اليهودية الحديثة والتسامح الديني
حول الظاهرة المتناقضة: الإقصائية في التنوير

ماساهيديه غوتو (Masahide Goto)

الكلمات الأساسية: التسامح الديني – الحقوق المدنية – كانت – موسى مينديلسون

المستخلص

تشير بعض الدراسات الأخيرة حول قضايا الهجرة إلى الاتحاد الأوربي إلى بروز ظاهرة يمكن تسميتها " الإقصائية في التنوير "لدى المناهضين للهجرة، والتي تختلف عن الإقصائية التقليدية القائمة على العنصرية أو القومية، ويميل المناهضون للهجرة اليوم، بسبب اعتقادهم القيم الليبرالية (التحررية) إلى رفض الأشخاص الذين لا يشاطرونهم هذه القيم (كالمسلمين الذين لا يقبلون أفكار المساواة بين الجنسين والفصل بين الدين والدولة وحرية التعبير).

تعرض اليهود في أوربا في العصر الحديث للانتقاد مباشرة من قبل الليبراليين، فرغم أن المفكرين في أوربا يؤكدون على منح الحقوق المدنية لليهود إلا أنهم ضد اليهودية بذاتها لأنها لا تتوافق مع الليبرالية، ورداً على مثل هذا الانتقاد لليهودية يدافع موسى مينديلسون (Moses Mendelssohn) الذي غالباً ما يدعى بأبي اليهودية الحديثة عن فكرة أن المساواة في الأحوال المدنية والتقاليد اليهودية يمكن الحفاظ عليهما معاً، ويقف مينديلسون بصراحة ضد أولئك الذين يطالبون بأن يغير اليهود نمط حياتهم الديني كشرط لمنحهم المساواة القانونية.

1. مقدمة

يُولى الاهتمام مجدداً في أوربا بقضية التسامح الديني الذي أثارته أحداث مثل منع غطاء رأس المسلمات في المدارس العامة واللغط حول رسوم النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) الكاريكاتورية، وقد ارتبطت قضية التسامح الديني، التي نشأت أصلاً في المجتمع المدني في العصر الحديث في أوربا، دائماً بشكل وثيق بقضية انخراط المهاجرين والأقليات الدينية في المجتمع الأوربي، وبينما تتركز المناقشة اليوم حول التسامح الديني على المسلمين، كان اليهود الموضوع الرئيس لمثل هذه المناقشة على الأقل منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى الحرب العالمية الثانية.

يمكن تلخيص فكرة التسامح الديني برسالة مفادها "يجب عليك أن لا ترفض أو تطرد الأشخاص ذوي الخلفيات الدينية المختلفة بسبب معتقداتهم الدينية"، والفكرة وراء هذه الرسالة هي أن العقائد الدينية يجب ألا تكون موضع نقاش بعد الآن، ومع ذلك إن أردنا تحديد مدى ما نقدمه من تسامح ديني لا مناص من أن نركز اهتمامنا على العقائد الدينية، فعلى سبيل المثال، تشير بعض الدراسات الأخيرة حول قضايا الهجرة إلى الاتحاد الأوربي إلى نشوء ظاهرة تسمى "الإقصائية في التنوير" لدى المناهضين للهجرة تختلف عن الإقصائية التقليدية القائمة على العنصرية أو القومية، ويميل هؤلاء المناهضون للهجرة اليوم بسبب إيمانهم بالقيم الليبرالية إلى رفض الناس الذين لا يشاطرونهم هذه القيم (كالمسلمين، الذين لا يقبلون أفكار المساواة بين الجنسين، وفصل الدين عن الدولة، وحرية التعبير). في هذه الحالة سواء توسع التسامح الديني أم لا فهذا يتقرر إن كان الأشخاص المعينون مؤهلين للمواطنة في الاتحاد الأوربي أم لا.

استعمل اصطلاح "الإقصائية في التنوير" أولاً على يد جيرو ميزوشيما (Jiro Mizushima) الباحث المتخصص في السياسة الحديثة لهولندا[1]. وكحالة بارزة لمثل هذه الإقصائية، يشير ميزوشيما إلى الظهور السريع لحزب جناح اليمين الجديد في هولندا عام 2002م ، فقد وجه هذا الحزب انتقاداً مفتوحاً للمهاجرين، وهو الانتقاد الذي كان يُعتبر محظوراً في هذا البلد حيث تمارس فيه سياسات التسامح والتعددية الثقافية بشكل تقليدي، ويدعى هذا الحزب بحزب ليست بيم فورتيون (List Pim Fortuyn) وقد أسسه بيم فورتيون الذي بدأ عمله المهني كباحث جامعي في حقل علم الاجتماع، فقد كان شخصية معروفة تماماً بفضل سعة مقالاته النقدية الجريئة وتعليقاته الصريحة، ونحا حزب ليست بيم فورتيون في انتقاده للمسلمين منحى مختلفاً بشكل كبير عن ذلك الذي تبنته تقليدياً الأجنحة اليمينية المتطرفة الأخرى، انتقد فورتيون المسلمين بحدة لا من موقف عنصري أو قومي بل من منطلق القيم الليبرالية المنطلقة من التنوير الغربي: فقد سمّى الإسلام ديناً عفا عليه الزمن على أساس إنكار المسلمين للقيم الليبرالية، وحسبما يقول ميزوشيما، دافع فورتيون عن حقوق النساء في الإجهاض وحقوق المثليين الجنسيين وساند القتل الرحيم بل حتى تعاطي المخدرات، وبهذا كان موقفه قريباً جداً من دعاة التحرر، مقيماً تعارضاً حاداً مع حزب الجناح اليميني المتطرف الفرنسي، الجبهة القومية، الذي يولي أهمية خاصة لقيم الأسرة التقليدية، وكانت المقاربة التي اتبعها فورتيون أولاً الثناء الكبير على القيم " الليبرالية والدعوة إليها" ومن ثم استخدام هذه القيم كأرضية لانتقاد الدين الإسلامي "البالي"! ورفض المهاجرين، وبرأي ميزوشيما كانت حركة فورتيون السياسية " شكلاً جديداً لليمين الذي يُرى فقط في الأمم المتطورة فيما بعد المرحلة الصناعية، والتي يمكن تسميتها " اليمين الجديد بعد الحداثة "[2].

اغتيل فورتيون قبل أيام من الانتخابات العامة في هولندا في أيار/ مايو 2002م، وبرغم (أو

بسبب) هذه الحادثة المفجعة، أحرز حزب ليست بيم فورتيون مكاسب كبيرة في الانتخابات، وأصبح ثاني أكبر حزب في البلاد، وبالتالي انضم إلى حكومة التحالف، لكن الحزب عانى من صراعات داخلية متكررة بعد وفاة فورتيون ، وسرعان ما فقد نفوذه، لأن الحزب برمته كان تحت سيطرة فورتيون وحده. ومع ذلك، فإن ظهور حزب شعبي في هولندا في أمة كانت سياساتها متسامحة تقليدياً كان له الوقع الكبير على المجتمع لأن الحزب أوجد ظرفاً أصبح من المقبول فيه انتقاد المهاجرين علانية. والحقيقة، ظهرت حالات من عدم التسامح واحدة تلو الأخرى في هولندا التي يفترض فيها أن تكون بلداً متسامحاً، ولا زلنا نذكر الحادثة التي أدت إلى اغتيال المخرج السينمائي الهولندي ثيو فان كوخ (Theo van Gogh) الذي قتله شاب هولندي مغربي شعر بالاستياء جراء الفيلم الذي يسيء إلى النساء المسلمات، وتبع اغتيال فان كوخ مباشرة الحادثة المريعة من الهجوم على المسلمين والإساءة إليهم في هولندا.

وما نخشاه كثيراً، كما يشير ميزوشيما، هو أن "الاتحاد الأوربي لا يحتمل أن يدلي بحجة منطقية ضد اليمين الجديد عندما ينتقد المسلمين بسبب افتقادهم للحس الديمقراطي، وحقوق الإنسان التي ينادي بها الأوربيون بشكل تقليدي."[3] وبالطبع، لا يقبل اجتماعياً في الاتحاد الأوربي أن يتخذ المرء علانية هوية وطنية قائمة على القومية. علاوة على ذلك، باعتبار أن مجال المواطنة قد توسع ليشمل كامل أوربا يخشى أن الهوية الأوربية، وإن كانت الليبرالية في صميمها، قد تصبح في نهاية المطاف هوية قومية على المستوى الرفيع.

ولدى التبصر المتأني، يظهر أن النقد الليبرالي للدين ليس شيئاً جديداً، فقد انصب على اليهود الأوربيين في العصر الحديث، وكانت القيم الليبرالية المنبثقة عن التنوير قد أعطت اليهود فرص الحصول على الحقوق المدنية من ناحية، بينما كانوا غالباً ما يجبرون على تغيير نمط حياتهم بل التخلي عن بعض مظاهر أنماطهم الدينية كشرط لمنحهم الحقوق المدنية من ناحية أخرى. ومما يدعو للتناقض، أن الإطار لفهم الدين الذي تشكل في أوربا في العصر الحديث والذي كان يضع نصب العين تحقيق مجتمع متآلف ومتسامح متمتع بالحرية الدينية قد استخدم أيضاً كحجة للإقصاء، ولكي نفحص هذا التناقض مرة أخرى علينا أن نتأمل كيف أن اليهودية الحديثة قد ارتبطت بالتسامح الديني من وجهة نظر جديدة، كان موسى مينديلسون، المعروف بأب اليهودية الحديثة،يشهر بحساسية شديدة من جراء هذا التناقض، ففي أحد أعماله الأولى حول الفلسفة الدينية (أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، عام 1783م) حاول أن يبين أن أفكار التنوير والتقاليد اليهودية متوافقة مع بعضها، ولكن هذه النظرة استقبلت بالشك، ففي حين كان المفكرون الليبراليون إيجابيين في منح اليهود الحقوق المدنية كانوا ضد اليهودية بذاتها بسبب عدم توافقها المزعوم مع الليبرالية.

سوف تناقش هذه الورقة مظاهر اليهودية الحديثة المتعددة مركزة على فكر ميندیلسون، وسوف تتأمل في الظاهرة المتناقضة لـ "الإقصائية في التنوير" التي تُرى في نظرية التسامح الديني في أوربا، في غمار التاريخ الطويل وراءها. سوف أقوم، أولاً، برسم الخطوط العامة للمناخ الديني في أوربا في العصر الحديث قبل زمن ميندیلسون ثم أستقصي فكر ميندیلسون إبان تأليفه لكتاب "أورشليم في عام 1783م".

2. التسامح الديني في أوربا في القرنين الميلاديين السابع عشر والثامن عشر

أولاً، سوف أعود بإيجاز إلى الظرف السائد حول التسامح الديني في القرنين الميلاديين السابع عشر والثامن عشر[4]. فبينما يُعتقد بأن فكر الإصلاحيين الدينيين والإنسانيين أمثال ديزيدريوس ايرازموس (Desiderius Erasmus) والمتصوفين المسيحيين قد أسهم في تطوير نظرية التسامح الديني، فإن النظرية المعروفة بنظرية القانون الطبيعي كانت ذات أهمية حاسمة، ولدى القول بأن المبادئ الأخلاقية كامنة في الفطرة الإنسانية، فقد ولدت هذه النظرية أرضية يشترك فيها الناس من كل الخلفيات الدينية والثقافية المختلفة، وكان جين بودين (Jean Bodin) وهوغو غروتيس (Hugo Grotius) من الدعاة البارزين لهذه النظرية. ولعبت نظرية القانون الطبيعي أيضاً دوراً مهماً في نظرة ميندیلسون تجاه التسامح كما سنرى لاحقاً.

وعندما ألغى لويس الرابع عشر مرسوم نانتس (Nantes) عام 1685م غادر البروتستانت الفرنسيون فرنسا فارين إلى الأقطار البروتستانتية المجاورة، وكانت بروسيا أول من اتخذ زمام المبادرة حيث أعلن الامبراطور العظيم فردريك ويليام (Frederick William) قبول عدد ضخم من اللاجئين الفرنسيين البروتستانت بعد أحد عشر يوماً فقط من إلغاء مرسوم الإدارة الملكية نانتس، وقد أثار نقضه مناقشات حامية في كل أرجاء أوربا حول التسامح الديني والحرية الدينية اللذين أصبحا مفاتيح رمزية لكلمات تمثل وضع أوربا في القرنين السابع والثامن عشر، وتلهم عدداً من الفلاسفة لتأليف الكتب حول هذين الموضوعين، فمثلاً تبيِّن رسالة جون لوك (John Locke) حول التسامح بأنه لا يحق لأي دولة أو كنيسة أن تجبر الروح الإنسانية، وتصرُّ على التسامح تجاه كل الأديان، ومن ناحية أخرى ينحو بيير بايل (Pierr Bayle) نفس المنحى، ولكن بخلاف لوك يرى بأن التسامح يجب أن يطال حتى الملحدين، وكان كريستيان توماسياس (Christion Thomasius) رائد المناقشات حول قضية التسامح في ألمانيا.

وهكذا أُحِلَّت فكرة التسامح محل التطبيق شيئاً فشيئاً، وأصبحت هولندا – الدولة التي قبلت اللاجئين الدينيين من مختلف الخلفيات – أول دولة تتبنى مبدأ التسامح الديني، ثم تلتها إنكلترة، فقدّمت بعد الثورة المجيدة التسامحَ لغير الملتزمين بأعراف الكنيسة الانكليزية أيضاً، شريطة

إعلانهم الولاء للملك ورفضهم للبابا، ثم نُقل مفهوم التسامح إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وتجسّد في "وثيقة الحقوق" (التعديل الأول). وكان فيما بعد وقوداً للثورة الفرنسية.

وفي ألمانيا، قبل اتحاد براندنبيرغ – بروسيا عدداً محدوداً من اللاجئين الدينيين، لا لاتخاذه موقف التسامح، بل لأسباب تجارية ومالية، ورغم أن فردريك الثاني غالباً ما يُوصف بالشخص المتنوِّر المؤيد للتسامح الديني، فإن هناك فجوة مهمة بين كتاباته عن مثالية التسامح، وطريقته الفعلية في حكم البلاد، ومن الواضح للعيان اختلاف معاملته للبروتستانت الفرنسيين – الذين اعتُبروا مهرطقين رغم انتمائهم للجماعة المسيحية ذاتها– عن معاملته لليهود.

بدأ استقرار اليهود في برلين في أيار/مايو 1671م عندما أذن الإمبراطور العظيم فردريك ويليام لخمسين عائلة يهودية ثرية مطرودة من النمسا بأن تستقر في برلين، وفي أيلول/سبتمبر 1671م مُنحت بعض هذه العائلات اليهودية شهادات حماية، ومع ذلك أُرغم اليهود على المعيشة في ظل ظروف حياة قاسية في برلين، بينما تلقى البروتستانت الفرنسيون الذين مُنحوا إذناً بالإقامة في الوقت نفسه تقريباً معاملةً أكثر إيجابية بكثير، وفي عام 1730م سَنَّ إمبراطور بروسيا فردريك ويليام الأول قانوناً عُرف باسم " الامتياز والقوانين العامة التي يجب مراعاتها بخصوص اليهود المقيمين في الأراضي الخاضعة لجلالته "، وعَدَّله فردريك العظيم (فردريك الثاني) عام 1750م لفرض مزيد من القيود على حقوق اليهود، ووفقاً للامتياز والقوانين العامة المعدَّلة، قُسِّم اليهود إلى ست طبقات بحسب قدرتهم على المساهمة في الرفاهية الاقتصادية للبلاد[5].

ولم تَنتَم إلى الطبقة الأولى إلا قلة قليلة من اليهود ذوي الامتيازات العامة، الذين مُنحوا حرية اختيار مكان إقامتهم، وحق تملك العقارات، وخُوِّل أولادهم حق وراثة ممتلكاتهم، أما اليهود الذين ينتمون إلى الطبقة الثانية فكانوا " يهوداً محميين عاديين "، وسُمح لهم بالعيش في مقاطعات معينة، ولم يُسمح إلا لأنجالهم بأن يعقبوهم في مناصبهم، كما خوِّل ثاني أولادهم وثالثهم حق الحماية بشرط امتلاكهم لممتلكات كافية، وجاء "اليهود المحميون الاستثنائيون" في الطبقة الثالثة، وكانت امتيازاتهم محصورة بأشخاصهم، ولا يمكن وراثتها، وكان الأطباء والحرفيون من هذه الطبقة، وشكّل الموظفون الحكوميون في جماعة المهاجرين اليهود الطبقة الرابعة، ومُنحوا الحقوق ذاتها التي مُنحها "اليهود المحميون الاستثنائيون"، إلا أنهم مُنعوا من الانخراط في النشاطات التجارية، وتكونت الطبقة الخامسة من اليهود الذين لا يحملون "شهادات الحماية"، لكن سُمح لهم بالعيش في برلين من باب الرحمة، وكان معظمهم من أبناء "اليهود المحميين الاستثنائيين" وأبناء الموظفين الحكوميين في جماعة المهاجرين اليهود، وأخيراً، تألفت الطبقة السادسة من الموظفين عند اليهود الذين يحملون شهادات الحماية، وسُمح لهم بالبقاء في برلين مدة عملهم فقط.

عندما هاجر موسى مندلسون إلى برلين في الرابعة عشرة من عمره عام 1743م، لاحقاً بمعلمه

الخاص الربي ديفيد فرانكل (David Frankel)، لم ينتمِ إلى أي طبقة من الطبقات الست، لكنه لم يستطع أن يبقى مستثنىً من القوانين، ففي عام 1750م عندما كان في الحادية والعشرين من عمره، عمل معلماً خصوصياً لدى عائلة بيرنهارد، وهي عائلة تأهّلت للعيش في برلين بانتمائها إلى "اليهود المحميين العاديين"، ربما لتتجنّب الطرد من برلين، ولعمله عند يهود عاديين، أصبح من أدنى الطبقات منزلة، ولم يُمنح حقوق الطبقة الثالثة للمواطنين المحميين الاستثنائيين إلا في عام 1763م ، ولم ينل منزلة "اليهود المحميين العاديين" في حياته أبداً.

وفي عهد ملكية هابسبيرغ أصدر جوزيف الثاني (Joseph II) مرسوم التسامح الشهير لليهود عام 1781م ، وبالمقارنة مع إمبراطور بروسيا فردريك الثاني، كان جوزيف الثاني أكثر محاباة لليهود، لكنه لم يقبلهم على وضعهم الراهن، فقد كان الهدف الرئيسي لمرسوم التسامح – رغم اسمه – الدمج الإجباري لليهود، ولذلك فرض عليهم واجبات أكثر من أن يمنحهم حقوقاً، وكانت أهم هذه الواجبات إرغامهم على الخدمة العسكرية، وهذا يعني أن جوزيف قد طالب اليهود بالتخلي عن جذورهم الدينية / العرقية، ومن هذا المنحى، لم يستلزم المرسوم المجازفة بالتخلص من الجماعة اليهودية بذاتها فحسب، بل التخلص من تقاليدهم الدينية والثقافية أيضاً، وكما يقول سيمون دوبناو (Simon Dubnow) –المؤرخ الروسي المتخصص في التاريخ اليهودي–[6]: لم يُخفِ جوزيف أن هدف مرسوم التسامح الأسمى التخلص من الجذور العرقية والدينية الخاصة باليهود، وعند إصداره للمرسوم، أبدى ملاحظة مفادها أنه لو تعارض قانون الدولة مع أي ممارسات دينية يهودية، فإن على اليهود أن يهجروا هذه الممارسة أو يُطردوا من الدولة.

3. الحقوق المدنية لليهود(1): الوضع في إنجلترا:

وضع ميندلسون كتابه "أورشليم" بإلهام من المناقشة التي جرت في ألمانيا حول الحقوق المدنية لليهود، لكن دعوني أولاً أدرس الوضع في إنجلترا قبل أن أفصّل في حالة ألمانيا، كان أول من اقترح فكرة منح حقوق متساوية لكل المواطنين هوغو غروتيس وصمويل بوفندورف (Samuel Pufendorf)، وكان أول مُؤَلَّف يبحث هذه الفكرة بخصوص اليهود هو "رسالةٌ حول التسامح" (1689م) بقلم جون لوك، يقوم برهان لوك في رسالته على فكرة مفادها: ينبغي استقلال الحقوق المدنية عن أي انتماء ديني، ومن هذه الوجهة يشير لوك إلى حالة اليهود، ولم يكن الهدف الرئيسي لـ "رسالة حول التسامح" هو بحث قضية حقوق اليهود المدنية بالطبع، بل كان الموضوع الرئيسي هو "التسامح المتبادل للمسيحيين في مظاهرهم الدينية المختلفة"[7]. ولوضع أساس لهذه المناقشة، بحث لوك قضية التسامح مع المسلمين واليهود على نحو تكميلي[8]. ويظهر رأي لوك في قضية حقوق اليهود المدنية ظهوراً جلياً في المقطع التالي من رسالته: "إذا أردنا أن نقول الحق

صراحاً كما يليق بالرجال، ينبغي عدم استثناء الوثنيين أو المسلمين أو اليهود لانتمائهم الديني من الحقوق المدنية للدولة الديمقراطية. والإنجيل لا يأمر بذلك، ولا الكنيسة "التي لا تحاكم غير الخاضعين لها" الإصحاح الخامس، الفقرة 11 تريد ذلك، ولا الدولة الديمقراطية التي تضم كل الشرفاء المسالمين الكادحين على حد سواء تطالب بذلك، هل سنسمح للوثني بأن يتعامل ويتاجر معنا، ثم لا نسمح له بأن يصلي لإلهه ويعبده؟! هل عقيدتهم أشد زيفاً وعبادتهم أشد بغضاً، أم أنّ الأمن المدني يتعرض لخطر أكبر إذا اجتمعوا علانية لا في بيوتهم الخاصة؟! ولكن إذا منحنا اليهود والوثنيين هذه الحقوق، فمن المؤكد أن حالة المسيحيين ينبغي ألا تكون أشد سوءاً، في دولة ديمقراطية مسيحية."[9]

وفي هذا الصدد، ينبغي ملاحظة أنه عندما طرحُت قضية قبول اليهود في دولة معينة أو عدم قبولهم على بساط البحث، كان من المسلَّم به أن هذه الدولة دولة علمانية، منفصلة عن أي انتماء ديني خاص، أي لم يُسمح لليهود بعرض آرائهم الشخصية علانية إلا في المجتمعات التي سادت فيها فكرة "علمانية الدولة"، وفكرة ذات صلة بالأديان، لاسيما المسيحية.

في "رسالة حول التسامح" يظهر لوك بصيرته النافذة، فيتنبأ بالوجهة التي سيسير فيها التاريخ في المائة سنة القادمة تنبؤاً صحيحاً، لكن مؤلَّفه هذا لم يسهم لسوء الحظ في تحسين وضع اليهود الاجتماعي في إنجلترا أبداً، ولا بدّ أثناء دراسة قضية حقوق اليهود المدنية في إنجلترا من الاهتمام بالكتاب الذي نشره جون تولاند (John Toland) عام 1714م: "أسباب تجنيس اليهود في بريطانيا العظمى وأيرلندا على قدم سواء مع كل الأمم الأخرى" (سُمّي فيما بعد: نظرية التجنيس). كان تولاند أحد قادة المناقشات حول الربوبية، ومشهوراً على نطاق واسع بكونه مؤلِّف كتاب "المسيحية ليست غامضة". وترتبط نظرة تولاند المدروسة في "نظرية التجنيس" ارتباطاً عميقاً بالجدل الدائر حول سياسة الهجرة في إنجلترا، ويقف اليوم حزبا الأحرار والمحافظين في صفين متعارضين حول قبول المهاجرين وتجنيس الأجانب؛ فبينما يقف حزب الأحرار موقفاً إيجابياً من قبول الأجانب، يتخذ حزب المحافظين موقفاً معاكساً، وأثناء تدارس ما لو كان ارتفاع عدد المهاجرين نافعاً لاقتصاد الأمة أولاً، كان هنالك صراع أفكار بشأن قبول اليهود كأجانب[10].

دافع تولاند عن قضية قبول المهاجرين، وكما أشار ياكوب كاتز (Jacob Katz) الخبير في معاداة السامية (11)، كان اهتمام تولاند في بحثه منصبّاً بشكل رئيسي على دمج اليهود في إنجلترا، لا على حقوقهم المدنية، وقد كانت إنجلترا تمنح نفس الحقوق تقليدياً لكلّ من رعاياها الأصليين المولودين فيها والمجنّسين، ورأى تولاند أن هذا المبدأ يجب أن يُطبّق على اليهود المولودين في إنجلترا، واليهود الذين وُلدوا في بلدان أجنبية ثم حصلوا على الجنسية.

وهناك نقطة أخرى ينبغي إلقاء الأضواء عليها، وهي أن الجدل الداعم لتجنيس اليهود في

"نظرية التجنيس" كان مؤيداً بالإقرار بعمومية الطبيعة الإنسانية، ومن هذا المنحى، يمكن أن ننظر إلى هذا الكتاب على أنه الملهم الذي دفع كريستيان دوم (Christian Dohm) إلى تدوين كتابه "حول التطوير المدني لليهود" عام 1781 م (عُرف فيما بعد باسم: التطوير المدني) وعندما حاول دوم أن يدعم حقوق اليهود المدنية، بنى هو أيضاً مناقشته على نظرية الإنسانية العالمية. وعلى الرغم من اشتراك تولاند ودوم في استخدام نظرية الإنسانية العالمية أساساً لنقاشيهما، إلا أن هناك تبدلاً مهماً في البيئات الاجتماعية لبحثيهما، من نظرية "اليهود كأجانب" السائدة في القرن الثامن عشر إلى نظرية "اليهود كمواطنين" السائدة في القرن التاسع عشر[12].

4. الحقوق المدنية لليهود (2): "مقدمة" بقلم مينديلسون.

دعوني أبحث الآن الوضع في ألمانيا. ترك كتاب دوم "التطوير المدني" تأثيراً كبيراً على الجدل حول منح الحقوق المدنية لليهود القاطنين في مقاطعات ناطقة باللغة الألمانية، في هذا الكتاب يحاول دوم أن يبرهن على أنه ينبغي منح حقوق مدنية متساوية لليهود، ويفصّل الشروط التي يجب على كلّ من اليهود والدول أن تراعيها لقبول اليهود كمواطنين، وبإلهام من كتاب دوم، قام جوزيف الثاني من ملكية هابسبيرغ بإلغاء ضريبة الرؤوس على اليهود عام 1781م، وأصدر مرسوم التسامح في العام التالي.

وبالنسبة لتولاند، كانت كلمة " الامتصاص" مفتاحاً لبحثه، بينما كانت كلمة "التطوير" مفتاح بحث دوم، لكن هذه الكلمة تقتضي أن اليهود من مرتبة أدنى، فهم بحاجة إلى تطوير، وعلى الرغم من تثمين مينديلسون الكبير لكتاب دوم، إلا أنه شعر بالضيق إزاء استخدام دوم كلمة "التطوير"، واستخدم مصطلح "القبول المدني" (طبعة اليوبيل, 8–2, 6) عوضاً عنها.

ورداً على نشر دوم لكتابه "التطوير المدني" الذي تمَّ بمعونة مينديلسون، وإصدار جوزيف الثاني لمرسوم التسامح، نشر مينديلسون ترجمة ألمانية لكتاب ماناسيه بن إسرائيل (Manasseh Ben Israel): "تبرئة / الدفاع عن اليهود" عام 1782م (تولى عملية الترجمة ذاتها مرقس هيرتز (Marcus Herz)، أحد أصدقاء مينديلسون وكانت (Kant) معاً)، وقدّم لها بمقدمة طويلة عنوانها: "مقدمة لكتاب ماناسيه بن إسرائيل: تبرئة / الدفاع عن اليهود" (عُرفت فيما بعد بـ: المقدمة). ونستطيع أن نعتبر "المقدمة" مُلحقاً بكتاب دوم "التطوير المدني" إلى حد ما، وكان هدف مينديلسون من نشره "المقدمة" أن يعجّل القوة الدافعة إلى منح اليهود الحقوق المدنية من ناحية – وهي القوة التي أوجدها دوم – ، وأن يصحح سوء فهم فكرة "تحرير اليهود" التي قد تُرى أيضاً في "التطوير المدني" من ناحية أخرى.

عرض مينديلسون في "المقدمة" علانية أفكاره الداعمة لإيصال الحقوق المدنية إلى اليهود لأول مرة، الأمر الذي كان انحرافاً رئيسياً عن أعمال مينديلسون السابقة، كما قال ياكوب كاتز[13].

عالجت الكتب التي وضعها موسى مندلسون باللغة الألمانية خلال النصف الأول من حياته قضايا جمالية وميتافيزيقية لا تمت إلى اليهود بصلة، أما في النصف الثاني فكتب كتباً نابعة عن حاجته إلى شرح علني لارتباطه المتواصل باليهودية، رداً على دعوة جوان لافتير (Johann Lavater) له باعتناق المسيحية، ومع ذلك لم يفرض مندلسون على لافتير الاعتراف بآرائه الخاصة في مناظرته معه عام 1769م، بل استجدى من الحاكمين رحمة اليهود، كما فعل يهود المحكمة من قبل. في الحقيقة، كتب مندلسون إلى لافتير ما يلي:

"أنا فرد من جماعة مضطهدة، يُفرض عليها أن تناشد الأمة الحاكمة أن توليها الرعاية والحماية اللتين لم تحصل عليهما في أي مكان، واللتين لم تجدهما في مكان دون قيود معينة، إن الحريات الممنوحة لكل الناس الآخرين حُرم منها إخواني في الدين، وإنهم ليقنعون بمجرد قبول صامت لوجودهم وحمايتهم، وعليهم ألا يعتبروا هذا القبول وهذه الحماية معروفاً بسيطاً تسديه إليهم الأمة التي تقبلهم بشروط محتملة، ....." (طبعة اليوبيل, 7, 14–15).

لكن مندلسون غيّر لهجته في "المقدمة" التي أصدرها عام 1782م ، فقد أصرّ فيها على أن اليهود يملكون كل الأسباب للمطالبة بحقوقهم المدنية كبشر. وعلى سبيل المثال، حمد الله على خلقه في ذلك العصر الذي تُمنِّت فيه حقوق اليهود كبشر، وعرض رأيه في دوم على النحو التالي:

"إنه [دوم] يؤكد على أن الجميع مؤهل للتمتع بالحقوق الإنسانية لكونهم بشراً ليس غير، والسبب نفسه ينطبق علينا [اليهود]، وهذا من حسن حظنا لأنه يوحي بأن أي سعي مثابر وراء الحقوق الإنسانية يقتضي حتماً السعي وراء حقوق اليهود الإنسانية أيضاً. إن مفكر القرن الثامن عشر [دوم] يرى الناس كبشر فقط، دون اعتبار لاختلاف الآراء. (طبعة اليوبيل, 8–2,5)."

منذ عقد معاهدة ويستفاليا عام 1648م مُنح التسامح الديني داخل حدود الإمبراطورية الرومانية المقدسة لثلاثة مذاهب مسيحية فحسب هي: الكاثوليكية واللوثرية والكالفينية ، ولهذه الحقيقة أكد مندلسون على أن كتاب غوتهولد إفرايم ليسنغ (Gotthold Ephraim Lessing): "ناثان الحكيم"، وكتاب دوم: "التطوير المدني"، ومرسوم التسامح الذي أصدره جوزيف الثاني، شكّلت معاً قوة دافعة لتوسيع مدى التسامح ليشمل اليهود، لكن مندلسون كان في الوقت ذاته مدركاً إدراكاً تاماً أنّ ما يراه مجرد احتمال لمعاملة اليهود كمواطنين مساوين لغيرهم، ولم يعدّ بروسيا أو ملكية هابسبيرغ دولاً مثالية جاهزة لقبول اليهود كمواطنين، وتميّز هذه الفكرة بوضوح مندلسون عن نافتالي هالتويغ ويسلي (Naftali Haltwig Wessely)، الذي كان مؤيداً للتنوير اليهودي كمندلسون، وعن ديفيد فريدلندر (David Friedlander)، الناشط في العصر الذي تلا عصر مندلسون، حيث دافع الأخيران عن استعداد هذه الدول التام للقبول المباشر لليهود، ولإدراك

مينديلسون أن مثل هذه الدول المثالية غير موجودة، وجب عليه أن يعتمد على نظرية القانون الطبيعي لدى إصراره على تأهّل اليهود لنيل الحقوق المدنية.

بحث مينديلسون في "المقدمة" ثلاث قضايا تنبغي معالجتها لتحقيق الحريات المدنية لليهود، وقد عالجت القضية الأولى منها إزالة التحيز ضد اليهود، لقد كان مينديلسون ناشطاً في عصر ثُمنّت فيه فكرة الإنسانية العالمية، ولذا كان حساساً تجاه تغير طبيعة التحيز ضد اليهود، فبينما عفا الزمن على الإشاعات الدينية التافهة، كقصص تضحية اليهود بالأطفال للاحتفال بعيد الفصح، سادت تحيزات أخرى أكثر علمانية، كلوم اليهود على "افتقارهم إلى الشعور الأخلاقي، والذوق، وحسن السلوك، وعجزهم عن الانخراط في الفنون والعلوم والمهن النافعة، لاسيما في الخدمة الحربية وخدمة الدولة..." (طبعة اليوبيل, 802, 6)[14]. وزعموا بسبب هذه التحيزات أنّ اليهود أدنى منزلة أخلاقياً وثقافياً، وأنهم عاجزون عن الإسهام في خدمة الدولة بأي طريقة كانت، واعتُبروا لذلك أناساً لا يستحقون التمتع بالحقوق المدنية، وردّاً على هذه الحجج، أصرّ مينديلسون على أن اليهود كانوا عاجزين عن تعزيز مهاراتهم المهنية والفنية والعلمية لافتقارهم إلى الوسائل والفرص اللازمة لذلك، وينبغي عدم تحميل اليهود المسؤولية: "لقد أُقصينا عن كل الفنون والعلوم والمهن النافعة ونشاطات الجنس البشري، وأُغلقت في وجوهنا كل وسائل التطوير المفيد، وجُعل افتقارنا إلى المعرفة التطبيقية سبباً لاضطهادنا المتواصل، إن أيدينا مغلولة ويعنفوننا على عدم استخدامها." (المرجع السابق)[15].

ينبغي ملاحظة أن مينديلسون لا يربط في هذا التعليق بين افتقار اليهود إلى المهارات المهنية والفنية والعلمية وبين نظرية الإنسانية العالمية، ولا تعني الحاجة إلى تطوير مهارات اليهود المهنية والثقافية أنهم بحاجة إلى تطوير كبشر، وكما بيّن ديفيد سوركين (David Sorkin) الخبير في التنوير اليهودي[16]، تحدى مينديلسون بثبات الحجة القائلة بأن على اليهود التخلي عن جذورهم الدينية / العرقية قبل قبولهم كمواطنين، إن كل الأشخاص مؤهلون بالطبيعة لنيل الحقوق المدنية، ولذلك ألقى مينديلسون أهمية على نظرية القانون الطبيعي[17].

وعالجت القضية الثانية التي بحثها مينديلسون في "المقدمة" الصلةَ بين نشاطات اليهود الاقتصادية، لاسيما التجارية منها، وبين الحريات المدنية، وفي ذلك الحين كان اليهود يتلقون اللوم لعدم انخراطهم في النشاطات المثمرة، وبالتالي لعجزهم عن المساهمة في رفاهية الدولة، ورداً على هذا النوع من النقد، حاول مينديلسون أن يبرهن أنّ الناس لا يستطيعون المساهمة في رفاهية الدولة إلا عندما يُمنحون الحريات الاقتصادية والدينية كليهما، وأشار إلى الوضع في هولندا، وقدّم نقداً قائماً على الفكر الفيزوقراطي، فحاول أن يحمي حرية المهن لليهود بقوله: "ليس الصنع وحده مثمراً بل العمل أيضاً"[18] (طبعة اليوبيل, 8–2, 13). ويعني "العمل" في هذه الحالة معالجة

المنتجات وتوزيعها.

أخيراً دعوني أبحث القضية الثالثة التي عالجها في "المقدمة"، وهي أهم القضايا: استقلال الجماعات الدينية والحريات المدنية. ما مدى الاستقلال الذي ينبغي منحه للجماعات الدينية أثناء معالجة أمور مدنية؟ يرى دوم أن على الجماعات الدينية أن تحافظ على استقلالها، حتى أثناء معالجة أمور مدنية.

من ناحية أخرى، يشير مينديلسون إلى أن على القضاة الذين ينتمون إلى طبقة عليا في المجتمع أن يتحملوا مسؤولية القرارات النهائية في الأمور المدنية في ذلك المجتمع (طبعة اليوبيل, 8–2, 17). ، بينما طالب مينديلسون الجماعة المسيحية بأخذ التأويلات القانونية التقليدية لليهود بعين الاعتبار، وكان يرى أن القرار النهائي في الأمور القانونية ينبغي ألا تتخذه الجماعة اليهودية، بل الدولة الحاكمة، أي الجماعة المسيحية. دعونا نسأل: ما جذور هذا الرأي؟ في عصر مينديلسون، حاول مناهضو منح اليهود الحقوق المدنية أن يبرهنوا على أنه بما أن اليهود يذعنون لقوانين جماعتهم الدينية الخاصة، فإن منحهم الحقوق المدنية قد يقود إلى إنشاء دولة أخرى داخل الدولة، ورداً على مثل هذا النقد، عارض مينديلسون امتلاك الجماعة الدينية اليهودية لاستقلال مساوٍ لاستقلال الدولة.

وفيما يتعلق باستقلال الجماعة اليهودية، أصرّ دوم على وجوب امتلاك الجماعة الدينية اليهودية لحق الحرمان الكنسي، الأمر الذي عارضه مينديلسون على أساس أن الحرمان الكنسي لا يتوافق مع الهدف الأصلي للدين. يقول مينديلسون: "يبدو لي أن كل مجتمع يملك حق الإقصاء، والاستثناء الوحيد هو المجتمع الكنسي، لأن الإقصائية تعارض هدف مثل هذا المجتمع معارضة تامة." (طبعة اليوبيل, 8–2, 21)[19]. وأكد مينديلسون على أن الآراء والمعتقدات المتصوَّرة في عالم الدين لا تتقيد بأي معاهدة اجتماعية، وبالتالي لا تخضع لأي حقوق أو واجبات، كما أكد على أن الجماعات الدينية كلها لا تملك أي حقوق قانونية لممارسة القوة القسرية، ورأى أن الهدف الرئيسي للدين ليس إجبار الناس على فعل شيء ما، بل تنويرهم وهدايتهم. يقول: "من الحقيقي أن الدين السماوي لا يدّعي لنفسه أي سلطة على الآراء والأخبار، ولا يناقش أي مطالبة بمنافع دنيوية أو يعتبرها أمراً مفروغاً منه، ولا أي حق بالمتعة أو الامتلاك أو الملكية. إنه لا يعرف سوى قوة الإقناع بالمنطق، وقوة الإسعاد من خلال الاقتناع، ومن الواضح أن الدين السماوي لا يحتاج إلى أيدٍ أو أصابع ليكون فعّالاً، فهو كله عقل وقلب." (طبعة اليوبيل, 8–2, 18)[20].

لكن المسيحيين المعاصرين أوَّلوا نقد مينديلسون للسلطة الكنسية على أنه نقد أيضاً لليهودية، وفهموا جدله في "المقدمة " من منحى الليبرالية التنويرية فحسب، وأشاروا إلى وجود تناقض بين نظرته للأديان المثالية وحقيقة اليهودية. ولاعتقادهم بتفوق المسيحية على اليهودية بلغة الليبرالية،

اعتبروا أيضاً " مقدمة " مينديلسون إظهاراً للتعاطف مع المسيحية، ولاموه لاستمراره في الالتزام باليهودية، وكان أحد هؤلاء النقاد القياديين أوغست فردريك كرانتز (August Friedrich Cranz)، كاتبٌ من برلين. لقد أكد مينديلسون في "المقدمة" على أن اليهود يمتلكون تقليد انتقاد السلطة الإقصائية بالإشارة إلى الملاحظة التي أبداها الملك سليمان (Solomon) بالتسامح مع الوثنيين (سفر الملك الأول, 8: 41 والمقاطع التالية) لكن هذه النقطة لم تُفهم أبداً.

5. فهم الليبراليين لليهودية – حالة أوغست فردريك كرانتز:

نشر كرانتز كتيباً عنوانه: "البحث عن النور والحقيقة في رسالة إلى السيد موسى مينديلسون بسبب مقدمته الرائعة لكتاب ماناسيه بن إسرائيل" عام 1782م ، وتعمّد أن ينشر الكتيب غُفلاً من اسم المؤلف لجذب انتباه جماهيري أعظم, وحث مينديلسون على الرد عليه، وعلاوة على ذلك، أضاف في نهاية النص: "أُلِّف في فينيا بقلم س"، متوقعاً أن يُنسب الكتيب إلى جوزيف بارون فون سونينفيلز (Joseph Baron Von Sonnenfels) الناشط ورجل الدولة البارز في فينيا. وكان من المعروف آنذاك أن سونينفيلز يكن لمينديلسون الاحترام.

كان القصد من هذا الكتيب إثارة النقاش السابق بين مينديلسون ولافتير من جديد، وإن كان بأسلوب أشد اعتدالاً، أي أن كرانتز حاول حثّ مينديلسون على التصريح بسبب بقائه ملتزماً باليهودية بالرغم من قوتها الاكليركية وطبيعتها القمعية، وهو المفكر المتنور الذي يعطي العقل قيمة سامية، وحث كرانتز مينديلسون على وجه الخصوص، على توضيح قصده بـ "الولاء لاعتقاد الآباء" وهي الكلمات التي خطّها مينديلسون إلى لافتير، وطلب منه أن يعرض رأيه في الدين اليهودي.

حاول كرانتز أن يعرّف الدين اليهودي بالمعنى العام والمحدود معاً، ورأى أن الدين اليهودي بالمعنى العام شبيه بالدين المسيحي، لأن كليهما يعبدان إلهاً واحداً، ويطيعان القانون الموسوي التام، ويرميان إلى توحيد كل الأعراق تحت قيادة المسيح، من جهة أخرى، يمكن أن يُعتبر الدين اليهودي بالمعنى المحدود ممثلاً لآلية القانون الكنسي، مدعوماً بنظام الحرم الكنسي.

حاول كرانتز بعرضه لهذه الأفكار أن يقود مينديلسون بطريقة لبقة إلى نتيجة متوقعة، دعوني هنا أوجز لكم تسلسل تفكير كرانتز: لا يوجد بالمعنى العام اختلاف متأصل بين اليهودية والمسيحية، الأمر الذي لا يتعارض مع المنطق العالمي، لكن بالمعنى المحدود يعمل القانون الكنسي في اليهودية كآلية لفصل اليهود عن غيرهم من الأعراق، الأمر الذي يتناقض مع المنطق العالمي، ويدل هذا على أن مينديلسون الذي يولي المنطق أهمية، يعتنق الديانة بالمعنى العام، ولعدم وجود فرق بين اليهودية والمسيحية بالمعنى العام، يمكن أن نستنتج أن مينديلسون ينتمي

إلى الجماعة المسيحية.

وعلاوة على ذلك، يحاول كرانتز أن يبرهن على أنه لو ظل مينديلسون رافضاً التحول إلى المسيحية، فعليه أن يقوم بإصلاحات لإزالة العوامل الخاصة بالقانون الكنسي من اليهودية، لكن لو وجب تنفيذ هذه الإصلاحات، فماذا سيبقى من اليهودية؟ وفي هذه الحالة هل سيكون هناك سبب منطقي لاستمرار الالتزام باليهودية؟

كتب كرانتز: "حضرة السيد مينديلسون: لقد انتزعت نفسك من هذا الدين الخاص الأخير (بالمعنى المحدود)، في "مقدمتك" الرائعة بحرمان الكنيست صراحة من قوته الرئيسية، منكراً كما فعلتَ حقه في إقصاء أولئك الذين ينشقون عن ديانة آبائهم عن الجماعة المقدسة، وفي استحضار الحرمان واللعنة على المهرطقين." (طبعة اليوبيل, 8–2, 77)[21].

"لقد ظل القانون الكنسي المسلح أحد أحجار الأساس الرئيسية لليهودية، ومُعتَقَداً رئيسياً لنظام إيمان أجدادنا. حضرة السيد مينديلسون: إلى أي حد تستطيع أن تبقى ثابتاً على معتقد أجدادك، بينما تزيل أحد أحجار أساسها وتزلزل بنيانها برمته برفضك للقانون الكنسي الذي جاء به موسى على أساس الوحي؟ لقد أثرت العامة، ومن حقهم أن يتوقعوا منك تنويراً وتعليماً حول هذه النقطة الأهم." (طبعة اليوبيل, 8–2, 80)[22].

وفي النصف الثاني من الكتيب، أشار كرانتز إلى أن اليهودية ذاتها تتحمل جزءاً من تبعة عزل اليهود عن المجتمع السائد، على الرغم من اتفاقه مع مينديلسون على وجوب منح الحقوق المدنية لليهود، لقد أجبرت هذه المناقشات مينديلسون على توضيح اعتقاده أن اليهودية لا تمثل عائقاً يحول بين اليهود ونيل الحقوق المدنية.

6. دفاع عن اليهودية في "أورشليم":

حضّ نقد كرانتز مينديلسون على وضع كتابه "أورشليم"، كتابه الأول في حقل الفلسفة الدينية، وكما يري العنوان الفرعي "حول القوة الدينية واليهودية"، يتألف "أورشليم" من جزئين: يبين مينديلسون في الأول منهما الفرق بين الكنيسة والدولة، ثم ينتقد القوة الإكليركية، ويدرس في الجزء الثاني اليهودية، لاسيما سبب وجود التشريع التوراتي من وجهة نظر الفلسفة الدينية، أي أنّ مينديلسون ردّ على انتقاد اليهودية بأنها ديانة قسرية وقمعية في الجزء الأول، وانتقادها بأنها ديانة محدودة وإقصائية في الجزء الثاني، ويرفض مينديلسون في الجزء الأول من "أورشليم" مبدأ دين الدولة، ويؤكد على وجوب عدم السماح للدولة أو الدين بانتهاك حرية الضمير قسرياً، قائلاً: "لا تمتلك الدولة أو الكنيسة سلطة الحكم في الأمور الدينية." (طبعة اليوبيل, 8–2, 139)[23]. هنا يبحث مينديلسون احتمال منح اليهود حقوقاً مدنية متساوية في دولة علمانية حيادية، ويحاول أن

يبرهن على أن اليهودية ليست شركة سياسية خاضعة للقوة القسرية، بل اتحادٌ دينيٌ مؤلفٌ من أفراد أحرار.

وضع مينديلسون الجزء الأول من "أورشليم" لتعميق البحث الذي بدأ به في "المقدمة"، مؤكداً على أن المجتمع الذي يشكله الدين – يعني الكنيسة– لا يمتلك أي قوة قسرية، ومبيناً الفرق بين الكنيسة والدولة، فالدين يختلف عن الدولة في أنه لا يلتزم باتفاقيات اجتماعية، ولذا ينحصر دوره في إقناع الناس وهدايتهم، لا إكراههم. "تلقي الدولة الأوامر وتُجبر، أما الدين فيعلّم ويقنع. تضع الدولة القوانين، أما الدين فيعطي نصائح. تمتلك الدولة القوة الجسدية وتستخدمها عند الضرورة، أما قوة الدين فهي الحب والإحسان. أحدهما يهجر العاصي ويطرده، أما الآخر فيتلقاه بالأحضان، ويسعى إلى تعليمه، أو مواساته على الأقل، حتى في اللحظات الأخيرة من حياته الدنيوية، ولا يذهب ذلك كله سدى." (طبعة اليوبيل, 8–2, 28)[24].

أود الآن أن ألقي نظرة على الجزء الثاني من "أورشليم"... إن السمة الطاغية على هذا الجزء هي محاولةُ مينديلسون دراسة سبب وجود التشريع التوراتي – الذي يُعتقد أنه تشريع خاص وإقصائي– من وجهة نظر فلسفية، فبينما تعطي وصايا موسى العشر هداية أخلاقية فحسب، يقدم التشريع التوراتي تعليمات لكل مظهر من مظاهر الحياة اليهودية، بما فيها الطقوس والحياة الزوجية وأساليب الحمية والعقوبات، لذلك تعرض التشريع التوراتي لانتقادات متكررة لافتقاره إلى الفعالية العالمية وملاءمته المجتمع اليهودي فحسب، وقد حاول مينديلسون أن يرد على انتقاد اليهودية بأنها تبقي على تشريع فعّال داخل المجتمع اليهودي فقط، فهو بالتالي تشريع إقصائي لبقية الأديان.

ولنتكلم بصورة أدق، أشار مينديلسون أولاً إلى إمكانية تقسيم العقيدة اليهودية إلى "حقائق خالدة" يستطيع الجميع فهمها، و"حقائق تاريخية" أُوحيت إلى اليهود في أزمان معينة في أماكن معينة، ثم حاول أن يشرح أن كلا الصنفين من الحقائق متناغم مع الآخر. وبهذا الفهم، يُعتبر التشريع التوراتي الذي يقدم هداية سلوكية منتمياً إلى صنف "الحقائق التاريخية"، ويساوي الفرق بين "الحقائق الخالدة" و"الحقائق التاريخية" الفرق بين العقل والوحي، فيرى منيديلسون أنّ ما أوحي إلى اليهود لم يكن عقيدة بل تشريعاً (قواعد تملي العمل)، كما هو واضح في ملاحظته أن اليهودية ليست "ديناً موحى" بل "تشريع (قانون) موحى". (طبعة اليوبيل, 8–2, 164). وبعبارة أخرى، يؤكد منيديلسون باختصاره مدى التشريع التوراتي ليشمل الأمور السلوكية فحسب على أنّ مظهر اليهودية النظري ذو فعالية عالمية، أما تطبيقها فيلائم الجماعة اليهودية على وجه الخصوص، وعلى الرغم من أنني ذكرت آنفاً أن التشريع التوراتي ينتمي إلى فئة "الحقائق التاريخية"، فإنه لا ينفصل عن "الحقائق الخالدة" انفصالاً تاماً، لأنه يلعب دور الإلماع لتذكير الناس بالحقائق الخالدة

في الدين، كما يرى منيديلسون. يقول: "كل القوانين تشير إلى الحقائق الخالدة للعقل أو تقوم عليها، أو تذكّرنا بها، وتدفعنا إلى تأملها". (طبعة اليوبيل, 8–2, 166)[25]. من المهم أن نلاحظ هنا أن التشريع التوراتي لا يأمر الناس بالإيمان بالله، بل يأمرهم أن يؤدوا أعمالاً رمزية لتذكيرهم بالحقائق الخالدة، ويقود هذا المنحى من التفكير إلى فهم اليهودية بلغة "حرية العقيدة" و"الامتثال في العمل".

يؤكد منيديلسون على أن الله لم يُوحِ التشريع إلى اليهود بطريقة إقصائية، قائلاً: "لا تتباهى اليهودية بأي وحي إقصائي للحقائق الخالدة التي لا غنى عنها من أجل الخلاص". (طبعة اليوبيل, 8–2, 164)[26]. وبما أن الوحي في اليهودية ليس وحياً إقصائياً، فلا داعي للخوف من اليهودية نفسها، وهذا هو جواب منيديلسون للانتقاد القائل بأن اليهود شعبٌ مختار، لكن السؤال يبقى: لم خُصَّ اليهود بالتشريع التوراتي؟ يجيب منيديلسون بأن الله أراد التنوع في المقام الأول، وكتب قائلاً: "التنوع خطة العناية الإلهية وهدفها الجليّ" (طبعة اليوبيل, 8–2, 202)[27]، و"اتحاد الأديان ليس تسامحاً، بل يعارض التسامح الحقيقي معارضة تامة" (طبعة اليوبيل, 8–2, 203)[28]. وهكذا يحدد منيديلسون العلاقة بين الوحي الإقصائي والوحي العام.

7. فهم الليبراليين لليهود – حالة إيمانويل كانت (Immanuel Kant).

في "أورشليم" حاول منيديلسون أن يبين انسجام اليهودية مع الدولة العلمانية التي ينبغي منح اليهود الحقوق المدنية فيها، لكن حتى بعد نشر "أورشليم" ظل منيديلسون هدفاً للنقد ذاته الذي وُجِّه إليه بعد نشر "المقدمة"، فأولئك الذين رأوا في "أورشليم" أفكار منيديلسون الليبرالية فحسب تساءلوا عن سبب دفاعه عن التشريع التوراتي اليهودي (لاسيما الجزء المتعلق بالطقوس من التشريع) بينما ينقد في الوقت نفسه حق الجماعات الدينية في الإجبار في الجزء الأول من كتابه، ولقد أثار إيمانويل كانت Immanuel Kant هذا السؤال أيضاً في تقييمه لكتاب منيديلسون.

وعلى سبيل المثال، أوْلى كانت Kant تقديراً عظيماً للرسالة الملهمة في "أورشليم" أن على كل الأديان أن تقوم على حرية ضمير غير محدودة، وكتب التالي في رسالة إلى منيديلسون مؤرخة في 16 آب/أغسطس عام 1783م:

"سينبئك السيد فريدليندر (FriedLinder) عن شدة إعجابي بالفهم العميق وحدة الذهن والحكمة في كتابك "أورشليم". إنني أعتبر هذا الكتاب إعلاناً عن إصلاح عظيم متأنّ يوشك أن يحدث، إصلاح جاهز لا لشعبك فحسب، بل للأمم الأخرى أيضاً. لقد نجحت في ربط دينك بدرجة من حرية الضمير يكاد المرء ألا يصدّق إمكان حدوثها، ولا يستطيع دين آخر أن يعتزّ بوجودها، وأظهرت في الوقت نفسه إظهاراً شاملاً جلياً ضرورة امتلاك كل دين حرية ضمير غير محدودة،

حتى يصل الأمر إلى أن تفكر الكنيسة ذاتها في كيفية تخليص نفسها من كل ما يُثقل الضمير ويقمعه، و تتحد البشرية بالنسبة للهدف الجوهري من الدين، حيث إن كل الطروحات الدينية التي تُثقل الضمير قائمة على التاريخ، أي على جعل الخلاص متوقفاً على الإيمان بحقيقة هذه الطروحات التاريخية." (10, 325)[29].

لكن في الوقت نفسه، يحاول كانت Kant أن يبرهن أنه ينبغي النظر إلى اليهودية لا على أنها دين، بل على أنها مجرد نظام قانوني، بل دولة علمانية، ولذلك يقدّم تشريعها قانوناً قسرياً فقط يتطلب طاعة ظاهرية، غير قائمة على الضمير الأخلاقي، وقد عرض هذه الفكرة مراراً في كتابيه "الدين ضمن حدود مجرد العقل" (1794م)، و"صراع القوى" (1798م). وإليكم الفقرة التالية من كتاب "الدين ضمن حدود مجرد العقل":

"لقد كان الدين اليهودي – كما أنشىء أصلاً– مجموعة من قوانين تشريعية ليس إلا، داعمة لدولة سياسية، لأن كل الإضافات الأخلاقية الملحقة به أصلاً أو مؤخراً لا تنتمي إلى اليهودية ألبتة، ليست اليهودية ديناً أبداً، بل مجرد اتحاد لمجموعة من الأفراد أنشأوا جماعة لأنفسهم وفقاً لقوانين سياسية بحتة منذ أن انتموا إلى عرق معين، ولأن اليهودية لم تنشأ في كنيسة، فقد كان القصد منها أن تكون دولة علمانية بحتة." (6, 125)[30].

تبنى كثير من أولئك الذين اختاروا أن يروا الأفكار الليبرالية فحسب في أعمال منيديلسون – ومنهم كانت وكرانتز كما ذكرنا آنفاً– نظرة ربوبيية للدين (بالمعنى العام)، ورفضوا كل العوامل الدينية التي تتجاوز الفهم العقلي، ونقدوا الأديان التاريخية والإيجابية من وجهة نظر "الدين المعقول"، لكنهم لم يرفضوا الدين بذاته، ولذلك كان عليهم أن يوجدوا تسوية مع الدين التاريخي، وغالباً ما اعتبروا اليهودية نقيضاً لمحاولتهم الوصول إلى تسوية بين "الدين المعقول" والمسيحية، ويشير هذا إلى عدم جرأة الربوبيين في المجتمع المسيحي على تطبيق منهجهم على المسيحية واليهودية تطبيقاً متساوياً[31].

يرى كانت Kant أن الدين التاريخي صيغة متوسطة للدين في طريقه نحو الكمال كـ "دين أخلاقي"، وفي تقييمه للدين التاريخي من وجهة نظر "الدين المعقول"، حاول أن يبني هرماً للدين يضع المسيحية على قمته، ووصف المسيحية بأنها "دين أخلاقي (ومن كل الأديان العامة المعروفة، تنتمي المسيحية وحدها إلى هذا الصنف)" (6، 51– 52)[32]، مما يعني أن المسيحية تقع في أقرب موقع إلى الدين الأخلاقي الخالص، من جهة أخرى، يحاول كانت أن يبرهن على أن اليهودية ليست ديناً بالمعنى الخالص مقارنةً مع المسيحية، وينبغي أن تُفهم بلغة السياسة والبنى القانونية، وبعبارة أخرى، لم يقدّر كانت Kant قيمة اليهودية كدين (أخلاقي)، وأدت هذه النظرية إلى نقاش حول الاحتمال الكبير لاختفاء اليهودية في طريقها نحو الكمال كدين أخلاقي خالص

بما أنها ليست ديناً، وهذا هو موضوع كتاب كانت Kant "القتل الرحيم لليهودية" الذي كتب فيه: "القتل الرحيم لليهودية دين أخلاقي خالص، متحرر من كل التعاليم القانونية القديمة" (7،53)[33]. وفي هذه الحالة، ما ينبغي قتله قتلاً رحيماً هو التشريع التوراتي.

في "صراع القوى"، يشير كانت Kant إلى "ملاحظات حول خصائص اليهود" التي نشرها لازاروس بن ديفيد (Lazarus Ben David) عام 1793م، الذي كان مفكراً ناشطاً من مفكري التنوير اليهودي، ينتمي إلى جيل تلامذة منيديلسون، لكنه على العكس من منيديلسون، لم يعتبر التوراة الطقوسية خاصّة من خصائص اليهودية، بل نقيصة من نقائصها، ولا داعي للقول بأن إنكار ديفيد للتشريع التوراتي القديم لم يكن مجرد إصرار منه على وجوب امتصاص المسيحية لليهودية، بل كان كانت Kant هو من طوّر فهماً بإلهام من كتاب بن ديفيد، مفاده أنه بالرغم من أن المسيحية ذات طبيعة أدنى من اليهودية، فإن اليهود جاهزون لاعتناق المسيحية إذا مضوا في طريقهم لاعتناق قيمة الدين الأخلاقي. ويكمن خلف هذا الفهم اعتقاد كانت Kant أنّ على كل الأديان أن تلغي الطقوس الإكليركية مرحلة إثر مرحلة، يقول: "نستطيع أن تعتبر عرض بن ديفيد – اليهودي العبقري– باعتناق ديانة المسيح علانية (.....) عرضاً محظوظاً . بل إنه الخطة الوحيدة التي إن نُفِّذت بقي لليهود دين مميز، كما استرعت الانتباه إليهم سريعاً كأناس مثقفين حضاريين جاهزين لنيل كل حقوق المواطنة، يؤمنون بدين تستطيع الحكومة أن تُقِرَّه، فإن حصل هذا، سيصبح اليهود قادرين بتأويلهم للكتاب المقدس (التوراة والأناجيل) على تبيّن الأسلوب التي استخدمه المسيح كيهودي يتكلم إلى اليهود من الأسلوب الذي استخدمه كمعلم أخلاقي يتكلم إلى الإنسانية جمعاء". (المرجع السابق)[34].

يرى كانت أنه لدمج اليهود في المجتمع الألماني، عليهم أن يتخلوا عن التشريع التوراتي، ويلوم منيديلسون على دفاعه عن التوراة، وبالتالي تنازله عن أي أمل في تخفيف العبء الذي يثقل كاهل اليهود (المرجع السابق). لكن ماذا سيبقى من اليهودية إن كان على اليهود أن يتخلوا عن التوراة؟! وهنا يبرز السؤال ذاته الذي رأيناه في دراستنا لنقاش كرانتز، بينما كان كانت Kant إيجابياً في منح اليهود حقوقاً مدنية مساوية، لم يفهم اليهودية كدين.

8. خاتمة: التنوير والدين.

في عصر منيديلسون، لم يكن المؤيدون لمنح الحقوق المدنية لليهود فاهمين بالضرورة لليهودية نفسها، وقد اشتركوا في فكرة أنّ التزام اليهود بالتوراة – الجزء "القديم" من دينهم– عقبةٌ تحول دون مشاركتهم في المجتمع المدني، بيد أن منيديلسون رأى أن على اليهود أن يكونوا قادرين على التمتع بمكانة مدنية مساوية، ويحافظوا على تقاليدهم الدينية في الوقت نفسه، ويقفوا ثابتين

في وجه أولئك الذين يدعون إلى تغييرات في الممارسات الدينية اليهودية كشرط لمنح اليهود مساواة قانونية.

وكما بحثنا آنفاً، عارض منيديلسون بثبات الرأي القائل بأن على اليهود أن يُولدوا من جديد قبل أن يُمنحوا الحقوق المدنية، لأن المناقشات الداعية إلى الولادة الثانية أو تطوير اليهود ترغمهم ضمناً على هجر تقاليدهم الدينية والثقافية الخاصة، وكما أظهرت مناقشة سوركين (Sorkin)، لم يؤمن منيديلسون بأن إصلاح اليهودية ذاتها شرط مسبق لتحرير اليهود[35]. وكان واثقاً أن الفكر اليهودي سيكون متناغماً تناغماً تاماً مع "منطق" التنوير، ويُظهر هذا فرقاً حاداً بين منيديلسون وبين إصلاحيين يهوديين أشد تطرفاً ظهروا في الفترات التالية له.

لقد حاول منيديلسون في بحثه المعنون "حول سؤال: ما معنى التنوير؟" (1784م) المنشور في مجلة برلين الشهرية أن يبرهن على أنه ينبغي حصر إصلاح اليهود بتطوير مهاراتهم لتعزيز ملاءمتهم للحياة الاجتماعية التي يسميها بـ "الثقافة". من جهة أخرى، رأى أنه ينبغي ألا يكون "منطق التنوير" خاضعاً للإصلاح، لكن يبدو أنه مع تقدم سن منيديلسون، قوبل أكثر فأكثر بالصدامات بين "التنوير" و"الثقافة"، وبينما يؤيد كانت Kant في البحث المعنون "جواب للسؤال: ما هو التنوير؟" (1784م) المنشور في الوقت نفسه تقريباً، شعار التنوير باعتزاز، يبقى منيديلسون أكثر تحفظاً في دراسته للتنوير.

لقد أسهمت طبيعة التنوير اليهودي إسهاما جزئية في إيمان منيديلسون الراسخ بتناغم اليهودية ومنطق عصر التنوير، إذ لم ينبثق التنوير اليهودي رداً على تأثير التنوير الأوربي فحسب، بل نتيجة لعوامل كامنة في التقليد اليهودي، وفي تلك الأيام، آمن مؤيدو التنوير اليهودي بأن التقاليد العقلية الواقعة في صميم اليهودية (يمثلها مايمونيديس Maimonides) لا تتعارض مع الفكر التنويري، وعلى النقيض من نظرة كانت Kant للتنوير التي تستلزم نقد الدين، كان التنوير اليهودي أشد نزوعاً إلى تأييد الدين[36]، ولا داعي للقول بأن هذا التنوير مر بتغيير سريع في تاريخ اليهود المستوعبين بعد عهد منيديلسون.

لقد درس هذا البحث النظرة إلى اليهودية من وجهة الليبرالية التنويرية، وذلك بدراسة آراء كانت وكرانتز، ولأتجنب سوء الفهم، دعوني أؤكد لكم أنني لا أقصد أبداً أن أربط كانت Kant باليمين الجديد في عصر ما بعد الحداثة، لكننا مطالبون الآن بتجديد إدراكنا لحقيقة أن صعوبة التخلي عن الرأي الذي يسمُ الدين بالمفارقة التاريخية تفوق الخيال إذا اتخذنا موقف الليبرالية التنويرية، والأمر الذي يثير إشكالاً أكبر هو أنه قد تُعَدُّ أديان معينة في هذه الحالة أدياناً بالية على وجه الخصوص، وفي دراستنا للظاهرة المتناقضة: "الإقصائية في التنوير"، واجهنا سؤال جديد رغم قدمه: "هل يتعارض الدين مع الفكر التنويري؟" أو بتعبير آخر: "هل يتعارض الدين

مع الفكر الحديث؟"

ملاحظات توضيحية:

1- اقتُبست أقوال كانت من الطبعة الأكاديمية و أقوال منيديلسون من طبعة اليوبيل، وأُدرج رقم المجلد والصفحة بعد كل استشهاد، ولتجنب الخلط مع الطبعة الأكاديمية لأعمال كانت الكاملة، حملت أقوال منيديلسون الرمز (JubA).

2- اقتُبست الترجمات الإنجليزية لأقوال منيديلسون في " أورشليم " وأقوال كانت في " الدين والنظرية العقلية " و"صراع القوى" من الترجمات المنشورة التالية:

منيديلسون، موسى. أورشليم أو القوة الدينية واليهودية. تقديم ألكسندر ألتمان وترجمة آلان آركوش. هانوفر ولندن: مطبعة جامعة نيو انكلاند، 1983م.

عمانويل كانت، الدين والنظرية العقلية. ترجمة وتحرير ألين دبليو وود، وجورج دي جويفاني. كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1996م.

أما الاقتباسات من كتب لا تتوافر ترجمة إنجليزية لها فمأخوذة من أبحاث منشورة سابقة.

3- الكلمات التي تقع بين قوسين [ ] في الاستشهادات أضافها الكاتب لتسهيل الفهم.

الحواشي والتعليقات:

1- كان أول من استخدم مصطلح "الإقصائية في التنوير" جيرو ميزوشيما عنوانا لمحاضرته في المؤتمر الثلاثين لجمعية تاريخ الفكر الاجتماعي، المنعقد في أوكاياما عام 2005: "وفود عصر (الإقصائية في التنوير)؟ : اليمين الجديد والمناهضة للهجرة في هولندا" (المؤتمر الثلاثون لجمعية تاريخ الفكر الاجتماعي، جامعة أوكاياما، 13 تشرين الثاني/نوفمبر، 2005م). في كتابة هذا الجزء، ألهبتني محاضرته ومواد المراجعة الموزَّعة في المؤتمر إلهاباً عظيماً، ولذلك أقدم خالص امتناني، أما أ بحاث ميزوشيما الأخرى التي أحلت إليها فهي: "الاتجاهات العامة لليمين الجديد في اليابان وأوربا: من "الأمل" في نهاية القرن إلى "القلق" في بداية القرن؟"، معهد السياسة الاقتصادية لحياة نوعية، أيلول/سبتمبر، 2002م، رقم 68. و"رفض المعاهدة الدستورية الأوروبية وهولندا: المذكرة الاستعلامية الأولى في التاريخ الحديث لهولندا"، معهد السياسة الاقتصادية لحياة نوعية، أيلول/سبتمبر، 2005م، رقم 104.

استخدم ماسانوري نايتو (Masanori Naito) المنخرط منذ أمد طويل في أبحاث حول التعايش المنسجم لأوربا والإسلام، مصطلحَ "تعصب الحرية" بنفس معنى "الإقصائية في التنوير". وقد وصف نايتو الحالة الراهنة في هولندا مستخدماً هذا المصطلح، حيث لا يُستخدم احترام الإرادة الحرة لتعزيز التسامح مع الآخرين، بل كأساس للسماح لمدّعي الليبرالية بالتعصب، سواء أتم ذلك قصداً أو دون قصد، وعلى سبيل المثال، يشير إلى حزب هولندا الليبرالي في دي (VVD) في كتابه "هولندا: التعصب الناتج عن الحرية – رفض المهاجرين واللاجئين ونشوؤهم" (باليابانية) (الطبعة المسائية لصحيفة أساهي شيمبون، 5 تموز/يوليو، 2006م، ص4). انظر أيضاً: نايتو، ماسانوري، عصر الحرب الإسلامية: كيف نستطيع تحطيم سلاسل العنف (باليابانية) (نشر الإذاعة اليابانية)، 2006م.

2- ميزوشيما، جيرو. "نهوض الحزب المناهض للمهاجرين، في هولندا". مجلة الشؤون العالمية (معهد الدراسات العالمية، جامعة تاكوشوكو)، تشرين الأول/أكتوبر 2002م، المجلد 50، الإصدار العاشر، ص71.

3- ميزوشيما، جيرو. "وفود عصر الإقصائية في التنوير؟ اليمين الجديد والمناهضة للهجرة في هولندا" (مواد المراجعة الموزّعة في المؤتمر).

4- في كتابة هذا القسم، أحلت إلى بحث يوليوس إتش شويبس (Julius H Schoeps)، التالي: "نحو الطريق إلى حرية الاعتقاد في: فشل التحرير"، الطبعة الثانية غير معدّلة، برلين: فيلو، 2002م.
والده المؤرخ اليهودي الشهير هانس جواشيم شويبس (Hans Joachim Schoeps)، وتنحدر جدته لأمه من سلالة منيديلسون، وجده لأمه من سلالة ديفيد فريدليندر، تلميذ منيديلسون. في دجي إل يوليوس إتش شويبس، طريقي كيهودي ألماني، برلين: فيلو، 2002م، ص30-36.

5- ألتمان، ألكسندر. موسى منيديلسون: دراسة سيرته. لندن/بورتلاند/أوريغون: مكتبة ليتمان للحضارة اليهودية، 1998م، ص16-17.

6- دوبناو، سيمون. أحدث تاريخ للشعب اليهودي (نشرته مؤسسة السكة الحديدية في منشوريا الجنوبية الترجمة اليابانية)، 1942م، المجلد 1، ص18.

7- لوك، جون. رسالة حول التسامح. في فوكس، تحرير جون هورتون وسوزان منيديلسون، نيويورك: روت ليدج، 1991م، ص 14.

8- كما ذكرنا آنفاً، لا تعالج "رسالة حول التسامح" قضية التسامح مع اليهود كموضوع رئيسي، لكن من السهل تصور أن الصلات بين لوك والشعب اليهودي المحلي خلال نفيه إلى هولندا ساعدته مساعدة عظيمة في تطوير موقف منفتح تجاههم.

9- لوك، جون. رسالة حول التسامح في فوكس، ص 51.

10- كاتز، ياكوب. نحو دمج اليهود وتحريرهم: آوسغيوولتيه شريقتين ، دارمشتادت: المطبعة العلمية، 1982م، ص 103-106.

11- نحو دمج اليهود وتحريرهم: آوسغيوولتيه شريقتين ، ص105.

12- كاتز، ياكوب، نحو دمج اليهود وتحريرهم: آوسغيوولتيه شريقتين ، ص 86-87.

13- كاتز، ياكوب، نحو دمج اليهود وتحريرهم: آوسغيوولتيه شريقتين ، ص 87-88.

14- قارن بـ: سوركين، ديفيد. موسى منيديلسون والتنوير الديني، كاليفورنيا: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1996م، ص 113.

15- قارن بـ: سوركين، ديفيد. موسى منيديلسون والتنوير الديني، المرجع السابق.

16- سوركين، ديفيد. انتقال الشعب اليهودي الألماني 1780م-1840م، نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1987م، ص 68-71.

17- إذا أخذنا السياق الاجتماعي التاريخي بعين الاعتبار، فقد كان بناء منيديلسون نقاشه على نظرية القانون الطبيعي أمراً لازباً. ومن هذا المنطلق، قد يُعتبر الانتقاد الموجه إلى فكر منيديلسون التنويري لاعتماده على نظرية القانون الطبيعي مفتقراً إلى منظور شامل. يضم أمثال هؤلاء النقاد جوان جورج هامان (Johann Georg Hamann) الناشط في زمن منيديلسون، وحديثاً عيسى بيرلي (Isaiah Berli).

18- قارن بـ: سوركين، ديفيد. موسى منيديلسون والتنوير الديني، ص114.

19- قارن بـ: ألتمان، ألكسندر. موسى منيديلسون: دراسة سيرته، ص472.

20- - قارن بـ: ألتمان، ألكسندر. موسى منيديلسون: دراسة سيرته، ص473.

21- قارن بـ: ميندليسون، موسى. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية. تقديم ألكسندر ألتمان، وترجمة آلان آركوش. هانوفر ولندن: مطبعة جامعة برانديس/مطبعة جامعة نيو انكلاند، 1983م، ص9.

22- قارن بـ: سوركين، ديفيد. موسى منيديلسون والتنوير الديني، ص118.

23- منيديلسون، موسى. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص62.

24- منيديلسون، موسى. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص45.

25- منيديلسون، موسى. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص99.

26- منيديلسون، موسى. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص97.

27- منيديلسون، موسى. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، ص138.

28- - منيديلسون، موسى. أورشليم أو حول القوة الدينية واليهودية، المرجع السابق.

29- كانت، عمانويل، التوافق/عمانويل كانت؛ ترجمة وتحرير أرنولف زويغ (طبعة كمبردج لأعمال عمانويل كانت/ رئيس التحرير العام، بول غاير وألين دبليو وود)، كمبردج، المملكة المتحدة؛ نيويورك: مطبعة جامعة كمبردج، 1999م، ص204.

30- كانت، عمانويل. الدين ضمن حدود مجرد العقل. في: عمانويل كانت، الدين والنظرية العقلية، ترجمة وتحرير ألين دبليو وود، وجورج دي جيوفاني. كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1996م، ص154.

31- كاتز، ياكوب. من التحيز إلى الدمار: معاداة السامية، 1700م-1933م، كمبردج، إم إيه: مطبعة جامعة هارفارد، 1980م، ص 63و67.

32- كانت، عمانويل. الدين ضمن حدود مجرد العقل، ص95.

33- كانت، عمانويل. صراع القوى. في: عمانويل كانت، الدين والنظرية العقلية، ترجمة وتحرير ألين دبليو وود، وجورج دي جيوفاني. كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، 1996م، ص276.

34- كانت، عمانويل. صراع القوى، ص275-276.

35- سوركين، ديفيد. انتقال الشعب اليهودي الألماني 1780م-1840م. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1987م، ص68-71.

36- شولته، كريستوف. البيان اليهودي: الفلسفة والدين والتاريخ. ميونخ: سي إتش بيك، 2002م، ص17-47.