

الدكتور محمد خليفة حسن أحمد

تاريخ الديانة اليهودية



تاريخ الدينار اليهودي

الدكتور محمد خليفة حسن أحمد

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبد غريب

الكتاب : تاريخ الديانة اليهودية
المؤلف : محمد خليفة حسن أحمد
الطبعة الأولى : ١٩٩٨ م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبدہ غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسي مدينة العاشر من رمضان
والمطابع : المنطقة الصناعية (CI)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨
التوزيع : ١٠ ش كامل صدقي (الصحافة) - القاهرة
رقم الإيداع : ٩٧/٧٢١٢
الترقيم الدولي : I. S. B. N.
977 - 5810-33-7

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

المقدمة : أهمية دراسة الديانة اليهودية ١٣

الباب الأول

الدلالات التاريخية والدينية للمصطلحات

عبرى - إسرائيلى - يهودى

الفصل الأول : الدلالات التاريخية والدينية فى التراث اليهودى ٢١

أولاً : التسمية " عبرى "

ثانياً : التسمية " إسرائيلى "

ثالثاً : التسمية " يهودى "

الفصل الثانى : التسميات : عبرى - إسرائيلى - يهودى فى ٤١

المصادر المسيحية والإسلامية

أولاً : فى المصادر المسيحية

ثانياً : فى المصادر الإسلامية

الباب الثانى

الديانة الموسوية

الفصل الأول : الخصائص العامة للديانة الموسوية فى ضوء ٥٩

مقارنتها بالديانة السامية القديمة

الفصل الثانى : علاقة الديانة الموسوية بديانة إخناتون ٦٥

أولاً : رأى سيجموند فرويد فى أصل موسى وديانته

ثانياً : نقد نظرية فرويد فى أصل ديانة موسى عليه السلام

ثالثاً : نقد نظرية فرويد فى أصل موسى وتسميته.

الفصل الثالث : مكانة موسى عليه السلام فى تاريخ الديانة اليهودية ٩٥

الباب الثالث

طبيعة النبوة الإسرائيلية ووظائفها

الفصل الأول : بداية النبوة الإسرائيلية ونهايتها ١٠٧

الفصل الثانى : طبيعة النبوة الإسرائيلية وصفاتها ١١٥

أولاً : النبوة فى اللغة والاصطلاح

ثانياً : طبيعة النبوة الإسرائيلية

١- الصفة التاريخية للنبي والنبوة

٢- الشعور أو الإدراك الذاتى بالنبوة

٣- الأغراض السيكولوجية للتجربة النبوية

٤- صفة المعاناة الشخصية

(أ) المعاناة فى علاقة النبي بربه

(ب) المعاناة فى علاقة النبي بقومه

٥- علاقة النبوة بالمؤسسات الدينية والسياسية

(أ) الموقف من المؤسسة الكهنوتية

(ب) الموقف من مدعى النبوة " الأنبياء الكذبة "

(ج) الموقف من جماعات الرائيين والحالمين والعرافين

(د) الموقف من المؤسسات السياسية

الفصل الثالث : طبيعة ديانة الأنبياء ١٥٥

أولاً : الوظيفة الدينية للنبوة

ثانياً : طبيعة ديانة الأنبياء

١- البعث

٢- الثواب والعقاب

٣- المسيح المخلص

٤- البعد الأخلاقي لليهودية

الفصل الرابع : الوظيفة السياسية والاجتماعية للنبوة ١٧١

أولاً : الوظيفة السياسية

١- النقد السياسي

٢- تدوين التاريخ وتفسيره

ثانياً : الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للنبوة

١- تحليل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية

٢- الإصلاح الاجتماعى وتحقيق العدالة الاجتماعية

الباب الرابع

تاريخ الديانة اليهودية وتطورها

تمهيد: ١٨٩

الفصل الأول : تاريخ اليهودية من عصر " الآباء " حتى ١٩٣

العصر الإسلامي

أولاً : مرحلة ديانة " الآباء "

ثانياً : ديانة موسى عليه السلام

ثالثاً : تطور الديانة من بعد عصر موسى وحتى انقسام المملكة

رابعاً : الديانة اليهودية في فترة السبي وعصر النبوة الكلاسيكية

خامساً : الديانة اليهودية في العصر اليوناني والمرحلة التلمودية

سادساً : الديانة اليهودية في العصرين المسيحي والإسلامي

الفصل الثاني : الفرق اليهودية القديمة ٢١٩

أولاً : السامريون

ثانياً : الحسينيون

ثالثاً : الفريسيون

رابعاً : الصدوقيون

خامساً : الإسينيون

سادساً : القراءون

سابعاً : الحسينيون

الفصل الثالث : الحركات الدينية اليهودية الحديثة والمعاصرة ٢٣٧

تمهيد : تعريف الحركة الدينية وأنماطها

أولاً : حركة اليهودية الأرثوذكسية

ثانياً : الحركة اليهودية الإصلاحية

ثالثاً : الحركة اليهودية المحافظة

رابعاً : حركة إعادة بناء اليهودية

خاتمة ٢٥٣

الحواشى ٢٦٣

قائمة المصادر والمراجع ٣٠٩

المقدمة

أهمية دراسة الديانة اليهودية :

تحتل الديانة اليهودية مكانة مهمة في تاريخ الأديان فهي أقدم الديانات التوحيدية، ولها دور كبير في فهم طبيعة ديانات الشرق الأدنى القديم، كما أن لها علاقة دينية قوية بكل من المسيحية والإسلام، بالإضافة إلى أهميتها في فهم التاريخ اليهودي، ومعرفة الحركة الصهيونية الحديثة.

وبالنسبة لطبيعة ديانات الشرق الأدنى القديم أفادت اليهودية بتركيزها على التوحيد كاعتقاد أساسي في معرفة طبيعة الديانات غير التوحيدية التي اعتقدت في تعدد الآلهة وهو شكل من أشكال العبادة انتشر في العالم القديم. وكانت ديانة بنى إسرائيل الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة الدينية، ولا يفهم التعدد إلا بضده وهو التوحيد، ومن هنا تبدو أهمية اليهودية. كما أن انتشار عبادة الطبيعة والوصول إلى نوع من التوحيد الطبيعي لا يمكن فهمه إلا في إطار فكر ديني مضاد وهو الفكر التوحيدي غير الطبيعي فالعلاقة بين الإله الواحد والطبيعة تحددت في التوحيد من خلال اعتبار الطبيعة مخلوقة للإله الواحد، وبالتالي فهي ليست مستحقة للعبادة. ومن ناحية أخرى، فإن التوحيد الطبيعي، أي تركيز العبادة على عنصر طبيعي واحد، لم يخلص التوحيد من سيطرة الطبيعة إذ ظل الإله خاضعاً للقانون الطبيعي وغير مسيطر عليه بينما في التوحيد الخالص تحققت السيطرة التامة للإله الواحد على الطبيعة والقانون الطبيعي والتاريخ واعتبرت جميعها مخلوقة للإله الواحد. وهكذا تفيد دراسة اليهودية في التعرف على طبيعة الديانات المضادة لها سواء في الشرق الأدنى القديم أو خارجه فنتعرف على طبيعة الآلهة المتعددة وصفاتها

فى مقابل طبيعة الإله الواحد وصفاته. ونتعرف على طبيعة العلاقة بين الآلهة وبينها وبين البشر والصراعات الناتجة عن التعدد، والمصير المأسوى للإنسان فى ظل التعدد الذى يكشف غياب العدالة الإلهية ووقوع الظلم بالإنسان بسبب صراعات الآلهة التى تتعكس على المصير الإنسانى.

وتفيد دراسة اليهودية أيضاً فى التعرف على فكرة الخلق فى ديانات الشرق الأدنى القديم. فالخلق فى التوحيد يتم من خلال الكلمة الإلهية أو الأمر الإلهى كما فى " ليكن نور فكان نور" بينما فهم الخلق فى ديانات الشرق الأدنى القديم على أنه نتيجة لتزواج الآلهة الطبيعية مثل زواج إله السماء بالآلهة الأرض وينتج عن هذا الزواج الإلهى أسر إلهية تتكون من إله أب وإلهة أم وآلهة من البنين والبنات. وتصبح العلاقة بين الآلهة علاقة عرقية قائمة على أساس من النسب. وينعكس هذا أيضاً على البشر فيرتبطون بالآلهة فى علاقة عرقية تصبح على أثرها الآلهة آلهة قومية بينما الإله الواحد الخالق للبشرية والخلقية لا تربطه بخليقته أية رابطة عرقية فهو إله الجميع والموصوف بالعدالة والمستحق للعبادة من الجميع والعلاقة بينه وبين خلقه تقوم على أساس من الطاعة، طاعة المخلوق للخالق.

ومن خلال صفة الأزلية التى يتصف بها الإله الواحد الخالق عرفنا طبيعة الآلهة غير الأزلية فى ديانات الشرق الأدنى القديم فالآلهة الطبيعية عرضة للحياة والموت لأنها فى الحقيقة ليست إله عناصر طبيعیه تتعرض لما تتعرض له الطبيعة من أحوال ومتغيرات. وأصبحت ظاهرة الآلهة الحية الميتة ظاهرة مفهومة فالآلهة تموت بموت الطبيعة وتحيى بحياتها. أما الإله الواحد فهو إله حى لا يموت لأنه واهب الحياة والموت.

وفى النهاية أفادتنا لغة التوحيد الصريحة المباشرة والمعتمدة على المنطق والعقل فى التعرف على طبيعة لغة الفكر الدينى فى الشرق الأدنى القديم وفى العالم القديم ككل، فاللغة الأولى صريحة ومباشرة وعاقلة لأنها لغة ديانة تشريعات وأحكام وتكاليف دينية واجبة على الإنسان فى علاقته بالإله الواحد، ولا يمكن أداء هذه الواجبات والفروض الدينية والأحكام التشريعية إلا إذا كانت واضحة ومفهومة ومعقولة. أما لغة الفكر الدينى الوثنى فى العالم القديم فهى لغة رمزية تعبر عن عالم غير مفهوم للإنسان فى علاقته بالآلهة. فهو لا يفهم طبيعتها وغير قادر على فهم إرادتها المتناقضة وعلاقتها ببعضها البعض، كما أنها خالية فى معظم الأحوال من التشريعات والتكاليف المنظمة لعلاقة الإنسان بها وبقية البشرية والخليقة وتحولت اللغة فى التوحيد من لغة رمزية غامضة الى لغة دينية مباشرة ومعقولة، بل وأصبح العقل وسيلة من وسائل التعرف على الحقيقة الإلهية فى الوقت الذى غرق فيه إنسان بيئة التعدد فى بحار الأسطورة برموزها الغامضة، وإشاراتها غير المفهومة وعوالمها المجهولة.

أما دور اليهودية بالنسبة للديانات التوحيدية فهو لا يقل أهمية عن دورها فى معرفتنا بالديانات الوثنية التعددية إن لم يكن أكثر أهمية فاليهودية ديانة توحيدية اشتملت على عدد من الدعوات النبوية التى أتى بها أنبياء بنى إسرائيل وكلها تركز على التوحيد كعقيدة أساسية وتدعو إلى تخلص التوحيد من التأثيرات الوثنية التى نتجت عن اتصال جماعة بنى إسرائيل الموحدة بعدة شعوب وثنية محيطة بها مثل المصريين والكنعانيين والآراميين والفلسطينيين وشعوب بلاد النهرين والفرس والرومان وغيرهم.

وتمثل اليهودية الخلفية الدينية التوحيدية للديانة المسيحية فدعوة عيسى عليه السلام دعوة توحيدية مرتبطة بديانة بنى إسرائيل باعتباره آخر أنبياء

بنى إسرائيل واعتبار دعوته دعوة لتصحيح الأوضاع الدينية اليهودية التي أدت الى إصابة اليهودية بالجمود الدينى والجفاف التشريعى، والتركيز على الاتجاه الدنيوى المادى على حساب الروحانية الدينية، وكذلك البعد عن التسامح والمحبة تجاه الشعوب الأخرى، والإحساس بالتميز والأفضلية وترجمة الاختيار الإلهى ترجمة عرقية وتفسير العهد المقطوع مع الرب تفسيراً إثنياً قومياً. وقد أتت دعوة عيسى عليه السلام بمفاهيم دينية اصلاحية مضادة لهذه الأوضاع الدينية اليهودية. وقد تبنت دعوة عيسى عليه السلام أسفار العهد القديم كأسفار دينية مقدسة، وحتى بعد تطور المسيحية واستقلالها عن اليهود ظل الكتاب المقدس فى المسيحية يشتمل على كتب العهد القديم ككتب دينية مقدسة بالإضافة إلى كتب العهد الجديد. ورغم انفصال المسيحية عن اليهودية تظل اليهودية مهمة فى فهم دعوة عيسى عليه السلام، وفى معرفة المسيحية المبكرة وفهم التغيرات التى طرأت على المسيحية خلال تطورها، وفهم الآراء التفسيرية الجديدة لمادة العهد القديم لتتفق مع معطيات المسيحية الجديدة، أيضاً لفهم الكثير من مادة العهد القديم. وقد تجددت الحاجة الى اليهودية وتراثها عند بعض المذاهب والفرق المسيحية الأصولية التى تعود إلى الكتاب المقدس كأصل أول للاعتقاد وتعتقد حرفياً فى نبؤات العهد القديم. وقد صاغت بعض اعتقاداتها حول هذه النبؤات ويتجلى هذا بوضوح فى المذهب البروتستانتى والفرق الإنجيلية المنبثقة عنه، والأصوليات المتفرقة الناجمة عنها.

وبالنسبة لدور اليهودية فى معرفة الإسلام. فالديانتان تشتركان فى عدد من المعتقدات والمفاهيم الدينية رغم الاختلاف فى تفسيرها مثل التوحيد والنبوة والوحى والكتب والملائكة والبعث والثواب والعقاب وغير ذلك، فهناك

قاعدة دينية مشتركة بين الديانتين. وتفيد الديانة اليهودية بكتبها المقدسة المسلم فى التعرف على الأنبياء والرسل السابقين وبخاصة هؤلاء الذين أرسلوا إلى بنى إسرائيل والذين طالب الإسلام المسلم بالإيمان بهم وبدعواتهم ورسالتهم. والمسلم أيضاً مطالب بالإيمان بالكتب السابقة ومنها التوراة والإنجيل وهى ذات أهمية فى فهم بعض قصص القرآن الكريم والمرتبطة بالأنبياء والرسل عليهم السلام. ويحتاج المفسر المسلم للقصص القرآنى للعودة الى المصادر اليهودية مثل العهد القديم لتوضيح بعض ما ورد مجملاً من هذا القصص أو للاستعانة بها فى الحصول على مادة تفسيرية إضافية طالما أن هذه المادة لا تخالف فى مضمونها الرؤية القرآنية الإسلامية. وقد سمح عدم الدقة فى مراعاة هذا الشرط بدخول مادة إسرائيلية مخالفة للتعاليم القرآنية. وأصبحت هذه المادة فى بعض كتب التفسير والتاريخ تمثل مشكلة اصطلح على تسميتها بمشكلة "الإسرائيليات" وهنا تظهر أهمية اليهودية ومصادرها مرة أخرى لأن التعرف على الفكرة الإسرائيلية التى تسربت إلى بعض المصادر الإسلامية لا يمكن أن يتم بدون العودة إلى أصلها فى المصادر اليهودية.

ولليهودية أهمية خاصة بالنسبة لفهم التاريخ اليهودى فقد اختلط الدين بالتاريخ عند بنى إسرائيل إلى حد أن فهم كل منهما لا يتم إلا من خلال معرفة الآخر. وأحداث التاريخ اليهودى أصبحت تفسر تفسيراً دينياً من جانب المؤرخ اليهودى، كما أن العديد من الأفكار والمفاهيم الدينية تقوم على أسس تاريخية. فأحداث الخروج من مصر مثلاً لا يمكن فهمها داخل إطار تاريخى بحت ولكنها ربطت بالدين فأصبحت أحداثاً دينية، وكذلك الحال بالنسبة لأحداث السبى الآشورى والبابلى والرومانى. والشتات اليهودى العام تم أيضاً تفسيره داخل إطار الدين.

ولا يمكن فهم الصهيونية الحديثة بعيداً عن مجال الدين اليهودى. فالصهيونية اعتبرت الحلقة الأخيرة والنهاية الحتمية للتاريخ اليهودى. واستخدمت الصهيونية الحديثة الدين اليهودى لتوصيل فكرها القومى إلى اليهود وربطه بمسيرة التاريخ اليهودى العام. وتأتى فكرة الخلاص الدينية كأهم فكرة دينية استغلتها استغلالاً سياسياً وتحول الخلاص الدينى على يد الحركة الصهيونية إلى خلاص سياسى. ورغم علمانية الفكر الصهيونى فإنه توسع فى استخدام الدين لتحقيق المصلحة الصهيونية. وبالتالي فالفهم الحقيقى للأيدولوجية الصهيونية يتطلب معرفة جيدة بالديانة اليهودية خاصة وأن الفكر الصهيونى طور صهيونية دينية كمذهب صهيونى مهم إلى جانب أشكال الصهيونية العلمانية المختلفة التى سادت فى التفكير اليهودى المعاصر.

الباب الأول

الدلالات التاريخية والدينية للمصطلحات:
عبرى - إسرائيلى - يهودى

الفصل الأول : الدلالات التاريخية والدينية فى التراث اليهودى

أولاً : التسمية " عبرى "

ثانياً : التسمية " إسرائيلى "

ثالثاً : التسمية " يهودى "

الفصل الثانى : التسميات : عبرى - إسرائيلى - يهودى فى

المصادر المسيحية والإسلامية

أولاً : فى المصادر المسيحية

ثانياً : فى المصادر الإسلامية

الفصل الأول

الدلالات التاريخية والدينية فى التراث اليهودى

مقدمة

لقد عرف اليهود عبر العصور بأكثر من تسمية. وبسبب هذا التعدد فى المسميات أصبح من الخطأ الشائع عدم التفارقة بينهما فى بعض الكتابات العربية عامة، وفى المجالات والصحف اليومية على وجه الخصوص حيث تستخدم المسميات (عبرى - إسرائيلى - يهودى) دون أدنى تفريق لمعانيها ودلالاتها التاريخية والدينية المتباينة. فالحقيقة أن كل تسمية منها تدل على معنى خاص وتشير فى نفس الوقت إلى مرحلة تاريخية معينة من مراحل التاريخ اليهودى. وقد ساد استخدامها بيننا على أنها أسماء مختلفة لشئ واحد دون تمييز لدلالاتها المختلفة ودوراتها الزمنية المتباينة.

وفى هذا الفصل، نحاول أن نوضح اختلافات هذه المسميات ونشير فى نفس الوقت إلى العلاقات التاريخية والدينية التى تربط بينها، والتى كانت سبباً من أسباب هذا الخلط الذى نراه فى استخدامها. ورتب هذه المسميات ترتيباً تاريخياً حسب أولوية ظهورها فى التاريخ اليهودى موضحين الأسباب التى أدت إلى ظهور التسمية الجديدة مع الإشارة إلى الحدود التى تستخدم فيها التسمية القديمة مع وجود تسمية جديدة، إلى غير ذلك من المفارقات التى تمخض عنها التاريخ اليهودى.

أولاً : التسمية (عبرى)

" عبرى " كلمة مفردة جمعها " عبريون " وترد أيضاً " عبرانى " وجمعها " عبرانيون ". وقد وردت هذه التسمية منسوبة إلى إبراهيم عليه السلام حيث تطلق عليه التوراة اسم "أبرام العبرانى" (١) وتشق هذه التسمية من الجذر الثلاثى العبرى **עבר** المقابل للجذر الثلاثى العربى "عبر" ويأخذ هذا الجذر فى اللغة العبرية معنى " انتقل " أو "رحل" أو "عبر" من مكان إلى آخر، فيكون معنى العبرى "المنتقل" أو "المرتحل أو "العابر" ويعتقد بعض الدارسين أن التسمية عبرى مأخوذة من عابر أحد أجداد إبراهيم عليه السلام (٢). هذا بينما يشير فريق آخر من العلماء إلى وجود علاقة بين اللفظ عبرى واللفظين "عبيرو" و "خبيرو" فى المصادر المصرية القديمة والمصادر الآشورية البابلية التى اعتادت الإشارة إلى بعض القبائل البدوية العربية ومنها القبائل الأرامية العربية التى يقال ان إبراهيم عليه السلام ينتمى إليها. كما تشير هذه المصادر إلى أن اللفظ " عبيرو " كان يطلق حوالى الألف الثانية قبل الميلاد على عدد من القبائل فى شمال شبه الجزيرة العربية وفى الشام (٣).

بالإضافة إلى هذا يحمل اللفظ (عبرى) دلالات أخرى منها الدلالة على غربة الشعب المسمى بهذا الاسم. فقد ورد اللفظ "عبر" فى مواضع كثيرة من التوراة بمعنى الغريب أو الأجنبى (٤). وهناك إشارات إلى أن اللفظ عبرى استخدم على لسان الشعوب التى عاش بينها العبريون. بل أن التوراة نفسها تتحدث عن العبريين بصفتهم غرباء، بما قد يعنى أن العبرى أجنبى. فنجد فى سفر الخروج العبارة التالية : "إذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا" (٥). بينما ينظر سفر التثنية إلى العبرى على أنه أخ : "إذا بيع لك أخوك العبرانى أو أختك العبرانية وخدمك ست سنين

ففى السنة السابعة تطلقه حرّاً من عندك^(٦). وعلى كل حال ربما يفهم من الاقتباسات شراء العبرى الحر لعبد عبرانى غير حر والقانون الذى يجب إتباعه فى هذه الحالة. ونجد أخيراً سفر صموئيل الأول يعرف العبرانيين بأنهم جميع إسرائيل: وضرب شاؤل بالبوق فى جميع الأرض قائلاً لىسمع العبرانيون فسمع جميع إسرائيل^(٧).

وفى النهاية يجب أن نشير إلى أن كلمة (عبرى) تستخدم للدلالة على اللغة التى تحدثت بها هذه الجماعات المشار إليها سابقاً وهى اللغة العبرية القديمة كما تطلق أيضاً على الأدب الذى تم إنتاجه بهذه اللغة باختلاف العصور من أدب عبرى قديم ووسيط وحديث. فالأدب العبرى هو الأدب الذى استخدم اللغة العبرية كوسيلة للتعبير بصرف النظر عن اللغة المستخدمة بين الشعوب التى عاش بينها اليهود فى مراحل تاريخهم المختلفة.

ويتمثل هذا الأدب قديماً فى كتاب العهد القديم، وهو كتاب اليهود المقدس الذى يضم التوراة من بين أجزائه. ويظهر هذا الأدب فى العصور الوسطى فى كتابات اليهود الذين عاشوا فى المجتمع الإسلامى بشكل خاص بالإضافة إلى ما كتبه اليهود بالعبرية فى الأماكن التى تواجدوا فيها خارج العالم الإسلامى. وفى العصر الحديث يظهر الأدب العبرى فى كتابات يهود أوروبا الشرقية والغربية ويهود الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية حيث استخدمت اللغة العبرية كلغة للكتابة كوسيلة لإحياء اللغة العبرية والذى كان أحد الأهداف الأساسية للحركة الصهيونية^(٨). ولهذا فقد ارتبط الأدب العبرى الحديث بالحركة الصهيونية ارتباطاً وثيقاً إلى درجة جعلت هذا الأدب يكون فى مجموعته عدداً من الكتابات السياسية التى استخدمت الأشكال الأدبية المعروفة من القصة والرواية والمسرحية والشعر لخدمة فكرة الصهيونية والدعاية لها بين الجماعات اليهودية فى أوروبا وأمريكا.

ثانياً التسمية "إسرائيلي" :

للتسمية "إسرائيلي" دالتان : دلالة عامة ودلالة خاصة. وللدلالة العامة قصة يجب ذكرها خاصة وأن هذه التسمية هي التي يفضلها اليهود على غيرها من التسميات التي عرفوا بها عبر التاريخ فهي موضع فخرهم واعتزازهم. وقصة هذه التسمية "إسرائيلي" تعود إلى ما ورد في التوراة من تغيير اسم يعقوب إلى إسرائيل حيث نقرأ في سفر التكوين : "فبقى يعقوب وحده وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر. ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حق فخذته فانخلع حق فخذ يعقوب. في مصارعة معه. وقال أظفني لأنه قد طلع الفجر. فقال لا أطلقك إن لم تباركني. فقال له ما اسمك. فقال يعقوب. فقال لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل. لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت وسأل يعقوب وقال أخبرني باسمك فقال لماذا تسأل عن اسمي. وباركه هناك. فدعا يعقوب اسم المكان فنيثيل قائلاً لأنى نظرت الله وجهاً لوجه ونجيت نفسي وأشرقت له الشمس إذ عبر فنوئيل وهو يجمع على فخذة لذلك لا يأكل بنو إسرائيل عرق النساء"^(٩). ولا تخلو هذه القصة من عناصر أسطورية خرافية تم وضعها لتعليل تغيير اسم "يعقوب" إلى إسرائيل ولتعليل تحريم أكل عرق النساء هذا بالإضافة إلى ما ورد فيها من تشبيه وتجسيد للألوهية وافتراء على الذات والقدرة الإلهية. ويجب أن نذكر هنا أن القرآن الكريم استخدم الاسم "إسرائيل" علماً على يعقوب عليه السلام ولكنه لم يقرن ذلك بأي تعليل أو تبرير غير معقول حيث تقول الآية : " كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة. قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين"^(١٠).

ويمكن اعتبار الأسطورة التي ارتبطت بتغيير اسم يعقوب عليه السلام إلى إسرائيل من نوع الأسطورة التي يطلق عليها علماء تاريخ الأديان اسم أسطورة الأصل myth of origin أو الأسطورة التعليلية أو التبريرية - actio logical myth . وهدف مثل هذه الأسطورة اعطاء تفسير تصوري لأصل عادة أو تقليد أو اسم أو شيء. وقد اعتبر بعض مؤرخي الأديان هذه القصة الخاصة بـيعقوب عليه السلام محاولة لتعليل التسمية الجديدة لإسرائيل، أو أن تشرح عادة إسرائيلية قديمة خاصة بتحريم الأطعمة^(١١). وهكذا فالاسم الجديد إسرائيل يعنى المصارع مع الرب، أو المجاهد مع الرب. وإلى هذا الاسم أصبح ينتسب العبريون.

والذى يهمننا هنا هو أن التوراة هدفت بهذه التسمية الجديدة إلى الفصل بين نسل إسحاق عليه السلام ونسل إسماعيل عليه السلام المشتركين فى أبوة إبراهيم عليه السلام جد يعقوب بن إسحاق فهذه الأسطورة إذن هدفها عنصرى بحت ألا وهو تخصيص نسل يعقوب عليه السلام، وتسميتهم بالإسرائيليين، والخط من شأن نسل إسماعيل عليه السلام، وجعل النبوة والوحى محصورين فى نسل إسحاق فقط، وهذه الأسطورة واحدة من عدة أساطير تم اختلاقها، وإضافتها إلى مادة التوراة لكى تؤكد على تلك النزعة العنصرية التى أدت إلى تبلور عدد من المفاهيم الدينية العنصرية مثل مفهوم الإختيار الإلهى لبني إسرائيل، وإطلاق لقب " شعب الله المختار " عليهم، وقصر الوعود والمواثيق الإلهية على هذا الشعب^(١٢). وهناك أيضاً مفهوم الخلاص الذى جعل الخلاص الإلهى قاصراً على بني إسرائيل دون البشر جميعاً. كما تم

كذلك تغيير اسم الأرض من أرض فلسطين، أو أرض كنعان إلى " أرض إسرائيل " وهو تعبير شائع الاستخدام فى التوراة منذ ذلك الحين. وقد تطورت هذه النزعة العنصرية إلى ما هو أبعد وأخطر منذ ذلك، حيث أصابت العنصرية من بين ما أصابت فكرة التوحيد، فجعلت الإله الواحد إلهاً للإسرائيليين فقط وأطلقت عليه لقب "إله إسرائيل" لتمييزه عن بقية الآلهة وهذا معناه أن التوحيد أصبح توحيداً خاصاً لا عاماً كما أن الإله الواحد أصبح إلهاً واحداً خاصاً بالإسرائيليين مع الاعتراف بوجود آلهة أخرى للشعوب الأخرى. وقد نتج عن هذا الفهم أن امتنع الإسرائيليون عن التبشير بالتوحيد كما أنهم لم يمنعوا غيرهم من عبادة آلهة أخرى. وهكذا وصلت العنصرية الإسرائيلية إلى ذروتها بالجمع بين العنصرية الجنسية أو العرقية والعنصرية الدينية.

كانت هذه إذن الدلالة العامة للتسمية " إسرائيلى " فهى تطلق على كل العبريين بعد تغيير اسم يعقوب عليه السلام إلى إسرائيل وأصبح التعبير "بنو إسرائيل" يستخدم للإشارة إلى كل العبريين. ويمكن اعتبار القرن التاسع عشر أو الثامن عشر قبل الميلاد عصر بداية استخدام اللفظ " إسرائيلى " كبديل للفظ " عبرى " وذلك إذا وضعنا فى الاعتبار الاختلافات الواضحة بين العلماء فى تحديد عصر إبراهيم عليه السلام فيما بين القرنين العشرين والتاسع عشر قبل الميلاد^(١٣). وتأخر عصر يعقوب عليه السلام بجيلين على الأقل عن عصر إبراهيم عليه السلام جد يعقوب عليه السلام.

ولكن إلى جانب هذه الدلالة العامة، هناك دلالة خاصة للتسمية "إسرائيلى". وهى دلالة سياسية جغرافية متأخرة فى الظهور عن الدلالة

العامة للتسمية. ويؤرخ لظهور هذه الدلالة السياسية الجغرافية بحدث تاريخي هام هو انشقاق مملكة داود وسليمان المتحدة إلى مملكتين متصارعتين: مملكة إسرائيل الشمالية وعاصمتها شكيم وترصة ثم السامرة، ومملكة يهوذا الجنوبية وعاصمتها أورشليم. وقد حدث هذا الانشقاق عام ٩٣٢ ق.م وهو العام الذي توفى فيه سليمان عليه السلام. ومنذ هذا التاريخ بدأ استخدام التسميتين "إسرائيلي" و"يهودي"، كتسميتين ذات دلالتين سياسية وجغرافية معبرتين عن الانتماء إلى كيان سياسي مستقل هو مملكة إسرائيل في الشمال، أو مملكة يهوذا في الجنوب، ومشيرتين في نفس الوقت إلى إقليم جغرافي محدود هو إسرائيل في الشمال، ويهوذا في الجنوب. ونتوقع في مثل هذه الظروف السياسية الجغرافية أن تستمر الدلالة العامة للتسمية "إسرائيلي" فتطبق على كل من الإسرائيلي الشمالي واليهودي الجنوبي على الرغم من حقيقة اختلاف انتماء كل منها السياسي والجغرافي.

وهذا يعني في النهاية أن التسمية "إسرائيلي" أصبح لها دالتان الأولى عامة نسبة إلى إسرائيل أي يعقوب عليه السلام. وهذه كما أشرنا ربما يكون قد بدأ استخدامها في القرن التاسع عشر قبل الميلاد إذا كان هذا القرن هو القرن الذي عاش فيه يعقوب عليه السلام على حسب ترجيح أغلب المصادر. والدلالة الثانية خاصة تشير إلى الانتماء السياسي الجغرافي إلى مملكة إسرائيل الشمالية. ويمكن تحديد تاريخ بداية استخدام هذه الدلالة بشئ من الدقة عام ٩٣٢ ق.م عام موت سليمان عليه السلام، وإنقسام مملكته إلى قسمين إسرائيل في الشمال ويهوذا في الجنوب.

وهنا يجب أن نشير أيضاً إلى أن هاتين الدالتين تجدد استخدامهما حديثاً مع نشأة الكيان الصهيوني في فلسطين، والذي اختار لنفسه الاسم إسرائيل كاسم له دلالة سياسية جغرافية. هذا مع استمرار الدلالة العامة

للتسمية "إسرائيل" بمعنى المنتسب إلى بنى إسرائيل مع حدوث تغيير هام لا يجب التقليل من أهميته وهو أن النسبة إلى بنى إسرائيل فى الماضى كانت واضحة وقوية نظراً لقرب العهد بعصر يعقوب عليه السلام من ناحية، ونجاح الإسرائيليين فى الخروج من مصر والاتجاه إلى أرض فلسطين على أيام موسى وهارون عليهما السلام، وتماثل ذلك على أيام يشوع بن نون، والاحتفاظ بالعصبية الإسرائيلية طوال تلك الفترة وحتى بداية الشتات الذى تعود أصوله القوية إلى السبى الآشورى ٧٢١ ق.م والسبى البابلى ٥٨٦ ق.م، وأخيراً السبى الرومانى ٧٠م والذى دخلت الجماعة الإسرائيلية من بعده فى فترة شتات طويلة المدى عبر العصور الوسيطة إلى تاريخنا الحديث والمعاصر. وقد أدت هذه الأوضاع بطبيعة الحال إلى ضياع الرابطة العصبية فى الانتساب إلى بنى إسرائيل أبناء يعقوب عليه السلام بسبب الاندماج فى المجتمعات التى اتجه إليها المسييون بعد كل سبى تعرضوا له وبسبب الاندماج الذى نتج عن ترك أعداد كبيرة من الإسرائيليين للديانة اليهودية، ودخولهم فى المسيحية والإسلام، واندماجهم الكلى فى المجتمعين المسيحى والإسلامى. وأخيراً بسبب اندماج كثيرين ممن بقوا على اليهودية فى حياة المجتمعين المسيحى والإسلامى بالإضافة إلى الشتات اليهودى فى أوربا المسيحية خلال العصر الوسيط والحديث مما أدى إلى ضياع أوامر العصبية القديمة. كل هذه الأمور تجعلنا نقرر أن النسبة إلى بنى إسرائيل تعرضت لهزات عنيفة خلال التاريخ اليهودى ابتداء من عصور السبى السابق ذكرها ومروراً بالشتات فى العصرين الوسيط والحديث مما أدى إلى ضياع ما يسمى بنقاوة الدم اليهودى وانقفاء النسبة إلى الإسرائيليين القدامى وبالتالي انسلاخ الإسرائيليين المعاصرين عن الأصول السامية للإسرائيليين القدامى^(١٤).

ثالثاً التسمية يهودى:

هى التسمية الثالثة فى الترتيب التى عرف بها اليهود وتأتى بعد التسميتين الأقدم "عبرى" و"إسرائيلى" من ناحية الظهور التاريخى والاستخدام. ولهذه التسمية "يهودى" دلالة عامة ودلالة خاصة. فهى من ناحية دلالتها العامة تسمية تطلق على كل من يعتقد فى الديانة اليهودية ويؤمن بها ويمارس طقوسها وشعائرها. فيهودى نسبة إلى اليهودية، كما أن مسيحي نسبة إلى المسيحية، ومسلم نسبة إلى الإسلام ... إلخ فهى إذن دلالة دينية خالصة. أما الدلالة الخاصة، فهى أنها تشير إلى الانتماء إلى كيان سياسى جغرافى هو مملكة يهوذا فى الجنوب التى ظهرت، كما سبق القول، بعد انشاق ملك سليمان إلى مملكتين شمالية وجنوبية.

وكلمة "يهودى" كمصطلح لها تاريخ نذكره هنا باختصار فهى فى أصلها الأول تعود إلى الاسم يهوذا، وهو أحد أبناء يعقوب عليه السلام، وبالتالي فهو أحد أسباب بنى إسرائيل حسب التعبير القرآنى. ويعتبر يهوذا أهم شخصية فى قصة يوسف عليه السلام مع اخوته بل إن المصدر اليهودى يعتبره أهم من يوسف نفسه. والأسباب التى يعطيها هذا المصدر لتفضيل يهوذا على يوسف أهمها :

١. أن يهوذا لعب الدور الأكبر فى حماية يوسف من القتل حسب رواية التوراة "فقال يهوذا لإخوته ما الفائدة أن نقتل أخانا ونخفى دمه تعالوا فنبيعه للإسماعيليين ولاتكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولحمنا فسمع كلام إخوته" (١٥).

٢. أن يهوذا هو السبب فى بقاء أبيه وأخوته أحياء أثناء الجوع الشديد الذى حدث فى الأرض وذلك بعد أن أقنع أباه يعقوب بضرورة إرسال بنيامين شقيق يوسف من أمه راحيل معه إلى مصر حسب طلب يوسف وإلا منع عنهم القمح اللازم لنجاتهم من الجوع: وقال يهوذا لإسرائيل أبيه أرسل الغلام معى لنقوم ونذهب ونحيا ولا نموت نحن وأنت وأولادنا جميعاً" (١٦) وتتضح أهمية يهوذا فى كلمات يعقوب التالية (وهى من عبارات المصدر الإلهيمى) : "يهوذا إياك يحمد أخوتك يدك على قفا أعدائك. يسجد لك بنو أبيك... لا يزول قضيب من يهوذا ومشترع من بين رجليه حتى يأتى شيلون وله يكون خضوع شعوب" (١٧).

٣. ينال يهوذا وبنوه الملك على إخوته وبينهم فى بركة يعقوب التى وردت مفصلة فى الإصحاح التاسع والأربعين من سفر التكوين. هذا بينما يصبح يوسف نذير إخوته. وهنا تتضح ميول المصدر اليهودى فى جعل يهوذا الوارث الحقيقى ليعقوب عليه السلام (١٨). بعد أن حدد عمل يوسف داخل دائرة الحكمة والمهارة، وبعد أن أقصى الإخوة الأكبر من يهوذا بسبب أخطائهم التى ارتكبوها.

والغرض من تقديم هذا الوصف السابق إعطاء الخلفية التاريخية التى توضح مكانة يهوذا واليهوديين فى التراث الإسرائيلى السابق على الظهور السياسى لمملكة يهوذا بعد انقسام مملكة سليمان عليه السلام. ومنذ هذا الانقسام تبلورت التسمية "يهودى" لتكتسب دلالتها السياسية الجغرافية واستمرت هكذا حتى نهاية الوجود السياسى لمملكة يهوذا على يد البابليين بزعامة نوبخذ نصر حوالى ٥٨٢ ق.م ولا يمنع هذا من احتمال استمرار استخدام التسمية "يهودى" كتعبير عن الانتماء إلى منطقة جغرافية.

وقد لعبت الظروف التاريخية دورها فى تدعيم دور اليهوديين، والرفع من شأنهم الداخلى فى علاقتهم بالإسرائيليين من ناحية وفى بلورة مكانتهم الدينية فى التراث الدينى الإسرائيلى بشكل عام من ناحية أخرى. فنظراً لأن مملكة إسرائيل الشمالية كانت قد انتهت تماماً ككيان سياسى قبل نهاية مملكة يهوذا الجنوبية بما يقرب من مائة وخمسة وثلاثين عاماً فقد أصبح المتبقون فى فلسطين بعد السبى الآشورى (٧٢١ ق.م) من سبط يهوذا فقط وذلك لأن الآشوريين قاموا بتجهيز أعداد ضخمة من الإسرائيليين (أى التابعين لمملكة إسرائيل الشمالية) إلى مواطن الإمبراطورية الآشورية فى منطقة ما بين النهرين للاستفادة منهم. وقد كانت الظروف السياسية للإمبراطورية الآشورية لا تسمح بالاستمرار فى غزو مملكة يهوذا فى الجنوب بسبب التغيرات السياسية الداخلية فى منطقة ما بين النهرين^(٩)، التى أدت فى نفس الفترة إلى نهاية الإمبراطورية الآشورية، وظهور إمبراطورية جديدة فى منطقة ما بين النهرين، وهى الإمبراطورية البابلية وانتقال مركز القوة إلى مدينة بابل بعد أن كانت مدينة آشور مقر السيادة والحكم فى العصر الآشورى. ولهذه الأسباب اضطر الآشوريون إلى رفع حصارهم لمدينة أورشليم التى كانت عاصمة مملكة يهوذا الجنوبية، وأعطى هذا الفرصة لمملكة يهوذا لى تستمر فى وجودها السياسى إلى ما بعد نهاية مملكة إسرائيل الشمالية بقرن وربع أو يزيد حتى وقعت المملكة الجنوبية تحت قبضة البابليين وسقوطها نهائياً عام ٥٨٦ ق.م وبداية عصر عملية تهجير جديدة - لليهوديين هذه المرة - إلى بابل وغيرها من المناطق التابعة لدولة بابل الجديدة فيما يعرف عند المؤرخين بالسبى البابلى، وهو السبى الثانى تمييزاً له عن السبى الأول، وهو السبى الآشورى (٧٢١ ق.م) لسكان إسرائيل الشمالية. (لكن تكتمل الصورة

التاريخية هناك سبى ثالث فى تاريخ اليهود يعرف باسم السبى الرومانى
والذى حدث عام ٧٠م).

عند هذا الحد، نتوقع أن يسود استخدام التسمية "يهودا" كتسمية دالة على
كل اليهود سياسياً بعد أن انتهت مملكة إسرائيل الشمالية وسبى كثير من
سكانها إلى آشور. وبهذا الشكل نستطيع أن نقول إن الدلالة الخاصة للتسمية
قد انتهى استخدامها بسقوط ملكة إسرائيل الشمالية. ونتوقع أيضاً استمرار
الدلالة العامة للتسمية إسرائيلى. وهى كما سبق القول دلالة دينية لا تخلو من
أساس عنصرى. فكلمة إسرائيل أصبحت تعنى المنتسب إلى نسل يعقوب
(عليه السلام)، والعضو فى جماعة شعب الله المختار. وهذا المعنى استمر
فى الوقت الذى اختفى فيه المعنى الخاص الذى يشير إلى من ينتسب إلى
مملكة إسرائيل الشمالية وإلى منطقة إسرائيل فى الشمال.

وهكذا نجد فى هذه المرحلة التى تلت سقوط مملكة إسرائيل الشمالية
التوسع فى استخدام التسمية "يهودى" ربما للدلالة على كل اليهود إسرائيلىين
ويهوديين. وهذا التوسع فى التسمية ربما يكون أيضاً قد قصد منه تحقيق
غرضين. الأول اكتساب معنى سياسى أوسع للتسمية يهودى بأن يشمل الاسم
كل الإسرائيلىين فى الشمال واليهوديين فى الجنوب على الرغم من أن تاريخ
الإسرائيلىين فى الشمال ظل إلى حد ما مستقلاً عن تاريخ اليهوديين فى
الجنوب. ولكن نظراً لانتهاج الوجود السياسى للإسرائيلىين فى الشمال فقد
طمع اليهوديون فى احتواء الإسرائيلىين سياسياً ولو بالتبعية الشكلية المحضة
إلى كيان يهودى تمثله مملكة يهوذا فى الفترة ما بين سقوط مملكة إسرائيل
فى الشمال عام ٧٢١ ق.م وسقوط مملكة يهوذا فى الجنوب فى ٥٨٦
ق.م^(٢٠). ونؤكد هنا على التعبئة الشكلية لأن تاريخ الجماعتين ظل إلى حد ما

مستقلاً كما أن الصراع الدائر بينهما منذ الانشقاق كان لا يزال على حدته الأولى.

أما الغرض الثاني فهو محاولة اكتساب معنى ديني للتسمية "يهودي" والتي كانت خالية تماماً من أى دلالة دينية، وكانت تشير فقط إلى الدلالة السياسية الجغرافية هذا في الوقت الذي احتفظت فيه التسمية "إسرائيلي" بما سميته بالدلالة العامة، وهى الدلالة الدينية التى تشير إلى العقيدة وإلى الجماعة كجماعة مختارة من عند الرب. ولذلك لا نستبعد أن يكون اليهوديون قد طمعوا فى إجران كسب ديني خلال فترة وجودهم السياسى بعد زوال مملكة إسرائيل الشمالية يضيفونه إلى محاولة احتواء الإسرائيليين الشماليين سياسياً وجغرافياً بطبيعة الحال.

ويمكن القول بأن اليهوديين قد حققوا بعض النجاح على المستوى السياسى وعلى المستوى الدينى. فعلى المستوى الأول بدأ بعض الإسرائيليين من الشمال ينجذبون إلى الجنوب إما تعبيراً عن الرغبة فى الانتماء إلى كيان ما أو طمعاً فى الحصول على نوع من الحماية السياسية وهروباً من حالة الصراع والفوضى التى نجمت عن ضياع الشخصية السياسية للكيان الإسرائيلى فى الشمال. ومما ساعد على هذا النجاح الجزئى على المستوى السياسى أنه فى ظل التغير الذى طرأ على الأوضاع السياسية فى بلاد ما بين النهرين والانتقال من الحكم الآشورى إلى الحكم البابلى، وكذلك بمساعدة القوة المصرية فى الجنوب استطاعت مملكة يهوذا أن تضم إليها بعض أجزاء من الأراضى التى كانت تابعة لإسرائيل الشمالية قبل سقوطها^(٢١).

أما على المستوى الدينى فقد حقق اليهوديون درجة لا بأس بها من النجاح وربما كان انتصارهم على المستوى الدينى أكثر ظهوراً منه على

المستوى السياسى. وكانت هناك أسباب أساسية، منها أن أورشليم عاصمة الجنوب كانت المركز الدينى الموحد فى عصر داوود وسليمان قبل الانشقاق، ولم تستطع السامرة عاصمة الشمال منافسة أورشليم فى مكانتها الدينية. فقد دارت الطقوس والشعائر الدينية حول الهيكل ونشأت طبقة من رجال الكهنوت إستأثرت بالسيادة الدينية، ولم تسمح بظهور مراكز دينية أخرى خارج أورشليم. ومن هذه الأسباب أنه بعد أن تم الانقسام وحدثت الفرقة السياسية بين الشماليين والجنوبيين لم يكن هناك إلا الدين كعامل موحد بين الفرقتين المتصارعتين سياسياً. وهكذا فقد بدأت عملية توفيق دينية بين الشمال والجنوب فى سبيل الوصول الى وحدة دينية تعوض ضياع الوحدة السياسية. وكان من الطبيعى أن تتجه الأنظار إلى أورشليم مرة ثانية كمركز للوحدة الدينية ولكن بشرط أساسى وهو أن يأخذ التراث الدينى الشمالى دوره إلى جانب التراث الدينى الجنوبى وتتم عملية مزج للتراثين للخروج فى النهاية بنظرة دينية موحدة.

ومن المعروف أن الشماليين تبنا ما يسمى بالتراث الإلهيمى بينما تبنا الجنوبيون التراث اليهودى (نسبة إلى تسميتين مختلفتين للإله الإسرائيلى هما إلهيم ويهوه) وقد تطور هذان الاتجاهان ليصبحا مصدرين أساسيين من مصادر التوراة الحالية إلى جانب مجموعة مصادر أخرى^(٢٢). وتعود البداية التاريخية لعملية مزج التراث الألهيمى واليهوى إلى الملك حزقيا (٥١٧-٦٨٧ ق.م) والذى حاول جمع التراث الثقافى والأخلاقى والسياسى للشمال لى يبنى حول أورشليم فى الجنوب نوعاً من الوحدة القومية^(٢٣).

وقام الكتاب ومحررو التوراة بتتقيح التراث الدينى الذى تكون فى أورشليم خلال القرون السابقة بمساعدة المواد الدينية التى أحضرها اللاجئون الاسرائيليون معهم من الشمال و مزجوا بين

التراثين الجنوبي والشمالي، وأفسحوا للمادة المختلطة مكاناً في قلب التوراة أصبحت تعرف عند علماء النقد المعاصرين باسم المادة أو المصدر اليهودي الإلهيمي المشترك للتمييز بينه وبين المصدرين المستقلين اليهودي من ناحية والإلهيمي من ناحية أخرى. وهكذا يمكن القول بأن الانشقاق السياسي أدى إلى خلق وحدة دينية جمعت تراث الجنوب بالشمال، وحقق لمملكة يهوذا كسباً دينياً لا يستهان به.

ويجب أن نذكر هنا عاملاً ثالثاً له أهميته في تحقيق هذه الوحدة الدينية وهو أن أنبياء بنى إسرائيل الذين عاصروا هذه المرحلة وقفوا بقوة إلى جانب تحقيق الوحدة الدينية والالتفاف حول مركز ديني واحد، والتمسك بالدين بعد تدهور الأوضاع السياسية منذ انقسام مملكة سليمان إلى مملكتين. ولم يختلف على هذا الأمر الأنبياء الذين ظهوروا في الشمال أو هؤلاء الذين ظهوروا في الجنوب. وقد وقف الأنبياء إلى جانب ملوك يهوذا العاملين على تحقيق الوحدة الدينية وعارضوا بشدة من تجرأ منهم على الخروج على هذا الهدف. وقد كانوا بلا شك وراء الإصلاحات الدينية التي قام بها كل من الملك حزقيا (٧١٥ - ٦٨٧ ق.م) والملك يوشيا (٦٤٠ - ٦٠٩ ق.م) الذي دمر كل أماكن العبادة في الشمال. والتي كانت تسمى "الأماكن المرتفعة" التي انتشرت فيها الوثنية وعبادتها. وبهذا لم يبق لأهل الشمال وبخاصة السامريين سوى أورشليم كمكان لعبادة يهوه^(٢٤). وقد تأكد هذا باكتشاف ما يسمى بالقانون التثوي أو سفر العهد أو سفر الشريعة (الملوك الثاني ٢٢: ٢٣: ٢١) الذي كان محفوظاً في الهيكل لأكثر من مائة عام، والذي طبقه يوشيا لكي يستند ملكه على أساس من القانون الموسوي التوراتي وعلى أساس من العهد أو الميثاق. وقد ترتب على ذلك إجراء إصلاحات دينية جذرية^(٢٥). لكي يتحد تراث الشمال بالجنوب، وقد ساعد تطبيق التشريع التثوي المكتشف على

تحقيق قدر كبير من هذه الوحدة للتراثين حيث تم بعث تراث الشمال بضمه إلى تراث الجنوب في أورشليم التي ورثت بهذا الشكل تراث الشمال وضمته إلى تراثها.

وكنتيجة لهذا يمكن القول بأن الجهود التي بذلتها مملكة يهوذا من خلال بعض ملوكها أمثال حزقيا ويوشيا قد أدت إلى تحقيق نوع من الاتحاد حول تراث ديني موحد. ونعتقد أن نجاح هذه الخطوة في سبيل الوحدة الدينية أدى إلى الرفع من شأن يهوذا وتحسين مكانتها في عيون الإسرائيليين في الشمال، والإسرائيليين الذين هاجروا إلى الجنوب بعد السبي الآشوري، وكذلك في عيون الذين تم سبيهم من الإسرائيليين الشماليين إلى آشور ونعتقد أيضاً أن صورة يهوذا قد تحسنت كثيراً بفضل الإصلاحات الدينية التي حدثت، وبفضل ما تم من عملية التقريب بين تراث الشمال والجنوب وإقامة ما يشبه الوحدة القومية الدينية لتعويض الوحدة القومية السياسية التي انهارت على مراحل بدأت بانقسام مملكة سليمان وانتهت بسبي الإسرائيليين الشماليين بعد سقوط مملكتهم (وسيكون لها أثرها القوي بعد سقوط مملكة يهوذا وسبي سكانها إلى بابل).

كل هذا قد أدى في نظرنا إلى حدوث تغيير جذري في معنى التسمية "يهودى" التي كانت إلى عهد قريب مجرد تسمية لكيان سياسى يدعى يهوذا. وهذا التغيير الجذري يتلخص في أن التسمية "يهودى" بدأت تكتسب معنى دينياً جديدا يعادل المعنى العام الذى أعطى للتسمية "إسرائيل" من قبل وأصبحت التسمية "يهودى" تستخدم للدلالة على من يعتقد في مجموعة المفاهيم الدينية التي كونت الديانة الإسرائيلية. وأصبحت الديانة اليهودية تعادل في معناها عبارة الديانة الإسرائيلية، وكذلك أصبحت عبارة كلمة "يهودى" من الناحية الدينية تعادل كلمة "إسرائيلي". ونعتقد أن هذا التغيير لم

يكن في الإمكان لولا هذه الإجراءات الإصلاحية الدينية التي قام بها بعض ملوك يهوذا، وكذلك محاولات التقريب بين عقيدة الشمال وعقيدة الجنوب، والالتفاف حول مركز ديني موحد. وهنا يجب أن نشير أيضاً إلى أن اللفظ "يهودى" بما كسبه من دلالات جديدة لم يطغ تماماً على اللفظ "إسرائيلي" بل استمر استخدام اللفظين كلفظين مترادفين إلى حد ما من ناحية الدلالة الدينية واحتفظ اللفظ "يهودى" بالدلالة السياسية الخاصة به. ولكن يمكن القول بشئ من الثقة أن اللفظ "يهودى" أصبح خالياً تماماً إلى حد ما من المعانى التي تراكت عنه في ذهن الإسرائيليين في الشمال من بعد انقسام مملكة سليمان، حيث كانت التسمية "يهودى" لا تلقى قبولا لدى الإسرائيليين لأنها تسمية تدل على التردد والانكسار السياسى الذى أدى إليه الانقسام، وكانت تثير مشاعر الاحتقار لدى الإسرائيليين في الشمال. ولا يجب أن نقلل من أهمية الصراع التقليدى بين الشمال والجنوب، فكلمة "يهودى" كانت تدل على الجنوبى المنفصل، ولذلك فهي لم تكن تخلو من ذلك الأثر السيئ في نفوس الشماليين. فكلمة "يهودى" في نظرهم لم تكن لتقف على نفس المستوى مع التسمية "إسرائيلي" موضع الفخر والاعتزاز، والدالة على اختيار الرب وخلصه، بل لم تكن لتحصل على القيمة التي تحملتها التسمية القديمة "عبرى" الدالة على العادات والتقاليد العبرية القديمة. وقد نمت هذه المشاعر لدى الأسرائيليين الشماليين من بعد انقسام مملكة سليمان وخلال فترة تقترب من ثلاثة قرون ونصف من الزمان منذ الانقسام أى حوالى ٩٣٠ ق.م إلى سقوط يهوذا ٥٨٦ ق.م وقد ساعد الصراع بين المملكتين خلال فترة وجودهما معاً من ٩٣٠ ق.م إلى سقوط مملكة إسرائيل في الشمال ٧٢١ ق.م إلى اذكاء هذه المشاعر وتطورها.

وعلى كل حال لقد خفت حدة هذه المشاعر بسبب تلك الاصلاحات الدينية ومحاولات التقرب ومزج تراث الشمال بالجنوب. وقد أدى سقوط إسرائيل في الشمال إلى التعاطف السياسي مع كلمة يهوذا في الجنوب كما وضحنا من قبل. وتطور استخدام التسمية "يهودى" لتصبح علماً على الدين كمرادف للتسمية "إسرائيلي" وعلماً على الجماعة اليهودية ككل حيث اشتقت منها كلمة "يهود" الدالة على جماعة بنى إسرائيل، والتي شاعت في الاستخدام حتى غطت على التسميتين الأقدم "العبريون"، و"الإسرائيليون". ويعتقد أن كلمة "يهود" هذه قد بدأ استخدامها منذ عصر السبي البابلي ٥٨٦ق.م إما بواسطة المسيبيين أنفسهم، إسرائيليين ويهوديين، أو بواسطة اليهوديين والإسرائيليين قبل سقوط يهوذا بقليل. فكل الاستخدامات الواردة للكلمة في العهد القديم ترجع إلى فترة السبي البابلي، منها ورود كلمة "اليهود" لأول مرة في سفر الملوك الثاني عند الحديث عن الصراع الدائر بين آحاز بن يوثام ملك يهوذا ورسين ملك آرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل. وقد ذكر السفر أن رسين ملك آرام قد أعاد أيلية للآراميين "وطرد اليهود من أيلة وجاء الآراميون إلى أيلة وأقاموا هناك إلى هذا اليوم" (٢٦).

وكذلك نجد سفر إرميا يستخدم هذه التسمية حيث يقول في شأن المسيبيين "هذا هو الشعب الذى سباه نبوخذ راصر فى السنة السابعة من اليهود ثلاثة آلاف وثلاثة وعشرون.... فى السنة الثالثة والعشرين لنبوخذ راصر سبى نبوزارادان رئيس الشرطة من اليهود سبع مائة وخمسا وأربعين نفس جملة النفوس أربعة آلاف وست مئة" (٢٧).

وترد أيضاً كلمة "يهودى" فى سفر استير : "كان فى شوشن القصر رجل يهودى اسمه مردخاى ابن يائير بن شمعى بن قيس رجل يمنى قد سبى

من أورشليم مع السبى الذى سبى مع يكينا ملك يهوذا الذى سباه نبوخذ نصر ملك بابل^(٢٨). وكذلك ترد كلمة "اليهود" فى سفر استير : "فطلب هامان أن يهلك جميع اليهود الذين فى كل مملكة أحشويروش شعب مردخاى^(٢٩). ومن الواضح أن كل هذه الاستخدامات لكلمتى "يهودى" و "يهود" إنما تعود إلى فترة السبى البابلى والذى وقع بشعب يهوذا، ولهذا فالكلمة هنا فى المفرد والجمع تستخدمان للدلالة على اليهوديين الساكنين فى اقليم يهوذا. ويبدو هنا أنه مع السبى البابلى انتهى استخدام التسمية "عبرى" كما خف استخدام التسمية اسرائيلى بدلالاتها السياسية وحلت التسمية "يهودى" محل التسمية اسرائيلى للدلالة على الإسرائيليين واليهوديين معا منذ فترة السبى البابلى.

الفصل الثانى

التسميات عبرى - اسرائيلى - يهودى

فى المصادر المسيحية والإسلامية

أولاً : فى المصادر المسيحية

استمرت هذه التسمية "يهودى" فى الاستخدام فنجدها مستخدمة مع بداية العصر المسيحى للدلالة على الدين والشعب الذى يدين باليهودية. وقد قلنا إن هذا المعنى الدينى قد اكتسبته التسمية "يهودى" منذ السبى البابلى أو قبله بقليل. وهكذا أصبح استخدام كلمة "يهودى" فى المسيحية للدلالة على الديانة فى العهد الجديد يقول بولس الرسول عن نفسه : أنا رجل يهودى طرسوسى^(٣٠).

وكذلك وردت عبارة "أيها الرجال اليهود"^(٣١)، وكذلك "أيها الرجال الإسرائيلون"^(٣٢)، فى أعمال الرسل وغيرها من كتب العهد الجديد، هذا وقد استخدمت التسمية "عبرانيون"، فى بعض المواضع فى العهد الجديد^(٣٣) بل لقد حملت إحدى رسائل العهد الجديد عنوان "الرسالة إلى العبرانيين" وفى ختام هذه الرسالة نقرأ : " إلى العبرانيين كتبت من ايطاليا على يد تيموثاوس"^(٣٤).

وفى رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية يقابل بولس الرسول بين اليهودى وغير اليهودى: "لأنه لافرق بين اليهودى واليونانى لأن ربا واحدا للجميع غنيا لجميع الذين يدعون به لأن كل من يدعون باسم الرب يخلص"^(٣٥). وتستخدم كلمة يهودى فى أكثر من مناسبة مثل : "هوذا أنت تسمى يهودياً وتكلم على الناموس وتفتخر بالله"^(٣٦). وكذلك :

" اذا ما هو فضل اليهودى " أو ما هو نفع الختان " (٣٧).
وتستخدم نفس الرسالة التسمية "إسرائيلي" فى مناسبات عديدة
وبشكل يوحى بأن الإسرائيلى هو المسيحى تحقياً لفكرة
حلول العهد الجديد مكان العهد القديم، وقيام إسرائيل الجديدة
مكان إسرائيل القديمة. وفى هذا يقول بولس عن نفسه : "لأنى
أنا أيضاً إسرائيلى من نسل ابراهيم من سبط بنيامين" (٣٨).
وكذلك : لأن ليس جميع الذين من إسرائيل هم إسرائيليون
ولا لأنهم من نسل ابراهيم هم جميعاً أولاد . بل باسحاق
يدعى لك نسل. أى نسل أولاد الجسد هم أولاد الله أولاد
الموعد يحسبون نسلًا" (٣٩). وهكذا نجد العهد الجديد يستخدم
الأسماء "عبرانى" و"يهودى" فى مناسبات كثيرة وبنفس
المعانى التاريخية والدينية السابقة فيما عدا المعنى الجديد
الذى أدخل التسمية إسرائيلى لتدل على المسيحى، ولتدل على
الكنيسة المسيحية لكونها "إسرائيل الجديدة" و"من نسل هذا
حسب الوعد أقام الله لإسرائيل مخلصاً يسوع" (٤٠).

ولم تستخدم التسمية "يهودى" عند المسيحيين فقط ولكنها
استخدمت من جانب المجوس فى السؤال عن المسيح المولود فى
متى نقراً : "ولما ولد يسوع فى بيت لحم اليهودية فى أيام هيرودوس
الملك اذا مجوس من المشرق قد جاءوا إلى أورشليم قائلين أين هو
المولود ملك اليهود فاننا رأينا نجمة فى المشرق وأتينا لنسجد لها" (٤١).
وكذلك شاع استخدام كلمة اليهود عند الرومان. وفى كل هذه
الاستخدامات سادت التسمية يهودى على التسميتين "عبرى"
و"إسرائيلى" على الرغم من عدم اختفاء التسميتين الأخيرتين كلية.

ثانياً : فى المصادر الاسلاميه

وأخيراً نصل الى المصادر الاسلاميه فنجد أن القرآن الكريم لم يستخدم التسميه "عبرى" على الاطلاق ولم يشر الى أية أحداث تاريخيه أو عادات دينيه مرتبطة بهذه التسميه. وهذا على الرغم من أن بعض الشخصيات القرآنيه كإبراهيم وإسحاق عليهما السلام قد وصفا فى المصادر اليهوديه بالتسميه "عبرانى" ولكن القرآن الكريم لم يستخدم هذه التسميه مطلقاً معهما. حتى موسى عليه السلام لم يوصف بهذا الاسم لتمييزه عن المصريين وقد وصفت التوراة موسى عليه السلام بأنه "رجل عبرانى" فى حادثة نصره لأحد العبريين على واحد من المصريين وقتله إياه. والقرآن الكريم استخدم عبارة "هذا من شيعته وهذا من عدوه" للإشارة الى العبرى والمصرى فى نفس الحادثة^(٤٢).

وبطبيعة الحال هناك سبب رئيسى لإحجام القرآن الكريم عن استخدام هذه التسميه "عبرى" على الرغم من أن القرآن الكريم يعطى تاريخاً مفصلاً لبنى إسرائيل ولأوضاعهم الدينيه، ويغطى هذا التاريخ تلك المرحله التى سمى فيها بنو إسرائيل بالعبريين فى المصادر اليهوديه والمسيحيه. وهذا السبب الرئيسى هو أن هذه التسميه عند نسبتها الى الشخصيات النبويه مثل إبراهيم وإسحاق وموسى عليهم السلام وإلى غيرهم من الأنبياء تجعل رسالاتهم تفقد عالميتها المنشوده وتجعل جوهر الدين الذى أتوا به يبتعد عن

الجوهر الإسلامى الذى نسبه القرآن الكريم إلى كل الأنبياء عليهم السلام (٤٣).

ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن القرآن الكريم لايعترف بوجود جنس غير الجنس العربى فى هذه المرحلة القديمة من التاريخ الخاص لشعوب الشرق الأدنى القديم. وهذه النظرية الخاصة بوحدة الجنس العربى قد قال بها بعض علماء تاريخ الشعوب السامية. فقبل أن تتكون هذه الشعوب كان لها أصل واحد منه تفرعت ألا وهو الأصل أو الجنس العربى، ونفس النظرية تنطبق على نشأة لغات الشعوب السامية فقبل أن تتطور هذه اللغات كان لها أصل لغوى واحد تفرعت عنه ألا وهو الأصل اللغوى العربى ممثلاً فى اللغة العربية التى كانت بلا شك اللغة السامية الأم كما كان الشعب العربى هو الشعب السامى الأم لكل الشعوب السامية.

وإذا أخذنا بأن التسمية "إسرائيلى" بدأت بتغيير اسم يعقوب عليه السلام من يعقوب إلى إسرائيل فعلى هذا الأساس يمكن القول بأن ابراهيم واسحق واسماعيل عليهم السلام كانوا جميعاً عرباً. وهذا ينطبق على يعقوب عليه السلام على الأقل حتى وقت تغيير اسمه إلى إسرائيل وانتساب العبريين اليه. هذا مع العلم بأن القرآن الكريم لم يستخدم الاسم "إسرائيلى" علماً على يعقوب إلا مرتين^(٤٤) واستمر فى استخدام الاسم يعقوب فى كل مناسبة يرد فيها ذكر يعقوب عليه السلام فى القرآن الكريم. صحيح أن القرآن الكريم توسع فى استخدام عبارة "بنو إسرائيل" ولكن هذا الاستخدام لم يقصد به منح جماعة بنى إسرائيل أية امتيازات فى الجنس أو العنصر. ولكن كان المراد من ذلك تعريف هذه الجماعة بهذا الاسم حتى يفرقهم بالتسمية عن غيرهم

من شعوب الشرق الأدنى القديم. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أراد القرآن الكريم أن يوضح أنه بهذه التسمية بدأ التاريخ العربى ينقسم الى تاريخين التاريخ العربى مستمراً فى اسماعيل بن ابراهيم عليه السلام وفى نسله من بعده، وتاريخ بنى إسرائيل مبتدئاً بيعقوب عليه السلام. فهاتان الجماعتان المنفصلتان منذ هذا التاريخ لم يحدث أن اتصلا مرة أخرى فى التاريخ الانسانى إلا عن طريق التحول اليهودى إلى الاسلام بعد ظهوره وهذا لا ينطبق على رفض الدخول فى الاسلام من الجماعات اليهودية فهذه ظلت على انفصالها القديم دون أدنى اتصال على المستوى الجنىسى مع الشعب العربى.

وقد بدأنا تاريخ الانفصال الاسرائيلى عن التاريخ العربى بيعقوب عليه السلام لأن تاريخ أبناء يعقوب عليه السلام أو لنقل تاريخ بنى إسرائيل منذ عصر يعقوب عليه السلام سار فى اتجاه مستقل تماماً عن تاريخ العرب ولا يمكن أن تكون هذه النزعة الانفصالية قد بدأت فى عهد ابراهيم أو عهد اسحاق واسماعيل عليهم السلام، فاسحاق واسماعيل أخوان يشتركان فى أبوة ابراهيم عليه السلام، وان لم يشتركا فى الأم. فالامومة هنا لم تكن سبباً فى الانفصال الجنىسى حيث إن سارة أم إسحاق عريية بينما هاجر أم اسماعيل مصرية ولو حدث انفصال جنىسى لكان بين عرب ومصريين وليس بين إسرائيليين وعرب. مختصر القول هنا هو أن عهد إسحاق وإسماعيل يمثل آخر عصر فى عهد الوحدة الجنىسية العربية وأن بذور الانفصال قد وضعت بعد عهد اسحاق عليه السلام وابتداء من تغيير اسم يعقوب عليه السلام الى إسرائيل^(٤٥). والاعتقاد فى أن علة هذا التغيير تمييز بنى يعقوب عنصرياً.

ويجب أن نشير أيضاً في هذا المقام إلى أن الانفصال الذي تم بين الفرعين الاسرائيلي (اليعقوبى) والإسماعيلي كان أيضاً انفصالاً دينياً. فقد جعلت النبوة في نظر كتاب العهد القديم بنزعتهم العنصرية في نسل يعقوب عليه السلام ومنعت النبوة عن نسل إسماعيل. ثم جاءت الظروف التاريخية لتجعل الانفصال ضرورة تاريخية فقد اتجه تاريخ بنى اسرائيل منذ عهد يعقوب وأبنائه وجهة تختلف عن وجهة تاريخ الإسماعيليين. فقد تباعد القوم واستقر كل منهم في مناطق جغرافية متباعدة. وكان الجنوب هو امتداد التاريخ الإسماعيلي، بينما كان الشمال هو امتداد التاريخ الإسرائيلى ، حيث سكن نسل إسماعيل عليه السلام في مكة وما جاورها وامتد نسله ليغطي كل شبه الجزيرة العربية بينما توزع نسل يعقوب عليه السلام بين السكنى في مصر منذ عهد يوسف عليه السلام في مصر وحتى خروج جماعة بنى اسرائيل منها وبين السكنى في منطقة فلسطين أو أرض كنعان بالنسبة لمن لم يهاجر إلى مصر مع يعقوب وبنيه وكذلك بالنسبة لمن عاد إلى هذه الأرض بعد الخروج من مصر.

ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن مصطلح "بنو اسرائيل" استخدم لتمييز هذه الجماعة عن بقية الجماعات التي عاصرتها أو عاشت معها. فقد استخدم لتمييز هذه الجماعة عن المصريين زمن موسى عليه السلام ولتمييزهم عن الفلسطينيين والكنعانيين، وعن الجماعات العربية التي سكنت سيناء وشبه الجزيرة العربية. فهو مجرد اسم أطلق على هذه الجماعة دون أدنى تمييز لها من الناحية العرقية. ونستطيع أن نقارن هذه الجماعة بالتسميات أو المصطلحات الأخرى التي

استخدمها القرآن الكريم مع كثير من الأقوام الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم فعبارة "بنو إسرائيل" تكاد تشبه في هذا المقام عبارات : قوم نوح وقوم هود وقوم صالح وقوم ابراهيم عليهم السلام^(٤٦). بل أن القرآن الكريم يستخدم عبارة (قوم موسى) في كثير من المواضع^(٤٧). كبديل للتسمية بنو إسرائيل. وقد استخدم عبارة "ذرية إسرائيل" في موضع واحد وربما كان المقصود بينى اسرائيل في البداية قوم اسرائيل أى قوم يعقوب عليه السلام ثم اتسع هذا الاستخدام ليصبح عاما على نسل يعقوب عليه السلام على الرغم من اختلاف الانبياء فيهم وكثرتهم فى نسل يعقوب عليه السلام. وبدلا من تكرار كلمة "قوم" مع كل نبى منهم أوجز القرآن الكريم باستخدامه عبارة "بنو إسرائيل" واستخدم المسلمون عبارة "أنبياء بنى إسرائيل" وذلك لأنهم لا ينتمون إلى نبى واحد ينسبون إليه بل ينتمون إلى عدد كبير من الأنبياء ومن هنا جاءت هذه التسمية الجامعة لهم ولأنبيائهم، وهى كما قلنا تستخدم للتعريف بالجماعة وليس لتمييزهم عنصرياً أو تفضيلهم على غيرهم بهذا المسمى. فكل الاعتبارات العنصرية مرفوضة فى القرآن الكريم "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"^(٤٩).

أما عن التسمية الأخيرة وهى "يهودى" و"يهود" فقد وردت فى القرآن الكريم " فى المفرد والجمع وقد وردت بالمفرد مرة واحدة فى القرآن الكريم: " ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً"^(٥٠). ومن الواضح أن الآية الكريمة تنفى نسبة ابراهيم عليه

السلام إلى اليهود أو النصارى فابراهيم وغيره من الشخصيات النبوية هي في نظر القرآن الكريم شخصيات إسلامية دعت إلى الإسلام ولم تدع إلى يهودية أو نصرانية أو الى غير ذلك من ديانات. ولذلك نجد القرآن الكريم يستخدم كلمة "مسلماً" في هذه الآية وكلمة "مسلمين" في آيات أخرى^(٥١). للإشارة إلى أن الإسلام هو دعوة ودين هؤلاء الأنبياء، وأن ما تم ابتداعه من مسميات أخرى إنما تبغى ربط الأنبياء بشعب أو بعنصر معين وهذا مرفوض تماماً من وجهة نظر القرآن الكريم، فكلمة الإسلام تعبر عن جوهر الدين الذي دعا إليه الأنبياء وهو التعبير عن خضوع واستسلام الإرادة الانسانية للإرادة الالهية من خلال مبدأ الطاعة للإله الواحد الخالق، وهو جوهر لا تعبر عنه كلمة "يهودي" أو "نصراني".

وقد استخدم القرآن الكريم كلمة "مسلمون" مع أنبياء بنى إسرائيل أكثر من مرة من بينها على سبيل المثال لالحصر قوله تعالى: " ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون. أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى. قالو نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهنا واحدا ونحن له مسلمون"^(٥٢) كما أن بعض الآيات القرآنية الأخرى توضح رفض وصف أنبياء بنى إسرائيل بأنهم يهود أو نصارى كما فى قوله تعالى: " أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله....."^(٥٣). ويظهر

هذا أيضاً فى قوله تعالى: "وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين" (٥٤).

وترد كلمة "اليهود" فى الجمع فى ثمان آيات قرآنية وكلها تدل على وجود هذه الجماعة التى تحمل هذا الإسم ... وورود اللفظ "يهود" (٥٥). فى القرآن الكريم لا يعنى قبول القرآن الكريم لهذه التسمية إنما هو تقرير لأمر واقع وإثبات للفظ تم استخدامه بالفعل فى التاريخ ليبدل على هذه الجماعة.

وقد وردت بعض الآيات القرآنية التى توضح اشتقاق كلمة "يهود" من الفعل "هاد" (٥٦). مثل قوله تعالى: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" البقرة (٦٢).

وفى شرح معنى كلمة "يهود" يقول المفسر ابن كثير إن "اليهود من الهوادة وهى المودة أو التهود وهى التوبة كقول موسى عليه السلام "إنا هدنا إليك" أى تبنا فكأنهم سموا بذلك فى الأصل لتوبتهم ومودتهم فى بعضهم لبعض، وقيل: لنسبتهم إلى (يهودا) أكبر أولاد يعقوب... (٥٧). وفى تفسير "إنا هدنا إليك" يقول: "أى تبنا ورجعنا وأنبنا إليك" وقد قال بهذا التفسير كل من ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة وغيرهم. وعن على قال: إنما سميت اليهود لأنهم قالوا إنا هدنا إليك" (٥٨)، وفى هذا يقول الشهرستاني: "اليهود خلاصة هاد الرجل أى رجع وتاب وإنما لزمهم هذا الإسم لقول موسى عليه السلام إنا هدنا إليك أى رجعنا وتضرعنا" (٥٩). وعلى هذا الرأى تجمع غالبية المصادر فى تفسير القرآن الكريم .

وللباحث بعض ملاحظات نقدية على هذا الاجماع بأن "اليهود" مشتقة من "هاد" بمعنى تاب ورجع. وأول الملاحظات أن اشتقاق "يهود" من "هاد" يجعل الكلمة عربية الاصل، وهذا ما نشك فيه لأن الدلائل التاريخية والدينية التي سبق شرحها تشير الى غير ذلك، وهو أن الكلمة ليست عربية الاصل وبالتالي فاشتقاقها من "هاد" بمعنى "تاب" أو "رجع" ليس صحيحا. والتساؤلات التي نطرحها في هذا المقام: إذا كانت كلمة "يهود" عربية فكيف انتقلت هذه التسمية إلى بني إسرائيل فأخذوا بها وأصبحت علما عليهم؟ ولماذا يتبنى بنو إسرائيل تسمية أجنبية يسمون بها أنفسهم؟ وهل هذه التسمية "يهود" أقدم من ورودها في القرآن الكريم؟ وإذا كانت أقدم فهل وضعها العرب قبل الاسلام كاسم لجماعة بني إسرائيل؟ ومن الواضح أنه ليست لدينا إجابة شافية على كل هذه التساؤلات تجعلنا نرجح عروبة الاسم "يهود" واشتقاقه من "هاد".

وبهذا الشكل نرجح أن المعنى المقصود من التعبير القرآني "الذين هادوا" هو الذين دانوا باليهودية أي اليهود. وليس المقصود منه الذين تابوا أو الذين عادوا أو رجعوا كما ظن كثير من المفسرين. ولو ألقينا نظرة سريعة على كل الآيات القرآنية التي وردت فيها عبارة "الذين هادوا" لوجدنا أنها تقصد مباشرة اليهود أو الذين دانوا باليهودية حرفياً ولا تعنى حرفياً الذين تابوا أو رجعوا. فاليهود هم المقصودون مباشرة في قوله تعالى: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين" (٦٠). وفي قوله تعالى "من الذين هادوا يحرفون الكلم عن موضعه" (٦١). وكذلك: "وعلى الذين هادوا حرمانا كل ذي ظفر" (٦٢).

ومن ناحية أخرى فإن العبارة القرآنية "إنا هدنا إليك" والتي استند إليها المفسرون في تسمية اليهود عبارة تحمل معنى عاما من الممكن أن ينطبق على قوم أى نبي من الأنبياء وليس بالذات على قوم موسى عليه السلام. فالتوبة أو الرجوع صفة قد تثبت على كل أقوام الأنبياء سواء أكانوا من بنى إسرائيل أو من غير بنى إسرائيل ولهذا لا يصح أن تطلق كصفة على اليهود دون غيرهم من أقوام الأنبياء عليهم السلام.

وبالإضافة إلى هذا نجد أنه لو كانت كلمة "اليهود" مشتقة من "هاد" الدالة على التوبة أو الرجوع لأصبحت كلمة "يهود" مقبولة قرآنيًا. ولكن ظاهر النص القرآني يوحى بأن القرآن الكريم يرفض هذه الكلمة ولا يقبل استخدامها واطلاقها على الانبياء عليهم السلام. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى فيما يخص ابراهيم عليه السلام: " ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً"^(٦٣). وكذلك قوله تعالى: أم تقولون إن ابراهيم وإسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله....."^(٦٤). وكذلك: "وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين"^(٦٥). وكل هذه الآيات وغيرها تدل دلالة واضحة على أن القرآن لا يحبذ استخدام كلمة "يهود" ويفضل عليها أسماء أخرى مثل "مسلم" أو "حنيف". ولو أن كلمة اليهود مشتقة من التوبة أو الرجوع لما رفضها القرآن الكريم. وهذا يدل على أن الكلمة ليست مشتقة من "هاد" بمعنى "تاب" أو "رجع".

وأخيراً هناك دليل لغوى على أن الكلمة ليست عربية الأصل وهذا الدليل هو أن الفعل "هاد" فى العربية فعل مشتق من الاسم وهذا

يعنى أنه ليس فعلاً أصيلاً فى العربية إنما أشتق من الاسم "يهودى" ليدل على من اعتقد فى اليهودية. هذا بالاضافة إلى أن الجمع "يهود" جمع تكسير وليس له جمع سالم. وهذا تأكيد على أن الكلمة ليست لها اشتقاقات فى العربية كما هو الحال مع كل الكلمات الأجنبية الدخيلة فى العربية.

وإستنادا إلى ما تقدم من ملاحظات نقدية نقول فى النهاية إن كلمة "يهود" كلمة غير عربية وهى نسبة إلى يهوذا أحد أبناء يعقوب عليه السلام وقد أشارت المصادر العربية إلى ذلك، وإن كانت قد رجحت عليه أن يكون اشتقاق "يهود" من "هاد" بمعنى "تاب" أو "رجع" وهو ترجيح خاطئ لا يقوم على أسس تاريخية أو دينية أو لغوية.

وفى نهاية هذا البحث عن المسميات: عبرى وإسرائيلى ويهودى فى المصادر اليهودية والمسيحية والإسلامية تتضح لنا المعالم التالية:

أولاً: فيما يتعلق بوضع هذه المسميات فى المصادر اليهودية يتضح أن كل تسمية من هذه التسميات تدل على مرحلة تاريخية معينة فى التاريخ اليهودى العام. فالتسمية "عبرى" تدل على أقدم مرحلة فى هذا التاريخ وهو الاسم الذى اكتسبته هذه الجماعة التى هاجرت أو نزحت مع الهجرات العربية القديمة من قلب الصحراء العربية إلى الأجزاء الشمالية من الشرق الأدنى القديم واستقرت فى منطقة فلسطين مع غيرها من الجماعات التى نزحت قبلها وكونت ما عرف باسم الكنعانيين والفينيقيين فى منطقة غربى الشام وفلسطين. وعلى هذا الأساس فالأرجح أن

العبريين القدامى من أصل عربى قديم وربما دل التقارب اللغوى بين "عربى" و "عبرى" على الأصل العربى للعبريين.

وقد ظل هذا الإسم "عبرى" فى الاستخدام إلى أن تم تغيير اسم يعقوب عليه السلام من يعقوب إلى إسرائيل حسب رواية التوراة وانتسب العبريون منذ ذلك الحين إلى إسرائيل فسموا بالاسرائيلين أو ببني اسرائيل. وقد أيد القرآن الكريم هذه التسمية باستخدامها لتعريف هذه الجماعة. وقد ورد فى القرآن الكريم أيضا ذكر تسمية يعقوب بإسرائيل ونسبة قومه إليه. هذا فى الوقت الذى لم يستخدم فيه القرآن الكريم التسمية "عبرى" على الإطلاق بينما استمرت المصادر اليهودية والمسيحية فى استخدام هذه التسمية القديمة "عبرى" إلى جانب التسمية الجديدة إسرائيلى مع الإعتراف بأن هذا الاستخدام أصبح محدوداً حيث أصبحت "عبرى" تدل فقط على العادات والتقاليد العبرية القديمة، وتدل أيضا على ما دون من كتابات باللغة العبرية وفى هذه الناحية استمر استخدام كلمة "عبرى" للدلالة على اللغة والأدب العبرى إلى وقتنا الحالى، وأصبح تاريخ اللغة العبرية وتاريخ الأدب العبرى يمر بثلاث مراحل متعاقبة: مرحلة اللغة العبرية القديمة والأدب العبرى القديم ومرحلة اللغة العبرية الوسيطة والأدب العبرى الوسيط، وأخيراً مرحلة اللغة العبرية الحديثة والأدب العبرى الحديث. هذا وقد أضافت المصادر المسيحية بعض التغيير على التسمية الجديدة "إسرائيلى" حيث استخدمتها لتدل على الانسان المسيحى الجديد، كما استخدمت كلمة "اسرائيل" لتدل على المملكة المسيحية الجديدة فى محاولة لإبطال المعنى القديم الذى كانت تشير إليه هذه التسمية، فاسرائيل الجديدة أنت لتحل محل "إسرائيل القديمة" تماما كما أتى "العهد الجديد" ليحل محل "العهد القديم" وبطبيعة الحال رفض اليهود هذه المعانى الجديدة التى استحدثها المسيحيون، واستمروا فى استخدام الاسم "اسرائيل"

بكل ما تضمنه من معان تاريخية ودينية. وقد كان في استخدام هذا الاسم تخصيص لنسل يعقوب واستبعاد لكل العناصر الأخرى وبخاصة العنصر العربي حيث قصد به التأكيد على نسل يعقوب واستبعاد نسل إسماعيل . فهذه التسمية إذن هي البداية التاريخية الحقيقية لفكرة العنصرية الإسرائيلية وكانت موجهة في الأصل إلى استبعاد العرب من نسل إسماعيل بن إبراهيم وعزلهم عنصرياً وعرقياً عن نسل يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم. وهو ما حدث بالفعل في التاريخ إلى يومنا هذا واليوم تستخدم كلمة "إسرائيل" و "إسرائيلي" لتدل على معنى سياسى، وهو الانتماء إلى الكيان الصهيونى الذى نجحت الصهيونية فى إقامته على أرض فلسطين .

أما التسمية الأخيرة "يهودى" فقد مرت هى الأخرى بتطورات عديدة إلى أن اكتسبت المعنى الدينى الذى أصبحت تشير إليه. فأصل هذه التسمية يهودى نسبة إلى يهوذا بن يعقوب. ومن الواضح أن إقليم يهوذا اكتسب اسمه من يهوذا بن يعقوب بعد أن تمت سكنى بنى يعقوب فى المناطق التى أصبحت من نصيبهم على أثر دخول جماعة بنى إسرائيل إلى فلسطين على أيام يشوع بن نون بعد الخروج من مصر. (يشوع ١٥). ثم اكتسبت هذه التسمية معنى سياسيا بعد انقسام مملكة داود وسليمان إلى مملكة إسرائيل فى الشمال ومملكة يهوذا فى الجنوب. ومنذ هذه اللحظة اكتسبت كلمة "إسرائيل" معنى سياسياً جديداً لم يكن لها من قبل حيث أصبحت تدل على الساكن أو المنتمى إلى مملكة إسرائيل فى الشمال. وينطبق الأمر على "اليهودى" الساكن إقليم يهوذا والمنتمى إلى مملكة يهوذا فى الجنوب. ثم يأتى تطور جديد على استخدام كلمة "يهودى" وذلك بعد السبى الأشورى الذى أودى بمملكة إسرائيل الشمالية حيث أصبحت كلمة يهودى " تدل على اليهوديين فى الجنوب والاسرائيليين فى الشمال بعد ضياع ملكهم كمحاولة لتوحيد اليهوديين

والإسرائيليين سياءاً ضد الآشوريين ومن بعدهم البابليين، الذين وضعوا نهاية مملكة يهوذا في الجنوب (٥٨٦ ق.م) ومع هذه النهاية بدأت كلمة "يهودى" تفقد المعنى السياسى لتكتسب معنى دينياً جديداً فى محاولة لتوحيد اليهوديين والإسرائيليين المسييين دينياً بعد فقدان الصفة السياسية، ومنذ هذا التاريخ أصبحت كلمة "يهودى" تعنى الشخص الذى يدين باليهودية ديانة كل من الإسرائيليين واليهوديين. وأصبحت كلمة اليهودية أكثر انتشاراً فى الاستخدام من الإسرائيلية نسبة إلى الديانة ربما بسبب الجهود التى بذلها اليهوديون لتوحيد الشماليين والجنوبيين تحت راية الدين.

وقد سارت المصادر المسيحية فيما بعد على هذا النهج فاستخدمت "اليهودية" و "اليهود" دلالة على الدين كما وضحنا من قبل واستخدمت المصادر المسيحية أيضاً كلمة "اليهودية" للدلالة على إقليم يهوذا فسمته "أرض اليهودية" (انجيل يوحنا ٣:٢٢) وهى بطبيعة الحال نفس التسمية اليهودية لهذا الإقليم. وبذلك أصبحت كلمة "اليهودية" تدل على دينيا على الدين الذى يعتقد فيه اليهود، وتدل جغرافياً على إقليم يهوذا الذى يسكنه جزء منهم.

واليوم بطبيعة الحال نجد أن التسميات "عبرى" و "إسرائيلى" و "يهودى" مستخدمة وكل منها يدل على معنى خاص. فالتسمية "عبرى" تستخدم للدلالة على اللغة والأدب، والتسمية "إسرائيل" تستخدم للدلالة سياسياً على من ينتمى إلى الكيان الصهيونى فى فلسطين والمسمى إسرائيل بينما التسمية "يهودى" أصبحت تشير إلى من يدين باليهودية وانحصر استخدامها فى هذا المعنى الدينى.

ثانياً: أما المصادر الإسلامية فقد أحجم القرآن الكريم عن استخدام التسمية "عبرى" وإن كانت بعض كتب التفسير والتاريخ قد

استخدمتها. ويمكن تفسير إجماع القرآن الكريم بأنه تأكيد على عروبة هذه المرحلة القديمة من التاريخ اليهودى العام قبل الانفصال الحقيقى الذى تم بعد ذلك بفصل نسل يعقوب عليه السلام عن نسل إسماعيل عليه السلام. وقد ذكرنا أيضاً أن القرآن الكريم قد أكد على استخدام "إسرائيل" لقباً ليعقوب و "بنى إسرائيل" دلالة على قوم يعقوب وذريته من بعده دون أن يحمل هذه المسميات المعانى العرقية العنصرية التى أضافها اليها اليهود. وفى النهاية نذكر عدم قبول القرآن الكريم للتسمية "يهودى" على الرغم من استخدامه لها وورودها به فى أكثر من موضع وهذا الرفض الأخير يقوم على أساس وحدة الدين التى يدعو إليها القرآن الكريم. ووحدة الدين تستدعى بالضرورة وحدة التسمية التى تطلق على الدين، ومن هنا كانت كلمة "الإسلام" كلمة معبرة عن الشعور الدينى للإنسان وعن التجربة الدينية عنده منذ أن توصل الإنسان إلى حقيقة الدين، وحقيقة الألوهية، وحقيقة العلاقة الرابطة بين الانسان وإلهه. وهذه المعانى التى توحى بها كلمة "الإسلام" لا توجد فى التسميات السابقة عليه فى التراث الدينى التوحيدى فى الشرق الأدنى القديم، ومن هنا رفض القرآن الكريم لكل هذه التسميات ومن بينها اليهودية والمسيحية أو النصرانية لأنها تسميات ابتعدت بالدين عن جوهره الحقيقى، وهى إعلان الخضوع والاستسلام لإرادة الإلهية، وركزت على مفاهيم عرقية عنصرية أو على شخصيات دينية فحوت الاهتمام ومحور الارتكاز من الخالق إلى المخلوق.

الباب الثانى

الديانة الموسوية

الفصل الأول : الخصائص العامة للديانة الموسوية فى ضوء مقارنتها

بالديانة السامية القديمة

الفصل الثانى : علاقة الديانة الموسوية بديانة إخناتون

أولاً : رأى سيجموند فرويد فى أصل موسى وديانته

ثانياً : نقد نظرية فرويد فى أصل ديانة موسى عليه السلام.

ثالثاً : نقد نظرية فرويد فى أصل موسى وتسميته.

الفصل الثالث : مكانة موسى عليه السلام فى تاريخ الديانة اليهودية

الفصل الأول

الخصائص العامة للديانة الموسوية فى ضوء مقارنتها بالديانة السامية القديمة

الديانة الموسوية أقرب الديانات التوحيدية إلى عهد الديانات السامية القديمة. وهذه الخصائص التى نعرضها للديانة الموسوية إنما نقدمها فى ضوء ديانة الساميين القدماء، حتى يتضح مدى مساهمة الموسوية فى تطور ديانة التوحيد .

وأهم خصائص الموسوية فى هذا الضوء ثورتها على الفكر الدينى الطبيعى، أى المرتبط بالطبيعة، والمستمد لأرائه منها^(١). والاعتماد على العقل فى سبيل الوصول إلى الحقائق الدينية. والحقيقة أن التخلص من براثن الطبيعة ارتبط بالتوسع فى استخدام العقل. فمع التطور التدريجى فى تحكم الانسان فى العناصر الطبيعية بدأت تقل بالتدرج درجة تقديس الانسان للعناصر الطبيعية، التى اتخذها آلهة معتقدا أنها تملك قوى معينة، وبدأ ينتقل إلى البحث عن قوة تتحكم فى الطبيعة وعناصرها. وقد ظهرت بوادر هذا التطور فى التفكير الدينى عند الساميين بعملية الانتقال من الايمان فى عناصر إلهية متعددة إلى الايمان فى عنصر طبيعى واحد، كما حدث فى التفكير الدينى الآشورى والبابلى والمصرى القديم. ثم جاءت عملية الانتقال الكبرى بهذا العنصر الإلهى من داخل الطبيعة إلى خارجها.

وهذا التحول الجري كان من نصيب الفكر الدينى اليهودى^(٢)، حيث أصبح الإله يتصف بأنه الإله الخالق، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة إلى قوة مخلوقة وأهم التغيرات التى عبرت عن مرحلة الانتقال من الفكر الدينى الطبيعى الى الفكر الدينى الععلى المتمثل فى عقيدة التوحيد:

أولاً : انتهت فى الديانة اليهودية الجديدة العلاقة، أو الرابطة الدموية التى تربط بين الإله ومن يعبدونه. وكما هو معروف كانت الآلهة القديمة، سامية أو غير سامية، متصلة بشعوبها اتصالاً دموياً. وكانت الآلهة فيما بينها تكون ما يشبه الأسرة الواحدة أو مجموعة من الأسر، وترتبط الآلهة بعلاقات أسرية، بعض الآلهة، فيها آباء، وبعضها أمهات، وبعضها الآخر أبناء وبنات^(٣). ومع ظهور اليهودية فى مراحلها الأولى كان هذا هو الوضع السائد فى التفكير الدينى السامى. وفى بداية تطور فكرة التوحيد بدأت هذه العلاقات الأسرية بين الآلهة تدخل فى مرحلة نهايتها. وكان هذا طبيعياً لأن الإله الواحد لا تحكمه علاقات أسرية، بمعنى أنه أصبح ذاتاً إلهية مستقلة استقلالاً كاملاً عن كل ما يربطها بالبشر، أو الطبيعة وأصبح الإله فكرة نظرية مجردة لا يمكن تصويرها أو تجسيدها بالشكل الذى ورد فى الديانات القديمة، والمتأثر بتشبيه الإله بعناصر طبيعية مخلوقة. إذن أصبح الإله منزهاً عن الطبيعة والخلق، وانتهت الروابط الدموية العصبية لأن الإله الجديد ليس إلهاً عشيرة بعينها، أو لقبيلة من القبائل، أو لمجموعة من القبائل والعشائر، بل هو إله لكل الخلق، وهذا خلص الدين من الرابطة العصبية التى ربطت قديماً بين الإله وشعبه (سنشير فيما بعد إلى النكسة التى أصابت اليهودية فيما بعد فعادت من جديد إلى الرابطة العصبية بين الإله والشعب).

ثانياً : إن فكرة الخلق لم تعد نتيجة طبيعية لعملية التقاء جنسى بين الآلهة، كما حدث مع آلهة العالم القديم، حيث تتحدث المصادر عن فكرة زواج الآلهة، وتصبح العناصر المخلوقة نتيجة لهذا الزواج، فنقرأ مثلاً عن زواج إله السماء بإله الأرض، أو زواج غيرهما من الآلهة الممثلة لعناصر الطبيعة، وأصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود إلى الإرادة الإلهية. فالخليفة من صنع الإله الخالق. صاحب المشيئة، كما أن الخلق أصبح من العدم، أو خلقاً من لا شئ، ويتم بالكلمة المعبرة عن الإرادة الإلهية: "وقال الله ليكن نور فكان نور وقال الله ليكن جلد وسط المياه. وليكن فاصلاً بين مياه ومياه.... وكان كذلك وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة وكان كذلك" (٤). وأكد الفكر الدينى الجديد على فكرة الخلق من العدم لأن الاعتراف بأن عملية الخلق تتم نتيجة لتزاوج عنصرين أو أكثر من عناصر الطبيعة معناه اشتراك العناصر المشتركة فى عملية الخلق فى الأزلية والخلود، أى أنها عناصر لها وجود سابق وهذا لا يتفق مع فكرة الإله الخالق صاحب الوجود الأزلى.

ثالثاً : انتهت أيضاً فى الفكر الدينى الجديد فكرة الإله الحى الميت أى الإله الذى يموت ليبعث من جديد (٥). وهى فكرة مرتبطة بالطبيعة وما تتعرض له من جفاف وازدهار، وهى أيضاً مرتبطة بالدورة الزراعية وديانات الخصوبة. وقد عرف العالم القديم نماذج كثيرة من هذه الظاهرة. فالديانة الكنعانية السابقة على ظهور العبريين فى كنعان عرفت الإله بعل الذى يدخل فى صراع مع إله "موت" وغيره من الآلهة الكنعانية (٦)، ويتعرض بالفعل للموت الذى يتمثل فى موت الطبيعة وجفافها، وسرعان ما يعود بعل إلى الحياة فتعود معه الحياة

إلى الطبيعة. وفي ديانة آشور وبابل نجد الإله تموز "دو موزى" الذى يموت ويولد من جديد فى كل عام. ومع انتهاء تقديس الطبيعة انتهت هذه الظاهرة، وجاءت الديانة اليهودية بفكرة الإله الحى^(٧) الذى لا يموت لأنه واهب الحياة والموت .

رابعاً : لقد صاحب هذا التغيير فى طبيعة الدين تغيير آخر فى طبيعة اللغة الدينية. فقد استخدم الانسان السامى القديم لغة الأسطورة كوسيلة للتعبير عن أفكاره الدينية^(٨). وترك لنا التراث الأدبى السامى عددا من الأساطير التى تكاد تمدنا بفكرة شاملة عن الحياة الدينية للساميين القدماء، وعن علاقة الانسان بالآلهة، وعن الأسلوب الدينى الذى يتبعه الانسان فى حياته، وهذه اللغة الأسطورية اختلط فيها المعقول باللامعقول، والتاريخ الحقيقى بالأسطورة وأصبح من الصعب على الانسان بمفهومه الحديث فهم الأسطورة، وتفسير رموزها والعبارات التى فقدت معانيها بالنسبة للإنسان المعاصر على الرغم من المحاولات العلمية الجادة فى هذا الاتجاه. وقد أدى الانتقال من مناخ دينى إلى مناخ دينى آخر إلى تغيير فى وسيلة التعبير، وأصبحت اللغة القديمة، لغة الأسطورة، عاجزة عن التعبير عن المفاهيم الجديدة. فقد كانت اللغة القديمة لغة الطبيعة، ككل شئ آخر، اقتبست معانيها، بل وبعض أصواتها من الطبيعة، ومع انتهاء تقديس الطبيعة كان من الطبيعى أن تتغير اللغة الدينية، فتصبح لغة عقلانية، تناسب التقدم الفكرى فى مجال الدين، وهكذا أصبح العقل المصدر الأول للفكر الدينى الجديد، بعد أن كانت الطبيعة هى المصدر الأول. وهذه الثورة على الطبيعة إذن كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير إلى لغة عقلية لا مجال فيها للخلط بين المعقول واللامعقول، أو بين التاريخى والأسطورى. وعلى هذا الأساس

الجديد بدأت وسيلة الاتصال بين الإنسان والإله تتجه ناحية هذا الاستخدام للعقل الانسانى للتعرف على الحقيقة الإلهية. وتعطينا قصة إبراهيم كما ترويها المصادر القديمة، وكما يرويها القرآن الكريم نموذجاً لهذه المحاولة العقلانية فى التعرف على الحقائق الدينية. هذا بالاضافة إلى أن الوحي استخدم الكلمة فى التعبير عن الحقيقة الإلهية، وكوسيلة جديدة للاتصال الإلهى بالانسان، والوحى وسيلة فكرية تخاطب العقل الانسانى لتوصيل رسالة إلهية إلى الإنسان بطريقة مباشرة تخاطب المنطق والعقل.

خامساً : انتهى أيضاً الصراع القديم بين الآلهة وقام النظام الجديد على فكرة الإله الواحد العادل. وفكرة العدالة فكرة أساسية فى التفكير الدينى الجديد^(٩). ومع انتهاء فكرة تعدد الآلهة انتهى الصراع بينها، والذى ينعكس بصفة مستمرة على الحياة الانسانية حيث أصبح الاهتمام الأول للانسان كسب رضاء الآلهة. وأصبح المجتمع الانسانى مكرساً لخدمة الآلهة المتصارعة فيما بينها. والتى لا يعلم الانسان بخطتها وإرادتها. وكانت هذه الآلهة آلهة تتصف بالعدالة والظلم فى نفس الوقت. فهذا الصراع جعلها آلهة عادلة ظالمة ولم يسلم الانسان من هذا المصير. ومع التوحيد انتهى الصراع وانتفت صفة الظلم، وأصبح الإله الواحد إليها عادلاً بصفة دائمة، لأنه الإله الخالق. وبدأت الحياة الدينية تأخذ وجهة جديدة هدفها الاتجاه بالدين إلى ما يسمى بالتوحيد الأخلاقى^(١٠). وهو الايمان بالإله الواحد، والايمان برسالة أخلاقية تقوم على فكرة التوحيد لتنظيم علاقات الأفراد على أساس من العدالة. وأصبح الفعل الانسانى - خيراً أو شراً - هو الذى يحدد طبيعة المصير الانسانى وفقاً للعدالة الإلهية.

سادساً : امتداداً لفكرة سيطرة الإله على الطبيعة تطورت أيضاً فكرة سيطرة الإله على التاريخ وحركته. وتجتمع هاتان الصفتان فى الإله يهوه لأول مرة فى تاريخ الدين عند الساميين⁽¹¹⁾. ومن مظاهر هذه السيطرة السيادة التامة على كل الأحداث التى بدأت بخروج الجماعة العبرية من مصر. وقد امتزجت فى عملية الخروج الأحداث التاريخية بالأحداث الواقعة فى الطبيعة. والخروج أول أعمال يهوه التاريخية. وقد نتج عن هذا التطور الجديد أن تغيرت طبيعة الطقوس السامية. فالطقوس القديمة كانت موجهة إلى عدد من الآلهة، وكانت مرتبطة بالطبيعة، وقد تخلصت الطقوس الجديدة من العنصر الطبيعى، وتحولت إلى طقوس خلاصية نظمت فيها العبادة بطريقة تؤكد على العلاقة المباشرة بين الله والانسان، وتتمشى فى نفس الوقت مع التفسير التاريخى الجديد، فكما أن الطقوس أصبحت طقوساً خلاصية، أصبح التاريخ أيضاً تاريخاً خلاصياً نهايته الخلاص الإنسانى.

وهكذا كانت اليهودية فى مرحلتها الأولى نهاية لعصر دينى وبداية لعصر دينى جديد. فهى نهاية الفكر الدينى الأسطورى القديم، وبداية لمرحلة دينية يلعب فيها العقل الدور الرئيسى فى الربط بين الانسان والإله واتخذ فيها التاريخ معنى جديداً، فإذا صدق القول بأن التاريخ الجديد تاريخ انسانى تدير حركته الإرادة الإلهية، ويعبر عنه بلغة العقل والمنطق لا بلغة الأسطورة والرمز.

الفصل الثانى

علاقة الديانة الموسوية بديانة إخناتون

فى عام ١٩٣٧م نشر عالم النفس اليهودى سيجموند فرويد النتائج التى توصل اليها من خلال التحليل السيكلوجى المدعم بالأدلة التاريخية والدينية لحياة موسى عليه السلام وديانته. وقد انتهى فرويد إلى نتيجتين أساسيتين: الأولى تختص بأصل موسى عليه السلام وقد أعتبر فرويد موسى مصرى الأصل والنشأة . أى أنه لاينتمى إلى جماعة بنى إسرائيل فى مصر. والنتيجة الثانية تختص بأصل ديانة موسى عليه السلام ، فقد اعتبرها فرويد ديانة مصرية الأصول متأثرة بعقيدة إخناتون، إن لم تكن هى نفسها عقيدة إخناتون. وهذا يعنى أيضا أن ديانة موسى ديانة مصرية قديمة، ولا علاقة لها بديانة بنى إسرائيل.

ويتضح للقارئ خطورة النتائج التى توصل إليها فرويد وأتباعه خاصة من المؤرخين الذين تأثروا به وبتحليلاته السيكلوجية. وقد أثارت هذه الآراء فى أصل موسى وديانته اضطرابا عنيقا لدى كثير من الاوساط الدينية خاصة الأوساط الدينية اليهودية التى رفضت آراء فرويد مطلقاً لما لها من تأثير هدام، ولدورها فى التشكيك بما رسخ فى التفكير الدينى اليهودى من معتقدات حول شخص موسى عليه السلام، وحول الديانة التى أتى بها، والتى قامت اليهودية على أساسها. فقد أتت تحليلات فرويد بنتائج مخالفة تماماً لما يعتقدده اليهود، ومع ما توارثه التاريخ والدين اليهودى حول كثير من المعتقدات والآراء التاريخية والدينية خاصة وأن فرويد نظر إلى الروايات اليهودية الخاصة بموسى على أنها عبارة عن مجموعة من الاساطير التى خلقتها الجماعة اليهودية لتمجيد موسى كبطل قومى. وهى أساطير لها ما يشبهها فى

بيئة الشرق الأدنى القديم وعند معظم الشعوب القديمة. قصة موسى التوراتية يمكن مقارنتها بقصص كثيرة من أبطال وشخصيات التاريخ القديم أمثال سرجون الاكدي وقورش الفارسي ورومولوس وأوديب وكارنا وباريس وبيرسيوس وجلجامش وهراكليس وغيرهم، ويرى فرويد أن الفارق الرئيسي بين موسى ومعظم هذه الشخصيات يتضح في كون موسى يأتي من أصل مصرى حولته الأسطورة إلى عبري، أي نزلت بمستواه إلى الجماعة العبرية في مصر بينما يعود معظم هؤلاء الابطال إلى أصول متواضعة وأسر فقيرة بل أن بعضهم أتى من أصول غير معروفة، ومع تطور الأحداث في حياتهم ارتفعوا الى مصاف الابطال والنبلاء، على العكس تماماً لما حدث لموسى^(١٢).

ولعل من أهم الأسباب التي أدت الى نشأة هذا التصور عن موسى وديانته عند فرويد واتباعه ظهور كل من موسى وإخناتون في فترة زمنية متقاربة حيث ظهرت دعوة إخناتون أولاً ثم تلتها دعوة موسى وإلى جانب هذا السبب الزمني هناك التقارب الذي لاحظته فرويد بين عقيدة إخناتون وديانة موسى خاصة فيما يتعلق بفكرة التوحيد. وقد اعتقد فرويد أن هناك تشابها واضحا بين اسم إله إخناتون وهو "أتون" واسم إله موسى الملقب بـ أدون אדון بمعنى الرب أو السيد. وعلى أساس هذا التشابه ترجم فرويد شهادة الإيمان اليهودية التي تقول: **שמע ישראל יהיה אלוהנו יהוה אחד.**

"اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد"^(١٣). على النحو التالي:

"اسمع يا إسرائيل أتون إلهنا إله واحد"^(١٤).

ونناقش في الصفحات التالية بعض الآراء التي عرضها فرويد للتأكيد والبرهنة على الأصل المصرى لموسى عليه السلام، وكذلك بعض الآراء الخاصة بالأصل المصرى القديم لديانة موسى عليه السلام، ثم نحاول الرد على هذه الآراء ونفدها في محاولة لإثبات خطأ نظرية فرويد.

١ - رأى فرويد فى أصل موسى وديانته:

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى فقد استند فرويد إلى بعض الأدلة اللغوية التي استقاها من علماء المصريات والتي على أساسها بنى نظريته الخاصة بالأصل المصرى لموسى. ومن المعروف أن بعض علماء المصريات حاول أن يبحث عن أصل مصرى للتسمية موسى، خاصة وأن المعنى الذي ورد في التوراة يكتنفه بعض الغموض مما أدى إلى الاعتقاد في أن التسمية "موسى" ليست تسمية عبرية، ولكنها تسمية مصرية قديمة. ويعتبر جيمس هنرى بريستد من أهم العلماء الذين شرحوا التسمية موسى وفسروها على أنها تسمية مصرية قديمة^(١٥). والكلمة موسى تعنى "طفل" فى المصرية القديمة. وهى عادة ما تلحق ببعض أسماء الأعلام المصرية فى صيغة مركبة. وعلى هذا فالتسمية "موسى" اختصار لصيغة "أمن موسى" بمعنى "طفل آمون" كما أن "بتاح موسى" اختصار لصيغة "طفل بتاح" وكلاهما اختصار لصيغة أكبر هى "أمون أعطى طفلاً" وقد شاع استخدام الصيغة المختصرة "موسى" بدلا من التسمية الكاملة^(١٦) وفى هذا الخصوص يعتقد عالم المصريات جيمس بريستد أن والد موسى قد ألحق إسم إله مصرى مثل بتاح أو آمون وأن إسم الإله قد سقط فى الاستخدام اليومى كما هو الحال مع كثير من الأسماء المركبة وبقي الجزء "موسى" ليبدل على الكل. وقد شاع

استخدام الاسم "موسى" كجزء من بعض أسماء الأعلام المصرية مثل "أحمس" و "تحتمس" وما شابهها من أسماء^(١٧).

ويحاول أصحاب هذا الرأى البحث عن أدلة من العهد القديم تثبت نظريتهم. ومن بين هذه الأدلة اعتراف العهد القديم بأن موسى قد تربي وتهدب في مدرسة الحكمة المصرية^(١٨). ومن بينها أيضا اعتبار الإسم العبرى موسى بمعنى "المنتشل" لا يوافق الوارد فى التوراة فالاسم ورد فى صيغة اسم الفاعل مما جعل معنى الاسم موسى المنتشل لا المنتشل من الماء حسب سياق القصة التوراتية. وهذا فى نظرهم يؤكد على مصرية إسم موسى وضعف كونه اسما عبريا. ودليلهم الثالث يدور حول ابنة فرعون التى عملت على انتشال موسى من الماء إذ يستبعد هؤلاء العلماء أن تكون ابنة فرعون على معرفة باللغة العبرية حتى تطلق إسما عبريا على الطفل المنتشل من الماء كما ورد فى نص التوراة: **ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו.**

"ودعت اسمه موسى قائلة لأنى من الماء انتشلته"^(١٩).

ويدعم أصحاب هذه النظرية رأيهم فى الأصل المصرى لموسى وديانته ببعض الأدلة الدينية التى استنتجوها من مقارنة ديانة موسى بديانة إخناتون، ومقارنة بعض العادات الدينية اليهودية بالعادات الدينية المصرية. وأول أدلتهم الدينية التشابه فى عبادة التوحيد والتأكيد على الإله الواحد^(٢٠). ومحاربة التعدد. والتشابه أيضا فى بعض صفات الألوهية ووظائفها مثل الخلق والعدالة والعالمية والأزلية والتعريف بالألوهية من خلال الطبيعة والخلق. وهناك أيضا التشابه فى تحريم السحر والتنبؤ أو الكهانة وتحريم التشبيه فى الألوهية^(٢١). وكذلك الحد من سلطة الكهنة فى التوسط بين

الإنسان والإله. ومن العادات الدينية المشتركة عادة الختان التي عرفت عند المصريين وعند رجال الدين بالذات. وهي أيضا عادة دينية يهودية معروفة. وإلى جانب هذا وذاك نجد اهمالا مشتركا من جانب الديانتين لعقيدة البعث الذي لم يظهر في اليهودية إلا في وقت متأخر، ولا يوجد من بين نصوص التوراة ما يؤكد على وجود الاعتقاد في البعث زمن موسى عليه السلام. وهكذا أيضا حاربت ديانة إخناتون عقيدة البعث ذات الجذور المتأصلة في ديانة المصريين القدماء. وقد كان أحد أهداف الرؤية الدينية لإخناتون محاربة عبادة أوزوريس الذي ارتبطت عبادته بعقيدة البعث والحياة بعد الموت^(٢٢).

وفيما يتعلق بتأثير أدب الحكمة المصري على ديانة موسى يذهب بعض المؤرخين إلى وجود علاقة قوية بين تعاليم إخناتون وتعاليم موسى ويركزون هنا على معنى كلمة "توراة" التي ترد أحيانا بمعنى "تعليم" وكثيرا ما يستخدم الاصطلاح توراة موسى תורת משה بمعنى "تعاليم موسى". ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن توراة موسى الأصلية لابد وأن تكون قد اشتملت على عناصر من أدب الحكمة المصري وأن هذه العناصر قد اختلفت مع عمليات التحرير المتكررة التي خضعت لها التوراة خاصة وأن هناك بعض المواضع التي تشير إلى معرفة الحكمة المصرية^(٢٣) ومما لا شك فيه أن هناك علاقات ثقافية قديمة ربطت بين مصر وشعوب حوض البحر المتوسط وشعوب الشرق الأدنى القديم، وانتقلت عناصر عديدة من الثقافة المصرية القديمة إلى هذه الشعوب خاصة في فترات السيادة المصرية على بعض مناطق الشرق الأدنى القديم وبخاصة المنطقة الجنوبية القريبة من الحدود المصرية وتشمل فلسطين وكذلك المنطقة الساحلية الممتدة من الشمال إلى الجنوب والمعروفة باسم الساحل السوري. وكانت المنطقة الفلسطينية بالذات أكثر المناطق تأثرا بحضارة مصر منذ عصر يعقوب ويوسف عليهما السلام

وحتى الخروج من مصر زمن موسى عليه السلام وهى فترة تقترب من أربعة قرون، ويعتقد بعض المؤرخين أنها كافية لتشبع العبريين بالثقافة المصرية وتأثرهم بها وادخال عناصر منها فى صلب كتابهم المقدس.

٢- نقد نظرية فرويد فى أصل ديانة موسى:

وعلى الرغم من صحة بعض هذه الآراء خاصة فيما يتعلق بالتأثير الثقافى المصرى العام على المنطقة الفلسطينية قديما إلا أن بعض هذه الآراء قد غالى أصحابها فى تصوير علاقة القرابة بين الديانتين الموسوية والإخناتونية إلى الحد الذى جعلوا فيه من ديانة موسى ديانة مصرية قديمة، وجعلوا التوحيد فيها مستمدا من التوحيد المصرى القديم الذى ظهر بصورة واضحة فى عصر إخناتون وهذه آراء بعيدة عن الصواب لعدة أسباب تاريخية ودينية.

ومن هذه الاسباب نجد أولا أن توحيد موسى عليه السلام يجب أن ينظر إليه من خلال ارتباطه بتاريخ الانبياء عامة وتاريخ أنبياء بنى إسرائيل خاصة، فالنبوة والوحى ظاهران دينيتان مرتبطتان بالدعوة إلى التوحيد وهى دعوة ارتبطت بتاريخ الأنبياء والرسل من آدم عليه السلام الى محمد ﷺ ودعوة موسى إلى التوحيد هى مرحلة من تاريخ الأنبياء مرتبطة بما سبقها من دعوات ومؤثرة على ما لحق بها فى سلسلة النبوة ومؤكدة على وحدة تاريخ الأنبياء ووحدة الأسس التى قام عليها هذا التاريخ. فهو تراث دينى واحد متصل ببعضه البعض ولا يمكن فهم آخره إلا بفهم ومعرفة كل الفترات الدينية السابقة. ودعوة موسى عليه السلام لا ترتبط بدعوة إخناتون فى الأصل على الرغم من التعليقات السابقة التى تمسك بها بعض مؤرخى

الأديان بسبب بعض الملابس التاريخية والدينية التي لازمت ظهور دعوة موسى ودعوة إخناتون في مصر والتي سبق أن وضعناها^(٢٤).

إن دعوة موسى عليه السلام يجب أن ترتبط بالتراث الديني الذي يتناسب مع بنيتها الدينية. وهذا التراث الديني هو التراث التوحيدي القائم على أساس لا نجده فيما يتعلق بدعوة إخناتون وإن تشابهت الدعوتان في بعض النواحي فهذا لا يعني كونهما من أصل واحد. ولو ثبت تاريخياً ودينياً أن دعوة إخناتون دعوة دينية قائمة على أساس من الوحي والنبوة لما تردد علماء تاريخ الأديان في ربطها بالتراث النبوي وبديانات الوحي. ولكن هذا لم يحدث والأصح هو أن ننظر إلى التوحيد عند إخناتون على أنه صورة من صور التوحيد التي توصلت إليها بعض شعوب الشرق الأدنى عن طريق الاعتقاد في إله أكبر يقوم بوظائف كل الآلهة الصغرى، ويتصف بكل صفاتها ولكن لا يمنع وجوده وسيطرته من استمرار وجود الآلهة الصغرى^(٢٥). وربما تتفوق دعوة إخناتون في الحدة التي بلورت فيها التوحيد، وفي درجة الوضوح التي اتصفت بها، وفي موقفها العدائي من الآلهة الأخرى، وفي برنامجها الفعلي لتطبيق فكرة التوحيد هذه على مسرح الديانة القديمة، وإمكانية التطبيق هنا تعود إلى كون صاحب الدعوة ملكاً كرس سلطاته المختلفة لخدمة دعوته الدينية.

الأمر الثاني الذي يجعلنا نربط توحيد موسى بالتوحيد في بني إسرائيل يعود إلى حقيقة تاريخية ثابتة وهي حقيقة الوجود العبري الإسرائيلي في مصر منذ قدوم يعقوب وأبنائه إلى خروج الجماعة العبرية زمن موسى عليه السلام. وهذا التواجد العبري خلال هذه الفترة معناه أن الجماعة العبرية التي قدمت إلى مصر مع يعقوب وفي وجود يوسف عليه السلام بمصر قد أتت معها بديانتها العبرية واستمرت لفترة من الزمن تعبد إليها الواحد. ونتوقع أن

تكون هذه الجماعة قد وقعت تحت تأثير العبادة المصرية القديمة ولكن نتوقع أيضاً ألا يكون هذا التأثير كاملاً حتى تتدثر معالم التوحيد كلية خاصة عند جماعة عرف عنها التاريخ قديمه وحديثه أنها من أكثر الجماعات الانسانية تشدداً وتمسكاً بالدين، بل أنها من أكثر الجماعات استخداماً للدين كوسيلة لحفظ كيائها وجنسها من الاندماج فى المجتمعات التى عاشت بينها فى الماضى وفى الحاضر. ويبدو جلياً أن موسى لم يلق متاعب كثيرة فى بعث التوحيد بين قومه فى مصر. ومن الواضح أيضاً أن العقبات التى صادفت دعوة موسى فى جماعته كانت لها أسباب أخرى غير دينية. أما المشاكل الدينية فلم تظهر إلا بعد تمام خروج جماعة بنى إسرائيل من مصر وبالذات أثناء غياب موسى عليه السلام عن جماعته وهو يتلقى الوحي الإلهى. فقد حدثت الردة الدينية التى لم يتمكن هارون من صدها بعد نجاح السامرى فى صنع العجل الذهبى وتحويل الجماعة العبرية إلى عبادته. ولم تكن هذه الردة تعنى رفض التوحيد بقدر ما تشير إلى درجة اندماج بعض الجماعات العبرية فى طرق وعادات الديانة المصرية القديمة الى جانب العامل المادى الذى كان له تأثيره على التوجه الدينى لهذه الجماعة أثناء وجودها فى سيناء. فقد أسفت الجماعة على فقدان الحياة المادية التى تيسرت لها فى مصر بخيراتها الكثيرة، فأعلن بعضهم عن الرغبة فى العودة إلى مصر فراراً من حياة القحط والجذب التى تعرضوا لها فى سيناء.

ورغم هذه الردة الدينية الطارئة وما قد تشير إليه من دلالات، إلا أنها لا تعنى غياب التوحيد، أو عدم وجوده بين جماعة بنى إسرائيل فى مصر. فلا بد أن بقاياها قد استمرت من بعد عصر يعقوب ويوسف وإخوته إلى وقت ظهور موسى. وربما كان لوجوده المستتر بعض التأثير على نزعة التوحيد التى ظهرت لها بوادر قبل عصر إخناتون بكثير. ونقول بعض التأثيرات لأن

نزعة التوحيد التي عرفتھا مصر فی عصر الدولة الحديثة (١٥٧٥ - ١٠٨٧ ق.م) ظلت مختلفة فی جوهرها عن التوحيد عند بنی إسرائيل. ولكن من المنطقی أن یأتی عصر الدولة الحديثة بتيارات دينية جديدة كنتيجة للتوسع المصرى وما نتج عنه من تحقيق للسيادة المصرية على وجه الخصوص. فخلال عصر الامبراطورية المصرية انفتحت الثقافة المصرية القديمة على ثقافات المنطقة السورية مؤثرة فيها ومتأثرة بها. وليس بعيد أن يكون المصريون قد تعرفوا على التفكير الدينى فى منطقة سوريا بما فيها التعرف على التوحيد فى منطقة فلسطين واطلعوا على الأفكار الدينية الموجودة فيها. وبهذا يكون المصريون قد تعرفوا على التوحيد من خلال وسيلتين الأولى داخلية من خلال الوجود العبرى فى مصر منذ زمن يوسف إلى زمن موسى. والوسيلة الثانية خارجية من خلال الفتوحات المصرية فى المنطقة السورية ووقوع فلسطين تحت السيادة المصرية فى عهد الدولة الحديثة.

ومن الانصاف أن نقول أن امكانية التأثير هنا متبادلة. وربما يكون من غير الممكن حسم هذا التأثير لطرف ضد الآخر. فإخناثون ربما يكون قد عرف فكرة التوحيد وسمع بها عند الجماعة العبرية فى مصر أو من خلال الاحتكاك الثقافى بين مصر ومنطقة فلسطين خلال فترة السيادة المصرية عليها. ولكن يبقى فى نفس الوقت التأكيد على أن إخناثون قد صاغ فكرة التوحيد عنده بالشكل الذى لا يخرج بها على الإطار العام للتفكير الدينى المصرى القديم وإلا كان التوحيد عنده صورة مكررة للتوحيد عند بنی إسرائيل، وهو الأمر الذى لم يحدث بالطبع. ومن ناحية أخرى نرى أنه من المحتمل أيضا أن تكون الجماعة العبرية فى مصر قد تأثرت بدعوة إخناثون وبالإرهاصات التوحيدية السابقة عليها^(٢٦). ولكن يجب أن نحدد هذا التأثير

فى كونه مجرد دافع إلى بعث التوحيد لدى الجماعة العبرية فى مصر . وهنا نتفق مع جون ولسون الذى يرفض إمكانية ظهور التوحيد فى جماعة بنى إسرائيل فى مصر كنتيجة للتأثير المباشر لدعوة إخناتون حيث يقول : "إنه مع قبول الافتراض بوجود إسرائيليين فى مصر زمن العمارنة فمن المستبعد أن يكونوا قد عرفوا تعاليم الآتونية بالإله الواحد العالمى لأن هذا الاعتقاد ظل محصورا فى الأسرة المالكة.... كما أن الآتونية قد ركزت على أهمية الفرعون كوسيط وحيد بين الإله والشعب.... وقد كانت الآتونية ديانة عقلية خالية من المضمون الأخلاقى كما أنها لا تركز على التشريع أو القانون كما هو الحال عند العبريين" (٢٧) .

ونضيف إلى هذا أن قيام دعوة موسى عليه السلام على أساس من الوحي والنبوة يبتعد بها كثيرا عن الآتونية ويجبرنا على ربط دعوة موسى بما يتناسب مع بنائها الدينى وهو التاريخ النبوى فى بنى إسرائيل مع السماح بالقليل من إمكانية التأثير الجزئى بالإخناتونية كدافع إلى بعث التوحيد من جديد فى الجماعة العبرية فى مصر . فربما تكون دعوة موسى إلى التوحيد قد استفادت من المناخ الدينى العام الذى هيأته دعوة إخناتون . أما فيما يتعلق بالتأثير الفعلى المغير للبناء الدينى فلا نتوقع أن يكون قد حدث هذا من جانب الآتونية على ديانة موسى عليه السلام . فستظل الآتونية ديانة طبيعية وعنصر التوحيد فيها طبيعى بينما تظل ديانة موسى داخل دائرة التوحيد الميتافيزيقى . وهو فارق جوهرى مانع للتأثير الكلى . ويؤكد جون ولسون على اختلاف الآتونية عن الموسوية فى كون الآتونية ديانة مصرية أصيلة ، وإن كانت متميزة وفريدة من نوعها فى تاريخ التفكير الدينى عند المصريين القدامى فهى مصرية أصيلة لأنها لم تتخل عن فكرة مصرية أصيلة وهى تأليه الفرعون ، رغم محاولات إخناتون نفسه . وهى فى نفس الوقت متميزة

وفريدة، لأنها جعلت كل الآلهة فيما عدا الفرعون إلها واحدا، لا عن طريق التوفيق ولكن عن طريق الاستبعاد . وهذه المواصفات تبتعد بالآتونية عن التوحيد وإن اقتربت منه (٢٨) . هذا وقد اتسعت المسافة بين الآتونية والموسوية على أثر خروج جماعة بنى إسرائيل من مصر وتلقى موسى عليه السلام للوحي الإلهي فى سيناء والذى أعطى دعوة موسى بنيتها الأساسية ووضح علاقتها بما سبقها من نبوات فى بنى إسرائيل.

وهناك دليل آخر على ضعف التأثير الإخناتونى على دعوة موسى عليه السلام وهو دليل تاريخى. ففكرة إخناتون التوحيدية لم يكتب لها الانتشار رغم الاتجاه العالمى الذى اتصفت به وظلت ديانة محدودة لم تخرج على حدود أفراد الأسرة المالكة. وقد تم اجهاض أفكار إخناتون الدينية بعد موته مباشرة كما تدل على ذلك حقائق التاريخ المصرى القديم. ومنذ البداية وقف كهنة آمون ضد الآتونية وقاوموا كل تغيير أرادته إخناتون فى الحياة الدينية المصرية القديمة، وقد نجحوا فى إجتواء دعوته وتحديد نفوذها ومنع انتشارها (٢٩) .

ومن العوامل التى ساعدت على فشل دعوة إخناتون عامل سياسى هام يتلخص فى إهمال إخناتون للجوانب السياسية والعسكرية وتكريس حياته لتحقيق فلسفته الدينية الجديدة. وقد كان لهذا آثار سلبية كبيرة على السياسة المصرية فى عهد الدولة الحديثة فى الداخل والخارج من بينها عدم قدرة إخناتون على الوفاء بالالتزامات السياسية والعسكرية فى المنطقة السورية مما أدى فى النهاية إلى اضعاف النفوذ المصرى هناك وظهور قوى مناهضة للسيادة المصرية.

هذا بالإضافة الى أن التغييرات الدينية التي أحدثها إخناتون هدفت إلى إهمال بعض العقائد الدينية التي رسخت في وجدان المصريين وأصبح من الصعب تغييرها. ومن بين هذه العقائد عقيدة الخلود واستمرار الحياة بعد الموت والبعث، وكلها مفاهيم دينية ذات جذور راسخة في الشعور الديني عند المصري القديم. وإلى جانب ذلك لم تتخذ الآتونية موقفا واضحا تجاه عقيدة الملكية الإلهية التي نتج عنها تأليه الملوك. ويبدو أن التوحيد عند إخناتون جعله يرفض فكرة تأليه الملوك، وهو أمر غريب بالنسبة لعامة المصريين وعند حكامهم وملوكهم، ويبدو أن أتباع إخناتون لم يتأثروا بدعوته في هذا الاتجاه فظلوا على ما كانوا عليه من تمجيد وتأليه الملوك، فأصبح هذا سببا هاما من أسباب فشل دعوة إخناتون "لقد أسرف أنصاره في تمجيده حتى أعلنوه ابنا للإله وأوشكوا أن يؤلهوه وأن ينشغلوا بشخصه عن ديانتته"^(٣٠). وبالإضافة الى هذا كله فإن عقائد التعدد كانت قد تغلغلت في عادات الناس، وأصبح من الصعب التخلص منها بسهولة، كما أن نفوذ آمون وكهننته وعدم اهتمام دعوة إخناتون بالنواحي العملية في الحياة الإنسانية، أدى في النهاية إلى فشلها وعدم انتشارها على المستوى الشعبي^(٣١). وقد ساعد على هذا الفشل ارتفاع فكرة التوحيد على المستوى الفكري الديني لعامة المصريين وثورية التغييرات الدينية التي أحدثها بالنسبة للعامة الذين تعودوا على التعدد، وطغت عليهم العبادة المحلية عبر قرون طويلة تأصلت فيها عقيدة التعدد في النفوس إلى الحد الذي لم يتمكن معه إخناتون من كسب أنصار لدعوته التوحيدية بالإضافة إلى ما سببته هذه الدعوة من قلق ديني^(٣٢).

كل هذه الأسباب حدثت من انتشار الآتونية فكان تأثيرها ضئيلا على المصريين زمن إخناتون، ولا نتوقع أن يكون لها تأثير على الجماعة العبرية في مصر خاصة وأن الدعوة قد تعرضت لاضطهاد شديد بعد موت إخناتون

وسرعان ما عادت الأوضاع الدينية إلى سابق عهدها، وطمست معالم عصر إخناتون، وعادت السيطرة الأمونية من جديد.

٣ - نقد نظرية فرويد فيما يتعلق بأصل موسى وتسميته:

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى وأصل تسميته فهي في الحقيقة ليست بذات تأثير كبير على تطور الأوضاع الدينية أو حتى على تطور الأحداث التاريخية لتلك الفترة التي وجد فيها موسى عليه السلام. وقد أخطأ فرويد حين ركز تركيزا شديدا على هذا الجانب واعتبره المفتاح الرئيسي لإثبات مصرية موسى ومصرية ديانته. فالاختيار الإلهي لموسى عليه السلام أمر أصبح معه قضية أصل موسى بدون معنى فالله أعلم حيث يضع رسالته وعلى الرغم من حذق فرويد في الاستدلال على مصرية موسى ومحاولة إثبات ذلك إلا أن هناك وجوه ضعف أصلية في أدلته. وأول وجوه هذا الضعف الاعتماد الكلي على الدليل اللغوي لإثبات مصرية موسى وديانته والدليل اللغوي على الرغم من أهميته التي لا نتجاهلها إلا أنه ليس كافيا وحده لإثبات نظرية فرويد. فمن المعروف أن الأقلية إذا ما عاشت وسط أغلبية تخالفها في الفكر واللغة فعادة ما نجد هذه الأقلية تتبنى لغة الأغلبية وبعضها من الثقافة العامة والعادات والتقاليد الخاصة بالأغلبية. ومن مظاهر هذا التبنى إطلاق أسماء الأعلام الخاصة بالأغلبية على أبناء وبنات الأقلية، إما تعبيرا عن الاندماج الكلي أو الجزئي في حياة المجتمع الكبير أو تعبيرا عن الرغبة في عدم التمسك بأسماء قد تبدو غريبة في الاستخدام داخل المجتمع الكبير، وهو أيضا مظهر من مظاهر الاندماج، وربما يكون أيضا تعبيرا عن نوع من الحذر في المجتمعات التي تمارس فيها الأغلبية ألوانا من الاضطهاد ضد الأقلية حيث يعرف المنتمي إلى هذه الأقلية المضطهدة من اسمه خاصة في الحالات التي لا يظهر فيها الاختلاف من الناحية الجسمية

أو البيولوجية. وهنا تلجأ الأقلية إلى اتخاذ أسماء الأغلبية حماية لنفسها ورغبة في التخفى والمداراة. وأحيانا يحدث ذلك من باب الاعجاب والانبهار بالتقافة الجديدة. وفي بعض الأحيان الأخرى نجد أفراد الأقلية لا يجدون حرجا في اتخاذ أسماء الأغلبية خاصة تلك الاسماء الخالية من الدلالات الدينية أو التاريخية أو التراثية. وهذا بطبيعة الحال قد ينطبق على حالة موسى إذا ما اقتنعنا بمصرية اسمه.

وعلى هذا الأساس نرى أن تسمية موسى باسم مصرى لا يمكن أن يعتبر دليلا كافيا على تحديد جنسية موسى بأنه مصرى (٣٣). هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الكلمة "موسى" كما حدد معناها فرويد اعتمادا على علماء المصريات ليست لها دلالة قوية على أصالة هذه التسمية. فالكلمة تحمل معنى عاما وهى "طفل" وهذا يعنى أنها لا تشير إلى تسمية مصرية أصيلة، ولا حتى إلى تسمية عبرية أصيلة. صحيح أن التسمية "موسى" قد تكون جزءا من كل لكن ما يهم أن هذا الجزء هو الذى شاع فى الاستخدام على غير المعتاد فى كثير من الاسماء المركبة المتشابهة فى اللغة المصرية القديمة. فلماذا يصبح الجزء "موسى" من اسم مركب علما على كل بينما نجد هذا لا يحدث مع بقية الأسماء المركبة المتشابهة؟ بمعنى آخر لماذا لم يسقط الجزء فى الاسماء المصرية القديمة أممس وتحتمس ورعمسيس وغيرها. ويبقى الجزء الأخير "مس" ليدل على التسمية الكلية؟ الاجابة على هذا معروفة: وهى أن سقوط الجزء الأساسى من التسمية المركبة يجعل من "مس" بمعنى "طفل" تسمية لشخصيات عديدة لا يمكن التفريق بينها. ومن ناحية أخرى إن صحت تسمية موسى بهذه التسمية فى طفولته فهل تصح هذه التسمية فى مراحل شبابه وشيخوخته؟ والحقيقة أن بعض هذه التساؤلات التى تثيرها نظرية فرويد فى أصل موسى استنادا الى دليل لغوى ضعيف ويمكن

أن نضيف إلى هذا كله التساؤل التالي: لماذا يطلق والد موسى على ابنه موسى إسما مصرياً ولا يطلق على ابنه هارون إسماً مصرياً؟ هذا بطبيعة الحال إذا رفضنا رواية التوراة التي تقول أن ابنة فرعون هي التي سمت موسى وليس والده. وأليس من الغريب أن يسمى والد موسى العبرى ابنه بإسم مصرى بينما تطلق عليه ابنة فرعون المصرية إسماً عبرياً؟ كل هذه فى الحقيقة تناقضات فى رواية فرويد وفى رواية التوراة لا نجد لها علاجاً. وقد زاد فرويد المشكلة تعقيداً باقتراحه للتسمية المصرية لموسى ولو تركنا لرواية التوراة لربما تم التوصل إلى حل لهذا اللغز الذى أثارته التوراة حين أكدت على قيام ابنة فرعون بتسمية موسى وتعليل التسمية فى نفس الوقت وإذا كان هناك إصرار على أن موسى تعنى "طفل" فى نظر فرويد ومن اعتمد عليهم من علماء المصريات فربما يكون من الأفضل أن ننظر إلى التسمية على أنها ليست أكثر من صيحة تعجب ودهشة انطلقت من فم ابنة فرعون عندما شاهدت موسى فى الماء فنطقت بكلمة "مس" أى "طفل" وتعنى "طفلاً" فى الماء" (٣٤). وقد يكون هناك احتمال آخر، وهو أن أخت موسى التى تتبعت السفط فى الماء هى التى أطلقت الإسم موسى على أخيها فى حضرة ابنة فرعون وسمته باسم عبرى يتناسب مع التعليل الوارد فى التوراة. ويحظى بقبول ابنة فرعون لتطابق المعنى على الحدث. هذا إذا ما أغفلنا حقيقة هامة وهى أن موسى لم يطلق عليه إسم بعد ولادته مباشرة بواسطة والديه وقبل أن يلقى فى النيل. وربما أنه ليس من المعقول أن ينتظر الوالدان حتى تطلق ابنة فرعون إسماً على إبنهما فلا بد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار رواية التوراة التى تقول بأن أم موسى قد خبأت إبنهما فلا بد أن

يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة، خلال هذه الفترة (٣٤).

والحقيقة أن كل هذه الملابس والتناقضات تدعونا إلى الأخذ بالأصل العبرى للاسم "موسى" مع بعض التحفظ فيما يتعلق بالصيغة التى ورد بها اسم موسى فى التوراة وعلى صيغة إسم فاعل. أما الاسباب الى تدعونا الى الأخذ بالاسم العبرى لموسى ورفض الرأى القائل بالأصل المصرى للتسمية فهى كالتالى :

أولاً : أن الدعوة إلى التوحيد فى بنى اسرائيل دعوة قديمة وطالما أن موسى قد ظهر فى جماعة بنى إسرائيل فلا بد من ربط دعوته بالدعوات السابقة. وظهر موسى فى جماعته الاسرائيلية فى مصر يعنى بالضرورة أن موسى قد تلقى تسمية عبرية بعد ولادته مباشرة، حتى وإن اتخذ بعد ذلك تسمية ثانية لها علاقة بالأحداث التى وقعت بعد ولادته، وبصرف النظر عن كون قد أطلق هذه التسمية الثانية. خلاصة الحديث أن العرف قد جرى على إعطاء المولود إسم بعد الولادة مباشرة، والاسم لابد وأن يكون من بين الاسماء التى عرفتها الجماعة الإسرائيلية أو استحدثتها. وقد يحدث فى بعض الحالات أن يعطى المولود فى الأقلية إسمًا تراثيًا مأخوذاً من الاسماء المعروفة لدى جماعة الاقلية، ويأخذ أيضا إسمًا ثانياً من بين أسماء الأغلبية التى تعيش بينها الأقلية لظروف سبق أن تحدثنا عنها. ومن المحتمل أن يكون موسى قد اتخذ بالفعل إسمين الأول عبرى بعد ولادته مباشرة والثانى مصرى بعد تطور أحداث قصته مع بيت فرعون.

ثانيا : أن تاريخ الأنبياء قد علمنا أن الانبياء والرسل عليهم السلام عادة ما يرسلون بلغة اقوامهم. وفي هذا يقول القرآن الكريم : "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" (٣٦). وقد تحدث كل أنبياء ورسل بنى إسرائيل باللغة العبرية لغة قومهم ولغة توراتهم وكتبهم المقدسة. وعلى هذا الاساس لابد وأن يكون موسى قد عرف العبرية وتحدث بها في مصر بين جماعته الاسرائيلية ، وهذا في نفس الوقت لا يمنع معرفة موسى بالمصرية القديمة، لغة المجتمع الكبير الذى يعيش فيه وواقع التاريخ اليهودى قديما وحديثا يحتم علينا أن نعتقد فى أن موسى قد تحدث بلغتين الأولى هى العبرية لغة جماعته، والثانية هى اللغة المصرية القديمة لغة المجتمع المصرى الذى عاش فيه فقد عرف عن اليهود قديما وحديثا هذه الازدواجية فى اللغة، وتعاملهم دائما بلغتين فى كل المجتمعات التى عاشوا فيها. وقد ساعد الشتات اليهودى على نشأة وتطور هذه الظاهرة وبخاصة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث حيث عرف اليهود الازدواجية اللغوية. وفى التاريخ الإسرائيلى القديم عرف اليهود هذه الظاهرة فى فترات معينة من تاريخهم القديم أهمها فترات السبى الأشورى فالبابلى فالرومانى. وبعد الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالعربية إلى جانب لغتهم الأصلية بل لقد طوروا لغة جديدة مزجوا فيها بين العبرية والعربية فى العصور الوسطى، وعرفت هذه اللغة باسم اللغة اليهودية العربية. وكذلك قبل الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالأرامية وبال يونانية وعرف بعضهم الفارسية إلى جانب اللغة العبرية. وهذه الظاهرة تفسر لنا سر التفوق اليهودى فى الترجمة، وقد مكنهم هذا من أن يلعبوا دورا ثقافيا هائلا فى نقل الثقافات فنشطوا فى حركة الترجمة ونقلوا كثيرا من العلوم من

لغاتنا الأصلية إلى اللغات الأخرى التي عرفوها فكانوا خير وسيط لغوى في حركة الترجمة فى كثير من العصور. وهناك سبب آخر سهل على اليهود المعرفة باللغات والتعمق فيها وهو اشتغالهم بالعمل التجارى والرحلة بتجارتهن إلى بلاد عديدة عرفوا لغاتها مما مكنهن من الإستغلال بالترجمة.

ومن هنا فمعرفة موسى باللغة المصرية القديمة أمر لا يحتاج إلى أدلة لو اكتفينا بهذا الدليل من واقع التاريخ اليهودى. ولكن هذه المعرفة باللغة المصرية القديمة لا تبرز الزعم بأن موسى مصرى الأصل، إما بسبب النشأة والمولد، أو سبب التحدث بالمصرية القديمة ومعرفتها، أما معرفته بالعبرية فأمر لا يقبل الشك فهى لغة قومه، وهى أيضا لغة التراث النبوى السابق عليه فى بنى إسرائيل، وهى أيضا لغة التوراة التى نزلت عليه.

ثالثا: أن التوراة نفسها أكدت على عبرية موسى كما أكدت على عبرية التسمية. أما فيما يتعلق بالأصل العبرى لموسى فهناك فقرات عديدة فى التوراة تشير إلى ذلك^(٣٧). والقرآن الكريم أيضا يؤكد على انتماء موسى إلى بنى إسرائيل عامة. وإلى الجماعة الإسرائيلية فى مصر خاصة^(٣٨). أما فيما يتعلق بالتسمية فقد أعطت التوراة إسما عبريا لموسى هو **משה**. وقد ألحق بالاسم فى نفس الفقرة صيغة الفعل الذى تم اشتقاق الاسم منه فى سفر الخروج ١٠:٢ نقرأ . **והקרא**

שמו משה. והקרא כי מן הים-משיתנה "ودعت اسمه موسى وقالت أنى انتشلته من الماء" وقد اختلف فى تفسير الصيغة التى ورد بها الاسم "موسى" فى التوراة. فالصيغة المقروءة هى صيغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثى المعتل **משה** بمعنى "سحب"، "انتشل". ووجه الاعتراض فى هذه الصيغة يعود إلى كون موسى منتشلاً من الماء وليس منتشلاً. وكان من المفروض على حسب منطقية الأحداث أن

يأتى إسم موسى فى حالة المفعول به وليس فى حالة الفاعل إذا كان لنا أن نفتتح بأن التسمية قد أخذت من واقعة الانتشال من الماء حسب الرواية التوراتية إلا إذا فصلنا بين الفقرتين الواردتين فى الخروج ١٠:٢ واعتبرنا الفقرة الثانية لا تغل الفقرة الأولى. المقصود هنا هو عبارة "ودعت إسمه موسى" عن العبارة التالية وهى العبارة التعليلية: "وقالت أنى انتشلت من الماء" ولهذا لا تكون العبارة الثانية معللة للتسمية المعطاه فى العبارة الأولى. وإذا أخذنا بهذا الفصل فنحن فى حل من ربط اسم موسى بحادثة الانتشال من الماء. ويمكننا البحث عن معنى للإسم يتناسب مع أى مضمون آخر غير مضمون الانتشال من الماء.

وبعملية الفصل بين التسمية وحادثة الانتشال من الماء نكون فى نفس الوقت قد ضحينا بظاهرة منتشرة فى التوراة، والتي تكاد تكون ظاهرة مستقلة واضحة فى صلب التوراة ونظرا لقرب التوراة من عهد الأسطورة فى بيئة الشرق الأدنى القديم، واحتمال تأثرها بها فإن كثيرا من الأسماء المعللة فى التوراة يمكن شرحها فى ظل ما يسمى بالأسطورة التعليلية، أى الأسطورة التى تغل أو تفسر حادثة ما خاصة وأن كثيرا من الأسماء المعطاه للأعلام والأماكن فى التوراة قد ارتبطت بقصة حقيقية أو غير حقيقية. ووظيفة القصة شرح سبب التسمية مما يجعلها متشابهة بنفس وظيفة هذا النوع من الأساطير الذى أصطلح على تسميته بالأساطير التعليلية (٣٩). والأمثلة على ذلك متعددة فى التوراة منها على سبيل المثال: "وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قابيل. وقالت اقتنيت رجلا من عند الرب" (التكوين ٤:١). ومثال آخر: "هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت" (التكوين ٣:٢) وكذلك: ودعا آدم اسم امرأته حواء لأنها أم كل حى" (التكوين ٢٠:٣) وكذلك أيضا مع معظم أسماء أبناء يعقوب (انظر التكوين ٢٩:٢٩ - ٣٥، ٣٥:٩ - ١٤، ١٨-٢٥). إلى غير ذلك.

ولاشك في أن عملية ربط إسم موسى بحادثة الانتشال هو من باب القصة التعليلية، وهي بهذا تسير على نهج التوراة في إعطاء تعليل لأغلب الأسماء الواردة بها. ولكن نظرا لعدم تناسق الإسم المعطى لموسى مع وضعه في القصة نجدنا مضطرين إلى البحث عن تعليل للإسم بعيدا عن حادثة الانتشال من الماء، وإن كان في هذا خروج على النسق التوراتي الذي لا ينفع معه إلا افتراض وجود تحريف أو خطأ في النسخ قد وقع عند تسجيل إسم موسى فجعله في صيغة إسم الفاعل على عكس مجريات القصة التوراتية. وهذا بطبيعة الحال هو الافتراض البسيط الذي يحل لنا المشكلة دون أن نتعمق في التفكير لنبحث عن تعليل أو تعليقات أخرى للتسمية بعيدا عن الحادثة التي ارتبط بها الاسم في التوراة.

وبما أن هناك افتراضات لتفسيرات خاصة بالإسم موسى تبعد به عن الانتشال من الماء مثل تفسير فرويد للتسمية وغير ذلك.. نقول طالما أن هناك افتراضات طرحت بعيدا عن التعليل التوراتي فإن هذا يفتح الباب للبحث عن تعليقات أخرى لا تقتصها الأدلة المبرهنة عليها. وهناك أكثر من افتراض لتعليل وتفسير التسمية. والافتراض الأول أن يكون موسى **משה** اسم فاعل بمعنى المنتشل: ولكن الانتشال هنا لا علاقة له بقصة مولد موسى أو انتشاله من الماء، ولكنه يرتبط بقصة أخرى هي انتشال موسى لبني إسرائيل من الماء بواسطة معجزة انشقاق البحر، وتحقق خلاص جماعة بني إسرائيل على يد موسى. وإذا قبلنا هذا الرأي فالتسمية إذن أعطيت لموسى في وقت متأخر أثناء أو بعد تمام خلاص بني إسرائيل من فرعون بعد انشقاق البحر، وعبور بني إسرائيل تحت زعامة موسى إلى سيناء. ونجد لهذا الرأي تأييدا من لويس جنزبرج في عمله الضخم "قصص اليهود" المعتمد

على روايات الأجداد^(٤٩). ففي الروايات الخاصة بطفولة موسى نجد أن موسى قد أعطى مجموعة من الأسماء ليس من بينها الإسم موسى الذى أطلق عليه بعد سنين من ولادته حين أعيد الطفل إلى ابنة فرعون بعد تمام رضاعته فأطلقت عليه ابنة فرعون الإسم "موسى" لأنها حسب رواية الأجداد "قد انتشلت من الماء ولأنه سينتشل بنى إسرائيل خارج أرض مصر فى وقت سيأتى"^(٥١). نصفها الثانى الذى لم يرد له ذكر فى التوراة، وهو تسمية موسى بالمنتشل لبني إسرائيل من مصر. ولكن بهذا الشكل تخرج الأجداد فى تفسير إسم موسى عن دائرة التوراة وبعيدا عن حادثة الانتشال من الماء. وتحفظ أيضا النص التوراتى من التغيير بجعل موشى إسم الفاعل كما هو الحال. وهنا يجب أن نلاحظ أن التعليل الأول للتسمية يأتى من جانب ابنة فرعون بينما التعليل الثانى لا يخصها بطبيعة الحال.

ويقودنا هذا المعنى الأخير إلى افتراض ثان. وهو أن التسمية موشى قد تكون مشتقة من موش وهو فعل أجوف موش بمعنى استرد، استرجع، ارتحل، انتقل، طرد واسم الفاعل يكون بمعنى المسترد أو المرتحل أو المرسل وهى معان تقترب من العمل الذى قام به موسى وهو استرداد جماعة بنى إسرائيل (من مصر) أو المرتحل بها، أو الهارب من مصر، أو الخارج بها من مصر، وكلها معانٍ قريبة ومتشابهة إلى حد ما.

وهناك افتراض ثالث أضعف من الافتراضين الأولين من ناحية الاشتقاق اللغوى، وإن كانت له دلالة قوية من ناحية المعنى، فالإسم "موسى" ربما يكون تحريفاً أو اختصاراً لكلمة موشيع بمعنى "مُخْلَص" وهنا نفترض سقوط الجزء الأخير من الكلمة، وهو المكون من الياء والعين المشكلة بالفتحة المسروقة أو استبدالها بحرف الهاء والعين نظراً لكونهما من مخرج واحد وهو الحلق. وإذا كان هذا صحيحاً فربما يكون قد تم ذلك للتخفيف

خاصة في حالة استخدام هذه الكلمة كاسم علم حيث إن نطق الياء والعين بالفتحة المسروقة يكون ثقيلًا على اللسان، فاستعوض عن ذلك بتشكيل الشين بالسيجول واستبدال العين بالهاء تسهيلًا للنطق. وإذا صح هذا فإن التسمية تعني المخلص، أو المنقذ. وهي تسمية تنطبق تمامًا على وظيفة موسى وعمله الأساسي ألا وهو كونه المحقق لخالص بني إسرائيل، ولا تقتصنا الأدلة من التوراة وغيرها من المصادر اليهودية لإثبات أن موسى هو المخلص واسناد مهمة الخلاص إليه، وهي مهمة ارتبطت به منذ ولادته وأيدتها المعجزات التي صاحبها ولادته، والرؤى التي فسرت بها، ومنها نبوءة أخته بأن أم موسى ستلد طفلاً يخلص إسرائيل (٤٢).

والطريف أن بعض المصادر الإسلامية قد أدلت بدلوها في البحث عن تفسير لإسم موسى. نجد أبرزها ما ورد في تفسير الرازي وهو يتميز عن كثير من التفاسير الإسلامية في ناحية هامة، وهي اهتماماته اللغوية الملحوظة. وهنا نجد الرازي يعطى أكثر من تعليل للتسمية موسى من بينها تفسير يعتبر التسمية "موسى" تسمية عربية لكي تضاف إلى الرأيين السابقين الخاصين بمصرية الاسم وعبريته. هذا مع العلم بأن الرازي نفسه يفضل الأصل العبري للتسمية وإن كان يعطينا تفسيرًا مختلفًا للتسمية في العبرية. أما القول بالأصل العبري فيشتق لنا الاسم من وزن فعلى، ويعتبر الميم أصلية في الاسم، وأن الإسم يشتق من "ماس" "يميس" بمعنى تبخر في مشيته وسمى موسى بذلك لأنه كان يتبختر في مشيته. ويعتبره رأى آخر من وزن مفعل والميم في موسى زائدة، والمعنى مأخوذ من "أوسيت الشجرة إذا أخذت ما عليها من ورق" وأن موسى يسمى بذلك لصلعه (٤٣) ويعتبر الرازي هذين التفسيرين للإسم فاسدين، ويفضل عليهما أن تكون التسمية عبرية وأنها مركبة من كلمتين عبريتين تعنيان ماء وشجر، وأن موسى سمي بإسم المكان

الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر حين جعلته أمه فى تابوت دخل بين أشجار عند بيت فرعون^(٤٤). وواضح أن التفسير الأخير لمعنى الاسم لا يركز على عملية الانتشال من الماء بل يركز على الوصف الطبيعى للمكان الذى وجد فيه موسى. وإذا كان رأى الرازى صحيحاً فيما يتعلق بأن الاسم مركب من كلمتين فربما يكون من الأفضل ترجمة التسمية "بطفل الماء" اعتماداً على ورود كلمة موش فى العبرية بمعنى طفل أو ولد^(٤٥) والميم تعبر عن الماء فى شكل مختصر نتيجة للتركيب الذى يأخذ شكل الإضافة.

وعلى كل حال استفدنا من تفسير الرازى أمرين جديدين: الأول اقتراح عروبة التسمية موسى بالمعانى التى أوردها الرازى. وعلى الرغم من رفضه لهذا الاقتراح واعتباره فاسداً إلا أنه من الممكن إضافته إلى المقترحات السابقة والخاصة بمصرية التسمية فيصبح لدينا ثلاثة آراء فيما يتعلق بأصل التسمية وهى: الأصل عبرى وهو الأقوى، ثم الأصل المصرى، وأخيراً الأصل العربى. أما الأمر الثانى المستفاد من تفسير الرازى فهو قوله بأن الإسم عبرى مركب من كلمتين، وهو رأى نعتبره جديداً لأن الأخذين بعبرية الاسم لم ينظروا إليه على أنه إسم مركب ولكن نظروا إليه على أنه وحدة واحدة غير متجزئة. ورأى الرازى لا يخلو من وجه للصواب.

وأخيراً فإن الرد على آراء فرويد ومدرسته تجاه موسى عليه السلام وديانته لا يعبر فقط عن ضرورة عملية لتفنيد هذه الآراء علمياً، والرد عليها فى موضوعية تامة. ولكنه يعكس فى نفس الوقت أهمية دينية نظراً لأن هذه الآراء تناولت التراث الدينى التوحيدى بالنقد والتحليل. وقد شككت فى بعض شخصيات هذا التراث الدينى، وفى المفاهيم الدينية التى دعت إليها وبخاصة مفهوم التوحيد. ويجب ألا ننسى أن فرويد له موقف معروف تجاه الدين. فهو فى الحقيقة لا يعترف بالدين، بل يصفه بأنه من أوهام العقل الإنسانى، ومن

هذا المنطلق كانت معالجة فرويد لليهودية ومفاهيمها وعاداتها وطقوسها. فقد أخضع فرويد العقائد اليهودية للتحليل السيكلوجي، كما أخضع السلوك الدينى عامة لنظريته التى انتهى فيها إلى نتائج خطيرة من أهمها أن فكرة الإله من اختراع العقل البدائى وهى تعبر عن العجز الإنسانى فى مواجهة الطبيعة والكون، وهو أشبه بعجز الطفولة الذى يولد الحاجة إلى الحماية التى يجدها الطفل عند الأب، ولأن هذا العجز مستمر طوال الحياة، فالحاجة إلى الأب وحمايته مستمرة. ومن هنا كان اكتشاف الألوهية والعدالة والثواب والعقاب والحياة بعد الموت. وكما أن الأب مصدر للحماية والعون، فهو أيضا مصدر للخوف، وهكذا الإله أيضا مصدر للحاجتين معا. وهذا التحليل السيكلوجى لا ينطبق على الانسان البدائى، ولكنه يفسر أيضا السلوك الدينى للانسان فى كل العصور^(٤٦).

وتشير هذه الخلاصة السريعة إلى موقف فرويد من الدين عامة، ومن اليهودية خاصة ويدعم هذا الموقف أن فرويد يعتبر من اليهود المندمجين، ومن الرافضين لكثير من المفاهيم الدينية لليهود الأرثوذكسية^(٤٧) ولكن يبدو أن هذا الرفض لم يمنع فرويد من الرغبة فى البحث فى بعض المشاكل والقضايا اليهودية من وجهة علم النفس التحليلى الذى طوره. وكانت قضية أصل موسى وحياته ونشأته من بين أهم المسائل التى جذبت انتباه فرويد، ورأى فيها حقلا خصبا لتطبيق نظرياته السيكلوجية، كما أعلن هو عن ذلك فى دراسته عن موسى والتوحيد^(٤٨).

ومع الاعتراف بأهمية التحليل النفسى فى كشف أغوار النفس الإنسانية وفهم أسرارها، وفى إلقاء الضوء على شخصيات التاريخ القديم من زاوية جديدة لم تكن مطروقة من قبل إلا أن استخدام وسائل التحليل النفسى وتطبيقها على التاريخ القديم، وعصوره، وشخصياته يجب أن يتم فى حدود

الموضوعية العلمية، وداخل إطار بناء يسعى إلى تعميق المعرفة الانسانية فى التاريخ القديم، خاصة التاريخ الدينى للإنسانية. وهنا نرى أن فرويد قد أخطأ حين توسع فى تطبيق منهجه فى التحليل النفسى لفهم شخصية موسى عليه السلام، والوصول إلى حكم على موسى وديانته لا يتناسب مطلقاً مع ما ورثناه من أخبار وروايات عن موسى وديانته فى كثير من المصادر الدينية المقدسة كالتوراة، وبقية كتب العهد القديم، والعهد الجديد، والقرآن الكريم، وغير ذلك من المصادر الدينية التى تناولت شخصية موسى ودعوته بالشرح والتفسير بل على العكس تماماً لقد استخدمت بعض هذه المصادر استخداماً عشوائياً لإثبات عنصر أو آخر من عناصر التحليل النفسى الذى سعى إلى تطبيقه حيث طوع مادة التوراة لخدمة نظريته. ولعل من أخطر الأمور التى نراها هنا عدم اعتراف فرويد بالتراث الدينى يهودياً كان أو غير يهودى والانطلاق لفهم أفكار اليهودية وشخصية موسى من افتراضات علمية قد لا لاتصلح لشرح وتفسير ظواهر التاريخ القديم، وخاصة التاريخ الدينى.

إن مهمة علم النفس فى المجال الدينى يجب أن تنحصر فى محاولة إيجابية لزيادة معرفتنا الدينية وتعميقها من خلال الوسائل التى طورها على النفس لفهم السلوك الإنسانى، وخاصة السلوك الدينى. ولكن فرويد لم يلتزم بهذا الإطار الإيجابى فى استخدام علم النفس استخداماً إيجابياً. ولا نعتقد أن من مهمات علم النفس أن يصدر حكماً مطلقاً على التاريخ القديم أو على الفكر الدينى، أو أن يصل إلى تقييم سيكولوجى لهذا التاريخ. لقد خلط فرويد بين مهمة عالم النفس ومهمة المؤرخ العام، ومؤرخ الأديان على وجه الخصوص. فالحكم على موسى عليه السلام بأنه مصرى وليس عبرياً، والحكم على ديانته بأنها مصرية وليست عبرية... مثل هذه الأحكام ليست أحكاماً

سيكولوجية، ولكنها أحكام تاريخية. وهناك من المؤرخين من هم أقدر من فرويد على الوصول إلى مثل هذه الأحكام وإن لم يفعلوا ، لا عن عجز، ولكن لأن المادة التاريخية والدينية المتوافرة لديهم لا تؤدي بهم إلى مثل هذا الحكم التعسفي الذي أطلقه فرويد، وهو المؤهلون علميا لإطلاق مثل هذا الحكم التاريخي والديني. ولقد خرج فرويد من مجال علم النفس إلى مجال التاريخ معتقدا عن طريق الخطأ أن تحليله النفسي يمكنه من إصدار أحكام تاريخية. وقد رأينا من قبل كيف استخدم المادة التاريخية والدينية واللغوية استخداما يخدم أغراضه العلمية في التحليل النفسي. وقد خرج بهذا عن أهداف علم النفس وحدوده. وقد تجاوز فرويد أيضا حدود الموضوعية العلمية حين حاول تطبيق نظريته السيكلوجية على الدين من موقف معادٍ للدين، غير معترف بمصادره الالهية، ومعتقدا في أن الأفكار الدينية والمعتقدات هي من خلق وأوهام النفس الإنسانية وأنها تعبير خارجي عما يدور في النفس من مشاعر وغرائز متناقضة. هذا بالإضافة إلى المشاكل التطبيقية التي يصادفها علم تطبيقي كعلم النفس التحليلي في فهم شخصيات وأحداث التاريخ القديم، وإطلاق أحكام كلية على هذه الشخصيات، كما لو كانت شخصيات حية ترقد على أسرة في عيادات نفسية. لقد تجاوزت هذه المحاولة حدود الواقع الفعلي عن إيمان خاطئ بالإمكانات الهائلة لوسائل التحليل النفسي التي تمكنها من فهم سلوك الإنسان القديم بنفس قدرتها على فهم سلوك الإنسان المعاصر.

لقد ضرب فرويد عرض الحائط بما عرف عن ديانة موسى من خصائص ميزتها في التاريخ القديم عن الديانات المحيطة بها في بيئة الشرق الأدنى القديم، وخاصة الديانة المصرية القديمة. فقد كانت هذه كلها ديانات

تعد وثنية طبيعية لا يربطها بديانة موسى رابط، حيث قامت هذه الأخيرة على أساس من التوحيد الأخلاقي، وعلى أساس من الاعتقاد فى السيطرة الإلهية على الطبيعة وعناصرها، وأيضاً على أساس من الوحي المكتوب كمصدر للنظام والتشريعات والقوانين المنظمة للحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية لبني إسرائيل. وقد تم إخضاع العقل الانساني لسلطة الوحي، فأصبح وسيلة للتعرف على الحقيقة الإلهية من خلال تفسير وشرح مادة الوحي وبالوحي والعقل اضمحل دور الطبيعة وتأثيرها على التفكير الدينى الإسرائيلى. وقد كان لهذا أثره فى استقلال ديانة موسى، وسموها على ديانات الطبيعة، ومن بينها الإخناتونية. وتم الانتقال من الايمان بعناصر إلهية طبيعية متعددة إلى الايمان بإله واحد خالق للطبيعة وعناصرها، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة معبودة إلى قوة مخلوقة. وهذا يعنى أنه بمقارنة الوضع فى ديانة إخناتون يصبح الإله الواحد آتون فى الإخناتونية أحد العناصر الطبيعية الخاضعة للإله الواحد فى ديانة موسى عليه السلام.

وفى الوقت الذى كانت فيه ديانة موسى عليه السلام ثورة على الفكر الأسطورى فى منطقة الشرق الأدنى القديم رافضة للأسطورة ومضامينها، معتمدة على الوحي كمصدر أول للمعرفة الدينية، وعلى العقل فى تفسير الوحي... يخرج علينا فرويد - إشباعاً لطموحاته فى التحليل النفسى بفكرة أن موسى مصرى حولته الأسطورة إلى عبرى مع أن كل الأدلة التاريخية والدينية تشير إلى عكس ذلك كما حاولنا أن نوضح من قبل. ولا ننكر هنا أن التوراة قد دخلتها عناصر أسطورية بتأثير من بيئة الشرق الأدنى القديم عامة، ولكن هذه تنحصر فى مواطن معينة خاصة بقصص الخلق والطوفان وغيرها، وهنا يجب أن نستثنى المعجزات التى وردت فى العهد القديم على يد الأنبياء، فهذه لا تصنف ضمن أساطير العالم القديم، ولكنها معجزات إلهية

مؤيدة للأنبياء فى بعض مواقفهم ضد أقوامهم وهى ليست ضد العقل ولكنها فوق العقل استنادا إلى إلهية مصدرها.

وشخصية موسى عليه السلام من أكثر شخصيات العهد القديم وضوحا نظرا لكثرة ما ورد عن موسى من معلومات فى التوراة وبقية الكتب المقدسة وفى القرآن الكريم، وتكاد تكون كل أعماله الدينية والتاريخية معروفة. ولكن فرويد يتجاهل كل هذا، ويأخذ فقط من قصة موسى ما يتعلق بطولته ليبنى عليه نظريته. واهتمام فرويد بالطفولة معروف، ولكن الموضوعية العلمية تمنع من تشكيل طفولة موسى لكى يتناسب مع نظرية سيكلوجية، أو مع غيرها من النظريات ولو كان فرويد قد قبل المعطيات التاريخية المواقبة لحياة موسى فى طفولته، لأدرك أن أحداث طفولة موسى أحداث عادية خالية من التركيبية الأسطورية التى وضعها داخلها. ولكن رفض فرويد للدين وحكمه عليه بأنه وهم كبير وقعت فيه الانسانية وطورته، هو الذى سمح لفرويد بأن ينظر إلى الشخصيات النبوية نظرتة إلى الانسان العادى صاحب الغرائز الطفولية، وكذلك النظر إلى ما حققته هذه الشخصيات النبوية من معجزات على أنه من خلق الاسطورة، وبالتالي يقارن بين موسى مثلا وعدد من الشخصيات الأخرى التى اتفق علي أنها شخصيات تنتمى إلى التراث الأسطورى فى بلاد ما بين النهرين، وفى بلاد اليونان والفرس، والتى ينتمى كل منها إلى تراث دينى يعترف بالأسطورة بل ويقوم عليها. وهى مقارنة غير عادلة حتى وإن كانت هناك بعض الأمور أو العناصر المتشابهة فى حياة هذه الشخصيات، فالتشابه ليس كل شئ فى المقارنة، ولكن الأسس أو

المبادئ أو الأصول التي نتج عنها التشابه هي الفيصل في الحكم النهائي على وجود علاقات تسمح بالمقارنة أو لا تسمح بها. وقد تمسك فرويد بعناصر التشابه وتناسى الاسس التي تقوم عليها هذه العناصر فوقع في خطأ منهجى جوهرى حين قارن بين موسى وبعض شخصيات التاريخ القديم على أساس من قاعدة التشابه لا على أساس المبادئ والأصول التي تتحكم في هذه الشخصيات، وتوجه حركتها في التاريخ.

ا
ف
و
ا
ع
ع
ال
ك
ط
ال
ع
ط
ال
يس

الفصل الثالث

مكانة موسى فى تاريخ الديانة اليهودية

أولاً : موسى نموذج النبى عند الإسرائيليين :

ورغم هذا الاختلاف حول شخصية موسى إلا أن هذه الشخصية أعطت للنبوة الإسرائيلية فيما بعد ملامحها الأساسية. فقد أصبح موسى النموذج الأول للنبى عند الإسرائيليين. وأصبحت فترته فترة النبوة الحقيقية فى التراث الإسرائيلى، وأصبح أنبياء بنى إسرائيل بينون رؤاهم ونبوؤاتهم واصلاحاتهم على أساس التراث الموسوى. هذا بالإضافة الى أن أحداث فترة الخروج من مصر بزعامة موسى أصبحت هى الأخرى فترة نموذجية مثالية يتمنى تكرارها كل نبى من أنبياء بنى إسرائيل بعد موسى. فالنبى اشعيا يتصور العودة إلى فلسطين بعد السبى البابلى على نفس الصورة التى تم بها الخروج من مصر، ويتوقع وقوف الإله الإسرائيلى مع شعبه ضد الأشوريين كما فعل من قبل ضد المصريين، وسيمهد لهم الطريق كما شق لهم قديما طريقا فى البحر (إشعيا ٤:٦، ٢٤-٢٧، ١١:١١-١٦).

وكذلك النبى إرميا يؤكد على التشابه بين الخلاص الأول ويقصد الخلاص الذى تم فى عهد موسى، وبين الخلاص فى المستقبل (إرميا ١٦:١٤-١٥، ٢٣:٧)، والنبى حزقيال يتصور العقاب الالهى للإسرائيليين على عصيانهم وبعدهم عن العبادة الحقيقية فى صورة الشتات والتهيه فى الصحراء بعد الخروج من مصر، فالعصاة فى نظر حزقيال لن يدخلوا الأرض المقدسة. ويبنى حزقيال فلسفته التاريخية حول الخروج وأحداثه، فهو يستخدم هذه الحادثة التاريخية للبرهنة على عظمة الإله، بل يذهب حزقيال

إلى الاعتقاد فى أن خطيئة الإسرائيليين تعود إلى فترة الإقامة فى مصر، ويتصور العلاقة الجديدة بين الرب والشعب فى صورة عهد جديد بدلا من العهد القديم المنقوض (حزقيال ٥:٢٠-٦، ١٦، ٥٩-٦٣، ٢٠:٣٤-٣٨).

ويعطى إشعيا الثانى تصورا مشابها فيتنبأ بأن الإله سيشق طريقا فى الصحراء ويخلق ينابيع وأنهارا حتى لا يموت الإسرائيليون عطشا. وفى هذا الخروج الجديد سيمهد الإله الطريق لعودة الإسرائيليين.

ثانيا : موسى الثانى أو معلم البر فى وثائق البحر الميت:

وتظل هذه الصورة المثالية للعصر الموسوى فى الكتابات اليهودية المتأخرة. ونجد صدها فى وثائق البحر الميت حيث نظم جماعة القمران أنفسهم على نفس الشكل الذى نظم به الخارجون من مصر أنفسهم، بل لقد استعاروا نفس المفاهيم الدينية المتعلقة بالخلاص والوعد الإلهى ونظروا إلى "معلم البر" على أنه موسى الثانى، واعتبروا العصر الموسوى الجديد واقعا بينهم وفى زمانهم^(٤٩).

ثالثاً: موسى النبى الملك فى الكتابات اليهودية المتأخرة:

وفى التراث اليهودى المتأخر يأخذ موسى عليه السلام صورة أكثر مثالية. فهو بداية الوحي الإلهى المحدد لديانة الإسرائيليين، وهو أيضا البطل القومى، وعلى هذا فهو المؤسس الدينى والتاريخى للإسرائيليين كشعب. وكثيرا ما نجد موسى يأخذ صورة النبى الملك فى الوقت الذى لم يتمتع ملوك بنى إسرائيل فى التاريخ بالخصائص الروحية الأخلاقية التى تجمعت فى شخصية موسى. وعلى الرغم من أن موسى لم يكن ملكا بالمعنى المعروف لهذا اللفظ فإن سفر التثنية يعطيه هذه الصفة، وهى قد تعنى أن موسى فى حروبه وقيادته لشعبه بنى إسرائيل كان أشبه بالملك (التثنية ٥:٢٣) هذا وإن

كان المفسرون اليهود لهذه الفقرة قد اختلفوا إن كانت هذه الفقرة تتحدث عن الرب أم عن موسى.

وبالإضافة إلى هذا هناك إشارات قليلة إلى كون موسى نبيا وهو الأمر الذى أشرنا إليه من قبل. وعلى هذا نجد اللقب "نبي" يعطى لموسى الأول مرة فى العهد القديم فى سفر هوشع ١٢:١٣ حيث يقول النص: "وبنبي أصعد الرب إسرائيل من مصر وبنبي حفظ" ويمكن استنتاج صفات النبوة من بعض المواضع الأخرى فى التوراة. فالصفة الأولى المنسوبة إلى موسى هى أنه يتكلم بكلام الرب إلى شعبه وهذه إحدى المعالم الأساسية فى دور النبي. وهنا يقول سفر الخروج ١٢:٤ "أما هو أنا الرب. فالآن أذهب وأنا أكون مع فك وأعلمك ما تتكلم به" ويعطى سفر العدد ١٧:١١ مظهرا آخر من مظاهر النبوة لدى الإسرائيليين وهو ضرورة أن ينزل عليه الروح القدس: "فأنزل أنا وأتكلم معك وأخذ من الروح الذى عليك وأضع عليهم". وقد حددت آيات التوراة أهمية موسى وامتيازته على كل أنبياء بنى إسرائيل بأن فرقته بينه وبينهم فى شئ أساسى يختص بوسيلة الاتصال بين النبي والرب. وفى سفر العدد ١٢: ٦-٨ نقرأ: "إن كان منكم نبي للرب فىالرؤيا استعلن له فى الحلم أكلمه فما إلى فم وعينا أتكلم معه لا بالألغاز". وفى سفر التثنية إشارة واضحة إلى إمتياز موسى على بقية أنبياء بنى إسرائيل: "ولم يقم نبي فى إسرائيل مثل موسى الذى عرفه الرب وجها لوجه" (التثنية ٣٤:١٠).

رابعا: موسى النبي الملك الكامل عند الفيلسوف اليهودى السكندرى فيلون:

وفى التراث الفلسفى اليهودى نجد الفيلسوف اليهودى فيلون فى النصف الأول من كتابه "حياة موسى" يصور موسى على أنه "الملك الكامل" (٥٠) وهذه الصورة المثالية للملك يتأثر فيها فيلون بالصورة المثالية للملك فى

التفكير الهلينيستي حيث يختار لنفسه الفضائل الشخصية على الثراء المادى وهى صفة أساسية فى فلسفة الحكم الهلينيستي. هذا بالاضافة إلى تمتع موسى بصفات أساسية منها ضبط النفس والصبر والحكمة والفهم والمعرفة والمعاناة واحتقار الملذات، والبر والدعوة إلى فعل الخير والبعد عن الخطيئة حسب القانون وحسب العدل. وقد كان موسى مثاليا كملك فى تبعيته لقانون الطبيعة. ويعتبره فيلون أيضا الملك الفيلسوف الحقيقى لأنه دعم مذهب به بالعمل^(٥١). وبالاضافة إلى أنه الملك المثالى، أضاف فيلون أن موسى أعظم من أعطى قانونا وأعظم كاهن ونبى ويعتبر فيلون موسى القانون مجسدا فتوراة موسى المكتوبة فى نظر فيلون هى تجسيد للقوانين التى عاش بها الآباء الإسرائيلون الذين كانوا أيضا تجسيدا للقوانين الشفهية غير المكتوبة المساوية لقانون الطبيعة عند الإغريق. ويقتبس فيلون فكرة أساسية فى هذا الشأن من التراث الإغريقى. فالملك لأنه يصدر مراسيم تصبح قوانين، فالملك نفسه قانون حى أو القانون مجسدا^(٥٢). وهكذا كان موسى فى نظر فيلون ولا يخفى تأثير الأفلاطونية المحدثة فى هذا الشأن.

وتعتبر صفة النبى أهم صفة ينسبها فيلون إلى موسى. ويعطى فيلون خصائص هامة لنبوته موسى: أولها أن الله تكلم مباشرة إلى موسى، وأن موسى قد سمع وعمل مفسرا لكلمات الرب. والتفسير هنا أقل خصائص النبوة اهمية عند فيلون إذ لا يرقى التفسير إلى درجة النبوة، وإن كان يجعلهما متساويين ومترادفين فى موضع آخر من كتابه "حياة موسى" وثانى هذه الخصائص أن موسى أعطى شريعة عن طريق سؤاله الرب وإجابة الرب بوصية جديدة فى كل مرة. والخاصية الثالثة لنبوته موسى أن الوحي إليه كان مباشرا وأن موسى وهو يتحدث كان فى حالة من تملكه الإلهام الإلهى . ولا

يكتفى فيلون بهذا بل يعتبر موسى نبيا متصوفا زاهدا لأنه لم يكن في حاجة إلى طعام أو شراب وهو على جبل سيناء بل اكتفى بالطعام الأفضل الذى جاءه من السماء من خلال الرؤى ويقصد هنا الطعام الروحي (٥٣). من هنا يتضح أن فيلون قد رأى في شخصية موسى صفات أربع هي الملك المشرع الكاهن النبى. وأن صفة النبوة هي أهم هذه الصفات والبقية صفات ضرورية للنبى.

هذه الصفات التى نسبها فيلون إلى موسى لا شك أنها ضرورية فى ظاهرة النبوة. ولكن فيلون يذهب إلى أبعد من هذا حين ينسب إلى موسى بعض الصفات التى تخرج به عن دائرة الإنسانية وهو فى هذا يبتعد كثيرا عن الصورة التوراتية لموسى. فهو يذهب إلى حد تأليه موسى استنادا إلى فكرة أن الله اعتبر موسى شريكه فيما يملك، لهذا فموسى وريث الرب. ويقول فيلون " انه لهذا السبب كانت العناصر الطبيعية الكونية من أرض وماء وهواء ونار، مطيعة لموسى. كما أن موسى دخل فى ظلام حيث كان الرب (على جبل سيناء) وهكذا قد أدرك موسى أشياء لا يراها مخلوق طبيعى . بل لقد أطلق فيلون لقب إله على موسى لأنه سمي إله وملك كل الأمة" (٥٤). ولهذا فموسى ليس كبقية البشر فقد عرف أشياء لم يعلمها إياه أحد. وفى موضع آخر من كتابه ينص فيلون على أن الله عين موسى إليها وجعله واقفا بجواره (تثنية ٥: ٣١) ويستشهد فيلون بالنص التوراتى الوارد فى الخروج ١٠: ٧ "قال الرب لموسى انظر أنا جعلتك إله لفرعون وهارون أخوك يكون نبيك". ويعلق أحد شارحي فيلون المعاصرين على ذلك بقوله " إن فيلون لم يؤله موسى تماما ولكنه اقترب كثيرا من ذلك. إن فيلون كان موزعا بين الوحدانية اليهودية والفيثاغورية الحديثة والفلسفة الافلاطونية من ناحية وبين الاتجاه الشعبى العام لتأليه الأبطال العظام من ناحية أخرى" (٥٥). وليس هناك

شك في أن فيلون، إلى جانب تأثره بالأراء الفلسفية اليونانية الهلنستية، قد تأثر أيضا بالمعتقدات الشعبية الاغريقية وبالتفكير الأسطوري لدى الإغريق الذى مجد حياة الأبطال من البشر، ورفعهم إلى مصاف الآلهة. ولكن فيلون بعمله هذا ابتعد كثيرا بل وانحرف تماما عن التفكير اليهودى الأصيل فيما يتعلق بالوحدانية.

خامساً: صورة موسى عند المؤرخ جوزيفوس:

أما صورة موسى عند جوزيفوس المؤرخ اليهودى المعروف فى القرن الأول الميلادى فهى بلا شك صورة عظيمة مأخوذة من التراث اليهودى، وجامعة لكل المعالم التى أعطاها هذا التراث لشخص موسى. فهو الحكيم المشرع صانع المعجزات، النبى، والعبقرية العسكرية بل ويطلق عليه أيضا "الرجل المقدس" وفى رده على أبيون يقدم جوزيفوس موسى فى صورة تفوق تلك التى أعطاها التراث اليونانى لأبطاله وحكمائه، فهو أنبل معلم للفضيلة وهو الذى تعلم منه فلاسفة اليونان الحكمة خاصة فيثاغورث وانكسموارس وأفلاطون^(٥٦). ويستدل على ذلك بادعاء المصريين موسى لأنفسهم، وأنه كان واحدا من كهنة هليوبوليس تم طرده بسبب إصابته بالجذام، كما يثبت ذلك أيضا من خلال عرضه الفلسفى لمفهوم الالهية عند موسى، واثبات عالمية التشريع الموسوى^(٥٧) ويدعى أيضا أن المصريين ألهوا موسى وخلدوه طبقا لمعتقداتهم.

وعلى كل فإن جوزيفوس يركز كثيرا على أن أهم فضائل موسى هى كونه المشرع. وهو فى هذه الوظيفة كمشرع يقترب عنده من المستوى الإلهى فهو كثيرا ما يشير إلى التشريعات التى أتى بها موسى على أنها أحيانا تشريعات إلهية، وأحيانا يعتبرها تشريعات موسى^(٥٨). وهنا يميل الى

اعتبار موسى "رجل الله" ومثالاً للفضيلة ونموذجاً للفضائل العلمية التي مجدها المجتمع الروماني الذي عاش فيه جوزيفوس وتأثر بمعطيته وثقافته في وصفه لموسى ووظيفته خاصة كمشرع وصانع معجزات وحكيم يفوق نظائره في المجتمع الاغريقي والروماني.

سادسا: موسى في الأدب الحاخامي:

وإذا توخينا صورة موسى في الأدب اليهودي الحاخامي لوجدنا أن هناك استمرارا في تعظيم موسى وتمجيد شخصيته. فهو يوصف في هذا الأدب على أنه أعظم الأنبياء. فالمشنا مثلا تقول: "ليس هناك في اسرائيل من هو أعظم منه (موسى)". وفي المدارشيم نجد أن موسى يوصف بأنه أعظم نبي وأن رؤيته للرب كانت واضحة ومميزة وأنه الوحيد الذي كان في وعيه خلال لحظات الوحي الإلهي. وكما انحرف فيلون في تأليهه لموسى نجد أيضا بعض فقرات المدارشيم تدعى أن موسى كان نصفه انسان ونصفه إله^(٥٩). وفي كتاب "الزوهار" يعتبر موسى "الانسان الكامل الأول".

وقد دفعت هذه الأوصاف غير العادية لموسى في التلمود والمدارش والزوهار وغيرها من الكتابات اليهودية كثيرا من اليهود إلى اتخاذ خطوات حاسمة لمنع عملية تأليه موسى. وتبدو هذه الخطوات واضحة في بعض صفحات العهد القديم نفسه. فالتوراة لاتذكر أخبارا كثيرة عن شخصية موسى، على الرغم من ذكرها لكثير من أقواله وأفعاله كما أنها تهمل ذكر أسرته، وتظهر موسى أحيانا كثيرة في صورة العاجز غير القادر، فقبل أن يقوم بانجاز معجزاته نجده يسأل الرب عما يجب عليه أن يفعله (الخروج ٤:١٧). كما أن هناك تأكيدا على أن القوانين التي أعطاه موسى ليست قوانينه ولكنها قوانين الرب وأن موسى ليس إلا وسيلة لتوصيل هذه القوانين

إلى بنى إسرائيل. وقد حرص محررو العهد القديم ومدونوه على العمل على عدم تقديم موسى في صورة قد تؤدي ببني إسرائيل إلى تأليهه. ونجد أن هذا الاتجاه أيضا عند بعض الحاخامات الذين على الرغم من حديثهم المبجل لموسى إلا أنهم أضافوا بعض التعليقات والحواشي التي حفظت موسى داخل الدائرة الإنسانية والتزموا الحذر عند تفسيرهم لبعض فقرات التوراة خشية الوقوع في خطيئة تأليه موسى. ومن أمثلة ذلك تفسير رابى عقيبا للعبارة "و حل مجد الرب على جبل سيناء و غطاه السحاب ستة أيام" (الخروج ١٦:٢٤). على أنها تشير إلى تغطية السحاب للجبل وليس لموسى، خشية أن يفهم من هذا أن موسى بعد أن غطاه السحاب قد حل به مجد الرب^(١٠). وهذا تأكيد من رابى عقيبا على عدم حلول العنصر الالهي في موسى، وهو تأكيد أيضا على خضوع موسى للرب خضوع البشر للإله. وإن كان بعض المفسرين اليهود يأخذون من نفس القضية إشارة إلى إصعاد موسى إلى السماء وأن الرب قد رفعه إليه، مما دفع بعض اليهود المتأخرين إلى اعتبار أن موسى لم يمت ولكنه رفع إلى السماء كما نص على هذا كتاب "الزوهار" وهذا الرأي القائل برفع موسى إلى السماء وعدم موته يناقض التوراة في أحد نصوصها. ففي سفر التثنية ٥:٣٤-٦ يرد ذكر موسى ودفنه في أرض موآب، وهو الرأي الذي يتبعه غالبية المفكرين اليهود. ولكن بعض المصادر اليهودية الأخرى احتفظت بخبر رفع موسى إلى جانب خبر موته. ويذهب المؤرخ جوزيفوس إلى أن موسى قد مات وأنه دفن أمام جميع الإسرائيليين. وقد حاولت بعض المصادر اليهودية التوفيق بين هذين الخبرين المتناقضين بأن جعلت الرفع إلى السماء بعد الموت. وتذكر المصادر المسيحية بعض محاولات توفيقية أخرى فيذكر أوريجين نقلا عن كتاب لم يذكر اسمه أنه كان هناك موسى ثان عند موت موسى، الأول حي بالروح والآخر ميت

بالجسد^(٦١) . ويذهب الكاتب المسيحي كليمنت الاسكندري إلى أن يشوع قد رأى موسى آخر إلى جانب موسى الأول وقت الرفع إلى السماء مع الملائكة والثانى على الجبل حيث تمت مراسم الدفن^(٦٢) .

وتتفنن العقلية الغيبية اليهودية في أمر موسى فلا تكتفى بأمر رفعه إلى السماء بل تتوقع عودته إلى الأرض في العصر المسيحاني. وقد وردت هذه الفكرة أيضا في المصادر المسيحية ، ففي إنجيل مرقص ٩ يظهر ايليا وموسى لعيسى وحوارييه ويفسر بعض الكتاب هذا بأن هناك توقعا يهوديا بعودتهما وانهما من انبياء الحشر. وقد ورد ذكر ذلك في بعض المدارشيم. ويعلل بعض المفسرين اليهود عودة موسى بأنها استجابة للاعتقاد الشائع بأن العصر الموسوى سيعود من جديد، وعودة موسى هنا ضرورية. واستجابة أيضا للاعتقاد الشائع في عودة بعض الانبياء مثل ايليا وغيره ، ومن باب أولى أن تنسب العودة إلى موسى^(٦٣) . والحقيقة أن فكرة عودة موسى تأثرت بالفكرة الخاصة بعودة ايليا لأن التوراة لا تعطى نصا ظاهرا يؤكد على عودة موسى. وقد ذكرت عودة النبي الذى يشبه موسى وربما ليس موسى نفسه. وتشير مصادر أخرى إلى أن يشوع أو عزرا هو المقصود بالنبي الذى يشبه موسى. فالاول كان خليفة موسى فى النبوة والقيادة، والثانى هو الذى ثبت الشريعة بعد أن أعطاها موسى. وفى وثائق القمران إشارة إلى "معلم البر" على أنه النبي الذى يشبه موسى.

الباب الثالث

طبيعة النبوة الإسرائيلية ووظائفها

الفصل الأول : بداية النبوة الإسرائيلية ونهايتها

الفصل الثاني: طبيعة النبوة الإسرائيلية وصفاتها

أولا : النبوة فى اللغة والاصلاح

ثانيا : طبيعة النبوة الإسرائيلية

الفصل الثالث: طبيعة ديانة الأنبياء

أولا : الوظيفة الدينية للنبوة

ثانيا : طبيعة ديانة الأنبياء

الفصل الرابع: الوظائف السياسية والاجتماعية للنبوة

أولا : الوظيفة السياسية

ثانيا : الوظيفة الإجتماعية والاقتصادية للنبوة

الفصل الأول

بداية النبوة الاسرائيلية ونهايتها

تعتبر النبوة من أهم الظواهر الدينية اليهودية على الإطلاق، والعلامة المميزة للديانة التوحيدية بين ديانات العالم، فاليهودية والمسيحية والاسلام هي الديانات الوحيدة في العالم التي عرفت ظاهرة النبوة، وأمنت بعدد من الأنبياء والرسل الذين كلفوا عن طريق الوحي الإلهي بتبليغ الرسالات الالهية إلى البشرية ممثلة في أقوام هؤلاء الأنبياء والرسل على وجه الخصوص، أو إلى الانسانية كلها على وجه العموم، دون التقيد بالحدود الزمانية والمكانية. والنبوة حقيقة دينية ثابتة لها مظاهرها وأسبابها في التاريخ الدينى الاسرائيلى، وهى المفتاح الحقيقى لفهم الديانة اليهودية التى وصلتنا مضامينها الرئيسية من خلال مجموعة الكتابات الدينية التى خلفها الأنبياء فى بنى إسرائيل، والتى يضمها الآن كتاب العهد القديم وهو كتاب اليهود المقدس ومن أهم أسباب تدهور ظاهرة النبوة فى بنى اسرائيل التدهور المستمر لعبادة الإله الواحد، والردة الدينية إلى عبادة الآلهة الاجنبية، مما استدعى الظهور المستمر للأنبياء فى بنى إسرائيل لاصلاح الأوضاع الدينية المتدهورة، ومقاومة الوثنية، والعودة بالقوم إلى العبادة الصحيحة.

ومن ناحية أخرى، كما كان ظهور الأنبياء فى بنى إسرائيل يمثل ضرورة تاريخية. فقد أدى انقسام مملكة داود وسليمان إلى مملكتين شمالية وجنوبية ثم سقوط المملكتين على التوالى ... أدى هذا إلى ضعف عام أصاب ملوك وحكام بنى إسرائيل فى هذه العصور، بل وأدى فى بعض الأحيان إلى غياب الحكم، ومن هنا كان ظهور الأنبياء المتكرر لتغطية هذا العجز السياسى الواضح، واضطلعت النبوة بدور الحكم، فأصبح الانبياء

مسئولين مسؤلية مباشرة عن ادارة شئون جماعة بنى إسرائيل فى أوقات السلم والحرب وأضيفت إلى أعبائهم الدينية أعباء سياسية اقتضاها هذا الوضع الخاص للتاريخ الاسرائيلى من بعد عصر مملكة داود وسليمان وحتى ظهور المسيحية.

وقد شهدت هذه المرحلة تطورات عديدة على الساحة الخارجية. أولها ظهور القوة الأشورية المسيطرة فى الشرق الأدنى القديم، وتهديدها المباشر لمنطقة فلسطين، ونجاحها فى إسقاط المملكة الشمالية عام ٧٢١ ق.م. ولم يمنعها من إسقاط المملكة الجنوبية سوى ظروف المتغيرات السياسية داخل بلاد النهرين، والتي تمخضت عن ظهور قوة سياسية عسكرية جديدة أنهت الحكم الأشورى لبلاد النهرين، وهى القوة البابلية الكلدانية التى ورثت ملك آشور فى الداخل والخارج، وانطلقت لى تكمل السيادة على منطقة الشرق الأدنى القديم، وكان من نتائج هذا التغيير السياسى سقوط مملكة يهوذا فى الجنوب، ووقوع فلسطين بأكملها تحت الحكم البابلى، وبداية فترة السبى البابلى عام ٥٨٦ ق.م ثم تتغير الأوضاع السياسية العسكرية مرة ثالثة بظهور الفرس كقوة جديدة فى منطقة الشرق الأدنى القديم. ويرث الفرس ملك آشور وبابل وتدخل منطقة فلسطين تحت الحكم الفارسى الذى أحدث تطورات هائلة فى الوضع اليهودى لعل أهمها وضع نهاية للسبى البابلى (٥٣٨ ق.م) والسماح لليهود بالعودة إلى فلسطين، وإعادة بناء الهيكل.

هذه التطورات السياسية العسكرية بتأثيرها القوى المباشر على منطقة فلسطين أضعفت الملك والحكم فى بنى إسرائيل عامة، حيث خضع ملوك وحكام هذه الفترات خضوعا مباشرا للقوى الحاكمة على اختلاف عصورها. وأنت النبوة كضرورة تاريخية لمجابهة هذه الأوضاع السياسية، ومقاومة مؤثراتها الدينية على جماعة بنى إسرائيل. وأصبح الأنبياء على ضعفهم

العسكري يمثلون عنصر المقاومة الوحيد لسياسات هذه القوى العظمى من ناحية و سياسات ملوك وحكام بنى إسرائيل تجاه هذه القوى من ناحية أخرى. فوقفوا ضد الولاء السياسى لبلاد النهرين أو لمصر أو للفرس، وطالبوا بالولاء الدينى لإله الواحد، وفسروا أحداث عصورهم تفسيراً دينياً يتجاهل الأسباب الإنسانية للأحداث السياسية الجارية، ويركز على العلل الدينية التى ترى فى البعد عن العبادة الصحيحة، والوقوع فى عبادة الآلهة الوثنية السبب المباشر للأوضاع السياسية. ولذلك تعتبر القوى السياسية العسكرية للعصر أدوات إلهية لتوقيع العقاب الإلهى على جماعة بنى إسرائيل بسبب بعدها عن عبادة يهوه، ونكثها لعهودها معه. وقد ظهر فى ظل هذه الظروف السياسية والعسكرية أكبر حشد ممكن من أنبياء بنى إسرائيل لعل من أبرزهم عاموس وهوشع وميخا وإشعيا وصفنيا وناحوم وحبقوق وإرميا وحزقيال وحجى وزكريا وملاخى ويونان ويوثيل وعوبديا وغيرهم... لكى يعطونا جميعاً انطباعاً قوياً بأن ظاهرة النبوة الإسرائيلية ليست مجرد ظاهرة دينية لكنها - وبنفس الدرجة من الأهمية - ظاهرة سياسية.

وبالإضافة إلى العاملين الدينى والسياسى هناك عامل ثالث لا يقل أهمية، وهو يتعلق بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى بدأت فى الظهور مع قيام المملكة، وما أدت إليه من تناقضات اجتماعية واقتصادية على أثر التغيير الذى حدث فى البنية الأساسية للمجتمع الإسرائيلى القديم. فعلى الرغم من الشكل الدينى الذى اتخذته مملكة داود وسليمان إلا أن بعض المؤثرات العلمانية قد بدأت فى الظهور كنتيجة لهذا التحول الجذرى فى طبيعة الحياة الإسرائيلىة كمجتمع إنسانى عادى من مجتمع قبلى يحيا حياة بدائية بسيطة إلى مجتمع الدولة الذى اتخذ من المدينة مركزاً أساسياً لممارسة السلطة. وكان لهذه النقلة من الحياة البدوية القبلية إلى حياة الدولة والمدينة تأثيرها

الدينى المباشر الذى يبدو فى الشعور بالتححرر من سلطة الإله الاسرائيلى "يهوه" السياسية والتحرر من عهده بالحماية نتيجة لتطور نظام الحكم من حكم قبلى ترتبط فيه القبيلة بإلهها ارتباطا عضويا إلى حكم الدولة التى حلت محل الإله فى تأمين الحماية المفقودة ومعنى هذا أن الرابطة الدينية القديمة التى ربطت بين الإله والشعب فى عهد أبدي بالحماية والرعاية والخلص... هذه الرابطة العصبية انتهت مع قيام الدولة، وازدياد الشعور بأن الدولة هى التى تتولى حماية الشعب بدلا من الإله، أو نيابة عنه. وقد كانت هذه بداية انفصال الشعب عن الإله واستقلال الدولة عن الدين.

وقد شعر الأنبياء بهذا الانفصال على المستوى الاجتماعى والاقتصادى فالدولة بنظامها المدنى أدت إلى تدهور النظام الاجتماعى والاقتصادى الذى كان سائدا قبل قيام الدولة، حيث كانت القبيلة مركز النشاط الاجتماعى والاقتصادى. وقد حمت القبيلة أفرادها من التقلبات الاجتماعية والاقتصادية بفضل هذه العلاقة العضوية بينها وبين إلهها. أما الآن ومع ظهور المدينة وتمركز الحياة الجديدة فيها تدهور النظام الاقتصادى القبلى الذى يؤمن للجميع حاجياتهم، وتدهور النظام الاجتماعى، وأصبحت المدينة هى المحور الأساسى للنشاط الاقتصادى والاجتماعى، وتم لأهل المدن بالتدريج السيطرة العامة على أهل الريف المناطق الرعوية مما أدى إلى خلخلة الوضع الاقتصادى. وظهرت المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، ومن أهمها اختفاء العدالة الاقتصادية والاجتماعية التى ترعرعت فى ظل القبيلة، وانتشار الظلم الاجتماعى على المستوى الجماعى فى شكل الظلم الاجتماعى الذى مارسته المدينة ضد الريف وسكانه، والذى مارسه الملوك والحكام ضد تابعيهم، وأيضا على المستوى الفردى فى انتشار الأمراض الاجتماعية بين الأفراد بسبب الفجوة التى ظهرت بين الأغنياء والفقراء، واستغلال الطبقة

الأولى للطبقة الثانية اقتصادياً مما أدى إلى انقسام المجتمع إلى فئتين إقتصاديّتين متناقضتين متصارعتين.

ومن هنا فقد كانت الدعوة إلى العدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة تحتل مكانة بارزة في دعوات الأنبياء حيث اشتملت نبواتهم على نقد اجتماعي بناء يسعى إلى صدع الرأب في البناء الاجتماعيّ، وتخفيف الفوارق الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تمخض عنها النظام الجديد للحكم في شكله الملكيّ.

وهكذا يتضح بشكل عام أن النبوة الاسرائيلية ظاهرة واكبت التاريخ الاسرائيلي في أشد أزمانه السياسيّة والاجتماعيّة فضلاً عن الأزمة الدينيّة التي تمثلت في السماح للظواهر الدينيّة الوثنيّة بالتسرب إلى الحياة الدينيّة لبنى إسرائيل، والوقوع في عبادة الآلهة الاجنبيّة.

ومن المشاكل التي تعترض الباحث في التأريخ للنبوة الإسراييلية مشكلة تحديد بداية هذه النبوة ونهايتها خاصة إذا أخذنا في الاعتبار وجهة النظر الإسلاميّة في هذا الموضوع، والتي تعتبر النبوة حقيقة واكبت البشريّة منذ الخليقة فأدم عليه السلام هو أول الخليقة وأول الانبياء في نفس الوقت ويستمر ظهور الأنبياء والرسول عليهم السلام في أزمنة وأمكنة متعدّدة لا تؤثر على وحدة دعوتهم. وتنتهي النبوة برسالة الرسول ﷺ والتي وصفت في التراث الإسلامي بأنها خاتم الرسالات، كما وصف الرسول ﷺ بأنه خاتم الأنبياء والرسول، وهكذا فالنبوة في الإسلام تبدأ بأدم عليه السلام وتنتهي بمحمد ﷺ .

أما في التراث اليهودي فتبدأ النبوة في مرحلة متأخرة من الزمان حيث ينظر إلى كل من إبراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون على أنهم مجموعة من الآباء الاسرائيليين الذين تلقوا نوعاً من الوحي الالهيّ،

ولكنهم يرتبطون ببني إسرائيل بنسبهم، ولهذا أطلق عليهم اسم "الآباء" إشارة إلى هذه الرابطة العرقية. ونادرا ما يستخدم التعبير "أنبياء" للتعريف بهذه المجموعة من الأنبياء حسب الفهم الاسلامى فكل الشخصيات السابقة على موسى عليه السلام فى التراث اليهودى يجمعهم جميعا لقب "البطاركة" أو "الآباء" بما يعنى أنهم كانوا بمثابة رؤساء وشيوخ لقبائلهم وعشائرهم، وأن وظيفتهم كانت سياسية اجتماعية أكثر منها دينية، وكثيرا ما يضم التراث اليهودى موسى وهارون إلى مجموعة البطاركة رغم وضوح التأكيد التوراتى على أن موسى نبي.

أما الشخصيات التى أستخدم معها التراث اليهودى لقب "النبي" فهى تبدأ فى التاريخ من بعد عصر موسى وهارون عليهما السلام حيث تبدأ النبوة وتتطور فى شكل تصاعدى يصل بنا إلى عصر النبوة الكلاسيكية فى القرن الثامن قبل الميلاد والذى ينتهى فى القرن الرابع قبل الميلاد، ويقسم التراث الدينى اليهودى أنبياء هذه المرحلة من بعد موسى إلى القرن الرابع قبل الميلاد إلى مجموعتين من الأنبياء هما: الأنبياء الأوائل والأنبياء الأواخر. ويقسم المجموعة الثانية إلى مجموعتين يطلق على الأولى "الأنبياء الكبار" ويطلق على الثانية "الانبياء الصغار" خلال هذه المرحلة تحولت النبوة إلى مؤسسة دينية مستقلة عن بقية المؤسسات الدينية، وبخاصة عن المؤسسة الكهنوتية. ونجد أيضا أن وظيفة النبي قد تحددت خلال هذه المرحلة تحديدا دقيقا، وأصبح من الممكن تمييز النبي عن غيره من الوظائف الدينية الأخرى التى ازدحمت بها الديانة الاسرائيلية، والتى كان من الصعب وضع حدود فاصلة بينها مثل النبي وبنو الانبياء والكاهن الحالم والرائى والعراف والمنتبى إلى غير ذلك من الوظائف الدينية المتعددة. وتميزت النبوة عن كل هذه الوظائف فى دعوتها الدينية الصريحة إلى نبذ الوثنية والشرك،

والتأكيد على عبادة الإله الواحد ورغبتها فى الإصلاح الدينى والسياسى والاجتماعى، وتأكيدها على بعث الروح الدينية وانتشال العبادة من الجمود الدينى الذى أصابها بسبب التركيز الشديد على الطقوس والشعائر والقرابين، وأيضا تميزت النبوة ببعدها الأخلاقى وربطها بين الدين والأخلاق كل هذا استنادا إلى الوحي الالهى الذى يتلقاه الانبياء، والذى اتخذ شكلا مميزا حدد طبيعة العلاقة ووسيلة الاتصال بين الاله والنبى، كما رسم معالم التجربة النبوية وميزها عن تجارب الحالمين والرئين والعرافين وغيرهم.

النبوة الاسرائيلية إذن ظاهرة متأخرة يبدأ التاريخ لها فى السترات اليهودى من بعد عصر موسى عليه السلام. وموقع موسى عليه السلام من تاريخ النبوة الاسرائيلية هو موقع الأصل من الفرع. فموسى هو النبى واضع الشريعة، وملقى الوحي الإلهى، ومؤسس الديانة. وهو لذلك الشخصية المحورية التى تدور حولها بقية النبوات الاسرائيلية، والتى تسعى جميعها إلى العودة إلى العصر الموسوى، وتتمثله كقاعدة دينية، وتتخذ من موسى مثالا للنبوة، ومن ديانته هدفا يسعى إليه الإصلاح الدينى الذى نادى به أنبياء بنى إسرائيل. ولأن موسى هو المثال النبوى فالتراث اليهودى لا يعده ضمن الأنبياء، بل يعالج نبوته وديانته، معالجة مستقلة على أنها مصدر الديانة والشريعة.

ويدلنا على استقلال المثال الموسوى وكونه محورا للنبوات الإسرائيلية أن الفترة التالية لعصر موسى مباشرة هى امتداد العصر الموسوى، ولا تظهر فيه نبوات أو أنبياء، ويستمر هذا الوضع طويلا إلى أن تبدو بوادر النبوة وارهاساتها الأولى فى شخص إيليا واليشع وصموئيل. وهنا يلاحظ أن بعض الشخصيات الكبرى فى التاريخ الاسرائيلى خلال هذه المرحلة لا ينظر إليها على أنها شخصيات نبوية. ونخص بالذكر هنا كل من شاؤول

وداود وسليمان، فهم ملوك لا أنبياء، والدليل على ذلك استعانة كل منهم بنبي يستشير دينيا، كما فعل شاول مع النبي صموئيل المسئول عن نشأة الملكية فى بنى اسرائيل. وكما فعل داود مع جاد الذى يصفه سفر صموئيل الثانى بأنه "جاد النبي رائي داود" (١١:٢٤) وكان داود ينفذ ما يقوله جاد على أنه وحى الهى: "فصعد داود حسب كلام جاد كما أمر الرب" (١٩:٢٤). وكما فعل أيضا سليمان مع ناتان الذى ينص سفر الملوك الأول على أنه مسح سليمان ملكا على اسرائيل (١:٣٤).

ويستمر هذا الوضع حتى القرن الثامن قبل الميلاد، وهو القرن الذى شاهد ظهور الحركة النبوية الكبرى فى بنى إسرائيل، والتى امتدت لتشتمل على أنبياء القرون الخمسة الممتدة من الثامن الى الرابع قبل الميلاد. وقد افرزت هذه القرون الخمسة مجموعة الأنبياء الأواخر فى مقابل مجموعة الأنبياء الأوائل الذين ظهروا فى الفترة الممتدة من بعد موسى وحتى القرن الثامن قبل الميلاد، والذين ذكرنا من بينهم صموئيل وجاد وناتان وإيليا واليشع. أما الأنبياء الأواخر فالكبار منهم إشعيا وإرميا وحزقيال، أما الصغار منهم فهم عاموس وهوشع وميخا وصفنيا وناحوم وحبقوق وحجى وزكريا وملاخى ويونان ويوثيل وعويديا، وهذا الترتيب للأنبياء الأواخر ليس ترتيبا تاريخيا، ولكنه ترتيب الأهمية الدينية والسياسية للأنبياء.

الفصل الثاني

طبيعة النبوة الاسرائيلية وصفاتها

أولاً: النبوة في اللغة والاصطلاح:

قبل أن نبدأ في التعرف على طبيعة النبوة الاسرائيلية وخصائصها لابد من إلقاء الضوء على لفظة (نبي) للتعرف على معناها لغة واصطلاحاً. ولفظ (نبي) من الألفاظ المنتشرة في كثير من اللغات السامية، فهي في العبرية נביא وفي الآرامية **نبا** في العربية نبي.... ويبدو من انتشارها هذا أنها كلمة سامية أصيلة. وعلى الرغم من هذا الانتشار لكلمة (نبي) إلا أن معناها في اللغة العبرية لا يخلو من غموض أدى إلى اختلاف العلماء في تفسيرها ^(١) فالكلمة في العبرية مشتقة من جذر ثلاثي غير مستخدم هو נבא وله أكثر من معنى. فالوزن נבא يرد بمعنى (تنبأ) وتحدث كنبى ^(٢)، ويأتى أيضاً بمعنى (يتغنى بترانيم أو أناشيد دينية كما لو كان مقادماً بواسطة روح الهية، وفي نفس هذا المعنى يأخذ هذا الفعل معنى (يسبح) الله ^(٣)، وكذلك نجد نفس الفعل يأخذ أكثر من معنى في وزن התנבא وبعض هذه المعاني مشابهة للمعاني التي وردت مع وزن נבא حيث أخذ الفعل معنى (تنبأ) و (انشد) و (أصبح مجنوناً) ^(٤) وهو معنى يصف النبي وهو في حالة انجذاب تحركه روح الله فلا يتحكم في سلوكه وربما يأتى بأفعال غير معقولة. ويحدد بعض الدارسين هذا المعنى الأخير على أنه خاص بالانبياء الكذبة، وليس بالانبياء الحقيقيين ^(٥). ويرد استخدام الوزنين נבא و התנבא في التعبير عن هذه المعاني المختلفة إلى حقيقة مرتبطة بظاهرة النبوة، وهي أن النبي يخبر بما يتكلم مدفوعاً إلى ذلك دفعا عن طريق قوة خارجية عن ارادته، وهي القوة الالهية في حالة النبي الحقيقي ^(٦).

ومن الآراء التي قيلت في معنى النبي استنادا إلى بعض الدلالات اللغوية السابقة للرأى الذى يعتبر النبي شخصا فى حالة انجذاب نبوى لدوافع خارجة عن إرادته. وأن الكلمة فى أصلها الأول كانت تستخدم للإشارة إلى جماعات دينية متعصبة، وأن هذا المعنى قد عدل فيما بعد ليطلق على الأنبياء^(٧). وهذا الرأى كما هو واضح يركز على عنصر الانجذاب فى التجربة النبوية. ومن الآراء الأخرى القوية فى هذا الخصوص الرأى الذى يعتبر (الإنباء) أو (الإعلان) أو (الإخبار) هو المعنى الأساسى فى كلمة نبي، وأن فكرة الانجذاب ليست أصلية ولكنها فرضت فرضا على المعنى الأصلى وهو (الإخبار). وهذا يعنى أن (الانجذاب) مجرد حالة مصاحبة أو مواكبة للفعل الأساسى للنبي، وهو الاعلان عن شئ ولا يجب أن تطفى هذه الحالة العارضة على المعنى الأصلى، خاصة وأنها ليست ملازمة، أو دائمة الظهور فى تجارب الانبياء. وفى الغالب يمارس النبي عمله بدونها وإن استولت عليه هذه الحالة فى مناسبات معينة ونادرة. وعلى هذا الاساس يكون معنى النبي الشخص الذى يتحدث أو يخبر عن شئ وهو تحت تأثير قوة عليا تمكنه من الإخبار بأشياء ليست معروفة للناس^(٨). فالنبي هو المتحدث أو المنبئ بمساعدة القوة الإلهية ولسانها كما ورد فى سفر ارميا حيث نقرأ: (فمثل فى تكون)^(٩) أى تتحدث بلسانى وباسمى. وبالإضافة الى هذه المعانى يعطى ألبرت معنى جديدا يربط فيه נבִּי העبرية بلفظة nabù الأكدية والتي تعنى (يدعو). وعلى هذا الاساس، فكلمة نبي تعنى عنده (المدعو) بواسطة الله لأداء رسالة دينية، وهو تحت تأثير دافع قوى يدفعه الى القيام بهذه المهمة وهو فى حالة وعى تام بتجربة تغير مجرى حياته، أو ما يمكن تسميته بانقلاب، أو تحول حقيقى فى حياته^(١٠) وعلى هذا الاساس السابق يرفض ألبرت أن يكون معنى النبي (المتحدث) أو (المنبئ) من الناحية

الاشتقاقية، ويفضل عليهما معنى (المدعو). ويعرف النبي تعريفا شاملا على النحو التالي: "النبي" رجل أحس بأنه مدعو من الله لأداء مهمة صعبة خاصة تكون فيها إرادته خاضعة تماما لإرادة الله التي يتعرف عليها من خلال الوحي أو الالهام المباشر. النبي اذن زعيم روحى ملهم ومكلف تكليفا مباشرا من يهوه لتحذير قومه من الوقوع فى الخطيئة، وبالذعوة الى الاصلاح، وبعث الدين الصحيح، والأخلاق السليمة (١١) .

ونظراً لأن لفظة נביא قد استخدمت فى اللغة لتدل على النبي بالمعنى التقليدى الموروث، ولتدل أيضا على الزبى المجذوب صاحب الشطحات، فقد اعتقد بعض الدارسين أن هناك صلة عضوية، أو أن هناك استمرارية فى المعنى تربط بين فريقين من الأنبياء: الأنبياء الكتبة فى العهد القديم، والأنبياء أصحاب الشطحات المنجذبين (١٢) وإن كان هناك اتجاه إلى اعتبار حالة الانجذاب هذه أكثر ظهورا بالنسبة للأنبياء المجذوبين وأقل ظهوراً فى حالة الأنبياء الكتبة. وقد ساعد على هذا الخلط أن النصوص التى تتناول الأحوال السيكولوجية المواكبة لتجربة النبوة بها من الغموض القدر الذى لا يسمح بالخروج برأى حاسم فى هذا الصدد، خاصة وأن ظاهرة النبوة ظاهرة معقدة لارتباط أصحابها بقوة عليا مهيمنة على سلوكهم، ومحركة لانفعالاتهم ومسيطرة على ردود أفعالهم ولكونهم فى ظل التجربة النبوية فى حالة خضوع تام واستسلام لهذه القوة العليا (١٣) .

وبالإضافة الى هذا فإن ورود أكثر من لفظ للتعبير عن النبي ووظيفته فى العهد القديم قد زاد من تعقيد مهمة النبوة ومن تشابكها كوظيفة مع عدد من الوظائف الدينية الأخرى التى ظهرت فى الحياة الدينية اليهودية خاصة فى الفترة السابقة على ظهور النبوة الكلاسيكية بطابعها المعروف بداية من القرن الثامن قبل الميلاد. ومن المصطلحات التى يستخدمها العهد القديم

لوصف النبي مصطلح (رجل الله) **איש האלהים** وقد ورد في أكثر من خمسة وستين موقعا في العهد القديم. وهى عبارة تصف النبي من حيث مكانته عند الرب، وعلاقته به وسلطته بين قومه، وهناك ألفاظ أو مسميات أخرى تشير الى الطريق أو الوسيلة التى من خلالها يتلقى النبي رسالته، كما أنها قد تشير ايضا إلى وظيفة مستقلة عن وظيفة النبوة. ومن هذه المسميات الرائي **ראי** وهو مشتق من الفعل **ראה** ومعناه (رأى) وقد شاع استخدام هذا المصطلح زمن صموئيل الذى اعتبر أعظم الرائين. ويؤكد سفر صموئيل الأول على المساواة بين الرائي والنبي وأنهما اسمان لوظيفة واحدة، ويطلقان على (رجل الله) وهكذا نقرأ: " هو ذا رجل الله فى هذه المدينة والرجل مكرم وكل ما يقول يصير ... وسابقاً فى اسرائيل هكذا كان يقول الرجل عند ذهابه ليسأل عن الله. هلم نذهب إلى الرائي لأن النبي اليوم كان يدعى سابقاً الرائي فذهبا إلى المدينة التى فيها "رجل الله" (١٤). وهكذا نجد فى نص واحد ثلاث تسميات تطلق على النبي وهى (رجل الله) و(الرائى) و (النبي).

وبالإضافة إلى "الرائى" أطلق على النبي ايضا اسم **חזה** وهو بمعنى (الرائى) أيضاً، ولكنه مشتق من جذر أقل استخداما وهو **חזה**. بمعنى (رأى). وأكثر استخدامات هذا المسمى يرد فى الشعر (١٥). ويفيد أيضاً معنى الرؤية. وهناك أيضا لفظة **חלם** بمعنى الحالم أى الذى يتلقى أحلاما باعتبار الأحلام إحدى وسائل الوحي كما هو الحال مع الرؤى. ويجب عزل هذه الوسيلة عن وظيفة مفسر الأحلام المحترف فهى وظيفة لاعلاقة لها بالنبوة. أما النبي فقد يوحى إليه عن طريق الأحلام والرؤى. ويعطى القدرة على تفسير أحلام غيره كما حدث مثلا مع ابراهيم عليه السلام ومع يوسف عليه السلام فى تفسيره لحلم الملك. وكما أشرنا من قبل

يجب التفرقة بين النبي وبين مفسرى الأحلام والكهنة والعرافين والمتبئين الذين احترفوا أو اعتبروا التنبؤ وتفسير الأحلام مهنة. وأخيراً يجب أن نشير إلى أن النبي قد جمع فى شخصه وظائف الرأى والحالم والمفسر للأحلام والرؤى. فهذه كلها وسائل للاتصال الإلهى بالانبياء. وليست وظائف مستقلة عن بعضها البعض. كما هو الحال فى بعض الديانات القديمة، وخاصة ديانات الشرق الأدنى القديم.

ونخلص من هذا كله إلى أن المعنى المتفق عليه لكلمة "نبي" هو أن النبي شخص مدعو من الله لتوصيل رسالة إلهية إلى قومه. وهذا هو المعنى الذى اعتمده الترجمة السبعينية حين استخدمت الكلمة اليونانية Prophetes للتعبير عن هذا المعنى، والكلمة تعنى حرفياً: شخص يتحدث نيابة عن الإله وهو نفس المعنى المعبر عنه لتحديد العلاقة بين موسى وهارون فى سفر الخروج (١٧) حيث تشير الفقرات إلى أن هارون سيحدث نيابة عن موسى أمام فرعون لكى يطلعه على مضمون ما تلقاه موسى من وحى الهى. فكلاهما هنا (مدعو) موسى مدعو من الله وهارون مدعو أو مكلف من موسى بالتحدث نيابة عنه أمام الفرعون وهذا يحدد معنى النبي فى أنه الشخص المدعو من الله ليتحدث نيابة عنه فعلاقة هارون بموسى حددت هنا مقارنة بالعلاقة بين موسى والله. فكما أن النبي رسول يبلغ كلمات الله، فهكذا هارون قد كلف بتبليغ الرسالة الإلهية التى بلغه بها موسى المتلقى الأصلى لهذه الرسالة. وفى نص الخروج نقرأ ٦٦٦-٦٦٦.

هوا لك آ-ل-ه-ع-م وهيا هوا يهيا- لك لفه واطه تها- لو لالهيم. وهو يكلم الشعب عنك وهو يكون لك فما وانت تكون له إليها .

أما بالنسبة لتعريف النبوة فقد ورد فى "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون التعريف التالى لها: "اعلم أن حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض من الله

عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة" (١٨) أما سبينوزا فيعرف النبوة بأنها "المعرفة اليقينية التى يوحى الله بها الى البشر عن شئ ما" (١٩). والنبى عند سبينوزا هو "مفسر ما يوحى الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرّون على الحصول على معرفة يقينية به ولا يملكون الا ادراكه بالايمان وحده". وفى مكان آخر يعرف سبينوزا الأنبياء بأنهم (مفسرو الله) أى الذين يفسرون أمر الله لمن يوحى اليهم ولمن يعتمدون على سلطة النبى وحدها للتصديق بما يوحى به" (٢٠).

ثانياً : طبيعة النبوة الإسرائيلية:

وفى ضوء المعانى السابقة للنبي تظهر لنا مجموعة من الصفات أو السمات المميزة للنبوة فى بنى إسرائيل. ومن أهم هذه الصفات ما يلى:

١- الصفة التاريخية للنبي والنبوة:

فالنبي إنسان يتم اختياره بصفة شخصية وبدون معرفة أو استعداد من قبل النبي الذى يتم اختياره إذ لا دور له فى وقوع الاختيار الالهى عليه والانبيااء فى بنى إسرائيل معروفون بصفاتهم الشخصية التاريخية وهو أمر لا يتوفر فى الشخصيات التى نسبت إليها صفات متشابهة فى التاريخ القديم قبل أنبياء بنى اسرائيل، فهى إما شخصيات أسطورية، أو انها شخصيات غير معروفة بالاسم، وتتنمى إلى جماعة، أو طبقة دينية تؤدى وظيفة معينة فى إحدى ديانات الشرق الادنى القديم مثل شخصيات الكهان والعرافين والمنتبين. بل ونجد جماعة شبيهة فى ديانة بنى اسرائيل هم الذين أطلق

عليهم اسم جماعات (بنو الأنبياء) בני הנביאים وهم تلاميذ لبعض الأنبياء المعروفين أو مجرد جماعات دينية مستقلة في بعض الأوقات.

اختلفت الأنبياء عن هذه الجماعات الدينية في أنهم عملوا بصفته الشخصية وبالإسم كمتلقين لرسالة إلهية، ومدعوين أو مكلفين بتوصيلها إلى أقوامهم. ويظهر هذا التأكيد على ما سمي بالصفة التاريخية للنبي في بنى إسرائيل في أن معظم الأنبياء قد ورد ذكرهم بالاسم في بداية أسفارهم وبتحديد إلهي بل أن هذا التأكيد على الصفة التاريخية للأنبياء قد تعدى حدود ذكر اسم النبي إلى ذكر وتحديد زمان ومكان النبي ووجهة نشاطه النبوي^(٢١). ومن أمثلة النص على إسم النبي وتحديد مكانه وزمانه ووجهة نشاطه ما يلي:

(أ) في بداية سفر اشعيا نقرأ: "رؤيا اشعيا ابن آموص التي رآها على يهوذا وأورشليم في أيام عزيا ويوثام وأحاز وحزقيا ملوك يهوذا"^(٢٢).

(ب) في بداية سفر هوشع نقرأ: "قول الرب الذي صار الى هوشع بن بتيرى في أيام عزيا ويوثام وأحاز ملوك يهوذا وفي أيام يربعام بن يوش ملك إسرائيل"^(٢٣).

(ج) وفي بداية سفر ارميا نقرأ: "كلام ارميا بن حلقيا من الكهنة الذين في عناثوت في أرض بنيامين الذي كانت كلمة الرب إليه في أيام يوشيا بن أمون ملك يهوذا في السنة الثالثة عشر من ملكه"^(٢٤).

(د) وفي بداية سفر صفنيا نقرأ: "كلمة الرب التي صارت إلى صفنيا بن كوشى بن جدليا... في أيام يوشيا بن أمون ملك يهوذا"^(٢٥).

(هـ) وفي بداية سفر حزقيال: "كان في السنة الثلاثين في الشهر الرابع في الخامس من الشهر وأنا بين المسيبين عند نهر خابور أن السموات انفتحت فرأيت رؤى الله في الخامس من الشهر وهي السنة الخامسة

من سبى يوكابين الملك صار كلام الرب إلى فى أرض الكلدانيين عند نهر خابور. وكانت عليه هناك يد الرب... " (١-١-٣) (٢٦).

فى كل هذه النصوص فى بدايات أسفار الأنبياء نلاحظ هذا التأكيد على الوصف التاريخى المحدد لشخصية النبى ونسبه وعمله، والزمان الذى ظهر فيه محدداً بذكر أسماء الملوك الحاكمين والمكان الذى عاش فيه، وأحياناً مكان نشأته الأولى، وكذلك تحديد الجهة التى شاهدت نشاطه النبوى. والأهم من هذا وذاك هو النص على اسم النبى، وتحديد نسبه للتأكيد على صفته الشخصية ووجوده التاريخى. وقد تكون هناك عوامل أخرى وراء إبراز شخصية النبى بهذه الصورة التاريخية الواضحة، أى بالتركيز على الإنسان والزمان والمكان وهى العناصر المكونة للصورة التاريخية. ولعل من هذه العوامل الأخرى أن أسفار الأنبياء، وإن كانت موضوعاتها دينية، إلا أنها ردود فعل نبوية تجاه الأزمان التاريخية التى مر بها التاريخ الإسرائيلى القديم، ومن هنا فالأنبياء اندمجوا فى أحداث عصرهم، وتدخلوا فى مسار الحركة التاريخية، وحاولوا من خلال سلطتهم الدينية التأثير على ملوك وحكام عصرهم. وقد انعكس هذا إيجابياً أو سلبياً على حياة النبى وعلى تطور دعوته. هذا الانهماك فى العمل التاريخى أعطى للأنبياء صورة حقيقية واقعية فى ذهن وعقل أقوامهم، كما صبغ كتابتهم بصبغة واقعية جعلها أقرب إلى الأعمال التاريخية وإن تميزت عنها بالرؤية الدينية وأخضعها (أى الأعمال التاريخية) للتفسير والتقويم الدينيين. ومن خلال هذا أصبحت الشخصية النبوية شخصية واضحة وواقعية بحكم اندماجها فى العمل السياسى التاريخى لعصرها.

الأمر الثانى الذى ساعد على تبلور الشخصية التاريخية للأنبياء أنهم أتوا فى عصر تم فيه الانسلاخ التام للفكر الدينى الإسرائيلى من الفكر الدينى

الاسطوري، التي كانت أقرب عهدا بزمان الاسطورة فى الشرق الأدنى القديم وأكثر انغماساً فى حياة هذا الشرق وعاداته الدينية وتقاليده. وهذا هو السبب الرئيسى فى كثرة المادة الكنعانية والمصرية القديمة والأكدية فى التراث الدينى الاسرائيلى السابق على عصر النبوة، وهو بلا شك عصر الثورة على التراث الوثنى فى بيئة الشرق الأدنى القديم وتأثيراته على البيئة الاسرائيلية. وقد كان من التأثيرات دخول عناصر أسطورية فى بنية السمة الأسطورية التى غلبت على بعض شخصيات الآباء فى التوراة وعلى التاريخ الإسرائيلى اللاحق فى عصر القضاة. وكان من تأثير السمة الأسطورية أن حدث اختلاف واضح فى عرض التوراة للشخصيات المذكورة فيها - وخاصة الآباء وبين وصف كتب الأنبياء بالذات لشخصيات الأنبياء أولاً، وللأحداث التاريخية المذكورة فى هذه الكتب ثانياً، حيث أصبحت الشخصيات النبوية كما ذكرنا أكثر وضوحاً كشخصيات تاريخية ذات أعمال معروفة ومحددة بالزمان والمكان. كما أن أسلوب الكتابة التاريخية بدأ يتجه إلى الوصف التاريخى الواقعى على الرغم من الميل الواضح إلى اعطاء تعليقات إلهية للأحداث الانسانية. وهذا أمر طبيعى فى دعوة الأنبياء، وفى فهمهم لهذه الأحداث، وربطها بالارادة الالهية فى النهاية.

٢- الشعور أو الإدراك الذاتى بالنبوة

الصفة الثانية التى تميز النبوة الاسرائيلية وتحدد طبيعتها هى تلك الحاسة الذاتية، أو الشعور الذاتى الذى يطغى على النبى فيجعله يدرك أنه مدعو من الله لأداء رسالة^(٢٧). ويقابل هذا الشعور الايجابى شعور آخر بالتردد فى قبول الدعوة الإلهية، والخوف الذى ينتاب النبى ويتغلب على مشاعره إزاء هذه الدعوة. هذه المشاعر الايجابية والسلبية جديدة على بيئة الشرق القديم، ولا نجدها فى الشخصيات الدينية القديمة على اختلاف

وظائفها. ويتضمن هذا كله أسلوب جديد فى الاتصال بين الاله والانسان فى شخص النبى، فى بيئة الشرق الأدنى القديم عرفنا بعض الوظائف الدينية التى ادعى أصحابها القدرة على الاتصال بالآلهة، ومعرفة إرادتها عن طريق التكهن، أو عن طريق السحر والقرايين أو غير ذلك من الوسائل التى طورها الكهنة وغيرهم للاتصال بالآلهة. وقد انقلب الوضع مع أنبياء بنى إسرائيل فأصبح الاتصال الإلهى بالإنسان هو القاعدة والأساس فى تعريف الانسانية بالإرادة الإلهية، وفى الزمان والمكان الذى تختاره هذه الإرادة^(١٨). وقد نتج عن هذا الأسلوب الجديد فى الاتصال أن دعوات الأنبياء ورسالاتهم لم تكن مستمدة من رغباتهم الشخصية، أو تعبيرا عن مصالحهم وأغراضهم الذاتية، إنما هى تعبير عن ارادة إلهية بحثة فى توصيل رسالة إلهية عن طريق أناس تختارهم هذه الإرادة دون أدنى تدخل إنسانى. وهذا الأسلوب الجديد هو الذى ولد مشاعر التردد والخوف والرهبية فى نفوس الأنبياء دونما استثناء هذه المشاعر افتقدناها فى الشخصيات الدينية القديمة لأنها نظرت إلى عملية الاتصال بالالوهية على انها وظيفة دينية بحثة فرضتها ظاهرة التوسط بين الألوهية والانسانية التى ادعتها هذه الشخصيات فى التراث الدينى الوثى القديم. وكوظيفة دينية أصبحت عملية الاتصال هذه خالية من المشاعر والأحاسيس التى تنتاب النبى. وهناك سبب آخر رئيسى فى غياب هذه المشاعر ألا وهو أن الله سبحانه وتعالى هو الذى يتصل بإرادته المحضة بالانسان الممثل فى شخص النبى، فينتاب النبى ما ينتابه من أحاسيس الرهبية والخوف والتردد من جراء هذا الاتصال الإلهى غير الموقوت بزمان، وغير المحدود بمكان. أما فى الحالة الأخرى فالانسان هو الذى يسعى إلى الاتصال بالآله بطرقه المختلفة وإرادة انسانية بحثة. وهذا أمر يتناسب مع طبيعة الديانات الوثنية التى جسدت آلهتها فى شكل أصنام أو أوثنان، أو عناصر

طبيعية محسوسة اعتقد أن الاتصال بها سهل ميسور فى بيوتها التى وضعت فيها، أو فى أماكنها الطبيعية التى توجد بها. وفى هذه الحالة يفتقد الشعور بالخوف والرغبة والتردد. فالإنسان فى شكل كاهن، أو ساحر هو الذى يسعى بنفسه إلى الاتصال بعكس النبى الذى يقع به الاتصال الإلهى جبرا، وعن اختيار إلهى بحت، وإرادة خالصة.

٣- الأعراض السيكولوجية للتجربة النبوية

ولكى تتضح هذه الصورة لابد من ضرب بعض الأمثلة من تجارب الأنبياء الخاصة بطرق الاتصال الإلهى بهم، ومعرفة المشاعر والأحاسيس التى انتابتهم لحظة وقوع هذا الاتصال الإلهى. فهناك فقرات كثيرة فى كتابات الأنبياء تؤكد على الأمر الإلهى بالدعوة فى محاولة أولية لاثبات أن النبى المدعو لا يدعو برغبته أو بإرادته، ولكن ينفذ أمرا إلهيا بالدعوة. ونلاحظ فى الاتصال المباشر لهذا الاتصال المباغت، وقد يكون سلبيا، ثم عودة النبى إلى حالته من الاتزان، وتحول رد الفعل السلبى إلى قبول الدعوة بعد زوال التأثير المفاجئ للاتصال الإلهى، وما نتج عنه من أحاسيس ومشاعر التردد والخوف والرغبة، والتى تختلف حدتها وفقا للطريقة التى تم بها الاتصال الإلهى.

المثال الاول : نأتى به من تجربة موسى عليه السلام وإن كان لا ينتمى إلى عصر النبوة الكلاسيكية إلا أن التجربة الموسوية تعد نموذجا لتجارب الأنبياء اللاحقين، وأساسا دينيا للنبوة التى جعلت هدفها اصلاح ديانة بنى اسرائيل، والعودة بها الى هذا النموذج الموسوى. ويتحقق عنصر المفاجأة فى الاتصال الإلهى بموسى حين "ظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط عليقة" (٢٩). وكان موسى يرعى غنم يثرون كاهن مدين، وساق غنمه إلى جبل حوريب،

وقد طغى حب الاستطلاع على موسى حين شاهد العليقة "تتوقد بالنار" ولكنها، لا تحترق، فذهب ليستطلع الأمر، وهنا يأتيه الصوت الالهي أمرا إياه بعدم الاقتراب قائلا: "أنا إله أبيك إله ابراهيم وإله اسحاق وإله يعقوب" (٣٠). وكان رد فعل موسى في هذه اللحظة أن غطى وجهه لأنه حسب نص الخروج "خاف أن ينظر إلى الله" **ויסתר משה פניו כי ירא מהבים אל האלהים** (٣١) وبعد المرور بتجربة الاحساس بالخوف والرغبة ينتاب موسى شعور آخر بالتردد في قبول الأمر الالهي: "هلم فأرسلك إلى فرعون وتخرج شعبي بني اسرائيل من مصر" (٣٢) ويظهر هذا التردد في اجابة موسى "من أنا حتى أذهب إلى فرعون، وحتى أخرج بني اسرائيل من مصر" (٣٣). كل هذا يدل على تأثير المفاجأة وعدم الاحساس بالاستعداد الشخصي لأداء المهمة، ويخفف هذا الشعور بالرهبة والتردد حين يطمئن موسى بالقول الإلهي: "أني أكون معك وهذه تكون معك وهذه تكون لك العلامة أني أرسلتك....." (٣٤). ثم يعود التردد من جديد إلى موسى وتتجدد مخاوفه حين يقول: "ولكن ها هم لا يصدقوني ولا يسمعون لقولي. بل يقولون لم يظهر لك الرب" (٣٥). وتتم طمأنة موسى من خلال بعض المعجزات الالهية. ويصاب موسى بالتردد الناجم هذه المرة عن احساس شخصي بعدم الاستعداد بل والشعور بأنه ليس الشخص المناسب لمثل هذا العمل، فهو لا يملك القدرة على التعبير أو كما يقول نص الخروج: "لست أنا صاحب كلام منذ أمس ولا أول من أمس ولا حين كلمت عبدك بل أنا ثقيل الفم واللسان" (٣٦).

ويأتي الرد الالهي مطمئنا: "اذهب وأنا أكون معك وأعلمك ما تتكلم به" (٣٧). ولكن موسى لا يطمئن فمشاعر الخوف لا تزال مسيطرة عليه، ويصل الحوار إلى ذروته حين يعلن موسى الرفض التام لقبول الدعوة قائلا:

"استمع ايها السيد "يقصد الرب" أرسل بيد من ترسل" (٣٨). ولا يقبل موسى الدعوة إلا بعد أن يقع به غضب الرب: فحمى غضب الرب على موسى وقال أليس هارون اللاوى أخاك أنا أعلم أنه هو يتكلم... فتكلمه وتضع الكلمات في فمه وأنا أكون مع فكك ومع فمه وأعلمكما ماذا تصنعان. وهو يكلم الشعب عنك، وهو يكون لك فما وأنت تكون إليها، وتأخذ في يدك هذه العصا التي تصنع بها الآيات" (٣٩). ولم تكن هذه آخر مراحل التردد بل ستعود شكوك موسى ومخاوفه إلى الظهور مرات بعد ذلك ومرات (٤٠).

المثال الثالث: نأخذ من تجربة النبي ارميا الذي تتكرر عنده بعض ملامح التجربة الموسوية ففي الاصحاح الأول يفاجأ ارميا بكلمة الرب الذي يخبره - وبدون سابق انذار - أنه قد اختير نبيا ومنذ متى؟ يجيب الاصحاح: " قبلما صورتك في البطن عرفتك وقبلما خرجت من الرحم قدستك. جعلتك نبيا للشعوب" (٤١). وهذا يعني أن الاختيار الالهي لارميا كنبى أمر مقدر قدرة من الله سبحانه وتعالى من قبل أن يولد ارميا وماذا يفعل ارميا أمام الاختيار الالهي الذي لا مرد له؟ يحس ارميا بضالته، وبأنه لا يستحق هذا الاختيار ولا يستحق الأمر الذي أختير له، ويأتى رد فعل ارميا تلقائيا ومعبرا في نفس الوقت عن شعور بالرهبة من جراء وقوع الاختيار الالهي عليه، ومن إحساسه بعظمة المهمة التي كلف بها. وربما يكون للمفاجأة أيضاً دور في تنمية هذا الشعور بالخوف والرهبة، فكان الرد التلقائى: فقلت أه ياسيد الرب أنى لأعرف أن أتكلم لأنى ولد" (٤٢) وأمر ادها ادونييه لاه لا- يدعت يدبر كي- نعر انكي.

ويذكر هذا الرد بتجربة موسى السابقة الذكر ورد موسى الذي اقتبسناه من قبل وهو: " لست أنا صاحب كلام منذ أمس ولا أول من أمس، ولا من حين كلمت عبدك بل أنا ثقيل الفم واللسان" (٤٣).

ويأتى الرد الإلهي المطمئن لإرميا متشابهاً مع الرد الإلهي المطمئن لموسى ففي أرميا نقرأ: "فقال الرب لى لا تقل أنى ولد لأنك إلى كل من أرسلك إليه تذهب وتتكلم بكل ما أمرك به. لا تخف من وجوههم لأنى أنا معك لأنقذك يقول الرب. ومد الرب يده ولمس فمى وقال الرب لى ها قد جعلت كلامى فى فمك...." (٤٤). ومرة أخرى نكرر أو نذكر بقول الرب لموسى: "اذهب وأنا أكون فمك وأعلمك ما تتكلم به" (٤٥). وهكذا اشترك موسى وارميا فى هذه الجزئية من تجربة الاتصال الإلهي بهما، وكان الرد واحداً فى الحالتين إلى درجة التشابه اللغوى أو النصى سواء فيما يتعلق بكلمات موسى وأرميا أو فى عبارات الرد الإلهي، وقد بدت مشكلة موسى مع الوحي أكبر وأكثر تعقيداً من مشكلة ارميا، وكان الحل الإلهي لها إرسال هارون عليه السلام مع أخيه موسى حتى يقوم هارون بالحديث نيابة عن موسى الذى يتحدث إلى هارون نيابة عن الرب: "..... فتكلمه وتضع الكلمات فى فمه وأنا أكون مع فمك ومع فمه.... وهو يكون لك فما...." وقد فسر علماء التوراة هذه الفقرات وشرحوها على أنها تعنى عدم قدرة موسى على الكلام، أو تلغمه، وثقل لسانه. ومن هنا كان إرسال هارون للتحدث معه نيابة عنه (٤٦). وربما يجد هذا المعنى صدى فى كلمات القرآن الكريم: "واحلل عقدة من لساني. يفقهوا قولى" (٤٧) وقد اختلف المفسرون المسلمون فى تفسير هاتين الآيتين، فمنهم من اعتقد أنها عقدة خلقية فى اللسان، ومنهم من شرحها فى هذا المعنى (٤٨).

ومما لا شك فيه أن عبارة ارميا: " لا أعرف أن أتكلم لأنى ولد" تشير إلى مشاعر الخوف والرهبة والتردد فى قبول الدعوة. وكلها نتجت عن المفاجأة فى عملية تلقي الوحي الإلهي، والتي نستشعرها فى العبارة الافتتاحية: " فكانت كلمة الرب إلى قائلنا" (٤:١)، واختلافها الدلالى الواضح

عن العبارة التي تكررت من ارميا بعد ذلك في كل مرة يحدث فيها اتصال الهى به وهى عبارة " ثم صارت كلمة الرب إلى قائلًا" (١:١١، ١:٢، ١٣، ١١:١، ١٤:١، ١٦:١، ١٨:١، ٢١:٢٥، ١:٣٠، ١:٣٢، ١:١، ١:١، ١:٦، ٢٦، ٣٣، ١، وغيرها) هذا بالإضافة الى العبارة التقليدية التي تشير الى تكرر وقوع الوحي وهى عبارة: "هكذا قال الرب" أو عبارة " وقال الرب" وأمثلتها متعددة فى سفر إرميا. وكلمة "فكانت كلمة الرب الى قائلًا" تعبر عن عنصر المفاجأة فى أول اتصال إلهى بارميا بينما يختفى هذا العنصر فى التعبيرين التقليديين (هكذا قال الرب) **כה-אמר** **יהוה** (وقال الرب) **ויאמר יהוה** حيث تشير هكذا و واو القلب إلى تكرر الحدث وتواليه. والدليل على رأينا هذا أن التعبير "فكانت كلمة الرب" لم يرد إلا مرة واحدة فى سفر ارميا، والدليل الثانى أنه وقع فى افتتاحية السفر وعند أول اتصال الهى. صحيح أن هذه العبارة وردت مرة أخرى فى نفس الإصحاح الأول ٢ ولكنها فى هذه المرة لم تكن على لسان إرميا نفسه، إنما جاءت فى مدخل السفر الذى يحدد وظيفة إرميا ومكان ظهوره والملوك فى يهوذا فى أيامه. وهى فقرة لا نعتقد أنها من قول ارميا، ولكنها من أقوال محررى السفر (٤٩).

وهناك أمثلة كثيرة على وقوع مثل هذه الأمور التى وقعت لموسى وارميا مع أنبياء آخرين فى العهد القديم ونكتفى هنا بذكر بعضها فى شكل موجز دون الدخول فى تفاصيل التجربة النبوية مع الوحي الالهى.

ففى سفر حزقيال يأتى الوحي الالهى أيضا فى صورة مفاجئة، وعلى غير موعده كما يفهم من العبارات الافتتاحية للسفر: "كان فى سنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور أن السموات انفتحت فرأيت رؤى الله" (١:١) وكذلك: "فى الخامس من الشهر

وهى السنة الخامسة من سبى يوياكين الملك صار كلام الرب إلى حزقيال.... وكانت عليه هناك يد الرب. فنظرت واذا بريح عاصفة جاءت من الشمال...." (١:٢-٤) وايضا: "هذا منظر شبه مجد الرب. ولما رأيته خررت على وجهي وسمعت صوت متكلم.... فدخل في روح لما تكلم معي" (١:٢٨، ٢:٣). هذه الفقرات وغيرها في السفر تعطى وصفا لتجربة حزقيال النبوية ولا تخفى فيها مشاعر حزقيال من رهبة وخوف بعد رؤية ما سماه بشبه (مجد الرب).

وفي سفر يونان يحدث رد فعل سلبي من يونان تجاه الدعوة الالهية المفاجئة، وتتمثل هذه السلبية في هروب يونان تعبيرا عن خوفه ورهيبته من الرب. وهكذا نقرأ: "وصار قول الرب الى يونان... قم اذهب إلى نينوى المدينة العظيمة وناد عليها لأنه قد صعد شرهم أمامي. فقام يونان ليهرب إلى ترشيش من وجه الرب. إلى يافا ووجد سفينة ذاهبة إلى ترشيش فدفع أجرتها ونزل فيها ليذهب معهم إلى ترشيش من وجه الرب. فأرسل الرب ريحا شديدة إلى البحر...." (يونان ١:١-٤). ويعترف يونان اعترافا مباشرا بما اعتراه من هذه المشاعر في قوله: "أنا خائف من الرب اله السماء" (١:٩).

ويصادف في سفر عاموس عبارة تؤكد على الاختيار الالهى المفاجئ لعاموس الذى يقر بأنه لم يكن نبيا ولا ابن نبى وأنه فوجئ بالاختيار الالهى له: "لست أنا نبيا ولا ابن نبى بل راع وجانى جميع فأخذنى الرب من وراء الضأن وقال لى الرب اذهب بل تنبأ لشعبى إسرائيل"^(٥٠). وفى مكان آخر يعبر عاموس عن الرهبة التى طغت عليه قائلا: "الاسد قد زمجر فمن لا يخاف السيد قد تكلم فمن لا يتنبأ"^(٥١). وهذه العبارة الاخيرة تبين الدافع القهرى الذى يمك بتلابيب النبى، ويجبره على أن يدعو، ويتنبأ ويبلغ. قد يوجد لدى ارميا شعور مماثل يدفعه دفعا إلى التبليغ والدعوة حيث نقرأ:

فقلت لا أذكره ولا أنطق بعد بأسمه فكان في قلبي كنار محرقة، محصورة في عظامي فمللت من الامساک ولم استطع^(٥٢) فالوحي الالهي يصوره النبيان على أنه قوة لا تقهر بواكبها شعور باليقين لا يمكن التشكيك فيه، مما يؤكد على نمو علاقة وطيدة عميقة بين الله والنبي انعكست في معرفة النبي لله من خلال التجربة الذاتية المباشرة التي تلعب هي الاخرى دورا رئيسيا في دفع النبي إلى الإفصاح عما اعتقد في أنه كلام الرب^(٥٣).

٤- صفة المعاناة الشخصية للنبي:

المعاناة صفة أساسية لازمت أنبياء بنى إسرائيل في حياتهم النبوية وما نتج عنها من أنشطة مختلفة^(٥٤). وهناك أسباب متعددة لهذه المعاناة منها ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبي والله. ومنها ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبي وجماعته من بنى إسرائيل، وموقف هذه الجماعة من دعوته ومن الرسالة التي أتى بها، ومنها أيضا ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين النبوة من ناحية وبقية المؤسسات الدينية والسياسية في حياة بنى إسرائيل خاصة وموقف النبوة من الملك والكهنوت، وما نتج عن ذلك من توتر كان له أثره الواضح في زيادة درجة المعاناة وحدة الشقاء الذي ألم بالنبي وأحاط به.

(أ) المعاناة في العلاقة بين النبي وربه:

وبعد المناقشة الخاصة بوصف التجربة نبين وجوه المعاناة التي يصادفها النبي في نشاطه النبوي ومن خلال تجربته النبوية. ولعل أهم مصدر للمعاناة الشخصية يتضح في طبيعة العلاقة الرابطة بين الله والنبي، فهي ليست علاقة عادية بين طرفين تتيسر سبل الاتصال بينهما. انها علاقة خاصة ليس للنبي فيها إرادة حرة مستقلة كما يحدث في العلاقة العادية، فالنبي إنسان في حالة انتظار مستمر للاتصال الالهي به، وهو يجهل تماما

زمان ومكان هذا الاتصال المرتقب، ولا يعلم متى وأين سيحدث هذا الاتصال، وأى شكل الإتصال الإلهى بالنبى ومع الجهل التام بكل هذه الأمور المرتبطة هناك حالة توقع للاتصال الإلهى وترقب له ترفع من درجة المعاناة الذاتية للنبى إذ أن حالة التوقع هذه تشير إلى الرغبة الكامنة المسيطرة على وجدان النبى فى تمام الاتصال الإلهى به. وكلما تأخر هذا الاتصال فى الحدوث كلما ازدادت مشاعر اليأس والقلق والأمل والرجاء الناجم عن طبيعة الاتصال الإلهى، وكونه اتصالا غير منتظم تحدده الإرادة الإلهية فى الوقت الذى تراه، وفى المكان الذى ترغبه. وهناك جانب آخر هام كمصدر للمعاناة النبوية فى علاقة الله بالنبى وهو يختص بتلك الحالة النفسية التى تنتاب النبى عندما يقع الاتصال الإلهى به. صحيح أن المعاناة الناجمة عن الرغبة فى الاتصال - وما يتبع ذلك من توقع وانتظار - قد انتهت لكن لتبدأ مرحلة جديدة من المعاناة أشد من سابقتها. وفى الصفحات السابقة أعطينا أمثلة متعددة على أحاسيس الرهبة والخوف الذين يصيبان النبى ساعة الاتصال الإلهى به. وبسبب عظمة الموقف وجلال المناسبة، وما يحيط بها من ظروف وملابسات وما ينجم للنبى ووفقا لوسيلة الاتصال المستخدمة. ثم هناك أيضا ما يتسبب فيه الاتصال الإلهى من تغير وجدانى وعقلى وجسمانى للنبى تجعله فى حالة معاناة واجتهاد لاستيعاب الموقف. وإدراك الوحى وهو فى هذه الحالة من التغيير.

ونضرب فيما يلى بعض الأمثلة على هذا النوع من المعاناة. ففي تجربة إرميا نجد تعبيراً واضحاً عما يعانیه النبى وهو ينتظر الاتصال الإلهى به خاصة إذا كان هذا الإنتظار فى ظل ضغوط تمارس ضد النبى من جانب قومه وأعداء دعوته. فها هو إرميا يعكس لنا هذه الحالة بقوله: "ها هم يقولون لى أين هى كلمة الرب. لتأت أما أنا فلم أعتزل عن أن أكون راعياً

وراءك ولا اشتهيت يوم البلية. أنت عرفت ما خرج من شفتي كان مقابل وجهك لا تكن لى رعبا. أنت ملجأى فى يوم الشر ليخز طاردى ولا أخز أنا. ليرتعبوا هم ولا أرتعب أنا. اجلب عليهم الشر واسحقهم سحقا مضاعفا" (٥٦).

وفى حوار داخلى مع الرب يعبر إرميا عن معاناته الذاتية بقوله: "قد اقتعنتى يارب وألححت على فغلبت" (٥٧). ولكن ما تأثير هذا الاقتناع الداخلى فى علاقة النبى بالقوم المتلقين للرسالة؟ يوضح ارميا هذا التشابك فى العلاقات والتداخل فيما بينها ومعاناته هو كوسيط أو رسول بين الله والقوم فى الفقرة التالية: "صرت للضحك كل النهار. كل واحد استهزاء بى لأبى كلما تكلمت صرخت. ناديت ظلم واغتصاب، لأن كلمة الرب صارت لى للعار والسخرة كل النهار. فقلت لا أذكره ولا أنطق بعد باسمه. فكان فى قلبى كنار محرقة محصورة فى عظامى فمللت من الامساك ولم استطع" (٥٨). فالسخرية من دعوة النبى، والاستهزاء به، وتحقيره كاد أن يؤدى إلى قطع العلاقة الخاصة بين النبى والله فكلمة الرب هى سبب بلائه على حد تعبير ارميا الذى فكر فى أن يمتنع عن ذكر الرب، ولا ينطق باسمه ثانية، لولا أن الرسالة والدعوة والعلاقة الخاصة تملكنت من قلبه كالنار المحرقة تدفعه دفعا إلى التبليغ .

وفى مراثى إرميا صورة مباشرة لكثير من المشاعر التى تنتاب النبى من خوف ومذلة وقلق ويأس. ففى الاصحاح الثالث من المراثى يعترف اعترافا مباشرا بكل هذه المشاعر والخواطر المدمرة التى ألمت به: "أنا هو الرجل الذى رأى مذلة بقضيب سخطه. قادنى وسيرنى فى الظلام ولا نور.... أبلى لحمى وجلدى. كسر عظامى. بنى على وأحاطنى بعلقم ومشقة. أسكننى فى ظلمات كموتى القدم. سيح على فلا استطيع الخروج. ثقل سلسلتى. أيضا حين أصرخ وأستغيث يصد صلاتى. سيح طرقى بحجارة

منحوتة. قلب سبلى. هو لى دب كامن أسد فى مخابى. ميل طرقى ومزقنى جعلنى خرابا... صرت ضحكة لكل شعبى وأغنية لهم اليوم كله أشبعنى مرائر... وقد أبعدت عن السلام نفسى، نسيت الخير. وقلت بادت تقنى ورجائى من الرب. ذكر مذلتى وتيهائى... أردد هذا فى قلبى... من أجل ذلك أرجوه" (٥٩).

ولعل هذه هى ذروة الأزمة فى العلاقة بين النبى والله، حيث جاءت معاناة النبى فى أقصى صورها حين يظن أن العناية الالهية قد تخلت عنه، وأن الهجر الالهى قد وقع به فتفقد نفس النبى السلام، وتتسى الخير حين لا يستجاب للنبى صراخ ولا تلبى له استغاثة، حين تصد صلاته، وتنتهى ثقته فى الهه، وينتهى رجاؤه فى الرب. وهو ينتظر فى مشقة ومعاناة: "عبنى تسكب ولا تكف بل انقطاع حين يشرف وينظر الرب من السماء" (٦٠).

وفى حزقيال ينتج عن الاتصال الالهى بحزقيال لون من الوان المعاناة الروحية الناجمة عن التغيير الطارئ على شخص النبى بسبب الروح التى دخلت فى النبى وجعلت تحركه وتوجهه: " هذا منظر شبه مجد الرب لما رأيته خررت على وجهى وسمعت صوت متكلم فقال لى يا ابن آدم قم على قدميك فأتكلم معك. فدخل فى روح لما تكلم معى وأقامنى على قدمى فسمعت المتكلم معى... كل الكلام الذى أكلمك به أوعه فى قلبك واسمعه بأذنيك... ثم حملنى روح فسمعت خلفى صوت رعد عظيم مبارك مجد الرب من مكانه... فحملنى الروح وأخذنى فذهبت مرا فى حرارة روحى ويد الرب كانت شديدة على... " (٦١). وكذلك نقرأ: "...ومد شبه يد وأخذنى بناصية رأسى ورفعنى روح بين الأرض والسماء وأتى بى فى رؤى الله... وإذا مجد إله إسرائيل هناك مثل الرؤيا التى رأيته فى البقعة" (٦٢).

وفى حقوق تعبير آخر قوى عن معاناة النبي الذى ينتظر فى الم
 ومشقة الاستجابة الإلهية لمناداته: "حتى متى يارب أدعو وأنت لا تسمع
 أصرخ اليك من الظلم وأنت لا تخلص. لم ترنى أثما وتبصر جورا وقدامى
 اغتصاب وظلم" (٦٣) ويعبر حقوق عن حالة الانتظار للوحى الإلهى قائلا:
 "على مرصدى أقف وعلى الحصن انتصب وأراقب لأرى ماذا يقول لى
 وماذا أجيب عن شكواى" (٦٤). ويصاب النبي بالجزع حين سماع خبر الرب:
 "يارب قد سمعت خبرك فجزعت. الله جاء من تيمان والقدوس من جبل
 فاران. سلاه جلاله غطى السموات والأرض امتلأت من تسيبته... نظر
 فرجف الأمم ودكت الجبال الدهرية وخسفت أكام القد" (٦٥). وأيضا يقول
 حقوق: "سمعت فارتعدت احشائى. من الصوت رجفت شفتائى. دخل النخر
 فى عظامى وارتعدت فى مكانى" (٦٦).

(ب) المعاناة فى علاقة النبي بقومه:

الوجه الثانى من وجوه المعاناة التى تلم بالنبي فى دعوته يأتى من
 جانب قومه المتلقين لدعوته. ومعروف من البداية أن رفض الدعوة النبوية
 هو أول رد فعل مباشر من القوم تجاه النبي المرسل اليهم. وهذا الرفض
 يعتبر فى حد ذاته بداية للمعاناة الحقيقية بين النبي وقومه. وكلما اشتد رفض
 القوم للدعوة، وارتفعت درجة الجدل دون الوصول إلى اقتناع بمضمون هذه
 الدعوة كلما ارتفعت درجة معاناة النبي. وهى معاناة روحية فى المقام الأول.
 وعادة ما يتعرض النبي لألوان من الاضطهاد والتعذيب المعنوى والجسدى
 فنصل المعاناة إلى أقصى درجاتها حين تتداخل المعاناة الروحية بالمعاناة
 الجسدية التى تنتهى أحيانا بالموت.

ولعل من أهم الامور التى جعلت علاقة النبى بقومه علاقة متوترة انحراف أو خروج القوم على العبادة السليمة، والنكث بالعهد المقطوع بينهم وبين ربهم وعدم المحافظة على الشرائع والوصايا، والاندماج فى العبادة الاجنبية. ويعبر سفر اشعيا عن هذا الوضع فى الرؤيا التى رآها اشعيا على يهوذا وأورشليم والتى سجلت فى بداية السفر حيث نقرأ: "اسمعى أيتها السموات وأصغى أيتها الأرض لأن الرب يتكلم. ربيت بنين ونشأتهن. أما هم فعصوا على. الثور يعرف قانية والحمار معلف صاحبه، أما إسرائيل فلا يعرف شعبى لا يفهم ويل للأمة الخاطئة الشعب الثقيل الإثم نسل فاعلى الشر أولاد مفسدين. تركوا الرب استهانوا بقدوس إسرائيل" (٦٧) وتتضح الصورة أكثر على لسان ارميا: "وأقيم دعواى على كل شرهم لأنهم تركونى، وبخروا لآلهة أخرى، وسجدوا لأعمال أيديهم.... الكهنة لم يقولوا أين الرب، وأهل الشريعة لم يعرفونى، الرعاة عصوا على، والأنبياء تتبأوا ببعل، وذهبوا وراء ما لا ينفع" (٦٨). وفى موضع آخر نقرأ: "أسترقون وتقتلون وترزون وتحلفون كذبا، وتبخرون للبعل، وتسيروا وراء آلهة أخرى لم تعرفوها ثم تأتون وتقفون أمامى فى هذا البيت الذى دعى باسمى عليه... هل صار هذا البيت الذى دعى باسمى عليه مغارة لصوص فى أعينكم" (٦٩).

وتقابل جهود النبى لاصلاح هذه الأوضاع الدينية والأخلاقية للقوم بالرفض والاضطهاد والتمسك بكل ما ينهى عنه. ويعبر ارميا عن تعاسته ومعاناته بسبب هذا العناد والصلف والجفوة التى يقابل بها قومه جهوده فى الاصلاح بقوله: "والرب عرفنى فعرفت حينئذ أرىتنى أفعالهم. وأنا كخروف دجن يساق إلى الذبح ولم أعلم أنهم فكروا على أفكار قائلين لنهلك الشجرة بثمرها ونقطعه من أرض الأحياء فلا يذكر بعد اسمه" (٧٠) وأمام هذه التهديدات بحياته لا يجد ارميا ملاذا سوى فى طلب الإنتقام الالهى: "فيارب

الجنود والقاضى العدل فاحص الكلى والقلب دعنى أرى انتقامك منهم لأنى لك كشفت دعواتى. لذلك هكذا قال الرب عن أهل عناثوث الذين يطلبون نفسك قائلين لا نتنبأ باسم الرب فلا تموت بيدنا.... ها أنذا أعاقبهم..." (٧١).

ويؤدى استمرار اضطهاد النبى بواسطة قومه إلى حدوث حوار مستمر بين النبى وربه ترتفع طبيعته الجدلية حين لا تلقى استغاثة النبى استجابة سريعة مباشرة من الرب. وهنا يكتب النبى بنارين معانار الاضطهاد من قومه ونار انتظار الرد الالهى على هذا الاضطهاد بوقوع الانتقام الالهى بمضطهدى النبى. وإذا ما تأخر الانتقام الالهى ثارت تساؤلات النبى معبرة عن قلقه وحيرته ووحدة معاناته. وقد تنحو هذه التساؤلات منحى فلسفيا يجعل من مشكلة المعاناة النبوية قضية فلسفية معبرة عن صراع الخير والشر فى الحياة الانسانية، والانتصار الظاهر للشر على الخير، وموقف الألوهية من هذا كله. وقد عكست لنا تجربة إرميا النبوية هذه الانفعالات والخواطر الفلسفية فى لغة مباشرة: "أنت يارب عرفت. اعرف احتمالى العار لأجلك" (٧٢). ويعبر إرميا عن غربته بين قومه واغترابه عنهم بسبب الدعوة التى كلف بها قائلنا: "لم أجلس فى محفل المازحين متبهجا من أجل يدك جلست وحدى لأنك قد ملأتنى غضبا. لماذا كان وجعى دائما وجرحى عديم الشفاء يابى أن يشقى. أتكون لى مثل كاذب مثل مياه غير دائمة" (٧٣). ويكاد ينتهى الأمر بتمام تجربة الاغتراب لدى إرميا حين يثير إرميا مسألة الهجر المتبادل أو ربما إمكانية حدوث ذلك. فهو قد ظن سابقا فى وقوع الهجر الإلهى له، وها هو هنا يشير إلى إمكانية بعده هو عن الرب واغترابه عنه: "أبر أنت يارب من أن أخاصمك لكن أكلمك من جهة أحكامك" (٧٤).

والسؤال الفلسفى المطروح هنا يتعلق بقضية الخير والشر من خلال تساؤلين هاميين: الأول لماذا ينتصر الشر على الخير؟ والثانى: لماذا يتأخر الرد الإلهى؟ وهل هناك موقف سلبي من الألوهية تجاه صراع الخير والشر وتعبير كلمات إرميا عن التساؤل الأول على النحو التالى: "لكن أكلمك من جهة أحكامك. لماذا تتجح طريق الأشرار. إطمأن كل الغادرين غدرأ. غرستهم فأصلوا نموا وأثمروا ثمرا... هل يجازى عن خير بشر" (٧٥).

ولسنا هنا فى مجال المناقشة الفلسفية لقضية الخير والشر ولكن ما يهمنى هنا هو صلة هذا بموضوع المعاناة التى يلقاها النبى من قومه، فهو يمثل الخير، وهم يمثلون الشر. وهم المنتصرون، وهو المقهور المغلوب على أمره وهذا الوضع هو الذى يثير كل التساؤلات عند إرميا وغيره من الأنبياء. وهذه التساؤلات على المستوى الفردى لقيت معالجة أخرى بواسطة الانبياء على أنها قضية دينية عامة. وهى تمثل اسهاما بارزا من انبياء العهد القديم وحكمائه فى قضية فلسفية عامة هى قضية "شقاء البار" بلغة العهد القديم، أو قضية انتصار الشر على الخير فى الحياة الانسانية. والتى ظهرت لها معالجات مختلفة فى أدب الشرق الأدنى القديم على بلاد النهرين ومصر القديمة وفى الأدب الأوجاريتى. ولكن يتفوق العهد القديم على هذه الآداب فى أنه أعطى النموذج الخالد لقضية الصراع بين الخير والشر ممثلا فى أيوب العهد القديم الذى تجسدت فى شخصه كل عناصر هذه المسألة الفلسفية. ونظرا لأن أيوب لا يعد من بين أنبياء العهد القديم فمناقشة قضيته هنا لن تكون فى مكانها المناسب (٧٦). وربما نكون غير مغالين إذا قلنا إن قضية الخير والشر، والتى نوقشت على مستوى فلسفى واسع فى آداب غير الأدب العبرى القديم، إنما بدأ النظر فيها على مستوى العهد القديم انطلاقا من ورودها على المستوى الشخصى عند الانبياء فى صراعهم من أقوامهم.

وتمثيل الأنبياء لعنصر الخير وتمثيل الأقوام لعنصر الشر. يتضح هذا مباشرة في كلمات ارميا: "أصغ لى يارب واسمع صوت أخصامى. هل يجازى عن خير بشر، لأنهم حفروا حفرة لنفسى. أذكر وقوفى أمامك لا تكلم عنهم بالخير لأرد غضبك عنهم" (٧٧). ومرة أخرى نقتبس عبارة ارميا: "لماذا تتجح طريق الاشرار" فالقضية هنا معروضة بكل أطرافها وعناصرها. إرميا يمثل الخير، واخصامه يمثلون الشر، والرب هو الطرف الثالث فى القضية، وعليه يقوم الحكم النهائى فيها انطلاقا من صفة اساسية فيه وهى صفة العدالة الالهية.

٥- علاقة النبوة بالمؤسسات الدينية والسياسية :

هناك مؤسسات إسرائيلية قديمة اتخذت موقفا معاديا للنبوة والأنبياء لأسباب تعود إلى طبيعة النبوة وأهدافها الإصلاحية، وتعارض هذه الأهداف مع أهداف تلك المؤسسات. وقد أدى هذا العداء إلى وضع عقبات كبيرة فى وجه الدعوة النبوية، وممارسة كل ألوان الضغوط وأشكال الاضطهاد لإثناء الأنبياء ومنعهم من القيام بمهام أنشطتهم النبوية. وقد أدى هذا كله فى النهاية إلى زيادة الشعور بالاحباط لدى الأنبياء، كما رفع من معاناتهم، وزاد من الأهمم خاصة وأن هذه المؤسسات كانت تمثل مراكز القوى فى الحياة الدينية والسياسية لبنى إسرائيل. ومن هنا فقد كان اضطهادها للأنبياء أكثر وضوحا وأعظم قوة. وتتحصر هذه المؤسسات فى الطبقات الدينية الموجودة فى حياة بنى إسرائيل، والمثلة فى طبقة الكهنوت، و(بنو الأنبياء). و (الأنبياء المحترفون). أو (الأنبياء الكذبة) وكذلك (العرافون)، و(المتنبئون) ، و(المنجمون)، وغيرها من الفئات التى زخرت بها الحياة الدينية الإسرائيلية. أما المؤسسات السياسية فقد تمثلت فى الملوك ومستشاريهم الذين وقفوا ضد تدخل الأنبياء فى شئون الحكم والسياسة.

(أ) الموقف من المؤسسة الكهنوتية :

تعتبر النبوة ظاهرة دينية حديثة في التاريخ الدينى الاسرائيلى اذا ما قورنت من حيث النشأة التاريخية بمؤسسات دينية هامة مثل المؤسسة الكهنوتية، ومثل جماعات الأنبياء الكذبة، و(بنو الأنبياء) وفئات العرافين والمنجمين والمتنبئين إلى غير ذلك. وقد اكتسبت هذه الفئات بفضل غياب النبوة سلطات دينية ضخمة حققت لها مكاسب اقتصادية واجتماعية لا تبارى، بل ربما تعدت مكاسب المؤسسة الحاكمة الدينية من ملوك ورجال بلاط ومستشارين إلى غير ذلك. وقد وقفت هذه المؤسسات الدينية موقفا عدائيا من النبوة والأنبياء، وذلك لأن أهداف ومصالح هذه المؤسسات الدينية تعارضت بشدة مع حركة الإصلاح التى تزعمها الأنبياء. وهى الحركة التى استهدفت هذه المؤسسات فى محاولة نبوية لإصلاح الأوضاع الدينية والاجتماعية والاقتصادية لجماعة بنى اسرائيل. ونعرض فى الصفحات القليلة التالية موقف كل مؤسسة من هذه المؤسسات على حدة من الحركة النبوية الإصلاحية.

وللمؤسسة الكهنوتية وظيفتها المحددة المعروفة فى الدين اليهودى وهى القيام بالوظائف المرتبطة بالمعبد، والقيام بأداء الطقوس المختلفة، وهى مرتبطة فى نشأتها بتطور المجتمع الإسرائيلى القديم، وتحويله من مجتمع بسيط إلى مجتمع معقد اجتماعيا ودينيا ولهذا السبب لم تشهد مرحلة "الأباء" من التاريخ القديم ظهور مثل هذه الوظيفة حيث كان "الأباء" أنفسهم يقومون بأداء الطقوس المختلفة ومهام العبادة العامة بدون تكوين طبقة أو فئة خاصة تعد مسئولة عن هذه الأعمال^(٧٨). هذا بالإضافة الى أن المعبد لم يكن بعد قد أخذ شكله المتطور الذى عرفناه فيما بعد، فالجماعة العبرية كانت جماعة من البدو الرحل ينتقلون من مكان إلى آخر، وكانت عقائدهم وطقوسهم وأماكن

عبادتهم تتصف بما انتصفت به الحياة العبرية من البساطة. ويعطى سفر القضاة ١٧:٥-١٢ أقدم نص يذكر فيه تعيين كاهن، ويلاحظ على هذا النص الجمع بين وظيفة الأب ووظيفة الكاهن، مما يشير إلى أن الكاهن قد ورث تلك الصفة الدينية التي كانت لرأس الأسرة في عصر "الأباء" حيث يقول النص: "كن لى أبا وكاهنا" القضاة ١٧:١٠. وبالتدريج بدأ الكاهن يكتسب بعض الصفات المميزة له ولعمله، ومن أهمها صفة الطهارة، والبعد عن كل ما هو دنس، وأصبح يخضع لبعض قواعد ونظم تتراوح بين التحريمات والقواعد المنظمة للطهارة. وقد ارتبطت المؤسسة الكهنوتية بقبيلة لاوى التي أصبحت مسؤولة عن كل ما يرتبط بالعبادة والطقوس. وتضمنت التوراة سفرا خاصا باللاويين يعالج نظامهم والقواعد والقوانين المنظمة لحياتهم، ويحدد الواجبات الدينية الملقاة على عاتقهم. ووصلت هذه المؤسسة الكهنوتية إلى أقصى درجة من النظام والقوة فى الهيكل الأورشليمى الذى فاق كل أماكن العبادة الأخرى، وتركزت فيه المؤسسة الكهنوتية التى عملت على تركيز العبادة فى أورشليم ومعبيها.

وعلى الرغم من وجود بعض الصلات القوية بين النبوة والكهنوت فى ديانة بنى اسرائيل إلا أن هاتين المؤسستين الدينيتين دخلتا معا فى صراع كبير كانت الغلبة فيه عادة للكهنوت المنظم فى شكل مؤسسة دينية جماعية على النبوة الممثلة فى الظهور الفردى لأحد الأنبياء الذى لا يستطيع بمفرده الوقوف ضد مؤسسة بأكملها وبكامل قواها. ولعل من أهم الأمور التى تدل على تداخل وظيفة النبى والكاهن ظهور مجموعة من الأنبياء عرفوا باسم (أنبياء المعبد) أو (أنبياء الطقوس أو العقيدة) وقد ظهروا منفردين، أو فى شكل جماعة ربما تمثل مؤسسة قائمة بذاتها داخل المعبد ومن الأنبياء الذين كانت لهم علاقة بالمعبد وجمعوا بين النبوة والكهانة نجد أن حزقيال كان

كاهنا^(٧٩) وأن إرميا كاهن ينحدر من اسرة كهنوتية^(٨٠) كما أن أشعيا كانت له علاقة بالمعبد^(٨١). ويبدو أيضا أن هناك فئة سميت بالانبياء لها وظيفة مرتبطة بالمعبد تكونت على أثرها جماعة سميت ببنى الانبياء

וַיִּשְׁלַח יְהוָה בְּיַד יְרֵמְיָהוּ النَّبِيِّ قَوْلًا إِلَى جَانِبِ الْكَهَنَةِ فِي الْمَعْبَدِ كَمَا نَقَرْنَا: "وَسَمِعَ الْكَهَنَةُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَكُلُّ الشَّعْبِ إِرْمِيَا يَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلَامِ فِي بَيْتِ الرَّبِّ وَكَانَ لَمَّا فَرَّغَ إِرْمِيَا مِنَ التَّكَلُّمِ بِكُلِّ مَا أَوْصَاهُ الرَّبُّ أَنْ يَتَكَلَّمَ الشَّعْبُ وَالْكَهَنَةُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَكُلُّ الشَّعْبِ أَمْسَكُوهُ قَائِلِينَ تَمُوتُ مَوْتًا. وَلِمَاذَا تَتَّبَعْتَ بِاسْمِ الرَّبِّ قَائِلًا مِثْلَ شَيْلُوهُ يَكُونُ هَذَا الْبَيْتُ وَهَذِهِ الْمَدِينَةُ تَكُونُ خَرِبَةً بِلَا سَاكِنٍ"^(٨٢).

ويستنتج من هذه الفقرة المقتبسة من إرميا توتر في العلاقات ما بين إرميا وجماعة الكهنة والأنبياء بما يؤكد عدم انتماء إرميا إلى جماعة الانبياء خاصة وأنها تأمرت ضده لقتله، وحرصوا الشعب على ذلك كما يظهر في: "فتكلم الكهنة والأنبياء مع الرؤساء وكل الشعب قائلين حق الموت على هذا الرجل لأنه قد تتبأ على هذه المدينة كما سمعتم بآذانكم"^(٨٣).

ويظهر هذا العداء بين الأنبياء والكهنة واضحا في سفر هوشع الذي يجسم الصراع بين الفئتين من خلال نبوءة هوشع ضد الكهنة: "قد هلك شعبي من عدم المعرفة. لأنك أنت رفضت المعرفة أرفضك أنا حتى لا تكهن لى ... فيكون كما الشعب هكذا الكاهن وأعاقبهم على طرقيهم وأرد أعمالهم عليهم... لأنهم قد تركوا عبادة الرب... اسمعوا هذا أيها الكهنة وانصتوا يا بيت إسرائيل واصغوا يا بيت الملك لأن عليكم القضاء..."^(٨٤).

وهكذا أيضا يبرز أشعيا الصراع النبوي ضد طبقة الكهنة والأنبياء الملحقين بخدمة المعبد على النحو التالي: "الكاهن والنبى ترنحا بالمسكر

ابتلعهما الخمر تاها من السكر ضلّا في الرؤيا قلقا في القضاء... ليس مكان لمن يعلم معرفة ولمن يفهم تعليما... " (٨٥).

وعلى الرغم من وجود هذه الصلات التي ربطت بين الأنبياء والكهنة إلا أن هذا لا يؤدي بنا إلى اعتبار الأنبياء - خاصة الكبار منهم - موظفين ملحقين بالمعبد لعدة أسباب، منها أن الموقف المعادي للأنبياء من جانب الكهنة لم يكن يسمح بوجود دائم وقوى للأنبياء في المعبد. ومن ناحية أخرى نجد أن بعض الأنبياء الكبار ظهروا تاريخيا بعد دمار الهيكل مثل حزقيال، وعلى الرغم من أنه كان كاهنا إلا أن نشاطه النبوي لم يتم في الهيكل بسبب دماره، وكذلك نجد أن ارميا النبي الكاهن قد منع من ممارسة الخدمة الدينية الرسمية بواسطة جماعة الصدوقيين، وذلك بسبب انتسابه إلى أبيثار، وهذا بالإضافة إلى أن سلوكه داخل الهيكل يبرهن على عدم تبعيته لإحدى الوظائف الدينية بالهيكل. وكذلك لم يكن تلقى أشعياء لدعوته في الهيكل يعني أنه تقلد وظيفة دينية هناك (٨٦). ومع الاعتراف بالتقارب بين النبوة والكهنوت بتعليم الدين لبني إسرائيل إلا أن هناك صراعا قويا معترفا به ومبرهنا عليه نشأ بين الطرفين كان سببه الرئيسي رغبة الأنبياء القوية في الحد من سلطة الكهنوت، ودافعهم القوي إلى إصلاح الأوضاع الدينية وبعث الروح الدينية. وقد مثل هذا تهديدا مباشرا لسلطة الكهنة ولوضعهم الديني الأمر الذي أدى بالمؤسسة الكهنوتية إلى الوقوف بحزم في وجه الأنبياء ودعواتهم الإصلاحية، وتحريض الشعب ضدهم مما أدى إلى زيادة المعاناة والأعباء الملقاه على عاتق الأنبياء.

(ب) الموقف من مدعى النبوة "الأنبياء الكذبة" :

من الأخطار التي هددت الأنبياء ورسالتهم ظهور فئة من مدعى النبوة أطلق عليهم اصطلاحا اسم "الأنبياء الكذبة" وقد كان من الصعب التمييز بين الأنبياء الحقيقيين وهؤلاء الأنبياء الكذبة، حيث لم يكن هناك سلوك معين يميز الفريقين من الأنبياء، كما أنه لا توجد مؤسسة دينية ينتمى إليها الأنبياء الكذبة حتى يمكن التفرقة بينهم وبين الأنبياء الحقيقيين، الذين لم تجمعهم أيضا مؤسسة دينية واحدة ورغم التحاق بعضهم بالخدمة فى المعبد إلا أن المعبد لم يجمعهم معا تحت راية واحدة. ولعل الخطر الرئيسى الذى واجه الأنبياء الحقيقيين بسبب ظهور مدعى النبوة هو إثارة الشكوك حول مصداقية الأنبياء الحقيقيين الذين كان عليهم أن يثبتوا صدق دعواهم، أو بمعنى آخر أن يثبتوا أنهم ليسوا أنبياء كذبة. ومما لا شك فيه أن هذا الأمر قد كلف الأنبياء جهدا كبيرا وعملا شاقا، خاصة وأن الانتماء إلى مؤسسة دينية لم يكن عاملا حاسما فى معرفة النبى الحقيقى من النبى الكاذب بل على العكس فقد كان الارتباط بالمعبد أو بالبلاط مصدر خطر على النبى الحقيقى. ولهذا فقد كان العامل الأساسى فى التفرقة بين الفريقين من الأنبياء يتحدد من خلال علاقة النبى بيهوه. فهى العلاقة التى تحرره من سلطة هؤلاء الذين تم ارساله اليهم. ويعتبر هانز ولتر وولف استقلالية النبى عن سامعيه الحد الفاصل بين النبى الحقيقى والنبى الكاذب **נביא אמת; נביא שקר.** (٨٧).

ومن خلال نصوص العهد القديم تتضح بعض العلامات التى وضعها الأنبياء الحقيقيون للتعرف على الأنبياء الكذبة. وقد استمدت هذه العلامات من سلوك وأخلاقيات الأنبياء الكذبة بقوله: "فى الأنبياء انسحق قلبى فى وسطى ... لأن الأرض امتلأت من الفاسقين ... لأن الأنبياء والكهنة تتجسوا جميعا بل فى بيتى وجدت شرهم يقول الرب... وقد رأيت فى أنبياء السامرة

حماقة تتبأوا بالبعل وأضلوا شعبي إسرائيل وفي أنبياء أورشليم رأيت ما
يقشع منه يفسقون ويسلكون بالكذب ويشددون أيادي فاعلى الشر لا يرجعوا
الواحد عن شره... لأنه من عند أنبياء أورشليم خرج نفاق فى كل
الأرض..^(٨٨) "والمقابلة بين أنبياء الله وأنبياء البعل نبياي يهوه نبياي الهبعل.

وإلى جانب عملية تمييز الأنبياء الكذبة من خلال سلوكهم وأخلاقياتهم
يعطى إرميا عاملا ثانيا هاما يفرق بين النبي الحقيقى والنبي الكاذب، وهو أن
الأول يتحدث باسم الرب، أما الثانى فيتحدث برؤيا قلبه ، أى لا تربطه
بالرب رابطة. يقول إرميا: "هكذا يقول رب الجنود لا تسمعوا لكلام الأنبياء
الذين يتتبأون لكم فإنهم يجعلونكم باطلا. يتكلمون برؤيا قلبهم لا عن فم
الرب"^(٨٩) والمعنى هنا أن النبي الكاذب لا يتلقى وحيا إنما هو يتحدث بلسان
نفسه لا بلسان الرب. ويكمل إرميا حديثه قائلا بلسان الرب: " لم ارسل
الأنبياء بل هم جرؤا. لم أتكلم معهم بل هم تتبأوا ... قد سمعت ما قالته
الأنبياء الذين تتبأوا باسمى بالكذب قائلين حلمت حلمت ... هم أنبياء خداع
قلبهم...النبي الذى معه حلم فليقض حلما والذى معه كلمتى فليتكلم بكلمتى
بالحق... لذلك هأنذا على الأنبياء يقول الرب الذين يسرفون كلمتى بعضهم
من بعض... وأنا لم أرسلهم ولا أمرتهم...."^(٩٠).

وبالإضافة الى هذا تعطينا تجربة إرميا النبوية عاملا فى التفرقة بين
النبوة الحقيقية والنبوة الكاذبة، فالنبي الذى يأتى بأنبياء غير سارة عادة ما
يكون أصدق من الذى يأتى بأنبياء سارة ينافق بها ملكا، أو يكذب بها على
حاكم ومن المواجهة التى وقعت بين إرميا وحنانيا يتضح هذا العامل الفاصل
بين النبيين، حيث تتبأ حنانيا بتدمير ملك نبوخذ نصر، بينما ينصح إرميا
بالاستسلام لنبوخذ نصر، ويدعو المسيبيين إلى العيش فى سلام فى أرض
سيهم قائلا " ابنوا بيوتا واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمرها. خذوا

نساء ولدوا بنين وبنات ... وأكثروا هناك ولا تقلوا واطلبوا سلامة المدينة التي سبيتكم إليها وصلوا لأجلها إلى الرب لأنه بسلامتها يكون لكم سلام ... لا تغشكم انبياءكم الذين فى وسطكم وعرافوكم ولا يسمعوا لأحلامكم التي تحلمونها لأنهم انما يتنبأون لكم باسمى بالكذب أنا لم أرسلهم يقول الرب"^(٩١) ثم يعطى إرميا قاعدة للفصل بين النبى الحقيقى والنبى الكاذب بقوله: "إن الانبياء الذين كانوا قبلى وقبلك (حنانيا) منذ القدم وتنبأوا على أرضكم كثيرة وعلى ممالك عظيمة بالحرب والشر والوباء. النبى الذى تنبأ بالسلام فعند حصول كلمة النبى عرف ذلك النبى أن الرب قد أرسله حقاً"^(٩٢) وهذه القاعدة أساسها حدوث ما يتنبأ به النبى فى المستقبل، أو عدم حدوثه ويستشهد إرميا بالتراث السابق عليه حين يضرب المثل بالأنبياء الذين تنبأوا كذبا بوقوع الشر والوباء والدمار بالممالك العظيمة، بينما يدعو هو الى السلام من خلال الاستسلام لنبوخذ نصر، فمن خلال السلام يتحقق الخلاص للمسيبين وهو توقع تاريخى كان له نصيب من الصحة فى مستقبل أحداث السبى البابلى، فخلاص المسيبين سيتم إما من خلال التعايش السلمى للمسيبين فى أرض بابل، كما يتضح فى النص المقتبس سابقا. وهذا يؤدى إلى تحسين معاملة البابليين للمسيبين، أو أن الخلاص يتم من خلال تدخل قوة عظيمة أخرى، وقد حدث هذا أيضا من خلال تغيير ميزان القوى فى الشرق الأدنى القديم بظهور القوة الفارسية التى أنهت على القوة البابلية، وفتحت باب العودة للمسيبين. وهكذا تبلورت نظرة إرميا التاريخية فى مستقبل الاحداث الواقعة بالمسيبين: " لأنه هكذا قال الرب إنى عند تمام سبعين سنة لبابل أتعهدكم وأقيم لكم كلامى الصالح بردكم إلى هذا الموضع ... وأرد سييكم وأجمعكم من كل الأمم ومن كل المواضع التى طردتكم إليها يقول الرب وأردكم إلى الموضع الذى سبيتكم منه"^(٩٣).

وإلى جانب الأدلة المأخوذة من ارميا يعطينا سفر ميخا بعض الإشارات الأخرى المميزة للنبي الحقيقي من النبي الكاذب، أهمها أن النبي الحقيقي يشعر بأن قوة روح الرب هي التي توجهه، وتدفعه إلى ممارسة نشاطه رغم كل الأخطار التي يمكن أن تواجهه: " لكنني أنا ملآن قوة روح الرب وحقا وبأسا لأخبر يعقوب بذنبه واسرائيل بخطيئته" (٩٤). إنها روح الرب التي تمدده بالشجاعة الكافية لإعلان القوم بخطاياهم وكشف كذب أنبيائهم: "هكذا قال الرب على الأنبياء الذين يضلون شعبي الذين ينهشون بأسنانهم، وينادون سلام. والذي لا يجعل في أفواههم شيئا يفتحون عليه حربا. لذلك تكون لكم ليلة بلا رؤيا. ظلام لكم بدون عرافة وتغيب الشمس عن الأنبياء ويظلم عليهم النهار فيخزي الرأؤون ويخجل العرافون.. لأنه ليس جواب من الله" (٩٥). ويؤكد ميخا ما سبق ذكره عند إرميا من أن سيرة النبي وسلوكه وأخلاقياته تحدد لنا صدقه من كذبه. "اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرائيل الذين يكرهون الحق ويعوجون كل مستقيم الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم. رؤساء يقضون بالرشوة وكهننتها يعملون بالأجرة وأنبيائها يعرفون بالفضة...." (٩٦).

يتضح من الاستشهادات السابقة من ارميا وميخا أن جماعات الأنبياء العاملين في خدمة الحكام أو العاملين بشكل عام في المعبد قد كونوا قوة لا بأس بها في وجه الأنبياء مكنتهم من اضطهاد هؤلاء الأنبياء، وتحريض الشعب ضدهم، واثارة الحكام عليهم، بل والتشكيك في نبوتهم. وقد زاد هذا من معاناة الأنبياء الذين كان عليهم أن يدافعوا عن أنفسهم، ويقدموا الحجج والبراهين على صدق دعواتهم، وعلى كذب الأنبياء المحترفين فأعطونا من خلال دفاعهم هذا بعض العلامات المميزة للنبي الحقيقي والكاشفة للأنبياء الكذبة، والجدير بالذكر أن اصطلاح (الأنبياء الكذبة) اصطلاح أطلقه الأنبياء

أنفسهم على هذا الفريق من مدعى النبوة والأنبياء المحترفين وغيرهم من العرافين والرئين الذين حولوا النبوة الى مهنة يؤجرون عليها ويتكسبون منها. وننتهى من هذا كله إلى أن حرية النبي واستقلاله عن مستمعيه ومتلقى دعوته، وبعده عن سيطرتهم عليه، ومقاومته لهذه السيطرة إلى جانب كونه محكوماً في دعوته بإرادة يهوه لا برغباته وأمانيه بالإضافة إلى توفر عنصر الشقاء والمعاناة في نشاطه... كل هذه أدلة قدمها الأنبياء شهادة على صحة نبواتهم مؤكداً على ذلك كله بالسيرة الحسنة والسلوك الطيب والأخلاق الحميدة. وهي كلها أمور لم تتوفر في شخصيات الأنبياء الذين عرفوا بالأنبياء الكذبة.

(ج) الموقف من جماعات الرئين والحالمين والعرافين :

يلاحظ أن هجوم الأنبياء على الأنبياء الكذبة قد اشتمل في نفس الوقت على هجوم ونقد شديد لمجموعات ومؤسسات أخرى شهدتها الحياة الدينية الإسرائيلية، من أهمها جماعات الرئين والحالمين والعرافين والمنجمين. ويدل هذا الربط على أن الأنبياء الكذبة كانوا على صلة وثيقة بهذه الجماعات والمؤسسات، بل ربما يكون النبي الكاذب قد جمع في شخصه صفات الرئي والعراف والحالم إلى غير ذلك من الفئات التي اكتسبت طابعاً دينياً في حياة جماعة بنى اسرائيل. والجدير بالذكر هنا أن هذه الصفات التي أصبحت وظائف مستقلة كانت من بين صفات الأنبياء الحقيقيين، فهم بلا شك أصحاب رؤى وأحلام ويعتبر التنبؤ من بين أعمالهم النبوية. وهذه كلها تمثل بعض وسائل الاتصال الإلهي بهم لتبليغهم بما يقومون بتوصيله إلى اقوامهم ويقوم النقد النبوي لفئات الرئين والعرافين والحالمين على أساسين: الأول أن هذه الفئات احترفت هذه المهن، وجعلت منها وظائف للكسب سواء في المعبد أو في بلاط الحكام والملوك^(٩٧). والثاني أن عمل هذه الفئات لم يقم على أساس

من الصدق وذلك لأن أعمالهم لا تستند إلى إرادة الـهية، أو إلى سلطة الـهية، فكثيرا ما تردد عبارة "لأنى لم أرسلهم" تأكيدا على عدم وجود علاقة بين يهوه وهذه الفئات تجعل من عملهم عملا دينيا له سلطته ومصداقيته.

وكان لهذين السببين دور كبير فى تركيز الهجوم النبوى على هذه الفئات، وحض الشعب على عدم السماع لهم، أو اللجوء اليهم كما ورد فى ارميا: "فلا تسمعوا لأنبيائكم وعرافيتكم وحالميتكم وعانفيتكم وسحرتكم... لأنهم إنما يتنبأون لكم بالكذب...^(٩٨) بل أن ارميا يرمى هؤلاء جميعا بالكذب ويتضليل الشعب^(٩٩). ومما لا شك فيه أن الموقف النبوى من هذه الفئات ولد صراعا شديدا، وكراهية لا حدود لها، واضطهادا واسعا للأنبياء على يد هذه الفئات المختلفة وصل أحيانا إلى حد المطالبة بقتل النبى، والحكم عليه بالموت^(١٠٠). وقد رفض الأنبياء رفضا مطلقا كل هذه الوظائف السابقة التى تسعى إلى الكشف عن الارادة الالهية، وتتنبأ بها من خلال وسائل غير إلهية وهى وسائل وثنية أجنبية كان من شأنها أن رفعت القائمين عليها إلى مرتبة أعلى من مرتبة البشرية وربما إلى مرتبة الألوهية. وقد أدى ظهور النبوة إلى هجر كل الطرق الوثنية الساعية إلى الاتصال بالألوهية من خلال التنبؤ والعرافة والكهانة والسحر^(١٠١) وعلى الرغم من هجر الأنبياء لهذه الوسائل إلا انها استمرت فى الوجود كمؤسسات مناهضة للنبوة، ومنافسة لها، ومسببة لأشكال من الاضطهاد ضد الانبياء.

(د) الموقف من المؤسسات السياسية :

وبالإضافة إلى ما سببته المؤسسات الدينية السابقة الذكر من اضطهاد ومعاناة الأنبياء، هناك أيضا الدور الذى لعبته المؤسسات السياسية الحاكمة فى تعميق معاناة الأنبياء من خلال اضطهاد الحاكم والملوك للأنبياء بسبب

موقف الأنبياء من الحكم، ونقدهم الشديد للملوك والحكام ، وتدخلهم المستمر فى الشئون السياسية الداخلية والخارجية . ورغبتهم القوية فى اصلاح الأوضاع السياسية.

هذا الصراع بين النبوة والحكم هو بلا شك صراع متأخر يرتبط بظهور الأنبياء المستقلين الذين لم ينتموا إلى احدى المؤسسات الدينية السابقة الذكر، كما أنهم لم يرتبطوا أيضا بالأنبياء العاملين مع الملوك والحكام فى قصورهم، والذين يطلق عليهم إسم "أنبياء البلاط" ومن أهم الشخصيات التى ينطبق عليها هذا الوصف نجد النبى ناثان الذى عمل كمستشار لداود، والذى أشار على داود ببناء بيت الرب : " وكان ... أن الملك قال لناثان النبى أنظر إبنى ساكن فى بيت من أرز وتابوت الله ساكن الشقق. فقال ناثان الملك اذهب افعل كل ما فى قلبك لأن الرب معك. وفى تلك الليلة كان كلام الرب الى ناثان قائلا اذهب وقل لعبدى داود هكذا قال الرب أنت تبنى لى بيتا لسكنائى لأنى لم أسكن فى بيت منذ يوم أصعدت بنى إسرائيل من مصر إلى هذا اليوم بل كنت أسير فى خيمة وفى مسكن... هو بينى بيتا لاسمى وأنا أثبت كرسى مملكته إلى الأبد ... وحسب كل هذه الرؤيا كذلك كلم ناثان داود" (١٠٢) وعلى لسان ناثان أيضا تم تبليغ داود بغضب الرب عليه بسبب قتل داود لأوريا الحثى وزواجه من امرأته: "لماذا احتقرت كلام الرب لتعمل الشر فى عينيه. فقد قتلت أوريا الحثى بالسيف وأخذت إمرأته لك إمرأة" (١٠٣) ويعترف داود أمام ناثان بخطيئته: " فقال داود لناثان قد أخطأت إلى الرب. فقال ناثان لداود الرب أيضا قد نقل عنك خطيئتك. لاتموت.... " (١٠٤).

وإلى مجموعة أنبياء البلاط ينتمى أيضا النبى جاد وهو معاصر للنبى ناثان، وعمل مثله مستشارا لداود. وحدد سفر صموئيل الثانى وظيفته فى بلاط داود على أنه رائى داود: "..... كان كلام الرب إلى جاد النبى رائى

داود قائلاً: إذهب وقل لداود هكذا قال الرب فصعد داود حسب كلام جاد كما أمر الرب...." (١٠٥).

ويرد في سفر الملوك الأول ذكر مجموعات من الأنبياء في بلاط احاب ملك إسرائيل في السامرة يتنبأون للملك، ويقدمون له المشورة: "فجمع ملك إسرائيل الأنبياء نحو أربع مئة رجل وقال لهم أذهب إلى راموت جلعاد للقتال أم أمتنع فقالوا اصعد السيد ليد الملك" (١٠٦). ويرد في نفس الإصحاح ذكر النبي ميخا بن يمله الذي لم يكن يتنبأ بما يرضى الملك كما يفهم من النص: ".... فقال يهوشافاط أما يوجد هنا بعد نبى الرب فنسأل منه فقال ملك إسرائيل ... إنه يوجد بعد رجل واحد لسؤال الرب به ولكنى أبغضه لأنه لا يتنبأ على خيراً بل شراً هو ميخا بن يمله" (١٠٧) ويخبره رسول الملك أن جميع الأنبياء تنبأوا خيراً للملك "فيكن كلامك مثل كلام واحد منهم وتكلم بخير. فقال ميخا حى هو الرب أن ما يقول الرب لى به أنكلم" (١٠٨). وفي سفر اشعيا توجده إشارة إلى أن أشعيا ربما كان أيضاً من أنبياء البلاط حيث نقرأ: "فقال الرب لأشعيا اخرج ملاقاتة آحاز (ملك يهوذا) وقل له احترز واهداً لا تخف ولا يضعف قلبك" (١٠٩).

ويتضح من الاستشهاد أن أنبياء البلاط أصحاب وظائف ثابتة في بلاط الملوك يقومون بالتنبؤ واعطاء المشورة. ويبدو أن مجموعة أنبياء البلاط بصرف النظر عما إذا كان هذا يعبر عن الحقيقة الواقعة أم لا. قد اعتادوا على نفاق الملوك والحكام والتنبؤ لهم بما يحبون" (١١٠). وأن بعض الملوك كان يسرهم ذلك ويكرهون من يتنبأ عليهم بالشر.

وقد تعرضت هذه الجماعات من أنبياء البلاط لنقد الأنبياء حيث يصفهم حزقيال بقوله: "لأنه تكون بعد رؤيا باطلة ولا عرافة ملقة في وسط بيت

إسرائيل" (١١١) ويشير سفر نحemia إلى عادة استتجار الأنبياء لافتراء نبوءة كاذبة: " فتحققت وهو ذا لم يرسله الله لأنه تكلم بالنبوة على وطوبيا وسنبط قد استأجراه. لأجل هذا قد استؤجر لكى أخاف وأفعل هكذا وأخطئى... " (١١٢) ونجد النبي ايليا يتحدى جماعات الأنبياء التى وصلت فى نفاقها للملوك إلى حد هجر عبادة يهوه والسير وراء عبادة البعل ، ويسميهم ايليا بأنبياء البعل.

ثم قال ايليا للشعب أنا بقيت نبيا للرب وحدى وأنبياء البعل أربع مئة وخمسون رجلا فليعطونا ثورين فيختارون لأنفسهم ثورا... وأنا أقرب الثور الآخر .. ثم تدعون باسم آلهتكم وأنا أعود باسم الرب والله الذى يجيب بنار فهو الله.. " (١١٣) ويكشف أشعياء كذلك عن سلوكهم الحقيقى فى التنبؤ بقوله: " لأنه شعب متمرّد أوّلاّد كذبة، أوّلاّد لم يشاءوا أن يسمّعوا شريعة الربّ الذين يقولون للرّائين لا تروا وللناظرين لا تتظنّروا لنا مستقيمات. كلمونا بالناعمات انظروا مخادعات. حيدوا عن الطريق ميلوا عن السبيل اعزلوا من أمامنا قوس إسرائيل " (١١٤). وكذلك يصفهم إرميا بقوله: " الأنبياء تنبأوا ببعل وذهبوا وراء ما لا ينفع " (١١٥) وكذلك: " الأنبياء يتنبأون بالكذب " (١١٦). ويوجه حزقيال هجومه الشديد ضد هؤلاء الأنبياء بقوله: " وكان الى كلام الرب قائلا يا ابن آدم تنبأ على أنبياء إسرائيل الذين يتنبأون وقل للذين هم أنبياء من تلقاء ذواتهم اسمعوا كلمة الرب.. ويل للأنبياء الحمقى الذاهبين وراء روحهم ولم يروا شيئا. أنبياءوك يا إسرائيل صاروا كالثعالب فى الحرب.. رأوا باطلا وعرافة كاذبة القائلون وحى الرب والرب لم يرسلهم " (١١٧). بل ويوجه نقده ضد جماعات المتنبئات: " فاجعل وجهك ضد بنات شعبك اللواتى يتنبأون من تلقاء ذواتهن وتنبأ عليهن.. فلذلك لن تعدن ترين الباطل ولا تعرفن عرافة بعد وأنقذ شعبى من أيديكن فتعلمن أنى أنا الرب " (١١٨).

وهكذا يتضح أن أول ما كان على الأنبياء أن يواجهوه داخل بلاط الملوك مقاومة جماعات الأنبياء المحترفين والنبيات المحترفات، والذين دأبوا على نفاق الحكام والملوك، والتنبؤ بالكذب، وإدعاء الوحي إلى غير ذلك من الرذائل التي ارتكبوها. وقد وقفت هذه الجماعات حائلا دون الاتصال المباشر بين الأنبياء والملوك. بل لقد لعبت دورا رئيسيا في تشويه صورة الأنبياء عند الملوك والحكام خاصة عندما أعلن الأنبياء عن إصلاحاتهم السياسية، أو عبروا عن مواقف تاريخية لا تتفق مع مواقف الملوك.

أما المواجهة الفعلية التي سببت الكثير من المشقة والاضطهاد للأنبياء فهي المواجهة ضد المؤسسات السياسية الحاكمة إذ كثيرا ما خرجت هذه المؤسسات السياسية على تعاليم الدين^(١١٩) أو وقفت في وجه الإصلاحات الدينية، أو ارتكبت أخطاء تاريخية. ولم يقف الأنبياء صامتين أمام هذه الانحرافات على اختلاف أشكالها، الأمر الذي سبب تطور الصراع بينهم وبين الملوك والحكام، وتعرض الأنبياء لخطر حقيقي أودى بحياة بعضهم. والأمثلة على ذلك كثيرة منها مثلا اضطهاد الملك آحاب وايزابيل للأنبياء الذين قاوموا التأثير الديني والثقافي الكنعاني الذي انتشر خلال عصر آحاب في الشمال كما عبر عن هذا ايليا: "وقد غرت غيرة للرب اله الجنود لأن بنى إسرائيل قد تركوا عهدك ونقضوا مذابحك وقتلوا أنبيائك بالسيف فبقيت أنا وحدي وهم يطلبون نفسى ليأخذوها"^(١٢٠) كان آحاب قد "عبد البعل وسجد له وأقام مذبحا للبعل فى بيت البعل الذى بناه فى السامرة .. وزاد آحاب فى العمل لاغاطة الرب اله إسرائيل أكثر من جميع ملوك إسرائيل الذين كانوا قبله"^(١٢١) ومن الأمثلة الأخرى ما تعرض له عاموس من اضطهاد على يد يربعام ملك إسرائيل وإرميا كاهن بيت أيل الذى حرض يربعام على عاموس بقوله: "قد فتن عليك عاموس فى وسط بيت إسرائيل. ولا تقدر الأرض أن

تطبيق كل أقواله. لأنه هكذا قال عاموس. يموت يربعام بالسيف ويسبي إسرائيل عن أرضه" (١٢٢). وقد أراد الكاهن أن يطرد عاموس من بيت أيل، ويذهب ليتنبأ بعيداً عن الملك: "فقال أمصيا لعاموس أيها الرائي اذهب اهرب إلى أرض يهوذا وكل هناك خبزا وهناك تنبأ. وأما بيت أيل فلا تتنبأ فيها بعد لأنها مقدس الملك" (١٢٣). ويرفض عاموس هذا الأمر قائلاً: "وقال لى الرب اذهب تنبأ لشعبي إسرائيل .. أنت تقول لا تتنبأ على إسرائيل ولا تتكلم على بيت اسحاق. لذلك هكذا قال الرب .. وأنت تموت في أرض نجسة وإسرائيل يسبي سبياً عن أرضه" (١٢٤). وكذلك يتنبأ إرميا ضد ملوك يهوذا ورؤسائها وكهنتها وأنبيائها وسكانها الذين ساروا وراء العبادة الأجنبية (١٢٥): فيلقى الاضطهاد الشديد الذى يجعله ينادى ربه قائلاً: "أنت يارب عرفت، اذكرنى وتعهدى، وانتقم لى من مضطهدى" (١٢٦).

هذه أمثلة قليلة من تجارب الأنبياء واضطهادهم على يد ملوك ورؤساء عصورهم بسبب معارضتهم للمؤسسات السياسية المنحرفة على العبادة الصحيحة والرافضة للإصلاحات النبوية فى المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية. ولو أضفنا إلى هذا ما سببته المؤسسات الدينية المختلفة من اضطهاد الأنبياء لأدركنا مدى ما تعرض له الأنبياء من معاناة أصبحت جزءاً لا يتجزأ من تجربتهم النبوية، بل وأصبحت علامة صادقة من علامات نبوتهم، تعمقت بها تجربتهم، وثبتت من خلالها عقيدتهم.

الفصل الثالث

طبيعة ديانة الأنبياء

يتضح من خلال العرض السابق لتجارب أنبياء بنى إسرائيل أن هناك مجموعة من الوظائف النبوية التي اضطلع بها الأنبياء، وحرصوا حرصا شديدا على القيام بها وتأديتها على الرغم من كل ألوان الاضطهاد التي تعرضوا لها، وأشكال المعاناة التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من تجربتهم النبوية. وهذه الوظائف ليست مستقلة عن بعضها البعض، ولكنها تكون فى النهاية وحدة واحدة لا تتجزأ. ومع ذلك فمن الممكن أن نصنف هذه الوظائف ونقسمها تقسيما داخليا مرتبة حسب أهميتها إلى الوظيفة الدينية، فالسياسية، فالوظيفة الاجتماعية الاقتصادية، فالوظيفة الأخلاقية. وعلى الرغم من أن كل نبوات بنى إسرائيل قد اشتملت على هذه العناصر الوظيفية مجتمعة، إلا أن هناك تركيزا أو تأكيدا على بعض هذه الوظائف دون غيرها عند الأنبياء ويعود السبب فى ذلك إلى طبيعة العصر وطبيعة المشاكل والقضايا الموجودة، آنذاك فمشاكل عصر ايليا تختلف بلا شك عن مشاكل عصر اشعيا، والتي تختلف بدورها عن مشاكل عصر حزقيال. ومشاكل عصر عاموس تختلف عن مشاكل عصر زكريا. ومشاكل أنبياء ما قبل السبى تختلف عن مشاكل أنبياء السبى، وعن مشاكل أنبياء ما بعد السبى. وهكذا يترك العصر الذى يعيشه النبى طابعه على نبوة هذا النبى فيشكل تجربته النبوية، ويحدد له وظائفه، وأهداف نبوته. ولعل هذا هو السبب الرئيسى فى اختلاف التجارب النبوية وتنوعها رغم الوحدة الأساسية التى تربطها بعضها ببعض فى سلسلة تتعدد حلقاتها. ومما لا شك فيه أن الوظيفة الدينية للأنبياء

هى القاسم المشترك فيما بينهم، وهى عامل التوحيد الأساسى فى دعواتهم، وبهذا نبدأ هذا الجزء من الدراسة.

أولا : الوظيفة الدينية للنبوّة :

الوظيفة الدينية هى العمل الأساسى للأنبياء. وقد كان تكرار ظهور الأنبياء فى بنى إسرائيل يعود إلى الحاجة الدينية المستمرة نظرا لطبيعة جماعة بنى إسرائيل من ناحية، وطبيعة التاريخ الإسرائيلى من ناحية أخرى قد دأبت هذه الجماعة على النكت بعهودها مع الله، والانحراف عن العبادة الصحيحة مما استدعى توالى ظهور الأنبياء فيهم لاعادتهم الى الدين الصحيح، واصلاح أحوالهم الدينية ومن ناحية أخرى فقد افتقد التاريخ الإسرائيلى فى أغلب عصوره إلى الزعماء والحكام الصالحين، وتعددت فترات الفساد، فقام الأنبياء بتعويض هذا العجز السياسى، وشاركوا مشاركة فعالة فى علاج أزمات التاريخ الإسرائيلى فى ظل غياب الملك والحكم، أو فى وجود الملوك والحكام الفاسدين.

والباحث فى الديانة التى تطورت على يد أنبياء بنى إسرائيل يدرك أولا أن الأنبياء لم يأتوا للدعوة إلى دين جديد على أسس دينية جديدة^(١٢٨). ولكنهم دعوا دائما إلى العودة إلى وضع دينى قديم اعتبروه وضعا مثاليا يجب العودة إليه. وهذا الوضع الدينى القديم تمثل عندهم فى ديانة موسى عليه السلام. فالمثال الموسوى هو هدف الأنبياء المنشود، وهو المحور الذى تدور حوله أنشطتهم النبوية المختلفة. فالاصلاح الدينى الذى قصده هدفه العودة بالدين إلى الأصل الموسوى. ولكن من ناحية أخرى نجد أن الأنبياء أدخلوا تعديلات على ديانة موسى تلبية لحاجيات دينية جديدة ظهرت فى عصورهم. وكانت النتيجة النهائية لهذه التعديلات خلال عصور

الأنبياء شكل جديد للديانة الإسرائيلية يقوم على الأساس الموسوى، لكنه يختلف عنه فى بعض الوجوه مما جعل بعض مؤرخى الديانة اليهودية يطلقون على الديانة الإسرائيلية فى عصر الأنبياء اسم (ديانة الأنبياء).

ويعطينا سفر الملوك الثانى تلخيصا موجزا للوضع الدينى المتدهور الذى أتى الأنبياء لى يصححوه ويصلحوه: " وكان أن بنى إسرائيل أخطأوا إلى الرب إلههم الذى أصعدهم من أرض مصر من حيث يد فرعون ملك مصر واتفوا آلهة أخرى. وسلكوا حسب فرائض الأمم... وعمل بنو إسرائيل سرا ضد الرب إلههم أمورا ليست مستقيمة وبنوا لأنفسهم مرتفعات فى جميع مدنهم .. وأقاموا لأنفسهم أنصابا وسوارى على كل تل عال وتحت كل شجرة خضراء وأوقدوا هناك على يد جميع المرتفعات.. وعبدوا الأصنام التى قال الرب لهم عنها لا تعلموا هذا الأمر"^(١٢٩). ثم يحدد نفس السفر المهمة الدينية للأنبياء على النحو التالى: "وأشهد الرب على إسرائيل وعلى يهوذا عن يد جميع الأنبياء وكل راء قاتلا ارجعوا عن طرقكم الرديئة واحفظوا وصاياى فرائضى حسب كل الشريعة التى أوصيت بها آبائكم والتى أرسلتها إليكم عن يد عبيدى الأنبياء"^(١٣٠). ثم يعطى السفر رد فعل جماعة بنى إسرائيل تجاه هذه الوظيفة التى كلف بها الأنبياء: "فلم يسمعوا بل صلبوا أفتيتهم كأفنية آبائهم الذين لم يؤمنوا بالرب إلههم ورفضوا فرائضه وعهده الذى قطعه مع آبائهم وشهاداته التى شهد بها عليهم وساروا وراء الباطل.. وتركوا جميع وصايا الرب إلههم وعملوا لأنفسهم مسبوكات عجلىن وعملوا سوارى وسجدوا لجميع جند السماء وعبدوا البعل وعبروا بنيهم وبناتهم فى النار وعرفوا عرافة وتفاءلوا..."^(١٣١).

وفى نفس الوقت الذى تحدد فيه الفقرات المقتبسة السابقة الوظيفة الدينية للأنبياء تؤكد أيضا على أن الرجعة المطلوبة هي رجعة إلى المثال الدينى الموسوى. ويظهر هذا من خلال تأكيد النص على حدث الخروج من مصر باعتباره الحدث الذى يشير إلى قوة يهوه وفعله فى التاريخ، وخلصه الذى حققه لشعبه، وتأكيديه أيضا على حفظ الوصايا، والتمسك بالشريعة، والمحافظة على العهد المقطوع مع الاله وهذه كلها تشير إلى أهم ما اشتملت عليه ديانة موسى من عقائد ومبادئ. بالاضافة إلى العقيدة الأساسية وهى التركيز على العودة إلى عبادة الاله الواحد، وهجر العبادة الأجنبية الوثنية التى وقع فيها القوم كما يشير النص السابق.

ونجد أيضا أن إصلاحات يوشيا الدينية تؤكد على هذه المبادئ، بل وتشير صراحة إلى التمسك بشريعة موسى فى السفر الذى يقال إن حلقيا الكاهن قد وجده فى الهيكل والمسمى "كتاب العهد" تأكيدا على العهد ودوره فى الديانة: "ولم يكن قلبه ملك مثله قد رجع إلى الرب بكل قلبه وكل نفسه وكل قوته حسب كل شريعة موسى وبعده لم يقم مثله"^(١٣٢) ويرد نفس التأكيد على المثال الموسوى عند نحميا الذى يذكر القوم بكل أفعال الرب فى العصر الموسوى: "... ورأيت ذل آبائنا فى مصر وسمعت صراخهم عند بحر سوف وأظهرت آيات وعجائب على فرعون... وفلقت اليم أمامهم وعبروا فى وسط البحر على اليابسة وطرحت مطارديهم فى الأعماق... وهديتهم بعمود سحاب نهارا وعمود نار ليلا لتضى لهم... ونزلت على جبل سيناء وكلمتهم من السماء وأعطيتهم أحكاما مستقيمة وشرائع صادقة فرائض ووصايا صالحة. وعرفتهم سبتك المقدس وأمرتهم بوصايا وفرائض وشرائع عن يد موسى عبدك"^(١٣٣). وقد حدد سفر نحميا كذلك مهمة الأنبياء فى تحقيق العودة إلى شريعة موسى: "وعصوا وتمردوا عليك وطرحوا شريعتك وراء

ظهورهم وقتلوا أنبياءك الذين أشهدوا عليهم ليردوهم إليك.. وأشهدت عليهم لتردهم إلى شريعتك.. وأشهدت عليهم بروحك عن يد أنبيائك" (١٣٤). وكذلك يدعوا إرميا إلى عهد جديد تكتب فيه الشريعة على قلوب بنى إسرائيل حتى لا يهجرونها مرة أخرى: "ها أيام تأتي يقول الرب واقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس كالعهد الذى قطعه مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر حين نقضوا عهدى فرفضتهم يقول الرب. بل هذا هو العهد .. اجعل شريعتى فى داخلهم واكتبها على قلوبهم، وأكون لهم الها ، وهم يكونون لى شعبا" (١٣٥). وفى هذا التفسير الجديد للعهد يتم أيضا التذكير بخلص الرب فى الخروج من مصر وبالشريعة. وكلها مفاهيم موسوية وإن تلتقت تفسيريا جديدا على يد إرميا الذى حدد وظيفة الأنبياء فى العودة بالقوم إلى الشريعة والعبادة الصحيحة " وقد أرسلت اليكم كل عبيدى الأنبياء مبكرا ومرسلا قائلًا ارجعوا كل واحد عن طريقه الرديئة وأصلحوا أعمالكم ولا تذهبوا وراء آلهة أخرى لتعبدوها... " (١٣٦).

ثانيا : طبيعة ديانة الأنبياء :

اتضح من الصفحات السابقة أن الأنبياء اتخذوا من ديانة موسى ومن التشريع الموسوى أساسا للإصلاح الدينى، ومثالا قديما يجب العودة اليه والتمسك به كما تشير الاقتباسات السابقة من كتب الأنبياء. ومع ذلك لم تكن هذه هى الوظيفة الوحيدة التى أتمها الأنبياء. فإلى جانب المحافظة على القديم أدخل الأنبياء بعض العناصر والمبادئ الدينية الجديدة التى لم يكن لها وجود سابق فى ديانة بنى إسرائيل، أو انها على الأقل لم تكن قد لقيت الاهتمام الكافى قبل عصر الأنبياء الذين طوروها، وحولوها إلى مفاهيم دينية، وأدخلوها فى بناء اليهودية، ومن أهم هذه العقائد الجديدة البعث، والثواب والعقاب، وعقيدة المسيح المخلص. هذا بالاضافة إلى إعطاء اليهودية بعدا

أخلاقيا على يد الأنبياء وإعطاء اليهودية بنية دينية أخلاقية متكاملة تحولت بها الديانة من مجموعة المفاهيم الدينية غير المترابطة إلى بناء ديني له شكله ومضمونه الواضح أهل اليهودية فيما بعد لكي تقف كديانة واضحة المعالم أمام التيارات والفرق الدينية المختلفة قبل ظهور المسيحية. وقد أدى ظهور المسيحية إلى تقوية البناء الديني اليهودي لكي تأخذ اليهودية شكلها الديني الأخير الذي وقفت به أمام المسيحية السائدة في أيامها. هذا وقد تلقت اليهودية العديد من محاولات تنظيرها أو تعقيدها كديانة ذات قواعد دينية ثابتة خلال العصور التالية نخص منها بالذكر بعض المحاولات التي جرت في العصر الوسيط على يد بعض علمائها الكبار أمثال سعديا الفيومي وموسى بن ميمون، وكذلك المحاولات التي جرت خلال العصر الحديث، والتي كان من جرائها تفتيت اليهودية إلى عدد من الفرق ذات الاتجاهات الدينية المتباينة كالأرثوذكسية، والاصلاحية، والارثوذكسية الجديدة وغيرها، وأصبح لكل فرقة من هذه الفرق قواعدها الدينية الثابتة التي ميزتها عن بعضها البعض.

١ - البعث :

أما بالنسبة لعقيدة البعث فقد اعتبرها مؤرخو الديانة اليهودية من نتاج يهودية ما بعد السبي، وربما بتأثير من ديانات الفرس^(١٣٧). ومع ذلك فإن الفضل الرئيسي في نشأة هذا الاعتقاد يعود الى بعض الأنبياء الذين ظهروا في الفترة السابقة على السبي. فهناك إشارات واضحة عند هوشع تؤكد على وجود عقيدة البعث: "هلم إلى الرب لأنه هو افترس فيشفينا. ضرب فيجبرنا. يحيينا بعد يومين. في اليوم الثالث يقيمنا فنحيا أمامه"^(١٣٨). وفي سفر اشعيا تصادفنا العبارة التالية: "تحيا أمواتك تقوم الجثث. استيقظوا ترنموا يا سكان التراب"^(١٣٩) ويعطينا سفر يونا مثالا آخر على إمكانية البعث من خلال قصة

يونان (يونس) وبقائه فى جوف الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال: "ثم سعدت من الوهدة حياىى أياها الرب الهى... وأمر الرب الحوت فقذف يونان إلى البر" (١٤٠).

ومما لا شك فيه أن عقيدة البعث قد ارتبطت بتغير فى النظرة الدينية إلى العالم عند الأنبياء. فالمعنى الدينى للحياة الانسانية على الأرض لا يتحقق داخل الحياة ذاتها، ولكن فى عالم آخر وهكذا جمع الأنبياء بين النظرة التاريخية المستقبلية التى سيتحقق فيها الخلاص وبين نظرة جديدة إلى عالم آخر منزه يتحقق فيه الخلاص المطلق، أو ما يمكن تسميته بالخلاص الأخرى - فى مقابل الخلاص الدنيوى - الذى أكد عليه الأنبياء فى نظرتهم المستقبلية (١٤١).

٢ - الثواب والعقاب :

وفىما يتعلق بفكرة الثواب والعقاب فهى لم تتطور فى شكل اعتقاد إلا بعد أن أرسى الأنبياء فكرة المسؤولية الأخلاقية على المستوى الفردى، وربط هذه المسؤولية الفردية بالألوهية ربطا مباشرا حيث أصبح كل انسان مسئولا مسؤولية مباشرة أمام الله عن أفعاله والتى على أساسها يتم الحكم عليه فى النهاية (١٤٢). وقد كان الوضع السابق على عصر الأنبياء لا يركز على المسؤولية الفردية، ولكن يؤكد على مسؤولية الجماعة أمام إلهها. وأصبح الوضع الجديد يجمع بين المسؤولية الجماعية والمسؤولية الفردية.

وقد كان ارميا وحزقيال من أهم الانبياء الذين أثاروا هذه القضية وناقشوها فى أسفارهم، بالإضافة إلى ما ورد فى أسفار أخرى مثل أشعياء وأيوب والجامعة، حيث اتخذت مسألة العدالة الإلهية اتجاهات جديدة أكثر عمقا وأشد جدلا (١٤٣). وبإثارة موضوع المسؤولية الفردية خاصة فى الحياة

الانسانية بدأ فى التطور أيضا مفهوم الثواب والعقاب، خاصة فى الحياة الأخرى بعد الموت. وقد أدى هذا فيما بعد إلى ظهور فكرة البعث والجنة والنار لكى يكمل البناء الدينى لليهودية ببعده الأخلاقى .

والحقيقة أن هذا البعد الأخلاقى لليهودية من أهم الانجازات الدينية للأنبياء. فعلى الرغم من أن الديانة الاسرائيلية قد اشتملت على مبادئ ووصايا أخلاقية هامة إلا أن هذا الجانب الأخلاقى لم يكن قد تبلور بعد من الناحية النظرية لكى يكون أساسا من أسس ديانة بنى إسرائيل. وقد تمت هذه البلورة فى عصر الأنبياء من خلال تطويرهم لفكرة المسئولية الفردية عن الأفعال الانسانية والتي حتمت حرية الارادة الانسانية من ناحية، وضرورة الأخذ بمبدأ الثواب والعقاب الدنيوى والأخروى من ناحية أخرى كأسس جديدة محددة لطبيعة العلاقة بين الله والانسان. وهى لا شك علاقة أخلاقية أساسها نظرة جديدة إلى طبيعة الألوهية، فالإله الواحد إله شخصى أخلاقى وله مطالبه الأخلاقية على عباده، وأصبحت صفة البر أهم الصفات الإلهية على الإطلاق، وهى القانون الأعلى فى الكون، فحكم الله يقوم على البر كما يقول أشعيا^(١٤٤) الذى ركز على عالمية البر الإلهى المؤدى الى وحدة فى علاقة الإله بالانسان، وفى علاقة الانسان بالانسان الأمر الذى يؤدى عنده إلى وحدة البشرية^(١٤٥). وقد اعتقد ارميا من ناحية أخرى فى عالمية الدين على هذا الاساس من وحدة الخالق ووحدة البشرية، واعتقد فى تحول كل البشرية إلى عبادة الإله الواحد وهو تحول ذاتى ناجم عن اكتشاف بطلان الأصنام التى يصنعها الإنسان لنفسه: "يارب... إليك تأتى الأمم من أطراف الأرض ويقولون إنما ورث آباؤنا كذبا وأباطيل وما لا منفعة فيه. هل يصنع

الانسان لنفسه آلهة وهى ليست آلهة... " (١٦٠). ويعتبر هذا ذروة ما وصل إليه التفكير النبوى فى بنى إسرائيل فيما يتعلق بعلاقة بنى إسرائيل بالبشرية على المستويين الدينى والأخلاقى. وهنا يجب الإشارة إلى أن هذه الدعوة العالمية لم تؤد إلى الغاء فكرة الاختيار الإلهى لبنى إسرائيل، أو التقليل من شأنها، ولكنها كانت محاولة للتوفيق بين خصوصية إسرائيل وعالمية الألوهية، وهى إحدى المعضلات الأساسية فى التاريخ الدينى الإسرائيلى.

٣ - المسيح المخلص :

ومن الإضافات النبوية الأخرى لديانة بنى إسرائيل عقيدة المسيح المخلص. وهى عقيدة نشأت لعوامل سياسية معروفة فى التاريخ الإسرائيلى القديم، ولكنها تحولت بعد زوال هذه العوامل السياسية إلى عقيدة دينية ثابتة من عقائد اليهودية، فقد أدى إنقسام مملكة داود وسليمان المتحدة إلى مملكتين شمالية وجنوبية، ثم سقوط هاتين المملكتين الأولى فى يد الآشوريين والثانية فى يد البابليين .. أدى هذا إلى نشأة وتبلور فكرة سياسية صبغت صبغة دينية فى زمن السبى البابلى هدفها تعويض سقوط المملكة الأرضية وجعل الأمل فى إمكانية بعثها فى المستقبل باقيا. وهذه الفكرة السياسية الدينية سميت بالمسيحانية. وهى فكرة غيبية حشرية تقوم على أساس الاعتقاد فى قدوم مسيح مخلص وظيفته السياسية تحقيق الخلاص القومى لشعبه. ثم أضيفت إلى هذه الوظيفة السياسية وظيفة دينية تعطى للمسيح المخلص دور تحقيق الخلاص الدينى لشعبه وبواسطة المزج بين الوظيفة السياسية والدينية للمسيح المخلص نشأت فكرة إقامة مملكة لله السماوية لتعويض ضياع المملكة الأرضية. ومن هنا فقدوم

المسيح المخلص سيحقق إقامة مملكة الله على الأرض فى نهاية الأيام^(١٤٧). ووضعت له فى التراث اليهودى شروط وعلامات أهمها انتسابه الى بيت داود، والقيام بأعمال بطولية خارقة للعادة^(١٤٨).

ويؤكد جرشوم شوليم على ظهور المسيحانية فى ظل الأحداث التاريخية التى واكبت عصر الأنبياء بقوله "إن تنبؤات ورسالات أنبياء الكتاب المقدس اعتمدت - وبدرجة متساوية - على الوحي وعلى معاناة ويأس هؤلاء الذين خاطبهم (الأنبياء) فهذه التنبؤات تم التحدث بها من خلال مضمون المواقف التاريخية، وتم التأكد من فاعليتها فى مواقف تم الاعتقاد فيها بأن النهاية الواقعة فى المستقبل القريب ستحل فجأة وفى أية لحظة.. أنها رؤية إنسانية أفضل فى نهاية الأيام متداخلة مع دوافع استردادية مثل إعادة تأسيس مملكة داودية مثالية. هذه الرسالة المسيحانية للأنبياء تخاطب الانسان ككل، وتضع تصور لأحداث طبيعية وتاريخية يتحدث من خلالها الرب، ومن خلالها أيضا يتم إعلان أو تحقيق نهاية الأيام"^(١٤٩). ويحدد شوليم طبيعة التفكير المسيحاني عند الأنبياء فيصفه بأنه تفكير مسيحاني قومي يسعى إلى إعادة تأسيس بيت داود ويتحدث عن "المجد المستقبلي لإسرائيل العائد إلى الرب... وعن السلام الأبدى، واتجاه كل الأمم إلى إله إسرائيل الواحد، وبعيدا عن العقائد والتصورات الوثنية"^(١٥٠).

وتستمد هذه المسيحانية أصولها من بعض الكتابات النبوية فنجد عند أنبياء ما قبل السبي تصورا لهذه المسيحانية فى كلمات عاموس: "فى ذلك اليوم أقيم مظلة داود الساقطة وأحصن شقوقها وأقيم ردمها وأبنيها كأيام الدهر.. ها أيام تأتي يقول الرب يدرك الحارث الحاصد.. وأرد سبي شعبي اسرائيل فيبنون مدنا خربة ويسكنون ويغرسون كروما ويشربون خمرها

ويصنعون جنات ويأكلون ثمارها وأغراسهم فى أرضهم ولن يقلعوا بعد من أرضهم التى أعطيتهم قال الرب الهك" (١٥١).

وينص سفر هوشع على أن المسيح المخلص هو ملك من نسل داود وموعده آخر الأيام: "لأن بنى إسرائيل يقعدون أياما كثيرة بلا ملك وبلا رئيس وبلا ذبيحة وبلا تمثال وبلا أفود وترانيم. وبعد ذلك يعود بنو إسرائيل ويطلبون الرب إلههم وداود ملكهم ويقرعون الى الرب وإلى جنوده فى آخر الأيام" (١٥٢). وعلى نفس المنوال يؤكد ارميا: "ها ايام تأتى يقول الرب وأرد سبى شعبى إسرائيل ويهوذا يقول الرب وأرجعهم إلى الأرض التى أعطيت آباءهم إياها فيمتلكونها .. أه لأن ذلك اليوم عظيم وليس مثله.. ويكون فى ذلك اليوم أكثر نيره عن عنقك واقطع ربطك ولا يستعبده بعد الغرباء بل يخدمون الرب إلههم وهكذا أيضا فى سفر حزقيال نقرأ: " فأخلص غنمى فلا تكون من بعد غنيمة وأحكم بين شاة وشاة وأقيم عليها داود ملكهم الذى أقيمه لهم " (١٥٣). راعيا واحدا فيرعاهها عبدى داود هو يرعاها وهو يكون لها راعيا وأنا الرب أكون لهم إلهها وعبدى داود رئيسا فى وسطهم" (١٥٤). وفى أشعيا أيضا: "اسمعوا فتحيا أنفسكم واقطع لكم عهدا أبديا مراحم داود الصادقة. هو ذا قد جعلته شارعا للشعوب رئيسا وموصيا للشعوب" (١٥٥).

هذه كانت بعض من أمثلة كثيرة على انتشار المسيحية فى فكر أنبياء بنى اسرائيل سواء ما قبل السبى أو بعد السبى وهى تشير إلى داود كرمز ومثال ونموذج للملك الذى سيأتى فى نهاية الأيام. وهكذا يمكن القول فى النهاية إن تفكير الأنبياء قد تمركز حول شخصيتين محوريتين الأولى شخصية موسى الذى اعتبر مثالا للمشرع، وداود الذى اعتبر نموذجا للملك المخلص. وفكر الأنبياء هو فكر العودة إلى الديانة فى شكلها الموسوى،

والعودة إلى الملك في شكله الداودي في محاولة لاسترداد الدين القديم دين موسى، واسترداد المملكة في شكلها القديم المتمثل في مملكة داود...

٤ - البعد الأخلاقي لليهودية :

أما الاضافة الواضحة للأنبياء فتتضح في التركيز الشديد، على الجانب الأخلاقي في اليهودية وهو عنصر قديم في الديانة ولكن تم اهماله في العصور السابقة على عصر النبوة الكلاسيكية. فمن المعروف أن التوراة قد اشتملت على مواد أخلاقية كثيرة وردت في المجموعات التشريعية المختلفة وبخاصة كتابة العهد^(١٥٦)، وفي الوصايا العشر^(١٥٧). وفي مجموعة اللعنات الواردة في سفر التثنية^(١٥٨) ولا يمكن إنكار دور هذه المواد الأخلاقية في جعل اليهودية ديانة ذات بعد أخلاقي، وفي جعل التوحيد اليهودي توحيدا أخلاقيا.

ولكن مع تطور الديانة الإسرائيلية من بعد العصر الموسوي بدأت عملية تقليص هذا الاهتمام للديانة الموسوية لعدة أسباب نذكر منها أولا استغراق الديانة في مسائل الطقوس والشعائر خاصة بعد أن تم تأسيس وتطوير المؤسسة الكهنوتية التي بدأت تفرض بالتدريج سيطرتها على الحياة الدينية الإسرائيلية، وتحولت الديانة الموسوية على يدها إلى ديانة كهنوتية الأمر الذي أدى إلى التركيز الشديد على شؤون العبادة من طقوس وشعائر وواجبات دينية، واهمال الجانب الروحي في التدين، ودور الفرد في التجربة الدينية، والتركيز على الجماعة والطقوس والشعائر الجماعية التي حولت جماعة بنى إسرائيل إلى جماعة كهنوتية. وأصبحت الشريعة بالجمود، ووجهت المواد الأخلاقية وجهة تخدم الخصوصية الإسرائيلية. وأصبح هناك مستويات للتعامل الأخلاقي المستوى الأول للتعامل الأخلاقي بين الإسرائيليين

فى علاقاتهم ببعضهم، والمستوى الثانى للتعامل الأخلاقى بين الإسرائيليين من ناحية وغير الإسرائيليين من ناحية أخرى، وهكذا خضعت الأخلاق للرؤية العنصرية التى بدأت تستشرى فى الديانة إلى أن حولتها فى النهاية إلى ديانة عنصرية خالية من الاتجاه العالمى.

ومع عصر النبوة الكلاسيكية يبدأ التغير الجذرى فى المضمون الأخلاقى لليهودية فيحوّله بالتدرّج من مضمون أخلاقى خاص إلى مضمون أخلاقى عام، وهى عملية تتم على مستوى الديانة كلها. فقد رد الأنبياء العلة الأساسية فى التدهور الدينى والسياسى الذى أصاب بنى إسرائيل إلى العامل الأخلاقى. ولهذا لا يمكن أن تتم العودة الحقيقية إلى ديانة موسى إلا من خلال بعث الجانب الأخلاقى والروح الأخلاقية فى الدين. وكان أول ما اتجه الأنبياء إلى التركيز عليه توضيح العلاقة العضوية بين الدين والأخلاق وهى علاقة واضحة فى التشريع الموسوى، لكنها اختفت مع تأثير العودة إلى الطبيعة والعبادة الوثنية من بعد عصر موسى^(١٥٩). وللتأكيد على هذه العلاقة بين الدين والأخلاق يأتى تصور الأنبياء للإله فى شكل الإله الشخصى الأخلاقى - أى الذى يتحلّى بمجموعة من الصفات الأخلاقية - وأيضاً فى شكل الإله صاحب المطالب الأخلاقية الواجبة على من يعبده. ويأتى هذا التأكيد على الصفة الروحية الأخلاقية فى الذات الإلهية بعد التأكيد على وحدانيته المطلقة مباشرة. ويوضح سفر هوشع هذا المنحى الجديد فى قوله: "إنى أريد رحمة لا ذبيحة ومعرفة الله أكثر من محرقات" ^(١٦٠). وكذلك فى قوله "إزرعوا لأنفسكم بالبر. احصدوا بحسب الصلاح. احرثوا لأنفسكم حرثاً فإنه وقت لطلب الرب حتى يأتى ويعلمكم البذر"^(١٦١). وفى موقع آخر يقول: "احفظ الرحمة والحق وانتظر إلهك دائماً"^(١٦٢) وكذلك: "ان طرق الرب مستقيمة والأبرار يسلكون فيها .. وأما المنافقون فيعثرون فيها"^(١٦٣).

كل هذا التأكيد الأخلاقي يتم في إطار الاعتقاد في شخص الإله الواحد:
"وأنا الرب إلهك من أرض مصر وإلها سواى لست تعرف. ولا مخلص
غيرى" (١٦٤). ونجد في عاموس دعوة صريحة إلى عدم الفصل بين الألوهية
والواجب الأخلاقي حيث يقول: "اطلبوا الرب فتحياوا .. يا أيها الذين
يحولون الحق أفسيتينا ويلقون البر إلى الأرض" (١٦٥). وكذلك: "اطلبوا الخير
لا الشر لكي تحياوا فعلى هذا يكون الرب إله الجنود معكم. ابغضوا الشر
وأحبوا الخير وثبتوا الحق في الباب لعل الرب إله الجنود يتراءف مع بقية
يوسف" (١٦٦).

ويؤكد إرميا أيضا على فكرة الإله الشخصي الأخلاقي في قوله: "لا
يفتخرن الحكيم بحكمته ولا يفتخر الجبار بجبروته ولا يفتخر الغنى بغناه. بل
بهذا ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرفنى أنى أنا الرب الصانع رحمة وقضاء
وعدلا في الأرض لأنى بهذه أسر يقول الرب" (١٦٧). وكذلك نجد إشعيا يبرز
هذا الجانب الأخلاقي في الدين فيقول: "اعزلوا شر أعمالكم من أمام عيني
كفوا عن فعل الشر. تعلموا فعل الخير. واطلبوا الحق انصفوا المظلوم اقضوا
لليتيم حاموا على الأرملة" (١٦٨).

ومن خلال هذه الاضافات الاساسية أعطى الأنبياء تصورا
خاصا بهم عن طبيعة الديانة الإسرائيلية، وقد جاء هذا التصور ليمثل
مرحلة هامة من مراحل تطور الديانة الاسرائيلية عبر التاريخ. وقد
تلقت هذه الاضافات النبوية شروحا وتفسيرات على يد الأجيال التالية
لعصر النبوة الكلاسيكية. ومع ذلك فقد ظل التراث الدينى النبوى
يمثل القاعدة الأساسية في بناء الديانة اليهودية فيما بعد، وذلك لشموله
على المعطيات الدينية للعصر الموسوى بالاضافة إلى إدخال مفاهيم

البعث والثواب والعقاب والخلاص و احياء الجانب الأخلاقي . واعتمادا على التراث الدينى النبوى بدأت فى العصور التالية محاولات وضع البناء النظرى للديانة على يد علماء التلمود ومن خلال التصور النبوى والتلمودى للديانة وضع علماء اليهود فى العصر الوسيط الأساس العقائدى لليهودية من خلال تنظيرات سعديا الفيومى وكذلك موسى بن ميمون الذى وضع أصول اليهودية فى شكلها الأخير فيما عرف باسم المبادئ الثلاثة عشر وهى الاعتقاد فى وجود الخالق ووحديته، وتنزيهه، وأحقية العبادة له وحده، والاعتقاد فى الوحي النبوى، وأن موسى أعظم الأنبياء والاعتقاد فى الوحي بالشرعية إلى موسى فى سيناء، وثبات الشريعة الموحى بها، والاعتقاد فى أن الله عالم، والاعتقاد فى الثواب والعقاب فى هذه الدنيا وفى الآخرة، وفى قدوم المسيح وفى بعث الموتى^(١٦٩). وكثير من هذه الاعتقادات هى بلا شك من إنجازات الأنبياء البارزة وإضافتهم إلى الديانة اليهودية، وقد أصبحت من بعدهم عقائد ثابتة فيها.

الفصل الرابع

الوظيفة السياسية والاجتماعية للنبوذة

أولاً : الوظيفة السياسية :

لم تكن وظيفة الأنبياء فى بنى إسرائيل وظيفة دينية خالصة، ولكن تشعبت وظائف النبوة لتخدم أهدافاً أخرى غير الهدف الدينى. فقد اتسمت رسائلهم بأنها رسائل إصلاح عام للحياة الإسرائيلية فى كل جوانبها وأنشطتها المختلفة.

ولعل الدور البارز للأنبياء يتجلى فى المجال السياسى الذى شاركوا فيه بكل قوتهم حيث توجهت بعض جهودهم إلى إصلاح الأوضاع السياسية، وإبداء الرأى والمشورة فى الأحداث السياسية الهائلة التى جرت فى عصورهم، والحكم على السلوك السياسى للملوك والحكام فى إسرائيل ويهوذا من وجهة نظر دينية. وقد أشرنا من قبل إلى ما تسبب فيه ذلك من اضطهاد ومعاناة للأنبياء من قبل ملوك وحكام عصرهم.

وقد كانت هناك أسباب قوية دفعت الأنبياء إلى العمل السياسى وربما دون رغبة حقيقة من جانبهم^(١٧٠). وأول هذه الأسباب ضخامة الأحداث التاريخية، وتأثيرها الفعال على تاريخ بنى إسرائيل، وقصور الملوك والحكام فى مواجهة هذه الأحداث، فقد شاهد عصر النبوة الكلاسيكية أهم أزمات التاريخ الإسرائيلى القديم. ومن بينها سقوط دولتى إسرائيل ويهوذا فى يد الآشوريين والبابليين على التوالى ووقوع السبى البابلى. هذا على المستوى المحلى. أما على المستوى العالمى فقد اشتد الصراع فى هذه الفترة بين قوى بلاد النهرين من ناحية والقوة المصرية القديمة من ناحية أخرى، وبينهما

وبين الحِيثِين وغيرهم من شعوب الشرق الأدنى القديم. وقد انعكس هذا الصراع على الأوضاع الإسرائيلية عامة بحكم موقع فلسطين المتوسط بين هذه القوى المتصارعة، فاختلقت ولاءاتها السياسية باختلاف القوة المسيطرة، وتأرجحت تبعيتها السياسية بين الولاء لبلاد النهرين أو لمصر القديمة. وفي ظل هذا الوضع السياسى الداخلى والخارجى كان على الأنبياء أن يقولوا كلمتهم فى هذه الأوضاع السياسية لقومهم، وهى حكم دينى على سياسة العصر ربطوا فيه بين ملوكهم وحكامهم وغياب الوازع الدينى الأمر الذى سبب الوقوع فى هذه الأزمات التاريخية الطاحنة.

هكذا كان اشتراك الأنبياء فى النشاط السياسى لعصورهم إنما هو بمثابة تقويم للسلوك السياسى للملوك والحكام، وتعويض للعجز السياسى الواضح الذى أبداه هؤلاء تجاه أحداث عصرهم، وإظهار وجهة النظر النبوية فيها، وتقديم المشورة السياسية لشعوبهم، وتوضيح الأخطاء السياسية التى وقع فيها بعض ملوك إسرائيل ويهوذا، وإعطاء تفسير دينى لهذه الأحداث التاريخية بربط وقوعها بتدهور الأوضاع الدينية والأخلاقية، والبعد عن العبادة الصحيحة، وانتشار الأمراض الاجتماعية المختلفة، وقد أشرنا من قبل إلى اختلاف موقف الأنبياء عن موقف أنبياء البلاط وأصحاب الوظائف الثابتة الذين نافقوا الملوك والحكام، وتنبأوا لهم بما يرضيهم^(١٧١)، وساعدوا بذلك على افساد الأوضاع السياسية حيث اعتمد بعض الملوك على تنبؤاتهم السياسية التى لم تكن مواكبة لطبيعة الأحداث الجارية وما أدت إليه فى النهاية من دمار سياسى وأخلاقى^(١٧٢).

وقد أفرزت هذه الوظيفة السياسية للنبوة ثلاثة أمور على غاية من الأهمية فى فهم ظاهرة النبوة الإسرائيلية، وفى فهم الوظيفة العامة للأنبياء فى بنى إسرائيل. وهذه الأمور هى: النقد النبوى السياسى، والتأريخ لأحداث

التاريخ الاسرائيلي وتدوينه، وتفسير التاريخ. وفي الصفحات التالية نتناول هذه الأمور الثلاثة بشئ من التفصيل.

١- النقد السياسى :

يعتبر النقد السياسى من أهم جوانب النشاط السياسى للأنبياء، حيث أضعوا أحداث العصر للتحليل النقدى هادفين إلى توضيح الأخطاء السياسية التى وقع فيها ملوك وحكام بنى إسرائيل فى محاولة لتقويم المسار السياسى، وتوجيهه الوجهة التى اعتقد الأنبياء أنها الوجهة السليمة السياسية الإسرائيلية فى عصورهم. وقد احتوى هذا النقد على تقويمين فى وقت واحد الأول لسياسة ملوك إسرائيل ويهوذا، والثانى لسياسة القوى الكبرى فى الشرق الأدنى القديم آنذاك.

ونأخذ مثالا على هذا النقد السياسى من المواجهة التى نشأت بين النبى ايليا والملك آحاب الذى حكم فى السامرة فى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد. وسبب اختيارنا لهذا المثال يعود إلى أنه يشتمل فى الحقيقة على نقد دينى وسياسى فى آن واحد. فقد سار آحاب على نهج سابقه فى سماحه للثقافة الكنعانية ومظاهر العبادة الوثنية بالانتشار فى المملكة الشمالية ممثلة فى عبادة البعل^(١٧٣). وقد دعم آحاب هذا النهج الدينى بخطوة سياسية هامة حيث تزوج ابنة ملك مدينة صور الفينيقية - التى كانت المركز الرئيسى لعبادة البعل - فيما وصف بأنه زواج سياسى عند بعض الدارسين^(١٧٤). وقد عملت الملكة - وتدعى ايزابيل - على نشر ديانتها الوثنية من خلال تأثيرها المباشر على زوجها الملك آحاب واضطهدت الأنبياء. وهنا يظهر النبى ايليا لكى يتخذ موقفا سياسيا دينيا ضد الملك آحاب وزوجته

الملكة فى نفس الوقت فى محاولة يائسة لإصلاح هذا الوضع الدينى السياسى وتظهر فى الاقتباس التالى بعض العبارات النقدية الموجهة من ايليا إلى آحاب: " ولما رأى آحاب ايليا قال له آحاب أنت مكر إسرائيل. فقال لم أكر: إسرائيل بل أنت وبيت أبىك بترككم وصايا الرب وبسيرك وراء البعليم" (١٧٥). ويضع ايليا الشعب كله فى موقف التحدى أمام الملك، ويخيرهم بين طريق الملك وطريق الرب: "فتقدم ايليا إلى جميع الشعب وقال حتى متى تعرجون بين الفرقتين إن كان الرب هو الله فاتبعوه وإن كان البعل فاتبعوه فلم يجبه الشعب بكلمة" (١٧٦). ويتحدى أيضا أنبياء البعل: "ثم تدعون باسم آلهتكم وأنا أدعو باسم الرب والاله الذى يجيب بنار فهو الله" (١٧٧). ويصل هذا التحدى الى درجة السخرية بالبعل اله آحاب وايزابيل: "وعند الظهر سخر بهم ايليا وقال ادعوا بصوت عال لأنه إله لعله مستغرق أو فى خلوة أو سفر أو لعله نائم فينتبه" (١٧٨).

وفى سفر إرميا لا يتوقف دور النبي عند حد النقد السياسى لأحداث العصر ولكن يقدم أيضا المشورة السياسية من خلال التنبؤات التى يمكن أن نصفها بأنها تنبؤات سياسية عن مستقبل الأحداث رغم الطابع الدينى الذى تتسم به هذه التنبؤات (١٧٩). ومن هذا النقد السياسى قول ارميا: " ويل للرعاة الذين يهلكون ويبددون غنم رعيتى يقول الرب. لذلك هكذا قال الرب إله إسرائيل عن الرعاة الذين يرعون شعبى. أنتم بدلتم غنمى وطررتموها ولم تتعدوها هأنذا أعاقبكم على شر أعمالكم يقول الرب" (١٨٠). وتشير هذه الفقرة الى أن الوظيفة الاساسية للحكم رعاية المحكومين فإذا ما أخل الملوك بهذه الوظيفة وجب خلعهم وتعيين من يقوم بتحقيق رعاية الرعية.

ومن التنبؤات السياسية لإرميا توقعه بسقوط البلاد فى يد نبوخذ نصر ملك بابل بسبب معصية الشعب وملوكه: " ومن أجل أنكم لم تسمعوا لكلامى هأنذا أرسل فأخذ كل عشائر الشمال يقول الرب والى نبوخذ نصر عبدى ملك بابل وآتى بهم على هذه الأرض وعلى سكانها.. وتصير كل هذه الأرض خرابا ودهشا وتخدم هذه الشعوب ملك بابل سبعين سنة ويكون عند تمام السبعين سنة أنى أعاقب ملك بابل وتلك امة يقول الرب على اثمهم وارض الكلدانيين وأجعلها خرابا أبدية" (١٨١). ويقدم ارميا المشورة السياسية فينصح قومه قائلا: " اخدموا ملك بابل واحيوا. لماذا تصير هذه المدينة خربة" (١٨٢) . ويدعو ارميا المسيبين الى التكيف إلى وضعهم السياسى الجديد : " هكذا قال رب الجنود اله اسرائيل لكل السبى الذى سبيته من اورشليم إلى بابل. ابني بيوتا واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمارها خذوا نساء ولدوا بنين وبنات .. وأكثروا هناك ولا تقلقوا واطلبوا سلام المدينة التى سبيتكم اليها وصلوا لأجلها إلى الرب لأنه بسلامها يكون لكم سلاما" (١٨٣).

ويفرض إرميا وجهة النظر السياسية التى سادت لدى الغالبية من الشعب ولدى الحكام بأن يلجأوا إلى مصر هربا من الخضوع لبابل: "قد تكلم الرب عليكم يا بقية يهوذا لا تدخلوا مصر. اعلموا أنى قد أنذرتكم اليوم... إن كنتم تجعلون وجوهكم للدخول إلى مصر وتذهبون لتتغربوا هناك ما يحدث أن السيف الذى أنتم خائفون منه يلحقكم هناك فى مصر فتموتون هناك... فصارت كلمة الرب إلى ارميا النبى قائلة هكذا قال الرب هكذا تقولون لملك يهوذا الذى أرسلكم إلى مصر ويرجع الكلدانيون ويحاربون هذه المدينة" (١٨٤). ويشير الحوار السياسى الدائر بين ارميا وصدقيا ملك يهوذا إلى تعاطف بعض الملوك مع الأنبياء وأخذهم بالرأى السياسى للأنبياء، وتقديرهم لهذا الرأى رغم مخاوفهم من شعوبهم: "فأرسل الملك صدقيا وأخذ إرميا النبى

إليه.. وقال الملك ارميا أنا أسألك عن أمر لا تخف عنى شيئا فقال ارميا لصدقيا .. ان كنت تخرج خروجا إلى رؤساء ملك بابل تحيا نفسك ولا تحرق هذه المدينة بالنار بل تحيا أنت وبيتك .. فقال صدقيا أنى أخاف من اليهود الذين قد سقطوا للكلدانيين لئلا يدفعونى ليدهم فيزدروا بى " (١٨٥).

وهكذا يتضح من هذه الاقتباسات السابقة من كتابات الأنبياء أن الأنبياء تدخلوا بشكل مباشر فى النشاط السياسى لعصرهم، فأبدوا آراءهم فى أحداث العصر، واتخذوا مواقف سياسية ثابتة ضد الملوك أو معهم، وقدموا النصائح والمشورة للشعب والملوك، وحاولوا توجيه سياسة يومهم الوجهة التى اعتقدوا انها معيرة عن رغبة الارادة الالهية، خاصة وأنهم ردوا مشورتهم السياسية الى تنبؤات تلقوها من خلال الوحي، فأصبح التنبؤ السياسى جزءا لا يتجزأ من العمل الدينى مؤكدا على أن الوظيفة السياسية ما هى إلا وجه من وجوه النشاط النبوى المتعدد الجوانب.

٢- تدوين التاريخ وتفسيره :

مما لاشك فيه أن كتابات الأنبياء اشتملت على مادة تاريخية ضخمة تغطى فترات طويلة من عمر التاريخ الإسرائيلى تمتد من موت موسى عليه السلام إلى نهاية العصر الفارسى تقريبا. فالقسم الثانى من العهد القديم والمعروف بالأنبياء، يشتمل على ما يسمى بالأنبياء الأوائل، وهو عبارة عن مجموعة من الكتب سميت بالكتب التاريخية، وتضم أسفار يشوع والقضاة وصموئيل الاول والثانى والملوك الاول والثانى. كما يشتمل هذا القسم ايضا على مجموعة الأنبياء الأواخر، وتضم أسفار الأنبياء " الكبار " وهم: أشعيا وإرميا وحزقيال وأسفار الأنبياء " الصغار وهم: هوشع وعاموس ويونيل وعوبديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحجى وزكريا وملاخى.

وقد حدد النقاد تاريخ تدوين آخر هذه الأسفار وهو ملاخي بعام ٤٦٠ ق.م .. تقريبا وقد أشار مدون هذا السفر إلى نهاية عصر النبوة بتأكيديه على التمسك بشريعة موسى المكتوبة لتحل مكان التوجيه الحي لكلمة الأنبياء: "اذكروا شريعة موسى عبدى التى أمرته بها فى حوريب على كل اسرائيل الفرائض والأحكام" (١٨٦).

ومع أخذنا فى الاعتبار للمشاكل النقدية الخاصة بنسبة كتابات الأنبياء إلى أنفسهم، أو إلى آخرين غيرهم مسئولين عن تصنيف هذه الكتابات.. فإن طبيعة كتابات الأنبياء تشير إلى وظيفة هامة من وظائف النبوة ألا وهى تدوين التاريخ. وليس من المغالاة فى شئ أن نعتبر الأنبياء المذكورين سابقا مؤرخى عصورهم بما تركوه من سجلات وتدوينات وأخبار تاريخية فى أسفارهم مع تباينهم فى ذلك بصرف النظر عن كونهم هم الذين دونوا هذه الاسفار أم انها دونت عن طريق كتاب آخرين إذ لا شك فى أن هؤلاء الكتاب الآخرين اعتمدوا على مادة الأنبياء وأقوالهم ووعظهم فى تدوين أسفار الأنبياء.

وتشتمل أسفار الأنبياء الأوائل أو مجموعة "الأسفار التاريخية" على وصف تاريخى لأحداث الفترة الممتدة من موت موسى عليه السلام إلى زمن السبى البابلى. وقد جمع المؤرخ الإسرائيلى مادته من مصادر متعددة من بينها الروايات الشفهية المختلفة والمصادر المكتوبة والوثائق الرسمية بالإضافة الى ما شهدته المؤرخ من أحداث معاصرة. وقد سار فى كتابته للتاريخ على نهج جمع المادة التاريخية، وتقديمها كما هى من خلال عملية ربط بسيطة لشتات الأخبار والأحداث التاريخية التى جمعها وبمعنى آخر، لم يقم هذا المؤرخ بعملية تركيب الأحداث التاريخية ووضعها فى شكل مؤلف تاريخى. بل اكتفى بتدوين المادة كما وصلتته من مصادرها دون تدخل

حقيقى من جانبه فى إعادة صياغتها وتحريرها محتفظا بأسلوبها الأسمى وألفاظها، بل وبوجهة النظر التى تعرضها^(١٨٧) وكثيرا ما تجده يعطى وصفين تاريخيين، أو يعرض وحدتين مختلفتين أو أكثر لنفس الأحداث مكتفيا بعملية ربط بسيطة بينهما لهذا السبب فالمؤرخ الإسرائيلى فى هذه المرحلة هو مجرد جامع للمادة التاريخية محافظا بالتقريب على شكلها الأسمى بما قد يكون فيه من تناقضات أو أخطاء.

ومع ذلك نتوقع أن يكون المؤرخ فى هذه المرحلة قد اختار مادته من بين مواد متعددة، وأن تكون قد تحكمت فى عملية الاختيار عوامل مرتبطة بنظرة المؤرخ واتجاهه، وربما يكون قد استغل المادة التاريخية الموجودة أمامه للتأكيد على هذه النظرة التى يتبناها. هذا ينقلنا من مهمة تدوين التاريخ إلى مهمة أخرى هى تفسير التاريخ من خلال الحكم على الشخصيات الأحداث من وجهة النظر الدينية أو اللاهوتية التى يمثلها المؤرخ.

ويذكر هوج أندرسون أن السبب فى تسمية هذه الكتابات التاريخية بالأنبياء الأوائل يعود إلى حقيقة أن هذه الكتابات التاريخية تسيطر عليها النظرة النبوية التى نجدها فى كتابات الأنبياء المتأخرين. ومضمون هذه النظرة هو الاختيار الإلهى لبني إسرائيل كشعب للرب المسيطر على كل الكتب التاريخية وهو الرب العادل يعاقب على الخطيئة ويكافئ على الخير. وأن هذه الكتب التاريخية تشترك مع كتب الأنبياء المتأخرين فى نظرتها إلى تاريخ إسرائيل على أنه تاريخ علاقة الشعب بالاله^(١٨٨). ومن الأمثلة الواضحة على هذا الاتجاه النبوى عند مؤرخى الكتب التاريخية الحكم مثلا على شخصية عمرى ملك إسرائيل فى الشمال على أنه "فعل الشر فى عينى الرب" على الرغم من أن الوثائق الآشورية تشير الى عمرى على أنه أعظم ملوك إسرائيل بل وتسمى إسرائيل "أرض عمرى" كما يشير نقش ميشع

المؤابى الى قوة عمرى الذى أخضع مؤاب لسنوات طويلة. والملاحظ كما يرى أندرسون أن مؤرخى سفر الملوك لا يهتمون بأعمال عمرى وتوسعاته قدر اهتمامهم بتوضيح لعنة الرب التى وقعت بعمرى مركزة على علاقة عمرى بالرب بدلا من التركيز على علاقة عمرى بالأقوام أو الأمم الأخرى وهذا يعتبره أندرسون توجيهها نبويا لمؤرخ سفر الملوك (١٨٩).

ونظرا لأن هذه المجموعة من الأسفار تشتمل على سير مجموعة من الأنبياء مثل صموئيل وجاد وناثان وإيليا واليشع وغيرهم، فإن تأثير هذه الشخصيات النبوية الأولى واضح فى وصف الأحداث، وفى طريقة تدوينها، وفى الروح التى صيغت بها هذه المجموعة من الكتابات التاريخية، بل وأيضا فى الشكل الذى تم به وصف الشخصيات النبوية داخل هذه الكتابات ذات الطابع التاريخى مما يعطيها فى بعض الأحيان شكل السير الذاتية لأنبياء هذه المرحلة وعلاقاتهم بملوك وحكام المملكة، وتعليقهم لانقسامها ثم سقوطها وما ترتب على ذلك من أحداث السبى.

ومما لا شك فيه أن الأنبياء المتأخرين — الكبار منهم والصغار — اهتموا اهتماما كبيرا بتفسير التاريخ، الأمر الذى يجعلنا ننظر الى كتاباتهم على انها كتابات دينية تقدم رؤية دينية لاهوتية للتاريخ الإسرائيلى وأحداثه، وكان من الضرورى أن يلجأ الأنبياء فى كتاباتهم هذه الى تقديم بعض الوصف التاريخى ممثلا فى تدوين الأحداث التاريخية لعصورهم فالوصف التاريخى يحتل فى الحقيقة المرتبة الثانية عندهم، وهو تمهيد لتقديم الحكم الدينى اللاهوتى على الأحداث التاريخية الموصوفة وهكذا جمع الأنبياء المتأخرون بين وظيفة التدوين التاريخى لأحداث عصورهم وبين التفسير الدينى التاريخى والذى هو هدفهم الاساسى. ومما لا شك فيه أن الأنبياء بعملية الجمع هذه قد سدوا نقصا واضحا فى عملية التدوين التاريخى إذ لم

يظهر فى بنى إسرائيل مؤرخون يقومون بهذا العمل سواء كمؤرخين محترفين يعملون فى بلاط الملوك والحكام يسجلون الأحداث التاريخية كموظفين تابعين للبلاط الذى يعملون فيه، أو كمؤرخين مستقلين عن البلاط. ولعل أول مؤرخ يهودى صاحب منهج واضح فى التدوين التاريخى هو يوسف بن متى (جوز يفوس) (٣٨-١٠٠ م) وقد خلت العصور الاسرائيلية السابقة من هذه الوظيفة فاضطلع بها الانبياء فى كتاباتهم التى هى سجلات ووثائق تاريخية لعصورها اذا ما خلصناها من الأحكام النبوية على الأحداث المذكورة فيها.

ونظراً لأن التدوين التاريخى لم يكن الهدف الأساسى للكتابات النبوية فإن هذه الأعمال لا تخلو من عيوب واضحة للعيان إذا ما أخضعناها للنقد التاريخى، خاصة فيما يتعلق بأسلوب ومنهج الكتابة التاريخية. وأول هذه المآخذ النقدية أنها ليست كتابات تاريخية موضوعية^(١٩٠) فهى لا تعطى تحليلاً تاريخياً يخضع لأصول علمية، كما هو الحال فى علم التاريخ. ولكنها تدافع عن موقف تاريخى معين لدوافع دينية لاهوتية. وفى سبيل هذا الدفاع قد تتغاضى عن العوامل الحقيقية التى تحرك الأحداث التاريخية، وتهمل الأسباب أو العلل التاريخية وذلك برفض الأسباب الانسانية للأحداث، والتقليل من أهمية الدور الانسانى فى صناعة التاريخ بتجاهل القوى السياسية والعسكرية وراء أحداث التاريخ وربط هذه القوى ربطاً متعسفاً بالتاريخ الاسرائيلى، إما من خلال تفسير هذه القوى على انها أدوات إلهية لتأديب إسرائيل الأثمة، أو اعتبار ما تقوم به هذه القوى من أعمال سياسية وعسكرية على أنه موجه فى النهاية لخدمة العلاقة العضوية بين الاله والشعب وتوضح سيطرة الاله على التاريخ العام للبشرية^(١٩١). ولا بأس على الاطلاق من أن تكون هناك فلسفة للتاريخ أو رؤية تاريخية لدى المؤرخ يحكم من خلالها

على التاريخ البشرى، ولكن لا يجب أن تتكون هذه الفلسفة التاريخية على حساب الحقائق التاريخية^(١٩٢)، وعلى أساس من إغفال الأسباب الحقيقية للحدث التاريخى الذى ينتج عن تفاعل عناصر الزمان والمكان والانسان، والذى يحدث داخل الاطار الزمانى والمكانى والانسانى.

ومن المآخذ الأخرى على هذا المنهج فى كتابة التاريخ التناقض الواضح فى صلب المادة التاريخية، والناج أصلا عن اختلاف فى المصادر التى استقى المؤرخ منها مادته، واتجاهات هذه المصادر. وقد أدى هذا إلى عدم تحرى الدقة الكافية فى وصف الاحداث، وعدم التثبت فى كثير من الأحيان من اتجاه المصدر ورؤيته فنجد رؤى متعارضة داخل الوحدة الادبية الواحدة مما يؤكد تداخل المادة التاريخية واختلاطها. وهى تحدث نتيجة الاهتمام المحض بجمع المعلومات التاريخية، والرغبة فى الاحتفاظ بها على شكلها، فتثبت جميعا فى النص الواحد، دون تنسيق داخلى بينها، ودون تخلص من التناقضات التى يمكن أن تكون موجودة فيها، أو المغالطات التى تسربت إليها، وفى نفس الوقت يحدث تكرار للوصف التاريخى لا مبرر له فى كثير من الأحيان ويزيد من اضطراب النص التاريخى.

ثانيا: الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للنبوة :

١- تحليل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية :

كان الإصلاح الاجتماعى بلا شك أحد الأهداف الأساسية للنبوة الإسرائيلية. وهو يأتى كنتيجة مباشرة لإصلاح الأوضاع الدينية والسياسية لبني إسرائيل على يد مجموعة الأنبياء الذين ظهوروا فى العصر الكلاسيكى للنبوة الاسرائيلية. فقد انتشرت مجموعة من الشرور والأمراض الاجتماعية نتيجة التدهور الدينى والانحلال الخلقى. وقد قام الأنبياء فى بني إسرائيل

بإبراز هذه الشرور، وتحليلها، وتوضيح تأثيرها على جماعة بنى إسرائيل وانعكاساتها فى حياة وسلوك هذه الجماعة. ويصف هوشع هذا الوضع الاجتماعى الفاسد فى عبارة موجزة بقوله: "إن للرب محاكمة مع سكان الأرض لأنه لا أمانة ولا احسان ولا معرفة الله فى الأرض. لعن وكذب وقتل وسرقة وفسق" (١٩٣). ويرد هوشع هذا كله الى الجهل بشرية الرب: "فقد هلك شعبي من عدم المعرفة لأنك أنت رفضت المعرفة أرفضك أنا حتى لا تكهن لى ولأنك نسيت شريعة إلهك أنى أيضا أنا نبيك ... " (١٩٤). ولهذا تأثيره المباشر على الوضع السياسى: إنهم الآن يقولون لا ملك لنا لأننا لا نخاف الرب فالملك ماذا يصنع بنا.. قد كره إسرائيل الصلاح فيتبعه العدو، هم أقاموا ملوكا وليس منى. أقاموا رؤساء وأنا لم أعرف ... يدعون مصر. يمشون الى آشور .. الآن صاروا بين الأمم كناء لا مسرة فيه" (١٩٥). أما عن الإصلاح الاجتماعى فلا يتم إلا من خلال الإصلاح الدينى بالعودة الى الرب وشريعته "فارجع إلى الهك. احفظ الرحمة والحق وانتظر إلهك دائما.. ارجع يا إسرائيل الى الرب إلهك لأنك قد تعثرت بإثمك فان طرق الرب مستقيمة والابرار يسلكون فيها وأما المنافقون فيعثرون فيها" (١٩٦).

ويعطى عاموس صورة أخرى مكملة لوصف هوشع للفساد الاجتماعى السائد بقوله: " ... لأنهم باعوا البار بالفضة والبائس لأجل نعلين الذين يتهممون تراب الأرض على رعوس المساكين ويصدون سبيل البائسين ويذهب رجل وأبوه إلى صبية واحدة حتى يدينسوا اسم قدسى ويتمدون على ثياب مرهونة بجانب كل مذبح ويشربون خمر المغرمين فى بيت ألهم" (١٩٧). ويوجه عاموس نقده الاجتماعى المرير للطبقة الثرية متهما إياها بالظلم الاجتماعى ومطالبها بالعدالة الاجتماعية: " أولئك الذين يخزنون الظلم والاعتصاب فى قصورهم" (١٩٨) ويندد بالسامرة: " الظالمة المساكين الساحقة

البائسين" (١٩٩) وكذلك يتهم الذين "يحولون الحق إفسنتينا ويلقون البر الى الأرض .. ايها المضايقون البار الآخذون الرشوة الصادون البائسين فى الباب" (٢٠٠) وهو يصف العصر كله بأنه "زمان ردى" (٢٠١) وبسبب هذه المفاصد يرفض الرب الشعائر والقرابين المقدمة اليه "بغضب كرهت أعيادكم ولست ألتذ باعتكافاتكم انى إذا قدمتم لى محرقاتكم وتقديمانكم لا أرتضى وذباح السلامة من مسمناتكم لا ألتفت اليها. أبعد عنى ضجة أغانيك ونغمة ربابك لا أسمع وليجر الحق كالمياه والبر كنهز دائم" (٢٠٢).

ويصف عاموس بشئ من التفصيل فساد الطبقة الثرية وحالة الترف القصوى التى يعيشونها وهم يأكلون فى نفس الوقت حق البائس والمسكين: "تدوسون المسكين وتأخذون منه هدية قمح. المضطجعون على أسرة من العاج والتمددون على فرشهم والأكلون خرافا من الغنم وعجولا من وسط الصيرة الهاذرون من صوت الرباب المخترعون لأنفسهم آلات الغناء كدواء الشاربون من كؤوس الخمر والذين يدهنون بأفضل الأدهان ولا يهتمون على انسحاق يوسف ... أيها المتهمون المساكين لكى تبيدوا بائسى الأرض قائلين متى يمضى رأس الشهر لنبيع قمحا والسبت لنعرض حنطة. لنصغر الايفة ونكبر الشاقل ونعوج موازين الغش لنشترى الضعفاء بفضة والبائس بنقلين ونبيع نفاية القمح" (٢٠٣).

من خلال هذا الوصف للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الذى قدمه هوشع وعاموس تتضح الصورة التى تردت اليها أحوال بنى إسرائيل. وكما هو الحال فى تحليل التدهور الدينى والسياسى، نجد أن النبيين يفسران ظاهرة الفساد الاجتماعى والاقتصادى تفسيراً دينياً، ويطالبان بالعودة إلى طريق الرب من خلال أعمال الحق والبر، وطلب الخير، والبعد عن الشر (٢٠٤) ويطالبان أيضاً بعدم الفصل بين الحياة الدينية من ناحية السلوك الاجتماعى

والاقتصادي من ناحية أخرى، فكما أن البعد عن الدين والشريعة هو السبب في ظهور هذه المفاصد كانت هذه المفاصد نفسها سببا مباشرا في رفض الرب عبادة القوم وشعائرتهم وقرابينهم لأنها لا تقوم على أساس من العدل الاجتماعي والبر والخير.

٢- الإصلاح الاجتماعي وتحقيق العدالة الاجتماعية:

ولم يكتف الانبياء بالدعوة الى العدل ، ونبذ الظلم والاضطهاد، ولكنهم عملوا على إثارة اقوامهم ضد الفقر والبؤس الاجتماعي. وفي نفس الوقت الذي نادوا فيه بالمسئولية الفردية عن الخطايا أقروا دور الجماعة والدولة في ظهور الأمراض الاجتماعية الخطيرة، وأهمها الفقر بما يعكسه من قهر جماعي وبؤس اجتماعي^(٢٠٥). وها هو اشعياء يوجه نقده الاجتماعي للشعب والقائمين عليه، ويدعوهم جميعا إلى إقامة العدالة الاجتماعية " كيف صارت القرية الآمنة زانية ملانة حقا كان العدل يبيت فيها وأما الآن فالقاتلون صارت فضتك زغلا وخمرك مغشوشة بماء رؤساؤك متمردون ولغفاء اللصوص. كل واحد منهم يحب الرشوة ويتبع العطايا. لا يقضون لليتيم ودعوى الأرملة لاتصل اليهم"^(٢٠٦). وكما فعل عاموس حين ربط بين العدالة الاجتماعية والعبادة، وجعل الثانية معتمدة على الأولى فهكذا ايضا أكد أشعياء على أن الشعائر والقرابين وكل أشكال العبادة مرفوضة إذا لم تنعكس على السلوك الاجتماعي، فيتحقق العدل للجميع، ويسود الخير والبر: "ويل للأمة الخاطئة الشعب الثقيل الإثم نسل فاعلى الشر أولاد مفسدين .. اسمعوا كلام الرب يا قضاة سدوم. اصغوا الى شريعة إلهنا يا شعب عمورة. لماذا لي كثرة ذبائحكم يقول الرب. اتخمت من محترقات كباش وشحم مسمنات وبدم عجول وخرفان وتيوس ما أسر حينما تأتون لتظهروا أمامي من طلب هذا من أيديكم أن تدوسوا دوري. لا تعودوا تأتون بتقديم باطالة. البخور هو

مكرهة لى. رأس الشهر والسبت ونداء المحفل. لست أطيق الإثم والاعتكاف
رعوس شهوركى وأعيادكم بغضتها نفسى صارت على ثقلا. مللت حملها
فحين تبسطون أيديكم أستى عىنى عنكم وإن كثرتم الصلاة لا أسمع أيديكم
ملأنة دماء. اغتسلوا تنقوا اعزلوا شر أفعالكم من أمام عىنى كفوا عن فعل
الشر تعلموا فعل الخير اطلبوا الحق انصفوا المظلوم اقضوا لليتيم حاموا عن
الأرملة .. بعد ذلك تدعى مدينة العدل القرية الأمانة" (٢٠٧). ونجد نفس
الدعوة إلى العدالة عند ارميا حيث يقول: "يا بيت داود هكذا قال الرب اقضوا
فى الصباح عدلا وانقذوا المغضوب من يد الظالم لنلا يخرج كئار غضبى
فيحرق وليس من يطفى من أجل شر أعمالكم" (٢٠٨).

وهكذا يتضح أن الأنبياء كانوا أصحاب رسالة اجتماعية على قدر كبير
من الأهمية وهدف هذه الرسالة إقامة مجتمع انسانى سليم يقوم على أساس
من العدالة والرحمة. وخال من المظالم الاجتماعية، يرعى فيه العنى الفقير
ويأخذ المظلوم حقه من الظالم، وتراعى فيه الحقوق الاجتماعية لليتيم
والأرملة إنه باختصار مجتمع العدالة أو - على حد تعبير إشعيا - مدينة
العدل القرية الأمانة الأمانة. ولا شك فى أن هذه الوظيفة الاجتماعية للأنبياء
هى فى حقيقة الأمر دعوة أخلاقية (٢٠٩) هدفها النهائى الحض على فعل الخير،
ونبذ الشر وإقامة مجتمع أخلاقى هو مجتمع الخير والفضيلة .

الباب الرابع

تاريخ الديانة اليهودية وتطورها

الفصل الأول : تاريخ الديانة اليهودية من عصر "الآباء"

حتى العصر الاسلامى

الفصل الثانى : الفرق اليهودية القديمة

الفصل الثالث : الحركات الدينية اليهودية الحديثة والمعاصرة

نقدم فى الصفحات التالية وصفا للديانة اليهودية يهتم بنشأتها وتطورها فى التاريخ وتحديد المراحل التاريخية التى مرت بها اليهودية ونشير فى البداية إلى أن اليهودية تلقت عدة تسميات خلال تاريخها الطويل، وفى المرحلة الأولى من نشأتها سميت بديانة الآباء والمقصود بالآباء مجموعة الشخصيات النبوية التى تبدأ بآدم عليه السلام وتنتهى بموسى وهارون عليهما السلام، ووفقا لمراحل التاريخ اليهودى العام فإن "ديانة الآباء" تشتمل على تاريخ الديانة فى المرحلة العبرية التى تبدأ بإبراهيم عليه السلام، ولا تدخل هذه المرحلة تحت مسمى المرحلة العبرية إنما يدرجها المؤرخون اليهود داخل عصر الآباء ودياناتهم، وتنتهى المرحلة العبرية بإطلاق اسم إسرائيل على يعقوب عليه السلام وبداية المرحلة الإسرائيلية الممتدة من عصر يعقوب عليه السلام وحتى القرن السادس قبل الميلاد حين ظهرت التسمية الجديدة (الديانة اليهودية) فى فترة السبى البابلى. وهى التسمية المستمرة حتى الآن.

وقد أدى خضوع الديانة للتاريخ إلى تعرضها للتغير المستمر، وفى هذه الدراسة عرض لأهم المراحل التاريخية التطورية لليهودية واتصفت الديانة أيضا بالطابع القومى فأصبحت ديانة قومية خاصة، وفسرت مفاهيمها ومعتقداتها تفسيراً قومياً.

يعنى وصف الديانة اليهودية بالتطور أنها عقيدة وشريعة لم تولد كاملة ولكنها أتت إلى الوجود ناقصة، وبدأت تدخل فى مراحل من التطور وصلت بها فى النهاية إلى درجة معينة من الاكتمال، ولا يزال الباب مفتوحاً أمامها فى المستقبل لكى يتم تطويرها وهذا يعنى أن العوامل التاريخية لها

دورها الكبير فى صياغة الديانة اليهودية إلى الحد الذى يمكن الحكم معه على الديانة اليهودية بأنها ديانة تاريخية تتحكم فيها مسيرة التاريخ اليهودى قديما وحديثا، ويلعب العامل التاريخى دورا أساسيا فى بنائها، وهذا يعنى أيضا أن اليهودية بدأت فى التاريخ ديانة بسيطة ثم تطورت تاريخيا الأمر الذى أضاف إلى بنيتها الأساسية البسيطة تغييرات وتعديلات أدت إلى أن تصبح على درجة من التعقيد ابتعدت بها عن بساطتها القديمة. ولكى يتضح ما نقصده بهذا الحديث نقارن وضع اليهودية هنا كعقيدة وشرعية بوضع الإسلام فالإسلام كعقيدة وشرعية ولد كاملا منذ بدايته، ولم يمر بمراحل تطور فى التاريخ كما حدث لليهودية، فالعقيدة الإسلامية نص عليها القرآن الكريم وأخذت شكلها النظرى والعملى كاملة فى عهد الرسول ﷺ وكذلك أيضا بالنسبة للشرعية الإسلامية التى أخذت شكلها الكامل نظريا وعمليا فى عصر الرسول ﷺ وقد نشأت المذاهب الفقهية فيما بعد لشرح الشريعة وتفسير وسائل تطبيقها وكانت قواعد وأصولها مستقرة كاملة منذ العصر الإسلامى الأول. أما اليهودية فالوضع معها يختلف تماما. فهى لا تزال إلى يومنا هذا تتعرض لأشكال من التعديل والتغيير التى تواكب الظروف التاريخية والمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية للجماعات اليهودية فى العالم. ويعطينا تاريخ تدوين العهد القديم (كتاب اليهود المقدس) دليلا واضحا على كون اليهودية ديانة متطورة عقيدة وشرعية. فالعهد القديم وهو المصدر الأساسى للديانة اليهودية قد استغرق تأليفه وتدوينه قرابة ألف عام وهذا يعنى أن اليهودية عقيدة وشرعية قد تطورت داخل العهد القديم نفسه لمدة ألف عام من القرن الثالث عشر قبل الميلاد إلى القرن الرابع قبل الميلاد. وظلت الديانة تتطور خارج فترة العهد إلى يومنا الحالى.

ويجدد بنا أن نشير إلى أن هذا التطور الذى تتصف به اليهودية هو الذى سمح لبعض اليهود فى العصر الحالى بربط الصهيونية باليهودية واعتبارها حلقة من حلقات تطور اليهودية وإن زعموا أنها الحلقة الأخيرة، والتطور أيضا هو الذى سمح لبعض اليهود اعتبار الصهيونية دينا بديلا لليهودية وإن ظل هذا اعتقادا لفئة قليلة متطرفة فى فكرها الصهيونى .

ولعل من أهم الاسباب التاريخية التى أدت الى اتصاف اليهودية كعقيدة وشريعة بصفة التطور هذه وقوع اليهود فى فلسطين وخارجها تحت حكم دول وامبراطوريات متعددة أثرت على الديانة اليهودية كما أثرت على التشريعات اليهودية بصفة خاصة. فقد وقع العبريون والإسرائيليون القدامى تحت حكم المصريين والأشوريين والبابليين، والفرس واليونان والرومان والمسيحيين والمسلمين وكل شعب من هذه الشعوب أثر حضاريا فى الإسرائيليين وتركت ديانته ونصوصه التشريعية أو القانونية أثرها الدائم على اليهود، فأخذ الاسرائيليون قديما عن القوانين التى ظهرت فى بلاد النهرين خاصة قانون حمورابى الشهير، كما تأثروا بالديانة المصرية القديمة. وكان لفترة السبى البابلى ٥٨٦-٥٣٨ ق.م أيضا تأثيرها على الدين اليهودى. وفى العصر الفارسى تأثروا بديانات فارس وبخاصة ديانة زرادشت . وفى العصر اليونانى تأثروا بالفلسفة اليونانية فى تفسير العقيدة والشريعة. وفى العصر الرومانى تأثروا بالقوانين الرومانية كما كان للنقد المسيحى لليهودية تأثيره فى قيام حركات اصلاحية لليهودية . وكذلك كان للنقد الإسلامى أثره فى مزيد من التطور لليهودية عقيدة وشريعة وهكذا كان للعامل التاريخى دائما هذا الدور المباشر فى تعديل اليهودية وتطويرها.

والسبب الثانى الهام - والذى يعتبر فى حقيقة الأمر نتيجة نهائية للسبب الأول - هو سيادة ظاهرة الشتات على التاريخ اليهودى العام والتى كان من نتائجها العامة تشتيت اليهود الى جماعات متعددة تعيش فى بلدان متفرقة تحت ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية متباينة الامر الذى كان له تأثيره الحاسم فى تكيف اليهودية كعقيدة وشريعة مع الظروف الزمانية والمكانية التى تواجه كل جماعة يهودية على انفراد، الأمر الذى نتج عنه تباين الجماعات اليهودية واختلافها أيضا على مستوى العقيدة والشريعة. والشتات اليهودى العام يؤرخ له اليهود ببداية السبى الرومانى عام ٧٠م والذى نتج عنه الشتات العام الذى استمر الى يومنا هذا. ولكن الحقيقة أن الشتات كظاهرة فى التاريخ اليهودى أقدم من تاريخ السبى الرومانى فقد جربه اليهود من قبل زمن السبى الآشورى عام ٧٢١ق.م، وزمن السبى البابلى ٥٨٦ق.م، بل أن بعض المؤرخين اليهود يعتبرون فترة الوجود العبرى فى مصر من بين فترات الشتات فى التاريخ اليهودى رغم اختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية للحياة العبرية فى مصر. ووفقا لهذا الرأى الأخير يعود الشتات اليهودى فى التاريخ إلى القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد. ولكن تبقى حقيقة هامة وهى أن السبى الرومانى فى ٧٠م هو الذى تسبب فى الشتات النهائى والعام لليهود فى بلاد العالم.

ولعل من أهم نتائج الشتات العام خلق جماعات يهودية متباينة تعيش فى ظل ظروف مختلفة اختلاف الأمم الأوربية، وخضوع هذه الجماعات اليهودية لقوانين هذه الأمم وتشريعاتها الأمر الذى أجبر هذه الجماعات على التغيير والتطوير فى شرائعها الخاصة لكى تساير قوانين الأمم الأوربية المختلفة.

الفصل الأول

تاريخ اليهودية من عصر "الأباء" حتى العصر الإسلامي

أولاً: مرحلة ديانة "الأباء" :

والمقصود بالأباء مجموعة الشخصيات التي سبقت موسى عليه السلام في التراث القديم. ومن أشهر الأباء على الإطلاق إبراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام وأبناء يعقوب المكونين لأسباط بنى اسرائيل. ويتجه بعض المؤرخين اليهود إلى ضم آدم ونوح إلى مجموعة الأباء وذلك لتبرير الروايات التوراتية الخاصة بهما في سفر التكوين بالاضافة إلى التأكيد على عودة سلسلة الانساب الخاصة ببنى اسرائيل إلى بداية الخليقة. ومع ذلك فالأباء الذين يركز عليهم التراث الإسرائيلي هم ابراهيم واسحاق عليهم السلام ثم أبناء يعقوب عليه السلام وينهى بعض المؤرخين سلسلة الأباء هذه بموسى عليه السلام بينما يعتبر معظم المؤرخين موسى بداية لمرحلة تاريخية ودينية جديدة في التراث الاسرائيلي.

والشخصية المحورية في عصر الآباء هي شخصية إبراهيم الذي ينسب إليه عصر ديني مستقل يبدأ به التاريخ والدين الاسرائيلي القديم. وينسب إليه أول العهود الدينية المقطوعة مع الرب بالوفرة والكثرة وأن يصبح على حسب نص التوراة أبا لجمهور من الأمم، ويطلق على الإله الذي عبده الأباء الاسم "يهوه" (وله ألقاب متعددة تشير إلى اندماج في البيئة الكنعانية منها إيل عليون وإيل عولام، وإيل شداى وإيل بينئيل⁽¹⁾) والتسمية "يهوه" تسمية متأخرة وعبادته المطلقة منسوبة إلى عصر موسى عليه السلام بالتحديد. والأرجح أن ديانة الأباء كانت ديانة توحيدية بسيطة. وهناك رأى

قوى يعتبر ديانة العبريين القديمة ديانة وثنية عرفت تعدد الآلهة قبل أن يستقر الأمر على عبادة يهوه والذي يرجح أنه كان واحدا من هذه الآلهة المتعددة التي عبدها العبريون. ومن المرجح أيضا أن ديانة الآباء كانت قبلية ترتبط فيهما القبيلة بالهها في رباط قومي ودموى^(٢).

ويمكن تلخيص طبيعة هذه المرحلة الأولى من مراحل تطوير اليهودية في أن ديانة الآباء العبريين كانت ديانة بسيطة غير معقدة يغلب عليها الطابع البدوى الصحراوي كديانة العرب قبل الإسلام، وانها لم تكن تشتمل على بناء عقائدى متكامل، وأن المفهوم الدينى الوحيد الذى بدأ بدوره خلال هذه الفترة هو مفهوم التوحيد والذي لم يبدأ توحيدا خالصا. لكنه توحيد شق طريقه وسط نظام تعددت فيه الآلهة التى يعتقد أن العبريين القدامى قد عبدوها إلى أن تم تركيز "الآباء" المذكورين على عبادة "يهوه" والذي لم يعرف بهذا الاسم الذى أصبح علما عليه الا فى عصر موسى عليه السلام^(٣). وبهذا تكون ديانة العبريين الأساسية ديانة تعدد وثنية ولم تظهر بشائر التوحيد إلا على يد بعض "الآباء" ومن أهمهم ابراهيم عليه السلام الذى يعتبر عصره بداية التوحيد وبالتالي بداية التاريخ الدينى التوحيدي وان الفترات السابقة على عصر ابراهيم عليه السلام كانت بالتأكيد فترات وثنية تعددية.

وكما أن ديانة "الآباء" خلت من العقائد المنظمة فقد خلت أيضا من الشرائع المنظمة لحياة العبريين فى ذلك الوقت الذى اعتمدت فيه حياتهم على بعض العادات والتقاليد القبلية، وبعض التشريعات البدوية أو شبه البدوية. والحقيقة أن تركيز المؤرخين اليهود على عدم وجود وحى مكتوب يعود إلى عصر الآباء. هو الذى كون لديهم فكرة عدم وجود بناء عقائدى وتشريعى متكامل لهذه الفترة من تاريخ اليهودية. وأن العبادة ذاتها كانت عبادة بسيطة

قليلة الطقوس، كما أن الطبيعة البدوية الغالبة على الحياة العبرية لم تسمح بقيام نظام معقد للطقوس كما لم تسمح بنشأة بيوت أو هياكل مستقرة للعبادة بالإضافة إلى أنها جعلت العلاقة بين الاله المعبود والشعب الذى يعبده علاقة عصبية قبلية الأساس وعبرت عن نفسها من خلال فكرة الوعد والعهد التى ستصبح فيما بعد أساسا دينيا لليهودية. وتعتبر شخصية ابراهيم عليه السلام الشخصية الدينية الأساسية فى مرحلة "الأباء" فهو المتلقى للوحي الإلهي، والمستجيب للأوامر الإلهية فى طاعة تامة، والمتلقى أيضا للوعد الإلهي المحدد لمستقبل المصير الإسرائيلي، والذى تعد حياته نموذجا لحياة الإيمان والطاعة وهو أول من نبذ عبادة الاصنام معترفاً باله واحد.

ثانياً: ديانة موسى عليه السلام :

تمثل ديانة موسى عليه السلام المرحلة الثانية من مراحل تطور الديانة اليهودية كعقيدة وشرعية، وهى تعتبر بحق أهم مرحلة فى هذا التطور الدينى لأنها الفترة التى تم فيها الاعتماد على الوحي المكتوب كمصدر أساسى للعقيدة والشرعية.

وبعيدا عن التفاصيل التاريخية بعصر موسى فإن البداية الحقيقية لما يسمى بالديانة الموسوية تعود إلى فترة الوجود العبرى فى شبه جزيرة سيناء وهى منطقة صحراوية طبعت ديانة موسى كذلك ببعض الصفات البدوية الصحراوية التى ميزتها قبل دخول أرض كنعان وبداية التغير الاجتماعى والاقتصادى والدينى فى حياة العبريين والذى ينتج عن الاندماج فى حضارة الكنعانيين، وما تبع ذلك من مؤثرات دينية على الديانة الاسرائيلية بعد عصر موسى عليه السلام. وهكذا فعلى الرغم من التقدم على مستوى التفكير الدينى الفطرى للموسوية فقد ظلت ديانة بسيطة فى طبيعتها وطقوسها .

فخلال هذه الفترة تم التعرف على الإله "يهوه" فى صورة واضحة ، وتم الاعلان عن اسمه "يهوه" لأول مرة على الرغم من إعلان المؤرخين اليهود أن "يهوه" هو إله إبراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام فقد خلت التوراة من النصوص الدالة على ذلك كما خلت الآثار الدالة على ذلك فى التراث الدينى اليهودى^(٤). كما أنه لم يتم اكتشاف الاسم "يهوه" فى نصوص تنتمى إلى الفترة السابقة على عصر موسى عليه السلام وهكذا كله يدل على أن "يهوه" لم تنشأ حوله عبادة منظمة قبل موسى عليه السلام ويظهر تأثير الفترة السينائية فى تبلور اليهودية فى بعض الإشارات الواردة فى سفر التثنية وسفر القضاة والتى يوصف فيها الإله "يهوه" بأنه "إله سيناء"^(٥). ويؤكد بعض المؤرخين على أن يهوه قد عرفت عبادته فى شبه جزيرة سيناء بين بعض القبائل العربية هناك خاصة بين أهل مدين، وأن موسى قد عرف الإله يهوه عن طريق يثرون (شعيب القرآن الكريم) والذى كان موسى عليه السلام قد تزوج ابنته. وهناك إشارات دالة على ذلك فى التوراة تؤكد على أن يثرون كان كاهنا وعابدا ليهوه ومضحيا له^(٦). ويؤكد بعض الدارسين أن يهوه كان الها لأجداد موسى، وأنه اتخذ منه إلها رسميا لجماعته محتفظا بنفس التسمية "يهوه" وبصرف النظر عن هذه الإشارات فاليهودية أصبحت بالفعل ديانة الإسرائيليين على يد موسى الذى أعطاها محتواها الذى أصبحت معروفة به. ولعل من المهم هنا أن نوضح أن العقيدة الأساسية التى تمت بلورتها خلال عصر موسى عليه السلام هى عقيدة التوحيد ولكن كما يبدو من صفحات التوراة، فإن هذا التوحيد كان توحيدا خاصا بالإسرائيليين وذلك لأن هناك إشارات إلى وجود آلهة أخرى لأقوام آخرين غير الإسرائيليين. وهذا يعنى أن الإله الإسرائيلى لم يكن الإله الوحيد الموجود أو صاحب الوجود فهناك آلهة أخرى ولكنها لا تخص الإسرائيليين^(٧).

وربما كان الاعتقاد السائد هو الاعتراف بوجود آلهة أخرى كحقائق مشاهدة مع عدم الاعتراف بها كآلهة على نفس المستوى الذى عليه الإله "يهوه" فهو اعتراف بواقع وإنكار لكونها آلهة حقيقية لها دور فى الخلق، أو وظيفة فى الكون، أو سيطرة على الأحداث.

ولأول مرة أيضا يتم وضع طبيعة خاصة للألوهية من أهم عناصرها أن الإله لا يمكن تصويره، أو تجسيده فى صورة من الصور، أو فى شكل من الأشكال كما فعل الوثنيون بالهتهم، فقد نصت الوصية الثانية من الوصايا العشر على: "لاتصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما مما فى السماء من فوق وما فى الأرض من تحت وما فى الماء من تحت الأرض" (٨). وقد أعطت هذه الوصية شكلا ميتافيزيقيا للإله بمعنى أنه إله منزه عن الطبيعة التى خلقها ولا يمكن تصويره فى أى صورة من صور الطبيعة المخلوقة.

إنه إله غير طبيعى لا ينتمى إلى الطبيعة، ولكنه فوق الطبيعة لأنه خالقها. وفى الوصية الأولى نص عقائدى آخر يؤكد على صفة أساسية فى الألوهية وهى صفة التوحيد "لا يكن لك آلهة أخرى أمامى" (٩). وتعطى مقدمة الوصايا صفة أخرى للألوهية وإن لم تأت فى شكل وصية ألا وهى صفة السيادة على التاريخ وأحداثه فالإله التاريخ المحرك لأحداثه، والمسيطر على مسيرته، فمقدمة الوصايا العشر فى سفر الخروج تذكر الإسرائيليين بالفعل الإلهى الذى تم فى التاريخ ألا وهو تخلص الإسرائيليين من العبودية المصرية: "أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية" (١٠). وهى عبادة تكاد تعرف الإله من خلال عمله فى التاريخ. هذا وقد وصف الإله فى الوصايا أيضا بأنه "إله غيور" يحل غضبه على من لا

يتمتع " من الاسرائيليين طبعاً" عن عبادة الأوثان المصنوعة: "لاتسجد لهن ولا تعبدهن لأنى أنا الرب إلهك إله غيور" (١١).

والى جانب هذه الصفات المتعددة للألوهية هناك صفة هامة وأساسية ألا وهى الصفة الأخلاقية للإله. وهى صفة جديدة لم تكن معروفة فى المرحلة السابقة أو على الأقل لم يتم النص عليها.

وتتضح هذه الصفة الأخلاقية فى مجموعة الوصايا الأخلاقية التى تلى مباشرة مجموعة الوصايا العقائدية. وقد قصد من ترتيب الوصايا العشر على هذا الشكل أن يتم الربط بين عقائد الدين وأخلاقياته فى شكل يجعل من العقيدة مصدراً للأخلاق ويعطى للدين عامة صفة أخلاقية عملية. ولعل عبارة: " لأنى أنا الرب إلهك إله غيور أفنقد ذنوب الآباء فى الأبناء فى الجيل الثالث والرابع من مبغضى. وأصنع إحساناً الى الوف من محبى وحافظى وصاياى" (١٢). لعل هذه العبارة تشير إلى مفهوم غامض وغير مباشر للثواب والعقاب الذى يجعل من الوصايا الأخلاقية التالية أمراً منطقياً. فالإله إله وصايا عقائدية وأخلاقية واجبة الطاعة المستحقة للثواب بينما عدم طاعتها يؤدى حتماً الى العقاب. وهنا يبرز مفهوم الطاعة كأساس للعلاقة بين الإله صاحب الوصايا والعبد المخلوق المنفذ لهذه الوصايا. وقد ترتبت الوصايا الأخلاقية بعد الوصايا العقائدية على النحو التالى: "أكرم أباك وأمك لكى تطول أيامك على الأرض التى يعطيك الرب إلهك لا تقتل. لا تزن. لا تسرق لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك" (١٣) ويقع بين

الوصايا العقائدية والأخلاقية نوع آخر من الوصايا الخاصة بالعبادة والتي يمكن أن نسميها تجاوزا بالوصايا الطقوسية. وتشتمل هذه على وصية تحريم النطق باسم الإله باطلا: "لا تتطق باسم الرب إلهك باطلا لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا" (١٤). والوصية الثانية من هذا النوع تختص بتقديس يوم السبت وما يتعلق بهذا التقديس من طقوس: " اذكر يوم السبت لتقدسه ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك. وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك. لا تصنع عملا ما أنت وابنك وعبدك وأمتك وبهيمنتك ونزيلك الذى داخل أبوابك لأن فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها. واستراح فى اليوم السابع. لذلك بارك الرب يوم السبت وقده" (١٥).

وهكذا نلاحظ فى نص الوصايا العشر شموله على ثلاثة أنواع من الوصايا المكونة للبناء الدينى للديانة الإسرائيلىة زمن موسى عليه السلام ، الوصايا العقائدية المركزة على المفاهيم الدينية خاصة ما يتعلق بطبيعة الإله وصفاته، والوصايا الطقوسية المشيرة إلى اتخاذ عبادة الإله شكلا عمليا من خلال الطقوس المكونة للعبادة. والوصايا الأخلاقية المشيرة الى كون الاله لها أخلاقيا، وكون الدين دينا عمليا يتحقق من خلال السلوك الأخلاقى وارتباط هذه الأخلاق بالدين، أى عدم الفصل بين العقيدة والأخلاق، واعتبار الأولى مصدرا للثانية، ويظهر بين الوصايا مفهوم غير مباشر للشواب والعقاب كما يظهر فى عبارات " أنا الرب إلهك إله غيور أفنقد ذنوب الآباء فى الأبناءوأصنع احسانا لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلا... لكى تطول أيامك على الأرض"

ومن العقائد التي تبلورت في المرحلة الموسوية من تطور الديانة اليهودية عقيدة العهد. فقد كانت لها بدايات في مرحلة "الأباء" إلا أنها لم تتطور لكي تصبح إحدى عقائد اليهودية إلا من بعد الفترة الموسوية مع عمليات ربط تاريخية عادت بفكرة العهد إلى عصور سابقة بل أن بعض عمليات الربط هذه قد عادت بالفكرة إلى آدم عليه السلام، أي إلى بداية الخلق. فالإله يوصف في هذه المرحلة بأنه إله العهد: "وتوصف جماعته التي تعبده بأنها جماعة العهد"^(١٦). فقد اعتقدت الجماعة العبرية الخارجة من مصر بعد وقوف الهها إلى جانبها خلال أحداث الخروج أنها مختارة من عند هذا الإله لكي تكون جماعته^(١٧). ويلاحظ أن هذا الاختيار نعمة إلهية وليس لصفات خاصة في هذه الجماعة. وفكرة العهد فكرة قديمة ربما تعود إلى تلك الرابطة القوية التي كانت تربط القبائل بالهتها. فهناك شبه عهد مقطوع بين الإله والقبيلة التي تعبده وهو عهد باخلاص العبادة له بمفرده دون آلهة القبائل الأخرى. وهو أيضا عهد بحماية هذا الإله لقبيلته وعنايته بها، وتدبيره لمؤونتها، وقيادته لحروبها ضد أعدائها. وهكذا فالنظام الديني القبلي يفترض وجود هذا النظام للعهد. ولعل هذا ما حدث بالضبط بعد عصر موسى عليه السلام وعند اتحاد القبائل الإسرائيلية بعد الاستيطان في كنعان فقد أعلن شيوخ قبائل بني إسرائيل وهم يستمعون إلى تلاوة أعمال "يهوه" معهم من عصر "الأباء" وحتى الاستيطان في كنعان، الدخول في رابطة قبلية تجمعهم وهم يؤدون اليمين أن يكونوا شعبا للإله "يهوه" وأن يكون ولاؤهم له وحده. وعلى هذا فالنظام القبلي الإسرائيلي أو الاتحاد القبلي الذي تم قد تم من خلال عهد مع "يهوه" تعود أصوله إلى أحداث الخروج والتدخل الإلهي فيها وأحداث سيناء وما ترتب عليها من تكوين أساسى لجماعة الرب.

وهكذا نجد فى النهاية أن الفترة الموسوية تعتبر بحق من أهم فترات تطور الديانة اليهودية، فهى الفترة التى أعطت لليهودية قواعدها وأصولها الأساسية على مستوى العقيدة والتشريع، وعلى مستوى العبادة. وقد استندت هذه القواعد والأصول الى الوحي الإلهي كمصدر أساسى للعقيدة والشريعة. واتضحت معالم الديانة وانتظمت فى بناء دينى أخلاقى ربما لأول مرة فى تاريخ اليهودية.

وعلى مستوى التشريع نجد أن الفترة الموسوية شهدت تطور العديد من التشريعات التى نشأت مرتبطة بعقيدة العهد. فالعهد هو فى شكله وصياغته عهد تشريعى يشتمل على قوانين واجبة التنفيذ تتمثل فى مجموعة من الأحكام المنظمة لحياة الإسرائيليين وعلاقاتهم بإلههم وعلاقاتهم ببعضهم البعض. ويشتمل سفر الخروج على نص قانونى يسمى بكتاب العهد (الإصحاحات ٢١، ٢٢، ٢٣) وهى مجموعة أحكام قانونية متنوعة تحولت بعد تطبيقها فى الحياة الإسرائيلية إلى تراث تشريعى ثابت. وقد اتخذت تشريعات التوراة عامة شكلين أساسيين فيما يتعلق بصيغتها. فهناك التشريعات التى اتخذت الشكل الشرطى كما تمثله صيغة: "إذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا"^(١٨). وهناك الصيغة الأمرية التى ترد فيها التشريعات فى شكل أمر ونهى مثل: "لا تسرق. لا تزن. لا تسب الله"^(١٩) ولا تنقل خبرا كاذبا... ابتعد عن كلام الكذب... ولا تقتل البرئ والبار... ولا تأخذ رشوة...^(٢٠). وعدد كبير من التشريعات الواردة فى سفر الخروج قد تم تطبيقه عمليا من عصر موسى عليه السلام حسب رواية التوراة التى نصت فى أكثر من موضع على أن موسى كان يجلس ليقضى للشعب من خلال هذه الأحكام^(٢١). وهكذا تتطور الشريعة جنبا الى جنب مع تطور العقيدة. فى هذه المرحلة الثانية الزاخرة بالعقائد الجديدة تنشأ الأحكام

التشريعية كنتيجة من نتائج تطور العقيدة، فنص الوصايا العشر مثلا نص عقائدى أخلاقى فى المقام الأول^(٢٢). ولكنه يعطى فى صورة قوانين سميت بالوصايا. وكذلك عقيدة العهد أدت الى تطور شكل قانونى للعهد يتمثل فى الاحكام المعطاة لتنظيم علاقة الإسرائيليين ببعضهم البعض وتنظيم علاقتهم باللهم فى نفس الوقت. فالتطور التشريعى هو نتيجة من نتائج التطور العقائدى فى الديانة اليهودية.

ثالثا: تطور الديانة اليهودية من بعد عصر موسى عليه السلام وحتى انقسام المملكة:

على الرغم من هذا البناء الدينى الأخلاقى الذى اتخذته ديانة موسى عليه السلام فإن هناك عقائد ومفاهيم دينية جديدة أضيفت بعد عصر موسى نتيجة لاحتكاك الإسرائيليين بعدد من الشعوب الأجنبية فى بيئة الشرق الأدنى القديم كان لها تأثيرها الدينى والحضارى على الإسرائيليين وكان الكنعانيون من أول الشعوب التى احتك بها الإسرائيليون بعد تمام خروجهم من مصر واستيطانهم فى كنعان، وقد كان التأثير الكنعانى سلبيا فى معظم الأوقات فالبيئة الكنعانية بيئة زراعية وثنية تعددت آلهتها الطبيعية وقد بدأ تأثير البيئة الوثنية الكنعانية مع الاندماج التدريجى للإسرائيليين فى حضارة الكنعانيين وإضافة أوصاف جديدة ليهوه مأخوذة عن النظام الدينى الكنعانى. ويمكن القول بشكل عام أن الفترة الكنعانية لم تؤد إلى تطور إيجابى فى الديانة الإسرائيلية بل أدخلت فيها كثيرا من العناصر الوثنية التى أسبغت موضوعا دائما للنقد النبوى فيما بعد.^(٢٣) ويظهر التأثير الكنعانى فى عدة مظاهر من أهمها أن الإسرائيليين اضطروا إلى التكيف مع البيئة الزراعية الكنعانية والحياة المدنية بعد أن كانوا بدوا قبل دخول كنعان. كما اضطر الإسرائيليون

إلى الحياة إلى جانب الكنعانيين وداخل مجتمعاتهم. ومن مظاهر التأثير أيضا نظام الملكية فقد أخذه الإسرائيليون عن كنعان وبسببه دخلوا فى علاقات وتعرضوا لتأثيرات أجنبية. وأخيرا يأتى تأثير الديانة الكنعانية الطبيعية على مستوى فهم طبيعة "يهوه" فى صراعه مع الآلهة الكنعانية وعلى مستوى الطقوس والعبادات وبخاصة نظام الأضحيات^(٢٤).

أما الفترة ذات التأثير الحقيقى فى الديانة اليهودية فهى فترة الاحتكاك بحضارة بلاد ما بين النهرين والتي يمكن أن يؤرخ لها منذ انقسام المملكة ووقوع الجزء الشمالى من فلسطين والمسمى "اسرائيل" تحت الحكم الآشورى عام ٧٢١ ق.م وقد اكتمل سقوط الإقليم تحت الحكم البابلى عام ٥٨٦ ق.م وحتى بداية العصر الفارسى عام ٥٣٨ ق.م والذي يعتبر فى حد ذاته امتدادا من حيث التأثير الدينى للعصرين الآشورى والبابلى.

ولكى نتعرف على العقائد الجديدة التى دخلت فى اليهودية خلال هذه المرحلة الثالثة من تطور الديانة اليهودية لابد من التعرف على الأسباب التى أدت إليها. فقد انتهت أحداث الخروج والاستيطان إلى تطور نظام سياسى جديد للإسرائيليين. وتحول الاسرائيليون بالترديج من جماعة قبلية بدوية فى شبه جزيرة سيناء إلى تكوين إتحاد قبلى بين القبائل الإسرائيلية فى عصر القضاة، واستمر هذا النظام السياسى إلى أن انتهى إلى تكوين نظام دولة لأول مرة فى تاريخ بنى إسرائيل ولاشك أن البيئة الكنعانية لها أثرها فى هذا التحول السياسى فى تاريخ بنى إسرائيل فهى بيئة زراعية أدى اندماج الاسرائيليين فى نظامها الثقافى إلى تحولهم من بدو رحل الى أقوام مستقرين واتخذ استقرارهم شكل الاتحاد القبلى أولا وانتهى إلى اتخاذ شكل الدولة. وقد استغرق هذا التطور ما يقرب من ثلاثة قرون منذ دخول كنعان فى القرن الثالث عشر الى قيام مملكة داود وسليمان فى القرن العاشر قبل الميلاد.

وقد كان لمملكة داود وسليمان عليهما السلام أهمية خاصة بالنسبة الى الديانة اليهودية. فهذا الحدث التاريخي الهام قد فسر دينيا على انه يعنى تحقيق العهد المكتوب من الرب سابقا وهو الوعد بالارض. كما أن قيام هذه المملكة اعتبر دليلا على العناية الإلهية التى هى جزء لا يتجزأ من أسس العهد مع الرب. فالوعد بالأرض والوفرة والذى منح للأبء السابقين وتجدد على أيام موسى أصبح الآن حقيقة أو كما عبر بعض الباحثين " أن العهد المعطى لإبراهيم عليه السلام قد تحقق فى داود" (٢٤) وقد استغل داود وسليمان عليهما السلام هذه الظروف لإعطاء شرعية لاهوتية للمملكة التى نجحا فى إقامتها. وقد قاما ببعض الاعمال المؤكدة لذلك ومن بينها نقل التابوت (تابوت العهد) إلى أورشليم وتشييد الهيكل فيها، وتنمية المشاعر الدينية حول العاصمة الجديدة، وتقوية الاعتقاد فى أن المملكة الداودية وبيت داود هما الوريث الشرعى للنظام الإسرائيلى القديم. وسرعان ما تطور الاعتقاد الدينى فى أن وصول داود (وكذلك سليمان) إلى الملك معبرا عن إرادة إلهية، وأن الإله "يهوه" قد اختار صهيون كمكان لإقامته الدائمة، وأنه أقام عهدا مع داود باستمرار الملك فى ذريته وبيته. وتكون على هذا الاساس بناء لاهوتى حول ملك داود ومملكته فحواه أن الاختيار الإلهى لصهيون وليبت داود إختيار أزلى (٢٦) وأن الملك يحكم نيابة عن الاله يهوه وكابن له (٢٧) فهو بكره ومسيحه (٢٨) وطور العهد الداودى على نفس النمط الذى اتخذه العهد مع الأبء فهو عهد مبنى على وعود "يهوه" كما أنه عهد غير مشروط فهو بمثابة منحة أو نعمة إلهية أسبغها الرب على مسيحه. وتم تدعيم الملكية بدعائم لاهوتية وبأعمال طقوسية وأصبح داود مثالا للملك، ومملكته نموذجا للملك وتم تكامل الدولة والعقيدة من خلال هذه الدعائم اللاهوتية والطقوسية وفهم العهد لداود وسكنى يهوه فى الهيكل على أنه

ضمان استمرار الدولة. (٢٩) والأزمة التي سببها هذا البناء اللاهوتى لمملكة داود ولييته أن سقوط هذه المملكة أو انقسامها كما حدث فيما بعد اعتبر بمثابة نقض الهى للعهد المقطوع مع داود وذريته. وقد أدى انقسام المملكة بعد موت سليمان إلى تبلور اعتقاد جديد يقف إلى جانب الاعتقاد القديم فى قداسة مملكة داود. وفحوى هذا الاعتقاد الجديد رفض دعاوى البيت الداودى فى الحكم الأبدى، ورفض فكرة الأساس الإلهى للمملكة واعتبارها مملكة أرضية واقعية عرضة للانقسام على نفسها والسقوط. وقد كان هذا هو الرأى السائد لدى الشماليين الذين انعزلت قبائلهم كلية عن البيت الداودى (٣٠) وقد حاول يروبعوم (٩٢٢-٩٠١ ق.م) أن يقاوم هذا الأساس اللاهوتى للبيت الداودى فأراد أن يحول أنظار الشماليين بعيدا عن السلطة الدينية لأورشليم فأقام مركزين دينيين منافسين لأورشليم فى بيتئيل ودان مدعيا للمركز الأول أصولا من عصر "الأباء" وكهنة ينتسبون إلى بيت لاوى أو ربما إلى بيت هارون مباشرة (٣١) بينما ادعى لكهنة دان العودة الى موسى نفسه (٣٢) وقد اختفى المركز الذى أقيم فى دان بينما ظل مركز بيتئيل كمقر ملكى وهيكلى ومعبد قومى للشماليين ينافس المركز الجنوبى فى أورشليم (٣٣) هذا وقد ادعى يروبعام لنفسه حقا الهيا فى الملك وجعل لنفسه نصيبا فى العهد.

وقد كانت هذه البداية الحاسمة للتدهور السياسى والدينى الذى نتج عن انقسام المملكة إلى "إسرائيل" الشمالية و"يهودا" الجنوبية. فقد انفكت الوحدة السياسية والدينية السابقة وفقدت أورشليم مكانتها كمركز دينى موحد. وفى ظل الانقسام تسربت بعض العناصر الدينية الوثنية خاصة الى المملكة الشمالية خاصة فى عهد آحاب بعد زواجه من إزاييل الكنعانية التى نشرت عبادة ألهتها الكنعانية بين الشماليين

وبترحيب من أحاب الذى اعتقد أنه لا يستطيع الاعتماد على اليهودية اعتمادا كلياً فسمح للوثنية الكنعانية بالانتشار من خلال إعطاء مواقع رسمية ووظائف فى بلاطه لأنبياء البعل، وهو الأمر الذى استدعى تركيز أنبياء هذه الفترة على مقاومة الوثنية بكل ما أوتوا من قوة خاصة إيليا واليشع ومن بعدهم أنبياء القرن الثامن وبخاصة عاموس وهوشع الذين يبدأ بهما عصر النبوة الكلاسيكية فى تاريخ الديانة اليهودية^(٣٤).

رابعاً: الديانة اليهودية فى فترة السبى وعصر النبوة الكلاسيكية:

انتهت الأحداث السياسية التى تلت انقسام مملكة داود وسليمان عليهما السلام بسقوط المملكة الشمالية فى يد الآشوريين عام ٧٢١ ق.م وسقوط المملكة الجنوبية فى يد البابليين عام ٥٨٦ ق.م وخلال هذه الفترة التى تدهورت فيها الأوضاع سياسياً ودينياً بدأ فى الظهور عامل جديد هام كان له تأثيره الكبير فى تطور الديانة اليهودية. وهذا العامل هو بداية ظهور النبوة بمفهومها اليهودى وتطورها إلى أن أصبحت الظاهرة الدينية الأساسية خلال فترة السبى الآشورى والبابلى. ولهذا يطلق على هذه الفترة عصر النبوة الكلاسيكية وذلك لتمييزها عن العصور الدينية السابقة واللاحقة.

إن النبوة الإسرائيلية حسب الفهم اليهودى ظاهرة تاريخية فى المقام الأول. فهى استجابة دينية أو رد فعل دينى تجاه الأحداث السياسية التى بدأت بعد انقسام المملكة والآثار الدينية التى ترتبت بسبب هذا الانقسام. ولأنها رد فعل دينى فالنبوة الإسرائيلية لم تتوقف عند حدود وظيفتها الدينية الأساسية ولكنها اكتسبت وظيفة سياسية هامة بسبب تدهور النظام السياسى الإسرائيلى من ناحية أو غياب الحكم بعد سقوط المملكتين على وجه الخصوص فحكم

أو ملوك "إسرائيل" و "يهودا" لم يتمكنوا من الصمود أمام الأحداث السياسية الهائلة التي صاحبت الغزوين الآشوري والبابلي على التوالي فاشترك الأنبياء في النشاط السياسي. وانطلقوا لكي يصدروا أحكامهم الدينية على مسيرة التاريخ الإسرائيلي آنذاك، كما اشتركوا في كتابة تاريخ هذه الفترة الهامة بما تركوه من كتابات دينية تشتمل على تحليل ديني وتفسير لاهوتي لأحداث التاريخ الاسرائيلي والعالمي^(٣٥).

وعلى المستوى الديني فقد اهتم الأنبياء بديانة موسى عليه السلام واعتبروها الفترة الدينية النموذجية في تاريخ الدين وطالبوا بالعودة إليها، والاقتراء بمفاهيمها الدينية الأساسية، فدعوتهم اذن دعوة سلفية قاومت التدهور الديني بالدعوة إلى العودة إلى وضع ديني سابق اعتبروه وضعاً مثالياً وإلى عصر ديني مثالي هو العصر الموسوي. ولكن على الرغم من هذه الصفة السلفية للحركة النبوية في القرن الثامن والسابع والسادس والخامس قبل الميلاد، فإن الأنبياء لم يتوقفوا عند حد العودة الى وضع ديني مثالي قديم، ولكنهم طوروا في الديانة اليهودية وأدخلوا عليها كثيراً من العقائد الجديدة التي لم تكن موجودة من قبل. ومن أهم هذه العقائد عقيدة البعث والثواب والعقاب، والمسيح المخلص، بالإضافة إلى التركيز الشديد على البعد الأخلاقي للديانة اليهودية.

وفيما يختص بالبعث فالتوراة لم تشر الى إمكانية البعث أو عدم إمكانيةه فقد أهملت هذه العقيدة كلية دون أن تؤكد أو تنفيها. والباحث عن أدلة عن البعث عادة ما يبحث عنها في كتابات الأنبياء حيث جاءت الإرهافات الأولى عن البعث في أسفار بعض الأنبياء السابقين على السبي أمثال هوشع واشعيا^(٣٦). كما وردت بعد ذلك إشارات أخرى في سفرى يونان وأيوب^(٣٧) وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الأوضاع السياسية ربما قد ساهمت

فى ظهور فكرة البعث بالاضافة الى امكانية تأثر يهودية السبى بديانات منطقة بلاد الرافدين وبلاد فارس التى عرفت فكرة البعث منذ القدم^(٣٨). وفيما يختص بدور الأوضاع السياسية فقد أدى سقوط مملكتى إسرائيل ويهوذا على التوالي الى التفكير فى امكانية بعث المملكة من جديد فى مستقبل الأيام. هذا بالاضافة الى أن فكرة البعث قد ارتبطت بتغيير النظرة الدينية الى العالم عند الأنبياء، فالمعنى الدينى للحياة الانسانية على الأرض قد لا يتحقق داخل الحياة ذاتها، ولكن فى عالم آخر هو عالم ما بعد الموت وهكذا جمع الأنبياء بين النظرة التاريخية المستقبلية بإمكانية تحقيق الخلاص فى المستقبل القريب وبين إمكانية تحقق هذا الخلاص ولكن فى شكل مطلق فى عالم آخرى.

أما عن فكرة الثواب والعقاب فقد سبق أن ذكرنا أن نص الوصايا العشر قد احتوى على اشارات هامة الى الثواب والعقاب. ولكن يبقى أن المفهوم لم يتطور ليصبح إحدى العقائد الثابتة فى اليهودية إلا خلال فترة السبى وعصر النبوة الكلاسيكية. فقد ناقش الأنبياء فى شكل مباشر مبدأ المسئولية الفردية عن الأعمال الانسانية، واعتبروا الفرد مسئولاً عن أعماله مسئولية مباشرة أمام الخالق. وفى مقابل حرية الإرادة الانسانية كان من الضروري أن يتطور مفهوم الثواب والعقاب الدنيوى والأخرى كواحد من الأسس الدينية الجديدة المحددة لعلاقة الإنسان بالاله الذى اكتسب هذه الصفة الأخلاقية من قبل كما يتضح من الوصايا الأخلاقية فى نص الوصايا العشر، وعلى يد الأنبياء أصبح الاله إليها شخصياً أخلاقياً له مطالبه الأخلاقية على عباده^(٣٩).

والعقيدة الثانية التى تطورت على يد الأنبياء وبدوافع نابعة من طبيعة السبى هى عقيدة المسيح المخلص. فقد بدأت الفكرة المسيحانية فى الظهور

بعد سقوط مملكة داود وسليمان وسقوط المملكتين الشمالية والجنوبية كمحاولة دينية لتعويض سقوط المملكة الأرضية، وتقوم على الاعتقاد فى قدوم مسيح مخلص فى مستقبل الأيام يحقق الخلاص لقومه على المستويين السياسى والدينى، وقد جعل نسب هذا المسيح المخلص فى بيت داود لأنه البيت الذى أسس الملكية، ولأن داود كما قلنا أصبح نموذجا أو مثالا للملك كما أن مملكته نموذج للملك فى التاريخ السياسى والدينى للإسرائيليين. وقد انتشرت الأفكار المسيحانية فى كتب الأنبياء مثل عاموس وهوشع وإشعيا وارميا وحزقيال وغيرهم^(٤٠) ويمكن القول أن الانبياء قد ركزوا التفكير حول شخصيتين محوريتين هما موسى وداود عليهما السلام فأرادوا استعادة المثال الدينى الموسوى من خلال التمسك بالشرية والوصايا، وبعث المملكة القديمة المثالية مملكة داود فجمعوا فى شخص موسى وداود الرغبة فى إمكانية تحقيق الخلاص الدينى والسياسى معا، واصلاح الأوضاع الدينية والسياسية المتدهورة بالتمسك بمثال قديم للدين والحكم هو المثال الموسوى والمثال الداودى.

ونظرا لأن التدهور الذى أصاب الحياة الإسرائيلية فى فترة السبى امتد إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية للإسرائيليين، كان من الضرورى أن يضيف الأنبياء الى دعوتهم بعدا أخلاقيا بهدف إصلاح الفساد الاجتماعى والاقتصادى للإسرائيليين، وهذا البعد الأخلاقى ليس من خلق فترة النبوة الكلاسيكية. فهو بعد قديم أشرنا اليه عند الحديث عن الوصايا العشر^(٤١) ولكنه تلقى على يد الأنبياء صياغة جديدة ارتبطت بالوظيفة الاجتماعية للنبوة بعد أن طمست التعقيدات الكهنوتية معالم التعاليم الأخلاقية بالتركيز الشديد على الطقوس والشعائر الدينية واهمال التطبيق الاخلاقى لمبادئ الدين فى السلوك الانسانى. وقد كان لأنبياء فترة السبى فضل بعث الروح الاخلاقية فى الديانة

اليهودية من خلال الربط الواعى والعميق بين السلوك الاسرائيلى العام والمصير السياسى والدينى للإسرائيليين .

وخلال هذه التعاليم الجديدة للأنبياء يبرز مفهوم جديد للعهد خاصة عند إرميا الذى يتحدث عن عهد جديد مختلف عن العهد القديم مع الآباء حين أخرجهم من مصر، وكذلك عن تابوت عهد جديد وكذلك أيضا عن اورشليم جديدة حيث يقول: "ها أيام تأتى يقول الرب وأقطع مع بيت اسرائيل ومع بيت يهوذا عهدا جديدا ليس كالعهد الذى قطعته مع آبائهم ... اجعل شريعتى فى داخلهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم الها وهم يكونون لى شعبا ... وأقطع لهم عهدا أبديا أنى لا أرجع عنهم لأحسن اليهم وأجعل مخافتى فى قلوبهم فلا يحيدون عنى" (٤٣).

ومضمون هذا العهد الجديد الاعتراف بما يشبه أصالة الخطيئة الانسانية وأن طاعة الشعب للإله أصبحت غير مضمونة بسبب النقض المستمر للعهود، وأن الضمان الوحيد لاستمرارها وهو بالتدخل الالهى لتغيير طبيعة الإنسان وتوجيهه إلى طاعة الإله قسرا عن طريق زرع مخافة الإله فى قلوب الإسرائيليين زرعا وجعل الشريعة فى قلوبهم.

أما على المستوى التشريعى فقد تمسك الأنبياء بتشريعات موسى خاصة الوصايا العشر وتشريعات كتاب العهد، هذا وقد بدأت جهود تدوين الشريعة خلال فترة السبى وبعده وبالتأكيد فى عصر عزرا الذى عاد من بابل الى اورشليم فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد أو بداية القرن الرابع قبل الميلاد خلال فترة الحكم الفارسى لفلسطين^(٤٣) وقد تم تثبيت الشريعة حسب ورودها فى التوراة التى دونها عزرا وثبت نصوصها.

خامسا: الديانة اليهودية فى العصر اليونانى والمرحلة التلمودية:

١- فى العصر اليونانى

لقد خرجت الديانة اليهودية من عصر السبى والعصر الفارسى ديانة شبه كاملة فى عقائدها وشرائعها. فخلال هذين العصرين وبتأثير الأنبياء من ناحية والبيئتين البابلية والفارسية من ناحية أخرى تم ادخال مجموعة العقائد السابقة الذكر والمكملة للعقائد الموروثة من عصر موسى عليه السلام. وتم أيضا تدوين التوراة وتثبيتها وبالتالي تثبيت الشرائع الواردة فيها. وقد كان العصر الفارسى (٥٣٨-٣٣٢ ق.م) عصر استقرار لليهودية كعقيدة وشريعة واكمل هذا الاستقرار بتحسين الأوضاع السياسية لليهودية فى العصر الفارسى بعد السماح لهم بالعودة إلى فلسطين ووضع نهاية للسبى البابلى واعادة بناء الهيكل وعودة الحياة الدينية إليه من جديد وعودة أورشليم كمركز دينى للحياة اليهودية. (٤٤)

ومع نهاية العصر الفارسى التى وضعتها فتوحات الاسكندر الاكبر للشرق الأدنى القديم بدأت مرحلة جديدة ومختلفة تماما عن المراحل السابقة فى تطور الديانة اليهودية وهى تعد من أخطر المراحل التى مرت بها اليهودية فى المراحل السابقة لم تتعرض اليهودية كعقيدة وشريعة لخطر أجنبى رئيسى ولم تترك عصور المصريين والآشوريين، والبابليين، والفرس سوى بعض الآثار القليلة فى الديانة اليهودية وذلك بسبب الطبيعة الوثنية لديانات هذه الشعوب ولكون اليهودية أكثر تقدما على المستوى الدينى من هذه الديانات فتمكنت من مقاومة الأفكار الدينية الكنعانية والمصرية والآشورية والبابلية والفارسية ولكنها وقفت عاجزة أمام الغزو الفكرى اليونانى. والسبب فى هذا العجز أن اليونان لم يأتوا الى الشرق بدين جديد

ينافس اليهودية أو يهددها بالخطر ولكنهم أتوا بمنهج للتفكير مختلف عن المنهج اليهودي. فالمنهج اليهودي منهج ديني أساسه الوحي الذي يعتبر المصدر الأول والأخير للمعرفة. أما المنهج اليوناني فهو منهج عقلي لا يعترف إلا بالعقل كمصدر للمعرفة وينكر الوحي ودوره كمصدر للمعرفة. والمشكلة ببساطة تتمثل في أن الأخذ بالعقل اليوناني معناه إخضاع الوحي لمقولات العقل رغم اختلاف المصدر، فالأول مصدره إلهي بينما الثاني مصدره انساني. وأمام هذه المشكلة الخطيرة انقسم اليهود على انفسهم واختلفت ردود افعالهم تجاه الثقافة اليونانية العقلانية ففريق منهم رفض الثقافة العقلية اليونانية رفضا مطلقا تعصبا لليهودية واعتقادا في عدم إمكانية الاستفادة من العقل اليوناني أو خطورة ذلك على الديانة اليهودية والفريق الثاني رحب بالثقافة اليونانية واعتبرها مخرجا لليهودية من دائرتها الدينية المحددة ومن الجمود الفكري الذي أصابها على يد رجال الدين والكهنة.^(٤٥) أما القسم الثالث فقد حاول أن يوفق بين الجانبين فتبنوا موقفا توفيقيا بين الفلسفة اليونانية والفكر الديني اليهودي، أو بمعنى آخر بين العقل والوحي كمصدرين للمعرفة، وحاولوا الاستفادة من المنهج العقلي في شرح اليهودية وتفسيرها تفسيراً عقلياً. وقد ظهرت آثار التفكير اليوناني في بعض أسفار العهد القديم خاصة سفر الجامعة الذي تسيطر عليه نزعة عقلية تشاؤمية لا تتناسب مع الرؤية الدينية العامة لكتاب العهد القديم. كما ظهر الأثر اليوناني في مجموعة الكتب غير القانونية المسماة بالأبوكريفيا بالإضافة الى أثرها الواضح في بعض الكتابات التلمودية^(٤٦). وكان الهدف من استخدام التفكير اليوناني شرح اليهودية شرحاً فلسفياً، والحصول على أدلة برهانية على المفاهيم والعقائد اليهودية خاصة عقيدة الألوهية مستعنيين في ذلك بالمصطلحات الفلسفية اليونانية ووصل الأمر عند بعض المتحمسين للعقل

اليونانى أن أبدلوا المفاهيم اليهودية بأخرى يونانية كما يظهر هذا عند الفيلسوف اليهودى فيلون فى القرن الأول الميلادى (٢٥ ق.م - ٤٥ م) الذى رأى أن اليهودية تحتوى على نظام أو نسق فلسفى كامل. واستخدم فيلون المجاز أو التأويل فى شرح الأجزاء التاريخية التشريعية من التوراة بالإضافة الى تفسيره العقلى للعقائد ومحاولته توحيد المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية أى التوفيق بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية التى يمثلها الوحي، أو على حسب تعبير أحد دارسى فيلون التوفيق بين موسى وأفلاطون أو بين التوراة والفلسفة^(٤٧).

٢- فى المرحلة التلمودية

تمتد هذه من القرون الأخيرة قبل الميلاد (الثالث ق.م) الى نهاية القرن الخامس الميلادى ونظرا لأهمية هذه المرحلة فى تطور الدين اليهودى فكثيرا ما تسمى يهودية هذه المرحلة باليهودية التلمودية والى تطورت فى فلسطين وبابل^(٤٨) وتعود أهمية التلمود الى أنه سجل للتشريعات الدينية المنظمة للحياة اليهودية. فمن خلاله أخذت الجوانب الشعائرية والتشريعية الدينية شكلها النهائى واستمرت حية حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى وفى مقابل الاهتمام بالنواحى الخاصة بالعبادة من طقوس وشعائر ومناسبات دينية وأحكام تشريعية فإن التلمود لم يهتم بصياغة العقائد والمفاهيم الدينية فى مصطلحات عقائدية ثابتة ومحددة واختلاف طبقات التلموديين فى هذا الجانب أبرز من اختلافاتهم فى الجوانب الشعائرية والتشريعية. ومع ذلك فاليهودية التلمودية تقوم على أسس متينة من يهودية العهد القديم^(٤٩) فيما يتعلق بالالهية والتوراة والوصايا الاخلاقية، والعلاقة الأخلاقية بين الخالق والمخلوق، وفكرة الاختيار، والوعد المسيحانى بمملكة الله، والاعتقاد فى العبارات الأنثروبومورفية الموصوف بها الإله فى العهد القديم والاعتقاد

القديم فى أهمية الوصايا الالهية وأن التوراة هى تجسيد للإرادة الإلهية والمحافظة على وصاياها هى المهمة التى كلفت بها جماعة بنى اسرائيل، وكذلك الاعتقاد فى الوعود المسيحانية للأنبياء والاعتقاد فى البعث والعالم الآخر، وهذه المعتقدات التلمودية كلها تعتمد على تصورات قديمة. ولم يبذل التلموديون جهدا فى سبيل تنظيم هذه المعتقدات فى بناء دينى متكامل على الرغم من أنهم أخضعوا الافكار الدينية والاحكام القانونية للتأمل النظرى. ووصلوا فيما يتعلق بالأخلاق الى درجة كبيرة من التجريد أو الفكر النظرى المجرّد^(٥٠)، والخاصة أن التلمود لم يعط بنية دينية لاهوتية منسقة ومنطقية للعقائد على الرغم من وجود بعض التأملات اللاهوتية المتأثرة^(٥١) ويمكن القول إن التلموديين عجزوا عن الوصول الى محتوى واضح للدين عن طريق الصياغة اللاهوتية العقائدية لهذا المحتوى.

سادسا: الديانة اليهودية فى العصرين المسيحى والاسلامى:

١- الديانة اليهودية فى العصر المسيحى:

العلاقة بين اليهودية والمسيحية علاقة قلقة ومتوترة منذ البداية رغم الأصول التاريخية والدينية الرابطة بين الديانتين والتى تتمثل فى كون عيسى عليه السلام فى الأصل واحدا من أنبياء بنى اسرائيل، وأن المسيحية اعترفت بمحتويات الديانة اليهودية واعترفت بالكتب اليهودية المقدسة وضمت كتاب العهد القديم إلى العهد الجديد فى كتاب واحد هو " الكتاب المقدس" ورغم هذه العلاقات التاريخية والدينية فإن الظروف لم تسمح باستمرار هذه العلاقة ومن ثم فقد حدث هذا الاستقلال الدينى بين اليهودية والمسيحية الناشئة وكان الاختلاف الاساسى اختلافا عقائديا حول شخص المسيح عليه السلام فقد

رفض اليهود الاعتراف بكون عيسى هو المسيح المخلص المنصوص عليه في كتبهم كما رفضوا فيما بعد الإعتقاد في ألوهية المسيح.

ومع هذا فيمكن القول إن اليهودية استفادت من النقد المسيحي لها وإن لم تظهر هذه الاستفادة في شكل فوري ومباشر. ومن أهم هذه الانتقادات سيطرة الطقوس والشعائر على الحياة الدينية اليهودية الأمر الذى أدى إلى إصابة الدين اليهودى بالجمود وغياب الروح الدينية^(٤٢). وكذلك سيطرة الكهنوت على الحياة الدينية وانهماك اليهود فى الحياة المادية الدنيوية على حساب الحياة الأخروية، وسيطرة التعصب الدينى والعنف، ويلاحظ فى تعاليم المسيح عليه السلام أنها كانت فى بداية الأمر ردود فعل تجاه هذه النقائص فى الحياة اليهودية. وقد استفادت اليهودية من النقد المسيحي لها. وحاولت إصلاح نفسها على فترات زمنية وربما لدوافع ذاتية من داخل اليهودية.

٢- الديانة اليهودية فى العصر الاسلامى :

فى الوقت الذى توترت فيه العلاقات اليهودية المسيحية فى القرون المسيحية الأولى كانت العلاقات اليهودية الاسلامية علاقات جيدة منذ البداية باستثناء الفترة التى نشب فيها الصراع بين اليهود والمسلمين خاصة فى المدينة المنورة. ويجب أن نشير الى أن اسباب هذا الصراع القصير لم تكن دينية ولكنها كانت أسبابا سياسية. فالاسلام منذ البداية منح اليهود حرية التدين، ولم يجبرهم على الدخول فيه بالاكراه ودون اقتناع وبمجرد أن انتهت المشاكل السياسية بدأت اليهودية تنتظم وتستقر داخل المجتمع الإسلامى الذى تكفل دينيا وتشريعا بحماية اليهودى لأنه أهل ذمة. وازدهرت الحياة اليهودية فى البيئة الإسلامية على كل المستويات وبخاصة على المستوى الثقافى الفكرى، حيث شارك اليهود مشاركة فعالة فى الحياة الثقافية الإسلامية

وتأثروا وقلدوا مدارس الفكر الإسلامى فى الأدب واللغة والدين والأخلاق والعلوم التجريبية^(٥٣).

وفى ظل هذا التسامح الدينى بدأ اليهود يدرسون ويتعمقون فى فهم النقد الإسلامى لليهودية خاصة النقد القرآنى لها، ويحاولون اصلاح اليهودية وقد أدى رد فعل اليهودية تجاه هذا النقد الإسلامى إلى انقسام اليهود إلى فريقين دينيين كبيرين: فريق الحاخاميين وفريق القرانين وكان الفريق الثانى أكثر استجابة للنقد الإسلامى، وبنى اعتقاده على اسس مناهضة للحاخاميين ومتأثرة بالفكر الإسلامى.

ومما لا شك فيه أن النقد الإسلامى لليهودية كان له تأثيره فى تطور الديانة اليهودية خاصة فيما يتعلق بمحاولات وضع اليهودية فى بناء دينى متكامل وهو الأمر الذى لم ينجح فيه اليهود من خلال التاريخ الطويل لديانتهم، وقد لاحظنا من قبل فشل علماء التلمود فى هذا المجال رغم نجاحهم فى الجوانب الشعائرية والتشريعية حيث نسقوا وبوبوا المواد القانونية والتفاصيل العبادية الشعائرية فى نسق واضح. والباحث عن المحتوى العقائدى لليهودية كان عليه أن يقرأ التلمود بأكمله دون أن يخرج بنسق واضح للدين.

وقد انبهر يهود العالم بالنجاح الذى لاقاه المسلمون فى هذا المجال. فقد لاحظوا أن القرآن الكريم اشتمل على بناء واضح ومباشر للعقيدة الإسلامية وللشريعة الإسلامية سهل على علماء المسلمين استخراجها وشرحها فى أمهات كتب العقيدة والشريعة منذ بداية الإسلام فى الوقت الذى خلت فيه كتبهم المقدسة وعلى رأسها العهد القديم والتلمود من بناء عقائدى للدين ونسق واضح للشريعة ومن هنا انطلقوا إلى دراسة كتبهم المقدسة دراسة جديدة

واعية بهدف الوصول الى هذا النسق الدينى على مستوى العقيدة والشريعة وكان نبراسهم فى هذا القرآن الكريم وأمهات كتب العقيدة والشريعة فى الاسلام، وقد سهل لهم ذلك معرفتهم العميقة باللغة العربية وبالتقافة الاسلامية على اختلاف اشكالها، هذا وقد نجح اليهود أخيرا وبفضل المسلمين والعالم الاسلامى فى وضع بناء عام للدين اليهودى متأثرين فى ذلك بالبناء العام للدين الاسلامى الذى وضع على اساس من القرآن الكريم والسنة النبوية، ولم يشعر العالم اليهودى بحرج فى ذلك بسبب القرابة الدينية الواضحة بين اليهودية والاسلام. وهكذا ساعد الإسلام اليهودى على فهم يهوديته ووضعها فى إطار عقائدى وتشريعى منسق.

ونذكر هنا محاولتين يهوديتين فى هذا الصدد لصياغة ما يمكن تسميته بأركان الإيمان فى اليهودية^(٥٤) المحاولة الاولى قام بها العالم اليهودى المصرى سعديا بن يوسف الفيومى فى القرن العاشر الميلادى، والمحاولة الثانية والأخيرة قام بها العالم اليهودى موسى بن ميمون، الذى عاش أيضا فى مصر فى القرن الثانى عشر الميلادى، والذى يعتبر تنظيمه للعقائد اليهودية فى بناء دينى كامل التنظيم السائد بين جموع اليهود إلى يومنا الحالى. وقد اعتمد موسى بن ميمون على محاولة سعديا الفيومى وأكملها وحدد عقائد اليهودية فى ثلاثة عشر عقيدة هى الاعتقاد فى وجود الخالق، ووحدانيتها، وتنزيهه، وازليته وتخصيص العبادة له وحده، والاعتقاد فى الوحي النبوى وفى أن موسى أعظم الانبياء والوحي بالشريعة إلى موسى فى سيناء وثبات الشريعة، والاعتقاد فى أن الله عالم، والاعتقاد فى الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة، والاعتقاد فى قدوم المسيح المخلص، والاعتقاد فى بعث الموتى^(٥٥).

الفصل الثانى

الفرق اليهودية القديمة

أولاً: السامريون

السامريون فرقة دينية يهودية تعد من أقدم الفرق الدينية فى اليهودية حيث تعود بأصولها إلى انقسام مملكة سليمان عليه السلام إلى مملكتين شمالية وعاصمتها السامرة. وجنوبية وعاصمتها أورشليم، ويسمى السامريون أنفسهم "شومريم" بمعنى "حراس الشريعة"، وأيضاً "بنو إسرائيل" معتبرين أنفسهم الإسرائيليين الحقيقيين وهم من نسل سبطى إفرائيم ومنسى ويسمون لذلك "بنو يوسف"،^(٥٦). وتتنظر اليهم المصادر اليهودية التقليدية على أنهم خطاء لا ينتمون الى الدم اليهودى النقى، وذلك لاختلاطهم بعد السبى الآشورى الذى وضع نهاية لمملكة إسرائيل الشمالية بالشعوب التى طبق عليها الآشوريون سياستهم الخاصة بالاحلال والابدال فى مستعمراتهم فى الشرق الأدنى القديم فاختلط السامريون الذين هربوا من التهجير بالأقوام الذين تم تهجيرهم بالقوة إلى شمال فلسطين^(٥٧). ويطلق التلمود على السامريين إسم "الكوتيم" أو "الكوتيين" نسبة الى كوت إحدى الأماكن التى عاشوا فيها أصلاً.. والسامرة ينسبون أنفسهم إلى هارون عليه السلام ويسمون الكاهن الأعظم الكاهن اللاوى نسبة الى اللاويين وقد شوه اليهود فى الجنوب صورته السامرية أهل الشمال واتهموهم بالانحراف عن الدين الصحيح والوقوع فى عبادة الآلهة الأجنبية. ووجهت إليهم بعض أسفار الأنبياء نقدها الشديد لوقوعهم فى المفاصد الدينية والاجتماعية^(٥٨) وهناك عداوة تقليدية نشأت بين الشمال والجنوب بدأت لأسباب سياسية أدت الى الانقسام واتخذت فيما بعد أبعاداً دينية انتهت الى ظهور مركز دينى جديد فى الشمال وهو السامرة

ينافس المركز الدينى القديم وهو أورشليم فى الجنوب. وقد اعتبر السامريون جبل جريزيم فى الشمال جبلا مقدسا وتوجهوا إليه كقبلة دينية بدلا من التوجه إلى أورشليم. وهذا الجبل يشرف حاليا على مدينة نابلس التى هى السامرة القديمة والتى كانت أيضا تحمل اسم شكيم فى التاريخ القديم السابق على ظهور العبريين فى فلسطين. ويدعى السامريون أن يعقوب عليه السلام بنى بيتا للرب وسماه بيت ايل فى هذا الموقع المذكور وأن هذا البيت كان قبلة موسى عليه السلام وأن الذى غير القبلة وحولها هو داود ومن بعده سليمان عليهما السلام لأسباب سياسية تناسب المملكة التى تم تأسيسها (٥٩).

وهناك نوع من المغالاة فى التصور اليهودى للسامريين يصل الى حد عدم اعتبارهم يهودا ومنع الزواج المشترك معهم والنظر اليهم على أنهم وثيون (٦٠) ويقابل السامريون هذا التصور بتصور مضاد يعلنون فيه أنهم الممثلون الحقيقيون لإسرائيل. ومن مظاهر المغالاة فى الصورة اليهودية التقليدية والتلمودية عن السامريين اعتبارهم وثنيين على الرغم من حقيقة أن السامريين من المتشددىن فى مفهوم التوحيد ويوصف دينهم أحيانا فى المصادر اليهودية بأنه شكل بدائى لليهودية (٦١) وأنه توحيد متشدد (٦٢) فهم يؤمنون بإله واحد روحانى (٦٣).

ويختلف السامريون عن بقية اليهود فى ايمانهم فقط بالتوراة ويسمونها توراة "موسى" ويرفضون بقية أسفار العهد القديم فيما عدا سفر يوشع كما يرفضون التلمود أيضا. وتمثل التوراة نصا سابقا على نص الماسورا مع بعض الاختلافات ومنها النص فى الوصايا العشر على أن المكان الذى اختاره الرب هو جبل جريزيم. ويزعم السامريون أن توراتهم هى الأصل وأن التوراة التى يؤمن بها بقية اليهود محرفة على يد عزرا الكاتب. وهم يحتفلون بعيد الفصح على جبل جريزيم حيث (٦٤) يضحون بالخراف ويشوونها

وبأكلونها فى عجلة. وهم يقومون بالحج الى جبل جريزم فى عيد الخبز غير المختمر Matzot ويتلون أجزاء من التوراة ولم تنشأ عند السامريين فئة من العلماء من غير الكهنة وذلك لأن الكهنة واللاويين لم يسمحوا بذلك. وليس للسامريين نشاط تشريعى يقارن بنشاط اليهودية الأرثوذكسية^(٦٥).

وهكذا يمكن تلخيص عقائد السامريين فى الإيمان بالتوراة وسفر يشوع ورفض بقية العهد القديم والتلمود، والإيمان بنبوة موسى فقط ورفض النبوات بعده واعتباره خاتم النبوة، والإيمان بقداسة جبل جريزم واعتباره قبلة بنى إسرائيل^(٦٦) ويضاف إلى ذلك اعتقادهم فى البعث ويوم القيامة وقدم المسيح المخلص^(٦٧).

ولا يزال للسامريين وجود ضئيل فى نابلس حيث يصل عددهم إلى ٢٥٠ نسمة وفى حولون وعددهم ١٥٠ نسمة، ولهم معبدهم فى جبل جريزم الذى لا يزال موضع تقديسهم ويقدمون عليه أضحية الفصح السنوية.

ثانياً: الحسيديون Hasideans

فرقة دينية يهودية لا يعلم شئ عن أصلها ولكنها مارست نشاطها فى القرن الثانى قبل الميلاد وعلى وجه الخصوص خلال فترة اضطهادات أنتيوخوس إبيفانس حيث فضل أعضاؤها الشهادة على تدنيس السبت وهم يمثلون الخلفية بالنسبة لثورة الحشمونيين. ورغم الاشتراك فى التسمية فهم فرقة قديمة بخلاف فرق الحسيديم اليهودية الحديثة. ويفرق بينهما من خلال استخدام الصيغة اليونانية Hasideans بدلاً من الصيغة العبرية חסידים Hasidim بمعنى "الانقياء" وقد عرف عن الحسيديين التزامهم الشديد بالوصايا وصلاتهم الدائمة، وتمسكهم المتشدد بطقوس السبت. أما عن صلاتهم بالفرق اليهودية الأخرى فهم من الناحية السياسية كان لهم تأثير فى

التمرد الحشمونى ضد اليونان، وتحالفوا مع المكابيين ودعموهم إلى أن تبينت لهم الأهداف السياسية العلمانية للمكابيين فتوقفوا عن دعمهم. ويعتبرهم بعض العلماء الفرقة الممهدة لفرقة الفريسيين^(٦٨) ومن مواقفهم الفكرية مقاومة محاولة أنتيوخوس فرض الهلنستية على اليهود، واهتمامهم بتأمين الحرية الدينية، وعدم حماسهم للقومية اليهودية. ورغم تأثيرهم فى الحشمونيين فإنهم لم يتعاونوا معهم فى قتالهم من أجل الاستقلال السياسى^(٦٩) وقد انتهت هذه الفرقة بعد صراع المكابيين، ومع ذلك فقد استمرت أفكارهم حية بتبنى الفرق اليهودية لها مثل الفريسيين كما أنهم اعتبروا سلفاً للإسنيين الذين عُرف عنهم تشددهم فى الالتزام بالشريعة. ويرى فايفر أن معنى الفريسي يشير إلى المنفصل أو المعتزل أو غير التقليدى. ويرى بعض العلماء أن كلمتى "حسيد" חסיד و"إسنى" משתקטן من كلمة تعنى "التقى"^(٧٠) فهناك تقارب فى المسمى والمضمون بين الفرقتين.

ثالثاً: الفريسيون פריזים

يعنى اسم الفرقة حرفياً "المنفصلون" أو "المعتزلون" عن الآخرين لأسباب تتعلق بالطهارة الطقوسية، ويمثل الفريسيون فرقة دينية سياسية خلال فترة الهيكل الثانى. وأصلهم غير معروف ويعتبرهم بعض العلماء امتداداً للحسيديين المعروفين بمقاومتهم للتأثير الثقافى اليونانى الهلنستى على اليهود. وقد تبنى الفريسيون التعليم الدينى اليهودى التراثى أو التقليدى. وقد كون الفريسيون جماعة صغيرة مغلقة على نفسها وتعيش حياة جماعية وبخاصة فى المأكل وتحافظ على قواعد الطهارة. وقد حاولوا فرض سيادتهم على الهيكل ومنافسة الصدوقيين فى هذه السيادة. وقد أدخل الفريسيون فى

العقيدة عادات شعبية ليس لها أصل فى التوراة الأمر الذى رفضه الصدوقيون^(٧١).

وقد عرف عن الفريسيين مخالفتهم للصدوقيين وهما معا يكونان أهم فرقتين يهوديتين فى ذلك الوقت. وتعود الخلافات بينهما الى اختلافات اجتماعية أساسية فقد اعترف الفريسيون بمبدأ التطور فى الأحكام التشريعية بينما رفض الصدقيون التكيف مع البيئة المتغيرة ولذلك فى الوقت الذى اتسم فيه الفريسيون بالمرونة فى تفسيراتهم التزم الصدقيون بالحرفية فى تفسير النص المكتوب^(٧٢).

ومن ناحية أخرى اعترف الفريسيون بالقانون الشفوى أو التشريعات الشفوية وساوها فى الأهمية بالقانون المكتوب وهو العهد القديم وقد صاغوا حياة الناس داخل الاطار التشريعى الذى غطى كل مجالات الحياة التى أعطوها أساسا دينيا لاهوتيا، وناقشوا مسائل القدر والخير والشر وخلود الروح والحشر وقد أقرروا مبدأ القضاء والقدر مع الاعتراف بالمسئولية الانسانية عن الافعال وعلى عكس الصدوقيين، آمن الفريسيون بالحياة بعد الموت وبيعت الموتى وقدم المسيح، ويوم الحساب^(٧٣).

ويعتبر العلماء الفرقة الفريسية مسئولة عن دعم الأخلاق وعن عنصر المرونة الذى مكن اليهودية من الإستمرار ومقاومة الأزمات التاريخية والدينية. وينظر إلى الفرقة على انها تمثل العنصر التقدمى فى اليهودية^(٧٤) وذلك لاتجاهها الدائم إلى إعادة تفسير الشريعة والذى نتج عنه التراث الشفوى أو ما يمكن تسميته بالسنة الشفوية. ويعتبر الفريسيون مسئولين عن تطوير ودعم السناجوج (المعبد) كمركز للعبادة والتعليم بجانب الهيكل. وقد طوروا أيضا طقوس السناجوج التى لا يزال معظمها متبعاً حتى الآن^(٧٥).

ويُمثل الصراع بين الفريسيين والصدوقيين تحول الزعامة الدينية اليهودية من الكتبة الصدوقيين المعروفين باتجاههم الديني الكهنوتي المحافظ وبنزعتهم الأرستقراطية اجتماعيا الى الفريسيين الذين يمثلون رغم عزلتهم للحفاظ على الطهارة الشعائرية الاتجاه غير الكهنوتي الشعبي كمعلمين وحكماء. وقد اعترض الفريسيون على سيطرة الصدوقيين على الهيكل ولذلك طوروا السناجوج كبديل للهيكل للتخفيف من حدة السيطرة الصدوقية والتي تم حصرها وتجديدها في الهيكل وأصبحت عقيدتهم شكلية بينما توسع الفريسيون في عملية التفسير واستجابوا لاحتياجات الحياة بإصدار أحكام جديدة تتضمن الاعتراف بالتطور والنمو^(٧٦) كما أنه يعود إلى الفريسيين توسيع دائرة الكهنوت من طبقة كهنوتية يمثلها الصدوقيون إلى كهنوت الشعب بعالميته وديمقراطيته واعتبروا السناجوج مؤسسة دينية مفتوحة للجميع للعبادة والخدمة والتعليم وكبديل للهيكل الذي سيطر على الكهنة. ويعتبر بعض الدارسين الفريسيين جماعة دينية أو "مجتمع مؤمنين" وأن هذا مكن اليهودية من الاستمرار بعد سقوط الدولة^(٧٧).

رابعاً: الصدوقيون

يمثل الصدوقيون طبقة عليا تتكون من أمراء اورشليم والانتماء إلى فرقتهم ظل محصورا في الطبقة العليا من الكهنة وفي الدوائر العسكرية والأسر اليهودية الأرستقراطية. ويعود بعض العلماء بأصل الصدوقيين إلى الكاهن الأعلى صادوق الكاهن الأعلى لسليمان والذي ورثت ذريته هذا المنصب حتى ١٦٢ ق.م وقد كان للصدوقيين تأثير كبير في المجالين السياسي والاقتصادي. أما الدين بالنسبة لهم فقد ارتبط بالهيكل وطقوسه بدون قاعدة دينية لاهوتية قوية^(٨٧) ومع اعترافهم بسلطة العهد القديم وبخاصة التشريعات فإن توجههم اللاهوتي كان سلبيا فقد رفضوا الاعتقاد في الارواح

والملائكة والبعث كما رفضوا التراث الشفوي أو ما يسمى بالشرعية الشفوية غير المكتوبة^(٧٩) وقد اهتموا بالتفسير الحرفي للعهد القديم، ورفضوا كل التجديدات والتشريعات الجديدة التي طورها الفريسيون واعتبروها من البدع.

وقد ارتبط الصدقيون بملوك الحشمونيين ورحبوا بالفكر الهلينيستي رغم تشدهم، وحققوا نفوذا سياسيا واقتصاديا عظيما رغم أنهم أقلية وكانت لهم السطوة السياسية لفترة من الزمن، واهتموا كثيرا بعلاقة النسب والدم والمكانة الاجتماعية والاقتصادية بينما اهتم الفريسيون بالتقوى والتعليم^(٨٠).

هذا وقد اختلف الصدوقيون عن الفريسيين في عدة أمور منها طبيعة النظرة الدينية وأسلوب الحياة حيث نادى الصدوقيون بحق الافراد والجماعات في تحقيق السعادة والرفاهية في الحياة الدنيا بدون انتظار للثواب في عالم آخر وذلك استنادا إلى رفضهم لعالم ما بعد الموت ورفضهم للبعث وخلود الروح.

وقد انتهى وجود الصدوقيين مع خراب الهيكل عام ٧٠م على يد الرومان، وبزوال الهيكل زالت سلطات الصدوقيين الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وانتهى وجودهم في الوقت الذي استمر فيه الفريسيون وتطورت عقيدتهم إلى ما أصبح معروفا باليهودية التقليدية أو الحاخامية.

خامساً: الإسينيون

فرقة دينية يهودية عاصرت الفريسيين والصدوقيين في القرنين السابقين على الميلاد وحتى دمار الهيكل عام ٧٠م على يد الرومان. وهناك

غموض في معنى الإسم. وقد رجح بعض العلماء أن يكون المعنى "الأتقياء" واشتقوه من الكلمة السريانية **ببها** hasya بمعنى "تقى" ^(٨١) ويبدو أن التسمية ضمت عدة جماعات يهودية منعزلة يذكر المؤرخ اليهودي جوزيفوس (يوسف بن متى) جماعتين منهم إحداهما لا تسمح بالزواج وتفرض العزوبية بينما الأخرى تسمح بالزواج ^(٨٢). وقد ظل جوزيفوس والفيلسوف فيلون المصدرين الأساسيين للإسنيين إلى أن تم اكتشاف لفائف البحر الميت حيث يرى معظم العلماء أن الإسنيين هم الفرقة التي تتحدث عنها اللفائف وأن لهم علاقة وطيدة بالمسيحية المبكرة.

ومن أهم عقائد الإسنيين الاعتقاد في خلود الروح، وفي الثواب والعقاب، ولكنهم لا يؤمنون بالبعث الجسدى ويعارضون الرق والملكية الخاصة ويعيشون حياة جماعية، ولهم حياة نقشفية تقوم على الزهد وحياة العزلة والأشتراك في الممتلكات وهم أشد من الفريسيين في مسائل الطقوس وفي طقوس السبت، ويؤكدون على ضرورة الغسل قبل أداء الطقوس، ويستيقظون مبكرا لصلواتهم، ويفضلون الفترات الطويلة من الصمت ^(٨٣). ومنهم فرقة ترفض الزواج وتأخذ بنظام العزوبية وهناك برنامج إعداد قاس لمن يريد الانضمام إلى الجماعة وغير مسموح بنقل تعاليم الفرقة إلى أحد من خارجها وهم يرفضون الاضحيات الحيوانية ويتقربون فقط بالدقيق والزيت الى الهيكل ^(٨٤) أما عملهم الرئيسى فهو الزراعة. ويقسمون العمل فيما بينهم. ويكرسون معظم وقتهم للعبادة والدراسة الدينية. ولا يشاركون فى العبادة فى الهيكل رغم سيطرة الصدوقيين. وقد كون الإسنيون جماعة من الإخوان المنعزلين عن المجتمع بينما اشترك الفريسيون مشاركة فعلية فى حياة الجماعة اليهودية بما فى ذلك النشاط المرتبط

بالخدمة الدينية فى الهيكل. ويعتبر الإسينيون أنفسهم الممثلين الحقيقيين للخلص لإسرائيل (٨٥).

ورغم العزلة والزهد الذى اتصفت بهما فرقة الإسينيين فإنها شاركت فى الحياة السياسية فى عصرها. فقد اشتركت فى الحروب ضد الرومان. وقد بلغ عدد الإسينيين أربعة آلاف حسب تقرير فيلون وسكنوا فى عدة مدن وقرى منها عين جدى التى يعتبرها الدارسون موقع القمران التى اكتشفت فيها وثائق البحر الميت. وقد انتهى وجود الفرقة بعد دمار الهيكل فى ٧٠م.

ويشترك الإسينيون مع الفريسيين فى عدة أمور من بينها معارضة الصدوقيين كهنة أورشليم، ويتشدد الإسينيون فى مسألة عدم المشاركة فى العبادة فى الهيكل بينما تقبل الفريسيون ذلك كما تشابه الفرقتان فى التركيز فى الاعتزال من أجل الطهارة الطقوسية ومن أجل الحاجة الى التفرغ للعبادة والتقوى الشخصية (٨٦) وتشترك الفرقتان فى الاعتقاد فى خلود الروح، ويختلف الإسينيون فى مسألة رفض البعث الجسدى الذى يؤمن به الفريسيون. ويقترب الإسينيون من الفريسيين فى الخلفية الاجتماعية بينما تركزت فرقة الصدوقيين فى الطبقة الأرستقراطية والعسكرية والطبقة العليا من الكهنة.

سادساً: القراءون

ويعتبر القراءون من أهم الفرق اليهودية المعارضة لليهودية الحاخامية وهم يلقبون بعدة ألقاب منها "أبناء المقرأ" و"أهل المقرأ" إشارة الى تمسك القرائين بالعهد القديم كمصدر وحيد للتشريع وعدم الاعتراف بالتشريعات الشفوية. ورغم ظهور فرقة القرائين فى بداية القرن الثامن الميلادى فهناك محاولات للرجوع بأصول الفرقة الى فترة ما بين العهدين حيث يعتقد بعض

العلماء أن الفرقة التي اكتشفت من خلال وثائق البحر الميت لها تأثير في ظهور الفرق اليهودية المتأخرة التي تبلورت في النهاية في فرقة القرائين. فقد لاحظ المتخصصون في وثائق البحر الميت أن هناك تشابها في الاعتقادات بين الفرقتين من أهمها التركيز على العهد القديم كمصدر للتشريع، ورفض التشريع الشفوي، والاهتمام بفكرة المسيحانية، ونهاية الأيام واعطاء علامات لهذه النهاية، وقدم المسيح لتحقيق خلاص إسرائيل، والنظر الى أحداث العصر القديم على أنها ليست مجرد أحداث ماضية ولكنها إرهابات لأحداث مستقبلية والاعتقاد في أن هذا هو الايمان الموسوى الصحيح وفيما عداه هو الضلال. وهناك في نفس الوقت بعض الاختلافات الجوهرية بين الفرقتين من أهمها الثنائية التي اعتقدتها فرق البحر الميت والتي قسمت العالم الى عالمين عالم الخير والشر، أو عالم النور والظلمة الخاضعين للقدر الذي لا يتغير والميل الشديد إلى السرية والغموض في اللغة والضيق في الاسلوب العبرى وكذلك نظام الرهينة الذي كان عليه اتباع فرقة البحر الميت. وقد انتهى الرأى في العلاقة بين الفرقتين الى اعتبارها حلقتين غير متصلتين في تاريخ المعارضة الدينية اليهودية لليهودية التقليدية أو الارثوذكسية الحاخامية كما أصبحت تعرف فيما بعد. وأنه لا توجد علاقة مباشرة بين الفرقتين أو تأثير مباشر من الفرقة الأقدم على الأحداث فالفرقتان منفصلتان ومستقلتان وإن اتفقتا في سمة أساسية وهى معارضة اليهودية التقليدية^(٨٧).

وتعود التسمية "القراءون" إلى القرن التاسع الميلادى كما سميت الفرقة أيضا بالعنانية نسبة الى مؤسس الفرقة "عنان بن داود" ومن العوامل التي

أدت الى ظهور الفرقة فى القرن التاسع الميلادى تطور بعض الاتجاهات الدينية غير التقليدية بين يهود بابل وفارس، وظهور الاسلام وتغييره للوضع الدينى فى الشرق الأدنى القديم وتأثيره المباشر على اليهودية والمسيحية والتغيرات الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى طرأت على الشرق بأكمله نتيجة ظهور الاسلام وانتشاره، وكذلك تدمير الطبقات اليهودية الفقيرة اجتماعيا واقتصاديا لبعدها عن المراكز اليهودية وبخاصة فى بابل^(٨٨) وقد استوعبت فكرة القرائين بعض الفرق اليهودية التى تأثرت بالاسلام مثل "العيسوية" التى أسسها أبو عيسى الأصفهانى و "اليودجانية" التى أسسها يودجان تلميذ أبى عيسى الاصفهانى وكلاهما ادعى النبوة فى القرن الثامن الميلادى. وقد تأثرت الفرقة الأخيرة بفرقة المعتزلة الاسلامية ودخل اتباعها فى فرقة القرائين بعد ظهورها. وتنسب إلى اليودجانية فرقة الموشكانية. وقد اعترفت هذه الفرق بنبوة محمد ﷺ وأنه مبعوث إلى العرب وليس إلى بنى إسرائيل^(٨٩) كما استوعبت فرقة القرائين فرقا يهودية أخرى مثل بعض الصدوقيين من بقايا عصر ما قبل التلمود واليوثوسيين وغيرها من الحركات الدينية المضادة لليهودية التقليدية^(٩٠) ويعود القراءون بأصولهم إلى عصر يروبعام فى بداية انقسام الإسرائيليين إلى مملكتين بعد موت سليمان عليه السلام فى القرن العاشر قبل الميلاد وظهور الصدوقيين أتباع صادق. أما المصادر الحاخامية التقليدية فتتحدث عن ظهور القرائين الى عنان بن داود وطموحه وحققه على أخيه حنانيا الذى أختير رأسا للجالوت.

وقد خلط القراءون فى عقيدتهم بين مفاهيم يهودية قديمة خارجة على التراث التلمودى وبين بعض التعاليم الاسلامية التى أخذت مباشرة من

الإسلام ومن بعض الفرق الإسلامية. ومن أهم وجوه التأثير الإسلامي الهجوم القرائى على الاتجاه التشبيهى (الأنثروبومورفى) السائد فى اليهودية. وبخاصة فى الأجادا، وفى الأدب الصوفى اليهودى حيث يوصف الإله بصفات انسانية خالصة أو تشبيهه الإله بالإنسان (المشبهة).

ومن أهم عقائد القرائين اعتبار العهد القديم المصدر الوحيد للدين والتشريع وذلك بالاعتماد على المعنى الحرفى للنص والاستخدام العادى للألفاظ والسياق وبالتالى رفض التأويل. أما التراث الشفهى فاستخدامه محدود وفرعى إلى حد كبير مثل الحالات التى يكون فيها مهما لتطبيق الشرائع والأحكام التى يتضمنها النص ولتوضيح الغامض فيه أو لتعويض النقص فى التفاصيل الدقيقة للأحكام^(٩١) ويسمح القراءون رغم الالتزام بحرفية المعنى، بحرية دراسة العهد القديم ويمكن تغيير الآراء السابقة من خلال المعرفة والضمير حسب مقولة عنان "ابحث بعمق فى التوراة ولا تعتمد على رأى"^(٩٢) إذ لا توجد قيود على الفهم الفردى الحر للكتاب "المقدس" والمبنى على العقل ويمكن الحكم على هذا المنهج القرائى فى التعامل مع الكتاب "المقدس" بأنه منهج مأخوذ من الإسلام حيث الاعتماد على العقل فى فهم النص وعدم وضع قيود على حرية الفرد فى استخدام القرآن الكريم وتفسيره طالما توفرت المعرفة اللازمة لذلك وهو نتيجة أساسية من نتائج عدم وجود كهنوت فى الإسلام يكون مسئولاً عن استخدام القرآن وتفسيره كما هو الحال فى المسيحية وفى اليهودية الحاخامية، وقد وضع القراءون معايير لاستنباط الأحكام شبيهة بالمعايير الإسلامية ومنها الأخذ بالمعنى الحرفى للنص، والأخذ بإجماع الأمة، والأخذ بالقياس المعتمد على المنطق، والاعتماد على المعرفة العقلية أو الحكمة. وهى تشبه مصادر التشريع فى الإسلام: الكتاب والاجماع والقياس وتختلف عنها فى عدم الأخذ بما يقابل السنة عند المسلمين

وهو التراث الشفهي وهو الخلاف الرئيسي مع الفرقة الحاخامية، وتتكون عقيدة القرائين من عشرة أركان أساسية:

- ١- أن الله هو خالق العالم الطبيعي والروحي في الزمان ومن العدم.
- ٢- أن الله خالق غير مخلوق.
- ٣- أن الله واحد بلا كيف، وليس كمثلته شيء، منفرد ولا جسم له ومطلق في وحدانيته.
- ٤- أن الله أرسل موسى عليه السلام (الاعتقاد في النبوة والأنبياء).
- ٥- أن الله أرسل التوراة من خلال موسى عليه السلام والتي تشتمل على الحقيقة الكاملة ولا تكملها أو تنسخها أي شريعة أخرى وبخاصة الشريعة الشفوية التي يعترف بها الحاخاميون.
- ٦- أنه على كل مؤمن أن يعرف التوراة في لغتها الأصلية، وفي معناها الصحيح.
- ٧- أن الله أوحى بنفسه إلى الأنبياء الآخرين وإن كانوا أقل من موسى عليه السلام في النبوة.
- ٨- أن الله سيبعث الموتى في يوم الحساب.
- ٩- أن الله يجازي كل إنسان حسب طريقة حياته وأفعاله (ويشمل هذا على الفردية وحرية الإرادة وخلود الروح وعدالة الثواب والعقاب في الآخرة).
- ١٠- أن الله لا يحتقر المنفيين بل هو يطهرهم من خلال شفائهم ومعاناتهم في المنفى وهم يتطلعون إلى الخلاص الإلهي من خلال المسيح المخلص من بيت داود. (وترفض بعض فرق القرائين عقيدة المسيح المخلص).

أما عن علاقة القرآنيين بالحاخاميين فقد كانت دائما علاقة كراهية وحقد بين الفريقين وذلك بسبب الرفض القرآني للتلمود وكل المرويات الشفوية التي يعترف بها الحاخاميون وكذلك إقرار القرآنيين بأن عقيدتهم هي العقيدة الموسوية الأصلية الصحيحة. الخالية من تحريفات الحاخاميين، وقد حكم سعديا الفيومي على القرآنيين بالهرطقة واعتبرهم خارجين على اليهودية. وقد خفف موسى بن ميمون من حدة حكم سعديا الفيومي وذلك من خلال رأيه في ضرورة معاملة القرآنيين باحترام وتقدير وتواضع ورقة طالما أنهم لا يسبون السلطات التلمودية. ويمكن الاختلاط بهم ودخول بيوتهم، وختن أطفالهم ودفن موتاهم وتقديم العزاء لهم^(٩٣) أما الموقف الحاخامي التقليدي من القرآنيين فهو يحرم الزواج منهم ويعتبره زنا والأطفال الناتجين عن هذا الزواج غير شرعيين وتخرجهم من الانتماء إلى الاختيار الإلهي ويعتبر القرآني عند الحاخامي مرتدا عن الدين ودخوله في المذهب الحاخامي مرفوض. وقد اعتبرهم بعض الحاخاميين من الأغيار "الجوييم" أي أنه ليس يهوديا^(٩٤) وتطبق عليه شروط التعامل مع الجوييم في الطعام والشراب والمعاملات المالية وقد اختلف في مسألة إقراضهم المال بين منع إقراضهم بالربا والسماح به^(٩٥) واعتبروا غير طاهرين عند فريق من الحاخاميين ولا يصح تعليمهم التوراة أو قراءتها في نسخة كتبها الحاخاميون^(٩٦).

أما عن التأثير الثقافي الإسلامي في فرقة القرآنيين فيظهر في عدة أمور منها:

١- الأخذ بمصادر التشريع في الإسلام. وترصد بعض المصادر هذا التأثير إلى تأثر عنان بن داود بالإمام أبي حنيفة. ورفض الأخذ بالتلمود وبالروايات الشفوية ربما يعود إلى تأثير شيعي كما تعتقد بعض المصادر الأخرى^(٩٧).

٢- قرب التقويم القرائى من الإسلامى وبخاصة فى الاعتماد على الحساب القمرى (٩٨).

٣- الالتزام بالمعنى الحرفى ورفض التأويل فى تفسير النص (٩٩).

٤- رفض التشبيه فى الألوهية ووصف الإله بصفات انسانية .

٥- التأثر بالمعتزلة فى الاعتماد على العقل .

٦- التأثر بالموقف الاسلامى من المسيح عليه السلام وقبول كونه مصلحا لشريعة موسى عليه السلام (١٠٠).

٧- الاعتراف بنبوته محمد ﷺ وإن أقر معظمهم بأنه نبى مرسل إلى العرب وليس إلى بنى إسرائيل .

٨ - الامتناع عن شرب الخمر .

٩- العداة للصهيونية الحديثة لإستيلاء الحاخاميين على المقدسات (١٠١).

سابعاً: الحسيديم

حركة دينية اجتماعية أسسها إسرائيل بعل شيم طوف (١٦٩٩- ١٧٦١) وساعدت على ظهورها ظروف اليهود فى شرق أوروبا فى القرن الثامن عشر حيث وقع اليهود تحت الاضطهادات السياسية والكنسية. وكانت الظروف الداخلية فى المجتمع اليهودى سيئة بعد فشل حركة شبتاى. ومن أهم تعاليم بعل شيم طوف أن الجميع متساوون أمام الله، وأن طهارة القلب أفضل من التعليم، وحث على الصلاة والعبادة والزهد (١٠٢) وقد زعم بعل شيم طوف أن الرب فى حاجة إلى الخلاص لأنه كان فى المنفى مع شعبه كنتيجة لخطيئة العالم، ولكى يعود العالم إلى الوحدة التى فقدتها بسبب الخطيئة الإنسانية فالرب فى حاجة الى فعل الإنسان الخلاصى. واليهودى له دور مهم

فى تحقيق هذا الخلاص. وكل عمل إنسانى مهما صغر يمكن أن يكون استجابة للرب إذا ما أداه الإنسان على أنه وصية إلهية. وكل انسان يحمل العبء المسيحانى لإعداد العالم للمستقبل^(١٠٣) وقد لجأ الى الحركة كل اليهود الذين تأثروا بفشل الحركات المسيحانية ومنها حركة شبناى. وقد تبع الحركة العديد من المتعلمين والمتقنين فى لتوانيا. وقد لقيت الحركة معارضة شديدة من السلطات اليهودية الأرثوذكسية وذلك بسبب اتجاهها اللاهوتى الصوفى وايمانها بوحدة الوجود واعتبر هذا من الهرطقة وبخاصة بعد تطور الحسيديم على يد شننور زلمان المتوفى ١٨١٣م والذى أسس حركة فلسفية عقلية داخل الحسيديم جذبت إليها علماء روسيا وليتوانيا من اليهود. وانتشرت الحركة بين اليهود خلال القرن التاسع عشر بعد أن خفت حدة المعارضة لها ومارس الحسيديم تأثيرا ثقافيا واجتماعيا كبيرا بين اليهود. واتجه الحسيديم إلى الدراسة والتعليم وتحالفوا مع اليهود الحاخامين ضد حركة الهسكالو (التنوير) التى سخر كتابها من الحركة الحسيديّة واتهموها بالسحر والشعوذة والايمان الأعمى^(١٠٤).

اعتمد الحسيديم على القبالة كما فسرها إسحاق لوريا مع اهتمام خاص بالأخلاق والدين. والألوهية عندهم تحتوى كل الخلق بما فى ذلك الحياة الحيوانية والانسانية والمادية والشر غطاء للخير، وسيتحول الشر كله إلى خير، ووظيفة الإنسان علاج الشر فى الطبيعة وإخضاعه للنور الإلهى. ويجب التخلص من الشر. كما أن الأفكار والأقوال والأفعال يجب أن تتكامل وتوظف من أجل الرب. ويؤدى هذا إلى التذكر الدائم للرب والسلوك فى طريقه، والحب الشديد له، والوجد به والانجذاب إليه وهى أمور تتحقق من خلال حب الله وخشيته ويجب على المرء أن يتحرر من الحسية والشهوات مما يخلصه من العالم المادى السفلى ويصبح مدركا للعالم العلوى، عالم

الملائكة والسرافيم. والصلاة بخاصة يجب أن تتصف بصفة الانجذاب إلى الله. ويتصف الحسيديم بصفات التواضع والحرية والسرور الذى يفهر الشر. ويهتم الحسيديم بالموسيقى والغناء لدورها فى جذب الإنسان إلى الله^(١٠٥) وتلعب شخصية الصديق ٣٦٤ "البار التقى" دورا هاما فى حركة الحسيديم. فهو شخص تقى متصل بالله. وهو شخصية مقدسة فى أفعالها واقوالها فكل ما يفعله أو يقوله له قصد إلهى. وهو شخص مختار للتقوى والزعامة وتتم الرحلة اليه لطلب الحكمة والمشورة فى السبت. وفى أيام السبت يجلس الحسيديم حول مائدة "الصديق" فى ملابس بيضاء ويبدأ "الصديق" فى الغناء. وبعد وجبة السبت يبدأ فى شرح التعاليم الحسيديية ويترك بقايا من الطعام يحتفظ بها الحسيديم كتميمة تجلب الحظ السعيد. وينظر الى الوجبة مع "الصديق" على أنها أشبه بالمذبح والأضحية. وتعبّر عن الانجذاب الصوفى من خلال النطق أو التفوه بألفاظ ويجلس الحسيديم فى الظلام يستمعون الى كلمات "الصديق" ويغنون أغانى الوجد. وبعد الصلاة أو الوجبة يبدأ الحسيديم فى الرقص يقودهم "الصديق" ويشارك معهم^(١٠٦) وبعد موت "الصديق" تصنع خيمة وتوضع فوق قبره ويزورها آلاف الحسيديم فى المناسبة السنوية لموته حيث يحتفلون بالشراب والبهجة. وكثير من الصديقين فقراء يوزعون المال الذى يتلقونه من الحسيديم على الفقراء، وبعضهم يعيش فى غنى فاحش أدى إلى تدهور الحركة وتحللها. ولاتزال الحركة منتشرة رغم قلة عدد الحسيديم. وتعاليمها معروفة فى الغرب بفضل أعمال مارتن بوبر الذى اهتم بحكايات الحسيديم وطور فلسفة حسيديية تسمى بالحسيديية الجديدة أثرت فى العديد من اليهودى والمسيحيين من خلال كتابه "أنا وأنت" الذى تقوم فلسفته على أسس حسيديية^(١٠٧).

الفصل الثالث

الحركات الدينية اليهودية الحديثة والمعاصرة

تمهيد : تعريف الحركة الدينية وأنماطها:

المقصود بالحركة هو الاتجاه إلى التغيير، فالحركة الدينية إذن هي محاولة لإحداث بعض التعديلات فى بعض المفاهيم الدينية لكى تناسب تفكيراً أيديولوجياً معيناً. ومن الشروط الواجب توافرها فى الحركة الدينية أن يكون لها برنامج دينى محدد، تسعى إلى تطبيقه ونشره بين أبناء المجتمع، وهذا البرنامج الدينى يستند بالضرورة إلى نظام فكرى يتمثل فى عدد من المبادئ النظرية. والحركة الناجحة هى التى تجمع بين الجانبين النظرى والعملى. وتوائم بين الفكر والتطبيق، فلا تكن حركة مثالية لا وجود لها فى الواقع، أو حركة لها دعوة عملية لا تقوم على فكر نظرى قويم. فالبرنامج الدينى الذى تدعو إليه الحركة لابد وأن يقوم على رؤية جديدة، أو فلسفة خاصة، هى محور الحركة الدينية والسبب فى قيامها. وهذه الرؤية الجديدة هى التى تحدد مكان الحركة فى الفكر الدينى النابعة منه.

وإذا نظرنا فى طبيعة الحركات الدينية لأدركنا أن الحركات الدينية تنقسم إلى عدد من الأنماط والأشكال الدينية التى تختلف فيما بينها فى الشكل والمضمون، وفى القصد الذى تهدف إليه، والغرض الذى نشأت من أجله. وهذه الأنماط نجدها فى كل الحركات التى تسعى الى التغيير، دينية كانت أو غير دينية، ويمكن حصر هذه الأنماط فى ثلاثة:

١- النمط المحافظ التقليدي:

وبطبيعة الحال لا يسعى أصحاب هذا النوع من الحركات إلى إحداث أى تغيير فى المفاهيم الدينية الموروثة. ونذكره هنا على أنه النمط الذى تتحرك حوله بقية الحركات، وتتخذة محورا لفكرها، تحدث فيه ما تراه من تعديلات تناسب ما تدعو اليه من عقيدة، وهو فى نفس الوقت الأصل الذى تتفرع عنه الحركات الدينية، التى تضطر إلى اتخاذ موقف من هذا الأصل فتقبله أو تغير منه على حسب رؤيتها الجديدة ونظرتها إلى ما يتضمنه هذا الأصل من عقائد.

ويطلق على هذا النمط التقليدى الموروث العقيدة الأرثوذكسية المعبرة داخل كل دين عن الصورة الأصلية التقليدية لهذا الدين. والمعارضة لكل محاولات من تجديد أو إصلاح، وإن سمحت بهما فى حرص وحذر شديد، وقد انتشر استخدام مصطلح الأرثوذكسية للفرقة بين هذا النمط من التفكير الدينى والأنماط الأخرى الصادرة عنه. وعندما حاول أصحاب الأرثوذكسية الموائمة بين عقيدتهم، وضروريات العصر أطلق عليها اسم "الأرثوذكسية الجديدة" التى تحاول التعديل من نفسها بما يجارى التغيرات الطارئة ويساير العصر ولكن فى حدود ضيقة جدا.

٢- النمط التجديدي:

الذى يحاول شرح الدين أو العقيدة الأصلية شرحا عصريا، وتفسيرها تفسيراً يتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية، ويحاول البحث عن حلول للمشاكل الناجمة عن التفاعل بين الدين والبيئة فى حدود الزمان والمكان المناسبين .

٣- النمط الإصلاحى:

الذى يحاول إدخال كثير من التعديلات على العقيدة الأصلية، وأن اضطره هذا الى التخلّى عن الأفكار التقليدية الموروثة إن ثبت عدم جدواها. وقد يكون هدف الإصلاح تنقية العقيدة الأرثوذكسية مما دخلها من عناصر غريبة عليها، والعودة إلى حالتها الأولى. وقد يكون الهدف من الإصلاح هو التجديد. ومسايرة العصر بالتخلّى عن العقائد التى تقف عقبة فى سبيل تحقيق هذا الهدف .

أولاً: حركة اليهودية الأرثوذكسية:

وإذا طبقنا هذه الأنماط الثلاثة للحركة الدينية على الواقع الدينى المعاصر فى الفكر اليهودى لوجدنا هذه الأنماط الثلاثة موزعة على النحو التالى:

يتمثل النمط التقليدى المحافظ : فى الديانة اليهودية التقليدية والأرثوذكسية الجديدة المتطورة عنها. وقد شاع استخدام مصطلح الأرثوذكسية بعد ظهور الحركة الإصلاحية فى غرب أوربا، وكان استخدام هذا الاسم تعبير عن المعارضة من جانب اليهود الأرثوذكس للتغيرات التى أدخلها الإصلاحيون على العقيدة اليهودية .

والجماعة المتشددة من الأرثوذكس اليهود. وهم يهود شرق أوربا ، ترفض كل محاولات التجديد والإصلاح فى أى جانب من جوانب الحياة اليهودية، وبخاصة الحياة الدينية، بينما انتهجت الجماعة الأرثوذكسية فى غرب أوربا سياسة الحفاظ على الحياة اليهودية التقليدية فى الوقت الذى لا يرفضون فيه الثياب الأوربية والتعليم العام واستخدام اللغة الدارجة التى يتحدث بها أهل البلد الذى يقيمون فيه، إلى غير ذلك من المظاهر العامة

للحياة، والتي لا تلمس صلب العقيدة اليهودية، أو تضر بأى مبدأ من مبادئها. وقد أدى هذا إلى تطوير عقيدة الأرثوذكس فى شكل مخالف للنمط التقليدى المحافظ. مما دعا البعض إلى اطلاق مصطلح "الأرثوذكسية الجديدة" على هذا النمط الجديد المتطور عن الأرثوذكسية التقليدية (١٠٨).

فالحركتان تختلفان فى أن الأرثوذكسية الجديدة قبلت بعض التغيير فى الديانة أبعدما قليلا عن أصولها القديمة.

ومن الطريف أن طائفة "الإصلاحيون" هم الذين استخدموا مصطلح الأرثوذكس ليعرفوا به التقليديين من اليهود والأتقياء منهم (١٠٩) ومع ذلك فقد قبلت الجماعة اليهودية التقليدية هذا الاصطلاح لكى يعرفوا به، وتم استخدام هذا الاصطلاح لأول مرة فى احدى المجلات الصادرة فى برلين عام ١٧٩٥م. ومن المعروف أن هذا الاصطلاح مستعار من المسيحية، وربما كان من الخطأ اطلاقه على جماعة يهودية فى المسيحية نجد أن كلمة أرثوذكسية تعنى "الاعتقاد الصحيح" وهى تنطبق على المسيحية، حيث تلعب العقيدة دورا هاما فى نظام الايمان المسيحى.

وتعتبر الأرثوذكسية الجديدة نتيجة من نتائج الصراع بين اليهودية التقليدية واليهودية الإصلاحية، فقد اضطرت الديانة اليهودية إلى تقديم بعض التنازلات لمسايرة العصر الحديث. وكانت النتيجة فى النهاية ظهور الأرثوذكسية الجديدة فى ألمانيا وهى ليست فى حقيقة الأمر شيئا جديدا على الديانة اليهودية فقد سبق ظهورها من قبل بين يهود العالم العربى، ويهود أسبانيا فى العصور الوسطى ولذلك فهى بعث للنظام الدينى الذى ساد بين يهود العالم الاسلامى، وهو نظام قد تطور نتيجة لاشتراك اليهود فى الحياة العامة. ومن هنا فقد حاولت مسايرة العصر، وعدلت عن بعض مبادئها

التقليدية تحت تأثير الحياة الفكرية الإسلامية وتمسك الأرثوذكسية الجديدة بكل المفاهيم الرئيسية للديانة اليهودية والتراث اليهودي، وتعتقد في الوحي كمصدر للشريعة اليهودية كما أنها تتمسك بكل العادات والتقاليد اليهودية^(١١٠).

ثانياً: الحركة اليهودية الإصلاحية:

يتمثل النمط الاصلاحى فى الحركة الدينية اليهودية المسماة باليهودية الاصلاحية. وقد كان ظهور هذه الحركة استجابة للحقوق التى منحها الثورة الفرنسية، والفرصة التى سنحت لاشتراك اليهود فى المجتمع الاوربى. وقد رأى أصحاب هذه الحركة أن على اليهود أن يدخلوا بعض الاصلاحات على الديانة اليهودية الأرثوذكسية، وتغيير بعض العادات والتقاليد اليهودية لمواجهة التحديات التى يفرضها العصر الذى يعيشه اليهود. ومجابهة التغيير الذى يطرأ على المجتمع عامة.

ومن التعديلات التى سنتها هذه الحركة تقصير الصلاة اليهودية، واستخدام اللغة الدارجة لغة للحديث، بل وسمحت باستخدامها فى الخطب والمواعظ الدينية، وهجر اليهود التابعون لهذه الحركة كثيراً من العادات اليهودية، وانشقوا على كثير من السنن التى سنها التلمود .

وقد تبلورت الحركة الاصلاحية بشكل خاص فى أمريكا التى انتقل اليها نشاط الاصلاحيين، وقد آمن أصحاب الحركة فى أمريكا بضرورة أن تستجيب اليهودية لمطالب العصر ومواقف الحياة المختلفة، فتغير من نفسها، وتصبح من المرونة بحيث تتمكن من مسايرة العصر ومطالبه. وفى عام ١٨٦٩ انعقد فى مدينة فيلادلفيا أول مؤتمر لوضع أسس الدعوة الاصلاحية، وقد تمخض هذا المؤتمر عن عدد من القرارات أهمها:

١- التأكيد على فكرة رسالة إسرائيل التي تتضمن الاعتقاد في أن الله شئت اليهود لهدف إلهي، وهو نشر عقيدة التوحيد والأخلاق التوحيدية في العالم. ولهذا فالشئان ليس عقابا على الخطايا، ولكنه وسيلة لتنفيذ وتحقيق هذه الرسالة الالهية.

٢- التأكيد على أن اللغة العبرية لغة مقدسة يجب نشرها، ولكن لا ضرورة لاستخدامها في المعابد نظرا لظروف الحياة اليهودية في أمريكا. فالعبرية ليست مفهومة لدى الانسان اليهودي، ولهذا فاستخدام اللغة الدارجة يمكن هذا الانسان من فهم الصلاة، فالعبادة بدون فهم لا روح لها.

٣- استبدال الاصلاحيون الأمريكيون عقيدة البعث بعقيدة خلود الروح .

٤- أبطل الاصلاحيون كل الفوارق بين الكهنة واللاويين والإسرائيليين كما شرحوا الاشارات الواردة في الأدب الديني بخصوص نظام الكهنوت وعقيدة التضحية على أنها من الآثار التربوية للماضي، بمعنى أن قيمتها تاريخية بحتة، ولا داعي لاستمرارها.

٥- غير المؤتمر أيضا القوانين اليهودية الموروثة. والخاصة بالزواج والطلاق والقوانين الأسرية، أو ما يتعلق بالأحوال الشخصية منها مثل: الأرملة التي ليس لها أولاد من زوجها الميت تستطيع دون أن تنفذ الطقس الخاص بخلع النعل(التثنية ٧-١٠) والمرأة المقيدة التي اخفت زوجها دون أن يترك أثرا تستطيع الآن الزواج. وقد كان التلمود قد حرم عليها، الزواج وغيرها من الحالات (١١١).

وانعقد في عام ١٨٨٥ مؤتمر آخر في مدينة "بستبرج" يضم تسعة عشر من حاخامات الطائفة الاصلاحية. وقد صدر عن هذا المؤتمر مجموعة

من القرارات، وضحت موقف الحركة الإصلاحية ، وحددت برنامجها الدينى وتتضمن هذه القرارات:

١- الاعتراف بأن كل الأديان تحاول الوصول الى الحقيقة الإلهية، وإن كان كل كتاب مقدس فى أى نظام دينى يوحى بهذا الشعور تجاه الله. وان اليهودية تقدم فكرة الألوهية فى أحسن صورها، كما يوحى بهذا الكتاب المقدس، وكما طورت على يد العلماء بما يتفق والتقدم الأخلاقى والفلسفى فى عصورهم المختلفة. وقد حفظت اليهودية فكرة الألوهية كفكرة دينية رئيسية، وقدمتها للعالم كله من خلال التوراة والكتابات الأخرى المقدسة (١١٢).

٢- الاعتراف بأن الكتاب المقدس قد كرس الشعب اليهودى، وجعل منه كاهنا للإله الواحد، وأن الاكتشافات العلمية الحديثة فى مجال الطبيعة والتاريخ ليست معادية لتعاليم اليهودية وعقائدها، والاعتراف بأن الكتاب المقدس يعكس الأفكار البدائية لعصره، ويقدم عقيدة العناية الإلهية والعدالة فى روايات إعجازية (١١٣).

٣- الاعتراف بأن التشريع الموسوى نظام لتدريب الشعب اليهودى لتأدية رسالته خلال حياته القومية فى فلسطين وقبول القوانين الأخلاقية منه فقط، والمراسم التى تقدر وترفع من شأن حياتنا، ورفض كل مالا يتناسب مع آراء الحضارة المعاصرة وتقاليدنا (١١٤).

٤- الاعتقاد فى أن كل القوانين الموسوية والحاخامية، مثل قوانين الطعام والطهارة الكهنوتية والنياب، كل هذه قد نشأت فى عصور قديمة وتحت تأثير أفكار غريبة على حالتنا الروحية والفكرية المعاصرة ، ولذلك لا

يחס اليهودى بروح القداسة الكهنوتية كما تصورها هذه القوانين، وممارستها فى العصر الحاضر لا تساعد على الرفع من شأن الحالة الروحية للإنسان المعاصر^(١١٥).

٥- الاعتراف بأن العصر الحاضر عصر حضارة عالمية، وعصر تحقيق أمل إسرائيل الخلاصى فى إقامة مملكة الحق والعدالة والسلام لكل البشر.

وأن اليهود ليست أمة ولكنهم جماعة دينية - ولهذا السبب لا يجب توقع العودة إلى فلسطين أو نظام عبادة يديره نسل هارون، ولا يجب استرداد أى قانون خاص بالدولة اليهودية^(١١٦).

٦- اليهودية ديانة تقدمية تحاول أن تكون على اتفاق مع العقل، ويجب الاحتفاظ بالعلاقة التاريخية التى تربطنا بتراثنا، وتقدير رسالة المسيحية والإسلام (كأديان نابعة عن اليهودية) فى نشر التوحيد والحقيقة الأخلاقية. الاعتراف بأن الروح الانسانية للعصر حليفنا لإنجاز رسالتنا، ولهذا فنحن نمد يد التعاون إلى من يتعاون معنا فى إقامة عصر الحقيقة والبر بين الناس^(١١٧).

٧- تأكيد الاعتقاد بأن روح الإنسان خالدة، وعدم الاعتراف بالبعث الجسدى ورفض الجنة والنار^(١١٨).

٨- ضرورة الاشتراك فى مهمة العصر الحاضر، وحل المشاكل الناجمة عن شرور النظام الاجتماعى، وهذا يتفق مع روح التشريع الموسوى الذى يسعى لتنظيم العلاقة بين الغنى والفقير^(١١٩).

وبالإضافة إلى هذه القرارات الهامة التى حددت طبيعة الحركة الاصلاحية وعلاقتها باليهودية، رفض الاصلاحيون الحركة الصهيونية، كما

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن رفض الاصلاحيين لفكرة الصهيونية سببه الأول الثورة العالمية التي اتسم بها فكر الحركة الاصلاحية، كما يظهر ذلك في اعترافها بالأديان الأخرى، والكتب المقدسة لهذه الأديان، وقبولها للحضارة العالمية ونظرتها إلى اليهود كجماعة يمكنها التعايش مع الآخرين. وكل هذه آراء تعارض النزعة العنصرية التي سادت الفكر الصهيوني ومن أهم الموضوعات التي اختلف عليها الاصلاحيون والصهاينة موضوع طبيعة الخلاص. فالنزعة العالمية التي سيطرت على فكرة الاصلاحيين جعلتهم يفسرون الخلاص تفسيراً ينتاسب ونظرتهم العالمية. فأصبح الخلاص عندهم خلاصاً عالمياً هدفه البشرية ككل، واعتبروا اليهودية ديانة عالمية، وتعارض هذا من ناحية أخرى مع الصهيونية التي اعتبرت اليهودية ديانة قومية. وقد عبر اسحاق وايز عن رأى الاصلاحيين بقوله "إننا يهود بالدين فقط"، ويقصد من ذلك أن اليهودية كديانة لا يمكن ربطها بأى قومية سياسية (١٢٠) وعلاوة على هذا دعا الاصلاحيون إلى المساواة والأخوة العالمية ولعل هذا هو السبب في أن أمريكا كانت الأرض الخصبة التي ازدهرت فيها حركة الاصلاحيين فقد جسدت أمريكا الاصلاحيين فكرة الخلاص العالمى، الذى يقوم على المساواة والأخوة بين البشر. ولهذا كانت أمريكا صهيون الاصلاحيين كما أن واشنطن كانت بالنسبة لهم أورشليم تماماً كما اعتبر أسلافهم فى المانيا برلين أورشليم الجديدة (١٢١).

وبعد انعقاد المؤتمر الصهيونى الأول فى ١٨٩٧ م واتضح الأهداف القومية الصهيونية، اضطر الاصلاحيون إلى تحديد موقفهم من الحركة الصهيونية ووصف اسحاق وايز الصهيونية بأنها من خلق الفطرة، أو الطبيعة اليهودية الشرقية، كما مثلها المهاجرون من يهود شرق أوربا الى أمريكا.

ويعنى بهذا أن التفكير الصهيونى لا يخص العقلية اليهودية بشكل عام ولكنه من طبيعة اليهود الأوربيين منهم فقط وفى المؤتمر الذى عقده المؤتمر المركزى للحاخامات الأمريكيين فى مدينة "مونتريال" بكندا فى نفس العام الذى انعقد فيه المؤتمر الصهيونى الأول أصدر المجتمعون القرار التالى فيما يختص برأيهم فى الصهيونية : "نحن نرفض على الاطلاق كل محاولة لإقامة دولة يهودية فهذه المحاولات تبين الخطأ فى فهم رسالة إسرائيل التى امتدت من نطاقها السياسى والقومى الضيق إلى نشر الدين العالمى الذى أعلنه الأنبياء اليهود بين أفراد الجنس البشرى عامة. هذه المحاولات لا تقيد إن لم تضر اخواننا اليهود الذين يواجهون الاضطهاد، بتأييدهم افتراض أعدائهم بأنهم أجنب فى البلاد التى اعتبروها موطناً لهم، والتى هم فيها من أقوى المواطنين ولاء ووطنية^(١٢٢).

ثالثاً : الحركة اليهودية المحافظة :

نجد أن النمط الثالث من الحركات الدينية - وهو النمط التجديدى يتمثل فى حركتين يهوديتين معاصرتين. هى حركة "اليهودية المحافظة"، وحركة "إعادة بناء اليهودية"

والحركة اليهودية المحافظة حركة معقدة فى تركيبها، ومع أن اسمها يدل على نمط تقليدى، وربما كان من الأولى وضعها تحت النمط الأول إلا أن مضمون هذه الحركة الباعث على التجديد يجعلنا نضطر إلى تصنيفها ضمن النمط الثالث. وتعتبر هذه الحركة مرحلة وسط بين الحركتين الأرثوذكسية والاصلاحية فهى تقبل كل المفاهيم الدينية التقليدية، وتحاول فهمها فهما معاصرا. فهى لذلك تختلط بين القديم والحديث فى محاولة للتوفيق بينهما.

وقد كان " اسحاق ليزر " (١٨٠٦-١٧٦٨) أول من نادى بهذه الدعوة في أمريكا وقد عرف ليزر الأرثوذكسية بأنها ليست المعارضة الصارمة للتجديد. ولكنها في نفس الوقت لا تستسلم لمطالب أصحاب البدع الذين يحاولون أن يجعلوا من الديانة اليهودية شيئا يتغير كل يوم لكي يناسب كل مرحلة تاريخية. ومثل هذا الدين لا يعتبر ديناً على الإطلاق طالما أن قاعدته الأساسية عرضة للتغير الدائم^(١٢٣). هذا في الوقت الذي اعتقد فيه ليزر أن التقدم العصري، وتبنى التجديد في العقيدة مقبول إذا ما ثبت شرعيته. وهذا لا يعد خروجاً على الأرثوذكسية ثم يوجه نقده إلى فريق الإصلاحيين من اليهود بأنهم لا يكتفون بهذه النظرة ولكنهم يرغبون دائماً في التغيير والتعديل، والتبديل الذي لا حدود له، والذي لا شك يضر بشكل الديانة اليهودية وطبيعتها. ويحاول أصحاب الحركة المحافظة في أمريكا الاحتفاظ بالعادات والتقاليد الدينية اليهودية ولكن في إطار حديث يتفق وانماط السلوك الأمريكية.^(١٢٤) وقد تحدد هدف الحركة على النحو التالي:

- ١- تنمية اليهودية في أمريكا، والتمسك بالتراث اليهودي وضرورة استمراريته التاريخية.
- ٢- تأكيد الولاء للتوراة، والطاعة لوصاياها ومضمونها التاريخي.
- ٣- تطبيق قوانين السبت، والمحافظة على القوانين الخاصة بتحريم بعض أنواع المأكولات.
- ٤- الاحتفاظ في الصلاة بالإشارة إلى الماضي الإسرائيلي، والأمل في استرداد إسرائيل.
- ٥- الاحتفاظ بالشكل التقليدي للأدب الديني، والاحتفاظ باللغة العبرية كلغة للصلاة.

٦- التأكيد على الحياة الدينية اليهودية داخل المنزل اليهودى.

٧- تشجيع إنشاء المدارس الدينية اليهودية، وإعطاء اللغة العبرية والأدب العبرى مكانة هامة فى برامجها، كوسائل للفهم الصحيح لليهودية، وكصلة تربط المجتمعات اليهودية فى العالم (١٢٥).

٨- قبول كل العناصر الوفية للديانة التقليدية، ورفض العناصر التى تدعوا إلى ادخال البدع الدينية التى تغير من شكل اليهودية ورفض كل محاولات الاصلاح التى لا تتبع من داخل اليهودية (١٢٦).

وفىما يتعلق برأى أصحاب الحركة الصهيونية المحافظة فى الحركة الصهيونية فقد لقيت الصهيونية بعض التشجيع لأسباب إنسانية، أكثر منها قومية (١٢٧)، وقد عبر بعض رواد اليهودية المحافظة عن بعض التحفظات ضد صهيونية هرتسل السياسية. فقد اعتقد بعضهم أن الصهيونية حلم رومانسى. وعبر البعض الآخر عن مخاوفه من الأيدولوجية العلمانية التى تسعى إلى الصهيونية لنشرها. وهذا بطبيعة الحال مناف للنزعة الدينية التى تبنتها الحركة المحافظة، فقد شعر البعض بأن الطموح الصهيونى الخالى من الأفكار الدينية ربما يتطور إلى نزعة قومية متعصبة تهدد الديانة اليهودية (١٢٨).

هذا بالإضافة إلى أن الصهيونية السياسية التى تبناها "هرتسل" لم تكن تتفق مع عقلية سولومون ششتر (١٨٤٧ - ١٩١٥)، وهو المخطط الرئيسى لأيدولوجية الحركة المحافظة. فقد آمن "ششتر" بفكرة الوطن القومى اليهودى كمركز إشعاع روحى متأثر فى هذا بأفكار زعيم الصهيونية الروحية "أحادهام".

فالوطن اليهودى كما تصوره "ششتر" و "آحادهاعم" ليس ملجأ للمضطهدين من اليهود، ولكنه مركز حضارى روحى^(١٢٩). وقد أصبح "ششتر" فيما بعد من رواد الصهيونية الروحية، ومزج بينها وبين فكرة القومية لمصلحة الديانة اليهودية. فقد اعتقد "ششتر" أن الصهيونية تمنع بشكل أو بآخر اندماج اليهود، وضياح شخصيتهم اليهودية، وهذا فى رأيه خطوة فى سبيل رفع الشعور اليهودى لدى العلمانيين من اليهود الذين يعودون إلى الديانة اليهودية عن طريق القومية، أو من خلالها. وفى الوقت الذى يؤيد فيه "ششتر" الصهيونية لم يرفض الحياة اليهودية خارج فلسطين. أو ما يسمى بحياة المنفى فقد اعتقد "ششتر" فى أن فلسطين "كمرکز روحى ستكون بمثابة مصدر للإشعاع الثقافى والدينى، فتبعث بذلك الروح فى الحياة اليهودية داخل وخارج فلسطين^(١٣٠) وهو فى هذا يتفق تماما مع آراء "آحادهاعم".

وبصفة عامة يحاول أصحاب الحركة المحافظة الجمع بين الصفات التى تجعل من عقيدتهم مذهباً وسطاً بين الحركات اليهودية المعاصرة، فهم يعارضون التعديل المتطرف للطقوس، والعقائد الدينية، ويسمحون ببعض التغييرات فى الشريعة كالسماح مثلاً باشتراك الرجل والمرأة فى الصلاة. وبعض التغييرات فى نظام الزواج والخطوبة، وهى تغييرات عارضها الأرثوذكس من اليهود. والرأى السائد الذى تفرضه المتغيرات الدينية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وقادرة أيضاً على تطوير ثقافة دينية عصرية لها طابعها المميز.

رابعاً: حركة إعادة بناء اليهودية:

حركة إعادة بناء اليهودية هى نمط آخر من أنماط الحركات الدينية التجديدية، وهى حركة يهودية أمريكية دعى إليها "موردخاى كابلان"

عام ١٩٣٤م، ولها اتباع بين المحافظين الاصلاحيين والعلمانيين الذين لا يتبعون حركة بذاتها. وحركة إعادة بناء اليهودية تطورت عن حركة اليهودية المحافظة. فقد كان مؤسسها "موردخاي كابلان" من اليهود المحافظين قبل أن يكون حركته الجديدة. ودعوة كابلان هي أن اليهودية ليست مجرد ديانة يعتقد فيها، ولكنها حضارة دينية وهذا تعريف أشمل للديانة اليهودية. كحضارة دينية تشمل اليهودية التاريخ والادب واللغة والنظام الاجتماعي، والاخلاق والمبادئ الروحية والاجتماعية والاهتمامات الفنية الذوقية، والتراث الشعبي الى آخره من المظاهر الحضارية المختلفة^(١٣١).

ووجه "كابلان" دعوته الى التوفيق بين متطلبات الحياة الأمريكية والولاء لهذه الحضارة الدينية اليهودية، فعلى اليهودى فى أمريكا أن يؤمن بالمبادئ العامة، والأسلوب الحضارى الأمريكى، وأن يكون وفيًا فى نفس الوقت للدستور الأمريكى. وبالإضافة إلى هذا يجب أن يساهم بنشاط مع غيره من اليهود فى كل جوانب "الحضارة" اليهودية^(١٣٢).

ويمكن حصر مبادئ حركة إعادة بناء اليهودية فى النقاط التالية:

١- أن اليهودية التى وجدت اليهود عبر العصور ليست فقط ديانة ولكنها حضارة دينية^(١٣٣).

٢- أن على اليهودى أن يتعلم كيف يجمع بين الحياة فى حضارته التاريخية وحضارة البيئة التى يعيش فيها

٣- أن الوحدة اليهودية تفوق الاختلاف والتنوع بين الجماعات اليهودية والناج عن اختلاف بيئاتهم الجغرافية، وخلفياتهم الثقافية^(١٣٤).

٤- تجديد العهد القديم الذى وحد بين اليهود قديما، والذى يجب أن يوحد الآن بين يهود اسرائيل ويهود العالم .

٥- أن أرض إسرائيل هي الموطن الروحي للعالم اليهودي، ومقر حضارته التاريخية.

٦- على اليهود خارج إسرائيل تكوين مجتمعات عضوية تعمل على تأكيد القومية اليهودية والدين والثقافة.

٧- ضرورة بعث الروح الدينية من خلال الدراسة الحرة، وفصل الدولة عن الدين.

٨- أن بعث الديانة اليهودية يتطلب تفسير معنى الألوهية تفسيرا عالميا وفي ضوء التجربة اليهودية.

٩- ان استمرار الدين يتم بالمحافظة على مقدساته من نصوص. وأحداث تاريخية وأبطال وأماكن عبادة وأعياد.

١٠- أن التوراة والحضارة الدينية اليهودية شئ واحد، ولهذا فهي تتضمن كل التجارب الأخلاقية والثقافية والروحية للشعب اليهودي^(١٣٥).

وهكذا تؤكد حركة إعادة بناء اليهودية على أن الدين صفة موروثة في مادة الحضارة تلك لا يمكن فصل الدين عن الحضارة، على الرغم من أن الحضارة تشمل عناصر كثيرة غير دينية. ودعوة "كابلان" في أساسها دعوة احترام الطقوس الدينية التقليدية، والأسلوب الحضاري للحياة اليهودية، وقبول التنوع في الفكر الديني، وتوسيع مفهوم التوراة ليشمل الثقافة الأخلاقية وإثراء الحياة الدينية وتنمية الإبداع الفني الجمالي. ومن الواضح أيضا الميول الصهيونية لهذه الحركة، وان اتخذت خطأ يوافق فكر الصهيونية الروحية، واعتبار أرض إسرائيل مركزا روحيا للحياة اليهودية في العالم.

الخاتمة

يتضح من العرض السابق لتاريخ الديانة اليهودية أن الديانة مرت بالعديد من مراحل التطور التي أدت إلى حدوث تغيرات جذرية فى طبيعة الديانة. وقد احتفظت ببعض مواصفاتها القديمة ولكنها اكتسبت فى نفس الوقت العديد من الخصائص التى لم تكن موجودة فيها. ويمكن تلخيص خصائص الديانة اليهودية فيما يلى:

١- الصفة التوحيدية:

حافظت اليهودية على صفتها القديمة كديانة توحيدية نبوية يقوم الاعتقاد فيها على وجود اله واحد خالق للبشرية والكون مسيطر على الطبيعة والتاريخ. وهذه الصفة التوحيدية هى التى ميزت ديانة بنى إسرائيل فى التاريخ القديم وحتى ظهور المسيحية عن بقية أديان العالم التى آمنت بتعدد الآلهة.

ونتيجة لاحتكاك ديانة بنى إسرائيل بهذه الديانات الوثنية وبخاصة فى الشرق الأدنى القديم تعرض مفهوم التوحيد لبعض التغيير حيث تحولت اليهودية الى ديانة قومية ونتج عن ذلك حدوث تغير فى صفات الإله الواحد وفى مفهوم التوحيد. فالإله الواحد حسب الفهم القومى إله خاص ببنى إسرائيل وعلاقته ببنى إسرائيل علاقة قومية عبر عنها من خلال العهد المقطوع بينه وبين جماعته وهو عهد مشروط بتخصيص العبادة للإله وحده دون غيره، وقيام الإله بتحقيق الخلاص لجماعته، وتعهد بحمايتها، والحفاظ عليها، والمحاربة معها، وتحقيق هلاك أعدائها. هذا التغير أدى الى الاحتفاظ بالتوحيد مع الاقرار بخصوصيته بمعنى أنه ليس توحيداً عاماً. فالاعتراف

بخصوصية الاله سمح فى نفس الوقت بالاعتراف بوجود آلهة أخرى للأمم الأخرى، ونتج عن هذا مشكلة دينية فلسفية لم تتخلص منها اليهودية حتى الآن وهى مشكلة التوفيق بين عالمية الإله وخصوصيته، وساد استخدام عبارة "اله إسرائيل" لتمييزه عن آلهة الشعوب الأخرى واعتباره إلهاً قومياً لبنى إسرائيل. وخضعت الديانة بشكل عام للقومية وأصبحت ديانة قومية. وخضعت المفاهيم الدينية لعمليات التفسير القومى. فالعهد والاختيار الإلهى لبنى إسرائيل والخلص الإلهى ... كلها ترجمت ترجمة قومية وحددت دلالاتها داخل إطار الفهم القومى.

٢- الصفة التاريخية:

أثبتت الأحداث التاريخية التى مرت بها جماعة بنى إسرائيل أن لها دوراً كبيراً فى تكوين الديانة اليهودية وتطورها عبر التاريخ، ومن أهم الأحداث التاريخية التى شكلت الديانة اليهودية أحداث الخروج من مصر، والصراع مع الكنعانيين، وأحداث السبى الآشورى والبابلى والرومانى وما نتج عنها من شتات جزئى أو كلى لجماعة بنى إسرائيل. وقد تشكل الدين حول الأحداث التاريخية، وأصبحت هذه الأحداث تستخدم فى عملية التأريخ للديانة اليهودية وتقسيم تاريخها الى عدة عصور تاريخية مرتبطة بالأحداث المذكورة. فالفترة القديمة من تاريخ الديانة تسمى بديانة عصر "الآباء" وهم مجموعة الأنبياء والرسل الذين أرسلوا الى بنى إسرائيل وربطوا بالتاريخ الاسرائيلى ربطاً عرقياً حيث التركيز على نسب هؤلاء الأنبياء والرسل وليس على دعواتهم ورسالاتهم الدينية والأخلاقية وللخروج من مصر تأثيره الكبير فى تكوين الديانة وبخاصة لأنها فترة تلقى موسى عليه السلام للوحى الإلهى الممثل فى التوراة. وتدور المفاهيم الدينية التى تطورت خلال هذه الفترة حول حادثة الخروج من مصر وفيها تصوير لقدرة إله بنى إسرائيل

على التحكم والسيطرة فى مسيرة التاريخ فيمكن قوة صغيرة من الانتصار على القوة المصرية الامبراطورية. كما ظهر الإله متحكما ومسيطرًا على الطبيعة والقانون الطبيعى وذلك من خلال المعجزات الكثيرة التى أيد بها موسى عليه السلام فى صراعه مع فرعون مصر، وكلها معجزات تتم فى الطبيعة وأكبرها على الاطلاق معجزة انشقاق البحر، وظهر تأثير الأحداث التاريخية فى تشكيل ديانة بنى إسرائيل فى النظر إلى أحداث الخروج على انها أحداث تاريخية مضمونها الأساسى تحرير جماعة بنى إسرائيل من العبودية للمصريين والذى يتخذ شكل صراع سياسى عسكرى ولا يأخذ الصفة الدينية الأساسية فهو صراع بين قوميتين ولذلك لا نجد اثرا لدعوة موسى الدينية بين المصريين ولدى فرعون، وينظر إلى موسى عليه السلام على أنه بطل قومى حقق الخلاص السياسى لبنى إسرائيل وحررهم من العبودية المصرية.

أما أحداث السبى فى العصور الآشورية والبابلية والرومانية فتتحول الى مفهوم دينى ويتم التأريخ للدين بها أى تستخدم كعامل للتأريخ للديانة فيقال مثلا: ديانة ما قبل السبى، وديانة ما بعد السبى. ويقال ايضا عصر خراب الهيكل الأول، وخراب الهيكل الثانى. ويقال ايضا عصر الشتات أو الدياسبورا إلى غير ذلك من أحداث تاريخية تحولت إلى عصور فى تاريخ الديانة اليهودية .

والحقيقة أن الديانة اليهودية هى من صنع الأزمان التاريخية للجماعات اليهودية عبر التاريخ فكل أزمة تاريخية تؤدى إلى مزيد من الصياغة والتشكيل للديانة. وحول هذه الأزمان تطورت مفاهيم العهد والاختيار والخلاص، والثواب والعقاب، ويوم الرب، والشتات أيضا فسر دينيا على أنه شكل أساسى من أشكال العقاب الإلهى لجماعة بنى إسرائيل،

كما فسر ايضا على أنه قصد إلهى لنشر رسالة التوحيد بين الشعوب وتعريف الشعوب باله إسرائيل.

من هذه النواحي نصف الديانة اليهودية بأنها ديانة تاريخية تخضع للعوامل التاريخية وتتأثر بها. بل أن اسم الديانة نفسه تغير من عصر الى عصر وفقا لتاريخ جماعة بنى إسرائيل، فسميت الديانة بالديانة العبرية فى المرحلة العبرية من تاريخ الجماعة، وسميت بديانة بنى اسرائيل فى المرحلة الإسرائيلية من عصر يعقوب عليه السلام إلى السبى البابلى، وأدت أحداث السبى البابلى فى القرن السادس قبل الميلاد إلى تطور اليهودية واتخاذ الديانة لهذا الاسم منذ ذلك العصر. وفى العصر الحديث تظهر الصهيونية وتتنافس اليهودية دينيا وتلعب دورها كحدث تاريخى قومى فى تشكيل اليهودية فى العصر الحديث إلى حد اعتبار الصهيونية دينا بديلا لليهودية عند بعض غلاة الصهاينة. كما تخضع اليهودية فى العصر الحديث للتأثير العلمانى للحضارة الغربية وتضطر إلى التكيف مع معطيات الحضارة الغربية فتظهر فرق يهودية وحركات فكرية تستجيب لهذا المؤثر التاريخى الحضارى مثل حركة الهسكالا اليهودية التى تعكس أيديولوجية حركة التنوير الأوروبية ومثل الفرق الاصلاحية والأرثوذكسية الجديدة والفرقة المحافظة وغيرها من الفرق التى تشكلت بتأثير من واقع الحياة اليهودية فى ظل الحضارة الغربية.

٣- الصفة القومية الخصوصية:

مع تأثر ديانة بنى إسرائيل بالديانات الوثنية المحيطة بفلسطين، ووقوع اليهود فى الشتات تحت تأثير ديانة بلاد ما بين النهرين بالاضافة الى تأثير الديانة المصرية القديمة وديانات المنطقة السورية بدأ فى الظهور نوع من التفكير الدينى القومى الذى حاول أن يخصص الإله الواحد لبنى إسرائيل

ويركز على عهد خاص، وخلص خاص، ويربط الإله بالقوم في رباط خاص، فأصبح إليها قوميا تهمة شئون جماعته التي لا تعبد إلا هو ولا تسمح لغيرها بعبادته.

هذه الصفة القومية للإله وللديانة رفضها أنبياء بنى إسرائيل رفضا مطلقا. وقد ركزت دعواتهم على مقاومة الوثنية وتأثيرها في ديانة بنى إسرائيل، ورفض الاتجاه القومى الذى تطور داخل الديانة، والحفاظ على الصفة العالمية للإله الواحد، ورفض الخصوصية المطلقة.

لعل من أهم مظاهر الخصوصية على المستوى العقائدى الاعتقاد فى خصوصية الإله فهو إله خاص لبنى إسرائيل دون البشرية عامة. وقد حرمت عبادته على غير الإسرائيليين كما حرم على الإسرائيليين عبادة غيره من الآلهة. فهو اله قومى، وعبر عن هذه الخصوصية فى علاقته بقومه أنه اختارها دون غيرها لتصبح جماعته المختارة أو جماعة الرب، أو جماعة "يهوه" كما تسمى أحيانا. وهو بمعنى آخر إله خاص لجماعة خاصة. وقد اتخذت هذه العلاقة الخاصة شكل العهد المقطوع بين الطرفين. وتتضح الخصوصية فى عقيدة العهد هذه فالعهد عهد خاص بين الإله الخاص والشعب الخاص. ولا يدخل فى هذا العهد من لاينتمى إلى هذا الشعب الخاص، وبطبيعة الحال فشرط العهد لا تنطبق على غير اليهود، كما أن ثمار العهد أو نتائجه لا يستفيد منها غير اليهودى. وبالإضافة الى خصوصية الإله وخصوصية العهد هناك أيضا خصوصية الوحي والنبوة، فالوحي وحى خاص من الإله إلى جماعته والنبوة لا اعتراف بها خارج جماعة الرب. وهناك أيضا خصوصية الدين بشكل عام فليس مسموحا لغير اليهودى بالدخول فى اليهودية كما أنه ليس مسموحا لليهودى بترك اليهودية والتحول الى غيرها. ولهذا السبب توصف اليهودية بأنها ديانة غير تبشيرية أى ديانة

لا تسعى إلى ضم غير اليهود إليها، ولا تعترف بديانات أخرى في نفس الوقت، ويبقى أن نشير أيضا إلى أن من مظاهر الخصوصية على مستوى العقيدة خصوصية الخلاص الإلهي فهو خلاص خاص للإسرائيليين دون غيرهم، وليس خلاصا عاما يشمل البشرية كلها كما هو الحال في المسيحية والإسلام المهتمين بتحقيق الفلاح للإنسان عامة أو للبشرية ككل على الرغم من اختلافهما في كيفية تحقق هذا "الخلاص" أو "الفلاح" حسب التعبير الإسلامي.

التشريعات اليهودية بشكل عام تشريعات خاصة تخص اليهود دون غيرهم، ولا تهتم بغير اليهود إلا فيما يتعلق بعلاقاتهم باليهود. وقد أدت الخصوصية على مستوى العقيدة إلى وضع وتطوير العديد من الأحكام التي تنظم علاقة اليهودي بغير اليهودي على أساس من الخصوصية وعلى كل مستويات الاتصال بين اليهودي والأغيار أو الأجانب حسب اصطلاحات التشريعات اليهودية في هذا الخصوص.

ومن أهم التشريعات الدالة على الخصوصية الأحكام الخاصة بالزواج عامة وزواج البياما خاصة والقوانين الخاصة بالطهارة والأحكام المتصلة بالمعاملات الاقتصادية مع غير اليهود خاصة فيما يتعلق بأحكام الربا. وهناك أيضا الأحكام الأخلاقية والتي تشهد بوجود ازدواجية أخلاقية في التعامل مع البشر بقسمة البشرية إلى يهود وغير يهود في المجال الأخلاقي وما يتبعه من سلوك عملي.

وهذه التشريعات الخاصة مبنية على أساس من فكرة العهد والاختيار الإلهي لبني إسرائيل، وما يتبعه من اعتقاد في التميز والأفضلية على بقية البشرية.

٤- ديانة غير تبشيرية (غير تبليغية):

ونتيجة لانتصار الاتجاه القومى فى الديانة اليهودية أصبحت ديانة لا تهتم بالدعوة والتبليغ أو التبشير بنفسها بين الأمم الأخرى ووضعت القيود حول عملية التحول إلى اليهودية. وقد تم تحديد عمل الأنبياء داخل جماعة بنى إسرائيل ولم يسمح لهم بتعريف الشعوب الأخرى بالإله الواحد. ولم تقم جماعة بنى إسرائيل فى كل تاريخها بأية جهود فى سبيل نشر التوحيد بين الوثنيين أهل التعدد فى التاريخ القديم. ولم ينتشر التوحيد الا على يد الديانتين المسيحية والاسلامية وذلك برفض خصوصية التوحيد والانطلاق الى نشره فى كل العالم. ولانزال اليهودية حتى الآن لا تقبل دخول الغير فيها رغم النقد الذى وجهه بعض فلاسفة اليهودية فى العصر الحديث للاتجاه القومى فى اليهودية، وللمفاهيم القومية المسيطرة على الديانة وبخاصة مفاهيم العهد والاختيار الالهى لبنى إسرائيل والخلص الخاص.

٥- الصفة الأسطورية:

وصفنا الديانة اليهودية من قبل بأنها ديانة تاريخية تخضع للعوامل التاريخية وتتأثر بها. وبالإضافة الى هذه الصفة التاريخية التى أدت الى تطور اليهودية فى التاريخ اتصفت اليهودية بصفة مضادة للصفة التاريخية ألا وهى الصفة الاسطورية. وقد اكتسبت اليهودية هذه الصفة الاسطورية. من اتصالها بالديانات الوثنية التعددية، وهو اندماج الإسرائيليين فى شعوب هذه الديانات داخل المنطقة السورية أو خارج هذه المنطقة عن طريق الشتات. ومن أهم الشعوب المؤثرة أسطوريا فى الديانة اليهودية المصريون والآشوريون والبابليون، والكنعانيون والفلسطينيون، والآراميون، والفرس واليونان والرومان، وهى جميعا شعوب صاحبة تراث أسطورى ضخم

وتأثير ثقافى كبير فى العالم القديم. والطبيعة هى مصدر هذا التراث الأسطورى. ونظرا لأن الطبيعة فى ديانة التوحيد مخلوق للإله الواحد المسيطر عليها، فقد فقدت قداستها الدينية وأصبح الانسان قادرا من خلال العقل على فهم الطبيعة وأسرارها، وبالتالي لم تعد غامضة ومصدرا للأسطورة بسبب هذا الغموض. وكان من نتيجة تأثر اليهود بالبيئات الوثنية المحيطة بهم أن تسربت الأساطير إلى ديانتهم التوحيدية. وتظهر هذه المادة بشكل واضح فى التوراة وكتب العهد القديم، وفى بعض المصادر اليهودية المتأخرة مثل التلمود وبخاصة فى الاجادا وكذلك فى الفكر الصوفى اليهودى المعروف بالقبالا، وعند فرق الصوفية مثل فرقة الحسيديم. واحتوت هذه المصادر اليهودية على لغتين واضحتين لغة عقلية تسود فى الاجزاء التشريعية والتاريخية، ولغة أسطورية تسود فى قصص الخلق والطوفان وغيرها من الروايات ذات الطابع الأدبى وتشتمل على عناصر غير عقلية ومعروفة فى الرموز والخيالات.

وأصابت الاسطورة مفهوم الألوهية فى اليهودية فاكتسب الإله فى اليهودية مواصفات الآلهة الأخرى الطبيعية. ووقع اليهود فى التشبيه وهو إسقاط الصفات الإنسانية على الإله وذلك بتأثير من طبيعة الآلهة الطبيعية فى الديانات الوثنية. وتصف التوراة الإله بأنه يرى ويسمع ويغضب ويفرح ويندم على فعله ويحارب مع جماعته، بل وأحيانا يوصف بصفات سلبية تجعل معرفته غير كاملة. وبتحول الإله الواحد إلى إله قومى نجده يكتسب مزيدا من الصفات الأسطورية تتجلى فى طبيعة علاقته بجماعته حيث تطورت مفاهيم أسطورية للعهد الإلهى مع الجماعة والاختيار الإلهى والخلاص الإلهى. وقد كان مفهوم الخلاص والمسيح المخلص مجالاً لانتشار الفكر الأسطورى حيث وصفت المسيح المخلص كبطل منقذ لليهود

بمواصفات أسطورية سواء فيما يتعلق بشخصه، أو بشروط قدومه أو علامات القدوم.

ودخلت في العهد القديم الكثير من القصص الأسطورية الذى يعود بأصله إلى الشعوب التى عاش بينها الإسرائيليون القدامى. ومن أهم هذه القصص قصة الخلق الواردة فى بداية سفر التكوين، وقصة الطوفان وبرج بابل، وأسطورة الحية. وأسطورة مصارعة يعقوب للرب. هذا فضلا عن الأساطير البطولية والواردة بعضها فى الاحداث المتصلة بتاريخ بنى إسرائيل مثل تلك المرتبطة بشمشون ودليلة والاساطير التعليلية المرتبطة بالاماكن والاعلام الواردة فى التوراة على وجه الخصوص مثل تسمية آدم وحواء وابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف... الخ وأيضا الأماكن مثل تسمية بيت إيل (التكوين ٢٨-٢٩) وبيت سابع (التكوين ٢٦-٣٣) وبعض الآبار الأخرى مثل عسق ورحوبوت (التكوين ٢٦: ٢١-٢٣) ومن الاساطير اليهودية ما تطور حول اسطورة العرق اليهودى ونقاوة الدم اليهودى، وقسمة البشرية إلى أطهار وأنجاس وأسطورة العبقرية اليهودية إلى غير ذلك من الأساطير التى تفتق عنها الذهن اليهودى فى علاقته بالعالم وفى فهمه لنفسه.

تم بحمد الله

هوامش الباب الأول

- ١- التكوين : ١٤:١٣.
 - ٢- التكوين : ١٠:٢١، ٢٤:٢٥، ١١:١٤-١٧.
 - 3- Ander Robert and Ander Feuillet, Introduction to the Old Testament, vol. I, Doubleday & co., N. Y., 1970,p.42-44.
 - ٤- التكوين : ٣٩:١٤، ١٨:٤١، ١٢:١٩ الخروج ١:١٩.
 - ٥- الخروج : ٢١:٢.
 - ٦- التشية : ١٥:١٢.
 - ٧- صموئيل الأول ١٣:٣-٤.
 - ٨- انظر فى هذا الموضوع : د. فاروق محمد جودى الصهيونى واللغة، دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٧.
 - ٩- التكوين : ٣٢:٢٤٤٤ - ٣١.
 - ١٠- آل عمران : ٩٣.
 - 11-H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 13.
- وانظر كذلك:
- S. N. Kramer, ed., Mythologies of the ancient World Doubleday & Co, New York, 1961.
- G. S. Kirk, Myth, its Meaning and Function in ancient and other cultures Cambridge - Univ. Press, London, 1970.
- وانظر جيمس فريز الفولكلور فى العهد القديم ترجمة د. نبيلة ابراهيم مراجعة د/ حسن ظاظا.

12- Will Herberg, "The Choseness of Israel and the Jew of Today" in, Arguments and Doctrines, ed. by A. Cohen, New York, 1970, p. 280.

وأنظر كذلك:

Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism, Schocken Books, N. Y., 1972, p. 1-2

A. H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Boston, 1959, p. IX.

(*) وأنظر في ذلك د. اسماعيل راجي الفاروقى. أصول الصهيونية فى الدين اليهودى معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة ١٩٦٤م.

وأنظر أيضا لنفس المؤلف: الملل المعاصرة فى الدين اليهودى. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة ١٩٦٨. الدكتور/ حسن ظاظا. الفكر الدينى الإسرائيلى، وأطواره ومذاهبه. القاهرة ١٩٧١. والدكتور محمد بحر عبد المجيد. اليهودية القاهرة ١٩٧٧.

١٣ - أنظر فى ذلك عباس محمود العقاد، ابراهيم أبو الانبياء، بيروت (بدون تاريخ) ص ١٢٧-١٢٩، محمد بيومى مهران (دكتور) دراسات تاريخية من القرآن الكريم، الجزء (١) فى بلاد العرب. الرياض ١٩٨٠ ص ١٢١-١٢٧.

١٤ - أنظر فى هذا الموضوع الدراسة القيمة لأرثر كوستر بعنوان إمبراطورية الخزر وميراثها. القبيلة الثالثة عشرة ترجمة حمدى متولى من منشورات لجنة الدراسات الفلسطينية. دمشق ١٩٧٨. وأنظر كذلك:

H. Shapiro, The Jewish People, a Biological History 1953.

D. M Dunlop, History of Jewish Khazars, Princeton University Press, 1945.

١٥ - التكوين ٢٦:٣٧ - ٢٧.

١٦ - التكوين ٨:٤٣.

١٧ - التكوين ٨:٤٩ - ١٠.

٣٦- المصدر السابق ١٧:٢.

٣٧- المصدر السابق ١:٣.

٣٨- المصدر السابق ١:١١.

٣٩- المصدر السابق ٨-٦:٩.

٤٠- أعمال الرسل ١٣:٢٣.

٤١- متى ١:٢-٢.

٤٢- القصص ١٥.

٤٣- استخدم بعض المفسرين اللفظ (عبري) متأثراً بالمصادر اليهودية.

٤٤- آل عمران ٩٣، ومريم ٥٨ .

٤٥- يؤكد هذا ماروي عن ابن عباس من قوله: "كل الانبياء من بني اسرائيل الا عشرة، نوح، وهود، وصالح، وشعيب، وابراهيم، واسحاق، ويعقوب، واسماعيل، ومحمد" وهؤلاء تسعة أنبياء فقط وربما سقط اسم النبي أيوب كنبى عربى. انظر مختصر تفسير ابن كثير دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨١ ص ١٣٣.

٤٦- الحج: ٤٢-٤٣، القصص ٨٧، ص ١٢-١٣، ق١٢.

٤٧- البقرة: ٥٤، ٦٠، المائدة ٢٠، الاعراف ١٢٨، ١٥٠. الحج ٧٦.

٤٨- مريم ٥٨.

٤٩- الحجرات ١٣.

٥٠- آل عمران ٦٧.

٥١- البقرة ١٢٨، آل عمران ٨٤، المائدة ١١١، العنكبوت ٤٦، يونس ٩٠، الحج ٧٨.

٥٢- البقرة: ١٣١-١٣٢.

٥٣- البقرة ١٤٠.

- ٥٤- البقرة ١٣٥.
- ٥٥- البقرة ١١٣، ١٢٠، المائدة ١٨، ١٨، ٦٤، ٨٢، البقرة ٣٠.
- ٥٦- البقرة ٦٢، النساء، ٤٦، ١٦، المائدة ٤١، ٤٤، ٦٩، الأنعام ١٤٦، النحل ١١٨، الحج، ١٧، الجمعة.
- ٥٧- مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد على الصابوني - المجلد الأول الطبعة السابعة، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٨١ ص ٧٢.
- ٥٨- المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٥٤.
- ٥٩- عبد الكريم بن ابي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الثاني، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، ص ٤١.
- ٦٠- البقرة ٦٢.
- ٦١- النساء ٤٦.
- ٦٢- الأنعام ١٤٦، وانظر كذلك النساء ١٦٠، المائدة ٤١، ٤٤، ٦٩، الحج ١٧، الجمعة ٦.
- ٦٣- آل عمران ٦٧.
- ٦٤- البقرة: ١٤٠.
- ٦٥- البقرة ١٣٥.

هوامش الباب الثانى

١- توصف الديانة السامية القديمة بانها ديانة طبيعية حيث استمد الانسان السامى القديم آلهته وأفكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به. فالدائرة التى يعيش فيها الانسان اشتملت على عدد من الكائنات المقدسة المكونة من العناصر الطبيعية، والتى كون معها الانسان عائلة طبيعية واحدة وارتبط معها فى علاقات مباشرة عبر عنها فى لغة طبيعية. انظر فى ذلك:

Sabation Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Per-Classical Times, Doubleday & Co. New York, 1960, pp. 314-315.

٢- يلاحظ هنا على الرغم من أن يهوه ليس عنصرا طبيعيا إلا أن الايمان به كان لا يزال يقوم على اساس الاعتراف بالتعدد وكان هذا نتيجة لاعتباره يهوه الها قوميا **ال لاومى** أى الها للاسرائيليين فقط ومجال سلطانه قاصر على حدود شعبه ومن هنا اعترف الاسرائيليون بوجود الالهة الاخرى ولم يعارضوا فى ان تعبد هذه الالهة داخل منطقة سيطرة يهوه مع تحريم عبادة الالهة على الاسرائيليين.

انظر **كوفمن يهوكال ; تولדות האמונה הישראלית מימי קדם ועד בית שני ; הוצאת מוסד ביאליק תל אביב תרצ"ת**

3- William Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, a Historical Analysis of two Constrasting Faiths, Doubleday & Co., New York, 1969, pp. 135-15.

وانظر كذلك: **תולדות ארץ ישראל כרך א; משרד הבטחון; ההוצאה לאור 1980**
٤- سفر التكوين ١:٣، ٦، ٩، ١٤، ١٥، ٢٠، ٢٤.

٥- سباتينو موسكاتى، الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر، مراجعة الدكتور محمد محمد القصاص - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر. ص ١٢٨.

٦- انظر القصة الكاملة لهذا الصراع بين بعل والالهة فى :

Theodor H. Gaster, "The Canaanite Poem of Baal" in his, *Thespis, Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. Harper & Row New, York, 1961, pp. 144-244.

وانظر كذلك

william Foxwell Albright, *Yahweh and The Gods of Canaan*, PP.

125 - 130.

٧- تكرر عبارة " الاله الحي " في أكثر من مكان العهد القديم. كما تأخذ اشكالا مختلفة

منها **אל חי ' אלהים חיים** نظر يوشع ١٠:٣، صموئيل الأول ١٧:٢٦:٣٦

الملوك الثاني ١٩:٤، ١٦. اشعيا ٣٧:٤، ١٧. ارميا ٢٣:٣٦. وهناك أيضا

التعبير **חי יהוה**. الدال على القسم وكذلك **חי אנ** العائد على **יהוה**. وهى كلها تؤكد على صفة الحياة كصفة أساسية للإله يهوه. وانظر تفاصيل ذلك فى:

Helmer Ringgren, *Israelite Religion*, trans. by D. Green, Fortress Press, 1966, pp. 87 - 88.

٨- يقول ارنست رأيت أن الوثنى لجأ فى وصفه لعالمه الكونى إلى اللغة الوحيدة الطبيعية

بالنسبة لمفهومه الشخصى للعالم. وهذه اللغة هى الأسطورة. فهو لم يكن يفكر بلغة

المنطق المجرد، ولكن بلغة شعرية أسطورية، ولم يكن يعنيه الاستخدام المنظم

المجرد لفعله، فقد جرب وعاش أفعالا وأحداثا الهية، وكان أديبه الدينى تعبيراً عن

تجربته ومعايشته لهذه الأفعال والأحداث. هذه اللغة الشعرية الأسطورية عبرت فى

شكل قصة روائية عن حقائق الكون التى كان على الانسان أن يتكيف معها أنظر:

G.Ernest Wright, *The Old Testament Against its Environment*,

Studies in Biblical Theology, No. 2., SCM Pres, 1968p.19.

9.Isidore Epstein, *Judaism, A Historical Presentation*, Penguin

Books, London, 1970 edition, p. 12.

١٠- التوحيد الأخلاقى، كما يراه موسكاتى، يتغلب على المفهوم الكونى الذى عرفته

شعوب ما بين النهرين وكما عرفه المصريون القدماء. وهو توحيد يفصل الالهى عن

الطبيعى وعن مجال الانسانى فتتحسر عقيدة الطبيعة وتنتصر الارادة الالهية العليا.

وانظر ايضا:

Isiddre Epstein, Judasim, p. 12

١١- تصف بعض المصادر الاله يهوه برب التاريخ الذى استخدم الطبيعة لإنجاز أغراضه ومشينته فى التاريخ. ولهذا فالتاريخ هو المجال الأول للوحى الالهى وليس الطبيعة. ومن هنا لم تكن هناك حاجة ماسة إلى أساطير الطبيعة المرتبطة بالألوهية. قاله الأنبياء كما يقول هنرى فرانكفورت "لم يكن فى الطبيعة" بل لقد تنزه عن الطبيعة وعن التفكير الاسطورى . وهذا فى حد ذاته خروج عن طريقة التفكير السائدة فى العالم القديم. انظر فى ذلك

Ernest Wright, The Old Testament Against its Environment pp. 26-8.
Henry Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicago University press, 1946, p. 363.

Ronald Deo Vaux, "Is it Possible To write a Theology of the Old Testmaent" in his, The Bible and the Ancient Near East Doubleday & N. Y. 1971, pp. 57-9.

12 -Simgund Freud, Moses and Montheism, trans. from the German by Katherine Jones, Rondon House, 1939, pp. 13-14.

١٣- التثنية ٦:٤.

14- Moses and Monotheism, pp. 27-28.

15- James Henry, The Dawn of Conscience, Charles Scribner's Sons, New York, 1934, p. 350

16- Sigmund Freud, Moses and Monotheism, p.5

17- Breasted, The Dawn of Conscience, p. 350.

١٨- وقد كان هذا بسبب نشأة موسى وتربيته فى بيت الفرعون.

١٩- الخروج ٢:١٠.

20- Vincent ArieH Tobin, Amarna and Biblical Religion, in, Pharaonic Egypt, the Bible and Chri stianity ed. by Sarah Israelit, Groll, The Magness Press, The Hebrew Univ. Jerusalem 1982. p. 232

21- Ibid. p. 233,273.

22- Breasted, Developmet of Religion and Thought in Ancient Egypt.
Univ pf Pennsylvania press, Phlis, 1972 p. 342.

٢٣- التكوين: ٤١:٨، الخروج ٧:١١، الملوك الأول ٤:٣٠-٣١ اشعيا ١٩:١١ أنظر
أيضا:

Pierre Montel, Eternal Egypt, Translated From the French by Doreen
Weightman, The New American Library, New York. 1964, pp 320-21.

وانظر كذلك:

Adolf Erman, The Ancient Egyptians. A Sourcebook of their Writings,
trans by A. M. Blakmar with an introduction by W. K. Simpson,
Harper & Row, New York, A1966.

٢٤- وهنا يجب أن نلاحظ أن معظم الباحثين فى الديانة المصرية القديمة وصفوا اخناتون
بأنه هرطيق أى خارج على أطر ومواصفات وطبيعة الديانة المصرية القديمة وهى
ديانة تقوم على أساس من تعدد الآلهة ومن هنا فعلاقتها بديانة بنى اسرائيل التوحيدية
علاقة ضعيفة خاصة وأن ديانة اخناتون ظلت ديانة طبيعية وان أخذت شكلا توحيدا
وانظر:

H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion, Harper & Row. N. 1967, p.3.

٢٥- لقد لجأ بعض مؤرخى الأديان إلى الخلط بين مجموعات دينية مختلفة على أساس
وجود بعض المفاهيم الدينية المشتركة مثلما فعل بريستد حين رد الديانة المصرية
القديمة إلى مثل أخلاقية ارجعها إلى أصول من الكتاب المقدس دون مراعاة جوهر
وبناء الدين المصرى القديم عن ديانة العهد القديم. انظر:

Frankfort, Ancient Egyptian Religion, p. V.

John Wislon The Culture of Ancient Egypt, Univ. of Chicago press,
1961, p. 209.

٢٦- هناك اعتراف بوحدة الاله الخالق فى مذهبى عين شمس ومنف لتفسير نشأة الوجود
قبل ظهور دعوة اخناتون بكثير. وفى هذا يقول د. عبد العزيز صالح" لقد رد
أصحاب كل مذهب منها الوجود بطبيعته وأربابه وناسه وبقيه كائناته الى خالق دعوه

فى عين شمس باسم اتون بمعنى التام المكتمل، ودعوه باسم بتاح ربما بمعنى الصانع أو الفتاح أو الخلاق. وفى عصر الدولة القديمة تتحدث المتون عن اله وصفته بأنه مطلق ورب الأبد ورب الكل وبأنه اله عظيم لا يدرك اسمه... سيد فرد" وتظهر وحدة الربوبية بالاتجاه الى الاله الشمس باعتباره الها خالقا والها أكبر فى أن واحد وذلك فى أواخر الدولة القديمة وبداية الدولة الوسطى. وقد بدأ التبشير باسم اتون من أواسط عصر الأسرة الثامنة عشرة ثم لقي هذا التركيز الشديد وتحديده كاله واحد على يد اخناتون أنظر: د. عبد العزيز صالح. الشرق الأدنى القديم الجزء الأول مصر والعراق. القاهرة. الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ١٩٦٧ ص ٣٠٤-٣١٣ وانظر ايضا:

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, p. 228.

٢٧- انظر تفصيل ذلك فى

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 225-229.

28- Ibid, p, 225

29- Breasted, Development of Religion,p342.

٣٠- د. عبد العزيز صالح الشرق الأدنى القديم الجزء الأول مصر والعراق ص ٣١٢. وقد أشار ولسون إلى أنه على الرغم من تركيز دعوة اخناتون على عبادة اله واحد إلى أنه لم يتمكن من منع اتباعه من تأليه شخصه وعبادة اخناتون نفسه الى جانب عبادة اتون ففى ديانة العمارنة كان هناك الهان أساسيان وليس الها واحدا. فاخناتون واسرته عبدوا اتون بينما بقية الاتباع عبدوا اخناتون ووجهوا اليه صلواتهم مما يؤكد على مركزية اخناتون فى عبادة اتون.

انظر

The Culture of Ancient Egypt p. 223

31- Montet. Eternal Egypt, p. 196

٣٢- د. محمد أبو المحاسن عصفور معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور إلى مجئ الاسكندر. دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١ ص ١٧٨-١٧٩.

٣٣- هناك عبارة فى التوراة قد تسبب بعض الخلط لدى قارئها وتجعله يجزم بمصرية موسى. هذه العبارة وردت على لسان بنات كاهن مديان: " فقلن رجل مصرى أنقذنا من أيدي الرعاة...." (الخروج ١٩:٢) فكلمة (رجل مصرى) لا تعنى أكثر من (رجل قادم من مصر) أو رجل مصرى بالمولد والنشأة ولكنها لا تعنى أن موسى مصرى الأصل خاصة وأن نفس الاصحاح فى فترة سابقة عى هذه الفترة يؤكد على عبرانية موسى: فرأى رجلا مصريا يضرب رجلا عبرانيا من أخواته" (الخروج ١١:٢).

٣٤- هناك عبارة فى التوراة نحس فيها هذا المعنى: " ولما فتحته رأته الولد وإذا هو صبي يبكى فرقت له وقالت هذا من أولاد العبرانيين " (الخروج ٦:٢).

٣٥- والحقيقة أن التوراة تشير إلى أن اطلاق اسم "موسى" على الطفل بواسطة ابنة فرعون لم يتم الا بعد أن كبر وذلك بعد أن تم ارجاع الطفل إلى أمه لكي ترضعه: " ولما كبر الولد جاءت به إلى ابنه فرعون فصار لها ابنا ودعت اسمه موسى وقالت أنى انتشلته من الماء" (الخروج ١٠:٢) ومعنى هذا أن ابنة فرعون لم تطلق الاسم موسى على الطفل الرضيع مباشرة بعد رؤيته فى الماء، ولكنها حسب الرواية التوراتية أطلقت عليه هذا الاسم بعد أن تمت رضاعته واعادته إلى ابنة فرعون بعد أن كبر.

٣٦- سورة ابراهيم: ٤.

٣٧- الخروج ١١،٦:٢

٣٨- القرآن الكريم: البقرة ٥٣، ٦٠، ٦٧، ٢٤٦، المائدة ٢٠، الاعراف ١٢٨، ١٥٠ يونس ٨٧، الاسراء ٢، طه ٨٦.

٣٩- الاسطورة التعليمية هى الاسطورة التى تعطى تفسيراً لأصل عادة من العادات أو اسم من الأسماء ، أو شئ من الأشياء، ويطلق عليها بعض مؤرخى الأديان اسم أسطورة الأصل Myth of Origin وانظر:

S. H. Hooke Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 13

40- Louis Ginzberg, Legends of the Bible. The Jewish Publication Society of America 1956.

يذكر جنزبرج أن موسى قد سمي بأكثر من تسمية، فقد سماه أبوه حيدر بمعنى "قران" لأن أباه اقترن بأمه من جديد بسبب موسى، وسمته امه يكوثيل لأن الرب أرجعه إليها، وسمته اخته مريم جيرد لأنها نزلت الى الماء لكي تتعرف على مصيره... ، وسمته اسرائيل شمعيان بن ناثنيل "لأنه في أيامه يسمع الرب لأنين شعبه وينقذهم من مضطهدهم ويعطيهم الشريعة من خلاله" أنظر تفاصيل ذلك في :

Ginzberg, Legends of the Jews, p. 291 -2.

41- Ginzberg, p. 262.

42- Ginzberg, p. 288

٤٣- الفخر الرازي التفسير الكبير، الجزء الثالث، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص ٧٣.

٤٤- المصدر السابق ص ٧٣.

٤٥- **אהוד בן-יהודה; מלון כיס אנגל-עברי עברי- אנגל; עמ" 290.**

46-Sigmund Freud The Future of an Illusion trans. by W. D. Robson Scott, Anchor Books. Doubleday & Co New York, 1946, pp. 47-49.

47-Arnold Meadow and Haraid Vetter, Freudian Theory and the Judaic Value System, in The Psychodynamics of American Jewish Life, p. 145.

48- Moses and Monotheism, p.7.

49-H. M. Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, Society of Biblical Literature, Phila.,1957, p. 30-31.

50-Philo Judaeus " A Treatise on the Life of Moses" in Nahum Glatzer, ed, The Essential Philo, Schocken Books, N. Y., 1971.

51- Ibid, p. 230

52- Ibid, p. 234, and Teeple. 35.

53- Teeple, p. 36.

54-Philo Judaeus, p, 215. and D. Tiede The Charismatic Figure as Miracle Worker, SBL. 1973, p, 123-5.

55- Teeple, p. 38, and, Tiede, p. 108.

56-Josephus, Antiquities of the Jews, Flavius Josephus Against Apipon, Book II. p. 220,232.

57- Ibid, p. 210.

58- Ibid, p. 231.

59- Louis Ginsberg, The Legends of The Jews, Phila. 1972. p. 506.

60- Judah Goldin Trans., The Fathers according to Rabbi Nathan trans. from the Hebrew, Schocken Books, N. Y. 1947, p.3

61- Teeple, p,43.

62- Ibid, p, 43.

63- Ginsberg, p. 506.

هوامش الباب الثالث

1- Abraham J. Heschel : The Prophets, Vol. 11 Harper and Row, N. Y., 1962, p. 187.

٢- مدفوعا بقوة الهيئة. انظر عاموس ٨:٣ ويونيل ١:٣ وحزقيال ١٣:١١.

٣- انظر صموئيل الأول ١١:١٠، ١٩:٢٠ واخبار الايام الأول ٢٥:٢، ٣.

٤- انظر صموئيل الأول ١٠:١٨ وكذلك:

H. H. Rowley: The Growth of the Old Testament. Harper and Row - 1963. p. 79-80.

٥- أنظر ايضا :

Abraham J. Heschel The Prophets. Vol II . p. 118. William Gesenius Hebrew- Chaldee Lexicon of the Old Testament. trans. into English by S.P. Tregelles. Eerdmans pub. Co Michigan 13th Printing. 1978. p. 525-6.

٦- المصدر السابق ص ٥٢٥. وانظر **ג. אופנהיימר; הנבואה המקדומה בישראל;**

ירושלים 1984; עמ"ב.

7- A Gelin The latter prophets' . in Introduction to the Old Testament-ed. by Andere Robert and Andere Feuillet. Vol . I. Doubleday Co.. N. Y.. 1970. p 338.

٨- المرجع السابق ص ٣٣٩.

٩-ارميا ١٥:١٩ فى العبرية **כפי תהיה**

10- W.F. Albright. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process 2nd. edition. Doubledoy & Co. N. Y.. 1975.p. 305.

11- Albright. p. 303

12- Helmer Ringgren. Israelite Religion, trans. by.D. E. Green Fortress Press. Philadelphia. 1966. p. 249.

١٣- فى الاحوال السيكلوجية المواقبة لتجربة النبوة فى بنى اسرائيل وفى العلاقة بين
النبوة والانجذاب وغيرها من الانفعالات انظر. —Abrahm Heschgel.

The Prophets

Vol. II pp. 104- 146. 170- 189.

Ringgren. p. 213.

١٤- صموئيل الأول ٩:٦-١٠ وانظر

15- Oswald T. Allis. The Old Testament. its Claims and is Critics The
Presbyterian and Reformed Pub. Co.. 1972. p 25-6,

Ringgren. p. 213.

وانظر ايضا

16- B. W. Anderson. Understanding the Old Testament. Prentice- Hall
Inc.. 1975. p. 148.

١٧- الخروج ٤:١٦، ٧:١ - س.ش. شريدا؛ مبنا لكتبنا الكودس؛ يروشليم 1964؛
لم" 115.

18- Ronald E. Clements. Exodus. The Cambridge Bible Commentary
on the New English Bible. Cambridge Univ. Press. 1972. pp.27-8.

Abraham J. Heschel. The Prohbets, Vol. II.p. 253.

١٩- موسى بن ميمون القرطبي الأندلسى، دلالة الحائرين عارضة بأصوله العربية
والعبرية حسن آتاى، مطبعة جامعة انقره، انقرة ١٩٧٢، ص ٤٠٤.

٢٠- سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، حسن حنفى، مراجعة د.
فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ ص ١٢٣.

21- Hans W. Wolff. The Old Testament. a Guide to its Writings trans.
by k.R. Crim. Fortress Press. Philadelphia. 1973 p. 58-90.

٢٢- اشعيا ١:١-٢

٢٣- هوشع ١:١

٢٤- ارميا ١:١-٤

٢٥- صفييا ١:١

٢٦- أنظر أيضا بدايات أسفار ميخا وملاخي ويوثيل ونحميا وغيرهم وأنظر،
Wolff.p.61

27- Rolf Rendtorff, God's History a Way through the Old Testament.
trans. the German by G. C. Winsor. The Westminster press
Philadelphia. 1979. p. 40.

٢٨- يذكر موسى بن ميمون "أن الله ينبي من يشاء متى شاء لكن للكامل الفاضل في
الغاية .. هذه قاعدتنا لأبد من الارتباط والكمال ... لأن هذه حال كل نبي لأبد له من
تهبؤ طبيعي في جبلته" انظر موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ص ٣٩٥.

٢٩- الخروج ٢:٣.

٣٠- الخروج ٦:٣.

٣١- الخروج ٦:٣.

٣٢- الخروج ١٠:٣.

٣٣- الخروج ١١:٣.

٣٤- الخروج ١٢:٤.

٣٥- الخروج ١١:٤.

٣٦- الخروج ١٠:٤.

٣٧- الخروج ١٢:٤.

٣٨- الخروج ١٣:٤.

٣٩- الخروج ١٤:٤-١٧.

٤٠- انظر مثلا الخروج ٢٣:٥-٢٣:٦، ١٣:٦، ٣٠:٧، ١:٧.

٤١- ارميا ١:٤-٥.

٤٢-ارميا ١:٦.

٤٣-الخروج ١٠:٤.

٤٤ارميا ١:٧-٩.

٤٥- الخروج ٤:١٢.

46- R. E., Clements Exodus The Cambridge Bible Commentary.
Cambridge Univ. Press. 1972. p. 25.

٤٧- القرآن الكريم سورة طه ٢٧-٢٨.

٤٨- يقول الامام الفخر الرازى "اختلفوا فى تلك العقدة التى كانت فى لسان موسى عليه السلام على قولين:

الأول : كان ذلك التعقد خالقة الله تعالى فسألت الله تعالى ازالته.

الثانى: السبب فيه أنه عليه السلام حال صباه أخذ لحية فرعون وبتفها. فهم فرعون بقتله، وقال هذا هو الذى يزول ملكى على يده. فقالت أسية أنه صبى لا يعقل، وعلامته أن تقرب منه الثمرة والجمرة فقربا اليه فأخذ الجمرة فجعلها فى فمه" وواضح أن الرايين ينتهيان إلى رأى واحد وهو أن العقدة حقيقية فى اللسان بصرف النظر عن السبب الذى يعطيه الرأى الثانى. وقد رفض المفسرون أن يكون اللسان قد احترق بالجمرة. وأن تكون قد حدثت معجزة شبيهة بمعجزة ابراهيم عليه السلام الذى لم يحترق بنار النمرد. وهناك رأى آخر يقول أن العقدة قد زالت بدليل قوله تعالى. "قد أوتيت سؤالك ياموسى"، وأن السبب فى طلب موسى حل العقدة اللسانية " لئلا يقع فى أداء الرسالة خلل.. ولإزالة التفسير لأن العقدة فى اللسان قد تفضى إلى الاستخفاف بقائلها وعدم الالتفاف إليه .. واطهار للمعجزة .. فاطلاق لسان موسى عليه السلام معجزة فى حقه.. وطلب السهولة لأن ايراد مثل هذا الكلام على مثل فرعون فى جبروته وكبره عسر جدا فإذا انضم اليه عقد اللسان بلغ السر الى النهاية فسأل ربه إزالة تلك العقدة تخفيفا وتسهيلا" أنظر تفصيل

هذه الآراء فى التفسير الكبير الفخر الرازى ج٢٢ الطبعة الثالثة دار إحياء التراث العربى
بيروت ص ٤٦ - ٤٨ .

٤٩- لقد احتفظت الترجمة العربية للعهد القديم بهذا الاختلاف أو الفارق فى الدلالة للتعبير
عن المفاجأة فى تلقى الوحي. وذلك حين ترجمت **٧٦٦** العبرية بمعنى "فكانت"
فى أول ورود لها فى سفر ارميا ثم استخدمت (وصارت) كترجمة لنفس الكلمة
٧٦٦ فى كل الوقائع الأخرى التى وردت فى السفر، والتى تشير الى تلقى
ارميا لوى جديد. وكما شرحنا أن الفارق فى الدلالة بين "فكانت" و"صارت" أن
الأولى أتت مشحونة بروح المفاجأة وعنصر المباغته، بينما الثانية أفادت توالى
الوحي الالهى. وهذه التفرقة الدلالية لم نجدها فى الترجمات الأخرى التى بين أيدينا
للعهد القديم. حتى النص العبرى نفسه استخدم كلمة واحدة هى **٧٦٦** للدلالة
على الأمرين معا. ولنا الخيار فى اعتبار **٧٦٦** المستخدمة لأول مرة فى السفر
دالة على المفاجأة وبقية استخداماتها فى السفر تدل على توالى الوحي. ويجب أن
نشير أيضا إلى ان تكرار **٧٦٦** وترجمتها (وصارت) فى حالة تكرار الوحي
لارميا لا يعنى الغياب التام لعنصر المفاجأة فى الوحي، فالله سبحانه وتعالى هو
وحده الذى يحدد زمان الوحي ومكانه، وأن النبى ما هو إلا متلق للوحي طبقا
للتوقيت الالهى له: الا أنه فى هذه الحالة يكون هناك ما يمكن تسميته بتوقع لقدم
الوحي الالهى يتوفر لدى النبى وناتج عن تجاربه السابقة فى الاتصال الالهى به
وهذا التوقع هو الذى يجعلنا نفرق بين أول استخدام لـ **٧٦٦** وبقية
استخداماتها فى السفر . وقد أصابت الترجمة العربية حين استخدمت فعلىين مختلفين
للتعبير عن الحالتين (فكانت) و(صارت) وهى الترجمة الوحيدة - على ما أعتقد -
التى فعلت هذا. انظر سفر ارميا فى الكتاب المقدس "كتب العهد القديم والعهد
الجديد" ترجم من اللغات الأصلية دار الكتاب المقدس القاهرة.

٥١- عاموس ٣:٨.

٥٢- ارميا ٢٠:٩.

53- A .Gelin. The Latter Prophet's 349.

Gerhard von Rad p. 18 Abraham J Heschel. The Prophets Vol.
II p.95.

٥٥- ارميا ١٧:١٥-١٨.

٥٦- ارميا ٢٠:٧.

٥٧- ارميا ٢٠:٧-٩.

٥٨- مراثي ارميا ٣:١-٢٢.

٥٩- مراثي ارميا ٣:٤٩-٥٠.

٦٠- حزقيال ١:٢٨، ٢-٣، ١٠:١٤.

٦١- حزقيال ٨:٣-٤.

٦٢- حبقوق ١:٢-٣.

٦٣- حبقوق ٢:١.

٦٤- حبقوق ٣:٢-٦.

٦٥- حبقوق ٣:٢-٦.

٦٦- حبقوق ٣:١٦.

٦٧- اشعيا ١:٢-٤.

٦٨- ارميا ١:٦، ٢:٨.

٦٩-ارميا ٧:٩-١٢.

٧٠-ارميا ١١:١٨-١٩.

٧١-ارميا ١١:٢٠-٢٣.

٧٢-ارميا ١٥:١٥.

٧٣-ارميا ١٥:١٧-١٨.

٧٤-ارميا ١:١٢.

٧٥-ارميا ١:١٢-٢:١٨، ٢:٢٠.

٧٦- يصنف سفر ايوب في العهد القديم على أنه احد أسفار القسم الثالث من العهد القديم وهو (الكتابات) ، ولا يصنف بين كتب الأنبياء في القسم الخاص بهم في العهد القديم. والسبب في ذلك هو نظرة التراث الاسرائيلي إلى ايوب على أنه حكيم وليس نبيا كما هو الحال في الاسلام. وهناك على كل حال اختلاف حول شخصية ايوب في العهد القديم حيث اعتبره بعض الدارسين من أصل غير اسرائيلي، واعتقد بعضهم أنه عربي الأصل. انظر في ذلك الدراسات التالية .

Gerhard Von Rad -p. 18.

A. Guillaume. “ The Arabic Background of the Book of Job” in, Promise and Fulfillment: Essays Presentd to S. H, Hooke ed. by F. Bruce- 1963.pp. 106-27.

وانظر ايضا

R. E. Singer. Jobs’ Encounter. Bookman Associates N. Y.. 1963.

F. H. Foster. Is the Book of Job a Translation From an Arabic Original
American Journal of Semitic Languages and literatures 40.1932-
33.pp.21-45.

٧٧-ارميا ١٨:١٩-٢٠.

78- Ronald de Vaux, Ancient Israel. vol 11. Religious Institutions. Mc
Graw- Co N-Y 1961. p. 343.

79- G Barton. The Religion of Israel. A.S. Barnes & Co. N Y. 1961. p.
127.

80- Q. W. Anderson The History and Religion of Israel Oxford Univ.
Press. 1966. p. 135.

٨١- أنظر

Ronald de Vaux II p. 385, Ringgren. p. 250.

٨٢- ارميا ٢٦:٧-٩ هناك رأى يربط مثل هؤلاء الأنبياء العاملين في المعبد بنماذج
منتشابهة في معابد بعض البلاد المجاورة، ففي معابد بلاد النهرين وكنعان وجدت
وظائف متعددة منها وظائف الرائيين والأنبياء، واستنادا الى بعض الأدلة من العهد
القديم يرى أصحاب هذا الرأي أن معبد يهوه كان له أيضا أنبياءه القائمون على
الخدمة فيه. وأن طبقة المنشدين في هيكل ما بعد السبي هم ورثة جماعات الأنبياء
في الهيكل الأول. وأنهم امتدادا لهذه الفئات النبوية المذكورة في قصص صموئيل

وشاؤول واليسع. انظر. Ronald de Vaux Vol. II 385.

٨٣- ارميا ٢٦:١١.

٨٤- هوشع ٤:٦-١٠، ٧:١.

Ronald de Vaux Vol. II. p. 385.

٨٦- أبيثار هو صادق من أهم كهنة داود وقد وقف صادق الى جانب سليمان في فترة الصراع حول من يخلف داود في الحكم . هذا وقد وقف ابيثار إلى جانب أدونيا منافس سليمان وعندما انتهى الأمر بتولية سليمان تم طرد ابيثار الى مسقط رأسه وأصبح صادق الكاهن الوحيد المسئول عن المؤسسة الكهنوتية في عصر سليمان
Ronal de Vaux Vol. انظر الملوك الأول ١:٧، ١٩، ٢٥، ٢٧:٢٧-٢٧ وانظر
II. p. 372-3.

87- Hans/ Walter Wolff. The Old Testament. a Guide to its Writing.
trans by K. R. Crim. Fortress. Philadelphia 1973-p64.

E. W. Heaton. The Old Testment Prophet. Penguin Books. Baltimore
1958. p. 37. Gerhard Von Rad, The Message of the Prophets,
Harper & Row. N. Y. 1965. p. 50.

٨٨- ارميا ٢٣:٩-١٥.

٨٩- ارميا ٢٣:١٦.

٩٠- ارميا ٢٣:٢١-٣٢.

٩١- ارميا ٢٩:٥-٩.

٩٢- ارميا ٢٨:٨-٩ ويوضح سفر التثنية هذه القاعدة توضيحا ظاهرا في الفقرة التالية:
وان قلت في قلبك كيف نعرف الكلام الذي لم يتكلم به الرب. فما تكلم به النبي باسم
الرب ولم يحدث ولم يصير فهو الكلام الذي يتكلم به الرب بل يطيعان تكلم به النبي
فلا تخف منه "التثنية ١٨:٢١-٢٢.

وفى قصة ايليا مع المرأة الأرملة مثال آخر على هذا بعد أن أعاد الحياة إلى ابنها من خلال معجزة الهية. فكان رد فعل الأرملة على النحو التالي: "فألت المرأة لايليا فى هذا الوقت علمت أنك رجل الله وأن كلام الرب فى فمك حق "الملوك الأول ١٧:٢٤.

٩٣- ارميا ٢٩:١٠-١٤ وانظر ايضا ٢٥:١٢-١٤.

٩٤- ميخا ٣:٨ التنثية ١٨:٢١-٢٢.

٩٥- ميخا ٣:٥-٧.

٩٦- ميخا ٣:٩-١٢ وانظر **ש. שרידא עמ"** 116-7.

ويعطى سفر التنثية دليلا هاما يميز به النبى الكاذب والحالم الكاذب. وهو دليل مأخوذ من طبيعة الدعوة التى يدعوان إليها فإذا كانت دعوتها تحض على عبادة آلهة أخرى غير يهوه فهما بلا شك كاذبان" إذا قام فى وسطك نبى أو حالم حلما وأعطاك آية أو أعجوبة ولو حدثت الآية أو الأعجوبة التى كلمك عنها قانلا لتذهب وراء آلهة أخرى لم تعرفها ونعبدها فلا تسمع لكلام ذلك النبى أو الحالم ذلك الحلم لأن الرب الهكم يمتحنكم لكى يعلم هل تحبون الرب الهكم من كل قلوبكم ومن كل أنفسكم "التنثية ١٣:١-٣.

٩٧- انظر ميخا ٣:٥، ١١، حزقيال ١٣:١٩، صموئيل الأول ٩:٥-١٠ الملوك الأول ١٤:١-٣، الملوك الثانى ٨:٧-٨، الملوك الثانى ٨:٥-١٩-٢٧.

٩٨- ارميا ٢٧:٩ وكذلك انظر ارميا ٢٧:١٤-١٦.

٩٩- ارميا ٢٨:١٥، ٢٩:٢١، ٣٠:٣٢.

١٠٠- انظر ارميا ٢٠:١-٣، ٢٦:٨-١٢.

101- Yehezkel Kaufmann. The Religion of Israel from its Beginning to the Babylonian Exile. trans and. abridged by Moshe Greenberg Heschel, The Prophets. Vol 11.p.253.

١٠٢- صموئيل الثاني ٧:١-٧.

١٠٣- صموئيل الثاني ١٢:٩.

١٠٤- صموئيل الثاني ١٢:١٣-١٤.

١٠٥- صموئيل ١١:٢٤-١٢، ١٨.

١٠٦- الملوك الأول ٢٠:٦.

١٠٧- الملوك الأول ٢٠:٧-٨.

١٠٨- الملوك الأول ٢٠:١٣-١٤.

١٠٩- اشعيا ٧:٣-٤.

110- Heaton. The Old Testament Prophets, p. 37.

١١١- حزقيال ١٢:٢٤.

١١٢- نحميا ٦:١٢-١٣.

١١٣- الملوك الأول ١٨:٢٢-٢٤.

١١٤- اشعيا ٣٠:١٠-١١.

١١٥- ارميا ٢:٨.

١١٦- حزقيال ١٣:١-٧، ٥.

١١٧- ١:١٣.

119- W. Zimmerli. The Law and the Prophests, a Study of the Meaning of the Old Testament. Harper & Row. N. Y. 1965. p. 64.

١٢٠- الملوك الأول ١٩:٢٠.

121- الملوك الأول ١٦:٣١-٣٣.

122- عاموس ٧:١٠-١١.

B. Anderson. Understanding the Old Testament. p. 188.

124- عاموس ٧:١٤-١٧.

125- ارميا ٨:١-٣.

126- ارميا ١٥:١٥.

127- Julius Guttman. Philosophies of Judaism. A history of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig. tran. by David W. Silverman. Schocken Books. N.Y.. 1973 p. 13.

128- الملوك الثاني ١٧:٧-١٢.

129- الملوك الثاني ١٧:١٣-١٤.

130- الملوك الثاني ١٧:١٥-١٧.

131: الملوك الثاني ٢٣:٢٤-٢٥. **מ. דובשני; עקרי הנבואה; הוצאת יבנה; תל**

אביב 1975; חלק א; עמ"ס 35.

132- נחמיה ٩:٩-١٥.

133- נחמיה ٩:٢٦, ٢٩, ٣٠.

134- אرمיה ٣١:٣١-٣٣.

135- אرمיה ٣٢:١٥. **דובשני עמ"ס 35.**

136- G. F. Moore. Judaism in the First Centuries of the Christian Era.
Vol. II. Schocken Books. N. Y. pp 394-5 Ringgren. Israelite
Religion. p. 246.

١٣٧- هوشع ٦:١-٢.

١٢٨- اشعيا ٢٦:١٩.

١٣٩- يونا ٢:٦، ١٠.

140- Guttman. p. 16.

141- Guttman. p. 14-15.

١٤٢- انظر للباحث: " مفهوم البطولة فى قصة أيوب " ومصادر الاغتراب فى الأدب
العبرى القديم" فى دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. دار الثقافة
للنشر، القاهرة ١٩٨٥. ص ١٨٥-٢٢٦.

١٤٣- اشعيا ٥:١٦ "ويتعالى رب الجنود بالعدل ويتقدس الاله القدوس بالبر"

144- Epstein. Judaism. p. 56-7.

١٤٥- ارميا ١٦:١٩-٢٠ وانظر Epstein p. 60

١٤٦- يشير أبا هليل سلفر الى هذه الصفة السياسية الدينية للمسيحانية ويضيف اليها صفة
ثالثة هى الصفة الأخلاقية فى قوله. "لقد كان المثال المسيحانى مفهوما جماعيا
امتزجت فيه الطموحات السياسية بالهيئة الدينية وبالمبررات الأخلاقية". وفى مكان
آخر يعطى الأسباب التالية لظهور التفكير المسيحانى: "هناك ثلاث عوامل أدت الى
انتشار الاعتقاد المسيحانى فى اسرائيل: فقدان الاستقلال القومى وما نتج عنه من
حرمان. الرغبة فى الحياة فى سيادة وعزة كشعب أعيد له اعتباره فى وطنه القومى.

والايمان غير المتردد في العدالة الإلهية التي من خلال قوانينها الآلية تقرر الاسترداد القومي " انظر .

Abba Hillel Silver. A History of Messianic Speculation in Israel from the First To Seventeenth Centuries. Beacon Press Boston. 1959. p. Ix..

147- Ibid. p. Ix

148- Greshom Sholem. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. Schochen Books. N. Y.. 1971. p. 5.

١٤٩- .. **دوبشني; حلق بي:عص** 199.

١٥٠- عاموس ٩:١١-١٥.

١٥١- هوشع ٣:٤-٥.

١٥٢- ارميا ٣٠:٣-٩ وانظر ايضا ٣٠:١٨-٢٤.

١٥٣- حزقيال ٣٤:٢٢-٢٤.

١٥٤- اشعيا ٥٥:٣-٤.

١٥٥- الخروج ٢٠:٢٢-٢٣:٣٣.

١٥٦- الخروج ٢٠:٢-١٧- الثنية ٥:٦-٢١.

١٥٧- الثنية ٢٧:١٥-٢٦ وانظر في شرح المجموعات التشريعية كلا من:

Robert H. Pfeiffer. Introduction to the Old Testament. Harper and Row. N. Y.. 1948pp. 210 - 23.

وكذلك

Otto Eissfeldt. The Old Testament, an Introduction, trans. by p.
R. Ackroyd. Harper & Row. N. Y.. 1972. pp 212 - 218.

وانظر كذلك

Kaufmann, The Religion of Israel p. 345.

١٥٩- هوشع ٦:٦.

١٦٠- هوشع ١٠:١٢.

١٦١- هوشع ١٢:٦.

١٦٢- هوشع ١٤:٩.

١٦٣- هوشع ١٣:٤.

١٦٤- عاموس ٥:٦-٧.

١٦٥- عاموس ٥:١٤-١٥.

١٦٦- ارميا ٩:٢٣-٢٤.

١٦٧- اشعيا ١:١٦-١٧.

168- Louis Finkelstin. The Jewish Religion Its Beliefs and Practies in.
The Jews. : Their Religion and Culture. ed by L. Finkel stein.
Schochen Books. V. Y.. 1971 p. 485.

١٦٩- يقول برنارد اندرسون إن النبي كان أكثر صلاحية من الكاهن في مواجهة
الأزمات السياسية، وذلك لأن اهتمامات الكاهن لا تتعدى الأمور المرتبطة بالعبادة
والشعائر، أما النبي فكانت لديه القدرة على فهم الأحداث الجارية وتفسير معناها

والنطق بفحوى الإرادة الالهية، وكثيرا ما خرج الأنبياء لاعلان كلمة الرب فى
مواقف وأزمات سياسية متعددة أنظر :

B. Anderson. Understanding the Old Testament. 187.

١٧٠- انظر الملوك الأول ١٣:٢٠-١٥، ٢٢:٦ والملوك الثانى ٢:٢٣ ونحميا ٦:١٠-١٤،
١٤، ٩:٣٢ اشعيا ٣٠:١٠، ارميا ٢:٨، ٥:٣١، حزقيال ١٢:٢٤، ١٣:٦-٧.

171- Heaton. P. 37.

١٧٢- الملوك الأول ١٦:٢٩-٣٣.

١٧٣- انظر : Rolf Rendtorff. Gods's History p. 41 .

١٧٤- الملوك الأول ١٨:١٨.

١٧٥- الملوك الأول ١٨:٢١.

١٧٦- الملوك الأول ١٨:٢٤.

١٧٧- الملوك الأول ١٨:٢٧.

١٧٨- يعتبر رولى التنبؤ بالأحداث عنصرا هاما من عناصر النبوة الإسرائيلية، وهو
تنبؤ بالمستقبل مبنى على أساس معرفة بالحاضر، وموجه كتحذير بالمخاطر
والكوارث التى يمكن أن تقع. ومرتبطة بالرسالة الروحية للسبى أنظر:

١٧٩- ارميا ٢٣:١-٤.

١٨٠- ارميا ٢٥:١٨-١٤.

١٨١- ارميا ٢٧:١٧.

١٨٢- ارميا ٢٩:٤-٧.

١٨٣- ارميا ٤٢:١٣-١٦، ١٩، ٣٧:٦-٨

١٨٤- ارميا ٣٨:١٤-٢٨

١٨٥- ملاخي ٤:٤ وانظر . Rowley -p. 124

186- Gordon Robinson, Historians of Israel: I and 2, Samuel I and 2 Kings. Lutterworth Press. London. 1962. p. 26.

187- Hugh Anderson. Historians of Israel. I. and II Chronicles Ezra. Nehemiah. Lutterworth Press. London. 1962. p. 14

١٨٨- المرجع السابق ص ١٤-١٥ وانظر

١٨٩- يعتقد زمرلي أن الأنبياء لم يستمدوا مهمتهم من التاريخ وأحداثه ولهذا لا يجب النظر اليهم كمفسرين محترفين للتاريخ يراقبونه ويحللون أحداثه" لقد كان سر النبوة أن الأنبياء على الرغم من علاقاتهم القريبة من التاريخ المعاصر لهم. كانوا مدركين لكونهم سفراء للرب الذي تربع على هذا التاريخ وتحكم فيه " وانظر :

Kaufmann. The Religion of Israel p. 343; Zimmirli. p. 66.

١٩٠- يعود انعدام الموضوعية هنا الى أن الحقائق والوصف الدقيق لا يمثل الأهمية الأولى عند المؤرخ الاسرائيلي. فهو يهتم أولا وأخيرا بالمعاني التي تكمن خلف الاحداث والحقائق. ولذلك لا يجب في نظر هوج أندرسون أن نسأل عن صحة الأحداث وإن كانت قد وقعت بالفعل، ولكن يسأل عن الرسالة التي تهدف إليها الروايات التاريخية، وما هو هدف المؤرخ من روايتها. ان التاريخ الذي وصلنا من خلال العهد القديم ما هو الا تاريخ دعاية دينية.

انظر :

H. Anderson, The Historians of Israel (2)p. 22-8.

وانظر ايضا:

H.H. Rowley. The Growth of hte Old Testament. p. 51.

191- Hans Walter Wolff The Old Testament. p. 91.

١٩٢- هناك ظاهرة مشتركة عند مؤرخى العهد القديم. وهى تركيزهم على المعنى والدرس المستفاد من الأحداث أكثر من تركيزهم على ذاتها. ويعلق هوج على هذه الظاهرة بقوله " إنهم يستخدمون التاريخ لتوصيل آرائهم ومعتقداتهم الدينية " أنظر :

The Historians of Israel (2)p. 27.

وانظر أيضا:

H.H. Rowley, The Growth of the Old Testament p. 50-1.

١٩٣- هوشع ٤:١-٢.

١٩٤- هوشع ٤:٦-١٠.

١٩٥- هوشع ١٠:٣، ٨:٣-٤، ٧:١١، ٨:٨.

١٩٦- هوشع ١٢:٦، ١٤:١-٢، ٩.

١٩٧- عاموس ٢:٦-٨.

١٩٨- عاموس ٣:١٠.

١٩٩- عاموس ٤:١.

٢٠٠- عاموس ٥:٧، ١٢.

٢٠١- عاموس ٥:١٢.

٢٠٢- عاموس ٥:٢١-٢٤.

٢٠٣- عاموس ٥:٨-١١، ٦:٤-٦، ٨:٦-٤، ٦:٦-٤.

٢٠٤- عاموس ٥:١٤-١٥ وانظر ايضا:

Kaufmann The Religion of Israel p. 347.

205. Hans Walter Wolff. The Old Testament. p. 83.

٢٠٦- اشعيا ١:٢١-٢٣.

٢٠٧- اشعيا ١:٤٠، ١٠:٢٠-٢٦، ٣:١٣-١٥ وانظر:

Epstien, Judaism. pp. 57-8.

٢٠٨- ارميا ٢١:١٣ وانظر ايضا هوشع ٦:٦، اشعيا ٥٨:٥، حجى ١:٥-٦،

ملاخى ١:٨-١١.

209- Kaufmann, The Religion of Jsrael. p. 345.

هوامش الباب الرابع

1- Michael Grant, The History of Ancient Israel, Weidefeld and Nicolson, London, 1984, P, 34.

2- G. W. Anderson , The History And Religion of Israel, Oxford Univ.press. 1966,p 15-20.

Anderson, p, 21. Grant,p, 33 -٣ وانظر ايضا:

٤- هناك بعض اشارات الى "يهوه" تعود الى المصدر اليهودى وقد وردت فى سفر التكوين ٤:٦٢، ٧:١٥، ٣:٢٤، وهى تشير الى استخدامات للاسم يهوه سابقة على العصر الموسوى ويعتبرها نقاد العهد القديم من اضافات المصدر اليهودى انظر :

Anderson, p, 32.

٥- سفر التثنية ٢:٢٣ ، القضاة ٥:٤ ، المزامير ٦٨:٨.

٦- الخروج ١٨:١٠-١٢ وانظر Anderson, p, 32.

٧- الخروج ١١:١٨ ، القضاة ١١:٢٤ ، صموئيل الأول ١٩:٢٦.

٨- الخروج ٤:٢٠.

٩- الخروج ٣:٢٠.

١٠- الخروج ٢:٢٠.

١١- الخروج ٥:٢٠.

١٢- الخروج ٥:٢٠ وانظر ايضا. Anderson, p, 34-35.

١٣- الخروج ١٢:٢٠-١٧.

١٤- الخروج ٢٠:٧.

١٥- الخروج ٢٠:٨-١١.

16- John Bright, A History of Israel, Philadelphia, 1972, p, 144-152.

١٧- الخروج ١٥:١٨-١٦، العدد ٢٣:٩، التنشئة ٣٣:٢٨، القضاة ٥:١١

وانظر Anderson, p,35.

١٨- الخروج ٢١:٢.

١٩- الخروج ٢٠:١٦، ١٥:٢٨.

٢١- الخروج ١٨:١٣-١٧.

22- Anderson, p. 39.

23-James b, Pritchard, Archaeology And The Old Testament,
Princeton Univ. Press, 1985, p122.

24- Anderson, p26 -36.

25- John Eright, P. 220.

٢٦- المزامير ٨٩:٣، ١٣٢:١١-١٤ وانظر Bright, P. 221

٢٧- المزامير ٨٩:٣، ١٣٢:١١-١٤ انظر Bright, P. 221

٢٨- المزامير ٨٩:٢٧، ٢:٢.

29- John Bright, P, 223.

30- Ibid P. 233.

٣١- الملوك الأول ١٢:٣١.

33- Bright, P, 233 .

٣٤- انظر تفاصيل ذلك فى كتابنا: ظاهرة النبوة الاسرائيلية. طبيعتها، تاريخها، الموقف الإسلامى منها، مطبوعات مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة. مكتبة الزهراء ١٩٩١.

٣٥- انظر التفاصيل فى ظاهرة النبوة الإسرائيلية .

٣٦- انظر مثلا هوشع ١:٦-٢، واشعيا ٢٦-١٩.

٣٧- انظر يونان ٢:٦-١٠.

38- Schoeps.

٣٩- محمد خليفة حسن ظاهرة النبوة الإسرائيلية.

٤٠- المرجع السابق. وانظر أيضا عاموس ٩:١١-١٥، هوشع : ٣:٤-٥، اشعيا ٥٥:٣-٤، ارميا ٣:٣-٩، حزقيال ٣٤:٢٢.

41-Isidore Epstein, Judaism, Penguin Books. Baltimore. 1966, p. 55-56.

وانظر أيضا صادرة النبوة الإسرائيلية.

٤٢- ارميا ٣١:٣١-٣١:٢٣، ٣٢:٤٠.

43-Games A Sanders, Torah And Canon, Fortress Press, Philadephia, 1972, P.50.

44- Norman Snaith, The Jews From Cyrus to Herod, Abingdon Press, N.T., 1956, P. 15-17.

45- D. S. Russell, Between The Testaments, Fortress Press, Philadelphia, 1972, P. 25-27.

وانظر ايضا:

B. J. Bamberger, The Story of Judaism. Schocken Books, N. T. 1962, P. 65-66.

46- Nahum N. Glatzer, Ed., The Essential Philo, Schocken Books, N.T. 1971. PIII.

وانظر ايضا: Grant, P. 275-276. وانظر Epstein, P. 197.

47- Ibid, P. VII, x .

48- Epstein, P. 132.

49- Joseph Bonsirven, S. J. Palestinian Judaism In The Time of Jesus Christ, Holt, Rinehart And Winston, N. T. 1947, P. VII.

50- Leo Auerbach, Ed., The Babylonian, Talmud, Philosophical Library, N. T., 1956. P. 8.

51- Bonsirven P. VII.

وانظر C. F Moore, Judaism In The First Centuries of The christian Era, Cambridge, Mass., 1927, Vol. T.P. 126.

52-Grant, P. 279-280.

53- Bamberger. P. 140.

54- Epstein, P. 215.

55- Ibid, P. 215.

٥٦- كتب طقوس الدين مخطوط شرقي رقم ٩٦٢ . برلين.

57- The International Jewish Enc.,p. 269.

58- Ibid, P. 269.

٥٩- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي ص ٢٤٧-٢٤٨.

60- The Int. Jewish Enc. p. 269.

61-The Standard Jew. Enc p. 1647.

62-The Int. Jewish Enc. p. 269.

٦٣- حسن ظاظا ٢٤٨ .

64-The Standard Jewish. Enc, p. 1647.

65-Ibid., p. 1647.

٦٦- حسن ظاظا ٢٤٨

٦٧- المرجع السابق ص ٢٥٢ وانظر تفاصيل ذلك كله في: سيد فرج راشد، السامريون

واليهود. دار المريخ ١٤٠٦هـ ص ١٢١-١٤٦.

68-The Standerd Jew. Enc., p. 849.

69-Preiffer, p. 39.

70-Ibid, p. 39.

71-The Standerd Jewish Ency clopedia, p. 1497.

72- Ibid. p. 1497.

73- Ibid, p. 1498.

74- Charles F. Pfeiffer, The Dead Sea Scrolls and the Bible, New York, 1969, p. 40.

75- Ibid, p. 41.

وانظر ايضا The International Jewish Encyclopedia. by Rabbi Ben Isaacson and Deborah Wigoder, Prentice-Hall inc, N.J. 1937, p. 240.

76- R. T. Herford, The Pharisees, Beacon Press, Boston, 1962, p.4.

77- Ibid, p,4.

78-The Standard Jewish Enc. p. 1639.

79- Ibid, p,41.

80-The International Jewish Enc. p.105.

81-Preiffer, p. 43.

82-The Int. Jewish Enc. p.105.

83-The Standard Jewish Enc. p640.

84- Pfeiffer, p. 44/

85- Ibid, p,44.

86-Judaica, Vol. 10. p. 763.

87- Ibid, p,764.

٨٨- حسن ظاظا الفكر الدينى الاسرائيلى ص ٢٩٤.

89-Judaica, Vol. 10. p. 764.

90- Ibid, p. 777.

91- Ibid, p. 777.

92- Ibid, p 781.

٩٣- حسن ظاظا، الفكر الدينى الاسرائيلى ص ٣٠٥.

٩٤- المرجع السابق ص ٣٠٥

٩٥- المرجع السابق ص ٣٠٥

٩٦- المرجع السابق ص ٢٨٩-٢٩٩ وانظر:

Max Margolis and A. Marx, A History of the Jewish People, Atheneum
New York, 1969 P.260.

97-Margolis, p. 260.

98-R. S. Seltzer. Jewish People, Jewish Thought. The Jewish
Experience in History, Macmillan Pub. Co., New York.
1980., p. 339.

٩٩- حسن ظاظا ص ٢٩٩.

١٠٠- المرجع السابق ص ٣٠٤.

101- The Stand. Jew. Enc., Enc. p. 489.

102- Leo Trapp. Judaism, Development and life, Dickenson Pub. Co.,
Calif., 1974, p. 67.

103-The Stand. Jew. Enc., p. 489.

104-Ibid, p.851.

105- Ibid, p.852.

106- Ibid, p.68.

107- Modern Jewish Religious Movement p. 218.

يقول رود فسكى إن الصراع بين اليهودية التقليدية والهسكالا فى المانيا أدى الى ظهور الاصلاح. وفى هذا الصراع لم تسلم اليهودية التقليدية (الارثوذكسية) من التغيير فقد اضطرت الى بعض التنازلات فى سبيل التحديث مما أدى الى ظهور ما سمي بالارثوذكسية الجديدة . هذا وقد عارض جزء من اليهود التقليديين إجراء أى تغييرات على عقيدتهم فأطلق عليهم الاصلاحيون لقب "المؤمنون القدامى" واستمر هؤلاء فى حياتهم داخل الجيتو فى المانيا وغيرها ، وفى وسط تحكمه تماما المفاهيم التلمودية ونظروا نظرة معادية الى ثقافة العالم الخارجى، واعتبروها على غير اتساق مع اليهودية وقد شاركهم فى هذا معظم يهود شرق أوروبا. ومن المتحدثين باسم هذه الجماعة موسى سرفير (١٧٦٣-١٨٣٩) الذى حرم على بنى أهله قراءة اعمال مندلسون ومنعهم من اكتساب أى تعليم علمانى، أو الانشغال بالثقافة الخارجة على التراث اليهودى وأثر عنه قوله "لقد تغيرت الازمنة ولكن لنا أب قديم مبارك اسمه لم يتغير ولن يتغير".

وأنظر: Modern Jewish Religious Movement p. 218.-219.

108- Modern Varieties of Judaism, p. 63.

109- Modern Jewish Religious Movements p.219.

انظر وصفا تفصيليا للارثوذكسية الجديدة فى نفس المصدر ص٢١٨-٢٧٠ وانظر ايضا:

Modern Varieties of Judaism, p.p. 60-88.

110- Modern Jewish Religious Movements p.2945-6.

Modern Varieties of Judaism, p.56.

111-Declaration of Principles Adopted by a Group of Reform Rabbis at Pittsburgh, 1885 in Year book of the Central Conference of American Rabbis XLV (1935) p. 198-200.

١١٢-المرجع السابق ص ١٩٨.

١١٣-المرجع السابق ص ١٩٩.

١١٤-المرجع السابق ص ١٩٩.

١١٥المرجع السابق ص ٢٠٠.

١١٦-المرجع السابق ص ٢٠٠.

١١٧-المرجع السابق ص ٢٠٠.

١١٨-المرجع السابق ص ٢٠٠ وانظر ايضا:

Modern Jewish Religious Movments p. 289- 301.

Modern Varieties of Judaism, pp. 56 -59.

119- Modern Jewish Religious Movements p. 301.

120- Modern Jewish Religious Movements p. 301.

121-Ibid. p. 302.

122- Modern Jewish Religious Movements p. 319.

لقد طور اسحق ليزر ما يسمى باسرائيل الكاثوليكية وهو يعنى بها ان تكون حلقة الوصل بين يهودية الماضى ويهودية الحاضر وربط الاثنين بنقائيد وتراث متواصل المرجع السابق ص ٣١٩ وقد تلى ليزر فى قيادة المحافظين فى امريكا سباتو مورياس (١٨٢٣-١٨٩٧) واستطاع تأسيس هيئة السمنار اللاهوتى اليهودى فى ١٩٨٥م فى نيويورك وكان تأسيس هذه الهيئة رد فعل للموقف الذى اتخذه الاصلاحيون فى امريكا ضرورة التغيير الجذرى .

"لقد اتضحت ضرورة بذل الجهود المنظمة من جانب يهود امريكا المخلصين للشريعة الموسوية وتراث الأباء من أجل هدف المحافظة على الروح اليهودية الحقة وذلك على وجه الخصوص عن طريق تأسيس سمنار لتعليم الكتاب المقدس وشرح الأدب الحاخامى وحيث يتأسس الشبان الراغبون فى دخولهم العمل الدينى فى المعرفة اليهودية ويستمدون الالهام من المثل الذى يضربه معلومهم بحيمهم اللغة العبرية وتفانيهم واخلاصهم للشريعة اليهودية .

انظر : Jewish Theological Seminary Students Annual New York

1914p. 17.

Nathan Glazer, American Judaism, The Univ of Chicago Press, 1957.p.58.

123- Modern Jewish Religious Movements p. 319 - 330.

لقد حدد روبرت جورديس أهداف الحركة المحافظة فى ثلاثة أمور :

أولها : استمرارية التراث.

وثانيها: الملازمة بين التراث واحتياجات العصر الحديث ومثله.

وثالثها: التكامل الثقافى.

Marshall Skare; Conservative Judaism, an American Religious
Movement, Schocken Books, N. Y. 1972p. 126.

124- Modern Jewish Religious Movements p. 328.

١٢٥- المرجع السابق ٣٢٩.

١٢٦- المرجع السابق ٣٣٤.

١٢٧- المرجع السابق ٣٣٤.

١٢٨- المرجع السابق ٣٣٥.

١٢٩- المرجع السابق ص ٣٣٥.

130- Mordecai M. Kaplan, Judaism as a Civilization, Toward a
Reconstruction of American - Jewish Life, Schocken Books, N.Y.
1967. p. 482, 507-8.

١٣١- المرجع السابق ص ٢١٦-٢١٧.

١٣٢- المرجع السابق ص ١٨٧.

١٣٣- المرجع السابق ص ٢٨٤.

١٣٤- المرجع السابق ص ٢٧٣.

١٣٥- المرجع السابق ص ٤١١.

المصادر والمراجع

أولا : المصادر والمراجع العربية:

١. القرآن الكريم.
٢. ابن جرير الطبرى. تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف القاهرة.
٣. ابن حزم الأندلسى. الفصل فى الملل والأهواء والنحل. القاهرة .
٤. ابن كثير قصص الأنبياء، جزءان القاهرة .
٥. أبو المحاسن عصفور، تاريخ الشرق الأدنى القديم دار النهضة العربية. بيروت .١٩٨١.
٦. أحمد الثعلبى النيسابورى. قصص الأنبياء. القاهرة ١٩٤٥.
٧. أرثوذكس ستلر امبراطورية الخرز وميراثها ترجمة حمدى متولى دمشق ١٩٧٨ .
٨. اسماعيل راجى الفاروقى. اصول الصهيونية فى الدين اليهودى القاهرة . ١٩٦٤.
٩. الفخر الرازى، التفسير الكبير ، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربى بيروت.
١٠. الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والعهد الجديد). دار الكتاب المقدس. القاهرة.
١١. بطرس عبد الملك وآخرون. قاموس الكتاب المقدس بيروت، ١٩٦٤.
١٢. جيمس فريزر. الفولكلور فى العهد القديم ترجمة نبيلة ابراهيم القاهرة
١٣. حسن ظاظا. الفكر الدينى الإسرائيلى القاهرة ١٩٧٥.
١٤. سيد فرج راشد السامريون واليهود الرياض - دار المريخ ١٤٠٦ هـ.
١٥. عباس محمود العقاد. ابراهيم أبو الأنبياء. بيروت. بدون تاريخ.

١٦. عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم . الجزء الأول ، مصر والعراق. المطابع
الأميرية القاهرة ١٩٦٧.
١٧. عبد الكريم الخطيب. القصص القرآني. دار الفكر العربي . القاهرة. ١٩٦٥.
١٨. عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مطبعة الحلبي القاهرة، ١٩٦٦.
١٩. فاروق محمد الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٧.
٢٠. محمد أحمد خلف الله. الفن القصصي في القرآن الكريم. القاهرة ١٩٥١.
٢١. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. الملل والنحل. مكتبة الانجلو القاهرة ١٩٧٧.
٢٢. محمد بحر عبد المجيد. اليهودية . القاهرة ١٩٧٧.
٢٣. محمد بيومي مهران، دراسات تاريخية من القرآن الكريم. الرياض.
٢٤. مراد كامل الكتب التاريخية في العهد القديم. معهد البحوث والدراسات
العربية . القاهرة ١٩٦٨.
٢٥. مختصر تفسير ابن كثير، تحقيق محمد علي الصابوني. دار القرآن الكريم. بيروت
١٩٨١م.
٢٦. م.ص سيجال. حول تاريخ الأنبياء عند بنى إسرائيل ترجمة وتعليق حسن ظاظا
بيروت ١٩٦٧.
٢٧. موسى بن ميمون. دلالة الحائرين، عارضة بأصوله العربية والعبرية حسين أتاى
جامعة أنقرة، ١٩٧٢.

ثانيا المصادر والمراجع العبرية

- תורה נביאים כתובי ; לונון 1956.
- אברהם אבן שושן - המלון החדש ; ירושלים 1980.
- נבימין אופנהיימר; הנבואה הקדומה בישראל ; ירושלים 1984.
- ישראל אפרת ; הפילוסופיה העברית העתיקה; הוצאת דביר; תל- אביב.
- שמעון ברנפלד; מבוא ספרותי-היסטורי לכתבי הקודש; דביר-תל- אביב 1929.
- מ. דובשני; עיקרי הנבואה-שעורים בנביאים אחרונים; הוצאת יבנה; תל-אביב 1975.
- יחזקאל קויפמן; תולדות האמונה הישראלית מימקדם ועד בית שני; הוצאת מוסד ביאליק; תל-אביב תרצ"ח.
- ש.שרירא; מבוא לכתבי הקודש; הוצאת מבואות; ירושלים 1964.
- א. תלמג; ספר הברית ; הוצאת מוסד ביאליק; ירושלים 1974.
- תולדות ארץ ישראל; כרך א. משרד הבטחון ההוצאה לאור 1980.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأوربية:

- W. F Albright, From the Stone Age to Christianity, Mono theism and the Historical Process, 2nd edition, Doubleday and Co. N. Y., 1957.
- O.T. Allis, The Old Testament, its Claims and Critics, The Presbyterian and Reformed Pub, Co., 1972.
- B. W. Anderson, Understanding the Old Testamednt, Prentice- Hall, Inc., N.Y., 1975.
- G. W. Anderson, A Critical Interoductin to the Old Testament, London, 1959.
- G. W Anderson, The History and Religion of Israel, Oxford Univ, Press, 1966.
- H. Anderson, Historians of Israel. and II Chroicles, Ezra, Nchemiah, Lutterworth Press, Londnon, 1962.
- Salo W. Baron, A social and Religious History of the Jews vol. I.N. Y. 1952 .
- G. Barton, The Religion of Israel, Barnes and Co. N. Y., 1961.
- J. Barton, The Literature of the Old Testament, Columbia Univ, Press, 3ra ed., 1962.
- J Blauu. Modern Varieties of Judaism. N.Y. 1960.

- J. H. Breasted, A History of Egypt, Bantam Books, N. Y. 30th Printing, 1967.
- J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, Univ. of Pennsylvania Press, Phila., 1972.
- J. Bright. "The Book of Joshua, in, The Interpreters, Bible, N. Y., 1952.
- R.E. Clements, Exodus, The Cambridge Bible Commentary on New English Bible, Cambridge Univ. Press, 1972.
- R. De Vaux Ancient Israel, Vol. II Religious Institution, Mc Graw - Hill Book Co., N. Y., 1961.
- S. R. Driver, Introduction to the Literature of the Old Testament, Edinburgh, 1913.
- D. M. Dunlop. History of Jewish Khazar. Princeton Univ. Press. N. J. 1995.
- O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction, trans, by P.R. Ackroyd, Harper and Row, N, Y., an 1972.
- I. Epstein, Judaism, a Historical Presentation, Penguin Books, 1959.
- A. Erman, ed., The Ancient Egyptians, A Sourcebook of their Writings, Happer and Row Pub ., New York, 1966.

- L. Finkelstein, "The Jewish Religion, its Beliefs and Practics" in, The Jews: their Religion and Culture, by L. Finkelstein, Schocken Books, N. Y., 1970.
- H. Frankfort Ancient Egyptian Religion, Harper and Row, N, Y., 1961.
- Intellectual Adevture of ancient man, Chicago. N,Y.,1964.
- Sigmund Freud, The Future of an Illusion, trans. by W, D. Rob-son-Scott, Doubleday and Co., N. Y., 1964.
- Sigmund Freud, Moses and Monotheism, trans, by k. Jones, Random House, 1939.
- Th. Gaster, Thespis. N. Y. 1961.
- A. Gelin "The Latter Prophets " in, Introduction to the Old Testament, ed. by A Robert and A. Feuillet Vol. I, Doubleday and Co., N. Y. 1970.
- W Gesenius Hebrew- Chaldee Lexicon Of Old Testament, trans. by S. P. Tregelles, Eerdmans Pub. Co. Micigan, 13the printing, 1978.
- Louis Ginzberg, Legends of the Bible, The Jewish Publication Society of America, Phila.1965.
- N. Glazer American Judaism, univ. of Chicago Press. 1957.
- C. Gordon, The Ancient Near East N. Y. 1965.

- J. Guttmann, *Philosophies of Judaism, A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosentweig*, trans. by D. W. Silveman, Schocken Books, N. Y., 1973.
- A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Heberws and other Semites*, N. Y., 1938.
- A. Halder, *Associations of Cult Prophets among the ancient Semites*, 1945.
- E. W. Heatons *The Old Tlstament Prophets*, penguin Books, 1969.
- W. Herberg, "The choseness of Isral and the Jew of today " in *Arguments and Doctrines*, N. Y. 1970.
- R. T. Herford. *The Pharisees*. Boston 1962.
- Abraham J. Hescgel, *The Prophets, Vol II*. Harper and Row, N. Y., 1962.
- S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books, Baltimore, 1963.
- C. Howie, *The Date and Compsition of Ezekiel Phila*. 1950.
- J.P. Hyatt, *Jeramiah the Prophet of Courage and Hope* N. Y. 1958.
- *The Int. Jewish Ency.* ed. by R. Ben Isaacson and D. Wigoger, Prentice- Hall, N.J. 1973.
- M. Kaplan, *Judaism as a Civlization* N. Y. 1967.

- Y. Kaufmann, The Religion of Israel from its Beginning to the Babylonian Exile trans. by M. Greenberg, The Univ. of Chicago Press, 1960.
- The Babylonian Captivity N. Y. 1970.
- N. Kiell, ed., The Psychodynamics of American Jewish Life, 1967.
- S. N. Kramer, Mythologies of the Ancient World, N. Y. 1961.
- C. Kuhl. The Prophets of Israel, Edinburgh, 1960.
- G. S. Kirk, Myth its Meaning and Function, London 1970.
- A. Lods, The Prophets and the Rise of Judaism, London 1983.
- M. Margolis and A. Marx. A History of the Jewish People N. Y. 1969.
- A. Meadow and H. Vetter, "Freudian Theory and the Judaic Value System" in, The Psychodynamics of American Jewish Life, N. Y., 1967.
- G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, Vol. II, Schocken Books, N. Y., 1971.
- G. F. Moore, The Literature of Old Testament, Oxford, 1948.
- S. Moscati, The Face of the ancient Orient N. Y., 1960.
- W. O. E. Oesterly and H. Robinson, Introduction to the Books of the Old Testament, N. Y., 1939.

- Charles F. Pfeiffer, The Dead sea scrolls and the Bible. N. Y., 1969.
- R. H. Pfeiffer, Introduction to Old Testament, Harper and Row, N. Y. 1948.
- R. Rendtorff, God's History, a Way through the Old Testament, trans. by G. C. Winsor, The Westminster Press, Phila., 1979.
- H. Ringgern, Israelite Religion, trans. by D. E. Green, Fortress press, Phila., 1966.
- G. Robinson, Historians of Israel, I and II Kings, Lutterworth, London , 1962.
- Th. H. Robinson, Prophecy and the Prophets in Ancient Israel, N. Y., 1923.
- H. H. Rowley, The Growth of Old Testament, Harper and Row, 1963.
- D. Rudavsky. Modern Jewish Religious Movements N. Y.1967.
- G.Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books, N. Y., 1971.
- R. S. Seltzer. Jewish People, Thought, The Jewish Experience in History N. Y., 1980.
- Abba H. A History of Messianic Speculation in Israel, Beacon Press, Boston, 1959.

Beacon Press, Boston, 1959.

- M Skare. Conservative Judaism. Schocken Books N. Y. 1972,
- The Standard Jewish Encyclopdia ed. by Cecil Roth, Massa dah Pub.
Co. Jerusalem, 1966.
- H. M.Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, Phila. 1975.
- V. A. Tobin, "Amanra and Biblical Religion" in, Pharonic Egypt,
The Bible and Christianity, ed. S. I. Groll, The Magness Press,
The Hebrew Uiv Jerasalem 1985.
- Leo Trapp. Judaism, Development and Life. Califo 1947.
- R. de. Vaux, Ancient Israel, N. Y. 1962.
- ——— The Bible and the ancient Near East N. Y., 1971.
- G Von Rad, The Message of the Prophets, Harper and Row, N. Y.,
1965.
- A. C. Welch, Kings and Prophets of Israel, London, 1952.
- A. C. Welch, Prophet in and Priest in Old Israel, N. Y., 1953.
- Wilson, The Culture of Ancient Egypt, Univ. Of Chicago Press,
1961.
- Hans W. Wolff, The Old Testament, a Guide to its writings, trans, by
K. R. Crim, Fortress Press Phila., 1973.

- G. E. Wright. The Old Testament against its Environment. SCM Press 1968.
- Year Book of the Central Conference of American Rabbis XLV 1935.
- W. Zimmerli, The Law and Prophets, a study of the Old Testament, Harper and Row, N. Y., 1965.

هذا الكتاب

تحتل الديانة اليهودية مكانة مهمة فى تاريخ الأديان. فهى أقدم الديانات التوحيدية. ولها دور كبير فى فهم طبيعة ديانات الشرق الأدنى القديم، كما أن لها علاقات دينية قوية بكل من المسيحية والإسلام. بالإضافة إلى أهمية الديانة اليهودية فى فهم التاريخ اليهودى وتفسيره، ومعرفة الحركة الصهيونية الحديثة، وطبيعة المجتمع اليهودى المعاصر.

هذا الكتاب يلقى الضوء على تاريخ الديانة اليهودية فى الماضى والحاضر، ويوضح طبيعة النبوة الإسرائيلية، ويتتبع تطور الديانة اليهودية حتى العصر الحديث. وهو كتاب مفيد للمتخصصين فى مجالات الأديان والتاريخ والدراسات اليهودية والشرقية.

عبدہ غريب