عودة إلى كوفمان:
مشاكل أساسية في التبحر الكتابي المعاصر في المعرفة*

مأخوذ من عمل يهيزكل كوفمان (Yehezkel Kaufmann) **في نقده لفيلهاوزن** (Wellhausen)
جوب ي. جيندو (Job Y. Jindo)

الكلمات الأساسية: يهيزكل كوفمان، التبحر الكتابي التوراتي المعاصر في المعرفة، يوليوس فيلهاوزن، التاريخ الفكري الغربي في المرحلة المعاصرة، (دراسة النظرات الاعتبارية) Wissenschaft der Weltanschauungen.

المستخلص

يستعرض هذا المقال المشاكل الرئيسة في التبحر الكتابي التوراتي المعاصر في المعرفة، التي قام بتعريفها ونقدها بشكل واف يهيزكل كوفمان Yehezkel Kaufma (1889–1963) . تتجلى هذه المشاكل بشكل خاص في الدراسة التي قام بها يوليوس فيلهاوزن Julius Wellhausen لتاريخ إسرائيل الديني، هذه الدراسة التي كانت تعبر عن الموقف السائد في زمن كوفمان، ولا تتعلق مناقشة كوفمان لمقاربة فيلهاوزن فقط بالتبحر الكتابي التوراتي في المعرفة بشكل خاص، بل تتعلق أيضاً بدراسة الدين والتاريخ الديني بشكل عام، لذا فإن إعادة النظر بمناقشته المنهجية قد تكون ذات فائدة كبرى لعلماء الدراسات الدينية والنصوص القديمة بشكل عام. يقدم هذا المقال أولا لمحة موجزة عن كوفمان تتبع بخلاصة عن فرضية فيلهاوزن، ثم يناقش البحث نقد كوفمان لآراء فيلهاوزن بحسب الترتيب التالي: (1) فرضيات الترتيب الزمني للمصدر الكهنوتي (2) التحامل المسيحي الذي كان سائداً في التبحر الكتابي التوراتي المعاصر في المعرفة (3) مشكلة الفرضيات الفلسفية المتعلقة بالدراسة التاريخية للتوحيد الكتابي التوراتي.

المقدمة

"تعتبر هذه الدراسة نقداً أساسيا للنقد الكلاسيكي، فهي تسعى إلى استخلاص نتائج قصوى، وذلك من أجل اقتراح موقف جديد بدلاً عن الموقف السائد".

أخذ الاستشهاد الوارد أعلاه من مقدمة عمل يهيزكل كوفمان بعنوان تاريخ *دين الإسرائيليين: منذ بدايته وحتى نهاية مرحلة الهيكل الثاني* (المشار إليه لاحقاً بـــ HIR)

The History of Israelite Religion; from its Beginning to the End of the Second Temple Period (1889-1963).[1]

أمضى كوفمان، وهو عالم كتابي توراتي رائد في دولة إسرائيل المعاصرة، عقدين من الزمان وهو يعمل على هذا العمل الضخم، الذي يتألف من ثمانية أجزاء. في ذلك الحين كان للتبحر الكتابي التوراتي في المعرفة (= دراسات العهد القديم) تاريخ يمتد أكثر من مائة عام، وقد لاحظ كوفمان وجود مشكلات نقدية في افتراضات الفرضية التي طرحها يوليوس فيلهاوزن (1844م-1918م) والتي كانت بحسب رأي كوفمان هي "السائدة" في ذلك الحين، ويمكن تلخيص المشاكل التي أدركها كوفمان في نقطتين، كانت إحداهما تتعلق بمشكلة متأصلة في التبحر الكتابي التوراتي المعاصر في المعرفة: التحامل المسيحي السائد بين العلماء الكتابيين المعاصرين على الشرائع (شريعة موسى) وعلى اليهودية، أما النقطة الأخرى فكانت مشكلة الفرضيات الفلسفية التي تقوم عليها الدراسة المعاصرة للتوحيد، وتتعلق المشكلة الأخيرة في الحقيقة بدراسة الدين والتاريخ الديني بشكل عام، هذه الدراسة التي تحاول دراسة الأديان على أنها اختصاص أكاديمي، وعليه فقد أدرك كوفمان إدراكاً ثاقباً بأنه كان من الضروري حل هذه المشاكل المتأصلة وإعادة تأسيس قاعدة أكاديمية جديدة تكون أكثر ملاءمة للدراسات الكتابية، فطرح كوفمان في عمله (*HIR*) فرضيات فلسفية، ادعى بأنها أكثر ملاءمة من أجل تقصي الظواهر الدينية، وأعاد بذلك النظر بشكل واف بكل قضية من قضايا التبحر المعرفي في الدين والأدب الكتابيين.

بما أن عمل كوفمان (*HIR*) مكتوب بالعبرية للقراء الإسرائيليين فهو نادراً ما يقرأ من جانب العلماء الكتابيين الغربيين – فما بالك باليابانيين، ليست ترجمة العمل إلى الإنكليزية سوى ترجمة مختصرة وقد أغفلت للأسف وبشكل تام الأقسام التي يناقش فيها كوفمان الفرضيات الفلسفية في الدراسات الدينية والتاريخية.[2]

لقد مر حتى الآن نصف قرن على عمل كوفمان (*HIR*) وقد عفا الزمن على مضمونه في بعض النواحي، إلا أن هذه الأقسام التي عفا عليها الزمن هي إلى حد كبير أجزاء غير هامة من العمل بأجمله، فما زالت المشاكل الأساسية التي حددها كوفمان في الدراسات الكتابية المعاصرة وخاصة مشكلة الفرضيات الفلسفية قائمة حتى في الدراسات الكتابية التوراتية في الحاضر.

يقدم هذا البحث أولاً لمحة موجزة عن كوفمان يتبعها ملخص عن فرضية فيلهاوزن التي كانت الفرضية السائدة في ذلك الحين، ثم يناقش بعد ذلك نقد كوفمان لآراء فيلهاوزن وفق الترتيب التالي:

(1) فرضيات الترتيب الزمني للمصدر الكهنوتي.

(2) التحامل المسيحي الذي كان سائداً في التبحر الكتابي التوراتي المعاصر في المعرفة في

أيامه.

(3) مشكلة الفرضيات الفلسفية المتعلقة بالدراسة التاريخية للتوحيد الكتابي التوراتي.

لمحة موجزة عن كوفمان[3]

لا يجد عمل كوفمان اهتماما من قبل مفسري الكتاب المقدس المعاصرين اليوم، ناهيك عن المؤلفين الكتابيين في اليابان، إذا ما حصل أن ذكرت دراساته فهي توصف عادة بشكل غير محمود بكلمات منحطة مثل "عقائدية" "دفاعية" أو "شوفينية". ومن هنا فليست الغاية من تقديم لمحة موجزة عن حياة كوفمان الشخصية هي فقط التفكير ملياً بنسبه الفكري وخلفيته التاريخية وذلك من أجل وضع عمله في سياقه الصحيح، بل هي أيضاً للإشارة إلى الحاجة إلى إعادة التفكير بالتقييم السلبي الجاري حتى الآن لدراساته، إن من الأدق، وصف كوفمان بأنه "عالم كان معنياً بالقضايا القومية" لا "عالماً قومياً بالأحرى" كما سيتم تبيانه أدناه.

ولد يهيزكل كوفمان في دونييفشي Dounaievci في (أوكرانيا، روسيا) عام 1889م في عائلة يهودية متدينة تعمل في النسيج، والتحق منذ نعومة أظفاره، بمدرسة هيدر (وهي مدرسة ابتدائية يهودية)، مكرساً نفسه لدراسة الأدب اليهودي مثل التلمود والمدراش ليل نهار.

انتسب كوفمان وهو في الثامنة عشرة من العمر إلى يشيفا yeshiva، وتعني (كلية التعليم العالي في اليهودية) تدعى يافني yavneh وهي كلية كان تشيم تشيرنوفيتز Chaim Tchernowitz (1871م–1949م) قد أسسها حديثا في أوديسا، وقد استقطبت كلية التعليم العالي هذه العديد من الطلاب الممتازين القادمين من سائر أنحاء روسيا؛ من بينهم جوشوا غوتمان Joshua Gutman (1890م–1963م)، الذي أضحى لاحقاً مؤرخاً بارزاً لليهودية الهيلينية، مع ذلك كان كوفمان الأبرز بين الطلاب أجمعين.

في ذلك الحين كان هناك خطر كبير يحيق بالحياة اليهودية في الإمبراطورية الروسية، إذ كانت المجازر المنظمة لليهود (Pogroms) تنمو وتتواتر وتتشتد، وقد أجبر اليهود في سائر أنحاء أوروبا الشرقية على الاندماج مع شعوب من أديان وقوميات وثقافات أخرى، وهكذا شكل تأسيس مدرسة Yavneh محاولة لمجابهة ذلك الاتجاه، فقد كان هدفها بث روح جديدة في اليهودية الروسية وذلك بتشجيع تدريب الشباب، تمكينا لهم من اكتساب إلمام واف بالتراث اليهودي والتعليم المتبحر الواسع في العصر الحديث، وكان أمل تشيرنوفيتز، وهو مؤسس المدرسة ، هو أن يمتلك ناصية الدراسة المتبحرة في المعرفة في العصر الحديث، ولهذا السبب دعا نفسه راف زائير *Rav Za'ir* وتعني "المعلم اليهودي الشاب".

في ذلك الحين كانت أوديسا المركز الرئيس لليقظة القومية عند يهود أوروبا الشرقية ، التي كان لقادتها تأثير كبير على جيل الشباب، وكان قادة هذه اليقظة وطلابهم على حد سواء معنيين بقضايا مثل "مبرر الوجود raison d'être للشعب اليهودي" و"علاقة الشعب اليهودي بأرضه في فلسطين" و"اللغة المشتركة للشعب اليهودي" ودور الدين في الثقافة اليهودية" و"مستقبل اليهود في الشتات". ويقال بأن الشباب غالباً ما كانوا يناقشون هذه القضايا حتى ساعات متأخرة من الليل، وربما كان اهتمام كوفمان باليهودية والقومية اليهودية قد تعمق تحت مثل هذه الظروف، ويُعرَّف كوفمان اليوم بأنه العلامة الذي تحدى فرضية فيلهاوزن وجادل ضدها؛ إلا أن نقده ضد الأخيرة هو نتيجة غير مقصودة، بما أن كوفمان ومنذ المطلع لم يركز اهتمامه على معارضة التبحر الكتابي التوراتي الألماني في المعرفة، وخاصة عند فيلهاوزن كان اهتمام كوفمان طوال حياته منصباً بالأحرى على سر بقاء الشعب اليهودي وعلى الروح التي ظلت باقية عبر التاريخ اليهودي، وقد اتفق أن واجه، فقط أثناء متابعته لهذه الاهتمامات، مشكلة الدراسات الكتابية التوراتية الألمانية.

لم يكن أول بحث نشر لكوفمان يدور حول الدراسات الكتابية، ففي عام 1914م نشر أول مقال له بعنوان "يهودية آحاد حاعام" في مجلة هاشيلواه *HaShiloah*. وقد تحدى كوفمان في هذا المقال الذي كتبه وهو في الرابعة العشرين من عمره آحاد حاعام (*Asher H.Ginsberg*، 1856م–1927م) الذي كان في ذلك الحين أبرز زعيم لليهود الأوروبيين الشرقيين وأكثرهم تأثيراً، وانتقد كوفمان بشدة رأي آحاد حاعام في اليهودية، هذا الرأي الذي يعتبر – طبقا لرأيه– أن هذا الدين كان قد تطور نتيجة للحاجة المتأصلة للحفاظ على النفس عند الشعب اليهودي، حيث كان عليهم التغلب على التهديد المستمر بالانقراض العرقي المحتمل، ويمكن معرفة المغزى الضمني الذي تحمله آراء كوفمان اللاحقة حول الدين وفلسفة التاريخ في هذا المقال.

دعونا الآن نناقش أبعد من ذلك الـــ yeshiva (كلية التعليم العالي في اليهودية) عند راف زائير. في حين كان أعضاء الهيئة التدريسية في الكلية علماء يهود بارزين إلا أن أبرز شخصيتين في تلك الكلية كانا الشاعر العظيم حاييم ن. بياليك Hayyim N. Bialik (1873م–1934م) الذي درس الكتاب المقدس وقواعد اللغة العبرية، والمؤرخ جوزيف ج. كلوسنر Joseph G. Klausner (1874م–1958م) الذي قدم محاضرات حول النقد الكتابي التوراتي والتاريخ اليهودي، كان كوفمان منجذباً انجذاباً خاصاً لحماس كلوسنر للتبحر في المعرفة وطالما عرج على بيت كلوسنر لمناقشة قضايا تتعلق بالنقد الكتابي والفلسفة الغربية والدراسات التاريخية، ومن قبيل الصدفة أن هذه المواضيع الثلاثة أضحت لاحقا الخطوط الإرشادية الرئيسة التي شكلت إطار التبحر في المعرفة عند كوفمان، ذلك الإطار الذي اتبعه طوال حياته[4].

ناقش كوفمان في عمله اللاحق *HIR*، الاختلاف المتأصل بين الشرك والتوحيد، تطور اهتمام كوفمان بهذا الموضوع، وفقاً لغوتمان، خلال الفترة التي كان فيها منغمساً في قراءة الأدب اليوناني والروماني الكلاسيكيين:

حمل كوفمان معه إلى المنزل ترجمة مجلد لتاسيتوس وآخر لبلوتارخ يتناول الانحطاط التدريجي للموحى إليهم عند الإغريق، أغلق كوفمان على نفسه باب غرفته ثلاثة أيام [متأملاً] بإمعان في هذه الكتب الثلاثة، خلال هذا الاستغراق في التأمل بأدب الإغريق الكلاسيكي رأى كوفمان بوضوح الهوة الواسعة التي تفصل العبرانية عن الهيلينية (الإغريقية) وكذلك عن الجاهلية الرومانية[5].

انتسب كوفمان بعد إكمال دراسته في Yavneh إلى أكاديمية الدراسات اليهودية والشرقية في سانت بطرسبرغ، التي أسسها البارون ديفيد غونزبرغ Baron David Gunsberg (1860م–1910م)[6]. كان سيمون دوبنو Simon Dubnow (1860م–1941م) مؤسس كلية اليهودية الروسية، وأحد أعضاء الهيئة التدريسية في هذه الأكاديمية، وقام بتدريس التاريخ اليهودي، كما كان من بين الطلاب المتميزين المنتسبين إلى هذه الأكاديمية زلمان شازار Zalman Shazar (1889م–1974م)، الذي أضحى لاحقاً الرئيس الثالث لإسرائيل، وكذلك المؤرخ غوتمان، ومؤرخ مرحلة الهيكل الثاني سولومون زيتلين Solomon Zeitlin (1892م–1976م). كما حضر المحاضرات في هذه الأكاديمية جوزيف ترمبلدور Joseph Trumpeldor (1880م–1920م)، وهو أحد النشطاء الذين قاموا بتأسيس دولة إسرائيل. وفقاً لشازار فإن "كوفمان كان الأقل كلاماً والأكثر تركيزاً [بينهم] جميعاً"[7].

في عام 1913م التحق كوفمان بجامعة بيرن في سويسرا واختص في الفلسفة والدراسات الكتابية (لم يكن في ذلك الحين، يسمح لأي طالب يهودي بالدخول إلى أي جامعة في روسيا). وفي عام 1918م أتم رسالته من أجل الحصول على الدكتوراه في فلسفة "كانت" المحدثة وحصل على درجته العلمية بتفوق أكاديمي، نشر بعدئذ نقده لهاسيرل Husserl في عام 1920م، في حين لم يكتب كوفمان بعد ذلك أبداً حول الفلسفة كفلسفة، إلا أن الفلسفة وفلسفة التاريخ كانتا دائماً في لب دراسته للتاريخ اليهودي والدين الكتابي التوراتي، وكانتا المجالين اللذين برهن فيهما عن أعظم ما يمتلكه من المهارة الحاذقة، في حين يمكن للمرء أن يدحض آراءه حول تاريخ اليهودية أو حول الدراسات الكتابية التوراتية، إلا أن مناقشاته لفلسفة التاريخ تبقى عصية على الدحض حتى يومنا هذا.

انتقل كوفمان، بعد نيله درجة الدكتوراه، إلى برلين وانغمس في دراسة التاريخ وعلم الاجتماع قرابة ثمان سنوات (1920م–1928م)، وقبل ذلك بقليل كان ماكس ويبر Max Weber قد نشر بحوثاً حول قضايا منهجية ومعرفية في الدراسات التاريخية. كانت فترة العشرينيات

–وهي الفترة التي عاش فيها كوفمان في برلين– هي المرحلة التي تمت خلالها إلى حد ما إعادة التفكير بشكل أساسي بمنهجية الدراسات التاريخية[8]. ففي هذا الجو التاريخي والفكري قام كوفمان بتقصي القضايا المنهجية المتعلقة بالدراسات التاريخية والاجتماعية بشكل واف كما ثبت موقفه الخاص من هذه القضية، هذا الموقف الذي اتفق أن استخدم لاحقاً قاعدة لنقده لفرضيات فيلهاوزن الفلسفية.

إن نقد كوفمان لفيلهاوزن يعكس، كما يبدو، تأثير ديلثي Dilthy. إذ يبدو أن كوفمان درس خلال هذه الفترة التي قضاها في برلين أعمال ديلثي اللاحقة مثل: Wissenschaft der Weltanschauungen" (علم النظرات الاعتبارية) . هذا ما ينعكس كما يبدو في حقيقة أن كوفمان قد أدرك الفروق بين الشرك والتوحيد على أنها اختلاف في النظرات الاعتبارية كما تمت مناقشته أدناه. فضلاً عن ذلك، استعمل كوفمان في مناقشته المنهجية للإبداع الثقافي تعبير "التنوع اللامتناهي للصيغ الثقافية". إن ما يعتبر موضع اهتمام هو أن هذا التعبير يتلاءم مع عبارة "التنوع اللامتناهي للنظم الفلسفية" والتي استعملها ديلثي في أعماله اللاحقة مثل:

Die Typen der Weltanschauung und ihr Ausbilden in den metaphysischen" Systemen" (أنماط النظرات الاعتبارية وتطورها في نظم الماورائيات) (1911م). وقد كتب كوفمان خلال هذه الفترة واحدا من أعماله الرئيسة هي:

Exile and Alienhood: The Sociological and Historical Study of Israelites" from the Ancient Times to the Presen. (السبي والوحشة: الدراسة الاجتماعية والتاريخية للإسرائيليين من الأزمنة القديمة وحتى الزمن الحاضر (أربعة مجلدات) ويعتبر عرضاً شاملاً للتاريخ اليهودي من منظور اجتماعي وتاريخي[9]. والمجلد الأول (200 صفحة تقريباً) مكرس في معظمه لمناقشة القضايا المنهجية في الدراسات التاريخية، إن مشكلة الفرضيات الفلسفية في دراسة التوحيد التي عالجها كوفمان لاحقا في عمله HIR واضحة في هذا العمل، ويعبر كوفمان في نهاية هذا العمل عن نظرته المتشائمة حيال مستقبل اليهود في أوروبا الشرقية، هذا الرأي الذي كان على الأرجح النتيجة التي توصل إليها من خلال تجربته المباشرة مع تنامي معاداة السامية وبروز النازية في برلين.

انتقل كوفمان في عام 1928م للعيش في فلسطين حيث قام بتدريس الدراسات اليهودية في مدرسة Reali ريالي المتوسطة العريقة في حيفا. بدأ، وهو يعمل أستاذا، بكتابة عمله الضخم *HIR* في ثمانية مجلدات، وتحول تركيز كوفمان في التبحر في المعرفة، عند هذه النقطة، من التاريخ اليهودي إلى التاريخ القديم لدين إسرائيل، لم يكن هذا التحول نحو دين إسرائيل القديمة، أو منشأ اليهودية سوى تحول طبيعي؛ لأن كوفمان كان يسعى وراء الصميم في جوهر بقاء الشعب

اليهودي على قيد الحياة.

في هذه الأثناء تم نشر الجزء الثاني من عمله *HIR* في 1946م-1947م والجزء الثالث في عام 1948م وهكذا أثبت كوفمان بوضوح أنه المرجعية الأولى في الدراسات الكتابية التوراتية في إسرائيل، وفي عام 1949م دُعي كوفمان، وهو في الستين من العمر، إلى الجامعة العبرية للعمل أستاذا للدراسات الكتابية التوراتية، فقام أثناء تدريسه في الجامعة بنشر عدد من البحوث لا تدور فقط حول الدراسات الكتابية التوراتية والتاريخ اليهودي بل أيضا حول القضايا المتداولة التي تواجه الشعب اليهودي في ذلك الحين أيضا.

تلقى كوفمان في سنواته الأخيرة عدداً من الجوائز بما فيها جائزة بياليك Bialik في عام 1956م وجائزة إسرائيل في عام 1958م وجائزة بابليك Bublick في عام 1961م ، ويقال أن كوفمان لم يحضر أبداً احتفالات تقديم الجوائز بل عكف بدلاً من ذلك في بيته مستغرقاً في دراساته، وعندما اقترح أحد أصدقائه الذي أسف لغياب كوفمان عن هذه الاحتفالات، إقامة الاحتفال في منزل كوفمان توفيراً للوقت قيل إن كوفمان رفض الفكرة على الفور ناهراً إياه بقوله: "إذا ما أتوا إلى هنا من أجل هذه الغاية فسأذهب إلى طبريا لأختبئ هناك".

ربما كان من العدل القول إن اهتمام كوفمان الأقصى كصهيوني كان منصباً على مناقشة النظرة الاعتبارية في التوحيد التوراتي وتوضيحها، وكذلك مناقشة نظام القيم كما يعكسه الكتاب المقدس مناقشة شاملة، وذلك من أجل وضع قاعدة هوية مشتركة للشعب اليهودي الذي كان أفراده يعودون إلى إسرائيل من جميع أرجاء العالم بعد ألفي عام[10]. سعياً وراء إنجاز هذا الهدف عمد كوفمان إلى التخلص من سائر الاهتمامات والملذات الدنيوية حيث بقي عازباً طوال حياته مكرساً كل وجوده لدراسة الأدب القديم.

مات كوفمان في 9 أكتوبر/تشرين الأول عام 1963م عن ثلاثة وسبعين عاماً بعد صراع طويل مع المرض.

دعونا الآن نتحول إلى فرضية فيلهاوزن التي انتقدها كوفمان ورفضها كلية:

Wellhausen's Prolegomena Zur Geschichte Israels
(مقدمات عن تاريخ إسرائيل)

كان عمل يوليوس فيلهاوزن بعنوان (مقدمات عن تاريخ إسرائيل) ملخصاً، إذا جاز التعبير، عن التبحر الكتابي التوراتي الألماني في المعرفة في القرن التاسع عشر، واعتبر هذا العمل محاولة لمناقشة تقدم إسرائيل الروحي كما تعكسه النصوص الكتابية التوراتية مع تطبيق للطرق السائدة في النقد الأدبي ونظرية الارتقاء في التاريخ[11]. ويعتبر عمل فيلهاوزن *Prolegomena* حتى يومنا هذا سفراً كلاسيكياً في الدراسات الكتابية التوراتية ويُـوضع على الدوام في قائمة القراءات

المطلوبة لطلاب السنة الأولى الذين يتخصصون في دراسة العهد القديم في الجامعات الغربية وكليات اللاهوت، والمغزى العميق للكتاب هو رؤية التاريخ الديني، هذه الرؤية التي نشأ دين الكتاب المقدس، وفقاً لها، من دين طبيعي بدائي (الشرك)، وتطور تدريجياً (أو ارتقى) ليكون ديناً أخلاقياً جامعاً ذا مستوى أرفع (التوحيد) ثم انحدر في مآل الأمر ليكون دين طقوس وشرائع، أي الدين اليهودي.

ركز عمل فيلهاوزن *Prolegomena* ضمن الأسفار الخمسة بشكل خاص على الأقسام التي تصف الشرائع الحافلة بالتفاصيل والتي يشار إليها تقليدياً بـــ "شرائع موسى"، وحاول تعيين الزمن المحدد الذي تم فيه وضع "الشريعة"، وبتحديد أكبر كان هدف المقدمة تحديد فيما إذا كان تاريخ الشريعة يعود إلى الفترة الباكرة من إسرائيل القديمة، كما كان يُتمسك بذلك آنئذ عامة أم إلى مراحل أخرى لاحقة، وقد وصف فيلهاوزن في بداية (المقدمات) Prolegomena غرضه هذا على النحو التالي:

تطرح في الصفحات التالية مناقشة موضع "شريعة موسى" في التاريخ؛ وبشكل أدق فإن السؤال الذي لابد من أخذه بالاعتبار هو فيما إذا كانت تلك الشريعة نقطة البداية لتاريخ إسرائيل القديمة لا بالأحرى نقطة البداية لليهودية أي نقطة البداية للجماعة الدينية التي بقيت على قيد الحياة بعد قضاء الآشوريين والبابليين على الأمة[12].

استنتجت (مقدمات) فيلهاوزن بأن "شريعة موسى" كان قد جرى وضعها في المرحلة النهائية من تاريخ تطور التوحيد.، وحتى نكون أكثر تحديداً فإن هذه الفترة قد تصادفت مع السنوات النهائية لتاريخ إسرائيل القديمة عندما عاد اليهود إلى أرض إسرائيل من السبي البابلي (587–538 ق. م.) فضلاً عن ذلك ادعى فيلهاوزن بأن اليهودية التي تمت صياغتها على أساس "شريعة موسى" كانت ديناً ركز على الطقوس والقوانين واختلف اختلافاً كلياً عن دين الكتاب المقدس الذي كان قد وجد قبل السبي البابلي.

ناقش فيلهاوزن تاريخ التوحيد الكتابي التوراتي باستخدام فرضيات ثلاث. كانت الفرضية الأولى الفرضية الوثائقية فيما يتعلق بالأسفار الخمسة، والتي كان هذا المؤلف بحسبها من أربعة مصادر من فترات مختلفة: المصدر J الذي أشير فيه إلى الله على أنه Jahve يهوه؛ والمصدر E الذي أشير فيه إلى الله على أنه Elohim؛ والمصدر D على أنه يرمز إلى Deuteronomy (تثنية) والمصدر P للإشارة إلى مجموعة القوانين الكهنوتية Priestly code، التي تدرج القوانين الطقسية والعبادية[13]. أما الفرضية الثانية فكانت لفيلهم م.ل. دو فيت .Wilhelm M.L de Wette (1780م–1849م) والتي كانت تتعلق بالتاريخ الزمني المقدر لسفر التثنية[14]. في عام 621 ق. م. تكفل الملك يوشيا بإحداث إصلاح ديني وفقاً "لسفر الشريعة" الذي عثر عليه في

هيكل أورشليم، وقد أغلقت سائر مواقع العبادة في أقاليم متنوعة من أجل مركزية العبادة، وذلك بتسمية هيكل أورشليم الهيكل الرسمي (2 ملوك 22–23) وبما أن مثل هذا القانون موجود فقط في تثنية (أي تثنية 12) فقد استخلص دو ويت بأن "سفر الشريعة الموجود في الهيكل" (2 ملوك 23:2) كان بالفعل هو سفر التثنية أو (ما أشير إليه بحرف D) وبأن سفر التثنية كان قد كتب في الواقع تحديداً من أجل تشجيع هذا الإصلاح الديني. كانت حجة فيلهاوزن النظرية الثالثة وهي الفرضية التي طرحها علماء مثل يوهان ك. و. فاتكي Johann K.W.Vatke (1806–74) وكارل هــ. غراف Karl H. Graf (1815–69) التي تبين بأن مجموعة القوانين الكهنوتية P كتبت بعد تثنية (أي بعد عام 621 ق. م.) وبأن P قد عكست وقائع حكم الكهنوت أو حكم إسرائيل من قبل طبقة الكهنوت التي كانت قد تطورت بعد السبي البابلي[15]. تطبيقاً لهذه الفرضيات الثلاث وضع فيلهاوزن المصادر الأربعة بترتيب زمني على هذا الشكل <J←E←D←P>. كان افتراضه أن رؤية الدين المقدمة في كل مصدر لم تصف الحقائق الواقعة في الفترة التي وصفت في المصدر بل في الفترة التي كتب فيها المصدر بالفعل، بناءً على هذا الافتراض قام فيلهاوزن بمقارنة وجهات النظر الدينية المختلفة التي تعكسها المصادر الأربعة وقسم التاريخ الديني لإسرائيل القديمة إلى فترات ثلاث.

إن أول فترة عند فيلهاوزن هي فترة J وE وتمتد من حوالي القرن التاسع ق. م. وحتى النصف الأول من القرن الثامن ق. م. وقد ظل دين إسرائيل القديمة خلال تلك الفترة متمتعاً بالصفات القوية لدين بدائي عرقي، لم تكن هناك قواعد تقيد مكان العبادة والمشاركين فيها أو السلوك التعبدي، إذ كان يسمح لأي شخص بالمشاركة بحرية في الطقوس التي كان من الممكن إجراؤها في أي مكان، كان مفهوم الإله التوحيدي الكلي الوجود مازال غير موجود في هذه المرحلة وكان إله إسرائيل إلهاً عرقياً. كان الناس يؤمنون بوجود آلهة إتنية أو قبلية لجماعات إتنية أو قبائل مختلفة كل على حدة، كان الوضع نوعاً من عبادة إله واحد من مجموع عدد من الآلهة، حيث أقر الناس بوجود آلهة أخرى لكنهم اختاروا عبادة إله واحد يخصهم وحدهم.

الفترة الثانية هي فترة D أو فترة الأنبياء المتمرسين بالأدب مثل عاموس وإشعيا (النصف الثاني من القرن الثامن ق. م. وحتى النصف الأول من القرن السادس ق. م.). تحول دين إسرائيل خلال تلك الفترة إلى "دين أخلاقي جامع". ادعى الأنبياء برفضهم الرؤية الإتنية المحدودة الأفق للدين والتي كان الإسرائيليون البسطاء يتمسكون بها بأن إله إسرائيل كان الأعلى في الألوهية، هذه الألوهية التي تسير الأحداث في تاريخ العالم وتحكم عليها وبأن القيمة الأسمى في الدين تكمن لا في تطبيق الطقوس الدينية بل في تحقيق العدالة الأخلاقية والاجتماعية، بدأ اللاويون في ذلك الحين بالسيطرة على الطقوس الدينية والهيمنة عليها، كما تغيرت أيام الأعياد من

المهرجانات السنوية السابقة للاحتفال بالحصاد أو توالد الأنعام إلى مناسبات لإحياء ذكرى اشتراك الله في التاريخ، بعبارةٍ أخرى تحول الاهتمام بتاريخ إسرائيل من الأسطورة إلى التاريخ، ووفقاً لفيلهاوزن عبر عن هذه الأفكار النبوية لهذه الفترة تعبيراً واضحاً في سفر التثنية، لأن الشرائع في سفر التثنية كانت التعابير الملموسة عن هذه الأفكار، لكن فيلهاوزن أوحى أيضاً بأن تشريع هذه الروح النبوية قد قضى في مآل الأمر على هذه الروح نفسها وأدى إلى انحطاط التوحيد، وهو ما شهدت عليه الفترة الثالثة اللاحقة.، فقد كتب فيلهاوزن قائلاً:

ماتت النبوءة عندما بلغت مواعظها قوة الشرائع؛ فقدت الأفكار النبوية نقاءها عندما أضحت عملية.[16]

أما الفترة الثالثة فهي فترة P (من القرن السادس ق. م. فصاعداً). كانت تلك هي مرحلة الحكم الإلهي (الكهنوت) بعد السبي البابلي التي اكتسب فيها الكهنة القوة لحكم البلاد، انصب التركيز على الطقوس والشرائع كما جرى تنسيق القواعد العبادية بالتفصيل، وحُصر الكهنوت فقط بالكهنة من نسل هارون، كما تم تخفيض منزلة بعض الكهنة اللاويين إلى منزلة أدنى، وتم التأكيد على الشعور بالتوبة وتمت إضافة يوم كيبور حديثاً (لاويين 16 و23:23–32) إلى التقويم السنوي، وحين أضحى الدين منسقاً تنسيقاً كاملاً اختفت حيوية الدين التي شهدتها المرحلة الباكرة اختفاءً تاماً، وفي تلك الظروف تم وضع أساس اليهودية.

هذا هو باختصار ملخص وجهة نظر فيلهاوزن حول تاريخ التوحيد الكتابي كما قدم في عمله *Prolegomena*. بالرغم من مرور أكثر من قرن على نشر المقدمات إلا أن من غير المبالغ به القول بأن هذا العمل اعتبر واحداً من أكثر الأعمال تأثيراً في النقد الكتابي التوراتي في القرن الماضي، كما كانت في نفس الوقت الأكثر تعرضاً للانتقاد في الدراسة الكتابية المعاصرة. مع ذلك ما زالت المنهجية التي تبناها فيلهاوزن، أي النقد التاريخي الذي تتم مناقشة تاريخ دين الإسرائيليين من خلاله، هي الطريقة المعيارية في الدراسات الكتابية التوراتية اليوم، وهكذا يعتبر عمل فيلهاوزن Prolegomena من حيث المنهجية أيضاً عملاً كلاسيكياً حول تاريخ الدين الكتابي التوراتي، ومازال العلماء الكتابيون يؤيدون تقديراته حول التواريخ الزمنية المتعلقة بالمصادر الأربعة بشكلٍ خاص تأييداً واسعاً. لم يكن لعمل فيلهاوزن Prolegomena تأثير كبير على العلماء الكتابيين التوراتيين فقط بل أيضاً على فهم الكتاب المقدس واليهودية بين المفكرين المعاصرين من أمثال فريدرك ويلهلم نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche وماكس ويبر Max Weber.[17]

نقد كوفمان لفلهاوزن

تبنى كوفمان نفس منهجية فيلهاوزن (أي النقد الأدبي- التاريخي) إلا أنه نظراً للاختلاف في الفرضيات المتبحرة في المعرفة فقد توصل كوفمان إلى نتيجة تختلف اختلافاً كلياً عن النتيجة التي توصل إليها فيلهاوزن.

يعتبر نقد كوفمان لفيلهاوزن متعدد النُضُد ومتعدد الفروع، ومع ذلك فجميعها تقع في إطار يتمركز حول النقاط الرئيسة الثلاث:

(1) التاريخ الزمني المقدر للمصدر P.

(2) التحامل المسيحي الطاغي في نظرية فيلهاوزن وفي الدراسات الكتابية المعاصرة.

(3) الفرضيات الفلسفية المسبقة في الدراسة التاريخية للدين.

رغم أنه بالإمكان معالجة هذه النقاط بشكل منفصل ومستقل، إلا أنها في الواقع مترابطة معا بشكلٍ وثيقٍ ومتبادلٍ، بما أن هذا البحث ليس معداً للعلماء الكتابيين التوراتيين حصراً فقد جعلت المناقشة المتعلقة بالتاريخ الزمني المقدر للمصدر P موجزة كما أن غالبية الأقسام أدناه مكرسة لأخذ النقطتين الثانية والثالثة بالاعتبار أي قضايا التحامل المسيحي والفرضيات الفلسفية المسبقة.

1-التاريخ الزمني المقدر للمصدر P

يضيق الفرق في تحليل P بين فيلهاوزن وكوفمان في نهاية الأمر ليصبح محصوراً بالسؤال فيما إذا كان المصدر P يسبق D (والسبي البابلي) أم لا. ادعى فيلهاوزن بأن الترتيب الزمني كان <D (السبي) ← P>، في حين تمسك كوفمان بالعكس، <P← D (السبي) >.

قسم فيلهاوزن القسم 1، "تاريخ العبادة" في Prolegomena إلى خمسة أقسام وذلك لتحديد الظروف التاريخية لـ P وكذلك J، E، D. تم تلخيص حجج كوفمان ضد كل من هذه الفصول أدناه[18].

(1) حول مكان العبادة

فيلهاوزن: يعكس **مكان** العبادة الذي جرى وصفه في المصدر P واقع المرحلة الأخيرة من التاريخ التطوري للتوحيد الكتابي التوراتي، وتعتبر خيمة الاجتماع "Tabernacle" (أي المقام الإلهي) والموصوفة بالتفصيل في المصدر P على أنها مكان العبادة، قصة خيالية تستند إلى صورة هيكل أورشليم في مرحلة ما بعد السبي.

كوفمان: لو افترضنا وفقاً لفيلهاوزن بأن P تلي في التاريخ D (وهو ما ينطوي على أن P تلي في

التاريخ مركزية العبادة)، فكيف يكون من الممكن أن تكون فكرة مركزية العبادة غائبة تماماً في P؟ فضلاً عن ذلك بينما يصف المصدران J، E (خروج 12 :21 –23) والمصدر P (خروج 12 :1–4) الفصح اليهودي على أنه احتفال يجري في كل منزل كلٍ بمفرده، فإن المصدر D (تثنية 16: 5 –6) يصفه على أنه مهرجان يحتفل به في الهيكل (الذي جعل مركزاً). بناءً على هذه الملاحظة أليس من المناسب بشكل أكبر الافتراض بأن P هو أقرب بترتيبه الزمني إلى J وE وبأنه يسبق فترة D؟ فضلاً عن ذلك، بما أن "خيمة الاجتماع" مذكورة في مقاطع سابقة في الكتاب المقدس (2 صموئيل 7 : 6) أليس من الأجدر ألا تعتبر خيمة الاجتماع المذكورة في المصدر P مجرد قصة خيالية بل نموذجاً لهيكل أورشليم الذي يمت إلى فترة لاحقة؟

(2) حول الذبيحة

فيلهاوزن: يعكس النظام المعقد في القرابين وطقس التطهير الموصوف في المصدر P المرحلة النهائية من تاريخ التوحيد الكتابي التوراتي، أي فترة الهيكل الثاني حين كانت الطقوس ترتب بانتظام بطريقة ملموسة، يدل "قربان الخطيئة" و"قربان الخطأ سهواً" في لاويين 4 و5 على الإحساس المتزايد بالتوبة أثناء فترة السبي، يعتبر "البخور" بالمناسبة و"مائدة البخور" المذكورين في خروج 30 :1–8 و37 :25–29 أيضاً من فترة ما بعد السبي.

كوفمان: كما يتضح من 2 ملوك 12: 17 فإن قربان الخطيئة وقربان الخطأ سهواً كانا موجودين في فترة مملكة إسرائيل الشمالية قبل السبي، ولهذا السبب لا علاقة لهما بالإحساس المزعوم بالتوبة الذي يعتقد بأنه كان سائداً بشكل متزايد في فترة السبي البابلي، بما أن نظم القربان وطقس التطهير المعقدة موجودة أيضا في المصادر المأخوذة من الشرق الأدنى القديم (بلاد مابين النهرين وأوغاريت والحتيين) والتي تعود في تاريخها إلى 2000 ق.م. (أي قبل تأسيس مملكة إسرائيل)، ولا يمكن لتعقيد الطقوس أن تعمل كمعيار لإعطاء المصدر P تاريخاً يعود إلى فترة لاحقة في التاريخ الديني أي تاريخ يعود أحياناً إلى ما بعد القرن السادس ق. م.[19]

(3) حول الأعياد المقدسة

فيلهاوزن: لا تدل الأعياد المقدسة المذكورة في المصدر P على أي جوانب من الأديان الطبيعية التي وجدت في الفترة الباكرة من الدين الكتابي، يعكس الوصف الموجود في المصدر P بالأحرى كيف كان ينظر إلى الأعياد المقدسة قبيل نهاية تاريخ التوحيد الكتابي التوراتي. كان دين إسرائيل القديمة في مرحلته الباكرة ديناً طبيعياً وكانت الأعياد المقدسة مثل "عيد الحصاد" و"عيد الجمع" (خروج 23 : 16) مناسبات للصلاة من أجل الحصاد الجيد والاحتفال به، وقد

اختلفت تواريخ هذه المناسبات اعتماداً على توقيت الحصاد في كل عام، غير أن تواريخ الأعياد كانت ثابتة في المرحلة الأخيرة من التاريخ الواقعة بعد السبي البابلي وذلك نتيجة للتنظيم المتزايد للممارسات الدينية بشكل جزئي، وقد بدأت العطل الدينية ترى نتيجة لذلك على أنها مناسبات روحية خالية من خصوصيات الأديان الطبيعية السابقة، مثل التشديد على الصلاة من أجل حصاد جيد، ويمكن تفسير مثل هذا التحول على أنه نتيجة لتخلي اليهود عن الزراعة، وانشغالهم في التجارة في مرحلة السبي، فضلاً عن ذلك أضيف إلى التقويم "عيد رأس السنة" و"يوم الغفران" وكلاهما عيدان روحيان لا علاقة لهما بالأديان الطبيعية السابقة، فهذان العيدان غير مذكورين في الحقيقة في المصادر J، E أو D.

كوفمان: يعتبر الادعاء بأن صفات الأديان الطبيعية ليست منعكسة في الأعياد المقدسة الموصوفة في المصدر P خطأً مميتاً، يصف سفر اللاويين (الأحبار) 23 (P) بدقة التشديد الزراعي للأعياد مثل "تقدمة أولى الثمار (الحصيد)" (سفر اللاويين 23: 10–14) و"تقدمة القمح الجديد" (لاويين 23: 16). ولما كان تثبيت الأعياد المقدسة أمراً شائعاً في الشرق الأدنى القديم (في بلاد ما بين النهرين وفي مصر بشكل خاص)، يتأتى عن ذلك أن الأعياد الثابتة لم تكن بالضرورة إحداثات جديدة ناجمة عما يدعى التنظيم المتزايد للأديان في فترة ما بعد السبي[20]. أخيراً من الطبيعي تماماً أن يذكر "عيد رأس السنة" و"عيد الغفران" فقط في المصدر P (شريعة الكهنوت)، بما أنه كان يتوقع من الكهنة لعب أدوار مهمة بشكل خاص في تلك الأيام المقدسة.[21]

(4) حول الكهنة واللاويين

فيلهاوزن: يعكس النظام التراتبي للكهنوت (كبير الكهنة، الكهنة من نسل هارون والكهنة اللاويون) الذي يشاهد في المصدر P تنظيم الكهنوت في فترة ما بعد السبي، ليس هناك من تمييز بين الكهنة من نسل هارون وغيرهم من الكهنة اللاويين في المصدر D حيث يدعى فيه سائر الكهنة بالتعبير العام "الكهنة اللاويون" (مثلاً في تثنية 17: 18)، إن كبير الكهنة المذكور في المصدر P هو إبراز لصورة كبير الكهنة الحاكم على رأس تراتبية الكهنوت في مرحلة ما بعد السبي.

كوفمان: كان التمييز بين الكهنة من نسل هارون والكهنة اللاويين موجوداً منذ أمد بعيد في التاريخ.[22]

لابد من اعتبار التعبير العام المستخدم في المصدر D محاولة بالأحرى للاستغناء عن تمييز كهذا[23]. إضافة إلى ذلك يذكر في سفر عدد (P)، بأنه كان من المطلوب من قادة الشعب قانوناً أن يطلبوا هاتفاً موحى به (يوريم) من كبير الكهنة عند اتخاذ قرار ما. ترى هل من المناسب

الافتراض بأن مثل هذا القانون غير العملي قد سن خلال فترة الهيكل الثاني حين لم يكن هناك قادة ولا نظم تطلب اليوريم؟!

(5) حول هبة رجال الدين

فيلهاوزن: إن توزيع الهبات والتعشير بين الكهنة والمذكور في المصدر P يتعلق بتنظيم الكهنوت ويظهر في مرحلة ما بعد السبي، كان المتبرعون أنفسهم، قبل هذه الفترة، قادرين على أكل هباتهم في مكان العبادة (تثنية 14: 22–). فضلاً عن ذلك يذكر في المصدر P بأنه كان هناك كهنة لاويون في 48 بلدة، هذا يدل، كما يبدو، على تزايد سلطة ومكتسبات الكهنة في مرحلة ما بعد السبي.

كوفمان: من الخطأ الافتراض بأن الهبات كانت سابقاً تعود للمتبرعين ولم تصبح مكرسة للكهنة إلا عقب ذلك، من الأفضل الافتراض بناءً على التاريخ بأن الهبات كانت في الأصل مكرسةً لله (سفر اللاويين 27: 30) وأضحى من الواجب عقب ذلك توزيعها بين الكهنة (سفر عدد 18: 21)، وأصبح أخيراً من المسموح به للمتبرعين اقتسام هباتهم (تثنية 14: 22–23). عدا عن ذلك بما أن نقصاً حاداً في عدد اللاويين موثق في فترة عزرا بعد السبي (عزرا 8: 15–20) فمن غير المعقول الافتراض بأن اللاويين عاشوا في 48 بلدة في تلك الفترة.

وهكذا دحض كوفمان صحة كل نصيحة قدمها فيلهاوزن واستنتج بأن الترتيب الزمني الصحيح لابد أن يكون <P← D > (السبي) لا D (السبي) ←P>.

ناقش فيلهاوزن وكوفمان كلاهما العلاقة بين P وD بشكل يأخذ بالاعتبار العادات وقواعد الأخلاق التي تنشأ مع تمادي الزمان، متفحصين علاقة ترتيبها الزمني ضمن الترتيب الطولاني للتاريخ الإسرائيلي، إلا أن دراسات أكثر حداثة للأسفار الخمسة تخمن وجهة نظر سائدة بأن المصدر P والمصدر D يمثلان توجيهين دينيين مختلفين تعايشا بتزامن في مجتمع إسرائيل القديمة[24]. مع ذلك وكما ذكر أعلاه فإن وجهة النظر المقبولة قبولاً واسعاً في التبحر الكتابي التوراتي في المعرفة اليوم، وإن كان مردها لأسباب أخرى غير أسباب الأزمنة السابقة، تفترض أن المصدر P كتب بعد السبي البابلي.

كان أعظم مأخذ على جدل فيلهاوزن لتحديد تاريخ المصدر P هو إهماله الأخذ بالاعتبار وثائق من بلاد ما بين النهرين وأقاليم أخرى من الشرق الأدنى القديم، التي تمثل نظاما قاسيا للمؤسسة الكهنوتية الطقسية التي كانت قد وجدت قبل وقت طويل وعلى نطاق واسع في الشرق الأدنى القديم قبل فترة المصدر P[25]. قام أولريخ فون فيلامويتز مويلندروف Ulrich Von

Wilamowitz-Mellendorff (1848–1931) وهو مؤرخ وصديق حميم لفيلهاوزن بنقده على هذا المأخذ قائلاً: "لم يكن [مؤرخاً ولا عالماً لغوياً] بل بقي لاهوتياً، وتعبر هذه الملاحظة في الحقيقة عن صميم المشكلة في التوجيه المعرفي المتبحر عند فيلهاوزن[26]. كانت فرضية فيلهاوزن حول المصدر P، كما تم بحثه في القسم التالي، متأصلة تأصلاً عميقاً في الموقف المسيحي حيال الشريعة واليهودية، وهي وجهة نظر راسخة في التبحر الكتابي التوراتي المعاصر في المعرفة في القرن التاسع عشر الميلادي.

2. التحامل المسيحي في الدراسات الكتابية المعاصرة

أبدى كوفمان ملاحظته مرارا في عمله *HIR* بأن الدراسات الكتابية المعاصرة كانت ذات توجه مسيحي وذهب بعيداً جداً في تسمية الدراسات الكتابية المعاصرة بـــ "الدراسات الكتابية المسيحية".[27] كانت فرضية فيلهاوزن بالنسبة له نموذجا لمثل هذا التوجيه[28]. إن ما اعتبر قضية إشكالية بشكل خاص في رأي كوفمان هو وجهة النظر النمطية للشرائع واليهودية التي سادت في الدراسات الكتابية المعاصرة. كانت الغاية إذا من دراسته دحض مثل هذا الرأي وذلك بتوضيح هذه الدلالة المسيحية الخفية (أو بشكل أكثر دقة، البروتستانتية) الموجودة ضمن فرضيات فيلهاوزن وخاصة وضعه تاريخاً للمصدر P ونظريته في ارتقاء التوحيد الكتابي.[29]

دعونا نبدأ الآن بمشكلة التحامل المسيحي المتأصل في إعطاء فيلهاوزن تاريخاً للمصدر P.

كما تم التعبير عنه صراحة في توطئة *Prolegomena* حيث يعطي فيلهاوزن سرداً عن الدافع المباشر لهذا العمل، تعتبر فرضياته حول تاريخ المصدر P (أي ادعاؤه بأنه كتب في الفترة النهائية من تاريخ التوحيد الكتابي التوراتي) وحول شرائع موسى ذات توجه مسيحي شديد حقاً، كرس فيلهاوزن نفسه منذ شبابه لقراءة الكتب التاريخية والنبوية حول العهد القديم، وطالما شعر بالانزعاج وهو يقرأ المقاطع التي تتعلق بالشريعة كما كان يعتقد بأن رؤية الدين التي تعكسها الكتب التاريخية والنبوية كانت تختلف بشكل راسخ عن رؤية الدين التي تقدمها الشريعة.

جذبتني في الأيام الباكرة من دراستي كطالب قصص شاول وداوود وآحاب وإيليا؛ أخذت أحاديث عاموس وإشعيا بمجامع قلبي، وقرأت كثيراً ما تحمله الأسفار التاريخية والنبوية في العهد القديم من معان. يعود الفضل في ذلك إلى ما تسنى لي الحصول عليه من مساعدة، لا بل اعتبرت بأنني فهمتها بشكل لا بأس به إلا أن ضميري أرقني في نفس الوقت كما لو أنني بدأت بالسقف بدلاً من القاعدة؛ لأنني لم أكن امتلك اطلاعاً وافياً على الشريعة التي اعتدت أن يقال لي عنها بأنها القاعدة والمقدمة الافتراضية للأدب برمته، وأخيراً تجرأت وشققت طريقي نحو سفر الخروج وسفر اللاويين و سفر عدد وحتى عبر تفسير نوبل Knobel لهذه الأسفار، لكن بحثي

عن الضوء الذي سيلقيه هذا المصدر على الأسفار التاريخية والنبوية كان بلا جدوى، على العكس فقد أفسدت الشريعة متعتي بالأخيرة؛ فهي لم تقرِّبها مني أكثر بل أقحمت نفسها بصعوبة، مثلها مثل الشبح الذي يحدث ضجة حقاً، لكنه غير مرئي ولا يحدث أثراً، حتى حيث كانت هناك نقاط تواصل بين الشريعة والأسفار فقد بدت الفروقات محسوسة، وقد وجدت أن من المستحيل إعطاء قرار صادق يحبذ أسبقية الشريعة، وبدأت أدرك بإبهام أن بينها جميعاً ذاك الاختلاف الذي يفصل عالمين متمايزين كلياً.[30]

وجد فيلهاوزن أخيراً حلاً لقلقه في عام 1867م عندما عرف بنظرية غراف من العلامة الكتابي البريخت ب. ريتشل Albrecht B. Rtschel (1822م–89) في غوتنجن.

أخيراً علمت خلال زيارة عابرة إلى غوتنجن في صيف عام 1867م من ريتشل بأن كارل هنريتش غراف قد وضع الشريعة في زمن أبعد من الأنبياء، وكنت على استعداد لقبول الفرضية دون أن أعرف تقريبا الأسباب التي دفعته إلى تبنيها.[31]

إن ما قاده إلى إرجاع تاريخ الشريعة P إلى فترة لاحقة في التاريخ هو هذا الشعور بالقلق – أو حتى الانزعاج الشديد "مثل شبح"–. كان هذا الشعور في الحقيقة تحاملاً على الشريعة والشعائر والطقوس في اليهودية والتي كانت خاصة بالبروتستانت. يقول هذا الشعور بأن القيمتين المتنافستين، اللتين شددت إحداهما على التمسك بالقانون دون الروح (أو التمسك بالشعائر الدينية) والأخرى التي احترمت النبوءة والإنجيل قد ورثتهما حصراً وعلى التوالي اليهودية والمسيحية (أو الكاثوليكية والبروتستانتية)، وأن التنافس بين هاتين القيمتين مازال قائماً حتى اليوم، كانت الشريعة بالنسبة لفيلهاوزن ترمز إلى القضاء على الإيمان الحق وكانت السبب الأقصى في انحطاط التوحيد.

لقد غطت مجموعة الضوابط المشتقة المصدر بل كبتته؛ ولم تدع الوصايا البالغ عددها 613 من الشريعة المدونة والألف الأخرى من الوصايا الشفهية غير المدونة للضمير مكاناً، أصبحت مجموعة الوسائل هي الغرض؛ لقد تم نسيان الله من أجل التوراة، ونسيان الوصول إلى الله من أجل أدب السلوك الذي يتعين اتباعه لجعل الوصول ممكنا.[32]

إن دراسة بسيطة لأساسيات الأدب الربي تجعل من الواضح بأنه لا سبيل إلى مناقشة تاريخ الدين على أساس الانشقاق بين الإيمان والشريعة كما فعل فيلهاوزن، من الواضح أن الحكماء اليهود كانوا على وعي دائماً عبر الأدب الربي برمته بهذين القطبين أي التكريس الداخلي (كافاناه) (Kavanah) والسلوك الديني (معاسي) (Ma’aseh)[33]. دعونا الآن نلقي نظرة على بضع أمثلة من العديد الذي يوضح التشابه بين الأدب الربي والعهد الجديد.

قال فيلهاوزن على سبيل المثال ما يلي بشأن رأي يسوع بالشريعة:

ينمي الإنجيل دوافع خفية في العهد القديم، إلا أنه يعتبر احتجاجاً على نزعة اليهودية إلى الحكم، يهزأ يسوع من كلمات الشريعة، غسل الأيدي والأواني ودفع عشر المحصول من النعناع والكمون والامتناع حتى عن عمل الخير أيام السبت، إنه يضع مبدأً جديداً في الأخلاق، ألا وهو مبدأ خدمة القريب في مقابل التقديس الذي لا طائل منه للذات.[34]

يشير هذا "المبدأ في الأخلاق الذي هو خدمة القريب" إلى استشهاد يسوع بـــ لاويين 19: 18 "تحب قريبك كنفسك" إلى جانب تثنية 6: 5 عندما سئل أياً من الشرائع في الكتاب المقدس هو الأهم .[35] وقد عبر الحاخام أكيفا (توفي عام 135 م) وهو شخصية مشهورة في اليهودية الربية في القرن الثاني عن نفس الرأي، ففي سيفرا Sifra'، وهو مدراش tannaitic حول سفر اللاويين أشار إلى نفس الآية في سفر اللاويين على أنها "مبدأ رئيسي في التوراة"[36]. يقال في التلمود إن الحاخام أكيفا ضحى طوعاً بحياته فمات شهيداً لتحقيق ما جاء في تثنية 6: 5 من تعليم، "فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك"[37]. أليس الأمر إذن أن يسوع والحاخام أكيفا كانا يشتركان بشكل جوهري بنفس التوجيه الديني؟[38]

قال يسوع مرة في العهد الجديد " إنما جعل السبت من أجل الإنسان لا الإنسان لأجل السبت"[39]. عبر عن ذلك بشكل مماثل الحاخام شمعون ب. ميناسيا (نهاية القرن الثاني ق. م.) في ميخيلتا *Mekhilta* وهو مدراش tannaitic حول سفر الخروج قائلاً: "قد سلم يوم السبت إليك ولم تسلم أنت للسبت"[40]. كيف كان من الممكن لفيلهاوزن أن يكون قد فسر التشابه البين بين الاثنين؟

بنفس الدلالة تعتبر التشابهات في التوجه الديني الأساسي بينة أيضا بين ر. نحمان ب. اسحق R. Nahman b. Isaac (القرن الرابع ق. م.) والقديس بولس. علم نحمان ب. اسحق بأن كل الشرائع كانت تستند إلى سفر حبقوق المقدس (2.4)، "العادل يحيا بإيمانه"[41]. استناداً إلى نفس الآية علم القديس بولص طبيعة الإيمان الحق في رسالته إلى أهل غلاطية 3.

من المتوقع عموماً أن يكون على المرء أن يدرس المؤلفات التأسيسية للرؤية اليهودية للدين، أي الأدب الربي كي يناقش هذه الرؤية، إلا أن فيلهاوزن ادعى عدم وجود أي من الكتابات الربية مما كان يستحق الدراسة بالتفصيل.[42]

....إن الميشنا هي منذ البداية وحتى النهاية مصدر صفات الفريسيين. لا فائدة، على أي حال، من تناول التفاصيل التي لا توضح سوى نفس الشيء بشكل ثابت.[43]

وهكذا فإن مشكلة فهم فيلهاوزن للشريعة تعزى بشكل أمثل لرأيه البروتستانتي بالذات في الشريعة ولافتقاره أخذ الأدب الربي بالاعتبار.

لقد بدأ العديد من الخبراء في الأدب الربي مؤخراً– و لحسن الحظ – بالإشارة إلى نقاط التشابه في وجهات النظر الدينية بين يسوع ومعاصريه من الحاخامات، وأضحت دراسة العهد

الجديد اليوم ضمن *weltanschauung* (النظرة الاعتبارية) الشاملة لليهودية المعاصرة ممارسة معروفة في التبحر المعرفي[44]. بفضل هذه الدراسات من المقبول في المحافل الأكاديمية ألا تمثل الأسئلة والأجوبة المتبادلة بين يسوع والفريسيين اعتراض يسوع على اليهودية بكليتها، بل نوعاً من المماحكة الدينية التي كانت تجري بين الخبراء في اليهودية.

لابد من الإشارة في معرض الكلام بأن كلمة "توراة" التي تترجم تقليديا على أنها "الشريعة" أو "شريعة موسى" تعني "التوجيه" أو "التعليم" لا "الشريعة". فضلاً عن ذلك تشير كلمة توراة في اليهودية عادة إلى أسفار موسى الخمسة وإلى التعاليم الشاملة في اليهودية بمعنى الأوسع، إن التوراة في اليهودية هي – نوعاً ما – خطة عمل لصورة العالم التي يتمنى الله تحقيقها في هذا العالم[45]. إلا أن كلمة توراة هذه قد ترجمت لسوء الحظ في الترجمة اليونانية للكتاب المقدس خطأ على أنها "الشريعة"، ولهذا السبب اتفق أن فسر العهد القديم واليهودية بشكلٍ مضللٍ على أنهما "دين الشريعة". مع أنني اخترت اتباع العرف في ترجمة هذه الكلمة على أنها تعني "الشريعة" إلا أن العديد من العلماء الغربيين اليوم يؤثرون عدم ترجمتها على هذا النحو بل يعمدون بدلاً عن ذلك إلى كتابتها بلفظها الصوتي "توراة". أود أن أقترح بأنه ربما آن الوقت بالنسبة للعلماء اليابانيين لاتباع هذا العرف الجديد.[46]

لابد أن توضح المناقشة أعلاه بأن قيام فيلهاوزن بوضع تاريخ للمصدر P كان متأصلاً بعمقٍ في توجهه الذهني المسيحي فيما يتعلق بالشريعة واليهودية.

دعونا الآن نتناول بالاعتبار رأي فيلهاوزن في تطور التوحيد الكتابي.

ارتبط رأي فيلهاوزن بالتاريخ الديني باللاهوت البولسي إلى أقصى درجة وقد استند على مثال هيجل الدياليكتيكي (الجدلي) المتبع في التاريخ العالمي. سوف نتناول أدناه المبادئ التاريخية العاملة في فرضية فيلهاوزن ببعض التفصيل، مع أن القضية قد لا تكون ذات صلة بالموضوع الأساسي لهذا البحث بشكل مباشر، إلا أنها تستحق أن يجري تناولها إلى حد ما بما أن هذه القضية تتعلق أيضاً بمشكلة الفرضيات الفلسفية في الدراسات الكتابية المعاصرة والتي أشار إليها كوفمان وناقشها في القسم رقم 3.

هناك مبدآن للتاريخ يعملان معا في آن واحد، وفقاً لرأي فيلهاوزن، في تطور التوحيد الكتابي التوراتي، هذا الرأي الذي يرجع صدى رأي هيجيل وهما: المبدأ العضوي–الارتقائي والمبدأ الجدلي التصوري.[47]

إن المبدأ العضوي– الارتقائي في الدين أو الثقافة معروض كعملية مشابهة لعملية التطور التدريجي لعضوية بيولوجية تتطور يومياً، وتطورها يعتبر تدريجيٌ جداً بحيث لا يمكن الشعور به، وفقاً لهذا المبدأ فإن الدين أو الثقافة يتطوران بشكل تدريجي على مراحل، وكل مرحلة من

مراحل التطور مرتبطة بالمراحل السابقة واللاحقة بشكل راسخ، إن الآراء والأفكار في ثقافة معينة لا تندثر باندثار تلك الثقافة بالذات، لا بل بالأحرى تتشرب الثقافة الجديدة التي تخلف الثقافة السابقة هذه الآراء والأفكار، وبعبارة أخرى ليس هناك من دين يبرز فجأة *ex nihilo*. فالدين هو على الدوام امتدادٌ لدينٍ سابق. إن ملخص فيلهاوزن عن تطور التوحيد، أي وجهة نظره في التوحيد الكتابي التوراتي كنتاجٍ للشرك البدائي قد قام على هذا المبدأ.

أما بالنسبة للمبدأ الجدلي التصوري في التاريخ، فإن الوعي الديني للبشرية يتقدم عبر ديناليكتيك مؤلف من مراحل ثلاث: "القضية المطروحة" و"نقيض القضية" و "التركيب".[48] وهكذا فإن المرحلة الأولى وهي "القضية المطروحة" بتعبير هيجيل هي مرحلة "الدين الطبيعي *(Naturreligion)*" حيث يكون الوعي الديني مازال نقياً وبدائياً، يفهم الكائنات الإلهية بصور محسوسة[49]. المرحلة الثانية "نقيض القضية" هي مرحلة الأديان الأكثر تأملاً والقائمة على التفكير بشكل أكبر، واليهودية مصنفة في هذه المجموعة[50]. أما المرحلة الثالثة والنهائية "التركيب" فتعتبر مرحلة المسيحية حيث يتماهى "العقل" و"الأخلاق" في يسوع[51]. بهذا الفهم للتاريخ الديني ينمو الوعي الديني عند البشر ليكون ناضجاً بشكل متزايد، ويؤمن هذا الرأي بأنه من المستحيل على التوحيد الكتابي أن يبرز في المرحلة الأولى طالما أنه يتطلب وعياً متطوراً للتعبير عن فكرة مجردة كالتوحيد.

من الجلي بأن فيلهاوزن قد أقام نظريته على هذا المثال من التقدم القائم على مراحل ثلاث[52]. قام فيلهاوزن بالفعل بتعديل هذه الهيكلية بشكل أكبر لتتكون من مراحل أربع وناقش المرحلة النهائية بالذات، أو عصر المسيحية في عمل منفصل بعنوان (تاريخ إسرائيل واليهود)*The History of Israel and Jews*. كانت مرحلة J و E بالنسبة له هي المرحلة الأولية (القضية المطروحة) وتمثل D والأنبياء المرحلة الثانية (بمعنى آخر كانت مرحلة انتقالية من القضية المطروحة إلى النقيض) والمرحلة الثالثة (مرحلة النقيض) فترة P واليهودية.

أما المرحلة النهائية التي هي (التركيب) فهي عصر المسيحية حيث يتم تحقيق "أعلى نزعة إلى الفردية (إعلاء الفرد على الجماعة) وكذلك حرية أبناء الله"[53]. سيستمر تاريخ البشرية، بحسب رؤيته للتاريخ، بالتطور بالاتجاه الذي أدى في مآل الأمر إلى المسيحية التي استندت إلى فكرة هيجيل في التاريخ العالمي، لكن التشابه بين نظرية فيلهاوزن ومفهوم هيجيل في التاريخ العالمي كان على المستوى الهيكلي، أما على المستوى الأعمق فقد كانت فلسفة التاريخ عند فيلهاوزن، متجذرة في اللاهوت البولسي الذي دعا إلى الانعتاق من الشريعة. يتقدم تاريخ الله، وفقا للاهوت البولسي بهذا الترتيب < فترة الإيمان (فترة إبراهيم) ← فترة الشرائع (فترة موسى) ← فترة الانعتاق من الشرائع (فترة يسوع)>. كما أشار العلامة الكتابي يون د. ليفنسون Jon D Levenson فقد طبق فيلهاوزن هذا الترتيب التاريخي بالذات على تاريخ دين إسرائيل مجادلاً

بالقول بأن دين الإسرائيليين كان قد تطور بهذا الترتيب <فترة E / J (فترة الإيمان) ← فترة P واليهودية (فترة الشرائع) ← فترة المسيحية (فترة الانعتاق من الشراثع)>. باختصار هكذا رأى فيلهاوزن تصور اللاهوت البولسي في التاريخ.[54]

بهذا المعنى وكما قال فيلامويتز فقد كان فيلهاوزن "لاهوتياً"حقاً.

3. حول الفرضيات الفلسفية في الدراسات الكتابية المعاصرة

عالج نقد كوفمان الأساسي الموجه إلى فيلهاوزن مشكلة الفرضيات الفلسفية في الدراسة التاريخية للدين، ونناقش فيما يلي منظور كوفمان حول (1) الفرق بين الشرك والتوحيد و(2) الفرضيات الفلسفية في دراسة التاريخ الثقافي والديني، وتهدف هذه المناقشة لهاتين القضيتين إلى توضيح المشاكل التي سعى كوفمان إلى تبيانها في وجهة نظر فيلهاوزن بشكل خاص وفي الفرضية الفلسفية في الدراسات الكتابية المعاصرة بشكل عام.

دعونا أولاً نتتبع وجهة نظر كوفمان حول الفرق الأساسي بين الشرك والتوحيد.

يرتبط الفرق بين الشرك والتوحيد، وفقاً لكوفمان، ارتباطاً أكبر بالنوع أكثر من ارتباطه بالكم، بمعنى آخر لا يكمن الفرق بينهما إلى حد كبير في السؤال المبني على الكم فيما إذا كان هناك إله واحد أو عديد من الآلهة بل في السؤال المبني على النوع فيما إذا كانت هناك قوة مستقلة تسمو بما هو إلهي أم لا. أي أن الفرق بينهما يكمن في الطريقة التي يتم فيها تصور ما هو إلهي.

بين كوفمان أنه توجد في عالم الشرك قوى أو مبادئ (دعاها "قوى ما وراء إلهية") تحكم نشاطات الآلهة، هذه القوى غير موجودة في عالم التوحيد[55]. تعتبر الحاجات الفيزيولوجية مثالاً على هذه القوى، ففي قصة الطوفان في ملحمة جلجامش الشعرية لبلاد ما بين النهرين هناك مشهد تتجمهر فيه الآلهة الذين كانوا يكبتون شهواتهم أثناء الطوفان من أجل القرابين التي قدمها أوتنابيشتيم (نوح بلاد ما بين النهرين). فالآلهة تخضع في الشرك، كالبشر، لرغباتهم الفيزيولوجية.

كذلك الأمر بالنسبة إلى السحر فهو قوة ما وراء إلهية تحكم نشاط الآلهة، ففي القصة البابلية في الخلق إينوما إيليش، على سبيل المثال، هناك مشهد يهزم فيه الإله مردوخ الإلهة تيامات وذلك بسحرها، وهكذا فالآلهة في الشرك هم عرضة أيضاً لقوى السحر الطاغية، إضافةً إلى ذلك فإن القدر هو أيضاً قوة ما وراء إلهية تضبط نشاطات الآلهة، تملي "ألواح القدر" في أساطير بلاد ما بين النهرين، على سبيل المثال، أفعال ومصائر الآلهة، ويعتبر التقويم مثالاً آخر على القوة ما وراء الإلهية، فآلهة الشرك لهم ما يدعى أيام السعد وأيام الشؤم وليس لديهم الحرية في القيام بعمل يتجاوز هذه القيود.

تبايناً مع ذلك، لا نجد في التوحيد مفهوم ما دعاه كوفمان "القوى ما وراء الإلهية". الإله الواحد

في الكتاب المقدس هو إلهٌ قدير يتجاوز أي قوى خارجية أخرى، إنه إلهٌ لا يخضع للسحر أو القدر أو التقويم ولا إلى النزعات الفيزيولوجية، ليس هناك من موضع في الكتاب المقدس يقول بأن الله بحاجة لأن تقدم له ذبائح من أجل البقاء، يقدر إله الكتاب المقدس الطاعة أكثر من الذبائح (2 صموئيل (15: 22) وفيما يتعلق بالسحر كما يرى في قصة بلعام في سفر عدد 22–23، الله هو كائن أبعد من أن يطاله مفعول القوى السحرية، إنه قادرٌ على تغيير اللعنة إلى بركة، إله الكتاب المقدس – الخالق– هو الإله الواحد وألوهيته هي التي تحدد مصير كل الخليقة وهي التي تضع التقويم: "هو الذي أبدع القمر ليحدد الفصول وهو الذي يجعل الشمس تعرف كيف تغيب." مزمور (104: 19؛ قارن تكوين 1: 14–19).

كتب كوفمان قائلاً:

إن المفهوم الرئيس الذي يفرق دين إسرائيل عن سائر الأديان الإتنية الأخرى في هذا العالم هو مفهوم الإله السامي الذي يعتبر الأول بالنسبة لسائر البشر، وتحكم مشيئته كل شيء – فهو السلطان الأسمى المطلق الذي لا يقيده السحر ولا الأسطورة، ظل قانون الإيمان في دين إسرائيل على مدى أجيال هو "يهوه واحد أحد"! مع ذلك فإن من الخطأ الافتراض، كما فعل الكثيرون في الماضي، بأن إعلان الإيمان هذا يشير فقط إلى وحدانية الكم عند الله، إنما يقصد بهذه العبارة بالفعل تبيان سيادة الله المطلقة، بعبارة أخرى الله واحد تماماً لأنه مطلق في سموه، ولقد حرر هذا المفهوم ما هو إلهي من الرباط السحري– الأسطوري مع أي كينونة أو كيان أو آلية ما وراء إلهية، وهكذا كان هذا المفهوم هو الذي جعل دين إسرائيل فريداً من نوعه وخاصاً، وغير مشرك بشكل أصيل وجوهري في العالم.[56] وبعبارة أخرى يضيق الفرق بين الشرك والتوحيد في مآل الأمر ليكون فرقاً في النظرات الاعتبارية أي فيما إذا كانت القوة القصوى التي تحكم وجود كل البشر هي قوة ما وراء إلهية أم هي المشيئة المطلقة للإله المتعالي.

يبعث هذا الفرق الجوهري بين الشرك والتوحيد بالتأكيد على نشوء موقفين مختلفين من حيث الجوهر حيال العالم والحياة البشرية، وفقاً للنظرة الاعتبارية للشرك، لا خيار للبشر إلا في إخضاع أنفسهم لقوانين العالم لأن هذه القوانين تحد حتى من سلطة الآلهة، لذلك فإن مدى ما يمكن للمرء الصلاة لله من أجله محدود بالطبع، لذلك يعتبر الموقف حيال هذا العالم والحياة البشرية بالنسبة للشرك موقفاً قدرياً تشاؤمياً، ومن الناحية الأخرى ووفقاً للنظرة الاعتبارية للتوحيد يمكن تغيير قوانين الكون، وذلك بالتضرع إلى مشيئة الله لأن القوانين الكونية تعتبر تمثيلاً محسوساً للمشيئة الإلهية، وهكذا يعتبر الموقف حيال هذا العالم والحياة البشرية بالنسبة للتوحيد موقفاً إيجابياً وتفاؤلياً بشكل جوهري.

بهذه الطريقة فسر كوفمان الفرق بين الشرك والتوحيد على أنه فرق جوهري في نظرتين

اعتباريتين مستقلتين، وقد ادعى بأن لا سبيل إلى مصالحة النظرتين الاعتباريتين التوحيدية والمشركة وأنهما تتطلبان تغييراً جوهرياً في المنظور من أجل الانتقال من موقف لآخر، وأن لا سبيل إلى تفسير اختلافهما عن طريق نظرية فيلهاوزن في التقدم التدريجي، وتمثل النظرتان الاعتباريتان في الشرك والتوحيد توجهين معرفيين مختلفين فيما يتعلق بالكون، موقفين يشهد عليهما كل طور من أطوار التاريخ البشري، وقد جادل كوفمان بالقول بأن بمقدور الشرك أن يكون على مثل تقدم التوحيد، داحضاً افتراض فيلهاوزن بأن "الشرك يساوي البدائية".[57]

إن ما ورد أعلاه هو تلخيص لوجهة نظر كوفمان في الفرق الجوهري بين التوحيد والشرك. دعونا الآن ننتقل إلى نقده للفرضيات الفلسفية في الدراسات الكتابية المعاصرة.

جادل كوفمان بأنه نظراً لأن الفرق بين الشرك والتوحيد ينطوي على فرق في النظرات الاعتبارية، فإن من الضروري فحص ما إذا كانت المقاربات والفرضيات الفلسفية التي تقبع وراء الدراسة التاريخية للتوحيد الكتابي مناسبة لأخذ هذا الفرق في النظرات الاعتبارية بالحسبان أم لا.

استعمل كوفمان ما يلي معياراً من أجل تقويم صحة الطريقة أو المقاربة التي يتم فيها التعرف على تاريخ التوحيد[58]. لا تعتبر مقاربة معينة للدراسة التاريخية للتوحيد صحيحة إلا إذا كانت المنهجية أو الفرضيات الفلسفية التي تقوم عليها هذه المقاربة مسؤولة عن "التنوع اللامتناهي للصيغ الثقافية" التي نشهدها في التاريخ البشري وإلا كانت المقاربة، بحسب كوفمان، مقاربة غير صحيحة، تشير عبارة "التنوع اللامتناهي للصيغ الثقافية" هنا إلى التنوع والإبداع الثقافي الموجودين فيها وفيما بينها المتمثل في العدد غير المتناهي تقريباً من اللغات والفنون والعادات والأديان في التاريخ البشري. تماماً كما أن البشر، على سبيل المثال، قد أبدعوا تنوعاً لا يحصى من الأعمال الخزفية من نفس النوع من الطين فإننا نشهد تنوعاً لا متناهٍ من الإبداع الثقافي على الصعيدين الشخصي والجماعي في التاريخ البشري. ، ولابد من اعتبار المقاربات والافتراضات الأكاديمية التي تفشل في أخذ هذا "التنوع اللامتناهي من الصيغ الثقافية" بالاعتبار بما يفي بالغرض على أنها غير مناسبة للدراسة التاريخية للتوحيد الكتابي، فإن كان الأمر كذلك، فغني عن القول حينئذ، أنه يتوجب اعتبار النظرية الدائرة حول تاريخ التوحيد والتي تستند إلى مثل هذه المقاربات أو الفرضيات غير الصحيحة خاطئة أيضاً.

وفقاً لكوفمان وبشكل أكثر تحديداً، تستند الفرضيات الفلسفية التي تقوم عليها الدراسة المعاصرة لتاريخ إسرائيل الديني إما إلى المثالية الديالكتيكية أو المادية القائمة على التجربة دون النظريات. يميل العلماء الكتابيون التوراتيون الذين يتمسكون بالمثالية الديالكتيكية إلى تطبيق إطار تصوري استدلالي *a priori* على دراستهم للتاريخ الديني، كما يمكن رؤيته في حالة فيلهاوزن، ويحاول

هؤلاء العلماء ملاءمة تاريخ التوحيد في إطار التطور التاريخي الموعز به. من الناحية الأخرى يحاول العلماء الكتابيون التوراتيون – الذين يفترضون المادية التي تقوم على التجربة – تفسير نشوء التوحيد وتطوره على أساس عوامل خارجية مثل الظروف والأوضاع التي أقام فيها الإسرائيليون، وفضلاً عن ذلك ينشأ الإبداع الثقافي، وفقاً لهؤلاء العلماء، من ضرورة اجتماعية أو فيزيولوجية.

لا تعتبر المثالية الدياليكتيكية ولا المادية التي تقوم على التجربة دون النظرية كما بين كوفمان، مقاربةً مناسبةً للتفكير ملياً بـــ "التنوع اللامتناهي من الصيغ الثقافية". ويفسر تاريخ العالم، في المثالية الدياليكتيكية، كما أوضحته المثالية عند هيجل على أنه عملية تجل ذاتية للروح المطلقة، لا يمكن تفسير تنوع النظم الثقافية المتعددة من خلال وجهة النظر هذه، طالما أنه لن يكون هناك من سببٍ لوجود نظم ثقافية متعددة (أو متنوعة تنوعا لامتناهياً)، إذا كانت الصيغ الثقافية حقاً هي تجليات للنفس المطلقة[59]. كما تخفق المقاربة المادية التي تقوم على التجربة دون النظرية والتي يعتبر الإبداع الثقافي فيها فقط على أساس سبب العوامل الخارجية وتأثيرها، في شرح التنوع – وخاصةً تنوع الإبداع الثقافي. ووفقاً للمقاربة المادية يفترض أن يتم إنتاج نفس الإبداع الثقافي بالجملة بشكل متكرر طالما وجدت نفس المجموعة من الأوضاع الخارجية، ولكن هل شوهدت مثل هذه الظاهرة يوماً في تاريخ البشرية الثقافي؟ وفقاً لهذه المقاربة يفهم حتى أكثر عباقرة الفن موهبة، على سبيل المثال، على أنه نتيجة لضرورة خارجية ما، فلماذا إذاً يفتقر أصدقاؤه أو إخوته الذين ترعرعوا في نفس البيئة و/ أو في نفس العائلة إلى نفس الموهبة الفنية؟ ترى هل من المناسب حقاً محاولة تفسير الإبداع الثقافي على أنه نتيجة العوامل الخارجية وحدها؟

ادعى كوفمان بأن هؤلاء العلماء الذين تبنوا إما مقاربة مثالية دياليكتيكية أو مقاربة مادية تقوم على التجربة دون النظرية، قد أغفلوا فئةً أساسيةً تعتمد على التجربة – ألا وهي الوظيفة الخلاقة للروح البشرية.[60] إن ما عناه كوفمان بـــ "الروح" هو الطاقة الخلاقة الكامنة في البشر ، تلك الطاقة التي يبصرون من خلالها وجدانياً ويكتسبون البصيرة حول جوهر الأشياء، ولابد من الإشارة هنا إلى أن "النفس" عند كوفمان كانت تختلف عن المفهوم المجرد "للنفس المطلقة" التي دافع عنها هيجل.[61]

إشارة إلى العباقرة المتميزين الذين كانوا قد ظهروا في تاريخ البشرية كتب كوفمان قائلاً:

يصبح الإخفاق في محاولة تفسير الإبداع في منتج ثقافي بظروفه وأوضاعه جلياً بشكلٍ خاص عندما نأخذ بالاعتبار قضية الأفراد المبدعين أو قضية عبقري ما... هل من الممكن شرح [ظاهرة الإبداع] عند أمثال هؤلاء العباقرة العظام مثل هوميروس وأفلاطون وشكسبير وغوته ورامبراندت وبيتهوفن وغيرهم بأوضاعهم وظروفهم [بمفردها]؟ لقد أثرت "الأوضاع" بشكل

متساوٍ على معاصريهم في نفس الأرض ونفس الأمة ونفس الوضعية الاجتماعية ونفس الفترة فلماذا برز أولئك [العباقرة] بشكل خاص دون سائر الناس من جيلهم لا بل من بين أفراد أسرتهم؟ إن تميزهم الفائق هو سرٌّ مستتر– سرٌّ من أسرار النفس، حتى وإن افترضنا بأنهم كانوا [مجرد] ممثلين لجيلهم، فإننا مازلنا نجهل لماذا عملوا كممثلين لجيلهم، إن المقدرة الإبداعية التي يظهرها هؤلاء العباقرة هي ظاهرة أساسية وجوهرية.... طالما أنه لا يمكن لما هو "مادي " أن يصبح أساساً للإبداع الثقافي إلا عبر وسيلةٍ روحيةٍ ما فقط، نستطيع القول بأن مصدر الإبداع الثقافي لا يكمن في "الأوضاع" بل في الروح.[62]

لم يكن كوفمان يتحدث في الفقرة أعلاه، كما يمكن فهمه، عن نظرية وحدة الكون المثالية، هذه النظرية التي تعتبر النفس الإنسانية على أنها المصدر الوحيد للنشاطات الإبداعية، هناك في رأيه العديد من العوامل المتنوعة التي تشترك في العمليات الإبداعية لثقافة معينة؛ لذلك من الضروري أخذ سائر العوامل الرئيسة بالاعتبار، المادية منها والروحية، وذلك لفهم ظاهرة معينة من الإبداع الثقافي فهما كاملاً، وباختصار كانت المشكلة مع المثالية الدياليكتيكية والمادية التي تقوم على التجربة دون النظرية تكمن في توجهها المتسم بالإيمان بوحدة الكون. تبايناً مع ذلك كان موقف كوفمان هو تفحص تاريخ الدين والثقافة من وجهة نظر متعددة السببية.[63]

فيما يتعلق بفرضية كوفمان الفلسفية فقد اعتبرت واحدة من التوجهات اللغوية المبنية على التجربة دون النظريات، فالتاريخ يدرس في هذه المقاربة على أساس الحقائق التي يمكن إثبات صحتها وذلك بتطبيق مجموعة ثابتة من المبادئ المستنبطة من ملاحظة ظواهر دينية وثقافية عامة، لكن مقاربة كوفمان القائمة على التجربة دون النظريات كانت تختلف عن مقاربة غيره من المعتمدين على مبدأ التجربة والمعاينة ممن يرفضون المكونات التجاوزية والغيبية (ما وراء الطبيعة) كلية، فلم ينكر كوفمان وجود ما هو تجاوزي وغيبي بل اختار بالأحرى عدم مناقشتهما في دراسته للتاريخ.

دعونا نعود إلى منظور كوفمان حول تأثير الروح على الإبداع الثقافي. بين كوفمان بأن الوظيفة الإبداعية للروح في الثقافة كانت قابلةً للملاحظة ليس فقط على الصعيد الشخصي بل على الصعيد الجماعي أيضاً (المجتمع/الناس). وفقاً لكوفمان يعتبر نظام القيم الثقافية الشامل بما في ذلك اللغة والدين والأعراف لأي مجتمع معين نتيجة للوظيفة الإبداعية للروح الجماعية لهذا المجتمع، تماماً كما أن للشخص روحاً –أو طاقة كامنة مبدعة– تخصه هو كذلك يفعل كل مجتمع، ويعتبر الدين والنظرة الاعتبارية والقيم بهذا المعنى، نتاجاً من النشاط المعرفي لتلك الروح الجماعية.

وفقاً لهذا الرأي قد يعزى نشوء التوحيد وتوليده إلى الوظيفة المعرفية للروح الجماعية عند شعب إسرائيل، في الحقيقة إن الله الذي يصفه الكتاب المقدس ليس مفهوماً مجرداً بل كائنٌ ذو

شخصيةٍ ديناميكية، هذه ليست رؤية لإله يمكن الوصول إليه عبر أي بحث وتمعن قائمين على التفكير المنطقي عند فرد ما، إنه بالأحرى رؤية وجدانية لما هو إلهي، ويعبر كوفمان عن ذلك فيقول:

لم يكن دين إسرائيل نتاج فلاسفة أو مفكرين تجريديين، بل كان بالأحرى نتاج بصيرة... تجلى في إسرائيل مفهوم جديد للدين مختلف جوهرياً عن مفهوم الجاهلية، إلا أن تجليه كان وجدانياً أيضاً، كان بصيرة جوهرية جديدة أدت إلى نشوء عالم جديد تماماً، جعل دين إسرائيل، على غرار غيره من الأديان القديمة، محسوساً ضمن إطار الثقافة القومية، لم يعتنق الدين أفراد معينون بل اعتنقته الأمة برمتها، تجسدت [الرؤية التوحيدية] للدين في الحياة اليومية للناس وتمثلت في كل عملٍ أدبيٍ من النتاج "الثقافي" القومي أي في الأسطورة والنثر والشعر والقانون وعلم الأخلاق والحكمة والطقس والنبوءة والكهنوت والتاريخ والرؤية المخلصية الخاصة بالمسيح المنتظر والسياسة الخ. [بعبارة أخرى] كان كل شيء يعمل بطريقة رمزية.[64]

إن رؤية الله، وفقاً لكوفمان، ككائن مجرد أو "الله كمبدأ" و التي تطورت من خلال التفكير المنطقي، من جهة، ورؤية الله ككائن بصفة شخص أو الرؤية الكتابية "لله كشخص" والتي تم التوصل إليها من خلال البصيرة الوجدانية، من الناحية الأخرى، مختلفتان في الجوهر مع أنه يمكن اعتبار كلا الرؤيتين على أنهما رؤيتان توحيديتان[65]. ينظر إلى الله في الحالة السابقة على أنه مبدأ يحكم كل الخليقة وهذا، إلى حد ما إله الفيلسوف، إن ما اعتيد التفكير به، وفقاً لهذه الرؤية، على أنه "الكائن الأسمى الذي يحكم سائر الخليقة" في مجال الأسطورة – وهو مساو لما دعاه كوفمان القوى "ما وراء الإلهية"– قد تمت إعادة تفسيره فلسفياً على أنه "المبدأ الكوني الذي يعمل على سائر الخليقة". باختصار يعتبر هذا "تأليهاً لما وراء الإلهي". تبايناً مع ذلك فإن المفهوم الكتابي لله ككائن له صفة الشخص يمثل وجهة نظر الناس العاديين، وهي الفكرة التي كان أفراد شعب إسرائيل قد تصوروها فيه في حياتهم اليومية.[66]

ادعى فيلهاوزن بأن النظرة إلى الله في إسرائيل القديمة كانت قد تحولت بفعل التجريد التدريجي من رؤيته كإله إتني إلى رؤيته كإله أكثر توحيدية وعالمية. جادل كوفمان، من الناحية الأخرى، بأنه لم تكن هناك حاجة لافتراض عملية دياليكتيكية كهذه، كانت النظرة التوحيدية لله نظرة كونية جامعة منذ مطلعها، اعتبرت الوسيلة فقط – أو "الروح"– التي تم إدراك هذا الله الجامع الكوني من خلالها، إتنية.

كانت هذه البصيرة الدينية الجديدة والتي تجلت في اليهيوية، منذ بدايتها بالذات البذرة العالمية التي دخلت غلاف دين إسرائيل القومي.[67]

لابد من الإشارة إلى أن كوفمان استعمل في مناقشته لنشوء التوحيد عبارات مثل "الجماعة/

الروح الجماعية (لإسرائيل)" (قارن *Volkgeist* بالألمانية)، "المقدرة والروح الخلاقة عند شعب إسرائيل"؛ إلا أنه لم يسترسل في العاطفية الإتنية، سيكون من الجدير بالاعتبار استعمال كوفمان لتعبير "الروح" على ضوء استعمال دايسيتسو سوزوكي Daisetsu Suzuki لتعبير reisei (الطبيعة الروحية) في عمل الأخير بعنوان Nihonteki Reisei (الطبيعة الروحية اليابانية).[68] في الحقيقة، تماماً كما وصف دايسيتسو كيف أن عقيدة الزن Zen قد أثرت على الفن الياباني وعلى فن الهايكو الشعري وغيرها من الأوجه الثقافية في كتابه بعنوان Zen and Japanese Culture (زن والثقافة اليابانية) فقد درس كوفمان أيضاً بشكل شامل في عمله *HIR* كيف أثرت النظرة الاعتبارية التوحيدية على ثقافة إسرائيل القديمة وتجلت فيها.[69]

برهنت الدراسات الكتابية المعاصرة عبر ما تم من دراساتٍ جرت على الأدب القديم المصري والحيثي والأوغاريتي وأدب ما بين النهرين وخاصة منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي بأن هناك شبهاً كبيراً، وتشابهاً وصلاتٍ بين الأدب الكتابي التوراتي وأدب الشرق الأدنى القديم، كيف فسر كوفمان إذاً هذه التشابهات؟ طبقاً لنتائج الدراسات المقارنة في الأدب القديم فقد اعتبر كوفمان بأن من المعقول بشكل أكبر وضع دين إسرائيل القديمة ضمن الإطار الثقافي لحضارة الشرق الأدنى القديمة. إلا أن تركيزه لم يكن على التشابهات المبرهنة بحد ذاتها بل على الكيفية التي تم فيها تجلي النظرة الاعتبارية التوحيدية لدين إسرائيل القديمة في كل ثقافة متوارثة عن الثقافات المشركة المجاورة، وفي كل وجه من أوجهها، وكيف تم تحويل هذه الأوجه الثقافية نتيجةً لانفتاحها على النظرة الاعتبارية التوحيدية.

إن ما هيأ المستوى الأولي لدين الإسرائيليين – وهذا ما لا سبيل إلى التأكيد عليه في كثير من الأحيان– هو المستوى الثقافي للمحيط الذي وجدت إسرائيل فيه نفسها أولاً؛ فأساطير الخليقة والممارسات الطقسية العبادية والكهنوت والنبوة والمزامير والحكمة والشريعة وعلم الأخلاق كانت كلها موروث الشرق الأدنى القديم.

مع ذلك ظهرت في إسرائيل بالفعل فكرةٌ دينيةٌ جديدةٌ كلياً، إبداع أصيل، فكرةٌ لا جذور لها في حضارة الشرك.. أدت هذه الفكرة التي هي غير جاهلية في الجوهر، في سعيها للإفصاح عن نفسها، إلى نشوء مجالٍ جديدٍ من الثقافة، وقد خدمتها العناصر المستمدة من الخارج كمواد للبناء، لكن فقط بعد أن تم تحولها جوهرياً. واعتبر ظهور الفكرة بين أسباط إسرائيل، الذي أشَّر بذلك إلى نشوء إسرائيل وتاريخها الباكر، حدثاً يميز لحظة تاريخية خالدة.[70]

كانت التحاليل المقارنة في الدراسات الكتابية والشرقية قد برهنت على وجود تشابهات بين ثقافة إسرائيل القديمة وثقافة البلدان المحيطة بها، إلا أن هذه التشابهات كان يعثر عليها، في رأي كوفمان، في التجليات الثقافية وحسب، أي في الصيغ التي كان يعبر من خلالها عن النظرة

الاعتبارية لثقافة معينة، كانت الغاية من عمل كوفمان *HIR* في هذا الشأن فحص الكيفية التي تم فيها تجلي النظرة الاعتبارية التوحيدية التي تصورتها روح الإسرائيليين الجماعية وجدانياً في جوانب متعددة من نظامهم الثقافي الذي كانوا قد ورثوه عن ثقافات مشركة أخرى.

ما هي العوامل إذاً التي أدت إلى نشوء التوحيد وفقاً لنظرية كوفمان في تاريخ التوحيد؟ اختار كوفمان في الحقيقة إقصاء هذا الموضوع عن دراساته التاريخية، وقد بين بأنه لا يمكن للدراسة التاريخية للثقافة أو الدين أن توضح السبب الأقصى لإبداع ثقافي شخصي أو جماعي على حد سواء وكذلك سبب بروز شخصيات تاريخية عظيمة. تصف كلمات كوفمان التالية موقفه الأساسي من الدراسات التاريخية:

إن السؤال عما إذا كان بمقدور الدراسات التاريخية "تفسير" العوامل المؤدية إلى بروز بعض [الشخصيات التاريخية المتميزة] لا معنى له، لا يمكن الإجابة – لا بل لا حاجة للإجابة عن [أسئلة مثل] لماذا ولد فردريك الأكبر أو نابليون في زمنهما عن طريق الدراسات التاريخية، يعتبر كل جانب من جوانب الجنس البشري الذهنية والجسدية على حد سواء، لا بل حتى كل جانب من جوانب الحيوان أو النبات "سراً". يمكن حقاً تفسير عنصر معروف في نشاطات شخصية تاريخية، أي العنصر المعتمد على الوضع الاجتماعي، مع أن البيئة – الوسط– هي "عامل واحد" أو هي "لحظة واحدة" إلا أنها ليست كل شيء. هناك عنصر "لا تاريخي" في البشرية، هو عنصر معين لكن لا يمكن تفسيره "تاريخياً".. الدراسات التاريخية ملزمة لا بتفسير بروز الشخصيات [المتميزة]بل بما أنجزته هذه الشخصيات إلى جانب المآخذ التي أخذت عليها. (مع التشديد على ذلك).[71]

بعبارة أخرى ووفقاً لكوفمان كان السؤال المتعلق بالسبب الأساسي لنشوء التوحيد أمراً "لا يمكن لا بل لا حاجة للإجابة عليه عن طريق الدراسات التاريخية". كانت مهمة الدراسات التاريخية بالأحرى التركيز على التوحيد بعد نشوئه وفحص الكيفية التي كان قد غير فيها مجرى التاريخ وأثر به مع توضيحها. قام مناحيم حران (1924م–) Menahem Haran، وهو تلميذ كوفمان مستشهداً به، بالتعبير عن وجهة نظر موجهه حول نشوء التوحيد على النحو التالي:

التوحيد..... "أوجدته الكلمة الإبداعية الفريدة". لقد أومض كالبرق داخل الوعي الوجداني للأسباط التي كانت قد غادرت مصر أو في الرؤية الوجدانية لموسى أول نبي– رسول. "من المستحيل تفسير هذه الومضة من الإبداع الأصيل والرائع، إن ولادة كل رواية وكل فكرة أصيلة تحدث بشرارة خفية ولذلك فإن أي محاولة لشرحها هي محاولة خيالية – لا طائل فيها".[72]

حاول عدد لا بأس به من العلماء الكتابيين التوراتيين تحديد سبب نشوء الدين الكتابي وذلك بالبحث عن أصله في أديان مشابهة في البلدان المجاورة (مثل عبادة آمون رع، إله الشمس في مصر). لقد حاول العديد منهم حقا تفسير تطور التوحيد كارتقاء تاريخي بحسب الترتيب < الشرك

← الاستيحادية أو عبادة إله واحد من جملة عدد من الآلهة← التوحيد>. قدم ج.ج. فينكلستاين J. J. Finkelstein (1922م–1974م)، الذي قام بتدريس علم المدنية الآشورية في جامعة ييل سببين لهذه النزعة في التبحر المعرفي للتمسك بالنظرية الارتقائية في التوحيد الكتابي: (1) هوس الشعب الغربي بنظريات الارتقاء و(2) الرغبة الفكرية لتفسير الظواهر الدينية التي تتخطى الذهن البشري بشكل عقلاني. كتب قائلاً:

لابد من عزو ميل بعض مدارس الفكر إلى رؤية تلمس تجريبي باتجاه التوحيد في ظواهر كهذه في المقام الأول إلى أن النظريات الارتقائية لأواخر القرن التاسع عشر مازالت تسيطر سيطرة شديدة على الذهن الغربي الموجه دينياً، [إلا أن] علماء الإنسان طرحوا ومنذ زمن طويل نظرية تيلر جانباً، هذه النظرية التي افترضت تقدم التطور الديني للجنس البشري من الإيمان بأن لكل شيء روحاً إلى الإيمان بالإله الأسمى... أما السبب الثاني لثبات النظرية الارتقائية فهو الرغبة، التي يمكن فهمها عند الإنسان العادي المثقف، في العثور على تفسير منطقي لتطور التوحيد في إسرائيل في وسط محيط مشرك، وقد أرضت النظرية الارتقائية هذه الرغبة بإمدادها "بالحلقة المفقودة" المتمثلة بالإيمان برب واحد دون الأرباب الأخرى أو عبادة الاستيحاد (عبادة إله واحد من مجمل آلهة). إن المغالطة المتأصلة في الهيكلية برمتها والتي دعمتها الأنانية المتمحورة حول الذات الموجودة في الحضارة الغربية قد عمل على تعريتها بول رادين Paul Radin ولا حاجة إلى تفصيلها هنا، يكفي القول بأن المعطيات الحقيقية الخاصة بعلم الإنسان قد برهنت على إمكانية ملاحظة التصور التوحيدي للكون لا بل لوحظ في الحقيقة في جميع مراحل التطور الاجتماعي جنباً إلى جنب مع التصور المشرك.[73]

بعبارة أخرى كانت المشكلة الأساسية التي رآها كوفمان في الدراسات الكتابية المعاصرة هي الافتقار إلى الوعي فيما يتعلق بمحدوديات الدراسات التاريخية ودراسة التاريخ الديني، وربما كان إصرار كوفمان على استخدام المنهجية القائمة على التجربة هو تعبير عن طريقته في حصر دراساته بدقة ضمن حدود الدراسات التاريخية، إن محاولة فهم الحقيقة والتفكير بصحة الوحي والنبوءات لا يعتبر جزءاً من الدراسات التاريخية، إن لم يكن هناك وعي بهذه المحدوديات لتحولت الدراسات التاريخية إلى ضرب من اللاهوت، كانت دراسة فيلهاوزن لتاريخ التوحيد، حقاً وكما جاء ذكره في المقطع السابق، "كتابةَ تاريخ للاهوت" التي سعت إلى تصور إطار لاهوتي استدلالي في التاريخ.

تفحَّص هذا القسم مشكلة المقاربات المتعارف عليها في الدراسات الكتابية المعاصرة التي حددها كوفمان وكذلك مقاربته الخاصة فيما يتعلق بالتاريخ الثقافي والديني، ويمكن تلخيص النزعات الفكرية الكامنة وراء تلك المقاربات على النحو التالي:

(1) النظريات الارتقائية الدياليكتيكية التي تحاول تفسير التطور التاريخي للدين بتطبيق خطة تصورية استدلالية.

(2) المادية القائمة على التجربة التي تسعى إلى تفسير السبب الرئيس للإبداع الثقافي (بما في ذلك الدين والفن) فقط بالعوامل الخارجية مثل الخلفية التاريخية والظروف الاجتماعية والجغرافية.

(3) المعقولية المتطرفة (مذهب تحكيم العقل وحده في تكوين الرأي) التي تفترض بشكل مضمر قدرة العقل البشري على كل شيء والمستندة إلى الفرضية القائلة بأن كل واحدة من الظواهر الدينية قابلة للتفسير فكرياً.[74]

طالما أن الدين يدرس كاختصاص أكاديمي فإن من المؤكد بأن عملية الدراسة لابد أن تجرى وفقاً للتفكير العقلاني والمنطقي، مع ذلك مازال من الضروري التمييز على الدوام بين ما يمكن دراسته وما لا يمكن دراسته كجزء من الاختصاص، أي ما يتعين ولا يتعين على المؤرخين أن يتناولوه كموضوع للدراسة. كان هذا، في رأيي، النقطة المركزية التي سعى كوفمان إلى طرحها في نقده للمنهجية والفرضيات المستخدمة في الدراسات الكتابية المعاصرة.

الخاتمة

كانت العلاقة القائمة بين "دين إسرائيل القديمة" كحقيقة تاريخية وبين "الدين الكتابي" الذي يصفه الكتاب المقدس، والبحث العميق بشأن الاستمرارية أو الانقطاع بين هذين الدينين موضع اهتمام كبير بين مؤرخي التوحيد في التبحر الكتابي المعاصر في المعرفة، وقد جادل فيلهاوزن، كما تم تبيانه أعلاه، مدافعاً عن الانقطاع في حين تمسك كوفمان بالاستمرارية.

أكد مؤخراً العلامة الكتابي ستيفن أ. جيلر Stephen A. Geller أنه لابد من التوصل إلى إجماع بين العلماء الكتابيين بشأن هذه القضية وبأن النظريات المتعددة المطروحة من جانب مختلف العلماء فيما يتعلق "بدين إسرائيل"، الذي يعرف بأنه قد وجد في إسرائيل القديمة ليست أكثر من مجرد فرضيات:

... ليس هناك من إجماع اليوم بشأن هذه القضية في الدراسات الكتابية أو، حقاً، فيما يتعلق بأي قضية أخرى بالفعل.... ربما ألقت الاكتشافات الأثرية حديثة العهد ضوءاً جديداً في الوقت المناسب على طبيعة الدين اليهودي- الإسرائيلي، ولكن بحسب الوضع الراهن فإن إله الكتاب المقدس وحده[= الدين الكتابي] هو الذي يمكن معرفته ووصفه، لا يمكن لإله إسرائيل [= دين إسرائيل]، أياً كانت علاقته بالسابق إلا أن يكون موضع تكهن.[75]

باختصار مازالت دراسة دين الإسرائيليين القدماء في دائرة التكهن، نجد بين الآراء السائدة في الدراسات التي جرت مؤخراً حول التوحيد النظرية التي تقول بأن الدين الكتابي تأسس

عبر حفنة من المتعلقين أشد التعلق بالإله يهوه متبعين التقليد الديني "لحركة سفر التثنية"، وكان هؤلاء المتفانون، وفقاً لهذه النظرية قد استمروا في نقل إيمانهم الذي يمكن تسميته بـــ "اليهيوية الحصرية"، وأخيراً وصلوا إلى الدين الكتابي نتيجة جهدهم الدؤوب على مدى قرون عدة، إلا أن لب الافتراض في هذه النظرية – وجود حركة سفر التثنية بالذات– ليس أكثر من مجرد فرضية، إن ما هو أكثر مغزى وأكثر ثمرة فيما يتعلق بدراسة الدين الكتابي كما يبدو هو الانهماك بدراسة "النظرة الاعتبارية" و"التوجيه الديني" لشعب إسرائيل كما تعكسه النصوص الكتابية لا بتوضيح "الحقائق التاريخية" التي تعكسها هذه النصوص بالأحرى.

تُفهم دراسة التوحيد الكتابي عند كوفمان، في التبحر المعرفي اليوم على الأغلب في سياق الصهيونية والتاريخ المعاصر لليهودية، ونادراً ما يشار إليها، إن حصل ذلك، في إطار الدراسات الكتابية التوراتية البحتة. ماذا لو جرى فهم دراسات كوفمان الكتابية لا ضمن السياق الأيديولوجي لآحاد حاعام وغيره من المفكرين اليهود في زمانه، بل ضمن الإطار الفكري لمفكرين مثل هامبولت وديلثي اللذين كانا منهمكين في دراسة تنوع اللغات والنظرات الاعتبارية عبر التاريخ الإنساني؟ قد يتم في السياق الأخير، كما يبدو، تقدير القيمة الحقيقية لدراسة كوفمان للكتاب المقدس ونظرياته حول المنهجية.

في الحقيقة أظهر معاصرو كوفمان، من أمثال بينو لاندزبيرغر Benno Landsberger (1890م–1968م) وثوركيلد جاكوبسون Thorkild Jacobsen (1904م–93) العالمين في المدنية الآشورية اهتماماً كبيراً في النظرة الاعتبارية لسكان بلاد ما بين النهرين، وكذلك عمل ماكس كادوشين Max Kadushin (1895م–1980م) على دراسة النظرة الاعتبارية الربية لليهودية، فنظر إلى هؤلاء العلماء على أفضل وجه، كما نظر إلى كوفمان، على أنهم ينتمون إلى نفس الاتجاه الفكري عند هامبولت وديلثي.

قام نقاد كوفمان بالنظر إلى دراساته من وجهة النظر هذه بشكل لا يكاد يذكر، ربما كان ذلك يعود إلى السببين التاليين: أولاً وكما ذكرت من قبل، كانت مناقشات كوفمان حول المنهجية مكتوبة بالعبرية ولذلك بقيت غير معروفة بشكل عام، لكن إن كان نقاد كوفمان لا يقرؤون أعماله بصيغتها الأصلية ألا يتعين عليهم اعتبار أنفسهم غير مؤهلين لنقد أعماله؟ في الحقيقة حتى أولئك العلماء الذين يبدون بأنهم قرؤوا أعمال كوفمان الأصلية ينتقدونه بنفس اللهجة، وتقود هذه الملاحظة إلى السبب الثاني الذي يقف حائلاً دون البحث العميق المستحق لأعمال كوفمان وهو ببالغ العبارة عدم اطلاع النقاد على دراسات أمثال هؤلاء العلماء مثل ديلسي وويبر الذين بحثوا بعمق من جديد أساسيات المنهجيات في الدراسات التاريخية والعلوم الاجتماعية وعلم الإنسان الثقافي في تلك الأيام، وهكذا فإن مرد النقد غير المستحق لعمل كوفمان على الأرجح هو الافتقار إلى المهارة

المحققة للنظام فيما بينها والحاسمة من أجل التقويم الصحيح لأعماله من جانب النقاد أنفسهم، وأبعد من ذلك قدرتهم على إدراك المشاكل المنهجية في الدراسة التاريخية للتوحيد الكتابي التي كان كوفمان قد سعى إلى كشفها من خلال دراساته.

إن التطور الملحوظ للعلوم المعرفية وعلم اللسانيات المعرفي في السنوات قريبة العهد قد دفع بفهمنا لعالم مستخدمي اللغة الفكري كما ينعكس في بحثهم المستفيض إلى الأمام، ويبدو أن هذه المقاربات المعرفية واعدة جداً من أجل دراسة الكتابات القديمة، وخاصة من أجل دراسة عالم الفكر عند الشعوب القديمة دراسة عميقة، ويستحق رأي كوفمان حول المنهجية إعادة التفكير به تشجيعاً لاستعمال مثل هذه المقاربات في الدراسات الكتابية بشكل خاص وكذلك في دراسة الأدب القديم بشكل عام.

أرجو أن تكون ورقة البحث هذه مفيدة على العموم ليس فقط بالنسبة لأولئك المشتغلين بدراسة الكتاب المقدس واليهودية أو التوحيد بل بالنسبة لسائر القراء المهتمين بدراسة الأدب القديم أيضاً لتعميق فهمهم للماضي.

التعليقات والحواشي:

● تتطابق المراجع الموضوعة في الحواشي النهائية مع نمط جدول المراجع المقدم في
The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies
دليل الأسلوب: للدراسات القديمة للشرق الأدنى، الدراسات الكتابيةالتوراتية والمسيحية الباكرة
(ed. Patrick H. Alexander et al.; Peabody, Mass.; Hendrickson, 1999) and The Anchor Bible Dictionary (6 vols; David Noel Freedman et al.; New York: Doubleday, 1992).

أود أن أشكر هيئة التحرير في جيسمور JISMOR على إعدادها للترجمة الإنكليزية والعربية لهذا البحث.

يستند هذا المقال إلى البحث المكتوب من أجل حلقة بحث قدمها الأستاذ البروفيسور شاول ماجيد Saul Magid في عام 2001م عندما كنت ما أزال طالباً أدرس لنيل شهادة الدكتوراه في كلية اللاهوت اليهودية في أمريكا. المقال الحالي هو تنقيح للجزء الأول والجزء الثالث من ذلك البحث والذي يتألف من هيكلية ثلاثية. ناقش الجزء الثاني من ذلك البحث العلاقة بين هرمان كوهن، وهو مفكر يهودي محدث في فلسفة كانت، وكوفمان. لكن طالما أن المقال الحالي يركز على نقد كوفمان للتبحر الكتابي المعاصر في المعرفة، فإن الجزء 2 غير مشمول. من أجل العلاقة بين كوهن وكوفمان عد إلى عمل اليزير شويد Eliezer Schweid بعنوان "بين علّامة ومفسِّر فلسفي للكتاب المقدس" (بالعبرية)،
In Massu'ot: Studies in Kabalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. Ephraim Gottlieb (eds.M.Oron and A. Goldreich; Jerusalem: Bialik Institution, 1994), 414-28;
(دراسات في الأدب القبالي والفلسفة اليهودية في ذكرى البروفسور إفرايم غوتلييب)
أُنظر أيضاً الحاشية 61 أدناه، أود القول أيضاً إنني استفدت عند إعداد الجزء الأول من ذلك البحث الأصلي (الذي يظهر في

المقال الحالي كمناقشات لافتراضات الترتيب الزمني عند فيلهاوزن للمصدر P وتحامله المسيحي في القسمين 1 و2)، استفادةً كبيرةً من الأعمال التالية لأستاذي السابق موشي وينفيلد Moshe Weinfeld في الجامعة العبرية وكذلك عمل جون د. ليفنسون؛ وينفيلد، "فهم يوليوس فيلهاوزن لشريعة إسرائيل القديمة ومغالطاتها" (بالعبرية)، في شناتون: *نشرة سنوية للدراسات الكتابية ودراسات الشرق الأدنى القديمة 4 (1980):62-93*؛

Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern studies;

نفس المرجع، "هيليل وسوء فهم اليهودية في التبحر المعاصر في المعرفة" Hillel and the Misunderstandings of Judaism in Modern Scholarship,

In *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders* (eds. J.H. Charlesworth and L.L. Johns; Minneapolis: Fortress, 1997), 56-70;

هليل ويسوع: دراسات مقارنة لزعيمين دينيين رئيسين

Levenson, *The Hebrew Bible, The Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville, Ky.: Westminster/John knox, 1993), ch.1.

الكتاب المقدس العبري، العهد القديم والنقد التاريخي: اليهود والمسيحيون في الدراسات الكتابية

إن هذين المقالين لوينفيلد مشمولان الآن مع بعض التنقيح في عمله موقع الشريعة في دين إسرائيل القديمة

The place of the Law in the religion of Ancient Israel (VTS up 100; Brill: Leiden 2004)

---

[1] Yehezkel Kaufmann, *The History of Israelite Religion* (in Hebrew, 4 vols: Tel Aviv: Bialik and Dvir, 1937-56). , 1vi

الشاهد المستخدم هنا مأخوذ من الترجمة الإنجليزية للعمل،

Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginning to the Babylonian Exile* (tr.: Moshe Greenberg; Chicago: University of Chicago Press, 1960), 1.

دين إسرائيل منذ بدايته وحتى السبي البابلي

يتألف عمل كوفمان HIR من ثمانية أجزاء تقع في (2760 صفحة من النصوص) مرتبة في أربعة مجلدات وفقاً للموضوع. ومحتوى كل مجلد هو على النحو التالي:

المجلد الأول: مقدمة لتاريخ دين الإسرائيليين وأسفار موسى الخمسة
(الجزء الأول)، التوحيد والشرك (الجزء 2)، دين الإسرائيليين- خاصة علاقته مع الشرك (الجزء 3)
المجلد 2: تاريخ دين الإسرائيليين القديم (الجزء 4)، نظرة الإسرائيليين القدماء للدين (الجزء 5)
المجلد 3: كتب نبوية- القرن الثامن ق.م.(الجزء 6)، كتاب النبوءات- القرن السابع ق.م. (الجزء 7)
المجلد 4: بعد السبي البابلي (الجزء 8)

لم يكمل عمل كوفمان HIR في الواقع أبداً. كما تمت الإشارة إليه من خلال العنوان الملحق كان القصد من هذا العمل التغطية حتى نهاية فترة الهيكل الثاني. ينتهي الجزء 8 مع ذلك في الفترة الفارسية التي تلت السبي البابلي. كرس كوفمان نفسه في سنواته الأخيرة وبعد الانتهاء من الجزء 8، لدراسة أسفار يشوع والقضاة وذلك كي يتمعن بالفترة الأولية لتاريخ التوحيد؛ وهكذا توفي كوفمان دون أن ينهي عمله HIR. إلا أن وجهة نظره الأساسية حول فترة الهيكل الثاني(خاصة بداية المسيحية) قد تم التعبير عنها في بعض من أعماله الأخرى مثل،

Exile and Alienation (in Hebrew; 2vols; Tel Aviv, Palestine: Dvir,1930-32),vol.1 esp.chs 7-9; and also " The Biblical Age",

(السبي والغربة) بالعبرية خاصة الفصول 7–9؛ وكذلك "العصر الكتابي"

"Great Ages and Ideas of the Jewish People (ed. L.W. Schwarz; New York: Random House, 1956), 84-92)

(عصور وأفكار عظيمة للشعب اليهودي).

[2] Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel* (abridged and tr. M. Greenberg; Chicago: University of Chicago Press , 1963)

(دين إسرائيل أوجزه وترجمه م. غرينبرغ. تعتبر هذه الترجمة ترجمة مختصرة للأجزاء 1–3 من (تاريخ). الجزء الرابع متوفر بالإنكليزية بكامله:

Yehezkel Kaufmann, *History of the Religion of Israel vol 4: From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy* (tr. C.W. Efroymson; New York: Ktav, 1977).

يهيزكيل كوفمان، دين إسرائيل من السبي البابلي وحتى نهاية النبوءة (ترجمة س.و. إيفرويمسون؛ من أجل لائحة بمراجع أعمال كوفمان انظر الصفحات بالعبرية1–6 من عمل

Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume: Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel kaufmann on the Occasion of His seventieth Birthday (ed. M. Haran;Jerusalem: Magnes, 1960)

مجلد اليوبيل لهيزكيل كوفمان: دراسات في الكتاب المقدس والدين اليهودي مهداة إلى هيزكيل كوفمان بمناسبة الذكرى السبعين لولادته وانظر الصفحة 135 وما تلاها من عمل توماس كرايف

Yehezkel Kaufmann: Ein Lebens-und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebraischen Bibel (Berlin: Institut Kircheund Judentum, 1990)

في حين يوجد عدد كبير من المؤلفات العلمية حول دراسات كوفمان الكتابية إلا أن بضعاً منها فقط تناقش توجهه الفلسفي في دراسة الدين الكتابي. حول دراسات كوفمان الكتابية انظر، على سبيل المثال، عمل هـــ. ت. غينزبرغ، اتجاهات جديدة في دراسة الكتاب المقدس: مقالات في اليهودية رقم 4

H.L. Ginsberg, *New Trends in the Study of Bible:Essays in Judaism* No. (New York: JTSA, 1967);

Shumariahu Talmon, "Yehezkel Kaufmann's Approach to Biblical Research," *Conservative Judaism*

عمل شوماریاهو تالمون مقاربة يهيزكل كوفمان في البحث الكتابي اليهودية المحافظة ;25/2(1971):20–28

Jon D. Levenson, Yehezkel Kaufmann and Mythology, Conservative Judaism 36/2 (1982):36- وعمل 43;

يون د. ليفنسون يهيزكل كوفمان وعلم الأساطير، اليهودية المحافظة وعمل

Stephen A. Geller, "Wellhausen and Kaufman" Midstream 31/10 (1985) 39-48

ستيفن أ.جيلر " فيلهاوزن وكوفمان " Midstream وعمل

David Lieber, "Yehezkel Kaufman in Retrospect; In Tribute to professor H.L. Ginsberg" *Proceeding of the Rabbinic Assembly* 48 (1986): 167-45; and Menahem Haran, "Judaism and Bible in the world of Yehezkel Kaufman

ديفيد ليبر "يهيزكل كوفمان نظرة إلى الماضي: عرفانا للبروفسور هـــ.ل. غينزبرغ" Proceeding of the Rabbinic Assembly 48 (1986): 167-45 مجريات الجمعية الربية وعمل

Menahem Haran, ' Judaism and Bible in the world of Yehezkel Kaufmann (in Hebrew), Jewish Studies 31 (1991): 69-80.

مناحيم حران "اليهودية والكتاب المقدس في عالم يهيزكل كوفمان (بالعبرية)، دراسات يهودية.
حول توجه كوفمان الفلسفي في الدراسة التاريخية للدين الكتابي انظرعمل
B. Uffenheimer, "Yehezkel Kaufmann: Historian and Philosopher of Biblical Monotheism, "*Immanuel* 3(1973/4): 9-21;
ب.أوفينهايمر "يهيزكل كوفمان: مؤرخ وفيلسوف في التوحيد الكتابي، "إيمانويل؛ وعمل
Peter Slyomovics, "Y. Kaufmann's Critique of Wellhausen: a Philosophical-Historical Perspective (in Hebrew), in Zion 49(1984): 61-92
بيتر سليوموفيكس، "نفد كوفمان لفلهاوزن: منظور فلسفي–تاريخي (بالعبرية) وعمل
Eliezer Schweid, "Between a Scholar and a Philosophical Exegete of the Bible" (in Hebrew)
إليزير شوايد، "بين علامة ومفسر فلسفي للكتاب المقدس" (بالعبرية)،
In Massu'ot: *Studies in Kabbalistic Literature and Jewish philosophy in Memory of Prof. Ephraim* Gottlieb (eds.M.Oron *and* A.goldreich; Jerusalem: Bialik Institution, 1994), 414-28.
في مس عوت: دراسات في أدب القباله والفلسفة اليهودية إحياء لذكرى البر فسور إفرايم غوتلييب.

[3] حول المزيد عن حياة كوفمان انظر عمل
Avraham H. Elhanani, Sihat Sofrim (Hebrew; Jerusalem:R. Mas, 1960), 86-92;
وعمل
Emanuel Green, *Universalism and Nationalism as reflected in the writings of Yehezkel Kaufmann with special Emphasis on the Biblical Period* (Ph.D. diss, New York University 1968), 1-26;
عمانوئيل غرين بعنوان مذهب الاعتقاد بأن جميع البشر ناجون من العذاب والقومية كما تعكسهما كتابات يهيزكل كوفمان مع تشديد خاص على الفترة الكتابية؛ وعمل
Moseh Greenberg, "Kaufmann on the Bible: An Appreciation" in his *studies in the Bible and Jewish Thought* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1995), 175-88;
موسى غرينبرغ" كوفمان حول الكتاب المقدس: تقدير" في دراساته في الكتاب المقدس والفكر اليهودي
Yehezkel Kaufmann, *Selected Writings on Jewish Nationality and Zionism* (edited with an Introduction by Avinoam Barshai; Hebrew ; Hassifria Hazionit: Jerusalem 1995)
يهيزكل كوفمان، كتابات مختارة حول الجنسية اليهودية والصهيونية (جرى تحريرها مع مقدمة كتبها أفينوام بارشاي؛ وعمل
krapf, Yehezkel Kaufmann Ein Lebens-und Erkenntisweg zur Theologie der Hebraischen Bibet;
Zallman Shazar, "Yehezkel Kaufmann of Blessed Memory" (in Hebrew) Ha-Do'ar 43.4 (1963): 59-61
زلمان شازار "يهيزكيل كوفمان الطيب الذكر" (بالعبرية)؛ ونفس المرجع "بارون دافيد غونزبرغ وأكاديميته" في المجلد الذي أصدر بمناسبة الذكرى الخامسة والسبعين للمجلة الربعية اليهودية
(eds. Abraham A. Neuman and Solomon Zeitlin; Philadelphia: Jewish Quarterly Review, 1967), 1-17.

[4] من أجل دراسات كلاوسنر وكوفمان الكتابية معاً ضمن سياق التبحر المعرفي في الدراسات الكتابية واليهودية: انظرعمل مناحم حران، بحث كتابي بالعبرية: مناقشة لطبيعته واتجاهاته، محاضرة ألقيت في 5 تشرين الثاني، 1968 عند تدشين الكرسي الجامعي باسم يهيزكل كوفمان للدراسات الكتابية (أورشليم القدس)

[5] Emanuel Green, Universalism and Nationalism, 18

[6] حول هذه الأكاديمية انظر بحث شازار بعنوان "بارون دافيد غونزبرغ وأكاديميته".

[7] شازار، "يهيزكل كوفمان الطيب الذكر" Yehezkel Kaufmann of blessed memory 59'

[8] حول توجيه وبير المنهجي في الدراسة المعاصرة للتاريخ والعلوم الاجتماعية، انظرعمل

Sven Eliaeson, Max Weber's Methodologies: Interpretation and Critique (Cambridge: Polity, 2002)

دافيد إلياسون، منهجيات ماكس ويبر: تفسير ونقد

[9] نشر هذا الكتاب في 1929–32 بعدة عودة كوفمان إلى فلسطين؛ لكنه كان قد فرغ من كتابة معظمه خلال إقامته في برلين (Emanuel Green, Universalism and Nationalism, 7f.) حول عمل كوفمان المنفى والغربة Exile and Alien-hood انظرالأعمال التالية:

Laurence Jay Silberstein, "Exile and Alienhood", Yehezkel Kaufmann on the Jewish Nation,"

لورنس جي سيلبرستاين، "المنفى والغربة" يهيزكل كوفمان حول الأمة اليهودية"، في

Texts and Responses: Studies presented to Nahum N. Glatzer on the Occasion of his Seventieth Birthday (ed. Michael A. Fishbane and Paul R. Flohr; Leiden: Brill, 1975), 239-56;

نصوص واستجابات: دراسات قدمت لناحوم ن. غلاتزر بمناسبة الذكرى السبعين لميلاده

Silberstein, "Historical Sociology and Ideology: A Prolegomenon to Yehezkel Kaufmann's 'Golah v 'Nekhar," in Essays in Modern Jewish History: A tribute to Ben Halpern (ed. Frances Malino and Phyllis Cohen Albert; Rutherford, N.J./ London: Fairleigh Dickinson University Press/ Associated University Press, 1982), 173-95.

سيلبرستاين،" علم الاجتماع والأيديولوجية في التاريخ مقدمة لعمل يهيزكل كوفمان Golah v'Nekhar "في مقالات عن التاريخ اليهودي المعاصر: عرفان بالجميل لبين هالبرن.

[10] انظر عمل شويد، "بين علامة ومفسر فلسفي للكتاب المقدس" 427–28.

[11] Julius Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin: Reimer, 1883).

كان عمل فيلهاوزنProlegomena الطبعة الثانية من Geschichte Israels (Berlin: Reimer) نشر في عام 1878.

انظر عمل ألفرد رالفز،

Alfred Rahlfs, "Verzeichnis der schriften Julius Wellhausens" in Studien Zur Semitischen Philologie und Religionsgeschichte: Julius Wellhausen zum Siebzgsten Geburtstag am 17.Mai 1914 (ed.Karl Marti; Giessen: Alfred Topelmann, 1914), 351-68 من أجل الحصول على جدول بأسماء أعمال فيلهاوزن.

من أجل الرجوع إلى فيلهاوزن والدراسات الكتابية للقرن التاسع عشر انظر عمل

Hans- Joachim Kraus, Geschichte der historisch-kritischen des Alten Testaments (3.Erweiert Aufl.; Neukirchen-vlun: Neukirchener, 1982), 255-74; and John Rogerson, Old Testament Criticism in the Nineteenth Century (London, England: Fortress, 1984), 257-89.

وعمل جون روغرسون، نقد العهد القديم في القرن التاسع عشر. يعتبر عمل روغرسون معيناً جداً من أجل تقفي الاتجاهات الفكرية في الدراسات الكتابية. تبرز ملامح فيلهاوزن في مجلة 25 *Semeia* (1982).

[12] Wellhausen, *Prolegomena*, 1.

[13] تعتبر هذه أسماء مستعملة تقليدياً للإشارة إلى المصادر الأربعة. من أجل تفسير مفصل لفهم فيلهاوزن لمجموعة القوانين الكهنوتية، انظر عمل روغرسون نقد العهد القديم، 257–72. من أجل دراسة الأسفار الخمسة في التبحر العلمي الكتابي، انظر أيضاً عمل كورنيليوس هوتمان "نقد الأسفار الخمسة" "معجم التفسير الكتابي" Cornelius Houtman, "Pentateuch Criticism"

Dictionary of Biblical Interpretation (2 vols.; ed. John H Hayes; Nashville: Abingdon, 1999),

2:257f.

[14] حول ل.د. ويت ;L.de wette, see Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung, 174f.,
روغرسون، نقد العهد القديم ونفس المرجع، Rogerson, Old Testament Criticism, 28-49;
W.M.L. de Wette Founder of Modern Biblical Criticism: An Intellectual Biography (JSOTSup 126;Sheffield; JSOT, 1992).

دو ويت مؤسس النقد الكتابي: سيرة حياة فكرية.

[15] انظرعمل روغرسون ، نقد العهد القديم، 69-78.

[16] انظر

Julius Wellhausen, "Israel" in Promelogena to the History of Israel: with a reprint of the article Israel from Encyclopedia Britannica (prefaced by W. Robertson Smith and forward to the Scholar Press Edition by Douglas A.Knight; Atlanta: Scholars, 1994), 488, reprint with new prefatory matter, of ed.published: Edinburg: A. & C.Black, 1885.

يوليوس فيلهاوزن، "إسرائيل" في مقدمات لتاريخ إسرائيل مع إعادة طبعة لمقال إسرائيل من دائرة المعارف البريطانية (قدم له و. روبرتسون سميث مع مقدمة لطبعة سكولار بريس وضعها أ. دوغلاس نايت؛ أتلانتا: سكالارز، 1994)، 488، إعادة طباعة مع ديباجة للطبعة المنشورة: ادنبورغ: أ. و س بلاك ، 1885.

[17] انظر على سبيل المثال،

Yasutoshi Ueyama, "Niiche no Kirisutokyo-kan (وجهة نظر نيتشة في المسيحية/ اليهودية،"
Shiso No. 919 (September 2000), 122-45 (particularly 137 on).

من أجل تأثير فيلهاوزن على نيتشة انظر عمل

F. Boschwitz, Julius Wellhausen: Motive und Mass-stabe Seiner Geschichtsschreibung (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1938), 82-83; and Yirmiyahhu Yovel Dark Riddle: Hegel, Neitzche, and the Jews (Cambridge, UK: Polity, 1998), 160-63.

إن فهم ويبر للكتاب المقدس كما هو مقدم في عمله اليهودية القديمة *Ancient Judaism* قد دان بالكثير لدراسات فيلهاوزن. انظرتقدير ويبر لفيلهاوزن الذي عبر عنه في مقدمة عمله اليهودية القديمة (1)، ترجمة ي. أوشيدا (Iwanami Bunko, 1996), 6f..

[18] حول المزيد عن هذا الموضوع انظر عمل موشي وينفيلد،

‘Julius Wellhausen's Understanding of the Law of Ancient Israel and its Fallacies”

" فهم يوليوس فيلهاوزن لشريعة إسرائيل القديمة ومغالطاتها" (بالعبرية) وعمل،

Shnaton: *An Annual for Biblical and ancient Near Eastern Studies 4 (1980):* and Ibid., *The Place of the Law* in the Religion of Ancient Israel (VTSup 100; Brill Leiden, 2004), ch. 2.

شناتون: نشرة حولية حول الدراسات الكتابية والدراسات القديمة في الشرق الأدنى4 (1980): 62-93؛ ونفس المرجع موقع الشريعة في دين إسرائيل القديمة. وفي دائرة المعارف اليهودية أيضاً وصف وينفيلد الفروق بين كوفمان وفيلهاوزن في تفسيرهم للمصدر P. هناك لخص وينفيلد الفروق في سبع نقاط. موشي وينفيلد "الأسفار الخمسة" *EncJud* “Pentateuch” 13:239f.

[19] انظر مناحم حران، تلميذ في دراسة كوفمان حول البخور ومائدة البخور.

Menahem Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical setting of the Priestly School* (Oxford: Clarendon, 1978), 230f.

مناحم حران، الهياكل وخدمة الهياكل في إسرائيل القديمة استفهام عن ظاهرة العبادة الطقسية الكتابية والشروع التاريخي

للمدرسة الكهنوتية.

[20] كانت هناك أيام للعبادة مماثلة لعيد رأس السنة وعيد الغفران قد وجدت منذ زمن طويل في بلاد ما بين النهرين القديمة مثل (أكيتو وكوبورو). لذا ليس هناك من سبب يدعو إلى التفكير بأن هذه الأعياد قد وضعت في الفترة المتأخرة من الدين الكتابي.

[21] من أجل المهرجانات المشابهة لعيد رأس السنة وعيد الغفران في بلاد ما بين النهرين القديمة، انظر عمل ديفيد ب. رايت

David P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101;Atlanta: Scholars, 1987).

طرح النجاسة جانباً، طقوس الطرح في الكتاب المقدس وفي الأدب الحثي وأدب بلاد ما بين النهرين.

[22] إن عادة تقسيم الكهنوت إلى طبقتين كانت موجودة في الثقافة الحثية القديمة.

[23] الكاهن الأكبر هو نمط من الكهنوت كان موجودا مدة طويلة في سائر أصقاع الشرق الأدنى القديم (بلاد أشور) سنغو رابو، أبو رب وفي أوغاريت رب خنم، وفي عيلام باسيسو ربو).

[24] انظر

Moshe Weinfield “Theological Currents in Pentateuchal literature" PAAJR (1969): 117-39, repr. In Weinfield, the Place of Law in the Religion of Ancient Israel, ch.5; Baruchj. Schwartz, “ The priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai" in texts, Temples and Traditions: A Tribute to Menahem Haran (ed. Michael. Fox et al; Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1996), 1o3-34; and Israel Knohl, The Divine Symphony: the Bible's Many Voices (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003).

موشي وينفيلد، "التيارات اللاهوتية في أدب الأسفار الخمسة (التوراة)"، في عمل وينفيلد، موقع الشريعة في دين إسرائيل القديمة.

شوارتز "الرواية الكهنوتية عن التجلي وإنزال الشريعة في سيناء"، في نصوص، الهياكل والتقاليد: تقدير وعرفان لمناحم حران؛ وعمل إسرائيل نول، السيمفونية الإلهية: أصوات الكتاب المقدس العديدة.

[25] تمت مناقشة التحليل المقارن للدين الكتابي وخاصة العبادة فيه والطقس على ضوء الشرق الأدنى القديم وكذلك المشكلة المتعلقة بالتاريخ المقدر للمصدر P في سائر عمل يعقوب ميلغروم في تفسير سفر اللاويين

Jacob Milgrom, *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary* (vols.; AB 3-3B); Garden City: Doubleday, 1991-2000).

يعقوب ميلغروم، سفر اللاويين: ترجمة جديدة مع مقدمة وتفسير

انظر أيضاً:

Moshe Weinfield, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their Ancient Near Eastern Background", PWCJS 8.5 (1983): 95-129, repr. In Weinfield, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, ch. 3; and Ibid, Trace of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and Jerusalem,” *Rligionsgeschichtliche Beziebungen zwischen Kleinasien, nordsyrian und dem Alten Testament* (ed. Janowski et al; Gottingen: Vandenhoeck & *Ruprecht*, 1990), 455-72.

"موشي وينفيلد، المؤسسات الاجتماعية والعبادية في المصدر الكهنوتي إزاء خلفيتها القديمة للشرق الأدنى".

عند وينفيلد، موقع الشريعة في دين إسرائيل القديمة ونفس المرجع، أثر العبادة الحثية في شيلوه، بيثل وأورشليم".

[26] انظر

U. Von Wilamowitz-Moellendorff, Erinerungen 1848-1914 (Leipzig: K.F. Koehler, 1928), 189.

أهدى فيلهاوزن كتابه بعنوان: Israelitische und judische Geschichte إلى فيلا مويتس wilamowitz
(Julius Wellhausen, *Israelitische und judische Geschichte* (Berlin: Reimer, 1894).

[27] E, g., Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 2:v-vi and 4:376.

أي. ج. كوفمان، *تاريخ دين الإسرائيليين*

[28] انظر عمل موشي وينفيلد

“Hillel and the Misunderstanding of Judaism in Modern Scholarship" *in Hillel and Jesus: Comparative Studies of two major Religious leaders* (eds. James H. Charlesworth and Loren L. Johns; Minneapolis: Fortress, 1997), 57n8f.ibid, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel* (VTSup 100;Brill: Leiden 2004), chs.1 and 4, esp. 5-6. See also Lou H. Silberman, "Wellhausen and Judaisms,” *Semeia* 25 (1982): 75-82.

"هيليل وسوء فهم اليهودية في التبحر المعرفي المعاصر" في هيليل ويسوع: دراسات مقارنة لزعيمين دينيين رئيسين.
نفس المرجع، موقع الشريعة في دين إسرائيل القديمة انظر أيضاً عمل لو هــ. سيلبرمان، "فيلهاوزن واليهودية".

[29] حول التحامل ضد الشريعة واليهودية في الدراسات الكتابية المعاصرة وتأثير اللاهوت المسيحي، انظر عمل ليفنسون، *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*

الكتاب المقدس العبري، العهد القديم والنقد التاريخي: اليهود والمسيحيون في الدراسات الكتابية

[30] Wellhausen, *Prolegomena,* 3 فيلهاوزن، *مقدمات* 3

[31] انظر

Wellhausen, *Prolegomena*, 3-4. See Rogerson, *Old Testament Criticism*, 257f for Graf’s influence on Wellhausen

فيلهاوزن، مقدمات انظر عمل روغرسون، نقد العهد القديم حول تأثير غراف على فيلهاوزن.

[32] انظر

Julius Wellhausen, *Die Pharisaer und die Sadducaer: Eine untersuchung zur Inneren Judischen Geschichte* (Greifswald: Verlag Bamberg, 1874), 19;

الشاهد مأخوذ من عمل فيلهاوزن بعنوان: الفريسيون والصدوقيون: تفحص للتاريخ اليهودي الداخلي ترجمة Mark E. Biddle; Macon, Ge; Mercer University Press, 2001, 14-15.

[33] انظر

A. J. Heschel, translated by Koji Morizumi, *Ningen wo sagashimotomoeru kami;yudaya-Kyo* no Tetsugaku (God in Search of Man: A Philosophy of Judaism)

(الله في بحثه عن الإنسان: فلسفة اليهودية).

(Kyobunkan, 1998), ch. 28f.; and Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (2vols; tr. Israel Abrahams; Jerusalem: Magnes, 1:ch.13.

الحكماء: مفاهيمهم ومعتقداتهم.

[34] Wellhausen, "Israel" 509-10.

[35] انظر Book of Mark 12:28-34 and other.

[36] Kedoshim ch.4, 89a (Weiss ed.).

[37] انظر Babylonian Talmud Berakhot 61 b.

[38] انظر

Michael Hilton and Gordian Marshal, translated by Shichiro Arima, *Fukuinsho to yudaya- Kyo Hikaku- Kenku no Tebiki (The Gospels and Rabbinic Judaism: A Study Guide)* (Myrtos, 1991), 38-42,53-67 and for Comparison between Jesus and Rabbi Akiva based on rabbinic Literature.

(الأناجيل واليهودية الربية: دليل للدراسة) ومن أجل المقارنة بين يسوع والحاخام أكيفا استناداً إلى الأدب الربي. انظر أيضاً عمل وينفيلد *The Place of Law in the Religion of Ancient Israel* موقع الشريعة في دين إسرائيل القديمة الفصل 1 وخاصة 11–14.

[39] Mark 2:27.

[40] *Ki Tissa'* (ed. Horovitz- Rabin), 341.

[41] انظر *Babylonian Talmud*, Makkot24a. من أجل المزيد حول هذا انظر عمل وينفيلد موقع الشريعة في دين إسرائيل القديمة. *The Place of the Law in Ancient Israel, 9-10.*

[42] كما أضاف وينفيلد (وينفيلد، "هليل وسوء فهم اليهودية"

(Weinfield, "Hillel and the Misunderstanding of Judaism," 59n12)

اعترف فيلهاوزن في عمله *Die Pharisaer und die Sadducaer* (123n1) بأنه لم يكن قد قرأ أبدا مثل هذه الأعمال الأدبية الربية العظيمة كمجموعة التفاسير اليهودية الميشنا *Mishnah* ومجموعة التفاسير الكتابية الميخلتا *Mekhilta* استشهد فيلهاوزن تكراراً بالكتب المقدسة من أنواع متنوعة من الأدب الربي في

Die Pharisaer und die Sadducaer.

ولكن طالما أنه قرأها من وجهة نظر مسيحية متشددة فإن فهمه لليهودية كان دائما يتمحور حول المسيحية وكذلك فإن رأيه بالأدب الربي المدرج كمراجع تاريخية في الجزء النهائي من نفس الكتاب (120–31) كان أيضا متمحوراً حول المسيحية. فضلاً عن ذلك فقد أغفل فيلهاوزن كلياً التنوع المتميز للطرق التي ينظر فيها إلى الدين في اليهودية الربية وتقدم في مناقشاته استناداً إلى افتراض وجود تصور يهودي موحد للدين. أكد دافيد فلاسر، كبير الأعلام في هذا الحقل بأن جماعة الفريسيين الدينية كانت فقط واحدة من جماعات الحكماء اليهود. انظر:

D. Flusser, G. Scholem, et al, translated and edited by Izaya Tetsuya, *Yudaya-Jin Kara mita Kirisu-to-Kyo* (Yamamoto Shoten, 1986) 32-39.

[43] Wellhausen, *Die* Pharisaer *und die Sadducaer*, 19n1.

الشاهد الفعلي مأخوذ من عمل فيلهاوزن (الفريسيون والصدوقيون: تفحص للتاريخ اليهودي الداخلي)

The Pharisees and the Sadducees: An Examination of internal Jewish History (*trans.* Mark E. Biddle; Macon, Ge; Mercer University Press, 2001), 14, note 17.

[44] تم نشر عدد كبير من الكتب حول هذا الموضوع في اليابان أيضاً مثل:

Yudaya-Jin Kara mita Kirisuto-Kyo (see n41 above); *Fukuinsho to Yudaya-Kyo Hikaku Kenkyu no* Tebiki (*The Gospels and Rabbinic Judaism: A study Guide, see n38 above*); الأناجيل واليهودية الربية: دليل للدراسة

S. Safrai, translated by Shichiro Arima, *Iesu Jidai no Haikei Yudaya Bunken Kara mita Ruka Fukuinsho* (Myrtos, 1992); Brad Young and David Bivin, Translated by Kazumitsu Kawai, *Shu no Inori no Yudaya- teki Haikei (The Jewish background of the Lord's Prayer)* (Mytros, *1998*) (الخلفية اليهودية للصلاة الربية)

and David Flusser, translated by Hiroshi Ikeda and Toshikatsu Mouri, *yudaya-Jin Iesu* (*Jesus the Jew*) (يسوع اليهودي) (Kyobunkan, 2001).

[45] انظر

Yochanan Muffs, *The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image* (Woodstock, Vt.; Jewish Lights, 2005), chs.4, 6,18,19.

يوكانان مافس، الشخص في الله: اللاهوت الكتابي، الإيمان الإنساني والصورة الإلهية.

[46] كتب أبراهام هيشيل ما يلي حول هذه النقطة:

"ارتكب مترجمو الترجمة السبعينية خطأ مميتا بالغ الأهمية حين ترجموا كلمة توراة بنوموس nomos وذلك نظراً للافتقار لمكافئ لها باللغة اليونانية وهو ما يعني الشريعة مما أدى إلى نشوء سوء تصور مزمن وكبير لليهودية مشكلين بذلك سلاحاً ماضياً زود به أولئك الذين سعوا لمهاجمة تعاليم اليهودية. إن ما يبرهن على أن اليهود اعتبروا الكتاب المقدس على أنه تعليم هو حقيقة أن الكلمة قد ترجمت في الترجمات الآرامية بـــ أورايتا oraita والتي لا يمكن لها أن تعني سوى تعليم لا شريعة أبداً (هيشيل، الله في بحثه عن الإنسان،325) انظر-*Yudaya-Jin Kara mita Kirisuto-Kyo* (see n41 above), 147-55,

من أجل اشتقاق كلمة "توراة" في علم الاشتقاق ومن أجل الاستخدام اللغوي لها في الكتاب المقدس وفي الأدب الربي.

[47] أنا أدين بهذه الملاحظة لبيتر سلوموفيكس: انظر مقاله، بعنوان "نقدي. كوفمان لفلهاوزن: منظور فلسفي–تاريخي" (بالعبرية)، *Zion* 49(1984): 61-92, esp.66-68. انظر أيضاً عمل سلوموفيكس، "مراجعة ليوليوس فيلهاوزن– مبادئ ومقاييس في العمل التأريخي بقلم ف. بوشفيتز" (بالعبرية)، *Kiryat Sefer* 58 (1983): 163-69. من أجل تعليقات حول هذه النقطة بقلم هيجيل نفسه انظر:

Hegel, translated by Hiroshi Hasegawa, *Rekishi tetsugaku Kogi (Lectures on Philosophy of History)* (Vol.1) 1994, 97f. (محاضرات حول فلسفة التاريخ).

[48] طالما أن "المبدأ الدياليكتيكي–التصوري" هو مبدأ راديكالي و"المبدأ العضوي الارتقائي هو مبدأ تدريجي فإن هناك توتر داخلي في العلاقة بين الاثنين.

[49] من أجل المزيد حول "الأديان الطبيعية" انظر عمل G.W.F. Hegel translated by Tetsushiro Kashiyama, *Seishin Gensho-gaku* (علم ظواهر الروح)

(*Phenomenolgy of Spirit*) (Vol.) Heibonsha Library, 1997). 281f; Hegel translated by Jun Yamazaki, *Heegeru Shukyo Testsugaku Kogi* (Lectures on Philosophy of Religion) (محاضرات حول فلسفة الدين) (Sobunsha, 2001), *Shukyo Tetsugaku Kogi* (1827) Part II, and *Shukyo Tetsugaku Kogi* (1831) PartII.

[50] حول اليهودية في فلسفة هيجيل الدينية انظر:

Shukyo Tetsugaku Kogi; (vol.1), 38f; Heegeru Shukyo Tetsugaku Kogi; Shukyo Tetsugaku Kogi (1827) (Part II) *and Shukyo Tetsugaku Kogi* 1831) Part II (see n48 above).

[51] انظر

Hegel, translated by Hiroshi Hasegawa, Rekishi Tetsugaku Kogi (Lectures on Philosophy of History) (Vol.), 160f. ؛(محاضرات حول فلسفة التاريخ) Heegeru Shukyo Tetsugaku Kogi; Shukyo Tetsugaku (1827) Part II; and Shukyo Tetsugaku Kogi (1831) PartIII (من أجل المزيد حول المسيحية انظر أعلاه94n).

[52] ربما كان مصدر رأي فيلهاوزن الهيجيلي في التاريخ موجوداً في نظرية فاتكي التي كانت قاعدة نظرية فيلهاوزن. من أجل المزيد عن رأي فاتكي الهيجيلي في التاريخ، انظر عمل روغرسون، نقد العهد القديم في القرن التاسع عشر، 69–78، *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century* ونفس المرجع.، "فاتكي، يوهان كارل ويلهيلم" معجم التفسير الكتابي

Dictionary of Biblical Interpretation (ed. John Haralson Hays; 2 vols. Nashville: Abingdon, 1999),

2: 606.

[53] انظر

Wellhausen, Israelitische und Judische Geschichte (3 Ausg. Berlin: Reimer, 1897), 388.

[54] *Levenson, The Hebrew Bible, the Old Testament, 10-* الكتاب المقدس العبري، العهد القديم. في حين أن بيرليت *(Lothar Perlitt* دحض في عمله،

Vatke und Wellhausen: geschichtsphilosophische Vorraussetzungen und bistoriographische motive fur diedarstellung der religion und geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen (BZAW94; Berlin, 1965)

تأثير هيجل على فاتكي وفيلهاوزن إلا أن جدله كان يفتقر إلى الإقناع كما أشار إلى ذلك (فرانك مور كروس في الأسطورة الكنعانية والملحمة الشعرية العبرية: مقالات في تاريخ دين إسرائيل

(Frank Moor Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel (Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1973) 82 n9).

[55] إن كلمة "ما وراء الإلهي" هي ترجمة الكلمة العبرية (الإلهي الخارق). من أجل المزيد حول هذا المفهوم انظر الملاحظات التي كتبها غرينبرغ في كوفمان دين إسرائيل .*The Religion of Israel*, 23n1. تشير القوى ما وراء الإلهية إلى القوانين الطبيعية، السحر والمصير والتقويم التي لا قبل للآلهة بمقاومتها. كتب كوفمان قائلاً:

إن لكل دين جاهلي علمه في أنساب الآلهة، وهو سرد لميلاد الآلهة. ارتقت الآلهة؛ ولدت الآلهة أو خلقت من مادة من العصور الأولى التي تسبقهم في الزمان وتتجاوزهم في السلطة. هذا هو الرمز العظيم لجوهر الجاهلية: الآلهة ليسوا، في مآل الأمر ذوي سلطة عليا: فهم يتمخضون عن عالم موجود من قبل وهم خاضعون لنظام تجاوزي... إنهم خاضعون لشروط بيولوجية؛ إن عليهم أن يأكلوا ويشربوا ويشيخوا ويمرضوا ويموتوا. تمتلكهم الدوافع الجنسية. بعض الآلهة هي آلهة خير "بالطبيعة" والأخرى شريرة؛ وهي في حرب مع بعضها البعض، وتشكل قوى الشر تهديداً حقيقياً لآلهة الخير بحيث يتعين عليها القتال دفاعاً عن حياتها. تسيطر على الآلهة دوافع خاطئة؛ ترتكب الآلهة الخطيئة وتقع تحت عواقبها. إنهم خاضعون لقوانين القدر– الـــ *moira* اليونانية، اللاتينية منها *fatum*. لذا فالجاهلية لا تمنح الحرية القصوى لآلهتها. (كوفمان "العصر الكتابي"، 9).

كما أشار كوفمان قائلاً: في حين توجد إشارات إلى "علم أنساب الآلهة" و"الحرب بين الآلهة" و"أصل العالم" في الشرك، إلا أن "أصل العالم" هو وحده المذكور في الكتاب المقدس. حول كلمة (moira) في الثقافة والفلسفة اليونانية انظر عمل فرانسيس م. كورنفورد، من الدين إلى الفلسفة: دراسة في أصول التأويل الغربي

Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A study in the Origins of Western Speculation* (London: *E.* Arnold, 1912).

انتقد بعض الكتابيين كوفمان على تأكيده على عدم وجود علم الأسطورة في الكتاب المقدس (مثل عمل يون د. ليفنسون، "يهيزكل كوفمان وعلم الأسطورة" *اليهودية المحافظة*.

Conservative Judaism 36/2 (winter 1982-83):36-43).

لابد من الملاحظة، على أي حال، بأن كوفمان لم يستعمل أبداً كلمة "علم الأساطير" بمعنى الأسلوب الفكري الذي يتعين من خلاله أن يتم تصور وجهة نظر دينية أو التعبير عنها. لقد استعمل التعبير بالأحرى بمعنى أكثر عمومية هو قصة ولادة الآلهة والآلهات نموهم زواجهم، توالدهم ومعاركهم، موتهم وانبعاثهم. ("كوفمان" العصر الكتابي" 9). انظر أيضاً التعليق الإضافي في عمل موشي غرينبرغ "كوفمان حول الكتاب المقدس: تقدير" في عمله دراسات في الكتاب المقدس والفكر اليهودي

Moshe Greenberg, "Kaufmann on the Bible: An Appreciation," in his *Studies in the Bible and Jewish*

Thought (*Philadelphia*: Jewish Publication Society, 1995), 188.

[56] يهيزكل كوفمان "دين إسرائيل" Yehezkel Kaufman, "Religion of Israel" 729-30.

[57] كوفمان، "العصر الكتابي"

Kaufman, “The Biblical Age" 10; and Ibid, *The History of Israelite Religion*, 1:415f. نفس المرجع، تاريخ دين الإسرائيليين

[58] من أجل المزيد حول هذا انظر عمل كوفمان، تاريخ دين الإسرائيليين

1: xxi-vliv. Kaufmann, *The History of Israelite Religion*

[59] كما أشار ليفرسون (انظر عمل ليفرسون، الكتاب المقدس العبري، العهد القديم 12)، من المؤكد بأن فيلهاوزن، على خلاف هيجل، لم يعتبر التاريخ على أنه تجلٍ ذاتي للروح المطلقة. كما جاء وصفه سابقاً في ورقة البحث هذه كانت مقاربة فيلهاوزن إشكالية في محاولتها ملاءمة تقدم إسرائيل الروحي في إطار فكري اعتباري.

[60] من أجل "روح الشعب الخلاقة" انظر عمل كوفمان، تاريخ دين الإسرائيليين

Kaufmann, *The History of Israelite* Religion, 1:xxi-xliv.

استعمل كوفمان الكلمة العبرية (النفس، الروح) والمستعملة عادة كاسم مؤنث في العبرية وكاسم مذكر، ربما للتعبير عن معنى الاسم الألماني المذكر ”geist“. رأى هرمان كوهن أيضاً، على غرار كوفمان، "الروح الجماعية"(folkgeist) أو وفرة إنتاج الروح الجماعية عند شعب إسرائيل على أنها مكون أساسي يساهم في نشوء التوحيد (انظر دين العقل، فصل. 1).

[61] انظر عمل كوفمان، تاريخ شعب الإسرائيليين The History of Israelite Religion, 1xxx-xxxiii من أجل نقده لهيجل. إن نظرية المعرفة (من حيث صحتها وأساليبها ومداها) والفلسفة عند كوفمان على صلة بنظرية المعرفة والفلسفة عند فيلسوف الكانتية المحدثة هرمان كوهن (1824–1918). تشبه مناقشة كوهن لجوهر الدين الكتابي من وجهة نظر فلسفية انظر كتابه،

Religion der vernunft aus den Quellen des Judentums (*Religion of reason*, Leipzig, *1919*),

وفهمه للتوحيد شبهاً كبيراً مناقشة كوفمان.في الحقيقة لا شك بأن كوفمان قد درس عمل كوهن *دين العقل* واحترمه (انظرعمل شويد، "بين علامة ومفسر فلسفي"

”Between a Scholar and a Philosophical" Exegete,” 414n3)

ولذلك من المعقول جداً الافتراض بأنه كان لكوهن تأثير ملموس على كوفمان. وربما لا يكون من المبالغ به القول أن محاولة كوفمان في عمله *HIR* كانت التعامل مع ما ناقشه كوهن في عمله *Religion*، توافقاً مع *المنهجية* التاريخية الفيلولوجية (الخاصة بعلم اللغة). لابد من الملاحظة أبعد من ذلك أنه في حين كان كوفمان وكوهن "ثنويين" كلاهما في نظراتهما الاعتبارية، إلا أن الثنوية عند كوفمان كانت من حيث عالم الفكرة بمواجهة عالم التجربة، في حين أن نظرة كوهن الاعتبارية كانت بمعنى العالم الموضوعي بمواجهة العالم القائم على التجربة والذي يمكن اعتباره فقط بشكل ذاتي. انظر عمل أوفنهايمر "يهيزكل كوفمان: المؤرخ والفيلسوف" 16–18؛ وعمل سليوموفيكس، نقد ي. كوفمان لفيلهاوزن" 63–66؛ وعمل شويد، "بين علامة ومفسر فلسفي" 414–28، من أجل الحصول على المزيد من التفاصيل.

[62] Kaufmann, *The History of Israelite Religion*, 1:xxiii-iv.

كوفمان، تاريخ دين الإسرائيليين

[63] إن الروح بالنسبة لكوفمان هي مقولة قائمة على التجربة تتجاوز نطاق الخبرة. الروح وعالم التجربة يؤثران واحد هما على الآخر وهما " متلازمان في علاقتهما. انظرعمل كوفمان تاريخ دين الإسرائيليين

the History of Israelite Religion, 1:xxiiif.

[64] Yehezkel Kaufman, "*Religion of Israel* (Hebrew), *EncMiqr2*: 740-41.

[65] انظرعمل كوفمان،

The History of Israelite Religion,1: 221-54; ibid, “The Biblical Age," 13; and ibid, “*Religion of Israel*" 740-42. من أجل المزيد من التفاصيل.

[66] كانت صورة الله في الكتاب المقدس والتي تصورها ممثلو الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى من أمثال Sa’adyah

Ben Yosef Ga'on (882-942) and Moses Maimonides (1135-1204) صورة مجردة وأقرب إلى"الله كمبدأ". في حين كان هؤلاء الفلاسفة موحدين إلا أن نظرتهم الاعتبارية كانت قريبة جداً من النظرة الاعتبارية في الشرك كما وصفها كوفمان. يمكن إرجاع مثل هذه الرؤية المجردة لله في اليهودية، بحسب كوفمان، إلى التأثير اليوناني والروماني. تبايناً مع ذلك جادل كوفمان بالقول، مستشهداً برؤية الله المقدمة من جانب راشي Rashi أو ر. شيلوموه يتسحاق Shelomoh Yitshaq (1040–1105) بأن الله في الكتاب المقدس في اليهودية التي لم تكن قد تعرضت لمثل هذا التأثير (أو تأثرت به قليلاً) كان يعتبر كائناً مشخصاً بشكل أكبر.. كانت النظرة الاعتبارية عند اليونان والرومان في رأي كوفمان، مشركة بشكل أساسي، نظرة فسرت هيكلية العالم على أنها خاضعة لقوى "ما وراء إلهية" (أو مبادئ). انظر عمل كوفمان، تاريخ دين الإسرائيليين *The History of Israelite Religion*. 1: 221-54.

[67] يهيزكل كوفمان، السبي والوحشة (بالعبرية)

Yehezkel Kaufmann, Exile and Alienation (in Hebrew; 2vols.; Tel Aviv, Palestine: Dvir, 1930-32), 1: 258.

من أجل المزيد حول العلاقة بين العمومية والإتنية وفقاً لدراسات كوفمان الكتابية انظر عمل غرين الاعتقاد بأن جميع البشر ناجون من العذاب والقومية كما تعكسهم كتابات يهيزكل كوفمان

Universalism and Nationalism as Reflected in the Writings of Yehezkel Kaufmann.

[68] الطبيعة الروحية اليابانية (Daisetu Suzuki, Nibonteki Reisi (*Japanese Spiritual Nature*) (Iwanami Bunko, 1972).

كما أقر دايسيتو نفسه، فإن *reisi* أو الطبيعة الروحية هي مفهوم يصعب فهمه جداً. مع ذلك فقد اختار المؤلف تفسيره على أنه مفهوم له مدلول "العمل الكامن في عمق الروح. "انظر *Nibonteki Reisi* 11-12 and 108-138 من أجل مغزى *reis*. كتب دايستسو قائلاً: "لا تحصل اليقظة بالنسبة لـــ*reisi* حتى تصل مجموعة إتنية مستوى ما من التطور الثقافي" (ص.18). رأى كوفمان بأن هذه اليقظة بالنسبة لـــ *reisi* قد حصلت بين الإسرائيليين خلال فترة سفر الخروج. كتب دايسيتسو، "يمكن تسمية *reisi* بالشعور الديني" (ص.17) ورأى الإثنين على أنهما متساويين. إلا أنه لو كان قد استعمل تعبير "الشعور الديني" بالمعنى الهيجيلي (على أنه شيء فيه ارتقاء)، لكان حينئذ من المعقول الاستنتاج بأن دايستسو وكوفمان كانا على خلاف حول هذه النقطة. مع ذلك يبدو لي بأن دايسيتسو كان يشير فقط إلى "يقظة " الـــ *reisi* لا إلى "ارتقائها".

[69] Daisetsu Suzuki, translated by Momoo Kitagawa, *Zen to Nibonbunka* (*Zen and the Japanese Culture*)) (زين والثقافة اليابانية) (Iwanami Shinsho, 1940.

كتب دايسيتسو في Nibonteki Reisi, "ليس الأمر أن زين قد ترسخ في الحياة اليومية للشعب الياباني. إن من الأفضل بالأحرى القول أن الحياة اليومية للشعب الياباني بحد ذاتها هي جد مصطبغة بالـــ زين." (ص22). كان من الممكن لكوفمان أن يتفق مع هذا، وقد ادعى أن الأمر لم يكن بأن التوحيد قد ترسخ بعمق في الحياة اليومية لشعب إسرائيل بل أن حياتهم اليومية نفسها كانت توحيدية. انظر عمل كوفمان "العصر الكتابي" 13 "The Biblical Age"

.

[70] عند ترجمة عمل يهيزكل كوفمان "العصر الكتابي" "عصور وأفكار عظيمة للشعب اليهودي

Great Ages and Ideas of the Jewish People (ed. L.W. Schwarz; New York: Random House, 1956),7-8, أشرت جزئيا إلى الترجمة العبرية (يهيزكل كوفمان، من إعجاز الإبداع الكتابي: مجموعة مقالات (بالعبرية؛ From *the Mystery of Biblical Creativity: Collected Essays* (*in* Hebrew; Tel Aviv: Dvir, *1966*), *52*).

من أجل تشابهات إله إسرائيل وآلهة كنعان: انظر على سبيل المثال، عمل إدوارد غرينستاين "إله إسرائيل وآلهة كنعان: كم كانوا مختلفين؟"

Edward L. Greenstein, " The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were They? PWCJS 12, A (1999): 47*-58*.

[71] كوفمان، السبي والوحشة 1:22. كانت الكلمة التي ترجمت "على أنها "دراسات تاريخية" هي "تاريخ" في النص الأصلي، إلا أنها ترجمت على هذا النحو بما أنها أعطت معنى أكبر في السياق.

[72] مناحم حران،" على حافة الإيمان" (بالعبرية)

On the Border of Faith", *Moznaim* 24 (1966): 54."

[73] يعقوب ج. فينكلستاين، "الكتاب المقدس وبابل: دراسة مقارنة للروح الدينية العبرية والبابلية "تفسير Commentary 26 (1958 :(443. يشير فينكلستاين هنا إلى عمل بول رادين التالي: رادين، الإنسان البدائي كفيلسوف.

Radin, *Primitive Man as Philosopher* (Minneola, N. Y.: Dover, 1927), ch. 18

[74] تمت مناقشة مشكلة مذهب الاعتماد على التجربة والمعاينة ومذهب تحكيم العقل أيضاً في عمل Seiichi Hatano, Shukyo Tetsugaku Joron (An Introduction to the Philosophy of Religion) (مقدمة لفلسفة الدين) (Iwanami Shoten), 1940.

[75] ستيفن أ. غيلر، "إله الشريعة"، أهو إله واحد أم عدة؟ أفكار في الألوهة في العالم القديم

One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient world (ed. Barbara Nevling Porter; [Chebeague, Me]: Casco Bay Assyriological Institute, 2000), 274-75.