

أسس علم الكلام اليهودي

ومناقشة المنهج العقلي عند اليهود

علي محمد بوسلمان الجبيلي

دار العلم

أولاً - الذات الإلهية:

وهي ما يُبحَثُ عنها، وعن صفاتها، وأفعالها في التوراة وفي العهد القديم أولاً، ثم آراء الحاخامات ثانياً؛ لاستيضاح معالم النظرية الدينية في هذا المضمّار، ثم بيان رأي النظرية الإسلامية فيما يعتقده هؤلاء وما يقولونه بلسان زعيمهم بن ميمون^(١) فأقول: إنّ المتأمل في نصوص التوراة ونصوص العهد القديم يستكشف أن هناك نظريتين في الذات الإلهية:

١. موسى بن ميمون: هو يهودي أسباني ولد في قرطبة إبان الحكم الإسلامي لأسبانيا (١١٢٥)م، درس الآداب العربية والعبرية القديمة، كما درس الشريعة وأصول الدين اليهودي والفقه اليهودي.

فرّت أسرته إلى غرناطة بعد تهديد جيش الموحدون لقرطبة، ومن ثم مدينة المرية، ثم رحلت إلى فارس التي استكمل بن ميمون دراسته الفلسفية والدينية فيها وكتب أول كتبه.

بعدها هاجرت أسرته إلى فلسطين (١١٦٠)م، وسكنت عكا. ثم سافرت إلى مصر وسكنت الإسكندرية، ثم سافرت إلى "الفسطاط" حيث عمل بن ميمون طبيباً في بلاط "صلاح الدين الأيوبي" فعينه صلاح الدين حاكماً على الطائفة اليهودية (١١٧٧)م.

كتب بن ميمون فيما بين (١١٨٥ - ١٢٠٠)م أهم مؤلفاته وأكبرها "دلالة الحائرين"، الذي ضمّنه آرائه الفلسفية والعقائدية التي تأثر بها بالفكر المعتزلي، وآراء "ابن سينا"، و"الفارابي"، و"ابن رشد"، و"ابن باجة" و"ابن الطفيل".

توفي بن ميمون في مصر (١٢٠٤)م، ودفن بطبرية في فلسطين.

يعتبر بن ميمون من أبرز المفكرين اليهود الذين عملوا على المزج بين العقل بالنقل، والفلسفة والدين، فكان له تأثير عظيم على زملائه التلموديين، والقراءتين بل إن كتاباته أثرت كذلك على فلاسفة خرجوا على العرف الديني من أمثال سبينوزا، وعلى الفلاسفة مسيحيين متمسكين بأصول العقيدة مثل توما الأكويني بل إن الاتجاهات الأصولية اليهودية الراهنة استندت إلى تأويلات بن ميمون، وتفسيراته للتوراة في تبرير مواقفها، والتدعيم الفقهي لتصرفاتها السياسية، راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة، مادة (موسى بن ميمون)، بيروت - دار القلم.

النظرية الأولى: وهي نظرية الأنبياء التي تسمو بالذات الإلهية وتُنزّهُها عن النقص، والتحيز، والجعل في الجهة ووعاء الزمان والمكان، وتسلب عنها كل صفات الإمكان التي تجعلها واجبة الوجود بالغير بحيث تجعلها واجبة الوجود بذاتها لذاتها.

وإلى ذلك ذهب فريق الخاصة من اليهود الذي "يعتقد بنفي التشبيه"^(١) عن الذات الإلهية.

النظرية الثانية: وهي التي تتنزل بالذات الإلهية إلى عالم المادة، وتُسبغ عليها صفات الإمكان ومقولات الجوهر وأعراضه بحيث تُجري عليها عوارض الزمان والمكان والإنفعال والحركة.

أ - النظرية التوحيدية:

جاء في الخطاب الأول للنبي موسى(ع) ما يلي: "... لِتَعْلَمَ أَنَّ الرب هو الإله وأنّ ليس آخر سواه"^(٢)، وهذا يتوافق مع الآية القرآنية التالية: "وما من إله إلا الله، وإنّ الله له العزيز الحكيم"^(٣).

١. د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، (ط٦)، القاهرة، مكتبة وهبة،

١٩٨٢)، ص ٥٩ .

٢. العهد القديم، (بيروت، دار الشوق، ١٩٩٧)، سفر تثية الإشتراع (٤ : ٢٥).

٣. القرآن الكريم، سورة آل عمران (٦٢).

وجاء في نص آخر: "فتنبهوا لأنفسكم جداً، فإنكم لم تروا صورة ما يوم كلمكم الرب من حوريب من وسط النار؛ لئلا تفسدوا وتصنعوا لكم تمثالاً منحوتاً على شكل صورة ما من ذكر أو أنثى أو شكل شيء من البهائم التي على الأرض أو شكل طائر ذي جناح مما يطير في السماء أو شكل شيء مما يدب على الأرض أو شكل شيء من السمك مما في الماء تحت الأرض، وكيلا ترفع عينيك إلى السماء فتري الشمس والقمر والكواكب وجميع قوات السماء مما جعله الرب إلهك نصيباً لجميع الشعوب التي تحت السماء فتتجذب وتسجد لها وتعبدوها.." (١).

يشرح موسى بن ميمون هذا القول في كتابه "دلالة الحائرين" قائلاً: "... ينبغي أن يُرى الصغار ويُعلن في الجمهور على أن... الله ليس بجسم، ولا شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً، ... [وأنه] موجود كامل، لا جسم، ولا قوة في جسم، هو الإله، ولا يلحقه نحو من أنحاء النقص ولذلك ليس يلحقه إنفعال أصلاً" (٢).

وفي موضع آخر يقول: "... لا وحدانية أصلاً إلا باعتقاد ذات واحدة بسيطة، لا تركيب فيها، ولا تكثير معاني، بل معنى واحد من أي الجهات لحظته، وبأي الاعتبار اعتبرته تجده واحداً لا ينقسم لمعنيين بوجه، ولا بسبب، ولا توجد فيه كثرة لا

١ - العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع (٤: ١٥ - ١٩).

٢ - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تر. د. حسين آتاي، (مصر، دار الثقافة الدينية)، ص ٨٢.

خارجَ الذَّهن، ولا في الذهن...^(١).

تعليق: المراد بالصورة في النص أعلاه مطلق الصورة، سواء كانت صورة عقلية مركّبة من جنس وفصل أو خارجية مركّبة من مادة وصورة كصورة الإنسان أو البهائم أو قوات السماء من الكواكب والشمس والقمر؛ لاشتراك الصورة العقلية والخارجية بالماهية والتركّب، والذات الإلهية خارجة عن إطار الماهيات والحدود بالكلية.

سؤال: لماذا تُركز النصوص على سلب الصورة عن الذات الإلهية، سواء كانت صورة عقلية أم صورة خارجية(٢)؟

الجواب: برأي الفلاسفة المسلمين: الصورة اسمٌ مُشترك، ومفهوم يُطلق على الأجسام الموجودة في الخارج المختلفة بشدة في أفعالها وآثارها. فالصورة في الجماد هي غيرها في النبات وهي غيرها في الحيوان أو الإنسان، وآثار كل منها تختلف عن الأخرى؛ لأن لها مبادئ جوهرية مختلفة تُسمى الصور النوعية التي بواسطتها تتنوع الجواهر المادية. إن الصورة "من شأنها أن تُقارن المادة"^(٣)، والمادة والصورة أمران "متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر"^(٤) خارجاً، ونفي أحدهما يؤدي إلى نفي الأخرى، أما الذات الإلهية فذات بسيطة، مجردة، لا تركّب عقلي فيها مؤلف من جنس وفصل،

١. دلالة الحائرين، ص ١١٧.

٢. محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، (لبنان، بيروت، مؤسسة أهل البيت)، ص ٩٩.

٣ - (ن.م).

ولا خارجي مؤلف من مادة وصورة، بل لا شكل لها ولا هيئة على الإطلاق.

فالنصوص المذكورة آنفاً تنفي ثبوت الصورة للذات الإلهية على نحو السالبة الكلية: "ليس له صورة ما".

وبناء عليه: إن نفي الصورة عن الذات الإلهية على نحو السالبة الكلية يؤدي إلى نفي التشبيه الإمكاناني عنها؛ لأن فرض العكس، - أي فرض أن الذات الإلهية لها جزء صورة أو صورة كاملة -، يعني أن العلة الفاعلة الحقيقية (الله) ذات لها صورة وماهية بحكم التلازم بين الصورة والماهية، كما ويعني وجود الإستعداد والقابلية في ماهيته تعالى لأن يُصبح شيئاً آخر بواسطة الحركة والخروج من القوة إلى الفعلية باستمرار مما يقتضي وجود فاعل للحركة أبداع القابلية والإستعداد في ماهيته تعالى وأفاض الصورة على تلك الماهية، فينتج: أن العلة الفاعلة (الله) جوهر مركب من مادة وصورة، ومحتاج لتركبه في وجوده ليتحقق، وهذا بالتالي يعني: أن الواجب انقلب إلى ممكن؛ لأن التركب، والحاجة، والانفعال، والحركة، والتجوهر كلها أمور من صفات الممكن وهي لا تتحق إلا في عالم المادة، وهذا بمثابة القول: إن العلة الفاعلة (الله) موجودة في عالم المادة، متأطرة بأعراضه وبالتالي وجودها وجود رابطي، - أي هي معلولة في وجودها لغيرها -، لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاء، وهذا خلاف الفرض.

فالذات الإلهية بسيطة وليست مركبة، ولا مقيدة بقيود، ولا

محدودة بحدود، وبالتالي لا تنفعل، ولا تتحرك، فهي كل الأشياء وليست بشيء منها على الإطلاق بمعنى: "إن وحدته [تعالى] وحدة حقيقية لا مكافئ لها في الوجود"^(١).

فهو سبحانه صرّف الوجود، ومع كل شيء، وحضوره عند الأشياء والمخلوقات أقوى من حضور المخلوقات عند أنفسها؛ باعتبار بقاء الذات المطلقة وفناء المخلوقات في ذاتها بجميع مراتبها.

أما معيّته تعالى للموجودات فهي ليست بالمازجة، "ولا مداخلية، ولا حلول، ولا اتحاد، ولا معيّة في الرتبة، ولا في درجة الوجود، ولا في الزمان، ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علواً كبيراً..."^(٢).

ب - النظرية التجسيمية:

وهي نظرية تناقض النظرية التوحيدية، وتهدم ما أسسه الأنبياء من تنزيه الذات الإلهية عن التجسم والتشخص، وتعتمد أصالة الماهية في الذات الإلهية ومثاله:

"... وأما عبدي موسى فليس كذلك.

بل هو على كل بيتي مؤتمن.

فمأ إلى فم أخاطبه.

١. صدر الدين الشيرازي، مقدمة الشواهد الربوبية، (ط٢)، إيران، المركز الجامعي للنشر،

(١٩٨١)، ص ٤٨.

٢. (ن ٠ م).

وعياناً لا بالغاز.

وصورةُ الرب يعاين^(١).

حاول صاحب "دلالة الحائرين" تأويل هذا النص مختصراً
باكورة التأويل الحاخامي التلمودي فقال في "وصورة الرب
يعاين":

"أما الشكل فإنه يُقال على ثلاثة معانٍ بالتشكيك:

١ - يقال على صورة الشيء المدرك بالحواس خارج الذهن
[صورة خارجية]، أعني شكله وتشخصه.

٢ - ويقال على الصورة الخيالية الموجودة في الخيال
[الصورة الذهنية].

٣ - ويقال على المعنى الحقيقي المدرك بالفعل.

وبحسب المعنى الثالث يقال فيه تعالى صورة^(٢).

ثم قال: "وصورة الرب يُعاين معناها: و"حقيقة الله
يدرك^(٣)".

وفي مكان آخر يقول: و"ذاته تعالى حقيقته"^(٤)، فيكون

مراد بن ميمون من "وحقيقة الله يدرك"، أي ذات الله يدرك!!.

ثم يناقض بن ميمون نفسه في مكان آخر فيقول: "وأنت

تعلم يا أيها الناظر في هذه المقالة أن هذه السماء هي جسم

١. العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع (١٢: ٧ - ٨).

٢. دلالة الحائرين، ص ٢٨.

٣ - (ن. م.)، ص ٢٨.

٤ - (ن. م.)، ص ١٦٠ - ١٦١.

متحرك... وبأكثر حركاتها قد عجزت عقولنا كل العجز عن إدراك ماهيتها، مع كوننا نعلم أنها ذات مادة وصورة... فكيف تكون حال عقولنا إذا رامت إدراك البريء عن المادة، البسيط غاية البساطة...^(١)(٢).

وفي موضع آخر يقول: "صرّح الناس كلهم، الماضون والآتون بأن الله تعالى لا تدركه العقول، ولا يدرك ما هو إلا هو..."^(٢).

نقد النظرية: يتضح مما سبق تخبط بن ميمون في كيفية تخريج وتأويل "وصورة الرب يعاين"، فهو تارة يحملها على إدراك حقيقة الله وذاته، وتارة يحملها على إدراك مفهوم "الصورة" ومعناها، ومن المعلوم أن إدراك "مفهوم الصورة" غير إدراك "حقيقة الله وذاته"، وكلا الأمران مفايران للمعنى الفلسفي للصورة.

فالصورة بالمعنى الفلسفي: هي من أقسام الجوهر الخمسة وهي:

- ١ - إما خارجية: وهي التي تكون منطبعة في المادة.
- ٢ - وإما ذهنية: وهي صورة إدراكية ومن "الكيفيات النفسية عند المشهور"^(٣).
- ٣ - وإما نوعية: وهي عبارة عن المبادئ الجوهرية لكل نوع الموجبة لاختلاف آثارها، وأفعالها.

١. دلالة الحائرين، ص ١٣٩ - ١٤١.

٢. (ن.م.)، ص ١٣٩ - ١٤١.

٣ - محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، (بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ج ٢)، ص ١٩٥.

وذاات الله خارجة عن هذه المعاني للصورة، كما أنها خارجة عن إطار المفاهيم ولا يمكن إدراكها بواسطة المفاهيم؛ لأن مفاهيم الأسماء، والصفات، والأفعال عبارة عن مشيرات يتم بواسطتها معرفة مدلولها في الذات الإلهية إذا خلت مسألة حصول المفاهيم في الذهن عن شوائب النقص والإمكان " كما في مفاهيم واجب الوجود، والخالق، والرب وسائر الأسماء الحسنى الإلهية "(١).

وبالتالي: فإن بن ميمون حمل "صورة الرب يعاين" على المعنى الثالث، أي على المعنى الحقيقي المدرك للعقل بالفعل وهو: إدراك حقيقة وذاات الله، وهذا أمر مغاير لمسألة الإدراك بواسطة المفاهيم حتماً، والمتأمل بتأن يتضح له هذا الأمر.

وبناءً عليه: ما ذهب إليه بن ميمون غير تام، ولهذا تبقى عبارة "صورة الرب يعاين" على معناها الإصطلاحي المفهوم لدى العرف العام والخاص، وهي تشير إلى أحد معاني الصور الثلاث: إما خارجية أو ذهنية أو نوعية، ومن المعلوم أن الجميع يندرج تحت مقولة جوهرية، والله سبحانه خارج بذاته عن حدود المقولات والتشخيصات.

وفي معرض تبريره للنظرية التجسيمية في التوراة يقول ابن ميمون في مسألة تعريف الله للجمهور: "لما دعت الضرورة لإرشادهم أجمعين لوجوده تعالى... أرشدت الأذهان لأنه موجود بتخيل الجسمانية؛ [لأن الجمهور لا يرى شيئاً] إلا الجسم، وكل ما ليس بجسم... ولا في جسم فليس هو شيء

١ . مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تر. د. محمد الخاقاني، (بيروت، دار

التعارف، ج ٢، ١٩٩٠)، ص ٢٩٤.

موجود بوجه... ولما لم تدرك هذه الأفعال كلها فينا إلا بآلات جسمانية، استُعيرت له تلك الآلات التي بها تكون الحركة المكانية: كالعين، والرجلان، والآلات التي بها يكون الكلام كالفم واللسان والصوت، والآلات التي بها يفعل الفاعل منا ما يفعله كاليدان والأنامل والكف والذراع.

فيكون تلخيص هذا كله: أنه تعالى عن كل نقص استُعيرت له الآلات الجسمانية؛ ليدل بها على أفعاله... فيكون إرشاد تلك الإستعارات كلها للتقدير... أن ثمّ موجود حي فاعل لكل ما سواه، مدرك لفعله أيضاً... فالكل على جهة التمثيل وإرشاد الذهن لموجود^(١).

تعليق: هذا الكلام منه حسن لولا وجود الكثرة في استعمال الآلات الجسمانية التي يوصف بها الله سبحانه في التوراة والعهد القديم بحيث لم يشذّ عن هذه الآلات سوى النذر القليل جداً. فهذه الكتب وصفت الله سبحانه بأنه رجل^(٢)، له يد ورجل وقدم وساق وعين وفم، ينزل، يتحرك،

١. دلالة الحارين، فصل مو [٤٦]، ص ١٠١ +.

٢. ومثاله: الرب كجبار يبرز

كرجل قتال يثير غيرته...

اسكت مطولاً، وصمت وضبطت نفسي.

فلان اثن كالتى تلد، وانتهد، والهث... سفر اشعيا (٤٢: ١٢+).

ومثاله: وبسط الملاك يده على اورشليم ليدمرها، فقدم الرب على الشر وقال للملاك المهلك

للشعب: كفى!، كف الآن يدك، صموئيل ٢، (١٦: ٢٤).

ومثاله: يد الرب لا تقصر عن الخلاص، وأذنه لا تثقل عن السماع.... وقد رأى الرب فساء

في عينيه أن يكون حكم هناك.... فنزاعه قد انجدته... اشعيا (١: ٥٩+).

ومثاله: ونادى موسى باسم الرب، ومر الرب قدماه فتنادى: الرب الرب إله رحيم رؤوف، طويل

الأناة، كثير الرحمة... الخروج (٦: ٢٤)، وغيرها كثير جداً.

يندم، له مكان، له صورة.. إلخ، بحيث إذا قيل ما الذي شذَّ عن وصف الإنسان وآلاته البدنية التي لم يوصَف بها تعالى(٩) كان الجواب: الشيء القليل جداً، وهذا أمر مستقبح بيانياً بنظر العقل، فكيف تستعار له كل هذه الآلات لتوهم التشبيه واللبس على العامة(٩).

وهنا يأتي السؤال التالي: هل بُعِثَ الأنبياء لتعريف الذات الإلهية وتنزيهاها عن كل نقص بتشبيهها وتشخيصها إلى درجة أن السامع يتوهم أن الكلام الذي تقوله التوراة وأسفار العهد القديم هو كلام عن شخص ما(٩).

هل القاعدة الجماهيرية وذوقها هما المرشدان لحركة الأنبياء أم أن الوحي والشرعة هما المرشدان لها(٩)، ألم يأت الأنبياء لإرشاد القاعدة الجماهيرية وهدايتها إلى التوحيد من خلال العمل على نفي التصوير والتجسيم عن الذات الإلهية(٩).

هل بُعِثَ الأنبياء لإيقاع الناس في شبهة التجسيم أولاً ثم هدايتهم إلى التوحيد بعد التلبيس عليهم ثانياً(٩).

استنكرت بعض نصوص التوراة والعهد القديم على المشبهة أسلوبهم في تشبيه الذات الإلهية بالمخلوقات، ودعت القاعدة الجماهيرية لتنزيه الله سبحانه عن هذه النقائص، والوصية الثانية للنبي موسى(ع)^(١) توضح هذا الأمر بقولها:

١. للعهد القديم، سفر تثنية الاشتراع (٤: ١٥ - ١٩).

"فَبِمَنْ تَشْبَهُونَ اللَّهَ" (٩)
 وأي شبه تعادلونه به (٩)
 فبمن تشبهونني فأساويه
 يقول القدوس... " (١) (٩).
 "أنا الأول، وأنا آخر
 لا إله غير
 ومن مثلي، فليُنَادِ..." (٢).
 "لم يكن إله قبلي، ولا يكون بعدي" (٣).
 "فإني أنا الله، وليس من إله آخر" (٤).
 "لا نظير لك يا رب
 عظيم أنت، وعظيم إسمك في الجبروت" (٥).
 من النصوص الأخرى التي تُشير إلى التجسيم: "ثم صعدَ
 موسى، وهارون، وناداب، وأبيهو، وسبعون من شيوخ إسرائيل
 فرأوا إله إسرائيل وتحت رجله شبه صنَّع بلاط سفير أشبه
 بالسَّماء نفسها نقاء، وعلى أعيان بني إسرائيل هؤلاء لم يمدَّ
 يده، فرأوا الله وأكلوا وشربوا" (٦).

١. العهد القديم، سفر اشعيا (٤٠: ١٢+).

٢. (ن. م.)، سفر اشعيا (٤٤: ٩).

٣. (ن. م.)، سفر اشعيا (٤٣: ١٠).

٤. (ن. م.)، سفر اشعيا (٤٥: ٢١ - ٢٣).

٥. (ن. م.)، سفر أرميا (١٠: ٦).

٦. (ن. م.)، سفر الخروج (٢٤: ٩، ١٠، ١١).

حمل صاحب "دلالة الحائرين" مدلول هذا النص على أنه ينتقد على مختاري بني إسرائيل هؤلاء "صورة إدراكهم التي ضمّنها من الجسمانية ما ضمّن"، [حيث] أوجب [هذا التصور]... تهجمهم قبل كمالهم، واستحقّقوا الهلاك، وشفّع فيهم [موسى]، فأمهّلوا إلى أن احترقوا في تبعره^(١).

تعليق على النص: يتكلم النص عن الجمع الذي صعد إلى الجبل، أي موسى(ع) وهارون(ع)، وناداب، وسبعين من شيوخ إسرائيل، حيث "رأوا إله إسرائيل"، أي أدرك الجميع إله إسرائيل هناك إدراكاً فيه شائبة من التصور الحسي كما يقول ابن ميمون. ثم يُعقّب النص بلفظ "هؤلاء" والمراد بهم: الجمع الذي صعد إلى الجبل بما فيهم موسى وهارون(ع). فالنص يتكلم على نحو العموم الإستغراقي الشامل لجميع الأفراد والأعيان الذين صعدوا إلى الجبل بما فيهم موسى وهارون(ع)، "لم يمدّ يده": أي أقرّهم على صورة إدراكهم بحسب ظاهر النص، ثم يعود النص ليؤكد أن هؤلاء: "رأوا الله".

والنص كما هو واضح ليس فيه انتقاد لمدرجات من صعد إلى الجبل من مختاري بني إسرائيل، ولا فيه إشارة إلى أنهم رأوا (أمر الله) كما يقول ابن ميمون؛ لأن النص لم يقيّد بهذا القيد، بل يصف أنهم أدركوا شيئاً (ما) بعد صعودهم إلى الجبل، حيث كرّر لفظ الرؤية مرتين، ويبدو أن الجملة الأخيرة

١. دلالة الحائرين، فصل هـ [٥]، ج ١، ص ٢١.

"فرأوا الله وأكلوا وشربوا" هي جملة توكيدية لما سبق.
والنص بمجمله جملة خبرية تخبر عن حدوث شيء ما،
وهي بعيدة كل البعد عن الإستفهام الإستنكاري الذي إدّعاه بن
ميمون ليقول: إن النص يستنكر على مختاري بني إسرائيل
صورة إدراكهم، فهذا الكلام منه تبرع وتأويل بغير دليل من
نص، وعليه: يبقى النص على ظاهره، وهو جملة خبرية تفيد:
أن مختاري بني إسرائيل "رأوا إله إسرائيل" رؤية فيها شائبة
مادية، وهذا الأمر اعتمد عليه جملة من مجسّمة بني إسرائيل
فيما بعد.

وجاء في نص ثالث: "فصارعه رجل إلى طلوع الفجر، ورأى
أنه لا يقدر عليه... وقال: إصرفني؛ لأنه قد طلع الفجر، فقال
يعقوب: لا أصرفك أو تباركني، فقال له: ما اسمك؟ قال
يعقوب، قال: لا يكون اسمك يعقوب فيما بعد، بل إسرائيل؛
لأنك صارعت الله... فغلبت..."^(١).

أول بن ميمون هذه المصارعة على أنها مصارعة بين الملاك
وبين النبي يعقوب(ع) فغلب النبي يعقوب الملاك في نهاية
الصراع، رغم أن النص يشير بوضوح أن عملية الصراع كانت
كما يلي: "لأنك صارعت الله...".

وهناك تأويل آخر وهو: أن لفظ الجلالة (الله) لفظ
مشترك ما بين رب العزة والملائكة، ولكن من يتأمل كلمات
التوراة والعهد القديم بتأن وروية يجد أن لفظ الجلالة (الله)

١. العهد القديم، سفر التكوين، [٢٢: ٢٩ - ٢١].

لا يُطلق إلا على رب العزة دون سواء في لسان هذين الكتابين .
ولو سلّمنا جدلاً بصحة هذا التأويل، فالنص يتكلم عن
عملية صراع إما طلباً لغلبة الإنسان المادي على الملاك المجرد،
وهذا من الأمور الممتعة عقلاً، فضلاً عن المحذور الديني في
ذلك .

وإما أن الصراع هو صراع وحي، ولكن عملية الوحي من
الملاك للأنبياء ليست عملية مصارعة وطلباً للغلبة من الملاك
على النبي، وهي ليست عملية فجّة يرفضها النبي ويقاوم
الأنوار العلوية المجردة لرفض ما توحى به من مُح العلم، فضلاً
عن المحاذير الأخرى الواردة في النص .

ويبدو أن "المصدر النصّي لليهودية [يحتوي على] عبارات
كثيرة [تميل إلى تشبيه الإله] بالإنسان أو تُشعر بذلك..."^(١)،
وهذا الأمر أدى إلى سيادة جماعة "المشبهة من اليهود التي
اعتمدت على مثل هذه الكلمات في التوراة في اعتقادها
بالتشبيه..."^(٢)، والأمر نفسه كان باعثاً لبعض مذاهب النصاري
للاعتقاد بالتشبيه ومحفزاً لهم على البحث في التوراة والعهد
القديم عن أمثال هذه العبارات؛ لاعتبارها مرتكزاً أساسياً
للقول بالتشبيه وخصوصاً في انجيل لوقا ورسائل القديس
بولس .

والسبب الذي دعى المشبه إلى هذا الأمر: عدم وجود
نصوص محكمة تقضي بوجوب إرجاع المتشابه إليها، ونفس

١ . الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٥٩ .

٢ . (ن . م .)، ص ٥٩ .

وجود النصوص النافية للتجسيم لا يكفي لكونها الميزان والفيصل في إرجاع النصوص المتشابهة إليها ما لم يكن هناك تصريح من كتاب أو سنة نبوية بوجوب هذا الإرجاع كما هو الحال في القرآن الكريم الذي يصرّح بوجود آيات محكمة وأخرى متشابهة في قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة..﴾^(١)، وتصرّح النصوص النبوية بوجوب إرجاع المتشابه إلى المحكم وتفسيره على أساس المحكم.

النتيجة: تؤكّد الكثير من نصوص التوراة والعهد القديم أصالة الماهية في الذات الإلهية، بينما تنفي نصوص أخرى هذا المبدأ وتذهب إلى أن الذات الإلهية ليست مركبة بأي نحو من أنحاء التركيب، ولا تندرج تحت أي مقولة جوهرية، وهي ليست شبيهة بالمخلوقات.

والوصية الأولى من الوصايا العشر تؤكد هذا النفي وتضع أساس المجتمع اليهودي القائم على "فكرة الله القدوس الذي لا تدركه الأبصار، والذي أنزل كل قانون، وفرض كل عقوبة"^(٢). أما الوصية الثانية من الوصايا العشر: "فقد حرّمت أن يُجعل لله أي صورة منحوتة، وقد افترضت هذه الوصية وجود مستوى عقلي راقٍ لدى اليهود؛ لأنها نبذت كل الخرافات، كما

١. القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية رقم (٦).

٢. العهد القديم، الحاشية، ص ١٨٧.