القتل هو بموجب أحكامهم. وهذا لأنه بمثابة الشاهد والقاضي الذي يحاكم غير اليهودي الذي ينتهك وصية عدم السرقة، ويتعدى عليها. ولهذا السبب يجب التنبيه على الأجنبي بأن هؤلاء الملتقطين من حقله مباح لهم فعل ذلك بموجب حكم التوراة. حتى لا يشب عليهم، ويقتلهم بموجب عاداته القديمة عندما كان غير اليهودي صالحاً.

(*) اللقاط: كناية عن السنابل التي تسقط على الأرض لدى الحصاد، فيلتقطها الغريب.

(**) المنسية: كناية عن السنابل التي تُنسى في الحقل لدى الحصاد، فيلتقطها الغريب.

(***) زاوية الحقل: كناية عن السنابل التي تنمو على هوامش أو زوايا الحقل، والتي لا يجب حصادها مطلقاً، فيلتقطها الغريب.

كما نرى ذلك أيضًا في «شريعة الملوك» للراي موسى بن ميمون؛ حيث يوضح واقعة شمعون ولاوي^(*)، وكيف أنهما قتلا أهل شكيم؛ لأنهم انتهكوا وصية الأحكام، وإذا بنا لا نجد شمعون قد شهد أمام لاوي أو العكس، وظاهر كلام الراي موسى بن ميمون هو أن شمعون ولاوي كانا بمثابة الشاهدين والقاضيين في آن واحد؛ حيث إنهما شاهدا أهل شكيم يرتكبون ذنبًا، ولذلك حاكموهم على صنيعتهم^(٢). وكما هو ثابت على لسان الراي موسى بن ميمون:

أو رأى شخصًا ما ينتهك حرمة وصية من تلك الوصايا ولم يحاكمه ويقتله...

حيث يتجلى لنا من لغته أن غير اليهودي إذا رأى غير يهودي آخر يرتكب ذنبًا فله أن يحاكمه ويقتله (وبحسب الراي موسى بن ميمون: إذا أمكنه قتله ولم يقتله فإنه هو الآخر يستحق الموت، طالما أنه لم يطبق الحكم).

وهذا الحكم مثبت أيضًا من الجمارا التي أشارت إلى أنه إذا رأى القاضي شيئًا ما، فإنه ليس في حاجة إلى شهود، بل يمكنه الحكم مباشرة بموجب ما رآه بعينه. وبلغه الجمارا: (ليس من رأى كمن سمع، أو العيان أغنى من البيان). وهكذا ورد في الجمارا في «رأس السنة»^(***) (٢: ٢٥) حول أحكام الإعلان عن غرة الشهر:

مشناه: فإن رآته (أي الهلال) المحكمة فقط - فليقف اثنان ويشهدا أمامهم، ويقولوا مقدس مقدس^(***). وان رآه ثلاثة هم (قوام) المحكمة - فليشهد اثنان، على ذلك ويقولوا مقدس مقدس؛ حيث إنه لا يمكن الاكتفاء بشخص واحد.

جمارا: لماذا قالت المشناه: «إن رآته المحكمة فليقف اثنان ويشهدا أمامهم»؟ أو ليس العيان أغنى من البيان؟! - قال الراي زيرا: كأن شاهدوه ليلاً.

أي: إذا رأى ثلاثة قضاة ميلاد القمر الجديد (الهلال)، وكانت هذه الرؤية قبل مضي النهار وحلول الظلام، يجوز لهم الإعلان عن غرة الشهر بموجب رؤيتهم وشهادتهم؛ لأنه

(*) راجع الإصحاح ٣٤ من سفر التكوين، والذي يروي واقعة توراتية مفادها أن شمعون ولاوي، من أبناء يعقوب، بحسب التوراة، انتقيا لأختهما «دينا بنت ليئا» من شكيم بن حور الذي اغتصبها، بأن قتلا جميع سكان شكيم (نابلس).

(**) فصل «رأس السنة ٥٧٤٦ זרעון»: هو الفصل الثامن من الباب الثاني «موعادي» أي الأعياد، في التلمود. ويناقش هذا الفصل مراسم الاحتفال برأس السنة العبرية.

(***) وتعني أهل علينا.

(ليس من رأى كمن سمع، أو العيان أغنى من البيان). ولكن إذا رأوه ليلاً؛ حيث عندها لا يمكنهم الحكم - فعليهم الشهادة أمام قضاة آخرين؛ لأنهم لا يستطيعون تحديد غرة الشهر (ولا يحكمون عموماً) في الليل، ولذلك فإن رؤيتهم لا تعد كافية للحكم، وتحتاج إلى الشهادة أمام قضاة آخرين بسبب القاعدة التي تقول «ليس هناك شاهد يصبح قاضياً». وهذا الحكم أفتى به أيضاً «شولحان عاروخ» (حوشين مشباط ٧: ٥):

ولو رأى ثلاثة قضاة الحدث (ميلاد شهر جديد) حتى ولو قصدوا أن تكون رؤيتهم بمثابة أدلة نظرية، إن شاهدوه نهاراً يصبحون شهوداً وقضاة، ويحكمون على ذلك الحدث؛ ولكن إن رأوه ليلاً، فلا يحكمون وحدهم.

وإذا بنا لا نستنتج لدى غير اليهود ذلك الحد الفاصل بعدم الحكم ليلاً^(٣)، وبدون ضرورة لثلاثة قضاة، أو قضاة متخصصين تحديداً، ولذلك فإنه لدى غير اليهود كل من يرى الذنب بإمكانه أن يكون قاضياً ويبت في أمره^(٤)، وتلقائياً تتحقق فيه مقولة (ليس من رأى كمن سمع أو العيان أغنى من البيان).

وفي الواقع، هناك آراء تقول بعدم وجود تلك القاعدة في قوانين العقوبات الجنائية الخاصة بشعب إسرائيل. وهذا على سبيل المثال ما ورد في كتاب «هحينو»^(*) (الوصية ٤٠٩)^(٥):

لا يجوز قتل المذنب قبل مثوله للمحاكمة، ذلك لأنه يُحظر علينا قتل المذنب عندما نراه يقترف خطأ يستوجب الموت قبل أن نقدمه للمحاكمة، ولكننا ملتزمون بتقديمه للمحاكمة، ومعه الشهود، ومن ثم فإن «هيئة المحكمة» تحاكمه، ويحكمون عليه بما يستحقه؛ حيث ورد في (سفر العدد ٣٥: ١٢): «لا يموت القاتل حتى يمثل أمام المحكمة». وتشير المخلتتا إلى إمكانية قتله إذا قتل أو زنى، ويقول النص التوراتي «لا يموت القاتل حتى يمثل أمام المحكمة... إلخ».

حتى ولو رأته المحكمة الكبرى وهو يقتل فليكونون جميعاً شهود، ويدلون بشهادتهم أمام محكمة أخرى تحكم عليه... وكما فسره حكماؤنا طيب الله ثراهم (رأس السنة ٢٥ العمود الأول). تَقْضِي الشَّهَادَةَ... إلخ، وَتُنْقِذُ الشَّهَادَةَ (العدد ٣٥: ٢٤ - ٢٥)، أي يجب الدفاع عنه، فلو كان له حق أنقذوه، وإن لم يكن الأمر كذلك فاقتلوه، وعلى ذلك تم التنبيه علينا بأن الحكم مهما كان، يجب أن يكون أمام المحكمة، ولا يحاكمه الشهود الذين رأوا الأمر بأعينهم مطلقاً؛

(*) «هحينو» פסד החינוך الكتاب التعليمي: وهو كتاب يحتوي على الوصايا الـ ٦١٣ الواردة في التوراة.

لأنهم ربما لن يتمكنوا من الدفاع عنه؛ نظرًا لمشاهدتهم للواقعة فتبادر قلوبهم لإدانته بأي حال من الأحوال.

ولكن حسب أسلوبه أيضًا، فإن الأمور صحيحة فقط بشأن بني إسرائيل، الذين وردت فيهم الآيات «وأنقذوا الطائفة»^(٦) و«لا يموت القاتل حتى يمثل أمام المحكمة». ولكن بالنسبة لغير اليهود، تظل القاعدة الأصلية «العيان أغنى من البيان». وكما في أقوال «منحات حينوخ» (الآية ٥)^(٧).

وها هي تلك الأحكام لا تُنسب لأبناء نوح، فإذا رآه ارتكب ذنبًا، يجب قتله، بخلاف بني إسرائيل. ولدى أبناء نوح أيضًا يصير من يرى أو يشهد قاضيًا، ولا يهم ما هو الذنب المرتكب، ويقتل بحسب قاضٍ واحد، وحتى لو كانوا أقرباء كما فسر الرابي موسى بن ميمون... وهذا بسيط.^(٨)

وكذلك كتب في أسئلة وأجوبة الحاخام تسييفي^(*) (٨٤):

ابن نوح الذي يرى صديقه يتعدى على وصايا القتل، يُقتل، وعليه قتله؛ لأنه الشاهد والقاضي في آن واحد^(٩).

والرابي موشيه الموشنينو في كتاب «يدي موسى»^(**) (عن تفسير سفر التكوين):
بشاهد واحد وقاضٍ واحد «أردنا القول بأن القاضي نفسه يكون شاهدًا، وفي أحكامنا لا يصير الشاهد قاضيًا، لكن بالنسبة لبني نوح فقد ورد «سافك دم الإنسان بالإنسان» شاهد واحد وقاضٍ واحد - «دمه يُسفك»^(١٠).

أي أن: «يدي موسى» يفسر لنا أن كلمة «بالإنسان» جعلت المفسرين يعتقدون أن إنسانًا واحدًا، هو الشاهد والقاضي معًا، يكفي من أجل سفك دم من لم يلتزم بالوصايا (راجع كيف يفسر بناء على هذا ما ورد في المدراس).

وفي النهاية، نأتي بما قاله الرابي أهارون مندل هكوهين حول واقعة قتل المصري في «يدي موسى»^(١١):

(*) هو تسييفي هيرش إشكنازي (١٦٨٥ - ١٧١٨ م)، ويكنى بالحاخام تسييفي على اسم كتابه الذي يحمل نفس الاسم.

(**) «يدي موسى» كتاب لتفسير التوراة للحاخام موشيه الموشنينو (١٥١٨ - ١٥٨١ م)، وهو من كبار مفسري القرن السادس عشر.

لم يَحْذِرُ غيرَ اليهودي ولم ينتظر وجود شاهدين... إذا شاهده بدون أي شاهد، كان يحق له قتله؛ حتى لا يكون السمع أكثر من النظر، كما في رأس السنة في كلمة «رأوه»... ونفس الحال بالنسبة لبلدة شكيم التي كان يجب قتل رجالها؛ لأنهم لم يحاسبوا حاكمهم على سرقته، ولم يلتزموا بالوصايا التي أمر بها أبناء نوح، فوقفوا وقتلوهم (١٢) (١٣).

٣- لا نرفع ولا نخفض

الجمارا في فصل «عفودا زارا» (٢٦: ١ - ٢) تورد إحدى فقرات البرايتا التي تقول:

«قال التناخي الرابي أفيهو إن الرابي يوحنان قال: الأغيار ورعاة البهائم لا نخفضهم ولا نرفعهم».

ببساطة «لا نرفع» تعني أنه يُحظر رفع، أي إنقاذ أو علاج، الأغيار؛ وكما ورد في الجمارا أنه يُحظر رفعهم من البئر ولو بالأجر، عندما تصير إمكانية للتهرب من العداوة بذرائع مختلفة، وكما سبق وأفتى «شولحان عاروخ»:

الأغيار الذين ليس بينهم وبيننا حرب، محظور إنقاذهم إذا كانوا على وشك فقدان حياتهم، كما ولو رأينا واحداً منهم يسقط في البحر، فليس علينا إنقاذه ولو بالأموال، وبحسب هذا محظور علاجهم، ولو بالأموال، إذا كان يمكن التذرع بأى سبب.

ووفقاً لهذا، فإن «لا نخفض» تعني حظر إنزالهم في البئر: أي يُحظر قتلهم.

والأمر مثبت من الجمارا في السنهدرين (٥٧: ١) كما تفسره البرايتا:

«وعن السرقة ابن نوح يُقتل» من سرق وتزوج من أسيرة الحرب، أجنبي مع أجنبي وأجنبي مع إسرائيلي محظور، وإسرائيلي مع أجنبي مباح، «وعن سفك دماء الأجنبي للأجنبي والأجنبي لإسرائيلي مذنب، إسرائيلي مع أجنبي غير مذنب»، «الأغيار ورعاة البهائم لا نخفضهم ولا نرفعهم».

من هذا المثال، نثبت أن «لا نخفض» المقصود بها هو حظر إنزال الأغيار إلى البئر أي قتلهم. فالجمارا تورد هذه الفقرة من البرايتا لتفسر لماذا لم تستخدم البرايتا الأخرى كلمتي «محظور» و«مباح» وكتابة «سفك الدماء... إسرائيلي مع أجنبي مباح» - لأن الأمر محظور! وكما يوضح الرابي شلومو بن يتسحاق: «لم ترد كلمة «محظور»؛ لأنه معروف أن إسرائيل مع الأجنبي مباح».

٤- المعضلة

وها هو غير يهودي عندما تعدى على الوصايا السبع، لماذا تحظر الجمارا قتله؟ فقد اتضح مما سبق ذكره أن من يرى غير يهودي تعدى على الوصايا السبع، يمكن أن يحاكمه ويقتله، فلماذا ورد «لا نُخْفِضُ»؟

وجدنا لدى الحكماء الأوائل والأواخر أربعة احتمالات لتبرير هذه المعضلة:

١- الرابي موسى بن نحمان

كتب الرابي موسى بن نحمان (ماكوّت ٩ : ١):

معروف أن ابن نوح المذكور في كل المواضع ليس الجار توشاف، لكن ابن نوح هو الذي يلتزم بوصاياهم كما ينبغي مع صاحبه^(١٤) والجار توشاف هو الذي مثّل أمام محكمة إسرائيلية، وقيل أمامها الوصايا، ولأنه قَبِلَها أماناً، فقد حذرت التوراة بشأنها أكثر من بقية أبناء نوح الذين لم يقبلوها؛ لأنه أكثرهم تدقيقاً، وكذلك لأنه ورد أن: شاهد الوصايا التي ائتمرها أبناء نوح ولم ينفذوها، ثم أباحها لهم الرب حتى يحصلوا على ثواب من الذي نفذ وصية غير ملزم بها، وأما من قبلها على نفسه أمام محكمة إسرائيلية، فهو ملتزم بها وينفذها، وشرحنا هذا في فصل أجر العامل (عبادة الأصنام ٦٤ : ٢)، وغير اليهودي المذكور في كل المواضع هو ابن نوح الذي قام بتنفيذ الوصايا، ويتضح أن معظمهم لا يفعلون، ووفقاً لهذا يحاكمون وفقاً لمبدأ الشك ولا نتشدد معهم، لا نُخْفِضُ ولا نرفع».

أي: أن الرابي موسى بن نحمان أدرك أنه بالفعل، غير اليهودي الذي نعلم أنه تعدى على الوصايا السبع يمكن محاكمته وقتله. السبب أن الجمارا تقول «لا نُخْفِضُ» وهي تقصد أننا بصدد غير يهودي ما لا نعرفه، ولأننا لا نعرفه - لا يمكننا الإقرار بأنه تعدى على الوصايا السبع ونقوم بمحاكمته، ولذلك يُحظر قتله^(١٥).

وهكذا تتفق الجمارا مع السنهدرين الذي يقول إنه يستحيل قول إن قتل غير اليهودي مباح: فعندما نتحدث الجمارا عن غير يهودي ما، فهي إذًا تقصد واحداً لا نعرفه، ولذلك فنحن لا نعرف تحديداً أنه تعدى على الوصايا السبع. بالنسبة لغير يهودي كهذا، لا يمكن القول بأن قتله مباح^(١٦).

٢- أسلوب يوم طوف أفراهام إشبيلي «الإشبيلي»:

كتب الرابي يوم طوف أفراهام إشبيلي «الإشبيلي» (ماكوّت*):

ثلاثة اختلافات وردت في العهد القديم عن السامريين^(١٧)، الجار توشاف، وابن نوح، والسامري:

الجار توشاف هو الذي قُبِلَ أمام محكمة إسرائيلية الالتزام بالوصايا السبع التي أتمرها أبناء نوح كما ورد في مسألة عبادة الأوثان (٢: ٦٤) وبذلك مباح له السكن بيننا، ولذلك ندعوه توشاف (***)؛ ولأنه قُبِلَها أمام محكمة إسرائيلية فإنه ملتزم بالعمل بها، ولأننا أتممنا بالحفاظ على حياته كما ورد «ويعيش (أخوك) معك» (لاويين ٢٥: ٣٥)، وليس هناك ضرورة للقول بأنه محظور علينا إصابته أو قتله أو إنزاله البئر.

وابن نوح لم يقبل الوصايا أمام المحكمة، لكنه يلتزم بها من تلقاء نفسه، ويُثاب عليها، كمن نفذ وصية غير ملتزم بها، كما ورد في التوراة «وقف فقاس الأرض، نظر فرجفت الأمم»، كما ورد أيضًا في «بابا قاما» (٢: ٦٤) و«عفودا زارا» (٦٤، ٢)، ولأننا لسنا مؤتمرين بالحفاظ على حياته ولا إيدائه ولا إصابته ولا قتله؛ لأنه سيفعلها في نهاية الأمر، رغم أنه لم يؤمر بها، وسيحصل على ثواب بسيط كما ورد في التلمود.

بينما السامري غير حريص على الالتزام بالوصايا السبع، ومباح إنزاله للبئر في حال وجود خصومة، أو قتله في حالة وجود ذريعة لذلك، كما ورد في عفودا زارا (٢٦: ٢) وكما فُسر الأمر هناك بأن «السامريين لا نخفضهم ولا نرفعهم» أي في حالة العداة.

والرابي يوم طوف أفراهام إشبيلي (الإشبيلي) فهم أن سبب إباحة قتل غير اليهودي هو أنه لا يحافظ على الوصايا السبع. وهو ما جاء في «عفودا زارا» في الجمارا^(١٨).

في بداية الجمارا تقول البرايتا:

(*) «ماكوّت»: فصل الضرب والجلد: أحد فصول المشناه، ويعالج عقوبات الجلد والضرب التي تصدرها المحكمة ضد المخالفين.
(**) أي ساكن.

«الأغيار ورعاة الأغنام - لا تخفضوا ولا ترفعوا، لكن المرتدون - اخفضوا ولا ترفعوا».

تفسر لنا الجمارا أن مسألة «لا تُخفض ولا ترفع» معناها عدم القيام بأي شيء^(*). لكن في موضع لاحق، تناقش الجمارا مسألة المرتدين، وتقول اخفضوا ولا ترفعوا، ثم تفسر لنا سبب قول «لا ترفعوا»، رغم أن «اخفضوا» تكفي. ومبررها في ذلك هو أنه ثمة حالات يستحيل «أن تُخفض» فيها بسبب العداوة، وفي مثل هذه الحالات نحاول على كل حال القتل بالشكل الذي يمكننا به التهرب من مشكلة العداوة عن طريق اختلاق ذريعة ما (سحب السلم وما شابه).

ويوضح لنا الرابي يوم طوف أفراهام إشبيلي (الإشبيلي) نفس المعنى أيضًا^(١٩).

ونستنتج من هنا أن «لا ترفعوا» تعني أنه يُسمح، بسحب السلم حتى لا يستطيع الواقع في البئر إنقاذ نفسه، ويمكن فعل هذا أيضًا في حالة العداوة؛ لأنه يمكن إيجاد ذريعة لهذا. و«لا ترفعوا» التي وردت بخصوص المرتدين، تناقش بالفعل حالة أخرى، حالة لا تحتوي على عداوة.

يتضح أن البرايتا استحدثت لنا حكمًا بخصوص المرتدين في حالتين: عندما لا يكون هناك عداوة، يُسمح بل ويجب قتلهم. وفي حالة وجود عداوة، لا نقتلهم بشكل مباشر، بل نقوم بذلك بشكل غير مباشر عن طريق منع إنقاذهم؛ لأنه بذلك هناك ذريعة للهرب من العداوة.

وبالتالي، فنحن نفهم أن «لا ترفعوا» ليس مقصودًا منها فقط الالتزام بقاعدة «اجلس ولا تفعل»، وإنما أيضًا نفهم أننا نستخدم أيدينا للقتل بمنع الإنقاذ^(٢٠): وما لا «نخفضه» في البداية هو بسبب أنه ثمة عداوة، وهذه حالة يستحيل فيها استخدام الأيدي للإنزال في البئر. وهذه هي نية الرابي يوم طوف أفراهام إشبيلي «الإشبيلي» في «ماكوت» كما ورد سلفًا؛ حيث يقول:

ولأنه يُسمح بإنزاله في البئر في حالة وجود عداوة أو التسبب في قتله طالما كان يمكن اختلاق ذريعة لذلك، كما ورد في «عفودا زارا» (٢: ٢٦) وما قاله التلمود تجاه السامريين أن «لا ترفع ولا تُخفض» أي في حالة العداوة.

نستنتج نظرًا أن البرايتا تقول إنه يُحظر قتل الأغيار في حالة وجود عداوة، لكن يُسمح

(*) تقضي الشريعة اليهودية بعدم القيام بأي شيء في بعض الحالات، وهو ما يُعرف بقاعدة «اجلس ولا تفعل».

بأخذ سلم الإنقاذ؛ لأنه حينها ثمة ذرائع للتملص من العداة؛ وأنه يجب قتل المرتدين في حالة عدم وجود عداوة، وفي حالة العداة يجب قتلهم بأخذ السلم استنادًا لدرعية ما.

وهنا هحازون إيش^(٢١) يتشدد أكثر من الراي يوم طوف أفراهم إشبيلي «الإشبيلي» الذي يقول إننا نستنتج أنه سواء الأغيار أو المرتدون يُقتلون في حالة عدم وجود عداوة، وبسحب السلم في حالة العداوة؛ وإذا كان حكمهما متشابهًا، لماذا لم تورد البرايتا نفس النص عن كليهما؟

واتفقنا فيما سبق أن الصيغة التي تناولت المرتدين مختلفة، والبرايتا تقول «اخفضوا» في حالة عدم وجود عداوة، كما ذكرنا (والذي لم تتحدث عنه البرايتا للآن)؛ لأنه كان من المهم أن تؤكد البرايتا وتجدد ضرورة قتل المرتدين (بخلاف الأغيار الذين لم نؤتمر بقتلهم، على الأقل الآن طالما أنهم تحت أيدينا، وكذلك ليس ثمة تحديث في الفقرة التشريعية البسيطة التي تقول إن غير اليهودي يُقتل إذا لم يلتزم بوصاياه).

٣- رواية معلمنا يونا و«طوريه زاهاف»^(*):

معلمنا يونا في شرحه للسنيدين (٥٧: ١) أجاب عن السؤال بطريقة أخرى:

يقر الحكماء أنه بخصوص السامريين ورعاة الأغنام وما شابه، لا نُخْفِضُ؛ لأن البرايتا لم تتحدث بالتأكيد هنا عن الجار توشاف، أي ابن نوح الملتزم بالوصايا السبع، بالطبع لا يمكننا أن نقول إننا لن نرفعهم، بل سنفعل لأننا مؤتمرون بالحفاظ على حياتهم. لكن فيما يخص بقية الأغيار غير الملتزمين بالوصايا السبع، تأمرنا البرايتا بقتلهم بشاهد واحد وبقاضٍ واحد، ولأن الحكماء هم مصدر الحكم، لا يجب أن نُخْفِضَهُ.

وفهم معلمنا يونا أن التوراة أيضًا تبيح محاكمة وقتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع، وحكماؤنا حظروا فعل ذلك، لذا تقرر أننا «لا نُخْفِضُ».

هكذا اتضح في كتاب «يرئيم»^(٢٢) الذي كتب:

تاريخ حظر القتل يخبرنا بعدم قتل الأغيار (ومن عبدة الأصنام أيضًا)^(٢٣).

في مقدمة الكتاب يفسر أن «تاريخ الحظر» أي حظر الحكماء، لذا اعتقد يرئيم أنه ثمة حظر من الحكماء في قتل غير اليهودي. وببساطة ندرك أن المقصود هم الأغيار من عبدة الأوثان

(*) «طوريه زاهاف»: تفسير مشهور لشولحان عاروخ بقلم دافيد بن شموئيل اللاوي في القرن السابع عشر.

الذين لا يلتزمون بالوصايا السبع وتسمح التوراة بقتلهم^(٢٤). ورغم ذلك فالحكام يحظرون قتلهم، كما يذكر لنا معلمنا يونا^(٢٥).

ويتفق كتاب «طوريه زاهاف» مع معلمنا يونا ومع كتاب «يريثيم» (في «يوريه ديعا») (٢٦):

«رغم أن التوراة تبيح القتل، إلا أن الحكماء يحظرونه»^(٢٧).

٤- الخلاف بين كتابي «هبأيت حداش» و«طوريه زاهاف»:

في سياق كلامه، فإن «الأعمدة الذهبية» يؤكد ثانية، ويقول: إنه ما دام أن الحظر مصدره الحكماء، فالمقصود هو القتل المباشر، لكن يُسمح بالقتل عن طريق منع الإنقاذ.

وحقاً ثمة إلزام على إسرائيل بقتل عبدة الأوثان، تحديداً باستخدام الأيدي، وهو ما حظره الفقهاء، لكن القتل غير المباشر مثل سحب السُّلْم الإنقاذ وما شابه، فإن إسرائيل معفي من العقوبة الدنيوية، بينما يُعاقب عابد الأوثان بالقتل، طالما لسنا بصدد قتل بسبب العداوة^(٢٨).

وفعلاً في هذه النقطة، فإن «الأعمدة الذهبية» يختلف عن «هبأيت حداش»؛ حيث كتب هنا (يوريه ديعا، الرأي ١٥٨):

حتى إذا سقط في البئر أولاً، يُحظر قتله بشكل غير مباشر عن طريق إزالة السُّلْم الإنقاذ؛ لأنه استخدم يده في سحب السُّلْم، لذا فإنه يعد كأنه استخدم يده في القتل.

لكن يعتقد «الأعمدة الذهبية» أنه رغم كون الفقهاء اليهود قد قرروا عدم محاكمة الأغيار كما ذكرنا، فقد جزموا بذلك فحسب في حالة القتل باليدين، وليس عن طريق إزالة وسيلة الإنقاذ^{(٢٩)(٣٠)}.

٩- خلاصة القول:

تعلمنا ثلاث طرق لتبرير التناقض الذي بين إباحة محاكمة وقتل الأغيار الذي يتعدى على الوصايا السبع، وبين ما قالته الجمارا عن أننا لا «نُخْفِض» أي لا نُنْقِذ بعض الأغيار:

يُقتل بشاهد واحد وقاضي لا نُخفِضُ.	واحد.
الراي موسى بن نحيان وسفتي كوهين.	عندما يعلمون أنه ارتكب الجريمة.
عموماً، عندما لا نراه يرتكب جريمته.	الجريمة.
الراي يوم طوف أفرامام إشبيلي «الإشبيلي».	ليس في حالة العداوة.
في حالة العداوة.	التوراة تبيح.
معلمنا يونا و«طوريه زاهاف».	الفقهاء يحظرون الأمر (يبدو أنه بسبب العداوة).

١٠- أقوال الراي موسى بن ميمون و«هبأيت يوسف»:

تطرق الراي موسى بن ميمون لقتل الأغيار في موضعين. في شرائع عبادة الأوثان (بداية الفصل العاشر)، فقد كتب الراي موسى بن ميمون:

لا تعقد ميثاقاً مع عبدة الأوثان؛ لأننا سنعتقد معهم سلاًماً وسيستمرون في عبادتها، كما ورد في العهد القديم «لا تعقد معهم ميثاقاً»، فإما أن يعودوا عن عبادتها وإلا قتلناهم. ومحظور أن تأخذك بهم رحمة، كما ورد في العهد القديم «ولا ترحم». وفقاً لذلك، لو رأى غير يهودي يعبد عبادة الأوثان في خطر أو يغرق في النهر، يجب ألا ينقذه، ويجب أن يتركه يموت، لكن يُحظر أن تقتله بيدك أو أن تلقيه في البئر؛ لأنه ليس في حالة حرب معنا. من هو المقصود بهذا الكلام؟ غير اليهودي، لكن الوشاة اليهود والمرتدين والملحدون يجب إبادتهم باستخدام الأيدي، ودفعتهم دفعتاً إلى القبر؛ لأنهم يبعدون الشعب عن طريق الرب، مثل يسوع الناصري وتلامذته، وصادوق وبايتوم وتلامذته.

وفي شرائع القتل (نهاية الفصل الرابع):

المرتدون، وهم عبدة الأوثان من إسرائيل، أو من يرتكب جرائم تغضب الرب، حتى وإن أكل عفناً، أو ارتدى زياً غير مألوف، فهو مرتد. والملحدون، وهم الذين يكفرون بالتوراة والأنبياء، أمر بنو إسرائيل بقتلهم، إذا كان يمكن

قتلهم علانية باستخدام السيف، فلتفعلوا، أو يتم قتلهم بشكل غير مباشر. كيف، نقول إنك شاهدت أحدهم يسقط في البئر، والسلم موجود بداخل البئر، عليك أولاً بإزالة السلم، ثم تقول له: إنني منزعج: سأُنزل ابني من فوق السطح وأعيده لك، وما شابه. لكن الأغيار الذين ليس بيننا وبينهم حروب ورعاة الأغنام اليهود وما شابه، لا نقتلهم بشكل غير مباشر، ومحظور إنقاذهم من الموت، مثلما لو سقط منهم أحد في البحر فلا ننقذه، وكما ورد في العهد القديم «لا تتأخر عن إنقاذ صاحبك»، وهذا ليس بصاحبك.

وها هو الراي موسى بن ميمون يشرح لنا في شرائع عبادة الأوثان، أنه يُحظر قتل «غير اليهودي الذي يعبد الأوثان» أي: الذي تعدى على الوصايا السبع. وفي هذه الحالة لا يمكن أن نوفق بين ما يقوله الراي موسى بن ميمون وما قاله الراي موسى بن نحمان، فالأخير يرى أنه يجب قتل عابد الأوثان^(٣١)؛ ويصعب التوفيق بين كلماته كذلك وبين ما قاله الراي يوم طوف أفراهم إشييلي (الإشييلي)؛ لأن الراي موسى بن ميمون يقول صراحة إن الأمر محظور، ولم يضع حدوداً للحظر في حالة وجود عداوة.

أراد «طوريه زاهاف» تفسير أقوال الراي موسى بن ميمون على أنها تتفق مع أقوال معلمنا يونا. ففي رأيه أن الحظر مصدره الحكماء، وبحسب رأيه أيضاً فإنه من المعروف لماذا كتب الراي موسى بن ميمون في شرائع القتل «لا نختلق ذريعة لقتلهم بشكل غير مباشر، ومحظور إنقاذهم». «الأعمدة الذهبية» يدقق ويقول إن ثمة فرقاً بين بداية الكلمات ونهايتها: ففي البداية مكتوب «لا» وفي النهاية «يُحظر»، وبحسب رأيه، فإن السبب هو أنه بالفعل ليس ثمة حظر للقتل غير المباشر (وهي إزالة وسيلة الإنقاذ، والذي هو أمر مباح كما أوردنا سلفاً): لكن يبقى الأمر لا يمثل إلزاماً.

لكن «هبائت يوسف»، و«دارخي موشيه»^(*)، و«هدريشا (***)»^(٣٢)، وجدوا صعوبة في فهم مقصد الراي موسى بن ميمون. ويبدو أن غرضهم الرئيسي هو أن الراي موسى بن ميمون كتب في شرائع الملوك أن ابن نوح يُقتل بشاهد واحد وقاضٍ واحد (كما فهمنا في بداية الفصل)، ولم يكتب أن ثمة حدوداً للحظر من الفقهاء اليهود لمحاكمتهم في هذا الزمان^(٣٣).

وبناء على ذلك، كتب «بيت يوسف» أن المقصود من كلمة «لا تُخَفِّضُوا» هو أنه بالفعل

(*) «دارخي موشيه»: كتاب أسئلة وأجوبة، للراي موشيه بن يسرائيل إيسرليش (١٥٢٠-١٥٧٢م)، وهو مفت وفيلسوف يهودي معروف في القرن السادس عشر.

(**) «هدريشا» كتاب أسئلة وأجوبة.

ليس ثمة إلزام في ذلك، لكن لو أرادوا محاكمة غير اليهودي وقتله على تعديه الوصايا السبع، فالأمر مباح:

ويتضح مما ورد في التوسافوت أنه يُحظر قتلهم، والمقصود أنه ليس ثمة إلزام في ذلك، على الرغم من أنهم تعدوا على الوصايا السبع. ومن يلتزم بالوصايا السبع يُحظر قتلهم. وقد قيل ذلك في «مسيخت سوفريم»^(*) أن قتل أفضل مَنْ في الأغيار يكون في ساحة الحرب. وهو ما يبدو من أقوال الرابي موسى بن ميمون في شرائع القاتل.

وهم يعتمدون على ما ورد في التوسافوت، التي تحدثت عن «لا تُخفِضُوا» وقالت: وعلى الرغم من أن الأغيار عبدة الأوثان هم من يتعدون على الوصايا السبع، فعلى أي حال لا تقتلوهم.

وها هي التوسافوت تخبرنا ببساطة أن مقصد الجمارا في قولها «لا تُخفِضُوا» هو السماح بعدم القتل، لكن ليس ثمة حظر في الأمر^(٣٤).

واتفق هذا أيضاً مع ما جاء في كتاب «هخينوخ» في الشريعة ٩٣ (وبالتحديد منحاح حينوخ في قوله):

بيد أنه يوجد فرق بين الشعوب السبعة وبقية أمم عبدة الأوثان؛ لأن بقية الأمم التي لم تحاربنا، لسنا مأمورين بقتلهم، إلا الذين يبقون بأرضنا، ويتركون عبادة الأوثان، فالشعوب السبعة أمرنا بقتلهم طالما لم يتوقفوا عن عبادة الأوثان.

في هذه الحالة يتم تبرير التناقض الذي بين مقولة «لا تُخفِضُوا» وبين السماح بمحاكمة من يتعدى على الوصايا السبع، بالشكل التالي:

«لا نخفِض» بمعنى أنه لسنا ملزمين بذلك، رغم كون غير اليهود لا يلتزمون بالوصايا السبع. فإذا كان اليهودي يرغب في محاكمته على ذلك وقتله، فإن الأمر مباح.

وفقاً لهذا يمكن فهم ما قاله الرابي موسى بن ميمون في شرائع القاتل «لا يتم قتلهم بشكل غير مباشر» - أي يُسمح بقتلهم إذا رغبتنا في محاكمتهم، لكن ليس ثمة إلزام في الأمر؛ «ويُحظر إنقاذهم» - هذا أمر محظور تماماً.

(*) «مسيخت سوفريم»: إحدى الوثائق الصغيرة، وتناقش عمليات الإفتاء والأحكام، وكتبت في القرن الثامن.

لكن هذا التبرير يتناقض لأول وهلة مع ما ورد في الجمارا في السنهدين (مما أوردناه سلفاً)، وهو ما يثبت لنا أن «لا نخفض» هو حظر نهائي!

وأكثر من ذلك، هذا التفسير يتناقض مع ما قاله الرابي موسى بن ميمون في شرائع عبادة الأوثان: «لا يجوز قتله بيده، ولا دفعه في البئر»، وكما تعجب «منحات حينوخ» في الشريعة ٩٣:

وهنا كتب الرابي موسى بن ميمون «لكن يرميه بيده أو يلقيه في البئر، ونستنتج من ذلك أن الأمر محظور» مع الذي ليس في حرب معنا. وتفسير الرابي موسى بن ميمون لذلك أنه يُحظر استخدام الأيدي في القتل. وراجع «هبأيت يوسف». وأندھش من أنه لم يتبھ إلى الحظر الموجود في الأمر.

ونلخص ما مضى:

من خلال ما ورد في التوسافوت وكتاب «هأينوخ»، وما قاله الرابي موسى بن ميمون وورد في «هبأيت يوسف»، نستنتج أن مقولة «لا تُخفضوا» هي إباحة للأمر: لسنا ملزمين بمحاكمة وقتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع، لكن الأمر مباح. ويصعب فهم أن هذا يختلف مع ما ورد في الجمارا في السنهدين من أن هذه المقولة تعني حظرًا! وكذلك مع ما قاله الرابي موسى بن ميمون نفسه في بداية الفصل العاشر من شرائع عبادة الأوثان (٣٥).

١١- تفسير رأي «هبأيت يوسف» ومن يتفق معه

حتى يمكننا التوفيق بين ما ورد في «هبأيت يوسف» وما جاء في الجمارا في السنهدين من أنه يُحظر صراحة قتل غير اليهودي، سنسارع بالقول بأن غير اليهودي يستحق القتل على تعديه على الوصايا السبع، لكن ليس ثمة إلزام بقتله، بل يمكن مسامحته عما فعل حتى هذه اللحظة، والسماح له بالالتزام بالوصايا السبع من هنا فصاعدًا. في هذه النقطة، نجد اختلافًا بين الإلزام بتوقيع عقوبة القتل لدى إسرائيل ولدى الأغيار (٣٦).

الأمر مثبت من واقع الجار توشاف، الذي رأينا في الجمارا (عفودا زارا ٥٤: ٢) أنه «قيل على عاتقه الوصايا السبع» (٣٧). أي أننا بصدد غير اليهودي الذي لم يحافظ على الوصايا حتى الآن، ورغم هذا فقد عفونا عنه وسمحنا له بالتوبة.

وكما ورد في التوسافوت:

أي جار توشاف [كل من يقبل الوصايا السبع] نحافظ على حياته، وإذا تعدى على الوصايا السبع، يجب قتله دون محاكمة أو تحذير مسبق. ويجب القول إنه ما دام لم يمثّل أمام محكمة، لسنا ملزمين بقتله. وإذا عرفنا عبادته للأوثان فلا نخفض ولا نرفع.

كذلك أيضًا رأينا في أقوال الرابي موسى بن ميمون في شرائع الملوك الفصل الثامن:

[٩] أسيرة الحرب التي لم ترغب في ترك عبادة الأوثان بعد اثني عشر شهرًا، تُقتل. وكذلك يُحظر عقد معاهدة مع أي مدينة، حتى يرجع أهلها عن عبادة الأوثان، ويقبلوا وصايا نوح السبع. لأن أي شخص غير يهودي لا يلتزم بالوصايا السبع، يمكننا قتله إذا وقع تحت أيدينا..

[١٠]... أمر الرب موسى أن يفرض على جميع الشعوب قبول الوصايا السبع التي أمر بها أبناء نوح، ومن يرفض يُقتل، ومن يقبلها فهو المدعو جار توشاف في كل موضع.

وكما رأينا في شرائع عبادة الأوثان (بداية الفصل العاشر، كما سبق ذكره):

لا تعقد حلفًا مع عبدة الأوثان، حتى نقيم معهم سلامًا ونصفح عنهم، وكما ورد في العهد القديم «لا تعقد حلفًا لهم إلا بعد عودتهم عن عبادتهم تلك أو يُقتلون».

يتحدث الرابي موسى بن ميمون صراحة عن عبدة الأوثان، الذين لديهم فرصة التكفير عن عبادتهم للأوثان، وليس ثمة إلزام بقتلهم لعبادتهم للأوثان حتى تلك اللحظة.

ورغم أنه بحسب الرابي موسى بن ميمون^(٣٨) أن غير اليهودي الذي يقع تحت أيدينا، علينا إجباره على قبول الوصايا السبع، «ومن لا يفعل يُقتل»؛ وعلى كل حال نحن نرغب في القول بأننا نستطيع أن نغفر له أخطاءه الماضية ولا نحاسبه عليها^(٣٩).

وبشكل بسيط ففي العصر الحالي، ليس ثمة جار توشاف^(٤٠)، وليس هناك خلاف حول أنه إذا قبل الوصايا من هنا فصاعدًا، لا يجب قتله عما اقترفه في الماضي. ويتضح أيضًا أنه ليس ثمة فارق إذا تاب بينه وبين نفسه أو أمام ثلاثة من بني إسرائيل؛ لأنه على أي حال يلتزم بالوصايا السبع^(٤١).

ويتضح مما سبق أنه عندما يتم محاكمة غير اليهودي على الجرائم التي ارتكبتها، يجب التفكير فيها إذا كان قد تاب بالفعل، وفي هذه الحالة يُحظر قتله (ومن يقتله يكون قد خرق

وصية «سافك دم الإنسان»). ونزيد فنقول: يُفَضَّل أن يتوب غير اليهودي عن أن نقتله. إذا وصلنا لغير اليهودي الذي لا يلتزم بالوصايا السبع وثمة إمكانية بتوضيح أهمية التزامه بها حتى يتوب - يُفَضَّل اختيار هذا الطريق، وألا نقوم بمحاكمته ومن ثم قتله^(٤٢).

وبكلمات أخرى، غير اليهودي الذي تعدى على الوصايا السبع ولا يعاقب بالقتل. القول مثبت في أقوال الجمارا في «ماكوت (٩: ١)» التي قالت إن غير اليهودي الذي قتل غير يهودي آخر، يُقتل، رغم أن غير اليهودي الآخر لم يحافظ على الوصايا السبع^(٤٣). وكونه لا يحافظ على الوصايا السبع لا يجعله يستحق القتل، ولا يقع ذنبًا رغم ذلك على من يقتله!^(٤٤). وبشكل مشابه، يجب أن نثبت من الجمارا في السنهدرين (٥٧: ١)؛ التي تقول صراحة إن «غير اليهودي الذي يقتل غير اليهودي يُقتل» (وعندما نقول «غير يهودي» فنحن نقصد هذا الذي لا يحافظ على الوصايا السبع كما سبق ذكره). ومن تلك الفقرات من الجمارا، نحن نرى أن غير اليهودي الذي قتل غير يهودي آخر متعدٍ على الوصايا السبع، يُقتل؛ لأنه فعل ذلك ليقتل، لا ليعقد محاكمة^(٤٥).

نستنتج من هذا أن مسألة قتل من يتعدى على الوصايا السبع، ترتبط بملايسات محددة وسياس معين. إذا كان عن طريق الإصلاح - لدينا هنا جزء من وصايا الأحكام. لكن إذا كان يمكن أن نُصلح غير اليهودي ونهتم بالتزامه بالوصايا السبع من هنا فصاعدًا عن طريق توبته، فعلى سبيل المثال، لا يوجد هنا وجود لشرعية الأحكام، بل نحن نتحدث عن القتل وإفساد العالم، ولا يُسمح بتنفيذ مثل هذا القتل.

من هنا، يجب أن نناقش أيضًا الحالة التي لا نستطيع فيها أن نقوم بالإصلاح، لا عن طريق التوبة ولا بواسطة القتل. ونقصد حالة المنفى، عندما لا يكون في استطاعتنا فرض الالتزام بالوصايا السبع على الأغيار. ولا يتم تفسير محاكمة زمرة الأغيار الذين لا يلتزمون بالوصايا السبع، على أنها بمثابة حُكم؛ لأن العالم مليء بهذا بالفعل بما فيه الكفاية، وهذا القتل ليس جزءًا من الحفاظ الحقيقي على إقامة الوصايا السبع بشكل عام.

ثمة مثال للأمر نجده في الجمارا في (عفودا زارا ١٣ - ٢)، وهي الفقرات التي تتحدث عن العبد الذي بيع في سوق عبدة الأوثان، ومفادها هو^(٤٦):

أن من يشتري أي شيء من سوق عبدة الأوثان، يُعاقب بالألا يستفيد مما ابتاعه، وعليه أن يُتلف ما اشتراه. وتَسأل الجمارا ماذا يفعل من يشتري عبدًا في سوق

عبادة الأوثان، هل عليه قتله؟ وتجب بحظر قتله، لأننا قلنا أنه مع الأغيار «لا ترفعوا ولا تُخفِضوا». ويتضح من هذا أن مقصد البريتا هو حظر قتل غير اليهودي، وهذا هو المقصود بـ «لا تُخفِضوا». أي أنه يُسمح بأن «لا تُخفِضوا». وما هو الدليل الذي نأتي به من البريتا في حالة هذا العبد؟ يُحتمل أنه هنا؛ لأنه تم شراؤه في سوق عبدة الأوثان، يجب قتله؛ والبريتا تتحدث عن هذا الوضع بشكل عام، الذي لا يكون الأمر فيه ملزمًا.

لكن إذا قلنا إنه يُسمح بمحاكمة غير اليهودي، فإن هذا يتم فقط عندما يكون الأمر جزءًا من محاولتنا في إصلاح العالم، فكلمات الجهار واضحة: الهدف من قتل العبد ليس لاهتمامنا بتنفيذ الوصايا السبع، هو فقط لمعالجة مسألة استمتاع اليهودي بما اشتراه من سوق عبدة الأوثان. إذا قتلنا العبد بذريعة أنه تعدى على الوصايا السبع، سنخلق بذلك وضعًا نكون فيه قد «استغللنا» السماح بقتل من يتعدى على الوصايا السبع، حتى تتمكن من حل مشكلة اليهودي الذي ابتاع العبد^(٤٧).

بكلمات أخرى: عندما نقتل العبد نقول له: «نحن نقتلك لأنك تعديت على الوصايا السبع». ويزعم العبد: «أليس كل الأغيار الذين من حولي أيضًا قد تعدوا على تلك الوصايا، فلماذا قررتم قتلي أنا بالذات؟». ماذا يكون الرد على ذلك؟ أنه سيقتل؛ لأنه تم شراؤه في سوق عبدة الأوثان؟ وهل لهذا علاقة بالوصايا السبع؟

لكن عندما نقرب من غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع ونقتله من خلال اهتمامنا بإقامة الوصايا السبع، فليس ثمة حظر في الأمر، وبناء على هذا ورد أنهم يُقتلون بشاهد واحد وقاضٍ واحد. ووفقًا لهذا، يمكننا أن نفهم مقصد «هبأيت يوسف» بقوله إنه لا يوجد حظر، ليس هناك حظر لقتل الأغيار على وصاياهم السبع، إذا كان القتل فعليًا بهدف الحفاظ على الوصايا السبع وعقاب من لا يلتزم بها^(٤٨).

ثمة أساس مشابه لذلك الأمر، من أنه ثمة معنى لما يقصده الفاعل، نجده أيضًا لدى اليهود. فهذا قد استنتجنا أنه يُسمح بضرب وإيذاء صاحبه، حتى يجره من الحظر (راجع حوشين مشباط، نهاية الرمز ٤٢١):

ومن كان تحت إمرته، ورأى أنه ارتكب جريمة، من حقه أن يقتله ويعذبه حتى ينزع عنه الحظر، وليس ثمة ضرورة للإتيان به أمام محكمة.

ويجب أن نناقش المسألة: شخص يضرب من تحت إمرته، وواضح من أفعاله وسلوكه أن هدفه ليس نزع الحظر، بل إيذاء من يتلقى الضربات.

وبالفعل بعد وقوع هذا، عندما يذهب المتضرر لمقاضاته في المحكمة، سيزعم الضارب، أنه رغم أنه لم يقصد إزالة الحظر منه، إلا أن هذا بالفعل ما حدث في واقع الأمر، ولذلك وجب إعفاؤه؛ لأنه ضربه ضرباً مباحاً. فهل يمكن العفو فعلاً عن الضارب في هذه الحالة؟

نرى ببساطة أن الضارب يستحق العقوبة هنا. فإباحة الضرب لانتزاع الحظر، يكون فقط عندما يفعل الضارب هذا لأجل الله؛ لكن إذا كان الضارب معنياً بضرب صاحبه، ويرغب في إنقاذ نفسه من تلقي عقوبة عن هذا، حتى لا يتكلف مالاً، فإن الأمر محذور، ولا يجب إعفاؤه من المصروفات في هذه الحالة (٤٩) (٥٠).

ونعود لأقوال البريتا «لا تُخْفِضُوا»: بحسب الرابي موسى بن ميمون و«هابيت يوسف»، فإن المقصود هو أنه ليس ثمة وصية تلزمنا بقتل غير اليهودي، حتى إذا علمنا أنه لا يلتزم بالوصايا السبع، وبطبيعة الحال، فالأمر يتعلق بنوايا القاتل: إذا كان يقتل غير اليهودي؛ لأنه لا يلتزم بالوصايا السبع، فليس ثمة حظر في الأمر (لأن الشاهد يصير قاضياً... إلى آخره)، لكن إذا كان يقصد فقط إيذاءه، فإن هذا محذور (٥١). ولذلك تقول الجمارا في السنهدرين إنه يستحيل القول إن سفك دماء غير اليهودي على أيدي اليهودي مباح، لكنه ليس أمر إباحة مطلقاً، ولذلك كتب أيضاً الرابي موسى بن ميمون أنه يُحظر إنزاله في البئر بشكل عام، أي قتله (٥٢).

والآن تبدو لنا كلمات الرابي موسى بن ميمون واضحة:

في شرائع عبادة الأوثان تطرق الرابي موسى بن ميمون لموقف غير اليهودي؛ حيث كتب أن غير اليهودي - الذي يعبد الأوثان - محذور قتله هكذا دون سبب (لأن «سافك دم الإنسان»).

لكن الرابي موسى بن ميمون يتطرق في شرائع القاتل إلى درجات مختلفة من الشرور: مرتدين، وملحدين، وأغيار، رعاة الأغنام.. إلى آخره. وهو يتحدث هناك عن المرتدين الذين يجب قتلهم دون محاكمة، وعن الأغيار الكفرة الذين لا يُقتلون بشكل غير مباشر. فعندما نتطرق إلى شرورهم، يستحيل أن نقول إنه يُحظر قتلهم؛ لأنه يمكن محاكمتهم وقتلهم؛ لأنهم لا يلتزمون بالوصايا السبع. ولذلك فقد كتب الرابي موسى بن ميمون كلمة «لا»، التي تعنى أننا لا نفعل هذا، إلا في حالة وجود سبب مقنع مثل تطبيق الأحكام (٥٣). وهذا في مقابل كلمتي «محذور إنقاذهم» والذي هو حظر مطلق.

١٢- أهل شكيم ورأي الرابي موسى بن ميمون

حول قتل شكيم على يد شمعون وليفي - كتب الرابي موسى بن ميمون (نهاية الفصل التاسع من شرائع الملوك، كما ذكرنا):

ولهذا كان يجب قتل جميع أهل شكيم؛ لأن شكيم سرق، وهم رأوه يفعل هذا ولم يحاكموه.

وكتب الرابي موسى بن نحمان في تفسيره لـ «التكوين ٣٤: ١٣» بإسهاب حول خلافه مع الرابي موسى بن ميمون لأسباب مختلفة، وقال فيما قال:

وعن رأيي فإن الأحكام التي تم إحصاؤها لأبناء نوح في الوصايا السبع، لا تقضي بضرورة وجود قاضٍ في كل مدينة، بل يجب إلزامهم بوصايا السرقة والخداع والنهب، وأحكام الحراس، والاعتصاب، والإغراء، والأضرار الرئيسية، ومن يلحق أذى بصاحبه وأحكام البيع والشراء وما شابه، مثل الأحكام التي أمر بها بنو إسرائيل ويُقتل إذا سرق أو نهب أو اغتصب وأغرى ابنة صاحبه أو أشعل النار في غلته وألحق بها الأذى وما شابه.

ومن هذه الوصايا، ندرك ضرورة وجود قاضٍ في كل مدينة مثل إسرائيل، وإذا لم يفعلوا لا يُقتلون، لأنه أمر إلزام لهم...

(٥٩ - ٢).....

وماذا يريدكم الرابي أن يفعلوا حتى يستحقوا القتل؟ ألم يكن أهل شكيم وجميع الشعوب السبعة من عبدة الأوثان يغشون المحارم ويفعلون كل ما يُغضب الرب؟ وتحديث عنهم عدة فقرات، إلا أنه مع ذلك، لا يمكن القول إن بني يعقوب من حقهم محاكمتهم وقتلهم.

أما فيما يخص شكيم، فأهلهم يفعلون الشر ودمهم مُستباح، أرادوا الانتقام منهم، فقتلوا الملك وجميع أهل مدينته؛ لأنهم عبيده ويطيعونه، ولا يعد حلف الختان شيئاً ذا قيمة بالنسبة لهم؛ لأنه كان نفاقاً لسادتهم، وقال يعقوب لهم، فلتعرضوه للخطر كما ورد: ألحقوا بي الأذى، ورجبوا في إحراقني بالنار مثل الطعام، ولم يتلقوا لعنة هناك؛ لأنهم سرقوا أهل المدينة، الذين قالوا لهم: فلتعيشوا هنا ونكون شعباً واحداً، لأنهم لم يسيئوا إليكم مطلقاً.

يتشدد الرابي موسى بن نحمان أكثر من الرابي موسى بن ميمون: لماذا يجب القول إن أهل شكيم قُتلوا لتعديهم على وصايا الأحكام؟ فقد تعدوا على جميع الوصايا السبع!

يتم تبرير تلك المعضلة التي يعرضها الرابي موسى بن نحمان، وفقاً لمنهج الرابي موسى بن ميمون الذي أوضحناه: فالرابي موسى بن ميمون يعتقد أنه من أجل قتل غير يهودي ممن لم يلتزموا بالوصايا السبع، يجب أن يكون هنا حُكم، وليس هناك استغلال للحكم في تصفية الحسابات لأغراض أخرى.

كون شعوب كنعان قد تعدوا على الوصايا السبع، فإن هذه حقيقة قديمة ومعروفة، وأن بني يعقوب لم يتطرقوا لها حتى الآن في رحلاتهم في أرض إسرائيل. إذا كان لديهم مشكلة ما مع أحد الأغيار ومن أجل حلها، راحوا قتلوه، مدعين أنهم فعلوا هذا لتعديه على الوصايا السبع، فهذا لا يعد حُكماً، ووفقاً لما أوضحناه من أقوال الرابي موسى بن ميمون، فإن الأمر محذور.

سنجسد واقعة هنا: بنو يعقوب يمرون بجوار منزل أحد الأغيار الأغنياء للغاية، ولم يكن له وريثة، وإذا مات سيستطيعون الحصول على أمواله. فهل يُسمح لهم بمحاكمته وقاتله؛ لأنه يأكل لحماً حياً (وحيث يُتصدق بهاله في الخير)؟ هذا ليس بحُكم، إنها رغبة في الحصول على مبلغ مالي عن طريق الخداع.

لذلك، فإن الرابي موسى بن ميمون يفهم أن إلزام عقوبة الموت على أهل شكيم، لم يكن مرتبطاً بجميع الجرائم العادية التي ارتكبوها؛ لأنه بالنسبة لمثل هذه الجرائم، لم نجد حُكماً هنا يخص بني يعقوب، وليس هناك سبب لأن نستيقظ فنقرر فجأة محاكمتهم لسبب غير رئيسي.

لكن بالنسبة لشكيم، فإن بني يعقوب لم يستغلوا قدرتهم على المحاكمة - بل هم تعاملوا مع الجرائم المتصلة بهم، وبالتالي فهم لا يتجاهلونها. هذا ليس استغلالاً بل تعامل مع الجرائم على طريقة «لقد جاء ليهاجمني في أرضي». لهذا السبب حاكم بنو يعقوب أهل شكيم.

أي أنه، عندما يرتكب الأغيار جرائم بعيداً عنا، يمكننا أن نفهم السبب في أننا لسنا مضطرين للانشغال في محاكمتهم (كما أن غير اليهودي ملزم بعقوبة القتل إذا لم يحاكم أغيار يعيشون بعيداً عنه، ويتعدون على الوصايا السبع)^(٥٤).

لكن عندما يرتكب غير اليهودي جريمة بشكل يتصل بنا، فإن التجاهل هو تصديق على الجريمة، ولذلك فإنه واضح هنا أين موضع الحكم.

ويُفسر أيضًا في هذا الإطار الرابي موسى بن ميمون في شرائع حَظَر المضاجعة (١٢: ٩):
غير يهودي تعدى على بنت إسرائيلية، لو كانت زوجة فليقتل.

ولأول وهلة، يجب علينا أن نتشدد في أن غير اليهودي هذا هو الذي يتعدى على الوصايا السبع بهذه الطريقة، ويمكن قتله على كل وصية من الوصايا (ولذلك فإن الرابي موسى بن ميمون في كل موضع يكتب فيه أن هذا الشخص يستحق عقوبة القتل عن وصية معينة من الوصايا السبع، فإنه يقصد بذلك «ابن نوح» الذي لا يتعدى مطلقًا على الوصايا السبع)؛ وأكثر من ذلك: لماذا نتحدث فقط عن غير اليهودي الذي ضاجع فتاة إسرائيلية؟ فهو إذا فعلها مع فتاة غير يهودية، يُقتل أيضًا! وحسب كلامنا، فإننا نفهم أن الرابي موسى بن ميمون يقول أنه ما دامت الجريمة تتعلق بنا، فعلينا محاكمة الفاعل وعدم تجاهل الأمر^(٥٥).

١٣- أهل شكيم ورأي الرابي موسى بن نحمان

سنوضح الآن رأي الرابي موسى بن نحمان حول أهل شكيم: من ناحية هو يقول إنهم أشرار ودمهم مُستحل، ويبدو السبب في هذا من خلال ما كتبه فيما سبق من أنهم عبدة أوثان، وغشاة للمحارم، ويفعلون جميع المعاصي^(٥٦). لكن من جانب آخر، فهو يضع حدودًا لكلامه بقوله: «لكن ليس الأمر متروكًا ليعقوب وأولاده للقيام بمحاكمتهم». ويزيد بقوله: «وقتلوا الملك وكل رجال مدينته؛ لأنهم عبيده وأطاعوه».

ولأول وهلة تبدو الأمور غير مفهومة: إذا كان قتلهم مباحًا - ماذا يقصد الرابي موسى بن نحمان بقوله «ليس الأمر متروكًا ليعقوب وأولاده»؟، وإذا كان سبب القتل هو التعدي على الوصايا السبع - لماذا يكون من الضروري توضيح أن أهل المدينة قُتلوا بسبب كونهم عبيد الملك؟

في تحديثات معلمنا نسيم على السنهدرين، أورد حديث الرابي موسى بن نحمان السابق^(٥٧). ومما قاله هناك، ندرك أنه يُسمح بقتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع، إذا كانت ثمة ضرورة في الأمر، وهذا هو ما قاله:

وعلى كل حال، يمكن القول بشأن قتل أبناء شكيم أنهم استحقوا ذلك لعبادتهم الأوثان، إلا أن الأمر لم يكن متروكًا لبني يعقوب، لولا العناية الإلهية التي أمرتهم بتطهير تلك البلاد.

أي أنه: كان مباحًا لأبناء يعقوب قتل أهل شكيم؛ لأنهما أذنا في تعديهما على الوصايا السبع. اعتبر يعقوب أنه رغم كون الأمر مباحًا - فلا يجب القيام به، لأن ابنيهما لا يقويان على التعامل مع نتائج أفعالهما التي ستقلب عليهم جميع سكان البلاد.

وما يتضح من هذا هو أنه وفقًا لمعلمنا نسيم يُسمح بإيذاء أي غير يهودي تعدى على الوصايا السبع، إذا كان لدى اليهودي حاجة للقيام بهذا^(٥٨).

يجب أن نلاحظ أنه بحسب معلمنا نسيم إذا اتضح أن غير اليهودي هذا تاب عن جرائمه، ومن هنا فصاعدًا سيحافظ على الوصايا السبع، يُحظر قتله، كما اتضح في سياق ما قاله الراي موسى بن نحمان، من أن يعقوب سخط في أواخر أيامه على شمعون وليفي؛ لأنه اعتقد أن أهل شكيم كانوا ينوون بالفعل أن يتوبوا (كما سنكتب لاحقًا)^(٥٩).

ولكن يمكن تفسير أقوال الراي موسى بن نحمان بشكل آخر:

يمكن القول بأن الراي موسى بن نحمان اتفق بشكل عام مع الأساس الذي شرحه الراي موسى بن ميمون. بأنه يُحظر قتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع، عندما يكون القتل لغرض شخصي لا بهدف تنفيذ حكم ما. وبحسب هذا، يمكننا بوضوح أن نفهم مقصد الراي موسى بن نحمان عندما قال «ليس الأمر متروكًا ليعقوب وأولاده»: فهو يقصد أنه يُحظر على يعقوب وبنيه إيذاء الشعوب التي عاشت في أرض كنعان في هذه الفترة، رغم تعديهم على الوصايا السبع، طالما ليست هناك نية لتنفيذ حكم من ارتكب جرمًا.

لكن بحسب هذا يبدو الأمر صعبًا بعض الشيء: لماذا يُسمح بقتل أهل شكيم؟ فثمة استغلال هنا للأمر لتحقيق أغراض شخصية - لغضبهم على سرقة دينا - وفي إثر ذلك قاموا بإلحاق الأذى بجميع أهل المدينة، الذين لم يفعلوا لبني يعقوب أي شيء يستوجب القتل (وبحسب الراي موسى بن نحمان، لا يوجد إلزام بالقتل على إلغاء الوصايا)!

ونوضح الأمر أكثر: إذا كانوا قد تعدوا على الوصايا السبع دون أن يكون لذلك علاقة بنا، لما كنا قد حكمناهم؛ لأنه قبل ذلك كنا نحاول دعوتهم للتوبة والإصلاح. لكن في شكيم، وجود هؤلاء الأغيار خلق واقعًا يؤدي فيه شكيم بني يعقوب. في مثل هذه الحالة، الوسيلة الوحيدة للإصلاح تكون محاكمتهم وليس تجاهل أفعالهم، ونحن نفتلهم؛ لأنهم يستحقون الموت؛ وهذا ما نفهمه مما قال الراي موسى بن نحمان الذي يبرر قتل أهل شكيم لكونهم يطيعون ملكهم الشرير.

وبالفعل، في الحالة التي لا يعرقل فيها غير اليهودي مسيرة الإصلاح الديني وتنفيذ الوصايا، بل فقط نحن نريد قتله مستغلين هذا المصلحتنا؛ فإن الأمر محذور. ونعود للمثال الذي أوردناه سابقاً حول غير اليهودي الثري الذي يأكل لحماً حياً، ونحن نقتله للحصول على أمواله ونوجهها لفعل الخير: وفقاً لما نفسره الآن من كلمات الرابي موسى بن نحمان، فإن الأمر محذور. ففي هذه الحالة «ليس الأمر متروكاً لنا لتقييم محاكمة»، كما يخبرنا الرابي موسى بن نحمان^(٦٠).

نلخص كلامنا في الجدول التالي:

صاحب الرأي	لماذا قتل أهل شكيم؟
الرابي موسى بن ميمون	حوكموا على جرائمهم المتصلة بأبناء يعقوب.
الرابي موسى بن نحمان وفقاً للاحتتمالية الأخرى	حوكموا على أفعالهم؛ لأنه من أجل إصلاحهم، يُفضّل عدم توقع أنهم سيتوبون.
الرابي موسى بن نحمان بحسب معلمنا نسيم	يستحقون القتل بسبب جرائمهم، ويُسمح بقتل مثل هؤلاء الأغيار لأي ضرورة ملحة (لأنه من المنطقي أنهم لن يتوبوا).

١٤- قتل من تاب

أثبتنا فيما سبق من واقع الجار توشاف، أن غير اليهودي لا يتوجب قتله بشكل مؤكد، وهو يمكنه أن يتوب عن آثامه، وحينئذ لن نحاكمه على ما فعل^(٦١). يفسر الرابي موسى بن نحمان في البداية أن يعقوب صب جام غضبه على بنيهِ؛ لأنها عرّضاه للخطر بها فعلاه؛ لكن في سياق حديثه، يفسر لنا لماذا سخط يعقوب عليهما في أواخر أيامه، عندما لم يكن ثمة خطر من جانب الأغيار، ولم يحدث أي ضرر لليهود نتيجة لما فعلاه.

أي: ثمة احتمالية أن أهل شكيم قصدوا بالفعل الحفاظ على الوصايا السبع من هنا فصاعداً، وفي هذه الحالة، الأمر مفروغ منه، إننا نُفضّل ألا نقتلهم، بل نسمح لهم بالتوبة؛ وبخصوص هذه النقطة فقد سخط بشدة في حديثه مع شمعون وليفي في نهاية أيامه^(٦٢).

يبدو أنه لا يوجد من يعترض على هذا الكلام، فإذا كان من الممكن اتخاذ هذا الطريق، يُفضّل فعل ذلك.

عندما يكون ثمة مملكة متحضرة للأغيار، فإنه يكون لديهم منظومة قضائية تتولى محاكمة المذنبين الذين تعدوا على الوصايا، كما فسر ذلك الراي موسى بن ميمون (نهاية الفصل التاسع من شرائع الملوك):

وكيف ينفذون الأحكام؟ يجب وضع قاضٍ في كل مدينة لمحاكمة من يتعدى على الوصايا الست تلك، ويجب توعية الشعب^(٦٣).

عندما يكون ثمة مملكة بهذا الشكل، يتضح لنا بشدة أنها ستحدد بنفسها طريقة محاكمة من تعدى على الوصايا السبع. ومن هنا فصاعداً، لن يتم الأمر بأيدي أفراد، بل ستتولى تلك المنظومة القضائية الأمر كله. هذا التشريع محتمل للغاية من ناحية وجود نظام الجمهور المتحضر.

يعد هذا الأمر صحيحاً في الأساس، على ضوء ما تعلمناه من أنه يجب في كل حالة، دراسة الأمر، وما إذا كان يجب قتل المذنب أو يُفَضَّل السماح له بالتوبة. من هنا فصاعداً وعندما يكون ثمة مملكة متحضرة، فإننا نجد مثل هذه الدراسة، ويتضح لنا أننا سنترك هذا الأمر للهيئة القضائية الموجودة في كل مدينة^(٦٤).

ومن المهم أن نؤكد أنه ليس ثمة إلغاء لوصايا الأحكام هنا، من جانب من يرى المخطئ ولا يحاكمه؛ لأنه يستطيع أن يسلمه للهيئة القضائية في المدينة الواقع بها، حتى يتعاملوا هم معه؛ وعلى النقيض بهذا الشكل تتحقق وصايا الأحكام كما ينبغي^(٦٥).

ويبدو أنه ليس ثمة خلاف حول هذا أيضاً، وسيعترف الجميع بذلك؛ لأنه عندما تكون ثمة مملكة متحضرة، لا يجوز السماح لأفراد أن يقيموا محاكمات لأحد، بل يجب ترك الأمر للهيئة القضائية^(٦٦).

ووفقاً لذلك نستكمل الجدول الذي ذكرناه فيما سبق:

الموقف	الراي موسى بن ميمون	الراي موسى بن نحمان وفقاً للاحتيالية الأخرى	الراي موسى بن نحمان وفقاً لمعلمنا نسيم
الحكم من أجل الإصلاح	مباح	مباح	مباح
الحكم للتعامل مع الشر	محظور	مباح	مباح

الحكم من أجل مصلحة شخصية	محظور	محظور	مباح
محاكمة التائب / المحاكمة في حالة المملكة المتحدة	محظور	محظور	محظور

١٦ - ما ورد في «كنيست هجدولا»

صاحب «كنيست هجدولا» (*) في كتابه «بقايا كنيست هجدولا» (يوريه ديغا ١٥٧) يستنتج تشريعاً حول قتل غير اليهودي الذي تعدى على الوصايا السبع:

سُئلت عن أطباء يطببون الإسماعيليين والأغيار^(٦٧) إذا كان مباحاً منحهم أدوية خاطئة حتى يموتوا، أو منع الأدوية المفيدة عنهم حتى يموتوا.

وأجبت قائلاً: إنه وفقاً للكاتب «هبأيت يوسف»، فإنه لم يقل أنه يُحظر قتلهم، بل إننا يجب أن نقتلهم، الأمر بسيط، فحتى منحهم أدوية خاطئة ليموتوا، لم يرد عنها حظر أو أمر، والأمر مرهون بما يريد أن يفعله. وفي رأي «هبأيت حداش» أنه ليس محظور قتلهم بشكل مباشر، تحديداً، بل إن قتلهم بشكل غير مباشر محظور أيضاً، ولا يُسمح بمنحهم أدوية خاطئة، بل حتى منع الدواء عنهم محظور. لكن في رأي «طوريه زاهاف»، أنه يُحظر قتلهم بشكل مباشر ويُسمح قتلهم بشكل غير مباشر، ومنع الدواء الصحيح عنهم هو نوع من القتل غير المباشر.

ثم نخبرنا المصدر السابق أنه يُسمح بقتل غير اليهودي الذي يستبد باليهود، فمن هو هذا الشخص الذي يتحدث عنه؟

إذا كان يُلحق الأذى باليهود - يجب قتله استناداً إلى حُكم المطارد، وهذا بإجماع الآراء وليس ثمة خلاف حول هذا. حول هذا يجب أن نقول إننا بصدد غير يهودي يسرق إسرائيل وما شابه^(٥٨). وفي مثل هذه الحالة، اختلف «هبأيت يوسف» و«طوريه زاهاف»: فوفقاً لـ «هبأيت يوسف»، يُسمح لليهودي بمحاكمة غير اليهودي، ولذلك يمكن محاكمته؛ لأنه سرقنا أو قتلنا؛ لكن وفقاً لـ «طوريه زاهاف»، فإنه يقول إن الحكماء حظروا علينا محاكمة الأغيار، ولذلك فليس ثمة رخصة بقتلهم.

(*) «كنيست هجدولا»: كتاب للحاخام حايم بنفيشتي (١٦٠٣-١٦٧٣ م) مفتي شريعة معروف، ومفسر للتوراة، وحاخام معروف في القرن السابع عشر، ولقب بصاحب الجمعية الكبرى كناية عن كتابه هذا «كنيست هجدولا».

إذا قمنا بمقارنة هذه الحالة بالحالات المختلفة التي وردت في الجدول، سنجد أنه يشبه الحالة الأولى التي نلجأ فيها إلى محاكمة غير اليهودي لإصلاح العالم؛ لأن جريمته لها علاقة بنا؛ وبهذا يكون مسموح لنا بمحاكمته أيضًا، وفقًا لما قاله الرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي)، وكذلك الرابي موسى بن نحمان، و الرابي موسى بن ميمون و«هبأيت يوسف»^(٥٩).

١٣- ملخص

من جانب تقرر أن غير اليهود يُحاكمون بشاهد واحد وقاض واحد، وفي هذه الحالة - من يراه يتعدى على إحدى الوصايا السبع يمكن قتله؛ لكن من ناحية أخرى، ورد عن الأغيار أننا «لا نُخفِضُ»، أي لا نسهم في قتلهم، ولأول وهلة هذا لا يجوز رغم تعديهم على الوصايا السبع.

وجدنا أربعة مناهج تفسر الأمر وهي:

الأول: الرابي موسى بن نحمان و«سفتي كوهين» أدركا أننا لا «نُخفِضُ» غير اليهودي الذي لا نتأكد تمامًا أنه بالفعل تعدى على الوصايا السبع (رغم أنه فعل هذا، ولذلك يُحظر المساهمة في إنقاذه من الموت).

الثاني: الرابي يوم طوف بن أفراهام الإشبيلي أدرك أن الحظر سببه العداوة، وعندما لا توجد عداوة يمكن محاكمة غير اليهودي.

الثالث: معلمنا يونا و«طوريه زاهاف» يخبرانا أن الحكماء قالوا بعدم محاكمة الأغيار.

الرابع: «هبأيت يوسف»، و«دارخي موشيه» و«هدريشا» يتفقون مع الرابي موسى بن ميمون؛ ونفس الأمر نراه أيضًا في كتاب «هحينوخ» والتوسافوت، كل هذه المصادر أدركت أنه يمكن محاكمة الأغيار الذين يتعدون على الوصايا السبع؛ ومقصد الجمارا في كلمة «لا تُخفِضوا» هو أنه يُحظر قتل الأغيار، ليس بسبب تنفيذ الحكم، بل لاعتبارات أخرى.

أوضحنا أنه أيضًا من يختلف مع المنهج الأخير يعترف أنه يُحظر قتل غير اليهودي الذي تعدى على الوصايا السبع، إذا كان ذلك بمثابة فساد، على سبيل المثال: غير اليهودي الذي تاب، أو الذي توجد منظومة قضائية تتولى الأمر في مدينته بطريقة أفضل، رأينا أنه يجب محاكمة الأغيار في حالات ليس فيها فساد مؤكد، لكن الهدف الأساسي لن يكون تنفيذ الحكم، وينطوى هذا على احتمالات أخرى.



الملحق

أقوال «هحازون إيش»^(*)

ثمة مواضع في «هحازون إيش» تتعلق بما كتبناه داخل الفصل، منها ما يجب توضيحه. رغم أنه يوجد هنا تطرق لعدة موضوعات في الفصل. كلمات «هحازون إيش» تجد مكاناً لها وقد قررنا مناقشتها على حدة. والنقاط الرئيسية في كلامه هي:

- محاكمة الأغيار في زماننا: - «وها هي التوراة خففت من أحكام بني نوح (بعد أن توقفت جميع الأمم على الالتزام بها كما ورد في التوسافوت) من أننا غير ملزمين بمحاكمتهم، ورغم أنهم لا يلتزمون بالوصايا، إلا أننا لا نسامحهم في قتلهم، وهذا محذور». وفقاً لهذا، نجد أنه يجب ألا نشهد على غير اليهودي الذي قتل؛ لأن الأغيار الذين سيقتلون لن يفعلوا ما يجب فعله - إلا أنه يقول إنه في الوصايا التي تنطوي على حدود في تنفيذ اليهودي لها، يمكن محاكمة الأغيار الآن أيضاً، ولذلك يمكن الشهادة على غير اليهودي الذي قتل أمام المحكمة التي تخص الضحية.
- إلزام محاكمة الأغيار: اليهودي لا يحاكم غير اليهودي في وجود غير يهودي آخر، بل يجب أن يكون هناك شاهدان يصلحان للشهادة من إسرائيل؛ فالشاهد لا يمكن أن يكون قاضياً في أحكام الأغيار.
- أنه يُسهب في تشدده مع الراي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي)، كما قلنا في السابق، وجوهر معضلته هو أنه إذا كان حظر قتل غير اليهودي هو العداوة، فإن هذا مشابه للمرتد الذي يُقتل هو أيضاً في حالة العداوة، وفي هذه الحالة، ليس من الواضح لدينا السبب الذي تُفَرِّق البرايتا من أجله بين الأغيار والمرتدين.

(*) «هحازون إيش»: ملاحظات على التلمود وكتاب «شولحان عاروخ»، للراي أفراهام يشعياهو كارليتس (١٨٧٨-١٩٥٣م)، وهو من أكبر مفسري القرن العشرين.

نأتي الآن لمناقشة كل نقطة على حدة:

ها هو «هنازون إيش» يفسر لنا أنه لا يوجد إلزام بمحاكمة الأغيار، وبالتالي فالأمر محذور. لماذا هو محذور؟ فهو لم يوضح لنا ما هو الحظر هنا.

يمكننا تفسير ما قال، بأن السبب هو حظر الحكماء، والأمر يناسب أيضًا كونه يستند إلى «طوريه زاهاف»، الذي يفسر لنا أننا بصدد حظر من الحكماء.

وبالفعل يجب أن نشير إلى أنه يضيف تحديثًا على «طوريه زاهاف» بقوله إن حظر الحكماء يسري أيضًا على الأغيار، ولذلك ثمة مشكلة للشهادة أمام محكمة الأغيار التي تحاكم أحدهم. في موضع لاحق، نجد يضيف تحديثًا آخر مفاده: إن حظر الحكماء غير موجود عندما نتحدث عن جريمة محددة تُرتكب من قِبَل الأغيار، وفي هذه الحالة أيضًا، فإنه وفقًا لـ «طوريه زاهاف» يُسمح بمحاكمتهم وقتلهم؛ لأنهم ارتكبوها (ولذلك يُسمح بمحاكمة وقتل غير اليهودي الذي يسرق، على سبيل المثال).

لذلك، فإنه يجب التمعن في أقواله؛ لأنه في موضع آخر يقول إننا في حاجة لشاهدين صالحين للشهادة على غير اليهودي، ولا يجب القول هنا إن «من سمع ليس كمن رأى». ووفقًا لهذا فإن قتل غير اليهودي هو حظر توراتي، طالما لم يشهد عليه شاهدان صالحان (وربما إذا كانت ثمة حاجة لهذين الشاهدين؛ فإن ثمة حاجة أيضًا لمحكمة قريية). وها هو تحديثه يتناقض مع «طوريه زاهاف»، الذي اتفق معه في أن حظر قتل غير اليهودي مصدره الحكماء فقط.

وأكثر من ذلك، فأقواله تناقض ما قاله الحكماء الأوائل والأواخر؛ لأنه بحسب جميع المصادر السابقة، فإنه يجوز قتل غير اليهودي من التوراة، وليس ثمة ذكر لأن هذا لا يتم إلا في وجود شاهدين، وأن الشاهد يصير قاضيًا.



هوامش الفصل الثاني

١- وراجع الرابي نسيم بن رأوين (سنهدين، نفس المصدر) الذي أورد رأياً بأن وجوب الموت هو حكم مجحف وظالم؛ ففي الواقع أفتى الرابي موسى بن ميمون في شرائع الملوك، بأنه لا يجوز القتل (١٠: ٦)، وقارن ذلك بأقواله الواردة في أحكام «الربان والمؤذ» (٥: ٣)، ولا مجال هنا للإسهاب والإطالة في كل هذا (فكل ذلك موضح جيداً في كتاب «مُلك إسرائيل» الجزء الثالث في مقال «بداية طريق مُخلص إسرائيل»)؛ على أي حال، فإن هؤلاء الذين بحثوا وناقشوا الموضوع (من أمثال: الرابي نسيم بن رأوين في المصدر السابق؛ «ليحيم يهودا» عن الرابي موسى بن ميمون في شرائع الملوك؛ «كلى حمدا» بداية إصحاح الخروج؛ مصير يوسف، الرمز ١٣). كل هذه المصادر فهمت ببساطة أن موسى كان بإمكانه أن ينفذ الحكم في المصري، وليس هناك مشكلة بخصوص كونه شاهداً وقاضياً في الوقت نفسه. وأما ما أفتى به الرابي موسى بن ميمون بخصوص من لا يتم قتله فهو لأسباب أخرى.

٢- كما قال الرابي موسى بن ميمون أيضاً: إن أبناء يعقوب كان بإمكانهم محاكمة أهل شكيم على الوصايا السبع التي انتهكوها، وعلى حد قوله: «وأي دليل يحتاجه الرابي لإدانتهم أو إلزامهم؟ أو لم يكن أهل شكيم وجميع الأقوام السبعة عبدة أو ثان، وغاشين للمحارم، ومرتكبين لجميع الفواحش والمنكرات التي حرمها الرب؟... إلخ»، وكما كتب الرابي نسيم بن رأوين في السنهدين ٥٦: ٢ (سوف نتطرق لأقوال الرابي موسى بن ميمون، والرابي موسى بن نحمان، في هذا الشأن بشيء من التفصيل في نهاية هذا الفصل)، وانظر أيضاً أقوال هحاتام سوفير، الواردة في كتاب «شريعة موسى» في الكلمات التي تبدأ ب: «وأتى بنو يعقوب على القتل».

٣- والذي مصدره هو ما ورد في العهد القديم لشعب إسرائيل فحسب («ويوم يُقسَّم لبنيه الأرض»، أو «وحسب قولهم تكون كل خصومة وكل ضربة - فقاس الخصومات على الضربات، راجع السنهدين ٣٤: ٢ (وكذلك الباب الأخير ١١٣: ٢)).

٤- وغير اليهودي أيضاً ملزم بأن يكون قاضياً تجاه وصايا الأحكام (كما هو وارد في أقوال الرابي موسى بن ميمون عن أهل شكيم).

٥- راجع نفس المصدر في كتاب «منحاحات حينوخ» الذي فهم أنه بحسب الراي موسى بن ميمون، تنطبق أيضًا على شعب إسرائيل، بالنسبة لأحكام العقوبات، القاعدة (العيان أغنى من البيان)، وراجع المصادر التي استدل بها هناك، وليس بوسعنا هنا الخوض في تلك القضية الكبيرة.

٦- راجع «هحازون إيش» عن السنهدين (رمز ٢١: ١) الذي كتب عن المحرّض لدى الأغيار ولدى إسرائيل أيضًا أنه يُقتل وفقًا لحكم هذه المحكمة، ولا داعي لعرضه على محكمة أخرى.

٧- وكذلك تم تفسيره في «منحاحات حينوخ» في الشريعة الـ ٢٠١ الآية ٩: «على أي حال فإن ابن نوح الذي يحافظ على الوصايا السبع، إذا قتل غير يهودي آخر يعبد الأوثان أو لا ينفذ واحدة من الوصايا السبع، هو بالطبع غير مذنب، حتى وإن كان متعمدًا؛ لأنه يجب قتله وهو الشاهد وهو القاضي.. إلى آخره».

٨- ويجب التدقيق فيما ورد في «هالمخانيه حايميم»^(*)، وهو نفس ما ورد في مصادر أخرى لنفس المؤلف، من أن «الشاهد لا يصير قاضيًا لدى أبناء نوح، وكيف يتسق هذا مع قاعدة «ليس من سمع كمن رأى».

وراجع أيضًا في المحلق حول «أقوال هحازون إيش» في نهاية الفصل.

٩- تأتي أقوال الحاخام تسيفي في إطار خلافه مع «هبأيت حداش» (في الأسئلة والأجوبة القديمة ١١١) الذي ذكر أن البهيمه التي يجامعها غير اليهودي، يُحظر الاستفادة منها. ويتفق مع التلمود الأورشليمي في بداية «قيدوشين» أن غير اليهودي يقتل نفسه، أي أن غير اليهودي الذي يرتكب جريمة، عليه بقتل نفسه حتى يُطبّق وصية الأحكام. لكن التوسافوت تقول إننا يمكن الصفح للجار توشاف عن الذنوب التي ارتكبها، وفي هذه الحالة، فإنه ليس ثمة إلزام مطلق في الأمر، وهذا يفسر لماذا يمكن الاستفادة من البهيمه التي عاشرها غير اليهودي، بحسب المصدر السابق، (بخلاف البهيمه التي عاشرها إسرائيلي والتي يُحظر الاستفادة منها، ويجب قتلها هي ومن عاشرها، ولا يمكن العفو عن هذا).

(*) «هالمخانيه حايميم»: كتاب أسئلة وأجوبة للحاخام حايميم بن مردخاي أفرام فيشل سوفير، من مفسري القرن التاسع عشر.

١٠- راجع أيضا أقوال الرابي يهوشع روكيح في هذا.

١١- أقوال الرابي أهارون مندل هاكوهين تلك، تم حذفها من جزء من النسخ. وراجع أيضًا «جور أرييه» الذي يورد الكلمات ويتفق معها.

١٢- في موضع لاحق يشرح أن الرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي)، والرابي موسى بن نحمان عن فصل (ماكوت ٩: ١)؛ ومعلمنا يونا في (السنهدين ٥٧: ١): وفي «هبأيت يوسف» و«دارخي موشيه»، و«سفتي كوهين»، و«طوريه زاهاف»، مُثبت في جميع هذه المصادر أن من يرى أحد الأغيار الذي يتعدى على الوصايا السبع، يمكنه محاكمته وقتله (لكن بحسب «طوريه زاهاف» يوجد حظر من الحكماء لمحاكمة غير اليهودي في هذا الزمان).

١٣- يجب أن ننتبه إلى أن الشرح الذي ورد في هذا الفصل خاص بالرجال، فالنساء لا يحاكمن ولا يشهدن لأبناء نوح (شرائع الملوك ٩: ١٤).

١٤- في الكلمات التي تقول «الذي التزم بالوصايا مع صاحبه» يبدو أن الرابي موسى بن نحمان يقصد أن مصطلح «ابن نوح» يعني مجتمع متكامل يحافظ على الوصايا السبع، وفي هذه الحالة تتعامل مع كل فرد على أنه ابن نوح (الذي يُسمح بالمساهمة في إنقاذه بخلاف غير اليهودي الذي يُحظر فعل ذلك معه)، حتى وإن كنا لا نعرف هذا الشخص بشكل شخصي.

١٥- لا يبدو من كلمات الرابي موسى بن نحمان أنه يقصد أن التوراة تحظر قتل غير اليهودي الذي لم نره بأعيننا أثناء تعديه على الوصايا السبع، فبنو يعقوب لم يروا الجرم الذي ارتكبه كل فرد من أفراد البلاد، لكنهم افترضوا أن هذا حدث. ويكمل الرابي موسى بن نحمان فيقول إنه في وقت الحرب لا يمكن قتلهم لمجرد الشك، ونحاكمهم فقط في الحالة التي نعالج فيها أمرًا محددًا. والأمر يتسق مع ما ورد من أن الرابي موسى بن نحمان يُخبرنا كيف نتعامل مع الأفراد الصالحين داخل مجتمع فاسد.

١٦- يتفق «سفتي كوهين» مع الرابي موسى بن نحمان من أنه يجب التفرقة بين غير اليهودي المعروف أنه تعدى على الوصايا السبع، وبين غير اليهودي الذي هو فقط يعد هكذا، لكننا غير متأكدين تمامًا من هذا. فهنا كتب «سفتي كوهين»: «الأغيار الذين ليس بيننا وبينهم

حرباً، لا تنتسب في قتلهم، أي أنه لم يأمرنا الرب بقتلهم رغم تعديهم على الوصايا السبع. ويتشدد «طوريه زاهاف» أكثر من «سفتي كوهين»، من خلال ما ورد في التوسافوت في فصل «عفودا زارا ١٠ - ٢»، حيث تروي الجمارا عن أن «أنتونيوس عندما كان يذهب سرّاً لزيارة الرابي يهودا هناسي، كان يصطحب معه عبيدين ليرافقاه ويقتلهم في نهاية الزيارة حتى لا يسلموه». تتشدد التوسافوت في هذا الموضوع وتقول: «أليس سفك الدماء من الوصايا السبع، ومحذور حتى على إسرائيل؟» فالتوسافوت تتشدد هنا؛ لأن أنتونيوس لم يكن يعرف على وجه الدقة أي جرائم كان هؤلاء العبيد يرتكبونها حتى يستحقون القتل. وكما ورد عن الأغيار والمرتدين والوشاة أن «لا تحفصوا ولا ترفعوا». ثمة تساؤل هنا، لماذا لم يرد أنه اصطحب عبيدين معروف عنهما أنها لا يحافظان على الوصايا السبع؟ فحتى إذا كان يثق أنهم غير ملتزمين، فهذا ليس مبرراً كافياً لقتلهم. وحول هذا يورد «سفتي كوهين» مبررين للأمر: الأول: الكفرة والوشاة أمر أكثر شيوعاً ووضوحاً من معرفة أن شخصاً ما خالف الوصايا السبع، وبهذا الشكل فسرت التوسافوت موقف أنتونيوس. الثاني: أن الأمر ليس هكذا، فقد اصطحب أنتونيوس معه عبيدين لا يحافظان على الوصايا السبع، وهذا هو مقصد التوسافوت عندما قالت «كفرة ووشاة». ولكن علينا أن ننتبه لأن «سفتي كوهين» يتفق نظرياً فقط مع الرابي موسى بن نحمان، لكنه لا يتفق معه في تفسير هذه الفقرة من الجمارا. ففي تفسير كلمات «لا تحفصوا»، لا يرى «سفتي كوهين» أن الحديث يتعلق بغير اليهودي الذي لا نعلم أنه تعدى على الوصايا السبع، ولذلك يُحظر قتله، بل يتعلق الأمر بجميع الأغيار، ومغزى هذه الكلمات هو أنه ليس ثمة إلزام في الأمر، لكن أيضاً ليس ثمة حظر (وكما سيتضح في كلمات «هبايت يوسف» لاحقاً، وراجع الملاحظة ٣٥).

١٧- بحسب الرابي يوم طوف أفراهام (الإشبيلي) فإن كلمة «ساميين» بديلة لكلمة «الأغيار» (وعلى ما يبدو أنها سقطت في هذه النسخة).

١٨- يجب أن نشير إلى أن الرابي يوم طوف أفراهام الإشبيلي يثبت أنه لا يجوز قتل غير اليهودي فقط؛ لأنه تعدى على الوصايا السبع - حتى نعرف على أي وصية تحديداً هو تعدى (كما كتبنا في رأي الرابي موسى بن نحمان سابقاً). كذلك يقول الرابي يوم طوف أفراهام (الإشبيلي): «مباح قتل غير اليهودي الذي لا يحافظ على الوصايا السبع، لو لم تكن نعلم

بذلك - ليس هناك ضرورة للقول بأنه أيضًا بحسب الرابي يوم طوف أفراهام (الإشبيلي) يجب أن نعرف إلى أي خطيئة تعدى (وفي الواقع، فإن غير اليهودي هذا يُقتل أيضًا لو أنه تعمد التعدي).

١٩- اختلف الرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي) مع مفسرين آخرين، قالوا إن الجمارا تقصد أنه ثمة سماح بذلك فقط عندما يتم انتزاع السُّلم، لكن ليس ثمة سماح بترك المرتدين يسقطون في البئر عن عمد.

٢٠- وانظر ما سيرد لاحقًا في الفقرة الثامنة (خلاف «طوريه زاهاف» و«هبايت حداش»); حيث يفهم «طوريه زاهاف» مقولة «لا ترفعوا» في البداية على أنها تشبه تلك التي وردت في النهاية، ولذلك فقد أفتى بقتل الأغيار عن طريق منع إنقاذهم. والرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي) في تفسيره تهرب من المعضلة إلى تفاسير خاصة ببعض الحكماء الأوائل (مثل الرابي موسى بن نحمان)، وهو الرأي الذي يقول إن الكلمة في البداية تختلف عن النهاية.

٢١- راجع ملحق الفصل.

٢٢- الرمز ١٧٥، في نسخة «توفاعوت رام».

٢٣- الكلمات التي بين الأقواس تظهر في نسخة أخرى مصحوبة بتفسير كلمة «حول من يخشونه».

٢٤- أيضًا بدون النسخة التي تقول صراحة إن الأمر يتعلق بـ «عبدة الأوثان»، وأيضًا دون التدقيق في كلمة «غير اليهودي»، التي تقصد بشكل مجرد كل من يتعدى على الوصايا السبع يستحيل أن نقول إن الأمر يتعلق بمن يحافظ على الوصايا السبع، إذا كنا نتحدث عن الجار توشاف - فببساطة لا يقتصر الأمر فقط على حظر الحكماء، بل إن التوراة تأمرنا بعدم الحفاظ على حياته؛ وأيضًا إذا كان المقصود غير اليهودي الذي ليس بجار توشاف لكنه لا يتعدى على الوصايا السبع (ابن نوح)، يستحيل أن نقول إن التوراة لا تحظر قتله؛ لأنه «ليس ثمة أمر مباح لليهود ومحظور على غيرهم»، وتحظر التوراة قتل غير اليهودي هذا، كما اتضح بإسهاب في الفصل الأول.

٢٥- ويتفق مع طريقة معلمنا يونا، التنقيحات على تفسير «عفودا زارا ٥، ٥».

٢٦- يجب أن نلاحظ أن كتاب «طوريه زاهاف» ربما يفهم أنه أيضًا الرابي موسى بن نحمان

متفق مع هذا الرأي، وأن قصده من قوله «حاكموه لشكهم فيه»، هو أن حكاءنا طيب الله ثراهم قرروا عدم محاكمتهم في أي حالة، رغم وثوقنا أنهم تعدوا على الوصايا السبع (حتى وإن كنا متأكدين من ذلك)، وأكثر من هذا ما ذكرناه سابقاً.

٢٧- ويبدو أن فقهاءنا لم يفتوا بحظر في الحالة التي نسيطر فيها، ولذلك فنحن نحاكمهم على الوصايا السبع، وخاصة بالنسبة للراي موسى بن ميمون، الذي يعتقد أنه يجب محاكمتهم في مثل هذه الحالة (راجع شرائع الملوك، نهاية الفصل الثامن) وهو يرى أن معلمنا يونا يقول إننا مأمورون بمحاكمتهم، وهذا ليس أمر فردى (وقد قارن ذلك بمنهج الراي موسى بن نحمان في تفسيره لسفر التثنية؛ ولا نعتقد أن الحكماء جزموا بإلغاء هذه الوصية، وإلا كان الحكماء الأوائل أشاروا إلى هذا)، لكنهم ذكروا هذا فقط في حالة كوننا نتعامل بصرامة مع الأغيار، وهو ما ينطوي على شكوك كثيرة بوجود عداوة وأن هذا لن يفلح..

٢٨- بحسب كتاب «طوريه زاهاف»، فإن هذا الحكم يبيح التسبب في قتل غير اليهودي، وقد دقق في الأمر من خلال ما قاله الراي موسى بن ميمون، الذي كتب في شرائع القاتل (٤): (١١): «المرتدون والملحدون يجب قتلهم، إذا كنا نستطيع أن نقتلهم، لكن الأغيار الذين ليس بيننا وبينهم حرب ورعاية البهائم في إسرائيل وما شابه، لا نتسبب في موتهم، ويُحظر إنقاذهم من الخطر، مثل أن يكون على وشك الغرق في البحر، فقد ورد أن «لا يجب أن تتخلى عن صاحبك، وهذا ليس بصاحبك». وها هو الراي موسى بن ميمون يستخدم كلمات مختلفة، فيقول «لا نتسبب في موتهم» في مقابل «يُحظر إنقاذهم»، ونفهم من هذا أن البداية تحتوي على حظر، بخلاف النهاية. فهم «طوريه زاهاف» أنه بالفعل يُسمح بالتسبب في قتلهم عن طريق سحب السُّلَم وما شابه، و الراي موسى بن ميمون فقط كتب «لا نتسبب» ليقصد بها أن ليس ثمة إلزام في الأمر (في مقابل المرتدين والملحدون الذين يجب قتلهم إذا استطعنا). ويقول «طوريه زاهاف» أن الراي موسى بن ميمون تعلم هذا من فقرة الجمار التي ذكرناها في تفسير كلمات الراي شلومو بن أفراهم (الإشبيلي). فالجمارا في هذا الموضوع تتشدد وتتساءل عن السبب في كتابة أننا «نُخْفِض ولا نرفع» الملحدون، فإذا ساهمنا في قتلهم، فإننا نكون بذلك لم نقذهم! وتبرر الجمارا أن هذا التحديث ينطبق أيضاً على الحالة التي يستحيل فيها أن نقتل غير اليهودي من الخطر، حتى الآن يجب محاولة التسبب في القتل، وبهذا نتخلص من مسألة القتل بسبب العداوة؛ أي أن «لا ترفعوا»

لا تعني السلبية، بل أمر إيجابي؛ لأننا سنقتل بطريقة غير مباشرة. لأنه واضح لنا الآن أنه في النهاية، بخصوص الملحدّين، فإن «لا ترفعوا» تعني سحب السُّلّم، هكذا نفس الكلمات بالضبط في البداية؛ ووفقاً لذلك فإنه قد قيل «لا ترفعوا» والمقصود بها هم الأغيار.

٢٩- ويتشدد «أوراح ميشور» أكثر من «طوريه زاهاف» فيما يتعلق بما ورد في الجمارا في «عفودا زارا ١٣، ٢»، وهى الفقرة التي تقول «إنه يُحظر قتل العبد الذي تم شراؤه من سوق عبدة الأوثان». لماذا لا تقول الجمارا إنه يجب قتله بطريقة غير مباشرة؟ لكن يبدو بالفعل أنه ليست ثمة معضلة في الأمر؛ لأن «طوريه زاهاف» لا يسمح بالقتل، بل فقط يسمح بإزالة سبب الإنقاذ؛ ولا يُسمح بتعريض العبد لموقف يمنع فيه إنقاذه (وما كتبه «طوريه زاهاف»): «وتحديداً حظر الحكماء قتل اليهودي لغير اليهودي باستخدام يديه، لكن من يتسبب فقط في موته، مثل أن يزيل السُّلّم في حالة سقوطه في البئر، لا يتعرض لعقوبة دنيوية، ومباح لأول وهلة فعل ذلك لغير اليهودي» هو لا يقصد أن أي قتل يتم بشكل غير مباشر ولا يكون اليهودي ملزماً به، هو أمر يُسمح القيام به مع غير اليهودي؛ إلا أن منع الإنقاذ لا يعد قتلاً باستخدام الأيدي، وبخلاف ما ورد في «هبأيت حداش»، الذي قال إن «طوريه زاهاف» أطلق على هذا «قتل بالأيدي» (راجع أيضاً الملحوظة رقم ٤٧).

٣٠- اتَّفَق لأول وهلة، بحسب «طوريه زاهاف»، أنه يُسمح بقتل رعاة الأغنام عن طريق منع إنقاذهم، وحكمهم في هذا يتشابه مع الأغيار. ويعد هذا تحديداً كبيراً من قِبَل الحكماء، بأن يتم السماح بقتل رعاة الأغنام بشكل غير مباشر، وليس بعدم إنقاذهم (راجع «شولحان عاروخ»).

٣١- نجد صعوبة كبيرة في تفسير جملة: «غير اليهودي الذي يعبد الأوثان»، فالمقصود هو شخص يُعتبر هكذا، لكننا لسنا متأكدين من ذلك (وإذا كان هذا هو التفسير الصحيح - لماذا أرهق الرابي موسى بن ميمون نفسه في إضافة كلمات «يعبد الأوثان»؟).

٣٢- وراجع ما جاء في مقال مردخاي عن «أوراح حاييم» ١٢٧، الفقرة ٤٣.

٣٣- يجب أن نلاحظ أننا ذكرنا فيما سبق صعوبة ما قاله «طوريه زاهاف»؛ لأنه بحسب ما قاله، يُسمح بقتل رعاة الأغنام عن طريق التسبب في موتهم، وهذا تحديت كبير. وإذا

اختلفنا معه، وقلنا إنه بحسب «هبأيت حءاش» يُحظر قتل الأغير بشكل غير مباشر، علينا تفسير ما قاله الرابي موسى بن ميمون حول الأغير من أننا «لا نتسبب في موتهم ومحظور إنقاذهم» (ولم يقل «محظور» في كلا الموضوعين، كما أوردنا فيما سبق أن هذا كان مصدر «طوريه زاهاف» في تديقه في مسألة أن القتل غير المباشر مباح).

٣٤- يذكر «طوريه زاهاف» أن التوسافوت تقول بإباحة عدم القتل، ولأن هذا مباح - فقد قرر حكماً أننا طيب الله ثراهم أنه يُحظر قتلهم تماماً - لكن الأمر يبدو صعباً بعض الشيء؛ لأنه ليس ثمة ذكر لهذا في التوسافوت.

٣٥- نرى مما ورد عن «سفتي كوهين» أنه فهم أن الرابي موسى بن ميمون و«هبأيت يوسف» يتفقان نظرياً مع الرابي موسى بن نحمان، لكنهما يختلفان معه في تفسير هذه الفقرة من الجمارا. فقد فسر «سفتي كوهين» كلمات: «لا تحفضوا» مثلما فسرها «هبأيت يوسف»، لكنه نظرياً اتفق مع الرابي موسى بن نحمان، وفسر هذه الفقرة من الجمارا في السنهدرين مثله، لكنه اختلف مع الرابي موسى بن ميمون و«هبأيت يوسف» اللذين قالوا أنه يُحظر قتل غير اليهودي الذي نعلم أنه تعدى على الوصايا السبع.

٣٦- حول الفرق بين الإلزام لدى إسرائيل ولدى الأغير، راجع «حلقات يوآف».

٣٧- راجع ما ورد هناك من أن ثمة آراء تقول نظرياً بضرورة قبول الوصايا السبع.

٣٨- قارن هذا بما قاله الرابي موسى بن نحمان في تفسيره لـ «ثنينة ٢٠: ١٠»، وبما قاله الرابي أفراهام بن دافيد، اللذان اختلفا مع الرابي موسى بن ميمون، ولا داعي للإطالة والإسهاب.

٣٩- ونشير إلى ما قاله الرابي يهودا ميتس (*) عن الرابي سعاديا جاءون (**).

(*) يهودا ميتس: (...-١٥٠٩م)، من مواليد إيطاليا، ومن كبار اليهود الأشكناز في إيطاليا.
(**) سعاديا (سعديا) أو سعيد بن يوسف الفيومي: هو من أهل مصر في الأصل، ولد في الفيوم سنة ٨٩٢م، في أغلب الروايات أو سنة ٨٨٢م على رواية أخرى، ولهذا نسب إلى الفيوم، وقد غادر مصر إلى فلسطين فالعراق وسكن في مدينة (سورا) القريبة من الحلة، وكانت من أهم مراكز العلم والثقافة بالنسبة إلى اليهود في ذلك العهد، وتولى رئاسة يهود سورا حتى سنة ٩٤٢م (٣٣١هـ)، وتوفي فيها ودفن في قبر جعله اليهود مزاراً يقصدونه من مختلف أنحاء العراق. درس العلوم العربية بأنواعها ودرس العبرانية والكتب الدينية اليهودية من تورا وتلمود ومشناه وكتب دينية أخرى، وتعلم الإغريقية ومعارف اليونان، وأحاط بمعارف زمانه من فلسفة ورياضيات وجغرافيا وتاريخ وموسيقى وشعر ولغة وهيئة وديانات، وانكب على تعلمها حتى برع فيها، وحاز شهرة كبيرة عند بني قومه اليهود، وعند المسلمين كذلك.

٤٠- قال الرابي موسى بن ميمون في نهاية الفصل الثامن من شرائع الملوك: «كل من يقبل الوصايا السبع وكان حريصاً على تطبيقها، فهو من محبي الشعب اليهودي، ونصيبه في الآخرة، وهو يفعل هذا لأن الرب أمر بني نوح قبل هذا بأن يلتزموا بها، لكن إذا فعلها مجبراً، فلا هو بجار توشاف ولا من محبي الشعب اليهودي، بل هو من الحكماء». هنا الرابي موسى بن ميمون يقارن بين من قَبِلَ الوصايا مجبراً - أي أنه بالطبع لم يفعلها أمام ثلاثة من إسرائيل - وبين من قبلها لأنه مؤمن بالتوراة، وفي الحالتين لا يتم هذا أمام ثلاثة من إسرائيل.

٤١- يكتسب الأمر قوة أكثر وفقاً لما قال الرابي موسى بن ميمون، الذي يعتقد أن وصية الدعوة للسلام تشمل دعوة الأغيار للتوبة، ويُحظر حينها محاربتهم وقتلهم، ولم نُسهب حول الأمر هنا، لذا فيمكنك مراجعة بداية الفصل السادس من «شرائع الملوك».

٤٢- وكما قال الرابي يوم طوف بن أفراهم (الإشبيلي) صراحة، والرابي موسى بن نحمان (كما شرحنا سابقاً في رأي كل منهما) أن غير اليهودي في الجمارا هو الذي لا يحافظ على الوصايا السبع.

٤٣- مقابل من يستحقون عقوبة القتل في إسرائيل؛ لأن قاتلهم لا يُقتل.

٤٤- في «منحاحات حينوخ» (٩: ٤١٠) كتب أن غير اليهودي الذي يقتل غير يهودي آخر تعدى على الوصايا السبع، لا يُقتل على ذلك لأنه «يستحق القتل». لكن أقواله يصعب استيعابها للغاية من خلال الفقرات السابقة التي أوردناها من الجمارا؛ وعلى كل حال، يبدو أن «منحاحات حينوخ» يعترف أنه لأول وهلة لا يُسمح لغير اليهودي بقتل غير يهودي آخر، إذا كان يفعل هذا فقط ليقتهه وليس لتنفيذ حكم القتل فيه، وكلماته هي بأثر رجعي بعد أن يقع الأمر.

٤٥- الرابي شلومو بن يتسحاق: «ولا تُحفضوا، أي لا تتركوهم يموتون في البئر، وبالتالي يُحظر قتل عبد غير يهودي باستخدام الأيدي».

وردت هذه الفقرة من الجمارا في كتاب «أوراح ميشور»^(*)، عما ورد في «دارخيه موشيه» كدليل على ما قاله «طوريه زاهاف» من أن «لا تُحفضوا» هو بمثابة حظر. وبحسب ما أوردنا

(*) «أوراح ميشور» كتاب تفسيرات لبعض الأحكام اليهودية، للحاخام يعقوب يسرائيل حاجيز.

حتى الآن، يمكننا تفسير هذه الفقرة من الجمارا بعدة صور: الأولى: الرابي موسى بن نحمان يبرر لنا أنه طالما أننا لا نقتل غير اليهودي الذي لا نعرف بشكل مؤكد أنه تعدى على الوصايا السبع، لم يشرع الحكماء ما يفيد بقتل العبد الذي يتم شراؤه من سوق عبدة الأوثان؛ لأنه يُحتمل أننا لا نعلم إذا ما كان بالفعل تعدى على الوصايا السبع أو لا، ولم يشرعوا بالتسبب في قتله، بل لا بد من أن نراه يتعدى على الوصايا بأعيننا. الثانية: وفقاً للرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي)، يمكن أن نقول إن الحكماء لم يشرعوا بقتل العبد في هذه الحالة؛ لأنه يُحتمل وقوع هذا بسبب العداوة، وهي الحالة التي لا «نخفِض» فيها. بخلاف هذا، يبدو بإجماع الآراء أنه ليس ثمة معضلة في الأمر، فالعبد يمكنه التوبة من هنا فصاعداً. ونشير أيضاً أنه يُحتمل أن «طوريه زاهاف» يعترف في هذا الشأن لـ «هبأيت يوسف»، فهو يرى ببساطة أنه ثمة حظر توراتي لقتل غير اليهودي لغرض آخر بخلاف محاكمته. وإذا قلنا هذا يمكننا أن نفهم لماذا «طوريه زاهاف» لا يتشدد فيما ورد في الجمارا في الصفحة الثالثة عشرة؛ لأنه إذا كان واضحاً لنا أن القتل هو من أجل تنفيذ الحكم، فليس ثمة خلاف مع «هبأيت يوسف»، تقتصر المشكلة فقط على المعضلة الواردة في الجمارا في السنهدين، والتي تقول إنه يستحيل كتابة «مباح» حول قتل غير اليهودي، وإذا لم يكن هناك حظر من قِبَل الحكماء بمحاكمة الأغيار، يمكن لأول وهلة أن نكتب «مباح».

٤٨ - وفقاً لهذا التفسير، تتضح لنا المعضلة الواردة في التوسافوت في الصفحة الثانية والعاشر، والتي تشددت في واقعة قتل أنتونيوس لعبيده؛ لأنه لم يقتلهم ليحاكمهم على تعديهم على الوصايا السبع، بل لإبعاد الخطر عن نفسه.

٤٩ - راجع ما قاله الرابي يهوشع فولك (*) في المثال التالي: حتى إذا ضرب رأوبين شمعون، وأنقذ بذلك ليفي الذي يضره شمعون - فإن رأوبين يستحق القتل، إذا كنا نعرفه ونعرف أنه فعل هذا لا لينقذ ليفي، بل من أجل إلحاق الأذى بشمعون. ويختلف «طوريه زاهاف» مع فولك ويقول إن رأوبين لا يعاقب بالقتل، لأنه فعل ما ينبغي فعله. وإذا فعل هذا لإزالة الخطر، فإن الأمر مقبول. وتشابه مسألة قتل غير اليهودي لتعديده على الوصايا السبع مع مسألة إزالة الخطر، ويجب دراسة الأمر، هل يمكن السماح لغير اليهودي بالتوبة أم لا؟.

(*) الرابي يهوشع فولك: (١٥٥٥-١٦١٤م) من بولندا، وأحد أكبر مفسري «شلوخلان عاروخ»، ومن كبار الحاخامات الأواخر.

٥٠- في كتاب «حيفيتس حاييم» (*) (شرائع التشهير / ١٠: ٣) ورد أن نية الفعل تحدد ما إذا كان الأمر محظورًا أم مباحًا؛ أي أنه إذا ارتكب أحد جريمة قتل، لا لوجه الله، بل لتحقيق أغراض شخصية، فإن الأمر محظور بطبيعة الحال.

٥١- يجب الإشارة إلى أنه تحديداً بخصوص رعاية الأغنام، فإن «لا تحفِضوا» يعد بمثابة حظر، ويتفق هذا ما قاله من أنه يُحظر قتل الأغيار ورعاية الأغنام، إلا إذا كنا بصدد محاكمتهم (ورعاية الأغنام لليهود، لا يجب محاكمتهم). ونشير من جديد لما قاله الرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي) من أن «لا تحفِضوا» للأغيار، تكون فقط في حالة وجود عداوة، وهو ما لا نجده بالنسبة لرعاية الأغنام، الذين لا يوجد أي رخصة لقتلهم؛ وعلينا القول إن «لا تحفِضوا» يتم تفسيرها بشكل مختلف قليلاً لدى الأغيار ولدى رعاية الأغنام.

معلمنا الحاخام شلومو لوريا في تفسيره لكتاب «متسفا جادول» (***) يتشدد حول ما ورد في «هبأيت يوسف» من تحديده السابق ذكره داخل الفصل، حول أن «لا ترفعوا» هو حظر كما ورد في الجمارا- ويجب أن نفهم أيضاً أن «لا تحفِضوا» هو حظر، وليس فقط نهياً عن فعل هذا. وبحسب ما كتبناه حتى الآن. فإن الأمور تتفق أيضاً مع «هبأيت يوسف»: أن «لا تحفِضوا» تعني أنه لا يُسمح بفعل هذا إذا لم تكن هناك ضرورة لتنفيذ حكم القتل. وفي هذه الحالة - يمكن مقارنة الأمر بها ورد عن أن «لا نرفع» هو حظر؛ لأنه بالفعل يتم حظر الأمر في مرات عديدة.

٥٢- وفقاً لهذا يمكننا فهم صيغة المخيلتا التي يعبر عنها الرابي يشمعييل حول قتل غير اليهودي: «وحكمه متروك للسما»، ولم يرد أنه «ملزم بالأحكام السماوية»؛ لأن المقصد هو أن التعامل مع الفعلة يرتبط بنية الفاعل، و«متروك للسما»، أي أن تحديد نية القاتل متروكة للرب، فهو الذي يعرف إذا كانت النية نية قتل، أو فقط تنفيذ لعقوبة القتل لإصلاح العالم.

٥٣- بحسب الرابي موسى بن ميمون في مواضع معينة، فإنه يوجد ثمة إلزام لمحاكمة الأغيار، كما قال في نهاية الفصل الثامن من «شرائع الملوك»: «كل غير يهودي لم يقبل على عاتقه تنفيذ الوصايا السبع، نقتله إذا وقع تحت أيدينا».

(*) «حيفيتس حاييم»: كتاب يناقش شرائع لغة الشر (النميمة) في الشريعة اليهودية، للحاخام يسرائيل مائير هكاهان. بدون معرفة لتاريخ ميلاده ووفاته، في القرن التاسع عشر.

(**) «متسفا جادول»: كتاب عن الـ ٦١٣ أمراً التي في التوراة، ألفه موشيه مكوتسي في القرن الثالث عشر.

٥٤- تحديدًا أهل شكيم هم الذين استحقوا القتل، وليس جميع من يسكن البلاد التي وافق أهلها على ما قام به شكيم.

٥٥- ويبدو مما قال الرابي موسى بن ميمون أن غير اليهودي الذي يقتل إسرائيلياً أو يضاجع امرأة إسرائيلية، لا يمكن قبول توبته ولا يمكنه أن يتهود.

٥٦- وكما قال «أور حاييم» فيما سبق: «وأعطى الرابي موسى بن نحمان - رحمه الله - مغزى لقتل شكيم، إلى جانب كون أهلها يستحقون القتل بالفعل لعبادتهم الأوثان... إلى آخره».

٥٧- إنه لا يذكر الرابي موسى بن نحمان صراحة، لكن الصيغتين تتشابهان للغاية، وهو بهذا يفسر ما قاله.

٥٨- وبحسبه يجب أن نقول إن رفض الجمارا في السنهدرين أن تسمح بقتل غير اليهودي، سببه وجود عداوة أو عدم تأكدنا من تعديده على الوصايا السبع (كما قال الرابي موسى بن نحمان)؛ وفي حالة أهل شكيم (شمعون وليفي)، لم يكن القتل بسبب العداوة (لأنهما هما اللذين بدءا بالعداوة أولاً بسرقتها دينا)، وأمر مفروغ منه أنهم يتعدون على الوصايا السبع (لأن هذه هي ثقافتهم، وكما تشهد عليهم التوراة). وأيضاً يمكننا القول إن هذا يتفق مع ما قاله معلمنا يونا، الذي يقول إن الجمارا تخبرنا أن الحكماء أخبرونا بحظر قتل غير اليهودي، وفي زمن شمعون وليفي، لم يكن الحكماء قد حظروا الأمر بعد.

٥٩- بالإضافة إلى ذلك يجب أن نلاحظ أنه يُحظر سرقة غير اليهودي (كما ورد في «شولحان عاروخ» في بداية الرمز ٤٤٨)، وببساطة فإن الأمر أيضاً يتعلق بغير اليهودي الذي تعدى على الوصايا السبع. وهنا بحسب معلمنا نسيم يُسمح بقتله لأي غرض، وبحسب ما قاله فإن التوراة قد أباحقتل غير اليهودي، حتى وإن كان هذا لمصلحة شخصية؛ لأنه على أي حال، فإن هذا القتل هو عقاب لهم؛ لأنهم تعدوا على الوصايا السبع، لكن لا يمكن قول الأمر نفسه في السرقة.

٦٠- أيضاً ما قاله «سفتي كوهين» عن التوسافوت، يمكن تفسيره كالتالي: ذكرنا فيما سبق، «سفتي كوهين» وهو يفسر لنا أنه كان مباحاً لأنتونيووس قتل عبده؛ لأنهم تعدوا على الوصايا السبع. فهل هذا الأمر يتعلق باستغلاله للأمر لتحقيق غرض شخصي؟ يتشابه الأمر مع ما أوردناه من رأي الرابي موسى بن نحمان في أهل شكيم، فلا يوجد هنا تطرق

مباشر للوصايا السبع التي تعدى عليها هؤلاء العبيد، لكن هؤلاء العبيد يشكلون خطرًا بوجودهم؛ لأنهم جزء من جمهور الأغيار الذي يمكنه إلحاق الأذى بأنتونينوس إذا علموا أنه يتعلم التوراة، ويمكن في هذه الحالة قتلهم.

٦١- يُحتمل جدًا أن من يعتبر جار توشاف، لا يمكننا أن نغفر له أخطاءه؛ لأنه صار ملزمًا بالوصايا.

٦٢- راجع «توراة موشيه» الذي تحدث عن أن يعقوب اعتقد أن أهل شكيم كانوا سيتوبون عما فعلوه، ولذلك سخط على بنيه لأنهم قتلوهم.

٦٣- ووفقًا للرابي موسى بن ميمون، فإن اليهود تحديدًا ملزمون بالتأكد من التزام الأغيار بالوصايا السبع، ومحاکمتهم إذا قصرُوا في ذلك.

٦٤- السبب الوحيد لعدم السماح للأفراد بمحاكمة من تعدى على الوصايا السبع، هو عدم خرق النظام العام، ووجوب ترك الأمر للهيئة القضائية المختصة. ورغم احتمالية توبة الضحية، فإن اليهودي ملزم بمحاكمة من يتعدى على الوصايا السبع، وحتى إن كان الأمر محظورًا وقام به، لا يُقتل.

٦٥- يوجد مثال لذلك: ثمة بناية يجب بناء درابزين بها، عندما يقوم صاحب البناية ببناء هذا الدرابزين بصورة لائقة، لا يُسمح لأحد الجيران بأن يزعم، أنه ما دام كان مفروضًا عليه تطبيق وصايا الرب، فعليه أن يذهب ليني درابزينًا هو الآخر حتى يلغي إلزامه هذا. وحتى إذا زعم أمام صاحب البناية أنه سيبنى الدرابزين في ناحية معينة وسيتم بناؤه أسرع، سيجيبونه بأنه وإن كان هذا صحيحًا، فإن الأمر لن يتم كما اعتقد ولن يُبنى الدرابزين بشكل جيد.

٦٦- بحسب رأي «طوريه زاهاف» فإن فقهاء اليهود حظروا محاكمة الأغيار، لعدة أسباب، ووفقًا لرأي الرابي موسى بن ميمون فإن ثمة إلزامًا بمحاكمة الأغيار الذين تعدوا على الوصايا السبع. وكيف يلغي الحكماء تلك الشريعة؟ (ويصعب القول بأن التوراة أمرتنا بهذا). وبحسب ما سبق وكتبناه - فإن هذا لا يلغي الوصية، لكن حكماءنا طيب الله ثراهم فهموا أن وصايا الأحكام لن تُطبق بالصورة اللائقة إذا حوكم من يتعدى على الوصايا في زمننا هذا من قِبَل الأفراد، كما ذكرنا في متن الفصل عن المملكة المتحضرة.

٦٧- الإسماعيليون أي المسلمون، والأغيار أي المسيحيون. فوفقاً لما تقدم، يعتبر المسلمون ضمن الأغيار الذين لا يحافظون على الوصايا السبع، رغم أنهم ليسوا من عبدة الأوثان. راجع الرابي موسى بن ميمون في «شرائع الملوك» في الفصل الحادي عشر.

٦٨- غير اليهودي الذي غشي محارم اليهودي، أو القاضي الذي فرض حكماً ليس عادلاً على إسرائيل.

٦٩- وفقاً للرابي موسى بن ميمون و«هبأيت يوسف»، فإنه يُسمح بمحاكمة وقتل غير اليهودي الذي لم يلحق الأذى بإسرائيل، هذا إذا كنا نعمل هذا بغرض الإصلاح، وليس بغرض القتل.





الفصل الثالث

بذل النفس (*) عن القتل بين أبناء نوح

نناقش في هذا الفصل أحكام بذل النفس عن القتل بين أبناء نوح. وسناقش تحديداً ثلاث حالات:

١- اقتل فلاناً أو نقتلك.

٢- عندما تقتل شخص من أجل العلاج (على سبيل المثال: الحصول على أحد أعضاء جسده).

٣- عندما تقتل رهينة يجتمي بها أحد القتلة.

وكما اتضح سلفاً، بالنسبة للحالة الأخيرة، أنه يجوز لأبناء نوح، بإجماع الآراء، قتل الرهينة في هذه الحالة.

١ - حكم وجوب بذل النفس عن القتل لدى اليهود والأغيار

على اليهودي بذل نفسه في حالة ارتكابه لإحدى الكبائر الثلاث (***)، والتي تضم شريعة القتل، كما ورد في الجمارا في فصول (سنهدرين ١٧٤: ١) و (يوما ٥: ٦ - ٧) و (بساحيم (***) ٢٥: ٢).

وهو المعنى نفسه الذي يتفق مع ما أورده الرابي موسى بن ميمون في «شرائع مبادئ الشريعة ٥، ٦ - ٧»، ومع ما ورد في «شولحان عاروخ» كذلك:

(*) يُقصد به التضحية بالنفس.

(**) وهي: عبادة الأوثان، وسفك الدماء، وزنا المحارم. وهي الكبائر التي تؤدي، وفقاً للشريعة اليهودية، إلى تدنيس النفس، ويترتب عليها آثار خطيرة في أرض الواقع، وبالتالي يجب التضحية بالنفس في حال ارتكابها.

(***) بساحيم מסכת פסחים ٥: هو الفصل الثالث من الباب الثاني من التلمود، ويناقش كل ما يتعلق بعيد الفصح.

يُسمح بانتهاك جميع المحظورات الواردة في التوراة من أجل العلاج، ما عدا عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء، وحتى وإن كان ثمة خطر، لا يُسمح بارتكاب أي من هذه الكبائر للاحتفاء من الخطر.

وفيما يخص قتل نفس من إسرائيل لمداواة نفس أخرى أو لإنقاذ شخص من أيدي مُغتصب، يميل الرأي إلى حظر إنهاء حياة نفس لصالح نفس أخرى.

وفي المقابل، فإن غير اليهود غير ملزمين ببذل النفس في حالة انتهاك أي من الوصايا السبع، حتى تلك الوصايا الملزمة لليهود، وكما قال الراي موسى بن ميمون في (شرائع الملوك ١٠: ٢):

ابن نوح الذي أرغم على انتهاك أي من وصاياه، يُسمح له بذلك، حتى وإن أرغم على عبادة الأوثان، فليفعل؛ لأن الأغيار غير ملزمين ببذل النفس^(١).

لا شك أنه بالنسبة لشرائع القتل، هناك من وضع حدودًا للرخصة الممنوحة لابن نوح بالسماح له بارتكاب جريمة في حالة إرغامه على ذلك.

ويخبرنا كتاب «باراشات دراخيم»^(٢) عن أن ثمة خلافًا حول وجوب بذل النفس لدى الأغيار في حالة ارتكاب جريمة القتل:

واعلم أن مقصدي هو أن ابن نوح غير ملزم ببذل النفس، خاصة فيما يتعلق بعبادة الأوثان، وزنا المحارم. أما في حالة سفك الدماء، فإنه إذا قتل يُقتل، ويمكننا القول إنه بالنسبة لابن نوح الذي لم يلتزم بالوصايا السبع، أنه لم يتم تنيبه إلى عقيدة بذل النفس. أما بالنسبة لسفك الدماء، فالأمر يتعلق فقط باحتكام غير اليهودي لفرضية (لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياة صاحبك؟).

من أين نتعلم - وفقًا لهذه الفرضية - أن ثمة خلافًا في الأمر بين اليهودي وابن نوح. هكذا أكد الراي شموئيل شنيئورسون^(*)(٣) طيب الله ثراه؛ حيث قال: «إنه على الرغم مما استنتجناه من الفرضية السابقة، من أن أبناء نوح لم تُفرض عليهم عقيدة بذل النفس عن عبادة الأوثان، وزنا المحارم، ولأنه قد تم استحداث هذا التشريع في التوراة من أجل إسرائيل، فمن المنطقي أيضًا أن الأمر نفسه حدث فيما يتعلق بسفك الدماء، إلى هنا.

(*) الراي شموئيل شنيئورسون שמואל שנייורסון (١٨٣٤-١٨٨٢): هو رابع زعيم حسيدي في سلسلة زعماء منظمة حيد الحسيدية.

وقد سبق كتاب «باراشات دراخيم» في حضره على غير اليهودي قتل صاحبه حتى لو كان هذا بديلاً عن بذل النفس، سبقه في ذلك الرابي يهودا ليفا بن بتسلييل^(*) عندما تحدث عن الشبل (تكوين ٣٢: ٨):

ولا يمكننا القول «إنه خاف أن يقتل آخرين» أي هؤلاء الذين أتى بهم عيسو، وعلى الرغم من أنهم جاءوا لقتله، وقد ورد في ذلك «فلتسبق بقتل من جاء لقتلك» أي أنهم كانوا مرغمين، فقد أجبرهم عيسو على الحضور معه، هذا لا يمكن أن يكون حقيقياً!

إذا ارتكب أيًا من الجرائم التي ذُكرت في التوراة لا يُقتل باستثناء عبادة الأوثان وزنا المحارم، أما إذا سفك الدماء فإنه يستحق القتل، وإذا قيل له «اقتل فلانًا أو نقتلك» لا يجب عليه أن يفعل ذلك وإلا فإنه يستحق القتل، وقد ورد أن مغزى الكلام أن «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي»، ومن غير المنطقي أن نفترض أن عيسو أجبرهم على أن يرتكبوا جريمة القتل.

ويضيف «باراشات دراخيم» (وكتب أخرى تتفق معه) إلى ما سبق فيخبرنا بأن غير اليهودي غير ملزم ببذل النفس عن الوصايا المفروضة عليه، يُحظر عليه قتل غير اليهودي الذي أرغم على القتل؛ لأن ثمة فرضية تحظر هذا القتل، كما تورد الجمارا هذه الفرضية كمرجع لوجوب بذل النفس عن قتل اليهودي^(٤).

وفي مقابلهم يدرك الرابي شموئيل شنيئورسون ببساطة أن غير اليهودي غير ملزم ببذل النفس على أي من الوصايا المفروضة عليه، ولذلك إذا قيل له «اقتل فلانًا أو نقتلك»، فإنه يُسمح له بقتل غير اليهودي الآخر لينقذ حياته. وأيضًا وفقًا لرأيه، يُحظر على غير يهودي ثالث أن يتدخل فيقتل نفس غير اليهودي الذي يرغب الشخص المعتدي في قتله، لينقذ بذلك الأول الذي أرغم على القتل^(٥).

الرخصة ممنوحة فحسب لغير اليهودي الذي أرغم على القتل؛ لأنه غير ملزم ببذل النفس، بيد أنه ليس ثمة رخصة لغير يهودي ثالث بقتل أحدهما لينقذ الآخر.

(*) الرابي يهودا ليفا بن بتسلييل רבי יהודה ליווא בן בצלאל (מהר"ל) (١٥٢٠ - ١٦٠٩ م): فيلسوف ومن كبار حاخامات اليهود في أوروبا في بداية العصر الحديث.

ويتفق ما ورد في كتاب «عاروخ هشولحان»^(*) (٦)، مع ما أخبرنا به الرابي شموئيل شنيئورسون:

وهناك من يرى أن سفك الدماء يلزم بذل النفس، هذا لأنه ثمة فرضية أيضًا وهي: «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟... إلى آخره». ولا نرى هذا المعنى من كلمات الرابي موسى بن ميمون، لأنه قال: «حتى لو عبد الأوثان... إلى آخره»، وهو يقصد: «ناهيك عن زنا المحارم وسفك الدماء».

ويمكننا أن نفترض أنه ثمة فرضية لهذا الأمر، وهو نفسه يأتي بهذه الفرضية في الفصل الخامس من مبادئ التوراة^(٧). على كل حال، إذا لم يرغب في التضحية بحياته لا يتم إجباره على ذلك.

٢ - رأى الرابي شموئيل شنيئورسون حول قتل من يمنح شخصًا من إنقاذ حياته

سنحدد الفرضية التي بسببها يمنح الرابي شموئيل شنيئورسون رخصة لارتكاب جريمة قتل في سبيل إنقاذ الحياة، بواسطة حالة أخرى: غير يهودي يهرب من خطر على حياته، وغير يهودي آخر يعترض طريقه «عن عمد»^(٨)، والطريق الوحيد المتاح أمام الأول لينقذ حياته من الخطر الذي يحدق به، هو أن يقتل ذلك الذي يعترض طريقه.

وفقًا للرابي شموئيل شنيئورسون، يجوز دهس ذلك الذي يغلق الطريق. كما يسمح لغير اليهودي بقتل الآخرين، إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة لكي لا يلقي حتفه. سبب السماح بذلك في حالة «اقتل فلانًا أو نقتلك»، لا يكمن في أن القاتل هنا تلقى أمرًا بتنفيذ الجريمة من شخص آخر، حتى نقول إنه فحسب قام بتنفيذ الجريمة دون أن يقصدها لنفسها. فتلقني الأوامر ليس سببًا لاستثناء من ارتكب الجريمة من تلقي العقوبة؛ حيث ورد أن «عليك اتباع أوامر المعلم وليس التلميذ»^(٩).

إن سبب إعفاء غير اليهودي من العقوبة هو أنه عندما تكون المسألة حياة أو موتًا، فإنه حينها غير ملزم بأي وصية، وبالتالي فليس ثمة حظر يمنعه من القتل.

(*) «عاروخ هشولحان ערוך השולחן»: قام بتأليفه الرابي يحيئيل ميخال هليفي أفشتين، وناقش الكتاب كل ما يتعلق بكتاب «شولحان عاروخ»، ولكن لأن ثمة بعض الأحكام التي لم ترد في النسخة الأصلية، قام الرابي أفشتين بتضمينها في نسخة أحدث بنفس العنوان تقريبًا (ערוך השולחן העתידי) صدرت بين عامي (١٩٣٨ و ١٩٤٦ م).

يسري هذا الحكم سواء في حالة القاتل الذي يأمر غير اليهودي بالقيام بهذا الفعل، أو عندما تدفع الظروف نفس الشخص للقتل من أجل إنقاذ حياته.

والأدهى من ذلك: في حالة وجود شخص يسد طريق الإنقاذ، ثمة فرضية أكبر تسمح بقتله؛ لأنه بالفعل يضر بذلك الذي يرغب في إنقاذ حياته، وهو ما لا نجده في حالة «اقتل فلاناً أو نقتلك»؛ لأن وقتها لم يفعل فلان هذا أي شيء لذلك الذي يقتله، والعلاقة بينهما جاءت فحسب من تهديد القاتل.

٣ - التلمود الأورشليمي: دليل على رأي «باراشات دراخيم»

ورد في التلمود الأورشليمي في فصل (عفودا زارا^(*) ٢-٢):

يقول الرابي حيننا: هذا يعني أنه لا يجوز العلاج عن طريق سفك الدماء. وجاء في التلمود البابلي أن: إذا خرج معظم جسد الجنين من بطن أمه، لا يجب المساس به... إلخ «خشية أن يموت، ويُحظر قتل نفس من أجل نفس أخرى، ليس أمراً حاسماً أنه تلقى أمراً أن «اقتل فلاناً»، بل أمره أن يؤذي فلاناً. غير اليهودي الذي يلحق الأذى بغير اليهودي أو بيهودي، فهو مذنب؛ أما اليهودي الذي يضر بغير اليهودي، فهو غير مذنب.

تناقش الفقرة الأخيرة في التلمود الأورشليمي تحديداً، القضية التي اختلف حولها الرابي موشيه شنيورسون وكتاب «باراشات دراخيم».

بعد أن أورد التلمود الأورشليمي الحكم فيما يتعلق باليهودي «لا يجوز العلاج بسفك الدماء»، ويُحظر قتل الشخص الثاني حتى يجبر غيره «قال له اقتل فلاناً»، يكتب الحكم الخاص بغير اليهود وعلاقتهم باليهود في هذه الأحكام.

ويتضح لأول وهلة من هذه القضية برهان ناصع على صحة رأي «باراشات دراخيم»؛ لأنه ورد صراحة في التلمود الأورشليمي أن الأمر لا يقتصر فحسب على أنه يُحظر على غير يهودي قتل غير يهودي آخر يفعل هذا رغماً عنه، إلا أنه إذا فعل هذا فهو مذنب يجب قتله^(١١)! وهذا هو نفس رأي «باراشات دراخيم».

(*) «عفودا زارا» מסכת עבודה זרה: هو الفصل الثامن من الباب الرابع، (نزيكين ٦٦٢١٢)، من التلمود، ويتناول الباب في فصوله الخمسة تحريم التقرب من الأغيار من عابدي الأوثان.

٤ - رفض البرهان حسب تفسير «مرثيه هبانيم»^(*)

يرى التلمود الأورشليمي أنه يمكن رفض البرهان وفقاً لتفسير «مرثيه هبانيم»، الذي تشدد في الأمر، حيث يقول «لم يقتصر الأمر فقط على أنه قيل له: اقتل فلاناً، بل اظلم فلاناً». أي يُحظر ظلم أو سرقة صاحبه، حتى إذا كان السارق ينقذ حياته بهذا.

لأول وهلة تبعث كلمات التلمود على الدهشة؛ لأنه ثمة التزام يبذل النفس عن ارتكاب إحدى الكبائر الثلاث، لكننا لم نجد ما يفيد بأن ثمة إلزاماً ببذل النفس حتى لا يسرق شخص، شخصاً آخر!

وما السبب في أن الأمر يُفسر هنا على أساس أنه سواء قال له «اقتل فلاناً» أو قال «اظلم فلاناً»، فإنه يجب بذل النفس وعدم القيام بهذه الفعلة؟

ويجد «مرثيه هبانيم» لنفسه من الذرائع وفقاً للجمارا ما يلي:

«قال الرابي حسدا^(***): هكذا اعتقد صاحب المقام الرفيع: الشهود الذين قيل لهم أن يشهدوا زوراً ولا تقتلوا أحداً. قال له التناي الكبير: فلتفعلوا؛ لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يقف أمام إنقاذ حياة أحد، إلا إذا كنا بصدد عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء فحسب!»

ها قد وجدنا أن الرابي حسدا يقول إنه يجب أن نضحى بحياتنا وهذا أفضل من أن نشهد زوراً شهادة تؤدي فيما بعد لخسارة مالية.

وقد اقتبس الرابي موسى بن نحمان والرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي^(****)) بعض التوسافات التي أوردت هذا الرأي:

ثلاثة أمور لا تقف في وجه بذل النفس، وهي عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء. والرابي ميئر، يقول: والسرقه أيضاً.

وإذا كان الأمر كذلك، يمكننا أن نفسر كلمات التلمود الأورشليمي هنا على أنها تتفق مع رأي الرابي حسدا «بحسب الرابي ميئر»، وتختلف مع رأي التناي الكبير.

(*) «مرثيه هبانيم» أحد المؤلفات التفسيرية الخاصة بالتلمود، من وضع الرابي موشيه بار شمعون مرجليت.

(**) الرابي حسدا 76 אדסא: من كبار الأمورائيم في بابل وقد عاصر الجيل الثاني والثالث منهم.

(***) الرابي شلومو بن أفراهام (الإشبيلي)، ويُعرف اختصاراً بالراشبا רשב"א - שלמה בן אברהם בן אדרת

(1235 - 1310 م): وأبوه أفراهام (الإشبيلي) من كبار علماء التوراة في الأندلس، من أشهر كتبه «إجابات

الراشبا».

وها هو رأي «مرثيه هبانيم»:

لم يقتصر الأمر على أنه قيل له اقتل فلانًا، بل أيضًا: اظلم فلانًا.

وهو ما يتفق مع ما ذهب إليه الرابي حسدا في التلمود البابلي (الفصل الثاني في كتوبات، الصفحات ١-١٩) حيث قال:

يرى الرابي ميثير أن الشهود الذين قيل لهم أن يشهدوا زورًا حتى لا يُقتل أحدهم، فليرتكبوا جريمة القتل، ولا يشهدوا زورًا.

بيد أن حكيمنا الأكبر يقول في التلمود البابلي ببساطة أن:

اشهد زورًا ولا تُقتل.

حيث إن معلمنا قال:

ليس ثمة شيء يقف في وجه بذل النفس سوى عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء فحسب.

نظريًا، تقرر أن النفس لا تُبذل عن السرقة، كما فسر الرابي موسى بن ميمون، وورد في «شولحان عاروخ» كذلك.

ووفقًا لذلك، فإن ما ورد في التلمود الأورشليمي حول أن من «يظلم فلانًا يُقتل»، ما هو إلا رأي فردي لا علاقة له بأحكام الشريعة^(١٥).

وبناء على هذا التفسير يمكننا أن نفسر أيضًا أن ما ورد في التلمود الأورشليمي حول أن غير اليهود ملزمون ببذل النفس عن جريمة القتل، هو رأي مشابه لما قاله الرابي حسدا، وأما بالنسبة للتنائي الكبير - الذي يتفق مع أحكام الشريعة - فإن هذا الحكم غير صحيح.

فها هي فرضية الرابي حسدا المتشددة لأول وهلة: ألم نجد ثلاث جرائم فقط يجب بذل النفس عنها، وكما يقسو عليه التنائي الكبير.

وعلينا أن نقول إن فرضية الرابي حسدا هي: أنه بالفعل جميع الجرائم يتم إلغاؤها من أجل بذل النفس، هذا بالنسبة للحساب الإلهي.

الرب تبارك وتعالى يتجاوز عن وصاياه من أجل حياة الشعب اليهودي. بيد أن إلحاق الضرر بشخص آخر، غير مسموح به حتى إذا كان بدلًا من بذل النفس.

لذلك يُحظر سرقة شيء ما من صاحبك بدلاً من بذل النفس بحسب الراي حسداً. ويمكن أن نفهم الأمر نفسه في حالة القتل: الحظر في مسألة القتل لا ينبع (فقط) من خطورة التحريم، بل (أيضاً) من ناحية أنه غير مسموح لأي شخص أن ينقذ عن طريق إلحاق الأذى بشخص آخر، على الرغم من أن ثمة وصايا يتم إلغاؤها من أجل بذل النفس.

من هنا، نبذ أمر بذل النفس فيما يخص الأغيار، فالأغيار ليس لديهم وصايا خطيرة تلزمهم ببذل النفس. حتى عبادة الأوثان لديهم ليست خطيرة، كما هو الحال لدى اليهود^(١٦). ولذلك فإنه من ناحية خطورة الجرائم، غير اليهود ليسوا ملزمين ببذل النفس. لكن إذا كان ثمة فرضية ببذل النفس من ناحية الإضرار بالآخر - كما فهمنا من رأي الراي حسداً - وفي هذه النقطة ليس ثمة اختلاف بين اليهودي وغير اليهودي، ويُحظر على غير اليهودي كذلك أن يلحق الأذى بغير اليهودي لينقذ نفسه^(١٧).

ووفقاً لذلك، يتضح لماذا قيل في قضية التلمود الأورشليمي أنه يُحظر على الأغيار الإضرار ببعضهم البعض، حتى إذا كان هذا بدلاً من بذل النفس:

يتفق ما ورد في هذه القضية مع ما ذهب إليه الراي حسداً. ووفقاً لمنهجه، بما أنه يُحظر السرقة بدلاً من بذل النفس، يُحظر أيضاً ارتكاب جريمة القتل سواء لدى اليهود أو لدى الأغيار، كما أوضحنا^(١٨).

لكن بالنسبة لما يراه التناهي الكبير، من أنه ليس ثمة مشكلة في إيذاء شخص آخر بدلاً من بذل النفس، وأن السرقة تُلغى من أجل بذل النفس، فإنه من غير الواضح ما هو حكم القتل لدى الأغيار.

فإيذاء شخص آخر ليست فرضية يمكننا أن ننطلق منها وصولاً إلى الإقرار بالحظر بدلاً من بذل النفس وفقاً لمنهجه، ولا يؤخذ في الاعتبار لدى الأغيار خطورة الجرائم كما هو الحال لدى اليهود، وفقاً لمنهجه فإنه يُحتمل أن الأغيار يُسمح لهم بالقتل بدلاً من بذل النفس؛ لأنه ليس ثمة إلزام لهم ببذل النفس على أي جريمة بسبب خطورتها. ووفقاً لهذا، فإنه ليس ثمة دليل من كلمات الراي حيننا يخالف ما ذهب إليه الراي شموئيل شنيئورسون؛ لأن كلماته تناقض كلمات الراي حسداً. ونظرياً، فإن الرأي الشرعي يتفق مع رأي التناهي الكبير.

٥ - إلغاء البرهان وفقاً للخلاف بين العلاج والإنقاذ «أور ساميح»

ثمة ذريعة أخرى للمعضلة المتصلة بـ «بارشات دراخيم»، وجدناها في كلمات «أور ساميح» (عن الفصل الخامس من شرائع أسس التوراة). يتطرق «أور ساميح» هناك للتناقض الوارد في كلمات الراي موسى بن ميمون، الذي يتناول الشرائع التي تتصل بوصية التضحية في سبيل الرب، أي بذل النفس عن الوصايا. ففي الشريعة الرابعة كتب الراي موسى بن ميمون:

وكل من ورد عنه أن «يُقتل ولا يرتكب الذنب، وارتكب الذنب ولم يُقتل.

فإن مرتكب هذه الفعلة قد جُدف على الرب...».

وعلى الرغم من هذا؛ لأنه ارتكب الذنب تحت التهديد فإنه لا يُجلد، ولا يجب علينا أن نقول إنه لا يُعاقب بالقتل، إلا إذا ارتكب ذنبه لرغبته في ذلك أمام شهود، مع توجيهه تحذيراً للضحية.

وفي الشريعة السادسة ورد ما يلي:

كما هو معروف، فقد قيل عن الأمراض نفس ما قيل عن الإجبار...

وتعالجون بكل ما حظرت التوراة بدلاً من تعريض أنفسكم للخطر، باستثناء عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء، وهي المحظورات التي لا يمكن العلاج بها، حتى إذا عرضتم أنفسكم للخطر، وإذا ارتكبتم هذه الفعلة، يجب أن تتلقوا عقاباً مناسباً لكم في الحياة الدنيا.

ولأول وهلة يبدو هذا تناقضاً كبيراً في الشريعة الرابعة، حيث ورد أن من لا يلتزم بعدد من الوصايا لتعرضه للخطر لا يُعاقب (أيضاً في حالة أن الأمر محذور)، وأما في الشريعة السادسة فقد ورد أن من يتعالج عن طريق الإتيان بأحد المحظورات يُعاقب «بالعقوبة التي تناسبه».

وكما كتب شيم طوف بن يوسف (*) في الأعمدة الأربعة:

إننى أتعجب من أنه بدأ يساوي بين الإجبار والاضطرار في حالة المريض،

كيف هذا وهو في حالة مرض؟!!

لماذا يُفترق الراي موسى بن ميمون بين الحالتين؟ ويدهشني أيضاً تفسير كلامه كله الذي لم ينتبه إلى هذه النقطة، والأمر في حاجة إلى المزيد من البحث.

(*) أحد حكماء اليهود في الأندلس.

في تفسير هذه القضية كتب «أور ساميح»، أنه علينا التفريق بين حالة من ينقذ نفسه عن طريق ارتكاب أحد المحظورات، وبين من يفعل هذا ليتعالج:

ها هو قد تأكد لنا أن الأمر لا يتشابه مع ما ورد في الشريعة الرابعة، من أنه في حالة الإجبار «يُقتل ولا يرتكب الذنب»، إذا قتل لا يُعاقب لأنه مجبر على ذلك.

وفرضيته هنا مفادها تحديداً: إذا أُجبر شخص ما على قتل فلان، أو على ارتكاب زنا المحارم (إذا كان الأمر صعب الحدوث قبل ذلك)، حيث إنه يفعل ذلك وفق رغبة الآخرين لا وفقاً لرغبته، فهو مجبر على قتل شخص، وإذا لم يفعل سيُقتل هو.

ماذا سيكون حينها السبب في وفاته إذا قتله من أجبره على ارتكاب الجريمة فعلاً؟

سيكون السبب حينها هو أنه لا يرغب في قتل فلان. لكن هنا المرض الذي سيصيبه بدون أي سبب سينقذ نفسه بدم فلان أو بعبادة الأوثان، لا أكثر.

وإن كان الأمر كذلك، فإنه أمر غير مقصود إذا كانت لديه الرغبة في الحفاظ على حياته، ومثلما أن كل قاتل يرغب في صب جام غضبه ليتنقم، لذلك فإن الشخص مذنب إذا علاج في هذه الحالة، ويستحق جميع العقوبات الدنيوية؛ لأنه حقق للقاتل ما يريد أن يراه.

إن «أور ساميح» يوضح أن من بادر بارتكاب فعل محظور، يُعاقب، رغم أنه فعل هذا لينقذ حياته من الموت. في مثل هذه الحالة، من ارتكب الذنب يكون راغباً في وجود الجريمة لينقذ نفسه، وهو لا يستطيع أن يدعي أن تعرضه لخطر أجبره على ارتكاب الذنب.

لكن حينما ينبع خطر الموت من الخطر، لن يكون الشخص المجبر راغباً في وقوع الذنب ولا يُعتبر حينها أنه ارتكب الذنب لرغبته في ذلك. وفي هذه الحالة لا يُعاقب؛ لأن «لا يُجلد ولا يُقتل إلا من ارتكب جريمة لرغبته في ذلك»، كما قال الراي موسى بن ميمون.

والرأي نفسه نجده لدى الراي أفراهام بورنشتاين^(*) (إيفين هعيزر ١٥، ١٩) (١٩):

واختلف في هذا الراي موسى بن ميمون في الفقرة الخامسة في شرائع التلمود الأساسية؛ لأن القتل لم يحدث إلا بسبب الإجبار، كما أُجبر على عبادة الأوثان، ولكن المرض لم يكن نتيجة لمنع الدواء، لأن المرض وضع في حد ذاته، وهو يرغب في ذلك حتى يتعالج، وهذه هي رغبته، وهو يشبه في ذلك من يريدون قتله، ويفعل ذلك حتى يُبعد عن نفسه رغبة أنه يرغب في الأمر.

(*) الراي «أفراهام بورنشتاين» (١٨٣٩ - ١٩١٠م): من كبار حكماء اليهود في بولندا في عصره.

وكذلك كتب الراي شمعون شكوب^(*) في تحديثاته على «كتوبوت» (في نهاية الفقرة الخمسين):

ويجب أن نقول إن أساس الخلاف بين حالتي الإجبار وبين من يرتكب ذنباً لينقذ نفسه، هو أنه في حالة الإجبار هو لا يرغب في أن يحدث هذا الأمر على الإطلاق، ويقوم بذلك فحسب لأنه أُجبر على فعله، لكنه لم يترث على الإطلاق؛ حيث إنه لو لا هذا لما كان أُجبر على فعل شيء. لكن من أنقذ نفسه مستفيداً من الأمر لأنه لو لا ما حدث لما كان قد أنقذ حياته، وهو راغب في خلق هذا الواقع لكي ينقذ حياته، ولذلك فإن هذا يعني أنه راغب في ارتكاب الجريمة^(٢٠).

لكن «أور ساميح» يتشدد هنا عندما يقول: من أين علم الراي موسى بن ميمون أنه في حالة العلاج يرتكب الشخص المُجبرَ جريمته لرغبته في ذلك، وأنه يستحق عقاباً؟ ويذكر أن مصدر الراي موسى بن ميمون هو ما ورد في التلمود الأورشليمي الذي ذكرناه سابقاً. وها هي كلماته:

لكن كيف توصل معلمنا لهذا الحكم؟ يبدو أن مصدره في ذلك هو ما ورد في التلمود الأورشليمي في فصل «لا نقدمه للمحاكمة»:

و لا تزهب روحاً من أجل روح أخرى، وليس هذا فحسب... إلخ.
والأجنبي الذي يُلحق الأذى بالأجنبي أو باليهودي، مذنب. أما اليهودي الذي يُلحق الأذى بأجنبي غير مذنب.

وعلى ما يبدو أنه يصر على ما قال من أنه يُحظر العلاج عن طريق سفك الدماء، ولذلك قال إن الأجنبي الذي يُلحق الأذى بأجنبي هو مذنب، حتى إذا قتل شخص ليتعالج. أما اليهودي الذي يُلحق أذى بأجنبي فهو غير مذنب وفقاً لوجهة نظره، وإذا قتل اليهودي يهودياً مثله يكون مذنباً أيضاً، وهو يُخبرنا بشكل واضح أنه حتى الأجنبي مذنب (رغم أنه غير مُلزم بوصية بذل النفس). أو لأن^(٢١) ابن نوح يُعاقب بالقتل إذا قال إنه يُسمح بالعلاج عن طريق قتل شخص ما وفقاً لشرائعه، أي ابن نوح، وليكن ما يكون، فقد تم تفسير الأمر بأن من يفعل هذا يُعاقب عقاباً مناسباً، وراجع الأمر ستجده سهلاً.

(*) الراي شمعون شكوب: من كبار حكماء اليهود في شرق أوروبا.

أدرك «أور ساميح» أن كلمات التلمود الأورشليمي حول «الأجنبي الذي يُلحق الأذى بأجنبي» وما إلى ذلك، لا تناقش العقوبة التي تنتظر المذنب، في حالة غير اليهودي «الذي أُجبر على قتل فلان»، بل تناقش رأي الراي حنيناً:

يُحظر العلاج عن طريق سفك الدماء». عن هذا الحكم ورد أن غير اليهودي مذنب إذا فعل هذا الأمر المحظور، وألحق بصاحبه الأذى لينقذ نفسه.

في حالة العلاج، يقول التلمود الأورشليمي أن غير اليهودي مذنب، وهو نفس حكم اليهودي. هكذا تعلم الراي موسى بن ميمون من هذا، أنه رغم أن الشخص الذي أُجبر على ارتكاب أحد المحظورات غير مذنب، فإنه يكون قد أذنب إذا علاج، ولا فرق في هذا بين اليهودي وغير اليهودي.

وحقاً، وفقاً لذلك يجب أن ندرك لماذا كتب التلمود الأورشليمي حكم الأغيار وليس اليهود. ألسنا حتى الآن نتحدث عن اليهودي؟ ما هو التحديث الذي طرأ على الأغيار وتسبب في تفضيلنا كتابة هذه الفقرة التشريعية عنهم؟

يرد «أور ساميح» عن هذا بإجابتين:

وهو يخبرنا بشكل واضح أنه حتى الأجنبي مذنب (رغم أنه غير مُلزم بوصية بذل النفس). أو لأن ابن نوح يُعاقب بالقتل إذا قال إنه يُسمح بالعلاج عن طريق قتل شخص ما وفقاً لشرائعه، أي ابن نوح، وليكن ما يكون، فقد تم تفسير الأمر بأن من يفعل هذا يُعاقب عقاباً مناسباً، وراجع الأمر ستجده سهلاً.

ومعنى ذلك، كالتالي:

١ - ثمة تحديث لدى الأغيار في أنهم غير ملزمين بشريعة بذل النفس، وعلى الرغم من هذا فإنهم ملزمون بها في حالة العلاج، بل إنهم يُعاقبون إذا علاج أحدهم عن طريق القتل (بكلمات أخرى: في مقابل اليهود الذين لديهم انتقال من حالة الإغفاء من الذنب (لمن ينقذ حياته) إلى كونه مذنباً (لمن يتعالج). أما لدى الأغيار، فثمة تحديث أكبر؛ لأنهم ينتقلون من مسموح (لمن ينقذ حياته) إلى مذنب (لمن يتعالج).

٢ - يعد الأغيار مذنبين أيضاً في حالة «إذا قال إنه يجوز»؛ لأنهم كان يجب عليهم أن يتعلموا^(٢٢)؛ وكنت أعتقد أنه بدلاً من بذل النفس، ثمة فرضية كبيرة تجعلنا نعتقد أنه يجوز ألا نُلزم غير اليهودي لاحتمالية الوقوع في الخطأ في هذه الحالة^(٢٣). عن هذه النقطة، جاء التلمود

الأورشليمي ليعلمنا أن الأغيار مذنبون حتى في حالة «إذا قال إنه يجوز»، ورغم وجود فرضية كبيرة تسمح بذلك.

٣- من خلال الذريعة الأولى، نرى بوضوح أن «أور ساميح» قد فهم أنه في حالة الشخص الذي ينقذ حياته، فإن غير اليهود غير ملزمين ببذل النفس، ويُسمح لهم أيضًا بقتل غيرهم من الأغيار لإنقاذ حياتهم.

رغم أنه يفهم مثل الرابي شموئيل شنيئورسون أنه يُسمح لغير اليهود بقتل غيرهم من الأغيار في حالة «اقتل فلانًا أو تقتلك»، لكن هذا فقط في حالة إنقاذ القاتل لحياته. أما في حالة العلاج فهم، أي الأغيار، ملزمون ببذل النفس، بل ويكونون مذنبين ويُعاقبون إذا ارتكبوا جريمة قتل لإنقاذ حياتهم.

ومن هنا، تعلم الرابي موسى بن ميمون حكم هذه الحالة أيضًا لدى اليهود الملزمين في حالة العلاج (لأن ثمة تشددًا في الأمر لدى اليهود عنه لدى الأغيار، فغير اليهود لديهم حظر حتى في حالة إنقاذ حياة؛ ناهيك عن أنهم سيكونون ملزمين في حالة العلاج).

يتضح مما سبق أن التلمود الأورشليمي لا يناقض الرابي شموئيل شنيئورسون، فالتلمود الأورشليمي يناقش مسألة العلاج، عندما يكون القاتل راغبًا في أن يكون المقتول حاضرًا، وحينئذ يُحظر على الأغيار كذلك القتل بهدف العلاج، (وإذا قتلوا فهم مذنبون؛ أما الرابي شموئيل شنيئورسون فيناقش مسألة إنقاذ الحياة، عندما لا يكن القاتل راغبًا في وجود المقتول، ووجود الأخير هو الذي تسبب في المشكلة، وحينئذ يُسمح لغير اليهودي بقتل صاحبه لإنقاذ حياته.

وفقًا لذلك، فإن الرابي شموئيل شنيئورسون يتفق مع «باراشات دراخيم» في أنه يوجد لدى الأغيار فرضية بعدم قتل بعضهم البعض بهدف إنقاذ الحياة، لكن في رأيه أن الفرضية قائمة فقط في حالة العلاج. وفي الحالة التي يمثل فيها تواجد غير اليهودي خطرًا على غير اليهودي، حينئذ يمكن للأخير أن يسأل الأول: لماذا يجب عليّ أن أفقد حياتي بسبب وجودك الذي يمثل خطرًا عليّ؟. وعلى ذلك يُسمح له بقتله لينقذ حياته. أما في حالة العلاج، ليس ثمة ادعاء مضاد؛ لأن القاتل راغب في وجود الضحية لينقذ نفسه^(٢٤).

خلاصة القول: وفقاً للراي شموئيل شنيئورسون، فإن غير اليهودي الذي تلقى أمراً من شخص آخر أن «اقتل فلاناً أو أقتلك» يُسمح له بقتل فلان هذا.

وقد فهِمَ «أور ساميح» أنه على الرغم من أنه يُسمح بقتل غير اليهودي في الحالة السابقة، أو في حالة غير اليهودي الذي يقف في طريق إنقاذ الشخص الآخر، حتى إذا كان مجبراً على ذلك، ليس ثمة رخصة لاستغلال صديقه وقتله للعلاج^(٢٥).

٦ - جدول مُلخّص

العلاج باستغلال شخص آخر	اقتل فلاناً أو أقتلك	من يغلق طريق الإنقاذ	
يُسمح	يُسمح	يُسمح	«مهرش يافيه»
يُحظر	يُسمح	يُسمح	
يُحظر	يُحظر	سيُتضح فيما بعد	منهج «باراشات دراخيم»

٧ - المجموعة

* وردت الحكاية التالية في التلمود الأورشليمي على لسان أحد التنايم:

ثمة مجموعة من الأشخاص يسرون في الطريق، وتعرضوا لأذى من قِبَل مجموعة من الأغيار، وهكذا قالوا لهم: أعطونا أحدكم فنقتله، وإذا لم تفعلوا قتلناكم جميعاً فليُقتل الجميع ولا تُمس نفس يهودية واحدة؛ وإذا حددوا لهم شخصاً بالاسم، مثلما في واقعة شيفع بن بكاري ^{שביל בן בכרי}^(*)، عليهم حينئذ أن يسلموه لهم فلا يُقتلون.

قال الراي شمعون بن لقيش: وهو شخص عوقب بالقتل مثل شيفع بن بكاري.

بينما يقول الراي يوحنا: رغم أنه شخص لم يُعاقب بالموت مثل شيفع بن بكاري.

(*) شيفع بن بكاري ^{שביל בן בכרי}: بحسب العهد القديم، هو شخص ينتمي لقبيلة بنيامين، وحدث أن تمرد على الملك داود، ودعا إلى فصل المملكة في أعقاب إحصار قبيلة يهودا للملك داود في القدس.

ويقرر الراي موشيه بن يسرائيل ايسر ليش في («يوريه ديعا» ١٥٧: ١):

فيما يخص الأغيار الذين يطالبون اليهود بـ: «أعطونا أحدكم نقتله» لا يفعلون، إلا إذا حدد الأغيار شخصاً معيناً بالاسم وقالوا أعطونا فلاناً.

وهناك من يرى أنه حتى إذا حدث ذلك، ليس عليهم أن يسلموه إلا إذا كان شخصاً معاقباً بالقتل مثل شيفع بن بكاري^(٢٦).

أما الراي كلبون هكوهين^(*) فيشدد في شرائع التوراة الأساسية ٥: ٥؛ وورد كذلك في «كيسيف مشنيه»:

رغم أنه ورد في التوسافوت ما يتفق مع رأيه، إلا أننا لم نفهم مغزى الأمر، فهذا هو استنتاج لذلك ورد في فصل «بساحيم»، بسبب ما قيل عن سفك الدماء أن «فليقتل ولا يرتكب ذنباً»، فتكون الفرضية هي: «لماذا تتوقع أن حياتك أهم من حياتي؟». فهذا فرضية تفيد بأنه يجب أن يُقتلوا جميعهم معه، ويُفَضَّل أن يموت وحده!

لكنه قد كتب بالفعل في إحدى الفقرات المشنوية أن:

ما ورد عن سفك الدماء: من (أنه يعتقد)، لا يعد أساساً لفهم مقصده، فمن المعروف أنه في حالة سفك الدماء، أنه يجب على مرتكب الجريمة أن يُقتل ولا يفعلها، إلا أنه منح الأمر مغزى من الفرضية الخاصة بالراي سفتي كوهين، لكن حتى هذه الفرضية لا نجدها، والغرض من ذلك هو أن يُقتل ولا يرتكب الجريمة^(٢٧).

٨ - اختلاف بين اليهود والأغيار - الفرضية مقابل شريعة بذل النفس

سنناقش الآن مثلاً مشابهاً للجماعة السيارة، ولكن في حالة أنهم من الأغيار.

وفقاً للراي شموئيل شنيئورسون، يُسمح ببساطة تسليم شخص واحد لإنقاذ الجميع، مثل كل الحالات التي تنطوي على مسألة حياة أو موت؛ حيث يُسمح لغير اليهودي بقتل الآخرين لينقذ نفسه.^(٢٨)

(*) الراي كلبون هكوهين (١٨٧٤ - ١٩٥٠ م): كان من حكماء اليهود في تونس.

«باراشات دراخيم» أيضًا، يقول: إن الأغيار ملزمون ببذل النفس عن القتل - استنادًا إلى إحدى الفرضيات. مثال الجماعة التي خصصت أحد أفرادها ليُقتل - ليس ثمة فرضية بعدم قتله لإنقاذ الباقي؛ لأنه لا شك أن قيمة الجماعة (وهو ضمنهم) أكثر بكثير من قيمته وحده.

ويخبرنا «منحات حينوخ» أنه: في حالة جماعة الأغيار، سيتم تسليم الفرد لينقذ حياة البقية:

ويبدو ببساطة بحسب «كيسيف مشنيه»، أن التلمود يذكر فرضية أخرى، أنه إذا كان، بحسب الراي موسى بن ميمون في شرائع الملوك، أن أبناء نوح غير ملزمين ببذل النفس أيضًا عن عبادة الأوثان؛ لأنهم لم تُفرض عليهم قط شريعة ببذل النفس، أما في حالة سفك الدماء، فقد ذهب «كيسيف مشنيه» إلى أنه من الناحية المنطقية، ما دام أنه سيفقد حياته في جميع الأحوال، يُحظر عليه إذا ارتكاب ذنب استنادًا لفرضية (لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟)...

فإن الشخص الذي يتم تحديده بالاسم من بين أفراد الجماعة، رغم أنه غير ملزم بالتضحية عنهم؛ لأنهم سيفقدون حياتهم في جميع الأحوال، فإنه ليس ثمة فرضية لإنقاذه.

إذن في الحالة التي يتم فيها تخصيص أحد الأفراد باسمه لدى الأغيار، فإنه لا شك في أن الأمر مسموح به. أما لدى اليهود فالأمر مرهون بخلاف فقهي بين الأمورائيم وكتب الفتاوى الدينية.

هل ثمة شيء يمكن استخلاصه في حالة عدم تخصيص شخص بالاسم؟ الأمر يتعلق بالسؤال التالي: لماذا يُحظر تسليم أحد أفراد الجماعة لإنقاذ البقية، إذا لم يتم تخصيص شخص معين؟

أدرك «كيسيف مشنيه»، أنه في هذه الحالة، فإن ثمة فرضية تحظر تسليم هذا الشخص:

في الحالة التي لا يتم فيها تحديد أحد الأفراد باسمه، عندما لا يقولون سوى: أعطونا أحدكم نقتله، هناك احتمالية لأن نقول عن كل فرد في المجموعة: لماذا تعتقدون أن حياته أقل أهمية حتى تقوموا بتسليمه؟ تقوموا بتسليم أحدكم وتنقذوا هذا!

ووفقًا لهذا الادعاء، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يقوموا بتسليم أي منهم.

ووفقاً لرأيه، يُحظر أيضاً لدى الأغيار تسليم أحد أفراد المجموعة عندما لا يتم تحديده بالاسم؛ لأن كل شخص حينها سيكون من حقه الزعم أمام البقية أن: «لماذا تعتقدون أن حياتي أقل أهمية من حياتكم؟ فلتقوموا بتسليم أنفسكم واركبوني!».

لكن «منحاحات حينوخ» يرى أنه حتى لو لم يتم تحديد شخص بالاسم، ليس ثمة فرضية تحظر التسليم؛ لأنه سيقال للشخص الذي تم تسليمه: «ماذا يضريك في الأمر؟ ستفقد حياتك في جميع الأحوال مع بقية المجموعة»:

فيما يخص سفك الدماء، فليقتل الشخص ولا يرتكب الجريمة، انطلاقاً من فرضية: «لماذا تعتقد أن حياتي أقل أهمية من حياتك؟» بمعنى أنه إذا أنقذ صاحبه عن طريق سفك دمائه هو، عليه أن يبذل نفسه لينقذ صاحبه، لكن في هذه الحالة، حتى إذا بذل نفسه سيقتل صاحبه؛ لأن المجرم يريد قتلهم جميعاً، لماذا يضحي بحياته إذًا؟ لأنه في جميع الأحوال؛ صاحبه لن ينقذ نفسه إذا ضحى هو بحياته، فكل شخص يمكنه أن ينقذ نفسه من الخطر الذي يهدد به، وكان يجب أن يقول «البقاء للأقوى»، فلماذا يضحي أيهم بحياته دون أن ينقذ ذلك صاحبهم؟

ووفقاً لمنهجه، أيضاً في حالة عدم تحديد شخص بالاسم، لا ينبع الخطر لدى اليهود من فرضية ما، لكن ينبع من خطورة القتل كما أوردنا رأى «كيسيف مشنيه»^(٢٩).

أما لدى الأغيار، فليس ثمة خطورة في القتل، لذا فإنه يُسمح بقتل الفرد لإنقاذ المجموعة، حتى إذا لم يتم تحديده بالاسم؛ لأنه لا وجود لفرضية «لماذا تعتقد أن حياتي أقل أهمية من حياتك؟»، إذا كان في نهاية الأمر سيموت الجميع^(٣٠).

لأننا بصدد يهودي سيفقد حياته، لذا فالالتزام بالوصية يسقط. لماذا يحسن في عيني الرب ألا نلتزم بالوصية؟، لماذا سيكون دمك أعلى لديه من الآخر؟^(٣١).

الأغيار في المقابل، غير ملزمين على الإطلاق ببذل النفس: «حتى إذا أُجبر على عبادة الأوثان، فليفعل»^(٣٢). فلديهم، ليس ثمة جريمة في الأمر في وجود خطر على الحياة، والخطر هو بسبب ادعاء القتل تجاه القاتل فحسب. هنا الفرضية تُقال لخلق خطر، وليس من أجل التأكيد على حظر قائم.

المعنى المقصود هو أنه لدى اليهود، يحظر القتل في جميع الأحوال؛ لأنه بهذا سيلحق أذى يهودي آخر، وبالتالي فإن أساس السماح بالقتل باطل.

أما لدى الأغيار، فإنه يجب أن تكون هناك فرضية لتوضيح سبب حظر قتل غير يهودي غير يهودي آخر، وهذه الفرضية التي يقوها من يتعرض للقتل، هي التي ستخلق الحظر؛ لأن الأغيار في الأساس غير ملزمين بشرائعهم في حالة وجود خطر على الحياة، فإذا لم يستطع غير اليهودي الذي يتعرض للقتل إقناع الطرف الآخر بأن «حياتك ليست بأهم من حياتي»، فإنه ليس حظر لقتله.

ثمة حالات تكون فيها الفرضية موجودة لتسمح للأول بقتل الآخر؛ لأن فرضية «حياتي أولى^(*)»، وفرضية «حياتك ليست بأهم من حياتي» ليست صحيحة دائماً، كما قال الراي يوثيل سيركيش^(**) في كتابه «بايت حاداش». (٣٣).

في هذه الحالات، يُسمح للأغيار بالقتل لهذا الغرض، حتى إذا كان الأمر محظوراً لدى اليهود.

٩ - استحداث تشريعي في العلاقة بين اليهود والأغيار

ارتكب رأوبين جريمة دون تعمد، وأصيب شمعون على إثرها بإصابات بالغة الخطورة، جعلت حياته مرهونة بزرع كبد شخص معافي، لذلك فهو يرغب في قتل رأوبين ليحصل على كبده لإنقاذ حياته.

يبدو أن الشريعة اليهودية تُحرم ذلك^(٣٤). فلا شك في أن رأوبين ارتكب جريمة، لكن هذا ليس مبرراً لقتله، فعلى اليهودي أن يضحي بنفسه حقناً للدماء؛ لأن ارتكاب يهودي جريمة في حق يهودي آخر، يعد خسارة للأمة اليهودية .

أما لدى غير اليهود، فلا يمكن منع شخص مصاب من إيقاع الضرر بالشخص الذي تسبب في إصابته؛ حيث إنه لا داعي لديهم لإنقاذ القتال؛ لأنه السبب في حدوث الكارثة.

والفرضية التي يتم الاحتكام إليها هنا، هي: «هل حياتك أهم من حياتي؟^(***)» أي، لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي، حتى تتسبب في إيذائي بسبب تهورك، دون تحمل نتائج أفعالك؟!

(*) حياتي أولى חיי קודמים: تعبير ديني يعني أن إنقاذي لحياتي يسبق في الأهمية أي شيء آخر.

(**) الراي يوثيل سيركيش (١٥٦١ - ١٦٤٠م): من كبار الحكماء الأواخر.

(***) מאי חייך: تعبير ورد في التلمود يطرح تساؤلاً مفاده: لماذا تعتقد أن دمك أغلى من دمي، أي حياتك أهم من

حياتي؟!

١٠- حكم إنقاذ شخص متضرر من شخص مؤذٍ فيما يخص الأملاك والأرواح

يمكن الاحتكام إلى فرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟» فيما يخص الأملاك، لتكون الصيغة كالتالي: لماذا تعتقد أن ما تملكه أنت أهم مما أملكه أنا؟!

عندما يكون الخيار الوحيد هو الحصول على أملاك فلان حتى لا تلحق بأملاكك أذى، فإنه يُحظر عليك فعل هذا، ومن يفعل هذا يعد مُلزمًا بالتعويض، حسب ما ورد في «شولحان عاروخ»^(٣٥)، عندما تشكل أملاك فلان خطرًا على أملاكه، يُسمح لي بإلحاق الأذى بأملاكه، ولا يمكنه حينها الزعم بأن «أملاكه أهم من أملاكه»؛ لأنه يمكنني أنا الآخر الزعم بأن «أملاكه أهم من أملاكه»، على غرار فرضية «حياتي أهم»، ليس ثمة داعٍ إذن لتحمل الضرر دون الدفاع عن النفس.

كما ورد في الجمارا في (بابا قاما):

إذا صعد ثور فوق ثور آخر، وجاء صاحب الثور الذي بالأسفل وقام بإفلاته، ليسقط الثور الأعلى ويموت، لا يوجد إلزام على هذا الشخص.

أما إذا دفعه نحو الثور الذي يعتليه مما أدى لموته، ففي هذه الحالة يجب التأكد من شيء آخر، أنه إذا كان يستطيع سحبه ولم يفعل، فهو مُلزم بالتعويض، أما إذا لم يستطيع إفلاته، فلا إلزام عليه^(٣٦).

إذا تصادف أن شاهد أحدهم ثورًا يهاجم الثور الذي يمتلكه، لا حاجة له للتأكد ما إذا كان صاحب الثور هو المذنب الحقيقي، أو أنه حافظ على ثوره جيدًا، بيد أن الثور ارتكب الجريمة رغمًا عن صاحبه. على كل حال يُسمح له بالدفاع عن نفسه ضد الثور، لا سيما والجمارا تورده بوضوح هذه الفتوى المشنوية الخارجية (البرائتا)، في حالة وجود ثور أحمق؛ حيث تتحدث عن أن: «الثور ليس في حاجة إلى حراسة»^(٣٧).

أي أنه حتى إذا أُعفي صاحب الثور من دفع التعويض، يُسمح للمتضرر بإلحاق الأذى بأملاك صاحب الثور ليدافع عن ثوره.

وكما يتلخص في «شولحان عاروخ» في باب «شرائع الإضرار بالأملاك»، فإنه:

إذا كانت أملاك الأول تتسبب في ضرر لأملاك الثاني، وإنقاذ أملاك الأول سيكون على حساب أملاك الثاني، يُسمح له بالإضرار بها.

توصلنا إلى نتيجة مفادها: أنه عندما تضرر أملاك الغير بأملاكي، حتى إذا حدث هذا دون قصد، يُسمح لي بالدفاع عن نفسي وبإلحاق الأذى بأملاكي، ولن يستطيع حينها الزعم بأن «أملاكي ذات قيمة أعلى من أملاكي».

١١- دلالة القانون الجنائي لدى الأغيار

رأينا أنه وفق ما ورد في كتاب «باراشات دراخيم» أيضاً، يمكن الاحتكام إلى فرضية «أنت لست بأهم مني»، في قانون العقوبات الجنائية لدى الأغيار، بيد أنها ليست قوية بما يكفي كما هو الحال في القانون المدني. أي أنه ليس ثمة تغليظ في العقوبة لدى الأغيار في حالة القتل.

إذا كان القانون المدني يميز إلحاق الأذى بالشخص المعتدي دون الاحتكام لفرضية «أنت لست بأهم مني»، فلا بد أن نفس الأمر، في القانون الجنائي، أيضاً، انطلاقاً من فرضية «حياتي أهم من حياتك».

الأمر مختلف بالنسبة للشريعة اليهودية، التي لا تحتكم إلى الفرضية سالفة الذكر؛ لأنه على كل يهودي التضحية بنفسه، حتى لا تخسر الأمة اليهودية أحد أفرادها.

بناء على ذلك، فإنه في حالة قيام غير اليهودي بإلحاق الأذى بغير اليهودي، يتيح قانون العقوبات الجنائية للمتضرر الانتقام لنفسه، حتى إذا صدر هذا عن المعتدي دون قصد، كما هو الحال في القانون المدني.

على سبيل المثال: إذا اعتلى غير اليهودي درجات سلم مرتفع، ثم فجأة أفلتت قدمه أو انهارت إحدى الدرجات من تحت قدميه، ونقصد هنا إحدى الدرجات القوية المثبتة بإحكام، فإن الأمر يعد حادثة قدرية^(٣٨). إذا تسبب هذا في قتل شخص آخر من الأغيار يقف أسفل درجات السلم، يُسمح للمتضرر دفع الضرر عن نفسه عن طريق دفع درجة السلم خلف الدرابزين ليموت الشخص الذي يقف فوق الدرج.

مثال آخر: إذا انتاب غير اليهودي حالة صرع؛ مما تسبب في دفعه لغير يهودي آخر يقف بجانبه ليسقط من عل، والوسيلة الوحيدة لينقذ الشخص الثاني نفسه هي أن يسقط المريض نفسه، يميز كتاب «باراشات دراخيم» في هذه الحالة للمتضرر أن يدفع المريض فيسقطه؛

لأنه يُلحق به الأذى. ويمكن للشخص الثاني الاحتكام إلى فرضية «حياتي أهم» في مواجهة الشخص المريض.

بتشابه هذا الحكم مع نظيره في القانون المدني في حالة اعتلاء ثور لثور آخر، كما أسلفنا. في المقابل، ترى الشريعة اليهودية ضرورة التضحية بالنفس؛ استنادًا لتعاليم التوراة. وبالفعل عندما يتم إنقاذ حياة يهودي، تبيح التوراة بعض المحظورات؛ انطلاقًا من مبدأ «ومن يلتزم بتطبيق شرائعي، يُجزى خيرًا في الدنيا والآخرة». عندما يتعرض اليهودي لخطر الموت المؤكد، يجب عليه التضحية بنفسه، بدلًا من وقوع جريمة قتل.

وإذا كان ببساطة هناك تحريم للقتل في حالة «اقتل فلانًا أو نقتلك»، كما أوضحنا من قبل حسب رأي الرابي شلومو بن يتسحاق، فإنه يمكن الاحتكام أيضًا لهذه الفرضية في حالة قتل يهودي ليهودي آخر دون تعمد؛ حيث إنه يُحظر على المتضرر أن يُلحق الأذى بالقاتل حتى ينقذ حياته؛ لأننا في هذه الحالة سنخسر أحد أفراد الأمة اليهودية.

١٢- التعسر في الولادة

ورد في التلمود في باب «الطهارة»(*) في فصل «أوهالوت»(**):

أنه إذا تعسرت المرأة في ولادتها، يجب قطع أوصال الجنين في أمعائها وإخراج أعضائه العضو تلو الآخر؛ لأن حياة الأم أهم من حياة الجنين. إذا خرجت رأس الجنين، يُحظر قتله؛ لأنه يُحظر قتل شخص من أجل شخص آخر.

ماذا يكون الحكم في الحالة المشابهة لهذه الحالة في القانون المدني؟

قام شخص ما ببيع المولود الذي أنجبته بقرته لشخص آخر^(٣٩)، البقرة تواجه عسرًا في ولادتها، والسبيل الوحيد لإنقاذها هو قطع أوصال الجنين؛ حيث إنه إذا لم يحدث ذلك ستموت البقرة، ويعيش المولود.

يمكننا أن نفهم من هذا أن الجنين يؤذي البقرة، ولذلك يُسمح لصاحب البقرة بأن يقتل

(*) باب الطهارة ٥٥: هو الباب السادس بين أبواب التلمود، ويختص بمسائل الطهارة والنجاسة.
(**) «أوهالوت»: تعني الخيام ٥٥: هو الفصل الثاني من باب الطهارة، وهو الباب السادس والأخير من التلمود.

الجنين، مثلها هو الحال في حكم الثور الذي اعتلى ثورًا آخر. رغم أن هذا الضرر وقع رغماً عن الجنين، فإنه يُسمح، كما أوضحنا، إلحاق الأذى بالشخص الذي ارتكب خطأ دون قصد.

يمكننا أن نفهم أيضًا، أن البقرة تضر بالمولود؛ لأنها لا تسمح له بالخروج من رحمها، حتى لو كانا يضران بعضهما البعض رغماً عنهما، كما ورد في كتاب «ابن هازل»^(*)، في قسم «شرائع القتل والحفاظ على الأرواح»:

لأن هذه طبيعة الأمور، أن يضر بعضهما البعض؛ بحيث إن المرأة تضر الجنين بغلقها طريق الخروج في وجهه، وبهذا تعد بالفعل قاتلة.

ليس من الواضح في هذه الحالة من تعدى على مَنْ؟! لذلك يُحظر على أي منها إلحاق الأذى بالثاني، ولتصوير الأمر، نورد المثال التالي:

إذا سقط شيء يخصني فوق قرني ثور، وتسبب القرنان في إلحاق الأذى بهذا الشيء، لا شك في أنه يُحظر إلحاق الأذى بالثور؛ لأنه لم يضرني، بل أنا الذي قد تعرضت للأذى بسببه.

والمثل بالمثل: إذا سقط ثور رأوين رغماً عنه فوق ثور شمعون؛ مما أدى إلى اختناق الثور الذي يمتلكه الأخير، يُسمح للثور المتضرر بإلحاق الأذى بثور رأوين لينقذ نفسه، لكن يُحظر على رأوين إلحاق الأذى بثور شمعون؛ لأن الثور الذي يمتلكه هو المعتدي في هذه الحالة.

أما فيما يخص المرأة والجنين: فمن المستحيل أن نعلم أي الطرفين بدأ بالأذى. فلا يمكن لأي شخص أن يزعم أن الطرف الثاني هو المعتدي، وأنه يُحظر على أي شخص إلحاق الأذى بالطرف الثاني.

إذا فهمنا، كخيار ثانٍ، أنه إذا كانت الأم والجنين يضران بعضهما البعض، فمن الواضح بالنسبة للمرأة التي تعاني عسرًا في الولادة، أن نفهم لماذا يُحظر عليها قتل الجنين، كما هو الحال في القانون المدني.

أما إذا فهمنا أن الجنين وحده هو الذي يضر الأم دون أن تضره هي، فلماذا يُحظر إذن على الأم قتل الجنين الذي يسكن في أحشائها بعد أن ظهرت رأسه في الخارج؟!

(*) «ابن هازل אבן הازל»: كتاب يقع في سبعة أجزاء من وضع الحاخام ايسر زلمان ميلتسر א'סר זלמן מילצ'ר، ويدور حول الراي موسى بن ميمون، وتحديثات الراي موسى بن نحمان على التلمود البابلي.

وانطلاقاً من فرضية أن «حياتها أهم»، يمكنها أن تحمي نفسها، كما هو الحال في القانون المدني الذي يميز لصاحب البقرة قتل الجنين الذي يلحق الأذى بالأم.

ويستوي ما تقدم مع ما أوردنا حول السائد بين اليهود؛ حيث إنه يُحظر قتل شخص، إلا إذا كان هذا من أجل إنقاذ حياة يهودي. وفي حالة الولادة المتعسرة، فإن أحد الطرفين سيموت من تلقاء ذاته؛ لذا فإنه يُحظر على الأم قتل الجنين لتتقذ نفسها^(٤٠).

ثمة تشديد في قانون العقوبات الجنائية أكثر منه في القانون المدني العادي؛ حيث إنه يُحظر قتل الشخص الذي ارتكب ذنباً دون تعمد، على الرغم من أنه يُسمح بالإضرار بأموالك نفس الشخص.

وحسب ما أورد الرابي يسرائيلي^(*):

ورغم أنه يُحظر إلحاق الأذى بالجنين ما دامت رأسه قد خرجت من بطن الأم، فإن هذا يسري على اليهود فحسب؛ حقناً للدماء^(٤١).

في المقابل، بالنسبة للأموال، لا يوجد إلزام بالتضحية بالنفس، مع ضرورة تحديد الشخص المذنب. يتطابق الأمر لدى الأغيار، فيما يخص هذه الحالة، كما هو الحال في القانون المدني؛ حيث إن مسألة التضحية بالنفس تنبع من فرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟»، وليس بسبب ضرورة تنفيذ الشرائع.

إذا كان القانون المدني يميز لصاحب البقرة قتل الجنين الذي يسبب لها الأذى، فإنه يُسمح كذلك للداية أن تقتل الجنين الذي يشكل خطراً عليها؛ انطلاقاً من فرضية «حياتي أولى»^(٤٢).

١٣- الخلاف بين التلمود البابلي والتلمود الأورشليمي

ورد في الجمارا، وبالتحديد في السنهدرين:

قال الرابي هونا^(**): يُسمح بإنقاذ حياة الطفل الصغير الذي يسبب ضرراً، أما الشخص البالغ فليس من الضروري تحذيره أولاً، وليس ثمة تفرقة هنا بين كبير أو صغير.

(*) الرابي يسرائيلي רבי ישראל: هو شاؤول يسرائيلي שאול ישראל، من كبار علماء العهد القديم، وله مؤلفات تشرعية مهمة.

(**) الرابي هونا רב הונא: ورد ذكره كثيراً في التلمودين البابلي والأورشليمي، ينتمي للجيل الثاني من الأمورايم في بابل، عاش في النصف الأول من القرن الثالث.

وبالتحول للراي حسدا وخلافه مع الراي هونا نجد ما يلي: «يُحظر إلحاق الأذى بالجنين إذا أخرج رأسه؛ لأنه يُحظر قتل نفس لصالح نفس أخرى» لكن ماذا إذا كان الجنين هو الذي يمثل خطراً؟!

يبدو أن الجمارا أدركت أن المخلوق الصغير يشكل خطراً حقيقياً على الأم، رغم أنها لا تمثل أي خطر عليه، لكن يُحظر عليها قتله؛ لأنه يضر بها دون قصد، وليس بإرادته، كما ورد في (تيفئيريت يسرائيل (**)) (٤٣):

«لا يُعتبر الطفل مذنباً؛ لأنه لم يتعمد إيذاء الأم».

وفقاً لهذا التصور، فإن ثمة تشديداً لدى الشريعة اليهودية أكثر في القانون المدني كما أوردنا سلفاً. لكننا نجد معنى مختلفاً في التلمود الأورشليمي، وبالتحديد في السنهدرين:

«هل يمكن افتداء الكبير بالصغير؟»

انتقد الراي يرمياهو (***) هذا المبدأ بقوله:

«يُحظر إلحاق الأذى بالطفل المولود إذا أخرج رأسه ومعظم أجزاء جسده، حتى لا تُزهد روح لصالح روح أخرى». واختلف الراي يوسي (***) مع الراي بون (***) والراي حسدا حين قال: «لا يمكن معرفة من قتل من».

يرى التلمود الأورشليمي أنه ليس ثمة دليل في المشناه يمنع قتل المولود الصغير الذي يشكل خطراً على أمه؛ لأن كلا الطرفين يضران بعضهما البعض، كما ورد في تفسير «بنيه موشيه» (***) .

أي أنه مثلما تتعرض الأم لخطر الوفاة بسبب آلام الولادة، فالمولود أيضاً يتعرض لنفس الخطر ولنفس السبب. وفقاً لهذا، فإنه إذا كان أحد الطرفين يضر بالطرف الثاني، حتى لو كان

(*) «تيفئيريت يسرائيل תפארת ישראל»: مؤلف فكري من وضع الراي يهودا ليفا بن بتسلئيل רבי יהודה ליווא בן בצלאל/מהר"ל.

(**) الراي يرمياهو רבי ירמיהו: من كبار الأمورائيم حكماء التلمود الذين عاصروا انتهاء تدوينه على يد الراي يهودا هناسي في فلسطين، وعاصر الجيل الرابع، ولد في بابل، وهاجر بعدها لفلسطين، وكان دائماً ينتقد الإنتاج الفكري ليهود الشتات في بابل.

(***) الراي يوسي רבי יוסי: من كبار التنائيم الذين عاصروا آخر ٢٠٠ عام من فترة الهيكل الثاني.

(****) الراي بون רבי בון: هو الراي يوسي باربي بون، من أمورائيم فلسطين، وينتمي للجيل الخامس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي.

(*****) «بنيه موشيه פנה מושיה»: الكلمة تعني «وجه موسى» وهو أحد كتب التفاسير اليهودية.

هذا رغماً عنه، يُسمح بقتله، كما يجيز القانون المدني إلحاق الأذى بأمالك الطرف الذي ارتكب الخطأ دون تعمد.

من خلال هذه الآراء، يمكننا أن نتبين أن التساؤل الذي يطرح نفسه، حول ما إذا كان يُسمح ليهودي بقتل يهودي آخر ارتكب جريمة قتل رغماً عنه أم لا؟، نتبين أن إجابة مثل هذا السؤال مرهونة بالخلاف القائم بين التلمود الأورشليمي والتلمود البابلي. فالبابلي لا يجيز القتل في هذه الحالة رغم كون الشخص مذنباً؛ لوجود تشدد في تحريم القتل.

لكن وفقاً للأورشليمي، فإنه يُسمح بقتل الشخص المذنب، وفيما يخص المرأة المتعسرة في ولادتها، ومسألة عدم السماح لها بقتل وليدها، فإن الأمر يرجع لصعوبة تحديد المذنب في بداية الحدث، وما يترتب على ذلك من تحديد من يلحق الأذى بمن^(٤٤).

لكن يمكن أن ندرك عدم وجود خلاف حول هذا من خلال ما يلي:

فقد ورد في «إيجروت موشيه»^(*) أنه يمكننا أن نفهم مما ورد في التلمود الأورشليمي أنه رغم أن الجنين يضر بالأم بينما لا تضره هي، كما ورد «لم يقصد الجنين الإيذاء، بل تصادف استحالة أن يعيشا كلاهما...» فإن كلا منهما يعد متضرراً، حتى إذا كان الجنين هو السبب؛ لأنه لم يكن متعمداً.

أي أن الأورشليمي أيضاً يتفق مع أن الجنين هو من يؤذي الأم. لكن الأورشليمي يتفق كذلك مع أن الجنين يتسبب في هذا الضرر رغماً عنه، ويُحظر قتله في هذه الحالة؛ لأن القانون الجنائي لدى اليهود لا يجيز قتل من يتسبب في ضرر رغماً عنه.

ففي مثل هذه الحالة يمثل كل طرف خطراً على الطرف الآخر، ويُحظر على أي منهما إلحاق الأذى بالطرف الآخر.

ويصف التلمود الأورشليمي هذا الوضع بالجملة التالية «لا تعلم من قتل من؟»، فرغم أن الجنين هو الذي يتسبب في الأذى، فإنه يفعل هذا رغماً عنه، لذا يُحظر المساس به. يتفق التلمود الأورشليمي والتلمود البابلي في اتباع هذا الأسلوب، أي أن من تسبب في ضرر دون قصد، ليس عليه ذنب، رغم أن القانون المدني يجيز الدفاع عن النفس ضد الشخص المتسبب في الضرر رغماً عنه.

(*) «إيجروت موشيه אנדרות משה»: والكلمة تعني «رسائل موسى» كتاب تفسيري يقع في ثمانية أجزاء من تأليف الرابي موشيه فاينشتاين משה פיינשטיין، ويضم بين دفتيه مجموعة من الأحكام التشريعية التي تشكل حجر أساس في مجال الفتاوى الشرعية.

* يمكن القول إن التلمود الأورشليمي يتفق مع عدم قتل الشخص الذي ألحق الأذى دون تعمد، وما دعم إلغاء هذا الدليل من المشناه هو أن كلا الطرفين يضر بعضه البعض. ولكن هذا لا يعني استحالة نفي لجوء الطرف المتعدي للقوة، إلا أن افتراض أن كلا الطرفين يهاجم بعضه البعض، وهو افتراض تم الخلاف بشأنه بشكل يتطلب الإسهاب، رغم أنه بغض النظر عن هذا، يُحظر قتل الجنين؛ لأنه تسبب في الضرر رغماً عنه (ويمكننا أن نضيف كذلك أنه من المهم إيجاد ذريعة لذلك، حتى نتعلم من هنا أن القانون المدني هو الآخر لا يميز إيذاء الجنين، رغم عدم تشدد القانون الجنائي في هذا).

وفقاً لهذا، فإنه ليس ثمة خلاف بين التلمود البابلي والتلمود الأورشليمي حول عدم السماح بقتل الشخص المتسبب في الضرر رغماً عنه، لكن هناك خلاف بينهما حول الظروف المحيطة بالأم التي تواجه عسراً في الولادة، وهل يُسمح في ضوء هذا الكلام، لصاحب البقرة بأن يصد هجوم هذا الجنين الذي يتسبب للبقرة في آلام تؤذي لتعسر في الولادة؟

* ثمة احتمالية أخرى مفادها: إن التلمود البابلي يتفق مع التلمود الأورشليمي حول ضرورة قتل الشخص الذي تسبب في الضرر رغماً عنه.

وفقاً لهذه الفرضية، نفهم أن التلمود البابلي يقصد أن «الأذى كان قدرياً»، أي أنه من المستحيل الجزم بأن الجنين أضر بالأم؛ لذا فكلا الطرفين يعد آثماً، ويُحظر قتل الجنين^(٤٥).

وبناء على هذه الفرضية، فإنه ليس ثمة فرق بين اليهود والأغيار في القانون المدني، أي أنه يُسمح بقتل الشخص الذي ألحق الأذى رغماً عنه، سواء في القانون المدني أو الجنائي.

على أية حال، فإن أحكام القانون الجنائي فيما يخص التضحية بالنفس لدى الأغيار، ليست أكثر خطورة من أحكام القانون المدني؛ لذا فليس ثمة خلاف حول السماح لأي شخص غير يهودي بقتل غير اليهودي الذي سقط فوقه من عل رغماً عنه.

ونورد فيما يلي جدول ببعض الاختلافات بين التلمود البابلي والأورشليمي، فيما سبق من قضايا:

البابلي يتفق مع الأورشليمي تفسير ٣	ثمة خلاف فحسب في القانون المدني تفسير ٢	الأورشليمي تفسير ١	الخلاف بين التلمود البابلي والأورشليمي (التفسير البسيط الذي ورد في متن الفصل)	التفسير المحتمل
يُحظر التدخل	البابلي: يُسمح لصاحب البقرة بقتل بالجنين الأورشليمي: يُحظر التدخل	يُسمح لصاحب البقرة بقتل بالجنين	البابلي: يُسمح لصاحب البقرة بقتل بالجنين الأورشليمي: يُحظر التدخل	حكم جنين البقرة وجنين الأغيار
يُحظر إيذاؤه	يُحظر إيذاؤه	يُحظر إيذاؤه	يُحظر إيذاؤه	الجنين اليهودي
يُحظر (حتى على المتضرر) إيذاء المعتدي	يُحظر (حتى على إيذاء المعتدي	يُحظر (حتى على المتضرر) إيذاء المعتدي	البابلي: يُحظر إيذاؤه الأورشليمي: يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	اليهودي الذي سقط من علٍ فوق يهودي
يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	يُسمح للمتضرر بإيذاؤه	غير اليهودي الذي سقط فوق غير اليهودي من علٍ

١٤- ملخص

في حالة «اقتل فلائاً أو نقتلك»، نجد خلافاً لدى الأغيار:

حسب شموئيل شنيئورسون، يُسمح للمتضرر بإيذاء الذي تعدى عليه لينقذ نفسه، وحسب كتاب «باراشات دراخيم»، فإنه يُحظر الاحتكام لأي فرضية من الفرضيات سالفه الذكر.

إن الرخصة التي يمنحها شموئيل شنيئورسون مفادها على أية حال، هو أن وجود الطرف الآخر يمثل خطراً ما، لذلك يُسمح لغير اليهودي، إذا قام أحدهم

بالوقوف في طريقه، أن يقتله لينقذ حياته. ويجب مناقشة مسألة ما إذا كان يُسمح لغير اليهودي، حسب شموئيل شنيئورسون، بقتل شخص آخر لا يمثل خطراً عليه، بل هو فحسب، يرغب في استغلال وجوده في المكان لينقذ حياته؟

وفقاً لكتاب «باراشات دراخيم»، فإنه يجب على غير اليهودي التضحية بحياته في حالة القتل، مثلما هو الحال لدى اليهود؛ لأنه لدى اليهود ينبع الأمر من ضرورة التضحية بالنفس فيما يخص تنفيذ الفرائض الدينية، في الوقت الذي ينبع فيه الأمر لدى الأغيار من مجرد فرضيات.

يؤكد كتاب «باراشات دراخيم» على أنه إذا كان أحد الطرفين يمثل خطورة على الطرف الآخر، حتى لو كان هذا رغباً عنه، يُسمح للطرف الأول بإلحاق الأذى بالطرف الثاني، كما هو الحال في القانون المدني الذي يحفظ للطرف الأول حقه في الدفاع عن نفسه. هذا رغم أن الشريعة اليهودية لا تميز هذا^(٤٦).

من يعترض طريق شخص	شخص يلحق الأذى دون تعمد	«اقتل فلاناً أو اقتل فلاناً أو	العلاج عن طريق إيذاء الغير
يهرب من قاتل	يُسمح بإيذائه	يُسمح بإيذائه	يُسمح بإيذائه
يُسمح بإيذائه	يُسمح بإيذائه	يُسمح بإيذائه	يُحظر إيذاؤه
يُسمح بإيذائه، وسيوضح الأمر فيما بعد	يُسمح بإيذائه	يُسمح بإيذائه	يُحظر إيذاؤه

١٥- حكم الشخص الذي يتسبب في أذى بشكل مباشر، اعتراض طريق في حكم الملكية الخاصة:

ذكرنا فيما سبق القضية الواردة في التلمود في «بابا قاما» في الفصل الثالث، والتي تدور حول السماح بإلحاق الأذى بالشخص المتعدي لاتقاء شره، حتى إذا كان هذا الأذى تم رغباً عنه.

سنناقش الآن أمثلة أخرى وردت في الجمارا لتعريف كلمة «معتد»:

«من يملأ فناء صديقه بأباريق الخمر والزيت التي يمتلكها، يُسمح بتحطيمها».

المقصود ببساطة هو أنه: إذا كان صاحب الفناء يتعرض لخسارة مادية بسبب وجود هذه الأباريق لديه، فإنه يُسمح له بتحطيمها لينقذ نفسه من الخسارة.

ثمة سؤال يطرح نفسه هنا: هل الجمارا تقصد هنا فحسب أن هذا الشخص قد وضع الأباريق عن عمد، أم أن الأمر يستوي إذا فعل هذا دون تعمد؟ ونورد مثالاً آخر هنا: انتقال أغراض الأول لفناء الثاني الذي يقطع الطريق على الأول. مالك الفناء يُهرع للخروج من الفناء، وإذا لم يتمكن من الخروج، الآن، سيتعرض لخسارة مادية كبيرة، رغم أنه يعلم أنه ربما يصطدم بأغراض الأول، مما سيؤدي إلى تحطيمها رغمًا عنه.

وفقًا لما ورد سلفًا، فإنه أيضًا عندما تتواجد أغراض شخص ما في فنائي رغمًا عني، يُسمح لي بالإضرار بأغراضه، إذا كانت تعيق طريق الخروج من الفناء؛ لأنها تسبب لي في خسارة مادية. في هذه الحالة، تسبب صاحب الأغراض في أذى دون أن يقصد؛ لأن أغراضه في حوزة شخص آخر، ويُسمح، كما أسلفنا، بالحاق الأذى بأغراضه تلك.

مثال آخر: ألقى رأوبين ببعض الأواني من فوق السطح، لتسقط فوق وسائده^(٤٧) الموضوعة تحت التصرف العام، والموجودة في مكان يُسمح له باستخدامه. سقط شمعون دون تعمد، وكان على وشك إسقاط الوسائد أثناء سقطته تلك، ونتيجة لهذا تحطمت الأواني التي سقطت من فوق السطح. ببساطة، يُسمح لرأوبين الدفع بشمعون ومنعه من السقوط والدفع بالوسائد، حتى لو تسبب هذا في ضرر مادي لشمعون؛ لأن شمعون يتسبب في ضرر مادي لرأوبين بسقوطه، وبالتالي من حق رأوبين الدفاع عن نفسه.

١٦- حكم فرض غرامة مالية على من يلحق الأذى بالشخص الذي يقطع الطريق

ورد في الجمارا في «بابا قاما»، حول الغلة^(*) التي تعيق إنقاذ أحدهم، أن الشخص الذي يلحق الأذى بالغلة لينقذ نفسه، عليه أن يدفع تعويضًا ماديًا وفقًا للأصول المرعية في هذه الحالة، حتى إذا كانت مسألة حياة أو موت:

«يُحظر على اليهودي أن يتسبب ليهودي آخر في خسارة مادية لينقذ نفسه»،

(*) المقصود بالكلمة في اللغة المحصول بشكل عام.

وكما ورد في التفاسير الخارجية: «وعليه أن يدفع تعويضًا ماديًا عندما أنقذ نفسه؛ لأنها مسألة حياة أو موت»^(٤٨). التفسير الخاص بالجارامفاده هو: أن الغلال أعاق الطريق أثناء محاولة إلحاق الأذى بالفلسطينيين^(*) (٤٩).

ورغم هذا فإن داود ملزم بدفع تعويض، إذا ألحق الأذى بالغلة؛ لأنه أنقذ نفسه على حساب أملاك الغير، ونفس الحال أيضًا بالنسبة للمتضرر الذي حطّم الأواني؛ حيث ورد: إذا تعمد شخص إيذاء شخص آخر، وقام أثناء ذلك بتحطيم الأواني الخاصة بشخص ثالث، حينئذ يكون ملزمًا بدفع تعويض عن الخسائر؛ لأنه حاول الاستفادة على حساب أملاك الغير.

أي أنه على الرغم من أنه يُسمح للمتضرر بإلحاق الأذى بالأغراض التي تعيق طريقه؛ لأن حياته مهددة، فإنه ملزم بدفع تعويض عن ذلك. من وجهة نظر القانون المدني، فإن الأملاك التي تعيق الطريق لا تعد خطرًا، ومن المستحيل التعرض لها دون دفع تعويض.

بمعنى آخر: إذا لم يكن ثمة خطر على الأرواح واقتصر الأمر على ضرر مادي، يرغب الفلسطينيون، أي المتضرر، في أن يتم سداده، فإنه يُحظر التعرض للأملاك التي تعترض الطريق، ولذلك فإنه عندما يُسمح بفعل هذا لإنقاذ حياة شخص آخر، يجب دفع التعويض.

١٧- الانقسام في الرأي حول حكم الشخص المتعدي والشخص الذي يعيق طريق الإنقاذ

لأول وهلة، نجد أنفسنا أمام معضلة مفادها أنه: من ناحية، رأينا أنه عندما تضرني أملاك شخص ما، يمكنني الدفاع عن نفسي وإلحاق الأذى بأملكه، حتى لو كان هذا رغبًا عنه. ومن ناحية أخرى، عندما تعيق أغراض شخص ما طريقي، فأقوم بإلحاق الأذى به لإنقاذ نفسي، أكون ملزمًا بدفع تعويض عن هذا... ما السبب في هذا؟ إذ إن هذه الأغراض تعيق طريقي وتعترض حياتي للخطر، ولذلك يُسمح لي بإلحاق الأذى بها لإنقاذ حياتي. ما الفرق إذن بين الحالتين؟

(*) الفلسطينيون פלשתיים: أحد شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم، وخاضوا - بحسب العهد القديم - حربًا ضد سبط إسرائيل بقيادة الملك داود.

الانقسام في الرأي بين الحالتين يدور حول أنه: إذا كان لأول وهلة، يُسمح للشخص الذي تسبب في الأذى رغماً عنه أن يفعل ما فعل (في الحالة التي يحاول فيها إنقاذ نفسه من خسارة مادية)، يُحظر على الشخص الثاني أن يضره.

هذا هو السبب الذي يجعل القانون المدني لا يعتبر مالك الغلة متعدياً، بل متضرراً، ويجب تعويضه عن خسارته. ويُسمح للشخص أن يضع أملاكه في أي مكان، حتى لو بإهمال، وحتى إذا كان هذا سيتسبب في ضرر مادي لشخص آخر.

فمثلاً: إذا كانت ثمة عربية فارغة تتدحرج في اتجاهي، والوسيلة الوحيدة لإنقاذها هو أن تعبر من الطريق الذي أسير فيه (والذي يحق لي السير من خلاله)، من المستحيل إلزامي بالتوقف عن السير لإخلاء الطريق للعربة، حتى لو تعمدت هذا؛ لأن المكان مخصص لي (والسبب الوحيد الذي يجعلني أخلى الطريق هو فريضة «إعادة الأغراض المفقودة»^(*)). حتى إذا فعلت هذا عن عمد، يُحظر على صاحب العربة أن يعطي لنفسه الحق في إلحاق الأذى بي بدعوى أنني لم أعيد إليه أغراضه المفقودة. يتطابق هذا الحكم مع الحكم الذي يحظر سرقة القليل من المال من الطرف الثاني من أجل كسب مبلغ مالي أكبر^(٥٠).

وعلى هذا، يكون موقف داود في الحالة سالفة الذكر هو أنه: أنقذ نفسه على حساب أملاك الغير. ومن حق مالك الغلة أن يحصل على تعويض وفقاً لما يقره القانون المدني. على الرغم من أن القانون الجنائي يميز إلحاق الأذى بالغلة في هذه الحالة؛ لأن إنقاذ حياة شخص أهم من إنقاذ الأملاك.

هذا يعني أنه، إذا كان ثمة شخص مؤذ طلب من شخص آخر أن يشغل طريق إنقاذ شخص ثالث في مكان مهجور، بهدف منع الطرف الثالث من إنقاذ نفسه من الضرر المادي الذي سيلحق به من قبل الطرف الأول، بينا الشخص الثالث يهدد بفرض عقوبة على من يقف في طريقه، يُسمح في هذه الحالة بغلق الطريق.

لا شك في أنه يُسمح بالتعرض لخسارة مادية من أجل إنقاذ الأرواح، كما ورد في «شولحان عاروخ». لكن هذا الشخص لا يعد متعدياً في هذه الحالة (إلا إذا كان ملزماً بإعادة الأغراض المفقودة، وهو الأمر الذي لا يتضمن دفع تعويض كما سنرى) لكن يُحظر، في حالة الثور الذي

(*) إعادة الأغراض المفقودة השבת אבידה: تفرض الشريعة اليهودية إعادة الأغراض المفقودة لأصحابها، وفقاً للأمر الوارد في التوراة (في تثنية ٢٢: ١ - ٣).

صعد فوق ثور آخر، استغلال ثور لإيذاء ثور آخر. لذا فإن مالك الثور هو المتهم بإلحاق الأذى، حتى لو كان هذا رغماً عنه، ويُسمح بالاحتواء ضد هذا الأذى.

أما فيما يخص من يشغل فناء غيره دون تعمد، بوضع أغراضه لديه، فالمكان المهجور يكون من حق من يشغله أولاً، حتى ينقذ نفسه من الضرر الذي سيلحق به. لكن الفناء الذي يملكه الطرف الثاني ليس ملكي، وإذا كان ثمة شخص يهددني بإلحاق الأذى بأملأكي إذا لم أقم بشغل الطريق، يُحظر عليّ أن أطيعه في ذلك، حتى لو عرضني هذا لخسارة مادية.

١٨- حكم إلزام إعادة الأغراض المفقودة لدى اليهود والأغيار

نعود لواقعة الشخص الذي امتلك قطعة أرض مهجورة للاستخدام الشخصي، بينما ثمة شخص آخر في حاجة لهذه الأرض لينقذ نفسه من خسارة مادية. كنا قد أوضحنا، حتى الآن، أنه يُحظر على الشخص الذي يواجه أزمة مادية، أن يلحق الأذى بالأملأك التي تخص مالك الأرض؛ لأن مصلحة الأخير هي المهمة، وهو الذي من حقه استغلال الأرض لأغراضه الشخصية.

ونتساءل: هل ثمة إلزام على الذي يمتلك الأرض بإخلاء المكان من أغراضه، حتى يتسنى للشخص الثاني إنقاذ نفسه من الخسارة التي ستلحق به؟

الشريعة اليهودية تلزمه بحكم إعادة الأغراض المفقودة، كما ورد في «شولحان عاروخ»:

من رأى منكم أغراضاً مفقودة من بني إسرائيل، عليه العمل على إعادتها لأصحابها؛ حيث ورد في العهد القديم أن «عليك بإعادتها»، والأمر نفسه بالنسبة للأرض، بمعنى وجوب المحافظة عليها؛ حيث ورد أنه «إذا رأيتم المياه تتدفق لتروى أحد الحقول، عليكم بإحاطة الأرض بسياج لإنقاذها من الغرق».

يقتصر تنفيذ هذا الحكم على ألا يتسبب ذلك في خسارة مادية نتيجة إخلاء الأرض. وليس ثمة إلزام بدفع تعويض عن أي خسارة مادية حتى تعود الأغراض المفقودة، كما ورد في «شولحان عاروخ»:

إذا فقد شخصان أغراضهما، وكان الأول قد تسبب في ضياع أغراض الثاني، إذا استطاع إعادتها فليفعل، وإذا لم يستطع فعليه إعادة أغراضه فحسب؛ لأنها أهم.

لا يوجد إلزام على أي شخص بالتضحية بأمواله ليعيد أغراضُ فُقدت من شخص آخر، لكن إذا كان هذا لن ينطوي على خسارة مادية، عليه بإعادتها. ويُحظر المطالبة بأجر لإعادة الأغراض المفقودة؛ حيث ورد:

«من يعيد المفقودات، فليعيدها دون مقابل».

ويجب على الشخص الذي يشغل الطريق أن يقوم بإخلائه دون مقابل، ناهيك عن أنه يُحظر على أي يهودي أن يشغل طريق صاحبه دون سبب؛ لأنه بهذا سيمنعه من إنقاذ حياته، حتى إذا كان هذا الطريق مهجورًا.

الأمر مباح فقط إذا كان من سيعترض الطريق ستلحق به خسارة مالية، حينئذ يتم إعفاؤه من الالتزام بشريعة إعادة الأغراض المفقودة؛ لأن استعادة أغراضه أهم في هذه الحالة. أما لدى الأعيان، فليس ثمة إلزام بمبدأ إعادة الأغراض المفقودة.

إذا امتلك أحد الأعيان منطقة ما، غير ملزم بإخلائها، حتى إذا كان يستطيع فعل هذا دون أن يصيبه أي ضرر^(٥١). ويحق له البقاء في المكان، بل ومطالبة الشخص الآخر بأن «تدفع لي أنت مقابلًا إذا كنت ترغب في أن أخلي لك الطريق».

وفقًا لهذا، نورد حالة مشابهة: هربت البقرة التي يمتلكها أحد الأعيان، فقام صاحبها بمطاردتها في منطقة مهجورة تضم طريقًا ضيقًا. ماذا يكون حكم شخص يكره صاحب البقرة، ويريد الوقوف في منتصف هذا الطريق الضيق ليغلقه، حتى يتسبب له في خسارة مادية؟

وجدنا أنه من الناحية التشريعية، لا يوجد ما يمنعه من فعل هذا، فمن حقه استغلال المنطقة المهجورة كيفما شاء، حتى لو تسبب هذا في ضرر مادي لشخص آخر.

١٩- حكم اليهودي الذي يعترض طريق إنقاذ أملاك تخص يهودي آخر

لقد أوضحنا أنه يُحظر على أي يهودي أن يمنع محاولة إنقاذ شخص آخر لأملكه، استنادًا إلى فريضة إعادة الأغراض المفقودة. ماذا يكون الحكم إذًا في حالة قيام أحد المجرمين باللجوء للتهديد لغلق الطريق؟

على سبيل المثال: قام أحد الأشقياء بإضرار النيران في منزل رأوبين، و علم الأخير بما حدث، فأسرع لينقذ منزله من الاحتراق. توجه حينها هذا الشقي لشمعون وطلب منه إعاقة

طريق رأوبين حتى لا يتمكن من إنقاذ منزله. وهدده بسرقة ماله إذا لم ينفذ أوامره. امثل شمعون لتهديده وذهب ليعترض طريق رأوبين. عندما حضر الأخير طالب الأول بإخلاء الطريق، فهل شمعون ملزم بإخلاء الطريق؟

رغم القاعدة التي أوردناها سلفاً، حول ضرورة إعادة الأغراض المفقودة، فإنه يُسمح لشمعون منع رأوبين من المرور؛ لأنه سيتكبد خسارة مالية إذا سمح له بالمرور.

لا شك في أن التوراة استحدثت هذا التشريع لحماية الأملاك، إلا أنها- أي التوراة- تقصر هذه الرخصة على إنقاذ الأرواح، ولم تجعلها شاملة لتضم إنقاذ الأملاك كذلك. ولا يوجد انقسام في الآراء فيما يخص الحالة السابقة^(٥٢).

٢٠- حكم اعتراض غير اليهودي لطريق غير اليهودي أثناء محاولة إنقاذ حياته

سنناقش هنا مسألة منع شخص من إنقاذ حياته.

ثمة مركبة يستقلها شخص يعاني من أزمة قلبية أثناء مروره بمنطقة مهجورة، وإذا لم يستطع بلوغ المستشفى سيلقى حتفه، في الوقت نفسه، ثمة شخص آخر يرغب في الاستيلاء على هذه المنطقة المهجورة، لكنه بهذا الشكل سيقطع الطريق على المركبة إذا ذهب ليقف أمامها.

لا يسري على الأغيار الأمر التوراتي الذي ينص على أن «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك من الموت»^(*). لكن بالنظر إلى الحالة التي ناقشناها، سنذكر أن الأمر لا يقتصر فحسب على «منع إنقاذ أخيك من الموت»، ولكننا نتحدث أيضاً عن «اعتراض طريق يُستخدم لإنقاذ حياة شخص غير يهودي».

تعتبر الجمارا من يغلُق الطريق في هذه الحالة آثمًا وقاتلاً؛ لأنه يحول دون إنقاذ حياة شخص آخر. ولا شك أنه ليس من حقه الاحتكام لفرضية «حياتك ليست أهم من حياتي» وفرضية «حياتي أولى» في مواجهة الطرف الثاني؛ لأنه يستطيع إخلاء الطريق، وبهذا تنتهي المشكلة.

يسري هذا الحكم أيضاً على حالة «كُن سلبياً»^(**): إذا جلس شخص غير يهودي، ورفض

(*) «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك من الموت لا תעמוד על דם עמך»: هي إحدى الأوامر المذكورة في التوراة، وبالتحديد في سفر اللاويين (١٩: ١٦).

(**) «كُن سلبياً שב ואל תעשה»: هي قاعدة تشريعية تعني أنه إذا كان ثمة شك في أن القيام بشيء معين سيفيد أو سيؤدي إلى كارثة، فمن الأفضل التوقف، تمامًا، وعدم القيام بأي شيء.

أن ينهض في طريق يُستخدم لإنقاذ حياة غير يهودي، يُسمح للأخير بقتل الأول؛ لأنه ليس ثمة أي فرضية تلزمه بالتضحية بحياته من أجل الشخص الذي يعترض طريقه. ويُحظر على الشخص الأول الاحتكام لفرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟»؛ لأن الشخص الثاني يمكنه الرد بأن: «فلتنهض أنت لتخلي الطريق، وبهذا نكون قد أنقذنا حياتنا معاً»^(٥٣).

٢١- حكم من يغلق طريق شخص في الشريعة اليهودية

* سيناقش الفصل القادم الوضع لدى اليهود؛ حيث إن الأحكام لديهم أكثر تعقيداً وتشابكاً من مثيلتها لدى الأغيار، كما سنرى، ويمكنك أن تتجاوز هذا الفصل، فهو مخصص فحسب، لمن يرغب في التعمق أكثر فيما يخص مسألة منع شخص من إنقاذ حياته.

* يسرى الحكم الذي يميز قتل من يغلق الطريق، لدى اليهود مثلما هو الحال لدى الأغيار. وعلى الرغم من أن من لا يُنقذ صاحبه يتجاهل بذلك الأمر التوراتي الذي ينص على أن «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك»^(٥٤)، فإنه لا يعد آثماً ويُحظر قتله^(٥٥). ولكن يُسمح بقتله ها هنا؛ لأنه تسبب في أذى لم يكن ليحدث من دونة^(٥٦).

ورغم أن الشخص الذي أغلق الطريق وصل إلى المكان أولاً، فإن إنقاذ الأرواح أهم من إنقاذ الأملاك؛ لذا فالطريق الآن معد للذي يحاول إنقاذ حياته. وما أوردناه حول الأملاك، من حيث إنه يحق لي استغلال منطقة مهجورة، حتى إذا أضر ذلك بأملاك الغير، فإنه يُسمح بذلك فحسب لأن حقوقي المادية أهم من حقوقه.

ثمة دليل قوي على أن إنقاذ الأرواح أهم من إنقاذ الأملاك، وهو ما ورد في القضية الدينية التي تناقش اختلاف الآراء حول الحالة التي يجب فيها الإلقاء بالحمل الزائد من السفينة؛ لأنها توشك على الغرق، كما ورد في «بابا قاما»:

إذا تعرضت سفينة تبحر في عرض البحر لإعصار يمكن أن يتسبب في إغراقها، يجب تخفيف حمولتها، ويتم حساب المسألة وفقاً لحمولتها، وليس حسب الأغراض الموجودة على متن السفينة.

يتم الحساب وفقاً لحمولة السفينة ولا يشمل هذا وزن أجساد الأشخاص الموجودين عليها، رغم أن هذا الوزن من شأنه أن يتسبب في إغراق السفينة. على سبيل المثال: إذا كان ثمة

شخصان داخل السفينة، أحدهما يزن مائة وأغراضه تزن خمسين، والثاني يزن خمسين وأغراضه تزن مائة، فإن الخلاف في الآراء سببه أن الإلقاء بحمولة السفينة الزائدة لن يكون بالتساوي بينهما. هذا الذي يزن خمسين وحمولته تزن مائة، عليه إلقاء ضعفي ما سيلقيه الثاني، رغم أن جسديهما معاً يمثلان عبئاً واحداً على السفينة.

في هذه الحالة، صار من الواضح أن الأغراض هي التي تضر بالأشخاص، وليس العكس. وكما ورد في كتاب «ابن هازل» في قسم «شرائع القتل والحفاظ على الأرواح»:

لا يُعتبر وزن الشخص حملاً زائداً، ويتم الحساب وفقاً للحمل. ورغماً عنك سيكون وزن الجسد هو أساس الحكم هنا عندما تغرق سفينة بسبب حملها الزائد. لا يوجد أي استحداث تشريعي فيما يخص من جاء قبل من، لأن أي حمل زائد سيتسبب في غرق السفينة؛ لذا يجب إلقاء الحمل الزائد لإنقاذ حياة الأشخاص الذين على متن السفينة من الخطر الذي يحدق بهم.

نرى هنا أن حياة الأرواح أهم من الأملاك، لذلك عندما تشكل الأرواح والأملاك خطراً على بعضهما البعض بسبب الأوزان، يتم النظر إلى الأرواح على أنها الطرف المتضرر؛ لذا فالحساب يتم وفقاً لثقل الحمل، ويتم إلقاء الحمل الزائد في البحر.

مما سبق يتضح لنا أنه يُحظر اعتراض طريق إنقاذ شخص يهرب من خطر ما، وذلك دون النظر لفرضية «لا تقف في وجه إنقاذ حياة أخيك»، وينبع الأمر من أولوية تشريعية لإنقاذ الأرواح من الخطر الذي يمثله ذلك الشخص الذي يشغل الطريق. ولنفس السبب، إذا تواجد شخص في منطقة تخصه، وثمة شخص آخر يرغب في المرور عبر هذه المنطقة لينقذ حياته، يُحظر على مالك المنطقة أن يمنعه من المرور، وإذا فعل فهو آثم ويُسمح بقتله^(٥٧).

في حقيقة الأمر، أنه إذا تعرض مالك الطريق لخسارة مادية، على من يمر عبر ذلك الطريق أن يدفع له تعويضاً عن خسارته، كما هو متبع في مثل هذه الحالة التي تخص «من ينقذ حياته على حساب أملاك الغير»، وكما أوردنا سلفاً، من أن المتضرر الذي حطّم أواني تخص شخصاً آخر، ملزم بدفع تعويض عن ذلك^(٥٨).

الحالة	أحكام الشخص المتعدي	الحكم لدى غير اليهود
فرضية «لا تقف في وجه إنقاذ حياة أخيك» أي منعه من إنقاذ حياته	يُحظر قتل من يمنع شخصاً من إنقاذ حياته	لا يوجد إلزام بفرضية «لا تقف في وجه إنقاذ حياة أخيك»
أولوية إنقاذ الأرواح على إنقاذ الأملك، في حالة منع شخص من إنقاذ حياته	يُسمح بقتل من يمنع شخصاً من إنقاذ حياته	الأغيار كذلك لا يميزون إيذاء بعضهم البعض

كما سبق، سنصل إلى نتيجة مفادها أنه يُحظر على كل من اليهود وغير اليهود منع شخص من إنقاذ حياته، ويُسمح بقتل من يفعل هذا عمداً؛ لأنه آثم.

٢٢- حكم من يغلق طريق شخص لينقذ نفسه فحسب: فرضية «حياتي أولى»

حتى الآن نتفق على أن ثمة إلزاماً على من يعترض طريق شخص ثانٍ، بالتنازل عن حقوقه المادية في سبيل إنقاذ حياة الشخص الثاني، أي أن إنقاذ حياة أحدهما تسبق في الأهمية إنقاذ أملك الآخر. لكن كل هذا يسري، عندما يتعلق الأمر بإنقاذ الأملك في مقابل الحفاظ على الأرواح.

نناقش الآن مسألة التضحية بالنفس مقابل الحفاظ على حياة شخص آخر:

على سبيل المثال: شخصان يتعرضان للكدف بالأحجار، وثمة وسيلة واحدة فقط لينقذا أنفسهما، وهى بأن يشغل أحدهما الطريق، رغم أن هذا سيؤدي إلى مقتل صاحبه.

تقول الجمارا في «بابا متسيعا» إنه: إذا كان هناك شخصان يسيران في إحدى الطرق، وكان أحدهما يمسك بإناء يحتوي على كمية من المياه تكفي لشخص واحد فقط، إذا شربا معاً من الإناء سيموتان، وإذا شرب أحدهما فقط دون الآخر سيموت الآخر.

يقول بن بطورا^(*): يُفضل أن يشربا معاً فيموتا، حتى لا يشعر أحدهما أنه السبب في مقتل صاحبه. حتى جاء الرابي عقيفا^(**) وأكد على مبدأ «حياتك أهم من حياة صاحبك».

(*) بن بطورا ١٦ ٥٥٦١٢٥: أحد التنايم.

(**) الرابي عقيفا ٦٦ ٤١٢٦٤: هو الرابي عقيفا بن يسرايل، ينتمي للجيل الثاني من التنايم، ومن كبار رجال الدين اليهودي عبر العصور.

تحدث الجمارا هنا عن الحالة التي يمتلك فيها أحد الأشخاص المياه «وأحدهما بحوزته زمزية»، وقد أفتى الراي عقيفا بأنه ملزم بمنح المياه للشخص الثاني. فامتلاك المياه يمنح الشخص الأول الحق في تفضيل حياته على حياة صاحبه، أي أن ملكية الشيء هي التي تحدد من يجب إنقاذه^(٥٩).

إذا كان بحوزة شخص زمزية تخص صاحبه، فمن البديهي أن يعيدها لصاحبها، حتى لو كان الثمن هو أن يموت؛ لأنها ليست ملكه.

وسنطرح مثلاً آخر حول ملكية الشيء:

يملك رأوبين منزلاً يحتوي على مخبأ، بينما لا يمتلك شمعون مخبأً. ثمة قذائف تُطلق نحو الموضع الذي يقطنان به، والمخبأ لا يسع إلا لشخص واحد فقط. حتى إذا وصل شمعون أولاً إلى المخبأ، من حق رأوبين أن يطلب منه الخروج، أي أن امتلاك رأوبين للمخبأ يمنحه أولوية استخدامه.

يبدو أنه من البديهي، كما اتضح سلفاً، أن فرضية «حياتي أهم» تسري، أيضاً، في حالة المياه المهجورة بلا صاحب: عندما يكون ثمة شخصان على وشك الموت من العطش، وبالقرب منهما ثمة مياه مهجورة تكفي لشخص واحد فقط، ولا صاحب لها، تجيز الجمارا هنا للشخص الثاني أن يشرب منها ليتخذ حياته، حتى لو تسبب بذلك في وفاة الشخص الأول؛ لأنه يمنعه من الوصول إلى المياه التي ستنتقد حياته^(٦٠).

كما أنه يمكن للذي يمتلك المياه أن يحتكم إلى فرضية «حياتي أهم»، وحينها يستطيع الشخص الآخر، الذي حصل على المياه، أن يلجأ هو الآخر لنفس الفرضية. ولنفس السبب يُسمح بشغل طريق الإنقاذ الوحيدة، في حالة الشخصين اللذين يهربان من الأحجار المتساقطة. يمكن لكل منهما الزعم بأن «حياته أهم» وأنه «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي حتى تمنعني من إنقاذ نفسي؟».

لذا؛ فإنه يُسمح بالإسراع بشغل الطريق، حتى لو تسبب هذا في غلق الطريق في وجه الشخص الثاني^(٦١).

٢٣- حكم من يمنع أحد الأشخاص من إنقاذ حياته، مما ترتب عليه إلحاق الأذى بشخص آخر

رغم أننا أجزنا حيازة المياه، أو شغل المنطقة الوحيدة التي يمكن استغلالها لإنقاذ حياة شخص ما، فإن هذا الحكم يتعلق فحسب بالحالة التي يكون هدفك فيها هو إنقاذ حياتك، وليس إيذاء الآخرين.

على سبيل المثال:

رأويين وشمعون يسرعان للحصول على المياه المهجورة التي رأوها من بعيد. رأى رأويين أن شمعون على وشك الوصول قبله، وفي استطاعته دحرجة أحد الأحجار ليعيقه عن التقدم ليحصل هو على المياه. ببساطة يُحظر عليه أن يفعل هذا؛ لأن رأويين هنا لا يحاول إنقاذ حياته، ولكنه يحاول إلحاق الأذى بشمعون لينقذ نفسه، وسيتسبب بهذا في قتل شمعون وهو ما لم يكن ليحدث من دونه^(٦٢).

٢٤- حكم من يعترض، عن عمد، طريق يستخدمه أحدهم لإنقاذ حياته

يمكن الاحتكام لفرضية «حياتي أهم» فحسب، عندما تتعرض للخطر، أما عندما لا يكون ثمة خطر على حياتك، يُحظر الحصول على مياه، أو شغل طريق إنقاذ حياة شخص آخر، وهو ما يعد قتلاً من وجهة نظر الجمارا.

اليهودي الذي يفعل هذا مع يهودي آخر غير ملزم بدفع فديته، لكن قال عنه الراي موسى بن ميمون، في الفصل الثاني من شرائع القتل:

من يستأجر قاتلاً ليقتل صاحبه، أو يرسل عبيده ليقتلوه أو ليقيدوه ويلقوه في وجه حيوان مفترس أو ما شابه، فقتله الحيوان «... كل شخص من هؤلاء يتسبب في إراقة الدماء، ويتحمل ذنب القتل، وعليه فدية أخروية لا دنيوية» وكل هؤلاء القتلة ومن مثلهم غير ملزمين بفدية دنيوية. ولكن إذا أراد ملك إسرائيل قتلهم وفقاً لدستور المملكة، له مطلق الحرية في ذلك. أيضاً، إذا قررت المحكمة قتلهم، إذا كانت هناك ضرورة لهذا في الوقت الحالي، لديهم مطلق الحرية في فعل ما يريدون.

إذا عدنا مرة أخرى للمثال الذي ورد في الجمارا في «بابا متسيعا»، سنجد أنه ليس ثمة

خلاف فيما يخص الشخص الذي على وشك الموت من العطش، وثمة زمزية أمامه، ويُحظر على الشخص الثاني الحصول عليها؛ لأنه لا حاجة له بها، لكنه إذا فعل هذا، تعتبره الجمارا قاتلاً.

أو في المثال الخاص بالمخبأ: إذا منع رأوين شمعون من الدخول، رغم أن المكان يتسع لكليهما، ترى الجمارا أنه مسئول عن قتله، وورد في الجمارا أن: «قيد صاحبه وألقاه في وجه القذائف».

وكما ورد في «مدراش ربا» في تفسير سفر التكوين أن:

لا بد من الثأر للذي افترسه أحد الحيوانات، هذا في حالة الشخص الذي قام بوضع صاحبه أمام حيوان مفترس ليقتله. ويجب الثأر له من أخيه هذا بالنسبة للذي يقوم بتسليم صديقه لقاتل.

وأفتى الرابي موسى بن ميمون في «هالاخوت ملاخيم» أن:

ابن نوح الذي قتل صاحبه وألقاه أمام حيوان مفترس أو قام بتقييده، وألقاه في وجه الأسد، أو تركه دون طعام حتى مات، أو ارتكب جريمة قتل، لا بد من قتله.

يتحدث الرابي موسى بن ميمون صراحة عن حالة الشخص الذي «ترك صاحبه دون طعام حتى مات»، وهي الحالة التي لم يمس فيها القاتل الضحية، لكنه فحسب أغلق الباب في وجهه، وتسبب في موته من الجوع، أيضاً في هذه الحالة يتم إلزام غير اليهودي بدفع فدية. وكما ورد في «الأسئلة والأجوبة» الخاصة برابي أحيعيزر:

من المعروف أن ابن نوح الذي يرتكب جريمة بشكل غير مباشر، ملزم بدفع فدية^(٦٣).

يتضح من كل ما سبق، أنه إذا اعترض غير اليهودي طريق غير اليهودي، ومنعه من الهروب من شخص يسعى لقتله، وكان هذا عن عمد، فإنه يستحق القتل^(٦٤).

٢٥- حكم اليهودي الذي يغلق الطريق بإيعاز من أحد المجرمين

بعد أن أوضحنا أنه يُسمح لك باعترض طريق شخص يحاول إنقاذ حياته لتتخذ نفسك، وأنه يُحظر فعل هذا دون مبرر، يجب أن نناقش الوضع التالي:

ثمة قاتل يُلزمك باعتراض طريق شخص يحاول إنقاذ حياته، حتى يتمكن من قتله، والقاتل يهدد بقتلك إذا رفضت الاستجابة له.

ها هو ما ورد في «منحاحات حينوخ» حول هذه الحالة:

يتفق جميع الحكماء على أنه يُسمح بقتل القاتل، حسب ما ورد في ملحقات النواهي، التي لا يتم إلغاؤها في حالة تعارض إنقاذ حياة الأرواح مع تنفيذ أحد أوامر التوراة، مثل إرغام شخص على إلقاء صديقه في وجه حيوان مفترس، أو ما شابه ذلك مما ورد في السنهدرين (٧٢ - ١)، وما ورد في الشريعة الثانية في الفقرة الثانية من دليل الاختصاصات، من أن القاتل لا يُقتل، وعلى كل حال عليه أن يضحى بحياته؛ لأنه لم يُسمح له بارتكاب أي جريمة إلا في حالة واحدة فقط، وهي محاولة إنقاذ حياة شخص، أما فيما يخص حالتنا هنا فليُقتل؛ لأنه لا معنى للتضحية بحياته من أجل نفسه، استنادًا إلى فرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟».

وكذلك ما ورد في كتاب «هاحاتام سوفير» في «عقود الزواج»^(٦٥):

على أية حال، اتضح مما أوردته أنه ليس ثمة خلاف في الرأي بين حكم القاتل الذي نفذ الجريمة بنفسه أو الذي استعان بشخص آخر.

يجب التأكيد على أن كتاب «منحاحات حينوخ» يُرجع هذا الرأي إلى ما ورد في الجمارا، فيما ورد، بخصوص الشخص الذي أزال الدرع الذي كان يحمي صاحبه من سهم منطلق، من حيث إنه لا يستحق القتل. أيضًا فيما يخص نفس الحالة، يذكر كتاب «منحاحات حينوخ» أنه يجب بذل النفس، كما أورد أنه يتطرق لكل الحالات الواردة في الجمارا «وضع الصديق أمام حيوان مفترس أو ما شابه»^(٦٦) ما يقصده «منحاحات حينوخ» هو أنه: «يُحظر عليه ارتكاب أي جريمة» ووفقًا لهذا، منع شخص من إنقاذ حياته جريمة تستحق القتل.

يتضح بشدة من خلال هذه الفرضية أن الأمر محظور؛ لأنه أيضًا في هذه الحالة ستنتهي حياة إنسان بسبب شخص قاتل آثم، رغم أنه يُسمح باعتراض طريقك إذا كنت تحاول الهروب من قذائف حجرية، وما شابه كما أسلفنا.

إذا فرض أحد المجرمين على شخص آخر أن يرتكب جريمة قتل، فإنه لا يمكن أن نطلق على هذا إنقاذًا، بل هو قتل، ويُحظر منع شخص من إنقاذ حياته في هذه الحالة؛ لأنك ببساطة تضر بغيرك ولا تنقذ نفسك.

وهو نفس ما ورد صراحة في «إيجروت موشيه»:

إذا كان الأمر كذلك، فإنني أرى ببساطة أنه إذا أُجبر شخص ما على القيام بعمل ما، مثل أن يُسقط شخصًا ما في بئرٍ تحتوي على سلم، ويُجبر على تسلق السلم، فليمت ولا يرتكب هذه الجريمة؛ لأنه حتى إذا لم يكن هذا نهيًا عن القتل، فإنه على كل حال سيؤدي إلى إنهاء حياة شخص^(٦٧).

وبمقارنة هذا بما ورد في الجمارا في «بابا متسيعا»، من أنه: «إذا طلب أحد القتلة من رأوبين أن يشرب من مياه لا صاحب لها، حتى يؤدي هذا إلى موت شمعون من العطش، لأنه لن يجد مياه ليشربها. في هذه الحالة، يجب على رأوبين أن يترك نفسه ليموت ولا يشرب المياه».

يُحظر على رأوبين في هذه الحالة أن يحتكم لفرضية «حياتي أولى»؛ لأنه ليس في حاجة ماسة للمياه، بل أن ثمة قاتلاً هو من فرض هذا الواقع، ويُحظر عليه مساعدة القاتل حتى لو كلفه هذا فقدان حياته.

في واقع الأمر، أنه إذا كان ثمة شخصان يهربان من قاتل ينوي قتلها معاً أو أحدهما دون النظر لمن هو، يُسمح لكل منهما بشغل طريق الهروب الوحيد، حتى لو تسبب هذا في وقوع الشخص الثاني في أيدي القاتل.

يمكن لكلٍ منهما الاحتكام لفرضية «حياتي أولى»؛ لأن أيًا منهما لا يساعد القاتل في هذه الحالة، بل هو يمنعه من تنفيذ مؤامرتة^(٦٨). لكن إذا كان القاتل يستطيع قتل شخص ما، وبدلاً من أن يقتله، أمره أن يعترض طريق الشخص الثاني، يُحظر عليه فعل هذا؛ لأنه ثبت أن القاتل يرغب في قتل الشخص الثاني وليس الأول، وإذا كان يرغب في قتل الشخص الأول لكان قد قتله على الفور دون مطالبته باعترض طريق الشخص الثاني^(٦٩).

٢٦- حكم استغلال قاتل غير يهودي لغير يهودي لإغلاق الطريق

سنناقش الآن نفس الحالة السابقة ولكن لدى الأغيار.

حام يفرض على يافث اعتراض طريق سام حتى يتمكن من قتله. وفقاً للرابي شموئيل شنيورسون يافيه، فإنه يُسمح لغير اليهودي بقتل غير اليهودي، سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر لينقذ نفسه. وعلى ذلك، فإنه يُسمح ليافث بتنفيذ ما أمره به حام.

لكن وفقاً لما ورد في كتاب «باراشات دراخيم»، فإنه يُحظر القتل بشكل غير مباشر، ويُحظر

منع شخص من إنقاذ حياته، كما هو الحال لدى اليهود. وبالإضافة لذلك: ذكرنا فيما سبق أنه يتم عقوبة الأغيار بالقتل، ونفس الحال كذلك بالنسبة للقتل عن طريق منع شخص من إنقاذ حياته «وهو ما يعد قتلًا غير مباشر».

إذا كانت الشريعة اليهودية تحظر فرض عقوبة القتل، فإنه لا يوجد لدى الأغيار فرضية لتقسيم الأمر، والقول إنه يُسمح بالقتل في هذه الحالة، ولا يسمح به في حالة أخرى، ويُحظر أن يتم تنفيذ الجريمة عن طريق القاتل نفسه «قتل مباشر».

خلاصة القول: عندما أجزنا الحصول على المياه ومنع شخص من إنقاذ حياته، كان هذا يسري فحسب، على الحالة التي تحاول فيها إنقاذ حياتك من خطر ما، وليس في الحالة التي تحاول فيها إيذاء شخص آخر.

إذا قام أحد القتلة بخلق أمر واقع، ووجدت نفسك مجبرًا على قتل شخص بطريقة غير مباشرة لتتقذ نفسك، فإن هذا يعد إيذاء للآخرين، وفقًا لكتاب «باراشات دراخيم» فإنه يحظر عليك فعل هذا، سواء كنت يهوديًا أو غير يهودي.

٢٧- مقارنة أحكام القتل لدى الأغيار بحكم إعادة الأغراض المفقودة لدى اليهود

معلوم لدينا سبب حظر منع شخص يهودي من إنقاذ حياته؛ لأنه يجب التضحية بالنفس حتى لا تُرتكب جريمة قتل؛ لذا فإنه يحظر القيام بأي جريمة، حتى لو بطريقة غير مباشرة؛ لأننا بذلك لن نربح نفسًا يهودية.

لكن لأول وهلة، يبدو أن ما أوردنا فيما يخص الأغيار صعب بعض الشيء: فقد تعلمنا مما ورد أنه يُسمح لغير اليهودي بقتل غير اليهودي الذي يلحق به الأذى رغمًا عنه؛ لأنه يستطيع أن يزعم أن «حياته أهم»، وقد تعلمنا هذا من القانون المدني الذي يميز الاحتكام إلى مبدأ «أملأكي أهم»، وبالتالي إلحاق الأذى بأملك الطرف الثاني؛ «لأن الحظر هنا ينبع من مجرد فرضية، وليس بسبب تشديد عقوبة القتل».

وقد ناقشنا حالة منع شخص من إنقاذ حياته، وهي الحالة التي يترتب عليها وقوع خسارة في الأملك، وقلنا إنه من حق شمعون فعل هذا، إذا كان سيتكبد خسائر مادية في حالة ترك رأوبين يهرب. وأوضحنا أن هذا الحكم يسري أيضًا، على الحالة التي يقوم فيها ليفي المجرم بتهديد شمعون بأنه سيلحق به الأذى إذا لم يعترض طريق رأوبين.

إذا كان هذا هو الحكم في مثل هذه الحالات، ثمة سؤال نرغب في طرحه هنا: القانون المدني يميز لشمعون اعتراض طريق رأوبين، إذا كانت له مصلحة مادية من وراء ذلك، حتى إذا كان ذلك بمساعدة أحد المجرمين. أما القانون الجنائي لدى الأغيار، فإنه يحظر اعتراض الطريق سواء استجابة لتهديد أحد المجرمين، أو في حالة وجود مصلحة؛ لأن مصلحته في هذه الحالة ليست أهم من مصلحة الشخص المتضرر.

السؤال هو: لماذا في القانون المدني الأفضلية للمتعمدي، بينما في القانون الجنائي الأفضلية للمتضرر؟

بكلمات أخرى: لماذا في القانون المدني يتم الوصول إلى الحكم وفقاً لمصلحة المتضرر الذي يخسر مالياً، وليس وفقاً لمصلحة المتعمدي الذي يحظر اعتراض الطريق، بينما في القانون الجنائي يتم التوصل إلى الحكم وفقاً لمصلحة المتعمدي الذي يحظر اعتراض الطريق، وليس وفقاً لمصلحة المتضرر الذي يحاول إنقاذ حياته؟

حتى نفهم هذا، علينا مقارنة حظر اعتراض الطريق في حالة عدم وجود خسارة في الأملاك لدى اليهود، أو خسارة في الأرواح لدى الأغيار. لا شك في أنه يحظر غلق الطريق في الحالتين، غير أن السبب يختلف. سبب الحظر في القانون المدني هو فريضة «إعادة الأغراض المفقودة»، غير أن أداء الفريضة يسقط، إذا كان سيترتب على ذلك خسارة مادية.

أما في القانون الجنائي لدى الأغيار، فإن سبب الحظر يعود إلى أن من يقوم بغلق الطريق يعد قاتلاً. ولأن هذا أمر محظور، لا يحق لمن يقوم بذلك باللجوء لفريضة «حياتي أهم».

من هنا، نعود للحالة التي يجبر فيها مجرم أحد الأشخاص على اعتراض الطريق:

القانون المدني لدى اليهود يقصد هنا فعلاً يحظر القيام به، تمامًا، وليس مجرد فريضة تم إسقاطها. ويحظر كتاب «باراشات دراخيم» إلحاق الأذى بشخص يحتكم إلى فريضة «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟».

أي أن مساعدة القاتل عن طريق غلق الطريق هو مشاركة منه في ارتكاب الجريمة. في الوقت نفسه، في حالة الأملاك، تعد مساعدة شخص مغتصب لغلق طريق شخص يحاول إنقاذ حياته من خلاله، هو إلغاء فريضة أنا غير ملتزم بتطبيقها، إذا كان ذلك سيعرضني لخسارة مادية.

القانون المدني اليهودي	القانون الجنائي لدى الأغيار	الحالة
يُحظر الأمر بسبب فريضة إعادة المفقودات	يُحظر الأمر؛ لأنه يعد قتلاً غير مباشر	منع الشخص الثاني من إنقاذ حياته دون سبب
يُسمح بذلك، والأفضلية لإعادة مفقوداتي	يُسمح «حياتي أولى»	منع الشخص الثاني من إنقاذ حياته بسبب الخسارة المادية اخسارة في الأرواح
يُسمح بذلك، والأفضلية لإنقاذ أملاكي	يُحظر؛ لأن مساعدة القاتل تعد مشاركة في القتل، ويستحي الزعم بأن «حياتي أولى» في هذه الحالة	منع الشخص الثاني من إنقاذ حياته بسبب تهديد أحد المجرمين

٢٨- مقارنة بين أحكام القتل لدى اليهود والأغيار

بعد أن حددنا بدقة أن التعاون مع القاتل هو مشاركة في جريمة القتل، حتى في حالة شغل مكان مهجور، بعد هذا توصلنا إلى استنتاج تشريعي يخص فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» بين اليهود والأغيار، يمكننا القول إن الغرض من الاحتكام إلى الفرضية السابقة لدى اليهود هو تطبيق قاعدة «كُن سلبياً».

أما لدى الأغيار، كما أوضحنا من قبل، فإن فرضية «هل تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» هي مجرد ادعاء يوجهه شخص ما لصاحبه، حيث يجب التأكد من أن الشخص الأول موجود في المكان الذي يحق له التواجد فيه، وأن الشخص الثاني هو الذي يلحق به الأذى.

ورأينا أنه إذا سقط شخص فوق شخص آخر، ليس من حقه الزعم بأن «هل حياتك أهم من حياتي؟»؛ لأنه هو المتعدي، ويُسمح باتقاء شره. وتسري هذه الفرضية أيضاً في حالة مساعدة أحد الأغيار القاتل على ارتكاب جريمته، ليس من حقه حينها أن يزعم أن «حياته أولى»، وبالتالي ليس من حقه الزعم بأن «هل تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟».

على سبيل المثال: قام حام بتقييد يافث واستخدمه ليعترض الطريق على سام بهدف قتل الأخير. الوسيلة الوحيدة المتاحة لسام لينقذ حياته هي قتل يافث، وبهذا سيكون الطريق مفتوحاً أمامه للهروب. هذا الفعل محظور لدى اليهود؛ لأننا لن نربح حياة شخص يهودي هنا؛ لذا فمن الأفضل التوقف وعدم القيام بأي شيء وفقاً لقاعدة «كُن سلبياً».

أما لدى الأغيار، فإنه لا يحق ليافث أن يزعم تجاه سام أن «هل تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»، لأن سام سيرد، حينئذ، قائلاً: «أنت تضرني، كما أنك تساعد القاتل؛ لذا ليس من حقك الزعم بأن «حياتي أولى» عندما يضر وجودك في المكان بالآخرين (٧٠) (٧١).

وعلى ذلك، يبدو أن مقصدنا هو، في حالة أن تسبب وزن غير اليهودي في الإضرار بشيء ما، وهو ما ينضم تحت قائمة الأضرار وجرائم القتل، راجع ما ورد بإسهاب حول هذا في كتاب «معاسيه فيجارما باهالاخاه» (*) للرابي ليفي يتسحاق هلبيرين (***) في الجزء السابع، وكذلك ما ورد في كتابه معاليوت باشابات (***) في الفصل السابع، في هذه الحالة يعد هذا الشخص مذنباً، أما إذا اقتصر الأمر على اعتراض الطريق فحسب، رغباً عنه، لا يكون بهذا قد ارتكب خطأ؛ لأن كلا الطرفين يضر بعضه البعض.

هذا في مقابل الوضع لدى اليهود الذين يطرحون التساؤل التالي: هل تتوفر لدى الشخص الذي أرغم على الإتيان بهذا الفعل، نية التعمد؟ وعلى ذلك، فإن وزنه الذي يتسبب في ضرر ما يجعله مذنباً، أي أن وزنه هذا يجعلنا نؤمن أن نية التعمد توفرت لديه.

يمكننا أن نسهب في ذكر الأمثلة والتفاصيل المختلفة (٧٢)، غير أن المبدأ واحد: عندما يكون وجود يافث في المكان عاملاً مساعداً للقاتل الذي ينوي قتل سام، يُسمح للأخير بقتل يافث لينقذ حياته.

في هذا الحالة، لا يهم إذا ما كان يافث يفعل هذا رغباً عنه أو لا؛ لأنه إذا كان وجوده في مكان ما سيؤدي إلى حدوث جريمة قتل، ليس من حقه الزعم بأن «حياتي أولى»، أو «هل تعتقد

(*) «معاسيه فيجارما باهالاخاه» *מעשה וגרמא בהלכה*: الكلمة تعني الفعل والأذى غير المباشر في الشريعة، وهو كتاب يضم مجموعة أبحاث حول علاقة الإنسان بنتائج أفعاله في ضوء التكنولوجيا الحديثة، والكتاب من وضع الرابي ليفي يتسحاق هلبيرين *לוי יצחק הלפרין*.

(**) ليفي يتسحاق هلبيرين *לוי יצחק הלפרין*: حاخام ديني معاصر يرأس معهد التكنولوجيا الدينية.

(***) «معاليوت باشابات» *מעלות בשבת*: الكلمة تعني مساعد يوم السبت، والمقصود هو مصعد مخصص لليهود الملازمين لفريضة يوم السبت لاستخدامه.

أن حياتك أهم من حياتي؟»؛ لأن سام سيزعم هو الآخر أنه إذا لم تتواجد في المكان، لما كنت قد لقيت حتفك، وبما أن تواجدك يساعد القاتل، لا يمكنك الزعم بأن «حياتي أولى». لذا يُسمح لسام بأن يقتله لينقذ نفسه.

٢٩- حكم الرهائن وأنواعها

سنطرح عددًا من الأمثلة على ذلك:

- حام يحتجز يافت كرهينة لديه، ويوجه سلاحه نحو سام. يُسمح لسام بإطلاق النار على حام، حتى إذا كانت الطلقات ستصيب يافت هو الآخر. يافت في وضع يساعد القاتل؛ لذا فليس من حقه الزعم بأن «حياتي أولى».

- حام يطلق النار على سام الذي يقف وسط جمع من الناس، يجد سام صعوبة في تحديد مصدر الطلقات حتى يردها لينقذ حياته. يُسمح لسام بأن يصيب بعض الأشخاص؛ لكي يتمكن من إصابة حام؛ لأن هؤلاء الأشخاص يساعدون حام على ارتكاب جريمته، ولا يحق لهم الزعم بأن «حياتهم أولى» في مقابل حياة سام.

- يرغب حام في الحصول على بندقية ليقتل بها سام، لكنه لا يستطيع الحصول عليها بمفرده؛ لذا فقد طلب من يافت أن يحضر له الحقيبة التي تحتوي على البندقية. لم يكن يافت يعلم أنه بهذا سيساعده على الوصول إلى البندقية لقتل سام، والوسيلة الوحيدة لإنقاذ سام هي أن يقتل يافت حتى لا يقوم بتوصيل السلاح. يُسمح لسام بفعل هذا؛ لأن يافت يساعد القاتل. رغم أنه لا يعلم أنه يفعل هذا وهو مرغم على فعله، ففي هذه الحالة لا يحق لمن ساعد القاتل الزعم بأن «هل تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»، ويُسمح لسام بأن يقتله. (٧٣)

٣٠- تلخيص وجهة النظر الواردة في كتاب «باراشات دراخيم»

يحظر «باراشات دراخيم» على الأغيار القتل في حالة ارتكاب جريمة تحت التهديد، وقد أوضحنا أن هذا الحكم يسري، أيضًا، على حالة القتل غير المباشر، في حالة شغل منطقة مهجورة وغلق الطريق وما شابه. وفي المقابل، اتضح لنا أنه إذا لم يكن ثمة قاتل، وكان هناك فحسب خطر عادي يقع على شخصين، وثمة وسيلة وحيدة لإنقاذهما، يُسمح شغل الطريق بدعوى أن «حياتي أهم».

وقد أوضحنا أنه وفقاً لـ «باراشات دراخيم»، فإن من يساعد القاتل، لا يحق له الزعم بأن «حياتي أولى»، هذا الحكم صحيح رغم أنه لم يعتمد مساعدة القاتل، بل قصد إنقاذ نفسه فحسب. أيضاً من يساعد القاتل رغماً عنه، مثل ذلك الشخص الذي لم يدرك أنه يساعد القاتل بفعلته تلك، وفقاً للأمر التوراتي «كُن سلبياً»، لا يحق لمن ساعد القاتل في هذه الحالة الزعم بأن «حياته أولى» أو أن «حياتك ليست بأهم من حياتي»، وانطلاقاً من هذا السبب، يُسمح للمتضرر بقتل من ساعد القاتل لينقذ حياته.

العلاج على حساب الآخر لدى الأغيار	غير اليهودي الذي يرتكب جريمة تحت التهديد	شخص ألحق الأذى رغماً عنه	غير اليهودي الذي منع غير اليهودي من إنقاذ حياته من أحد القتلة	المصدر
يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	الرابي موشيه شنيئورسون ببساطة
محظور، ثمّة فرضية للحظر هنا	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	«أور ساميح» وربما يتفق معه أيضاً الرابي موشيه شنيئورسون
محظور، وفقاً لفرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟»	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	يُسمح بذلك؛ لأنه لا يوجد تضحية بالنفس لدى الأغيار	«باراشات دراخيم»

٣١- ملخص

الرابي موشيه شنيئورسون وكتاب باراشات دراخيم، يتفقان على أنه يُسمح لدى الأغيار بإلحاق الأذى بهؤلاء الذين يستعين بهم القتل، أو يختبئون من خلفهم، إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة للإنقاذ.

يميز الرابي «موشيه شنيئورسون» للأغيار القتل، إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة للنجاة. وكتاب «باراشات دراخيم» يحظر على الأغيار القتل في حالة ارتكاب جريمة تحت التهديد، ويعود الحظر هنا في رأيه إلى فرضية «هل حياتك أهم من حياتي؟»، ومن يساعد القاتل لا يحق له الزعم بأن «هل حياتك أهم من حياتي؟»، لأنه يشارك في الجريمة.



الملحق الأول

الفرق بين الإنقاذ والعلاج في قضايا دينية متباينة

الخلاف في الرأي حول حكم من يتعالج عن طريق ارتكاب جريمة ما، وبين من اضطر لارتكاب جريمة لينقذ حياته. كنا قد أوردنا من خلال تفسير «أور ساميح» في أول الفصل، الخلاف في الرأي حول حكم من يتعالج عن طريق ارتكاب جريمة ما، وبين من اضطر لارتكاب جريمة لينقذ حياته. وهو الخلاف الذي ورد في عدد من القضايا التي نوقشت مثل:

* وجوب التضحية بالنفس في حالة ارتكاب جريمة القتل وفقاً لرأي «أور ساميح».

* عقاب من يرتكب إحدى الذنوب الخطيرة الثلاثة رغماً عنه.

* الإرغام على ترديد دعاء الطعام^(*) «في يوم الغفران، أو بالنسبة للطعام الذي لا يتطابق والشريعة اليهودية».

* الإرغام على البيع «قضية تليوهو وزافين^(**)».

بالإضافة لذلك، ثمة خلاف مشابه في الآراء نجده فيما يخص حكم الشخص الذي يقوم بتوصيل الأموال رغماً عنه، بيد أن هذا الخلاف لا يتطابق مع هذه الحالات، كما أوضحنا.

١- «أور ساميح»: حكم وجوب بذل النفس في حالة ارتكاب غير اليهودي لجريمة قتل

اتضح لنا، من خلال ما ورد في الفقرة الخامسة من متن الفصل، أن «أور ساميح» يرى أن الأغيار ملزمون بالتضحية بالنفس، حتى لا يموت الآخرون في حالة العلاج، لكن ليس ثمة إلزام عليهم في حالة الإنقاذ من الموت.

المغزى هنا هو أنه في حالة العلاج، من حق الشخص الذي فقد حياته أن يزعم أن «هل حياتك أهم من حياتي؟»، أي «لم تجيز لنفسك قتلي لتنقذ حياتك؟»

أما في حالة الشخص الذي يحاول إنقاذ حياته، لا يمكن طرح مثل هذا السؤال؛ لأن القاتل سيرد، قائلاً: «وجودك هو الذي تسبب في إلحاق الأذى بي، وفي هذه الحالة، لا يحق لك الزعم أنه يحظر عليّ قتلك: لأنني غير مطالب بالتضحية بحياتي بسبب وجودك هنا؟» أي أن الرخصة الممنوحة للقتل هنا تنبع من أن وجود الشخص الذي فقد حياته، يسبب ضرراً.

(*) دعاء الطعام ברכת מזון: تأمر الشريعة اليهودية اليهود بترديد دعاء الطعام في نهاية كل وجبة تحتوي على خبز بمقدار معين، استناداً لما ورد في تثنية (٨: ١٠).

(**) قضية تليوهو وزافين תלוייהו וזאפין: هي قضية وردت في التلمود في فصل «بابا بتر» في الجمارا، تناقش قضية الإرغام على بيع شيء.

تسري هذه الفرضية السابقة، أيضاً، في حالة ارتكاب جريمة تحت التهديد، كما ورد في كتاب «أور ساميح»، وهي الفرضية التي تناسب أكثر حالة الشخص الذي منع شخصاً آخر من إنقاذ حياته دون قصد، ولأن وجوده يشكل ضرراً على الشخص الآخر، لا يحق له إذاً الزعم بأن «هل حياتك أهم من حياتي؟»^(٧٤).

٢- عقوبة من يرتكب أحد الذنوب الخطيرة الثلاثة رغمًا عنه

لقد أوردنا في الفقرة الخامسة في متن الفصل، التناقض في كلام الراي موسى بن ميمون، حول القضية المطروحة للنقاش، وهو: أنه يجب عقوبة من يتعالج عن طريق ارتكاب أحد الذنوب الخطيرة الثلاثة، بينما لا يُعاقب إذا فعلها تحت تهديد أحد المجرمين بالقتل.

المغزى من الخلاف في الآراء هو معرفة ما إذا كان الشخص يرغب في ارتكاب الجريمة أم أنه مرغم على ارتكابها؟ في حالة العلاج، يكون الشخص قد رغب في ارتكاب الجريمة؛ لأنه لولا ارتكابه للجريمة لكان قد مات من شدة الألم.

أما إذا كان الشخص يحاول إنقاذ حياته، أي أنه لم يرغب في الإتيان بالفعل. ويسري هذا الحكم كذلك على من تدفعه الظروف لارتكاب جريمة ما؛ لأنه كان يفضل أن يتغير الواقع من حوله؛ حتى لا يضطر لارتكاب الجريمة.

على سبيل المثال، يهودي قتل يهودياً آخر اعتراض، رغمًا عنه، طريق شخص يحاول إنقاذ حياته من خطر محقق. القاتل هنا كان يفضل لو لم تتواجد الضحية في المكان، ورغم أنه أتى شيئاً محظوراً، إلا أنه كان مرغمًا على ذلك؛ لذا فلا عقوبة عليه^(٧٥).

٣- حكم من ردد دعاء الطعام رغمًا عنه

فيما يلي رأى «شولحان عاروخ» والراي موشيه إيسرليش^(*) الواردان في كتاب «أوراخ حايم»:

كل من يأكل أو يشرب شيئاً للتداوي به، واتفق أن استمتع به وكان طعمه طيباً، عليه أن يردد دعاء الطعام في البداية والنهاية. أما إذا كان مرغمًا على

(*) موشيه بن يسرايل إيسرليش משה בן ישראל איסרליש (١٥٢٠-١٥٧٢م): فيلسوف يهودي بارز، له إسهامات كبيرة في مجال الفتاوى الدينية، في القرن السادس عشر في غرب أوروبا.

الأكل أو الشرب، فحتى إذا استمتع بما تناوله، لا يجب عليه ترديد دعاء الطعام؛ لأنه فعل هذا رغماً عنه. من أكل طعاماً أو شرب شراباً منهياً عن تناوله درءاً لخطر ما، عليه أن يردد دعاء الطعام في البداية والنهاية .

يقول الراي موشيه إيسرليش: إن من يضطر لأكل أو شرب شيئاً ما، لا يجب عليه ترديد دعاء الطعام، ومع هذا فهو لا يضيف شيئاً على ما ورد في «شولحان عاروخ»، من أن كل من يأكل أو يشرب شيئاً للتداوي به أو لدرء خطر ما، عليه ترديد دعاء الطعام.

فسر حكماؤنا الأواخر أن ثمة خلافاً هنا بين ارتكاب جريمة من أجل العلاج، وبين الإيجابار على ارتكاب جريمة، ونورد رأى «شولحان عاروخ» في هذه النقطة:

كل من يأكل طعاماً في يوم الغفران، أو يأكل طعاماً محرماً لدرء خطر ما، عليه أن يردد دعاء الطعام في البداية والنهاية؛ لأنه استمتع به، على الرغم من أنه لم يستمتع بملاء إرادته، إنما كان هذا رغماً عنه.

وهناك من يرى أن الشخص المعافي الذي أُجبر على تناول شيء ما، لا يجب عليه ترديد دعاء الطعام، رغم استحالة عدم استمتاعه بما تناوله؛ لأنه كيف يبارك الرب طعاماً أو شراباً ولا يستمتع به؟ ولكن الأمر يختلف فيما يخص الشخص المريض؛ لأنه يعاني ولديه الرغبة في الشفاء عن طريق هذا الطعام أو ذلك الشراب، ناهيك عن أن عليه أن يشكر الرب خالق كل شيء، كما أن الاستمتاع بطعام أو شراب للتداوي، لا يلزمه بتلاوة ترديد دعاء الاستمتاع بالطعام.

على أية حال، على المريض أن يردد دعاء الطعام على أي طعام أو شراب يرغب في تناوله بهدف العلاج. أما في حالة إجبار شخص على تناول شيء ما، فعلى الرغم من هذا الإيجابار، فإنه إذا لم يكن الطعام موجوداً، لما كان قد وقع الإيجابار.

بمعنى: لولا وجود الطعام، لما كان ثمة خطر، وفقاً لرأى الراي موشيه إيسرليش فإنه لا يجب ترديد دعاء الطعام؛ لأنه بالفعل غير راغب في الطعام الذي يعرضه لخطر ما.

لكن عندما يكون الشخص مريضاً، ويكون هذا الطعام بمثابة دواء للمرض، سنجد أن عدم تناوله للطعام من شأنه أن يزيد من خطورة المرض، ولأنه راغب في الطعام، عليه أن يردد دعاء الطعام.

ونناقش الآن حالة وسط بين كلتا الحالتين:

ثمة يهودي يحتفظ في جيبه بطعام منهي عن أكله بأمر الملك. وحضر إليه شرطيو الملك، والوسيلة الوحيدة للتخلص من الطعام هو تناوله بسرعة. وإذا لم يفعل هذا سيُعتقل ويُقتل. وفقاً للمبدأ الذي أوردناه، ليس ثمة إلزام على اليهودي بترديد دعاء الطعام، فهو لا يرغب فيه؛ لأنه يعرضه للخطر.

٤- حكم من باع شيئاً رغماً عنه

ورد في «شولحان عاروخ» حول أحكام البيع أنه: ثمة حالات يكون معلوماً لدينا أن البائع يبيع شيئاً رغماً عنه، أي أن أحد الأشخاص أجبره على هذا، وفي هذه الحالة لا تصلح البيعة. بيد أن «شولحان عاروخ» يؤكد على أن هذا الحكم ينطبق فحسب، في حالة الإكراه، ولا يسري في حالة اضطرار مالك الشيء لبيعه، نتيجة ضغوط مادية من قبل آخرين، أو ما شابه.

وهنا أيضاً نصل إلى الفرضية سالفة الذكر:

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل البائع يرغب في نقل ملكية الشيء الذي يبيعه إلى شخص آخر أم لا؟ في حالة إجباره على البيع، لن يرغب في نقل ملكية الشيء إلى شخص آخر، بل إن الحال ستكون أفضل إذا لم يفعل. أما إذا كان البائع يرغب في بيع الشيء للحصول على ثمنه أو للاستمتاع بشيء ما سيحصل عليه من المشتري، سيكون البائع راغباً في نقل ملكية الشيء. (٧٦)

٥- خلاصة اختلافات الرأي

في القضايا التي تعرضنا لها حتى الآن، نجد أن اختلافات الرأي التي تدور حول الفرق بين العلاج وإنقاذ الحياة، هي اختلاف حول بين شخص راغب في وقوع الفعل وبين شخص آخر، لولا إمكانية وقوع الفعل، لكان حاله أفضل بكثير.

الموضوع	فرضية الاختلاف بين العلاج والإنقاذ	حكم العلاج	الحكم في حالة الإرغام	الحكم في حالة وجود أمر واقع يجبر الشخص
التضحية بالنفس في حالة القتل لدى غير اليهود	هل المتضرر راغب في ارتكاب الجريمة؟	محظور	يُسمح	يُسمح
عقاب اليهودي الذي ارتكب جريمة رغماً عنه	هل المتضرر راغب في ارتكاب الجريمة؟	ملزم	معفى	معفى
إرغام من يأكل على ترديد دعاء الطعام	هل المتضرر راغب في وجود الطعام؟	يردد دعاء الطعام	يردد دعاء الطعام	يردد دعاء الطعام
الإرغام على البيع	هل يرغب في نقل ملكية الشيء؟	البيعة صالحة	البيعة لا تجوز	لا يوجد مثل هذه الحالة (٧٧)

٦- حكم من أُجبر على توصيل مال لشخص آخر

ورد في «شولحان عاروخ» أن: إذا أُجبر أحد الأغيار أو أحد اليهود على حمل مال وتوصيله لشخص آخر، فإذا بدد المال، يتم إلزامه بتعويض صاحب المال، رغم أنه فعل هذا رغماً عنه؛ هذا لأن الذي ينقذ نفسه على حساب مال غيره، مُلزم بتعويضه... إذا حمل أحدهم مالا وقام بتوصيله لأحد المجرمين، عليه تعويض صاحب المال، رغم أن قدره أنه فعل هذا رغماً عنه.

إذا طلب أحد المجرمين من شخص ما أن «فلتحضر لي مال فلان أو أقتلك»، فإنه يُسمح للمتضرر أن يحضر المال. ورغم أنه يُسمح له بذلك؛ لأن لا شيء يقف في وجه إنقاذ حياة إنسان، فإن «شولحان عاروخ» يلزم هذا الشخص بتعويض صاحب المال؛ لأنه «محظور أن ينقذ نفسه بواسطة مال صاحبه». اختلف الراي سفتي كوهين (*) مع «شولحان عاروخ» في هذه النقطة، وقال:

تحديداً إذا أُجبر على توصيل مال - إذ إنه أيضاً إذا أُجبر على إحضار

(*) الراي سفتي كوهين (٧٧) (١٦١٢ - ١٦٦٣ م): حاخام وفقهه، ولد في بولندا.

شيء ما، فقام بحمله وتوصيله، فهو ملزم بتعويض صاحب المال، ويكون بهذا قد «أنقذ نفسه بواسطة أموال صاحبه»، والحكم نفسه يسري أيضًا على الشخص الذي حطم الأواني أثناء هروبه. ولا يسري هذا الحكم في حالة أن يكون المجرم يقصد سرقة شخص محدد منذ البداية، وهنا لا يكون هذا الشخص قد أنقذ حياته بواسطة أموال صاحبه، بل هو أجبر على فعل هذا تنفيذًا لأوامر المجرم، وإذا لم يستجب لأوامره سيكون قد افتدى أموال صاحبه بحياته؛ لأنه لا يوجد شيء يقف في وجه إنقاذ حياة إنسان. أي أن كل المصادر تعترف بأنه يُسمح بالإضرار بأموال الغير في سبيل إنقاذ حياة أحدهم؛ لأنه كما أسلفنا ورد أن «لا شيء يقف في وجه إنقاذ حياة إنسان».

رأينا أن «شولخان عاروخ» يلزم من أنقذ حياته على حساب مال صاحبه، بتعويضه عن هذا، غير أن الراي سفتي كوهين لا يرى أن هذا الحكم يسري على جميع الحالات. فعلى حد قوله: إذا قام أحد المجرمين بجمع مبلغ محدد من المال، وأجبر الشخص المتضرر على حمله لينقذ حياته، ليس ثمة إلزام عليه بتعويض صاحب المال.

وعندما نحاول أن نفهم هذا الرأي، نطرح التساؤل التالي: ما الفرق بين من يرضخ لتهديد أحد المجرمين ويقوم بتوصيل مبلغ من المال إليه حتى لا يقتله، وبين من أجبره أحد المجرمين على الحصول على مال من شخص محدد؟

يتضح الأمر من فكرة أن النقاش هنا لا يدور حول كون الفعل مسموحًا به أم لا. فقد تم الحصول على المال وفقًا لفرضية «لا شيء يقف في وجه إنقاذ حياة إنسان». ويدور النقاش هنا حول من الذي عليه تحمل عواقب الفعل.

وقد أدرك الراي سفتي كوهين الأمر على النحو التالي: إذا رغب المجرم في الحصول على هذا المال بالتحديد (أي أن المجرم يرغب في سرقة هذا الشخص بالتحديد)، واضطر المتضرر إلى الحصول على المال بناء على طلب المجرم؛ لذا فإن صاحب المال هو من يتحمل عواقب الفعل وليس المتضرر، الذي يعد متعديًا على صاحب المال هنا.

أي أنه في هذه الحالة، يختلف الحكم حسب نوايا المتعدي؛ لأن مقصده هو الذي يحدد من يتحمل الضرر. ولا يفهم من هذا - لا سمح الله - أن هذه رخصة لارتكاب الجريمة، لكن هذه النوايا هي التي تجعلنا نقرر أن الضرر وقع على شخص محدد، أي أنه هو الذي تحمل عواقب الفعل^(٧٨).

تعلمنا هذه الفرضية حكم الأملاك التي تعترض طريق الشخص الذي يحاول الهروب من قاتل، وقد اضطر لإلحاق الأذى بهذه الأملاك لينقذ حياته، في هذه الحالة يقع الضرر على الهارب لا على صاحب المال؛ لأن القاتل تعمد إيذاء الهارب؛ لذا سيضطر الهارب إلى تعويض صاحب المال وفقاً لقاعدة «من أنقذ نفسه بواسطة مال صاحبه»^(٧٩).

وهذا هو تفسير ما ورد في «شولحان عاروخ»: «ثمة قاتل يطارد صديقه بهدف قتله، والشخص المطارد قام بتحطيم الأواني التي يمتلكها القاتل، يعفى المطارد من تعويض القاتل؛ لأن إنقاذ حياته أولى. وإذا كانت الأواني ملكاً لشخص آخر، عليه حينئذٍ تعويض صاحبها؛ لأنه سيكون قد أنقذ حياته بواسطة مال صاحبه».

يتضح لنا مما سبق أن وجهة النظر في حالة من أُجبر على توصيل شيء ما لشخص آخر، لا يكمن في معرفة ما إذا كان الشخص المضطر يرغب في وقوع هذا أم لا. أيضاً إذا لم يكن يرغب في هذا، فعليه تعويض صاحب المال عن الضرر الذي وقع عليه؛ لأنه «محذور أن تنقذ نفسك على حساب مال صاحبك».

يكمن الخلاف بين «شولحان عاروخ» والراي سفتي كوهين فحسب في الحالة التي يُسمح فيها للمضطر بفعل ما فعل، لكن يجب تحديد الشخص الذي سيتحمل عواقب الضرر.

فبالنسبة لهذه النقطة يرى الراي سفتي كوهين أن نوايا المجرم الذي تعمد إيذاء فلان، هي السبب في أن فلاناً هذا لن يستطيع مقاضاة المضطر؛ لأن الأخير يمكنه أن يرد عليه بـ «إنني فعلت ما فعلت كما هو متبع في مثل هذه الحالات، والضرر يقع عليك أنت لا علي».

ويرى «شولحان عاروخ» أنه ما دام أنه في نهاية الأمر تحرك الضرر من شخص لآخر، عن طريق حصول المضطر على المال، فإن ثمة ضرراً وقع هنا على المضطر، وهو الذي عليه تحمل عواقبه.

٧- ملخص: بخلاف المصادر الأربعة التي أوردناها في البداية، يتم النقاش حول حكم من أُجبر على توصيل مال بناء على فرضية مختلفة

الفرضية الخاصة بالتفريق بين العلاج وبين الإجبار في الحالة السابقة، تتعلق بنوايا المجرم التي ستمنع صاحب المال، من وجهة نظر الراي سفتي كوهين، من مقاضاة ذلك الشخص الذي أنقذ نفسه، كما هو متبع في مثل هذه الحالات؛ لأن حظ صاحب المال العاثر هو الذي أدى لوقوع الضرر.

الموضوع	فرضية التفريق بين العلاج وإنقاذ الحياة	حكم العلاج	الحكم في حالة الإيجاب	الحكم في حالة ظروف واقعية أدت إلى الضرر
الحالات الأولى	هل المضطر يرغب في وقوع الفعل؟	محظور على غير اليهودي قتل غيره حياته	يُسمح لغير اليهودي قتل غيره؛ لإنقاذ حياته	يُسمح
		من يرتكب جريمة للتداوي، آثم	المضطر لا تقع عليه عقوبة	معفي
		من يأكل طعام منهي عنه للتداوي، يتلو البركة	من يضطر لأكل طعامًا، لا يتلو البركة	لا يتلو البركة
الإيجابار على الحصول على المال	على من تقع عواقب الضرر	يجب أن يدفع تعويضًا ماليًا	يتم إعفاؤه من دفع تعويض مالي	يجب أن يدفع تعويضًا ماليًا



الملحق الثاني

شرح رأي الرابي موشيه إيسرليش في حالة تخفيف حمل السفينة

ورد في الجمارا في «بابا قاما ١٤١ : ١١٦»، السفر الثاني:

أفتى حكماؤنا بأنه: إذا كانت ثمة قافلة تسير في الصحراء، وظهر أمامها قطاع طرق يرغبون في القضاء عليها، يتحدد المبلغ المالي الذي سيُمنح لقطاع الطرق وفقاً للأملاك، وليس وفقاً لعدد أفراد القافلة، وإذا كان ثمة دليل يقود القافلة، يتحدد أجره وفقاً لعدد أفراد القافلة، دون تغيير عُرف الحمّارين...

أفتى حكماؤنا بأنه: إذا كانت ثمة سفينة تسير في البحر، وأتت عليها عاصفة ستؤدي إلى غرقها، فقام من عليها بتخفيف حمولة السفينة، يتم حساب المسألة وفقاً للحمولة، وليس وفقاً للخسارة التي ستعرض لها الأملاك، دون تغيير عُرف البحارة.

كما أفتى كل من الرابي موسى بن ميمون في «شرائع السرقة وإعادة الأغراض المفقودة» و«شولحان عاروخ» بالحكم نفسه:

إذا كانت ثمة قافلة متوقفة في الصحراء، وقام قطاع طرق بمهاجمتها بغرض الاستيلاء على حمولتها، فاتفق أفراد القبيلة مع قطاع الطرق على مبلغ من المال سيمنحونه لهم، يجب تحديد القيمة وفقاً للأملاك أفراد القبيلة، وليس وفقاً لعدددهم، وإذا كان ثمة دليل يقودهم في الطريق، يتحدد أجره وفقاً لكل من أملاك أفراد القبيلة وعدددهم، دون تغيير عُرف الحمّارين...

استكمالا للفقرة نفسها من الجمارا، ترد حكاية هي:

إذا كانت ثمة سفينة تسير في البحر، وأتت عليها عاصفة ستؤدي إلى غرقها، فقام من عليها بتخفيف حمولة السفينة، يتم حساب المسألة وفقاً للحمولة، وليس وفقاً للخسارة التي ستعرض لها الأملاك، دون تغيير عُرف البحارة.

نجد هنا قصة حمار يُعرض سفينة بأكملها للخطر؛ لذا يُلقى في البحر، ويعفى الحكيم هنا من ألقاه بالتعويض عن هذا الحمار. ورد في الإجابات الخاصة بالرابي موسى بن ميمون الواردة في نهاية كتاب «نزيقين ٢٠»^(٨٠)، أن صاحب الحمار مذنب لأنه ألقاه في البحر.

ولأنه ثمة خطورة من البداية في إدخال الحمار للسفينة، لكنهم اعتادوا على فعل هذا كما يفعلون الآن، وبعد ذلك كان الحمار يترنح، وكانت السفينة على وشك الغرق، إذا ألقى به في البحر، فهو مذنب، ولا نعتبر صاحب الحمار أنه قد ألحق الأذى بحماره، ويكون قد أذنب، وعليه فدية؛ لأنه أنقذ نفسه بواسطة مال صاحبه، حتى إذا كان هذا في حالة وجود خطر على الحياة.

غير أن «هابايت يوسف» يختلف مع إجابات الرابي موسى بن ميمون:

«من يمتلك كلباً أو أي حيوان مؤذٍ، وكان لا بد أن يقتله حتى لا يؤذي الناس، ماذا إذا قتله آخرون أولاً، على من يقع ذنب القتل حينها؟».

في رأي «هابايت يوسف» أنه حتى إذا لم يذنب صاحب الحمار، فليس ثمة إلزام لدفع تعويض له عن حماره الذي أُلقي في المياه، وذلك لأن الحمار يضر كل من على السفينة؛ لأنه بهذه الطريقة يُسمح بالاحتواء منه ومنع الضرر الذي يسببه، (وكما أثبتنا فيما سبق في متن الفصل في الفقرة الثانية عشرة، من أن الجمارا تجيز إيذاء الشخص الذي يلحق الأذى بغيره للاحتواء منه، حتى إذا أُجبر على الإيذاء).

سُئل الرابي موشيه بن إسرائيل ايسرليش (في أسئلة وأجوبة نفس الرابي) عن رأي «هابايت يوسف»، وكانت صيغة السؤال كالتالي: «ما قاله «هابايت يوسف» يثير بداخلي تساؤلات عديدة، إذا كان لشخص كلب أو شيء ما يضر الناس، وكان على صاحبه أن يقتله، لكنه تركه ولم يفعل، فهو مذنب؛ لذا فمن يقدم على قتله ليس عليه دفع تعويض لصاحبه. وهذا الشخص الذي أدخل الحمار إلى السفينة ولم يكن على علم بخطورته، وفجأة صار الحمار يتصرف بعدوانية، وراح يقفز، مما هدد السفينة بالغرق، فألقوه في النهر، يجب على من ألقاه دفع تعويض لصاحبه، كما هو متبع في حالة من ينقذ نفسه بواسطة مال صاحبه».

أدرك السائل أن إجابات الرابي موسى بن ميمون تحظر إلحاق الأذى بالمتعدي، إذا وقع الضرر بواسطة من يمتلك الشيء. لكن الرابي ايسرليش لم يتفق مع هذا الادعاء:

لا أرى في هذا أي ادعاء، ذلك لأنه لا شأن لي بجهل مالك الشيء بالأمر، ففي جميع الأحوال يعد الكلب أو الحمار مصدر أذى.

لا يهم رأي صاحب الحيوانات؛ لأن القدماء قالوا «سارع بقتل من أتى لقتلك»، وليس ثمة خلاف بين المرة الأولى والثانية. فقد قال القدماء: «كل الثيران لا يتم حراستها».

وعلى هذا، فإنني أقر تشريعاً: «من يحدث الضرر يُعاقب»، وعلى كل حال الساذج الذي يقتل يُقتل، كما أصدرنا حكماً تشريعياً كاملاً في فصل الثور الذي نطح أربعة أو خمسة أشخاص، وإذا حاول الشخص الذي تعرض للنطحة إنقاذ نفسه فقتل الثور، من المُلزم بالتعويض؟ لذا فليس ثمة ادعاء في كلماتك على رأي «مهاري كارو».

يتفق الرابي ايسرليش مع «هبأيت يوسف» من أنه يُسمح الاحتماء من الثور الذي يمثل ضرراً علينا، لكن هذا في حالة أن يكون هذا رغباً عن صاحبه. ويأتي بديل على هذا: لدينا قاعدة تقول «كل الثيران لا يتم حراستها»، إذا كان الأمر كذلك، فليس ثمة إلزام بحراسة الثور الساذج بشكل خاص، والضرر الجزئي الذي يستحقه على الأضرار التي تسبب فيها، هي الغرامة المالية التي يجب أن يدفعها. ومن الناحية الشرعية، لا يُعد صاحب الثور مسؤولاً عن هذا الضرر. ورغم هذا فإن الحيوان الساذج إذا قتل شخصاً ما، يجب دفع تعويض مالي.

إذا كان مُلزمًا بدفع تعويض عن القتل بعد وفاة الشخص، ببساطة يمكن للشخص ذاته الدفاع عن نفسه وقتل الحيوان، ولن يحق لصاحب الحيوان المطالبة بتعويض؛ لأنه إذا لم يُقتل لانتقاء شره، كان سيُقتل في المحكمة.

يتضح من هذا أنه يُسمح لك الاحتماء من الثور الذي يمثل ضرراً على الناس، ولا يحق لصاحب الثور المطالبة بتعويض مالي عن الأضرار التي وقعت له جراء هذا الاحتماء، حتى إذا كان الأذى وقع دون ذنب منهم.

وها نحن بعد أن يرفض الرابي ايسرليش كلمات السائل، ويتفق مع المبدأ الوارد في «هبأيت يوسف»، يعود ليتحفظ على رأيه ويقول إن هذه الحالة تشذ عن القاعدة التقليدية، من حيث إنه يُسمح الاحتماء ضد الثور الذي ألحق الأذى دون قصد:

اعلم أنني في الكتب التي قمت بتأليفها حول الأعمدة عندما علمت أنك معي، كتبت أن «كارو» جانبه الصواب؛ لأن كون الحمار يقفز داخل السفينة لا يصنع فارقاً؛ لأن إدخال الحمار إلى السفينة هو أمر مألوف؛ لذا فليس ثمة إثم على صاحب الحمار، ويجب دفع تعويض عن إلقاءه في المياه لتخفيف حمل السفينة.

إن كلماته ينقصها الوضوح: من ناحية، هو قد ذكر سلفاً أنه يحق لنا الاحتماء من الثور الذي يشكل ضرراً، حتى إذا كان هذا رغباً عن صاحب الثور. بيد أنه في نهاية كلامه يقول

إن هذا الحكم لا يسري في حالة السفينة؛ لأن صاحب الحمار لم يشذ عن المألوف؛ لذا فهو غير آثم. ماذا إذا كان صاحب الحمار غير آثم؟ أورد الراي إيسرليش أنه أيضًا في حالة كون صاحب الحمار غير آثم، يُسمح بالاحتفاء من خطر ثوره!

ثمة معضلة أخرى تنشأ نتيجة كلمات الراي إيسرليش: ذكر أنه يجب على جميع أفراد السفينة دفع تعويض لصاحب الحمار الذي أُلقي في المياه. السؤال هو: كيف يتم تقسيم القيمة المالية للتعويض؟ والإجابة هي: حسب حمولة السفينة. ولذلك علينا تحديد أكثر الأشياء التي تشكل حملاً داخل السفينة في هذه الحالة، والشيء الوحيد الذي يشكل حملاً زائداً داخل السفينة هو الحمار، أي أن صاحب الحمار وحده عليه أن يتحمل الخسارة؛ لأن حماره هو الشيء الوحيد الذي يشكل ضرراً للسفينة في الوقت الراهن. فإذا كان الأمر كذلك، كيف يطالبنا الراي إيسرليش بتعويض صاحب الحمار؟

حتى تتمكن من الرد على كلتا المعضلتين، علينا أن نتعمق أكثر فيما يتعلق بتقسيم القيمة المالية للتعويض داخل السفينة. يختلف الأمر فيما يخص تقسيم القيمة المالية عنه في حالة القافلة. ففي حالة القافلة، يتم حساب المسألة إما وفقاً لحمولة القافلة، وإما وفقاً للأفراد، أي: وفقاً لما يربحه كل شخص في حالة إنقاذ حياته.

بيد أن حساب المسألة وفقاً للحمولة لا علاقة له بالربح؛ لأنه من الجائز أن ما يليقه أحدهم في المياه ذو قيمة أعلى مما يليقه غيره، وكما قال الراي موشيه بن يتسحاق:
يتم الحساب وفقاً للحمولة: أحدهم يلقي بهائة أوقية من الذهب، والآخر يلقي بهائة أوقية من الحديد.

وكما أشار الراي موشيه مروتنبورك في الأسئلة والأجوبة الخاصة به:

ولأول وهلة يجب علينا أن نعرف: لماذا هذا هو الحكم في هذه الحالة؟ لأنه من المفترض أن التعويض المالي يكون في قيمة الخسارة، إذا لم يكن ثمة إنقاذ للحياة، وحتى إذا أنقذوا حياتهم بواسطة الأملاك، فلن ينتقص هذا من قيمتها في نهاية الأمر، وسيتم الحساب وفقاً للأملاك، ولكن الأملاك كانت ستنتهي في البداية إذا لم ينقذوا أنفسهم...

ولماذا لم يرد أنه أيضًا في حالة السفينة ينقص المال قبل الحدث؟

إذا لم يخف حمل السفينة، لتكبد صاحب الذهب خسارة أكبر، وسيدفع تعويضًا بنفس

القيمة في حالة إنقاذ حياة أي شخص، وهو التعويض الذي تزيد قيمته في حالة تخفيف الحمل؛ لأن الأمر متعلق بإنقاذ حياة أحد الأشخاص.

لأول وهلة يمكن أن تكون الإجابة هي أن السبب في ذلك هو جواز الاحتماء من ضرر الشخص المؤذي، حتى لو فعل هذا رغماً عنه.

الوزن الزائد هنا هو الذي يمثل ضرراً؛ لذا يُسمح لأي شخص بإلقاء الوزن الزائد لدى أي شخص آخر في المياه، ويتحدد قدر ما يلقيه حسب الوزن الذي يشكل الضرر، هذا لأنه في الواقع العملي يقوم كل شخص بإلقاء الجزء الخاص به من السفينة، وفقاً لنسبة هذا الجزء لوزن أغراضه.

هكذا يمكننا أن نفهم الإجابة التي وردت في الأسئلة والأجوبة التي وضعها الراي موشيه مروتنورك:

سبب الخلاف هنا أن الخسارة تقع بسبب الحمل، ولا يوجد خلاف في حالة قاطع الطريق.

ويمكننا فهم نفس المعنى كذلك في الأسئلة والأجوبة التي وضعها الراي شموئيل دي مدينا.

كما يمكننا أن نفهم نفس المعنى في «حوشان مشباط»:

ذلك الإعصار الذي تحدث عنه الراي موسى بن ميمون، طيب الله ثراه، في الفصل الثاني عشر من شرائع السرقة والمفقودات، يُقصد به السفينة التي أدخل بها تجار كثيرون وبضائع كثيرة، كُل حسب قيمة بضاعته، ويعتقد التلمود نفس الأمر؛ لأن الحمل هنا يشكل ضرراً، وثمة دليل يمكننا أن نقول من خلاله، إننا نلزم كل شخص حسب حمل بضاعته، ليس وفقاً للقيمة المالية أو الأرواح البشرية. وكما ورد: «وَحَفَّفُوا مِنْ حِمْلِهَا، وَيَتَمَّ الْحِسَابَ وَفَقَّاً لِلْحِمْلِ وَلَيْسَ وَفَقَّاً لِلْقِيَمَةِ الْمَالِيَةِ».

وفسر لنا الراي شلومو بن يتسحاق الأمر بأن: «إذا كان لدى شخص ألف رطل من الذهب وللآخر ألف رطل من الحديد، يجب على هذا أن يُلقى ببائة رطل حديد في البحر، بينما يلقى ذاك مائة رطل من الذهب «حيث يتساوى كلاهما في

تحفيف حملها. ولماذا يكون الأمر هكذا؟ السبب هو أننا نعتقد أن الحمل يشكل ضرراً، وما شأني إذا كان الأمر يتعلق بالذهب أو الحديد؟».

وفي الفصل الثامن من شرائع «الملاح والمؤذ»، لم يتعمق معلمنا الراي موسى بن ميمون في تفسير أحكام هذا الفصل؛ لأن جميع الأمور هنا تشكل ضرراً بشكل واضح لا تحتاج إلى تعمق.

ولذلك، فإن شمول كلامه سببه أننا نرى بوضوح من الذي يمثل ضرراً، وحقيقة أن هذه الحالة هي نفسها حالة الحمار التي أوردناها سلفاً، والتي لم يذكرها الراي موسى بن ميمون، بيد أنه استبدالها بتعبير آخر حتى لا يقول بالضبط «حماراً».

والذي يتشابه بالفعل في حكمه مع الأحكام الواردة في فصل «الملاح والمؤذ»، والذي ربما كان يقصده الراي أفراهام بن دافيد مبوشكيرا^(*) في نظريته، لكن الراي موسى بن ميمون رأى أيضاً أن الحمل يشكل ضرراً في هذه الحالة.

وفقاً لهذا الفهم، نجد هنا نوعاً من المخالفات المدنية: مثل واقعة اعتلاء ثور لثور آخر؛ حيث يُسمح للمتضرر بحماية نفسه عن طريق إلحاق الأذى بمن يضره.

وعلى ذلك، فإن هذا الحمل الذي سيتسبب في غرق السفينة، يُسمح بالقائه في البحر بدون الأخذ في الاعتبار الضرر الذي سيلحق بصاحب الأغراض نفسه، وعلى الرغم أيضاً من أنه يعتمد الإضرار بالسفينة عن طريق أغراضه تلك!

وبالفعل وفقاً لهذا المعنى، يصعب علينا القول فعلاً إننا بصدد حكم من أحكام المخالفات المدنية، لعدة أسباب:

١ - البرايتا تقول إننا نحذو حذو البحارة^(**). وإذا كان هذا حكم من المخالفات المدنية، لماذا يُكتب أمراً كهذا؟ فهذا حكم مؤكد (وإذا كان ثمة اختلاف بين العُرف وبين قوانين سكان المدينة التي يقع فيها الحادث، يجب حينئذ كتابة ذلك بالنسبة لجميع الأحكام الواردة في فصل «بابا قاما»).

(*) الراي أفراهام بن دافيد مبوشكيرا (١١٢٠ - ١١٩٨ م): من حكماء فرنسا.

(**) أي أن حساب القيمة يخضع لعُرف البحارة.

٢ - وفقاً لهذا التفسير، فإن التقسيم المتعلق بمحاسبة الشخص حسب حمل أغراضه، نجده فقط في حالة أن يكون الحمل يشكل ضرراً. لكننا وجدنا أن التلمود الأورشليمي يذكر صراحة أن هذا التقسيم لا يقتصر فقط على هذه الحالة، بل أيضاً عندما تتواجد صعوبة ما بسبب الحمل، حتى إذا لم يشكل هذا ضرراً.

وهذا هو ما ورد في التلمود الأورشليمي (بابا متسيعا*) (٦ : ٤):

من يؤجر صاحبه عربية أو سفينة، يُحاسب وفقاً للحمل، لا وفقاً للأرواح أو الممتلكات.

بكلمات أخرى: إذا علقت جماعة ما وسط الصحراء بسبب أن عربتهم قد تعطلت، وكان عليهم أن يقوموا باستئجار عربية أخرى حتى تنقلهم هم وأغراضهم، تتم محاسبتهم وفقاً لعدد الأشخاص والأحمال التي يحملونها. هنا الخطر القائم، وهو ليس بسبب الحمل. وطريقة الحساب هنا لا علاقة لها بأحكام المخالفات المدنية، بل برأي تقديري لتوزيع الحمل في حالة حل مشكلة مماثلة (وكما سيتضح لاحقاً أيضاً).

٣ - عندما تمثل ممتلكات شخص ما ضرراً للآخرين دون تعمد منه، فإنه غير ملزم بإلحاق الأذى بممتلكاته حتى يوقف ضررها. أما في السفينة، فإن كل شخص ملزم بإلقاء جملة وفقاً لنصيبه، ولا يستطيع أن يقول للآخرين: «إذا رغبتم في ذلك، فلتلقوا أنتم أغراضكم».

٤ - في حالة السفينة، لا ينبع الضرر هنا من عنصر واحد فقط، بل إن الجميع يضررون بعضهم البعض. والجديد هنا هو القول بأنه في هذه الحالة يُسمح لكل شخص بالدفاع عن نفسه في مواجهة الآخرين، حسب نسبة الضرر فحسب التي يتسبب فيها الثاني (ووفقاً لذلك فإنه في حالة الثورين اللذين يضران بعضهما البعض، فإنه يُسمح للمالك كل ثور أن يدافع عن ثوره فحسب بشكل نسبي، أي وفقاً لنسبة الضرر الذي يمثله الثور الآخر. ويعد هذا تحديداً في الحكم التشريعي).

من كل ما تقدم، نتعلم أن التقسيم وفقاً للحمل ليس ضمن أحكام الخلافات المدنية. إن الإلزام بمشاركة الجميع في هذا ينبع من احتياج الجميع لأن يحدث ما حدث. (وقد أسهبنا حول هذه النقطة في موضع آخر)، وشكل التقسيم يتحدد حسب رأى هؤلاء الأفراد؛ لأن رأيهم هو أنه بشكل عام يتم التقسيم وفقاً لما سيستفيده كل شخص.

(*) «بابا متسيعا בבא מטעין»: هو الفصل الثاني من باب الأضرار، وهو الباب الرابع بين ستة أجزاء مكونة للتلمود.

لكن إذا كانت الممتلكات تشكل ضرراً محدداً، رغم أن هذا ليس ضرراً مؤكداً كما في أحكام المخالفات المدنية، إلا أنه يُصعب من الإنقاذ حتى إن كان هذا يحدث بشكل غير مباشر، فالرأي البشري في هذه الحالة هو التقسيم وفقاً للضرر التي تتسبب فيه الممتلكات، وليس وفقاً للامتياز الذي سيقع بفضل الإنقاذ.

وهذا هو عين ما قصدته «الأسئلة والأجوبة»، التي أوردناها سلفاً؛ لأن مقصدهم ليس أن دفع الثمن وفقاً للحمل سببه قانون المخالفات المدنية، ولكن لأنهم على كل حال سيشترون في الدفع، وبنظرة بسيطة للمسألة، يمكننا أن نقول إن من يتسبب في ضرر أكبر، عليه أن يدفع أكثر، رغم أن الأمر لا يعد ضمن المخالفات المدنية العادية.

ثمة مثال لتلك الفرضية نجده في تفسير الرابي ميثير بن تودروس هاليقي، في واقعة التقسيم حسب قرب المنزل، في الصفحتين الثانية والثامنة من فصل «بابا بترا»؛ حيث يجربنا أنه عندما يُبنى سور، يجب على من يسكن بالقرب من مكان البناء أن يدفع أكثر ممن يقطن في وسط المدينة؛ لأن من يقطن عن قرب سيجعل السور أطول حتى يشمل منزلهم أيضاً، لأنه ببساطة يستحيل القول إنهم «ألحقوا الضرر»، لكن التسبب في طول السور الذي ينبع من منازلهم، ستجعلنا نرى أنهم مسئولون عن بناء السور بهذا الطول، ولذلك هم يدفعون أكثر.

سنصور هنا واقعة ما: البحر هائج وينذر بغرق السفينة دون علاقة للأمر بثقل وزنها. طريق الإنقاذ الوحيد هو طلب النجدة من سفينة أخرى، لكن تكلفة هذا كبيرة. كيف إذن يتم تقسيم تلك التكلفة؟ من الواضح هنا أن التقسيم سيكون حسب عدد الأشخاص؛ لأن الحمل ليس المتسبب في الضرر، بل هو البحر، وسنعود لنرى ما مقدار ربح كل شخص حتى يتم تقسيم الحمل على هذا الأساس. ومثل ذلك مثل الحالة التي يصارع فيها اللصوص ركاب السفينة، حيث تُقسَّم التكلفة وفقاً للأرواح البشرية؛ لأن الخطر هنا يقع على أرواح الأشخاص، ولا علاقة للحمل بالأمر؛ لأنه لا يمثل خطراً.

سنناقش الآن مثلاً ينجح فيه اللصوص في إحداث ضرر متعمد بأحد الحمير داخل السفينة، لبدأ في الهيجان مما يعرض السفينة لخطر الغرق، ولزماً عليهم إلقاء خارج السفينة لإنقاذ الجميع. يتضح هنا أن جميع الركاب ملزمون بتعويض صاحب الحمير، فاللقاء الحمير هنا هو نتيجة صراع اللصوص مع الركاب، وليس نتيجة لمشكلة تسبب فيها الحمير. فالصراع مع اللصوص هي مشكلة يتعامل معها جميع ركاب السفينة معاً، ويتقاسمونها وفقاً لعدد

الأرواح البشرية، ولذلك، أيضًا، عندما يلحق أذى بالحمار، على الجميع أن يتقاسموا تكلفة هذا الأذى.

بمعنى: عندما نكون بصدد تحديد كيفية تقسيم نتيجة الضرر - يجب أن نعرف ما هو أول سبب لوقوع الضرر. إذا كان السبب هو الممتلكات (الحمل مثلاً) - يتم التقسيم وفقًا للضرر الذي يسببه حمل كل فرد. لكن عندما يكون العنصر الذي تسبب في الضرر هو خطرًا آخر، حتى إذا أدى ذلك إلى أن جزءًا من الممتلكات صار مصدرًا للأذى هو الآخر يجب على ركاب السفينة التعامل مع كل هذا جميعًا، بل ويشتركون مع صاحب الممتلكات التي تشكل ضررًا - لأنه تضرر من خطر مشترك.

الآن قد زال الغموض عن كلمات الراي موشيه بن يسرائيل إيسرليش فهو يقول: إنه في حالة الحمار الذي احتاج داخل السفينة - يستحيل الزعم بأن صاحب الحمار هو الذي تسبب في الأذى؛ لأن البحر هو الذي تسبب في الأذى. وجنون الحمار ينبع من السفر في البحر، إذن فالبحر هو السبب!

مثل واقعة اللصوص الذين جعلوا الحمار يهتاج، ونحن نتعامل مع هذا على أساس أن اللصوص هم من تسببوا في الضرر، وعلى ذلك فالتقسيم سيكون حسب الأرواح. ولهذا السبب في هذه الحالة، فإن التقسيم يكون حسب الأرواح (كما ورد في الفصل العاشر من كتاب «هيام شل شلومو»، للراي شلومو لوريا، حول فصل «بابا قاما»).

نتج عن هذا أن الخلاف بين الراي موشيه بن يسرائيل إيسرليش، ويوسف كارو، يدور حول كيفية النظر إلى الحمار الذي احتاج داخل السفينة، وهل هو يُعتبر «المتسبب» في الخسارة، أو أنه «ضحية» لملاسات يكون لزامًا على جميع الركاب التعامل معها. فإذا كان متسببًا في الخسارة - فقد اتضح لنا أنه يجب طرده (وهذا هو بالفعل التقسيم حسب الحمل). لكن إذا كان ضحية للسفر عبر البحر - فالجميع يتشارك في هذا، مثلهم في ذلك مثل كل خطر مشترك.



هوامش الفصل الثالث

١ - والأمر نفسه مثبت في التلمود الأورشليمي في «فصل شفيعيت מסכת שביעית» (*) ٤،
٢ «وكذلك في التوسافوت في (سنهدين ١: ٧٥ - في الفقرة التي تبدأ بـ «وإذا»)، وورد كذلك
على لسان الراي نسييم بن رابي رأوبين، وأخيرا ورد في كتاب «حسيديم חסידים» (***) ١١٩ .

وبتفسير بسيط للأمر نفهم أن المغزى من هذا هو أن الوصايا الملزمة للأغيار هدفها هو
استقرار الكون، أما وصايا اليهود فهي تمثل صلة بينها وبين الرب جل وعلا.

وكما ورد في تفسير المدراش لسفر الخروج «שמות רבא» (***) ٣٠: ٩؛ حيث ورد:

«حدثنا الراي إليعيزر عن ملك روماني خرج إلى الحرب، وبصحبه عدد من الفيالق
العسكرية، فكان يذبح بهيمة ويفرق لحمها على كل واحد منهم، حتى يستمروا في مسيرتهم،
فنظر ولده إلى ما يحدث وقال له: «ماذا ستعطيني؟».

فأجابه: «من الذي خصصته لنفسي».

وعلى هذا الأساس، فرض الرب على عبدة الأوثان وصايا بلهاء يستحقونها، دون التفريق
بين النجاسة والطهارة، ثم قام الرب بتفسير هذه الوصايا لكل فرد من بني إسرائيل، وأوضح
لهم الثواب والعقاب كما ورد في العهد القديم (نشيد الإنشاد ١-٢): «فليقبلني بقبلاات فمه»؛
لذا فقد قيل في ذلك «قوانينه وشرائعه من أجل إسرائيل».

٢ - ورد هذا بشكل مختصر أيضًا في كتاب «هالاخوت ملاخيم הלכות מלכים» (***) ١٠ / ٢ .

(*) «فصل شفيعيت מסכת שביעית»: هو الفصل الخامس من الباب الأول من التلمود، وناقش الفصل أحكام تحريم
حراثة الأرض في سنة اليوبيل.

(**) حسيديم ספר חסידים: هو نتاج فكري يهودي ذو أهمية بالغة، يضم مجموعة من الشرائع والمناهج الدينية، كما
يضم عدة آراء تعكس الظروف التي عاش فيها مؤلفو الكتاب، ويعد الراي يهودا هحسيد רבי יהודה החסיד هو أهم
مؤلفي هذا العمل الفكري.

(***) «مدراش ربا מדרש רבא»: هو الاسم الذي أُطلق على المؤلفات التفسيرية العشرة، التي تتناول أسفار التوراة
الخمسة، ويسمى كل جزء باسم السفر وتليه كلمة רבא ، واسم الجزء المقصود هنا هو שמות רבא أي تفسير سفر
الخروج.

(****) «هالاخوت ملاخيم הלכות מלכים»: أي شرائع الملوك، هو أحد أجزاء المؤلف الأكبر لموسى بن ميمون «تثنية
الشریعة משנה תורה».

٣ - كما ورد في كتاب (سפה תוואר).

٤ - في كتاب الأسئلة والأجوبة الخاصة بمشباط كوهين ترد كلمات الرابي موسى بن نحمان في الحروب؛ حيث قال: «إذا ارتكب جار توشاف سرًا ذنبًا - حتى إذا كان الأمر يتعلق بعبادة الأوثان، وزنا المحارم - فليرتكب الذنب ولا يقتل، ولم تشدد التوراة معهم فيما يخص عبادة الأوثان، وزنا المحارم أكثر من بقية الوصايا التي تخصصهم؛ حيث إنه لم يرد في التوراة شيء في هذا الخصوص»، وعليك التدقيق في رأي الرابي موسى بن نحمان؛ لأن معنى كلامه أن سفك الدماء لدى الأغيار هو أمر أخطر من بقية الجرائم، ووفقاً لرأي «بارشات دراخيم»، وكذلك عليك التدقيق فيما ورد في كتاب الأسئلة والأجوبة «بني بانيم» الخاصة بالرابي يهودا هرتسل هنكين: * وعلى ما يبدو أن الرابي كوك لم يراه، ولذلك لم يذكر اسمه.

وحقاً يمكننا أن نقول إن التدقيق ليس أمراً ضرورياً؛ لأن موسى بن نحمان يورد هذه الكلمات في إطار نقاش مع الرابي زرحيا هليفي:

* حول حظر عبادة الأوثان، وزنا المحارم، لكن ليس ثمة نقاش بينهما حول سفك الدماء، كما ورد في رأي الرابي زرحيا هليفي:

* ووفقاً لهذا، يحتمل أن الرابي موسى بن نحمان يتناول هاتين الجريمتين فقط؛ لأنه ناقشهما مع الرابي زرحيا هليفي، لكن على كل حال، يبدو ثمة تطابقاً بين آراء الرابي موسى بن نحمان والرابي كوك.

٥ - في الحالة التي لا يكون فيها من يتعرض للقتل قد طارد أحداً، حينئذٍ يُسمح للآخرين أيضاً بقتله (راجع ما ورد في بداية الفصل الخامس الذي يشرح أنه كذلك لدى الأغيار يُسمح بقتل الشخص المعتدي).

٦ - «شرائع الملوك ٤: ٨٠»، وكذلك كتب في «مسكيل لدافيد» للرابي دافيد باردو:

* حول الفقرة التي تقول «وخاف يعقوب للغاية وأصابه الهم»، راجع تلك الفقرة مع ملاحظة إسهابه في ذلك، وترى كذلك في كتاب الأسئلة والأجوبة الذي وضعه الرابي يهودا ليفا بن بتسلئيل، في الكراس الأخير.

وكذلك في الأسئلة والأجوبة التي أوردها الرابي شموئيل موهليبر:

* في نهاية كتابه في «تحديثات على أبواب التلمود الست والرابي موسى بن ميمون».

٧- الشريعة رقم ٧ (وردت سلفاً).

٨- لأنه إذا حاد عن الطريق عن عمد، يُعد مُطارداً.

٩- (قدوشين ٢: ٤٢).

١٠- الجملة الأخيرة مقتبسة من البرايتا «الفتوى الخارجية» التي تظهر في فصل «سنهدرين» (٥٧: ١) حول وجوب تطبيق عقوبة في حالة القتل.

لكن في حقيقة الأمر تعني هذه البرايتا في التلمود البابلي مجرد القتل، وليس في وقت الإرغام على القتل بالتحديد، لكن التلمود الأورشليمي لم يورد هذه البرايتا، هو فقط اقتبس هذه الكلمات (غير اليهودي الذي يؤدي غير اليهودي، وغير اليهودي الذي يؤدي اليهودي)، ومن الواضح من سياق الكلام في التلمود الأورشليمي أن هذه الكلمات وردت بخصوص النقاش حول قتل غير اليهودي في لحظة الإرغام على القتل (وفي التلمود الأورشليمي في نهاية الفصل الرابع عشر الذي يدور حول أحكام يوم السبت، ترد جماراً موازية لتلك الموجودة هنا، وورد هناك: يُحظر علي غير اليهودي إيذاء غير يهودي أو يهودي، بينما يجوز لليهودي إيذاء غير اليهودي (أي أن صيغة البرايتا وردت بنفس الصيغة، ولكن مع اختلاف المعنى) من أجل تحديث الرخصة، كما ورد في بداية الفصل الرابع حول هذا التلمود الأورشليمي).

١١- كتب الرابي موسى بن ميمون في شرائع الملوك (١: ١٠): «أن ابن نوح الذي أخطأ دون قصد في إحدي وصاياه، يتم إعفاؤه من أي شيء». ولأول وهلة كانت ثمة حاجة للقول إنه عندما يخطئ تحت التهديد، فإنه يعد مخطئاً عن غير قصد ويجب إعفاؤه.

لكن هنا في التلمود الأورشليمي، نجد أن غير اليهودي الذي يؤدي صاحبه تحت التهديد، هو مذنب!

ويجب إن نقول أن ثمة فرقاً بين من يرتكب خطأ دون قصد، وبين المتعدي الذي نقصده، نتحدث عنه هنا، فمن أخطأ دون قصد فعل هذا دون إرادته؛ لذا فمن المستحيل أن نكتب أنه يُحظر أن نخطئ دون قصد، لكن الإرغام الذي نتحدث عنه هنا هو فعل تم القيام به بعلم الفاعل وبإرادته الكاملة، بيد أن سبباً خارجياً هو الخوف من الموت، جعله يرتكب هذه الفعلية. عن هذه الحالة يحدثنا التلمود الأورشليمي بأنه مذنب.

يجب علينا أن ننتبه إلى أنه إذا كان الأغيار مذنبين حقاً إذا ارتكبوا جريمة تحت التهديد، فهم

إذاً مختلفون عن اليهود في هذه النقطة؛ لأن الراي موسى بن ميمون قال عن اليهود «في الشرائع الأساسية للتوراة ٤: ٥»: «وكل من ورد عنه أن يُقتل ولا يرتكب جريمة، فارتكبها ولم يُقتل، هو بذلك قد جُدّف على الله... وعلى الرغم من أنه قد ارتكب جريمته رغمًا عنه لا يُعاقب، ولا يجب القول إنه يجب أن يُحكم عليه بالقتل في المحكمة حتى إذا قتل رغمًا عنه؛ لأنه لا يُعاقب ولا يُحكم عليه بالقتل إلا إذا ارتكب الجريمة بإرادته أمام شهود، وقام قبلها بالتحذير».

إن الاختلاف بين اليهود وغير اليهود في هذا الأمر يظهر بسبب الدقة اللغوية للراي موسى بن ميمون، الذي قال إن من أعفي من العقوبة من اليهود تم إعفاؤه بسبب «أننا لا نعاقب شخصًا بالموت إلا إذا ارتكب الجريمة بإرادته وأمام شهود، وقام بالتحذير».

غير اليهودي الذي عوقب على جريمة ارتكبها، حتى إذا لم يكن هناك شهود عليه، وقام بتحذير المتضرر (راجع ما أورده الراي موسى بن ميمون في شرائع الملوك ١٤، ٩، ١٠، ١).

ولكن اليهودي يُقتل إذا سمح فحسب لنفسه بارتكاب جريمة في حضور شهود، وبعد أن حذر ضحيته. جوهر الجريمة وحده غير مُلزم بعقوبة القتل، لكن أيضًا الصورة الخطيرة التي ارتكب بها جريمته، أي: أمام شهود وبعد تحذير ضحيته. لذلك فإنه في حالة الإرغام، لا يقتل اليهودي؛ لأنه لم تكتمل الظروف لقتل اليهودي. غير أن غير اليهودي ملزم بعقوبة القتل إذا ارتكب فعلاً محظوراً عليه القيام به، حتى وإذا لم يكن هناك شهود أو ثمة تحذير، ولذلك أيضًا فإنه إذا ارتكب جريمة رغمًا عنه، وحكمها هو «أن تُقتل أفضل من أن ترتكب الجريمة»، يُقتل.

وبالفعل، كل ما ورد هنا حول أن ثمة تفرقة أو فرقاً حول هذه النقطة بين اليهودي وغير اليهودي، لا يتفق مع ما قاله «أور ساميح»، وهو ما سيتم ذكره فيما بعد؛ لأن الأخير أدرك أنه من خلال حكم الإلزام الوارد في التلمود الأورشليمي، تعلم الراي موسى بن ميمون أنه حسب الشريعة، في حالة اليهودي الذي ارتكب جريمة ليتعالج أنه مذنب، وكما سنرى لاحقاً.

١٢ - إنه يورد تفسيرات إضافية للجمارا أيضًا، مفادها أنه ليس ثمة خلاف بين معشر الحكماء حول أنه لا يوجد إلزام ببذل النفس عن السرقة، راجع ما ورد حول هذا، لكننا فقط أوردنا هنا تفسير الجمارا الذي يتعلق بقضيتنا.

١٣ - شرائع أسس التوراة، الفصل الخامس.

١٤ - يوريه ديعاه ١٥٧، حوشين مشباط ٤٦ : ٣٧.

١٥ - وبالفعل في كتاب «قربان هاعيدا» للرابي دافيد بن نفتالي هيرش فرانكل:

* (عن يوم السبت - نهاية الفصل الرابع عشر).

يقول هناك محاولاً إيجاد ذريعة للتلمود الأورشليمي بطريقة أخرى:

« ليس بالضرورة عندما أُجبر على قتل فلان وإلا قُتل، أنه يُحظر عليه قتل صاحبه، بل إنه حتى إذا قيل له «اسرق فلاناً وإلا قتلتك»، فإنه يحظر عليه سرقة؛ لأنه أمر مفهوم أنه ليس ثمة إنسان يكبح مشاعره إذا شعر أن ممتلكاته ستتعرض لضرر يجعله يسفك الدماء، ولذلك فقد لجأ هنا إلى استخدام فعل «نهب»، وليس «سرق»؛ لأن النهب أمر جليل، وربما يستلزم رد فعل عنيف يصل لسفك الدماء، وهو ما لا نجده في السرقة».

١٦ - وراجع مقالنا عن «غير اليهودي الذي أخطأ وتهود» فقد أسهبنا حول هذه النقطة

هناك.

١٧ - هذه الفرضية أقوى لدى الأغيار؛ لأنهم غير ملزمين بإنقاذ بعضهم البعض، ولا توجد أي علاقة بين وجود شخص بين الحياة والموت وبين ممتلكات شخص آخر، وهو ما يختلف في حالة اليهود الذين يقع عليهم إلزام كما في «من يقف مكتوف اليدين، ولا يهرع لإنقاذ صاحبه».

١٨ - وفقاً لهذا التفسير، نفهم أيضاً لماذا يورد التلمود الأورشليمي هناك أحكام الأغيار التي لا علاقة لها، لأول وهلة، بالقضية التي نناقشها. ووفقاً لما ذهبنا إليه، فإن التلمود الأورشليمي يورد رأي الرابي حيننا الذي يتفق مع الرابي حسداً، وأحكام الأغيار الواردة في التلمود الأورشليمي هي نتيجة لما قالاه؛ لذلك ترد أحكام الأغيار تلك فوراً بعد كلمات الرابي حيننا كاستمرار لكلامه.

١٩ - وكذلك في يوريه ديعا ٣٠٦ : ٣٤.

٢٠ - ويشبه هذا ما ورد في الأسئلة والأجوبة التي كتبها «عونيج يوم طوف -٣» ومنحات حينوخ، ومجموعة دروس عن «كتوبوت» في الفقرات من ٨-٩، وعبادة الرب في شرائع أسس التوراة الفصل الخامس (وراجع ما ورد في هذا المصدر، حيث نجد الرابي موسى بن ميمون يختلق ذريعة أخرى. وقد أسهبنا أكثر حول هذا الخلاف في ملحق الفصل).

٢١ - راجع نهاية الشريعة الأولى في الفصل العاشر من شرائع الملوك.

٢٢ - ويتفق هذا مع منهجه من أنه في حالة الإنقاذ يسمح لغير اليهودي بقتل غيره، ولذلك ثمة فريضة مفادها أنه يُسمح بالعلاج كذلك.

٢٣ - على عكس رأي «أور ساميح» أنه وفقاً لمنحاحات حينوخ «فإنه يُسمح بالعلاج عن طريق سفك الدماء، وليس فقط فعل ذلك لإنقاذ النفس أيضاً» نفس المصدر السابق - منحاحات حينوخ - يرى أنه ثمة فرضية أخرى لتحريم العلاج، حيث يقول: «غير أنه يبدو لي أن ثمة حكماً جديداً بإذن الله تبارك وتعالى، تحديداً إذا أُجبر على ارتكاب أحد المحظورات وإذا لم يفعل سيُقتل، إذاً فليسُسمح له بأن يرتكب الجريمة حتى لا يفقد حياته. لكن حظر عليه، إذا كان مريضاً، أن يطب نفسه عن طريق استعمال إحدى وصاياه السبع؛ لأنه لا شك في أنه ليس لديه الحق في ذلك، انطلاقاً من فرضية أنه أنقذ نفسه بارتكاب هذه الجريمة، وهذا صحيح وواضح غير أن «مشنيه لميلينخ» يختلف مع هذا الرأي.

٢٤ - نفس الحكم ينطبق أيضاً عندما تتعرض جماعة ما لخطر لا ينبع من سبب له علاقة بالجريمة، لن يتعلق الأمر حينها بمسألة بذل النفس أمام المجرمين بعدم تسليم هذا الفرد لافتداء البقية. فمثلاً: إذا حوصرت جماعة ما بسبب هزة أرضية تحت أنقاض بنية ما، والطريقة الوحيدة لإنقاذ أنفسهم هي قتل أحدهم يُحظر فعل ذلك لنفس السبب. هذا هو ما نستنتجه من الرأي الوارد في رمخ، و«كيسيف مشنيه» اللذين سيردان فيما بعد؛ حيث يناقش كلا المصدرين المسألة من ناحية فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» ولم يذكر فرضية أخرى حول حظر الأمر بسبب بذل النفس (وهو نفس رأي الكثير من الحكماء الأواخر الذين أسهبوا في ذلك كما يرد في الملحوظة التالية). بالإضافة إلى أن الأمر مثبت في رأي تفتيريت سرائيل الذي جدد عندما قال: إذا كان هناك أم وطفل على وشك الموت، والوسيلة الوحيدة لإنقاذ الأم هي قتل الطفل (حيث إنه لولا هذا سيموت كلاهما)، يُسمح بقتل الطفل.

أدرك تفتيريت سرائيل أنه يجب تطبيق هذا الحكم في حالة الجماعة، وهو لا يرى في هذه الحالة أيضاً أن الحظر ينبع من سبب له علاقة بالإجرام. وهو نفس الأمر المثبت في هحازون إيش الذي يساوي بين حكم التسليم في مثال الجماعة، وبين حكم إرسال حمامة إلى البحر بسبب العاصفة، رغم أن خطر العاصفة لا ينبع من علاقة ذي صلة إجرام؛ حيث يرى هحازون إيش أنه ثمة إمكانية بالسماح بتحريك الخطر من المجموع إلى الفرد، حيث إنه يُحظر تسليم الفرد مقابل الجميع في حالة الجماعة المحاصرة تحت أنقاض بناية.

إن الرخصة التي يمنحها هحازون إيش تستند إلى أنه يُحظر قتل شخص، ويُسمح فقط بتحريك الخطر عن الجماعة؛ حيث وبنفس الرؤية يُسمح للفرد أن يحرك الضرر في القانون المدني غير أن القتل نفسه لم يسمح به، وراجع رأي «كيسيف مشنيه» حول «شولحان عاروخ». ويرى بنيامين، أن الحكم السابق ينطبق في مثال الجماعة فقط في حالة أن الأغيار يكونون راغبين في الحصول على فرد من الجماعة، وليس عندما يكون هذا هو الواقع؛ لأنه حينئذ لن نحتكم إلى فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»، وليس ثمة التزام ببذل النفس.

٢٥ - لأول وهلة يبدو الأمر مسموحًا به وفقًا لكلا الرأيين الواردين في مهرش يافيه:

* في حالة تحديد شخص بالاسم، لا شك في أن الأمر مسموحًا؛ لأن الأمر وقتها سيكون إنقاذًا للشخص، فوجود ذلك الشخص الذي تحدد بالاسم يعرض من يقتله للخطر. لكن في حالة عدم تحديد الشخص بالاسم، فإن قتل فرد من الجماعة في جزء من الحالات هي علاج، وبمثابة استغلال لوجود القتل (فمثلاً: جماعة محاصرة في الصحراء، ويجب تقديم أحد أفرادها للحيوانات المفترسة لإلهائها عن بقية الجماعة)؛ وذكرنا فيما سبق أنه يحتمل أن ليس ثمة تصريح بالقتل وفقًا لمهرش يافيه عندما يستغلون وجود القتل.

لكن يبدو أنه أيضًا من يعتقد هذا، سيعترف أنه في حالة الجماعة مسموح بالقتل لإنقاذ الحياة؛ لأنه لولا هذا سيموت الجميع، لذا فإنه لا توجد فرضية لحظر هذا القتل (راجع ما يرد فيما بعد نفس الفقرة، وفي الملحوظة بعد القادمة).

٢٦ - وهو نفس رأي «كيسيف مشنيه»، وكذلك كتاب «طوريه زاهاف» في حالة النساء اللاتي قيل لهن «أعطونا إحداكن لنجعلها نجسة، وإذا لم تفعلن سننجسكن جميعًا» ويوضح «إذا تم تحديد إحداهن بالاسم، وقيل «إذا لم تعطونا إياها لنجعلها نجسة، حينئذ سنقتلكن جميعًا»، ويرى «طوريه زاهاف» أنه في حالة عدم تحديد إحداهن بالاسم، يمكن لكل واحدة منهن أن تقول «أنا لا أريد الذهاب، وإن كنتن تعتقدن أن إحداكن يجب أن يتم تسليمها، فلتسلمن أنفسكن».

إما منحاح حينوخ فهو لا يرى اختلافًا بين الحالتين، ويؤمن أن البقاء للأقوى.

٢٧ - حقًا، «يحتمل أن «كيسيف مشنيه» أيضًا يعترف أن فرضية حظر القتل في حالة عدم تحديد أحد أفراد الجماعة بالاسم، تنطبق فحسب على اليهود؛ لأن الفرضية لديهم تترك حظرًا

موجودًا، ومن يريد أن يسمح بالقتل هو ذلك الذي يخرج أحدهم، ولذلك فأصحابه يزعمون تجاهه أن: فلتسلم أنت نفسك، فلا يقتل الجميع. أما لدى الأغيار فالمسألة في الأساس لا علاقة لها ببذل النفس عن الوصايا، والفرضية ستخلق حظرًا جديدًا».

٢٨ - يجب أن نسهب أكثر حتى نفهم مقصد «هبأيت حءاش» من هذه الكلمات: فهو يورد من الجمارا مثالاً لشخصين سيران في الصحراء، ويمسك أحدهما بزمية، صاحبها سيدعي أن «حياته أولى»؛ ولذلك يسمح له بالاحتفاظ بالمياه ليعيش ولا يعطيها لصاحبه. يتعلم «هبأيت حءاش» من هذا المثال أنه في حالة إجبار أحد القتلة لشخص «اقتل فلانًا أو أقتلك» بناء على تلك الفرضية، يسمح للشخص المجر أن يقتل حتى ينقذ حياته؛ لأنه يدعي أن «حياته أهم» (والأمر المحظور لدى اليهود سببه أنه في جميع الأحوال سيفقد شخصًا حياته، وإذا حدث ذلك فليس ثمة فرضية تسمح بكسر الحظر). ولأول وهلة يصعب علينا أن نصل لهذا الاستنتاج من ذلك المثال: ففي المثال الأول، ذلك الذي سيحتفظ بالمياه الخاصة به، لأن «حياته أهم»، لا يضر بالشخص الثاني بأي شكل.

وراجع رأى هعاتام سوفير، الذي قال إنني إذا كنت احتفظ في يدي بالماء خاصة الثاني، يجب علي أن أعطيه إياه؛ لأنه هو الذي سيدعي أن «حياته أهم»، انطلاقًا من ملكيته للماء. وناهيك عن أنه يُحظر الحصول على الماء بالقوة من الشخص الثاني.

إذن، كيف يمكن أن نتعلم من الرخصة التي تمنحها لنا الجمارا في الحالة التي أقتل فيها شخص آخر؟

وحول هذا نجبرنا «هبأيت حءاش» أن ثمة اختلافًا بين المثال الأول ومثال «اقتل فلانًا»: ففي المثال الأول، وجود الشخص الثاني لم يتسبب لي في أي ضرر، وإذا حصلت على الماء خاصته، فإنني بذلك استغل وجوده وأعالج بواسطته. ومن خلال ذلك أدرك «هبأيت حءاش» أنه لا داعي للاحتكام لفرضية «حياتي أهم»؛ لأن صاحب الماء يزعم أن «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» حتى تورطني في مشكلتك مع الماء، وتستغل وجودي لتتخذ نفسك؟

أما في حالة «اقتل فلانًا»، فإن وجود فلان (الذي «تورط» مع الشخص الذي يجبره) تسبب لي في أذى وأجبرني على الاختيار بين حياتي أو حياته، وفي مثل هذه الحالة لن يستطيع أن يزعم لآخر أنه «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»؛ لأنني يمكن أن أقول له «لماذا تعتقد أنني

مضطر أن أعاني بسبب وجودك؟» ولهذا يمكنني إلحاق الأذى به لأن «حياتي أهم».

يتضح من هذا أنه إذا كان «هبأيت حءاش» يعتقد أن فرضية «حياتك ليست بأهم من حياتي» كافية لإلزام الأغيار ببذل النفس عن القتل، سيكون هذا في رأيه فحسب في حالة العلاج وليس الإنقاذ (كما يرى أيضًا «أور ساميح»).

٢٩ - الرابي موسى بن ميمون - شرائع الملوك ١٠: ٢ - ورد سلفًا.

٣٠ - ثمة صيغة مشابهة كذلك في باب «الأسئلة والأجوبة» تقول إنه «يُحظر» إنهاء حياة شخص لصالح شخص آخر، لكن يُسمح للشخص نفسه بإنهاء حياة غيره من الناس لإنقاذ حياته، على أساس أن حياته أهم» .

٣١ - يقول الرابي شلومو بن أفراهام بن أدرات (الإشبيلي) في فصل «بابا قاما ١٢ - ٢»: إنه في حالة تعمد شخص إيذاء شخص آخر، تسمح الشريعة اليهودية للمتضرر بقتل من تعدى عليه للحصول على كبده، حتى ينقذ حياته بواسطة هذا الكبء» .

تناقش الجهارا في هذا الموضوع الخلاف الدائر بين الرابي يوحانان رבי יוחנן (**) والرابي شمعون بن لقيش حول الشخص الملزم بالتعويض عن الأضرار المترتبة على اشتعال النيران، هل هو من أشعلها أم من يمتلكها؟

وتأتى الجهارا بدليل على ذلك من الرابي يوحانان רבי יוחנן الذي يقول: «اسمع وتعلم، إذا أشعل أحدهم النار في كومة من الغلة، وتسبب ذلك في قتل جدي مقيد وعبد موجودين في نفس المكان، يكون هذا الشخص ملزمًا بتعويض صاحبها، أما إذا كان العبد مقيدًا، فليس عليه شيء» .

فلنفترض أن من أشعل النار ملزم بالتعويض، لكن ماذا لو تسببت النيران في قتل العبد؟ يقول هنا الرابي شمعون بن لقيش: المقصود أن اشتعال النار في جسد العبد ألزمه بدفع تعويض عن قتله، وهو ما يعفيه من دفع تعويض عن الخسائر المادية التي وقعت؛ لأن القاعدة تقول: عقوبة الذنب الأكبر تجب عقوبة الذنب الأصغر» .

الأمر نفسه ورد في التفاسير الإضافية «التوسافوت»، وفي شروح الرابي شلومو بن أفراهام؛

(*) الرابي يوحانان רבי יוחנן: أكبر أمورايني الجيل الثاني في فلسطين، وضع العديد من المؤلفات الدينية، وله إسهامات بارزة في كتب التفاسير الكبرى.

لأن من أشعل النار هو السبب في وقوع الأضرار؛ لذلك فهو مُلزم بدفع تعويض عن القتل، وغير ملزم بدفع تعويض عن الخسائر المادية التي وقعت.

ويضيف الراي شلومو بن أفرهام: يؤكد الراي ريش لقيش أن «اللحظة التي تشتعل فيها النيران في جسد العبد، هي اللحظة التي يتم فيها إلزام من أشعل النيران بدفع تعويض، وإذا احترقت الغلة بعد مقتل العبد، هل يكون معنى من التعويض عن الغلة؟».

يجب القول إن الغلة احترقت، أولاً، قبل وفاة العبد، حتى يقتصر التعويض على واقعة القتل فحسب، وكما تعلمنا في فصل «ابن سورير ومورير בן ٦٦٥ ٦٦٦ (٦٦٦*)» في السنهدرين ٦٣:١): «لا يمكن افتداء من ارتكب هذه الجريمة حتى لو ضحى بنفسه».

أي أن الراي شلومو بن أدرات يتشدد في هذه النقطة؛ حيث إن المقصود هنا، وفقاً للراي ريش لقيش، هو «من أشعل النار في جسد العبد، حتى لو اتضح أن المحصول احترق بعد مقتل العبد».

ولماذا يُعتبر من أشعل النيران آثماً في هذه الحالة، ألم تتوقف آثار النيران المدمرة؟

لذلك فهو هنا يحل مشكلة تكمن في أنه رغم اشتعال النار في جسد العبد، فإنه قد مات بعد احتراق المحصول، وما دام لم يمت العبد بعد، فلا يزال من أشعل النار مذنباً، ويجب قتله لإنقاذ العبد، ولذلك فهو معنى من التعويض عن الأضرار المادية التي وقعت في الوقت نفسه. حتى إذا كان الحصول على كبد المذنب سيسهم في إنقاذ المتضرر، يُسمح بالقيام بذلك؛ لأنه يُسمح بقتل الشخص المذنب لإنقاذ الشخص المتضرر.

وفي حقيقة الأمر، ترى التفاسير الإضافية التي لم تذكر الملحوظة السابقة أن الراي شمعون بن لقيش يقصد أن «من يمتلك النيران هو المذنب»، وبالتالي إذا اشتعلت النيران في جسد العبد، يُعفى هذا الشخص من دفع تعويض عن الخسائر الأخرى؛ لأن كل ما حدث قد وقع بسبب إشعال النيران. ووفقاً لهذا يُعاقب الشخص على الذنب الأكبر، حتى إذا انتهى خطر النيران (ورغم هذا، فهي ليست الحالة الوحيدة من نوعها في القانون المدني).

وترى التفاسير أنه لا داعي للتشريع الذي استحدثه الراي شلومو بن أدرات».

ويبدو لأول وهلة أن التفاسير تحظر قتل شخص ألحق الأذى بغيره، حتى وإن كان هذا

(*) ابن سورير ومورير בן ٦٦٥ ٦٦٦: تعبير توراتي يقصد به الطفل غير المطيع.

سيفيد الشخص المظلوم. هذا فحسب في حالة كون وجود الشخص المذنب، يترتب عليه خطورة ما، مثل أن يقوم بإغلاق الطريق بالقوة لمنع إخماد النيران، وما إلى ذلك؛ لأنه في هذه الحالة يستمر في إيقاع الأذى، لكن لا يوجد ما يسمح باستغلال الشخص الظالم؛ لأن هذا لا يعني أن الظلم مستمر. يمكن كذلك مراجعة ما ورد في كتاب «إيفين هعيزر»، ولكن إذا كان الشخص الظالم يهوديًا، لا يُعاقب، أما بالنسبة لغير اليهود، إذا كانوا ملزمين بعقيدة التضحية بالنفس، فيجب مناقشة الأمر وفقًا للخلاف الذي دار بين الحكماء الأوائل، والخلاف الوارد بين «شولحان عاروخ» والراي سفتي كوهين حول: من هو الشخص الذي وقع عليه الضرر؟

هل هو الشخص الذي سُرق ماله بالفعل، أو هو الشخص الذي اضطر تحت التهديد، لسرقته؟

وبنفس المنطق يدور هنا خلاف حول من وقع عليه الضرر: هل هو من مات بالفعل، أم من تسبب في هذا القتل؟

٣٢ - يعفي الراي سفتي كوهين، بأثر رجعي، من حصل على مال لا يخصه عن طريق شخص آخر، ولكن إذا حصل عليها بنفسه، فهو مذنب، كما ورد في المتن، أي أن الشخص غير مذنب، إذا اقتصر الأمر على توصيل المال لشخص آخر؛ لأن الغرض من عقابه هو فرض غرامة مالية عليه، لارتكابه ذنبًا بشكل غير مباشر.

وحسب الراي سفتي كوهين، فإنه يُحظر إجبار شخص على توصيل مال لشخص آخر.

وكما أورد حكيم فيلنا الكبير العلامة الراي إياهو بن شلومو زلمان רבי אליהו בן שלמה זלמן(*)، فإن فرضية «هل مالك أهم من مالي؟» تناسب هذه الحالة، كما أوردنا في البداية.

٣٣ - يلخص «شولحان عاروخ» الرأي الذي ورد في البرايتا «المشناه الخارجية» حول هذه النقطة.

٣٤ - راجع ما ورد في فصل «بابا قاما» وفي «شولحان عاروخ»، وكذلك كلمات الراي يوسف حول قضية نهاية العلامة، وما ورد في باب «الأسئلة والأجوبة» أيضًا، وسنسهب في الملحق الوارد في آخر الفصل في شرح الأمر.

(*) الراي إياهو بن شلومو زلمان רבי אליהו בן שלמה זלמן (١٧٢٠ - ١٧٩٧ م): من كبار رجال الدين اليهود على مر العصور، ويُعرف اختصارًا بـ «العلامة».

٣٥- راجع «شولحان عاروخ».

٣٦- راجع ما ورد في «شولحان عاروخ» حول كيف يكون البيع صحيحًا ومطابقًا للشريعة (بالمناسبة: راجع كذلك رأي) أرييه ليف بن رابي يوسف هكوهين هلم آريه لייب بن רבי יוסף הכהן הלר^(*) في كتابه «قتسوت هحوشين קצוות החושן» حول التشريع المستحدث بشأن الفرضيات المطروحة فيما يخص تحريم قتل الجنين في حالة التعسر في الولادة.

٣٧- يورد الرابي همئيري רבי המאירי^(**) في السنهدرين، وكذلك في التلمود الرأي الذي يقول إنه يُسمح للأم بقتل الجنين؛ حيث يقول:

«يمنح الحكماء الذين سبقونا هذه الرخصة للأم، أي أنه يمكن للأم نفسها أن تقطع أوصال الجنين الذي يضر بها؛ لأنه لا يمكن إثبات التهمة على الطرف المتعدي في هذه الحالة. لكننا لم نجد دليلًا آخر على هذا الرأي لدى الحكماء الأوائل^(***)، ووفقًا لذلك، يرى الحكماء الأوائل أنه يُحظر للمرأة قتل جنينها».

هذا ما نستنتجه من رأي الرابي همئيري רבי המאירי، وتم التأكيد على هذا الرأي من خلال ما أورده «رابي شلومو بن يتسحاق רבי שלמה בן יצחק» في فصل السنهدرين في التلمود.

يُحظر على الأم التي تعاني عسرًا في الولادة، أن تقتل الجنين الذي أخرج رأسه من بطنها، رغم واقعة السماح بتسليم شيفع بن بكرى، الذي تمرد على الملك داود.

وإذا أدر كنا الأمر كما فعل حكماءنا الأوائل، ما كنا نناقش هذه القضية، الآن؛ لأن الذي قام بتسليم شيفع بن بكرى هم المتضررون أنفسهم، وليس طرفًا ثالثًا، ويُسمح للمتضررين بقتل الشخص المذنب في قضيتنا تلك. ولم يورد الرابي موسى بن ميمون، ولا «شولحان عاروخ»، أو الرابي أفراهام بن داود אברהם בן דאוד^(****) أي شيء بخصوص خلاف بين الداية وبين الأم نفسها.

(*) أرييه ليف بن رابي يوسف هكوهين هلم آريه لייب بن רבי יוסף הכהן הלר (١٧٤٥ - ١٨١٢ م): حاخام وفقه ومدير مدرسة دينية يهودية. من أشهر كتبه «קצוות החושן» والكلمة تعني: أطراف صديريّة مميزة لرجال الدين اليهودي.

(**) هو الرابي مناحيم بن شلومو همئيري רבי מנחם בן שלמה המאירי (١٢٤٩ - ١٣١٥ م): من كبار علماء التوراة.

(***) الحكماء الأوائل ראשונים: يطلق هذا المصطلح على حكماء اليهود الذين عاشوا في الفترة بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر تقريبًا.

(****) الرابي أفراهام بن داود אברהם בן דאוד (١١١٠ - ١١٨٠ م): مؤرخ وفيلسوف وفلكي يهودي.

٣٨ - فيما بعد، يجب الإسهاب حول العلاقة بين هذا، وبين الخلاف الدائر بين الرابي موسى بن ميمون، والرابي أفراهام بن داود אברהם בן משה في نهاية شرائع «من ألحق الأذى بصاحبه»، في التلمود في باب «الأضرار נזיקין»^(*)؛ لأن المكان لا يتسع هنا للإسهاب.

٣٩ - نرى أنه مما ورد في السنهدرين، وفي التفاسير الإضافية، أن الأغيار كذلك يحظرون على الداية إلحاق الأذى بالمولود «ويكتفون بحكم المولود الذي لم يُخرج رأسه بعد من بطن أمه».

وليس ثمة دليل على هذا؛ لأنهم يتحدثون عن الداية، التي هي طرف ثالث في الموضوع. ويمكننا أن نفترض أن التفاسير الإضافية ترى أنه يُحظر على هذا الطرف الثالث التدخل لصالح أحد الطرفين، رغم أنه يُسمح لهم بإنقاذ أنفسهم.

٤٠ - راجع أيضًا ما ورد في كتاب «عزرات كوهين לעזרת כהן»^(**).

٤١ - وفقًا لهذا الفهم، يورد التلمود الأورشليمي رأيًا مفاده، أنه يمكن للطرف الثالث، (أي الداية)، إلحاق الأذى بالمذنب وبقسوة، وليس مجرد إيذائه.

يمكننا القول إن التلمود الأورشليمي أورد مقولة «لا تعلم من قتل من» حتى نفسر، لماذا يُحظر على الأم قتل المولود. لكن أيضًا الطرف الثالث يُحظر عليه إلحاق الأذى بالمولود، حتى لو لم نورد هذه المقولة؛ لأن المولود تعرض لأذى.

٤٢ - هذا ما قام الرابي ايسر يهودا أونترمان רבי איסר יהודה אונטרמן^(***) بتفسيره في كتابه «سبط من يهوذا שבט מיהודה»^(****)، حول رأي الرابي موسى بن ميمون.

«علينا أن نتساءل: هل الشخص العاقل الذي تسبب في أذى رغماً عنه، ملزم بالتضحية بنفسه؟ لأنه كما نعلم أنه على كل يهودي افتداء المتضرر بالمتعدي».

(*) باب الأضرار (נזיקין)، وهو الباب الرابع ضمن ستة أبواب تشكل التلمود، ويناقش في الأساس أحكام الأضرار بين الأطراف المختلفة في القضاء العبري.

(**) «عزرات كوهين לעזרת כהן»: أحد أجزاء كتاب «الأسئلة والأجوبة» التي وضعه الرابي أفراهام يتسحاق هكوهين הרב אברהם יצחק הכהן.

(***) الرابي ايسر يهودا أونترمان רבי איסר יהודה אונטרמן (١٨٨٦ - ١٩٧٦ م): كان من قادة حركة «همزراحي» وثاني الحاخامات الأشكناز لدولة إسرائيل.

(****) «سبط من يهوذا שבט מיהודה»: أحد أهم كتب الرابي ايسر يهودا أونترمان، ويضم مجموعة أسئلة فقهية.

يرى الراي شلومو بن يتسحاق في تفسيره: «أنه يصعب علينا فهم مسألة السماح بقتل شخص تسبب في أذى دون تعمد». ويتشدد الراي شلومو بن يتسحاق في منع قتل الجنين، وهو الحكم الذي ينبع من السماح بقتل شيفع بن بكرى».

ولأول وهلة يبدو لنا أن السبب وراء وجود هذه المعضلة هو أن الجنين تم اعتباره مذنبًا، ويُحظر قتله؛ لأنه تسبب في الأذى رغمًا عنه. ويستمر الراي شلومو بن يتسحاق في تشدده، حينما يتساءل حول السبب الذي جعل قتل «شيفع بن بكرى» أمرًا ممكنًا، بدعوى أنه يمثل خطرًا على المجتمع الذي يعيش فيه، رغم أنه فعل ما فعله رغمًا عنه.

ونشير من كلامه أنه يرى أن الجنين يضر بالأمر، والسبب الذي يعفيه من الذنب هو أنه في موقف ضعف.

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نحدد من خلال ما أورده الراي شلومو بن يتسحاق، أن الضرر الذي يسببه الجنين للأمر هو أمر قدرى. هذا بخلاف ما يراه التلمود الأورشليمي من أن كلا الطرفين يضر بعضه بعضًا.

ورد كذلك في كتاب «تيفئيريت يسرائيل תפארת ישראל»^(*) حول هذا: أن الجنين يضر بأمه، وإعفاؤه من الذنب يرجع فحسب، لكونه في موقف أضعف. راجع كذلك ما ورد في باب «الأسئلة والأجوبة»^(**) ومصادر أخرى.

٤٣ - لقد أوردنا في الملحوظة السابقة الرأي الذي يشير إلى أن الشريعة اليهودية تجيز الأمر، لكن ليس ثمة استحداث تشريعي يخص ما ناقشه هنا؛ لأننا ناقش القانون المدني الذي يسمح بهذا لدى الأعيان.

٤٤ - إذا كانت الوسائد مطروحة بإهمال، يمكن لأول وهلة السماح لمن يريد بتحريكها (استنادًا إلى حالة الفقير الذي يقوم بتقليب الحيز المشوي على الجمر). راجع ما ورد في «شولحان عاروخ» حول هذا، على الرغم من أنه في هذه الحالة، سيتعرض مالك الأغراض للأذى.

وبشكل تلقائي، يُحظر على مالك الأواني إلحاق الأذى بالشخص الذي حصل عليها (مع الأخذ في الاعتبار أنه يستطيع الإبقاء عليها بعد تحطيمها، وحينها لن يتعرض لخسارة مادية، لا شك في أن عليه الانتظار، وعدم الحصول على الأغراض؛ استنادًا إلى فريضة «إعادة الأغراض المفقودة»).

(*) «تيفئيريت يسرائيل תפארת ישראל»: هو كتاب فلسفي من وضع الراي يهودا ليفا بن بتسلئيل (١٥٢٠ - ١٦٠٩ م).
(**) يطلق هذا الاسم، دائمًا، على الكتب التي تضم مجموعة أسئلة فقهية مع إجاباتها.

وراجع ما ورد حول هذه النقطة في التلمود في كتاب «شيلتي جيبوريم שלטי גיבורים» (*). وفي «هحازون إيش החזון איש» (***) في «ابا قاما»، وفي «حوشين مشباط» «ومن العجيب أن جميع تلك المصادر ذكرت الشيء نفسه دون ذكر بقية المصادر. فيما يوضح الرابي شلومو بن يتسحاق أن السؤال المطروح هو: هل يجوز أو يُحظر أن يُحرق المحصول؟ لأن المسألة لا تتعلق فحسب بالإلزام بالتعويض المادي. وقد تشدد كثيرون في ذلك.

٤٥ - بالنسبة لهذه المسألة، فإنه لا شيء يقف في وجه إنقاذ حياة شخص. لكن الرابي شلومو بن يتسحاق يقول في «إيجروت موشيه אגרות משה» إنه: «إذا لم يُحرق المحصول، لما كان هناك خطر على حياة أحد اليهود، بل كان الأمر سيقصر على مجرد خطر عادي».

ويُسمح لمن يمتلك الغلة بالمخاطرة لإنقاذ ممتلكاته (كما يجوز المخاطرة عن طريق أداء وظيفة معينة). راجع ما ورد في «ابا متسيعا בבא מציעא» وفي «نوداع بيهودא נודע ביהודה» (***) .

وفقًا لما سبق، يبدو أن الرابي شلومو بن يتسحاق قد أدرك أن داود ومقاتليه هم، أيضًا، لم يقووا على إلحاق الأذى بالمحصول؛ لأنهم إذا كانوا هم أصحاب المحصول، لما كانوا يفعلوا هذا. والأمر مُفسَّر على أساس أن داود لم يوافق على استغلال الرخصة الممنوحة له لحرق الغلة بصفته ملكًا، وإذا كان ثمة خطر مؤكد على اليهود من حرق الغلة، سيكون كرمًا من جانبه، أي داود، كيهودي إذا لم يفعل هذا.

راجع أيضًا ما ورد في «الأسئلة والأجوبة»، لكن يجب البحث أكثر حول كيفية تفسيره لإثناء داود عن حرق المحصول خاصة، ووفقًا لما ورد في النص.

راجع كذلك «الأسئلة والأجوبة» الجديدة التي طرحها الرابي شلومو بن يتسحاق؛ حيث تؤكد أنه يُحظر تعريض حياته للخطر، ومن يفعل هذا يعد منتحرًا.

٤٦ - راجع ما ورد في «إيجروت موشيه אגרות משה»، من أن داود تداوى بواسطة الغلة، ولم يستفد من الإضرار بها (ويفسر هذا السبب الذي جعل داود ملزمًا بدفع تعويض مادي،

(*) «شيلتي جيبوريم שלטי גיבורים»: هو أشهر كتب الرابي يهوشوع بوغاز، ويعرض فيه لآراء الرابي يتسحاق الفاسي (١٠١٣ - ١١٠٣م) من حكام اليهود في الأندلس. وجدير بالذكر أنه ثمة كتاب آخر بالاسم نفسه من تأليف الرابي

أفراهام بن دافيد هاروفيه (١٦١٢ - ١٥٤٢م) يتحدث عن أمور تخص طائفة اللاويين.

(**) هحازون إيش החזון איש: هي سلسلة من المؤلفات وضعها الرابي «أفراهام يشاعيا كرليتس» (١٨٧٨ - ١٩٥٣م)، ويضم مجموعة من الملاحظات تخص التلمود و«شولحان عاروخ».

(***) «نوداع بيهودא נודע ביהודה»: الكلمة تعني عُرف في قبيلة يهوذا: هو اسم كتاب يحتوي على مجموعة أسئلة وأجوبة في الشريعة، من تأليف الرابي يجرقييل سيجيل لנדא רבי יחזקאל סגל לנדא.

رغم أنه ينقذ حياة الآخرين، وثمة تشريع يقول إن الشخص الذي ينقذ حياة غيره، معفى من دفع تعويض، إذا تسبب في ضرر أثناء قيامه بذلك).

وراجع كذلك ما ورد في «نتيفوت همشباط נתיבות המשפט»^(*) الذي يختلف مع ما ورد في «إيجروت موشيه - מגנות משנה»؛ لأنه يرى أن رأوبين الذي يتداوى بواسطة ما يملكه شمعون؛ لكي ينقذ ليفي، معفى من دفع أي تعويض عن الخسائر. ويتم إعفاؤه، أيضًا إذا كان ينقذ نفسه في الوقت ذاته.

وعلينا أن نؤكد أن هذا الرأي سبق التشريع، أو أنه بالنسبة لداود، كان يمكن إنقاذ حياة الآخرين بصورة مختلفة (كما ذكرنا في الملاحظة السابقة). ولذلك فثمة إلزام بدفع تعويض (ووفقًا لهذا يُسمح الحصول على حصة لدفع التعويض، وربما تختلف التفسير الإضافية في هذا مع رأي الراي شلومو بن يتسحاق).

لكن على أي حال، كلا المصدرين يتفق على أن من يتعدى على أغراض تعيق الطريق الذي يساعد شخص في إنقاذ حياته، فعليه دفع تعويض لصاحب هذه الأغراض، كما أوردنا في المتن، كما هو مفسر في «إيجروت موشيه מגנות משנה» وهو ما تتحدث عنه الجمارا التي تعفي من ينقذ حياة الآخرين من دفع أي تعويض؛ استنادًا إلى هذا التشريع.

ورد كذلك في الجمارا أن المتضرر نفسه ملزم بدفع تعويض إذا تسبب في تحطيم الأواني. وهو نفس المعنى الذي ورد في «سفتي كوهين שבתי דבה»، كما تم توضيح الأمر جيدًا في الملحق الأول لهذا الفصل في الفقرة السادسة.

٤٧ - ثمة تشريع باسم «تشريع يهوشواع»، يميز في حالات معينة الإضرار بالقليل من أجل كسب الكثير (راجع قانون النيذ والعسل). على كل حال إذا ألحقت الأذى بشخص، يجب على تعويضه عن هذا.

٤٨ - نحن نفترض هنا أنه ليس ثمة قانون يُلزم إخلاء هذه المكان في هذه الحالة، كما لو كان المكان مهجورًا تمامًا.

إذا كان ثمة قانون يُلزم بإخلاء الطريق في هذه الحالة، سيكون من المفروغ منه أن نقول إن من يفعل هذا هو شخص تعدى على أملاك غيره؛ لأن المقصود بامتلاك الأرض هو حيازتها

(*) «نتيفوت همشباط נתיבות המשפט»: الكلمة تعني «طرق الحكم»، وهو اسم كتاب يناقش أجزاء من «شولحان عاروخ»، من تأليف الراي يعقوب بن يعقوب موشيه لوربرويوم مليسا רבי יעקב בן יעקב משה לורברבוים (١٧٦٠-١٨٣٢م).

(راجع ما ورد في «شولحان عاروخ» فيما يخص شرائع الأماكن المهجورة والوصول إلى حدودها، ويُسمح في هذه الحالة بإخلاء الطريق).

٤٩- إذا كانت الخسارة المالية التي سيتكبدها شمعون أقل من خسارة رأوين، فيجوز إخلاء الطريق في حالات معينة، مثل أن يقوم رأوين بتعويض شمعون عن خسارته، كما هو الحال في قانون «النبيد والعسل» الذي ورد سلفاً.

٥٠- إذا قام أحد الأغيار بشغل الطريق وفقاً للقاعدة التشريعية «انهض ولا تفعل קום ואל תעשה»، يُحتمل جداً أن عليه إلزاماً ما؛ لأنه تسبب في قتل شخص آخر؛ ولأن الأغيار يحتكمون إلى القصاص، كما ورد في الجمارا، وكما سنورد في بقية الفصل.

لكن إذا حدث هذا وفقاً للقاعدة الشرعية التي تقول «كُن سلبياً»، علينا أن نتوقف لنناقش ما إذا كان ثمة إلزام؛ لأنه تسبب في قتل شخص آخر:

وفقاً لرأي الرابي موسى بن نحمان، فإنه لم يتم إلزام أهل نابلس بالتضحية بأرواحهم، أي أنه ليس ثمة إلزام هنا، لكن الرابي موسى بن ميمون يرى العكس من ذلك.

٥١- راجع ما أورده الرابي موسى بن ميمون، في نهاية الفصل الأول من شرائع القتل، وكذلك ما ورد في «شولحان عاروخ». ورغم الضرر المادي الذي وقع، فإن ثمة إلزاماً كما ورد في التلمود في السنهدرين، وفي المصادر الواردة سلفاً.

٥٢- على سبيل المثال: شخصان يقفان بجوار أحد الأنهار، وتصادف أن شاهداً شخصاً يغرق في النهر ولم يحاول إنقاذه، هل يُسمح لمن يقاوم الغرق قتل أحدهما حتى يُهرع الثاني لإنقاذه؟ يُحظر عليه فعل هذا؛ لأنها رغم تجاوزهما لشرعية «لا تقف في وجه إنقاذ أخيك»، فإنهما ليسا السبب في غرقه؛ لذا فهما ليسا بآثمين.

٥٣- ورغم ورود هذا في الجمارا؛ حيث إن الجمارا تسمح بقتل الشخص الذي تسبب في إلحاق الأذى، مثلما تسمح بذلك، أيضاً، في حالة إلحاق الأذى بواسطة طرف ثالث، إذا كان ثمة شك في أنه سيستمر في إلحاقه للأذى (راجع «شولحان عاروخ»)، إلا أن الجمارا تعتبره آثماً.

ورد تفسير لذلك أيضاً في كل من «الأسئلة والأجوبة» وفي «أور ساميح» (باب شرائع القتل).

٥٤ - حتى لو شغل الطريق حسب قاعدة «اجلس ولا تفعل»، فهو آثم (راجع ما ورد في الأسئلة والأجوبة) التي قالت إن الذي لا يسدد ديونه يتسبب في أذى لكل اليهود ويعد آثمًا، على الرغم من أن هذا قد تم حسب قاعدة «اجلس ولا تفعل».

٥٥ - في حالة السفينة وحمليها الزائد: ليس ثمة إلزام بتعويض الذي يُلقى بحمولته في البحر، لكونها تتسبب في جمل زائد على السفينة. يرجع هذا لأنه في هذه الحالة سيتسبب الحمل في أذى من شأنه أن يؤدي إلى غرق السفينة، ويختلف هذا مع الحالة التي نوردتها هنا حول شخص منع إنقاذ شخص آخر بوقوفه في طريقه.

ولأن ثمة أذى لحق بالمتلكات، يجب تعويض صاحبها (ومثل الخلاف الذي أوردناه سلفاً بين حالة يجوز فيها الاحتماء من الخطر، وبين حالة أخرى يُحظر فيها ذلك). ورغم هذا الخلاف، بُتت من قضية السفينة أن حياة الأرواح أهم من إنقاذ المتلكات، كما سنرى فيما يلي كيف يتم حساب المسألة لتحديد مَنْ يؤدي مَنْ؟

٥٦ - وراجع أيضاً ما ورد في التحديثات التي أُجريت على «أجروت الراي شموئيل إليعزر هليفي آגרות רבי שמואל אליעזר הלוי(*)»، وكذلك ما ورد في «الأسئلة والأجوبة».

٥٧ - يتضح مما أوردنا سلفاً في «هاحاتام سوفير»، أنه إذا حصل أحدهما على المياه، يُحظر على الثاني الحصول عليها.

٥٨ - مثال آخر: هل يُسمح لشخص حجز دور لإجراء جراحة عاجلة، حتى لو كان هذا على حساب حياة شخص آخر (مع الأخذ في الاعتبار أن أحدهما سيفقد حياته بسبب التأخير في إجراء الجراحة؟).

تتشابه هذه الحالة، تماماً، مع حالة امتلاك المياه التي لا صاحب لها. وهنا أنت تمتلك الإمكانية الوحيدة للإنقاذ، وتستغلها لمصلحتك أيضاً، رغم أنك بهذا ستمنع غيرك من استغلالها.

٥٩ - ثمة مثال آخر يرد في الجمارا في:

تحدث الجمارا هنا عن أبناء شاؤول (***) الذين قُتلوا على أيدي الجفعونيم؛ حيث ورد في

(*) «أجروت الراي شموئيل إليعزر هليفي آגרות רבי שמואל אליעזר הלוי»: أي رسائل الراي شموئيل، وهو كتاب يتناول بالشرح والتفسير سفر راعوث، أحد أسفار العهد القديم، والكتاب من تأليف الراي شموئيل أوزيدا רבי שמואל אוזידא (١٥٤٥ - ١٦٠٤ م).

(**) هو شاؤول بن قيش، وهو - بحسب العهد القديم - هو أول ملوك مملكة إسرائيل الموحدة، تعود فترة حكمه للقرن الحادي عشر قبل الميلاد.

العهد القديم أن «ويأخذ الملك ابني رتسا ابنة آيا، التي أنجبت لشاؤول «أرموني» و«مفيوشيت» وأبناء ميخال بنى شاؤول الخمسة التي أنجبت لـ «عديئيل» بن برزيلي همحولاتي.

ماذا نتعلم من هذا؟ يقول الراي هونا רב הונא (*) أن «عليه أن يضعهم في تابوت، فإذا توفر تابوت يمكن استيعابهم بداخله يقتلون، وإذا لم يتوفر يُتركون أحياء». بيد أن الراي حنا بر قطينا רב חנא בר קטינא (***) ينتقد هذا الرأي، ويقول: «ويشفق الملك على مفيوشيت بن يهوناتان بن شاؤول».

هل يحق لنا الشك في أن ثمة محاباة في الأمر؛ لأنه لم يضع مفيوشيت في تابوت؟ حيث إنه قد وضع بعضهم داخل التابوت، وأشفق على البعض الآخر فلم يضعهم بداخله. وكل ما في الأمر أن مفيوشيت طالب بالرحمة، حتى لا يدخل التابوت فتمت الاستجابة لتوسلاته».

ترى الجمار أنه ما دام أن التابوت قد استوعب مفيوشيت، فإنه يُحظر على داود أن يطلب له الرحمة؛ لأن التابوت سيستوعب بداخله جثة أحدهم في جميع الأحوال.

أما إذا لم يستوعبه التابوت، فيجوز حينئذ طلب الرحمة له، رغم أنه بهذا سيتسبب في أن يحتجزوا شخصاً آخر بدلاً منه (نجد هذا الحكم أيضاً في القانون المدني، راجع ما ورد في كتاب «سفتي كوهين»): إذا كان ثمة ملك أو وزير يفرض ضريبة ما على فلان أو إعلان من الأغنياء، وفلان من اليهود له نفوذ لدى الملك والوزير، وهو ما يتيح له المطالبة بإعفائهم من هذه الضريبة، لا شك في أنه إذا تم إعفاؤهم ستفرض الضريبة على غيرهم، فهل من حقه أن ينقذ هؤلاء على حساب آخرين؟

ثمة فتوى وردت في إجابات مهاري بن ليف מהר"י בן לב (***) تقول:

«إذا كان الملك قد فرض بالفعل ضريبة ما على أشخاص معروفين، يُحظر على أي يهودي محاولة منع هذا، وهو ما سيؤدي إلى إلحاق الأذى بأشخاص آخرين. لكن إذا صدر قرار بفرض ضريبة ما على أحد أفراد الشعب يمكن لليهودي حينها أن يسعى لإعفائه منها، حتى لا يسرى عليه هذا التشريع، وبكل تأكيد سيؤدي هذا إلى دخول أشخاص آخرين داخل التابوت...»

(*) الراي هونا רב הונא (٢١٥ - ٢٩٧ م): من كبار أموريي الجيل الثاني في بابل. ورد ذكره مئات المرات في التلمودين البابلي والأورشليمي.

(**) الراي حنا بر قطينا רב חנא בר קטינא: من كبار حكماء التلمود.

(***) مهاري بن ليف מהר"י בן לב (١٥٠٥ - ١٥٨٠ م): من حكماء اليهود الذين عاشوا في عهد الإمبراطورية العثمانية.

وقد أوردت إجابات مهاري بن ليف دليلاً واضحاً من مفيوشيت. في فصل الغرفة التي صلي داود فوقها حتى «لا يستوعبنا التابوت».

وراجع كذلك ما ورد حول «الفضة المقدسة»، في سفر ملوك ثان (٢ - ١٢)، وها نحن نرى ببساطة أن الشريعة تتيح للشخص الدفاع عن نفسه في حالة وجود خطر على حياته، ولكن يُحظر عليه فعل هذا، إذا كان سيترتب على ذلك تعريض حياة شخص آخر للخطر.

على سبيل المثال: يُحظر على الملك داود أن يصلي لله من أجل أن يستوعب التابوت شخصاً آخر، على أساس أنه لن يستوعب مفيوشيت، أي أنه يُحظر تمني الأذى للغير.

القانون المدني لا يميز الوشاية بشخص فُرضت عليه ضرائب، حتى يتم إعفاء شخص آخر منها، على الرغم من أنه يجوز لهذا الشخص السعي حتى لا تُفرض عليه الضرائب!

يُحظر التخلص من المياه بسكبها في حديقة شخص آخر، رغم أنه يجوز قطع الطريق على المياه حتى لا تدخل إلى حديقة الشخص المتضرر، حتى لو كان هذا سبب في استمرار اندفاع المياه وتسربها لحديقة شخص آخر. (راجع ما ورد في التلمود الأورشليمي في بداية الفصل الثالث من بابا قاما).

٦٠ - أفتى الرابي يوسف كارو في كتابه «هبأيت يوسف» بأن أي شخص غير يهودي يفعل هذا، يستحق القتل. ويؤكد أيضاً في «يوريه ديعا ٦٦٦ ٦٧٦» (*) في «شولحان عاروخ» أنه: «يُحظر على غير اليهودي أن يمس النبيذ الذي يخص اليهود بهدف الاستفادة منه، ولكن يمكنه شراؤه».

ويعود الرابي يوسف كارو ليؤكد في كتابه «هبأيت يوسف»: «وهذا هو رأي الرابي موسى بن ميمون الوارد في نهاية الفصل الثالث عشر من «هالاخا»، والذي يدور بالتحديد حول أحد الأغيار الذي إذا تعمد إلحاق الأذى واستأثر بالنبيذ، عليه دفع ثمنه بالكامل، أما إذا لم يتعمد فعل هذا، فلا جناح عليه».

ووردت هذه الحالة في التلمود في «بابا قاما»: «الشخص الذي يساوره الشك بين أن الفعل وقع عن عمد، أو دون قصد»، يجب الإشارة إلى أن هذه الأمور معروفة للجميع على

(*) «يوريه ديعا ٦٦٦ ٦٧٦»: أحد أجزاء «شولحان عاروخ»، ويضم عدداً من الأمور المباحة والمحظورة وفقاً للشريعة اليهودية.

أنها أضرار، أي أنه لا مجال للدعاء بأن هذا تم عن طريق الخطأ، أو دون قصد، حتى يتم إعفاء هذا الشخص. أما إذا كان الضرر وقع بالتحديد على أحد اليهود أو على أحد الأشخاص الصالحين، فما دام أنه ليس ثمة نية إيذاء، لا يوجد إلزام لهذا الشخص بدفع ثمن النبيذ».

ورد في «شولحان عاروخ» حول الأذى الذي لا يترك أثرًا^(*): «لا يوجد إلزام مادي على من تسبب في إلحاق أذى، ولكنه لم يحدث ضررًا ماديًا بأحد اليهود، مثل واقعة خلط النبيذ المراق بالنبيذ الذي ورد في التوراة، غير أن الحكماء فرضوا على نفس الشخص غرامة مادية تتمثل في التضحية بأفضل ما يملك لتعويض المتضررين... وإذا فعل هذا عن طريق الخطأ أو رغمًا عنه، ليس عليه شيء؛ لأن الغرامة مفروضة، فحسب، على من توفرت لديه نية التعمد». هكذا يمكننا أن نفهم مغزى ما ورد في المصادر سالفة الذكر، من أنه ليس ثمة ذنب على غير اليهودي الذي تسبب في ضرر عن طريق الخطأ.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا يشدد الراي يوسف كارو العقوبة على هذا الشخص؟ ألم تنفق على إلزام الشخص الذي ألحق أذى وكان يساوره الشك بين ما إذا كان ما فعله قد وقع عن عمد أو دون قصد؟ واتفقنا كذلك على إلزامه فحسب، في حالة تسببه في ضرر تقليدي.

نرى هنا أن الراي يوسف كارو يفترض ببساطة أن نفس الشخص ملزم بدفع تعويض على الضرر غير التقليدي، مثلما يتم إلزام اليهودي بدفع تعويض على الضرر التقليدي إذا تسبب فيه، أي أنه حتى الشخص الذي تسبب في ضرر عن طريق الخطأ، يجب إلزامه بدفع تعويض مثله مثل أي شخص ارتكب ذنبًا.

تتضح هذه الأمور جيدًا من خلال المقارنة بالقانون الجنائي، فقد شاهدنا أن القانون الجنائي يلزم غير اليهودي بالتعويض عن الضرر الذي تسبب فيه بشكل غير مباشر، ولكن يصعب أن نقول إن نفس الشخص مذنب في حالة إلحاق الأذى بشخص آخر، بينما يكون غير ملزم بشيء في حالة الإضرار بالملكات.

وكما أورد في «إيفين هعزر»: «بما أنه إذا تسبب غير اليهودي في ضرر ما بشكل غير مباشر، فإنه ملزم بدفع تعويض، وإذا كان نفس الأمر أيضًا يسري إذا تسبب في ضرر غير تقليدي بشكل غير مباشر، لا نفرقة إذًا بين شخص فعل هذا عن طريق الخطأ وشخص آخر فعلها متعمدًا».

(*) الشريعة اليهودية تلزم الشخص الذي تسبب في أذى ما، ولم يكن ثمة آثار مادية لهذا الأذى، تلزمه بالتعويض عما فعل.

اختلف كل من كتاب «منحات حינוخ מנחת חינוך»^(*) وكتاب «شؤئيل أو ميشيف שוואל ומשיב»^(**) وكتاب «أفنى نيزير אבני נזר»^(***)، مع الرأي الوارد في «هبأيت يوسف»، وترى أنه يمكن إعفاء غير اليهودي الذي يرتكب ذنباً غير تقليدي عن طريق الخطأ، لكنها اتفقت مع رأي الراي موسى بن ميمون في وجوب إلزام الأغيار بالتعويض عن الضرر الذي وقع بشكل غير مباشر، وفقاً للقانون الجنائي.

ويبدو أن تلك المصادر تعتقد أن عقوبة التسبب في ضرر غير تقليدي لهي أخف من عقوبة التسبب في ضرر بشكل غير مباشر (وراجع أيضاً ما ورد حول هذا بإسهاب في كتاب «أفنى نيزير»).

٦١ - ثمة خلاف حول حكم غير اليهودي الذي تسبب في قتل شخص آخر. ورد في التفسير السابق أنه مذنب، بيد أن الراي موسى بن ميمون لم يؤكد هذا، رغم أنه قد أفتى بنفس الحكم في حالات مشابهة (راجع ما ورد في كتاب «أفنى نيزير»)؛ لذا يمكننا القول إنه يتفق مع هذا الحكم. وراجع أيضاً رأي الراي همئري רבי המאירי في السنهدين حول إراقة الدماء، في إطار مقارنته بين أقوال الراي موسى بن ميمون وشرائع القتل. وراجع أيضاً ما ورد في «حمداً إسرائيل חמדת ישראל»^(****).

ولكن في الوقت نفسه، هناك مما أوردناه دليل على أن الراي موسى بن ميمون يعفي الشخص الذي تسبب في قتل شخص آخر من العقوبة (راجع على سبيل المثال ما ورد في «منحات حينوخ»). ووفقاً لهذا، يمكننا أن ندرك لماذا لم يصدر الراي موسى بن ميمون فتوى تشمل الأمر كله. (وراجع أيضاً ما ورد في كتاب الأسئلة والأجوبة الخاصة بالراي يعقوب بن موشيه مولين רבי יעקב בן משה מולין»^(*****)) في الكتيب الأخير، وكذلك راجع ما ورد في

(*) «منحات حينوخ מנחת חינוך»: أحد الهدية التعليمية، وهو أحد كتب التفاسير اليهودية التي تعرض شرحاً تعليمياً للأوامر ٦١٣ الواردة في العهد القديم، والتي تخص الرجل اليهودي.

(**) «شؤئيل أو ميشيف שוואל ומשיב»: أي السائل والمجيب، وهي مجموعة أسئلة فقهية من وضع الراي يوسف شاؤول نزون (١٨١٠ - ١٨٧٥ م).

(***) «أفنى نيزير אבני נזר»: أي أحجار الإكليل، وهي مجموعة أسئلة فقهية من وضع الراي أفراهام بورنشتاين (١٨٣٩ - ١٩١٠ م).

(****) «حمداً إسرائيل חמדת ישראל»: أي تحفة إسرائيل، أحد كتب التفاسير اليهودية، من وضع الراي شموئيل فيتال بن رايب حاييم (١٥٩٨ - ١٦٧٧ م).

(*****) «الراي يعقوب بن موشيه مولين רבי יעקב בן משה מולין (מהר"ל)»: كان أحد الزعماء الروحيين لليهود الأشكناز.

سلسلة الكتب التي وضعها الرابي عوفديا يوسف הרב לובדיה יוסף(*) في «يوريه ديعا»، وما ورد في الصفحة الثالثة من نفس المصدر، ولا يوجد مساحة كافية للإسهاب.

٦٢ - راجع كذلك ما ورد في الأسئلة والأجوبة التي دونها.

٦٣ - يُرجع كتاب «منحات حينوخ» هذا الأمر إلى وجهة نظر الرابي موسى بن ميمون، التي أوردها في شرائع القتل، وهو نفس حكم من استأجر شخصًا لقتل صديقه.

حتى في مثل هذه الحالة، يلزم كتاب «منحات حينوخ» المذنب بالتضحية بحياته، رغم أن المسألة هنا أهون من اعتراض طريق شخص ما يحاول إنقاذ حياته. ويعني المصدر السابق غير اليهود من هذه العقوبة وفقًا للرابي موسى بن ميمون، الذي يلزم غير اليهود في نفس الوقت، بهذه العقوبة في حالة اعتراض طريق شخص ما يحاول إنقاذ حياته، كما أوردنا سلفًا.

٦٤ - وهو ما تم إثباته في الرابي همئيري רבי המאירי في السنهدرين؛ حيث ورد «يُحظر إيذاؤه» و«ذلك الذي ارتكب جريمة قتل دون تعمد، بسبب طفل رضيع أُلقي في طريقه، غير ملزم بمفاداة الطفل، نظرًا لأنه لم يتعمد ارتكاب الجريمة. وكذلك إذا كان ثمة يهودي ملقى في بئر، وقام أحد المجرمين بتحذير شخص ثالث بأنه إذا ساعد اليهودي على الخروج سيقتله، فإنه يكون غير مُلزم بإخراجه من البئر».

ويتضح من هذا أنه يميز لهذا الشخص بالألا يقوم بإنقاذ الشخص الآخر، استنادًا إلى القاعدة التشريعية التي تقول «كُن سلبياً». لكن ماذا إذا طُلب بالألا ينقذه استنادًا للقاعدة الشرعية «قم وافعل קום ואלצה»، على سبيل المثال:

«أن يُقال له خذ هذا السلم من هنا حتى لا يتمكن اليهودي من الخروج من البئر»، يُحظر القيام بهذا، والدليل على ذلك ما ورد في فصل «براخوت ברכות»(**).

٦٥ - ثمة شك في هذه الحالة، إذا ما كان القاتل قد تعمد القتل، أو أنه لا يدرك على الإطلاق أنه يخلق دافعًا للقتل. فيما يخص الشريعة اليهودية، يجب مناقشة أحكام الشك في الجرائم الخطيرة التي تُلزم التضحية بالنفس، فراجع ما ورد حول هذا في الأسئلة والأجوبة

(*) الرابي عوفديا يوسف הרב לובדיה יוסף (١٩٢٠ - ...م) الزعيم الروحي لحزب شاس، والحاخام الأكبر الأسبق لليهود السفاراديم في إسرائيل، ومن أهم مؤلفاته التي نتطرق لها هنا هي «يابيع أومبير בייל אומ» وهي سلسلة كتب تحتوي على مجموعة أسئلة وأجوبة فقهية، وله فتاوى عنصرية كثيرة بحق العرب والمسلمين.
(**) «براخوت ברכות» أي البركات، وهو أول أبواب التلمود الستة.

التي وضعها «طوف طعام فاداعات טוב טעם ודעות»^(*).

أما لدى الأغيار، فلا يوجد شك في أن الأمر مسموح. فلديهم يعود حظر القتل، عندما تكون مسألة حياة أو موت، إلى ما يدعيه الثاني حول فرضية «بين شخص وصاحبه^(**)»؛ لذا يجب مناقشة الأمر؛ لأن «البينة على من ادعى»، وإذا كان ثمة شك في هذا الادعاء، ولم يكن هناك ما يثبت ادعاءه، فمن حق الشخص الثاني شغل الطريق لإنقاذ نفسه.

٦٦ - يجب الإشارة إلى أنه إذا نجا أحدهم من خطر طبيعي، فإنه يُحظر على أي شخص استغلال هذا لارتكاب جريمة قتل في حق شخص آخر، ويُسمح هنا بغلق طريق الإنقاذ؛ استنادًا إلى فرضية «حياتي أول».

على سبيل المثال: رأوين يطارد شمعون ليقته، وثمة طريق واحد فقط يمكن لشمعون الهروب منه. في نفس اللحظة، وبشكل طبيعي للغاية، حدث أن وقعت بعض الأحجار في اتجاه ليفي، مما شكل على حياته خطرًا، والطريق الوحيدة المتاحة لليفي للهروب من هذا الخطر هي نفس الطريق التي سيهرب منها شمعون، لكن إذا شغلها أحدهما سيتم تدميرها وستُغلق، وبالتالي لن يستطيع الثاني العبور خلالها على الإطلاق. ليفي هنا لا يساعد القاتل، بل هو ينقذ حياته؛ لذا فإنه يُسمح له بالإدعاء بأن «حياته أهم».

ما لم نجزه في حالة مساعدة القاتل ينطبق، فحسب، في حالة أن يكون الشخص في حالة إنقاذ حياته، وبذلك سيكون قد ساعد القاتل، وليس إذا كان سينقذ حياته دون مساعدة القاتل.

٦٧ - كنا قد أوردنا سلفًا في متن الكتاب رأي الراي أونترمان في كتابه «سبط من يهوذا»، والذي يميز لليهودي قتل اليهودي الذي يسقط فوقه رغمًا عنه؛ لأنه ألحق به أذى، حتى وإن كان بغير قصد. ومن الصعب القول إن هذا الرأي يميز قتل الشخص الذي يغلق الطريق وما شابه؛ لأن هذا الأمر محظور لدى اليهود؛ لأنه سيترتب على ذلك فقد نفس يهودية، ولا داعي لخرق هذا الحظر، كما اتضح سلفًا في تفسير فرضية «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟» لدى اليهود.

(*) «طوف طعام فاداعات טוב טעם ודעות»: هو أحد مؤلفات الراي شلومو جلوكر רבי שלמה גרוקר (١٧٨٥ - ١٨٦٩م)، وهو من كبار علماء التوراة في بولندا في عصره.

(**) بين شخص وصاحبه בין אדם לחברו: ورد في الوصايا العشر في التوراة عدد من الأوامر الإلهية لتهذيب سلوك الإنسان في المجتمع، مثل سلوكه مع صاحبه، ومنها: احترام الوالدين، لا تزن، لا تسرق، لا تقتل، لا تذكره بسوء إلخ..

على كل حال، يمكن استخلاص أمر آخر من كلماته، هو أنه لا وجود لهذا الخلاف لدى الأغيار، ويُسمح لديهم قتل من أغلق الطريق، رغم أنه لا يعتمد هذا، كما ورد في متن الفصل. هذا لأنه لدى الأغيار لا قيمة للتساؤل الذي يقول: هل الشخص الذي يفعل هذا رغمًا عنه يرتكب جريمة بهذا الفعل أم لا؟، فالتساؤل الوحيد الذي يطرحه الأغيار هو النتيجة، أي ما هي النتيجة التي ترتبت على ما حدث؛ لذا فإنه يجوز قتل من يغلق الطريق في هذه الحالة؛ لأن غلقه للطريق يثبت أنه يمثل خطرًا على شخص ثالث (وكما ورد في القانون المدني بالنسبة للاحتماء من الضرر، من أنه لا وجود هنا لأي خلاف في الرأي بين حكم من يقوم بالفعل وبين من لا يقوم بالفعل).

٦٨ - يمكن تفسير ما ورد في الجمارا في «بابا قاما» جيدًا، وفقًا لما تم شرحه هنا، فالجمارا تفسر الأمر على النحو التالي: إنه رغم أن الملك داود قد أنقذ حياته عن طريق إلحاق الأذى بالمحصول الذي يخص الفلسطينيين، أثناء حربه معهم، ورغم وجود قاعدة شرعية تقول: «يُحظر عليك إنقاذ حياتك على حساب غيرك אין אדם מציל עצמו בממון חברו(*)»، فإن الملك داود قد قام بما قام به؛ لأنه اعتبر المحصول سلاحًا يمكن للأعداء استغلاله ضده.

كما طرح حكماء بيت مدراش בית מדרש (***) التساؤل التالي في «التوسافوت» هل على الشخص الذي أنقذ حياته على حساب أملاك الغير، أن يقوم بالتعويض عن الخسائر التي لحقت بهذه الأملاك، خاصة إذا كانت مسألة حياة أو موت؟

علينا أن ندرك ما هو الحكم الذي اكتفى به داود، هل اكتفى بالقضية التي وردت في الجمارا في «بابا قاما» التي تقول إن: «الشخص الذي يحاول الهروب من شخص يطارده، فقام بتحطيم أو أن تحص شخصًا آخر، هل عليه دفع تعويض لصاحبها؛ لأنه استفاد منها لينقذ حياته؟».

كانت الإجابة التي حصل عليها داود هي أنه رغم وجود فرضية التعويض عن الضرر في حالة وجود خطر على حياة غير اليهود، فإننا لا نلجأ إليها في حالة تعرض الأملاك لخسائر.

(*) هي قاعدة في الشريعة اليهودية تلزم من ينقذ نفسه على حساب يهودي آخر، بتعويضه عن الأضرار التي ستلحق به.
(**) بيت مدراش בית מדרש: هو مكان يتم فيه دراسة التوراة وأحكام الصلاة، وقديماً كان يؤدي بعض الخدمات الاجتماعية.

الملكية هي الفیصل فی القانون المدنی، ونظرًا لأن صاحب المحصول لم یضعها فی مكان یحظر الاقتراب منه، فعلى من یتغلها لإنقاذ حیاته أن یدفع تعویضًا لصاحبها عن ذلك (كما ورد فیما سبق حول الخلاف بین حكم إعادة المفقودات لدى اليهود، والقانون الجنائی لدى الأعیار).

ورغم أنه ببساطة یسمح باستغلال المحصول لإنقاذ حیاة شخص ما؛ لأن حیاة الأرواح أهم من الأملاك، فإنه من یفعل هذا، علیه أن یدفع بعد ذلك تعویضًا لصاحبها (راجع ما أوردنا من ملاحظات على إلحاق الأذى بشكل غیر مباشر فی الفقرة ١٨).

٦٩ - على سبیل المثال: قام حام بتضلیل یافث، الذي دخل طریقًا ما حتى نهايته دون أن یعرف أنه بذلك یساعد القاتل. أو أن یافث كان متواجدًا فی هذا الطریق، لكن حام خدعه؛ لذا اضطر للبقاء هناك. أو أن حام كان متواجدًا فی هذا الطریق، فقام یافث بتهدیده: «إذا تركت المكان سأقتلك». أو أن یافث لم یدرك أنه یساعد حام عندما یقوم بشغل الطریق، وعدم معرفته بهذا یعنی أنه فعل هذا دون تعمد... إلخ.

٧٠ - رغم أن یافث یفعل هذا رغماً عنه؛ لأنه لا یدري أنه یساعد القاتل، ففي واقع الأمر أن جهله بهذه الحقیقة یساعد القاتل؛ ولذلك لا یحق له الزعم أن «حیاتی أولى»، مثله فی هذا مثل الشخص الذي قام القاتل بتقییده ووضعہ فی الطریق، ورغم أنه مُرغم على فعل هذا، لكنه یساعد القاتل بهذا؛ لذا فلیس من حقه الزعم بأن «حیاته أولى»؛ لأن كونه أُجبر على هذا لا یصنع فارقًا.

٧١ - ومن المستحیل أن نقول إنه إذا أمر أحد القتلة شخصًا ما بإلحاق الأذى بشخص آخر، یسمح له أن یطیعه؛ لأن أمر القاتل لا یعنی أن الأمر یجوز؛ حیث إنه معلوم لدينا أنه یحظر تفویض شخص لارتكاب جریمة ما.

٧٢ - ورد فی الصفحة الیمنى، أن من یعترض طریق شخص یحاول إنقاذ حیاته، یتحق عقوبة، رغم أنه لیس ثمة عقوبة لمن یرتكب جریمة قتل إذعانًا لتهدید أحد المجرمین.

لكن من الصعب أن نعتبر أن أوامر ورغبة المجرم هما مبرر كافٍ لإعفاء من ارتكب الجریمة، بالإضافة لذلك، علینا طرح تفسیر وفقًا لهذا الفهم: فی حالة المریض الذي یعترض لضغوط شديدة من قِبَل والديه وأطبائه لإجراء جراحة ما، وبعد أن استجاب لهم، أدرك أنه

سيلحق الأذى بشخص آخر إذا أجرى هذه الجراحة، ولكنهم مستمرون في الضغط عليه لإجرائها، هل يعد هو من بادر بإجراء العملية فيقع عليه الذنب، أو يقع على الآخرين (الذين لا يعدون هنا مجرمين بالمعنى التقليدي)؟

وعلى أي حال، حتى إذا اضطررنا لقبول هذه الفرضية فيما يخص عقاب الشخص الذي يرتكب إحدى تلك الذنوب الخطيرة الثلاث، رغمًا عنه، فبال تأكيد يستحيل الاحتكام لهذه الفرضية فيما يخص غير يهودي قتل غير يهودي آخر في حالة وجود خطر على حياته، وهي الحالة التي يميز فيها «أور ساميح» إلحاق الأذى بمن يعترض طريق الإنقاذ. هذا لأننا يمكن أن نقول إنه بالنسبة لمسألة العقوبة: إن ما يهمننا في الأمر هو نية مرتكب الجريمة، ولا يوجد معيار موضوعي لقياس درجة الخطر؛ لذا يجب مناقشة الأمر حسب من هو صاحب المبادرة للإتيان بالفعل.

لكننا نتساءل في حالة التضحية بالنفس لدى الأغيار إذا كان يجوز، لأول وهلة، لغير يهودي قتل غير يهودي لينقذ حياته. لسنا نناقش في هذه القضية من هو صاحب فكرة القتل، ولكننا نناقش مسألة: من يمثل خطورة على من؟ ولا يمكن على الإطلاق بالنسبة لهذه النقطة، أن نذكر الرأي الخاص بالرابي يسرائيل، والذي يختلف عما سبق من آراء؛ حيث يقول:

من يعترض طريق شخص يحاول الهروب لإنقاذ حياته، يعرضه للخطر بصورة أكبر من الخطر الذي تتعرض له أنت إذا طلب منك أحد القتلة أن تقتل شخصًا آخر.

(يتضح لنا من رأي الرابي يسرائيل أن ما قاله يسري، لأول وهلة، أيضًا تجاه الفعل نفسه. لكن الأمر في حاجة إلى مراجعة كما أوردنا سلفًا. وراجع كذلك ما ورد في الملاحظة الثانية عشرة في الفصل الرابع).

٧٣ - ثمة حالة أخرى: شخص بحوزته شيء يُحظر أكله، وهو يخشى أن يعتقله الملك ويعاقبه بالموت بسبب هذا الشيء، والوسيلة الوحيدة للتخلص من هذا الشيء هو بيعه لشخص آخر، أي أنه فعل هذا لأنه راغب في نقل ملكية الشيء لشخص آخر، ولولا هذا لكان قد تعرض لخطر. يجب ملاحظة أنه في مقابل المثال السابق، ما يهمننا هو: هل من يأكل يرغب في وجود الطعام في حوزته؟ وقد أوردنا أنه في حالة عدم رغبته في ذلك، فهذا يعني أنه تناول الطعام، رغمًا عنه، ويتم إعفاؤه، حينئذ، من ترديد دعاء الطعام.

السؤال هنا هو: هل هو يرغب في نقل ملكية الشيء؟ لأن عدم رغبته في الشيء يجعله راغبًا في نقل ملكيته لشخص آخر، وتلقائيًا يتشابه هذا مع حالة العلاج، وليس الإرغام.

في هذه الحالة - حالة البيع بالإجبار- لا يمكن أن نجد حالة وسطًا يكون فيها الشخص المتضرر غير راغب في نقل ملكية الشيء، وأن الأمر الواقع اضطره لهذا. هذا لأن نقل الملكية أمر إنساني في جوهره، والحالة الوحيدة التي يكون الشخص مجبرًا فيها على ذلك هي إذعانه لرأي شخص آخر، رغم انتفاء الرغبة بداخله في وقوع الحدث.

٧٤ - كما ورد في شرح الملحوظة السابقة.

٧٥ - يتفق الرابي سفتي كوهين مع الاحتكام إلى نفس الفرضية في حالة إعفاء من يقوم بتوصيل شيء ما لم يحمله لكنه مرره باستخدام يديه؛ لأن شخصًا ما أجبره على هذا، حتى لو عرض هذا لخسارة مادية. المغزى من الأمر هنا هو أن هذا الشخص لم يقيم بشيء غير أخلاقي؛ لأنه لم يرتكب الجريمة بشكل مباشر، ومن يضطر لارتكاب جريمة بطريقة غير مباشرة، يتم إعفاؤه، رغم أنه، لأول وهلة، يحظر عليه توصيل المال رغمًا عنه. راجع ما ورد في تفسير الرابي إياهو بن شلومو زلمان רבי אליהו בן שלמה זלמן.

لكن ببساطة، يتم إعفاء الشخص فحسب، في حالة أن يكون المجرم الحقيقي قد أمره بالحصول على مال يخص شخصًا بعينه؛ لأنه حينئذ سيكون في إمكانه الزعم بأن حظ فلان العاثر هو الذي أدى إلى هذا.

وفي حالة أن المجرم لم يحدد شخصًا بعينه للحصول على أمواله، وترتب على ذلك إلحاقه الأذى بشكل غير مباشر بممتلكات هذا الشخص لكي ينقذ ممتلكاته، فإنه لا يمكن إعفاؤه في هذه الحالة، فقد وقع الضرر، وعليه تحمل عواقبه.

٧٦ - راجع ما ورد في كتاب «هاور جادول האור 7767 (*)».

٧٧ - ورد هذا أيضًا في «بابا قاما» في الفصل العاشر.

٧٨ - وردت الإجابة عن هذه الأسئلة في فقرة أخرى، وراجع ما ورد في «بتحيي حوشان

(*) «هاور جادول האור 7767»: أحد كتب التفاسير اليهودية.

פתחי חושן (*). والمقصود هنا ما جاء في كتاب «نزيقين» في الفصل الثاني عشر، الذي أورد كلمات السائل في الفقرة ١١٣ حسب الراي ايسرليش، وليس المقصود إجابة ايسرليش التي وردت في الفقرة ٩٦.

٧٩ - راجع كتاب «نتيفوت مشباط».

٨٠ - بخصوص الحالات التي يتم وضع حدود فيها، بخصوص محاكمة من يتسبب في خسارة مالية، يمكنك مراجعة ما ورد في الأسئلة والأجوبة الخاصة بياخين وبوعاز.



(*) «بتحيي حوشان פתחי חושן»: هو كتاب من ستة أجزاء، يضم مجموعة أسئلة فقهية من وضع الراي بالوى הרב بلוי.



نفس اليهودي مقابل نفس الأغيار

سنناقش في هذا الفصل الحالة التي يواجه فيها اليهود خطرًا، ويكون السبيل لإنقاذهم هو إلحاق الأذى بشخص من الأغيار، وسنشرح أنه في مثل هذه الحالة يجب قتل غير اليهودي لإنقاذ اليهود.

شاهدنا في الفصل الثالث مصدر الإلزام ببذل النفس عن قتل اليهودي:

«إذا قيل لشخص أن يرتكب إحدى الجرائم الواردة في التوراة حتى لا يأتي إيذاءً، فليفعل، بخلاف عبادة الأوثان، وزنا المحارم، وسفك الدماء... من أين لنا إذا استنتاج أنه يجوز القتل؟ الفرضية التي نحتكم إليها هنا تظهر في المثال التالي الذي نخبرنا به الراي شلومو بن يتسحاق: «قال لي أحدهم: اذهب لقتل فلان، وإذا لم تفعل، سأقتلك. فقال له فلان هذا: سأقتلك قبل أن تقتلني. لماذا تتوقع أن حياتك أهم من حياتي؟» ولماذا تعتقد أن حياة ذلك الشخص أهم من حياتي؟»⁽¹⁾

من هنا جاء الحكم البسيط بأنه إذا قيل لرأبين «اقتل شمعون أو نقتلك»، يُحظر عليه أن يقتل شمعون لينقذ نفسه.

تعلمنا في الفصل الثالث أن ثمة خلافًا بين كتب الفتاوى الدينية في الحالة التي يتعرض فيها شخص غير يهودي للتهديد، حينما يقال له أن يقتل صاحبه، وأنه إذا لم يفعل سيقتل هو. بحسب الراي شموئيل شنيئورسون، يُسمح لغير اليهودي بقتل صاحبه لينقذ نفسه من الموت؛ لأنه في هذه اللحظة سيكون مجبرًا تمامًا، ولا يوجد لدى الأغيار إلزام ببذل النفس على الإطلاق. وأما

في رأي «باراشات دراخيم»، فإنه يرى إمكانية الاحتكام إلى فرضية «لماذا تتوقع أن حياتك أهم من حياتي؟» لدى الأغيار أيضًا، بمعنى أنه يُحظر على غير اليهودي قتل صاحبه لينقذ نفسه. سنوضح الآن ما هو حكم اليهودي الذي قيل له: «اقتل فلانًا غير اليهودي أو سنقتلك». (٢)

١ - صيغة التلمود الأورشليمي

وها هو ذلك الحكم قد تم تفسيره في التلمود الأورشليمي في فصل السبت* في نهاية الفصل الرابع عشر؛ حيث ورد:

«قال الحاخام حنينا: قالت فقرتنا المشنوية أنه يُحظر العلاج عن طريق سفك الدماء؛ حيث ورد «إن خرج معظمه لا يجب مسه؛ لأنه يُحظر إنقاذ نفس على حساب نفس أخرى». والأمر لا يقتصر فحسب على أنه قيل لأحدهم اقتل فلانًا، بل أيضًا قيل له أن يظلم فلانًا. والخلاصة أنه: يُحظر على غير اليهودي قتل اليهودي، أما العكس فيُسمح به».

يوضح التلمود الأورشليمي هنا أن اليهودي الذي يواجه خطر الموت، حينما يقال له «اقتل فلانًا أو نقتلك»، يُسمح له بقتل غير اليهودي لينقذ نفسه. (٣)

وفي حقيقة الأمر، علينا أن نتساءل إذا كان التلمود الأورشليمي يقصد أيضًا الجار توشاف بكلامه هذا، أو أنه يتحدث فحسب عن غير اليهودي؛ لأنه يمكن القول إنه سمح بقتل غير اليهودي، ليس ثمة وصية بالإبقاء على حياته، بل ويُحظر إنقاذه من الموت (كما اتضح في الفصل الأول). أما بالنسبة للجار توشاف، الذي توجد وصية بالإبقاء على حياته، يُحتمل أن هناك حظرًا بقتله.

فلنوضح أكثر: وجدنا أنه يوجد إلزام ببذل النفس عن القتل لدى اليهود، ووجدنا أيضًا أنه في بعض الحالات، لا نحظر فحسب الجريمة نفسها بل أيضًا ملحقاتها. إذن، كان يجب القول أنه يُحظر على اليهودي قتل الجار توشاف في حالة وجود خطر على حياته، وذلك على الرغم من أن الفقرة التي تحتوي على حظر ليست «لا تقتل» - بل «من يسفك دم الإنسان» - فربما كان هذا الحظر أحد ملحقات سفك الدماء؛ ولذا يجب على اليهودي بذل النفس عنه.

فقد وجدنا دليلًا على أن حظر «سفك دماء الإنسان» لا يعد أحد ملحقات سفك الدماء. في الفصل الثالث أوردنا الفقرة المشنوية التي تسمح بقتل الجنين الذي يُعرّض أمه للخطر،

(*) فصل السبت: هو الفصل الأول من الباب الثاني في التلمود، وناقش أحكام يوم السبت.

ما دام لم يُخْرِج الجنين رأسه. قتل الجنين محظور، استنادًا إلى الحكم الذي يحظر «سفك دم الإنسان» لأنه «لا يوجد شيء مسموح لإسرائيل ومحظور على الأغيار» (راجع الملحق الأول للفصل الأول).

كان يجب على من «يسفك دم الإنسان» أن يبذل نفسه؛ لأن هذا من ملحقات سفك الدماء، فليس واضحًا لماذا يُسمح بقتل الجنين لإنقاذ الأم؟

إذن، فنحن لدينا دليل واضح على أن من «يسفك دم الإنسان» لا يندرج تحت بند ملحقات سفك الدماء، ولا يجب بذل النفس عن ذلك، وبطبيعة الحال، إذا قيل ليهودي أن «اقتل جار توشاف أو نقتلك»، فإنه يُسمح له بقتله لينقذ حياته (وسنسهب لاحقًا حول الفرق بين غير اليهودي والجنين فيما بعد) (٤).

٢ - دليل من أقوال الربابي شلومو بن يتسحاق

والربابي موسى بن ميمون

الحاخامان شلومو بن يتسحاق وموسى بن ميمون يعتقدان أن الحكم الذي يُلزم ببذل النفس يسرى فحسب في حالة اليهودي مقابل اليهودي، وليس اليهودي مقابل جار توشاف.

ويسهب الربابي شلومو بن يتسحاق في توضيح هذا الحكم والفروق الطفيفة في أسلوب تطبيقه في ثلاثة مواضع في الجمارا: «سنهدرين»، «بساحيم»، «يوما»، ويتضح تمامًا من كلامه أن المقصود هو اليهودي الذي يتعرض لخطر الموت. وها هو أحد الأمثلة لما فسره الربابي شلومو بن يتسحاق في فصل «يوما»:

«لماذا تتوقع أن حياتك أعلى من حياتي»، المقصود من هذا أنه ما دام اليهود لدى الرب أعلى من الوصايا، فإن الرب يبطل مفعول الوصية حتى يحتفظ الشخص بحياته. لكن الآن في حالة أن اليهودي قد لقي حتفه ولم تُنفذ وصية الرب، لماذا يُحسُن في عيني الرب أن تُحرق وصيته، لماذا تكون حياتك لدى الرب أعلى من حياة صاحبك اليهودي؟

يوضح لنا الربابي شلومو بن يتسحاق هنا أنه ما دامنا على أية حال سنفقد حياة يهودي، لذا فإننا نقول للسائل أنه يُحظر عليه قتل صاحبه لينقذ نفسه؛ لأنه «لماذا تكون حياتك لدى الرب أعلى من حياة صاحبك اليهودي؟».

وبكل بساطة نستنتج من هذا الكلام أنه عندما نكون أمام أحد خيارين، إما حياة جار توشاف أو حياة اليهودي، فإن إجازة قتل جار توشاف للحفاظ على حياة اليهودي، هي أمر مفروغ منه. (وقد أوردنا تفسير الراي شلومو بن يتسحاق في «يومنا»؛ لأنه أكثر المواضع التي أوضح فيها هذه النقطة، خاصة في الفقرة النهائية. هذا لا يمنع أن لغته واضحة في كلا الموضوعين الآخرين، أي في «بساحيم» و«سنهدرين»، ويصل فيها للاستنتاج نفسه).

وكان الحاخام شاؤول يسرائيلي، في كتابه «عمود هيباني» أكثر دقة من الراي شلومو بن يتسحاق؛ حيث قال:

ها هو الراي شلومو بن يتسحاق يؤكد على أن الحديث يتعلق بنفس اليهودي وحب الرب له. لكن فيما يخص الشخص الأجنبي، فلم نجد تلك المحبة، وعلى هذا فإنها كسائر الوصايا التي يبطل مفعولها في حالة وجود خطر على حياة اليهودي.

أما الراي موسى بن ميمون، فيحدثنا في شرائع أسس التوراة، في الفصل الخامس في الشريعة السابعة أن:

قتل نفس يهودية لعلاج نفس أخرى أو لإنقاذ شخص حياته مهددة بالخطر، هو أمر محظور؛ لأن العقل يميل إلى أنه لا يجوز قتل نفس لصالح نفس أخرى...

ويؤكد الراي موسى بن ميمون على أن المقصود هو «قتل نفس يهودية»^(٥)، ولا يكتفي بكلمتي «قتل نفس». وكذلك يدقق الراي موسى بن ميمون في كلامه في الشريعة الخامسة:

إذا قيل لمجموعة من الأغيار أن أعطونا أحدكم فنقتله، وأنه إذا لم تفعلوا سنقتلكم جميعاً، فليفعلوها ويقتلوهم جميعاً حتى لا يسلموهم نفساً يهودية... وإذا لم يكن ملزماً، فليمت الجميع ولا يسلموهم نفساً يهودية.

يرهبق الراي موسى بن ميمون نفسه طوال الوقت في إضافة كلمة «يهودي»، وعلى هذا فإنه إذا كان الأمر يتعلق بنفس غير يهودية، لكان الحكم قد اختلف^(٦).

أيضاً يرى «بري مجاديم ٦٦٦م ٥١٦م»^(*) أنه يتضح لنا، فحسب، في حالة سفك دماء يهودي ليهودي آخر، يكون الحكم هو أن يُقتل ولا يرتكب إثماً، لكن في حالة اليهودي الذي سيقتل جار توشاف، يُسمح لرأوبين بقتل يافث لينقذ نفسه؛ حيث يقول:

(*) «بري مجاديم»: هو أحد أعمال الراي يوسف توميم (١٧٢٧ - ١٧٩٢م)، والذي تناول فيه «شولحان عاروخ».

إذا أمر أحد الأغيار يهوديًا بقتل شخص ما، ليس من الواضح إذا كان يهوديًا أم لا، مثل الطفل الموجود في مدينة نصفها من اليهود والنصف الآخر من الأغيار...

يكتفي «بري مجاديم» هنا بذكر الحكم في حالة غير اليهودي الذي يهدد يهوديًا ويأمره بقتل شخص ما، ليس من الواضح إذا كان يهوديًا أو من الأغيار - مثل الطفل الموجود في مدينة نصفها من اليهود والنصف الآخر من الأغيار - وإذا لم يفعل سيقتله. فهل في مثل هذه الحالة يُسمح له بالقتل؛ لأن كون الآخر يهوديًا هو فحسب أمر غير مؤكد. هنا يرى «بري مجاديم ٦٥ ٥٦٦» أنه ما دامنا نحن بصدد شخص غير يهودي، فلا شك في أنه يُسمح لليهودي بقتله لينتقد نفسه.

ويعود هذا إلى أنه بسبب عدم تأكده من كون هذا الشخص يهوديًا من عدمه، يجب علينا حينئذ تنفيذ جميع ما أمرت به التوراة، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يستحيل القول إن مكانته أقل من مكانة جار توشاف (لأنه سيكون ملتزمًا بجميع وصايا التوراة، وليس سبغًا منها فحسب). ورغم ذلك في نفس المصدر السابق يُسمح بقتل هذا الشخص في حالة وجود خطر على حياة اليهودي، إذا كان فعلاً غير يهودي.

٣ - دليل من حكم من تتعرض حياته لخطر

أمر بسيط نجده في أجزاء التلمود الستة وفي كتب الفتاوى اليهودية، وهو أن تعرض حياة اليهودي للخطر يُجِب جميع ما ورد في التوراة من وصايا، أما إذا تعرض غير اليهودي للخطر ما، فإن وصايا التوراة تظل سارية المفعول حينها. وفيما يتعلق بتعرض اليهودي للخطر، يحدثنا الرابي موسى بن ميمون في شرائع أسس التوراة، في الفصل الخامس، في الشريعة الأولى، أنه:

في اللحظة التي يُجبر فيها أحد الأغيار يهوديًا على مخالفة إحدى الوصايا الواردة في التوراة وإلحاقه، فليفعل ولا يُقتل، حيث ورد في العهد القديم (التي إذا فعلها الإنسان يحيا بها) ويحيا بها، لا يموت بها.

وكذلك في شرائع السبت في الفصل الثاني في الشريعة الأولى:

لا يتم الالتزام بحرمة السبت في حالة وجود خطر على الحياة، مثلها كمثله جميع الوصايا، وفقاً لذلك فإن المريض الذي تتعرض حياته لخطر، يُسمح بأن يفعلوا من أجله كل شيء في السبت...

وأما بخصوص تعرض حياة جار توشاف لخطر الموت، هذا ما يقوله الرابي موسى بن ميمون بعد ذلك في نفس الفصل من شرائع السبت في الشريعة الثانية عشرة:

يُسمح بتوليد ابنة الجار توشاف؛ لأننا قد أمرنا بالحفاظ على حياته ولا ندنس من أجله حرمة السبت.

أي أنه، حتى بالنسبة للجار توشاف الذي أمرنا بالحفاظ على حياته، لا يمكن تدنيس قدسية السبت من أجله^(٧).

وثمة مثال آخر في بقية الفصل في الشريعة العشرين:

إذا كان ثمة فناء يقطن به أغيار ويهود، حتى لو كان يهودي واحد وألف من الأغيار، وانفق أن انهارت فوقهم كتلة صخرية، يجب محاولة إنقاذ الجميع؛ لأن بينهم يهودي، وعندما تفرق الجميع، ذهب أحدهم إلى فناء آخر فسقطت عليه نفس الكتلة الصخرية، يجب إنقاذ حياته، خشية أن يكون يهوديًا والبقية من الأغيار.

أي أنه في حالة وجود شك في أن حياة اليهودي فحسب تتعرض لخطر الموت، يمكن تدنيس حرمة السبت.

في الحقيقة، لقد ناقشت كتب الفتاوى الدينية ما إذا كان يُسمح بانتهاك ما حظره الحكماء، من أجل إنقاذ حياة جار توشاف (الذي أوصتنا التوراة بالحفاظ على حياته). وكما ورد في «بيئور هالاخا» عن «شولحان عاروخ»:

ويُسمح بتوليد طفل الجار توشاف؛ لأننا قد أمرنا بالحفاظ على حياته، وتحديدًا في الأمور التي لا تعد دنسًا، بل يُسمح بفعل ذلك وإن تعارض مع ما حظره الحكماء؛ لأنهم لم يذكروا لنا من يجب الحفاظ على حياته في هذا المثال.

وعلى أية حال، ليس ثمة خلاف في أن الحظر التوراتي يسقط في حالة تعرض جار توشاف لخطر الموت^(٨).

ووفقًا لهذا، هناك دليل آخر على ما أثبتناه من آراء الرابي شلومو بن يتسحاق والرابي موسى بن ميمون: إذا كان يجوز خرق حرمة السبت في حالة وجود خطر على حياة اليهودي، وفي نفس الوقت يُسمح بعدم الحفاظ على حياة الجار توشاف لأجل حرمة السبت، فمما لا شك فيه وبمتمهي البساطة، أنه يُسمح، من أجل الحفاظ على حياة اليهودي، قتل الجار توشاف.

وهذه الفرضية تتأكد مع تفسير فرضية «حياتك ليست بأهم من حياتي» لدى اليهود (التي فسرناها بالفعل في الفصل الثالث). وهذه كلمات الرابي شلومو بن يتسحاق في فصل «يوما»:

«لماذا تتوقع أن حياتك أهم من حياتي؟»؛ حيث ورد «التي إذا فعلها الإنسان يحيا بها»، المغزى من هذه الكلمات هو أن حياة إسرائيل أحب عند الرب من الوصايا؛ حيث قال الرب، فلتلغ الوصية وليعيش هذا. لكن الآن اليهودي قد توفي بالفعل ولم يتم الالتزام بالوصية، لماذا يحسن في عيني الرب، إذن، ألا يتم الالتزام بوصيته، لماذا يكون دمك أعلى عند الرب من دم اليهودي؟

يوضح الرابي شلومو بن يتسحاق لنا أن الفرضية السابقة، وردت للتعامل مع فرضية أخرى، والتي وفقاً لها كنا مضطرين لأول وهلة بالسماح لذلك اليهودي بقتل صاحبه؛ لينقذ نفسه من الموت؛ حيث إن جميع الذنوب الواردة في التوراة تسقط في حالة وجود الخطر على الحياة، كما نتعلم من فقرتي «وعاش بها» و«ولا يموت بها»، وفي هذه الحالة أيضاً فإن حظر سفك الدماء كان يجب أن يسقط في حالة تعرض حياة رأوبين لخطر، وقد تم تهديده بالقتل إذا لم ينه حياة شمعون.

وعن ذلك قال حاخامنا: صحيح أن تعرض حياة شخص للخطر يلغى جميع الوصايا؛ لأنه ورد أن «حياة إسرائيل أحب عند الرب من الوصايا»، لكن هذا فحسب في حالة أن ارتكاب الذنب سينقذ بالفعل يهودياً. وأما في هذه الحالة، فلأن هناك يهودياً سيموت وليس ثمة إمكانية لإنقاذ نفس يهودية، لذلك يُحظر على يهودي قتل يهودي آخر.

وهنا، فإن كل هذا صحيح فحسب عندما نكون بصدد يهوديين، حينئذ لا يسقط أي حظر؛ لأنه في نهاية الأمر سيفقد يهودي حياته. لكن عندما يكون الحديث عن حياة أحد الأغيار مقابل حياة اليهودي، هنا تعود الفرضية الأولى من جديد، والتي تقول «إنه يُسمح بارتكاب ذنب لينقذ حياته»؛ لأنه في هذه الحالة تتعرض حياة اليهودي لخطر بالفعل، وهو ما يُسقط أي حظر توراتي، في مقابل تعرض حياة جار توشاف لخطر الموت، وهو ما لا يسقط أي حظر في التوراة (كما أوردنا سلفاً).

بمعنى آخر، نقول إن تعرض حياة اليهودي لخطر الموت، يُسقط على الفور أي حظر توراتي. أما فيما يخص حظر سفك الدماء، وهي الحالة التي فيها يجب إنهاء حياة شمعون لكي نُنقذ حياة رأوبين، والذي هو «يهودي» مثله، حينئذ لا يسقط أي حظر. لكن عندما يكون إنقاذ حياة رأوبين على حساب حياة يافث «جار توشاف»، حينئذ يسقط الحظر.^(٩)

٤ - ما ورد في «التوسافت» بشأن قاعدة «ليس ثمة أمر محظور على الأغيار ومباح لإسرائيل»

يمكننا أن نورد مبرراً آخر للتشريع الذي تحدثنا عنه في الفقرات السابقة، من أنه يُسمح لليهودي بقتل جار توشاف لينتقد حياته.

كنا قد ذكرنا أن الحظر الذي يمنع اليهودي من قتل غير اليهودي ينبع من القاعدة التي تقول «ليس ثمة أمر محظور على الأغيار ومباح لإسرائيل»، كما أوضحنا في الفصل الأول. وها هي «التوسافت» تناقش نفس القاعدة:

لا يوجد أمر مسموح لليهود - لم يرد هذا بالنسبة للوصية الواجب على اليهودي تنفيذها، فغير اليهودي الذي انتهك قدسية السبت يُعاقب بالقتل، ومراعاة قدسية السبت هي وصية على اليهودي... ويُعاقب غير اليهودي بالقتل إذا قتل الجنين في حالة التعسر في الولادة، بينما يُعفى اليهودي من العقوبة - على الرغم من أنه على أية حال لا يعني هذا أن الأمر مباح. لكن يصعب أن نقول في فصل «سورير وموريه»: «إذا خرجت رأسه لا يُمس لأنه يُحظر قتل نفس لصالح نفس أخرى»، لكن قبل أن تخرج رأسه، تمد القابلة يدها بقوة فتقطع أعضائه وتُخرجها لكي تنتقد أمه، وبنفس الطريقة فإنه يُحظر على غير اليهودي فعل ذلك؛ لأنهم أمروا بالحفاظ على حياة الجنين! وأيضاً فقد أوصى اليهود بإنقاذ الجنين، وربما يكون الأمر مباحاً أيضاً لدى الأغيار.

تقول «التوسافت» في بداية استنتاجها إنه «لم يرد هذا بالنسبة للوصية الواجب على اليهودي تنفيذها»، وهي تبرهن على ذلك من خلال حكم إنزال عقوبة الموت على غير اليهودي الذي ينتهك قدسية السبت (حسب ما ورد في الجمارا)، وأما اليهودي فلا ينطبق عليه هذا الحظر على الإطلاق، ولأول وهلة يبدو هذا متناقضاً مع قاعدة «ليس ثمة أمر محظور على الأغيار ومباح لليهود»!، لكن لأنه ثمة وصية ملزمة لليهودي في هذه الحالة أو تلك، أي أن اليهودي مثلاً ملزم بأداء واجبات السبت؛ لذلك فلا عجب إذا قلنا إن الأمر محظور على غير اليهودي ومسموح لليهودي.

وتستمر «التوسافت» في التساؤل عن كيف يُحتمل أن يكون مسموحاً لليهودي بقتل جنين لإنقاذ أمه، بينما الأمر محظور على غير اليهودي! وتبرر «التوسافت» ذلك بأنه أيضاً في هذه الحالة «أمر اليهودي بإنقاذ الأم»؛ ولهذا السبب فمن الممكن أن ينشأ موقف ما يكون الأمر

فيه محظوراً على غير اليهودي ومباح لليهودي. إلا أنه في نهاية الأمر قالت «التوسافوت» إنه أيضاً لدى الأغيار يُسمح بقتل الجنين لإنقاذ أمه.

على أية حال، تعلمنا من كلمات «التوسافوت» أنه عندما يتعلق الأمر بإحدى الوصايا التوراتية، لا يجب الاحتكام حينها للقاعدة سالفة الذكر. وبشكل بديهي، يتضح لنا أنه فيما يخص الموضوع الذي ناقشه، عندما يضطر رأوين اليهودي لقتل يافث غير اليهودي لكي ينقذ نفسه، هذا لأن رأوين يفعل هذا تنفيذاً للوصية التي تأمره بإنقاذ النفس اليهودية من الموت، لا يسري هنا حظر قتل غير اليهودي؛ لأنه بشكل عام يُحظر على اليهودي قتل غير اليهودي، بخلاف هذه الحالة.^(١٠)

وتلخيصاً لهذه الفقرة نقول إننا قد توصلنا إلى استنتاج واضح مفاده، أنه في أية حالة يمثل فيها وجود غير اليهودي خطراً على حياة اليهودي، يُسمح بقتله (حتى إذا كنا بصدد محبي الشعب اليهودي، وحتى إذا لم يكن للشخص أي ذنب في الموقف الذي نشأ).

٥ - الخلاف حول علاج الجنين، ومقارنته بغير اليهودي

وجدنا أنه يُسمح بقتل الجنين لإنقاذ حياة يهودي، كما ورد في المشناه:

المرأة التي تتعسر في ولادتها، يُسمح بقطع أوصال الجنين في أمعائها ويُتنزع العضو تلو الآخر؛ لأن حياتها أهم من حياته. وإذا خرج معظم جسده لا يُمس؛ لأنه يُحظر قتل نفس لصالح نفس أخرى.

والرابي شلومو بن يتسحاق يفسر هذا في «السنهدرين» بأن:

ويقول التنائى في البداية «تمد القابلة يدها بقوة فتقطع أعضائه وتُخرجها لكي تنقذ أمه؛ لأنه ما دام لم تخرج رأسه، لا يعد نفساً، ويمكن قتله لإنقاذ أمه.

أي أنه يُسمح بقتل جنين الأم، ما دام لم تخرج رأسه بعد، إذا كان تركه سيقتل المرأة؛ لأنه لم يعد بعد «نفساً» و«حياتها أهم من حياته».

تحدث المشناه عن الحالة التي نقتل فيها الجنين؛ لأنه يشكل خطراً على أمه، ولولا وجود هذا الجنين، لما كانت الأم تعرضت للخطر. وي طرح السؤال التالي نفسه: ما هو الحكم في الحالة التي لا يتعلق فيها الخطر بالجنين، ولكن يمكن الاستعانة به عن طريق قتله، أي هل يُسمح بقتل جنين امرأة لإنقاذ امرأة أخرى (أو رجل آخر)؟

(على سبيل المثال: عندما يُسمح بقتل الجنين واستخدام أجزاء من جسده لصنع دواء محدد لعلاج المرضى).

بحسب كلمات الراي شلومو بن يتسحاق التي ذكرناها قبل قليل، يبدو أنه ليس ثمة فارق في الأمر إذا لم يكن ثمة إلزام ببذل النفس عن قتل الجنين، فالأمر مباح لأنه ينقذ نفسًا من الموت. كما هو الأمر عندما قلنا إنه يُسمح بخرق أي من المحظورات التوراتية في حالة وجود خطر على الحياة، سواء كان الحظر يسمح بذلك أو تم خرق الحظر للعلاج (مثل أكل طعام محظور للعلاج).

لكن بحسب الراي موسى بن ميمون في شرائع القتل، وكذلك في «شولحان عاروخ»، هناك موضع للنقاش، وكان هذا ما ورد:

المرأة المتعسرة في ولادتها، يُسمح بقطع الجنين في أمعائها، بواسطة اليد؛ لأنه يُلحق بها ضررًا سيؤدي لقتلها. أما إذا أخرج الجنين رأسه بالفعل، فلا يُمَسُّ؛ لأنه يُحظر قتل نفس لصالح نفس أخرى، وهذه هي سنة الحياة.

نستنتج من ذلك أن السماح بقتل الجنين يعود لكونه يلحق أذى بأمه، ويعرض حياتها للخطر. وهذا يعني أن هذا مباح فحسب؛ لأنه لولا وجود الجنين، لما كان هناك خطر على الأم (وكما أوضحنا الفرق بين الإنقاذ والعلاج في الملحق الأول من الفصل الثالث).

ووفقًا لهذا، يُسمح بقتل الجنين في حالة «اقتل جنين فلان أو نقتلك»؛ لأنه لولا وجود الجنين لما كان هناك خطر^(١١). لكن ليس ثمة رخصة بقتل جنين امرأة لعلاج شخص آخر؛ لأن الخطر هنا لا علاقة له بوجود الجنين، فحسب من سيقتله هو ذلك الذي خلق تلك العلاقة.

ويندهش الحاخام عاقيفا إيجر^(*) في إضافاته على «المشناه»، من رأى الراي موسى بن ميمون:

لقد اندهشت لأول وهلة، من أن الراي موسى بن ميمون قال إنه يشكل خطرًا ما على الأم؛ لأنه إذا خرج معظم جسده، فإنه لا يُمَسُّ، وتفسير ذلك أنه رغمًا عنك هو لا يُعد نفسًا.

وكذلك كتب «منحات جينوخ»:

لم أتمكن من فهم أنه يُسمح بقطع أوصال الجنين الذي لا يُعد نفسًا، لكنه لا يُعد ملحقًا للأذى.

(*) عاقيفا إيجر (١٧٦١ - ١٨٣٧ م): من كبار الحكماء اليهود الأواخر.

بيد أن عددًا من الحكماء الأواخر كتبوا في تفسيرهم للحاخام موسى بن ميمون، أنه يُسمح بالفعل، وفقًا لوجهة نظره، بقتل الجنين في حالة كون وجوده يشكل خطرًا، ولو لا كونه «تسبب في أذى بسبب وجوده، لما كان هناك سماح بقتله».

هذا ما كتبه على سبيل المثال الراي يمز قئيل سيجيل لندا^(*) في كتابه «هنوداع بيهودا»:

على كل حال يُحظر قتل الجنين لإنقاذ أمه، إذا لم نعتبر أنه تسبب لها في أذى.

وهو نفس ما ورد أيضًا في (سيدير طهاروت)^(**)، و «إيجروت موشيه»، وفي تحديثات الحاخام حاييم هاليفي سلوفيتشك^(***) على الراي موسى بن ميمون، وكذلك تحديثات الحاخام موشيه شيك^(****).

لكن من المهم أن نوضح أنه وفقًا لهذه الطريقة، يُحظر العلاج بالجنين لإنقاذ يهودي، ويُسمح بالعلاج بغير اليهودي لإنقاذ يهودي، كما استتجنا قبل قليل ببساطة، وكما هو موضح لدى الراي موسى بن ميمون؛ حيث يقول:

أما عن قتل نفس يهودي لعلاج نفس أخرى أو لإنقاذ شخص من أيدي شخص مغتصب، فإن الرأي يميل إلى أنه يُحظر إنهاء حياة شخص لصالح حياة شخص آخر....

نحن نرى أن الراي موسى بن ميمون يؤكد على أن الحظر يتعلق فحسب باليهود، ويقول هذا أيضًا عن حالات يتم الاستعانة فيها بشخص آخر للعلاج، وليس لإنقاذ أحدهم من أيدي شخص مغتصب^(١٢).

وعلى الرغم من أن حظر قتل الجنين جاء من قاعدة «ليس ثمة أمر محظور على الأغيار ومباح لليهود»، مثله مثل حظر قتل غير اليهودي، فإننا نرى أن ثمة فارقًا كبيرًا بين الحالتين.

فقد أثبتنا أن حياة اليهودي مهمة، مقارنة بحياة غير اليهودي الذي يدنس قدسية السبت لإنقاذ يهودي، بينما لا يصح خرق حرمة السبت لإنقاذ غير اليهودي. لكن الجنين ليس كغير اليهودي في هذه الحالة؛ لأنه نظرًا قد تقرر أنه يُسمح بخرق حرمة السبت لإنقاذ جنين، كما ورد في «شولحان عاروخ»:

(*) الراي يمز قئيل سيجيل لندا: كان كبير حاخامات براغ، ومن كبار الفقهاء اليهود في القرن الثامن عشر.
(**) «سيدير طهاروت»: هو الباب السادس من أبواب التلمود، ويناقش أمور الطهارة والنجاسة.
(***) الراي حاييم هاليفي سلوفيتشك (١٨٥٣ - ١٩١٨ م): الملقب بالراي حاييم مبرسك، من كبار الشخصيات الدينية في القرن العشرين.
(****) الراي موشيه شيك (١٨٠٧ - ١٨٧٩ م): من كبار حاخامات المجر في القرن التاسع عشر.

من تجلس فوق كرسي الولادة فتوفيت، تُحَضَّر سكيناً، حتى إذا كان اليوم هو السبت، حتى إذا كان هذا علنياً، وتُشَق بطنها لإخراج الجنين فقد يكون حياً.

وكذلك شرائع يوم الغفران:

الحبلى التي تستنشق رائحة طعام ما، إذا لم يعطوها منه وستعرض هي أو جنينها للخطر، يُهمس في أذنيها بأن اليوم هو يوم الغفران، فإذا هدأت انتهى الأمر، أما إذا لم تهدأ، فعليهم أن يجعلوها تتذوق طعمه، فإذا هدأت انتهى الأمر، أما إذا لم تهدأ، فعليهم أن يجعلوها تتذوق صلصلة الطعام نفسها، وإذا لم تهدأ بعد ذلك يُسمح بإطعامها من الطعام المحظور نفسه.

ويفسر الحاخام يوتيل سيركيش هذه النقطة أكثر حينما يقول:

استناداً لهذا الحكم، يُسمح لها بتناول هذا الطعام، حتى إذا كان يشكل خطراً ما على أحدهما، حول هذا قال، هي أو جنينها.

نرى هنا أن حياة الجنين أهم من حياة غير اليهودي، بل وحتى أهم من جار توشاف؛ لأنه من أجل إنقاذ حياته يمكن خرق قدسية السبت (وتسقط جميع المحظورات التوراتية في حالة وجود خطر على الحياة)^(١٣). في هذه الحالة يمكننا أن نفهم لماذا يُسمح بالعلاج بواسطة غير اليهودي. بينما ليس ثمة سماح بالعلاج بواسطة الجنين:

لا يصح تدينس قدسية السبت من أجل إنقاذ حياة غير اليهودي، ومن هنا نرى أن حياته أقل قيمة من حياة اليهودي؛ لذا فإنه يُسمح بقتله لإنقاذ اليهودي، أما الجنين الذي حياته مهمة إلى حد السماح بتدينس قدسية السبت لإنقاذه، فليس ثمة سماح بقتله لعلاج آخرين، إلا في الحالة التي يمثل فيها وجوده خطراً، فحينئذ يجبرنا الواقع على تفضيل حياة أحدهما على الآخر، وفي مثل هذه الحالة يمكننا أن نقرر أن حياة الشخص البالغ أهم من حياة الجنين (لأننا لا نُعاقب بالقتل على قتله).

وفقاً لهذا أيضاً سنفسر هذا المبرر الإضافي الذي أوردناه لإمكانية قتل غير اليهودي لإنقاذ اليهودي. فقد كتبنا أنه في حالة وجود وصية ما واجب على اليهودي الالتزام بها، لا نحتكم حينها لقاعدة «ليس ثمة أمر محظور على الأغيار ومباح لليهود»، وعلى هذا فإنه في حالة وجود وصية تُلزم بالحفاظ على حياة اليهودي، يبطل حينها الحظر بقتل غير اليهودي، وهو الحظر الذي ينبع من القاعدة سالفة الذكر.

ولأول وهلة أيضًا في حالة الجنين يجب أن تكون الفرضية ذاتها؛ لأنه عندما تكون هناك إمكانية لإنقاذ يهودي بواسطة قتل جنين، يبطل حينها الحظر بالقتل، وهو الحظر الذي ينبع من نفس القاعدة السابقة.

ولكي نفسر لماذا كتب الحكماء الأواخر أنه يُحظر العلاج بواسطة الجنين؟ نقول إنه لا يتم الاحتكام إلى تلك القاعدة في حالة وجود وصية واجبة النفاذ!

ويجب أن نوضح هنا: أنه بالفعل لا يتم الاحتكام إلى تلك القاعدة في حالة وجود وصية واجبة النفاذ! لكن عندما نواجه نقاشًا حول حياة الجنين، فإننا نجد لدينا وصايا متناقضة: فمن ناحية ثمة وصية بإنقاذ حياة اليهودي، لكن هناك أيضًا وصية بإنقاذ الجنين، بل وتُحرق قدسية السبت لأجله؛ لذا فالأمر هنا ليس واضحًا تمامًا، وعلى هذا فإن حظر قتل الجنين يظل قائمًا.

أما فيما يخص غير اليهودي، فإنه ليس ثمة وصية بإنقاذ حياته على حساب قدسية السبت، ولذلك فإن إنقاذ حياة اليهودي أهم من حياة غير اليهودي، ويُبطل الحظر الخاص بقتله^(١٤)؛ لأن هذه الحالة لا تحتوي على وصية لإنقاذ حياة اليهودي^{(١٥)(١٦)}.



الملحق

العلاقة بين الوصايا السبع ووصايا التوراة الـ ٦١٣

أمر الإنسان الأول بسبع وصايا^(١٧). بعد ذلك أمر بنو إسرائيل بالوصايا الـ ٦١٣ عند نزول التوراة في جبل سيناء^(١٨).

الآن، بعد نزول التوراة في جبل سيناء، ما هي علاقتنا بالوصايا السبع؟

١ - استبدال الوصايا الـ ٦١٣ بالوصايا السبع

تتناول الوصايا الـ ٦١٣ في الغالب ما قيل في الوصايا السبع. وكما ترى الجمارا، فإنه ببساطة لا توجد وصية أمر بها غير اليهودي، إلا وقد أمر بها اليهودي أيضًا.

لكن حتى الآن ثمة أمورًا نجدتها في الوصايا السبع ولم ترد في الوصايا الـ ٦١٣، فتنقسم هذه التفاصيل إلى مجموعتين:

١- أمور محظورة على الأغيار، لكن الوصايا الـ ٦١٣ تتطرق إليها بشكل مُفصّل يجعلها مسموحة لليهود.

على سبيل المثال: يُسمح لليهودي بأن يتزوج أسيرة الحرب، رغم أن ذلك محظور على الأغيار. توضح لنا الجمارا أن ثمة قياسًا يوضح هذا، وهو أننا أمرنا باحتلال أرض إسرائيل من قِبَل الرب، أما الأغيار فلا^(٢٠).

وها هو مثال آخر: يُحظر على الأغيار (وفقًا لبعض الآراء) أن يأكل من اللحم الذي قُطع من بقرة اهتاجت بعد ذبحها، هذا لأنه يُعد «عضوًا من جسد حي» بالنسبة له. أما اليهودي فيُسمح له بذلك؛ لأنه بمجرد أن يذبحها تكون صالحة له شرعًا أن يأكلها، ولذلك لا يعد لحمها جزءًا من جسد حي.

أي أن التوراة التي ابتدعت قيودًا جديدة لليهود، حررتنا من الحظر الذي يخص أبناء نوح.

مثال آخر: ورد في «التوسافتوت» في السنهدرين، أنه يُحظر على غير اليهودي أن يتوقف عن العمل يوم السبت، أما اليهودي، فلأنه قد أمر بذلك يوم السبت فحسب، يمكنه بطبيعة الحال أن يفعل ذلك طوال أيام الأسبوع. لذلك، فإن وصية التوقف عن العمل يوم السبت توضح لنا أننا خرجنا عن قاعدة حظر الأمر نفسه على الأغيار.

(٢) أمور وردت في الوصايا السبع، ولم ترد في الوصايا الـ ٦١٣

مثل: حظر قتل الجنين، وحظر الانتحار، وحظر قتل غير اليهودي. وتخيرنا التوراة بقاعدة مهمة «لم يرد شيء مباح لليهود ومحظور على الأغيار»، بمعنى أن هذه الأمور لا بد أن تكون محظورة كذلك على اليهود.

أي أنه: ثمة نقاط لم تتطرق إليها الوصايا الـ ٦١٣ على الإطلاق، وتظل علاقتنا بها كما كانت قبل نزول التوراة.

وإذا قمنا بتلخيص ما فات سنجد أن: الوصايا الـ ٦١٣ توضح وتكرر علاقة بني إسرائيل بالوصايا السبع، وهكذا في حقيقة الأمر، هي تستبدل الأحكام الواردة في الوصايا السبع. لكن بعض الأمور وردت في الوصايا السبع، لم تتطرق إليها الوصايا الـ ٦١٣. سنظل ملزمين بتلك الأمور، كما كنا نعمل قبل نزول التوراة.

٢ - الاختلاف بين الانتحار وقتل الجنين، وبين قتل غير اليهودي

سنُقسّم الآن المجموعة الثانية، أي النقاط التي لم تتطرق إليها الوصايا الـ ٦١٣، إلى نوعين: الانتحار وقتل الجنين هما نوع واحد، بينما حظر قتل غير اليهودي هو النوع الآخر.

غير أننا لا يمكننا الاحتكام إلى فرضية «لم يرد شيء مباح لليهود ومحظور على غيرهم»، في تلك الحالات: فعندما نتحدث عن حظر قتل الجنين أو عن الانتحار، فنحن بذلك نساوي بين سلوك غير يهودي تجاه غير يهودي آخر بسلوك يهودي تجاه يهودي مثله.

سنجد هنا ثمة فرضية أبسط: إذا كان يُحظر على غير اليهودي أن يقتل جنيناً غير يهودي أو أن يقتل نفسه، فبالترتبة، يتضح أنه أيضاً يُحظر على اليهودي أن يقتل جنيناً يهودياً أو أن يقتل نفسه. تلك الوصايا تعلمنا أن حياة الإنسان ليست ملكه، وأن الجنين هو بالفعل نفس حية، ويجب التعامل معها على هذا الأساس، ويُحظر قتلها.

بيد أنه عندما نأتي لمناقشة قتل غير اليهودي، يمكننا أن نرفض فرضية «لم يرد شيء مباح لليهود ومحظور على غيرهم»؛ لأنه إذا كان محظورًا على غير اليهودي أن يقتل غير يهودي مثله، فمحظور كذلك على اليهودي أن يقتل يهوديًا. ولكن لا نفهم من هذا إمكانية إيذاء اليهودي لغير اليهودي، وهو الأمر الذي ربما سُمح به من باب أن حياتهم لا تساوى شيئًا.

ويتفق كل من الراي نسييم^(*)، والحاخام شموئيل ايدليش^(**) في السنهدين مع نفس الفرضية السابقة. وتقول الجمارا:

لم يرد شيء حول أن ثمة شيئًا مباحًا لليهود ومحظورًا على الأغيار. ما الدليل على ذلك؟ إذا كان يُسمح لليهودي أن يتزوج أسيرة الحرب! وهل الدليل أننا أمرنا باحتلال أرض إسرائيل من قِبَل الرب بينما لم يؤمر الأغيار بذلك؟

بل ويتشدد الحاخام نسييم فيما يتعلق بما ورد في الجمارا من أن سرقة غير اليهودي تجوز:

ولأنه يُسمح لإسرائيل وفقًا للتوراة بسرقة السامري، إذا فالسرقة مباحة لإسرائيل ومحظورة على السامري، أي أنه يُسمح لإسرائيل بسرقة السامري، بينما يُحظر على السامري سرقة صاحبه السامري، وإذا كان ورد أن ثمة شيئًا مباحًا لإسرائيل ومحظورًا على السامري، فهذا قد قيل حول أسيرة الحرب أنه «وها هي أسيرة الحرب مباحة لإسرائيل ومحظورة على السامري»، رغم أنه يُحظر على إسرائيل بكل تأكيد أن يتزوج أسيرة الحرب التي تخص صاحبه. أي أن ما يخص السامري مباح لإسرائيل، كما ورد (ورأى بقية الأغيار) وقف وسمح لإسرائيل بالحصول على نصيبه^(***).

أي أن الحاخام نسييم يدرك أنه وفقًا للفرضية، يمكن القول إنه لا توجد مشكلة في سرقة الأغيار؛ لأنه يُحظر على اليهودي سرقة يهودي، كما يُحظر على غير اليهودي أن يسرق غير يهودي آخر، وبذلك يتم تطبيق فرضية «لم يرد شيء...».

بيد أنه، انطلاقًا من المعضلة الواردة في الجمارا بخصوص أسيرة الحرب، نرى أنه كذلك في مثل هذه الحالة يجب التشدد في تطبيق الفرضية السابقة، ولذلك فهو يوضح لنا أن السبب في عدم التشدد فيما يخص سرقة غير اليهودي، أنه ثمة سبب محدد للسباح بذلك، وهو ما ورد «رأى بقية الأغيار» (كما هو مفسر في الجمارا في بابا قاما، وهو ما سيرد لاحقًا).

(*) الراي نسييم بن راويين: من كبار الحكماء الأوائل ومفسري العهد القديم

(**) الحاخام شموئيل ايدليش: قام بتأليف بعض التحديثات والأساطير للتلمود.

(***) أي الأرض التي وعدته بها.

ويقول الحاخام شموئيل ايدليش عن الجزئية السابقة:

يجب التدقيق حول أنه كذلك أسيرة الحرب خاصة اليهودية محظورة على اليهودي كما أوردنا سلفًا.

فقد أدرك أنه لا داعي للتشدد فيما يخص أسيرة الحرب؛ لأن الأمر محظور بين اليهود؛ لذا فلا داعي للاحتكام إلى الفرضية السابقة فحسب؛ لأنه يُسمح لغير اليهودي بالزواج من أسيرة الحرب التي يمتلكها يهودي.

وفي حقيقة الأمر، إن الحاخام شموئيل ايدليش يرى أنه قد ثبت في الجمارا أن أيضًا هذه الحالة تنتمي لنفس الفرضية سالفة الذكر، غير أن ثمة تدقيقًا مطلوبًا لفهم سبب عدم التشدد في سرقة غير اليهودي، والتي تعد أمرًا مسموحًا به:

ولأن الأجنبي مباح لإسرائيل أيضًا، والأجنبي محظور على الأجنبي، فلا ينبغي التشدد إذن في سرقة جسده؛ لأنه ورد سلفًا أن الأجنبي مباح لإسرائيل، والأجنبي محظور على الأجنبي، ويجب أن نقول إن ثمة معضلة في الأمر حتى يرد أن سرقة الأجنبي أمر محظور، والأمر في حاجة لتدقيق (٢١) (٢٢).

ويتضح من هذا أنه عندما نتحدث عن الفرضية السابقة في حالة الانتحار، وقتل الجنين، تكون أقوى بكثير عنها في حالة قتل غير اليهودي؛ لأنه حيثئذ كانت الفرضية تقول إن الأمر لا علاقة له بقاعدة «لم يرد شيء..»، لولا ما قالته الجمارا عن أسيرة الحرب (٢٣).

ونستحدث من هذا الاختلاف تشريعًا، نرى من خلاله أن حظر قتل الجنين أخطر من حظر قتل غير اليهودي (رغم أن كلاهما نبعًا من فرضية «لم يرد شيء..»); حيث إنه ثمة خلاف، إذا كان يُسمح بالعلاج بواسطة الجنين (بمعنى: قتله لإنقاذ النفس، في الحالة التي يتسبب فيها وجوده في وقوع خطر ما)، بيد أنه ليس ثمة حظر للعلاج بواسطة حياة غير اليهودي (كما ورد في متن الفصل الرابع).

٣ - «نظر فرجفت الأمم»

سنسهب أكثر في تفسير الاختلاف في فرضية «لم يرد شيء..» بين حالة قتل غير اليهودي، وبين الانتحار وقتل الجنين.

تقول الجمارا في بابا قاما:

قال الحاخام يوسف: «إن الرب وقف وقاس الأرض، نظر فرجفت الأمم»، ماذا رأى تحديداً؟ سبع وصايا تلقاها بنو نوح ولم يلتزموا بها، فوقف وأباحها لهم.

الأمر يبدو وكأن الرب كافأهم على ذنبهم! ويقول حكماؤنا: إنهم حتى إذا طبقوا الوصايا، فإنهم لا يستحقون أجراً عن ذلك. ولم لا؟، يقول التناخي الحاخام مثير: من قال إن الأجنبي والمتعمق في التوراة مثلها مثل الكاهن الأكبر؟^(*)

وكما يقول النص «التي إذا فعلها الإنسان يجيأ بها»، لم يقل: الكهنة واللاويون والإسرائيليون فحسب، بل قال: الإنسان. ونحن نتعلم من هذا عكس ما وصل إليه الحاخام مثير، وأنه حتى الأجنبي والمتعمق في التوراة، مثلها مثل الكاهن الأكبر!

وهكذا قيل: لا يؤجرون عليها كوصية التزموا بها ونفذوها، بل كأنهم غير ملزمين بها ونفذوها، ويقول الحاخام حنينا في فصل «الخصال الحميدة»: «أعظم شأناً هو من يتم إزمه بوصية ما وينفذها، من ذلك الذي لا يكون ملتزماً بها وينفذها رغم ذلك».

بمعنى أنه في لحظة نزول التوراة، عندما مر الرب على الشعوب، وأحبط من أنهم جميعاً رفضوا حفظ التوراة (وكذلك الوصايا السبع، فقد اقترح عليهم فحسب الوصايا المتضمنة في الوصايا السبع!)، أباح لهم المحظورات وأعفاهم من التزامهم بالوصايا السبع؛ لأنه حينئذ سيعدون كمن حصل على ثواب، بينما هو لم يلتزم بالوصايا. ألا أنهم لا يؤجرون على تطبيق الوصايا السبع، بصفتهم مأمورين بها فنفذوها بطبيعة الحال، هم فحسب يؤجرون مثلهم مثل من لم يؤمر بها ونفذها.

أي أنه، بعد نزول التوراة «يأس» الرب، إذا جاز التعبير، من التعامل مع الأغيار باعتبارهم مأمورين بالوصايا، وكان حياتهم ذات معنى. ففي حقيقة الأمر، إنهم قد صاروا كمن لم يؤمر بوصية لكنه ينفذها، مثلهم مثل الحيوان، الذي يعيش حياته دون وعي ومغزى في الحياة^(٢٥).

وها هو مصدر حظر قتل غير اليهودي نجده في الوصايا السبع قبل أن يؤمر الإنسان الأول بالوصايا السبع، لم يكن محظوراً عليه قتل غيره. الالتزام بالوصايا السبع، هو الذي جعل حياة الإنسان أغلى من الحيوان، بينما تحول الأغيار إلى غير مأمورين بالوصايا وينفذونها، وهذا فإنه ليست لهم علاقة بهؤلاء الملزمين بتطبيق الوصايا السبع، وفي هذه الحالة تصير حياتهم أقل قيمة من سابقهم^(٢٥).

(*) أي من حيث المكانة.

وتحبرنا المخيلتا في تفسيرها للآيات (٢١ - ١٤) في سفر الخروج، أنه ببساطة يُحظر قتل غير اليهودي حتى بعد نزول التوراة:

ومن يتعمد قتل صاحبه يستحق القتل «صاحبه، أي أن الآخرين معفون من التزامهم». يقول ايسى بن عقيفا: قبل نزول التوراة تم تحذيرنا من سفك الدماء، وبعد نزول التوراة تم تخفيف المحظورات. فقد ورد أنه ليس ثمة عقوبة دنيوية عن هذا فحسب، بل عقوبة أخروية.

يقول ايسى هنا: إنه ليس من المحتمل أن يُسمح لليهودي بقتل غير اليهودي، عندما يكون الأمر نفسه محظورًا لدى الأغيار.

لكننا حتى الآن، لا يمكننا مقارنة هذا بأي حال من الأحوال مع حظر قتل الجنين أو الانتحار. ففي قتل الجنين والانتحار، نحن نتعلم التعامل مع قيمة حياة اليهودي من خلال الإلزام الواقع على غير اليهودي باحترام حياة غير اليهودي. لكن مع قتل غير اليهودي، نتعلم أن الأمر محظور بسبب أننا لا نرغب في خلق وضع يسمح لليهود بذلك، بينما الأمر محظور لدى الأغيار، رغم أنه، وبدون شك، ثمة فرضية للتفرقة بين الأمرين، والقول بعدم المساواة في ذلك بين اليهودي وغير اليهودي.

يكتسب الأمر قوة أكثر، من منطلق أن الوصايا الـ ٦١٣، لم تتطرق مطلقًا إلى غير اليهودي بالشكل المتعارف عليه. فغير اليهودي من الممكن أن يصير جار توشاف، وما دام أنه لم يصير هكذا، فإنه يعتبر في وضع من «لم يؤمر بالوصية لكنه ينفذها»، ووفقًا للحاخام موسى بن ميمون، فإن هذا الشخص لا قيمة لحياته (كما ورد في نهاية الفصل الثامن من شرائع الملوك)^(٢٦).

ببساطة، ووفقًا لما قاله الحاخام ايسى، وما ورد في الجمارا^(٢٧)، وكتب الفتاوى الدينية، فإن حظر قتل غير اليهودي لا ينبع من كون حياته ذات قيمة، وإنما لأن وضعه غير محدد، وبالتالي فلا قيمة لحياته.

وتلخيصًا لما تقدم نقول: الفرضية التي تلزم اليهودي بحظر قتل الجنين، أو حظر الانتحار أقوى بكثير من الفرضية الملزمة بحظر قتل غير اليهودي. ولهذا السبب، فإن الشريعة تفرق بين الجنين وغير اليهودي في حالة استخدام روحه لإنقاذ يهودي.

٤ - الفرضية التي تقول إن قتل الجنين والانتحار لم يردا في الوصايا الـ٦١٣

في حقيقة الأمر، رغم الفرضية التي تحظر قتل الجنين والانتحار، لا يوجد حتى الآن سوى محظورات متشابهة، تمامًا، مع القتل المؤكد. فاليهودي الذي يقتل جنينًا، لا يُعاقب بالقتل، ويُسمح كذلك بقتل الجنين عندما يشكل خطرًا على أمه وعلى الآخرين.

ويجب توضيح هذا أكثر:

وفقًا لحكمائنا، طيب الله ثراهم، فإنه قد ورد في تفسير الآيات (٣٠ - ٩) من سفر الخروج، أن الوصايا السبع هي وصايا «أولية» في مقابل الوصايا الـ٦١٣:

منح الرب أمم العالم وصايا أولية تتعلق بهم، ولم يوضح فيها النجاسة من الطهارة. وعندما ظهر بنو إسرائيل فسر لهم كل وصية وثوابها وعقابها؛ لذا ورد «وإسرائيل بفرائضه وأحكامه».

وتم توضيح هذا أيضًا بواسطة الرابي يهودا ليفا بن بتسئيل في كتاب «تيفثيريت» الفصل السابع عشر):

ليس من المناسب أن نقول إن التفرقة التي بين إسرائيل وبقية أمم العالم، تعني أن بعض الوصايا مُنحت لهم، بينما حصل إسرائيل على الوصايا كلها، فوفقًا لذلك سيكون الاختلاف فحسب في الكم وليس الكيف، وكذلك في كيفية الوصايا نجد تفرقة؛ لأن الرب منح أمم العالم وصايا أولية، لم يوضح فيها النجاسة والطهارة، لذلك فإنهم لا يستحقون التوراة التي توضح وتفسر كل شيء على أساس منطقي، وهو ما لم يتوفر في تلك الوصايا^(٢٨).

ويتفق الأمر مع كلمات المفسرين من أن الغرض من منح الوصايا السبع لبني نوح، هو الحفاظ على استقرار العالم، حتى لا يفنى^(٢٩). هكذا وجدنا أنهم قالوا إن وصايا نوح السبع هي بمثابة «الحفاظ على وجود العالم»^(٣٠)، و«كل إنسان يدرك أن جميع هذه الوصايا ضرورية لإقامة أي دولة، وتتبعها أي مملكة لتقوم بعقاب المجرمين»^(٣١)، «جميع وصايا نوح السبع وكذلك إقامة فرائض السبت وإجلال الوالدين، هي وصايا أخلاقية يفرضها العقل، وهي كذلك قوانين الدولة التي لا يمكن للعالم أن يستقيم من دونها»^(٣٢).

وحسب الحاخام مليونافيتش^(٣٣): «إن الوصايا السبع لأبناء نوح، هي أوامر الرب لعبيده، وجوهرها هو جوهر وجود العالم؛ حيث ورد أن «للسكن صورها»^(*).

(*) أي جعل الأرض صالحة لسكنى البشر.

بمعنى أن: الوصايا السبع هي التي تمهد لوجود العالم الأولى، «المادة الخام». وجود المادة يسبق الصورة، أي الوصايا الـ ٦١٣.

يعد قتل الجنين تعاملاً مع صورة أولية للحياة، لم تخرج إلى الواقع بعد. فالجنين في واقع الأمر هو احتمالية للحياة^(٣٤). لم تتحدث الوصايا الـ ٦١٣ عن هذه الجزئية، بينما وردت في الوصايا السبع الأولية!

أيضاً، حظر الانتحار هو تعامل مع أساس الوجود: إرادة الحياة لم تتطرق الوصايا الـ ٦١٣ لهذه المسألة؛ لأن جوهر الوجود هو بمثابة مادة أولية دون صورة، والوصايا الـ ٦١٣ تتعامل فحسب مع الصورة.

ينطوي التعامل مع أساس الوجود على جانبين، أحدهما خطير، والآخر بسيط. فمن ناحية هذا الأمر، هو الأساس الذي يعتمد عليه كل شيء^(٣٥)، لكن من ناحية أخرى الأساس ليس في تناول المادة الخام، بل الصورة.

نجد مثلاً مشابهاً لذلك في الوصايا: «لم يخلقها باطلاً بل للسكن صورها» (أشعيا ٤٥ - ١٨). أي أننا نتحدث هنا عن وصية الخالق بالزواج وإنجاب الأطفال. ورد عن هذه الوصية من ناحية أنها وصية مهمة للغاية، ولذلك فإنها تلغي وصايا أخرى، مثل ذلك الخاخام الذي يُجبر على عتق عبده ليقوم فريضة «الجلوس» رغم أنه يعتقد للعبد لن يكون ملتزماً بفريضة «تستعبدونهم إلى الدهر» (لاويين ٢٥ - ٤٦).

لكن من ناحية أخرى، يتضح في «هحاتام سوفير» أنه رغم وجوب توقيع عقوبة القتل على من لا يلتزم بإحدى الفرائض، إلا أنه في فريضة «الجلوس» ليس ثمة إجبار في ذلك؛ لأنها وردت في أسفار الأنبياء.

لدينا مثال لوصية تهتم بجوهر الوجود الإنساني في العالم^(٣٦)، ولذلك فهي وصية مهمة للغاية تلغي غيرها من الوصايا، لكنها لم ترد في التوراة، لذلك فهي ضعيفة قليلاً.

ويتشابه هذا كذلك مع قتل الجنين: فمن ناحية يعد ذلك إلحاق أذى للحياة الآخذة في التكون، وتم تحريم هذا بشدة. لكن من ناحية أخرى، هي مجرد إلحاق أذى بحياة أولية، لم تتشكل صورته بعد^(٣٧)، بيد أنه لم يرد شيء حول هذا في الوصايا الـ ٦١٣، وبالتالي من يقتل الجنين لا يُعاقب بالقتل.

عندما يكون ثمة تعارض بين الوصايا الـ ٦١٣ والوصايا السبع، فاليد العليا تكون للوصايا الـ ٦١٣؛ لأن الأساس هو التعامل مع الصورة القائمة، لا مع المادة الأولية. لذا، فإنه يُسمح بقتل الجنين، إذا كان وجوده يعيق إنقاذ نفس يهودية، ففي هذه الحالة تلزمنا إحدى الوصايا الـ ٦١٣ بإنقاذ الحياة (الذي هو إنقاذ للصورة لا للمادة الأولية)، وهي وصية تُبطل عمل حظر قتل الجنين الذي توصلنا إليه فحسب، من خلال فرضية وهي «لم يرد شيء..» والتي تتناول (المادة الأولية لا الصورة).

ويتشابه هذا الأمر مع ما أوضحته المشناه من أن احترام الحاخام أهم من احترام الأب: «إذا فقد معلمه وأبوه شيئاً ما، الأفضلية هنا لمعلمه، فأبوه هو الذي أتى به إلى هذا العالم، ومعلمه هو الذي علمه الحكمة التي ستذهب به إلى الآخرة»^(٣٨).

فأبوه قد منحه المادة الأولية، أي الكيان المادي، أي هذا العالم^(٣٩). وأضاف له معلمه الصورة، أي التوراة ومن ثم الآخرة. الأفضلية لمعلمه؛ لأن الأساس هو الصورة، وليس المادة الأولية (هذا رغم أنه لولا هذه المادة لما كانت هناك صورة)^(٤٠).

٥ - الإخضاع، التفرقة، التلطيف

بعد أن أوضحنا الفارق بين حظر قتل الجنين والانتحار، وبين حظر قتل غير اليهودي، سنصنع ما يشبه البناء، الذي سيضم البنود المختلفة لإلزام اليهود بالوصايا السبع، كما أوضحنا حتى الآن.

في واقع الأمر، لدينا ثلاثة أنواع من التطرق: فيما يخص قتل غير اليهودي، وجدنا أننا نتبنى الحظر الموجود لدى الأغيار في نقطة سفك الدماء، غير أن هذه الفرضية ليست من أصل الدين، وبالتالي فإن هذا الحظر يُحرق ما دامت كانت حياة اليهودي في خطر؛ في غالبية الأمور التي تحظرها الوصايا السبع، وجدنا أن الوصايا الـ ٦١٣ توضح وتنظم ما قد تم حظره على اليهودي، وما قد أُبِح له، وهي بذلك تفرق بين اليهودي وبقية الأغيار، وتضعهم في مرتبة مستقلة ومختلفة. أما في قتل الجنين والانتحار فقد وجدنا أنه ثمة محظورات تناقش بداية الوجود، وحول هذا تحديداً تطرقت الوصايا السبع؛ لأن الوصايا السبع تناقش الحياة الأولية، جوهر الوجود.

سنقوم الآن بترتيب ما تقدم في صورة البناء ذي الدرجات الثلاث، الوارد في الحسيدية:

* الإخضاع: قتل غير اليهودي: الأصل أنه لا يوجد حظر لقتل غير اليهودي؛ لأن كونه ليس جار توشاف يجعل وجوده غير شرعي، أي لا قيمة له، وكما قال الراي موسى بن ميمون: «وأمر الرب موسى بإخضاع جميع المخلوقات لقبول وصايا نوح السبع، ومن لا يقبلها فليقتل، ومن يقبلها هو المدعو جار توشاف في جميع المواضع»^(٤١).

هذا، لأن جوهر تناول حظر قتل غير اليهودي ينطوي على الخضوع التام الذي نخبرنا بأن العالم في حاجة لتعديل، وأننا لم نستطع توضيح الواقع للأغيار بواسطة الوصايا الـ ٦١٣، أي أننا مضطرون للخضوع لهذا الواقع، وإدراك أنه ما دام لم ننجح - فنحن مضطرون للالتزام بتقاليد هذا الواقع، وفي نفس الوقت، ثمة حدود لحظر قتل غير اليهودي، فالأمر ليس مطلقاً، رغم أنه لم يقبل أن يكون جار توشاف.

* التفرقة: الوصايا الـ ٦١٣: في المسائل التي وردت في الوصايا الـ ٦١٣، وبالتالي لا علاقة لنا بما ورد بشأنها في الوصايا السبع، نتعلم التفريق بين اليهود والأغيار. في حين أن التوراة تحدد قواعد مختلفة لتكون يهودياً، فتخرجنا بذلك من حساب الأغيار، ونحن نشعر أنه لا علاقة لنا بهم، فما أمر به الأغيار لا علاقة لنا به، نحن أبناء الرب الذين قبلوا ما منحهم إياه.

* تخفيف العقوبة (التلطيف): أي قتل الجنين والانتحار. في قتل الجنين والانتحار يتجلى تطرقنا لمسألة تخفيف العقوبة بالنسبة للوصايا السبع. فنحن الآن ملزمون بها، لا لأنه «ليس ثمة خيار آخر وأن ثمة واقعاً سيئاً سيطر علينا»، لكن لأن الوصايا السبع تعلمنا تفاصيل أولية وقديمة، ولذلك فهي تتجلى في الوصايا الـ ٦١٣. بمعنى أن تلك التفاصيل لها علاقة قديمة بالوصايا الـ ٦١٣ (ويتفق هذا مع ما ورد من أن الإنسان الأول قد ازدهر بها قبل ارتكابه الخطأ)^(٤٢).



هوامش الفصل الرابع

١ - ورد في السنهدرين ويوما وبساحيم.

٢ - ببساطة، وفقاً للرابي شموئيل شنيئورسون، نجد أنه لا داعي لهذا السؤال؛ لأن حظر قتل اليهودي لغير اليهودي ينبع من حظر قتل غير اليهودي لغير اليهودي، وإذا كان يُسمح لغير اليهودي بقتل غير اليهودي في مثل هذه الحالة، فلا داعي لحظر ذلك على اليهودي.

٣ - أوردنا في الفصل الثالث الصيغة الواردة في التلمود الأورشليمي، والتي تتشابه للغاية مع هذه الصيغة مع اختلاف طفيف. وراجع كذلك ما ورد في بنيه موشيه الذي أكد أن هذه الصيغة لم تتناقض مع الصيغة الأولى، بل تضيف إليها.

٤ - علينا أن نوضح هنا أنه لا يوجد دليل على السماح بقتل جنين المرأة المتعسرة في ولادتها وفقاً لرأي الرابي أونترمان، الذي ذكرناه في الملحوظة الثامنة والأربعين من الفصل السابق، والذي مفاده أن الجنين يُقتل إذا شكّل أذى للأُم. لكن على كل حال، وفقاً لهذه الطريقة، فإنه في حالة «اقتل جار توشاف أو نقتلك» ليس ثمة إلزام ببذل النفس، كما هو مثبت في رأي الرابي شلومو بن يتسحاق والرابي موسى بن ميمون، اللذين سنوردهما فيما بعد. وقتل الجنين أخطر من قتل غير اليهودي، كما سنسهب في نهاية الفصل.

٥ - ناقشنا رأي الحاخام يسرائيل أكثر في الملحوظة رقم ١٢.

٦ - ونلفت الانتباه إلى أنه وفقاً للرابي شموئيل شنيئورسون، فإنه لأول وهلة، ليس ثمة إلزام ببذل النفس عن قتل غير اليهودي، ووفقاً لنظريته، ليس لدى الأغيار أصلاً إلزام ببذل النفس، وإذا كان يُسمح لغير اليهودي بقتل غير اليهودي لينقذ نفسه، ويسمح لليهودي بقتل غير اليهودي؛ لأن الحظر ينبع من وجود حظر لدى الأغيار، فإذا صار هذا مسموحاً لهم، فإنه مسموح لنا بطبيعة الحال. وفي رأي الرابي شلومو بن يتسحاق والرابي موسى بن ميمون، فإنه من الخطأ أن نقول إنه بعد التزامنا ببذل النفس عن القتل فإن قتل غير اليهودي متضمن في هذا الحظر؛ لأنه نوع من سفك الدماء، ولذلك فإن قتل غير اليهودي أخطر لدى اليهود عنه لدى غير الأغيار.

٧ - وهو نفس رأي «أور حايم»: «لقد أمرنا الرب بخرق قدسية السبت في حالة وجود

خطر على الحياة، والنص هنا يؤكد أن هذا يتعلق فحسب بحياة اليهود، لكن بالنسبة لغير اليهود من عبدة الأوثان، هل الجار توشاف الذي يحافظ على وصايا نوح السبع، والذي تتعرض حياته للخطر، لا يمكن لليهودي إنقاذه على حساب قدسية السبت؟».

٨- يجب أن نؤكد أن كل هذا يتعلق بجوهر حكم إلغاء الحظر من أجل علاج غير اليهودي، لكن بخلاف هذا يوجد في التشريع اعتبارات تتعلق بالخوف من وجود نوع من العداوة التي ستؤدي بطبيعة الحال إلى وجود خطر على الحياة، ويولي التشريع أهمية كبرى لهذه الاعتبارات؛ لأنه أمر لا يزال قائماً في أجيالنا بذنوبنا الكثيرة (لكن هذا الأمر بالطبع غير متاح بنفس الشكل لدى الجار توشاف).

٩- وإذا قلنا لأول وهلة: إن حياة اليهودي أقل قيمة؛ لأن اليهودي يُعاقب بالقتل على ذنوب لا يتلقى غير اليهودي نفس العقوبة عنها. واليهودي ملزم ببذل النفس على إحدى الكبائر الثلاث، بينما غير اليهودي غير ملزم بذلك.

سيكون الرد على ذلك هو أن هذا لا يعني أن حياة اليهودي أقل قيمة، إلا أنه عندما يرتكب اليهودي ذنباً، فإن الأذى الذي يُحدثه يكون أكبر مما يترتب على ارتكاب غير اليهودي لنفس الذنب، ولذلك فإن الذنوب التي يقترفها اليهود تستلزم عقاباً أشد، وإلزاماً ببذل النفس.

١٠- واستناداً لهذه الفرضية، يتضح لنا أن حظر قتل غير اليهودي تحول إلى أمر مباح تماماً، وليس فحسب أنه يسقط لوجود حياة اليهودي في خطر.

١١- ببساطة، ليس هناك فرق بين الجنين الذي يُلحق أذى بالأُم، وبين الحالة التي يكون وجوده فيها يشكل خطراً، رغم أنه لا يتسبب هنا في أذى حقيقي «اقتل الجنين أو نقتلك»؛ لأن الذي يتسبب في أذى رغماً عنه لا يُعاقب بالقتل، وإذا قُتل الجنين، لا يجب إرجاع ذلك لكونه متسبباً في أذى ما، بل يرجع ذلك لكون وجوده شكلاً خطراً على الآخرين الذين حياتهم أهم منه (وكما تقول المشنا: «لأن حياتها أهم من حياته»، أي حياة الأُم أهم من حياة جنينها). ويرى كذلك «باراشات دراخيم» أنه في حالة «اقتل جنيناً أو نقتلك» يُسمح بقتل الجنين.

١٢- وهو نفس رأي «حوخمات شلومو»^(*) في تفسيره لـ «شولحان عاروخ»؛ حيث

(*) «حوخمات شلومو»: أحد الكتب الخارجية للعهد القديم، وتم تأليفه في مصر بالإسكندرية في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ويضم ١٩ فصلاً.

يساوي السماح بقتل غير اليهودي لإنقاذ الحياة بالسماح بالسرقة لإنقاذ الحياة، ويبدو من كلماته أيضًا أن السماح بذلك ينسحب على العلاج، أيًا كان كنه ذلك الشخص غير اليهودي.

لكن رأيه أعقد من رأي الرابي موسى بن ميمون ورأي حوخمات شلومو.

١٣ - ذكرنا أنه يُسمح ببساطة بتدنيس قدسية السبت من أجل إنقاذ الجنين. وقد وجدنا بالفعل حول هذا رأيين لدى الحكماء الأوائل يسمحان بذلك من الناحية النظرية، وبالتالي يصير الأمر بمثابة وصية ملزمة، ويتفق معها في ذلك بعض الحكماء مثل الرابي شلومو كلوجر (*).

١٤ - يجب الإشارة إلى أنه لأول وهلة كان يمكن القول بأن ثمة فارقًا بين الجار توشاف وغير اليهودي، ففي حالة الجار توشاف - الذي أمر اليهودي بالحفاظ على حياته - يستحيل القول بأن حظر قتله يبطل في حالة وجود وصية إلزامية لليهودي؛ لأنه هو الآخر توجد من أجله وصية ملزمة لليهودي بالإبقاء على حياته، فإذا كان الأمر كذلك، أي الوصيتين أهم؟ لكن فيما يتعلق بغير اليهودي - فإنه ليس ثمة وصية ملزمة بإنقاذه، وبالفعل في حالة إنقاذ حياة يهودي، فإن حظر قتله يبطل على الفور، ولذلك فإن الأمر مسموح به.

غير أن الرابي موسى بن ميمون يرى أن الوصايا التي تأمرنا بإنقاذ الجار توشاف ليست مثل وصية إنقاذ شخص يهودي. فالرابي موسى بن ميمون في كتاب «الوصايا» يدرج وصية الحفاظ على حياة الجار توشاف ضمن وصايا الزكاة، أي أنها ليست وصية في حد ذاتها، هذا يعني أنه يعتقد أنه ليس ثمة استثناء يخص الجار توشاف فحسب، بل هناك أمر بدعمه والتعاون معه (وهو ما يشمل إنقاذ حياته، لكن ليس بشكل أساسي).

ووصية الزكاة تشمل أحكامًا تسبق أحكامًا أخرى، فزكاة اليهودي لغيره تعتمد على مستوى علاقته به، ولذلك حينما يكون هناك أمر ملزم بإنقاذ حياة اليهودي، ويقابله أمر مماثل بإنقاذ حياة الجار توشاف، فإن وصية الزكاة هنا ترجح كفة اليهودي لا العكس. لذلك، فإن حظر قتل الجار توشاف هنا يسقط.

أما وصية إنقاذ الجنين، فإنها ليست مجرد زكاة، بل هي وصية تُلزمنا بالحفاظ على حياة روح، ولذلك يتم التدقيق بشأنها مقابل الوصايا الأخرى. ولأن ثمة وصية هنا، سواء بإنقاذ الجنين أو بقتله، فإن حظر قتله يظل قائمًا في حالة العلاج.

(*): هو الرابي شلومو كروج (١٧٨٥ - ١٨٦٩م): مفسر ومفتٍ شهير بولندي.

ويتفق هذا مع ما ذهب إليه هنوداع يهودا في تفسيره للرابي موسى بن ميمون؛ حيث يقول صراحة إن حكيمنا يرى أنه لا يجوز تدنيس قدسية السبت من أجل إنقاذ جنين (راجع الملحوظة السابقة) «يُحظر العلاج به لإنقاذ يهودي»: «وأما فيما يخص الجنين - فعلى الرغم من أنه يُحظر تدنيس قدسية السبت لأجل الجنين إذا لم يشكل خطرًا على أمه - فعلى أية حال، ما دام أن ثمة حظرًا بقتله، ففي هذه الحالة إذا لم يكن الجنين يتسبب في أذى ما، فيُفضل عدم فعل شيء».

١٥ - ما يتضح من هذا أن ثمة فارقًا بين حظر قتل الجنين، وبين حظر قتل غير اليهودي، رغم أن كليهما يعودان لفرضية «لم يرد شيء...». ولنوضح الأمر أكثر: رأينا في «التوسافوت» أن تلك الفرضية سارية المفعول في حالة وجود وصية إلزامية ما، أي أنه يجب دمجها مع بقية أحكام التوراة التي تُلزم اليهود. وعلى كل حال، يجب التدقيق في: ماذا نتعلم من هذه الفرضية؟، وبالتالي كيف يمكن أن نتصرف عندما تلتقي الفرضية بأحكام التوراة الأخرى؟.

نحن نتعلم من حظر قتل غير اليهودي أنه مثلما يُحظر على غير اليهودي قتل غير اليهودي، يُحظر كذلك على اليهودي قتل غير اليهودي.

فالخطر الأول يتعلق - كسائر وصايا الأغيار - باستقرار العالم. عندما تكون هناك ضرورة لإنقاذ يهودي، فإن هذا أهم من استقرار العالم؛ لذا فإنه يُسمح بقتل غير اليهودي.

أما حظر قتل الجنين، فتتعلم منه أمرًا مختلفًا بعض الشيء: مثلما يتعامل غير اليهودي مع الجنين غير اليهودي على أساس أنه وُلد بالفعل، وبالتالي يُحظر قتله. فإن اليهودي أيضًا يجب أن يتعامل مع الجنين اليهودي بنفس المنطق.

بمعنى أن ما تعلمناه هنا لا يقتصر فحسب على حظر قتل الجنين، لكن يمتد لكيفية التعامل مع الجنين، على الأقل في حالات محددة، على أنه شخص بالغ.

في حالة وجود وصية مُلزِمة بإنقاذ حياة اليهودي، لا يسقط حظر قتل الجنين. فقد تعلمنا من فرضية «لم يرد شيء...» أنه يجب التعامل مع الجنين على أنه شخص بالغ، وفي هذه الحالة سيتعلق الأمر بقتل يهودي (ويتفق هذا مع وجود فرضية أخرى في الأمر هي: «يجوز تدنيس سبت واحد للحفاظ على سبوت كثيرة» كما أوردنا في متن الفصل).

في حقيقة الأمر، ليس الجنين بشخص بالغ على الإطلاق؛ ولذلك فإنه إذا لم يُخرج رأسه، يُسمح بقتله لإنقاذ أمه. لكن إذا لم يتسبب في أذى، فإنه يبدو أنه يُحظر قتله كما رأينا.

١٦ - رغم أنه ببساطة يُسمح بالعلاج بواسطة قتل غير اليهودي كما أوضحنا، ويجب أن نسهب أكثر في هذا: يجب أن نوضح أن الرب لم يأمر غير اليهودي بحماية نفسه من ذلك الذي جاء ليقته، وكذلك يجب مناقشة إذا كان اليهودي مُلزمًا بأن يتحرك ليقتل غير اليهودي في هذه الحالة أم لا، فقد ناقشت كتب الفتاوى الدينية إذا كان الإنسان مُلزمًا بإخراج كل ماله، أو أن يتألم آلامًا كثيرة ليطلب حياته (راجع الموسوعة الطبية الشرعية، وخاصة أن إطالة العمر يمكن أن تُعد إلزامًا)، وربما كان قتل غير اليهودي المحب لليهود، يتشابه أحيانًا مع هذه الأمثلة.

ونسهب أكثر وفقًا لما تم تفسيره في كتب الفتاوى، من أنه لا يُقال لشخص إنه ملزم بقطع يده لينقذ حياة يهودي آخر، وبالمثل، ناقشت كتب الفتاوى مسألة: متى يكون اليهودي ملزمًا بمنح ماله كله لإنقاذ حياة يهودي آخر؟، ويجب أن نناقش أيضًا، إذا كان ذلك غير المُلزم بمنح كل ماله لينقذ نفسه في حالات معينة، يُضعف أيضًا من التزام غيره بمنح ماله كله لإنقاذه هو في بعض الحالات.

ويُجتمل أنه ثمة موضع لفرضية مشابهة أيضًا في بعض الحالات لدينا. وكان يجب علينا أن نسهب في تفسير تلك الفرضية، ولكن ليس هناك مجال للإسهاب. أيضًا ثمة فرضيات تحظر الأمر من جانب العداوة التي تتسبب في تعرض حياة أحدهم لخطر الموت، ولكن ليس هناك موضع للإسهاب.

لكن على أية حال وببساطة، فإنه يُسمح لغير اليهودي التطوع بالتبرع بقلب أو بكبد لينقذ حياة اليهودي، وراجع ما قاله «منحات شلومو»^(*) من أنه يجوز الحصول على أعضاء لزرعها في مستشفى للأغيار، حتى إذا كان الأمر محظورًا لدى اليهود.

١٧ - وورد في الجمار أن نوحًا أمر بهذا (كما جاء في السنهدرين). راجع أيضًا الرابي موسى بن ميمون «شرائع الملوك» الذي يقول إن ثمة وصايا ستأمر بها آدم، وأضيفت إليها وصية سابعة هي حظر أكل اللحم الحي على نوح.

١٨ - تحدثنا هنا بشكل عام، غير أن ثمة وصايا فرضت أيضًا على الآباء البطاركة (راجع الرابي موسى بن ميمون في المرجع السابق).

(*) «منحات شلومو»: هو أحد أعمال الرابي شلومو زلمان أويرباخ (١٩١٠ - ١٩٩٥)، من أهم رجال الدين اليهودي في القرن العشرين، ويضم الكتاب مجموعة أسئلة وأجوبة فقهية.

١٩ - ومن هذا، يتضح لنا أن الوصية التي وردت مرة واحدة فحسب (قبل نزول التوراة) يقصد بها إسرائيل وليس أبناء نوح.

٢٠ - ولن نسهب هنا في تفسير ما المقصود بأن الرب أمرنا باحتلال أرض إسرائيل.

٢١ - نرى أنه يقصد صعوبة التفريق بين القضية التي نناقشها، وبين القضية التي ناقشناها سابقاً، والتي تخبرنا أن سرقة غير اليهودي مسموح بها؛ لأن كل هذا يأتي في إطار نقاش وصايا بني نوح.

٢٢ - يبدو أن تحديثات الراي نسيم لم تكن مرضية للحاخام شموئيل ايدليش.

٢٣ - يجب التأكيد على أنه لولا ما أوردناه من آراء الراي نسيم و الحاخام شموئيل ايدليش والمخيلتا وكتب الفتاوى، من أنه يُحظر قتل غير اليهودي، كان يمكن، لأول وهلة، أن نفرس ما ورد في الجمارا بشكل مختلف: كان يمكننا أن نقول إنه بالفعل لا وجود لقاعدة «لم يرد شيء...» في حالة قتل أو سرقة غير اليهودي؛ لأنه لا يجب أن نفهم من حظر قتل غير اليهودي لغير اليهودي، أن قتل اليهودي لغير اليهودي محظور. وفي تفسير الجمارا القضية أسيرة الحرب، يجب أن نوضح وفقاً لما أوردته «التوسافوت» في فصل «قدوشين»: أن التوراة تحظر على اليهودي مضاجعة زوجة غير اليهودي؛ لأن هذا يندرج تحت قاعدة «والتصق بزوجه وليس بزوجة صاحبه»، وببساطة فإن هذا الحظر ليس بسبب «ادعاء» المرأة؛ لأن الأمر محظور، سواء قبلت أو رفضت. تتشدد الجمارا في هذا الحظر فيما يخص السماح لليهودي بالزواج من أسيرة الحرب، فالأمر هنا ليس بين «يهودي وأحد الأغيار» بل بين الإنسان وربه. ولأن الأغيار في مرتبة أقل من اليهود، فإنه عندما يجامع يهودي زوجة أحد الأغيار، فإنه بذلك ينتزع علاقة الزواج التي بينهما، وبالتالي فهي تصير دون زوج، فلا يصير داعٍ للحظر.

٢٤ - لا شك في أنه يمكنهم تعديل هذا الوضع قليلاً، بأن يتحولوا جميعهم إلى جار توشاف، عن طريق إعلان قبولهم الوصايا السبع أمام ثلاثة من اليهود. حينئذ سيخرجون من إطار الأغيار ويصيرون من أتباع الشعب اليهودي. لكن بهذا الشكل هم يعودون لوضعهم الأول فحسب لتعلقهم بنا، ولا يمتلكون القدرة على العودة من تلقاء أنفسهم.

٢٥ - وأما فيما يخص الجار توشاف: التوراة بالفعل أوصتنا بالحفاظ على حياتهم، وبذلك فهي تتعامل مع حياتهم على أساس أنها ذات قيمة. لكن هذا شريطة أن يكون متعلقاً بنا وليس

بهم (كما أوضحنا في الملاحظة السابقة)، ولذلك فهو غير مُتضمَّن في النهي «لا تقتل»، ولا يتم خرق فرائض السبت من أجله، وليس ثمة أي بذل للنفس عن حظر قتله.

٢٦ - وأيضًا وفقًا للذين اختلفوا مع الرابي موسى بن ميمون في هذا الشأن، فإن من هو ليس بجار توشاف، سيظل بمثابة من لم يؤمر ولكنه ينفذ الوصية، ولذلك فيُسمح استغلالهم كعبيد كما رغبنا، ولا يوجد هنا متسع للإسهاب.

٢٧ - ورد في الفصل الأول والثاني من الكتاب.

٢٨ - راجع ما قاله الرابي موسى بن نحمان في ملاحظاته على كتاب الوصايا، وكذلك راجع كتاب «هچينوخ متسفا».

٢٩ - وكما رأينا أن غير اليهودي الذي يدنس قدسية السبت يُعاقب بالقتل. وراجع ما ورد في كتاب «عيتس هادار» من أن بني نوح مسؤولون عن استقرار العالم.

٣٠ - الرابي موشيه مطراني (*) في كتابه «بيت الوقيم».

٣١ - ورد في كتاب «عاروخ هشولحات هعاتيد» - شرائع الملوك.

٣٢ - ورد في عدة مصادر أن «وصاياهم تُلزمهم فحسب بالحفاظ على النظام العام بشكل يقترب من الأخلاق العامة».

٣٣ - إحدى فقراته.

٣٤ - كما هو مفسر كذلك في الفرضية التي تبيح تدنيس قدسية السبت من أجله «دنس من أجله سبتًا لكي يحافظ - في المستقبل - على سبوت كثيرة».

وكما ورد في كتاب «هسريدي إيش (***)»: «وها قد سُمح بتدنيس قدسية السبت لأجله، وفقًا لصاحب الشرائع الكبيرة، يمكننا أن نقول إن التوراة سمحت بتدنيس السبت من أجل إنبات الحياة المستقبلية؛ حيث قال الرابي موسى بن نحمان؛ لأنه منذ بداية حدوث الولادة يجب أن نقول: «دنس من أجله سبتًا لكي يحافظ - في المستقبل - على سبوت كثيرة» أي السبت الذي سيأتي بعد أن يخرج الجنين إلى الحياة».

(*) الرابي موشيه مطراني (١٥٠٠ - ١٥٨٠م) من كبار الحكماء في صفد في عهده.

(**) «هسريدي إيش»: كتاب من تأليف الرابي يحيئيل يعقوب فينبرج.

وراجع كتاب «تأقانات هشفين»^(*) الذي يورد إمكانية أن حظر الاستمناء الذي هو «إضرار بحياة مستقبلية»، توصلنا إليه من خلال ما تم حظره على بني نوح؛ ويتفق هذا مع حديثنا.

٣٥ - بهذه الطريقة يتضح لنا معنى ما ورد في الجمارا حول أن الوصايا السبع هي أساس كل شيء، ولأن الرب اختار أن يوصي الإنسان بتلك الوصايا، فعلينا أيضاً أن نحترم رغبته تلك، ونعاقب من لا يلتزم بوصاياه.

وهكذا نرى، أن الوصايا السبع لم يرد بشأنها نص صريح كما هو الحال في الوصايا الـ ٦١٣، بل هي مجرد مجموعة من التحذيرات.

٣٦ - راجع «ليقوطيه سيحوت»^(**)؛ حيث يتأكد لنا أن هذه الوصية تخص الأغيار أيضاً، ويتفق هذا مع حديثنا.

٣٧ - الانتحار أيضاً هو إلحاق أذى بصورة أولية؛ لأن الجسد بدون الإرادة كالمادة الخام دون هيئة خارجية.

٣٨ - ورد كذلك في «شولحان عاروخ» أن احترام المعلم أهم من احترام الأب.

٣٩ - ولذلك فإنه ثمة أمر في وصايا احترام الوالدين لا نجده في وصايا احترام المعلم، في حين أن احترامه لمعلمه منبعه الاحترام نفسه، بينما احترامه لوالديه ينبع من خوفه منها، أي أنه مجبر عليه.

٤٠ - ويتفق مع المشروح هنا أنه إذا كان أبوه حاخامًا، فإن الأفضلية هنا ستكون لأبيه بالطبع.

٤١ - لقد أوضحنا في الملحوظة السادسة والعشرين أنه وفقاً للرابي موسى بن نحمان، ليس ثمة ضرورة لإجبار جميع المخلوقات ليصيروا جار توشاف، هذا لأنهم لا يهمننا، ولذلك إذا لم يقبلوا الالتزام بالوصايا السبع، يمكننا أن نسيطر عليهم ونستغلهم لمصلحة اليهود.

(*) «تأقانات هشفين»: كتاب من تأليف الرابي تسادوق هكوهين رابينوفيتش (١٨٢٣-١٩٠٠م) من كبار حكماء الحسيدية. ومؤلفه يتحدث عن أحكام التوبة.

(**) «ليقوطيه سيحوت»: سلسلة من ٣٩ كتاباً تضم محاورات الرابي ميلوفيفيتش، وتضم أعياد اليهود وقضايا دينية مختلفة.

٤٢ - أمر الإنسان الأول بست وصايا وهي: عدم عبادة الأوثان، وعدم التجديف على الرب، والعدل، وعدم سفك الدماء، وعدم زنا المحارم، وعدم السرقة، وكلها وردت في فقرة واحدة، وبعد ذلك أمر نوح بعدم أكل اللحم الحي، ثم أمر إبراهيم بالختان، وتعلم إسحاق أن الختان يتم في سن الثامنة، وتعلم يعقوب شريعة عرق النساء، تعلم يهودا شريعة اليبوم (*). ومع نزول التوراة أمر بنو إسرائيل بـ ٦١٣ وصية، ٢٤٨ فريضة و ٣٦٥ من النواهي.

٢٤٨ فريضة تقابل نفس عدد أعضاء الإنسان، كل عضو يرجو من الإنسان أن يستخدمه لتنفيذ الفريضة التي تخصه. و ٣٦٥ من النواهي التي تقابل عدد أيام السنة، وكل يوم يطلب من الإنسان ألا يفعل ذلك الذنب.



(*) اليبوم: زواج الأرملة أخا زوجها الكبير، وإذا رفض تتزوج الأصغر منه.



قتل الأغيار في الحرب

بعد اهتمامنا بقتل الأغيار في أوقات السلم، سنهتم بقتل الأغيار في أوقات الحرب. ونعود ونتفق على الأسس التي تعلمناها، حتى الآن، بشأن حياة غير اليهودي:

ما هو مباح لإسرائيل محظور على الأغيار. ولهذا السبب يُباح لإسرائيل قتل غير اليهودي، ما دام كان يُحظر على غير اليهودي قتل غير اليهودي.

يُسمح بمحاكمة وقتل غير اليهودي الذي تعدى على الوصايا السبع؛ وثمة آراء فقهية تخبرنا أن الأمر محظور في حالة وجود عداوة أو خصومة؛ وثمة آراء أخرى تؤكد أن الأمر كان محظورًا وفقًا للفقهاء اليهود؛ في حين توجد آراء تشير إلى إباحة الأمر عندما نحاكم الأغيار، ولا يجب قتلهم؛ لأن قتلهم مرهون بأسباب معينة.

هناك اختلافات حول مدى إلزام الأغيار ببذل النفس. على أي حال اتفق العلماء على أن غير اليهودي الذي يساعد في القتل يُسمح بقتله، لو كان هذا الشخص يسبب خطرًا كبيرًا على إسرائيل.

في أي حالة يثبت فيه أن غير اليهودي يسبب خطرًا لإسرائيل، فإن قتل غير اليهودي مباح، على سبيل المثال في حالة «اقتل فلانًا غير اليهودي أو نقتلك».

سنناقش قتل الأغيار في الحرب. الحرب هي حالة معقدة تشتبك فيها الفرضيات - واقعية ونظرية - هذا مع ذلك. سنتحدث عن الفرضيات والوقائع في الوقت الذي يجب فيه الأخذ بكل هذه العناصر في الحسبان.

١- المَطَارِد

أول وأبسط احتمال لإباحة قتل العدو في الحرب هو كونه مُطَارِدًا. هكذا كتب «شولحان عاروخ» في «حوشين مشباط»، وكتب أيضًا الرابي موسى بن ميمون في شرائع القاتل وحفظ النفس (٦: ١):

من يُطارِد صاحبه ليقْتله، وقد حذره، فهو يلاحقه، وحتى وإن كان المَطَارِد صغيرًا، فإنه من الواجب على جميع شعب إسرائيل إنقاذه من ذلك الذي يطارده للحصول على أحد أعضاء جسده، وإذا لم يتمكنوا من ذلك فيمكنهم قتله.

نتحدث هنا عن يهودي يطارد صاحبه اليهودي، الذي يجب أن ينقذ المَطَارِد عن طريق قتل المَطَارِد، وشرحت لنا الشريعة ضرورة إنقاذ المَطَارِد بقتل المَطَارِد حتى لو كان المَطَارِد صغيرًا، والذي لا يمكن معاقبته (إلا أنه ثمة حدود في حكم انقاذ المَطَارِد، فإذا كان يمكن إنقاذه بإصابة أحد أعضاء جسد المَطَارِد، يجب فعل ذلك ويُحظر قتله، كما يتضح في بقية كلام الرابي موسى بن ميمون) (١).

ويتضح مما قاله الرابي موسى بن ميمون في نفس الفصل مدى إلزام الشريعة بإنقاذ المَطَارِد، وخطورة التهرب من إنقاذ الغير، وإنقاذ حياة نفس من إسرائيل:

[١٤] كل من يمكنه الإنقاذ ولم يفعل، يكون قد خالف قاعدة «لا تتهرب من إنقاذ صاحبك»، وكذلك من يرى صديقه يغرق في البحر، أو أن لصوصًا قادمون نحوه، أو حيوانًا مفترسًا يهاجمه ويمكنه إنقاذه سواء بنفسه، أو بتأجير آخرين لإنقاذه ولم ينقذه، أو من يسمع أغيارًا أو متأمرين يكيدون له شرًا، أو يخططون لإيقاعه في فخ ولم يخبر صاحبه، أو من عَلِمَ أن ثمة شخصًا غير يهودي أو أحد القتلة يشكو من صاحبه، وكان يستطيع أن يقوم بتهدئة هذا الشخص من أجل صاحبه، وإزالة العداوة من قلبه، ولم يفعل، وكل الأمور المشابهة، من لا يفعلها يكن قد خالف قاعدة «لا تتهرب من إنقاذ صاحبك»....

[١٥] على الرغم من أننا لا نعاقب من خالف هذه النواهي، التي لا تعد أفعالًا خطيرة، فإن كل من يضيع نفسًا من إسرائيل، كأنها فقد العالم كله، ومن حافظ على حياة نفس من إسرائيل، فكأنها حافظ على وجود العالم كله.

وكذلك يفسر «أور حايبم» (*) «قتل أهل شكيم بواسطة أبناء يعقوب (التكوين ٣٤: ٢٥):

(*) «أور حايبم»: هو اسم أشهر كتب التفاسير للرابي حايبم بن موشيه بن عطار (١٦٩٦ - ١٧٤٣م)، وهو من كبار حكماء المغرب.

«واقتلوا كل ذكر» إنه أمر صعب، فلماذا يُقتل من لم يخطئ؟ وبعد: لماذا لم يبدأوا بقتل مرتكبي الجريمة أولاً؟^(٢) وها هم أبناء يعقوب لم يكن في بالهم قتل أحد سوى من ارتكب الجريمة، لكن جميع أهل المدينة واجهوا أبناء يعقوب، لكي لا يقتلوا ملكهم، ولذلك قاموا بقتلهم بحسب حكم المطارد، وهكذا ورد «واقتلوا كل ذكر».^{(٣) (٤)}

٢- من يساعد الجيش

يسرى حكم المطارد أيضاً عندما لا يقوم بتوجيه تهديد القتل بشكل مباشر، بل بشكل غير مباشر، وكما ورد في «الأسئلة والأجوبة» التي وضعها الراي «يتسحاق بن شيشت (*)»^(٥):

ثمة مطارد يلاحق صاحبه ليقتله، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، يتم إنقاذ المطارد، حتى وإن كان الثمن هو حياة المطارد.

كذلك يُقتل من يمنح أموال اليهود للأغيار؛ لأن هذه الفعلة تُعرض الأرواح للخطر؛ كما ذكر الراي موسى بن ميمون (شرائع الملاح والمؤذ ٨: ١٠-١١):

يُسمح بقتل من يسلم مالا للأغيار في كل مكان، وحتى في هذا الزمان الذي لا يؤخذ فيه بأحكام القانون الجنائي، ويجوز قتله قبل التسليم إذا قال: هأنذا أقوم بتسليم فلان، سواء جسده أو ماله، وحتى إذا كان مبلغاً بسيطاً من المال، يكون بهذا يستحق القتل... واعتادوا في جميع الأزمنة في مدن الغرب قتل من يسلم مالا يخص إسرائيل للأغيار.

وحتى من يقوم بتسليم مبلغ بسيط من المال يخص اليهود، بواسطة أحد الأجانب، يحق لأي شخص أن يقتله، إذا شاهدوه يفعل هذا ثلاث مرات.

جندي العدو في أسلحة الاستخبارات، والصيانة وما شابه، قام بمساعدة الجيش الذي نحاربه، وأيضاً جندي في سلاح الطب خاصة الأعداء يُعد مطارداً؛ لأنه بدون سلاح الطب سيكون الجيش ضعيفاً جداً، وأيضاً سلاح الطب يساند ويعضد من قوة المحاربين ويساعدهم على قتلنا.

المواطن الذي يساعد المحاربين أيضاً يُعد مطارداً ويجوز قتله. مواطن يعمل في مصنع لإنتاج

(*) الراي يتسحاق بن شيشت (١٣٢٦ - ١٤٠٨ م): من الحكماء الأوائل، وعاش في الأندلس في القرن الرابع عشر ومطلع الخامس عشر.

الأسلحة ويزود الجيش بالأسلحة، مثله مثل الجندي الذي يخدم في سلاح الاستخبارات ويزود الجيش بالمعلومات. كل من يساعد جيش الأشرار بأي طريقة يُعد مطاردًا، ويجب قتله^(٦).

٣- التأييد والمساندة

مواطن يؤيد الحرب، يمنح القوة للملك وللجنود للاستمرار في الحرب. لذلك كل مواطن في المملكة التي تعادينا يدعم الجنود، أو يشعر براحة جراء ما يقومون به، يُعد مطاردًا ويجب قتله. ويُعد مطاردًا من يساعد بالقول في إضعاف مملكتنا.

هكذا يفسر معلمنا الحاخام ليوا^(*) واقعة قتل بلعام في حرب مدين:

الذي خرج من مدين لاستقبالهم، وكان يحمل لهم نصيحة شريرة، ولذلك استحق القتل؛ لأنه كان يُعد مطاردًا ويريد قتل جميع إسرائيل، فكل من يزرع اليأس في قلب الناس وقت الحرب، فإنه بذلك يجعلهم يهربون من الحرب.^(٧)

وكذلك يشرح الحاخام شاول يسرائيلي^(**) في كتابه «عامود هايمينى» (الرمز ١٥ الفصل الثالث) بشأن الواقع الوارد في كلامه:

«كما بلغ إلى علمنا، أن سكان القرى الحدودية من العرب يمنحون حماية للعصابات القتالة، حتى يتمكنوا من القيام بمهامهم دون الخوف من تلقي عقاب؛ لأنه من الواضح أن أفراد هذه العصابات، بسبب أفعالهم، ليسوا قتلة فحسب، وإنما يعدون كذلك مطاردين بسبب أهدافهم المستقبلية، فالسكان الذين يساعدونهم ويدعمونهم بكافة الأشكال، يعدون بمثابة من ساعد المطارد لارتكاب جرائم القتل.. ومن الواضح أن منح مثل هذه المساعدة يشكل بنية تحتية لأفعالهم المستقبلية، بحيث تزداد عدد عملياتهم بفضل هذا التأييد الممنوح من قِبَل السكان. لأنه وفقًا للتقدير الشائع، يقوم السكان بدعم جميع أنواع عمليات هذه العصابات، وهذا بالتأكيد يساعد على زيادة وتوسيع عملياتهم في المستقبل، وسنجد أن جميع السكان هم بمثابة مطاردين...»

(*) الحاخام ليوا يهودا مفرج: من كبار حاخامات القرن السادس عشر.

(**) الحاخام شاول يسرائيلي (١٩٠٩ - ١٩٩٥م): من كبار حاخامات الصهيونية الدينية، وكان حاخامًا ومفتيًا وقييماً، وعضو بمجلس الحاخامات الكبار، ورئيس مدرسة مركز هراف إحدى أهم المدارس الدينية المتشددة بالقدس المحتلة، وكتابه هذا يهتم بتوضيح الشريعة للأمور الحياتية والسياسية، وأسئلة وأجوبة لأمر أخرى مهمة.

٤- كَثْرَ مَطَارِدِيٍّ وَأَعْدَائِي

وفقاً لما كتبناه في الفقرة السابقة، يمكن، لأول وهلة، الزعم: إن إباحة قتل المَطَارِدِ هو في حالة أن يكون الأمر ذا فائدة ما، لكن ماذا إذا كنا بصدد مَطَارِدِينِ كثيرين؟ وقتل أحدهم لن يفيد. في هذه الحالة يستطيع أي مؤيد للحرب أن يقول: لماذا تقتلني؟ فبدوني الحرب مستمرة والخطر الذي تواجهه لن ينتهي!

من الواضح أن هذا الزعم ليس صحيحاً: فمباح لنا إنقاذ أنفسنا من المَطَارِدِينِ. ولا يهم بمن نبدأ، طالما كنا نقتلهم وننقذ أنفسنا من خطرهم. وتخيل: إذا قلت إن وجود كل هؤلاء يجعلنا نسأل بمن نبدأ؟ وهذا السؤال من شأنه تعطيلنا عن إنقاذ أنفسنا. ولأن وجود كل فرد منهم يعطلنا عن ذلك، فإننا نعتبر كل واحد منهم مَطَارِدًا ويجب قتله، حتى لا يطرح مثل هذا التساؤل الذي يُعَرِّضُ حياتنا للخطر.

٥ - من توقف عن كونه مَطَارِدًا

لا يجب قتل المَطَارِدِ إذا توقف عن المطاردة، لكن هذا صحيح بشرط ألا يُتوقع منه خطورة في المستقبل. وفي الحالات التي يمكن فيها أن يعود للمطاردة من جديد، يمكن قتله حينها، حتى إذا لم يكن يبارس المطاردة فعلياً في هذه اللحظة.

هكذا نستنتج أيضاً تجاه الواشي، فقتله نابع من حكم المَطَارِدِ، وأفتي بذلك في «شولحان عاروخ» (حوشين مشباط الرمز ٣٨٨: ١١)^(٨).

يُحْظَرُ قَتْلُ الْوَاشِيِّ فِي أَوْقَاتٍ مَعِيْنَةٍ، لَكِنْ يَقْتُلُ لَوْ كَانَ يَشْتَدُّ أَرْزُهُ بِالْوَشَايَةِ، وَيَقْتُلُ كَمَا يَقْتُلُ وَشَاةَ آخَرُونَ.

واتساقاً مع موضوعنا، إذا كنا نقول إن اليهودي الذي توقف عن كونه مَطَارِدًا، يجب قتله، فما بالك بالسكان الأغيار «الذين يناصرون بشتى الصور الأعمال الإرهابية» (كما قال الرابي سرائيل). من يبدو مَطَارِدًا بوضوح ويُعَرِّضُ حياتنا للخطر، لا داعي للتدقيق لنرى ما إذا كان في تلك اللحظة هو بالفعل يؤيد هذه المطاردة أم لا.

٦- اشتباه في سفك الدماء

تقرر نظرياً أن الأغيار مشتبه بهم في سفك الدماء، ويجب أخذ الحذر منهم، وثمة شرائع تحدت بناء على ذلك، كما سبق وأفتى الرابي موسى بن ميمون في شرائع القتال والحفاظ على النفس، في الفصل الثاني عشر (وفي «شولحان عاروخ» في «يوريه ديعا» ١٥٣-١٥٥).

[٧] يُحظر على اليهودي الاختلاء بالأغيار؛ لأنهم مشتبه بهم في سفك الدماء. ولا يسير معهم، حتى إذا أصاب غير اليهودي مكروهاً لا يطول اليهودي، وإذا صار وضع وكان غير اليهودي في مكان عالٍ، بينما اليهودي بأسفل، فإنه يجب أن يكون العكس؛ لئلا يسقط غير اليهودي فيقتل اليهودي، أو يكسر جمجمته... [٨] محظور أخذ العلاج من غير اليهودي، لكن لو هناك ضرورة فلا مانع... [١١] ومحظور قص الشعر في مكان يخص غير يهودي لئلا يقتلنا....

ثمة تفاصيل كثيرة في تلك الشرائع، على سبيل المثال لو كان غير يهودي طبيباً «متخصصاً» فإنه مباح طلب العلاج منه، على ألا يسبب ذلك ضرراً لنا.

ونستنتج أيضاً ثمة حالات حول ضرورة ليس الحذر من الأغيار فحسب، بل وقتلهم أيضاً؛ لأنهم يمثلون ضرراً علينا.
هكذا ورد في كتاب «حسيديم»:

كان يهود يسرون في طريق، وألحق بهم اللصوص أذى، فأمسك بهم اليهود فقتلوهم، وتصادف وجود بعض الأجانب، فخشي اليهود أن يرووا لأبنائهم أو أقاربهم، فينتقموا منهم، لذلك يُسمح لهم بقتل هؤلاء الأجانب، حتى وإن قال الأجانب إنهم لن يخبروا أحداً، فلا يجب تصديق الأجانب الذي ورد فيهم «الذين تحدثوا باطلاً وكذباً». وورد كذلك أن داود «قتل كل رجل وامرأة.. حتى لا يخبروا الفلسطينيين».

في الجمارا في «عفودا زارا» (٢: ١٠) نرى حكاية القيصر الروماني البارع أنطونيوس الذي كان له علاقات ودودة مع الرابي يهودا هناسي:

كان يملك مغارة تصل بين منزله ومنزل يهودا هناسي. كل يوم كان يُحضر عبدان، ليقتلها.

وكتبت «التوسافوت»^(٩):

أحدهما جاء ليقتل الرابي، وإذا قلنا إن سفك الدماء هو أحد الوصايا السبع ومحظور كذلك على اليهود، وقد ورد في عبدة الكواكب ورعاة الأغنام أننا نرفع ولا نُخفِض. ويجب أن نقول إنه خشي أن يخبروا الوزراء بالامر؛ لأنهم كانوا سيقتلونه، وقد ورد في التوراة أن «من جاء ليقتلك عجل بقتله»^(١٠).

أي أنه، بحسب «التوسافت» كان يُسمح لأنطونيوس بقتل عبيده؛ لأنه كان يتخوف من أنهم يمثلون خطراً عليه (والأمر يشبه واقعة واردة في كتاب «حسيديم»^(١١)). وفي «الأسئلة والأجوبة»: «يد إياهو»^(*) (الرمز ٣٨) يتعلم من ذلك بالفعل تشريةً:

سؤال: لو أراد عابد للكواكب قتل يهودي، وهناك عابد كواكب آخر واقف عنده ولم يرغب في إنقاذ الإسرائيلي أيضاً، ولم يرغب في مساعدة عابد الكواكب الأول، والإسرائيلي المطارد صاح لعابد الكواكب المذكور حتى ينقذه من الثاني، فأجابه بعدم رغبته في تقديم المساعدة، وبعد ذلك عندما تغلب الإسرائيلي على عابد الكواكب الذي يطارده، يُحظر قتل هذا العابد الثاني؛ لأنه لم يرغب في إنقاذه من المجرم الذي يرغب في قتله.

أيضاً يخاف حتى لا يطوله خطر ما عندما يكشف ما فعله الإسرائيلي بالمطارد، ويقول إنه كان بإمكانه إنقاذ نفسه بأحد أعضائه وما شابه.

الجواب: الراي موسى بن نحمان وحاخامات كثيرون يتساءلون: كيف سفك أبناء يعقوب الدماء النقية؟ والراي موسى بن ميمون يجيب: بالعودة إلى السؤال موضوع النقاش. إذا ما كانت هناك خطورة، فالأمر مباح. وكون أن الملحد قتل عبيده، فهو أمر مثبت وكُتب الفقه تبيح قتلهم، حتى إنه محذور أن نخفضهم، ومن هنا قتلوا أهل شكيم^(١٢).

وثمة كتب فقهية قالت إنه لا ضرورة حالياً للعودة إلى تلك الشرائع؛ لأنها ترتبط بواقع محدد، وليس عندما يتغير الواقع ونكون في مواجهة أغيار يمكن أن نقول بصورة واضحة إنهم ليسوا مشتبهاً بهم في ذلك. هكذا كتب همائيري^(***) في «عفودا زارا» (١: ٢٦)^(١٣):

رأينا الكثيرين يتعجبون من أنه في تلك الأزمنة لا يوجد إنسان يأخذ حذره من هذه الأمور على الإطلاق، ونحن بالفعل فسرنا أساس مقصد الكتاب عن أمة ما عاد الزمن بها إلى الوراء حيث الأمم القديمة، حينما لم يكن هناك ديانات مختلفة.

وورد أيضاً في الأسئلة والأجوبة «لحافت يائير»^(****)، الرمز ٧٦، وهو رد الراي «مئير لحافت يائير»^(١٤):

(*) «يد إياهو»: كتاب للحاخام مناحم بن شلما: سليل عائلة همائيري (١٢٤٩-١٣١٥م) فرنسي الأصل، ومن كبار مفسري التلمود.

(**) «همائيري»: كتاب للحاخام إياهو ديفيد، وي طرح العديد من الأسئلة والأجوبة.

(***) «مئير لحافت يائير»: كتاب أسئلة وأجوبة للحاخام يائير حايم (١٦٣٨-١٧٠١م) من كبار الحاخامات الأواخر في ألمانيا.

إعداد العُرف الذي اعتادوا تخصيصه مع عبدة الأوثان في كل وقت وحين،
ومألوف لدينا أنه يُحظر الاختلاء بغير اليهودي المشتبه به في سفك الدماء... بدون
تعويض، ومحذور إدارة المفاوضات التي تقودنا إلى التوحد بالمشركين، في زمننا
ليس مألوفًا ذلك الأمر، ومن يُتهم بذلك يجب قتله، فليس هناك اشتباه في سفك
الدماء في هذا الزمن.

وهكذا كتب أيضًا «حاي آدام» (*) (١٥)، وتأتي أقواله في «مشنا برورا» (***) (١٦). وقارنت
كتب الفقه بين هذا وبين الحكم المشروح في «شولحان عاروخ» حول جماع البهائم. وتأمرونا
الشريعة بعدم وضع البهيمة التي تخصنا في نُزل يخص الأغيار؛ لأن ثمة شكًا قائمًا أن يقوموا
بمعاشرتها، ولكن «شولحان عاروخ» أفتى بأن: «وفي المواضع التي لا يُشتبه فيهم بها والعكس،
يُسمح بضرهم وعقابهم» (وراجع أيضًا ما جاء في «هبايت يوسف» أيضًا).

في هذه الحالة، يبدو من الجمارا وكتب الفتاوى أنه بالفعل ثمة شك أساسي تجاه الأغيار في
كل ما يتصل بتنفيذ الوصايا السبع، وكما ورد في الجمارا أن الرب تبارك وتعالى رأى أن الأغيار
لا يلتزمون بالوصايا السبع (عفودا زارا ٢: ٢). لكن على مدار الأجيال يمكن أن يكون قد
حدث أن تقدمت أمم أو جماعات مختلفة، قُبِلت بشكل عام تنفيذ الوصايا السبع أو جزء منها،
وخاصة حينما يتعلق الأمر بعقوبة ما، وحينئذ يمكننا أن نقول إن ثمة أمة أو بلادًا ما تلتزم فعلاً
بالوصايا.

وكما وجدنا بالنسبة لعبادة الأوثان، من أن الشريعة تتعامل بشكل مختلف مع الأغيار
الذين يعبدون الأوثان وغيرهم من الأغيار الذين لا يفعلون، مثل المسلمين (انظر شرائع
الأطعمة المحظورة للرابي موسى بن ميمون في عبادة الأوثان).

[ذكرنا هنا ثلاثة جرائم، عبادة الأوثان، وزنا المحارم وسفك الدماء. لكن يبدو أن ثمة
اختلافات بينها: عبادة الأوثان نابعة أكثر من «عادات الأسلاف»، ومن العادات والتقاليد،
راجع الجمارا (في حولين ١٣: ٢). ويمكن بسهولة شديدة تعريف أمة ما بأنها لا تعبد
الأوثان؛ لأنه ليس ثمة خوف منطقي أن يقوم غير اليهودي الكافر بعبادة الأوثان بما يخالف
عاداته وديانته.

(*) «حاي آدام» هو كتاب شريعة كتبه الحاخام أفراهام دنيتسج (١٧٤٨ - ١٨٢٠م) في نهاية القرن الثامن عشر
ومطلع القرن التاسع عشر.

(***) «مشنا برورا» كتاب تشريعي من وضع الرابي يسرائيل مثير هكوهين مرادين.

في المقابل، فإن سفك الدماء ومعاشرة البهائم، هي أمور تنبع في الأساس من رغبة الإنسان الداخلية، لذا فالشك قائم فيها أكثر، إلا أنه مع هذا نقول إن وجود منظومة للعقاب تغير هذا الواقع.

وبشكل ما، نقول إن الاشتباه في سفك الدماء أكثر بكثير من الاشتباه في معاشرة البهائم وما شابه: أولاً؛ لأن معاشرة الحيوان هي مسألة ممقوتة لدى الأمم المتحضرة. وثانياً؛ لأن سفك الدماء تتداخل فيه كراهية إسرائيل «ومعروف أن كارهي يعقوب فعلوها» (الرابي شلومو بن يتسحاق، في تفسير سفر التكوين ٣٣: ٤). وربما لهذا لم يرد في «شولحان عاروخ» أي تشريع ينبع من الشك في «ثلاثا يقتلوننا»، وحتى عندما يلوح في الأفق ثمة تقدم، فيجب أن نأخذ حذرنا ولا ننخدع بالمظاهر الخارجية^(١٧) (وكمثال لذلك الأمة الألمانية، التي كانت تُعتبر أنها أمة متقدمة ومثقفة، ثم صارت كالحيوان المفترس كما هو معروف).

لكن ما يمكن تخفيف القول فيه حول الاشتباه في سفك الدماء هو ما يتعلق بالفترات الزمنية العادية. ففي وقت الحرب بالطبع تزداد الشكوك، أما في أوقات السلم، وفي مملكة متحضرة، فقد قالت بعض كتب الفتاوى بأن الأعيار جميعهم غير مشتبه فيهم بسفك الدماء؛ لأنهم يخشون العقاب من قبل السلطة الحاكمة التي «تعاقب القاتل أشد العقاب» وفي أوقات الحرب يكون الوضع معكوساً، فثمة سلطة حاكمة ترغب في قتلنا، وبالتالي حينها تكون ثمة مصلحة للأعيار في قتلنا. وفي هذه الحالة لن يعد الأمر مجرد «تخوف»، ولكن على الأقل السواد الأعظم منهم سيطاردوننا ويُعرضون حياتنا للخطر. وهذا يدعم ما أوردناه حول قتل العدو إذا توقف عن مطاردتنا؛ لأنه ربما يعود ثانية راعباً في قتلنا. وفي السياق نفسه، وجدنا أنه من المناسب أن نذكر ما قاله الحكماء في المدراس في قضية بنحاس^(*):

«كيدوا لأهل مدين واضربوهم؛ لأنهم يكيدون لكم». لماذا قيل كيدوا لأهل مدين؟ لأنهم يكيدون لكم. من ذلك قال الحكماء: من جاء لقتلك عجل بقتله^(١٨).

أي: عندما «يكيدون لكم» يتعاملون معكم كالأعداء (كما شرح الرابي شلومو بن يتسحاق حول «كيدوا لأهل مدين»، والذي قصد بها «اتخذوهم أعداء»، أي تعاملوا معهم كأعدائكم)، هم في حكم المطاردين، ولأنهم يرغبون في قتلنا، يجب علينا التعجيل بقتلهم، أولاً.

(*) اعتاد مفسرو العهد القديم تقسيم فقراته حسب الموضوع أو القضايا الواردة في هذه الفقرات، والفقرات من الفقرة العاشرة من الإصحاح الخامس والعشرين وحتى الفقرة الأولى من الإصحاح الثلاثين من سفر العدد، تسمى باسم: قضية بنحاس، وتضم فيها مسألة دخول بني إسرائيل لأرض كنعان، وتقسيم الأرض على القبائل.

٧- من خالف حكم القتل والنهب

حتى الآن تحدثنا عن مجاربنا من ناحية أحكام المطارد. والآن سنتطرق للأغيار الذين تعدوا على الوصايا السبع، وستطرق لذنوبهم تلك.

ها هم الأغيار المشاركون في حرب ضدنا، يستحقون القتل؛ لأنهم سافكو دماء. حتى هؤلاء الذين لا يقتلون بأنفسهم يستحقون القتل، كما فهمنا في الفصل الثالث (في الفقرة ٢٦)، أي أن الأغيار يستحقون القتل حتى عن القتل غير المباشر (ولذلك فهم يحاكمون أيضًا بعد الحرب عندما يكونون قد توقفوا عن المطاردة).

هناك سبب إضافي لضرورة قتل الأغيار الذين يجاربوننا، هو أنهم تعدوا على وصية السرقة (فهم في الحرب يحتلون الأرض، ويحصلون على غنائم من العدو، ويلحقون به الأذى، ويتسببون له في خسائر مادية^(١٩)).

في حالة الحرب على أرض إسرائيل هذا السبب يكون أكثر وجاهة، فالأغيار الذين يرغبون في أرض إسرائيل لأنفسهم، يسرقون منا الأرض، والتي ورثناها عن آبائنا^(٢٠).

٨- من تعدى على الوصايا السبع

بخلاف الجرائم السابقة التي يرتكبها من مجاربنا، فإن حقارتهم عندما يرغبون في محاربتنا هي جزء من تعديهم على الوصايا السبع بشكل عام^(٢١). ولذلك، فإنه في هذه الحالة يحق لنا محاكمتهم وقتلهم على نذالتهم وخستهم.

هكذا يخبرنا الراي موسى بن نحمان في تفسيره لسفر التكوين (٣٤: ١٣)، حول قتل أهل شكيم:

وما الذي يلزمنا به الرب؟ أليس أهل شكيم والشعوب الأمية السبعة الذين يعبدون الأوثان، ويكشفون العورات، ويقومون بكل ما يسيء للرب؟ وتطرق إليهم أكثر من موضع في (التثنية ١٢: ٢) «فوق الجبال العالية وفوق التلال وتحت كل شجرة رطبة»، «لا تتعلم لعمل»، «والخ، وعن كشف العورات ورد «لأنهم فعلوا كل ما يسيء للرب» (اللاويين ١٨: ٢٧)، لكن يُحظر على بني يعقوب معاقبتهم، بل الرب يعاقبهم.

أما في واقعة شكيم، فالأمر يتعلق بمسألة الانتقام ورد الشرف، وقد قام بنو يعقوب بقتل الملك، وشعبه، وعبيده؛ لأنهم أطاعوه.

بمعنى: بشكل عام، نحن لا يعيننا غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع في موضع بعيد عنا؛ لأنه ليس لنا شأن بذلك. لكن عندما نكون في حرب معهم، فإن هذا يصير جزءاً من حقاتهم العامة، وحينها يجب محاكمتهم على نذالتهم وخستهم^(٢٢).

ويُعلمنا الرابي يوم طوف بن أفراهام (الإشيلي) في الفصل الثاني «لا تُخفِضُوا» إذا كانت العداوة هي السبب؛ أما في حالة الحرب، فالعداوة قائمة فعلاً، ولن تشعلها الحرب أكثر مما هي مشتعلة.

وبحسب معلمنا يونا الذي يذكر أن الفقهاء اليهود حظروا محاكمة وقتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع، ويتضح أن هذا في حالة السلم فحسب، حينما يكون القتل فعلاً آثماً، ولذلك حظرها الفقهاء؛ أما في وقت الحرب، عندما يكون القتل أمراً مألوفاً، ليس ثمة حظر حينها في محاكمة وقتل الأغيار على ذلك.

وبحسب «الأعمدة الذهبية»، الذي يعتقد مثل معلمنا يونا، من أنه ثمة حظر من الفقهاء اليهود لمحاكمة الأغيار وقتلهم، ثبت أن هذا فحسب في أوقات السلم، فهو يستند في ذلك على ما قاله الرابي موسى بن ميمون^(٢٣)، الذي قال بحظر قتل الأغيار «الذين ليس بيننا وبينهم حرب».

٩- من يتعدى على وصايا الأحكام

وفقاً لرأي الرابي موسى بن ميمون (وبحسب كتاب «هبايت يوسف»)، كتبنا في الفصل الثاني أننا لا نحاكم غير اليهودي على الوصايا السبع، إذا كنا نفعل ذلك لسبب شخصي، بخلاف رغبتنا في معالجة هذا التعدي؛ لكن أيضاً بحسب رأيه يمكن محاكمة الأغيار الذين يجاروننا لتعديهم على وصايا الأحكام.

هكذا كتب الرابي موسى بن ميمون في شرائع الملوك (نهاية الفصل التاسع) حول فعلة شمعون وليفي:

وكيف يلتزمون هم بتلك الأحكام؟! عليهم بوضع قاضٍ في كل ولاية، للحكم بالوصايا الست، وتحذير الشعب، وابن نوح الذي يتعدى على إحدى الوصايا السبع يُقتل بالسيف، ولذلك فقد استحق كل أهل شكيم القتل؛ لأنهم شاهدوا ملكهم يسرق ولم يحاكموه، وابن نوح يُقتل بشاهد واحد وبقاض واحد دون تحذير مسبق، لكن ليس بشهادة امرأة فلا تحكم امرأة لهم.

وفي تعليق الرابي موسى بن نحمان على التوراة (التكوين ٣٤: ١٣)، اندهش من الرابي موسى بن ميمون، وقال:

وفي التلمود الأورشليمي قالوا في أحكام نوح، من حاد عن الحق فحكمه القتل، ومن أخذ رشوة يُقتل. في أحكام إسرائيل، فإن أي حُكم أنت تعلم أنه لا يخصك، يُسمح لك بالهروب منه، فكل ما تعرفه والذي انتهت منه فمسموح لك بالهروب منه، لكن في أحكامهم على الرغم من أنك تعرف أن الحكم يخصك إلا أنه يُسمح لك بالهروب منه. ويبدو من ذلك أن غير اليهودي من حقه أن يقول للقضاة إنني لست بحاجة لكم؛ لأن الأمر زائد عند إسرائيل، فقد ورد أن «لا تهابوا وجه انسان» (التثنية ١: ١٧)، و«لا تخشى لومة لائم» (السنهدرين ٦: ٢)، وبالتالي، لا يجوز أن يقتل عندما لا يكون مسئولاً عن تنفيذ هذه الأحكام مع سادته.

أي أن الرابي موسى بن نحمان يزعم أنه يستحيل اتهام أهل شكيم بما فعله ملكهم؛ فهو يملك القوة والسلطة، فكيف يمكن الزعم بأن كل فرد في شكيم مذنب؛ لأنه لم يلتزم بوصايا الأحكام، وحاول إيقاف الملك عن أفعاله؟ فهل كانوا مضطرين لتعريض أنفسهم للخطر حتى يحاكموا الملك؟

وهكذا يشدد الرابي يهودا ليفا أيضًا في «جور أريا» (ويشبه هذا التشديد ما جاء في أور حاييم):

وفي حقيقة الأمر، لقد أدهشتنا تلك الأقوال (خاصة أقوال الرابي موسى بن ميمون)؛ لأنه كيف يمكن لهم محاكمة ابن رئيس البلاد؛ لأنهم كانوا يخشونهم، وعلى الرغم مما أمروا به من أحكام، فكان يمكنهم المحاكمة، لكنهم ألغوا الأمر، فكيف يمكن لهم محاكمتهم؟

ويجب أن نوضح مقصد الرابي موسى بن ميمون:

كل واحد من أهل شكيم ملزم بمحاكمة من يرتكب الفظائع من حوله، وحتى لو لم يمكنه ذلك، فمحظور عليه بالتأكيد عرقلة من يحاول محاكمتهم.

ونستنتج من واقعة أهل شكيم، أنهم كانوا يعرقلون ما نوى شمعون وليفي القيام به. وفي هذه الحالة يعدون كمن يبطل مفعول وصية الأحكام، ولا يمكنهم الزعم بأنهم مجبرون^(٢٤).

ونتعلم من ذلك أن وجود مجتمع مليء بالأشرار ممن يتعدون على الوصايا السبع، ويسمحون بإبقاء الوضع على ما هو عليه، يعرقل محاولتنا في محاكمتهم؛ لأن المجتمع يحميهم^(٢٥)؛ وفي هذه

الحالة ثبت أنهم يتعدوا على وصايا الأحكام، ليس بسبب أنهم مجبرون، وما شابه، ولكن بسبب شرورهم (٢٦).

١٠ - مَنْ أُجْبِرَ عَلَى التَّعَاوُنِ مَعَ الْعَدُوِّ

حتى الآن تحدثنا عن الأغيار الذين يستحقون القتل على أفعالهم الشنيعة والمروعة. والآن سنتحدث عن هؤلاء الذين ليسوا معنيين بالحرب، ويعترضون عليها بشدة (٢٧). في البداية، سنناقش أحكام الأغيار، الذين يجاربون بعضهم البعض؛ حيث يبدو أنه يجوز أيضًا للأغيار قتل هؤلاء الذين أُجبروا على المشاركة في الحرب، وفقًا لأحكام القانون الجنائي لدى الأغيار (كما شرحنا باستفاضة في الفصل الثالث). وبطبيعة الحال، فإن الأمر مباح أيضًا لليهود؛ لأن حظر قتل يهودي لغير يهودي هو نفسه حظر قتل غير يهودي لغير يهودي آخر (كما شرحنا في الفصل الأول).

نبدأ بجندي اشترك في الحرب ضدنا، لكنه يفعل هذا فحسب؛ لأنه أُجبر على المشاركة وتعرض لتهديدات.

لو أنهم هددوه بخسارة مالية أو ما شابه، فهو يعد آثمًا، لأنه لا يمكن السماح بالمشاركة في الحرب والقتل خوفًا من خسارة مالية، وإذا فعل ذلك، فهو في حكم المطارد بكل تأكيد (بالفعل، من يقتلني لأنني سبقته في شراء سلعة جيدة، يعد كمن قتل لأسباب مادية (٢٨).....).

وإذا هددوه بأنهم سيقتلونه إذا لم يُشارك في الحرب، فإن الرابي شموئيل شنيئورسون يبيح له الاشتراك في الحرب؛ لأن الأغيار ليسوا ملزمين ببذل النفس عن القتل، ولذلك يجوز له قتل آخرين حتى لا يفقد حياته، وعلى ذلك فإنه يُسمح أيضًا لغيره (حتى الأغيار) بقتله حتى لا يموتوا هم، وهذا يعني أن الرابي شموئيل شنيئورسون يرى أنه يجوز قتل مثل هذا الجندي.

وبحسب رواية «باراشات در اخيم»، يُحظر عليه الاشتراك في القتل، حتى وإن كان سيذل نفسه عن هذا، وإذا ما فعل ذلك، فإن قتله مباح؛ لأنه مطارد.

نعود ونذكر أننا نقصد كافة أنواع الاشتراك في الحرب: جندي مقاتل، جندي في المؤخرة، مساعدة مدنية، أو أي أشكال مختلفة من التأييد والمساعدة.

١١- من يغلقون الطريق

بعد حديثنا عنمن يتعمد مساعدة الأشرار، تنفيذًا لقاعدة «قم وافعل»^(*)، يتم محاكمتهم بحسب الخسائر التي وقعت بواسطة أناس ليسوا بالضرورة ينتمون لجيش الأشرار، ويلتزمون بقاعدة «اجلس ولا تفعل». على سبيل المثال: مواطنون يعيشون بجوار مصنع أسلحة، أو معسكر جيش الأشرار، فبقصف المكان سيصابون هم أيضًا. وإذا لم نقصف المكان، سنعرض أنفسنا نحن للخطورة.

ما ذكرناه في السابق يصلح قوله هنا أيضًا:

إذا بقي هؤلاء المواطنون برغبتهم وأغلقوا بذلك الطريق علينا في إيذاء الأشرار، فهم في حكم المعتدين^(٢٩) (نفس الأمر في حالة الإجبار المالي).

أما إذا تم إجبارهم، فليس عليهم ترك المكان. وبحسب «باراشات دراخيم» الذي يُلزم غير اليهودي ببذل نفسه حتى لا يُقتل. وببساطة، فإن هؤلاء المواطنين غير ملزمين بفعل أي شيء؛ لأن فرضية «لما تتوقع أن حياتك أهم من حياتي؟» من شأنها أن تنعكس لتصبح: «لماذا تتوقع أنني سأفعل شيئًا ما وأفقد حياتي حتى لا تفقد حياتك أنت؟» (كما ورد في التوسافوت في السنهدرين ٧٤: ٢).

لكن رغم السماح لهم بالبقاء في أماكنهم، يُسمح كذلك بقتلهم لإنقاذ حياتنا:

بحسب الراي شموئيل شنيئورسون، فإنه يجوز قتل الآخرين لإنقاذ حياتي، والأغيار غير ملزمين ببذل النفس حتى لا يُقتلوا (وبالتالي، فنحن أيضًا غير مأمورين ببذل النفس عن قتلهم، كما ذكرنا).

ووفقا لـ «باراشات دراخيم»، فإنه يجوز قتل هؤلاء الذين بقوا. شرحنا جيدًا في الفصل الثالث أن من يساعد وجوده في المكان القاتل على ارتكاب جريمته - حتى وإن كان مضطّرًا - فإنه يعد مؤذيًا، ويجوز إيذاؤه حتى يتوقف عما يفعل.

حتى إذا تم ربط أو حبس المواطنين، ولم يكن لديهم أي خيار سوى بقائهم في المكان، يصيرون في حكم الرهائن، مباح دهسهم وقتلهم لو كان في هذا سبيل لننقاذ أنفسنا من الأشرار، كما أوضحنا من قبل أن من يساعد القاتل، ولو كان دون تعمد منه، فإن قتله مباح.

(*) «قم وافعل»: هي قاعدة تشريعية مفادها القيام بشيء إيجابي، أي التعاون هنا.

الأطفال الرضع يتواجدون كثيرًا في مثل هذه الحالة: فهم يغلقون طريق الإنقاذ بوجودهم، وهم يفعلون هذا دون إرادتهم. رغم هذا، فإن قتلهم مباح؛ لأن وجودهم يساعد القاتل على أي حال.

في حالة الحرب يحدث كثيرًا (وربما كان أصح أن نقول: في أغلب الحروب) تحدث حالة من الغموض بسبب وجود أناس كثيرين، بعضهم يحاربوننا، أو من المؤيدين لهم، وجزء منهم ليس كذلك. تخلق هذه الملبسات وضعًا يكون فيه الجنود مختبئين بالفعل بين السكان، الذين جزء كبير منهم لا يساعدونهم بأي شكل.

يُسمح بقتل هؤلاء الناس؛ لأن وجودهم ساعد القاتل (كما أوضحنا بخصوص من يحاول إطلاق النار على شخص يقف بين جمع من الناس، فلا جناح عليه إذا أصابهم؛ لأنهم بوجودهم في هذا الموضع يساعدون، وإن كان رغبًا عنهم، القاتل في جريمته).

١٢ - العلاج عن طريق قتل أبرياء من جانب العدو

كما ناقشنا مسألة قتل الأبرياء عندما يعيق وجودهم الحرب التي نخوضها. غير أن ثمة حالات نتعمد فيها، لأول وهلة، الإضرار بالأبرياء، ويكون وجودهم وقتلهم مفيد لنا. على سبيل المثال: قتل الأطفال الرضع من عائلات الملك الشرير، والذين هم الآن أبرياء، فقتلهم سيجعله يتألم ويتوقف عن محاربتنا.

وبحسب رأي الراي شموتيل شنيورسون، كما سبق وفسر لنا في الفصل الثالث حول أنه يجوز للأغيار قتل بعضهم البعض لإنقاذ حياتهم من الموت. في هذه الحالة، ووفقًا لرأيه، فإنه يجوز ببساطة للأغيار فعل هذا في وقت الحرب، إذا كانوا بذلك سيقللون من خطر هذا الملك القاتل.

وقد أوضحنا هناك، أنه يمكن أن نتعلم من هذا الكلام، أن إباحة القتل سببها أن وجود الشخص يمثل ضررًا؛ لكن لا يجوز استغلال وجوده لإنقاذ أنفسنا من الموت.

أيضًا، «باراشات در اخيم»، يحظر الأمر، وهو يرى أنه يحظر على غير يهودي قتل غير يهودي آخر لينقذ حياته.

وعلى هذا، ووفقًا لكلا المصدرين، فإنه ليس ثمة رخصة تسمح بذلك (وسنناقش هذا أكثر في الفصل التالي).

١٣- حياة اليهودي أمام حياة غير اليهودي

إن كل النقاشات التي دارت بين كل هؤلاء الحكماء الأواخر تتحدث فحسب عن حالة الحرب بين الأغيار. بينما في حالة وجود حرب بين إسرائيل والأغيار، فإن ثمة فرضية أخرى لإباحة قتل الأغيار، وهي: تفضيل حياة الإسرائيلي على حياة غير اليهودي. وشرحنا في الفصل الرابع أنه عندما تكون حياة الإسرائيلي في خطر، فإنه مباح قتل غير اليهودي من أجل إنقاذه، وليس علينا بذل النفس عن هذا، وذلك بإجماع الآراء.

وإذا كانت الحرب بين اليهود والأغيار، فالعلماء يتفقون بالإجماع على إباحة قتل الأغيار من أجل إنقاذ حياة الإسرائيلي^(٣٠). كما شرحنا في الفصل الرابع^(٣١): وهذا مباح أيضًا في حالة استغلالنا لوجود الأطفال الرضع الأبرياء من أجل إصابة آبائهم وما شابه.

١٤ - إجمال أسباب قتل العدو في الحرب

تحدثنا حتى الآن بالتفصيل عن خمسة أسباب للإضرار بالعدو في الحرب: كونهم مطاردين لاشتراكهم في الحرب، كونهم مطاردين بسبب الاشتباه في كرههم وسفهمك لدماء إسرائيل، كونهم تعدوا على الوصايا السبع، كونهم يساعدون القاتل ولو كانوا مجبرين، والسماح بقتل غير اليهودي لإنقاذ يهودي.

وسنسهب أكثر في العلاقة بينها:

من يطاردنا بالفعل يُقتل بمنتهى البساطة، وهذا سبب في حد ذاته. كما أنه ببساطة، قتل المطاردين في الحرب هو الغرض الأساسي منها؛ وهذا أكثر الأمور المفيدة والضرورية لمنع سفك دماء اليهود.

عندما يكون هناك ضرورة لقتل آخرين، يجب أن نفحص الأسباب الأخرى. بشكل أساسي عندما تكون مسألة حياة أو موت، فالقتل مباح؛ إذ إنه يجوز قتل غير يهودي من أجل إنقاذ إسرائيل؛ وبخلاف ذلك يُسمح لغير اليهودي بقتل غير يهودي آخر يساعد القاتل (حتى لو كان مجبرًا على ذلك) كما شرحنا؛ لكن بشكل عام، من الأفضل قتل المطاردين عن قتل هؤلاء.

لكن مع هذه الفرضية، فإنه من الأفضل قتل المطاردين عن قتل هؤلاء، مشروطًا بالتالي:

كون الأغيار يستحقون القتل بسبب الوصايا السبع، أدت إلى عدم ترددنا في قتلهم، إذا كانت ثمة ضرورة لذلك (مثلما في حالة الانتقام، الذي هو ليس ضرورة فورية لإنقاذ الأرواح، ولكنها تمثل فائدة عامة فيما بعد). ومقابل الادعاء القائل إنه من الأفضل السماح لهم بالتوبة والحفاظ على الوصايا السبع من هنا فصاعدًا، نجد الادعاء الآخر الذي مفاده أنهم مشتبه فيهم بسفك الدماء، خاصة في وقت الحرب، ولذلك لا يمكننا أن نأمل من مثل هؤلاء الأشخاص الذين يجاربونا أن يتوبوا، بل يجب التعامل معهم بصرامة وقتلهم (٣٢) (٣٣).

والآن نورد التوجيه الخاص بحكمائنا، طيب الله ثراهم، تجاه الأغيار في الحرب، وسنرى كيف يتم صياغة الكلمات وفقًا لهم.

١٥- «قتل أفضل الأغيار في وقت الحرب»

في «فصل سوفريم» (*) (٧ : ١٦):

أفضل الأغيار يُقتل وقت الحرب.

وكذلك ورد أيضًا في المخيلتا عن الفقرة «وأخذ ستمائة مركبة متتخبة وسائر مركبات مصر» (الخروج ١٤ : ٧)، وكذلك في تفسير الرابي شلومو بن يتسحاق عن التوراة:

وسائر مركبات مصر... مثال لما كان؟ من يخاف كلمات الرب (٣٤). من هنا

كان الرابي شمعون سعيدًا أن ثمة قتيلاً في مصر.

ورد هذا الحكم بكثرة في فتاوى الحاخامات الأوائل والأواخر (راجع على سبيل المثال «كيسيف مشنيه» عن الرابي موسى بن ميمون في شرائع القاتل، وكتيباته التفسيرية و«هبأيت يوسف» في الرأي ١٥٨، و«حوشين مشباط» الرمز ٤٢٥).

والمقصود هنا أنه في وقت الحرب «يجب أن نقتلهم» كما قال الرابي يهوشع فولك (***) (حوشين مشباط ٤٢٥ (٣٥))، وكما ورد في «الأسئلة والأجوبة الواردة في كتاب «يد إياهو» (الرمز ٣٨، كما سيأتي لاحقًا)، «فهى تبدو نصيحة لأول وهلة» (٣٦)، أي أن هذا ليس مجرد

(*) «فصل سوفريم»: أحد الفصول الصغيرة التي تحتوي على أمور تشريعية، ومؤلفها مجهول.

(**) يهوشع فولك (١٥٥٠ - ١٦١٤م): حاخام بولندي، من كبار مفسري «شولحان عاروخ»، ومن كبار الحاخامات اليهود في القرن السابع عشر.

إباحة بل أكثر. و«يد إيلاهو» يثبت هذا من إضافة فقرة «وسائر مركبات مصر... مثال لما كان؟ من يخاف كلمات الرب»^(٣٤). من هنا كان الراي شمعون سعيداً أن ثمة قتيلاً في مصر. «فهي نصيحة جيدة»^(٣٧).

وفي هذه الحالة، نحن لا نقصد الأغيار الصالحين الذين اضطروا لقتلهم؛ لأن إنقاذ حياة إسرائيلي أهم من إنقاذ حياة أحد الأغيار، أو بسبب مساعدتهم للقاتل رغماً عنهم؛ وأيضاً لا نتحدث عن المطاردين الخطيرين؛ لأننا في هذه الحالة لم يمكننا أن نسميهم «أفضل الأغيار»^(٣٨). وكما جاء في كتاب «تسيदा لديرخ»^(*) (عن شرح الراي شلومو بن يتسحاق للتوراة):

ويبدو لي أن من يطارد إسرائيل من الأغيار يُقتل في الحرب: وببساطة ماذا نتعلم من ذلك الأمر؟ من يُقَدِّم من الأغيار على قتل إسرائيلي يُقتل.

إلا أننا هنا نتحدث عن هؤلاء الذين يمكن أن نعتقد أنهم «أفضل الأغيار»، ولذلك سنمتنع عن قتلهم بقدر الإمكان، ثم جاء حكماً ونا طيب الله ثراهم، يخبروننا بالأنا نتردد ونسارع بقتلهم على الفور؛ لأن شرهم يجعلنا نشبهه فيهم والتعامل معهم كالأفاعي، خاصة أنهم بطبيعة الحال قد تعدوا على الوصايا السبع ويستحقون القتل.

وكما فسرنا في كتاب «تسيदा لديرخ»:

من يتواجد من الأغيار أثناء الحرب يُقتل؛ لأنهم كانوا يطاردونك لقتلك، فمباح قتلهم، مثل ما جرى في مصر من مساعدة للأغيار كما قال الرب، وهذه الفريضة كما يقوله حكماً ونا طيب الله ثراهم، أي مساعدة كبيرة أو صغيرة هي أمر خطير على إسرائيل. مثلما شرحنا سابقاً.

ونرى من أقوال «تسيدا ليرخ» أن الحديث لا يدور حول الشخصية التي تطاردنا بالتأكيد، ففي هذه الحالة لا يوجد اختلاف بين الإسرائيلي والأغيار، فكل مطارد مباح قتله^(٣٩). لكننا نتحدث عن: إذا كان غير يهودي من شأنه أن يطاردنا أم لا؟ وعلى هذا يجيب حكماً ونا طيب الله ثراهم: أنه سيطاردنا بشروره، ولا يجب التردد في قتله.

وأيضاً في هذا الشرح يتأكد الشك الكبير تجاه الأغيار:

الأفضل بين عبدة الأوثان يُقتل؛ لأننا لا نخشاه، ومتأكدين من كونه صالحاً،

(*) «تسيدا لديرخ»: كتاب تفسير للأسفار الخمسة الأولى من التوراة للراي شلومو يتسحاقي.

ولكن يجب أخذ الحذر منه؛ لأن أفضل الأفاعي يمكن أن تمثل ضرراً غير ملحوظ،
ويكون أسوأ من سائر الأغيار...

وكذلك:

وقال الراي شمعون في هذا إن أفضلهم، قلبه مليء بالخبث كالأفاعي. ومثله مثل الثعبان
الذي لا يموت بسهولة، ولا سبيل لقتله إلا بتحطيم رأسه، وحتى إذا انقسمت رأسه إلى جزأين،
ما زال ثمة شك أنه يستطيع أن يلقي بسمومه عبر فمه. ولذلك فنحن لا ننصح بذلك، بل فور
رؤيته يجب تحطيم رأسه، وحينئذ لن يستطيع إيذاءنا، ولا يجب تصديق الأغيار في أي شيء.

وفي «لافوش هاوريه»^(*) (عن الراي شلومو يتسحاقي، بقلم مردخاي يافيه صاحب
الثوب) حول الفروق بين إسرائيل والأغيار في هذا:

وكما قضى أغرق الرب فرعون ورجاله في البحر ولم يبق منهم أحد، بالطبع
كان بينهم من خشى الرب، وكنا نستطيع أن نقول عنهم؛ لأنهم خشوا الرب،
رغم كونهم مطاردين، إنهم لم يذهبوا لقتل إسرائيل، بل ذهبوا من أجل فرعون،
لماذا إذا أغرقهم الرب مع مليكهم في البحر؟

لكن الرب أعلم بما في القلوب، وقد رأى أن خشيتهم إياه تحولت إلى كراهية
ورغبة في المطاردة والقتل، ولم يكن بينهم شخص واحد خيراً، وأن خشيتهم تلك
كانت قشرة خارجية.

وكما قال الراي «يهودا ليفا» حول (قضية بشلح בַּשֶּׁלַח^(***))^(٤٠) في تفسيره لهذه المقولة:
إن حكماءنا، طيب الله ثراهم، أكدوا على أنه لا يجب أن نتوقع من الأغيار في وقت الحرب معهم
أن يُظهروا الخير.

بمعنى أنه في حالة نشوب حرب بين اليهود بعضهم البعض، نحن ندرك أنه ثمة فرصة
لنكون أخوة مع من نحاربهم دائمة للعودة إلى علاقة الإخوة مع من نحاربهم، كما ورد في
(أخبار الأيام الثاني ٢٨-١٤)؛ لأنه في نهاية الحرب بين يهودا وإسرائيل^(****)، قام سكان
إسرائيل بتحرير الأسرى في يهودا.

(*) «لافوش هاوريه»: كتاب تفسير لما كتبه الراي شلومو يتسحاقي، وهو للراي مردخاي يافيه (١٥٣٠ - ١٦١٢م)،
وهو مفتٍ وصاحب كتب «الأثواب».

(**) هي القضية الرابعة في سفر الخروج، وتضم فيما تضم حادثة غرق فرعون، وتمتد من الفقرة السابعة عشرة من
الإصحاح الثالث عشر، وحتى الفقرة السادسة عشرة من الإصحاح السابع عشر.

(***) أي قبيلتي يهودا وإسرائيل.

أما في حالة الحرب مع الأغيار، من الخطأ اتباع هذه الطريقة؛ لأننا يجب أن نقتلهم بكل صرامة، ففي وقت الحرب تزداد شرورهم، وتجاهل هذا هو من باب الحماسة ويعرضنا للخطر^(٤١).

ووفقاً لهذا الكلام، فقد ورد في العهد القديم في سفر (صموئيل أول ٢٧: ٨ - ١١) حول داود الملك، الذي قتل في حروبه جميع أعدائه، حتى لا يرووا للملك أخيش عما فعل؛ لأن داود أخبره أنه يجارب أهل يهودا:

وانطلق داود ورجاله يشنون الغارات على الجشوريين والجرزيين والعمالقة الذين استوطنوا من قديم الأرض الممتدة من حدود شور إلى تخوم مصر. وهاجم داود سكان الأرض، فلم يستبق نفساً واحدة. واستولى على الغنم والبقر والحمير والجمال والثيران، ثم رجع إلى أخيش. وعندما كان أخيش يسأل داود: «أين أغرت هذه المرة؟» كان يجيب: «على جنوبي يهوذا وعلى جنوبي أرض اليرحميليين وجنوبي القينيين». ولم يكن داود يستبقي رجلاً أو امرأة على قيد الحياة لئلا يأتي إلى جت من يبلغ أخيش عما فعله داود. هكذا كان داود يفعل طوال مدة إقامته في بلاد الفلسطينيين. (صموئيل أول ٢٧: ٨ - ١١)

وفي تفسير الراي دافيد بن يوسف قمحي^(*) لسفر أخبار الأيام الأول (٨: ٢٢)، يقول إن داود الملك تصرف بشكل صحيح؛ لأنه كان يقصد إنقاذ حياته:

ربما كان بعض ممن سفك دماءهم من بين الأغيار، هم أناس صالحون، ورغم ذلك لن يُعاقب على قتلهم؛ لأن غرضه هو قتل الأشرار حتى لا يهاجموا إسرائيل، وإنقاذ نفسه عندما كان في أرض الفلسطينيين.^(٤٢)

وما يتضح لنا بالفعل، أنه في وقت الحرب علينا أن نؤذي كل من نخشى أنه يعرضنا للخطر (الآن أو في وقت لاحق)، لأن الشك كبير، وليس ثمة حذر لقتله؛ لأنه لا يحافظ على الوصايا السبع.^(٤٣)

١٦ - الأطفال الرضع

عندما تناقش قتل الأطفال الرضع، فإننا من ناحية نراهم أبرياء تماماً، فهم غير بالغين^(٤٤)، لذلك لا يجب محاكمتهم بشأن الوصايا السبع، ولا يمكن توجيه تهمة التعمد إليهم.

(*) الراي دافيد بن يوسف قمحي (١١٦٠ - ١٢٣٥م): من كبار مفسري العهد القديم وعلماء اللغة العبرية.

لكن من ناحية أخرى، فإن ثمة تخوف كبير مما يمكن أن يفعلوه عندما يبلغون. وكما وجدنا عدة أمثلة على هذا:

أفتي أنه يُحظر توليد امرأة غير يهودية أو إرضاع ابنها، حتى لا نقوم بتربية طفل يكبر ليعبد الأصنام (عفودا زارا ٢٦، ١) (٤٥). ومن هنا، فنحن نرى أننا نفترض أنهم عندما يكبرون سيفعلون كما يفعل آباؤهم. ومع هذه الفرضية، فإننا مأمورون بعدم إنقاذهم من الخطر، ولكن هذا لا يعني أنه يُسمح لنا بقتلهم.

لكن أيضًا حول القيام بالقتل، وجدنا أن أشعيا النبي (١٤، ٢١) يدعو لقتل أطفال بابل، رغم أنهم صغار وغير بالغين؛ لأنهم عندما يكبرون سيحذون حذو آبائهم وسيستسيبون في أذى:

أعدوا مذبحاً لأبنائهم جزاء إثم آبائهم، لئلا يقوموا ويرثوا الأرض فيملاً ووجه البسيطة مدناً.

وكما يخبرنا الرابي دافيد بن يوسف قمحي (وكذلك الرابي شلومو بن يتسحاق):

فليقتلونهم وهذا ذنب آبائهم، ومن حقكم أن تخشوا أن يصير الأبناء مثل آبائهم أشراً، وبحسب ذلك، عليكم بقتلهم حتى لا ينهضوا فيرثوا الأرض.

ويسهب الرابي بحاييه في تفسيره للتوراة (تثنية ٢٠: ١٠-١٨)، في تفسير هذه الاحتمالية كسبب لقتل الطفل في حرب الشعوب الأمية السبعة:

ليس ثمة خطأ في قتل الأطفال الرضع؛ لأنهم سيحذون حذو آبائهم عندما يكبرون، وسيفعلون جميع الفظائع، وسيتعلم منهم بنو إسرائيل ذلك، وكذلك ورد حول هذه القضية: «حتى لا تتعلموا منهم فعل الفظائع». وحتى لا تقول: عندما يكبرون سيتوبون إلى الله - انظر من قال إنهم لن يتوبوا، إنه الله العالم بما في النفوس... وكذلك قال أشعيا عليه السلام: «أعدوا لأبنائهم مذبحاً بذنوب آبائهم، حتى لا يكبروا فيرثوا الأرض وما عليها». وفي هذه الحالة - ألا نعد قد سلبناهم حياتهم؟، نقول إنه يجوز ارتكاب ذنب صغير لمنع ضرر كبير؛ لأن الشخص العاقل يلقي بنفسه من السطح لينقذ حياته من الموت، أو يقطع يده أو قدمه أو أحد أعضاء جسده لينقذ بقية جسده، أو أن يشرب شراباً مرّاً للتداوي به، وهو في كل هذه الحالات لا يعد سارقاً، بل هو يصنع معروفاً لنفسه ويأتي على حياته، ولأن الإنسان يفعل هذا لنفسه فيستحيل اتهامه بالسرقة ومحاكمته،

ما دام أنه لا يفعل هذا مع غيره، ومن أجل هذا فالتوراة أباحت قتل الأطفال الرُّضع، وارتكاب ذنب بسيط لمنع ضرر أكبر كان سيلحق بالعالم، وهو أمر منطقي، تمامًا، لمن يتأمله.

ورغم أنه يتطرق في الأساس للشعوب الأُممية السبعة، هذا لأن الأمر يبدو مؤكَّدًا بشكل مطلق، لكن في حالة تطرقنا لشعوب أخرى (كما يتنبأ أشعياء)، يجب في كل حالة فحص الأمر، إذا ما كان بالفعل ثمة شك. وعلى كل حال، فنحن نتعلم أن ثمة فرضية بإيذاء الأطفال الرُّضع، إذا تأكدنا أنهم سيضرون بنا عندما يكبرون، وفي هذه الحالة يتم إيذاؤهم تحديدًا^(٤٦) (ليس فقط من خلال الإضرار بالبالغين، بل كليهما معًا)^{(٤٧) (٤٨)}.



هوامش الفصل الخامس

١- وقد أسهبت كتب الفقه في مناقشة مسألة إذا ما كان على المطارِد أيضًا التدقيق في الأمر. راجع ما قاله يتسحاق بن ربي شيشت في مشنيه لميلخ ٦١ب"ש" في משנה למלך في نهاية شرائع «الملاح والمؤذ» وفي مصادر أخرى.

٢- بحسب ترتيب الفقرات، قُتل أولاً أهل المدينة، ثم بعد ذلك شكيم وحمور مرتكبا الجريمة.

٣- راجع ما ورد حول افتراض آخر يقول إن أهل المدينة قُتلوا بسبب أنهم كانوا مشاركين في سرقة «دينا».

ولاحقاً سنهتهم بتفسير قتل أهل شكيم بحسب روايتي الرابي موسى بن ميمون والرابي موسى بن نحمان. على أي حال فهما لم يختلفا على أحكام المطارِد، إلا أنهما يعتقدان أن الأمر إذا كان يدور حول عمل فردي، فإن هذا يعني أننا لا نستطيع إدانة أهل شكيم، الذين يحتمون من أبناء يعقوب، الذين يعدون مطاردين؛ لأنه يستحيل الإغارة على مدينة شلومو بسبب عمل فردي، ويجب السماح لأهل المدينة بمعالجة الأمر. فقط إذا كان هذا العمل الفردي هو جزء من فساد المجتمع ككل (كما يفسر كل منهما)، يُسمح لبني يعقوب حينئذ معالجة الأمر بأنفسهم وإيذاء جميع أهل المدينة، وسنسهب حول هذا لاحقاً.

٤- أحكام المطارِد صحيحة أيضًا لدى الأغيار، كما رأينا في الجمارا (السنهدرين ٧٢: ٢): «مطارِد كان يطارِد صاحبه ليقته، فقال له: انظر إنه إسرائيلي مثلك وحليف لك، والتوراة قالت «سافك دم الإنسان بالإنسان دمه يُسفك»، أي أن التوراة تقول: «أنقذ دم هذا بدم ذاك». الفقرة «سافك دم الإنسان» تتحدث عن أبناء نوح، ولاحظوا أن الجمارا تفهم أن أحكام المطارِد متضمنة في هذه الفقرة؛ لأنه أيضًا لدى الأغيار قتل المطارِد مباح؛ وهكذا مثبت في الجمارا أيضًا (في صفحة ٥٧ نهاية العمود الأول وبداية الثاني) وهي الفقرات التي اهتمت بأحكام المطارِد لدى الأغيار. وفي أقوال «منحات حينوخ» في (٢٩٦: ٥): «بعد فترة من الزمن أثار

الرب طريقي وأدركت أنه أيضًا تشرح لنا التوراة أنه يُمكن إنقاذ المطارد على حساب حياة المطارد، حتى إذا كان ابنًا آخر من أبناء نوح؛ حيث ورد أن «يطارد صاحبه ويقول له: انظر إنه إسرائيلي مثلك.. إلخ»، والتوراة قالت: «سافك دم الإنسان بالإنسان دمه يُسفك»، و«دم هذا بدم ذلك»... وهذه الفقرة تقول لأبناء نوح «إن المطارد يُسمح بقتله...». ونرى ذلك أيضًا في أقوال الرابي موسى بن ميمون في شرائع الملوك (في ٩: ٤)، وفي عدة مصادر أخرى كما قال بعض الحكماء إنه يُسمح فقط للمطارِد بقتل مطارِده، ويُحظر على الآخرين مساعدته. لكن بخلاف هذا التشدد، فهم يسمحون بقتل غير اليهودي الذي يطارد يهوديًا (فإنه حتى اليهودي الذي يطارد يهوديًا آخر يُسمح بقتله)؛ وحتى في الحرب بين الأغيار، بشكل عام، من يساعد أحد الأطراف، فهو يفعل لأنه يخشى إذا لم يقدم يد المساعدة سيلحق به هو الآخر أذى، وبإجماع الآراء يُسمح له بالمشاركة في قتل المعتدين.

٥- بخصوص المطارد بشكل غير مباشر قال بعض الحكماء الأواخر بتلك الفرضية؛ انظر على سبيل المثال «أور ساميح» في شرائع القتل.

٦- يجب وضع حدود لهذه الفرضية: مواطن ينتج أسلحة لصالح مملكة يعيش فيها، وهو يفعل ذلك أيضًا بشكل اعتيادي؛ لأن المملكة في حاجة إلى الأسلحة للدفاع عن نفسها في مواجهة المجرمين، يمكن لهذا المواطن أن يزعم أنه لا يساعد في وقت الحرب، لكنه فقط يساعد في حالة الدفاع عن أي هجوم، ومن حقه فعل ذلك انطلاقًا من فرضية «حياتي أولى». الأمر يشبه شخصًا اضطر لاحتلال مكان لإنقاذ نفسه من خطر الأحجار الملقاة في اتجاهه، فاستغل أحد الأشقياء هذا الوضع، وقام بمطاردة شخص آخر حتى لا يتمكن من الهروب لهذا المكان؛ لأنه قد أمسك به بالفعل. بل هذا نتيجة وجود خطر حقيقي على حياته بدون علاقة بالقاتل. أوضحنا أنه في هذه الحالة (في الفصل الثالث، في الملاحظة ٧٢)، أن من احتل المكان لا يعد مطاردًا رغمًا عنه؛ لأن من حقه فعل هذا من فرضية «حياتي أولى»، فهو يفعل هذا؛ لأن حياته في خطر بدون أي علاقة بهذا الشقي. وفقًا لهذا، فهنا أيضًا يمكن للمواطن أن يزعم أنه لا علاقة له بأن الملك الشرير يستغل أفعاله الخيرة من أجل أفعال شريرة. وبالفعل، مثل هذا الشخص، لا يعد مطاردًا متعمدًا، ويجب إلحاقه بمجموعة أفراد المملكة التي سناقشها فيما بعد (لكن تجب الإشارة أنه في الواقع الحالي، أي شخص يساعد الجيش، يفعل ذلك في وقت الحرب وليس فقط من أجل توفير دفاع واقٍ لدولته).

٧- وقد وردت هذه الفرضية بخصوص المحاربين خاصتنا، وبسببها يُسمح بقتل الجندي خاصتنا الذي يهرب من المعركة كما ورد في فصل «سوطا»؛ وهو ما شرحه أيضًا الحاخام نفتالي تسيفي يهودا برلين (*).

٨- راجع «شولحان عاروخ» (وأيضًا في رأي معلمنا آشير (**)) بأن من ثبت أنه واش يُقتل بشكل غير مباشر؛ لأنه ليس مؤكدًا أنه سيكررها، إلا أن حكماءنا، طيب الله ثراهم، أفتوا بذلك لإبعاد الأشخاص عن هذا؛ لكن ببساطة أنه وفقًا لمنهجه أيضًا، من يقوم بالتهديد بأنه سيقوم بالوشاية، يُسمح بقتله مباشرة، كما شرحت الجهارا في بابا قاما ١١٦: ١، وقالت: إن الرابي كاهانا قتل مباشرة من هدد بالوشاية).

٩- التوسافوت تحدثت مع مصادر أخرى عن خلافهما الذي ناقشناه في الفصل الثاني.

١٠- وبالفعل علينا أن نفسر ثانية ما أوردته «التوسافوت» هنا؛ لأن الأمر يبدو صعبًا لأول وهلة: لماذا يُسمح لأنطونيوس أن يُعرض عبيده لموقف يكونوا مشتبهين فيه فيتعرضون للخطر، ومن ثم يقتلها؟ حتى لا يذهب لمنزل الرابي، بحيث لا يضطر للتعرض لهذا الموقف؛ لكن «التوسافوت» فهمت أن الأمر مباح لأن زيارات أنطونيوس للرابي لا غنى عنها له، سواء من أجله أو من أجل العالم الذي سيتم إصلاحه عندما يعلن قيصر روما توبته، لذا فإنه يجوز له الاستمرار فيما يفعله، وإذا صارا مطاردين، عليهما تحمل العواقب (الأمر يشبه ما شرحنه في الفصل الثاني مع نهاية الفقرة الثالثة عشرة حول قتل أهل شكيم بحسب رأي الرابي موسى بن نحمان).

١١- وفي تفسير الرابي مائير إريك لكتاب «حسيديم» (النسخة الخاصة بمؤسسة الحاخام كوك)، فهو قد أشار إلى «التوسافوت» في فصل «عفودا زارا».

١٢- وهذا ما يشبه ما ورد في كتاب «أور هحاييم» الذي فسر لنا أنهم حاولوا الدفاع عن شكيم وحمور، ولكنهم قُتلوا.

١٣- وفي تحديثات الرابي يوم طوف بن أفراهام (الإشيبلي) حول «عفودا زارا» (١: ٢٦) حيث كتب: «وهناك من يسمح بإعطاء الطفل اليهودي لامرأة من الأغيار لترضعه، ولكنهم يقولون أيضًا أنه ثمة شك أن هذا سيعرض الطفل للخطر في المستقبل».

(*) نفتالي تسيفي يهودا برلين: من كبار الحاخامات، رئيس مدرسة لوزين الدينية الشهيرة، وتوفي في عام ١٨٩٣ م.

(**) آشير بن يحيئيل من أوائل الشراح في القرن الرابع عشر.

١٤- اختلف حافت يائير نفسه على هذا كما سنورد لاحقاً.

١٥- هكذا ورد في «حايي آدم» شرائع الصيصة القاعدة رقم ١١ الفقرة ٤٢، وبإسهاب أكثر في كتابه «بينات آدم»: «ها نحن نختلي بالأغيار، رغم أن هذا لا يجوز؛ لأنهم مشتبه فيهم بأنهم يسفكون الدماء، ويتم عقابهم أشد العقاب؛ لأنهم يستحلون دماء اليهودي».

١٦- الرمز ٢٠: «راجع في «حايي آدم» الذي كتب عن سفك الدماء».

١٧- وهذا رأي «حافت يائير» نفسه في الرمز ٧٢، في رده على الراي ميئر، ومن بين ما يقول: «كان العقاب يتم حينها رغم عدم وجود اشتباه في سفك الدماء، ولكن ثمة مخاوف مع ذلك، ويبقى فحسب الشك في معايشة الأغيار للبهائم؛ لأنه يظل أمراً فظيماً، لذلك لم يتحدث «شولحان عاروخ» عن أي تخفيف للعقوبة على رجل أو امرأة إسرائيلية، رغم أن الفقرة تتحدث عنها أيضاً».

١٨- ويفسر مائيري عن السنهدرين (٧٢: ١) أن هذا هو مصدر ما ورد في الجمارا من أن التوراة قالت: «إذا جاء لقتلك أسرع بقتله».

١٩- ونلفت الانتباه إلى أن الراي موسى بن نحمان في حديثه عن شكيم (تكوين ٣٤، ١٣)، يقول إن التسبب في أذى هو تنفيذ لإحدى فقرات شريعة الأحكام، وليس السرقة؛ على كل حال فمن يفعل هذا يستحق القتل؛ لأن هذا ذنب متعمد (وراجع أيضاً ما جاء في «التوسافت» في «بابا متسيعا» ٧٠: ٢).

٢٠- كما تم تفسيره في «عفودا زارا» ٥٣: ٢، وفي «بابا بتر» ١١٨: ١-٢؛ وراجع ما ورد حول سفر صموئيل والقضاة. وقد أسهبنا في تفسير هذا الأمر في مقال «ملكية الأرض».

٢١- ويصعب تخيل حرب مع أمة من الأغيار لا يكونون قد تعدوا على الوصايا السبع؛ لأنه لا يوجد سبب لمحاربتهم، وبالتالي فالأمر محذور؛ وهم أيضاً لن يبدوا بمحاربتنا إذا كانوا فعلاً يحافظون على وصايا نوح السبع.

بالإضافة إلى أنه تجدر الإشارة إلى أنه إذا كانت الأمة تضم قلة من الأغيار يحافظون على الوصايا السبع، فمن الطبيعي أن هؤلاء الأغيار مشكوك فيهم بشكل أقل في كونهم خطراً على إسرائيل، ونسبة كونهم مطاردين لنا فيما بعد هي قليلة مقارنة ببقية الأغيار، كما ذكرنا (وسناقش لاحقاً عدداً من المبررات تسمح بقتلهم في وقت الضرورة).

٢٢ - وقد أسهبنا فيما قال الرابي موسى بن نحمان في الفصل الثاني (في الفقرة ١٣).

ويجب ملاحظة أننا نرى من الرابي موسى بن نحمان أنه ليس ثمة ضرورة أن نعرف جميع التفاصيل، متى وكيف تعدى على الوصايا السبع؛ لأن شمعون وليفى بالتأكيد لم يعلم كيف تعدى كل فرد من أهل شكيم على الوصايا السبع؛ إلا أن كونهم جزءاً من أهل شكيم يجعلهم يستحقون القتل (وراجع في الفصل الثاني حول القضية ذاتها في ١٥).

٢٣ - في بداية الفصل العاشر من شرائع عبادة الأوثان.

٢٤ - ثمة إشارة للأمر لدى الرابي موسى بن ميمون الذي قال إن «جميع أصحاب شكيم يستحقون القتل». «أصحاب شكيم» هو تعبير مستقى من سفر القضاء (الإصحاح التاسع)، الذي يصف رجال المدينة بأنهم أصحاب المدينة؛ لأنهم من قرروا من سيبقى في المدينة. وأراد الرابي موسى بن ميمون القول بأن أهل شكيم حددوا بأفعالهم واقع عدم استجابتهم لما فعله شكيم، ولا يستطيعون الزعم بغير ذلك، كما فسرنا في المتن.

٢٥ - في هذا السياق يجب تفسير أقوال الرابي موسى بن ميمون في بداية الفصل السادس من شرائع الآراء: «يتم خلق الإنسان ليكون مرتبطاً بأفعال وآراء أصحابه وأقرانه، ويتنمي لعادات أهل دولته، ولذلك فعلى كل شخص أن يكون على اتصال بالصالحين، والجلوس في حضرة الحكماء للتعلم منهم، والبعد عن الأشرار». ولذلك فإذا كان ثمة أناس صالحون يعيشون في دولة ظالمة، عليهم الذهاب إلى مكان يمتلئ بالصالحين، وإذا لم يستطيعوا فعل هذا، فليعيشوا وحدهم».

٢٦ - نشرح تلك الأقوال أكثر: أدرك الرابي موسى بن ميمون أنه يستحيل قتل أهل شكيم؛ لأنهم يتعدون بشكل عام على الوصايا السبع، رغم أن هذه الجرائم هي ما خلقت لشكيم الجو المناسب ليرتكب فعلته.

بمعنى أن كل فرد من الأغيار بتعديه على الوصايا السبع، يساهم بشكل أو بآخر في خلق جو عام يؤثر على بقية الأغيار في أي مكان، لكن بحسب الرابي موسى بن ميمون، لا يُسمح بقتل جميع الأغيار في دول مجاورة، بل فقط أهل المكان، أهل شكيم في هذه الحالة.

٢٧ - وبطبيعة الحال، لا نسرع في قتلهم؛ لأنهم تعدوا على الوصايا السبع فحسب وفقاً للآراء المختلفة.

٢٨- راجع «بابا بتر» ٤٧، نهاية الصفحة الثانية.

٢٩- كما فهمنا من الفصل الثالث (الفقرة ٢٣) عندما ناقشنا مسألة من يغلق الطريق، وتوصلنا إلى أن المطارد السلمي يعد مطاردًا.

٣٠- وثمة تحديث لدى اليهود في مقابل الأغيار، بخلاف ما قاله الراي شموئيل شنيئورسون؛ لأنه حتى وفقاً لما قاله، فإنه يُحظر على غير يهودي ثالث أن يتدخل ليقتل واحداً من أجل إنقاذ الثاني، وهو الأمر الذي يختلف في حالة اليهود، فكل اليهود مأمورون بإنقاذ اليهود، حتى وإن كان الثمن هو حياة غير اليهودي. وعلى كل حال، ففي وقت الحرب يعد الجميع مطاردين، وليس ثمة موضع للفرقة.

٣١- وما كتبناه في الملحوظة ١٦، من أن هناك فرضيات تقول بعدم استخدام هذه الرخصة في جميع الحالات - هذه الفرائض لا ترتبط بوقت الحرب؛ لأنها تتأسس على حقيقة أنه يُسمح بفعل كل شيء من أجل استقرار العالم، وفي وقت الحرب - تحديداً القتل من هذا النوع هو الذي سيؤدي إلى استقرار هذا العالم.

٣٢- راجع أيضاً كتاب «يسود مورا» للراي أفراهام بن عزرا (*): «وذكر مغزيين حول مجموعة المديانين: الأول: أمر جلال، والثاني: أنه في نيتهم إيذاؤكم بعد موت بنت رئيسهم».

وهوما يتفق مع ما ذكرناه: أولاً: هم يستحقون القتل على كونهم مخطئين، ويؤثرون بالسلب على غيرهم. ثانياً: لا يجب أن نتوقع أننا نستطيع إصلاحهم ودفعهم إلى التوبة، فهم يضمرون لنا الشر.

٣٣- تقول هذه الفرضية إنه لا يجب أن نتوقع منهم توبة صحيحة أيضاً بخصوص الأطفال الرضع، كما سنشرح في نهاية الفصل.

٣٤- التي ورد فيها: «فالذي خاف كلمة الرب من عبيد فرعون هرب بعبيده ومواشيه إلى البيوت» (الخروج ٩: ٢٠)، وكذلك العبيد والمواشي لم تمت بسبب الوباء (انظر أيضاً ما جاء في الراي شلومو بن يتسحاق ٩: ١٠).

٣٥- وهو مثبت أيضاً في «هبأيت يوسف»، «يوريه ديعا» ١٥٨، في الكلمات التي تبدأ بـ «وما كتب».

(*): الراي أفراهام بن عزرا: من شعراء العصر الأندلسي، لغوي وفيلسوف في القرن الثاني عشر.

٣٦- وهذا ما قاله بخصوص موضوعنا: «أيضًا في شرح «هابيت يوسف» لكلمة: لا تخفضوا، يقول أن الأمر يجوز، وفي كتاب «الأعمدة الذهبية» نجد ثمة اختلافًا مع كتاب «سفتي كوهين».

وتفسير كلامه: «وفقًا لمنهج كل من «هابيت يوسف» و«سفتي كوهين» (كما تعلمنا في الفصل الثاني)، يُسمح بقتل غير اليهودي الذي لا يحافظ على الوصايا السبع. وتشدد في هذا الشأن كتاب «كوس يشوعوت»^(*): «تشددت «التوسافوت» في فصل «عفودا زارا ٢٦ - ٢»، في تفسير كلمة «لا تخفضوا» من خلال مقولة «أفضل من في الأغيار يُقتل»، وبرروا الأمر بأن هذا يكون في ساعة الحرب. لكن بحسب «هابيت يوسف»، لم يكن واضحًا ما هو الأمر الذي يصعب على «التوسافوت» استيعابه، فإن «لا تخفضوا» ليس إلزامًا، وليس ثمة تناقض بين هذه الكلمة وبين مقولة «أفضل من الأغيار يُقتل»! ويفسر كتاب «يد إياهو»، أن «الأفضل من الأغيار يُقتل»، لا يقتصر الأمر على أنها ليست إلزامًا، بل هي «بمثابة النصيحة لأول وهلة»، وأن هذا بالفعل ما يمكن فهمه من إضافة الكلمات لمقولة «أفضل الأفاعي تحطم مخها»، ولذلك وجدت «التوسافوت» صعوبة في كون هذا يتناقض مع حكم «لا تخفضوا»، أي أنه ليست ثمة إلزام في الأمر.

ولذا تم تبرير الأمر بأن «أفضل من في الأغيار يُقتل»، هذا في وقت الحرب؛ لأنه حينها بالفعل ثمة إلزام في الأمر.

٣٧- ونفهم أن هذا الاقتراح مُلزم، فإذا كان هناك خوف كبير على حياة يهودي، علينا إزالة هذا الخطر بطريقة شرعية (وكما هو مثبت في الملاحظة السابقة باعتبار أن هذا الاقتراح ملزم، وليس فقط مجرد نصيحة؛ والمقصود من كلمة «اقتراح» أن التوراة لم تأت بوصية جديدة هنا، بل هي تعلمنا كيف نتعامل مع الواقع فحسب، وبالتالي فنحن نتعلم من هذا ما يجب فعله).

٣٨- وفي هذه الحالة مباح قتل إسرائيل أيضًا، وليس الأغيار فحسب.

٣٩- أي أن مقصده ببساطة بكلمات «غير اليهودي الذي في الحرب بين سائر الأغيار المحاربين»، هو شخص موجود هنا بالفعل، لكنه ليس ضمن «المقاتلين»، بل هو فحسب

(*) كوس يشوعوت: هو أحد أجزاء كتاب «أسطورة الكؤوس الأربعة» للرابي شلومو ففنهيم (١٧٤٠ - ١٨١٤م)، والذي يناقش مواجهة الإنسان لمصيره بأسلوب يمزج بين الواقعية والرومانسية من خلال عدة مراحل تمثلها هذه الكؤوس.

موجود بجوارهم ؛ لأنه إذا كان ضمن المحاربين (أي جندي) عدوًّا، بالتأكيد أنه سيعد حينها مطارِدًا، ويستحيل تسميته «شخصًا صالحًا»، كما ذكرنا سابقًا.

٤٠ - وورد كذلك في «بئر هجولا»^(*)، الفقرة السابعة ؛ وبطريقة متشابهة كتب الراي «زئيف يابتنس»^(**) «في ملاحظاته على كتاب «شيفيط ميهودا»^(***)، وفي مصادر أخرى.

٤١ - يجب التحذير قبلها؛ لأن اليهود في قلوبهم رحمة ويميلون لفعل الخير، وبحسن نية يعتقدون أن الأغيار مثلهم، وبالتالي يتم التعامل معهم بحسن نية ؛ ولا يدركون أن واقع الأغيار أمر مختلف؛ لأنهم بطبعهم لا يحملون رحمة بداخلهم، والصرامة هي التي تُخضع رغبتهم الشريرة وتسمح بإصلاحهم. ثمة مثال لهذا الخطأ نجده في قصة الملك آحاب الذي تعامل بحسن نية مع ملك آرام (ملوك أول، الإصحاح العشرون)، وحينئذ أيضًا أدرك الأخير أن الملك اليهودي فعل ما فعله لأن اليهود «رحماء»؛ وللأسف أيضًا في زمننا هذا نرى إلى أي مدى صدقت المخيلتا والمشناه في هذا، إلى أي مدى الصرامة تُخضع رغبتهم الشريرة وتساهم في إصلاحهم، وإلى أي مدى من يفعل هذا يسفك دم إسرائيل (وقد حذر الراي مليونافيتش كثيرًا من هذا).

٤٢ - ببساطة، فإن شعب العماليق وبعض الشعوب الأخرى استحققت القتل؛ لأننا قد أمرنا بعدم الحفاظ على حياة الأمم السبع وشعب العماليق. وقد ورد أن داود قتل كل رجل وامرأة حتى لا يرووا هذا لأخيش، أي أن داود حرص على ذلك، رغم أن هؤلاء الناس لم يكونوا ضمن هؤلاء الشعوب السبع، بل كانوا يعيشون بجوارهم؛ لأن ثمة شك في أن يذهبوا ليحكوا ما حدث للملك أخيش، وهو ما سيُعرض داود ورجاله للخطر.

٤٣ - وفي هذا السياق يبدو لنا بوضوح الإلزام بقتل كل ذكر في الحالة التي نحتل فيها أرضًا تخص العدو، الذي لم يستجب لدعوتنا للسلام؛ لأن بقاء هؤلاء الذكور الكبار سيمثل خطورة على سلطتنا في نفس الموضوع. لكننا لن ندخل في إيضاح هذا الحكم الذي يتعلق بحرب احتلال وليس بـ «مساعدة إسرائيل من أيدي العدو»، كما كتبنا في المقدمة.

(*) «بئر هجولا»: أحد أعمال الراي يهودا ليفا بن بتسلئيل، ويناقش فيه مسألة حرية التعبير والرقابة على الإبداع الديني.

(**) هو الراي يعقوب عمدين بن تسيفى: رجل دين وباحث في القرن ال ١٨.

(***) «شيفيط ميهودا»: هو كتاب من تأليف الراي أفراهم اجر ملوبلين، ويناقش فيه عددًا من الأمور الفقهية.

٤٤ - يتعلق الأمر بغير البالغين، ولا نقصد سنًا محددة؛ لأنه لدى الأغيار لا يتم تحديد البلوغ والصغر كما يتم الأمر لدى اليهود، بل بحسب ذكاء وفطنة كل شخص.

٤٥ - ويجب مناقشة ما إذا كان الحظر يتعلق فقط بعبدة الأوثان، أو بكل الأغيار الذين لا يحافظون على الوصايا السبع؛ راجع هذا في كتاب «بري مجاديم».

٤٦ - وببساطة فهم يربحون من هذا، إنهم لن يكبروا بطريقة غير صحيحة، وبالتالي سنضطر إلى قتلهم (مثل قصة مورير وسورير). ويبدو أن هذا كان مقصد معلمنا بحايي في بداية كلماته «لأن الرب تبارك وتعالى يستأصل جذور قوتهم من أعلى، ما نفعله لهم بأسفل، كأننا لم نفعل شيئًا»، أي: لأنه أمر مفروغ منه، يجب استئصال جذور هذه الأمة وقوتها الروحانية كلها (أي جميع قادتهم وزعمائهم)، لن يجد هؤلاء الأطفال مكانًا يعيشون فيه عيشة صالحة؛ لذا فمن الأفضل قتلهم من الآن.

٤٧ - مثال مشابه: قتل الرب جميع أهل آحاب، ويبدو من الفقرات أنه قتل الأطفال الرضيع أيضًا، ولم يُبق على أي بقايا لنسل آحاب (ملوك ثانٍ ٩-٩، ١١-١). ويبدو كذلك أنه لو لا فساد، لكانت أفعاله صالحة ومقبولة؛ وببساطة فهو يقتلهم، حتى لا يكبروا فيمثلوا خطرًا في المستقبل علينا.

٤٨ - بالإضافة إلى ذلك، وجدنا أنه ثمة مفهوم للقتل وفقًا للحظر، كما قال الرابي موسى بن نحمان (اللاويين ٢٧: ٢٩) عن الحرب مع الكنعاني ملك عراد (العدد ٢١: ١-٣): «... من يُجرّم الشخص الذي لا يخصه مثل المحاربين ومن يندرون النذور (إذا أعطيتني هذا الشعب في يدي فأقوم بتحريم مدنهم) - يموت كل فرد منهم؛ لأنه نوى تدمير الأعداء». يبدو بالفعل أنه ليس ثمة سبب للسماح بالقتل، إلا في وضع يكون فيه ثمة احتمال بالسماح بهذا - فالتحريم يضيف صرامة وإلزامًا؛ ولذلك لم تُسهب في هذا هنا، وسنسهب - بإذن الله - في الأمر عندما نناقش مسألة الملكية والشعب لدى إسرائيل (لأنه هناك يكمن التحديث الخاص بالتحريم).





تعهد إيذاء الأبرياء

ناقشنا في الفصل السابق إلحاق الأذى بالأغيار في الحرب، ورأينا أنه بخلاف شرور الأغيار، «الذي يتجلى وقت الحرب»، كان هناك بعض المواضع التي أبحنا فيها قتل الأبرياء، إذا كان عدم قتلهم سيساعد العدو. سنناقش في هذا الفصل الحالات التي نُلحِق فيها الأذى، تحديداً، بالأبرياء، وسنوضح متى تكون هناك ضرورة لفعل هذا.

١- قتل الأبرياء من مملكة صالحة - عرض التساؤل

ستتطرق في البداية إلى هؤلاء الذين نحن على يقين أنهم أبرياء؛ لأن مملكتهم تؤذي أفرادها، وهم لا حول لهم ولا قوة. فالمملكة تأخذ رجالها وتجبرهم على الخروج إلى الحرب التي تتعرض فيها حياتهم إلى خطر كبير يصل إلى حد القتل.^(١)

لماذا يُلزم الملك رجال مملكته على الخروج للحرب وتعريض حياتهم للخطر؟ نحن لا نتحدث هنا عن إلحاق الأذى بشخص ما؛ لأن وجوده يعيقنا عن قتل الأشرار؛ لكن الأمر يتعلق باستغلال حياة بريء لإلحاق الأذى بالملك.

٢- ضرورة المُلْك

نلاحظ أن خوض حرب هجومية هي ضرورة مثبتة للإنسان بشكل عام، ونتوسع قليلاً في شرح الأمر:

منذ أن قتل قابيل هابيل^(٢)، وثمة خطر كبير يحدق بسلامة الإنسانية، وهو خطر القتل والعنف، وكما ورد في الجمارا في «عفودا زارا (٤: ١)»:

«ويُفعل الإنسان كالسمك في الماء» فالسمكة الكبيرة تبتلع أصحابها من الأسماك الصغيرة، ولولا الهلع والخوف من الملائكة، لابتلع الإنسان الكبير أخاه الصغير. وهنا يقول الراي حيننا نائب الكهنة كنا نصلي بصدق للملائكة، ولولا خوفنا منهم لانتصر الشر على الإنسان.

تاريخ الإنسان يجربنا بضعفه أمام الشر، فالضعيف يجد صعوبة في مواجهة القوي، والصادق أمام المجرم والقاتل والسارق.

وكانت الملائكة دائماً هي من توظف الضمائر، وتنبه الإنسان إلى أنه يرتكب ذنباً، وتؤيد النوايا الحسنة وترفض نظيرتها الشريرة، وتحذر الأختيار من الأشرار لئلا يبتلعوهم، وتهدف الملائكة دائماً إلى إصلاح الناس بشكل عام، وكما تشير الجمارا في فصل «آفوت ٣ - ٢»: «الصلاة بصدق للملائكة».

وكما يقول الراي موسى بن ميمون في «موريه نفوخيم» (الفصل الثالث، ٤٠):

ينشأ الإنسان على فطرته [طبيعة الإنسان تلزمه باتباع أقرانه]، وطبيعته كبقية أصحابه وليست كبقية البشر. لا يمكن بشكل عام لإنسان قتل صاحبه إلا إذا أمره قائد يطيع ما يقوله. (٣) وتلك هي طبيعة الإنسان، فالبعض خُلق ليكون قائداً، والبعض الآخر عليه أن يتبع هؤلاء القادة... ومنهم من خُلق وثمة إلزام عليه بفعل أمر محدد... وهناك ملوك تطيع الله، وهناك من يخالفه. (٤).

وكما جاء في كتاب هحينوخ (شريعة ٤٦):

نُظهر للجميع أن الملك يحكم الأرض كلها، ولولاه لقتل الناس بعضهم البعض، ولصار القتل أمراً مباركاً.

بدون سلطة مركزية، لا يمكن أن يصير وضع الإنسان مستقرًا أو هادئًا، وهو ما يعود بالمصلحة على الجميع، كما يُحسّن هذا من خلقه ليصير أقوى، فيصير هناك ملوك أصحاب نفوذ وقوة.

ومن هنا، فإنه ثمة رجال في هذا العالم مستعدون للتضحية في الحرب بأية وسيلة، فالمالوك يجاربون حتى الرمق الأخير، لكن ثمة احتمال أن يكون هناك إكراه للموت أو للتعرض لخطر كبير من أجل الملوك. ففي الحرب، ثمة مخاطر كبيرة وكثيرة، ويمكن في ساعة الخطر إجبار الجندي على البقاء في ساحة المعركة ليحارب، وإن كان ذلك الأمر يعد بمثابة إضعاف لموقف الملك القوي.

لكن يُسمح بالانتحار أو التضحية بالنفس (حتى ولو ليس من أجل الملك)^(٥)، ولو حدث أن الملك انتحر أو ضحى بنفسه بين جنوده، فإن هذا هو الأمر الصواب؛ لكن التضحية بالنفس لا تبرر تعريض جيش كبير صاحب عدد كبير من الرجال للخطر. الجيش والشرطة ينطوي العمل فيهما على إجبار وعلى تضحية بالنفس كبيرة، لكن هذا لا يشمل الانتحار، ولا يمكن إقامة مُلك في ظل عدم وجود شرطة وجيش^(٦).

ونجمل القول: إذا كان ثمة ملك لا يستطيع إجبار مواطنيه من أجل الحرب، فإن قوته تصير محدودة، وليس ثمة شك أنه إن عاجلاً أو آجلاً، لن يستطيع الصمود أمام الأشرار الذين لن يترددوا في إيذاء الأرواح من أجل تحقيق نصر.

٣- جماعة ومملكة

وفقاً لما كتبناه سابقاً، يتضح أن إقامة مُلك هو أمر يشبه وضع جماعة من الناس تطبق مبدأ «الفرد يضحى لصالح المجموع». وإذا لم يكن للملك قوة الإجبار والإكراه - سيكون جميع أهل مملكته في حالة خوف من الموت بسبب انتصار الأشرار في العالم. فالشر في العالم يضعنا أمام وضع يصير ضرورياً فيه أن يتم التضحية بالبعض من أجل صد الأشرار - وإذا لم يحدث هذا سيموت الجميع وستصير فوضى وهرج ومرج ينتهي إلى انتصار الأشرار.

ماذا يكون الحكم في حالة «امنحونا واحداً منكم لنقتله»، أي الحالة السابقة، لدى الأغيار؟ «تناولنا فيما سبق (في الفصل الثالث، الفقرات ٨-٩) هذه المسألة، وأوضحنا أيضاً بحسب «باراشات دراخيم» أن الأغيار ملزمون ببذل النفس عن القتل. وفي مثل هذه الحالة، يتفق الحكماء في أنه يمكن عمل قرعة لتحديد الشخص الذي سيضحى بحياته من أجل البقية؛ لأن الفرضية هي الحل المطلوب، وتعلمنا هنا أن الفرضية هي معيار الحكم في مثل هذه الحالة لدى الأغيار.

سنطرح مثلاً لهذا النوع من القرعة، في حالة زرع الأعضاء، ففي هذه الحالة يمكننا أن نطيل من حياة جميع أفراد المملكة عن طريق إنشاء «بنك التلقيح»^(*)، أي: أن كل فرد ملزم، بأنه إذا تعرض إلى خطر وكانت حياته على وشك الانتهاء - أن يتبرع بأعضائه ليطيلوا بها عمر أشخاص آخرين، ومقابل هذا - إذا احتاج هو إلى زرع أعضاء معينة، يمكنه أن يحصل عليها من آخرين.

(*) يقصد الكاتب بنكاً للحيوانات المنوية، وربما يقصد أيضاً بنك الأعضاء البشرية.

هذا الأمر محظور لدى اليهود؛ لأنه في اللحظة التي يُقتل فيها شخص من أجل الحصول على أعضائه، فإننا بذلك نكون قد قتلنا شخصاً من أجل حياة شخص آخر، وهو الأمر الذي حظرته جميع كتب الفتاوى اليهودية، وسنسهب بعون الله في الأمر أكثر عندما نناقش القانون الجنائي لدى اليهود. أما لدى الأغيار، فليس ثمة فرضية لحظر هذا: فالجميع لديهم سيريح من الأمر، وفي هذه الحالة، ليس ثمة حظر لقتل شخص من أجل إنقاذ شخص آخر؛ لأنه ليس ثمة فرضية لوجود مثل هذا الحظر. الفرضية هي تحديداً: السماح بالأمر من أجل أن نربح حياة أخرى.

الأمر مباح أيضاً عندما لا نعرف على وجه الدقة: من هؤلاء الذين سيموتون بعد عملية الإنقاذ. على سبيل المثال: هزة أرضية تُسقط بناية. العشرات عالقون تحت الأنقاض، وليس ثمة طريقة لإنقاذهم بطريقة يدوية ومضمونة قبل أن يموتوا جميعاً من الجوع أو الشراب. والوسيلة الوحيدة لإنقاذهم هي استخدام جرار لاقتحام البناية ونقل الأنقاض، لكن بعضهم سيصاب بسبب الأنقاض التي ستسقط فوقهم^(٧). الأمر مباح لدى الأغيار: فالقتلى لا يمكنهم الزعم بأن «حياتهم أهم» في مواجهة هؤلاء الذين بقوا أحياء؛ لأنه بطبيعة الحال سيموت الجميع لولا ما حدث، ولذلك فإنه ليس ثمة فرضية لحظر الأمر.

كما يمكن أن نقرر من البداية أننا سنعقد قرعة، أو تقسيم الخطر. على سبيل المثال: جماعة من الناس تسير في الصحراء، ومياه الشرب التي بحوزتهم نفذت، والطريقة الوحيدة لإنقاذهم هي التوقف في مكان مأهول، لكن الطريق إلى هذا المكان مليء بالأسود المفترسة. ومن أجل أن ينقذوا أنفسهم من خطر هؤلاء الأسود، عليهم أن يضحوا بأحدهم لتأكله تلك الحيوانات المفترسة، ويتم إنقاذ حياة البقية. فقامت الجماعة بتحديد الضحية بحسب الوقت الذي ستهاجمهم فيه الأسود: إذا ما جاءت الأسود في الساعة الأولى من الرحلة، فسيلقون لها بفلان وفي الساعة الثانية، علان، وهكذا. والأمر مباح لدى الأغيار: فليس ثمة فرضية لحظر القتل هنا؛ لأنه بدون القيام بتلك الخدعة سيموت الجميع، ومن المنطقي استخدام هذه الوسيلة لإنقاذ الجماعة.

ونقول عن المملكة المشابهة لهذه الأمثلة: في المملكة نحن نقرر توزيع الخطر على الأفراد، بحيث يضطر بعض الأفراد أن يضحوا بحياتهم؛ لأن هذا أفضل من أن يتأذى الجميع من انهيار المملكة، كل شخص يُعرض حياته للخطر، سيضحى بحياته لصالح المملكة، لكن في نهاية

الأمر، الجميع ربح من الأمر. والفرضية تحتم القيام بهذا، وليس ثمة سبب لدى الأغيار لحظر الأمر، إذا اتضح أن هذه هي حقيقة الوضع.

وكما كُتِب في («عامود هيماني» - نهاية الفصل السابع عشر):

ولذلك فإنه يُسمح بتعريض حياة الأفراد للخطر في المملكة، لصالح سلامة الجمهور كله^(٨).

وبكلمات أخرى يمكن القول: إن حظر سفك الدماء بين أبناء نوح هو حظر القتل الذي يساهم في الحفاظ على استقرار العالم. لكن أثناء الحرب، لا يمكن الاستناد إلى مثل هذا السبب لحظر القتل، حتى تتعامل الأمة مع الأشرار والمجرمين الذين بداخلها، ومع الأعداء الذين خارجها، وحتى يمكن للصالحين التغلب على المجرمين ويظل هذا الوضع صحيحًا، ما دامنا لم نصل إلى آخر الأيام، عندما: «لا يحمل غير اليهودي على غير اليهودي سيفًا، ولا يعلن عليه الحرب»^(٩).

٤- قتل العدو مثل قتل رجالنا

إذا كان مباح لملك ما قتل رجاله لضرورة الحرب، فإن نفس الفرضية نلجأ إليها أيضًا فيما يخص أفراد مملكة الأشرار. في حرب الصديقيين ضد الأشرار نحن نفترض أن الشر سيُلحق بنا الأذى في نهاية الأمر، إذا سمحنا له بذلك^(١٠)، وحتى رجال مملكة الشر سيطوهم الأذى، وإن لم يكن الآن فبعد حين.

وفي حقيقة الأمر، فنحن نزعم تجاه كل فرد في المملكة الشريرة: أنك إذا كنت تنتمي للملك الشرير، فأنت تتحمل مسؤولية أنك تساعد القتلة؛ وإذا كنت لا تساعد، فيجب عليك مساعدتنا نحن، وقتلك مباح كما نفعل مع أفراد مملكتنا (لأننا جميعًا نواجه نفس الضائقة، وفي مثل هذه الحالة، يُسمح بقتل البعض لإنقاذ الكل).

تلك الفرضية تبيح تعمد إيذاء الأطفال الرُضع والأبرياء، إذا كان هناك حاجة لهذا في قتل الأشرار. فعل سبيل المثال: إذا كان إيذاء أطفال ملك شرير سيضغط عليه حتى يتوقف عن شره، يمكن إذًا إلحاق الأذى بهم (حتى دون الفرضية التي تقول إنه ربما يكبرون ويصيرون أشرارًا). (راجع نهاية الفصل السابق).

٥ - العلاج: إجمال أسباب السماح

سنُجمل الآن الأسباب المختلفة التي رأيناها حتى الآن، للسماح بالإيذاء المتعمد للأبرياء (أي: العلاج عن طريقهم، وليس الإنقاذ منهم):

أ- يُسمح لليهودى العلاج على حساب حياة غير اليهودي.

ب- وفقاً لما قاله الراي شموئيل شنيئورسون، فإن الأغيار ليسوا ملزمين ببذل النفس عن القتل، ويُسمح ببساطة لغير اليهودي بالعلاج على حساب حياة غير اليهودي. وبحسب «باراشات دراخيم» فإنه يُحظر ذلك، وأيضاً بحسب الراي شموئيل شنيئورسون، رأينا آراء تقول بأنه ثمة إلزام ببذل النفس في حالة العلاج، و فقط في حالة الإنقاذ، يُسمح لغير اليهودي بقتل غير يهودي آخر لينقذ حياته.

ج - يُسمح للمملكة بالإيذاء وبالعلاج على حساب بعض الأفراد، إذا كان هذا سيفيد المجموع؛ وهذا الأمر صحيح أيضاً، سواء تجاه أفراد المملكة أو تجاه الأفراد الذين ينتمون لمملكة العدو.

٦ - سلم الأفضليات

- سنقوم الآن بترتيب سلم أفضليات لإيذاء الأعداء، بحسب ما تعلمناه حتى الآن:
- نحن في الأساس نحارب المطاردين أنفسهم أو من يساعدهم عن عمد.
 - نحن نحارب من يُتهم بمساعدة الأشرار والقتلة؛ وبالتالي فهم يستحقون القتل لتعديهم على الوصايا السبع.
 - لو كان ضرورياً، نُلحق الأذى أيضاً بالأبرياء الذين يساندون القتلة (حتى وإن كان رغماً عنهم).
 - لو كان ضرورياً، نُلحق الأذى بالأبرياء الذين لا يساعدون القاتل.
 - بحسب «باراشات دراخيم» في الحالة الأخيرة سنضطر لدراسة الأمر؛ لنرى أية طريقة مناسبة لقتل هذا النموذج من الأبرياء، فإذا كان إيذاء هذا النوع منهم سيؤدي إلى إنقاذ عدد قليل من المملكة الصالحة - لا يمكن السماح بهذا؛ لأنه ليس ثمة سبب لتفضيل حياة أفراد المملكة الصالحة على حياة أبرياء في المملكة الشريرة^(١١). وبالفعل

عندما نضع حياة مقابل حياة أثناء الحرب - علينا التدقيق أيضًا في الحالة الخاصة التي نواجهها، وكذلك دراسة الأمر بشكل عام، بحيث إنه يجب على الخيار أن يكونوا أقوى بقدر الإمكان بأقل الخسائر الممكنة (وكما سنسهب فيما بعد في اعتبارات الانتقام). وكل هذا في الحرب بين الأغيار. لكن في حالة الحرب بين اليهود والأغيار، ببساطة نُفَضِّل قتل الأغيار لإنقاذ اليهود؛ لأن حياة بني إسرائيل لها الأفضلية كما رأينا في الفصل الرابع؛ وأكثر من ذلك فاليهود هم هؤلاء الذين يصلحون العالم ويطبّقون كلمة الرب (وخاصة الوصايا السبع) في العالم كله.

٧ - الانتقام

إحدى الضرورات القائمة في مسألة إيذاء الأشرار هي الانتقام. من أجل الانتصار على الأشرار، يجب التعامل معهم وفقًا لمبدأ الانتقام «العين بالعين والسن بالسن»^(١٢).
وكما جاء في سفر الجامعة (٨: ١١):

لأن القضاء على العمل الرديء لا يجري سريعًا؛ فلذلك قد امتلأ قلب بني البشر فيهم لفعل الشر.

ويفسر ابن عزرا (اتساقًا مع ما قاله الرابي شلومو بن يتسحاق):

ما دام لم يتقم الإنسان للشر الذي حدث له، سيظل قلبه مليئًا بالبغضاء^(١٣).

أي: أن الانتقام هو ضرورة حيوية لرد المجرمين عن أفعالهم المشينة^(١٤) وحتى يزداد الصديقون بصدقهم^(١٥) وعلى قدر الشر كان الفعل^(١٦) الضروري المضاد له^(١٧).

وكما ورد في مزامير داود (نهاية المزمور الثامن والخمسين):

يفرح الصديق إذا رأى النعمة، ويغسل خطواته بدم الشرير، ويقول الإنسان إن للصديق ثمرًا أنه يوجد إله قاضٍ في الأرض.

ويفسر الرابي شلومو بن يتسحاق:

ويقول الإنسان إن للصديق ثمرًا. وإذ يقول الخلق إنه هناك ثمرات في أعمال الصديقين التي أقامها الرب لهم بانتقامهم.

ويقول الراي موسى بن ميمون في «موريه نفوخيم» (١ : ٥٤^(١٨)) حول ضرورة الانتقام:

وكذلك نجد في أفعاله تبارك وتعالى أنه جلب للإنسان حرماناً كبيراً بالموت، سواء بموت أحد الأقارب أو الأصدقاء، كالابن أو الحفيد، وفي بعض البلاد كان يقتل كل ذكر بالسيف... ويجب على رئيس الدولة الذي كان نبياً^(١٩) أن يقيم الأحكام والشرائع بين جنات دولته، ويقيم في بعض المرات ولقليل من الناس عمليات الانتقام، (على أن يكون صاحب حمية تجاه ما يجب الالتزام به، ولا يتقاعس عن تنفيذها، حتى يلتزم الناس أيضاً، لكن لا يغضب أحداً أو يتربص به، وإنما يفعل ما يجب الالتزام به تجاه شعبه، فلا يُلغى ما ورد في التوراة من أمر فناء الشعوب السبعة، فافعلوا ما أمركم به الرب ولا تحالفوا شريعته، فاحوا ذكر كل من يخالف العقيدة من طريق الحق، وكل من يمنع وصولها إلى الناس، واقطعوا أوصال عبدة الأوثان؛ لأنهم أخطأوا في حق آبائهم وأجدادهم بدون شك، وهو ما أمرنا به من شرائع ما تزال مستمرة في التوراة وفي كل موضع، وعقاب كل من أخطأ من المدينة حتى ولو كل من فيها^(٢٠)، لمحو الضرر الكبير...^(٢١).

ولذلك، فإننا نرتكب أفعالاً قاسية تهدف إلى خلق توازن صحيح من الرهبة، وحالة لا يمكن فيها فعل الشر. كما فهمنا من شروح الراي موسى بن نحمان لسفر العدد (٦: ٣١)^(٢٢) حول قتل الذكور الرضع من حكم:

كما أمر الرب وقتلوا كل ذكر.

أي أن: إيذاء مدين لبيني إسرائيل (خاصة في الوقت الذي سبق دخولهم إلى أرض إسرائيل محاربتهم أغياراً كثيرين)، يجب أن يتم بشكل صحيح بواسطة قتل الأطفال، وهكذا أمرنا سيدنا موسى.

ووفقاً لهذا الحساب، فإن الطفل لا يُقتل من أجل شره، بل لأنه ثمة ضرورة لقتل الجميع في حالة الانتقام من الأشرار، ولذلك حينما نقتل الأطفال الرضع، فإننا بذلك نحقق الغرض المطلوب^(٢٣). ويمكن أن نتعامل معهم أيضاً، كما تعاملنا مع الجماعة من الناس الذين وردوا في مثال سابق؛ لأن الواقع حددهم هم بالذات ليكون قتلهم إنقاذاً للبقية، ودرءاً للشرور فيما بعد (ويتضح بالفعل أنه يُلحق بهذا الاعتبار بكل تأكيد، اعتباراً آخر أوردناه في نهاية الفصل السابق، من أنهم بطبيعة الحال مشتبه فيهم أن يلحقوا بنا الأذى إذا تركناهم يكبرون).

الانتقام أيضًا يؤثر على صورة القتل. صورة التعامل القاسي مع الأغيار تقودنا إلى تعاملنا معهم وفقًا لمبدأ «الجزاء من جنس العمل»، على سبيل المثال ما ورد في سفر القضاة (١: ٧):

فهرب أدوني بازق، غير أنهم تعقبوه وقبضوا عليه وقطعوا أباهم يديه ورجليه. فقال أدوني بازق: «لقد قطعت أباهم أيدي وأرجل سبعين ملكا كانوا يلتقطون الفتات تحت مائدتي، فها الرب قد جازاني بمثل ما فعلت». وأتوا به إلى أورشليم حيث مات. (القضاة ١: ٦، ٧)

وفي قتل أجاج (صموئيل أول ١٥: ٣٣):

فقال صموئيل كما أثكل سيفك النساء كذلك تشكل أمك بين النساء، فقطع صموئيل أجاج أمام الرب في الجلجال.

والشروح المذكورة عن ذلك، مثل ما جاء من أقوال للرابي ليفي بن جرشوم (*):

رغبنا في المقارنة نابعة من محاولتنا تنفيذ شرائع الرب ونيل مباركته، وفي ذلك فائدة كبرى حتى لا يحارب أحد ضد إسرائيل.

ووجدنا أوصافاً لاذعة للغاية لصور قتل أجاج في أقوال حكمائنا، طيب الله ثراهم، عندما ناقشوا مسألة التعامل بمبدأ «الجزاء من جنس العمل» مع العدو (مدراش رباه، نهاية الفقرة ٣):

«عاملهم بالمثل». يرميها هو قال: «عاملهم بالمثل»، وأضاف آساف (مزامير داود، المزمور ٧٩) «وُرد على جيراننا سبعة أضعاف»، فما هو الضعف؟ الرابي يهودا بن جديا قال عاملهم بالمثل لما فعلوه بيت المقدس الواقع في قلب العالم، وحدثنا حكماؤنا عما ورد في أيوب (١٠ - ٨) «يداك كوتتاني وصنعتاني كلي جميعاً، أفتبتلني؟»

وعندما انتصر داود على موآب وعمون، تعامل معهم بقسوة شديدة (صموئيل ثان ٨: ٢، ١٢: ٣١):

وضرب الموآبيين وقاسهم بالحبل، أضجعهم على الأرض، فقاس بحبلين للقتل وبحبل للاستحياء، وصار الموآبيون عبيداً لداود يقدمون هدايا^(٢٤).

وأخرج الشعب الذي فيها، ووضعهم تحت مناشير ونوارج حديد وفؤوس حديد وأحرقهم في أتون الأجر، وهكذا صنع بجمع مدن عمون.

(* الرابي ليفي بن جرشوم: فيلسوف معروف ومؤلف كتاب مهم بعنوان «حروب الله»، في القرن الرابع عشر الميلادي.

وكما قال الراي ليفي بن جرشوم:

سنة شعوب القضاء فيها يعاقب بقسوة لا مثيل لها، وها هي كانت رغبته في أن يرى ذلك جميع الشعوب فلا يحاربوا إسرائيل^(٢٥).

هذا ما يتضح أيضًا بشدة في مزامير داود (في المزمور ١٣٧):

يا بنت بابل المخربة طوبى لمن يجازيك جزاءك الذي جازيتنا، وطوبى لمن يُمسك أطفالك ويضرب بهم الصخرة^(٢٦).

أي أن: قسوة أهل بابل تجبر الطرف الآخر على التعامل معهم بنفس القسوة،^(٢٧).

وكذلك وجدنا قسوة تجاه السامريين في عهد شمعون الصديق (يوما ٦٩ : ١):

وعلى الفور ثقبوا أعقابهم وعلقوهم في أذنان خيولهم، وكانوا يجرونهم فوق الأشواك حتى وصلوا إلى جبل جريزيم. ولأنهم وصلوا إلى جبل جريزيم، قاموا بحراثته وزراعته بالكراث؛ لأن هذا ما كانوا ينون فعله معنا، وصار ذلك اليوم جميلًا^(٢٨).

وفي حقيقة الأمر، إن الاعتبارات التي تحتم الانتقام بقسوة، مرهونة بسلوك الأعداء وبشكل الحروب في العالم، وعندما يتعامل العدو بقليل من القسوة، فإنه حقًا توجد ضرورة لاتباع مثل هذا السلوك^(٢٩). مثل أقوال الحاخام كوك رحمه الله (في رسائله، الفصل الأول، الصفحة ١٠٠):

وبخصوص أمور الحروب، يستحيل تمامًا في الوقت الذي يكون فيه جميع الجيران كالذئاب الضارية، ألا يحارب إسرائيل؛ لأنهم حينها سيجتمعون عليه لإفنائها، وعلى العكس، كان يمكنه إلقاء الخوف في قلوبهم إذا تعامل معهم هو أولاً بقسوة، أملًا في جلب الإنسانية لما يجب أن تكون عليه^(٣٠).

٨- ما قاله الراي يهودا ليفا بن بتسلييل

سنناقش حالة كل عدو: متى وكيف يباح قتله؟:

حتى الآن تطرقنا لكل فرد من أفراد العدو، وفحصنا ما إذا كان يُسمح بقتله ومتى. بالإضافة لهذه الفرضيات وجدنا أن الراي يهودا ليفا بن بتسلييل خالف ما قاله الراي موسى

بن ميمون والراي موسى بن نحمان في تفسيرهما لواقعة شكيم، ووفقاً لهذا فقد قام بتحديث في شئون الحروب. وهذا هو ما قاله (في «جور أرييه» حول فعلة شمعون وليفي):

لكن يصعب القول: لو أن شكيم أخطأ، فما ذنب كل أهل المدينة حتى يلقوا حتفهم؟ ويبدو أنه ليس بالأمر الصعب؛ لأنه ليس ثمة فارق بين أمتين مثل بني إسرائيل والكنعانيين، اللذين يعدان أمتين «وصرنا شعباً واحداً» ومنذ البداية لم يتم اعتبارهما شعباً واحداً، ووفقاً لهذا، تم السماح لكل أمة باتباع نفس الوسائل التي تتبعها الأمة الثانية في قتالها، كما سمحت لنا التوراة^(٣١).

أي أن: بخلاف الراي موسى بن ميمون والراي موسى بن نحمان، اللذين أوضحا لماذا كل فرد من أفراد شكيم استحق القتل بحسب التوراة - فإن الراي يهودا ليفا بن بتسلييل يرى أنه ليس ثمة سبب لهذا، فالتوراة منحت الملك سلطة استغلال أهل مملكته، وحتى حياتهم رهن إشارته كما ذكرنا. فتكون النتيجة هي أن أفراد مملكته شركاء في شرارة ملزمة للغاية. الراي يهودا ليفا بن بتسلييل ذهب إلى مثل هذا الأمر، من شأنه أن يخلق حدوداً جديدة في المملكة: والمملكة كيان واحد. في الوضع الذي يتحد فيه الجميع، وشركاء في الجسد الذي يهتم بشأن وجودهم^(٣٢) كل منهم أيضاً ملزم بأفعال غيره (مثلاً القدم ملزمة بما اقترفته اليد)^(٣٣).

واستناداً لما قاله الراي يهودا ليفا بتسلييل^(٣٤)، يمكن أن نورد من تفسيرات سفري العدد والثنية أن ثمة دعوة إلى السلام، في (٢٠٠، ١٠ - ١١):

فإن أجابتك إلى الصلح - هل يجيب بالصلح إذا كانت بعضها؟ التلمود يقول «وفتحت لك»، كلها وليس بعضها... «وإن لم تُسالمك، بل عملت معك حرباً، فحاصرها»، وكذلك اجعل أهلها يجوعون ويعطشون ويمرضون أمراضاً خطيرة.

رأينا هنا أننا نتطرق لجميع أهل المدينة كلهم على حد سواء، وإذا لم تستجب المدينة لدعوة السلام، كذلك هؤلاء الأفراد الذين رغبوا في السلام، سيتحملون الجوع والعطش والمرض^(٣٥).

وما يتضح مما سبق، أن الراي يهودا ليفا بتسلييل يرى أنه إذا ألحق أحد أفراد مملكة ما الأذى بمملكتنا، ولم يعاقبه أهل مملكته، فإن هذا يبدو كما لو أن اليد قد ألحقت بنا أذى، ولم يطلب الفم العفو عنها؛ وفي هذه الحالة، يُسمح بإيذاء الجسد المتسبب في الأذى كله^(٣٦). وليس ثمة ضرورة لتحديد من البريء ومن المذنب، بالضبط مثلاً نلحق الأذى بأعضاء أي شرير يطار دنا، بغض النظر عما إذا كانت هذه الأعضاء شاركت في إيذائنا أم لا^(٣٧).

هوامش الفصل السادس

١ - كما وجدنا في فصل «سوطا ٧، ٤»؛ حيث يتم معاقبة الشرطين الذين يقتلون الهارب من المعركة، وبالتأكيد لن يستطيعوا معرفة إذا ما كان يحق له الهرب لتعرضه للخطر؛ إلا أننا لا نسمح لأي شخص بالهروب، والجميع ملزم بالقتال حتى آخر نفس.

«هاحاتام سوفير» شرح لنا ما ورد في الجمارا في فصل «شفوعوت ٣٥، ٢»: قال صموئيل الملك من قتل أحدًا في المعركة ليس عليه حرج. «فالحديث يدور عن ملوك الأغيار، المباح لهم الخروج للحرب من أجل كرامة المملكة، حتى إذا كانت النتيجة هي قتل سُدس أفراد المملكة» (راجع في هذا الأسئلة والأجوبة في الرأي ٥٢، وهناك من فهم هذه الفقرة من الجمارا بطرق مختلفة) (راجع الراي شلومو بن أفراهام الإشبيلي، والراي يوم طوف بن أفراهام الإشبيلي)؛ لكننا أوردنا ما يتصل بمسألة السماح لملك غير يهودي بقتل أهل مملكته في الحرب. وكذلك كتب بتعمق أكثر في كتاب «هعميق دافار»^(*) في تفسيره لسفر التكوين (٦: ٩): «... الحرب وقت للكُره والقتل، وليس ثمة عقوبة عن هذا إطلاقًا؛ لأنه هكذا تأسس العالم. وكما ورد في «شفوعوت»: من قتل أحدًا في المعركة ليس عليه حرج؛ وحتى ملك إسرائيل يُسمح له بخوض حرب لم تأمره التوراة بخوضها، حتى وإن قُتل بعض اليهود نتيجة ذلك».

وهذا هو مقصد الراي موسى بن ميمون في شرائع الملوك (٢: ٥): «الحرب الشرعية تشمل المساعدة ضد أي عدو (كما شرحنا في الشريعة السابقة) ليس هناك ضرورة لإضفاء شرعية قضائية عليها، لكن يخرج إلى الحرب من تلقاء نفسه في أي وقت، ويجبر الشعب على الخروج معه». ناهيك عن أن الأمر مباح لدى الأغيار؛ لأن الخطورة لديهم أقل فيما يخص الأرواح والوصايا التي تهدف في الأساس لاستقرار العالم (كما أسهبنا في الفصل الثالث: وراجع الراي ديفيد بن شلما ابن زمرا^(***) في مطلع الباب الرابع، حيث يقول: «إن الأحكام المكتوبة هناك حول قوة فرض الملك لأوامره سارية أيضًا بالنسبة للملك غير اليهودي»).

وكما قال داود لرجاله: «لأن السيف يأكل هذا وذاك» (صموئيل الثاني ١١: ٢٥)، واتضح الأمر عندما قيل: «إن السيف يقتل هذا وذاك في الحرب، وقال ألم يمت البعض؟، ففي الحرب

^(*) «هعميق دافار»: هو كتاب تفسيري لأسفار التوراة الخمسة وسفر نشيد الإنشاد، وهو من وضع الراي نفتالي تسفي يهودا برلين (١٨١٦-١٨٩٣).

^(***) الراي ديفيد بن شلما ابن زمرا (١٤٧٩ - ١٥٧٣ م): قاضي محكمة وقائد اليهود المصريين في القرن السادس عشر، وله كتاب عن الأسئلة والأجوبة.

يسقط الكثير أيضًا من الطرف المنتصر». ويقول إن داود كان يقصد أيضًا أنه من الجيد القيام بأعمال من هذا النوع في الحرب، على الرغم من أن هذا سيؤدي إلى سقوط ضحايا من جانبنا؛ لأنه على أي حال سيؤدي الأمر إلى سقوط قتلى فيما بعد.

في الجمارا في «يفاموت» ورد أن داود أرسل أبناء شاؤول للقتل، حتى يزول غضب الرب من على أبناء إسرائيل بسبب زعم الجفعونيم، وشرح الأمر بعض الحكماء الأواخر (الراي تسفي هيرش في الفصل السابع من كتابه «تورات نفييم» في «أحكام ملوك اليهود»؛ و«ابن هازل» عن نهاية الفصل الثالث من شرائع الملوك؛ «أشيل أفراهام»؛ «يسود يوسيف» للراي «يوسيف بن شلما» في الفصل السادس الصفحة ٥٤)، يشير هؤلاء الحكماء إلى أنه كان مباحًا لداود أن يقتلهم وفقًا لحكم الملك الذي يقتل الأبرياء في حالة الضرورة والإصلاح، ويتفق هذا مع ما قاله الراي موسى بن ميمون في نهاية الفصل الثالث من شرائع الملوك: «كل من يقتل نفسًا دون أن يتأكد أنها مذنبية، أو بدون توجيه تحذير، ولو حتى بشاهد واحد. أو حاقد قتل عن طريق الخطأ، من حق الملك أن يتخذ قرارًا فرديًا بقتله، من أجل الحفاظ على استقرار العالم كما يستلزم الأمر، ويقتل الكثير في يوم واحد ويعلقهم لأيام عديدة ويلقي الرعب في قلوبهم، ويبيد أشرار العالم» ويتضح مما قال أنه يشير هنا إلى نفس الفقرة من الجمارا في «يفاموت» كما اتضح في تفسير بعض الحكماء الأواخر.

ويجب أن نلاحظ أن الراي يوم طوف بن أفراهام الإشبيلي حول تفسيره في «يفاموت» رأى أن الأمر مباح فقط بناء على سلطة القضاء. ويبدو أنه لم يرغب في قول إن سبب الإباحة هي أحكام الملوك؛ لأن في الواقعة الأولى كان الهدف هو إزالة غضب الرب، وليس لدرء خطر عدو خارجي؛ وفي هذه المشكلة يتعامل داود مع الأمر بصفته الهيئة القضائية، وليس استغلالًا لسلطته كملك (على أي حال، من الواضح أنه ليس ثمة فارق، وإذا كانت للهيئة القضائية سلطة لتقرير هذا، فيحق للملك أيضًا إدارة شؤون مملكته وما شابه).

(وراجع ما ورد في «هحاتام سوفير» الذي نفهم منه أن الغرض هنا هو أنه لا يحق للمحكمة البت في هذا الأمر، بل إننا بصدد مخالفة التوراة لمنع تدنيس اسم الرب؛ ويبدو أنه اعتقد كذلك أنه لا حق للمحكمة في اتخاذ قرار بقتل أناس بسبب إشارة سماوية).

وفي هذا السياق، حول قتل الأبرياء على يد الملك لضرورة حيوية، يجب أن نشير أيضًا إلى أفعال الرب تجاه أحاب والتي نفذها النبي، كما فهمنا في ملاحظة وردت في نهاية الفصل السابق.

ويعون الله سنسهب في توضيح أساس هذه القوة لدى اليهود كذلك، سواء قوة المحكمة أو قوة الملك؛ فقد أوردنا هنا فقط أمثلة يُسمح فيها للملك بإيذاء أفراد مملكته (الأبرياء) في حالة الضرورة.

٢ - وبالمناسبة نقول إن ما قاله حكماؤنا طيب الله ثراهم (كتاب تفسير سفر التكوين ٢٢: ٨) من أن مقتل هابيل نبع من اعتبارات «أخلاقية» خاطئة تخص قابيل، فقد رأى قابيل أن هابيل أشجع منه، وأنه يجب أن يقتله ليكون هو الأقوى في هذا العالم.

٣- وراجع الأسئلة والأجوبة بعنوان «ياكين وبوعاز» (٢: ١٥): «هذا المقال ذكره معلمنا رحمه الله في «فصل السبت»...» وقال: من أجل إسماعيل وليس من أجل غير اليهودي، ومن أجل غير اليهودي وليس من أجل صديق، ومن أجل صديق وليس من أجل تلميذ نجيب، ومن أجل تلميذ نجيب وليس من أجل اليتيم والأرملة». ورأيت تفسيراً آخر وهو: «من أجل إسماعيل وليس من أجل غير يهودي ما...» ومن أجل شخص ما يعبد الأوثان وليس من أجل الأصدقاء، هم القساوسة، فالفرس يدعون القساوسة أصدقاء، وكان نفس هؤلاء الأصدقاء أشراراً للغاية ويتآمرون على إسرائيل... ووفقاً لهذا قالوا: من أجل شخص ما يعبد الأوثان، وليس من أجل صديق؛ فالمجتمع المدني لا يكتمل بدون قضاء كما ذكرناه».

٤- وقد ذكر الرابي موسى بن ميمون في «موريه نفوخيم» المثال التالي لمعرفة حقيقة أمر معين: «مثلاً يسألك شخص ما «هل لهذه الدولة ملك؟» فتقول له «نعم، بدون شك». وما الدليل على ذلك؟». فتقول له إن هذا الشخص الذي تراه، هو شخص ضعيف، ذو جسد ضئيل وأمامه تلك الكمية الكبيرة من الدنانير، وهذا الشخص الثاني صاحب الجسد العريض والقوي الفقير يقف أمامه ويطلب منه أن يعطيه ديناراً واحداً، لكنه يرفضه ويعنفه. وبعدها خشي أن يقتله الملك على فعلته تلك، أي أن خوفه يمثل دليلاً على وجود ملك يحكم المملكة.

٥- وسنسهب فيما بعد حول التطوع لافتداء الآخرين عندما يواجهون خطراً مشتركاً.

٦- خدمة الاحتياط في دولة إسرائيل اليوم هي مثال جيد؛ لهذا: ثمة قانون ملزم بالوصول للاحتياط، لكن واضح أن هذا القانون لا يمكنه وحده التحكم في منظومة الاحتياط، والمحتوى الرئيسي الذي يحث هذه المنظومة هو التطوع. رغم هذا، فإن القانون مهم للغاية؛ لأنه يدعم المنظومة، ويجعلها مستقرة، ولا ترتبط بسلوك فردي من جانب جندي أو آخر، ولذلك فالناس على استعداد للتطوع.

٧- راجع ما سبق حول يهوشع الذي فسر واقعة مشابهة.

٨- في سياق حديثه كتب أن الأمر مباح لدى اليهود لنفس السبب، ورجب في التفريق بين هذا وبين حالة الجماعة البشرية، التي يُحظر فيها التضحية بأحد أفراد الجماعة حتى إذا كان الجميع سيلقون حتفهم في جميع الأحوال؛ لأنه يُحظر القتل غير المباشر في الحرب. لكن كلامه هذا هو نوع من التحديث؛ لأنه يصعب القول إنه في حالة الحرب، عندما تكون هناك ضرورة لقتل شخص ما قتلًا مباشرًا (مثل دهس شخص ما يعترض الطريق رغمًا عنه، ولولا هذا لما كان هناك معركة في الأصل؛ أو الحاق الأذى برهائن موجودين في حوزة العدو أثناء إيذاء العدو نفسه)، كل هذا محظور. وكذلك لم نجد حالة يُسمح فيها بالقتل عندما لا تكون ثمة ضرورة للقتل المباشر وغير معروف سلفًا من سيقتل (على سبيل المثال: الأغيار يجبروننا على فعل شيء سيعرض أحد أفراد جماعتنا البشرية لخطر مواجهة أسود مفترسة، وغير معروف أي منهم سيلحق به الأذى).

على أي حال، فيما يخص اليهود، علينا أن نسهب أكثر في تبرير إباحة الحرب (وكذلك فيما يخص بالسماح باتخاذ قرار فردي بالحرب).

٩- وهو ما فهمناه عندما نوقش الأمر بتعمق أكثر في الملاحظة الأولى من هذا الفصل.

١٠- أما إذا لم يكن هذا صحيحًا، لماذا لا نخضع لهم ونسمح لهم بالسيطرة؟.

١١- انظر رأي الرابي يهودا ليفا بن بتسلئيل حول هذا في نهاية الفصل.

١٢- يفسر لنا حكماؤنا، طيب الله ثراهم، مقولة «الجزء من جنس العمل» على أنها كامنة في أساس العالم: «يحدثنا رابي سيمون أن رابي شمعون بار آبا يقول إن مبدأ «الجزء من جنس العمل» يصلح لكل زمان ومكان، ويحدثنا الرابي هونا أن رابي يوسي يقول إنه منذ بدء الخليقة، رأى الرب أن الإنسان يجب أن يُجزى عما يفعل من جنس الفعل نفسه.

١٣- وكذلك في الأسئلة والأجوبة «حاييم بياد» (الرمز ١٠٩) عن التعامل القاسي مع الأشرار: «إذا طبق مبدأ الجزء من جنس العمل، سيرتدع الجميع».

١٤- ثمة مثال لهذا ورد في «هبأيت حداث» في الأسئلة والأجوبة الجديدة؛ حيث يقول إنه يُسمح بتأخير دفن الميت لغرض الانتقام. وراجع كذلك ما ورد في «ماجين أفراهام» وعدد من المصادر.

١٥- ووفقاً لهذا، فإن كلمة «انتقام» تعني الإحياء. أي أن: الانتقام ليس مجرد ضرورة خارجية وتقنية؛ لأن هذه هي الطريقة الوحيدة لمنع الشر في المستقبل، لكن المتضرر يرغب في هذا بالفعل، وكما ورد «وعن الأرض لا يكفر لأجل الدم الذي سُفك فيها إلا بدم سافكه» (العدد ٣٥: ٣٣). وكما كتب الرابي موسى بن نحمان في الأوامر التي أضافها لأوامر التوراة، (١٣): «أمرنا بخصوص القاتل، بعد أن حكمت المحكمة بالقتل على المذنب، أن ننتقم له»، وراجع أيضاً الرابي موسى بن ميمون في شرائع القاتل ١، ٢. وأيضاً كما ورد في «هبأيت حداش» حول وجوب الانتقام من القاتل احتراماً لمن قُتل، ومن أجل هذا يتم تأجيل أمور أخرى (راجع «سفتي كوهين»، والأسئلة والأجوبة للرابي يوم طوف بن أفراهام الإشبيلي).

أي أن: الانتقام هو الرغبة الإيجابية مقابل رغبة الشر؛ لأن غريزة الشر تشتعل بداخل الإنسان، فكان لا بد من وجود غريزة إيجابية مشابهة بداخله لمجابهة هذا الشر؛ لأن الأشرار يتصرفون بدون حساب، ونحن كذلك نتصرف بدون حساب لصنع ما يشبه توازناً صحيحاً، وليكون الجزء من جنس العمل؛ وحينئذ نحارب الشر كما ينبغي. وراجع هذا بإسهاب في الفصل الثالث. وحتى الموتى معينون بمسألة الانتقام (كما أوردنا سلفاً)؛ لأن أرواحهم تطلب العدل، أي الانتقام، كما أوضحنا.

١٦- راجع على سبيل المثال ما قاله الرابي موسى بن نحمان عن (تكوين ٤٩: ١٦)، في تفسيره لفقرة «يحاكمه»: والمغزى هو أن الفلسطينيين قاموا بالإغارة على إسرائيل عدة مرات، فقد بدأوا عدوانهم في عهد شمجر بن عناة (قضاة ٣، ٣١)، وفي عهد يفتاح (قضاة ١٠، ٧)، وبعيهم بواسطة الفلسطينيين، وكذلك بعد عبدون بن هليل (قضاة ١٢، ١٣)، ويسلمهم الرب للفلسطينيين أربعين عاماً (قضاة ١٣، ١)، ولم يتمكن أي قاض من إخضاعهم أو الانتصار عليهم على الإطلاق. ورغم ما ورد من أن شمجر (قضاة ٣، ٣١) ضرب الفلسطينيين ستمائة مرة بمهأز البقر، فإن هذا لا يعد انتقاماً؛ لأنها ليست ضربة قاصمة، حول هذا ورد عن شمشون (قضاة ١٣، ٥) ويبدأ هو في إنقاذ إسرائيل من أيدي الفلسطينيين، وينتقم لإسرائيل منهم؛ لأنه قتل الكثير من شعبهم وأباد قادة الفلسطينيين «أي أن: الضربة التي ضربها شمجر للفلسطينيين كانت دفاعاً، لكن بالنسبة لأفعال الفلسطينيين لم تكن كافية على الإطلاق. شمشون تعامل معهم كما ينبغي وكما تعاملوا معنا، ولذلك فهو بالفعل انتقم منهم كما ينبغي، وبهذا يكون قد عدل الوضع نسبياً».

١٧- وجدنا أن الانتقام مطلوب أكثر مع الأغيار، وليس مع إسرائيل؛ حيث أمرنا «لا تقم ولا تغضب أبناء شعبك»، ونعني بهذا أننا نتوقع من اليهود أن يفهموا ويتوبوا بدون انتقام. ونرى أيضًا أنه لدى اليهود الانتقام يعيق التوبة ويؤدي إلى العناد؛ وعدم الانتقام يسمح بالتفكير الداخلي وترك طريق الشر. أما تجاه الأغيار فالانتقام مؤكد؛ لأن هذه هي الطريقة الوحيدة لإيقاف الشر (ويشبه الأمر مع ما أوردناه في الفصل السابق من أقوال الكاهن الذي يخرج على رأس الجنود، الذي يقول للشعب ألا يشفقوا على الأغيار الأعداء؛ لأنه ليس ثمة أمل أن يفيد هذا معهم، والإشفاق عليهم سيضر بنا، وسيبدو أنه ضعف من جانبنا، بخلاف إسرائيل، الذين نتوقع منهم المصالحة أيضًا خلال الحرب).

١٨- راجع المتن للاستزادة، فقد اقتبسنا هنا فقط ما يتصل بمسألة ضرورة الانتقام، والمتن يتحدث كذلك عن الحالة النفسية للقائد وقت الانتقام.

١٩- أي أنه: حينما يرغب في الالتزام بأوامر الرب تمامًا حتى الوصول لمصاف الأنبياء (راجع تفسير الحاخام أبرنبال، وكما هو مثبت في موضع لاحق)

٢٠- راجع شرائع عبادة الأوثان ٤: ٦ للرابي موسى بن ميمون؛ وفي «كيسيف مشنيه»، وفي مردخاي عن السنهدرين، الرمز ٧١٥.

٢١- وراجع ما قاله في «موريه نفوخيم» في (الجزء الثالث، ٤١) «أنه مثلما يُعاقب الفرد الواحد، تُعاقب كذلك العائلة الواحدة أو الأمة الواحدة، حتى تردع بقية العائلات، وحتى إذا ظهر أحد الأشرار، لا يجد من يعاونه في جميع هذه العائلات».

٢٢- وكذلك في الأسئلة والأجوبة الخاصة بالرابي ديفيد بن شلما زمرا الفصل السادس الرمز الثاني.

٢٣- كما ورد في «مجدال عوز» عن الرابي موسى بن ميمون حول مثال المدينة النائبة: «رغم أن النساء والأطفال لم يذنبوا، فقد عوقبوا، نتيجة ما اقترف الكبار لسببين: الأول: أنهم سيكبرون ويصيرون مثلهم؛ والثاني: يمكننا الإضرار بالكبار عن طريق إلحاق الأذى بالصغار؛ لأنهم أعزأؤهم».

٢٤- ورد كذلك في بعض المصادر أن الغرض هو: كما قتل ملك موآب أباه وأمه وإخوته، عندما تركهم في أرض موآب وهرب من شأؤول، كما ورد في صموئيل أول (٤: ٢٢) «فأودعها

عند ملك موآب». وعندما خرج داود من هناك وذهب إلى مدينة حيراث، قتل ملك موآب أباه وأمه وإخوته، بخلاف أحدهم الذي هرب وأحياه ناحاش هعموني. وها هم المؤابيون قد ارتكبوا فعلة حقيرة، عندما خر قوا العهد الذي أعطاه إياهم داود، والصالحون منهم لن يأتوا بمثل هذه الفعلة.

٢٥- ثمة مثال آخر للسلوك العنيف في الحرب نجده في سفر أخبار الأيام الثاني (٢٥)، (١١-١٢): «(١١) وأما أمصيا فتشدد واقتاد شعبه وذهب إلى وادي الملح، وضرب من بني ساعير عشرة آلاف. (١٢) وعشرة آلاف أحياء سباهم بنو يهوذا وأتوا بهم إلى رأس سالع، وطرحوهم عن رأس سالع فتكسروا أجمعون».

وحقًا ورد في المدراش، أننا يمكننا إدراك أن ثمة نقدًا موجهاً لصورة القتل العنيفة تلك، من أنها غير ضرورية: «وغضب وأفنى، غضبت ولم أهدأ، أفنيت ولم أهدأ، سخطت عليكم في عهد بقاح بن رملياهو؛ حيث ورد «وقتل بقاح بن رملياهو»، سخطت عليكم في عهد أمصيا؛ حيث ورد «وأما أمصيا فتشدد واقتاد شعبه وذهب إلى وادي الملح»، ما هو وادي الملح؟ تحت صخور الملح، أي تحت صخور الحرب، «وعشرة آلاف أحياء سباهم بنو يهوذا، وأتوا بهم إلى رأس سالع وطرحوهم»، في نفس اللحظة قال الرب تبارك وتعالى: لم أحكم بقتل بني نوح إلا بالسيف، وأما - «وأتوا بهم إلى رأس سالع، وطرحوهم عن رأس سالع فتكسروا أجمعون»، وليس ثمة هدوء في هذه اللحظة كما قال الرب تبارك وتعالى: ماذا يفعل هؤلاء هنا؟ يكتشفون». على أي حال، نرى مما ورد في المدراش أنه ليس ثمة نقد موجه لجوهر قتل الأسرى، إلا إن القتل كان من الضروري أن يتم تنفيذه بالسيف، وليس بهذه الصورة العنيفة.

ويجب أن نشير إلى أن عددًا من المفسرين أكدوا الفهم الذي ذهبنا إليه، لكن ثمة مفسرين غيرهم شرحوا الأمر بصورة مختلفة، بسبب مقارنة المدراش بالجمارا. فقد ورد في الجمارا (سنهدين ١٠٣، ١): «وقال الرابي يوحنا أن الرابي شمعون بن يوحاي قال: ونحن نفسر ما ورد كالتالي «رجل حكيم يحاكمه رجل أبله، سخط عليه وأهلكه ولم يهدأ»، قال الرب تبارك وتعالى (أن): لقد صبيت جام غضبي على آحاز وسلمته لملك دمشق، فذبحه وأحرقه (لإلههم)؛ حيث ورد «ويذبح لإله دمشق الذي يضربه، وقال (أن) إله ملك آرام يساعدهم على إهلاك إسرائيل بعد تقديم الذبيحة إليه». صبيت جام غضبي على أمصيا، وسلمته لملك أدوم، أتى بإلههم وسجدوا له؛ حيث ورد «وكان بعد أن ضرب أمصيا الأدومي، ويحضر إله بني ساعير

وينصبونه أمامهم وسجدوا له وتصاعد الدخان منه». في الجمارا يتضح أن «عدم الهدوء» الخاص بالرب تبارك وتعالى، سببه أنه أيضًا عندما صب جام غضبه في عهد آحاز وأيضًا عندما (دمر) وأفنى في عهد أمصيا (أي، بمنحه الأدمي تحت سيطرته ليفعل بهم ما شاء)، «لم يهدأ»؛ لأنهم استمروا في عبادة الأوثان.

وإذا رغبتنا في توحيد محتوى المدراس مع الجمارا، يتضح لنا أن مقصد المدراس هو أن كلمات الرب تبارك وتعالى التي تقول «لم أحكم بالموت على بني نوح إلا بالسيف»، معناها أنني إلى هذا الحد قمت بتسليم الأدميم لبني إسرائيل ليقتلوهم كيفما شاؤوا، وهذا يعبر عن انتصار ساحق منحه الرب لهم، وعلى الرغم من هذا فهو «لن يهدأ» بسبب عبادة أمصيا للأوثان (وتفسير هذا يتفق مع الصيغ التي لم يرد فيها على الإطلاق جملة «لم أحكم بالموت على بني نوح إلا بالسيف»). وبالفعل هذا ما نفهمه في تفسير الرابي شلومو بن يتسحاق وعدد من المفسرين.

وكذلك إذا فسرنا الأمر على أساس أن المدراس يوجه نقدًا، سنرى أن هذا النقد لا ينبع من جوهر الفعل، الذي يُحتمل أن يكون له ضرورة في الحرب؛ بل النقد ينبع من أنه عبد الأوثان بعد ذلك. أي: بما أنه على أي حال يعبد الأوثان، فإنه يتضح أن أفعاله القاسية تجاه الأدمي لا تنبع من مصدر جيد، بل من القسوة، ولذلك فالرب يحاسبه على هذا الذنب (كما يقول هوشع (٤، ١) عن الرب «لأنني بعد قليل أعاقب بيت ياهو على دم يزرعيل»).

٢٦ - الشاعر الرابي شلومو بن يتسحاق جيروندى، في مرثيته «ثمل وليس من الخمر» إحياء لذكرى التاسع من آب، ذكر معنى مشابهًا.

٢٧ - في نهاية الفصل السابق أوردنا فقرة نفهم منها أن الأطفال الرُّضع في بابل قُتلوا؛ خوفًا من أن يكبروا فيصيروا أشرارًا مثل والديهم؛ ووفقًا لهذا فالانتقام هو فقط أحد أشكال القتل.

٢٨ - وراجع كذلك تفسير حكيم فيلنا الكبير العلامة (الرابي إيلياهو بن شلومو زلمان) لسفر إستير (٩: ٥) حول فقرة «ويضرب اليهود جميع أعدائهم بضربة سيف فيقتلونهم ويبدونهم» ويفسر لنا أن هذا القتل كان عنيفًا بهدف الردع.

٢٩ - ويجب أن نشير في هذا السياق إلى أن العدو العربي اليوم معروف بأفعاله القاسية والفاصلة، وإذا لم نتبع مبدأ الجزاء من جنس العمل، ستزداد قسوتهم.

٣٠ - راجع كذلك ما أورده في كتاب «أوروت»^(*)، حول أن الأشرار اليوم يختبأ شرهم ورغبتهم في القتل خلف قناع من «الخير» و«الأخلاق»: «إنه لأعظم (من الشر الفظيع الذي كان ذات مرة) ذلك الشر الخبيث الكامن داخل الملحددين، والذي يبحث له عن مكان في جوهر القداسة،» الذي يقتل باستخدام أيديه وجوهر القداسة في هياكل الملك، إنها تسعى للإبقاء على نجاسة العالم، كل الفظاعة الجسدية، وجميع الميول الشريرة المسيطرة على الجسد الفظ في جوهر أساساته المادية، والصعود معه إلى سعادة القداسة، والذي يتلوث ويتنجس على الفور عندما يلمس اليد النجسة... هكذا تدور وتستمر القابيلية (استمراراً لقبيل) الشريرة، التي ترغب في أن تبدو حسنة في عين الرب، وحتى يخلصها، وهي تعلم بالتأكد أن الرب صب جام غضبه عليها، وفي كل زمان تعلن الرغبة القابيلية عن رغبتها في سفك الدماء» (كُتب هذا الكلام قبل أن يظهر إلى الوجود الشر الألماني). ولذلك يجب الانتباه حتى لا نسقط في فخ الشر، أيضاً عندما تبدو أفعالها صالحة نسبياً.

٣١ - استمراراً لكلامه هناك يقول: «وعلى الرغم من أن التوراة قالت «إن اقتربت من مدينة لتحاربها، ادعوها للسلام» - أي لأنهم لم يفعلوا شيئاً لبني إسرائيل، لكن ما العمل إذا فعلوا شيئاً مثل أن أغاروا على بني إسرائيل ليقتلوهم - فعلى الرغم من أن هذه الفعلة لم يقم بها فرد واحد؛ لأنه أحد أفراد الشعب، بما أنهم بدأوا بالإغارة عليهم، يُسمح لهم بالانتقام منهم، وكذلك جميع الحروب التي تنشب مثل واقعة مدين التي ورد فيها «كيدوا لأهل مدين»، حتى وإن كان الكثير من أفراد الشعب لم يشاركوا في هذا، ليس ثمة فارق؛ لأنهم ضمن نفس الأمة التي ارتكبت ذنباً، يُسمح لبني إسرائيل محاربتهم وهكذا هي جميع الحروب». أي أنه: يتشدد في واقعة «شمعون وليفي» استناداً إلى الأمر التوراتي بالدعوة للسلام، التي يجب علينا فيها أن نمنح الأمة التي نحاربها فرصة للاستسلام قبل أن نلحق بها الأذى. لكنه يرد على ذلك بأن الدعوة للسلام واجبة فقط في الحرب بادرنا بها، لكن إذا كانوا (حتى وإن كان بعض أفراد شعبهم) تحدوا مملكتنا، ليس ثمة إلزام بدعوتهم للسلام، ويُسمح بقتلهم جميعاً (ويجب مناقشة رأيه حول كم التحدي الذي يعفينا من دعوتهم للسلام).

وثمة رأي كذلك ورد في شرائع الملوك يفيد بوجوب توجيه دعوة السلام في حالة إنقاذ إسرائيل لإحدى الممالك من خطر أعدائها (في حالة عدم تعريض بني إسرائيل لخطر في هذا).

(*) هو كتاب من تأليف الحاخام أفراهام يتسحاق هاكوهين، صدر في عام ١٩٢١، ويناقش قومية شعب إسرائيل مقابل الشعوب الأخرى.

ويرى أنه يجب أن نفسر ونقول إنه في حالة حرب «مدين»، كان القرار بعدم توجيه دعوة السلام هو فتوى وقتية، بينما يرى الراي يهودا ليفا بن بتسلييل أنها لم تكن كذلك، بل إن الرب فقط رأى أن المديانيين في الواقع تعمدوا الكيد لنا، ولذلك يعدون هم الذين بدأوا بالحرب، وليس ثمة داع لدعوتهم للسلام؛ وراجع ما قاله الراي موسى بن نحمان في إضافاته على كتاب الشرائع حول نفس الأمر.

ويجب أن نفهم أكثر ما قاله الراي يهودا ليفا في كتاب تفسيره سفر العدد (٢٠: ١٠)، حينما قال إنه ليس ثمة إلزام لدعوة شعوب كنعان للسلام؛ لأنهم أشرار ويرتكبون فظائع حرمها الرب. والكلمات تبدو صعبة في حد ذاتها، بل أصعب مما ورد في سفر التكوين: صعبة في حد ذاتها؛ لأنه إذا لم يكن ثمة إلزام للدعوة للسلام لمن يتعدى على الوصايا السبع - علينا إذاً أن نفهم في أي حرب علينا الدعوة للسلام؛ لأنه اتضح أنه يُحظر محاربة من يلتزمون بالوصايا السبع (كما قال هحازون إيش)؛ وهى أصعب مما ورد في سفر التكوين؛ لأنه إذا لم تكن هناك ضرورة لدعوة شعوب كنعان إلى السلام - ما الداعي إذاً في تبرير عدم دعوة شكيم إلى السلام بأنه بدأ الحرب عندما سُرقت دينا؟ لأنه يُسمح لهم بمحاربتهم كذلك بدون هذا التبرير! ويجب القول إن الراي يهودا ليفا اعتقد أنه بالفعل ليس ثمة إلزام بدعوة شعوب كنعان للسلام؛ لأن التوراة تبرر محاربتهم بأنهم كانوا أشراراً، وعندما يكون هذا هو سبب الحرب - لا داعي لدعوتهم للسلام، ويختلف هذا عن الحرب بدافع فردي، والتي تهدف إلى إجلال ملكنا وتعظيم اسمه وما شابه، وحيث لن تكون محاربة الأشرار هي الدافع الأساسي للحرب، ولذلك فهي لا تعفينا من الدعوة للسلام. وبذلك يتضح أيضاً أنه في واقعة دينا - لم تكن الحرب ضد شرور أهل شكيم (لأن بني يعقوب لم يحاربوا جميع الكنعانيين الأشرار الذين كانوا في البلاد)، بل كانت من أجل سرقة دينا.

٣٢ - وعلينا أن نناقش ما قاله الراي يهودا ليفا حول ما إذا كان هذا الحكم صحيحاً تحديداً بين الممالك (أي سلطة توحد الوجود الأكثر جوهرية؛ في مقابل تعاون أهل المدينة، على سبيل المثال، الذين يتشاركون في أمور مالية عديدة، لكن ثمة مملكة تجمعهم ليقفوا وقفة رجل واحد أمام أعدائهم وما شابه)؛ أو أنه صحيح بين أمتين، رغم أنه في الواقع العملي، ليس لدى هاتين الأمتين مملكتان مختلفتان.

٣٣ - وفي هذا السياق، يجب أن نورد ما قاله الراي يهودا ليفا في موضع آخر، حينما ناقش مسألة زواج بني يعقوب من بنات كنعانيات، بخلاف ما قاله إبراهيم وإسحاق لأبنائهم، بعدم

الزواج من نساء كنعان؛ ويجب أن نقول إنه حينها لم يأت إلى الوجود بعد أسباط إسرائيل الاثنا عشر، الذين هم بنو إسرائيل - إذا كانوا قد تزوجوا من نساء كنعانيات، لما كان الأمر محظوراً لدى إسرائيل على الإطلاق، لكن عندما صار هناك اثنا عشر سبطاً وصاروا جميعهم أمة واحدة، كما ورد سلفاً لدى شكيم بن حمور «وكننا شعباً واحداً» وقبل هذا كنا أمتين - في هذه الحالة، نقول إنهم صاروا أمة واحدة مع خروج الأسباط إلى النور، وحينها لم يعد ثمة خطر، وفقاً لكل ما يتصل بالأمة.

٣٤ - ببساطة يثبت الراي يهودا ليفا هذا من جميع الحروب الواردة في العهد القديم، كما يورد واقعة حرب دينا كمثل في سياق حديثه؛ وعلينا أن نتوسع في شرحنا لنقول إنه بهذا الشكل تتعامل التوراة مع جميع الحروب، عن سرد أسباب حول قتل الفرد. وهكذا تتضح أكثر كلمات التوراة حول العماليق والشعوب الألفية السبعة.

٣٥ - حقيقة، لا يوجد بين هذه الكلمات دليل مطلق على ما قاله الراي يهودا ليفا؛ لأنه يمكننا أن نفسر ونقول إن التوراة ترشدنا للاستجابة للموافقة الجزئية على السلام، بسبب أن النتيجة هي إرباك الأعداء وقدرتهم على الهروب وما شابه، وفيما يتشابه مع الفرضيات التي أوردناها سلفاً.

٣٦ - لا داعي لقرار أمة من أجل إهدار دم المملكة الشريرة، وكذلك الأفراد داخل هذه المملكة المتضررة يمكنهم إلحاق الأذى بمملكتهم الشريرة؛ لأن شمعون وليفي ليسا ملكين، بل فردين في أسرة يعقوب (ويعقوب يعارض ما فعلاه)، ورغم هذا فإن دم أهل شكيم أُهدر بسبب ما فعلاه مع دينا. أي أن دمها أُهدر لأن أمة هنا ألحقت أذى بأمة أخرى، ولم يكن القرار الرسمي للمملكة المتضررة هو الذي أهدر دم الأمة المتعدية.

٣٧ - ويجب أن نناقش ما إذا كانت هذه الرخصة التي يمنحها الراي يهودا ليفا سارية كذلك تجاه المنتقدين من شعب ثالث يوجد بين الشعب الذي نحاربه: يمكننا القول إنهم ليسوا جزءاً من هذا الشعب، وبالتالي فهم لا يعدون جزءاً من جسده؛ لكن يُحتمل أنهم مع وجودهم بينهم، تم استيعابهم بداخل هذه الأمة (وعلى كل حال، ففي حالات عديدة، ثمة أسباب كثيرة لقتلهم وردت في فصول سابقة).





الفصل الأول: حظر قتل غير اليهودي

- ١- يُحظر على غير اليهودي قتل غير اليهودي، وإذا قتل فإنه يستحق الموت (فهنا هذا من الفقرة: «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه»)
- ٢- النهي «لا تقتل» يتطرق إلى اليهودي الذي يقتل يهودياً آخر.
- ٣- اليهودي الذي يقتل غير اليهودي، لا يُعاقب بالقتل.
- ٤- الحظر الذي على اليهودي لقتل غير اليهودي تعلمناه من الفقرة التي تقول «سافك دم الإنسان»؛ لأنه لدينا قاعدة تقول إنه «لم يرد ما يفيد أن شيئاً ما مباح لليهود ومحظور على غير اليهود».

الفصل الثاني: قتل غير اليهودي الذي يتعدى على الوصايا السبع

- ١- غير اليهودي الذي تعدى على الوصايا السبع، يستحق القتل.
- ٢- يُحاكم غير اليهودي بشاهد واحد، بقاضي واحد وبدون تحذير؛ ولذلك فمن يعلم أن ثمة غير يهودي قد تعدى على إحدى الوصايا السبع يمكنه محاكمته. وهو ما أفتى به «هبأيت يوسيف».
- ٣- الجمارا تجربنا أنه بشكل عام يُحظر قتل غير اليهودي (حتى وإن تعدى على الوصايا السبع)؛ لأنه يُسمح بمحاكمته انطلاقاً من اهتمامنا بالتزامه بالوصايا السبع، ولا يمكن قتله ببساطة هكذا (لأننا حينئذ نكون قد قتلناه لمجرد القتل). فغير اليهودي يمكنه فعلاً التوبة والتوقف عن ارتكاب الذنوب من هنا فصاعداً، وحينئذ يُحظر قتله على الذنوب التي ارتكبها فيما قبل توبته.
- ٤- أفتى كتاب «الأعمدة الذهبية» بأنه رغم أن التوراة تبيح محاكمة غير اليهودي، فإن الحكماء اليهود حظروا ذلك.
- ٥- غير اليهودي الذي يصبح عدواً لإسرائيل، تتم محاكمته.

الفصل الثالث: النظرة إلى أرواح البشر لدى الأغيار

- ١- غير اليهود غير ملزمين ببذل النفس في حالة عدم التزامهم بوصاياهم.
- ٢- عندما يقوم أحد القتلة بتهديد غير يهودي فيقول له «اقتل فلانًا أو أقتلك»، فإن الآراء اختلفت حول ما إذا كان يُسمح لغير اليهودي في هذه الحالة بقتل فلان هذا لينقذ حياته.
- ٣- عندما يتسبب شخص ما في قتل غير يهودي (عندما يسقط فوقه وما شابه)، يُسمح، بإجماع الآراء للمتضرر بقتل من يحاول إلحاق الأذى به، حتى وإن كان هذا المؤذي يفعل هذا رغماً عنه.
- ٤- عندما يستغل أحد القتلة إحدى الرهائن لاعتراض طريق ضحيته، يُسمح لغير اليهودي الذي يتلقى التهديد، بقتل هذا الرهينة لينقذ حياته.

الفصل الرابع: النظرة إلى أرواح البشر: إسرائيل مقابل الأغيار

- ١- يُسمح لليهود بقتل غير اليهود في الحالة التي يُسمح فيها لغير اليهودي بقتل غير اليهودي؛ لأن الحظر لدى إسرائيل ينبع من نفس أسباب الحظر لدى الأغيار. وفي هذه الحالة، يُسمح لإسرائيل بقتل الرهينة غير اليهودية، إذا كانت هذه هي الطريقة التي يمكنه أن ينقذ بها حياته.
- ٢- في حالة تهديد اليهودي بأن «اقتل فلانًا أو أقتلك»، يُسمح له بقتل غير اليهودي لينقذ حياته، رغم أنه وفقاً لكتاب «باراشات دراخيم» الذي يحظر هذا بين الأغيار، وذلك لأن بذل النفس يكون فقط على ارتكاب الكبائر الثلاثة^(*) (وليس عن سفك الدماء).

الفصل الخامس: قتل الأغيار في الحرب

- ١- الأغيار الذين يؤيدون أو يشجعون عمليات القتل التي تنفذها مملكتهم وما شابه، يستحقون القتل وفقاً لحكم المطارد، ويجب علينا قتلهم لننقذ أنفسنا من ضررهم.
- ٢- أيضاً هؤلاء الذين لا يشجعون القتل، يُسمح بقتلهم حتى لا يتأذى اليهود، للأسباب التالية:

(*) الكبائر الثلاثة هي: عبادة الأوثان، زنا المحارم، سفك الدماء.

أ - عندما يقال لليهودى: «اقتل فلانًا أو نقتلك»، فإنه غير ملزم ببذل نفسه؛ لأن هذه الحالة لا تنطبق عليها قاعدة «لماذا تعتقد أن حياتك أهم من حياتي؟»

ب- في الحالة التي يحتجز فيها قاتل رهينة ما ويختبئ خلفه ليقوم بتهديد غير يهودي ما (حتى وإن لم يكن هذا في وقت حرب)، يُسمح لمن تلقى التهديد بقتل الرهينة لينقذ حياته. وكذلك في حالة الحرب، فإن وجود الأبرياء يساعد القتلة، ولذلك فإنه يُسمح بقتلهم لنقذ أرواحنا. ولأنه في هذه الحالات، يُسمح للأغيار بفعل هذا مع بعضهم البعض، فإنه يُسمح لليهود كذلك بفعل الشيء نفسه تجاه الأغيار.

وفقًا للأسباب السابقة، يُسمح كذلك بقتل الأبرياء، مثل الأطفال الرضع، عندما تكون هناك حاجة لفعل هذا لإنقاذ حياة شخص يهودي.

٣- وجدنا أن الشريعة تجربنا أن الأغيار مشتبه فيهم بشكل عام بسفك دماء إسرائيل، ويزداد هذا الشك أكثر في حالة الحرب.

٤- إن شرور هؤلاء الذين يجاربوننا هو جزء من تعديهم على الوصايا السبع، ولذلك فإنه علينا محاكمتهم وقتلهم على ذنوبهم.

٥- بسبب الفقرتين السابقتين، قرر حكمائنا، طيب الله ثراهم، بشكل نهائي أنه في وقت الحرب يجب قتل «أفضل من في الأغيار»: إنهم يستحقون القتل عن ذنوبهم، ولا يمكن محاولة إصلاحهم في هذه الحالة؛ لأن شرهم وخطرهم كبير.

٦- كذلك الأطفال الذين لم يتعدوا على الوصايا السبع، هناك بعض المبررات لقتلهم بسبب الخطر المستقبلي الذي سيحدث، إذا كبروا وصاروا أشرارًا مثل آبائهم، حتى وإن لم يمثلوا حماية للأشرار، وحتى مع عدم قدرتنا على تحديد مكانهم بدقة، فذلك لا يمنعنا من إلحاق الأذى بالأشرار.

الفصل السادس: الإضرار المتعمد للأبرياء

١ - في حالة «أعطونا أحدكم لنقتله وإلا قتلناكم جميعًا» لدى الأغيار يُسمح بالتضحية ببعض الأفراد لإنقاذ البقية؛ لأنه ليس ثمة فرضية لحظر هذا.

٢ - يُسمح للملك الأغيار بتعريض حياة أهل بلاده للخطر أثناء الحرب؛ لأن الجميع سيستفيد،

ويكفي هذا الاحتمال ليصير مسموحًا لنا إلحاق الأذى بالأغيار. ولنفس السبب يُسمح كذلك بقتل الناس بين ظهرائي العدو، عندما تكون هناك ضرورة لذلك.

٣- الانتقام والتعامل بمبدأ «الجزاء من جنس العمل»، مهم وضروري في الحرب وإخضاع الشر، سواء عن طريق إلحاق الأذى بالأبرياء والأطفال الرضع، أو بشن حرب قاسية.

٤- في رأى الراي يهودا ليفا بن بتسلئيل، فإنه يُسمح بإلحاق الأذى بجميع أفراد مملكة معينة، إذا كان بعض أهلها أضروا بنا (لأن جميع أهل هذه المملكة يعدون كالجسد الواحد).



الخاتمة



من لديه أفكار ومزاعم، مثل «خلقنا كانت فكرة في خاطر الرب، حتى قبل خلق الكون»؛ و «ثمة رغبة مقدسة وصارمة لدينا لامتلاك العالم والسيطرة عليه»؛ و «الأغيار يضاجعون البهائم»؛ ومن يظنون أنفسهم «تكنم في داخلهم روح إلهية»؛ و «لهم الأفضلية على غيرهم من بني البشر»، يمكنهم، بسهولة، إصدار فتاوى تبيح قتل الأطفال الرضع !

يحمل كتاب «شريعة الملك» الكثير من الحثييات، والمفاهيم، والتصريحات، والفتاوى الحاخامية اليهودية التي تشرّع، وترّخص، وتبيح قتل «الأغيار»، بدم بارد، حتى الرضع منهم، ليضع هذا الكتاب لبنة جديدة قديمة في مسلسل ما تزال حلقاته مستمرة، هو مسلسل الفتاوى الصهيونية ضد «الأغيار».

إذا قالت ذلك إسرائيل وحاخامات يهود، فمن الطبيعي أن تمر تلك الفتاوى دون أي تعقيب من الأمم المتحدة، أو اليونيسيف، أو الفاتيكان، أو منظمات حقوق الإنسان، وكأن كل ذلك أمر مشروع!

فالفتاوى التي تضمّنها كتاب «شريعة الملك»، ما هي إلا الأساس الديني لجرائم الصهاينة في الشرق الأوسط؟!



بسم الله الرحمن الرحيم



مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان

The Guided Islamic Library for Comparative Religion

<http://kotob.has.it>



مكتبة إسلامية مختصة بكتب الاستشراق والتنصير
ومقارنة الأديان.

PDF books about Islam, Christianity, Judaism,
Orientalism & Comparative Religion.

لا تنسونا من صالح الدعاء

Make Du'a for us.