

## هل نستطيع كتابة تاريخ فلسطين القديم؟

توماس تومسن

خضع تاريخ فلسطين، في الكتابات التاريخية الغربية، لاهتمام بالكتاب المقدس وأصول إسرائيل القديمة ويهودا. وحتى ما قبل ربع قرن، كُتِب تاريخ عصر البرونز (٣٠٠٠ - ١٢٠٠ ق.م) من زاوية بدايات العبريين، وكتمهيد لتاريخ إسرائيل.

لكن التبليور الواضح للهوية القومية الفلسطينية، منذ عام ١٩٦٧ بشكل خاص، في أعقاب الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة، أدى إلى ظهور استقلالية أكبر في الكتابات التاريخية والأركيولوجية عن الدراسات التوراتية ومسألة الأصول اليهودية.

وقد ازدادت حدة وكثافة السجال حول طبيعة تاريخ فلسطين في عصر البرونز، وفي عصر الحديد، بشكل متصاعد وصل إلى درجة تمس مسألة الأصول، خاصة حول موضوعات الاستمرارية الدينية والإثنية. وفي هذا السياق أُلقيت ظلال من الشك العميق على إمكانية كتابة تاريخ لإسرائيل استناداً إلى روايات التوراة، ووصل بعض المؤرخين إلى حد التشكيك، من حيث المبدأ، بإمكانية كتابة تاريخ من هذا النوع.

ولا يوازي ما تجابهه المناهج التاريخية من مصاعب تتعلق بقدرتنا على كتابة تاريخ لإسرائيل في عصر الحديد - بسبب وجود مصادر هذا الموضوع في الأدب التوراتي - سوى الوجه الأكثر علمانية للسؤال نفسه: هل يمكن كتابة تاريخ لفلسطين، على فرض أن جذور هذا التاريخ توجد في مكان آخر غير التوراة؟.

تتضح الطبيعة المتعددة لمشكلتنا التاريخية ما أن نبدأ بطرح أسئلة حول تاريخ هذه المنطقة في المصادر الأركيولوجية والتاريخية. مشاكل وصف الجماعات السكانية في فلسطين منذ العام ١٢٠٠ ق.م، ليس في المناطق الجبلية، التي شكّلت مراكز لمملكتي

إسرائيل ويهودا في وقت لاحق، ولكن في مناطق أخرى، أيضا، تقع ضمن حدود فلسطين الكبرى، وهي مشاكل يجري تحمليها أكثر مما تحتل بمفارقات عصور لاحقة حول الأصول الإثنية للسكان.

إن الأدوار المتنافسة تاريخيا للسامريين واليهود في العهد الفارسي المتأخر والعهد الهيليني لا تلهينا عن تاريخ المنطقة ككل في عصر الحديد وحسب، بل تزيد من صعوبة تفسيرنا للمعرفة التاريخية التي نملكها عن هذه الفترة المبكرة حتى عندما تنتسب مباشرة إلى مدن السامرة والقدس. ومن أجل توضيح تلك العقبات، سأحدد بعض المشاكل التاريخية المحيطة بتعريف الأصل الإثني للإسرائيليين القدماء، وكيف تأثروا بالتطورات الفكرية للإمبراطوريتين الأشورية والفارسية، وتأثيرهم على تبلور المرويات التوراتية. وأرجو، بهذه الطريقة، إعادة طرح موضوع كتابة تاريخ لفلسطين، بشكل تاريخ إسرائيل جزءا منه [وليس الكل].

يأخذنا نقل بؤرة تاريخ فلسطين في عصر الحديد، بمعزل عن الكتاب المقدس باعتباره قصة منبت اليهودية والمسيحية، بعيدا عما كان من حيث الجوهر مهمة لاهوتية لخلق هوية معينة. وفي النظر إلى ماضي فلسطين المبكر كتاريخ لمنطقة جغرافية بعينها في سياق تاريخ العالم، ما يبدد استمرارية الرواية التاريخية التي فهمنا منها لفترة طويلة مستقبل فلسطين في تاريخ نشوء الديانات [وليس التاريخ نفسه].

بهذه الطريقة نوضح مسألة ملكية التاريخ بتصورات سريعة تقدم مسارات بديلة. وبينما يمكن للاهتمامات المعاصرة طرح سياقات جديدة مختلفة في تواريخ فلسطين ما قبل الدياسبورا، وما قبل المسيحية، وما قبل الإسلام، أريد البقاء في حدود عصر الحديد للكلام عن فلسطين ما قبل التوراتية، على الأقل لتحقيق قدر من استقلالية العصور الغابرة عما آل إليه وضعها في وقت لاحق، وعن تاريخنا القريب.

لا أفعل ذلك للتخلي عن دور التاريخ كحكاية عن الأصول، بل أود التركيز على ذلك أكثر، فقد أتمكن بصورة أوضح من تحديد الدور الذي لعبته فلسطين عصر الحديد في تاريخ العالم، بدلا من الكلام عن أدوار إشكالية تخدم أغراضا سياسية حديثة.

تكمن المسألة الأولى التي تستدعي الاهتمام النقدي في وصفنا لعدد كبير من المستوطنات الجديدة التي تطورت نتيجة لانهايار بلدات عصر البرونز، والتجارة الدولية، التي تعززت بفضل سيطرة مصر على المنطقة في حدود العام ١٣٠٠ ق.م.

شغل اهتمامنا كمؤرخين ما إذا كان تاريخنا يتفق مع التوراة إلى حد أننا قرأنا التوراة بطريقة ساذجة، لاختيار المعلومات الأركيولوجية المتوفرة لدينا، حتى ونحن نحاول تفسيرها بطريقة نقدية. هكذا، ورغم أننا نتفق بشكل عام أن المستوطنات الجديدة في المناطق المرتفعة كانت نتيجة هجرة داخلية من المناطق المنخفضة، إلا أننا حصرنا

تومسن: هل نستطيع كتابة تاريخ فلسطين القديم؟

أنفسنا في المستوطنات الواقعة في المنطقة بين جنين ورام الله. أتاح لنا هذا الأمر إعادة تكييف حكايتنا حول أصول إسرائيل، لكنه أغرانا، أيضا، بالحفاظ على معظم تلك الحكاية بقدر ما نستطيع.

هل نستطيع إعادة التركيز على تاريخ لفلسطين بينما تهدر الطاقات في سجلات حول الأصول العرقية للإسرائيليين القدماء، في المناطق المرتفعة، خلال القرون الثلاثة السابقة لظهور دولة «بيت حمري» (إسرائيل) ومركزها السامرة، من ناحية، وهل لدينا أسباب كافية للكلام عن القدس كمدينة في القرن العاشر [ق.م]، وهل ثمة ما يبرر الكلام عن «المملكة المتحدة» لشاؤول وداود وسليمان، حسب المعارف التوراتية. لا أعتقد أن السجلات كانت مفيدة لكتابة التاريخ، لأن الأسئلة تكمن في مكان آخر.

كانت هناك مستوطنات جديدة بدأت في الظهور منذ نهاية عصر البرونز المتأخر - خاصة في السهل الساحلي - وكذلك في الجزء المبكر من عصر الحديد. وقد انتشرت على نطاق واسع على امتداد الجليلين الأعلى والأسفل، في مرج بن عامر، في وادي الأردن وبيسان، في النقب الشمالي، وفي كل هضبة شرقي الأردن. وما أن ندرک بصورة كافية، الحجم الكبير لتلك المستوطنات، وطبيعة توزيع السكان في فلسطين، يصبح التساؤل حول الهوية والأصول العرقية أكثر بساطة.

طالما يمكن التعرف على سكان المستوطنات الجديدة كمواطنين أصليين في فلسطين الكبرى، ينتسبون إلى الاقتصادات الرعوية والزراعية لبلدات عصر البرونز المبكر، ليس للجماعات العرقية الجديدة من دور لتلعبه في وصفنا لذلك الاستيطان المبكر. وإذا افترضنا أن جماعات إثنية جديدة تبلورت في فلسطين عصر الحديد، فهي بالضرورة نتاج لتطورات لاحقة.

فقط، في مستوطنات الساحل ومناطق أودية وسط البلاد، توجد دلائل على وجود قادمين جدد، في نصوص تمكننا من العودة بنسبهم المباشر إلى مصر وساحل الأناضول وبحر إيجة. وفي المناطق المحاذية للسهوب الجنوبية والشرقية، فإن الانتساب إلى العرب، والرعاة الأوائل من السهوب السورية، يجب وضعه بعين الاعتبار، أيضا.

وكلما ظهرت دلائل على وجود قادمين إلى فلسطين يظهر ما يفيد الاندماج مع السكان المحليين. إن النقاش بشأن الفلسطينيين philistines، وحتى العرب، ككيانات إثنية في فلسطين خلال هذه الفترة المبكرة يعاني من التسرع، وينطوي على مفارقات. صحيح أن الاسم التورعقي philistines يرجع من حيث الأصل إلى الاسم المصري peleset، وهو اسم يستخدم لوصف عصابات من البحارة الذين هاجموا الدلتا المصرية في القرن الثالث عشر (ق.م). لكن جذر الاسم يتخذ معان مختلفة مع مرور الزمن، فقد استخدمه الآشوريون في صيغة palash كتعبير جغرافي عام لوصف

منطقة جنوبي فلسطين. وفي وقت لاحق، استخدمه المؤرخ الإغريقي هيرود، وبعد ذلك استخدمه الرومان في صيغة «palaestina» التي تصف في العادة سوريا الجنوبية كلها.

وفي حين أن وجود مجموعة إثنية محددة من الفلسطينيين بعيد الاحتمال، بحكم ظهور العديد من الجماعات من بحر إيجه والأناضول، على الساحل الفلسطيني، مثل «tjekker» و«denyen»، فإن القصص الملحمية اللاحقة في التوراة عن شمشون، وشاؤول، وداود، هي التي صورت الفلسطينيين «كشعب» مميز يعيش على امتداد الساحل الجنوبي.

وبالقدر نفسه، فإن الاسم «إسرائيل» على النقش المصري الشهير للفرعون مرنبتاح في نهاية القرن الثالث عشر (ق.م) لا يشير إلى جماعة إثنية معينة وسط جماعات إثنية أخرى مميزة في فلسطين، حتى وإن استخدم النص العلامة الهيروغليفية الدالة على «شعب» في كتابة الاسم.

ولعل الأكثر إثارة للاهتمام أن النص يزودنا بأقدم استخدام معروف لبطريك هو «إسرائيل» كمجاز أدبي يدل على الشخصية الحامية لكل سكان فلسطين. وفي هذا الأمر تشابه مذهل مع الطريقة التي تغير بها اسم يعقوب التوراتي ليصبح «إسرائيل» ليتسنى له ولأبنائه تمثيل ١٢ قبيلة تمثل كل فلسطين.

يقترن اسم إسرائيل في قصيدة النقش المصري مع المرأة حورو (تجسيد الأرض) كأرملة له. يقول النص «انقطعت بذرة إسرائيل» ويأخذ الفرعون، باعتباره الزوج الجديد لحورو وحاميها، الأرض كعروس له. أما الدور العائلي الذي يقوم به الأبناء فيمنح للبلدات التي يدعي مرنبتاح حمايتها: غزة، عسقلان، غيزر وبنوعام. في هذا النص أول إشارة إلى اسم إسرائيل في التاريخ، وقد حضر الاسم كموتيف في حكاية. ربما جاء الاسم نفسه من اسم منطقة آشور في عصر البرونز المتأخر (ورد كاسم لمنطقة في فلسطين، و«ابن إسرائيل» في التوراة) وقد يكون نوعا من التلاعب بكلمات القصيدة، ربما «انقطعت بذرة إسرائيل» - إشارة إلى وادي مرج بن عامر الخصيب في فلسطين.

لا يظهر في المستوطنات البشرية الكثيرة الجديدة القروية / الرعوية في عصر الحديد الأول ما يدل على انتشار سكانها كشعوب في فلسطين ما قبل القرن العاشر (ق.م) ولا يتم تنظيم المستوطنات البشرية حول بلدات أكبر إلا في سياق القرن العاشر في الأراضي المنخفضة والسهلية. ورغم ظهور البلدات الكبيرة جبيل وصيدا وأرواد على الساحل اللبناني منذ أوائل القرن الثاني عشر في النصوص الآشورية، لا تظهر بلدات المناطق المنخفضة مثل بيسان ومجدو وتناخ، وبلدات التلال الجبلية جيبون ورحوب وأيالون، كمراكز سياسية تمارس دورا يعتقد به إلا بداية من القرن العاشر

تومسن: هل نستطيع كتابة تاريخ فلسطين القديم؟

مع حملة شيشنق الأول المصرية.

كذلك، لا تتزايد الدلائل في النصوص الأثرية، إلا بداية من القرن التاسع، وأواسط القرن الثامن، حول تنظيم فلسطين في مدن صغيرة تشكل مناطق سياسية مستقرة، مثل آرام، إسرائيل، بيت - أمون، موآب، إدوم، ويهودا، تشكل تحالفات عسكرية واقتصادية مع المراكز التقليدية في المناطق المنخفضة مثل جبيل وصور وصيدا وعسقلان وغزة.

ويمكن، فقط، في هذه الفترة أن نتحدث للمرة الأولى عن تشكيلات «إثنية» أو «قومية» تميزها مناطق جغرافية خاصة بها، ولديها أسماء مثل إدوم وموآب وأمون وأرام، وكذلك إسرائيل، وحتى يهودا، مع أواسط القرن التاسع أو أواسط القرن الثامن. كانت المستوطنات البشرية في كل واحدة من تلك المناطق قد ارتبطت بصورة متواصلة من ناحية اقتصادية، لذلك أصبح تطوير هويات سياسية مشتركة مسألة ممكنة.

ومع ذلك، حتى مع وجود وضع كهذا، ثمة مشكلات تجعلنا نتردد في منح أسماء من هذا النوع دلالة الجماعة الإثنية الحصرية والتماسكة. فالبنية السياسية السائدة في ذلك الزمن، بنية الحامي - التابع، التي تحرك المنطقة والدولة في تراتبية علاقات الولاء الشخصية، والتي يعبر عنها في مجازات العائلة، تنعكس في أسماء ثلاث من الدول الجديدة: بيت أمون، بيت حومري (إسرائيل) وربما بيت دود (القدس - أو يهودا)، حيث المنتسب إلى أمون أو إسرائيل أو يهودا ينتسب إلى جماعة كهذه ليس بفعل الميلاد، ولكن بفعل الولاء الشخصي للملك.

وبينما ينسجم الارتباط بأهة حامية معينة مع تلك التقسيمات السياسية (شيموش لموآب، حدد لأرام، يهوه لإسرائيل، وقعص لإدوم) تبدو الديانة أيضا مرتبطة في المقام الأول بالولاء السياسي الذي يبديه حاكم معين تجاه إلهه الحامي، أكبر مما هي مرتبطة بما يمكن تسميته دين الشعب.

ومع أن اللغات في المنطقة شديدة الصلة ببعضها إلا أن التعرف على التمايز بين اللهجات مسألة مفيدة. على سبيل المثال، يمكن تمييز لغة «كنعانية مركزية» من خلال تداخل اللهجات العديدة للإسرائيليين القدماء مع الفينيقية، حيث تبدو لهجة يهودا أقرب بكثير إلى ما يدعى «كنعانية الأطراف»، وحيث نجد نقوش يهودا أقرب إلى لهجات الأطراف الأمونية والمؤابية منها إلى لهجة الإسرائيليين القدماء.

أصبحت التمايزات الجهوية في طبيعة أقدم مستوطنات عصر الحديد واضحة منذ بداية القرن الثاني عشر، مما يمكننا من التمييز بين مستوطنات الجليل ومستوطنات الساحل، ومرج بن عامر، والمنطقة المرتفعة في وسط البلاد، وشمالى النقب، وشرقي الأردن.

ترغما هذه الاختلافات على رؤية الفصل الجغرافي لسكان فلسطين كعلامة مهمة

على ظهور شعوب مختلفة، لكل تاريخ تطوره الخاص. سكان تلال يهودا، حيث لم تظهر مستوطنات بشرية إلا في وقت متأخر جدا عن مناطق شمالي القدس، وحيث ارتبطت مع تجوال الرعاة في القرنين الحادي عشر والعاشر، لديهم تاريخ تطوّر يختلف تماما عن تاريخ تطوّر التلال الوسطى في إسرائيل.

كان لمستوطنة يهودا من ناحية أخرى علاقة تكافل طبيعية مع الرعاة على امتداد الأطراف الجنوبية لفلسطين، كما كان الشأن بالنسبة لبلدات النقب بئر السبع، وخربة المشش، وتل جمعة. علاوة على ذلك، كانت البلدات الرئيسية الأولى في تلال يهودا الخليل، وخربة ربود، ولاخيش، ولا تظهر هيمنة القدس على المنطقة إلا في فترة بعيدة لاحقة.

نحن نعرف القليل عن قدس القرن العاشر، ليس لدينا سوى بقايا دعامات [في جدار] يرجع تاريخها بلا شك إلى تلك الفترة. كانت القدس على امتداد القرن التاسع، وربما معظم الثامن، بلدة صغيرة على مدخل وادي المصراة. و فقط مع دخول المصالح الأشرورية إلى منطقة جنوبي فلسطين في وقت متأخر من القرن الثامن، تصبح القدس بلدة ذات شأن تسيطر على منطقة التلال جنوبي فلسطين.

في القرن التاسع، عندما تبدأ آشور بتوسيع نفوذها في المشرق الجنوبي، يصبح لدينا بعض المدن الجهوية الصغيرة في فلسطين، التي بلورت بدورها جماعات مختلفة، يمكن تمييزها بواسطة تواريخها المختلفة، ولهجاتها، وحدودها الجغرافية، لكل منها ولاءات سياسية ودينية متنافسة.

يمكن العثور على النماذج الأولى لهذا النوع من التنافس الجهوي، قبل التوسع الأشروري، في عصر الحديد الأول، مع التأثير الفينيقي الملحوظ على إنتاج الزيتون في مستوطنات الجليل الغربي خلافا لما كان عليه الأمر في مستوطنات أخرى في الجنوب. وقد خلق موضوع السيطرة السياسية على وادي مرج بن عامر وبيسان في القرن التاسع، منافسة طويلة لم تحسم بسرعة بين صور ودمشق والسامرة.

ومن نقش ميشا في الأردن العائد إلى أواسط القرن التاسع، نعلم عن صراع بين السامرة وموآب على منطقة مادبا وجبل نبو. من المتوقع أن تؤدي صراعات كهذه إلى تعزيز الهوية الإثنية في مناطق الصراع المركزية، إلى جانب قيامها بنشر هذه الهوية على الأطراف.

وبالقدر نفسه، عندما دخل الأشروريون المنطقة للمرة الأولى، أضعفت الضغوطات السياسية لخلق معارضة لجيوش الملك العظيم [ملك آشور] المنافسة المحلية، وبالتالي التمايزات الدينية - الإثنية. كانت إسرائيل (بيت حومري) في تلك الفترة بلا شك أكبر قوة في المناطق المرتفعة. وعلى العكس كانت يهودا مأهولة بعدد قليل من السكان، فقيرة نسبيا ومن الواضح أنها لم تكن ذات مركز موحد. ولو كانت القدس،

تومسن: هل نستطيع كتابة تاريخ فلسطين القديم؟

وليس لاخيش، قد سيطرت على تلال يهودا في القرنين العاشر والتاسع - والدليل على هذا الأمر محدود جدا - فقد فعلت ذلك كإقطاعية صغيرة تهيمن عليها سامرة إسرائيل من ناحية اقتصادية. إن الخضوع الديني المشترك لحماية الإله يهوه - الذي تدخل في نطاقه منطقة سعير أيضا، ذات الصلة الوثيقة بأدوم - يمثل الدلالة التوحيدية الوحيدة التي يمكن التحقق منها تاريخيا.

في سياق القرن الثامن، استوعبت الإمبراطورية الآشورية أولا آرام ثم إسرائيل، مع عاصمتيهما في دمشق والسامرة، واتجهت لتوسيع نفوذها في مدن الساحل في فينيقيا وفلسطين، وقد عانى الجزء الشمالي في فلسطين من السياسة التوسعية التي مارست الطرد الجماعي للسكان، بما في ذلك تهجير أعداد كبيرة منهم خارج فلسطين، وجلب أعداد كبيرة من الخارج إلى فلسطين.

كان مصير قيادة المجتمع إما الخضوع لآشور، أو الطرد: أخذ الشباب إلى الخدمة العسكرية، ونقل العمال المهرة إلى المدن الآشورية. وحدث في بعض الأحيان اقتلاع قرى وبلدات بأكملها وتوطين سكانها في مناطق بعيدة من الإمبراطورية، بينما جلب سكان غيرهم من مناطق بعيدة تصل حتى أفغانستان وجزيرة العرب. خضع الحكم المحلي والإشراف على السكان الأصليين للإدارة الجهوية للإمبراطورية. لذلك تغير المجتمع المحلي، جرى تبيد الاستقلال السياسي والولاء الإثني عن قصد وتدميرهما في العديد من عمليات الطرد المتلاحقة، وبدلا من تلك الولاءات خلُق مواطنو الإمبراطورية.

كان الغرض من تلك العمليات الاجتماعية التجريبية السيطرة على المجتمع والعمل على دمجه، وليس تدميره. في الفترة التالية لسقوط السامرة في العام ٧٢٢، ثمة دلالة أركيولوجية كبيرة على وجود استمرارية ثقافية واقتصادية لسكان ما كان دولة إسرائيل. ومن الواضح أن بلدة السامرة نفسها استمرت في لعب دورها في السيطرة على منطقة شمالي فلسطين، ولكن من خلال الإمبراطورية الآشورية.

ورغم وجود الحاجة لكتابة تاريخ شمالي فلسطين بعد العام ٧٢٢ (ق.م) - الذي جرى طمسه من جانب دراسات غربية خضعت لنفوذ التوراة في كتابة التاريخ - يجب ألا ننسى أن المناطق المرتفعة والأودية المركزية في شمالي فلسطين استمرت في إعالة القسم الأكبر من سكان فلسطين خلال كل فترة الإمبراطورية تحت حكم الآشوريين، والبابليين، والفرس، والإدارة الإغريقية، على امتداد فترة تزيد عن خمسة قرون، قبل ثورة الهاسمونيين في القدس ضد السلاجقة في العهد الهيليني.

وبما أن القصة التوراتية عن السامرة ودمار القدس كتبت من وجهة نظر عن دور القدس، جرت صياغتها في فترة لاحقة، يجدر بنا فهم دور الجنوب في تلك النظرة. فلم تنل إسرائيل ولا السامرة، كمنطقتين فاعلتين في الإمبراطورية الآشورية، اهتمام

الكتّاب اللاحقين الذين ركزوا أنظارهم على القدس.

فقد جرى تجاهل المطرودين في زمن الأشوريين، من مناطق مختلفة في فلسطين، من إسرائيل، من مرج بن عامر، من الجليل، وفينيقيا ومن منطقة الساحل وصولاً في الجنوب، إلى غزة، وحتى الذين طردهم سنحاريب عندما دمر لاخيش، وأولئك الذين رحلهم من قرى يهودا عام ٧٠١: لم تجد مصائر أولئك الناس أدنى اهتمام في القرون اللاحقة، في القصة اللاهوتية التي ترويها التوراة عن القدس وإلهها.

تم شطب أولئك الناس من هذه القصة، واختفوا من التاريخ. وخلال ما يزيد عن خمسة قرون تلت سقوط السامرة، تصمت التوراة عن وجود الجزء الأكبر من سكان فلسطين، حتى بعدما واصلوا إيقاع الحياة مرّة أخرى، رغم الحروب، في بلداتهم، وفي مزارعهم، في فلسطين.

تاريخهم مطمور، لأن المؤرخين نسجوا على منوال صمت القصة التوراتية، رغم وفرة الدلائل الأركيولوجية والكتابية التي نملكها في الوقت الحاضر، والتي تسمح لنا بكتابة تاريخهم. لذلك يجب على المؤرخ النقدي طرح سؤال طرحه كيث وايتلام من قبل: لماذا نسجنا على منوال ذلك الصمت؟

لا أميل إلى الكلام عن مؤامرات صهيونية، أو اتباع أي نوع من نظرية المؤامرة، لتفسير أسباب خطيئة الكسل المميّنة لدى المؤرخين. أعتقد أنه من السهل بالنسبة للمعلمين تكرار الأشياء التي تعلموها أكثر من أي شيء آخر. تعلمنا الصمت من أساتذتنا وذلك ما نطلبه من تلاميذنا. فعندنا يعاني الإنسان من الكسل يكف عن نقاش نظريات عن الشر.

تبدأ فكرة وايتلام حول إسكات التاريخ مع الحكاية التوراتية. وكما لا يفهم هذا الأمر بصورة خاطئة أيضاً، يجب الوضع بعين الاعتبار أن كاتب الحكاية التوراتية عاش وكتب حكاية تدمير القدس في ماض بعيد، وكان دمار ذلك الماضي قد اكتمل تقريبا. تجاهل كاتب الحكاية التوراتية عدم انقطاع الصلة التاريخية لمنطقة شمالي إسرائيل مع الماضي، وتجاهل معها اللغة والعادات والذكريات والتقاليد، التي استمرت السامرة في الحفاظ عليها عبر قرون بعد فقدان استقلالها السياسي.

تجاهل ذلك لأنه غير مقتنع بذلك الميل لتأكيد الاستمرارية أولاً، ولأن تلك الاستمرارية لا تنسجم مع الدور الذي تلعبه السامرة في حكاية التوراتية ثانياً. نُستحضر جميع مسارات التواصل في التوراة من المستقبل [وليس الماضي] وترجع إلى إسرائيل القديمة، فقط باعتبارها موضوعاً مفرداً، في سياق دراما تاريخية تتمحور حول القدس. ومن الضروري لخلق توازن في قصة للقدس هذه أن تلعب السامرة وسكانها دوراً يجسد العقاب في الماضي، ودلالة لا تخطئها العين على الدمار الذي سيحل بالقدس. لعبت السامرة الدور التراجيدي للأمر راحيل، التي تنتحب على ابنائها الذين



تومسن: هل نستطيع كتابة تاريخ فلسطين القديم؟

قضوا، بينما لعبت القدس دور الزانية. تلك التي أحبها يهوه بقوة لكنها بلا مبالاة وإدراك للعواقب تعرض جمالها ونعمتها على عشيقها في بابل.

حكاية قدس الماضي هذه، وكاتبها في أواخر العهد الفارسي، أو أوائل العصر الهيليني، تصور القدس كشخصية صالحة، قدس «البقية النائية» التي تعلمت من الماضي، والمليئة بتقوى ستغيرها في المستقبل. هذا هو السياق المفيد لمعنى الحكاية البطولية لقدس القرن الثامن في عهد الملك حزقيا، الجزء الأخير الباقي والهش من ماضٍ مجيد، تقاوم كفر الملك الآشوري سنحاريب بدموع ذليلة وثقة ساذجة بيهوه. إنها قصة تنتهي بالدمار، مع ساعات الفجر الأولى، الذي لحق بأعظم جيوش الأرض - ١٨٥ ألفاً من الجنود أصابهم يهوه بالطاعون. إن السياق الذي يمكن فهم هذه الحكاية من خلاله ليس العام ٧٠١ ق.م، بل قدس المستقبل التي تنتظر التحقق. لا يروي النبي إشعيا حكاية متصلة من سقوط السامرة حتى سقوط القدس، بل يوضع حكايته في مقاومة حزقيا للآشوريين بصورة درامية، قبل الشروع في نشيده الكبير عن العودة. نشيد يركز ذلك السفر على رحمة يهوه، التي ستضع حداً لوجود القدس في المنفى البابلي بعد قرابة قرنين في المستقبل. ويهوه هو الذي يقول ذلك المقطع الغنائي لشعبه «عزّوا، عزّوا شعبي، يقول إلهكم، طيبوا قلباً اورشليم، نادوها بأن جهادها قد كمل، وأن إثمها قد عُفي عنه».

في هذا السياق، تتجلى حكاية حزقيا كقصة نموذجية تجسد الرحمة الإلهية، إنها قصة ما كان يمكن أن يكون. بعد تدمير جيشه على يد يهوه، ينسحب سنحاريب ويعود إلى نينوى ليصلي لإله آشور في معبده - كما صلى حزقيا ليهوه في المعبد في القدس - وكما يحدث في مسرحية إغريقية فإن الرجل الكبير الذي سخر من الإله يلقي المصير المناسب: الصلاة لإله لا يشفع والموت غيلة على يد ابنه في المعبد. (إشعيا ٣٧، ٣٥-٣٨).

بعد ذلك ينتقل المشهد إلى القدس، ويوضع في حالة من التضاد لتعميق معناه. فسنحاريب ليس هو المريض، بل حزقيا الذي يشرف على الموت - وعلى غرار سنحاريب، يتوجه بصلاة ذليلة إلى يهوه، يسمع يهوه صلاته، ويرى دموعه، ويمنحه خمسة عشر عاماً إضافية من الحياة. وكدليل أمام الجمهور أن يهوه إله تمنح وعوده القوة، يشير إلى نفسه كسيد للتاريخ. يعيد خاتمة حزقيا إلى الوراثة، وينتهي النشيد عندما يقوم حزقيا بغناء الرثاء الذي استدر عطف يهوه.

كان من الممكن أن يكون الماضي على نحو مغاير، هذا ما يدعيه لاهوت أشعيا. فرغم أننا لا نستطيع تغيير الماضي، بل العيش كبقية تائبة، إلا أن يهوه إله يملك سلطة على الماضي، مثل الشمس في سماء جلوبون والقمر في وادي المصراة، لم تتوقف شمس حزقيا فحسب، بل عادت إلى الوراثة، خمسة عشر عاماً أعطيت لحزقيا للعيش مرة

أخرى. والدرس المستفاد من الحكاية يهتم الأجيال القادمة في المستقبل. في المشهد الأخير من الحكاية يضع إشعيا حزقيا في الميزان الإنساني. فما أن يصبح في منأى عن الخطر، حتى يستقبل مبعوثا من المستقبل. يأتي البابليون ويطلعون على جمال القدس وثروتها، مفارقة قيامية تتلاعب بتقلب حزقيا، وثقته بالقوى الكبرى للإمبراطورية، باعتبارها الستارة الأخيرة المسدلة على توقع ما سيصيب القدس من دمار.

إنه المشهد الذي يأتي مباشرة قبل إنشاد يهوه لنشيد العزاء، الذي ينهي نفي القدس في العهد الفارسي، والذي يتيح لإشعيا القول، إن يهوه، باعتباره رب التاريخ، يمحو الماضي. تُستحضر الرحمة الإلهية عبر مجازات راديكالية، فليست الأثام وحدها هي القابلة للمغفرة، بل يمكن تغيير الماضي نفسه. والسامرة التي لم تعد تتكرر بعد الآن في القدس الكافرة المُرسلة إلى المنفى البابلي، تصبح إسرائيل الجديدة، التي تنتظر خلقها لتتغير مع الماضي باعتبارها بقيته الصالحة.

يجري دمج حكاية إشعيا في قصص ملوك إسرائيل (الملوك ٢، ١٨-٢٠) في وقت كانت فيه السامرة قد دمّرت، وتنعطف الحكاية لربط مصير القدس بمصير السامرة تعيد الحكاية إلى أذهان القراء أن القدس، مثلها مثل السامرة، ليس لها من معنى خاص في عين الله. حتى في سدوم وجدت عائلة لوط الصالحة، أما في القدس فلا يمكن العثور على صالح واحد.

ولأنها كذلك، مجرد مدينة كغيرها من المدن يسكنها أشخاص عاديون، سرعان ما ستسقط القدس، أكثر من سدوم، في هاوية الخراب، عندما يحل عليهما غضب الله. ومع ذلك اللهجة الأخلاقية القاطعة في الحكاية إشكالية، حيث يحاول هذا الكاتب أيضا، عرض حكاية الحكم الإلهي هذه، باعتبارها مشيئة إله الرحمة. في البداية يجب طمس قدس الأزمنة الغابرة، ويجب رفض الماضي.

لا يكفي أن السامرة وشعبها كفا عن الوجود، بل يجب قطع علاقة القدس نفسها بالماضي، إذا كان المراد لها خلافة دور السامرة في صورة إسرائيل جديدة. وبما أن المعاناة تقود إلى الفهم، ينطوي المنفى على وعد الرحمة الإلهية. هذه هي صورة الناجين من الأسر، العودة بعد التكفير عن خطاياهم. عودتهم قدر محتوم، باعتبارهم إسرائيل جديدة ومؤمنة.

يُطرد السكان كلهم ثلاث مرّات إلى المنفى، ومع ذلك، يهرب من تبقى منهم إلى مصر. لم تعد عظيمة قدس الماضي قائمة في هذه الحكاية. بقية صغيرة تعيش سجيناً مع «ملكها» في بابل، بينما تسدل الستارة على الماضي. تردد القدس الفارغة هذه رؤيا النبي إرميا عن قدس جاهلة تعيش في سديم ما قبل الخلق. المدينة نهضت ثم تحوّلت إلى صحراء، إلى عالم قبل الخلق: عالم بلا شكل، فارغ، سماء بلا ضوء، بينما الجبال

تومسن: هل نستطيع كتابة تاريخ فلسطين القديم؟

ترتعد والمرتفعات تهتز. لا وجود هناك للبشر، هربت طيور السماء (إرميا ٤، ٢٣-٢٦) تنتزع أسطورة «الأرض الفارغة» هذه القدس من ماضيها التاريخي، وتطرد مستقبلها مع المنفيين في بابل. ينتظر القارئ عودة البقية التائبة في حكايات نحما وعزرا الموضوعة في العهد الفارسي. قصة لا تنتهي، يشرع فيها الاثنان ببناء مدينة ومعبد، كخادمين مخلصين للرب.

خلق كتاب التوراة، خلافا للسامريين - الذين يملكون تقاليد مستمرة مع مملكة إسرائيل في عصر الحديد - ذلك الماضي المرفوض لإظهار قوة المستقبل المثالي، الذي لم يحضر بعد. وفي حين جرى تجاهل الاستمرارية التاريخية للسامرة بعد ٧٢٢، من جانب كتاب التوراة، لصالح قصة مغايرة، لم تكن للماضي عموما قيمة عليا، فقد أهمل تاريخ القدس، وتاريخ يهودا بعد سقوطهما تحت الوصاية البابلية عام ٥٨٧، رغم أن شواهدنا الأركيولوجية تنفي «أسطورة الأرض الفارغة» كسجل تاريخي لماضي القدس ويهودا.

إن أشكال التواصل التاريخية والثقافية متوفرة، وتقدم أرضية لتاريخ فلسطين ليس في القرن السادس وحسب، بل هي أساسية لفهم العهد الفارسي، أيضا. ونحن لا نملك شواهد على عودة منظمة للناس من منطقة ما بين النهرين إلى القدس في مطلع العهد الفارسي. كانت هناك أشكال لعودة ساميين من منطقة ما بين النهرين، ولكن هناك شواهد واضحة على وجود استمرارية بين ثقافة يهودا في عصر الحديد وثقافة العهد الفارسي.

إن طمس تاريخ السامرة بعد العام ٧٢٢، وتاريخ القدس بعد العام ٥٨٧، لصالح ترخنة حكايات التوراة، ينطوي على صمت ملموس في كتابة تاريخ مناطق أخرى في فلسطين، خاصة في الجليل، والساحل وشرقي الأردن. بدلا من [التساؤل حول مبرر الصمت] اقتفى المؤرخون أثر الرواية التوراتية لإعادة بناء بدايات مقاطعة يهودا الصغيرة، في قدس أعيد بناؤها. وقد أدى هذا التشويش في المنهج إلى اضطراب كبير في الجهود التي بذلها باحثون في الدراسات التوراتية، لتحديد أصوات النصوص في قدس «جديدة» وما «بعد المنفى» اتخذوا منها سياقاً تاريخياً لأبحاثهم.

هذا الاضطراب في المنظور التاريخي للمؤرخ منتشر في الوقت الحاضر، ويحتاج إلى حل إذا كنا نريد التقدم. إلى أي حد يكون قبول أسفار موسى الخمسة في قدس «ما بعد المنفى» وجهة نظر نقدية في زعمها الحلول محل السامرة، باعتبارها «إسرائيل الجديدة» يدعي السامريون الأمر نفسه في تأكيدهم على الاستمرارية التاريخية مع ماضيها.

ولكن هل أي من الادعائين تاريخي، وهل السياقات التاريخية التي يؤكدانها مشروعة؟ علينا التحلي بالحيطة عند تحديد الرؤى اليوتوبية حول تأسيس «قدس

جديدة» على يد العائدين من المنفى، كما جرى تصويرها في أسفار عزرا ونحميا، كأنها كانت سياقات تاريخية، وليس مواصلة لعالم التوراة القصصي. على الأقل سفر عزرا يواصل القصة التي لا تنتهي عن بشر يعانون من خلل ويبحثون عن الصلاح، وينهي القصة بقدس عزرا «الجديدة الشجاعة». هذا ليس تاريخاً بل مجرد درس في الأخلاق. حكاية نحميا تقوم على «أسطورة الأرض الفارغة» إلى جانب تنوع لحكاية عزرا.

وإذا وضعنا فترة حكم الهاسمونيين القصيرة جدا في العهد الهيليني جانبا، لم يتمكن شعب أو جماعة من تحقيق السلطة السياسية والسيطرة على إنتاج تقاليده بنجاح في فلسطين. ويصل هذا الأمر إلى حد أن الهاسمونيين لعبوا دورا داخل هذا التقليد المعقد، إلا أنهم لم يسيطروا عليه بالكامل، ولم يحظوا بالقبول الكامل فيه. وكما ذكرت في محاضرة ألقيتها في عمان عام ١٩٩٦، تعني اليهودية أشياء مختلفة خلال الفترة الهيلينية، ومن الصعب المساواة بينها وبين «إثنية يهودية».

ومن الأفضل بكثير وصف اليهودية كديانة، أو فلسفة، وربما بصورة أشمل كنزعة فكرية، تعكس الحياة الفكرية لشعوب وجماعات مختلفة في فلسطين في زمن محدد. في الفهم الذاتي لكتّابها القدامى، تنمهي اليهودية مع كل فلسطين إلى حد خلقت معه رواية متعددة الأصوات. من ناحية تعبر الرواية التوراتية عن الكثير من التعددية العظيمة لفلسطين المبكرة، حتى مع قيام تلك الأصوات المصقولة، بطمس تلك التعددية - خاصة التعددية الجهوية في تاريخها المبكر - في محاولة لخلق سجل متماسك لروايتها الخاصة.

هل توجد إمكانية لكتابة تاريخ فلسطين في عصر الحديد؟ لا أعتقد بإمكانية هذا العمل طالما ظل منظورنا محصوراً في تلك الرواية. إنني على دراية كاملة، أن الذين حاولوا اتخاذ مواقف نقدية بمعزل عن الرواية - سواء كانوا من المؤرخين أو الأركيولوجيين أو باحثي الدراسات التوراتية - شعروا بالانجذاب منذ فترة طويلة نحو المجازات اللاهوتية الشاملة. واعتقد أن كتابة تاريخ لفلسطين - ولإسرائيل في تلك الفترة - يمكن القيام به مع نوع من أمل النجاح إذا واطبنا على بلورة استقلالية مناهجنا التاريخية والأركيولوجية، وإذا تعلمنا قراءة الرموز المشفرة في الرواية [التوراتية] لفهم ما فعلته لتغيير الماضي، حيث كانت لديها أغراض أخرى غير أغراضنا التاريخية.

ولكنني أقل ثقة بسبب تعدد الأصوات القومية والدينية وأصوات المصالح الذاتية في هذا الحقل. كانت لجهود سعت لكتابة تاريخ فلسطين، كما لو كان مقدمة، والأسوأ، كما لو كان محاولة تبريرية، لحكايات التوراة عن الحرب، والعنف، والاضطراب الاجتماعي، كانت لها نتائج كارثية على المجتمع، وعلى فهم الأدب التوراتي. والجهود التي تسعى لفهم اليهودية وتوراتها كتمهيد تاريخي مقدس للمسيحية لا

تومسن: هل نستطيع كتابة تاريخ فلسطين القديم؟

تفتقر إلى احترام كلفة اليهودية وحسب، بل أفقدت المسيحية مركزها اللاهوتي أيضا. الجهود التي سعت لترخنة حلقات التوراة من أبراهام إلى عزرا، في محاولة لتعزيز أهداف قومية ودينية في العالم المعاصر، كانت على مدار ربع قرن أكثر لزوجة من ناحية سياسية أكثر مما هي محترمة من ناحية أكاديمية. وقد ألحقت الضرر في السنوات العشر الماضية بالسمعة الأكاديمية في حقل الدراسات التوراتية وعلم الآثار.