الإِستهْواد العربي

في مقاربة التراث العبري

د. عزالدّين عناية

حقوق النشر محفوظة للمؤلّف

منشورات الجمل - 2006

مقدّمة

شكّل الارتباط المتين للنصّ القرآني بالنصّ التوراتي، سواء في المجالات العقدية أو التشريعيّة، إضافة إلى تجارب التعايش الاجتماعي المبكّرة بين أبناء الملّتين، الإسلامية واليهوديّة، مرجعيّة ثريّة للفكر الإسلامي الكلاسيكيّ وللفكر العربي الحديث في معالجة الظّاهرة اليهوديّة. وبفعل ثقل التاريخ واستفزاز الوقائع، وما نجم عنهما من تطوّرات، جرّاء تغيّر بنية الخارطة السياسيّة للعالم العربي، بتأسّس دولة عبريّة تستلهم وجودها الحضاريّ من المقاصد العامّة للتراث التوراتي، تأتّى انشغال الفكر العربي المستجدّ باليهوديّة واليهود. فكان الاهتمام بهذا المعطى، بالقدر الذي يثيره الماضي فإن الحاضر يستلزمه، انجرّ عن ذلك تراكم قائمة مرجعية دراسيّة هامّة في المكتبة العربيّة، انشغلت بهذا الحقل، تمازج فيها الإيديولوجي بالعلميّ والدينيّ بالسياسيّ.

جاء اهتمامنا بالمقاربة الدينيّة لليهوديّة في الفكر العربي، خلال النّصف الثّاني من القرن العشرين، ضمن هذا الانشغال، فما هويّة هذه المقاربة؟

إنها نظريّة فكر ومنهجه إلى فكر آخر، سائرة بحسب منظومة تعقّل مسلَّطة على حقل المقدّس في دين محدّد، أطلقنا عليها تسمية **الاستهواد**. رُمنا من خلالها متابعة محاولات التفهّم الدّائرة في حقل الديني والمقدّس، الساعية لفهم الظاهرة اليهوديّة، بغية الغوص في مدلولات تشكّلها وخفايا رموزها. فالمقاربة الدينية محاولة لحصر الموضوع في حقل الفكر الديني، وإن دعت الحاجة إلى الاستعانة بمناهج حقول أخرى،

تاريخية وسوسيولوجية، لمتابعة المسار اليهودي العام. وقد تمّ تحديد مجال هذه المقاربة بالفكر العربي، وبالنصف الثاني من القرن العشرين، لضرورات منهجية.

أوّلا: حتى يتيسّر حصر الأدبيّات والرّؤى والأفكار المعنيّة، لتقديرنا أن الإنتاجات العربيّة تهون متابعتها على الباحث الفرد، وتتعذّر لو وسِّعت إلى مجال الفكر الإسلامي، لامتداد حيزه خارج اللسان العربي، إلى لغات أخرى، كالأردية والتركية والفارسية وغيرها، وهو ما يتطلّب طابور باحثين.

ثانيا: اِلتزامنا بالنّصف الثّاني من القرن العشرين لاعتبارات عدّة، منها انخراطنا في الإشكاليات المطروحة على فكرنا الحديث أساسا، ولما عرَفه الإنتاج العربي الحديث في هذا المجال، من تراكم كمّي وكيفي مع هذه الفترة، حيث بدأ التخصّص يؤسّس هويّته واستقلاليته في ميدان اليهودية؛ إضافة إلى قناعتنا أنّ دراسات الأديان، في أبعادها التاريخية والاجتماعية، لا تجد فاصلا في تداخلها مع الحديث والحاضر، فالخطّ الرابط متّصل لا منفصل، إذ "تاريخ الأديان" جدّ مرتبط بـ"حاضر الأديان".

أما عن هيكلة البحث فقد أتت كالآتي: اهتمّ الباب الأوّل بالفكر العربي واليهودية، الذي عالجنا في مستهلّه دواعي الانشغال باليهودية في الفترة الحديثة، مشيرين في ذلك إلى المنشأ السياسيّ لحقل هذه الدراسة، ولِما للمسألة الفلسطينية من دفع للاهتمام بالإسرائيلي وبعث اليهودي الهاجع في الذاكرة الإسلامية المبكِّرة. وكان لزاما للإحاطة بما يميّز الفكر العربي الحديث المرور عبر الرّدود الإسلامية الكلاسيكيّة تجاه اليهود واليهوديّة، والتي كان الانشغال بها في الفصل الثاني، من خلال حصر منطلقات هذه المدرسة، وشواغلها، وآليات دراستها وأهدافها.

ثم في فصلٍ لاحق من هذا الباب، حاولنا تحديد مدارس قراءة اليهودية في الفكر العربي الحديث، فضُبِطت خصائص كلّ من التيّارين: الدعويّ والنقديّ، اللّذين تزعّما الانشغال بهذا المبحث.

أمّا الباب الثاني، فقد انشغل بسفر التوراة من منظور الرّؤى العربية المختلفة، فقد عرِضت فيه النظريّة العربية حول تشكّل التوراة، فجاء الفصل الأوّل مدخلا تعريفيّا

بالتّوراة، تلاه فصل ثان اهتمّ بقراءة التوراة، حصرت فيه تنوّعات المناهج، مع تعريف بالقراءتين المباشرة وغير المباشرة، ثم عرّجنا على قراءة المصادر الأربعة في الفكر الغربي، وبعض المبادرات العربيّة في ذلك، كالتي أنجزها د. كمال سليمان الصّليبي[1]. وفي فصل ثالث، تركّز الاهتمام على جمع التوراة وتدوينها، ثم متابعة المسار الذي قطعته من الشفهيّ إلى المدوَّن، وما أثارته هاتان المرحلتان من مواقف لدى الدارسين العرب.

أمّا الباب الثّالث، المتعلِّق بقراءة الإيمان والميثولوجيا التوراتيين، فتمّ فيه عرض الرؤى في الألوهة والنبوّة، وأُردِف بفصل أخير انشغل بالفكر الأسطوري التوراتي، قدِّمت فيه الرّؤى العربية الحديثة للخوارق والمعاجز والعجائب، التي تطفح بها التوراة، وأردفنا ذلك بالحديث عن علاقة التّراث الأسطوري الشّرقي بالأسطورة التوراتية.

أما الباب الأخير والختاميّ، فقد تابع التلمودَ والشّخصيةَ اليهودية. كان التعريف، في جزئه الأوّل، بهذه المدوّنة وبتعامل الفكر العربي معها، باعتبارها نصّا مقدّسا رديفا للتوراة، ودورها في صياغة الشّخصية اليهودية. أما الفصل الأخير المهتمّ بالشخصية اليهودية، فقد كان الانشغال فيه بتعريف اليهودي وتحليل شخصيته، وبالموانع التي حالت دون إرساء مقاربة علمية له.

فبمقتضى الانخراط القسري والإلزامي لهذا المبحث، ضمن ثقافة المواجهة والصّراع ضدّ الصهيونيّة والدّولة العبرية الناشئة، برغم الفاصل الإبستيمولوجي الذي ينبغي أن يفصل بين العلمي والإيديولوجي، جاءت المقاربة العربيّة مصبوغة ومسكونة بهاجس السياسيّ، الذي كان وقْعه كبيرا على مصداقيتها وعلميتها. من هذا المنظور اِرتأينا الالتزام بقراءة تحليلية نقدية لأدبيات تلك الفترة، غاية التقييم والتقويم، عبر عرض مختلف الرّؤى بخصوص اليهوديّة، تشكّلا ونصّا مقدّسا واعتقادا وشخصيّة بشرية. وآليتُ على نفسي الانشغال بهذه المهمّة، التي أقدّر صعوبتها وخطورتها، نظرا لاتساع الحقل وتعدّد مشاغله، التي يختلط فيها الدينيّ بالتاريخيّ، والأسطوريّ بالأثريّ؛ ونظرا

---

1 وردت ضمن كتابيه: **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، ط: 2، مؤسّسة الأبحاث العربية، لبنان 1986؛ **خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل**، دارالسّاقي، لندن 1988.

لوقوع البحث في حقبة مأزومة وعصيبة تمرّ بها البلاد العربية، سواء مع ما عُرف بصراع المواجهة مع إسرائيل، أو عبر ما يُنعَت بمعركة السّلام الحالية.

كلّ هذه العراقيل عُدّت واهية، أمام قناعتنا ألاّ ولاء للعلمي إلاّ من داخله، وأنّ قيَمه مستمدّة من حرمه لا غير، فكان الحرص على أن يكون النقد من خارج الدوافع الإيديولوجية أو العراقيل القومية. وبفضل ما تيسّرت من متابعة للأدبيّات العربية الدارسة لليهودية والأدب العبري، لم نعثر على دراسة خصِّصت لرصد الرّؤية العربية لليهوديّة في أبعادها الشّاملة، باستثناء دراسة أنجزها الدكتور يوسف مهنّا حدّاد[2]، لم يسائل فيها الأدبيات العربية صحّتها أو علميتها، وإنّما سعى لعرضها، واقتصر على تقديم المتناثر في شأن اليهودية وإسرائيل، دون تقييم أو تمحيص أو نقد. وبقدر ما نُجلّ عمله التجميعي، فإنّا لا نرى فيه دفعا بالمقاربة العربيّة نحو العلميّة والتصحيح، وهو ما تستلزمه وتحتاجه المبادرات المتناثرة في حقل تاريخ الأديان في فكرنا الحديث.

أما عن المرجعيّة التي استمدّ البحث منها مادّته، فهي ثلاثة أقسام:

- مرجعية كلاسيكية، حاولنا فيها الاطّلاع على ما تيسّر لنا من كتب الرّدود الإسلاميّة، إذ أَمْلت منهجيّة البحث العودة إلى إنتاجات تلك الفترة، حتى يُعايَن مدى الانفصال والاتصال، والتجاوز والإبداع، أو التكرار والانحباس، الذي صبغ القراءة العربية الحديثة لليهودية والتوراة.

- مرجعية عربية حديثة، وهي التي تعنينا بالأساس، جرى تصنيفها حسب خصائص توجّهاتها الفكرية التي تميّزها، وقد حرصنا على اللّحاق بكلّ ما تناول الشّعب العبري والتوراة في الحقبة المحدّدة، حتى ولو كان مدرَجا ضمن المؤلّفات السياسيّة، ونأينا عن الكتب السياسيّة الصّرفة التي تهتم بإسرائيل الحديثة، لابتعادها عن شواغل البحث. ولم يأت تجميع المرجعية الحديثة انتقائيًّا بل شاملا، نظرًا لما يطمح له البحث من إرساء طرح تحليلي نقدي للإنتاجات كافة، الهزيلة منها والجيّدة، العميقة والسّطحية.

2 Haddad Mohanna Yousuf Salim, *Arab perspectives of Judaism (1948-1978)*, doctoral thesis-University of Utrecht, Netherland.

لم تكن أولويّة لمرجع على آخر، وإنما جاء السّعي لتحليل العقلية العربية في تمظهراتها وتجلّياتها كافة، تجاه الظّاهرة اليهودية، فكان التعامل مع كلّ مرجع بحسب ما تسمح به منهجية البحث ومادته.

- مرجعية غربية، وقد أتت الحاجة إليها لتوضيح بعض الأمور اللاّزمة في بنية البحث، أو لسدّ بعض الفراغات، التي لم تجد معالجة في المؤلّفات العربية، كتحديد تواريخ أنبياء التوراة، وقد أتت ثانوية في البحث.

الباب الأوّل

الفكر العربي الحديث واليهودية

الفصل الأوّل

دواعي الاهتمام باليهودية

ليس حضور اليهودية واليهود بالأمر النشاز في الفكر أو الواقع العربيْن، فأتباع هذه الدّيانة قد عرفوا العيش منذ فترة ما قبل الإسلام وإلى غاية الزّمن الحالي في البلاد العربية، وعلى هذا الأساس أتى الانشغال بالموضوع متّصلا بما سلف، لا ابتداعا أو استحداثا ولّدته ظروف طارئة. تذكر المؤلّفات المؤرخّة لليهودية، أن انتشار اليهود في البلاد العربية يعود إلى موجات مختلفة، كانت أولاها إثر زحف نبوخذنصر -586 ق.م- على فلسطين، وأسره جماعات هائلة من اليهود وترحيلهم نحو بابل، ممّا خلّف نزوح العديد باتجاه جزيرة العرب، فنزلوا بخيبر وتيماء ووادي القرى وفدك. ثم كانت الموجة الثانية، بعد سقوط أورشليم على يد تيطس الرّوماني -70م-، تولّدت على إثرها هجرة ثانية باتجاه الجزيرة العربية والعراق، وبلغت حتى شمال إفريقيا. ثم كانت موجة ثالثة وافدة، من اليهود القادمين نحو البلاد العربية بعد سقوط الأندلس. ومع الاستعمار

الحديث صحبته جاليات يهودية مختلفة استقرّت بالبلاد العربية. ولكن إلى جانب هذه الجموع اليهوديّة المختلفة المأتى، يروي التاريخ تهوّد بعض قبائل المنطقة في الجزيرة العربية، كما تمّ في اليمن فترة ذي النواس -ق. 6م-، وفي شمال إفريقيا. فليست اليهودية غريبة عن المنطقة، بل نشأت في ربوعها، وعاشت كغيرها من الدّيانات والنِّحل الناشئة والوافدة[3].

3 في شأن حضور اليهود في البلاد العربية يمكن مراجعة:

- جرجس داود داود: **أديان العرب قبل الإسلام**، ط: 1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت،1981، ص: 229 وما بعدها.

- محمّد الحبيب بلخوجة: **يهود المغرب العربي**، منشورات معهد الدّراسات، جامعة الدول العربية.

- علي إبراهيم عبده وخيرية قاسمية: **يهود البلاد العربية**، منظّمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت، 1971، ص: 10-11.

- فؤاد حسنين مزنّر: **أطماع اليهود وأسفارهم**، دار الكتب الثقافية، 1989، ص: 51-52.

André Chouraqui, Histoire des juifs en Afrique du nord, Hachette, France 1985, pp. 62-69.

أما عن أعداد اليهود في البلاد العربية، فقد عرفت خلال النّصف الثاني من القرن العشرين تراجعا كبيرا تعددت أسبابه، من التدهور الاقتصادي الذي عرفته المنطقة أثناء الحقبة الاستعمارية، إلى إغراءات الحركة الصهيونية لعدد منهم. ومما ساهم أيضا في تقلّص العناصر اليهودية من البلاد العربية الصراع العربي الإسرائيلي وما رافقته من آثار عميقة.

تكاد تكون الإحصائيات الرّسمية أو الصادرة عن هيآت علمية في البلاد العربية بالنسبة إلى أتباع هذه الديانة مفتقدة، وإن وُجدت فهي منقولة عن مصادر غربية. مثلا أصدر مركز الأبحاث ببيروت، التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، كتابا يتعلّق بيهود البلاد العربية سنة 1971، من تأليف على إبراهيم عبده وخيرية قاسمية، جاء الجدول الإحصائي منقولا عن:

Landshut, *Jewish communities in the muslim countries of the Middle east*, London 1950, p. IX.

والملاحظ أن الأعداد الجُملية استمرت في التراجع مقارنة مع سنوات الخمسينيات. ففي المغرب بعد أن كان عددهم يناهز الرّبع مليون لم يبق منه سوى 18.000. وفي تونس بعد أن كان العدد يقارب مئة ألف تنازل بعد الاستقلال إلى عشرة آلاف، كذلك تقلّصت أعدادهم بالجزائر بصفة ملحوظة، حتى أصبحت

وهذا القديم الجديد، الذي حضر ولا زال يحضر في وعينا وواقعنا، راوَدَ الفكر العربي انشغال مستجدّ به مع القرنين الأخيرين، ضمن معطيات مغايرة تقطع مع سابقاتها. يستدعي المطلب العلمي تدقيقا ومراجعة متواصلين لما صيغ من رؤى وتفسيرات ونظريّات، ولكن حتى الظرف الرّاهن يبدو شرط المراجعة العلمي باهتا، أمام تحكّم عوامل صراع، تدفع بالفكر لمعالجة موضوع اليهودية خارج ما ينبغي له.

ولئن كانت دواعي تدارس المسألة في الفكر الغربي، عائدة للتحوّلات الفكريّة العميقة التي هزّت واقعه، ولظهور اللاّسامية، ولطبيعة التجانس الدينيّ اليهودي المسيحي، بفعل مشترك الكتاب المقدّس أساسا، فإن الحوافز في الفكر العربي أتت مغايرة، ولكن لم تخف استقلاليتها الرّؤيوية عمّا جرى وعما صيغ في الغرب.

1- الحوافز السياسيّة

تحضر السياسة جليّة وراء إعادة بعث الموضوع في الفكر العربي، فالتحوّلات التي عرفتها المنطقة خلال القرنين الأخيرين، استلزمت عودة الانشغال باليهودية واليهود، وتطارح تداعيتهما من صهيونية، ودولة إسرائيلية، وتراث عبريّ كافة، مما استدعى كذلك مراجعة القوالب التاريخية الحضارية التي صيغت حول تاريخ المنطقة وتراثها. فعلى مدى القرون السّابقة لمجيء الاستعمار، كان التعامل مع الحدث اليهودي يغلب عليه الطّابع العقدي والفقهي، لدى المنشغلين بهذه الديانة، أمّا مع دخول التحوّلات

تقارب الألف. وقد هاجر أغلب يهود المغرب العربي باتجاه إسرائيل وفرنسا وإيطاليا، وأوشكت بعض الدّول العربية أن تفرغ من رعاياها اليهود، ولم تبق فيها إلاّ العناصر المسنّة.

لمزيد التعرف على المكون السكّاني اليهودي في البلاد العربية يمكن العودة إلى المراجع التالية:

- علي إبراهيم عبده وخيرية قاسمية: **يهود البلاد العربية**، ص: 10-11-12.

- عمر سعادة: **البنية السكانية**، مجلّة الوحدة، السنة: 4، العدد: 44، المجلس القومي للثقافة العربية، المغرب 1988، ص: 56-66.

- Mohanna Yousuf Haddad, *Arab perspectives of Judaism (1948-1978)*, pp. 251-252.

المستجدّة، فقد أصبحت الرّؤى الكلاسيكية التقليدية تضيق فهما وتحليلا عن استيعاب اليهودي، الذي أعاد صياغة نفسه، بحسب معطيات التغيّرات الاجتماعية والسياسية التي عرفها العالم في عصره الحديث. فكان من الطبيعيّ أن ينفلت موضوع اليهودية واليهود من حيز الاهتمام الدينيّ الصرف، ليخرج إلى مجالات السياسة والدّراسات الإنسانية والاجتماعية، أصبح فيها للفقيه وعالم الدّين رأي من جملة الآراء المختلفة.

فاليهودي، الذي عهِده المسلم ذِمّيا معرَّفا داخل منظومة عقدية وشبكة فقهية مضبوطة، حدِّدت فيها علاقته بغيره من أتباع الدّيانة المهيمِنة، نجده مع زحف التحوّلات الحديثة على البلاد العربية تتغيّر المعطيات لصالحه، ليصير اليهودي باسمه الجديد القديم، الإسرائيلي، حائزا كيانا حضاريا وحيزا جغرافيا على الخارطة العربية. داخل هذه التحوّلات سنحاول رصد بوادر التيقّظ العربي، بهذا الوافد المقيم.

البيّن أن هذا التنبّه قد تحدّد بأحداث وقعت على المسرح العالمي، من داخل البلاد العربية كما من خارجها أيضا، ولا يمكن القول إنه كان كلّيا في البلاد العربية، فالجليّ في بداياته اختلافه من منطقة إلى أخرى، فاشتدّ في بلاد وخفت في أخرى. لعلّ بلاد الشام، التي شاءت لها عوامل عدّة أن تكون المنطقة الأكثر استشعارا للمسألة، هي التي ستنطلق منها بوادر ذلك التململ. فعلى حدّ قول الدكتور علي المحافظة، أدرك عرب فلسطين خطورة الهجرة اليهودية إلى بلادهم، منذ أن اتّخذت شكلا منظَّما في الرّبع الأخير من القرن التّاسع عشر، وبدأ أوّل صدام بين الفلاّحين وسكّان المستعمرات الصهيونية في مطلع الثمانينيات، غير أننا لم نجد ما يشير إلى موقف المفكّرين العرب في فلسطين من الحركة الصهيونيّة قبل الانقلاب العثمانيّ عام 1908م، وقبل إنشاء الصّحف العربية في فلسطين. ولعل أوّل من أشار إلى أطماع الصهيونية في فلسطين الرّهبان الكاثوليك، الذين كانوا يتابعون باهتمام وقلق النشاط الصهيونيّ، فقد نشر هنري لامنس اليسوعيّ مقالة في مجلّة "**المشرق**" عام 1899 بعنوان: "**اليهود في فلسطين ومستعمراتهم**" تحدّث فيها عمّا ذكرته صحف الأستانة عن انتشار اليهود في فلسطين،

وحثّها السّلطات العثمانيّة على مواجهة النشاط الصهيونيّ[4]. ولم يتّخذ التوجّس العربي من اليهود طابعا عنيفا إلاّ لاحقا، ففي العشرية الأولى ما بين 1881 و1891م، كانت عمليات الاستيطان تجري هادئة ولا تحدث وقعًا بين الفلسطينيّين، ولكن مع تطوّرها وتكرّرها، تحوّلت اللاّمبالاة إلى شعور بالشكّ والاستنكار، وبدأ التنبّه للخطر الصهيونيّ، فانجرّت عن ذلك اعتداءات من السكّان العرب على المستعمرات، التي كانت تحرص على إحداث التميّز العبراني في جميع الأشياء والخصائص، وبدأت تتدهور الصداقة العربية اليهودية القديمة لتحلّ محلّها صراعات عدائية[5].

وقد انحصر التململ الذي عرفته بلاد الشام قبيل القرن العشرين، تجاه العنصر الدّخيل المزاحم للجموع الأهلية والمحلّية، بين فئات محدّدة، ولم توله شأنا سوى العناصر المتضرّرة تضرّرا مباشرا، مثل الفلاّحين وأصحاب الحرف الصغرى، الذين عرفوا مزاحمة قاسية. فالعوامل الجامعة لإثارة وعي قوميّ بين الجميع لم تتوفّر بعد[6]، وحتى تلك الفترة لم يتجلّ هدف الدّخلاء الوافدين بيّنا. لذلك لم يظهر العداء العربي اليهودي الموسَّع إلاّ لاحقا، عند ارتفاع الغشاوة بتهديد مصالح جماعية، أما في البدء فقد عاش العرب واليهود أجيالا في فلسطين في سلام ووئام، ولم تكن الحوادث النّادرة التي تحدث بينهم في بعض الأحيان، إلاّ مظهرا من مظاهر أي مجتمع متعدّد الطوائف والأجناس. ولذلك كانت المنازعات القليلة التي حصلت قبل أن تتكشّف أهداف الغزو الصهيونيّ حالات فردية وعادية[7]. ومع مطلع القرن العشرين بدأ الوعي بالدّخلاء،

---

[4] **الحركات الفكرية في عصر النهضة في فلسطين والأردن**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1987، ص: 124.

5 عبد العزيز محمد عوض: **مقدّمة في تاريخ فلسطين الحديث** –1914/1831-، ط: 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1977، ص: 131-132.

6 انظر أحمد جمال ظاهر ومحمود علي الزعيلي: **بين الفكرين العربي والصهيوني**، دار ابن رشد، عمان، 1985، ص: 69.

7 عبد العزيز محمد عوض: م. س، ص: 131-132.

باعتبارهم كتلة مغايرة مزاحمة، تدبّ إرهاصاته بين الكتّاب والشّعراء، ويجد تجاوبا له في تذمّرات الفئات المتضرّرة، من هؤلاء القادمين من البلاد الأوروبية أساسا. ولم ينحصر القلق الشعبي حينئذ فى شريحة معيّنة، بل امتدّ إلى فئات مختلفة، وإن أبقى قلّة في منأى عن مضار تلك العناصر الدّخيلة، حيث لم تتهدّد مصالحها، وربما تدّعمت بقدومها، وما رأت لها خطرا أو ضررا. فمثلا مشاركة مفتي القدس حينئذ، الشيخ كامل الحسيني، ومطران البروتستانت، وبعض المتنفّذين في وضع حجر الأساس للجامعة العبرية في المدينة المقدّسة وتهليلهم للحدث، قابله تضجّر للأهالي من تلك المواقف. ممّا حدا بوديع البستاني إلى نظم قصيدة بالمناسبة يقول فيها:

أفتِني بالله بالكعبة بالحجر الأسود بالرّكن الأغر
إن علت في عزّها شامخة فوق رأس الطّور تلهو بالعبر
وغدت جامعة عبريّة ونهى الحاخام فيها وأمر
أيقول الشيخ والقسّ اتّئد إنّ للمطران والمفتي حجر[8].

لقد لعبت الصّحافة المشرقية دورًا في التنبيه إلى المخاطر المحدقة، وإن تعدّته أحيانا إلى الإثارة والتهييج، إذ اهتمّت صحيفة "**الكرمل**" منذ صدورها عام 1908، وكذلك صحيفة "**فلسطين**" عام 1913م، بموضوع الهجرة اليهودية. كما حثّت "**الكرمل**" على إنشاء جمعية وطنية فلسطينية تضمّ أعيان نابلس والقدس ويافا وحيفا وغزّة، لشراء أراضي الدولة، في محاولة لاستباق الصهاينة وثنيهم عن عزمهم.

فهذه التحوّلات المستجدّة التي بدأت ترسم تشكّلاتها في منطقة الشّرق نجد لها رصدا مبكّرا لدى نجيب عازوري (ت. 1916) في قوله: "إن ظاهرتيْن متشابهتيْ الطّبيعة بيد أنهما متعارضتان، لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن، تتّضحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية. أعني يقظة الأمّة العربية، وجهد اليهود الخفي لإعادة تكوين مملكة إسرائيل

8 لمزيد التوسع حول أحداث الفترة، راجع كتاب علي المحافظة: م. س، ص: 125-126.

القديمة على نطاق واسع"[9]. ولكن مع وجود تلك التململات، ما كان تقدير تفاعلات الأحداث المحدقة بالمنطقة، لحظة تمدد الاستعمار وتولّده عن المنظّمة الصهيونية، وما رافقهما من مساع إلى بناء الدّولة العبريّة، بالشيء المتيسّر الإدراك على الوعي العربي الجمعي آنذاك، للإحاطة بأبعاده ومقاصده، خاصّة وأن المشروع الصهيوني، كانت أغراضه، في البدء، تتداخل ضمن المشاريع الكبرى للرأسمالية الاستعمارية. فقد كان النظام الرأسمالي يتقدّم صعدا انطلاقا من أوروبا، وكانت طلائعه ترفع راياتها وتلوّح بسيوفها ابتداء من أواخر عهد النظام الإقطاعي في أوروبا البرجوازية الفتية. التي كانت تتأهّب لصنع وقيادة نظام عالمي جديد منذ القرن الخامس عشر، وكان النظام الإقطاعيّ الآسن قد وفّر لها واحدة من أهمّ الأدوات المساعدة لاقتحام حصون العالم الإسلامي والبلاد العربية، بإنتاجه لما يسمّى بالمسألة اليهودية. فإذا كانت المسألة اليهودية هي نتاج النّظام الإقطاعيّ الأوروبيّ فإن الحركة الصهيونية كانت بدورها نتاج النظام الرأسماليّ الأوروبيّ، أما إسرائيل فكانت نتاجا للنظام الإمبرياليّ الأمريكيّ[10].

دفعت تلك الظروف بعض الفعاليات العربية إلى حثّ سلطة الباب العالي لصدّ الهجرة اليهودية، التي صارت أغراضها جليّة للعيان. مما حدا بأنصار الاستيطان الصهيوني إلى إصدار صحيفة باللّغة العربية تحت اسم "**صوت العثمانية**" بإشراف الدكتور شمعون مويال في يافا، في مطلع عام 1914، للردّ على الصّحف العربية وتهدئة خواطر الأهالي[11]. ومع تطوّر الأوضاع اتضحت الأغراض البعيدة للحركة الصهيونية في بلاد الشام، بصدور وعد بلفور الذي على إثره أصبح الوافدون محميّين بشرعيات

9 نجيب عازوري: **يقظة الأمة العربية**، تعريب وتقديم: د. أحمد أبو ملحم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص: 41.

10 نصر شمالي في تقديمه لكتاب إيلان هاليفي: **المسألة اليهودية ـالقبيلة الشريعة المكانـ**، تر: فؤاد حديد، ط: 1، مكتبة الخدمات الطباعية، دمشق 1986م، ص: 6. كما يساير هذه الرؤية مرعي عبد الرّحمان في كتابه: **الإمبريالية اليهودية**، المطابع الموحدة، تونس، ص: 59-60.

11 انظر علي المحافظة: م. س، ص: 12 وما بعدها.

دولية. كان لهذه الأحداث المباشرة، التي مسّت الفلسطيني، كبير الأثر، ليستفيق على المغاير الصهيوني، على خلاف غيرها من الأحداث الخارجية، كانعقاد المؤتمر الصهيوني الأوّل في بازل بسويسرا 1897م، الذي لم تكن قراراته ذات أثر مباشر على الفلسطينيّين، وما كان ليحتل مساحة فى تفكيرهم وانشغالهم إلاّ لاحقا، لذلك لا يمكن القول إن مؤتمر بازل التاريخي كان وراء اليقظة العربية، تجاه المسألة اليهودية في فلسطين، لأن تحوّل ذلك المؤتمر من مقرّرات إلى إنجازات: جمع أرصدة مالية، وبناء مستوطنات، وتشييد مدارس، وشراء أراض، لم يتم إلاّ في العقود التالية، مما يثبت القول إن الاحتكاك والتنافس بين المستوطنين الجدد والأهالي، كان العامل المحدّد والمصيريّ لتبلور براعم الوعي الأولى بالمغاير. إذ اختلاف المصالح بين شرائح اجتماعية أصلية وأخرى دخيلة، كان بمثابة الدافع الواقعيّ لرفض الصهيونيّ، الذي لم يكن في انتمائه الدينيّ والحضاريّ المغاير، وإنما في تهديده لبنية اجتماعية واقتصادية متميزة، وهو ما ذهبت إليه روز ماري صايغ في قولها: لم يكن الفلاحون -الفلسطينيون- بحاجة إلى اختلاف اليهود عنهم دينيا وعرقيا ليشعروا أنّ المهاجرين اليهود يشكّلون خطرا عليهم، وصحيح ان الدّين كان فعلا أحد الأسس التي قامت عليها حركة المقاومة الوطنية الفلسطينيّة، وان مفهوم الجهاد لم يكن فى يوم من الأيّام غائبا عن أذهان الخطباء الوطنيين، ولكنّ ذلك لا يشكّل برهانا على أنّ الدّين لعب دورا قويا في المقاومة الفلاحية. فكافة الحوادث الأولى من العنف الفلاحيّ نجمت عن عمليات إجلاء للفلاّحين عن أراضيهم، مما يدلّ بوضوح على أن خوف الفلاّحين كان يتصّل، وبحق، بقيام مجموعة ذات صلات بالحكومة -حكومة الانتداب البريطاني- أوثق من صلاتهم بها باقتحام علاقتهم مع أرضهم[12].

فبعد أن أَلمحنا إلى الأسباب الدّاعية إلى التنبّه للاستيطان الصهيوني، كيف تولّد من خلالها الاهتمام بما هو دينيّ؟ وهل ميّز عرب بداية القرن العشرين بين اليهودي

12 روز ماري صايغ: الفلاحون الفلسطينيون من الاقتلاع إلى الثورة، تر: خالد عايد، تق: إبراهيم أبو لغد، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980، ص:55.

والصهيونيّ، وبين التّراث العبري وإيديولوجية الدّولة العبرية، أيّ بين الدينيّ والسياسيّ؟ يلحظ المتابِع للأدبيات المبكِّرة المهتمّة بالصهيونيّة واليهود تداخلا وتمازجا بين عنصريْ السياسة والدين، لم تتمايزْ فيهما الحدود إلاّ في مرحلة متأخّرة، بتوفّر عوامل موضوعية ساهمت في التدقيق والاهتداء بمنهجية علمية في تتبّع الوقائع ورصدها[13]. وليس تهوينًا للمادة الصّحفية أو تبخيسا لها عندما نقول إن الاهتمامات الأولى بالمسألة اليهودية، في بعدها الدينيّ والسياسيّ، في البلاد العربية احتضنتها الصّحافة، التي كانت تحاول استيعاب جمهور أوسع، مما أملى عليها أحيانا أن تكون مادتها حماسيّة ومبالِغة وتهييجية. فمن العوامل الهامّة والرئيسة التي منعت الفكر العربي، من ضبط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو ديني في مقاربته لدين اليهود والصهيونية، الحروب العربية الإسرائيلية والمناوشات والانتفاضات المسترسلة عبر القرن السّالف وحتى تاريخنا الحالي[14]. ففشل مشاريع التسوية كافة أو تحقيق سلام مشترك، جذّر تلك المؤثرات، وبقدر ما ساهمت تلك الأحداث في دفع العرب إلى تفحّص القادم الجديد والتعرّف على هويّته، شنّجت الخطاب وأوقعته رهن الهزّات والأزمات. ولم يقف هذا الخطاب المتوتّر عند حدود المتضرّرين المباشرين، شعب فلسطين ومن جاوره، ممن عانوا البؤس والذلّة، مما حدا بهم إلى يأس من كلّ ما يمتّ لليهودي ومقته، وما له صلة به، كما

---

13 فيما يخص تداخلات الإدراك العربي في البدء لمفهوم الصهيونية، راجع نقد بشارة خضر لذلك، في كتابه:

Bichara Khader, *Histoire de la Palestine*, Tome I, Maison Tunisienne de L'édition, 1976, pp. 82-84.

14 أشار تقرير لوزارة الخارجية الإسرائيلية، أن الحدود الإسرائيلية عرفت منذ توقيع اتفاقات الهدنة سنة 1949 وحتى حرب 1956 ما مجموعه 7850 حادثا في الحدود الأردنية، وثلاثة آلاف في الحدود مع غزّة ومصر، وستمائة في الحدود مع سورية، وحوالي مئتين في حدود لبنان. ورد ذلك لدى ناجي علوش: **أربعون عاما من الاحتلال...**، "**مجلة الوحدة**"، السنة: 4 العدد: 44، المجلس القومي للثقافة العربية، المغرب 1988، ص: 19، نقلا عن أحمد صادق سعد وعبد القادر ياسين: **الحركة الوطنية الفلسطينية 1948-1970**، ص: 69. ناهيك عن تعدّد الحروب المعلَنة بين الطرفين.

علّلت إحدى كتيّبات الثورة الفلسطينية العلاقة باليهود مع بوادر احتلال فلسطين[15]، بل نجد المسألة تتعدّى دائرة صراع الشّرق الأوسط إلى البلاد العربية والإسلامية كافة. حتى باتت دراسة اليهودية، سواء من ناحية تاريخية أو تشريعية، مع عديد الكتّاب والباحثين، دعمًا لمساعي تحرير فلسطين ومقاومة إسرائيل.

فالصراع العربي الإسرائيلي الممتدّ لعقود، كان أثره عميقا في خلخلة الرّؤية السليمة للعربي تجاه اليهودي، وكذلك لليهودي تجاه العربي أيضا. لذلك أتت حتى الترجمات العربية للكتب الأجنبيّة الدّارسة للشخصيّة اليهوديّة، والأدب العبري، والدّيانة اليهودية، في أغلبها ترجمات لكتب هزيلة، متأثّرة بآثار الصراع ومنساقة إلى الطلّب الذّوقي والإيديولوجي، مما ساهم غالبا في أسْطرة الوعي العربي بالمسألة اليهودية لا ترشيده[16]. وقد تنبّه بعضُ المنشغلين للمنزلق المعرفيّ والعلميّ الذي انحدرت إليه الدراسات المترجَمة والمنتَجة محليّا، فارتفعت دعوات من كتّاب ودارسين تشكو غياب العلمية وتدعو إلى التصحيح، كما تحثّ على متابعة اليهود الممثَّلين بالإسرائيليين، أو على من جمعتهم بهم أواصر صلة ثقافية أو دينية في غيرها من البلدان، بكلّ حياد معرفيّ ودقّة علمية، لوعي تواريخهم وتقاليدهم الدينيّة، مع تحديد تبايناتهم وتمايزاتهم العرقية، حتى يتيسّر الإلمام بواقعهم الحالي، كل ذلك بغرض فهم الشّخصية اليهودية الحالية سليلة التراث العبريّ[17]. فبدون إدراك أواليات العقلية الإسرائيلية لا يمكن

---

15 *La Revolution Palestinienne et les Juifs*, Edition Minuit, 1970, p. 14.

16 نذكر أمثلة من تلك الترجمات:

- **الكنز المرصود في قواعد التلمود**، لروهلنج، ترجمة: يوسف نصر الله، ط: 1، دار القلم، دمشق ودارة العلوم، بيروت 1987.
- **فضح التلمود**، الأب: أي. بي. برانايتس، إعداد: زهدي الفاتح، ط: 3، دار النفائس، بيروت 1987.
- **اليهودي العالمي**، لهنري فورد، تعريب: خيري حماد، ليبيا.

17 انظر في ذلك مثلا:

- أحمد شلبي: **مقارنة الأديان اليهودية**، ط: 8، القاهرة، ص: 19.
- إبراهيم خليل أحمد: **إسرائيل والتلمود**، مكتبة الوعي العربي، 1967، ص: 3.

فهم سياسة إسرائيل ولا روحها، ومن هنا كان الخلاص إلى أن أيّ محاولة لمواجهتها مصيرها الفشل، ما لم تضع في الحسبان فهم المدلولات الإيديولوجية التي تتحكّم في سياستها، لارتباط السياسة الإسرائيليّة بالرّوح التوراتية ارتباطا وثيقا، ومن ذلك الباب تصير العودة إلى دراسة المنبع التّوراة أمرًا مستلزمًا لمواجهة الأعداء الإسرائيليّين[18].

جعلت مشكلة الصراع العربيّ الإسرائيليّ مبحث تاريخ الأديان في جانبه المتعلّق باليهودية، رهين واقع الصراع والعداء بين المتنازعين، مما وجّه منهجيته نحو الحِجاجي والإيديولوجي وأثّر في عِلميّته في أغلب إنتاجاته. وربما يكون أحمد شلبي من أوائل من تفطّن لهذا المنزلق، ونبّه لوعورة هذا المبحث الدراسيّ، بصرف النّظر عن التزامه أو إهماله لما حذّر منه في التعامل مع الدّراسة اليهودية. يقول في مؤلّفه الذّائع الصيت المتعلّق باليهودية: "إلى جانب مشكلة المراجع والأفكار، كانت هناك مشكلة العداء بيننا وبين اليهود، وهي مشكلة عصيبة بالنّسبة إلى البحث العلمي، ومن الواضح أنّ اليهودَ يحاربوننا بكلّ سلاح، وأنّ سلاح العلم والفكر من أقوى أسلحتهم، ولكنّني حاولتُ ألاّ أنزل هذا الميدان في مجال البحث العلمي، وكان عليّ أن أبحثَ عن الحقيقة دون تأثّر بأيّة عوامل، لأقدّم لقرّائي أدقّ الحقائق من أصدق المصادر. فالبحث العلمي أمانة، أمانة في محراب الجامعة، وأمانة في محيط القرّاء، ومن الممكن أن يتكلّم الإنسان من زاوية أو أخرى، ولكنّه عندما يكتب يترك هذه الزاوية ويدع تلك، ويبحث عن الحقّ أنّى يكون. وهذا الموضوع يقودني إلى كلمة صريحة لا أجد مناصا من الإشارة إليها، هي أنّ مجال الخلاف والعداء بيننا وبين اليهود وفي أعقاب نكبة فلسطين كتب العرب عشرات الكتب أو ميئات الكتب عن القضية وعن فلسطين، واضطررت لقراءتها جميعا [!!]

- قاسم الشواف: **مع الكلمة الصافية**، ط: 1، الأجيال، دمشق 1969، ص: 6.

- محمود علي التائب، **الجمعية اليهودية السرية**، دار اقرأ، بنغازي 1990، ص: 12.

18 ـ محمد علي البار: **المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم**، ط: 1، دار القلم، دمشق، ص: 26-27.

- محمد عفيفي مطر: **حول منهج لدراسة الأدب الصهيوني**، مجلّة الأقلام، السنة: 14، العدد: 9، حزيران، 1979، ص: 8.

وأنا أعدّ هذا الكتاب. ولكنّ كثيرا منها كان قليل الجدوى، كان فيضًا من السّباب والشّتائم لا تعطي فكرة ولا تحقّق هدفا، حتى وجدتني أحيانا أقول هل يتحتّم على كلّ النّاس أن يكونوا مؤلّفين؟"[19]. لم تكن هذه الإملاءات السياسيّة كفيلة وحدها لدفع الاستهواد العربي الحديث نحو اليهودية، بل عضدها أيضا حضور اليهودية في التراث العربي وفي القرآن الكريم بالأساس، ما جعل الموضوع ركنًا حيًّا في الذّاكرة الدينيّة للعرب والمسلمين، بالإضافة كذلك إلى نشوء المسيحية وترعرعها في حضن اليهودية، وهو عامل هام لحضور الموضوع لدى المسيحيين العرب.

2- المشترك الحضاريّ

أ- المسلمون واليهود

بفعل الانتماء لتراث إبراهيمي مشترك، حاز اليهود نصيبًا هامًّا في بنية النصّ القرآني وخطابه، وقد ورد ذلك تصريحا وتلميحا، وبإسهاب واقتضاب، في خمسين سورة. وكان حضورهم داخل الدّولة الإسلامية مدعاة لحشرهم ضمن تشريع وتقنين مبحث أهل الذمّة، إذ عمل التشريع الإسلامي على تأسيس أرضية تعايش معهم، تجاوزت العزل والتمييز إلى الاستيعاب والدّمج. ولسنا هنا بصدد تتبّع حضورهم في البلاد الإسلامية، وإنما نريد أن نلفت النظر أنّ اليهودية، عقائد وشرائع، واليهودي، كتابيّا وذمّيا، ما كان غائبا عن النصّ التأسيسيّ للمسلمين، وما كان حضوره في الفكر العربي الحديث بالأمر المستحدَث أو المبتدَع، أو نتاج تقلّبات سياسية عرفها التاريخ الحديث، جرّاء نشوء دولة عبرية على خارطة البلاد العربية كما قد يتبادر إلى الذّهن، وإنّما المسألة تضرب بجذورها في التشكّلات البدئية للحضارة الإسلامية. مما جعل محمّد خليفة حسن

19 أحمد شلبي: م. س، ص: 18-19.

أحمد يرتئي أنّ علاقة اليهودية بالإسلام أهمّ وأقوى من علاقة اليهودية بالمسيحية، على الرغم ممّا بين هاتين الأخيرتين من كتاب مقدّس مشترك[20].

وإلى جانب مبحث أهل الذمّة، الذي شدَّ اهتمام عديد المنشغِلين بالفقه الإسلامي، حتّى خُصِّصت له أحيانا أعمال مستقلّة، نظرا لأهميّته وتشعّب مجالاته وتوالد إحداثياته. فإنّنا نجد اهتمامًا آخر يبتعد عن الاهتمام الفقهي إلى التناول الدراسيّ ذي الطّابع التحليليّ والانتقادي لأصول ديانة اليهود ومكوّناتها. وإن استند هذا الاهتمام إلى مرجعية إسلامية وحوافز إيمانية في أكثر الأحوال، فلا ريب فيما ساهم به في قراءة اليهودية والتعريف بأصولها وتطوّراتها، برصانة لا تتخفّى، لعمق نظراتها ونفاذ انتقاداتها. برغم ما نجده من تهوين وتحقير لذلك لدى البعض، بعلّة ما يطغى عليه من طابع جدالي كلامي، بمدلول تبخيسيّ واستنقاصيّ، دون تقدير صائب للمساهة الهامّة التي قامت بها تلك الكتابات في إنضاج علم نقد التوراة الحديث وبلورته. حتّى يصبح علم النّقد التاريخي للكتب للمقدّسة، أحد المناهج العلمية التي ابتكرها العقل الغربيّ الحديث، ويصبح نقد التوراة إنتاجا للثقافة الأوروبية. فيؤرَّخ لبداية ذلك العلم مع مطلع القرن السّابع عشر، مع باروخ سبينوزا وريتشارد سيمون وجان أستروك، وتُسقَط المساهمات الإسلامية المبكّرة في نقد التوراة، وكأنها ليست بذات أثر أو جدوى.

والملاحظ أنّ بإغفال قراءة آيات النصّ القرآنيّ المتعلّقة باليهود، على أساس الترتيب الزّمني النّسقي، يتعذّر الرّبط الجليّ بين دلالاتها والإلمام بأبعادها فيما يتعلّق بالموضوع، وهذه المسألة من اللاّزم التفطّن إليها عند متابعة الرؤية القرآنية لليهودية لبلورة نظرة موضوعية معبّرة عن روح النصّ. وربّما الاضطراب الكبير في شأن الموقف من فكر الرّدود الكلاسيكي، والتخبّط الذي لا زال يشهده الفكر الإسلامي الحديث، المهتمّ بموضوع اليهودية واليهود، متأتّ من هذه الباب. فالقرآن الكريم نزل منجَّمًا، والآيات المتعلّقة باليهود بدورها، نزلت حسب ظرفيات وتحوّلات متغايرة، يمكن حصر خطوطها الكبرى ضمن ثلاثة عناصر رئيسة:

---

20 **علاقة الإسلام باليهودية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 50.

- إعادة كتابة التّاريخ الدينيّ للشعب الإسرائيلي السّابق لظهور الإسلام، وتقويم ما دُئب عليه من تأويلات وتفسيرات ومفاهيم.

- مواقف اليهودي المعاصر للنبيّ -ص- وعلاقته بالدّين الجديد، ومظاهر التّصارع والتّدافع الحادثة بين الطرفين.

- نقد القرآن للتّوراة الشائعة ومحاولات إعادة ترتيبها وتصحيحها.

ولذلك تميّز خطاب القرآن مكيّه عن مدنيّه في حديثه حول اليهود، حتى أنّ في قسمه الأوّل تقلّ الانتقادات الدينيّة والرؤيويّة والمفاهيمية، إلى حدّ الندرة، برغم أنّ الروايات التاريخيّة القديمة سجّلت ذكرًا لأنشطتهم التجارية والاقتصادية، ولكن يبدو أنّه ما كان لليهود النفوذ القويّ ولا التجمّعات النشيطة في مكّة. فلو كانوا بخلاف ذلك، لبلغنا ذكرهم كما ورد في يثرب، في صِلاتهم بالأوس والخزرج، ولأُشير إليهم في السُّور المكّية على نحو ما ورد في السُّور المدنيّة[21].

واتّسم القرآن المكيّ في تعامله مع اليهود بسمات مغايرة للقرآن المدنيّ، فالقصص الدينيّ المهتمّ باليهودية في قسمه المكيّ خلا إجمالا من العنف والتقريع تجاههم، ولكنه لم يغفل رغم ذلك عن مواقفهم الماردة بعض الأحيان[22]. كما تخلّلته إشارات إلى إيمان بعضهم بالدّين الجديد وتصديقهم بما جاء به محمّد[23] مع تنويه بما لدى اليهود من صادق الكتاب، دون تستّر عمّا هم عليه من خلاف[24]. كما أشادت بعض الآيات المكيّة

21 جواد علي: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج: 6، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1956، ص: 543.

22 انظر: الأعراف: 138-141 و 147-155.ـ الشعراء: 65-66-67. الإسراء: 2-8.

23 انظر: الأنعام: 114. الأعراف: 156. يونس: 94. الرعد: 36. الشعراء: 196-197. القصص: 53. الأحقاف: 10.

24 انظر النمل: 78، السجدة: 2-25، الجاثية: 15-16.

بما لدى اليهود من صادق القول في شأن رسالة محمّد، بأسلوب يشفّ عن اليقين بحسن الشّهادة[25].

ب - المسيحيّة العربيّة

كان لمنشأ المسيحية داخل أحضان الدّيانة اليهودية الأثر القويّ في اختزان ذاكرة المسيحيّين العرب القدامى والمحدَثين لصلات التأسيس الأولى. فقد كانت العلاقة المتوتّرة لعيسى -ع- مع السانهدريم اليهوديّ، ورفضه القبول والإقرار بمسخ الطّابع الدينيّ الأصيل الذي لحق باليهودية الموسويّة، إضافة إلى سعْيه لتصحيح النّاموس الذي أتى به الأنبياء، ووقوفه ضدّ الإضافات التي حشرها الكهنة، مدعاة لتأسيس نهج مستجدّ في التعامل مع السّائد الدينيّ اليهوديّ.

فما تعلّق الانتقاد الذي وجّهه السيّد المسيح لليهودية الشائعة والسائدة، بالتشكيك في التوراة، وإنّما توجّه إلى المتكلّمين باسمها، من كَتَبة وفرّيسيين وناموسيّين وصادوقيّين. والمسيحية العربية أو غيرها، كان لها تبنّي العهد القديم ودمجه جنب العهد الجديد. مما ولّد روابط تشريعية حميمة بين الدينيْن، عمّقت العلاقة بينهما ودعمتها. ولئن شهدت المسيحيّة منذ بدايتها منحى مستقلّا عن اليهودية تدعّم مع بولس ورفاق التبشير الأوائل، فإنّ عمق العلاقة التي تربط الدينيْن وانتماء رجالات التأسيس للدّيانة اليهودية، حدّت دون الانفصال الجذريّ. ولكن بقدر ما عرف التاريخ المسيحيّ اليهوديّ من ترابط لاهوتيّ قويّ، شهد تنافرا حادّا بين معتنِقي الدّيانتين، كانت تغذّيه باستمرار مقولة "الشّعب القاتل للإله" المسلَّطة على رقاب اليهود[26]. وبالمقابل عدَّ اليهودُ خصومهم المسيحيّين هراطقة ومجدّفين في الدّين الموسويّ.

---

25 انظر محمّد عزّة دروزة: **اليهودي في القرآن**، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق 1980، ص: 3-5.

26 بدأت حدّة المشاحنة مع اليهود تهدأ منذ ظهور البروتستانتيّة، وامتدّ ذلك إلى الكنيسة الكاثوليكية التي أقرّت تبرئة اليهود من دم المسيح في المجمع الفاتيكاني المنعقِد في أكتوبر 1965، الذي عرفت أعماله

الفصل الثاني

ردود الفكر الإسلامي الكلاسيكيّ على اليهود

1- مخيال التوتّر الكامن

بدخول النبيّ محمّد -ص- يثرب بدأ اختبار التعايش المباشر مع اليهود، ففي تلك المدينة ستحصُل تطّورات هامّة وخطيرة، سيكون لها الأثر البعيد في تشكيل المخيال الإسلامي في رؤيته لليهود. سنحاول التوقّف عند بعض مفاصلها التي كان لها الأثر الواضح في تحديد شكل العلاقة مع الدّين المغاير، من حيث الحكم على مقولاته والموقف من أتباعه.

فالمدينة على إثر نزول الرّسول بها حوَت ثلاث كتل اختلفت دينًا وفكرًا:

- المسلمون وتطلّعاتهم نحو نشر دينهم الجديد.

-العرب الذين ما زالوا على شِركهم ووثنيتهم.

-اليهود بامتيازاتهم الاقتصادية على غيرهم من السكان وتميزهم الدينيّ التوحيديّ.

فهذه الفئات الثلاث ليس من السهل بناء إيلاف بينها وصهرها في وحدة اجتماعية، نظرا لتنافر المصالح والتوجّهات. ولكن أمام ضغوطات الواقع الخارجيّ المحكوم بالغزو، جاءت الصّحيفة ضرورة أمنيّة أكثر منها حاجة إلى تنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم. وبدون النظر لمدى الالتزام بها لاحقا، فقد مثّلت النواة الأولى للتعايش بين المسلمين واليهود وغيرهم على أسس تعاقديّة مسؤولة. يورد ابن هشام نصّ الصحيفة كما يلي: "هذا كتاب من محمّد النبيّ رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمّة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على

تأكيدا على مقولة التراث اليهودي المسيحيّ المشترك، ولكن تلك القرارات قوبِلت بالرّفض من طرف ممثّلي الكنائس الشرقية.

ربعتهم[27] يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة... وبنو الحارث... وبنو جشم... وبنو النجار... وبنو عمرو بن عوف... وبنو النبيث... وبنو الأوس... وأنّ المؤمنين لا يتركون مفرجا[28] بينهم أن يعطوه بالمعروف، في فداء أو عقل، وأنّ لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وأنّ المؤمنين المتّقين على كلّ من بغى منهم أو ابتغى دسيعة[29] ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وأنّ أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمنا مؤمن في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن، وأنّ ذمّة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس. وانّه من تبعنا من يهود فإن له النّصر والأسوة غير مظلومين ولا متناظرين عليهم. وأنّ سلم المؤمنين واحدة. لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم، وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا، وان المؤمنين يبيء[30] بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وأنّ المؤمنين المتّقين على أحسن هدى وأقومه، وأنّه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن، وأنّه من اعتبط[31] مؤمنا قتلا عن بينة، فإنه قود به، إلاّ أن يرضى ولي المقتول، وأنّ المؤمنين عليه كافة، ولا يحلّ لهم إلاّ قيام له. وأنّه لا يحلّ لمؤمن أقرّ بما في الصّحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنّه من نصره أو آواه فإنه عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة. ولا يؤخَذ منه صرف ولا عدل، وأنّكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّه مردّه إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمّد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأنّ اليهود ينفقون مع المسلمين ما داموا محاربين. وأنّ يهود بني

---

27 الحال التي جاء الإسلام وهم عليها.

28 من أثقله الدّيْن.

29 الدفع على سبيل الظلم.

30 يمنع.

31 قتل بلا سبب.

عوف أمّة مع المؤمنين[32]، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلاّ من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ[33] إلاّ نفسه وأهل بيته. وأنّ ليهود بني النجّار مثل ما ليهود بني عوف... وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وأنّ عليهم النّصر على من حارب أهل هذه الصّحيفة وأنّ بينهم النّصح والنّصيحة والبرّ دون الإثم، وأنّه لا يؤثم امرؤ بحليفه وأنّ النّصر للمظلوم، وأنّ اليهود لينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأنّ يثرب حرام وجوفها لأهل هذه الصحيفة، وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وأنّه لا تجار حرمة إلاّ بإذن أهلها... وأنّه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وأنّه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلاّ من ظلم أو أثم، وأنّ الله جار لمن برّ واتّقى"[34].

والمتمعّن في الصّحيفة يلحظ غياب البطون اليهودية الكبرى كبني قينقاع، والنّضير، وخيبر، ووادي القرى، وتيماء، وبني المصطلق وغيرهم، عن نصّ المعاهدة. ولكن فؤاد حسنين مزنّر يذهب إلى أنّهم حلفاء ومناصرون للأوس والخزرج المذكورتين في نصّ الصحيفة[35]، وأنّ النبيّ قد وقّع معاهدات جانبيّة مع البطون اليهودية الكبيرة فرادى، معتمدا في ذلك على ما أورده ابن هشام وابن سعد، من أنّ يهود بني قينقاع كانوا أوّل من نقض العهد مع النبيّ[36]. وقد انهارت هذه الصحيفة مبكّرا ولم يكتب لها البقاء إلاّ قليلا، ونحن بعد مرور ما يزيد عن الأربعة عشر قرنا نتساءل عن أسباب فشلها برغم ما عبّرت عنه من مشروع اجتماعي وسياسي تشاركيّ، ليس فيه طغيان أو حيف تجاه

---

32 وفي رواية أبي عبيد القاسم ابن سلام (ت. 224 ه) " ... وأن يهود بني عوف ومواليهم وأنفسهم أمة من المؤمنين..." وهي أبعد وأعمق في مضمراتها من مع المؤمنين. **الأموال**، (بدون تاريخ ومكان الطبع).

33 يهلك يفسد.

34 ابن هشام: **السيرة النبوية**، ط: 2، مطبعة الحلبي، 1955، القسم الأول، ص: 501-504.

35 فؤاد حسنين مزنر: **أطماع اليهود وأسفارهم**، دار الكتب الثقافية، 1989، ص: 106.

36 ابن هشام: **السيرة**، القسم: 2، ص: 47؛ ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت 1957، المجلد: 2، ص: 29.

ملّة من الملل الموجودة بيثرب آنذاك[37]، فهل يعود الأمر بالأساس إلى سبق نصّي للواقع، غير المهيَّأ لمثل هذه المعاهدات؟ فالبيّن أنّ أغلب المؤرّخين المسلمين، والمهتمّين بالصّحيفة من محدَثين وقدامى، أرجعوا فشلها إلى نقضها من جانب اليهود، وحمّلوهم تبعات النزاعات التي وقعت لاحقا مع المسلمين، باعتبارهم أوّل من بادروا بنقض الصّحيفة وحاربوا الإسلام وانحازوا إلى خصومه من المشرِكين. ويطالعنا من الشقّ الآخر من الكتّاب اليهود، إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب)، الذي يحمّل الجانب الإسلاميّ مسؤولية فشل مشروع التعايش بين الدّينين، حتى بلغا مبلغ التنازع والتناحر. خالصا إلى أنّ محاولة تصدير الإسلام لليهود هو ما عكّر الصّفو بينهما، قائلا: "لو وقفت تعاليم الرّسول عند محاربته للدّيانة الوثنيّة فحسب، ولم يكلّف اليهود أن يعترفوا برسالته، لَما وقع نزاعٌ بين اليهود والمسلمين ولكان اليهود قد نظروا بعين ملؤها التبجيل والاحترام لتعاليم الرّسول ولأيّدوه وساعدوه بأموالهم وأنفسهم حتى يحطّم الأصنام ويقضي على العقائد الوثنيّة، لكن بشرط ألاّ يكلّفهم الاعتراف بالدّيانة الجديدة، لأنّ العقليّة اليهودية لا تلين أمام شيء يزحزحها عن دينها، وتأبى أن تعترفَ بأنه يوجَد نبيّ من غير بني إسرائيل"[38]. انجرّ عن عدم الالتزام بالصّحيفة اندلاع حروب كلامية بين الجانبين، اِتخذت في البداية مهاجمة النصّين المقدّسين، ثم كان تواصل القدح عاملًا حاسمًا في إذكاء الفتنة وتفجّر عديد النزاعات، كما كان مع بني قينقاع، وخيبر، وبني النضير وقريظة.

2- مقاصد الرّدود العامّة

37 محمّد الطالبي: **عيال الله**، دار سراس للنشر، تونس 1992، ص: 172.

38 إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب): **تاريخ اليهود في بلاد العرب**، ص: 122، نقلا عن عفيف عبد الفتاح طباره: **اليهود في القرآن**، ط: 11، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان 1986، ص: 75.

يأتي تناولنا لأعمال هذه الفترة سعيا لحصر الأطر الفكرية الهيكلية التي تطوّر فيها موضوعنا، حتى إذا تناولنا الفكر العربي في الفترة الحديثة، تبيّن لنا ما كرّره وما أبدعه. فهل بقي فعلا محكوما بآليات الخطاب القديم، المعبّر عن ظرفيات خاصة، ولم يتم تجاوزها؟ خاصة وأنّ انتقادات عدّة وُجّهت للفكر الإسلامي المهتمّ بالأديان في عصرنا الحديث، حول تبنّيه محاور البحث الكلاسيكية دون تروٍّ. وبلغت الانتقادات أحيانا إلى اتّهام أنماط التعامل مع أدبيّات فكر الرّدود لدى الكتاب المحدثين، بطريقة معبّرة عن سوء نية. فلكون كتب الرّدود، تشكو من نقص معرفة وشيوع، فهي منهوبة من قبل المجادِلين المحدثين، بما يتعذّر معه أحيانا التمييز بين ما هو ترديد للفكر الكلاسيكي وما هو إبداع مستحدَث[39].

إذ يروج استعمال الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر لآليات النظرة القديمة، الفقهية منها والتشريعية، ذات الصّلة بمنزلة أهل الذمّة ومنزلة الآخر الدينيّ في ظلّ الإسلام، وكذلك ما يتعلّق منها بنقد الكتب المقدّسة، وهو ما يتطلّب تفحّصا للرؤى القديمة وتجاوز نقائصها، حتى نؤمّن فكرنا من الاغتراب الرؤيوي الذي قد يقع فيه، جرّاء الانخراط في مشاكل غيره، وإلغاء واقعه الذي يتطلّب رؤية فاحصة[40]. ولِما شغلت الفكر الإسلامي الكلاسيكي من محاوِر مميّزة في دراسة لليهودية، فقد جاءت في مجملها مرتبطة بالذّود عن بيضة الدّين، تارة بالتقصّي داخل الكتاب المقدّس اليهودي عن ثغرات أو تناقضات، لإبرازها للمتديّن اليهودي، في محاولة لإثارة الرّيب لديه، بحثّه للتمعّن الدّاخلي في دينه، أو رغبة في جلبه لحضيرة الإسلام. وهو نوع من الأبحاث الإسلامية، محكوم بطابع هجوميّ، ويتوجّه في غالب الأحيان إلى اليهود.

---

39 انظر عبد المجيد الشرفي: **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، الدار التونسية للنشر، 1990، ص: 16.

40 فوزي البدوي: **ملاحظات حول منزلة الأديان غير الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر**، "**مجلة دراسات إسلامية مسيحية**"، العدد:17، المعهد البابوي، روما 1991م، ص: 4.

أما الغرض الثاني الذي جمع بين كتّاب الفترة الكلاسيكية، فقد كان من أهدافه تثبيت المسلم في دينه، وتحصينه ضدّ التشكيك في اعتقاداته وأسس إيمانه، من خلال الذّود عن صدق الدّين والقرآن وشخص النّبيّ. سعى هذا الشقّ، من خلال النصّ التوراتي، إلى إيجاد شرعية للدّين الإسلامي بصفته دين إلهي، واعتراف بالرّسول كمبعوث من قِبل الله، كما يُلاحَظ ذلك خاصة في موضوع البشارة ومسألة نسخ التوراة بالقرآن[41].

فقد كان الفكر الإسلامي المعني باليهودية محكومًا بخطابيْن، أحدهما للاستهلاك الدّاخلي، يهدف إلى سدّ باب الذرائع أمام العقوق والارتداد؛ والثاني موجَّه إلى أتباع الدّيانة النقيضة، أحيانا طمعًا في جلب أتباعها إلى حضيرة الإسلام وأخرى بإثارة الارتياب بينهم. والتمييز الذي قمنا به لا يعني فصلا واضحا سار عليه كتّاب الرّدود بتوجيه خطابهم إلى شقّ دون غيره، وإنّما أردنا ذلك بغرض تيسير النظر في هذا الخطاب وبيان أهدافه ومضامينه. وربّما من المميّزات الجليّة للفكر الإسلامي الكلاسيكيّ التصاقه المتين بالقرآن الكريم والسنّة النبويّة، واعتمادهما منطلقا نظريا في قراءة اليهودية. ولكن الحاجة التي استفاق عليها الفكر الإسلامي الكلاسيكي لاحقا، أن النصّ القرآني والسنّة النبوية، مهما دفعا بالعملية النقديّة فإنهما يبقيان غير كافيَيْن للإلمام بمباحث الدّين اليهودي. فالقرآن في جوهره ليس كتابًا موجَّهًا لنقد اليهودية وإصلاحها بالأساس، وإنما يأتي هذا الباب من بين مشاغله واهتماماته، وكذلك السنّة النبويّة أيضا.

ولذلك كان التوجّه نحو دراسة التّوراة والاهتمام بأسرارها، وتبيّن ثغراتها، لتوظيفها في نقد اليهودية، أمرًا حتّمته ظروف الدّعوة الجديدة وتطوّر أساليبها. ويأتي من باب استخدام لغة تفاهم تجد إصغاءً ومتابعةً لدى الآخر، القابع داخل منظومته الفكرية والماكث عند حدود نصّه المقدّس. فمحاورته بالمفاهيم النقدية القرآنيّة المنفصلة تماما

41 Ali Bouamama, *La littérature polémique musulmane*, Entreprise nationale des livres, Alger 1988, p. 200.

عن كتابه المقدّس -التوراة- ومحاولة جذبه داخل المنظور القرآني ومنهجه ليس بالأمر السّليم، خاصّة وأنّ اليهوديّ لا يرى فيه كتابا منزّلا وإلهيا. عبّر شهاب الدّين القرافي (ت. 1285م) عن هذا الموقف بقوله: "فإن قالوا كيف تتمسّكون بهذه الكتب وهي غير صحيحة عندكم، قلنا نبوّة نبيّنا عليه السّلام ثابتة بالمعجزات، غنيّة عن هذه الكتب، وإنما نذكر ما فيها من الدّلالة على نبوّته عليه السّلام إلزامًا لأهل الكتاب الذين يعتقدون صحّتها، وهي مثل جميع كتبهم في الصحّة، فإن كان يحسن الاستدلال بها تمّ مقصودنا وإن كان لا يحسن بها الاستدلال، بطل جميع ما بيد أهل الكتاب لأنّ جميعه مثلها..."[42].

ولا يمكن الزّعم أو الادّعاء أنّ المسلمين الأوائل، من صحابة وتابعين، كانوا على إلمام واسع بالنصّ التوراتي. فقد روى البخاري أنّ أصحاب رسول الله كانوا لا يجدون حرجًا من مجالسة اليهود للاستماع إلى القصص الدينيّ المترجَم عن العبرانية، إلى أن حذّرهم من خشية الوقوع في الخطأ العفويّ بقوله: "لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم، وقولوا آمنّا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إليكم"[43]. زيادة على هذا العامل الذاتيّ، فإن التخوّف من انزلاق المسلمين إلى مصادر كتابية أخرى غير القرآن، واعتمادها ركيزة لبلورة رؤى في شأن القصص الدينيّ، يوشك من خلالها تسرّب المفاهيم التوراتية للمسلم الغضّ، خاصة وأنّ المفاهيم القرآنية ما زالت جديدة في أذهان المؤمنين، ولم تتمكّن بعد منهم. ويتطوّر تنبيه الرّسول لأصحابه من النصّ اليهوديّ واستكراه الاطّلاع عليه، فقد ورد في حديث أخرجه ابن حنبل في مسنده، أنّ أحد الصحابة الصحابة أتى النبيّ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فغضب النبي، وقال: "لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة، لا تسألوهم عن شيء، فيخبروكم بحقّ فتكذبوا به، أو باطل فتصدّقوا به، والذي نفسي بيده لو أنّ موسى كان حيًّا ما وسعه إلا أن يتّبعني".

---

[42] شهاب الدين القرافي: **الأجوبة الفاخرة**، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1986، ص: 183.

[43] **صحيح البخاري**، ج: 9، ص: 136.

وهذه الخشية أو التنفير من الاقتراب من النصّ التوراتي، عبّر عنهما ابن عباس في قوله المرويّ لدى البخاري: "كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء، وكتابكم الذي أُنزل على رسول الله -ص- أحدث تقرؤونه محضا لم يشب، وقد حدّثكم أنّ أهل الكتاب بدّلوا كتاب الله وغيّروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا هو من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا، ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم، لا والله ما رأينا منهم رجلا يسألكم عن الذي نزل إليكم"[44]. وربما الفضول الذي أظهره المسلمون الأوائل في التعرّف على ما ورد في القرآن، في شأن القصص العبريّ، بصفة مختصرة، هو ما كان وراء انتشار الإسرائيليّات والاهتمام المكثَّف بها من طرف كُتّاب قصص الأنبياء والمؤرّخين القدامى.

3- الاستهواد الكلاسيكيّ والتوراة

لم ينشأ نقد التوراة لدى المصنّفين المسلمين القدامى خارج ضوابط النصّ القرآنيّ، ولذلك بقدر ما حضرت الرّوح الإسلامية لتشجيع التوجّه نحو دراسة التوراة وأهلها، مثْل ما يروى أنه لَمّا قدم الرسول المدينة، قال لزيد: تعلم كتاب اليهود، فإنّي والله ما آمن اليهود على كتابي[45]، بقدر ما صاغت أيضا قوالب وحدودا لم يتجاوزها علماء الأديان الأوائل. فالرّوح العامة للدين الإسلامي بقيت مراعاة إلى تاريخ قريب، في الكتابات العربية، ولم يتم التخلّي عن هذا الضابط، ولو جزئيا، بعدم اتخاذ السند القرآني في النّقد منطلقا، إلاّ مع التحوّلات الفكريّة الحديثة. فالمنشغلون الأوائل بالملل والنِّحل كانوا في طلائع موكب محاورة الآخر، حضاريّا ودينيّا، وتحليلاتهم وقراءاتهم لم تعبِّر دائما عن علميّة صارمة، بل كانت غالبا منطلقة من دوافع إيمانية، خاضعة للذاتية، كان للمعتقد الشخصيّ تأثير في حريتها ومصداقيتها وعلميّتها. فكان منهج المفاضلة السّائد، وهو غالبا ما كان نتاجا بدون مقدّمات، يُخيَّل فيه أن الأديان الثلاثة مفتقدة إلى رابطة أصولية بينها. تجلّى ذلك خاصة مع ابن تيمية، إذ يرتئي مثلا أنّ

---

[44] م. س، ج: 9، ص: 136.

[45] **طبقات ابن سعد** 2 : قسم 2، ص: 115.

الدّلائل الدّالة على صدق محمّد أعظم من الدّلائل الدّالة على صدق موسى وعيسى، ومعجزات محمّد أعظم من معجزات غيره، والكتاب الذي أُرسِل به أشرف من الكتب التي بُعِث بها غيره، والشّريعة التي جاء بها أكمل من شريعة موسى وعيسى[46]. وهذا الانحياز الواضح للدّين الإسلامي، والسّعي للحطّ من غيره من الأديان الإبراهيمية ذات الأصول المشتركة، يعود بالأساس إلى تدنّي النضج المنهجي العام، كون مبحث تاريخ الأديان القديم هو في علاقة جدلية مع مجالات الفكر الإسلامي الأخرى عموما، من علم كلام وفلسفة وتصوف وعلوم قرآن وعلوم حديث وفقه، فكانت علميته وإبستيميته مرتبطتين بتطوّرات المنهج العام في الفكر الإسلامي حينئذ.

فلا يتسنّى تأسيس منهجية في الجدل الإسلاميّ اليهوديّ، تكون لها منظومة مستقلّة في نقد التوراة، داخليّا أم خارجيّا، إلاّ عبر انفصال عن العقل الكلّي. لقد كانت أُطر العقل التاريخية-المعرفية تحول دون تولّد تيّار نقديّ من فراغ للتوراة واليهودية، لذلك جاءت الإرهاصات النقديّة الأولى ممتزجة بالحجاج، ولم تشكّل استقلالا منهجيا. فحتى لو افترضنا نشوء تيّار فاعل تُراجَع من خلاله أسس اليهودية، فهو غير محبَّذ، لأنّ العملية في أثرها تُلحِق مسًّا وتصدّعًا مباشريْن بالبنية الدينيّة الإسلامية، خاصّة وأنّ اشتراكًا عميقًا بين القرآن والتوراة في عديد المعتقدات والتشريعات والأحكام الفقهية[47]. فهل أنّ استنكاف المستهوِدين القدامى عن الولوج في بنية النصّ التوراتيّ والبقاء عند السطح، أي حول المسائل التي أثارها القرآن من تحريف بشتّى أنواعه، واهتمام بحقول بحث كلاميّة، مثل موضوع البشارة بالنبيّ محمّد -ص-، ونقد يغلب عليه الطابع الخُلقي عند إعادة بناء شخصية الأنبياء المأنْسنة والمدنّسة أحيانا في التوراة، نابع عن عدم قدرة موضوعية، فرضتها إمكانات البحث ووسائله آنذاك، أم يعود بالأساس إلى أنّ أيّ حفريات عميقة ودقيقة في النصّ المقدّس التوراتيّ ستهزّ

---

[46] **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**، ج: 2، دار العاصمة، الرياض 1414هـ، ص: 5.

[47] الصادق النيهوم: **الفقه في خدمة التوراة**، "**مجلّة الناقد**"، السّنة: 5، العدد: 60، لندن حزيران 1993م، ص: 12-15.

عاجلا أم آجلا بنية النصّ القرآني وجلاله، ولذلك وقع تحاشي الأمر. لأنّنا نلحظ أنّ مبحثًا مْثل مبحث الأساطير التوراتية وارتباطها بأساطير الشّرق القديم وتقاليده، وتبنّي التوراة ممارسات دينية لشعوب المنطقة، والتي تبنّاها الإسلام بدوره، كالختان ورفض أكل لحم الخنزير وغيرها، ليس بالأمر البريء أن يكون مسكوتا عنها عند المستهوِدين الكلاسيكيّين.

وموضوع الكتابة في اليهودية، كغيره من المواضيع المتعلّقة بالأديان والعقائد غير الإبراهيمية لم تتبلور أصوله، ولم يشهد نقدًا منهجيًّا داخليًّا من شأنه أن يُرسيَ تقاليد في الأمر. يشير ابن حزم (994-1064م) إلى بعض النقائص، التي كانت حافزا له في تأليف كتابه المتعلّق بالملل والنِّحل، قائلا: "إذ الذين كتبوا قبله بعضهم أطال وهجر واستعمل الأغاليط والشّغب، وبعضهم حذف وقصّر وقلّل وأضرب عن كثير من الحجج القوية لأصحاب العقائد، فكان في ذلك غير منصِف نفسه، وهو ظالم لخصمه لم يوفه حق اعتراضه، فضلا عن أنّ الفريقيْن قد تعمّدا التعقيد والتعليق على المعاني من بعد، حتى صار يُنسي آخر كلامهم أوّله، وكأنّهم يريدون بهذا التعليق ستْر فساد ما عندهم"[48]. وبقدر ما نبّه إليه من عوائق خطيرة في كتابة تاريخ الأديان أو مقارنتها ببعضها، فإنّ ذلك لم يشفع له دون قراءة النصّ الدينيّ المغايِر حسب هواه ومعتقده، رغم الالتصاق الوثيق به عند نقده التوراة بلغتها ومعانيها. فنراه يقع رهين أُطره المذهبية العامّة، حتّى حال تشدّده المذهبيّ والعقديّ دون الرّؤية الصّائبة ومجانبة الصواب. نجده يعتمد منهجه الظاهري في مدلولات اللّغة ويستبعد استعمال التأويل، معتبرا اللّجوء إليه ضربا من التضليل والخداع، والحال أنّ التأويل يصعب تغييبه عند قراءة النّصوص المقدّسة خاصة[49]. فقد حال انحصار ابن حزم داخل محدّدات منظوره المذهبيّ ووعيه الإيمانيّ الشّخصيّ دون المقاربة الموضوعية أحيانا، نجده يقول:

---

48 **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج: ا، ص: 2.

49 انظر عبد الحليم عويس: **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي**، الزهراء للإعلام العربي، 1988، ص: 319.

"إنّ التوراة تقول على لسان الله إنّني من السّماء تكلّمت معكم، يدلّ على التجسيم، ولماذا يدلّ على التجسيم؟ لأنّه يحدّد مكانا لله في السّماء" ويغفل عن أنّ النصّ القرآني بدوره ترد فيه عديد الآيات الشبيهة مثل قوله: "أأمنتم من في السّماء أن يخسف بكم الأرض"[50]. كذلك لم يلتزم منهجًا في إيجاد مخرج لآيات الصّفات المتشابهة في القرآن مثل قوله: "وجاء ربّك والملك صفّا صفّا"[51]، عند متابعة التوراة ومقارنتها بالقرآن والإقرار باحتوائها تحريفًا وتجسيمًا، في الحين الذي نجد فيه آيات توراتية عدّة تنفي ذلك وتقرّ بالتنزيه "فسمعتم صوته ولم تروا له شخصا"[52].

فالتزام منهج دراسيّ، كما هو حال مع المنهج الظّاهري، وعدم الاحتكام لضوابطه في دراسة الأديان الأخرى، مع البحث عن تنزيه دين دون آخر في مسائل من شأنها أن تثير جدلا أو تستوقف القارئ، إنما يوحي بوقوع الدّارس رهين معتقده، وتغاضيه المتعمَّد عن منهجه الذي اعتمده. وبرغم ما ميّزَ ابن حزم عن غيره من المستهوِدين القدامى، من مساع للخروج بالنّقد التوراتي من المجال الكلاميّ إلى المجال العلميّ، فقد بقي محكوما بالإطار الدينيّ العام الذي يصوغه المجتمع الحاضن عن اليهودية والشخصية التوراتية عموما. وقد ساهم الاهتمام القريب بالنصّ التوراتي، إضافة إلى معايشة أتباعه، في جعل ابن حزم أكثر دقّة ووضوحا في مسلكه النقدي للتوراة.

* النّقد الدّاخليّ للتوراة

يرى ابن حزم أنّ وُرود بعض النّصوص التوراتيّة التي تتحدّث عن كتابة موسى للتوراة، يتناقض مع ما يرد في التوراة نفسها في نصوص أخرى. فالتوراة تتضمّن "فتوفّي موسى عبد الله بذلك الموضع من أرض مؤاب مقابل بيت فغور، ولم يعرف

---

50 الملك: 16.

51 الفجر: 22.

52 سفر التثنية4: 12.

آدميّ موضع قبره إلى اليوم، وكان موسى يوم توفّي ابن مائة وعشرين سنة"[53]. ينتقد ابن حزم هذا النصّ بقوله: "هذا آخر توراتهم وتمامها، وهذا شاهد عدل وبرهان تام ودليل قاطع وحجّة صادقة، في أنّ توراتهم مبدّلة، وأنها تاريخ مؤلّف كتبه لهم من تخرّص بجهله أو تعمّد بكفره، وأنها غير منزَّلة من عند الله تعالى، إذ لا يمكن أن يكون هذا الفصل منزَّلا على موسى من حياته... وقوله: "لم يعرف قبره آدميّ إلى اليوم" بيان كاف لما ذكرنا وأنّه تاريخ أُلّف بعد دهر طويل ولا بدّ"[54]. وممّا يلفت ابن حزم النّظر إليه التداخل التاريخيّ في تركيب النصّ التوراتيّ، حيث يضرب مثلا على ذلك بما يرد في سفر يوشع، يقول: "فمن المحال أنْ يخبر يوشع أنّ سليمان بنى بيت المقدّس ويوشع قبل سليمان بنحو ستمائة سنة "[55].

* النقد الخارجيّ للتوراة

اهتمّ ابن حزم بطريقة حفظ اليهود توراتهم ومؤثّرات الأحداث في ذلك، يذكر صاحب الفصل "أن الكوهن الموكّل بحفظ التوراة، والسّؤال المطروح هنا هو ما مدى أمانة هذا المعني على حفظ التوراة؟ -وفي انتقاده لدوره يقول- كان في الكهنة الهارونيين ما كان في غيرهم من الكفر والفسق وعبادة الأوثان، كالذي يذكرون عن النبيّ الكوهن عالي الهارونيّ وغيرهم ممن يقرّون -في كتبهم- أنّهم خدموا الأوثان وبيوتها من بني الهارون وبني لاوي"[56]. وهذا النّقد الخارجي للتوراة الذي ألحّ عليه ابن حزم، يثيره كذلك السّموءل ابن يحيى المغربيّ لاحقا (ت. 1174م) مرتئيا أنّ ضياع التوراة الموسويّة لا يعود لانحراف الكهنة عن الدّين الموسويّ فحسب، بل إلى الأحداث الجسام التي مرّت بها الأمّة الإسرائيلية أيضا، فعند حلول نبوخذنصر (587 ق.م) ببيت المقدّس، قتل

---

[53] سفر التثنية: 34: 5-7.

[54] ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج: ا، ص: 284-285.

[55] ابن حزم: م. ن، ج: 1، ص: 306.

[56] ابن حزم: م. ن، ج: 1، ص: 320-321.

الأئمّة الهارونيّين وكلاء المعبد وحفظة التوراة، فما كان من عزْرا عندما رأى هيكلهم أُحرِق وزالت دولتهم وتفرّق جمعهم، إلاّ محاولة جمع التوراة التي في أيديهم[57]، كما ردّد القرافي هذا الرأي[58].

لقد أَوْلى المستهوِدون القدامى الأحداث التي صيغت في ظلّها التوراة عناية، بالتأكيد على دورها في منْع تواتر نصّها، فأعلوا من شأن تلك الوقائع للتشكيك في النصّ السائد عصرئذ. والملاحظ أنّ القرآن لم يلغِ التوراة الشائعة، بل تعامل معها بحكم في غاية الدقّة، تراوح بين انتقاد ما داخلها والثّناء على ما فيها "تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا"[59] "وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله"[60]. يقول ابن تيميّة (1263-1328م) في هذا الغرض: "والتوراة التي كانت عند يهود المدينة على عهد رسول الله –ص-، وإن قيل إنه غُيّر بعض ألفاظها بعد مبعثه، فلا نشهد على كلّ نسخة في العالم بمثل ذلك، فإنّ هذا غير معلوم وهو أيضا متعذّر، بل يمكن تغيير كثير من النّسخ وإشاعة ذلك عند الأتباع حتى لا يوجد عند كثير من النّاس إلاّ ما غُيّر بعد ذلك، ومع هذا فكثير من نسخ التوراة والإنجيل متّفقة في الغالب، إنّما تختلف في اليسير من ألفاظها، فتبديل ألفاظ اليسير من النّسخ بعد موت الرّسول ممكن، لا يمكن أحد أن يجزم بنفيه ولا يقدر أحد من اليهود والنصارى أن يشهدَ بأنّ كلّ نسخة في العالم بالكتابيْن متّفقة الألفاظ، إنّ هذا لا سبيل لأحد إلى علمه، والاختلاف اليسير في ألفاظ هذه الكتب موجود في الكثير من هذه النسخ"[61].

---

[57] السموءل بن يحيى المغربي: **بذل المجهود في إفحام اليهود**، تقديم وتعليق: عبد الوهاب طويلة، ط: 1، دار القلم، دمشق 1989، ص: 128-129-134.

[58] شهاب الدّين القرافي: **الأجوبة الفاخرة**، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1986م، ص: 146.

[59] الأنعام: 91.

[60] المائدة: 73.

[61] ابن تيمية: م. س، ج: 1، ص: 68.

ولئن نظر القدامى في التوراة بنقدها داخليا وخارجيا، فهو يأتي دائما لخدمة الغرض الدعويّ الإسلامي، مع إقرار بأنّها مخبِرة عن الإسلام ونبيّه، مما جعل موضوع البِشارة يحوز في الأدبيات الكلاسيكية ما يزيد عن نصف الحديث في اليهودية وكتابها المقدّس، ومن هذا الباب جاء اهتمامنا بالموضوع لفهْمِ أدواته من منظور القدماء.

4- التوراة والبشارة بالنبيّ محمّد

شغل موضوع البشارة بشكل عام حيزًا هامًّا في أديان عدّة ولم يميّز الأمر الدّين الإسلامي، بل عرفته الأديان السابقة أيضا، عرفته البوذية مع سابقتها الهندوسية، وعرفته المسيحيّة مع اليهوديّة. وكأنّ أتباع كلّ دين لا يقنعون بالوقوف عند حدود كتابهم المقدّس للدّلالة على نبوّة نبيّهم، بل يتخطّونه إلى سابقيه محاولة للاحتواء والهيمنة، ومن ثَمّ التوجيه لنصوصه الدينيّة، بالنّسخ والكشف تارة، والتصحيح والتأويل أخرى. وقد يتطوّر الأمر إلى تحويل سياق النصّ الآخر ودلالته حسب المراد، كلّ ذلك لأجل نصرة المعتقد الشّخصيّ وتثبيته.

كان للفكر الإسلامي القديم ولعه البارز بمبحث البشارة، إذ لا يكاد يخلو كتاب كلاسيكيّ من العملية. وكأنّ الاكتفاء بالتحرّك داخل المجال الإسلاميّ، بالحديث عن المعجزات الحياتية للنبيّ والتنبّؤات التي تمّت على إثر وفاته تبدو غير كافية. مما يجعل دعم نبوّة النبيّ من خلال النصّ المقابل، المزمع تنقيبه، أمرا إعجازيّا، يتجاوز شخص النبيّ، ليبيّن قدرة الله القدير، على حدّ ما يصوّر كاتب معاصر الأمر "إذ هو الذي أنزلَ مائة وأربعة كتب أودع علومها أربعة منها، التوراة والإنجيل والزّبور والفرقان، ثم أودع علوم الثلاثة القرآن"[62]. سنستعرض لاحقا نماذج من هذا الاستدلال في الفكر الكلاسيكيّ، وسنتابع مدى التناسق المنهجيّ. فالملاحظ أنّ موضوع البِشارة لدى المسلمين، يجد إلماحًا له وسندا في عديد الآيات القرآنية التي عُدَّت دعامات على

---

[62] محمّد حسن شراب: القدس للمسلمين شواهد ومصادر، مجلة المنهل، عدد: 508، السنة: 1993، العربية السعودية، ص:11.

التبشير بالنبيّ محمّد مع الأنبياء السّابقين، منها قوله تعالى: "وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررْنا قال فاشهدوا وأنّا معكم من الشاهدين" (آل عمران: 81) / "الذين يتّبعون الرّسول النبيّ الأمّيّ الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر" (الأعراف: 157) / "إذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إنّي رسول الله إليكم مصدّقا لما بين يديّ من التوراة ومبشّرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد" (الصفّ: 6). وكذلك بعض الأحاديث التي تشير إلى ذكر النبيّ محمّد في كتب السّابقين وفي تعاليم أنبيائهم مثل "إنّي عبد الله لخاتم النبيّين وإن آدم عليه السّلام لمجندل في طينته وسأنبّئكم بأوّل ذلك، دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى بي، ورؤيا أمّي التي رأت وكذلك أمّهات المؤمنين" (رواه أحمد بن حنبل في مسنده)، وروى البخاري في صحيحه "رُوي عن علي وابن عباس أنهما قالا: ما بعث الله نبيّا آدم فمن دونه إلاّ أخذ عليه الميثاق لئن بعث محمّد -ص- وهو حيّ ليؤمننّ به ولينصرنّه. وأمره أن يأخذ العهد على قومه لئن بعث محمّد -ص- وهم أحياء ليؤمننّ به ولينصرنّه وليتبعنّه. ثم تلا عليّ الآية: 'وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين... (آل عمران: 81)'".

والاستهواد الكلاسيكيّ بتبنّيه موضوع البشارة في كتاب الخصم الدينيّ، يلغي من أذهان متابعيه المقدّمة المركزيّة التي ينطلق منها، وهي ما دَاخل تلك الكتب من تحوير، لتُصبح الانتقادات التي أثارها القرآن من كتمان "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفونه أبناءهم وأنّ فريقا منهم ليكتمون الحقّ وهم يعلمون" (البقرة: 146) / "وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننّه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون" (آل عمران: 187)، وإخفاء "يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير" (المائدة: 15) / "تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا" (الأنعام: 91)، وإهمال "وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننّه للنّاس ولا تكتمون فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به

ثمنا قليلا فبئس ما يشترون" (آل عمران: 187) / "ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لِما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنّهم لا يعلمون" (البقرة: 101)، وظنٍّ "ومنهم أمّيون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلاّ يظنّون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم ممّا يكسبون" (البقرة: 78-79)، ونسيانٍ "فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظّا مما ذكّروا به" (المائدة: 13)، وتعطيلٍ "مثل الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين" (الجمعة: 5) / "ولو أنّهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أُنزل إليهم من ربّهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمّة مقتصدة وكثير منهم ساء ما كانوا يعملون" (المائدة: 66)، ولَوْيِ ألْسنة "وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله يقولون على الله الكذب وهم يعلمون" (آل عمران: 78)، وإلباسٍ للحقّ بالباطل "يا أهل الكتاب لما تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون" (آل عمران:71) / "ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون" (البقرة: 42)، وإيمانٍ انتقائيّ "أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض" (البقرة: 85)، وافتراء "قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون" (آل عمران: 93-94) / "ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون" (آل عمران: 78)، مستبعدة وملغية وكأنّ الآية التوراتية المستنطَقة لا لبس فيها. ولم نجد مستهوِدًا ممّن انشغل بموضوع البشارة تنبّه إلى هذه المسألة واعتبر آيات البشارة محتملة التحريف والإضافة والنقصان وما شابه ذلك، ليصبح الاعتماد عليها محتمل الخطأ. وحتى الكتّاب المحدَثين الذين تناولوا الموضوع من داخل النّسق الإيمانيّ، لم نعثر على

أحد منهم نبّه إلى هذا الأمر، وكأنّ آيات البِشارة تحمل تحصينًا خاصّا ضدّ التحريف، وتتعالى عن الأثر البشري[63].

وقد تنوّعت الآيات التوراتية المعتمَدة لدى المستهوِدين الكلاسيكيّين للتدليل على البشارة بالنبيّ محمّد -ص-. حازت في ذلك سياق مجموعة من الآيات تكرارا مشتركا بين عديد الكتّاب، منها ما ورد في سفر التثْنية: "جاء الربّ من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ لهم من جبال فاران، وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم"[64]. فذهبوا في تفسيرها إلى أنّ الذي جاء من سيناء هو النبيّ موسى، والذي أشرق لهم من سعير هو المسيح، باعتبار سعير جبال في فلسطين، وأمّا الذي تجلّى من جبال فاران فهو النبيّ محمّد، باعتبار فاران جبال قرب غار حراء[65]. ونجد ابن القيّم الجوزية يضيف بربطٍ بين الآية التوراتية السّابقة والآية القرآنية التالية: "والتّين والزّيتون وطور سنين وهذا البلد الأمين"[66]، باعتبار أنّ التّين والزّيتون رمزان لعيسى وطور سنين لموسى وهذا البلد الأمين لمحمّد[67]. وقد جارى من المحدثين حامد عبد القادر هذا التأويل، واعتبر التّين يتضمّن إيحاءً لبوذا، كون الإلهام نزل عليه عندها، والزّيتون للمسيح، وطور

---

63 تكرّرت لدى كل من

- أحمد حجازي السقا: **نبوة محمّد في الكتاب المقدّس**، ط: 1، دار الفكر العربي، القاهرة 1978.
- محمد صدقي أفندي: **دين الله في كتب أنبيائه**، ط: 1، مطبعة مجلّة المنار، مصر 1912.
- عبد الوهاب طويلة: **بشارات الأنبياء بمحمد**، دار السلام، القاهرة 1990.
- Abdul Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible*, Qatar 1980.

64 سفر التثنية33: 2.

65 انظر الشهرستاني مثلا في "**الملل والنِّحل**"، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ج: 2، مؤسّسة الحلبي، القاهرة 1968، ص: 18.

66 التين: 1-2-3.

67 ابن القيم الجوزية: **هداية الحيارى**، مؤسّسة مكة للطباعة، المدينة المنورة 1396هـ، ص: 79-94.

سنين لموسى[68]. تشبَّث بتلك الآية التوراتية المذكورة المستهوِدون الكلاسيكيون أيّما تشبّث، كما ولع بها المسيحيون أيضا وأوّلوها حسب مرادهم، مرتئين أنّ المسيح هو المعنيّ في فاران، ولهم تحديد خاص للمكان الذي وُجِدت فيه، غير الذي ذهب إليه المؤوِّلون المسلمون، باعتبار فاران هي إيلات من أعمال الشام، وبذلك تمّ حمل البشارة على المسيح. والبيّن أنّ هناك عدّة مواقع تحمل اسم فاران، إذ أُلحِقت التسمية بجبال مكة، وكذلك بقرية من نواحي صفد من أعمال سمرقند، وتأتي فاران على وزن فاعال وهو معدن حديد بمنازل تميم. يقول عبد الوهاب طويلة معلِّقا على هذا الخلاف المكاني: "هناك أكثر من مكان اسمه فاران، لكنّ إطلاق هذا الاسم على الحجاز كان أكثر شهرة، بل هو المراد هنا في هذا النصّ"[69].

والملاحظ أنّ تحديد أمكنة سعير وسيناء وفاران في النّظرة الإسلامية، متأثّر بالجغرافية التوراتية التي روّجها أحبار التوراة والتي شاعت شرقًا وغربًا. ولكنّ أيّ مصداقية لهذا التحديد إذا جارينا ما ذهب إليه كلّ من كمال الصليبي وزياد منى، كون كلّ أسماء المناطق والبقاع المذكورة في التوراة ليست في فلسطين وما جاورها، وغير متيسّر التدليل عليها إلاّ بقلب الجغرافية التوراتية القديمة وإعادة بنائها في منطقة عسير، المنطقة الجنوبية الغربية للجزيرة العربية[70].

ويطالعنا الاسْتهواد الكلاسيكيّ بآية ثانية، شدّت انتباه أنصار البشارة بالنبيّ محمّد -ص- في التوراة، وردت في سفر التثْنية "قال لي الربّ قد أحسَنوا فيما تكلّموا أقيمُ لهم

---

[68] **بوذا الأكبر**، ص: 54-57. نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام مترجم كتاب: **المعتقدات الدينية لدى الشعوب** لجفري بارندر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1993، ص: 219.

[69] في تعليقه على كتاب السموءل بن يحيى المغربي: **بذل المجهود في إفحام اليهود**، ط: 1، دار القلم، دمشق 1989، ص: 70.

[70] في شأن ذلك انظر:

-كمال سليمان الصليبي: **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، دار الساقي، لندن 1986، ص: 70.

-زياد منى: **جغرافية التوراة**، ط: 1، دار الريس، لندن 1994، ص: 101-109.

-فرج الله صالح ديب: **حول أطروحات كمال الصليبي**، ط: 1، دار الحداثة، بيروت 1989، ص: 30.

نبيّا من وسط إخوتهم مثلك وأجعل كلامي في فمه فيكلّمهم بكلّ ما أوصيهم به"[71]. وكغيرها من الآيات البشارية، حاول أَتباع الأديان الثلاثة تحميلها مدلولا وتأويلا بحسب المعتقد الذاتي. فقد رأت اليهود أنّها تشير إلى النبيّ صموئيل بينما ذهبت النصارى إلى أنّ هذه الآية تنطبق على المسيح -ع-، وأمّا المسلمون فقد ذهبوا إلى أنّها تشير للنّبيّ محمّد -ص-. وهناك من قرأها أأقيم لبنى إسرائيل نبيّا من إخوتهم. أي لا أفعل ذلك، حيث تأتي الجملة تساؤلا إنكاريا حذفت منه أداة الاستفهام. ورأْيٌ آخر تعامل مع النصّ في حَرْفيّته وإطاره، واعتبره يوحي بنبيّ يبعثه الله في آخر الزّمان يقيم ملك اليهود[72].

وتعترضنا كذلك آية توراتية أخرى أولاها المؤوِّلون عناية وهي: "وأمّا إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره جدّا جدّا اثنتي عشر رئيسا يلد وأجعله أمّة كبيرة جدّا"[73]. ووردت في النصّ العبري: "וְלִישְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בֵּרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרֵיתִי אֹתוֹ וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ בִּמְאֹד מְאֹד שְׁנֵים עָשָׂר נְשִׂיאִם יוֹלִיד וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל". تمّ تطبيق حساب الجمّل على هذه الآية[74]، ولوحظ أن مفردتيْ "بماد ماد" "בִּמְאֹד מְאֹד"، اللتيْن عادة ما يُشار إليهما بصفتهما مفردة واحدة، تساويان عدديا كلمة "محمّد"، مما دفع البعض ليخلص إلى أنّ اسم النّبي جُعل في هذا الموضع ملغِزا لحكمة إلهية، لأنّه لو صُرّح به لبدّلته اليهود أو أسقطته، كما عملوا في غيره[75]. وبحسب هذا المنطق الحسابي توافق "بمادماد" المعادلة التالية: 2+40+1+4+40+1+4=92. وتساوي كذلك كلمة محمّد في اللّغة العربية:

---

[71] سفر التثنية18: 17-18.

[72] انظر في شأن ذلك السموءل بن يحيى المغربي: م. س، ص: 77، وابن القيم الجوزية: م. س، ص: 78.

[73] سفر التكوين21:17.

[74] يعتمد حساب الجمّل على إضفاء قيمة عددية على الأحرف لتوظيفها لأغراض باطنية وسحرية بغرض كشف المستور، ويأتي الترتيب كالتالي: أ=1 / ب=2 / ج=3 / د=4 / هـ=5 / و=6 / ز=7 / ح=8 / ط=9 / ي=10 / ك=20 / ل=30 / م=40 / ن=50 / س=60 / ع=70 / ف=80 / ص=90 / ق=100 / ر=200 / ش=300 / ت=400.

[75] السموءل بن يحيى المغربي: م. س، ص: 87.

40+8+40+4=92. وجرّاء هذا التوافق تم الرّبط بين الكلمتيْن، مقرًّا التأويل الباطني أنّ الكلمتين مترادفتان، وأن عوامل الإخفاء كانت لحكمة ارتضاها الله. فليس عسيرا أن تتحوّل الكلمة العبرية إلى اسم محمّد وتجد من الرياضيات الباطنية -حساب الجمّل- سندا ودعما.

والجليّ أنّ منطق التفسيرات الباطنية في ديانات مختلفة، يتشابه من حيث سماته وخصائصه، حيث يتجاوز واقعة في مكان محدّد إلى غيره، ويتجاوز بالمثل معتقد في نصّ ديني معيّن إلى آخر، ليعطيه فهمًا مستجدّا، غير عابئ بدلالته المنسجم ضمنها في النصّ الأصلي، كترديد بعض المسيحيّين أنّ محمّدا نبيّ الإسلام تثليثي، ولكن أتباعه غفلوا عن ذلك، وعديد الآيات القرآنية توحي بذلك منها البسملة، فتصبح بسم الله الرّحمان الرّحيم مساوية، لبسم الآب والابن والرّوح القدس[76]. أو بالمقابل كربط نبيل الفضل بين ما يرد في سفر إشعياء "ويدفع الكتاب لمن لا يعرف الكتابة، وقال له اقرأ هذا، فيقول لا أعرف الكتابة"[77] وبين مبتدأ سورة العلق عندما يخاطب جبريل النبيّ محمّد -ص- بـ"اقرأ" فيجيب ما أنا بقارئ حتى شدّه وقال له: "اقرأ باسم ربّك الذي خلق خلق الإنسان من علق"[78].

لم يجار ابن القيّم الجوزية وأبو الحسن العامري من قال بذكر النبيّ باسمه في التوراة، بل قالا بورود نعته[79]، وذهبا إلى أنّ هذا الإشكال وقع جرّاء الفهم الخاطئ للآية القرآنية: "الذين يتّبعون الرّسول النّبي الأمّي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في

---

[76] عبد المجيد الشرفي: **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، ص: 203.

[77] سفر إشعياء 29: 12.

[78] نبيل الفضل: **هل بشّر المسيح بمحمّد؟**، ط: 1، رياض الرّيس، لندن 1990، ص: 174-175.

[79] ابن القيم الجوزية: م. س، ص: 65.

أبو الحسن العامري: **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي، القاهرة 1967، ص: 202.

التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر"[80]. ولم يقتصر الفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ للاستدلال بالآيات التوراتية على البشارة بالنبي محمّد، بل نجده يتعدّاه إلى الاهتمام بما يتعلّق بهاجر وابنها إسماعيل أيضا لارتباط الفرع بالأصل. تضع التوراة هاجر، في درجة دونية بفعل موقف زوجها منها، وهي صورة تتناقض مع ما يرسمه القرآن عن سلوك الأنبياء، فيخاطبها ملاك الربّ ليهدّئ من روعها قائلا: "ها أنت حبلى فتلدين ابنًا وتدعين اسمه إسماعيل، لأن الربّ قد سمع لمذلّتك، وأنه يكون إنسانا وحشيّا، يده على كلّ واحد ويد كلّ واحد عليه، وأمام جميع إخوته يسكن"[81]. يقول إسرائيل بن شموئيل الأورشليمي في تعليقه على هذه الآية: إن هذه البشارة متعلّقة بمحمّد، إذ لم يأت من ذرّية هاجر من يده على الجميع إلاّ هو[82].

والبشارة بالنبيّ محمّد -ص- متعدّدة الذكر، حسب الاستهواد الكلاسيكيّ، ولا تقتصر على الأسفار الخمسة بل تتوزّع في الأسفار النبوية كافة[83]، لدى ميخا، وحبقوق، وصفنيا، وزكرياء، وإرميا، وحزقيال، ودانيال، وغيرهم[84]. وقد تعدّى الاهتمام البشارة النبيّ إلى صحابته، نجد ذكرا لذلك فيما يرويه القرافي "وتأخّر إسلام كعب الأحبار إلى زمن عمر رضي الله عنه، فقال له ما سبب تأخّر إسلامك فقال له إنّا نجد في التوراة أنّ محمّدا يُبعث من العرب، ثم يتوفّى ويتولىّ بعده شيخ صالح، ثم يموت ويتولّى بعده صلد من حديد، فلمّا رأيت الأمر جميعه لذلك أسلمت، فقال له عمر واذفراه، أوذكرت

---

80 الأعراف: 157.

81 سفر التكوين16: 11-13.

82 **الرسالة السبعيّة**، تقديم عبد الوهاب طويلة، ط: 1، دار القلم، دمشق، 1989، ص: 19.

83 يعدّ شهاب الدّين القرافي خمسين بشارة بين التوراة والإنجيل. انظر **الأجوبة الفاخرة**، ص: 164 وما بعدها.

84 انظر ابن ربّن الطبري: **الدّين والدّولة**، تحقيق عادل نويهض، ط: 2، دار الآفاق، بيروت 1977، ص : 137إلى 179.

هناك!!"[85]، ويبدو هذا النصّ اختلاقا أو استنطاقا للتوراة وليس مما يرد في النصّ الموجود لدينا. وموضوع البشارة الذي كان موجّها لإقناع الخصم الدينيّ من ناحية، وطمأنة المسلم وإبعاده عن المظنّة والشكّ، ما كان ابتداعا إسلاميا مستحدَثا. فقد كان أحد أشكال الإقناع الرائجة في الجدل الدينيّ، اليهوديّ منه والمسيحيّ، وبكون موضوع البشارة موضوع حجاج دينيّ، فقد كان مسايرا لمستوى التطوّر الذي بلغته الدّراسات النقديّة التوراتيّة في تلك الفترة، التي لم تتخلّص بعدُ من باطنيتها. ولذلك يجد موضوع البشارة رواجا بين أتباع الدّيانة المجادَلة، حتى أنّ من اليهود الذين أسلموا، مثل ابن ربن الطّبري (ت. 861م) والسموءل بن يحيى المغربي (ت. 1174م)، ممن خلّفوا آثارا مكتوبة، يولون هذا الموضوع اهتماما كبيرا.

ولذلك كان من العوامل التي يسّرت على الاستهْواد الكلاسيكيّ، اقتحام حصون اللاّهوت اليهودي في بداية الدعوة الإسلامية، أنّ العقلية اليهودية في نظرتها إلى الكتاب المقدّس والتلمود، كانت تستبطن ظهور نبيّ مخلّص وإمام لأمّة التوراة -مسيا-. مما جعل المهتمّين الأوائل باليهودية لا يجدون حرجا في اقتفاء أثر الآيات الواردة في شأن المسيح المخلّص اليهودي، التي حدّدها علماء اللاّهوت التوراتي، وتفسيرها وتأويلها على أنّها عائدة في مدلولها على النبيّ محمّد.

ولا يزال موضوع البشارة يجد رواجا بين الكتّاب الدعويّين المعاصرين، وتكاد الكتابة فيه تأتي نقلا حرفيّا عن المؤلّفات القديمة[86]، وقد يمتدّ البحث عنها إلى الكتب الهندية المقدّسة كالفيدا وكتب زرادشت أيضا[87]. تبدو العقلية التوظيفية عقلية لا علمية، بما توظّف به نصوصا تعود إلى كتب مقدّسة -لا تتبنّاها أصلا-، ولكن خدمة الغرض

---

85 شهاب الدّين القرافي: **الأجوبة الفاخرة**، ص: 145.

86 انظر عبد الوهاب عبد السلام طويلة: **بشارات الأنبياء بمحمّد**، ط: 1، دار السلام، القاهرة 1990.
- أحمد حجازي السقا: **نبوة محمّد في الكتاب المقدّس**، ط: 1، دار الفكر العربي، القاهرة 1978.
- أحمد عبد الوهاب: **النبوة والأنبياء**، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة 1979.
- محمّد صدقي أفندي: **دين الله في كتب أنبيائه**، ط: 1، مصر 1912.

87 أحمد عبد الوهاب: م. س، ص: 160-162.

المرجوّ تبرّر تبنّيها، ضمن قصد مراد وهدف محدّد، وهذا ما نجده مع نبيل الفضل على سبيل المثال[88].

السؤال المطروح وهو ما مدى مشروعية القول بالبشارة في ظلّ الكشوفات الحديثة التي تتحدّث عن المدارس المتعدّدة التي صاغت التوراة، الإيلوهيميّة واليهويّة والتثنويّة والكهنوتيّة؟ وكذلك في شأن ما قيل في الترجمات، من تحريفات وإضافات وإسقاطات. وكذلك الإيضاحات التي أنجزها باحثون، بإرجاع عديد الأساطير والعظات والممارسات الطقسية إلى تقاليد مجاورة. وربما الأخطر من ذلك، أنّ القراءة اللِّغاوية التي دشّنها كمال الصليبي، والتي سعى من خلالها إلى إعادة بناء النصّ التوراتي في قطيعة تامة مع القراءات السابقة، تلغي كثيرا مما دأبنا على قبوله في شأن قراءة التوراة وفهمها. لذلك يبدو الاستهواد الدعويّ الحديث، وهو يعيد كتابة موضوع البشارة بأدوات ومفاهيم تقليدية، في قطيعة معرفية ومنهجية مع علم نقد التوراة الحديث وتطوّراته المتنوّعة.

عموما يمكن القول إنّ الاستِهواد الكلاسيكيّ قد بقي مرتهنا في رؤيته إلى منطق دينيّ، فقلّ وندر أن صاغ نقدا يخرج عن الإطار الإسلاميّ العام. حتى أنّ بعض الانتقادات التي يوجّهها بعض المستهوِدين تصبح لاغية وغير مقنِعة، بمجرّد عدم تبنّي القارئ للرؤية الإسلامية الغيبية، فيما يخصّ بعض الاعتقادات الدينيّة، كخصائص الملائكة ونوعيتهم ووظائفهم. ومن هنا تأتّت هشاشة مقولات الاستهواد الكلاسيكيّ وعدم كونيّة خطابه، حيث نجده ينحصر في منطق داخليّ وآليات تفكير خاصّة، وغالبا ما كان في حجاجه محكوما بغيبيات ليثبت أو ينقض غيبيات أخرى، أو بالبحث عن إرساء فهم دينيّ عبر المرور بنسخ غيره، لكونه لا يحظى بمصداقية لديه. يذكر شهاب الدّين القرافي: "قالت اليهود في التوراة إن إبراهيم -ع- لما مرّت به الملائكة لهلاك بندوم وعامود (سدوم وعمورة)، مدائن لوط -ع-، أضافهم وأطعمهم خبزًا ولحمًا وسقاهم سمنًا ولبنًا، ولما أتوا عند لوط -ع- عشّاهم فطيرًا، وهذا جهل عظيم ونقلٌ كاذبٌ قطعًا، فإنّ الملائكة لا يأكلون ولا يشربون بل أجسام روحانية، غذاؤهم روحانيّ لا يعرفه اليهود، ثمّ العجب

---

88 راجع كتابه: **هل بشّر المسيح بمحمّد؟**، ص: 159 وما بعدها.

أنهم نسوا أنهم يقولون إن الناس في الجنّة مثل الملائكة في عدم الأكل والشّرب ثم لم يلبثوا أن قضوا إلى الملائكة بالأكل والشرب..."[89].

فالتعامل مع اليهودية ضمن تصوّرات غيبية متّسعٌ في الاستهواد الكلاسيكيّ، إذ نجد ابن قيّم الجوزية يعزي الفساد العقديّ والدينيّ لدى الأمّة الغضبِيّة -اليهود- إلى تلاعب الشّيطان بهم، فكل ما يصوّره القرآن من انحرافات في شأنهم يُرجعه ابن قيّم إلى المارد على البشر الشيطان[90]. وربّما من الأسباب التي حالت دون التحاق أتباع الدّيانة اليهودية بالدّين الإسلامي -وهو ما كان يروم تحقيقه جلّ المستهوِدين الكلاسيكيّين-، عدم تجاوز الرّدود الإسلامية منطقها الإيماني الدّاخلي، مع إصرار على تصدير المعايير والمفاهيم الخاصّة. حتى أن تصوّر تهافت حجج الخصم الدينيّ وتناقضها مما هو ثابت، كما أنّ تعذّر إجابتهم على التّساؤلات المطروحة ممّا هو يقينيّ[91]. ولقد تنبّه عبد المجيد الشّرفي إلى هذا الخلط الخطابي قائلا: فالحكم على الأديان الأخرى من خلال المعايير الإسلامية البحتة المستمدّة من أصول الدّين وأصول الفقه، التي يُعتَقد أنّها معايير عقلية كونية موضوعية، ولذا تُقدَّم التصوّرات والتحديدات وفنّيات العرض والتحليل المقبولة في نطاق الفكر الإسلامي، على أنّها يقين ملزم للآخرين، بينما هم يرفضونها من الأساس ويتوخّون المنهج نفسه للاستدلال على تفوّق دينهم[92]. وما كان الانتقاد لليهودية يقتصر على النصوص المقدّسة، بل امتدّ إلى تقييم الفرد، ولم يراع خُلقا في ذلك. وهل يترك التهجّم على المغاير الدينيّ بشتّى أنواع السبّ والقول البذيء فرصة للتقييم الموضوعي لدينه ومعتقده وشخصه؟ وقد بدا ذلك جليّا مع ابن حزم (994-1064م)، حيث ينعت ابن النغريلة بقوله: "وما أرى هذا الزّنديق الأنوك إذ اعترض بهذا الاعتراض كان إلاّ سكران سكر الخمر، وسكر عجب الصّغير إذ كبر والخسيس إذا أسر، والذّليل

---

89 **الأجوبة الفاخرة**، ص: 149.

90 ابن قيم الجوزية: **إغاثة اللّهفان**، مطبعة الميمنية، مصر، ص: 390 إلى 408.

91 شهاب الدين القرافي: م. س، ص: 3.

92 عبد المجيد الشّرفي: م. س، ص: 520.

الجائع إذا عزّ وشبع، والسّفلي إذا أمر وشطّ، والكلب إذا دلّل ونشط..."[93]. وقد أعاد البعض سلاطة لسانه لتربيته، بما خلّفت فيه من الاستيحاش وإساءة الظنّ بالنّاس والفجاجة في الحياة الاجتماعية، فقد عاش في مضطرب الحياة، في خضم المجتمع الأندلسي الذي كان يمرّ بفترة من أعنف فترات تاريخه اضطرابا وتدافعا، فكان لتلك الأمور أثرا في تقوية منزع العدوانية لديه[94]. فما كان التقييم للشّخصية اليهوديّة ينبع من استقراء ومتابعة، بل يعانق الحكم السّائد الشعبيّ، حتى أنّ قاموس الشّتم والقدح يكاد يكون مشتركا بين ابن حزم الظاهري وابن قيّم الجوزية[95]. وقد علّل فوزي البدوي ذلك بافتقاد استراتيجية واضحة في التعامل مع أتباع الأديان الأخرى، عُدّت أثناءها ظاهرة الاختلاف والافتراق إلى ملل ونِحل مرضا وآفة تصيبان المجتمعات، فضلا عن كونهما مثار شبهة وبلبلة لا مصدر ثراء، فمعظم من كتبوا عن الأديان الأخرى، حدّدوا الحقيقة وأصحابها، ضابطين بذلك دائرة المفكّر فيه بكيفيّة جعلت من لحظة ولادة أبحاثهم لحظة موتها. فربطوا منذ البداية بين مراسم المعرفة وضرورات فهمٍ معيّن للإيمان، فظلّوا بذلك أسرى دائرة تأويلية أعجزتهم عن الدّفع بأبحاثهم إلى آفاق أرحب[96].

تناولنا خصوصيات منهج الاستهواد الكلاسيكي، وركّزنا على أهمّ محوريْه، مبرزين سياقات التحليل فيهما. ولا نقدّر إيفاء دراسة هذا المبحث حقّها في هذه المدخل الموجز، فهو مجال متّسع يرتبط بالمبحثيْن الكلاميّ والفقهيّ. وددنا إيراد ذلك، بقصد الإحاطة والإلمام بما بلغه الاستهواد الحديث في دراسة التوراة، وبغرض الوقوف على مدى التجاوز والتكرار للإشكاليات القديمة. خصوصا وأنّ مراجعات رأت أنّ أدب الرّدود

---

93 ابن حزم: **الردّ على ابن النغريلة**، تحقيق إحسان عباس، دار العروبة، القاهرة 1960م، ص:49.

94 صلاح الزغير: **اليهودية من خلال ابن حزم الأندلسي**، بحث تأهّل مرحلة ثالثة، الجامعة الزيتونية، 1979م، ص: 6.

95 انظر ابن قيم الجوزية: **هداية الحيارى**، ص: 8 وابن حزم: م. ن، ص: 46-64-65.

96 "**ملاحظات حول منزلة الأديان غير الإسلامية**"، ص: 7-8

أُعيد استنساخ أدواته ومفاهيمه، في أدب المقاومة والمواجهة والتصدّي للصهيونية وإسرائيل. فذلك الإنتاج الفكري، الذي سبق أن استبطن بذور التوتّر التأسيسي للدّين الإسلامي، حاكاه إنتاج فكري حديث حول المسألة اليهودية. ولا نخطئ القول حين نخلص إلى أنّ الاستهواد الحديث قد راكم توتّرَيْن، أحدهما بعيد والآخر قريب، ساهما في تشنّجه، وكأنّ الظّروف التي وُلِد من رحمها "فكر الرّدود"، قد عاودت الظّهور مجدّدا في العصر الحديث في تجلّيات مغايرة حتى تُفرِز "فكر المواجهة"، فيكون الدّارس العربي رهين البنية السياسيّة الاجتماعية وتأثيراتها، مهما نأى عنها وحاول الموضوعية والحياد.

الفصل الثّالث

الاستهواد الحديث: المنهج والرؤى

ليست اليهودية في الفكر العربي الحديث بالأمر المبين واللاّإشكالي، فمراجعة هذا الانشغال المعرفي وإعادة نبشه لا يأتي عفويّا. فقد كان الحافزُ وراء طرح الموضوع ودراسته في السابق الدّينَ الإسلاميَّ، كما جاءت المعالجة معتمدة أدوات مستمدّة من الحقل الدينيّ أمرًا في غاية الانسجام مع ما هو سائد معرفيا؛ ولكن أن يُطرح الموضوع ثانية في الفكر الحديث، ويكون الحافز الرئيس إليه السياسة مصحوبة بالدّين، فقد غيّر عديد الرؤى والمعايير القديمة. ولذلك سيُعطي خروج الموضوع من فضاء الفكر الدينيّ والتقييم العقدي، إلى فضاء التوظيف السياسي والصراع الحضاري جدّة وتنوّعا في الطرح. فمع بواكير مولد هذه الرؤية المستجدّة في التّعامل مع اليهودية، وبالتدقيق خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين، هيْمن خطاب انفعالي على الأدبيات العربية المتناولة لليهودية، كانت الطروحات والرؤى فيها منحشرة ضمن الكتابات السياسيّة والتاريخيّة والحضاريّة، المتناولة للصهيونية وتاريخ فلسطين والاستعمار. فكانت المقاربة الدينيّة لليهودية فيها باهتة ومرتبكة، ولم تكن بمنأى عن مؤثّرات الصّراع العربي الصهيوني في عمومياته، حتى أنّ رصد ملامح مقاربة عربية للدّين اليهودي في أدبيات

النّصف الأوّل من القرن العشرين، يكاد يكون أمرًا متعذّرا. لذا آثرنا التركيز في متابعة هذه القراءة المستحدَثة لليهودية، بدءا من النّصف الثاني من القرن السالف. فالبيّن أنّه لم توجد كتابة في اليهودية متخلّصة من الإيديولوجي والدّعائي دفعة واحدة، خاصّة وأنّ الدّيانة المدروسة، تمثل قاعدة تراثية لكيان يسعى لاستلهام تاريخه وملاحمه وأساطيره ولغته منها، ولا زال يشهد تناقضات على المستوى السياسي والأمني والحضاري مع تكتّل عربي مجاور، ينظر إليه جسما غريبا على شعوب المنطقة وحضاراتها.

لذلك لا يكاد يلتقي تاريخ الشعوب العربية الحديثة وتاريخ الدولة العبرية الجديدة - إسرائيل- سوى في المنازعات والحروب والمواجهة. ممّا لم يساعد على وجود مناخ للدّراسة العلمية، لا للجانب الإسرائيلي، في وعي الحضارة الإسلامية والتاريخ العربي السابق، وكذلك لا للطرف العربي، في دراسته لليهودية والتراث العبري عموما، حتى أنّ مجمل الرؤى من الجانبين لا تزيد عن خطاب متوتّر مثقل بالشيْطنة والاتهام والحسّ العدائي.

سنسعى في بحثنا لاستجلاء معالم هذه المقاربة ونواقصها، بعيدا عن مزايدات الصراع السياسي المهيمن على هذا الحقل، وسوف نحاول أن نبقى بمنأى عن الانخراط فيما هو سياسي، بغرض تقييم موضوعي للمساهمة العربية في دراسة اليهودية، كل ذلك أملا في بناء استهواد علمي يتّعض بما رافق الدّراسات الاستشراقية من سقطات ومساوئ.

- مدارس قراءة اليهودية

لا يتميّز الفكر العربي بوحدة المنهج والرؤى في قراءة التّوراة والتراث العبري، إذ يميّز المطّلِع على الأدبيات الحديثة في المسألة وبيسر، وجود تيّارين بارزين: تيّار ما زال على وفاء صريح وارتباط وثيق بالمنهج الكلاسيكيّ، ويرى في النقد المتأتّي من أوساط دينيّة ورؤى إيمانية حافزا ودافعا للاستلهام والنّسج على منواله. وهذا التيّار قد يطعِّم رؤاه

وتحليلاته بنتائج الأبحاث الدينيّة المعاصرة المتعلّقة بالتوراة والدّين اليهودي، إلى جانب ما يتبنّاه فيها صريحا من مواضيع الاستهواد الكلاسيكيّ، من بشارة، وتحريف، وأحكام فقهية، ومواقف عقدية. كما لا يتميّز بخروج عن الصّبغة الإيمانية العامة، فمرجعيته وسنده مستلهمان من القرآن الكريم، فضلا عن الأحاديث النبويّة، والمقاصد العامة للدّين الإسلامي. حيث تتداخل هذه العناصر في تحديد الإجابة، عن التساؤلات المطروحة، بالرّفض أو القبول أو التصديق أو التكذيب في شأن اليهودية، وتتميز درجات الالتزام بهذا المنهج بين مؤلّف وآخر[97]. وقد أطلقنا على هذا التمشّي اسم **التيّار الدعويّ** لطابعه الدينيّ الإيماني المميّز. أما الثّاني فقد أطلقنا عليه اسم **التيّار النقديّ**، وهو تيّار يجمع تحت سقفه عديد الأصناف المنهجية والبحثية، الأثرية والنفسية واللِّغاوية والتاريخية وغيرها. والملاحظ أنّ هذا التيّار، تختلف منطلقاته وأهدافه عن التيّار الدعويّ بشكل رئيس، حيث ينطلق من أرضية العلوم الإنسانية ومقرّراتها، عكس السابق الذي أوردنا، إنّه على وفاء صريح للقرآن الكريم والأحاديث النبويّة والمقاصد العامة للدّين الإسلامي. وهو يهدف إلى إرساء فهم جديد للمسائل المعالجة، وليست غايته حجاجية عن الدين الإسلامي. وحسب رؤى هذا التيّار، فإن إنتاجات العلوم الإنسانية ومقرّراتها، المتعلّقة بمباحث الأديان الكتابية، وخاصة اليهودية، لا تُقيَّم خطأها أو صوابها بمدى توافقها مع الرّوح العامّة للدّين الإسلامي، وإنما تستمدّ صدقها من منطقها ومنهجها الداخليّ العائدة إليه. وهذه الخصوصيات العامة التي حاولنا حصرها لدى التيّارَيْن السابقيْن سوف تتّضح معالمها لاحقا عند تناول منهج كلّ منهما. ولا نروم بإطلاق تسمية الدعويّ والنقديّ –برغم ما قد يوحي به النعت من قَدامة وحَداثة- إعطاء دلالة تقييميّة لكلا التيّارين توعز برجحان أو مفاضَلة، وإنّما نروم من وراء ذلك التّعريف والتّمييز لا غير. فتسمية تيّار بأنّه نقديّ لا يعني أنّه حداثي ومتطوّر، ونعت نقيضه بالدعويّ لا يعني أنّه غيبيّ بالمعنى التبخيسيّ الشائع.

---

[97] يمثّل محمود شلبي الذروة في التزام هذا المنهج دون إدخال أيّ تداعيات خارجية عليه. انظر كتابه: **حياة موسى**، ط: 1، دار الجيل، بيروت 1982.

1- التيّار الدعويّ

يستبطن الفكر العربي منظومة سَلفيّة في عديد الميادين، وميدان دراسات الأديان كان من بين الحقول التي أُستُلهمت فيها الرؤى الإيمانية الوفيّة للماضي. فقد نشأ الاهتمام بدراسة اليهودية في الفكر العربي الحديث في حضن هذا التيّار. أهّلته عوامل التمايز الدينيّ لِلَعب هذا الدّور، وبحكم وجود تمثّلات في المخيال الدينيّ الجمعي حول دين اليهود، أتى هذا التناول رديفا لانشغالات الماضي. كان فيها التيّار الدعويّ المقدَّم والمستأمَن على الحفاظ على هذا التتابع والتّواصل بين القديم والحديث. يصوّر أحمد شلبي هذا الترابط بقوله: "بيْدَ أنّ المسلمين في العصر الحديث أفاقوا من غفوتهم وراحوا يحاولون أن يستعيدوا الزمام، وأنْ يحيوا من جديد علم مقارنة الأديان ليكون في أيديهم سلاحا في الحاضر، كما كان سلاحا في الماضي، وقد سار جيلنا في هذا الطريق شوطًا طيّبًا حتى استطعنا أن نصل حاضرنا بماضينا في مجال هذه الدراسات، وبدأ الدّعاة المسلمون يطبّقون قوانين هذا العلم وهم يقومون بالدّعوة إلى الإسلام، وهكذا عاد علم مقارنة الأديان للظّهور في معاهد العلم الإسلامية، ولكنّه في الحقّ لم يأخذ بعد مكانه اللاّئق ونرجو أن يتّجه إليه مزيد من الاهتمام ليلعب هذا العلم دوره في التعريف بالإسلام وردّ العدوان عنه، وليكشف عن أنواع الزّيف التي ألصقها المغرضون بكثير من الأديان، ويوم ينشط هذا العلم ستخبو ترّهات الباطل وتتّضح معالم الحقّ وليس هذا اليوم ببعيد"[98].

ولكن ذلك الإرث التراثي الذي استند إليه التيار الدعويّ بقدر ما مثّل له غنى أحيانا، كان متاهة رؤيوية أيضا، لم يؤسّس فيه تحرّرا منهجيا، فذلك الماضي بما حواه من إبداعات تضمّن مساوئ أيضا، وبالمثل، بقدر ما خلّف من مؤسّسات راقية فقد أنشأ أخرى غير قابلة للتعايش مع الأحوال والأزمنة كافة. فالباحث الدعويّ يحسب نفسه مهيّأً ومقتدِرا على الغوص في موضوع اليهودية بحثًا وتفسيرا، بحكم انتمائه لتراث دينيّ

98 أحمد شلبي: **مقارنة الأديان / اليهودية**، ص: 30.

سالف وتماهيه معه، والحال أنّ هذا الاعتداد غالبا ما أوقعه في هاجس العداء اليهوديّ الإسلامي الحادث في التاريخ الإسلامي المبكّر، لانطلاقه من تصوّر محوريّ في منظومته الإيديولوجية الدينيّة متمثّلا في "الثأر التاريخي"، أي الثأر من هؤلاء اليهود الذين قاموا بعدّة أفعال لصَدّ الرّسول واغتياله، وهذه القراءة الدينيّة المغرضة، والبعيدة عن النظر العلمي في موضوع اليهودية أمرٌ عقيمٌ على صعيد البحث العلميّ[99].

فقد استحكمت الضغائن التاريخية بحقل علميّ، كان يُفتَرض أن يكون بمنأى عن ذلك، وهو ما أربك المقاربة الموضوعية وحال دون الرؤية المتّزنة، التي لم يُميَّز فيها بين الجدل والكلام من جهة وعلوم دراسة الأديان من ناحية أخرى، حتى جاءت المقاربة مزجا بين هذا وذاك، وربما غلب فيها الصنف الأوّل وطغى على الثاني. ويبدو هذا الاختلال المنهجيّ بشكل جليّ مع مؤلِّف شاعت أبحاثه بشكل واسع بين قرّاء العربية، حتى ليُعدّ أحد أركان هذا التيّار. ورد في أحد مؤلّفاته: "ومن الغريب أنّ ما توقّعه فرعون مصر القديمة كان الحقيقة الواقعة التي جرّبها الألمان مع اليهود في الحرب العظمى الأولى خلال القرن العشرين، وذلك حين تآمرت الصهيونية مع الحلفاء على إثارة اليهود في ألمانيا ضدّ الوطن الذي آواهم. فأَلْقى الحلفاء من الجوّ على مدنها وثيقة بلفور إيذانًا لهم بأن يقوموا برسالتهم التاريخية وهي رسالة الغدر الوطني... -مستشهدا بقول أحمد بدوي في كتابه: "**في موكب الشمس**" (ج: 2، ص: 887-888) أنا أعلم وأشهد الله على ما أعلم أن أدولف هتلر لم يكن متجنّيا ولا ظالما عندما وقف يدفع عدوان اليهود عن وطنه بعد أن أكلوا أرزاق هذا الوطن وحاولوا إذلاله. -ويتابع قوله- ... فقد كان في روسيا في القرن التاسع عشر أكثر من نصف يهود العالم ولكنّهم عاشوا طفيْليات قذرة وكانوا خونة ومردة على القوانين، فالفقراء منهم فتحوا الحانات وتاجروا في الخمر، والأغنياء عملوا في الرّبا الفاحش، والتجّار اِصطنعوا الحيل، لتكسيد تجارة الأمميّين، والعمّال عملوا بأرخص الأجور حتى يوقعوا العمّال الآخرين في الشطط، واتّفق اليهود جميعا على الهرب من التجنيد بوسائل متعدّدة، وصلت إلى تشويه الجسم

---

[99] الطيّب التيزيني: **فصول في الفكر السياسيّ العربي**، ط: 1، دار الفارابي، بيروت 1989، ص: 72.

وقطع بعض الأعضاء وهكذا أثبت اليهود في البلاد التي سكنوها أنّهم في السرّاء لهم أوْفى نصيب، أمّا في الالتزامات والمكاره فدأْبهم الفرار والهرب"[100].

في المنهج ونقائصه

توجّهت للتيّار الدعوي الدينيّ انتقادات عدّة على غرار نعته بالمثالية واللاّواقعية، وبقصور تحليلاته الغيبية عن إدراك الوقائع، لكونه لم يألف بعدُ تفسيرَ الأحداث بأساليب علمية جديدة لا تعتمد التعليلات الغائية أو إرجاع الأحداث إلى إرادات خفية وقوى شخصية، وإنما تعتمد على اعتبارات اقتصادية موضوعية مثلا، أو قوى اجتماعية تضغط بصورة آلية أو تتفاعل على نحو جدلي فيما بينها[101]. لقد انبنت هيمنة المنطق الديني داخل التيّار الدعوي، وإن حاول أحيانا تطعيم أدبياته ببعض ما توصلت إليه نتائج الدراسات العلمية للأديان، في حدود ألاّ تتعارض مع جوهر رؤاه الدينيّة، على وفاء لتأويليات تراثية سائدة وشائعة، وليس على إعادة استلهام للأصول التأسيسية ضمن قراءة إبداعية مستقلّة. ومما يؤاخذ عليه هذا التيار، تعامله المتقلّب مع الأبحاث العلمية في الميدان، ولذلك يعتبر عبد الهادي عبد الرحمان عملية إثبات التاريخ بالدّين، غير صائبة، خصوصا إذا كان ما يخالِف النصّ الدينيّ يُطرح جانبا، وما يوافقه يُعتَمَد ويُعتدّ به[102].

وممّا درج عليه التيّار الدعويّ اختزال تفسير الكمّ الأسطوري الهائل في الكتاب المقدّس التوراتيّ، بالمعجزة الإلهية والتدخّل الغيبيّ والعناية الربانيّة المطلقة، إذا ما كانت تلك الوقائع تجد ذكرًا في القرآن الكريم. فمحمّد سيّد طنطاوي أثناء تناوله حَدَث

---

[100] أحمد شلبي: م. س، ص: 94-95.

[101] صادق جلال العظم: **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، ط: 1، دار الطليعة، بيروت 1972، ص :72. وانظر كذلك كتابه: **نقد الفكر الدينيّ**، في شأن نقد الخصائص العامة للفكر الديني الإسلامي، تحت عنوان: "الثقافة العلمية وبؤس الفكر الدينيّ"، ط: 1، دار الطليعة، بيروت 1977، ص: 12 وما يليها.

[102] راجع كتابه: **التاريخ والأسطورة**، ط: 1، دار الطليعة، بيروت 1994، ص: 48.

خروج اليهود من مصر لا يحيد عما هو شائع، منمّقا الحادثة بما ذكره ابن كثير في تفسيره في الجزء الثالث (ص: 335)، دون إبداء أي انتقاد أو تشكّك فيما أورده، أنّ ليلة خروج بني إسرائيل من مصر كسف القمر لإخفائهم[103]. وإذا لم يتمّ العثور على ذكر مماثل للحادثة في النصّ القرآنيّ، يتصرّف العقل الدعويّ معها بطريقة متحرّرة نسبيّا، بالسكوت أو التكذيب أو التصديق، عبر إعطائها تفسيرًا ذاتيّا أو بتبنّي تفسير لإحدى مدارس نقد التوراة. وأحيانا قد تجد الحادثة ذكرًا في القرآن، ولكن غلبة الهوى القوميّ قد يدفع بالكاتب للتغافل عن إيراد ذلك، فتكون سببا في اضطراب المنهج، مثل ما نجده لدى محمّد قاسم محمّد. فبرغم ما يبديه من اِلْتزام بروح القرآن، نجده يتغافل عن ذلك أحيانا، ليحُول الشعور الوطني الفيّاض –المصريّ في هذه الحالة- دون التوصيف العلمي للحدث، فيبرّئ أبناء وطنه القدامى من أيّ شبهة عنصرية أو إساءة لليهود، برغم أنّ ما يذهب إليه يتناقض مع ما يرد في عدد من الآيات القرآنية، في حديثها عن إساءة آل فرعون وملئه للجماعة اليهودية[104].

ومما أعاق التيّار الدعويّ عن الإلمام بالدّيانة اليهودية، في أبعادها المختلفة، الدّراسةَ الانتقائية غير الشاملة، ونعني بذلك انتقاء مواضيع النّظر والتناول في التوراة بحسب غرابتها وشذوذها وبعدها عن الرّوح العامّة للتشريع الإسلامي والنظرة القرآنية. ليتمّ بناء معروضة فسيفسائية ممّا هو شاذّ ومستهجَن، وممّا لم يقبله الخُلق الإسلامي، كعلاقات الأنبياء الجنسيّة مع بناتهم أو مع نساء غريبات دون مراعاة أي ضابط دينيّ[105]، أو زواج إبراهيم من أخته[106]، أو إتيان بعضهم ما نُهوا عنه، مثل صُنْع

---

[103] **بنو إسرائيل في القرآن والسنة**، ج: 1، ط: 2، منشورات مكتبة الأندلس، بيروت 1973، ص 28-29 .:

[104] انظر كتابه: **التناقض في تواريخ التوراة**، الهرم، 1992، ص: 43.

[105] انظر قصّة لوط وبنتيه، سفر التكوين19: 30-37. وكذلك علاقة سليمان مع النساء الغريبات، سفر الملوك الأول11: 1-2.

[106] سفر التكوين12: 11-20.

هارون العجل وعبادته[107]، أو أَخْذ أتباع موسى حُليّ المصريّين أثناء الخروج[108]، أو كذلك العلاقة الرِبويّة بين اليهودي وغير اليهودي[109]، وغيرها من الصور الشبيهة. ثم تُقدَّم هذه الأمثلة على أنّها أصلية في اليهودية وشائعة بين اليهود، بلغة مشحونة بدلالات التحقير وبعواطف جيّاشة تبعد عن المتابعة العلمية الموضوعية. والواقع أنّ منهج النظر العلمي في دراسة الدّين، ينطلق من تفحّص الشعور الدينيّ وظواهره بغضّ النظر عن الإيمان بالعقائد الدينيّة، والبدء بوقوف الباحث موقف حياد حيال الدّيانات عند دراستها دراسة موضوعيّة، فينظر إليها على أنها أشكال متباينة من عاطفة التديّن، ويحاول إيضاح نشأتها التاريخية ورسم دروب تطورها، وبيان أثر ذلك في نموّ الفكر الإنساني وتطوره[110].

ولكنّ انتقاءَ بعض الآيات التوراتيّة التي تتحدّث عن العدوان والقتل، مثل ما يرد في سفر يوشع: "وحرموا كلّ ما في المدينة من رجل وامرأة، من طفل وشيخ، حتى البقر والغنم والحمير بحدّ السيف"[111]، واعتبارها أصلا في التعامل اليهودي مع الأغيار لمما يجانب الصواب؛ أو كذلك، التصديق بصحّة وقوع هذه الحوادث في التاريخ أصلا، كما يقرّر ذلك عبد الله التل، كون تلك المجازر كان يذهب ضحيّتها مئات الألوف في معركة واحدة، وتدوم يوما أو بعض يوم، وأنّ السلاح الرئيسيّ الذي كان يُستخدم في تلك المذابح هو السيّف[112]، والإقرار بوقوع تلك الحوادث تاريخيا، مع أنّ روايتها لم ترد

---

107 سفر الخروج32: 2-4.

108 سفر الخروج11: 2.

109 هناك إجماع بين أحبار الشريعة على تحريم الربا بين اليهود، ولكن الاختلاف في شأن تحريمه أو إباحته مع غير اليهود، جراء ما يرد في التوراة من تضارب. راجع سفر التثنية 23 و 24. وانظر كذلك عبد الرزاق أحمد قنديل: **الأثر الإسلامي في الفكر الدينيّ اليهودي**، دار التراث القاهرة، مركز بحوث الشرق الأوسط، 1984، ص: 102-103.

110 عادل العوا وجيب: **علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي**، ط: 1، عويدات، بيروت 1977، ص: 11.

111 سفر يشوع6: 21.

112 عبد الله التل: **جذور البلاء، القسم الأول**، ط: 1، المكتب الإسلامي، بيروت 1988، ص: 37.

سوى في التوراة، وإغفال أطوار كتابة النصّ المقدّس اليهودي والإضافات والإسقاطات التي طرأت[113]. والحال أنّ حادثة تدمير أريحا، تُعتَبر في البحث الأثريّ من الحوادث الوهميّة المضافة، تنمّ عن تعويض وتباهٍ اِختلقه الكتبة، إذ لم تكن أريحا زمن غزو يشوع وجنده سوى خرائب أطلال خالية من ساكنيها[114].

ويتنوّع التعامل مع النصوص المقدّسة اليهوديّة بحسب المراد التوظيفيّ، فقد يقع الاستشهاد أحيانا ببعض المقاطع التلمودية التي تتحدّث عن الألوهية بصورة أنثروبومرفية تبعد عن التصوير التنزيهيّ المعهود، ونقلها إلى القارئ العربي على أنّها معتقد توراتيّ أصيل وشائع بين اليهود، كما نجد ذلك لدى عبد الواحد وافي في روايته لما يرد في التّلمود من حديث عن مداعبة الله للحوت، حيث يقضي السّاعات الثلاث الأولى من النهار في مذاكرة الشّريعة، والسّاعات الثلاث الثانية في شؤون الحكم بين النّاس، والساعات الثلاث الثالثة في تدبير عيش الخلق، وأما الساعات الثلاث الأخيرة فيقضيها في اللّعب مع الحوت ملك الأسماك، وهو حيوان كبير جدّا يتّسع حلقه لسمكة طولها ثلاثمائة فرسخ بدون أن تضايقه، وقد رأى الله أن يحرمه من أنثاه حتى لا يتناسلا فيملآ الدنيا وحوشا تهلك من فيها، وتأتي على الحرث والنسل. ولهذا حبس الذكر بقوّته الإلهية، وقتل الأنثى وملّحها وحفظها طعاما للمؤمنين في الفردوس. وأمّا ساعات اللّيل فيقضيها في مذاكرة التّلمود مع الملائكة ومع ملك الشياطين، الذي يصعد إلى السماء كل ليلة، ثم يهبط منها إلى الأرض بعد انتهاء هذه الندوة العلمية[115]. تتوزّع هذه الصّورة بين باحثي التيّار الدعويّ أثناء الحديث عن إله اليهود، مع إغفال أنّ

---

113 ينساق بعض كتّاب التيّار النقديّ إلى ترديد هذه الرواية التوراتية وتصديقها، ويعتبرونها رواية ثابتة ما دامت تخبر عن الوجه الوحشيّ والدمويّ للإسرائيليّين القدماء. انساق إلى ذلك زياد -مثلا- منى في حديثه عن تدمير الإسرائيليّين لأريحا وعاي ومقيدة ولبنة ولكيش وأورشليم وصفاة ولوز. انظر كتابه: **بنو إسرائيل.. جغرافية الجذور**، ط: 1، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق 1995، ص: 87-88.

114 ثروت أنيس الأسيوطي: **بنو إسرائيل**، ج: 1، ط: 1، الهيئة القومية للبحث العلمي، ليبيا 1985، ص: 37.

115 **اليهودية واليهود**، ط: 2، دار نهضة مصر، القاهرة 1981، ص: 33 و ص: 41.

التلمود هو مدوّنة تضمّ آراء العلماء والدّهماء، والمؤمنين والكافرين على حد سواء، وهو ما ينمّ عن عدم إحاطة بضوابط الاستدلال اليهودي ودرجات اعتماد المصادر التشريعية.

ولذلك ما لم يُتجاوَز التشويه المتعمَّد المبني على اقتطاع جزئيات من سياقاتها العامة، ليُؤسَّس المنهج العلمي في قراءة الظواهر والوقائع الدينية، فستظلّ مقاربة الفكر العربيّ للتوراة والتلمود محكومة بقوالب مجافية للصواب. فقد صاغت القراءة الانتقائيةُ، داخل هذا الوهن المنهجي، مغالطة معرفية بين جمهور قرّاء العربية، حتّى أنّ أبحاثنا في اليهودية، لاستحكام عوائد القدح والشتم والترذيل والسّباب فيها، باتت بمثابة بديهيات مشتركة بين الباحثين. يحدّد فرج الله صالح ديب العوائق التأسيسيّة، في ارتباط ما يُدوَّن بغاية سياسيّة وهي نصرة الإسلام، إضافة إلى تشكّل نوع من القدسيّة حول اللّغة وأخبار الدّعوة في مراحلها الأولى، وتأخّر حركة التدوين. ويرتئي للخروج من حالة الأزمة المنهجية التي تميّز الأبحاث العربيّة تجاه اليهودية شرط التمييز بين ما يفترق فيه الكاتب عن خطيب الجمعة[116]. وإذا ما كانت مدرسة الاستهواد الكلاسيكيّ تجد عذرا موضوعيّا لقصورها، في محدوديّة أفقها المعرفيّ والثقافيّ، فإنّ الاستمرار والمتابَعة في إنتاج اللاواقعيّ حتى عصرنا، ليكشف عن اغتراب واسع يعيشه العقل العربيّ في ما يتعلّق بالأديان. فالتيّار الدعويّ وإن تبنّى تراث السلف، فإنّ مسعاه إلى خلق استهواد علميّ وموضوعيّ، مُلزَم بالانطلاق من إحداث تيولوجيا منفتِحة متحرّرة من استراتيجيات التيولوجيا الكلاسيكيّة، المحكومة بالحجاج عن العقائد الإيمانيّة والردّ على المبتدعة، فليست التيولوجيا المنفتحة دفاعيّة ولا ردوديّة بل حوارية لذاتها وللتيولوجيات الأخرى، فهي تيولوجيا تعي تاريخيّتها ونسبيّة الحقيقة التي تحملها، إنّها التيولوجيا في عصر الحداثة[117]. بالإضافة أنّ في تبنّي التيّار الدعويّ المنظور الدينيّ، ما يُبقيه معنيّا بتدشين منهج جديد في قراءة اليهودية من ناحية

---

116 **حول أطروحات كمال الصليبي**، ص: 9-11.

117 فوزي البدوي: م. س، ص: 4.

تشكّلية وفقهية، وهو ما يتطلّب مراجَعة لبعض الأحكام الفقهية والعقدية الصائغة للرؤى.

2 - التيّار النقديّ

ثمّة خاصيّة عامّة تميّز هذا التيّار عن سابقه الدعويّ، وهي عدم التزامه في حديثه عن اليهودية بالرؤى الإيمانية ذات الصّلة بالمبحث، إذ يحاول أن يفهمَ اليهودية داخل التاريخ لا خارجه. فيسعى مثلا، عند تفهّم ظاهرة النبوّة لدى بني إسرائيل، أن يجنح عن الرأي الإيمانيّ الشائع، الذي يرى في كثرتهم وتواترهم -بخلاف ما حدث مع أمم أخرى- أنّ الأمر عائدٌ أساسا لفساد طبعهم وعميق كفرهم برسالات الله. وهو ما اقتضى تدخّلا إلهيا متواصلا بوساطة الرّسُل لإرشادهم للصلاح. نرصد ضمن التيار النقديّ سعيا إلى تدشين إجابة ثقافية للمسألة، تقطع مع التعليل الخلقيّ أو الغيبيّ، وقد تتضارب مع ما هو شائع في شأن نبوة والأنبياء. وبالمثل يجري تفسير التوحيد على أسس مغايرة للمواقف اللاّهوتية اليهودية أو المنظور التقليدي الإسلامي، بصفة الأمر معطى إلهيّا ميّز الأمّة اليهودية؛ بل ينطلق من رؤى إناسية لتفهّم منشئه الدنيويّ لا تنزّله السّماوي، مستعينا بالمناهج والأدوات والتفسيرات كافة، كالقول باستيراده من شعوب مجاورة أو بلوغه في أعقاب مسار تطوّري مرّ به العقل الإسرائيلي. وضمن السياق نفسه عند تناول موضوع تاريخية الآباء البطاركة، فهو يستعين بمنهج مستجدّ، قد يبتعد عمّا هو معهود وأحيانا قد يخالف ما يرد في التوراة والقرآن في شأنهم، كتمصير موسى وتجريده من قدسيته النّبوية التي نجده مخاطَبا بها في التوراة والقرآن، أو إضفاء طابع أسطوري على النبيّ إبراهيم وتحويله إلى شخصية رمزيّة بين شعوب المنطقة لا غير.

ولم تتّخذ أدبيّات هذا التيّار طابعا صداميّا فيما تعارض مع نصّ القرآن عند تبنّي الأبحاث القائمة على طروحات العلوم الإنسانية، كما لم تُولِ مقرّرات الكتب المقدّسة، توراة أم قرآنا، اهتماما كبيرا، مثل ما يتعلّق بمسألة تشكّل اليهودية وظاهرة النبوّة.

وغالبا ما حاولت التخفّي والمواراة عبر التغاضي عمّا يدلي به القرآن في بعض المحاور الخطيرة، كتاريخ أنبياء التوراة مثلا وهوية رسالاتهم. ولم يتم الاهتمام بالمشترك التوراتيّ القرآنيّ، في شأن في بعض المسائل المدروسة، إلاّ في جانبه التوراتي، وأُهمل الموقف القرآني لتجنّب أيّ تصادم معه[118]. ولكنّ تغافل التيّار النقديّ عن مقرّرات النصّ القرآني، بقدر ما عبّر عن تخلّص من المنهج الكلاسيكي وتحرّر من مسلزمات الضوابط الإيمانية، أوْقعه في عديد المتاهات التي لم تنته فيها الأبحاث إلى أسس معرفية أو علمية ثابتة. فالبحث في بعض مسائل الدّيانة اليهودية -من خارج مقرّرات التوراة والقرآن-، كإثبات وجود النبيّ إبراهيم -ع-، أو ضبط سيرة موسى -ع- وملحمته بين بني إسرائيل منذ المولد، مرورا بالخروج والتيه السّيناوي، وإلى غاية نزول الألواح عليه، ليُعَدّ أمرا مستعصيا، إن لم نقل ممّا يستحيل في ظلّ كشوفاتنا وإمكانياتنا التاريخية الحالية. فقد تمّ تجاوز النصّ القرآني إلى منطلق ثان، صِيغ من مقرّرات ونتائج الأبحاث المستجدّة في اليهودية، مثل علم النقد التوراتيّ وعلم الأساطير التوراتية ومرفولوجيا اللّغة العبرية. والحال أنّ هذه المداخل وغيرها، كان تطوّرها في أحضان الثقافة الغربية، ولم تسلم من تأثير الطابع المركزي المهيمن للعقل الغربي، وقد رُوِّجت نتائجها إلى فضاء الدّراسات العربية الناشئة، وأحيانا دون تمعن في أصولها وأسسها. حيث شهدنا تلهّفا ومحاكاة لها من طرف كتّاب التيّار النقديّ دون تمحيص أو تثبّت، وأحيانا بصورة استعراضية سافرة[119]. فجاءت مقرّرات التيّار النقديّ، في جانب منها، معبّرة عن إعادة صياغة وكتابة للنتائج الغربية، ولهذا لم نرصد لدى التيّار النقديّ التوراتيّ العربي معالم نظرية خاصة، وإنما ترديدا لمقولات غيره، بما يجعله بمثابة الشروح والحواشي والمختصرات لمدرسة النقد الكتابيّ الغربية.

---

[118] مثلا:

- محمّد وحيد خياطة في مؤلّفه: **قراءات في التوراة**، ط: 1، دار طلاس، سوريا 1987 .

- ثروت أنيس الأسيوطي: **بنو إسرائيل**، ج:1.

[119] يمكن معاينة ذلك في تبني عديد الأعمال العربية للمقولات الفرويدية في شأن الموسوية، راجع حسن ظاظا مثلا في كتابه: **الفكر الدينيّ اليهودي**، دار القلم، دمشق 1987، ص: 17 وما يليها.

- الطّابع السياسيّ لأبحاث التيّار النقديّ

في ظلّ ما عايَنه عديد الكتّاب العرب من توظيف الصهيونية الخسيس لأبحاث التوراة، الدينيّة والتاريخيّة والحضاريّة، لأغراض سياسية في صراعها مع العرب، ردّ البعض على ذلك بالآلية نفسها، عبر محاولة احتواء الميثولوجيا التوراتية القابلة للهضم، وكذلك عبر تبنّي بعض المعتقدات والشرائع أيضا، بإعادة دمجها وإرجاعها إلى فضاءاتها "الأصلية" في التراث العربي، الموزَّع بين بلدان عدّة: مصر، بلاد كنعان، الجزيرة العربية، العراق القديم. وقد يصل الأمر أحيانا إلى إلغاء أيّ خاصية إبداعية عن بني إسرائيل، الذين عاشوا عبريّين وبقوا عابرين، ومحاولة حصر الخاصيات الإبداعية بأبناء الشعوب العربية لا غير[120]. وفي موازنة بين التيارين، الدعويّ والنقديّ، فإنّ الشّعور العدائي لليهودية واليهود، الذي يلازم أغلب الباحثين من التيّار الدعويّ، ما غاب عن التيّار النقدي أيضا. فلئن استمدّ التيّار الدعويّ عداءه من منطلقات عقدية ودينية، على حسب تصوّره، فإنّ التيّار النقديّ قد وجد تبريره لذلك في دواع سياسيّة متأتّية جرآء الصراع العربي الإسرائيلي المزمن، حيث حرَفَ هذا العداء مسار الأبحاث في أكثر من كتاب ودراسة. فبعد أن تابعنا قديما مع فكر الردود، وحديثا مع التيّار الدعويّ، هيمنة الجدل الإيمانيّ اللامبرّر على الوعي بالدّين اليهودي

---

120 ذلك ما نجده مع:

- أحمد سوسة: **العرب واليهود في التاريخ**، ط: 2، العربي للإعلان، دمشق 1973، ص:187، وما بعدها.
- محمد وحيد خياطة: **قراءات في التوراة**، ص: 42-43.
- عبد المحسن الخشّاب: **تاريخ اليهود القديم بمصر**، ط: 1، مكتبة مدبولي، 1989، ص: 26 و 45.
- فراس السواح: **لغز عشتار**، ط: 3، دار الكندي، سوريا 1988، ص: 345-346.
- حسن ظاظا: **الشخصية الإسرائيلية**، مجلة عالم الفكر، العدد: 4، الكويت يناير/فبراير/مارس، 1980، ص: 26.

والشخصية اليهودية، نلاحظ حضور الجدل السياسيّ، وهو يوظّف تقريبا الآليات نفسها التي عهدناها عند التيّار الكلاسيكيّ، وهي الانحصار داخل منطقه ومفاهيمه ورؤاه، ومخاطبة الآخر من داخل تلك القناعات.

– تراجع التحليل الميتافيزيقيّ مع التيّار النقديّ

يحضر التدخّل الإلهي في عديد الوقائع التوراتية، سواء في ما تعلّق بسيْر بعض الأحداث الطبيعية أو في معاضدة الألوهية الأنبياء أثناء تأدية مهامهم. ولئن كان التيّار الدعويّ، في موقفه من ذلك، يستعمل أدوات القياس المعهودة، المستمدّة من القرآن والسنّة وروح الدّين العامة، من حيث القبول والرّفض والتسليم والنّفي، فإنّ التيّار النقديّ يحاول إعطاء تلك المسائل تعليلات وتفسيرات دنيوية. وربّما من العناصر الطريفة التي ميّزت المنهج الدعويّ عن النقديّ، في مقاضاة اليهودية، بالحكم على معتقداتها بالصواب والخطأ، انطلاقه من نموذج معياريّ يحتكم إليه. بينما غابت لدى التيّار النقديّ تلك النظرة، لاختلاف مرجعياته، وعوّضتها محاولات لتفسير معتقدات اليهودية وتشريعاتها، سقط منها الحكم بالصواب والخطأ. وهو ما جعل المقاربة النقدية أدنى قربا من الموضوعية والحياد من نظيرتها الدعويّة، بصفة علم الأديان لا يولي الحكم على ضروب الفكر البشريّ في ميادين الحقيقة الميتافيزيقية أو اللاهوتيّة اهتماما، بل يرمي إلى تجاوز المعطى الاختباري للحوادث الدينيّة، بغرض بلوغ فهم المقدّس-المعيش فهمًا داخليًّا[121].

حاولتُ في ما سبق ضبط منطلقات المنهجيْن التحليلييْن، لدى كلا التيّارين الدعويّ والنقديّ، بالسعي إلى إبراز الضوابط العامّة التي توجّه أبحاثهما وتتحكّم فيها، بغرض تبيّن ما تعبّر عنه العملية فعلا من إرادة حقيقية للفهم أو نقيضها. ولئن كان عرضُنا لمنهجَيْ المقاربة العربية مجملا، ووقف عند الخصائص والسّمات المشتركة، دون تتبّع

---

[121] عادل العوا وجيب: **علم الأديان**، ص: 26.

التمايزات والتحليلات الجزئية، فإنّنا نؤجّل ذلك إلى الأبواب اللاّحقة من بحثنا، لنتابع توظيف تلك الأدوات والرؤى لدى كل تيّار.

الباب الثّاني

التوراة: رؤية عربية في القراءة والتشكّل

الفصل الأوّل

التوراة بين المعلوم والمجهول

جرى الاهتمامُ بنقل النّصوص المقدّسة من الشّفويّ إلى المكتوب، وقد عرفت ذلك جلّ الدّيانات بعد قضاء مؤسّسيها. فكأنّ انشغال النبيّ بتنشئة الأتباع وتكوينهم مقدّمٌ على خطّ الكتب. وبين رحيل النبيّ وتدوين نصّه للتبشير العام، قد تطول الفترة وتقصر حسب ظروف عدّة. فتدوين التوراة على ما يُرجَّح، اِستمرّ من القرن 14 ق.م إلى سنة 130ق.م، تاريخ إتمام سفر دانيال. أمّا تدوين الأناجيل، فتذهب الموسوعة البريطانية إلى أنّ إنجيل مرقس أُلِّف بين سنة (65-70م)، وإنجيل متّى ما بين (70-80م)، وإنجيل لوقا عام 80م، أما إنجيل يوحنّا فقد كُتب سنة 100م. أما بخصوص القرآن الكريم لم يعرف جمعه ورسمه حدّا إلاّ مع الخليفة عثمان بن عفّان، بصدور المصحف الموحّد، خوفا من اللّحن في القرآن.

والتوراة التي تعنينا هنا مرّت بقرون شفوية حتى بلغت هيئتها الحالية، مما أثار تحفّظات متعدّدة في شأنها. ولئن كان التّدوين فعلة يهودية، فإنّ مراجعته عملية

إنسانية أسهمت فيها أطراف متنوّعة. وقد لفت تأخّر تدوين التوراة الأنظار، مما أثار شكوكا حول أصالة الكلمة الموسوية. سنتابع موقف رؤى المقارَبة العربية من خلال مساعيها لإعادة بناء النّصّ داخل ظروفه السّابقة.

1- التوراة ككتاب مسطور

ما التوراة؟ تعني اللّفظة لغة التعليم، وسُمّيت بالعهد القديم، أو العتيق، تمييزًا لها عن العهد الجديد، الكتاب المسيحيّ المقدّس. كما سمُّيت أيضا بالـ"تنك"، وهي الأحرف الأولى لمسمّيات الأقسام الرئيسة. فالتاء من كلمة توراة، نعتًا للخماسيّة، أي الأسفار الخمسة. وحرف النّون من النبيّين، والكاف مستمدّة من تسمية الكتب. وهي الأقسام الرئيسة الثلاثة التي تكوّن الكتاب المقدّس اليهودي.

- فالـ"ت"، أو التوراة بمعناها العبريّ، هي الأسفار الخمسة تحديدا:

* **التكوين**: وتسميته في النص العبريّ "في البدء"، يقصّ هذا السّفر تاريخ العالم من بدء خلق الله السّماوات والأرض إلى موت يوسف. ويتخلّل ذلك حديثٌ عن خلق الإنسان الأوّل آدم ورفيقته حواء، وحديث عن الخطيئة، وقصّة نوح والشّعوب التي انحدرت منه والطّوفان الذي أَلمّ به. ثم يتطرّق السّفر إلى إبراهيم وترحّله في الأرض، كما يروي عن دعوة كلّ من إسحاق ويعقوب والأسباط ويوسف.

* **الخروج**: عنوانه في النصّ العبري "وهذه أسماء"، يروي معاناة بني إسرائيل في مصر حتى خروجهم منها، وتيههم في سيناء. كما يتحدّث عن بداية ملحمتهم الدينيّة، من نزول الألواح على موسى، الحاوية للوصايا العشر، إلى نزول بعض الأحكام التشريعية، التي تخصّ أمور العبادة والمعاملات.

* **اللاّويون**: ويسمّى في النص العبري "ودعا"، والتسمية في النصّ العربي هي نسبة إلى أسرة لاوي الكهنوتية، ويسمّى كذلك سفر الأحبار، وهو سفر يهتمّ بأمور العبادات والتشريعات والأضاحي والقرابين والكفارات، ومواضيع الأشرِبة والأطعِمة، المحرّمة منها والمباحة، وينظّم طقوس الأعياد وشروط الطّهارة والنجاسة.

* **العدد**: ويسمّى "في برّية"، هو سفر إحصائي لقبائل بني إسرائيل وأسباطهم، وهو يروي سيرتهم في شبه جزيرة سيناء، ويُعدّ تتمّة لسفر الخروج، كما يحتوي على تنظيمات طقسية ومدنية.

* **التثنية** أو **الاشتراع**: ويسمّى في النصّ العبري "هذا هو الكلام"، وهو آخر أسفار الخماسيّة. ذو طابع تشريعي، يهتمّ بمواضيع الحرب والسياسة والاقتصاد والمعاملات، وكذلك بتنظيم العبادات والطقوس، وسُمّي بالتثنية لأنّه يعيد عرض التشريعات التي نزلت على موسى. ينتهي بالحديث عن تنصيب يوشع خلفًا لموسى، وموت هذا الأخير ودفنه في أرض مؤاب.

والملاحظ أنّ تسميات أسفار الخماسية متأتّية من الترجمة اليونانية للتوراة، التي تّم إعدادها خلال القرن الثالث ق.م، وقد أُطلقت بحسب فحوى السّفر، وهي الرّائجة الآن في التّداول. ولكنّ أسماء أسفار التوراة العبرانية متأتّية من رأس الآية الأولى مع بداية كل سفر[122].

- أما الـ"ن" فنسبة إلى الأنبياء، وتتكوّن من مجموعة أسفار المتقدّمين منهم والمتأخّرين:

* الأنبياء المتقدّمون وأسفارهم

- سفر يشوع (ق. 13 ق.م)، وهو يهتمّ بالحديث عن خليفة موسى يشوع بن نون، كما يروي عن غزواته أثناء اجتياح كنعان.

- سفر القضاة، وهو يهتمّ بسيرة طائفة المشرفين على أمر بني إسرائيل بعد دخول بلاد كنعان، ومن أبرزهم صموئيل (ق. 11 ق.م)، الذي ألغى نظام القضاء وأرسى المَلَكية.

---

[122] لقد كان تقليد تسمية الأسفار بفواتحها شائعا لدى البابليّين والسومريّين. نجدهم مثلا يُسّمون أسطورة الخليقة البابلية بـ"عندما في العلى"، وهو البيت الأول من نصّ الأسطورة الشعرية. انظر فاضل عبد الواحد علي: **معنى الأسطورة**، مجلة المؤرّخ العربي، عدد: 47، السنة: 19، 1994، ص: 219.

- سفرا صموئيل الأوّل والثاني، وهما يُنسَبان إلى نبيّ وقاض من القضاة الأواخر. يروي السفر الأوّل دور صموئيل في تعيين شاول (النصف الثاني من ق. 11 ق.م) ملكا على اليهود في فلسطين، وشنّ هذا الأخير حربه على جالوت (ق. 11 ق.م) ملك الفينيقيين، وقد انتصر عليه بفضل داود، الذي تولّى المُلْك من (1010 إلى 970 ق.م) خلفًا لشاول، ثم آل المُلْك بعد ذلك إلى سليمان ابنه، الذي حكم من (970 إلى 930 ق.م). أما صموئيل الثّاني فقد اِهتمّ بسيرة داود الملكية.

- سفرا الملوك الأوّل والثّاني، يصوّران الصّراع على الملكية بين الأخوين سليمان وأدونيا (ق. 10 ق.م)، ثم يرويان عن سيرة سليمان السياسية وإنجازاته العمرانية والحضارية. ويختتم سفر الملوك الثاني بالحديث عن سقوط أورشليم على يد نبوخذنصر (587 ق.م).

* الأنبياء المأخّرون وأسفارهم[123]

تتشابه مضامين هذه الأسفار، لذلك سنذكر لمحات مختصرة عن مواضيعها.

- سفر إشعياء (النصف الثاني من ق. 8 ق.م): ما يأمله الربّ من شعبه لم يتحقّق، فهو يبعث النبيّ تلو النبيّ للتذكير بدعوته، يأتي إشعياء في زمرة المذكّرين بشريعة الربّ.

- سفر إرمياء (ق. 7-6 ق.م): يكلفّ الربّ إرمياء بإبلاغ كلمته لأورشليم الضالة، ويتواصل وعيده على لسانه بالتدمير والخراب، ولكن لا توبة، فيكون العقاب بالتشريد والأَسْر بوساطة قضيب غضب الربّ نبوخذنصر.

- سفر حزقيال (ق. 6 ق.م): يحتاج بيت إسرائيل المتمرّد على تعاليم الربّ إلى وكلاء لإبلاغ التعاليم والأوامر الدينية، يأتي حزقيال ضمن هؤلاء منبِّها ومحذّرا من هذا العقوق.

---

123 نشير إلى أنّ التواريخ المتعلّقة بالأنبياء التوراتيّين اعتمدنا فيها مؤلّف: Joan Comay, *Les personnages de l'ancien testament*، إذ لم نجد لها تحديدا لدى المستهوِدين العرب. ولا تتعلّق التواريخ بوضع الأسفار المنسوبة إليهم، وإنّما بمحاولة الوقوف على الزّمن التاريخي الذي وُجِد فيه النبيّ.

- سفر هوشع (ق. 8 ق.م): ما أرستْه الوصايا العشر من عفاف وطهر توارى واضمحلّ، حتى ليدعو الربّ بنفسه للتخلّي عن العفاف، بأمر هوشع لإيجاد نسل من الزنا. تُصوّر الإصحاحات الواردة في هذا السفر التردّي الخُلقي الذي بلغته تلك الحقبة.

- سفر يوئيل (ق. 5 ق.م): قول الربّ الذي صار إلى يوئيل يختلط فيه الوعيد بالتهديد، فأمام التعدّي على حرمات الربّ ونواهيه يهدّد بقيام الساعة إن لم تحصل التوبة.

- سفر عاموس (ق. 8 ق.م): يصوّر أوضاع التناحر بين إسرائيل وجيرانها، ويقف الربّ كعادته إلى جانب شعبه دون الشعوب الأخرى، ولكنّه قد يثور حينا على شعبه لتدنيسه الشريعة.

- سفر عوبديا (ق. 5 ق.م): رؤيا عوبديا قصيرة جدّا، وهي تعبّر عن دعوة للخلاص الرّوحي وحضّ على اِتباع نهج الربّ.

- سفر يونان (ق. 8 ق.م): يُكلّف الربّ يونان بدعوة نينوى فيفرّ من وجهه، لكنّه يثوب إلى رشده بعد أن ابتلعه الحوت وغاص في جوف البحر. يذهب إلى نينوى مجدّدًا فيهتدي أهلها لنداء الحقّ على يديه.

- سفر ميخا (ق. 8 ق.م): بعد خراب بيت إسرائيل فسدت الأرواح، يأتي هذا السفر دعوة للتجدّد الرّوحي والانعتاق من الأَسْر المادي، كما يحضّ رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرائيل على الاستقامة، لأنّ من صهيون تخرج كلمة الربّ.

- سفر ناحوم (ق. 6 ق.م): فيه اِستعراض لبَطْش الربّ، وتأكيد لمشيئته، وتوعّدٌ بخراب المدن العاصية.

- سفر حبقوق (أواخر ق. 7 ق.م): فيه دعوة للربّ حتى يتخلّى عن صمته ويتدخّل في ما يجري، كما تتخلّله صلوات وابتهالات.

- سفر صفنيا (حوالي سنة 750 ق.م): السفر هو عبارة عن دعوة للتوبة الدينيّة والصلاح الاجتماعي لبني إسرائيل. كما يحوي ترذيلا وذمّا للشعوب المجاورة لهم، من كنعانيّين وعمونيّين ومؤابيّين وكوثيّين.

- سفر حجي (ق. 6 ق.م. بعد الأسر البابلي): هو دعوة لإقامة بيت الربّ، حتى يُرفَع الحصار السّماويّ على الأرض، من ارتفاع البركة وانحباس الغيث وشُحّ عطاء الأرض. كذلك فيه حثٌّ للمهندسيْن يهوشع بن صادق الكاهن العظيم وزورو بابل لرفع قواعد البيت.

- سفر زكريا (ق. 9 ق.م): يتواصل خطاب الربّ عبر زكريا، الدّاعي إلى التوبة وإرساء شريعة صهيون، حتى يتخلّص اليهود من حالة الذلّة ولا يكونوا لعنة بين الأمم.

- سفر ملاخي (أواسط ق. 5 ق.م): فيه وصفٌ لتردّي القيم الدينية، وتقلّص مهابة الربّ، وتفريط في الالتزام بشريعته. كما فيه دعوة للتوبة والعودة إلى تحقيق مجدّ الربّ السالف.

- أمّا الـ"ك" فترمز إلى الكتب وهي تضمّ الأسفار التالية:

- سفر المزامير: الذي يُعزى جلّه إلى النبيّ داود، ويحوي 151 مزمورًا. وهي أناشيد غنائية دينيّة تُؤدَّى أثناء الطّقوس والصّلوات، وتُقسَّم بدورها إلى ثلاثة أقسام: تسابيح صلوات، واستغاثة، وتعاليم.

- سفر الأمثال: يُعزى أغلبُه إلى سليمان، يحتوي على حكم وأمثال تمتدح العقل والحكمة والفضيلة، وتُقبّح الرّذيلة.

- سفر أيّوب[124]: هو نصّ شعريّ أدبيّ يتحدّث عن آلام أيّوب ومعاناته وتجريب الشّيطان واختباره له، فيه تصويرٌ لثورته على قَدَر الله، وهو يختلف في مضامينه عن الرواية القرآنية[125].

- سفر نشيد الأنشاد: يعزى إلى سليمان، وهو نصٌّ شعريّ غزليّ بين محبّيْن. أثار عديد الاحترازات والتأويلات نظرًا لجرأته في الوصف والغزل الحسيّ.

---

[124] يعود حضور النبيّ التاريخي إلى الفترة الممتدّة بين القرنين 17 ق.م و 15 ق.م، بينما السفر المنسوب إليه فهو يعود إلى القرن الخامس ق.م.

[125] سورة "ص":41-44.

- سفر راعوث (ق. 11 ق.م): يُعَدّ تمهيدا لأسفار الملوك، وهو يحدّث عن فتاة مؤابية، جدّة داود الملك من جهة أبيه، كما يفصّل مأتى داود ونسبه.

- سفر مراثي إرمياء: بأسلوب أدبيّ مؤثّر، يرثي إرمياء صهيون، فهي ذليلة بين المدن، العهر مسخها والظلم خرّبها.

- سفر الجامعة: يُعزى إلى النبيّ سليمان، وهو سفر مكتوب بأسلوب أدبيّ متشائم، فالكلّ باطل وقبْض الريح، حتّى الحكمة باطلة وعبثيّة. يذكر أنّه حلب الدّهر أشطره لكنّه تيقّن أخيرًا أنّ العمرَ باطلٌ ولا نفع تحت الشمس.

- سفر أستير: (ق. 5 ق.م): يتحدّث عن فتاة يهودية فاتنة، استطاعت أنْ تأسر قلب الملك الفارسيّ احشو يروش، وأن تكيدَ إلى وزيره هامان وتُعلي من مقام بني قومها، كما استطاعت أن تؤثّر على الملك بإصدار قرار العودة إلى لأورشليم (538 ق.م).

- سفر دانيال (ق. 6 ق.م): يروي عن دانيال الذي يقوم بدور مفسّر الأحلام لنبوخذنصر، فيكرمه ويحسن مثواه. يبقى في مهامّه وتَعْلو منزلته حتّى بعد رحيل الملك، لكنّه يُخلّ بالأوامر والنّواهي ويُواصل عبادة إله إسرائيل فيُرمى للأسود، ينجيه الربّ من ذلك البلاء بمعجزة. بالإضافة إلى ذلك يحوي السّفر روايات عن الأسر البابليّ وظروفه.

- سفر عزرا (ق. 6-5 ق.م): يروي السفر حكاية عودة بعض المنفيّين من بابل. ويذهب البعض إلى أنّ عزرا هو عزير الوارد ذكره في القرآن الكريم[126].

- سفر نحميا (ق. 6 ق.م): تمكّن هذا النبيّ من التأثير في ملك فارس، فسمح له بالعودة إلى أورشليم وبنائها مجددا.

- سفرا أخبار الأيام الأوّل والثّاني: تلتقي مضامين السِّفْران مع ما يرد في أسفار موسى. نجد في الأوّل حديثًا عن آدم وبنيه وعن ملوك أرض أدوم، وفي الثّاني وصفًا لحقبتيْ داود وسليمان، ثم ينساق للحديث عن ملوك بني إسرائيل بعد الانقسام.

تُوجَد نقطة خلافيّة محورية بين المنظور اللاّهوتيّ اليهوديّ والاستهواد العربيّ في شأن كتابة التّوراة وكتبتها. فلئن ينزّه الرأي اللاّهوتيّ اليهوديّ النصّ عن أيّة شبهة أثر بشري

---

126 ورد إلماحٌ لذلك في سورة التوبة: 30، في قوله: "وقالت اليهود عزير ابن الله".

في صياغته أو رسمه، بصفته تنزيلا إلهيّا تمّ على لسان نبيّه موسى، الذي تولّى كتابة كلمته وتبليغها بين الناس[127]. يجد هذا الرأي معارضة، تتراوح بين رفض أيّ سمة إلهية للنصّ، إلى اعتباره مزيجًا ممّا هو إلهيّ وإنسانيّ، واتُّخذت في ذلك مبرّرات عدّة لإثبات هذا أو ذاك.

ولئن كان تعريف الكتاب المقدّس اليهودي يشمل أسفار الأنبياء اللاّحقين بعد موسى، باعتبار أسفارهم تتمّة لكلمة الربّ على لسان مبعوثيه، فإنّ التحديد القرآنيّ يقف عند التوراة المنزَّلة على موسى. ورغم اعتراف القرآن بنبوّة بعض أنبياء الكتاب المقدّس اليهوديّ، كأيّوب وداود وسليمان وزكريا وإلياس، فإنّه لم يدرجهم ضمن كَتَبَة التوراة[128].

هذا وقد شدّت الخماسيّة اهتمام المقارَبة العربيّة أكثر من غيرها لأسباب موضوعية، لتجاوزها الاهتمام بالواقع الموسويّ إلى الحديث عن بداية نشوء الكون، فضلا عن الأنبياء والآباء وعلاقتهم بالربّ. فهي بمثابة الإطار الدينيّ الذي قامت عليه الأسفار النّبوية والتاريخية أو اُستلهمت منه.

2- أثر الاضطرابات السياسيّة على توراة موسى

تقاسمت عديد المؤلفات العربية ذكر أحداث جسام أَلمّت بالتوراة، مبرزةً أثرها على الكتاب، سوف نحاول أن نأتيَ على أهمّها قبل الولوج في بنية التوراة الداخلية، لما مثّلته من مدخل أثار العديد من الشكوك التاريخية في التوراة.

---

[127] ترد مجموعة من النّصوص تبيّن ذلك: "وكتب موسى هذه التوراة" (سفر التثنية31: 9) / "فقال الربّ لموسى اكتب هذا تذكارا في الكتاب وضعه في مسامع يشوع" (سفر الخروج17: 14) / "هذه رحلات بني إسرائيل الذين خرجوا من أرض مصر بجنودهم على يد موسى وهارون وكتب موسى مخارجهم برحلاتهم حسب قول الرب" (سفر العدد33: 1-2).

[128] أحمد شلبي: **مقارنة الأديان / اليهودية**، ص: 248.

أ- حياة الغزو والحروب

قبل أن يقوم للإسرائيليّين ملك، كانت جموعهم تعيش حياة قبليّة تتخلّلها الغارات وتفتقر إلى ميزات العيش الحضريّ. فقد كانوا عرضة للغارات من سواهم، كما كانوا تهديدا لغيرهم. وكدأْبِ قبائل الشّام في حمل آلهتها معها أثناء الحروب، كانت قبائل بني إسرائيل تحمل معها تابوت الربّ رمز إلههم ومقدّساتهم[129]. فممّا يرد في سفر صموئيل الأوّل في إصحاحاته الرابع والخامس والسادس، أنّ في إحدى المعارك التي هزم فيها الفلسطينيون الإسرائيليّين، فُقِد تابوت الرب، واغتنمه خصومهم. وهنا تتدخّل الخوارق، بحسب المنطق التوراتيّ، لإعادة ترتيب الأمور. إذ يضرب الربّ المذنِبين بالبواسير، ولا يقيهم من ذلك الهلاك إلّا إعادة تابوت العهد إلى أهله، بعد احتجازه سبعة أشهر. ومما يُستشفّ من رواية سفر صموئيل الأوّل أنّ الفلسطينيّين قد أتْلفوا محتويات التّابوت، ولذلك كان الطّلب منهم بحسب ما يرْويه السِّفر: "إذا أرسلتم تابوت إله إسرائيل فلا تُرسِلوه فارغًا بل رُدّوا له قربان إثم"[130]، فليس لهم من فدوى أمام تدخّل العقاب الإلهيّ جنب الإسرائيليّين سوى مصاحبته بقربان تكفير عن الذنب تكون قيمته ذهبًا. والتوراة التي بين أيدينا اليوم، بذكرها فقدان الكتاب المقدّس لأشهر، تلمح لما كان يتهدّد هذا الكتاب من مخاطر، وإن كانت رؤى الكاتب التوراتيّ تضع حفْظَ كتاب الربّ فوق المحن، بتدخّل القدرة الإلهيّة لتسوية الأمر. فالرواية رغم ما يلفّها من خوارق فإنّ منطق الاستناد التاريخيّ على التوراة لا يمكن أن يلغيها. وتتكرّر هذه الإشارات إلى تلَفِ التوراة في عدّة مواضع. يروي سفر الملوك الأوّل أنّ سليمان جمع في إحدى الحفلات الدينيّة بأورشليم شيوخ بني إسرائيل ورؤساء الأسباط، ولما همّ بفتح التابوت لم يجد سوى لوحيْ الحجر اللّذيْن وضعهما موسى في حوريب حين عاهد الربّ بني إسرائيل عند خروجهم من أرض مصر[131]. استوقفت هذه الحادثة أحمد شلبي

---

129 حسن الباش: **العقائد الوثنية في الدّيانة اليهودية**، ط: 1، دار قتيبة، بيروت 1990، ص: 72.

130 سفر صموئيل الأول6: 3.

131 سفر الملوك الأول8: 9.

وعبد الوهاب عبد السّلام طويلة ورأيَا فيها أنّ التوراة قد فُقِدت، وما كانت جنب الحجريْن[132]، ولكن الملاحَظ أنّ متابعة قراءة الإصحاح، بعد هذه الآية، لا تفيد تأثّر سليمان ومرافقيه بفقدان شيء من التابوت، كما صُوّر الأمر مثلا في سفر صموئيل الأوّل، عند فقدان التّابوت في معركة الإسرائيليّين مع الفلسطينيّين. بل نجد كاتب الإصحاح يواصل روايته للأحداث باعتياد، فاللّوحان الموجودان داخل التابوت يبدو أنّ عليهما قد كُتِبت التوراة الموسوية، خاصة وأنّ التّوراة الأصلية لم تكن بالحجم المعروف لدينا الآن. إذ كانت تُقرَأ في مجلس واحد، فقد نُقشت على ركن من أركان المذبح، المتكوّن من اثنيْ عشر حجرا كما ذكر سفر التثنية: 27 وسفر يشوع8: 32.

ب- اكتشاف التوراة في عهد حلقيا

يروي سفر الملوك الثاني أنّ الملك يوشيا سار على خطى والده داود ولم يتنكّر لتعاليم الربّ، وبعد ثماني عشرة سنة من حكمه أراد أن يجدّد بناء المعبد ويزيل معالم الوثنية التي علقت به في الأيام السابقة، فوجد كاهنه حلقيا سفر الشريعة تحت أنقاض بيت الرب. دفع الكتاب إلى الملك الذي اندهش للحدث، وكانت مفاجأة عظيمة له إذ اكتُشِف في عهده سفر الشريعة. مما دعاه إلى جمع كلّ شيوخ يهوذا وأورشليم لقراءة كلمة الربّ لهم، والتعاهد على حفظها بعد تلفها[133]. ما يصوّره لنا سفر الملوك وأخبار الأيام الثاني، حول هذا الاكتشاف لتعاليم الربّ، شكّك في حقيقته الاستهواد العربي واعتبره بمثابة الافتعال، حبكه حلقيا الكاهن وأعوانه في المعبد، في سعيٍ للمْلمة ما تبقّى في الذاكرة الشعبية من سفر الشريعة وصياغته وإظهاره على أنّه اكتشاف لكلمة الربّ بعد اختفائها، خاصة وأنّ الحاكم في تلك الفترة كان ميّالا لشريعة موسى

---

[132] أحمد شلبي: م. س، ص: 250. - عبد الوهاب عبد السلام طويلة: **الكتب المقدّسة**، ط: 1، دار السلام، القاهرة 1990، ص: 68.

[133] سفر الملوك الثاني 22: 8. سفر الملوك الثاني23: 1-4. سفر أخبار الأيام الثاني34: 15-29-32.

ولم يُعهَد له انحراف مثل سابقيه[134]. كان للأحداث السياسية والصراعات الدينية، التي أوردنا ذكرها سابقا بين بني إسرائيل وغيرهم من شعوب المنطقة، الأثر الفعال في صياغة قناعة شائعة بين الكتّاب العرب على فقدان كتاب موسى، هذا فضلا عن الأوضاع المعيشية وما كان لها من عميق الأثر في إهمال تعاليم ديانة موسى وعدم مراعاة شرائعها وعقائدها. ولذلك عُدَّ الكتاب المقدّس الشائع اليوم نتاجَ فترات لاحقة، إذ تُؤكّد الأبحاث التاريخية في الكتاب المقدّس أنّ بداية ظهور التوراة الحالية، المرجَّح حوالي القرن التاسع قبل الميلاد، قد سبقتها فترة فراغ توراتيّ تناهز الأربعة قرون، منذ تاريخ وجود النبيّ موسى. كان ظهور التوراة الثانية، التي اتّخذت مصداقية في الأوساط اللاّهوتية المسيحية واليهودية حتى العصور الحديثة، يقينًا لا يطاله شكّ، حتى بدت زعزعة هذه الثقة بفعل حركة نقدية عاصفة للكتاب المقدّس. وبرغم أنّ موجة النقد قد عرفت النور مع الكتّاب المسلمين القدامى، فإنّه لم يُكشف بعد عن دورها الهام حتى اللحظة، وإن تناثرت شذرات منها، هنا وهناك، بشكل غير متآلف. والتوراة الثانية، أو المسمّاة بالقانونية، التي تحاول أن تعوّض التوراة الأصلية -توراة موسى المفقودة-، اِستوقفت عديد المهتمّين باليهودية في شأن تشكّلها وتدوينها وترجمتها.

ج- أثر الانقسام السياسيّ على اليهودية

دبّ الاستياء في أوساط الناس أثناء فترة حكم الملك سليمان، فقد اِعتبر أسباطُ الشمال تشييدَ الهيكل في الجنوب مجمَّعا لزيادة الضرائب لا غير. اندلعت في سنة 493 ق.م أولى الانتفاضات، وبعد إخمادها أُجبِر زعيمها يربعام بن نباط على الفرار لدى شيشنق فرعون مصر، أوّل ملوك الأسرة الثانية والعشرين. وبعد رحيل الملك سليمان

---

134 محمد السعدي: **حول موثوقية الأناجيل والتوراة**، ط: 1، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا 1986، ص: 102.

- أحمد شلبي: م. س، ص:251.

- عبد الوهاب طويلة في تعليقه على كتاب السموءل بن يحيى المغربي: م. س، ص: 132-133.

خَلَفه ابنه رحبعام الذي تجدّدت القلاقل في فترة حكمه ولم ينجح في الحفاظ على الملك، مما أثار عودة نعرات الانقسام الشماليّ، المطالبة بتخفيض الضرائب شرطا للطاعة. فقد حصل تصادم اضطرّ على إثره رحبعام للاحتماء بسبطيْ الجنوب، يهوذا وبنيامين[135]. أما في الشمال فقد تمت مبايعة يربعام بن نباط الذي عاد من مصر واتخذ شكيم –نابلس- عاصمة له. حاول يربعام تدعيم المميّزات الدينيّة والحضارية في الشّمال، وقد وجدت هوى في قلوب سكان إسرائيل، فمنذ عهد داود، كان الشماليون مستائين من عنْصرة يهوه وحصره داخل بيته في أورشليم، وما اقتنعوا بالدعاية التي كان يردّدها كهنة داود المأجورين في تعظيم مُلكه، ولم ينفكّوا عن التزاوج مع جيرانهم الكنعانيين والآراميين، إذ كانت سعة صدورهم وسماحتهم تزداد بدخول تلك العناصر المختلفة في ديانتهم وطبائعهم. فما أخلصوا دائما ليهوه واعتبروه، كما هو فعلا، رمزا لسيطرة أورشليم ويهوذا عليهم، لذا لم يمانعوا في عبادة آلهة أخرى. ولكن ينبغي ألّا يُفهَم الأمر بمعنى تعبدّهم آلهة غير يهوه، بل بعدم تعبّدهم المطلق له[136]. وضمن هذا السياق ما وجد يربعام حرجا أو اعتراضا في بناء معبديْن، أحدهما في دان في الشمال والآخر في بيت إيل –بيتين-، معطيا إياهما الدور المفقود، والتعويض بهما عن تابوت العهد وهيكل الجنوب، عبر إرساء طقوس مغايرة وتنظيمات معبدية مختلفة عن المعبد الجنوبي. وعمل على تزْويد المعبديْن بعجليْن ذهبييْن كما يرد في الملوك الأول12: 28-32، مما جعل البعض يعتبر التقاليد الدينيّة الجديدة التي أرساها يربعام مجلوبة معه من منفاه في مصر، حيث عبد إبّان نفيه عجل أبيس. وهناك من يرى أنها مستوحاة من الآراميّين، ولكن الملاحظ أنّ هذا التصويرَ يأتينا من مصادر جنوبية في حديثها عن الأوضاع الدينيّة في الشمال. كما أنّ هناك من ذهب إلى أنّ وضْعَ العجول في المعابد

---

135 راجع سفر الملوك الأول12: 28-32.

136 إسماعيل راجي الفاروقي: **أصول الصهيونية**، ط: 2، مكتبة وهبة، القاهرة 1988، ص: 58.

الشمالية ليس بالأمر التحريفيّ الجوهريّ، ولا يُعبّر عن تنكّر لعبادة يهوه، بل هي مجرّد زخارف جمالية كما هو الحال على جدران معبد سليمان[137].

كانت الاختلافات الدينيّة عميقة بين الطرفين إبان الصّراع السياسيّ بين مملكتي يهوذا وإسرائيل، حتى بلغ المعبدان درجة من التمايز بيّنة. فقد كان الجنوبيّ تحت سلطة كهنة متشدّدين ومنغلقين، جرّاء طابع الحياة القبليّة الذي يلفّهم. وكان للسّلطة الدينيّة الأثر النافذ على شُعب الحياة كافة، أتت فيها طقوس يهوه بمثابة السور المانع لدخول المعتقدات الأجنبيّة. أما المعبد الشماليّ فقد ميّزت كهنته ليونة وانفتاحا نحو فينيقيا، ولم يظهر به تكتّل دينيّ قويّ له تأثير في الملك، كما هو الحال في الجنوب، مما ساهم كذلك في سهولة تسرّب الطقوس والمعتقدات الأجنبية. ومما يُلاحَظ، أنّ الإحداثات الدينيّة المتعدّدة في إسرائيل لم تقنع الإنسان الشماليّ ولم تشف نهمه، وبقي ملتفتا صوب الجنوب ومتطلّعا للحجّ إلى أورشليم، رغم معارضة السّلطات السياسيّة. ويمكن القول إنّ الهشاشة الدينيّة للشماليّين قد تأتّت من تعدّد مراكز الجذب لهم مثل: جرزيم، وبيت إيل جلجال، والمصفاة، وأورشليم، وجبل الكرمل، وشكيم.

3- اليهودية وضغط الحضارات المجاورة

كان لسقوط يهوذا وأورشليم في قبضة السلوقيّين عام 202 ق.م تأثيرٌ في المناحي الدينيّة، فقد كانت اليهودية المحافظة مصرّة على نشر مفاهيمها، وكانت السّلطات السلوقية متحفّزة في ترويج حضارتها وفكرها داخل المجتمع اليهودي. كانت المساعي حثيثة لإغراء فتيان اليهود بالنّمط المعيشيّ الهلّيني، ولتطعيم الفكر الدينيّ اليهودي برؤاهم الفلسفية. فظهرت فرقٌ، مثل الصدوقيين[138] والأسينيين[139]، تشذّ في بعض

---

[137] سيّد فرج راشد: "اليهود في القدس"، مجلّة المنهل، عدد: 508، سنة: 1993، ص: 177.

[138] فرقةٌ يهودية لم تنل رضا الخط الرسميّ اليهوديّ، واعتبرت من الفرق الضالة، تميّزت بنكرانها للآخرة وما يصحبها من قيامة الأموات والحساب. تعزى للإنسان مسؤولية تامة عن أفعاله بعيدًا عن الرؤى القَدَرية، ولا ترى لغير العهد القديم قدسية. لمزيد التوسّع في شأن هذه الفرقة يمكن مراجعة:

معتقداتها عمّا هو سائد، وأخرى مثل الحسيديم[140] تعلن معارضتها الصارمة للثقافة الهلّينية.

لم تهدأ الصراعات السياسية بين سكّان فلسطين والرّومان، فقد عرف التاريخ اليهودي فترات اضطراب بدخولهم وتدميرهم أورشليم والهيكل بقيادة تيطس سنة 70م. واستمرّت العلاقة متوتّرة حتى فترة أدريانوس سنة 135م، الذي أزال معالم المدينة المقدّسة وشيّد مكانها هيكلا بديلا لجوبيتار، كما غيّر اسم أورشليم إلى إيليا كابيتولينا -*Aelia Capitolina*-. ولئن كانت تلك الصراعات بعيدة الأثر في التوراة، فقد خلّفت أصداء عميقة في الرّوح الدينيّة السائدة، بما هيّأته من أثر في مستقبل صياغة النصّ، من حيث إبداء أو إلغاء أو إضافة توجّه دون غيره. وبما أنّ التوراة تهتمّ بتاريخ الإسرائيليّين حتى حوالي سنة 130 ق.م -تاريخ وضع سفر دانيال- سنقتصر على ذكر تلك الأحداث فحسب. وبناء على التحديد التاريخيّ لكتابة الأسفار الخمسة الذي ضبطه علي عبد الواحد وافي، في تدوين التكوين والخروج (حوالي ق. 9 ق.م)، والتثنية (أواخر ق. 7 ق.م)، والعدد واللاويين (ق. 5 و 4 ق.م) [141]، يصبح أثر الأحداث واردا لاشتراكهما في الحقبة التاريخية نفسها.

-حسن ظاظا: **الفكر الديني اليهودي**، ط: 2، دار القلم، دمشق 1987، ص: 214-216.

- عبد الرزاق أحمد قنديل: **الأثر الإسلامي في الفكر الدينيّ اليهودي**، ص: 95-100.

[139] تمزج معتقدات هذه الفرقة بين مصادر فلسفيّة متعدّدة: مصرية، وفيثاغورية يونانية، ومجوسية فارسية. لم يلحظ لديها أي شذوذ في معتقداتها عن النهج الكهنوتي ما عدى عدم إتيانها الآضاحي والقرابين. عاش أفرادها حياة جماعية، مختارين العزلة والتخفّي. لمزيد التوسع حولها راجع:

- حسن ظاظا: م. س، ص: 221 إلى 235.

- عبد الرزاق أحمد قنديل: م. س، من ص: 100 إلى ص: 107.

[140] يعرّف عبد المنعم الحفني هذه الفرقة بأنها مذهب في الباطنية اليهودية، من البقية الصالحة التي لم تؤثّر فيها ديانات الأغراب وعاداتهم، ولم تصرفها عن عبادة الله على ملّة اليهود. راجع **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ط: 1، دار المسيرة، بيروت 1980، ص: 95- 98.

[141] علي عبد الواحد وافي: **اليهودية واليهود**، ص: 14.

لقد تشكّلت داخل علم الرّواية في الثّقافة الإسلامية تفرّعات منهجيّة، منها علم الإسناد وعلم الجرح والتعديل وعلم الرجال وغيرها من العلوم، وقد كان لهذه المناهج المميّزة للعلوم الإسلامية الأثر في توظيف أدواتها لمراجعة التّراث العبريّ. داخل هذا الإطار، لفت انتباه الاستهواد العربي افتقاد السّند الذي يربط موسى بالتّوراة الحاليّة، ويُفسّر عبد الوهاب عبد السّلام طويلة ذلك بكون "أهل الكتاب لا يعتمدون على الأسانيد، ولا يعرفون علم الرواية ونقل الأخبار، كما هو الحال عند المسلمين"[142]. فالفكر الدينيّ اليهوديّ يفتقر إلى أقوال موسى الصّحيحة السند، وحتى الضعيفة منها، ويعود افتقاد سند النصّ، إلى المسافة الزمنية الواسعة بين موسى وصحابته من ناحية، وبين بداية عصر التّدوين، وهو ما جعل اعتماد الذّاكرة في مأزق للمحافظة طيلة تلك القرون على النصّ. وتنضاف إلى جانب هذا العامل المتعلّق بالقصور الذاتي، مؤثّرات التشتّت والسّبي في الشّعب اليهوديّ. مما جعل عبد الرزّاق أحمد قنديل يخلص إلى أنّه لا يبقى لدينا من الكلام المزمع نسبته إلى موسى سوى أقوال التّابعين، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إنها أقوال تابعي التابعين[143]. فالنظر في النصّ الحالي، يضعنا أمام فراغات تاريخية متعدّدة لا نعرف فيها مصير الكتاب ولا ظروف حفظه، ممّا أوحى بإعادة بنائه من طرف كَتَبة لاحقين، ليصبح افتراض عدم انتساب التوراة الحالية لموسى جائزا.

تضع التوراة "القانونية"، التي بين أيدينا، مهمّة حفظ الكتاب بين أيدي نسل بني لاوي دون غيرهم، "وكتب موسى هذه التوراة وسلّمها لكهنة بني لاوي، حاملي تابوت عهد الربّ"[144]. فقد كانت طبيعة العيش القبليّ تفرض على موسى إيداع الكتاب لدى ثلّة محدّدة، ما جعل النصّ المقدّس منحصرا بين فئة متكفّلة بحفظه، وإبدائه،

---

142 **الكتب المقدّسة**، ص: 89.

143 **الأثر الإسلامي في الفكر الدينيّ اليهودي**، ص: 312 و ص: 332.

144 سفر التثنية31: 9.

وإخفائه، دون غيرها. وقد ذهب عبد الوهاب طويلة[145] إلى أنّ الآية القرآنية "إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للّذين هادوا والربّانيون والأحبار بما استُحفِظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء"[146] تحمل إشارة ضمنيّة لذلك الدور المنوط بتلك الفئة. وهو يشترك مع ما ذهب إليه السّموءل بن يحيى المغربي (1174م) كون مقطوعة صغيرة من التوراة سُلّمت لبني إسرائيل، بينما باقي التوراة فقد كانت مِلكا لبني لاوي[147]. وبمقتضى الدّور الجليل الذي اِحتلّه اللاّويون بين بني إسرائيل، بعودة الجوانب الدينيّة، التشريعية منها والطقوسية، وكذلك الشؤون الدنيوية التي تهم حياة اليهود إليهم، جعلهم عرضة عبر تاريخهم للمحن. فقد ألحق الغزو الآشوريّ لمملكة إسرائيل على يد سرجون الثاني (720 ق.م)، واعتقاله ملك البلاد هوشع بن إيله ونفيه لما يناهز (27290 مرحَّل) إلى آشور، مسًّا بالمعالم الدينيّة أيضا، كتابا ومعمارا. لم يبق فيها اللاويون، سدنة المعبد ووكلاؤه الرّسميون في مأمن، فقد تمّ أثناء هذا الاجتياح إغلاق معبد بيت إيل، ولم تفتح أبوابه إلاّ بإذن من ملك آشور بعد هدوء الأوضاع، والأمر قد مسَّ معابد أخرى موازية[148]. كما عرفت منطقة فلسطين اجتياحا آخر قاده فرعون مصر سنة 608 ق.م، أخضع على إثره مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل، إذ بفعل موقع المنطقة الفاصل والهام بين إمبراطوريتيْ مصر والعراق القديم، فقد كانت عرضة للصّراع المتواصل.

كما عاود نبوخذنصر اجتياح فلسطين وبسط نفوذه على إسرائيل حتى يهوذا، بعد قتل صدقيا بن بواقيم-587 ق.م-آخر ملوك يهوذا. وأثناء تلك الأحداث جرى تدمير أورشليم ومعبدها، لما تُمثّله من عزّة ومناعة، ولم يبال نبوخذنصر في ذلك بصغار الفلاّحين والدّهماء، الذين لا تشغلهم حماسة دينيّة أو سياسيّة معتبرة، بل تركّز فعله

---

145 عبد الوهاب طويلة، هامش كتاب: **بذل المجهود في إفحام اليهود**، ص: 128.

146 المائدة: 44.

147 السموءل المغربي: **بذل المجهود في إفحام اليهود**، ص: 128.

148 سيّد فرج راشد: "اليهود في القدس"، ص: 178.

على الشخصيّات الدينيّة النافذة، قتلًا وأسرًا وترحيلًا، ولمنزلة بني لاوي بين هؤلاء فقد كان أكثرهم عرضة للمحن. من هنا تسرّب الشكّ لبقاء ما كتبه موسى في مأمن، في ظلّ ظروف صاخبة وقع فيها تتبّعُ كلّ ما من شأنه أن يُلحقَ أذى بالسّلطتين في مصر وبابل. يذكر السموءل المغربيّ "وهؤلاء الأئمّة الهارونيون كانوا يعرفون التوراة ويحفظون أكثرها، قتلهم بختنصر على دم واحد يوم فتح بيت المقدّس، ولم يكن حفظ التوراة فرضا ولا سنّة بل كان كلّ واحد من الهارونيين يحفظ فصلا من التّوراة، فلمّا رأى عزرا أنّ القومَ قد أُحرِق هيكلهم وزالت دولتهم وتفرّق جمعهم ورُفع كتابهم، جمع من محفوظاته ومن الفصول التي يحفظها الكهنة ما لفّق منه هذه التوراة التي في أيديهم"[149].

4- صعوبة تحديد توراة موسى

يشترك الباحثون العرب في القول بفقدان توراة موسى، وأنّ محاولة تتبّع سماتها من خلال التوراة الحالية عملية شائكة ومعقّدة وافتراضية. لأنّ أقصى ما يمكن الرّجوع إليه زمنيّا ببعض أفكار التوراة الحالية، لا يتعدّى القرن الثالث بعد موت موسى، أي القرن الحادي عشر قبل المسيح. فهناك ما يقارب الأربعة قرون تتميّز بفراغ كتابيّ، ومصادرها كتابات لاحقة ورد تدوينها بعد مدّة[150]، وجرّاء فقدان النصّ الأصلي، يكون الادّعاء بقول إنّ التوراة الحالية، توراة موسى الأصلية، أمر غير مقبول تاريخيا.

إذ تنعدم الكتابات والوثائق المعاصرة والمعايشة للفترة الموسويّة أيا كان نوعها، مما يُثبت أنّ البحث في المعتقدات والتشريعات العائدة لموسى وديانته، بالاعتماد على المصدر التوراتيّ الحالي، في منزلة المصادر غير المباشرة، التي لا تعايش الوقائع. وأمام تعذّر العثور على توراة موسى، سعى بعض الكتّاب والباحثين العرب إلى إرساء منهج مغاير لفرز التوراة الموسويّة المفترَضة من التوراة الحالية، مستعمِلين طرقا ومناهج

149 السموءل المغربي: **بذل المجهود...**، ص: 128-134.

150 علي عبد الواحد وافي: **اليهودية واليهود**، ص: 14.

تعتمد على المشترك بين الإسلام واليهودية، في ما يتّفق فيه القرآن والتوراة، من نقاط تشريعية وعقدية وتاريخية، واعتبار تلك الأقوال تعود بالانتساب إلى موسى. وهذا العمل الانتقائي يتغاضى عن المختلف، ويضعه في خانة المنحول والمنسوب إلى موسى، وأحيانا يسكت عن الحكم عليه ما لم يتناقض جليّا مع الرّوح الإسلامية. وبناءً على اعتماد المتَّفق، يقول محمود أبو رية: "دين الله واحد في الأوّلين والآخرين، لا يختلف إلاّ في صوره ومظاهره، وأما روحه وحقيقته، وهو ما طُولب به العالمون أجمعون على ألسن جميع الأنبياء والمرسلين فلا يتغيّر، وهو إيمان بالله الواحد الأحد، وإخلاصٌ له في العبادة، وأن يتعاونَ النّاس في معاشهم على البرّ والتقوى، وألاّ يتعاونوا على الإثم والعدوان. هذا هو دين الله الذي أرسل في كل أمّة ولكلّ قوم على مدى الدّهور والأزمان، وإن من أمّة إلاّ خلا فيها نذير"[151]. وهذا الانتقاء لآيات توراتيّة أو إنجيليّة تتّفق في مقاصدها العامة مع القرآن، واعتبارها مقطوعات لم يطلْها التحريف، لا نقدّر سلامة منهجها المطلق، إذ يصبح من الجائز لنصوص النِّحل والمذاهب السالفة أن يُراجَع صدقها بحسب ذلك القياس، لتصير نصوصا إلهية، أو كذلك لمدّعي نبوّة أن يختلق آيات كتابية تتّفق مع المبادئ العامة التي وضعها أبو رية لتغدو صادقة ومقبولة، ويصير مدّعيها مكلّفا برسالة إلهية.

وقد استوقفت المقاربة العربية مسألة افتقاد السّفر الموسويّ الأصليّ، فحاولت انطلاقا من التوراة الحالية، استخلاص النصّ الأقرب إلى المفترَض الموسويّ، مستندة في ذلك إلى آلة قياس تتمتّع بمصداقية مطلقة لدى باحثيّ التيّار الدعويّ، ألا وهو القرآن الكريم. كانت محاولات محمّد خليفة حسن أحمد منسجمةً مع ذلك النّهج العام، موظِّفا فيها نظرية المصادر الأربعة[152]، التي تبيَّن له من خلالها، أنّ المصدرَ الإيلوهيمي للتوراة الحالية الأقرب من بينها إلى الرؤية الإسلامية، لنقاط اِلتقاء عدّة بينهما. فالمصدر الإيلوهيمي أكثر المصادر حثّا على طاعة الإله الواحد، بما يتبدّى من

151 محمود أبو رية: **دين الله واحد**، ط. 2، عالم الكتب، 1968، ص: 35.

152 سنأتي على التعريف بمحاولة إرجاع الكتاب المقدّس إلى أربعة مصادر مختلفة لاحقا.

خلال آياته من مقت صارم للشِّرك والوثنيّة، كما يحوي تأكيدا على دور النبوّة والوحي. كذلك ما يتفّق فيه قوله مع القرآن باختيار بني إسرائيل على أساس دينيّ وإيمانيّ لا على أساس عنصريّ، إلى جانب حثّه شعب إسرائيل على التّسامي الخلقيّ، وهو ما يجد موافقة مع ما يوجّهه القرآن من نقد للخُلق اليهودي المتقلّب. بالإضافة إلى تأكيد الإيلوهيمي على تكريم الأنبياء التوراتيّين على غرار ما فعله القرآن نحوهم، إضافة كذلك إلى اتفاق هذا المصدر مع القرآن في شأن مفاهيم العقاب الإلهيّ المسلّط على بني إسرائيل، سواء أكان تشتيتًا أم تنكيلًا. وكذلك بالحكم عليهم بالانحطاط بعد العلوّ، والذلّة بعد العزّة، وغيرها من الابتلاءات. كما نجد الإيلوهيمي يستخدم لفظة إيلوهيم للدّلالة على الألوهيّة، وهي لفظة يقرب معناها من لفظة الله، إلى جانب نقاط أخرى، كاتّفاق النصّين على لوم هارون على ما فعله بعد غياب موسى عنه، واتّفاق كذلك حول مهبط الوحي في سيناء، بعكس المصدر اليَهْوي الذي يرى وقوع ذلك في إسرائيل[153].

يطرح البحث عن التوراة الموسويّة باستعمال أداة القياس القرآنية، مشفوعة بالاستناد على ما فرزته نظرية المصادر الأربعة من أقسام مختلفة في النصّ التوراتي، سؤالًا حرجًا على هذا المنهج، هل الخصائص المحصورة بين الإيلوهيميّ والقرآن الكريم يتعذّر العثور عليها في غيره؟ الحقيقة أنّ العناصر المشتركة التي عدّدها محمّد خليفة حسن أحمد، هي أوفر ذكرًا في القسم الإيلوهيمي من غيره من الأقسام الأخرى، ولكن نجدها موزّعة أيضا على المصادر الأخرى، وإن كانت بنِسبٍ متفاوتة.

فليست عملية بناء "توراة قرآنية" بهذا الأسلوب، وتقريب مصدر توراتيّ دون غيره من النصّ القرآنيّ بالأمر الهيّن والمقبول، خاصة وأنّنا بتتبّع الإصحاحات والآيات التي تُوضَع في قائمة المصدر الإيلوهيمي، نلحظ تباينًا بيّنًا بينها وبين روح النصّ القرآنيّ والسنّة النبوية. فانتقاء مسائل يتّفق فيها القرآن مع أحد المصادر، واعتبار ذلك المصدر منسجما مع القرآن والتغافل عن الآيات الواردة من المصدر نفسه، التي تتعارض كلّيا

153 انظر محمّد خليفة أحمد: **علاقة الإسلام باليهودية**، دار الثقافة، القاهرة، ص: 51-60.

مع روح القرآن ليُعَدّ أمرًا انتقائيّا يتغاضى عن التناول الشّامل والمسْحيّ. وبالمراجعة للقسم الإيلوهيميّ توقّفنا أمام عديد النقاط الخلافيّة الجوهريّة مع القرآن والسنّة النبويّة على غرار المسائل التالية:

- يختلف الإيلوهيميّ مع الموقف الإسلاميّ، الحديثيّ منه بالأساس، في شأن هويّة الذبيح الإبراهيميّ أإسحاق أم إسماعيل، يرد في القسم الإيلوهيمي "... وحدث بعد هذه الأمور أنّ الله امتحن إبراهيم فقال له يا إبراهيم فقال ها أنذا، فقال خُذ ابنك وحيدك الذي تحبّه إسحاق واذهب إلى أرض المريا واصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك"[154]. وبرغم أن النصّ القرآني لم يصرّح بهوية الذّبيح، فإن السنّة النبويّة وأغلب المؤرّخين القدامى ذهبوا إلى أنه إسماعيل.

- عدم اتّفاق الإيلوهيميّ والقرآنيّ في شأن الأخلاق النبوية الإبراهيمية التي أُصبِغت عليه في التوراة، حيث نجده لا يبالي بأخذ زوجه، "وقال إبراهيم عن سارة امرأته هي أختي فأرسل أبيمالك ملك جرار وأخذ سارة"[155]. وكذلك في شأن تدخّل الجانب الأسطوريّ إلى جوار إبراهيم "الديوث"، فبعد إرجاع أبيمالك زوجه له "صلى إبراهيم إلى الله فشفى الله أبيمالك وامرأته وجواريه فولدْن، لأنّ الربّ كان قد أغلق كل رحم لبيت أبيمالك بسبب سارة امراة إبراهيم"[156].

- لا يوافق القرآن النصَّ الإيلوهيمي في شأن مباركة إسحاق ابنه يعقوب، الذي استعمل الغشّ والحيلة معه، بتنكّره في سمات جسد أخيه عيسو وإحضاره لما طلب والده الأعشى، وانطلاء ذلك على والده[157].

- تناقض القرآن مع المصدر الإيلوهيمي في شأن القول بارتداد هارون، رفيق موسى، وعدم تحميله مسؤولية الانحراف عن التعاليم الموسوية. إذ يرد في القسم الإيلوهيمي

---

154 سفر التكوين22: 1-2.

155 سفر التكوين20: 2.

156 سفر التكوين20: 17-18.

157 سفر التكوين27.

"ولما رأى الشّعب أنّ موسى أبطأَ في النّزول من الجبل اجتمع الشّعب على هارون وقالوا له: قم ضع لنا آلهة تسير أمامنا لأنّ هذا موسى الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه. فقال لهم هارون: اِنزعوا أقراط الذّهب التي في آذان نسائكم وبنيكم وبناتكم واتوني بها، فنزع كلّ الشّعب أقراط الذّهب التي في آذانهم وأتوا بها إلى هارون، فأخذ ذلك من أيديهم وصوّره بالإزميل وصنعه عجلًا مسبوكًا. فقالوا: هذه آلهتك يا إسرائيل التي أَصعدتكِ من أرض مصر. فلمّا نظر هارون بنَى مذبحا أمامه، ونادى هارون وقال: غدًا عيد للربّ، فبكّروا في الغد وأصعدوا محرقات وقدّموا ذبائح سلامة وجلس الشّعب للأكل والشرب ثم قاموا للّعب"[158].

وبالإضافة إلى تلك الاختلافات، يحضر التفسير الخرافيّ المتنوّع في القسم الإيلوهيمي، ومن أمثلة ذلك أنّ أتان بلعام لها من الإدراك النبويّ ما يجعلها ترى ملاك الربّ واقفًا في الطريق وسيفه مسلول في يده، فتحيد عن الطريق وتسير في الحقل[159]. ويتطوّر اللاّمعقول في القسم الإيلوهيمي حتى نجده ينحو لتجسيم الألوهية وتشبيهها، بما يتعارض مع الرؤية القرآنيّة[160].

5- التوراة مدوّنة موسى أم مدوّنة اللاويّين؟

تعادل التوراة الله في التاريخ، فهي إلهامٌ دينيّ ملحميّ اِستعمل فيها يهوه شعبه لإنتاجها. هذا ما تصوّره الرؤية اللاهوتية اليهودية وما تحاول عرضه للأغيار. ولكنّ هذا التماهي بين الإلهيّ و"العبريّ" لم يحظ بالقبول في الاستهواد العربيّ بقسميه الدعويّ والنقديّ. سعى التيّار الدعويّ إلى وضع حدود فاصلة وبيّنة بين ما هو إلهيّ وبين ما هو إنسانيّ، لتَعلُّقِ الأمر بمسائل عقديّة أساسية. بينما التيار النقديّ، الذي لم يتناول الموضوع بمنظور الثنائيّة الدينيّة الله-الإنسان، فقد وعى المسألة في حدود ما هو

158 سفر الخروج32: 1-6.

159 سفر العدد22: 22-23.

160 سفر التثنية31: 15 و 31: 23.

إنسانيّ، فبحَثَ في تدوين النصّ المقدّس التوراتي وتشريعاته، داخل نطاق التناقضات الاجتماعية والمصالح المتنافرة لمراكز النفوذ.

فلا يجد مسألة نسبة التوراة الشائعة اليوم إلى موسى استحسانًا في الاستهواد العربي، برغم النزعات التوفيقية الحوارية التي تحاول تقديم النصّ كونه مما هو مقبول بين العموم، باعتباره كتابا سماويا لنبيّ مرسل من الله، وهي مساع في الحقيقة تغفل عن مسائل جوهرية قوامها أنّ الذهنية العربية والإسلامية، سواء في شقّ الثقافة العالمة أو الشّعبية منها لا تقرّ بقدسيّة النصّ المقدّس التوراتي الحالي وتعتبره عملا بشريا. وهي نقطة جوهرية يتغافل عنها عديد المحاورين من الجانبين، لانبناء حواراتها ومؤتمراتها ولقاءاتها على مصالح آنية مستعجلة. فالحوار الصّريح والمكشوف يثمر تقاربا، أما التّغافل عن مسائل جوهرية بالبحث عن وفاق وانسجام سطحيين لمّا يستبطن المغالطة، ولا يمنح نتائج الحوارات مصداقية.

فمنذ موت موسى الذي لم يعقب[161] وإلى غاية ظهور التوراة بشكلها الحالي، برزت طائفة كهنوتية مثّلت الخطّ الأرثوذكسي. كان تماسكها أمتن بعد رحيل موسى وأثناء فترتيْ القضاء والملكيّة اللاّحقتين. حاولت هذه الطبقة الحفاظ على خصوصياتها أثناء السّبي البابليّ وبعده، حتى أنّنا نجدها تفاوض السّابي العراقي لإبلاغ رسالتها الدينيّة في بلاد التهجير فلسطين[162]، ثم تفاوض السّلطات الفارسية لإصدار وعد كورش (538 ق.م)، لغرض بناء كيانها المرجو، ملتزمة في ذلك بشرط ألاّ تخرج عن الضوابط السياسيّة العامّة.

ورغم الهزّات السياسيّة التي عرفها الشّعب اليهوديّ، في فترات مختلفة إبان التدخل الهلّيني والروماني، أي مع بداية القرن الرّابع قبل الميلاد، لازم الكهنوت اليهودي المتولّي شأن الدّيانة والمستحوذ على كلام الربّ، إصراره على التمسك بالنفوذ والقيادة. إلى حدّ ألغى كل نهج إصلاحيّ وأبعد كل توجّه تصحيحيّ يشير إلى طبقة الكهنة بالانحراف عن

161 ابن خلدون: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م: 1، ط: 3، بيروت، 1967، ص: 409.

162 سيد فرج راشد: **"اليهود في القدس"**، ص: 178.

تعاليم الدّين، وقد أتى خصام المسيح (ع) مع كهنة المعبد اليهودي في أورشليم، ضمن هذا الصراع الداخليّ.

وكما ألحَّ كتبة التوراة على ترسيخ التمايز العرقيّ بين اليهود وغيرهم من الشّعوب، طوّروا أيضا فوارق عرقية داخلية. كان لا بد فيها من تسخير النصّ المقدّس وتوجيهه حسب مرادها، نظرا لما يحتلّه من إجلال ومهابة في قلوب عامة النّاس. فكان خلْقُ مجموعة نصوص تشريعية، ضمن خطاب الربّ الملهِم للمؤسّس موسى، مطلبًا ضروريًّا يُكسِب سلطة ونفوذًا بين الجميع[163]. تُحدَّد من خلال تلك النصوص أشغال الكهنة ومهامّهم، من الدور العمليّ إلى الشّكل المظهريّ، تُضبَط بموجبها ألبستهم المصنوعة من الذّهب والاسمانجوني والأرجوان والقرمز والبوص، يأتي ذلك في زمن التيه السيناويّ العسير، ويخصِّص له الربّ ما يزيد عن الإصحاح للحديث عن الفصالة والألبسة الكهنوتية[164].

استحوذت هذه الطّبقة على المؤسّسة الدينيّة، التي تمثّل العصب الرّئيس في الوسط اليهوديّ، فحصل عبرها تمدّد نفوذها إلى مجالات الحياة كافة. والبيّن أنّ الخطّ الدينيّ الرّسميّ الذي عملت طبقة اللاّويين على تصديره للشّعب قد لاقى عنتا في الأوساط المناوئة والمزاحمة. بقي كثير من الأنبياء بعيدين عن الخطّة الدينيّة الرّسميّة، ولم يبرح الكهنة يتبرّمون بالأنبياء تبرّما يتفاوت قدره، بعد أنّ أصبحوا الموجّهين غير الرّسميّين للنّاس في الشّؤون العامّة، والنّاعين عليهم الخطايا والتصرّفات الغريبة[165]. وحتى الأنبياء الذين سجّلوا حضورهم في التوراة القانونية، لم تدرج أسفارهم ضمن مجموعة الأسفار المقبولة كهنوتيا إلاّ بعد عمليات مراجعة وتنقية. وما يظهر فيها من آيات مناوئة لسلطة طائفة الكهنة، كقول أرمياء "كيف تقولون نحن حكماء وشريعة

---

163 سفر الخروج28: 1-43.

164 كمثال على ذلك انظر نصّ "وكتب موسى هذه التوراة وسلّمها لكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الربّ ولجميع شيوخ إسرائيل" سفر التثنية35: 9-11.

165 أحمد شلبي: م. س، ص: 155.

الربّ معنا، حقّا إنّه إلى الكذب حوّلها قلم الكتبة الكاذب"166، يدخل ضمن صراعات الأجنحة الداخلية لهذه الطبقة المغلَقة، وقد بلغ أوجه بانفصال السامريّين عن بقية المجمع الكهنوتيّ واعترافهم بالخماسيّة فحسب167.

كانت طبقة اللاويّين حريصة على إبقاء خلافاتها بمنأى عن أعين العامة بغرض تسويتها داخليا، حتى لا تتهدّد مصالحها من طرف عناصر خارجيّة، تعبّر عن طموحاتها وأهدافها من خلال مؤلّفات غير رسميّة وغير قانونية، تُعرَف بالخفيّة، دعت فيها إلى المساواة والعدل، كما انتقدت عبرها هيمنة طبقة رجال الدين المسيطرة على ثروات الجماعة اليهودية. وقد استعملت التكتّلات المضادّة للاويّين سلاح الخطاب الدينيّ ولعلّه الأبلغ أثرًا، فعمدت إلى نسبة أسفارها، غير المعترف بها من طرف اللاّويين، والمعدودة في قائمة الأسفار المنحولة والخفيّة، إلى شخصيّات تاريخية تحوز إجلالا لدى مختلف الفئات الاجتماعية، وهذا ما كان مع سفر دانيال الذي وضعه مؤلّفه في بداية القرن الثّاني ق.م ثم نسبه إلى دانيال، وهو من أنبياء القرن السّادس ق.م.

كان يصعب على اللاّويين تحصين امتيازاتهم مع السيطرة على مختلف فئات المجتمع، في ظلّ المرحلة الرّعوية المصبوغة بطابع التّرحال. فكان تأجيل نفوذهم إلى حين فترة الاستقرار، ونعني به عهد القضاة والملوك، حتى تحدّد مهامّهم ويُشيَّد حرمهم القدسي داخل المجتمع اليهوديّ، لتبدأ من خلاله صياغة التشريعات المدوَّنة، التي ستخضع لتحويرات بحسب الظروف. فالانتقال بالتشريع من الشّفهوي إلى المكتوب هو سعيٌ للتحوّل به من المشاعية بين الجميع إلى مركزته في أيدي قلّة محدودة، تستمدّ هيمنتها الدينيّة من تسلّطها على مناحي الحياة الأخرى.

ولا يعني اهتمامنا بطبقة الكهنة في عملية إنتاج التوراة إقرارنا بانسحاب ذلك الدور على مجمل النصّ. فالمنظومة التاريخية المادية التي يتبنّاها طيّب تيزيني في قراءة اليهودية، وتجاوز الدراسة الإناسية الجزئية، مع تركيزه على البنى الشاملة التي تخترق

---

166 " سفر إرمياء8: 8.

167 انظر في شأن ذلك عبد الرزاق أحمد قنديل: **الأثر الإسلامي**، ص: 87-91.

نصّ التوراة سطحًا وعمقًا، في جدلها مع الاجتماعي، إن تكشف عن تماسك منهجيّ فإنّها تقود التحليل نحو تجريد مضلّل، يحسب الدّارس نفسه داخل الحقل وهو خارجه[168].

6- تراث اللاويّين ونقيضه

كان الخطّ اللاّهوتي الذي روّجه الكهنة هو الخطّ الغالب على تاريخ الدّين اليهوديّ، ومن ثمّ استطاعوا تمرير أحكام في التّراث الكتابي اليهودي مختلفة، بين مشروع وغير مشروع. سنشير في استعراض موجز للكتابات غير القانونية التي يزخر بها التراث اليهوديّ، والتي لا تحوز اعترافا في الوسط الدينيّ الرّسميّ، إلى مجموعة المؤلّفات التي حاولت منافسة النصّ اللاّوي الذي أحكم عزرا غلقه عن أيّ دخيل على طبقة الكهنة.

أ- الأسفار الخفيّة

تضمّ الأسفار الخفيّة نوعيْن من المؤلّفات، تاريخيّة وحكميّة:

- التاريخية وتضمّ عزرا الأوّل، المكابيين الثاني، طوبيا، يهوديت.
- الحكمية وتضمّ: بن سيرا، حكمة سليمان.

إلى جانب إضافات للأسفار المعتمدة: باروخ الأوّل، سالة لإرمياء، صلاة منسّى، إضافات إلى دانيال (صلاة عزريا ونشيد الأولاد الثلاثة وسوسن وبيل والتنّين)، إضافات إلى سفر إستير.

تظهر المؤثّرات الأدبية، المصريّة والبابليّة والهلينيّة، واضحة في هذه الأسفار. وممّا يلفت النظر في مواضيعها، دعوتها للمساواة والعدل ومناهضتها للمتنفّذين ومكتنزي المال، وهو ما يتناقض مع مصالح الكهنة، فهم المستفيدون من الخطاب الدينيّ السائد

168 انظر طيّب تيزيني: **من يهوه إلى الله**، ج:3، م: 1، ط: 1، دار دمشق، دمشق 1985.

لما يكرّسه من امتيازات، الأمر الذي دعاهم إلى وصمها بالتقوّل والكذب والبدعة لحمل النّاس على تجنّبها[169].

لقد عدّ البعض الأسفار الخفيّة غير مقدّسة، بينما اعتبرها آخرون جديرة بالمراعاة والإجلال، وسعوا في ضمّها لمتن الكتاب المقدّس. أمام هذا الخلاف توجّب على طبقة الكهنة اتّخاذ موقف واضح من المسألة، تلخَّصَ في القبول بقراءتها والاطّلاع عليها بين الخاصّة لا العامّة.

وقد ذهب علي عبد الواحد وافي إلى أنّ الآيات القرآنية: "وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قلْ من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للنّاس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا" (الأنعام: 91) و"يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّنُ لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب" (المائدة: 5) و"إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّنّاه للنّاس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاّعنون" (البقرة: 174)، تتعلّق بالأسفار الخفيّة[170]. ولكن الملاحظ أنّ هذا الرأيَ يساير التقسيم الأرثوذكسيّ اليهوديّ: أسفار مقدّسة قانونية وأخرى خفيّة منتحلة وبشريّة، ولم يتفطّن أنّ النقد القرآنيّ لا ينحصر ضمن دلالات اللاّهوت اليهوديّ؛ بل إن كلمات الإخفاء والكتمان تتوجّه للنصّ المنسوب إلى موسى عامّة لا إلى نصوص الأنبياء اللاّحقين.

وتذهب الرّواية الرّسمية اليهودية في تفسير منشأ هذه الأسفار إلى أنّ لقاءً عُقد في جبنه في فلسطين غرب القدس، بين 90 و 100م، حُدِّدت على إثره الأسفار المقبولة وغير المقبولة. ونجد رواية في سفر اسدراس الثّاني تذكر أنّ النبيّ عزرا كُلِّف من طرف الربّ بإحضار أدوات كتابة وفيرة وخمسة كتبة، حتى يُمْلي عليهم، وبعجالة، كلام الربّ،

---

169 ثروت أنيس الأسيوطي: م. س، ص: 18؛ صابر طعيمة: **التراث الإسرائيليّ**، دار الجيل، بيروت 1979، ص: 269.

170 **اليهودية واليهود**، ص: 24-25.

فتولّوا نقل ما أملاه عليهم بأحرف لا يعرفونها. كتب هؤلاء الكتبة أربعة وتسعين سِفرًا لم يسمح سوى بكشف أربعة وعشرين منها، وهي أسفار العهد القديم العبريّ، وبأن يُحفَظ ما تبقّى للحكماء. ولا تشكّل الأسفار الثلاثة عشر الخفية نشازا عن البناء العام للعهد القديم، ولا تبرّر السرّية والإخفاء، باستثناء إضافات سفر إستير وسفر اسدراس الثاني[171]. فالأوّل نجد فيه تحديدا لملامح العداء لليهود لدى الشعوب الأخرى، وحثّا ودعوة للتلاحم والتكاتف، كما يتميّز أيضا بتكرار مملّ لاسم الله الذي لا نجد له أثرا في السّفر الأصلي المنسوب لإستير، أما سفر اسدراس الثّاني فيتضمّن إشارة إلى الكتب السرّية السّبعين.

* تأليف الأسفار الخفيّة

تُرجِّح الأبحاث التاريخية تأليف هذه الكتب بين القرنيْن الثّاني والأوّل ق.م، وتختلف قدسيّتها من جماعة إلى أخرى، فالمسيحيون الكاثوليك مثلا، ممّن يعتمدونها ويقرّون بقدسيّتها. كما تعدّدت التأويلات في شأن نشأة هذه الأسفار، فهناك من رأى فيها مركَّبا عقديّا بمثابة الحلقة الواصلة بين اليهوديّة والمسيحية الناشئة، بناءً على ما يرد في سفر اسدراس الثّاني مثلا من إلماح للمسيح الذي يسمّيه اسدراس بابن الله. يقول سهيل ديب في تفسيره منشأ هذه المؤلّفات: "أمّا سبب اعتبار هذه الأسفار غير قانونيّة، وبالتالي سرية أو مخفية، بنظر البعض، فغير معروف اليوم حتى لدى اليهود. ومن المحتَمل أنّ مجمع الكهنة الذي قرّر ذلك قد أعلن انتهاء فترة التأليف التوراتيّ واعتبر أنّ تاريخ إغلاق باب التأليف هذا هو عهد الإسكندر الكبير، أي في القرن الرّابع قبل الميلاد، لذلك فإن كلّ سفر أتى بعد هذا التأليف مرفوض، وأصحاب هذه النظريّة لا يردعهم كون سفر دانيال، وهو مقبول، أحدث من هذا التاريخ بكثير، بينما سفر يشوع بن شيراخ أقدم من ذلك بكثير، وهو مرفوض"[172].

171 سهيل ديب: **التوراة بين الوثنية والتوحيد**، ط: 2، دار النفائس، بيروت 1985، ص: 110.

172 المصدر نفسه، ص: 109.

والجليّ أنّ ظاهرة الأسفار الخفيّة تتكرّر مع المسيحيّة أيضا، حيث اعتُبرت مجموعة هامّة من الرّسائل مزوَّرة، كما حاول البعض إلحاقها بشخصيّات دينيّة بارزة بغرض إضفاء شرعيّة على رؤاهم واعتقاداتهم، ولعلّ أشهر تلك "الرّسائل المنحولة" في الأوساط الإسلامية إنجيل برنابا[173].

في الحقبة الحديثة لم نلاحظ اهتمامًا موسَّعا في الاستهواد العربي بالأسفار الخفيّة، بل يأتي الأمر عرضًا ولم يتجاوز الجانب الوصفيّ. ونحن بصدد التعرّف على الأسفار الخفيّة اليهودية، نشير إلى تلميحات في الاستهواد الكلاسيكي لبعض "الأسفار الخفيّة"، كسفر يهوذا وسفر يهوديت وكتب المكابيّين وسفر يسوع بن سيراخ، ولكنّ ذلك جاء ضمن الحديث عن أسفار العهد القديم، وقد تمّ ذكر بعض الكتب، كسفر بنيامين، وهو غير موجود في قائمة الأسفار الخفيّة أو المعتمَدة[174]. ما يثير التساؤل، هل أنّ تمييز قائمة الكتب القانونية عن غيرها لدى أتباع اليهودية في البلاد العربية والإسلامية، لم يحدّد حتى الفترة الخلدونية -القرن الرّابع عشر- أم أنّ ابن خلدون كان غافلا عن التمييز بين مستويات اعتماد الكتب المقدَّسة وحجّيتها لدى اليهود؟

ب- الأسفار المنسوبة

حاول صنفٌ آخر من الكتابات المقدّسة مزاحمة التّراث الكهنوتيّ، لكنّه بقي منحصرا في مجال محدود بين مروّجيه، وهو ما عُرِف بالكتابات المنسوبة التي تُلحَق بشخصيّات عبرية تاريخيّة. وهذا الصنف من الكتابات كسابقاتها الخفيّة لم تحظ بعناية المقاربة العربية، التي ركّزت على الخماسية وبعض أسفار الأنبياء المشار إليهم في القرآن الكريم. ولعلّ الأمر عائدٌ بالأساس إلى أنّ الربّانيين والكهنة، أوصياء التوراة القانونية، لم يعترفوا بالأسفار المنسوبة، مما أسقط من الانشغال العربي ملاحَقة هذه الأسفار،

---

173 راجع سيف الله أحمد فاضل: **دراسات حول وحدة الدّين**.

174 نجد المزج بين الكتب القانونية وغير القانونية مثلا لدى ابن خلدون في كتاب: **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مجلد: 1، ص: 412.

خاصة وأنّ الرؤية العقديّة للتوراة وللمؤمنين بها هي المهيمِنة على متابعة الدّيانة اليهودية عموما. وقد حاول ثروت أنيس الأسيوطي الخروج بالكتابات المنسوبة من حيز اعتبارها تراتيل دينيّة ومواعظ روحيّة، إلى دمجها ضمن أدبيّات الصّراعات الاجتماعية المعبّرة عن تطلّعات الفئات المحرومة، ولذلك يذهب إلى أنّ مؤلّفيها وإن كانوا أفرادا مجهولين فإن الجماعات البشرية التي أنتجتها تكاد تكون معروفة[175].

وتُقسَّم هذه المؤلّفات إلى وحدات:

- التاريخ القديم: كتب المواسم (اليوبيل).
- الأساطير المقدّسة: رسالة أرستيا، كتاب آدم وحوّاء، وكتاب استشهاد إشعياء.
- أسفار الرؤيا: حنوك الأوّل، وصايا الآباء الاثني عشر، مواحي المتنبّئين، رفع موسى، حنوك الثّاني (أو أسرار حنوك)، باروخ الثّاني (أو الرّؤية السريانيّة لباروخ)، باروخ الثالث (أو الرؤية اليونانية لباروخ)، عزرا الرّابع (المعروف أيضا بعزرا الثّاني).
- المزامير: مزامير سليمان.
- أدب الأخلاق والحكمة: المكابيون الرّابع، فركه أبوت (أو فصول الآباء)، قصّة أحيقر.
- التاريخ: مقتطفات من عمل صدوقي.

175 بنو إسرائيل، ج: 1، ص: 22.

الفصل الثاني

قراءات التوراة

طغت على قراءة الاستهواد الكلاسيكيّ للتوراة فكرة التحريف، ما أبقى النظر في المسائل كافة مرتهنا لهذا المعيار، وهو الأمر الذي جعل نتائج بعض الأبحاث ترد مسبَقة أحيانا. وممّا يميّز المقاربة العربية الحديثة، اهتمامها ببلورة منهج لقراءة التوراة ينحو جانبا نوعا ما عن الحكم عليها بالتحريف قبل تفكيك مقولاتها وتبيّن خفاياها، ومحاولة التعامل معها كنصّ بمنأى عن أحكام الصحّة والخطأ. فقد شغلت الأسئلة الثلاثة الرّئيسة: كيف صيغت التوراة؟ ومتى انبنت؟ ومن ضبط حدودها؟ بال كتّاب عدّة. وقد تكون القراءة منطلقة من التوراة تُسائلها البوح بأسرارها، أو معتمدةً على مرجعية وسند من خارج النصّ المقدّس، أو كذلك بالالتصاق بمنهج بحث لعلم من العلوم الإنسانية كالآثار، أو التاريخ، أو الإناسة، أو علم الاجتماع. ولا تزال التّوراة متمنّعة على إمكانيات أدوات التّحليل في المقاربة العربيّة، حيث لم يُكشَف من أسرارها إلاّ اليسير، رغم ادّعاءات البعض بيقين تام انجلاء المخبوء على يديها[176].

وبحسب تلك المقاربات يمكن تصنيف قراءة اليهودية في الاستهواد العربي الحديث إلى ثلاثة أصناف:

1- القراءة الخارجية للتوراة

انتصرَ لهذا المنهج جمعٌ من الكتّاب ممّن أدرجناهم تحت صنف التيّار الدعويّ، لما ارتأوه ألّا سبيل لتفهّم النصّ التوراتيّ الحالي إلاّ بالاستناد كلّية على النّقد والإيضاح

176 شفيق مقار: **السحر في التوراة**، ط: 1، منشورات الريس، لندن 1990م، ص: 301.

المتأتّيْن من المرجعيّات الدينيّة الإسلامية. فالوارد في النصّ القرآني والسنّة النبويّة، في شأن التوراة، عُدّ كافيا لهذا الغرض، بناءً على أنّ "هذا القرآن يقصّ على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون"[177]. وأن الالتفات لما يقوله اليهود في كتابهم يبلغ في أرقى الأحوال درجة "لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم وقولوا آمنّا بالله وما أُنزِل إلينا وما أُنزِل إليكم"[178]. ولا يعني الأمر أنّ هذه القراءة لا تتعامل مع النصّ التّوراتي الحالي نظرا وبحثا، بل تأتي عودتها إليه لدعم ما يرد لديها من المقرّر سلفًا، مما ورد في القرآن والسنّة. فهذه القراءة تتعامل مع التوراة القانونية تعاملا توضيحيّا وشرحيّا للموقف القرآني وليس تعاملا مستقلاّ مع النصّ المدروس. فتورد الآية القرآنية المتعلّقة بالكتمان، كقوله تعالى: "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإنّ فريقا منهم ليكتمون الحقّ وهم يعلمون"[179]، أو قوله: "وإذ أخذ الله ميثاق الذين أُوتوا الكتاب لتبيننّه للنّاس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنًا قليلًا فبئس ما يشترون"[180]، وتحاول أن تجد عيّنات وتعليلات للأقوال أو المسائل المكتومة من كتاب التوراة، وبذلك تجيب على الانتقادات القرآنية. فلا تتمّ عملية تقييم التّوراة القانونية إلاّ بعرضها على الميزان القرآني "يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيرًا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير"[181].

ولئن تبحث هذه القراءة في جانب منها عن كيفية انبناء التوراة القانونية، وتحاول أن تحدّد دوافع الكتّاب الذين كانوا وراء عملية ورود الأسفار على الشكل الحالي، بإسقاطاتها وزياداتها. فإنها تهتمّ في جانب آخر من دراستها بفحوى التّوراة، من الناحية العقدية والتّشريعية والحضارية، بمعايير القياس المعهودة نفسها، القرآن الكريم

177 النمل: 76.

178 **صحيح البخاري**، ج: 1، ص: 136.

179 البقرة: 146.

180 آل عمران: 187.

181 المائدة: 15.

والسنّة النبوية والضوابط العامّة للدّين الإسلامي[182]. وبقدر ما كانت هذه القراءة واضحة المنهج عند تناول جملة من المسائل، فإنّها أمام كثافة المادة التوراتية وتشعّبها، صعبت السيطرة عليها بواسطة آيات قرآنية مجمَلة وقليلة، تتناول نقد التوراة والديانة اليهودية عموما، فانساقت وراء المسار التّوراتي وتوجهاته العامة. يبدو ذلك جليّا خاصة في مجال القصص الدينيّ أو المرويات التاريخية[183]، التي عُرِضت بشكل روائيّ خال من أي عمق نقديّ أو تحليليّ.

2- قراءة التّوراة من الدّاخل

يعوّل هذا المنهج تعويلًا كبيرًا على ما يصرّح به النصّ التوراتي، أو ما يُستشَفّ من الأحداث التاريخيّة والدينيّة المحايثة، بغاية الإحاطة بالمؤلّف وتحديد هويته، فردًا كان أم جماعة. وقراءة التوراة من الداخل، سواء فيما أنتجته المقاربة العربية أو ما تمّ نقله عن باحثين من خارج الساحة الثقافية العربيّة، لم نلاحظ فيها إجماعا على نتائج معيَّنة متبلورة في شكل أطروحة نظرية، وإنّما بقيت هذه المساهمات عند حدود الإشارات والافتراضات لا اليقينيات العلمية، رغم ما يدّعيه البعض أنها كفيلة بكشف أسرار التوراة. وقد كان السّند الأساسيّ للقراءة الدّاخلية، نظرية المصادر الأربعة، وليدة علم نقد التوراة الغربيّ الحديث، التي سنحاول أن نأتي على أصولها لاحقا.

---

182 يمكن مراجعة نماذج لهذه الأبحاث في الأعمال التالية:

- علي عبد الواحد وافي: **اليهودية واليهود.**
- عبد الوهاب طويلة: **الكتب المقدّسة**.
- عفيف عبد الفتاح طبارة: **اليهود في القرآن**، ط: 11، دار العلم للملايين بيروت 1986.

183 كنماذج لذلك نذكر علي الخربوطلي في مؤلّفه: **العلاقات السياسيّة والحضاريّة بين العرب واليهود**، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969، ص: 12 وما بعدها؛ ومحمد حسن في مؤلفه: **مصر والعرب وإسرائيل**، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص: 5 إلى ص: 9 و ص: 10-11؛ وعبد الجليل شلبي: **اليهود واليهودية**، دار أخبار اليوم، مصر 1987.

أ- نظرية المصادر الأربعة

مرّ التشكّك في نسبة التوراة إلى موسى، ومحاولات إرجاعها إلى مصادر متعدّدة بمحطّات عدّة. وبشكل عام يعود علم نقد التوراة الغربي، في انطلاقته الأولى لمساهمة ابن عزرا الغرناطي (ت. 1167م) وتشكّكه في نسبة التوراة إلى موسى. ثم تجدّد ذلك في القرن السّادس عشر مع كارل ستادت، الذي لاحظ أن النّبي موسى ليس بوسعه أن يروي قصّة موته الواردة في سفر التثنية(34: 5-12)، إضافة إلى رفضه نسبة بعض الأجزاء التوراتية إلى موسى. ثم تواصل النّقد مع ريتشارد سيمون (1638_ 1712م) في كتابه: "التاريخ النقديّ للعهد القديم" الذي دوّن فيه التداخل التاريخي، والتكرار، وعدم انتظام الفقرات، واختلاف الأسلوب، في الأسفار الخمسة. وفي عام 1711م أبرز النّاقد البروتستاني فيتر الإختلافات اللّغوية والأسلوبية المتعلّقة بقصّة الخلق في سفر التكوين. ولم تتّضح معالم هذه الإنتقادات الأوّلية إلاّ مع الناقد الكاثوليكي جون أستروك الذي عمل طبيبا للويس 14. فقد أصدر سنة 1753م كتابه: "*Conjectures sur les mémoires originaux*"، الذي أشار فيه لتعدّد مصادر سفر التكوين معتمدا على اختلافات أسماء الإله من إيلوهيم إلى يهوه، وخلص أن نصّين مختلفان وضعا جنبا لجنب حسب عملية مزج دقيقة. وقد اتّسعت مقولة المصادر المختلفة مع ايشهورن (1752-1827) بإصداره دراسته الشهيرة "*Einleitung in das Alte Testament*" خلال سنوات (1780م و1783م). كما جاءت محاولات إلفن 1798م لتصنيف المقاطع التي يرد فيها اسم الربّ إيلوهيم إلى صنفين. وتواصل هذا التفتيت للنصّ التوراتي لمقطوعات كلامية حاملة لخصوصيات مشتركة إلى مراحل لاحقة، إلى أن ساد الوفاق على مصادر رئيسية أربعة: اليهوي والإيلوهيمي والتثنوي والكهنوتي. وكانت مساهمة يوليوس فلهاوزن (1844-1918م) في هذا الشأن خطيرة، إذ عمد إلى ربط المصادر بمراحل تطوّر اليهودية وأعاد توزيعها حسب الفترات التاريخية، معتبرا أن ازدهار اليهودية لم يتم إلاّ أثناء فترة الأنبياء، وهي فترة النّقاء التوحيدي التي أنتجت المصدر الإيلوهيمي.

وقد تواصلت العناية بنظريّة المصادر التوراتية حتى عهود قريبة، فنجد لودز سنة 1941م، يذهب إلى أنّ الوثيقة اليهوية متأتّية بدورها من ثلاثة مصادر، والإيلوهيمية من أربعة مصادر، والتثنوية من ستّة مصادر، والكهنوتية من تسعة مصادر[184].

ثم انشغل النّقد التوراتي الغربي في مرحلة لاحقة، بضبط تواريخ ظهور هذه المصادر المختلفة، فحُدِّد موقع الوثيقة اليهوية في مملكة يهوذا، وقُدِّر تاريخ إنتاجها بين القرنين العاشر والتّاسع ق.م. واعتبرت الوثيقة الإيلوهيمية حينا، أحدث بقليل من اليَهْوية، وقدِّمت أحيانا عليها، وقد حدّد تاريخها بالقرن التاسع ق.م كما أرّخ لها البعض بحوالي 750 ق.م. أما تاريخ الوثيقة التّثنوية فقد حدِّد بالقرن الثّامن ق.م، وهناك من أعادها إلى الفترة الواردة بين 600 و 550 ق.م. وأرجِعَت الوثيقة الكهنوتية إلى فترة السّبي وما بعد السّبي، أي القرن السّادس ق.م.

ب- خصائص المصادر الأربعة

المصدر اليهويّ: اِتّسم هذا المصدر باستعمال لفظة "يهْوه" للدّلالة على إله اليهود، ورمزه حرف (J) المتأتي منه اسم يهوه في اللّغة اللاّتنية. لغة هذه المصدر فجّة واقعية وغير منمّقة، تسمّي الأشياء بأسمائها ولا ترتبك أو تستعمل اللّف والدّوران عند وصف بعض الأعمال أو الوقائع. ويتّسم هذا المصدر بتزاوج العناصر السياسيّة بالأمور الدينيّة في مواضيعه، كما يضيق فيه الدّين إلى درجة الصدّ للشّعوب الأخرى، ليصبح التوحيد والإله يهوه وكوكبة الأنبياء مسخَّرين جميعا لرفعة شعب الله المختار لأجل خلاصه وإعلاء مكانته، وتعتبر يهوذا الفضاء الذي نشأ فيه، وقد حاز هذا المصدر نصيبا معتبَرا من التوراة[185].

---

184 راجع في شأن ذلك:

- محمد خليفة أحمد: **علاقة الإسلام باليهودية**، ص: 18ـ22.

ـ سامي سعيد الأحمد: **نقد العهد القديم**، المؤرّخ العربي، عدد: 22، بغداد، ص: 218.

185 انظر سهيل ديب: **التوراة بين الوثنية والتوحيد**، ص: 14.

المصدر الإيلوهيمي: سُمّي بذلك لاستعماله لفظة "إيلوهيم" للدّلالة على إله اليهود، ويُرمَز إلى ذلك المصدر بحرف (E) مستهلّ اللّفظة في اللاتينية. لغة هذا المصدر أكثر تنميقًا وتهذيبًا من المصدر اليهْوي، وهي أكثر عمقا، كما تعتمد على التشبيه والتورية في توجيه رسالتها. أُعتُبر هذا المصدر أصل الدّيانة اليهودية، كما عُدَّ المصدر اليهوي تفرّعا عنه، وأحيانا عُدَّ هذا المصدر لاحقا، بما تولّاه من إصلاح وتصحيح للمصدر اليهْوي. وقد أُرجِع هذا المصدر إلى المملكة الشّمالية، مملكة إسرائيل، ونُسِبت إليه مادّة توزّعت بين أسفار عدّة[186].

المصدر الكهنوتي: يُرمَز إليه بحرف (P) الوارد في كلمة كهنة في الإنجليزية -*Priests*-، يَستعْمل هذا المصدر لفظة إيلوهيم أيضا للدلالة على الألوهية. ويدلّ هذا المصدر في صيغته وتعاليمه الطقسيّة والتشريعيّة على نضجٍ وتطوّرٍ. وقد اعتُبِر آخر المصادر تاريخيّا، إذ أعيد إلى فترة السّبي وما بعد السّبي. ونظرًا لانسجام مواضيعه واتّساقها، ودقّة تعاليمه، فقد أوحى للبعض أنه من أقدم المصادر وأدقّها. وقد نُسبت له مادة توزّعت بين الأسفار الخمسة.

المصدر التثنوي: يُرمَز إليه بحرف (D) مستهلّ كلمة -*Deuteronomy*- أي التّثنية. يتميّز هذا المصدر بصبغة خطابيّة تدعو إلى تطبيق الشّريعة، ومن ميزاته محاولة المزج في مواده بين تراث الجنوب -تراث يهوذا- وتراث الشّمال -تراث إسرائيل-، ولذلك يظهر فيه التمازج بين الطّابع اليهوي والإيلوهيمي. جاءت مادته في سفر الخماسية الأخير، سفر التثنية.

وقد اهتدى بنظرية المصادر عديد الباحثين في فرز النصوص التوراتية، كما وجدت صدى وتجاوبا لدى بعض الدّارسين العرب المهتمّين بهذا الحقل[187]، وهو ما يبيّن مدى تأثّر بعضهم بالرؤى الوافدة في قراءة التوراة، واستعمالهم بعض النّظريات مدخلا

---

186 محمد أحمد: **علاقة الإسلام باليهودية**، ص: 31-32-33.

187 انظر إسماعيل راجي الفاروقي: **أصول الصهيونية**، ص: 12-13.

ـ محمد خليفة أحمد: **علاقة الإسلام باليهودية**، ص: 51 وما بعدها.

لقراءة كتاب اليهود المقدّس. وغرضنا من مراجعة أصول هذه القراءات، حتى نتمكّن من فرز الإسهامات الأصيلة النابعة من ساحة الفكر العربي، والنقولات الدخيلة الواردة جرّاء تبنيّ رؤى خارجية.

3- القراءة اللِّغاوية للتوراة

مثّلت هذه القراءة قطيعة جذريّة مع الجغرافيا واللّغاوة المعهودتين للتّوراة. سعت لبناء منظومة جديدة، تأسّست عليها مقرّرات جغرافية مستحدَثة. ويختلف منهج هذه القراءة مع القراءة الخارجية التي بيّنا ملامحها آنفا، وذلك بغوصها المباشر في البنية اللّغوية والأسطورية والعقدية للتوراة، وتجاوز الأحكام والمقرّرات المسبقة، الصادرة عن مرجعيات إيمانية، كما رأينا ذلك مع القراءة الخارجية. يقطع هذا النّهج اللّغاوي أيضا مع أساليب القراءة الداخلية، التي تعتمد في أسسها النظرية على المدرسة الغربيّة في نقد التوراة، بما تجد فيها من دعامة وسند، وبالتالي لا تخرج عن المقرّرات العامة التي توصلت إليها أبحاثها.

تعود هذه القراءة المستحدَثة إلى المؤرّخ اللّبناني كمال سليمان الصّليبي[188]، وما يميّز هذه القراءة اللّغاوية في الاستهواد المعاصر، تخلّصها من هيمنة المدرسة النقديّة الغربية وتجاوزها الحاسم لنتائجها، التي تُردَّد على أساس كونها بديهيات أو حقائق علمية حائزة لدرجة الإجماع، والتي روِّجت إلى فضاء الاستهواد العربي، الذي تبنى مقولاتها دون مراجعة أو تثبّت.

سوف لن نبحث في هذا العنصر خطأ ما انتهت إليه أبحاث الصّليبي وأتباعه أو صوابه[189]، بل سنهتمّ بعمق قطيعته المعرفية مع مقرّرات مدرسة النّقد الغربية

188 راجع كتابيه: **التوراة جاءت من جزيرة العرب** و **خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل**.

189 مثل زياد منى في كتابه **جغرافية التوراة**.

للكتب المقدسة[190]، وعدم انحباسه داخل المفاهيم والشّروحات التقليدية للنصّ القرآني[191]، التي تحدّد جغرافية التوراة وخريطة تجوال إبراهيم ومسار خروج موسى من مصر واتجاهه شطر فلسطين. وقد تأتّت هذه المصادرات من هيمنة مقولات الإسرائيليات على العقل الإسلامي في مراحل تشكّله المبكّرة، والتي تواصلت حتى عصرنا الحديث في عديد المواضيع.

فعلم نقد التوراة الغربي يجعل من فلسطين وما جاورها المنطقة التي احتضنت التراث العبري عامة، ولكن مع كمال سليمان الصليبي تصبح منطقة عسير، الواقعة في الجنوب الغربي للجزيرة العربية، لا فلسطين. وبذلك تكون أحداث التّوراة جارية في هذه المنطقة وما حولها، وتكون الأسفار المقدسة اليهودية وليدة الجزيرة العربية لا منطقة الشام وما جاورها. يعتمد الصليبي في نظريته على مرتكزات مختلفة:

- أنّ الأبحاث والتنقيبات الأثرية حسب خريطة التوراة الكلاسيكية لم تفصح عن ارتباطها بما يرد فيها، فأسماء الأمكنة التي تذكرها التوراة لم يتم العثور بينها إلاّ على قلّة قليلة تماثلت لغويا مع أسماء الأمكنة في فلسطين[192].

- لم تورد السجلاّت التاريخية للعراق ومصر، التي تمّ البحث في طياتها، أخبارا أو إشارة للعبريّين، سواء في فترة رحيلهم من العراق مع إبراهيم، أو في فترة خروجهم من مصر مع موسى، وهي الأحْدث نسبيا، القرن 13 ق.م، لم تول تلك السجلاّت والرُّقُم اهتماما يذكر بهم. ممّا أثار ارتياب الصليبي وغيره من العلماء، الذين رأوا أنّ التّاريخ والدّين

190 للتوسع حول الانتقادات التي وجّهت إلى كمال الصليبي يمكن مراجعة كتاب محمد عبد الله الحميد: **افتراءات الصليبي**، ط: الأولى، دار البلاد، جدّة 1994.

191 تجاوز توظيف الصليبي بعض الآيات القرآنية آراء المفسّرين إلى التعامل مع المادة القرآنية تعاملا مباشرا في دلالتها الأولى.

192 كمال صليبي: **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، ص: 51.

العبريين لا يجدان تصديقا وتأكيدا إلاّ من أسفار التوراة، أما في سجلاّت البلدان المجاورة فهو مفقود[193].

وتتخذ آلة البحث الرّئيسية لدى الصّليبي من الأبحاث اللِّغاوية سندا، ولا تعبأ بنتائج علم الآثار واستنتاجاته، أو ما يتبناه بعض الباحثين العرب من نتائج الآثاريّين الغربيّين، أمثال ألبرايت وفيشر وسللين، بخصوص فلسطين والتاريخ التوراتي. فكان استعماله للنصّ التوراتي البكر مع إهماله الضّبط المصوريتي[194]، قارئا إياه كما ورد أصلا بالأحرف السّاكنة، ومقابلة ذلك بجغرافية منطقة عسير لإيجاد توافق وانسجام بينهما. ولعلّ الاعتراض الذي نسجّله على هذه القراءة، هل ترى فكّ رموز الكتابات التوراتية بإرجاعها إلى نقاوتها الأولى، أي فترة ما قبل التدخل المصوريتي، يُعدّ سبيلا يقينيا، إن لم نضع في الحسبان مدى التحويرات التي طرأت على النصّ الأصلي.

كما أوْلت قراءة الصليبي في بعدها الثّاني اهتماما موسّعا بتفسير الميثولوجيا التوراتية، المتولّدة عن الإحداثيات الجديدة في تركيبة اللّغة وبنيتها. وبعيدا عن مسايرة الرؤى التي رأت في الآباء البطاركة، رموزا أسطورية، نافية عنهم وجودهم التاريخي[195]، بوصفهم ليسوا في الحقيقة سوى شحن للذّاكرة اليهودية حتى لا تعاني الفراغ الحضاري والانبتات الدينيّ، وحتى تظهر صورة العبران لدى الأغيار امتدادا دينيّا وعرقيّا

---

193 راجع زياد منى: **جغرافية التوراة**.

194 ينسب هذا العمل إلى مجموعة من علماء اليهود، كانوا وراء ضبط الحركات الصوتية لعبرية الكتاب المقدّس الصامتة، والتي كان تقديرها يترك للقارئ. راجع أنيس فريحة: **في اللّغة العربية وبعض مشكلاتها**، دار النهار، بيروت 1980، ص: 89.

195 وجد هذا المسعى صدى لدى بعض الكتّاب العرب، يقول طه حسين مثلا: "للتوراة أن تحدثّنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدّثنا أيضا، لكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن قصّة هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعرِبة فيها. وفي هذه القصّة نوع من الحيلة في إثبات الصّلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى". **في الشعر الجاهلي**، ص: 33-34.

لشخصيات شرقية ذائعة الصيت. وكذلك بعيدا عن المسعى الكهنوتي اليهودي الملحّ على أنّ تاريخ الآباء، إبراهيم وإسحاق ويعقوب، الوارد في التوراة هو روايات حقيقية. تجاوز الصليبي كل ذلك، بأدواته الخاصة، عبر البحث عن تاريخية الآباء، فارزا العناصر الأسطورية عن المادة التاريخية، من أجل حصر الجانب اللاّتاريخي الذي أشكل الأمر وأدخل تضاربا في المواقف[196].

4- القراءة الحضارية

ليست التوراة، في ترتيب أسفارها أو إصحاحاتها الدّاخلية المتكوّنة منها، خاضعة إلى تسلسل تاريخيّ صارم، بل يحكمها التداخل. فقد نجد نصا دُوِّن زمن السبي أو بعده، يُروى على لسان موسى، أو العكس[197]. من هنا احتدّ الخلاف بين الباحثين في ضبط تواريخ تشكّل الأسفار التوراتية.

حاول ثروت أنيس الأسيوطي أن يرسمَ منهجا سمّاه بمنهج "المراحل الحضارية"، يرصف من خلاله التوراة ضمن تسلسل زمنيّ منتظِم، بغرض تجاوز الفوضى النصيّة التي تحجب الحقيقة، مِثل استعمال نصّ ناشئ في فترة الملكية الإسرائيلية والتعامل معه على أساس أنه عائد للفترة الرّعويّة الأولى لبني إسرائيل. فكان تقسيم الأسيوطي للمراحل الحضارية على النحو التالي:

- حضارة الرّعي نحو 1700 ق.م إلى 1200 ق.م، وتليها فترة اضطرابات لمدّة قرنين معروفة بعصر القضاة.
- حضارة الزّراعة 1020 ق.م إلى 587 ق.م.
- عصر السّبي والتبعية 587 ق.م إلى 135م.

196 راجع البحث عن إبراهيم التاريخي بين مجموعة الإبراهامات المختلفة، كمال الصليبي: **خفايا التوراة**، ص: 91 وما يليها.

197 سيد القمني: **قصة الخلق**، داركنعان، دمشق 1994، ص: 99.

محمد وحيد خياطة: **قراءات في التوراة**، ص: 9.

- مجتمع التجارة والتفرّق 135م إلى القرن العشرين[198].

كان الغرض من تقسيم تاريخ بني إسرائيل إلى أطوار مختلفة، وحصر خصوصيات كل مرحلة حضارية وميزاتها، الرّبط بين شريعة التوراة والتلمود والأطر الاجتماعية الحاضنة. ولكنّ محاولة توزيع النصّ المقدّس على حقب تمتدّ ما بين 1700 ق.م و 135م، لا يخلو من تجاوزات، خاصة وأنّ التوراة، كما يرى الأسيوطي، بدأ تدوينها خلال عصر الملكية اليهودية[199]، وهي ليست وثائق مباشرة للعصر الإبراهيمي أو عصر إسحاق ويعقوب. ومهما رُجِّح أنّ بعض أجزاء التّوراة الحاليّة بقيت محفوظة في الذاكرة الشعبيّة وحافظت على خصائصها، بما حملت من مميّزات مرحلة الرّعي التي يتحدّث عنها الأسيوطي، فإنها تبقى في نهاية المطاف وثائق دُوِّنت وعرفت بنيتها اللّغوية ودلالتها المعنوية، في ظلّ الشروط الاجتماعية لفترة التدوين المحتملة، أي فترة الملكيّة وما بعدها. إذ يشبه النص التوراتي بالنسبة إلى الباحث الحضاري تلاّ أثريا يتكوّن من طبقات مختلفة، تعود إلى أزمنة متباعدة، وقد يحدث بعض التّداخل بين هذه الطبقات نتيجة التخريب الذي قد يطرأ عليها، ومهمّة الباحث هي إعادة ترصيفها حسب أمكنتها، والتي تبقى عملا ترجيحيّا لا كشفا يقينيّا[200].

الفصل الثالث

جمع التوراة وتدوينها

ليس من المبالغة في شيء إذا ما قلنا إن الفكر العربي لن يتيسّرَ له إدراك بناه المعرفية إلاّ بتجاوز نقيصة وعيه بالتراث التوراتي وخباياه، لما بينهما من تلاحم

198 راجع هذه التقسيمات لدى ثروت أنيس الأسيوطي، **بنو إسرائيل**، ج: 1، ص: هـ - و.

199 المصدر نفسه، ص: 3.

200 محمد خياطة: م. س، ص: 9.

أسطوريّ وتاريخيّ وديني. فلطالما أُلغيَ هذا التواصل، جرّاء رؤى سياسوية للتاريخ، تحتاج إلى وعي يتخطى الهواجس القومية ومؤثرات الصراعات الحاصلة.

1- شفهية التوراة

لا تجد الرّواية المبكّرة للدّين اليهودي تصديقًا لها من خارج النصّ التوراتي، كما لا يجدي في ذلك التعويل الكلّي على التوراة للإلمام العلمي بحقيقة الدّين الموسوي. بمقتضى هذه الثنائية المتضاربة والمتكاملة، حدثت انزلاقات كبيرة لمؤرّخي الأديان وللمهتمّين بالدّيانة اليهودية. ولم تسلم مقاربة الفكر العربي أيضا من هذه المعرّة، فنجد أحيانا التعامل مع النصّ التوراتي وكأنّه عين الحقيقة، وقلّة من الباحثين، لحظة انغماسهم في تفحّص التاريخ التوراتي، من راوَدهم الشكّ بسيرهم في طريق غير آمنة وشائكة. وهذا الانسياب متأتٍّ من وفرة التوافقات المشتركة بين العهد القديم والقرآن الكريم، والتي أتت في هذا الأخير مسرودة باقتضاب، فكانت بقدر ما مثّلت دافعا للبحث، باستغلال الكمّ التوراتي الواسع، فإنّها سحبت الدّارس العربي إلى سياقاتها، خصوصا في ما جانَبَ منها المجال الدينيّ والعقديّ وتعلّق بالاجتماعيّ والتاريخيّ، ومن هنا جاءت الانزلاقات العلمية والمعرفية[201].

ولأجل إرساء تعامل ثابت مع التوراة، تقتضي المسألة حلّ معضلة الأطوار التي مرّ بها السّند والمتن التوراتيين، من الشّفهي إلى المكتوب، إلى جانب عملية الضبط المصوريتي، ومختلف الترجمات. فقد تركّز اهتمام الاستهواد العربيّ بالعهد القديم، بحثًا وتنقيبًا واستجلاء لغامضها، على المكتوب دون الشفهيّ، وأهمل ما يمكن تسميته بالتوراة السّائبة أو الشّعبية، السّابقة لفترة الضّبط والتّمتين، والتي نرجّح أنّ التوراة المكتوبة كانت تجميعا وإعادة صقل وصياغة لها حسب مستلزمات ثلاثة: مصالح الأحبار، وإلزامات الرّوح الشعبيّة العامة، وإكراهات السّلطة السياسية. يذكر إدموند جاكوب

201 انظر انغماس محمّد حسن في النصّ التوراتي، عند كتابة التاريخ اليهودي، واعتماده وثيقة تاريخية يقينية، راجع كتابه: **مصر والعرب وإسرائيل**، ص: 5 وما بعدها.

أنّ المراحل الأوّلية للشّعوب تعتمد فيها أساسا على الرواية الشفهيّة دون الكتابة، وليست إسرائيل نشازا في ذلك التقليد، فالشعريّ والغنائيّ سبقا النثر لديها أيضا، فقد غنّت كثيرا في بداية تاريخها مدفوعة في كلّ ذلك بمثيرات الحماس واليأس التي ألمّت بها. ولذلك ليس الكتاب المقدّس اليهوديّ سوى تسجيل لعديد الأهازيج الموزّعة بين الجميع في الذاكرة الغنائية الجماعية. فنجد أناشيد الأكل والعمل- سفر العدد12: 17-، وأناشيد الزّواج كما عبّر عنها نشيد الأناشيد، وأناشيد الحروب ومناحات الموت والعزاء. ولم تقف الرواية الشفهية عند هذا الحدّ بل جرفت معها أيضا الحِكم والأمثال والتعاليم النبوية[202].

ويبدو من المتعذّر الحديث عن نقاوة تراث موسى أثناء المرحلة الشفهيّة، بدعوى أنّ الرّقابة كانت بين الجميع دون طبقة معيّنة، بصفتها علنيّة ومكشوفة، واعتبار تلك الفترة مرحلة التعاليم الموسوية الأصيلة والصحيحة. فالواقع أنّ الذاكرة الشعبيّة قد جرفت خلال سيرها تراث شعوب المنطقة، الذي اعتبر ملك الشعب العبري وحده. ومهما قيل إنّ التراث الموسوي في بداياته كان موزّعا بالتساوي في الذاكرة الشعبية، كما توحي بذلك بعض الآيات التوراتية، مثل "هذا هو الكلام الذي كلّم به موسى جميع إسرائيل في عبر الأردن في البرّية في الغربة..."[203]، فإننا لا نرى أنّ مستويات الحفظ كانت متساوية بين الجميع، إذ يختلف المحفوظ في الصّدور من شخص إلى آخر بحسب المقدرة والحاجة.

ففي البداية لم تكن الحدود واضحة بين القدسيّ والحِكميّ والشعبيّ في الذاكرة الجماعية، حيث تختلط الأخيولة والأمثولة والأرجوزة بالنصّ النبويّ بطريقة لاواعية، لتتحوّل إلى قول مأثور منسوب إلى النبيّ أو الذات الإلهية. يقول أبو ذؤيب "وقد اندمج في صحف العهد القديم كثيرٌ من الحِكم والأمثال القديمة جدّا، فقد كانت العقلية الساميّة منذ أقدم أزمنتها تميل إلى قول الحكم وإرسال الأمثال، لأنّها تمتاز في كلّ أطوار

202 E. Jacob, *L'ancien testament*, PUF, Coll. Que sais-je, Paris 1967, p. 19.

203 سفر التثنية1: 1.

حياتها بالذّكاء والفطنة. وقد كانت هذه الحِكم تجري بين طبقات الشّعب وتنتقل بين أفراده يسمعها الصغير من الكبير، ويتعلّمها الأبناء من أفواه الآباء، إلى أن جُمع عدد عظيم منها في سِفر حِكم سليمان وسِفر الجامعة، فدخلت في عداد الوسائط التي تتعلّم منها الأمّة هذه الحكم، وكذلك يوجد كثير من هذه الحكم القديمة مبعثرًا في جملة أسفار أخرى من صحف العهد القديم"[204].

ولعلّ تقصير الاستهواد العربي في الاهتمام بالشفهيّ عائد إلى هيمنة النظرة اللاهوتيّة اليهوديّة على الأبحاث التوراتيّة، بتصديرها مقولة إنّ التوراة دُوِّنت منذ الفترة الموسويّة، وتواصلت العناية بحفظها مع الأجيال اللاّحقة[205]. حتى أنّ النّقد لم يتخطّ القول بحدوث تحويرات وتشويهات في المكتوب لا غير. هذا بالإضافة إلى إقرار القرآن الكريم التدوين المبكّر للتوراة في الفترة الموسوية، فبقي النّقد منحصرا في المرسوم، رغم أنّ آيات قرآنية تشير إلى الإسقاطات بفعل انخرام الذّاكرة واعتمادها وسيلة حفظ وتبليغ مثل قوله: "يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظّا مما ذكّروا به"، وكذلك "من الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه"، ممّا يوحي بوجود مرحلة شفهية قد تكون مصحوبة بتدوين[206]. ولا يعني تأكيدنا على أهمية الفترة الشفهية نكران محاولات الكتابة التي عرفها النصّ إبّان حياة النبيّ موسى، بل نشير إلى أنّ إنتاج الكتاب المرسوم يتطلّب استقرارا واستيطانا، وأنّ النصّ المحفوظ في الذاكرة يتناسب مع حياة الترحال والتنقّل، ولعلّه السِّفر الحقيقي الذي لازم اليهود طيلة فترة خروجهم من مصر وتيههم في سيناء وما تلاها.

---

204 إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب): **تاريخ اللّغات السامية**، ط: 1، مطبعة الاعتماد، مصر 1929، ص: 86.

205 راجع في شأن مسألة أسبقية الشفهيّ أم المكتوب في التوراة صابر طعيمة: **التراث الإسرائيلي**، ص: 291-309.

206 المائدة: 13 و النساء: 46.

2- تدوين التوراة

مرّت التوراة بمراحل تدوين مختلفة تبدّلت فيها لغتها ومضامينها، ومن الآثار العميقة لذلك أنّ كلمات مفتاحية فيها تعذّر تفسيرها، مما ولّد غموضا في النصّ، كالعبارات الواردة في سفر التكوين40: 10، التي أولها مفسّرو اليهود بأنها تعني الإشارة إلى المسيح المنتظر. فقد ذكر البعض كلمة "شيلون" (*Seloh*) الغامضة دون تغيير، كما في الترجمة العربية، وقد حاول سعديا الفيومي تصحيح معناها، فقرأها على أنها تعني "الذي له" أو "الذي ينتمي إليه"، فجاءت الآية كالتالي: "ولا يزول قضيب... إلى أن يجيء الذي له وإليه تجتمع الشعوب"207. كما أنّ التوراة عرفت تغيّر بنيتها وحجمها حسب الظروف والأحوال208، ولم تعرف الظهور دفعة واحدة، كما يريد التقليد الحاخامي تصدير ذلك209.

*- موسى ومسألة اللّسان المبلِّغ به

207 عبد الرزاق أحمد قنديل: **الأثر الإسلامي**، ص: 8-9.

208 ذلك أنّ مظاهر تعديل النصّ المقدّس حتى يساير الظرفية الاجتماعية متعددة، يبدو ذلك جليا في التذبذب بين التحليل والتحريم عند الحديث عن الزّواج بالأجنبيات، حيث يعرف المنع والإباحة حسب الضرورة والحاجة. يقول جمال بن التهامي "وإن كان سفر التثنية يصرّ إصرارا خاصّا على منع الزواج بالأجنبيات، فيظهر اهتمامه بخطر الاندماج في الشعوب الأخرى، ولكن مع مرور الزمن تقلّصت حدّة هذا التحريم ولم يعد التطبيق صارمًا، سيما وأنّ التاريخ اليهوديّ نفسه يشتمل على زيجات بالأجنبيات، حيث نرى إبراهيم عليه السلام تزوّج بهاجر المصرية، وكذلك يوسف تزوّج بمصرية هو الآخر، وموسى تزوّج بأثيوبية، وكذلك داود تزوّج من قبيلة أجنبية"، انظر: **المرأة اليهودية من خلال الحضارات القديمة**، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، ص: 57.

209 علي عسّاف، "ندوة التوراة والتراث"، **المعرفة**، عدد: 265، السنة: 1984، ص: 87؛ سيد فرج راشد: "الكتب اليهودية..."، مجلّة العصور، المجلد: 2 ج:2، لندن 1987، ص: 172.

لا يجعل التقليد العبري الباطنيّ حضور التوراة في الكون مع فترة مجيء موسى، بل يضفي عليها قِدمًا يسبق خلق الله السماوات والأرض. فقد كانت من ضمن مخلوقات الله السّبعة الأوائل: العرش الإلهيّ، والفردوس السماويّ، وجهنّم، والحرم السماويّ، والمذبح في الحرم، والصّوت لينادي به، والتوراة[210]. وحسب تلك الرواية تمّت كتابة التوراة بنار سوداء على نار بيضاء وأُودِعت حضن الإله، فكانت تحضر معه، مشاورًا إياها في الخلق اللاّحق. فعند عزمه على خلق العالم، استشارها فكانت متحفّظة في مشورتها، خاصة فيما يتعلّق بالعالم الأرضي وخلق آدم، نظرًا لخشيتها من إفساده في الأرض وعصيان خالقه، ولكنّ الطمأنة للتوراة أتت على لسان الله، بأنّه خالق التوبة والغفران والكفارة[211].

فما كانت التوراة تعدّ جامدة، بل كانت لأحرفها حياة ووعي وإدراك[212]، وهذه النظرة الإحيائية لعناصر الكون ما كانت محصورة بالعبران فقط وإنما شائعة في الذّهن البشري في مراحله المبكّرة. ولا يعني نزول الألواح على موسى استحداثها، بل بوساطته تمّ نقلها من الخفاء إلى العلن، فاللّوحان هما صنعة الله، والكتابة كتابة الله المنقوشة على اللّوحين[213]. الأمر الذي حوّل العبرية إلى لغة إلهية أزليّة، وسما بها فوق لغات البلبلة[214]. فهي اللّسان القادر على استيعاب كلام الله، لأنّها تستمدّ عظمتها من قدسيّتها، وكلام الله المطلق لا يحويه وعاء يستوفي استيعابه إلاّ اللّغة العبرية، فالمقطوعة الكلامية في تمازج مع البناء الحرفي للكلمات، ذلك هو التمثّل الغيبيّ لقدسيّة العبرية في التصوّر الدينيّ اليهوديّ.

---

210 أنيس فريحة: **في القصص العبري القديم**، ط: 1، دار نوفل، بيروت 1992، ص: 21-22.

211 المصدر نفسه، ص: 21-24.

212 أنيس فريحة، م.ن، ص: 25-26-27.

213 سفر الخروج31: 18 / سفر الخروج32: 16.

214 راجع أسطورة بلبلة الألسن في سفر التكوين11: 1-9.

وفي مقابل هذا التصوّر الغيبي لمصدر التوراة، نجد تفسيرا يسلبها تلك الخاصيّة، ويعتبر التّشريعات والعقائد التي ترد فيها نقولا عن ديانة أخناتون، وما تعاليم أدوناي التوراتي سوى تعاليم الإله آتون المصري. وبحسب ذلك السياق تكون التوراة كتابًا دينيًّا منقولًا عن ديانة مصرية[215]. وهذا التفسير لئن استعانت به المقاربة العربية في فهم اليهودية، فإنها لم تتبنّ التوجّه العام للقراءة الفرودية مثلا، لتصل إلى حدّ إلغاء الصّلة الإلهية بين موسى وربّه من حيث وجود التوراة وتنزّلها.

ولعلّ أولى القضايا التي تعترض الباحث في توراة موسى، مسألة اللّغة التي كُتِب بها النصّ. فليس القول بعبرية اللّسان الموسويّ من اليقينيات، إذ لم تتوفّر آثار عبرية مكتوبة تتجاوز القرنين الثّامن أو التّاسع قبل الميلاد، على أبعد تقدير[216]. وبذلك يتعذر القول يقينا بعبرية اللّسان الموسوي، إذ النّصوص العبرية الموجودة الآن، تأتي متأخرة عن الفترة الموسوية، بما يفيد أنّ العبرية لغة ناشئة بعد دخول بلاد كنعان، أي بعد رحيل موسى. وفي سياق حديث التوراة عن موسى تعرّضت إلى مسألة لسانه، جاء في قولها: "فقال موسى للربّ استمع أيّها السيّد لست أنا صاحب كلام منذ أمس ولا أوّل أمس ولا من حين كلّمت عبدك. بل أنا ثقيل الفم واللّسان... فالآن اذهب وأنا أكون مع فمك وأعلّمك ما تتكلم به -الله-... وقال أليس هارون اللاّوي أخاك أنا أعلم انه هو يتكلّم، وهو يكلّم الشّعب عنك وهو يكون فمًا وأنت تكون له إلهًا -أي سيّدا-... ثم مضى موسى وهارون وجمعا جميع شيوخ بني إسرائيل. فتكلّم هارون بجميع الكلام

---

215 شغلت هذه الرؤية عديد الباحثين مثل:

Sigmund Freud: *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, Paris 1948 .

Philip Aziz: *Moïse et Akhenaton*, Edition Robert Laffont, Paris 1980.

وكان لها صدى لدى عديد الباحثين العرب مثل:

- صابر طعيمة: **التاريخ اليهودي العام**، دار الجيل، بيروت 1975م، ص: 82 وما بعدها.
- شفيق مقار: **السّحر في التوراة**، ص: 216 و ص: 301.

216 حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم، دار المعارف، مصر، 1971، ص: 68-69.

الذي كلّم موسى الربّ به وصنع الآيات أمام عيون الشعب"[217]. ويتعرّض القرآن الكريم إلى مسألة لسان موسى في آية وردت على لسان الفرعون يصف فيها موسى بأنّه لا يكاد يبين "أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين"[218]. والملاحظ أن الحكم بعدم الإبانة صادر عن جهة معادية لموسى ولتوجّهاتها الدينيّة والعقائدية. ولعلّ صلافة الفرعون، هي التي كانت تملي عليه أن لا صوت يعلو فوق إبانته، وليس إقراره بعدم إبانة موسى صادرا عن حقيقة واقعية تتعلّق برطانة لسان مجادله. كما ترد آية ثانية متعلّقة بلسان موسى في السياق التالي: "اذهب إلى فرعون إنّه طغى قال ربّ اشرح لي صدري ويسّر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من أهلي أخي هارون اشدد به أزري وأشركه في أمري"[219]. فهل ترى أن دعاء موسى ليحلّ ربّه عقدة من لسانه لا يزيد عن رجاء ليجعله فصيحًا أمام مخالفيه، حتى يدمغهم بحججه ويجلبهم لمراده، أم أنّ الأمر يحمل إيعازا بسقمٍ في اللّسان يشكو منه، كما ذكر ابن كثير عن إصابته بلثغة بسبب الجمرة التي وضعها على لسانه، والتي أراد بها فرعون اختبار تمييزه بها حين أخذ بلحيته وهو صغير، فهمَّ بقتله فخافت عليه آسية وقالت إنه طفل، فوضع له ثمرة وجمرة بين يديه، فهمّ بأخذ الثمرة، ولكنّ الملاك صرف يده إلى الجمرة، فأخذها ووضعها على لسانه فأصابته لثغة بسببها. وقد سأل موسى زوال بعضها بمقدار ما يفهمون قوله، ولم يسأل زوالها بالكلّية[220].

الملاحظ من سياق النصوص القرآنية أنّ ما يُذكَر حول لسان موسى يتعلّق باللّغة المصريّة، خاصة وأنّه تربّى على هذه اللّغة في قصر الفرعون. فقد تهذّب بكلّ حكمة

---

217 سفر الخروج4: 10-30.

218 الزخرف: 52.

219 لم يتفطن سهيل ديب أن الآية القرآنية أتت على لسان فرعون، واعتبرها وكأنها تعود بالنسبة إلى الله الذي يقرّ بأن موسى لا يكاد يبين. أنظر: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص: 62.

219 طه: 24-32.

220 أبو الفداء إسماعيل بن كثير: **قصص الأنبياء**، ط: 2، مكتبة النهضة، بغداد 1986، ص:315.

المصريين وكان مقتدرا في الأقوال والأعمال[221]. ومن جانب آخر، في ما تذكره التوراة عن لغة التخاطب بين موسى وقومه، يُرجَّح أن تكون اللّغة اليهودية[222]، ولكن بلهجة ركيكة، وهنا يدخل احتمال أنّ موسى كان ثنائيّ اللّسان، واعتمادا على ذلك، خلص بعض الباحثين إلى القول بمصرية اللّغة التوراتية[223]. فهذا المذهب فيه جانب من الواقعية، إذ الدّعوة الموسويّة كانت تتوجّه إلى فرعون وشعبه كما تتوجّه إلى الجموع العبرية دون تمييز. ولم يكن الدّين الموسويّ خاصا بطائفة عرقية أو مجموعة بشرية محددة، لذلك من الجائز والأولى أن يخاطب موسى فرعون وملأه بلغتهم المصرية، أي الهيروغليفية، خاصة وأنّ دعوته كانت مباشرة ولم تكن بواسطة رسل ينوبون عنه. ومن ناحية ثانية، تتوجّه دعوة موسى إلى أبناء قومه، ولئن افترضنا بقاءهم محافظين طيلة فترة الغربة في مصر -430 سنة- على لغتهم اليهودية، فإنّه أبلغ له أن يكلّمهم بلسانهم، لأنّه أيسر لإقناعهم بالعقائد والتشريعات الجديدة[224].

وبعيدا عن التصوّر العرقي الذي توحي به التوراة، أنّ موسى لم يصحب معه أثناء الخروج إلا العناصر العبرية، تبدو دعوته على خلاف ذلك، ولها من الانفتاح لتجمع شتاتا متنوعا، جرفهم معه في دعوته لدينه الجديد، من مصريّين وسيناويّين. وقد يكون اللّون الغالب على هذه الطوائف العبران، ما يجعل لغتيْ التخاطب الرئيستين بين هذه الجموع العبرية والهيروغليفية، ولعلّ التوراة في أصلها دُوِّنت بهاتين اللّغتين. يشي بذلك

---

221 أعمال الرسل7: 22.

222 لم نشأ قول اللّغة العبرية لأنها لم تُعرف بهذا الاسم إلا بعد السبي البابليّ، فقد كانت تُسمّى باللّغة اليهودية كما يظهر في سفر إشعياء 11:36، وسمّيت بلغة كنعان أيضا كما يظهر في إشعياء19: 18.

223 انظر كامل سعفان: **اليهود تاريخا وعقيدة**، ص: 132.

محمد السعدي: **حول موثوقية الأناجيل**، ص: 98.

سهيل ديب: **التوراة بين الوثنية والتوحيد**، ص: 62-63.

سيد القمني: **إسرائيل التوراة...**، دار كنعان، دمشق 1994، ص: 32.

224 لا يصحّ هذا الكلام سوى بمجاراة من يرى أنّ اللّغة العبرية قديمة وسابقة لفترة الخروج، وهو ما يصعب إثباته في ظلّ عدم وجود لقى أثرية وكتابيّة. راجع حسن ظاظا: **الساميون ولغاتهم**، ص: 68-69.

التكرار الحاضر حتى في نسخة التوراة الحالية، ويتّضح ذلك جليا في الوصايا العشر التي ترد بصيغ مختلفة تدل على تحدّرها من مصادر لغوية متنوّعة[225]. وتبعًا لكون العنصر اليهودي الغالب على هذه الجموع العابرة، انساقت الديانة اليهودية الحديثة، بموت موسى وانقضاء النيابة اليشوعية، لتعبّر عن عرقية ضيّقة للعناصر العبرية. ممّا فرض لغتهم لغةً توراتيةً وطقسيةً، وتمّ إهمال الهيروغليفية، تطوّر ذلك الأمر بفعل التمركز على الذات حتى أصبحت لغة إلهية مقدّسة.

وكما ذكرنا آنفا أنّ ظاهرة كتابة النّصوص المقدّسة من قِبل أصحابها، تندر في تاريخ الأديان، واليهود ليسوا نشازا في ذلك. فحديث التوراة القانونية في مواضع مختلفة عن كتابة التوراة من طرف موسى كقولها: "وكتب موسى هذه التوراة وسلّمها للكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الربّ ولجميع شيوخ إسرائيل"[226]، يأتي بصورة فجّة وتكرارية توحي بتخلّي موسى عن التّدوين وإهماله. وما يُعزى من تدوين التوراة في نسختها الأولى إلى موسى يصعب القبول به، فقد شدّ انتباه ابن حزم وابن عزرا الغرناطي ما توحي به بعض الفقرات في التوراة حول حجم ما دوّنه موسى، وما عليه التوراة الحالية من فارق واضح. فتوراة موسى كانت تُقرَأ في مجلس واحد، وهذا يتعذّر مع التوراة الحالية، وتوراة موسى كانت تُكتَب على اثنيْ عشر لوحا أو حجرا بحسب عدد الأحبار[227].

3- التّدوين في عهد الملكيّة

تشير التوراة القانونية في بعض مقتطفاتها إلى تدوين تمّ في الفترتين القضائية والملكية، إذ يورد سفر التكوين وجود ملك في إسرائيل: "وهؤلاء هم الملوك الذين ملكوا

---

225 راجع ورودها مثلا: في سفر الخروج20، سفر الخروج34 وسفر التثنية5.

226 سفر التثنية31: 24.

227 راجع مسألة مواقف ابن حزم وعزرا من حجم التوراة الموسوية والتوراة القانونية لدى:

عبد الرزاق أحمد قنديل: **الأثر الإسلامي**، ص: 235-236.

عبد الله الشرقاوي: **في مقارنة الأديان**، ص: 285-284.

في أرض أدوم قبلما ملك ملك لبني إسرائيل"[228]. ويتعرّض سفر الخروج لذكر معبد أورشليم وهو لم يشيَّد، طبقا للكتب المقدّسة، إلاّ في حدود القرن العاشر ق.م[229]. ويأتي سفر العدد على ذكر أجاج[230]، أحد ملوك العرب الذي خاض حربا ضدّ شاوول، في أواخر القرن الحادي عشر قبل الميلاد، أي بعد موت موسى بقرابة القرنيين. تحمل هذه الآيات إشارات صريحة على مساهمة مدوِّني الفترة الملكية في صياغة التوراة وفي إعادة كتابتها[231].

وبالتالي يمكن تقسيم التدوين التوراتيّ، في عهد الانتصاب السلطويّ اليهودي في فلسطين، إلى مرحلتين: الأولى زمن القضاة والاستقرار الملكيّ، والثانية زمن التشتّت السياسيّ وانقسام البلاد إلى مملكتيْ يهوذا وإسرائيل. كانت المرحلة الأولى مشغولة بالبناء السياسيّ والتشييد العمرانيّ للدولة، كما كانت قائمة وسط فسيفساء من التجمّعات المزاحمة، مثّلت فيها فترة القضاة تجانسا مع الطابع الحضاريّ القبليّ والرعويّ الذي كان يعيشه اليهود. فالقضاء كسلطة سياسية غلبَ عليه الطّابع الدينيّ، وتناغم مع مستوى إحداثيات اجتماعية لم تبلغ بعد درجة عالية من التعقيد. وهذا الشكل السياسي الدينيّ الذي استمرّ ما يناهز القرن[232]، لم يتم التخلّي عنه إلاّ في عهد شاوول المعروف في القرآن الكريم بطالوت، عند إرساء نظام سياسيّ مغاير، يتّسم بخاصيّات الملكيّة ويستجيب إلى ظروف اجتماعية مغايرة. وتُعتَبر المعالجة الإسلامية هذه الفترة -فترة الملوك الأنبياء طالوت وداود وسليمان- واقعة تحت الرّقابة النبوية، فالتوراة في مأمن في عهد هؤلاء الأنبياء. يقول محمّد السّعدي: "ولنا أن نرجّحَ أنّ اليهود

---

228 سفر التكوين36: 31.

229 سفر الخروج15: 17.

230 سفر العدد24: 20-21.

231 انظر ثروت أنيس الأسيوطي: **بنو إسرائيل**، ج: 1، ص: 3.

232 محمد عزة دروزة: **تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم**، ج: 1، المكتبة العصرية صيدا -بيروت 1969، ص: 122-123.

قد حافظوا على التوراة خلال عهد القضاة وعهد طالوت وداود وسليمان لأنّهم كانوا متمسّكين نسبيّا بديانتهم تحت قيادة الأنبياء والصالحين"[233]. فقد كانت التبدّلات والتطوّرات الجديدة في الميدان السياسي، في عهد داود خاصّة، وراء إرساء قواعد الدين اليهودي وتشكّل معظم مفاهيمه ومبادئه، وليس في عهد موسى أو إبراهيم كما تحاول الأدبيات الحاخامية إبرازه[234]. والبيّن أنّ موقف كلّ من التوراة القانونية والقرآن الكريم، يختلف اختلافا جذريا من الناحية الخُلقية. فالطابع الخُلقي الذي يلفّ الأنبياء والرّسل في القرآن غائب عنهم في التوراة، حتى أنّ أحاديث القصّاصين والرّواة حول أنبياء التوراة بحسب ما يرد في الكتاب المقدّس اليهودي لم تلق قبولا ورضا[235].

وبانقضاء الفترة الملكية عرفت التوراة تطوّرا جديدا، فكانت فترة الانقسام ذات أثر كبير عليها، إذ حاولت كلّ من دولتيْ يهوذا وإسرائيل أن تستحوذَ على السّلطة الدينيّة والمركزية اللاّهوتية. فسعت كلتاهما إلى صوغ كتاب مقدّس، حاولتا جمعه وتأليفه حسب أهدافهما وتطلّعاتهما. فقد نُسِب إنتاج المصدر الإيلوهيمي، حسب تحليل مدرسة المصادر، إلى مملكة إسرائيل، بينما ألحِق المصدر اليهوي بمملكة يهوذا، وقد طبعت كلا المصدرين سمات عبّرت عن خلافات عقدية ودينيّة وفكرية[236].

واستمر ادّعاء كلّ من المركزين تمثيل النهج الدينيّ القويم واحتفاظه بالكلام الموسوي الأصيل، ولكنّ بعض الأنبياء المشاكسين الذين ظهروا في التاريخ العبري من حين إلى آخر، كانوا يصرخون بأن شريعة موسى لا أثر لها بين الكهنة، لم تبق منها إلاّ

---

233 **حول موثوقية الأناجيل والتوراة**، ص: 101.

234 إسماعيل الفاروقي: **أصول الصهيونية**، ص: 48.

235 يذكر النّسفي في تفسيره: "حدّث بعضهم بقصة داود وأوريا -سفر صموئيل الثاني الإصحاح11-، فبلغ ذلك علي بن أبي طالب، فقال: من حدّثكم بحديث داود على ما يرويه القصّاص جلدته مائة وستين جلدة، وهو حدّ الفرية على الأنبياء" ج: 1، دار الكتاب العربي، بيروت، ص: 38.

236 محمّد أحمد: **علاقة الإسلام باليهودية**، ص: 47 إلى ص: 60.

ظلال باهتة. عبّر عن ذلك النبيّ إرمياء بقوله: "أما شعبي فلم يعرف قضاء الربّ كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الربّ معنا حقّا إنه إلى الكذب حوّلها قلم الكتبة الكاذب. خزي الحكماء ارتاعوا وأخذوا. ها قد رفضوا كلمة الربّ فأيّة حكمة لهم"[237]. فهذا التهجّم الصريح من إرمياء على كهنة المعبد بسبب امتيازاتهم التي بلغت بهم حدّ صياغة نصوص دينيّة تدعم نفوذهم، وإضفاء صبغة إلهية عليها، يكشف عن عمق التوظيف المصلحي[238]. ويعود الفضل إلى بقاء مثل هذه الاشارات رغم ما طرأت على الكتاب المقدّس من مراجعات، إلى التدوينات المختلفة، إذ قد تنفلت الواقعة التاريخية من رقابة تدوين عصرها لتجد لها تسجيلا في عصر لاحق، وهذه من العوامل المهمّة التي جعلت النصّ المقدّس يحمل الطرح ونقيضه، كتنزيه الإله التوراتي وتجسيمه، وتكريم الأنبياء وتدنيسهم، والادعاء بحفظ التوراة والقول بتحريفها.

لقد جعلت التشويهات التي عرفتها توراة موسى، على أيدي الكهنة، الشّعب لا يراعي ذمّة للشريعة. كان الربّ يستغيث على لسان إرمياء "ماذا وجد فيّ آباؤكم من جور حتى ابتعدوا عنّي وساروا وراء الباطل وصاروا باطلا"[239]، فالفساد الاجتماعي قد استشرى بين الجميع حتى صار أبناء شعب إسرائيل "حكماء في عمل الشرّ ولعمل الصالح ما يفهمون"[240]. ما جعل الجيش الآشوري، المهدِّد للبلاد بالغزو، يصير سيف الله الذي ينبغي تطهير المدينة من الفواحش والرذائل. يرد في سفر إرمياء "هكذا قال ربّ الجنود إله إسرائيل هكذا تقولون لسادتكم أنّي أنا صنعت الأرض والإنسان والحيوان الذي على وجه الأرض بقوّتي العظيمة وبذراعي الممدودة وأعطيتها لمن حسن في عيني والآن قد دفعت كلّ هذه الأراضي ليد نبوخذ ناصر ملك بابل عبدي وأعطيته أيضا حيوان الحقل ليخدمه فتخدمه كلّ الشّعوب، وابنه وابن ابنه حتى يأتي وقت أرضاه، أيضا

237 سفر إرمياء8: 7-9.

238 ثروت الأسيوطي، م. س، ص: 33-34.

239 سفر إرمياء2: 4.

240 سفر إرمياء4: 22.

فستخدمه شعوب كثيرة وملوك عظام ويكون أنّ الأمّة أو المملكة التي لا تخدم نبوخذ ناصر ملك بابل، والتي لا تجعل عنقها تحت نير ملك بابل أنّي أعاقب تلك الأمّة بالسّيف والجوع والوباء يقول الربّ، حتى أفنيها بيده فلا تسمعوا أنتم لأنبيائكم وعرّافيكم وحالميكم وعائقيكم وسحرتكم، الذين يكلّمونكم قائلين لا تخدموا ملك بابل لأنهم إنما يتنبّأون لكم بالكذب لكي يبعدوكم من أرضكم ولأطردكم فتهلكوا والأمّة التي تدخل عنقها تحت نير ملك بابل وتخدمه أجعلها تستقرّ في أرضها، يقول الربّ وتعملها وتسكن بها"[241].

4- التدوين زمن السبْي

كانت لفترة الانهيار السياسي التي عرفتها الدولة العبرية، وقد بلغت مداها مع السبْي والترحيل إلى بابل، آثار بليغة على النفسيّة اليهوديّة. فالدّين الذي أراده القضاة والأنبياء نبراسًا تهتدي بشرائعه الجموع المؤمنة اندرست معالمه وتهاوت تعاليمه، والمجمع الكهنوتي الذي كان يحتكر التكلّم باسم الكتاب والشريعة في فلسطين أُجتُثّ من واقعه إلى بابل منفى الوجهاء، حتى تتمّ مراقبته عن قرب من طرف السلطة في بابل. لقد كانت الأزمات الكبرى في التاريخ اليهودي هي المحطات الحاسمة التي تطرح على المتنفّذين إعادة رسم الأسس النظريّة. يقول حرب فرزات "كانت الأسفار تُضَمّ إلى التوراة بالتعاقب في مراحل التاريخ، بحسب الظروف التاريخية التي كان يمرّ بها المجتمع، وبهذا كانت تخضع لمؤثّرات ثقافية وأدبية متعاقبة"[242]. وضمن التصوّر اليهودي العام، ما كان يُنظَر لأحداث الفوضى والانقسام والانهيار السياسيّ بمعزل عن الشّروط الدينيّة. إذ يرتبط انهيار الدّولة العبرية أو انخرام نظام سيرها مباشرة بالتنكر للعهد الإلهي، الذي يعني عدم مراعاة تعاليم موسى التي تلقّاها من ربّه، فكلّ زيغ يساوي التردّي المحقّ. فالفصل بين التاريخي والقداسي منعدم، والتماهي بين المقدّس

241 سفر إرمياء27: 4-11.

242 **ندوة التوراة والتراث**، مجلة المعرفة، العدد: 265، السنة: 1984، ص: 84.

(الوحي) والزمني (التاريخ) هو السّمة البارزة في الدّيانة اليهودية، التي جعلت من التاريخ وحيا ومن الوحي تاريخا[243].

لم يكن أداء الطّقوس والمناسك، والالتزام بالمعتقدات التوراتية، ونبذ كلّ عبادة بعْليّة، فعلا دينيا صرفا غايته الإعراب عن جملة من المعاني الإيمانية، وإنما تبلغ أبعاد ذلك تحقيق آثار اجتماعية مباشرة. فالتشابك بين عالم القدسيّ والعالم الدنيويّ لا يعرف الانفصام في التصوّر العام، ولذلك كانت الكوارث والهزائم التي تلحق بإسرائيل حادثة جرّاء انحراف دينيّ بينهم[244].

وقد كان السّبيُ البابليُّ أحدَ العوامل المهمّة التي طرحت إعادة تدوين النصّ المقدّس، إذ وجد المرحَّلون أنفسهم في بابل جنب تجمّعات دينية مغايرة تعبد آلهة غريبة، فرضت على الجماعة الوافدة إعادة ترتيب وعيها الدينيّ، والسّعي للمْلمة ما تبقّى في الذّاكرة من قصص الآباء وشرائع الأوّلين. يتطوّر ذلك إلى إنتاج طقوس جديدة في غياب الفضاء التعبّدي الإلهي، يقول أحمد التهامي بوطبة: "ولقد كان لاستمرار هذه العهود الطويلة تأثيرٌ كبيرٌ في مسيرة الشريعة اليهودية، من ذلك تعويض القرابين التي كانت تُقدَّم للربّ في هيكل أورشليم بشعيرة الصّلاة، في وقت بات فيه من العسير تقديم هذه القرابين، التي كانت لا تُقدَّم إلاّ في الهيكل، حيث يحضر الربّ ويبارك القرابين. ولكن بتهديم الهيكل اِنعدم حضور الربّ فأُبدِلت القرابين الحيوانية بالقرابين الشّفوية أعني بالصّلاة، فأصبح تقديم اليهودية في المهجر يتمثّل في الطّاعة والصلاة"[245]. فرضت الأوضاع المغايرة التي ألمّت باليهود، إبّان السّبْي، التكيّفَ مع الرّؤى الدينيّة الجديدة؛ ولكن ذلك التكيّف لم يطمس الحنين لتراث الأسلاف. فوصايا الأنبياء لا زال صداها مؤثّرا في آذان المبعَدين: "على أنهار بابل هناك جلسنا، بكيْنا أيضا عندما تذكّرنا

---

243 أحمد المشرقي: **الوحي والنبوة**، ص: 129.

244 ـ زياد منى توراة: "**إسرائيل في جزيرة العرب**"، الناقد، العدد: 59، لندن، 1993، ص: 7؛ أحمد المشرقي: **الفرق اليهودية بعد الأسر البابلي**، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، 87/86، ص: 10.

245 أحمد التهامي بوطبة: **الصّلاة في الأديان الثلاثة**، الدار التونسية، 1981، ص: 27.

صهيون، على الصّفصاف في وسطها علّقنا أعوادنا، لأنّه هناك سألنا الذين سبونا كلام ترنيمة، ومعذّبونا سألونا فرحا قائلين رنمّوا لنا من ترنيمات صهيون، كيف نُرنّم ترنيمة الربّ في أرض غريبة. إن نسيتك يا أورشليم تنسني يميني، ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك إن لم أفضّل أورشليم على أعظم فرحي"[246].

كان هامشُ الحرّية الدينيّة الذي سمح به حاكم العراق حينها حافزًا لجمع مقاطع من النصّ المقدّس القانوني الحالي. فتابع الكهنة أشغالهم الدينية المتعلّقة بتحرير الكتاب المقدّس وانهمكوا أيضا بتدوين التلمود البابلي، ولكنّ الفارق الحضاري لمجتمع بابل في المنطقة، عبر تشريعاته الرائدة وقوانينه المميّزة، إضافة إلى تصوّراته وعلومه وأساطيره، مثّلَت جميعها استلهامًا لشعوب ضعيفة مجاورة مثل الشّعب اليهودي، حتى ليُقالُ إنّ السّبي البابلي كان مرحلة محورية في تشكيل الدّيانة اليهودية[247].

ورغم محاولات الكهنة الحفاظ على الخطّ الرّسميّ المعبِّر عن تراث البطاركة والأنبياء، إلّا أنّ روح الحضارة البابلية كانت أقوى من أن تقاوَم. في وقت كان فيه المجتمع اليهودي قبيْل السبي وإلى حين فترة الملكية، فترة الاستقرار النسبي، مجتمعا متوسّط التطور الحضاريّ. لم يعهد التشريعات المركّبة التي تهتم بالعلاقات الاجتماعية، التي لن تعرف الظهور في التوراة إلاّ بمعايشة متطوّرٍ في بابل.

لذلك حاول كهنة السبْي، عبر مساهمتهم في إعادة تشكيل الكتاب المقدّس، الخروجَ من الطّابع الخُلقي المتحكّم بالتعاليم والوصايا، التي تبلورت في أحضان وسط صحراويّ وعيش محكوم بطابع البداوة، إلى طابع تشريعي قانوني يعبّر عن دور حضاري أرقى، يتميّز بالاستقرار والتحضّر. ولم يكن الرّسم الجديد لتعاليم التوراة متخلّصا من الضوابط الإيديولوجية والسياسية، التي وضعتها السّلطة في بابل، بل كان البحث للتكيّف والانسجام مع السّلطة وتوجهاتها الفكرية العامة حاضرًا. وبالفعل كما دفعت

246 المزمور137: 1-6.

247 أحمد سوسة: **العرب واليهود في التاريخ**، ص: 158؛ أحمد المشرقي: **الفرق اليهودية**، ص: 12.

حالةُ الأسر البابلي الشّتات اليهودي إلى البحث عن التأقلم مع الوضع الجديد، أبرزت الحاجة أيضا إلى رسم تاريخه وجمع تقاليده، خدمة لمستقبله[248].

ولا يُعَدّ ما أنجزه كهنة السبي في تجميع التراث الموسويّ العمل الوحيد الذي تأتّت منه التوراة القانونية، خاصّة وأنّ من تبقّى من اليهود بفلسطين أثناء السّبي، تواصلت صلاتهم بتراث الآباء ولم يهجروا التقاليد العبرية. وأبرز هؤلاء طائفة السّامريين، وهي جماعة أثارت جدلا بين أبناء الديانة اليهودية، تقف حدود الكتاب المقدّس لديهم عند سفر يشوع، ولا ترى للأسفار الأخرى قدسيّة. وإن لم تسلم السّداسية، التي عدتّها كتابا مقدّسا، من اختلافات مع التّوراة القانونية، قُدِّرت بستّة آلاف حالة[249]، والواقع أنّ هذه الاختلافات ليست جوهرية، بل تتعلّق بمسائل لغوية، كحروف العطف، أو رسم بعض الكلمات[250]. ولم ينحصر خلاف هذه الفرقة مع الخطّ الربّانيّ في هذه الجوانب، بل تعدّاه إلى نكران نبوّة الأنبياء اللاّحقين بعد يشوع كافة، مثل داود وسليمان وحزقيال وحبقوق، إلى جانب عدم الاعتراف بقدسية أورشليم وجبل صهيون، في حازت السّامرة وجبل جرزيم إجلالا وتقديسا. وبمقتضى ذلك اتخذت اليهودية الحاخامية مواقف متباينة من السّامريين، فاعتبروا من اليهود الضّعفاء المخلّفِين بعد السبي، وأحيانا من الغرباء عن الشّعب اليهودي، اعتمادا على ما يرد في سفر الملوك الثاني: "وجرى بنو إسرائيل على جميع خطايا يربعام التي صنعها ولم يحولوا عنها حتى نفى الربّ إسرائيل من وجهه. كما قال الربّ على ألسنة جميع عباده الأنبياء وجلا إسرائيل عن أرضهم إلى

---

248 عبد الرزّاق محمد أسود: **المدخل إلى دراسة الأديان**، المجلد: 1، ط: 1، دار المسيرة، بيروت 1981، ص: 159.

249 *Encyclopedia Britannica*, vol. 10, p. 885.

250 حجبت مقارنةُ الترجمة العربية العائدة للنسخة التوراتية السامرية والنسخة التوراتية العبرية عن مفيد عرنوق الفوارقَ والاختلافات الحقيقية بين النسختين، فانساق معدّدا هذه الاختلافات، دون تفطن إلى أنها جرّاء الترجمة لا النصّ الأصلي. انظر مفيد عرنوق: **التوراة والتراث السوري**، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1987.

آشور إلى هذا اليوم. وأتى ملك آشور بقوم من بابل وكوت وعَوّا وحماة وسفروائيم وأسكنهم في مدن السّامرة مكان بني إسرائيل فامتلكوا السّامرة واستوطنوا بها"[251].

ما زال أبناء الطّائفة السّامرية يرون أنّهم على صواب، وأنّهم القلّة الباقية على الدّين الصحيح وغيرهم في ضلال[252]، وإلى غاية تاريخنا المعاصر لا يزال السامريون طائفة مميزة في فلسطين، حيث يُقدَّر عدد أفرادهم بحوالي 600 نسمة، يتوزّعون بين حولون ونابلس. وقد بقي السّامريون القاطنون بنابلس أكثر محافظة، لسكناهم بين العرب في أجواء شرقية، ويقولون بامتلاكهم أقدم توراة مروية عن موسى. يلتزم أتباع هذه الطائفة بضوابط الزّواج الدّاخلي، بدعوى الحفاظ على نقاوة عنصرهم، ما جعل الإعاقات الجسدية تنشر في أوساطهم[253].

5- تدوين ما بعد السبْي

ساهمت فترة ما بعد السّبي بالإضافة والحذف أيضا، ولذلك تبقى التوراة كتابا مصوغا عبر التاريخ، ساهمت أطراف مختلفة في تدوينه حتى بلغ شكله الحالي. لم يكن عزرا الذي تُعزى إليه التوراة القانونية، سوى منسِّق ومرتّب لمادة متناثرة بين الطوائف والعقول. وربما تتأتى خطورة العملية العزراوية في وقوعها في آخر سلسلة ترميمات النص التوراتي، أو على حدّ قول محمّد محفل إنّ كتبة التوراة أربعون آخرهم عزرا[254].

---

251 سفر الملوك الثاني17: 22-24.

252 حسن ظاظا: **الفكر الدينيّ اليهودي**، ص: 205-209.

253 انظر إياد البرغوثي، "مجلة فلسطين الثورة"، العدد: 748، بتاريخ 14-05-1989.

254 سيد فرج راشد: "**الكتب اليهودية بين الوحي والتحريف**"، "مجلّة العصور"، لندن، يوليو 1987، ص: 172-187.

وحتى من تلاه من علماء اللّغة -المصوريتيين-، فإنّ عملهم لم يتجاوز إقرار التصويت الصائب لمفردات النصّ، وهو ما جعل إسماعيل راجي الفاروقي يخلص إلى أنّ عزرا بكل حقّ مؤسّس الدّين اليهودي كما نعرفه الآن، ولا عجب إن اعتُبِر ابنا لله لأنّه بعمله هذا بعث الهوية اليهوديّة إلى النّور ساطعا في مملكة داود وسليمان، بعد أن قضت أجيالا طويلة في الظّلام، ثم تقلّصت وكادت تنقرض تماما من وجه الأرض لولا أن أنتَجت عزرا[255]. وقد عزي إليه إدخال الجانب القومي في اليهودية ودفعه بالألوهية نحو الخوصصة العبرية، دون إشاعتها بين شعوب أخرى. فمعه ومع بطانته كان الزّيغ بالتوراة عن أهدافها الإلهية السّامية، ومراميها الأخلاقية العالمية، وانحدارها إلى مهاو عنصرية تعصبية[256].

وفي الوقت الذي كان فيه عزرا يتربّع على رأس المؤسّسة الجامعة للتوراة، ما كان بوسعه أن يغفل عن سلطان الدّولة الفارسية الجاثم على المشرق، وقد كان يريد فلسطين مركز انطلاق في صراعه مع مصر. حتى أنّ كورش، حاكم فارس (529-559 ق.م)، يتحوّل على لسان توراة عزرا إلى مسيح مخلّص. لذا تبدو اليهودية التي تمّ اختراعها آنذاك، ليست خيارا أنطولوجيا صرفا، بل إنتاجا يتناسب مع مشروع مزدوج، مشروع الإمبريالية الفارسيّة ومشروع الإكليروس اليهوديّ[257]. فإعادة تنقيح النصّ الدينيّ، وإقامة الهيكل مجدّدا، وتكوين المجلس الكهنوتيّ المسيّر لشؤون المجتمع اليهودي، ما كان لهذه الأشغال أن تتمّ سوى بإيعاز من السّلطة في فارس[258].

وليس عرضًا أن تتسرّب عقائد الفرس والبابليّين للتوراة، وأن يكون ذلك من جراء ما علق في ذاكرة المدوِّن عزرا وصحبه، كما يذهب إلى ذلك حسن الباش في قوله: "إن

---

255 إسماعيل راجي الفاروقي: **أصول الصهيونية**، ص: 52.

256 المصدر نفسه، ص: 95.

257 إيلان هاليفي: **المسألة اليهودية.. القبيلة الشريعة المكان**، ترجمة: فؤاد حديد، ط: 1، مكتبة الخدمات الطباعية، دمشق 1986م، ص: 67.

258 سيّد القمني: **قصّة الخلق**، ص: 135 وما بعدها.

عزرا والكتّاب راحوا على شواطئ دجلة والفرات يدوّنون ما أسعفتهم به ذاكرتهم، وما علق في أذهانهم عن الماضي المتخيّل، وعمّا عاشوه قبل السّبي، وبينما هم يدوّنون، راحت عقائد البابليّين وتراثهم، وعقائد الفرس وثنويتها، تدخل نفوسهم وعقولهم وتدوينهم التوراتي"[259]. فما كان لعزرا ونحميا أن يعيدا بناء شريعة موسى دون مراعاة السّلطة في فارس، وقد أخفيا حداثة مشروعهما السّاعي لإعادة بناء اليهودية وراء شريعة موسى[260]. كما لم يكن مشروعهما اللاّهوتي، المتمثّل في إعادة كتابة التوراة، إبداعا ذاتيا عبّر عن فلسفة خاصة، وإنما جاء إرضاء أيضا لحساسيات مختلفة داخل فلسطين وخارجها[261]. فسياسة النّظام الفارسي الجديد، كانت تقتضي ترك هامش من الحرّية في الأطراف شرط الحفاظ على ولاء للمركز.

259 حسن الباش: **العقائد الوثنية في الديانة اليهودية**، ط: 1، دار قتيبة، دمشق 1990م، ص: 16.

260 انظر إيلان هالفي: **المسألة اليهودية.. القبيلة الشريعة المكان**، ص: 53.

لمزيد التعرّف على الدّور المنوط بعهدة مراكز النفوذ العبرية في فلسطين فترة الهيمنة الفارسية، وتبيّن مدى تشابك توجهاتها مع السلطة في فارس، وحجم النفوذ والدور اللذين أعطيا للكهنة من طرف حكام فارس لقمع جميع الانحرافات اليهودية. يمكن مراجعة إسرائيل شاحاك: **الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود**، ترجمة حسن خضر، ط: 1، سينا للنشر، 1994، ص: 84-85.

261 فراس السواح: آرام دمشق وإسرائيل، ط: 1، دار علاء الدين، دمشق، 1995، ص: 277 وما بعدها.

الباب الثالث:

الاستهواد العربي وتفهّم الإيمان والميثولوجيا في التوراة

الفصل الأول:

مفهوم الألوهية في الفكر الدينيّ اليهوديّ

داخل فضاء النصّ-الوجود، المتّسع لقطبيْن لا غير، يحضر الإله الحيّ في التاريخ جنب اليهودي المتجلّي على صورة إلهه، وأمّا ما عداهما فهي لواحق ثانوية. نشأت بين هذين القطبين، بين الحين والآخر، علاقة تنحو للتنافر والجفاء والتّماهي والتوحّد. وتشكّلت داخل ذلك الجدل الذّات الإيمانيّة اليهوديّة ببعديها المقدّس والمدنّس[262].

262 نجد إلى جانب التفضيل والتكريم للشخصية اليهودية في التوراة ذمًّا وتقريعًا أيضا: "جيل أعوج ملتو. الربّ تكافئون بهذا يا شعبا غبيّا غير حكيم" (التثنية 5: 6-32). "إنهم جيل متقلّب أولاد لا أمانة لهم" (التثنية32: 20). "إنهم أمّة عديمة الرأي ولا بصيرة فيهم" (التثنية32: 28). "حتى متى أغفر لهذه الجماعة الشرّيرة المتذمّرة عليّ" (العدد14: 26). "أنا الربّ قد تكلّمت لأفعلنّ هذا بكل هذه الجماعة الشرّيرة المتّفقة عليّ... في هذا القفر يفنون وفيه يموتون" (العدد14: 35). "وكان الربّ قد قال لموسى قل لبني إسرائيل أنتم شعب صلب الرّقبة" (الخروج33: 5). "فإنه شعب صلب الرّقبة" (الخروج34: 9).

فالتاريخ في المفهوم التوراتي متمحور حول اليهودي، فهو فارسه الأوحد[263]، قدره وشريعته، وكلامه الأزليّ، لذلك لا يتأتّى تجلّي الألوهية في أنقى صورها إلاّ عبره. من هذا الباب كانت أفعال اليهودي أفعال الله، وكان المفضَّل على العالمين والمختار من بين الشعوب، فهو أزليّ كأزلية الربّ في ملكوته. لقد عُرِضت الأمانة على أبناء عيسو، ثمّ على أبناء مؤاب وعمون، ثمّ على أبناء إسماعيل، حتى أبناء نوح ما قدروا على حملها وأشفقن منها وحملها إسرائيل[264].

ولذلك مثّلت الشّعوب الأخرى عقبة لدورة التاريخ المقدّسة، ولم تكن ملحمة اليهود فيه، بين ابتلاءات الرّحيل والأسْر والتشريد، إلاّ ملحمة إنسانية، كان فيها تاريخهم المقدّس تطهيرا للبشرية جمعاء[265].

داخل هذه الهيمنة الرّمزية على الكون، نشأت رؤى تشريعية وعقدية ذات صلة بتلك الفلسفة، لا يمكن مقاربة فهمها والإحاطة بعمقها دون تفحّص مفاهيم الإيمان والتصوّرات الأسطورية التي تحكّمت بالعقل اليهودي وشغلته، حتى كانت تجربته فريدة ومميّزة مع إلهه. ولعلّ أوّل ما يسترعي الباحث في خصائص إله اليهود هو تعدّد التّسميات التي يُلقَّب بها، التي قد يُظَنّ لأوّل وهلة أنّها تسميات وصفات لمسمّى واحد، ولكنّ تتبّع نشأة هذه الخاصيات ومحاولة تفهّم دلالاتها ومعانيها تعطي الموضوع مجرى آخر، وتبعدنا عن التعامل المبسّط مع تلك المسائل. فالجلي أنّ اختلافات تسمية الإله اليهودي ومظاهر التجسيم والتّشبيه التي تلفّه، إلى مستوى الانغماس به في أحضان الوثنية أحيانا، هو ما دفع المقاربة العربية للاهتمام بالأمر، بعيدا عن ادّعاءات أنّ

---

263 انتقدت كتابات عربية عدّة أفضلية اليهودي في التوراة وعدم تكريمها للإنسان بوجه عام. انظر عبد العظيم المطعني: **الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي**، ط: 1، دار الوفاء، المنصورة، ص: 240 وما بعدها.

264 يمكن مراجعة أسطورة عرض الأمانة التوراتية على شعوب البشرية لدى:

A. Cohen, *Le Talmud*, pp. 106-107.

265 قاسم الشوّاف: **مع الكلمة الصافية**، ص: 270.

الألوهية التوحيدية عطيّة سماوية، وُكِّل بها الشعب اليهودي لتأديب الشّعوب المعدّدة، ونقلها من ضفّة التعدّد إلى ضفّة التّوحيد، بما تمّ على يديه من إصلاح للعقل الدينيّ الكوني برمّته، وإخراجه من فوضى الألوهية إلى انسجام الوحدانية.

1- تعدّد أسماء الألوهية أم تعدّديّة عقديّة؟

* **يهوه**: تنوّعت محاولات التعرّف على معاني كلمة يهوه، وقد كان وراء الإشكال موت اللّغة العبرية خلال بعض الفترات التاريخية واندثارها، مما جعل تفهّم بعض الكلمات أو التيقّن من مدلولها رهانا تأويليا لا يقينا معرفيا. فقد ذهب عبّاس محمود العقّاد إلى أنّ اسم يهوه لا يُعرَف اشتقاقه على وجه الدقّة، يجوز أن يكون نداء لضمير الغائب "يا هو"[266]، وربما ما زاد في إضفاء الغموض على هذه الكلمة، أنّ التقليدَ العبري تحاشى ذكر اسم إلهه، بتعلّة توقيره وإجلاله وإبعاده عن أيّ تدنيس قد يلحقه جرّاء النّطق أو الاستعمال. ولذا راج الضّمير الذي يرمز وغاب الاسم الحقيقي عن الاستعمال حتى تناساه الشّعب المكلَّف بتبليغه. واعتمادا على ما أخبر به موسى عن ربّه: أهية الذي أهية[267]، الوارد في النصّ العبري: "אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה"، تم تفسير يهوه بهو الذي يكون، أو هو الذي يوجد، أي الخالق، أو هو من يعطي الكيان[268]. ولكنّ هذا الشرح والتفسير لاسم يهوه لم يحسم الخلاف حول المعنى والأصل والاشتقاق، فقد ذهب أنيس فريحة إلى أنّ كلمة يهوه مشتقة من الفعل المضارع هوى، بمعنى كان وحدث، فيكون معنى الاسم الكائن[269].

---

266 عباس محمود العقاد: **الله كتاب في نشأة العقيدة**، ط: الثانية، دار المعارف، مصر 1949م، ص:111.

267 سفر الخروج3: 14.

268 **معجم اللاّهوت الكتابي**، مادة يهوه، ص: 878.

269 أنيس فريحة: **دراسات في التاريخ**، ص: 179، نقلا عن سهيل ديب: **التوراة بين الوثنية والتوحيد**، ص: 18، وهو ما نجده في **قاموس الكتاب المقدّس**، ط: 8، دار الثقافة، القاهرة 1992م، ص: 1096.

كما نجد من الباحثين من شكّك في أصله اليهودي، يرى شفيق مقار أنّ التّيه الأكبر الذي عرفه بنو إسرائيل هو تيهٌ دينيٌّ، إذ كانوا يتسوّلون الآلهة بين الشّعوب ليستعيروا منها معبوداتهم[270]، واعتبر أنّ سمات يهوه وخصائصه مستوحاة من التقاليد الدينيّة المصرية، فموسى ليس غريبا عن هذا التراث. كما لا يجد مقار فارقا بين الحوار الشعائري الذي يرد في سفر الخروج وبين ما يرد في كتاب الموتى:

سفر الخروج[271]	**بردية أني**[272]
يهوه: أنا إله أبيك إله إبراهيم وإله إسحاق ويعقوب.	الإله: أنا الأمس.
	الرّوح: من هذا إذن.
موسى: ما اسمه؟	الإله: أنا الإله العظيم خالق ذاته.
يهوه: أنا أهيه الذي أهيه (أي أنا ما أنا فأنا خالق ذاتي).	الرّوح: من هذا إذن.
	الإله: أنا رع خالق الاسم.
موسى: ما اسمه؟	
يهوه: أنا يهوه هذا اسمي إلى الأبد.	

والمتتبّع للإصحاحات التوراتية التي يحضر فيها اسم يهوه، يلحظ الشّعور القومي المتأجّج الذي يبديه يهوه إلى جانب شعبه. إذ تعاني الألوهية معه من ضيق الأفق وانغلاق الاعتقاد، يبدو فيها قائدا لشعبه المختار نحو مساره الأسمى، وهو تأسيس دولة الربّ وإرساء شريعتها، مما يوحي أنّ الطّابع الذي لفّ هذا الإله قد عبّر عن مراحل متأزّمة في التاريخ اليهودي، اقتضت الانطواء والمناداة بدين قومي، مما أهّل هذا الإله القبلي في أصله، ليكون مرشّحا أكثر من غيره للتعبير عن المرحلة. لم يكن يهوه سوى "أحد آلهة العبران القبلية، وهو إله باطش منتقم جبّار، تتوافق صفاته مع عقليّة جزء

270 شفيق مقار: **قراءة سياسية للتوراة**، ط: 1، دار الريس، لندن 1987، ص: 207.

271 سفر الخروج3: 6-15.

272 **كتاب الموتى**: 93-94، نقلا عن شفيق مقار: **قراءة سياسية للتوراة**، ص: 134.

يسير من شعب أمضى مئات السنين في الأسر، فأخذ الأمل بالخلاص يضمحلّ وسيطر التطرّف على الأجيال الجديدة فانتسبت إلى أكثر الآلهة اقتدارا وبطشا"[273].

ومن مميزات يهوه حضوره الدائم جنب شعبه، فهو القريب من مشاغلهم ومشاكلهم، ولم نعهد له تعاليا، بل نجد الشعب اليهودي يُنزله من عليائه ليقاسمه عيشه. ومهْما قيل عن تسامي الإله الذي نادى به موسى، وعن عالميته، ووحدانيته، وتنزّهه، فإنّ ما تصوّره لنا التوراة القانونية في بعض أسفارها يوحي بإيمان مبتدئ لم يبلغ بعد مستوى من التجريد والتنزيه. فإلى عهد الملكية (587-1030 ق.م)، لم يكن يهوه إلها كونيا ولم تتجاوز سطوته جغرافية الأرض المقدّسة، وكان كغيره من آلهة الأجوار، يصعب عليه تخطّي الآفاق المحدّدة له في عقول عابديه. وقصّة نعمان الآرامي الذي قدِم أورشليم للتداوي فتهوَّد بدين اليهود، تُلمح إلى ذلك، إذ عندما شدّ نعمان الرحال للعودة إلى بلده احتار في كيفية عبادة يهوه، فما كان من النبيّ أَلِيشَعُ إلاّ أن أمره بأخذ حمل بغليْن من تراب الأرض المقدّسة معه ليفرشه موضع عبادته، وعنده يسجد ويقدّم قربانه لربّه، فسيقبل منه طالما أنّه يقف على تراب الأرض المقدّسة[274]. تعطي هذه القصّة صورة جلية عن التصوّر الإسرائيلي لإلههم وعن تصوّر الغرباء له أيضا في تلك الفترة.

والبيّن أنّ التميّز الدينيّ الذي تُصوّره الأوساط اليهودية في شأن مسار الدّين اليهودي وتفرّده مفقود، لم يكن الإدراك اليهودي في بداية تشكّلاته ليخرج عن التطوّر العام لمنطقة الشّرق. كانت أثناءها طقوس يهوه طقوسا محليّة، كغيرها مما يعود إلى مناسك ديانات البلاد المجاورة، ولعلّ الآداب والملاحم المكتَشفة في أوغاريت تعطي فكرة واضحة وجليّة عن هذا التقارب الدينيّ بين العبران وغيرهم من شعوب المنطقة. فألقاب البعل راكب السّحاب، ويهوه راكب السّحب مركبة، والبعل مصارع التنّين لوثايان، رمز الحياة المتمرّدة، المتجلّي في البحر بعواصفه والنهر بفيضانه، يلتقي أيضا مع يهوه الذي يحاول

273 سهيل ديب: **التوراة بين الوثنية والتوحيد**، ص: 16-17.

274 انظر سفر الملوك الثاني5: 1-19.

إخضاع البحر بوضع حدود وفواصل لا يتجاوزها، فيصرع التنّين ويقضي على لوثيان. كما تتبدّى عناصر الطبيعة علامات قوّة في يد الإله، فالرّعد صوت البعل، والبرق رسوله إلى الأرض، والصّاعقة سلاحه، على ذلك النحو يظهر الرّعد صوت يهوه والبرق ضياؤه[275].

حتى لحظات التطوّر النسبيّ التي عرفها اليهود في عهد داود وسليمان، التي أرادا فيها صياغة نموذج حضاري متميّز في المنطقة، يجنح نحو تخليص الدّين من الانغلاق والخصوصية، ومن المفاهيم التعدديّة والوثنيّة المنتشرة بين الأهالي، لم يحل فيها التأسيس الجديد دون توسّع تيّار التعدّدية السائد في البلاد. وبرغم إجلال التديّن الشعبي ليهوه، وجدت آلهة الأجوار ومعتقداتهم تسلّلا إلى روح الإنسان اليهودي، لعلها وجد دفعًا في ذلك بموجب الحرّية الدينيّة التي خصّ بها سليمان رعاياه وزوجاته من البلدان المجاورة[276].

* **إيل**: تأتي الكلمة في اللّغات السامية مرادفة لاسم الألوهية، وقد سجّلت حضورها في التوراة للدّلالة على إله اليهود. يُرجع يوسف الحوراني اشتقاق الكلمة إلى فعل آل وأول وعلّل، فيكون معناها الأصل والمبدأ والعلّة[277]. والمعروف أنّ كلمة "إيل" قبل دخولها حيز الاستعمال الدينيّ اليهودي، كانت سائدة في منطقة الهلال الخصيب، بين العراق وسوريا ولبنان وفلسطين تعبيرا عن الألوهية. فقد كانت أقوام هذه المناطق في إلف مع هذا الإله، وكان كغيره من الآلهة الأخرى المتعدّدة في التراث الشرقي، يحضر ضمن ثالوث أو رابوع أو خاموس أو غيره.

وفي الساحل الفينيقي ظهرت إلى جانبه زوجه إلات المعروفة بعشيرات البحر، وفي منطقة الرافدين عُرف باسم -ايلو-، أما الآراميون فقد عرفوه باسم -إله-[278]. وإيل إله

---

275 أنيس فريحة: **ملاحم وأساطير من أوغاريت**، الجامعة الأمريكية، بيروت 1966، ص: 92-93.

276 سفر الملوك الأول11: 8.

277 يوسف الحوراني: **البنية الذهنية الحضارية**، دار النهار، بيروت 1978، ص: 168.

278 سيد القمني: **الأسطورة والتراث**، ط: 1، سينا، القاهرة 1990، ص: 130.

شعوب الشرق، يغدو مع التوراة في كنعان إله إسرائيل، حيث تذكر التوراة أنّ النبيّ يعقوب أقام مذبحا ودعاه مذبح إيل إله إسرائيل[279]. يلوح التبني لهذا الإله الجديد والإصرار على تملّكه من الشّعب الإسرائيلي دون غيره، في تصوير التوراة علاقة هذا الإله بيعقوب وتكشّفه له، على إثر مصارعة بينهما حاز يعقوب بفضلها على البركة، لقدرته الفائقة، مما استوجب تغيير اسمه من يعقوب إلى إسرائيل، لأنّه جاهد مع الله والناس وقدر، كما سُمّي مكان المصارعة فنئيل لأنّ فيه نظر إلى الله وجها لوجه ونجا بنفسه[280].

وبدمج هذا الإله ضمن التراث الدينيّ الإسرائيلي، سجّل حضوره في عديد أسماء الأماكن والأعلام، كإسماعيل وإسرائيل وبصلئيل وخليل. ونظرا للتداخل الأسطوريّ والدينيّ بين شعب العبران وشعب كنعان وجدت الأبعاد الأسطورية للإله إيل، الإله الكنعاني، حضورا داخل المفاهيم الدينيّة التوراتية. ففي الأعراف الأسطورية الشّرقية، يعود انتماء الملك للإله إيل، مما ترتّب عنه تصعيد الملوك إلى أنصاف آلهة وأنصاف بشر. تروي أسطورة الإله الكنعاني إيل أنّ خطايا متلاحقة اقترفها إله السماء ومن هذه الخطايا زواجه بنساء كثيرات أنجب منهنّ ذرّية لا حصر لها... وتحكي كذلك أن إيل اِستمال عشيرة وريا وتزوّجهما، فأنجب من عشيرة سبع بنات ومن ريا سبعة ذكور. ويُعزى إلى الإله إيل أنّه أوّل من تزوّج من امرأة جنيّة مائية عين عبريت (عفريت)، ويقال إنّ إيل الإله يتزوّج في شيخوخته من امرأتين تحملان منه وتنجبان له إلهين ماردين شرهين وهما إلها الخصوبة[281].

نجد صدى لعلاقات الألوهة بعالم الإنسان عبر صلات التصاهر والتزاوج في سفر التكوين أيضا: "وحدث لما ابتدأ النّاس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات، أنّ أبناء الله

279 سفر التكوين6: 1-2.

280 انظر سفر التكوين32: 24-30.

281 حسن الباش: **العقائد الوثنية**، ص: 24.

رأوا بنات الناس أنهن حسنات، فاتخذوا لأنفسهم نساء من كلّ ما اختاروا"[282]. وقد كانت تسمية الإله إيل لدى اليهود كغيرها من التسميات الأخرى، أدوناي وإيلوهيم ويهوه، معبّرةً عن فترة عقديّة محدّدة، وقع فيها تبنّي هذا الإله بهذا الاسم وبتلك النّعوت، وخُلِعت عليه صفات شائعة بين الشعوب. فما كان لليهود أن ينفصلوا عن الذهنية الأسطورية المشتركة التي تحكم شعوب المنطقة في ذلك العهد. وما كان لإيل أيضا أن يكونَ إله إسرائيل المطلق والدّائم، فقد تأتي مجريات طارئة تقذف به إلى زوايا العزلة والنسيان. فعلى سبيل الذكر، في فترة الاستقرار التي عرفها اليهود بمنطقة فلسطين، حصل صراع حضاريّ دينيّ بين أنصار إيل وأنصار بعل، وكان اليهود ممّن تبعوا بعل لأنّه يدعو إلى الإباحية وهو وثنيّ مجسّد، بينما إيل إله محتجب محبّ شفوق، وهو حسب الميثولوجيا الكنعانية خالق السماوات والأرض، يدعو للحفاظ على قيم العائلة ومثلها بعكس الإله بعل الداعي للإباحية. فكان انقسام الآلهة الكنعانية إلى مجموعتين: ضمّت الأولى إيل وعناة وعشيرة، وضمّت الثانية بعل وعشتار وجيش الأبالسة، مما يعني تحديدا انقسام الفكر الديني نفسه. كانت المجموعة الأولى تُعنى بأمرين رئيسيْن:

- الفكرة التوحيدية.
- الفكرة العائلية.

أما بعل وعشتار فقد مثّلا الإباحية بين الجنسين، وقد عبَدَ اليهود الإله بعل دون الإله إيل بسبب رفضهم الأخلاق التوحيدية، وميلهم لإباحية بعل، ولهذا وجدنا التوراة تورد حرفيا أنّ اليهود عبدوا البعل وآلهة أخرى وجروا وراءها[283].

---

282 سفر التكوين6: 1-2.

283 **حسن الباش العقائد الوثنية**، ص: 64-65؛ وانظر ما يرد في القرآن الكريم: "وإن إلياس لمن المرسلين إذ قال لقومه ألا تتّقون أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين الله ربّكم وربّ آبائكم الأولين فكذبّوه فإنهم لمحضرون إلاّ عباد الله المخلصين" الصافات: 123-128.

فقد كانت شرعية الإله بين اليهود خاضعة بالأساس إلى مدى تلبيته المطالب المعيشية والوجودية للجماعة، وإذا ما كانت قدراته لا تلبّي الآمال العريضة للشعب، ولا تناسب مسار تطلّعاته، يصير مرشَّحا للتواري، وحينها تدبّ الشّيخوخة فيه ويجري السّعيُ لاستبداله بغيره، فيتوارى اسمه وتتبدّل وظيفته. وبفضل نظرية المصادر تمّ تمييز تلك الأرباب، فالنصوص التي صيغت من التوراة، فترة هيمنة أحد تلك المعبودات، اصطبغت بصفات ذلك المعبود وخصائصه.

* **إيلوهيم (אֱלֹהִים)**: اللّفظة عبرية وهي تدلّ على الألوهية بصيغة الجمع، ومفردها إلوه، ومعناها إله. ورد ذكرها في النصّ التوراتي: "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي"[284]. يقول محمّد أحمد: "يجب أن نشير هنا، إلى أنّه مع استخدام إيلوهيم للدّلالة على الجمع، إلاّ أن الكلمة أصبحت تستخدم عامّة كاسم جمع للدّلالة على المفرد، ولهذا فهي تعني عامة الآلهة والله"[285].

ولئن أقرّ محمّد أحمد اقتراب لفظة إيلوهيم من لفظ الجلالة الله[286]، فإنّ جواد علي اعتبر كلمة إلوه العبرانية مساوية لكلمة إله العربية، وهي لفظة لا تعني إلها محدّدا على نحو ما تعنيه لفظة الله في العربية، أي يراد بها الله الواحد الأحد ليس غير. وممّا يبدو أنّ لفظة إلوه العبرية ليست سوى تطوير لكلمة "إل"[287]، لِما يلوح من اقتراب من لفظتيّ الله وإله، وإن تكن تبتعد من حيث إضافة الياء والميم، علامة الجمع العبرية. يشير سهيل ديب أنّ التسمية أطلقها المعدِّدون، الذين اعتبروا التوحيد هو مجرّد انصهار لجميع الآلهة مع بعضها لتشكّل إلها واحدا[288].

---

284 سفر الخروج20: 3.

285 محمد أحمد: **علاقة الإسلام باليهودية**، ص: 86.

286 انظر محمّد أحمد: **علاقة الإسلام باليهودية**، ص: 60.

287 يجمع تقارب في الصوت والدلالة بين كلمات إله وإله وإل وإيل واللّهم ولاه. انظر ابن منظور: **لسان العرب**، دار لسان العرب، بيروت.

288 انظر سهيل ديب: **التوراة بين الوثنية والتوحيد**، ص: 16.

* **أدوناي**: أُطلِق هذا الاسم على إله اليهود، ويعني في العبرية السيّد والمولى والربّ[289]. وتعود التسمية في أصلها إلى أحد ألقاب بعل عند الفينيقيّين، ولما تهلّن صار الاسم أدونيس، بإضافة السين. تبرز هذه التسميات المشتركة بين إله اليهود وإله كنعان عمق التمازج الدينيّ بين الشعبين، الذي لا يقف عند حدود التّسميات بل يتجاوزه إلى خلع الصفات بشكل متبادل بينهما. رأى فرويد في ربطه الدّيانة المصرية بالديانة الموسوية، أنّ لفظة آتون المعبرة عن إله أخناتون (ق. 13 ق.م)، هي العبارة نفسها التي استعملها موسى. فكانت قراءة فرويد للآية التوراتية "اسمع يا إسرائيل الربّ إلهنا ربّ واحد"[290]، "اسمع يا إسرائيل إنه إلهنا آتون هو الإله الوحيد"[291]. وقد لاقت القراءة الفرويدية الرّابطة بين آتون وآدون انتقادا من طرف سهيل ديب، حيث اعتبر أن تشابه تسمية الربّ آتون لدى الفراعنة، وآدون وآدوناي لدى العبرانيين، ليست حجّة كافية ولو توقّف عندها الكثير من العلماء المرموقين، مثل فرويد وغيره، وكلمة آدون بالعبرية هي ما يقابل كلمة السيّد أو سيدي، إلاّ أن فرويد يصرّ على الرّبط بين العبارتين بجعلهما من مصدر واحد[292].

2- الألوهية لدى اليهود بين الوثنية والتوحيد

تحضر الألوهية في الدّين اليهودي نواة مركزية، على خلاف ديانات أخرى تظهر فيها باهتة أو منعدمة أحيانا على غرار البوذية. وقد أثارت الألوهية اليهودية تساؤلات عدّة، من حيث طبيعتها وصفاتها وتمظهراتها، واختلفت الرّؤى في منشأ هذا المعتقد، فهل هو وليد الواقع الزّاخر بشتّى التناقضات، التي تفرض على الإنسان حلّ إشكالاتها وإعطائها

289 جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج: 6، ط: 1، دار العلم للملايين، مكتبة النهضة، بغداد، 1970، ص: 23-24.

290 سفر التثنية6: 4.

291 S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, p. 35.

292 سهيل ديب: **التوراة بين الوثنية والتوحيد**، ص: 44.

دلالات وأجوبة ميتافيزيقية وغيبية، أم أنّ معتقد الألوهية إلهام علويّ، في قطيعة مع شروطه الاجتماعية؟

تتنوّع الإجابة عن هذا السّؤال في المقاربة العربية، ويعود الاختلاف إلى آليات التحليل والمرجعيات المعتمَدة. فالحديث عن إله موسى من خلال التّوراة القانونية الحالية، يُعَدّ رجما بالغيب وتقوّلا عليه، إذ لم تتوفّر لنا كلمته بشكل ثابت ومتأكّد.

أ- جذور التوحيد التوراتي

اِتّخذ تمثّل الألوهية وجوهًا مختلفة، تراوحت بين التعدّدية والوحدانية. وقد حازت مقولة التوحيد في اليهودية مكانا بارزا، ممّا جعلها محلّ دراسة وتقصّ، وكانت الكشوفات الرُّقمية في مصر، واللّقى الأثرية ذات الطّابع الدينيّ والأسطوري، في بلاد كنعان والعراق القديم، وراء إعادة النّظر في تكوّن هذا المعتقد[293]. فقد عرفت مصر موجة توحيد مع ارتقاء الفرعون أمنوحتب الرّابع العرش سنة (1375 ق.م)، فعلى إثر اعتناقه المعتقد الجديد، غيّر اسمه إلى أخناتون وكانت ثورته هائلة على شعائر الدّيانة المصريّة السائدة في ذلك العصر. حاول أن يأتي بنقيض في المعتقدات والسّلوك، لكن سلطانه لم يعمّر سوى سبع عشرة سنة، ليعود على إثرها التعدّد إلى مظاهر الحياة.

شدّت هذه الطفرة الطارئة في تاريخ مصر الدينيّ انتباهَ بعض الدّارسين، وبلغت حدّ اعتبار اليهودية ربيبة للأخناتونية، التي ترعرعت في أحضانها. وقد كان فرويد من أبرز المهتمّين الذين سعوا إلى ربط صلة بين دين موسى وديانة أخناتون، وذهب في البحث عن نشأة التوحيد الدينيّ إلى تعليلات تنبع من المجالين الاقتصادي والسياسي. فمصر قبل ظهور أخناتون، الذي بلغ التوحيد على يديه أعلى تمثّلاته، كانت في حاجة إلى مذهب ومنظومة ثقافية تجمع تشتّت رعايا الدّولة، وفي مدرسة الكهنة، في معبد الشّمس في أون هيلوبوليس، برز نهج لاهوتيّ سار نحو تطوير فكرة إله وحيد وعالميّ في آن معا. وبموجب العلاقة المتينة الرابطة بين الدّين والسّلطة في مصر، انعكست تلك

293 Ibrahim Amin Ghali, *L'egypte et les juifs dans l'antiquité*, Cujas, Paris 1969, pp. 44-47.

الإمبريالية على الدّيانة، فصارت على إثرها عالمية توحيدية. فقد فرض امتداد النّفوذ السياسيّ الذي عرفته مصر إلى النّوبة وسوريا، على المعتقدات الدينيّة المصريّة، التخلّي عن تحدّدها القومي، لتبحث عن صيغة ثانية للرّواج في أصقاع الإمبراطورية المتّسعة، ليصبح إله المصريّين الجديد مثل فرعون الواحد الأوحد[294].

تجد فكرة التوحيد السياسيّ للدّولة، التي تفرض توحيدا عقديّا للآلهة، قبولًا لدى ثريا منقوش، فالقرن السّادس عشر قبل الميلاد، الذي يمثّل بداية التوسّعات العسكرية في تاريخ شعوب الشرق، كان العمل فيه دؤوبا على تجميع السّلطة السياسيّة في مصر. تولّد عن ذلك مسعى لتوحيد الآلهة العديدة في إله كونيّ واحد، ولكنّ الصّراعَ الحاضر داخل الجهاز الدينيّ أخّر تلك العملية إلى القرنين التاليين، حتى وجدت سندا في الجهاز السياسي مع الفرعون أمنوحتب الثالث والد أخناتون، الذي شؤع في إرساء سلطة الإله الواحد تلبية لمقتضيات السّلطة المركزيّة، وتواصل ذلك وتدعّم مع أخناتون[295].

وبالمقابل لم يقنع بعض الدّارسين اعتبار التوحيد المصري وليد الطّابع الإمبريالي للإمبراطورية وامتدادا للمركزة السياسيّة، بل عُدّ المعتقد نتاج الدّيانة التي بثّها العبريون الوافدون على مصر وليس العكس[296]. وهناك من ذهب إلى أنّ التوحيد متأتّ عن رسالات الأنبياء بين سكّان مصر الذين ما خلوا في كلّ عصورهم من دعوات التوحيد، التي نعلم منها يقينا دعوة يوسف -ع- ودعوة موسى -ع-، ثم انّ الهكسوس الذين جاءوا إلى مصر وحكموها أمدا غير قصير لا يمكن أن يكون مجيئهم قد خلا من دعوات دينية، خصوصا أنّه ورد في بعض الآثار أنّ إبراهيم -ع- السّلام قد زار

294 S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, p. 29.

295 ثريا منقوش: **التوحيد في تطوّره التاريخي**، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص: 115.

296 انظر إسماعيل راجي الفاروقي: **أصول الصهيونية**، ص: 32-35-36.

مصر[297]، فلا بدّ أن يكون التوحيد قد كان موضع دعاية له وإن لم يكن موضع إجابة منهم[298].

فمحاولة فرويد لحشر موسى داخل هذا الزّخم الدينيّ الذي هزّ مصر، من خلال نزع أيّ صفة نبويّة عنه، واعتبار التوحيد الذي نادى به، ليس سوى قناعة فكرية وفلسفية بتأثير من الأخناتونية، شايعه فيه عديد الكتّاب العرب، متبنّين فرضية تولّد اليهودية عن التّراث المصري القديم. وقد يبلغ الأمر حدّ اعتبار توحيد اليهودية اختزالا ومسخا بدويّا للآتونية التي لم يستطع موسى الخروج بها من ضيق القبيلة إلى سعة العالمية[299]. لم نلحظ لدى المشايعين لفرويد تنبّها للنّقائص التي تحكم افتراضه، مثل إغفاله المتعمّد منذ مطلع كتابه: "**موسى والتوحيد**" ذكر أوجه النّظر المخالفة لأطروحته. إذ رسم لكتابه مسارا لم يحد عنه إلاّ لماما، باستدعاء كلّ حجّة تاريخية أو لغوية أو جغرافية، ولو كانت واهية، ما دامت تخدم غرضه، وهو الخروج باليهودية من حيز الدّيانة الإلهية المنزّلة، والسعي إلى دمجها في الواقع الدينيّ المصريّ[300].

ورغم ما تشي به المقارنة السّطحية من تقارب بين الأخناتونيّة والموسويّة، على مستوى معتقَد التوحيد، نجد فروقات دقيقة بين الدينين، لم يولها فرويد الاهتمام اللاّزم، وسعى في طمسها والتغافل عنها. ورغم استبعاد ديانة آتون كلّ أنواع الأساطير والسّحر والشّعوذة، مع أنها كانت منتشرة في الأوساط الدينيّة والاجتماعيّة المصريّة، فإنّها لم تحجم عن إعطاء صورة مرئية للإله، وإن خالفت تصوّر إله الشّمس سابقا، الذي كان يرمز إليه بهرم صغير وصقر، بينما نجد صورة آتون، إله أخناتون، على شاكلة قرص شمس مستدير تخرج منه أشعّة تنتهي بأيادٍ بشريّة. وما دمنا بصدد

---

297 ورد ذكر ذلك في سفر التكوين12: 10.

298 محمد أبو زهرة: **مقارنة الأديان**، القسم:1، ص: 9.

299 ذهب إلى ذلك عبد الهادي عبدالرحمان في كتاب "**التاريخ والأسطورة**"، ص: 72-73.

300 على غرار عبد المحسن الخشاب: **تاريخ اليهود القديم بمصر**، ط: 1، مدبولي، ص: 26-45؛ فؤاد حسنين علي: **في الأدب العبري**، معهد الدّراسات العربية، 1962، ص: 23.

الحديث عن الفروقات بين اليهودية والأخناتونية، فممّا يُلاحَظ امتناع اليهودية الصارم عن تصوير الإله في أيّ صورة كانت، لِما ورد من نهي عن ذلك في عديد المواضع التوراتية: "لا تصنعوا لكم أوثانا ولا تُقِيموا لكم تمثالا منحوتا أو نصبا ولا تجعلوا في أرضكم حجرا لتسجدوا له لأنّني أنا الربّ إلهكم"[301]، وهو مما أغفله فرويد دعمًا لأطروحته[302].

ب- توحيد اليهود وتوحيد إبراهيم

يقتضي الحديث عن توحيد إبراهيم التثبّت من وجوده التاريخي. وتستمدّ العائلة الإبراهيمية الممثَّلة بلوط وإسحاق وإسماعيل ويعقوب وسارة وهاجر، تاريخيتها أساسا من المصادر المقدّسة: التوراة بالنّسبة إلى اليهود والمسيحيين، والقرآن بالنّسبة إلى المسلمين، أكثر مما تستمدّ ذلك من مصادر خارجية. فالباحث الذي لا يعوّل على التوراة أو القرآن في مقوله، لن يهنأ ويقنع بالوجود التاريخي لإبراهيم وإسماعيل[303]. إذ تبقى المصادر التاريخية، من خارج دائرة المقدّس، التي تثبت وجود إبراهيم التاريخي، سواء في مصر أو بلاد الرّافدين أو ما جاورهما منعدمة، ولا تتعدّى التخمين والافتراض[304]. ولا يعني هذا أنّنا نجاري ما يذهب إليه فراس السوّاح، كون نصّ التّكوين المتحدّث عن الآباء، يندرج ضمن الأخيولة والملاحم الشّعبية ولا يمتّ للتاريخ بصلة، فموقفه يوحي بإضفاء صفة التّمام على الأبحاث الأثرية الحاليّة في منطقة

---

301 سفر اللاّويين26: 1.

302 فيما يخص الاطّلاع على موقف فرويد من الموسوية، يمكن مراجعة نقدنا لذلك في "**المسألة الدينيّة عند فرويد من خلال كتاب "موسى والتوحيد"**"، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، 92/91، ص: 32.

303 انظر طه حسين في ذلك في كتابه "**الشعر الجاهلي**"، (بدون تاريخ ومكان الطبع)، ص: 33-34.

304 سيد القمني: **النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول**، ط: 1، سينا، القاهرة 1990م، ص: 19-20.

الشّرق، بل نرى أن تاريخية الآباء لا تتطابق مع البحث الأثريّ حتى نتائجه الحالية، ولا نرجم بما سيأتي به البحث في قادم السنوات[305].

وضمن هذه المواقف المتضاربة، بين ما ورد في النّصوص المقدّسة وما كشف عنه البحث التاريخيّ، ظهرت بدعة التعدّد، التي لم تزد المسألة إلاّ إبهامًا. يتطوّر تعدّد شخصيات إبراهيم مع كمال سليمان الصّليبي إلى خمسة إبراهمات، حيث يظهر أحيانا إلها كما في أحد نصوص التوراة (التكوين15)، ناسبا إياه إلى الإله برم، الذي يرد ذكره في النّقوش اليمنية القديمة. وقد يكون إبراهيم كذلك جدّا أعلى لإحدى القبائل، وقد يكون أيضا شخصا عاديا[306]. وقد امتدّ التشكّك أيضا إلى مسلك إبراهيم بحسب الرواية العبرية، التي تحدّث عن تجواله بين أور الكلدانية وفلسطين وما جاورها. نجد سيّد القمني ينفي منطلق إبراهيم الكلاسيكي من بلاد العراق، ليرى بداية الرحلة من تركيا الحالية، من فدّان أرام، ثم مروره عبر حرّان، نازلا نحو الشام صوب فلسطين ثم مصر، إلى حين عودته عبر سيناء واتجاهه جنوبا محاذيا البحر الأحمر نحو اليمن[307].

ومما يدور الخلاف حوله في شأن إبراهيم أيضا تحدّره العرقي، فهناك من ذهب إلى القول بعروبة إبراهيم، من خلال التّحليل الاشتقاقي لاسمه، مع نفي أي نسبة أعجمية له. يرى الأسيوطي أنّ الاسم مشتقّ من الرّهام، جمع رهمة، وهي المطر الليّن الدّائم، ومعناها الكثرة، وأبو رهام هو أبو الكثرة، واعتبر دمج الاسم في التوراة، لجعل إبراهيم مصدر جمهور واسع (التكوين5:17)، يعود إلى إضافات كهنة السّبي. تتنوّع تعليلات الأسيوطي لتأكيد عروبة إبراهيم واسمه، اعتمادا على ما يرد من أسماء الأعلام في القواميس العربية الكلاسيكية[308]، من أنّ بني رهم بطن من العرب، وأنّ "أبو رهم" من الأسماء الشائعة عند العرب مثل "أبو رهم بن مطعم الأرجي" الشاعر، و"أبو رهم

305 فراس السواح: **آرام دمشق وإسرائيل**، ص: 52.

306 راجع الأنواع الإبراهيمية لدى الصليبي في "**خفايا التوراة**"، ص: 91 وما بعدها.

307 انظر سيد القمني: **النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول**، ص: 68-69-110.

308 مثل ما يرد في "**تاج العروس**" للزبيدي، ج: 8، ص: 321.

كلثوم الغفاري" الصحابيّ، و"أبو رهم السّبعي" التابعيّ، ورهيمة أيضا هي عين بين الشام والكوفة[309].

الملاحظ أن الاعتماد على تركيبة الأسماء للبحث عن هوية المسمّى، أمر ليس يقين الثّبوت، خاصّة وأنّ التسميات عرضة للّحن والتصحيف، بحسب اختلاف ألسنة الشّعوب. كما اعتُبر ما ورد في القرآن الكريم دعمًا للقول بعروبة إبراهيم، مثل قوله تعالى: "أم تقولون إنّ إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله"[310]، أو "يا أهل الكتاب لما تحاجون في إبراهيم وبنوه وما أُنزِلت التوراة والإنجيل إلاّ من بعده أفلا تعقلون ما كان إبراهيم يهوديّا ولا نصرانيّا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين إنّ أولى الناس بإبراهيم لَلَّذين اتّبعوه وهذا النبيّ والذين آمنوا والله وليّ المؤمنين"[311].

لقد تجاوز الاهتمام القرآني بإبراهيم النّسب العرقيّ إلى التأكيد على النّسب التوحيديّ، إلى حدّ حجب انفتاح النصّ القرآني على الكونية الحميّة العرقية لأصول الأنبياء، لتصبح المسألة باهتة في الرؤية القرآنية للأنبياء "ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل"[312]. إذ يقوم المشروع الدينيّ التوحيديّ بين محمّد وسابقيه على أساس الدّين المشترك "شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدّين ولا تتفرّقوا فيه"[313]. ووفق هذا التمشّي يرى التيّار الدعويّ صواب اعتبار إبراهيم مسلما، كما يحقّ تجريد اليهود الذين أنكروا الإسلام من انتسابهم إليه، لأنّ المعتبَر هو الدّين وليس الدمّ والجنس، ولهذا

309 ثروت أنيس الأسيوطي: م. س، ص: 171-170:

310 البقرة: 140.

311 آل عمران: 65-68.

312 الحج: 78.

313 الشورى: 13.

كانت أمّة الإسلام أولى الناس بإبراهيم[314]. ولعلّ الاعتماد على القرآن الكريم في نفي يهودية إبراهيم مع بعض الكتّاب، قد تأتّى من عدم التنبّه لتاريخية استعمال المصطلحات القرآنية. فقد كانت لفظة بني إسرائيل تتخلّل الآيات التي تروي تاريخهم السّابق للبعثة المحمّدية، واصفة ظروفهم وأحوالهم الإيجابية منها والسلبية، بينما عوّضتها لفظة اليهود عند الحديث عن مواجهتهم النبيّ محمّد -ص- وخصومتهم معه في الفترة المدنيّة.

وقد لقي ربط صلة دينيّة وتاريخية بين اليهود وإبراهيم عديد الاعتراضات، خاصّة وأنّ الفترة التي تفصل التدوين النهائيّ للتوراة عن العهد الإبراهيمي متّسعة. إذ تصوّر التوراة القانونية إبراهيم كأحد البطاركة مع إسحاق ويعقوب. قاد طلائع العبريين من العراق متّجها نحو الأرض المقدّسة، حتى تمكّن من تشييد بيته، والحصول على وعد بوراثة الأرض الممتدة من النّهر إلى النهر. عاش إبراهيم خلال تلك الفترة ملحمة مع الأجوار والغرباء في شأن الملكية، على خلاف صورته وهدفه في القرآن، حيث هاجسه دينيّ خالص، وهو الدّافع بالأساس للهجرة والرحيل عن عشيرته، لرفضهم معتقد التوحيد الذي نادى به. عبّرت عن ذلك قصّة تهشيمه الأصنام التي يقدّسها والده وعشيرته، التي غابت في التوراة، وسجّلت حضورا بارزا في القرآن الكريم[315]، ممّا حدا بأحمد سوسة إلى إلغاء صلة إبراهيم باليهود، ولم ير في الاستحواذ عليه سوى بحث عن شرعية تاريخية، بالانتساب إلى رجل أطبقت شهرته الآفاق. فالإله الذي يدعو إليه إبراهيم هو غير إله التوراة، دعوته عامّة وللجميع بلا استثناء، بخلاف ما يذهب إليه اليهود[316].

يغطّي الحديث عن إبراهيم في التوراة ما يزيد عن ثلاثة عشر إصحاحا وردت في سِفر التكوين، يظهر فيها الربّ في الإصحاح الثّاني عشر دليلا أمام إبراهيم، يبيّن له درْب

314 صلاح عبد الفتاح الخالدي: **الشّخصية اليهودية**، ط:1، دار القلم، دمشق 1987،ص: 146.

315 راجي الفاروقي: **أصول الصهيونية**، ص: 23.

316 أحمد سوسة: **العرب واليهود في التاريخ**، ص: 239-249.

رحلته نحو الأرض المقدّسة التي سيَعِده ميراثها، ويكلّمه في الصحو كما في المنام[317]، وقد يظهر له جهرة[318] ويحادثه[319] مثلما كان في شأن تغيير اسمه من أبرام إلى إبراهيم[320]، واسم زوجه من ساراي إلى سارة[321]. ولا تبدو على إله إبراهيم تلك المهابة التي نعرفها عند اتّصال الأنبياء بآلهتهم، بل يكلّمه وهو جالس معه أرضا، ثم يصعد الربّ إلى علاه[322]. وقد يظهر إله إبراهيم للملوك في المنام، للتفاوض في شأن ما يشغل إبراهيم، كما فعل ذلك مع ملك جرار أبيمالك، الذي ابتلاه وأهله بغلق الأرحام ثم تجاوز عنه[323].

والجليّ أنّه لا يمكن تتبّع إله إبراهيم من خلال الإصحاحات الواردة في شأنه في سِفر التكوين، فليس من الصّواب أن نستخلص منها فكرة تاريخية عن تمثّل إبراهيم لإلهه، بناءً على ما رأيناه عند كتابة النصّ. إذ النظرة الإنسيّة المعبّرة عن إدراك متدنّي للألوهية، حاضرة بأوجه كثيرة عبر التوراة عند حديثها عن إبراهيم، وأمام هذا المأزق كان الاستهواد العربيّ محكوما بالمقياس المعياريّ القرآنيّ في حديثه عن علاقة إبراهيم بربّه. أمّا الصورة التي نجدها في كثير من الأدبيات الغربية في شأن الحديث عن الوعي الدينيّ الرّاقي والفريد لإبراهيم[324]، والمبنيّة على ما يرد في سفر التكوين، لا نقدّر أنّها في

317 سفر التكوين15: 1.

318 سفر التكوين16: 1 / سفر التكوين18: 1.

319 سفر التكوين16: 3.

320 سفر التكوين17: 5.

321 سفر التكوين17: 15.

322 سفر التكوين17: 23.

323 سفر التكوين20: 3.

324 André Chouraqui, *La vie quotidienne des hebreux*, Hachette, France 1971, p. 201; André Neher, *Moïse et la vocation juive*, Seuil, Paris 1966, p. 78.

مستوى الادعاء، ولا تخفي سوى بحث عن شخصية كاريزمية في التاريخ السامي للانتساب إليها.

3- صراع الوحدانية والتعدّد

شغلت الألوهية اليهود أيّما انشغال، وسجّلت اقترابها من التاريخ اليهوديّ واندماجها فيه حدّ الأنسنة والتشبيه، إذ يكاد الترفّع والتعالي عن الأحداث اليومية يكون ملغيا. واللافت أنّ حضورَ ذلك الإله في التاريخ يتحدّد بالإدراك الجغرافي للعالم لدى اليهود، إذ لا يتجاوز فعله، داخل خريطة العالم المتصوَّرة، بلاد فارس ونهر النّيل والبحر الأبيض المتوسّط. وإلى حين فترة السّبي لم يكن لعديد الأصقاع حضور في الذّهنية اليهودية، ممّا جعلها مسقَطة من الوعي وغير شاغلة لإلههم[325]. فقد كان التصوّر التّوراتي للإله معبّرًا عن مستوى تطوّر دينيّ بدئيّ، لن يتسنّى تجاوزه إلاّ مع ظهور التيّارات الكلامية الإسلامية، التي واكبها نشوء تيّارات كلامية يهودية[326]. فما كان بمقدور العقل اليهودي، بتماهيه المفرط مع إلهه، أن يُجنّبه الغوص في الأحداث التي يعيشها، والوعي بالإله ما كان له ليتجاوز النّسق الدينيّ المهيمِن على العقليّة التي تحكم شعوب المنطقة. ورغم مناداة الزّعامات الدينيّة المتمثّلة في الأنبياء، عبر التاريخ اليهودي، بألوهية واحدة، فإنّ دعوتَها في الأوساط المدعوّة لم تتجاوز المنظومة اللاهوتيّة والتصوريّة لمعبودات الشّعوب المجاورة. وكأنّ المخيالَ الدينيّ والذاكرة الجمعية لشعوب الشرق الموجّهان الرئيسان لرؤية الواحد الأبديّ اليهوديّ. عبّر القرآن عن ذلك بقوله: "وجاوزنا بإسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون"[327].

---

325 انظر ثروت أنيس الأسيوطي: **بنو إسرائيل**، ج: 1، ص: 109.

326 إبراهيم هنداوي: **الأثر العربي في الفكر اليهودي**، الأنجلو المصرية، القاهرة 1963، ص: 142.

327 الأعراف: 138.

فالجلي أنّ اليهودي بعد خروجه من مصر ودفن معلّمه التّوحيدي موسى، في شبه جزيرة التّيه في سيناء، تاه بعده دينيّا، بين الإله الواحد والآلهة المتعدّدة. وبقي في تخبّطه طيلة ما يزيد عن الألفيْ سنة، حتى أوشكت عملية تحميناته الدينيّة الظفر بالنتيجة التي ساوت الواحد، وألغت النتائج السابقة كافة من مثنى وثلاث ورباع[328].

لم تكن العلاقة التي ربطت موسى بشعبه، منذ مطلع الرسالة وحتى رحيله، تعبّر عن انسجام بين الطّرفين، إذ تكشف التوراة عن تنافر حاصل بين موسى وأتباعه، فكأنّه يغالبهم على شيء ليس من طبعهم. يبلغ هذا التنافر حدّ استنتاج فرويد قتل موسى من قِبل أتباعه[329]. فما كان الانصياع لأوامر موسى، فترة الخروج، ليُلبّى بيُسر وعن طيب خاطر، لِما للحنين لأرض قُدور اللّحم -مصر- من سحر، حتى تذمّرت جموع الخارجين لموسى وهارون في البرية: "ليتنا متنا بيَدِ الربّ في أرض مصر، إذ كنّا جالسين عند قُدور

328 يمكن مراجعة التأثيرات الإسلامية في المذاهب الكلامية والفلسفية في شأن مسألة الألوهية، لدى إبراهيم موسى هنداوي في كتابه: **الأثر العربي في الفكر الديني اليهودي**، ص: 138 إلى 168.

329 تبنّى فرويد ذلك عن سيلين -1922م-، الذي تخلّى عن مقولته لاحقا، ولكنّ فرويد أصرّ على ترديدها. والبيّن أنّه لا يمكن تفهّم مراد فرويد من تمسّكه بقتل موسى، وتبنّيه لهذا الاستنتاج المخالف لما يرد في التوراة، التي تتحدّث عن موت موسى الطبيعي "ومت في الجبل الذي تصعد إليه وانضم إلى قومك" (سفر التثنية32: 50)، إلاّ باستدعائنا للافتراض التاريخي الذي تحدّث عنه في كتاب "**الطوطم والتابو**"، والمتعلّق بأسطورة قتل الأب من طرف بنيه لاحتكاره المتعة الجنسيّة والسلطة القهريّة. تلك هي الأسطورة التي استدعاها فرويد ثانية في كتاب: "**موسى والتوحيد**"، حتى يزعم قتل موسى، الذي يبغي من ورائه تمزيق الرداء التشريعي الذي حيك حول اليهود قديما وحديثا. لمزيد التوسع حول ذلك راجع:

S. Freud, *Totem et tabou*, Payot, Paris, pp. 154-168; Paul Ricoeur, *De l'interpretation essai sur Freud*, seuil, Paris 1965, p. 240.

وكذلك انظر:

دافيد باكون: **فرويد والتراث الصوفي اليهودي**، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1988م، ص: 140 وما يليها؛ عزالدين عناية: **المسألة الدينيّة في الخطاب الفرويدي**، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس 1992/1991، ص: 56-59 و ص: 91-92.

اللّحم نأكل خبزا حتى الشبع. فإنكما أخرجتمانا إلى هذا القفر لكي تميتا كل هذا الجمهور بالجوع"[330]. وتذكر التوراة أيضا خشية الخارجين مع موسى "لأنّ هذا موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه"[331]. فما كانت الوعود التي وعد بها موسى الخارجين تغري بالاتباع[332]، ولذلك لم تنتزع العبادة التي أشاعها بينهم غلبة المألوف لديهم، فبغياب موسى عنهم ارتدّوا على أعقابهم لعبادة الثور المنتشرة بين المصريين والكنعانيين[333]. وتظهر عبادة الثور لدى كتّاب التيّار الدعويّ، التي عرفها اليهود وذُكِرت في التوراة[334] والقرآن[335]، تعبيرًا عن سُقمٍ دينيّ ألمّ بالقوم، تعذّر التخلّص منه، وتتجلّى مقاربة المسألة من خلال الإقرار بطبائع وعوائد مستحكمة. فما يكاد موسى يهجر قومه للقاء ربّه، حتى تُسوِّل لهم أنفسهم اتّخاذ حليّهم عجلا معبودا، "يجعلونه إلههم الذي يعبدون من دون الله، إذ ليس عند القوم أغلى من الذهب، فليكن إذن معبودهم هو أغلى شيء في نظرهم. وهكذا عبد اليهود الذهب وما زال معبودهم الأثير، والإله الذي يتعبّدون له ويستعبدون من أجله إلى اليوم وإلى ما بعد اليوم"[336].

يبعد تعليل العبادة المجسّمة لدى اليهود، بإرجاعها إلى طبائع وعوائد مستحكمة بينهم، الموضوع عن الفضاء الاجتماعي المندرج ضمنه، ويلقي به في خضمّ التحليلات المثالية. فقد خلّف الخروج مع موسى من بلد متطوّر ماديا، وملاقاة شعوب كنعانية في فلسطين لا تقل تطوّر عن سابقاتها، مهانةً حضارية ودينية. وما كان للربّ المتعالي الذي

---

330 سفر الخروج16: 1-3.

331 سفر الخروج32: 33.

332 "أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا" الأعراف: 129.

333 عبد المحسن الخشاب: **تاريخ اليهود القديم في مصر**، ص: 102.

334 سفر الخروج32: 1-6.

335 الأعراف: 148.

336 عبد الكريم الخطيب: **اليهود في القرآن**، ط: 2، دار الشروق، القاهرة 1985، ص: 13.

صوّره لهم موسى أن يتغلّب على منافسة الآلهة المجسّمة المعبودة من الشعوب المستقرة والتي تفوقهم تحضّرا[337]. فقد كان الشعور بالدونية الحضارية أمام الأمم دافعا لليهود لإنزال إلههم المتعالي، الذي جاءهم به موسى، نحو التجسيم والتشبيه، بلغ أحيانا تمثّله في أشكال حيوانية أيقونية كالثور[338] والحيّة[339]، على غرار الشعوب المجاورة.

4- أنْسنة الإله وتجسيمه

بقدر ما كان وعي الألوهية لدى اليهود متأثّرًا بالوسط الاجتماعي، كان متأثّرًا أيضا بالحالة النفسيّة العامة. وتبعا لهذين المؤثّرين جاءت صورة الإله مزيجا وتركيبا من عنصريْ الواقع الاجتماعي الحاضن وممّا يعتمل في عمق الذات. وإلى حين تدوين التّلمود (من القرن الثاني إلى القرن الخامس الميلادي)، احتفظ الإله لدى اليهود بالتعالي والتجسيم في الآن نفسه. فما كان تمثُّلُ الإله وتصوّره بعيدا عن خصائص الذّات. كان وعي الإنسان بذاته هو عين وعيه بإلهه، وكانت خاصيات الشّخصيّة الإنسانية بمقدرتها وعجزها، بأملها ويأسها، بجهلها وعلمها، تتحكّم بالتصوّر اليهودي لإلهه. لم يكن تصعيد المشاعر والصّفات، من الإنسان إلى الألوهة، بالأمر الصّعب، فالمسافة الفاصلة بين المطلَق والمقيّد لاغية، ولذلك كان اليهودي إلها، ولكن محدود

337 كامل سعفان: **اليهود تاريخا وعقيدة**، دار الهلال، مصر 1981م، ص: 154.

338 "أُشير في الميثولوجيا الكنعانية للإله إيل بالثور، وكانت البقرة عند المصريّين تمثّل العطاء والخصب، كما صوّروا السّماء على هيأة بقرة كبيرة، رمزا للأمّ الكبرى... وقُدِّم الإله في صورة حيوان كامل كما هو الحال مع الإله العجل أبيس. وامتدّت واتسعت عبادة العجل أبيس في ممفيس... وكان تقديس أبيس يصوِّر تطوّرا شعبيا إلى حد ما". حسن الباش: **العقائد الوثنية**، ص: 42-43.

339 لمزيد الاطلاع على النسيج الأسطوري الذي حيك حول الحيّة في التراث السامي، انظر شفيق مقار: **السحر في التوراة**، ص: 161 إلى 170.

المقدرة، وكان يهوه إنسانا، ولكن عظيم الشّأن. تُلخِّص التوراة ذلك بقول على لسان الخالق: "نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا"[340].

ضمن هذا الوعي، كان إنزال الله من عليائه ليقف جنب شعبه، ليس بالأمر الغريب، فملوك الشّعوب تنزل من قصورها بين الفينة والأخرى لملاقاة شعوبها والاستماع لمطالبها، وبالمثل ينزل يهوه للإدلاء بتعاليمه ووصاياه لشعبه بعد ضبط موعد اللّقاء مع وسيطه موسى "لأنّه في اليوم الثالث ينزل الربّ أمام عيون جميع الشّعب على جبل سيناء"[341]. وقد يكون اللّقاء مضيَّقا بين الله والنبيّ "يكلّم -فيه- الربّ موسى وجها لوجه كما يكلّم الرّجل صاحبه"[342]. وقد يختبئ هذا الإله عن أعين ناظريه في عمود سحاب أو عمود نار، ليكون دليل فجاج لقومه "كان الربّ يسير أمامهم نهارا في عمود سحاب ليهديهم الطريق، وليلا في عمود نار ليضيء لهم، لكي يمشوا نهارا وليلا، لم يبرح عمود السحاب نهارا وعمود النّار ليلا من أمام الشّعب"[343]. كما يعيش الإله التوراتي مشاغل شعبه، فيشدّ أزره عند الشدائد، خاصة عندما تبدأ عمليات التطلّع والتأهّب لغزو كنعان، فبفضله تتهاوى المدن الواحدة تلو الأخرى. وقد يشاركهم برميِ البرَد على رؤوس الأعداء، حتى أنّ الذين يموتون بحجارة البرَد مرّة أكثر من الذين يقتلهم بنو إسرائيل بالسّيف[344]. وقد تعلو الثّقة في هذا الإله المقاتل وتنزل حسب الأحوال، فيتدنّى التعويل عليه عند الهزائم والنكبات، لتُسحَب الثّقة منه كملك مهزوم مغلوب، كما حدث عند هزيمته أمام آشور[345].

---

340 سفر التكوين1: 26-27.

341 سفر الخروج19: 11.

342 سفر الخروج33: 11.

343 سفر الخروج13: 20.

344 سفر يشوع10: 11.

345 حسن الباش: **العقائد الوثنية**، ص: 132-133.

كما يرد تمثّل الله وتصويره على صورة إنسان في عدّة مقاطع من التوراة "الربّ في هيكل قدسه الربّ في السّماء كرسيه عيناه تنظران أجفانه تمتحن بني آدم"[346]، وقد ينتابه التنبّه بعد الغفلة، كما حصل أن ذكر نوحا وكلّ الوحوش وكلّ البهائم التي معه في الفلك بعد غفله[347]. وقد تثير طقطقة أقدامه وقعًا في دروب الجنّة، كما سمعها آدم وحوّاء، وهو مارّ[348]، وقد يطرأ على هذا الإله غضب فيحنق ويسخط[349].

فهذه الآيات المختلفة في التوراة، التي تصرّح دون مواربة بتجسيم الألوهية وتمثّلها على هيئة إنسان[350]، تجد معارضة لها أحيانا من مجموعة آيات تنفي عن الله أي تشبيه وتوحي بتنزيهه الخالص، مثل قوله: "لا تقدر أن ترى وجهي لأنّ الإنسان لا يراني ويعيش"[351]، أو ما يرد على لسان أيّوب "ليس هو إنسانا مثلي"[352]. فهل تعني كثرة الآيات المستوحاة من الذّات البشرية في تصوير الإله التوراتيّ، أنّ التّدوين عبر مسيرته التي تزيد عن ألف سنة، كان ملزَمًا بتجنّب اللّغة التجريدية، خاصّة وأنّ خطاب المدوَّنة

---

346 المزمور17: 4.

347 سفر التكوين8: 1.

348 سفر التكوين3: 8.

349 سفر العدد22: 22.

350 يورد أحمد سعد الدين، في معرض حديثه عن تشابه الصفات بين الإلهين اليهودي والإسلامي، بعض الأحاديث والآيات القرآنية التي تصف الله بصفات شبيهة بما يرد لدى اليهود، فيتحدث عن فرح الله ذاكرا الحديث "الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره وقد أضلّه في أرض فلاة "(متفق عليه / **اللؤلؤ والمرجان**، ص: 747)، أو كذلك عن ضحك الله، فيذكر الحديث "يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدها الآخر، يدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد" (متفق عليه / **اللؤلؤ والمرجان**، ص: 694)، أو كذلك آيات تتحدث عن غضب الله وممارسته الكتابة مثل ما يرد في سورة النساء: 93 والأعراف: 145. "**مقارنة بين العقيدتين اليهودية والإسلامية**"، ط: 1، دار الطباعة المحمدية، القاهرة 1988، ص: 76-77،

351 سفر الخروج33: 20.

352 سفر أيوب9: 32.

الكهنوتية يهدف إلى مخاطبة الجميع، ممّا قرّب اللّغة حينا من الإنسان إلى درجة المماثَلة، وأبعدها آخر لإثبات التميّز؟ والواضح أنّ العقلية اليهودية ما كان بوسعها أن تدرك إلهها خارج إطار المألوف والمعهود والمتداوَل، ولذلك أتت اللّغة التوراتية وفيّةً في التعبير عن مستوى من الفهم الدينيّ تمثّلت فيه الألوهية في صورة بشرية. وأنّ المقتطفات القليلة الواردة التي تنفي الرؤية وتلغي المماثَلة، ليست سوى تعبير عن تطلّعات كَتَبة ساهموا في التّدوين وحبّذوا التعالي والعودة بالفهم الدينيّ إلى حدود النمط التأسيسي الذي رسمه موسى، فما استطاع قطرهم أن يُخلّف سيلا.

ما كان للعقلية اليهودية القديمة أن تفصل تصوّر الألوهية عن تصوّر الإنسان لنفسه، فما كان آدم التوراتيّ مقتدرا على تصوّر إلهه حاضرا في كل مكان، وأنّ ما من صغيرة ولا كبيرة إلاّ يعلمها، فيتخفّى عن ربّه، ثم بعد اكتشاف أمره يعتذر عن خطيئته[353]. وحتى فلسفة عبادة الإله التوراتي فما كانت تتطلّع إلى وجهه، أو تدلّ عن قناعة وإجلال لمقامه، بل سيطر عليها طابع المقايضة والمساومة، إن تعطني كذا أفعل لك كذا. يربط النبيّ يعقوب اعترافه بإلهه بمدى استجابته لطلبه قائلا: "إن كان الله معي وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سائر فيه وأعطاني خبزا لآكل وثيابا لألبس ورجعت بسلام إلى بيت أبي يكون الربّ لي إلها "[354].

ولكنّ تطوُّرَ الإدراك العام بين اليهود أملى البحثَ عن تجاوز الواقعة الأنثروبومرفية الغزيرة. نجد سعيًا إلى ذلك أثناء الاحتكاك بعلم التوحيد الإسلامي[355]، فكان الإقرار بوجود آيات محكمة وأخرى متشابهة -على غرار ما يرد في علوم القرآن-، وتأويل المتشابه

353 سفر التكوين3: 8.

354 سفر التكوين28: 20.

355 انظر في ذلك آراء ابن كمونة وأبي الفتح بن أبي الحسن اللاّوي في كتاب أحمد حجازي السقا: **الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام**، ص: 35-40.

منها على اعتبار أنّ الله أراد تقريب الفهم للسّامع والإيحاء له على قدر إدراكه لا غير، فاليد تُعبّر عن القوة والمقدرة والعين كناية عن العلم[356].

5- أثر تراث الأجوار على الألوهية اليهودية

وَلّدت الأزمات الحضارية التي عاشها اليهود، المحكومة بالغزو والهيمنة، طيلة فترات تدوين التّوراة، تنقيحًا ومراجعةً لاعتقاداتهم الدينيّة ورؤاهم الوجودية. فكان كلّما جرى اتصال بشعب مغاير إلاّ وطُرحت لديهم مراجعة فلسفتهم الدينيّة وملاءمتها مع الواقع الجديد. كان أعمق هذه التأثيرات وأشدّها عند معايشة الشّعوب السيناويّة واتصالهم بأقوام مستقرّة في أراض زراعية، ذات سمات حضارية عريقة، مما جعلهم ينزلون عند تقاليد المجتمع الجديد وعوائده. يقول محمّد محفل: "لقد كان الأسباط من مستوى قبلي بدائي بالنّسبة إلى الأقوام الذين دخلوا عليهم، ولم يستطيعوا أن يتخلّصوا من مفهوم الإله الطوطم حتى يأخذوا الإله الشمولي... وهذا ينبغي أن يُفسَّر بالمستوى الحضاري للمنطقة الكنعانية... فالفتوحات والتدمير تدلّ على شيء واحد، أقوام دخلوا منطقة متحضّرة لم يتمكّنوا منها حضاريا فلجأوا إلى الأسلوب الذي يجيدون أي اللاّحضارة"[357]. وكان في انجذابهم لتقديس الإله بعل وركونهم لحياة الدّعة، أن تسرّبت إليهم تقاليد الفحش المقدّس، الذي تنذر فيه العذارى أنفسهنّ للإله حال بلوغهنّ، ليمارسن البغاء مع زوّار المعبد. كما تسلّلت إليهم تقاليد عبادة الإله

---

356 يذهب ابن ميمون إلى نفي الصفات الجسميّة عن الذات الإلهية، حتى أنّه يخصّص الفصل: 35 في "**دلالة الحائرين**" للتأكيد على الاهتمام بتعليم الجمهور أنّ الله تعالى ليس جسما، كما يحاول الخروج بآيات التجسيم والخواص الانفعالية إلى معان مجرّدة. انظر ص: 81-83-132، وانظر كذلك من المحدثين منيس عبد النور: **شبهات وهمية حول الكتاب المقدّس**، دار الطباعة القومية، الفجالة، مصر 1992م، ص: 42 و 203.

357 **ندوة التوراة والتراث**، ص: 99.

تمّوز الذي اعتقد الكنعانيون أنّه يموت صيفا ليعود للحياة ربيعا[358]. والملاحظ أنّ مزاحمة آلهة الشّعوب المستضيفة للإله يهوه لم تنشأ بموت موسى وتواريه، بل أطلّت منذ فترة وجوده، فكأنّ موسى يغالب قومه على شيء ليس من طبعهم، جاء في سفر العدد: "وأقام بنو إسرائيل في شطيم وابتدأ الشّعب يزنون مع بنات مؤاب، فدعوْن الشعب إلى ذبائح آلهتهن فأكل الشعب وسجدوا لآلهتهن. وتعلّق بنو إسرائيل ببعل فغور فحمي غضب الربّ على إسرائيل"[359]. وبمقتضى ذلك التحوّل صارت صورة يهوه باهتة، جرّاء الآلهة الأجنبية المزاحمة، التي لاقت استحسانا لدى عموم الشّعب، رغم معارضة حرّاس العقيدة، ووقوفهم ضدّ ذلك الزيغ، لكن إغراء الآلهة الأجنبية كان أقوى من أن يقاوَم.

ويمتدّ هذا الحضور لتمثّلات العقائد الأجنبية في التفكير الدينيّ اليهودي إلى فترة الملوك الأنبياء، حيث نجد الهندسة المعمارية لهيكل سليمان تأخذ شبهًا كبيرًا من المعبد الكنعاني[360]. ولم ينته الأمر عند ذلك، بل فسح سليمان مجال حرية العبادة داخل قصره، حتى للتعدّدية منها، فقد "أحبّ الملك سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون، مؤابيات وعمونيات وأدوميات وصيدونيات وحثيات، من الأمم الذين قال عنهم الربّ لبني إسرائيل لا تدخلون إليهم وهم لا يدخلون إليكم لأنهم يميلون قلوبكم وراء آلهتهم. فالتصق سليمان بهؤلاء بالمحبّة. وكانت له سبع مائة من النّساء السيّدات وثلاث مائة من السّراري فأمالت نساؤه قلبه. وكان في زمان شيخوخة سليمان أنّ نساء أملن قلبه وراء آلهة أخرى. ولم يكن قلبه كاملا مع الربّ إلهه كقلب داود أبيه. فذهب سليمان وراء عشتورت إلهة الصيدونيّين وملكوم رجس العمونيّين. وعمل سليمان الشرّ في عينيْ الربّ ولم يتبع الربّ تماما كداود أبيه، حينئذ بنى سليمان مرتفعة لكموش

---

358 كامل سعفان: **اليهود تاريخا وعقيدة**، ص: 17-18.

359 سفر العدد25: 1-3.

360 في شأن شكل معبد سليمان الهندسي، يمكن مراجعة ابن الريف البخلاخي امحند، "مجلّة المنهل"، عدد: 508، سبتمبر، 1993، ص: 58-66.

رجس المؤابيين على الجبل الذي تجاه أورشليم ولمولك رجس بني عمون. وهكذا فعل لجميع نسائه الغريبات اللّواتي كنّ يوقدن ويذبحن لآلهتهنّ فغضب الربّ على سليمان لأنّ قلبه مال عن الربّ إله إسرائيل الذي تراءى له مرّتين وأوصاه في هذا الأمر ألاّ يتّبع آلهة أخرى فلم يحفظ ما أوصى به الربّ"[361].

تواصل هذا التمازج الدينيّ مع الأجوار إلى حين انقسام المملكة شمالية وجنوبية، فكان تزويد يربعام (931 ق.م)، لمعبدي دان وبيت إيل بعجلين ذهبيْن، تقليدا للآراميّين المجاورين، الذين كانوا يودّون تمثيل بعل هدد في شكل ثور[362].

فالمتابع لتاريخ الاجتماع الدينيّ اليهوديّ يلحظ ضغط التحوّلات السياسيّة وأثرها عليه، فمثلا ما كان مَيْل الشّماليّين، سكّان إسرائيل، إلى عبادات أجوارهم الكنعانيين والآراميين، ليعبّر دائما عن انبهار بالآخر، بل يدخل ضمن تداعيات صراعاتهم الدّاخلية بين الشّمال والجنوب.

فليس من الهيّن أن تبادر اليهودية بطرح فلسفة التوحيد، مشروعا فكريّا روحيّا يتطلّع إلى خلاص الإنسان، في زمن هيمنة العقلية التعدّدية وحضور الأسطورة المكثّف، وأن تسعى في ترويجه بديلا وفي تحوير القناعات الدينيّة المترسّخة، وإرساء المغاير الذي ينقل الإنسان من التعدّد إلى الوحدانية، ومن محلّية الإله إلى عالميته، بكلّ ما يحمله ذلك من أبعاد اجتماعيّة ودينيّة وحضاريّة. لقد كان الفضاء الحضاريّ الذي نشأت فيه اليهودية مناقضا لما تسعى الموسوية إلى ترويجه. وكان الوسط الذي أطلّت فيه -مصر- يَشيد بمعتقد تأليه الملوك، الذي يتناقض مع قبول بديل يُخرِج الحاكمية من ذات الملك، ليجعلها احتكاما وامتثالا لإله غيبيّ متعال، بحسب ما يصوّره موسى، فينفي سائر المعبودات، وما تمثّله من تعدّد للمصالح والمنافع. لم يكن أمام موسى، جرّاء جحود صارم من سلطة فرعون، سوى اختيار قرار الخروج، بحثا عن فضاء تتوفّر فيه حرّية نسبية للدعوة الدينيّة الجديدة، فكان اختيار بلاد كنعان ينمّ عن دراية

361 سفر الملوك الأوّل11: 1-11.

362 سيد فرج راشد: **اليهود في القدس**، ص: 176.

بالأوضاع الدينيّة والاجتماعية في المنطقة. إذ تذكر التوراة في سفر الخروج، في الإصحاحيْن الثاني والثالث، والقرآن الكريم في سورة (القصص: 22-28)، أنّ موسى قضى زهاء عشر سنوات في منطقة مدين، بين مصر وكنعان قبل خروجه.

فالتعدّد المصري الذي ينتهي إلى هرم السّلطة السياسيّة، المؤمنة بألوهيتها والجامعة بين النّاسوتي واللاّهوتي[363]، يقابله التعدّد الكنعاني الذي كان منفتحا لأيّ آلهة مغايرة، ومن هذا المأتى كان اختيار موسى لبلاد كنعان دون غيرها، ففيها بمقدوره الإدلاء بصوته الدينيّ إلى جانب الأصوات الأخرى. ولعلّ البحث عن التعايش مع الأوضاع الجديدة، هو ما جعل أتباع موسى لا يجدون حرجا في مشاركة المؤابيّين احتفالاتهم ومجالسهم، التي كانت تطفح بطقوس وتقاليد أديانهم، حيث السّجود للآلهة، وتقديم الذّبائح لها، وممارسة الفحش المقدّس. وكأنّ الذي طلبه موسى من الوسط الكنعاني، أي الحرية الدينيّة، كان الاختبار الأكبر لأتباعه. ليدخلوا على إثر ذلك متاهة هذه الحرية، التي أتت على تشويه الأفكار العقدية التي خرجوا من أجلها، إن لم نقل طمسها بشكل بارز. فالمحرّمات التي تحفل بها ديانة موسى مسموحٌ بها في ديانات الأجوار، والتصوّرات التي تحكم الإله الموسوي تزاحمها نقيضتها، ولذلك بمجرد غياب موسى أربعين يوما عَمّ انقلاب وراءه، رغم بقاء وصيّه هارون خلفه للحفاظ على رسالته.

وضمن ما يشبه العزلة، مرّت سنوات الانغلاق السيناوي، في محاولة للقطيعة مع أجيال عرفت التشوّه وأملا في نشوء جيل جديدة يتربى على إدراك وسلوك مغايرين،

363 يقول إمام عبد الفتاح إمام متحدثا عن المزج بين مفهوم الألوهية ومفهوم الملكية في الحضارة المصرية القديمة: "كان الملك في مصر الفرعونية إلهًا منذ بداية النظام الملكي فيها، ولم تكن هذه الألوهية رمزيّة أو مجازيّة تشير فقط إلى سلطته المطلقة ومكانته السامية، بل هي تعبير حرفي عن عقيدة كانت إحدى السّمات التي تميزت بها مصر الفرعونية، وهي عقيدة تطوّرت على مرّ السنين لكنها لم تفقد شيئا من قدرتها وتأثيرها"، **الطاغية/دراسة فلسفية**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1994، ص: 28.

حتى يتخلّص من التيه الدينيّ الذي عرفه الآباء والأجداد[364]. ولكن بمجرّد أن عاينت الأجيال الجديدة النقيض، بالاحتكاك المباشر بالفضاء الكنعاني بعد أن كانت على أطرافه، بلغ التنكّر لِما جاء به موسى حدًّا حتى أنه لم يبق من أثر دعوته إلاّ النزر القليل. وفُرِض على اليهود العبرانيّين الذين دخلوا كنعان، أن يُعيدوا النّظر في عوائدهم الاجتماعيّة والتنظيميّة والدينيّة لكي يتمكّنوا من الانخراط بيسر في المجتمع الجديد. اقتضى الأمر تضحيةً بجلّ قيم البداوة والرعي، وكان على الفروسية بجموحها وقلقها ولهاثها وراء ضحاياها أن تسقط لحساب الاستقرار والانتظام، وكان على الغزو والقتال الذي يدمّر النسل والزرع أن يفسح الطريق لاحترام الأرض[365].

غير أنّ تشكُّلَ طبقة كهنوتية مؤثّرة، ماسكة بمقاليد الأمور، وقادرة على إعادة بناء ذاتها حتى بعد الترحيل والتهجير، كما حدث إبان الغزو البابلي، حالَ دون أيّ تصحيح عميق. وإلى حين صياغة التلمود لم نلحظ تطوّرا لمفهوم الإله، بل استمرّت التصوّرات القديمة، وبقيت الرّؤية الإنسية مسيطرة على عقول مدوّنيه وجامعيه. فقد حوى التلمود أقوال الحكماء والسفهاء على حد سواء، وكان سجلّ ذاكرة شعب، ضَمَّ الفتوى ونقيضها، وتضمّن الآراء المتضاربة حول شؤون الدنيا والدّين، ولم يكن مفهوم الألوهية نشازا عن ذلك التداخل.

فقد كان التوحيد النّافي للألوهيات المتعدّدة بارزا بحضور الأنبياء، بينما ظهر مع فترات غيابهم نظام الواحدية، حيث اعتبار يهوه واحدا من جملة آخرين وليس الأوحد، ما أوحى لليهود بخصوصية الرّبوبية دون مشاركة غيرهم من الشعوب فيها. وفي تناول الاستهواد العربي الدعوي لموضوع الألوهية لدى اليهود، نجد حكمًا على أتباع هذه الديانة بتعمّدهم التشويه والزيغ بهذا المعتقد، وتخلّيهم المسؤول عن الأمانة المنوطة بعهدتهم، وكأنّ الاستقامة العقديّة شيء غير محبّذ لديهم، ما جعلهم يبنون ديانة تلائم

364 عفيف طباره: **اليهود في القرآن**، ص: 44.

365 طيب التيزيني: **من يهوه إلى الله**،ج: 3، م: 1، ط: 1، دار دمشق، بيروت 1985، ص: 153.

طباعهم وأمزجتهم، الأمر الذي حشرهم في زمرة الضالين[366]. يبتعد هذا التحليل الخُلقي عن تفهم العوامل المؤثرة، التي أشرنا إليها آنفا، وهو ما يجعله تحليلا مثاليا بامتياز.

فالقول بتمام الدين وكماله منذ البدء، وبأهلية العقلية البشرية في تقبّل "دين الله"، من طرف الإنسان الماكث في بداية التاريخ أو الحاضر في عصر متأخّر، حيث تتساوى الحظوظ، ينفي تطوّر العقل الدينيّ والإقرار باختلاف إمكانيات التفهّم والاستيعاب من عصر إلى آخر. منع كلّ ذلك النظرَ إلى اليهودية كمحطّة من محطات تطوّر العقل الدينيّ في الشرق.

الفصل الثاني

رؤية الاستهواد العربي لمفهوم النبيّ في التوراة

النبوّة في اليهودية هي واقعة دينيّة مركَّبة، تستدعي الإحاطة بأوضاعها ربطا بين عناصر متنوّعة، خاصة وأنّ أصحابها تواروا ولم تبق سوى روايات عنهم، متمثّلة في أقوال وأفعال منسوبة إليهم. ولذلك تقتضي دراسة أيّ عيّنة من عيّنات النبوّة الإسرائيلية، بالمنهج النفسي أو الاجتماعي أو الإناسي، معانقة الكلمة الأثر، المحدِّثة عن النبيّ والراوية عنه.

فمن المسائل الرئيسة التي حثّت الاستهواد العربي على الاهتمام بالموضوع، الاستفاقة على غياب القداسة والاستقامة الخُلقية مع أنبياء التوراة، بعكس ما نجده في القرآن، إلى جانب كثرتهم اللاّفتة، في شعب ضئيل نسبيّا. وربما ممّا زاد الفضول نحو المسألة، خروجها عن الثنائية الإسلامية، رسول نبيّ، واحتوائها على نماذج تبتعد وتقترب من

366 محمد طنطاوي: **بنو إسرائيل**، ج: 2، ص: 3-4؛ عبد الكريم الخطيب: **اليهود في القرآن**، ص: 13؛ صلاح الخالدي: **الشخصية اليهودية**، ص: 118.

الرّؤية الإسلامية، مثل: الأب والرّائي والقاضي والمسيا ورجل الله، وعدم انحباسها عند الذكور بل شملت إلى الإناث أيضا.

1- النبيّ والقداسة

كانت مشاهد الأنبياء، نوح وإبراهيم ولوط ويعقوب وهارون وداود وسليمان، الذين لم يطبعهم سلوك خُلقيّ قويم وعفّة جنسيّة واستقامة دينيّة، في التوراة، على نحو ما جاء في القرآن[367]، وراء إصابة الاستهواد العربي بالذّهول والدهشة من الحطّ الخُلقيّ والدينيّ من هؤلاء الأنبياء[368]. ومن هذا الباب أُدرِجت الاستقامة الخُلقيّة للأنبياء معيارًا لفصل الدّخيل عن الأصيل في التوراة إلى جانب جملة من المعايير الأخرى.

أ- **إبراهيم**: يبدو قابلا بالأمر الواقع، لا يبالي بأخذ زوجه منه لتُلحَق بجواري الملك ليفوز بنفسه[369]. تروي التوراة: "وحدث لما قرب أن يدخل مصر أنّه قال لساراي امرأته إنّي قد علمت أنّك امرأة حسنة المنظر، فيكون إذا رآك المصريون أنّهم يقولون هذه امرأته فيقتلونني ويستبقونك. قولي إنك أختي ليكون لي خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك. فحدث لمّا دخل إبراهيم إلى مصر أنّ المصريّين رأوا المرأة أنّها حسنة جدّا ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى الفرعون فأُخِذت المرأة إلى بيت فرعون فصنع إلى أبرام خيرًا بسببها وصار له غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأتن وجمال. فضرب الربّ

---

367 انظر تكريم هؤلاء الأنبياء في سورة الأنعام: 84-86.

368 بلغ بمحمّد علي البار حدّ اتهام ترجمات الكتاب المقدّس المعدّة للناطقين بالعربية بعدم أمانتها عند نقل الوقائع المنافية للأخلاق، وتلاعبها بالألفاظ وانتقاء الألْين منها، لِما للموضوع من حساسية في التصوّر الإسلامي. انظر كتابه: **المدخل لدراسة التوراة**، ص: 182.

369 راجع نماذج من نفور كتّاب التيّار الدعويّ وتكذيبهم لما يرد في التوراة لدى كل من:
محمود بن الشريف الأديان في القرآن، ط: 4، دار المعارف مصر 1980، ص: 113-115؛ علي عبد الواحد وافي: **اليهودية واليهود**، ص: 71-72.

فرعون وبيته ضربات عظيمة بسبب ساراي امرأة أبرام. فدعا فرعون أبرام وقال: ما هذا الذي صنعت بي لماذا لم تخبرني أنّها امرأتك لماذا قلت هي أختي حتى أخذتها لي لتكون زوجة والآن هو ذا امرأتك خذها واذهب فأوصى عليه فرعون رجالا فشيّعوه وامرأته وكلّ ما كان له"[370]. وتتكرّر القصة لإبراهيم مع رجل ثانٍ بقادش، ولعلّها القصة الأولى نفسها، تسرّبت لكتاب التوراة من جرّاء تعدّد المصادر التي أخَذَ عنها التدوين الأخير، كما تعدّد الأمر بالنسبة إلى الوصايا العشر بأساليب مختلفة ولكن بمعان متقاربة. وتبدأ القصة الثانية بقول: "وانتقل إبراهيم من هنالك إلى أرض الجنوب وسكن بين قادش وشور وتغرّب في جرار، وقال إبراهيم عن سارة امرأته هي أختي فأرسل أبيمالك ملك جرار وأخذ سارة. فجاء الله إلى أبيمالك في حلم اللّيل وقال له: ها أنت ميّت من أجل المرأة التي أنت أخذتها فإنها متزوّجة ببعل، ولكن أبيمالك لم يكن قد اقترب إليها. فقال يا سيّد أأمّة بارة يقتل ألم يقل لي إنّها أختي وهي أيضا نفسها قالت هو أخي، بسلامة قلبي ونقاوة يدي فعلت هذا. وأنا أيضا مسكتك عن أن تخطئ إليّ ولم أدعك تمسّها. فالآن رُدَّ امرأة الرجل فإنه نبيّ يصلّي لأجلك فتحيا. وإن كنت لست تردّها فاعلم أنّك موتا تموت أنت وكلّ من لك... فأخذ أبيمالك غنما وبقرا وإماء وأعطاها لإبراهيم وردّ إليه سارّة امرأته وقال أبيمالك هو ذا أرضي قدّامك اسكن فيما حسن في عينيك"[371].

تشترك القصّتان في نقطتين أخلاقيتين استوقفت عديد الدارسين:

أوّلا: قول إبراهيم إنّ المرأة أخته واستعماله المراوغة.

ثانيا: عدم ممانعته أن تعاشر زوجه غيره.

يذهب عبد الوهاب النجّار في تعليل النقطة الأولى، إلى أنّ إبراهيم وسارّة كانا حقّا أخوين، وذلك قبل تشريع تحريم الأخت على أخيها، وأنّه لا فائدة من القول إنها أخته

370 سفر التكوين12: 11-20.

371 سفر التكوين20: 1-16.

في الدّين[372]. فيصبح قول إبراهيم صادقا وليس من باب المراوغة، والكذب يترفّع عنه الأنبياء. أما النقطة الأخلاقية الثانية التي تُبيّن تساهل إبراهيم أمام أخذ زوجه وعدم إبدائه أيّ معارضة، فقد وجدت امتعاضا لدى التيّار الدعويّ لاحتكامه للمقياس الخُلقيّ الإسلاميّ، لذلك اعتُبرت الفعلة منكَرا يمسّ الانضباط النبويّ لإبراهيم. تنبّه التقليد العبري المتأخّر -الفترة التلموديّة- لهذا الحطّ الخُلقيّ، مبرّرا الفعلة بكونها تتجاوز إرادته. يذكر ربّاي هوشيعا (ق. 3م) أنّ سارة كانت على غاية من الجمال، ولكنّ إبراهيم لم يلحظ جمالها الجسديّ إلاّ عند عبور النّهر، رأى جسمها الفاتن فأُعجِب بها أيّما إعجاب، وخاف أن تستهوي أهل مصر فيؤذونه بسببها. فكان أن خبّأها قبل اجتياز الحدود في صندوق فسأله العامل على الحدود عمّا في الصندوق، فقال: شعير. قال له الموظّف: بل قمح. فقال إبراهيم: إذن ضريبة القمح. قال العامل: لا بل في الصندوق أفاويه. قال إبراهيم: إذن أدفع ضريبة الأفاويه. قال العامل: لا بل في الصندوق ذهب وفضّة. فقال إبراهيم: إذن أدفع ما تريده منّي. عندها أوجس العامل خيفة أن يكون في الصندوق ما هو أثمن من هذا كلّه وإلاّ لما كان هذا الرجل مستعدّا أن يدفع كلّ شيء، فطلب إليه فتح الصندوق، وما إن رفع الغطاء حتى أضاءت الدّنيا من بهاء وجه سارة[373].

ب- **لوط**: يكرم القرآن الكريم النبيّ لوط في عدّة آيات[374]، وهو ما جعل أيّ شبهة في شأن خُلقه في النصّ التوراتي تُعَدّ تحريفا وإضافة. وممّا ترويه التوراة عن لوط: "فسكن في المغارة هو وابنتاه، وقالت البكر للصّغيرة: أبونا قد شاخ وليس في الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كلّ الأرض. هلمّ نسقي أبانا خمرا ونضطجع معه، فنحيي من أبينا

372 **قصص الأنبياء**، مطبعة العلوم، مصر 1932، ص: 75.

373 **مدراش ربا**، الفصل: 40، فقرة: 5، (ترجمة: 1، ص: 329-330)، نقلا عن أنيس فريحة: **في القصص العبري**، ص:185.

374 النمل: 56-57؛ القمر: 33-34.

نسلا. فسقتا أباهما خمرا في تلك اللّيلة ودخلت البكر واضطجعت مع أبيها ولم يعلم اضطجاعها ولا بقيامها. وحدث في الغد أنّ البكر قالت للصّغيرة: إنّي قد اضطجعت البارحة مع أبي نسقيه خمرا اللّيلة أيضا فادخلي اضطجعي معه فنحيي من أبينا نسلا، فسقتا أباهما خمرا في تلك اللّيلة أيضا. وقامت الصّغيرة واضطجعت معه. ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها. فحبلت ابنتا لوط من أبيهما فولدت البكر ابنا ودعت اسمه مؤاب وهو أبو المؤابيين إلى اليوم، والصّغيرة أيضا ولدت ابنا ودعت اسمه بن عمي وهو أبو بني عمون إلى اليوم"[375].

لاقت هذه الممارسة غير المشروعة من لوط الواردة في التوراة رفضًا حازمًا في الرؤية الدعويّة، واعتُبرت ادّعاءً زائفًا على نبيّ. والملاحظ من النصّ التوراتي أن نسلَيْ بني عمّون والمؤابيّين، المتحدّريْن من علاقات غير مشروعة، قد زاحما العبريّين في شؤون الحياة فترة دخولهما فلسطين، ولعل نيّة الكاتب التوراتيّ واضحة في تشويه تلك الشّعوب. فكان السّبيل إلى اختلاق تدنيس سلالي، نابع من تشويه خُلقي، يكون بمقتضاه السّابق واللاّحق من القومَيْن خارج الدائرة النقيّة للشّعب المختار.

ج- **يعقوب**: تروي التوراة عن النبيّ إسحاق أنّه لمّا شاخ أراد أن يترك بركة لأحد ابنيه، عيسو الأكبر دون أخيه يعقوب. والبركة ميراثٌ روحيٌّ لا يعادله شيء. كان مكْر يعقوب أن يظهر لوالده على هيئة أخيه ليبدو عند ملامسة أبيه الأعشى على سمات عيسو الخشن بخلاف ما هو عليه. انطلت الخدعة على إسحاق وأعطى بركته ابنه يعقوب الذي ظنّه عيسو، ولم ينفع ترجّي الأخير أباه لينال جزءا من تلك البركة[376].

يكشف التّحليل البنيوي أهداف القصّة، التي تتطلّع إلى حصر ميراث النبوّة والسّلطان الرّوحي في عرق وجنس محدّديْن، ينتهي إلى بني إسرائيل، الذين ستكون لهم الوراثة الأبدية لسلطان الله في الكون. كما تتعدّد نقاط الاختلاف بين التوراة والقرآن

375 سفر التكوين19: 30-37.

376 سفر التكوين27.

في شأن يعقوب، فزوجه راحيل التي كانت وثنية، وبقيت على وثنيتها حتى بعد زواجها منه، تروي التوراة اختلاسها أصنام أبيها وقد كان بعلها شريكًا لها في فعلتها، ثم رحلا معا نحو فلسطين، إلى أن تأتي إلى لوم لابان ليعقوب على صنيعه بقوله: "والآن أنت ذهبت لأنّك قد اشتقت إلى بيت أبيك ولكن لماذا سرقت آلهتي"[377].

د- **هارون**: يحضر في التوراة رفيقًا لموسى في أداء رسالته الدينيّة، ولكن بغياب هذا الأخير يرتدّ هارون عن المهامّ المنوطة به ويجاري جماعات العبريّين بتجسيم معبودهم على هيئة ثور، على مثال ما يفعله أتباع الأديان المجاورة. عُدّ هذا التخلي عن جوهر الدّيانة الموسوية ارتدادًا من طرف هارون، وما تُصوّره التوراة من تحميل هارون مسؤولية تنكّر الأتباع، نجده غائبا في النصّ القرآني الذي صوّر الفعلة بأنّها تمّت رغم مناهضة هارون ورفضه[378]. الملاحظ أنّ النصّ التوراتيّ في حديثه عن هارون يبدو متضاربًا، فإلى جانب ما يسجّله عنه من تنكّر لديانة موسى، نجد آيات أخرى توحي بتنزّل التوراة على كلّ من موسى وهارون[379]، واهتمامهما بتبليغها رغم كلّ الصّعاب. وقد رأى ثروت أنيس الأسيوطي أنّ نسبة التوراة إلى هارون إلى جانب موسى، ليست إلاّ عملا ماكرا من طرف الكهنة للبحث عن شرعية تواصل الإرث الرّوحي عبر هارون، الذي تدّعي تحدّرها منه، حيث أنّ موسى لم يعقّب[380].

ج- **داود**: ينحدر النبيّ داود من سلالة مؤابيّة غير نقيّة بالمفهوم التوراتي، ولا ندري كيف تجاوزها المدقّق العرقي والمصنِّف الأخير للتوراة. تظهر سلوكات داود الجنسيّة

---

377 سفر التكوين31: 30.

378 راجع تعارض الموقفين التوراتي والقرآني في سفر الخروج32: 1-6 وسورتيْ طه: 83-98 والأعراف: 148-152.

379 انظر الخروج7: 8 والاصحاح9: 8.

380 ثروت أنيس الأسيوطي: **بنو إسرائيل**، ج: 1، ص: 28-29-30.

فاضحة، "كان عند تمام السّنة في وقت خروج الملوك أنّ داود أرسل يؤاب وعبيده معه وجميع إسرائيل فأخرجوا بني عمّون وحاصروا ربة. وأما داود فأقام في أورشليم وكان في وقت المساء أنّ داود قام عن سريره وتمشّى على سطح بيت الملك فرأى من على السطح امرأة تستحمّ. وكانت المرأة جميلة المنظر جدّا، فأرسل داود وسأل عن المرأة فقال واحد: أليست هذه بثشبع بنت اليعام امرأة أوريا الحثي. فأرسل داود رسلا وأخذها فدخلت إليه فاضطجع معها وهي مطهّرة من طمثها ثم رجعت إلى بيتها وحبلت المرأة فأرسلت وأخبرت داود وقالت إني حبلى"[381]. فما كان من داود إلّا أن دبّر مكيدة للتخلّص من زوجها فـ"كتب داود مكتوبا إلى يؤاب وأرسله بيد أوريا وكتب في المكتوب يقول: اجعلوا أوريا في وجه الحرب الشّديدة وارجعوا من ورائه فيضرب ويموت"[382].

هلك الزوج فالتحقت بثشبع ببيت داود وضُمَّت إلى حريمه. ولا تنحصر المغامرات الجنسيّة في بيت داود بشخصه، بل يشاركه فيها أبناؤه أيضا بعلاقات فيما بينهم مثلما حدث لأبشالوم بن داود مع أخته ثامار[383]. فهتك المحارم وعدم الامتثال للنّواهي، حتى لدى الصفوة الدينيّة، يخفي نفوسا مضطربة، حاول المدوِّن أن يهشّم من خلالها المحرَّم المنغرس في قلب التوراة بين الوصايا العشر، بجعل الأنبياء أيضا يجرؤون على انتهاك حرمات الله. وتتطوّر رمزيّة العنف الجنسيّ النّبويّ مع كاتب التّوراة، إلى حدّ جعل داود يقدّم لميكال بنت شاول -طالوت- مهرا قوامه مئتا ذَكَر رجل فلسطينيّ[384].

هـ- **سليمان**: تتضارب الرّواية التوراتيّة في شأنه مع ما يصوّره الموقف القرآني، فهو نبيّ ملك منساق إلى الشهوات، ولا ترى مانعا في أن تُلحِق به نعوت الكفر والزّيغ[385].

---

381 سفر صموئيل الثاني11: 1-5.

382 سفر صموئيل الثاني11: 14-16.

383 سفر صموئيل الثاني13.

384 انظر سفر صموئيل الأول18: 17.

385 انظر سفر الملوك الأول11: 1-13.

فنشيد الأناشيد المنسوب إليه، يعبّر عن حرقة غرامية بين عشيقين، كلف أحدهما بالآخر حدّ الهيام. يبدأ بتمنّي العاشقة مضاجعة حبيبها الذي عند ثديها يبيت، حيث ثمرته حلوة لحلقها فهي مريضة حبّا. يتمّ اللّقاء فيجد الحبيب شفتيها كسلكة من القرمز، وخدّها كفلفلة رمّانة تحت النّقاب، وثدييها كخشفتي ضبية توأمين، وشفتيها من طيبهما تقطران شهدا، ودوائر فخذيها مثل الحلي صنعة يدي صنّاع، وسرّتها كأس مدوّرة لا يعوزها شراب ممزوج. وكأغلب لقاءات العشّاق البعيدة عن الأعين تودّ المفتونة لو كان لها أخا راضعا من ثديْ أمّها فتجده في الخارج وتقبّله ولا يلومها أحد، وتقوده وتدخل به على أمّها وهي تعلم بهما، فتسقيه الهائمة من سلاف الرّمان، إذ المحبّة قويّة كالموت والغيرة قاسية كالهاوية[386]. لم يكن أمام الأحبار، جرّاء الجنسانية الطافحة لنشيد الأناشيد، سوى تأويل النصّ وإضفاء تفسير صوفيّ عليه. وقد سار اللاّهوت المسيحيّ في المسار نفسه، واعتبر العاشقيْن هما المسيح والكنيسة على غرار التأويل السالف بين يهوه وشعبه[387]. وممّا يُلاحَظ أنّ اللّغة التي تطبع النّشيد ليست غريبة عن لغة العشق في التراث الصوفيّ، والتي تشهد تجنْسُنا كلّما ارتقى السّالك مدارج المحبّة، فتبدو فيها رموز الجنس فاضحة أثناء تصوير المكابدة.

لم تلق تلك التأويلات في المقاربة العربية قبولا، إذ استعمال مفردات جسدية طافحة بالشّهوة، مثل الفخذ والسرّة والثّدي، ووصف المرأة كالنخلة وأنّ ثديها كالعناقيد تتدلّى، أُعتبرت صورًا معبّرة عن غرام بشريّ لا عشق إلهيّ[388]. ومما رجّح الدلالة الجنسيّة لهذا النشيد، أنّ قصص الجنس والفحش والاغتصاب والسّكر والعربدة، يطفح بها التوراة، وليس النّشيد نشازا ضمن نسق الانتهاكات الخُلقية التي لفّت أنبياء التوراة رغم إقرار الوصايا العشر وصية لا تزن. لقد وجدت علاقات النبيّ

386 التعابير مقتبسة من سفر نشيد الأناشيد.

387 صموئيل نوح كريمر: **طقوس الجنس المقدّس عند السومريين**، ط: 2، دار السائح، بيروت 1987م، ص: 127.

388 مصطفى محمود: **التوراة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ص: 39.

سليمان النسوية الواردة في التوراة صدى في نشيد الأناشيد، الذي لا يزيد عن أن يكون رسالة من أرشيف سليمان السرّي، بل يذهب القمني إلى أبعد من ذلك في تفسير النشيد، إلى كونه امتدادا لطقوس الزّنا الجماعي الذي كان متفشّيا في العبادات الزّراعية[389].

أمام مظاهر التّدنيس المختلفة، الدينيّة والجنسيّة، لأنبياء يتمتّعون بقداسة مطلقة في الرّواية القرآنية، يُطرَح تساؤل في شأن الأسباب الكامنة وراء ذلك. فالمعروف أنّ التّوراة في خطّها العام تبدي رفضًا ومقتًا لهذه الأفعال، كما تنشد الفضيلة وتتطلّع للطّهر. ولكن السؤال لماذا ودَّ كتّاب التوراة إيراد هذه الأفعال ولم يروا مانعا في ذكر إتيان بعض الأنبياء الرذيلة؟ ذكرنا في ما سبق أنّ اليهودية، ولعدّة عوامل، أضحت ممتزِجة بالذّات اليهودية، فجاء أيّ تحليل أو تحريم، أو قصّة أو موعظة، في النصّ المقدّس متّسقا مع أحوال المجموعة، ونتيجة لهذا التماهي صارت الذات منتجة التعاليم والوصايا والتّشريعات. وأمام انتشار أخلاقيات الأجوار وسلوكاتهم، وتبنّي اليهود لها وممارستها، إضافة إلى ما أنتجه التجمّع اليهودي ذاته، من أشكال الفحش ومن ممارسات جنسية خارجة عن الضوابط التشريعية، من مثليّة جنسية ومواقعة للبهائم وغيرها، أتى تدنيس الأنبياء منسجما مع هذا التمشّي العام الذي حكم الجماعة الإسرائيلية. فأصبحت بموجبه تلك الممارسات وقائع معيشة، في مقابل خطاب خُلقي تدعو إليه روح الوصايا، الأمر الذي ولّد بحثا عن تبرير دينيّ لتلك السلوكات، تطلّب تهشيما للنموذج الخُلقي النّبويّ. من هذا المأتى مثّل التحريف والتقوّل على الأنبياء تبريرا لوضع اجتماعي ظالم سار عليه بنو إسرائيل في مرحلة من مراحل تاريخهم[390].

وكما عرف اليهود تنزيل الإله من عليائه، أفقدوا النبيّ الطّهرَ الذي يميّزه، وأُلغِيت العصمة المعهودة عنه، حتى تماثَل مع غيره من البشر في إتيان المحرّمات والكبائر.

---

389 سيد القمني: **إسرائيل التوراة.. التاريخ التضليل**، ص: 49.

390 علي عبد الواحد وافي: **الأسفار المقدّسة في الأديان السابقة**، ط: 1، مكتبة نهضة مصر، 1964، ص: 40.

وجراء احتكار الرّواية التوراتيّة المصدرية الأولى في الحديث عن الأنبياء، تسرّبت لعديد الكتّاب الغربيين مجمل تلك المواقف، التي قُبِلت دون تفحّص لافتقاد مرجعية مغايِرة. وأمام تعدّد إنتاجات الفكر الغربيّ وهيمنته على دراسات الأديان بفروعها المختلفة، تسرّبت عدوى تدنيس الأنبياء إلى بعض الكتابات العربية، التي لم تؤسّس بعدُ رؤية علميّة في نقد التوراة، حتى لقي رفع القداسة عن النبيّ القرآني التوراتي مجاراة لدى بعض الكتّاب[391].

2- ظاهرة النبوّة لدى اليهود

يُهيمن الطّابع النّبويّ على التاريخ في المنظور التوراتيّ، فالنّبي يتربّع في وسط أحداث التاريخ لا على هامشها، ولذلك ما كانت النبّوة بالأمر الخاطف الذي يمرّ نادرًا ويتوارى، بل تكراريّة ودوريّة، حتى لتفقد سحرها وأَلقها أحيانا، لتُصبح شغلا تمتهنه طائفة من طوائف المجتمع[392]. يرسي النصّ التوراتي فروقا تميّز البطريرك والملك والنبيّ، مثل يعقوب وسليمان واليسع، أمّا في التصوّر الإسلامي فيُعَدّ الثلاثيّ أنبياء دون اختلاف، بصرف النّظر عن أدوارهم الحياتيّة. لم يميّز التّشريع الإسلامي بين النبيّ والرّسول، سوى أنّ الأخير يحوز التكليفيْن النبويّ والرساليّ، بخلاف الأوّل الذي يقف عند مهمّة التنبّؤ. ومع اِتّفاق الرّؤية التوراتية القرآنية في بعض أشكال اتصال الله بأنبيائه، كالرؤيا والإلهام والكلام الخفيّ والإشارة، فإنّ الخلاف يحصل عند إقرار التوراة

391 انظر في ذلك مثلا: فؤاد حسنين علي في موقفه من النبيّ سليمان في كتابه: **الأدب العبري**، ص: 48؛ شفيق مقار: **السّحر في التوراة**، ص: 128؛ سيد القمني: **قصّة الخلق / منابع سفر التكوين**، ط: 1، دار كنعان، دمشق 1994م، ص: 128.

392 يذكر قاسم الشواف تأسّس مدارس خاصة لتعليم الشريعة ولتخريج الأنبياء. **مع الكلمة الصافية**، ط: 1، منشورات دار الأجيال، دمشق 1969، ص: 156. وانظر سفر صموئيل الأول19: 9-24.

باتصالات الله الرؤيوية، على حدّ سواء، مع النبيّ أو غيره من عامّة الناس، كما جرى لأبيمالك في شأن إبراهيم[393].

وقد نافست الأنبياء الذين حازوا اِعترافا في التوراة شلّة مغايرة تمّ نعتهم بالأنبياء الكذبة، ومن خلال النصّ التوراتي، يظهر اشتراك النّوعين في إتيان الخوارق والأعاجيب، بَيْدَ أنّ "الأنبياء الكذبة" غالبا ما تميّزوا بالدّعوة إلى فلسفة دينيّة اجتماعية مغايرة، تهادن الخطّة السياسيّة الرّسميّة، مهمّتهم فيها إيديولوجية وديماغوجية أن يؤكّدوا للشّعب، بحكم وظيفتهم، أنّ كلّ شيء في الحديقة جميل، وأن يبّشروهم بالسّلام، بينما كانت الدّولة في الواقع على وشك الانهيار الأخلاقيّ والسياسيّ[394]. فقد كان الصّراع بين الفئتين على أشدّه، حيث يحتمي كلّ منهما بأتباع تختلف مواقعهم بحسب المصلحة المتأتّية من دعوة النبيّ. ما كان فيها موضوع العقيدة موضع خلاف عميق، بل كانت الوقائع السياسية والاجتماعية ما يشكّل محور الخلاف بين الشقّين[395]. فما يتبيّن من خلال التاريخ اليهودي، أنّ ظهور الأنبياء ومنشأهم ارتبط بلحظات الأزمات الاجتماعية الحادّة وبحدوث التغيرات الكبرى في المجتمع، المهدِّدة بتحوّل جذري في بنيته، سواء كانت مسبّباته محليّة، مثل محاولات فصل الدينيّ عن السياسيّ مع صموئيل وتجاوز القضاء إلى الملكية، حيث لم تعد النبوّة، ممثّلة في قضاة، يتولّون قيادة الجماعة وإرشادها بل أصبحت بيد ملوك، فكان حينها استفاقة الأنبياء على الفساد الاجتماعي الذي غاب عنهم طيلة سلطتهم القضائية؛ أو كذلك بأسباب خارجية، كما حدث أثناء غزو البابلي (587 ق.م)، فكانوا بتعبير إيلان هالفي أخلاق التاريخ التي تعيب السياسة[396].

393 راجع ميزات الوحي في الأديان الثلاثة مع أحمد المشرقي: **الوحي والنبوة**، ص: 69 وما بعدها.

394 أحمد عبد الوهاب: **النبوّة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص: 16.

395 أحمد المشرقي: م. س، ص: 208.

396 إيلان هالفي: **المسألة اليهودية**، ص: 63.

فقد حفّزتهم مهامّهم السّابقة باعتلاء سدّة القيادة القضائية التي لم تتجاوز التنبّؤ وتقديم النّصح، والتي كان دورهم فيها أقرب إلى النشاط الكهنوتيّ منه إلى الدور الاجتماعيّ، للتنبّه إلى دورهم السياسيّ المغبون. ولم يتسنّ لهم استعادة دورهم الدينيّ السياسيّ إلا بعد العودة من المنفى البابليّ (538 ق.م) عند إعادة طرح مسألة بناء الدّولة، فطوّروا من خطابهم الدينيّ أملا في الاندماج، فأصبح يهوه ربّ الأمم بعد أن كان ربّ إسرائيل، وشاع الحديث عن اقتراب يوم الخلاص وحلول المسيا[397]. إذ لم تكن ادّعاءات الأنبياء الوحي سوى ترجمة لحاجة إلى تدخّلات عاجلة للسيّر بالكتلة الاجتماعية نحو مسعى محدّد، مثل ما نجده مع النبيّ إرمياء في مساندة التدخّل البابلي ومعاضدته، ولم ير في معارضة ذلك إلاّ تجديفا ضدّ واقع دولي، اختلّت فيه موازين القوى بين مصر وآشور، فكانت دعوته لاستسلام اليهود مخرجًا لدولة التوراة من هذه الأزمة. وتأتي دعوات الأنبياء كذلك لتغيير مسلك اجتماعي جائر يؤذي الغالبية، مثل انتفاضة إرمياء ضدّ سدنة المعبد لاحتكارهم مداخيل الذبائح والمحروقات، التي أصبحت ضرائب تثقل كاهل المؤمنين[398].

من جانب آخر ما كانت وسائل اختلاق الوجد غائبة عن النبيّ التوراتيّ، فلمعانقة الإلهام النّبويّ، لغرض الاتصال الإلهيّ، كان المسكّر أحد الوسائل لبلوغ ذلك الهدف، كما حضرت الموسيقى عنصر إثارة، أُستخدم في تملّك الرّوح للنّبي[399].

397 صبري جرجس: **التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي**، ط: 1، عالم الكتب، القاهرة 1970م، ص: 38-39 و ص: 42.

398 انظر سفر إرمياء7: 21.

399 أحمد عبد الوهاب: **النبوة والأنبياء**، ص: 19. وانظر كذلك سفر صموئيل الأول14: 16-23.

الفصل الثّالث

التفكير الأسطوري في التوراة

يملي الإلمام بالفكر الدينيّ اليهوديّ متابعة الجوانب الأسطورية، إذ عرفت التشكّلات الدينيّة الأولى نشأتها داخل حضن الأسطورة، وعليه فإنّ قراءة التاريخ القديم دونها أمر منقوص باحتسابنا الأسطورة السجلّ الأمثل للفكر في مراحله البدئية، عندما كان يحاول تفسير الوجود من حوله ويحاول فهم الواقع الاجتماعي وتفسيره[400]. فيكون البحث عن لحظات الإدراك الأولى محاولة للتعرّف على آليات التطوّر والتحوّل التي عرفها التراث اليهوديّ. فالعناصر الأسطورية التي حفلت بها التوراة والتي كانت بمثابة سُبل فهم الكون، عبّرت عن انسجام فيما بينها، غير أنّ الاستهواد العربي الحديث في تناوله موضوع الميثولوجيا في التوراة، حاول فصل هذه المقطوعات عن سياقها البنيويّ العام وفحصها منفصلة مما يوحي باستقلالية بينها. بينما تخضع المقطوعات الأسطورية التوراتية إلى منطق جامع، اشترك فيه اليهود مع غيرهم من الأقوام كانوا في درجة السلّم الحضاري نفسها، مما سمح أن تسيطر على الذهنية العامة مفاهيم إحيائية وطوطمية كانت الوسيلة المتاحة لتفهّم العالم.

ولا نذهب إلى أنّ الكمّ الأسطوري، في تنوّع مشاغله لإعطاء تفسير للبدايات الأولى للكون قد خضع للترتيب، بل جاء متداخلا، ولم تتسنّ عملية توزيعه سوى لاحقا عند تنزيل الأسطوري في النصّ التوراتي، ساهم في ذلك كتبة متعدّدون، وعلى مراحل تاريخية متباعدة[401]. وبصرف النّظر عمّا يمكن اعتباره إبداعا أسطوريا للشّعب

400 سيد محمود القمني: **الأسطورة والتراث**، ص: 22.

401 كلود ليفي ستروس: **الأسطورة والمعنى**، ص: 33.

العبري وما تبنّوه عن شعوب مجاورة، فإنّ مجمل ذلك الميراث قد وجد ترصيفه لاحقا مع حركات التّدوين، لرسم صورة عن مأتى الإنسان وكونه الجائل فيه.

1- التكوين البدئي للعالم

حاز الإنسان بوصفه طرفا رئيسا في هذا الكون نصيبًا معتبرا في أسطوريات الشعوب بقصد التعرّف على مأتاه ومآله. وقد سجّلت الميثولوجيا التوراتيّة بدورها فصولا عن مغامرة المنشأ ورسمت صورة عن الإنسان الأوّل الآتي من بدايات التاريخ. حاز الإنسان في سياق الحديث عن تلك الأصول الأولى دور المحور، ولم تغب العناصر الأخرى، مثل السّماوات والأراضي والنّبات والطير والحيوان، عن هذه الملحمة لتشهد الخروج من طيّ العدم إلى طور الوجود. ولا يتوقّف موضوع التكوين في التوراة عند حدود تفسير نشأة عالمنا، بل يتجاوزه إلى الحديث عن تكوّنات سابقة. فما كان ليحصل الظهور النهائيّ لعالمنا فيها إلاّ بعد صراع المبدِع مع قوّة الشرّ والظلمة، التنّين لوثيان، ولم يتهيّأ لمبدع الكون أمر بناء عالمنا إلاّ بعد تهشيم رؤوسه السّبعة[402].

فما كانت أشكال الخلق السّابقة لعالمنا قادرة على كبح جماح رغبة الإله في الخلق. وقد سبق أن أبدع عدّة عوالم أعادها للعدم ولم يرض عنها، وأصرّ على خلق عالمنا. كان لا بد من توفّر وسيلة يتمّ عبرها الخلق، فكانت الحروف أداته، ارتأى منها حرف الباء. وكان لابد من تدرّج، جاء ذلك على ستّة أيّام، خصّص سابعها لراحة الصانع من صنعته. بدا الكون إثرها على أحسن ما يكون، كما سيطر النّظام السّبعي على المخلوقات فيه، إذ خلق سبع سماوات: الحجاب، والفلك، والسحاب، والعلالي، والمقام، والثابتة، والجميلة؛ كما خلق الأرض سبعا: المسكونة، والعطشى، والنسية، وجي، وأرقا، والأديم، والأرض[403]؛ وخلق الفردوس على سبع درجات، حتى كادت المخلوقات أن تكون سبعا، فالجبال سبع، والبحار سبع، وعمر الدّنيا سبعة آلاف سنة، والأيام

402 حسن الباش: **العقائد الوثنية**، ص: 20-21.

403 أنيس فريحة: **في القصص العبري**، ص: 21-22.

سبعة، والكواكب سبعة، وامتحان يوسف سبع سنين[404]. وينختم خلق الله بإنشاء آدم الذي كان يجمع صفات الأنوثة والرّجولة في شخصه[405]، ولم تكن حياته هنيئه مع زوجه الأولى ليليت إلى أن خلق الله زوجه الثّانية حوّاء كما يرد في الإصحاحات الثلاثة الأولى من سفر التكوين.

جاءت ملحمةُ الخلق الأولى معبّرةً عن كمال لا يعوزه نقص، إذ يسكن بناء التوراة، كسجلّ للتجربة الثانية للإنسان بعد السّقوط من الفردوس الأعلى، نزوعٌ للعودة إلى النّقاوة الأولى المفقودة على ظهر الأرض، منفى الإنسان وبلواه. تجعل الرؤية التوراتية في تلك الملحمة الشّعبَ العبري العنصرَ الرئيس الذي يمثّل القدرة الإلهية في التاريخ، في مقابل الشعوب الأخرى التي تغدو شعوبا مختارة لقوى الشرّ والظلمة. وقد يتدخّل الإله لتدمير شعوب الفوضى ليحافظ على نقاوة شعبه المختار، فيكون الهلاك بكارثة كونية كما حدث مع طوفان نوح، أو بإبرام عهد دموي مع شعبه الأثير.

2- الطوفان وتطهير الكون

يُعتَبر حدثُ الطّوفان بمثابة ردّة فعل غاضبة للإله، الذي لا يرضى لعباده الكفر والفوضى، يرمي من ورائه إلى غسل الكون وتطهيره، وإعادة إنشائه بعد الخراب الذي طاله جرّاء قوى الشرّ التي انتهكت حرماته، مثل عبادة غيره وعدم الامتثال لنواهيه. فكان الطوفان تطهيرا للأرض من دنسها، وتنقية لأهلها من ذوي الأصول العلوية. فالعود الأبدي إلى حالات النقاوة ضرورةٌ إلهيةٌ حتى يُتمّ التاريخ مسيرته الطّهرية. فقد كان جيل العمالقة، جيل الطوفان، من نسل الملائكة السّاقطين، سقطوا إلى الأرض أيام يارد، وكان مهبطهم الأوّل على قمّة جبل حرمون. هناك أخذوا على أنفسهم عهدًا أن يطيعوا رئيسهم شمحزي وأن يأتمروا بأمره. وكان الرئيس الثاني ملاكٌ اسمه عززئيل، أَمَره شمحزي أن يوكِّل كلّ ملاك ساقط أمر تعليم الإنسان مهنة من المهن:

404 الكلام لوهب بن منبه، منقول عن أنيس فريحة: **في القصص العبري**، ص: 34.

405 أنيس فريحة: م. ن، ص: 88.

الحدادة والنّجارة وأدوات التبرّج وآلات الموسيقى والغناء والطّرب، فأفسدوا الأرض بشرورهم وفجورهم. هؤلاء الملائكة الساقطون هم جماعة النفيلم، زنوا ببنات الناس فكان العمالقة[406]. تهيّأ نوح، ربّان سفينة النجاة، لحادث الطوفان المهيب وحمل معه ثلّة المؤمنين وثلاثين نوعا من الطيور وثلاث مئة وخمسة وستين نوعا من الزحافات، وأغصان من الكرمة والتّينة والزّيتونة والأرز، وأدخل الحيوانات زوجيْن، وكان آخر الناجين الحمار الذي دخل إبليس متشبّثا بذنبه[407]. منع نوح وحرّم الجِماع على متن السّفينة خشية التكاثر، اِلتزم بذلك الإنس والطّير والحيوان إلا ثلاثة، حام والغراب والكلب، فكان جزاء الأوّل سواد بشرته، والتصاق ذكر الثاني بأنثاه عند اللّقاح، وكان الثالث أن جعل فاه أداة التناسل لا المحلّ المعهود[408]. امتدّ الطوفان زمنا، أهلكَ فيها الكون ومن فيه. فالماء إلى جانب ما يُخلّفه من دمار هائل، يحمل مسحة تطهير غامر، لذلك يلازم التطهّر شعب الله المختار ليغدوَ تقليدًا فرديًّا يسبق أداء أيّ شعيرة دينيّة. ويبقى الماء في طقس التعميد المسيحيّ، ببعده الرمزيّ العميق، غسلًا للبشرية من أدران الخطيئة الأزلية وركنًا من أركان الدّيانة الناشئة داخل التراث التوراتيّ.

* الطوفان بين الأسطورة والحقيقة

شمل الحدثُ، بمنظور التوراة، الكون بأسره، أي ذلك المجال المتأتّي من تخيّل كتبة التوراة الجغرافي للكون، والممتدّ من فارس إلى نهر النّيل والبحر الأبيض[409]. وتسرّبت عالمية الطوفان للمؤرّخِين المسلمين جرّاء شيوع "الإسرائيليات" في الأوساط الإسلامية. فعلى سبيل الذكر، يحمل ابن كثير على بعض الطوائف "من جهلة الفرس وأهل الهند" إنكارها وقوع الطوفان، أو قولها بانحصاره بأرض بابل، قائلا: "قد أجمع أهل الأديان

406 أنيس فريحة: **في القصص العبري**، ص: 150-152.

407 أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **في قصص الأنبياء**، ط: 2، مكتبة النهضة، بغداد 1986م، ص: 79.

408 أنيس فريحة: م. س، ص: 164.

409 ثروت أنيس الأسيوطي: **بنو إسرائيل**، ج: 1، ص: 109.

والنّاقلون عن رسل الرّحمان مع ما تواتر عند النّاس في سائر الأزمان على وقوع الطّوفان، وأنه عمَّ جميع البلاد ولم يُبق الله أحدا من كفرة العباد استجابة لدعوة نبيّه المؤيّد المعصوم وتنفيذا لما سبق في القدر المحتوم"[410]. ومع تعدّد الرّؤى في شأن الطوفان التوراتيّ، برزت محاولات للخروج به من الحادثة الأسطورية إلى الواقعة التاريخية، فجرت محاولات لتحديد الزمن الذي عاش فيه نوح. تشير التوراة إلى أنّ عهد نوح سبق إبراهيم بثلاثة قرون، أي قبل تاريخه المقدّر بين (1850 و1750ق.م) بثلاثة قرون، وتكشف القرائن التاريخية الحديثة، أنّ بلاد المشرق، خلال الفترة النوحية المحتملة، قد عرفت ازدهار حضارات في كلّ من مصر والعراق ولم تشهد اندثارا مفاجئا، ومن هنا تسرّب الشكّ إلى مقولة كونية الطوفان كواقعة تاريخية.

فلا مراء أنّ قصص حدوث كوارث كونية تنتشر بين عديد الشعوب، مثل قيام الزّلازل، أو انزلاق الجبال، أو انتشار الأوبئة الفتّاكة، أو حدوث طوفان يدمّر الحرث والنسل ولا تنجو منه إلا قلّة قليلة[411]. فقد حفظت ألواح العراق القديم قصة طوفان شديدة الشبه بالرواية التوراتية، ممّا حدا بالبعض لاعتبار طوفان نوح مجرّد نقل لقصّة كلكامش من قِبل كتبة التوراة[412]. سنورد بعض نقاط التشابه للحدث بحسب الروايتين العراقية والعبرية:

من ملحمة كلكامش[413]

410 ابن كثير: **قصص الأنبياء**، ص: 79.

411 سامي سعيد الأحمد: **كلكامش**، ط: 1، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1990، ص: 86.

412 Ibraim Amin Ghali, *L'Egypte et les juifs*, p. 74.

413 يقول سامي سعيد الأحمد "من الصعب جدا معرفة السنوات التي حكم فيها كلكامش مدينة أرونوك (العراقية) بالضبط، فربما حكم حوالي سنة 2550 ق.م، ويذكر ثبت الملوك بأن مدة حكم كلكامش كانت مائة وستا وعشرين سنة وهو رقم يستحيل قبوله..." **كلكامش**، ص: 35.

عندما قرّر الأرباب في قلوبهم إرسال الطوفان. هدّمْ دارك اِبنِ سفينة. اترُك ممتلكاتك فتّش عن الحياة. اِكره أمتعتك وانقذ حياتك. صعّد إلى السفينة بذر جميع المخلوقات الحيّة. إنّ السّفينة التي سوف تبنيها أنت يجب أن تكون مقاديرها نفيسة ليكون الطول مساويا للعرض. وفي اليوم الخامس أكملت تصميمها مساحة أرضها ايكر واحد وارتفاع جدرانها مئة وعشرون ذراعا. وجانب ظهر السّفينة كان قياسه مئة وعشرون ذراعا. وضعت شكل خارجها وكوّنته وجهّزته بستّ طوابق. وفي اليوم السّابع اِكتملت السّفينة ملأتُها بكلّ شيء أتملّكه. ملأتُها بكلّ شيء أتملّكه من المخلوقات الحيّة. وجعلتُ كلّ عائلتي وأقاربي يصعدون إلى السّفينة. مع حيوانات البرّية ووحوش الغاب والضّباع كلّهم. وجعل لي الربّ شمش وقتا محدّدا عندما تمطر عند الفجر حمصا وعند الغسق حنطة الموت. وتحوّل كلّ شيء منير إلى ظلام وحطّم الأرض كما يتحطّم الوعاء. وهبّت الرّيح الجنوبية ليوم واحد وهبّت بسرعة. حتى الأرباب خافوا من الطّوفان فكيف أنطق بالحرب لتدمير أمّتي. وبحلول اليوم السّابع انسحبت عاصفة الطوفان. هدأ البحر وخفتت سرعة الرّيح وتوقّفت عاصفة الطّوفان. ووقفت السّفينة على جبل نصير وأمسك جبل نصير بالسّفينة ولم يسمح لها بالحركة. وعند حلول اليوم السّابع أرسلت الحمامة وأطلقت. ذهبت الحمامة ورجعت إليّ لم تجد مكان وقوف لها تشاهده فرجعت414.

الرواية التوراتيّة

فقال الله لنوح نهاية كلّ البشر قد أتت أمامي. اِصنع لنفسك فلكا من خشب جفر. وهكذا تصنعه ثلاث مئة ذراع يكون طول الفلك. وخمسين ذراعا عرضه وثلاثين ذراعا ارتفاعه. وتصنع كوّا للفلك وتكمله إلى حدّ ذراع من فوق وتضع باب الفلك في جانبه. مساكن سفلية ومتوسّطية وعلويّة تجعله. فتدخل الفلك أنت وبنوك وامرأتك ونساء بنيك معك ومن كلّ حيّ ذي جسد اثنين. ومن كلّ تدخل إلى الفلك لاستبقائها معك.

414 اللّوح الحادي من ملحمة كلكامش، ترجمة: سامي سعيد الأحمد، ص: 66.

وحدث بعد سبعة أيّام أن مياه الطّوفان صارت على الأرض. انفجرت كلّ ينابيع الغمر العظيم وانفتحت كلّ طاقات السّماء. فتغطّت الجبال فمات كلّ الذي كان يدبّ على الأرض من الطّيور والبهائم والوحوش وكلّ الزحافات التي كانت تزحف على الأرض وجميع النّاس. ثم ذكر الله نوحا وكلّ الوحوش وكلّ البهائم التي معه في الفلك. وأجاز الله ريحا على الأرض فهدأت المياه وانسدّت ينابيع الغمر وطاقات السّماء. واستقرّ الفلك في الشّهر السّابع في اليوم السّابع عشر من الشّهر على جبال أراراط. ثم أرسل نوح الحمامة من عنده ليرى هل قلّت المياه من على وجه الأرض. لم تجد الحمامة موضعا لرجلها فرجعت إليه إلى الفلك لأنّ مياها كانت على وجه الأرض[415].

تتشابه قصّة الطوفانين إلى حدّ التطابق، وهي توحي بنقل صريح، وربّما التحديد الثابت لكلّ من عهديْ نوح وكلكامش ستيسّر فهم الأمر. فليس بالإمكان اعتماد أنّ اللاّحق قد نقل عن السابق دائما، بمقتضى أنّ عديد الأساطير المشتركة بين الشعوب لا تعود إلى النقل والسلفة، كما يروج، وإنما إلى الإبداع الذاتي. ربما يزيد هذا الرأي وضوحا حين نعلم أنّ تواريخ الآباء في التوراة لا يسود اِتّفاق حولها، ولا تزال تقريبية، حيث يُحدَّد تاريخ نوح –مثلا- بالألف الثانية ق.م، وأمّا ملحمة كلكامش المتضمّنة لقصة الطوفان فقد بلغتنا على روايتين الأولى تعود إلى العصر البابلي القديم (2000-1550 ق.م) والثانية إلى الحقبة الآشورية، حين أمر بتدوينها أو ترجمتها الملك الآشوري آشور بانيبال (669-630 ق.م)[416]. وهي تواريخ متقاربة لا يمكن الاعتماد عليها للجزم بنسبة قصة الطوفان إلى جهة معيّنة، هذا من ناحية تحديد المبدع والناقل، ولكنّ المشكلة الرئيسة التي تلاحقنا في دراسة التراث القديم، وبحسب قول ليفي ستروس، فهي أين تنتهي الميثولوجيا وأين يبدأ التاريخ؟[417].

---

415 سفر التكوين6-7-8.

416 سامي سعيد الأحمد: **كلكامش**، ص: 58.

417 كلود ليفي ستروس: **الأسطورة والمعنى**، ص: 35.

3- أسطورة الدّم والعهد الأبديّ

لا يعني سقوط الإنسان على الأرض اِنفصالا عن ملكوت الله، فالتواصل والتعاهد والترابط بين الثنائي أزليّ في المفهوم التوراتي، إذ تُعبّر عن ذلك الحدث في اليهودية أقوالٌ تجسّدها أفعال رمزية على صلة بالدّم. واسترضاء الآلهة بالدّم مسألة شائعة في تقاليد شعوب الشرق القديم، لم يبق الوعي الأسطوري اليهودي نشازا فيها، فقد حضر الدّم وثاق عهد، وقربان تكفير، وغسل تطهير بين الربّ والأنام.

أ- الأضحية

يأتي تقديم الأضاحي عموما مثقَلا بمعاني تجديد العلاقة وتمتينها بين العالم المفارَق وعالم البشر، والتوراة من جانبها عرّجت على مسألة الأضاحي بأنواعها والتي من ضمنها الأضاحي البشرية في عدّة مواضع. فنراها تنبذ هذه الفعلة وتستهجنها في قولها: "لا تعمل هكذا للربّ إلهك لأنّهم قد عملوا لآلهتهم كل رجس لدى الربّ مما يكره هكذا أحرقوا حتى بنيهم وبناتهم بالنّار لآلهتهم"[418]. فقد روت التوراة عن إبراهيم أنّه هَمّ باقتراف هذه الفعلة ثم أحجم عنها واستنكرها[419]. واعتبر محمّد الطّالبي ومحمّد أحمد محمود حسن، ما فعله إبراهيم مع أحد بنيه، سواء إسماعيل أو إسحاق[420]، يهدف إلى الإرشاد ومنع عادة التّضحية بالإنسان وإبطالها، حتى يعمّ الأمن والأمان بين أفراد

---

418 سفر التثنية31: 12.

419 راجع سفر التكوين22.

420 تختلف الآراء حول شخص الذبيح في التراث الإسلامي، رغم وجود بعض الأقوال المنسوبة إلى النبيّ في شأن تحديد هوية الذبيح، مثل "أنا ابن الذبيحيْن" في إشارة إلى أبيه عبد الله الموعود للذبح وجدّه إسماعيل، بينما لم يصرّح القرآن بالمعني، انظر **الكشّاف** للزمخشري، ج: 3، ص: 350. ولمزيد الاطلاع على اختلاف الآراء حول شخص الذبيح، يمكن مراجعة القائمة التي أعدّها جون فونتان:

Jean Fontaine, in "IBLA", n.116, 4 trimestre 1966, pp. 427-428.

الأسرة[421]. فقد كان ارتقاء التفكير الإنساني وتصحيح رؤية البشر للإله من الدّوافع التي ساهمت في تواري هذه العادة[422].

وقد سجّلت التوراة بوصفها كتاب تأريخ لعقلية دينيّة، في عديد المواضع، تطوّرَ مسألة القربان، وأوضحت جملة من المقاطع المسار المؤدّي للتخلّص من هذه العادة واستبدالها بأفعال لا تؤذي أو تهدّد حياة البشر، وحصْر الأضاحي والقرابين بالنّوعين الحيواني والنّباتي. فإله إبراهيم وموسى يقرّ في التوراة هذه العادة، ثم يلغيها بقرار لاحق ليُستعَاض عنها بقربان الحيوان. ولكن رغم هذا النّسخ الذي يقرّه الربّ تواصل ممارسة هذه التّقدمة إغواءها للإنسان اليهودي، حتى عصور متأخّرة نسبيا، بما يفصح عن عمق هيمنة نُسُك ديانات الأجوار على الدّيانة المحلّية الموسويّة. فإلى عهد متأخّر نجد هذا الطقس مألوفا في أوساط اليهود، فقد قدّم الملك آخاذ (853 ق.م) ابنَه قربانا للآلهة، وكذلك ابنة يَفتاح الجِلعادي[423]. وفي تفسير الظاهرة، ربط أحمد شلبي بين تطوّر الوعي البشري بالألوهية وتقهقره وبين ممارسة هذه العادة، فبقدر ما يبتعد المرء عن الفهم الصّحيح بقدر ما يسقط رهين هذه الممارسة[424]. إذ الأضاحي في أقدم أشكالها كانت تُقدّم من البشر، ثم استُعيض عنها بأشكال أخرى مع الدّيانات الأكثر تطوّرا.

ب- **الختان ورمزيّة العهد**

421 Talbi Mohamed, *Islamochristiana*, n.8, 1982, p. 3.

محمد حسن: **مصر والعرب وإسرائيل**، ص: 73.

422 علي عبد الواحد وافي: **الصوم والأضحية بين الإسلام والأديان السابقة**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر 1963، ص: 75.

423 راجع سفر الملوك الثاني16: 3؛ سفر الملوك الثاني17: 17؛ سفر القضاة11: 29-40.

424 أحمد شلبي: **مقارنة الأديان / اليهودية**، ص: 205.

تصل التّوراة هذه الشّعيرة بالنبيّ إبراهيم: "وقال الله لإبراهيم وأمّا أنت فتحفظ عهدي أنت ونسلك من بعدك في أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك. يختن منكم كل ذكر فتختنون لحم غرلتكم. فيكون علامة عهد بيني وبينكم. ابن ثمانية أيّام يُختَن منكم كلّ ذكر في أجيالكم وليد البيت والمبتاع بفضّة من كلّ ابن غريب ليس من نسلك يختن ختان وليد بيتك والمبتاع بفضّتك. فيكون عهدي في لحمكم عهدا أبديّا. وأمّا الذّكر الأغلف الذي لا يُختن في لحم غرلته فتُقطَع تلك النّفس من شعبها إنّه قد نكث عهدي"[425].

جرى تجاوز القول بأنّ الختان شأنٌ يهوديٌّ، يرجع إلى النبيّ إبراهيم أوّل من مارس تلك الشعيرة. ولئن كان إتيان اليهود هذه الشعيرة منذ أربعة آلاف سنة على أقصى تقدير، فإنّ هذه العادة تجد جذورها منذ ثمانية آلاف سنة في حضارات أخرى، كالحضارة السومرية والحضارة الفرعونية. رأى فرويد أنّ الختان من المنقولات التي جلبها موسى معه أثناء الخروج من مصر، كعلامة ميثاق بين الربّ وشعبه، معتبرًا الأمر من البدع الساذجة، لأنّه لو شئنا أن نختار علامة نميّز بها بعض النّاس لما اخترنا المشاع بين الملايين في مصر حينها[426]. والملاحظ أنّ ظاهرة الختان تتضارب الآراء في شأنها، فأحمد شلبي ذهب إلى تفسير الظاهرة باعتبارها تطوّرا من التضحية الكلّية بالإنسان إلى التضحية الجزئية، كان الاكتفاء فيها بالقلفة[427]. ولا تجنح الجذور الأسطورية للختان مع كمال الصليبي بعيدا عن الفضاء السّامي، فضمن قراءته تعرف شخصية إبراهيم تمظهرات عدّة، من إله معبود، إلى جدّ قبليّ أعلى، إلى بشر عاديّ. ينطلق الصّليبي في تفسير الظّاهرة من مقولة الصّراع الذي يحكم الآلهة فيما بينها وتميّز بعضها عن بعض بصفات محدّدة. فكان مما يعوز الإله برم (ابرام التكوين) الخصوبة والإنجاب، وهو ما جرى التفاوض بسببه مع يهوه ليخلّصه من عقمه وحصره، فكان

---

425 سفر التكوين17: 9-14.

426 S. Freud, *Moïse et le monothéisme,* p. 72.

427 أحمد شلبي: مقارنة الأديان / اليهودية، ص: 205.

شرط ذلك، التنازل عن ألوهيته ليعطى مقابله شرف نسبة شعوب المنطقة إليه، ويُمكَّن من الأرض الممتدّة من النّهر إلى النّهر، فكان العهد بينهما علامة الختان التي بقيت قائمة بينهما عند هيمنة يهوه.

4- الاستهواد العربي وأساطير التوراة

في غياب العقل الإيماني، تصير عديد الوقائع المروية في التوراة متعذّرة الفهم، فلا يتيسّر تقبُّلها إلاّ ضمن رؤية إيمانية، ترى تدخّلا لله في الكون تأثيرا في مجرياته، بإحداث المعجزة أو بإبطال قوانين الطّبيعة. والاستهواد العربي بحكمِ تنوّع مرجعياته وعدم احتكامه للمناهج ذاتها، نظرَ للكمّ الأسطوري، وهو متّسَع في التوراة، من زوايا مختلفة. فكانت قراءاته للمعاجز والخوارق والكمّ العجائبي متباينة، لم تعرف فيها أبحاث التيّار النقديّ موانع أو محاذير، خاصّة وأنّه يسلك في تعامله مع العجيب التوراتيّ مسلك البقاء داخل هذا الحقل دون الإتيان على علاقات التواصل التي تربطه بالنصّ القرآني. فغاب الرّقيب الدينيّ لديه بشكل ملحوظ، خاصّة وأنّه يتحرّك داخل تجاويف كتاب مقدّس طاله التحريف لشعب لُعِن أتباعه كما ترسّخ في المخيال الجمعي[428].

أما التيّار الدعويّ فقد كان تعامله مع الكمّ العجائبي مختلفا عن نظيره النقديّ، فالأحداث التي تجد ذكرًا في النصّ القرآني على غرار التوراة، كخروج آدم من الجنّة، أو استيعاب فلك نوح للأحياء، بحشرها من كلّ زوجين اثنين، أو حصول الطّوفان الكوني، أو سيْر بني إسرائيل على البحر يبسا، أو تدخّلات الربّ المطّردة في أحداث التاريخ، فإنها لم تجد معارضة أو تكذيبا لما رُوِي في شأنها في النصّ التّوراتي. ولعلّ القبول وعدم الانتقاد لمثل هذه المعاجز والخوارق، لدى التيّار الدعويّ، متأتّ من اعتماده على مرجعيات تحظى بمصداقية عالية، إلى جانب استبطانه المنطق الغيبيّ الذي يجوّز كل إمكانيات التدخّل الإلهي في مجريات الحياة. فمثلا نجد الشّيخ محمّد سيّد طنطاوي عند حديثه عن الخروج الإسرائيليّ لا يحيد عن الفحوى الظّاهري للنصّ القرآني،

---

428 المائدة: 13 و64، المائدة: 78.

منمّقا إياه بما يرد لدى ابن كثير في تفسيره في الجزء الثالث (ص: 335)، أنّ ليلة خروج بني إسرائيل من مصر كسف القمر في تلك اللّيلة[429]. كما تجد حادثة توقّف حركة الشّمس بنحو يوم كامل، عشيّة يوم الجمعة، قبل ليلة السّبت يوم الراحة المقدّس، حتى يكمل يشوع فتح مدينة جبعون إقرارا، والتي وردت في سفر يشوع10: 12-14. فقد ورد ذكرها أيضا في "**صحيح مسلم**" في "كتاب الجهاد والسّير" في قوله: "غزا نبي من الأنبياء... فأدنى للقرية حين صلاة العصر أو قريبا من ذلك، فقال للشّمس: أنت مأمورة وأنا مأمور، اللّهم احبسها عليّ شيئا، فحبست عليه حتى فتح الله عليه" (ج: 13، ص: 51-52).

وقد دفع هذا التوافق الذي سجّله القرآن مع بعض الوقائع العجائبية الواردة في التّوراة البعض إلى تبنّي، أو أحيانا إلى إنتاج روايات مسايرة لذلك، كما نجد ذلك عند سليمان مظهر في حديثه عن عصا التّداول النّبوي بين الرّسل، التي ما كاد يغرسها شعيب في الأرض حتى امتدّت لها جذور متينة، وبات متعذّرا اقتلاعها، إلاّ على من كان من سلالة الأنبياء. ولهذا اندهش شعيب من موسى الذي أتاه فارّا ولاجئا إلى مدين وأراد نزع العصا، فنظر شعيب إلى العصا في ذهول وقال: هذه العصا؟ قال موسى: نعم هذه العصا. لقد أُعطِيت لآدم عندما كان لا يزال في جنّة عدن وأعطاها آدم لأحد أبنائه.. وهذا أعطاها إلى آخر.. حتى وصلت العصا لإبراهيم الذي أعطاها لإسحاق، وأعطاها إسحاق ليعقوب الذي جاء بها إلى مصر، وأعطاها ليوسف وها هي أمامك. وكان موسى غريبا في أرض مدين فظنّه شعيب واحدا من أولئك الذين يقصّون قصصا رائعة مليئة بالخرافة وسأله شعيب ومن أين لكَ أنّك صادق في كلامك؟ أجاب موسى ألم تقل إن أحدا، حتى أقوى الرّجال في مدين، لم يستطع انتزاع العصا من الأرض؟ أجاب شعيب: بلى. ومضى موسى نحو العصا ومدّ يده إليها فانتزعها من الأرض في يسر كبير كأنّما عادية غُرست في أرض رمل[430].

---

[429] **بنو إسرائيل في القرآن والسنّة**، ج: 1، ص: 28-29.

[430] سليمان مظهر: **قصة الدّيانات**، ط: 1، دار الرقي، 1984، ص: 306-307.

لم نرصد في الاستهواد العربي، بشقّيه الدعويّ والنقديّ، مبادرة لتفهّم العجائبيات التّوراتية أو عقلنتها إلاّ مع كمال الصليبي. ونعني بمفهوم التفهّم البقاء في حيز المنطق الأسطوري وتفسير الواقعة حسب الإمكانات الذهنيّة والإدراكيّة لمنتجيها وأصحابها، باعتبارها قصّة حقيقيّة وصادقة لدى أصحابها. فالتفهّم الأسطوريّ هو سعيٌ لعدم الانزياح بالواقعة خارج منطقها، واعتبار القصّة حمّالة في عمقها لصدق جاءت روايته على ذلك النحو، أي بحسب لغة التعبير في ذلك العصر. كلّ هذا مع تجنّب التكذيب أو السّخرية أو الاستهجان، فليست لغة الخرافة لغة بيان بل لغة مجاز، وما من خرافة إلاّ وتقول الشّيء الواحد في حرفيتها وتقول الشيء الآخر في مجازها، فتكون في حرفيتها قصّة مسلّية لعامّة الناس ويكون في مجازها لغز عميق لا يقف على سرّه إلاّ العارفون منهم[431].

أمّا مفهوم العقْلنة الأسطورية فنعني به الخروج بالحادثة من فضائها وخصوصيات منطقها إلى فضاء تعقّلي مغاير، ينزع نحو ربط الأسباب بالمسبّبات وترتّب النتائج عن مقدّمات معيّنة، بدون قطيعة مع النصّ الأسطوري المنطلق، وإنّما تطويع ما يمكن من أبعاده الخارقة. وربما الكابح لمسار العقلنة للعجائبيات التّوراتية في الاستهواد العربي، النّظر للفعلة بمثابة المحاولة للتبرير، بقصد الخروج من مأزق الاتهام، وليست عمليّة تفهّم عميقة وعفويّة.

لقد نُسبت معجزة المشي على الماء إلى المسيح في الإنجيل (يوحنّا6: 19)، كما أُلحقت بخوارق المتصوّفة أيضا[432]، وقد حازت هذه الحادثة في التوراة والقرآن الكريم شأنا كبيرًا مع موسى وقومه عند خروجهم من بلاد الفرعون. تبدو هذه الحادثة مستحيلة وممتنعة حسب القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تحكم الماء في حال السيولة. يذهب الصّليبي في قراءته للرّواية، طبعا في ظل نظريته اللّغاوية والجغرافية، إلى القول: "سارع

---

431 كمال صليبي: **خفايا التوراة**، ص: 178.

432 راجع علي زيعور: **في العقليّة الصوفيّة ونفسانيّة التصوف**، ط: 1، دار الطليعة، بيروت 1979م، ص: 191.

بنو إسرائيل إلى الخروج من هناك إلى وسط بلاد يام (هـ-يم)، وليس البحر، وكان هناك سحاب كثيف يَحُول دون ترقّب المصريّين لتحرّكات بني إسرائيل إلى الخروج من هناك إلى وسط بلاد يام (الخروج14: 20) ينذر بسيل عرم. وفي الغداة تبعهم المصريون إلى وسط بلاد يام (هـ-يم) وليس إلى وسط البحر، ولاحظوا قدوم السّيل. فانثنوا عن ملاحقة الهاربين وحاولوا العودة من بلاد يام عن طريق وادي حبونا فلحقهم السّيل هناك وأهلك ما أهلك منهم (الخروج14: 23-28). وفي نصّ القصّة أنّ يهوه دفع المصريين في وسط يام فرجع الماء وغطّى مركبات وفرسان جميع جيش فرعون الذي دخل وراءهم في يام ولم يبق منهم ولا واحد. وأما بنو إسرائيل فمشوا على اليابسة في وسط يام والماء سور لهم، عن يمينهم سيل وادي نجران وعن يسارهم سيل وادي حبونا (الخروج14: 27-29)، هكذا تمّ خروج بني إسرائيل من أرض مصرايم بـ يد حزقه، أي عن طريق وادي حزقه، الذي هو وادي حبونا وليس بيد قوية (الخروج13: 3-14)، وكان خروجهم ليس إلى هـ يم الذي هو البحر، بل إلى بادية بلاد يام التي ما تزال باسمها هناك وبمحاذاتها يم سوف التي هي اليوم رمال "بحر صافي"، وليس مياه البحر الأحمر، ولو كان يم سوف بحرا لما كان بنو إسرائيل تمكّنوا من المكوث فيه لأيّة مدّة من الزّمن ثم من الارتحال عنده كما هو واضح مما يرد في سفر الخروج15: 22"[433].

واللّافت في تعامل الاستهواد العربي بتيّاريه، مع الأسطوريات التّوراتية، نظرته اللاّتاريخية للواقعة الأسطورية في التوراة، ولعلّ من هذا المأتى تعذّر ولوج باب الأسطورة التّوراتيّ. إذ ينبغي ألّا يُنظر إلى الوقائع الأرواحيّة والطّوطمية المتعدّدة في التوراة، كقصّة تشاور الزّيتونة والتّينة والكرمة والعوسج لتنصيب ملك على الأشجار[434]، أو حضور المعبودات الحيوانية كالثّور والحيّة وغيرهما[435]، وتقديسها في الذّهنية اليهودية، باعتبارها إضافات وتحريفات لكلام الله، كما ينحو لذلك

433 كمال الصليبي، **خفايا التوراة**، ص: 235.

434 سفر القضاة7: 9-15.

435 سفر الخروج1: 6-31؛ سفر الملوك الثاني 4:18

الدعويّون، أو باعتبارها مظاهر خرافيّة وبدائيّة و تخيّلات كاذبة ووهمية، كما يذهب إلى ذلك النقديّون. وإنّما يقتضي تفهّم اللاّمعقول التوراتيّ التعامل معه من داخل شروطه التي نشأ في حضنها، أي إدراك الأبعاد الطوطمية والإحيائية التي لفّت التّجربة العقديّة لدى الإنسان في بداية وعيه الدينيّ. فلا يعي الكائن المتديّنُ الدّينَ بوساطة المعقول وحده، بل بوساطة الأسطوري أيضا، لذلك سجّل جانب اللامعقول حضورا لافتا في التوراة. ومن هنا يصير إدراك العقلية الدينيّة التوراتية في تمثّلها الأسطوري منمًّا عن تفهّم رصين لا مجرّد إلقاء تهمٍ، تُبعد الباحث عن الموضوعية في حقل الأديان. فقد أَخرج علمُ الأسطورة، في تطوّره الهام في الفكر الغربي، تعبيرَ "ميثوس" اليوناني من معناه المبتذَل، الذي يعني قصّة خرافية أو تخيّلا كاذبا أو وهْما زائفا، إلى مدلول يتّفق معناه مع نظرة المجتمعات القديمة، أي ما سمّيناه القصّة الميثية أو الأسطورة. كما يساير ذلك العلم فهم المجتمعات التي حضرت لديها تلك القصص واقعة حقيقية بتروٍ، أبطالها آلهة وقوى خلاّقة، وزمنها هو زمن البدء أو الزمن المكثّف المشبّع بالقوى الفعّالة436.

5- تراث الشّرق وعلاقته بالتوراة

قبل تطوّر الأبحاث الأثريّة وتفسير رُقُم عديد الحضارات في المنطقة، كالأكديّة والبابليّة والكنعانيّة والفرعونيّة، كانت الرّواية التوراتية متفرّدة ومهيمِنة. ممّا خوّل لها حيازة القول الفصل في الحديث عن تراث الشّرق، وما كان بوسع أيّ كاتب أن يجزم بنسبة تشاريعها ومعتقداتها وخرافاتها إلى شعب شرقي آخر دون الشعب العبريّ، الذي تلقّاها عن ربّه بواسطة نبيّه موسى. ولكن بعد بروز القرائن التي تأتّت عن الأبحاث الأثرية وتطوّرات علوم اللّغات القديمة في المنطقة، جرى تساقط عديد الأوهام. اندفع الاستهواد العربي، تحت هذا المبرر، لسحب المتن التوراتي من حضن الجماعة العبرية وإعادة توزيعه على شعوب المنطقة، مع اختلاف نِسب التّوزيع بين حضارة وأخرى. وهي

436 قاسم الشواف: **مع الكلمة الصافية**، ص: 23.

عملية جرت أحيانا على هوى الباحث ووفق ودوافعه، لا بحسب تدقيقه العلمي وتثبّته. ولم تدخّر الفعلة شيئًا من شرائع التوراة وأساطيرها، سوى ما عُدَّ في نطاق الموبقات والرّذائل، إلّا وانتزعته ونفته عن اليهود. يقول علي حسين الخربوطلي: "فالسّحر بجميع أسراره وأنواعه جاء من العقلية اليهودية، والإيمان بالأشباح ومخاطبة الأرواح جاء من هذه العقلية، والعرافة والتّدجيل والتكهّن بالمستقبل والإيمان بالمسيح المنتظر وقراءة الكفّ والنّجوم والطوالع، كل ذلك جاء من العقلية اليهودية"[437]. فليست عملية تفريغ بني إسرائيل من تراثهم عملية بريئة في الاستهواد العربي؛ بل جاءت في مجمل الأحيان تخفي نقصا وانهزاما في الواقع السياسيّ الحالي. لم يجد المستهوِد العربي من سبيل لتجاوزه إلاّ بالحفر في الماضي والنبش في التراث لتفريغ هذا المهين والمعتدي في الحاضر، وإعطاء الصراع العربيّ الإسرائيليّ الحديث بعدًا يمتدّ إلى الماضي السحيق. بإسقاط أوضاع الحاضر على الماضي، دون تقدير واعٍ للرّحم العرقيّ والتّراثيّ الذي أطلّت منه هاتان الجماعتان. الأمر الذي ولّد هاجسَ صراع دائم بين الشّعبين، يحضر جليّا مع مفيد عرنوق الذي يستشرف المستقبل قائلا: "سنرى هزيمة إسرائيل في يوم من الأيّام وعلى يد نبوخذ نصر جديد ينطلق من قلب الجماهير العربيّة"[438].

*** محاولات تنقية التوراة**

تنوّعت مواقف الدّارسين العرب من بني إسرائيل، وتوزّعت بين الدمج لهم في زمرة الجنس العربي مع مرعي عبد الرّحمان مثلا[439]، والنّظر إليهم ككتلة متميّزة، وعلى حِدة، كما ذهب إلى ذلك سيّد محمود القمني وثروت أنيس الأسيوطي[440]. كان التمشّي

---

437 **العلاقات السياسيّة والحضارية بين العرب واليهود**، ص: 134.

438 مفيد عرنوق: **التوراة والتراث السوري**، دار النضال، بيروت 1987.

439 **الإمبريالية اليهودية**، المطابع الموحدة، تونس، 1987، ص: 18.

440 سيد القمني: **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول**، ص: 69-68.

ثروت الأسيوطي: **بنو إسرائيل**، ج: 1، ص: 92 وما بعدها.

الثّاني هو الغالب، ومن هنا اعتُبرب الجماعة تحمل وزرَ فلسفتها الدينيّة ومعنية إبداعاتها الحضارية.

وبما أنّ اعتبار بني إسرائيل فخذٌ من أفخاذ العرب، يُسقِط عنهم تُهَم السّرقة والنّهب والاستيلاء، وكلّ ممارسات قطّاع الطرق التّراثيّين، فإنّ إخراجهم من أحضان العرب يجوّز كلّ أنواع النّعوت في شأنهم.

وقد اِعتمد الاستهواد العربي في تنقية التّوراة من عناصرها العربية على معطى إبراز بني إسرائيل كتلة بشرية على حدة بين شعوب المنطقة، من مصريّين وكنعانيين وبابليّين، والتعلّل بالأسبقية التاريخية. ونعني بها معارضة الواقعة التوراتية بأخرى مشابهة أوغل في الزّمن، كعرض قصّة إلقاء موسى في اليمّ واحتضان القصر الفرعوني له، واعتبارها تقليدا لقصّة سرجون الأكدي (2316-2381 ق.م)[441].

وما كان الاستهواد العربي في طرحه لعلاقة التوراة بتراث الشّرق الأسطوريّ والدينيّ موضوعيّا دائما، بل احتكمت مقاربته للادّعاء الهشّ في غالب الأحيان. فحاول إرجاع الكمّ الأسطوري والدينيّ المتعلّق بالتوراة إلى أقوام "الأمة العربية" دون غيرها. وسيطر هاجس القومية والنّخوة الزائفة، إلى حدّ لافت ينحو بعيدا عن الرّصانة العلمية[442]، إلى جانب حضور المركزيّة القُطريّة لدى عديد دارسي الاستهواد العربي، بنسبتهم الأساطير المنهوبة من طرف مدوّني التوراة إلى أقطارهم دون غيرها. نجد المصري عبد المحسن الخشّاب ينوّه بتراث أسلافه إلى حدّ يجعله مبدِع التوراة، والسّوري حسن

441 انظر كل من أحمد سوسة: **العرب واليهود في التاريخ**، ص: 203؛ شفيق مقار: **قراءة سياسية للتوراة**، ص: 311.

442 راجع ما يأتي تحت عناوين: "حضارة العرب أرقى من حضارة اليهود"، و"لا تراث حضاري لليهود" لدى علي حسين الخربوطلي، م. س، ص: 131. وكذلك ما يرد لدى عبد العفو سنقرط من نفي أي بعد حضاري إيجابي عن اليهود. **اليهود في الوطن العربي**، ط: 1، دار الفرقان، عمّان- الأردن، 1983، ص: 116.

الباش يضخّم من أثر تراث أسلافه الكنعانيين إلى حدّ فاضح، ويتابع العراقي أحمد سوسة المنهج نفسه[443]، ولم تُطرَح المسألة في نطاق بنيوي تراثيّ شامل.

أتت محاولات تجريد الإسرائيلي من إرثه الحضاري انعكاسا لصراع سياسيّ معيش، اِمتدّ إلى ميادين الدّراسات العلمية والمعرفية بحقولها المتنوّعة، اللغويّة والأدبيّة والأسطوريّة. وهدفت العملية في أبعادها العميقة إلى زحزحة الخلفية الحضارية اليهوديّة، أكثر من سعيها إلى التدقيق العلمي في الكمّ التراثي المجمَّع في التوراة والمستحوَذ عليه من قِبل اليهودي. وبحكم الطابع اللاّديني الذي يميّز التيّار النقدي في الاستهواد العربي، فقد كان تطوير هذا المبحث على يديه، جرّاء ما يحوزه من تحرّر من الضوابط الدينيّة. وبحكم الخلفيّات الإيديولوجية، اليسارية والعلمانية والقومية لمجمل كتّاب هذا التيار، ما انخرط مبحث ارتباط التوراة بتراث الشّرق علميّا معه في حقل تاريخ الأديان؛ بل كانت الولاءات الإيديولوجية لديه حافزا قويّا لطروحاته، فبدا خروجه بيّنا عن مناهج علم الأديان إلى متاهة الإيديولوجيا.

والملاحظ أنّ بعض أبحاث الاستهواد العربي، ذات المنزع القومي والعروبي، رغم تبنّيها في عديد المواضع المواقف القرآنية المنتقاة، تجاه اليهود واليهودية، غفلت عن الالتزام الدّائم بالرّوح القرآنية، وحاولت الرّجوع بالمشترك العجائبي التوراتي القرآني، كقصّة الخليقة وقصّة الطّوفان ومولد موسى ومنشأه، إلى ما يتجاوز تجربة الآباء والأنبياء، مما كشف عن تذبذب مرجعي لديها[444].

لقد اعتُبِر التشابه في بعض مرويّات التّوراة، القصصيّة والتشريعيّة، مع تراث الشّرق سرقات مفضوحة، فتنوّعت محاولات الرّبط بين هذا وذاك. وربّما من أبرز الحالات في الميدان التشريعي، ما حصره أحد الدارسين في جملة من الأحكام العائدة إلى حمورابي المنقولة في التوراة، وقد تعلّقت بحكم العين بالعين، والسنّ بالسنّ، وعقوبة

---

443 انظر مؤلفاتهم على التوالي: "**تاريخ اليهود القديم بمصر**"؛ "**العقائد الوثنية في الديانة اليهودية**"؛ "**العرب واليهود في التاريخ**".

444 انظر أحمد سوسة، **العرب واليهود في التاريخ**، ص: 187 إلى 285.

تهريب الرّقيق، أو سرقة إنسان وبيعه، أو عقوبة عقوق الوالدين، أو عقوبة الزنا والاغتصاب، أو عقوبة السّرقات والنهب، أو عقوبة القذف دون إثبات، أو عقوبة الاتهام الكاذب وشهادة الزور، أو عقوبة السّحر، أو ما تعلّق بالدّيون وكيفية استخلاها، أو التعويض عن الأضرار الناجمة عن الغرق أو الحريق، أو التزوّج بأكثر من مرأة[445].

أتت مجمل عمليات الرّبط بين الدّين اليهودي وتراث الأجوار، في أغلبها عشوائيّة ومفتقدة للقرائن الأثرية والتاريخية، فكانت الاستنتاجات تخمينا يعوزه الدليل العلمي. ومن أمثلة ذلك، أنّ نشيدَ الأناشيد المنسوب إلى النبيّ سليمان، كان مثار عديد الشكوك، دفعت إلى إخراجه من حضن الكتاب المقدّس وإلحاقه بتراث الشرق. يصل فؤاد حسنين علي العلاقةَ الحميمة لصياغات التعبير في نشيد الأناشيد بما يرد في الشّعر الجاهلي، عائدا بهذا وذاك إلى الحياة البدوية والصّحراء العربية[446]. ومقدِّرا أنّ الخيال الصّحراوي قد بقي يعتمل في ذهن كاتب نشيد الأناشيد حتى صاغه على تلك الصّورة، وما كان النشيد معبِّرا عن عشق صوفيّ متوهّج، كما يذهب التأويل اللاّهوتيّ، وإنّما كان نابعا من الروح الصحراويّة لمجمل شعوب المنطقة. ويضرب أمثلة على ذلك من معلّقة إمرئ القيس:

فجئت وقد نضت لنوم ثيابها لدى السّتر إلاّ لبسة المتفضل

فقالت يمين الله ما لك حيلة وما إن أرى عنك الغواية تنجل

ويقابلها بمقطوعة من نشيد الأناشيد:

"أنا نائمة وقلبي يقظ. حبيبي يطرق. افتحي لي يا أختي. ياحبيبتي حمامتي غانيتي. كسا الطلّ هامتي ورشي اللّيل قصصي. خلعت غلالتي فكيف ألبسها وغسلت قدميّ فكيف أوسخهما؟"

المعلّقة:

وفرع يزين المتن أسود فاحم أثيث كقنو النخلة المتعشكل

---

445 المصدر نفسه، ص: 204.

446 فؤاد حسنين علي: **في الأدب العبري**، ص: 55-56.

نشيد الأناشيد:

"شعرك يتماوج تماوج شعر معز تنحدر من جبل جلعاد. قامتك نخلة وثدياك كبائس. قلت تسلّق النخلة وامسك بأعناقها."

كما يجد تقاربا في مقارنة أخرى مع بيت لعمرو بن كلثوم:

وساريتي بلنط أو رخام يرنّ حشاش حليهما رنينا

نشيد الأناشيد:

"ساقاك عمودا رخام أبيض. تقومان على قاعدتين من الإبريز. دوران وركيك حليّة صبّها فنّان".

كما اعتبر كتّاب آخرون سفرَ المزامير مستوحى من تراث الأجوار، فرُبط بينه وبين النّصوص المقدّسة في ديانات الشّرق. يبلغ الأمر حدّ اليقين لدى سهيل ديب كون "المزمور 104" هو كتابة ثانية لترنيمة أخناتون: "ظهورك في أفق السّماء جميل يا آتون يا رمز الحياة. العالم في ظلمة كأنّها الموت. تخرج الأشبال من أوكارها. عندما تشرق في الأفق، وينبلج الفجر يخرج النّاس في العالم أجمع إلى أعمالهم إذ تملأ البلد بضيائك. إن كنت بعيدا فإنّ نورك يبقى على الأرض أو كنت مرتفعا فإنّ آثار أقدامك هي النّهار. وعندما ترسل نورك تحتفل مصر بعيدك وقد استفاقت ووقفت على قدميها. يغسل الناس أقدامهم ويلبسون ثيابهم. وبأياديهم المرتفعة يمجّدون فخرك. تفرح المواشي بكلئها وتزدهر الأشجار والمزروعات. تطير العصافير من مستنقعاتها وترتفع أجنحتها تمجيدا لك. وترقص الخرفان على قوائمها وتنتفض المخلوقات المجنّحة كلّها. وهي تحيا عندما تسطع أشعتك عليها. السّفن تصعد وتنزل على النّهر الكبير، وتتراقص الأسماك نحوك وما أعظم أعمالك يا رب صنعت الأرض حسب مشيئتك وملأتها بكلّ ما فيها. وأنت خلقت الجنين في رحم المرأة. أنت أعطيت الحياة للأولاد من بطون أمّهاتهم وسهرت عليهم كي لا يبكوا. أنت المرضعة حتى في البطون. عندما يصرخ الطّير وهو في بيضته تعطيه أنت الرّوح ليبقى على قيد الحياة. هو ذا يخرج من البيضة يصرخ بكلّ قواه. عديدة هي أعمالك يا ربّ وعظيمة هي أفعالك يا سيّد الأزل السرمديّ أنت الحياة

نفسها وفيك تحيا الحياة. أنت صنعت الفصول وخلقت السّماوات لكي تصعد إليها. وتظهر عند الفجر يملؤك النّور ثم تعود إليها. خلقت نهرا في السّماء لكي يتساقط على البشر يحدث أنهارا في أعالي الجبال ويسقي المروج. النّهر السّماوي للجميع وللماشية في كلّ البلدان. والجميع بين يديك كما خلقتهم تستفيق فيستفيقون ويموتون عندما تغيب ولأجلك يعيش البشر[447].

أمّا نصّ المزمور فهو كالتالي:

"باركي يا نفس الربّ. يا ربّ إلهي قد عظمت جدّا مجدا وجلالا. لبست اللاّبس النور كثوب الباسط السّماوات كشقة... المفجّر عيونا في الأودية بين الجبال تجري تسقي كلّ حيوان البرّ. تكسر الفراء ظمأها... السّاقي الجبال من علاليه. من ثمر أعمالك تشبع الأرض... صنع القمر للمواقيت الشّمس تعرف مغربها. تجعل ظلمة فيصير ليل، فيه يدبّ كلّ حيوان الوعر... ما أعظم أعمالك يا ربّ كلّها بحكمة صنعت. ملآنة الأرض من غناك... كلّها تترجّى لترزقها قوتها في حينه. تعطيها فتلتقط. تفتح يدك فتشبع خيرا. تحجب وجهك فترتاع. تنزع أرواحها فتموت وإلى ترابها تعود، ترسل روحك فتخلق وتحدّد وجه الأرض...".

وممّا لا شكّ فيه، أنّ مقارنة المزامير المنسوبة إلى داود بالنّصوص الدينيّة العراقية والسّورية والفلسطينيّة والمصريّة القديمة، توحي بشبه أكيد، ولكن إذا ما كانت المقارنة من حيث الصّفاء وبعد الغور في الفكرة والأحاسيس، فللمزامير التفوّق، فهي حوار لا يؤتى بمثله بين النّفس وبارئها[448].

تحضر حالات التّشابه التي عدّدها الاستهواد العربي متنوّعة وكثيرة، وهي توشك وحدها أن تعبّئ المجلّدات لمن شاء متابعتها وحصرها، ولعلّ نقيصتها في اقتصارها على ترصيف المتشابه دون تفسير أسبابه العميقة. فهذا التشابه الظاهري بائن، ولكنّ

---

447 سهيل ديب: **التوراة بين الوثنية والتوحيد**، ص: 55-59.

448 إنظر س. دي. بوركي الدومنكي / محمّد الصّادق حسين، مقدّمة سفر المزامير، دار السلام، الإسكندرية 1961، ص: 10.

الإحاطة به تشترط أمرين: الإلمام العميق بمنطق العقلية التوراتية المتبلورة تحت أثر التوحيد الدينيّ، والإلمام أيضا بمنطق العقلية الشّرقية، فترة ما قبل التوراة، وخاصياتها الفكرية، وهما من المسائل التي لا تزال بعيدة المنال في ظلّ المستوى الحالي للدّراسات العلمية للظاهرة الدينية في الفكر العربي.

إذ أنّ قراءة الأسطورة بمنطقنا ولغتنا، والتعامل مع النصّ السومري أو الأكدي أو المصريّ من خلال مقابَلته ومعارضته بالنصّ الأسطوري التوراتي بأساليب سطحية، برغم الاختلاف الزّمني في التركيبة الذّهنية والتفكّرية، وإسقاط السّابق على اللاّحق، ليُعدُّ تنكّرًا للبناء الدّاخلي للأسطورة. يقول ليفي ستروس حول إشكالية القراءة الأسطورية: "إنّنا إذا حاولنا قراءة الأسطورة كما نقرأ رواية أو مقالة صحفية، سطرا بعد سطر، ومن اليسار إلى اليمين، لما فهمنا الأسطورة. إذ سيكون علينا إدراكها كمجموع كلّي واكتشاف عدم انتقال المعنى الأساسيّ للأسطورة بواسطة سياق الأحداث، بل من خلال طائفة من الأحداث إذا جاز لي القول، رغم ظهور هذه الأحداث في لحظات مختلفة من القصّة"[449]. هذا فضلا عما نقدّره من اختلاف لغة العقلية البدائية عن لغة العقلية الحديثة، من حيث التركيب الكلامي والبناء الدّلالي والأسلوب المنطقي. فلئن تتشابه المفردات بين نصّيْن، فإنّ المعاني فيهما تتغيّر من حيث الدلالة، فهذا هو المفتاح الذي ينبغي كسبه لإدراك معاني الأسطورة.

449 شتراوس: كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي حديدي، ط: 1، دار الحوار، سورية، 1985، ص: 23.

الباب الرّابع

الاستهواد العربي واليهودي

الفصل الأوّل

التلمود والشخصيّة اليهوديّة

1- اليهودي: العِرْق والجغرافيا

عرفت الشخصيّة اليهوديّة، باعتبارها تجلّيا حيّا لتراث دينيّ، متابعةً ملحوظةً من أدبيّات الاستهواد العربي، التي حاولت سبرَ أغوار تلك الشخصيّة وتبيّنَ خفاياها، لِما تجسّمت فيها وعبْرها من صياغات نظرية ومسالك عَقَديّة، فكانت محلّ تحليل ونقد. ويفرض علينا البحث تحديد هويّة هذا المعني في المقاربة العربيّة، من حيث انتمائه التّاريخي والعرقي، متجنّبين الأحكام التي ترى في اليهود "هويّات مفقودة أو أناس يصعب

تحقيق هويّتهم"[450]، التي لن تزيد الموضوع إلاّ غموضًا وباطنية. فمن أيّ تجمّعات سلاليّة انحدر اليهودي* وأيّ فضاءات جغرافية عرف ظهوره فيها؟

إن تكن أغلب الأدبيات اليهودية قد أرجعت أصول اليهود إلى أرومة سامية شرقية[451]، فإنّ إجماع الاستهواد العربي في شأن أصولهم غير حاصل، ولم تكن شجرة الأجناس التّوراتية التي تفصّل تحدّرهم مقنعة. نجد مصطفى حمزة يتفرّد بين الدّارسين العرب بتمييزه بين الإسرائيليين، الذين تعود أصولهم إلى جذور سامية، واليهود الذين يتحدّرون من طبقة مشكين السّومريّة، غير السّامية[452]. أمّا سيّد القمني فيُرجع التحدّر العرقيّ للعشيرة الإبراهيميّة عموما إلى أصول أرمينية، مرتئيًا أنّ خريطة تجوال إبراهيم الرّائجة مجانِبة للصّواب. فلا تنطبق أسماء الأماكن الواردة فيها على التحديد المزعوم الواقع بين العراق وفلسطين، ليخلص إلى أنّ النصّ التوراتيّ العربيّ ما كانت ترجمته وفيّة للنصّ العبري، فأور الكلدانية، مُنْطَلق رحلة إبراهيم المزعومة، والواقعة في العراق، تظهر في النصّ العبري أوركسديم، وهو ما يوحي بالتشكّك في الأصول العرقيّة المزعومة.

وتبعا لذلك لم ينطلق إبراهيم من منطقة كلدان في الجنوب، متّجهًا إلى حاران في أقصى الشمال، ليعود مرة أخرى جنوبا نحو كنعان، وإنّما تصحّ رحلته بمغادرة منطقة أربكسد، المعروفة حاليا باسم إلبك جنوب غرب أرمينيا، ليتّجه إلى بلاد الحور أو

---

450 اسحاق دويتشر: **اليهودي اللايهودي**، ترجمة ماهر كيالي، ط: 1، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت 1978، ص: 25.

* آثرت استعمال كلمة يهودي هنا، نظرا لشيوع استعمالها في الثقافة العالمة والشعبية للدلالة على جماعة بشرية ودينية، دون كلمتيْ عبريّ أو إسرائيليّ، رغم ما بينها من فروقات من حيث زمن الظهور والمراد الدلاليّ.

451 Abba Eban, *Mon people: histoire du peuple juif,* Buchet/chastel, Paris 1970, pp. 7-13.

André Neher, *Moïse et la vocation juive*, p. 50.

452 **تاريخ اليهود العبرانيين**، دار فجر الإسلام، الإسكندرية 1934، ص: 27-46-60.

حاران، فتصبح بذلك حاران محطّة عبور منطقية تماما في الطريق إلى كنعان. وهكذا تكون العشيرة الإبراهيمية وافدة على المنطقة من جنوب أرمينيا، وقد وصفت التوراة النبيّ إبراهيم بأنّه رجل آراميّ، وورد في التراث الإسلامي أنّه ليس من العرب وأنّ لسانه أعجميّ[453]. وعلى خلاف ما يذهب إليه القمني، الذي يجعل من إبراهيم قائد الرّكْب الأرميني الزّاحف نحو المشرق العربي، يَفصِل ثروت أنيس الأسيوطي بين العبريّين وإبراهيم، ليجعل هذا الأخير شخصية عربية لا تربطها أيّ صلة عرقيّة أو دينيّة بالعبران الوافدين من أرمينيا خلال الألف الثّانية قبل الميلاد والملقَّبين بتسميات مختلفة: العفيرو والعبيرو والخبيرو، التي يفسّرها بالتوالي: العفيرو هم الذين يسيرون في الطريق الوعرة فيعلو أجسادهم عفار الطريق، والعبيرو هم البدو الرحّل عابرو الحدود، والخبيرو هو النّطق المقابل للنّطقيْن السابقيْن في بلاد ما بين النهرين. فقد اختلف النّطق والمصطلح واحد، يعني الفلاّتة عابري الحدود[454]. فيكون العبريّون بحسب هذا الرأي ليسوا أصيلي منطقة المشرق العربي، بل يعودون إلى الجنس الأرميني، وموطنه الأصلي القوقاز[455]، وهو ما يتّفق فيه مع القمني باستثناء النبيّ إبراهيم المختلف في شأن مأتاه.

أمام هذا الإخراج للعبريّين من الحاضنة السّامية، نجد استيعابا لهم يصل إلى اعتبارهم إحدى البطون العربية، كما ذهب إلى ذلك محمّد عزّة دروزة[456]. وتتطوّر

---

453 **النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول**، ص: 69.

454 ثروت أنيس الأسيوطي: م. س، ص: 92-93 وص: 170-171.

ثمّة من يعارض الرّبط بين كلمتيْ خبيرو وعبري، معتبرًا ذلك شبحا جناسيا صادرا عن الدّراسات العبرية الحديثة، وجد صدى في الأبحاث العربية، بغية تقديم شاهد رافديّ أو مصريّ على وجود العبريين. راجع في ذلك فيصل عبد الله: "خبرو (خابيـ -روHa-b/ru) مشكلة حقيقية أم مفتعلة"، **مجلة دراسات تاريخية**، السنة: 10، العدد: 31-32، لجنة كتابة تاريخ العرب، جامعة دمشق، مارس-جوان، 1989، ص: 158.

455 ثروت الأسيوطي: م. س، ص: 92-100-101.

456 **اليهود في القرآن**، ص: 131.

هذه الأطروحة مع مرعي عبدالرّحمان، الذي يعترض على افتراض اللّغويّ الألمانيّ شلوتزر -1781م- الذي يرتئي أنّ شعوب المنطقة تنحدر من جدّ افتراضي أعلى هو سام[457]، إلى جعل الجميع بمن فيهم اليهود، ينحدرون من أصل عربيّ، وأنّ ما يُسمّى بالممالك اليهودية، مملكتيْ يهوذا وإسرائيل، ليستا سوى إمارتيْن عربيّتيْن[458].

والرأي السائد في الأدبيات العربية الحديثة، التغافل عن التّدقيق في التحدّر العرقي لليهود رغم أهمّيته، والنّظر إليهم كجماعة بشريّة ذات خصائص دينيّة مميَّزة، مع تبنّي الرأي الشائع في شأنهم حول أصولهم الشرقية، وقد عرفوا تشكّلهم الهووي مع الرحيل الإبراهيمي من العراق وتناموا في بلاد الشّام وأطرافها لاحقا. ولعلّ هذا الإقرار في أصله يعود إلى هيمنة الرّواية التّوراتية، التي احتكرت الحديث عن تاريخ الشّرق الدينيّ القديم المتعلّق باليهودية. وأمام افتقاد رأي يدعمه سند علميّ في المقاربة العربية، حول أصول هذه الجماعة الدينيّة، نجد قبولا واسعا لِما يرد في شأنهم في التوراة وانسياقا مع تقسيماتها[459].

2- إشكالية التسميات

* **العبريّون**: أثار تفسير التّسمية بين الباحثين اختلافات جمّة، كان أبرزها قول إنّ كلمة عبري قريبة المبنى والمعنى من كلمة عربي، وقد تمّ استحداثها بالقلب[460]. فهي مشتقّة من فعل عبر الذي يفيد الحركة من مكان إلى آخر، والتسمية شائعة بين بدو

457 يقترح د. فاضل عبد الواحد علي مصطلح "الجزريون " بدل الساميّين، بناء على أنّ شعوب المنطقة ولغاتها كان موطنها الأصليّ جزيرة العرب. **من سومر إلى التوراة**، ط: 2، سينا، مصر 1996، ص: 46 وما بعدها.

458 مرعي عبد الرحمان: **الإمبريالية اليهودية**، ص: 24.

459 انظر محمّد حسن: **مصر والعرب وإسرائيل**، ص: 20 وما يليها؛ عبد الغني عبود: **اليهود واليهودية**، ط: 1، دار الفكر العربي، 1982، ص: 20، وما يليها.

460 إسرائيل ولفنسون: **تاريخ اللّغات السامية**، ص: 78.

الأرومة السامية ولكن غلبت على العبريّين اليهود دون غيرهم من شعوب المنطقة[461]. وذهب رأي آخر إلى أنّها منحوتة من تسمية الجدّ التوراتي عبر، واعتمد في ذلك على ما يرد في سفر التكوين (15:11 و 25:10). وقد علّل قاموس الكتاب المقدّس مدلولها بذلك السبب. أمّا زياد منى فيذهب إلى أنّ كلمة عبريّ تعني القلف، لا العابر المار أو المنتسب إلى جدّ أو قبيلة عابر، ولم تُستَعمل كاسم جنس للدّلالة على مجموعة إثنية أو عرقية معينة[462].

* **بنو إسرائيل**: أُستُعمِلت كلمة إسرائيل في التوراة كتسمية لاحقة للنبيّ يعقوب[463]، ومن هنا جاء إلحاق بني إسرائيل بيعقوب، باعتباره أحد البطاركة، واستُعمِلت التّسمية في القرآن الكريم للحديث عن اليهود في سابق تاريخهم للدعوة الإسلامية[464]. يرى زياد منى أنّ الرّديف العربي لـ"يسرءل" هو (السراة-ءل سرءه)، وهو اسم المناطق المرتفعة شرقي الشّفا في غرب جزيرة العرب، فيكون المقصود أصلا بإسرائيل: (الأرض المكرّمة من الله)، طبعا ضمن الرؤية الجغرافية التي صاغها الصليبي وتبنّاها زياد منى[465].

* **اليهود**: أكثر التسميات شيوعا، وأصلها في التوراة متأتٍّ من اسم السّبط الثاني عشر يهوذا بن يعقوب، كما أُطلِقت يهوذا في التوراة على إحدى مملكتيْ الانقسام. أما في الاستعمال القرآني فقد وردت على صنفين: يهود وهود، المتأتّية من هائد في قوله تعالى: "كونوا هودا أو نصارى تهتدوا"[466]. وَوَردت الكلمة في صيغة فعلية في قوله: "إنّا

461 راجع كامل سعفان: **اليهود تاريخا وعقيدة**، ص: 9؛ ثروت الأسيوطي: **بنو إسرائيل**، ص: 93.

462 انظر زياد منى: **جغرافية الجذور**، ص: 91 إلى ص: 100.

463 انظر سفر التكوين35: 10.

464 صلاح عبد الفتاح الخالدي: **الشخصية اليهودية**، ص: 38.

465 انظر زياد منى: **جغرافية الجذور**، ص:91 إلى ص: 100، ص: 113.

466 البقرة 135.

هدنا إليك"[467]، بمعنى تُبنا إليك وعُدنا. ومن هنا جاءت كلمة التهوّد بمعنى التوبة والعمل الصالح.

حاول البعض إعطاء تسميات العبري والإسرائيلي واليهودي تحقيبات زمنية، بصفة كلمة عبري ينطبق استعمالها على الفترة السّابقة لظهور يعقوب، أي ما قبل القرن 16 ق.م، باعتبار نعت بني إسرائيل ظهر مع يعقوب، أمّا كلمة اليهود فهي أحدث، حيث بدا استعمالها مع الفترة اللاّحقة ليهوذا، أحد الأسباط الاثني عشر، أي بعد تاريخ وفاته بداية من القرن 16 ق.م[468].

3- تَتلْمُد اليهودي

ضمن محاولات الاستهواد العربي تحديد ملامح الشخصية اليهودية، حضرت التوراة والتلمود بمثابة الأساس المرجعي الذي انبنت عليه تلك الشخصية. ولئن عرّجنا في الأبواب السّابقة على التوراة وحاولنا الإلمام بآثارها العميقة في اليهودي عبر التاريخ، مبرزين دورها في صنع هويّته ودور اليهودي في صنع توراته، من خلال مخاض مزدوج بينهما. فإنّنا أجّلنا الحديث عن التلمود إلى هذا الباب، نظرًا لحضوره في المقاربة العربية كرافد من روافد صنع الشّخصية اليهودية، لا كنصّ ديني ساهم في إعادة تجديد اليهودية وبعثها.

ولالتزامنا بخطّة البحث التي رسمناها في بداية المقدّمة، لن نتابع دراسة التلمود في محتواه وتشكّله، بتفهّمنا للعقل الذي صاغه، وإنّما سنتابع المقاربة العربية في رؤيتها لهذه المدوَّنة، من الموقع الذي حدّدت تعاملها معها.

---

467 الأعراف156.

468 انظر أحمد سوسة: **العرب واليهود في التاريخ**، ص: 158.

لم نشأ في بحثنا الالتزام بهذه التحديدات، نظرا لعدم وجود إجماع في مدلولاتها في الأدبيات العربية المهتمّة باليهودية، سواء في القديم أو الحديث. إضافة إلى أنّ فقه لغة هذه الكلمات لم يصل بعد إلى نتائج ثابتة حتى تبنى عليها تحديدات زمنية مضبوطة.

أ- **التلمود**: التسمية من جذر "لمد" بمعنى علم، التي تأتّت منها كلمة تلميذ أيّ المتعلّم. وتتكوّن أسفار التلمود من عشرين مجلّدًا، تحوي إنتاجات الأحبار بعد غلق نصّ التوراة عن أيّ إضافات. وقد اعتُبر التلمود التوراة الشفهية التي خلّفها موسى لأتباعه الأوصياء عن كلمة الربّ، انتقلت من هارون إلى يشوع إلى طبقة الأنبياء إلى ربّاي هليل وربّاي شماي، مؤسّسي الأصول الأولى في الفقه اليهودي. ووجدت الأرثوذكسية اليهودية في تأويلاتها للنصّ التوراتي، ما يدعم سلطة التكليف لديها إلى جانب موسى، بناء على ما يرد: "اصعد إلى الجبل وكن هناك فأعطيك لوْحَيْ الحجارة والشّريعة والوصيّة التي كتبتها لتعليمهم"[469]. يؤكّد سيمون بن لاقيش (القرن الثالث الميلادي) أنّ كلمة الوصيّة الواردة في الآية تتعلّق بمهمّة الأحبار، التي ليست سوى رسالة الفقه التلمودي.

وينقسم التلمود في بنيته إلى قسمين أساسيْن:

- **المشنا**: اشتقاق اللّفظة من جذر "شنى" في العبرية، ويقابله في العربية فعل "ثنى"، الذي يفيد التكرار والإعادة. وتُعتَبر بمثابة القانون الشّفهي بعد التوراة المكتوبة، وقد حُدِّدت فترات الضّبط والتقنين الأولى مع الحاخام عقيبا (ت. 135 م)[470]، وتواصلت عمليّات التهذيب والإضافة مع يهوذا هناسي خلال القرن الثاني ومطلع القرن الثالث الميلاديين. تمّ تأليف المشنا بالعبرية، التي انحصرت في الطقوس الدينيّة بعد أن زاحمتها الآرامية كلغة شعبية.

- **الجمارا**: لفظها مشتقّ من جذر عبري آرامي "جمر"، الذي يفيد الكمال. وهي عبارة عن إضافات ولواحق للمشنا، تُعزى بدايات وضعها الأولى إلى ابنيْ الحاخام يهوذا هناسي، جمالئيل وسيمون، ثم توسّعت المشاركة بالإضافة إلى حاخامات آخرين، إلى أن

---

469 سفر الخروج24: 12.

470 تعبيرًا عن الدور الهام الذي لعبه عقيبا في صياغة التلمود نُسِجت حوله العديد من الأساطير، إذ يُروَى أنّ موسى دخل إلى المجلس الذي يُلقي فيه عقيبا درسه وشرحه خفية وجلس في الصفوف الخلفية، فعجب من كثرة الاستنباطات التي أخرجها عقيبا من شريعته، التي لم تكن تدور بخلده أبدا.

رتّبها الحاخام جوسي سنة 498م. وأما الشّروحات الدينيّة التي حوتها الجمارا فهي نتاج طبقتين: الأولى تمّت في بابل واستمرّ عملها من سنة 219م إلى 500م، والثانية في فلسطين وشغلت فترة أقصر من 219م إلى 359م، ورغم التباعد بين الفضاءين لم تحدث قطيعة فقهية بين المدرستين، إذ كان التحاور والتشاور في شأن المسائل الفقهية والتشريعية جاريا رغم مشاق التنقّل ومصاعب التواصل.

ويُقسَّم المتن التلمودي بحسب اهتماماته إلى ستّة أقسام، قد يضمّ الواحد منها أكثر من مجلّد:

- قسم البذور أو الزراعيم، ويُعْنى بالمسائل الزراعية، وما يتّصل بها من نظام العشور والتقدمات والطّقوس المصاحبة والأدعية.

- قسم الأعياد أو الموعد، ويهتمّ بضبط الأيّام الدينيّة، وعلى رأسها الفصح ورأس السنة والبوريم والسبت، وتحديد طقوسها ومراسمها وشعائرها.

- قسم النّساء أو ناشيم، تدور فصوله حول المرأة، وما له صلة بالخطبة والزّواج والطّلاق والنّذور والإرث والوصيّة.

- قسم الأضرار أو نزقين، يضبط القوانين المدنية والجزائية ذات الصلة بالبيع والشّراء والمعاملات والأملاك.

- قسم المقدّسات أو قوداشيم، ينشغل بمسائل الذّبائح والتّقدمة، من حيوان وثمار، من حيث شروط تقديمها وصحّتها.

- قسم الطّهارات أو طهوروت، يُعنَى بالأعيان النّجسة والأعيان الطّاهرة، في المأكل والمشرب والملبس، إلى جانب ضبط شروط التطّهر البدني.

ولا تَعني هذه الأقسام انفصالا صارما بين المواضيع، بل قد تتداخل المواد المعالجة فيما بينها[471].

471 حاولت كتابات عربية عدّة تعريف التلمود وتقديمه للقارئ العربي، وقد اعتمدت في تعريفاتها على كتابات واسطة لا على متابعة مباشرة للتلمود، فجاءت عروضها مقتصرة على التعريفات المادية الخارجية دون ولوج إلى فحوى المدوّنة. يمكن مراجعة نماذج من ذلك:

ب- اللاّسامية وتوجيه الرّؤية العربيّة للتلمود

لم تكن دراسة التلمود في المقاربة العربية بالحجم الذي حازته التوراة، إذ قلّت الكتابات العربية في شأنه، وإن تحدّثت عنه فبتوكيل القراءة الأولى إلى غيرها مكتفية بما رُوِي. وأمام فقدان التعامل المباشر مع النصّ المدروس، أتت المواقف محكومة بتوجّهات القارئ الأوّل. ومن مفارقات القراءة العربية الحديثة للتلمود أن يكون اعتمادها المصدري معتمِدًا على نصّ مترجَم لكاتب جرماني اسمه روهلنج، عرّبه أحد النصارى العرب: يوسف نصر الله. ورد الكتاب بعنوان: "**الكنز المرصود في قواعد التلمود**"، وجاءت أولى طبعاته سنة 1899. أُلِّف الكتاب المعتمد في حّمى الصراعات اللاّسامية في أوروبا، التي كان لها انعكاس واضح على بنية الكتاب ومواضيعه. لم يتفطّن إلى هذه النقيصة كثير من المؤلِّفين العرب عن اليهودية ممّن اعتمدوا هذه الوثيقة. جعل شيوع هذا الكتاب جلّ الكتابات العربية المتحدثّة عن التلمود نادرا ما تخلو من ذكره أو إغفاله. فكان الاستناد إلى هذا النص مصدرا أساسيا، وبدون نقد محتوياته ومواضيعه، وقلّة قليلة من تفطّنت إلى أنّ التلمود هو أوسع ممّا ضبطه روهلنج، مثل عبد العزيز الثعالبي، الذي ما رأى في التلمود مدوّنة عدائية ضدّ الإنسانية، بل مدوّنة فقهية دينية قائلا: "أمّا قسم المعاملات من التلمود، ففيه من الصّور والاستنباطات ما لا يختلف كثيرا عمّا هو مدوّن في كتب الفروع من الأحكام الفقهية عندنا"472.

وقد كان منشأ التلمود داخل أوضاع تنافس، عرفت عديد الخصومات بين الدّيانة المسيحية النّاشئة واليهودية. ممّا كان لها الأثر البليغ في نحت أحكام تعامل فقهية

محمّد علي البار: **المسيح المنتظر وتعاليم التلمود**، ط: 1، الدار السعودية للنشر، 1987م؛ أسعد السحمراني: **من اليهودية إلى الصهيونية**.

472 عبد العزيز الثعالبي: **محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان**، ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985، ص: 122.

قاسية، مع المسيحيين خصوصا ومع الأغيار عموما. وظّفت اللاّسامية الأوروبية تلك المواقف الفقهية لدعم معركتها ضدّ اليهود، محاوِلة في جانب منها أن تضفي على صراعها بعدًا دينيًّا473.

ذلك أنّ تعميم الحكم على التلمود ككتاب معادٍ للمسيحيين وللإنسانية فيه من الإجحاف. والحال أنّ تلك المقولات المغرضة أو المعادية لا تتعدّى بعض الفقرات، في بحر متلاطم من الأساطير والآراء والفتاوى والاجتهادات. ولكنّ تلك الأحكام وجدت آذانا صاغية في الأدبيات العربية المهتمّة باليهود، يسّر لها الرّواج انتشار مناخ العداء بين العرب وإسرائيل، فكان الإعلاء والإظهار لنقاط تراثية سلبية لدى الخصم محاولةً لإلحاق حطّ به على مستوى القيم الإنسانية المشتركة.

فلئن كانت أوهام الفكر الأوروبي في القرون الوسطى، في شأن التّراث التلمودي، تتلّخص في توهّم الكابوتشي هنري دي ساقن أنّ التّلمود هو أحد الأحبار المسمّى بـ"تلمود"، أو في ادّعاء أنّ إحدى رسائله تتعلّق بالبيض، دون التنبّه إلى أنّ المباحث التلمودية، في التقليد اليهودي، تتسمّى بمفردة مطلع النص474. فإنّ خطأ النّظرة العربية في ترديد النّقاط السّلبية واعتبارها المكوّن الأساس للتلمود، دون الوعي بتعدّد مشارب انشغالاته الدينيّة والاجتماعية، وهو ما يكشف عن تردّي الدّراسات الدينيّة المقارنة لدينا وتأخّرها.

فهذا المنهج المجافي للصواب في التّعامل مع التّلمود، وهو نتاج حقبة اللاّسامية في أوروبا، كان بالأحرى على الاستهواد العربي تجاوزه، حتى يتمّ تفهّم التلمود كنتاج لعقلية بشرية. ونظرا لحضور التلمود في المقاربة العربية بمثابة لبوس يلفّ الشّخصية

---

473 كان المسيح من أبرز المهاجَمين من طرف التلمود الذي ألمح إلى أنّ عقوبته في الجحيم إغراقه في خرء يغلي. انظر إسرائيل شاحاك: **الدّيانة اليهودية وموقفها من غير اليهود**، ص: 28.

474 *Traité des berakhot du Talmud de Jérusalem et du talmud de Babylone*, trad. Moïse shwab, L'imprimerie nationale, Paris , p. V.

A. Cohen, *Le Talmud*, Imprimerie Jacques, Paris, p. 13.

اليهودية، لا كتجربة لأنشطة ذهنية ودينية لجماعة بشرية، نجد أنفسنا بحكم منهج البحث، ملزَمين باتّباع مسار المقاربة العربية.

ج- التلمود وصياغة معالم الشّخصية اليهودية

لم تفلح التوراة، بخماسيتها وأسفارها النبويّة والتاريخيّة، في مواكبة تطوّرات ومستجدّات مطلع الألفية الميلادية الأولى. فما اقتدرت على الإيفاء بحاجات أورشليم ولا الجماعة اليهودية خارج فلسطين. ومن ثَمّ كانت دوافع علماء السّنهدرين قبل التشتّت، لتفسير الشّريعة الموسوية تفسيرا يهتدي به الجيل الجديد في البيئة الجديدة ويفيد منه[475]. وأمام التحوّلات الجذريّة الذي عرفتها الجماعة اليهودية، والتي بلغت أوجها في تدمير أورشليم سنة -135م- مع أدريانوس الرّوماني، كان لا بدّ للشّتات من فلسفة مستجدّة يتحدّد في ضوئها تعامله فيما بينه، بحسب المعطيات الحادثة، وتعامله مع عالم الأُمميّين، في ظلّ هيمنتهم على الأوضاع السياسية العالمية عصرئذ، فأتى التلمود انسجاما مع الدّاخلي وتأقلما مع الخارجي[476]. ولا يعني الانسجام مع الجماعة اليهودية سيطرة نهج فكري بعينه، وإنما الاستجابة لأهواء متعدّدة عبر النصّ، لذلك نجد جنب الإجابات الخرافية عن المشاغل الفكرية والاجتماعية والكونية، تعليلات حكمية وعقلية معبّرة عن مستوى فكري راق[477].

---

475 إبراهيم خليل أحمد: **إسرائيل والتلمود**، مكتبة الوعي العربي، 1967، ص: 20.

476 لا نجاري ما يذهب إليه حسن ظاظا في نشأة التلمود، أنّه على إثر شيوع محتوى التوراة بين أتباع المسيح، فكّر اليهود فورا في إنشاء مستودع فكريّ وديني آخر خاص بهم, وبذلك كان منشأ التلمود. راجع مقالته: "الشخصية الإسرائيلية"، **عالم الفكر**، المجلّد: 10، عدد: 4، جانفي -فيفري -مارس، 1980، ص: 43.

477 على سبيل الذكر لم تتجاوز تفسيرات التلمود لداء الكلب التعليلات الخرافية والسّحرية. ففي معرض حديث راب عن ذلك, رأى أنّ إحدى الأرواح الشرّيرة -الشيطان- مرّت عبر الحيوان فكان ما حدث، أما صموئيل فيذهب إلى أنّ الأمر لا يعدو أن يكون بسبب فعلة سحرية لامرأة قامت بتجربتها أولا على كلب. *Le Talmud de Jerusalem*, Tome V, p. 253

وبالفعل شكّل التلمود مؤسّسة تنظيم اجتماعية، أريد لها الحفاظ على الشّخصية اليهودية الجماعية في الشّتات، في ظلّ غياب كيان سياسي. فكان مطلبا حاجيّا صاغه الربّيون وما غفلوا فيه عن أمرين: التراث المكتوب المتمثّل في التوراة، ورقابة الدّولة التي نشأ التلمود تحت ظلّها، والتي رأت في منتجيه امتدادا لنفوذها عبر أشكال سلطوية مغايرة.

ولا يعني تأقلم التلمود مع عالم الأُمميّين، عبر مجالات التّشريع والمعاملات التي تتعلّق بالغرباء، انفتاحًا تشريعيّا اختياريا، بل استجابة لضغوط التنوّع البشري الذي وجد اليهودي نفسه بين أحضانه. لذلك أتت الإجابات عن الوقائع الاجتماعية المستجدّة ذات طابع عنصريّ مقيت حينا، وذات منزع إنساني عال آخر.

ولئن كان النّجاح حليف القائمين على رسم التوراة في إكسابها مصدريّة إلهية، بين جموع الشّعب اليهودي، فإنّ التلمود، وبرغم الأقوال المتعدّدة التي ترفع من شأنه وتعلي من مقامه كصنو للتوراة، تعذّر إيجاد إجماع لليهود حول تقديسه. وبرغم محاولات كَتَبة التلمود الإلمام بمشاغل الحياة اليهودية كافة، في ما يخصّ المزروعات والشؤون التجارية والمدنية، وعدم ترك أيّ شاردة وواردة بمنأى عن التفسير الدينيّ إلا وصدر موقف تشريعي في شأنها، فإنّ ذلك لم يشفع من العقوق مع بعض الفرق اليهودية[478].

لقد سعى التلمود إلى ضبط مشارب الحياة كافة تحت شبكة فقهية، تابعت التفريعات والجزئيات. ففي حديث هذه المدوَّنة عن الأعمال المحرّمة يوم السّبت مثلا، تُفصَّل تلك الممنوعات بدقّة متناهية. فأحد أنواع الأعمال المحرمّة الكتابة، وعندها

أو كذلك كيفية التخلص من الجوائح الطبيعية بأدعية وترانيم دينية بغاية إيقاف الكوارث وتعطيلها.

Ibid, Tome V, pp. 168-169-170-182.

478 يمكن متابعة الفرق اليهودية القديمة والحديثة، من صدوقيّين وقرائيّين وهكسلاويّين في مواقفهم من التلمود لدى حسن ظاظا: **الفكر الدينيّ اليهودي**، ص: 214 وما بعدها، وص: 264 وما بعدها. كذلك مع عبد المنعم الحفني: **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص: 172.

ينشأ السؤال كم عدد الأحرف التي ينبغي خطّها كي يقترف الإنسان معصية الكتابة؟ والجواب حرفان. ولكن هل المعصية نفسها بصرف النّظر عن اليد التي يكتب بها الإنسان؟ الجواب لا. ولاتّقاء السّقوط في المعصية يُسيَّج حظر على الكتابة بمنع آخر يحذِّر من لمس أيّ أداة من أدوات الكتابة يوم السبت[479]. فهذا الضبط الفقهي، الدينيّ والاجتماعي، الذي يكلّف انتهاكه ملاحقة في الدّنيا من مجمع الأحبار ومتابعة جزائية في الآخرة من الربّ، خضعت لإكراهاته التجمّعات اليهودية طويلا، من بابل إلى فلسطين، إذ مُنِح حرّاس الشّريعة صلاحيات واسعة من سلطتيْ بابل وروما لضبط سلوك اليهودي وتقنينه.

الفصل الثّاني

اليهودي بين الوهم والحقيقة

كان محور الشخصيّة اليهودية من أكثر المحاور ارتباكا في التّناول العربي لليهودية، إذ تعذّر إيجاد مسافة فاصلة مع الواقعة المدروسة، بمقتضى ما تراكم من توتّر حال دون التقدير السليم، ولما ساد من تضخيم واهم تجاه هذه الشخصية. صاغت تلك العوامل صورة غير موضوعية، لم تهتد بمناهج الدّراسات العلمية؛ بل أتت إتماما لحروب مستنفرة بين العرب والإسرائيليّين الجدد، فكانت انزلاقة المبحث إلى السياسي والدّعائي لافتة وهو ما تعذّر الخروج منه.

1- نحو رؤية واقعية لليهودي

أضفت عديدُ الأعمال على اليهوديّ مقدرةً أسطوريةً تخرّ أمامها البشريّة جمعاء، فتكاد تكون جميع الثّورات والانقلابات والحروب التي وقعت منذ بدء عصر التّسامح

479 انظر إسرائيل شاحاك: **الديانة اليهودية**، ص: 25.

مع اليهود، عبر القرن الثّامن عشر والقرن التّاسع عشر والقرن العشرين، من صنعهم. فقد لجأوا إلى ذلك تنفيذا لتعاليم التوراة والتلمود التي تحضّ على القضاء على غير اليهود، كلّما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، مستخدمين شتّى الوسائل التي توصلهم إلى أهدافهم البعيدة، وهي حكم العالم من أورشليم عاصمة ملكهم كما يدّعون[480]. فالثورة الفرنسية من إنتاج اليهود ومخطّطاتهم[481]، والجامعة العربية أنشئت بإيعاز منهم، عام 1945م، لتفتيت العرب إلى دويلات[482]، ولذلك اعتبر حسن الباش كتابات المستشرق بلاشير، وسيمون دي بوفوار، وفرانز كافكا، وهربرت ماركيوز، وألبيرتو مورافيا، كلّها تدخل في المشروع اليهودي الصهيونيّ السّاعي إلى تدمير العالم الإسلامي والبلاد العربية[483]. وقد وجدت الأدبيات العربية في كتاب "**بروتوكولات حكماء صهيون**"[484] سندا هاما لمقولاتها التي تذهب إلى أنّ اليهود يسيطرون عن طريق مؤامرة عالمية جهنميّة على مجرى التاريخ الحديث وربّما القديم، فبمقتضى هذا المنطق الخرافي يجتمع حكماء صهيون لتحديد مسار العالم، مما يحوّل واقع البلاد العربية إلى قدر صهيونيّ من جملة غيره. فحسن الباش يذهب إلى أنّ كلّ ما يصيب البلاد العربية

480 ذلك ما يذهب إليه عبدالله التل في كتابه: **الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام**، ص: 9.

481 عبد الله التل: م .ن، ص: 12.

482 فؤاد الرفاعي: **حقيقة اليهود**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر 1406هـ، ص: 93.

483 حسن الباش: **بروتوكولات صهيون من التنظير إلى التدمير**، ط: 1، دار قتيبة، بيروت/دمشق 1990، ص: 40-122.

484 عرف الكتاب ظهوره مع بداية القرن الماضي، وهو يعزى إلى اليهود مع تملّصهم منه. عدّه خصومهم بمثابة المخطّط للسيطرة على العالم وتوجيهه لغاياتهم. للاطلاع على دعائم هذه الأطروحة يمكن مراجعة عجاج نويهض: **بروتوكولات حكماء صهيون**، ج: 1، ط: 2، منشورات فلسطين المحتلة، 1980؛ عبد الوهاب زيتون: **اليهودية بين الخرافة والممارسة**، ط: 1، المنارة، بيروت/دمشق 1996، ص: 45.

من تخلّف هو من جرّاء هذه البروتوكولات، ويلغي أسباب ذلك الكامنة في تخلّف بنى تلك المجتمعات وأثرها على أنشطة عملها وفكرها[485].

ولم تبتعد أدبيات الثّقافة العالمة في الاستهواد العربي في مقاربتها لليهودي عن خيالات الوجدان الشّعبي وأوهامه، الذي رأى اليهودي هنا وهناك، في الشمال وفي الجنوب، في البلاد الحارّة تحت الشمس السّاخنة في أواسط إفريقيا، وعلى شواطئ البالم بيتش بأمريكا، وفي بلاد واق واق، فهو لا يعيش مثلي ومثلك على الله وفي حاله، مع أنه هادئ - يمشي بجوار الحائط- ولكنّه بالغريزة اليهودية وبالطّبع اليهودي القديم مكلّف بالعمل الهام الدائم، لنصب الشّرك والحبائل، فتقع الفريسة بمنتهى الفرح على هذه الفرصة... على حسب تعبير زكريا الحجّاوي[486].

فأمام خلوّ الدّراسات من أبحاث واقعية تتناول اليهودي، في أبعاده التّاريخية والآنية، استحوذت فئتان على الموضوع: العاطفيون الذين تنقصهم الموضوعية في دراستهم، فيكتفون بإطلاق الصّرخات الخطابية البليغة، التي تفتقر إلى البرهان؛ والمهووسون الذين يرون المؤامرة في كلّ مكان، وفي كلّ عمل أو فعل يتجاوز بنظرهم المفهوم والتفسير العادي للأمور، مثل مقتل زعيم، أي زعيم، أو مناوشة كبيرة أو صغيرة، أو ثورة. حتى يرون المؤامرة في المياه التي يشربونها، فهي ملوّثة بالفلورين كجزء من مخطط -اليهود- تسميم العالم[487]. وهذا الشقّ المهووس نجد له تجلّيا فيما يكتبه أحمد شلبي، يقول في وصف الدّور اليهودي: "فأنّى عاش اليهود وُجِدت الإثارة فالثّورة، حصل ذلك في الشّرق والغرب على السّواء، ورأيناه أحيانا يتمّ باسم الرأسماليّة لتضرب الحركات الشيوعيّة وباسم الشيوعيّة لتضرب الاتجاهات الرأسماليّة، فهدف

---

485 راجع انتقاد هذه الرؤية الغنوصية التي لا تعتمد أيّ حجج أو براهين، مع كلّ من صادق جلال العظم: **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، ص: 53-54؛ ومهنا يوسف حدّاد: "الصهيونية الأمميّة..." مجلة **عالم الفكر**، مجلد: 19، عدد: 3، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، 1988، ص: 229-238.

486 **حكاية اليهود**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968، ص: 54.

487 سهيل ديب في تعليقه على كتاب: **التوراة تاريخها وغاياتها**، ص: 60-61.

اليهود الثّورة والتّدمير على كلّ حال، تدمير هذا الاتّجاه وذلك الاتّجاه. تلك لمحة صغيرة عن دور اليهود في الإثارة وبثّ الفتن وتسميم الأفكار، ونضيف إلى ذلك أنّ اليهود لم يكتفوا بالأفكار يسمّمونها، بل عمدوا إلى تسميم الأجسام ما وسعتهم الحيلة، وقد عرف تاريخهم تسميم الآبار، ولا يستبعد المفكّرون أن يضع اليهود مقادير ضئيلة من المواد التي تضرّ بالصحّة في الأدوية والمشروبات الرّوحية، بل وفي الدّقيق ومنتجاته، وغيرها من المواد التي يصدّرونها بطريق مباشر وغير مباشر للشّعوب غير الصّديقة إن لم يكن للشّعوب جميعا"[488].

فمما عمّق تضخيم مقدرة اليهودي لدى العربي، الانهزامات العسكرية المتكرّرة للعرب أمام إسرائيل، فما كان من العقل العربي، أو كما يسمّيه صادق جلال العظم في **النّقد الذّاتي** "الخيال العربي"، سليل تراكمات التعليلات والتفسيرات الغيبية إلاّ أن يفتّش عن مسكّنات لهزائمه تخرج من الموضوعيّ والواقعيّ إلى الغيبيّ والباطنيّ. فمع هذه الظواهر لم يألف تفسير مجرياتها بأساليب علمية لا تستند على تعليلات غائية، وتعتمد على اعتبارات اقتصادية موضوعية مثلا، أو قوى اجتماعية تضغط بصورة آلية، أو جرّاء تفاعل جدلي فيما بينها[489]. فأتى تهويل دور اليهودي في السّاحة العالمية، في المقاربة العربية، تبريرا لانهيار عربي، عجز الفكر عن تحديد وعي موضوعيّ بأسبابه. ذلك أنّ منح اليهود مقدرة جبروتية ينصاع لأمرها العالم، ليس بالغريب أن يكون العرب من ضمنهم.

2- وجه بشع عبر التاريخ

لا يضع الاستهواد العربي الحديث فواصل جليّة أثناء الحديث عن ملامح اليهوديّ في الماضي واليهوديّ الحاضر، إذ تتشابه عليه الصّورة حتى تتحوّل ملامح الأوّل دعامة للثّاني والعكس. يقول محمّد طنطاوي: "فقد وصفهم -القرآن- بالكفر، والجحود،

---

488 أحمد شلبي: **مقارنة الأديان/اليهودية**، ص: 311.

489 انظر صادق جلال العظم: م. س، ص: 55.

والأنانية، والغرور، والجبن، والكذب، واللّجاج، والمخادعة، والعصيان، والتعدّي، وقسوة القلب، وانحراف الطّبع، والمسارعة في الإثم، والعدوان، وأكل أموال النّاس بالباطل، إلى غير ذلك من الرّذائل التي سجّلها القرآن الكريم عليهم، واستحقّوا بسببها الطّرد من رحمة الله وضرب الذلّة والمسكنة عليهم، وإنّ هذه القبائح التي سجّلها القرآن عليهم يراها الإنسان واضحة جليّة فهم على مرّ العصور واختلاف الأمكنة لم تزدهم الأيّام إلاّ رسوخا فيها وتمكّنا منها وتعلّقا بها"[490]. فالقول بثبوت الجبلّة لدى اليهود أمر لا نقاش فيه، لِما تُعالَج به الشّخصيّة اليهودية من مفارَقة، تقطع مع مؤثّرات الواقع. إذ تغيب العوامل الاجتماعية الفاعلة في الشّخصية لتحضر الطّبائع الأزلية، فيكون الفرد جوهرا أزليّا لا يعرف التغيّر. والملاحظ أنّ هذه التّحاليل المثاليّة، تحاول أن تجد سندًا في القرآن الكريم، بالتأكيد على أنّ موقفها قد صرّح به القرآن، بينما تثبت الدّراسة والمتابعة الإناسية الدّقيقة لتنجُّم النصّ القرآني، تدرّجه في خطابه مع اليهود، ولم يأت دفعة وجملة، بل في جدل مع تطوّر الأحداث، كانت فيها المواقف والأحكام في تأثّر مع الظّرفيات والوقائع المحيطة[491].

وقد عوّل باحثو التيّار الدعويّ وكتابه كثيرا على استمداد صورة بشعة لليهودي سندها القرآن. يحشد محمّد عبدالعزيز منصور مجموعة من الآيات لتحديد سمات الشخصيّة اليهوديّة الخمس والعشرين: الكذب على الله، حبّهم سماع الكذب، التمرّد على الله، التمرّد على الرّسل، سهولة الاغتيال، نقض العهود، قسوة القلب، الجدال والمراء، كتمان الحقّ والتضليل، النّفاق، إيثار المنفعة الشّخصية، حبّ الإفساد للنّاس، موت ضميرهم الأدبيّ، حبّ الشرّ لغيرهم، كراهيّة الخير للنّاس، المسارعة إلى الإثم والمعصية، الكِبَر والتعالي على النّاس، الاستغلال والانتهازيّة، التحيّل على المخالفة،

490 محمّد طنطاوي: **بنو إسرائيل**... ج:2، ص: 3-4.

491 راجع اختلافات خطاب القرآن المكّي في شأن اليهود قبيل الصراع وبعده مع محمّد عزّة دروزة: **اليهود في القرآن الكريم**، ص: 28. و ص: 59 وما يليها لملاحظة الفروقات بين الخطابين.

الجبن والتخاذل، عدم الأدب في الخطاب، البخل والشحّ، الخوف من الموت، الأنانية والطّغيان، تحريف الكتب المقدّسة[492].

وتبلغ الصّورة البشعة كمالَها في تجلّي الشّيطان، كائن الشرّ اللاّمرئي، في الشّخصية اليهوديّة، يقول عبد الكريم الخطيب: "إن إسرائيل والشّيطان وجهان للشرّ والفتنة للنّاس، فالشّيطان هو الوجه الخفيّ الذي لا يُرى، وهذه الجماعة هي الوجه الظّاهر الذي يتبدّى به الشّيطان للنّاس في صورة بشريّة"[493]. ولم نلحظ في الاستهواد العربي الحديث تطويرا لخطاب يتجاوز الأدبيات الكلاسيكيّة، بغرض الإلمام بالشّخصيّة اليهوديّة، فما نجده من نعوت مع ابن القيّم الجوزية، أنّ اليهود "أهل الكذب والبهت والغدر والمكر والحيل، قتلة الأنبياء وأكلة السحت، أخبث الأمم طوية وأردأهم سجيّة، وأبعدهم من الرّحمة وأقربهم من النّقمة، عادتهم البغضاء وديدنهم العداوة والشّحناء، بيت السّحر والكذب والحيل، لا يرون لمن خالفهم في كفرهم وتكذيبهم الأنبياء حرمة، لا يترجّون في مؤمن إلاّ ولا ذمّة، ولا لمن وافقهم عندهم حقّ ولا شفقة، ولا لمن شاركهم عندهم عدل ولا نصفة، ولا لمن خالطهم طمأنينة ولا أمنة، ولا لمن استعملهم عندهم نصيحة، بل أخبثهم أعقلهم وأحذقهم أغشّهم، وسليم النّاصية -وحاشاه أن يوجد بينهم- ليس بيهودي على الحقيقة، أضيق الخلق صدورا وأظلمهم بيوتا، وأنتنهم أفنية وأوحشهم سجيّة، تحيّتهم لعنة ولقاؤهم طيرة شعارهم الغضب ودثارهم المقت"[494]، يتكرّر أيضا مع جلّ كتّاب التيّار الدعويّ، الذين عالجوا الموضوع، دون استحداث أيّ مستجدّ في مقاربة الشّخصيّة اليهوديّة[495].

---

492 محمّد عبدالعزيز منصور: **يا مسلمون اليهود قادمون**، ط: 1، دار الاعتصام، القاهرة 1978، ص: 143 إلى ص: 148.

493 **اليهود في القرآن**، ص:47.

494 ابن القيم الجوزية في **هداية الحيارى**، ص: 8.

495 انظر صلاح عبد الفتاح الخالدي: **الشّخصيّة اليهوديّة من خلال القرآن**، ص: 7-118-250، وكذلك عبد الكريم الخطيب: **اليهود في القرآن**، ص: 9-41-69.

ولم تنحصر تلك المقاربة بالتيّار الدعويّ بل ميّزت الاستهواد العربي الحديث بعمومه، ولعلّ الأمر متأتّ مع الكتابات الدعويّة في انطلاق جلّها من تدبّر مبتور للآيات القرآنية، تحاول عبره حشر خطاب القرآن في مزايدات ظرفيّة وآنيّة متأثّرة بالأحداث الجارية، وغير منتبهة إلى أن الخطاب القرآنيّ في نظرته لليهود عموما، أدان بعض سلوكاتهم واستحسن غيرها، ولم يقف الصّراع معهم مانعا لإبراز خاصيّاتهم الإيجابية، مثل ما يرد في قوله في سورة (السّجدة: 23-25) "ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه وجعلناه هدى لبني إسرائيل وجعلناهم أئمّة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون" وقوله في سورة (الجاثية: 15-16) "ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوّة ورزقناهم من الطيّبات وفضّلناهم على العالمين"، وما ورد في سورة (الدّخان: 32) "ولقد اخترناهم على العالمين". ولم يتلجلج القرآن في إدانة أعدائهم "إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنّه كان من المفسدين" (القصص: 4)، أو في ذمّ جالوت العربي في حربه مع داود وشيعته من العبريين، ولم يتدخّل البعد العربي للقرآن في ترجيح كفّة جالوت: "فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلّمه ممّا يشاء" (البقرة: 249). فقد كان تركيز المقاربة الدعويّة على الوجه البشع لليهودي، استنادًا على الشّذرات الواردة في النصّ القرآني، والتّغافل عن الجوانب الإيجابيّة التي استحسنها القرآن فيهم، إخلالا بالرّؤية القرآنية الشّاملة.

فلا يختلف اليهودي المناهض للدّعوة الإسلامية سابقا والإسرائيلي المتصارع مع الشّعوب العربية حديثا، في التحليلات الدعويّة، رغم الفارق الزّمني والاختلاف الظّرفي بين الحدثين. وهو ما يكشف عن استعمال الطرح الدعويّ قياسات قرآنية مغلوطة، لم تف لروح القرآن ولم تنبئ عن تفهّم وإلمام بالوقائع الاجتماعية والسياسية الآنية. فالدّكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي في تعليقه على قوله تعالى: "لا يقاتلونكم جميعا إلاّ في قرى محصّنة أو من وراء جدر" (الحشر: 14)، يقول: "وتدلّنا الآيتان على أسلوب اليهود في قتال المسلمين الصّادقين، فإنّه أسلوب أملاه عليهم الجبن والخوف والهلع، إلاّ

في قرى محصّنة أو من وراء جدر، لا يجرؤون على مواجهة المجاهدين المسلمين على أرض الميدان مواجهة رجال، وإنّما يحتمون في قرى محصَّنة يقاتلون من داخلها، أو يلوذون بجدر منيعة يختبئون وراءها. وحتى في حروب اليهود المعاصرة لا يخرجون عن هذه الأساليب، إنهم مازالوا جبناء عن مواجهة الرّجال المجاهدين ولهذا يقاتلونهم من وراء الأسلحة الحديثة المحصّنة. إنهم يقاتلونهم من داخل الطّائرات أو الدبّابات أو يطلقون عليهم الصّواريخ، وانهم يقيمون حول معسكراتهم الأسلاك الشّائكة المكهربة بأجراس الإنذار. اليهود لم يحاربوا في حربهم المعاصرة باعتبارهم رجالا وإنما حاربوا خصومهم من خلال أسلحتهم المتطوّرة"[496].

أمّا ما يميّز الأدبيات النقديّة المقارِبة للشّخصية اليهوديّة عن مثيلتها الدعويّة، فهو تخلّصها النسبيّ من النظرة لليهوديّ عبر المعايير الدينيّة والتراثية، وحضور معايير متأثّرة بانعكاسات حركة اللاّسامية. وما جاءت آليات الإلمام والتحليل للشخصيّة اليهودية معبّرة عن منظومة عربية أصيلة للظّاهرة، بل أتت تقليدا وانسجاما مع المواقف الخارجية. ولذلك نرى تداعيات المسألة اليهوديّة الغربيّة، التي من أبرز مرتكزاتها التحليل المنْبذي (نسبة إلى المنبذ- *Ghetto*)، وما قيل في آثاره السّلوكية العميقة، من انطوائية، وعنصرية، وحصر نفسي، تتسرّب بعمق إلى تحليلات التيّار النقديّ. لهذا جاء تلمّس خبايا الشخصيّة اليهودية تكرارا ركيكا لتمثّلات الفكر الغربي فترة اللاسامية لهذه الاشكالية وحواشي تعليق عليه لا فكرا عربيا أصيلا.

لقد جاء تشكّل ملامح الشخصيّة اليهوديّة الحديثة، بسماتها المتأتّية من قيام الدّولة العبرية الحديثة، انعكاسًا مباشرًا لأحداث البلاد العربية خلال القرن الفائت. ممّا حصر المقاربة في كنف السياسيّ المباشر لا التّوراتي أو التلمودي المتوارين، لذلك أتت محدّدات الشّخصية اليهودية سياسيّة أكثر منها دينيّة. فبعد أن رأينا التيّار النقديّ، يخرج من ربقة الدّراسات العقديّة إلى حيز مقاربة تتطلّع لاستلهَام العلوم الإنسانية في قراءة التوراة ومعتقداتها، نلحظ تخلّصا آخر في متابعة الشّخصية اليهودية/الإسرائيلية

496 صلاح الخالدي: **الشّخصيّة اليهوديّة**، ص: 325.

من المعايير الدينيّة، من خلال توظيف آليات تقطع مع التصوّرات العقديّة، برغم حضور الدينيّ بشكل لافت في إنتاج الإسرائيلي الحديث في الدّولة العبرية، بما أقرّه أحبار الشّريعة من تدريس أطفال إسرائيل التوراة منذ سنّ الخامسة في كلّ المدارس الإسرائيلية، بمعدل آية تُشرَح وتُقرَأ كلّ صباح، حتى في المدارس ذات الطّابع اللاّديني[497]. كان وعي التيّار النقديّ باليهوديّ/الإسرائيليّ في غياب التقدير العميق لأصوله التراثية والدينيّة، ولعلّها نقيصة في منهج هذا التيّار في مقاربة الشخصيّة اليهوديّة، مما أوْهن رؤاه وأغرقها في نظرة أحادية. يأتي ذلك على أمل إخراج الصّراع العربي الإسرائيلي من حيز التحليلات الدينيّة، الذي يقتضي تجاوز أطره العقائديّة والتراثيّة، إلى فضاء الرّهانات السياسيّة المعبّرة عن صراعات اقتصادية، باعتبار الصهيونيّة حركة تتجسّد فيها تطلّعات البرجوازيّة اليهوديّة. والجليّ أنّ الشخصيّة اليهوديّة الإسرائيليّة ذات بُعدين، تراثيّ وحداثيّ، ولا يقلّ أحدهما قيمة عن الآخر في إجلاء خبايا تلك الشخصية، وأنّ أيّ إسقاط أو تغييب لأحد البعديْن قمين بإعطاء صورة منقوصة.

أمّا ما يبدو على مستوى تاريخي، فإنّ مجمل الأدبيّات السّاعية للإلمام باليهودي فهي لا ترسم حدودًا فاصلة بين يهودي العهود الإسلامية المبكِّرة ويهودي العصر الحديث أو يهودي إسرائيل. فالإفساد اليهودي مع سيّد قطب -على سبيل المثال- لا يعرف حدودا، يتماثل فيه ما حاكه اليهود ضدّ الدّولة الإسلاميّة النّاشئة في المدينة مع ما تنادي به الفلسفات والنظريّات الحديثة، مع ماركس وفرويد ودركهايم وجان بول سارتر[498]. إذ لم يوفّق مسعى التفريق بين اليهوديّ والصهيونيّ، مع بعض التوجهات الفكريّة في السّاحة العربيّة، في محاولة حصر الصّراع مع الصهيونيّة دون اليهوديّة، في خلق تقليد

497 G. Friedman, *Fin du peuple juif*, Gallimard, France 1965, p. 207.

498 راجع كتابه: **معركتنا مع اليهود**، دار الشروق، بيروت 1980، ص: 33-34.

متّبع[499]؛ بل بقيت الصّورة المركزيّة لليهودي -يهودي الحقبة النبوية المدينيّة- بشعة وكاشفة ومتمّمة لصورة الصهيوني الحديث. فكان منطلق عديد الأعمال العربيّة يبدأ بالصّراع التاريخي، نزاع المدينة، ليصل عبر مسار تصاعديّ إلى الاغتصاب الصهيونيّ الحديث لفلسطين.

فاليهود المعادون للعرب فترة ما قبل الإسلام وللمهتدين للدّيانة الجديدة لاحقا، وبصرف النّظر عن تورّطهم أم لا في بعض الأحداث، مثل ما يُعزى إليهم من وقوف وراء حرب بعاث بين الأوس والخزرج، لأجل تسخير المنطقة لمصالحهم الاقتصادية[500]، أو وقوفهم وراء مقتل الخليفة الأوّل أبي بكر الصدّيق[501]، أو سعيهم بالفتنة بين المسلمين، مثل ما جرى إبّان الفتنة الكبرى مع اليهودي عبدالله بن سبأ[502]، عُدَّ كلّ ذلك وجها من وجوه الفتنة الثّابت بينهم في التاريخ العربي. فكان قول كلّ فرد أو جماعة بمقولة مبتدَعة أو فكرة مغايرة تُصنَّف من فعل اليهود، ولذلك كانت المعتزلة والقدرية والخوارج والشيعة ذات أصول يهودية[503]، والفرق الضّالة وغير النّاجية تعود

499 اعتبار الصهيونية مرادفة أو صنوا لليهودية نجده مع عديد الكتاب. انظر مثلا إيليا أبو الرّوس: **اليهودية العالمية وحربها المستمرّة على المسيحية**، ط: 1، دار الطليعة، بيروت 1993، ص: 106 وما بعدها.

500 يذهب لذلك غازي محمّد فريّج في كتابه: **النّشاط السرّي اليهودي في الفكر والممارسة**، ص: 78-79.

501 اعتبر طه حسين هذا الادّعاء عاريا من الصحة. راجع الشّيخان، دار المعارف، القاهرة 1960، ص: 114-115.

502 انظر في ذلك:

- غازي محمّد فريج: م. س، ص: 97-98.

- أحمد أمين: **فجر الإسلام**، ج: 1، مطبعة الاعتماد، مصر 1928، ص: 304-305.

503 ذهب لذلك كلّ من غازي محمّد فريج: **النّشاط السرّي اليهودي في الفكر والممارسة**، ص: 106-107 وعبد الكريم الخطيب: **اليهود في القرآن**، ص: 66.

إلى مروّجين يهود[504]، وليست نتاج تطوّرات داخل النّسيج الاجتماعي. كما لا يقتصر دور اليهود على بثّ الآراء والمذاهب الضّالة بين المسلمين سابقا، بل يتعدّاه إلى العصر الحديث، فالمذاهب الشيوعيّة والوجوديّة والماسونيّة مصائد نصبها اليهود فأوقعوا بها ملايين البشر في شتى أنحاء العالم[505].

وحتى الرّبا الذي وجده الإسلام شائعا بين العرب، لم يكن سوى داء من الأدواء الكثيرة التي يحملها اليهود معهم إلى كلّ مكان ينزلون به، وقد سَرَت عدواه إلى العرب، أمّا العربي بطبعه فهو يأنف أن يقدّم معروفا ثم يأخذ في مقابل هذا المعروف عوضا[506].

تبدو طبيعة الإفساد لصيقة باليهود ودائرة معهم حيث داروا، فالمعاملات الاقتصادية الربويّة المحكومة بمنطق الرّبح، التي يطفح بها الاقتصاد العالمي الحديث من إنتاج عقليتهم. إذ يحضر جشع الابتزاز المالي بين أفراد هذه المجموعة كشريان الدّم الساري بينها، فهي تتمتّع بانجذاب نحو المال فريد ومميّز بين الإنسانيّة[507]. وليست النّظرة اليهودية للمال ودوره وليدة اتجاه محدث في الخُلق اليهودي، بل هي صفة قديمة لازمت بني إسرائيل على امتداد تاريخهم الطويل[508].

وعادة ما دار تعليل الظاهرة بأسباب خُلقية، حيث فسّر عديد الكتّاب العرب المسلك التجاري والممارسة الربويّة التي ميّزت الجماعات اليهودية بطابع التعالي لديها، الذي يجعلها جادة في كسب المال لتوظيفه لغرض السيطرة على البشرية، وأحيانا تم ردّه إلى

---

504 محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني: **الدّين المقارن**، دار نهضة مصر، القاهرة 1970، ص: 133؛ وفا صادق: **أخلاق اليهود وأثرها في حياتهم المعاصرة**، دار الفرقان، الأردن 1987، ص: 71.

505 ذهب لذلك عبد الكريم الخطيب: **اليهود في القرآن**، ص: 69.

506 م. ن، ص: 29.

507 عفيف طبارة: **اليهود في القرآن**، ص: 36-37.

508 غازي محمد فريج: **النشاط السري اليهودي**، ص: 204.

ضعف وازع الخشية وعدم مركزية المحاسبة الأخروية في ذهنية اليهودي[509]، أو إلى أنّ الأمر مستوحى من النّصوص المقدّسة، بما تبيحه من مراباة واستغلال لغير اليهود، وتأكيد ذلك بما يرد في الإنجيل والقرآن من وصف خصائص الجشع وأكل أموال الناس بالباطل لديهم[510].

وممّا يلوح جليّا أنّ هذه المقاربة لم تتخطّ وصف الظاهرة إلى تفسيرها، كما ألغت من تصوّرها تجذّر اليهودية في التاريخ، وجعلتها متعالية عن الأحداث، ولم ترق إلى بيان أنّ اليهودية عاشت في الواقع ومن خلاله. فقلّة ضئيلة من تصدّت إلى تفسير السّلوك اليهودي في الحياة بتعليلات واقعية، وحاولت إخراجه من حيز مثالية الرّؤية إلى واقعية التحليل. يذهب بشارة خضر، في نقد الأطروحات المثالية التي تفصِل الشّخصية اليهوديّة عن واقعها، إلى أنّ اليهود في الشّرق لم يشتغلوا في أشغال خاصة مميّزة، بل عملوا مثل الأهالي المسلمين في المهن الصّغرى والفلاحة، ولم يحدث إلاّ لاحقا، تحت أثر الدّافع التّجاري المركنتيلي، أن هجر يهود العالم الإسلامي الفلاحة وتوجّهوا نحو أشغال مميّزة لهم، باعة، تجّار، مموّلون، صاغة، أصحاب مهن، وُسَطاء، ويضرب مثلا بيهود اليمن، فبفعل انعزالهم ما مارسوا التجارة أو الرّبا، بل كان شغلهم الدّائم العمل الفلاحي[511].

3- أنْسَنة اليهودي

509 انظر عفيف عبد الفتاح طباره: **اليهود في القرآن**، ص: 32-33.

510 ورد في الإنجيل في محاورة المسيح مع اليهود: "لا يمكنكم أن تخدموا الله والمال" (متّى6: 24)، وتعرّض القرآن أيضا إلى ممارستهم الربا في قوله: "وأخْذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل" (النساء: 161).

511 *Histoire de la Palestine*, tome: I, Maison Tunisienne de l'edition, 1976, p. 87.

توحي المتابعة لليهودي من خلال الأعمال العربيّة أنّ الإنسانيّة تنقسم إلى أصناف بشرية متميّزة عن بعضها. فازت كلّ مجموعة منها بسمات معيّنة تشي باستحكام طبائع جماعية لا مفلت منها. ولعلّ خطورة هذه التحاليل في إقرارها الضمني بتميّزات عنصرية ثابتة بين البشر. ويستبدّ هوس الصراع بالمقاربة العربية، ممّا يرسُم خطّا ثابتا محكوما بصراع أبديّ مع اليهود، منذ حلول الطّلائع الإسلامية بالمدينة، واندلاع النزاعات الأولى مع اليهود، وحتى قيام السّاعة. تَلخَّص ذلك المفهوم في الحديث الشّائع، المروي عن النبي الكريم "لا تقوم السّاعة حتى يقاتل المسلمون اليهود، فيقتلهم المسلمون حتى يختبئ اليهوديّ من وراء الحجر والشّجر، فيقول الحجر والشّجر يا مسلم، يا عبد الله هذا يهوديّ خلفي فتعال فاقتله، إلاّ الغرقد فإنّه من شجر اليهود"[512].

لا شكّ أنّ استناد اليهود على فلسفة دينيّة متينة، قد مثّل تحدّيا للكيان الإسلامي الناشئ، الذي رأى فيه مخالِفا أنطولوجيا صعب المراس، على خلاف الجماعات الوثنيّة الهشّة، وقد عزّزَ ذلك الواقع الفشلَ المبكّرَ لمحاولات إرساء إيلاف اجتماعيّ دينيّ مشترك في المدينة. وفي ظلّ خوض العربي في الزّمن الحديث صراعات دورية مفتوحة مع الإسرائيليّين اليهود، طُرِحت أمامه سُبل تعامل مع هذا الخصم الأبديّ. يقول محمّد خليفة التونسي: "لا خلاص للعالم منه -البلاء اليهودي- إلاّ بتصفية اليهود أو نفيهم في مكان منقطع يُمنَعون فيه الاتصال بغيرهم أو تعليم أطفالهم أدب غير أدب ديانتهم البدويّة وتعاليمهم الوحشيّة"[513].

فما انفكّت الدّراسات العربية المتناوِلة للشخصيّة اليهودية، في ماضيها وحاضرها، رهينة القوالب المعيارية، رغم ما طرأ على هذه الشّخصية من تحوّلات وتبدّلات. فالصّورة الدينيّة التي تحاول الأدبيات العربية الدعويّة تأْبيدها صارت مفتقدة لتاريخيتها، لما خلّفته تحوّلات القرنين الأخيرين من أثر بارز على اليهودي. فما عادت

---

512 **صحيح مسلم**، ج: 18، ص: 44-45؛ **مسند ابن حنبل**، المجلد: 2، ص: 417.

513 محمّد خليفة التونسي: **الخطر اليهودي: بروتوكولات حكماء صهيون**، دار التراث، القاهرة، ص: 79-80.

شرائع الدّين تشكّل ملامح الإنسان الأساسية، بل ساهم زحف العلمنة وتغلغل التيّارات الفلسفيّة والفكريّة في إدخال تحويرات بليغة على الشّخصية اليهودية وإعادة صوغها. إذ تُعتَبر حركة الاستنارة ـالهكسلاه- من أقوى الحركات العلمانية وأشدّها في اختراق الوعي اليهودي، وقد نادت على لسان مؤسّسها موسى مندلسون (1786-1729م) باستيعاب الثّقافة العلمانية سبيلا للاندماج، إلى جانب دعوتها إلى تحطيم المنبذ العقلي الذي ضربه اليهود طوقا حول أنفسهم، إضافة إلى المنبذ السياسي المفروض عليهم. إذ يوشك بقاء متابعة اليهودي وفق المعايير الدينيّة، أن يحصر المقاربة العربية في خانة الاغتراب، فما عاد فسيفساء الحركات الدينيّة اليهودية، يستوعبه إطار الشخصية اليهودية الشيطانية[514]. ولعلّ هذا ما يَطرَح بعمق مراجعة القوالب الكلاسيكية التي تحدَّد اليهودي وفقها، وإدخال الأنْسنَة على الموضوع وتجاوز الشّيْطنة، حتى تتيّسر الإحاطة العلمية بعيدا عن تعميم الأحكام وتأبيدها. ولتجنّب النظر لليهودي كمعطى جامدة في التاريخ يتكرّر تجلّيه ميكانيكيا، على مثل ما يذهب إليه صلاح عبد الفتاح الخالدي في قوله: "ووصْفُ القرآن لبني إسرائيل وأخلاقياتهم ونفسياتهم وانحرافاتهم وأمراضهم، ينطبق على أولئك الأفراد الذين كانوا زمن موسى -عليه السلام- قبل عشرات القرون، وينطبق على أفرادهم زمن أنبيائهم مثل داود وسليمان وزكرياء ويحيى وعيسى -عليهم الصلاة والسّلام-، وينطبق على أفراد اليهود الذين أفسدوا في بلاد الحجاز والذين واجههم رسولنا محمّد -عليه الصّلاة والسّلام- قبل قرون أيضا. وينطبق هذا كلّه على اليهود في القرون اللاّحقة أينما قاموا وحيثما استوطنوا في بلاد الشّرق أو بلاد الغرب"[515].

514 حول القوى الدينية المسيحانية المعارضة للصهيونية والمتبنية لمقولة تكفير الدّولة -إسرائيل-، يمكن مراجعة البابيْن الثالث والرّابع من كتاب رشاد عبدالله الشّامي: **القوى الدينيّة في إسرائيل**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1994.

515 صلاح الخالدي: **الشخصية اليهودية**، ص: 4.

والملاحظ أن القول بخصوصيات سلبية ثابتة بين المجموعة اليهودية يلتقي في الأدبيات العربية، ولو بصفة متناقضة، مع تأكيدات بعض الأدبيات الدينية المغالية بتعالي المجموعة اليهودية وتميّزها بخصائص إيجابية غير عادية عن غيرها من الشعوب، كقدرتها على المحافظة على هويتها الدينيّة حتى في الشّتات[516]. يبقى الاستهواد العربي العلمي معنيًّا بنقض هذه الأساطير لا ترديدها من موقع مغاير، ينتهي عند الرؤية الصهيونية. فمثال العزلة اليهودية، المفروضة عليهم أو الحادثة باختيارهم، تشترك فيها عوامل ثلاثة:

- الآثار التراثية العميقة، من توراة وتلمود وأساطير وموروث شعبي، وما خلّفته من أوهام جعلت تمثّل اليهود أنفسهم فصيلة متعالية مختارة وواعية بطريق الرّشاد دون غيرها، وقد تدعّمت برصيد شكّ مستحكِم بالمؤمنين تجاه الأغيار. صوّر الحالةَ سفرُ التثنية في فقرة جدّ معبّرة: "في تلك الأيّام لا تطمئنّ، ولا يكون قرار لقدمك بل يعطيك الربّ هناك قلبا مرتجفا وكلال العينين وذبول النّفس، وتكون حياتك معلّقة قدّامك وترتعب ليلا ونهارا ولا تأمن على حياتك، في الصّباح تقول يا ليته مساء وفي المساء تقول يا ليته الصّباح من ارتعاب قلبك ترتعب ومن منظر عينيك التي تنظر"[517].

- الأوضاع الاجتماعية والأنشطة الاقتصادية المتشابهة بين أفراد الجماعات اليهودية، التي ولّدت تكتّلا طبقيا داخل المنبذ في مواجهة المغاير الثقافي-الاجتماعي. فقد تشكّل من بين اليهود ما يشبه الطبقة الاجتماعية، مثّلت الحصن والملجأ في جميع مشارب الحياة لليهودي تعذّر تخطي أسوارها.

- وقوع اليهود تحت هيمنة سلطوية دينية مغايرة فرضت عليهم تقسيماتها للفئات الاجتماعية. فقد جاء عزل اليهود في أوروبا في البداية بقرار كنسي أصدره البابا بولس

516 Abba Eban, *Mon peuple Histoire du peuple juif*, p. 63.

517 سفر التثنية65: 28-68.

الرّابع (1559-1550م) سنة 1555م، أمر فيه بعزل اليهود إجباريا518، ثم توالت أشكال العزل لتتّخذ طابعا اجتماعيا وسياسيا.

وفي العالم الإسلامي اتّخذت بعض المحدّدات الفقهية الخاطئة، في الألبسة والأبنية، صبغة إلزامية، ممّا ساهم في الإيحاء بأنّهم وحدة مغايرة داخل محيط العالم الإسلامي519. نقدّر أنّ إرساء مقاربة علمية لليهودي، في ظلّ استشراء هاجس العداء، مغامرة صعبة. إذ يلوح يهودي الدّولة العبرية، بتنوّعاته المذهبية كافة وولاءاته الإيديولوجية، في المنظور العربي نقيض وجود، بفعل الصراع طوال القرن الماضي، حتى يصل الأمر في بعض الأدبيات العربية حدّ استعمال كلمة اليهود نكرة، دون إثبات الألف واللام إمعانا في التصغير والتحقير، لهذا المعروف النكرة والحاضر الغائب520.

إذ يرتهن العربي الحديث في رؤيته لليهودي إلى ثقل تراثي، لَحِقه بفعل مشاحنات تاريخية تأسيسية، مسيحية-يهودية وإسلامية-يهودية، في جانب مع السيّد المسيح وفي آخر مع النبيّ محمّد. كان لهذين الثّقلَيْن عميق الأثر في تشكيل الرؤية الحديثة حول اليهودي. وممّا لا نجاري فيه الهادي التيمومي، ما يذهب إليه من قول إن التناقض والعداء بين المسلم واليهودي -تونس أنموذجا- لا يعود لما يرفضه هؤلاء فيهم من يهوديتهم بل لممارستهم الاستغلال، وأن الدّين في الواقع لا يلعب إلاّ دورا ثانويا في انعاش التناقض القائم بينهما، وبأنّ المحدّد الرّئيس لطبيعة العلاقة بين الفئات اليهوديّة والجماعة المسلمة هو العامل الاقتصادي521. قد تصدق هذه التحليلات عن مواقع حضور الطرفين، وبوجود علاقات استغلال وتناقض بين الجانبين، ولكن حيث

---

518 رشاد عبد الله الشامي: **الشخصية اليهودية الإسرائيلية**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1986، ص: 18.

519 انظر محمّد الحبيب ابن الخوجة: **يهود المغرب العربي**، ص: 20.

520 انظر مثلا صلاح عبد الفتاح الخالدي: **الشّخصية اليهودية**، ص: 28.

521 الهادي التيمومي: **النشاط الصهيوني بتونس بين 1879 و 1948**، ط: 1، التعاضدية العمالية للطبع، صفاقس، تونس، ص: 33.

غاب اليهودي بوجهه الاستغلالي وحضوره البشري المغاير، نجد المسلم يعيش على ما ترسّب في التصوّرات الشعبيّة والذاكرة الجماعيّة.

يقتضي بناء الأَنْسنة في معالجة الشّخصية اليهودية تمعّن صورة اليهودي في القرآن، ولا سيما مركزيته في الحديث عن الأديان الأخرى. فقد جاء شاهدا بارزا على منزلة الآخر في الدّيانة الإسلامية. شمل فيها الخطاب القرآني روايات تاريخية، وأحكاما عقدية وتشريعية في غاية الكثافة والدقّة، امتدّت من التذكير بأيّام الله حتى البيع والشّراء إلى الأطعمة والأشربة، وكلّها تصبّ داخل مشروع التعايش مع الجماعة المسلمة.

وقد جاء تقييم الشّخصية اليهودية عبر القرآن معتمدا نموذج المسلم القرآني، باعتباره المعيار الأمثل المرجو تحقيقه، وامتدّ الحكم على الشّخصية اليهودية في القرآن من التفضيل على العالمين[522] إلى اللّعن والتكفير[523]، وبين هذين الحدّين تموّجات مختلفة. ومما يُلاحَظ في الحكم على الشّخصية اليهودية في النصّ القرآني توزّعه بين مرحلتين: فيما يسبق الإسلام وإبّان مرحلته التأسيسية. والبارز أنّ الخطاب في المرحلة الأولى، يأتي بشكل تاريخيّ وقصصيّ، حضرت فيه المتابَعة متّسعة وذات طابع شامل، كما أخبرت عن أخلاق القوم، منذ إبراهيم ولوط وإسحاق ويعقوب والأسباط، ومرورا بموسى وهارون، وإلى غاية أنبياء ما بعد التوراة، مثل داود وسليمان وإلياس ويحيي وغيرهم، متّبعة أحوال أقوامهم الاجتماعية والدينيّة والسلوكيّة. وجاءت المواقف من اليهودي إيجابية وسلبية، وما خرجت فيها التقييمات عن نطاق متابعة السلوك والتقييم الدينيين. ولكن ممّا يغلب على المتابِعين العرب لليهود من خلال القرآن الكريم، استحضار الآيات الذامّة لأعمالهم والتغاضي عن نقيضتها، رغم وجود عديد الآيات الإيجابية في شأنهم، مثل: "ومن قوم موسى أمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون"[524].

---

522 الأعراف: 140.

523 المائدة: الآيتان 13-78.

524 الأعراف: 159.

"وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا"525، "ولقد بوّأنا بني إسرائيل مبوّأ صدق ورزقناهم من الطيّبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم"526.

أمّا المرحلة الثّانية من خطاب القرآن فقد عبّرت عن معايشة اجتماعية مباشرة، مع بعض اليهود لا كلّ اليهود. لم يكن فيها الحكم الصّادر متّسِعًا ليشمل وقائع أخرى، وإنّما عبّر عن علاقة الجماعة المسلمة بطائفة محدّدة من طوائف اليهود. لا نرى فيه خطاب القرآن المؤنِّب لليهود على موالاتهم العقدية للمشركين في قوله: "ألم ترى إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطّاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا"527، ينسحب على يهود إفريقية أو يهود العراق، الذين لا يتحمّلون تبعات الصّراع الإسلامي اليهودي المبكّر. من هنا أتت خطورة الدّارس في حقل تاريخ الأديان عبر القرآن، في غياب الإلمام بالعلوم القرآنية، وهو ما من شأنه أن يحشر القرآن في نزاعات لا تعنيه ويقوّله ما لم يقله، وقد جاءت العديد من الانزلاقات في الاستهواد العربي جرّاء عدم إيلاء هذا المنحى اهتماما.

لقد تنبّه راجي الفاروقي لخطورة ذلك الانحراف الذي مسّ صورة اليهودي في المقاربة العربية، فقدّم مشروع أنْسَنة احتكم إلى ثلاثة أبعاد:

- استبطان اليهودي كإنسان للفطرة التي فطر الله النّاس عليها، وبالتالي اشتراكه في تحمّل الخلافة والأمانة على حدّ سواء مع غيره من المستخلَفين.
- اليهودي باعتباره وريثا للتّراث السّامي الذي تشكّلت في حضنه الأديان الثلاثة، مما يصوغ بالضّرورة مشتركا حضاريا ثقافيا بين أديان المنطقة.
- اليهودي باعتباره حاملا لرسالة إلهية توحيدية528.

525 السجدة: 23.

526 يونس: 93

527 النساء: 51.

528 Ismail. R. Alfarouqui, *Judaism Zionism and Islam,* Eaford-Ajaz, London 1986, pp. 53-58.

خاتمة

يؤسّس علم الأديان، على اختلاف مباحثه، خصوصيّة منهجيّة بين علوم شتّى، يأبى فيها أن يكون خادما للاّهوت أو الإيديولوجيا، أو تابعا لغيره من العلوم الإنسانية أو الاجتماعية. فهو في حكمه في شأن الظّاهرة الدينيّة أيّا كان نوعها، حريص على تأسيس الانفصال والمسافة بين الذّات والموضوع، إذ بغيته الفهم لا غير. وتقديرنا أنّ التزام الإنتاجات العربية بمنهجية هذا العلم، داعية إلى طرح مراجعة ونقد، شطْرَ ما يُنتَج باتجاه الذّات وما يُنتَج باتجاه الغير، بغية تشييد الأقْوم والأصْوب. وما قمنا به مع المقاربة العربية لليهودية، يندرج ضمن هذه الخطّة الواسعة لهذا العلم، انتهى فيها بحثنا إلى نتائج عدّة، نقدّر أهمّيتها في ما يتعلّق بدراسة الأديان عموما وما يتعلّق باليهودية خصوصا. فقد حملت المقاربة العربية للدّين اليهودي في ثناياها مزاياها ومساوئها، لِما لهذا الحقل من تأثّر جدليّ بالظّرفيات والوقائع، الاجتماعية منها والسياسية، ولِما له من صلة مباشرة مع تطوّر مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر العربي.

إذ تُملِي أولى مستلزمات الدّراسات الدينيّة العلمية التمفصل الواعي بين الذّات وموضوع الدّراسة، وهذا الأمر لم يراع إلاّ في القليل مع إنتاجات المقارَبة العربية الحديثة في شأن اليهودية. ويُعَدّ التفطّن لهذا المؤثّر، بفعل التأثيرات الجليّة لبنى فكريّة وأحداث سياسيّة في دراسة اليهودية، أمرا لازما ومنهجيا للباحثين في الثّقافة العربية والإسلامية، فكلّ عمليّة توظيف أو زيغ، واعية أو لاواعية، من شأنها أن تبعد هذا العلم عن مساره القويم.

من هذا المأتى يحتّم ارتباط المقاربة العربية، في شقّها الدعويّ، بالجانب التراثي في قراءة اليهودية، التنبّه لما مسّ فكر الردود القديم من زعزعة معرفيّة، تتطلّب التجاوز والتواصل، حتى لا تكون الأبحاث مغترِبة ولا تاريخية. فقد عبّرت إشكاليات الدّراسات الكلاسيكيّة عن مستوى لحظتها التاريخية، ما يجعل نتائجها ورؤاها غير مطلَقة الصلوحيّة. فمثلا جَرَف التعاملُ مع الأسطوري واللاّمعقول التوراتييْن، بمنطق الصّدق والخطأ، الموضوعَ إلى مجال ضيّق، في وقت ظهرت فيه مناهج دراسية تتعامل مع الأسطورة بأساليب علمية، أثبتت أهليتها في هذا الحقل، عبر الغوص في منطق الواقعة ودلالتها الخاصة. ومن ناحية المواقف القرآنية في شأن اليهودية واليهود، يُفتَرض ربطها بآليات علوم القرآن، من أسباب نزول، وأوّل ما نزل وآخر ما نزل، وناسخ ومنسوخ، ومطلق ومقيّد، وما شابهها، أي دراسة المدلولات في التّاريخ والاجتماع، حتى يجري استنطاقها بشكل صائب بخصوص الأديان.

أمّا فيما يخصّ ما عاينّاه في شأن مدارس قراءة اليهودية في الاستهواد العربي فنوجزه في التالي: لئن كان الاتّفاق حاصلا بين التيّارين، الدعويّ والنقديّ، حول الإقرار بالتشوّهات اللاّحقة بالنصّ التوراتيّ، فإنّ الاختلاف حادث في شأن المصدرية الأولى، أَإلهية أم تاريخية؟ وبقدر ما كان بحث التيّار الأوّل منصبًّا على التغيّرات الطّارئة على "الكلام الإلهيّ"، كان انشغال الثّاني منحصرا بالتشكّلات المارّ بها النصّ في التاريخ. فالتقاء التيّارين يتمّ عند نقطة التبدّلات والتغيّرات، مع غياب واضح بينهما للنّقد والتّصحيح، إلاّ ما ندر، فأتت الانشغالات بالآخر، من باب أنّ الأمر تقتضيه الضّرورة والحاجة، الدينيّة أو القومية، ووقع التغافل عن أي مراجَعة داخلية، وهو أمر هام ولازم، كان سيعصم من انحرافات منهجية خطيرة واقعة في هذا المجال.

بالإضافة إلى ذلك، تبيّن لنا أنّ المنهج الصّائب في التّعامل مع المعتقدات والتّشريعات اليهوديّة، يستلزم دراسة الظّاهرة في التاريخ لا فوقه. إذ لإدراك مدلولات الإله اليهودي، مثلا، في تمظهراته المختلفة، حريّ متابعته ضمن تحوّلات الاجتماع، الذي تشكّل في

طياته وعبره، وبهذا تنزوي مقولات "التحريف" و"الزّيغ" و"الضّلال" اللاّتاريخية لتفسح المجال إلى وعي الظاهرة في عمق تشكّلها وتجلّياتها.

كما لاحظنا أيضا أنّ معالجة الاستهواد العربي لليهودية في الفترة الحديثة، تاريخا ودينا، قد غابت منه عديد المحاور الهامّة، أو جاءت هزيلة ولا تفي بالحاجة، كالاهتمام ببنية التلمود ومضامينه. وربّما تأتّى ذلك جرّاء تأخّر ترجمة هذا السّفر إلى اللّسان العربي، وهو ما جعل اقتحام حصونه أمرا ليس في متناول عامّة الدّارسين. ولأجل أن يُدرَس التّلمود دراسة علميّة، يُفتَرض عدم الاحتكام في شأنه للدّراسات الواسطية والغوص فيه مباشرة. فالتّلمود كما تَبيَّن لنا ليس خزّان شرور -مثلما يُصوَّر خطأ-؛ بل تجلّيات عقلية إنسانية. وأمّا ما يتعلّق بالشّخصية اليهودية فقد خلصنا إلى أنّها ليست جامدة في التاريخ، لذا ينبغي التعامل معها ضمن تبدّلات الاجتماع وتغيّراته، مع عدم إهمال المتخلّد التراثي في تركيبها وتوجيهها.

نقدّر أنّ هذه الاستنتاجات الموجَزة، في شأن منهج الاستهواد العربي الحديث، والواردة في بحثنا بطريقة مفصّلة، ستساهم في إصلاح منهج التعامل مع الآخر وتصحيحه، إذ نقْد المنهج هو سعيٌ نحو علميّة المنهج.

نبذة عن المؤلف

عزالدين عناية، أستاذ تونسي يدرّس في جامعة روما متخصص في دراسات الأديان. صدرت له مجموعة من الأبحاث منها: "**الأديان الإبراهيمية**"، "**نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم**"، "**الدين في الغرب**"؛ فضلا عن عدد هام من الترجمات منها: "**تخيّل بابل**" لماريو ليفراني، "**علم الاجتماع الديني**" لإنزو باتشي، "**علم الأديان**" لميشال مسلان.

ثبت المراجع

أ- **العربية:**

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدّس، نشر جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة، 1966.
- الكتاب المقدّس كتاب الحياة، القاهرة، 1994.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، م: 2، دار صادر، بيروت، 1965.
- أحمد: إبراهيم خليل، إسرائيل والتلمود، مكتبة الوعي العربي، 1967.
- الأحمد: سامي سعيد، كلكامش، ط: 1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1990.
- أحمد: محمّد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية، دار الثقافة، القاهرة.
- أبو إسماعيل: صلاح، اليهود في القرآن، الناشر جمعية عبد الله النوري الخيرية، الكويت.
- أسود: عبد الرزّاق محمّد، المدخل إلى دراسة الأديان والفرق، م: 1، ط: 2، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1981.

- الأسيوطي: ثروت أنيس، بنو إسرائيل، ج: 1، ط: 1، الهيئة القومية للبحث العلمي، ليبيا، 1985.
- أفندي: محمّد صدقي، دين الله في كتب أنبيائه، ط: 1، مطبعة المنار، مصر، 1912.
- إمام: عبد الفتاح إمام: الطّاغية دراسة فلسفية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1994.
- أمين: أحمد، فجر الإسلام، ج: 1، مطبعة الاعتماد، مصر، 1928.
- أمين: بديعة، المشكلة اليهودية، طبعة: 1، دار الطليعة، بيروت، 1974.
- الأيوبي: صلاح الدين، مسيا والمسيائية، مؤسسة معتوق، حلب، 1392هـ.
- الأورشليمي: إسرائيل بن شموئيل، الرسالة السّبعية بإبطال الديانة اليهودية، تقديم عبد الوهاب طويلة، ط: 1، دار القلم، دمشق، 1989.
- إيليا: أبو الرّوس، اليهودية العالمية وحربها المستمرّة على المسيحية، ط: 1، دار الطليعة، 1993.
- البار: محمّد علي، المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، ط: 1، دار القلم، دمشق، 1990.

المسيح المنتظر وتعاليم التلمود، ط: 1، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1987.
- بارودي: رياض، اليهودية العالمية من زمن إبراهيم إلى وقتنا الحاضر، دار الثقافة، بيروت.
- بارندر: جفري، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1993.
- الباش: حسن، التربية الصهيونية من عنصرية التوراة إلى دموية الاحتلال، ط: 1، دار قتيبة، بيروت-دمشق، 1990.

العقائد الوثنية في الديانة اليهودية، ط: 1، دار قتيبة، بيروت-دمشق، 1990.
- باقر: طه، مقدمّة في تاريخ الحضارة القديمة، ج: 1، ط: 2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.

- باكان: دافيد، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، ترجمة: طلال عتريسي، ط: 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1988.
- البخاري: الصحيح، طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- برانايتس: الأب أي أي، فضح التلمود تعاليم الحاخاميين السرّية، إعداد: زهدي الفاتح، ط: 3، دار النفائس، بيروت، 1985.
- برتشارد: إ. ايفنز، الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين، ترجمة: حسن قبيسي، ط: 1، دار الحداثة، بيروت، 1986.
- بري: عبد الله، القومية العربية والقومية اليهودية، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- البساطي: أحمد سعد الدّين علي، مقارنة بين العقيدتين اليهودية والإسلامية، ط: 1، دار الطباعة المحمّدية، القاهرة، 1988.
- البوصيري: لامية الإمام البوصيري، مطبعة منده س. بتربورغدد غلاسفسكي.
- بلخوجة: محمّد الحبيب، يهود المغرب العربي، نشر معهد الدّراسات العربية العالمية، جامعة الدّول العربية.
- بوطبة: أحمد التهامي، الصلاة في الأديان الثلاثة، الدار التونسية للنشر،1981.
- التائب: محمود علي، الجمعية اليهودية السرّية، منشورات دار اقرأ، بنغازي، 1990.
- التلّ: عبد الله، الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام، ط: 2، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق.

جذور البلاء (القسم الأول)، ط: 3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988.

- التهامي: جمال، المرأة اليهودية من خلال الحضارات القديمة، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس.
- التونسي: محمّد خليفة (مترجم)، الخطر اليهودي بروتوكولات حكماء صهيون، تقديم الأستاذ عبّاس محمود العقّاد، دار التراث، القاهرة.
- توينبي: أرنولد، فلسطين... جريمة و دفاع، تعريب: عمر الديراوي، ط: 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1961.

- تيزيني: الطيّب، من يهوه إلى الله، ج: 3، م:1، ط: 1، دار دمشق، بيروت، 1985.

فصول في الفكر السياسي العربي، ط: 1، دار الفارابي، بيروت، 1989.

- تيلور: آلن، مدخل إلى إسرائيل، تعريب: شكري محمود نديم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

- التيمومي: الهادي، النشاط الصهيوني بتونس بين 1887 و 1948، ط: 1، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، صفاقس، تونس، 1982.

- ابن تيمية: أحمد، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، دار العاصمة، الرياض، 1414هـ.

- الثعالبي: عبد العزيز، محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985.

- الجبوري: يحيى، شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه، مكتبة النّهضة بغداد، 1964.

- جرجس: صبري، التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي، ط: 1، عالم الكتب القاهرة، 1970.

- جرجس: ملاك، سيكولوجية الإستراتيجية الصهيونية، ط: 1، منشورات قطاع الكتاب، ليبيا، 1981.

- الجمالي: محمد فاضل الصهيونية الأمريكية والمأساة الفلسطينية، الدار العربية للكتاب، 1984.

- جنيبير: شارل، المسيحية نشأتها وتطوّرها، ترجمة: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، 1981.

- الجوزية: ابن قيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، طبع مؤسّسة مكّة، المدينة المنورة، 1396هـ.

هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، مراجعة وتعليق سيف الدّين الكاتب، دار الحياة، بيروت.

- الحجاوي: زكرياء، حكاية اليهود، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.

- ابن حزم: الردّ على ابن النّغريلة اليهودي ورسائل أخرى، تحقيق: إحسان عبّاس، مكتبة العروبة، القاهرة، 1960.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت.

- حسن: محمّد أحمد محمود، مصر والعرب وإسرائيل في الكتب المقدّسة، دار المعارف القاهرة، 1980.

- حسين: طه، الشّعر الجاهلي والردّ عليه، (بدون تاريخ ومكان الطبع).

- حسين: محمّد الصادق و دي بوركي الدّومنيكي، سفر المزامير، (ترجمة)، دار السلام، الإسكندرية، 1961.

- حسين: محمّد عبد الرحمان، العرب واليهود في الماضي والحاضر والمستقبل، المعارف، الإسكندرية، مصر.

- الحسيني: محمود أبو الفيض المنوفي، الدّين المقارن، دار نهضة مصر للطبع، القاهرة، 1970.

- الحفني: عبد المنعم، الموسوعة النقديّة للفلسفة اليهودية، ط: 1، دار المسيرة، بيروت، 1980.

- حمزة: مصطفى، تاريخ اليهود العبرانيين من أقدم الأزمنة حتى قيام مملكة داود، دار فجر الإسلام، الإسكندرية، 1984.

- الحميد: محمّد عبد الله، افتراءات الصّليبي، ط: 1، دار البلاد للطّباعة والنّشر، جدّة، 1988.

- ابن حنبل: أحمد، المسند، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت.

- الحوت: محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، ط: 1، بيروت، 1955.

- الحوراني: يوسف، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم، دار النهار للنشر، بيروت، 1978.

- الحيني: محمد جابر عبد العال، في العقائد والأديان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.

- الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، م:1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- الخالدي: صلاح عبد الفتاح، الشخصية اليهودية من خلال القرآن، ط: 1، دار القلم، دمشق، 1987.
- خان: ظفر الإسلام، التلمود تاريخه وتعاليمه، ط: 6، دار النفائس، بيروت، 1985.
- خان: محمّد عبد المعيد، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937.
- الخربوطلي: علي حسين، العلاقات السياسيّة والحضارية بين العرب واليهود في العصور القديمة والإسلامية، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدّول العربية، 1969.
- الخشاب: عبد المحسن، تاريخ اليهود القديم بمصر، ط: 1، مكتبة مدبولي، 1989.
- الخطيب: عبد الكريم، اليهود في القرآن، ط: 2، دار الشروق، القاهرة-بيروت، 1980.
- ابن خلدون: عبد الرحمان،كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، م: 1، ط: 3، بيروت، 1967.
- خليل: أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية (معجم عربي فرنسي إنجليزي)، دار الطليعة، بيروت، 1989.
- خياطة: محمّد وحيد، قراءات في التوراة في ضوء المكتشفات الأثرية الحديثة، ط: 1، دار طلاس، سوريا، 1987.
- دافيد: باكان فرويد، والتراث الصوفي اليهودي، ترجمة: طلال عتريسي، ط: 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1988.
- داود: الأب جرجس داود، أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي، ط: 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- دروزة: محمّد عزة، تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1969.

اليهود في القرآن الكريم، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980.

- دويتشر: إسحاق، اليهودي اللاّيهودي، ترجمة: ماهر الكيالي، ط: 2، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، 1978.
- ديب: سهيل (مترجم)-المؤلف مجهول-، التوراة تاريخها وغاياتها، ط: 4، دار النفائس، 1982.
التوراة بين الوثنية والتوحيد، ط: 2، دار النفائس، بيروت، 1985.
- ديب: فرج الله صالح، حول أطروحات كمال الصليبي، ط: 1، دار الحداثة، بيروت، 1989.
- ديورانت: ويل، قصة الحضارة، ج: 2، م: 1، ترجمة: محمّد زيدان، ط: 3، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1968.
- الرفاعي: فؤاد بن سيد عبد الرحمان، حقيقة اليهود، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1406هـ.
- رودولف: فلهلم، صلة القرآن باليهودية والمسيحية، ترجمة: عصام الدّين حفني ناصف، دار الطليعة، بيروت، 1974.
- روهلنج: الكنز المرصود في قواعد التلمود، ترجمة يوسف نصر الله، تقديم: مصطفى الزرقا وحسن ظاظا، ط: 1، دار القلم دمشق، دارة العلوم، بيروت، 1987.
- الرياشي: سالم، رسالتي إلى اليهود، 1966.
- أبورية: محمّد، دين الله واحد على ألسنة جميع الرّسل، ط: 2، عالم الكتب، 1968.
- الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود، الكشّاف عن حقائق التنزيل، ج: 3.
- أبو زهرة: محمّد، مقارنة الأديان، القاهرة.
- زيعور: علي، الفلسفات الهندية، ط: 1، دار الأندلس، 1980، بيروت.
في العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف، ط:1، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- سبينوزا: باروخ، رسالة في اللاّهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، ط: 2، دار الطليعة، بيروت، 1981.

- السحّار: عبد الحميد جودة، وعد الله وإسرائيل، دار مصر للطباعة.
- السحمراني: أسعد، من اليهودية إلى الصهيونية، ط: 1، دار النفائس، بيروت، 1993.
- ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، 1957.
- السعدي: محمّد، حول موثوقية الأناجيل والتوراة، ط:1، منشورات جمعية الدّعوة الإسلامية العلمية، ليبيا، 1986.
- سعفان: كامل، اليهود تاريخا وعقيدة، دار الهلال، مصر، 1981.
- السقّا: أحمد حجازي، الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام، ط: 1، دار النهضة العربية، مصر، 1978.
نبوءة محمّد في الكتاب المقدّس، ط: 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978.
- ابن سلاّم: أبو عبيد القاسم، الأموال، تعليق: محمد حامد الفقي.
- السمرة: محمود وعبد الرّحمان أسعد ومحمود العابدي، فلسطين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1983.
- سنقرط: عبد العفو، اليهود في الوطن العربي، ط: 1، دار الفرقان، عمّان الأردن، 1983.
- السواح: فراس، لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ط: 3، دار الكندي، سوريا، 1986.
آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي، ط: 1، دار علاء الدين، دمشق، 1995.
- سوسة: أحمد، العرب واليهود في التاريخ، ط: 2، العربي للإعلان والنشر والطباعة، دمشق، 1973.
- سيجال: م.ص، حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل، ترجمة وتعليق: حسن ظاظا، ط: 1، دار القلم، دمشق، 1987.
- شاحاك: إسرائيل، الدّيانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ترجمة: حسن خضر، ط: 1، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994.

- الشامي: رشاد عبد الله، الشخصيّة اليهودية الإسرائيلية والرّوح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1986.

القوى الدينيّة في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1994.

- شبيب: نبيل، في قضية فلسطين الحق والباطل، ط: 1، المركز الإسلامي في آخن، ألمانيا، 1978.

- الشرفي: عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر، الدار التونسية للنشر، 1990.

- شتراوس: كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي حديدي، ط: 1، دار الحوار، سورية، 1985.

- الشربيني: عباس أحمد وسامي علي النشّار، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، المعارف، الإسكندرية، 1972.

- الشرقاوي: محمّد عبد الله، في مقارنة الأديان، ط: 1، دار الهداية، مصر.

- الشريف: محمود، الأديان في القرآن، ط: 4، دار المعارف، مصر، 1980.

شلبي: أحمد، مقارنة الأديان /اليهودية، ط: 8، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988.

- شلبي: رؤوف، الأديان القديمة في الشرق، ط: 2، دار الشّروق، بيروت، القاهرة، 1983.

- شلبي: محمود، حياة موسى، ط: 1، دار الجيل، بيروت، 1982.

- الشهرستاني: أبوالفتح محمّد عبد الكريم، الملل والنّحل، تحقيق: عبد العزيز محمّد الوكيل، ج: 2، مؤسّسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968.

- الشوّاف: قاسم، مع الكلمة الصافية، ط: 1، منشورات دار الأجيال، دمشق، 1969.

- صادق: وفا، أخلاق اليهود وأثرها في حياتهم المعاصرة، ط: 1، دار الفرقان، الأردن، 1987.

- صالح: صالح محمود، الإنسانية والصهيونية والتلمود، منشورات فلسطين المحتلة، بيروت، 1982.

- صايغ: روز ماري، الفلاّحون الفلسطينيون من الاقتلاع إلى الثورة، ترجمة: خالد عايد، تقديم: إبراهيم أبو لغد، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980.
- الصالح: صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط: 10، بيروت، 1982.
- الصليبي: كمال سليمان، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة: عفيف الرزاز، ط: 2، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، 1986.

خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، دار الساقي، لندن، 1988.

- الطالبي: محمّد، عيال الله، دار سراس للنشر، تونس، 1992.
- طباره: عبد الفتاح، اليهود في القرآن، ط: 11، دار العلم للملايين، بيروت، 1986.
- الطبري: ابن ربن، الدّين والدّولة في إثبات نبوة محمّد-ص-، تحقيق: عادل نويهض، ط: 2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977.
- طعيمة: صابر، التاريخ اليهودي العام، دار الجيل، بيروت، 1975.

التراث الإسرائيلي، دار الجيل، بيروت، 1979.

- طنطاوي: محمّد سيّد، بنو إسرائيل في القرآن والسنّة، ج: 1 و 2، ط: 2، دار مكتبة الأندلس، ليبيا-بيروت، 1973.
- طويلة: عبد الوهاب عبد السّلام، بشارات الأنبياء بمحمّد، ط: 1، دار السلام، القاهرة، 1990.

الكتب المقدّسة في ميزان التوثيق، ط: 1، دار السلام القاهرة، 1990.

- ظاظا: حسن، السّاميون ولغاتهم، دار المعارف، مصر، 1971.

الفكر الدينيّ اليهوديّ أطواره ومذاهبه، ط: 2، دار القلم دمشق/دارة العلوم بيروت، 1987.

أبحاث في الفكر الديني اليهودي، ط: 1، دار القلم دمشق /دارة العلوم بيروت، 1987.

- ظاهر: أحمد جمال / محمود علي الزعيبي، بين الفكرين العربي والصهيوني، دار ابن رشد، عمان، 1985،

- العابد: محسن، مدخل في تاريخ الأديان، دار الكتاب، سوسة، تونس، 1973.
- العابدي: محمود/ محمود السمرة/أسعد عبد الرّحمان، فلسطين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1983.
- ابن عاشور: محمّد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- العامري: أبو الحسن محمّد بن يوسف، الأعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- عازوري: نجيب، يقظة الأمة العربية، تعريب وتقديم: د. أحمد أبو ملحم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- عبد الزغير: صلاح محمد يوسف، اليهودية من خلال ابن حزم الأندلسي، بحث مرحلة ثالثة، الجامعة الزيتونية، تونس، 1979.
- عبد الرحمان: عبد الهادي، التاريخ والأسطورة، دار الطليعة، بيروت، 1994.
- عبد الرحمان: مرعي، الإمبريالية اليهودية، المطابع الموحدة، تونس 1987.
- عبد الملك: بطرس/جون الكساندر طمسن/إبراهيم مطر، قاموس الكتاب المقدّس، ط: 8، دار الثقافة، القاهرة، 1992.
- عبد النور: القس منيس، شبهات وهمية حول الكتاب المقدّس، دار الطباعة القومية، الفجالة، مصر، 1992.
- عبد الوهاب: أحمد، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط: 1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979.

النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1979.

- عبود: عبد الغني، اليهود واليهودية، ط: 1، دار الفكر العربي، 1982.
- العظم: صادق جلال، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط: 1، دار الطليعة، بيروت، 1972.

نقد الفكر الدينيّ، ط: 1، دار لطليعة، بيروت، 1977.

- العقاد: عباس محمود، الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، ط: 2، دار المعارف، مصر، 1949.

إبراهيم أبو الأنبياء، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت.

- العقيلي: محمّد ارشيد، اليهود في شبه الجزيرة العربية، ط: 1، المطبعة الوطنية، عمان، 1980.

- العلوي :أبو المعالي محمّد الحسيني، بيان الأديان، نقله عن الفارسية: يحيى الخشاب، مطبعة جامعة القاهرة، 1959.

- علي: جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج: 6، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1956.

المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين-مكتبة النهضة بغداد، 1970.

- علي: فاضل عبد الواحد، من سومر إلى التوراة، ط: 2، سينا للنشر، 1996.

- علي: فؤاد حسنين، من الأدب العبري، نشر معهد الدراسات العربية العالمية، جامعة الدول العربية، 1962-1963.

- عناية: عزالدين، المسألة الدينية في الخطاب الفرويدي من خلال كتاب "موسى والتوحيد"، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس، 91-92.

- مفيد عرنوق: التوراة والتراث السوري، دار النضال، بيروت، 1987.

- العوا: عادل/جيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ط: 1، منشورات عويدات، بيروت، 1977.

- عويس: عبد الحليم، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، 1988.

- عوض: عبد العزيز محمّد، مقدمة في تاريخ فلسطين الحديث، 1831-1914، ط: 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.

- الفاروقي: إسماعيل راجي، أصول الصهيونية في الدّين اليهودي، ط: 2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988.

- فاضل: سيف الله أحمد، إنجيل برنابا، ط: 1، دار القلم، الكويت، 1973.
- فورد: هنري، اليهودي العالمي، تعريب: خيري حماد، ليبيا.
- فريج: غازي محمّد، النشاط السرّي اليهودي في الفكر والممارسة، ط: 1، دار النفائس، بيروت، 1990.
- فريحة: أنيس، ملاحم وأساطير أوغاريت (رأس الشمرا)، نشر الجامعة الأمريكية، بيروت، 1966.
في اللّغة العربية وبعض مشكلاتها، دار النهار للنشر، بيروت، 1982.
في القصص العبري القديم، ط: 1، دار نوفل، بيروت، 1992.
- قاسمية: خيرية/علي أدهم إبراهيم، يهود البلاد العربية، منظّمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت، 1971.
- القرافي: شهاب الدّين، الأجوبة الفاخرة، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
- قطب: سيّد، معركتنا مع اليهود، ط: 4، دار الشروق، بيروت، 1980.
- القمني: سيد، النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول، ط: 1، سينا للنشر، القاهرة، 1990.
الأسطورة والتراث، ط: 1، سينا للنشر، القاهرة، 1992.
إسرائيل التوراة.. التاريخ التضليل، ط: 1، دار كنعان، دمشق، 1994.
قصة الخلق منابع سفر التكوين، ط: 1، دار كنعان، دمشق، 1994.
- قنديل: عبد الرزّاق أحمد، الأثر الإسلامي في الفكر الدينيّ اليهودي، دار التراث، القاهرة / مركز بحوث الشرق الأوسط، 1984.
- قوجمان: يحزقيل، قاموس عبري عربي، مكتبة المحتسب، 1970.
- كامل: مراد، إسرائيل في التوراة والإنجيل، ط: 2، منشورات معهد الدراسات العربية العالمية، دار المعرفة، القاهرة، 1967.
- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، ط: 1، مكتبة المعارف، بيروت / مكتبة النّصر، الرياض، 1966.
قصص الأنبياء، ط: 2، مكتبة النهضة، بغداد، 1986.

- كريمر: ص، طقوس الجنس المقدّس عند السومريين، ترجمة: نهاد خياطة، ط: 2، منشورات السائح، بيروت، 1987.
- كوسيدوفسكي: زنون، الأسطورة والحقيقة في التوراة، ترجمة: محمّد مخلوف، ط: 1، الأهالي، دمشق، 1996.
- الكيلاني: نجيب، دم لفطير صهيون، ط: 1، دار النفائس، بيروت، 1971.
- المحافظة: علي، الحركات الفكرية في عصر النهضة في فلسطين والأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
- المحجوبي: علي، جذور الاستعمار الصهيوني بفلسطين، دار سراس للنشر، تونس، 1990.
- محمّد: محمّد قاسم، التناقض في تواريخ وأحداث التوراة، الهرم، 1992.
- محمود: مصطفى، التوراة، دار النهضة العربية، القاهرة.
- مرجان: محمّد مجدي، الله واحد أم ثالوث، دار النهضة العربية.
- مزنر: فؤاد حسين، أطماع اليهود وأسفارهم، دار الكتب الثقافية، 1989.
- مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، ج: 17، ط: 2، دار الفكر العربي، بيروت، 1972.
- المشرقي: أحمد، الفرق اليهودية بعد الأسر البابلي إلى ظهور المسيحية، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس، 1987.
الوحي والنبوة في الأديان السماوية، أطروحة دكتوراه مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس، 92-93.
- المطعني: عبد العظيم، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، ط: 1، دار الوفاء، المنصورة.
- مظهر: سليمان، قصة الدّيانات، ط: 1، دار الرقي للطباعة والنشر، 1984.
- المغربي: السموءل بن يحيى، بذل المجهود في إفحام اليهود، تقديم وإخراج وتعليق: عبد الوهاب طويلة، ط: 1، دار القلم، دمشق/ الدار الشامية، بيروت، 1989.

- مقار: شفيق، قراءة سياسية للتوراة، ط: 1، رياض نجيب الرّيس للكتب والنشر، لندن، 1987.

السحر في التوراة والعهد القديم، ط: 1، نجيب الرّيس للكتب والنشر، لندن، 1990.

- منصور :محمّد عبد العزيز، يا مسلمون اليهود قادمون، ط: 1، دار الاعتصام، القاهرة، 1978.

- منقوش: ثريا، التوحيد في تطوّره التاريخي، دار الطليعة، بيروت، 1977.

- ابن منظور: لسان العرب، تقديم: عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.

- منى: زياد، جغرافية التوراة/مصر وبنو إسرائيل في عبر، ط: 1، دار رياض الريس، لندن، 1994.

- مهدي: فالح، البحث عن منقذ (دراسة مقارنة بين ثماني ديانات)، ط: 2، مكتبة مدبولي، 1990.

- ابن ميمون: موسى دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية.

- النجّار: عبد الوهاب، قصص الأنبياء، مطبعة العلوم، مصر، 1932.

- النسفي: عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النّسفي، ج: 1-2، دار الكتاب العربي، بيروت.

- نوفل: عبد الرزاق، القرآن والإنجيل ونهاية إسرائيل، ط: 1، دار المعارف مصر.

- نويهض: عجاج، بروتوكولات حكماء صهيون، ج: 1، م: 2، ط: 2،منشورات فلسطين المحتلة، 1980.

- هاليفي: إيلان، المسألة اليهودية - القبيلة الشريعة المكان، ترجمة: فؤاد جديد، ط: 1، مكتبة الخدمات الطباعية، دمشق، 1986.

- ابن هشام: السيرة النبوية، حققها وضبطها وشرحها: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ط: 2، مطبعة الحلبي، 1955.
- الهندي: رحمة الله بن خليل الرّحمان، إظهار الحقّ، ط: 1، دار الجيل، بيروت، 1988.
- هنداوي: إبراهيم موسى، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1963.
- الهواري: محمّد، الختان في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط: 1، دار الهاني للطباعة، القاهرة، 1987.
- وافي: علي عبد الواحد، الصوم والأضحية بين الإسلام والأديان السابقة، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1963.
الأسفار المقدّسة في الأديان السابقة، ط: 1، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، 1964.
اليهودية واليهودية، ط: 2، دار نهضة مصر للطبع، الفجالة، 1981.
- الواقدي: المغازي، انتشارات إسماعيليات، تهران.
- ولفنسون: إسرائيل (أبو ذؤيب)، تاريخ اللّغات السامية، ط: 1، مطبعة الاعنماد، مصر، 1929.

* * *

الدوريات:

- الأحمد: سامي سعيد، دراسة في معلومات العهد القديم التاريخية عن فلسطين، مجلة المورد، العدد: 1، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ربيع، 1989.
نقد العهد القديم، مجلّة المؤرّخ العربي، عدد: 22، الأمانة العامة لاتحاد المؤرّخين العرب، بغداد، 1982.
- أحمد: محمّد خليفة حسن، التاريخ العبري القديم رؤية نقدية، عامة مجلّة الفيصل السّنة: 7، العدد: 80، الرياض، نوفمبر، 1983.

- البدوي: فوزي، ملاحظات حول منزلة الأديان غير الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلّة دراسات إسلامية مسيحية، العدد: 17، المعهد البابوي، روما، 1991.
- البرغوثي: إياد، مجلّة فلسطين الثورة، العدد: 748، قبرص، 1989/05/14.
- حدّاد: مهنّا يوسف، الصهيونية الأممية أو التقاء الفكر البروتسطنطي مع الفكر اليهودي- دراسة في علم الإنسان الديني، مجلة عالم الفكر، م: 9، العدد: 3، الكويت، أكتوبر-نوفمبر-ديسمبر، 1988.
- راشد: سيد فرج، الكتب اليهودية بين الوحي والتحريف، مجلّة العصور، م: 2، ج: 2، دار المريخ للنشر، لندن، جويلية، 1987.
اليهود في القدس-دراسة للصراع السياسي والدينيّ والاجتماعي بين أسباط الشمال وأسباط الجنوب، مجلة المنهل، عدد: 508، السعودية، سبتمبر، 1993.
- شعبو: أحمد ديب، "سفر التكوين" في أساطير الإغريق وقدماء العرب، مجلّة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، عدد: 52-53، ماي-جوان، 1988.
- سعادة: عمر، البنية السكّانية للفلسطينيين والتشكّل السكّاني اليهودي في فلسطين، مجلة الوحدة، السنة: 4، العدد: 44، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ماي، 1988.
- شراب: محمّد حسن، القدس للمسلمين: شواهد ومصادر، المنهل، السعودية، سبتمبر، 1993.
- ظاظا: حسن، الشّخصية الإسرائيلية، مجلة عالم الفكر، العدد: 4، وزارة الإعلام، الكويت، جانفي-فيفري-مارس، 1980.
- عبد الله: فيصل، خبرو (خابيـ -روHa-b/ru) مشكلة حقيقية أم مفتعلة، مجلة دراسات تاريخية، السنة: 10، العدد: 31-32، لجنة كتابة تاريخ العرب، جامعة دمشق، مارس-جوان، 1989.
- عساف: علي، ندوة التوراة والتراث، مجلة المعرفة، عدد: 265، سوريا، مارس، 1984.

- علوش: ناجي، أربعون عاما من الاحتلال أربعون عاما من النضال، مجلّة الوحدة، السنة: 4، العدد: 44، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ماي، 1988.
- علي: فاضل عبد الواحد، في معنى الأسطورة والملحمة والخرافة، مجلة المؤرّخ العربي، السنة: 9، العدد: 47، الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب، بغداد، 1984.
- فرزات: حرب، ندوة التوراة والتراث، مجلّة المعرفة، عدد: 265، سوريا، مارس، 1984.
- محفل: محمّد، ندوة التوراة والتراث، مجلّة المعرفة، عدد: 265، سوريا، مارس، 1984.
- مطر: محمّد عفيفي، حول منهج لدراسة الأدب الصهيوني، مجلة الأقلام، السنة: 14، عدد: 9، بغداد، جوان، 1979.
منى: زياد، عودة التاريخ المخطوف، التوراة إسرائيل في جزيرة العرب، مجلة الناقد، العدد: 59، السنة: 5، لندن، ماي، 1993.
- النيهوم: الصادق، الفقه في خدمة التوراة، مجلة الناقد، العدد: 60، السنة: 5، لندن، جوان، 1993.

ب- الأجنبية:

- *Hebrew Old Teststament*, The Britsh and Foreign Bible Sciety.
- Achard Robert Martin, *Esaie et Jeremie aux prises avec les problèmes politiques*, in "revue d'Histoire et de philosophie religieuse", 47 année/1967, n. 3, PUF France.
- AlFaruqui Ismail, *Judaism Zionism and Islam*, Eaford-Ajaz, London 1986.
- Arkoun Mohamed, *Lectures du coran*, alif ed, Tunisie, 1991.
- Attal. R, *Image de juif dans l'expression populaire Arabe au Maghreb*, in "actes du colloque". C.N.R.S, Paris 1980.
- Aziz Philippe, *Moïse et Akhenaton*, Ed Robert Laffont, Paris 1980.
- Bouamama Ali, *La littérature polémique musulmane*, Entreprise nationale des livres Alger 1988.
- Bucaille Maurice, *La bible le coran et la science*, Ad Seghers, Paris 1976.
- Catane Moché, *Les juifs dans le monde*, Ed Albin Michel, Paris 1962.
- A. Cohen, *Le talmud*, imprimerie Jacques, Paris.
- Chouraqui André, *Histoire des juifs en Afrique du Nord*, Hachette, France 1985.
- Comay Joan, *Les personnages de l'ancien testament*, Compagnie Française de librairie, Paris 1982.
- Cuoq Joseph, *La religion et les religions*, in "Islamochristiana", n.8, Roma 1982
- Daniélou Jean, *Introduction to the great religion*, trad Albert .J. LaMothe .Jr, Fides publishers, 1964 Indiana.

- Dawud Abd lahad, *Muhammad in the bible*, Qatar 1980.
- Dennefeld, *Introduction à l'ancien testament*, Blod et Gay, Paris 1934
- Ebban Abba, *Mon peuple Histoire du peuple juif* , Buchet Chastel, Paris 1970.
- Eliade. M, *Aspects du mythe*, Gallimard, France 1963.
Le sacré et le profane, Gallimard, France, 1965.
Histoire des croyances et des idées religieuses.
- *The encyclopedia Americana*, v. 16-3, New York 1954.
- *The encyclopedia Britanica* v2, Benton publisher, USA 1973-1974.
- *Encyclopaedia universalis*, France 1990.
- Fontaine Jean, *Ibn Khaldoun chercheur indépendant dans la question du dhabih*, in "Ibla", n. 116, 4tri, Tunis 1966.
- Freud. S, *Totem et tabou*, tr. de l'Allemand par Serge Jankélévitch, Payot, Paris .
Moïse et le monothéisme tr. de l'Allemand par Anne Berman, Gallimard, Paris 1948.
- Friedman. G, *Fin du peuple juif*, Gallimard, France 1965.
- Gautier. L, *Introduction à l'ancien testament*, Georges Bendel, Lausanne 1914.

الفهرس

مقدّمة

الباب الأوّل

الفكر العربي الحديث واليهودية

الفصل الأوّل

دواعي الاهتمام باليهودية

1- الحوافز السياسيّة

2- المشترك الحضاري

الفصل الثّاني

ردود الفكر الإسلامي الكلاسيكي على اليهود
1- مخيال التوتّر الكامن
2- مقاصد الرّدود العامّة
3- الاستهواد الكلاسيكي والتوراة
4- التوراة والبشارة بالنّبي محمّد
الفصل الثّالث
الاستهواد الحديث: المنهج والرؤى
-مدارس قراءة اليهودية
1- التيّار الدعويّ
- في المنهج ونقائصه
2- التيّار النقدي
* الطّابع السياسيّ لأبحاث التيّار النقدي
* تراجع التحليل الميتافيزيقي مع التيّار النقديّ
الباب الثّاني
التوراة: رؤية عربية في القراءة والتشكّل
الفصل الأوّل
التوراة بين المعلوم والمجهول
1- التوراة ككتاب مسطور
2- أثر الاضطرابات السياسيّة على توراة موسى
3- اليهودية وضغط الحضارات المجاورة
4- صعوبة تحديد توراة موسى
5- التوراة مدوّنة موسى أم مدوّنة اللاّويين؟
6- تراث اللاّويين ونقيضه
الفصل الثاني

قراءات التوراة
1- القراءة الخارجية للتوراة
2-قراءة التوراة من الدّاخل
3- القراءة اللِّغاوية للتوراة
4- القراءة الحضارية
الفصل الثالث
جمع التوراة وتدوينها
1- شفهية التوراة
2- تدوين التوراة
3- التّدوين في عهد الملكيّة
4- التدوين زمن السبي
5- تدوين ما بعد السبي
الباب الثالث
الاستهواد العربي وتفهّم الإيمان والميثولوجيا في التوراة
الفصل الأول
مفهوم الألوهية في الفكر الدينيّ اليهودي
1- تعدّد أسماء إله أم تعدّديّة عقديّة؟
2- الألوهة لدى اليهود بين الوثنية والتوحيد
3- صراع الوحدانية والتعدّد
4- أنسنة الإله وتجسيمه
5- أثر تراث الأجوار على الألوهية اليهودية
الفصل الثاني
رؤية الاستهواد العربي لمفهوم النبيّ في التوراة
1- النبيّ والقداسة

2- ظاهرة النبوّة لدى اليهود

الفصل الثالث

التفكير الأسطوري في التوراة

1- التكوين البدئي للعالم

2- الطوفان وتطهير الكون

3- أسطورة الدّم والعهد الأبدي

4- الاستهواد العربي وأساطير التوراة

5- تراث الشّرق وعلاقته بالتوراة

الباب الرّابع

الاستهواد العربي واليهودي

الفصل الأوّل

التلمود والشخصيّة اليهوديّة

1- اليهودي: العرق والجغرافيا

2- إشكالية التسميات

3- تتلمد اليهودي

الفصل الثّاني

اليهودي بين الوهم والحقيقة

1- نحو رؤية واقعية لليهودي

2- وجه بشع عبر التاريخ

3- أنسنة اليهودي

خاتمة

ثبت المراجع