عبد الحميد الكيالي[1]

دراسة نقدية في التراث اليهودي: مفهوم الإله في التناخ (التوراة)

يرى معظم الباحثين أن فكرة الإنسان عن (الله) لها تاريخ، وأن لفظ (الله) لا يحمل معنىً واحداً وإنما عدداً من المعاني قد ينفي بعضها بعضاً. فالفكرة التي يكونها جيل عن (الله) قد لا تعني شيئاً لجيل آخر في سياق مكانيٍّ أو زمانيٍّ مختلف. من هنا لا تفيد عبارة (أومن بالله) معنىً موضوعيا، لكن مثلها مثل أي جملةٍ خبرية تفيد معنىً فقط عندما توضع في سياق فكري اجتماعي، أي عندما يتم توضيحها في مجتمع محدد (Armstrong 1993 : xx) ((Clemons 1990: Vol.2. 493–49 Weiman 1945)) Owen 1967 :Vol. 3. 344–348)) 301–304 :)).

يعد مفهوم الإله في **التناخ**[2] إشكالية بحدِّ ذاته. إذ يواجه الباحث مفاهيم عن الألوهية، وصوراً لها متباينة ومتغايرة إلى درجةٍ يمكن معها القول بأنه لا يتعامل مع إلهٍ بعينه، بل مع عدة آلهة لا يشبه بعضها بعضاً. فإله الآباء في **سفر التكوين** هو غير إله موسى أو بني إسرائيل في **سفري الخروج والعدد**، وهذا بدوره غير إله الأنبياء في **أسفار الأنبياء** (السواح 1997 : 245).

وينشأ الاختلاف في مفهوم الإله في التناخ بشكل رئيسي عن تعدد مصادر الرواية فيه، وطريقة جمع فصوله وتحريرها، ودوافع كتابة هذه الفصول. فالتناخ لا يعد كتاباً واحداً، بل مجموعة من الكتابات وضعتها مجموعة مختلفة من المؤلفين في خلال حقب زمنية مختلفة تزيد عن الألف سنة (Fox 1970 : Vol. vii. 642).

أ) إله الآباء (الإله الشخصي)

يشكل سفر **التكوين** مسرحاً لأحداث قصة الآباء (التكوين :

(1) باحث أردني يحضر للدكتوراه حول فلسفة ابن ميمون في جامعة بروفنس (إكس–مرسيليا I)، فرنسا.

(2) المقصود بالتناخ هنا: التوراة "كتب موسى الخمسة" (תורה) والأنبياء (נביאים) والكتابات (כתובים) ومع اعتبار الحرف الأول للوحدات الثلاث بالعبرية يكون لفظ تناخ (תנ"ך). ويقابل هذا لفظ التوراة منفرداً والذي تطور استعماله لاحقاً ليشمل التناخ كاملاً بأجزائه الثلاثة، كما يقابله في المسيحية العهد القديم مقارنةً بالعهد الجديد. من بين هذه الألفاظ فضل الباحث استخدام التناخ لكونه أكثر شمولاً وربّما حياداً.

تظهر ملامح هذه الصورة في الإصحاح الثامن عشر؛ إذ يقوم ثلاثة أشخاص في يوم حار بزيارة إبراهيم ، يتبين لاحقاً أن أحدهم إله إبراهيم نفسه، يجلس تحت الشجرة قرب الخيمة ويغسل رجليه من حر النهار، ثم يأكل ويشرب مع رفيقيه من طعام سارة زوجة إبراهيم ويبشرها بميلاد معجز في سن الشيخوخة، فإذا انتهى من ذلك كله تمشى مع إبراهيم الذي قام لتشييع ضيوفه وأسرّ له بخططه المقبلة في تدمير سدوم وعمورة

الإصحاحات : 12–50)؛ إذ يأمر الرب أبرام[3] في مطلع الإصحاح الثاني عشر من السفر أن يترك عشيرته في حران (شرق تركيا حالياً) ويتوجه إلى أرض كنعان، ثم يعقد معه ميثاقاً بأن يجعل منه أمة ويكثر نسله ويمنحه وذريته من بعده أرض كنعان. (فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم نسلك) (التكوين:2:12) (وظهر الرب لأبرام وقال لنسلك أعطي هذه الأرض) (التكوين : 7:12).

تتلخص أحداث **التكوين** بعد الإصحاح الثاني عشر في تحركات رعوية وزيجات ونزاعات عائلية لا يظهر الإله فيها للشخصيات الرئيسية أو يحدثهم جهراً أو وحياً، إلا ليعقد معهم ميثاقاً أو يجدد هذا الميثاق[4]، أو يبشرهم بميلادٍ معجز في سن الشيخوخة[5].

ترد في الإصحاح الرابع عشر والرابع والعشرين صورة للإله تغاير صورة إله الآباء في بقية السفر من جهة، وتوافق صورة الإله الكوني الخلاق في مطلع السفر من جهةٍ ثانية. إذ يصف إبراهيم الإله في خطابه لملك سدوم بـِ(**אל עליון** إيل عليون) (التكوين:14:17–22) أي: (الله العليّ) كما ورد في الترجمات العربية للتناخ، ويصفه بـِ (إله السماء وإله الأرض) (التكوين: 3:24) ، إلا أن هذه الصورة تبقى عرضية قياساً إلى الصورة الأساسية التي ترسمها قصة الآباء الواردة في السفر.

تظهر ملامح هذه الصورة في الإصحاح الثامن عشر؛ إذ يقوم ثلاثة أشخاص في يوم حار بزيارة إبراهيم ، يتبين لاحقاً أن أحدهم إله إبراهيم نفسه، يجلس تحت الشجرة قرب الخيمة ويغسل رجليه من حر النهار، ثم يأكل ويشرب مع رفيقيه من طعام سارة زوجة إبراهيم ويبشرها بميلاد معجز في سن الشيخوخة، فإذا انتهى من ذلك كله تمشى مع إبراهيم الذي قام لتشييع ضيوفه وأسرّ له بخططه المقبلة في تدمير سدوم وعمورة (التكوين: 17–1:18).

ويرد في الإصحاح الثامن والعشرين (التكوين : 22–10:28) أن يعقوب قرر أن يعود إلى حران ليجد له زوجة من بين أقاربه هناك. وفي بداية رحلته بات يعقوب في لوز (قرب وادي الأردن) متوسداً حجراً. وحلم بسلّم ممتد بين السماء والأرض وملائكة يصعدون ويهبطون، وفي نهاية السلم رأى (إيل) الذي باركه وجدد معه الميثاق الذي عقده مع إبراهيم وإسحق. أدرك يعقوب عندما استيقظ أنه أمضى الليلة في مكان مقدس حيث يستطيع الإنسان أن يتحدث مع الله (ما هذا إلا بيت الله وهذا باب السماء) (التكوين: 18:28) وأخذ الحجر الذي اتخذه وسادة له ونصبه في المكان وقدسه بأن صب عليه الزيت، ودعا ذلك المكان (بيت إيل). ثم يعرض الإصحاح صورة للميثاق بين يعقوب والإله أقرب ما تكون إلى الصفقة أو تبادل مصالح بين طرفين يتضمن توفير الحماية من قبل الإله ليعقوب في رحلته إلى حران ومن ثم عودته إلى كنعان مقابل عبادة يعقوب لهذا الإله (ونذر يعقوب نذراً قائلاً إن كان الله معي وحفظني في هذه الطريق . . .. ورجعت بسلام إلى بيت أبي يكون الرب لي إلهاً) (التكوين: 20:28،21).

ويعرض الإصحاح الثاني والثلاثين (التكوين: 32–24:32) لمواجهة درامية بين الإله ويعقوب؛ حيث يلتحم معه في صراع جسدي طيلة الليل في (مخاضة يبوق) وعندما لا يستطيع أن يتغلب على يعقوب قرب طلوع الفجر يكسر (حقّ فخذه) "موضع اتصال عظم الفخذ بالورك" ويطلب منه أن يطلقه قبل أن ينبلج الصبح عليهما.

---

(3) مع أنه لا يتوافر أي سجل تاريخي يشير إلى الآباء يعتقد كثير من المؤرخين أن إبراهيم قد يكون أحد شيوخ القبائل المتجولة التي ارتحلت من بلاد الرافدين باتجاه منطقة المتوسط في نهاية الألفية الثالثة قبل الميلاد. وتطلق مصادر بلاد الرافدين ومصر على بعض هذه القبائل التي تكلمت لغات سامية غربية من ضمنها العبرية (العابيرو) أو (الخابيرو).

(4) انظر العهد مع إبراهيم: 17–14:13/ 8–5:18/3:17. وانظر العهد مع إسحق: 25–24:26/5–2:26. وانظر العهد مع يعقوب: 15–13:28.

(5) أنظر مع إبراهيم: 10–9:18. وانظر مع إسحق: 23–21:25، وانظر مع يعقوب: 24–22:30.

ومع هذا يرفض يعقوب أن يطلقه طالباً منه أن يباركه، فيسأله عن اسمه فيقول: (لا يدعى اسمك في ما بعد يعقوب بل إسرائيل لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت) (التكوين:32:28) (فدعا يعقوب اسم المكان فينيئيل. قائلا لأني نظرت الله وجهاً لوجه ونجيت نفسي) (التكوين:32،31:30).

يتفق كثير من علماء التناخ على أن قصة الآباء في **التكوين** لا يمكن فهمها وفق ترتيبها الحالي لتقديم صورة واضحة عن ديانة الآباء. ويجمعون على أن نص **التكوين** يحوي على الأقل ثلاثة من مصادر الرواية المبكرة هي: J و E و P[6] كل منها يفصله عن زمن الآباء فترة زمنية تمتد إلى عدة قرون تم خلالها تناقل هذه الروايات شفاهاً دون أي تدوين، وتمت إعادة صياغتها مراراً لتوافق حاجات المجتمع الذي تناقلها ثم نقلها (Waltke 1990 :vol. ii. 926).

يتفق كثير من علماء التناخ على أن قصة الآباء في التكوين لا يمكن فهمها وفق ترتيبها الحالي لتقديم صورة واضحة عن ديانة الآباء. ويجمعون على أن نص التكوين يحوي على الأقل ثلاثة من مصادر الرواية المبكرة

تختلف المصادر في رؤيتها للعلاقة بين إله الآباء ويهوه. درج المصدر E حتى زمن موسى على إطلاق لفظ (إلوهيم) للإشارة إلى الإله مقابل لفظ (يهوه)، لكن بدا بعد زمن موسى أن هذا التفضيل قد تراجع بصورة كبيرة. مما يفيد أن المصدر E يرى أن الإله قد كشف عن نفسه تحت الاسم الجديد (يهوه) أول مرة لموسى. مع هذا يؤكد E أن إله الآباء هو نفسه إله موسى ولكن تحت مسمّى آخر (ثم كلم الله موسى وقال أنا الرب. وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحق ويعقوب بأني أنا "الإله القادر على كل شيء" (=אל שדי في النسخة العبرية). وأما باسمي يهوه فلم أعرف عندهم) (الخروج:6:3). وإذ يتفق المصدر P في رؤيته لهذه العلاقة مع المصدر E، فإن المصدر J يؤكد في المقابل أن اللفظ (يهوه) استعمل قبل زمن موسى (ولشيت أيضاً ولد ابن فدعا اسمه أنوش. حينئذ ابتدئ أن يدعى باسم "الرب= יהוה في النسخة العبرية") (التكوين:4:26) وفي ضوء ذلك صاغ المصدر Jمادته((Armstrong 19 : 14) (Meek 1960 : 92،93) (Waltke 19 : vol.2. 926)).

وبعيداً عن هذه المناقشات يتفق الباحث مع ما يجمع عليه عدد من المختصين في أن محاولة البحث عن علاقة بين إله الأباء و(يهوه) هي بدون طائل، وأن الربط بينهما إنما هو نوع من التعسف. إذ يؤكد هؤلاء أن خصائص إله الآباء تختلف كثيراً عن خصائص (يهوه) إله موسى أو بني إسرائيل، الذي سيتم تناوله لاحقاً في هذا الفصل (السواح 19 : 252) (Armstrong 1993 : 14،21،22).

يتضح من روايات التكوين أن (إيل) إله الآباء لم تنحصر فعالياته في الزمان (التاريخ) المقدس والأزلي على غرار كبار آلهة الشرق الأدنى القديم الوثنية[7]، بل تعدت ذلك إلى التدخل في التاريخ الدنيوي والأحداث الجارية في عالم البشر. فقد كان (إيل) يقود الآباء في تجوالهم، ويخبرهم من يتزوجون، ويحادثهم في الأحلام، ويرونه في مناسبات عديدة على صورة بشر[8] يوجه إليهم النصح كأي شيخ أو رئيس قبيلة في بيئة رعوية (Armstrong 1993 : 13،14).

تختلف المصادر في نظرتها إلى علاقة الود هذه بين (إيل) والآباء. فبينما يجد المصدر E أن القصص في هذا الاتجاه غير لائقة ويفضل أن يجعلها أقل تجسيداً، فيشير إلى أن الإله تكلم إلى إبراهيم عن طريق ملاك. فإن المصدر J في المقابل لا يشارك المصدر E هذه الحساسية ويُبقي على الصبغة القديمة لهذه التجليات الإلهية في ثنايا رواياته (Armstrong 1993 :14،15).

---

(6) طور علماء التناخ الألمان في أثناء القرن التاسع عشر طريقة نقدية ميزت بين أربعة من المصادر للرواية في الأسفار الخمسة الأولى من التناخ (كتب موسى الخمسة "Pentateuch") وهي: التكوين، والخروج، واللاويون، والعدد، والتثنية. ومع أن هذه الطريقة قد لاقت الكثير من النقد إلا أنه حتى الآن لم يأت أحد بنظرية أكثر إقناعاً تفسر لماذا توجد روايتان مختلفتان تماماً للأحداث الرئيسية في التناخ مثل الخلق والطوفان؟ أو تفسر لماذا تناقض روايات التناخ بعضها بعضاً؟ أولى هذه المصادر تتمثل بـ J و E. يعرف أولها بـJ لأنه يطلق على الإله في كتاباته التي دونها في مملكة الجنوب "يهودا" لفظ (Yahweh يهوه)، أما المصر E الذي دون كتاباته في مملكة الشمال "إسرائيل" فيفضل استخدام اللفظ (Elohimإلوهيم) للإشارة إلى الإله. وقد نشط كلا المصدرين في القرن الثامن قبل الميلاد. ثالث هذه المصادرD نسبةً إلى سفر التثنية (Deuteronomy) فقد نشط في الفترة من 622ق.م وحتى السبي البابلي 586 ق.م . أما المصدرPriestly) P الكهانة) فقد نشط بعد السبي البابلي وإليه ينسب الدور الأكبر في صياغة روايات التناخ صياغة نهائية من خلال مدرسة السوفريم "الكتبة" التي تعد امتداداً له.

(7) أما فيما يخص صغار الآلهة فهناك ما يشير في الأساطير القديمة إلى تدخلها في حياة البشر.

(8) يسمى هذا النوع من الظهور الإلهي تجلياEpiphany وكان شائعاً في العالم الوثني القديم.

حاول أوائل نقاد التناخ أمثال ي. فلهاوزن (J. Wellhausen) و و. روبرتسون سميث (W. Robertson Smith) إعادة تشكيل ديانة الآباء. فافترضوا أولاً بدائية هذه الديانة، ثم فرضوا على روايات التكوين نموذجاً يرتكز على ارتقاء أفكار الجنس البشري الدينية. وعليه فقد غربلوا المصادر بحثاً عن ملامح دينية بدائية مثل: الإحيائية (Animism)، والفتشية (Fetishism)، والطوطمية ([9](Totemism) ، ونسبوها إلى الآباء. إلا أن هذه الآراء لم تصمد أمام ما كشفت عنه المصادر الأثرية من حقائق تاريخية أكدت أنّ الأفكار الدينية في الشرق الأدنى القديم زمن الآباء كانت أكثر تعقيداً مما افترض هؤلاء النقاد(: Meek 1960) (Waltke 1990 : vol. ii. 926 ،91).

استعمل ألبرخت ألت (Albrecht Alt) (1968) لاحقاً أدوات النقد الأدبي للنص في دراسته لديانة الآباء. ولاحظ من خلال دراسته لنص التناخ مجموعتين من الألقاب تخص إله الآباء. ميز المجموعة الأولى بما سماه عنصر (إيل) متبوعاً بصيغة اسم مثل:(**אל עליון**) (إيل عليون) و(**אל עילם**) (إيل عولام) و(**אל רואה**) (إيل روئي). وقد فهم ألت عنصر (إيل) على أنه اسم بمعنى (الله) وصيغة الاسم اللاحقة على أنها نعت. ومن هنا قدم إله الآباء أو بالأحرى آلهة الآباء على النحو التالي: الله (عليون) والله (علام) والله (روئي). وأشار إلى أنها آلهة محلية ذات صلة بالمزارات الكنعانية. بينما ميز ألت المجموعة الثانية من الألقاب باسم الأب مثل:(**פחד יצחק**) (هيبة إسحق) (التكوين: 31:42/ 53) و(**אביר יעקב**) (عزيز يعقوب) (التكوين:49:24) و(**אלהי אברהם**) (إله إبراهيم) (التكوين:31:42). واعتقد أن هذه الآلهة كانت في الأصل منفصلة عملت على دمجها روايات بني إسرائيل في إله عائلي واحد عن طريق اختلاق نسب مشترك يجمع الآباء الثلاثة. وأوضح ألت أن هذه الآلهة الحارسة لم تحمل اسماً ولم ترتبط بمزارات محلية، وإنما ارتبطت بقبائل بعينها من خلال ميثاق أو عهد؛ إذ أخذت على عاتقها مسؤولية حماية هذه القبائل، وقيادتها في المعارك، وتحقيق العدالة لها(100–1 : Alt 1968).

وفي مرحلة لاحقة طبق ج. لوي (J. Lewy) (1990) مفهوم ألت فيما يخص آلهة القبيلة التي ارتبطت باسم الأب على عنصر (إيل). وأوضح نتيجة دراسة مقارنة للوثائق الآشورية القديمة في الألف الثانية قبل الميلاد أن الأموريين أطلقوا على إله أجدادهم (إله آبائكم "آبائنا. . .") وأن هذا الإله حمل اسماً شخصياً (إيل إبرات) تماماً مثلما سمى الآباء (إيل شداي) (إله آبائكم) (Waltke 1990 : vol. ii. 926).

وأشار ف. كروس (F. Cross) (1973) في دراسته حول ديانة الآباء إلى أن آلهة الآباء (الأمورية) لم تكن سوى الآلهة العليا في عبادة أوغاريت السورية: إيل، وحدد، ودغان. من هنا فقد اعتبر كروس أن العنصر (إيل) هو اسم كبير الآلهة في مجمع الآلهة الكنعانية (إيل) الذي ازدهرت عبادته في فترة لا تتعدى 1400 ق.م، واعتبر الاسم اللاحق لِـ(إيل) صفة. وبذلك قدم إله الآباء على النحو التالي: (إيل) العلي "عليون" و(إيل) السرمدي "عولام" و(إيل) البصير "روئي" (43–13 : Cross 1973).

أمام ذلك كله يرجح الباحث ما ذهب إليه فراس السواح في دراسته لصورة إله الآباء من أن شخصية هذا الإله لا تشبه في شيء شخصية الإله الكنعاني (إيل) (السواح 1997 : 247). ويؤكد أن شخصية إله الآباء بدت باهتة وغامضة وبدون ملامح محددة مقارنةً بالإله (إيل) الكنعاني. فإيل لم يُتوقع منه أن يتدخل في حياة البشر العادية وإنما انحصرت فعالياته في الزمان المقدس على غرار كبار الآلهة الوثنية في العالم القديم كما سبقت الإشارة.

(9) تمثل صوراً لدين الإنسان البدائي

–الطوطمية: من الطوطم (=حيوان أو نبات أو ظاهرة) وتتميز بالاعتقاد بوجود أصل مشترك، وعلاقة ورابطة بين مجموعة من الناس ونوع محدد من الحيوان أو الأشياء أو الظواهر. وهذا يوجب على الأفراد أن يحيطوا طوطمهم بهالة من التقديس، فإذا كان حيواناً امتنعوا عن إهراق دمه، وإذا كان نباتاً تباركوا به. للتوسع أنظر (الحاج 2000 : 338).

–الفتشية أو البديّة: من الفتش أو البد (=أي شيء مادي) وتتميز بالاعتقاد أن البد سواءً كان مقراً دائماً أم مؤقتاً للأرواح فإن له قدرة سحرية ويعمل على حماية صاحبه. للتوسع أنظر (277 : Hayden 1945).

– الإحيائية: تتميز بالاعتقاد بكائنات روحانية (أو أرواح انفصلت عن أجسادها) تعمل على التأثير في حياة الإنسان خيراً أو شراً؛ لذلك يتوجب عليه تبجيل أو استرضاء هذه الأرواح . للتوسع أنظر (Clemons 1990 : vol.2. 495).

يواجه الباحث في سفري الخروج والعدد صورة للإله تختلف تماماً عن صورة إله الآباء أو إله مطلع التكوين. يرد في مطلع الخروج أن بني إسرائيل قد عاشوا في مصر حالة العبودية لمدة أربعمائة سنة دون رعاية إلهية؛ لأن الإله قد نسيهم ولم يذكر ميثاق آبائهم (وحدث في تلك الأيام أن ملك مصر مات، وتنهد بنو إسرائيل من العبودية وصرخوا، فصعد صراخهم إلى الله من أجل العبودية فتذكر الله ميثاقه مع إبراهيم وإسحق ويعقوب ونظر الله بني إسرائيل) (الخروج:25-23:2).

ب) إله بني إسرائيل (الإله القبلي)

يواجه الباحث في سفري **الخروج**[10] **والعدد** صورة للإله تختلف تماماً عن صورة إله الآباء أو إله مطلع التكوين. يرد في مطلع الخروج أن بني إسرائيل قد عاشوا في مصر حالة العبودية لمدة أربعمائة سنة دون رعاية إلهية؛ لأن الإله قد نسيهم ولم يذكر ميثاق آبائهم (وحدث في تلك الأيام أن ملك مصر مات، وتنهد بنو إسرائيل من العبودية وصرخوا، فصعد صراخهم إلى الله من أجل العبودية فتذكر الله ميثاقه مع إبراهيم وإسحق ويعقوب ونظر الله بني إسرائيل) (الخروج:25-23:2). ترد في النص أعلاه محاولة للربط بين إله الآباء وإله بني إسرائيل (يهوه) وهذا موضوع تمت الإشارة إليه فيما سبق.

يقدم **الخروج والعدد** (يهوه) في صورة إله يعتزل كل مهامه الكونية التي تنسب إليه في مطلع التكوين، ويختزلها إلى أبعد ما يكون الاختزال حين يقصرها على رعاية مجموعة محدودة من البشر والاهتمام بشؤونها. فيهوه أثناء تجوال بني إسرائيل في الصحراء يسكن خيمة خاصة (خيمة الاجتماع) أعدت له في مضارب العبرانيين حتى يلتقي فيها كليمه موسى (الخروج: 12-7:33). وفي هذا التجوال أيضاً يسير أمام بني إسرائيل في النهار على شكل عمود من دخان وفي الليل على شكل عمود من نار حتى لا يضلوا طريقهم (العدد: 14:14). من هنا لم يكن من الغريب أن يرى موسى ربه، ففي الإصحاح 33 من **الخروج** يطلب موسى من يهوه أن يريه نفسه، فيوافق شريطة أن لا يراه موسى من أمام بل من خلف. وعندما يمر الإله من أمامه يمد يده ويغطي وجه موسى حتى إذا اجتازه يرفع يده فيرى موسى إلهه وهو مدبر غير مقبل (الخروج: 23-18:33).

وفي موضع آخر يرى سبعون رجلاً من شيوخ بني إسرائيل إلههم وجهاً لوجه على جبل سيناء (الخروج: 23-18:33). وهناك مواجهة ذات طابع عنيف بين يهوه وموسى. فبينما موسى عائد من مدين ومعه صفورة زوجته وابنهما، ظهر له الرب وأراد أن يقتله لأن صفورة مانعت في ختان ابنها. فأسرعت صفورة وأمسكت بحجر صوان مسنون وختنت ابنها ثم مست رجلي يهوه (الخروج: 26-24:4).

يعرض **الخروج والعدد** في مواضع عديدة لملامح تخص إله بني إسرائيل تناقض وصف (يهوه) لنفسه في مطلع الخروج والذي بدا عرضياً كما سيتضح لاحقاً، بـ(الإله القادر على كل شيء **אל שדי**) (الخروج: 4-2:6) من جهة، وتؤسس لخصائص شخصية هذا الإله من جهة أخرى. ففي أحد هذه المواضع يبدو إله بني إسرائيل غير قادرٍ على تمييز بيوت "العبرانيين" عن بيوت المصريين عندما ينوي إنزال المصائب بقوم فرعون، فيأمر موسى أن يضع إشارةً بالدم على عتبات بيوت بني إسرائيل حتى لا يُنزل بهم العقاب خطأ (الخروج: 23-22:12). وفي موضع آخر يصور **العدد** (يهوه) على أنه إله متسرع يبادر إلى البطش في ثورة غضبه، ولكن غالباً ما يستطيع موسى التحايل عليه وإقناعه بتغيير رأيه (وقال الرب لموسى حتى متى يهينني هذا الشعب. وحتى متى لا يصدقونني بجميع الآيات التي عملت في وسطهم. إني أضربهم بالوباء وأبيدهم وأصيّرك شعباً أكبر وأعظم منهم. فقال موسى للرب فيسمع المصريون. . .. ويقولون. . .. لأن الرب لم يقدر أن يُدخل هذا الشعب إلى الأرض التي حلف لهم قتلهم في القفر. . .. اصفح عن ذنب هذا الشعب. . ... فقال الرب قد صفحت حسب قولك) (العدد 20-11:14).

ويواصل السفران في عرضهما لصورة الإله (يهوه) تأكيد اتجاه القسوة والبطش في شخصيته. فهو يعاقب أتباعه بقسوة شديدة

(10) يتفق الكثيرون على أن الخروج قد تم حوالي 1200 ق.م.

عندما يخطئون، ويطلب منهم بعد توبتهم أن يفنوا بقية الشعوب ويعملوا فيها القتل. ومن أمثلة ذلك يرد في الخروج أن موسى ،عندما نزل من جبل سيناء بعد لقائه الإله، وجد قومه قد ارتدوا عن عبادة (يهوه)، وأخذوا يتعبدون لعجل ذهبي صنعه لهم أخوه هارون، فأتى "ملاك الرب" موسى ليأمر بني إسرائيل بالاقتتال فيما بينهم، لا يميز أحدهم أخاه أو قريبه أو صاحبه (الخروج : 29–26:32). وفي سياق مشابه يرد في العدد أن بني إسرائيل أخذوا يزنون في بنات المؤابيين أثناء إقامتهم في شرقي الأردن، وتعلقوا بآلهتهن وتركوا عبادة (يهوه)، فأمر الإله نتيجة لذلك موسى أن يقطع رؤوس الشعب ويعلقها قرباناً للإله (حتى يرتد حمو غضب الرب عن إسرائيل) (العدد 5–1:25). ومن الأمثلة الأخرى يرد في العدد أيضاً أن موسى قد قتل كل نفس حية في حملته على مدين –عدا البنات العذراوات– وذلك تنفيذاً لأوامر (يهوه).

تمثل قصة الخروج بتفاصيلها الدامية مصدر إزعاج لكثير من الباحثين المحدثين. ويذهب الكثيرون إلى أن صورة يهوه في **الخروج** قد أسهمت في تشكيل مفاهيم خطرة عن الإلـه وغـذت لاهـوت الحقد والانتقام. وتجدر الملاحظة هنا أن قصة الخروج كما ترد في **سفر الخروج** تعود إلى المصدرJ في القرن الثامن ق.م. وفي فترة لاحقة أعاد المصدر D (التثنية: 26) في القرن السابع ق.م صياغة قصة الخروج ليوضح لاهوت الاختيار من جهة، وليقدم تفسيراً ربما بدا مقبولاً عندما يتحدث عن يهوه بصفته نصيراً للضعيف والمظلوم من جهة أخرى (Armstrong 1993 : 19،20).

تمثل قصة الخروج بتفاصيلها الدامية مصدر إزعاج لكثير من الباحثين المحدثين. ويذهب الكثيرون إلى أن صورة يهوه في الخروج قد أسهمت في تشكيل مفاهيم خطرة عن الإله وغذت لاهوت الحقد والانتقام.

يرد الاسم (יהוה) (يهوه) في الأسفار الخمسة الأولى على صور ثلاث: أولها وأكثرها تكراراً الصيغة الكاملة للاسم (יהוה) (يهوه) (الخروج:3:6)، وثانيها وأقلها تكراراً الصيغة المختصرة للاسم (יה) (يه) (الخروج:20:6)، أما ثالثها فترد كمقطع أو جزء من أسماء الأشخاص (יו) (يو) مثل (יוכבד) "يوخبد" (الخروج:20:6)، و(יהו) (يهو) مثل (יהושע) "يهوشوع" (الخروج:9:17). أما خارج التناخ فقد ورد الاسم (יהוה) في أدبيات ما قبل السبي. ووجد أيضاً على حجر مؤابي يعود إلى حوالي 850 ق.م، وعلى ختم يعود إلى القرن الثامن ق.م، وفي رسائل عراد في القرن الثامن ق.م، ورسائل لخيش 587 ق.م. أما المقطع (יו) (يو) فقد ورد على أختام وقطع فخارية سامرية. والمقطع (יהו) (يهو) ورد في نصوص آرامية تعود إلى ما بعد السبي.

استبدل اليهود بعد السبي البابلي في قراءتهم للتناخ الاسم الرباعي (יהוה) بلفظ(אדנאי) (أدونـاي). وقد عكس النص الماسوري للتناخ لاحقاً (القرن العاشر الميلادي) هذا التطبيق حيث فرض شكل حروف كلمة (אדנאי) على الاسم الرباعي (יהוה) الذي كانت تكتب حروفه دون شكل. ومن هنا جاءت القراءة (יהוה) (يِهُوفَه) للاسم. لكن بما أن اليهود قد توقفوا عن لفظ الاسم (יהוה)، فإن شكل حروفه الأصلي غير مؤكد. ومع هذا وبناءً على أسس تتعلق بفقه اللغة لدى المختصين وبعض النصوص اليونانية المسيحية التي يرد فيها الاسم (יהוה) فقد اتفق بشكل عام على لفظ الاسم على الوجه التالي (יהוה) (يَهْوِه) :Waltke 1990 (vol. vii. 929).

شغل معنى الاسم (יהוה) حيزاً كبيراً من مناقشات اللاهوتيين والفلاسفة. عندما سأل موسى إلهه عن اسمه أجاب يهوه (אהיה אשר אהיה) (إهيه أشر إهيه) (الخروج 14:3). ماذا عنى يهوه بهذه الإجابة. يشير والتك إلى أن الاختلافات بين (אהיה) (إهيه) و (יהיה) (يهيه) لا تشكل أي إرباك إذا ما عرف أن الأسماء الدالة على الآلهة في الشرق الأدنى القديم كانت تُشتق من الضمير الأول "المتكلم" (هنا אהיה) (أكون) أو الضمير الثالث "الغائب" (هنا יהיה) (يكون)، وعليه يرى أن المبادلة بين (הוה) و(היה) يمكن حدوثها في العبرية القديمة. يدلل والتك على صحة رأيه بأن النص نفسه (الخروج:14:3،15) يعزز إمكانية المبادلة بين (הוה) و(היה) من خلال المقارنة بين (אהיה שלחני) (يعني: إهيه أرسلني) "آية 14" و(יהוה שלחני) (يعني: يهوه أرسلني) "آية 15". ويرجح ما ذهب إليه ب. تشيلدز (B. Childs) و و. سميث (W. Smith) في أن معنى العبارة (אהיה אשר אהיה) أنا موجود الوحيد الموجود بحق، وأن يهوه قد ذكر اسمه في ثنايا هذه الجملة الكاملة في إجابته لموسى (929 : Waltke 1990).

في المقابل تؤكد ارمسترنغ أن الاسم (יהיה) يفيد معنىً أكثر مباشرة. وترى أن (אהיה אשר אהיה) مصطلح عبري يفيد

تتنازع اتجاهات مختلفة الآراء حول أصل عبادة يهوه. أحد هذه الآراء يدعو إلى أن عبادة يهوه قد تطورت عن شكل من أشكال الدين البدائي، ويستند في ذلك إلى أن العالم حسب اعتقاد الإنسان القديم كانت تسكنه أرواح تملك التأثير على حياته؛ بعض هذه الأرواح قد تأصل في ظواهر طبيعية وبعضها الآخر تمثل بأرواح الأموات.

الإبهام المتعمد؛ إذ عندما يستعمل التناخ عبارة " ذهبوا أينما ذهبوا" فإنها تعني" ليس لدي فكرة واضحة أين ذهبوا". وعليه عندما يسأل موسى إلهه من هو؟ يجيب يهوه "أكون الذي أكون" بمعنى "لا تهتم من أنا" أو "اهتم بشؤونك". ومن هنا تؤكد أرمسترنغ أن هذا يعكس عملية مفهوم الإله عند بني إسرائيل، وعند غيرهم لاحقاً، فليس المهم هنا النقاش حول طبيعة الإله وماهيته، ولكن المهم أن يهوه سيشارك موسى تاريخ شعبه (الخـروج:12:3(Armstrong 1993:21،22).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الفلاسفة المتأخرين اقترحوا معنىً وجودياً (أنطولوجياً) للاسم (יהיה) يفيد بأن يهوه موجود بذاته أو لازم الوجود (929 : Waltke 1990).

أمام هذه الآراء يرجح الباحث ما ذهبت إليه أرمسترنغ في تفسيرها لمعنى الاسم (יהיה)، ويرى أنّ رأي الفلاسفة المتأخرين في هذا السياق لا يمكن قبوله لأن بني إسرائيل في تلك الفترة لم يكن لديهم ذلك البعد الغيبي (الميتافيزيقي).

تتنازع اتجاهات مختلفة الآراء حول أصل عبادة يهوه. أحد هذه الآراء يدعو إلى أن عبادة يهوه قد تطورت عن شكل من أشكال الدين البدائي، ويستند في ذلك إلى أن العالم حسب اعتقاد الإنسان القديم كانت تسكنه أرواح تملك التأثير على حياته؛ بعض هذه الأرواح قد تأصل في ظواهر طبيعية وبعضها الآخر تمثل بأرواح الأموات. ويرى هذا الرأي أن بعض هذه الأرواح قد ارتقت إلى مصاف الآلهة، وأطلق عليها أسماء شخصية. ويخلص إلى أن تطور القبيلة قد فرض عليها أن تختار واحداً من الآلهة ليكون إلهها القبلي المحدد. ومن هنا جاءت عبادة يهوه حسب هذا الرأي (91،92 : Meek 1960).

تشكل النظرية المدينية أو الكنعانية اتجاهاً آخر في هذا السياق. وتقترح هذه النظرية أن يهوه في الأصل إله محارب (إله البراكين) الذي عبده المدينيون، قبيلة حمى موسى يثرو التي استوطنت شرقي الأردن، ونتيجة اتصال بنى إسرائيل بهم كانت عبادة يهوه (Armstrong 1993 : 20،21) (929 : Waltke 1990).

ويمثل رأي ف. كروس في هذا المجال اتجاهاً ثالثاً. ويعتقد كروس أن عبادة يهوه تمثل عبادة كنعانية جنوبية لـإيل كبير الآلهة الكنعانية، وبأن الإله يهوه انفصل لاحقاً عن الإله إيل ليشكل عبادة مستقلة (Cross 1973 : 44–75).

إزاء هذه الآراء يرى الباحث أن تطور عبادة يهوه عن شكل من أشكال الدين البدائي رأي يصعب تبنيه مقارنةً بمستوى الأفكار الدينية في منطقة الشرق الأدنى القديم في تلك الفترة حيث كانت الحالة الدينية تميل إلى التعقيد أكثر منها إلى البساطة والبدائية. أما ما يخص النظرية المدينية فلا يجد الباحث ما يعززها في نصوص التناخ أو اللُقى الأثرية، علاوةً على أن الدوائر العلمية لم تعد تثق بهذه النظرية في الوقت الحاضر. أما رأي كروس فإنه يستند إلى افتراض خاطئ تمت مناقشته سابقاً، وهو أن إله الآباء هو نفسه إيل كبير الآلهة الكنعانية. وعليه يدعم الباحث الرأي الذي يؤكد صعوبة الإجابة على تساؤلات مثل: متى بدأ بنو إسرائيل عبادة يهوه؟ وهل كان إلهاً جديداً؟ ويقصر ما تأكدت معرفته في أن أحداث الخروج قد جعلت من يهوه إله بني إسرائيل المحدد، وأن موسى قد تمكن من إقناع بني إسرائيل بأن يهوه هو نفسه إله الآباء (Armstrong 1993 : 22).

استثارت صورة (يهوه) في التناخ كما يعرضها **الخروج والعدد** عدداً من كبار علماء النفس أمثال س. فرويد ((Sigmund Freud 1856)–1939م) و ك. يونغ(1875) (Carl Yung–1961م). ويقدم فرويد في كتابه (موسى والتوحيد) نظرية تناقض كثيراً من الآراء في هذا المجال. وتؤكد نظرية فرويد في شقها التاريخي أن أصل فكرة التوحيد مصرية تعود إلى ديانة أتون التوحيدية زمن امنحوتب الرابع "إخناتون" (1379–1362 ق.م)، بل وتذهب إلى أن أصل موسى نفسه كان مصرياً. ويفترض فرويد أنه كان من بين المقربين إلى إخناتون رجل يدعى توحتمس، الجزء الأخير من

ويقدم يونغ في دراسته لسفر أيوب تحليلاً نفسياً لشخصية يهوه، وينبه إلى وجود شواهد كثيرة على تناقض صورته. ويشير إلى كون يهوه إلهاً لا يعرف الاعتدال في انفعالاته، ويكابد من الآلام أشدها بسبب افتقاره لهذا الاعتدال، ويسلم بأن الغضب والغيرة يأكلانه أكلاً، ومعرفته لهذه الحقيقة تؤلمه بشدة. ويضيف يونغ أن يهوه قد جمع في نفسه البصيرة إلى الغباء، والرحمة إلى الشدة، والقدرة الخلاقة إلى روح التخريب.

اسمه موس، كان يشغل منصباً رفيعاً، ويبدي حماسةً بالغة لديانة أتون. ويتابع أن موت إخناتون وسقوط الديانة الجديدة شكل ضربة قاضية بالنسبة إلى مطامح هذا الرجل. ويرى فرويد أن الفرصة قد تكون سنحت له بوصفه حاكم مقاطعة عند التخوم لكي يتصل بقبيلة سامية استقر بها المقام منذ بضعة أجيال. ويضيف أن توحتمس التفت إلى أولئك الغرباء وجعل منهم شعبه، وبعد أن بارح مصر معهم، تصحبه بطانته، كرسهم بالختان، وسن لهم الشرائع، ولقنهم ديانة أتون التي كفر بها المصريون. أما المراحل التالية حتى الاستقرار في كنعان فيرى فرويد أنه يحيطها غموض شديد. إلا أنه مع هذا يذهب إلى أن اليهود (بنو إسرائيل) أبوا انصياعاً وامتثالاً لمشرّعهم، وتمردوا ذات يوم، وقتلوه وألغوا ديانة أتون تماماً كما فعل المصريون. ويذهب إلى أنهم انصهروا فيما بعد مع قبائل أخرى نسيبة تقطن البلاد الواقعة بين فلسطين وشبه جزيرة سيناء وشبه الجزيرة العربية. وهناك اعتنقوا تحت تأثير المدينيين العرب ديانةً جديدة، عبادة إله البراكين، يهوه (فرويد 1973 : 84–87).

أما في شقها التحليلي النفسي فيستند فرويد إلى ظاهرة الكمون وعودة المكبوت في تاريخ اليهودية ليوضح أن الشعب اليهودي الذي هجر ديانة آتون التي لقنه إياها موسى، اعتنق عبادة إله آخر (يهوه) يمت بصلة إلى آلهة الشعوب المجاورة. ويشير فرويد إلى أن جميع الجهود التي بذلت فيما بعد لإخفاء هذه الواقعة منيت بالفشل. ويضيف أن ديانة موسى تركت، بالرغم من زوالها، آثاراً أو نوعاً من ذكرى، وبقيت ،وإن محاطة بالغموض والتشويه، مأثوراً من ماضٍ استمر يفعل فعله في الخفاء وتوطدت سلطته على النفوس، إلى أن قدر له في خاتمة المطاف أن يحول يهوه إلى إله موسوي، وأن ينفخ الحياة من جديد في ديانة كان موسى قد أقامها قبل قرون طوال ثم كان مآلها الهجر. ويوضح فرويد أنه قد يصعب فهم كيف أمكن لمأثور مخنوق أن يكون له مثل هذا التأثير على الحياة الروحية لشعب من الشعوب. ويفسر هذا بأن الحركة في مضمار سيكولوجيا الجموع لا تعرف كثيراً من الثبات (فرويد 1973 : 97،98).

ويقدم يونغ في دراسته لسفر أيوب تحليلاً نفسياً لشخصية يهوه، وينبه إلى وجود شواهد كثيرة على تناقض صورته. ويشير إلى كون يهوه إلهاً لا يعرف الاعتدال في انفعالاته، ويكابد من الآلام أشدها بسبب افتقاره لهذا الاعتدال، ويسلم بأن الغضب والغيرة يأكلانه أكلاً، ومعرفته لهذه الحقيقة تؤلمه بشدة. ويضيف يونغ أن يهوه قد جمع في نفسه البصيرة إلى الغباء، والرحمة إلى الشدة، والقدرة الخلاقة إلى روح التخريب. ويخلص من هذا كله إلى أن من كانت هذه حاله فإما أن لا تكون لديه واعية مفكرة أو أن تكون قدرته على التفكير ضعيفة جداً أو عرضية. من هنا يميل يونغ إلى أن يهوه ليس بالكائن الواعي الذي يمكن الحكم عليه أخلاقياً ويصفه بالحياد الأخلاقي (يونغ 1995 : 11، 36،37).

إزاء هذه المناقشات النفسية لإله موسى أو بني إسرائيل يتفق الباحث مع ما ذهب إليه يونغ حول التناقض في شخصية يهوه وحياده الأخلاقي لوجود شواهد عديدة في التناخ تعزز هذا الرأي. أما ما ذهب إليه فرويد حول موسى فيبقى ،كما يؤكد هو نفسه، مجرد افتراضات يعوزها سند تاريخي. يضاف إلى ذلك أن فرويد قد أيد النظرية "المدينية" حول أصل عبّادة يهوه، والتي لم يعد يوثق بها في الدوائر العلمية حالياً. وعليه فإن تحليل فرويد النفسي لأصل التوحيد في اليهودية، بالرغم من كونه انتقالاً لنظريته من مجال سيكولوجيا الفرد إلى مجال سيكولوجيا الجموع، فإن اعتماده بشكل أساسي على الفرضية التاريخية أفقده كثيراً من المصداقية.

يتفق معظم الباحثين على أن يهوه إله قبلي لا يختلف في خصائصه عن آلهة القبائل المجاورة. ويذهب فرويد إلى أن يهوه لم يتميز بوضوح عن الآلهة التي كانت تعبدها القبائل والشعوب المجاورة، ويشير إلى أن يهوه كان في صراع مع هذه الآلهة مثلما كانت القبائل

ويتضح نظرياً من الخروج بل ومن الأسفار الخمسة كاملة أن بني إسرائيل لم ينكروا وجود الآلهة الأخرى، وعليه لم يعتقدوا أن يهوه هو الإله الأوحد ولكنهم وعدوا في الميثاق أن يعبدوا يهوه وحده دون بقية الآلهة. ومن هنا تؤكد أولى الوصايا العشر أن يهوه لا يدعي الوحدانية وإنما يطالب بأن يكون المعبود الوحيد من دون بقية الآلهة، فهو إله غيور لا يحتمل وجود آلهة أخرى إلى جانبه، على عكس آلهة الشرق الأدنى القديم التي لم تستبعد بعضها بعضاً، وإنما شكلت فيما بينها مجتمعاً منظماً

نفسها في صراع مع بعضها بعضاً. وعليه يؤكد فرويد أن بني إسرائيل أو عباد يهوه، حسب تسميته، لم ينحو إلى إنكار وجود آلهة كنعان ومؤاب وعمون تماماً مثلما أنهم لم ينحو إلى إنكار وجود الشعوب التي تؤمن بها (فرويد 1973 : 89).

ويؤكد ج. هيك (1973) (John Hick) أن بني إسرائيل عبدوا في الأصل يهوه على أنه إله قبلي (يهوه إسرائيل) مقابل آلهة أجنبية مثل: ملكوم إله العمونيين، وكموش إله المؤابيين (Hick 1973 : 5). وتعزز أرمسترنغ هذه الآراء بإشارتها إلى أن يهوه ذلك الإله القاسي، المتحيز عاطفياً، إله الحروب (يهوه سبيوث) لا يمتلك أدنى رحمة لأحد سوى المفضلين لديه (بني إسرائيل) لأنه ببساطة إله قبلي (Armstrong 1993 : 19).

بدا واضحاً من خلال روايات التناخ تدخل يهوه في التاريخ أو الزمن البشري. فقد شكلت علاقة يهوه ببني إسرائيل خرقاً واسعاً لما تم التعارف عليه من حدود العلاقة بين الآلهة والبشر في الشرق الأدنى القديم. فآلهة السماء عرفت ببعدها عن التدخل في شؤون البشر، والآلهة اللاحقة أمثال: بعل ومردوخ والآلهة الأم قاربت حياة البشر بحدود. بينما تجاوز يهوه كثيراً من هذه الحدود في هذا الإطار.

يقارن ك. يونغ في تحليله لشخصية يهوه بين زيوس (كبير الآلهة اليونانية) ويهوه فيما يخص تدخلهم في حياة البشر. ويوضح أن يهوه كان مهتماً بالإنسان، وكانت الكائنات البشرية تحتل المقام الأول من الأهمية عنده، وأنه بحاجة إليهم مثلما كانوا بحاجة إليه بصفة ملحة وشخصية. ويضيف يونغ بأنه نظراً لصلته الوثيقة بشعبه المختار لم يكن ثمة بد من أن يعقد يهوه معهم عهداً أو ميثاقاً نظامياً (يونغ 1995 : 18،19).

يتضمن هذا الميثاق التزام بني إسرائيل بعبادة يهوه وحده، وفي المقابل تعهد يهوه أن يجعلهم شعبه المختار وأن يحيطهم بحمايته الفريدة. (فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة من بين الشعوب. وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة) (الخروج:19،6:5). ويتضمن أيضاً لعنات يهوه وعقابه الشديد لبني إسرائيل إذا تنصلوا من هذا الميثاق (التثنية:28).

يجدر بالباحث في سياق مقاربته لمفهوم التوحيد في التناخ كما اتضح في **الخروج والعدد** أن يميز بين ثلاثة مصطلحات ذات صلة وثيقة بالموضوع وهي: التعددية أو الشرك، ووحدانية العبادة، و التوحيد. تعني التعددية أو الشرك (Polytheism) الاعتقاد بوجود مجموعة من الآلهة الشخصية، كل واحد منها يختص أو يتحكم بشأن من شؤون الحياة. وتعد وحدانية العبادة (Henotheism) شكلاً من أشكال التعددية يتميز بعبادة إله واحد والإخلاص له من دون بقية الآلهة التي لا ينكر وجودها وإنما تستبعد من الحياة الدينية للجماعة لصالح ذلك الإله المعبود. أما التوحيد ((Monotheismفيعني الاعتقاد بوجود كائن متعال، شخصي، وأخلاقي، يطلب استجابة كاملة وغير مشروطة من مخلوقاته ((Hick 1973 : 5) (السواح 2000 : 103).

ويتضح نظرياً من **الخروج** بل ومن **الأسفار الخمسة** كاملة أن بني إسرائيل لم ينكروا وجود الآلهة الأخرى، وعليه لم يعتقدوا أن يهوه هو الإله الأوحد ولكنهم وعدوا في الميثاق أن يعبدوا يهوه وحده دون بقية الآلهة. ومن هنا تؤكد أولى الوصايا العشر أن يهوه لا يدعي الوحدانية وإنما يطالب بأن يكون المعبود الوحيد من دون بقية الآلهة، فهو إله غيور لا يحتمل وجود آلهة أخرى إلى جانبه، على عكس آلهة الشرق الأدنى القديم التي لم تستبعد بعضها بعضاً، وإنما شكلت فيما بينها مجتمعاً منظماً (ثم تكلم الرب بجميع هذه الكلمات قائلا: أنا الرب إلهك الذي أخرجك من مصر من بيت العبودية. لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. . .. لأني أنا الرب إلهك، إله غيور) (الخروج:20:1–5). وغالباً ما يوصف يهوه بأنه الأعظم بين الآلهة (من مثلك بين الآلهة يا

رب، من مثلك معتزاً بالقداسة) (الخروج :11:15) وإذا كان التنزيه ملازماً لمفهوم الله الواحد المتعالي عن الوصف، فإن التشبيه ملازم لمفهوم التعدد، وقد سبقت الإشارة في هذا الفصل إلى مواضع في **الخروج** رأى فيها موسى وبنو إسرائيل يهوه رؤيا العين.

وعملياً يؤكد **التناخ** السردي أن تاريخ بني إسرائيل أظهر أنهم كانوا مترددين كثيراً في تجاهل عبادة آلهة أخرى، وأن التزامهم بالميثاق كان استثناءً ولم يكن قاعدة. ويفسر أحد الباحثين هذا السلوك بأن يهوه قد أثبت براعته في الحرب، ولكنه لم يكن إله خصب، ولذلك عندما استقر بنو إسرائيل في أرض كنعان اتجهوا إلى عبادة آلهة الخصب الكنعانية: بعل وعشيرة وعناة (Armstrong 1993 : 22،23).

دأب كثير من الدراسات على تناول إله بني إسرائيل في إطار يجمعه مع الآلهة الكنعانية القديمة مثل: بعل وعشيرة وعناة. ومن بين هذه الدراسات (يهوه وآلهة كنعان) لوليام فوكسويل أولبرايت (William Foxwell Albright) (1969). ويؤكد أولبرايت في دراسته أنه مهما كان تأثير الآلهة الكنعانية على إله بني إسرائيل يهوه فإن ذلك التأثير بقي توفيقياً أو سطحياً أو جزءاً من الدين الشعبي ولم يرتق أبداً ليكون ديناً رسمياً(Albright 1969 : 183–193) .

وفي اتجاه مناقض يدعو م. سميث (Mark Smith) (1990) في دراسة حديثة حول يهوه والآلهة الكنعانية إلى اعتبار عبادة يهوه جزءاً من دين بني إسرائيل الرسمي. ويعتقد أن ثقافة بني إسرائيل في الفترة (1200–1100ق.م) قد تداخلت بشكل كبير مع الثقافة الكنعانية و شكلت كثيراً من عناصرها بتأثير كنعاني إلى حد يعتبر معه سميث أن ثقافة بني إسرائيل في تلك الفترة كانت كنعانية الطابع (Smith 1990 : xix–xxxi)).

ويرى هيك أن **التناخ** يوثق لنشوء مفهوم التوحيد بشكل مطرد دون أن يحسم الصراع بشكل كامل مع التعددية (الشرك) ووحدانية العبادة (Hick 1973 : 5)). وفي الاتجاه نفسه يدعو فراس السواح إلى اعتبار عبادة يهوه شكلاً من أشكال وحدانية العبادة لا يمت بصلة إلى التوحيد، ويرى أن الانتقال من المفهوم الأول إلى المفهوم الثاني لم يتحقق من خلال عبادة بني إسرائيل لإلههم يهوه (السواح 2000 : 103،104).

أمام هذا كله يرجح الباحث ما اتجهت إليه آراء أغلب الباحثين من أن بني إسرائيل كما عبر عنهم **التناخ** لم يتوصلوا إلى مفهوم التوحيد الخالص وأن عبادتهم ليهوه قد شكلت شكلاً من أشكال وحدانية العبادة التي لم يلتزموا بها في مناسبات عديدة.

ج) إلــه الأنبيــاء (الإله الشمولي)

يواجه الباحث في أسفار الأنبياء وخصوصاً في **سفر إشعيا** صورة الإله الشمولي الأوحد التي لم ترد من قبل إلا في مطلع سفر التكوين. يرد في **إشعيا** (إني أنا هو. قبلي لم يصور إله، وبعدي لا يكون. أنا الرب وليس غيري مخلص) (إشعيا :10:43،11). (أنا الأول والآخر، ولا إله غيري) (إشعيا :6:44). (أنا الرب صانع كل شيء، ناشر السماوات، وحدي باسط الأرض، من معي) (إشعيا : 24:44). (أليس أنا الرب ولا إله غيري. إله بار ومخلص ليس سواي. التفوا إليّ وأخلصوا يا جميع أقاصي الأرض لأني أنا الله وليس آخر بذاتي أقسمت وخرج من فمي كلمة لا ترجع: إنه لي تجثو كل ركبة، يحلف كل لسان) (إشعيا :21:46–23).

تختلف الآراء فيما يخص نشوء مفهوم التوحيد وتطوره في اليهودية كما يتضح من **أسفار الأنبياء**. ويشير ف. أولبريت إلى وجود توحيد مبكر للإله لدى بني إسرائيل بالرغم مما خالطه من مظاهر تعددية نتيجة تأثير كنعاني[11]. ويذهب ي. فلهاوزن إلى أن السبي الآشوري (2/ 721 ق.م) ومن ثم السبي البابلي الأول (597 ق.م) والثاني (586 ق.م) قد شكلت أزمة في المعتقد الديني دفعت باتجاه تطوير مفهوم الإله. فالمفهوم القبلي ليهوه قد عنى بشكل أساسي حمايته ورعايته لبني إسرائيل (شعبه المختار)، وعليه فإن سقوط مملكة الشمال "إسرائيل" على يد الأشوريين عام 2/ 721 ق.م وسقوط مملكة الجنوب "يهودا" على يد البابليين عام 586 ق.م عنى في مفهوم الشرق الأدنى القديم تفوق آشور ومردوخ على يهوه. خروجاً من هذه الأزمة فقد ارتقى الأنبياء من خلال أسفارهم بيهوه من إله قبلي حدوده أرض الميعاد إلى رمز لقوة متعالية ميدانها الكون الفسيح وإلى إله عالمي لجميع الأمم، فهو إله أشور وبابل تماماً كما هو إله إسرائيل ويهودا، يتحكم في التاريخ، يكافيء المحسن ويعاقب المسيء((Armstrong 1993 : 41،42 Waltke 1990 : 929)).

ويؤكد ج. هيك أن الرسالة المتواصلة لكبار أنبياء القرن الثامن والسابع والسادس قبل الميلاد أمثال: **عاموس، وإشعيا، وإرميا** اعتبرت أن يهوه

(11) هذا موضوع قد تمت الإشارة إليه سابقاً عند مناقشة مفهوم التوحيد لدى بني إسرائيل.

ليس فقط إله جماعة بشرية بعينها، ولكنه خالق السماوات والأرض وحاكم التاريخ وكل الشعوب. وعليه يرى أن **أسفار الأنبياء** قد حققت مفهوم التوحيد الخالص (Hick 1973 : 5).

ويذهب أحد الآراء إلى أن إله الأنبياء الشمولي بقي في النهاية إله بني إسرائيل في الدرجة الأولى الذي ينهي مسيرة التاريخ عند أورشليم الجديدة. ويعزز ما ذهب إليه بما يرد في إشعيا (افرحوا مع أورشليم وابتهجوا يا جميع محبيها، افرحوا معها فرحاً يا جميع النائحين عليها. لكي ترضعوا من ثدي تعزياتها، لكي تعصروا وتتلذذوا من درة مجدها. لأنه هكذا قال الرب أدير عليها سلاماً كنهر ومجد الأمم كسيل جارف فترضعون وعلى الأيدي تحملون وعلى الركبتين تدللون. . .. لأنه كما أن السماوات الجديدة التي أنا صانع تثبت أمامي، يقول الرب هكذا يثبت نسلكم واسمكم) (إشعيا: 66:5–22). وعليه يخلص هذا الرأي إلى أن الشمولية والحالة هذه ليست إلا حلية وزينة لإله الأنبياء الذي يبقى إلهاً لجماعة محدودة وحدها عاملا في سبيل تحقيق مملكتها الأرضية وسلطانها على بقية الشعوب (السواح 1997 : 258) (السواح 2000: 111–113).

وينوّه أ. جونسون (Aubrey Johnson) (1961) ببعض النصوص في **إشعيا وأسفار المزامير** التي تعد امتداداً **لأسفار الأنبياء** تخص مفهوم الإله؛ وفي أول هذه النصوص يرى إشعيا إلهه جالساً على كرسي مرتفع في المعبد (. . . رأيت السيد جالساً على كرسي عال ومرتفع وأذياله تملأ الهيكل. . .. وهذا نادى ذاك وقال قدوس قدوس قدوس رب الجنود مجده ملء كل الأرض. فاهتزت أساسات العتب من صوت الصارخ وامتلأ البيت دخاناً) (إشعيا:6:1–5). وفي نصوص أخرى ذكرٌ لأبناء الله وحضور يهوه في مجمع الآلهة (لأنه من يعادل يهوه في السماء الرب، من يشبه الرب بين أبناء الله؟ إله مهوب في جماعة القديسين، ومخوف من جميع الذين حوله) (المزمور:89:6–7). ويرد في نص آخر (الله قائم في مجمع الله. في وسط الآلهة يقضي: حتى تقضون جوراً وترفعون وجوه الأشرار. . . أنا قلت إنكم آلهة وبنو العلى كلكم. ولكن مثل الناس تموتون وكأحد الرؤساء تسقطون) (المزمور:82:1–6). يستنتج جونسون من هذه النصوص أن يهوه لم يكن إلا كبير آلهة ضمن مجمع الآلهة. كما يشير إلى نصوص أخرى تذكر زيجات أسطورية بين أبناء الله وبنات الإنسان ينسبها إلى المصدر J ((Johnson 1961 : 22،23).

يخلص الباحث إلى أن مفهوم التوحيد قد نشأ في فترة متأخرة نسبياً في تاريخ اليهودية وارتبطت بالسبي البابلي[12] على وجه التحديد. ويؤكد أن اليهودية قد توصلت إلى مفهوم التوحيد في أسفار الأنبياء والمزامير مع أن هذا التوحيد قد شابته عناصر تعددية من مخلفات ديانة بني إسرائيل قبل السبي.

المصادر والمراجع العربية

– الكتاب المقدس.
–السواح، فراس
2000، الرحمن والشيطان، الثنيوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، دار علاء الدين، دمشق.
1997، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، دمشق.
– فرويد، سيغموند، 1973 موسى والتوحيد، ت. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
– يونغ، كارل، 1995، الإله اليهودي (بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس)، ت. نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية.

المصادر والمراجع الإنجليزية

- Albright, Foxwell. 1969. *The Early History of God, A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*. Anchor Book, New York.
- Alt, Albrecht. 1968. Essays on Old Testament History and Religion. *Anchor Books, New York*.
- *Armstrong,* Karen. 1993. *A History of God, The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam*. Ballantine Books, New York.
- Clemons, J. 1990. God p. 493-500. In Bromiley, Geoffery (general editor), The International Standard Bible Encyclopedia vol. 2. Grand Rapids, Michigan.
- Cross, Frank. 1973. Canaanite Myth and Hebrew Epic, *Essays in the History of the Religion of Israel*. Harvard University Press, Cambridge.
- Fox, Marvin. 1970. God p. 493-500. In Cecil, Roth (editor in chief) *Encyclopedia Judaica vol. 7*. Jerusalem.
- Hick, John. 1973. *Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Johnson, Aubrey. 1961. *The one and the Many in the Israelite Conception of God*. University of Wales Press, Cardif.
- Meek, Theophile. 1960. *Hebrew Origins*. Harper & Row. New York.
- Smith, Mark. 1990. *The Early History of God, Yahweh and the other Deities in Ancient Israel*. Harper & Row Publishers, San Fransisco.
- Waltke, B.. 1990. Israel, Religion of p. 926-936. In Bromiley, Geoffery (general editor), *The International Standard Bible Encyclopedia* vol. 2. Grand Rapids, Michigan.
- Weiman, H.. 1945. God p. 301-304. In Ferm, Vergilius (editor). *An Encyclopedia of Religion*. New York.

(12) تجدر الإشارة هنا إلى أنه يمكن الحديث بعد السبي البابلي تحديدا بعد 400 ق.م عن اليهودية كدين محدد المعالم تشكلت خطوطه العريضة في بابل أثناء فترة السبي.