العنف عند نشأة الدين

سفر الخروج 19 - 40 على ضوء نصوص قديمة من الشرق الأدنى

أدا تاغار - كوهين (Ada Taggar - Cohen)

كلمات أساسية

موسى، العجل، طقس (أو شعيرة)، حثّي ، إيمار

ملخص الموضوع

تسمح الدراسة العميقة لنصوص من أوغاريت وشمال سورية وما بين النهرين بفهم جديد وأفضل للمفهوم الديني لإسرائيل القديمة. وتمكن نتيجة العمل الشامل على هذه النصوص العلماء من وضع ديانة بني إسرائيل في منظور تاريخي، ومن تتبع التغيرات والتطورات في العقائد وفي العادات والتقاليد التعبدية.

وفي هذا البحث سأتفحص سفر الخروج (الفصول: 19- 40) كوثيقة تعكس النشاطات التعبدية لديانة بني إسرائيل في بدايتها، وتُقرأ هذه النشاطات في ضوء الممارسات التعبدية الموجودة في النصوص الأكادية من إيمار، وفي النصوص الحثية من أواسط الأناضول و تعود كل هذه النصوص إلى الألف الثاني قبل الميلاد. وستكشف هذه القراءة صفة جديدة لموسى كزعيم ديني وتقدم لنا أوجه الاختلاف بين المستويات المختلفة لسفر الخروج.

- - -

إننا نشهد في السنوات الأخيرة موجة جديدة من البحث العلمي في محاولة لوصف طبيعة الإله وأصل ديانة التوحيد كما ترويها التوراة العبرانية.

وهناك تركيز في كثير من هذه الأبحاث على السياق الذي ولدت وترعرعت فيه عقيدة التوحيد في الكتاب المقدس[1].

وبازدياد معرفتنا للأديان والممارسات التعبدية للأقوام المحيطة بإسرائيل القديمة فإن المزيد من العلماء يعالجون موضوع ديانة بني إسرائيل القديمة وفكرة التوحيد في سياق الثقافات القديمة للشرق الأدنى، وإن الدراسة العميقة لنصوص أوغاريت وشمال سورية تمكن من فهم للمفهوم الديني لإسرائيل القديمة [2]

وأود أن أسهم في هذا المقال في الدراسة الحالية لفكرة التوحيد بالنظر في الصراع الأول لفكرة التوحيد في ديانة بني إسرائيل كما يعكسها سفر الخروج (19- 40) على ضوء نصوص الشرق الأدنى القديم.

يحتوي سفر الخروج (19-40) على سلسلة من النصوص التعبدية من مصادر مختلفة جمعها محقق حاول إعطاء تناسق موحد للتقاليد المختلفة[3] ومع ذلك يمكن أن نكتشف من وراء الشكل الموحد الدليل على صراع عنيف موجه ضد خلفية من التجديد والتغيير الديني، وإنني أنوي أن أوضح بعض التطورات الدينية الرئيسية

الموصوفة في النص التوراتي، وأن أفحصها مقابل وثائق من تقاليد دينية من بلاد الأناضول الحثية وشمال سورية الأكادية والتي نشأت في الألف الثانية قبل الميلاد.

1 ـ ممارسات تعبدية أساسية في سفر الخروج 19 ـ 40

1 ـ 1 يصور سفر الخروج 19 ـ40 تأسيس العلاقة القانونية بين الإله يهوه وشعب إسرائيل[4]

لكن تصور هذه العلاقة على أنها قائمة من خلال سلوك عبادة الإله، والسياق في هذه العلاقة بين الإله وعباده هو علاقة تعبدية واضحة.

وتتمثل هذه العلاقة في ثلاثة أشكال: أ ـ استخدام لغة قانونية لوصف مجموعة من القوانين المنظمة للسلوك التعبدي والاجتماعي. ب ـ وصف لتجلي الإله أمام شعبه، جـ ـ وصف للممارسات التعبدية وخصوصاً في سفر الخروج 24 و 32.

وكما أشار م . ر . هوج (M . R .Hauge) في مقدمته للدراسة الأدبية لهذه الفصول[5] فإن الدراسة الأخيرة لهذا النص بين علماء الكتاب المقدس تميل إلى التأكيد على " الأثر الخلاق المحقق والشكل النهائي للكتابة الإنشائية "، بينما تعطي اعتباراً كبيراً لحقيقة أن النص هو : رواية مركبة تتعلق بمقولتي ' القديم ' و 'المتأخر'، ومن ناحية ثانية وباتباع فكرة (ويلكوكسن) (Wilcoxen) عن نشاط نمطي يعكس التجارب الجماعية للنشاط الديني لأجيال عديدة، موحياً بأسلوب تنقيحي معقد جداً يقدم هوج (Hauge) نموذجاً بديلاً لقراءة هذه النصوص: كقصة " انتقال المقدس (الإله) من الجبل إلى الخيمة "[6]. حقاً ينزل الإله من جبل سيناء ليسكن وسط شعبه من أجل أن يرحل معهم في خيمة.[7]

وقد وصفت هذه الفصول بأنها" طقس ترسيمي لإسرائيل الفتية".[8]

وعلى هذا فإن إسرائيل تتخذ هوية جديدة بعد أن مرت خلال " طقس الانتقال "، ما هي طبيعة هذا الطقس وما هو الدور الذي يلعبه موسى في هذا المجال؟

1 ـ 2 تقدم الفصول 19 ـ 40 عدة ممارسات تعبدية مختلفة يمكن اعتبارها جزءاً من انتقال المكان الإلهي للتجلي من الجبل إلى الخيمة.

1. سفر الخروج 24ـ على جبل سيناء وعند أسفل الجبل.
2. سفر الخروج 32 ـ عبادة العجل الذهبي
3. سفر الخروج 40 ـ العبادة عند الخيمة أو الهيكل داخل المخيم.

وقد جمعت هذه العروض الطقوسية الثلاثة معاً بعمل موسى الذي يتلقى الشريعة على الألواح، ثم يكسر هذه الألواح وإعادة كتابتها من جديد. وفيمايلي سأبحث تقديم الشريعة المكتوبة على الألواح ووصف الطقوس في ضوء بعض النصوص الحثية ونصوص من إيمار من الألفية الثانية قبل الميلاد [9].

2 ـ العبادة في الجبل ووظيفة الأعمدة

2 ـ 1 يصور الفصل 24 ممارسة طقوسية لعبادة إله جبلي[10] والفصل كما يبدو اليوم في النص الماسوريثي (Masoretic) هو مؤلَّف يتضمن عدة شروحات طقوسية. ويتم الطقس التعبدي عل الجبل نفسه (24: 1، 9–11) وعند سفح الجبل (24: 4). والمشاركون هم موسى والكهنة هارون وأولاده وسبعون من شيوخ بني إسرائيل وهذا يعني القيادة السياسية، ويتضمن الطقس عند سفح الجبل التضحية بالثيران على المذبح وإقامة اثنى عشر عمودًا.

بيَّن هوج (Hauge) كيف يستطيع الإنشاء الأدبي المكتشف في نصوص التوراة العبرية أن يلقي الضوء على الأفكار الرئيسة التي قدمها المحققون. وربطه بين قصة العجل وقصة " النار الغريبة " في جاء في سفر اللاويين ـ 10[11] والممثلون أنفسهم معنيون في المشاهد التعبدية في سفر الخروج 24 حيث يصعد موسى والكهنة والشيوخ إلى الجبل، وفي جاء سفر لاوي ـ 10[حيث يهلك ابنا هارون ناداف وأبيهو بالنار المقدسة بسبب خطيئة يسميها الكاتب التوراتي " غير شرعية "[12] أوأنه لم يأمرهما بها] (لاوي ـ 10: 1). وعندما يتبع هارون وأبناؤه الأوامر التي أرسلها الله لهم عن طريق موسى فإن كل شيء يسير على مايرام. وعندما يتصرفون من عند أنفسهم فسيكون هناك سلوك خاطئ يسبب لهم عقوبة رهيبة كالموت. ويجب أن نشير إلى أن إساءة تصرف العائلة الكهنوتية أي هارون وابنيه لا يتطابق أساساً مع المتطلبات الدينية الجديدة لموسى، ومع ذلك لا يمكنها أن تحيد عن السلوك الكهنوتي الذي تعودوا عليه. وكما سنرى فيما بعد فإن الشيء نفسه صحيح أيضاً بالنسبة لقصة العجل في سفر الخروج ـ 32

2 ـ 2 في مذاهب الشرق الأدنى القديم قد تمارس عبادة الإله إما في بناء معين مغلق كمنزل أو خيمة، أو مرتبطة بنصب ما كتمثال أو عمود أو جسم طبيعي ... إلخ. وكلا نوعي العبادة موجودان في سفر الخروج (19–40) ويشكلان طريقة مزدوجة لعبادة الإله. والوصف الموجود في سفر الخروج ـ 24 ـ يصف العبادة عند جبل الإله أو منطقة سكنية مرتبطة بالسماء، بينما تمثل الأعمدة الاثنى عشرة عند سفح الجبل الحضور الإلهي للعابدين في ذلك المكان. ويقدم سفر الخروج 32 الحضور الإلهي بداخل تمثال عجل، وسفر الخروج 40 يقيم السكن الإلهي بداخل معبد ـ خيمة أو هيكل في هذه الحالة ـ مع تمثل الإله في سحابة. والشكل الجديد للمذهب الذي أتى به موسى هو انتقال المقدس إلى مكان إقامة ثابت بدون أن يتمثل في صنم يوضع في هذا البيت وخلال ذلك ينشئ تشكيلاً دينياً اجتماعياً للقبائل الاثنى عشرة. ولم تتغير الذات الإلهية. إنها نفس الإله 'يهوه' إله شعب إسرائيل. لكن مذهبه يخضع لتغيرات معينة يجب أن يتكيف معها الكهنوت.

2 ـ 3 تظهر النصوص المذهبية الحثية من الألفية الثانية ق . م من الأناضول طرقاً مختلطة لعبادة الإله، نجد في النصوص الحثية المعبد المؤسس كمكان إقامة

لذات مقدسة بجوار أمثلة للعبادة لنفس الإله أوالآلهة في مواضع مختلفة، وحيث يتمثل المقدس إما بعمود (huwasi) أو بتمثال يصور المقدس على شكل حيوان أو إنسان. وكمثال على هذا الاستخدام يمكن أن ننظر في النص KUB 25.23 الذي يعود إلى زمن الملك تودهاليا الرابع(من القرن الثالث عشر ق. م) والذي يصف ديانة مدينتي أورستا وخاكميش[13]

ويورد النص عدداً من الاحتفالات وأولها هو احتفال بداية الربيع " عندما يحدث الرعد ". ويعمل أهل المدن استعدادات وفي اليوم التالي يصل كهنة السانغا (Sanga) وكهنة الغودو(Gudu) والسادات والنبلاء ... إلى المدينة. إنهم يحملون الإله هالوانا [14] إلى الجبل ويوضع التمثال إلى جانب عموده وبعد ذلك يقام احتفال وفيه الخبز والجعة واللحم وهي الأشياء التي تتبرع بها البلدان المجاورة. فالمهرجان إذن هو حدث اجتماعي لقاطني تلك المنطقة. فهم يحتفلون بالأكل والشرب والمصارعة حتى المساء. وبعدها يحضرون الإله إلى بيته في البلدة ويضعونه داخل المعبد وفي اليوم التالي يحتفل الكهنة في معبد البلدة وفي اليوم الذي يليه " يأخذون الإله ويحملونه إلى موطنه في خاكميش (Hakmis) ، وهناك يجب أن يبقى ". يقوم تمثال الإله الذي يمثل إله الجبل (هالوانا) بزيارة لجبله فالجبل هو مكانه المقدس لكن التمثال يسكن أيضاً بشكل دائم في معبد في بلدة خاكميش[15] ويرافق التمثال في رحلته إلى الجبل الكهنة بالإضافة إلى السادات والنبلاء أي القيادة السياسية. وتتضمن هذه الزيارة احتفالاً فيه أكل وشرب وتسلية تشكل بمجموعها احتفال الإله عند الجبل حيث يظهر الإله وجوده[16] وينبغي أن نلاحظ أنه بينما يلعب الكهنة والسادة والنبلاء دوراً محدداً في الاحتفال فإن المجتمع يشارك في ذلك أيضاً.

تشير المقارنة أنه بينما مكنت ممارسة العبادة الحثية عدة أشكال من تجلي المقدس فإن النص التوراتي عن الخروج بين أنه توجد طريقة صحيحة واحدة يجب أن تتبع، وتلك هي التي أتى بها موسى بعد نزوله من الجبل. إنه يحضر معه المقدس (الإله) إلى المخيم وبأمر منه تتم عبادته بطريقة واحدة محددة لا غير.

إن النصوص الحثية ذات الطبيعة الدينية والتي تمثل ممارسات تعبدية مختلفة في مواضع مختلفة ضمن الأراضي الحثية تصف لنا خيارات تأسيس المعبد وإيجاد التماثيل والاحتفال بالمقدس أمام عمود خارج مكان العبادة. وقد يتغير النشاط الرئيسي في كل احتفال من أجل الإله ولكنه يتضمن بشكل دائم تقديم الطعام والشراب إلى المقدس. ويمكن مقارنة كل هذا بالممارسات التعبدية الثلاثة الموجودة في وصف سفر الخروج:الجبل والعمود والتمثال والهيكل.

2 - 4 تصف رواية سفر الخروج 24 وحسبما جاء في كلمات النص 24 :8 طقساً عهدياً[17]. وهذا الطقس يشمل احتفالات ذات طبيعة دينية تهدف إلى جمع " مجموعات متفرقة من أجل أهداف محددة " إضافة إلى كونها " احتفالات إجرائية لتحقيق أهداف اجتماعية مهمة"[18] تقدم هذه القصة شعباً جديداً إلى الوجود وبإقامة طريقة خاصة لعبادة إله مخصوص. إلا أن الاحتفالات التي

تحتوي التنفيذ الشرعي للعهد تصور طقساً دينياً منتظماً للاحتفال بالمقدس كذلك الذي نراه في النص الحثي أعلاه. إن الاحتفالات عند سفح الجبل تتضمن إقامة اثني عشر عموداً (يسمى بالعبرية ماتسيباه matzebah) ومذبحاً تضحى عليه الثيران. فالناس يأكلون ويشربون (رغم أن هذا مذكور بوضوح فقط من أجل موسى والكهنة والشيوخ) في (24: 11).

2 - 5 إن الموضع التعبدي المسمي ماتسيباه (matzebah) في العبرية له مثيل في كل من الديانة الحثية وديانة شمال سورية. يسمى هذا الموضع في الحثية باسم خواشي[19] (huwasi) وفي اللغة الأكادية (شمال سوريا) باسم سيكانوم(sikkanum). وقد كتب م هتر (M. Hutter) [20] كتابة مستفيضة عن العلاقة مابين هذه الاصطلاحات الثلاث. وقد أشار مسبقاً إلى حقيقة أن الـ (هواشي) يمثل إله أو إلهة (أنثى) من ناحية والمكان المقدس من ناحية أخرى، وبشكل نموذجي هو بيت أو هيكل الإله[21] ولكنه من الواضح تماماً أن العمود له طبيعة أيقونية في مقابل التمثال، ويستخدم هتر(Hutter) قصة يعقوب في سفر التكوين 28 الذي يحكي عن حلمه في بيت إيل Bet-EL ليبين كيف أن الماتسيباه (matzebah) يمثل كلاً من وجود الإله ومكان سكنه. وهكذا يلمح هتر (Hutter) إلى أن قصة يعقوب تبين تقدماً من العمود إلى مسكن الإله.[22]

لذلك فإن الأعمدة في (سفر الخروج - 24) تمثل ظهور وجود المقدس وسط القبائل الاثنتى عشرة. وإن استخدام الأعمدة في (سفر الخروج 24) يوحي أيضاً بمعنى آخر. ولكن هذه الأعمدة تشير في الديانة الحثية والسورية الشمالية إلى حجارة تعيين الحدود[23] (كما كتب بالرسم السومري ZI.KIN). وبذلك المعنى فإن الأعمدة المقامة عند سفح الجبل تحدد حدود قداسة الجبل وبذلك تشير إلى المكان المقدس أي مسكن المقدس في ذلك الموضع.[24]

2 - 6 لقد ظهرت كلمة 'سيكانوم' (sikkanum) السامية الغربية في النصوص المكتوبة باللغة المسمارية في ' إيمار ' في شمال سورية[25] وقد اقتطف هتر (Hutter) تلك النصوص في مقاله المقارن[26] لكني أود أن أتريث للبحث في أحد النصوص المرتبطة بسفر الخروج 24. من بين النصوص الدينية التي وجدت في إيمار، هنالك وصف مفصل لاحتفال يدعى "زوكرو" (Zukru) [27]. ولقد درس د. فلمنغ (D. Fleming) هذا الاحتفال مؤخراً[28] ويشير إلى مقارنة ممتعة جداً مع الممارسة الدينية في سفر الخروج 24[29]. وقد ألمح د. فلمنغ سابقاً أن معنى الكلمة الأكادية (زوكرو) مرتبط بجذر الكلمة السامية (ذكر) التي تعني " يسمي ويذكر ويتذكر " [30] إن مهرجان زوكرو (Zukru) كان مناسبة سنوية ولكن مرة في كل سبع سنوات فقد كان الاحتفال يتم بشكل كبير جداً. يكرم احتفال زوكرو في السنة السابعة كل آلهة إيمار مع تقديم الأضاحي من الحيوانات ويقدم الخبز وهبات المشروبات. وكان النشاط الأساسي يركز على الوصول إلى تماثيل الآلهة عند مجمع للأعمدة الحجرية (المسمى سيكانو بالأكادية) والموجود خارج أسوار البلدة. وقد قيل في النص

إن تلك الآلهة تخرج و نحن نظن أنها تخرج من البلدة [31]، ويؤكد فلمنغ (Fleming) أن الغرض الرئيسي للنص مزدوج أحدهما هو التحرك خارج البلدة والعودة إليها، والثاني هو الموكب خلال الطقوس التي تقام عند الأعمدة الحجرية عندما يمر الإله الرئيسي لإيمار(Emar) داغان (Dagan) رئيس الآلهة بين الأعمدة وبهذا يظهر وجوده [32] وإن أهم عنصر في الاحتفال هو حقيقة إن الإله دوغان (Dogan) يتم الاحتفال به عند الأعمدة[33] وبعد أن يغادر الإله البلدة ويمر بين الأعمدة في عربة يعود إلى معبده في البلدة. وبعد أن يأكل الناس ويشربوا يدهنون الأعمدة الحجرية بالزيت والدم[34].

2 - 7 وفي ضوء احتفال زوكرو لبلدة إيمار يكشف سفر الخروج 24 مجموعة من الأعمال الدينية وتقدم فيه موسى على أنه الشخص الرئيسي الفعال، وتقدم الناس كمشاهدين سلبيين نوعاً ما. وهناك ارتباطات عديدة بين هذه الاحتفالات الدينية. يحدثنا سفر الخروج 24 عن قصة مهرجان يحتفل به شعب إسرائيل في البرية بالمقارنة مع مهرجان يحصل خارج البلدة في نص إيمار. وفي الأصل طلبوا الإذن من فرعون بأن يذهبوا ويحتفلوا بإلههم في الصحراء (خروج 3: 18) وهذا ما يفعلونه في الفصل 24، إنهم يحتفلون بإلههم ويقرون بقوته ويدعونه ليحضر بينهم. وخلال الطقوس في سفر الخروج 24: 6 - 8 يلقي موسى بدماء الأضاحي على المذبح الذي ربما ضم الأعمدة المجاورة كما حدث في إيماء، فهو أيضاً يلقي بدم الأضاحي على الناس بعد ما قبلوا شروط العهد وهذا يجعلهم مباركيين. وفي المرحلة التالية يقام احتفال مشابه عند الهيكل. فالمذبح والكهنة قد أصبحوا مباركيين عندما مسحوا بالدم والزيت (خروج 29: 19 - 21). يتم تبريك الأعمدة في إيمار بعدما تعود الآلهة إلى البلدة ليدل على أن المكان أصبح مقدساً (مباركاً) بوجودهم. ويتشابه هذا مع تقديس الهيكل وسدنته ومحتوياته. ويشير تقديس هذه الأشياء إلى حضور المقدس (الإله). وعلى هذا فإن المقدس موجود بين الأعمدة عند سفح الجبل. إلا أن هذا الحضور غير مرئي. وهنا لا يرى شعب إسرائيل أي تمثال للإله ويرون بدلاً من ذلك رسوله موسى، وهذا يؤكد بأن موسى سيتبوأ فيما بعد مكانة أعلى وأكثر قدسية.

3 - الأعراف الأقدم وإدخال التجديدات

3 - 1 يبقى موسى على الجبل ليدخل في اتصال مباشر مع الإله . ولا يسمح للآخرين أن يأتوا معه (14:24). يدخل موسى مملكة الإله و لكونه ممثل (رسول) للإله يصبح هو نفسه مقدساً. لكن قبل معالجة هذا الموضوع بالتفصيل أود أن أناقش النشاط الرئيسي لموسى كوسيط بين الإله وبين الشعب . يقدم موسى العهد للناس وهذا العهد هو نص مكتوب يدعي سفر حبريت (habrit 24 : 7) وإذا تتعبنا ترتيب الأحداث التوراتية فإن هذا النص ليس التواصل المكتوب الذي ينزل من اللقاء مع الإله في سفر الخروج 32 : 15 - 16. ويبدو لي أن النص (سفر حبريت) الذي تتم وفقه العبادة عند سفح الجبل

وأمام الأعمدة ينتمي إلى مرحلة مبكرة وسابقة عن العلاقة بين الشعب والإله حيث تبدو الممارسة الدينية شبيهة بالعبادة لدى ثقافات الشعوب المجاورة لإسرائيل القديمة. ومرة يصعد موسى الجبل ثم يعود بفهم جديد وبممارسات دينية جديدة ولذلك السبب لم يكن هارون قادراً على توقع غضب موسى عندما أوجد تمثال العجل. ولتوضيح هذه الفكرة سأقدم لاحقاً بعضاً من النصوص القديمة للشرق الأدنى.

2 - 3 موسى رسول الله: إنه يقيم الـ :'بيريت'berit: العهد مع الله وقد ظهر أن هذه الكلمة[35] موازية للكلمة الحثية ' ايشخيول (ishiul ') التي تعني حرفياً ' التزامات أو قواعد '[36] أي عقود تربط أحد الأطراف بالآخر ويمكن ترجمتها بأنها معاهدة أو عهد. والفكرة التي تقوم عليها هذه الكلمة هي إيجاد علاقة قانونية بين الطرفين موثقة بالعهود [37].

في سفر الخروج 24 يفرض موسى 'سفر حبريت ' على شعب إسرائيل وقت إنشاء الرباط القانوني مع الله. وفيما بعد ولمرتين يحضر معه من عند الله لوحين يسميان ' لوحوت حبريت' أي ألواح العهد (خروج 32: 15- 16) وكما أشرت آنفاً سبق سفر حبريت الألواح ويجب أن ينظر إليه على أنه يحتوي نوعاً مختلفاً من العهد.

إن الاستخدام الحثي لتعبير ' إيشخيول ' في النص الديني قد يلقي الضوء على هذه النقطة . وإننا نجد في نصوص حثية عديدة أن كلمة ' إيشخيول ' تستخدم للدلالة على إجراءات طقوسية وتعاليم دينية للتعامل مع عبادة الآلهة[38]. ومن الحقائق المهمة أن الملك الحثي يفرض تعاليم أو قوانين السلوم الديني الموجهة للكهنوت في هذه النصوص. والنص الحثي كوب KUB32.133 يعتبر ذا أهمية خاصة في هذا المجال. يحكي النص قصة يمليها الملك مُرشيلي الثاني مخبراً عن ديانة بلدة سموخا (Samuha). ويقول إن والده الملك تودخاليا الثالث ابن شوبيلوليوما (من القرن 14 ق.م) أمر بإنشاء ديانة جديدة لإلهة الليل كي تقام في بلدة سموخا (Samuha). ولكن بعد مدة قصيرة جاء الكهنة " كتّاب الألواح الخشبية ورجال المعبد " وزيفوا الشعائر والعهود الدينية ايشخيول (ishules) التي كان قد أوصى بها إلى معبد إلهة الليل. وبعدما علم الملك العظيم مرشيلي (Mursili) بالحدث أعاد كتابة الواجبات الدينية على الفور[39].

قدم تودخاليا الثالث إلهاً جديداً إلى ديانة سموخا (Samuha). وفعل ذلك بأن عهد إلى الكهان بالألواح المكتوبة (باللغة المسمارية) والتي هي ألواح ايشخيول. وبموجب هذه الألواح يتوجب على الكهنة أن ينفذوا عبادة ذلك الإله. لكن الكهنة لم يرق لهم التغيير في أداء عبادتهم وأعادوا كتابة الألواح. وعلم مُرشيلي الثاني بتصرفهم فأعاد من جديد كتابة الألواح وفرض قوانين وتعليمات للمذهب الجديد الذي تم نقله من كيزواتنا (Kizzuwatna) إلى سموخا(Samuha). ونحن نتعلم ثلاثة أشياء من النص الحثي:

1. تقديم عبادة جديدة تُرسَم من خلال ألواح ايشخيول تكتب عليها تعاليم وقوانين الدين.
2. يتم تقديم دين جديد بمبادرة من الملك وينفذ من قبل محترفين دينيين وهم الكهنة في هذه الحالة.
3. يميل الكهنة إلى رفض التغييرات على ممارسة ديانتهم المعتادة ويستجيبون لطرقهم القديمة ما لم تجبرهم القيادة على تغييرها.

يحكي سفر الخروج 19 - 40 قصة تقديم مذهب جديد، مذهب يهوه، إلى الإسرائيليين الذين كانوا مجموعة من اثنتي عشرة قبيلة متفرقة. وينفذ موسى إدخال المذهب الجديد بألواح مكتوبة يبلّغ فيها أوامر المقدس. فما هي مكانة موسى عند إدخال المذهب الجديد؟ لكي نجيب عن هذا السؤال علينا أن نفهم قصة الاحتفال بالعجل في الفصل 32.

4 ـ قصة العجل في ضوء النصوص الحثية

4 - 1 سفر الخروج 32 الذي يعتبر مع الفصل 33 و 34 وحدةً أدبية كاملة يقدم الدين الجديد وبطله موسى في وضعية صعبة. وكثير من العلماء عالج هذه الفصول بشكل مسهب في العقود الأخيرة السابقة ولهؤلاء العلماء أعمال عديدة في ذلك. ونقطة البدء التي ستبحث في هذه الدراسة هي محاولة فهم النشاط الديني للإسرائيليين في ضوء الممارسة الحثية. لقد وضعت الطقوس الدينية الحثية على كثير من الألواح المسمارية وفي كثير من الحالات نجد وصفاً مماثلاً للاحتفالات رغم أن أسماء الاحتفالات قد تختلف. وأحد الأمثلة على ذلك النص الحثي KUB17.35 . وهذا النص هو كشف بأسماء الاحتفالات التي تقام في بلدات متعددة وربما كتب من قبل إدارة الملك تودخاليا (Tudhaliya) الرابع. ولقد عرض كارتر (Carter) لأول مرة ذلك النص بترجمته وبنقل ألفاظه إلى الحروف اللاتينية[40]. وعند قراءة قائمة الاحتفالات يتكون لدى المرء انطباع بأن ممارساتهم الرئيسية متماثلة. ولذلك يمكننا تلخيص احتفال نموذجي للبلدة إما بإلههم أو إلاهتهم.

إن خطة مثل هذا الاحتفال يمكن أن تكون كالتالي: يأتي موعد الاحتفال. فينظف المشاركون أنفسهم ويغسلون تمثال الإله في معبد البلدة، ويحضرون هبات الخبز واللحم من الحيوانات المضحى بها (عجول أو خراف) ومشروبات. ويوضع كل ذلك أمام (تمثال) الإله. وفي اليوم التالي يحمل تمثال الإله من قبل سدنة المعبد إلى (خواشي) (المكان المقدس) خارج البلدة. ويوضع التمثال أمام خواشي (المكان المقدس). وكما شاهدنا آنفاً في 3ـ3 فإن الـ (خواشي) هو رمز للإله وهو عمود أو نصب حجري. يغسل الـ (خواشي) ويدهن ويطيب بالزيت[41]. وبعد ذلك يضحي الكهنة بالحيوانات التي تذبح عند الـ (خواشي) والناس (الذين ربما هم أهل البلدة) يحتفلون أمام الإله، فيأكلون ويشربون ويتبارزون أو يتصارعون وتقوم خادمات المعبد بتسلية الإله بالغناء والرقص. وعندما يأتي المساء يأخذون تمثال الإله عائدين به إلى معبد البلدة

ويقيمونه ثانية على منصته الحجرية. وفي اليوم التالي يقدمون اللحم والخبز والخمر للإله. قد توجد فروق ضئيلة في تفاصيل وصف هذه الاحتفالات ولكنها عموماً تتبع المخطط الرئيسي للممارسة الطقوسية.

4 - 2 وعند تفحص سفر الخروج 32: 1 - 6 نجد مهرجاناً مشابهاً في الاحتفال بالإله. الإله يهوه لم يكن حاضراً في السابق في معبد لذلك فإن تمثاله يقام بطريقة مشابهة لأوصاف صنع التمثال الذي نجده في نصوص ما بين النهرين[42]. وهكذا فيمكن أن ينظر إلى الاحتفال على أنه تقديم صورة العبادة إلى أتباعها. وإن الأعمدة الحجرية المقامة عند سفح الجبل في وقت سابق ربما تشير إلى المكان الذي يحتفل فيه بالتمثال، يعرف التمثال بأنه يهوه ويعلن هارون أن المهرجان (خاغ) سيقام في اليوم التالي. وكما جاء في النص الحثي ففي أثناء اليوم الأول يكرم المحتفلون التمثال نفسه ويجري المهرجان، ففي صباح هذا اليوم يضحون لأجل الإله كما في الاحتفلات الحثية وبعد ذلك يأكلون ويشربون وكما تقول النصوص في الكتاب المقدس:"vayaqum letzahequيقومون للرقص " وفق ما جاء في الوصف المقدم في (32 : 19) أن موسى " أبصر العجل والرقص " لكن كلمة tzahaq/sahaq قد تعني أيضاً " الضحك والتسلية " (سفر التكوين 18 :13)، لعب ولهو (تكوين 21 :9 والقضاة 16 :25) وهذا فعلاً ما كان يقوم به الحثيون بعد الطعام: لقد كانوا يسلون الإله بالرقص والغناء وبالألعاب الرياضية أيضاً.

وتمثل قصة العجل وصفاً لاحتفال سنوي منتظم من أجل الإله في الطقوس الحثية، وقد تعتبر هذه القصة أيضاً الاحتفال المنتظم ليهوه الذي أعلنه هارون. وقد نفهم الآن لماذا استجاب هارون لطلب الناس. فالاحتفال بالعجل إذن، يمكن أن يعتبر استمراراً للممارسة التعبدية التي كانت تقام عند سفح الجبل في سفر الخروج 24.

4 - 3 يشير الإصحاح 7ـ 8 من الفصل (سفر الخروج) 32 إلى أن هذه لم تكن الطريقة التي على إسرائيل الاحتفال بإلهها وفقها منذ ذلك الوقت فصاعداً. فالمقدس (الإله) لم يأمر بإقامة العجل وكما أشرنا سابقاً، في العالم الحثي كان المسؤول عن الأمر بصنع التماثيل أو الآلهة أو إنشاء معابد جديدة هو الملك الحثي وحده[43].

أما هارون بوصفه كاهناً فلم يكن مخولاً بإقامة تمثال. كان دور هارون هو محترف الطقوس أو الكاهن ومفترض به أن يلتزم بالقوانين التي يعطيها له موسى.

إن انتقال الرسالة من عند الإله الموجود على الجبل إلى موسى، الوسيط، استغرق وقتاً طويلاً جداً بالنسبة لبني إسرائيل الذين نفد صبرهم. لكن مبادرة هارون استوجبت رداً عنيفاً من قبل موسى. إنه يأمر اللاويين بقتل الناس المحتفلين (32: 27) وتحصل مذبحة. ويموت ثلاثة آلاف شخص في ذلك اليوم (32 : 28) ويحطم موسى العجل كما يحطم أيضاً الألواح المقدسة من عند الله. لقد كانت لحظة غضب عارم سببت خوف الناس وجعلت موسى زعيماً لا

يناقش تقريباً إلى حد أن يكون ذاتاً مقدسة. وحقيقة أن موسى كان مقدساً هي حقيقة في غاية الأهمية لفهم هذه اللحظة.

5 ـ مكانة موسى

5 - 1 يبين هوج (Hauge) في دراسته المذكورة سابقاً لهذه الفصول[44] أنه من وجهة نظر أدبية تبدو هذه الفصول كأحداث متقطعة وكجزء من تطور خطي لأحداث متعاقبة " فموسى يتم استبداله في 32: 1 بتمثال وهو العجل الذهبي. والناس يطلبون إقامة تمثال بدلاً من موسى من أجل أن يرشدهم في طريقهم. " قم اصنع لنا آلهة تشير أمامنا لأن هذا موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه" [45]. وأعتقد أن الإرشاد الذي بحثوا عنه ليحل محل موسى هو إرشاد سماوي، تلك هي أول إشارة واضحة إلى مكانة موسى الجديدة. ويؤيد هذه النقطة المشار إليها سابقاً في البحث العلمي وصف غضب موسى في اللغة المستخدمة بوصف غضب يهوه[46]. ويتعزز هذا الكيان المقدس لموسى عندما تستمر القصة.

5 - 2 سفر الخروج 33: 7- 11 هو مرحلة أخرى في اقتراب موسى من كونه معبوداً مقدساً. في الإصحاح 10: [فيرى جميع الشعب عمود السحاب واقفًا عند باب الخيمة، ويقوم كل الشعب ويسجدون كل واحد في باب خيمته] ويعامل شعب إسرائيل موسى كشخص في مملكة الإله وأنه سبب حضور الإله ليكون بينهم، والمرحلة الأخيرة التي تكمل صورة موسى كشخص مقدس توجد في الفصل 34 : 29 -34. في هذه الإصحاحات يتلقى موسى وصفاً مميزاً كرجل يمثل وجهه سلطة مقدسة: " وجهه المشرق " وفي أمكنة أخرى (الأعداد 27: 20) يدعى الوجه المضيء (هود) وهذا يقارن بالصفات القديمة للإلهة في بلاد ما بين النهرين وهي أيضاً صفة من صفات يهوه نفسه.[47] هذا الضياء في وجهه والذي سبب قلقاً في شعب إسرائيل جعل موسى يخبئ هذا الضياء في وجهه خلف حجاب. وهذا العمل من قبل موسى (تغطية وجهه) له مماثل في الاحتفالات التي تجري أثناء مهرجان زوكرو (Zukru) في ' إيمار '، فعندما يظهر الإله داغان في مهرجان زوكرو فإنه يأتي من معبده راكباً عربة. وعندما يُحضَر إلى الأعمدة يكون وجهه مغطى. والشيء نفسه نجده عندما يعود إلى البلدة. ولكنه عندما يمر بين الأعمدة ـ عندما يظهر وجوده المقدس ـ يكون وجهه مكشوفاً.[48]

وهكذا فعلاً يصور نشاط موسى : عندما يبلغ كلمة الله فإن وجود الله يتمثل عبره ـ فهو فعلاً الكيان المقدس ـ وفي هذه اللحظات يُرى وجهه وهو يضيء، وعندما يكون 'خارج الخدمة' فإن وجهه يكون مغطى (34 : 33) الوصف التوراتي لموسى هو وصف ينطبق على تمثال الإله في ديانة إيمار.

5 - 3 إن المقارنات السابقة مع مادة ثقافات الشرق الأدنى القديم تفتح المجال لقراءة محتملة للفصول 19 ـ 40 كمقدمة لمذهب جديد للدين الموجود سابقاً أو للمذهب الإسرائيلي القائم. إن الأوصاف الأساسية للعادات الدينية السابقة تستخدم من

أجل أن تميزها عن ممارسة العبادة المأمور بها من جديد. ويمكن أن نذكر بوضوح نقطتين: **الأولى** هي فكرة المقدس الذي يتمثل في كائن بشري ينقل إرادة الله، إنه يعتبر بديلاً للتمثال الذي يمثل وجود الإله (المقدس). و**الثانية** أن الاحتفال بالمقدس أو عبادته يجب أن يجري ضمن " مسكن " وتعليمات بناء ذلك المسكن تقدم في وثيقة مكتوبة (سفر الخروج 31: 18، وانظر أدنا الفقرة 5-5).

5 - 4 بالإمكان تفهم المشادة التي حصلت بين موسى وهارون بشكل أفضل في ضوء النص الحثي KUB32.133 (الفقرة 3 - 2 أعلاه). في كلا القصتين نجد أن التوتر بين الملك أو الزعيم الذي هو أيضاً ممثل الإله من جهة، والكهنة من جانب آخر، هذا التوتر هو نتيجة لأن الكهنة لا يتبعون السلوك المرسوم الذي ينظم ممارسة العبادة لذلك الكائن المقدس. وأن إهمالهم يفهم على أنه خيانة للملك. الكهنة في (سموخا) ببساطة لم يريدوا أن يضيفوا عبادة إلهة الليل المفروضة عليهم من قبل الملك (تودخاليا) لذلك بدأوا إعادة كتابة الألواح التي تحمل قوانين العبادة، وفي عملهم ذلك فقد خانوا الملك حقاً، وبما أن الملك المغتاظ لم يكن مُرشيلي ذاته فإننا لا نسمع عن معاقبتهم، ولكن نسمع فقط بإعادة كتابة الألواح. واضطر موسى أيضاً أن يعيد كتابة الألواح، لكنه أيضاً ينفعل كشخص تعرض للخيانة: فهو يطالب بالعقوبة على الخيانة، تلك الخيانة الموجهة إليه شخصياً[49]، و في كلا الحالتين كانت إعادة كتابة قوانين المذهب نتيجة رفض المسؤولين الدينيين لطقوس عبادة الإله الجديد.

ويتضح لدينا أن موسى يفرض طقوساً جديدة على تقاليد دينية موجودة، يقدم موسى للمذهب الإسرائيلي فكرة فصل مكان العبادة عن الجسم الأيقوني أو تمثال العبادة. ويمثل وصف بناء المعبد (خروج 25- 30، 35 - 40) تركيز العبادة الجديدة في المكان المقدس الذي يعرف بـ :"البيت". وإن بناء مسكن قد أشير إليه سابقاً في إقامة الأعمدة. وتبين نصوص إيمار ونصوص الحثيين بالإضافة إلى قصة يعقوب في (التكوين 28) وجود علاقة مباشرة بين المسكن المقدس والأعمدة (سيكانوم / خواشي). وفي إقامة الأعمدة تمهيد لإقامة الهيكل. وهنا ينزل الإله من مسكنه السابق إلى المسكن الجديد. وإن التعليمات لإنشاء الهيكل ووصف كيفية تنفيذه لها ما يقابلها في النصوص الدينية الحثية.

5 - 5 وهكذا بينا من بين النصوص الحثية المقتبسة أعلاه تقديم عبادة إلهة الليل إلى مركز العبادة لبلدة "سموحا " (KUB32.133) هذه الإلهة نشأت في كيزوواتنا (منطقة ـ قليقة). رفض الكهنة تلك الإلهة لأسباب غير مذكورة ولكن ربما يمكن تخمينها، وتشارك العبادة الجديدة في الهبات المقدمة أساساً إلى الآلهة الأخرى في مركز عبادة " سموخا ". وهذا يشير إلى أن حصة الكهنة في الديانة سوف تتأثر، وأن تقديم الإلهة إلى المعبد كان سبباً في زيادة الاحتفالات التي كان يهتم بها ويقيمها الكهنة. إلا أن ذلك لم يعجبهم فحاولوا تغييره.

إلا أننا نجد بين النصوص الحثية نصاً مطولاً يصف كيفية إنشاء معبد جديد لتلك الإلهة ذاتها " إلهة الليل " المعروفة بأنها إحدى الآلهة (CTH 481 -

KUB 29.4).[50] يصف هذا النص إقامة معبد جديد لتلك الإلهة في موقع مختلف. يقام المعبد الجديد إلى جانب معبد قديم، ويشير النص إلى إيجاد تمثال جديد للإلهة مصنوع من الذهب، وهناك وصف للملابس المقدمة لهذا التمثال ووصف لسلسلة من الاحتفالات التي تستغرق عدة أيام والمسؤول عنها كاهن وشخص إداري[51]. من بين الاحتفالات الأكثر تألقاً والتي تشير إلى الترحيب بالإلهة في المعبد احتفالان اثنان:

1. احتفال " اجتذاب الإلهة إلى معبدها الجديد " الذي يتضمن بشكل رئيسي دعوة الإلهة كي تأتي من أي مكان في العالم إلى مقرها الجديد. " إنهم يجتذبون الإلهة من أكاد و من بابل ومن سوسه ومن عيلام و من هورساغ كلاما إلى المدينة التي تحبها ـ من الجبل ومن النهر ومن البحر و من الوادي و من المرج و من السماء و من الأرض بواسطة سبعة طرق وبواسطة سبع ممرات ". ينادى على الإلهة أن تأتي وتسكن في المعبد الجديد.

2. ولاحقاً عندما يتم نقل الإلهة إلى المكان الجديد. يدهنون صورة الإلهة الذهبية بالدم والجدار وكل أدوات الإلهة الجديدة، فتصبح الإلهة الجديدة والمعبد طاهرين"[52].

5 - 6 بينما تصف النصوص الحثية المعبد الجديد وفيه تمثال مقدس، فإن الدين التوراتي الذي جاء به موسى يحتوي فقط على مقر مقدس بدون تمثال وقد ظن هارون أن من الطبيعي أن يكون التمثال أول شيء يحضِّره في المعبد[53]، وتجذب الحضرة المقدسة إلى المعبد كما نرى عندما ينزل يهوه من الجبل إلى مكان إقامته الجديد وسط شعب إسرائيل، ولكي تدخل الحضرة المقدسة إلى المكان، فإنه يتم تطهيره بنفس الوسائل: دم القرابين والزيت. إلا أنه بينما نجد في الحثية أن الإله يتم حضوره إلى مكانه الجديد ومعه تمثال فإن المذهب الإسرائيلي ترفض ذلك الشكل وبدلاً من ذلك ينزل موسى من الجبل ويحمل ظهوره تمثيلاً للإله (المقدس).

وفي كلا المذهبين نجد تقديم الإله مصحوباً بتعاليم مكتوبة تسمى بيريت أو ايشخيول. لكن الحثيين يقبلون الإله الجديد وديانته كجزء من مجموعة ذوات مقدسة أخرى، بينما يظهر النص التوراتي قتالاً من أجل الخصوصية (أي وجود إله واحد فقط). وأن مكان إقامة الإله أو المعبد يصبح مركز اهتمام المتعبدين، وينظر إليه على أنه مكان الحضرة القدسية وليس صورة لذات مقدسة. وحيثما أظهر الحثيون تسامحاً ومكنوا عدة ذوات مقدسة أن تقيم في نفس المعبد، كان على الإسرائيليين بقيادة موسى أن يتبنوا فكرة التوحيد في صورة إله واحد يعبد في مكان واحد. ويتم تحطيم صورة الإله بقوة، وبدلاً منها يتم تحويل تمثيل الإله إلى الوسيط، وهو موسى الذي هو في الواقع وسيلة لنقل الدعوة المقدسة، وإن أكبر خصم لموسى هو التمثال وليس هارون

خاتمة

يحتوي سفر الخروج 19- 40 سلسلة من النصوص الدينية التي استخدمت في مناسبات مختلفة أو أنها مثلت مراحل مختلفة من تطور الديانة الإسرائيلية القديمة. وفي كثير من الحالات نجد هذه الممارسات الطقوسية مشابهة لتلك التي تقيمها الشعوب المجاورة لإسرائيل القديمة. إن حبك نصوص مختلفة في تقليد أدبي لم يمح كيانها الأصلي. وكما رأينا سابقاً فإن العبادة عند الجبل أو أمام الأعمدة المقدسة وإن صنع الصورة المقدسة (التمثال) وحتى إقامة مقر دائم للإله، كل هذه الأشياء لها أسبقية في الوثائق الدينية للثقافات القديمة في الشرق الأدنى. والتجديد الذي أتى به موسى وفق الرواية التوراتية ذو شقين: تحطيم الأصنام وإدخال مكان العبادة الوحيد للإله يهوه.

وخلال مسيرة التجديد والتغيير هذه نجد هناك مرحلة مؤقتة ينظر فيها إلى موسى ككائن مبارك. إلا أن موسى لم يصبح معبوداً. وبعد الفترة الحاسمة لإحضار الإله إلى مقر إقامته يبقى موسى وسيطاً. ويصف النص التوراتي الوسيط بأنه شخص يجسد القوة الإلهية كما سنرى لاحقاً مع بعض الأنبياء مثل إيليا[54] وسوف يشن بعض هؤلاء الأنبياء معارك حامية دفاعاً عن مذهب إلههم المخصوص وفق المثال العنيف الذي نفذه موسى عندما أتى بالمفهوم الجديد للدين.

الحواشي والتعليقات

1-To record just a few of these works: T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism and its Ancient Near Eastern Context* (Stockholm) 1995; J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism* (Leuven) 1997; M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism* (Oxford) 2001. K. van der Toorn, *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and the ANE* (Leuven) 1997; Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallelactic Approaches* (London) 2001.

2-Among the recent works: S. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBLMS 34, Atlanta) 1988; J.G. Taylor, *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological evidence for the sun worship in Ancient Israel* (Sheffield) 1993. See also the recent book edited by B. N. Porter, *One God or Many? - The Concept of Divinity in the Ancient World* (Casco Bay) 2001.

3- See already W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Tradition* (tr. S. Rudman; Oxford) 1965, who argued that the origin of the tradition lies in a combination of the cultic recital of covenant-renewal and cultic-historical events, pp.163-164.

4- The issue was summarized already in 1973 by E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition* (Oxford 1973) 33-52, and has been elaborated on since then. For a summary on the issue see: E. W. Nicholson, *God and his People* (1986), with K. A. Kitchen's review, "The fall and Rise of Covenant: Law and Treaty," *Tyndale Bulletin 40* (1989) 118-135.

5- Martin R. Hauge, *The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19-40* (Sheffield, JSOTSS 323, 2001) 14-15.
6-Ibid, p. 22.
7-In Hauge's words, ibid, p. 140: "Permanently settled in the world below, the theophonic presence is related to a new version of divine and human co-movement."
8-J. A. Wilcoxen, "Some Anthropocentric Aspects of Israel's Sacred History," *The Journal of Religion* 48 (1968) 349.
9-During the second millennium Emar was a town of commerce in northern Syria. In the 13th century it was rebuilt and controlled by the Hittite kingdom, but allowed to continue to run its religious and social institutions and traditions. See D. Fleming, "Emar: On the road from Harran to Hebron," in: M.W. Chavalas and K. L. Younger eds., *Mesopotamia and the Bible* (Grand Rapids: 2002) 222-250.
10-Although it is also possible to identify the theophonic appearance as belonging to a Storm-god, for which see V.A. Hurowitz, "From Storm God to Abstract Deity: How the Deity became More Distant from Exodus to Deuteronomy," in *Bible Review* 14/5 (1998) pp. 40 – 47.
11-M. R. Hauge, ibid, pp.196-198.
12-See Milgrom, *Leviticus 1-16 (AB,* 1991*)* 598.
13-The latest treatment of the text is in J. Hazenbos, *The organization of the Anatolian local cults during the 13th Century BC* (Brill, Leiden: 2003) 27-36. See also my dissertation "Hittite Priesthood in Anatolia of the Second Millennium BCE According to Hittite texts and in Light of ANE texts" (Ben-Gurion University, 2004) p. 220.
14- They carry the statue of the mountain god named Halwanna. The statue is most probably in a human shape.
15-Hakmis/Hakpis is one of the ancient sacred towns of the Hittite kingdom. See J. Gartang and O.R. Gurney, *The Geography of the Hittite Empire* (London: 1959) 18. See also RGTC 6/1 pp. 65-7.
16-It is not specified whether they are on the mountain or at the foot of the mountain, which would seem a more convenient location for eating and for sports activities.
17-For the terminology "ritual" see D.R. Hillers, "Rite: Ceremonies of Law and Treaty in the Ancient Near East" in: Edwin B. Firmage *et.al.* (eds.) *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, (Winona Lake, 1990) 353-4.
18- Hillers, ibid, p. 363.
19- J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* 3 (1991) 438-441 "stone or wood pillar, occasionally with metal (silver, iron) serving as outdoors or sheltered cult object, or as boundary marker."
20-M. Hutter, "Kulten und Baityloi: Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel," in B. Janowski, K. Koch and G. Wilhelm (eds.) *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (OBO 129, 1993) 87-108.
21-Hutter, ibid, p. 93.
22-Hutter, ibid, p. 101-2.
23-Puhvel, *HED* 3, p. 438.
24-This understanding enables us to consider Ex. 24 a direct continuation of the cultic description of Ex. 19 where the people of Israel are limited to the foot of the mountain.
25-For Emar see the volume edited by M. W. Chavalas, *EMAR: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age* (Maryland) 1996.
26-Hutter, ibid, p. 88-9.

27-The *Zukru* text was first published by D. Arnaud as *EMAR* 373 in *Recherches au pays d'Astata: Emar VI/1-3* (Paris) 1985-6.
28- D. E. Fleming, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's House* (Winona Lake, 2000) 48-140. For a general overview of the Diviner's archive see his introduction.
29-This idea was noted in his article quoted above note 9, pp. 238 n. 57.
30- D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar* (*HSS* 42, 1992) 76-79, where he related this name to the biblical Passover-festival where the main idea of *zkr* is "remember". In his new treatment of the *zukru*-festival he emphasizes the meaning "to name" indicating naming a god, acknowledging his power, and inviting its presence, see Fleming, *Time at Emar*, ibid, p. 124.
31- Fleming's view is that the gods go out of town in a procession, since the celebration does not take place in town. Fleming, *Time at Emar*, ibid, p. 133ff.
32- Fleming, ibid, p. 54.
33 - Fleming, ibid, pp. 87-91.
34- Fleming, ibid, p. 239 lines 34-5.
35- M. Weinfeld, "The Loyalty Oath in the Ancient Near East," *Ugarit Forshungen* 8 (1976) 379-414.
36-J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary,* vol. 2 (1984) 400.
37- More on that see below.
38- The texts were treated in my dissertation, note 14 above, pp. 459-461.
39-For a treatment of this text see my dissertation, note 14 above, pp. 293-4.
40- C. Carter, "Hittite Cult-Inventories," (Ph.D. dissertation University of Chicago, 1962) 123-153. More on the cult inventories see J. Hazenbos, *The Organization of the Anatolian Local Cults During the 13th Century B.C.*, (Brill, Leiden) 2003.
41- Blood is not used in these cases.
42- See the discussion of V. A. Hurowitz, "The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb," *Journal of the American Oriental Society* 123,1 (2003) 147-157.
43- In the words of A. S. Kapelrud, "Temple Building: A Task for Gods and Kings," *Orientalia* 32 (1963) 56-62.
44- See note 8 above; he has a whole chapter on "the Apotheosis of Moses," pp. 156-189.
45- See Hauge, ibid, 168ff.
46- See v. 19 "*vayihar ap Moshe*." See Klingbeil's treatment of the use of this phrase "'Quebrar la ley': Algunas Notas Exegeticas Acerca de Exodos 32:19," *Davar Logos* 1 (2002) 77-79. He emphasizes the breaking of the tablets as a ritual act, symbolizing the breaking of the covenant.
47-M. Haran, "The Shining of Moses' Face," in: *In the Shelter of Eylon*, eds. W. B. Barrick and J. R. Spencer (JSOTSS 31, Sheffield, 1984) 159-173. Also S. L. Sanders, "Old Light on Moses' Shining Face," *Vetus Testamentum* 52,3(2002) 400-406.
48-For the text see Fleming, *Time at Emar*, ibid, p. 247 line 164; p. 249 lines 171-173, 176, 181-2; p. 251 lines 189-192.
49-A similar disloyalty of priests towards a king, which was punished severely, may be recorded in the annihilation of the priesthood of Nov by King Saul (1Samuel 22). See my forthcoming article: "Political Loyalty in the Biblical Account of 1Samuel 20-22 in Light of Hittite Texts," *Vetus Testamentum* (forthcoming 2005).
50- For latest translation see B. J. Collins, "Establishing a new Temple for the Goddess of the Night," in: W.W. Hallo and Younger (eds.) *Context of Scriptures* 1 (1997) 173-177.
51-I intend to treat this text in detail in another study.

52- See H. Kronasser, *Die Umsiedelung der schwarzen Gottheit* (Wien, 1963) pp. 32-333, column iv, lines 38-40.
53-Note that the Hittite statue of the goddess is termed "the golden deity (DINGIR^{LUM} GUSKIN)," and compare with Ex. 32:31 *elohei zahav*.
54- See Hauge, ibid pp. 176-182.