تساقط أقنعة القداسة
نقد رينان للثوراة

الطبعة الأولى
1446 هـ
2024 م

اسم الكتاب: تساقط أقنعة القداسة
التأليف: أ.د/ نهى كمال سليم
موضوع الكتاب: فلسفة ، تاريخ الأديان
عدد الصفحات: 256 صفحة
عدد الملازم: 16.5 ملزمة
مقاس الكتاب: 17x24
عدد الطبعات: الطبعة الأولى
رقم الإيداع: 2024 / 33535
الترقيم الدولي: 978 - 977 - 8796 - 23 - 0

محفوظة جميع الحقوق

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع، والتصوير، والنقل، والترجمة، والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي، وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من الدار.

دار البشير للثقافة والعلوم
elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com
01012355714 - 01152806533

تساقط أقنعة القداسة

نقد ريتان للتوراة

دكتورة

أ.د/ نهى كمال سليم

دار البشير للثقافة والعلوم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديم لكتاب

إرنست رنان ومناهج النقد التوراتي

عرف الكتاب المقدس بعهديه دراسات نقدية منذ القديم، ويرجع السبب في ذلك إلى طبيعة الكتاب نفسه وما يعانيه من مشكلات متعددة سواء من حيث لغته أو جمعه أو تدوينه، أو صحة نسبة أسفاره إلى من تنسب إليهم، فمعلوم لدى النقاد المهتمين بدراسة الكتاب المقدس أن هذا الأخير امتد تأليفه قرونا طويلة يمكن جعل بدايتها من الناحية النظرية في زمن موسى ﷺ (القرن ١٣ق.م)، وامتد إلى ما بعد زمن المسيح ﷺ بقرنين أو ربما أكثر أي مدة تصل إلى ١٥ قرنا، كما تعددت لغاته إلى أكثر من أربع لغات أو خمس؛ عبرية وآرامية وسريانية ويونانية ولاتينية..، وأسهم في تأليفه أعداد هائلة من الكتبة.

لا شك إذن، أن طول مدة تأليف الكتاب، وتعدد لغاته، وتعدد المسهمين في تأليف هذا الكتاب

والعقدية والتشريعية والأخلاقية، وسيجعله أيضا موضوعا للتأثر بالثقافات المختلفة، والمتعددة البابلية، والمصرية، واليونانية..، التي ينتمي إليها كل هؤلاء الذي أسهموا في تأليفه.

وقد انتبه إلى كل هذا أصحاب هذا الكتاب المؤمنين به، كما انتبه إلى ذلك مخالفوهم، فقد انتبه أحبار التلمود وعلماء اليهود إلى مشكلات متعددة في كتب التناخ، لعل أهمها هو الشك المحيط بمؤلفيها وعلى رأسهم موسى ﷺ، كما انتبهوا إلى مشكلاتها اللغوية والتركيبية والأسلوبية، وإلى مضامينها الأخلاقية وما اشتملت عليه من نصوص قد يستهجنها كل قارئ لهذه الأسفار. فناقشوا مسألة النسبة وتساءلت مجلدات التلمود على لسان محرريها عن مؤلفي أسفار التنخ (أي الأسفار المقدسة عند اليهود وهي

تـ: أسفار التوراة، ون: أسفار أنبياء، وخ: أسفار المكتوبات) بدءا من أسفار موس الخمسة حتى آخر الأسفار وهو سفر دبري هيميم. جاء في سدر نزيقين من المشنا قوله: «ומי כתבן? משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה שמואל כתב ספרו ושופטים ורות.... עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו»، ومعناه: «من كتبها (التناخ)؟ موسى كتب أسفاره وجزء بلعام (سفر العدد٢٢) وسفر أيوب. وكتب يشوع سفره والأعداد الثمانية الأخيرة من التوراة. وكتب صمويل سفره، وسفر القضاة وراعوث. عزرا كتب سفره والأنساب الواردة في دبري هيميم».

ليس هذا فقط، فقط ناقش أنبياء التنخ أنفسهم مسألة التلاعب بالنص المقدس، وقد عبر عن ذلك إشعيا صراحة في قوله: «وَيْلٌ لِلَّذِينَ يُوْغِلُونَ فِي الأَعْمَاقِ لِيَكْتُمُوا عَنِ الرَّبِّ مَشُورَتَهُمْ، فَيَقُومُونَ بِأَعْمَالِهِمْ فِي الظَّلام قَائِلِينَ: مَنْ يَرَانَا؟ وَمَنْ يَعْرِفُنَا؟ يَا لَتَحْرِيفِكُمْ! أَيُحْسَبُ الْخَزَّافُ كَالْخَزَفِ، فَيَقُولُ الشَّيءُ الْمَصْنُوعُ لِصَانِعِه: أَنْتَ لَمْ تَصْنَعْنِي» (إشعيا٢٩: ١٥-١٦)، وكذلك «أَمَّا وَحْيُ الرَّبِّ فَلاَ تَذْكُرُوهُ بَعْدُ، لأَنَّ كَلِمَةَ كُلِّ إِنْسَانٍ تَكُونُ وَحْيَهُ، إِذْ قَدْ حَرَّفْتُمْ كَلاَمَ الإِلهِ الْحَيِّ رَبِّ الْجُنُودِ إِلهِنَا». (إرميا٢٣: ٣٦).

ولما جاء العصر المسيحي انتبه آباء الكنيسة بدورهم إلى المشكلة نفسها وحاولوا أن يوفقوا بين ترجمات العهد القديم التي وصلت إليهم والتوفيق بينها وبين النص العبري لهذا الأخير، ويكفي أن نذكر العمل الجبار الذي قام به القديس أوريجين المعروف بالسداسيات، وما قام به القديس جيروم من تنقيحات ومراجعات وهو يعد الترجمة اللاتينية المعروفة بالفولكاط.

لا يمكن تغييب الإسهام الكبير للمسلمين في دراسة الكتاب المقدس ونقده، ذلك أن القرآن منذ نزوله أكد مرارا وتكرارا على أنه ليس الكتاب السماوي الوحيد الذي أنزل على البشر أ وإنما هناك كتب سماوية سابقة نزلت على أنبياء سابقين وعلى رأس هذه الكتب كتب اليهود وهي التوراة والزبور، زكتب النصارى وهي الإنجيل، غير

أنه مع اعترافه بإلهية هذه الكتب أشار في الوقت نفسه إلى وصول أيادي التحريف والتبديل إليها، كما أشار إلى تلك الآفات التي تعرض لها نص هذه الكتب بفعل مرور الزمن وبفعل النسيان والإهمال، وأيضا بهدف مقصود في تغيير مقاصدها الأصلية.

وعلى منهج القرآن سار علماء الإسلام وأولوا عنايتهم بالكتب المقدسة، وتعاملوا معها تعاملهم مع الخبر في التراث الإسلامي، فلا تصح نسبة خبر إلى الوحي إلا إذا ثبت أولا بالسند المتصل إلى صابه، وخلا ثانيا متنه من التناقض والاتلاف، مصداقا لقوله تعالى: ولو كان من عند غير الله لوجودا فيه اختلافا كثيرا، فنظروا في سند الكتب المقدسة ومحصوه تمحيصا، وعلى رأسهم الإمام المحدث أبو محمد ابن حزم الأندلسي، كما نظروا في متنه وكثيرة هي الأعلام الإسلامية التي قامت بهذا العمل، ورامت بيان وقوع التحريف والتبديل من خلال استخراج التناقضات الواقعة في متنه، ومن الأعلام الذين قاموا بذلك فريق من المهتدين إلى دين الإسلام من أتباع الأديان كابن ربن الطبري والسموأل بن يحيى المغربي، وابن المتطبب وعبد الله الترمان، وفريق آخر من العلماء المسلمين كابن حزم والجويني والغزالي وابن تيمية وغيرهم.

لم يتوقف النقد عند المسلمين، بل استمر أعلام الغرب بعد عصر النهضة وظهور الاكتشافات العلمية الحديثة وتطور البحث التاريخي والأركيولوجي في منطقة الشرق الأدنى والشرق الأقصى والشرق الأوسط، وظهور نصوص الحضارات القديمة المختلفة المصرية والبابلية والآشورية والسومرية، وتمكن الغرب من قراءتها والاطلاع على عليها ومقارنتها مع نصوص الكتاب المقدس وأداثه التاريخية.

ويُعد النقد التاريخي الذي عرفه الكتاب المقدس من أهم المناهج التي ظهرت في الغرب ابتداء من القرن ١٧، وتزعمه ثلة من الباحثين الفرنسيين المرموقين وعلى رأسهم القس رشار سيمون (١٦٣٨-١٧١٢) وجون أستروك في القرن ١٨ (١٧٦٦-١٠٨٤) وفولتير (١٦٩٤-١٧١٧٨) وإرنست رنان القرن ١٩ (١٨٢٣-١٨٩٢) وألفريد لوازيي القرن ٢٠ (١٨٥٧-١٩٤٠)، وفرانسوا لابلانش القرن

٢١ (١٩٢٨- ٢٠٠٩)، بالإضافة إلى ثلة من الأعلام المعتبرين في مجال نقد الكتاب المقدس الذين برزوا مع الاكتشافات الكبرى للبر الميت، ونجع مادي أمثال الأبو دوفو وماري جوزيف لاكرانج.

في سياق إبراز جهود هؤلاء العلماء الفرنسيين يأتي هذا البحث الذي أعدته الدكتورة نهى كمال سليم ليكشف اللثام على علَم بارز ربما معروف في الثقافة الإسلامية إلى حد ما، لكن في مجال المناظرة، حيث كانت بينه وبين جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) مناظرة شهيرة سنة ١٨٨٣. غير أن الباحثة نهى لم تهتم في عملها هذا بتلك المناظرات التي كانت بين هذا العلم الفرنسي ونظرائه المسلمين، وإنما صرفت السعي إلى ما قام به إرنست رنان تجاه نص الكتاب المقدس، وإبراز جهوده النقدية لهذا الكتاب، في سياق ما عُرف في الغرب من تطور منهج النقد التاريخي وغيره من المناهج النقدية التي نشأت في عصر النهضة وعصر التنوير في مختلف بقاع البلاد الغربية إيطاليا وهولندا وألمانيا وإسبانيا وبريطانيا عموما، وفي فرنسا بشكل خاص باعتبارها مدرسة رائدة في هذه المجال فهي مؤسسة هذا العلم وإن عرفت المدرسة الألمانية ربما أكثر واشتهرت.

إن هذا العمل الذي تقدمت به الباحثة نهى كمال سليم يعد لبنة أساسية في إبراز أعلام المدرسة الفرنسية النقدية للكتب المقدسة، خاصة في المكتبة العربية التي تفتقر إلى مثل هذه الدراسات، في الوقت الذي تزخر فيه المكتبة الغربية بتآليف رائدة ومهمة وكثيرة في مجال النقد الكتابي، كما تزخر المكتبة الفرنسية بأعمال رائدة أخرى وبالأخص بعد تأسيس المركز الفرنسي لدراسة الكتاب المقدس والآثار بالقدس، والذي أصدر مجلة الكتاب المقدس منذ سنة ١٨٩٨م ونشرت مئات الأبحاث النقدية للكتاب المقدس خصوصا بعد اكتشاف مخطوطات البحر الميت ومخطوطات نجع حمادي.

سيجد الباحث المسلم من خلال هذا العمل نافذة يُطل منها على ما قام بها الباحثون الفرنسيون في مجال نقد الكتاب المقدس، ويتعرف على جانب آخر من اهتمامات إرنست رنان وهو جانب النقد التوراتي.

لقد عملت الباحثة على إعطاء فكرة على السياق العلمي والثقافي والسياسي الذي عاش فيه إرنست رنان، وهو أمر في غاية الأهمية، ذلك أن كل مفكر أو باحث هو ابن بيئته الثقافية والسياسية والعلمية، ولا يمكن فهم كتابات أي مفكر إلا في سياقها التاريخي. من جهة أخرى عرّفت الباحثة بمناهج النقد التوراتي وتاريخ نشأته منذ العصور الأولى وحددت أنواعه المختلفة. وختمت عملها بتطبيقات إرنست رنان لهذا المنهج على مختلف أسفار التنخ وبالخصوص منهج النقد المصدري.

أتمنى للباحثة نهى كمال مزيدا من التألق والبحث والتدقيق في هذا المجال العلمي الذي أرسى دعائمه القرآن ورسخ قواعده العلماء المسلمون، كما أتمنى لها التوفيق لتكشف اللثام عن أعلام آخرين من الغرب عموما ومن فرنسا على وجه الخصوص، وأن تلتفت، هي أو غيرها من الباحثين، إلى العلماء الإسبان أيضا الذين أسهموا إسهامات عظمى في هذا الباب، وعلاقتهم بالنقد الإسلامي لكونهم أكثر احتكاكا بالعالم الإسلامي الأندلسي، ولقربهم من التراث الإسلامي خاصة المسيحيون منهم، لأن هؤلاء خلافا لنظرائهم اليهود أمثال أبراهام ابن عزرا وابن ميمون.. حظوا بعناية ثلة من الباحثين المسلمين في المغرب والمشرق.

لا بد من شكر دار النشر التي تُسهم بنشرها لمثل هذه البحوث في دعم البحث العلمي في محال النقد الكتابي ومقارنة الأديان.

وحرر بعاصمة المملكة المغربية الرباط في: ٢٤ ذو الحجة الحرام ١٤٤٥ الموافق لفاتح يوليوز ٢٠٢٤م.

تمهيد

«لا يكون الكتاب مقدَّسًا، ولا تكون نصوصه إلهيَّة، إلَّا بقدر ما يحثُّ النَّاس على تقوى الله. فإن تخلَّوا كلِّيَّةً عن هذه التَّقوى، كما تخلَّى عنها اليهود من قبل، أصبح حبرًا على ورق، وضاعت قدسيَّته كلِّيَّةً، وأصبح معرَّضًا للتَّحريف، فليس هناك ما يدعو للدَّهشة إذا كانت مخطوطات موسى الأصليَّة قد ضاعت، بعد أن ضاع تمامًا الأثر الأصليُّ بحقِّ الميثاق الإلهيِّ، وهو أقدس الآثار جميعا»(١).

عبَّر اسبينوزا - الفيلسوف اليهوديُّ المعروف- بهذه الكلمات القويَّة عمَّا قام به اليهود من تضييع لقدسيَّة كتابهم، وهو الأمر الَّذي كان لازمة طبيعيَّة عن تضييعهم للأصل الأوَّل وهو الميثاق الإلهيُّ، وانغماسهم لقرون طويلة في الشِّرك، وعبادة الأوثان، والفساد الأخلاقيّ.

فقد انتهى اسبينوزا بعد دراسة موضوعيَّة نزيهة للعهد القديم إلى نفس ما قرَّره القرآن الكريم من قبل في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾. [المائدة: ١٣].

وقد أشار القرآن الكريم إلى قاعدَّة أساسيَّة في تمييز الوحي الإلهيِّ عن التَّحريف البشريّ، وهي اختلاف النَّصّوص وتناقضها مع بعضها بعضًا، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾. [النِّساء: ٨٢]؛ ولذا فإنَّ القارئ للعهد القديم يشعر أنَّه أمام أكثر الكتب جمعًا بين المتناقضات، فهو يجمع بين التَّوحيد الإلهيِّ والتَّعدُّد الشِّركيِّ، بين التَّنزيه والتَّشبيه، بين الوصايا الأخلاقيَّة والممارسات

(١) اسبينوزا، رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مكتبة النافذة،٢٠٠٥م، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

غير الأخلاقيَّة، بين القصص والرِّوايات الأسطوريَّة، والمواعظ والابتهالات الدِّينيّة، بين مزاعم الغلبة والسيطرة، وحقيقة الشَّتات والضّعف، كتاب السّفر عن المجازر والمحارق والقتل والدَّمويَّة كما لو كان السّفر عن انتصارات شريفة ونصر مؤزّر.

ونظرًا لطبيعته المتناقضة تلك فقد كان محلًّا للنَّقد على مرِّ تاريخ طويل، يبدأ من اللَّحظات الأولى مع النَّبيّ ارميا حينما قال: «كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الرَّبِّ معنا؟ حقًّا أنَّه إلى الكذب حولها قلم الكتبة الكاذب» (ارميا ٨ : ٨). كما وردت لدى علماء التُّلمود بعض الإشارات النقديَّة الَّتي كانت تصدر على استحياء ، والَّتي كانت تهتمُّ بالأساس بالتَّعديلات اللُّغويَّة للنَّصِّ العبريِّ، والقراءات المختلفة له، بالإضافة إلى بعض علامات الاستفمهمّ، والتَّعجُّب، الَّتي وضعها علماء التُّلمود، حول بعض العبارات المتناقضة، والمثيرة للدَّهشة هنا وهناك، والَّتي مثّلت بذورًا نقديَّة أوليَّة.

علم نقد العهد القديم مع بدايات العصر الحديث، الَّذي شهد تحوّلات فكريَّة قويَّة بدأت بذورها مع عصر النَّهضة ومع الثَّورة العلميَّة على الكنيسة في أوروبا، الَّتي ظلَّت عبر قرون طويلة تضطهد العلماء وتعرقل مسيرة العلم، وبدأ المفكِّرون والعلماء في ذلك العصر ينظرون للكتاب المقدَّس بعيون نقديَّة وبدأت أنظارهم تلتفت إلى التَّناقضات والمغالطات، الَّتي تعجُّ بها نصوص الكتاب المقدَّس، خاصةً بعد أن تصادمت مقولاته- الَّتي مزجها آباء الكنائس وعلماء اللَّاهوت في العصر الوسيط مع التَّصوّر الأرسطيِّ للكون- مع الاكتشافات العلميَّة الحديثة، وبدأ المفكِّرون ينظرون إلى الكتاب المقدَّس على أنَّه عمل أدبيٌّ، ونزعوا عنه غلاف القداسة الهشَّ، الَّذي لم يصمد أمام مناهج النَّقد التَّاريخيّ والفيلولوجيّ.

وبدأ علم نقد العهد القديم في تلك الفترة يبرز كمجال مستقلٍّ عن مجال الدِّراسات الدِّينيّة، وبزغت مناهجه وطرائقه على نحو واضح، وكان الفضل الأكبر في هذا المجال للمدرسة الألمانيَّة في النَّقد، والَّتي انتقلت جهودها إلى فرنسا، حيث ورث «إرنست رينان» ميراثًا نقديًّا ضخمًا أعاد إنتاجه وفق قريحته الخاصَّة، وقد اشتهر رينان بكونه

أديبًا وفيلسوفًا ومؤرِّخًا وفقيهًا لغويًّا وعالمًا في اللُّغات السَّاميَّة، إلَّا أنَّ جهوده في نقد العهد القديم لم تلق العناية والاهتمام من جانب الباحثين، حيث يذكر زالمان شازار أنَّه تمَّ تجاهل ذكر رينان كأحد مؤسِّسي علم نقد العهد القديم، وذلك لأنَّ آراء رينان لم تلق استحسانًا داخل الأوساط اليهوديَّة الَّتي تبحث في حقل علم الدِّيانة اليهوديَّة[١].

ومن هنا تأتي أهمّيَّة هذه الدِّراسة فكان لا بدَّ من دراسة الجهد النَّقديِّ الَّذي قدَّمه رينان في هذا المجال، لإلقاء الضَّوء على ما وصل إليه علم نقد العهد القديم في العصر الحديث. خاصَّة وأنَّ رينان أحد كبار المستشرقين، وأحد مؤسِّسي النَّقد الدِّينيّ في القرن التَّاسع عشر.

وقد جاءت فصول الكتاب ومباحثه على النَّحو التَّالي:

- **الفصل الأوَّل: إرنست رينان وتكوينه الفكريُّ والدِّينيّ.**
  - المبحث الأوَّل: المناخ الفكريُّ والدِّينيُّ في القرن التَّاسع عشر.
  - المبحث الثَّاني: إرنست رينان حياته ومؤلَّفاته.
  - المبحث الثَّالث: الدِّين في منظور إرنست رينان.
- **الفصل الثَّاني: مناهج النَّقد التَّوراتيّة وتاريخ النَّقد التَّوراتيّ.**
  - المبحث الأوَّل: التَّوراة وتكوينها وتاريخ تدوينها.
  - المبحث الثَّاني: النَّقد التَّوراتيّ مفهومه ومناهجه.
  - المبحث الثَّالث: تاريخ النَّقد التَّوراتيّ.
  - الفصل الثَّالث: إرنست رينان والنَّقد التَّاريخيّ للتَّوراة.

(١) يُنْظَرُ: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتَّى العصر الحديث، ترجمة: أحمد هويدي، تقديم: محمَّد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة،٢٠٠٠م. ص ١٩٠.

- المبحث الأوَّل: تطوّر مفهوم الألوهيَّة في التَّوراة.
- المبحث الثَّاني: النَّقد التَّاريخيّ لروايات الآباء.
- المبحث الثَّالث: النَّقد التَّاريخيّ لروايات الخروج ودخول كنعان.
- المبحث الرَّابع: النَّقد التَّاريخيّ لروايات الملكيَّة (عهد داوود وسليمان).

• **الفصل الرَّابع: إرنست رينان والنَّقد المصدريُّ للتَّوراة.**

- المبحث الأوَّل: المصادر الأوَّلية للتَّوراة.
- المبحث الثَّاني: نسخة مملكة الشّمال للتوراة.
- المبحث الثَّالث: نسخة مملكة الجنوب للتَّوراة.
- المبحث الرَّابع: مراحل الدَّمج النِّهائيِّ لنسختي التَّوراة.

• **الفصل الخامس: نقد رينان لأسفار الحكمة.**

- المبحث الأوَّل: سفر نشيد الأناشيد.
- المبحث الثَّاني: سفر الجامعة.
- المبحث الثَّالث: سفر أيوب.

• الخاتمة.

• المصادر والمراجع.

***

الفصل الأول

إرنست رينان وتكوينه الفكريّ والدِّينيّ

تمهيد

يعدُّ إرنست رينان علامة من علامات علم تاريخ الأديان الحديث، فقد كرَّس رينان جانبًا هائلًا من مؤلَّفاته للتأريخ الدِّينيّ لليهوديَّة والمسيحيَّة، وجاء تأريخه محمَّلًا بالنزعة النَّقديَّة الَّتي كانت السِّمة الرَّئيسة للقرن التَّاسع عشر.

وخلال هذا الفصل نتحدَّث عن الأبعاد الفكريَّة والثَّقافيَّة الَّتي تشكلت فيه شخصيَّة رينان الفكريَّة والعقليَّة ومراحل حياته المختلفة وإنتاجه العلميِّ والفكريِّ.

***

المبحث الأوَّل

المناخ الفكريُّ والدِّينيُّ في القرن التَّاسع عشر

شهدت أوروبا خلال القرنين السَّابع عشر والثَّامن عشر زخمًا فكريًّا هائلاً اتَّسم بالثَّورة على كلِّ ما هو قديم، وعمَّت تلك السِّمةُ الثَّوريَّةُ شتَّى المجالات، من العلم إلى الدِّين، وحتَّى الأخلاق والسِّياسة.

وكانت العقيدة الدِّينيّة المسيطرة على أوروبا، وراء أزمتها مع الدِّين، وأدَّت مفارقةُ مقولاتها وعقائدها للعقل والحسِّ، و امتلاءُ كتابها المقدَّس- الَّذي يُعد ركيزَتها الأساسيَّة- بالمغالطات والتَّناقضات، ومجافاتُه الشَّديدةُ لمعطيات العلم الحديث، وكذلك فسادُ أخلاقيَّات آباء الكنائس ومعاداتُهم للعلم، إلى ثورة عارمة على الدِّين، قادها معظمُ مفكِّري ذلك العصر، وانتهى كثيرٌ منهم إلى إنكار الدِّين والوحي؛ جملةً وتفصيلًا.

يقول فولتير معبِّرًا عن أزمته مع دينه الموروث: «إنَّني أريد أن أجد هذا الإله، وإنَّني أبحث فيه عن أبي، ولكنَّهم يُظهرونه لي طاغية يجب علينا أن نمقته. إنَّه خلق أناسيَّ يشبهونه لكي يمعن في تصييرهم سفلة، وقد منحنا قلوبًا مذنبة ليكون له الحقُّ في أن يعاقبها..، وقد خلق الإنسان على صورته، وفجأةً، يُرى وقد نَدم على فعلته، كما لو كان الصَّانعُ لم يشعر بعيب صنعته الخاصَّة»[1].

كما نجد باسكال يقول: «لا شيء يزحم العقل الإنسانيَّ بالألم كعقيدة الخطيئة

(١) بول هازار، الفكر الأوروبيّ في القرن الثَّامن عشر، ترجمة: محمَّد غلَّاب، مراجعة: إبراهيم مدكور، لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٦٣.

الأصليَّة، و إنَّه ليبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقَبَ إنسانٌ من أجل خطيئة اقترفها أحدُ أسلافه منذ أربعة آلاف سنة»[١].

ويقول دولباخ أحد الموسوعيِّين الملاحدة: «إنَّ عقيدة الله- المأثورة- نسيج من المتناقضات..، إنَّ فكرة الله هي الضَّلالة المشتركة للنَّوع الإنسانيِّ، أيُّ إلهٍ طيب ذلك الَّذي يحتدم غضبًا بلا انقطاع؛ الإله التَّامّ القدرة، وهو - أبدَ الدَّهر - لا يستطيع أن يُمسك بزمامه؛ أيُّ موجود متحلٍّ بكلِّ صفة من خواص الألوهيَّة ذلك الَّذي يسلك دائمًا مَسلك البشر؟ أيُّ موجود ذلك الَّذي يَقدر على كلِّ شيء ولا ينجح في شيء؟ والَّذي يعمل دائمًا بطريقة لا تليق بمكانه؟»[٢].

بمثلِ هذه الشَّواهد نرى كيف أدَّت الصورةُ المحرَّفةُ المشوهةُ للإله إلى ردِّ فعل قاسٍ تُجاه الدِّين عامَّةً، وتُجاه تصوّر الإله بشكلٍ خاصّ.

ولقد كانَ ردُّ الفعلِ ذاك أشبه بحالةٍ فكريَّة عامَّة تعادي الدِّين على مستوى أوروبا بأسرها، وقد صوَّر لنا (بول هازار) تلك الحالة قائلاً: «لقد كانوا يهاجمون الحصن- الدِّين- من جميع الجوانب، فهذا يتشبث بأن يبرهن على زيف العهد القديم، وذلك كان يقول إنَّه كان ينبغي أن يُعزى إلى القديس بولس الدّور الَّذي احتُفظ به للمسيح، وآخرُ كان يُثبت التَّشابه الدَّقيق الَّذي كان يَعتقد أن يراه بين الكنيسة الرُّومانيَّة والوثنيَّة، وآخرُ كان يَتَّهم داوودَ بأنَّه لم يكن سوى مجرم مَهين، وبالإجمال، كانوا كلُّهم يُحلّون العقلَ محلَّ الوحي»[٣].

«وكلُّ ما كان يحرص على تأكيده المفكِّرون جميعًا هو أولويةُ العقل على كلِّ

(١) أندرية كريسون، المشكلة الأخلاقيَّة والفلاسفة، ترجمة: عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكري، دار الشَّعب، القاهرة،١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م،ص ١٧٠.

(٢) السَّابق، ص ١٧١.

(٣) بول هازار، الفكر الأوروبيّ، ص٧٥.

شيء»[١]، «ونظر فلاسفةُ هذا العصر إلى الدِّين الموحَى به على أنَّه عدوٌّ، واعتقدَ هؤلاء أنَّهم لن يعملوا شيئًا يُذكر ما لم يُدلِّلوا للمؤمنين على أنَّ هذا الدِّين لم يستطيع البرهنةَ على كيانه نظريًّا، وأنه لم يُظهر وجودَه واقعيًّا..، وأنَّ الشَّواهد الَّتي كان يَعتمد عليها لم تكن – من الحقيقة التَّاريخيّة – تستحقُّ الإيمان»[٢].

وتلقَّى الدِّين في أوروبا الضَّربةَ الأولى على يد علم الفلك، فكانت الثَّورةُ الأولى في العلم والدِّين المسيحيّ معًا، هي تلكَ الثورة الكوبرنيقية، إذْ كانت النَّظريَّة الأرثوذكسيَّة السَّائدةُ هي البطليموسيَّة القائلةُ بأن الأرض مستقرَّةٌ في مركز الكون، بينما الشَّمس والقمر والكواكب ومجموعة النُّجوم الثابتة تدورُ حولها، كلٌّ في فلَكه، أمَّا النَّظريَّة الكوبرنيقيَّة فكانتْ ترى أنَّ الأرض ليست مستقرَّة، ولكنَّها تقوم بحركة مزدوجة تدور في محورها مرةً في اليوم، وتدور حول الشَّمس مرةً في العام[٣].

وكانت الكنيسة قد تبنت النَّظريَّة الأولى من أجلِ أن تبرهن على أن الأرض الَّتي كانت مقرَّ المسيح هي مركز الكون؛ ولهذا فقد مَنعتْ تدريسَ المنظومة الكوبرنيقيَّة كمنظومةٍ صحيحة في جميع المؤسَّسات التَّعليميَّة والتَّربويَّة الَّتي استطاعت أن تسيطر عليها آنذاك، أمَّا الأعمالُ الَّتي كانتْ تُعلِّم أن الأرض تتحرك، فقد بقيَتْ على قائمة الكتب الممنوعة حتَّى عام (١٨٣٥م)[٤].

في ذلك الأوان، ما كان جهدُ علماء الطَّبيعة ليَقتصرَ على الاكتشافات العلميَّة وتطوير العلم فحسْب؛ ولكنَّه اقتحمَ مجال نقد العقائد الدِّينيّة أيضًا.

فنجد أحد العلماء – وهو برستلي ١٧٧٥م– يرفضُ في كتاب له بعنوان «تاريخ

(١) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣م، ٢/ ١١٢.

(٢) بول هازار، الفكر الأوروبيّ، ص٧٥.

(٣) يُنْظَرُ: برتراند راسل، الصِّراع بين العلم والدِّين، ترجمة: أسامة أسبر، دار الطَّليعة الجديدة، دمشق، ١٩٩٧م، ص١٠.

(٤) السَّابق، ص٢٢.

تحريفات المسيحيَّة» عامَ (١٧٨٢م) المعجزاتِ، وسقوطَ آدم، وكفارةَ المسيح، وعقيدة الثَّالوث، بلْ ذهبَ إلى أنَّ هذه العقائد كلَّها تحريفاتٌ أُقحِمَتْ أثناء تطوّر المسيحيَّة؛ إذ لم يكن لها وجودٌ في تعاليم المسيح والرُّسل الاثنَي عشر، ولم يبقَ من المسيحيَّة لدى برستلي غيرُ الإيمان بالله المبني على شهادة القَصد الإلهيّ[١].

وتتابعتْ الضَّرباتُ الَّتي وجَّهها العلمُ بمكتشفاته الحديثة نحوَ المسيحيَّة، إلَّا أنَّ (ولتر ستيس) كان يرى أنَّنا على الرَّغم من كوننا لا نستطيع أن نشكَّ في أنَّ هذه الصَّدمات كان لها تأثير قويٌّ في طريقة فهم النَّاس للإيمان الدِّينيّ، فإنَّ ذلك لم يكن صدامًا حقيقيًّا، وذاك أنَّ التَّطاحن والعداء الحقيقيَّ كان أكثر عمقًا وأبعد غورًا، أيْ أنَّه لم يكن بين مكتشفاتٍ معينة للعلم ومعتقدات معيَّنة للدِّين[٢]، بل كان بالأحرى بين النَّظرة الدِّينيّة للعالَم من جهة، ونظرة فيزياء نيوتن له من جهةٍ أخرى.

ويتساءل ستيس: «ألا يمكن أن يكون الله موجودًا في حالة دوران الأرض حول الشَّمس مثلما يكون موجودًا في حالة دوران الشَّمس حول الأرض؟ وهل يتَّسق وجودُ الله مع الدَّوائر في حين أنَّه يتعارض مع المسار الإهليلجي؟ أم أنَّ الله لا يمكن أن يوجد في عالَم يتبع قوانين جاليليو للحركة، بل في عالم يتَّبع قوانين أرسطو ؟».

والحقيقةُ، أنَّ النَّظرة الدِّينيّة العامَّة، والَّتي تستند إلى ثلاثة معتقدات:

١- هناك موجود إلهي خلَق العالَم.

٢- هناك خطَّة كونيَّة أو غرض كونيٌّ.

٣ - إنَّ العالَم يمثِّل نظامًا أخلاقيًّا.

---

(١) ول ديورانت، قصَّة الحضارة، الجزء الثَّالث من المجلد التَّاسع، ترجمة: فؤاد أندراوس، ومراجعة: علي أدهم، لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ١٨٦.ويُنْظَرُ أيضًا: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمَّد فتحي الشّنيطيّ، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب،١٩٧٧م،٣/ ص ٥- ١٠.

(٢) ولتر ستيس، الدِّين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي- القاهرة،١٩٩٨م، ص٦٩.

- أقولُ: هذه النَّظرةُ الدِّينيّة ما كانتْ لتتناقض مع علم الفلك عند كوبرنيقوس، ولا مع أيَّة مكتشفات أخرى[١]، وإنَّما السِّرُّ يكمن- كما أشرنا- فيما أحدثته فيزياء نيوتن، ومن ورائها التَّفسيرُ الآليّ الميكانيكيّ للكون الَّذي أصبح هو الرُّؤيةَ المسيطرةَ على الأذهان في ذلك الوقت.

فقد لزمَ عن الحتميَّة الكونيَّة تصوّرٌ أنطولوجي يُعدُّ من الأفكار المركزيَّة في تاريخ البشر، ومؤداهُ النَّظرُ إلى الكون - بكلِّ مكوِّناته ومحتوياته وعناصره وظواهره - على أنَّه مُرتَّبٌ في صورة آلة ميكانيكيَّة ضخمة مغلقة على ذاتها، من مادَّة واحدة متجانسة، تسير تلقائيًّا - بواسطة عِللها الدَّاخليَّة وتبعًا لقوانينها الخاصَّة - في مسار صارم، تُفضي كلُّ مرحلةٍ من مراحله إلى المرحلة التَّالية، أي يُؤذن حاضرُه بمستقبله[٢].

فكان الله بالنِّسبة لنيوتن صانعَ ساعة كبير، مستقلًّا تمام الاستقلال عن عالَمه المخلوق، وهو المهندسُ الَّذي يُعنى به من الخارج»[٣].

وقد أحدث علم نيوتن في أذهان النَّاس حساً متناميًا بإبعاد الله، وإبعادِ كلِّ ديانة تقتضي وجودَ إله قريب منَّا وموجود حولنا في العالم الآن» [٤].

هذه الصُّورةُ المُتخيَّلة لله- سبحانه وتعالى- والَّتي أبعدته إلى لحظة الخلق الأولى

---

(١) السَّابق، ص١٠٣- ١٠٤.

(٢) يمنى الخوليّ، فلسفة العلم من الحتميَّة إلى اللاَّحتميَّة، دار قباء للطباعة والنَّشر، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٨٢.

(٣) هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، مراجعة: برهان الدِّين الدّجانيّ، تقديم: محمَّد حسين هيكل، دار الثَّقافة، بيروت، ومكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٥م، ١/ ٤٣٠.

(٤) ولتر ستيس، الدِّين والعقل الحديث، ص١٠٦.والحقيقة أنَّ هذا التَّصوّر للإله يضرب بجذوره في الفكر الأرسطيِّ اليونانيّ، حيث كرَّس أرسطو لفكرة أنَّ تأثير الإله على العالم لا يتعدَّى تأثير صورة يتعشقها محبوها لأنَّه لا يؤثر فيه إلَّا كعلَّة غائية لا تزيد على أن تكون مبدأ لوحدة العالم كما يكون حلاً لتفسير الحركة والتَّغيّر المستمرين في العالم. يُنْظَرُ: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانيَّة: تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنَّشر، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٢٧٣.

أصبحت مجرَّد إيمان عقليّ، أو مجرَّد فرض لتفسير أصل العالم، ولكنْ لا أهمّيَّة لهذا الفرض في شؤون حياتنا اليوميَّة. وهذا هو ما أصبحه الله فعلاً عند الطَّبيعيين المؤلَّهة في القرن الثَّامن عشر[١].

وهكذا، أصبح من العسير على من يقبل فيزياء نيوتن أن يُثبت وقوعَ أيِّ حادث معيَّن بشكلٍ خارق للطَّبيعة.

يقول ولتر ستيس: «وأصبح من قواعد العلم ألَّا يسمح بأيَّة أسباب تفوق الطَّبيعة أن تفسِّر ظواهر الكون، فحتَّى لو بدَتْ الظواهر الطَّبيعيَّة بغير تفسير، فلا ينبغي أن يُسمح أبدًا بتفسيرها كحالة من حالات الفعل الإلهيّ. ووجهة النَّظر العلميَّة العامَّة هذه عن العالم، وليس أيُّ اكتشاف علميٍّ جزئيٍّ، هي الَّتي كانت تعمل على تدمير الدِّين»[٢].

ونعودُ كرَّةً أخرى لبيانِ أثر هذا المدِّ العلميّ في المناخ الفكريّ في ذلكَ الوقت.

فقد ظهرتْ حركات الإصلاح الدِّينيّ الَّتي حاولت جاهدةً المواءمةَ بين الدِّين وحقائق العلم، «فأُرغِم اللَّاهوتُ تدريجيًا أنْ يُكيف نفسَه مع العلم، وأُوِّلَتْ نصوص الكتاب المقدَّس غيرُ الملاءمة تأويلاً رمزيًّا، ونَقل البروتستانت كرسيَّ السلطة في الدِّين أولاً من الكنيسة والكتاب المقدَّس إلى الكتاب المقدَّس وحده، ثمّ إلى الرُّوح الفرديَّة، وأقرَّ تدريجيًّا أنَّ الحياة الدِّينيّة لا تعتمد على أحكامٍ بخصوص الحقائق، مثلاً كالوجود التَّاريخيّ لآدم وحواء»[٣].

كما ظهرَتْ بعضُ الفرق الدِّينيّة مثل فرقة «السّوشيني socini «والَّتي عُرفت بإنكار لاهوت المسيح والتَّثليث، ورفضِ معظم اللَّاهوت التقليدي المبنيِّ على

(١) السَّابق، ص ١٠٧.

(٢) هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ١/ ٤٢٨.

(٣) برتراند راسل، الصِّراع بين العلم والدِّين، ص٨.

الفرضية القائلة بفساد الطَّبيعة البشريَّة وحاجتِها من جراء ذلك إلى معجزة إلهيَّة من أجل تغييرها، وأنكروا كذلك نظريةَ الخطيئة الأصليَّة الأولى.

ومع ذلك، احتفظت فرقة السّوشيني بكثير من العقائد السَّماويَّة كما علَّمتْها الكتبُ المقدَّسة، وتمسَّكتْ بكلِّ شيءٍ أعلنه النَّبيّ الإنسان المسيح[١].

ولا بدَّ من الإشارة في هذا الصَّدد إلى أنَّ إطلاع الأوروبيين - في ذلك الحين - على الحضارات الشَّرقيَّة- و لا سيَّما الحضارةُ الإسلاميّة- قد ساهم في هذا الإصلاح الدِّينيّ إسهامًا كبيرًا، «فإنَّ أثر الإسلام في حياة أوروبا الدِّينيّة لا يقلُّ أبدًا عن أثره في حياتها الفلسفيَّة والعلميَّة والفنيَّة»[٢].

فها هو ول ديورانت يُشير في كتابه «قصَّة الحضارة» إلى أنَّ الانكبابَ على دراسة الثَّقافات الشَّرقيَّة في فرنسا في القرن الثَّامن عشر، والاطلاعَ على حضارات الشَّرق قد سأهمّ في تقييد دوجماطيقيَّة العقائد الدِّينيّة الأوروبيَّة[٣].

أمَّا الاتِّجاه الآخر الَّذي تمخَّض عن الثَّورة الفكريَّة في ذلك الوقت فكان الدِّين الطَّبيعيُّ (Deism)[٤] الَّذي بُنيَ على بضع قضايا يقبلها عقل كلِّ إنسان، وهذه القضايا الثَّلاث هي:

١- هناك إله تامُّ القدرة، وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يُطيعَ إرادته الإلهيَّة.

---

(١) هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ١/ ٤١٥- ٤١٦.والسّوشينيّ: فرقة دينيَّة ظهرت في القرن السَّادس عشر في إيطاليا، وسمِّيت بهذا الاسم نسبة لمؤسِّسيها. (يُنْظَرُ: السَّابق:١/ ٤١٥).

(٢) أمين الخوليّ، صلة الإسلام بإصلاح المسيحيَّة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٩٣م، ص٦١-٧٨.

(٣) ول ديورانت، قصَّة الحضارة، ص١٥١ - ١٥٦.

(٤) الدِّين الطَّبيعيُّ DIESM: هو مذهب التَّأليه الطَّبيعيّ، ويقوم بإثبات وجود الله بالأدلة العقليَّة الطَّبيعيَّة، إلَّا أنَّه يرفض التَّسليم بالوحي، والتَّغلغل في معرفة صفات الله وعنايته. يُنْظَرُ: جميل صليبا، المعجم الفلسفيُّ، دار الكتاب اللُّبناني،١٩٧٨م، ص ٢٣١.

٢- وهناك حياة أخرى يُكافَأ فيها الأبرارُ ويُعاقب الأشرار[١]، وإن اختلف بعض مؤلّهة القرن الثَّامن عشر حول قبول أو رفض هذا المبدأ.

٣- والأمرُ الأساسيُّ المعوَّل عليه في هذا الدِّين هو تأديةُ الواجبات في المجتمع، والامتناعُ عن الأفعال الَّتي تخلُّ بالشَّرف في البيئة الَّتي يقيم فيها المرء.

هذا هو الضَّروريُّ الوحيد، وكلُّ ما يبقي بعد ذلك هو عرَض، ولا يدخل ضمنَ تلك الواجباتِ المناسكُ الدِّينيّة العملية الَّتي تُحول المؤمنين عن العبادة الحقيقية، لأنَّهم بانشغالهم في سماع الوعظ، يُهملون إعانة غيرهم[٢].

أمَّا الاتِّجاه الثَّالث الَّذي ظهر في أوروبا في ذلك الحين فكان الاتِّجاه الماديّ الإلحاديّ الَّذي أنكر وجود الإله تمامًا، وانتشر في فرنسا - على وجه الخصوص - مع أصحاب الموسوعة «الإنسيكلوبيديين»، وكان منهم:

- هولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩م)[٣](*)، الَّذي قال: «إنَّ الَّذين يعبدون الله يرون في نظام الكون- بشكلٍ خاصٍّ- برهانًا قاطعًا على وجود كائن عاقل وحكيم يدبر هذا الكون، غير أنَّ هذا النِّظام ما هو إلَّا نتيجة لحركات ضرورية ناجمةٍ عن عللٍ وأحوال»[٤].

وقد فسّر هؤلاء الحياةَ بأكملها تفسيرًا ماديًّا، فنجدُ مثلاً :

- لامتري JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE، (١٧٠٩ - ١٧٥١م)، يؤلِّف كتابًا بعنوان « الإنسان آلة «.

---

(١) راندال، تكوين العقل، ص٤١٩ -٤٢٠.

(٢) بول هازار، الفكر الأوروبيّ، ص١٤٣.

(٣)(*) هولباخ HOLBACH:فيلسوف فرنسيّ أحد الموسوعيين، قام بنشر ٣٧٦ مقالة في موسوعة ديدرو. معظمها في الكيمياء والمجالات العلميَّة المختلفة، أشهر كتبه نظام الطَّبيعة أصدره ١٧٧٠م. (يُنْظَرُ:ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, VOL.5, P979-980.

(٤) راندال، تكوين العقل الحديث، ص٤٣٩.

- وكذلك الطَّبيب الفرنسيّ « كابنيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨م)»، يُرجع جميع الظَّواهر النَّفسيَّة إلى عوامل ماديَّة كالبيئة والغذاء، ويقولُ قولتَه الشَّهيرة : «الدِّماغ تُفرز التَّفكير كما تفرز الكبدُ الصَّفراء»(١).

وقد اعتبر هؤلاء المادةَ هي الحقيقةَ الوحيدة، وليس ثمة حاجةٌ إلى محرِّك أوَّل، وكان لسان حالهم يقول: «لا حاجة لإلهين اثنين، يكفي إله واحدٌ هو المادَّة»(٢).

وأصبح شغلُهم الشَّاغلُ دعوةَ النَّاس إلى طريق العلم والعقل الَّذي يؤدِّي- في نظرهم- إلى إقامة شكل من أشكال الفردوس على الأرض(٣).

وقد أثمَرَتْ بذورُ النَّقد الدِّينيّ الَّتي غُرِست في القرنين السالفَين، بلْ أينعَتْ في هذا القرن، وتصاعدَتْ حدَّة النَّزعة العلمانيَّة scientism، وزاد الانبهار بالحتمية العلمية والتَّقدُّم العلميّ الحديث حتَّى بلغَ حدّ الثّمَل والنَّشوَة، حتَّى أنَّ بعض الباحثين وصف عصر الأنوار الجديد -كما يسمّيه بعضُهم - بأنَّه عصرُ عبادة العلم(٤).

«فقد أصبح العلم صنمًا معبودًا، بدأ النَّاس يمزجون بين العلم والسَّعادة، بين التَّقدُّم الماديّ والتَّقدُّم الأخلاقي، ويعتقدون أنَّ العلم سيتبوَّأ مكان الفلسفة والدِّين، وأنَّه سيكفي كلَّ مطالب الذِّهن البشريِّ»(٥).

تقول باتريس ويب: «إنَّ هناك نزعتَين بارزَتين، وقد يقول البعض وثنيّن للعقل، اتَّحدا في اتِّجاه الفكر والشُّعور:

---

(١) يُنْظَرُ: يمنى الخوليّ، العلم من الحتميَّة إلى اللَّاحتميَّة، ص٩٠-٩١. ويُنْظَرُ أيضًا: برتراند راسل، حكمة الغرب، ٢/ ١١٢.

(٢) السَّابق ، نفس الصَّفحة.

(٣) راسل، حكمة الغرب، ٢/ ١١٢.

(٤) فرانكلين باومر، الفكر الأوروبيّ الحديث، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة العامَّة للكتاب، ١٩٨٩م، ٣/ ٥٤.

(٥) بول هازار، أزمة الضَّمير الأوروبيّ، ص٣٢٣.

١- الأوَّل هو تيار الإيمان بالمنهج العلميِّ، واعتمادًا عليه وحده تُحَلُّ مشكلات الدُّنيا.

٢- ويضاف إلى الإيمان بالعلم الوعيُ بالواقع الجديد، فلقد حدث تحولٌ في المشاعر من التَّضحية في سبيل الله إلى التَّضحية من أجل الإنسان»[١].

وبلغت النَّزعة الإنسانيَّة مبلغًا، جعل بعضهم يصفُ هذا العصر أيضًا بأنَّه «عصرُ تأليه الإنسان»، بمعنى أنَّه قد نُسِبَ فيه إلى الإنسان - أو إلى الجنس البشريِّ إن لم يكن للفرد - الكثيرُ من الصِّفات والقدرات الَّتي كانت وقْفًا على الله وحده[٢]، ووصفه المتفائلون بأنَّه قرنُ التَّقدُّم والسَّلام، قرنُ الحضارة الثَّريَّة الدَّؤوب، كلُّ شيءٍ فيه شديد المنطقيَّة والتَّناسق، وكانَ كتابُ «مستقبل العلم» لرينان من أبرزِ ما أشاع هذا التَّفاؤلَ وقتئذٍ[٣].

ولَم يكنْ هذا القرنُ مهتمًّا بالقضاء على الدِّين بقدرِ ما كان مهتمًّا بتطويره ،»فقد عُني التطوّر الدِّينيّ الحرُّ في القرن التَّاسع عشر أوَّلاً بالإهمال الأكيد لبعض أقسام التَّقليد القديم وطرحها بشكلٍ قاطع، وكان معناهُ الثَّاني نشوءَ أسلوب جديد في المعالجة وقيامَ تأكيد جديد لها القدرةُ على توفير حياة دينيَّة قويَّة»[٤].

وظهرت محاولات إصلاحيَّة على يد «سان سيمون» (١٧٦٠- ١٨٢٥م)[٥]، الَّذي وضع مؤلَّفًا دينيًّا غايةً في الأهمّيَّة، هو «المسيحيَّة الجديدة»، فقدْ كان بمنزلة الخطوة

(١) فرانكلين باومر، الفكر الأوروبيّ الحديث، ٣/ ٥٤-٥٥.

(٢) المصدر السَّابق، ص ٨٦.

(3) Denis Huisman, Histoire de la philosophie française, e.a perrin, September 2002, p357

(٤) هرمان راندال ، تكوين العقل الحديث، ص٢٣٩.

(٥) سان سيمون :مؤسِّس مذهب السان سيمونيَّة في الاقتصاد و السِّياسة،ولد في باريس ١٧٦٠م،من أشهر كتبه «مرشد الصناعيين»،والَّذي استعرض فيه تاريخ تطور الانسانية خلال أربعة عشر قرناً.(يُنْظَرُ: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة،ص٥٧٠ - ٥٧١.

الأولى نحو تكوين اتِّجاه فكريٍّ ضمَّ أوجست كونت رائد الوضعية، وكلاً من « فوريير» و»برورداون»، وهو الاتِّجاه الَّذي تأثر به إرنست رينان في نهاية القرن التَّاسع عشر تأثرًا كبيرًا، وقد نقد سان سيمون الكاثوليكية بعنفٍ شديد؛ إلَّا أنَّه افترض في نفس الوقت إعادةَ اكتشاف المسيحيَّة لتجديد العالم مرَّة أخرى، فقد كان مؤمنًا بأنَّه «من المستحيل أن يختفي الدِّين من الدُّنيا، وكلُّ ما هنالك هو إمكانُ تحوُّلِه من صورة إلى أخرى»[١].

وقد ذهب سان سيمون إلى أنَّ العقل البشري قد مرَّ بأطوارٍ ثلاثة (trios états):

- **الأوَّل**: تخمينيٌّ، يذهب من تعدُّدِ الآلهة إلى إلهٍ واحد.

- **والثَّاني**: وسطٌ بين التَّخمين والواقعيَّة، يذهب من تصوُّر علةٍ غيرِ منظورة إلى تصوّر القوانين.

- **والثَّالث**: واقعيٌّ، يرمي إلى تفسير العالم بقانون واحد، وجَعْلِ المرحلة الأخيرة ؛ وهي مرحلة العلم الوضعيّ، أسمى المراحل وأرقاها[٢].

وعلى هذا، فإنَّ «المسيحيَّة الجديدة» مع سان سيمون «ستحلُّ فيها المعرفةُ العلميَّة الجديدة محلَّ الله الَّذي لم يوجد إلَّا لسدِّ فجوات العلم، وستحل قدرةٌ جديدة وهي الصناعة محلَّ القدرة الدِّينيّة الَّتي هيمن عليها الكهنة أو الفلاسفة، وإرادة جديدة تحيى بالإنجيل ستعيد- جذريًّا- تشكيلَ المؤسَّسات الإنسانيَّة على نحوٍ ينسِّقُ الجهود فيما بينها حتَّى تحقِّقَ السعادةَ للجميع»[٣].

وجعل سان سيمون الدَّورَ الأكبر في هذا العصر للصناعة، وقصَرَ دورَ المسيحيَّة

(1) DENIS HUISMAN, HISTOIRE DE LA PHILSIOPHIE…, OP.CIT, P378 – 379.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دارالمعارف، مصر، ١٩٥٧م، ص٣٠٢.

(3) Dictionnaire des religion, p1513.

الجديدة على «كونها التِّرياق الَّذي يعالج لا مبالاةَ المجتمع الصَّناعيّ الَّذي يهيمن عليه تقسيمُ العمل، والَّذي يهدِّدُ بانتشار عدَمِ المساواة»[١].

خلاصة القول: إنَّ سان سيمون حصر دور الدِّين في وظيفته الاجتماعيَّة، ألا وهي المساهمة في تكامل المجتمع الصِّناعيِّ[٢]، ولن يكون الأمرُ بعد الآن- فيما يخصُّ العبادة في المسيحيَّة الجديدة- متعلِّقًا بالطَّاعة والإذعان والاستغفار، وإنَّما بتحقيق سعادة الإنسانيَّة، وهكذا، يكون الدِّين الجديد هو دينَ الإنسانيَّةِ الَّذي يرتكز على الاعتقاد بعظمةِ الإنسان، أو على قدرة الإنسان على صنع نعمته[٣].

وقد استكمل «أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧م)»[٤] جهودَ أستاذه سان سيمون، وقام بتطبيق نظريَّة الأطوار الثَّلاثة على مجالات التَّاريخ والعلم وتاريخ الأديان.

حيث ذهب إلى أنَّ الذِّهن يمرُّ في معرفته بالأشياء بثلاث حالات متعاقبة: الحالة اللَّاهوتيَّة، الَّتي يفسِّر فيها الظَّواهر بقوى إلهيَّة، والحالة الميتافيزيقيَّة، الَّتي يحلُّ فيها قوى مجرَّدة ولا شخصيَّة محل الآلهة. وأخيرًا، الحالة الوضعيَّة، الَّتي يهجر فيها كلّ بحث عن العلل، ويكتفي بتعيين القوانين، أو العلاقات الثَّابتة بين الظَّواهر.

---

(١) فرانكلين باومر، الفكر الأوروبيّ، ٣/ ٦٨.

(2) 4 Dictionnaire de religions, p151

(٣) فرانكلين باومر، الفكر الأوروبيّ الحديث، نفس الصَّفحة.

(٤) أوجست كونت: (١٧٩٨ -١٨٥٧) فيلسوف فرنسيٌّ، ولد في « مونبلييه « في يناير ١٧٩٨م. حصل على مكان في مدرسة الفنون التَّطبيقيَّة بباريس عام (١٨١٣م)، وفي عام (١٨١٧م) أصبح سكرتيرًا لسان سيمون الكاتب الاشتراكيّ، وتأثَّر به إلى حدٍّ بعيد، وفي عام (١٨٢٢م) ظهر تحت رعاية سان سيمون كتاب كونت» خطة للمؤلَّفات العلميَّة اللَّازمة لإعادة تنظيم المجتمع، «وهو يحتوي على الغالبيَّة العظمى من أفكار فلسفته في صورتها المكتملة. ونشرت محاضراته العامَّة في ستَّة أجزاء تحت عنوان «محاضرات في الفلسفة الوضعيَّة» ما بينَ عامَي (١٨٣٠-١٨٤٢م). وحاول كونت أن يضع عقيدةً جديدة عن طريق دين دنيويّ هو دينُ الانسانيَّة. وتوفّي عام (١٨٥٧م) بعد أن هيَّأ السَّبيل لتخليد العقيدة الَّتي وضعها. (يُنْظَرُ: فؤاد كامل، جلال العشريّ، عبد الرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصريَّة،١٩٦٣م.ص٢٦٦ - ٢٦٧.

وبالنِّسبة لتاريخ الأديان، فقد ذهب كونت إلى أنَّ نقطة انطلاق الإنسان الدِّينيّة كانت الصّنميَّة، حيث اعتقد الإنسان في تلك الفترة بأنَّ العالم كان معمورًا بإرادات لا تحصى تتحكَّم فيه، ومن الصّنميَّة انتقل إلى الشّرك، حيث نسب إلى كلّ ظاهرة من الظَّواهر الطَّبيعية، كالبحر أو الهواء، إلى إله متمايز ذي صفات محدَّدة، ومن الشّرك انتقل إلى التَّوحيد، حيث حلَّ الإله الواحد محلَّ الآلهة المتعدِّدة ، وأصبح إلهًا واحدًا تامّ القدرة، وخارجيا بالنِّسبة للعالم. وتختم الحالة اللَّاهوتيَّة ، بالطَّمس على فكرة الإله الواحد، ويتمُّ استبدال هذه الفكرة بقوى لا شخصيَّة، يسمح فعلها الضَّروريّ بتوقّع الوقائع، ومن خلال مجهود جديد، يتحرَّى الإنسان عن وسائل التَّوقُّع في القوانين أو العلاقات الثَّابتة.وهذا الطُّور الأخير، هو الطّور الوضعيُّ الَّذي يتوقَّف فيه الإنسان عن أن يعمِّر الطَّبيعة بالخيال، كما في الحالَّتين السَّابقتين، ويمسي النِّظام الذِّهنيُّ المتصوّر بالعلم ممثّلاً للنظام الواقعيِّ[1].

واعتبر كونت الدِّين هو المبدأ الأكبر الموحِّد لجميع قوى الفرد، ولجميع الأفراد فيما بينهم، وذلك بنَصْبِ غاية واحدةٍ لجميع الأفعال.

واعتقدَ كذلك أنَّ الدِّيانة الَّتي لا بدَّ أن تسود هي «ديانةُ الإنسانيَّة»، على أساس أنَّ الإنسانيَّة هي «الموجودُ الأعظم» الَّذي تتشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة، والَّتي تُساهم في تقدُّم بني الإنسان وسعادتهم.

أمَّا العبادةُ فمشتركة وفرديَّة، وتتمثَّلُ المشتركةُ منها في أعيادٍ تذكاريَّة تكريمًا للمُحسنين إلى الإنسانيَّة، فيملأها السُّرورُ والعرفانُ بالجميل. ويُعهد بتدبير العبادة والتَّربيَّة إلى هيئة إكليركيَّة أعضاؤها فلاسفةٌ وشعراءُ وأطباءُ معًا، مهمَّتُهم استكشافُ ما يكفل خيرَ «الموجود الأعظم»[2].

(١) يُنْظَرُ : إميل برهييه، تاريخ الفلسفة في القرن التَّاسع عشر ، ترجمة : جورج طرابيشي، دار الطَّليعة، بيروت، ١٩٨٥م، ص٣٧٠ - ٣٧٢.ويُنْظَرُ أيضًا: ج.ب بيوري، فكرة التَّقدُّم، ت: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ١٩٨٢م. ص٢٥٠ - ٢٥٢.

(٢) يُنْظَرُ: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٠٢-٣١٦.

وقد كانت هذه النَّظرة إلى طبيعة الدِّين- بحسَبِ صياغةِ مدرسة سان سيمون الفكريَّة- من أهمّ العوامل الَّتي شكَّلَتْ رؤيةَ رينانَ- في نهاية هذا القرن- للدِّين وبالتَّالي ساهمت في تشكيل ملامح دراسته للعهد القديم، باعتباره ركيزة أساسًا من ركائز الدِّيانة.

***

المبحث الثَّاني

إرنست رينان:
حياته ومؤلَّفاته

ولد إرنست رينان المؤرخُ والفيلسوفُ وناقدُ الأديان في مدينة «ترييه» القديمة في مقاطعة بريتانيا في ٢٨ / فبراير / عام ١٨٢٣م، لأسرة فقيرة جدًّا.

درس أوَّلاً في مدرسة «سان نيقولا دي شاردونيه»، وانتقل منها إلى معهد «سان سليبس» الدِّينيّ الشَّهير، حيث تلقَّى هنالك دروسَ الفلسفة الألمانيَّة، وخاصَّة فلسفةَ كانط، وهيجل.

كما بدأ في تلك الفترة تعلُّم اللُّغة العبريَّة، وقد دفعه هذا إلى الشَّكِّ في نصوص العهد القديم، وفي تاريخيتها، وفي مصداقيَّة نبوءات العهد الجديد، وكانَ ذلك ما بين عامَي (١٨٤٣-١٨٤٥م)، ممَّا دفعه إلى ترك السِّلك الكهنوتي[١].

يقول أندريه كريسون: «شعر رينان بالحاجة إلى التَّخلِّي عن سلك الكهنوت، لا لاعتبارات جنسيَّة أو ميتافيزيقية ، بل لأسباب فقهيَّة لغويَّة بحتة، وقد عبَّر عن ذلك في رسالة إلى شقيقته؛ فهو لم يستطع أن يخفي عن نفسه تناقضَ النَّصّوص الَّتي تَظهرُ وكأنها مقدَّسة، وخطأ تأويلها التَّقليديّ، فذلك ما قضى على إيمانه»[٢].

وقد توقَّف رينان عام (١٨٤٥م) عن الإيمان بخلود الرُّوح، وربَّما عن الإيمانِ بوجود الله، وبإلهيَّة المسيح كذلك. وترك رينان المعهد الدِّينيّ طامعًا في الحصول

(١) يُنْظَرُ: Henri peyre, “RENAN”, presses universitaires de france, paris, 1969. p9-11.

(٢) أندريه كريسون، «رينان: حياته، آثاره، فلسفته». ترجمة: ميشال أبي فاضل، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر، بيروت، ١٩٧٧م، ص١٢.

على الدَّرجات العلميَّة الَّتي تؤهّلُه للتدريس في الجامعة، فحصل عام (١٨٤٨م) على شهادة أستاذ في الفلسفة من كلِّيَّة الآداب ،من جامعة باريس، وجاء ترتيبه الأوَّل[١].

وتأثر رينان كثيرًا بالفلسفة الألمانيَّة، و خاصةً هيجل و المدرسة الهيجليَّة[٢].

واهتمَّ رينان اهتمامًا خاصًّا بفقه اللُّغة (الفيلولوجيا)،وينقل إدوارد سعيد بعض العبارات لرينان الَّتي تدلُّ على تقديسه لهذا المجال، مثل قوله: «إنَّ مؤسِّسي العقل الإنسانيِّ هم فقهاء اللُّغة»، وقوله «إنَّ فقه اللُّغة؛ هو في آنٍ واحد، مذهب مقارن لا يمتلكه إلَّا المحدثون، ورمز للتفوّق الحديث والأوروبيّ، و كلُّ تقدُّم حقَّقته الإنسانيَّة منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يُعزى إلى عقول ينبغي أن نُسمّيها فقه لغويَّة»[٣].

وقد أثرت الثَّورةُ الفرنسيَّة (١٧٨٩م)، في اهتمامات رينان السِّياسيَّة، وذلك في عام ١٨٤٨م، واعتبر المدَّ الاشتراكيَّ الأوَّل مستهَلَّ بزوغ شمس المسيحيَّة الجديدة الَّتي ذكرته بالأنبياء العبريين، والآمال المسيحيَّة العظيمة الَّتي تتعلَّق بتغيير العالم، وألّف رينان في هذه الفترة مأثرته العظيمة «مستقبل العلم l´avenir de la sience »، والَّتي لم ينشرها إلَّا في نهاية حياته عامَ (١٨٩٠م).

وحصل في عام (١٨٥٢م) على الدُّكتوراه في الآداب عن أطروحة عميقة للغاية وهي «ابن رشد والرُّشديَّة»، وكُلِّف في عام (١٨٦٠م) بالقيام ببعثة للبنان، وفي هذا العام كان رينان قد حرَّر المسودة الأولى لكتاب «حياة يسوع La vie de jesus».

وفي عام (١٨٦٢م) نال رينان لقب (أستاذ العبريَّة واللُّغات الشَّرقيَّة والسَّاميَّة) في «الكوليج دى فرانس»، وألقى درسَه الافتتاحيَّ عن «حياة يسوع «واصفًا يسوع

(١) يُنْظَرُ: HENRI PEYRE, "RENAN', OP.CIT, P12.

(٢) يُنْظَرُ: ج.بزوبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرَّحمن بدوي، مراجعة: محمَّد ثابت الفنديّ، مكتبة الأنجلو المصريَّة،١٩٦٤م. ص ٢٩.

(٣) يُنْظَرُ: إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسَّسة الأبحاث العربيَّة، بيروت، ١٩٨٤، ص١٥٣- ١٥٨.

بأنَّه «رجلٌ لا مثيل له»، وفقد على إثر ذلك كرسيَّه ، ولم يعد إليه إلَّا بعد إعلان الجمهوريَّة[١].

أمَّا بالنِّسبة للدِّراسات الإسلاميّة والعربيَّة، فرغم عدم إتقانه للعربيَّة- كما اعترف بنفسه- إلَّا أنَّ هذا لم يقلِّل من اهتمامه بالثَّقافة الإسلاميّة معتمدًا على مساعدَّة زملائه المستشرقين، وعلى بعض التَّرجمات، وأصدر عدَّة دراسات في هذا المجال مثل:

- دراسة عن كتاب «مقامات الحريريِّ» سنة ١٨٥٣م، (مجموع مؤلَّفاته، ج٢،ص١٩٩ - ٢٠٨).

- إسبانيا الإسلاميّة «دراسة على كتاب دوزي عن تاريخ الأندلس»(مجموع مؤلَّفاته ج٢،ص ٥٢٠ -٥٢٩).

- «ابن بطوطة» وهي دراسة كتبها بمناسبة ظهور الجزء الأوَّل من تحقيق النَّصِّ العربيِّ مع التَّرجمة الفرنسيَّة لرحلة ابن بطوطة على يد C.Defrémery و San guinetti. (مجموع مؤلَّفاته ج٢، ٥٣٠ – ٥٣٩).

- دراسة عن «مروج الذَّهب» للمسعوديّ، سنة ١٨٧٣م، (مجموع مؤلَّفاته،ج٢، ص ٥٠٢ - ٥١٩).

- دراسة عن «الشَّاهنامة» سنة ١٨٧٧م، (مجموع مؤلَّفاته، ج٢،ص ٤١٦ –٤٢٣).

بالإضافة إلى دراسات أخرى، ويشير عبد الرَّحمن بدوي إلى أنَّ هذا العدد الكبير من الدِّراسات يكشف عن اطِّلاع واسع على التُّراث العربيِّ مترجمًا إلى اللُّغات الأوروبيَّة الحديثة[٢].

(١) يُنْظَرُ: أندرية كريسون، «رينان»، ص١٩-٢٦. ويُنْظَرُ أيضًا: Henri Peyre, p12-18

(٢) يُنْظَرُ: عبد الرَّحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، دار العلم للملايين ، بيروت، ١٩٨٤م، ١/ ٣٩٨ - ٤٠١.

وقد شغل رينان مناصبَ عديدةً، منها:

- منصب أستاذ في «الكوليج دي فرانس»، عام (١٨٦٢م).

- وعضو في الأكاديميَّة الفرنسيَّة عام (١٨٧٩م).

وتوفّي إرنست رينان عام (١٨٩٢م)، في الثَّاني من أكتوبر[١].

- **مؤلَّفات رينان:**

أمَّا بالنِّسبة لمؤلَّفاته، فهي متنوِّعة؛ ولذلك يمكن أن نقسمها إلى:

- **مؤلَّفات لغويَّة وفقه لغويَّة:**

١- تاريخ اللُّغات السَّاميَّة العامَّة. Histoire de langues Sémitiques، وينقسم إلى خمسة أقسام:

الأوَّل: يتعلَّق بالتَّساؤلات حول أصل اللُّغات، و السّفر فيه عن السِّمات العامَّة للشُّعوب السَّاميَّة ولغاتهم.

الثَّاني: يتعلَّق بالمرحلة الأولى لتطوّر اللُّغات السَّاميَّة المرحلة العبريَّة.

الثَّالث: المرحلة الثَّانية لتطوّر اللُّغات السَّاميَّة، المرحلة الآراميَّة.

الرَّابع: المرحلة الثَّالثة من تطوّر اللُّغات السَّاميَّة المرحلة العربيَّة.

الخامس: استنتاجات عامَّة.

٢- التَّرجمة والتَّعليق على أسفار نشيد الإنشاد. Le cantique des cantiques, traduit de l`Hebreu, 1860.

٣- الجامعة.éL`eccl siaste traduit de l'hebreu, 1882.

---

(١) يُنْظَرُ: أندرية كريسون، رينان، ص ٢٦.

٤- وسفر أيوب Le livre de job, 1882.

• **مؤلَّفات في الأديان وتاريخ الأديان:**

١- أصول المسيحيَّة، في ستَّة مجلَّدات، من عام (١٨٦٣م) إلى عام (١٨٨١م). Les origins de christianisme، ويشمل: حياة يسوع، والحواريين، والكنيسة المسيحيَّة والأناجيل، والقديس بولس والمسيح الدجال، وماركوس أوروليوس.

٢- وتاريخ شعب بني إسرائيل، من عام (١٨٨٧م) إلى عام (١٨٩٢م). Histoire de people d'Israël، ويشمل خمسة مجلَّدات تتناول: الحياة الأولى للبدو السَّاميين، ثمَّ بني إسرائيل في كنعان من البداية وحتَّى تأسيس مملكة داوود. ثمَّ تاريخ المملكة الموحدة (عصر داوود وسليمان)، ثمَّ تاريخ كلّ مملكة على حدة عقب انقسامهما، والسّبيّ البابليّ، ثمَّ اليهود في عهد الفرس، وفي عهد اليونان، وأخيرًا في العهد الرُّومانيِّ.

وقد اشتمل وصفًا للأحداث التَّاريخيّة، والأوضاع الاجتماعيَّة لبني إسرائيل، عبر تلك العقود. بالإضافة إلى تطوّر الدِّيانة اليهوديَّة، وخصَّص فصولاً كثيرة لرؤيته النَّقديَّة للعهد القديم وللمؤلَّفات العبريَّة الأخرى.

٣- دراسات في تاريخ الأديان. Études d`histoire religieuse 1857.

٤- ودراسات جديدة في تاريخ الأديان. Nouvelles etudes d'histoire religieuse, 1884.

ويتناول الموضوعات التَّالية:

تطبيق المنهج التَّجريبيِّ على الدِّين، الأديان الوثنيَّة، علم مقارنة الأساطير، ترجمات الكتاب المقدَّس، ومقال عن اسبينوزا ألقاه في لاهاي عام ١٨٧٧م.

٥- متفرِّقات في التَّاريخ والرّحلات. Mélanges d'histoire et de voyage.

ويشمل مقالات متفرِّقة حول:

مصر القديمة ١٨٦٥م، وعشرين يومًا في صقلية ١٨٧٥م، واكتشاف نينوي ١٨٥٣م، ومصادر اللُّغة الفرنسيَّة ١٨٥٣م، والمسلمين الأسبان ١٨٥٣، ومقالات أخرى.

- **مؤلَّفات فلسفيَّة خاصَّة:**

١- ابن رشد والرُّشديَّة في عام (١٨٥٢م). l'averroés et l'averroisme، وهي أطروحته للدكتوراة.

٢- رسالة في الأخلاق والنَّقد.

٣- مستقبل العلم، الَّذي كتبه عام (١٨٤٩م)، ونشره عام (١٨٨٨م) أو (١٨٩٠م). l'avenir de la science، وهو من أهمّ كتبه ،والَّذي أسَّس فيه للعلم كديانة المستقبل.

٤ - الإصلاح الفكريُّ والأخلاقيُّ في فرنسا، في عام (١٨٧٠م).

- **مؤلَّفات السِّيرة الذَّاتيَّة:**

١- ذكريات الطُّفولة والشَّباب، عام (١٨٨١م). Souvenirs d'enfance et de jeunesse، ويعرض فيها رينان لسيرته الذَّاتيَّة.

٢- فحص ضمير فلسفيّ[1].

* * *

(١) يُنْظَرُ: أندريه كريسون، رينان، ص ٩٤ - ٩٧.

المبحث الثَّالث

الدِّين في منظور إرنست رينان

يرى رينان «أنَّ الدِّين هو أكثر مظاهر الطَّبيعة الإنسانيَّة سموًّا وجاذبيَّة»(١)، وأنَّه «مهما كانت الديانة منحطَّةً، ولو كانت أتفه الدِّيانات الوضعيَّة، فيجب ألَّا تُحمل على محمَل الهُزء، فهي، مهما تكن وهميَّةً فإنَّها تحتفظ بأهمّيَّة وقيمة معيَّنة»(٢).

و قد تأثَّر رينان كثيرًا في هذا المقام بكلٍّ من سان سيمون وأوجست كونت، يقول هنري بيير: «لقد تخرَّج رينان من المدرسة الإكليركيَّة أكثر إيمانًا بالسان سيمونيَّة والوضعيَّة»(٣).

ويبدو ذلك الأثرُ واضحًا في رؤية رينان التطوّريَّة لنشأة الدِّين، حيثُ نجدُه يقول: «لقد عاش الإنسانُ في بداية مسيرة حياته التطوّريَّة في حالة من الجهل المطبق، فقد ظلَّ أحمق لآلاف من السِّنين، وذلك بعد أن قضى آلافًا من السِّنين وهو حيوان، وكان بالكاد قد خلص من طور الطُّفولة. وكان من الصَّعب على عقول البشر في هذه المرحلة أن تكتشف حقيقة الأشياء. فتخيل الإنسانُ البدائيُّ أنَّ الفضاء مسكونٌ بقوى جبارة قادرةٍ سريعة الغضب، ولكن يمكن استرضاؤُها واستمالتها عن طريق التَّضرُّع لها. وهكذا خلَقَ العقل البدائيّ انطلاقًا من جهله وخوفه عالمًا سماويًّا إلهيًّا، وعامل أهل ذلك العالم تمامًا كما يُعامل من قبل من هم أدنى مرتبةً منه وأحطُّ شأنًا»(٤).

---

(1) Renan, Études d´histoire religieuse, tome 7d´O.C, établier par Henriette Pischari, Calman-Lévy, 1947-1961, p36.

(٢) أندرية كريسون: رينان، ص٥٩.

(3) Henri Peyre, RENAN, P26.

(4) Renan, Histoire de people d´Israël, tome 6 d´O.C, 1/46.

ويقول في موضعٍ آخر: «لم يكن لدى العرب ولا اليهود تصوّر الإله الواحد بشكلٍ حقيقيٍّ إلَّا بعد المرور بعدَّة قرون من العبادة الوثنيَّة »[١].

ولهذا، فإنَّ رينان يرفض «الأديان الوضعيَّة» الَّتي يقصد بها «مجموعةَ المعتقدات الَّتي تتعلَّق بأصول العالم، وبما يخبئه القدر، وبالقوى غير الطَّبيعيَّة الَّتي علينا أن ننال رضاها»، ويرى أنَّها شديدة الأسطوريَّة، ومثيرةٌ للسُّخريَّة، سواءٌ ما كان منها ما يؤمن بعبادة الأصنام أو بتعدُّد الآلهة، وحتَّى تلك الَّتي تؤمن بأحاديَّة الإله»[٢]، «فإنَّ الخبرة المتراكمة المدعومة بالعلم الدَّقيق قد أثبتَتْ لنا بطلانَ هذا الفرض البدائي الَّذي يذهب إلى وجود عِلَلٍ أخرى فاعلةٍ في الوجود مفارقة لإرادات البشر، فلا يوجد في الطَّبيعة ما يُشير إلى وجودِ إرادة عُليا فوق الإنسان. فالطَّبيعة صارمةٌ وقوانينها عمياءُ، فلا الصَّلاةُ ولا التَّضرُّعُ يمكن أن يشفيا مريضًا، ولا أن يَنصُرا في معركة »[٣].

وهكذا، فإنَّ رينان يرى أنَّ فكرة وجود إلَه ما هي إلَّا تصورٌ أنتجه الإنسان البدائيُّ ليواجه به واقعًا مخيفًا، وأنَّ هذه الفكرة تدرَّجت من التَّعدُّديَّة والوثنيَّة- مع نموِّ الوعي الإنسانيِّ- حتَّى وصلت إلى الاعتقاد بالإله الواحد.

وقد اعتمد أصحابُ النَّظريَّة التطوّريَّة على افتراض ليس عليه دليل، وهو: قياس الملكات والأحاسيس الرُّوحيَّة على القوى البدنيَّة والمكتسبات العقليَّة والتَّجريبيَّة.

فكما أنَّ الإنسان ينتقل في نموه البدنيِّ من الضّعف إلى القوَّة، وفي نموه العقليِّ من الجهالة إلى المعرفة، قد يلوح أيضًا أنَّه بدأ حياته بالسُّخف والخرافة، ولم يصل إلى العقيدة السَّليمة إلَّا بعد جهدٍ وعناء.

---

(1) Henri Peyre, RENAN, P26.

(٢) أندرية كريسون، رينان، ص٥٠-٥١.

(3) Renan, Histoire de people d'Israël, 1|p47-48

وقد يكون ما حدث هو العكس، أيْ أن تكون قلَّةُ مشاغله ومطامحِه الماديَّة قد تركت في نفسه فراغًا عميقًا للتأمُّلات الَّتي تنمي حاسته ومشاعره الدِّينيّة والرُّوحيَّة[١].

ورينان نفسُه يعترف بأنَّ الحياة البدويَّة البسيطة الَّتي عاشها البدو السَّاميون في الصَّحراء هي الَّتي دفعتهم إلى التَّوحيد، وأنَّه على العكس من ذلك، فإنَّ الطَّبيعة المعقَّدة للجنس الآري دفعتهم إلى تأليه عناصر الطَّبيعة وإلى التَّعدُّديَّة[٢].

فمن الممكن أن تكون الخرافات القديمة- في البداية- ديانات، كما يمكن- أيضًا- أن تكون نتيجة تحلُّلٍ وتحريفٍ لديانة صحيحة سابقة، وقد أكَّد كثيرٌ من الباحثين أن فكرةً ما عن التَّوحيدً، غامضةً وغيرَ واضحة، كانت تسودُ الإنسانيَّة الأولى، ثمَّ حدثَ انتقال إلى التَّعدُّد والشِّرك[٣].

وتابع رينان سان سيمون في اعتقاده بأنَّ الدِّين لا يمكن أن يختفي من الدُّنيا، وإنما يمكنُ أن يتحوَّل من صورة إلى أخرى، ولهذا، فهو يرى أنَّ الدِّين إذا كانَ « هو المعتقدَ الَّذي يرافقه الحماسُ الَّذي يتوِّج القناعةَ بالإخلاص والإيمانَ بالتَّضحية، فإنَّ العلمَ هو ما يجب أن نُخصِّص له كلّ تديننا؛ أي ذلك الحماس والإيمان»[٤].

«فالعلم هو دينُ المستقبل، وذلك لأنَّ وظيفة الدِّين هي تلبية حاجات المجتمع، والعلم وحده هو القادر على حلِّ مشاكلِ الإنسان الَّتي ظلتْ دائمًا بلا حلّ»[٥].

ولا بدَّ لنا في هذا المقام أن نوضِّح مقصودَ رينان بكلمة «العلم»؛ لأنَّ لَها عندَه دلالةً خاصَّة.

---

(١) يُنْظَرُ: محمَّد عبد الله دراز، الدِّين بحوث ممهدة في تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ١٩٩٨م، ص١٧٢-١٧٣.

(٢) يُنْظَرُ: Renan, Histoire de people d'Israël .56 – 54\1.

(٣) يُنْظَرُ: محمَّد عثمان الخشت، الدِّين والميتافيزيقا عند هيوم، دار قباء، القاهرة،١٩٩٧م، ص٤١.

(٤) أندرية كريسون، رينان، ص٥٦.

(5) Henri Peyre, RENAN, p34

فهو يرى أنَّ التَّاريخ هو الشكلُ الضروريُّ للعلم، ولكلِّ ما هو خاضع للصيرورة. ويشمل التَّاريخ لديه (تاريخَ الطَّبيعة، وتاريخَ البشريَّة). وتاريخُ البشريَّة ما هو إلَّا فصلٌ من فصول تاريخ متناهي الأبعاد؛ تاريخ الأنواع البشريَّة والنَّباتيَّة، والتَّاريخ الجيولوجيّ للأرض الَّذي يقودنا إلى تاريخ العالم الشَّمسيّ، والَّذي لا ينفصل عن تاريخ علم الفلك، وكذلك تاريخُ العناصر الأولى من ذرات وجزئيَّات، والَّتي يبدو أنَّ الكَونَ مركبٌ منها، ومن ثمَّ، فإنَّ العلم لن يكون علمًا إلَّا إذا نجح في وضع تاريخ عام لكلِّ شيء[١].

وهناك قضيَّة مهمَّة أشار إليها رينان- بشيء من الأسف- إلى أنَّ الاعتماد على العهد القديم كمصدر تاريخيٍّ، دفعه إليه، الافتقار إلى المقوِّمات الأساسيَّة، الَّتي يعتمد عليها النَّاقد في عمله؛ وهي المسكوكات والنُّقوش، فإنَّنا لا نمتلك إلَّا مخطوطتين كبيرتين تعودان، إلى ما قبل السّبيّ. وصحيحٌ أنَّ علم المصريَّات والآشوريَّات، يوضِّح بعض جوانب الوثائق العبريَّة إلَّا أنَّه لا يضيف إلى النَّصّوص التَّاريخيّة في الكتاب المقدَّس إلَّا القليل جدًّا من المعلومات المباشرة. وبالنِّسبة لتاريخ يوسفيوس فإنَّ رينان يعدُّه ليس بحجَّة، ولا يعتمد عليه فيما يتعلَّق بالمراحل التَّاريخيّة القديمة، أمَّا بالنِّسبة للفترة الأخمينيَّة، والفترة الهيروديَّة (نسبة إلى هيردوس)، وثورات القرن الأوَّل؛ فإنَّ كتابات يوسفيوس تعدُّ ذات قيمة كبيرة جدًّا باعتبارها وثيقة أصليَّة مزامنة للأحداث.

وقد استفاد رينان من نتائج الكشوف الأركيولوجيَّة كثيرًا، إلَّا أنَّ قلَّة الكشوف- في عصره- جعلته يعتمد بشكل أكبر على العهد القديم نفسه[٢].

أمَّا بالنِّسبة للمبادئ الأساسية في الدِّين؛ وهي وجود الله، وخلود النَّفس، والحياة الأخرى. فإنَّ رينان رأى أنَّ أفضل ما يمكن أن يعتقده بإزاء تلك الأمور؛ هو أن

(١) المرجع السَّابق، ص٣٣ - ٣٤.

(٢) يُنْظَرُ: ERNEST RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, HISTOIRE ET LEGEND, 1lpp7 – 8.

نعتبرها فروضًا لم يتمّ التَّدليل عليها بعد، مثلها مثل الأثير والسَّوائل الكهربائيَّة، الضَّوئيَّة، والحرارية، والَّتي ندرك تمامًا أنَّها ليست سوى رموز ووسائل مناسبة لشرح الظَّواهر، وعلى هذا يجب على المفكِّر أن يتصرَّف كما لو أنَّ الله والنَّفس موجودان[١].

وبالنِّسبة لموقفه من الدِّين الإسلاميّ، فعلى الرَّغم من موقفه الحادِّ منه- تمشيًا مع موقفه من سائر الأديان- حيث اتَّهمه بمعاداة العلم، وأنَّه كان مُعرقِلاً للتقدِّم الإنسانيِّ، إلَّا أنَّه لم يستطع أن ينكر جماليَّات هذا الدِّين حتَّى النِّهاية؛ فهو يقول في محاضراته الموسومة بالإسلام والعلم الَّتي ألقاها في السّربون ١٨٨٣م، ونشرت ضمن الأعمال الكاملة: «إنَّ للإسلام جوانب جميلة من حيث هو دين، وأنا لم أدخل أبدًا مسجدًا دون أن يستولي علي شعور حارٌّ، هل أصرح به؟ إنَّه الشُّعور بنوع من الأسف لكوني لست مسلمًا»[٢].

كما أبدى نوعًا من الإنصاف تجاه نبي الإسلام، وكان من أوائل المستشرقين الَّذين أبدوا استياءهم، من النَّظرة المشوَّهة للنَّبيِّ الكريم، والَّتي سادت لقرونٍ طويلة في أوروبا، ولذلك فهو يقول عنه صلى الله عليه وسلم: «إنَّ محمَّدا يبدو لنا إنسانًا كريمًا طيبًا، حساسًا مخلصًا، خاليًا من الكراهية، سليم النِّية والطّوية، شخصيَّة كريمة وطيبة. حينما يمد يده مصافحًا أحدًا فإنَّه يبادر بمعانقته، ولا يسحب يده أوَّلاً أبدًا، يحتفي بالأطفال، ويظهر تعاطفًا جمًّا مع المرأة والضَّعيف، ويقول: إنَّ الجنَّة تحت أقدام الأمَّهات»[٣].

إلَّا أنَّ هذه المرونة يأتي في مقابلها إجحاف شديد- في حكمه المسبق- على علاقة

---

(١) يُنْظَرُ: أندرية كريسون،رينان،ص١١١ - ١٢١.

(2) ERNEST RENAN, L'ISLAMISM ET LA SCIENCE, CALMANN LÉVY, PARIS, 1883, P396.

(3) ERNEST RENAN, ÉTUDES D'HISTOIRE RELIGIEUSE, CALMANN LÉVY, PARIS, 1857, P248

الإسلام بالعلم[١]، الَّذي لا يستند على وعي كافٍ، بحقيقة موقف الإسلام من العلم والمعرفة، والَّذي يعود بالأساس إلى نظرته العامَّة للأديان، والَّذي دفعه إليها؛ هو وغيره كثيرون من مفكِّري هذا العصر، ما أشرت إليه آنفًا من اضطهاد الكنائس الأوروبيَّة في العصر الوسيط للعلم والعلماء.

ويؤكِّد العديد من الباحثين على أنَّ الجذور الإلحاديَّة لتيار اليسار الهيجليّ، الَّذي بدأ في ألمانيا، ونقله رينان إلى مجال الدِّراسات الدِّينيّة في فرنسا، يضرب في عمق فلسفة هيجل، وهو ما يؤكِّده كولينز: «فالجناح اليساريُّ من الهيجليين قد شجَّعه بكلِّ تأكيد الازدواج الَّذي أحاط بالوجود الفعليّ للمطلق على استبعاد الروح المطلقة، وعلى إضفاء طابع المطلق على الطَّبيعة الإنسانيَّة وعلى الحياة الاجتماعيَّة، فإنَّ هيجل يُعد ذروة الاتِّجاه «التّأنيسيّ» للإله الَّذي بدأ مع اليسار الهيجلي وفيورباخ على وجه الخصوص غير أنَّ هيجل كان يفتقر لسوء الحظِّ إلى الشَّجاعة الَّتي تدفعه إلى النَّتيجة المحتومة، الَّتي تتألَّف من ردِّ كلِّ ما هو فوق الإنسان إلى الإنسان، وكلّ ما هو فوق الطَّبيعيَّة إلى الطَّبيعة»[٢].

ويشير إليه- أيضًا- فرانكلين باومر: «على الرَّغم من أنَّ هيجل نفسه لم يشارك في صنع دين الإنسان إلَّا أنَّه وضع أسسه؛ فقد أخضع الله لتيار الزَّمان، وبذلك خلط العقل الإلهيّ بالعقل الإنسانيّ، فالله بعد أن جرده هيجل من شخصيَّته كمطلق أو روح كامنة فإنه ارتقى أو أصبح على وعي بذاته، ويتحقَّق ذلك خطوة خطوة في التَّاريخ واعتمادًا على الفكر الإنسانيِّ، واتَّخذ أتباع هيجل الخطوة الَّتي أحجم هيجل عن اتخاذها فقد حوَّلوا الله إلى الإنسان»[٣].

---

(١) يُنْظَرُ: محمَّد عثمان الخشت، الإسلام والعلم بين الأفغانيِّ ورينان، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م. ص ٣٩ - ٤٧.

(٢) كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص ٣٤٠.

(٣) فرانكلين باومر، الفكر الأوروبيّ الحديث، ٣/ ٦٦ -٦٧.

ويذكر كولينز أنَّ التَّصوّر الهيجليَّ للإله، الَّذي هو في حقيقته محاولة لاستعادة العقيدة المسيحيَّة تحت قناع فلسفيٍّ[١]، يرجع الخطأ الحقيقيُّ فيه إلى أنَّه تصوّر العلاقة بين الإله والإنسان على نحوٍ ديالكتيكي بين مطلق (الإله) ونسبي (الإنسان) تجعل العلاقة ندية جدليَّة، علاقة خصومة وتنافر وتماه أيضًا[٢]، فتيار اليسار الهيجليِّ يقوم على مقدِّمة خاطئة، وهي المماهاة بين الرُّوح المطلق عند هيجل، والله. حيث أدَّت العلاقة الجدليَّة- الَّتي وصف بها هيجل علاقة المطلق والنَّسبيّ- بهذا الَّتيار إلى الاعتقاد بأنَّه «لإثراء الإله ينبغي للإنسان أن يكون فقيرًا ولكي يكون الإله كل شيء ينبغي أن يكون الإنسان لا شيء»[٣]، فمذهب الألوهيَّة عند هيجل لا يستطيع أن يربط بين اللَّامتناهي والمتناهي إلَّا على سبيل التَّضاد أو الخصومة المتبادلة أي بطريقة لا يتمُّ فيها تمجيد الطبيعة الإلهيَّة إلَّا على حساب الطبيعة الإنسانية وهي النتيجة الَّتي تلزم عن ديالكتيك هيجل بالإضافة إلى أنَّ نظريَّة الاغتراب الدِّينيّ الَّتي كرس لها هيجل أيضًا كانت عاملاً مساعدًا في اعتقاد هذا الَّتيار بأنَّه في سبيل ازدهار القيم الإنسانيَّة وغيرها من القيم الطبيعية لا بد من الاستبعاد الفعال للاعتقاد في إله متعالٍ ، إلَّا أنَّ التَّصوّر السَّليم للعلاقة بين الإله والإنسان على نحو عليّ خالق ومخلوق بدلاً من الرابطة الدّيالكتيكيَّة بين المطلق والنَّسبيّ. ممَّا يجعل العلاقة بينهما علاقة طرق متباينة لتحقيق فعل الوجود؛ فالعلاقة بينهما ليست علاقة إيجاب ضد سلب، بل الفعاليات الخاصة بالموجودات المرتبطة برابطة العليَّة[٤].

ومن ناحية أخرى فإنَّ «الوصف النّشوئيَّ GENETIC لكيفية تشكلينا لفكرة الله

(١) يُنْظَرُ: كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص ٣٣٢. ويُنْظَرُتفصيل هذه الفكرة في: محمَّد عثمان الخشت، فلسفة الأديان تأويل نقدي لفلسفة الدِّين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنَّشر، القاهرة، د.ت. ص ١٤١ - ١٦١، ١٧٣.

(٢) جيمس كولينز،الله في الفلسفة الحديثة، ص ٣٣٤.

(٣) فرانكلين باومر، الفكر الأوروبيّ الحديث، ٣/ ٩٢.

(٤) جميس كولينز، نفس المرجع، ص ٥٤٢.

لا ينتج شيئًا فيما يتعلَّق بلا وجوده وقد يكون التَّقرير الحضاريُّ أو النَّفسيُّ التَّحليليُّ عن نشأة فكرة معينة عن الله واندثارها اتِّصالا بسيرة هذه الفكرة المعيَّنة ولكنها لا تحلُّ شيئًا عن الوجود الأبديِّ للإله»[١].

وإذا كان هيجل قام بتوليد نسخة عقليَّة عن فكرة محرفة ومشوهة عن الإله وعلاقته بالإنسان، وأنَّ هذا كان أحد العوامل[٢] الَّتي ساهمت في ظهور تيار اليسار الهيجليّ ذي السِّمة الإلحاديَّة.

فمن الممكن أن نقول- بلا ريب- إنَّ التحريف الَّذي لحق الديانتين اليهوديَّة والمسيحيَّة -،الَّذي ظلَّ قابعًا في الوعي الغربيِّ كان هو السَّبب الرَّئيس وراء التَّيار الفلسفيِّ الَّذي سعى نحو الإنكار التَّامِّ لوجود الإله، ولهذا نجد كلاً من نيكولا برديائيف ومارتن بوبر يعلنان- كما يخبرنا كولينز- أنَّ «البزوغ التَّاريخيّ للإلحاد الطبيعي من المطلق الهيجليّ، هو قصاص العناية الإلهيَّة من تحريف المفهوم اليهوديّ- المسيحيّ عن الله»[٣].

---

(١) كولينز، الله....، ص ٥٤٦. وقد أشار دراز إلى الخطأ المنهجيِّ الَّذي ارتكبه مؤسِّسو المذهب التطوري حينما ذهبوا إلى أنَّ طور التعدد والوثنيَّة أسبق من طور التَّوحيد حيث قاموا بالاستدلال على ديانة الإنسانيَّة الأولى بديانة الأمم المنعزلة المتخلفة عن ركب المدنية على افتراض أنَّ هذه الأمم كانت منذ بدايتها على الحالة الَّتي وصل بها البحث في العصر الحديث وأنَّها لم تمرّ بأدوار متقلبة. وهو افتراض لم يكن عليه دليل بل الَّذي أثبته التَّاريخ واتَّفق عليه المنقبون عن آثار القرون الماضية وأنَّ فترات الرُّكود والتَّقهقر الَّتي سبقت مدنيتها الحاضرة كانت مسبوقة بمدنيات مزدهرة وأنَّ هذه المدنيات قامت بدورها على أنقاض مدنيات بائدة... وليس تعيين أحد الأمرين للابتداء الحقيقيِّ أثبت تاريخيًّا من مقابله وهذا هو أيضًا شأن الدِّين. يُنْظَرُ : محمَّد عبد الله دراز، الدِّين...، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٢) هو أحد العوامل لأنه لا يمكننا أبداً أن نختزل ظهور التَّيار الإلحاديّ في القرن التَّاسع عشر على العامل الفكري فقط، بل أنَّ هناك عاملاً تاريخيًّا قويًّا يتعلَّق باضطهاد الكنيسة ومناهضتها للعلم والبحث العقليّ الحرّ على مدى قرون طويلة. يُنْظَرُ بصدد ذلك : برتراند رسل، الدِّين والعلم، ترجمة : رمسيس عوض، دار الهلال، ١٩٩٦م، ص١٩ ، ٢٥ ، ٣٢، ٣٣، ٣٥.

(٣) كولينز، الله...، ص ٥٤٦ - ٥٤٧.

وقد حاولت خلال هذا التَّعقيب أنَّ أوضِّح الأصول الخاطئة الَّتي وجهت فكر رينان نحو صياغته الفكريَّة لكيفيَّة نشوء وتطوّر فكرة الإله في الدِّيانة الإسرائيليَّة.

وبالنِّسبة لقضيَّة التَّوحيد الَّتي كانت رؤية رينان لها تنطوي على مغالطات كثيرة تتنافى والموضوعيَّة العلميَّة الَّتي طالما يدندن بها رينان وغيره من مفكِّري العصر الحديث. فيمكننا القول إنَّ افتراض خروج التَّوحيد من رحم الوثنيَّة بفعل التطوّر، هي دعوى عارية من الدَّليل[١]، وإذا كان جلُّ اهتمام المستشرقين في هذه القضيَّة قد انصب على تفسيرهم وقراءتهم الخاصَّة للنُّقوش القديمة، فيمكننا القول إنَّ عددًا كبيرًا من المستشرقين قد أساءوا تفسير النُّقوش القديمة لحضارات الشَّرق القديم[٢]، فقد كانت عقيدة التَّوحيد موجودة دائمًا في عمق ديانات الشَّرق القديم؛ حيث ظهرت العبارات التَّوحيديَّة عميقة الدِّلالة، متاخمة للعبارات الَّتي تتحدَّث عن تعدُّد الأرباب[٣]، ويفسِّر أحد الباحثين هذه المسألة بأنَّ إنسان العصور القديمة قد نظر إلى الظَّواهر الطَّبيعيَّة على نحوٍ تشخيصي أي على أنَّها أرواح، فإذا كان الإنسان المعاصر يستخدم تعبيرات مثل مجموعة القوانين المسؤولة عن سقوط المطر لتفسير ما يحدث في دورة الحياة فإنَّ الإنسان القديم كان يرى وراء تلك الظَّواهر أربابًا إلا أنَّه قد آمن

(١) يقول محمَّد عبد الله دراز: «هذه المنطقة البدائية المحصنة قد اعتبرها العلم شقة حرامًا حظرها على نفسه وأعلن في صراحة كاملة خروجها عن حدود عمله واقتحمها باسم العلم تعامل بصك مزيَّف وتستر بثوب مستعار، وكل حكم يصدر تحت هذا الاسم يكون صادرًا عن قاض معزول، فاقد للركن الأوَّل من سلطته الشَّرعيَّة ومؤرِّخو الدِّيانات على الخصوص معترفون بأن الآثار الخاصة بديانة العصر الحجريّ وما قبله لا تزال مجهولة لنا جهلاً تامًّا، فلا سبيل للخوض فيها إلَّا بضرب من التَّكهُّن والرّجم بالغيب»، الدِّين...، ص ١٠٧.

(٢) يُنْظَرُ: عماد الصَّبَّاغ، الأحناف: دراسة في الفكر الدِّينيِّ التَّوحيديِّ في المنطقة العربيَّة قبل الإسلام، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨م، ص١٢.

(٣) يُنْظَرُ مثلاً هذه العبارات الواردة في إحدى النُّقوش الفرعونيَّة القديمة «لقد خلق الله الكون وخلق كلَّ ما يكون أنه خالق السَّماوات والأرض والأعماق والمياه والجبال، لقد بسط الله السَّماوات وأسس الأرض فما تخيله فؤاده يصير على الفور وحين يكون قد تكلَّم فإنَّ كلمته تتحقَّق وإنَّها تدوم إلى الأبد». «إنَّ الله واحد ووحيد وما من إله آخر معه». يُنْظَرُ: عماد الصَّبَّاغ، الأحناف...، ص ١١- ١٢.

بأنَّهم جميعًا مخلوقون تمامًا، كما أنَّ كلَّ شيء في الكون مخلوق من جانب الإله وهذا ما يُفهم من النَّصّوص القديمة. ونظرًا لأنَّ الحضور الإلهيَّ غير مدرك بشكل مباشر فإنَّ طبقة الكهنة المستفيدة من النُّذور قد ساهمت في تفسّخ التَّوحيد الرّبوبيّ في أذهان تلك الشُّعوب والاقتصار على تقديس الأرباب وبهذا بدأت تتلاشى فكرة التَّوحيد تدريجيًّا من أذهان تلك الشُّعوب وبدأوا يعبدون الوسائط الَّتي كانوا يتقرَّبون بها من الإله الواحد ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴾ [الزُّمر: ٣]؛ أي أنَّ التَّوحيد الَّذي هو دين الفطرة[١] تعرَّض للتَّحريف وظهرت التَّعدُّديَّة والوثنيَّة، بعد تحريف هذا المفهوم.

وتؤكِّد التِّنقيبات الأثريَّة الحديثة مثل تنقيبات ماري على ضفاف الفرات ورأس شمرا (أوغاريد) القديمة في سوريا عن وجود آثار لعبادة الإله الواحد إيل منذ ما قبل الألف الرَّابع قبل الميلاد[٢]. ولهذا فإنَّه لا يوجد مبرر حقيقيّ وواضح لجعل البداية وثنيَّة تطوّرت عنها الديانة التَّوحيديَّة، فمن المرجَّح- بشكل كبير- أن تكون البداية الأولى توحيديَّة بالدَّرجة الأولى.

أمَّا بالنِّسبة لدعوى رينان حول أنَّ التَّوحيد قاد الشُّعوب السَّاميَّة نحو الجهل والجمود، فالواقع التَّاريخيّ للدِّيانة الإسلاميّة باعتبارها ديانة توحيديَّة خالصة[٣]

---

(١) قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الرُّوم: ٣٠]، فالتَّوحيد منقوشًا في الطَّبيعة الإنسانيَّة، وعلى الرَّغم من أنَّ التَّوحيد قد مرَّ بفترات من الخمود داخل الوعي الإنسانيِّ إلَّا أنَّ هناك دومًا أنبياء عملوا على إعادة إحيائه، يُنْظَرُ : غزوة النابلسي، الانتلجنسيا الإسلاميّة الأولى تحليلية التَّوحيد معتقدات ما قبل الإسلام، ترجمة: كاتيا نهرا، دار كتابات، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٤٢.

(٢) يُنْظَرُ : غزوة النابلسي، الانتلجنسيا...، ص ١١٥ - ١٦٥.

(٣) «الدِّين الإسلاميّ هو الهدف أو الغاية الَّتي اتَّجهت نحوها الإنسانيَّة بتوجيه من الله ووحي منه وهو هدف وغاية من حيث إنَّه تقرير نهائيٌّ لا رجعة عنه لمذهب التَّوحيد الخالص والتَّنزيه المطلق، وهو هدف =

يكذب هذه الدَّعوى. حيث تقدَّمت الشُّعوب الَّتي آمنت به في الوقت الَّذي كانت الحضارة الآريَّة- الَّتي لا يفتأ رينان يشيد بتقدُّمها وحضارتها- تغط في سبات عميق[١]. تقول زيجريد هونكه: «لم يأت خلفاء الإغريق على عرش الحضارة من بيزنطة أو سورية ولم يأتوا من فارس.. بل أتى سادة الحضارة الجدد من قلب الصحراء الجدباء ليتبوؤوا فجأة مركز الزّعامة بين حضارات العالم بلا منازع لمدَّة ثمانية قرون»[٢].

وبالنِّسبة لما هو كامن وراء ذلك التَّقدُّم فقد كانت الأسس الَّتي وضعها القرآن الكريم والَّتي تدعو إلى النَّظر والتَّفكُّر والتَّأمُّل باستخدام الحواس والعقل في تحصيل العلم ومعرفة أسرار الكون[٣] قال تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطَّارق: ٥]، وقال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

بالإضافة إلى حضِّ نبي الإسلام لأتباعه على العلم، تقول هونكه: «لقد أوصى محمَّد كل مؤمن رجلاً كان أو امرأة بطلب العلم، وجعل ذلك واجبًا دينيًّا...ويرشد

= وغاية من حيث إنَّه تقرير نهائيٌّ وحاسم لأسمى ما على الإنسانيَّة أن تلتزم به من أخلاق ومعاملات. والواقع أنَّ الإسلام بهذا المعنى نهاية حركة في الوجود وفي الفعل متقدّمة إلى الأمام وهو أيضًا بنفس القدر حركة راجعة إلى البداية أو إلى الأصل؛ لأنَّ الحنيفيَّة الإبراهيميَّة هي الأصل النّقيُّ الخالص للوحي وما حدث في الحقبة الزَّمنيَّة الإنسانيَّة الَّتي تفصل الحنيفيَّة عن الإسلام ممَّا يبدو تقدُّمًا هو في حقيقة الأمر تراجع حقيقيّ. وقد اتَّخذ هذا التَّراجع أشكالاً عدَّة في اليهوديَّة وخرقها للميثاق، أو في المسيحيَّة وتأليهها للإنسان. أو في الدِّيانات السَّادرة في غيها الممعنة في التنكر لرسالات السَّماء» فهمي جدعان، أسس التَّقدُّم عند مفكِّري الإسلام في العالم العربيِّ الحديث، دار الشُّروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٢٥.

(١) يُنْظَرُ: زيجريد هونكه، شمس العرب تشرق على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، الدَّار الجماهيريَّة للنشر، دار الآفاق الجديدة، ط ٩، ١٤١١ هـ - ١٩٩١م، ص٣٧٠.

(٢) زيجريد هونكه، شمس العرب تشرق على الغرب، ص٣٥٠، ولمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ : جورج سارتون، تاريخ العلم والأنسية الجديدة، ترجمة : إسماعيل ناصر، دار النَّهضة العربيَّة، القاهرة، ١٩٦١م، ص ١٥٦ - ١٦٧.

(٣) يُنْظَرُ: عبد الحميد مدكور، في الفلسفة الإسلاميّة: مقدِّمات وقضايا، دار الثَّقافة العربيَّة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٥.

أتباعه دائمًا إلى هذا فيخبرهم أنَّ ثواب التَّعلُّم كثواب الصِّيام، والصَّلاة. والرَّسول يلفت أنظارهم إلى علوم كلِّ الشُّعوب ، فالعلم يخدم الدِّين، والمعرفة من الله، وترجع إليه، لذلك فمن واجبهم أن يصلوا إليها وينالوها أيًّا كان مصدرها ولو نطق بالعلم كافر»[١].

أمَّا بالنِّسبة لعقيدة التَّوحيد- في حدِّ ذاتها- فإنَّ لها جانبًا نفسيًّا مهمًّا له أثره العميق على الارتقاء بالنَّفس الإنسانيَّة والعقل البشريّ، فإنَّ الايمان بالإله الواحد «يؤدِّي إلى استقامة الشُّعور، ووحدة الاتِّجاه، ووحدة الولاء؛ لأنَّ صاحب هذه العقيدة يرجع الأمر كله لله خلقًا ورزقًا، إحياء وإماتة، وتصريفًا وتدبيرًا، وإعطاءً ومنعًا.. فإذا آمن الإنسان بهذا إيمانًا راسخًا.. استقامت نفسه واطمأنَّ قلبه وتوحَّدت مشاعره. أمَّا إذا آمن بأكثر من إله، فإنَّه لن يهدأ له بال، ولن يستقرَّ له قرار، ولن يحسَّ قلبه طمأنينة ولا سكينة لأنَّ لكلِّ واحد منهم واجبات ومطالب.. وعندئذ يحسُّ بالحيرة والعجز»[٢].

وبالطَّبع فإنَّ هذا الانسجام النَّفسيَّ لا يُنتج إلَّا تقدُّمًا، فلا ينتج التَّعدُّد والتَّمزُّق بين الآلهة إلَّا تشتُّتًا، وضياعًا للجهود الإنسانيَّة. فقد حرَّرت عقيدة التَّوحيد الوعي البشريَّ من التَّوجُّه بالعبادة لمظاهر الطَّبيعة المختلفة، الَّذي دفعه إلى عبادتها، مخاوفه منها. وجعل التَّوحيد تعامله معها باعتبارها مخلوقات مثلها مثل الإنسان، في إطار الاكتشاف والاستفادة باعتبارها مسخَّرة له، دون استنفاذ واستهلاك لمواردها[٣].

وبالنِّسبة لقضيَّة التَّعصُّب الَّتي جعلها رينان- بطريقة تعسُّفيَّة- لازمة عن عقيدة التَّوحيد. فيمكننا القول إنَّ الإسلام كنموذج توحيديٍّ قاد الشعوب الَّتي آمنت به نحو التَّسامح تجاه أهل الدِّيانات الأخرى والثَّقافات المغايرة ، تقول هونكه: «ما يدَّعيه بعضهم من اتِّهمهم (أي المسلمين) بالتَّعصُّب والوحشيَّة إن هو إلَّا مجرَّد أسطورة من

(١) زيجريد هونكه، شمس العرب...، ص ٣٦٩.

(٢) يُنْظَرُ: عبد الحميد مدكور، دراسات في العقيدة، دار الثَّقافة العربيَّة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٦٩.

(٣) يُنْظَرُ: آمنة نصير، إنسانيَّة الإنسان في الإسلام، دار الشُّروق، ١٩٨٩م. ص٣٧.

مزج الخيال تكذبها آلاف من الأدلَّة القاطعة عن تسامحهم وإنسانيتهم في معاملاتهم مع الشُّعوب المغلوبة»[١].

وقد كان الوحي القرآنيُّ، هو ما وجَّه المؤمنين به إلى هذا التَّسامح قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٥].

وهو المبدأ الَّذي طبَّقه المسلمون في دعوتهم إلى الإسلام، تقول هونكه: «إنَّ العرب لم يفرضوا على الشُّعوب المغلوبة الدُّخول في الإسلام. فالمسيحيون وأتباع الزّرادشتية واليهود، الَّذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصُّب الدِّينيّ، وأفظعها سمح لهم جميعًا دون أي عائق يمنعهم، بممارسة شعائرهم الدِّينيّة، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم، وأديرتهم وكهنتهم، وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى»[٢].

ومن جهة أخرى فإنَّ الشُّعوب الَّتي تبنَّت الدِّيانات الوثنيَّة لم تسلم من التَّعصُّب، فمن المعروف أنَّ «الإغريق اتَّهموا عددًا من فلاسفتهم وأدبائهم ومفكِّريهم بالهرطقة، نذكر منهم الفيلسوف سقراط الَّذي حكم عليه بالموت بشرب السّمِّ عام ٣٩٩ ق.م، وكانت إحدى التُّهم الموجَّهة ضدَّه الزِّراية بآلهة الأثينيين وعقائدهم الدِّينيّة... ويمثِّل أفلاطون ذروة التَّشدُّد في المطالبة بمعاقبة المروق الدِّينيّ، فنحن نراه في جمهوريته يدعو إلى ضرورة إعدام كلِّ من يتجرَّأ ويتطاول على الآلهة»[٣].

* * *

(١) هونكه، شمس العرب...، ص ٣٥٧ ولمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ: سير توماس أرنولد، الدَّعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلاميّة، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، وآخرون، مكتبة النَّهضة العربيَّة، القاهرة، ١٩٧١م، ص ١٥٧.

(٢) هونكه، شمس العرب...، ص ٣٦٣.

(٣) د.رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، سينا للنشر، القاهرة، الانتشار العربيّ، بيروت، ١٩٩٧م، ص٧.

الفصل الثاني

مناهج النَّقد التَّوراتيّة
وتاريخ نقد التَّوراة

تمهيد

يُمكن اعتبار التَّوراة كتابًا مستقلًّا، وجزءًا من كتاب، ومجموعة كتب، في نفس الوقت؛ فهو كتاب مستقلٌّ من حيث إنَّه يمثِّل الكتاب المقدَّس العبريَّ؛ وتشكّل أجزاؤه كلًّا واحدًا. وهو من ناحية أخرى، جزء من الكتاب المقدَّس المسيحيِّ،

الَّذي يشمل بالإضافة إليه العهد الجديد. وهو أيضًا مجموعة من الكتب، تسعة وثلاثون كتابًا ،ألَّفها عدَّة مؤلِّفين خلال ألف عام أو أكثر، تجمعها وجهة نظر دينيَّة عامَّة، إلَّا أنَّها تتضمَّن أشكالاً مختلفة من التَّشريعات والآداب والأشعار والفلسفات[1].

وليس هناك اتِّفاق- حتَّى بين اليهود أنفسهم- حول نسخة واحدة للعهد القديم. فهناك عدَّة نسخ من أهمّها العبريَّة (النَّصّ الماسوريّ)، واليونانيَّة (السّبعينيَّة)، بالإضافة إلى السَّامريَّة، والآراميَّة، واللَّاتينيَّة.

وخلال هذا الفصل نتتبَّع التَّسمّيات المختلفة للتَّوراة، وتكوينها وأجزاءها، ونسخها المختلفة، ومناهج النَّقد المختلفة الَّتي تناولتها بالدِّراسة والتَّمحيص.

***

(1) JOHN H.WALTON, ANDREW E.HILL, OLD TESTAMENT TODAY:AJOURNY FROM ORIGINAL MEANING TO CONTOMPORARY SIGNIFICANCE, ZONDERVAN, NEWYORK, 2004.P 2.

المبحث الأوَّل

التَّوراة تكوينها

وتاريخ تدوينها

التَّوراة أو كتاب اليهود المقدَّس (العهد القديم)؛ حيث أطلقت عليه هذه التَّسمّية- عقب اعتماد المسيحيَّة له ضمن كتبها المقدَّسة- ليكون مقابلاً للعهد الجديد LE NOUVEAU TESTAMENT؛ الَّذي يشمل الأناجيل، ورسائل بولس، وأعمال الرُّسل.

يقسِّم اليهود الرَّبانيون الماسورا إلى ثلاثة أقسام:

التَّوراة (الشَّريعة) «la loi»، الأنبياء (نبييم) les prophètes، الكتب (كتبييم) les ecrits. فإنَّ النّسخة اليونانيَّة المعتمدة لدى الكنائس الشَّرقيَّة والغربيَّة. تقسِّمها إلى أربعة أقسام، هي:

الأسفار الخمسة le pentateuque، والأسفار التَّاريخيّة les livres histoiriqes، وسير القديسين les hagiographes،والأنبياء les prophètes وهناك فروق رئيسة بين النّسختين؛ حيث:

١- تحتوي النّسخة اليونانيَّة- بالإضافة إلى أسفار النَّصّ العبريِّ- أسفارًا إضافيَّة تسمَّى بالأسفار القانونيَّة الثَّانية DEUTEROCANONIQUES أو الأبوكريفا[1]؛

(١) والأبوكريفا: هي الكتب الَّتي تمَّ استثناؤها من الكتاب المقدَّس العبريِّ، على الرَّغم من أنَّ بعض الفرق الدِّينيَّة اليهوديَّة اعتبرتها كتابات مقدَّسة.ويضرب الأدب الأبوكريفيّ بجذوره في اليهوديَّة ،وينتهي مع المسيحيَّة الأولى. وقد كتبت تلك الكتب في زمنٍ متأخِّر عن الكتب القانونيَّة، وتبنَّت أسماءً عبريَّة قديمة كعناوين لها ،حتَّى تلقى قبولاً واعترافًا.

وهذه الأسفار هي: إيسدراس(عزرا) الأوَّل والثَّاني، وحكمة يسوع بن سيراخ، طوبيت، يهوديت، حكمة =

أي الأسفار المحذوفة من النَّصِّ العبريِّ.

٢- يختلف ترتيب الأسفار بين النّسختين؛ حيث تنقسم مجموعة أسفار الأنبياء في النّسخة اليونانيَّة، إلى قسمّين: الأسفار التَّاريخيّة وأسفار الأنبياء، وتوضع تلك الأخيرة في نهاية النّسخة اليونانيَّة[١].

أقدم مخطوطات النَّصّ الماسوريّ، هي نسخة لينجراد، الَّتي تعود للقرن العاشر الميلاديِّ، وتنصُّ بيانات المخطوطة على أنَّها كتبت في القاهرة ١٠٠٨م. وهي أفضل مخطوطات الماسورا، ولا يضاهيها إلَّا مخطوطة حلب، الَّتي تعود أيضًا إلى القرن العاشر الميلاديِّ. كما اكتشف في النَّصّف الثَّاني من القرن التَّاسع عشر بأحد المعابد اليهوديَّة بالقاهرة، مخطوطات الجينزا، وهي الآن موجودة بمكتبة جامعة كمبريدج.

= سليمان، الجوامع، باروخ، المكابيين الأول والثَّاني. وتتَّسم هذه الكتابات بالسّمتين الرّؤوية و المسيحانيَّة، ولهذا لاقت رواجاً بين المسيحين الأوائل.

وقد كان مصطلح الأبوكريفا- في البداية- ذو معنى إيجابيّ بل وتمجيديّ؛ حيث كان يشير إلى الكتابات المحجوبة عن أعين المبتدئين، نظرًا لأنَّها تتضمَّن معلومات مقدَّسة وعميقة، يجب إخفاؤها عنهم. ولاحقًا أصبح المصطلح يشير إلى الكتابات الَّتي تخفيها الكنيسة عن الجماهير. وأخيرًا أصبحت تشير إلى كتب الهرطقات،الزَّائفة.وإذا وضعنا في اعتبارنا المعنى الأوَّل لهذه الكتب، فلا بدَّ وأن لها أهمِّيَّة كبيرة جدًّا:

PAUL TICE, THE APOCRYPHA, SACRED SCRIPTURES EXCLUDED FROM THE BIBLE, BOOK TREE, SAN DIEGO, CALIFORNIA, 2003, THE INTRODUCTION.

(١) يُنْظَرُ: PHILIPPE ABADIE, JEAN DANIEL, CHRISTOPL NIHAN, INTRODUCTION Á L'ANCIEN TESTAMENT, LABOR ET FIDES, GENÈVE, 2004, P16- 18.

والجدير بالذِّكر أنَّ البروتستانت يتَّفقون مع اليهود الرّبانيين، في عدم التَّسليم بالأسفار القانونيَّة الثَّانية الَّتي ترد ضمن النُّسخة اليونانيَّة، ويسلم بها الكاثوليك الرُّوم والأرثوذكس على اختلاف طفيف بينهم حول أسفار باروخ والمكابيين الأوَّل والثَّاني، والَّتي لا يسلم بها الأرثوذكس.

يُنْظَرُ: محمَّد عبد الله الشَّرقاويّ، في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، دار الجيل، بيروت، مكتبة الزَّهراء، القاهرة، الطَّبعة العاشرة،١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص ٢٤ - ٢٥.

ويعود النَّصّ الماسوريُّ إلى عمل الرَّبانيين خلال القرنين الثَّامن والتَّاسع الميلاديين، والَّذين اشتهروا باسم «أصحاب الماسورا» MASORETES، ومن أشهرهم بني آشير، وبني نفتالي، الَّذين نشطوا في طبريَّة، في ذلك الوقت.

وانصبَّ عمل هؤلاء على تشكيل النَّصّ العبريِّ وضبطه، حفاظًا على حرفيته، وتجنُّبًا لأخطاء النّسخ.

ووضعت تلك الشُّروح والتَّفسيرات على جانبي النَّصّ، وسمّيت بالماسورا الصُّغرى «MASSORA PARVA»، وأعلى النَّصّ وأسفله، وسمّيت بالماسورا الكبرى» MASSORA MAGNA». وكونت هذه الملحوظات والتَّفسيرات نصّ الماسورا[١].

أمَّا التَّوراة السَّامريَّة، الَّتي وضعها يهود السَّامرة[٢]. والَّتي تختلف عن نصِّ الماسورا.

---

(١) يُنْظَرُ: THOMAS RÖMER, JEAN-DANIAL MACCHI, GUIDE DE LA BIBLE HÉBRAIQUE, LABOR ET FIDES, 1994.P9. ويُنْظَرُ أيضًا:

CHRISTOPH LEVIN, THE OLD TESTAMENT: A BRIEF INTRODUCTION, TRANS:

MARGARET KOHL, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, U.S, 2005. THE INTRODUCTION.

(٢) السَّامريون: فرقة يهوديَّة معارضة لليهوديَّة التَّقليديَّة اختلف الحديث حول نشأتها، فبينما يذهب السَّامريون- أنفسهم- إلى أنَّهم يعودون إلى سبطي إفرايم ومنسي، اللَّذان انفصلا عن المملكة الموحَّدة مع يربعام عقب وفاة سليمان، حوالي عام٩٢٢ق.م.وشكلا سويًّا مملكة إسرائيل الشَّماليَّة، وعاصمتها السَّامرة (نابلس)، يذهب اليهود الرَّبانيون إلى أنَّهم يعودون إلى الأغراب، اللَّذين أحلهم سرجون ملك آشور مكان اليهود، في نابلس، بعد سقوط المملكة في يد مملكة آشور ، ويتكوَّنون- برأيهم- من أجناس مختلطة، وليسوا يهودًا خالصين.

والسَّامريون يختلفون مع اليهود في عدَّة أمور جوهريَّة. منها مكان العبادة ،جعلوه جبل جيرزيم (بنابلس) بدلاً من أورشليم.

كما أنكروا سائر أسفار العهد القديم فيما عدا الأسفار الخمسة المنسوبة لموسى، وسفر يشوع. وذلك لأنَّهم ينكرون النُّبوَّات خلاف نبوَّة موسى. (يُنْظَرُ: JEAN DANIAL MACCHI, LES SAMARITAINS HISTOIRE D'UNE LÉGENDE, LABOR ET FIDES, GENÉVE, 1994. 7.، ويُنْظَرُ أيضًا: عرفان عبد الفتاح، اليهوديَّة عرض تاريخيّ، دار البيارق، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص ١١٢.

فقد ورد ذكرها- قديمًا- ضمن أدبيات آباء الكنيسة؛ حيث تطرَّق إليها أوريجين «ORIGÉNE»[١] في مؤلَّفه، الَّذي قارن فيه بين النَّصّ العبريِّ والتَّرجمة اليونانيَّة.

كما ذكرها ايوزيب دو سيزري «EUSÉB DE CÉSARÉE»[٢]، في معرض تعليقه على سفر أخبار الأيَّام.

كما أشار إليها الأدب الرّبانيُّ- على نحوٍ نقديٍّ- خلال القرن الثَّالث الميلاديّ، خاصَّةً في التُّلمود الأورشليميِّ[٣].

ثمَّ ذهبت التَّوراة السَّامريَّة طيِّ النِّسيان، لفترة طويلة جدًّا، حتَّى أعاد اكتشافها جويلام بوستل[٤]، مبعوث السِّفارة الفرنسيَّة في إسطنبول (١٥٣٦ - ١٥٣٧م)،

---

(١) أوريجين: أحد أشهر آباء الكنيسة الأوائل، ولد بالإسكندريَّة ١٨٥م، في أسرة مسيحيَّة، وتوفّي في صور ٢٥٤م. درس الفلسفات القديمة، والهندسة، والحساب، والجدل والخطابة. كما تعلَّم العبريَّة.من أهم أعماله؛ مؤلّفه الَّذي قارن فيه بين النَّصِّ العبريِّ، والتَّرجمات اليونانيَّة في ستَّة أعمدة «les hexaples»، وشروحه على الكتاب المقدَّس، وكتاباته العقديَّة مثل كتابه» في المبادئ».(يُنْظَرُ: RÉMI CEILLIE, HISTOIRE GÉNÉRAL DES AUTEURS SACRÉ ET ECCLÉSIASTIQUES, CHEZ BAROIS, FRANCE, 1730..P 584 – 611.

(٢) ايوزيب القيصري «EUSÉB DE CÉSARÉE»: لا يعرف على وجه التحديد عام ولادته، ولا مسقط رأسه، ولكن من المحتمل أنه عاش خلال الفترة (٢٦٥ - ٣٣٩م)،و المؤكد أنه قضى جانباً كبيراً من حياته في فلسطين في القيصريَّة. وهو أسقف ولاهوتي ومؤرخ للكنيسة، في بدايات القرن الرَّابع الميلاديِّ. لم يعرف كأب من آباء الكنيسة، ولكن اشتهر بأعماله التَّاريخيَّة المهمَّة؛ حيث سعى للتأريخ للكنيسة خلال القرون الثَّلاثة الأولى للمسيحيَّة، وذلك في مؤلّفه تاريخ الكنيسة ecclesiastical Histoire «.ومن أهمِّ أعماله اللَّاهوتيَّة «التَّحضير الإنجيليّ» EVANGELIC PRÉPARATION». (يُنْظَرُ:RÉMI CEILLIE HISTOIRE GÉNÉRAL…, OP.CIT, P169 -220)

(٣) يُنْظَرُ PIERE MAURICE BOGAERT،HEINZ JOSEF FABRY،L'ENFANCE DE LA BIBLE HÉBRAIQUE: L'HISTOIRE DU TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT À LA LUMIERE DES RECHERCHES RÉCENTE, LABOR ET FIDES, GENÉVE, 2005.P 77.

(٤) جويلام بوستيل GUILLAUME POSTEL: مستشرق و فيلولوجيّ فرنسيّ كاثوليكيّ، ولد في دولري إحدى قرى فرنسا ١٥١٠م، وتوفّي في باريس ١٥٨١م. تعلم اليونانيَّة والعبريَّة، ودرس الإيطاليَّة =

والَّذي اتَّصل بمجموعة من السَّامريين، وحصل على نسخة من توراتهم. ونشر عقب ذلك كتابه (حروف هجاء) اثنتي عشر لغة مختلفة: مدخل إلى قراءتها بأسهل طريق»، وعرض فيها للحروف الهجائية السَّامريَّة، وناقش سماتها العامَّة، وقارنها بالحروف الهجائيَّة المربعة، الَّتي تبناها عزرا[١]. وتكلَّم عن السَّامريين، والفروق بينهم، وبين اليهود الرَّبانيين، والقرَّائيين.

ثمَّ وصلت نسخة التَّوراة السّامريَّة للأوراتوار[٢]، عن طريق دى سانسي DE SANCY[٣].

= والإسبانيَّة والبرتغاليَّة والتُّركيَّة والعربيَّة. عينه فرانسوا الأوَّل أستاذًا في الكوليج دي فرانس في عام ١٥٣٩م. واهتمَّ بالقابلاة (التَّصوّف اليهوديّ)،وألَّف كتاب «النَّحو العربي»، وحروف هجاء اثنتي عشر لغة مختلفة مدخل إلى قراءتها بأسهل الطُّرق»، وترجع الأهمِّيَّة الحقيقة لبوستل في مجال الاستشراق، ما جمعه من مخطوطات شرقيَّة نادرة زود بها مكتبات أوروبا، والَّتي منها: تاريخ أبو الفداء، مؤلَّفات يوحنا الدِّمشقيّ، وترجمة سيريانيَّة للعهد الجدي. (يُنْظَرُ: عبد الرَّحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت،ط٣، تموز/ يوليو ١٩٩٣م. ص ١٣٥ – ١٣٧).

(١) عزرا: Esdras من أشهر شخصيات العهد القديم. كاتب وكاهن، ويوصف بأنَّه المؤسِّس الثَّاني لليهوديَّة، في مرحلة ما بعد السّبيّ.

وهو عزرا بن سرايا بن عزريا بن حلقيا بن شلوم، وينتهي نسبه- بحسب الرِّواية الواردة في السِّفر المسمَّى باسمه- إلى هارون الكاهن الرَّأس (عزرا ٧ :١ – ٦).عاد إلى أورشليم على رأس اليهود المسبِّيين اللّذين أعادهم أرتاحششتا في العام السَّابع لحكمه سنة (٤٥٨ ق.م).

وهناك بدأ حملة قويَّة على زواج اليهود من الأجنبيات، وبعد وصول نحميا (٤٤٤ ق.م) بدأ عزرا إعلان شريعة موسى، الَّتي أحضرها معه من بابل. ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE, J.P.MIGNE, PARIS, 1849, P 565.

(٢) الأوراتوار: محفل كاثوليكي للباباوات، أسَّسه القديس فيليب نيري، في القرن السادس عشر، يجتمع فيه الكهنة العلمانيين، للتقديس، والتَّعلم، وتبادل الآراء. وأوروتوار باريس تابع لأوروتوار روما، أسَّسه في باريس الكاردينال بيير دي بيرول ١٦٠٦م. (يُنْظَرُ: ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, VOL.8, P 980.).

(٣) دى سانسي: (١٥٤٦ – ١٦٢٩م): سياسيّ فرنسيّ في مملكة هنري الرَّابع. (يُنْظَرُ: NOUVELE BIOGRAPHIE GÉNÉRALE, MM.FIRMIN DIDOT FRÈRES, PARIS, 1864, P270.

الَّذي أحالها لأحد الأوراتوريين؛ وهو جين مورين [١] JEAN MORIN، الَّذي نشرها بدوره في المجلَّد السَّادس من نسخة الكتاب المقدَّس متعدِّد اللُّغات طبعة باريس» "Bible Polyglotte de paris وذلك عام ١٦٣٢م.

وبعد عدَّة سنوات قام بريان والتون Bryan Walton[٢] بنشر المخطوطة في نسخة الكتاب المقدَّس متعدد اللُّغات طبعة لندن، مضيفًا بعض التَّصحيحات.

وأرفق إدموند كاستل Edmond Castellus (١٦٠٦م – ١٦٨٥م)، أستاذ اللُّغة العربيَّة في جامعة كامبريدج، مع هذه الطَّبعة قائمة بستَّة آلاف اختلاف بين النَّصّ الماسوريِّ، والنّسخة السّبعينيَّة، وكانت هذه أوَّل نسخة علمية للتَّوراة السَّامريَّة[٣].

أمَّا بالنِّسبة للنسخة اليونانيَّة، فقد كانت من عمل يهود الاسكندريَّة، في العصر البطلميّ؛ حيث اندمج اليهود في الثَّقافة الهيللينيَّة، وأصبحت اللُّغة اليونانيَّة لغة لهم. واضطرهم ذلك إلى ترجمة العهد القديم للغة اليونانيَّة، وسمّيت بالتَّرجمة السّبعينيَّة[٤].

وقد كان مشروع التَّرجمة السبعينية مشروعًا جماعيًّا، سبقته كتابات سابقة، ومحاولات شفويَّة متعدِّدة. ولم يكن هذا الكتاب نسخة واحدة، ولكن سلسلة من

---

(١) جين مورين: لاهوتي فرنسيّ، ولد في بلوي عام ١٥٩١م،في عائلة بروتستانتية.درس اللَّاهوت والفلسفة والقانون واللُّغة العبريَّة. وتحوّل إلى الكاثوليكيَّة في ١٦١٣م، وانضمَّ للأورتوار، وأصبح كاهنًا ١٦١٩م. شارك في وضع الكتاب المقدَّس متعدِّد اللُّغات. توفّي في باريس ١٦٥٩م. (يُنْظَرُ: NOUVELLE BIOGRAPHIE…, OP.CIT, P 593 – 595).

(٢) بريان والتون:مستشرق انجليزي، ولد في يوركشاير في ١٦٠٠م، من أهمِّ أعماله دراساته الَّتي صاحبت نشره للكتاب المقدَّس متعدِّد اللُّغات. توفّي في لندن ١٦٦١م. (يُنْظَرُ: BIBLICAL REPOSITORY AND CLASSICAL REVIEW, J.M SHERWOOD, U.K, 1837. p14).

(٣) يُنْظَرُ: PIERRE BOGAERT, HEINZ FABRY, L'ENFANCE DE LA BIBLE, OP.CIT, P 78- 79.

(٤) وهي تسمية ترجع إلى أسطورة قديمة، تدعي أنَّ التَّرجمة قام بها سبعون شيخًا خلال سبعين يومًا: ولمزيد من التَّفاصيل حول هذه الأسطورة (يُنْظَرُ: منى ناظم،التَّرجمة السبعينية بين الواقع والأسطورة، مطابع المستقبل- بورسعيد، ت،ط، ص١٧ – ٢٢).

المحاولات المتتابعة، والَّتي أثمرت في النِّهاية، التَّرجمة اليونانيَّة الكاملة للعهد القديم؛ ولذلك فإنَّ هناك أكثر من ثلاثين مخطوطة للتَّرجمة اليونانيَّة للعهد القديم، تعود إلى ما بين القرنين الرَّابع والتَّاسع الميلادي.

ومن أهمّ نسخ التَّرجمة اليونانيَّة ترجمة أكويلا AQUILA [١]، والَّتي جاءت ترجمته حرفيَّة صرفة، مالت إلى الأصل العبريِّ؛ ولذا كانت هي المفضَّلة لدى اليهود[٢].

وأيضًا ترجمة أوريجين ،المعروفة باسم «LES HEXAPLE»، والَّتي جمع فيها أوريجين كلَّ نسخ العهد القديم اليونانيَّة، مع النَّصّ العبريِّ، في ستَّة أعمدة متوازية[٣].

ومن أهمِّ نسخ العهد القديم، أيضًا، النّسخة الآراميَّة، الَّتي تسمَّى بالتّرجوم، ومن أهمّ التّرجومات، التّرجوم الفلسطينيُّ، وترجوم أونكيلوس ONQELOS[٤]، وآراميَّة هذا التّرجوم مزيج من الآراميَّة الشَّرقيَّة، والغربيَّة؛ ولذا اختلفت الآراء حول مصدر هذا التّرجوم، فبينما ذهب بعض الباحثين إلى أنَّه فلسطينيُّ الأصل، ذهب نولدكه[٥]، وآخرون أنَّه بابلي الأصل، وانتهى جوشن جوتشتاين GOSHEN

---

(١) أكويلا: مترجم يهوديٌّ، عاش في عصر الإمبراطور أدريان، في القرن الثَّاني الميلاديِّ. اشتهر بترجمة العهد القديم لليونانيَّة، الَّتي أتمَّها في ١٣٨م. (يُنْظَرُ: JOSEPH FR MICHAUD, LOUIS GABRIEL MICHAUD, BIOGRAPHIE UNIVERSELLE, ANCIENNE ET MODERNE, MICHAAUDE FRÈRES, PARIS, 1862. P 345 – 346).

(٢) يُنْظَرُ: سلوى ناظم، التَّرجمة السّبعينيَّة...، ص ٢٥ – ٢٦.

(٣) يُنْظَرُ: ERNST WÜRTHUCIN, FRROLL F.RHODES, THE TEXT OF THE OLD TESTAMENT, EDIT.2, WB.EERDMANS PUB., U.S, 1995, P56 – 57

(٤) «وليست هناك معلومات دقيقة بشأن شخصية أونكلاوس،وعصره.ويبدو أنه يهودي بابلي،وذلك في رأي إيشهورن، والَّذي استنبط ذلك من ورود ذكره، في التُّلمود البابلي، و غياب ذكره عن التُّلمود الأورشليمي» (يُنْظَرُ: WILHELM DE WETTE, A CRITICAL AND HISTORICAL INTRODUCTION TO THE SCRIPTUR OF THE OLD TESTAMENT, TRANS: THEODORE PARKER, C.C.LITTLE AND J.BROWN, BOSTON, U.S, 1843. vol. 1, p 225.

(٥) نولدكه THEODOR NOLDEKE: (١٨٣٦ – ١٩٣١م) شيخ المستشرقين الألمان، ولد بمدينة =

GOTTSTEIN (١٩٢٥ – ١٩٩١م) (أستاذ اللُّغات السَّاميَّة والعهد القديم، الألمانيّ، في الجامعة العبريَّة بالقدس) إلى أنَّه مزيج من أصولٍ فلسطينيَّة، وأخرى بابليَّة[١].

أمَّا النّسخة اللَّاتينيَّة الَّتي تعرف بالفولجاتا؛ فهي ترتبط خصيصًا بالقديس جيروم[٢]، الَّذي لاحظ وجود بعض الاختلافات بين التَّرجمة اليونانيَّة، وبين النَّصّ العبريِّ، ممَّا دفعه لتقديم ترجمة جديدة معتمدًا على النَّصّوص العبريَّة والسّبعينيَّة.

واعتبرت ترجمة جيروم للعهد القديم العبريّ، مع مراجعة العهد الجديد، والنَّصّوص اللَّاتينيَّة القديمة الخاصة بكتب الأبوكريفا؛ التَّرجمة اللَّاتينيَّة المعترف بها للكتاب المقدَّس[٣].

وتمَّ حديثًا اكتشاف مخطوطات قمران، والَّتي تمَّ العثور عليها ما بين ١٩٤٧– ١٩٥٦م داخل كهوف الجبال الواقعة غربي البحر الميت في مناطق قمران. وتنسب هذه المخطوطات– كما يتَّضح من مضمونها– لفرقة الآسينيين[٤]، الَّتي تعود للقرنيين

= هاربورج ١٨٣٦م. اتقن العربيَّة والسِّريانيَّة والعبريَّة، كما درس التُّركيَّة، والسّنسكرتيَّة. حصل على الدُّكتوراة ١٨٥٦م، عن أطروحته «تاريخ القرآن»، شغل منصب أستاذ اللُّغات السَّاميَّة بعدَّة جامعات من بينها جامعة كيل،اهتمَّ اهتمامًا كبيرًا بالكتاب المقدَّس، وقدَّم عدَّة دراسات فيه. (يُنْظَرُ: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٩٦ – ٥٩٨).

(١) يُنْظَرُ: MARTIN MCNAMAY, KEVIN J.CATHCART, MICHAEL MAHER, THE ARAMIC BIBLE: THE TARGUMS, CONTINUUM INTERNATIONAL PUBLISHING GROUP, NEW YORK, 1994.P 9 – 11.

(٢) جيروم JEROME: ولد القديس جيروم في ستريدون، في إحدى مقاطعات الإمبراطورية الرُّومانيَّة، بجنوب أوروبا، في حوالي عام ٣٤٠م،وهو أحد آباء الكنيسة الأوائل، في القرن الرَّابع الميلاديِّ، اشتهر بترجمته اللاتينية للعهد القديم، والَّتي أنجزها في بيت لحم ،ما بين (٣٨٢ – ٣٩٠م)، وتوفّى في بيت لحم ٤٢٠م. (يُنْظَرُ: STEFAN REBENICH, JEROME, ROUTLADGE, U.S, 2002.p 2 -4.

(٣) يُنْظَرُ: منى ناظم،التَّرجمة السّبعينيَّة...، ص ٨٥.

(٤) الآسينيين ESSNES: جماعة دينية يهودية ،ظهرت تقريباً خلال القرنين الثاني والثالث ق.م،و استمرَّ وجودها حتَّى قرب عهد المسيح عيسى ﷺ، وقدا تخذت طريقاً مخالفاً تماماً لليهودية الربانية، حيث سعت نحو الطهارة الرُّوحيَّة، والبدنية، الزُّهد، والتَّقشُّف؛ حيث امتنعوا عن أكل اللُّحوم، والذَّبائح، على الرَّغم =

الأوَّل والثَّاني ق.م، وترجع أهمّيَّة مخطوطات قمران إلى أنَّها أقدم من النَّصّ الماسوريِّ، الَّذي تعود أقدم مخطوطاته إلى القرن العاشر الميلادي. وتتضمَّن هذه المخطوطات مجموعة من الصَّلوات والأناشيد والابتهالات. وتفاسير لبعض النَّصّوص المقدَّسة، ومختصر للأسفار الخمسة المنسوبة لموسى عليه السلام، كما أنَّ هناك تفاسير لأسفار الأنبياء ميخا وحبقوق وناحوم، وبعض المزامير[1].

وكان هذا عرضًا موجزًا لنسخ العهد القديم. ولا بدَّ- الآن - من الإشارة إلى محتوياته على نحوٍ وجيز:

أوَّلاً: الأسفار الخمسة (التَّوراة)

وتغطي هذه الأسفار الخمسة فترة من التَّاريخ تبدأ مع بدء الخليقة، وتنتهي بوفاة موسى عليه السلام، في جبل نبو شرق الأردن، وتتنوَّع مادة الأسفار الخمسة ما بين السمة الرِّوائيَّة، والتَّشريعيَّة. و كان التَّقليد اليهوديُّ ينسبها، إلى موسى عليه السلام.

وتتكوَّن من:

١- سفر التَّكوين:

يقع في خمسين إصحاحًا، يحكى فيها قصَّة الخلق، وقصص آدم ونوح والطُّوفان،

= من أهمِّيَّة هذا الطَّقس لدى اليهوديَّة التَّقليديَّة. كما امتنعوا عن الزَّواج، واختاروا حياة العزلة.

ومن أهمِّ عقائدهم على الإطلاق انتظار المسيح المخلص، وانتظار عهد الخلاص. وقد أمنوا بالأسفار الخمسة لموسى، وبالبعث واليوم الآخر،

والجنَّة والنَّار، والجنّ والملائكة. وكانوا ينقسمون إلى عدَّة جماعات صغيرة، على رأس كل جماعة رئيس. (يُنْظَرُ: مخطوطات قمران، كتابات ما بين العهدين، تحققت بإشراف: أندريه دوبون- سومر- مارك فيلوتنكو، ترجمة وتقديم: موسى ديب الخوري، دار الطَّليعة الجديدة، دمشق، ١٩٩٩م، المقدِّمة، ويُنْظَرُ أيضًا: محمَّد علي البار، المدخل لدراسة التَّوراة والعهد القديم، دار القلم، دمشق، الدَّار الشَّاميَّة، بيروت، ١٩٩٠م.ص ٢٥٧ - ٢٥٩.

(١) يُنْظَرُ: محمَّد علي البار، المدخل..، ص ٢٦٧.

وإبراهيم وسلالته مركِّزة على إسحاق، ومن ورائه يعقوب، ونسله وتنتهي بسرد قصَّة يوسف ومجيء يعقوب وإخوة يوسف إلى مصر، واستقرارهم بها.

٢- سفر الخروج:

يقع في أربعين إصحاحًا، ويحكي قصَّة إسرائيل في مصر، وقصَّة اضطهادهم، وخروجهم مع موسى ﷺ إلى سيناء. وتلقي موسى التَّوراة هناك، ويرد فيه ذكر الوصايا العشر.

٣- سفر اللَّاويين:

ويسمَّى أيضًا سفر الأحبار، نسبة إلى طائفة اللَّاويين (القائمين بالأعمال الكهنوتيَّة)، وتشغل الشَّرائع والطُّقوس الكهنوتيَّة فيه المكان الأوَّل. ويقع هذا السّفر في سبعة وعشرين إصحاحًا.

٤- سفر العدد:

يتكوَّن من ستَّة وثلاثون إصحاحًا. وسمّي بهذا الاسم لبروز ظاهرة التِّعداد الدَّقيق خلال نصوصه؛ حيث يرد إحصاء تفصيليٌّ للشَّعب الرَّاحل مع موسى في الصَّحراء وعدد المدن والقرى، وفيه أيضًا أخبار تذمر الشَّعب وتمرُّده على موسى، والتَّجسُّس على أرض كنعان. بالإضافة إلى ذكر بعض الأحكام الشَّرعيَّة، في مجالات مختلفة.

٥- سفر التَّثنية:

يطلق عليه أيضًا سفر التِّكرار أو تثنية الاشتراع. والسّفر عن تكرار الشَّريعة على بني إسرائيل، بعد عبور نهر الأردن وعرضت في هذا السّفر الوصايا العشر عرضًا جديدًا يختلف قليلاً عن عرضها في سفر الخروج.

كما يعيد السّفر الحديث عن أنواع الأطعمة المباحة والمحرَّمة. ونظام القضاء والملك والنُّبوَّة، والكهانة. ويكرِّر الحديث عن الأحداث الَّتي واجهها بني إسرائيل،

في صحراء سيناء. وينتهي بالحديث عن استخلاف يشوع بن نون، وعن وفاة هارون ﷺ،ثمَّ وفاة موسى في جبل مؤاب ﷺ.

ثانيًا: أسفار الأنبياء:

وهذا القسم من العهد القديم يتضمن استمرارًا لما وقع من الأحداث للعبريين بعد موت موسى، منذ دخلوهم أرض فلسطين، مع يشوع بن نون، خادم موسى وخليفته، إلى أن أخرجوا منها في السّبيّ البابليِّ على يد الإمبراطور الكلدانيِّ بختنصر تقريبًا. والواضح أنَّ هذا التَّقسيم يغطي فترة زمنيَّة تمتدُّ من حوالي عام ١٣٠٠ وحتَّى ٣٠٠ ق.م. وينقسم إلى قسمّين :الأنبياء الأوَّل، والأنبياء الأخر.

١- **الأنبياء الأوَّل**: ويتألَّف من أربعة أسفار، يشوع، والقضاة، وصموئيل الأوَّل والثَّاني، والملوك الأوَّل والثَّاني.

٢- **الأنبياء الأخر**: وينقسم بدوره إلى قسمّين الأنبياء الكبار: إشعيا، وإرميا، وحزقيال.

والأنبياء الصِّغار: وهم اثنا عشر نبيًّا: هوشع، يؤيل، عاموس، عوبديا، يونس، ميخا، ناحوم،حبقوق، صفنيا،حجي، زكريا، ملاخي. وهذا التَّقسيم ليس هو التَّقسيم التَّاريخيّ وإنَّما هو ترتيب العهد القديم (النَّصّ الماسوريّ).

ثالثًا: الكتب (الكتبييم):

وتسمَّى أيضا كتب الحكمة، وهي مجموعة أسفار يغلب عليها الطابع الأدبيُّ، شعرًا أو نثرًا. وترتيب هذه الأسفار حسب ورودها في العهد القديم كما يلي: مزامير داوود، أمثال سليمان، سفر أيوب، نشيد الأناشيد (وأصله مسرحيَّة غنائيَّة من الفلوكلور اليهوديّ الخاصّ بحفلات الزَّواج). سفر مراثي إرميا، سفر الجامعة أو قوهليت، سفر إستير، سفر دانيال، سفر عزرا، سفر نحميا، سفري أخبار الأيَّام الأوَّل والثَّاني

(وهو تلخيص للوقائع التَّاريخيّة الواردة في الكتاب المقدَّس منذ بدء الخليقة إلى العودة من السّبيّ).

ويعتمد البحث على نسخة الكتاب المقدَّس، الَّتي تصدرها دار الكتاب المقدَّس في الشَّرق الأوسط، بمصر، الإصدار السَّادس ٢٠٠٦م، الطَّبعة الثَّالثة.

***

المبحث الثَّاني

النَّقد التَّوراتيّ

مفهومه ومناهجه

في معناه العامّ، صياغة الأحكام على أسفار التَّوراة، وعلى محتويات هذه الأسفار، وتاريخ تأليفها، ومؤلِّفها، وطريقة جمعها، وسماتها العامَّة، سواء كانت نثرًا أو شعرًا ،أو تاريخًا أو أمثالاً أو روايات رمزيَّة، أو أدب رؤوَّي[١]، ويذهب آخرون إلى أنَّ الهدف من نقد الكتاب المقدَّس ليس هو الحكم عليه، وإنَّما إعادة إنتاج نصٍّ هو الأقرب للنَّصِّ الأصليِّ؛ الَّذي انطمس عبر قرون ،بل آلاف من السِّنين من التَّناقل الشَّفهيِّ[٢].

وهناك نوعان رئيسان من النَّقد:

١ – النَّقد الأعلى:

هو بحث نقديٌّ للوثائق موضوع الدِّراسة، يتناول أصلها، وتاريخها، و قيمتها التَّاريخيّة ومدى صدق العبارات الَّتي تتضمَّنها هذه الوثائق. وتعتمد درجة صدق رواية ما على الفترة الزَّمنيَّة الَّتي تفصل وقت حدوث الحدث، عن زمن كتابته، وعلى هذا، فإنَّ الوثيقة المعاصرة للحدث هي الأكثر وثوقًا من تلك الَّتي تنتمي إلى زمن متأخِّر عن الحدث. فإنَّ قيمة عبارة شاهد الحدث– دائمًا– أكبر من الَّذي يعتمد على شهادة الآخرين[٣].

---

(1) W.H.BENNETT, WALTER BALLANTYNE, THE BIBLE AND CRITICISM, LONDON, 1914, P7.

(2) J.ALBERTO SOGGIN, INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, WESTMINSTER JOHN KNOX PRESS, 3ED EDIT. 1989, P 34.

(3) REV.A.H.SAYCE, THE HIGHER CRITICISM & THE VERDICT OF THE MONUMENTS, 6TH, EDIT. LONDON 1901, P2.

ويعتمد النَّقد الأعلى بدرجة كبيرة جدًّا على نوع آخر من النَّقد هو:

٢- النَّقد الأدنى:

وهو منهج نقديٌّ يعتمد اعتمادًا كاملاً على الفيلولوجيا (فقه اللُّغة)، والباليوجرافيا (علم قراءة النَّصّوص القديمة)؛ وهو يهتمُّ بالبحث في سمات النَّصّ وقيمته، ودلالاته اللُّغويَّة الدَّقيقة، ويقارن النَّصّ بالمخطوطات القديمة، والنّسخ المختلفة[١].

ويحاول هذا النَّوع من النَّقد إعادة إنتاج نصٍّ؛ هو الأقرب إلى النَّصّ الأصليِّ[٢].

وقد نشأ عن هذين المنهجين في النَّقد، مناهج متعدِّدة، ومتداخلة مثل منهج النَّقد النَّصّيّ، والنَّقد المصدريّ، والنَّقد الشَّكليّ، والنَّقد التَّاريخيّ، وغيرها من المناهج النَّقديَّة.

وسنعرض بإيجاز لبعض هذه المناهج النَّقديَّة:

أوَّلاً: النَّقد النَّصّيّ:

«يعدُّ النَّقد النَّصّيّ من أقدم الاتِّجاه ات النقديَّة المرتبطة بنقد العهد القديم. والنَّقد النَّصّيّ إمَّا أن يكون نقدًا داخليًّا أو نقدًا خارجيًّا، والمقصود بالنَّقد الدَّاخليِّ نقد نصٍّ ما ورد في نسخة واحدة مرَّتين بينهما اختلافات إلى حدٍّ ما. وأمَّا النَّقد الخارجيُّ يقصد به مقارنة نصٍّ ما في عدَّة نسخ مختلفة أو مقارنة نصٍّ ما أصلي مع التَّرجمات المختلفة لنفس النَّصّ»[٣].

وعلى هذا يتعامل النَّقد النَّصّيُّ مع الأصول الأولى لنصِّ العهد القديم، ويقارن بين النّسخ المختلفة له، ويحلِّل التَّغييرات الَّتي طرأت على تلك النَّصّوص، والأخطاء الَّتي تعود إلى عمليات النّسخ.

(1) REV.A.H.SAYCE, THE HIGHER CRITICISM.., IBID, P 4.

(2) J.ALBERTO SOGGIN, INTRODUCTION.., IBID, P 36.

(٣) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن- أحمد هويدي، اتِّجاهات نقد العهد القديم، اتِّجاهات نقد العهد القديم، دار الثَّقافة العربيَّة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٨٤.

كما يناقش الاختلافات النَّصّيّة، بين النّسخ المختلفة، ويحدِّدها ويقيمها. ويهدف النَّقد النَّصّيّ من وراء ذلك إلى إعادة إنتاج نصٍّ هو الأقرب إلى النَّصّ الأصليِّ[١].

ويتبع النَّاقد النَّصّيّ عدَّة خطوات أساسيَّة؛ تمثِّل منهج النَّقد النَّصّيِّ:

١- تحديد رواية النَّصِّ الموروث.

٢- فحص الرِّواية.

٣- الحكم.

حيث يقوم النَّاقد النَّصّيّ بمقارنة النَّصّ الموروث، بالنَّصّوص المناظرة له، في النّسخ الأخرى للعهد القديم، الآراميَّة، أو اليونانيَّة، أو مخطوطات قمران، أو غيرها. ويرصد الاختلافات، ويفحصها على المستويين اللُّغويّ والموضوعيِّ.

فيدرس كلَّ ما يتعلَّق بلغة العهد القديم، من ظواهر نحويَّة ومعجميَّة ودلاليَّة وأسلوبيَّة وصوتيَّة. ويعتمد في هذه الدِّراسة على المعاجم اللُّغويَّة الخاصَّة بالعهد القديم، وكذلك معاجم اللُّغات السَّاميَّة القديمة؛ حيث يقارن بين الاستخدامات اللُّغويَّة لكلمة ما في إطار العهد القديم، ثمَّ في إطار اللُّغات السَّاميَّة الأخرى. ثمَّ يدرس مدى اتِّساق عبارات النَّصّ أسلوبيًّا وعروضيًّا؛ حيث يدلُّ عدم اتِّساقها على وجود إضافات على النَّصّ الأصليِّ.

أمَّا الفحص الموضوعيُّ فيسعى به النَّاقد النَّصّيّ للتأكُّد من مدى ارتباط فقرةٍ ما، أو إصحاحًا ما، بالموضوع العامِّ للسفر؛ وهي الخطوة الَّتي يظهر من خلالها، إن كانت الفقرات تنتمي فعلاً إلى السّفر، أو هي مقحمة عليه.

ثمَّ تأتي الخطوة الأخيرة وهي إصدار الحكم؛ فإذا كانت الشَّواهد النَّصّيّة المقارنة، تظهر النَّصَّ منسجمًا، دون اختلافات ظاهرة، فهو أقرب إلى النَّصّ الأصليِّ.

---

(١) يُنْظَرُ: EMANUAL TOV, TEXTUAL CRITICISM OF THE HEBREW BIBLE, UITGEVERIJ VAN GORCUM, MINNEAPOLIS, U.S, 2001, 2EDIT.P287- 288.

أمَّا إذا ظهرت الاختلافات بين النَّصِّ في نسخة الماسورا، وغيره من النّسخ، فهناك عدَّة احتمالات:

إمَّا أن نعدَّ نصَّ الماسورا هو الأقدم، وبالتَّالي فإنَّ اختلاف الشَّواهد النَّصّيّة الأخرى معه، يعدُّ خطأً ثانويًّا، أو سوء فهم. وإمَّا أن يتدخَّل الحدس والتَّخمين، وهي أدوات أساسيَّة لدى النَّاقد النَّصّيّ، فيرجح إحدى النّسخ الأخرى، السَّامريَّة، أو الآراميَّة، أو اللَّاتينيَّة، ويعدُّها الأقرب للصواب، ويكون ذلك مقرونًا بقرائن مقبولة[1].

ثانيًا: النَّقد المصدريّ:

يقوم النَّقد المصدريُّ بتحليل نصِّ العهد القديم، لتحديد المصادر، الَّتي استخدمت في صياغته، ويقوم بعزلها بعضها عن بعض. ويحاول تحديد مؤلِّف كل مصدر، وأسلوبه وتاريخه والهدف من تأليفه.

ويركِّز هذا النَّوع من النَّقد على المصادر المكتوبة، وليس على المصادر الشَّفهيَّة؛ الَّتي هي محور اهتمام النَّقد الشَّكليِّ.

وسابقًا كان يطلق على النَّقد المصدريِّ -خلال القرن الثَّامن عشر- اسم النَّقد الأدبيِّ، إلَّا أنَّه حديثًا تمَّ التَّمييز بينهما.

فعلى الرغم من أنَّ كلاهما، يولِّي اهتمامًا بالنَّواحي الأدبيَّة للنَّصِّ، ويلاحظ السِّمات الأسلوبيَّة، واستخدامات الألفاظ والتِّكرارات والتَّناقضات، فإنَّ أهدافهما مختلفة.

فبينما يسعى النَّقد المصدريُّ إلى اكتشاف المصادر، والتَّمييز بينها، فإنَّ النَّقد الأدبيَّ

---

(١) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، أحمد هويدي، ص ١٥١ - ١٥٤.

ويُنْظَرُ أيضًا: PAUL D.WEGNER, A STUDENT'S GUIDE TO TEXTUAL CRITICISM OF THE BIBLE, ITS HISTORY, METHODS, & RESULTS, INTERVARSITY PRESS, U.S, 2006. P120 – 175.

يسعى نحو تركيب النَّصِّ، ويركِّز على النَّصِّ كما هو، وليس كيف وصل النَّصُّ إلى الوضع الحالي، الَّذي هو محور اهتمام، النَّقد المصدريّ.

ويبدأ النَّقد المصدريُّ بدراسة المصادر المكتوبة، الَّتي ترد الإشارة إليها في العهد القديم نفسه، مثل سفر حروب يهوا.

(العدد ٢١ : ١٤)، وسفر إيشار (يشوع ١٠ : ١٣)، و(صموئيل ١٢ : ١٨)، وعن طريق دراسة المقاطع المأخوذة منهما، يحاول الوصول إلى طبيعة تلك المصادر الأوَّليَّة. فيكون سفر حروب يهوا- على سبيل المثال- مجموعة من القصص، الَّتي تروي الحروب الَّتي خاضها بني إسرائيل. ويكون سفر إيشار- نظرًا للسمة الشِّعريَّة الَّتي تميِّز مقاطعه- مجموعة من الأشعار، والأناشيد القديمة ثمَّ يركِّز النَّاقد المصدريُّ اهتمامه على المصادر غير المعلنة، في العهد القديم[1]. وهذه المصادر بحسب نظريَّة المصادر الحديثة؛ هي: المصدر الإلوهيميُّ، واليهويُّ، والتّثنويُّ، والكهنوتيُّ.

١- المصدر الإلوهيميُّ:

يتميَّز هذا المصدر باستخدام اللفظ إلوهيم، للدلالة على الألوهيَّة، في مقابل اللَّفظ «يهوه» المفضَّل عند اليهويّ. ويحدِّده بعض النُّقَّاد بالقرن التَّاسع ق.م، بينما يؤرِخ له من يعتقد، في تأخُّره عن اليهويِّ بحوالي ٧٥٠ ق.م.

ويعود المصدر الإلوهيميُّ، إلى مملكة إسرائيل الشّماليَّة، الَّتي انفصلت عن المملكة الموحدة، عقب وفاة سليمان عليه السلام.

(١) يُنْظَرُ: STEVEN L.MCKENZIE, STEPHEN R.HAYNES, TO EACH ITS OWN MEANING:AN INTRODUCTION TO BIBLICAL CRITICISM AND THEIR APPLICATION, JOHN KNOX PRESS, LOISVILLE, U.S.1999.P 35 – 38.

٢- المصدر اليهويُّ:

يتميَّز هذا المصدر باستخدام اللَّفظ «يهوا» للدِّلالة على الإلوهيَّة. ويتَّضح من مادَّته تأثُّره بالأعمال الأدبيَّة القديمة في مصر و بابل. ويعود إلى القرن التَّاسع أو العاشر ق.م. ومن أهمّ ما يميِّز هذا المصدر التَّركيز على السِّمة القوميَّة، والعنصريَّة، وعلاقة الرَّبِّ الخاصَّة بإسرائيل.

٣- المصدر الكهنوتيُّ:

أطلق عليه هذا الاسم نظرًا لأنَّه من عمل كهنة الهيكل الَّذين عكفوا، على تحرير المصدرين الإلوهيميّ واليهويّ، فزادوا عليهما إضافات جديدة مطوَّلة من مصادر زعموا أنَّها كانت موجودة، في الهيكل المدمر. ويعود هذا المصدر إلى فترة السّبيّ (٥٨٦ - ٥٣٨ ق.م).

ويتفق النُّقَّاد على نسبة هذا المصدر الكهنوتيّ إلى عزرا. ومن أهمّ ما يميِّز مادَّة هذا المصدر المنتشرة في التَّوراة الحاليَّة تركيزها الواضح على العبادة والطُّقوس والشَّعائر.

٤- المصدر التّثنويُّ:

هو أساس سفر التَّثنية، والمقصود بالتَّثنية؛ الشَّريعة الَّتي نزلت على موسى في مؤاب، كتكملة لوحي سيناء. و يعتمد المصدر التّثنويّ، على كتاب الشَّريعة الَّذي عثر عليه في الهيكل ٦٢٢ ق.م. وأوَّل ما يميَّز هذا المصدر توفيقه، بين المصدرين الإلوهيميّ واليهويّ؛ أي بين تراث الشّمال و تراث الجنوب،أي تراث إسرائيل ويهودا بعد انشقاق المملكة[١].

(١) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهوديَّة، رؤية إسلاميَّة في مصادر التَّوراة الحالية، سلسلة الدِّراسات الدِّينيَّة والتَّاريخيَّة، مركز الدِّراسات الشَّرقيَّة، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢م. ويُنْظَرُ أيضًا: ريتشارد إليوت فريدمان، من كتب التَّوراة؟ ترجمة: عمرو زكريا، مراجعة وتقديم: أيمن حامد، دار البيان، القاهرة ٢٠٠٣م، ص ٥٤ - ٥٧، ١١٣ - ١١٥، ١٢٤، ١٥٩ - ١٦٧.

ثالثًا: النَّقد الأدبيُّ:

هناك معنيان مختلفان للنَّقد الأدبيِّ بحسب الحقبة التَّاريخيّة، فقد كان ينطبق هذا المصطلح خلال القرنين الثَّامن عشر والتَّاسع عشر ، على نوع النَّقد الَّذي يعرف الآن بالنَّقد المصدريِّ. أمَّا مع بداية القرن العشرين فأصبح مصطلح النَّقد الأدبيِّ يشير إلى المعالجة الأدبيَّة للعناصر البلاغيَّة والتَّراكيب الأدبيَّة للنَّصِّ، ومحاولة الوصول إلى ملابسات تأليف النَّصّ[١]. حيث يهتمُّ النَّاقد الأدبيُّ بالإجابة عن الأسئلة من مؤلِّف النَّصّ، متى وأين دوِّن النَّصّ؟ من أيِّ المصادر استمدَّ المؤلِّف مادَّته؟[٢].

ويمكننا القول إنَّ النَّاقد الأدبيَّ يبدأ من حيث انتهى النَّقد المصدريُّ، حيث يعدُّ تحديد المصادر جزءًا لا يتجزَّأ من عمله النَّقديِّ. وتتلخَّص خطوات منهج النَّقد الأدبيِّ في التَّالي:

١- دراسة التَّرتيب الدَّاخليِّ للنَّصِّ.

٢- تحليل مادَّة النَّصّ للتعرُّف على موضوعاته وبنيته ووحداته الأدبيَّة.

٣- الكشف عن العلاقة الدَّاخليَّة بين وحدات النَّصّ الأدبيَّة، وتحديد تاريخ كتابة هذه الوحدات.

٤- تحديد الأفكار الرَّئيسة وتطوّرها في النَّصّ.

٥- إظهار العناصر غير المتناسقة موضوعيًّا ومنطقيًّا داخل النَّصِّ.

---

(١) يُنْظَرُ: STEVEN L.MCKENZIE, STEPHEN R. HAYNES, TO EACH ITS p 36 .OWN MEANING, IBID

ويُنْظَرُ أيضًا: RICHARD N.SOULEN, HANDBOOK OF BIBLICAL CRITICISM, EDIT3, WESTMINSTER JOHN KNOX PRESS, LOUISVILLE, U.S.2001, P .105

(٢) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، أحمد هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم، ص ١٩٧.

٦- إظهار التَّغيَّرات الطَّارئة على الأسلوب الأدبيِّ للنَّصِّ.

٧- عزل التَّعليقات أو التَّفسيرات الجانبيَّة الَّتي تقطع الوحدة الموضوعيَّة للنَّصِّ.

٨- تصنيف الرِّوايات المتعدِّدة الَّتي تعالج موضوعًا واحدًا.

٩- تحديد الألفاظ والعبارات الَّتي يتكرَّر استخدامها في النَّصِّ وتوضيح مضامينها وعلاقتها البنائيَّة داخل النَّصِّ المحدَّد، وعلاقتها بالوحدة الأدبيَّة الكبرى الَّتي هي جزء منها.

١٠- تحديد الآراء الَّتي يعرضها النَّصُّ ووجهات النَّظر التَّاريخيّة أو الدِّينيّة واللَّاهوتيَّة وعلاقتها بالخطوط الفكريَّة العامَّة الَّتي تشتمل عليها التَّوراة.

١١- تحديد مصادر النَّصِّ اعتمادًا على المفاهيم الَّتي تمَّ اكتشافها[١].

رابعًا: النَّقدُ الشَّكليُّ:

يهتمُّ النَّقد الشَّكليُّ بالمصادر الشفوية للعهد القديم؛ أي أنَّه يهتمُّ بالمرحلة الَّتي كان فيها التُّراث الشَّعبيُّ الإسرائيليُّ في صورة شفويَّة. ويفترض النَّقد الشَّكليُّ وجود صلة قويَّة بين النَّصِّ الأدبيِّ، والحياة الاجتماعيَّة لبني إسرائيل؛ ولذلك فهو يهدف إلى تحديد «الموقف الحياتيِّ للنَّصِّ»، فكلُّ نصٍّ يعكس أحوالاً اجتماعيَّة ما، ساهمت في ظهوره على هذا النَّحو.

وقد ظهر هذا النَّوع من النَّقد، مع هرمان جانكل Herman Gunkel[٢]؛ الَّذي

---

(١) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، أحمد هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم، ص ٢١٧.

(٢) هرمان جانكل: باحث ألماني في مجال العهد القديم، ولد في هانوفر في مارس ١٨٦٢م،وكان والده قسًّا، وكذلك جده، الأمر الَّذي ساهم في توجهه نحو دراسة الأديان، والتَّاريخ. بدأ دراساته الدِّينيَّة في جوتنجن ١٨٨١م.تعلم العربيَّة والسّريانيَّة، بالإضافة إلى العبريَّة.

أصبح أستاذًا للعهد القديم في جامعة برلين في عام ١٨٩٥م. توفّي عام ١٩٣٢م في مدينة هال. من أهمِّ كتبه: القصص الشَّعبيّ في العهد القديم، وتعليقه على سفر التَّكوين، وتعليقه على سفر المزامير، =

اعتبر التَّناقضات والاختلافات، داخل النَّصّ الكتابيِّ، دليلاً على تعدُّد الموروثات الشَّفويَّة، الَّتي تعدُّ أصولاً للنَّصِّ المكتوب.

وعلى هذا، فإنَّ الموروث الشَّفهيَّ، الَّذي هو أصل النَّصّ المكتوب؛ هو نتاج المجتمع ككلّ، وليس فقط نتاج مجموعة من المؤلِّفين، كما يذهب النَّقد المصدريُّ؛ فإنَّ كلَّ قصَّة، أو تقليد، تعكس لونًا من ألوان الحياة الاجتماعيَّة، للمجتمع الإسرائيليِّ[١].

وهناك مجموعة خطوات منهجيَّة لا بدَّ وأن يتبعها، من يمارس النَّقد الشَّكليَّ؛ وهي:

١- تحديد بنية النَّصّ.

٢- تحديد الجنس الأدبيِّ للنَّصِّ، فهل هو - مثلاً - ينتمي إلى أدب المراثيِّ أم الحكمة أم الأمثال؟

٣- وصف الموقف الحياتيِّ للنَّصِّ SITZ IM LEBEN.

٤ - تحديد الغرض من النَّصِّ، في أصله الشَّفهيِّ[٢].

= وكتابه التَّاريخ الدِّيني والعهد القديم. (يُنْظَرُ: RUDOLF SMEND, FROM ASTRUC TO ZIMMERLI: OLD TESTAMENT SCHOLARSHIP IN THREE CENTURIES, MOHR SIEBECK, TÜBINGEN, 2007.P 118 -132.

(١) يُنْظَرُ: STEVEN L.MCKENZIE, STEPHEN R.HAYNES, TO EACH ITS OWN MEANING, IBID.P 58- 60.

(٢) يُنْظَرُ: LAWRENCE BOADT, READING THE OLD TESTAMENT, PAULIST PRESS, NEW YORK, 1984.P 85.

خامسًا: النَّقد التَّاريخيُّ Critique historique [١]:

يهدف النَّقد التَّاريخيُّ إلى فهم النَّصّوص القديمة، في ضوء أصولها التَّاريخيّة[٢]. حيث يقوم بدراسة الحادثة التَّاريخيَّة، وتحليلها على مستوى الزَّمان والمكان الإنسانيّ، فعلى مستوى الزَّمان يحاول النَّقد التَّاريخيّ، تحديد زمن وقوع الحادثة التَّاريخيّة، تحديدًا دقيقًا، ويحاول معرفة الأوضاع التَّاريخيّة، المحيطة بها، والتعرَّف إلى أسباب وقوع تلك الأحداث.

أمَّا على المستوى المكانيِّ فيهتمُّ المؤرِّخ بتحديد مكان وقوع الحادثة والأماكن الأخرى المرتبطة بها، وربَّما أيضًا جغرافيَّة مكان الحادثة التَّاريخيّة. ويهتمُّ النَّقد التَّاريخيّ أيضًا بمعرفة فاعل الحدث، وتحديد الأسباب الَّتي تسببت في وقوعه[٣].

وباختصار فإن هذا النوع من النَّقد يسعى إلى إعادة بناء الموقف التَّاريخيّ القديم، على أساس من الحقيقة التَّاريخيّة[٤].

ونظراً لاحتواء العهد القديم، على مادَّة تاريخيَّة ضخمة، بعضها يتعلَّق بتاريخ العالم، ومعظمها يتعلَّق بتاريخ بني إسرائيل، وعلاقات بني إسرائيل بالشُّعوب الأخرى، وبحضارات الشَّرق القديمة، فقد كان من الطَّبيعي أن تطبَّق عليه قواعد النَّقد التَّاريخيِّ[٥].

---

(١) «جرت العادة على إطلاق هذا المصطلح، على كافَّة أنواع نقد الكتاب المقدَّس، إلَّا أنَّ هذا الاستخدام ،استخدام خاطئ؛ لأنَّ بعض أنواع النَّقد ليس ذو طبيعة تاريخيَّة؛ مثل النَّقد الأدبيّ، واللغوي وغيرهما، من أنواع النَّقد». (RICHARD N.SOULEN, HANDBOOK OF BIBLICAL CRITICISM, ibid P78).

(٢) يُنْظَرُ: RICHARD N.SOULEN, HANDBOOK OF BIBLICAL CRITICISM, IBID.P 79.

(٣) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، أحمد هويدي، اتِّجاهات نقد العهد القديم، ص ٢٢٥.

(٤) يُنْظَرُ: RICHARD N.SOULEN, HANDBOOK OF BIBLICAL CRITICISM, IBID, P78.

(٥) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، أحمد هويدي، اتِّجاهات نقد العهد القديم، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

المبحث الثَّالث

تاريخ النَّقد التَّوراة

أوَّلاً: الإرهاصات النَّقديَّة الأولى:

يمكننا الرُّجوع بالبدايات النقديَّة للعهد القديم إلى العهد القديم نفسه، وأدبيَّات مثل: التَّلمود[1]، والشُّروح الربَّانيَّة الأولى؛ حيث قام الأنبياء ثمَّ الأحبار والرَّبانيون بجهدٍ متقدِّمٍ تاريخيًّا بإشاراتهم النَّقديَّة، فنجد النَّبيّ إرميا- على سبيل المثال- غاضبًا

(١) والتَّلمود: أحد أهمِّ الكتب الدِّينيَّة، وأقدسها عند اليهود، وهو النِّتاج الأساسيُّ للشريعة الشَّفويَّة؛ أي تفسير الحاخامات للشريعة المكتوبة (التَّوراة)، ويضمُّ سجلًّا لنقاشات الحاخامات للشريعة اليهوديَّة، والأخلاق والعادات، والأساطير والقصص، الَّتي يعدُّها التُّراث اليهوديُّ مؤصِّلة بالتَّواتر الشَّفويِّ. وهو مصدر أساسيٌّ للتشريع، والأعراف، وللتواريخ الواقعيَّة والمواعظ الأخلاقيَّة. ويتألَّف التَّلمود من مكوّنين رئيسين: المشناه ؛ وهي أوَّل مجموعة مكتوبة من الشَّريعة الشَّفويَّة للدين اليهوديّ. والجمارا؛ وهي نقاش حول المشناه.

واسم التَّلمود مشتقٌّ من الجذر العبريِّ (لامد)؛ الَّذي يعني درس، وتعلم، فتكون «تلمود التَّوراة» أي دراسة الشَّريعة. وتدوين المشنا، لم يتم في الواقع إلَّا بين القرنين الثَّاني والثَّالث الميلاديين، على يد الجيل الأخير من الزّوجوت (أي المثاني من حكماء الدِّين): هليل و شمالي، وتابعها حاخامت أخر مثل يوحنَّا بن زكاي، والرّبي عقيبا؛ الَّذي جمع مواد متميّزة من المدراش و المشنا و الهجادا.

وبعد قيام الثَّورة اليهوديَّة ضدّ الرُّومان بقيادة شمعون باركوخبا (١٣٢- ١٣٥م)، تم إحياء السّنهدرين (المحكمة التَّشريعيَّة العليا) ،وأقرَّ رئيسها يهودا هناسي المجموعة التَّشريعيَّة التَّامَّة للمشنا؛ وهي الَّتي يضمُّها التَّلمود اليوم.

ولم يتم آنذاك إضافة مواد من المدراش أو الهاجادا، ثمَّ شرع تلامذته يضيفون (البرايتوت) (المواد الدَّخيَّلة)، ومنها التّوفستا (التّذييل)، بينما تمَّ جمع المدراشيم في مصنَّفات مستقلَّة، وخلال الثَّلاثة قرون التَّالية، واكتمل جمع التَّلمود بصورة عامَّة في القرن السَّادس الميلاديِّ.

وهناك تلمودان رئيسان البابليّ، والأورشليميّ، ولما كانت الجمارا البابلية أشمل من الجمارا الفلسطينيَّة؛ فإنَّ التَّلمود البابلي هو الأكثر تداولاً، وهو الكتاب القياسيُّ عند اليهود. (يُنْظَرُ: أحمد إيبش، التَّلمود كتاب اليهود المقدَّس، تقديم: سهيل زكار، دار قتيبة، دمشق، ٢٠٠٧م، ص ٢٢ - ٣١).

على كُتَّاب التَّوراة في عصره، فيقول: «كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الرَّبِّ معنا؟ حقًّا أنَّه إلى الكذب حولها قلم الكتبة الكاذب» (إرميا ٨ : ٨).

كما نجد النَّبيّ حزقيال، يتعرَّض بالنَّقد لأحد القضايا الدِّينيّة الأساسيَّة؛ الَّتي تعرضت للتحريف؛ وهي قضية توارث الذَّنب، مؤكِّدًا على المسؤوليَّة الفرديَّة عن الذَّنب، وعلى أنَّ كلَّ نفس تحمل وزرها الَّذي اكتسبته، فيقول: «وأنتم تقولون: لماذا لا يحمل الابن من إثم الأبِّ؟ أمَّا الابن فقد فعل حقًّا وعدلاً. حفظ جميع فرائضي وعمل بها فحياةً يحيا النَّفس الَّتي تخطئ هي تموت. الابن لا يحمل من إثم الأبِّ، و الأبُّ لا يحمل من إثم الابن». (حزقيال ١٨ : ١٩ - ٢٠)

أمَّا علماء التُّلمود، فقد تحدَّثوا عن تعدُّد نسخ العهد القديم، وعن الاختلافات بينها، وكان الشُّغل الشَّاغل لهم، إعداد قوائم التَّصويبات للنص المقدَّس. والَّتي كانت تشمل حذف، أو إضافة، بعض المقاطع، أو الحروف، أو الكلمات، والَّتي يرون أنَّه بإضافتها، أو حذفها يكون المعنى أكثر استقامة، ووضوحًا.

وكذلك قوائم ما هو مقروء وليس بمكتوب ؛ أي الكلمات الَّتي ليست في النَّصِّ، ولكنَّها لازالت تقرأ.

والمكتوب ولكنَّه ليس مقروءًا ؛ وهي الكلمات الَّتي توجد في النَّصِّ، ولا تقرأ.

كما أشار علماء التُّلمود، إلى القراءات المتعدِّدة، والمختلفة لنفس الكلمة، أو المقطع؛ وهو ما يعدُّ جهدًا نقديًّا مبكِّرًا[١].

وعلى الرَّغم من إعلان علماء التُّلمود أنَّ موسى هو كاتب التَّوراة ،إلَّا أنَّهم حينما قرأوا التَّوراة، ووجدوا فيها عبارة «ومات هناك موسى عبد يهوا» في سفر التَّثنية، ساورتهم بعض الشكوك حول ما إذا كان موسى هو كاتب التَّوراة بكاملها[٢].

---

(١) يُنْظَرُ: WILHELM DE WETTE, A CRITICAL AND HISTORICAL INTRODUCTION TO THE SCRIPTUR OF THE OLD TESTAMENT.vol.1, P .343 – 346

(٢) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن- أحمد هويدي، اتِّجاهات نقد العهد القديم، ص ١٧.

كما نجد البرايتا (وهي نصوص من المشنا)، تنسب أسفار الأمثال، ونشيد الأناشيد، والجامعة- الَّتي ينسبها نصُّ الماسورا إلى سليمان عليه السلام- إلى حزقيال وجماعته.

وأدرك علماء التُّلمود أيضًا التِّكرار والتَّناقض بين بعض عبارات سفر التَّثنية مثل (تثنية ١٦ : ٨)» ستَّة أيَّام تأكل فطيرًا»، و سفر الخروج (٢٣ : ١٥)» سبعة أيَّام تأكل فطيرًا» وتعجَّبوا من ذلك[١].

وكانت علامات الاستفهامّ، والتَّعجُّب، الَّتي وضعها علماء التُّلمود، حول بعض العبارات المتناقضة، والمثيرة للدهشة هنا وهناك بذورًا نقديَّة أوَّليَّة.

أمَّا بالنِّسبة للجانب المسيحيِّ، فلم يكن هناك جهدًا نقديًّا واضحًا للعهد القديم، مع المسيحيَّة الأولى. وإن كان بعض الباحثين يرون في بعض العبارات المنسوبة لعيسى عليه السلام نواة لنقدٍ مسيحيٍّ، مثل ما ورد في إنجيل متَّى ٢٣ : ١ - ٣: «حينئذٍ خاطب يسوع الجموع، وتلاميذه، قائلاً: «على كرسي موسى جلس الكتبة والفريسيون. فكلُّ ما قالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه، ولكن حسب أعمالهم لا تعملوا؛ لأنَّهم يقولون ولا يفعلون».

وتعدُّ هذه الإشارة- الَّتي يعدُّها الباحثون أحد العبارات الَّتي نطق بها عيسى فعلاً- نقدًا للكتبة، الَّذين وضعوا أنفسهم مكان موسى، وجعلوا لأنفسهم الحقَّ في تغيير التَّعاليم الموسويَّة[٢].

ويعود السَّبب وراء غياب التَّوجُّه النَّقديِّ في تناول العهد القديم لدى المسيحيَّة المبكرة، «إلى أنَّ المسيحيين الأوائل، في القرون الثَّلاثة الأولى، نظروا للعهد القديم باعتباره جزءًا من الكتب المسيحيَّة المقدَّسة، الَّتي بشرت بظهور المسيح، والكنيسة»[٣]،

---

(١) يُنْظَرُ: المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٢) يُنْظَرُ: ARCHIBALD DUFF, HISTORY OF OLD TESTAMENT CRITICISM, KESSINGER PUBLISHING, U.S, 2004.P 65.

(3) DONALD ALFRED HAGNER, THE USE OF THE OLD AND NEW TESTAMENT IN CLEMENT OF ROME, BRILL, LEIDEN, 1973.P 21.

«فقد نظروا للعهد القديم بعيون مسيحيَّة، تسعى لرؤية المسيح، خلال نبوءات العهد القديم، وتبحث عن المضامين اللَّاهوتيَّة المسيحيَّة بين نصوصه»[١].

وما سعت إليه المسيحيَّة في تلك اللَّحظة، هو استغلال العهد القديم، في تطوير حجج نقديَّة جدليَّة ضدّ اليهوديَّة ذاتها. وتبلورت تلك الحجج حول قضايا لاهوتيَّة مسيحيَّة رئيسة؛ وهي:

البرهنة على عقيدة التَّثليث من خلال العهد القديم، ونسخ شريعة موسى، والبرهنة على أنَّ المسيح المنتظر هو يسوع، وتوضيح مهمَّته الخلاصيَّة[٢].

ومن أهمّ المؤلَّفات الحجاجيَّة المسيحيَّة في تلك الفترة، كتاب كليمنت السّكندريّ[٣]، «قانون الكنيسة»، «ECCLESIASTICAL CANON»، والَّذي يتضمَّن حجج نقديَّة «ضدّ اليهود».

وأيضًا كتاب «ضدّ سيلزيوس» CONTRA CELSUM، للقديس أورجين؛

---

(1) JOHN BARTON, SACRED TEXT: THE CANON IN EARLY CHRISTIANITY, WEST MINSTER JOHN KNOX PRESS, LOUISVILLE, U.S.1998.P 76.

(٢) يُنْظَرُ: مقال بعنوان: POLEMICS AND POLEMICAL LITERATURE على الموقع الالكترونيّ للموسوعة اليهوديَّة. JEWISH ENCYCLOPEDIA، WWW. JEWISHENCYCLOPEDIA.COM، كتب المقال: Joseph Jacobs

وقد تمت الزّيارة السَّاعة الرَّابعة مساءً يوم ٢٧ / ٩ / ٢٠٠٩م.

(٣) كليمنت السّكندريّ: (١٥٠ – ٢١٥م) ،أحد آباء الكنيسة الأوائل، ولد في أثينا حوالي ١٥٠م،قام برحلات كثيرة في اليونان وإيطاليا. ومكث لفترة طويلة بالإسكندريَّة بمصر. وهو أحد أهم منظِّرو الكنيسة الأوائل، قدَّم المسيحيَّة في ثوب فلسفيٍّ، كما قدَّم نقدًا للوثنيَّة.

من أهمِّ أعماله: رسالة وعظيَّة لليونان، والقانون الكنسيّ.

نشرت معظم أعماله ضمن كتاب: SOURCES CHRÈTIENNES, INSTITUTE DES SOURCES HRÉTIENNES, PARIS, 1941. (يُنْظَرُ: ERIC FRANCIS OSBORN, CLEMENT OF ALEXANDRIA, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, U.K.2005.P 1- 25).

وهو كتاب جدلي يردُّ على كتابات الفيلسوف اليونانيّ سيلزيوس الأفلاطونيّ (الَّذي ينتمي للقرن الثَّاني الميلادي)،ويتضمَّن نقدًا لليهوديَّة[١].

ومن أهمّ تلك المؤلَّفات أيضًا، كتاب ترتيليان[٢] «إجابات عن تساؤلات اليهود «ADVERSUS JUDAEOS».

والَّذي تضمَّن بالإضافة إلى المضمون العام- السَّالف الذِّكر- أفكارًا رئيسة؛ مثل:

أنَّ المسيحيين، وليس اليهود، أصبحوا هم شعب الله، وأنَّ العهد الجديد حلَّ محلَّ العهد القديم، وأنَّ شريعتا الختان والسّبت قد نسختا[٣].

وكان هذا- بشكلٍ عامٍّ- هو النَّهج المسيحيُّ، مع العهد القديم في تلك الفترة المبكِّرة.

ثانيًا: النَّقد الإسلاميُّ:

بدأ التّناول النَّقديُّ الإسلاميّ للعهد القديم منذ العهد الأوَّل للرِّسالة، مع القرآن الكريم؛ حيث يعدُّ القرآن الكريم المحور الرَّئيس الَّذي تشكَّلت حوله محاولات علماء

---

(١) يُنْظَرُ: المقال السَّابق POLEMICS AND POLEMICAL LITERATURE، موقع الموسوعة اليهوديَّة www.jewishencyclopedia.com

والكتاب منشور: CONTRA CELSUM, TRANS: HENRY CHADWICK, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, U.K. 1980.

(٢) ترتليان (١٦٠ - ٢٢٠م): لاهوتي مسيحي،ومجادل ديني مدافع عن المسيحية،ولد بقرطاج ، يعود لأصول بربريَّة. أوَّل من كتب في مجال الأدب المسيحيّ باللَّاتينيَّة. اشتهر بكتاباته الدِّفاعيَّة، من أهمِّ أعماله: A POLOGETICUS PRO CHRISTIANS, DE IDOLOATRIA.

وقد نُشر جانبًا من أعماله في كتاب ADVERSUS JUDAEOS, A BIRD'S EYE VIEW OF CHRISTIAN APOLOGIE UNTILL THE RENAISSANCE, A.LUKYN WILLIAMS, GEOFFREY D.DUNN :يُنْظَرُ) .CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1935 .(TERTULLIAN, ROUTLEDGE, LONDON & NEW YORK.2004.P 3- 12

(٣) يُنْظَرُ: A.LUKYN WILLIAMS, ADVERSUS JUDAEOS, IBID, P 35 - 43.

المسلمين النقديَّة، بإزاء الكتاب المقدَّس عامَّةً، والعهد القديم خاصَّةً. يقول إدجار فيبر- واصفًا دور القرآن الكريم في أعمال علماء الأديان المسلمين-: «إنَّه (عالم الأديان المسلم) يُقوِّم العالم الخارجيّ بمقياس عالمه العقليّ والدِّينيّ، وهو عالم يمثّل فيه القرآن قطب الرّحى، والمركز الثَّابت القار. ومن هذا المركز ينظر إلى الأنحاء المحيطة؛ فيحكم عليها بالصدق أو الكذب، بالخير أو الشَّرِّ»(١).

وتقول هافا لازاروز: «إنَّ اتِّهمّ اليهود والنَّصّارى بتحريف الكتاب المقدَّس هي أهمّ قاعدَّة، حجاجيَّة إسلاميَّة، ضدّ العهد القديم والجديد معًا...وهي قاعدَّة ذات أصل قرآنيّ»(٢).

والكتابات الإسلاميّة، الَّتي استمدت أصولها النقديَّة تجاه العهد القديم من القرآن الكريم، بدأت تقريبًا، منذ القرن الثَّالث الهجريِّ (الثَّامن الميلاديّ)، واستمرَّت عدَّة قرون، شملت مرحلة العصر الوسيط، بالنِّسبة لأوروبا، وانتقلت إلى هناك مع مشارف عصر النَّهضة(٣).

وقد أتاح الاحتكاك المباشر للمسلمين مع أهل الدِّيانات الأخرى، بعد توسّع الفتوحات الإسلاميّة شرقًا وغربًا، فرصة الاطِّلاع على الثَّقافات الدِّينيّة المتعدِّدة، والكتب المقدَّسة لمختلف الطوائف الدِّينيّة(٤)، «وكان تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنَّصّارى، وهو التَّسامح الَّذي لم يسمع بمثله في العصور الوسطى، سببًا في أن

---

(١) إدجار فيبر، «الجدل الدِّينيّ في الأندلس والابستمولوجيا الحديثة»، ترجمة :الصادق الميساوي، مقال في المجلة العربيَّة للثقافة، العدد ٢٧، ربيع الأول ١٤١٥هـ،سبتمبر ١٩٩٤م، تصدر عن المنظَّمة العربيَّة للتربيَّة والثَّقافة والعلوم، تونس. ص ٨٧.

(2) HAVA LAZARUS, MEDIVAL ISLAM AND BIBLE CRITICISM, P19.

(٣) يُنْظَرُ: HAVA LAZARUS, MEDIVAL ISLAM..., IBID, P 139.

(٤) يُنْظَرُ: GHULAM HAIDER AASI, MUSLIM UNDERSTANDING OF OTHER RELIGIONS, INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC RESEARCH, ISLAMABAD, 1999, P30.

لحق بمبحث علم الكلام الإسلاميّ، شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الملل»[١]. والَّذي شكَّلت الكتابات النقديَّة أحد أهمّ فصوله.

وكان من أهمّ مظاهر هذا الاحتكاك الحضاريِّ، مجالس الجدل الدِّينيّ، الَّتي كانت تجمع المسلمين بأهل الديانات الأخرى. و قد بدأ الجدل الإسلاميّ اليهوديُّ منذ العهد الأوَّل للرِّسالة، حيث كان اليهود يشكِّلون جزء لا يتجزَّأ من مجتمع المدينة، و قد سجَّل القرآن الكريم، جانبًا من تلك الحوارات الَّتي دارت بين النَّبيّ ﷺ ويهود المدينة، والَّتي كان بعضها نقدًا موجَّهًا لليهود لإنكارهم نبوة النَّبيّ ﷺ على الرَّغم من أنَّهم على علم بها، خاصَّة ً وأنَّهم أخذوا يثيرون القلاقل، ويشككون النَّاس في الدِّين الجديد، قال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [آل عمران: ٩٩]، كما دار الحوار أحيانًا حول الرُّسل السَّابقين، أو الرِّسالات السَّابقة، قال تعالى: ﴿ قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ ﴿١٣٩﴾ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٩ - ١٤٠]. وفي موضع آخر، ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران ٦٥ - ٦٦][٢]. ولكن بعد إخراج اليهود من المدينة، وهو الأمر الَّذي اضطرَّ إليه

---

(١) يُنْظَرُ: آدم متز: الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري،ترجمة: د.محمَّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي - بيروت، المجلد الأول، ط٤، ١٣٧٨هـ، ١٩٦٧م، ص ٣٨٤.

(٢) لمزيد من التفاصيل يُنْظَرُ: زاهر عواض الألمعي، مناهج الجدل في القرآن الكريم، د.ت، د.ط، ص ٢١، ص ١٨٦ - ١٨٩.

ويُنْظَرُ أيضًا: هيربرت بوسة، أسس الحوار في القرآن الكريم دراسة في علاقة الإسلام باليهوديَّة والمسيحية، ترجمة: أحمد محمود هويدي، مراجعة :عمر صابر عبد الجليل، تصدير: محمَّد خليفة حسن، ٢٠٠٥م، ص ٤٩.

الرَّسول ﷺ بعد نقض اليهود لمعاهداتهم مع النَّبيّ، ومشاركتهم المشركين في حرب المسلمين، تضاءلت علاقة المسلمين باليهود، ولم تظهر كتابات جدلية، لدى الطَّرفين حتَّى القرن الثَّالث الهجريِّ[١]، بينما نشطت الحركة الجدليَّة الإسلاميّة المسيحيَّة، نظرًا لتوسُّعات الفتوح الإسلاميّة في الأراضي الَّتي الانتقادات، بالإضافة إلى أنَّ الدِّيانة المسيحيَّة ديانة تبشيريَّة بالأساس.

أمَّا اليهود فكانوا منعزلين، ومنكفئين على ذاتهم، خاصَّة مع غياب السِّمة التَّبشيريَّة عن ديانتهم، «فلم يحاولو أبدًا أن يناقشوا ديانتهم مع الآخرين، ولا أن يهاجموا الإسلام، خاصةً وأنَّه ليس لديهم قوَّة تدعمهم. ولذلك فإنَّ عدد المجادلات الشَّفهيَّة الموجهة ضدّ اليهوديَّة، وبالعكس اليهوديَّة الموجهة ضدَّ الإسلام كانت قليلة، ولم تظهر في وقتٍ مبكر. على الرَّغم من ظهور بعض المعطيات النقديَّة ضدَّ اليهوديَّة في القرآن والحديث»[٢].

ومن المرجَّح أن تكون الحركة الجدليَّة قد نشطت في القرن الرَّابع الهجري، في الأندلس، مع ابن حزم الأندلسيِّ، على وجه الخصوص[٣].

---

(١) يُنْظَرُ: عبد المجيد الشَّرفي، الفكر الإسلاميّ في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، الدَّار التُّونسيَّة للنشر والتَّوزيع، تونس، ١٩٨٦م. ص ٥٢٢- ٥٢٣.

ويُنْظَرُ أيضًا: ENCYCLOPEDIA JUDAICA, VOL.9, P 102. مقال بعنوان POLEMICS AGAINST JUDAISM (ISLAM).

ويُنْظَرُ أيضًا: ريمة شريف الصَّيَّاد، حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب حتَّى نهاية القرن الثالث الهجري في بلاد الشَّام والعراق، رسالة ماجستير بإشراف: عبد الحميد عبد المنعم مدكور، كلِّيَّة دار العلوم، جامعة القاهرة،١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م. ٤٧ - ٥٣.

والحقيقة أنَّه قد لا يكون من الصواب الجزم، بتوقف الحركة الجدليَّة بين الجانبين الإسلاميّ واليهوديّ لثلاثة قرون كاملة، وربَّما تتوصَّل أبحاث أخرى لنتائج حاسمة بشأن تلك القضيَّة.

(2) JACQUES WAARDENBURG, MUSLIMS AND OTHERS : RELATIONS IN CONTEXT, WALTER DE GRUYTER, BERLIN, 2003. P176.

(٣) يُنْظَرُ: MUSLIMS AND OTHERS.. op .cit, THE SAME PAGE. JACQUES WAARDENBURG

وكان للمتحوِّلين من اليهوديَّة والمسيحيَّة للإسلام، من أمثال: كعب الأحبار[١]، ووهب بن منبه[٢]، ثمَّ علي بن ربن الطَّبريّ[٣]، والسَّموأل بن يحي المغربيّ[٤]، وغيرهم دوراً كبيراً في إتاحة الفرصة للمسلمين للاطِّلاع على مادَّة العهد القديم، منذ وقت مبكِّر[٥].

(١) كعب الأحبار: هو أبو إسحاق كعب بن ماتع الحميريّ، وأصله من يهود اليمن، وقيل إنَّه أسلم في خلافة أبوبكر، وقيل في خلافة عمر.

وبعد إسلامه انتقل إلى المدينة، وغزا الروم في خلافة عمر، ثمَّ تحول في خلافة عثمان إلى الشَّام، ومات بحمص ٣٢هـ. نقل عنه في التَّفسير وغيره ما يدلُّ على علمه الواسع بالثَّقافة اليهوديَّة والإسلاميّة. (يُنْظَرُ: محمَّد حسين الذَّهبيّ، التَّفسير والمفسِّرون، مكتبة وهبة، ط٧، ٢٠٠٠م، ١/ ١٣٦.

(٢) وهب بن منبه: هو أبو عبد الله، وهب بن منبه بن سيج بن ي كناز اليمانيّ الصّنعانيّ، صاحب القصص، من التَّابعين. قيل إنَّه تولَّى قضاء صنعاء في خلافة عثمان ﷺ، وقيل إنَّه مات ١١٠هـ. وقد روى عن أبي هريرة، وأبي سعيد الخدريّ، وابن عبَّاس، وابن عمر، وابن عمرو بن العاص، وجابر، وأنس، وأخرج له البخاريّ، ومسلم، والنِّسائيّ، والتّرمذيّ، وأبو داوود. (يُنْظَرُ: محمَّد حسين الذَّهبي، المصدر السَّابق، ص ١٤١).

(٣) علي بن ربن الطَّبريُّ: هو أبو الحسن علي بن سهل، والمعروف بابن ربن الطبريّ. ولد على الأرجح في أواخر أيَّام أبي جعفر المنصور (١٣٦ – ١٥٨هـ) أو أوائل خلافة المهدي بالله (١٥٨ – ١٦٩هـ) في مدينة مرو من طبرستان. وهو من بيت علم وأدب ودين مسيحي. كان والده طبيبًا وعالمًا. برع في الطِّبِّ، ودرس الطَّبيعيَّات والهندسة والفلسفة واللُّغات العربيَّة والسّريانيَّة وقليلاً من اليونانيَّة. أسلم- على الأرجح- في عهد الخليفة المتوكِّل على الله. من أهمِّ مؤلَّفاته: الدِّين والدَّولة، والرَّد على النَّصارى، وفردوس الحكمة، وتحفة الملوك، وفي الأمثال والأدب على مذهب الفرس والرُّوم والعرب. (يُنْظَرُ: علي بن ربن الطَّبريّ، الدِّين والدولة في إثبات نبوة النَّبيّ محمَّد ﷺ، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٤، ١٩٨٢م. مقدِّمة المحقِّق، ص ٥- ١٩.)

(٤) السّموأل بن يحي المغربيّ: هو شموائيل بن يهوذا بن آبون، كان أبوه حبراً يهوديًّا، ولذلك كان متمكنًا من العبريَّة، والدِّراسات اليهوديَّة. كما درس الهندسة والرِّياضيات، وعلوم الهيئة، والطِّبِّ. أسلم وحسن إسلامه، له بالإضافة إلى إفحام اليهود، مؤلفات في الرِّياضيات، والهندسة، مثل: كتاب إعجاز المهندسين. (يُنْظَرُ: السَّموأل بن يحي المغربي، إفحام اليهود، تحقيق: محمَّد عبد الله الشَّرقاويّ، دار الجيل، بيروت، مكتبة الزَّهراء، القاهرة، ط٣، ١٩٩٠م. مقدِّمة المحقِّق، ص١٩ -٢٩).

(٥) يُنْظَرُ: HAVA LAZARUS, MEDIVAL ISLAM.., IBID, P113.

أمَّا بالنِّسبة لترجمات الكتاب المقدَّس إلى العربيَّة، الَّتي أتاحت لعلماء المسلمين دراسة الكتاب المقدَّس عن قرب والاحتكاك بنصوصه.

فإنه يُقال- وإن كان أمرًا غير ثابت كما تشير سلوى ناظم- أنَّ حنين بن إسحاق (٨٠٠ - ٨٧٣م) قدَّم ترجمة تفسيريَّة مُبكِرة للكتاب المقدَّس، ومن المحتمل أنَّه ترجمها عن السّبعينيَّة إلَّا أنَّ عمل حنين هذا لم يتبق منه شيء[١].

وقد تردَّد اسم عبد الله بن سلام[٢]- مولى هارون الرَّشيد - في الأدبيَّات الإسلاميّة كمترجم للعهد القديم؛ حيث يشير ابن النَّديم في «الفهرست» إلى أنَّ عبد الله بن سلام قام» بترجمة التَّوراة و الإنجيل و كتب الأنبياء والتَّلامذة من اللُّغة العبرانيَّة واليونانيَّة والصّابيَّة إلى اللُّغة العربيَّة»[٣].

أمَّا التَّرجمة المعروفة والثَّابتة فهي ترجمة سعديا جاؤون[٤]، الَّذي قدَّم ترجمة

---

(١) يُنْظَرُ: سلوى ناظم، التَّرجمة السّبعينيَّة للعهد القديم بين الواقع والأسطورة، ص ٩١. ويُرجِّح غلام حيدر عاصي أن يكون المسعوديّ (٣٤٦هـ) قد اعتمد على هذه التَّرجمة، وأنَّها كانت موجودة بالفعل. (GHULAM HIDER, MUSLIM UNDERSTANING …, P37.

(٢) وهو غير عبد الله بن سلَّام الصَّحابيّ المعروف.

(٣) أبو الفرج بن أبي يعقوب إسحق المعروف بالنَّديم (ت: ٣٨٠هـ)، الفهرست، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص٣٥.

(٤) سعديا جاؤون: هو سعيد بن يوسف الفيوميّ، ولد في الفيوم من أعمال مصر في ٨٨٢م أو ٨٩٢م، وتوفّي في بغداد ٩٤٢م، أحد كبار الرَّبانيين، وفيلسوف، ومتكلِّم. يعدُّه الباحثون أفضل كاتب يهوديّ في يهودية ما بعد التُّلمود بعد فيلون، ثقافته عربيَّة إسلاميَّة. ترجم سعديًا جُلَّ الكتاب المقدَّس وليس كلّه، وفسّره بالعربيَّة، وألَّف في مجال العقائد كتابه المهمّ الأمانات والاعتقادات.

وقد اشتهر سعديا بكتاباته الجدلية ضدّ عنان بن داوود، وحيوي البلخي، وابن مائير. والأهميَّة الحقيقية لسعديا تعود إلى تفسيره للعهد القديم بالعربيَّة، والَّذي يمثِّل نتاجًا لتلاقح الثَّقافة الإسلاميّة باليهوديَّة. (يُنْظَرُ: مادة سعديا جاؤون في WWW.JEWISHENCYCLOPEDIA.COM، كتب المقال: Wilhelm Bacher تمَّت الزيارة: ٧/ ٩/ ٢٠٠٩م.

ويُنْظَرُ أيضًا: عبد المنعم الحفنيّ، موسوعة فلاسفة ومتصوّفة اليهوديَّة، مكتبة مدبولي، د.ت، ص ١٣٢.

تفسيريَّة للعهد القديم من العبريَّة إلى العربيَّة، حاول فيها التَّخلُّص من كلِّ ما يتعلَّق بالتَّجسيد- تأثُّرًا منه بالبيئة الإسلاميّة- حيث حذف بعض الكلمات الَّتي شعر أنَّها لا تتمشَّى مع اللُّغة العربيَّة كما قدَّم أسماء عربيَّة للأماكن والأشخاص[١]. وكانت ترجمة الفيومي معروفة عند المسلمين في القرن العاشر الميلاديِّ.

وقد ساهمت كلُّ تلك العوامل في تكوين خلفية علميَّة وثقافيَّة جيدة لعلماء المسلمين فيما يتعلَّق بالكتاب المقدَّس عامةً، وبالعهد القديم خاصةً.

وعلى الرَّغم من تجاهل عدد كبير من الباحثين الغربيين ، خلال استعراضهم لتاريخ نقد العهد القديم، لدور النَّقد الإسلاميِّ، والجهود الَّتي قدمها المسلمون في هذا المجال، إلَّا أنَّ هناك بعض الدِّراسات الحديثةً الَّتي بدأت تلقي الضَّوء على الجهود الإسلاميّة في هذا المجال[٢].

---

(١) يُنْظَرُ: سلوى ناظم، التَّرجمة السّبعينيَّة...، ص ٩١. ونظرًا لهذه التَّعديلات الَّتي قام بها سعديًا في نصِّ العهد القديم يُدرجه نقاد العهد القديم ضمن المشاركين بمجهود نقدي حيال العهد القديم من الدَّائرة اليهوديَّة (يُنْظَرُ: أحمد هويدي- محمَّد خليفة حسن، اتِّجاهات نقد العهد القديم، ص ٢٧.

(٢) ومن أمثلة الدِّراسات الَّتي تجاهلت النَّقد الإسلاميّ: Archibald Duff, History of Old Testament Criticism, Published by Kessinger Publishing, Montana, USA, 2004.

أمَّا أهمُّ الدِّراسات الَّتي تناولت النَّقد الإسلاميّ بالدِّراسة: فكانت دراسة هافا لازاروز MEDIVAL ISLAM AND BIBLE CRITICISM، الإسلام في العصر الوسيط ونقد الكتاب المقدَّس، وإن كانت الباحثة قد حاولت خلال الدِّراسة أن ترجع الجهود الإسلاميّة النَّقديَّة إلى أصول سابقة على الإسلام، سامرية، ويهو مسيحيَّة، ومسيحيَّة، وغنوصية، وهيللينيَّة، ومانويَّة. الَّتي وجهت نقدًا لليهوديَّة والعهد القديم قبل الإسلام، إلَّا أنَّ الكاتبة لم تدلِّل بشكل واضح، على تلك الفرضيَّة. ومن ناحية أخرى فإنَّها اضطرَّت للاعتراف في معرض دراساتها بالأصول القرآنيَّة، للحجج النَّقديَّة لعلماء المسلمين، وأشارت للمصطلحات القرآنيَّة مثل: التَّحريف والتَّبديل وغيرها. (يُنْظَرُ: HAVA LAZARUS, MEDIVAL ISLAM AND BIBLE CRITICISM, P130, 131, 19, 20, 28.

أيضًا: الدِّراسة الَّتي قدمتها كاميلا أدنج الأستاذة بجامعة تل أبيب: MUSLIM WRITERS ON JUDAISM AND THE HEBREW BIBLE FROM IBN RABBAN TO IBN HAZM.

والدِّراسة الَّتي قدَّمها: تيودور بولسيني: EXEGESIS AS POLEMICAL DISCOURSE، والَّتي ركَّز فيها على نقد ابن حزم للعهد القديم.

هذا ويعدُّ هذا العصر نقطة تحوّل مهمَّة في تاريخ نقد العهد القديم. حيث تحوَّل مساره من مجرَّد ملاحظات نقديَّة، واعتراضات مهمّشيَّة تصدر على استحياء إلى بناء نقديٍّ واضح الملامح، وإلى منهج متكامل راسخ القواعد على يد علماء المسلمين، وخاصةً مع ابن حزم الأندلسيِّ في القرن الخامس الهجريِّ.

«فإنَّ جهود اليهود النَّقديَّة قبل العصر الإسلاميّ الوسيط تركَّزت حول نصٍّ الماسورا، وما يرتبط بلغته أي حول قواعد التَّشكيل والنَّبر والتَّنغيم. وانحصرت جهود اليهود في تفسير العهد القديم، واستنباط مناهج جديدة في التَّفسير»[١].

وقد بدأت الكتابات النَّقديَّة الإسلاميّة تجاه العهد القديم منذ وقتٍ مبكِّر.

وربَّما يكون الجاحظ[٢] (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) من أوائل من أسهم في هذا المجال حيث أشار في كتابه «المختار في الرَّدِّ على النَّصّارى» إلى ما أعدَّه أسبابًا لوقوع التَّحريف في التَّوراة[٣]، كما وضع علي بن ربن الطَّبريّ (ت حوالي ٢٦٠هـ - ٧٨٤م) بعض الآراء النَّقديَّة حول التَّوراة في كتابه «الدِّين والدَّولة في إثبات نبوَّة محمَّد ﷺ»[٤].

---

(١) أحمد هويدي، الدِّراسات القرآنيَّة في ألمانيا دوافعها و آثارها، مقال في مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد الثَّاني، المجلَّد٣١ أكتوبر، ديسمبر، ٢٠٠٢م.ص ٨٤.

(٢) الجاحظ: (١٦٣هـ - ٢٥٥هـ) هو أبو عثمان بن بحر الجاحظ، سمِّي بالجاحظ لجحوظ عينيه. ولد بالبصرة، وتوفّي بها. من شيوخ معتزلة البصرة. كان من الأدباء، ومن أوائل المعتزلة الَّذين درسوا الفلسفة اليونانيَّة، وخاصَّة الطَّبيعيَّة منها.

من أهمِّ مؤلَّفاته الكلاميَّة والجدليَّة، كتاب الحجج في النُّبوَّة، كتاب المعرفة، كتاب خلق القرآن، والرَّدّ على المشبهة، والرّد على النَّصارى. ومن الكتب العلميَّة كتاب الزَّرع والنَّخل، وكتاب المعادن. وفي الأدب البيان والتَّبيين. (يُنْظَرُ: دائرة المعارف الإسلاميّة، مركز الشَّارقة للإبداع الفكري،١٤١٩هـ، ١٩٩٨م. ٢٥٩٨/٩.

(٣) يُنْظَرُ: أبو عثمان بن بحر الجاحظ، المختار في الرَّدِّ على النَّصارى، تحقيق: محمَّد عبد الله الشرقاويّ، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ٧٦.

(٤) يُنْظَرُ: علي بن ربن الطَّبريّ، الدِّين والدولة في إثبات نبوَّة النَّبيّ ﷺ، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م، ص ١٠٢.

وقد ظهرت بعض الحجج النَّقديَّة بإزاء التَّوراة، وحجيتها، ضمن الكتابات الإسلاميّة الكلاميَّة[١]، فنجد الباقلانيَّ (٣٢٨هـ - ٤٠٢هـ) في كتابه «تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل»، يهتمُّ على وجه الخصوص، بقضيتي إثبات نبوة النَّبيّ ﷺ، والنّسخ.وهما من أهمّ القضايا الَّتي دار حولها التَّناول النَّقديُّ الإسلاميّ، بالإضافة إلى قضية التَّحريف.

ويشير الباقلانيُّ إلى أن تضمن التَّوراة لما تحيله العقول، يطعن في صحة نقلها: «فيجب أن يكون نقل اليهود لإعلام موسى كذبًا باطلاً لأنَّهم قد ضموا إلى نقل ذلك ما تحيله العقول من قولهم بالتشبيه والتَّجسيم، وأنَّ الله تعالى جسم ذو صورة، ومتناهٍ محدود أبيض الرَّأس واللِّحية، وأنَّه مهموم محزون بما عليه العباد من الظُّلم، والفساد في الأرض، وأنَّه تعالى عن قولهم ندم على الطوفان، وتغريق العالم، وقال لن أعود إلى إغراق الأرض أبدًا»[٢].

كما أشار إلى أنَّ ترجمة التَّوراة من لغة إلى لغة قد أدَّت إلى التَّحريف، وكثرة الغلط، يقول: «وممَّا يدلُّ على تخرّصهم في هذه الألفاظ على موسى عليه السلام، علمنا أنَّه عبراني اللِّسان، وأنَّ ما نقلوه عنه بصورة ما يوردونه علينا من قولهم إنَّ الشَّريعة مؤبَّدة، وإنّها لا نسخ لها، وإن العمل بها واجب مادامت السماوات والأرض ،وإنما ينقلون كلام موسى ويترجمونه، وينقلونه من لغة إلى لغة، ويفسِّرونه، والغلط والتَّحريف، يدخل في النَّقل كثيرًا، فلم تجب الضَّرورة بصحة ما نقلوه، وفسَّروه، ومن أدعى ذلك طولب بأن يذكر لفظ موسى بالعبرانيَّة، وحروف لفظه لنعرضها على أهل لغته، فإنَّك تجد فيه من الخلاف بينهم أمرًا عظيماً»[٣].

---

(1) JACQUES WAARDENBURG, MUSLIMS AND OTHERS…, P 177.

(٢) أبو بكر محمَّد بن الطّيِّب بن جعفر بن القاسم أبو بكر الباقلانيّ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل، تحقيق: عماد الدِّين أحمد حيدر، مؤسَّسة الكتب الثَّقافيَّة، بيروت، ١٩٨٧م، ص ١٩٤.

(٣) الباقلانيُّ، التَّمهيد...، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

ومن المتكلِّمين أيضًا، القاضي عبد الجبَّار المعتزليّ[١] (ت: ٤١٥هـ) الَّذي أثار بعض القضايا النَّقديَّة المتعلقة بسند التَّوراة، وتواترها، وذلك، في كتابه «المغني في أبواب التَّوحيد والعدل»، وأشار إلى أنَّ التَّوراة الحالية ليست هي التَّوراة المنزلة على موسى، ودلَّل على ذلك بحجج نقديَّة[٢].

ثمَّ كان ابن حزم الأندلسيّ في القرن الخامس الهجريِّ علامة فارقة في تاريخ نقد العهد القديم. حيث طور منهجًا كاملاً في نقد العهد القديم ،ووضع اللَّبنات الأولى لفرع مهمّ من فروع علم مقارنة الأديان؛ وهو علم نقد العهد القديم. فقد كان الأكثر احتكاكًا بنصوص الكتاب المقدَّس، الأمر الَّذي كفل لمحاولته النقديَّة الجدة والأصالة. تقول كاميلا ادنج: «يبدو من خلال كتابات ابن حزم النَّقديَّة للكتاب المقدَّس أنَّه الأكثر ألفةً معه من بين أقرانه الَّذين ألَّفوا في هذا المجال. حيث تميَّز عنهم بعمق دراسته الَّتي لا نظير لها بينهم»[٣].

كما وصفه جولد زيهر أحد- أهمّ المستشرقين الألمان- بأنَّه «الَّذي استهل علم نقد الكتاب المقدَّس الحديث»[٤].

أمَّا أبو المعالي الجوينيُّ[٥] (ت: ٤٧٨هـ) فقد ألَّف كتابًا نقديًّا مستقلًّا أسماه «شفاء

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانيّ الأسدابادي، الفقيه المعتزليّ الشَّافعيّ المهب، ولد حوالي ٣٢٥هـ، في بغداد ونشأ فيها ،حتَّى استدعاه صاحب الرَّاي بن عباد، الَّذي كان من غلاة المعتزلة، وعين قاضي الولاية، توفّي ٤١٥هـ، من أهم مؤلَّفاته: المغني، والمحيط بالتَّكليف، وتثبيت دلائل النُّبوَّة. (يُنْظَرُ: دائرة المعارف الإسلاميّة، مرجع سابق، ٢٣/ ٧١٠٩.)

(٢) يُنْظَرُ: القاضي عبد الجبَّار بن أحمد ،المغني في أبواب التَّوحيد والعدل، قوَّم نصَّه: أمين الخوليّ، دار الكتب، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ١٦/ ١٣٦.

(3) CAMILA ADANG, MUSLIM WRITERS ON JUDAISM AND THE HEBREW BIBLE FROM IBN RABBAN TO IBN HAZM, LEIDENE, E.J.BRILL, 1996.P2.

(٤) نقلاً عن: HAVA LAZARUS, MEDIVAL ISLAM …, P 135

(٥) أبو المعالي الجوينيّ: أبو المعالي عبد الملك ولد الجويني عبد الله بن يوسف، وقد اشتهر بإمام الحرمين. =

الغليل في بيان ما وقع في التَّوراة و الإنجيل من التَّبديل» قدَّم فيه نقدًا مصدريًّا للتَّوراة، وقارن- على نحو مختصر- بين التَّوراة العبريَّة و اليونانيَّة و أشار إلى الاختلافات بين النّسختين خاصَّة في «مسألة سلسلة أنساب آدم»[١]. فيقول معلِّقًا على هذا التَّناقض: «فانظر إلى قبح هذا الاختلاف وغرابته بين هاتين الطَّائفتين في أمر ليس من قبيل المظنونات الَّتي تختلف باختلاف مآخذ العلماء النَّاشئة عن اختلاف مراتب الظُّنون، بل كلّ طائفة تزعم أنَّ ما بيدها، هو المنزَّل على موسى عليه السلام وهذا عين التَّبديل والتَّغيير»[٢].

وقام السَّموأل بن يحي المغربيّ بمواصلة الجهد السَّابق، و قدَّم محاولةً نقديَّة، في كتابه المعروف باسم «إفحام اليهود».حيث أتاحت له خلفيته اليهوديَّة السَّابقة الفرصة لتقديم نقدٍ رصينٍ للعهد القديم.

كما قدَّم بعض مفسِّري القرآن في معرض تفسيرهم للآيات القرآنيَّة الَّتي تناولت الوحي السَّابق على القرآن، نقدًا للتَّوراة، وشرحًا للآيات الَّتي ناقشت قضايا التَّحريف والتَّبديل، وغيرها من القضايا المتعلِّقة بنصوص التَّوراة، وتاريخ الأنبياء.

= ولد في ٤١٩هـ(١٠٥٨م)، في بشتكان وهي قرية بالقرب من نيسابور، واتَّبع في العقائد المذهب الأشعريّ. وهوجم في مسقط رأسه، فذهب إلى بغداد، ثمَّ الحجاز، واشتغل بالتَّدريس في مكَّة والمدينة أربع سنوات، ثمَّ عاد إلى مسقط رأسه وتوفّي بها عام ٤٧٨هـ. يُنْظَرُ: دائرة المعارف الإسلاميّة، ٩/ ٢٦٢٠.

(١) يُنْظَرُ: أبو المعالي الجوينيّ، شفاء الغليل في بيان ما وقع في التَّوراة والإنجيل من التَّبديل، تحقيق: أحمد حجازي السّقا، مكتبة الكليات الأزهريَّة، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٣١ - ٣٧.

(٢) المصدر السَّابق، ص ٣٧.

ومن أهمّ هؤلاء المفسِّرين، الإمام فخر الدِّين الرَّازيّ[١] (ت: ٦٠٦هـ)، في تفسيره، المعروف باسم (مفاتيح الغيب).

وتتابعت الجهود النَّقديَّة الإسلاميّة مستفيدةً من جهود ابن حزم و السَّموأل، على وجه الخصوص ؛ فقدَّم القرافيُّ[٢] (ت: ٦٨٤ هـ) في القرن السَّابع الهجريّ نقدًا للكتاب المقدَّس في كتابه «الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة» مكرِّرًا حجج ابن حزم و السَّموأل، ومضيفًا إليها.

أمَّا علي الباجيّ (٦٣١هـ - ٧١٤هـ) فقد ركز في نقده للتَّوراة على الجوانب اللَّفظيَّة و اللُّغويَّة، وذلك في كتابه «على التَّوراة»، فهو يقول: «فإنِّي نظرت في توراة موسى عليه السلام المعربة الَّتي بيدي النَّصّارى الملكية على ما زعموا، وهي خمسة أسفار، فسنح بخاطري أسئلةً على ألفاظها، فذكرتها على ترتيبها». وأفاض الباجي في شرح وتوضيح التَّناقض الدَّاخلي بين نصوص التَّوراة، وأشار بوضوح إلى وجود روايتين لقصص التَّوراة وضعتا جنبًا إلى جنب[٣]، ممَّا يعدُّ إرهاصًا واضحًا لنظرية المصادر الحديثة.

---

(١) الإمام فخر الدِّين الرازيّ: هو أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن الحسين بن علي اليسكريّ، ولد بالري عام ٥٤٢هـ، وقيل ٥٤٤هـ، درس اللُّغة العربيَّة وآدابها واللُّغة الفارسيَّة وآدابها، وكان يكتب ويخطب بهما، ويقرض الشِّعر أحيانًا بهما. ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة، وتعلَّم الطِّبّ. توفّي ٦٠٦هـ.من أهم مؤلفاته: الأربعين في أصول الدِّين، أساس التقديس أسرار التنزيل وأنوار التَّأويل، الحكمة المشرقيَّة. (يُنْظَرُ: فتح الله خليف، فخر الدِّين الرَّازيّ، دار الجامعات المصريَّة، الإسكندريَّة، ١٩٧٦م. ص١٠- ٢٢). يُنْظَرُ: فخر الدِّين الرَّازيّ، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، المجلَّد الثَّاني، ٣/ ١٢٣، ٨٥، ٤ / ٤٠ - ٤٢، المجلد الثالث ١١/ ١٨٣ - ١٨٤. المجلَّد الرَّابع ٨/ ٩٢ - ٩٥، المجلد الخامس، ٩ / ١٠٦.

(٢) القرافيّ: أحمد بن إدريس بن عبد الرَّحمن بن عبد الله بن يلين الصّنهاجيّ المصريّ المالكيّ المشهور بالقرافي. ولد بمصر ٦٢٦هـ، وتوفّي بها ٦٨٤هـ. من الأئمَّة المجتهدين في مهب الإمام مالك، وانتهت إليه رئاسة الفقه في المهب، وبرع في علم الأصول والعلوم العقليَّة. من أهمِّ مؤلَّفاته: الخيرة، الإحكام في التَّمييز بين الفتاوى والأحكام، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، الانتقاد في الاعتقاد، أدلَّة الوحدانيَّة في الرَّدِّ على النَّصرانيَّة. (يُنْظَرُ: القرافيّ، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، تحقيق وتقديم: أحمد عبد الرَّحيم السَّايح، المستشار توفيق علي وهبة، مكتبة النَّافذة، ٢٠٠٦م. مقدِّمة التَّحقيق، ص ٤٨ - ٤٩.

(٣) يُنْظَرُ: علي بن محمَّد بن عبد الرَّحمن علاء الدِّين الباجي الشَّافعيُّ، «على التَّوراة»، تحقيق: حجازي السَّقا، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٨٠م. ص ٢١ -٩١.

كما قدَّم ابن تيميَّة (ت: ٧٢٨هـ) بعض الملاحظات النَّقديَّة على العهد القديم في كتابه «الجواب الصَّحيح لمن بدَّل دين المسيح». ومن بعده تلميذه ابن قيم الجوزيَّة (٦٩١ - ٧٥١هـ) في كتابه «هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنَّصّارى»، فتحدَّث عن الإشارات القرآنيَّة بشأن تحريف التَّوراة، يقول: «وأمَّا التَّحريف فقد أخبر سبحانه عنهم في مواضع متعدِّدة، وكذلك لي اللِّسان بالكتاب ليحسبه السَّامع منه، وما هو منه، فهذه خمسة أمور:

أحدها: لبس الحق بالباطل، وهو خلطه به بحيث لا يتميّز الحقُّ من الباطل. **والثَّاني**: كتمان الحقِّ. **والثَّالث**: إخفاؤه وهو قريب من كتمانه. **والرَّابع**: تحريف الكلم عن مواضعه، **وهو نوعان**: تحريف لفظه، وتحريف معناه. **والخامس**: ليُّ اللِّسان به ليلبس على السَّامع اللَّفظ المنزل بغيره، وهذه الأمور إنَّما ارتكبوها لأغراض لهم دعتهم لذلك»[١].

واهتمَّ على وجه الخصوص، بقضيَّة تعرض البشارة بالنَّبيّ ﷺ، للإخفاء والكتمان، من جانب كتبة التَّوراة. واستعان ببعض نصوص العهد القديم، الَّتي اعتبرها، بشارات بالنَّبيّ محمَّد ﷺ. وانتقد تأويل علماء اليهود والنَّصّارى لها[٢].

كما أشار إلى قضيَّة انقطاع سند التَّوراة، وإلى الاتهامات المتبادلة بين اليهود الرَّبانيين، ويهود السَّامرة، بالتَّحريف، يقول: «واليهود تقرُّ أيضًا أنَّ السَّامرة حرفوا مواضع من التَّوراة، وبدَّلوها تبديلًا ظاهرًا، وزادوا ونقصوا، والسَّامرة تدعي ذلك عليهم»[٣].

وكان هذا جانبًا من النَّقد الإسلاميّ للعهد القديم، ولم يكن هذا العرض يسعى نحو حصر جميع المحاولات النقديَّة الإسلاميّة، وإنَّما هي نماذج فقط تدلُّ على ثراء تلك الحقبة التَّاريخيّة فيما يخصُّ هذا المقام.

---

(١) شمس الدِّين محمَّد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنَّصارى، تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السَّقا، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٠٩.

(٢) يُنْظَرُ: المصدر السَّابق، ص ١١٠ - ١٩٠.

(٣) المصدر السَّابق، ص ٢٠٧.

النَّقد اليهوديُّ في العصر الوسيط:

يطلق مصطلح العصر الوسيط- عادة- على العصور التَّاريخيّة الَّتي عاشتها أوروبا منذ القرن الرَّابع الميلاديّ، حتَّى نهاية القرن الخامس عشر(١).

تطوّر نقد العهد القديم بين يهود العصور الوسطى تطوّرا كبيرًا، و ذلك بتأثيرٍ من النَّقد الإسلاميّ، يقول دانيال فرانك- أحد الباحثين الغربيين في هذا المجال-: «لقد ولدت الدِّراسات اليهوديَّة للعهد القديم، في الشَّرق الإسلاميّ، لا في الغرب المسيحيّ؛ حيث اخترقت الثَّقافة الإسلاميّة، المجتمع اليهوديّ على نحوٍ عميق جدًّا. وحلَّت اللُّغة العربيَّة محلَّ الآراميَّة، في العراق والشَّام، كلغة للدِّراسات اليهوديَّة. كما حلَّت التَّرجمة العربيَّة للكتاب المقدَّس محلَّ التّرجوم الآراميّ»(٢).

ففي الشَّرق الإسلاميّ، أثَّرت الفرق الإسلاميّة الكلاميَّة- خاصَّة المعتزلة- الَّتي ظهرت في بيئة فكريَّة نشطة، وفي جوٍّ من حريَّة الرَّأي، في الفرق اليهوديَّة الكبرى(٣). وخاصَّة فرقتي الرَّبانيين والقرائيين(٤).

---

(١) يُنْظَرُ: نعيم فرح ، الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٩م/ ٢٠٠٠م، ص ١١.

(2) Daniel frank, SEARCH SCRIPTURE WELL :KARAITE EXEGESES AND THE ORIGINS OF THE JEWISH BIBLE COMMENTARY IN THE ISLAMIC EAST, BRILL, LEIDEN, 2004.p ix.

(٣) يُنْظَرُ: عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلاميّ في الفكر الدِّينيِّ اليهوديِّ، دار التُّراث- القاهرة، ١٩٨٤م، ص ١٨١، ١٨٢.

(٤) الرَّبانيون: أكبر فرق اليهود، والرّبّيُّ هو الحبر، أو الحاخام. وكتاب الرَّبانيَّة هو التُّلمود، ويقولون إنَّه الشَّريعة غير المنزلة، المكملة لشريعة موسى المحفوظة في التَّوراة، وهي عبارة عن التَّفاسير والتَّعاليم والفتاوى والقصص. وقالت غالية الرَّبانيين: إنَّ التُّلمود أعلى منزلة من التَّوراة. ومن أشهر الرَّبانيين: سعديا الفيوميّ، ويحي بن فاقودة، ويوسف بن صديق، ويهودا ليفي، وإبراهام بن داوود، وأخيرًا موسى بن ميمون.(يُنْظَرُ: عبد المنعم الحفنيّ، موسوعة فلاسفة ومتصوّفة اليهوديَّة، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت، ص ١١٥).

أمَّا فرقة القرائين: فقد ظهرت في الرُّبع الأوَّل من القرن الثَّامن الميلاديِّ، واسم الفرقة مشتقٌّ من الفعل العبريّ «قرا» بمعنى القراءة وفق العقل لما هو مكتوب في التَّوراة. وارتبطت باسم عنان بن داوود، الَّذي =

يقول موسى بن ميمون: «أمَّا هذا النّزر اليسير الَّذي تجده من الكلام في معنى التَّوحيد، وما يتعلَّق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين، وعند القرائيين، فهي أمور أخذوها عن المتكلِّمين من الإسلام، وهي نزرة جدًّا، بالإضافة إلى ما ألَّفته فرق الإسلام في ذلك. واتَّفق أيضًا أنَّ أوَّل ابتداء الإسلام بهذه الطَّريقة، كانت فرقة ما، وهم المعتزلة، فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا، وسلكوا في طريقهم، وبعد ذلك بمدَّة حدثت في الإسلام فرقة أخرى، وهم الأشعريَّة، وحدثت لهم آراء أخرى، لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئًا، لا لأنَّهم اختاروا الرَّأي الأوَّل على الرَّأي الآخر، بل لما اتَّفق أن أخذوا الرَّأي الأوَّل، وقبلوه وظنُّوه أمرًا برهانيًّا»[1].

وساهمت الحرب الَّتي اندلعت بين القراءين والرَّبانيين في تقوية الاتِّجاه النَّقديِّ في التَّعامل مع نصوص العهد القديم بعد الاقتصار على النَّهج التَّبريريِّ والتَّسويغيِّ، الَّذي شاع مع الرَّبانيين، وعلماء التُّلمود. فلم يعد من الممكن بعد الآن توضيح تلك

= عاش في عصر الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (ت: ١٥٨هـ)، وكان عنان مرشَّحًا لمنصب رئيس الجالوت، ولكن ما عرف عنه من آراء متحرِّرة، اعتبرها الرَّبانيون تحريفًا و تجديفًا، دفعهم إلى تجاوزه إلى أخيه الأصغر، الأمر الَّذي دفعه إلى الانشقاق عنهم، مؤسِّسًا مذهبه الَّذي لا يعترف بشرعية التُّلمود. وتأثَّرت تلك الفرقة كثيرًا بآراء المعتزلة؛ حيث رفضت سلطة التُّلمود، واعترفت فقط بالتَّوراة، وركزت على مكانة العقل في فهم نصوص التَّوراة في إطار مراعاة مقتضيات اللُّغة. وقد تطوَّرت الحركة القرائيَّة، عبر مراحل متعدِّدة حتَّى القرن العاشر الميلاديّ، وقوى مركزهم في تلك الفترة في القدس، وفي دمشق، واستمرَّ نشاطهم فيها حتَّى القرن الثَّامن عشر، حيث تمركزوا في أنطاكية، وتركيا. ومن أشهر شخصيَّات القرَّائيين: عنان بن داوود، مؤلِّف كتاب الوصايا، وابن ساقوية صاحب كتاب «الفضائح»، وهو بالعربيَّة، ويعقوب القرقسانيّ صاحب كتاب «الأنوار والمراقب» بالعربيَّة. وقد تصدَّى أكبر ممثِّلي الرَّبانيين، بالرَّدِّ على القرائيين، وكان على رأسهم الرّبي سعديا الفيومي، في كتابه الأمانات والاعتقادات، ورسالة الرَّدِّ على المتحامل. (يُنْظَرُ: محمَّد جلاء إدريس، التَّأثير الإسلاميّ في الفكر الدِّينيِّ اليهوديِّ: دراسة نقدية مقارنة لطائفة اليهود القرَّائيين، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م، ص ٣٢ – ٣٨. وكذا: عرفان عبد الحميد فتَّاح، اليهوديَّة عرض تاريخيّ، دار البيارق، بيروت، دار عمَّار، عمَّان، ١٩٩٧م، ص ٩٥).

(١) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارض بأصوله العربيَّة والعبريَّة: حسين آتاي، مكتبة الثَّقافة الدِّينيَّة، القاهرة.٢٠٠٢م، ص ١٨٠.

التَّناقضات الواضحة و المتعدِّدة، عبر قناع التَّفسيرات والتَّعليلات الَّتي أراد علماء التَّوراة تثبيتها لمئات السِّنين[١].

يقول إبراهيم هنداوي: «وكان من أثر هذا (التَّأثُّر بالفرق الكلاميَّة الإسلاميّة) أن بدأ الشَّكُّ في التُّلمود، وبدأت تظهر أفكار حرَّة، ولم يقتصر الهجوم والنَّقد، الَّذي قام به القرَّاءون، والطَّوائف المتَّصلة بهم على التُّلمود، بل شمل الكتاب المقدَّس، أعظم إنتاج عقلي في الدِّين اليهوديّ»[٢].

ويعدُّ حيوي البلخيُّ، الَّذي عاش في النَّصّف الثَّاني من القرن التَّاسع الميلاديّ، أحد أهمِّ الشَّخصيَّات الَّتي قدَّمت نقدًا للعهد القديم. حيث ألَّف كتابًا اشتمل على مائتي ادعاء ضدّ الكتابات المقدَّسة، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، غير أنَّ بعض انتقاداته مبعثرة في أدب ذلك الجيل قام بجمعها بعض الباحثين المعاصرين و قد تساءل حيوي حول بعض التَّناقضات الظَّاهرة بين بعض الرِّوايات التَّاريخيّة في أسفار الملوك و أسفار أخبار الأيَّام[٣].

ويذكر أحد الباحثين الغربيين: «أنَّه ربما يكون حيوي البلخي، قد صرَّح بانتقاداته للكتاب المقدَّس، بتأثيرٍ من الشّكاك المسلمين في القرن التَّاسع»[٤].

وعلى الرَّغم من أنَّ سعديا الفيوميّ انبرى لنقد انتقادات حيوي البلخي ضدّ العهد القديم، إلَّا أنَّه اضطر إلى إجراء تعديلات على نصِّ الماسورا خاصةً الفقرات التَّشبيهيَّة، كما أضاف كلمات إلى النَّصّ اعتبرها ناقصَّة عن النَّصّ، وبدونها لا يستقيم المعنى مثل

(١) يُنْظَرُ: أحمد هويدي- محمَّد خليفة حسن، اتِّجاهات نقد العهد القديم، ص ٢٢.

(٢) إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربيُّ في الفكر اليهوديِّ، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، د.ت. ص ١٤٤.

(٣) يُنْظَرُ: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتَّى العصر الحديث، ص ٤٧ - ٤٨.

(4) WILLEM B.DREES, PETER SJORED, THE STUDY OF RELIGION AND THE TRAINING OF MUSLIM CLERGY IN EUROPE, AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS, 2008.P 51.

إضافته كلمة أبي إلى «عبارة ملعون كنعان» في (تكوين ٩ : ٢٥)، لتصبح «ملعون أبي كنعان»، وذلك ليكسب النَّصَّ بعض المعقوليَّة، لهذا فقد اعتبر ممَّن أسهموا بجهد نقديٍّ حيال العهد القديم في ذلك الوقت[١].

وقد كان النَّقد في هذا الوقت مصاحباً للتفسير؛ «حيث بدأ كثير من المشتغلين بأمور التَّوراة يتجهون في تفاسيرهم اتِّجاهًا عقليًّا يقوم على دراسة النَّصّ الدِّينيّ، ومحاولة مقارنة النَّصّوص بعضها ببعض بهدف التوصل إلى ربط نصوص التَّوراة إلَّا أنَّهم قد اصطدموا في هذه المحاولة بصعوبة إمكان إرجاع هذه النَّصّوص إلى تسلسل تاريخيٍّ حسب ترتيب الأسفار في التَّوراة من ناحية. وحتَّى في السّفر الواحد وجدوا أنَّ بعض فقراته قد ترجع إلى فترة تاريخيَّة تخالف ما عليه بقية السّفر»[٢].

أمَّا في الغرب الإسلاميّ، وإسبانيا على وجه الخصوص، فقد كانت خلال العصور الوسطى، كما يصرِّح المستشرق الإسباني بالنثيا: «مركز الدِّراسات العبريَّة، ونبعت ثقافة يهود إسبانيا من موارد الثَّقافة الإسلاميّة بصورة مباشرة»[٣].

ومن أهمّ الشَّخصيَّات اليهوديَّة، الَّتي تناولت العهد القديم بالدِّراسة، وانطلقت من ذلك المكان، في العصر الوسيط، شخصيَّة أبرامهمّ بن عزرا، يقول زالمان شازار: «غير أنَّ قمَّة بحث العهد القديم عند اليهود في العصر الوسيط تمثَّلت في العمل التفسيري لابرامهمّ بن عزرا»[٤]. وخاصَّةً عند تفسيره لسفر التَّثنية وحديثه عن «سرّ الاثنتي

---

(١) يُنْظَرُ: أحمد هويدي- محمَّد خليفة حسن، اتِّجاهات نقد العهد القديم، ص ٢٧، ٦٥. وكذا: عبد الرَّازق أحمد قنديل، الأثر الإسلاميُّ في الفكر الدِّينيِّ اليهوديِّ، ص١٨٨ - ١٩٥.

(٢) عبد الرَّازق أحمد قنديل، الأثر الإسلاميّ في الفكر الدِّينيّ اليهوديّ، ص ٢٣٣

(٣) أنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسيِّ، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثَّقافة الدِّينيَّة، د.ت، ص ٤٨٨.

(٤) زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم، ص ٦٩.

وأبراهام بن عزرا: أحد أهمِّ الشَّخصيَّات اليهوديَّة في العصر الوسيط، ولد في طليطلة ١٠٩٣م، وتوفّى ١١٦٧م في روما، وقد عُرِف في موطنه كشاعر ومفكِّر ومتكلِّم. درس معظم فروع المعرفة ،هاجر من =

عشرة»، «والكنعاني حينئذٍ في الأرض»، حيث استخدم عبارات ملغزة للتلميح إلى أن موسى لم يكتب سفر التَّثنية، فسرُّ الاثنتي عشر يقصد بها، الألواح الاثنتي عشر الَّتي كتبت عليها توراة موسى، وهذا يعني أنَّ حجمها كان أقلَّ بكثير ممَّا هي عليه اليوم.

ويشير أيضًا إلى حديث موسى في هذا السّفر إلى الكنعانيين في صيغة الماضي على الرَّغم ، من أنَّ الثَّابت تاريخياً ، وجودهم في تلك اللحظة في فلسطين. ولذلك علق قائلاً: فهناك سر على من يعرفه ألَّا يبوح به.

كما أشار إلى أنَّ «جبل الله» لم يحمل هذا الاسم إلَّا بعد الشُّروع في بناء المعبد، و هذا متأخِّر كثيرًا عن زمن موسى[١].

وتذكر هافا لازاروز أنَّ ابن عزرا قد استفاد إلى حد كبير من النَّقد الإسلاميّ، ومن ثمَّ استفاد منه اسبينوزا[٢]، لاحقًا[٣]، وتصرِّح أيضًا بـ«أنَّ سبينوزا لا بدَّ وأنَّه قد عرف أكثر من ذلك، عن نقد المسلمين للكتاب المقدَّس»[٤].

= إسبانيا إلى إيطاليا ثمَّ شمال فرنسا وإنجلترا ثم عاد إلى إيطاليا وتوفّى بها. في عام ١١٤٠م وضع في روما تفسيره لسفر أيوب، وفي بروفنس ألَّف كتابًا عن أسماء الرَّبِّ، ووضع تفسيراً للأسفار الخمسة تضمن تعليقات نقديَّة على نحو مضمر، وألَّف مؤلَّفات عديدة في النَّحو العِبريّ، وترجم كتابًا عربيًّا في علم الفلك. وكان متأثِّرًا بأفكار الأفلاطونيَّة المحدثة.(يُنْظَرُ: مادة أبراهام بن عزرا على الموقع الإلكتروني .WWW JEWISHENCYCLOPEDIA.COM. تمت الزيارة يوم ٣٠/ ٩/ ٢٠٠٩م.السَّاعة السَّابعة مساءً.

(١) يُنْظَرُ: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم، ص٧٠ – ٧٢. وكذا: اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسِّياسة، ص ٢٦٦– ٢٦٩.

(٢) اسبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧م)، ولد باروخ اسبينوزا في أمستردام في عائلة يهوديَّة برتغاليَّة تعمل بالتِّجارة، هاجرت إلى هولندا في القرن السَّادس عشر. درس التَّلمود ومؤلفات موسى بن ميمون، وعلماء اللَّاهوت اليهوديّ في العصر الوسيط، واطَّلع على القبالاة وتعلَّم اللَّاتينيَّة، وأتقن الإسبانيَّة والبرتغاليَّة والعبريَّة، كما ألمَّ بالفرنسيَّة والإيطاليَّة. وكان طبيبًا ضالعًا في العلوم الطَّبيعيَّة. من مؤلَّفاته: الأخلاق، رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة، ورسالة في إصلاح العقل. (يُنْظَرُ: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات و النَّشر، بيروت، ١٩٨٤م، ١/ ٥٦.

(٣) يُنْظَرُ: HAVA LAZARUS, MEDIVAL ISLAM..., P 140.

(4) LAZARUS, IBID, SAME PAGE.

ومن أهمِّ الشَّخصيَّات الَّتي تأثَّرت بالنَّقد الإسلاميّ في العصر الوسيط، وساهمت في نقله إلى أوروبا، بتروس ألفونس الإسبانيّ، اليهوديّ المتحوِّل إلى المسيحيَّة؛ الَّذي كان محيطًا بكتابات ابن حزم، وكتابات المسلمين الجدليَّة، كما تدلُّ على ذلك – ضمنيًّا– تفاصيل كتاباته[١].

يقول أحد الباحثين في هذا المجال: «لقد أحضر بتروس ألفونس الثَّقافة العربيَّة والعبريَّة من الأندلس إلى أوروبا اللَّاتينيَّة»[٢].

ومن هذه الشَّخصيَّات– أيضًا– الدّومينكاني، ريموندس مارتيني، الَّذي استخدم الحجج النَّقديَّة الإسلاميّة، لمهاجمة اليهوديَّة، و للدفاع عن المسيحيَّة، في مقابل اليهوديَّة و الإسلام[٣].

---

(١) وبتروس ألفونس: ولد في إسبانيا الإسلاميّة، إلَّا أنَّ تاريخ مولده مجهول وكذلك تاريخ وفاته، والثَّابت فقط تاريخ تحوّله إلى المسيحيَّة (عام ١١٠٦م)، والَّذي أشار إليه بنفسه في أحد مؤلّفاته. ثمَّ هاجر إلى الشّمال، أوَّلاً إلى إنجلترا ثمَّ إلى فرنسا. وقد تلقَّى تعليمه بالأندلس في المعبد اليهوديّ، حيث درس العبريَّة، والكتاب المقدَّس والتَّلمود. كما تلقَّى في المدارس الإسلاميّة في الأندلس دروساً في الأدب، والعلم والفلسفة والفلك والطَّبيعة. وذلك في مدينة «HUESCA» عاصمة مملكة آراجون. وحينما وصل إلى إنجلترا في الفترة الممتدَّة من ١١٠٦م – ١١١٦م، اتَّصل بمجموعة من الإسكولائيين، كانوا يخدمون الملك هنري الأوَّل، وقام بتدريس الفلك و علم التَّنجيم، وترجَّم أحد كتب الخوارزمي الفلكيَّة من العربيَّة إلى اللَّاتينية، وألَّف كتاب في الدِّفاع عن علم التَّنجيم «EPISTOLA AD PERIPATETICOS».

كما ألف كتباً في نقد اليهوديَّة والإسلام و الدفاع عن المسيحية «DIALOGI CONTRA IUDAEOS DIALOGI CONTRA ISLAM»، و استفاد في كتاباته من النقد الإسلاميّ (يُنْظَرُ: JOHN VICTOR TOLAN, PETRUS ALFONSI AND HIS MEDIEVAL READERS, UNIVERSITY PRESS OF FLORIDA, 1993.P3-19)، ويُنْظَرُ أيضًا: HAVA LAZARUS, MEDIEVAL ISLAM.., P140

(٢) يُنْظَرُ: JOHN TOLAN, PETRUS ALFONSI AND HIS MEDIEVAL READERS, P3

(3) HAVA LAZARUS, MEDIVAL ISLAM …, P 140.

وريموندس مارتيني: لاهوتي ومبشر ومستشرق أسبانيّ. ولد في إسبورتس بقطالونيا شمال إسبانيا حوالي ١٢٢٠م، وتوفي في برشلونة حوالي ١٢٨٤م.انخرط في رهبنة الدُّومنيكان، وفي ١٢٥٠م، اختاره رؤساؤه =

فقد كانت تلك الشَّخصيَّات، وغيرها قنوات اتصال عبر بها النَّقد الإسلاميّ، للكتاب المقدَّس إلى أوروبا ، تقول لازاروز: «إنَّ طرد اليهود من إسبانيا، وتحركهم صوب أوروبا وتركيا، في نهاية القرن الخامس عشر، قد ساعد في نقل المصادر العربيَّة، في نقد الكتاب المقدَّس إلى أوروبا»(١).

وينتمي إلى هذا السرب من يهود العصر الوسيط أيضًا، الرّبي البرشلوني، سليمان بن عدريت (١٢٣٣ – ١٣١٠م)، والَّذي ولد في برشلونة، وقضى معظم حياته فيها، كحاخام للمجتمع اليهودي هناك.

وقد ألَّف رسالة في الرَّدِّ على ابن حزم، سمَّاها: «رسالة في الرَّدِّ على الإسماعيليِّ الَّذي كتب عن الأديان، ذلك الأبله! الَّذي ناقش ديننا الكامل». وقد نشر هذه الرِّسالة، مارتين شرينر Martin Schreiner عام ١٨٩٤م، وقام بتقديم دراسة عن الرِّسالة أوضح فيها أدلَّته، على أنَّ المقصود بالإسماعيليِّ في هذه الرِّسالة، هو الجدليُّ المسلم ابن حزم، من خلال النَّصّوص الواردة في الرِّسالة؛ والَّتي كانت تنطوي، على اقتباسات كاملة من كتاب ابن حزم «الفصل»(٢).

وبالنِّسبة للسؤال حول اللُّغة الَّتي اطَّلع بها ابن عدريت على كتاب ابن حزم، فإنَّ

= لدراسة اللُّغات الشَّرقيَّة، اتقن العربيَّة كتابة وقراءة، وفي ١٢٨١م،صار مدرساً في المدرسة العبريَّة في برشلونة. من أهمِّ مؤلَّفاته: خنجر الإيمان في صدور المسلمين و اليهود، كتبه باللَّاتينيَّة والعبريَّة، استخدم الآيات القرآنيَّة، والأحاديث النَّبويَّة الشَّريفة، للتدليل على نبوَّة السَّيِّدة مريم، وللدفاع عن المسيح ضدَّ الانتقادات اليهوديَّة. (يُنْظَرُ: عبد الرَّحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٠٩ – ٣١٠).

(١) يُنْظَرُ: HAVA LAZARUS, MEDIEVAL ISLAM..., P141

(٢) يُنْظَرُ: بحث الأستاذة كاميلا أدنج: A JEWISH REPLY TO IBN HAZM SOLOMON B.ADRET'S POLEMIC AGAINST ISLAM, P 179 -182., وهو منشور ضمن كتاب: Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales : seminario celebrado en la Casa de Velázquez (20-21 de febrero de 1997). By María Isabel Fierro Bello, Maribel Fierro Published by Casa de Velázquez, Madrid, 2002

أدنج، تشير إلى أنَّه لم يكن على إلمام بالعربيَّة، وأنَّه يبدو أنه اطلع على الكتاب في نسخة عبريَّة أو لاتينيَّة، إلَّا أنَّه لا يوجد دليل قاطع حول ذلك الأمر(١).

وخلاصة القول: إنَّ اليهود لعبوا دورًا واضحًا، في العصر الوسيط، في نقل النَّقد الإسلاميّ إلى الغرب، تقول لازاروز: «لقد سأهمّ غير المسلمين الَّذين استفادوا من النَّقد الإسلاميِّ للكتاب المقدَّس في نقله إلى مشارف العصر الحديث في أوروبا»(٢).

ثالثًا: النَّقد من القرن السَّادس عشر وإلى القرن التَّاسع عشر الميلاديّ:

استكملت أوروبا مع مستهل العصر الحديث الجهود السابقة في هذا المجال، وانطلقت من النَّتائج الَّتي انتهت إليها دائرة الثَّقافة الإسلاميّة.

فنجد اسبينوزا، الَّذي استفاد من سلفه إبرامهمّ بن عزرا، وأضاف إلى نتائجه الكثير مستفيدًا من النَّقد الإسلاميّ(٣)، يؤكِّد على أنَّ التَّوراة ليست من تأليف موسى، فالتَّوراة لم تتحدَّث عن موسى بلسان المخاطب، وإنَّما تحدَّثت عنه بصيغة الغائب مثل: «وكلَّم يهوا موسى» (الخروج ٣٣: ١١)، «موسى رجل الله» (تثنية ٣١: ١)، «ومات هناك موسى عبد الرَّبِّ» (تثنية ٣٤ : ٢٥). ويذهب اسبينوزا إلى أنَّ شهادات كهذه لا يمكن أن تشهد بأنَّ قائلها واحد من تلاميذ موسى الَّذين جاءوا بعده، بل أنَّه شخص عاش بعده بمئات السِّنين(٤).

هذا بالإضافة إلى أنَّ أسماء بعض الأماكن الَّتي وردت في التَّوراة لم تطلق عليها الأسماء الَّتي عرفت بها زمن موسى، بل أُطلِقت عليها أسماءٌ عُرِفت بعده بزمنٍ طويلٍ.

---

(١) يُنْظَرُ: CAMILLA ADANG, A JEWISH REPLY…, IBID, P182.

(2) HAVA LAZARUS, MEDIVAL ISLAM…, P139 – 140.

(٣) يُنْظَرُ: HAVA LAZARUS, MEDEIVAL ISLAM AND BIBLE CRITICISM, P140.

(٤) يُنْظَرُ: اسبينوزا، رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة، ترجمة: حسن حنفي، ص ٢٦٩ – ٢٧٠.و قارن مع: علي الباجي، على التَّوراة، ص١٢٢ – ١٢٣.

ويعترف اسبينوزا أنَّ موسى كتب توراةً ما إلَّا أنَّها فُقدت ولم يعد لدينا منها شيء الآن[١].

ثمَّ انطلق اسبينوزا نحو سفر يشوع لدراسته، وأكَّد أنَّه من المستحيل أن يكون يشوع قد كتبه، لأسباب مشابهة لما سبق.فنجد عبارات من قبيل: «وكان الرَّبُّ مع يشوع، وكان خبره مع جميع الأرض (يشوع ٦ : ٢٧)، بالإضافة إلى شهادة السّفر على موت يشوع، «ومات يشوع بن نون عبد الرَّبِّ...وعبد إسرائيل الرّبّ كلّ أيَّام يشوع، وكلّ أيَّام الشُّيوخ الَّذين طالت أيَّامهم بعد يشوع..» (يشوع ٢٤: ٢٩ –٣١)، وفعل الشَّيء نفسه مع سفر القضاة، وأسفار صموئيل والملوك.

ويتبنى اسبينوزا رأي سلفه من المسلمين بأنَّ عزرا هو المؤلِّف النِّهائيُّ للعهد القديم. حيث إنَّ تسلسل هذه الأسفار، وتسلسل أحداثها التَّاريخيّة، ووحدة الغرض فيها يوحي بأن كاتبها شخصٌ واحد.

وشواهد العهد القديم تشير إلى أنَّ عزرا هو الشخص الوحيد الَّذي من الممكن أن يقوم بهذا الدَّور (عزرا ٧ : ٦)، إلَّا أنَّه يؤكِّد على أنَّ عزرا في تأليفه، لم يفعل أكثر من أنَّه جمع روايات موجودة عند كتاب متعدِّدين[٢].

أمَّا «ريشارد سيمون»[٣] فقد نظر إلى الكتاب المقدَّس باعتباره نوعًا من الأدب الإنسانيِّ، يمكن أن تطبق عليه قواعد النَّقد الأدبيِّ الَّتي تطبق على النَّصّوص الأدبيَّة، لذلك فهو يقول: «مبادئ النَّقد واحدة لا تختلف، سواء تعلَّق الأمر بإلياذة هوميروس أو أناشيد فرجيل أو التَّوراة».

---

(١) يُنْظَرُ: المرجع السَّابق، ص ٢٧٠ – ٢٧٣.

(٢) يُنْظَرُ: اسبينوزا، رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة، ص ٢٧٤ – ٢٨٣.

(٣) ريشارد سيمون: (١٦٣٨ – ١٧٢١ م) كاهن كاثوليكي، من الأوراتوريين، اهتم بدراسة العبرية، واليهوديَّة منذ وقت مبكِّر، تلقى دراسته بالسّربون، من أشهر مؤلَّفاته تاريخ نقدي للعهد القديم، وتاريخ نقدي للعهد الجديد، ويعد من أوائل من اهتمَّ بنقد الكتاب المقدَّس. (يُنْظَرُ: ENCYCLOPEDIA JUDAICA, VOL. 14, P 1583.

وقد نشر سيمون كتابه «التَّاريخ النَّقديّ للعهد القديم» HISTOIRE CRITIQUE DU VIEUX TESTAMENT عام ١٦٨٧م، ووضَّح فيه أسس النَّقد التَّاريخيّ الَّذي يقوم عنده على دعامتين رئيستين: التَّاريخ و الفيلولوجيا (فقه اللُّغة)، وتوصَّل في كتابه هذا لنَّتائج قيِّمة منها:

١- يستحيل أن يكون موسى هو كاتب التَّوراة الوحيد، حيث إنَّها تحتوي على بيانات وحكم وأمثال وأشعار؛ لُغتها وأسلوبها لاحق على موسى.

٢- التَّوراة تتضمَّن أقوال كثيرة مكرَّرة، مثل «وصف الطُّوفان» الوارد في الفصل السَّابع من سفر التَّكوين، فمن المحتمل أنه لو كان كاتب واحد ألَّف كلَّ ذلك الكتاب لكان عبَّر عن أقواله بكلمات أقلّ بكثير، ولا سيَّما في حكاية واحدة.

٣- إنَّ قصَّة الكتاب المقدَّس عن خلق الكون لا اتِّساق فيها ولا انسجام، وقد كتبت في أزمانٍ مختلفة، وبأيادٍ لم تؤت المهارة ولا الأهليَّة، أو أنَّها على الأقلِّ اعتراها الكثير من التَّبديل، حتَّى أصبح من المستحيل أن نميِّز كاتبها الأصيل(١).

واستكمل «جان أستروك»(٢) الطَّبيب الفرنسيّ في منتصف القرن الثَّامن عشر، مسيرة من سبقوه، وتركزت جهوده في مجال نظرية المصادر- الَّتي يمكننا القول إنَّها ظهرت مع علماء المسلمين، وخاصةً علي الباجي، في القرن الثَّالث عشر(٣) - وألَّف

(١)) يُنْظَرُ: بول هازار، أزمة الضَّمير الأوروبيّ، ترجمة: جودت عثمان ومحمَّد نجيب مستكاوي، دار الشُّروق، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ١٨٥ - ١٩٣.

(٢) جان أستروك: طبيب، وأحد مؤسسي نقد التَّوراة، ولد في سوف بفرنسا ١٦٨٦م ،و توفي في باريس ١٧٦٦ م..، من أهمِّ مؤلَّفاته: CONJECTURES SUR LES MEMOIRES DONT IL PAROIT QUE MOYSE S'EST SERVI POUR COMPOSER LE LIVRE DE LA GÈNESE. PARIS، 1753. (يُنْظَرُ: مادَّة جان أستروك بالموقع الإلكترونيّ: WWW. JEWISHENCYCLOPEDIA.COM، تمَّت الزيارة ٢٩/ ٩/ ٢٠٠٩م ، السَّاعة ٢ صباحًا.

(٣) حيث أشار الباجي في معرض تعليقه النَّقديّ على سفر التكوين إلى أنَّ هناك روايتين في قصَّة الطوفان، أحدهما تجعل البهائم الداخلة مع نوح إلى السَّفينة اثنين اثنين (تكوين ٧ : ٨ - ٩)، والأخرى تجعل من =

كتاباً بعنوان: «النَّظريَّة بشأن المصادر الَّتي أستخدمها موسى كما يبدو في تأليف سفر التكوين»، وقد قام أستروك بالفصل بين روايتين في سفر التَّكوين أحدهما تحمل اسم الإلوهيَّة «إلوهيم»، والثَّانية تحمل اسم «يهوا»، ولاحظ أنَّ كلَّ واحدة منهما تمثِّل رواية مستقلَّة، وخلُص إلى أنَّ هذين هما المصدران الرَّئيسيان اللَّذان ألّف منهما موسى التَّوراة[١].

وقد تابع إيشهورن «EICHHORN»[٢] جهود أستروك النَّقديَّة، فوضع بإسهاب الاختلافات اللُّغويَّة، والأدبيَّة بين هذين المصدرين، وقسم روايات الآباء على النَّحو التَّالي، حياة الآباء إبراهيم وإسحق تنتميان للمصدر اليهويّ.

أمَّا حياة يعقوب ويوسف فتنتميان للمصدر الإلوهيميّ[٣].

وقد آمن إيشهورن كسلفه أستروك بأن موسى قد ألَّف التَّوراة عبر مصادر قديمة، وأنَّه كان يختار ويدخل في كتابه أجزاء من نفس المصدر، وبلغة المصدر دون أن ينمقها، أو يغيرها مطلقًا، وكان يعرض من المصدرين قصَّة واحدة مرَّتين في صياغتين، وأمَّا أسفار التَّوراة الأخرى، فهي ليست إلَّا تجميع لمصادر صغيرة وعديدة جاءت بنفس

= يدخل معه من الدَّواب الطَّاهرة سبعة، سبعة وغير الطاهرة اثنين اثنين (تكوين ٧ : ٢)، وتتبع ذلك الازدواج عبر الأسفار الخمسة. (يُنْظَرُ: علي الباجي، على التَّوراة، ص ٤٥ – ٤٧).

(١) يُنْظَرُ: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم، ص ١٠٥.

(٢) يوهان جوتفريد إيشهورن: (١٧٥٢ – ١٨٢٧م)، مؤرِّخ ألماني ومتخصِّص في الكتاب المقدَّس. عمل أستاذًا للغات الشَّرقيَّة بجامعة جينا في الفترة (١٧٧٥ – ١٧٨٧)،ثم أستاذاً للفلسفة بجامعة جوتنجن، ويعد من رواد دراسة العهد القديم في العصر الحديث. من أهمِّ مؤلَّفاته:

INTRODUCTION TO THE STUDY OF THE OLD TESTAMENT الَّذي صدر بالألمانية في ثلاثة أجزاء ١٨٨٨. كما وضع مقدمة للأبوكريفا ١٧٩٥، وترجمة لسفر أيوب وأسفار الأنبياء في ثلاثة أجزاء من ١٨١٦ – ١٨١٩). (يُنْظَرُ: JUDAICA, VOL.6, P 250.

(٣) يُنْظَرُ: T.K.CHEYNE, FOUNDERS OF OLD TESTAMENT CRITICISM BIOGRAPHICAL, DESCRIPTIVE AND CRITICAL STUDIES, LONDON 1893.SCANNING BY UNIVERSITY OF TORONTO 2006. P 23.

ترتيبها، كتبها موسى على جبل سيناء، وأمَّا سفر التَّثنية فقد كتبه في نهاية أيَّامه، ملخِّصًا عمله السَّابق[١].

واستكمل إلجن» K.D.ILGEN»[٢] أبحاث أستاذه حول سفر التكوين ،ودرس كل مصدر على نحوٍ مستقلٍّ، ووجد أنَّ المصدر الألوهيميّ ليس مصدرًا واحدًا، وإنَّما تنطوي على مصدرين مختلفين ومتمايزين، وأصبح الحديث عن ثلاثة مصادر اليهويّ، والألوهيميّ الأوَّل والثَّاني. وقسَّم سفر التَّكوين إلى سبعة عشر جزءًا لثلاثة مجموعات استخدمت بكاملها كمصادر لمؤلِّف التَّوراة، وبعيدًا عن نظرية المصادر، قدم إلجن دراسة عن سفر أيوب افترض فيها أن سفر أيوب يعود إلى ما قبل موسى، وأنَّه عمل أدبيٌّ من نتاج الشُّعوب السَّاميَّة المجاورة لإسرائيل وليس عملاً إسرائيليًّا[٣].

ثمَّ جاء دور «دي فيته» [٤]DE WETTE الَّذي حاول البحث عن الوحدة والانسجام داخل التَّوراة، واكتشف أن مصدر التَّثنية مصدر مستقلّ قائم بذاته،

---

(١) يُنْظَرُ : زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم، ص ١٠٧.

(٢) إلجن:(١٧٦٣ - ١٨٣٤م) فيلولوجي ألمانيّ، وناقد للكتاب المقدَّس، عمل أستاذا في جينا١٧٩٤ - ١٨٠٢م، ثمَّ انتقل إلى برلين، فيما بعد. من أهمِّ مؤلّفاته: DIE URKUNDEN DES JERUSALEMISCHEN TEMPELAR CHIVS IN IHRET URGESTALT.

يُنْظَرُ: T.K.CHEYNE, FOUNDERS OF OLD TESTAMENT, P 27

(٣) يُنْظَرُ: T.K.CHEYNE, FOUNDERS OF OLD TESTAMENT, P 27, 28.

(٤) فيلهلم دي فته: (١٧٨٠ – ١٨٤٩م) لاهوتي، وباحث ألماني في العهد القديم، ينحدر من أسرة بروتستانتية، عمل أستاذًا لنقد الكتاب المقدَّس بجامعة هايدلبيرج من عام ١٨٠٧ – ١٨١٠ م ، كما عيّن أستاذًا في جامعة برلين الَّتي كانت منشأة حديثًا في ذلك الوقت، بناء على اقتراح شليرماخر إلَّا أنَّ آراؤه المتحرِّرة تسبَّبت في عزله ١٨١٩م، ثمَّ عمل أستاذًا في باسل عام ١٨٢٢م ، ومن أهمِّ إسهاماته في مجال نقد العهد القديم كتابه الَّذي تضمن أبحاثه حول سفر التَّثنية وقد كتبه باللَّاتينيَّة: =DISSERTATIO CRITICO-EXEGETICA QUA DEUTERONOMIUM APRIORIBUS PENTATEUCHI LIBRIS DIVERSUM=

ومن أعماله المهمَّة أيضًا: COMMENTAR UEBER DIE PSALMEN (يُنْظَرُ: JUDAICA .(VOL. 16, P 476

وأصبح الحديث منذ ذلك الحين عن ثلاثة مصادر اليهويّ والإلوهيميّ والتّثنوي. كما حاول الوصول لمعرفة زمن تأليف هذا المصدر، و ترجّح لديه أنَّ المصدر التّثنويّ هو نفسه «سفر الشَّريعة» الَّذي يروي (سفر الملوك الثَّاني ٢٢ – ٢٣) أنَّه وجد في عصر يوشياهو ملك إسرائيل، والَّذي وجده حلقيَّا الكاهن.

وواصل دي فتي أبحاثه في باقي أسفار العهد القديم محاولاً توضيح أسلوب تطوّر العبادة ونظام الطُّقوس، وكشف خلال ذلك الاختلافات الدَّاخليَّة بين سفري أخبار الأيَّام وأسفار صمويل والملوك مشيرًا إلى أنَّ هذا الاختلاف لا يظهر في فقدان التَّطابق بين تفاصيل الرِّوايات فحسب، بل إن صور الطُّقوس متأخِّرة، وناجمة عن أقوال مصدرين مختلفين[١].

واستكمل إيفالد[٢] أبحاث دي فتي، واهتمَّ بوجه خاصٍّ بفقه اللُّغات السَّاميَّة المقارن، محاولاً الاستفادة منه في أبحاثه المتعلِّقة بالعهد القديم[٣].

وحاول البحث عن الوحدة والانسجام داخل الأسفار الخمسة، رافضًا تقسيمها إلى أجزاء متعدِّدة، ومؤكِّدًا على أنَّنا نستشعر الوحدة في مجموعها، وافترض أنَّ هناك مصدرين؛ أحدهما مصدر أساسيّ، والآخر مكمِّل له.

---

(١) يُنْظَرُ: زالمان شازار ، تاريخ نقد العهد القديم، ص ١١٢ .

(٢) هينريش جورج إيفالد EWALD: (١٨٠٣ – ١٨٧٥) لاهوتي بروتستانتي، وباحث في الكتاب المقدَّس والتَّاريخ الإسرائيليّ واللُّغات السَّاميَّة عمل كأستاذ في جامعة جوتنجن ١٨٢٧ - ١٨٣٧ ، ومن ١٨٤٧ - ١٨٦٧ ، وبجامعة توبنجن ١٨٣٨ - ١٨٤٨ اهتمَّ بالكشف عن السِّمات الأدبية للعهد القديم. كما كان لإيفالد أبحاثًا متعدِّدة في النَّحو العبريّ والعربيّ، وخاصَّة الأعمال النَّحويَّة العبريَّة الَّتي كتبت بالعربيَّة في العصر الوسيط. من أهمِّ مؤلّفاته: DIE KOMPOSITION DER GENESIS KRITISCH UNTERSUCHT (1823)

GRAMMATICA CRITICA LINGUAE ARABICA (1831 -1833).
THE HISTORY OF ISRAEL 8 VOLS 1883.

(٣) يُنْظَرُ: . T.K.CHEYNE, FOUNDERS OF OLD TESTAMENT, P 72

وعلى هذا يكون لسفر التَّثنية مثلاً مؤلِّف أوَّل «المصدر الأساسيّ» و هو أحد الَّذين عاشوا في عصر شاول، ومؤلِّف «المصدر المتمِّم» المتأخِّر الَّذي عاش في عصر سليمان(١).

وانتقل بحث العهد القديم باتِّجاه نظريَّة المصادر مرة أخرى على يد هوبفلد(٢)، حيث استكمل جهود إلجن مع براهين جديدة توضِّح الفرق بين المصادر وأصبح الحديث بوضوح عن أربعة مصادر متميّزة، المصدر التّثنوي الَّذي نشر في عصر الملك يوشيا، والثَّلاثة الأخرى اليهويّ والإلوهيميّ الأوَّل والإلوهيميّ الثَّاني، ورغم تغيّر أسماء هذه المصادر فيما بعد إلَّا أنَّ هذه النَّتيجة في جوهرها أصبحت قاعدَّة في نقد العهد القديم(٣).

أمَّافاتكي(٤)، الَّذي تأثر بوجهٍ خاصٍّ بفلسفة هيجل، واتَّخذ خطواته باتِّجاه نقد العهد القديم من زاوية التطوّر التَّاريخيّ ، تأثُّرا منه بفلسفة هيجل(٥)، فقد توصَّل إلى أنَّ المصدر الكهنوتيَّ يشغل جزءًا كبيرًا من الأسفار الخمسة، ويتضمَّن قوانين القرابين والعبادة والهيكل، وأنَّه تمَّ تأليفها في زمن السّبيّ البابليّ، وربَّما بعد العودة

(١) يُنْظَرُ : زالمان شازار ، تاريخ نقد العهد القديم، ص ١٢٢ .

(٢) هرمان هوبفلد : باحث ألمانيٌّ للكتاب المقدَّس، ولد في ماربورج ١٧٩٦ وتوفي بهال ١٨٦٦م.كان أستاذًا لنقد العهد القديم في ماربورج من ١٨٥٢ – ١٨٤٣ . يُنْظَرُ : مقال على موقع الموسوعة اليهوديَّة www.jewishencyclopedia.com ، كتبه : karl heinrich، Crawford howell.

(٣) يُنْظَرُ: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم ، ص ١٢٩ .

(٤) فيلهلم فاتكي: (١٨٠٦ – ١٨٨٢م) لاهوتي ألمانيٌّ، وباحث في العهد القديم، درس الكتاب المقدَّس في جامعة برلين. تأثَّر كثيرًا بهيجل، لدرجة أنَّه اعتبره المسيح الفلسفيّ، من أهمِّ مؤلَّفاته: DIE BIBLISCHE THEOLOGIE WISSENSCHAFTLICH DARGESTELLT، وهو وصف نقدي لديانة العهد القديم، من زاوية التَّطوّر التَّاريخيّ بناء على فلسفة هيجل.(يُنْظَرُ: JUDAICA VOL.16, P 79, 80

(٥) يُنْظَرُ: T.K.CHEYNE, FOUNDERS OF OLD TESTAMENT, P .138

من بابل[١]. وتوصَّل رويس REUSS [٢] إلى نفس نتائج فاتكي، وقدَّم مجموعة من القواعد المنهجيَّة لنقد العهد القديم، مثل:

١- فصل القسم الرِّوائيّ في التَّوراة عن القسم القانونيِّ فيها.

٢- الماسورا الرِّوائيَّة عند اليهود أقدم من الماسورا القانونيَّة.

٣- القوانيين بشأن العبادة و ترتيب الكهنة ألّفت في نهاية السّبيّ البابليّ، أو في بداية عصر العودة[٣].

وانطلق جراف من النَّتائج السَّابقة، وقرَّر أنَّ المصدر الإلوهيميّ مركَّب من مصدرين متمايزين، غير أنَّ أحدهما يشمل في وسطه روايات موازية لروايات المصدر اليهويّ، وهو نفسه الألوهيميّ الأحدث عند هوبفلد. وأصبح الحديث مع جراف عن المصدر اليهويّ والإلوهيميّ وتوراة الكهنة وعلى أساس استنتاج دي فتي بأن سفر التَّثنية ألّف في عصر يوشيا، وأقام جراف نظريَّته بأنَّ اليهويّ والإلوهيميّ سابقان لعصر يوشيا ، وأنَّ مصدر توراة الكهنة ألّف بعدهما[٤].

واكتملت نظريَّة المصادر مع يوليوس فلهاوزن Julius wellhausen [٥]، حيث

---

(١) يُنْظَرُ: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم، ص ١٣٠.

(٢) رويس: (١٨٠٤- ١٨٩١م) باحث للكتاب المقدَّس، أستاذ بجامعة ستراسبورج، أثار قضيَّة أن أسفار الأنبياء تسبق زمنياً التَّوراة، وأنَّ المزامير تسبقهما، اكتشف أنَّ التَّاريخ الإسرائيليَّ المبكر لا يفترض العبادة اللَّاوية، وأنَّه لا يوجد في العديد من المزامير حديث عن عبادة، داوود أو سليمان.(يُنْظَرُ: JUDAICA, VOL. 14, P 111 - 112

(٣) يُنْظَرُ: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم، ص ١٠٦- ١٣٥. أيضًا: ريتشارد إليوت فريدمان، «من كتب التَّوراة؟»، ترجمة: عمرو زكريا، مراجعة وتقديم: أيمن حامد، دار البيان، القاهرة، ٢٠٠٣م. ص٤٦- ٤٧.

(٤) يُنْظَرُ : زالمان شازار ، تاريخ نقد العهد القديم ، ص ١٣١ - ١٣٣.

(٥) يوليوس فلهاوزن: (١٨٤٤ - ١٩١٨ م) مستشرق، وباحث في الكتاب المقدَّس، ولد في هملين في مملكة هانوفر. درس اللاهوت في جامعة جوتنجن، تحت إشراف هنريش إيفالد، عمل أستاذًا لتاريخ العهد =

اهتمَّ بتحديد زمن كلّ مصدر من المصادر، كما بحث تطوّر الدِّيانة اليهوديَّة عبر مصادر التَّوراة.

ويعود المصدر اليهويّ- في رأيه- إلى النِّصّف الثَّاني من القرن التَّاسع قبل الميلاد، بينما يعود الإلوهيميّ إلى بداية القرن الثامن قبل الميلاد. وبعد سقوط السّامرة ضُم النَّصّان اليهويّ والإلوهيميّ في نصٍ واحد في محاولة توفيقيَّة مع بعض التَّفضيل للمصدر اليهويّ.

أمَّا المصدر التّثنويُّ فهو من عمل كهنوت القدس ويعود إلى ٦٢٢ق.م، أمَّا المصدر الكهنوتيُّ، فيعود إلى تاريخ لاحق على السّبيّ البابليّ ، ونسبه إلى عزرا، الَّذي نشره بعد مجيئه إلى أورشليم ٤٤٤ق.م.

وأُضيفت إليه فيما بعد بعض المواد القانونيَّة، وقام الكهنة بتوحيد وضم هذه الوثائق إلى المصدر الكهنوتي حوالي ٣٣٠ق.م أي زمن الإسكندر الأكبر، وتمَّ تقنين الكتب الخمسة في هذا الوقت، ولم يسمح بأي إضافات أخرى بعد هذا التَّاريخ[1].

= القديم. وفي عام ١٨٧٢م،أصبح أستاذاً لكرسي اللَّاهوت بجامعة جريفسفوالد، ثمَّ أصبح أستاذًا للغات الشَّرقيَّة بكليَّة الفيلولوجيا بهال. ثم انتقل إلى جوتنجن في عام ١٨٩٢م،وظل بها حتَّى وفاته.

واشتهر فلهاوزن بأبحاثه النَّقديَّة في تاريخ العهد القديم، وتأليف الأسفار التَّاريخيَّة، من أشهر أعماله: PROLEGMENA ZUR GESCHICHTE ISRAEL، والَّذي نشر لأوَّل مرَّة عام ١٨٧٨م. حيث لخص الاستنتاجات الَّتي توصّل إليها نقَّاد العهد القديم في القرن التَّاسع عشر وبنى على أساسها فهمًا جديدًا لتاريخ إسرائيل القديم.كما حلَّل الأناجيل والتَّقاليد العربيَّة في فترة ما قبل الإسلام والفترة الأولى من الإسلام. كما خصص دراسة لسفر صمويل بعنوان DER TEXT DER BUECHER (١٨٧١) ، حاول فيه عن طريق دراسة النُّسخة السّبعينيَّة الوصول للنص الأصلي لسفر صمويل، كما خص الفرقتين اليهوديتين الفريسيين والصّدوقيين بدراسة مستقلّة معتمدًا على الأناجيل ويوسفيوس DIE PHARISAEER UND DIE SADDUCAEER (١٨٧٤)، ووضع فرضيات جديدة وتعديلات متعلقة بالمصادر الأربعة منطلقًا من النَّتائج الَّتي توصّل إليها جراف وكيونين في كتابه: ١٨٨٩) DIE COPOSITION DES HEXATEUCHS.

(يُنْظَرُ: JUDAICA, VOL. 16, P 443 - 444).

(١) يُنْظَرُ: G.W.ANDERSON, ACRITICAL INTRODUCTION TO THE OLD =

وعلى الرَّغم من بعض الانتقادات الَّتي وُجِّهت إلى نظريَّة المصادر إلَّا أنَّها تمَّ قبولها كقاعدَّة أساسيَّة لأقسام التَّوراة وتأليفها حتَّى العصر الحاضر.

* * *

= TESTAMENT, GERALD DUCKWORTH & CO.LTD, LONDON, 1972. P 30 - 48

الفصل الثالث

إرنست رينان والنَّقد التَّاريخيُّ للتَّوراة

تمهيد

كانت النَّظرة السَّائدة للتَّوراة وللكتب المقدَّسة عمومًا خلال القرن التَّاسع عشر لدى مؤرِّخي الأديان وعلى رأسهم رينان أنَّها كتب تاريخ انتابتها العديد من التّلفيقات والأساطير والتَّأويلات الأيديولوجيَّة للأحداث وكان هذا دافعًا لرينان لتطبيق مناهج النَّقد التَّاريخيّ وفقًا للرؤية العلمانيَّة اللَّادينيَّة على التَّوراة، وتناول أحداث الكتاب المقدَّس العبري بدءًا من أحداث الخلق الأوَّل وحتَّى عصر المكابيين بمعول النَّقد الشَّديد واستبعد كلَّ ما يتَّسم بالسِّمة العجائبيَّة أو الإعجازيَّة أو انطوى على دوافع أيديولوجيا من حسابات التَّاريخ.

* * *

المبحث الأوَّل

تطوّر مفهوم الألوهيَّة في التَّوراة

تنوَّعت صورة الإله في العهد القديم، فتارةً تأتي صورته منزهة متعالية، فهو ربُّ السَّماء و الأرض، ربّ العالمين، الإله المتعالي الَّذي لا شبيه له ولا نظير، الإله الواحد الأحد، كما في (تثنية ٤ : ٣٥ – ٣٩): «لتعلم أنَّ الرَّبَّ هو الإله ليس آخر سواه...فاعلم وردد في قلبك أنَّ الرَّبَّ هو الإله في السَّماء من فوق، وعلى الأرض من أسفل، ليس سواه».

وتارةً تأتي صورته أكثر شبهًا بالإنسان؛ فهو يهبط ويصعد(خروج ١٩ : ٢٠)»ونزل الرَّبُّ على جبل سيناء»، يثور ويغضب، ويندم على أفعاله(تكوين ٦ :٦)»فحزن الرَّبُّ أنَّه عمل الإنسان في الأرض، وتأسف في قلبه»، (خروج ٣٢ :١٤)»فندم الرَّبُّ على الشَّرِّ الَّذي قال إنَّه يفعله بشعبه»، يراه إبراهيم (تكوين ١٨ :١) «وظهر له الرَّبّ عند بلوطات ممرًّا «، ويصارعه يعقوب (تكوين ٣٢)، يكلِّمه موسى وجهًا لوجه كما يكلِّم الرَّجل صاحبه (خروج ٣٣ :١١)، «ويكلِّم الرَّبُّ موسى وجهًا لوجه، كما يكلِّم الرَّجل صاحبه»، ويراه شيوخ بني إسرائيل(خروج ٢٤ : ٩ – ١٠)، «ثمَّ صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل، ورأوا إله إسرائيل». ويخلق الإنسان على صورته، ويخشى أن يشاركه في الخلود والمعرفة (تكوين ١، ٢ ،٣).

رينان اهتمَّ بدراسة تطوّر تصوّر بني إسرائيل للإله من عهد البداوة –حينما كانوا يشكلون جزءًا من البدو السَّاميين– وحتَّى انتهاء دائرة أنبياء[١] بني إسرائيل مع عيسى عليه السلام.

(١) يختلف مفهوم الأنبياء في التقليد اليهوديّ، ومن ثمَّ عند رينان ،عن المفهوم الإسلاميّ له، وهو ما سيرد تفصيله في موضعه من البحث.

وأشار- بداية- إلى أنَّ البدو السَّاميين شأنهم كشأن سائر الشُّعوب القديمة، اعتقدوا بوجود قوى فوق طبيعيَّة، تحيط بهم، وتسيطر على ظواهر الطَّبيعة المختلفة ، وأطلقوا عليها اسم إلوهيم (élohim).

والَّتي كانت تشير- في البداية- إلى عدَّة موجودات، قادرة على التحكم في الكون، تملك إرادة ناجزه. ثمَّ انتقل التَّصوّر السَّاميّ «للإلوهيم» من التَّعدُّد إلى الوحدة، وأصبحت كلمة «إلوهيم» (Élohim)، دالَّة على إله واحد، خالق كلّ شيء، واهب الحياة، والمسيطر سيطرة مطلقة على الإنسان والطَّبيعة[١].

وقد كان هذا التَّصوّر للإله هو تصور الآباء للإله. والَّذي دفعهم إليه طبيعة حياتهم البدويَّة البسيطة، الَّتي عاشوها في الصَّحراء، وذلك على العكس من الآريين؛ الَّذين دفعتهم طبيعة حياتهم المعقدة إلى تأليه عناصر الطَّبيعة، وتبني فكرة تعدُّد الآلهة[٢].

(1) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE D'ISRAËL, 1/48 - 50.

والحقيقة أنَّ ما دفع أصحاب المدرسة التَّطوريَّة إلى هذا التَّفسير، هو إشكاليَّة لفظة» إلوهيم» نفسها، فهو اسم جمع، أُستخدم للإشارة إلى الإله الواحد في العهد القديم، وأتى مع الفعل المفرد في أكثر من ألفي موضع؛ كما استخدم أيضا للإشارة إلى الآلهة الوثنيَّة في مواضع قليلة منها (الخروج ١٢ : ١٢ ، ١٨). وإلوهيم: في العبريَّة اسم جمع مفرده «إلوها» eloha «بمعنى إله، أو على الأرجح إيل «EL» وهو ما يرادف في العربيَّة والآراميَّة كلمة إله؛ والَّذي فِعلُه تألَّه- في العربيَّة- بمعنى «كرَّس نفسه لممارسة الإلوهيَّة»، وعلى هذا تكون إلوهيم صيغة جمع من إيل تمدَّدت مع ضمير الغائب «هو»، وهذا النَّوع من التَّمدُّد وقع أيضًا في العربيَّة و الآراميَّة، وتكون «إلوها» مفرد متأخِّر اشتقَّ من إلوهيم. (يُنْظَرُ: THEOLOGICAL DICTIONARY OF THE OLD TESTAMENT, W.M.B EERDMANS, NEWYORK, 1974, P273).

ولقد أوحى لهم - أصحاب المدرسة التَّطوريَّة- ورود اسم الإله في صيغة جمع بأن التَّفسير الوحيد، لذلك هو تدرج تصوّر الإله في أذهان البدو السَّاميين من التَّعدُّديَّة إلى الوحدة،ويمكننا القول إنَّهم أسقطوا نظرتهم التَّطوريَّة عند تفسيرهم لهذا الإشكال.إلَّا أنَّ هناك تفسيرات أخرى من أبرزها ؛ أنَّها جاءت جمعًا للتَّعظيم والتّجلة، وهو أمر وارد، وله مشابهات في اللُّغات السَّاميَّة الأخرى. (يُنْظَرُ: مقال ب عنوان names of God: كتب المقال J.F.MCLAUGHLIN, JUDAH DAVID EISENSTEIN: على موقع الموسوعة اليهوديَّة www.jewishencyclopedia.com.

تمت الزيارة ٣٠/ ٩ / ٢٠٠٩م، السَّاعة العاشرة مساءً.

(2). RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE D'ISRAËL, OP.CIT, p 54 - 56.

وقد اختلط هذا التَّصوّر للإله في أذهان بني إسرائيل بتصوّر آخر ؛هو تصوّر إله القبيلة الحافظ الرَّاعي لها، والَّذي له اسم علم يميّزه عن سائر الآلهة الأخرى؛ وهو «يهوا» «ihaveh»[1]، الَّذي كان يستخدم في آشور لوصف الإله، الَّذي يتحكَّم في واحدة من أهمّ ظواهر الطَّبيعة، ظاهرة العواصف. واستعار البدو السَّاميون هذا الاسم من البابليين أثناء إقامتهم الأولى هناك.

وهو إله متشخِّص له اسم علم تمامًا مثل «كاموس» و«بعل» وغيرهما من آلهة الفينيقين والآشوريين الوثنية، وتحوّل مع بني إسرائيل أثناء خروجهم من مصر، إلى

(١) والحقيقة أنَّ رينان اختار لكلمة «يهوا» تفسيرًا خاصًّا يعود إلى محاولات المقاربة بين العهد القديم ،ونصوص الشرق الأدنى القديم، أو قل بين اليهوديَّة وديانات الشرق القديم، في محاولة لإرجاعها إلى أصل وثني.حتَّى بدا، مع محاولته تلك، وكأنَّ هناك تصوّرين للإله اختلطا سويًا في مرحلة لاحقة ،وشكَّلا الصُّورة النِّهائيَّة للإله اليهوديّ.

ولكنَّ الحقيقة أنَّ المعاجم و الموسوعات تمدُّنا بمعانٍ مختلفة لهذه الكلمة. فيرد في الموسوعة اليهوديَّة ،»أنَّ يهوا هو الضَّمير الشَّخصيّ الثَّالث النَّاقص من الفعل «يكون»، أو ربَّما «يحيا». ويكون معناه «هو الَّذي يُوجد ،يحضر إلى الوجود»، وهو ما يتفق مع السياق الَّذي عرف الرَّبّ به نفسه لموسى على جبل حوريب حينما التقى به لأوَّل مرَّة في (الخروج ٣: ١٤)» فقال الله لموسى: أهيه الَّذي أهيه».وقال: هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم «، وأهيه الَّذي أهيه، تعني «الَّذي يُوجد نفسه، المكتفي بذاته». وليس هناك شك في أن كلمة يهوا ترتبط منذ البداية بالحياة؛ فتعني أيضًا الله الحي.»(يُنْظَرُ أيضًا: مادة NAMES OF GOD على موقع WWW.JEWISHENCYCLOPEDIA.COM.

والحقيقة أنَّنا إذا قمنا بمقاربة أخرى بعكس اتِّجاه رينان، ربَّما نصل إلى نتائج أقرب إلى الصَّواب، أو على الأقل، أقل تشوشًا. وهي مقاربة قرآنية.فواقعة لقاء موسى بالرب على جبل سيناء يذكرها لنا القرآن في أكثر من موضع، ويمكننا باستقراء الفقرات في الإصحاح الثَّالث من سفر الخروج، المذكورة آنفاً ،ملاحظة تشابه تعريف الرَّبِّ بنفسه لموسى مع آي القرآن، الَّتي تشير لنفس الواقعة قال تعالى : ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: ١٢] وأيضًا، في نفس السياق ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ ﴾ [طه: ١٤]، وأيضًا ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠] فهكذا عرف الله نفسه لموسى على جبل سيناء في الوحي القرآنيّ. وربَّما يحتاج الأمر مزيدًا من البحث الفيلولوجيّ، إلَّا أنَّ الموسوعة اليهوديَّة قد فسَّرت العبارة – كما ورد سابقًا – بما يقرّبها من هذه الآيات خاصَّةً، وأنَّها تروي نفس الحادثة.

إله قومي خاصٍّ بهم، يتوجَّه قدره لهدف واحد فقط؛ هو رعاية إسرائيل. فيكون الإله- مع هذا التَّصوّر - قاسيًا، وغير عادل، ومعاديًا، لسائر الجنس البشريّ، فيما عدا إسرائيل. و تكرَّرت في هذه المرحلة عبارات من قبيل «إلهنا عظيم أعظم من كلِّ الآلهة الأخرى». وقد أخذوا قرونًا طويلة للوصول إلى المرحلة الَّتي أعلنوا فيها «إلهنا هو الإله الواحد في العالم».

وقد أدَّى هذا الصُّعود لليهوية، إلى طمسٍ مُتحين، للفكرة المجردة والسامية؛ «الإلوهيميَّة البدائيَّة». وعن طريق سلسلة من الجهود الدّؤوبة ،تمكنت إسرائيل بعد فترة من العودة إلى الحقيقة، وأسّست محلّ فكرة الإله القوميّ، الفكرة العالميَّة عن الإله «إيل «إله الآباء.

فقد كان قوام عمل الأنبياء، إعادة خلق الإلوهيميَّة القديمة عن طريق مماهاة يهوا بإلوهيم، وتعديل الانحراف؛ الَّذي أضفاه تبني تصوّر الإله القوميّ على الدِّيانة الإسرائيليَّة[١].

واعتبر رينان تاريخ التَّقدُّم الدِّينيّ الإسرائيليّ، هو تاريخ العودة بيهوا إلى إلوهيم، وتصحيح صورة يهوا، بتخليصه من سماته التَّشخيصيَّة، حتَّى لا يبقى سوى الوجود المجرد للإله الواحد خالق الكون، ربّ العالمين «إلوهيم». وأصبحت اللَّفظتان «يهوا»، و «إلوهيم» تستخدمان بالتَّبادل للإشارة إلى الإله الواحد، وأحيانًا تستخدمان سويًّا «يهوا إلوهيم» أو «الرّبّ الإله». وقد اكتمل هذا التَّقدُّم- برأيه- مع أنبياء مملكة يهودا في القرن الثَّامن قبل الميلاد[٢].

أمَّا بالنِّسبة لروايات سفر التَّكوين المتعلقة بالألوهيَّة، والَّتي تتحدَّث عن أبناء الله، الَّذين أحبوا بنات الإنسان، فإنَّ رينان يشير إلى أنَّها تعود إلى الأساطير البابلية

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE D'ISRAËL, P 79 - 81, 133 - 136. OP.CIT.

(٢) يُنْظَرُ: OP.CIT, 3/674.

والفينيقية القديمة، الَّتي تتحدَّث عن الآلهة والعمالقة الَّذين نشأوا عن زواج الآلهة بالنَّاس، والَّتي بسطتها عقول الساميين كي تتلاءم معهم. وقد ظلَّت هذه الأساطير فجوات غامضة في النَّصّ، وكانت مستغلقة على فهم محرِّري العهد القديم، فوضعوها كما هي في النَّصِّ[١].

والحقيقة أنَّ رينان قد تأثر في رؤيته للديانة اليهوديَّة بالمدرسة الألمانيَّة النَّقديَّة، وهو يعترف بما أسهمت به هذه المدرسة في مجال الدِّراسات اليهوديَّة، قائلاً: «لقد تمَّ خلال العشرين عامًا الأخيرة تحليل المشكلات المرتبطة بتاريخ إسرائيل بحصافة نادرة وقام بذلك كلٌّ من رويس، وجراف، وكيونين، ونولدكه، وفلهاوزن، وستيد»[٢]، وقد اختلف معهم في اعتبارات قليلة جدًّا، كما سيتم الإشارة إليه في موضعه.

كما كان لتكوينه الفلسفيِّ الفكريِّ الَّذي امتزجت فيه فلسفة هيجل بوضعيَّة أوجست كونت دور كبير في تشكيل رؤيته للديانة الإسرائيليَّة وفق منظور تطوّري[٣]. حيث يعدُّ رينان أحد ممثِّلي مدرسة اليسار الهيجليّ الألمانيَّة في فرنسا[٤]، وقد اتَّسمت هذه المدرسة «بالإلحاد وسعت نحو تكوين مذهب كامل يرمي نحو استبعاد الله بلا قيد ولا شرط من معتقداتنا المتواضع عليها»[٥]. واستخدمت هذه المدرسة المنهج النَّفسيَّ النّشوئيَّ PSYCHOGENETIC في النَّظر إلى الدِّين ، وأرجعت فكرة الله إلى دوافع معيَّنة في الطَّبيعة الإنسانيَّة، واعتبرت الدِّين عمليَّة إسقاط لوجودنا الجوهريّ

(١) يُنْظَرُ: op.cit, 1 / 70, 2 / 444, 526.

(2) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE.., 1\22.

(3) EUGÉNE POITOU, LES PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTEMPORAINS ET LEUR SYSTÉMES RELIGIEUX, CHARPENTIER, LIBRAIRE - ÉDITEUR, PARIS, 1864, P 219.

(٤) يُنْظَرُ: ERNEST HELLO, M.RENAN, L'ALLMAGNE ET L' ATHÉISME AU XIX SIÉCLE, CHARELS DOUNIOL LIBRAIRE, PARIS, 1859. P117.

(٥) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد فؤاد كامل، دار قباء للنشر، ط ٢، ١٩٩٨م. ص ٣٣٧

على مجال الألوهية المثاليّ، ثمَّ العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيَّتنا الخاصَّة، الَّتي أحلناها إلى موضوع. واعتبار أنَّ النَّاس في عبادتهم لله يمجِّدون ماهيتهم المعزولة، منظورًا إليها من مسافة مثاليَّة. حيث تؤدِّي تعاسات الوجود العقلي بالإنسان إلى الحنين إلى حالة أكمل، وإلى تصوّر هذه الحالة أنَّها ماهيَّة مثاليَّة. وأخيرًا إلى تجسيد هذه الماهيَّة على هيئة إله لا متناهٍ قائم بذاته[١].

وقد ظلَّ رينان مخلصًا لأفكار هذه المدرسة كما يقول ايوجين، الَّذي يذهب إلى أنَّ رينان أكَّد في كتابه «دراسات في تاريخ الأديان» أنَّه لا يكمن وراء هذه الكلمة «الله» سوى الخيال والرغبات والأحلام والآمال الإنسانيَّة، وأنَّه رمز وليس وجود، مجرَّد تصوّر عقليّ، ليس له صلة بالواقع، إلَّا داخل عقولنا، وهكذا فلدى رينان ليس الله هو خالق الإنسان، ولكن الإنسان هو من خلق فكرة الله[٢]. يقول رينان: «لقد عاش الإنسانُ في بداية مسيرة حياته التطوّريَّة في حالة من الجهل المطبق، فقد ظلَّ أحمق لآلاف من السِّنين، وذلك بعد أن قضى آلافًا من السِّنين وهو حيوان، وكان بالكاد قد خلص من طور الطُّفولة. وكان من الصَّعب على عقول البشر في هذه المرحلة أن تكتشف حقيقة الأشياء. فتخيّل الإنسانُ البدائي أنَّ الفضاء مسكونٌ بقوى جبارة قادرةٍ سريعة الغضب، ولكن يمكن استرضاؤُها واستمالتها عن طريق التَّضرُّع لها. وهكذا خلَقَ العقل البدائيّ انطلاقًا من جهله وخوفه عالمًا سماويًّا إلهيًّا، وعامل أهل ذلك العالم تمامًا كما يُعامل من قبل من هم أدنى مرتبةً منه وأقل شأنًا»[٣].

والحقيقة أنَّ رينان قد دأب على تأكيد هذه الفكرة في تناوله للدِّيانة اليهوديَّة، حيث

---

(١) يُنْظَرُ : جيمس كولينز، المرجع نفسه، ص ٣٤١ – ٣٤٣.ويُنْظَرُ أيضًا: E.CARO, L'IDÉE DE DIEU ET SES NOUVEUX CRITIQUES, LIBRAIRE DE LA HACHETTE, .PARIS, 1864. P5- 57

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, ÉTUDE DE HISTOIRE RELIGIUSE.., 418 - 419.

ويُنْظَرُ: EUGÉNE POITU, LES PHILOSOPHES FRANÇAIS.., OP.CIT, P 177.

(3) Renan, Histoire de people d´Israël, 1/46.

سعى إلى حصر الوجود الإلهيّ في فكرة الإنسان عنه، و محاولة تتبع تطوّرها في ذهن الإنسان اليهوديّ كأحد أفراد النَّوع الإنسانيّ. ولهذا جاء تصوّره لمراحل تطوّر الدِّيانة الإسرائيليَّة على هذا النَّحو:

كانت الجماعة الإسرائيليَّة في مستهلِّ وجودها جزءًا من البدو السَّاميين، وذلك قبل أن يستقلَّ وجودهم كجماعة مستقلَّة، وأشار إلى أنَّهم كشأن الشُّعوب القديمة، تصوّروا أنَّهم محاطون بقوى فوق طبيعيَّة خارقة، هي إلوهيم «élohim» وهي مجموعة من الموجودات الفاعلة، ليست لها أسماء أعلام كالآلهة الآريَّة، وإنَّما تندرج تحت اسم جمع هو «Élohim» ثمَّ تطوّر هذا التَّصوّر ليصبح إلوهيم معبِّرًا عن إله واحد خالـق كلِّ شيء وواهب الحياة، هو من يبطش ويُهلك، خلق الظَّواهر الجويَّة المختلفة، والمسيطر سيطرة مطلقة على الانسان والطَّبيعة- وقد كان هذا التَّصوّر هو تصور الآباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب للإله[1] - وتحوَّلت مشاعر الخوف الَّتي كان يشعـر بها هؤلاء تجاه الإله إلى فكرة التَّقوى «piété»، وافترضوا أنَّ الـقوى المسيطرة عليهم والَّتي بيدها كلّ شيء، قادرة على عقاب من يرتكب الجرائم والأفعال الشِّريرة.

وأصبح الخوف من إلوهيم يمنع العديد من الأفعال الشِّريرة، فإنَّ إلوهيم يرى جميع الأشياء الَّتي تـقع على الأرض؛ ومن ثمَّ فإنَّ المصائب الَّتي تصيب بعضهم، وتفتقر إلى سبب واضح كالأمراض والبلايـا والموت المفاجئ تمَّ اعتبارها قصاصا

(١) يُنْظَرُ: Renan, Histoire de people d´Israël, 1/46- 48.

على الرَّغم من أنَّ فلهاوزن يطبق النَّظرة التَّطوريَّة أيضًا على تاريخ الدِّيانة الإسرائيليَّة إلَّا أنَّ رينان يختلف مع فلهاوزن في نقطة بدء التَّطوّر الدِّيني للديانة الإسرائيليَّة. حيث يؤكد على أنَّ لآباء قد عرفوا فكرة الإله «إلوهيم» الإله الواحد واهب الحياة وربّ كلّ شيء، أمَّا فلهاوزن فيرى أنَّه نظرًا لأنَّ روايات الآباء التَّاريخيَّة روايات غير موثوق بها كمصادر للتاريخ الدِّينيّ الإسرائيليّ، وأنَّها تعكس أفكار عصر متأخِّر، أفكار العصر الَّذي دونت فيه، فإنَّه من الصَّعب تصوّر أنَّ أجداد بني إسرائيل البدو، عرفوا الأفكار والمفاهيم التَّوحيديَّة المتطوّرة، الَّتي تنسبها التَّوراة إلى النَّبيّ إبراهيم في روايات الآباء. ولهذا يرى فلهاوزن أنَّ تاريخ الدِّين لا يمكن أن يبدأ إلَّا بتاريخ الشعب، وأنَّ تاريخ الشعب لم يبدأ إلَّا بالنَّبيِّ موسى على أبعد تقدير. يُنْظَرُ: أحمد هويدي- محمَّد خليفة حسن، اتجاهات نقد العهد القديم، ص ١٠٨.

من مرتكبي الآثام (أيوب ٤: ٦، ١٥: ٤)، ويشير رينان إلى أنَّ توليفة العقائد السَّاميَّة تلك، والَّتي قادت إلى التَّوحيد، والبعد عن التَّوحيد والوثنيَّة، تعود- في قدرٍ كبيرٍ منها- إلى العادات الحياتية البدويَّة، وإلى طبيعة البيئة الصَّحراويَّة، أكثر من عودتها إلى التَّأثير العرقيِّ[١].

واختلط بهذا التَّصوّر للإله في أذهان العبرانيين تصوّر آخر هو تصوّر إله القبيلة

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE..., OP.CIT, 1\49 - 56.

اعتبر رينان أنَّ طبيعة الجنس السَّاميِّ، والَّتي هي نتاج بيئته المحيطة، هي العامل الأساسيّ، الَّذي دفع هذا الجنس، نحو إبداع عقيدة التَّوحيد. ووصف العقليَّة السَّاميَّة بأنَّها واضحة، ولكـنَّها قليلة العمق، وهي تدرك- على نحو عجيب- الوحدة، ولكـنَّها لا تستوعب الكثرة والتَّعدُّد؛ فإنَّ السَّاميين لم يعرفوا قط الله المتنوّع المتعدِّد، المتكثر، المجنس.

وأشار إلى أنَّ الطبيعة الوثنيَّة لدى السَّاميين، لم تكـن جوهريَّة، بـل أنَّها تعود لمؤثرات خارجية، كالاحتكاك بالفينقيين مثلاً وغيرهم. فالله- عند السَّاميين- منفصل عن العالم، لم يلد ولم يولد ولا شبيه له ولا مثيل. وهو يعدُّ هذا التَّصوّر على النَّقيض من الخيال الهندوأوروبيّ الواسع، الَّذي أطلق العنان لتصوّراته عن الآلـهة. واتَّسم بالأسطوريَّة، الَّتي هي العقيدة الأساس للديانة الوثنيَّة.

ويربـط رينان ،على نحو عجيب و غير مقنع، بين التَّطوّر والتَّقدُّم، والتَّعدُّد والوثنيَّة عند الشُّعوب الهندوأوروبيَّة، فيقول: إنَّها بعيدة جدًّا عن التَّصوّر البسيط لإله منفصل عن العالم، إن مبحث أصل الآلهة عند الشُّعوب الهندوأوروبيَّة تجعل الطَّبيعة حيَّة ومؤلَّهة، وتنظر إلى الكون وكأنَّه أبدي التَّغيّر والتحول، وترى في السُّلالات الإلهيَّة التَّقدُّم والتَّطوّر.

ويؤكِّد رينان على أنَّ التَّعصُّب هو اللَّازمة الضَّروريَّة عن عقيدة التَّوحيد لدى الشُّعوب السَّاميَّة، أمَّا الشُّعوب الهندوأوروبيَّة فإنَّهم لم ينظروا إلى ديانـتهم على أنَّها حقيقة مطلقة، بـل اعتبروها نوعًا من الإرث الاجتماعي لذا - على حدِّ رأيه - فقد ظلُّوا دائمًا بعيدين عن التَّعصُّب وانتشر بينهم حريَّة الاعتقاد، وروح البحث، والتَّجربة الفرديَّة. وذلـك على العكس من السَّاميين، الَّذين دأبوا على التَّصريح بمساوئ الدِّيانات الأخرى. (يُنْظَرُ: RENAN, DE LA PART DES PEUPLES SÉMITIEQUES DANS L' HISTOIRE DE LA CIVILISATION, SIXEME EDIT., MICHEL LÉVY FRÉRES, LIBRAIRES ÉDITEURS, PARIS, 1862, P4 - 7.)

كما يؤكِّد رينان على أنَّ فكرة التَّوحيد قد أخضعت الإنسان لفكرة عجزه المستمرّ ويكون مع عقيدة مثل عقيدة التوحيد- برأيه- الجهل عبادة والبحث عن المعرفة جريمة. (يُنْظَرُ: RENAN, LE LIVRE DE JOB., P 337.)

فقد كان لكلِّ قبيلة إله حافظ، وراعٍ لها، يكفل لها الانتصار في معاركها مع القبائل الأخرى.

هذا الإله الخاصُّ الَّذي اعتقد فيه بنو إسرائيل في طور البداوة، كان يُسمَّى « يهوا» IHAVEH، وهو اسم الإله المتحكِّم في ظاهرة العاصفة في البلاد الكلدانيَّة. وقد عاد إلى أذهان الإسرائيليين في مرحلة الخروج، وقد تبنى بنو إسرائيل في مرحلة الخروج من مصر، وأثناء تجوالهم في سيناء هذا التَّصوّر للإله، إله بني إسرائيل، المتعصّب لهم، الَّذي يتوجه قدره لهدف واحد فقط، هو رعاية إسرائيل(١).

وكانت سماته في تلك الفترة، هي سمات الإله القبليّ المشخّص، ومع دخول بني إسرائيل إلى أرض كنعان ازداد ارتباطهم بيهوا الإله القوميّ الخاصّ بهم، المتعطش للدماء، والَّذي يطلب من المؤمنين به أن يبطشوا بغيرهم من أجله، والَّذي هو إله غيور، يرفض خضوع أتباعه للآلهة الأخرى. ومع نمو اليهويَّة على هذا النَّحو، طمس على الإلوهيميَّة البدائيَّة، تلك الفكرة المتسامية عن الإله.

ولكن لحسن الحظ، لم تمت الإلوهيميَّة القديمة أبدًا، وإنَّما استوعبت اليهويَّة، وتمَّ اقتلاع هذه الغرسة من جذورها مع الأنبياء، فقد كان قوام عمل الأنبياء إعادة خلق الإلوهيميَّة القديمة، ومُماهاة يهوا القاسي، بـ «إيـل» إله العالم بأكمله(٢).

يقول رينان: «سعى الأنبياء ابتداءً من عاموس نحو تنقية يهوا من سماته الطَّبيعيَّة والقوميَّة. ووصلت ذروة هذا التَّجريد مع المؤلِّف المجهول (إشعيا الثَّاني) حوالي عام ٥٣٦ ق.م»(٣).

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE.., 1\ 133, 134.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE…, 1 \ 135.

(3) RENAN, HISTOIRE, 3 / 981.

فقد بدأت الإلوهيميَّة القديمة تنتصر مع عاموس[١]، وأصبح يهوا، هو إلوهيم، الله الواحد[٢]، عاموس ٤ : ٣٣ « فإنَّه هو ذا الَّذي صنع الجبال، وخلق الرِّياح، وأخبر الإنسان ما هو فكره، الَّذي يجعل الفجر ظلامًا، ويمشي على مشارف الأرض يهوا إله الجنود اسمه» ولم يكـن يهوا، قد تخلص مع عاموس تمامًا من السِّمات الإنسانيَّة. فهو مثلاً يندم على ضرباته القويَّة الَّتي يضرب بها الأمم، يُنْظر: عاموس ٧ : ٦ «فندم الرَّبُّ على هذا».

والعقيدة الأساسيَّة لدى كلّ الأنبياء تقريبًا، هي أولويَّة ممارسة الخير والفضيلة، على ممارسة العبادة الطُّقوسيَّة. عاموس ٥ : ٢١ – ٢٧ «بغضت، كرهت أعيادكم، ولست ألـتذُّ بـاعتكافاتكم. إنّي إذا قدَّمتم لي محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضي وذبائح السَّلامة من مسناتكم لا ألتفت إليها».

ويؤكِّد رينان أنَّ أفكار عاموس عن يوم الرّبِّ، قد رسمت الخطوط العريضة لأسفار الرُّؤيا (الأبوكاليبس)، وكذلك اللَّمحات الإسكتولوجيا (الفكر الأخرويُّ)، الَّتي نجدها في سفر إشعيا.

وتقدَّمت فكرة الألوهيَّة قليلاً مع هوشع[٣]، فلم يعد يهوا يغضب على ذلك النحو

---

(١) عاموس: نبي من أنبياء بني إسرائيل، ظهر حوالي ٧٦٠ – ٧٥٠ ق.م، مارس نشاطه النبوي في المملكة الشّماليَّة في عصر يروبعام الثَّاني (٧٨٦ – ٧٤٦ ق.م). عاش عاموس في الفترة السَّابقة مباشرة على الغزو الآشوريّ لفلسطين والَّذي تمَّ بالفعل في عام ٧٢١ ق.م. وخلال هذه الفترة السَّابقة على الغزو الآشوريّ ساد الحياة الإسرائيليَّة نوع من الازدهار والتَّقدّم، وقابل ها الازدهار المادي تدهور في الحياة الدِّينيَّة والأخلاقيَّة في عصر عاموس. وكانت رسالة عاموس موجهة ضد هذا التَّدهور الدِّيني والأخلاقيّ. يُنْظَرُ : محمَّد خليفة حسن، ظاهرة النُّبوَّة..، ص ١٩١ – ١٩٥.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE.., 2\ 578, 587.

(٣) النَّبيُّ هوشع مُعاصر لعاموس، مارس نشاطه النَّبويّ في المملكة الشّماليَّة. عاش في الفترة ما بين عامي ٧٥٠ – ٧٢٥ ق.م تقريبًا، وربَّما يكون قد عاصر سقوط السَّامرة ٧٢٢ ق.م، أو على الأقلِّ وقت حصارها. انتقد هوشع الأوضاع السِّياسيَّة والاجتماعيَّة في عصره ودعا إلى الأخلاق والفضيلة، وإلى التَّوحيد، وعبادة يهوا ورفض العبادة الأجنبيَّة في كلّ أشكالها، والَّتي وقع فيها بنو إسرائيل بعد اختلاطهم بالكنعانيين. يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، ظاهرة النُّبوَّة، ص ٢٠٠ – ٢١١.

السابق، الَّذي يدفعه لإهلاك البشريَّة بالطوفان. فيهوا مع هوشع لا يغضب إلَّا لدوافع عقلانيَّة، وهو صبور، وسريع التَّسامح والمغفرة، ولم تعد تظهر مع هوشع، تلك النَّزوات، الَّتي يُوصف بها الله، في الرِّوايات القديمة، فلقد ماتت الأسطوريَّة، وأصبحت ثيولوجيا إسرائيل صحيحة[١].

ومع مؤلِّف (إشعيا الثَّاني)[٢] سيكتمل تطوّر تصوّر الإله، وستكتمل فكرة التَّوحيد، وسيصبح الإله القوميّ، هو الله العالميُّ، إله الجنس البشري كلّه إشعيا ٤٠ : ٢٨ « إله الدَّهر الرَّبّ خالق أطراف الأرض لا يكل ولا يعيا»، يحب إسرائيل ويحب الإنسانيَّة كلّها أيضًا إشعيا ٤٥ : ٢٠ - ٢٣ «اجتمعوا و تقدَّموا معًا، أيُّها النَّاجون من الأمم، لا يعلم الحاملون خشب صنمهم، والمصلُّون إلى إله لا يُخلِّص، أخبروا قدّموا وليتشاوروا معًا. من أعلم بهذا منذ القديم، أخبر بها منذ زمان، أليس أنا الرَّبُّ ولا إله غيري؟ إله بار ومُخلِّص ليس سواي».

فستعبد كلُّ الأمم إلهًا واحدًا، ويكون كلُّ العالم معبدًا له ، والحياة الخيرة القويمة؛ هي القربان الوحيد، الَّذي سوف يقبله إشعيا ٦٦ : ١ – ٥ «هكذا قال الرَّبُّ: السَّماوات كرسيي، والأرض موطئ قدمي. أين البيت الَّذي تبنون لي؟ وأين مكان راحتي؟

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE.., 3\604 - 607.

(٢) إشعيا : هو آخر أنبياء القرن الثَّامن ق.م، وأهمُّهم على الإطلاق. وقد مارس نشاطه النَّبويّ في عصر عزيا (٧٨٤ – ٧٤٦ ق.م) ويوثام (٧٤٥ ق.م) وآحاز (٧٤١ – ٧٢٦ ق.م) وحزقيا (٧٢٥ - ٦٩٧ ق.م). وسفر إشعيا المنسوب لهذا النَّبيّ، وفقًا للدراسات النَّقديَّة، ينتمي إلى أكثر من مؤلّف، ويقسمه النُّقَّاد إلى ثلاثة أقسام بناء على هذا، الإصحاحات من ١ – ٣٩ كتبها إشعيا الأول، والإصحاحات من ٤٠ – ٥٥ كتبها إشعيا الثَّاني ، ومن ٥٦ – ٦٦ كتبها إشعيا الثَّالث.ويقسِّمه بعض النُّقَّاد إلى قسمين فقط الأوَّل من١– ٣٩ والآخر من ٤٠ – ٦٦.وبينما ينتمي إشعيا الأوَّل للقرن الثَّامن ق.م ، فإن إشعيا الثَّاني ينتمي إلى منتصف القرن السَّادس ق.م، والثالث بعد السّبيّ مباشرة. وتشترك الثَّلاث أقسام في عدَّة نقاط: تنزيه الألوهيَّة والاتِّفاق على موضوع واحد للإيمان، وتكرار بعض الأفكار المسيحانيَّة الخلاصيَّة. (يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، ظاهرة النُّبوَّة..، ص ٢٢١ – ٢٢٣).

وكلُّ هذا صنعتها يدي، فكانت كلُّ هذه يقول الرَّبُّ. وإلى هذا أنظر: إلى المسكين والمنسحق الرُّوح والمرتعد من كلامي. من يذبح ثورًا فهو قاتل إنسان. من يذبح شاة فهو ناحر كلب. من يُصعد تقدّمة يُصعد دمّ خنزير...».

وهكذا فإنَّ «الأنبياء ابتداءً من عاموس سعوا لتنقية يهوا من سماته الطَّبيعيَّة والقوميَّة. ووصلت ذروة هذا التَّجريد مع المؤلِّف المجهول (إشعيا الثَّاني) حوالي عام ٥٣٦ ق.م»[١].

ولم يُشر هذا النَّبيّ كثيرًا للشريعة، حيث كانت الشَّريعة السَّائدة في ذلك الوقت تتركَّز في فعل الخير والصَّواب، ومراعاة السَّبت، وتجنّب الخنزير والطَّعام النّجس (إشعيا ٥٨ : ١٣ – ١٤) «إن رددت عن السَّبت رجلك عن عمل مسرتك يوم قدسيّ، ودعوت السَّبت لذَّة، ومقدَّس الرّبّ مُكرمًا، وأكرمته عن عمل طرقك. وعن إيجاد مسرتك والتَّكلّم بكلامك فإنَّك حينئذ تتلذَّذ بالرَّبِّ...»، إشعيا ٦٥ : ٣ – ٤ « شعب يغيظني بوجهي دائمًا يذبح في الجنَّات ويُبخر على الآجر. يجلس في القبور، ويبيت في المدافن يأكل لحم الخنزير، وفي آنيته مرق لحوم نجسة «.

كما أنَّ إشعيا الثَّاني كان أكثر تسامحًا تجاه الغريب الأجنبيّ، وأصبح دخول غير اليهوديِّ في أسرة إسرائيل أسهل بكثير، وسيسمح للغرباء أن يقدِّموا القرابين ليهوا على شرط أن يحفظوا يوم السَّبت، وأن يكونوا مخلصين للعهد[٢] (إشعيا ٥٦ : ٦– ٨) «وأبناء الغريب الَّذين يقترنون بالرَّبِّ ليخدموه وليحبّوا اسم الرَّبِّ ليكونوا له عبيدًا، كلُّ الَّذين يحفظون السَّبت لئلَّا ينجسوه، ويتمسَّكون بعهدي، آتي بهم إلى جبل قدسي وأُفرحهم في بيت صلاتي. وتكون محرقاتهم وذبائحهم مقبولة على مذبحي، لأنَّ بيتي بيت الصَّلاة يُدعى لكلِّ الشُّعوب».

(1) RENAN, HISTOIRE.., 3\ 972.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE.., 3\ 972 - 973.

المبحث الثَّاني

النَّقد التَّاريخيُّ لروايات الآباء

تنقسم روايات سفر التَّكوين إلى قسمّين: القسم الأوَّل: يتناول قصَّة خلق العالم، ونشأة البشريَّة مع آدم عليه السلام، والأصول الأولى للبشريَّة، وسلسلة أنسابها، وتشمل الإصحاحات من الأوَّل وحتَّى الحادي عشر. أمَّا القسم الآخر: فيتناول تاريخ آباء بني إسرائيل، ويشمل الإصحاحات من الثَّاني عشر وحتَّى الخمسين(١).

ويعدُّ سفر التَّكوين مقدِّمة للتاريخ الإسرائيليّ، الَّذي ينتهي باستقرار القبائل الإسرائيليَّة في كنعان.

ويهدف إلى تحديد الأماكن الَّتي استقرَّت فيها إسرائيل بين باقي الشُّعوب، والتَّأصيل لعلاقتها مع الشُّعوب المجاورة مثل عمون و مؤاب.

فهي مقدِّمة للتأصيل لوجهات نظر المؤسَّسات الثّيوقراطيَّة الَّتي ستظهر لاحقًا في سفر الخروج والعدد؛ وهذه المؤسَّسات هي الهدف الرَّئيس، الَّذي سعى مؤلِّف سفر التَّكوين، للتكريس له خلال السّفر(٢).

وتتَّسم تلك الرِّوايات- في معظمها- بسمة أسطوريَّة واضحة، حيث تظهر فيها بشكلٍ واضح، آثار لأساطير حضارات الشَّرق الأدنى، البابليَّة والآشوريَّة(٣).

---

(١) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، مدخل نقديٌّ إلى أسفار العهد القديم، القاهرة، ١٩٩٩م. ص ٣٥.

(٢) يُنْظَرُ: S.R.DRIVER, AN INTRODUCTION TO THE LITERATURE OF THE OLD TESTAMENT, KESSINGER PUBLISHING, U.S, 2005. P5, 12.

(٣) يُنْظَرُ: HERMANN GUNKEL, MARK E. BIDDLE, GENESIS, TRANSLATED BY, HERMANN GUNKEL, MERCER UNIVERSITY PRESS, GEORGIA, U.S, 1997, 14 -18.

أتاحت لرينان نتائج الأبحاث الأثريَّة والأركيولوجيَّة في الشرق القديم، الفرصة لعقد المقارنات مع النَّصّوص البابليَّة والآشوريَّة، الَّتي سبقت التَّاليف التَّوراتيّ.

والَّتي كشفت عن تأثير واضح للأساطير البابليَّة والآشوريَّة، في روايات سفر التَّكوين، يقول رينان بخصوص رواية خلق العالم: «لقد كان لدى الآشوريين والبابليين، حشدًا من الآداب الأسطوريَّة- العلميَّة MYTHICO-SCIENTIFIQUE، حول أصل العالم والبشريَّة. هذه الأساطير الَّتي سحرت الخيال الشَّعبيّ، والَّتي تتحدَّث عن الآلهة والعمالقة، لم تكن محض أساطير ساذجة، وإنَّما كانت تحمل في نفس الوقت أوَّل وميض للفروض العلميَّة. وقد نقل العبريون أثناء إقامتهم الأولى في بابل، تلك الأساطير معهم، وبسطتها عقليتهم السَّاميَّة، وحاولت تخليصها من السِّمة الأسطوريَّة. ولهذا تجسَّدت الجنَّة- معهم- وأصبح لها مظهر ماديٌّ، وهيئة جغرافيَّة ساذجة ومتناقضة»[١]؛ «وعلى هذا فإنَّ أسطورة الجنَّة الأولى ليست سوى نسخة معدَّلة من أساطير منطقة الفرات»[٢].

وقد ظلَّت تلك الأساطير البابلية عن نشأة الكون ، مثل إنوما إيليش[٣]، في الإطار الشفهي ، يتناقلها بنو إسرائيل عبر الأجيال ، حتَّى تمَّ تدوينها في القرن العاشر الميلادي ، في صيغتها العبريَّة[٤].

ويؤكِّد رينان على أنَّ «الرِّوايات الكلدانيَّة قد منحت الكتاب المقدَّس أوَّل اثني عشر إصحاحًا من سفر التَّكوين»[٥].

---

(1) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, 1\75.

(2) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 2 \674.

(٣) يُنْظَرُ بشأن تفاصيل تلك الأساطير البابليَّة، وصداها في روايات سفر التَّكوين: سهيل قاشا، أثر الكتابات البابليَّة في المدوّنات التَّوراتيَّة، دار بيسان، بيروت، ١٩٩٨م.ص ١٠٩ - ١١٦. ويُنْظَرُ: فراس السَّوَّاح، مغامرة العقل الأولى، ص ١٦٤ – ١٧٠.

(٤) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 1\77, 2\442.551.

(5) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 79.

وهي مجموعة الرِّوايات الَّتي تناولت حياة الآباء، إبراهيم وإسحق و يعقوب وأبناء يعقوب المكونين لأسباط إسرائيل، وتشكّل معظم إصحاحات سفر التّكوين[١].

وهي الشَّخصيَّات الَّتي يعدُّ الإسلام، بعضها، شخصيَّات نبويَّة. حيث يختلف مفهوم النُّبوَّة في العهد القديم، عن مفهومه في الإسلام، فبينما يجعل العهد القديم، كلٌّ من: إبراهيم، وإسحق، ويعقوب، ويوسف...، آباءً، أي أسلافًا، وأصولاً عرقيَّة، فإنَّ الإسلام، يعدُّهم أنبياء معصومين.

أمَّا «العهد القديم فإنَّه يجعل العلاقة بين هذه الشَّخصيَّات وبني إسرائيل علاقة نسب لا نبوَّة»[٢]، أمَّا الشَّخصيَّات الَّتي استخدم معها التُّراث اليهوديّ لقب «نبي»، فهي تبدأ تاريخيًّا مع موسى عليه السلام، وتشمل عصر النُّبوَّة الكلاسيكيَّة، في القرن الثَّامن ق.م ، وتنتهي في القرن الرَّابع ق.م.

وتشمل صموئيل وجاد و ناثان وإيليا وإليشع، وإشعيا و إرميا وحزقيال، وعاموس وهوشع..إلخ[٣].

وعلى الرَّغم من تلقِّي الآباء، والملكين داوود وسليمان الوحي والنُّبوَّة[٤]، إلَّا أنَّهم لا يعدون أنبياء بالمعنى الدَّقيق.ويفسِّر موسى بن ميمون ذلك بقوله: «وبيان ذلك بحسب ما نصَّت عليه الكتب السَّماويَّة، وجاء في الآثار هو أن كل من تقدّم سيدنا موسى من الأنبياء مثل الآباء، وسام، ونوح، ومتوشالح، وإخنوخ، لم يقل أحد منهم قط لصنف من النَّاس: إنَّ الله أرسلني لكم وأمرني أن أقول لكم كذا، و قد نهاكم عن فعل كذا، وأمركم بفعل كذا...فمن عظم عليه ذلك الفيض مثل إبراهيم جمع النَّاس ودعاهم على جهة التَّعليم والإرشاد إلى حقٍّ قد أدركه...لا أنَّه قال يومًا قط:

(١) محمَّد خليفة حسن ، تاريخ الدِّيانة اليهوديَّة، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩١م، ص ٤٠.

(٢) يُنْظَرُ محمَّد خليفة حسن، ظاهرة النُّبوَّة الإسرائيليَّة، دار الزَّهراء، القاهرة ، ١٩٩١م، ص ٧.

(٣) المرجع السَّابق ، ص ٧، ١٩.

(٤) يُنْظَرُ: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٤٣١ – ٤٣٧.

إنَّ الله بعثني لكم، وأمرني ونهاني... وكذلك إسحق ويعقوب ولاوي...إنَّما كانوا أنبياء يعلِّمون النَّاس بصورة أنَّهم مدرسون ومعلِّمون ومرشدون»[١].

وقد اتَّفق دارسو العهد القديم على أنَّ لفظة نبي في العهد القديم، تعني شارح أو مفسِّر كلمات الوحي أو المتحدِّث باسم الإله، ومبلغ إراداته وتوجيهاته[٢].

ويعرف موسى بن ميمون، النُّبوَّة تعريفًا فلسفيًّا بأنَّها «فيض من الله ﷻ بوساطة العقل الفعال على القوَّة النَّاطقة أوَّلاً ثمَّ على القوَّة المتخيّلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة الإنسان وغاية الكمال الَّذي يمكن أن يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوَّة المتخيلة»[٣].

---

(١) السَّابق ، ص ٤١٢، ٤١٣.و قد أشار القرآن الكريم ، على خلاف هذا الفهم اليهودي ، إلى تلك الشخصيات بوصفهم أنبياء لنبوات حقيقية ، مرسلين إلى أقوامهم لدعوتهم لعبادة الله تعالى.فآدم ﷺ كان مكلفاً بتبليغ عقيدة التوحيد لنسله من بعده.ويشير القرآن الكريم إليه كأول المصطفين الَّذين اصطفاهم الله للدعوة إلى عبادته في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، وكذلك إخنوخ وهو إدريس ﷺ، قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِدْرِيسَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥٦]، وكذلك نوح ﷺ، حيث ترد قصَّة دعوته لقومه لعبادة الله وحده، في العديد من سور القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [نوح: ١]، وكذا إبراهيم ﷺ، الَّذي ورد ذكره في خمسة وعشرين سورة من سور القرآن الكريم ، وتشير تلك الآيات إلى رسالته ودعوته لعبادة الله وحده، وتلقيه لرسالة سماويَّة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: ١٨ - ١٩]. وأيضًا داوود وسليمان ﷺ، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النِّساء: ١٦٣]. يُنْظَرُ لمزيد من التَّفاصيل: حسن الباش، القرآن والتَّوراة أين يتفقان و أين يختلفان؟. ص ١٣٥ - ١٧٠ . ويُنْظَرُ أيضًا: محمَّد علي الصَّابونيُّ، النُّبوَّة والأنبياء، مكتبة الغزاليِّ، دمشق، ط٣، ١٩٨٥م، ص ١٤١ - ٣٢٨.

(٢) يُنْظَرُ: عبد الرَّاضي عبد المحسن، النُّبوَّة بين اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، رسالة دكتوراة بإشراف: حامد طاهر، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.ص ٨.

(٣) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٤٠٠.وقد تأثَّر ميمون في هذا المقام بآراء الفارابيِّ وابن سينا في النُّبوَّة. (يُنْظَرُ: حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلاميَّة لموسى بن ميمون والأثر الإسلاميّ فيها، مركز الدِّراسات الشَّرقيَّة، ٢٠٠٣م، ص ٧٠.

ويذكر أنَّ الله ينبئ من يشاء متى شاء، لكن للكامل الفاضل، وليس للعوام الجهال، فلا بدَّ للنَّبيّ من تهيؤ طبيعي في أصل طبيعته[١].

وعلى الرَّغم من هذا التَّعريف الَّذي يقدِّمه ابن ميمون، والَّذي يشترط الكمال الأخلاقيَّ في النَّبيّ، نجد أنَّ العهد القديم يبتعد فيه مفهوم النَّبيّ عن هذا التَّعريف. فهو يستخدم لفظة «النَّبيّ» بشكلٍ واسع، وغير منضبط، حيث يطلقها على المتنبئين، ومدعي النُّبوَّة، والمشعوذين، ويشير إلى جماعات من الأنبياء، يسمّيهم «بنو الأنبياء»[٢].

كما أنَّ العهد القديم لا يقصر الإتيان بالمعجزات والخوارق على الأنبياء، بل إن المعجزات يأتي بها من غير الأنبياء:

- بعض أعداء الله من خارج بني إسرائيل مثل بلعام. العدد ٢٢ -٢٤.

- بالكهنة من حاملي تابوت العهد (يشوع ٣ : ١٤ - ١٧).

- بمشيدو عبادة الآلهة الأخرى، كجدعون، الَّذي اتَّبعه كلُّ بني إسرائيل (قضاة ٨ : ٢٤ - ٢٧).

- بالسَّحرة، الَّذين أحيوا الموتى (صموئيل الأوَّل ٨ : ٧ - ١٩)، كما جاءوا بمعجزات موازية لمعجزات الأنبياء، مثل: سحرة موسى[٣].

بل أنَّ العهد القديم، يشير في بعض رواياته إلى وحي كاذب من عند الرَّبِّ، كالرواية الواردة في سفر الملوك الأوَّل ٢٢ : ٢٠ - ٢١ ،»فقال الرَّبُّ: من يغوي آخاب فيصعد، ويسقط في راموت جلعاد، فقال هذا هكذا، وقال ذاك هكذا، ثمَّ خرج الرُّوح ووقف أمام الرَّبِّ، وقال: أنا أغويه، وقال له الرَّبُّ: بماذا؟ فقال: أخرج وأكون روح كذب في أفواه جميع أنبيائه».

(١) المصدر السَّابق، ص ٣٩١.

(٢) يُنْظَرُ: م. ريجسكي، أنبياء التَّوراة و النُّبؤات التَّوراتيَّة، ت: آحو يوسف، دار الينابيع، دمشق، ط٢، ٢٠٠٢م، ص ٣٤ ، ٣٥.

(٣) يُنْظَرُ: عبد الرَّاضي عبد المحسن، النُّبوَّة بين اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، ص ٥٠.

وترصد أسفار الأنبياء، في العهد القديم معاناة الأنبياء مع المتنبئين، ومدعي النُّبوَّة، الَّذين يسمُّون ب»الأنبياء الكذبة»، يقول إرميا على لسان الرَّبِّ: «لم أرسل الأنبياء بل هم جروا، لم أتكلَّم معهم بل هم تنبأوا... قد سمعت ما قالته الأنبياء الَّذين تنبأوا، باسمي بالكذب، قائلين حلمت، حلمت... هم أنبياء خداع قلبهم» (إرميا ٢٣ : ٢١ – ٢٦).

أي أنَّ «المفهوم الواسع للنبوة في اليهوديَّة أدخل في الأنبياء من ليسوا بأنبياء من الكهنة والعرافين والمتنبئين والرَّائين والحالمين والسَّحرة، ومفهوم الأبوَّة حرم مجموعة مهمَّة من الأنبياء من صفة النُّبوَّة وفضل عليها صفة الأبوَّة لكي يربط هؤلاء الأنبياء ببني إسرائيل في رباط قوميٍّ عرقيٍّ عنصريٍّ يجعل هذه الشَّخصيَّات النَّبويَّة شخصيَّات إسرائيليَّة»[١].

انقسم الباحثون في مجال نقد العهد القديم، في العصر الحديث، بإزاء روايات الآباء، إلى ثلاثة اتِّجاهات، اتِّجاه يذهب إلى وجود عناصر تاريخيَّة، في روايات الآباء، دون إرجاع هذه الرِّوايات إلى فترة تاريخيَّة محدَّدة.

واتِّجاه متشدِّد يرفض تلك الرِّوايات، و يذهب إلى أنَّ روايات الآباء، ليست سوى قصص أسطوريَّة، خالية من أي مسحة تاريخيَّة، ولا تتمتَّع بأيِّ سند تاريخيٍّ.

أمَّا الاتِّجاه الأخير، فقد اتَّخذ موقفًا وسطًا بين الاتِّجاهين، فذهب إلى وجود عناصر أسطوريَّة، وأخرى تاريخية في هذه الرِّوايات[٢].

واعتبر هذا الاتِّجاه الأخير أنَّ هناك صلة قويَّة بين الأسطورة والتَّاريخ، تحتم ضرورة الاستفادة من المادَّة الأسطوريَّة، كمصدر للمادَّة التَّاريخيّة. فلا تعني عبارة الحقب الأسطوريَّة خلو هذه الفترات من التَّاريخ الواقعي، ولكنَّها تعني في المقام

(١) محمَّد خليفة حسن، مقدِّمة كتاب «قصص اليهود»، لويس جنزبرج، ص ٢٦.

(٢) يُنْظَرُ : فراس السَّوَّاح، آرام دمشق وإسرائيل في التَّاريخ والتَّاريخ التَّوراتيّ، ص ٤٦ – ٤٨.

الأوَّل، الاعتماد على الأسطورة، والوصف الأسطوريّ للأحداث التَّاريخيّة، بما يناسب البناء العقليَّ للإنسان، في تلك الحقبة القديمة[١].

أمَّا رينان، فعلى الرَّغم من تأكيده على «أنَّ التَّاريخ لا بدَّ له وأن يستخلص الحقائق، بقدر الإمكان من المعطيات، الَّتي ترد ضمن هذه الأساطير»[٢]، وأنَّ «الأسطورة هي تاريخ العصور الَّتي لم تعرف الكتابة»[٣]. فقد تشدد في موقفه من روايات الآباء، واعتبرها أسطورية في مجملها.

حيث تعدُّ مادَّتها الأوَّليَّة، تعود في مجملها، إلى الأساطير البابليَّة الحرّانيَّة، الَّتي تمَّت صياغتها في حاران، على نحو يتلاءم مع العقليَّة العبريَّة، الَّتي تنفر من الأسطوريَّة. وذلك أثناء الوجود الأوَّل للقبائل السَّاميَّة على أراضي بابل، الَّتي نزحوا إليها من صحراء شبه الجزيرة[٤].

حيث تتشابه أسماء آباء ما قبل الطُّوفان في تلك الرِّوايات مثل: لامك، وقايين، وهابيل، مع أسماء ملوك بابل في الأساطير البابليَّة[٥].

أيضًا أسطورة النَّمرود الكلدانيَّة (تكوين ١٠ : ٨ - ٩) البطل الصَّياد، ومؤسِّس بابل، مستقاة- كما يؤكِّد رينان- من دائرة خرافات العمالقة البابليَّة. وكذلك أسطورة

---

(١) يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، الأسطورة والتَّاريخ في التُّراث الشَّرقيّ القديم، دار الشُّؤون الثَّقافيَّة، بغداد، ١٩٨٨م، ص ٢٣.

(2) RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, HISTOIRE ET LÉGEND, ARTICLE DE LA REVUE DES DEUX MONDES, PART 1, P13.

(3) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE D'ISRAËL, 1 \ 19.

(٤) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE..., OP.CIT, 1\ 75. ويُنْظَرُ: إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩٣٩م، ط ١، ص ٧.

(5) RENAN, HISTOIRE ..., 1 \ 75.

ويُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، مدخل نقديٌّ إلى أسفار العهد القديم، ص ٣٦.

الطُّوفان[١]، فعلى الرَّغم من أنَّ أسطورة الطُّوفان البابليَّة وثنيَّة، والتَّوراتيّة توحيديَّة، إلَّا أنَّ هناك قواسم مشتركة، تؤكِّد تأثُّر الأخيرة بالأولى، مثل:

١- غلق الرَّبُّ باب السَّفينة عقب دخول نوح ومن معه.

٢- ندم الإله و بكائه على إفناء البشر.

٣- تقديم الذَّبيحة في نهاية الطُّوفان[٢].

ويعتقد رينان أنَّ الأساطير البابليَّة قد زوّدت قصص الآباء بمادَّة وفيرة، ومن أهمّ الشَّخصيَّات الَّتي زودتها، الأساطير البابليَّة بمادَّة قصصيَّة، شخصيَّة أبرام الجد العبريّ. «فقد ارتبط سكان بادان آرام، بأسطورة «أورمهمّ» ملك أور الَّذي أطلقوا عليه الاسم «الأبّ- أورمهمّ « Le père – Orham». حيث كان ملوك «أور»، ملوكاً و آباء في نفس الوقت.

وما قدَّمه المأثور العبريُّ بصدد هذه الشَّخصيَّة، يتوافق تمامًا مع ما قدَّمته الأسطورة البابليَّة، عن شخصيَّة إبرامهم. حيث تشير تلك الأساطير، إلى أنَّ شهرة الأب أورمهمّ ، تعود إلى أنَّه أوَّل من استبدل، القرابين البشريَّة، الَّتي تقدّم للآلهة، بقرابين الأكباش»[٣].

ويشير رينان إلى أنَّه يميل للاعتقاد بأن أورهامّ هذا، هو الشَّخصيَّة الحقيقيَّة، الَّتي زوَّدت قصَّة إبراهيم العبريَّة بالاسم، وبعض السِّمات الشَّخصيَّة[٤].

---

(1) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 2 \528.

(٢) يُنْظَرُ: REV.A.HSAYCE, THE HIGHER CRITICISM …, IBID, P114 - 117 ويُنْظَرُ أيضًا: فراس السَّوَّاح، مغامرة العقل الأولى، ص ١٦١ – ١٩٢. وهناك وجهة نظر أخرى لدى الباحثين، وهو أن تكرِّر ظهور فكرة الطُّوفان لدى شعوب كثيرة ، ومتنوّعة، يدفع إلى الاعتقاد أنَّ هذه الرِّوايات تروي أحداثاً تاريخيَّة، وقعت في أزمان سحيقة، قبل التَّاريخ المكتوب، وترسَّخت في تاريخ البشر، وعبر عنها كلّ شعب بأسلوبه الخاص. يُنْظَرُ: فراس السَّوَّاح، نفس المرجع، ص ١٥٥.

(3) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 1\75.

(٤) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, p 76.

ويشير رينان إلى أنَّ تلك الرِّوايات الأسطوريَّة، الَّتي حملها العبريون معهم من بابل القديمة، ظلَّت في الإطار الشّفويّ، لقرون طويلة جدًّا، حتَّى جاء عصر التَّدوين، بعد انقسام مملكة إسرائيل عقب وفاة الملك سليمان ٩٩٢ق.م[١]. حيث بدأت مملكة الشّمال، تدوين الذكريات القديمة، متعدِّدة الأصول، خوفًا عليها من الضّياع. وجمع المؤلِّف الشّمالي قصص الآباء، في مؤلَّف واحد، استعان فيه بالأساطير البابليَّة القديمة ، لتشكيل السِّيرة الذَّاتيَّة للآباء، إسحق ويعقوب وبنيه. وتلك الرِّوايات، من الزَّاوية التَّاريخيّة، بحسب رينان، ليست سوى حشد من الأباطيل[٢].

والمؤلِّف الَّذي جمع تلك الرِّوايات ودوَّنها، حاول تطويعها لخدمة أهداف مجتمعه الشّماليّ، لذلك فإنَّه من الملاحظ أنَّ بعض تلك الرِّوايات تقدِّس الأماكن المقدَّسة الإسرائيليَّة، الموجودة في المملكة الشّماليَّة، كبيت إيل ، وغيرها، كما أنَّه نسب في تلك الرِّوايات كلّ الأشياء الجميلة والحسنة، إلى أسلاف القبائل العشرة، المكونين

(١) انقسمت المملكة الموحَّدة بعد وفاة الملك سليمان إلى مملكتين: المملكة الجنوبيَّة، مملكة يهودا، يحكمها رحبعام، ابن الملك سليمان. والمملكة الشَّماليَّة حكمها القائد الَّذي انفصل بالقبائل الإسرائيليَّة، عن حكم رحبعام ابن سليمان، وهو يربعام. وكان السَّبب وراء هذا الانشقاق خلفيَّة تاريخيَّة طويلة، حيث لم يولِ الملك سليمان اهتمامًا بالقبائل الشّماليَّة، كما اهتمَّ بالقدس، وقبيلة يهودا، فقد انصبَّ اهتمامه على بناء وتعمير الجنوب، والقدس على وجه الخصوص، دون الجزء الشّماليّ من المملكة، ممَّا ألب عليه تلك القبائل، وانتهزوا فرصة وفاته وانفصلوا بالمملكة، خاصَّة بعد أن سألوا رحبعام، إن كان سيستمرُّ على سياسة والده، فأخبرهم أنَّه سيتمرُّ على نفس المنوال (الملوك الأول ١٢)»أتى يربعام ، وكل جماعة إسرائيل، وكلَّموا رحبعام قائلين: «إنَّ أباك قسى نيرنا، وأمَّا أنت فخفف الآن من عبوديَّة أبيك القاسية، ومن نيره الثَّقيل الَّذي جعله علينا، فنخدمك، فقال لهم «اذهبوا إلى ثلاثة أيَّام أيضًا، وارجعوا إلي «فذهب الشَّعب...فأجاب الملك الشَّعب بقساوة...قائلاً: أبي ثقل نيركم وأنا أزيد على نيركم. أبي أدبكم بالسّياط، وأن أؤدِّبكم بالعقارب». وبعد انفصال يربعام بالجزء الشّماليّ من المملكة، حاول أن يقيم أماكن مقدَّسة، على غرار معبد القدس، فأعاد إلى مكانيين مقدّسين في الشّمال مكانتهما وهما بيت إيل وبيت دان، وأقام بهما معبدين. وجعل عاصمة مملكته شكيم. (يُنْظَرُ: RICHARD FRIEDMAN, WHO WROTE THE BIBLE? New York: Perennial Library, 1989, p42 - 47.

(2) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 2\442.

للمملكة الشّماليَّة، وعلى العكس من ذلك، حاول أن ينال من أسلاف قبيلة يهودا، الَّتي تمثِّل المملكة الجنوبيَّة بنسبة الفضائح والسّوءات الأخلاقيَّة إليهم.

ويرى رينان أنَّ هذا هو السَّبب وراء تمجيد يوسف، والد إفرايم ، ومنسي، أكبر قبائل الشّمال، وتفضيل إفرايم على أخيه منسي، ومنحه البركات الأكثر حميميَّة[١]، حيث إنَّ إفرايم كان هو السِّبط الَّذي خرج منه الملك يربعام، كما أنَّ عاصمة يربعام، كانت نابلس الَّتي تقع على جبل إفرايم، بل أنَّ لفظة إفرايم، كانت تطلق أحيانًا، على مملكة إسرائيل ككلٍّ[٢].

كما يظهر رؤبين- أحد أسباط مملكة الشّمال- في تلك الرِّوايات على أنَّه الرَّاعي لأخيه يوسف، والَّذي ينهر إخوته عن قتل يوسف، ويوصيهم بطرحه في البئر (تكوين ٣٧ : ٢١ - ٢٢)[٣].

وفي مقابل ذلك حاول المؤلِّف الشّمالي النيل من رموز مملكة يهودا، يقول رينان: «من الصَّعب ألَّا نستشعر نيَّة سيئة من طرف المؤلِّف تجاه يهودا في أسطورة تمارا ، فقد قدَّم مؤلِّف هذا المصدر- عن عمد- أسرة هذا البطريارك، على أنَّها نتاج خطف إحدى الكنعانيات (تكوين ٣٨ :٢)، و جعلها ملطَّخة بجميع أنواع الجرائم»[٤].

ثمَّ يشير رينان إلى أنَّه في وقت لاحق سيظهر مؤلِّف من مملكة يهودا ويعيد صياغة التُّراث المشترك بين المملكتين، على نحوٍ ينسب فيه المجد والرِّفعة لرموز مملكته الجنوبيَّة، ويشوه رموز المملكة الشّماليَّة.

فيظهر يهوذا في سياق قصَّة يوسف، في فقرات أخرى (تكوين ٣٧ : ٢٦ -٢٧)-

(1) RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, OP.CIT, 1\19.

(٢) ريتشارد إليوت فريدمان ، من كتب التَّوراة ؟ ، ص ٥٧.

(3) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, OP.CIT, 2\447.

(4) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE…, OP.CIT, P 448.

وهي الفقرات الَّتي تعود للمؤلِّف الجنوبيّ- أنَّه الأخُ الَّذي أنقذ يوسف من الموت بدلاً من رؤبين في النَّصّوص الَّتي تعود للمصدر الشّماليّ.

ونجد هذا المؤلِّف أيضًا يضع على لسان يعقوب البركة ليهوذا، ونبوءات دوام ملكه (تكوين ٤٩ : ١، ٨).

وفي المقابل يلصق برؤبين تهمًا شنيعة، مثل: تعديه على شرف أبيه باعتدائه على بلهة سرية أبيه وأمّ إخوته. وهكذا يصوغ مؤلِّف مملكة يهودا قصص الآباء على نحوٍ يلاءم أفكاره ورؤاه اللَّاهوتية والعِرقيَّة(١).

أمَّا بالنِّسبة للروايات الَّتي تتحدَّث عن الصِّراعات بين يعقوب وعيسو، فإنَّ رينان يشير إلى أنَّ الفكر العامَّ في مملكة إسرائيل قد مال نحو الاستقرار والحياة النِّظاميَّة، وهو ما انعكس على صياغة تلك الرِّوايات، فحقيقة هذا الصِّراع- في وجهة نظر رينان- الصِّراع بين الإنسان الحضريِّ والإنسان البريِّ الصّيّاد، ولهذا السَّبب تظهر تلك الرِّوايات الَّتي تتحدَّث عن خداع يعقوب لأبيه و أخيه عيسو ، دون أن توجِّه لومًا له(٢).

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P 448 - 554.

على نفس النَّحو، يفسِّر نقَّاد العهد القديم قصَّة اعتداء شكيم على دينة ابنة يعقوب؛ حيث إنَّ شكيم هي إحدى أهمّ مدن مملكة الشّمال، والَّتي أسَّسها رحبعام بعد انفصاله عن يهودا، حيث حاول المؤلِّف تشويه صورة تلك المدينة بتلفيق تلك الرِّواية. يُنْظَرُ: ريتشارد فريدمان، من كتب التَّوراة؟ ص ٥٧.

والجدير بالذِّكر أنَّ تلك الرِّوايات الَّتي أشار رينان إلى أسطوريتها وتلفيقها، هي نفسها الرِّوايات الَّتي انتقدها ابن حزم من قبل، وأكَّد خرافيتها، وتهافتها من النَّاحية التَّاريخيَّة، والأخلاقيَّة والمنطقيَّة.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, P449.

ويقدِّم نقَّاد العهد القديم تفسيرات أخرى، لهذه الرِّوايات الَّتي تتحدَّث عن صراع يعقوب وعيسو، وخداع يعقوب له. فمن المعروف أنَّ الإدوميين- إحدى الشُّعوب المجاورة لإسرائيل، والَّتي خاضت معها صراعات متعدِّدة-، تعود في الأصل إلى عيسو (تكوين ٣٢ : ٣)، ولهذا نسج مؤلِّف روايات الآباء قصصًا أسطوريَّة تصوّر غلبة يعقوب- رمز مملكة إسرائيل- على عيسو، رمز الإدوميين. يُنْظَرُ : ريتشارد فريدمان، من كتب التَّوراة؟ ص ٥٩ – ٦٠ ، =

ثمَّ يشير رينان إلى ظاهرة تكرار بعض الرِّوايات، مع تغيير أسماء الشَّخصيَّات، وأحيانًا الإبقاء عليها، وتقديمها في سياق مختلف. مثل رواية أسر سارة زوجة إبراهيم، مرَّة من قبل فرعون (تكوين ١٢: ١٤ – ٢٠)، ومرَّة من قبل أبيمالك ملك جرار (تكوين ٢٠).

ثمَّ تكرار هذه الرِّواية مع إسحق وزوجه رفقة (تكوين ٢٥ : ٢٩ ا)، والغريب أنَّ أبطال قصَّة إبراهيم هم نفس أبطال قصَّة إسحق أبيمالك ملك جيرار، وفيكول، رئيس جيشه، رغم أنَّنا أمام فارق زمنِّي يزيد على ستين عامًا، ممَّا يدلُّ أنَّنا أمام قصَّة واحدة نُسِبت مرَّةً لإبراهيم ومرَّة لإسحق.

ويفسِّر رينان هذه التِّكرارات، بأن المُقمَّش الَّذي أتى دوره بعد الصِّياغة المزدوجة الشّماليَّة والجنوبيَّة للروايات، جمع روايات الآباء من المصادر المختلفة، جنبًا إلى جنب، دون أن يُقصي إحدى تلك الرِّوايات، الأمر الَّذي نشأ عنه التِّكرار، والتَّناقض الواضح في هذه الرِّوايات[١].

ويشير رينان– انطلاقًا من تبنيه للمفهوم التطوّريِّ– إلى أنَّ المخطَّط الأوَّلي لقصص الآباء الأسطوريَّة كان في بدايته لا دينيًّا، على الرَّغم من أنَّه كان ينطوي على فكرة تفضيل يهوا لإسرائيل.

إلَّا أنَّ المؤلِّف الشّماليّ الَّذي ينتمي لدائرة أنبياء الشّمال في القرن العاشر قبل الميلاد، هو من صبغ هذه الرِّوايات بالصِّبغة الدِّينيّة الخالصة فأصبح– على سبيل المثال– قربان

= وكذلك: فراس السَّوَّاح، آرام دمشق وإسرائيل، ص ٤٠ ، ٥٢. وقارن مع ابن حزم بصدد المصداقيَّة التَّاريخيَّة لهذه الرِّوايات.

(١) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE …, 2 \ 525, 3 \ 696.

وسيأتي تفصيل دور المقمش، وعمليَّة تقميش الرِّوايات في الفصل المتعلِّق بالنَّقد المصدريِّ، في موضعه من هذا البحث.

الابن البكر، في رواية إبراهيم، والمقتبس- برأي رينان- من دائرة الأساطير البابليَّة، فعلاً دينيًّا عظيم الشَّأن.

وأصبح إبراهيم- بذلك- محور اليهويَّة الدِّينيّة، ومؤسس عبادة يهوا، وبنى ليهوا مذابح في كل مكان (تكوين ١٣ : ٤ ، ١٨)[١].

وإذا كان رينان قد قطع بأسطوريَّة هذه الفترة، وهذه الرِّوايات؛ فإنَّ هناك بعض الباحثين، في مجال نقد العهد القديم، مثل أولبرايت W.F.ALLBRIGHT، الَّذي دلل على أنَّ نتائج البحث الأركيولوجيّ الحديثة، تؤكِّد وجود بعض العناصر التَّاريخيّة الحقيقيَّة في هذه الرِّوايات؛ حيث وجد في تفاصيل قصص الآباء بعض العادات الاجتماعيَّة، والمسائل التَّشريعيَّة، وبعض أسماء الأعلام، ونمط من الحياة الاجتماعيَّة، الَّتي يمكن إرجاعها إلى النِّصّف الأوَّل من الألف الثَّاني قبل الميلاد، نظرًا لوجود ما يقابلها في ثقافة الشَّرق القديم، خلال العصر البرونزي الوسيط، كما أشار إلى أنَّ الآباء ينتمون لجماعة الخابيرو- الَّتي ورد ذكرها في النَّصّوص الرَّافدين- منذ أواخر الألف الثَّالث قبل الميلاد ، والَّتي كانت تعيش على مهمّش المدن، وتضمُّ أخلاطًا شتَّى من الشَّرائح الاجتماعيَّة المهمّشيَّة[٢].

* * *

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, 2\ 442, 530.

(٢) يُنْظَرُ: أحمد هويدي، تاريخ الآباء وديانتهم، رؤية نقديَّة في ضوء نظريَّة مصادر التَّوراة، مقال بمجلَّة كلِّيَّة الآداب، المجلَّد ٦٠، العدد ١، يناير ٢٠٠٠م، ص ٢٠٠ - ٢١٥، وكذلك: فرَّاس السَّوَّاح، آرام ودمشق وإسرائيل، ص ٤٨.

المبحث الثَّالث

النَّقد التَّاريخيُّ لروايات الخروج ودخول كنعان

تتناول تلك الرِّوايات فترة تاريخيَّة طويلة جدًّا، تبدأ بحال بني إسرائيل في مصر بعد وفاة يوسف بفترة من الزَّمن، واضطهادهم وتشريدهم على يد الفرعون الجديد. ثمَّ تبدأ قصَّة موسى عليه السلام ونشأته في بيت فرعون، وإرسال الرَّبِّ له لفرعون لإخراج بني إسرائيل من مصر، وأحداث الخروج، وهروب بني إسرائيل إلى سيناء، وأحوالهم فيها ،وتنتهي بوفاة موسى وهارون قبل الدُّخول لكنعان، وتشمل تلك الرِّوايات إصحاحات الخروج والعدد والتَّثنية. ثمَّ تبدأ روايات دخول بني إسرائيل لكنعان، وتشمل سفر يشوع، و بعضًا من إصحاحات سفر القضاة[١].

ويرى رينان أنَّ تلك الحقبة التَّاريخيّة «الَّتي تواجدت فيها إسرائيل في مصر لا تنطوي إلَّا على أساطير وروايات متناقضة، ومغلفة بالشَّكِّ، شيء واحد هو الأكيد أنَّ إسرائيل دخلت مصر تحت حكم يحابي السَّاميين، وتركتها تحت حكم يعاديهم»[٢]. حيث إنَّ جهود البحث التَّاريخيّ والأركيولوجي لم تفلح بشكلٍ واضح في إثبات تاريخيَّة أحداث وجود بني إسرائيل في مصر، حيث لا تذكر المصادر المصريَّة شيئًا ذا بالٍ، عن وجود الإسرائيليين في مصر، ولا عن خروجهم منها[٣].

ويرى رينان أنَّ السَّبب وراء ذلك ربما يعود إلى أنَّ: «تواجد هذه القبيلة البدويَّة على أراضي مصر الواسعة لا بدَّ أن يكون أمرًا غير ذي بال لهذه البلاد»[٤].

---

(١) يُنْظَرُ : فراس السَّوَّاح، آرام دمشق وإسرائيل، ص ٥٥ – ٦٥ ، ص ٧٩ – ٨٥.

(2) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 1\ 114.

(٣) يُنْظَرُ: فراس السَّوَّاح، آرام ودمشق وإسرائيل ، ص ٧٢.

(4) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 115.

والأثر المصريُّ على الدِّيانة اليهوديَّة- برأي رينان- خلال تلك الفترة لم يكن أثرًا حقيقيًّا، وإنَّما كان تأثيرًا ظاهريًّا لا يمسُّ صلب العقيدة[١]، بل أنَّه كان تأثيرًا سلبيًّا، خاصَّة في مسألة عبادة العجل الَّتي تعود لأصول مصريَّة. وكذلك فكرة تابوت العهد[٢]، وفكرة الأفعى المقدَّسة، وفكرة الكهانة، وحتَّى الملابس الكهنوتيَّة.

باختصار: إنَّ مصر لم تقدِّم للديانة الإسرائيليَّة إلَّا عناصر فكريَّة مشوَّشة اضطرَّ الأتقياء إلى استئصالها أحيانًا، وبوسائل شديدة العنف، مثل: تحطيم الأفعى المقدَّسة، والعجل الذَّهبيّ[٣].

- أمَّا بالنِّسبة لشخصيَّة موسى، الشَّخصيَّة الرَّئيسة، في أحداث هذه الفترة، فإنَّ رينان يقول عنه: «لقد توارى موسى تمامًا تحت كمٍّ هائل من الأساطير، فعلى الرَّغم من أنَّه- من المحتمل جدًّا- كان موجودًا بالفعل، إلَّا أنَّه من المستحيل الحديث عنه، كما نفعل مع شخصيَّة يسوع مثلاً. فالقديس بولس، أقر بأنَّ يسوع كان شخصًا موجودًا

(١) الجدير بالذِّكر أنَّ عددًا من الباحثين أكَّدوا- على العكس من رينان- على التَّأثير الكبير للعادات الدِّينيَّة المصريَّة القديمة على الدِّيانة اليهوديَّة، وحاولوا إرجاع التَّشابه بين ديانة أخناتون، وديانة موسى، في الدَّعوة إلى التَّوحيد ومحاربة التَّعدُّديَّة، إلى أنَّ الأخيرة تعود إلى الأولى، أي إلى أصول مصريَّة. يُنْظَرُ: سيجموند فرويد، النَّبيّ موسى ورسالة التَّوحيد، ترجمة: عبد المنعم الحفني، دار الرَّشاد، ١٩٩١م، ص ٨٤ - ٨٧ وكذلك: أحمد عثمان، الأصول المصريَّة في اليهوديَّة والمسيحيَّة، مكتبة الشُّروق، ١٩٩٩م. ص٢٥.

(٢) يطلق على تابوت العهد كذلك التابوت المقدَّس وتابوت إلوهيم، وهو عبارة عن صندوق صنعه موسى بأمر ربِّه يهوا، الَّذي حدَّد له أوصافه ومقاييسه ونوع الخشب الَّذي صنع منه، ويرى بعض الباحثين أنَّ فكرة التَّابوت مستعارة من المصريين. (يُنْظَرُ: محمَّد بيومي مهران، بنو إسرائيل، ٤/ ٥٠١).

ويتَّفق جوستاف لوبون مع رينان في هذا الرَّأي فنجده يقول: «ومن مصر لم يقتبس بنو إسرائيل سوى جزئيات ظاهريَّة، أي صدرة الأحبار وتابوت العهد أو النَّاووس السَّهل التَّنقُّل المشتمل على شكل يهوه في شكل حجرين». جوستاف لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة: عادل زعيتر، مكتبة النَّافذة، القاهرة، ٢٠٠٩م. ص ٨٩.

كما يقول سايس في كتابه «النَّقد الأعلى»: «الأثر المصريُّ على القبائل العبريَّة أثناء إقامتهم في مصر لم تمتد إلى نطاق الدِّين». A.H.SAYCE, THE HIGHER CRITICISM, P280.

(٣) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, 1\116 - 119.

في الحقيقة. والقديس بولس شخص معاصر ليسوع، فلقد تحوَّل إلى المسيحيَّة، بعد أربع أو خمس سنوات من وفاة المسيح. أمَّا بالنِّسبة لموسى فإنَّ أقدم الوثائق المتعلِّقة به ترجع إلى أربعة أو خمسة قرون، بعد الفترة الَّتي لا بدَّ أنَّه قد عاش فيها»(١).

ويُرجِّح رينان أنَّ اسم موسى هو اسم مصريٌّ، وأنَّه من المحتمل أنَّه كان أحموس، أو أموسيس، ثمَّ اختصر بدايته(٢).

وبالنِّسبة لمسألة قيادة موسى لقومه للخروج من مصر فإنَّ رينان يرى أنَّه وفقًا للتقليد الشَّائع، فإنَّ موسى كان أحد اللاويين (خروج ٢: ١)، واللَّاوي كانت إحدى الوظائف الَّتي يقوم بها المصريون المخلطون، الَّذين كانوا يؤدُّون خدمات متعلِّقة بالعبادة، وكانوا موكَّلين بمراقبة إخوانهم العبرانيين. وليس من المستبعد أن يقوم موسى بمحاولة الفرار بإخوانه، وأن يكون هو صانع الخلاص، فرينان يشير أنَّه يقبل ذلك، ولكن بتحفُّظ شديد(٣).

ومن بين جميع الرِّوايات الَّتي شكَّك رينان في صحَّتها- كما أشرنا آنفًا- يتبنَّى رينان رواية الأفعى المقدَّسة- الَّتي تشير إلى أنَّ موسى قد صنع وثنًا لبني إسرائيل في سيناء؛ الأفعى النُّحاسيَّة المقدَّسة «نحشستان»، لتقيهم لدغات الأفاعيِّ في طريقهم، وهو الوثن الَّذي حطَّمه الملك حزقيا، أثناء حركة الإصلاح الدِّينيّ الَّتي قادها حزقيا (الملوك الثَّاني ١٨ : ٤)- ليبني عليه رأيه، في أنَّ موسى- على ما يبدو- لم يُعارض تمامًا العبادة الوثنيَّة، بالشَّكل الَّذي تمَّ التَّرويج له، فيما بعد(٤).

---

(1) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 1\ 124 - 125.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, 1\ 126.

البحث عن أصل مصري لتسمية موسى: هو اتِّجاه معروف لدى بعض علماء المصريَّات، وكرَّس له على وجه الخصوص، فرويد.يُنْظَرُ: النّبيّ موسى والتّوحيد، ص ٨٤.إلَّا أنَّ محمَّد خليفة حسن قدَّم في كتابه ظاهرة النُّبوَّة الإسرائيليَّة، دراسة قيمة، توصَّل فيها إلى عبريَّة الاسم، ونقد فيها رأي فرويد. يُنْظَرُ: ظاهرة النُّبوَّة ، ص ١٢٢ - ١٤٦.

(٣) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P 126 - 129.

(٤) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P 127 =

وعلى العكس من ذلك يرفض رينان رواية ملاحقة فرعون لبني إسرائيل، وانشقاق البحر لموسى، على اعتبار أنَّها أساطير ليس عليها أيُّ دليل تاريخيٍّ[١]. ومع ذلك فإنَّ رينان يميل إلى الاعتراف بأنَّ حادثة الخروج حادثة حقيقيَّة، لعب الخيال الشَّعبيُّ الإسرائيليُّ دورًا كبيرًا في نسج الأساطير، والأحداث الخياليَّة حولها.

وهذه الحكايات الشَّعبيَّة عن أخطار العبور وضعت الأساس الكافي لتأسيس أساطير مقدَّسة، مثل مطاردة المصريين الفارين، والَّتي انتهت بالمصير المؤسف لجنود فرعون. وهو الأمر المستبعد- برأيه- فلا يوجد ما يشير إلى أنَّ الحكومة المصريَّة كان لديها أيُّ رغبة في الحفاظ على وجود الأجانب بالقوَّة، في اللَّحظة الَّتي أصبح وجودهم في مصر غير مجدٍ، ولا ينفع بشيء[٢].

أمَّا بالنِّسبة للزمن الَّذي وقعت فيه هذه الأحداث، فإنَّ رينان يقول إنَّه : «ليس هناك فكرة ذات قيمة عن العصر والظُّروف الَّتي حدثت فيها هذه الأحداث»[٣].

= أشار بعض نقَّاد العهد القديم إلى أنَّ هذه الرِّواية من تلفيق أحد كتبة التَّوراة، للاستنقاص من شخصية موسى، للإعلاء من شأن البيت الداووديّ. يُنْظَرُ: ريتشارد فريدمان، من كتب التَّوراة؟ ص ٨٣. وكذا : محمَّد بيومي مهران، بنو إسرائيل، ١ / ٥٨٣.

(١) ملاحقة فرعون للعبريين الفارين ليس أمرًا مستبعدًا، فمن الوارد جدًّا أن يلاحق الفارين المتمرِّدين عليه ويحاول القضاء عليهم، حيث يعدُّ ذلك تحدِّيًا له. ومن النَّاحية التَّاريخيَّة فإنَّ بعض المؤرِّخين قد حاول التَّدليل على تلك الواقعة من خلال النُّصوص المصريَّة القديمة؛ حيث أشار فلايكوفسكي إلى أنَّ بردية إيوبير المصريَّة القديمة ترد بها إشارات إلى هذه الحادثة، وهي بردية عثر عليها في ممفيس وانتقلت ملكيَّتها عام ١٨٢٨م إلى متحف ليدن بهولندا. يُنْظَرُ: إيمانويل فلايكوفسكي، عصور في فوضى من الخروج إلى الملك إخناتون، ترجمة: رفعت السَّيِّد، جماعة حور الثَّقافيَّة، ٢٠٠٠م، ص ٥٦ - ٦٩.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P 127 - 128.

(3) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P127.

الحقيقة أنَّ هناك جهود قام بها بعض المؤرِّخين للوصول إلى حقيقة هذه الحقبة التَّاريخيَّة، عن طريق المقارنة بالتَّاريخ المصريِّ القديم ، فإنَّه وفقًا لقصَّة الخروج (الخروج ١: ١١) ؛ فإنَّ مسيرة الخروج انطلقت من أرض رعمسيس (خروج ١٢ : ٣٧). ومن الثَّابت في التَّاريخ المصريِّ القديم أنَّ الفرعون رمسيس الثَّاني الَّذي حكم فيما بين ١٢٩٠ق.م، ١٢٢٤ق.م، قد بنى بالفعل مدينة اسمها بي - رمسيس، في منطقة الدِّلتا =

ويرى رينان أنَّه من الواضح أنَّ الإسرائيليين لم يكن لديهم، قبل مغادرتهم لبارمسيس، أي مخطَّط يتعلَّق باقتحام كنعان، فكلُّ ما كان مسيطرًا عليهم في هذه اللَّحظة الحرجة، هي الفرار من استبداد فرعون. وكان أمامهم طريقان، أحدهما: باتِّجاه الشّمال الشَّرقيّ، شاطئ البحر المتوسط، ثمَّ اتِّخاذ طريق طويل قديم بطول شاطئ البحر. ولكَّنهم تحاشوا هذا الطَّريق حرصًا منهم على عدم الاحتكاك بالفلسطينيين، بقوَّتهم العسكريَّة. فلم يكن معهم سلاح، على الإطلاق، والدُّخول مع هؤلاء في عِراك قضيَّة خاسرة (خروج ١٣ : ١٧ - ١٨)، ولذلك اتَّجه الفارون، إلى الجنوب الشَّرقيّ، باتِّجاه سيناء[١].

ويرفض رينان الأعداد المبالغ فيها الَّتي تصف بها الرِّوايات عدد بني إسرائيل في فترة الخروج ودخول كنعان، فيقول: «فإنَّ الجماعة الفارة أصغر بكثير من الأعداد المبالغ فيها، الَّتي يدفعنا النَّصُّ الحالي للاعتقاد فيها»[٢].

– أمَّا بالنِّسبة للرِّوايات المتعلِّقة بالمعجزات، فإنَّ لرينان موقفا خاصا من المعجزات بوجهٍ عامٍّ؛ فهو يؤكِّد أنَّه « لم تحدث أي من المعجزات الَّتي سجَّلها المؤرِّخون القدامى، ضمن شروط علميَّة، فإنَّ الملاحظة الَّتي لم تخطئ أبدًا، تعلّمنا أنَّ المعجزات لم تحدث أبدًا إلَّا في الزَّمان والمكان، ولدى الأشخاص، الَّذين يؤمنون بها. ولم تحدث أيٌّ منها في وجود أشخاص قادرين على اختبار السّمة العجائبيَّة لهذه المعجزة. ومن ثمَّ، فإنَّه باسم التَّجربة الكونيَّة لا بدَّ أن نستبعد المعجزة من التَّاريخ. وإنَّنا لا نرفض المعجزة بتفكير قبليٍّ، بل بتفكير نقديٍّ تاريخيٍّ»[٣].

= قرب عاصمة الرّعامسة تانيس. وعلى هذا، فإنَّ بعض المؤرِّخين يضعون الخروج– في وقتٍ ما– من بداية فترة حكم هذا الفرعون أو أواسطها.يُنْظَرُ: فراس السَّوَّاح، آرام ودمشق وإسرائيل، ص ٧٤. ولمزيد من الاطِّلاع حول آراء المؤرِّخين حول زمن الخروج ، يُنْظَرُ: محمَّد بيومي مهران، بنو إسرائيل، ١ / ٣٢٨ - ٣٩٧.

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P127 - 128.

(2) RENAN, HISTOIRE.., OP.CIT, P131.

(3) RENAN, HISTOIRE DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, PREMEIR LIVRE “LA VIE DE JESUS”, Calman-Lévy, 1947-1961, P XXXVII.

ويأتي هذا الرَّفض من جانب رينان للمعجزات، في إطار الموقف العامِّ لفلاسفة وعلماء الغرب ، في مستهل العصر الحديث من المعجزات، والَّذي يرتكز على ركيزتين أساسيتين:

١- الإيمان باطراد قوانين الطَّبيعة، بصورة لا تسمح البتَّة، بوجود ذلك الاستثناء، الَّذي يقتضيه حدوث المعجزات.

٢- الالتزام بقواعد النَّقد التَّاريخيِّ، يقول ديفيد هيوم: «لا يمكن تصديق المعجزات اعتمادًا على أقوال بعض الرِّواة الَّذين تعرَّضت رواياتهم لكلِّ ما تتعرَّض له الرِّواية التَّاريخيّة من تحريف، عبر عصور كانت تجهل أدنى معرفة بالتَّوثيق والنَّقد التَّاريخيّين، فضلاً عن عدم توافر شروط النَّقل الصَّحيح في هؤلاء الرُّواة»[1].

ولهذا فإنَّ رينان يرى أنَّ رواية انبجاس الماء من الصَّخر إثر ضرب موسى له بعصاه، ليست سوى أسطورة، نسجت فيما بعد، وأنَّ الحدث الحقيقيَّ وراء هذه الأسطورة، هو قيام شيوخ إسرائيل بحفر بئر في الصَّحراء، وذلك بالقرب من مؤاب (العدد ٢١ : ١٧ - ١٩)؛ حيث أنشد بنو إسرائيل أنشودة البئر الشَّهيرة والَّتي اعتبرها رينان الملامح التَّاريخيّة الوحيدة الَّتي نمتلكها، بإزاء تجوال بني إسرائيل في صحراء

(١) يُنْظَرُ: محمَّد عثمان الخشت، الدِّين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص ٣١، والعبارة لهيوم نقلاً عن هذا المرجع. أمَّا اسبينوزا فإنَّه يرجع روايات المعجزات إلى جهل النَّاس قديمًا بقوانين الطَّبيعة، واعتبر المعجزة عملاً للطبيعة يتجاوز فهم النَّاس في تلك الفترة، يقول: «لما كانت المعجزات قد أجريت على مستوى فهم العامَّة الَّذين يجهلون مبادئ الأشياء الطَّبيعيَّة جهلاً تامًّا. فمن المؤكَّد أنَّ القدماء قد أدخلوا في باب المعجزات كلَّ ما لم يستطيعوا تفسيره، «رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة»، ص٢٣٢؛ ولذا اتَّجه اسبينوزا نحو تفسير معجزات الخروج ضمن نظام الطَّبيعة المطَّرد، فعلى سبيل المثال: الجراد الَّذي غزا مصر غزاها بأمر طبيعيٍّ من الله بريح شرقيَّة هبت طوال يوم كامل وليلة ، ثم طرد الجراد بريح غربية عاتية. وكذلك الأمر مع معجزة توقُّف الشَّمس أثناء حرب يشوع (يشوع ١٠ : ١٢ - ١٤)، حيث اعتقد العبرانيون قديمًا أنَّ الشَّمس تتحرك حركة يوميَّة، في حين تظلُّ الأرض ثابتة، وكيَّفوا وفقًا لهذا الاعتقاد معجزة يشوع المزعومة، فلم يروا أنَّ النَّهار قد طال أكثر من المعتاد، بل رووا- أيضًا- أنَّ الشَّمس والقمر قد توقَّفا. يُنْظَرُ : رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة، ص ٢٣٢ - ٢٣٤.

سيناء، يقول رينان: «في هذا المكان، وعند دخولهم مؤاب. حيث تمَّ اكتشاف بئر الماء، أنشدت أنشودة البئر الَّتي كانت فيما بعد، أصل القصص الإعجازيَّة، الَّتي زعم فيها أن موسى هو من أخرج المياه من الصَّخر بضربةً من عصاه»[١].

أمَّا بالنِّسبة للروايات المتعلِّقة بالمنِّ والسَّلوى غذاء الجوعى من بني إسرائيل في الصَّحراء (خروج ١٦)، فإنَّ رينان يرى أنَّها أحداث طبيعيَّة، جرت وفق مجرى الطَّبيعة المألوف، إلَّا أنَّ مؤلِّفي التَّوراة، قد أكسبوها فيما بعد، تلك السِّمة العجائبيَّة، واعتبروا سرب طيور السمان الَّذي مرَّ بهم هدية من إلههم يهوا، الَّذي يرعاهم على نحو خاصٍّ، وكذلك المنّ، الَّذي ربَّما يكون إفرازًا صمغيًّا لأحد أنواع الشُّجيرات الصَّحراويَّة، والَّذي يتساقط في فصول معيَّنة من العامِّ، والَّذي يهدئ الرحالة به جوعهم في رحالاتهم، والَّذي يسمّيه العرب منة السَّماء، اعتبره هؤلاء خبزًا ساقطًا من السماء[٢].

وينتهي رينان بالنِّسبة لروايات الخروج، ومسيرة بني إسرائيل في صحراء سيناء، إلى أنَّ الثُّيوقراطيَّة الدِّينيّة الَّتي ظهرت فيما بعد، هي الَّتي قامت بتحويل الأحداث، الَّتي مرَّ بها بنو إسرائيل في تلك الفترة إلى أحداث دينيَّة، وأمور مقدَّسة، وظَّفتها لخدمة أهداف سياستها الدِّينيّة[٣].

– أمَّا بالنِّسبة لروايات دخول كنعان والاستيلاء عليها، وهي الرِّوايات الَّتي تشغل

---

(1) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE…, OP.CIT, 1\129 - 130.

الحقيقة أنَّ الموقع الَّذي تشير الرِّوايات التَّوراتيَّة فيه لمعجزة انبثاق المياه (خروج ١٧ : ١– ٢)، هو موقع مغاير تمامًا لموقع حفر البئر. فالحادثة الأولى كانت بالقرب من جبل حوريب في رفيديم، أمَّا حادثة حفر البئر فقد كانت بالقرب من مؤاب (العدد ٢١ : ١٣ - ١٩)، وهو مكان يبعد كثيرًا عن الأوَّل، ولا يوجد مبرِّر لجعل الحادثة الثَّانية أصلاً للأولى.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, OP.CIT, 1\16 - 20.

أيضًا: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, 2 \ 452, 456, 531.

(٣) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 1\131.

جزءًا كبيرًا من سفري يشوع والقضاة، فقد قدَّم كلّ من السّفرين وجهتي نظر مختلفتين ومتناقضتين بشأن دخول كنعان، إحداهما: نظريَّة الاقتحام العسكريّ الصَّاعق عبر نهر الأردن، والَّتي يقدِّمها سفر يشوع. والأخرى: نظرية التَّسلُّل السّلميّ التَّدريجيّ، الَّتي تقدِّمها أحداث سفر القضاة[١].

حيث يؤكِّد سفر القضاة على أنَّ القبائل الإسرائيليَّة، اتَّخذت أماكنها، واستوطنت إلى جانب الكنعانيين بشكلٍ سلميٍّ. كما أنَّها تشير إلى أنَّ يشوع وزَّع الأرض نظريًّا على الأسباط، تاركًا كلَّ سبط يعمل على اكتساب نصيبه بنفسه. فيذكر أنَّ بني بنيامين قد استقرُّوا سلميًّا في أورشليم (القضاة ١ : ٨ - ١٥)، واستولت قبيلة يهودا على بعض المدن (القضاة ١ : ٢١). وذلك على العكس من سفر يشوع، الَّذي يجعل يشوع يقتحم معظم الأراضي، ويرتكب بها المجازر مثل مجزرة عاي، وغيرها من المدن.

بل أنَّه ترد بعض الرِّوايات في سفر يشوع، الَّتي تشير إلى صمود بعض المدن بشكل نهائيٍّ، مثل أورشليم (يشوع ١٥ : ٦٣)، وجازر (يشوع ١٦ : ١٠)، وبيت سين (يشوع ٧ : ١٢)، وعلى هذا «تكون الرِّوايات الَّتي تشير إلى الانتصارات الفظيعة، وحروب الإبادة الَّتي شنها يشوع لا تمت للحقيقة بصلة... ويكون سفر يشوع- الَّذي ينسب غزو كل أرض فلسطين إلى قائد واحد عظيم- هو السّفر الأقلُّ تاريخيَّة في العهد القديم»[٢]؛ «فإنَّ دخول كنعان لم يكن حربًا شاملة ضدّ أهل البلاد، وإنَّما محاولات فردية، قامت بها بعض القبائل للتسلل إلى المناطق غير المأهولة بالسُّكان أوَّلاً، ثمَّ محاولة السيطرة على بعض المدن المأهولة»[٣].

ويؤكِّد رينان على أنَّ الرِّوايات، المتعلِّقة باقتحام كنعان، تنطوي على مبالغات قام بها المؤرِّخون المتأخِّرون الَّذين احتفوا بمكائد يشوع ووقاحة كالب، ومجازر عاي،

(١) فراس السَّوَّاح، آرام دمشق وإسرائيل، ص ٨٦.

(2) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, 1\ 184 - 185.

(٣) أحمد عثمان ، الأصول المصريَّة لليهودية والمسيحية ، ص ١٠٤.

وإبادة أريحا، وجعلتها فعلاً دينيًّا يطلبه يهوا من عباده المخلصين، وحفظت تلك الرِّوايات شفهيًّا، حتَّى تمَّ تدوينها في القرن العاشر ق.م[١].

* * *

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, 1\188.

المبحث الرَّابع

النَّقد التَّاريخيُّ لروايات الملكيَّة (عهد داوود وسليمان)

تشغل تلك الرِّوايات أسفار صموئيل الأوَّل والثَّاني، والأجزاء الأولى من سفر الملوك الأوَّل، وسفر أخبار الأيَّام الأوَّل.

واتَّسمت تلك الرِّوايات بسمتين رئيستين:

١- التَّشويه المتعمد لسيرة داود وسليمان، عليهما السلام.

٢- المبالغات الشَّديدة في وصف مملكة سليمان على وجه الخصوص.

فالصُّورة الَّتي تعطيها هذه الرِّوايات لداود عليه السلام، تجمع بين التَّناقضات، فهو الشجاع قاتل جليات الجبار، وهو قاس غليظ القلب، وفي نفس الوقت لديه الاستعداد للعفو عن أعدائه، وهو يزني بزوجة قائده، ويغرِّر به للتخلُّص منه (صموئيل الثَّاني ١١، ١٢)[1].

ولم تكن سيرة سليمان أسعد حالاً من سيرة أبيه، فقد اتُّهم بالكفر والزَّواج من الأجنبيَّات، وأنَّه بنى لهن بيوت أوثان «وأحب الملك سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون، مؤابيات وعمونيات، وآدوميات، وصيدونيات، وحيثيات من الأمم، الَّذين قال عنهم الرَّبُّ لبني إسرائيل لا تدخلون إليهم، وهم لا يدخلون إليكم؛ لأنَّهم يميلون قلوبكم، وراء آلهتهم» (الملوك الأوَّل ١١ :١ -٢). وتصفه الرِّوايات أيضًا «وكانت له سبعمائة من النِّساء السَّيِّدات وثلاثمائة من السّراريِّ، فأمالت نساؤه قلبه، وراء آلهة أخرى، ولم يكن قلبه كاملاً مع الرَّبِّ».

(١) يُنْظَرُ: محمَّد بيومي مهران، بنو إسرائيل، ٢ / ٦٢٩ - ٦٣٠.

وصف رينان الجزئية التَّاريخيّة المتعلِّقة بتاريخ داود في العهد القديم بأنَّها تحمل في طيَّاتها روايات تاريخيَّة سليمة- إلى حد كبير- من الناحية التَّاريخيّة. ويقول: «فإنَّنا لا نجد بإزاء تاريخه معجزة واحدة»[١].

ويذكر رينان أنَّ شخصيَّة داود الحقيقيَّة، هي شخصيَّة القائد الماكر والجنديّ المرتزق القاسيّ، والملك الحصيف، وأنَّ مؤلِّف أسفار أخبار الأيَّام قد أعاد صياغة الرِّوايات المتعلِّقة بداود وأصبح الملك التقي الصَّالح الَّذي كان شغله الشَّاغل الكهنة و اللَّاويين ومغني المعبد»[٢].

أمَّا بالنِّسبة لروايات التَّاريخيّة المتعلِّقة بمملكة سليمان، فقد أشار إلى أنَّ الرِّوايات الَّتي تتعلَّق بحدود مملكة سليمان، تنطوي على مبالغات شديدة، مثل الرِّواية الَّتي ترد في الملوك الأوَّل ٤ : ٢١ «وكان سليمان متسلِّطًا على جميع الممالك من النَّهر إلى أرض فلسطين، وإلى تخوم مصر كانوا يقدمون الهدايا، ويخدمون سليمان كلَّ أيَّام حيَّاته»، أيضًا، الملوك الأوَّل ٨ : ٦٥ «وعيد سليمان العيد في ذلك الوقت، وجميع إسرائيل معه، جمهور كبير من مدخل حماة إلى وادي مصر».

ويعلِّق رينان: «فالحقيقة أنَّه لا شمال سورية، ولا حلب، ولا حتَّى حماة نفسها، كانت مقاطعات في مملكة سليمان. ولم تكن تلك العبارة من الفرات حتَّى مصر، من البحر إلى البحر الآخر، إلَّا مجاملة جغرافيَّة، صاغتها ريشة الكتاب العبريين؛ ولذلك لا يجب أن نأخذها أبدًا على محمل الجدِّ»[٣].

ويشير رينان إلى أنَّ رواية تأسيس سليمان المزعومة لتدمر غير صحيحة، وكذلك رواية تأسيسه لمدينة بعلبك، فإنَّها لا تعدو كونها محاولة لإثبات الذَّات من جانب المؤرِّخين لاحقًا، ويحدِّد رينان على نحوٍ أدقٍّ المسؤولين عن تلك التّزييفات، فيقول:

(1) .3|1108 RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT.

(2) .3|1108 RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT.

(3) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 1\385.

«فلقد صاغ هذه المبالغات أنبياء عصر يربعام الثَّاني، مثل عاموس، الَّذين كانوا يحلمون بنموذج مفارق للحدود الطَّبيعيَّة لإسرائيل، وافترضوا تحقُّقها في عهد داود وسليمان»[١].

«فالحقيقة أنَّ نفوذ سليمان لم يشمل إلَّا فلسطين، فقد تحرَّرت تمامًا كلّ من أدوم و آرام من نير العبوديَّة، الَّتي فرضها عليهم داود. أمَّا مؤاب و عمون فقد اندرجتا تحت البلاد المهزومة، ولكنَّها لم تكن تابعة لها. فإنَّ أراضي إسرائيل الحقيقيَّة، قد قدّمت من خلال قائمة أقسام، وولاة تلك الأقسام في سفر الملوك الأوَّل ٤ : ٧، والإصحاح ٥ : ٧ وما يليه. كما كانت قبائل المديانيين، وبني قيديم، وغيرهم المحيطين بإسرائيل، حاجزًا صعب اجتيازه. واحتفظ الفلسطينيون باستقلالهم، وعاملت المدن الفينيقيَّة يافا، صيدا، جبيل، وحماة، سليمان على أنَّه جارٌّ قويٌّ، إلَّا أنَّهم لم يخضعوا له مطلقًا.

وعلى هذا فقد ضاعف مؤرِّخو العهد القديم، مساحة مملكة سليمان، تقريبًا أربعة أضعاف حجمها الحقيقيّ، وجعلوها تشمل كلّ سورية تقريبًا»[٢].

أمَّا بالنِّسبة لتشويه سيرة سليمان، فإنَّ رينان يشير إلى أنَّ جانبًا من الرِّواية التَّاريخيّة المتعلِّقة بسليمان، تحمل طابعًا عدوانيًّا تجاهه، وأنَّ هذه الرِّوايات قد تسلَّلت إلى تاريخ سليمان، لتقدّم سليمان كطاغية مكيافيللي، وكملك شره، ومسرف، يضغط على شعبه من أجل تغطية نفقات حريمه الكثيرات، وموائده الفاخرة.

فإنَّ هذا المؤرِّخ الَّذي نسج تلك الرِّوايات، وصف بإطناب شديد الإسراف السَّفيه، ونقل بشكلٍ عابر النَّفقات الجديَّة، مثل إعادة بناء المدن، والمرافئ، والموانئ، وتنظيم فروع التِّجارة.

---

(1) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 1\386.

يُنْظَرُ: سفر عاموس، ٦ : ١٤.

(2) RENAN, HISTOIRE.., OP.CIT, P386.

ويذكر رينان أنَّ مثل تلك الأعمال العظيمة، دائمًا ما يكون الحكم التَّاريخيُّ عليها ذا وجهين متعارضين. حيث إنَّها تحمل مميِّزات لطرفٍ من الأمَّة، وتمثِّل عبئًا ثقيلًا على طرف آخر؛ ولذلك كان سليمان محلًّا لكراهية بعضهم، وفي نفس الوقت محلًّا لإعجاب بعضهم الآخر(١).

«وقد نقل أنبياء الشّمال، ومؤرخو التَّاريخ المقدَّس، رأي دافعي الضرائب الباهظة، المحمل بالمعارضة الشَّديدة... ولهذا جاء الإنتاج الأدبيُّ للشّمال ومن بعده ، الإنتاج اليهويّ، مشبعًا بالعداء لسليمان؛ ولذا لا بدَّ لنا من أن نميِّز بين شخصيَّة سليمان الحقيقيَّة، والشَّخصيَّة الَّتي صاغها المؤرِّخون المجحفون»(٢).

أمَّا بالنِّسبة للرِّوايات الَّتي تشير إلى تأثير النِّساء الأجنبيَّات على سليمان (الملوك الأوَّل ١١)؛ فقد جاء نتيجة سوء تفسير اليهود المتزمتين، لميل سليمان نحو التَّسامح مع أهل الأديان الأخرى، وبعده عن التَّعصُّب(٣).

أمَّا بالنِّسبة لأوصاف الهيكل أو المعبد الَّذي بناه سليمان، والَّذي يرد وصفه في (الملوك الأوَّل ٦ ، ٧)، (وأخبار الأيَّام الثَّاني ٢ ، ٣ ، ٤)، وحزقيال ٤٠ – ٤٢ ، ٤٦ : ١٩ – ٢٤)، فإنَّ رينان يصفها بأنَّها خياليَّة، ولا تصلح أصلاً كأساس لعمل معماريٍّ حقيقيٍّ، فإنَّ أوصاف المعبد الَّتي قدَّمها المتنبّئون الجاهلون تمامًا بكلِّ الأصول الهندسيَّة، تعجُّ بالمستحيلات والمتناقضات؛ ولذا فإنَّ الجهود المعمارية الحديثة لإعادة بناء المعبد في القدس، والَّتي تسير وفقًا لمعطيات الأسفار التَّاريخيّة تخفق وستظلُّ تخفق تمامًا(٤).

---

(1) RENAN, HISTOIRE.., OP.CIT, P 377- 378.

(2) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P379.

(٣) يُنْظَرُ: RENAN, OP.CIT, P 414 - 419.

(٤) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE.., OP.CIT, P 401.

الفصل الرابع

إرنست رينان والنَّقد المصدريُّ للتَّوراة

تمهيد

الاعتقاد السّائد لفترة طويلة من الزَّمن أنَّ موسى هو مؤلِّف الأسفار الخمسة للتَّوراة، وأنَّ كلَّ سفر من أسفار العهد القديم قد ألَّفه الشَّخص الَّذي يُصدّر السّفر باسمه، فسفر يشوع قد ألَّفه يشوع، ومزامير داوود ألَّفها داوود ﷺ، وكذلك الحال مع الثَّلاثة أسفار نشيد الأناشيد والجامعة والأمثال الَّتي تنسب لسليمان ﷺ، وسفر أيوب...إلخ.

إلَّا أنَّ جهود النَّقد المصدريِّ قد هوت بتلك الاعتقادات السَّائدة، تلك الجهود الَّتي استهلَّها ابن حزم في القرن الرَّابع الهجريِّ (الحادي عشر الميلاديّ)، ووصلت إلى عنفوانها مع دارسي العهد القديم، في القرن التَّاسع عشر الميلاديِّ.

فبدراسة الأسفار الخمسة مثلاً، وجد أنَّ بعض نصوصها تشير- على نحوٍ واضح- إلى أنَّ موسى ليس هو مؤلِّفها، مثل عبارة «وكان الكنعانيُّ حينئذٍ في الأرض» (تكوين ١٢ : ٦)، ومن المعروف أنَّ موسى لم يدخل إلى كنعان ومات قبل دخوله، والعبارة تبدو وكأنَّها تعود إلى راوٍ أتى بعد استقرار بني إسرائيل في كنعان؛ أي في فترة لاحقة على حكم الكنعانيين لفلسطين، ومن أمثال تلك العبارات كثير[١].

ومن ناحية أخرى فإنَّ العديد من الشَّواهد تؤكِّد أنَّ تلك الأسفار ليست من إنتاج مؤلِّف واحد، ولا عصر واحد؛ فإنَّ الأحداث نفسها توصف أكثر من مرَّة أحيانًا، مع اختلاف واضح. كما أنَّ القصَّة الواحدة تنطوي على تناقضات واضحة ممَّا يؤكِّد أنَّها نتاج تقاليد متنوِّعة، وكتابات مختلفة[٢]. وتأتي مهمَّة النَّقد المصدريِّ في تحليل تلك

---

(١) يُنْظَرُ: G.W.ANDERSON, A CRITICAL INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, P 22. ويُنْظَرُ: اسبينوزا، رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة، ص ٢٦٦ - ٢٧٣.

(٢) يُنْظَرُ: STEVEN L.MCKENZIE, R.HAYNES, AN INTRODUCTION TO =

النَّصّوص لتحديد المصادر الَّتي استخدمت في تكوينها. ولا يستخدم هذا النَّوع من النَّقد منهج واحد، وإنَّما عدَّة مناهج للإجابة عن التَّساؤلات: مَنْ كتبَ النَّصَّ؟ متى وأين كُتِبَ؟ ولِمَنْ؟[١].

أصبحت قضيَّة نفي تأليف موسى عليه السلام للأسفار الخمسة، في زمن رينان، بمنزلة مسلمة نقديَّة.

يقول رينان: إنَّ اعتبار موسى مؤلِّف لهذه الأسفار هي الفكرة الأكثر تعسُّفًا وبطلانًا، والأشدّ تناقضًا مع النَّصّوص، فمن الصَّعب جدًّا أن يُنسب إلى موسى عليه السلام روايته لمعركة يشوع»[٢].

❊ ❊ ❊

= BIBLICAL CRITICISM AND THEIR APPLICATION : TO EACH ITS OWN .MEANING, P 35

(١) يُنْظَرُ: DAUGLAS K.STUART, OLD TESTAMENT EXEGSIS, NEW YORK, .2001, P122

(2) RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, 1\9.

المبحث الأوَّل

المصادر الأوَّلية للتَّوراة

كان لدى مملكة إسرائيل الموحدة تراث شفهيٌّ طويل يتعلَّق بعضه بتراث الآباء، ويتعلَّق بعضهم الآخر بالملاحم القديمة الَّتي صاحبت دخول كنعان.وبعد انقسام المملكة، بدأت المملكة الشّماليَّة، تدوين هذا التُّراث الشَّفهيِّ، خوفًا من ضياعه. يقول رينان: «استعادت الرُّوح الإسرائيليَّة- الَّتي قمعها سليمان- تفوقها بمرونة فائقة. وأصبح الأنبياء الَّذين هاجموا أعمال سليمان في القدس، وقادوا انشقاق القبائل الشّماليَّة، قادة المملكة الجديدة في الشّمال. وقاموا بإذكاء التَّقاليد الدِّينيّة القديمة، ووصلوها ببعض في إطار نسق محدَّد. وبهذا بدأت الذِّكريات القديمة تنال اهتمامهم، وبدأوا يدركون حاجتهم الحقيقيَّة لكتابة هذه الرِّوايات، وتنسيقها وفق نسق واضح»[1].

وقد قسم رينان المرويات الشَّفهيَّة الَّتي تمَّ تدوينها، في المملكة الشّماليَّة، إلى:

١ - مرويات الآباء ذات الأصول البابليَّة والحرانيَّة.

٢ - مرويات الملاحم البطوليَّة.

أوَّلاً: مرويات الآباء الأسطوريَّة:

حيث قام مؤلِّف ما بتجميع التُّراث الشفهيِّ الطَّويل المتعلِّق بالآباء، والَّذي كان بعضه يعود إلى الأساطير البابليَّة القديمة، مثل أسطورة الطوفان وغيرها. ودمجها مع قصص الآباء العبريين القدامى.

(1) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE…, 2\441.

وجمع الخيال الإسرائيليّ (الشّماليّ) المُغرم بأريج الحياة الرّعوية، حول هذه الأسماء كلّ ما يجعلها ساحرة وشاعريَّة.

وكونت هذه المرويات بعد كتابتها، ما أسماه رينان «بمؤلِّف أساطير الآباء»، الَّذي يمثِّل الجزء الأكبر من سفر التَّكوين[١].

هذا المؤلِّف لم يكن يحمل سمة كتاب مقدَّس، على الرَّغم من أنَّ فكرة تفضيل يهوا لإسرائيل، كانت مطروحة في هذه الرِّوايات، ورغم ذلك، فلم يكن هناك أيّ نزعة دينيَّة محدَّدة.

وهذا المؤلِّف، كتاب إسرائيلي يعود في أصله إلى مملكة الشّمال، ولذا فهو يكرس في أفكاره لأهداف القبائل الشّمالية. فيضفي صفة القداسة على الأماكن المقدَّسة في مملكة إسرائيل، وينسب كلَّ ما هو جميل وساحر إلى أسلاف القبائل العشرة، وغضّ الطّرف عن ذكر مملكة يهودا، بل وحاول النّيل من رموزها، بتشويه صورة أسلاف هذه المملكة.

ويذكر رينان أنَّ هذا المؤلِّف يعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد[٢].

ثانيًا: المرويات الملحميَّة البطوليَّة:

يشير رينان إلى أنَّ الشَّيء التَّاريخيّ الوحيد الَّذي كان متاحًا للشعب الإسرائيليّ الأمّيّ قبل ظهور الكتابة، كانت «الأناشيد الشَّعبيَّة»، الَّتي صاحبت الأحداث المهمَّة للأمَّة؛ حيث تلاشت تفاصيل الأحداث من الذَّاكرة، على مر القرون، ولم يتبق إلَّا تلك الأناشيد، والَّتي تضمَّنت، أحيانًا، بيانات كافية تسمح بإعادة بناء رواية الحدث، وأحيانًا أخرى لا تكون كافية، وفي هذه الحالة يقوم خيال العصور اللَّاحقة بإكمال هذا النَّقص.

---

(1) RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, 1\16.

ويذكر رينان أنَّ هذا المؤلّف يوازي المصدر الإلوهيمي الثَّاني لدى النُّقَّاد الألمان.

(2) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE…, 1\443 - 448.

ويذكر رينان أنَّ كتاب «الأغانيّ» العربي للأصفهانيّ، ينتمي لهذا النَّوع من التّقميشات، حيث يحتوي على الأغاني الَّتي حفظتها الرِّواية الشَّفهيَّة لزمن طويل، والَّتي أحاطتها النَّصّوص النَّثريَّة الَّتي تشرحها. والأمر المُعتبر هنا أنَّ المقطع الشِّعريَّ، سابق على شرحه، وغالبًا ما يكون الشَّرح التَّعليقيّ خاطئ.

وأقدم الأناشيد القوميَّة لبني إسرائيل تعود إلى الفترة الَّتي تحرَّر فيها بنو إسرائيل من مصر، وتجوالهم في صحراء سيناء، ومن هذه الأناشيد، نشيد البئر، ونشيد سقوط حشبون، ومعركة جبعون، الَّذي لم يصل إلينا منه إلَّا بيت شعري واحد.

ثمَّ نشيد النَّبيّة دبورة، الَّذي حفظ إلينا كاملاً ، وقصيدة رثاء جوناثان ، ومستهل قصيدة رثاء أبنير. وتعود أقدم الأناشيد من بين هذه الأناشيد إلى كتابين، هما: سفر حروب يهوا، الَّذي أشير إليه في (العدد ٢١ : ١٤، ١٧)، وسفر ياشر (يشوع ١٠ : ١٣)، وهذان السّفران يعودان برأي رينان للقرن العاشر ق.م.

ويرى رينان أنَّه ربَّما قام كاتب أو اثنين ، بجمع الحصاد الشِّعريّ الثَّريّ، الَّذي نُسج حول الأبطال و الجنود الأشداء، وحياة داوود، الَّتي كانت مليئة بالمغامرات، ذلك الحصاد، الَّذي استمرَّ ثلاثة أو أربع قرون، من الاقتراب الأوَّل من عمون مع مغادرة الصَّحراء، وحتَّى اقتراب وفاة داوود.

ويذكر رينان أنَّ سفري ياشر، وحروب يهوا، كانا المصدرين، اللَّذين زودا، مؤلِّفي التَّوراة السّداسيَّة القدامى، بالمادة التَّاريخيّة؛ ولهذا نجد عناصر متناثرة من هذين الكتابين، في الأجزاء اليهوية من سفر العدد، وفي سفر يشوع، كما شكَّلت جوهر سفر القضاة، وأحداث أسفار صموئيل[١].

وهذا المؤلِّف كسابقه لا يعكس أي سمة دينيَّة، حيث إنَّ التّسويغيات الدِّينيّة لم

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE..., 2\452 - 454.
أيضًا: RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, 2\460.

تكن سائدة في تلك الفترة ، ويدلِّل رينان على ذلك من خلال استقرائه لفترة القضاة، حيث خلا هذا العصر من الحديث عن أي شريعة، حيث كانت العبارة الَّتي تتردَّد كثيرًا في تلك الفترة «كلُّ واحد عمل ما حسن في عينيه» (سفر القضاة ٢١ :٢٥).

يقول رينان: «وبناء على هذا فإنَّ التَّاريخ العبريّ- على النَّحو الَّذي وصل به إلينا- ينطوي في ذاته على ما ينقضه، فمن ناحية يؤكِّد هذا التَّاريخ على أنَّ موسى قد مُنح الشَّريعة قبل دخول كنعان. وفي نفس الوقت يروي لنا قصصًا لاحقة على دخول كنعان، والَّتي تفترض بوضوح تامٍّ عدم وجود هذه الشَّريعة»[١].

ومن ثمَّ فإنَّ هذا الكتاب لم يكن كتابًا كهنوتيًا، وإنَّما كان كتابًا قوميًّا، فقد كانت هذه الرِّوايات التَّاريخيّة بطوليَّة وشعبيَّة، قبل أن تكون مقدَّسة. وسيتم لاحقًا استبدال السِّمة الدِّينيّة، بالسِّمة اللَّادينيَّة (المدنية).فلم يُقصد من وراء كتابة هذه المؤلَّفات البدائيَّة، إلَّا تدوين الذِّكريات المثيرة ذات القيمة[٢].

وخلاصة القول، إنَّ ذكريات عصر الآباء الأسطوريَّة، وذكريات الخروج ودخول كنعان، وعصر القضاة، ونشأة الملكيَّة. قد استقرَّت منذ أكثر من تسعمائة عام ق.م، في مؤلِّفين، أُلِّفا في الشّمال، ربَّما على يد شخص من مدن إفرايم القديمة.

إحداهما تحكي عن التَّاريخ الأسطوريِّ للإنسانيَّة الأولى ثمَّ التَّاريخ الأسطوريّ لأبراهام وإسحق ويعقوب ويوسف، والَّتي شكَّلت نواة سفر التَّكوين.والأخرى،

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, OP.CIT, 2\455.

والحقيقة أنَّ غياب السِّمة الدِّينية عن أحداث سفر القضاة يعكس تفريط بني إسرائيل في شريعة موسى واتِّجاههم لعبادة آلهة الكنعانيين، إلَّا أنَّ هذا ليس بالضَّرورة دليلاً عل عدم وجود الشَّريعة قبل فترة القضاة مع موسى كما يزعم رينان، خاصَّةً وإنه يرد في السّفر عبارات تشير إلى بعض الوصايا الشَّريعة والأخلاقيَّة مثل: (قضاة ١٣ : ٣ - ٥) «فتراءى ملاك الرب للمرأة، وقال لها: ها أنت عاقر لم تلدي، ولكنك تحبلين وتلدين ابنًا، والآن فاحذري ولا تشربي خمراً ولا مسكرًا، ولا تأكلي شيئًا نجسًا. فها أنَّك تحبلين وتلدين ابنًا، ولا يعل موسى رأسه؛ لأنَّ الصَّبيَّ يكون نذيرًا لله من البطن».

(2) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, OP.CIT, 2\460.

تتكوَّن من سفر ياشر وحروب يهوا، والَّتي تمثِّل ملحمة تلك الأمَّة، والَّتي كوَّنت نواة الأسفار السّداسيَّة، وأسفار صموئيل[١].

دور أنبياء الشّمال في إضفاء صفة القداسة على كتابيّ أساطير الآباء و الملاحم لشعبية:

تشكَّلت حركة نبويَّة في مملكة الشّمال، لمواجهة الانحرافات الدِّينيّة، وعبادة الآلهة الأجنبيَّة، وذلك في عهد آخاب بن عُمري (٨٦٩ –٨٥٠ ق.م)، ولاقت اضطهادًا واضحًا، من جانب هذا الأخير، إلَّا أنَّ هذه الحركة انتصرت انتصارًا واضحًا في عهد يهوشافاط (٨٦٠ق.م)[٢].

ويعدُّ كلاً من إيليا وإليشع أعظم ممثِّلي هذه الحركة النَّبويَّة، «فقد وجَّه هذان النَّبيّان جهودهما ضد عبادة البعل وغيره من الآلهة المعروفة في المنطقة وعادا بالإسرائيليين إلى عبادة الإله الواحد »[٣].

ويرى رينان أنَّ هذه الحركة النَّبويَّة، هي الَّتي عادت بالدِّيانة الإسرائيليَّة إلى ألوهيمية عصر الآباء، بعد تاريخ طويل من الأخطاء والخرافات، ووحد هؤلاء بين كلٍّ من إلوهيم ويهوا، وأصبح يهوا، بعد أن كان الإله القومي لبني إسرائيل إلهًا عالميًّا الإله الواحد.

وينسب رينان تطوّر الدِّيانة الإسرائيليَّة نحو التَّوحيد الخالص، إلى هؤلاء الأنبياء، بل ويشير إلى أنَّهم، هم من أنتجوا التَّوراة، وأسَّسوا الشَّريعة الدِّينيّة[٤]. وتتَّسم تلك الحركة بسمتين أساسيتين:

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE…, OP.CIT, 2\461.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, 2\517.

(٣) محمَّد خليفة حسن، ظاهرة النُّبوَّة الإسرائيليَّة، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٤) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE…, OP.CIT, P481 - 483.

١ – الميل الواضح لحياة الآباء، والنفور من حياة التَّرف والمدنية.

٢– اليهوية المتشدِّدة، والثّيوقراطيَّة المطلقة، والدَّعوة المتَّقدة إلى أنَّ الإنسان ليس له إلَّا إله واحد؛ هو الله. وهي المعتقدات الَّتي كان من الصَّعب أن تجد لها مكانًا، في أورشليم حيث سيطر الملك الدّاوودي باقتدار على المظاهر الدِّينيّة[١].

وقد توافر لدى مدرسة الأنبياء في المملكة الشّماليَّة، في تلك الأثناء، كتابي أساطير الآباء، والملاحم الشَّعبيَّة. وكان الدَّور الرَّئيس الَّذي لعبه هؤلاء الأنبياء، هو إسباغ تلك المؤلَّفات بالصِّبغة الدِّينيّة والأخلاقيَّة، حيث آمن هؤلاء بأن يهوا يفرض على عبيده المخلصين له تعاليم محدَّدة وشرائع، وهنا تشكّل نموذج تشريعيّ صغير كان بمنزلة العهد الَّذي وقع بين الإله وشعبه.

وقد تكوَّنت هذه التَّشريعات من مجموعة بنود متنوّعة من قوانين عُرفية متفاوتة في القدم، ومن مجموعة تنظيمات شعائريَّة أو كهنوتيَّة، ومن عدَّة قوانين أخلاقيَّة، نشأت عن الاتِّجاه الإنسانيِّ، الَّذي أنتجته المدارس النَّبويَّة، واعُتبر موسى المُشرع العالميّ، لهذه التَّشريعات، الَّتي أُفترِض أنَّ يهوا أوحى بها إليه[٢].

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P484.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, 2\518 - 519.

كما هو واضح، إنَّ رينان يقوم بقلب المسار المعروف لوجود التَّوراة، رأسًا على عقب، فبدلاً من أن يكون أنبياء الشّمال متمثِّلين لشريعة موسى ﷺ، ومذكِّرين بها، فإنَّهم- مع رينان- مؤلِّفو هذه الشَّريعة وناسبوها لموسى، وكان هذا استمرارًا في المصريَّة النَّقديّ التَّطوريّ الَّذي استهله فاتكي والَّذي حاول فيه تطبيق النَّظرة التَّطوريَّة– متأثِّرًا بفلسفة هيجل التَّاريخيَّة – على تاريخ الدِّيانة الإسرائيليَّة، وهو نفس الطَّريق الَّذي سارت فيه أبحاث فلهاوزن. إلَّا أنَّ هناك بعض النُّقَّاد مثل جريتس رفضوا هذا التَّوجّه، واعتبروا التَّشابه بين بعض أسفار الأنبياء والتَّشريعات في الأسفار الخمسة دليلاً على تمثلهم لشريعة موسى معرفتهم بها. وقد نشط في هذا المصريَّة من بين دارسي العهد القديم دافيد هوفمان الَّذي نشر في «معجم علم اليهوديَّة» مقالات ضدّ الرَّأي الي تشكل على نحوٍ واضح مع فلهاوزن، والَّذي تبناه رينان أيضًا، أنَّ سفر حزقيال سابق على سفر اللّاويين، وقد حاول مع المحافظين في الكنائس، والمعتدلين من الباحثين مثل دالمان وبردنكمف وغيرهما في محاولة تقويض أسس النَّظريَّة الَّتي تؤخِّر توراة الكهنة إلى عصر العودة من بابل، وتحرف ترتيب الأسفار داخل التَّوراة.يُنْظَرُ : تاريخ نقد العهد القديم، زالمان شازار، ص ١٩٨ – ١٩٩.

المبحث الثَّاني
نسخة مملكة الشّمال للتَّوراة

يعدُّ مؤلِّف مملكة الشّمال، الأسبق تاريخيًّا، والأكثر أصالةً، من نظيره الجنوبي[١]. وذلك نظرًا لتوافر المسودَّة الأوَّلية، لكتاب روايات الآباء، والتَّاريخ القوميّ الملحميّ لديهم.

ولقد استعان المؤلِّف اليهوي بهاتين الكتابتين لصياغة مؤلِّفه الخاصِّ، والَّذي أرفق في نهايته الجانب التشريعي، ممثّلاً في سفر العهد، المنسوب لموسى عليه السلام، والمتضمن للعهد الأوَّل بين يهوا وشعبه، أثناء تجليه على جبل سيناء.

وقد صادف المؤلِّف اليهويّ صعوبة شديدة أثناء جمعه بين المصادر القديمة، وبين المصادر المزامنة لعصره ، خاصَّة حينما تتعارض التَّقاليد بعضها مع بعض.

حيث اضطرَّ إلى وضع الرِّوايات المتعارضة في سياق واحد على نحوٍ متجاور، الأمر الَّذي أدَّى إلى إنتاج نصٍّ متضارب ومشوَّه؛ فعلى سبيل المثال: في رواية جنة عدن ، نجد أنَّ الشَّجرة الَّتي في وسط الجنَّة، هي شجرة الحياة أحيانًا، وشجرة معرفة الخير والشَّرِّ، أحيانًا أخرى، واضطر المؤلِّف حتَّى لا يستبعد إحدى الروايتين، أن يجعل كلا الشَّجرتين في وسط الجنة (تكوين ٢ : ٩)، وعبر سياق الرواية، تناوب ظهور الشَّجرتين في وسط الجنَّة بالتَّبادل (تكوين ٣ : ٥، ٦، ٢٢).

وعلى نفس المنوال، نجد هذا التَّضارب، والتَّشوّش في: قصَّة إسماعيل (تكوين ١٦ :

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, 2\ 246 - 247.

يختلف رينان مع الرأي السائد لدى النُّقَّاد الألمان، والَّتي استقرَّت مع جراف وفلهاوزن في جعله المصدر اليهويّ شمالي من مملكة إسرائيل، بينما يجعله الألمان جنوبيًّا، من مملكة يهودا.يُنْظَرُ: G.W.ANDERSON, A CRITICAL INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, p 30 - P 33.

١- ١٤)، وقصَّة رحلة خادم إبراهيم (تكوين ٢٤ ماعدا ٦٤)، ومغامرة إبراهيم مع فرعون (تكوين ١٢)، وشبيهتها مغامرة إسحق مع أبيمالك (تكوين ٢٥: ٢٩ وما يليه)، ولذا فهو أحيانًا يقدم تبريرًا لكيفيَّة تكرار حادثة ما مثل حفر البئر والَّتي تعزوها إحدى الرِّوايات لإبراهيم وتعزوها أخرى لإسحق، ولهذا فهو يبر بأنَّ هذه الآبار حفرها إبراهيم ثمَّ طمسها الفلسطينيون ثم أعاد حفرها إسحاق (تكوين ٢٦: ١٨ وما يليها)[١].

وفي معظم الأحيان الَّتي لا يفهم فيها المؤلِّف اليهوي مصادره جيداً، فإنه يلجأ إلى التحريف، والشرح بطريقة خاطئة.

والتَّاريخ المقدَّس الَّذي خطّته ريشة المؤلِّف اليهويّ سيصل إلينا مبتسرًا، حيث سيقوم أحد موفقي المصادر، بجمع تاريخ الشّمال المقدَّس، مع كتاب مناظر له، أنتجته مدارس القدس.

وخلال عمليَّة التّقميش هذه، سيتم حذف صفحات كاملة من كلا الكتابتين، الشّماليَّة والجنوبيَّة، تجنبًا لاستخدام الرّوايتين في النَّصِّ، أو لأنَّ التَّعارض بينهما واضح جدًّا؛ ولهذا فإنَّ مقدِّمة الرِّواية اليهويَّة الإسرائيليَّة، المتعلِّقة بالخلق الأوَّل للكون، مختصرة جدًّا حيث استبدلها المحرّر بمقدِّمة النَّصِّ الأورشليمي المناظر لها.

وتتَّسم الرِّواية اليهويَّة بسمة تشاؤميَّة، خاصَّة قصَّة الإنسان الأوَّل، وعلاقة قايين بهابيل، وتعكس ميل المؤلِّف لرؤية الخطيئة في كلِّ شيء. فالعالم سيء يتَّجه بنفسه نحو الشَّرِّ والفساد، لدرجة أنَّ الرَّبَّ ندم على خلقه للإنسان، وقرَّر إفناءه.

ويعدُّ رينان شخصيَّة نوح كما هي في المسودة الأوَّلية (كتاب أساطير الآباء) هو زارع العنب وشارب الخمر، وأنَّ المؤلِّف اليهويّ، هو من جعل من نوح إنسانًا عادلاً، ومنقذاً للإنسانيَّة!![٢].

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE.., OP.CIT, 2\523 - 525.

(٢) هو تصوّر انتقائيّ متعسِّف وغير مبرّر من جانب رينان وليس عليه دليل منطقيّ أو تاريخيّ.

أمَّا بالنِّسبة لقصَّة الطُّوفان، فقد وصلت إلينا كما كتبها المؤلِّف اليهويّ بكاملها، في رواية متكاملة واضحة، والَّتي تنتهي بالعبارة، وخرج نوح من الفلك، و بنى مذبحًا للربِّ.

أمَّا بالنِّسبة لقصص أبراهام وإسحق ويعقوب ويوسف؛ فإنَّها قصص إسرائيليَّة بالأساس، تشكَّلت كلّها في الشّمال واقتفى فيها المؤلِّف اليهويُّ أثر كتاب الأساطير. واكتسب أبراهام معه سمة دينيَّة خالصة، وأصبح أبراهام محور اليهويَّة، ومؤسّس عبادة يهوا. وشكَّلت دعوته، والوعود الَّتي وعدها إيَّاها يهوا الموضوع الرَّئيس في الرِّواية.

ولم يكن لديه تلك الاهتمامات العرقية، الَّتي نجدها لدى المؤلِّف الأورشليمي، وأسَّس المؤلِّف اليهويُّ بهذا الإطار العامّ لكلِّ التطوّرات اللاَّحقة. وقد كان لديه منذ البداية، الأسس الأوَّلية لقصص السّبيّ في مصر والخروج، وربط المؤلِّف عيد الفصح تاريخيًّا بالخروج من مصر.

وكان ابتكاره الكبير هو إدراج شريعة صغيرة، في كتاب التَّاريخ المقدَّس، وحينما وصل المؤلِّف إلى الجزئيَّة المتعلِّقة بالمعارك، الَّتي خاضها بني إسرائيل عند اقترابهم من فلسطين، وجد الكاتب وثيقة تاريخيَّة حقيقيَّة: هي سفر حروب يهوا وسفر إيشار والَّتي جاء منها الدور البطوليّ لكالب، والأناشيد المتعلِّقة ببئر الماء، وسقوط حشبون، وحكاية بلعام، وربَّما بركات موسى[١].

- سفر العهد:

كما أشرت يرى رينان أنَّ المؤلِّف اليهويَّ أضاف جانبًا تشريعيًّا إلى مؤلِّفه، يتمثَّل في سفر العهد، وهو يمتدُّ- برأي رينان- من الفقرة ٢٣ من الإصحاح ٢٠، وحتَّى الفقرة ١٩ من الإصحاح ٢٣ من سفر الخروج. ورينان يرفض أن تكون هذه الوصايا

(١) يُنْظَرُ: RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, OP.CIT, P250.

الشَّرعيَّة، قد أُوحي بها إلى موسى، ويقول: «إنَّه من الخطأ أن نتخيَّل أنَّ هذه النَّصّوص اكتسبت قيمة شرعيَّة منذ البداية»[١]. ويرى «أنَّ فكرة الله المشرع فكرة شائعة لدى كلِّ القدماء، فلم تستطع البشريَّة- حينئذٍ- أن تتخيَّل قانونًا أخلاقيًّا دون أن يكون مفروضًا من الوجود الأعلى (الله)، ولذلك اعتبرت الصَّوت الصَّادر من وعيها الذَّاتيِّ صوتًا صادرًا من السَّماء»[٢].

وعلى هذا فالحركة الدِّينيّة العميقة في مملكة إسرائيل، انتهت في القرن التَّاسع ق.م، إلى التَّأكيد على أنَّ يهوا، هو الله العادل الَّذي يرغب في الخير ويطلب من الإنسان أن يسير وفقًا لمبادئ الحقِّ المطلقة، والنتيجة الحتميَّة اللَّازمة لهذا التَّصوّر، هو افتراض وجود شرع موحى به من يهوا معبِّر عن إرادته.

وقد أدخل المؤلِّف اليهويُّ تشريعًا يلخِّص وصايا يهوا أثناء تجهيزه للتاريخ المقدَّس، وافترض أنَّ موسى هو من تلقَّى هذه الوصايا الإلهيَّة والمشرّع الرَّائع. وقد أمدَّ هذا الكتاب التَّوراة بالمخطَّط الأوَّليِّ للتطوّرات التَّشريعيَّة اللَّاحقة. ولم يقم مؤلِّف المصدر التَّثنويّ إلَّا بمحاكاته، فيما يتعلَّق بالتَّشريعات النَّاتجة عن العمل الدِّينيّ، الَّذي صاحب، و تلي إصلاح المعبد، وتجديد أورشليم ، فهو لم يفعل شيئًا إلَّا أنَّه نسخه وعلَّق عليه.

وهذه التَّوراة الأوَّليَّة البسيطة، الَّتي انطوت على مبادئ حضاريَّة، تؤكِّد على أنَّ يهوا، هو الإله الواحد لإسرائيل، وأنَّ من يعرض القرابين، لإله غيره سيفنى؛ فإنَّ يهوا عادل ورحيم، حافظ الضَّعيف، يسعد بالطَّيّب، ويعاقب الظَّالم، والقاسيّ.

وأساس العهد بين يهوا وإسرائيل أخلاقيٌّ تمامًا، فهم شعب الله، الَّذين سيقدِّمون للعالم الدِّين الصَّحيح. وقد اهتمَّ المؤلِّف اليهويُّ في هذه الشَّريعة، على وجه الخصوص، بالفقراء والضُّعفاء، وفسَّر تقديس يوم السَّبت بأنَّه مظهر من مظاهر

(1) RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, OP.CIT, 2\445.

(2) RENAN, HISTOIRE.., OP.CIT, 2\536.

الرَّحمة الإلهيَّة بالضُّعفاء، لذلك فهو يريد أن يتوقَّف الرّق في اليوم السَّابع من السّنة اليوم الَّذي خلقت فيه الأرض. ويُعدُّ «كتاب العهد» أصل كلِّ التَّشريعات العبريَّة الَّتي ستعقبه، وإن لم يكن كالوصايا العشر، الَّذي كان قانونًا أخلاقيًّا للإنسانيَّة كلّها. فقد تميّز بكونه شديد الخصوصيَّة للمملكة الشّماليَّة[١].

– مَنْ مؤلِّف المصدر اليهويِّ؟

يصف رينان المؤلِّف اليهويَّ بأنَّه أحد الكتاب المتميِّزين، وأنَّه كان مفكِّرًا متشائمًا ومتديِّنًا، كبعض الفلاسفة الألمان يميل إلى تفسير كلِّ شيء بالوحدة ثمَّ الانقسام والتَّشتُّت، الَّذي غالبًا ما يكون عقابًا، مثل قصَّة برج بابل، وهو مجسّم ويميل إلى الأسطورة، ورغم ذلك فإنَّ العقيدة الدِّينيّة متطوّرة معه للغاية.

ويرى رينان أنَّ اليهويَّ- كسائر أنبياء الشّمال- يُكِنُّ كراهية ما للحضارة المدنيَّة، فكلُّ تقدُّم هو في عيون المؤلِّف اليهويِّ جريمة لا بدَّ وأن يتبعها حتمًا عقاب سريع، وهذا العقاب؛ هو انقسام الإنسانيَّة، حيث كانت تجربة الثَّقافة المدنيَّة الدُّنيويَّة الهائلة في بابل جريمة فظيعة، وتجرؤ على يهوا (تكوين ١١ : ١- ٩)[٢].

ويرى رينان أنَّ فكرة الخطيئة الأولى من اختراع المؤلِّف اليهويِّ، فالشَّرُّ بالنِّسبة له هو طريق كلِّ الجنس البشريِّ. وكلُّ التَّقدُّم الإنسانيِّ ما هو إلَّا خطيئة، والإنسانيَّة تسير في طريق الخطيئة تمامًا، والتَّورُّط في الخطيئة عن جهل تساوي ارتكاب الخطيئة مصحوبة بإرادة مسبقة (تكوين ٢٠ : ٧، تكوين ٢٦ : ١٠).

ومن ثمَّ فإنَّ المؤلِّف اليهويَّ ينحو نحو تفسير التَّاريخ الإنسانيِّ بأكمله، بناء على ميل الإنسان ونزوعه نحو الشَّرِّ والفساد الملازمين للطبيعة (تكوين ٢، ٣، ٥ : ٢٩ ، ٨ : ٢١ - ٢٢ ، ٥ :٢٩)، ويذهب رينان أنَّ تلك الأفكار هي أساس مسيحيَّة بولس.

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE.., OP.CIT, 2\537.

(٢) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, OP.CIT, 2\532.

وقد صاغ المؤلِّف اليهويُّ، خطَّة الخلاص من الخطيئة، وتحقيق السَّلام في العالم، من خلال اصطفاء إسرائيل، والوعود الَّتي أعطيت لإبراهيم، والَّتي وجدت في المسيحيَّة نقطة البدء لها، حيث سيتمُّ التَّأكيد على أن يسوع، هو الَّذي خرج من إسرائيل ليحقِّق البرنامج الإلهيَّ، ويجهز لإزالة الشَّرِّ الَّذي نجم عن الخطيئة الأولى لآدم(١).

وعبر السِّمات السَّابقة للمؤلِّف اليهويِّ، وللرواية اليهويَّة، يحاول رينان تحديد شخصيَّته، فيقول عنه: «لقد كان المؤلِّف اليهويُّ نبيًّا بالتَّأكيد، ويمكننا أن نقول عنه (المنظر العقديّ للحركة النَّبويَّة Doctrinaire du prophetism)؛ حيث فسَّر ولخَّص ما قام باقي الأنبياء بتطبيقه»(٢).

ويستنتج رينان من مقارنته بين الرِّواية اليهويَّة في التَّوراة، والمعطيات القديمة بشأن إيليا، أنَّ المؤلِّف اليهويَّ قد خرج من مدرسة إيليا، وألَّف كتابه حوالي ٨٥٠ ق.م ، في عهد الملك ياهوشافاط»(٣).

* * *

(١) يُنْظَرُ: P ، OP.CIT ،... HISTOIRE ، RENAN ٥٢٢٢ ، ٥٢٣.

(٢) HISTOIRE DE PEUPLE ، RENAN ...، ٥٣٤\٢.

(٣) يُنْظَرُ : P ، OP.CIT ،... HISTOIRE ، RENAN ٥٣٤.

يشير رينان إلى أنَّ التَّشابه بين عناصر معينة في روايات النَّبيِّ إيليا وبعض الرِّوايات الخاصَّة بموسى في التَّوراة، يعضد فرضيته، بأنَّ روايات إيليا، هي أساس الرِّوايات المنسوبة لموسى. ويقارن على وجه الخصوص بين: فكرة قربان موسى (الخروج ٢٤ : ٤- ٨)، مع مثيلتها عند إيليا (الملوك الأوَّل ١٨ : ٣١ ومايليه)، وتجلّي الرَّبّ لموسى (الخروج ٣٣ : ١٧ - ٢٣) ،

وتجليه لإيليا (الملوك الأول ١٩ : ١١ - ١٨). ويتَّفق رينان مع فلهاوزن حول التَّأريخ للمصدر اليهويِّ في القرن التَّاسع قبل الميلاد. يُنْظَرُ :

AULIKKI NAHKOTA, Double narratives in the Old Testament : the foundations of method in biblical criticism, NEW YORK, WALTEERE DE GRUYTER, 2001.P 14.

إلَّا أنَّهما يختلفان كما تقدَّم حول مكان المصدر اليهويِّ.

المبحث الثَّالث

نسخة مملكة الجنوب للتَّوراة

في مقابل المؤلِّف اليهويِّ، الَّذي كتب في المملكة الشّماليَّة، ظهر مؤلِّف موازٍ له في مدينة القدس، عاصمة المملكة الجنوبية، وذلك خلال الفترة ما بين ٧٧٥ و ٧٥٠ ق.م.

والسَّبب في تأخُّر هذا العمل عن نظيره الشّمالي ، فيما يرى رينان أنَّ الحركة الدِّينيّة في الجنوب كانت أهدأ منها في الشّمال، بالإضافة إلى أنَّ الشُّعور بالحاجة إلى جمع التَّقاليد الموروثة كان أقلّ.

كما لم يتوافر لديهم المصادر الأوَّلية للتراث، كـ «كتاب أساطير الآباء ، و»حروب يهوا»، إلَّا أنَّ هذا لا يمنع أنَّه كان هناك تراث مشترك لدى الجانبين، وأنَّ يهودا انفردت بامتلاك عدد كبير من الوثائق الَّتي تعود إلى عصر داوود وسليمان، والَّتي لم تكن لدى مملكة إسرائيل الشّماليَّة[١].

يذكر رينان أنَّ الكتاب الأورشليمي كان أقصر من نظيره الشّماليّ، وغلبت عليه البساطة، وانخفضت فيه حدة الميثولوجيَّة. حيث نفتقد فيه ذلك الحشد الهائل من الأساطير الَّتي اعتمد فيها المؤلِّف اليهويُّ على «كتاب الأساطير». كما انخفضت فيه السِّمة التَّجسيديَّة (الأنثروبرومورفيَّة) في وصف الإله، فقد تجنَّب المؤلِّف الإلوهيمي تشويه الذَّات الإلهيَّة، بأن ينسب إليها الأهواء الَّتي يخضع لها البشر، كما تجنب أن

---

(١) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, 2\ 547.

يختلف رينان مع المدرسة الألمانيَّة في نقد العهد القديم، في اعتباره المصدر الإلوهيميّ، يعود إلى القدس، حيث إنَّ الألمان يرجعون الإلوهيميّ إلى مملكة إسرائيل في الشمال. يُنْظَرُ: G.W.ANDERSON, A CRITICAL INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, P 37.

يصف الله باسم يهوا.»فلم يعد هناك ذلك الاتِّصال المباشر للإله مع الإنسان، بل أنَّ رسائله تصل عبر الرُّؤى، والملائكة. كما أنَّ أحكامه عبر التَّاريخ أصبحت تتَّسم بالسِّمة الأخلاقيَّة (تكوين ١٥ : ١٦)[١].

ولقد تناول المؤلِّف الإلوهيميُّ، نفس الموضوعات الَّتي تناولها المؤلِّف اليهويُّ، إلَّا أنَّه عالجها بعقليته الخاصة مستخدمًا قوائم الأنساب الَّتي كانت بحوزته.

وقد جعل المؤلِّف الأورشليميّ الهدف الدِّينيّ نصب عينيه، لذا نجده يربط السَّبت بالخلق، والدّمّ بالطُّوفان ، والختان بالعهد بين الله وإبراهيم، والفصح بالخروج من مصر، ورغم هذا فقد خلا المؤلِّف- في صورته الأوَّلية الَّتي نتحدَّث عنها الآن- من النَّواحي التَّشريعيَّة.

وافتقد المؤلِّف الإلوهيميّ الرُّوح الشِّعريَّة والخياليَّة، الَّتي اتَّسمت بها الرِّواية اليهويَّة. وكان مغرمًا بالإحصاء والتَّسلسل الزَّمنيّ، واستخدم عددًا قليلًا من الكلمات، وكلُّ هذا يعكس حالة عقليَّة أكثر إيجابيَّة، وأكثر بعدًا عن الأحلام الأسطوريَّة؛ حيث يقدِّم لاهوتًا بسيطًا أكثر صرامة و توحيدًا. ويبدو أنَّ المؤلِّف كان أحد كهنة معبد القدس، وكان يملك تحت يديه الكتابات الَّتي حفظت في الأرشيفات منذ عصر الملك داوود[٢].

وتتشابه روايات المصدر الإلوهيميّ في مخطّطها العامِّ مع المصدر الشّماليّ، وربَّما يرجع ذلك إلى تقاسمهما تراثًا مشتركًا، عن قصص الآباء و قصص الخروج من مصر.. إلخ، إلَّا أنَّ كلَّ مصدر أخضع ذلك التُّراث المشترك لأهدافه وأغراضه الخاصَّة (٣).

---

(١) يُنْظَرُ : RENAN, LES ORIGINES DE LA BIBLE, 2\253 - 254.

ويُنْظَرُ: G.W.ANDERSON, A CRITICAL INTRODUCTION …, IBID, P36.

(٢) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, OP.CIT, P555 - 557.

(٣) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, P556

يُنْظَرُ: ريتشارد فريدمان، من كتب التَّوراة ؟ ص ٧٤.

ومن أهمِّ الرِّوايات الَّتي تعود للمصدر الإلوهيميِّ: قصَّة خلق الكون الَّتي تبدأ بـ «في البدء خلق الله السَّماوات والأرض..»، وتنتهي بـ «هذه مبادئ السَّماوات والأرض حين خلقت» (تكوين ١ ، ٢ :٤أ)، وقد فضل المؤلِّف النِّهائيّ التّوطئة الإلوهيميَّة لقصَّة الخلق، عن التَّوطئة اليهويَّة، حيث وجدها أكثر بساطة وتنزيهًا.

وعلى الرَّغم من أنَّ الرِّواية الإلوهيميَّة لنشأة الكون خفَّت فيها النَّزعة الأسطوريَّة، إلَّا أنَّها- برأي رينان- كانت أكثر إضرارًا بالتَّقدُّم العلميِّ من النَّظريَّات الأسطوريَّة لنشأة الكون في الأساطير اليونانيَّة القديمة، فليس هناك برأيه ما هو أخطر على العلم من نظريَّات نصفها واقعيٌّ ونصفها أسطوريٌّ[1].

ويحاول رينان رصد الفروق بين الرّوايتين، الإلوهيميَّة واليهويَّة، في قصَّة الخلق، فيذهب إلى أنَّ الرِّواية اليهويَّة، تؤكِّد أنَّ الخلق لم يتم في ستَّة أيَّام، وإنَّما في يوم واحد (تكوين ٢ :٤ يوم عمل الرب الإله الأرض والسَّماوات)، وأنَّ خلق الإنسان حدث في الوقت، الَّذي كانت فيه الأرض جرداء، فلم يكن هناك لا نبات ولا حياة، وأنَّ خلق الحيوان تمَّ بعد خلق الإنسان، وأنَّ الإنسان خلق ذكرًا مفردًا ثمَّ خلقت منه المرأة.

أمَّا الرِّواية الإلوهيميَّة، فإنَّها تجعل خلق الإنسان في عدد غير محدَّد كالحيوانات، بعضهم ذكر والآخر أنثى (تكوين ١ : ٢٧ – ٢٨)، «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه.ذكرًا و أنثى خلقهم. وباركهم الله، وقال لهم: أثمروا وأكثروا..».

كما تختفي قصَّة الجنَّة والسُّقوط تمامًا في الرواية الأورشيلمية؛ لأنَّ العبارة الأخيرة فيها هي «فأكملت السَّماوات والأرض..» (تكوين ٢ :١)، واستكملت في العبارة « هذا كتاب مواليد آدم» (تكوين ٥ : ١).

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, P 552.

ويرى رينان أنَّه إذا كان الرَّاويُّ الشّماليّ مؤلِّف فلسفة الخطيئة، والمسيحيَّة على طريق بولس، فإنَّ هذا الرَّاوي أبدع – ما سمَّاه – بالفيزياء المقدَّسة(١).

أمَّا بالنِّسبة لقصَّة الطُّوفان، فإنَّها تتشابه في روايتي التَّاريخ المقدَّس مع بعضها بعضًا، ومع النَّموذج الكلدانيّ، وتختلف الرِّوايتان فقط في النِّهاية، فالقربان الَّذي وضعه مؤلِّف الشّمال، في نهاية الطُّوفان، غير موجود في الرِّواية الإلوهيميَّة الجنوبيَّة(٢).

أمَّا بالنِّسبة لقصص الآباء، فقد عالجها المؤلِّف الإلوهيميُّ من وجهة نظر جينولوجيَّة (عرقيَّة)، وركَّز على سلاسل الأنساب.

وكان أقلَّ إسهابًا من المؤلِّف الشّماليِّ، في عرض الرِّوايات المتعلِّقة بموسى، واعتبر التَّجلِّيَّ الإلهيَّ في سيناء آخر تعاهد بين الله وشعبه المختار. واعتبر الذِّكرى الخاصَّة بتلك الأحداث المعجزة، هي عيد الفصح.ويبدو أنَّ نشيد عبور البحر الأحمر يعود إلى هذا المصدر (خروج ١٥)(٣).

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE.., P 551, 552.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, OP.CIT, P553.

استقرَّ النُّقَّاد الألمان على تقسيم رواية الطُّوفان بين المصدرين اليهويّ والكهنوتيّ، والمصدر الكهنوتي يستخدم اسم الإلوهيَّة، إلوهيم، أيضًا، كالمصدر الإلوهيميِّ. وهناك فروق كثيرة بين الرِّوايتين، أكثر من تلك الَّتي حددها رينان، فالمصدر الكهنوتيُّ يصور زوجًا من كلِّ نوع من أنواع الحيوانات، في حين يصف اليهويُّ سبعة أزواج من البهائم الطاهرة وزوجًا من غير الطَّاهرة. ويحكي الكهنوتيُّ أنَّ الطُّوفان استمرَّ عامًا– ٣٧٥ يومًا– بينما يرى اليهويُّ أنَّه استمرَّ أربعين يومًا وليلة، ويذكر الكهنوتيُّ أنَّ نوحًا أرسل غرابًا، بينما في اليهويِّ أنَّه أرسل حمامة، والفرق الحقيقيُّ بين الاثنين هو في الطَّريقة الَّتي يصوّرون بها الإله، فالمصدر اليهويُّ يصوّر الإله على نحو بشريٍّ، أمَّا المصدر الكهنوتيُّ فهو يصوّر الإله كحاكم أعلى للكون. ريتشارد فريدمان، من كتب التَّوراة؟ ص ٤٧ – ٥٢.

(٣) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P554.

– الوصايا العشر:

هي النّسخة الجنوبيَّة من شريعة موسى، و تتمثل في (الخروج ٢٠ : ١-٧)، وقد تمت إعادة إنتاجها في التَّثنية ٥. والوصايا العشر وكتاب العهد، كتابات منفصلة تمَّت دون معرفة كلٍّ واحد من كُتَّابها للآخر. وإنَّما يرجع تشابه معالجة المؤلِّفين لهما إلى المضمون العام المشترك الَّذي استقى منه كلا المؤلِّفين.

وتتميّز الوصايا العشر بأنَّها تقدِّم شرائع أكثر نضجًا وتجريدًا (خروج ٢٠ :٢ – ١٧)، وأنَّها موجَّهة لكلِّ الأمم، وعهد يهوا هنا مع عباده أخلاقي تمامًا، ومكافآت يهوا هي الأفضل في العالم ؛ وهو يمنحها لمن يسره، للإنسان البار، الَّذي يحيا حياة مديدة، ويسعد تمامًا إذا تجنَّب الشَّرَّ[١].

* * *

(١) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, P559 - 560.

المبحث الرَّابع
الدَّمج النِّهائيّ لنسختي التَّوراة

وكما رأينا فقد كان لكلِّ مملكة من المملكتين، الشّماليَّة والجنوبيَّة، روايتها الخاصَّة عن التَّاريخ القديم لبني إسرائيل، والَّتي تناولت الفترة الممتدَّة من لحظة الخلق الأولى، وحتَّى التَّقسيم الثُّيوقراطيّ للبلاد على يد يشوع بن نون.

وكان المخطَّط العامُّ لكلا الرِّوايتين عن التَّاريخ المقدَّس متشابه، وإن اختلف تناول كلٌّ منهما بحسب أهدافه الخاصَّة[١].

وقد عرفت الرِّواية اليهويَّة، طريقها إلى يهودا قبل سقوط السَّامرة على يد الآشوريين ٧٢٢ق.م، وتمَّت عملية الدَّمج على الأرجح في عهد حزقيا (٧١٥ ق.م - ٦٨٧ ق.م)، فليس هناك لحظة زمنيَّة- كما يرى رينان- أفضل من هذه كانت فيها حالة البلاد الفكريَّة تسمح بوجود هذا العمل.

فقد شهد عصر حزقيا إصلاحات دينيَّة وسياسيَّة واسعة، حيث قام بالقضاء على العبادات الوثنيَّة داخل الهيكل في القدس وخارجه، ومنع تقديم القرابين خارج الهيكل، وعمل على تشجيع مركزيَّة العبادة في القدس. أمَّا سياسيًّا فقد قام بالتَّمرُّد على آشور، وحاول توسيع حدود المملكة، وضمّ أجزاء من مملكة إسرائيل السَّابقة[٢].

ومن النَّاحية الأدبيَّة أيضًا شهد عصر حزقيا نشاطًا عظيمًا، وصلت فيه اللُّغة العبريَّة إلى درجة الكمال، كما تواجد عدد كبير من الكتاب، إلى جانب إشعيا ومدرسته، امتازوا بمقدرة لغويَّة نادرة حافظت على مستوى اللُّغة، وشكَّل رجال حزقيا كما يسمّيهم (سفر الأمثال ٢٥)، مدرسة أدبيَّة، انشغلت بتأليف الخلاصات، والمؤلَّفات،

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 3\ 691.

(٢) يُنْظَرُ: ريتشارد فريدمان، من كتب التَّوراة؟، ص ٨٢ – ٨٣.

ويعدُّ عصر حزقيا بذلك، عصر التَّاليف والجمع، حيث انتقل في هذه اللَّحظة الزَّمنيَّة، عدد كبير من كتاب الشّمال إلى مملكة يهودا، واتَّخذوا منها ملاذًا لهم، وجلبوا معهم نصوصًا أدبيَّة جميلة لم تكن معروفة في يهودا إلَّا نادرًا. وكان لا بدَّ من تثبيت كل هذه الأجزاء المهمَّة في الرِّواية الشّماليَّة، الَّتي كانت معرضة للضياع، فكان لا بدَّ من عمليَّة الدّمج[١].

ويشير رينان إلى أنَّ عمليَّة الدَّمج تؤكِّد أنَّ الكتاب، لم ينظروا في تلك الأثناء إلى الكتب القديمة على أنَّها مقدَّسة، فلا يتعامل أحد مع نصوص يعدُّها موحى بها، على هذا النَّحو من التَّحرُّر الشَّديد.

كيف تمَّت عمليَّة الدَّمج؟

اتَّبع المُوحِّد „UNIFICTEUR" – أي الَّذي قام بدمج الروايتين سويًا في رواية واحدة – مجموعة من القواعد أثناء إجراءه لهذه العمليَّة:

١- حينما تكون الرِّوايتان متطابقتين أو متقاربتين، فإنَّه يثبت إحداهما، ويُضحي بالأخرى على الرَّغم ممَّا قد تحتويه هذه الرِّواية من تفاصيل.

٢- حينما تتوازى الرِّوايتان دون أن تتطابقا كلِّيًّا، مثل رواية الطُّوفان وقصَّة إسماعيل وحكاية دينة، فإنَّه يقوم بدمج الرِّوايتين سويًّا مخاطرًا بإنتاج نصٍّ (متنافر) غير متَّسق مليء بالاختلافات والحشو الزائد.

٣- في حالة التَّعارض الظَّاهريِّ بين الرِّوايتين، فإنَّه يقوم بالتضحية بإحدى الرِّوايتين كليًّا. أمَّا إذا أتاحت الظُّروف الجمع بينهما فإنَّه يجعل القصَّتين قصَّة واحدة.

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE E PEUPLE …, 3\694

يُنْظَرُ أيضًا: BARRY L.BANDSTRA, READING THE OLD TESTAMENT :AN INTRODUCTION TO THE HEBREW BIBLE, BELOMNT, WADS WORTH \ .CENGAGE LEARNING, 2009. P 25

والطَّريقة الَّتي اتَّبعها المؤحد هي نفسها لدى معظم المقمشين الشّرقيين، فهو في أغلب الأحيان لا يغيِّر مطلقًا من كلمات النَّصِّ الَّذي ينسخه، فهو يحرص على الانتفاع بكلِّ المقاطع، وألَّا يفقد إلَّا أقلّ القليل من المصادر. فإنَّ راوي الكتاب المقدَّس لا يترك خيارًا مفتوحًا بين أمرين مختلفين، ولكنَّه غالبًا ما يجاورهما بجانب بعضهما بعضًا دون أن يستبعد التَّفاصيل الَّتي تعارض بعضها بعضًا، والمحصلة أنَّ هذه الرِّوايات لا تكون مفهومة إلَّا إذا نسخت في عمودين متوازيين.

والتَّاريخ المقدَّس، الَّذي نشأ عن تلك القصاصات الَّتي تمَّ تلفيقها جنبًا إلى جنب، كان كتابًا مقمشًا متنافرًا وغير متناسق. ولم يكن دور المُوحِد مقتصرًا على دمج النَّصّيّن فقط ، وإنَّما كانت مهمَّته أعقد من ذلك، فكان لا بدَّ وأن يكون واعيًا وعيًا تامًّا بأن يقوم بشطب بعض الرِّوايات اليهويَّة الأقدم، وأن يراعي استنساخ كلّ ما هو مثير في روايته. وشكل هذا الكتاب الَّذي كان خلاصة عمليَّة الدَّمج تلك حوالي نصف التَّوراة السُّداسيَّة الموجودة حاليًا؛ فقد كان ينقصه التَّثنية، وكل تشريعات اللَّاويين، وعدَّة روايات عن حياة موسى الَّتي كانت تكرارًا لروايات تبنَّاها المؤلِّف من قبل. وقد احتفظ الموحّد فيما يتعلَّق بأصل الإنسانيَّة بالهيكل العامِّ للرواية الإلوهيميَّة، مقدِّمًا إليها بمقتطفات من الرِّواية اليهويَّة.

ويمثِّل «كتاب العهد» بأكمله و«الوصايا العشر»، كما في سفر الخروج، الجانب التَّشريعيَّ في النَّصّ الموحد. وتوقفت الرِّوايتان عند معارك يشوع عند فلسطين وتقسيم الأراضي بين القبائل. وليس من المستبعد أن تكون بعض الوصايا الَّتي يقدّم لها بهذه الصيغة «وقال الله لموسى»، والَّتي هي الآن جزء من صيغة الوصايا اللَّاوية. كانت موجودة في هذا الكتاب، فمن المحتمل أن يكون المعبد، كان لديه تشريعات مكتوبة منذ وقت مبكِّر جدًّا.

وقد انتهى هذا الكتاب، في عصر حزقيا، بترتيلة دينيَّة منسوبة إلى موسى، وهي تشكِّل الآن الإصحاح ٣٢ من سفر التَّثنية، والفكرة الرَّئيسة، الَّتي تدور حولها، هي أن سعادة أو تعاسة إسرائيل، ستكون مرهونة تمامًا بإخلاصها لشريعة يهوا.

وهكذا، فقد ورثت يهودا تاريخ ووثائق مملكة إسرائيل، وقبلت الصَّفحات الجميلة الَّتي كتبتها قبائل الشّمال، وقاموا بدمجها مع كتاباتهم الخاصَّة، ناسبين إلى الشّمال العقوق، والجحود (الملوك الثَّاني ١٧ : ٧- ٢٣)، «وكان أنَّ بني إسرائيل أخطئوا إلى الرَّبِّ إلههم، الَّذي أصعدهم من أرض مصر من تحت يد فرعون ملك مصر..»[١].

إدماج سفري التَّثنية والكهنوتي في التَّوراة:

«يعد سفر التَّثنية بمثابة الأقوال الأخيرة لموسى قبل وفاته في صحراء مؤاب أمام أرض الميعاد، المكان الَّذي وصل إليه بنو إسرائيل بعد أربعين سنة من الَّتيه في الصحراء. ويُلخص فيه موسى أحداث الأربعين سنة الَّتي رافقوه فيها وهو يعطيهم مجموعة القوانين، الَّتي يجب اتِّباعها في الأرض الجديدة. كما يعيِّن يشوع وريثًا له، ثمَّ يصعد على جبل نبو، وينظر إلى الأرض ويموت هناك»[٢].

وقد توصل النُّقَّاد إلى أنَّ التَّثنية هو ذاته السّفر الَّذي وجده حلقيا الكاهن في الهيكل، في عهد الملك يوشيا (٦٢٢ ق.م)، وأكَّد دي فيته (١٨٠٥م) على أنَّ سفر التَّثنية قد كتب من فترة ليست ببعيدة عن العثور عليه في الهيكل، وأنَّ هذا الاكتشاف المفاجئ كان مجرَّد تظاهر، فقد كتب هذا السّفر من أجل إعطاء شرعية ليوشيا للقيام بإصلاحاته الدِّينيّة[٣].

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE E PEUPLE …, 3\694 - 7000, 895.

(٢) يُنْظَرُ: فريدمان، من كتب التَّوراة؟ ، ص ٩٢.

دلل النُّقَّاد منذ وقتٍ مبكِّر على أنَّ موسى لم يكتب هذه الشَّريعة التّثنويَّة ؛ لأنَّه ببساطة مات قبل أن يعبر الأردن (تثنية ٣ : ٢٥ – ٢٨). يُنْظَرُ: RAYMOND B.DILLARD, AN INTRODUCTION: TO THE OLD TESTAMENT, ZONDERVAN PUBLISHING, U.S, 1994.P 93.

(٣) يُنْظَرُ: ROBERT A.ODEN, THE BIBLE WITHOUT THEOLOGY, ILLINOIS UNIVERSITY PRESS, 1999, P 19.

فقد لاحظ دي فته التَّشابه الكبير بين تشريعات سفر التَّثنية، وبين الإصلاحات الدِّينيّة الَّتي قام بها يوشيا، والإشارات بشأن الشَّريعة الَّتي وجدت فجأة في عصر يوشيا على يد حلقيا الكاهن (الملوك الثَّاني ٢٢- ٢٣).

ومن أهمّ الأفكار المتشابهة بين التَّشريعات التّثنويَّة وإصلاحات يوشيا، فكرة اختيار مكان موحَّد للعبادة، والاقتصار في تقديم القرابين على القدس فقط، والقضاء على باقي الأماكن المقدَّسة (تثنية ١٢ : ٥ ، ١١، ١٤)، وأقام يوشيا تلك الوصايا حرفيًّا (الملوك الثَّاني ٢٣ : ٤- ١٥)[١]. وكانت هذه الاستنتاجات مسلمة أساسيَّة لدى رينان، يقول: «إنَّ الشَّريعة الَّتي تشكل حاليًّا، الجزء المسمَّى بالتَّثنية من التَّوراة السُّداسيَّة، هو نتاج الحركة الدِّينيّة العظيمة الَّتي زخر بها عصر يوشيا»[٢].

فعلى الرَّغم من وجود «سفر العهد»، الَّذي كان متضمَّنًا في النّسخة اليهويَّة من التَّاريخ المقدَّس، ووجود «الوصايا العشر» في النّسخة الألوهيميَّة الأورشيلميَّة، والَّتي اتسمت بالعمومية، واعتُبِرت هي ونظيرتها الشّمالية، وحياً تلقاه موسى في سيناء. وأيضًا ظهور بعض التَّشريعات في عهد حزقيا، مثل التَّرتيبات المتعلِّقة بالمجذومين، وقائمة الحيوانات الطَّاهرة والنَّجسة. إلَّا أنَّ حزب التّقويين في عهد يوشيا، شعروا بالحاجة إلى وجود نصٍّ جديد تظهر فيه الوصايا الدِّينيّة القديمة بمظهر يتلاءم مع أفكار عصرهم.

ولكن وحي سيناء أو حوريب، اعتُبِر كاملاً ونهائيًّا، ولذلك تمَّ افتراض وحي آخر أكثر شمولاً من الأوَّل، وهو الَّذي أَوحى به يهوا إلى موسى، فيما وراء الأردن في عربات مؤاب، قبل اللَّحظة الحاسمة لدخول الأرض الموعودة (تثنية ٥ : ٢ ، ٤- ٩: ٨)، والوحي الجديد لم يكن متناقضًا مع القديم، ولكنَّه كان مُحصلة ومُلخَّص له[٣].

(١) يُنْظَرُ : محمَّد خليفة حسن ، أحمد هويدي ، اتِّجاهات نقد العهد القديم ، ص ٩٨.

(٢) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, OP.CIT, 3\810.

(٣) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, 3\790 - 792.

ويذكر رينان أنَّ الأشخاص الَّذين كانوا على احتكاك واضح بالكتب القديمة، هم من أسهموا في التَّرتيبات الَّتي نشأ عنها النَّصّ الجديد. وكانت هذه التَّرتيبات، هي قصَّة العثور على كتاب الشَّريعة. ومن أهمّ أبطال هذه القصَّة حلقيًا رئيس الكهنة والكاتب شافان، وأحيقام، وابن شافان آخر، والنَّبيّة خلدة.وتفصيل أحداثها، أنَّه في أحد أيَّام السَّنة الثَّامنة عشر من عهد يوشيا (الملوك الثَّاني ٢٢)، ذهب الكاهن شافان ليتفقد العمل في المعبد، ويقابل حلقيا الكاهن العظيم. فقال حلقيا لشافان: لقد وجدت سفر الشَّريعة في بيت الرَّبِّ، وأخبر شافان الملك وقرأ سفر الشَّريعة أمامه، فمزَّق الملك ثيابه، لَّما سمع بذلك، وأمرهم بقراءته أمام جميع الشَّعب. وهكذا تمَّ تبني الشَّريعة الجديدة (التَّثنية) كبرنامج لليهويَّة الإصلاحيَّة في عهد يوشيا[١].

صورة يهوا في المصدر التّثنويِّ:

تشبه صورة يهوا في التَّوراة الجديدة، تصوّر إرميا له، فهو إله السَّماء والأرض، وكلّ الكون، وفي نفس الوقت، هو إله إسرائيل الخاصُّ.

فقد وعد يهوا إسرائيل بأعلى درجات السَّعادة الإنسانيَّة، الَّتي تتمثَّل في امتلاك مدن جميلة وعظيمة، لم يقم بنو إسرائيل ببنائها (تثنية ٦ : ١٠ وما يليه).

وهذه الشَّريعة الجديدة كانت أسوء عدو لعالميَّة الدِّيانة، ولذلك نجد أنَّ الطُّرق الَّتي حاولت بها هذه الشَّريعة الاحتراس من المساس بالوحدانيَّة شديدة الشَّراسة. وتتمثَّل في إبادة غير المؤمنين، وتحريم إقامة علاقات وديَّة معهم، وتحريم الزَّواج المختلط (تثنية ٧ ، ١٣)[٢].

(١) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 3\792 - 794.

(٢) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE…, OP.CIT.., P795.

تشريعات سفر التَّثنية:

يلخِّص رينان تشريعات التَّثنية، في التَّالي :

١- تمركز العبادة في القدس:

يشير رينان إلى أنَّ موسى لم يصف القدس في الشَّريعة الأولى، قبل عبور الأردن، بأنَّها المكان الأوحد للعبادة؛ فقد كان هذا التَّشريع من إبداع مرشدي يوشيا، وتمَّ تدبير الأمر بحيث يبدو، وكأنَّه يرجع إلى العصر الموسويّ، واستخدم مؤلِّف الشَّريعة التّثنويَّة هذا التَّعبير السَّطحيّ «المكان الَّذي يختاره الرَّبُّ إلهكم من جميع أسباطهم ليضع اسمه..» (تثنية ١٢ : ٥ - ٧).

٢- التَّشريعات الخاصَّة باللَّاويين:

كفلت تجديدات يوشيا وضعًا متميِّزًا للاويين، حيث جعل مؤلِّف شريعة التَّثنية اللَّاوي مرادفًا، للكاهن متجاهلًا تمامًا تدرُّج السّلم الكهنوتيّ، ولم يذكر وظيفة الكاهن الأعلى (تثنية ١٨).

٣- التَّشريعات الخاصَّة بالفقراء:

اهتمَّت الشَّريعة التثنويَّة بتأسيس نظام كفالة للضعفاء على نفقة الأغنياء. كما أظهرت تعاطفًا قويًّا تجاه اللَّاويين الفقراء، وخصَّصت عدَّة أحكام تتعلَّق بالأرملة واليتيم والغريب.(تثنية ٢٤).

٤- الرِّبا:

لم يقم سفر التَّثنية إلَّا بإعادة إنتاج شريعة سفر العهد، المتعلِّقة بهذا الأمر، فالرِّبا محرَّم مطلقًا بين الإسرائيليين بعضهم وبعض، ولكنَّه مسموح به، بل ويتمُّ التَّشجيع عليه، حينما يكون بين الإسرائيليِّ والغريب (تثنية ١٥).

٥ – تشريعات الرِّق:

مأخوذة بكاملها من سفر العهد (تثنية ١٥ :١٢ –١٨).

٦ – القتل الخطأ:

تمَّ تطوير حكمه، وتمَّ التَّخفيف من الطَّابع القاسي المميت السَّابق الَّذي يقضي بقتل القاتل غير المتعمَّد (تثنية ١٩ : ١– ١٣).

وينتهي رينان إلى أنَّ شريعة يهوا، الَّتي زعم أنَّه وجدها حلقيا الكاهن، تعدُّ إحدى المحاولات لحماية الضُّعفاء، إنَّها برنامج لما يسمّيه رينان بالاشتراكيَّة اللَّاهوتيَّة[١].

مَنْ مؤلِّف سفر التَّثنية؟

يرشح رينان النَّبيّ إرميا، ليكون هو مؤلِّف سفر الشَّريعة الَّذي وجده الكاهن حلقيا، حيث إنَّ هذه التَّوراة مسكونة بروح إرميا، وهي تعكس أفكاره وطريقته وأسلوبه[٢].

فإنه وفقًا لما ورد في سفر إرميا بدأ النَّبيّ عمله في عصر يوشيا الَّذي أظهر احترامًا كبيرًا له (إرميا ١ :٢)، كما ذكر في سفر أخبار الأيَّام أنَّه بعد موت يوشيا رثاه إرميا (أخبار الأيَّام الثَّاني ٣١ : ٢٥).

وعلى الرَّغم من أنَّ رواية العثور على سفر الشَّريعة لا تذكر إرميا، إلَّا أنَّها تذكر أحيقام بن شافان الَّذي ورد ذكره في سفر إرميا، على أنَّه أكثر أصدقاء إرميا حميمية والرَّاعي له (إرميا ٢٦ ، ٣٦).

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, 3\799 - 804.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, 3\807.

ولد إرميا حوالي ٦٤٥ق.م، وبدأ نشاطه النَّبويَّ عام ٦٢٧ق.م، في عهد السَّيطرة الآشوريَّة على يهوذا. يُنْظَرُ: محمَّد خليفة حسن، ظاهرة النُّبوَّة الإسرائيليَّة، ص ٢٤.

ويشير رينان إلى أنَّ التَّشابه في الأسلوب والصِّياغة والأفكار بين التَّثنية وسفر إرميا لا يمكن إنكاره، فإنَّ التَّوراة التثنويَّة، هي تحقق كامل للنموذج الفكريِّ، الَّذي بشر به نبي عناثوث إرميا.

ويمكننا على الأقلِّ أن نؤكِّد أنَّ الشَّريعة الجديدة أُلِّفت في عصر إرميا، وبين أقرانه ووفقًا لأفكاره[١].

الشَّكل النِّهائيُّ لسفر التَّثنية:

يفترض رينان أنَّ هذه الشَّريعة كانت- في البداية- في كتاب منفرد، ثمَّ بدأ التَّفكير في ضرورة ربطه بتاريخ الآباء، وتاريخ موسى.

وإذا كان الهدف هو تفعيل هذه الشَّريعة، فمن الطَّبيعيِّ أن يتمَّ وضعها، في الجزئيَّة المتعلِّقة بالتَّاريخ المقدَّس على أنَّها آخر حدث في حياة موسى قبل وفاته فيما وراء الأردن.

ولإتمام هذا الأمر كان لا بدَّ من ربط الشَّريعة بنص طويل وُضِع في المقدمة، وكان بمنزلة توطئة لهذه الشَّريعة. وتشمل هذه المقدمة الإصحاحات الأربعة الأولى حتَّى الفقرة ٤٣ من الإصحاح الرَّابع من سفر التَّثنية الحالي. كما تمَّ إضافة ملحوظات متنوِّعة في النِّهاية، وتشمل الإصحاحات ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١، وجاوروا هذه الإصحاحات مع نشيد موسى (الإصحاح ٣٢).

وبالنِّسبة لصاحب هذه اللَّمسات الأخيرة، فهناك عدَّة احتمالات:

- أن يكون مؤلِّف الشَّريعة الجديدة نفسه، فالأسلوب واحد في كليهما.
- ربَّما يكون عائدًا إلى عصر صدقيا.

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 3\807 - 808.

يُنْظَرُ: فريدمان، من كتب التَّوراة؟ ص ١٠٩ - ١١١.

وعلى كلٍّ حال: فإنَّه أحد أبناء مدرسة القدس.

أمَّا بالنِّسبة للعصر الَّذي تألَّف فيه هذا السّفر، فإنَّ رينان يتفق مع دي فتي، ومعظم نقاد العهد القديم، في أن سفر التَّثنية قد تألف في نفس العصر الَّذي اكتشف فيه، وأنَّه كان التَّشريع الَّذي سارت عليه إصلاحات يوشيا، مع الجيل السَّابق على تدمير القدس على يد البابليين(١).

أمَّا بالنِّسبة للمصدر الكهنوتيِّ فهو أكبر مصدر من مصادر التَّوراة، حيث إنَّ طوله تقريبًا يُعادل طول المصادر الأخرى. كما يضمُّ هذا المصدر أكبر جزء للتشريعات، حيث تصل إلى ثلاثين إصحاحًا في أسفار الخروج والعدد وكلّ سفر اللَّاويين، ولقد سمّي هذا المصدر بهذا الاسم، نظرًا لسيطرة الاهتمامات الطقوسيَّة، والشَّعائريَّة عليه(٢). وهو يشمل، تحديدًا، الجزء الأخير من سفر الخروج وسفر اللَّاويين، وبداية سفر العدد.

وقد تميَّز هذا المصدر بالحديث عن أمرين بارزين، لا أثر لهما، لا في تشريعات يوشيا، ولا في المصادر السَّابقة، وهما:

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE …, 3\810 - 811.

توصَّل نقَّاد العهد القديم بعد رينان إلى وجود علاقة بين المصدر التّثنويّ والأسفار السِّتَّة اللَّاحقة عليه، يشوع والقضاة وصموئيل الأوَّل والثَّاني والملوك الأوَّل والثَّاني. حيث لاحظ مارتن نوت الألماني (١٩٤٣م) أنَّ هناك تشابه كبير في اللُّغة الَّتي كتب بها سفر التّثنية ولغة أجزاء من الأسفار السِّتَّة الأخرى؛ ومن ثمَّ افترض نوت أنَّ مؤلِّف سفر التَّثنية هو المحرِّر الأخير لهذه الأسفار، فهو كاتب ومحرِّر في نفس الوقت، قام بتكوين قصَّة تاريخيَّة بدأت بموسى، وانتهت بسقوط يهوذا في أيدي البابليين، وكان سفر التَّثنية لهذا الرَّجل بمثابة «السّفر»، حيث وضعه المؤلِّف كي يقيم عليه التَّاريخ الإسرائيليّ، ويكون مصير ملوك إسرائيل ويهوذا «الَّذين فعلوا الخير في عيني الرَّبِّ»، أو «الَّذين عملوا الشَّرَّ في عيني الرَّبِّ»، وفقًا لمدى طاعتهم لقانون سفر التَّثنية». يُنْظَرُ: فريدمان، من كتب التَّوراة؟ ص ٩٢ - ١١٤.

(٢) يُنْظَرُ: G.W.ANDERSON, A CRITICAL INTRODUCTION …., P 45.

١- خيمة العهد TABRENCLE[١]، تلك القصَّة الخرافيَّة الَّتي اخترعها من يبحثون عن مرجعيَّة وحدة مكان العبادة في القدس، قبل بناء المعبد الثَّاني.

٢- مدن اللَّاويين، الَّتي زُعِم أنَّ يشوع أسَّسها (يشوع ٢١ : ٤١).

ويشير رينان أنَّ هناك صلة قويَّة بين التِّسعة إصحاحات الأخيرة من سفر حزقيال[٢]، وبين الأجزاء الكهنوتية واللَّاوية في التَّوراة، فإنَّ خيمة الاجتماع الإسرائيليَّة في الصَّحراء، الَّتي يكثر الحديث عنها في المصدر الكهنوتيّ تبدو مشابهة تمامًا لمعبد حزقيال، وخريطته الَّتي وضعها لفلسطين.

بالإضافة إلى التَّشابه الكبير في الأسلوب بين سفر اللَّاويين، وسفر حزقيال.

حيث قام حزقيال بالفصل بين الكهنة واللاويين، حيث جعل الكهنة وحدهم يخدمون يهوا، بينما يخدم اللَّاويون الكهنة (العدد ٣ : ٥- ٩)، ونظرًا لأنَّ كلَّ المؤسَّسات الدِّينيّة لا بدَّ وأن يكون لها جذور في العصر الموسويِّ، فقد تمَّ تطعيم حياة موسى بأساطير تهدف لإثبات أنَّ أيَّ محاولة من جانب اللَّاويين لاغتصاب الكهانة هي جريمة تستحقُّ الموت[٣].

---

(١) خيمة العهد: خيمة محمولة تستخدم كمكان للعبادة كالهيكل، حملها بنو إسرائيل معهم في تجوالهم في صحراء سيناء، توضع في هذه الخيمة ألواح العهد وتابوت العهد والكروبيم. وقد تمَّ بناؤها من الخشب الفاخر والذَّهب والنَّحاس والصُّوف والكتَّان المنسوج بالذَّهب والمغطَّى بجلود الظِّباء، والكهنة فقط هم الَّذين يدخلونه. يُنْظَرُ : ENCYCLOPEDIA JUDAICA, 15\680.

(٢) حزقيال: أحد أنبياء السّبيّ وأهمُّهم على الإطلاق، وقد اهتمَّ بالطقوس والأعمال الكهنوتيَّة، كما كانت له رؤيته الخاصَّة لتاريخ إسرائيل، جمع بين وظيفتي النَّبيّ والكاهن، وصل بابل مع المجموعة المسبيَّة عام ٥٩٨ق.م، ومارس نشاطه كنبيٍّ وكاهن حتَّى عام ٥٧١ق.م. يُنْظَرُ : محمَّد خليفة حسن، ظاهرة النُّبوَّة الإسرائيليَّة، ص ٢٦٣ - ٢٦٧.

(٣) يضرب رينان مثلاً بأسطورة بني قهاث، المنحدرين من نسب لاوي (أخبار الأيَّام الأول ٦)، والَّتي ترد في (سفر العدد ١٦)،حيث ابتلعت الأرض قهاث اللَّاوي حينما طمحت نفسه إلى منافسة هارون على منصب الكهانة.

وقارن تعاليم حزقيال بشأن ذلك: (حزقيال ٤٤ : ١٠ - ١٦) «بل اللَّاويين الَّذين ابتعدوا عنِّي حين =

ومن أهمِّ العناصر المشتركة بين المصدر الكهنوتيّ، وسفر حزقيال: خيمة العهد، ومدن اللَّاويين.

فبالنِّسبة لخيمة العهد، الَّتي هي نوع من المعبد المحمول ، فإنَّ أوصافها تتطابق مع معبد حزقيال (حزقيال ٤٠ – ٤٣).

ويؤكِّد رينان أنَّ تصوّر خيمة الاجتماع هذا، يتناقض تناقضًا فاحشًا، مع الرِّوايات القديمة، المتعلِّقة بتاريخ موسى.

أمَّا مدن اللَّاويين، فإنَّ رينان يصف حديث التَّوراة عن أمر موسى ليشوع باختيار ٤٨ مدينة للاويين من بين أراضي القبائل المختلفة، بعد احتلال كنعان، بأنَّها لا تعدو كونها أومهمّ وخيالات كهنوتيَّة.

فالحقيقة أنَّ المدن الَّتي مُنِحت للاويين في (يشوع ٢١)، والَّتي أشير إليها ، كما أُشير لكثير من المدن الأخرى في تاريخ إسرائيل، لم يتم استيطانها في عصر يشوع أصلاً.

وتعود تلك الفقرات– في الحقيقة– إلى عصر السّبيّ البابليِّ–، فبعد العودة من السّبيّ سكن اللَّاويون، في القرى القريبة من القدس (عزرا ٢ : ٧٠)، ولكن ليس على نحوٍ منظَّم كالَّذي ظهر في الإضافات اللَّاويَّة، الَّتي أقحمت على النَّصّوص في سفر العدد ويشوع.

من جهة أخرى، فإنَّ وصية موسى لبني إسرائيل بشأن أراضي اللَّاويين، والَّتي ترد في (العدد ٣٥ : ٤ – ٥)، تستدعي نظيرتها لدى حزقيال (حزقيال ٤٨ : ١٣ – ١٥).

= ضل إسرائيل، فضلُّوا عني وراء أصنامهم، يحملون إثمهم. ويكونون خدَّامًا في مقدسي، حراس أبواب البيت وخدام البيت. أمَّا الكهنة اللَّاويون أبناء صادوق الَّذين حرسوا حراسة مقدسي حين ضلَّ عنِّي بنو إسرائيل، فهم يتقدَّمون إلي ليخدموني..». مع (العدد ٣ : ٥ – ٩) « وكلَّم الرَّبُّ موسى قائلاً: قدم سبط لاوي وأوقفهم قدام هارون الكاهن و ليخدموه...». يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE ..., OP.CIT, P 922.

ويخلص رينان إلى أنَّه قريبًا من عصر حزقيال، وتحت تأثيره تمَّ جمع حياة موسى من النَّصّوص القديمة، مع إضافة كلِّ الإضافات الضَّروريَّة، الَّتي فرضتها متطلبات عصر حزقيال. وتمَّ صياغة حادثة حول كلِّ أمر تشريعيٍّ حتَّى يمكن تقديمه على أنَّه حدث في عصر موسى أو يشوع. وتمركزت الوصايا التَّشريعيَّة تلك حول حقوق الأسرة الهارونيَّة في منصب الكاهن الأعلى، وكراهية بني قيهاث موظّفي المعبد، وظهر في هذا المصدر كلّ الابتكارات الكهنوتيَّة الحديثة كخيمة الاجتماع، والمركز الهاروني (كبير الكهنة)، والملابس الكهنوتيَّة، والمدن اللَّاويَّة.

وتمامًا كما استعار مؤلِّف التَّثنية كلَّ التَّشريعات تقريبًا من سفر العهد، وأعاد إحياءها وطوّرها، كذلك فعل المشرِّع الجديد حيث ضمَّن كتابه عددًا لا بأس به من الوصايا السَّابقة.

ويؤكِّد رينان أنَّ الكتاب الصَّغير الَّذي يشمل الإصحاحات من ١٨ – ٢٦ من سفر اللَّاويين ، ما هو إلَّا تنظيم لاحق لقانون حزقيال الموجود في (سفر حزقيال ٤٠ – ٤٨)[١].

وقد شهدت تلك التَّشريعات إضافات تشريعيَّة أخرى بعد العودة من السّبيّ، في فترة بناء المعبد الثَّاني.

ومن أهمِّ هذه التَّشريعات: الطَّريقة المعتادة في العقاب بالموت، وإخراجها لحيز التَّنفيذ، وطقوس الاحتفالات والحجّ (اللاويين ٢٣)، وأصبحت الأعياد ذات طابع تكفيريٍّ، واختلفت عن الأعياد القديمة، الَّتي كانت تتَّسم بالابتهاج[٢]. كما احتلَّ صيام التَّوبة التَّكفيريّ مكانة مبالغًا فيها (اللَّاويين ١٦: ١ - ٣٤). وتعود هذه السِّمة

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTORE …, OP.CIT, 3\922 - 928.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, 4\ 1033.

التَّكفيريَّة إلى شعور جماعة بني إسرائيل بالنَّدم بعد الخراب والسّبيّ[١]. كما أصبحت شعيرة رماد البقرة الحمراء[٢] (العدد ١٩) ، عقيدة دوجماطيقيَّة، وأصبح السَّبت والختان ركيزة أساسيَّة في الحياة اليهوديَّة.

وطغت العبادة الظَّاهريَّة والإمعان الشَّديد في الاهتمام بالطُّقوس والشَّعائر على حركة الإصلاح في زمن العودة من السّبيّ، وإعادة بناء المعبد. وهو ما ظهر بوضوح في إضافة بعض تلك الطُّقوس والشَّعائر على أنَّها قوانين كهنوتيَّة ولاوية في أسفار اللَّاويين والعدد والخروج، وهكذا حدَّد رينان زمن تأليف السّفر بالفترة الممتدَّة بين السّبيّ البابليِّ والعودة من السّبيّ مباشرة [٣].

ويرفض رينان الرَّأي الذَّاهب إلى أنَّ عزرا هو مؤلِّف الأجزاء الكهنوتيَّة في النَّصّ الحاليِّ، فيقول: «ليس هناك ما هو أكثر مجانبة للصواب من أن نعزو مؤلِّفا بهذه الأهمّية

---

(١) يُنْظَرُ : فريدمان، من كتب التَّوراة ؟ ص ١٤٢.

(٢) البقرة الحمراء: يروي سفر العدد (١٩) أنَّ التَّوراة أمرت بني إسرائيل أن يجلبوا بقرة حمراء سليمة ويحرقونها وفقًا لتفاصيل الأحكام الواردة، وبعدها يجلبون رمادها ويضعونه في الماء الَّذي يطلق عليه ماء الخطيئة، ثمَّ يطهِّرون به نجاسة الميت، واعتاد اليهود قراءة الفقرات الخاصَّة بالبقرة في أحد أيَّام السَّبت السَّابقة على عيد الفصح، وذلك احتفالاً بذكرى وصية البقرة الحمراء، لأنَّه يجب التَّطهُّر من نجاسة الميت قبل عيد الفصح. رشاد الشَّامي، الرُّموز الدِّينيَّة في اليهوديَّة، مركز الدِّراسات الشرقيَّة، ٢٠٠٠م، ٢٥١.

(٣) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE ..., 4\ 1033 - 1035.

هو الرَّأي السَّائد لدى نقَّاد العهد القديم، والَّذي استقرَّ عليه جراف وفلهاوزن ، حيث قام أحد المؤلِّفين بوضع أفكار حزقيال داخل المصدر الكهنوتيّ وإضافة بعض التَّشريعات ذات الطَّابع التَّكفيريّ الَّتي تتلاءم مع فترة العودة من السّبيّ، وعلى هذا يكون المصدر الكهنوتيُّ عائدًا إلى فترة السّبيّ البابليّ (٥٨٧ - ٥٣٩ ق.م)، والفترة اللَّاحقة على السّبيّ مباشرة. (يُنْظَرُ: Julius wellhausen, prolegomena to the history of ancient Israel, translated by : j.sutherland black, Allan menzies, with a preface by prof, W.Robertson Smith, Edinburgh, adam & charles black, U.K, FIRST PUB.1885, p 327 - 335.

(يُنْظَرُ: BARRY L.BANSTRA, READING THE OLD TESTAMENT.., P26.

لكاتب بدون موهبة مثل عزرا، وربَّما كان لعزرا يد في تحرير الإضافات اللَّاويَّة والطُّقوسيَّة الأخيرة فقط»[١].

مراحل تطوّر التَّشريعات الدِّينيّة في التَّوراة:

يلخص رينان مراحل تطوّر التَّشريعات الدِّينيّة التَّوراتيّة على النَّحو التَّالي:

١- التَّشريعات في شكلها القديم سفر العهد.

٢- ثمَّ في شكلها التَّثنويّ.

٣- وأخيرًا في شكلها اللَّاوي أو الكهنوتيّ[٢].

فعلى سبيل المثال: «قانون مدن الملجأ»، وهو تشريع خاص بالقتل غير المتعمد **الشكل الأوَّل:** يرد في الخروج ٢١: ١٣ «فمن ضرب إنسان فمات يُقتل قتلاً. ولكن الَّذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده، فأنا أجعل لك مكانًا يهرب إليه».

أمَّا الشكل الثَّاني: فيرد في التَّثنية ١٩: ٤ «وهذا هو حكم القاتل الَّذي يهرب إلى هناك فيحيا من ضرب صاحبه بغير علم وهو غير مبغض له منذ أمس وما قبله».

أمَّا الشكل الثَّالث: فيرد في العدد ٣٥ : ١٥ «مدن ملجأ تكون لبني إسرائيل وللغريب المستوطن في وسطهم تكون هذه السّتُّ مدن للملجأ، لكي يهرب إليها كل من قتل نفسًا سهوًا».

وهكذا فإنَّ هناك ثلاث مراحل للتَّشريع الدِّينيّ بين العبريين، يمكننا أن نميِّز بينهم بوضوح:

---

(1) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 4\1067.

(٢) بدأ هذا التقسيم مع فاتكي، حينما طبَّق النَّظرة التَّطوريَّة على التَّشريعات في التَّوراة، ولذا كان فاتكي أوَّل من أشار إلى أنَّ الأجزاء الكهنوتيَّة تقع في الطّور الأخير من تاريخ التَّوراة أو في فترة السّبيّ البابليّ. يُنْظَرُ: encyclopedia judaica, 16\80

١- **العصر الأوَّل**: اتسم بعبقريَّة عظيمة، وعبر عن نفسه في صيغة بسيطة، تُمكِّن العالم كله من تبنيها، وتتمثَّل في سفر العهد والوصايا العشر. وهي تعود إلى عصر الأنبياء الأوائل في القرن الثَّامن ق.م.

٢- **العصر الثَّاني**: طُبع بطابع أخلاقي وبنزعة دينيَّة متزمِّتة واضحة، وهو عصر إرميا والتَّثنية.

٣- **العصر الثَّالث (الكهنوتيّ)**: وهي أحلام طوباويَّة مليئة بالخيالات والمستحيلات[١]. وتعود إلى فترة السّبيّ البابليّ وما بعد السّبيّ.

الدَّمج النِّهائي للتَّوراة:

يتصوّر رينان أنَّه بعد العودة من السّبيّ، كان هناك عدد كبير من القوانين موجود بشكل عشوائيٍّ، فكانت التَّثنية بالنِّسبة لغالبية اليهود هي التَّوراة، وبالنِّسبة لآخرين كانت التَّوراة هي ذلك العمل المُجمَّع الَّذي جمعه حزقيا.

واعتُبِر كلّ واحد من هذه المجموعات التَّشريعيَّة الصَّغيرة ملخّصًا للوحي الَّذي تلقاه موسى على جبل سيناء، والواضح أنَّ دمج كلّ هذه الأجزاء المنفصلة في مادَّة تشريعيَّة واحدة، قد تمَّ على ما يبدو بعد مرحلة تجديد العبادة

والتَّجديد الأوَّل للعبادة كان مع زروبابل ويشوع بن يوصادق، تم في وقت كانت فيه الحالة الأدبيَّة شديدة الضَّعف، أمَّا تجديد نحميا وعزرا فكان على العكس من ذلك، من عمل سوفريم (كاتب).

وبالطَّبع يرفض رينان الفرضيَّة التَّقليديَّة السَّاذجة، الَّتي تذهب إلى أنَّ عزرا قد استرجع من ذاكرته الأسفار الَّتي فقدت من القدس.

ويقبل رينان ولكن بتحفُّظ شديد أن يكون عزرا هو المحرِّر الأخير للتَّوراة ، يقول:

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 3\933.

«وإذا كان عزرا هو بحقٍّ المحرّر الأخير لعمليَّة الجمع والتنظيم، فلا بدَّ وأن ننسب إليه القيام بإدخال التَّعليقات والشُّروح الَّتي كانت موجودة على المهمّش في البداية، ثمَّ انتقلت إلى داخل النَّصّ، واتَّخذت هيئة فقرات تفسيريَّة أو تبريريَّة»(١).

ويذكر رينان أنَّ من أمثلة تلك الفقرات الَّتي كانت تعليقات وتفسيرات مهمّشيَّة في البداية، ثمَّ دخلت إلى النَّصّ حالات التِّعداد والإحصاء الَّتي لا يتغيَّر فيها المجموع حين يقوم أحدهم بإضافة عدد أو عددين إلى نهايات الجمع مثل تعداد بني إسرائيل الَّذين جاءوا إلى مصر (التكوين ٤٦)(٢).

ويحدِّد رينان تاريخ التَّرتيبات النِّهائيَّة للتَّوراة السّداسيَّة حوالي عام ٤٥٠ق.م، بغض النَّظر عن شخصيَّة عزرا، حيث إنَّ المعلومات بشأنه غير كافية.

«وهكذا تشكَّل عبر أربعة قرون تقريبًا تركيبة غريبة جدًّا مزيج من العناصر شديدة التَّنوّع والاختلاف. ما بين مقتطفات من أدب الملاحم، وبقايا من التَّاريخ المقدَّس، وبعض القوانين العرفيَّة، والأناشيد الشَّعبيَّة القديمة والحكايات البدوية والطباويات، أو القوانين الدِّينيّة المزعومة، وأجزاء نبويَّة. وقد تغلف كلّ ذلك بغلاف دينيٍّ ورعي، جعل من كومة الآثار اللَّادينيَّة كتابًا مقدَّسًا هو روح الشَّعب»(٣).

وبالنِّسبة لحادثة إعلان التَّوراة على يد عزرا الواردة في (نحميا ٨)، فإنَّ رينان يعدُّ هذه الرِّواية ليست بذات قيمة تاريخيَّة كبيرة، مثلها مثل سائر الرِّوايات الَّتي وصلت إلينا من هذا العصر.

---

(1) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 4\ 1069.

(٢) يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE.., 4\1070.

لعلَّنا نجد في هذا تفسيراً للأخطاء الحسابيَّة العديدة الَّتي استوقفت ابن حزم فيما مضى.

(3) RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 4\1070.

يمكننا أن نقول إنَّ كلَّ تلك المجموعة الحاشدة من الآداب الإنسانيَّة الَّتي كوَّنت التَّوراة قد أخفت ورائها الوحي الإلهيّ الأوَّل وطمست عليه.

ولكن منذ ذلك الوقت ستتواجد التَّوراة ككتاب محدَّد[١].

وفي نفس هذا الوقت الَّذي أنجزت فيه التَّوراة، تمَّ الانتهاء من جمع مجلَّد أسفار الأنبياء وروعي وضع الكتابات الأقلّ شهرة بعد كتابات كبار الأنبياء المُلهمين مثل إشعيا و إرميا وحزقيال[٢]. وظهر في العصر الفارسي أسفار القضاة وصمويل والملوك على نحوٍ قريب جدًّا من الَّتي بين أيدينا الآن، كما شرع أحد لاويو المعبد في القدس، في عهد الإمبراطوريَّة الفارسيَّة في عملٍ تاريخ مقدس جديد هو «سفري أخبار الأيَّام»، أكمله بالهاجادا النَّبويَّة، وبالوثائق الَّتي كانت بحوزته عن زروبابل وعزرا ونحميا، وكان الشُّغل الشَّاغل لهذا المؤلِّف أن ينسب الهيئات الموسيقيَّة والشَّعائريَّة الَّتي تنتمي في الحقيقة للمعبد الثَّاني إلى عهد داوود وسليمان، وقام على نحوٍ عام، بنقل كلِّ ما يتعلَّق بالمعبد الثَّاني إلى المعبد الأوَّل، وكان يهدف من وراء ذلكً إلى أن يجعل كلَّ المظاهر اللَّاويَّة لها سند في الماضي.

ويشير رينان إلى أنَّ عمل هذا المؤلِّف جاء مليئًا بالأخطاء والتَّحريفات المتعمَّدة الَّتي كان الهدف منها خدمة التَّعصُّب الدِّينيّ، والولع بالنَّزعة القوميَّة.

ويذكر رينان أنَّ المؤلَّفات الَّتي تعود لتلك الفترة أتت في زمن انحطاط اللُّغة العبريَّة، واتَّسمت جميعها بالجفاف والجدب[٣].

أمَّا المزامير والَّتي يصفها رينان بأنها الجزء الأجمل والأكثر تأثيرًا في العهد القديم، والَّتي هي مجموعة من الأناشيد والقصائد القديمة الَّتي أنتجتها قريحة الشَّعب الإسرائيليِّ عبر القرون، وتمَّ جمعها في عصر الازدهار الأدبيِّ عصر الملك حزقيا. وتمَّ تأليف مجموعة أخرى في عصر الملك يوشيا، والَّتي اتَّسمت بالنَّزعة الدِّينيّة القويَّة

(١) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, 4\1070 - 1078.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT, \1072 4.

(٣) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT .1108 \4 ،

والمتَّقدة، واتَّسمت بالسِّمة العامَّة للشخصيَّة اليهوديَّة، كما يؤكِّد رينان، وهي الشَّكوى الدَّائمة والنّواح المستمرّ، ومناشدة الإله الخالد، واستجدائه من أجل الاضطهادات الَّتي مورست ضدَّهم، والَّتي غالبًا ما تكون من نسج خيالهم[١].

والمزامير كما يذكر رينان لم تغلق أبدًا، وتمامًا كانت مرتعًا للإضافات، وبدأت تبرز كجزء ثالث من الكتاب المقدَّس العبريِّ خلال العصر الفارسيِّ، وأصبح كلُّ جزء يضاف يوضع عليه اسم داوود.

وعلى هذا فإنَّ العهد القديم قريبًا من عام ٤٠٠ ق.م أصبح يتكوَّن من جزأين التَّوراة وأسفار الأنبياء، والَّتي لن يتمَّ من الآن فصاعدًا إضافة أيِّ شيء لها، أمَّا الجزء الخاص بالكتابات فسيظلُّ مفتوحًا تمامًا للجديد لفترة طويلة من الزَّمن[٢].

* * *

(١) يُنْظَرُ: 3\ 815. RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT.

(٢) يُنْظَرُ: , 4\ 1109 - 1110. RENAN, HISTOIRE …, OP.CIT

الفصل الخامس

نقد رينان لأسفار الحكمة

تمهيد

أسفار الحكمة؛ هي مجموعة أسفار يغلب عليها الطَّابع الأدبيُّ، شعرًا أو نثرًا. وبعضها يتضمَّن تراثًا من القصص والحكم تواتر عبر الأجيال، كما أنَّ بعضها الآخر يتَّصل بالكيان السِّياسيِّ والاجتماعيِّ والدِّينيّ لليهود، ويحتوي كثير منها على تمجيد لبطولاتهم في الاستقرار في فلسطين أو الرُّجوع إليها بعد السّبيّ البابليّ. ومن هذه الأسفار:

مزامير داوود، وأمثال سليمان وأيوب، ونشيد الأناشيد وراعوث، ومراثي إرميا، والجامعة[١].

«وتنسب الأسطورة ثلاث من هذه المؤلَّفات لسليمان، وهي: الأمثال، والجامعة، ونشيد الأناشيد، وتجعل كلَّ مؤلِّف من هذه المؤلَّفات تجسيدًا لمرحلة عمريَّة معيَّنة من مراحل عمر سليمان»[٢].

وقد اختلفت وجهات النَّظر حول علاقة سليمان بأدب الحكمة، ففريق منهم ينسب لسليمان التَّاليف المباشر للجامعة ونشيد الأناشيد والأمثال، وهي النَّظرة التَّقليديَّة في اليهوديَّة والمسيحيَّة.

وفريق ثان اعتبر علاقة سليمان بأدب الحكمة نوع من الخرافة، وهو الرَّأي السَّائد لدى نقَّاد العصر الحديث، وقام بعضهم بالمقارنة بين تلك الأسفار وإنتاج أدب الحكمة لدى شعوب الشَّرق الأدنى القديم.

وهناك فريق ثالث، اتَّخذ موقفًا وسطًا فرفض نسبة تأليف الأسفار الثَّلاثة لسليمان،

---

(١) يُنْظَرُ: حسن ظاظا، الفكر الدِّينيُّ الإسرائيليُّ: أطواره ومذاهبه، ص ٤٦.

(2) ELLEN F.DAVIS, PROVERBS, ECCLESIASTES, AND THE SONG OF SONGS, JOHN KNOX PRESS, U.S, 2000, P1.

بناء على مضمون تلك الأسفار، إلَّا أنَّه ترك مساحة لعلاقة سليمان بالحكمة، واعتبروا أنَّه من الإجحاف رد الرِّوايات الَّتي تنسب لسليمان الحكمة في سفر الملوك (الملوك الأوَّل ٥: ١٢)» والرب أعطى سليمان حكمة كما كلمه».

وتساءل الباحثون حول سرِّ نسبة ذلك النَّوع من أدب الحكمة إلى سليمان، وافترضوا أنَّ اليهود خلال فترة السّبيّ، كان من عادتهم العودة بمؤسَّساتهم ومؤلَّفاتهم إلى فترات الازدهار لديهم، خاصَّةً عهد داوود وسليمان[١]؛ ولذلك نُسِبت إلى سليمان تلك المؤلَّفات وفقًا للعادة العبريَّة، الَّتي تنسب كلّ الشَّريعة إلى موسى، وكلّ الأناشيد المقدَّسة إلى داوود، وكلّ الحكمة إلى ملك إسرائيل الحكيم»[٢].

وقد خصَّ رينان كلاً من نشيد الأناشيد والجامعة وسفر أيوب بدراسة نقديَّة مستقلّة.

* * *

(١) يُنْظَرُ: RIAD AZIZ KASSIS, THE BOOK OF PROVERBS AND ARABIC PROVERBIAL WORKS, LEIDEN, BRILL, 1999.P27 - 31.

(2) JAMES HASTINGS, DICTIONARY OF THE BIBLE, CHARELS SCRIBNER 'S SONS, NEW YORK, 1963, P812.

المبحث الأوَّل

سفر نشيد الأناشيد

فسَّر التَّأويل اليهوديُّ التَّقليديُّ السّفر تأويلاً دينيًّا على أنَّه تعبير روائي شعريٌّ عن قصَّة حبِّ الله لإسرائيل، وقد تابع التَّأويل المسيحيّ التَّقليديّ النَّظرة اليهوديَّة للسفر(١).

واختلف علماء نقد العهد القديم حول الوحدة الداخلية للسفر، وهل هو مجموعة من أناشيد الحبِّ العاطفية الَّتي لا يربطها خطٌّ درامي واحد، أم أنَّ هناك حدثًا دراميًّا يمكن أن نستشفه من السّياق العامِّ؟ فبينما ذهب هيردر(٢) إلى أنَّها مجموعة من أناشيد الحبِّ أو الزَّواج، ذهب ديلتزتش(٣) وإيفالد إلى أنَّه قصَّة درامية أبطالها ثلاثة

---

(١) يُنْظَرُ: G.W.ANDERSON, ACRITICAL INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, P 192.

(٢) هيردر: لاهوتي ألماني بروتستانتي ، شاعر وكاتب ولد في موهرنجين بشرق روسيا ١٧٤٤ ، وتوفي عام ١٨٠٣. درس اللَّاهوت والفلسفة والإنسانيَّات في جامعة كونيجيبيرج. اهتمَّ بالدِّراسة الأدبيَّة للكتاب المقدَّس.

كانت لأعماله في الآداب العبريَّة أثر كبير في أوساط هذه الدِّراسات مثل كتابه: DIE AELTESTE URXUNDE DES MENSCHENGESCHLECHTS

والَّذي اعتبر فيه الشِّعر في الكتاب المقدَّس أناشيد قوميَّة قديمة، وكذلك كتابه: أناشيد الحبِّ، والَّذي درس فيه نشيد الأناشيد، وخلصه من كل التراكمات الرَّمزية السَّابقة، واعتبره تعبيرًا عن مشاعر اليهود الطبيعية. يُنْظَرُ: موقع الموسوعة اليهوديَّة WWW.JEWISHENCYCLOPEDIA.COM كتب المقال : GOTTHARD DEUTSCH، تمَّت الزِّيارة ٩/ ١١/ ٢٠٠٩م، السَّاعة الثَّانية ظهرًا.

(٣) ديلتزتش: أستاذ في الدِّراسات العبريَّة وناقد للكتاب المقدَّس، ولد في ليزبيك ١٨١٣.وتوفّي ١٨٩٠. اهتمَّ بالدِّراسات الأدبيَّة والفيلولوجيَّة للكتاب المقدَّس. من أهمِّ أعماله:

"Zur Geschichte der Jüdischen Poesie" (Leipsic, 1836")، تاريخ الشعر اليهودي ،و كتاب "Jüdisch-Arabische Poesien aus vor-Muhammedanischer Zeit: الشِّعر العربيُّ اليهوديُّ في فترة قبل الاسلام. يُنْظَرُ: موقع الموسوعة اليهوديَّة: WWW.JEWISHENCYCLOPEDIA. =

شخصيَّات الملك سليمان وشلومايت راعية الغنم، و حبيبها راعي الغنم، الَّتي ظلت مخلصة له رغم محاولات سليمان للفوز بحبها[١].

ورينان يرجِّح الرَّأي الأخير، ويستدلُّ على ذلك بأنَّ هناك عدَّة مقاطع متنوّعة، ترتابط وتوحي بأنَّ هناك حدثًا دراميًّا يمكن أن نستشفَّه عبر السّفر، وتلك المقاطع هي: الثَّاني والثَّالث والتَّاسع والثَّاني عشر والرَّابع عشر والخامس عشر والسَّادس عشر[٢].

وقد اهتم رينان، بقضيتين رئيستين ، تحديد المؤلِّف، و تحديد زمن السّفر.

ويؤكِّد رينان استحالة أن يكون سليمان مؤلِّفًا للسفر، خاصةً وأن شخصية سليمان، تبدو في عدد كبير من مقاطع السّفر محلًّا للسخريَّة.

كما تظهر خلال السّفر ملامح واضحة للمعارضة والاستياء تجاه سليمان ونسائه وجواريه وعظمة وفخامة مملكة ابن داوود (نشيد الأناشيد ٨ : ٧ ، ٨ : ١١ - ١٢)، يقول رينان: «فالحقيقة أنَّنا نشعر في كلِّ صفحة من صفحات هذا السّفر، بمعارضة شديدة يبديها المؤلِّف تجاه رفاهية عصر سليمان، وحنقه الشَّديد على حريم السُّلطان، وإحساسه بالنَّشوى حينما يبيِّن لنا انتصار راعٍ بسيط على سلطان مغرور يعتقد أنَّه يمكن أن يشتري الحبَّ بالمال»[٣].

ويحاول رينان استنباط بعض الإشارات التَّاريخيّة من داخل السّفر ، محاولاً تحديد

= COM، كتب المقال: CRAWFORD HOWELL TOY، تمَّت الزِّيارة ٩/ ١١/ ٢٠٠٩م، السَّاعة الثَّانية والنِّصف ظهرًا.

(١) يُنْظَرُ: GEORGE BUCHAN GRAY, ACRITICAL INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, New York: Scribner's, 1929. P 155- 157.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, LE CANTIQUE DE CANTIQUES, TOME VII DE O.C, CALMAN LÉVY, 1860, P 439.

(3) RENAN, LE CANTIQUE …, OP.CIT, P 478.

زمن تأليفه؛ فقد ورد في الفقرة الرَّابعة من الإصحاح السَّادس إشارة إلى «مدينة ترسة» أنت جميلة يا حبيبتي كترسة، حسنة كأورشليم، مرهبة كجيش بألوية».

تلك المدينة الَّتي كانت عاصمة مملكة إسرائيل منذ حكم يربعام، وحتَّى حكم عُمري من ٩٧٥ق.م، وحتَّى ٩٢٤ق.م، ثمَّ أسس عمري في عام ٩٢٣ق.م السَّامرة، الَّتي أصبحت عاصمة مملكة الشّمال، واختفت ترسة تقريبًا من التَّاريخ عقب ذلك.

وعلى هذا فإنَّ التَّأليف الأوَّل للسفر كان سابقًا على عام ٩٢٤ق.م، وعقب وفاة سليمان[١]؛ ومن ثمَّ فإنَّ رينان يرفض الرَّأي الذَّاهب إلى إرجاع السّفر لفترة ما بعد السّبيّ ، ذلك الزَّمن الَّذي انطمست فيه معالم تلك المملكة القديمة[٢].

كما أنَّ نضارة وبساطة الشِّعر وجرأته، لا يُوحي أبدًا بأنَّه نتاج فترة ربَّانيَّة ضيِّقة الأفق ومتشدِّدة مثل: زمن عزرا، بل أنَّها جاءت من زمن كان فيه نبوغ إسرائيل أكثر حيويَّة وتحرُّر، «فإنَّ كلَّ الأعمال الأدبيَّة العبريَّة الحرَّة، والَّتي كانت الشُّعوب المجاورة لفلسطين تمتلك أدبيَّات مشابهة لها، والَّتي لا نجد بها البصمة الخاصَّة بالفكر اليهوديِّ، يجب وضعها قبل عصر الدَّعوة الدِّينيّة الكبرى في إسرائيل»[٣].

أمَّا بالنِّسبة للأسلوب الأدبيِّ، فإنَّ لغة نشيد الأناشيد تعود إلى قرن مالت فيه العبريَّة للصيغ الكلدانيَّة في الفترة الَّتي سبقت السّبيّ، وربَّما يكون الكتاب قد تألَّف في مملكة الشّمال، حيث إنَّ لغة قبائل الشّمال، قد مالت نحو الآراميَّة، ومن المحتمل أن يكون نشيد الأناشيد قد ظلَّ لفترة طويلة أغنية شعبيَّة، ولم يتحوَّل إلى نصٍّ مكتوب إلَّا بعد فترة طويلة.

---

(١) يتَّفق رينان مع دي فتي حول هذه الفرضيَّة، بينما يذهب كلٌّ من إيشهورن وروزن موللر إلى التَّأريخ للسفر في عصر متأخِّر بسبب المسحة الآراميَّة في السّفر، ولكن دي فتي يرفض ذلك لأنَّ سمات السِّفر تصف حياة تعود إلى عصر سليمان. يُنْظَرُ: DE WETTE, A CRITICAL AND HISTORICAL INTRODUCTION TO THE CANONICAL.., P 538.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, LE CANTIQUE …, P476 - 477.

(3) RENAN, LE CANTIQUE.., OP.CIT, P 479.

وفي النِّهاية يخلص رينان إلى أنَّه يتَّفق مع كلٍّ من هيردر، وإيفالد، ودي فته، في تحديد زمن السّفر قريبًا من منتصف القرن العاشر ق.م، مع قبائل الشّمال[١].

كيف تحوَّل نشيد الأناشيد إلى نص مقدَّس؟

يشير رينان إلى أنَّه قديمًا كان أيّ كتاب قديم للغاية يُعدُّ في نظر المُحدثين مُقدَّسًا، على الرَّغم من غياب السِّمة الدِّينيّة عنه، ويقوم هؤلاء بإحاطته بستارٍ من المجاز الدِّينيّ؛ لأنَّ كون كتابًا ما قديمًا، يعدُّ دافعًا أساسيًّا لتقديسه[٢].

ويرفض رينان- تمامًا- التَّأويلات الرَّمزية للسّفر الَّذي تجعل منه كتابًا صوفيًّا، فيقول: «لا توجد مطلقًا أيُّ فكرة باطنيَّة رمزيَّة داخل السّفر، فهو ليس سوى أغاني حبّ عربيَّة، ولا يوجد بها مطلقًا أيُّ أثر للرمزيَّة الدِّينيّة»[٣].

* * *

(١) يُنْظَرُ: RENAN, LE CANTIQUE …, OP.CIT, P 481.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, LE CANTIQUE …, OP.CIT, P480.

(3) RENAN, LE CANTIQUE …, OP.CIT, P 483.

المبحث الثَّاني

سفر الجامعة

يشير النُّقَّاد إلى أنَّ سفر الجامعة قد أثار جدلاً واسعًا بين الرَّبانيين أثناء محاولتهم تثبيت النَّصّوص القانونيَّة، حيث أثارت لهجته المتحرِّرة، ونزعته الشّكيَّة اعتراض بعض الرَّبانيين. وعلى الرَّغم من ذلك، ولسبب غير معروف، تمَّ إدراجه ضمن الأسفار القانونيَّة، على الرَّغم من أنَّه لا يحمل أيَّ سمة من سمات الوحي(١).

وقد نسب السّفر لسليمان، لأنَّه يحكي بصيغة السِّيرة الذَّاتيَّة عن الجامعة ابن داوود، الَّذي كان ملكًا قادرًا مرحًا مغرمًا بالنِّساء والحكمة عالمًا حكيمًا شغوفًا بكلِّ أمور الطَّبيعة، وهذه هي الصِّفات الَّتي قدّمت بها الأسطورة والتَّاريخ شخصيَّة سليمان.

والحقيقة أنَّ سليمان لم يكن بالنِّسبة للمؤلِّف سوى اسم مستعار، يعرض به المؤلِّف لأفكاره الخاصَّة، الَّتي جاءت متوافقة مع النَّموذج الأسطوريِّ لملك أورشليم.

وما فعله مؤلِّف سفر الجامعة يشبه- برأي رينان- ما قام به أفلاطون في محاورتي بارمينيدس، وطيماوس؛ حيث اختار بارمينيدس ليعرض الفلسفة الإيلية، وطيماوس ليعرض للفلسفة الفيثاغورية، ووضع على ألسنتهم ما يتوافق مع معتقداتهم(٢).

---

(١) يُنْظَرُ: JAMES HASTINGS, DICTIONARY OF THE BIBLE, IBID, P228.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, L'ECCLÉSIASTE, TOME VII DE O.C, 1882, P532 - 533

قد كان مارتن لوثر من أوائل من أشار في مستهل العصر الحديث إلى أنَّ سليمان لا يمكن أن يكون هو مؤلّف السِّفر، وقال في كتابه : «TABLE TALK»: «سليمان لم يكتب سفر الجامعة، ولكن ألفه سيراخ في عصر المكابيين. إنَّه نوع من التُّلمود، مقتبس من عدَّة كتب ربَّما من مكتبة الملك البطلميِّ في مصر».

وقد استغرق هذا الرَّأي مئة عام حتَّى يتأيد ويتقوى، حيث أشار مايكليز أنَّ سليمان لم يؤلِّف السّفر، وأنَّ نبيًّا عاش بعد السّبيّ كتب سفر الجامعة، وخلال القرن التَّاسع عشر مع إيشهورن ودوديلبرن وداث وغيرهم أصبح ذلك أمر مسلم به. يُنْظَرُ : =

– الفلسفة العامَّة لمؤلِّف سفر الجامعة:

تتلخَّص فلسفة المؤلِّف في العبارة الَّتي كرَّرها أكثر من عشرين مرَّة خلال العمل، وهي: «كلُّ شيء باطل»، فالعالم في نظره سلسلة من الظَّواهر تكرِّر نفسها، وترتبط مع بعضها بعضًا في دائرة، بدون تقدّم؛ فالماضي يشبه الحاضر والحاضر يشبه المستقبل، والحاضر سيء، والماضي ليس بأفضل حالٍ منه ، ولن يكون المستقبل أفضل حالاً، وأيُّ محاولة لتحسين الأوضاع الإنسانيَّة، نوع من الوهم، فالإنسان وُلِد لمصيره المحتوم. ويؤكِّد المؤلِّف أنَّه قد وصل إلى تلك النَّتائج عبر خبراته في الحياة.

ولا تؤدِّي هذه النَّظريَّة العبثيَّة بالمؤلِّف إلى تجاهل القانون الأخلاقيِّ، فالجريمة بلا شكٍّ حماقة، ولكن الحكمة والتَّقوى في نفس الوقت، ليست لها جزاءات، فالمجتمع شرير، والملوك أنانيون وماكرون، والنَّاس والقضاة جاحدون. والطَّريقة السَّليمة– في نظره–، في السُّلوك في هذه الحياة ، تتمثَّل في التَّمتُّع بالثَّروة الَّتي يكتسبها من عمله، وأن يحيا سعيدًا مع امرأته، وأن يتجنَّب الإسراف في كلِّ شيء، وألَّا يكون حكيمًا جدًّا، ولا يتخيَّل أنَّه يمكن أن يبذل جهودًا للانتصار على القدر، وأن يتقبَّل أحكام الحياة كما هي موجودة، دون أن يصارعها، أو يحاول التَّغلُّب عليها.

ولم يكن مؤلِّف الجامعة مُلحدًا، فهو لا ينكر وجود الله، ولكنَّه كان شكيًّا ماديًّا جبريًّا متشائمًا، على وجه الخصوص.

ولا يظهر في السّفر أيُّ أثر لعقيدة دينيَّة دوجماطيقيَّة، ولا معارف كهنوتيَّة، ولا أفكار نبويَّة، فقط فكرة تقوى الله.

ويشير رينان إلى أنَّ السَّبب وراء كلِّ ذلك التَّشاؤم من جانب المؤلِّف، هو غياب فكرة الآخرة[1].

GEORGE A.BARTON, ACRITICAL AND EXEGETICAL COMMENTARY = ON THE BOOK OF ECCLESIASTES, EDINBURGH, T&T CLARCK, 1980.P 21 -23.

(١) يذهب رينان إلى أنَّ السَّبب وراء غياب فكرة الحياة الآخرة وخلود الإنسان بعد الموت تعود– برأيه– إلى =

فإنَّ حكماء بني إسرائيل لم يستطيعوا أن يحلُّوا هذه المفارقة، فالله عظيم عادل يحبُّ الخير ويكره الشَّرَّ، ومع ذلك فإنَّ العالم مليء بالظُّلم والإجحاف، وليس هناك حياة أخرى تمحو قلق الأخيار وتدعِّم عدالة الله ومحبَّته للخير(١).

ويرفض رينان فرضيَّة تأثُّر مؤلِّف السّفر بالفلسفة اليونانيَّة أو الرُّومانيَّة، وأنَّ ما قدَّمه في السّفر كان تطوّرًا منطقيًّا للفكر اليهوديِّ، فإنَّ أسلوبه سام من الدَّرجة الأولى- برأيه- ولا توجد في لغته أيُّ أثر لكلمة يونانيَّة أو أيُّ سمة هيللِّينستية(٢).

= أنَّ حكماء بني إسرائيل رأوا أنَّ تلك العقيدة تنال من سمة الخلود الإلهيِّ، الَّذي يجب أن يظلَّ وحده الخالد الأبديّ. أمَّا الإنسان فهو فانٍ بشكل أساسيٍّ، ويعيش لأجل مسمَّى، ثمَّ ينتهي؛ ولذلك وقف هؤلاء حكماء بالمرصاد ضدّ تسرب تلك العقيدة لإلى بني إسرائيل، سواء من البابليين أثناء إقامتهم الأولى هناك، أو من المصريين. وإذا كانت فكرة الآخرة ضروريَّة لتدعم فكرة الثَّواب والعقاب الأخلاقيّ، فإنَّ الإسرائيليين اقتصر لديهم الثَّواب على الحياة المديدة، والذرية الكثيرة في الدُّنيا (تكوين ١ : ٢١)، والموت كعقاب على الأفعال الشِّريرة (تكوين ٣٨ : ٧ ، ١٠)، «وكان عير بكر يهودا شريرًا في عيني الرَّبِّ، فأماته الرَّبُّ». ويرى رينان أنَّ الفكر الأخروي لم يظهر في اليهوديَّة إلَّا مع يهود الإسكندريَّة، وأنَّ سفر دانيال الَّذي ظهرت فيه لأوَّل مرَّة ملامح عقيدة البعث اليهوديَّة، حيث تأثَّر بمؤثرات فارسيَّة، حيث كانت هذه الفكرة واضحة لديهم، وأنَّه لم يتبنَّاها إلَّا من أجل شهداء اليهود في عصر المكابيين. يُنْظَرُ: دانييال ١٢ : ٢، ١٣ «وكثيرون من الرَّاقدين في تراب الأرض يستيقظون هؤلاء إلى الحياة الأبديَّة، وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي».

يُنْظَرُ : RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE.., 1\ 107 - 108, 5 \ 1198 - 1202.

وهذا التَّبرير نفسه قد أورده هيجل. يُنْظَرُ: محمَّد عثمان الخشت، الأديان تأويل نقديّ لفلسفة الدِّين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنَّشر، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ١٣٣.

(١) يُنْظَرُ: RENAN, L'ECCLÉSIASTE, OP.CIT, P 537 - 545.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, HISTOIRE DE PEUPLE.., 5\ 1367.

يتَّفق مع رينان من باحثي العهد القديم «ماكنيل» في كتابه مقدّمة لسفر الجامعة، بينما دأب على إثبات وجهة النَّظر الأخرى المتعلِّقة بالتَّأثير الفلسفيِّ اليونانيِّ على سفر الجامعة، بفليدين، ونتيلر، فرديلندر. يُنْظَرُ: GEORGE A.BARTON, ACRITICAL AND EXEGETICAL COMMENTARY ON THE BOOK OF ECCLESIASTES, IBID, P 34.

– زمن تأليف السّفر:

يشير رينان في البداية إلى أنَّ الأدب العبريَّ قد مرَّ بلحظتي ازدهار، تفصل بينهما صحراء واسعة تمتدُّ نحو ثلاثمائة عام.

انتهت المرحلة الأولى تقريبًا في ٥٠٠ق.م، وتشغل الجانب الأعظم من العهد القديم، وبُعث شعاع الحركة الأدبيَّة من جديد في القرن الثَّاني ق.م، وأنتجت تلك الفترة كتب دانيال، وإخنوخ، والعديد من مؤلَّفات الأدب العبريِّ، مثل: صعود موسى، وأبوكريفا إيسدراس، وسفر يهوديت، وسفر طوبيا، تلك المؤلَّفات الَّتي مهدت لظهور الكتاب المقدَّس المسيحيِّ، والَّتي لم تحفظ لنا إلَّا عبر التَّرجمات اليونانيَّة واللَّاتينيَّة والشَّرقيَّة.

وبالنِّسبة لسفر الجامعة فإنَّ رينان يؤكِّد أنَّه من المستحيل أن نضعه بين مجموعة الكتابات الكلاسيكيَّة الإسرائيليَّة، والَّتي تنتهي مع الحقبة الأخمينيَّة[1]، مع كتابات الأنبياء المتأخِّرين حجي وزكريا وملاخي.

كذلك لا نستطيع أن نضعه ضمن الجماعة المبهورة بالأنبياء في القدس، ولا في القرن السَّادس ق.م، حيث كانت يهودا تعاني من التَّدمير والحزن الشَّديد، والمبالغة في الأمل.

فإنَّ لغة سفر الجامعة تحمل سمات عصر حديث نسبيًّا، الأمر الَّذي ينتفي معه الافتراض الَّذي يضعه بجانب المؤلَّفات الكلاسيكيَّة، فالجامعة لاحق على عام ٥٠٠ق.م. كما أنَّ خلو السّفر من النَّزعة المسيحانيَّة، الَّتي سادت عصر المكابيين يشير إلى أنَّ السّفر سابق على الأزمة الَّتي صنعها أنتيخوس أبيفان حوالي عام ١٧٠ ق.م.

---

(١) نسبة إلى الأخمينين: وهي سلالة مالكة فارسيَّة أسسها قورش الثَّاني نحو عام ٥٥٠ ق.م ، وأطلق عليها اسم جدّ العائلة الأكبر أخمينيس، إثر قيام حكم هذه السُّلالة توحَّدت القبائل الفارسيَّة العشر، واستطاعت أن تتغلَّب على المديين، فحكمت الشَّرق القديم موحَّدة أجزاؤه..يُنْظَرُ : هنري س. عبودي، معجم الحضارات السَّاميَّة، جروس برس، طرابلس، لبنان، ١٩٩١م، ص٥٢.

ومن ثمَّ فإنَّ هناك عدَّة احتمالات بشأن زمن تأليف السّفر، فإمَّا أنَّه قد ألّف في عهد الأخمينيين، أو في زمن الإسكندر، أو في عهد الحكم البطلميِّ لفلسطين.

فإنَّ عصر الحماسة الدِّينيّة الَّذي بدأ مع يهودا المكابيّ انطوى على أبيقوريين هادئين جدًّا، تخفُّ لديهم حدَّة التَّعصُّب الإسرائيليّ.

ويمثِّلهم الصّدوقيين الَّذين لا يؤمنون بالملائكة ولا بالأرواح ولا القيامة. ومثَّلوا الطَّبقة الكهنوتيَّة الأرستقراطيَّة في القدس، ويبدو أنَّ هؤلاء كانوا أشقاء مؤلِّف سفر الجامعة[١].

ويرفض رينان رأي جريتز[٢]، أنَّ الجامعة أُلِّف قبل ميلاد المسيح بسنوات قليلة، أثناء حكم هيرود ، وأنَّ الكتاب كتاب هجائيٌّ مُعارِض ملئ بالتَّلميحات السَّاخرة من سليمان.

فإنَّ هذا الرَّأي- كما يرى رينان- رغم جاذبيته إلَّا أنَّه لا سند له، فإنَّ لغة السّفر هي الأمر المعول عليه هنا؛ فأسلوب الأدب العبريّ الحديث متراخٍ، بدون جرس، ركيك، مشابه تمامًا للآراميَّة، وليس هذا أسلوب سفر الجامعة، كما أنَّ المسحة الآراميَّة قليلة جدًّا فيه[٣].

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, L'ECCLÉSIASTE, OP.CIT, P547 - 548.

(٢) جريتز: (١٨١٧ – ١٨٩١) مؤرِّخ يهوديٌّ ألمانيٌّ، وناقد للعهد القديم، اشتهر بكتابه (تاريخ اليهود)، الَّذي ترجم لعدَّة لغات، بالإضافة إلى ترجماته ودراساته لأسفار الجامعة ونشيد الأناشيد والمزامير، جمع في أبحاثه المفصَّلة كلَّ آراء الدَّارسين قبله، ووضحها، وأصدر الحكم عليها بمساعدة حسِّه التَّاريخيِّ وخبرته الكبيرة في نقد المصادر، مهَّد لنفسه طريقًا للتأليف عن أسفار الأنبياء والكتابات. ينسب أسفار الكتابات إلى زمن الهيكل الثَّانيِّ، وطبقًا لرأيه فإنَّ غالبية المزامير قيلت بعد العودة من بابل، وبعضها في عصر الأخمينيين وينسب الإصحاحات الأولى والأخيرة من سفر الأمثال إلى ما بعد العودة من السّبيّ، وينسب لنفس الفترة المقدِّمة والخاتمة في سفر أيوب. وينسب سفر الجامعة إلى عصر هيردوس. (يُنْظَرُ: موقع الموسوعة اليهوديَّة WWW.JEWISHENCYCLOPEDIA.COM كتب المقال:ISIDORE SINGER, GOTHHARD DEUTSCH، وقد تمت الزيارة يوم ٩/ ١١/ ٢٠٠٩م.

ويُنْظَرُ أيضًا: زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم ، ص ١٩٧.

(٣) يُنْظَرُ : RENAN, L'ECCLÉSIASTE, OP.CIT, P 549 - 551.

ويتحمَّس رينان للنَّتائج الَّتي توصل إليها نحمان كروتشمال[١]، ويتَّفق معه في أنَّ السّفر لا يعود لزمن هيرود، ولا الأشمونيين، وأنَّ الكتاب ينتهي- فعليًّا- عند الفقرة عشرة من الإصحاح الثَّاني عشر.

أمَّا الفقرتان التَّاليتان فليست لهما أيّ علاقة بالكتاب الأصليِّ. وينتهي رينان أنَّ أنسب لحظة نضع فيها تأليف السّفر هي المائة عام السَّابقة على ميلاد المسيح[٢].

* * *

(١) نحمان كروتشمال NAHMAN KROCHMAL: (١٧٨٥ - ١٨٤٠) فيلسوف يهودي ومؤرخ ولاهوتي، مؤسس فكرة «مهمة الشعب اليهودي»، ولد في برودي، جاليسيا، بأوكرانيا، من أهم أعماله: THE GUIDE OF THEPERPLEXED OF MODERN TIMES. يرى أن سفر الجامعة بمثابة السفر الأخير في أسفار الكتابات، وأن الفقرات الأخيرة فيه هي عبارات ليس فقط لإتمام سفر الجامعة بل أيضًا لأسفار الكتابات في مجموعها. يُنْظَرُ:

JON BLOOMBERG, THE JEWISH WORLD IN THE MODERN AGE, JERSEY CITY, KATAV PUB. HOUSE 2004, P 70 -71.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, L'ECCLÉSIASTE, OP.CIT, 551- 553.

المبحث الثَّالث

سفر أيوب

يذكر رينان أنَّه يتَّضح من القراءة المتمعنة لسفر أيوب أنَّ شخصيَّاته ليست يهوديَّة، وأحداثه تقع خارج فلسطين، ونمط العبادة فيه ينتمي إلى عصر الآباء.

فأيوب كاهن عشيرته، يمارس شعائر دينيَّة ليست لها أيَّة علاقة بأي من الممارسات الدِّينيّة الخاصة بالديانة الإسرائيليَّة، فلا توجد أي إشارة للشعائر الموسويَّة، ولا للمعتقدات الخاصَّة باليهود.

وقد أدَّت تلك المعطيات إلى تبنِّي النُّقَّاد طويلاً لنظريَّة أنَّ «سفر أيوب ليس من أصل عبريٍّ»[1].

---

(١) يُنْظَرُ: RENAN, LE LIVRE DE JOB, TOME VII DE O.C, P317.

من أوائل من تبنى هذه النَّظرية كان ابن عزرا، حيث أشار في معرض شروحه على السّفر أنَّه قد ترجَّم إلى العبريَّة عن لغة أخرى، وأنَّ هذا سبب غموضه. يُنْظَرُ: اسبينوزا، رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة، ص٢٥٦.

وتابع اسبينوزا ابن عزرا في رأيه، وذكر أنَّ هذا الكتاب يذكرنا بشعر غير اليهود، بل أنَّه اعتبر أيوب شخصيَّة غير يهوديَّة. يُنْظَرُ: اسبينوزا، رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة، ص ٣١٥ -٣١٦.

أمَّا فولتير فقد أشار في موسوعته الفلسفيَّة، إلى أنَّ أيوب ليس يهوديًّا، كما أنَّ السِّفر الَّذي يحمل اسمه أقدم بكثير من الأسفار الخمسة.

ومن أهمِّ الملاحظات الَّتي لاحظها فولتير أنَّ كلمة شيطان الَّتي ترد في السِّفر ليست من أصل عبريٍّ، وإنَّما هي كلدانيَّة، كما هو معروف، وأكَّد على أنَّ هذا العمل، من المؤكَّد أنَّه يعود إلى العرب الَّذين كانوا يعيشون قبل موسى، خاصَّةً، وأنَّ الشَّخصيَّات في السِّفر مثل: إليفاز بن تيمان، وبلدد الشوحيّ، وصوفار النعماتيّ، يعودون إلى أماكن عربيَّة.

كما أنَّ السِّفر يتحدَّث عن بعض المعلومات الفلكيَّة الَّتي لم تكن أبدًا محطَّ اهتمام العبريين، على العكس من العرب، الَّذين أبدوا اهتمامًا كبيرًا بمراقبة النُّجوم والنَّظر إلى السَّماء. يُنْظَرُ: VOLTAIRE, DICTIONNAIRE PHILOSOPHIQUE, S.N, LONDRES, 1767, 2\310 - 315.

ويرفض رينان هذا الرَّأي، ويرفض أن يكون سفر أيوب ترجمة لعمل أدبيٍّ كتب بلغة ساميَّة أخرى. ويقبل أن يكون المقصود بالعبارة «سفر أيوب ليس من أصل عبريٍّ» أنَّ الظُّروف المحيطة بهذا السّفر ليست عبريَّة أكثر من كونها إدوميَّة[١] أو إسماعيليَّة، وأنَّ أصل الأفكار الَّتي نجدها فيه تنتمي إلى فرع بدويٍّ من الجنس السَّاميِّ، دون أن نجد فيها أيًّا من السِّمات المميِّزة للشعب اليهوديِّ، فإنَّه حينئذٍ رأي ينطوي على قدر كبير من الصَّواب[٢].

وهناك افتراضان أساسيان- في رأي رينان- يفسِّران النَّتائج السَّالفة:

١- أنَّه إذا كان شعر أيوب قد كتب بالعبريَّة على يد أحد العبريين، فإنَّ أصل الأفكار الَّتي يطرحها السّفر ليس بها ما هو عبريّ، على وجه الخصوص، ويلزم عن هذا أنَّ تأليف السّفر كان سابقًا على العهد الَّذي اتَّخذت فيه المؤسَّسات الدِّينيّة العبريَّة شكلها النِّهائيّ مع التَّشريع الموسويِّ.

٢- أمَّا الافتراض الآخر ، فهو أنَّ المؤلِّف اليهوديَّ، أراد أن يمنحنا نموذجًا للحكمة اليمانيَّة، تمامًا، كما أنَّ أفلاطون منحنا في محاورة طيماوس مقالاً في الفلسفة الفيثاغوريَّة، وفي محاورة بارمينيدس مقالاً في الفلسفة الإيليَّة؛ حيث فرض التَّنميق الأدبيّ على المؤلِّف ألَّا يُنطِق الشَّخصيَّات بأفكار وبلغة تناسب الفترة الزَّمنيَّة، والبلد الَّتي وقعت فيها أحداث شعره.

ويؤكِّد رينان أنَّ الفرضية الأخيرة لا يمكن أن تنطبق على الظَّاهرة الأدبيَّة، الَّتي

---

(١) إدوم: منطقة كانت تشمل الجزء الجنوبيَّ من مملكة يهودا، والإدوميين بحسب العهد القديم ذرية عيسو الملقب بإدوم قطنوا قرابة العام ١٣٠٠ق.م في الجنوب من البحر الميت، وقد دمَّر داود مملكة الإدوميين، وحارب خليفته سليمان ملكهم هدد، بهدف الاستيلاء على وادي عربة، الطَّريق المؤدِّي إلى مناجم إيلات. وقد ظلَّ الإدوميون مدَّة طويلة تابعين لملوك يهوذا، ولم يستعيدوا استقلالهم إلَّا لفترة أيَّام الملك يهورام ٨٥٠ق.م. يُنْظَرُ : هنري س. عبودي ، معجم الحضارات السَّاميَّة، ص ٥٦.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, LE LIVRE DE JOB, OP.CIT, P317.

نحن بصددها، فإنَّ القدماء لم يكن لديهم فكرة عمَّا نسمّيه اليوم بالطَّابع المحليِّ؛ لهذا نجد أنَّ المؤلِّف السّكندريَّ الَّذي ألَّف حكمة سليمان، وكذا مؤلِّف سفر الجامعة يُنطِقون سليمان بأفكار عصرهم، وليس بأفكار عصر سليمان؛ ومن ثمَّ فإنَّه من المستبعد أن يكون أحد العبريين المتأخِّرين، ألَّف سفرًا يعود إلى عصر الآباء، وبالتَّالي فإنَّ سفر أيوب عمل أدبيٌّ صادق يعبِّر تمامًا عن أفكار العصر والبلد الَّتي ألِّف فيها، دون أيِّ نيَّة سيِّئة للمحاكاة[1].

– زمن تأليف السّفر:

يرفض رينان الرَّأي الَّذي يجعل تأليف السّفر في عصر الآباء؛ لأنَّ لغة السّفر وفقًا لهذا الافتراض، لا بدَّ وأن تكون بدائيَّة كلاسيكيَّة، إلَّا أن تتبُّع القرائن النَّحويَّة تجعلنا نُرجِع السّفر لعصر متأخِّر في تاريخ الأدب العبريِّ. والأرجح- في رأي رينان- أن يكون سفر أيوب قد كتبه أحد اليهود المتأثِّرين بأدب الحكمة، الَّذي اشتهرت به القبائل المتاخمة لفلسطين، خاصةً بني قيديم، والقبائل الإدوميَّة؛ مثل تيمان، حيث كان لدى هؤلاء شكل خاصٌّ من الثَّقافة العقليَّة نقل بني إسرائيل بعضًا من آثارها الفكريَّة؛ ولهذا نجد عددًا كبيرًا من النُّقَّاد يعدُّون ليمؤيل الَّذي حفظ لنا سفر الأمثال اسمه في مطلع قصيدة وعظية (الأمثال ٣٣١ : ١- ٩)، ملكًا عربيًّا حكيمًا. وكذلك قصيدة أجور (الأمثال ٣٠).

ومن ثمَّ فإنَّ سفر أيوب يرجع إلى هذه المدرسة الفكريَّة العظيمة الَّتي تخصَّصت في أدب الحكمة، فعلى الرَّغم من أنَّ أحد العبريين، هو من كتب سفر أيوب، إلَّا أنَّ نمط الأفكار الَّتي يعرضها السّفر ليست خاصَّة بفلسطين تحديدًا، بل أنَّ هذه الصَّفحات الثَّمينة إنَّما هي صدى حكمة تيمان القديمة.

وأنسب عصر يمكن أن يكون السّفر قد تألَّف فيه، هي المرحلة الَّتي ساد فيها نوع

(١) يُنْظَرُ: RENAN, LE LIVRE DE JOB, OP.CIT, 318 - 321.

من التَّآخي الفكريِّ بين إسرائيل والشُّعوب المجاورة لها، ولم يكن هذا متاحًا إلَّا في عهد سليمان، والَّذي استمرَّ مع خلفائه، حتَّى جاء الوقت الَّذي أشاح فيه الشَّعب اليهوديُّ بوجهه عن الشُّعوب المجاورة بتأثير من الأنبياء والملوك المتعصِّبين.

ويرفض رينان رأي فاتكي الَّذي يجعل تاريخ تأليف السّفر في مرحلة الإمبراطوريَّة الفارسيَّة، في القرن الخامس ق.م[١]؛ لأنَّ سفر أيوب سابق على السّبيّ؛ حيث تتَّسم الكتابات اللَّاحقة على زمن السّبيّ بسمات مختلفة تمامًا عن تلك الَّتي يتَّسم بها السّفر، فهي تحمل طابع الموسويَّة المتصلّبة، والمبالغة في التَّقوى والحماسة الدِّينيّة، مثل، سفري طوبيا وأستير، كما أنَّ أفكار الثَّواب والعقاب فيه أكثر تقدُّمًا.

ومن ناحية أخرى، فإنَّ أفكار التَّجلِّي الإلهيِّ، والإلهامّ الخاصّ الملحوظ في سفر أيوب (الإصحاح ٤ : ١٢، ٣٣ : ١٤) ليس لها وجود ظاهر في العصر الفارسيِّ ، بالإضافة إلى أنَّ سفر حزقيال ١٤ : ١٤ يشير إلى أيوب «وكان فيها هؤلاء الرِّجال الثَّلاثة نوح ودانيال وأيوب فإنَّهم يخلصون أنفسهم ببرهم..»، وقد بدأت نبوَّة حزقيال ٥٩٥ق.م، أي أنَّ هناك دليلاً على أنَّ أيوب في القرن السَّادس قبل الميلاد كان بالفعل قد أصبح شخصيَّة مشهورة بقداسته، وأصبح أسطورة متطوّرة[٢].

وينتهي رينان قائلاً: «إنَّني بوصفي عالمًا في اللُّغة العبريَّة أجعل تأليف سفر أيوب في عام ٧٠٠ق.م، وهو أيضًا الرَّأي الشَّائع لدى النُّقَّاد الألمان، ومسيو مونك من فرنسا»[٣]. ولغة السّفر تدعم هذا الافتراض، فلغته قديمة وحادَّة، ونقيَّة؛ حيث نجد

---

(١) يُنْظَرُ: JOHN DAY, WISDOM IN ANCIENT ISRAEL, CAMBRIDGE .UNIVERSITY PRESS 1998, P259

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, LE LIVRE DE JOB, OP.CIT, P321 -325.

(3) RENAN, LE LIVRE DE JOB, OP.CIT, P327.

يتَّفق رينان بهذا الصَّدد مع إيفالد الَّذي يؤرِّخ للسِّفر في نهاية القرن الثَّامن ق.م أو بداية السَّابع ق.م (يُنْظَرُ: EWALD, COMMENTARY ON THE BOOK OF JOB WITH TRANSLATION, TRANS:J.FREDERICK SMITH, WILLIAMS AND NORGATE, LONDON, 1882. P 76.

=

فيه كلَّ الأسلوب الكلاسيكيِّ القديم من حيث الاقتضاب والمرونة والبعد التَّامّ عن الجفاف.

- مؤلِّف السّفر:

حاول رينان أن يحدِّد إذا ما كان سفر أيوب قد ألفته يد واحدة أو أنَّه ظلَّ تمامًا مرتعًا للإضافات المستمرِّة.

والأمر الملاحظ، والَّذي دفع إلى الاعتقاد بأنَّ السّفر تعرَّض لعدَّة إضافات وتحريفات أنَّ المقاطع الشِّعريَّة في السّفر لا تتَّفق مع المقاطع النَّثريَّة فيه.

وبقراءة السّفر نلاحظ أنَّ أيوب السّفر مرَّتين، وذلك بعد أن ردَّ على الأصدقاء الثَّلاثة، وتحدَّث إلياهو أربع مرَّات، كما أنَّ يهوا نفسه نطق بمقالَّتين، لكلِّ مقالة مقدِّمة وخاتمة.

ويتَّضح لرينان بدراسة السّفر أنَّ عبارات إلياهو كتبتها يد واحدة ، وأنَّ كلَّ عبارات أيوب- فيما عدا بعض المقاطع الصغيرة- هي بصمات أصابع واحدة، تجعلنا نشعر أنَّها ثمرة إلهام واحد.

والشُّكوك النَّقديَّة تدور حول أربع مقاطع رئيسة، في شعر أيوب:

= أمَّا بالنِّسبة لمونك، فقد أشار في كتابه فلسطين إلى أنَّ الكتاب يعود إلى عصر ما قبل إرميا، وأنَّه من تأليف أحد الشُّعراء المجهولين من مملكة يهودا، الَّذي ربَّما أقام لفترة طويلة في مصر والمنطقة العربيَّة المحيطة بإسرائيل وجعل بطل قصته أحد أمراء البدو. يُنْظَرُ :

SALOMON MUNK, PALESTINE, DESCRIPTION, GÉOGRAPHIQUE, ARCHÉOLOGIQUE, HISTORIQUE, FIRM IN DIDOT FRÉRE, 1845. P449.

سليمان مونك (١٨٠٣ - ١٨٦٧): مستشرق فرنسيٌّ درس في جامعتي بون وبرلين، عكف على دراسة المخطوطات السَّاميَّة في المكتبة القوميَّة في باريس حتَّى أصيب بالعمى من جراء هذا ١٨٥٠م. خلف رينان كأستاذ للآداب العبريَّة والسّريانيَّة عام ١٨٦٤م.ومن أهمِّ أعمال مونك: تحقيق وترجمته لكتاب موسى بن ميمون دلالة الحائرين. يُنْظَرُ: ENCYCLOPEDIA JUDAICA, 12\ 525 - 526

١- المقدِّمة والخاتمة.

٢- الفقرات الممتدَّة من الإصحاح ٢٧ :٧ وحتَّى نهاية الإصحاح ٢٨.

٣- أوصاف التِّمساح وفرس النَّهر في نهاية أقوال يهوا.

٤- أقوال إلياهو كاملة[١].

حيث تتناقض أفكار المقدِّمة والخاتمة بشكل واضح، مع أفكار قصيدة أيوب.

حيث يُقدِّم أيوب في المقدِّمة والخاتمة كنموذج للصبر على البلاء الشَّديد، الَّذي تعرَّض له، وأنَّه لم يُجدِف على الرَّبِّ، وكانت كلُّ عباراته وأقواله مليئة بالخضوع والامتثال للإرادة الإلهيَّة (وها هو الشَّقُّ النَّثريّ).

ولكن بمجرَّد أن يبدأ أيوب بالتَّكلُّم شعرًا تصبح لهجته متغطرسة وحادَّة، وتقريبًا تجديفيَّة.

وفي حين تبدو المقدِّمة معبِّرة بشكل واضح عن مرحلة تاريخيَّة تظهر فيها بقوَّة عبادة يهوا، فإنَّ العبارات الشِّعريَّة الَّتي ينطق بها أيوب، على العكس من ذلك تفترض مرحلة تاريخيَّة، تعبِّر عن قدر كبير من الحريَّة الدِّينيّة.

فالرُّوح الجريئة الهجوميَّة البدويَّة وعقيدتها البسيطة تتجلَّى في كلِّ جزئية من الشِّعر.

كما نجد أسماء الله مثل إيلوه، الَّتي نجدها لدى الشعوب السامية الأخرى.

وفي الخاتمة (وهي نثريَّة) (الإصحاح ٤٢ : ٧) أقرَّ الله أنَّ أيوب كان على صواب، وأنَّه تكلَّم عنه على نحو صحيح على الرَّغم من أنَّه في الشِّعر وبَّخ أيوب بقسوة شديدة (الإصحاح ٣٨ :٢ والإصحاح ٤٠ : ٦).

---

(١) يُنْظَرُ: - G.W.ANDERSON, ACRITICAL INTRODUCTION..., IBID, P 184 .185

وعلى الرَّغم من قوَّة كلٍّ تلك المعطيات، إلَّا أنَّ رينان لا يجدها كافية لتقسيم العمل إلى قسمّين: شعريٍّ ونثريٍّ، فإنَّ الشَّعر بدون المقدِّمة والخاتمة مبهم وغامض.

فإذا ما كانت بعض ملامح المقدِّمة والخاتمة تُظهِر عقيدة متقدِّمة، وعلى العكس من ذلك تفترض الفقرات الأخرى عبادة بسيطة للغاية، فإنَّه من الصَّعب التَّسليم بأن أحدهم قام باختلاق المظاهر الخارجيَّة لعقيدة متفردة تمامًا، واستنساخ العقائد البطرياركية بهذه الدِّقة. كما أنَّ السِّمة القديمة لأسلوب الرِّواية يؤكِّد قدمها. أمَّا بالنِّسبة للفظ يهوا الَّذي ساد استخدامه في المقدمة والخاتمة، فإنَّه لا يطعن في أصالة هين المقطعين، فقد استخدم أيضًا خارج نطاقهما في العبارات القصيرة، الَّتي حدَّدت تغير المُتحدثين (الإصحاح ٣٨: ١، ٤٠ : ١ ،٣ ، ٦)، وهي بالتَّأكيد ليست مقحمة.

– أمَّا بالنِّسبة للفقرات الممتدَّة من ٢٧ :٧، وحتَّى نهاية الإصحاح ٢٨.

فصحيح أنَّ المبادئ الَّتي ترد على لسان أيوب في هذا المقطع تتناقض مع تلك الَّتي ثابر عليها، لكن الحقيقة أنَّه ليس هناك منطق حاسم يحكم هذه الكتابات القديمة، وهذا لا يثبت أنَّها إضافات لاحقة.

– أمَّا بالنِّسبة لأوصاف التِّمساح وفرس النَّهر، فإنَّ إيفالد يعدُّها عبارات مدسوسة ومقحمة على السّفر، وهي ترد في ٤٠ :١٥ ، ٤١ [١].

ويرفض رينان رأي إيفالد بهذا الصَّدد، فصحيح أنَّ أقوال يهوا تنتهي تمامًا عند الفقرة ١٤ من الإصحاح ٤٠. وأنَّ أوصاف بهيموث (التِّمساح) ولويثان (فرس النَّهر)، تتَّسم بأسلوب يختلف عن الأسلوب الَّذي اتَّسمت به معلومات التَّاريخ الطَّبيعيّ الواردة في الإصحاح ٣٩، إلَّا أنَّ التَّماثل واضح جدًّا بين تلك الأجزاء وباقي السّفر الأمر الَّذي يدلُّ على أنَّ يدًا واحدة ألفتها.

(١) يذهب إيفالد إلى أنَّ مؤلِّف هذه الفقرات هو نفسه مؤلِّف عبارات إلياهو ، يُنْظَرُ:
P319 - 321., EWALD, COMMENTARY ON THE BOOK OF JOB.

– أمَّا بالنِّسبة لأقوال إلياهو، فإنَّ مشكلاته النَّقديَّة واضحة، ويتَّفق رينان مع إيفالد ودي فتي أنَّ عباراته مقحمة على النَّصّ[١].

فإنَّ عبارات إلياهو أفسدت بشكل واضح تناسق الشِّعر، ولم تكن إلا تكرارًا للعبارات السَّابقة عليها، وأخَّرت ردود الرَّبِّ على أيوب.

ويبدو أنَّ المُحرِّف لم يهتم كثيرًا بالكيفيَّة الَّتي يُدخِل بها شخصيَّة إلياهو إلى النَّصِّ ويُخرِجها بها منه، ممَّا جعل تناقض تلك العبارات مع باقي العمل أمراً واضحاً جدًّا.

فقد تمَّ النَّصّ على أسماء جميع شخصيَّات العمل في المقدِّمة، إلَّا أنَّ اسم هذا الشَّخص لم يرد مطلقًا، وقام المحرِّف بالاعتذار عن ظهور إلياهو المفاجئ بتقديم تبريرًا استعاديًّا (أيوب ٣٢ : ٤)، ثمَّ أخذ يهوا ناصية الحديث مباشرة بعد إلياهو مؤنِّبًا أيوب، وكأن لم يكن هناك شخص السّفر من بعد مواعظ أيوب ٣١ :٤، كما وجَّه الرَّبَّ توبيخًا لأصحاب أيوب الثَّلاثة في الخاتمة أليفاز التَّيماني وبلدد الشّوحيّ، وصوفر النّعماتيّ، دون ذكر أيِّ كلمة بخصوص إلياهو.

بالإضافة إلى أنَّ عبارات إلياهو نجد بها حضورًا قويًّا للُّغة مختلفة تمامًا عن الموجودة في باقي السّفر.

وقد شكَّلت هذه الاعتبارات طعنًا قويًّا في أصالة عبارات إلياهو؛ ومن ثمَّ فإنَّ رينان يؤكِّد على أنَّ أقوال إلياهو قد دُسَّت على النَّصِّ في فترة لاحقة على تأليفه؛ فترة كان سفر أيوب قد وصل فيها إلى الهيئة الَّتي هو عليه الآن[٢].

---

(١) يرى إيفالد أنَّ مؤلِّف هذه الفقرات قد جاء بعد المؤلِّف الأصليّ بقرن أو قرنين. يُنْظَرُ: P316. EWALD, COMMENTARY ON THE BOOK OF JOB , ويُنْظَرُ بصدد رأي دي فتي: DE WETTE, A CRITICAL AND HISTORICAL INTRODUCTION.., IBID, P 558 - 560.

(٢) يُنْظَرُ: RENAN, LE LIVRE DE JOB, P328 -332.

والفكرة الرَّئيسة الَّتي يدور حولها سفر أيوب برأي رينان: البحث عن الحقيقة المطلقة والَّذي يعدُّ المسلمة الكبرى الَّتي تصدر عن الدوجاطيقية المتطرِّفة، وهي المطمح الأساسيُّ لنمط التَّفكير الظَّاهريِّ في تعاطيه مع المسائل اللَّاهوتيَّة، وهي المحصلة النِّهائيَّة السَّاميَّة لأيِّ فلسفة. وهي مشكلة لا نهائيَّة فرضت نفسها على أذهان البشر.

ومن السِّمات الرَّئيسة الَّتي اتَّسمت بها الشُّعوب السَّاميَّة هو الغياب الكامل للنزعة العلميَّة، حيث إنَّهم اعتبروا البحث عن الأسباب باطلاً لا طائل من ورائه يرهق الإنسان بلا جدوى (الجامعة ١-٣)، أو أنَّه مناف للتقوى وانتهاك لحقوق الله (أيوب ٣٨ - ٤٠)؛ «وهذا هو السَّبب في أنَّ التَّفكير اليهوديَّ أنتج القليل جدًّا من التَّأمُّلات الفلسفيَّة العظيمة.

فإنَّ فكرة التَّوحيد قد أخضعت الإنسان لفكرة عجزه المستمرّ وخاصَّة مع استبعادها للميتافيزيقا والميثولوجيَّة، واستبعادها في نفس الوقت لأيِّ لاهوت أقل نقاءً؛ وعلى هذا اعتبرت نظريَّة الأصول الأولى للكون نوعًا من الوثنيَّة، ولذلك فإنَّ نظام الكون- وفقًا لسفر أيوب- أكثر بساطةً؛ فالله هو خالق الكون، فكلُّ الكائنات تحيا بنفخة منه وقد خلق مباشرة كلّ ظواهر الطَّبيعة. فإنَّ «نظريَّة الكون» في «سفر أيوب» هي الصِّيغة الأكثر اكتمالاً لنظام الطَّبيعة المستنبط من «التَّوحيد».

وعلى هذا فلا يوجد علم يتعلَّق بالعالم حيث يتحكَّم في العالم إرادات خاصَّة لحاكم مبهم ومتقلب. وانطلاقًا من وجهة النَّظر هذه يكون الجهل عبادة والفضول جريمة.

♦ **أمَّا بالنِّسبة للنظرة الأخلاقيَّة** في سفر أيوب فهي لا تختلف كثيرًا عن ذلك؛ فالإنسان يتَّصل بالإله بصلات مباشرة، وفي مرَّات أخرى يحدثه الإله عبر الرُّؤى والأحلام، وفي أحيان أخرى يحذر الإله الإنسان عبر أحداث الحياة. والفرق بين الإنسان الخيّر والشِّرير يرجع إلى اتِّباع الطَّريق الَّذي يرسمه الله للإنسان ويوحي به

إليه، فالله يكافئ الخيّر بأن يموت في ميعاد موته وينزل إلى الهاوية دون أن يشعر بها، أمَّا الشِّرير العاصيُّ فعلى العكس من ذلك يموت قبل ميعاد موته أو يموت بحادث مفاجئ أو مرض طويل والَّذي يعدُّ عقابًا على المعاصي الخفيَّة.

ولم تظهر فكرة خلود الرُّوح الَّتي كانت بمنزلة الحلِّ النِّهائيّ والسَّهل لكلِّ مواضع الحيرة والالتباس في المسألة الأخلاقيَّة في هذه اللَّحظة، كما أنَّ مسألة بعث الأجساد لا نلمحها إلَّا في صورة متلبِّسة وغامضة جدًّا.

لقد عبَّر سفر أيوب عن المشكلة العويصة الَّتي استولت على الوعي الإنساني في هذه المرحلة التَّاريخيّة الَّتي أصبحت فيها النَّظريَّة البطرياركيَّة القديمة حول الجزاءات الأرضية (الدُّنيويَّة) غير كافية. فقد شعر المؤلِّف ببطلان هذه النَّظريَّة وكان ثائرًا على المظالم الصَّارخة الَّتي تمَّ تأويلها ظاهريًّا بأنَّها قرارات المشيئة الإلهيَّة. والعقليَّة اليهوديَّة لم تخرج أبدًا عن نطاق هذه الدَّائرة المحكمة. فإنَّ «سفر أيوب» لم يكن هو الوحيد الَّذي طرح هذه المشكلة وإنَّما طرحه «سفر الجامعة»، ولكنَّه غرق في دائرة المتناقضات ذاتها وبدا بعيدًا عن الحلِّ الأخلاقيِّ. ففي حين وجد مؤلِّف «سفر أيوب» الحلَّ في العودة النَّقيَّة والبسيطة لتصوّرات الحكمة القديمة فإنَّ «سفر الجامعة» قد غرق في الشَّكِّيَّة[1].

* * *

(١) يُنْظَرُ: RENAN, LE LIVRE DE JOB, P333 -337.

الخاتمة

– حاولت خلال فصول الكتاب ومباحثه الاقتراب من أحد أشهر الدِّراسات الكلاسيكيَّة التَّاريخيّة النَّقديَّة للتاريخ اليهوديِّ القديم في فرنسا والَّذي كرَّس له الفيلسوف الفرنسيُّ رينان المؤلِّف الضَّخم (تاريخ شعب بني إسرائيل)، كما تناوله في العديد من مؤلَّفاته الأخرى الَّتي اهتمَّت بالدِّراسات الدِّينيّة والسَّاميَّة.

– رأينا كيف أنَّ رينان مال مثل عدد كبير من مؤرِّخي عصره إلى اعتبار فترة الآباء، فترة تتَّسم بالأسطوريَّة، وأرجع عددًا كبيرًا من روايات الآباء إلى تأثُّر المأثور العبريِّ بالأساطير البابليَّة القديمة، وحاول عن طريق عقد المقارنات مع الآداب البابليَّة القديمة الإشارة إلى أنَّ عددًا كبيرًا من القصص الأسطوريَّة الَّتي صيغت حول بعض الآباء مثل إبراهيمّ الجدّ العبريّ قد استمدَّت مادَّتها الأسطوريَّة من بعض الشَّخصيَّات البابليَّة القديمة مثل ملك أور ، الأبّ أورهام.

– أشار رينان إلى أنَّ عددًا من الأحداث التَّاريخيّة في تلك الفترة تعود إلى الصِّياغة الأيديولوجيَّة لمؤلِّفي الوثيقتين الشّماليَّة والجنوبيَّة، حيث دأب كلُّ مؤلِّف على صياغة أحداث مختلقة وملفَّقة للنيل من رموز الطَّرف الآخر، سواء كانت شخصيَّات أو أماكن مقدسة، وذلك على خلفيَّة الصِّراع بينهما، وإلى هذا النَّمط تعود روايات مثل: قصَّة يهودا وتمارا، ورؤبين وبلهة وغير ذلك.

– بالنِّسبة لفترة الخروج ودخول كنعان، فإنَّ رأي رينان العام حول تلك الفترة أنَّها تنطوي على أساطير وروايات متناقضة ومشكوك بها، خاصَّةً وأنَّ البحث الأركيولوجيَّ في المصادر المصريَّة لم يفلح بشكل واضح في إثبات تاريخيَّة أحداث الخروج، والشَّيء الوحيد المؤكَّد برأي رينان أنَّ إسرائيل دخلت مصر تحت حكم يحابي المصريين وخرجت منها تحت حكم يعاديها.

– يرفض رينان رواية ملاحقة موسى لفرعون ويراها غير مبرَّرة، وانشقاق البحر لموسى يعدُّها أسطورة، ليس عليها دليل، وذلك انطلاقًا من إنكاره ورفضه لفكرة المعجزة.

– يرفض رينان أيَّ حادثة تاريخيَّة سواء في فترة الخروج أو أثناء تواجد بني إسرائيل في سيناء أو دخولهم كنعان تنطوي على معجزة أو أي أمر خارق للطبيعة. ويرفض أيضًا الأعداد الهائلة الَّتي تصف بها الرِّوايات بني إسرائيل في مرحلة الخروج ودخول كنعان، كما يصف رينان روايات سفر يشوع الَّتي تصف اقتحام بني إسرائيل لكنعان بأنَّها مليئة بالمبالغات ومنافية للروايات التَّاريخيّة الأخرى الأكثر وثاقة من الناحية التَّاريخيّة في العهد القديم، والَّتي تصف انتشار بني إسرائيل في كنعان أنه كان انتشاراً سليماً وليس حرباً ساحقة.

– انتقد رينان الرِّوايات التَّاريخيّة المتعلِّقة بمساحة مملكة سليمان، ورفض أن تكون مساحة المملكة بهذه الضَّخامة الَّتي تصفها بها روايات العهد القديم، واعتبر العبارة الَّتي تصف مملكة سليمان أنَّها ممتدَّة من الفرات إلى مصر، من البحر إلى البحر مجاملة جغرافيَّة صاغتها ريشة الكتاب العبريين، وقدَّم تصوّرًا للمساحة الحقيقيَّة للمملكة من خلال العهد القديم نفس، وأشار أيضًا إلى أنَّ الصُّورة المشوَّهة للملك سليمان قد خطَّتها ريشة أعداؤه التَّاريخيّين، والَّتي كانت تنطوي على تجن واضح.

– سعى رينان نحو التَّكريس إلى أنَّ أصل تلك الرِّوايات كان لا دينيًّا بالأساس، وأنَّه لا وجود فِعْلي للوحي الموسويِّ، وأنَّ الأصل كان مجرَّد أساطير وقصص شعبيَّة خرافيَّة لا دينيَّة تحوَّلت عبْر جهود أنبياء إسرائيل إلى نصٍّ دينيٍّ مقدَّس.

– تأتي أهمّية الدَّور الَّذي لعبه علماء النَّقد المسلمين الَّتي جاءت أعمالهم النَّقديَّة متَّزنة؛ لأنَّ المنطلق العقديَّ لديهم هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله لا يفرِّقون بين أحد من رسله، ولذا جاء النَّقد الإسلاميّ موقنًا بأنَّه: في البدء كان الوحي، بعكس رينان الَّذي حاول التَّكريس إلى أنَّ البدء كان لا دين، ثمَّ ظهرت صفة القداسة.

المصادر والمراجع

أوَّلاً: الكتب والمؤلَّفات المطبوعة

١ – إبراهيم، حسن كامل، الآراء الكلاميَّة لموسى بن ميمون والأثر الإسلاميّ فيها، مركز الدِّراسات الشَّرقيَّة، ٢٠٠٣م.

٢ – الأدلبيُّ، صلاح الدِّين بن أحمد، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النَّبويِّ، دار الأوقاف، بيروت، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٣ – إدريس، محمَّد جلاء:

أ– التَّأثير الإسلاميُّ في الفكر الدِّينيِّ اليهوديِّ: دراسة نقديَّة مقارنة لطائفة اليهود القرَّائيين، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م.

ب– صورة الإسرائيليِّ في التَّوراة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

٤ – أرنولد، سير توماس، الدَّعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلاميّة، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، وآخرون، مكتبة النَّهضة العربيَّة، القاهرة، ١٩٧١م.

٥ – اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسِّياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مكتبة النَّافذة، ٢٠٠٥م.

٦ – الأصفهانيُّ، الرَّاغب، المفردات في غريب القرآن، مراجعة: محمَّد خليل عقبانيّ، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨هـ–١٩٩٨م.

٧ – الألمعيُّ، زاهر عوَّاض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، د.ت، د.ط.

٨ – أمين، أحمد، ضحى الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٩ – الباجيُّ، علي بن محمَّد بن عبد الرَّحمن علاء الدِّين الشَّافعيّ، على التَّوراة، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٨٠م

١٠ – البار، محمَّد علي، المدخل لدراسة التَّوراة، دار القلم، دمشق، ١٩٩٠م،

١١ – الباش، حسن، القرآن والتَّوراة أين يتَّفقان وأين يفترقان؟، دار قتيبة، دمشق،٢٠٠٢م.

١٢ – الباقلانيُّ، أبو بكر محمَّد بن الطَّيِّب بن محمَّد بن جعفر:

أ– نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق: محمَّد زغلول سلام، منشأة المعارف الإسكندريَّة، د.ت.

ب– تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل، تحقيق: عماد الدِّين أحمد حيدر، مؤسَّسة الكتب الثَّقافيَّة - بيروت، ١٩٨٧م.

١٣ – بالنثيا، أنجل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسيّ، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثَّقافة الدِّينيّة، د.ت.

١٤ – باومر، فرانكلين، الفكر الأوروبيُّ الحديث، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة العامَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.

١٥ – بدوي، عبد الرَّحمن:

أ– موسوعة الفلسفة، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر، بيروت، ١٩٨٤م.

ب– موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م.

١٦ – برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة في القرن التَّاسع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م.

١٧ – بزوبي، ج، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرَّحمن بدوي، مراجعة: محمَّد ثابت الفنديّ، مكتبة الأنجلو المصريَّة،١٩٦٤م.

١٨ – ابن بسَّام، أبو الحسين علي بن بسَّام الشنتريني، الذَّخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مطبعة لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، ١٩٣٩م.

١٩ – ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن سعود الأندلسيُّ، كتاب الصِّلة، الدَّار المصريَّة للتأليف والتَّرجمة، ١٩٦٦م.

٢٠ – البغداديُّ، الخطيب أبو بكر أحمد بن عليٍّ بن ثابت، الكفاية في علم الرِّواية، طبعة دائرة المعارف العثمانيَّة، حيدر آباد الدّكن، ١٣٥٧هـ.

٢١ – بو سريح، طه بن عليٍّ، المنهج الحديثيُّ عند الإمام ابن حزم الأندلسيّ، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٢٢ – بوسة، هيربرت، أسس الحوار في القرآن الكريم: دراسة في علاقة الإسلام باليهوديَّة والمسيحيَّة، ترجمة: أحمد محمود هويدي، مراجعة: عمر صابر عبد الجليل، تصدير: محمَّد خليفة حسن، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٣ – بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتَّوراة والإنجيل والعلم، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤م، ط٢.

٢٤ – بيوري، ج.ب، فكرة التَّقدُّم، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أحمد خاكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٢م.

٢٥ – ابن تيميَّة، تقي الدِّين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السَّلام بن عبد الله، الجواب الصَّحيح لمن بدَّل دين المسيح، مطابع المجد، الرِّياض، ت.

٢٦ – الجاحظ، أبو عثمان بن بحر، المختار في الرَّدِّ على النَّصّارى، تحقيق: محمَّد عبد الله الشَّرقاويّ، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢٧ – جدعان، فهمي، أسس التَّقدُّم عند مفكِّري الإسلام في العالم العربيِّ الحديث، دار الشُّروق، القاهرة، ١٩٨٨م.

٢٨ – جنزبرج، لويس، قصص اليهود، ترجمة: جمال الرِّفاعيّ، مراجعة وتقديم: محمَّد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،٢٠٠٠م.

٢٩ – الجوينيُّ، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسَّسة الكتب الثَّقافيَّة، لبنان، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٣٠ – شفاء الغليل في بيان ما وقع في التَّوراة والإنجيل من التَّبديل، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة، القاهرة، ١٩٨٥م.

٣١ – الحاجريُّ، طه، ابن حزم صورة أندلسيَّة، دار الفكر العربيِّ، د.ت.

٣٢ – ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف:

أ– الرَّدُّ على ابن النّغريلة اليهوديّ ورسائل أخرى، تحقيق: إحسان عبَّاس، ١٣٨٠ هـ– ١٩٦٠م.

ب– التَّقريب لحدِّ المنطق، مجموع رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عبَّاس، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر، بيروت، ١٩٨٠م.

ج– الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م.

د– علم الكلام، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠م.

هـ– الأخلاق والسّير في مداواة النُّفوس، تحقيق: الطَّاهر مكِّي، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٢م.

و– الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، تحقيق محمَّد إبراهيم نصر وعبد الرَّحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

ز– طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: سعيد عقيل، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٤م.

٣٣ – حسن، محمَّد خليفة، أحمد محمَّد هويدي:

أ– ظاهرة النُّبوَّة الإسرائيلية، دار الزهراء للنشر، القاهرة،١٩٩١م. مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، القاهرة، ١٩٩٩م.

ب– اتِّجاهات نقد العهد القديم، دار الثَّقافة العربيَّة، القاهرة، ٢٠٠١م.

ج– علاقة الإسلام بالأديان الأخرى، مركز الدِّراسات الـشَّرقيَّة، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣م.

٣٤ – حفني، عصام الدِّين، محنة التَّوراة على أيدي اليهود، الرِّسالة، القاهرة ١٩٦٥م.

٣٥ – الحفنيّ، عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهوديَّة، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت.

٣٦ – الخشت، محمَّد عثمان:

أ– الدِّين والميتافيزيقا عند هيوم، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧م.

ب– الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

ج– فلسفة الأديان تأويل نقدي لفلسفة الدِّين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنَّشر، القاهرة، د.ت.

٣٧ – ابن خلدون، عبد الرَّحمن بن محمَّد، المقدِّمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي– القاهرة، ١٩٥٧م. أيضًا: طبعة دار نهضة مصر، ط٣، ١٩٧٩م.

٣٨ – خليف، فتح الله، فخر الدِّين الرَّازيّ، دار الجامعات المـصريَّة، الإسكندريَّة، ١٩٧٦م.

٣٩ – الخوليُّ، أمين:

أ- صلة الإسلام بإصلاح المسيحيَّة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.

ب- تاريخ الملل والنِّحل، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥م

٤٠ - الخوليُّ، يمنى، فلسفة العلم من الحتمية إلى اللَّاحتميَّة، دار قباء للطباعة والـنَّشر، القاهرة، ٢٠٠١م.

٤١ - الدّبوسيُّ، منى ناظم، الترَّجمة السَّبعينيَّة بين الواقع والأسطورة، مطابع المستقبل، بورسعيد، د.ت، د.ط.

٤٢ - دراز، محمَّد عبد الله:

أ- النَّبأ العظيم، دار القلم، دمشق، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م، ط٢.

ب- الدِّين بحوث ممهّدة في تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ١٩٩٨ م.

٤٣ - دروزة، محمَّد عزَّة، تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٨م.

٤٤ - دغيم، سمّيح، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلاميّ، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨م.

٤٥ - ديورانت، ول، قصَّة الحضارة، ترجمة: فؤاد أندراوس، ومراجعة: علي أدهم، لجنة التَّأليف والترَّجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.

٤٦ - ذكار، سهيل، المحذوف من التَّوراة كاملا، دار قتيبة، دمشق، ٢٠٠٦م.

٤٧ - الذَّهبيُّ، محمَّد حسين، الإسرائيليَّات في التَّفسير والحديث، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٠م.

٤٨ - الرَّازيُّ، فخر الدِّين أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن الحسين بن علي اليسكريُّ، مفاتيح الغيب، دار الكـتـب العلميَّة، بيروت، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

٤٩ – راسل، برتراند:

أ– حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣م.

ب– تاريخ الفلسفة الغربيَّة، ترجمة: محمَّد فتحي الشّنيطيّ، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م.

ج– الدِّين والعلم، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال، ١٩٩٦م.

د– الـصِّراع بين العلم والدِّين، ترجمة: أسامة أسبر، دار الطَّليعة الجديدة، دمشق، ١٩٩٧م.

٥٠ – راشد، سيد فرج، اليهود في العالم القديم، دار القلم، دمشق، ١٩٩٥م.

٥١ – راندال، هرمان، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، مراجعة: برهان الدِّين الدجاني، تقديم: محمَّد حسين هيكل، دار الثَّقافة، بيروت، ومكتبة الخانجي، القاهرة،١٩٦٥م.

٥٢ – رستم، أسد، مصطلح التَّاريخ، المكتبة العصرية،لبنان، ط٣، د.ت.

٥٣ – ابن رشد أبو الوليد محمَّد بن أحمد، الأدلة في عقائد الملَّة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩م.

٥٤ – ريجسكي، م، أنبياء التَّوراة والنُّبؤات التَّوراتيّة، تحقيق: آحو يوسف، دار الينابيع، دمشق، ط٢، ٢٠٠٢م.

٥٥ – الزَّمخـشريُّ، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشَّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل، تحقيق: عبد الرَّازق المهدي، دار إحياء التُّراث العربيِّ، بيروت، ١٩٩٧م.

٥٦ – أبو زهرة، محمَّد، ابن حزم: حياته وعـصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربيِّ، ١٩٧٨م.

٥٧ – سارتون، جورج، تاريخ العلم والأنسيَّة الجديدة، ترجمة: إسماعيل ناصر، دار النَّهضة العربيَّة، القاهرة، ١٩٦١م.

٥٨ – ستيس، ولتر، الدِّين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي– القاهرة، ١٩٩٨م.

٥٩ – السَّوَّاح، فراس:

أ– مغامرة العقل الأوَّلى، دار علاء الدِّين، دمشق، ١٩٩٣م.

ب– آرام دمشق وإسرائيل في التَّاريخ والتَّاريخ التَّوراتيّ، دار علاء الدِّين، ١٩٩٥م.

٦٠ – الشَّرقاوي، محمَّد عبد الله،

أ– في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، دار الجيل– بيروت، مكتبة الزهراء– القاهرة،ط٢، ١٤١٠ه- ١٩٩٠م.

ب– في مناهج البحث منهج نقد النَّصِّ بين ابن حزم وسبينوزا، دار الفكر العربيِّ، القاهرة، ١٩٩٦م.

٦١ – شاحاك، إسرائيل، الدِّيانة اليهوديَّة وموقفها من غير اليهود، ترجمة: حسن خضر، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤م.

٦٢ – شازار، زالمان، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتَّى العصر الحديث، ترجمة: أحمد هويدي، تقديم: محمَّد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٦٣ – الشَّامي، رشاد عبد الله، الرُّموز الدِّينيّة في اليهوديَّة، مركز الدِّراسات الشَّرقيَّة، ٢٠٠٠م.

٦٤ – شتينشنيدر، موريتس، أدب الجدل والدفاع في العربيَّة بين المسلمين والمسيحيين واليهود، ترجمة: صلاح عبد العزيز محجوب إدريس، مراجعة وتقديم: محمَّد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٦٥ – الـشّرفيُّ، عبد المجيد، الفكر الإسلاميّ في الرَّدِّ على النَّصّارى إلى نهاية القرن الرَّابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، الدَّار التَّونسيَّة للنَّشر والتَّوزيع، تونس،١٩٨٦م.

٦٦ – الصَّابونيُّ، محمَّد علي، النُّبوَّة والأنبياء، مكتبة الغزالي، دمشق، ط٣، ١٩٨٥م.

٦٧ – الصَّبَّاغ، عماد، الأحناف: دراسة في الفكر الدِّينيّ التَّوحيديّ في المنطقة العربيَّة قبل الإسلام، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨م.

٦٨ – صليبا، جميل، المعجم الفلسفيُّ، دار الكتاب اللُّبنانيّ، بيروت، ١٩٧٨م.

٦٩ – الطَّبريّ، علي بن ربن، الدِّين والدولة في إثبات نبوة النَّبيّ (صلى الله عليه وسلم)،تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت،ط٣، ١٩٧٩م.

٧٠ – الطَّبريّ، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر، مؤسَّسة الرسالة، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م.

٧١ – ظاظا، حسن:

أ– القدس مدينة الله؟أم مدينة داوود؟، مطبعة جامعة الإسكندريَّة، ١٩٧٠م.

ب– الفكر الدِّينيّ اليهودي أطواره ومذاهبه، دار القلم، دمشق،١٤٢٠هـ –١٩٩٩م.

٧٢ – عبد العليم، مصطفى كمال، اليهود في العالم القديم، دار القلم، دمشق، ١٩٩٥م.

٧٣ – عبد الغنيِّ، عبد المقصود دراسات تحليلية في فكر ابن حزم الأندلـسيِّ، دار الثقافة العربيَّة، السَّيِّدة زينب، ١٩٩٣م.

٧٤ – عبودي، هنري س، معجم الحضارات السامية، جروس برس، طرابلس، لبنان، ١٩٩١م.

٧٥ – عتر، نور الدِّين، منهج النَّقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط٢٧، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

٧٦ – عثمان، أحمد، الأصول المصرية في اليهوديَّة والمسيحيَّة، مكتبة الشروق، ١٩٩٩م.

٧٧ – ابن أبو العزِّ، صَدرُ الدِّين أبو الحسن عليُّ بن علاءِ الدِّين الدِّمشقيّ الصَّالحيَّ الحنفيُّ، شرح الطَّحاويَّة في العقيدة السَّلفيَّة، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

٧٨ – العسقلانيُّ، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، فتح الباريِّ في شرح صحيح البخاريِّ، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحب الدِّين بن الخطيب، دار الفكر، بيروت. د.ت.

٧٩ – عوض، رمسيس، الإلحاد في الغرب، سينا للـنشر، القاهرة، الانتشار العربيِّ، بيروت، ١٩٩٧م.

٨٠ – عويس، عبد الحليم، ابن حزم الأندلـسيّ وجهوده في البحث التَّاريخيّ والحضاريّ، الزَّهراء للإعلام العربيِّ، القاهرة، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

٨١ – فتَّاح، عرفان عبد الحميد، اليهوديَّة عرض تاريخي، دار البيارق، بيروت. دار عمَّار، عمَّان، ١٩٩٧م.

٨٢ – فرح، نعيم، الحضارة الأوروبيَّة في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٩م - ٢٠٠٠م.

٨٣ – فرويد، سيجموند، النَّبيّ موسى ورسالة التَّوحيد، ترجمة: عبد المنعم الحفني، دار الرَّشاد، ١٩٩١م.

٨٤ – فريدمان، ريتشارد إليوت، مَنْ كتبَ التَّوراة؟، ترجمة: عمرو زكريا، مراجعة وتقديم: أيمن حامد، دار البيان، القاهرة ٢٠٠٣م.

٨٥ – فلايكوفسكي، إيمانويل، عصور في فوضى من الخروج إلى الملك إخناتون، ترجمة: رفعت السَّيِّد، جماعة حور الثَّقافيَّة، ٢٠٠٠م.

٨٦ – الفيروز آباديّ، محمَّد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: محمَّد البقاعيُّ، دار الفكر–بيروت، ١٩٩٥م.

٨٧ – الفيوميُّ، سعيد بن يوسف، الأمانات والاعتقادات، ن، ت.

٨٨ – القرافيُّ، أحمد بن إدريس بن عبد الرَّحمن بن عبد الله الصّنهاجيّ، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، تحقيق وتقديم: أحمد عبد الرَّحيم السّايح– توفيق علي وهبة، مكتبة النافذة، ٢٠٠٦م.

٨٩ – قنديل، عبد الرَّازق أحمد، الأثر الإسلاميّ في الفكر الدِّينيِّ اليهوديِّ، دار التُّراث، القاهرة، ١٩٨٤م.

٩٠ – ابن قيم الجوزية، شمس الدِّين محمَّد بن أبي بكر، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنَّصّارى، تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الرَّيَّان للتراث، القاهرة، ١٩٧٩م.

٩١ – كامل، فؤاد، جلال العشريّ، عبد الرَّشيد الصَّادق، الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة، مراجعة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة،١٩٦٣م.

٩٢ – ابن كثير ، عماد الدِّين أبو الفداء إسماعيل بن عمر:

أ– قصص الأنبياء ، تحقيق: بكر محمَّد إبراهيم، المكتبة المحموديَّة– القاهرة، د.ت.

ب– تفسير القرآن العظيم ، تحقيق: إبراهيم محمَّد الجمل ، دار القلم للتُّراث، القاهرة، د.ت.

٩٣ – كريسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكري، دار الشَّعب، القاهرة،١٣٩٩هـ– ١٩٧٩م.

٩٤ – رينان؛ حياته، آثاره، فلسفته، ترجمة: ميشال أبي فاضل، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والـنَّشر، بيروت، ١٩٧٧م.

٩٥ – كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد فؤاد كامل، دار قباء للـنشر، ط ٢، ١٩٩٨م.

٩٦ – لوبون، جوستاف، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة: عادل زعيتر، مكتبة النَّافذة، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٩٧ – متز، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرَّابع الهجريِّ، ترجمة: محمَّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربيِّ، بيروت، المجلَّد الأوَّل، ط٤، ١٣٧٨ هـ– ١٩٦٧م.

٩٨ – محادين، موفق، دورة الدِّين اليهوديِّ، دار الكنوز، بيروت، ١٩٩٧م.

٩٩ – مختار، سهير محمَّد، التَّجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية، دار الـشُّروق، القاهرة، ١٩٧١م.

١٠٠ – مدكور، عبد الحميد عبد المنعم، دراسات في العقيدة الإسلاميّة، دار الثَّقافة العربيَّة، القاهرة،٢٠٠٠م.

١٠١ – في الفلسفة الإسلاميّة مقدِّمات وقضايا، دار الثَّقافة العربيَّة، القاهرة،٢٠٠٠م.

١٠٢ – المسيريُّ، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهوديَّة والصُّهيونيَّة، دار الشُّروق، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٠٣ – مصطفى، وديع واصف، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثَّقافي، أبوظبي، ٢٠٠٠م.

١٠٤ – مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانيَّة: تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والـنشر القاهرة، ١٩٩٨م.

١٠٥ – المغربيُّ، السَّموأل بن يحي، إفحام اليهود، تحقيق: محمَّد عبد الله الـشَّرقاويُّ، دار الجيل، بيروت. مكتبة الزَّهراء، القاهرة، ط٣، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

١٠٦ – مهران، محمَّد بيومي:

أ– بنو إسرائيل، الدار الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م.

ب– أرض الميعاد بين الحقيقة والأسطورة، الدار الجامعية، الإسكندرية، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.

١٠٧ – ابن منظور، أبو الفضل جمال الدِّين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

١٠٨ – موافي، عثمان، منهج النَّقد التَّاريخيّ الإسلاميّ والمنهج الأوروبيّ، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة، ط٣، ١٩٨٤م

١٠٩ – ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، عارض بأصوله العربيَّة والعبريَّة: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدِّينيّة، القاهرة.٢٠٠٢م.

١١٠ – النَّابـلسيُّ، غزوة، الانتلجنسيا الإسلاميّة الأولى تحليليَّة التوحيد معتقدات ما قبل الإسلام، ترجمة: كاتيا نهرا، دار كتابات، بيروت، ١٩٩٨م.

١١١ – نصير، آمنة، إنسانيَّة الإنسان في الإسلام، دار الشُّروق، القاهرة، ١٩٨٩م.

١١٢ – هازار، بول، الفكر الأوروبيُّ في القرن الثَّامن عـشر، ترجمة: محمَّد غلَّاب، مراجعة: إبراهيم مدكور، لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، القاهرة، ١٩٥٨م.

١١٣ – أزمة الضَّمير الأوروبيِّ، ترجمة: جودت عثمان ومحمَّد نجيب مستكاوي، دار الـشُّروق، القاهرة، ١٩٨٧م.

١١٤ – الهمذانيُّ، القاضي عبد الجبَّار بن أحمد، المغني في أبواب التَّوحيد والعدل، قوَّم نصَّه: أمين الخوليّ، دار الكتب ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

١١٥ – هنداوي، إبراهيم موسى، الأثر العربيُّ في الفكر اليهوديِّ، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، د.ت.

١١٦ – الهنديُّ، ابن خليل الرَّحمن الكيرانويّ العثمانيّ، إظهار الحقِّ، دراسة وتحقيق وتعليق: محمَّد أحمد خليل ملكاوي، الرِّئاسة العامَّة لإدارات البحوث العلميَّة والإفتاء والدَّعوة والإرشاد، الرِّياض، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

١١٧ – هونكه، زيجريد، شمس العرب تشرق على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، الدَّار الجماهيريَّة للنشر، دار الآفاق الجديدة، ط ٩، ١٤١١ هـ – ١٩٩١م.

١١٨ – ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللُّغات السَّاميَّة، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٣٩م.

١١٩ – ياقوت الحمويُّ، شهاب الدِّين أبو عبد الله، معجم الأدباء، دار الكتب العلميَّة، بيروت،١٩٩١م.

١٢٠ – دائرة المعارف الإسلاميّة، مركز الشَّارقة للإبداع الفكريِّ، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

١٢١ – معجم الحضارة المصريَّة القديمة، ترجمة: أمين سلامة، مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٢٢ – هويدي، أحمد محمَّد ، الدِّراسات القرآنيَّة في ألمانيا دوافعها و آثارها، مقال في مجلَّة عالم الفكر، الكويت، ا لعدد الثَّاني، المجلَّد ٣١ ، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٢م.

١٢٣ – تاريخ الآباء وديانتهم، رؤية نقديَّة في ضوء نظرية مصادر التَّوراة، مقال بمجلَّة كلِّيَّة الآداب، المجلَّد ٦٠، العدد ١، يناير ٢٠٠٠م.

ثانيًا: الرَّسائل العلميَّة

١٢٤ – الصَّيَّاد، ريمة شريف، حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب حتَّى نهاية القرن الثَّالث الهجري في بلاد الشَّام والعراق، رسالة ماجستير، إشراف: عبد الحميد مدكور، كلِّيَّة دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣م.

١٢٥ – عبد المحسن، عبد الرَّاضيِّ، النُّبوَّة بين اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، رسالة دكتوراة، إشراف: حامد طاهر، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

١٢٦ – الفلاحيُّ، يعقوب، ابن حزم لغويًّا، رسالة دكتوراة، كلِّيَّة دار العلوم، جامعة القاهرة، إشراف: عبد الصَّبور شاهين،١٩٨٠م.

ثالثًا: المؤلَّفات الأجنبيَّة

1 - AASI, GHULAM HAIDER MUSLIM UNDERSTANDING OF OTHER RELIGIONS, INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC RESEARCH, ISLAMABAD, 1999.

2 - ABADIE, PHILIPPE, JEAN DANIEL, CHRISTOPL NIHAN INTRODUCTION Á L'ANCIEN TESTAMENT, LABOR ET FIDES, GENÈVE, 2004.

3 - ADANG, CAMILA, MUSLIM WRITERS ON JUDAISM AND THE HEBREW BIBLE FROM IBN RABBAN TO IBN HAZM, LEIDENE, E.J.BRILL, 1996.

4 - A JEWISH REPLY TO IBN HAZM SOLOMON B.ADRET'S POLEMIC AGAINST ISLAM, , Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales: seminario celebrado en la Casa

de Velázquez (20-21 de febrero de 1997).Published by Casa de Velázquez, Madrid, 2002.

5 - ANDERSON, G.W., ACRITICAL INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, GEALD DUCKWORTH & CO.LTD, LONDON, 1972.

6 - AUGUSTINUS, JOANNES, Canonization and decanonization: papers presented to the international, conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), held at Leiden 9-10 January 1997. Leiden ; Boston ; Köln: Brill, 1998.

7 - BANDSTRA, BARRY, L., READING THE OLD TESTAMENT:AN INTRODUCTION TO THE HEBREW BIBLE, BELOMNT, WADS WORTH \CENGAGE LEARNING, 2009.

8 - BARTON, GEORGE A, A CRITICAL AND EXEGETICAL COMMENTARY ON THE BOOK OF ECCLESIASTES, EDINBURGH, T&T CLARCK, 1980.

9 - BARTON, JOHN, SACRED TEXT: THE CANON IN EARLY CHRISTIANITY, WEST MINSTER JOHN KNOX PRESS, LOUISVILLE, U.S.1998.

10 - BENNETT, W.H., WALTER BALLANTYNE, (THE BIBLE AND CRITICISM, LONDON, 1914.

11 - BLOOMBERG, JON, THE JEWISH WORLD IN THE MODERN AGE, JERSEY CITY, KATAV PUB.HOUSE 2004.

12 - BOADT, LAWRENCE, READING THE OLD TESTAMENT, PAULIST PRESS, NEW YORK, 1984

13 - BOGAERT, PIERE MAURICE, HEINZ JOSEF FABRY, L'ENFANCE DE LA BIBLE HÉBRAIQUE: L'HISTOIRE DU TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT À LA LUMIERE DES RECHERCHES RÉCENTE, LABOR ET FIDES, GENÉVE, 2005.

14 - CARO, E., L'IDÉE DE DIEU ET SES NOUVEUX CRITIQUES, LIBRAIRE DE LA HACHETTE, PARIS, 1864.

15 - CEILLIE, RÉMI, HISTOIRE GÉNÉRAL DES AUTEURS SACRÉ ET ECCLÉSIASTIQUES, CHEZ BAROIS, FRANCE, 1730

16 - CHEYNE, T.K., FOUNDERS OF OLD TESTAMENT CRITICISM: BIOGRAPHICAL, DESCRIPTIVE AND CRITICAL STUDIES, LONDON 1893.SCANNING BY UNIVERSITY OF TORONTO 2006.

17 - DABSON, RICHARD BARRIE, MICHAEL LAPIDGGGE, ENCYCLOEADIA OF THE MIDDLE AGES, FITZROY DEARBON PUB., CHICAGO, USA, 2002.

18 - DAVIS, ELLEN F, PROVERBS, ECCLESIASTES, AND THE SONG OF SONGS, JOHN KNOX PRESS, U.S, 2000

19 - DAY, JOHN. WISDOM IN ANCIENT ISRAEL, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS 1998.

20 - DILLARD, RAYMOND B, AN INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, ZONDERVAN PUBLISHING, U.S, 1994.

21 - DERENBOURG, HARTWIG, LES MANUSCRITS ARABES DES L`ESCURIAL, PARIS 1884- 1903, REVISED BY: LÉVY PROVENÇAL, PARIS, 1928.

22 - DREES, WILLEM B., PETER SJORED, THE STUDY OF RELIGION AND THE TRAINING OF MUSLIM CLERGY IN EUROPE, AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS, 2008

23 - DRIVER, S.R., AN INTRODUCTION TO THE LITERATURE OF THE OLD TESTAMENT, KESSINGER PUBLISHING, U.S, 2005.

24 - DUFF, ARCHIBALD HISTORY OF OLD TESTAMENT CRITICISM, KESSINGER PUBLISHING, U.S, 2004.

25 - DUNN, GEOFFREY D., TERTULLIAN, ROUTLEDGE, LONDON & NEW YORK.2004.

26 - EWALD, COMMENTARY ON THE BOOK OF JOB WITH TRANSLATION, TRANS:J.FREDERICK SMITH, WILLIAMS AND NORGATE, LONDON, 1882.

27 - FONTAINE, RESIANNE IN DEFENCE OF JUDAISM: ABRAHAM IBN DAUD: SOURCES AND STRUCTURES OF HA-EMUNAH HA-RAMAH, ASSEN\MAASTRRICH, THE NETHERLAND, VAN GORCUM, 1990.

28 - FRANK, DANIEL, SEARCH SCRIPTURE WELL:KARAITE EXEGESES AND THE ORIGINS OF THE JEWISH BIBLE COMMENTARY IN THE ISLAMIC EAST, BRILL, LEIDEN, 2004.

29 - FRIEDMAN, RICHARD, WHO WROTE THE BIBLE? New York: Perennial Library, 1989.

GOLDZIHER, IGNAC, UEBER MUHAMMEDANISCHE POLEMIK GEGEN AHL ALKITAB, ZEITSHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄDISCHEN GESELLSCHAFT, GERMANY, 1878.

30 - GRAY,GEORGEBUCHAN,ACRITICALINTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, New York: Scribner's, 1929.

31 - GUNKEL, HERMANN, MARK E. BIDDLE, GENESIS, TRANSLATED BY, HERMANN GUNKEL, MERCER UNIVERSITY PRESS, GEORGIA, U. S, 1997.

32 - Religious polemics in context: papers presented to the second international conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden, 27 - 28 April 2000, Assen: Royal Van Gorcum, 2004.

33 - HAGNER, DONALD ALFRED, THE USE OF THE OLD AND NEW TESTAMENT IN CLEMENT OF ROME, BRILL, LEIDEN, 1973.

34 - HASTINGS, JAMES, DICTIONARY OF THE BIBLE, CHARELS SCRIBNER 'S SONS, NEW YORK, 1963.

35 - ERNEST RENAN, L'ALLMAGNE ET L' ATHÉISME AU XIX SIÉCLE, CHARELS DOUNIOL LIBRAIRE, PARIS, 1859.

36 - ANDREW, Old TESTAMENT TODAY:AJOURNY FROM ORIGINAL MEANING TO CONTOMPORARY SIGNIFICANCE, ZONDERVAN, NEWYORK, 2004.

37 - HOUTMAN, C. REMEMBRING ALL THE WAY, AN ARTICLE TITLED WITH: EZRA AND THE LAW", BRILL, LEIDEN, 1981.

38 - Huisman, Denis, Histoire de la philosophie française, e.a perrin, September 2002.

39 - KASSIS, RIAD AZIZ, THE BOOK OF PROVERBS AND ARABIC PROVERBIAL WORKS, LEIDEN, BRILL, 1999.

40 - LAZARUS, HAVA, MEDIVAL ISLAM AND BIBLE CRITICISM, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, PRINCETON, NEW JERSEY, 1992.

41 - LIVEN MACCHI, JEAN DANIAL, LES SAMARITAINS HISTOIRE D'UNE LÉGENDE, LABOR ET FIDES, GENÉVE, 1994.

42 - MCKENZIE, STEVEN L., STEPHEN R.HAYNES, , TO EACH ITS OWN MEANING:AN INTRODUCTION TO BIBLICAL

CRITICISM AND THEIR APPLICATION, JOHN KNOX PRESS, LOISVILLE, U.S.1999.

43 - MCNAMAY MARTIN, KEVIN J.CATHCART, MICHAEL MAHER, THE ARAMIC BIBLE:THE TARGUMS, CONTINUUM INTERNATIONAL PUBLISHING GROUP, NEW YORK, 1994.

44 - MICHAUD JOSEPH FRLOUIS GABRIEL MICHAUD, (205) BIOGRAPHIE UNIVERSELLE, ANCIENNE ET MODERNE, MICHAAUDE FRÈRES, PARIS, 1862.

45 - MUNK, SALOMON, PALESTINE, DESCRIPTION, GÉOGRAPHIQUE, ARCHÉOLOGIQUE, HISTORIQUE, FIRM IN DIDOT FRÉRE, 1845.

46 - NAHKOTA, AULIKKI, Double narratives in the Old Testament: the foundations of method in biblical criticism, NEW YORK, WALTEERE DE GRUYTER, 2001.

47 - ODEN, ROBERT, THE BIBLE WITHOUT THEOLOGY, ILLINOIS UNIVERSITY PRESS, 1999.

48 - OSBORN, ERIC FRANCIS, CLEMENT OF ALEXANDRIA, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, U.K.2005.

49 - POITOU, EUGÉNE, LES PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTEMPORAINS ET LEUR SYSTÉMES RELIGIEUX, CHARPENTIER, LIBRAIRE – ÉDITEUR, PARIS, 1864.

50 - REBENICH STEFAN, JEROME, ROUTLADGE, U.S, 2002

51 - RÖMER, THOMAS, JEAN-DANIAL MACCHI, (212) GUIDE DE LA BIBLE HÉBRAIQUE, LABOR ET FIDES, 1994.

52 - RENAN, ERNEST, SPINOZA, ARTICLE DE LA CONFÉRANCE TENU A LA HAYE, LE 12 FÉVRIER 1877.

53 - Nouvelles etudes d'histoire religieuse, CALMANN LÉVY, PARIS, 1883

54 - DE LA PART DES PEUPLES SÉMITIEQUES DANS L' HISTOIRE DE LA CIVILISATION, SIXEME EDIT., MICHEL LÉVY FRÉRES, LIBRAIRES ÉDITEURS, PARIS, 1862.

55 - LE CANTIQUE DE CANTIQUES, TOME VII DE O.C, CALMAN –LÉVY, 1860, P 439.

56 - HISTOIRE DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, PREMEIR LIVRE " LA VIE DE JESUS ", Calman-Lévy, 1947-1961.

57 - LES ORIGINES DE LA BIBLE, HISTOIRE ET LÉGEND, ARTICLE DE LA REVUE DES DEUX MONDES, PART 1, P13

58 - Études d´histoire religieuse, tome 7d´O.C, établier par Henriette Pischari, Calman-Lévy, paris 1947-1961.

59 - Histoire de people d´Israël, tome 6 d´O.C.

60 - L'ISLAMISM ET LA SCIENCE, CALMANN LÉVY, PARIS, 1883.

61 - L'ECCLÉSIASTE, TOME VII DE O.C, 1882.

62 - SAYCE, REV.A.THE HIGHER CRITICISM & THE VERDICT OF THE MONUMENTS, 6TH, EDIT. LONDON, 1901

63 - SIDIQUI, ATAHALLAH, CHRISTIAN – MUSLIM DIALOGUE IN THE TWENTIETH CENTURY, HOUNDMILLS BASING STOKE, HAMPSHIRE, NEW YORK, POLGRAVE MACMILLAN, 1997.

64 - SMEND, RUDOLF, FROM ASTRUC TO ZIMMERLI: OLD TESTAMENT SCHOLARSHIP IN THREE CENTURIES, MOHR SIEBECK, TÜBINGEN, 2007.

65 - STUART, K., DAUGLAS OLD TESTAMENT EXEGSIS, NEW YORK, , 2001.

66 - SOGGIN, j.ALBERTO, INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, WESTMINSTER JOHN KNOX PRESS, 3ED EDIT.1989.

67 - SOULEN, RICHARD N. HANDBOOK OF BIBLICAL CRITICISM, EDIT3, WESTMINSTER JOHN KNOX PRESS, LOUISVILLE, U.S.2001.

68 - TICE, PAUL THE APOCRYPHA, SACRED SCRIPTURES EXCLUDED FROM THE BIBLE, BOOK TREE, SAN DIEGO, CALIFORNIA, 2003.

69 - TOLAN, JOHN VICTOR, PETRUS ALFONSI AND HIS

MEDIEVAL READERS, UNIVERSITY PRESS OF FLORIDA, 1993.

70 - TOV, EMANUAL. TEXTUAL CRITICISM OF THE HEBREW BIBLE, UITGEVERIJ VAN GORCUM, MINNEAPOLIS, U.S, 2001.

71 - VOLTAIRE, DICTIONNAIRE PHILOSOPHIQUE, S.N, LONDRES, 1767.

72 - WALLACE, SHERMAN, JERUSALEM THE HOLY, AYER PUBLISHING, NEW YORK, 1979.

73 - WAARDENBURG, JACQUES, MUSLIMS AND OTHERS: RELATIONS IN CONTEXT, WALTER DE GRUYTER, BERLIN, 2003.

74 - WEGNER, PAUL D., A STUDENT'S GUIDE TO TEXTUAL CRITICISM OF THE BIBLE, ITS HISTORY, METHODS, &RESULTS, INTERVARSITY PRESS, U.S, 2006.

75 - Wellhausen, Julius, prolegomena to the history of ancient Israel, translated by: j.sutherland black, Allan menzies, with a preface by prof, W.Robertson Smith, Edinburgh, adam & charles black, U.K, FIRST PUB.1885.

76 - -WILHELM DE WETTE, A CRITICAL AND HISTORICAL INTRODUCTION TO THE SCRIPTUR OF THE OLD TESTAMENT, TRANS: THEODORE PARKER, C.C.LITTLE AND J.BROWN, BOSTON, U.S, 1843.

77 - WÜRTHUCIN -ERNST, FRROLL F.RHODES.THE TEXT OF THE OLD TESTAMENT, EDIT.2, WB.EERDMANS PUB., U.S, 1995.

78 - YOUNG, EDWARD J., AN INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT, W.M.B. ERDMANS PUBLISHING, MICHIGAN, 1984.

الموسوعات والمعاجم الأجنبية:

79 - BIBLICAL REPOSITORY AND CLASSICAL REVIEW, J.M SHERWOOD, U.K, 1837.

80 - ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE, J.P.MIGNE, PARIS, 1849.

81 - ENCYCLOPEDIA JUDAICA JERSUSALEM, 1992.

82 - THEOLOGICAL DICTIONARY OF THE OLD TESTAMENT, W.M.B EERDMANS, NEWYORK, 1974.

83 - THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 15TH ED, 1985.

84 - NOUVELE BIOGRAPHIE GÉNÉRALE, MM.FIRMIN DIDOT FRÈRES, PARIS, 1864.

85 - OXFORD ADVANCED DICTIONARY, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1974.

الموقع الالكتروني: www.jewishencyclopedia.com

فهرس المحتويات

تقديم لكتاب ٧

إرنست رنان ومناهج النقد التوراتي ٧

إرنست رينان وتكوينه ١٧

الفكريُّ والدِّينيُّ ١٧

المناخ الفكريُّ والدِّينيُّ ٢١

في القرن التَّاسع عشر ٢١

إرنست رينان: ٣٥

حياته ومؤلَّفاته ٣٥

الدِّين في منظور ٤١

إرنست رينان ٤١

مناهج النَّقد التَّوراتيّة ٥٥

وتاريخ نقد التَّوراة ٥٥

التَّوراة تكوينها ٥٩

وتاريخ تدوينها ٥٩

النَّقد التَّوراتيُّ ٧١

مفهومه ومناهجه ٧١

تاريخ النَّقد التَّوراة ٨١

إرنست رينان والنَّقد ١١٥
التَّاريخيُّ للتَّوراة ١١٥
تطوّر مفهوم الألوهيَّة ١١٩
في التَّوراة ١١٩
النَّقد التَّاريخيُّ لروايات الآباء ١٣١
النَّقد التَّاريخيُّ لروايات ١٤٤
الخروج ودخول كنعان ١٤٤
النَّقد التَّاريخيُّ لروايات الملكيَّة ١٥٣
(عهد داوود وسليمان) ١٥٣
إرنست رينان والنَّقد ١٥٧
المصدريُّ للتَّوراة ١٥٧
المصادر الأوَّلية للتَّوراة ١٦١
نسخة مملكة الشّمال للتَّوراة ١٦٧
نسخة مملكة الجنوب للتَّوراة ١٧٣
الدَّمج النِّهائيُّ لنسختي التَّوراة ١٧٨
نقد رينان لأسفار الحكمة ١٩٧
سفر نشيد الأناشيد ٢٠١
سفر الجامعة ٢٠٥
سفر أيوب ٢١١

الخاتمة..... ٢٢١
المصادر والمراجع ٢٢٣

* * *

دار البشير للثقافة والعلوم