العناصر الكنعانيّة في المزامير
مثال للإنثقاف والتسييق

القسّ عيسى دياب(*)

مقدّمة

إن دراسة مزامير قمران، ومخطوط سفر المزامير المكتشف في المغارة ١١أ والهودايوت تبرهن من غير شكّ بأنّ سفر المزامير كان مستعملاً في الهيكل الثاني. وكان السفر قد اكتمل نحو القرن الثاني ق.م.؛ هذا لا يعني أنّ السفر كلّه كتب في حقبة ما بعد السبي، بل بعض المزامير، المزامير الملكيّة، مثلاً، وليس حصرًا، تعود بالتأكيد إلى زمن قبل السبي(١).

بما أنّ المزامير قد كُتبت على مدى زمن طويل، فإنّنا نستطيع أن نتعرّف، في سفر المزامير، على مراحل مختلفة من تاريخ إسرائيل: مرحلة التكوّن والاستقرار في الأرض (يشوع والقضاة)، الحقبة الملكيّة والهيكل الأوّل، حقبة السبي، وحقبة ما بعد السبي المسمّاة أيضًا "حقبة الهيكل الثاني".

الجنس الأدبيّ الغالب في المزامير هو "النشيد" من أجل تسبيح يهوه. والموضوع الرئيس في الأناشيد هو تسبيح يهوه وحمده وشكره من أجل أعماله العظيمة في تاريخ إسرائيل. أهمّ هذه الأعمال: الخليقة، حفظ الخليقة أمام مخاطر الفوضى الكونيّة المدمّرة (مز ٨؛ ١٩)، وقصص من تاريخ إسرائيل باعتبار أنّه "تاريخ الخلاص".

(*) من الكنيسة الإنجيليّة الوطنيّة. دكتور في اللاهوت. دكتور في تاريخ ديانات الشرق الأدنى القديمة. دكتور في ثقافات ومجتمعات العالم العربيّ والإسلاميّ. أستاذ الدراسات الكتابيّة والحضارات الساميَّة.

(١) J. Alberto SOGGIN, *Introduction to the Old Testament*, Translated by John Bowden, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 427.

المزامير هي أناشيد شعريّة، بالإضافة إلى أنّ بعض الصور الشعريّة غير واقعيّة، أو تضخيم للواقع، يتخلل هذه الأناشيد الشعريّة صور وتعابير ميثولوجيّة كثيرة، خاصّة في ما يتعلّق بمناجاة الله، أو بتصويره، أو بتصوير أعماله وعظمتها.

إذا ركّزنا في الصور التي تتكلّم عن الخلق، مثلاً، في سفر المزامير، نلاحظ أنّ عددًا من المزامير يتضمّن صورًا ميثولوجيّة، وبعض الصور الميثولوجيّة في المزامير، قد تكون غائبة حتّى عن خبر الخلق الرئيس في سفر التكوين. وإذا تفحّصنا صُوَرَ الله في المزامير، وخصوصًا الصور التعبيريّة المستخدمة لمناجاة الله والابتهال إليه، لرأينا أنّها تشبه تصوّرات للآلهة كانت معروفة عند الكنعانيّين والمصريّين ومستخدمة في حياتهم الدينيّة. يلزمنا إذًا أوّلاً أن نضع الأصبع على عدد من هذه الصور. ومن ثَمّ نحاول أن نعرف كيفيّة دخولها إلى سفر المزامير وتفسير وجودها جنبًا إل جنب مع عناصر إسرائيليّة أصيلة. للوصول إلى ذلك، رأينا أن نعالج الموضوع تحت أقسام ثلاثة:

١. نماذج من العناصر الدينيّة الكنعانيّة في سفر المزامير.
٢. طريقة دخول العناصر الدينيّة الكنعانيّة إلى سفر المزامير.
٣. تفسير وجود العناصر الدينيّة الكنعانيّة في سفر المزامير.

أوّلاً: العناصر الدينيّة الكنعانيّة في سفر المزامير

١ – التلاقي بين الديانتَين الإسرائيليّة والكنعانيّة

مهما تكن نظريّة نشوء إسرائيل واستقرارها في كنعان: التسرّب التدريجيّ من الجنوب والشرق (مارتن نوث وألبرخت ألت)، خروج بعض الكنعانيّين من مدنهم بسبب الأزمات الاقتصاديّة واستقرارها في المرتفعات (فرنكلشتين وموقع عزبة صارته)، أو حتّى الدخول دفعة واحدة من الشرق (القراءة الحرفيّة)، فإنّ دخول اليهوهيّين على الكنعانيّين واختلاطهم بهم أمر تاريخيّ لا ينكره أحد.

على مستوى التاريخ، عاش آباء إسرائيل في كنعان، وكان من الطبيعيّ أن يتعرّفوا على آلهتهم وعلى الطرق الكنعانيّة في العبادة. إنّ من يدرس ديانة آباء إسرائيل سيجدها دون شكّ متشابهة في كثير من الصور مع الديانة الكنعانيّة؛ ففي وقت من الأوقات، كان الإله "إيل" رئيسَ "مجمع الآلهة" في أوغاريت، أو في كنعان بشكل عامّ. و"إيل شدّاي"– وله أيضًا أسماء وصفيّة أخرى تحتوي كلّها اسم "إيل"– هو إله آباء إسرائيل الذي تماهى بعد وقت طويل مع يهوه (رج خر ٦: ٣). لكن نستطرد هنا لنعرض للرأي الأكّاديميّ الذي أعطيناه في أطروحتنا، والذي يفيد بأنّ "إيل شدّاي" ليس إيلَ أوغاريت أو كنعان؛ والإيليّة الكنعانيّة تختلف كثيرًا عن الإيليّة الإسرائيليّة التي كانت آثارها لم تنقطع عن كنعان في الفترة بين عصر الآباء وعصر الاستقرار. وإنّ وجود اسم الإله إيل في التراثَين لا يُضعف حجّة أطروحتنا[٢].

ثمّ في عصر موسى، برز اسم الإله "يهوه"– وهو ملخّص لجملة وصفيّة: إهْيِهْ أشِرْ إهْيِهْ، "أكون الذي أكونه"، أو "مَن أكون"؛ رج خر ٣: ١٤)– تأسّست الديانة اليهوهيّة، ودخلت، مع الذين دخلوا بقيادة يشوع بن نون، العالم الكنعانيّ حيث كانت ما زالت تمارس فيه الإيليّة الكنعانيّة وبقايا الإيليّة الإسرائيليّة.

بعد الدخول إلى كنعان، على الأغلب في القرن الثالث عشر ق.م.، أصبحت الخريطة الدينيّة في كنعان على الشكل التالي:

- دخل عدد من اليهوهيّين من الجنوب والشرق واستقرّوا في المرتفعات.
- اتّحد اليهوهيّون بالإيليّين الإسرائيليّين الذين كانوا في السهوب: منطقة شكيم.
- إنضمّ إليهم عدد من الكنعانيّين بفعل الاحتلال أو خوفًا من البطش بهم (الجبعونيّين) معتنقين الديانة الجديدة.

(٢) Issa DIAB, *A la recherche de la source du monothéisme dans les civilisations de l'ancien Proche-Orient*, thèse de doctorat en histoire soutenu à l'Université du Saint-Esprit, Kaslik, Liban 1998.

لقد واجهت اليهوهيّة الموسويّة، التي اتّحدت بالإيليّة الإسرائيليّة، تحدّيات الديانات الكنعانيّة، وانجذب بنو إسرائيل إليها في كثير من الأحيان. ومن جهة أخرى، فإنّ "المهتدين" الجدد، من أتباع الإيليّة الكنعانيّة سابقًا، لم ينسوا ديانتهم القديمة بين يوم وآخر.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل اختلاط اليهوهيّة بالإيليّة الإسرائيليّة والإيليّة الكنعانيّة والأشكال الدينيّة الأخرى في كنعان أنتج توفيقيّة دينيّة جديدة؟ نقول نعم على مستوى التاريخ. لقد كان للكنعانيّين نظام دينيّ اقتصاديّ، فخصب الإنسان والطرش والحقل متعلّق بالعبادة. وما حسبك يفعل هذا اليهوهيّ الذي جاء من الصحراء، وتعلّم فنون الزراعة، ورأى كيف "يخصب" الكنعانيّ حقله. وهذا المنتقل من الديانات الكنعانيّة إلى الإيليّة، لا بدّ أن يعبّر، في ديانته الجديدة، عن مفاهيمه السابقة المتعلّقة بنظرته إلى العالم ونظامه الخلقيّ والاجتماعيّ السابق. والأمثلة من العهد القديم كثيرة على هذه الظاهرة (جدعون ويفتاح). نبّه هوشعُ شعبَ إسرائيل إلى أنّ قمحهم ومسطارهم وصوفهم وكتّانهم هي من يهوه وليس من البعل (هو ٢: ٨–٩)، لأنّ الشعب، بينما كان يهوهيًّا، كان يمارس عبادة البعل من أجل الخصب اعتقادًا منه بأنّ الخصب لا يتحقّق إلاّ بقيادة إله الخصب: "بعل". يستمرّ هذا الوضع حتّى يأتي إيليّا ويقول لهم: "حتّى متى تعرجون بين الفرقتَين؟ إن كان الربّ (يهوه) هو الله فاتّبعوه، وإن كان البعل فاتّبعوه" (١ مل ١٨: ٢١).

٢ – نماذج من العناصر الدينيّة الكنعانيّة في سفر المزامير

يوجد دون شكّ في سفر المزامير عناصر أدبيّة (لفظيّة) أو مفاهيميّة من الثقافة الكنعانيّة ومفاهيمها الدينيّة. فِلْيَم أولبرايت (William Albright) أظهر ما يعتقده أنّه تشابه لغويّ وبلاغيّ بين الشعر الإسرائيليّ والشعر الكنعانيّ. وكان هذا كافيًا ليقول بأنّ الديانة الإسرائيليّة قد تأثّرت كثيرًا بالثقافات المحيطة بها. وطرح

نظريّة مفادها بأنّ فترة من إزالة الميثولوجيّات الوثنيّة (Demythologization) قد مرّت في إسرائيل. وهكذا، ففي المزامير، توجد آثار لما يمكن أن يُسمَّى "بقايا" الثقافة الدينيّة الماضية"[٣].

نعرض في ما يلي بعض العناصر الدينيّة الكنعانيّة التي يجدها القارئ في عدد من المزامير بالقراءة المتأنّية:

١/٢ – المزمور ٢٩

رأى غِنْزْبِرْغ (H. L. Ginsberg) أنّ هذا المزمور كان في السياق نشيدًا فينيقيًّا يُوَجَّه إلى الإله "بعل" بمناسبة انتصاره على الإله "يَمْ"، بحسب ما نجده في الأساطير الأوغاريتيّة، ثمّ اقتبس ليكون نشيدًا ليهوه[٤]. أمّا الأسس التي اعتمد عليها غِنْزْبِرْغ في هذه النظريّة فهي التالية:

- المبادئ الوثنيّة في المزمور (مثل تصوير الرعد، في آ ٣، بأنّه صوت الإله؛ "الربّ فوق المياه الكثيرة" تتطابق مع كوسمولوجيّة العالم الكنعانيّ).
- طبيعة الأمكنة المذكورة في المزمور: الجبال، المحيطات، الطوفان، ولكلّ منها دلالة دينيّة: الجبال، مساكن الآلهة؛ المحيطات، مساكن الحيوانات الميثولوجيّة التي تصوّر الشرّ، الطوفان، الوسيلة التي بها تعاقب الآلهة البشر.
- الخصائص اللغويّة الكنعانيّة.

---

(٣) William Foxwell ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1968, p. 185.

(٤) H. L. GINSBERG, *"A Pheonician Hymn in the Psalter"*, Roma 1935, 472-476, cited by Mitchell DAHOOD, *Psalms* I, the Anchor Bible, Garden City, New York: Doubleday and co., 1966, p. 175.

- الصيغة الكلاميّة لانتصار الإله "بعل"[٥].

على الرغم من أنّ عددًا كبيرًا من العلماء يدعمون نظريّة "الأصل الكنعانيّ" للمزمور[٦]، إلاّ أنّ آخَرين، مثل بِيتِر كْرِيجِي (Peter Craigie)، يشعرون بأنّ البراهين المقدّمة أعلاه غير كافية للوصول إلى هذه النتيجة؛ فيرى كْرِيجِي، مثلاً، بأنّ مز ٢٩ غير مقتبس كما هو من الأدب الكنعانيّ، بل هو بالأحرى متأثّر بالشعر الكنعانيّ[٧]. وقدّم لُورِن فِشِر (Loren Fischer) مجموعة مؤلّفة من تسعة كلمات مزدوجة وجدها في نصّ أوغاريتيّ، وهي موجودة في النصّ العبريّ للمزمور ٢٩. إن استعمال التوزاي، أي استعمال كلمات مكمّلة ومتناقضة في آن معًا في أبيات متعاقبة من الشعر، هو ربّما الطابع الرئيس للشعر العبريّ أو الساميّ. لقد فسّر فِشِر هذه الكلمات الأوغاريتيّة في المزمور كدليل على أنّ المزمور مقتبس عن أصل أوغاريتيّ[٨]، لكنّ العلماء اختلفوا في تقدير قيمة هذه الكلمات الأوغاريتيّة في المزمور وحقيقة دلالاتها.

إذا كان هؤلاء الذين ينسبون المزمور إلى أصل كنعانيّ على حقّ، فيكون "يهوه" في آ ١ قد حلّ محلّ بعل، في الأصل الكنعانيّ. وإذا كان هذا صحيحًا، فيكون أنّ المزمور الأصليّ صوّر الإله المحارب بعل قائمًا في وسط جماعة الإله إيل، رأس البنيون في أوغاريت. إنّ كلمة "إيليم" في آ ١ التي هي جمع، وتعني حرفيًّا "آلهة" ترجمت إلى معظم اللغات بالمفرد: "الله" تأقلمًا مع المناخ التوحيديّ.

من جهة أخرى، نظرًا لأنّ كلمة **"إيليم" الواردة في آ ١ لم تستعمل كرديف لاسم الله يهوه، بل كلمة "إلوهيم" هي الكلمة البديلة، فيكون أنّ كلمة "إيليم" هي كلمة كنعانيّة**

---

(٥) CRAIGIE, *Psalms 1-50*, 244. See also for a Brief History of this Hypothesis: CRAIGIE, *TB* 20:15-19.

(٦) CROSS, GASTER, DAHOOD, etc.

(٧) CRAIGIE, "The Poetry of Israel and Ugarit", *TB*, 28-30.

(٨) Loren R. FISHER (ed.), *Ras Sshamra Parallels*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1972, vol. I, p. 352; see note 545, h.

صرف. هذا يقودنا إلى طرح الفرضيّة القائلة **بأنّ** مز ٢٩ كان أصلاً نشيدًا يتكلّم عن الإله الكنعانيّ "إيل" و"أبنائه"، ربّما الملوك والولاة، أو الآلهة الصغار، لكنّه أصبح، في القانون العبريّ، يتكلّم عن يهوه، وعن ملائكته الجالسين في مجلسه.

ربّما نفس التحويل جرى في مز ٨٩: ٧؛ ١٠٣: ٢٠–٢١؛ ١٤٨: ٢؛ ١ مل ٢٢: ١٩؛ أي ١: ٦؛ ٢: ١ حيث "بني إلِيم" أو "بني إلوهيم" أخذت مع الديانة اليهوهيّة معاني مناسبة للتوحيد اليهوهيّ (أنظر خر ١٥: ١١؛ مز ٩٧: ٧، ٩).

مَن هم "بنو إيليم"، أبناء الآلهة، في مز ٢٩؟ اختار البعض قراءة أخرى للعبريّ "بني ليم"، أي "بني الكباش"، في السطر الثاني، وجدت في بعض النسخ[٩]. وقد اختار مترجم السبعينيّة هذا المعنى أيضًا، فأصبح المزمور يعني: "قدّموا للربّ، يا أبناء **الكباش**، قدّموا للربّ..."؛ والكباش هي ذبائح. لكن هذه وسيلة للتغلّب على صعوبة وجود اسم الله بالجمع (إيليم) في هذا المزمور. برأينا لا يوجد حظّ بالنجاح لهذه القراءة، لأنّه واضح أنّ ورود هذه الكلمة بشكل "ليم" في بعض النسخ ينمّ عن خطأ في النسخ؛ فقد نسي الناسخ وضْع حرف ألف العبريّ في أوّل الكلمة.

نعود إلى رأي غِنْزْبِرْغ (Ginsberg) القائل بأنّ مز ٢٩ كان أصلاً نشيدًا لبعل، ثم عُدِّل ليصبح قابلاً للاستخدام ليهوه. أمّا خلفيّة المزمور الكنعانيّ فهي دون شكّ "انتصار بعل". ويلخّص جون داي (John Day) الأمور الأربعة في المزمور المتشابهة مع ميثولوجيا البعل:

أ) ظهور يهوه في عواصف الرعد؛

ب) تعظيم يهوه في جماعة الآلهة؛

ج) تتويج يهوه ملكًا على البحر الكونيّ؛

---

(٩) See this text in *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

د) صوت يهوه المدوّي في الرعد سبع مرات[١٠].

لقد وردت هذه الأمور في النصوص الأوغاريتيّة التالية: "إنتصار بعل على ملك البحر "يَمْ" (iv :2؛ 10-7b؛ 20-19b)[١١]؛ و"صوت المحارب بعل المدوّي كالرعد" (vii. 25a-31.4)[١٢]؛ و"رعدات بعل السبعة"[١٣].

يعتقد كْرُوس (F. M. Cross) أيضًا بأنّ هذا المزمور هو أصلاً أنشودة أوغاريتيّة لبعل تمّ اقتباسها من قبل الكاتب البيبليّ بعد تعديلها لتناسب عبادة يهوه، وقدّم متشابهات كثيرة بين المزمور والنصوص الأوغاريتيّة[١٤]. **لقد رأى كْرُوس في سيطرة يهوه على المياه العميقة والكثيرة التي ترمز إلى الفوضى، صورة بعل الأوغاريتيّ يحارب يَمْ، إله مياه الفوضى، وبعد انتصار يهوه، تأتي عمليّة تتويجه التي هي صورة لتتويج بعل على الجبل المقدّس** (آ ٩–١٠).

رأى كْرُوس أيضًا أنّ تقليد تجلّي يهوه موجود في التراث العبرانيّ الدينيّ (مز ٢٤؛ ٦٨).

٢/٢ – المزمور ٨٢

أُعطي "إلوهيم" في هذا المزمور خمسة معانٍ[١٥]: المعنى الأوّل عنى بترجمة "ألوهيم" في السطر الثاني والسطر الثاني عشر إلى "قضاة". هذه هي نظريّة الترجوم ومدراش تِهِلّيم. يرى مُورْغِنْسْتِرْن (Morgenstern) بأنّ

---

(١٠) John DAY, “Echoes of Baal’s Seven Thunders and Lightings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI”, *VT* XXIX (1979) 142-151.

(١١) DeMOOR, 39-40.

(١٢) HERDNER, 29.

(١٣) De MOOR, 63; *Ugar*., vol. v.3 (obv). 1-4; RS 24.245.

(١٤) F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic***,** Cambridge, Mass., Harvard Press, 1973, p. 151.

(١٥) Julian MORGENSTERN, "The Mythological Background of Ps 82", *HUCA* (1939) 29f.

الشروح الحديثة ترفض هذا المعنى. معنى آخر أعطي لـ"ألوهيم" هي "الملوك الحشمونيّين"، والعلماء الذين قدّموا هذه النظرية أرّخوا المزمور في ١٤٠–٦٠ ق. م.، لكنّ هذا المعنى وهذا التاريخ رُفِضَا أيضًا. معنى ثالث لـ"إلوهيم" هو "الملوك الوثنيّين"؛ إلخ.

السؤال المطروح هنا: مَن هو "إيل" ومَن هم "ألوهيم"؟ هل هؤلاء بشر عاديّون أم كائنات إلهيّة؟ بينما قد تكون الآيات ٢–٤ متعلّقة ببشر، وربّما بقضاة أرضيّين، غير أنّ الآيتَين ٦–٧ تتكلّمان عن كائنات إلهيّة: أنا قلت إنّكم "ألوهيم" و"بني عليون" كلّكم، لكن مثل الناس تموتون...". يفترض الكاتب أنّ المخاطب كائنات إلهيّة خالدة، لكنّ يهوه سيردّهم بشرًا يهلكون.

يقترح كُوك (Cooke) بأنّ مز ٨٢ ميثولوجيا كنعانيّة أصلاً يتكلّم عن "سقوط إله". رأى أنّ الأسطورة نفسها تتكرّر في أش ١٤: ٢، واقترح أن تكون لها خلفيّة كنعانيّة[١٦]، لكن فقدنا معرفة تفاصيلها بسب النقص في المعلومات.

ثانيًا: طريقة دخول العناصر الدينيّة الكنعانيّة إلى سفر المزامير

يؤكّد عالم الإناسة الكاثوليكيّ، لويس ج. لُوزْبِتاك (Louis J. Luzbetak) صحّة وفاعليّة "التوفيقيّة" (Syncrétisme) المعروفة، والمنتشرة بكثرة حيث تعاقبت ديانات معيّنة، بأنّه، "بحسب علم الإناسة (Anthropologie)، فإنّ حصول اختلاطات توفيقيّة أمر طبيعيّ في التبدّلات الدينيّة والتوسّع"[١٧].

هذا على مستوى التاريخ، أمّا على مستوى الإيمان، فنقول إنّ الديانة التوحيديّة الإسرائيليّة أجرت قراءة جديدة للأشكال الدينيّة التي جاورتها، فأخذت منها ما يناسب، ورمت ما لا يناسب. أمّا ما يناسب فقد عُدِّل بشكل يتناسب مع عبادة الإله الواحد.

(١٦) COOKE, 34.

(١٧) Louis J. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, Pasadena, Calif., William Carey Library, 1988, p.369.

يوجد برأينا ثلاث مصادر دخلت منها العناصر الكنعانيّة في الديانة اليهوهيّة:

١. المهتدون الجدد إلى الإله يهوه نقلوها معهم؛

٢. اليهوهيّون الذين رأوا بأنّ بعض العبارات الموجَّهة إلى آلهة الكنعانيّة تليق بيهوه أكثر ممّا تليق بأولئك؛

٣. تشابه في التعبير دون قصد من الكاتب؛

لكن، ما إن دخلت، تعَّود عليها العابدون، وأصبحت مع الوقت جزءًا من التراث اليهوهيّ.

خلاصة هذا القسم هي أنّ تعابير وصورًا كنعانيّة دخلت إلى الديانة اليهوهيّة، ولذلك نجدها في بعض نصوص العهد القديم القديمة، وهي برأينا: النصوص القديمة من التوراة، أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والمزامير، ثمّ، مع ظهور الأنبياء في إسرائيل، وتهجّمهم على الوثنيّة بجميع أشكالها، أخذت هذه الصور تنحسر تدريجيًّا حتّى وصول الإسرائيليّين إلى التوحيديّة الاقتصاريّة (hénothéisme)، ومنه إلى التوحيد الصافي، ثمّ التوحيد التجريديّ، ابتداءً من قُبَيْل السبي، وانتهاءً بحقبة الهيكل الثاني.

وبالنسبة إلى سفر المزامير بالتحديد، فإنّه توجد براهين على أنّ مزامير عديدة تُبُنِّيَت وطُوِّرَت في إسرائيل لأغراض مختلفة؛ فإنّ دراسات النقد الأدبيّ لسفر المزامير تفيد بأنّ "المزامير" مرّت في فترة كانت فيها مفتوحة، غير محدّدة، وغير واضحة الحدود، حتّى ثبتت أخيرًا كما هي اليوم في سفر المزامير؛ فالمزمور ٢، مثلاً، قد وُسِّع، فأضيفت له صور مسّيانيّة، في وقت ما بعد تأليفه الأساس. والمزموران ١٤ و٥٣ هما متشابهان تمامًا، باستثناء فروقات طفيفة، وحلول اسم إلوهيم في مز ٥٣ كاسم الإله يهوه في مز ١٤. ونحن اليوم نجهل سبب هذا التغيير.

يجب التنبّه إلى أنّ المزامير قد أُلِّفَت على فترات متباعدة، وإلى أنّها استُخدِمَت لأغراض مختلفة، وهذا واضح من محتواها. وإنّ قَوْنَنَة سفر المزامير غرضه القول بأنّ هذه المزامير القانونيّة آتية من عند الله.

ثالثًا: تفسير وجود العناصر الكنعانيّة في المزامير

لقد دفع موقف أولبرايت، المدوَّن أعلاه، بعضهم ليرى بأنّ توفيقيّة حقيقيّة حصلت في سفر المزامير؛ فهنالك مظاهر دينيّة كنعانيّة قد اقتُبِسَت واستُعمِلَت في عدد من المزامير. لكنّ عمليّة "تطهيريّة" حصلت بعد ذلك، فإنّ صورًا كنعانيّة قد زالت تدريجيًّا واستُبدِلَت بعناصر إسرائيليّة.

يقدّم ألبرايت، كبرهان على نظريّته، اسم Easter الذي يعني عيد الفصح بالإنكليزيّة، لكنّه أصلاً هو اسم الإلهة الأنكلوساكسونيّة Eoster . لكن، كما يقول أولبرايت، يُستَخدَم الاسم الوثنيّ ليس بقصد تكريم الإلهة الوثنيّة، بل بقصد الإشارة إلى الفصح المسيحيّ. يضيف ألبرايت: "إذا أصرّ أحدهم على أنّ هذا التشابه بالأسماء يقدّم برهانًا على الطابع الميثولوجيّ لإيماننا، فلنا الحقّ بأن نسخر منه، على الرغم من أنّ هذا التفكير ما زال هو العامّ بين مؤرِّخيّ الأديان"[١٨].

١ – المزمور ٢٩

إنّ صورة يهوه البارزة في مز ٢٩ هي صورة "الإله، محارب الكون". هل يوجد في إسرائيل مصدر لهذه الصورة، أم أنّها من اقتباس كنعانيّ صرف؟

يعترف كْرُوس بأنّ صورة يهوه المحارب موجودة في نصوص إسرائيليّة قبل إدخال مز ٢٩؛ فإنّ كْرُوس (Cross) ودَاي (Day) يضعان مشابهة بين مز ٢٩ وحب ٣: ٣–١٥ حيث يهوه مصوَّر أيضًا كإله محارب، سائرٍ للحرب؛ هنا أيضًا ذكر صريح للخروج ولسيناء. لاحظ كِيل (Keil) أنّ مقدّمة نصّ حبقوق متعلّقة بـ تث ٣٣: ٢. لكنّ حبقوق يأوّن الحدث، فيتكلّم عن ظهور ليهوه، ليس في الماضي، بل في المستقبل[١٩]. يبدو أنّ دور الخروج وسيناء في التقاليد مهمّ وأساسيّ لفهم هذه الظهورات الإلهيّة.

---

(١٨) *Ibid.*, p. 185.

(١٩) C. F. KEIL, *Minor Prophets*, Commentary on the Old Testament, Peabody, Mass., Hendrickson Pub., 1989, p. 97.

من المؤكّد أنّ تقليدَي الخروج وسيناء ليسَا من مصدر كنعانيّ، بل من مصدر إسرائيليّ صرف؛ فاللاهوت الإسرائيليّ الأساس والأصيل مبنيّ على تقاليد الخروج وسيناء، لأنّ مصدر علاقة إسرائيل بيهوه يكمن في حدث الخروج وتقاليد سيناء، لذلك أصبحت هذه التقاليد معياريّة ومرجعيّة. في تقاليد الخروج وسيناء، نرى الله يمارس سلطته وقوّته في وسط شعبه بطريقة "تاريخيّة" وليس "ميثولوجيّة". في مصر، نجد الله يبسط سلطته على الآلهة المصريّة، وهذا موضوع متكرّر بكثرة في المزامير، حيث نجد يهوه يتغلّب على مياه البحر، فيستخدمها كوسيلة لخلاص شعبه. ثمّ نجد يهوه ملِكًا متوَّجًا في سيناء وسط مشاهد القوّة والجبروت الكونيّ: النار والدخان، البروق والرعود، الجبل المرتجف، صوت البوق العظيم، إلخ. إنّ كثيرًا من صور الظهورات الإلهيّة في سفر المزامير تجد لها شبيهًا في تقاليد الخروج وسيناء. "وبما أنّ هذه المفاهيم عن يهوه انتشرت بكثرة بين الإسرائيليّين، ووُضِعَت ضمن قصّة قَطْع العهد، لا بدّ أن تكون هذه الصور قد أصبحت وسيلة كلام متعارف عليها حول حضور يهوه وأعماله"(٢٠).

إنّ أخبار قَطْع العهد السينائيّ وما يحيط بها من أحداث هي في غاية الأهمّيّة لتفسير سفر المزامير، لأنّها حضرت في اللاوعي أو في الوعي، عندما مارس الإسرائيليّون حياتهم في كنعان، حتّى عندما استعان الكتّاب الملهَمون بصور كنعانيّة للتعبير عمّا هو أصيل عندهم، أي تقاليد العهد.

والنتيجة هنا هي أنّه يوجد في مصادر الخروج وتقاليد سيناء والعهد ما فيه الكفاية لتوضيح صورة يهوه المحارب في سفر المزامير. وليس خطأ القول بأنّ المصادر والصور الكنعانيّة استُخدِمت أيضًا، لكن من الخطأ القول بأنّ الصور الكنعانيّة سيطرت على صورة يهوه وأعماله في المزامير؛ فقد كان لإسرائيل صورته الأصليّة في تراثه وتقاليده عن يهوه المحارب.

(٢٠) Master's dissertation, p. 105.

٢/٢ – المزمور ٨٢

بالنسبة إلى المزمور ٨٢، فإنّ الدلائل كلّها تشير إلى أنّ "إلوهيم" هم بالحقيقة كائنات إلهيّة، أي بالمفهوم الإسرائيليّ، "ملائكة". واضح أنّ آ ٢–٤ تشير إلى بشر عاديّين، وبالتحديد إلى أشخاص في إسرائيل. إنّ صيغة الاتّهام في المزمور المعلَن ضدّ هذه الكائنات يظهر بأنّه يتكلّم عن كائنات معروفة، ربّما من الماضي، والصيغة تذكّر بالأقوال النبويّة ضدّ حكّام الجماعة الإسرائيليّة أو اليهوديّة، وذلك بحسب التاريخ الذي يُعطَى للمزمور. **عندنا إذًا في المزمور هويّتان محتملتان للمتكَلَّم عنهم، لكن متناقضتان: كائنات إلهيّة، وكائنات بشريّة.**

ربّما يساعدنا العهد الجديد في الوصول إلى الفهم الصحيح للمزمور، الفهم الذي كان متداولاً بين أبناء الجماعة اليهوديّة. في يو ١٠: ٣١–٣٩، نجد يسوع يقتبس من مز ٨٢ كدفاع عن هويّته بأنّه "ابن الله"، هذا اللقب المسّيّانيّ المهمّ. لقد أبرز يسوع علاقة بين هؤلاء "الآلهة" (إلوهيم) وحكّام الأرض. إنّ ردّ يسوع على الفرّيسيّين يحتوي على إشارته إلى كامل مضمون مز ٨٢.

أبرز أَنْطُونِي هَنْسُون (Anthony Hanson) كيف فهم اليهود هذا المزمور. لقد وضع المزمور، في كثير من الكتابات الرابّينيّة، مع حدث استلام الشريعة في سيناء. و"السقوط" الوارد في المزمور هو سقوط بني إسرائيل في عبادة العجل الذهبيّ في الوقت الذي استلم فيه موسى الشريعة على الجبل؛ فما أن أُنقِذوا من ملاك الموت بالفصح والشريعة حتّى عادوا مجدَّدًا إلى "مكان الموت"[٢١]. لقد لاقت هذه النظريّة مؤخَّرًا قبولاً في دائرة عدد من الاختصاصيّين بحسب زعم هَنْسُون.

مز ٨٢ موجَّه إذن إلى "قضاة إسرائيل". نلاحظ أنّ السياق الذي أشار فيه يسوع إلى المزمور في يو ١٠ هو كلامه عن كونه الراعي الصالح، مقابل قادة إسرائيل، "السُرّاق واللصوص". "الراعي" لقب ملكيّ في العهد القديم يُكَنَّى

(٢١) Anthony HANSON, *The Prophetic Gospel*, Edinburgh, T & T Clark, 1991, p. 144-146.

به الحاكم والملك، وقد أُطلِق أيضًا على يهوه (يهوه هو الراعي في مز ٢٣). هناك دون شكّ إشارة إلى حز ٣٤ حيث نجد كلامًا نبويًّا ضدّ "رعاة" إسرائيل. يدعم هذا كلُّه الرأيَ القائلَ بأنّ مز ٨٢ يتكلّم عن كائنات بشريّة، عن قضاة أو حكّام عاديّين.

كتب أُوسْتِرْلِي (W. O. E. Oesterley) في تفسيره مز ٨٢: "لم يكن المرنّم قد وصل إلى التوحيد الخالص"[٢٢]. هذا صحيح، لكن كان أيضًا بإمكان المرنِّم أن يستخدم تعابير ومصطلحات معروفة في الشرق الأدنى القديم دون أن يقبل اللاهوت الذي جاءت فيه هذه العبارات.

"ربّما وراء هذا المزمور ميثولوجيا كنعانيّة تتكلّم عن سقوط كائنات إلهيّة. ربّما يعكس المزمور قصّة قديمة عن سقوط الملائكة. وبغضّ النظر عن الخلفيّة، يظهر بأنّ إذلال الجماعة الإسرائيليّة وسحقها أَوْحَيَا بكتابة هذا المزمور"[٢٣].

كيف ساعدت إذن الصورة الكنعانيّة المتواجدة عند كتابة المزمور على التعبير عن هذه الأفكار الإسرائيليّة؟ يقترح ثِيُودُور مُوْلِّن (Theodore Mullen) بأنّ وراء فكرة "المجلس الإلهيّ" في النصوص الأوغاريتيّة "إعلان الحكم"؛ فالمجلس الإلهيّ منعقد لأنّ الإله إيل سيلفظ حكمًا ما. ينكر مُوْلِّن أنّ "إلوهيم" هنا هم كائنات بشريّة أو حكّام عاديّون[٢٤]؛ لأنّه، بالنسبة إليه، يبعدنا ذلك كثيرًا عن السياق الكنعانيّ. لكن، في الوقت نفسه، يُسأَل عن جدوى لفظ الحكم ضدّ كائنات إلهيّة في سِفْرٍ قانونيّ لا يعترف بوجود الآلهة الأخرى. إنّ وجود مز ٨٢ في القانون هو برهان أنّ تفسيرًا آخَر محتمل أيضًا.

فإنّه، مثلما الإله الكنعانيّ "إيل" يلفظ بالحكم على الآلهة الصغرى ومجلس منعقد، كذلك (إلوهيم) الله، في مجلس إيل، أي في عقر دار إيل، يدين الآلهة

(٢٢) OESTERLEY, p. 375.

(٢٣) Master's dissertation.

(٢٤) E. Theodore MULLENS, *The Assembly of the Gods*, HSM, 24, Harvard, Scholars Press, 1978, p. 237.

الأخرى. أو بحسب احتمال آخر، " وقف إلوهيم في "عِدَث إيل" (مصطلح يعني المحكمة) يعلن الحكم على "الآلهة الأخرى" (القضاة البشريّين) بسبب ظلامتهم.

نصل إلى الاستخلاص بأنّه، على الرغم من أنّ عبارات مثل "بني إلوهيم" و"مجلس الله" كان لها معانٍ خاصّة في سياق الأدب الكنعانيّ، فإنّ الاستعمال البيبليّ يمكن أن يذهب إلى تفسيرات أخرى؛ "فإنّ هذه العبارات يمكن أن تُستَخدَم كلغة شعريّة بهدف المقارنة، أو لتأسيس سياق حضاريّ لإعلان الحكم، دون ضرورة التفسير الحرفيّ؛ فإنّ هذه العبارات يمكن أن تُستَخْدَم لتشير إلى خدّام ورسل ملائكيّين، وفي زمن محدَّد من تاريخ إسرائيل الدينيّ، إلى حكّام بشريّين. ويظهر بأنّه لا برهان على أنّ التفسيرات الكنعانيّة لهذه التعبيرات قُصِدَت من قِبَلِ كاتب المزمور العبرانيّ"[٢٥].

٣ – مبادئ الاقتباس

بعد أن تفحّصنا بتدقيق بعض نصوص المزامير التي يُعتَقَد بأنّها تضمّنت عناصر كنعانيّة، نذهب إلى تحديد مبادئ الاقتباس، أي ما هو الغرض من الاقتباس، وكيف تصرّف به الكاتب الملهم. إنّ مبادئ الاقتباس هي: التوفيق، التسييق، والتماثل.

أ – النزعة التوفيقيّة (Syncretism)

التوفيقيّة قانون طبيعيّ دخل بموجبه نظامٌ دينيّ أو اجتماعيّ جديد على نظام قديم في المنطقة الجغرافيّة نفسها؛ فإنّ "توفيقًا" ما بين القديم والجديد يأخذ مجراه. ويجب أن نأخذ في الاعتبار بأنّ التوفيقيّة على أشكال مختلفة، وأنّ حصولها يتمّ بطرق متنوعة. الشكل الأبسط للتوفيقيّة هو اختلاط الأشكال الدينيّة القديمة والجديدة بعضها ببعض، حتّى بعد حين يكون النتاج شكلاً جديدًا مميّزًا عن الشكلَين المذكورَين.

(٢٥) Master’s dissertation.

يعتقد أُولْبَرَايْت أنّ استعمال أسماء الآلهة الكنعانيّة والتعابير الكنعانيّة الأخرى لا يقول لنا شيئًا عن طبيعة أو أصول الإيمان الإسرائيليّ، ولا ينفي أصالة هذا الإيمان، غير أنّها استخدمت من قبل كتّاب النصوص المقدّسة لنقل صورة أو فكرة مهمّة. لقد حصلت توفيقيّة ما، لكنّ النتيجة ليست توفيقيّة. هذا يعني أنّه كان يوجد إيمان إسرائيليّ صافٍ لم يأتِ من مصادر كنعانيّة، لكنّه تأثر بالثقافة الكنعانيّة عندما افتقد أدبه إلى مفردات وصور جديدة في المحيط الثقافيّ الكنعانيّ. ولم ينتج دينًا جديدًا، بل استوعب الإيمانُ الإسرائيليُّ الكنعانيّاتِ فيه.

لم يكن كلّ واحد مقتنع بما قاله أُولْبَرَايْت؛ فإنّ استعمال هذه العبارات الكنعانيّة صار لكثيرين برهانًا بأنّ للإيمان الإسرائيليّ أصولاً كنعانيّة؛ فقد كتب العالم مارك سْمِث (Mark S. Smith) ما يلي: "لقد تطوّرت عبادة الإله الواحد في إسرائيل من خلال اشتباك وتسوية بين العبادات اليهوهيّة والآلهة الأخرى"(٢٦)؛ فبالنسبة إليه، مفهوم "الإله الواحد في إسرائيل" كان نتيجة تطوّر من الإيمان بآلهة متعدّدة، وباستيعاب ودمج خصائص هذه الآلهة في إله واحد، وصل إسرائيل إلى الإيمان بإله واحد، هو يهوه إلوهيم، وذلك في فترة السبي. إنّ مراحل هذه العمليّة التوفيقيّة واضحة، بالنسبة إلى سْمِث، في سفر المزامير. بالنسبة إلى سْمِث، فإنّ المزامير نفسها، كما هي في القانون العبريّ، تمثّل هذه النتيجة التوفيقيّة؛ فإنّ ميثولوجيّات ومفاهيم أقدم كانت تدخل باستمرار الديانة الإسرائيليّة، وتُضمّ إلى السابقة، حتّى أتى وقت أصبحت فيه هذه العناصر من صلب الديانة الإسرائيليّة.

ب – التسييق

نعني بـ"التسييق" "عمليّة اتصال أو نقل معلومات من سياق إلى آخر، ولهذه

(٢٦) Mark S. SMITH, *The Early History of God*, San Francisco, Harper and Row, 1990, p. xxv.

المعلومات معنى في السياق الجديد المستقبل، بينما تبقى الرسالة أمينة لعمليّة التواصل المبتغاة. التسييق هو قراءة جديدة لحدث تاريخيّ، أو تقليد دينيّ في سياق جديد مختلف عن السياق الذي حدث فيه الحدث أو تكوّن فيه التقليد. وفي هذه العملية التسييقيّة، لا تتغيّر صورة الأمور أو شكلها، بل المعنى هو الذي يتغيّر، لأنّه يجب أن يحاكي الوضع الجديد الذي قُرِئ فيه هذا الحدث أو استُخدِم فيه هذا التقليد.

لقد تكوّنت الجماعة الإسرائيليّة في مكان وزمان معيَّنَين (المكان: كنعان؛ الزمان: بين سنتَي ١٢٠٠ و٩٠٠ ق.م. تقريبًا)، وكانت لها ديانتها اليهوهيّة/ الإلوهيميّة التي انتهت إلى الموسويّة. ولمّا أرادت هذه الجماعة التعبير عن إيمانها، وتأدية الشهادة لإلهها، استعارت صورًا عباديّة من المخزون الحضاريّ الكنعانيّ، لكنّ هذه الصور المقتبسة جُرِّدَت من معانيها الكنعانيّة، وخاصّة من الآلهة الكنعانيّة، وأُعطِيَت معاني جديدة تنسجم مع طبيعة الإله يهوه. بعمليّة التسييق هذه، تنتقل الصورة الحضاريّة القديمة إلى سياقها الجديد لتتلوّن به، وليس السياق الجديد هو الذي يعود إلى الوراء ليتماثل مع الصورة، كما تفعل بعض الحركات الدينيّة الأصوليّة؛ فإنّ هذه تسخّر السياق الجديد لمعنى الصورة القديمة؛ لذلك نرى هذه الحركات الدينيّة الأصوليّة في تأخّر حضاريّ مستمرّ.

ج – المماثلة (Analogy)

المماثلة هي عمليّة معرفيّة تُعنى بنقل المعلومات عن موضوع معيَّن من منظومة معرفيّة معيَّنة إلى موضوع آخر قابل للتماثل في منظومة معرفيّة أخرى مماثلة. تُطَبَّق المماثلة في حقول الألسنيّة والأدب المقارن وعلم الأخلاق وتاريخ الأديان وعلم الإناسة والعلوم البحتيّة.

في إطار تاريخ الأديان، المماثلة هو انتقاء نصّ أو تقليد أو طقس يُستخدم في منظومة دينيّة معينة، وفي زمان ومكان وظروف معيّنة، يصلح استخدامه، دون تعديل، أو مع تعديل بسيط، أقلّه في الشكل، في منظومة دينيّة أخرى، في مكان

وزمان وظروف مختلفة. مثلاً، نصّ كنعانيّ يتكلّم عن إله معيّن، وهو ينطبق على الإله يهوه، فتأخذه الجماعة لاستخدامه في عبادة الإله يهوه.

تتأتّى المماثلة من أنّ تَصَوُّرَ الإنسان للألوهة قد يكون متشابهًا في ديانتَين معيّنتَين؛ مثلاً، اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وأكثر منه بين اليهوديّة والإسلام. لذلك، فالتوصيفات التي تُسند إلى الإله، أو الصلوات التي تُرفَع إليه، أو الطقوس التي تُقام في عبادته، تكون في أغلب الأحيان متشابهة، أقلّه في الشكل بين الديانتَين المعنيّتَين. غير أنّ المعاني قد تختلف بين دين وآخر. إنّ عددًا من الصور عن يهوه/إلوهيم التي رسمها إنسان العهد القديم، أخذها العهد الجديد كما هي، لكنّه أعطاها معنى أبعد من معناها في العهد القديم. مثلاً، صورة "إله الانتقام" التي نواجهها بكثرة في العهد القديم، يقتبسها بولس في كتاباته (رج مز ٩٤: ١؛ أش ٥١: ٢٠؛ رو ٢١: ١٩؛ ١ تس ٤: ٦).

فقد تكون الكلمات نفسها التي كان يرفعها الكنعانيّ إلى إلهه بعل اقتبسها الكاتب الملهم في العهد القديم، وبالذات في المزامير، دون تغيير أو بتغيير بسيط، واستخدمها في عبادة يهوه. وعندما توضع في إطارها الجديد، على الرغم من أنّ شكلها لم يتغيّر، أصبحت تعني شيئًا مختلفًا عن معناها عندما كان الكنعانيّ يرفعها إلى الإله بعل، ذلك لأنّ معاني الكلمات تؤخذ من طبيعة الإله الذي توجَّه هذه الكلمات إليه.

الخاتمة

نرى، بالقراءة غير المعمّقة للمزامير، بأنّ الإسرائيليّين اقتبسوا كثيرًا من الصور الميثولوجيّة والعبارات اللفظيّة الكنعانيّة، ويتوصّل مؤرّخ الأديان إلى الاستنتاج بأنّ ديانة إسرائيل هي مزيج من ديانة إسرائيليّة جديدة وأخرى قديمة، أو أنّ مفاهيم كنعانيّة قديمة تصوّرت في إسرائيل، فأنتجت الإيمان الإسرائيليّ.

أمّا الدراسة المعمّقة لهذا الموضوع في المزامير فتري بأنّه كان هناك دائمًا جوهر دينيّ إسرائيليّ أصيل نجده في تقاليد الخروج وسيناء. صحيح أنّ بني

إسرائيل اقتبسوا صورًا وعبارات دينيّة كنعانيّة وغير كنعانيّة، لكنّهم طوّعوها، بطريقة أو بأخرى، لتخدم مفاهيمهم الدينيّة الأصيلة؛ فإنّ هذه المفاهيم، وعناصر أخرى استجدّت في إسرائيل بعد الاستقرار في كنعان، كانت المقياسَ والمعيارَ الذي وجّه استخدامَ الصور الكنعانيّة وتطويعها. أمّا عمليّة التطويع فقد أخذت طريق التوفيقيّة والتسييق والمماثلة.

لقد بحث الموضوع بمنهجيّة تاريخ الأديان، وهي منهجيّة تختلف عن "طريق الإيمان". الإيمان خيار شخصيّ، وقد يتّفق ما يؤمن به الفرد مع المنطق العلميّ وقد لا يتّفق، لكنّ منهجيّة تاريخ الأديان تُخضِع الأشياء للمنطق العلميّ التاريخيّ.

لماذ كان يعمد الإسرائيليّ إلى الاقتباس من التراث الدينيّ الكنعانيّ؟ برأينا، أمران يبرّران الاقتباس: الأوّل، الحاجة إلى هذه المواد لاستخدامها في الديانة الإسرائيليّة؛ والثاني، الانثقاف الذي هو تطبيع الديانة الإسرائيليّة للظروف الكنعانيّة المكانيّة والحضاريّة كي يرتاح الكنعانيّ الذي اعتنق الديانة الإسرائيليّة، وكي لا يبقى الإسرائيليّ في كنعان غريبًا عن محيطه.

المراجع

ALBRIGHT William Foxwell, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1968.

Biblia Hebraica Stuttgartensia.

CRAIGIE, "The Poetry of Israel and Ugarit", *TB* 20:15-19, and *TB*, 28-30.

————, *Psalms 1-50*.

CROSS F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., Harvard Press, 1973.

DAY John, “Echoes of Baal’s Seven Thunders and Lightings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI”, *VT* XXIX (1979) 142-151.

DIAB Issa, *A la recherche de la source du Monothéisme dans les civilisations de l’ancien Proche-Orient* ; thèse de doctorat en histoire, soutenue à l’Université du Saint-Esprit, Kaslik, Liban, 1998.

FISHER Loren R. (ed), *Ras Sshamra Parallels*, vol. I, Pontificium Institutum Biblicum, Rome 1972.

GINSBERG H. L., *“A Phoenician Hymn in the Psalter”*, Roma 1935, 472-476, cited by Mitchell DAHOOD, *Psalms* I, The Anchor Bible, Garden city, NY, Doubleday and co., 1966.

HANSON Anthony, *The Prophetic Gospel,* Edinburgh, T & T Clark, 1991.

KEIL C. F., *Minor Prophets,* Commentary on the Old Testament, Peabody, Mass., Hendrickson Pub., 1989.

LUZBETAK Louis J., *The Church and Cultures*, Pasadena, Calif., William Carey Library, 1988.

MORGENSTERN Julian, “The Mythological Background of Ps 82”, *HUCA* (1939) 29f.

MULLENS E. Theodore, *The Assembly of the Gods*, HSM, 24, Harvard, Scholars Press, 1978.

SMITH Mark S., *The Early History of God*, San Francisco, Harper and Row, 1990.

SOGGIN J. Alberto, *Introduction to the Old Testament,* Translated by John Bowden, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1989.