أسّسها أ. لويس خليفة (†)
سنة ١٩٩٠

رئيس التحرير:
أ. أيّوب شهوان

أسرة التحرير:
الأب غابي أبو سمرا
الأخت روز أبي عاد
د. نقولا أبو مراد
الأرشمندريت نيقولا أنتيبّا
الأباتي بولس تنّوري
الأم كليمانس حلو
الأب ميلاد الجاويش
الأب أسعد جوهر
د. جاك خليل
الأب جورج خوّام
الأخت باسمة الخوري
الخوري نعمةالله الخوري
الأب لويس خوند
القس د. عيسى دياب
الأخت ماري-لويز شهوان
الأب نجم شهوان
الخوري جان عزّام
د. جوني عواد
الأب أنطوان عوكر
د. دانيال عيّوش
الخوري بولس الفغالي
الأب هادي محفوظ
الخوري أنطوان مخائيل
المطران بطرس مراياتي
الخوري جوزف نفّاع
الأب ريمون الهاشم

■ ■ ■

جميع الحقوق محفوظة

مركز النشر والتوزيع
جامعة الروح القدس – الكسليك
ص.ب. : ٤٤٦ جونيه – لبنان
تلفون : ٥-٠٩/٦٤٠٦٦٤
فاكس : ٠٩/٦٤٢٣٣٣

في هذا العدد

الافتتاحيّة: أمبراطوريات بلاد الرافدين وبصماتها على تاريخ اسرائيل واليهوديّة — الأب أيوب شهوان ٢
رواية الخلق بين الإينوما إيليش وسفر التكوين — الآنسة ريتا صوايا ٧
بين غلغامش وآدم: البدايات وقلق السؤال — الأب جوزف مونس ١٩
ملحمة غلغامش والطوفان — الخوري بولس الفغالي ٢٥
الجنس المقدّس في حضارات الشرق الأدنى القديم وفي العهد القديم — د. عيسى دياب ٣٣
حكمة وادي الرافدين وأثرها في العهد القديم — الأب سهيل قاشا ٤٣
شجرة الحياة وشجرة المعرفة — الخوري بولس الفغالي ٤٩
موسى وسرجون الأكادي، طفولة متشابهة — الأب غابي أبو سمرا ٥٥
نينوى: من حضارة عظيمة إلى قدوة في التوبة — الأخت ماري لويز شهوان .. ٥٧
سومر والسومريون — الخوري بولس الفغالي ٦١
بلاد الرافدين. مواقع ووجوه وأحداث على علاقة بالعهد القديم — الأب أيوب شهوان ٦٩

ثمن العدد
في لبنان : ٥٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها
في الخارج : ٨٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها

الاشتراك السنوي (٤ أعداد)
في لبنان : ٢٠٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها
في الخارج : ٣٢٠٠٠ ل.ل. أو ما يعادلها

الصف الإلكتروني، الإخراج،
فرز الألوان والطباعة:
مؤسّسة دكّاش للطباعة
البوار (لبنان)

العنوان
كليّة اللاهوت الحبريّة
جامعة الروح القدس – الكسليك
ص.ب.: ٤٤٦ جونيه – لبنان
فاكس: ٠٩/٦٤٢٣٣٣
هاتف: ٠٩/٦٤٠٦٦٤ المقسّم ١١٥

الافتتاحية

الأب أيوب شهوان

أمبراطوريات بلاد الرافدين وبصماتها على تاريخ إسرائيل واليهودية

مقدمـــة

تستوقف قارئَ نصوصِ العهدِ القديم أسماءُ أشخاصٍ ومواقعَ ارتبطت بأسماء أمبراطوريات عظيمة، كأشور وبابل وفارس، وبأحداثٍ كانت هذه الأخيرة لاعبَها الأساسي، تاركةً بصماتها في تاريخ مملكتَي إسرائيل ويهوذا، سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، فكرًا وسلوكًا، وأحيانًا توجُّهًا دينيًا مستجدًّا.

سنحاول أن نستعرض أهم التأثيرات الناتجة عن سطوة الأمبراطوريات الأشورية والبابلية والفارسية، وعن اكتساحها مرّات عدّة لأرض إسرائيل، وتعاطيها بقسوة مع شعب العهد القديم.

١ – أثر قوة الآشوريين على بني إسرائيل

أيام حكم سلالة عُمري[١]، أبعدَتْ الأراضي السوريةُ والفلسطيةُ الصغيرةُ خطرَ آشور، الأمبراطوريةِ الشرق–أوسطية، وذلك من خلال تشكيل سلسلة من التحالفات. لكن عندما تسلّم زمامَ الأمور في إسرائيل ملوكٌ منحازون إلى آشور، انهارت سنواتٌ من السلام الخاصِّ والصعبِ. في الواقع، لا يرى بعضُ المؤرِّخين في ثورة ياهو ملكِ إسرائيل سوى عملٍ خطّطتْ له فئةٌ موالية لآشور بهدف تحطيم سلالة عُمري المناهض لآشور.

كان الجيش الآشوري محترفًا، يفتخر، ليس فقط بالعربات الحربية التي كانت متوفّرة لديه، بل أيضًا بجيوش مدرَّبة تدريبًا جيّدًا على ركوبها. لقد أرعب هذا الجيشُ المنطقةَ من خلال استباحةِ أرض العدوّ ونهبها. وكان تغلاتفلاسر الثالث (٧٤٥–٧٢٧)، أكثر من أيّ آخر، هو مَن أصلح بنيةَ المملكة، مستبدلاً المقاطعات الواسعة التي كانت تصعب إدارتها بمقاطعات أصغر. دشّن سياسةَ أمبراطوريةٍ جديدةٍ مبنيةٍ على ضمّ أراضي العدوّ انطلاقًا من مبادىء ثلاث:

- إقامة علاقة موالاة، أي سيادة محدودة، والإعفاء من الضرائب الثقيلة، وسياسة خارجية مرتبطة كليًّا بآشور؛
- التدخّل العسكري عند بروز أوّل علامة تمرّد، فتُقلَّص الحدودَ إلى أقصى حدّ، وتُضاعف الضرائب بشكل ملحوظ؛
- التدخّل العسكري الحاسم ضدّ أيّة معارضة أخرى، فيُقَالُ الحاكمُ، ويُنَصَّبُ آخَرُ آشوريّ مكانه، وتُنفَى الطبقةُ الحاكمة، وتُترَك البلادُ بدون قائد، ويُؤتَى بفئاتٍ إثنيّةٍ جديدة.

٢ – الحرب السوريّة الأفرائيميّة[٢]

بلغت مملكةُ إسرائيل ذروةَ قوّتِها في النصف الأول من القرن الثامن ق. م.، لكنَّ أُفولَها كان سريعًا كصعودها. فمع وفاة ياربعام الثاني وابنه زكريا، انتهت سلالة ياهو. سنة ٧٣٨، كان تغلاتفلاسر

(١) CAZELLES Henri, *Introduction à la Bible* - Édition nouvelle. *L'Ancien Testament* (Desclée: Paris 1973) 47s. 323. 761; PEREGO Giacomo, *Interdisciplinary Atlas of the Bible. Scripture, History, Geography, Archeology and Theology* (St Pauls: UK 1999). (Original title: *Atlante Biblico Interdisciplinare,* ed. San Paolo: Roma 1998. Translated by Stewart Foster) 42. 44. 46.

(٢) CAZELLES, *op. cit.*, p. 54. 381. 385-387; Id., «Problèmes de la guerre syro-ephraïmite», *Eretz Israel* XIV (Jérusalem 1978).

الثالث قد بلغ جبالَ لبنان حيث أنشأ مقاطعةً آشوريةً جديدة. من بين الحكّام الذين كانوا في مرحلة الضمّ، هناك ملكًا بيبلوس وصور، ورصين ملك آرام، ومناحيم ملك إسرائيل، وملكة عرابيا. فشلت محاولات متتالية لتشكيل أحلاف معادية لآشور. كانت هناك جهود قام بها في هذا السياق رصينُ ملكُ آرام، وفقحيا ملكُ إسرائيل؛ شرطُ نجاحِها كان انضمام آحاز ملكِ اليهودية إليهما، وذلك من أجل تجميد مفعول المحميّات العسكرية الآشورية على طول الحدود مع مصر، لكن آحاز لم يوافق، لأنه لم يكن له مصلحة في حلف غير أكيد، قد يعرّضه لأن يصبح في وضع تبعيّةٍ لآشور كما مملكة الشمال، ولأن يُثقَلَ كاهلُه بالضرائب. كانت لرصين ولفقحيا القدرة على حلّ المسألة عسكريًّا، وذلك بالهجوم على أورشليم، وباستبدال آحاز بابن طابئيل الذي نال حظوةً في عيني الحليفَين المذكورَين (أش ٦:٧). عندها فَقَدَ آحازُ ومستشاروه صوابَهم بالكلية؛ وبالرغم من دعوة أشعيا لهم للهدوء[٣]، راحوا يسعون إلى جعل آشور تتدخّل ضدّ رصين وفقحيا. وهكذا أُخِذَ المَلِكان على غفلة، وهُزِمَا، فخسرت إسرائيل كلّ الجليل، وسُبِيَت الطبقة الحاكمة، وقُتِل فقحيا، واستُبدِل بهوشِيَع المنحاز إلى آشور. أُخضِعَت دمشق سنة ٧٣٢، وقُتِل رصين، وحُوِّلَت أرضُه إلى مقاطعة آشورية. هكذا سارت مملكةُ الشمال في طريق الزوال، كما أصبحت اليهودية في وضع تبعيّة لآشور.

٣ – المملكة اليهوديّة بعد سقوط السامرة (٧٢١-٥٨٦)

سقطت إسرائيل سنة ٧٢١، وكان النيرُ الآشوري يثقل كاهلَ اليهوديّة. قام حزقيا ملك اليهودية بعصيان ضد السيطرة الآشوريّة، وضَرَبَ بقوّة الفلسطيين أيضاً، وطاردهم حتّى غزّة (٢ مل ١٨: ٧ و٨). كان صراعُ اليهوديّةِ هو في سبيل البقاء على قيد الحياة. شرع حزقيا في إصلاحات دينية؛ ويُخبِرُ ٢ أخ ٣٠ أنه دعا لاجتماع الشعب من كل البلاد الواقعة بين بئر سبع (في الجنوب)، ودان (في الشمال)، في أرض أفرائيم ومنسّى، وفي أرض زبولون شمالاً، ليأتي ويحفظ الفصح في أورشليم.

هاجم سرجون الآشوريّ أشدودَ سنة ٧١١ وجعل منها مقاطعة آشورية. من المحتمل أن يكون ميخا قد تنبّأ في هذا الوقت ضدّ فلسطيا ومُدُنِ تلك المنطقة، بما فيها جَتّ، وبِتْ-إصَل، ومُورِشِتْ-جَت، وأكزيب، ومَريشَهْ، وعَدُلام (مي ١: ١٠-١٥).

(٣) MARTIN-ACHARD R., "Esaïe et Jérémie face aux problèmes politiques", *RHPR* (1976) 208-224.

حصَّنَ حزقيا دفاعاتِ أورشليم (٢ أخ ٣٢:٥)، واعتنى بتأمين الماء إلى أورشليم حيث تشهد على ذلك بركة سلوام والنَفَق[٤] الذي عمل على فتحه (٢ مل ٢٠:٢٠، أخ ٣٢: ٣٠). توسَّعَت التحصينات لتشمل جزءاً من التّلّة الغربيّة ضمن أسوار المدينة.

تحت حكم سنحاريب، وهو خليفة سرجون، توسَّعَت آشور غرباً، فاحتلَّتْ، في العام ٧٠١، المدنَ المحصَّنةَ في اليهودية. صوّر أشعيا الغازيَ الآشوريَّ هابطاً من الشمال على أورشليم، تاركاً رَمُّون وآتياً إلى عَيَّات، مروراً بِمِجْرُون، مخزِّناً مَتاعَه في مِكْماش، ونزل في جَبع لإمضاء اللّيل؛ قادته طريقُه عَبْرَ رَامَه، جَلّيم، لايْشَه، عناتوت، مَدْمِينَه وجبِيم، فخافَ سكانُها وفرُّوا؛ من نُوب لوَّحَ بقبضته ضدّ مرتفعات أورشليم (إش ١٠: ٢٧-٣٢). هنا يَجمعُ بعضُ العلماء بين نبوءة أشعيا هذه وبين غزو آشوري سابق.

تسجّل حوليّاتُ سنحاريبَ الشخصيةُ، التي تُكْمِلُ في العديد من النقاط روايةَ ٢ مل ١٨-١٩، كيف أخضع صيدون، وعَكُّو، وأكزيب، ومدنًا فينيقية أخرى، وكيف حاصر يافا واحتلّها، وبيت-داجون، وبني-براك، وعقرون، وإلْتِكَه، وتِمْنَه. صُوِّرَ استيلاؤه على لاكيش في نقش آشور، واستعمل المدينة كقاعدة لعملياته ضدّ أورشليم. يبدو أنّ حزقيا قد استسلم، لأنّ سخاريب فَرَض جزيةً ثقيلة، بما في ذلك الفضّة والذّهب، وأثاثٌ غنيّ، وحتّى بنات حزقيا بالذات[٥].

قد ترقى أقوالُ إش ١٥-١٦ (رج إر ٤٨) النبوية إلى زمن غزوٍ عربي من الصّحراء إلى موآب، وتصوّر خَرَاب آر، وقِير-حرِس وديبون، وحِشْبُون، وإلِعالَه، وصُوغَر، وسِبْمَه، ويَعزِير.

٤ – وقوف حزقيا في وجه آشور

حاول حزقيا، إبّان ملْكِه، الوصولَ حتى الجنوب في سبيل تأمين الحرية لبلاده. وعند موت سرجون الملك الآشوري، أضحى ملِكُ اليهودية قائدَ الفريق المناهضَ لآشور. ومن سنة ٧١٣ حتى سنة ٧١١، نظّم عصيانًا، لكنه انتهى بهزيمة. دبّر حزقيا الانسحاب في الوقت الذي تمّ فيه احتلال المدينة الفلسطية أزوتوس[٦]. كانت هناك محاولة ثانية سنة ٧٠٥. قام سنحاريب بتدخّل حاسم عبر إخضاعه البابليين، ثمّ تقدّم على الشريط الساحلي ليهزم هناك الفلسطيين. هكذا صنع أيضًا باليهودية واحتلّها. وحدهما لاكيش

(٤) *The Collegeville Atlas of the Bible* (A Liturgical Press Book: Collegeville, Minnesota 1998) 61.

(٥) وفقاً لحوليات سحاريب؛ رج ٢ مل ١٨: ١٤-١٦.

(٦) *Collegeville Atlas of the Bible*, p. 60. 72. 82

وأورشليم قاومتا، الأولى قُهِرَت سريعًا، أما الثانية، وبفضل النفق الذي كان حزقيا قد حفره ليمدّ أورشليم بالماء وقت الحصار، فقد تمكّنت من أن تقاوم. يتكلم النصّ البيبليّ هنا على تحرير عجائبي، إذ أن "شيئًا" ما جعل سنحاريب يتراجع عن الحصار. وهكذا نجت أورشليم، لكن إلى حين!

٥ – انبعاثٌ، وإصلاحٌ، فأُفول

بعد ملْك مَنَسَّى الطويل، وسَنَتَي ملْك ابنِه أمون، ارتقى يوشيّا العرش سنة ٦٤٠. وفي السنة الثامنة عشرة من ملْكه، وُجِدَ كتابُ الشريعة في هيكل أورشليم. حقّق يوشيّا إصلاحات دينية من جبع إلى بئر سبع (٢ مل ٨: ٢٣)، وحتّى في مناطق كانت سابقاً تخصّ إسرائيل، التي كان يسيطر عليها، ما يبدو، كَوَالٍ معيَّن من قِبَل آشور. هدم يوشيّا المعابد في بيت إيل وفي مدن السامرة (٢ مل ٢٣: ١٥ و١٩)، وفي أراضي مَنَسَّى، وإفرائيم، ونفتالي (٢ أخ ٣٤: ٦ و٧). قُتِلَ في مِجِدّو سنة ٦٠٩ على يد الفرعون نَخُو[٧] (٢ مل ٢٣:٢٩)، الذي كان قد صعد من مصر عبر الطريق الرئيسية الساحلية، وعَبَرَ مَمَرَّ مِجِدُّو، وكان في طريقه إلى الفرات. في أيامه، أُقِيمَتْ مخازن ملكية لجمع الضرائب من حبرون، وزيف، وسُوكُوه، ومِمْشَاة.

أصبح ياهوآحاز ابن يوشيا ملكاً. بعد أن ملكَ ثلاثة أشهر، وُضِعَ تحت الحفظ في رِبْلَه على يد نَخُو، ثمّ أُخِذَ إلى مصر. أُقيمَ شقيقه ياهوياقيم ملكاً خَلَفاً له (٢٣: ٣١–٣٤).

حذّر النّبي إرميا (من عناتوت؛ إر ١:١) شعبَه من غزوِ عدوٍّ يأتي من الشمال، داعياً إيّاه إلى نفخ بوقِ الأنذار في تِقُوَع، ورفع علامة على بيت–هَكِرِم (٦:١). بدا النّبيُّ وكأنّه كان يسمع صَهِيلَ خيولِ الحرب آتيًا من بعيدٍ بُعْدَ دان (إر ٨: ١٦). يلجأ إلى المقابلة بين ثلج لبنانَ الدّائمِ وصخور سِيرْيُون (جبل حرمون)، من جهة، وبين عدم ثبات الشّعب وعدم طاعته (إر ١٨: ١٤–١٥)، من جهة ثانية. وبسبب عدم وفاء بني إسرائيل، سكان اليهودية، بالعهد، سيحلّ بهيكل أورشليم وبالمدينة ما حلّ بشِيلُو (إر ٧:١٢–١٤). وبالرّغم من أنّ بيت ملك اليهوديّة كان "مثل جلعاد" أو كقمّة لبنان بالنسبة إلى الرّبّ، فإنه سيصبح مثل صحراء أو كمدينة مهجورة (إر ٢٢:٦). عندما سِيقَ إرميا إلى المحاكمة، ذكّرَ الشّيوخَ بأقوال ميخا النبويّة (إر ٢٦:١٧ و١٨). ولأنّ النبيَّ أُوريا بن شمعيّا (من قِرْيَتْ يعَارِيم) تَفَوَّهَ بأقوال نبوية مماثلة لأقوال إرميا، فقد قتله ياهوياقيم (٢٠:٢٦–٢٣).

(٧) J. YOYOTTE, "Néchao", *SDB* VI (1960), col. 363-393.

٦ – سقوط أورشليم[٨]

خلفَ ياهوياكين والدَه ياهوياقيم. وفي ١٦ آذار سنة ٥٩٧[٩] احتلّ نبوخدنصر أورشليم وأخذ ياهوياكين وقوّاد اليهودية إلى المنفى، وعيّنَ صدقيّا ملكاً. نصح إرميا ملوك أدوم، وموآب، وعمّون، وصور، وصيدون، كما صدقيّا بالخضوع لنبوخدنصر (إر ٢٧–٢٨). صوّر حزقيال نبوخد نصر يضرب القرعةَ على مفترقات الطرق حيث تشير علاماتُ الطّرق إلى رَبَّة–عَمّون وإلى أورشليم؛ وقعت القرعةُ على أورشليم (حز ٢١:١٨–٢٣). سنة ٥٨٩ غزا البابليون من جديد اليهودية. أطلق إرميا قولَه النبويَّ (إر ٣٤:١–٧) في الوقت الذي كانوا قد أخذوا فيه المدن المحصَّنَة باستثناء لاكيش، وأزاكَه، وأورشليم. سنة ٥٨٧ أو ٥٨٦، تَمَّ الاستيلاء على أورشليم وأُحرِقَت، و"أُخِذَ يهوذا إلى المنفى خارج أرضه" (٢ مل ٢٥). أُطلِقَ سراحُ إرميا، الذي كان قد أُخِذَ مقيَّداً بالسّلاسل مع أسرى آخرين إلى رامَه، واختير ليبقى في اليهودية (إر ٤٠:١–٦). في مصفاة، مكانِ حكمه، قُتِلَ جَدَلْيَه، الذي كان نبوخدنصر قد أقامه حاكماً على اليهودية، على يد إشمعيل الذي كان بَعَلِيس ملِك عمّون قد عهد إليه بذلك (٢ مل ٢٥: ٢٢–٢٦؛ إر ٤٠:١٤؛ ٤١:١–٣). أهلك إشمعيل الجميع باستثناء عشرة من أصل ثمانين رجلاً كانوا قد وصلوا من شكيم، وشيلُو، والسامرة، حاملين تقادم وبخوراً إلى الهيكل في أورشليم (إر ٤١: ٤–٨). هجم يوحَنَنُ على إشمعيل عند حوض جبعون الكبير، لكن إشمعيل فَرَّ إلى عمّون (إر ٤١: ١٢–١٥). وقرب بيت لحم، وضدّ نصيحة إرميا، اتخذ يوحَنَنُ وشركاؤه قراراً بالهرب إلى مصر (إر ٤١: ١٧ي).

٧ – فلسطِيا بعد المنفى – العودة والترميم

سنة ٥٣٨ ق.م. بدأ المنفيّون في بابل بالعودة إلى اليهودية، بعدما أصدرَ قورش قراراً بذلك (عز ١: ٢–٤؛ ٦: ٣–٥). وبتشجيعٍ من حجّاي وزكريا، ابتدأت إعادةُ بناءِ الهيكل في شكلٍ جدّيّ سنة ٥٢٠. بقيت أسوارُ أورشليمَ المهدمةُ وأبوابُها دون ترميم لمدة قرن تقريباً. ولما عاد عزرا مع فريق آخَر من المنفيين، عمّم الشريعة التي أعاد العمل بها، وقام بإصلاحات تتعلّق بالزواج (عز ٧–١٠؛ نح ٨–٩).

لمّا جاء نحميا[١٠] من سوزا لإعادة بناء أسوار أورشليم (نح ١–٢)، استخدم عمّالاً من أورشليم ومن المدن المجاورة بما فيها أريحا،

(٨) A.MALAMAT, "The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem", *IEJ* 18 (1968) 137-156; *Collegeville Atlas of the Bible*, p. 64-66.

(٩) مُؤرَّخَةٌ في حوليات نبوخدنصر الخاصّة.

(١٠) S.E. McEVENUE, "The Political Structure of Judah from Cyrus to Nehemiah", CBQ (1981) 353-364.

وتِقُوَع، وجبعون، ومصفاة، وزنُوَاح، وبِتْ-هَكَرِم، وبِت-صور، وكَايْلا (نح ٣). قاومه سَنْبَلَّطُ، حاكمُ السامرة، وطوبيا، حاكمُ عمّون، وجِشِم العربي (نح ٢: ١٩؛ ٤: ٧). يبدو أنّ طوبيا، حاكمَ عمّون، كان يسيطر على عبر الأردن الوسيط؛ كان موطنه في عَرَق الأمير الحديثة، حيث يوجد قبرٌ محفور في الصخر يحمل اسم "طوبيا" منقوشًا في الصخر. يَرِدُ ذكْرُ جِشِم في نَقْشٍ وُجدَ في دِدَان في عرابيا، وابنه قَايْنُو يدعو نفسَه "ملك قيدار" في كتابة على كأسٍ من فضّة وُجِدَت في سُوكُوت في مصر؛ يبدو أنّ جِشِم، وبدعمٍ فارسيٍّ أمبراطوري، قد حَكَمَ أرضاً ضَمَّت أرضَ جُوشِين، وسينا، وجنوب فلسطيا، وأدوم، وشمال عَرَابيَا.

حاول أعداءُ نحميا هؤلاء عبثاً استدراجَه خارجَ واحدة من هذه القرى من سهل أونُو (نح ٦: ١ و٢). من بين إصلاحات نحميا كان تحريم الزواج المختلط مع نساء من أشدود، وعمّون وموآب (نح ١٣: ٢٣-٣١).

يتضمّن نح ١١: ٢٥-٣٦ لائحة بالمدن التي خارج أورشليم والتي أقام فيها اليهود، في ديبُون، وإيكَاب-زيل، وقِرْيَتْ-عَرَبَا، وبِشُوَع، ومُولَدَاه، وبِتْ-فالت، وحاصار-شوعال، وبئر-سبع، وصَكْلاج، ومِكُونَه، وعين-رِمّون، وصرعه، ويَرْمُوت، وزَانُوَاح، وأدولام، ولاكيش، وعَزِكَاه، وشعب بنيامين في جبع، ومِكْمَاش، وحاصور، ورَامَه، وجِتَّايِم، وحَدِيد، وزبُوئِيم، نبَلاط، ولُدْ، وأَوُنُو. في عز ٢:٢-٧٠ ونح ٦:٧-٧٣ هناك لائحتان متوازيتان حول عودة المنفيين، قد تكونان إحصاءً من القرن الخامس للجماعة اليهودية، وتتضمّنان رجالاً من جبعون، وبيت لحم، ونِتُوفَاه، وعناتُوت، وبِيتْ-عَصَموت، وقِرْيَات-يعَارِيم، وشِفِيرَه، وبِئِروت، ورَامَه، وجَبَع، ومكْمَاش، وبت-إيل، وعَيْ، ونِبُو، وهاريم، ويِريحُو (إيريحا)، ولُد، وحَدِيد، وأُونُو.

خاتمـــة

استنادًا إلى ما تقدّم، يتّضح لنا كم أنّ دراسة العديد من نصوص العهد القديم، خاصة النبوءات[١١]، هي على علاقة وثيقة بالأحداث التي كانت أمبراطوريات بلاد الرافدين، الآشورية، والبابلية والأكادية، ثم الفارسية، اللاعب الأساسي والفاعل فيها. لقد انطبع قسمٌ لا بأس به من تدخلات الأنبياء وأقوالهم بمجريات الأمور في ذاك الزمان، لذلك يؤمّن الاطّلاع العلمي والدقيق على تلك الحقبات فهمًا أفضلَ للنصوص البيبلية، وللدافع الحقيقي لوضعها، وبالتالي لمضامينها ولأهدافها.

(١١) R. MARTIN-ARCHARD, "Esaïe et Jérémie face aux problèmes politiques", *RHPR* (1976) 208-224; L. RAMLOT, «Prophétisme. Les prophètes dans la vie politique d'Israël», *DBS* VIII (Paris 1971) 1050-1110.

مراجـــع

BRIGHT John, *A History of Israel* (The Westminster Press[3] 1981).

CAZELLES Henri, *Introduction à la Bible* - Édition nouvelle. *L'Ancien Testament* (Desclée: Paris 1973).

——, «Problèmes de la guerre syro-ephraïmite», *Eretz Israel* XIV (Jerusalem 1978).

Collegeville (The) Atlas of the Bible (A Liturgical Press Book: Collegeville, Minnesota 1998).

LEIBOVICI M., "Nobuchodonosor", *SDB* VI (1960), col. 286-291.

MALAMAT A., "The Last King of Judah and the Fall of Jerusalem", *IEJ* 18 (1968) 137-156.

MARTIN-ACHARD R., "Esaïe et Jérémie face aux problèmes politiques", *RHPR* (1967) 208-224.

McEVENUE S. E., "The Political Structure of Judah from Cyprus to Nehemiah", *CBQ* (1981) 353-364.

PEREGO Giacomo, *Interdisciplinary Atlas of the Bible. Scripture, History, Geography, Archeology and Theology* (St Pauls: UK 1999). (Original title: *Atlante Biblico Interdisciplinare,* ed. San Paolo: Roma 1998. Translated by Stewart Foster).

RANLOT L., «Prophétisme. Les prophètes dans la vie politique d'Israël», *DBS* VIII (Paris 1971) 1050-1110.

YOYOTTE J., "Néchao", *SDB* VI (1960), col. 363-393.

رواية الخلق بَينَ الإينوما إيليش وسفر التكوين

الآنسة ريتا صوايا(*)

مُقدّمــة

لا أحد يَنفي وجود أوجه شَبه عديدة بين رواية الخلق في سفر التكوين وروايات الخلق في بعض الميثات الشرق أدنويّة القديمة. قراءة سريعة للكوسموغونيّات المصريّة وللميثات (mythes) البابليّة وغيرها تُظهر بشكل واضح صحّة هذا التأكيد. مِمّا لا شكّ فيه أنّ هناك "حربًا" نشبت بين الديانة اليهودية والدّيانات الوثنيّة، سعى فيها كتّاب الأسفار البيبليّة إلى تجريد الميثات من كلّ العناصر التي اعتبروها وثنيّة. هُناك فروقات كثيرة بين خلق التّكوين وميثات الخلق المشرقيّة ولكنّ نقطة الاختلاف المبدئيّة تكمن في رفض الكتاب المقدّس للشّرك والتّوفيقيّة والتأليفيّة. فالإيمان اليهوديّ يَقوم على عبادة الله الأوحد الذي لا إله سواه، كلّيّ القدرة، خالق كلّ الأشياء، والذي له سلطة على كلّ مخلوقاته، والذي خلق الإنسان على صورته ووهبه الحريّة والسّلطة على الكون، خلقه من فَيض محبّته ولم يخلقه لكي يكونَ عبداً له.

تَقتَصر دراستنا على المقارنة بين رواية الخلق في الإينوما إيليش مِنْ جهة، وسفر التكوين من جهة أخرى. في مرحلة أولى نُعرّف بالإينوما إيليش، ثمّ نُبرز بعض الأفكار البيبليّة حول رواية الخلق في سفر التكوين التي تَدخل في إطار المقارنة التي سنُجريها عارضين لأبرز ما قيل في هذه المُقارنة، ومُستخلصين فرادة سفر التكوين في عرضه لرواية الخلق.

١. التّعريف بالإينوما إيليش

"إينوما إيليش" ("بينما في الأعالي") هو مُستَهلّ ميثة (mythe) الخَلْق الملحميّة البابليّة، التي تَنسُب عمليّة خلق الكون[١] والبشر إلى الإله مَرْدُوْك[٢] والتي كانت تُتلى في الألف

(*) ليسانس علم آثار (الجامعة اللبنانيّة)، دراسات مُعمّقة في الفنّ المقدّس (جامعة الروح القدس – الكسليك)، استاذة الميتولوجيا واللغة العبريّة في الجامعة الأنطونيّة.

(١) تعدّدت النّصوص الرّافدينيّة التي تناولَت روايات عن خلق العالَم أو نصوص كوسموغُونيّة متنوّعة تبعاً لتعدُّدِ التّقاليد الميثولوجيّة التي كانت متزامنة في بعض الأحيان من جَرّاء تزامن شعوب عديدة في بلاد ما بين النّهرين. تخطّى استعمال الكوسموغونيّات نصوص الخَلْق بحيث باتت تُستَخدَم كديباجةٍ لأنواع أدبيّة مختلِفة كالقصائد الشّعريّة والحِوارات والمنافسات (بين الصّيف والشّتاء، وبين الحَشَرَتَين مثلاً)، والتّعويذات والرُّقى التي كانت تُتلى خلال طقوس التطهير (بواسطة الماء مثلاً) أو الشّفاء (كرُقيّة وجع الأسنان ورُقيّة شُعَيْرة الجفن)، وميثات أصول الأشياء والكائنات (اختراع الفأس وأصل البشر)، وتأسيس المعابد (ميثات إعداد آجُرّة الأساس لمعبد أو بمناسبة إعادة بناء معبد)، وغيرها. وتُعتَبَر الإينوما إيليش – ميثة التّكوين والخَلق البابليّة وارتقاء الإله مردوك – الأكمل من بين الكوسموغونيّات بسبب شموليّتها. وكانت عمليّة خَلق الكَون تنطوي على تميُّز العناصِر البدئيّة وتنظيمها الذي كان يتم بواسطة عمل المُنَظِّم الكونيّ أو الدِّمِيْوْرْج "démiurge"، الذي كان عنصرًا ذكوريّاً (كمردوك، والثالوث آنو وإنْليْل وإيا، أو مجلِس الآلهة العِظام الذين اجتمعوا لخَلقِ السّماء والأرض)، فيما تدخّلت الآلهات بخَلْق البشر.

"Cosmigonie", in B. LION, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne,* éd. R. Laffont, Paris, 2001, p. 207; "Cosmogonies", in G. RACHET, *Dictionnaire des civilisations de l'Orient ancien,* éd. Larousse-Bordas, HERR, 1999, Paris, p. 120-121; J. BOTTÉRO, «Les Textes cosmogoniques mineurs en langue akkadienne», *Mythes et rites de Babylone,* Paris, 1985, p. 279-308; J. BOTTÉRO, *La plus vielle religion en Mésopotamie,* Paris, 1998, p. 169-185; J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme,* Paris, 1989, p. 478-582.

الأوّل في بابل خلال الاحتفال بعيد رأس السّنة[٢]. تتألف هذه القصيدة من حوالي ١١٠٠ بيت أمكن تجميعها من حوالي ٦٠ نسخة لأجزاء منها مختلفة، أكتُشِفَت في أماكن عديدة وخلال فترات زمنيّة متفرّقة. تعود أقدم نُسَخ من ميثة الإينوما إيليش التي عُثِر عليها في أشور، إلى الألف الأول ق. م. وأحدثها يعود إلى فترة حكم نبوخذ نصّر (حوالي ١١٢٤– ١١٠٣ ق.م.)، وقد عُثِر على أجزاء كثيرة منها في مكتبة أشور بانيپال (٦٧٣ – ٦٦٨ ق. م.) في نينوى. كما تمّ اكتشاف نسخٍ أخرى في كلٍّ من كِيْش وسِپّار وسُلطان تيْبي، وحتى بعد سقوط بابل في عام ٥٣٩ ق. م. استمرّت حضارات بلاد ما بين النّهرين بنسخها وتداولها حتى حوالي سنة ٥٠٠ م.

أُعلن عن اكتشاف الإينوما إيليش لأوّل مرّة في عام ١٨٧٥، حين أشار ج. سْمِيث إلى وجود نصٍّ بابليٍّ يحتوي على قصّة التكوين والخلق[٤]. أمّا نسختُها الأكمل بلغتِها الأكاديّة وبمقاطعها المسماريّة، فتمّ نشرها في عام ١٩٦٦. تُرجِمت منذ بداية القرن العشرين إلى أكثر من لغة، وأحدث ترجمة تعود لعامي ١٩٨٥ و١٩٨٩.

تشكّل هذه القصيدة النّص الرّمزيّ لتأسيس القوانين الكونيّة، وانتصار الكوسموس أو الكون على الكاوُس أو العَماء الذي يسمّيه سفر التّكوين الخواء والخلاء. تتميّز بأهمّيتها الأدبيّة البالغة من حيث شكلها ومضمونها، وهي تُعَدُّ من روائع الأدب العالميّ[٥]. يمكننا عرض محتواها الإجماليّ وتلخيصه كما يلي:

تبدأ هذه الميثة بنصٍّ ثِيُوغونيّ (خلق الآلهة) وبسردِ تفاصيل المعارك الإلهيّة، وهي القصيدة الثِّيُوغونيّة الأكثر تطوُّراً في أدب الشّرق الأدنى القديم. تمّت فيها عمليّة خلق الكون من نصفَي جسد الإلهة الأم تِيَامَات[٦] التي أطاح بها الإله مردوك بعد ارتقائه

(٢) "مردوك": أحد أكبر الآلهة في بلاد ما بين النّهرين. أصل اسمه وإيتيمولوجيّته غير معروفين، غالباً ما يردُ بشكلٍ نصف إيديوغرافيٍّ "أمارْ – أُوْتُو"، ومعناه "ثَوْر الشّمس الفَتِيّ". أمّا في الفترتين النّيو–باليّة والبابليّة المتأخّرة فيرد اسمه بشكل إيديوغْرام أو رمزٍ كتابيٍّ "شُوْ" أو الرقم ١٠، أو "أن"/"بعل" أي "البَعْل/ السَّيِّد". مصير هذا الإله متعلّق بمصير مدينة بابل، حيث كان في البداية إله الزراعة المحليّ وكانَ ثانوياً. وترقّى حتّى أصبح في القرن الثامن عشر إله مملكة حامورابي، ومن ثمّ ترأس مجمع الآلهة/البانْثيون بعد بضعة قرون ومنذ ذلك الحين أصبحت تسميته "بعل" ودامت حتّى زوال الحضارات الرّافدينيّة. يُرمَزُ إليه في الإينوما إيليش كإلهٍ محارب، ولكنّ يُرمَز إليه عادةً بالـ"مارّو" أي المرّ/المعزقة، الآلة التي يُقلَب بواسطتها التّراب، وفي الفترة البابليّة القديمة كان الـ"مُوْشْ – حُوْشْو" أي "التِّنّين – الأفعَة". تجاوزت ألقابُه الخمسين، وهي تروي صفاته التي اكتسب العديد منها بعد أن امتصّت شخصيّتُه آلهةً أخرى، حتّى أصبح يُحكى عن "hénothéisme" في ما تعلّق بعبادته، أي عن الاعتراف بوجود آلهة سواه من دون عبادتها.

"Marduk", in F. JOHANNÈS, *Dictionnaire de la civilisation mèsopotamienne*, éd. Robert Laffont, Paris, 2001, p. 493-496 et G. RACHET, *op. cit.*, p. 265-266.)

(٣) "Cosmogonie", B. LION, *op. cit.*, 2001, p. 207

(٤) مقال ج. سْمِث في **الدّايْلي تلجراف**، ١٤ آذار ١٨٧٥.

(٥) F. THUREAU-DANGUIN, *Rituels akkadiens*, Ernest Leroux, Paris, 1920, p. 136.

(٦) "تيامات": إلهة بَدئيّة، عنصر المياه المالحة، "تامْتُوْ/تيامْتُوْ" (الجَذر "تيامْتُوْنْ") باللغة الأكاديّة أي "اليَم" الذي يشكّل مع عنصر المياه الحلوة الـ"أبْسُوْ" أصل الكون. ينتج عن مزيج مياههما في الإينوما إيليش الـ"لَحْمُو" والـ"لاحامُو" آلهة الجيل الثاني في سُداسيّة المجمع الإلهيّ البابليّ البَدئيّة. ترمز إلى الثّبات وبَحث عن الجماديّة على عكس الآلهة الشّباب الدّيناميكيّين. هي الإلهة الأم التي كانت تمتلك لوحة الأقدار، الذي أطاحَ بها مردوك وصنع الكون من جسدها وجعلَ مقرَّه الإيْزاجيْل عليها، على الـ"شُوْبْتُو".

"Tiamat", F. JOHANNÈS, *op. cit.*, 2001, p. 848-849; S. N. KRAMER et J. BOTTÈRO, *op. cit.*, p. 602-679; Th. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness*, New Haven, 1976, *Babylonienne*, Paris, 1989, p. 167-191.

وترأسه مجمع الآلهة[٧]: يشكّل أحد نصفَيها السّماء، مَقام الآلهة السّماويّة: معبد الإيشارّا[٨]، بالإضافة إلى مقر كلٍّ من آنو وإنليل وإيا[٩] الذين يتقاسمون السّماء بحسب التّصورات الفلكيّة البابليّة. قام مردوك بتوزيع مهام الكواكب ومساراتها، ممّا سمح بإنشاء حساب للأعياد الطّقسيّة. أمّا كَبد تِيامات الذي كان الأكثر قُدُسيّةً، فشكّل منه الأعالي السّماويّة. وشكّل اليابسة من القسم الآخر لجسدها، وسلاسل الجبال التي تنبع منها الأنهار تشكّلت من ثديَيها، ونهري دجلة والفرات اللذين ينبعان من عينيها.

تلا هذا الجزء الكوسموغونيّ جزءٌ أنْثروبوغونيّ تناول خلق البشر. أنتجَ الإله إيا بأمرٍ من مردوك النّموذج البشريّ بسفكِ دمِ الإله كِيْنْغُو[١٠]، قائد جيش تِيامات، الذي كان قد حرّضها على القِتال ودفعها إلى الثّورة والذي قام بتنظيم المعركة ضد مردوك.

(٧) "مجمع الآلهة": "أُوْكِّيْن" بالسّومريّة /"يوْهْرُوْم" بالأكادية. عَرَفَت بلاد ما بين النّهرين ثلاثة أنواع من المجامع: المجامع الإلهيّة، والمجامع المَحَلّيّة (التّحكيميّة التي كانت تجري بحضور مندوب عن الملَك) والمجامع السّياسيّة (في المُدُن). أمّا فِكرة مجمَع الآلهة أو الـ"پانْثيوْن" (تسمية يونانيّة)، فقد دامت مدّة طويلة في الدّيانة السّومريّة–الأكّاديّة كما نلاحظ في ميثة الإنوما إيليش العائدة إلى النّصف الثاني من الألف الثاني ق. م.، حيث يتمكّن مردوك من ترأس الپانْثيوْن بعد موافقة الآلهة بالإجماع على شرطه بتسلّم صلاحيّات مُطلَقة بعد تخليصهم من تِيامات وتنانينها. تَطابق نِظام المَجمع الإلهيّ القانونيّ منذ الفترة السّومريّة مع تركيبة المجتمعات الأولى المُقيمة في جنوب بلاد ما بين النّهرين، وارتكز على نموذج مُداوَلة جماعيّة، حيث يُقرِّر الآلهة المصائر أثناء لِقاءاتهم الدّوْريّة حول مأدُبَة كُبرى. يُشير عدد من الشّعائرَ الدّينيّة إلى عقدِ مَجْمَع للآلهة من خِلال جَمْع الأصنام أو النُّصُب التي تمثّلها في معبدٍ رئيسيٍّ أو "مقام المجمع الإلهيّ" ("أُوْبْشُوْكِّيناكُوْ") كي يقْضوا بمصير البلاد. وتميّزت تركيبة المَجمَع الإلهيّ بالتّدرُّجيّة على غرار الطّبقيّة الاجتماعيّة، فكان هناك آلهة رئيسيّون أو العِظام ("أنُوْنّاكيّ") لهم الأسبقيّة وتأثير مباشر على الكون والذين بلغَ عددُهم في ميثة الإنومة إيليش ٦٠٠، وآلهة ثانويّون (كالـ "إجيْجيّ" الذين كانوا ثانويّين قبل خَلْق البشر في الإنوما إيليش) وآخرون ثالثون كانوا يشكّلون أقلّية. لاحظَ جايْكُوْبْسِن انعِكاس نوع من "ديمقراطيّة بدائيّة" سومَريّة كانت في أساس نَمَطَي الحكم الدّينيّ ("إيْن") والعِلمانيّ ("لُوْغال").

"Panthéon", in F. JOHANNÈS, *op. cit.*, p. 84-86; Th. JACOBSEN, «Primitive Democracy 2001, p. 630-632; "Assemblée (des dieux)", id. *ibid.*, p. in Ancient Mesopotamia», *Journal of Near Eastern Studies 2* (1943) 159-172.

(٨) "إيشارّا": "بيت الكَون"؛ "معبد الإيْشارّا الكبير الذي أشادَه (مردوك) هو السّماء!" مقر الثُّلاثيّ الإلهيّ: آنُوْ وإنْلِيْل وإيَا" (اللّوحة ٤ : ١٤٥– ١٤٦). كانت المعابد الرّافدينيّة بيوتًا للآلهة ولم تكن مخصّصَة للعِبادة الشّعبيّة، لذلك سُمِّيَت "إيْ" بالسّومريّة/"بِيْتُوْ" بالأكّاديّة ومعناها "بَيْت" الآلهة التي تُوجَد في داخِلِها بشكلِ أصنام يُحييها الكَهنة بواسطة طقوس معقّدة، يعتنون بها ويؤمّنون حمايتها.

(راجع قاسم الشّواف، "الإينوما إيليش: قصيدة التكوين والخلق البابليّة وارتقاء الإله مردوك"، **في الكتاب الثاني من مجموعة ديوان الأساطير: الآلهة والبشر**، دار السّاقي، ١٩٩٧، ص ١٦٩؛ "Temple", in C. CASTEL et F. JOHANNÈS, *op. cit.*, p. 838-841.

(٩) "آنو": بالأكّاديّة/"آنْ" أو "دِيْنْغِيْر" بالسّومريّة هو غله السّماء، وهو أوّل إلهٍ متميّز في الإنوما إيليش من الجيل الرّابع، ابن "أنْشار" و"كِيْشار"، سيتحدّر منه جميع الآلهة العظام، أوّلهم "إيا"/"نُوْدِمُّوْد" الذي أنجبه على صورته.

"إنْلِيْل": "سَيِّدُ–الرِّيح" كان من أعظَم آلهة المجمع السّومريّ– الأكّاديّ، كان يمثّل السّلطة المَلَكيّة بعدها السّياسيّ قبل ارتقاء مردوك. ورد اسمه مرّات عديدة ضمن الثّلاثيّ المذكور أعلاه. في الإينوما إيليش جعَلَ مردوك مقرّه في وسطِ السّماء في الإيشارّا. من شعاراته المِعْزَقة وهي أولى الأدوات الزّراعية التي اكتشفها الإنسان.

إيا": بالأكّاديّة/"إنْكي" بالسّومريّة الملقّب أيضاً "نُوْدِيْمُّوْد" أي المُختَصّ بالخَلْق ومهارة الصّنع وهو في الإينوما إيليش مُنَفِّذ عمليّة الخَلق وإنتاج البَشَر بأمرٍ من مردوك. كان إله المياه الجوفيّة (الأبْسُو)، الرّقم المُسند إليه ٤٠، شِعارُه المياه المُتدلّية من على كَتِفَيْه، كم يُرمَز إليه بالسّمكة العنْز–السّمكة، بالعصاة المعقوفة التي يعلوها رأس جَدي وبالسُّلحفاة.

"Anu", in F. JOHANNÈS, *op. cit.*, p. 56-58 et G. RACHET, *op. cit.*, p. 40s; "Enlil", in F. JOHANNÈS, *op. cit.*, p. 283-285 et G. RACHET, *op. cit.*, p. 169-171; "Ea", in P. VILLARD, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, éd. Robert Laffont, Paris, 2001, p. 253s. et G. RACHET, *op. cit.*, p. 149.

(١٠) "كِيْغُو": الشّخصيّة التي رقّتها تِيامات واتّخذتها زوجاً لها مانحةً إيّاها قيادة الجيش. سلّمته تيامات أيضاً لوحة الأقدار التي سيسلُبها منه مردوك.

Collectif, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, éd. Robert Laffont, Paris, 2001, *passim* et G. RACHET, *op. cit.*, *passim*.

وفرض إيا على البشر سُخرات الآلهة الذين تحرّروا منذ ذلك الحين.

مضمون لوحات إينوما إيليش

العنوان: "بينما في الأعالي"

اللوحة الأولى (١- ١٦٢):

المياه البدئيّة وولادة الآلهة منها – الأزمة الأولى وتدخُّل الإله إيا – ولادة الإله مردوك – الأزمة الثّانية واستعداد تيامات للحرب.

اللوحة الثّانية (١ – ١٥٠):

الآلهة المهدَّدون يفتّشون عن منقِذ – تكليف آنو بالمجابهة وعجزه – توجُّه الأنظار نحو الإله مردوك – مردوك يطالب بصلاحيّاتٍ مطلقة.

اللوحة الثّالثة:

مجمع الآلهة العِظام يقرِّر مصير مردوك المُنتَقِم لهم.

اللوحة الرّابعة:

يُمنَح مردوك جميع الصّلاحيّات بناءً على طلبه – استعداد مردوك للقتال – المعركة – انتصار مردوك – مباشرة مردوك بالتّكوين والتّنظيم.

اللوحة الخامسة:

متابعة تنظيم الكون – مبايعة مردوك الأولى – مشروع إنشاء بابل – عَرض مشروع خَلْق البشر.

اللوحة السّادسة:

خلْق البشر – إنشاء بابل تكريماً لمردوك – مبايعة مردوك الرّسميّة – تنصيب مردوك النّهائيّ على رأس البانثيون – تمجيد مردوك – تعداد أسمائه وألقابه (المجموعة الأولى).

اللوحة السّابعة:

متابعة تعداد ألقاب وأسماء مردوك الخمسين والتّمجيد الأخير.

تلك هي، بصورة مقتضبة، العناوين العريضة لمحتوى اللوحات السّبع[١١].

تكمن أهمّيّة الإينوما إيليش باعتبارها ميثةً لأصول الأشياء كلّها. فهي تروي قصّة وِلادة الكون من خلال ولادة الآلهة وتحديد أدوارها، حيث تُطلَق عناصر الكون على مساراتها التي أقرّها الإله مردوك منظِّم الكون. كما تتناول أصول خلق البشر وتقرير مصيرهم وتحديد دورهم في الكون بحسب الفكر الرّافديني القديم.

٢. الخلق في سفر التّكوين (تك ١ و٢)[١٢]

"بِريشيت" باللغة العبريّة ("في البدء") هو مستَهلّ وعنوان سفر التكوين الذي يشكّل أوّل الأسفار الخمسة في العهد القديم. أصبحت أصول الكون الموصوف في تك ١ و٢ إحدى الرّكائز الإيديولوجيّة في اليهوديّة من خلال التّفاسير الرّبّينيّة والروحيّة والفلسفيّة.

يشكّل تك ١ :١ – ٣: ٢، المتأثر بتقاليد شرق أدنويّة قديمة (كالإينوما إيليش)، مستهلاً للكتاب المقدّس. في النصّ الأوّل خلق الله الكون في ستّة أيّام واستراح في اليوم السّابع (تك ١ :١ – ٤: ٢)، وفيه توّج عمله بخلق الإنسان على صورته (تك ١ : ٢٦). خلق الله الرّجل والمرأة، باركهم وقال: "أنموا واكثرُوا واملأوا الأرض وأخضِعوها وتسلّطوا على سمك البحر وطير السماوات وعلى كلّ حيوانٍ دابٍّ على الأرض" (تك ١ :٢٨)؛ وبعد أن أتمّ الله عمله في اليوم السّابع، بارك وَقدّس ذلك اليومَ: "وأكمل الله في هذا اليوم عملَه الذي صَنعَ وسَبَتَ في اليوم السّابع من كلّ عمله الذي صَنَعَ وباركَ الله اليوم السابع وقدّسه لأنّ فيه سَبَتَ من كلّ عملِه" (تك ٢ : ٢ –٣).

(١١) قاسم الشّواف، "الإينوما إيليش: قصيدة التكوين والخلق البابليّة وارتقاء الإله مردوك"، في **الكتاب الثاني من مجموعة ديوان الأساطير: الآلهة والبشر**، دار السّاقي، ١٩٩٧، ص ١١٥ و١١٦–٢١٦.

(١٢) لقد اعتمدنا ترجمة بولس الفغالي وأنطوان عوكر (الأبوان)، **سفرالتكوين – ترجمة بين السطور عبري – عربي**، الجامعة الأنطونيّة، كلّية العلوم البيبليّة والمسكونيّة والأديان، مار روكز – الدّكوانة، ٢٠٠٤.

في نص الخلق الثاني (تك ٢ :٤- ٢٤)، سقى الله "الأديم" بالماء الذي أصعده من الجوف، و"جبَلَ الرّبُّ الإلهُ آدمَ تُراباً من الأديمِ ونفَخَ في أنفِهِ نسمةَ حياةٍ فكان آدمُ نفساً حيَّةً" (تك ٢: ٦-٧)، ورأى الرّبُّ الإلهُ أنّه "ليس حسنٌ أن يكون آدم وحدَه" وصنع له "عوناً بإزائِهِ" (تك ٢ : ١٨)، "وأوقَع الرّبُّ الإلهُ سُباتاً على آدَمَ فنامَ، فأخَذَ واحدةً من أضلاعِهِ وأغلَقَ لَحماً تَحتَها، وبنى الرّبُّ الإله الضّلعَ التي أخَذَها من آدَمَ امرأةً، وجاء بها إلى آدمَ وقال آدمُ: "هذه المرّة عظمٌ من عَظامي ولحمٌ من لَحمي، لهذا تُدعى امرأة لأنّ من امرئٍ أُخِذَت هذه" (تك ٢ : ٢١-٢٤)؛ ووضع الرّب الإله الإنسانَ في جنّةِ عدنٍ لفلاحتها وحراستها (تك ٢ : ١٥).

نجد فوارق عديدة بين النّصّين كاستعمال اسم الله، وتسلسل ظهور النبات والحيوانات والبشر في نصّ الخلق، وسياق تكوين الرجل والمرأة وهدف وجودهما (تك ١ : ٢٦، ٢٧، ٢٨ و٢ : ٧، ١٥، ٢٢).

٣. أبرز ما قيل في الإينوما إيليش وعلاقتها بالكتاب المقدّس

يعتقد بعض المحلّلين بأنّ تك ١: ١-٣ :٢ يَرتكز على نصوص خَلق بابليّة. والبعض الآخر يعتقد أنّ تك ١ استعمل قصّة الخلق البابليّة الإينوما إيليش أو على الأقلّ ارتكز على تقاليد رافدينيّة. في الواقع كانت هذه نظريّة توافُق، إذ نلاحظ تأكيد عدد من الباحثين بأنّ تك ١ مَدين للإينوما إيليش. حاول هايْدِل[١٣]، ومن بعده سْپايْزِر[١٤] تبيان هذا الإسناد من خلال إيجاد نقاط إزائيّة بين النّصّين كخلق عناصر الكون: النّور والجَلَد واليابسة والنّيّرات؛ والراحة الإلهيّة بعد الخلق. إلاّ أنّ المُنادين بهذه النّظريّة لاحظوا بالإجماع أنّ الهدف العام لميثة الإينوما إيليش وما تحتويه من تفاصيل يختلف عن هدف سفر التكوين وتفاصيله. فالإينوما إيليش تُعنى بتمجيد مردوك وإظهار تفوّقه على سائر الآلهة بغية تبرير ترأسه البانثيون أو مجمع الأرباب البابليّ. ليس هناك مجال لتشبيه مردوك بالله في التّوراة لأنّ أعمال مردوك، حتى من خلال فعل الخلق الذي ينبغي أن يكون الأعظم بالنّسبة إلى الألوهة، أمرٌ يبيّن محدوديّة قدرته. يركّز مؤلّف/مؤلّفو الإينوما إيليش على انتصار الإله البطل مردوك على تِيامات، بينما يتمحور تك ١ على فعل الخلق الذي قام به الله. ولكن على الرّغم من ذلك، ونظراً لتشابه الموضوعات في كلٍّ من النّص الرّافديني (أتراحاسيس) وسفر التكوين (خلق - استياء الآلهة - طوفان)، أقترح البعض معرفة سابقة لنصوص بابليّة في ما يخصّ الخلق. إلا أنّ البعض الآخر أمثال لامْبِرْت[١٥]، عارضوا تبَعيّة سفر التكوين للإنوما إيليش لأنّها لا تمثّل المِعيار الكوسمولوجيّ الرّافديني، فهي "تركيبة تعصّبيّة وشاذّة لخيوط ميثيّة مُحاكة بنصٍّ غير إزائيّ" ويرقّيها في الزّمن إلى حدٍّ أقصى هو ١١٠٠ ق.م.[١٦] نستطيع ملاحظة نقاط ائتلاف بين سفر التكوين والإنوما إيليش بشكلٍ خاص، كاعتبار المياه في أصول وجود الكون، وفصل اليابسة كما ذكرنا أعلاه؛ وهناك ائتلاف آخر بين سفر التكوين ونصوص بابليّة سابقة للإينوما إيليش كملحمة أتراحاسيس التي ترتقي إلى ١٦٠٠ ق.م.، أي قبل الإينوما إيليش بحوالي ٥٠٠ سنة، الأمر الذي دفع بلامْبرت إلى عدم اعتبارها مصدر إيحاء لمؤلّف الإينوما إيليش. حَوّل هذا الاعتبار تركيز العلاقة من الإينوما إيليش إلى أتراحاسيس، خاصّة من جهة تتابع الأحداث كما ذكرنا أعلاه (خلق -

(١٣) A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*. Chicago: University Press, 1954², p. 129.

(١٤) E. A. SPEISER, *Genesis*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 1969, p. 10.

(١٥) W. G. LAMBERT, "A New Look at the Babylonian Background of Genesis," *Journal of Theological Studies* 16 (1965) 287-300.

(١٦) W. G. LAMBERT, "A New Look... p. 291.

إستياء إلهيّ – طوفان) الذي يعرض فكرة الخلق كتمهيد للطوفان في قصّة الخلق البابليّة النموذجيّة، كما هي معتَبَرة في تك (١-١١). ولكن بالرغم من ذلك لا توجد إثباتات قاطعة على تبَعيّة أدبيّة مباشرة بين سفر التكوين وأتراحاسيس، لا سيّما وأنّ هدف القصّة وتفاصيل متعدّدة فيها شديدة الاختلاف ممّا يستبعد هذا الاحتمال. يمكننا تفسير التّشابه بين هذين النّصّين بالإطار الإقليميّ المُشتَرَك، أي في منطقتين متجاورتين من الشرق الأدنى القديم، حيث صدرا، في الفترة نفسها تقريباً.

هناك باحثون آخرون يرون أوجه شبه بين سفر التكوين والأدب المصريّ[١١٧]. لكنّنا لا نستطيع غضّ النّظر عن تعدّدية قصص الخلق المصريّة في الشّكل والمُحتوى، على الرّغم من تقارب بعض التّفاصيل مع تك ١ و٢: خَلق الخواء كمرحلة أولى، فكرة الجَلَد، صُنْع الإنسان على صورة الإله، تكوين الإنسان من الطّين، رمزيّة الرّقم ٧. لقد بيّن نُوتر نقاط التقارب هذه ليلمّح إلى معرفة كاتب سفر التّكوين السّابقة لأفكار روايات الخلق المصريّة. إنّما أُولْتْفُدْت يرى أنّ النّص التّوراتي متعلّق بكوسموغونيّة الملك مِيْرِيْكارِيْ، العائد للقرن الواحد والعشرين ق.م. والذي وصل إلى كاتب سفر التّكوين عن طريق ترجمة فينيقيّة، وينفي قَطْعاً علاقته بالأدب الرّافديني بشكلٍ عام والإينوما إيليش بشكلٍ خاص. حاول هؤلاء العلماء إبراز دِقّة العلاقة بين التقليدين العبريّ والرّافديني. لكنّ التشابهات المذكورة ليست كافية لتؤكّد ارتكاز سفر التكوين على المصادر المصريّة.

أضف إلى ذلك صلة آباء العهد القديم ببلاد ما بين النّهرين بدءًا من إبراهيم، وأهمّية انتشار النّصوص الرّافدينيّة بالكتابة السّومريّة في جميع أنحاء الشرق الأدنى القديم في فترة العمارنة أي في أواخر القرن الخامس عشر ق.م.، الأمر الذي يجعل جَهل المؤلّفين العبرانيّين للأدب البابليّ والأساطير الرّافدينيّة غير مؤكّد. من المرجّح أنهم كانوا متيقّنين لوجود روايات خلْقٍ متعدّدة في محيطهم الشّرق الأدنوي، أمّا تك ١، فهو عرضٌ مُتَمَعِّن لنظرة العبرانيّين إلى الخلْق المتناقضة مع عقائد منافسة. فالمسألة ليست فقط عمليّة إبطال الميثة في أساطير الخلق الشّرقيّة، أكانت بابليّة أم مصريّة، إنّها بالأولى عمليّة تخلٍّ أو تحوُّلٍ عن العقائد الوثنيّة.

أظهر هايْزِل[١١٨] خمس موضوعات ينقض فيها تك ١، بحسب اعتقاده، كوسمولوجيّات وأنظمة دينيّة وثنيّة منافِسة له:

أوّلاً: "ت ن ن": في بعض كوسموغونيّات الشّرق الأدنى القديم، كانت كائنات منافِسة انتصرت عليها الآلهة الكنعانيّة، بينما في تك (١ : ٢١) "التّنانين الكبار"[١١٩] هي نوع من الحيوانات البحريّة التي خلقها الله. الـ "ت ن ن" هي "تنّينات عملاقة" رهيبة[١٢٠] وعددها ١١، "ولْدتها" تِيامات بمفردها

(١١٧) S. HERRMANN, "Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes." *Teologische Literaturzeitung* 86 (1961). 413-424; R. KILIAN, "Gen 1:2 und die Urgötter von Hermopolis", *Vetus Testamentum* 16 (1966) 420-438; V. NOTTER, *Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen.* Stuttgarter Biblestudien 68. Stuttgart/Wuzburg: Echter/KBW Verlag, 1974, p. 18; A. W. Ultvedt, "Genesis 1 og dens litteraere Kilder." *Norsk Teologisk Tijdsskrift* 81 (1980) 37-54.

(١١٨) G. F. HASEL, "The Significance of the Cosmology in Gen 1 in Relation to Ancient Near Eastern Parallels", *Andrews University Seminary Studies* 10 (1972) 1-20; "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology", *The Evangelical Quarterly* 46 (1974) 81-102.

(١١٩) أمّا التّرجمة المُشتَرَكة فترجمت بـ"حيتان الضّخمة". راجع ترجمة بولس الفغالي وأنطوان عوكر (الأبوان)، سفرالتّكوين – ترجمة بين السطور عبري – عربي، الجامعة الأنطونيّة، كلّية العلوم البيبليّة والمسكونيّة والأديان، مار روكز – الدّكوانة، ٢٠٠٤، ص ٢.

(١٢٠) اللّوحة الثانية، السطر ١– ٣٢ (فراس السّواح، "الإينوما إيليش: قصيدة التّكوين والخلق البابليّة وارتقاء الآلهة"، **ديوان الأساطير: الآلهة والبشر**، الكتاب الثاني، ص ١٣٣ و ١٣٤). تُستَعمَل هذه اللّفظة بالعربيّة حتّى الآن وهي تسمية تُنسَب إلى الكائنات العملاقة المُريعة.

في الإينوما إيليش كي تحميَها أثناء معركتها ضدّ الإله مردوك الذي كان يزعجها وأبناءها (الذين كانوا يتلقّون ضربات الرّياح) حين سبّب الهياج من الرّيّاح الأربع التي أهداه إيّاها آنو وبالغبار الذي صنعه، وبعد أن جعل العاصفة تحمله[٢١]. ولكنّ الله في سفر التّكوين لم يخلق ويبارك التّنانين بل باركها كما بارك سائر المخلوقات.

ثانيًا: تصف تلك الكوسموغونيّات عمليّة فصل المياه العُلويّة عن المياه السُّفليّة بفعل مصارعة الآلهة، فيما يرد في تك (١: ٦ – ١٠) نتيجة قرارٍ بسيط.

ثالثًا: كانت عبادة الشّمس والقمر والنّجوم شائعة في الشّرق الأدنى القديم، ونلاحظ من جهةٍ أخرى تفادي تك ١: ١٦ – ١٨ ذِكر اسمَي الشّمس والقمر باللغة العبريّة المعروفة للإشارة أنّهما كائنين كسائر الكائنات التي صنعها الله وأنّهما ليسا آلهةً، وسمّاهما: "النَّيِّر الكبير" و"النَّيِّر الصغير"، "النَّيِّرَين الاثنين الكبيرين" (خلافاً لسائر النّيِّرات التي خلقها).

رابعًا: تصوّر الكوسموغونيّة البابليّة خلق البشر كفكرةٍ ثانويّة، جاءت نتيجة استياء الآلهة من العمل، كوسيلة لإراحة الآلهة وتأمين قوت لهم.

خامسًا: في الكوسموغونيّات المصريّة يخلق الآلهة عن طريق السِّحر، بينما يخلق الله الكون في سفر التكوين من تلقاء نفسهِ وبوعيٍ كامل بطريقة غير ميثيّة. من الواضح، بحسب هايْنزل، أنّ كاتب سفر التكوين كان على علمٍ بالكوسموغونيّات الأخرى، وأنّ كتابة النّصوص البيبليّة لم تَتِمّ تبعاً لها، إنّما أتت رفضاً مُتَعمَّداً لها.

رواية الخلق بين سفر التكوين والإينوما إيليش

إينوما إيليش اللّوحة الأولى (١ – ١٠٤): النّص الثيوغونيّ/الكوسموغونيّ	سفر التكوين تك (١ – ٢): أيّام الخَلْق السّبعة	أوجه شبه
العنوان: "بينما في الأعالي"	**العنوان:** "في البدء"	
جيل الآلهة الأوّل: "بينما في الأعالي لم تكنِ السّماءُ قد سُمّيَتْ بعد، والأرضُ اليابسةُ في الأسفل، لم يكن أُطلِقَ عليها أيُّ اسمٍ، وحدَهما، أبْسُو – الأوّل والدهم ومُومُّو – تيامات والدتهم جميعاً، كانا معاً يمزجانِ مياههما..." (١ – ٥).	**اليوم الأوّل:** **(تك ١: ١ – ٢):** "في البدء خلق اللهُ السّمواتِ والأرضَ، والأرضُ كانت خاويةً وخاليةً، وظُلمةٌ على وجهِ الغَمْرِ، وروحُ اللهِ مُرِفٌّ على وجهِ المياهِ...". **(تك ١: ٥):** "... وكان مساءٌ وكانَ صباحٌ يومٌ واحدٌ".	* **أبسو:** إله المياه الأب، وتيامات هي إلهة العماء البدئيّ، أُمّ الآلهة، في أصل السّماء والأرض.

(٢١) اللّوحة الأولى، السطر ١٠٥ – ١٢٤ (فراس السّواح، "الإينوما إيليش: قصيدة التّكوين والخلق البابليّة وارتقاء الآلهة"، **ديوان الأساطير: الآلهة والبشر**، الكتاب الثاني، ص ١٢٧ و١٢٧).

جيلا الآلهة الثّاني والثّالث: "... لَحمُو ولاحامو ظَهَرا وأُطلِقَ اسمٌ على كلٍّ منهما... تمَّ تشكيل أنشار وكِيْشار وكانا يفوقانهما مرتبةً..."	**اليومان الثاني والثالث:** (**تك ١: ٦ – ٧**): "وقال اللهُ: "ليكن جَلَدٌ في وسطِ المياهِ وليكنْ فاصلاً بَينَ مياهٍ لِمياهٍ". (**تك ١: ٨**): "... وكانَ مساءٌ وكانَ صباحٌ يومٌ ثانٍ". (**تك ١: ٩ – ١٠**): "وقالَ اللهُ: "لتجتمعِ المياهُ من تحتِ السّماواتِ إلى مكانٍ واحِدٍ وَلتُرَ اليابسةُ"، فكانَ كذلك، ودعا اللهُ اليابسةَ أرضاً ومكانَ المياهِ دعا بحاراً...". (**تك ١: ١٣**): "... وكانَ مساءٌ وكانَ صباحٌ يومٌ ثالِثٌ".	* **لحمو:** إله الصّلصال، ولاحامو إله الأرض. * هنا يفصلُ اللهُ المياهَ إلى قسمين بواسطة قبّة سماويّة ليخلق السّموات والأرض، وفي الإينوما إيليش يوازي فعل خَلْقِ السّموات والأرضِ هذا فقرة تقطيع مردوك جسد الإلهة تيامات ("الغَمْر" في تك) إلى قسمين ليصنع السّماء والأرض.
الجيل الإلهيّ الرّابع: "كان آنو أوّل مولودٍ لهما...". (١٤)	**اليومُ الرّابع:** (**تك ١: ١٦**): "وصَنَعَ اللهُ النَّيِّرَين الإثنين الكبيرَين النَّيِّرَ الكبيرَ لَحُكمِ النّهارِ والنَّيِّرَ الصَّغيرَ لحُكمِ الليلِ والكواكِبَ، ووهبَ إيّاها اللهُ في جَلَدِ السّماواتِ...". (**تك ١: ١٩**): "... فكان مساءٌ وكانَ صباحٌ يومٌ رابعٌ".	* **آنو:** إله السّماء. * "... وجَعَلَها في جَلَدِ السّماءِ...". (تك ١: ١٦)
الجيل الإلهيّ الخامس: "تمّت ولادةُ مردوك مولِّدُهُ إيا ...".	**اليومُ الخامس:** (**تك ١: ٢١**): "وخَلَقَ اللهُ التّنانينَ الكِبارَ وكلَّ نفسٍ حيَّةٍ دابَّةٍ التي فاضتِ المياهُ لصنفِها وكلَّ طَيْرٍ جَناحٍ لصنفِهِ ورأى اللهُ أنْ حَسَنٌ ...". (**تك ١: ٢٣**): "... وكانَ صباحٌ وكانَ مساءٌ يومٌ خامِسٌ".	* **إيا:** المُلقَّب نُدِمُّوْد باللغةِ السّومريّةِ أي الإلهُ المُختَصُّ بالخَلْقِ والإنجابِ والصُّنْعِ، وهو الإله المعروف بخبرتهِ بجميع وسائل الصّنع والفنون كلّها، وهو الإله الحكيم إله التّراتيل. يصنع الأشياء بالقول. * الله يخْلُقُ بالقول.

في الإينوما إيليش كي تحميَها أثناء معركتها ضدّ الإله مردوك الذي كان يزعجها وأبناءها (الذين كانوا يتلقّون ضربات الرّياح) حين سبّب الهياج من الرّياح الأربع التي أهداه إيّاها آنو وبالغبار الذي صنعه، وبعد أن جعل العاصفة تحمله[٢١]. ولكنّ الله في سفر التّكوين لم يخلق ويبارك التّنانين بل باركها كما بارك سائر المخلوقات.

ثانيًا: تصف تلك الكوسموغونيّات عمليّة فصل المياه العُلويّة عن المياه السُّفليّة بفعل مصارعة الآلهة، فيما يرد في تك (١: ٦ - ١٠) نتيجة قرارٍ بسيط.

ثالثًا: كانت عبادة الشّمس والقمر والنّجوم شائعة في الشّرق الأدنى القديم، ونلاحظ من جهةٍ أخرى تفادي تك ١: ١٦ - ١٨ ذِكر اسمَي الشّمس والقمر باللغة العبريّة المعروفة للإشارة أنّهما كائنين كسائر الكائنات التي صنعها الله وأنّهما ليسا آلهةً، وسمّاهما: "النَّيِّر الكبير" و"النَّيِّر الصغير"، "النَّيِّرَين الاثنين الكبيرين" (خلافاً لسائر النَّيِّرات التي خلقها).

رابعًا: تصوّر الكوسموغونيّة البابليّة خلق البشر كفكرةٍ ثانويّة، جاءت نتيجة استياء الآلهة من العمل، كوسيلة لإراحة الآلهة وتأمين قوت لهم.

خامسًا: في الكوسموغونيّات المصريّة يخلق الآلهة عن طريق السِّحر، بينما يخلق الله الكون في سفر التكوين من تلقاء نفسهِ وبوعيٍ كامل بطريقة غير ميثيّة. من الواضح، بحسب هايْزِل، أنّ كاتب سفر التكوين كان على علمٍ بالكوسموغونيّات الأخرى، وأنّ كتابة النّصوص البيبليّة لم تَتِمّ تبعاً لها، إنّما أتت رفضاً مُتَعمَّداً لها.

رواية الخلق بين سفر التكوين والإينوما إيليش

إينوما إيليش اللّوحة الأولى (١ - ١٠٤): النّص الثيوغونيّ/الكوسموغونيّ	سفر التكوين تك (١ - ٢): أيّام الخَلْق السّبعة	أوجه شبه
العنوان: "بينما في الأعالي"	العنوان: "في البدء"	
جيل الآلهة الأوّل: "بينما في الأعالي لم تكنِ السّماءُ قد سُمِّيَتْ بعد، والأرضُ اليابسةُ في الأسفل، لم يكن أُطلِقَ عليها أيُّ اسمٍ، وحدَهما، أبْسُو - الأوّل والدهم ومُوْمُوْ - تيامات والدتهم جميعاً، كانا معاً يمزجانِ مياههما..." (١ - ٥).	اليوم الأوّل: (تك ١: ١ - ٢): "في البدء خلق اللهُ السّمواتِ والأرضَ، والأرضُ كانت خاويةً وخاليةً، وظُلمةٌ على وجهِ الغَمْرِ، وروحُ اللهِ مُرِفٌّ على وجهِ المياهِ...". (تك ١: ٥): "... وكان مساءٌ وكانَ صباحٌ يومٌ واحدٌ".	* أبسو: إله المياه الأب، وتيامات هي إلهة العماء البدئيّ، أُمّ الآلهة، في أصل السّماء والأرض.

(٢١) اللّوحة الأولى، السطر ١٠٥ - ١٢٤ (فراس السّواح، "الإينوما إيليش: قصيدة التّكوين والخلق البابليّة وارتقاء الآلهة"، **ديوان الأساطير: الآلهة والبشر**، الكتاب الثاني، ص ١٢٧ و١٢٧).

الجيلُ الإلهيُّ السّادسُ:	اليومُ السّادسُ:	* مردوك:
"... في وَسَطِ الأبسو تمّت ولادةُ مردوك، في قلبِ الأبسو تمّت ولادةُ مردوك مُوَلِّدُهُ إيا أبوهُ ..." (٨١ –٨٣).	(تك ١: ٢٦): "وقالَ اللهُ: "لنصنعْ آدمَ بصورتِنا كمثالِنا ...".	سيُصبحُ ملِك الآلهةِ وخالِق الإنسان.
"سوف أعمِدُ إلى تكثيفِ دمٍ وتشكيلِ هيكَلٍ وبذلكَ سوفَ أحدثُ نموذجاً أوّليّاً سوف تطلق عليهِ تسميةُ "بَشَريّ"! هذا النّموذج – الأوّليّ، هذا البشريّ أريدُ خلقَه لكي تُفرَضَ عليهِ سخرة الآلهةِ ولكي يتوقّفوا هم عنِ العَمَلِ، للرّاحة!" (اللّوحة ٦: ٥– ٨).	(تك ١: ٣١): "... وكانَ صباحٌ وكانَ مساءٌ يومٌ سادِسٌ".	* مردوك صَنَعَ الإنسان كي يرتاحَ الآلهةُ.
	(تك ٢: ٢): "وأكْمَلَ اللهُ في اليومِ السّابعِ عمَلَهُ الذي صَنَعَ وسَبَتَ في اليومِ السّابعِ مِن كلِّ عَمَلِهِ الذي صَنَعَ...".	* خلَقَ اللهُ الإنسان واستراحَ في اليومِ السّابعِ من جميعِ ما عَمِلَهُ.

بعض الفوارق بين الإينوما إيليش ونص الخَلْق في سفر التكوين

* في مُستهَل تك لا يُذكَر مكان لأنّه لم يكن يوجَد شيء بعد حتّى الـ"أعالي"، فالله يخلق الكون في الزّمن البدئيّ.

* سيخلُقُ الله: ليس فقط "الأعالي" (المُسَمّاة في (إإ) - إي "الموجودة" (لأن كلّ ما يُسَمّى كان يُعتَبَرُ موجوداً) إي "السّموات" ولكنّه سيخلُقُ الأرض أيضاً وهما عنصرا جَماد متميّزان مستقلاّن الواحد عن الآخر.

* لا يرد أيّ وَصفٍ لله لأنّه غير محدود، بينما يَصِف كاتب (إإ) الآلِهة ويسرُد تطوّرهم خلال ستّة أجيال من حالة عدم الانتظام إلى حالاتٍ متميّزة بسياقٍ تدريجيّ: فهُم محدودون وناقِصون.

* يتوالَد الآلهة في (إإ) ابتداءً من الثُنائي الأوّل، أمّا الله في تك فهو الأوحَد، لم يَلِده ولم يخلقْه أحد، إنّه خارج إطارَي الزّمن والمكان.

* الخَلق في تك يجري من العدم بينما في (إإ) العناصر الكونيّة الأساسيّة موجودة، يقوم الإله مردوك فقط بتنظيمها.

* تظهر صفات إلهيّة حسنة وسيّئة في (إإ)، بينما ينفرِد تك بذكر الفضائل الإلهيّة، لأنّ الله كامل لا عيب فيه.

* تهدُف ميثة (إإ) إلى تمجيد الإله مردوك من خلال إظهار تفوّقه على سائر الآلهة، وعرض بطولاته وكثرة ألقاب تبجيله، بينما يعظّم الله في تك من خلال خليقته التي خلقها من دون أيّ عناء، بالقول.

* الموت لا يستثني الآلهة في (إإ)، فهم فانون، أمّا الله فهو أزليّ.

* خلق الله تنانين البحر (الحيتان) وباركها، لم يخلقها لفعل الشّر واقتراف العنف كما فعلت تيامات.

* لم يسمِّ مؤلِّف تك "النَّيِّرَين" "الكبير" و"الصّغير" باسميهما المعروفين باللغة العبريّة لأنّهما كانا آلهة في الحضارات المجاورة. لُقِّبَ مردوك "أُوْتُو" أي "الشمس" بالسّومرية.

* تهدف (إإ) بخلْق الإنسان إلى إراحة الآلِهة عن طريق استعباده: فهو مُقَيَّد ومُسَيَّر، بينما يخلُق الله الإنسان حُرّاً، سيّداً على الكون على صورته لكي يشاركه محبّته.

* تتم عمليّة خلق الإنسان بعنف: بسفك دِماء كِنغو، إحدى الشّخصيّات الشّرّيرة ومزجها بالصّلصال. يخلقُ الله الإنسان من تُراب الأديم وينفخ فيه (من روحه) فيُحييه.

* لا وجود للمرأة في خلق (إإ)،

بينما يخصّص تك فقرة بخلْق الـ"مرأة" التي سمّاها آدَم، ويركز على قدسيّة الزّواج التي سيخوّل آدم وحوّاء وَنسلهما مشاركة الله في خَلقِه.

خاتمة: هَل مِنْ كَلمة فَصْل؟

إنّ هدفنا من مقارنة رواية الإينوما إيليش الرّافدينيَّة مع سفر التكوين تأويليّ. سَعينا من خلال هذه المقارنة إلى أن نسلّط الأضواء، ليس فقط على نَهج كاتب سفر التكوين، إنّما أيضًا على مقصده اللاهوتيّ من خلال سرده لرواية الخلق. بالرُغم من ذلك تُطرح هنا إشكاليّات عديدة، لأنه من الصّعب تحديد الأساطير التي اطّلع عليها كاتب سفر التكوين: هل هو بكلّ بساطةٍ يُعيد سردَ رواية كوسموغونيّة سابقة للروايات الرافدينيَّة التي سبق لنا أن ذكرناها من دون أن يعدّل فيها كثيرًا؟ هل تبنَّى رواية أقدم من كل هذه الرّوايات ومختلفة عنها، وأعطاها تفسيرًا لاهوتيًّا خاصًّا بهِ؟ أو هل كان في الواقع يعرف نصوصًا شبيهةً بالروايات الرّافدينيَّة، فَعمَد بتيقُّنٍ إلى إعادة كتابتها بهدف التعبير عن اللاهوت العبرانيّ عوضًا عن الميثولوجيا البابليَّة؟ تبقى هذه المسائل عالقة، وتطرح مجالات أخرى للنّقاش.

هُناك تَيّار يُسمّيه الباحثون (minimalist) يَعتبر أنّ الفروقات بين الرّوايات الرّافدينيَّة والبيبليّة ضخمة جدًّا، لذا تسقط فَرَضيَّة اعتماد رواية سفر التكوين عليها. إذًا يجب أن يشكّلَ كلٌّ منها تطوُّرًا مستقلاً لتقليدٍ سابقٍ مشتَرَك. من هذا المنظار، تمثّل أوجه الشَّبه بين الرّوايات البيبليَّة والإكسترا–بيبليَّة هذا التقليد المشتَرَك بين كاتب سفر التكوين والكتّاب الرّافدينيّين. ممكن تسليط الأضواء على منظار سفر التكوين من خلال المقارنة بينه وبين هذا التقليد السّابق للتقليد البيبليّ الذي أُعيدت صياغته.

أمّا التيّار الثاني (maximalist) فَيَعتبر أنّ ناشر سفر التكوين كان عالِمًا بالتقاليد الرّافدينيَّة التي كانت شبيهةً بالشكل الحاليّ، لأنَّهُ كانَ لإسرائيل الوقت الكافي لتعلُّم ميثات بلاد ما بين النهرين خلال الفترات المتعاقبة من عصر إبراهيم حتّى السَّبي. من جهةٍ أخرى ظهر هذا الإدراك لأساطير ما بين النهرين والشَّرق الأدنى في فصول أخرى من سفر التكوين (١؛ ٤؛ ٥؛ ٦: ١– ٤؛ ١١: ١– ٩)، حيث يبدو وكأنَّ الكاتب مُدرِك لأفكارِ حضارات أخرى من الشرق الأدنى، إذ يقوم بمعارضتها أو بالتَّعليق عليها تلقائيًّا، ويمكن افتراض استعمال أساليب منها هنا.

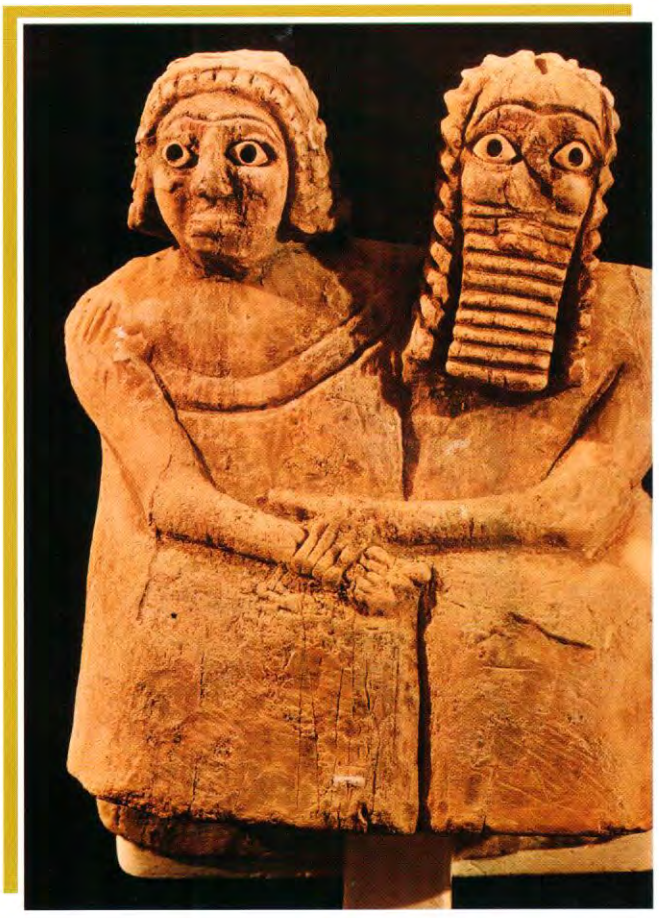
ليس المهم أن نعرف أيّ رأيٍ هو الأصحّ. ففي حين يحوّل تيّار (maximalist) ناشِر سفر التكوين إلى خصمٍ تهجُّميٍّ معارض لأفكار معاصريه، يغضُّ التيّار (minimalist) النّظر عن هدف سفر التكوين (١ – ٢) الجدَليّ وعن موقفه الهجوميّ. بحسب اعتقادنا، إنّ الحقيقةَ تكمن بين هذين الموقفَين، وإنّ كاتب سفر التكوين كان مُطّلعًا على روايات خَلْق مماثلة ظَهرت في البلدان المجاورة (الإينوما إيليش، أتراحاسيس، جلجامش وغيرها) وإنْ لم تكن بشكلها الحاليّ. ولكن يبدو أنّه من الأفضل أن ننطلق من فكرة الـ minimalist ونستخرج نقاط الائتلاف بين التقاليد البيبليّة والرّافدينيّة. يعتبر الـ minimalist أنّ أوجه الشَّبَه موجودةٌ في رواية سابقة استند إليها العبرانيّون وغيرهم. ومن جهةٍ أخرى يرى الـ maximalist أنّها تمثّل صفاتٍ من الرواية الرّافدينيّة التي وجدها الكتّاب العبرانيّون مقبولةً نظراً لتلاؤمها مع لاهوتِهم.

قصص الخلق الإكسترا–بيبلية في الشرق الأدنى القديم غالباً ما تكون شِعريّة، أمّا تك ١ فلم يُكتَب بأسلوبٍ شعريٍّ عبريٍّ نموذجيّ، حتّى إنّ بعض النّقاد حاولوا التّشديد على أنّ نصّ تك ١ هو لاهوت كهنوتيّ وليس شعراً[٢٢]. من جهةٍ أخرى ليس هذا النّص نثراً

(٢٢) G. von RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet.* Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart: Kohlhammer, 1934, p. 47.

بالعبريّة لأنّ تركيب الجمل فيه يختلف عن تركيب النّثر السّرديّ، على الرّغم من وجود بعض المقاطع الشّعريّة التي قَد ترتقي إلى نصّ سابق[٢٣]. وقد اعتبر البعض ككاسُوْتُوْ أنّ عظَمة الموضوع أدّت إلى ترقية الأسلوب الأدبيّ إلى مستوًى يلامس الشّعر[٢٤].

مطلع سفر التكوين (تك ١ :١- ٣: ٢) هو مقدّمة رائعة للسفر كلّه. فهو يعلن أنّ إله الآباء إبراهيم وإسحق ويعقوب ليس إلهاً محلّيّاً أو قَبَليًّا، وليس سيّد الأرض كلها، إنّما هو سيّد الكون. حتّى القصص الجينيالوجيّة بتفاصيلها التي تبدو ثانويّة وغير عميقة لها بُعد كونيّ، لأنّ الله اختار هؤلاء الأشخاص لكي يبارك الأمم من خلالهم. أيضًا، تبيّن التّطابقات الدّقيقة والتكرار المتعَمَّد في هذا الفصل أنّه أكثر من تمهيدٍ لسفر التكوين، فيتحدّث عن إلهٍ يخلق بفعل القول. تك ١ هو أكثر من رفض لميثات الخلق الشّرقيّة المعاصرة له، إنّه ابتهالٌ رائع للإله الذي خلق البشريّة، وهو دعوةٌ لها كي تعبده هو الإله الأوحد الكليّ القدرة الذي خلق الإنسان على صورته



(٢٣) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis 1-11.* Tr. I. Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1961; O. Lortez, "Wortbericht-Vorlage und Tatbericht-Interpretation im Schöp-fungsbericht Gen 1:1-2:4a." *Ugaritische Forschungen* 7 (1975) 279-87; J. S. Kselman, "The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source", *Journal of Biblical Literature* 97 (1978) 161-73.

(٢٤) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis 1-11.* Tr. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes, 1961.

فهرس
الكتاب المقدّس

جمعية الكتاب المقدس

العهد الجديد

قراءة رعائية

قصص مختارة من الكتاب المقدس

ملحمة غلغامش والطوفان

الخوري بولس الفغالي

يروي سفر التكوين خبر الطوفان، مذكّراً بشرور الناس، وما استخفّوا من عقاب بسبب خطيئتهم. قال الربّ: «أمحو الانسان الذي خلقتُ عن وجه الأرض» (تك ٦:٧). وكان تقليدان، واحد دُعيَ اليهوهي (الله هو يهوه) يتحدّث عن أربعين يوماً وأربعين ليلة مات فيها كل حيّ على الأرض، وآخر كهنوتي (دوّنه الكهنة) يذكر سنة كاملة، بدأت بعدها الحياة من جديد: «في السنة الواحدة والست مئة من عمر نوح، في اليوم الأول من الشهر الأول، جفّت المياه عن الأرض» (تك ٨:١٣).

هذا الخبر الذي يتوزّع على أربعة فصول في سفر التكوين (ف ٦ - ٨) نقرأه في ملحمة غلغامش في اللوحة الحادية عشرة. أوتونفشتيم يروي لغلغامش ما حصل: «صمتُ هدد (الاله) المريع اجتاح السماوات. كل شعاع تحوّل فيها إلى ظلام. تحطّمت أسسُ الأرض مثل جرّة. النهار كلّه عصفت الريح سريعة، عصفت ففاض الفيضان. مثل كارثة الوغى انتقل إلى البشر الذين ما عاد الواحد يُبصر الآخر. ما عادت السماوات ترى البشر، وأخذ الآلهة يرتعدون من مثل هذا الطوفان. تراجعوا، صعدوا إلى سماء أنو... صمتُ الموت كان هناك».

عرفت بلاد الرافدين الفيضانات العديدة، ولا سيّما عند نهر دجلة الذي دعاه اليونان «تيغريس»، النمر، لأنه يثب ويقفز، فيدلّ في جموحه على غضب الآلهة كما كانوا يقولون. ولكن هل تغلبُ المياهُ الانسان؟ وأين حكمته؟ في خبر غلغامش، الآلهة علّموا أوتونفشتيم كيف يبني السفينة. وحدّد شمش (الاله الشمس) الزمن الذي يكون فيه الطوفان: «في الصباح أُمطر، وفي المساء تفيض المياه».

أمّا في الكتاب المقدّس، حيث حكمة الانسان تنبع من حكمة الله، وحيث حكمة الله وخلاصه هما ثمرة الفضيلة، فالله نفسُه علّم نوحاً (ذاك الذي أراح الله، أرضاه) ماذا يفعل: «إصنع لك سفينة من خشب السرو، واجعلها غرفاً، واطلها من داخل وخارج بالقار» (تك ٦:١٤). ويتابع النصّ كلام الربّ إلى نوح الذي كان في زمانه رجلاً صالحاً (باراً) لا عيب فيه: «ها أنا آتٍ بطوفان مياه على الأرض لأزيل كلّ جسد فيه نسمة حياة تحت السماء: كلّ ما في الأرض يهلك» (آ ١٧).

نبدأ كلامنا عن غلغامش الذي يشكّل فيه الطوفان حدثاً واحداً من عدة أحداث. ثم نعود إلى الكتاب المقدّس فنكتشف الصور والتعابير، بل الفكرة. التي أخذها الكاتب الملهم حين قرأ غلغامش، وخصوصاً حين قرأ «أتراحاسيس»، أي المتفوّق بحكمته.

١ - ملحمة غلغامش

أ - لحمة الخبر

في فجر التاريخ، في مدينة مشهورة من بلاد الرافدين، في أوروك، عاش ملك دُعيَ غلغامش. «شابه جمالُه جمال الشمس». وكان جسدُه جسدَ الأبطال مع صدر واسع. كان فهيماً جداً وحكيماً جداً. ثلثاه إله والثلث الباقي انسان. ولكنه تصرّف كالحاكم المستبدّ تجاه عبيده: «ما ترك ابناً لأبيه، ولا فتاة لحبيبها، ولا امرأة لزوجها». فأصعد سكّان أوروك تنهّداتهم إلى السماء. سمعهم الآلهة. وإذ أرادوا أن يؤمّنوا السلام للمدينة خلقوا خصماً في وجه غلغامش (الذي يرتبط اسمه

بالنار) اسمه انكيدو أي خليقة (الاله) إنكي. بطلٌ غريب. شكله شكل انسان، ولكنه كان مُشعراً كالحيوان ويعيش في البرية مع الحيوانات ومثلها: يقتات العشب كالغزال، ويربض ليشرب الماء كالحيوانات.

وكان اللقاء بين الاثنين، لقاء قتال، بيّن فيه كل من غلغامش وانكيدو قوّتهما. وفي النهاية ارتبطا بصداقة متينة، فعزما على القيام بمغامرة بطولة تليق بهما، ولكنها مغامرة تكتنفها الأخطار: الذهاب إلى هناك، إلى البعيد، في جهة الغرب إلى غابة الأرز، فيقتلا، هومبابا المريع، الوحش الذي يحمل الشرّ فترتجف منه البشريّة. وعرض غلغامش مشروعه على والدته:

"أسير في طريق أجد في نهايته هومبابا،

وأصمد في قتال لا علم لي به إطلاقاً.

صلّي لأجلي، إلى الاله شمش

لكي أبلغ إلى جبل الأرز،

فأقتل الجبّار هومبابا،

وأمحو من كل الأرض كل الشرّ

الذي يبغضه الاله شمش،

فيعود السلام إلى الأرض، من الشمال إلى الجنوب".

جبل الأرز هو جبل لبنان الشمالي، وقمّته أعلى قمّة في المنطقة. عليه ينزل الإله لكي يزور البشر. هو جبل الربّ. والأرز صار اسمه اليوم أرز (جبل الربّ، وذلك منذ قديم الزمان. وإن وُجد غلغامش حقاً، فهو يعود إلى سنة ٢٨٠٠ ق. م. نجحت المغامرة. وافتخر ملك أوروك بانتصاره، فرأته إلاهةُ الحبّ لابساً ثيابه الملوكيّة مع التاج على رأسه. اشتهته، قالت له: «تعال، يا غلغامش، كن حبيبي». ما تبعها البطل، بل وبّخها على حبّها المتكرّر وأحبّائها. غضبت الالاهة فأرسلت له من السماء ثوراً جامحاً خلقته لهذه الغاية. إلاّ أن غلغامش وانكيدو قتلا ذاك الثور. أرادت الالاهة الانتقام فأرسلت مرضاً إلى إنكيدو فمات.

بكى غلغامش صديقه سبعة أيام، ولكن الدموع لم توقظه، بل أخذ الجسم سيتفكّك. فارتاع غلغامش، وما أراد أن يكون له المصيرُ عينه. وتذكّر جدّه، بطل الطوفان الذي لبث وحده حياً بعد كارثة الطوفان. جعله الآلهة خالداً فأقام عند مصبّ النهرين، ومنذ ذلك الوقت، ما زاره أحد. فعزم ملك أوروك أن يمضي ويسأله عن سرّ الحياة. أرادت سيدوري صاحبة المقهى الالهي أن تجعله يصرف النظر عن مشروعه: «إلى أين تركض، يا غلغامش؟

الحياة التي تبحث عنها لن تجدها.

حين خلق الآلهةُ البشر،

جعلوا الموت للبشر

واحتفظوا بالحياة في أيديهم.

وأنت، يا غلغامش، املأ بطنك!

رفّه عن نفسك ليلاً نهاراً،

كلّ يوم احتفلْ بالعيد.

في النهار والليل إرقص والعب.

لتكن ملابسك نظيفة ورأسك مرفوعاً.

اغتسل بالماء،

تأمّل طفلك بين يديك

ولتفرح زوجتك على صدرك».

علّمته صاحبةُ المقهى أن يحيا حياته على الأرض، ولا يبحث عن حياة تدوم. كلامها قريب من كلام سفر الجامعة: «افرح أيها الشاب. أسلك طريق ما يهواه قلبك، وما تراه وتشتهيه عينك. إنزع الغمّ عن قلبك، وردّ الشرّ عن جسدك» (جا ١١:٩ - ١٠). وفي جا ٩:٧ - ١٠، نقرأ كلاماً مماثلاً لما في غلغامش: «فاذهب كل خبزك بفرح، واشرب خمرك بقلب مسرور... ولتكن ثيابك بيضاء كل حين، ولا يعوز رأسَك الطيب. تمتّع بالعيش مع المرأة التي تحبّها، كلّ أيام حياتك الباطلة... فهذا حظّك من الحياة ومن تعبك الذي تعانيه تحت الشمس... فلا عمل ولا تفكير ولا معرفة ولا حكمة في عالم الأموات الذي أنت صائر إليه».

طرح سفر الجامعة المشكلة التي ربطتها الحكمة القديمة بحياة على الأرض تنتهي بالموت. وجاء الكلام متشائماً: «كما يموت الانسان تموت البهيمة» (جا ٣:١٩)، ولكنه استشفّ أن روح البشر تصعد إلى العلاء، وروح

البهيمة تنزل إلى الأرض (آ ٢١). ولكن الشك لم يزُل تماماً: «من يعلم»؟

رفض غلغامش نصائح صاحبة المقهى ومضى في طريقه. تغلّب على الأخطار فوصل إلى مياه الموت. ساعده صاحب سفينة فعبر ووصل إلى جدّه اوتانفشتيم. روى له الجدّ مأساة الطوفان الذي نجا منه بفعل حماية خاصّة من الآلهة. ثم أعطاه نبتة عجيبة ستؤمّن له الخلود. ولكن الحيّة سلبت منه هذا الكنز، فاقتنع بأن عليه أن يتقبّل المصير الذي اعتاد البشر أن يتقبّلوه.

هذه النبتة التي سمع عنها غلغامش من جده، صورة بعيدة عن شجرة الحياة التي جُعلت من أجل الانسان في الجنّة. ولكنه حُرم منها لأنه أكل من شجرة معرفة الخير والشرّ حين أراد أن يصير مثل الآلهة هو وامرأته. قال أوتانفشتيم:

"يا غلغامش، أتيتَ إلى هنا وتحمّلت التعب والعناد،

ماذا أعطيك لكي تعود إلى أرضك؟

سأكشف لك سراً، يا غلغامش، وأقول لك:

هناك نبتة. جذورها مثل جذور "القرنفل"

شوكهما مثل العلّيق، وهي تنخز يدك.

إن توصّلت فأمسكتها، تكون وجدتَ حياة الأبد..."

نزل غلغامش إلى الأعماق، أمسك النبتة مع أنها غرزت في يده. وقال لصاحب السفينة: «هذه النبتة هي دواء للحالات اليائسة. بفضلها يصل الانسان إلى الشفاء. سآخذها إلى أوروك. اسمها: الشيخ يصير شاباً. فآكل منها وأستعيد الحسن والجمال كما في أيام شبابي».

ورأى غلغامش عين مياه باردة،

فنزل ليغتسل في مياهها.

شمّت الحيّة رائحة النبتة،

فخرجت في صمت (من الأرض) وأخذت النبتة.

وفي الحال تركت قشرتها.

فلبث غلغامش جامداً وبكى،

ونزلت دموعه على خدّيه.

خسر غلغامش نبتة الحياة، فعرف الموت بفعل الحيّة. هذه الحيّة هي التي تضلّ حواء وآدم. خرجت من تحت الأرض، ثم عادت فالتصقت بالأرض. ولكن الكتاب المقدّس سيقول في ما بعد إن الحيّة رمز إلى عالم الشرّ والخداع. اسمها: إبليس أو الشيطان (رؤ ١٢:٩).

ب – نصوص غلغامش

إذا جعلنا الخبر الملحميّ جانباً، نستطيع أن نتذكّر النصوص التي تعود إلى الألف الرابع ق.م. سبق «غلغامش» الـ التعريف. هو إله. تحدّثت عنه لوائح الملوك في حقبة إيسي – لارسا، في الألف الثالث. ثم أُلِّه فصار موضوع عدد من الروايات: غلغامش وأرض الجبل الحيّ، غلغامش وثور السماء، موت غلغامش، غلغامش وأغاكيش، غلغاميش وانكيدو وعالم الأسافل. وفي النهاية، وُجِد خبرُ الطوفان الذي لم يكن مرتبطاً ببطل أوروك.

في بداية الألف الثاني، أخذت الملحمة شكلها في اللغة الأكاديّة: بُنِيَتْ الأحداث والوقائع بناء أعطى المجموعة وحدتها. وإذا قابلنا الأجزاء العديدة التي نقرأها في اللغة البابليّة القديمة، مع النسخة النِيُوأشوريّة التي وُجدت في نينوى، نفهم أن هذه الأخيرة هي ثمرة صياغة جديدة للأسطورة. كان التقليد القديم أكثر عفويّة، أما النصّ الحديث فحاول ربط الأحداث بعضها ببعض من أجل ترجمة نوايا البطلين وعواطفهما، وهو ما نسيَ في الوقت عينه مسائل مطروحة: الحكم الاستبداديّ، الشرّ على الأرض، وضع الانسان مع نظرة خاصّة إلى الموت. يبدو أن هذه النسخة تعود إلى القرن الثاني عشر أو الثالث عشر، وهي حقبة عرفت نشاطاً أدبياً خلاّقاً.

من هذه الملحمة الأشهر في بلاد الرافدين، وُجدت النسخات العديدة في قلب بلاد الرافدين كما في أطرافها: في أوروك، سيفار، أشور، نينوى،

سلطاتيبي، تل هرمال، بوغازكوي. كما وُجد في مجدو، في فلسطين، فدلّ على أن النصّ عرفته حضارة كنعان أقلّه منذ القرن الرابع عشر ق. م. بل عُرف غلغامش في اللغة الحثية (تركيا) وفي اللغة الحوريّة (القريبة من الأرمنيّة). وهكذا انتشرت هذه الملحمة انتشاراً واسعاً في الشرق الأوسط من مصر إلى أرض عيلام.

أمّا النصّ شبه الكامل الذي وصل إلينا، فقد كُشف في نينوى، في مكتبة الملك أشور بانيبال (القرن ٧ ق. م.). تألّف هذا الكتاب، في الأصل، من ٣٥٠٠ بيت من الشعر، ولكن حُفظ فقط النصف أو أكثر تقريباً. مؤلّف مركّب من عدة عناصر جاءت في حقبات متلاحقة ولدى شعوب مختلفة. والنصّ الذي بين أيدينا يتضمّن ١٢ لوحة، وفي كل لوحة عدد من العواميد.

اللوحة الأولى تقدّم لنا البطلين، غلغامش وانكيدو:

"أريد أن أعرّفكم بذاك الذي رأى
كلّ شيء على الأرض الفسيحة،
الذي عرف وفهمَ كلّ شيء،
الذي ولج مجمل الأسرار كلها،
غلغامش، سيّد كل حكمة
وصاحب المعرفة الشاملة.
شاهدَ السريّ وكشفَ الخفيّ،
ونقل إلينا معارف سابقة للطوفان.
عاد من طريق بعيد، منهكاً ولكن
هادئاً،
فحفر على نُصُب كلّ متاعبه،
شيّد سور أوروك..."

وبعد تقديم غلغامش، يصوِّر العمود الأول من اللوحة الأولى شخص إنكيدو:

"غسلت أرورو يديها، واقتطعت
عجنة طين وبصقت فوقها،
في البريّة خلقت انكيدو، الشجاع،
خليقة الصمت وجزء من الاله
نينورتا (إله الحرب، لهذا هو محارب)".

ويلتقي البطلان في اللوحة الثانية:

"هجم إنكيدو عليه (على غلغامش)
وتواجها في الساحة العامة، في
البلاد.
سدَّ انكيدو الباب برجله
ليمنع غلغامش من الدخول،
وتماسكا مثل ثورين، وثبّتا
أقدامهما،
فهدما عتبة الباب، فسقط الجدار".

ولكن كانت الصداقة بعد القتال، وامتلأت عيونهما دموعاً. وبدأا يخطّطان لإراحة الناس من هومبابا (أو: هوواوا، الشكل القديم للاسم)، وذلك للدفاع عن سلامة غابة الأرز.

في الواقع، أراد غلغامش (مع صاحبه) أن يأخذ فأساً (لهذا كان معنى اسمه أيضاً: بطل الفأس) ليقطع بعض الأرزات على جبل الآلهة. أراد أن يكون سيّد الغابة، فيفتخر بهذه السيادة حين يعود إلى عاصمة أوروك.

وسار الصديقان معاً (اللوحتان ٣ – ٤) لمحاربة هومبابا، حارس غابة الأرز (اللوحة ٥).

"جَمَدا عند حدود الغابة،
وتأمّلا علوّ الأرزات وأطالا
وأطالا (النظر) في مدخل الغابة.
رُسِمتْ الطرقات مستقيمة،
وتحسّن الطريق،
فشاهدا جبل الأرزات، موطن
الآلهة، عرش إرنيني (عشتار)
أمام الجبل تنمو الأرزات وتزدهر
وظلّها امتلأ رائحة طيّبة
يتداخل الشوك، فتمدّ الغابةُ معطفها
وتمتدّ الغابة في دائرة واسعة."

وفي النهاية، قتل إنكيدو حارس الغابة الذي يرتجف من صوته حرمون ولبنان، فناحت الغابات وناحت الأرزات. وقطع البطلان الأرز وحملاه على النهر باتجاه السهل. وانتهت الحرب ضدّ الثور السماويّ (اللوحة ٦) بانتصار غلغامش ورفيقه. حينئذ تقرّر موت إنكيدو لأنه اقتلع الأرزات من الجبال (٧ – ٨). ومات إنكيدو، فمضى غلغامش يطلب الخلود، فالتقى جدّه الذي حدّثه عن الطوفان. وفي النهاية، يصوّر عالم الأسافل:

"لا تلبس ثوباً نظيفاً،
فيعرفك الأموات أنك غريب.

لا تدهن نفسك بأفضل زيت،
لئلا يجتمعوا حوله ويشمّوك.
لا ترمِ رمحاً على الأرض،
فيحيط بك أولئك الذين ضربتهم بالرمح.
لا ترفع هراوة في يدك،
فترتعد ظلال الموتى ويهربون.
لا تلبس حذاء في رجليك،
فتحدث ضجّة تصل إلى الأرض".

وتنتهي هذه الملحمة فجأة بذكر اللوحة ١٣ وعنوانها: «ذاك الذي رأى كلّ شيء».

٢ – بين الكتاب المقدّس وملحمة غلغامش

أشرنا بطريقة عابرة إلى شجرة الحياة وعمل الحيّة مع آدم وحواء، ومع غلغامش. ولكننا نودّ أن نتوقّف عند الطوفان. لن نحصر كلامنا في غلغامش، بل ننفتح على نصوص بابلونيّة أخرى.

أ – التشابهات

– أوتانفشتيم (أو: أوم نفشتيم) وزيوسودو وسيسوتروس هم شخص واحد ويلتقون مع نوح. الأول هو ترجمة أوتونفشتيم في البابليّة، ويعني المديد الأيام (ن ف ش). واسم نوح في بعض معانيه (كما في الحبشيّة) من طالت أيامه.

– في جميع النصوص، هو إله يعلن مجيء الكارثة القريب؛ في التقليد اليهوهي، يهوه، وفي الكهنوتي، إلوهيم (اللهم). في اللوحة ١٢ من غلغامش: إيا الذي يقابل إنكي في السومريّ. وفي جميع الحالات، هذا الإله يعطي لمختاره تعليمات فيخضع لها بشكل حرفيّ: «فاصنع لك سفينة» (تك ٦:١٤). «وعمل نوح بكل ما أوصاه الله» (آ ٢٢). ونقرأ في اللوحة ١٢ من غلغامش:

"يا رجل شوروباك، يا ابن أوبارتوتو،
أهدم بيتك، إصنع سفينة،
تخلّ عن الغنى ولا تطلب سوى الحياة،
احتقر الكنوز إن شئت النجاة بحياتك،
إجعل في السفينة كلّ الأصناف الحيّة.
هذه السفينة التي عليك أن تبنيها،
تكون أبعادُها مُقاسَة،
فيتقابل عرضُها وطولها".

أجاب أوتونفشتيم بأنه يحترم الأمر الالهي ويستعدّ لتنفيذه. ولكن ماذا يجيب أهل المدينة وشيوخها؟ سيقول لهم: «غضبَ عليّ إنليل وها أنا أنزل إلى العالم السفليّ».

– وسيلة الخلاص هي السفينة، الفُلك، ويكون فيها كل الكائنات التي ستنجو من الكارثة، من بشر وحيوان. لا يذكر الخبر السومريّ الحيوانات، ولكن زيوسودو سوف يقدّم في النهاية بقرة وخروفاً كذبيحة، كما سيُرسل الحمامة والسنونو والغراب.

– النتيجة هي هي: مات كلّ كائن حيّ ما عدا الذين لجأوا إلى السفينة: «ومحا الله كلّ حيّ كان على وجه الأرض من الناس والبهائم والدواب وطيور السماء. وبقيَ نوح والذين معه في السفينة وحدهم» (تك ٧:٢٣). وفي غلغامش:

"نظرت إلى النهار، فإذا يسوده صمتُ الموت،
فكل السكّان عادوا إلى الطين،
وامتد المرجُ سوياً مثل سقف بيت
فلبثتُ راكعاً وبكيت".

ب – الاختلافات

أولاً: أهم خلاف بين غلغامش والكتاب المقدّس، يقف على مستوى المونوتاويّة، أو عبادة الله الواحد، والبوليتاويّة أو عبادة الآلهة المتعدّدة. تجاه عظمة الله وجلاله، تجاه قدرة الله سيّد العناصر كلها، تبدو الآلهة في صورة مزريَة. هم الذين نفّذوا الطوفان. ولكن حين حلّت الكارثة، حلّ بهم الذعر:

"خاف الآلهة الطوفان.

هربوا. صعدوا إلى سماء أنو.
قرفص الآلهة مثل الكلاب،
واختبأوا وراء الأسوار.
صرخت عشتار مثل امرأة في المخاض،
صاحت سيّدة الآلهة، هتفت تلك الجميلة:
"ليتحوّل هذا اليوم إلى طين،
هذا اليوم الذي فيه أمرتُ الشرّ في مجلس الآلهة،
أمرتُ الحرب لأعيد عبيدي إلى العدم،
فهل ولدتُ عبيدي ليملأوا البحر مثل السمك"؟
وبكى الآلهة معها.
انهدّت قوى الآلهة فجلسوا يبكون معها.
وحين انتهت الكارثة، هجم الآلهة كالذباب إذ شمّوا رائحة اللحم من ذبيحة قدّمها أوتونفشتيم".

ثانياً: ويختلف الكتاب المقدّس عن غلغامش، على المستوى الخلقيّ. ففي الكتاب، الطوفان هو عقاب عادل لخطايا البشر: «وفسُدت الأرض أمام الله، وامتلأت عنفاً. ونظر الله الأرض، فرآها فسدت، لأن كلّ بشر أفسد سلوكه فيها» (تك ٦: ١١ - ١٢). أجل، بما أن البشر يتصوّرون الشرّ في قلوبهم، ويتهيّأون له نهاراً وليلاً (آ ٥)، عزم الله أن يمحوهم. ولكن نوحاً الرجل البار، سينجو هو وأسرته.

لا نجد شيئاً مثل هذا في النصوص البابليّة. فقد بدا الطوفان عملاً أرعن لم يفكّر الآلهة بعواقبه حين أحدثوه. بل إن إنليل، المسؤول عن القرار الذي أُخذ في مجمع الآلهة، غضب حين رأى أن جميع البشر لم يهلكوا:

غضب جداً على الآلهة وهتف:
«هناك من نجا بحياته. ما كان يجب أن يُفلت واحدٌ من الكارثة». من أخبر البشر بما سيحصل؟ الالاهة آيا التي تملك المعرفة والعمل. وبّخها انليل فردّت عليه:
"أنت يا أحكم البشر، أيها البطل،
كيف قرّرت الطوفان وما درست العواقب؟
إجعل ثقل الذنب على المذنب، ثقل الخطيئة على الخاطئ،
ولكن حُنَّ عليه ولا تُعدمه الحياة".

وتبقى تفاصيل عديدة لا مجال لذكرها الآن، حول السفينة، وأسرة البطل، ومُدّة الكارثة، وفتح النافذة، والذبيحة وقوس قزح والعهد مع الله. كلها تنطبع بطابع العبادة لله الواحد. ففي الذبيحة تنسّم الله رائحة الرضى. والسفينة بدت مثل الهيكل بطوابقه الثلاثة. وقوس قزح دلّت على أن الله رمى سلاحه من أجل سلام مع الانسان، وعهد يدوم. فلا يبطل الزرع والحصاد، والبرد والحرّ، والصيف والشتاء، والليل والنهار (تك ٨: ٢٢).

خاتمة

أطلنا الكلام عن غلغامش، البطل الأسطوري، وعن الملحمة التي ارتبطت باسمه، بعد مخاض طويل دام آلاف السنين. وذكرنا عدداً من الأشعار البابليّة التي تلتقي مع ما في الكتاب المقدّس. وكانت أكثر من مقابلة فيها الشبه وفيها الاختلاف. ولكن يبقى المبدأ الأساسيّ في كل مقابلة بين الكتاب المقدّس وسائر النصوص القديمة، هو أن الأساس ليس ما تركته بلادُ الرافدين أو مصر. الانطلاقة كانت مع الوحي. هي خبرة روحيّة للمؤمن مع الله، خبرة لا يدركها الانسان وحده، مهما لجأ إلى الأساطير وإلى الصُوَر، خبرة العلاقة بين الخليقة والخالق، بين من هو القدوس والانسان الخاطئ. وانطلاقاً من فكر دينيّ مؤسّس على عبادة الله الواحد، يستطيع الكاتب الملهم أن يستعين بما وُجد قبله من فكر دينيّ، ينقّيه من كل شرك، ومن كل ما يُشتّم منه عبادة أصنام وآلهة متعدّدة. مثل هذه التنقية تقود المؤمن إلى الاله القريب من الانسان، الذي عواطفه عواطف انسان. ولكن تفهمه بشكل خاص أن الله هو المتسامي، هو المتعالي. هو الذي لا تسعه السماء وسماوات السماوات. لهذا يكون الموقفُ موقف سجود وخضوع. على مستوى الأصنام، يكون الاله خادماً

لنا، فنفرض عليه أن يعمل مشيئتنا. أما على مستوى الاله الواحد، فهو الخالق وهو السيّد. له كل مبادرة في الخلق وفي الخلاص. وهو يختار من يختار من أجل مهمّة يقوم بها. فيبقى على الانسان أن يكتشف إرادة الله ويعمل بمشيئته. هو الخاطئ يحتاج إلى من يغفر له خطيئته. هو الضعيف يقدر أن ينعم بقوّة الله شرط أن يستسلم له في الإيمان. عندئذ يفهم أن قوى الطبيعة لا تتغلّب على الله. البحر والرياح تطيعه. وحوش البرّ تخضع له. والمياه الجامحة تأتمر بأمره. عندئذ تصبح الآلهة التي تتعبّد لها الشعوب «خشباً وحجراً»، لها أذن ولا تسمع، لها عين ولا ترى، لها يدٌ ولا تعمل. أما مع الإله الواحد، فما عادت المياه أقوى من الآلهة. بل هو يرسل روحه عليها فلا تعود موطن الموت، بل موطن الحياة. منذ البداية، رفّ روح الله على المياه (تك ١:٢) فأخرج منها كل حياة. وفي النهاية، لن يعود أثرٌ للشرّ، فتعود شجرة الحياة التي خسرها الانسان (خسرها غلغامش)، فتعطي الثمر اثنتي عشرة مرة في السنة، فتشفي جميع الأمراض. أجل، الشفاء الذي طلبه غلغامش، ناله أولئك الجالسون حول العرش والحمل. والباحثون عن شجرة الحياة، صار لهم سلطان عليها حين غسلوا حللهم بدم الحمل (رؤ ١٤:٢٢).

المراجع:

بولس الفغالي، **المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم**، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠٣: "غلغامش"، أو "جلجامش"، ص ٤١٨؛ "بابل والبابليون"، ص ٢٢٦ – ٢٣٥؛ "الطوفان"، ص ٧٩٢ – ٧٩٤.

– **سفر التكوين**، المكتبة البولسيّة، ١٩٨٨، ص ١٢٣ – ١٤٠

– يوسف الحوراني، **جماليات الحكمة في التراث الثقافي البابليّ**، دار النهار، ١٩٩٤، ص ٥٩ – ١٢٠.

جان م. صدقه، **موسوعة الميتولوجيا، شعوب، حضارات ومعتقدات**، دار كنعان – ١٩٩٨، ص ٩٣ – ١٤٧.

ملحمة غلغامش (العربيّة والأكاديّة)، ترجمة وتعليق الدكتور سامي سعيد الأحمد، جامعة بغداد، نشر دار الجيل، بيروت، دار التربية، بغداد سنة ١٩٨٤.

J.J. A. VAN DISK, *La Sagesse suméro-akkadienne*, Leiden, 1953.

A.L. *OPPENHEIM, Ancient Mesopotamia*, University of Chicago Press, 1970.

G. CONTENEAU, *L'épopée de Gilgamesh,* éd. L'Artisan du Livre, Paris, 1939.

S.N. KRAMER. *History Begins at Sumer*, ed. Doubleday Anchor Books, 1956.

J.M. SASSON, «Gilgamesh Epic», *Anchor Bible Dict.* vol II (Doubleday, 1992) 1024 - 1027.

P. GARELLI, *Gilgamesh et sa Légende*, Paris, 1960.

A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels,* Chicago, 1946.

R.C. THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh. Text, Translitteration and Notes*, Oxford, 1930.

J.H. TIGAY, *The Evolution of Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982.

J. PLESSIS, «Babylone et la Bible», *DBS,* E. I (1928), col 714 - 852, spéc. col. 754 - 764.

R. LABAT, «L'épopée de Gilgamesh», in *Les religions du Proche Orient asiatique*, Paris, 1970, p. 145 - 226.

A. SCHAFEER, «Gilgamesh, the Cedar Forest and Meopolomian History», *Journal of the American Oriental Society*, 103 (1983) 307 - 313.

مدخل الى
الكتاب المقدس
بمرعة اجزاء
تعريب الأب بيوس عفاص
منشورات مركز الدراسات الكتابية
الموصل - العراق
٢٠٠٤
قراءة
في العهد الجديد
الجزء الثاني
اعمال الرسل،
الرسائل،
الرؤيا
تعريب
الأب بيوس عفاص
العدد 2004
ملفات
الكتاب
المقدس
كانون الثاني 2005
السنة السادسة
S. IOANNES
ملفات الكتاب المقدس
انجيل يوحنا
19
يضم عدد من الاختصاصين
تعريب الأب بيوس عفاص
مركز الدراسات الكتابية
الموصل / العراق
النبي عاموس
الكتاب
المقدس

الجنس المقدّس في حضارات الشرق الأدنى القديم وفي العهد القديم

القس عيسى دياب

مقدمة

الفعل الجنسي سر من أسرار الكون، فهذه القوة إذا تسلطت على الإنسان، ذكراً وأنثى، سلبته إرادته وأسلمته لغريزته، وإذا تسلطت على الحيوان وآن أوانها، اندفع ذكرُها نحو أنثاها، والعكس في بعض الحالات، بشراهة. كان الجنس سراً من الأسرار الطبيعية التي استوقفت الإنسان.

تُحدث العلاقة الجنسية حَبَلاً وولادة؛ إنه خلق، والخلق من خصوصيات الآلهة، والإنسان بحاجة إلى الكثير من النسل، في البشر والطرش، والخصب في المراعي والأراضي الزراعية، لذا أُدخل الجنس في إطار "المقدس" لأنه وسيلة الآلهة للخصب. وظهرت، في الشرق الأدنى، الميثولوجيات التي تصور لنا العلاقات الجنسية بشكل طقوس دينية. ولأن العهد القديم في الكتاب المقدس، تكوَّن في الإطار الحضاري لهذه المنطقة، نجد فيه أثراً لطقوس الخصب أو "الجنس المقدس". لذلك، فإننا نعالج هذا الموضوع تحت عناوين ثلاثة: (١) جذور الجنس المقدّس في تاريخ الأديان، (٢) الجنس المقدّس في ديانات الشرق الأدنى القديم، و(٣) الجنس المقدس في الكتاب المقدس، وخاصة العهد القديم.

أولاً: جذور مفهوم الجنس المقدس في تاريخ الأديان

منذ القديم، قدس الإنسان الفعل الجنسي واعتبره أمراً من خصوصيات الآلهة. ففي الفعل الجنسي، يتجاوز الإنسان واقعه الزماني والمكاني ليدخل في حالة فردوسية أقرب ما تكون من السعادة المتناهية. يظن فراس السواح أنه "لم يكن الفعل الجنسي متعة فردية ونشاطاً شخصياً معزولاً، بل طقساً يربط الإنسان المتناهي بالملكوت اللامتناهي، عبادة يكرر فيها الفرد، على المستوى الأصغر، ما قامت به القدرة الخالقة على المستوى الأكبر"[١]. فالفعل الجنسي متعة فردوسية، ووسيلة خلق، ووسيلة خصب. تُظهر الأعمال الفنية التشكيلية المكتشفة، والتي تعود إلى العصر الحجري، قدسية الدافع الجنسي والقيمة الدينية للممارسة الجنسية. ويخبرنا عالم الآثار المعروف جاك كوفان (Jacques Cauvin) بأن تماثيل تعود إلى الألف التاسع ق.م. وصلتنا وهي تمثل أزواجاً متعانقين في أوضاع جنسية. وتعبر هذه التماثيل عن قيم جنسية ودينية مرتبطة بمعتقدات ذلك العصر[٢].

كانت طقوس الخصب أو "الجنس المقدس" أو "الزواج المقدس" في صميم ديانات الشرق الأدنى القديم. فقد عثر المتخصصون على طقوس، كانت تمارسها "البغايا المقدسات"، اللواتي سُمِّين أيضاً "المكرسات" (ق د ي ش و ت)، في معابد الآلهة المتعددة، وطقوس أخرى كان يمارسها الملك مع الملكة، أو الإلاهة أو رئيسة "المكرسات"، في ليلة رأس السنة. وتطلعنا بعض القصص الميثولوجية، في هذا المضمار أيضاً،

(١) فراس السواح، **لغز عشتار** (دمشق: دار علاء الدين، الطبعة الخامسة ١٩٩٣) ١٧٨.

(٢) CAUVIN Jacques, *Les premiers villages de Syrie-Palestine.* (Lyon: Maison de l'Orient, 1978) 118.

على "دورة الألـه" الذي يموت ويعود فيقوم، وفيها دلالة على موت الطبيعة في الشتاء وقيامتها في الربيع.

تعلمنا منهجية "تاريخ الأديان" أن كل طقس ديني إنما نشأ من حاجة حياتية واجهها الإنسان، وكان يجهل مسبباتها، فأسندها إلى الغيب. كان همُّ إنسان منطقة الشرق الأدنى، الصحراوي والجاف عموماً، كثرة الولادات، في البشر والحيوانات الأليفة التي كان يعيش منها وبمساعدتها، والخصب في الزراعة عندما انتقل الإنسان من مجتمع الصياد إلى محتمع الراعي. بكلام آخر، هو الخصب على جميع الصعد: في البشر، في الطرش وفي الزرع. نشأت حاجة الإنسان في الخصب البشري من المجتمع القبلي، فالقبيلة الأكبر هي التي تغلب وتسيطر. وعندما ظهر المجتمع الزراعي، كانت العائلة أو العشيرة أو القبيلة تحتاج إلى من يعمل في الأراضي الزراعية، بالإضافة إلى الحيوانات الأليفة التي كان يدجنها ويستخدمها في أعماله. أما الحاجة إلى الخصب في الطرش، فقد نشأت عندما كان المجتمع الإنساني يمارس رعاية المواشي وكانت تربية الماشية هي المصدر الرئيسي لحياة الإنسان، فكان هذا يشرب حليبها ويأكل لحمها ويلبس من صوفها بل والخيمة التي يعيش فيها كانت مصنوعة من شعرها.

لذلك، فقد كان الإنسان يحتاج إلى الكثير منها. وعندما دخل الإنسان في طور المجتمع الزراعي، وأصبحت حياته مرتكزة على إنتاج الأرض، نشأت الحاجة إلى خصب الأرض. لذلك، فقد أخذ موضوع "الخصب" جل اهتمام الإنسان القديم. لم يكن الإنسان يستطيع أن يفسر "سر" التكاثر، ولا أسباب وفرته أو تدنيه أو عدمه (العقم). وكل ظاهرة طبيعية لم يستطع الإنسان أن يفسرها، حباها إلى المجال الديني: الإله هو الذي يسبب "التكاثر" في عالم الإنسان والحيوان والنبات. وهو الذي يقلله، يكثره أو يمنعه كلياً. من هنا، أخذ "الخصب" طابعاً دينياً وانتمى إلى المقدس. ولأن موضوع الخصوبة طويل ومتشعب، فإننا نحصر اهتمامنا، في هذه المقالة، بـ"الخصب" البشري الذي يوصلنا إلى موضوع "الجنس المقدس". ولما تقدم الإنسان فكرياً وطرح على نفسه السؤال الفلسفي التقليدي حول مصدر المخلوقات، كان الفعل الجنسي، الذي "يخلق"، جزءاً من الجواب. كما وأنه كان يوجد طقس آخر للخصب هو دورة موت وقيامة الإله، كدورة آدونيس مثلاً، إلا أن هذا خارج عن نطاق الدراسة.

إذاً، نشأت طقوس "الخصب" البشري من حاجة حياتية. فلم يكن يخفى على الإنسان، منذ انفطر على الحياة، أن الحبل والولادة يأتيان بفعل العلاقة الجنسية بين رجل وامرأة. ولأن فعل "الخصب" بحد ذاته عمل جيد، ديني، مقدس، فالفعل الذي يسببه يجب أن يكون أيضاً مقدساً. ولأن رئيس القبيلة، والملك في عصر الملكية، هو المسؤول عن الرفاه الاقتصادي لرعيته، لذلك فمسلكيته تؤثر على وضع شعبه. و"خصبه" إشارة إلى خصب الرعية. ومع تطور الفكر الديني، أصبح الفعل الذي يقوم به الملك ليخصب عائلته الملكية (العلاقة الجنسية مع الملكة)، هو فعل مقدس إذ هو يحرك عمل آلهة الخصب أو هو يجسد عمل هؤلاء. وفي وقت لاحق دخل الفعل الملكي في صميم الحياة الدينية، وصيغت له طقوس خصوصية، وثبتت له مواسم محددة تقام فيها هذه الطقوس. يقول كريمر، من كبار الاختصاصيين في الحضارات السومرية: "فقد كان من واجبات الملك الباعثة على السرور أن يتزوج من إلاهة الخصب والإنجاب، ذات الشهوة الطاغية والعواطف الهائجة، ألوهية الفتنة التي تتحكم بإنتاجية الأرض وخصوبة الرحم في الإنسان والحيوان، لكي يضمن لشعبه السعادة والرفاه والكثرة العددية"[٣].

ثانياً: طقوس الجنس المقدس في ديانات الشرق الأدنى القديم

يُقسم الشرق الأدنى القديم عادة إلى أربع مناطق: مصر والجزيرة العربية

(٣) كريمر، **طقوس الجنس المقدس عند السومريين**، ترجمة نهاد خياطة (دمشق: دار علاء الدين، الطبعة الثانية ١٩٩٣) ٧٧.

ومناطق الساميين الغربيين (كنعان) ومناطق الساميين الشرقيين (بلاد الرافدين). ونقتصر كلامنا في هذه الدراسة على القسمين الأخرين من الشرق الأدنى: بلاد الرافدين وكنعان.

تأتي ديانة الخصب في بلاد الرافدين في إطار طقوس "الجنس المقدس" أو "الزواج المقدس"، والبَطَلان هما "دموزي"، الملك – الراعي، الذي عُرف في العهد القديم باسم "تموز" (حز ٨: ١٤)، والنموذج البارز للإله الميت القائم من الموت، وزوجته "إينانا"، التي عُرفت، في الديانات الكنعانية، باسم عشتار. وانتشر هذا الطقس في سوريا الفينيقية تحت إسمه اليوناني "أدونيس"، وفي مصر تحت إسم "إيزيس وأوزيريس".

١. طقوس الجنس المقدس في بلاد الرافدين

لعبت الطقوس والشعائر دوراً هاماً في ديانات بلاد الرافدين، حيث كانت المعابد مراكز للصلاة وإقامة هذه الشعائر، وكان فيها كهان وكاهنات ومنشدون وعازفون وخصيان وبغايا مقدسات. كانت تقام الصلوات والشعائر ضمن نظام محكم ورزنامة سنوية. وأهم المواسم هو "ظهور القمر الجديد"، وبهذه المناسبة كانت تقام طقوس خاصة تختتم بـ"الزواج المقدس"، حين يتزوج الملك من الملكة أو من إحدى الكاهنات المكرسات. وفي الحالة السومرية مثلاً، يصبح الملك، بـ"الزواج المقدس"، متّحداً بالإله "دموزي"، والكاهنة المشاركة بالإلهة إينانا، إلاهة الخصب والتناسل.

يخبرنا صموئيل كريمر (Samuel Cramer)، كبير المتخصصين في "السومريات": "ظل يُقام الاحتفال بطقس الزواج المقدس وسط أجواء من الابتهاج والحبور في جميع أنحاء الشرق الأدنى القديم طوال ألفين من الأعوام تقريباً"[٤]. ثم يضيف كريمر أنه، بعد انقضاء ألف سنة على أيام الإله السومري دموزي، اي حوالى سنة ٢٠٠٠ ق. م.، كان على ملك سومر أن يصبح زوجاً للإلاهة إينانا. كان الملك، عند قيامه بطقس الزواج المقدس، يعتبر نفسه الإله دموزي مجسداً[٥]، وبالتالي، فالملكة أو الكاهنة "المكرسة" هي الإلهة إينانا مجسدة. وعندما كان الملك يمارس طقس الزواج المقدس مع الملكة أو الكاهنة المكرسة، ويتّحد معها في غمرة الجنس المقدس، وكأن الإله دموزي، عندما يتحد والإلاهة إينانا، يحركان دينامية الخصب في رعية الملك من البشر والبهائم والزروع، فتتكاثر الولادات بين البشر والحيوانات، وتخصب المراعي والأراضي الزراعية.

كان يسبق الاحتفال بطقس الزواج المقدس عادة التودد والمغازلة تمهيداً للاتحاد المقدس بين الزوجين الملكِيَيْن الإلَهِيَيْن. في هذه المقدمة، يوجه كل من الزوجين للآخر كلام الحب والوله والغرام، ولا تخلو الأقوال من الصور الإيروتيكية الشاعرية. والغرض هو تهيئة الشريكين نفسياً وفيزيولوجياً للاتحاد الشديد، بل للذوبان الواحد في الآخر لكي يعطي الطقس المقدس مفعوله في المملكة. في هذه المقدمة، يأخذ الملك المبادرة، وفي بعض الأحيان تبدي شريكته تمنعاً، وبل تفضيل شخص آخر عليه. وهنا عليه هو أن يُظهر براعته في اجتذابها وإقناعها. ثم يشرع الكاهن في القيام بطقوس التطهير الأولى قبل أن يبدأ الاحتفال بالزواج المقدس.

في قصائد الزواج المقدس[٦]، يدعو الشريك شريكته "شقيقتي"، وتدعوه هي "شقيقي". تدعى الشريكة "العذراء"، أي "المكرسة" التي رهنت حياتها

(٤) كريمر، **المرجع نفسه**، ص ٧٧.

(٥) كريمر، **المرجع نفسه**، ص ٩٤.

وجسدها للجنس المقدس في الهياكل. وربما هذا أثر الحقبة القديمة التي كان يجوز زواج الأخ بأخته، كما كان يحدث بين المصريين خاصة في السلالات الملكية.

لا نعرف بالضبط كم مرة في السنة ومتى كان يُقام احتفال الزواج المقدس، غير أننا متاكدون من أنه كان يُقام ليلة رأس السنة في الهيكل أم في بلاط الملك. وينقل لنا كريمر صورة عما كان يجري:

"أولاً، يُقام سرير من الأسل والأرز، يُمد عليه غطاء أو لحاف أُعِدَّ خصيصاً لهذه المناسبة. ثم تستحم إينانا بالماء والصابون، تتمدد بعدها على الفراش. وعندئذٍ يسعى الملك إلى الحضن المقدس، ورأسه مرفوع، على أرض رُشَّت بزيت الأرز العطر، ثم ينام مع الملكة تغمره نشوة وسعادة. في اليوم التالي، تُقام مادبة في قاعة الاستقبال الكبيرة في القصر، فيكون كثير من الطعام والشراب والموسيقى والغناء فيما يمر الناس أمام الزوجين الإلهيين الجالسين جنباً إلى جنب على العرش"[٧].

يتضمن هذا الطقس أغاني وأناشيد وحركات طقسية يقوم بها الكهنة الذين يتولون ترؤس هذا الاحتفال المقدس. وفي بعض الأحيان توجد تقدمات من الحبوب والنبات وذبائح حيوانية. كان الزواج المقدس مناسبة فرح وطرب وبهجة، تتضمنه الأغاني والأناشيد الأهازيج مصحوبة بالآلات الموسيقية، الهدف منها الوصول إلى نشوة النفس والانخطاف الروحي.

٢. طقوس الجنس المقدس في كنعان

من الصعب وضع حد فاصل بين ديانات الساميين الشرقيين (ما بين النهرين) وديانات الساميين الغربيين (كنعان) لأن كثيراً من المفاهيم الدينية كانت مشتركة ولربما الاختلاف هو فقط في أسماء الآلهة.

من أهم المفاهيم المتعلقة بالخصب في كنعان تأتينا من مصدرين: الديانة الأوغاريتية والطقوس المتعلقة بالإلاهة عشتار. لكن الديانة الأوغاريتية المتمحورة حول الأله هدد، إله العاصفة والمطر، تتكلم عن خصب الزراعة حصراً، لذلك سنصب اهتمامنا على ديانة عشتار التي هي رمز كبير لديانة وطقوس الجنس المقدس.

حول تأثير المجتمع الأمومي وعلاقته بـ"الجنس المقدس، يخبرنا مؤرخ الإديان المشهور جيمس فريزر (James Frazer) أنه "في بابل وفينيقيا لم يستطع الرجل، وحتى فترات متأخرة جداً من تاريخ المجتمع الذكري هنا، أن يضع، تحت وصايته، حياة المرأة الجنسية قبل الزواج. فكانت بكارة المرأة ملكاً للإلاهة عشتار، لا لزوجها المقبل. وكانت تهب عذريتها في المعبد حيث تمارس الجنس المقدس تحت رعاية الإلهة قبل أن تلتزم الحياة الزوجية"[٨].

في قصيدة مشهورة، تقول عشتار، الإلاهة الكنعانية عن نفسها:

"أنا الأول، وأنا الآخر. أنا البغي، وأنا القديسة. أنا الزوجة، وأنا العذراء. أنا الأم، وأنا الإبنة. أنا العاقر، وكثر هم أبنائي. أنا في عرس كبير، ولم أتخذ زوجاً. أنا القابلة ولم أنجب أحداً. وأنا سلوة اتعاب حملي. انا العروس، وأنا العريس. وزوجي من أنجبني. أنا أم أبي، وأخت زوجي، وهو من نسلي"[٩].

تختصر هذه القصيدة القصيرة شخصيات احتفال الزواج المقدس في

(٦) كتاب صموئيل كريمر الذي نعود إليه مراراً في هذه المقالة ما هو إلا مجموعة قصائد شعرية تصف المشاهد التحضيرية والمشاهد العاطفية، وتبرز الكلام الذي يوجهه الشريكان بعضهما إلى بعض أثناء قيامهما بطقس الزواج المقدس.

(٧) كريمر، **المرجع نفسه**، ص ١١٦.

(٨) FRAZER James, *The Golden Bough*. نقلاً عن فراس السواح، **لغز عشتار**، ص ٤٠.

كنعان بشخص عشتار، فتجعل الزواج المقدس سراً من أسرار الطبيعة، وتخلط الزواج بالألوهة فتصبغه بالمقدس. وتكشف لنا طبقة عميقة من طبقات الديانة المتراكمة في الشرق الأدنى، عندما كانت الألوهة الأنثوية هي السائدة والمسيطرة. وترافق هذا مع وجود مجتمع أمومي تسيطر فيه المرأة على الرجل في العائلة والمجتمع. في المجتمع الأمومي، تسلمت المرأة القيادة، ليس لتفوقها البنيوي بل لقواها السرية: الجاذبية الجنسية والإنجاب. ولأن هاتين الملكتين سريتان، اكتسبتا طابع الألوهة. لم يستطع أحد أن يفسر اللذة الجنسية بعبارات علمية، ولا أن يمسك بكل أعماقها وأبعادها الإنسانية الراقية، فوضعها الإنسان القديم في مصاف الصفات الإلهية. وهكذا كانت المرأة الإلاهة الأولى والكاهنة الأولى والملكة الأولى والأم الكبرى. إنها المنتج، فهي تنجب، ومؤمن الطعام، فهي ترضع. وصورت أعضاؤها التناسلية على أنها مقدسة، وعبدت. بل وأقدم التماثيل التي اكتشفت هي مجسمات مضخمة لأعضاء المرأة التناسلية وهذا ما يدل على أسراريتها ورمزيتها وطابع الألوهة المسكوب عليها. يصف فراس السواح التماثيل الأولى التي اكتشفت للإلاهة عشتار على الشكل التالي:

"أما المنطقة الأساسية في كل تلك التماثيل، فمنطقة الثديين والبطن والحوض وأعلى الفخذين، التي تشكل معاً كتلة ممتلئة عني الفنان بإظهار وتضخيم كل جزء فيها بطريقة تبدو معها بقية الأعضاء وكأنها رسمت لتظهر ما لهذه الكتلة من أهمية قصوى. فالثديان عبارة عن كتلتين هائلتين مستديرتين، والبطن منتفخ في إشارة لحمل أبدي، والردف ثقيل، والوركان قويان بارزان، ومثلث الأنوثة منتفخ يشكل مع أعلى الفخذين وحدة متماسكة. وقد يتدلى الثديان ليشكّلاَ مع البطن والوركين تكويناً واحداً متراصاً تتجمع فيه هذه الرموز في بؤرة واحدة هي مستودع الخلق"(١٠).

وهذا يرينا أنه، بعد أن ألَّه الإنسان الكواكب والظواهر الطبيعية، كالبرق والرعد والمطر، ألَّهَ العناصر في جسد المرأة التي هي مصدر اللذة "السرية" و"الغامضة"، ومسبب الخصب والولادة اللذين يجهل الإنسان كنههما. وفي الأشكال التي اكتشفت للإلاهة عشتار، يثبت الفنان كل ما له علاقة بالخصب: الحبل والولادة. وهكذا عبَّر الإنسان عن خلاصة تأملاته في القوة الإلهية التي تصدر عنها الأشياء دون قدرة البشر. هناك قدرة إلهية تبدو كأم وأنثى كونية متطابقة مع نظام الخصب في الطبيعة الطبيعة. وكما كان "زرع" الإله هدد (المطر) يخصب الأرض (الأم الكبرى)، بنفس الصورة كان زرع الإله يُلقى في "وعاء" عشتار ليشكل دينامية كونية للخصب بين البشر والبهائم.

كما وجد الإنسان في الأرض تجسيداً للأم الكبرى، وجد في القمر أماً "سماوية"؛ الأرض أم الدائرة الأرضية، والقمر أم الدائرة السماوية. وكما كانت عشتار الأم الأرضية، صار القمر (مؤنث) الأم السماوية. وصارت العلاقة بين عشتار والقمر، وصار القمر معبوداً مع عشتار. لكن القمر أصبح في ما بعد مذكراً، وأصبح القمر هو الذي يخصِّب الأرض بالمطر، والنساء وأنثيات البهائم بطريقة سرية. وإلى جانب مسؤوليتها عن حمل النساء، فإن الأم القمرية ترعى حياة النساء الحوامل وتكون حاضرة فوق سرير الولادة لتسهيل عملية الولادة، كما كانت نساء بابل يدعين عشتار وهن على فراش الوضع. وما أكثر القصص الشعبية التي تتحدث

(٩) ROBINSON James, *The Nag Hammadi Library* (San Francisco: Harper and Row, 1981). ، نقلاً عن فراس السواح، **لغز عشتار**. ص ٧.

(١٠) فراس السواح، **المرجع نفسه**، ص ٤١-٤٢.

عن العلاقة بين القمر والنساء لجهة الحمل والولادة. وعن ذكورة وأنوثة القمر، يخبرنا السواح: "كان أهل حران في سوريا يقولون إن الشعوب التي تعتقد بأنوثة القمر وتعبده في هذه الصفة، تسلم قيادها لنسائها، أما الشعوب التي تعتقد بذكورة القمر وتعبده في هذه الصفة فإن لرجالها الغلبة على نسائها"[١١].

كنا قد أشرنا أعلاه إلى اكتساب الفعل الجنسي، في وقت سحيق في القدم، قيمة دينية. وكان الاحتفال الديني، في بعض جوانبه، مناسبة يظهر فيها البشر هذه "القيمية الدينية" بممارستهم الجنس المقدس مع البغايا المقدسات، "المكرسات"، في المعابد. فالبغاء المقدس هو ممارسة الجنس بين أطراف لا يجمعهم رابط شخصي، ولا تحركهم دوافع شخصية تتعلق بالإنجذاب أو بالإنجاب، بل هو ممارسة جنسية مخصصة لتقديس هذه الطاقة الخارجة عن الدنيوي إلى الإلهي. وكانت عشتار هي البغي المقدسة بامتياز التي تشحن الرجال والنساء بالطاقة الجنسية وتدفعهم إلى بعض في فعل عبادة لامتناهية. تقول عشتار البابلية عن نفسها: "أنا العاهرة الحنون"[١٢]، و"أنا من يدفع الرجل إلى المرأة ويدفع المرأة إلى الرجل"[١٣]. نقرأ في نص ترتيلة بابلية موجهة إلى عشتار:

"لك الحمد، يا أرهب الإلاهات جميعاً – لك الإجلال يا سيدة البشر وأعظم الآلهة – يا موشحة بالحب والمتعة – تفيض طاقة وسحراً وشهوة – شفاهها عذبة وفي فمها الحياة – ظهورها ينشر الفرح والابتهاج – بيدها مصائر الأشياء جميعاً ..."[١٤].

وفي ملحمة جلجامش، تقع الإلاهة في حب البطل نصف الإله العائد من معركته مع وحش الظافرة غابة الأرز وتعرض عليه وصالها:

"تعال يا جلجامش وكن حبيبي – هبني ثمارك هدية – كن زوجاً لي وأنا زوجاً لك".

ثم يجيب جلجامش:

"أي حبيب أخلصت له الحب إلى الأبد؟ وأي راع لك أفلح يرضيك على مرّ الأزمان؟ تعالي أفضح لك حكايا عشاقك ـ على تموز زوجك الشاب – قضيت بالبكاء عاماً بعد عام".

ثم يعدد العشاق الذين ركضت وراءهم، ثم عندما حصلت عليهم خانتهم وتركتهم لتذهب إلى آخرين[١٥].

وبالاختصار، كان الإنسان القديم، في كنعان وبلاد الرافدين، يلبي نداء الطاقة العشتارية ويرفدها بفعله الجنسي الخاص، من خلال ثلاثة أشكال من الممارسات الجنسية: الممارسة الجنسية الفردية بين شريكين يربطهما رباط مؤقت أو دائم، ممارسة طقوس الجنس الجماعي في المناسبات والاحتفالات الدينية، وممارسة "الجنس المقدس" في معابد عشتار، الأم الكبرى.

ثالثاً: الجنس المقدس في العهد القديم

كثيراً ما لاحظ علماء الكتاب المقدس آثاراً من ديانة الخصوبة في عدد من أسفار العهد القديم. وبالرغم من تنديد الأنبياء بها، وبالرغم من كل مجهودات مراجعي النصوص لتطهيرها من كل أثر وثني، فما زالت آثار ديانة الخصب موجودة، وهي كمثل شبابيك تفتح لنا طاقات على

(١١) فراس السواح، **المرجع نفسه**، ص ٨٤–٨٥.

(١٢) HARDING M. Esther, *Woman's Mysteries* (New York: Harper and Row, 1976) 102.

(١٣) *Ibid.*, p. 159.

(١٤) PRICHARD James, *The Ancient Near East* (Princeton, 1975) V, I, pp. 231-2.

(١٥) فراس السواح، **ملحمة جلجامش** (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨١) ٩٧–١٠٠.

الماضي السحيق للديانة الإسرائيلية القديمة. أضف إلى ذلك، أن الأنبياء لم يترددوا في اقتباس بعض الرموز من هذه الديانات. مثلاً، طلب الرب من هوشع أن يتزوج من امرأة زانية ليرمز بها إلى إسرائيل التي زنت على يهوه في ممارستها العبادات الوثنية. ثم إن الأوصاف المسندة إلى يهوه وإسرائيل، كزوج وزوجة في كتب الأنبياء، لهي خير دليل على وجود آثار لـ"الزواج المقدس" في الديانة الإسرائيلية (رج إر ٣ وهوشع). يخبرنا سفر حزقيال عن رؤيا دخلها النبي، فرأي نفسه في هيكل أورشليم ليجد "نساء جالسات يبكين تموز" (حز ٨: ١٤). وتموز هذا هو زوج وشقيق عشتار، إلاهة الخصب، التي أغرت وثم خانت زوجها وشقيقها. وبالرغم من إنكار المحافظين لهذه الحقيقة تبقى تنديدات الأنبياء بديانات الخصب ومعابدهم هي الشاهد على وجودها في إسرائيل.

١. المكرسات

كان يوجد في المعابد الكنعانية فتيات مكرسات للخدمة. وكانت خدمتهن تقضي، ولو جزئياً، بمنح أجسادهن للمترددين إلى هذه المعابد للقيام بطقس التوبة وطقس الخصب. وكانت المكرسات يخدمن في معابد ثابتة وبعضها متنقل. وربما قصة يهوذا وعلاقته بثامار كنته تحمل أثراً لهذه العادات الدينية (تك ٣٨). ويأتي الكتاب المقدس أيضاً على ذكر "المكرسين"، الذين كانوا شباناً وهبوا نفوسهم لممارسة اللواط في المعابد الوثنية. ويقبح النص المقدس هذه الممارسة ويحذر منها ويسمي ممارسَها "كلبا" (تث ٢٣: ١٨). وربما الإشارة في رؤ ٢٢: ١٥ إلى الزناة والكلاب والسحرة تتكلم عن حقبة كانت تمارس فيها طقوس الزنى المقدس (المكرسون والمكرسات) في المعابد الإسرائيلية.

ويذكر كاتب سفر الملوك الأول سبب سقوط سليمان الملك وتفكك مملكته: "فذهب سليمان وراء عشتروت إلاهة الصيدونيين" (١مل ١١: ٥). وينطبق الشيء نفسه على كثير من ملوك إسرائيل ويهوذا. ويرى بعض العلماء في قصة إبنة يفتاح أثراً لـ"المكرسات" في بلاد كنعان (قض ١١: ٣٤-٤٠).

كان "الجنس المقدس" منتشراً في إسرائيل ويهوذا خلال عصر المملكة المنقسمة (٩٣٠-٥٣٩ ق.م.). وظهر بكثافة في مملكة إسرائيل منذ الملك رحبعام الأول (٩٣٠-٩١٣) (١مل ١٤: ٢٤). ولم يحرم كلياً حتى عصر الملك يوشيا، المعرف بإصلاحه (سنة ٦٢٢ ق.م. ؟) (٢مل ٢٣: ٧). ويفيد المؤرخ المقدس بأن عديدين من ملوك إسرائيل ويهوذا كانوا يمارسون "الجنس المقدس" (١مل ١٥: ١٢؛ ٢٢: ٤٦). وكثير من الحالات التي أشار إليها المؤرخ المقدس كانت حالات "لواط مقدس" حيث كان يوجد شبان كرسوا حياتهم لممارسة الجنس في المعابد، ودعاهم النص المقدس "المأبونون"[١٦]. كان عصر آحاب (٨٧٤-٨٥٣ ق.م.) هو العصر الذهبي لممارسة طقوس "الجنس المقدس" في إسرائيل. تزوج آحاب من إيزابل بنت أتبعل ملك الصيدونيين. وأتت إيزابل بعبادة البعل والعشتروت كما كانت تمارس في بلدها. وكتب المؤرخ المقدس عن آحاب: "وعبد البعل وسجد له. وأقام مذبحاً في بيت البعل الذي بناه بالسامرة. وأقام آحاب نصباً للإلهة عشيرة..." (١مل ١٦: ٣١-٣٣). وكان موت آحاب، بحسب المؤرخ، تتميماً لنبوة، وربما مورست في موته ودفنه طقوس الجنس المقدس: "وحملوا جثته إلى السامرة ودفنوها هناك. وغسلوا مركبته في بركة السامرة، فلحست الكلاب دمه كما قال الرب، وفي الماء الملون بدمه اغتسلت البغايا" (١مل ٢٢: ٣٧-٣٨). يتكلم النبي هوشع عن ممارسة الجنس المقدس فيقول: "بناتكم يزنين وكنّاتكم يفسقن، فلا

(١٦) بحسب ترجمة فاندايك.

أعاقب بناتكم على زناهنّ ولا كنّاتكم على فسقهن. الرجال أنفسهم انفردوا بالزواني وذبحوا الذبائح مع بغايا المعابد. فالشعب الذي لا يتبين الحق يتهور" (هو ٤: ١٣-١٤؛ رج إر ٥: ٧؛ عا ٢: ٧-٨).

٢. صورة يهوه وشعب إسرائيل كزوجين

من الثابت أنه كان لكل الآلهة الوثنية خليلات، أو صاحبات، أما يهوه فلم يكن له، وهذا ما يميزه عن الآلهة الوثنية. لكن، نرى أن يهوه اتخذ من إسرائيل ليس مجرد خليلة أو عشيقة أو صاحبة، بل زوجة. ويخبرنا كريمر أنه، "وحتى أزمنة متأخرة، هي أزمنة الـ"مشنا"، أي تقريباً في نفس الأيام التي تم فيها اعتماد العهد القديم كتابا مقدساً، كان يُروى أن عذارى أورشليم كن يخرجن من خدورهن لدى اقتراب يوم الغفران وفي أثناء مهرجان الشجر، ويرقصن في الكروم. وكن يلاقين الفتيان وينشدن: أخرجن يا بنات صهيون وانظرن الملك سليمان بالتاج الذي توجته به أمه في يوم عرسه وفي يوم فرح قلبه (نش ٣: ١١)"[١٧]. وهذا أيضاً صدى متأخر لطقس الزواج المقدس الإسرائيلي القديم.

نجد في سفر إرميا صورة عن العلاقة الزوجية الحميمة بين يهوه وإسرائيل يرسمها الكاتب بعبارات بشرية (إر ٢: ١-٣):

"وقال لي الرب: إذهب ونادِ في أورشليم: هذا ما يقول الرب: اذكر مودّتكِ في صباكِ، وحبك في يوم خطبتك، سرت ورائي في البرية، في أرض لا زرع. إسرائيل مكرسة (ق د ش ه)[١٨] للرب، باكورة غلته في الشعوب، من أكلها يخطأ ويحل به الشر".

يبرز لنا سفر هوشع هذه الصورة بوضوح. في عصره (حوالى سنة ٧٥٠ ق.م.) تراجعت عبادة الله الواحد لتأخذ مكانها الديانة الكنعانية وطقوسها. عاش هوشع حالة شعبه عبر مأساة زوجية، وحبه لزوجته الزانية، التي كانت تستمر في الخيانة بالرغم من حبه لها، سبب له الألم الكبير. هذا الألم ما هو إلا صورة عن ألم يهوه تجاه إسرائيل الزانية الخائنة. لكن النبي لم يفقد الأمل بشفاء زوجته وعودتها إليه، ولذلك نراه يتملقها لتعود إليه. وهذه صورة لمحبة الله لشعبه، الذي، بالرغم من خيانته وذهابه وراء عبادة البعل والعشتروت، ما زال يأمل في رجوعه إليه وهو مستعد أن يسامحه على خيانته الكبيرة له.

ونذكر باقتضاب أن العهد الجديد أتى على ذكر طقوس "الجنس المقدس" سلباً وإيجاباً. فأتى بولس، في رسالته الأولى إلى كورنثوس، على ذكر هذه العبادات عندما كان يتكلم عن ماضي المؤمنين (ف ٦)، وعندما بحث الأمور المتعلقة بالمرأة في الكنيسة (ف ١١). ثم صور بولس المسيح والكنيسة كعريس وعروس: "فأنا أغار عليكم غيرة الله لأني خطبتكم لرجل واحد هو المسيح، لأقدمكم إليه عذراء عفيفة (٢كو ١١: ٢). في توصياته للزوجين، يشبه بولس علاقتهما الزوجية بعلاقة المسيح والكنيسة (أف ٤: ٢١-٣٣). وصورة المسيح العريس وكنيسته العروس هي الصورة الإسخاتولوجية البارزة في سفر الرؤيا.

٣. قصة نشيد الأناشيد

يُعتبر سفر نشيد الأناشيد في الكتاب المقدس من أهم المصادر البيبلية لطقس الزواج المقدس. لا يتضمن السفر، كغيره من أسفار العهد القديم، أية أخبار تاريخية أو تعاليم طقسية أو مواعظ نبوية. وما هو إلا مجموعة من أناشيد الحب الحسي، إذا قُرئت بالتسلسل يمكن أن تخيط لنا قصة حب أو رواية كانت تمثل في الاحتفالات الدينية. ولربما ترجع

(١٧) كريمر، **المرجع نفسه**، ص ١٣٢.

(١٨) تستعمل الكلمة "ق د ش ه" في العبرية للتعبير عن المرأة المكرسة في الهيكل الوثني إذ لم يكن يوجد مكرسات في المعابد الإسرائيلية.

اصول القصة إلى طقوس احتفالات الزواج المقدس في سومر أو في الشرق الأدنى على وجه العموم. ويسأل سائل كيف تم إدراج هذا السفر، الذي تفوح منه رائحة العشق والهوى والشهوة والرغبة، في قانون الكتاب المقدس ووضعه إلى جانب أسفار موسى والأنبياء؛ وكيف قبل به الربيون اليهود كسفر مقدس وهم الذي يقدسون العفة والطهارة الجنسية والإخلاص الزوجي؟ إن ما دفعهم إلى القبول به كسفر مقدس هو برأينا، أولاً، قبول الكتاب شعبياً بصورة عامة تأييد الذاكرة الجماعية له على أنه نص مقدس، وربما تعرف عليه الإسرائيليون القدماء في ديانات أخرى تعرفوا عليها، ولما كانت القصة معتبرة طقساً مقدساً في هذه الديانات، استمر الإسرائيليون القدماء في اعتباره مقدساً بعد أن أزالوا منه طابع الوثنية وتعدد الآلهة. تماماً كما اقتبست أناشيد دينية كانت توجه إلى الإله إيل في كنعان أو إلى الإله أتون، رمز التوحيد المصري الشمسي. ثم أن كاتبه تقليدياً هو الملك سليمان، وهذا ما يتبناه الربيون في اليهودية الأرثوذكسية، والملك سليمان عندهم شخصية مقدسة مرموقة، وكل ما يُسند إليه من كتابات يجب أن يكون أدباً مقدساً. أضف إلى ذلك، ان كل الكتابات الأدبية، وفن الكتابة نفسه كان يعتبرها الإنسان القديم في حيز المقدس نظراً لندرتها ولسموها ولـ"أسراريتها". ولمعرفتهم لسليمان، لم يأخذوا سفر نشيد الأناشيد مما يطفو على سطحه من عبث وحسية، بل مما يعرفونه عن سليمان من عمق حِكَمي وديني. لذلك، صرفوا النظر عن النص الحرفي والظاهري، واهتموا بالمعنى الباطني والرمزي. فالعاشق في "النشيد" لم يكن ذلك الفتى العذب الثغر، الإبلي العين، الكثيف الشعر، المورد الوجنتين، بل كان يهوه نفسه. والحبيبة لم تكن تلك العذراء الجميلة، الجعداء الشعر، ذات الشفتين القرمزيتين، والمستوية الفخذين، كحُلي صاغتها يدا صانع حاذق، بل هي شعب إسرائيل عروس يهوه وحبيبته وزوجته.

وحذا آباء الكنيسة حذو الربيين اليهود في اعتماد التفسير الرمزي لسفر "النشيد"؛ فبالنسبة إليهم ما العشيقان المولهان في السفر سوى رمز إلى المسيح والكنيسة، وأصحاب الشهود هم الملائكة في السماء والمؤمنون على الأرض. و"قُبَل الفم" رمز إلى توق الكنيسة للمس المسيح في أسمى مكان من جسمه، فالإضافة إلى حساسية الشفتين الكبيرة، من فمه كان يخرج التعليم المقدس.

وظل التفسير الرمزي لسفر "النشيد" مسيطراً حتى بدايات القرن الثامن عشر، عندما بدأت تظهر مدارس النقد التاريخي للكتاب المقدس. عندها بدأ العلماء يتمسكون بالمعنى الحرفي، فاعتبروا السفر بداية قصة حب بين الملك سليمان وفتاة فقيرة راعية. ومع تقدم علوم النقد التاريخي واكتشاف آثار بلاد الرافدين، وخاصة أناشيد الزواج المقدس، بدأ العلماء يُسندون جذور سفر النشيد إلى طقوس احتفالات الزواج المقدس. "ولعلنا لا نجد اليوم باحثاً كتابياً جاداً يرى في الكتاب غير تصنيف لغنائيات ممتازة في العشق والغرام"[١٩].

ولئلا تتحول هذه الدراسة عن هدفها، أعود إلى موضوع الزواج المقدس في حضارات الشرق الأدنى القديم، لأرى إن كان لسفر نشيد الأناشيد علاقة به. إننا نستبعد كل النظريات التي لا ترى في السفر سوى أناشيد حب وغزل كانت تغنى في حفلات الزواج الشعبية. إن ضم هذا الكتاب إلى الأدب الديني المقدس، لهو خير دليل على "أصوله" المقدسة. إن ورود اسم الملك سليمان في "النشيد" لهو برهان قاطع على أن المناسبة ملكية. فكثير من الأحداث تدور في القصر. وكثير من العبارات الغامضة تشير إلى

(١٩) كريمر، **المرجع نفسه**، ص ١٢٧.

كون السفر طقس قديم. لهذه الأسباب وغيرها، نقبل رأي تيوفيل ميك القائل بأن "نشيد الأناشيد أو على الأقل قسماً كبيراً منه، صيغة معدلة ومتفق عليها عن ليتورجيا عبرية قديمة كانت ترتل بمناسبة زواج إله الشمس من الإلاهة – الأم، التي كانت ازدهرت عبادتها في بلاد ما بين النهرين منذ أقدم الأيام. كان هذا الزواج المقدس جزءاً من ديانة الخصوبة التي استولى عليها العبرانيون الرُحَّل من جيرانهم الكنعانيين المتحضّرين الذين استمدوها بدورهم من ديانة عشتار –تموز الأكادية، وهي شكل معدل من ديانة إينانا – دموزي السومرية"[٢٠].

في "النشيد" توصف الحبيبة بـ "العروس" و"الأخت"، وهذان التعبيران يتماثلان من لقَبي عشتار الكنعانية وإينانا السومرية. وتسمية العاشق بـ"الملك" و"الراعي"، في "النشيد"، يماثلان لقبَي تموز الكنعاني ودموزي السومري.

الخلاصة

منذ القديم، أسند الإنسان الفعل الجنسي إلى "المقدس"، ووضعه في مصاف أعمال الآلهة إذ أنه، بالنشوة التي تصاحبه، ينقل الإنسان من مناخ أرضي إلى مناخ فردوسي. وعندما تطور الفكر البشري وركز في مسبب الخليقة، رأى في الحمل والولادة، التي هي من نتاج العمل الجنسي، عمل خلق. في طور الرعاية، رأى الإنسان أن خصوبة الماشية تساعده في حياته وتوفر له مصادر عيش كريم، لذلك رأى أن يُقحم الآلهة في تسهيل العمل الجنسي من أجل الخصب. وعندما انتقل الانسان إلى طور الزراعة وأصبح بحاجة إلى عدد وفير في عائلته للعمل في الحقول وللدفاع من المصالح الاقتصادية، كان موضوع خصب الأرض والإنسان مثار اهتمام من الدرجة الأولى. أما هذه الحاجات الحياتية، طلب الإنسان مساعدة الآلهة في موضوع الخصب، فصاغ طقوساً لـ"الجنس المقدس" وبنى معابد رتب لها عبادات. إن طقس الخصب، وبالتحديد "الجنس المقدس" جزء مهم من ديانات الشرق الأدنى القديم. الصورة البارزة في ديانات بلاد الرافدين هو طقس دموزي وإينانا الذي كان يحتفل به غالباً في رأس السنة، عندما كان الملك، مجسداً دموزي، يقوم بالعمل الجنسي من الملكة أو رئيسة "المكرسات" التي تجسد إينانا. وكان يعتقد أن هذا الاحتفال ينشط الطاقة الجنسية عند الانسان والحيوان والزروع من أجل خصب ونتاج وفير. انتشرت في كنعان ديانة عشتار، الأم الكبرى، فبُنيت لها المعابد التي "تكرس" فيها "المكرسات" (البغايا المقدسات) وصيغت لها طقوس لـ"الجنس المقدس".

وكون الكتاب المقدس، خاصة العهد القديم، نشأ في حضارة الشرق الأدنى القديم، أخذ كثيراً من صور طقوس "الجنس المقدس" وأتى، في نصوصه، على ذكر كثير من ممارساتها. لقد شبه يهوه نفسه بالزوج وشعبه إسرائيل بالزوجة. وكان الانبياء يحثون إسرائيل على البقاء في "الأمانة الزوجية" ليهوه. لكن الشعب "زنى" على يهوه، الذي أظهر محبة فائقة له وكان دائماً مستعداً أن يسامحه ويضمه إليه. لنا في قصة يهوذا وثامار كنته (تك ٣٨) وفي قصة ابنة يفتاح (قض ١١: ٣٤-٤٠) آثاراً لطقوس الجنس المقدس. ولعل سفر نشيد الأناشيد هو الصورة البارزة، في العهد القديم لتحويل طقوس "الجنس المقدس" من طابعها الوثني إلى طابعها التوحيدي، إذ أنها أصبحت قصة حب بين سليمان الملك وفتاة بسيطة، تماثل قصة حب نبيل بين يهوه وشعب إسرائيل. في العهد الجديد، يأتي بولس على ذكر عبادات "الجنس المقدس" التي انتشرت في كورنثوس (١كو ٦ و١١)، ويرسم صورة للمسيح والكنيسة كعريس وعروس (أف ٤: ٢١-٣٣). وتبرز هذه الصورة اسخاتولوجية خاصة في سفر الرويا.

(٢٠) MEEK Theophile, *The Song of Songs: Introduction and Exegesis* (Interpreter's Bible, Volume 5; Nashville: Abingdon, 1956).

حكمة وادي الرافدين وأثرُها في العهد القديم

الأب سهيل قاشا

كانت الأسفار الحكميّة في العهد القديم تعتبر أقدم النصوص التعليميّة المدوّنة، والحقيقة أن ذلك شهادة زور على العهد القديم، إذ تبيّن وبالتحقيق العلمي الدقيق، أن الحكمة نبتت على ضفاف الرافدين ونَمَتْ وترعرعت حتى امتدت فروعها الى الشعوب المجاورة وما بعدها، بدءاً بالسومريّين ومروراً بالأكّديّين والبابليّين، وانتهاءً بالأشوريّين الذين في عهدهم أَيْنَعَت الحكمة وازدهرت على لسان «أحيقار» وزير الملك سنحاريب الأشوري.

بطاقة أحيقار الشخصيّة

هو شخص عاش فعلاً في زمن الملكين الأشوريّين سنحاريب (٧٠٤ – ٦٧١ ق.م.) وابنه أسرحدون (٦٨٠ – ٦٦٩ ق.م.)، وكان مستشاراً أو وزيراً لهما، وكان حكيماً عظيماً ذا مالٍ وفير ومعرفة ورأي وتدبير. لم يُنجب، فتزوّج عدّة نساء، ولكنه بقي بدون وريث. أشار عليه العرّافون والمجتمعون أن يذبح للآلهة، ولكنه لم ينل مبتغاه. إلاّ أنه سمع صوت الإله يوماً يقول له: خذ نادان إبن أختك واجعله وريثك؛ علّمه علمك، ولقّنه حكمتك، فأخذ نادان، وكان بعد رضيعاً، واعتنى بأمره. ولما شبّ علّمه الكتابة والقراءة والأدب والحكمة والعلوم. وبعد سنوات، كبر أحيقار وشاخ، فأشار عليه الملك ان يعيّن من يخلفه في منصبه. فأجابه أنه قد اتخذ من ابن أخته ولداً، فأمره الملك بإحضاره، وعجب لأدبه وحكمته، فوافق على تعيينه خلفاً له. فأخذ خالُه أحيقار يبذل النصح له، ويطلعه على أسرار النجاح في مهمته، سارداً له تجاربه في الحياة.

إلا أن نادان يخيّب آمال خاله ومربّيه، فيصبح خاله وأهله عرضة لتقوّلات شتى، حتى يضطر أحيقار أن يعاقب نادان ويسترد الميراث، مانحاً إياه إلى الأخ الأصغر، فيحقد نادان على خاله، ويضمر له العداء، ويدبّر خطة للإيقاع به، فيلجأ إلى طريقة دنيئة، إذ يدسّ على أحيقار خطابين موقّعين باسمه: الأول موجّه إلى ملك الفرس، والثاني إلى فرعون مصر، يظهر أحيقار في كليهما خائناً لوطنه وملكه، إذ يطلب من الملكين المجيئ إلى بلاد أشور لكي يتسلّمَا المملكة بغير حرب. ويقع الخطابان في يدي الملك وفق الخطة المرسومة، ويزوّر نادان خطاباً ثالثاً موجّهاً من قبل الملك إلى أحيقار يطلب اليه أن يجمع العساكر ويحضر في موقع معيّن، فيطيع أحيقار وتثبت التهمة عليه، ويتأكّد الملك هكذا من خيانه، فيصدر أمراً بالقبض عليه وقطع رأسه. وتشاء الصدف أن يكون أحيقار قد أنقذ سابقاً الرجل الموكّل إليه أمر إعدامه، فيدبّر هو وإمرأة أحيقار أمر نجاته، وينفّذ الحكم بأحد المحكوم عليه بالإعدام، بينما يختبئ أحيقار في مخبأ حديقة الدار لا يعلم به أحد.

تمرّ السنون، ونادان مكان خاله مستشار للملك، لكنّه غير متّزن وضعيف الرأي، فيستغلّ ملك مصر الفرصه لإحراج ملك آشور، فيبعث إليه مخبّراً يخيّره بين أمرين: إمّا أن يرسل مَن يبني له قصراً في الهواء ويردّ على أسئلته، فتدفع له مصر الجزية ثلاث سنوات، أو يعجز عن ذلك فيدفع الجزية لمصر.

وإذ يجمع ملك آشور العلماء والحكماء والعرّافين ويعرض الأمر عليهم، يقرّ الجميع بعجزهم، ونادان أشدّ عجزاً منهم. فيغتمّ الملك غمّاً شديداً، ويأسف على قتل أحيقار

الحكيم، ويطول حزنه حتى يَمْثُل السيّاف بين يديه ويصرخ بأنه قد أبقى على حياة أحيقار اعترافاً له بالجميل، فيستدعيه الملك ويعرض عليه رسالة ملك مصر. فيرضى بالسفر إلى مصر متحدّياً ملكها، ويربح الشوط، ويرجع إلى نينوى غانماً ظافراً معزَّزاً مكرَّماً، مثقلاً بالهدايا، ويجري له استقبال حافل وكأنه منقذ البلاد.

وينتقم أحيقار من نادان، فيربطه بسلسلة حديد، ويلقيه في مكان مظلم، ويؤنّبه بكلام حكمة قاسية. وتقول القصّة إنّ نادان انتفخ حتى انفجر ميتاً.

أثر حكمة أحيقار في العهد القديم

إن أصول الحكمة العراقيّة القديمة، مبثوثة في التفكير السومريّ والأكّدي، وانتقل تراث هاتين العقليتين إلى الأجيال الأشوريّة بنصوصه وترجماته الكثيرة، ويعتبر أحيقار خلاصة الحكمة الرافدينية المتأثر بالحكمة السومريّة والأكّدية تأثيراً عميقاً، روحاً ونصاً، الأمر الذي يؤيد من سَرَيان الحكمة وتناقلها من جيل إلى جيل.

وعليه، فإن مقابلة أمثال العراق القديم مُمَثلة بأمثال أحيقار حكيم نينوى بكثير من الأمثال والحكم عند العبرانيين، ترينا أن كتّاب أسفار العهد القديم كانوا يعرفون هذه الأمثال والحكم؛ وقد اخترنا عدداً من الأسفار التي نجد فيها عناصر واضحة من حكمة أحيقار.

والأسفار الحاوية بعض العناصر من حكمة أحيقار وكتب نصّها الأصلي بالعبريّة هي:

أولاً: سفر الأمثال

إن لغة الأمثال لربّما تعود إلى عهد أقدم من عهد الملك سليمان، وقد فاهت بها شعوب الشرق القديمة، وحكماؤها من آدوميين وآشوريين، ومن مصريين خاصة. فبعد أن كان «سفر الأمثال» العبراني يُعَدُّ أقدم مجموعة من الحكم والأقوال المأثورة في تاريخ الانسان المدوّن، اكتشف أنّ المدينة المصرية هي أقدم، إذ عثر على مجموعات من الأمثال والوصايا، وهي تسبق في زمنها «سفر الأمثال» التوراتي بسنين كثيرة.

ولقد وردت في هذا السفر نصوص غزيرة جداً تتفق وحكمة أحيقار في مواضيع حياتية شتى منها:

في تربية الأطفال وتأديبهم:

١) في فم الفطن توجد الحكمة، والعصا على ظهر فاقد اللبّ (أمثال ١٠:١٣).

٢) من وفّر عصاه فهو يبغض إبنه، والذي يحبّه يبكّر إلى تأديبه (أمثال ١٣:٢٤)

٣) السَفَه متأصّل في قلب الصبيّ، لكن عصا التأديب تنقّيه (أمثال ٢٢:١٥).

يقابلها من حكمة أحيقار ما يلي:

١) يا بنيّ، لا تحرم ابنك من الضرب (التأديب)، لأن الضرب للصبي كالسماد للبستان، وكاللجام للبهائم، وكالقيد في رجل الحمار (رقم ٢٢).

٢) يا بنيّ، أخضع ابنك ما دام صغيراً قبل أن يفوقك قوّة ويتمرّد عليك، فتخجل من مساوئه (رقم ٢٣).

وجوب معاشرة الحكماء:

١) مساير الحكماء يصير حكيماً، ومؤانس الجهّال يصير شريراً (أمثال ١٣:٢٠).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، مع الحكيم لن تفسد، ومع الفاسد لن تكون حكيماً (رقم ١١).

٢) يا بنيّ، عاشر الحكيم تصبح حكيماً مثله، ولا تعاشر الوقح المهذار لئلا تحسب نظيره (رقم ١٢).

الجار الصالح وتجنّب الخصام

١) لا تترك صديقك ولا صديق أبيك، ولا تدخل بيت أخيك في يوم بؤسك. جار قريب خير من أخ بعيد (أمثال ٢٧:١٠).

يقابلها من حكمة أحيقار

١) يا بنيّ، صديق قريب خير من أخ بعيد. والاسم الجيّد خير من الجمال الباهر، لأن الاسم الجيّد يدوم إلى الأبد، والجمال يذوي ويزول (رقم ٤٩).

٢) يا بنيّ، لا تقف حيث الخصومة، لأن من الخصام ينتج القتل (رقم ٥٥).

٣) يا بنيّ، لا تبتعد عن صديق أبيك، فربّما لا يصلك صديقك (رقم ٥٧).

الصيت الحسن:

١) الصيت أفضل من الغنى الكثير، والنعمة خير من الذهب والفضة (أمثال ٢٢:١).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، الزبد الذي في يدك خير من الدهن الذي في قدر الآخرين. ونعجة قريبة خير من بقرة بعيدة، وعصفور في يدك خير من ألف عصفور طائر، والفقر الذي يجمع، خير من الغنى الذي يبدّد، ورداء صوف ترتديه خير من خزّ وأرجوان يرتديه الآخرون (رقم ٥١).

٢) يا بنيّ، عين الانسان هي كينبوع ماء، ولا تشبع من الأموال حتى تمتلئ بالتراب (رقم ٦٦).

صفات المرأة الشريرة:

١) وتنقذك من المرأة الأجنبية، من الغريبة التي تتملّق كلامها (أمثال ١٦:٢).

٢) ولم تهيم، يا بنيّ، بالأجنبية أو تحتضن الغريبة؛ (أمثال ٢٠:٥).

٣) لكي تحفظك من المرأة الشريرة، من تملّق لسان الغريبة (أمثال ٢٤:٦).

٤) لا تشته بقلبك جمالها، ولا تفتنك بجفنيها، فإنه بالمرأة الزانية يصار إلى عوز رغيف من الخبز، وذات البعل تصطاد النفس الكريمة. أيأخذ إنسان ناراً في حجره ولا تحترق ثيابه؟ أم يشمي أحد على الجمر ولا تكتوي قدماه؟ هكذا الداخل على إمرأة قريبه، كلّ من مسّها لا يكون زكياً (أمثال ٢٥:٦ – ٣٠).

٥) لا يجنح قلبك إلى طرقها، ولا تهيم في مسالكها (أمثال ٢٥:٧).

٦) فإنها طرحت كثيرين جرحى، وكل مَن قتلته كان من الأقوياء (أمثال ٢٦:٧).

٧) المرأة الفاضلة إكليل لرجلها، وذات الفضائح كنخر في عظامه (أمثال ٤:١٢).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، لا ترفع نظرك إلى إمرأة متبرجة مُتكحّلة، ولا تشتهيها في قلبك، لأنك إن أعطيتها كل ما ملكت يداك، لن تجد فيها خيراً، وترتكب إثما أمام الله (رقم ٥).

٢) يا بنيّ، لا تفسق بامرأة صاحبك، لئلا يفسق آخرون بامرأتك (رقم ٦).

٣) يا بنيّ، لا تقرب امرأة مهذارة، ولا صخّابة (رقم ١٨).

٤) يا بنيّ، لا يغرينّك جمال المرأة، ولا تشتهيها في قلبك، لأن جمال المرأة ذوقها، وبهاؤها نطقها (رقم ١٩).

سقوط الأشرار وانتصار الأبرار

١) فإن الصدّيق يسقط سبع مرّات، وينهض، أمّا المنافقون فيقعون في العطب (أمثال ١٦:٢٤)

يقابلها في حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، إن الأثيم يسقط ولا ينهض، والبارّ لا يتزعزع، لأن الله معه (رقم ٢١).

عدم الشماتة بالأعداء:

١) يا بنيّ، كن حكيماً، وفرّح قلبي، فأجيب معيّري بكلمة (أمثال ١١:٢٧).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، لا تفرح إذا مات عدوّك (رقم ٦٠).

العودة إلى الأخلاق السيّئة:

١) ككلب عائد على قيئه، هكذا الجاهل المكرّر سفهه (أمثال ١١:٢٦).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) كنت لي، يا بنيّ، كالكلب الذي دخل الى فرن الخزّاف ليتدفأ، وبعد أن دفئ نهض لينبح على الخزّافين (في توبيخ نادان).

إقتلاع العيون الشريرة:

١) العين المستهزئة بالأب، والمستخفّة بطاعة الأمّ، تفقاها غربان الوادي، وتأكلها فراخ النسر (أمثال ١٧:٣٠).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، إن الكلب الذي يأكل من صيده يصبح من فصيلة الذئاب، واليد التي لا تجتهد تقطع من أصلها، والعين التي لا تبصر تقتلعها أفراخ الغربان (توبيخ نادان).

ثانياً: سفر الجامعة

إنّ سفر الجامعة، لهو في الحقيقة أشدّ أسفار الكتاب المقدس غموضاً وأجدرها في تضليل القارئ السطحي. يبتدئ الغموض بشخص المؤلف

نفسه الذي، في الفصل الأول، يقول إنه ابن لداود الملك وملك أورشليم، فيبدو لنا وكأنّه مَالِكَ كل حكمة سليمان وغناه المضروب بهما المثل. وكان يجب أن لا تغشّ هذه التسمية الوهمية أحداً لأن المؤلّف يتكنّى في ذات الوقت باسم آخر، أي «الجامعة».

وفي نهاية السفر خلاصة كتبتها يد ثانية تضعه بين «الحكماء» دون ريب، أمثال الذين سيدعون في زمن الانجيل «المعلمين».

ثم إنّ كلمة «الجامعة» ليست اسم علم حقيقيّ، بل تعني شخص المؤلّف من خلال وظيفته، وهي دون ريب وظيفة معيّنة في الجماعة.

كتب النصّ الأصليّ لهذا السفر بالعبريّة، وقد وجد علماء الكتاب المقدّس نصوصاً كثيرة بين فصوله لا يمكن أن يكون سليمان كاتبها، ويرتقي عهد هذه النصوص إلى حوالى القرن الثالث قبل الميلاد، أو إلى العهد اليوناني (٢٠٤ – ٢٠٠ ق. م.).

وعليه، نجد خمسة نصوص على الأقل في هذا السفر تتفق وبعض ما ورد في حكمة أحيقار وتدور حول:

المرأة الشريرة

١) فوجدت أنّ ما هو أمرّ من الموت، المرأة التي قلبها أحبولة وشبكة، ويداها قيود. من كان صالحاً أمام الله ينجو منها، وأمّا الخاطئ فيُقْتَنَصُ بها (الجامعة ٧:٢٧).

يقابلها في حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، لا ترفع نظرك إلى إمرأة متبرّجة متكحّلة، ولا تشتهيها في قلبك، لأنك، إن أعطيتها كل ما ملكت يداك، لن تجد فيها خيراً، وترتكب إثماً أمام الله (رقم ٥).

النظر إلى الجاهل واستهتاره:

١) سماع الانتهار من الحكيم خير من سماع ترنيم الجهّال (الجامعة ٧:٦).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) نقل الحجارة مع رجل حكيم أفضل من شرب الخمرة مع رجل جاهل (رقم ٩).

٢) يا بني، أسكب خمرتك على قبور الصالحين، ولا تشربها مع الأثمة (رقم ١٠).

الانسان وحالته الماديّة:

١) فقلت إنّ الحكمة خير من القوّة، ومع ذلك، فحكمة المسكين مزدراة، وكلامه غير مسموع (الجامعة ٩:١٦).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، من كان ملآن اليد يدعى حكيماً ومحترماً، ومن كان فارغها يدعى مسيئاً ووضيعاً (رقم ٤٤).

كلام الحكيم والجاهل:

١) قلب الحكماء في بيت النياحة، وقلب الجهّال في بيت الفرح (الجامعة ٧:٥).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، خير لك أن يضربك الحكيم عصياً كثيرة من أن يدهنك الجاهل بطيب العطر (رقم ٧٣).

تأثير الحزن في القلب البشري

١) الصيت خير من الطيب، ويوم الموت خير من يوم الولادة. الدخول إلى بيت النياحة خير من الدخول إلى بيت الوليمة، لأن ذاك منتهى جميع البشر، فيجعله الحيّ في قلبه. الحزن خير من الضحك، لأنه بكآبة الوجه يصلح القلب (الجامعة ٧:٢ – ٤).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، الموت خير لرجل لا راحة له، وصوت النحيب في أذني الجاهل أفضل من الغناء والفرح (رقم ٥٠).

ثالثاً: سفر يشوع بن سيراخ

إن سفر ابن سيراخ هو أوسع من الكتب الحكمية الأخرى، وهو ينتمي إليها، وخاصة سفر الأمثال، إذ يحتوي السفران على عناصر عديدة مشتركة بينهما. يتألف – شأن سفر الأمثال – من مجموعة حكم تارة قصيرة، وغالباً طويلة نسبياً. فإنه دون ريب قد إتخذ أكثرها، بعد أن طبعها بطابعه الخاص، من التراث العام المتداول الذي يرتقي إلى حكمة الشعوب المجاورة – الأشوريّون والآراميّون والمصريون – كما أننا نجد فيه ملاحظات لا تبعد عن أن تكون من وحي اختباره الشخصيّ،

فتشكّل، مع مقاطع أخرى، ضرباً من الترجمة الشخصية، ويظهر لنا فيها ابن سيراخ بأوصاف أثارت قريحة الشرّاح.

فهو رجل موسر، مهتمّ بصالحه وتربية بنيه وزواج بناته. ونحسّ أنّ لديه إيماناً قوياً وتقوى عميقة، وإن كانت قليلة الزهد. وإنه إكتسب خبرة واسعة خلال حياة قضاها في الأسفار وركوب الأخطار واحتمال المحن. وقد جعلت منه معرفته للأسفار المقدّسة، وحكم الحكماء، معلّماً، وكتابه موجّه خاصة إلى تلاميذه الشبّان.

كتب النصّ الأصلي لأثر ابن سيراخ في الفترة الواقعة بين سنتي ١٩٠ و١٧٠ قبل الميلاد. لم يعتبر من الأسفار القانونية في مجموعة الأسفار العبرية، كما أن بعض الكنائس المسيحية تعتبره من الأسفار المنحولة (أبوكريفا). وأقدم ترجمة له الى اليونانية المعروفة بالسبعينية عُمِلت حوالي سنة ١٣٠ ق.م. كما أخذت عنها الترجمة الآرامية، مع وجود ترجمة آرامية أخذت مباشرة من العبريّة.

إن كاتب هذا السفر مُطَّلع تمام الاطلاع على حكمة أحيقار – إن لم يكن سفر طوبيا سابقاً تاريخياً لهذا السفر، واطّلع كاتبه على حكمة طوبيّا المتأثرة هي الأخرى بحكمة أحيقار كما سنرى – فقد وردت في آيات كثير تتّفق وحكمة أحيقار نصاً وروحاً بطريقة تفوق بقيّة الأسفار المقدّسة، الأمر الذي يبرهن على اهتمام آداب الحكمة العبرية بهذه الحكمة الأشورية أبلغ اهتمام.

ويبيّن ابن سيراخ وأحيقار علاقة وُثُقَى، أهمّها ما يدور حول:

تربية الأولاد

١) إن دلّلت ابنك روّعك، وإن لاعبته أحزنك. لا تضاحكه لئلا يغمّك، وفي أواخرك يأخذك صريف الأسنان. لا تجعل له سلطاناً في مبادئه، ولا تهمل جهالاته. إحن رقبته في صبائه، وارضض أضلاعه ما دام صغيراً، لئلا يتصلّب فيعصيك، فيأخذك وجع القلب. أدّب ابنك واجتهد في تهذيبه، لئلا يسقط في ما يخجلك (ابن سيراخ ٣٠:٩ – ٣).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، لا تحرم ابنك من الضرب، لأنّ الضرب للصبيّ كالسماد للبستان، وكاللجام للبهائم، وكالقيد في رجل الحمار (رقم ٢٢).

٢) يا بنيّ، أخضع ابنك ما دام صغيراً، قبل أن يفوقك قوّة ويتمرّد عليك، فتخجل من مساوئه (رقم ٢٣).

العلاقات الاجتماعية:

١) الفم العذب يُكثر الأصدقاء، واللسان اللطيف يُكثر المؤانسات (ابن سيراخ ٦:٥).

٢) وتكشف له أسرارها وتجمع فيه كنوزاً من العلم وفهم البرّ (ابن سيراخ ٤:٢١).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، إجعل لسانك حلواً، وكلامك عذباً، فإنّ ذَنَب الكلب يطعمه خبزاً، وفمه يكسبه رجماً (ضرباً) (رقم ٣٧).

٢) يا بنيّ، لا تدع صاحبك يدوس رجلك، لئلا يدوس عنقك (رقم ٣٩).

حفظ اللسان وصون الأسرار:

١) إحبس فضّتك وذهبك، واجعل كلامك ميزاناً ومعياراً، ولفمك باباً ومزلاجاً، واحذر أن تزلّ به، فتسقط أمام الكامن لك (ابن سيراخ ٢٩:٢٩ – ٣٠).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، أحصر الكلمة في قلبك تسعد، لأنّك، إذا بدّلت كلامك، فقدت صديقك (رقم ٥٢).

٢) يا بنيّ، لا تطلق الكلمة من فمك حتى تروزها في قلبك، لأنه خير للرجل أن يعثر في قلبه من أن يعثر في لسانه (رقم ٥٣).

العلاقة بين الانسان وصديقه

١) لا تقاطع صديقك القديم، فإنّ الحديث لا يماثله (ابن سيراخ ٩:١٤).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، حام صديقك أمام السلطان، لكي يمكنك أن تحاميه أمام الأسد (رقم ٥٩).

النظرة إلى أفاضل الرجال:

١) أحسن إلى التقي فتنال جزاء، إن لم يكن من عنده، فمن عند العليّ (ابن سيراخ ١٢:٢).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، من أنعم الله عليه، فاحترمه أنت أيضاً (رقم ٦٤).

٢) لا توتر قوسك ولا تطلق سهمك على الصديق، لئلا تفزع الآلهة لمساعدته، فتردّ الضربة عليك (رقم ١٢٦ من النصّ الآرامي القديم).

سلوكه كإنسان مهذّب

١) لا تفتخر بهوان أبيك، فإنّ هوان أبيك ليس فخراً لك (ابن سيراخ ٣:١٢).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، كن عادلاً بأحكامك في شبابك تنل كرامة في شيخوختك (رقم ٣٧).

شعوره في مآتي الحياة:

١) أي شيء أثقل من الرصاص، وماذا يسمّى الأحمق؟ الرمل والملح والحديد أخفّ حملاً من الانسان الجاهل (ابن سيراخ ٢٢:١٧ و١٨).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ حملتُ الملح ونقلتُ الرصاص فلم أجد أثقل من الدَّيْن، فليف الانسان ولا يقترض (رقم ٤٥).

٢) يا بنيّ، حملتُ الحديد ونقلتُ الحجارة، فلم أجد أثقل من رجل يسكن ببيت حميه (رقم ٤٦).

الناس بين القوّة والضعف:

١) لا تَسْتَحِ أن تعترف بخطاياك، ولا تغالب مجرى النهر. ولا تتذلّل للرجل الأحمق، ولا تحاب وجه المقتدر (ابن سيراخ ٤:٣١ و٣٢).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، لا تقاوم من كان في أوج قوته، ولا تناحر النهر في طغيانه (رقم ٦٥).

٢) الأسد يفترس الأيل وهو كامن في عرينه... ويسفك دمه، ويأكل لحمه. هكذا هي معاشرة الناس (رقم ٨٨، ٨٩ من النصّ الآرامي القديم).

الأطماع البشريّة:

١) عين البخيل لا تشبع من حظّه، وظلم الشرير يضني نفسه (ابن سيراخ ١٤:٩).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، إنّ عين الانسان هي كينبوع ماء، ولا تشبع من الأموال حتى تمتلئ بالتراب (رقم ٦٦).

التطرّق إلى ما يفوق قدرته

١) من رَمى حجراً إلى فوق، فقد رماه على رأسه، والضربة بالمكر تجرح الماكر (ابن سيراخ ٢٧:٢٨).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، لا تقتحم بستان العظماء، ولا تقرب بنات الكبراء (رقم ٥٨).

٢) لا تقاوم من هو أعلى منك منزلة، ولا تنافس من هو أقوى منك، لأنه سيأخذ نصيبك، ويضيفه الى نصيبه، فانظر إلى هذه حالة الضعيف مع القوي (رقم ٦٠).

الموازنة بين الحياة والموت:

١) الموت أفضل من الحياة المرّة، أو السقم الملازم (ابن سيراخ ٣٠:١٧).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، الموت خير لرجل لا راحة له، وصوت النحيب في أذني الجاهل أفضل من الغناء والفرح (رقم ٥٠).

الذكرى الصالحة:

١) الحياة الصالحة أيام معدودات، أمّا الاسم الصالح فيدوم إلى الأبد (ابن سيراخ ٤١:١٧).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، صديق قريب، خير من أخ بعيد، والاسم الجيّد خير من الجمال الباهر، لأن الاسم الجيّد يدوم إلى الأبد، والجمال يذوي ويزول (رقم ٤٥).

عدم الشماتة بالأعداء:

١) لا تشمت بموت أحد، أذكر أنّا بأجمعنا نموت (ابن سيراخ ٨:٨).

يقابلها من حكمة أحيقار:

١) يا بنيّ، لا تفرح إذا مات عدوّك (رقم ٦٠).

شجرة الحياة وشجرة المعرفة

الخوري بولس الفغالي

حين مضى المثقّفون والكهنة ووجهاء أورشليم إلى بابل، وعاشوا هناك قرابة خمسين سنة، استفادوا من الأخبار المتداولة في حضارة بلاد الرافدين: عرفوا ملحمة غلغامش وما تحمل في طيّاتها من كلام عن مصير الانسان، وفي خطّها تكلّموا عن طوفان كاد يُفني الخليقة بسبب الخطيئة. وقرأوا عن البطل أتراحسيس (الذكي جداً) الذي روى أن الآلهة خلقوا البشر لكي يخفّفوا عن الآلهة الصغار عناء العمل لإطعام الآلهة الكبار. والقصيدة البابلونيّة «انوما إليش»، لما في العلاء، انطلقت من الفوضى الأولى، فعظّمت مردوك، إله بابل، الذي سيطر على تيامات، إلاهة البحر، ثم جعل كل خليقة في مكانها. مِن مثل هذا الخبر انطلق سفر التكوين في فصله الأول، فأرانا الربّ يفصل النور عن الظلمة، والماء عن اليابسة، ويزيّن السماء بسُرج ومنارات هي الشمس والقمر والكواكب. ولكن كل هذا بدأ بفعل إيمان رائع: «في البدء خلق الله السماوات والأرض» (تك ١:١).

رموز عديدة وصور أخذت من الأدب الرافديني. الحيّة ودورها في خسارة نبتة الحياة، التي كان بإمكانها أن تمنح غلغامش الخلود. وجبلة الانسان من تراب الأرض، وصورة نوح الذي لم يصر خالداً مثل أوتونفشتيم، بطل الطوفان البابليّ. والشجرة، شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشرّ. من أين ينطلق رمزها، وكيف وصلت هذه الصورة إلى سفر التكوين في فصله الثاني؟

١ – غلغامش والبحث عن الخلود

اختبر البشر منذ البداية أنهم مائتون. ومع ذلك بحثوا عن الخلود. في عدد من الأخبار القديمة، اعتبر «البطل» أن الموت أمرٌ لا بدّ منه. هو في طبيعة الأشياء، فلا يبقى له سوى الخضوع. في هذا المجال، قالت صاحبة المقهى لغلغامش الباحث عن الخلود:

حين الآلهة خلقوا البشر،
جعلوا الموت للانسان.
والحياة احتفظوا بها في أيديهم.

وفي هذا المجال عينه، تحدّثت إحدى قصائد أوغاريت، دانيل واقهات، عن هذا الانصياع الأساسيّ لدى الانسان أمام الموت. عرضت الالاهة عناة على اقهات الخلود، شرط أن يعطيها قوسه السحريّة. أما هو فما وقع في شباكها، بل دلّ على حكمته فقال:

لا تخدعي البطل بترّهاتك.
فأيّة آخرة ينالها الانسان؟
وأي مصير في المستقبل؟
يصبّون على رأسي شيئاً أبيض،
يصبّون الرماد على جمجمتي.
بما أن الجميع يموتون، فأنا أموت.
أنا مائت، إذاً أنا أيضاً أموت[1].

وحده غلغامش رفض الانصياع لفكرة الموت. منذ البداية بحث عن الخلود. هذا الملك العظيم بنى أسوار أوروك، وطغى وتجبّر. فمن يوقفه على حدّه؟ لا أحد بين البشر. فأمّه هي الإلاهة ننسون، وهو ملك ابن ملك. اشتكى البشر إلى الآلهة، فخلقوا له إنكيدو، هذا العائش وسط الوحوش في الفيافي. وكان صراع بين الاثنين، أملاً في أن يقتل انكيدو غلغامش، ولكن البطلان تصالحا وصارا صديقين حميمين.

(١) Gilgamesh, *Cahiers Evangile, Supplément*, n° 40 (Paris 1982) 4.

وصعد غلغامش مع صديقه إلى جبل الآلهة، إلى غابة الأرز، أرز الربّ، بحثاً عن الخلود. فانتظرهما الموت هناك عبر وحش «هومبابا». ولكنهما قتلا الوحش وعادا. أحبّت عشتار غلغامش، العائد منتصراً إلى أوروك، فرفض حبّها المتقلّب. أرسلت عليه وحشاً جامحاً فدمّر أوروك. ولكنه قُهر. وساعة ظنّ غلغامش أن الموت لا يطاله، رأى صديقه انكيدو يموت موتاً بطيئاً في مرض سريّ. وكان البطل حاضراً في نزاعه، ضعيفاً لا يقدر أن يفعل شيئاً. حينئذ وعى أنه مائت، مع أن ثلثيه من الآلهة وثلثه من البشر[٢]. هذا ما نقرأ في اللويحة ٢ السطر ١٣.

وبدأ التحوّل لدى غلغامش: الموت أمامه. فبحث عن وسيلة يُفلتُ منه. وانطلق يطلب الانسانين الوحيدين اللذين لم يموتا في الطوفان: أوتونفشتيم وزوجته. أوتونفشتيم هو «حياة الأيام البعيدة»[٣].

في بداية المسيرة، بكى غلغامش صديقه إنكيدو بمرارة، وتاه في الفيافي:

إن متُّ أنا أيضاً، أفلا أكون مثل إنكيدو؟

دخلت الرعشة إلى قلبي.

وإذ خفتُ من الموت تهت في الفيافي

لكي أجد أوتونفشتيم... (اللويحة التاسعة).

وتابع غلغامش المسيرة، فوصل إلى سيدوري صاحبة المقهى، والمقهى في العالم الرافديني يقع على حدود المدينة، وفي نقطة الانطلاق إلى الخارج. هناك يلتقي عالمان مختلفان. وهكذا ترك غلغامش عالم البشر، بعد أن عبر جبل الشمس، وجاء يتدرّج لدى صاحبة المقهى، على أسرار العالم الجديد الذي يستعدّ لولوجه.

كانت سيدوري قد أغلقت الباب في وجهه، خوفاً من أن يقتلها. فهدّد بخلع الباب وتحطيم المصاريع، وقال:

أنا غلغامش، قهرتُ الثور النازل من السماء وقتلته،

وقتلت حارس الغابة، غابة الأرز،

فأجابته صاحبة المقهى: لماذا وجهك موهَنٌ؟ لماذا قلبُك متألّم؟ وكان الجواب:

أتيه في الفيافي خوفاً من الموت.

ما حصل لصديقي يلازمني، يحاصرني.

الصديق الذي أحببت هو طين،

إنكيدو الصديق الذي أحببتُ هو الآن طين

وأنا أيضاً سأرقد وأعرف مصيره

ولن أقوم إلى الأبد (اللويحة العاشرة).

كيف الحصول على الخلود؟ على غلغامش أن يبحث عن نبتة الحياة. قال له أوتونفشتيم، بعد أن وصل في قاربه:

يا غلغامش، قاسيتَ التعب والمشقّة لتأتي إلى هنا.

ماذا أعطيك لكي تعود إلى أرضك؟

سأكشف لك سراً، يا غلغامش.

هناك نبتة، جذرها مثل جذر غرسة شائكة،

شوكها كالعوسج يغرز في يدك،

إن توصّلت يدُك وامتلكتها،

تكون قد وجدتَ الحياة الأبديّة.

ما العمل للوصول إلى هذا النبتة الموجودة في قعر البحر؟

سمع غلغامش كلام أوتونفشتيم

فربط بقدميه حجارة ثقيلة،

ونزل في عمق البحر.

أمسك النبتة مع أنها وخزت يده.

تخلّص غلغامش من الحجارة، فرماه البحر على الشاطئ. حينئذ قال:

هذه النبتة دواء للحالات الميؤوسة

بها يدرك الانسانُ الشفاء

سأحملها إلى أوروك

(٢) B. LION, «Epopée de Gilgamesh», in *Dict. de la Civilisation Mésopotamienne* (=*DCM*), sous la direction de Francis JOANNES, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 294-296; J. BOTTERO, *L'Epopée de Gilgamesh,* Paris, 1982; S. PARPOLA, T*he Standard Babylonian Epic of Gilgamesh,* Helsinki, 1997.

(٣) B. LION, «Déluge», in *DCM*, p. 223-225; *La Création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien*, Supplément aux Cahiers Evangile, no 54, Paris, 1988; *Les dossiers d'archéologie* (Le Déluge) Juin 1995, 204.

اسمها: الشيخ يعود شاباً،
وأنا سآكلُ منها،
وأعود إلى ما كنتُ عليه في شبابي.

وأكل منها غلغامش وتابع مسيرته إلى أن حلّ الليل. فتوقف. رأى عين ماء باردة، فنزل ليغتسل، فشمّت الحيّة رائحة النبتة. فخرجت بصمتٍ من الأرض، وأخذت النبتة فسقط جلدها حالاً. فلبث غلغامش هناك باكياً، بعد كل هذا التعب الذي تعبه، والدم الذي سال منه. فما بقي أمام غلغامش سوى الموت الذي ينتظره. لا سبيل إلى العودة، والقارب بقي على الشاطئ.

٢ – من نبتة الحياة إلى شجرة الحياة

ونعود إلى سفر التكوين (ف ٢) حيث نعرف أن الله «أنبتَ من الأرض كلّ شجرة حسنة المنظر، طيّبة المأكل، وكانت شجرة الحياة» (آ ٩). نشير هنا بشكل عابر إلى أن الانسان حين خطئ، اختبأ وراء أشجار الجنّة (تك ٣:٨)، خوفاً من أن يقع نظرهُ على نظر الله. كما استعمل ورق إحدى الشجرات (٣:٧، ورق التين) ليخيط له ولزوجته «مآزر».

في معنى أول، الشجرة تبدو هنا سنداً لفكرة هامة: الحياة. هي كالاطار بالنسبة إلى لوحة فنيّة. المهم ليس الاطار، بل اللوحة. وكذا نقول هنا: المهم ليس الشجرة، بل الحياة التي تحملها الشجرة. فالكاتب الملهم يريد أن يحدّثنا عن الحياة التي يمنحها الله للانسان العائش في حضرته، في جنّته. ما دام الانسان في «الجنّة» فهو ينعم بهذه «الشجرة». وإن هو طرد، خسر كل شيء. بل تغيب كلّ شجرة عنه، فتتحوّل الطبيعة إلى «شوك وعوسج» (تك ٣:١٨)[٤].

وفي معنى ثان، الشجرة رمزٌ مقدّس في العالم القديم، وهو لا يزال حاضراً اليوم لدى القبائل العديدة في افريقيا. في سفر التكوين، نرى ابراهيم عند سنديانة ممرا (١٢:٦ – ٧؛ ١٣:١٨؛ ١٨:١). وحين مضى إلى بئر سبع، غرس أبو الآباء شجرة «ودعا هناك باسم الربّ الاله السرمديّ».

وهكذا يلتقي غلغامش مع سفر التكوين في الكلام عن «نبتة» أو «شجرة» الحياة. ولكن في غلغامش، عطيّة الحياة ترتبط بالسحر، وكأن الحياة في نبتة نجدها في أعماق البحار. والانسان يصل إلى الخلود بهذه الطريقة. أو هو بالأحرى لم يقدر أن يصل إلى الخلود. فقد رأى غلغامش الموت بعينيه حين رأى صديقه انكيدو يسلم الروح أمامه. أما شجرة الحياة في الكتاب المقدس، فترمز إلى الانتصار على الموت. ومن منع الانسان من الوصول إلى شجرة الحياة؟ الحيّة. في خبر غلغامش، أتت سراً وسرقت تلك النبتة السحريّة. أمّا في سفر التكوين، فالحيّة خدعت الانسان بكلامها الكاذب، فقُطعت الطريق التي تُوصل إلى شجرة الحياة.

في هذا الإطار، تحدّث كتاب أخنوخ عن شجرة الحياة، فقال في «كتاب الساهرين» (٢٤:٤-٥): «وسط هذه الأشجار، كانت شجرة جميلة ما شممتُ من قبل عطرها (ولا نال أحد هذه السعادة)، وما كانت تشبه شجرة أخرى. كانت تنشر عطراً يتفوّق برائحته على كل الطيوب. ورقها، زهرها، والشجرة نفسها لا تذبل أبداً. ثمرها جميل ويُشبه عناقيد النخل. فقلت: ما أجمل هذه الشجرة ورائحتها! أوراقها وأزهارها تُسرّ النظر»[٦]. وفي وصيّة لاوي، أحد الآباء الاثني عشر، نتعرّف إلى الكاهن الجديد:

هو يفتحُ أبوابَ الفردوس،
ويُبعد السيف الذي يهدّد آدم
يعطي القديسين ثمر شجرة الحياة طعاماً،
ويكون روح القداسة عليهم[٧]

وتحدّث ترجوم نيوفيتي الذي

(٤) بولس الفغالي، **سفر التكوين**، المكتبة البولسيّة، ١٩٨٨، ص ٤٣ – ٤٤؛ G. Von RAD, *Genesis* (OTL), London 1966, p. 80 - 82.
(٥) **دائرة المعارف الكتابيّة**، الجزء الرابع (ر – ش)، دار الثقافة، ١٩٩٢، ص ٥٠٥ – ٥٠٧.
(٦) بولس الفغالي، أخنوخ، الرابطة الكتابيّة، ١٩٩٩، ص ٥١.
(٧) بولس الفغالي، **وصيات الآباء الاثني عشر**، الرابطة الكتابيّة، ٢٠٠٠، ص ٦٠.

كشف في رومة سنة ١٩٥٦ عن الفردوس، فقال: «وأنبتَ الربُّ الاله من الأرض كلَّ شجرة شهيّة للنظر وطيّبة للمأكل، وشجرة الحياة في وسط الجنّة، وشجرة المعرفة: كلّ من يأكل منها يعرف أن يميّز بين الخير والشرّ»[٨]. أما ترجوم يوناتان فأضاف تفصيلاً آخر: «وأنبتَ الربّ الاله من الأرض كل شجرة... وشجرة الحياة في وسط الجنّة. مثّل ارتفاعها مسافة ٥٠٠ سنة، والشجرة التي يأكلون من ثمارها فيميّزون بين الخير والشرّ»[٩].

نصّ سفر التكوين، وقد كتب في القرن الخامس ق. م.، افترض أن الانسان مائت؛ فالخبرة لا يمكن أن تخطئ (تك ٢:٧؛ ٣:١٩). أما شجرة الحياة فهي امتياز قد يحصل عليه الانسان بنعمة الله، كامتياز الخلود. وهذا الرمز يرتبط بمجموعة صور مثل جنة عدن والفردوس... في هذا الإطار، يتحدّث حزقيال النبيّ عن أشجار مثمرة، زُرعت على شاطئ المياه التي تخرج من المعبد: الثمر للطعام، والورق للشفاء (حز ٤٧:١٢). لا كلام هنا عن الخلود. ولا في سفر الأمثال الذي يقول: «شجرة حياة للمتمسّكين بها (= أي الحكمة)، ومن يتمكّن منها فهنيئاً له» (٣:١٨). ونقرأ في أم ١١:٣٠: «ثمرة الصديق شجرة حياة، ومن كان حكيماً ربح الناس». ومع ترجوم نيوفيتي (ص ٣٥) نستطيع أن نقرأ: «فالشريعة هي شجرة حياة لكلّ من يدرسها. ومن يحفظ فرائضها يحيا ويقوم، مثل شجرة الحياة، في العالم الآتي. الشريعة صالحة للذين يمارسونها (يفلحونها، يدرسونها) في هذا العالم، مثل شجرة الحياة».

واستعاد سفر الرؤيا هذا الرجاء الذي يتحقق في النهاية. وهي نهاية دشنها يسوع بحياته وموته وقيامته. اغلِق الفردوس، وقطعت الطريق إلى شجرة الحياة (تك ٣:٢٤)، وها هو يفتح من جديد. وثمارُ شجرة الحياة تقدّم للغالبين، للذين شهدوا انتصار المسيح في العالم (رؤ ٢:٧)، وللذين غسلوا حللهم (رؤ ٢٢:١٤)، أي تنقّوا بدم المسيح. وهكذا تكون شجرة الحياة رمزاً إلى الحياة الأبديّة كما نعيشها منذ الآن في الحضور الالهيّ[١٠].

٣ – شجرة الخير والشرّ

لا شيء يقابل هذه الشجرة في النصوص الرافدينيّة. أما سفر التكوين، فبعد أن يذكر شجرة الحياة، يقول: «وشجرة معرفة الخير والشرّ في وسط الجنّة» (تك ٣:٩). ونحن نظنّ أن هناك توازياً بين شجرة وشجرة. فالانسان لا يصل إلى شجرة الحياة إلاّ إذا قبل العبور في شجرة معرفة الخير والشرّ، فيكتشف أنه انسان محدود. في الواقع، أراد الانسان أن يكون مثل الله. يعني: أن يكون خالداً. أن لا يموت. أن يعرف ما يعرف الله.

ما نلاحظ في تك ٢ – ٣، هو أن الكلام سوف يدور حول «شجرة معرفة الخير والشرّ». ولن يعود النصّ إلى شجرة الحياة، إلاّ في تك ٣:٢٤. نحسّ هنا أن الكاتب الملهم انتقل من عالم السحر الذي جعل غلغامش يصل إلى نبتة الحياة، إلى عالم من الحوار بين الله والانسان، في خطّ ما نقرأ في سفر التثنية: «جعلت بين أيديكم الحياة والموت، الخير والشرّ، السعادة والشقاء. فإذا سمعتم كلام الربّ تحيون وتكثرون وتنالون بركة الربّ... وإن زاغت قلوبكم عني ولم تسمعوا لي، فأنا أخبركم اليوم أنكم تهلكون» (تث ٣٠:١٥ – ١٨).

تلك هي الوصيّة التي تلقاها الانسان، رجلاً وامرأة. الطاعة تقود إلى الحياة. والعصيان إلى الموت. «وأمّا

(٨) بولس الفغالي، **ترجوم نيوفيتي، سفر التكوين**، الرابطة الكتابيّة، ٢٠٠٢، ص ٣١.

(٩) *Targum du Peutateuque. Genèse*. SC. 245, Paris 1978, p. 95; *Gn Rabba* 122.

(١٠) *Dict. Enc. de la Bible* (*DEB*), Brepols, 1984, p. 130; H.T. OBBINK, "The Tree of Life in Eden", *ZAW* 46 (1928) 105 - 112; M. TSEVAT, "The Two Trees in the Garden of Eden", *ERLS* 12 (1975) 40 - 43.

شجرة معرفة الخير والشرّ فلا تأكلا منها. فيوم تأكلا منها موتاً تموتانِ» (تك ٢:١٧). واختار الانسان الموت، وذلك بفعل حرّ. أراد أن يكون حكيماً في عين نفسه، فإذا هو يضلّ حين يسمع نصيحّة الحيّة التي ستعرف في ما بعد بأنها ترمز إلى إبليس (رؤ ١٢:٩).

أيّة معرفة يبحث عنها الانسان؟ معرفة سحريّة؟ معرفة عقليّة؟ معرفة عمليّة؟ هنا يتلاعب النصّ على الكلام. وفي أي حال، رأسُ الحكمة مخافة الله. والمعرفة الحقّة تنبع من نعمة الله، لا من عالم السحر كما كان الأمر في مصر. قدرة موسى غير قدرة «حكماء» مصر القصيرة النظر. فإذا أراد الانسان الحكمة طلبها من الله. ذاك ما فعله سليمان، في بداية تولّيه السلطة الملكيّة: «والآن أيها الربّ إلهي... امنحني عقلاً مدركاً لأحكم شعبك وأميّز الخير من الشرّ، وإلا فكيف أقدر أن أحكم شعبك هذا الكثير» (١ مل ٣:٧، ٩). وجاء جواب الربّ: «أنا أعطيك عقلاً حكيماً راجحاً لم يكن مثله لأحد قبلك» (آ ١٢). في هذا السياق، قدّم سفر الحكمة صلاة لبلوغ الحكمة: «فيا ليتك ترسلها من السماوات المقدّسة، من عرشك المجيد، حتّى إذا حضرت تعينني على تحقيق ما يرضيك» (حك ٩:١٠).

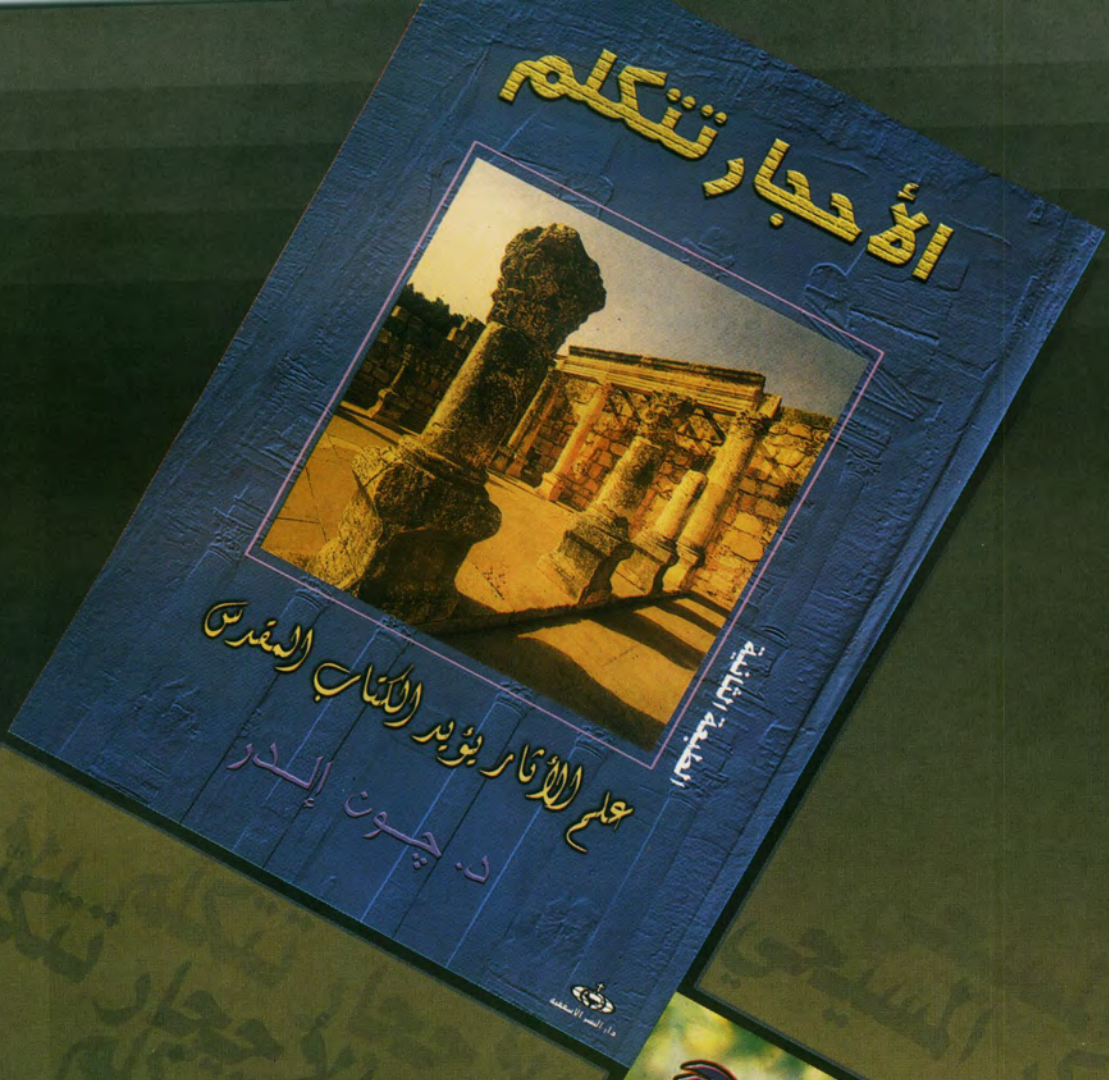
أن يعرف الانسان الخير والشرّ، يعني أن يعرف كلّ شيء. ولكن الانسان لا يستطيع البلوغ إلى هذه الرغبة، لا يقدر أن يرتفع فوق وضعه كإنسان لكي يصل إلى مقام الألوهة. حكمته تبقى بشريّة مهما اعتبره الناس حكيماً. والخلودُ الذي يتوقُ إليه هو ملك الله[١١] وهو يعطيه للإنسان ساعة يقبل الانسان أن يسير مع الله، على ما يقول مز ٧٣:٢٣ – ٢٥:

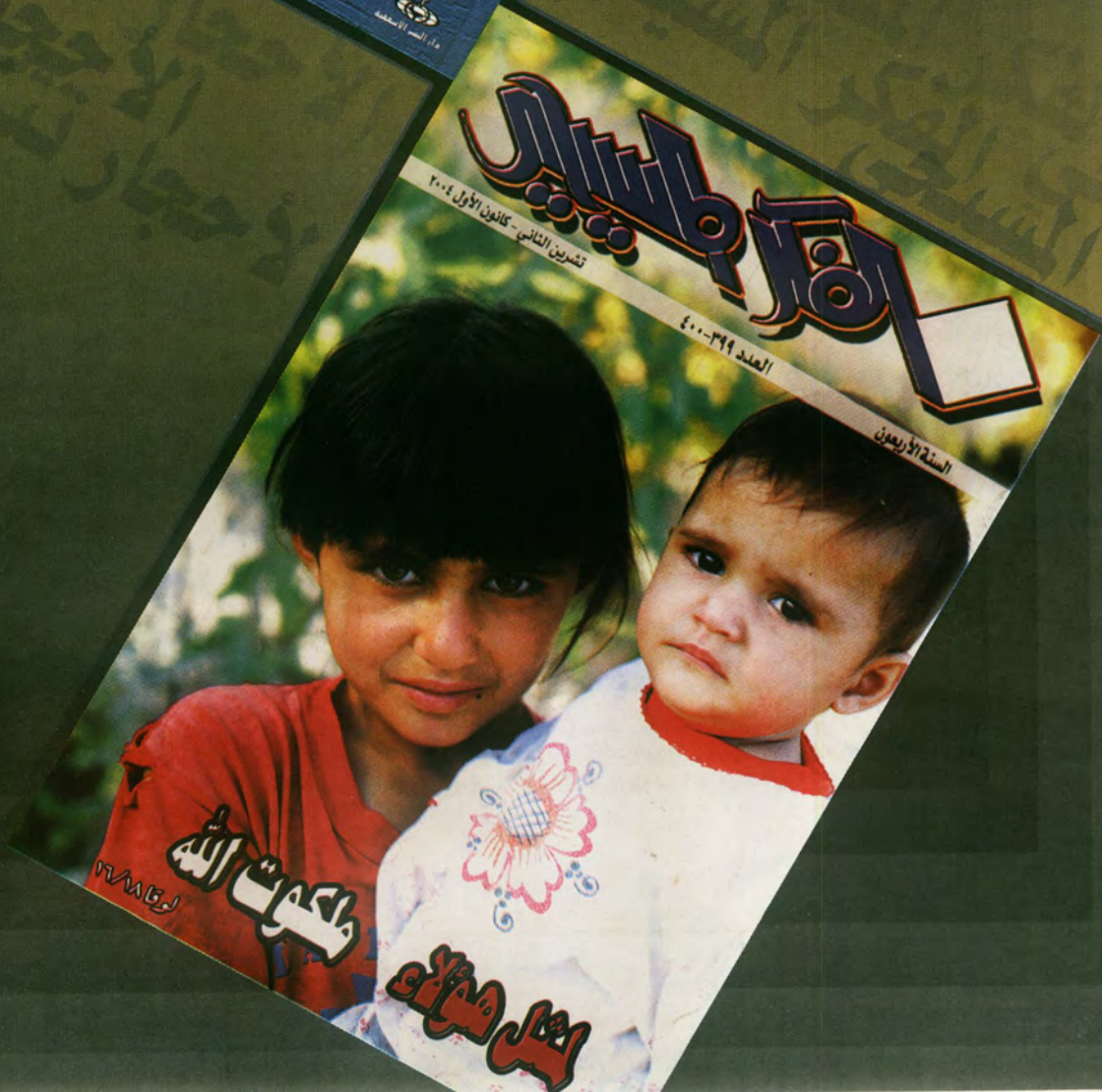
وأنا معك في كل حين.
تمسكني بيدي اليُمْنى
بمشورتك تهديني،
وإلى المجد تأخذني من بعد.
من لي في السماء سواك،
وعلى الأرض لا أريد غيرك.

الخاتمة

غنى كبير عرفه هذا الشرق القديم، من بلاد الرافدين إلى مصر، مروراً بالأرض الأراميّة والكنعانيّة، في عالم فينيقيا وأوغاريت دون أن ننسى حضارة الحثيّين، غنى استقى منه كلّ شعب، وطوّره بحسب فكره وإيمانه. فخبرةُ الخلق هي هي. وتبقى الصور حيث الآلهة عديدون، أو الاله الواحد الذي يخلق الانسان على صورته ومثاله. والرغبة في الخلود والتغلب على الموت رافقت جميع الشعوب، فراح الفرعون في قاربه للقاء الشمس. وتحدّث الفينيقيّون عن موت وقيامة على مثال ادونيس. وتطلّع غلغامش إلى الخلود، وفي النهاية فهم أنه مائت مثل صديقه انكيدو، وأن نبتة الحياة تفلت من يده. واعتبرت التوراة أن الانسان لن يصل إلى الحياة، لن يستطيع أن يقطف من ثمر شجرة الحياة، إلاّ إذا خضع لله الذي وحده يعرف الخير والشرّ. إلاّ إذا عمل مشيئة الله وسار إلى حيث يدعوه الربّ كما دعا ابراهيم (تك ١٢:١-٣). هنا بدأت مسيرة الإيمان، مسيرة الخلاص، التي وجدت ذروتها في يسوع المسيح الذي هو الطريق الحقيقيّ الذي يقود إلى الحياة.

(١١) *DEB*, p. 129 - 130; I. ENGNELL, "Knowledge and life in the creation story", *VTS* 3 (1955) 103 - 119; J. PEDEREN, "Wisdom and Immortality", *VTS* 3 (1955) 238 - 246; H. S. STERN, "Knowledge of Good and Evil", *VT* 8 (1958) 405 - 418; H. N. WALLACE, *The Eden Narrative*, (Atlanta 1985) 115 - 132.


الأحجار تتكلم
علم الآثار يؤيد الكتاب المقدس
د. جون إلدر


اقرأ
تشرين الثاني - كانون الأول ٢٠٠٤
العدد ٣٩٩-٤٠٠
السنة الأربعون
ملكوت الله
لن تقاتل هؤلاء

موسى وسرجون الأكادي
طفولة متشابهة

الأب غابي أبو سمرا

من يقرأ الفصل الثاني من سفر الخروج ونص سرجون الأكادي يلاحظ للوهلة الأولى الشبه العميق في ولادة ونشأة موسى، معلم ومؤسس الشعب العبري، وسرجون الكبير مؤسس مدينة اكاد. يتخطى هذا الشبه الألفاظ والصور الى الأسلوب حيث الجمل قصيرة والفكرة مختصرة؛ وما على القارئ الاّ ان يعرف قصة الرجلين كاملة حتى يستطيع ان يكتشف اوجه الشبه بينهما. انّا نسرد هنا قصّتَي الرجلين ليتسنّى لنا مقارنتهما، وذلك كما وردتا في مصدرهما: قصة موسى في سفر الخروج، وقصة سرجون كما كتبها هو بنفسه او كُتبت على لسانه.

قصة موسى

موسى هو ابن لرجل وامرأة من بيت لاوي. لما رأته امه ذا جمال باهر اخفته ثلاثة اشهر بسبب قتل فرعون لذكور العبرانيين في مصر. ولما لم يعد بإمكانها ان تخفيه اكثر أخذت له سلة من البردي وطلتها بالحمر والزفت، ووضعت الولد فيها وجعلتها بين القصب على حافة النهر. ووقفت اخته من بعيد لتعلم ما يحدث له. ولما نزلت ابنة فرعون الى النيل لتغتسل، وكانت وصيفاتها يتمشين على شاطئ النيل، رأت السلة بين القصب فأرسلت خادمتها وأخذتها. وفتحتها وأخذت الولد، فإذا هو صبي يبكي. أشفقت عليه ابنة فرعون وقالت: هذا من اولاد العبرانيين. حينئذ تدخلت اخته وقالت لإبنة فرعون: أأذهب وأدعو لك مرضعاً من العبرانيات وترضع لك الولد؟ فقالت لها ابنة فرعون: اذهبي. فذهبت الفتاة ودعت ام الولد. فقالت لها ابنة فرعون: خذيه وارضعيه لي وانا اعطيك اجرتك. فأخذت المرأة الولد وأرضعته. ولما كبر الولد جاءت به ابنة فرعون، فأصبح لها ابناً وسمّته موسى وقالت: لأني انتشلته من الماء. ولما كبر موسى اصبح قائد بني إسرائيل ومعلمهم ومحررهم وفاتح مدن اعدائهم ومرشدهم الى ارض الميعاد.

قصة سرجون

سرجون هو ملك اكاد (٢٣٣٤-٢٢٧٩ ق. م.) ومؤسس السلالة الأكادية، ويعرف أيضاً باسم شاروكين. تقول الأسطورة، التي وضعت في وقت لاحق، ان امه - وقد استُبدلت اثناء طفولتها بطفل آخر - حبلت به وولدته سراً، ثم وضعته في سلة مدهونة بالحمر والزفت وغطّتها ورمتها في نهر الفرات؛ فحمله النهر الى متولي شؤون الري الإله أكّي (Akki) ملك كيش الذي انتشله من بين القصب ورباه كإبن له. فهو ما عرف اباه. ولما شبّ إستخدمه أكّي (Akki) كبستاني وساقٍ. في هذه الأثناء أحبته الإلهة عشتار. وبعدئذ استلم الحكم واستولى على مدن اوروك وسومر وبابل واور بالقوة وبحد السيف، ثم أكمل فتوحاته نحو الخليج الفارسي والبحر المتوسط، واصبح سيّد هذه المناطق دون منازع. في تاريخ بلاد ما بين النهرين القديم غدا سرجون الملك المثال ورجل الدولة الذي يُحتذى به في الإدارة والقيادة والحكمة.

في كلا الروايتين نجد قواسم مشتركة عديدة: ان دور الأب هامشي، وسرجون بدوره لم يعرف والده. ولادة الإثنين بالسر يكتنفها الضباب لإعطاء هالة لشخصَيهما. كلا الطفلين يوضعان في سلة من البردي، مطلية بالحُمر والزفت، ويُرمى بهما في

النهر. في رواية موسى، ذي الجمال الباهر، على عكس سرجون، نلاحظ حضور امه واخته من بعيد، واهتمام وصيفات ابنة فرعون به. اما قرب سرجون فلا نجد احداً من اقربائه: امه المستبدَلة تركته، وإخوته شاردون في البراري بعيدون عنه، ولذلك نشأ ذا طبع قاسٍ محباً للحرب. موسى انتشلته ابنة فرعون وأعطته الى إحدى العبرانيات (أمه) التي أرضعته؛ ولما كبر تبنته ابنة فرعون وسمّته موسى. هذا الإهتمام بموسى لا نجده عند سرجون الأكادي الطفل المهمل نوعاً، والذي انتشله متولي شؤون الري، الإله أَكّي، واستخدمه في عمل الأرض والري، بعيداً عن المجتمع. وعلى عكس موسى الذي حظيَ بعطف امراةٍ، ابنة فرعون، فإن سرجون لم يحظَ بذلك العطف إلاّ عندما شبَّ وأحبته الإلهة عشتار.

هذا الشبه في طفولة ونشأة هذين الرجلين الشهيرين مردّه، في رأينا، الى ان كاتب حياة موسى اراد ان ينسج على مثالٍ، هو سرجون الأكادي: سرجون كان رجلاً شهيراً، قائداً كبيراً ورئيساً على أمّة واسعة، بنى مدنها ونظّمها، وأنشأ حضارة انتشرت في معظم الشرق القديم. موسى ايضاً، كما يظهر في سفر الخروج وباقي كتب التوراة، هو مؤسس دين وباني أمّة ومعلم عظيم، فهو خليق بأن يكون مثل سرجون وأفضل. ولا ننسى ان كُتّاب التوراة يعرفون آداب بلاد ما بين النهرين ومتأثّرون بها بحكم سبيهم إليها. لذا ليس من الغريب ان يأخذوا منها ما يناسب آدابهم وتاريخهم بعدما نقّوه وجعلوه يوافق معتقداتهم ورؤيتهم الخاصة إلى التاريخ العام.

المراجع:

هنري عبودي، **معجم الحضارات السامية**، جروس برس، طرابلس، لبنان، ١٩٩٤.

James Pitchard, *The Ancient Near East, An Anthology of Texts and Pictures,* London, 1958.
James Pitchard, *ANET (Ancient Near Eastern Texts)*, Princeton 1969.
Rykle Briger, *Babylonish-Assyrische Lesestüke,* Heft II, Analecta Orientalia 54, Roma, 1994.

إقرأ في Le monde de la Bible, n. 161

لمحات سريعة:

- لمحة تاريخيّة عن بلاد الرافدين، ص ١٧.
- الأكاديّة، ص ٢١
- ملحمة جلجامش، ص ٢١.
- رواية بابليّة للطوفان، ص ٢١
- خارطة العالم بحسب بابل، ص ٢٢.
- افريز الأُسُود التي تزيّن جوانب طريق التطواف في بابل
- الخط المسماري، ص ٢٨
- اسطوانة قورش، ص ٣٠
- قورش الثاني العظيم، ص ٣٥
- لوحة ملحمة جلجامش، ص ٣٧
- لوحة إزاجيل، ص ٤٣
- نبوخذنصر الثاني، ص ٤٢
- مراجع مختارة، ص ٤٤

نينوى: من حضارة عظيمة إلى قدوة في التوبة

الأخت ماري لويز شهوان

مقدمة

جاء في منجد اللغة العربية والاعلام (٢٠٠٠): "نينوى، محافظة في العراق، قاعدتها الموصل... هي من عواصم أشّور، أطلالها في تلّقويونجيق بالعراق تجاه الموصل. من آثارها قصور سنحاريب وأشّوربانيبال، ومكتبة من ٢٥ ألف لوحة مسمارية. أسّسها نينوس زوج الملكة سميراميس في الميتولوجيا اليونانية. ازدهرت في عهد سنحاريب ٧٠٤ – ٦٨١ ق. م."

أولا: نينوى العظيمة في التاريخ

نينوى عاصمة الأمبراطورية الأشورية، التي ازدهرت ووصلت إلى أوجها في القرون السابقة للميلاد. تقع في بلاد الرافدين على ضفة دجلة الشرقية قرب مصب حوصر. هي اليوم حقل من الخراب تجاه الموصل. وكان العبرانيون يعمّمون اسم نينوى حتى يشمل كل المنطقة حول التقاء الزاب بدجلة، حسبما جاء في سفر التكوين، بعد انتشار بني نوح في الارض. تذكر البيبليا بأن نمرود، أول جبّار على الارض، هو الذي بنى نينوى: "ومن تلك الأرض خرج (نمرود من نسل حام) إلى أشور، فبنى نينوى ورحبوت عير وكالح" (تك ١٠: ١١).

ويذكر حمورابي نينوى بين المدن الكبرى في مملكته. حوالي سنة ١٥٠٠، كانت تخص ميتاني. وحوالى ١٣٥٠ كانت المدينة تدين بالولاء للآشوريين. فازدادت أهمية نينوى من الوجهة السياسية بعد القرن الثامن ق. م.، حين جعلها سنحاريب عاصمة أشورية، ورفعها إلى مقام مركز الملك: "فرحل سنحاريب، ملك أشور، ومضى راجعًا، وأقام في نينوى" (٢ مل ١٩: ٣٦؛ اش ٣٧: ٣٧). كما ذكر كاتب سفر يونان بأنها "مدينة عظيمة": "قم انطلق إلى نينوى المدينة العظيمة... وكانت نينوى مدينة عظيمة جدًا يقتضي اجتيازها ثلاثة أيام" (يو ٣: ٢). كانت مساحتها، على ما يبدو من التقديرات في ذلك الوقت، ٦٦٤ هكتارًا. وفي سنة ٦٢٥ ق. م.، أعلن نبوبولاسار، حاكم بابل، استقلاله عن نينوى. ثم سنة ٦١٢ ق. م.، تحالف مع جيرانه أهل مادي وهاجم نينوى نفسها ودمرها وساعده على ذلك فيضان دجلة وطغيان مياهه على الشوارع والساحات. فتحوّلت "المدينة العظيمة" إلى مجرد أسطورة. وتحوّل عمرانها إلى آثار غطاها الزمن ومضى. فتمّت فيها أقوال الأنبياء بأنها ستُدمَّر بكاملها ويُمحى اسمها من التاريخ والجغرافيا: "كانت كلمة الرب إلى يونان قائلا: قم انطلق إلى نينوى المدينة العظيمة، وناد عليها، فإن شرَّها قد صعد إلى أمامي" (يو ١: ١-٢). وفي غضب الرب على نينوى جاء في رؤيا ناحوم: "قول على نينوى. الربّ إله غيور ومنتقم، الرب منتقم وذو غضب، الرب منتقم من خصومه، وحاقد على أعدائه..." (نا ١: ١- ٢).

لكنّ الأعنف تهديدًا على خراب ودمار نينوى جاء في سفر النبي صفنيا: "يمدُّ (الله) يده على الشمال، ويُبيدُ أشّور، ويجعل نينوى خرابًا قاحلة كالقفر، وتربض في وسطها القطعان وكلُّ أنواع الوحوش، ويبيت على تيجان أعمدتها البومة، وفي النافذة صوت مغنٍّ... هذه هي المدينة المرحة الجالسة في اطمئنان القائلة في قلبها: "أنا وليس غيري"، كيف صارت خرابا مربضا للوحوش؟" (صف ٢: ١٣-١٥).

غابت نينوى عن التاريخ حتى نسيها اليونان والرومان في فتوحاتهم، ولم يكشف بقاياها إلا بعضُ الأثريين

والمؤرّخين في منتصف القرن التاسع عشر.

ومن أشهر الملوك الذين وُجدت آثارهم في نينوى شلمناصر وتغلاتفلاسر وسنحاريب وأشوربانيبال. لكن هذه الاكتشافات أدّت إلى جدل طويل حول حجم المدينة وتحديد معالمها الجغرافية.

ثانيا: ثقافتها

كان ملوك الآشوريين يعنون بجلب غنائم الحرب وكل ما سلبوه معهم إلى نينوى وتركوه هناك لتنمو المدينة وتزداد عظمة وغنى وجمالا، حتى أنهم اعتبروا العالم كله عبدًا لنينوى يمدّها بما تحتاجه. وإلى جانب القصور الشاهقة والشوارع الواسعة والهياكل والأسوار والقلاع، التي عرفت نينوى بها، بنى أشور بانيبال (حوالى سنة ٦٥٠ ق. م.) مكتبة نينوى التي ضمت أكثر من ٢٥ ألف لوحة من عجين القرميد المحمى على النار بعد الكتابة عليه بشكل مسماري، ضمَّ إليها جميع الوثائق الحكومية والإدارية والرسائل الدبلوماسية والمعاملات الداخلية والأوامر الملكية. كما حفظ فيها نسخًا من المعاملات والوثائق والمراسلات التي عُثر عليها في بابل.

ثالثا: يونان ونينوى

أ - في العهد القديم

يونان ابن أمتّاي هو من جت حافر في زبلون. ذُكر اسمه في سفر يشوع (١٩: ١٣). أعلن هذا النبي أن يربعام الثاني (٨٣٧ ق. م.) سيعيد البلاد إلى حدودها القديمة. ارتبط باسمه خبرٌ غريبٌ ومليءٌ بالسخرية رُوي في سفر يونان.

تلقّى يونان أمرًا من الرب بأن ينادي بالتوبة في نينوى، عاصمة المملكة الآشورية، التي يهددّها العقاب الإلهي. حاول يونان أن يتهرب من هذه المسؤولية، فاستقلّ سفينة ذاهبة إلى ترشيش. رماه البحارة في البحر الهائج، فخلصه الرب، بعدما ابتلعه الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال. لكن الرب ألحّ عليه، فدعاه ثانيةً لأن يذهب إلى نينوى ويبشرها، لعلها تتوب: "قم وانطلق إلى نينوى". أطاع يونان أمر الرب، وانطلق يكرز في شوارع المدينة مهدِّدًا إياها بالخراب إنْ لم يتب أهلُها. يصور لنا الكاتب نينوى مدينة عظيمة يستغرق اجتيازها ثلاثة أيام. وترمز إلى عالم الخطيئة والوثنية، وهو عالم واسع جدًا. لا يحدد الكاتب رسالة يونان، إنما ما يأمره الرب بقوله المختصر: "بعد أربعين يومًا تنقلب نينوى"، وها هو يسير بحسب كلام الله. "فقام يونان وانطلق إلى نينوى العظيمة". فدخل يونان أولاً إلى المدينة مسيرة يوم واحد، ونادى وقال: "بعد أربعين يومًا تنقلب نينوى" (يون ٣ : ٤).

يُنذر يونان بهلاك المدينة بعد أربعين يومًا. يُذكّرنا العدد أربعين بأيام الطوفان الأربعين، وبسنيّ الإقامة في الصحراء الأربعين بعد الخروج من مصر...: "فآمن أهل نينوى بالله، ونادوا بصوم، ولبسوا مسوحًا من كبيرهم إلى صغيرهم. وبلغ الخبر ملك نينوى، فقام عن عرشه، وألقى عنه رداءه، والتفّ بمسح، وجلس على الرماد. وأمر أن يُنادى ويُقال في نينوى بقرار الملك وعظمائه: "لا يذق بشر ولا بهيمة ولا بقر ولا غنم شيئًا... وليلتف البشر والبهائم بمسوح... وليرجع كل واحد عن طريقه الشرير وعن العنف الذي بأيديهم، لعل الله يرجع ويندم، ويرجع عن اضطرام غضبه، فلا نهلك" (يون ٣ : ٥ - ٩). نحن هنا أمام مشهد توبة نينوى. بسرعة هائلة انتشرت أوامر الملك التي تدعو إلى التوبة الفورية. فما أن أعلن يونان التهديد، حتى اهتزت المدينة بكاملها، وخضعت للتوبة، من ذرّ الرماد على الرؤوس، ولبس المسوح، وتصويم البهائم، وفرض الصيام على الجميع، وأخيرًا والأهم رجوع كل واحد عن غيّه، وإيقاف كل أشكال العنف التي تعوّد عليها أهل نينوى، والتوبة إلى الرب. يبدو أن الملك قد ذهب إلى أبعد من الصوم، فأمر أهل مدينته أن "يدعوا إلى الله بشدة، وليرجع كل واحد عن طريقه الشرير وعن العنف الذي بأيديهم" (يون ٣:٨).

أمام هذه المواقف للملك وللشعب، استجاب الرب بسرعة، بعدما رأى تغيير حياتهم، وعدل عن العقاب الذي كان قد أعلنه على لسان يونان. فابتعاد النينويين عن الشر وعن

أساليب العنف جعل الله يُبعد "الشر" الذي كان مطبقا عليهم: "فرأى الله أعمالهم، وأنهم رجعوا عن طريقهم الشرير، فندم الله على الشر الذي قال إنه يصنعه بهم، و لم يصنعه" (يون ٣ : ١٠).

فالإله الذي أظهر نفسه لإسرائيل إلهًا رؤوفًا، أي حنونًا ومخلصًا، كما نادى موسى على الجبل قائلا: "الربّ الربّ، إله رحيم ورؤوف، طويل الأناة والرحمة والوفاء، يحفظ الرأفة لألوف، ويحمل الإثم والمعصية والخطيئة" (خر ٣٤: ٦ – ٧أ)، يُعلن الآن أيضًا حنانه ورأفته لأهل نينوى، لأولئك الغرباء الذين توصف مدينتهم "بالعاصية " وبالعظيمة جدًا. وكما جاء في آخر سفر يونان، فإن الله يشفق على نينوى ويعاملها بالرحمة: "أفلا أُشفق أنا على نينوى المدينة العظيمة التي فيها أكثر من اثنتي عشرة ربوة من أناس لا يعرفون يمينهم من شمالهم ما عدا بهائم كثيرة ؟" (يون ٤ : ١١).

ب – يونان ونينوى في العهد الجديد

يَذكر العهد الجديد عدة مرات آية يونان مع أهل نينوى. سأل بعضُ الكتبة والفريسيين يسوعَ أن يريهم آية، قصد أن يجربوه، فأعادهم بالذاكرة إلى العهد القديم: "جيل فاسق يطالب بآية، ولن يُعطى سوى آية يونان النبي... رجال نينوى يقومون يوم الدينونة مع هذا الجيل ويحكمون عليه، لأنهم تابوا بإنذار يونان، وها هنا أعظم من يونان" (مت ١٢: ٣٨ب–٣٩ و٤١؛ ١٦: ١).

يتوافق هذا الطلب والتقليد اليهودي القائل بأن المشيح سيجري آيات تؤيده في نظر شعبه. ولكن طلب الفريسيين كان بسوء نية وبعدم التمييز بين آية وعجيبة، ظنّهم أنه سيعمل المعجزات مثل إيليا وموسى... وجواب يسوع: إن يونان كان "آية" من الله "أرسله لأهل نينوى" ليتوبوا بكرازته، أي بإعلانه الهلاك الذي سيحل بهم بعد أربعين يومًا. لذلك تابوا بسرعة هائلة. وأهل نينوى سيدينون الفريسيين يوم الدينونة، الذين يتمسكون بتعاليمهم اليهودية المتحجّرة رغم الآيات والعجائب التي كانوا يعاينونها. كذلك ابن الانسان هو "الآية" للجيل العاصي ليتوب ويخلص. وشرح لهم أن يونان كان آية بالأيام الثلاثة التي قضاها في بطن الحوت، وأنه كان صورة مسبقة لابن الإنسان الذي سيقضي ثلاثة أيام في جوف الارض ثم يقوم: "فكما بقي يونان في بطن الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال، كذلك يبقى ابن الانسان في جوف الأرض ثلاثة أيام وثلاث ليال" (مت ١٢ : ٤٠).

كما كان يونان حيًّا في ذهن التراث اليهودي، على مثال إبراهيم وموسى وإيليا في العهد القديم، كذلك هو حاضر في العهد الجديد من خلال ثلاث مجموعات من النصوص التي تعيدنا إلى سفر يونان: الأولى تتعلق "بآية يونان"، والثانية "بسفينته"، والثالثة بمعنى سفر يونان الضمني.

يجمع التقليد الانجيلي على تلك العلامة: مر ٨:٧–١٢؛ لو ١١:١٦، ١٩–٣٢؛ مت ١٢: ٣٨–٤٠؛ ١٦: ١–٤ ؛ يو ٢٨:٦–٣٦.

خاتمة

وضع اليهود سفر يونان بين الأنبياء لأن صاحبه نبي، ولأن ميوله التعليمية ترتبط بشمولية الخلاص. ويقولون إن يونان كرز في نينوى في أيام هددنيراري الثالث (٨٠٩–٧٨١)، وحاولوا أن يبرهنوا عن إمكانية نجاح يونان في تخليص نينوى "المدينة العظيمة" من غضب الله ومن نقمة الشعوب المجاورة. أراد الكاتب اليهودي أن يربط قصة يونان والعجائب الكثيرة في كتاب صغير وطابعها المجاني: العاصفة، القرعة، يونان في البحر، الحوت الخاص الذي أرسله الله، خروج يونان من بطن الحوت الذي لم يؤذه، طرحه على الشاطىء، النبتة التي تنمو في ليلة وتيبس، بتوبة مدينة عظيمة بين ليلة وضحاها لدى سماع كرازة للتوبة بفم نبي غريب.

ساعة كان اليهود يبتعدون عن الاجانب (أي غير اليهود) وينغلقون على ذواتهم داخل شريعتهم، جاء سفر يونان يفتحهم على العالم بروح شمولية ويُفهمهم أن الله ليس إله العبرانيين فحسب، بل إله جميع شعوب الارض.

المراجـــع

١ – **الكتاب المقدس** (دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٨).

٢ – الخوري بولس الفغالي، **المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم** (جمعية الكتاب المقدس، المكتبة البولسية، جونيه، ٢٠٠٣).

٣ – **قاموس الكتاب المقدس** (صدر عن مجمع الكنائس في الشرق الأدنى ، بيروت، ١٩٧١).

4- *Dictionnaire des noms propres de la Bible,* DDB, 1978.

5- J. DHEILLY, *Dictionnaire biblique,* Desclée, 1964.

إقرأ في Le monde de la Bible, n. 161, septembre-octobre 2004: *La Bible est née à Babylone*:

هل صحيح أنّ الكتاب المقدّس وُلد في بابل؟

مقالات:

- جان–لوك بوتييه، "على ضفّة أنهار بابل"، ص ١٦.
- بريجيت ليون، "أساطير بلاد الرافدين والكتاب المقدس"، ص ١٩–٢٢.
- فرنسيس جونّس، "حياة المسبيّين من يهوذا إلى بابل"، ص ٢٧–٣١.
- جاك بريّان، "جماعة يهوديّة من دون هيكل"، ص ٣٣–٣٥.
- بيار جيبار، "هل وُلد الكتاب المقدّس في بابل ؟"، ص ٣٦–٣٩.
- جان جاك غلاسنر، "اكتشافات القرن التاسع عشر (في بلاد الرافدين"، ٤١–٤٣.

Colloque "Babylone et la Bible"

le 21 septembre 2004 l'UNESCO accueillit à son Siège à Paris un colloque sur "Babylone et la Bible", organisé par le périodique "Le Monde de la Bible".

Les débats, menés par M. Jean-Luc Pouthier, rédacteur-en-chef du "Monde de la Bible", et Mme Sophie Laurant, chef de section, mirent l'accent sur deux aspects essentiels des relations entre Babylone et la Bible: la littérature mésopotamienne et les récits bibliques (1ère session), et l'exil et les textes bibliques. Des spécialistes éminents, renommés sur le plan international, participèrent au colloque, comme les Professeurs Mogens Trolle Larsen (Danemark), Brigitte Lion (France), Mario Liverani (Italie), Dominique Charpin (France), Jacques Briend (France), Pierre Gibert (France) et André Lemaire (France).

سومر والسومريّون

الخوري بولس الفغالي

حين نتحدّث عن حضارة بلاد الرافدين، لا يمكن إلاّ أن نبدأ بالسومريّين، الذين خطوا خطوة واسعة في مجال التقنيّات، فكانوا أول من اخترع الدولاب الذي لا نستغني عنه إلى الآن، حتى في صنع مركبة صاعدة إلى القمر أو سائر الكواكب. ويبدو أنهم هم من استنبط زراعة الحنطة وعددٍ من النباتات. هذا الشعب الذي لم نعرفه في ذاته، بل من خلال أدب سومريّ أكاديّ وُجد في لغتين، في مكتبة اشور بانيبال، في نينوى في القرن التاسع عشر، ما لبث مجهولاً في عدد من جوانبه، بحيث لا نعرف ما هو منه، فأورثه للأكاديّين الذين جاؤوا بعده، وما هو خاص بأكاد التي بدأت مع سرجون في وسط الألف الثالث ق.م.

نتوقّف هنا عند ثلاثة أمور: اسم سومر وأصل السومريّين، جغرافية سومر وتاريخها، ديانة سومر وحضارتها.

١ – اسم سومر وأصل السومريّين

منذ القديم طُرح السؤال: هل كانت السومريّة لغة مثل سائر اللغات، أم لغة خاصة بكهنة بابل وأشور[١]؟ والجواب جاء في العقود الأخيرة من القرن العشرين حين اكتُشفت نصوص في اللغة السومريّة وحدها خلال التنقيبات الفرنسيّة في غرسو (تلو) والأميركيّة في نيفور.

أ – اسم سومر

اللفظ السومري لسومر هو «كي – إن – جي (ر)». واللغة: إما – جي (ر)». في الماضي، رُبط الاسم بالأمّة والأرض. ولكن هذه النظريّة رُفضت، فعادوا إلى مدينة نيفور العاصمة الدينيّة لبابلونية القديمة. فالصفة «جي (ر)» تعني النبيل كما في الاسم الملكي «شود – ج ي (ر)» الشاب النبيل. أما «ا ما» فتعني اللسان. إذن «إما – جي (ر)» تعني اللسان النبيل. وبما أن «أكي» تعني «الموقع» نقول: الموقع النبيل.

كاسم جغرافيّ، «كي – إن – جي» أو «سومر» قد استعمل في معنى ضيّق للكلام عن بابلونية، جنوبي نيفور. وهو يقابل في هذا المعنى «كي – أوري» أي أكاد، أو بابلونية الواقعة شمالي نيفور. وفي المعنى الواسع، يُستعمل اللفظ للكلام عن بابلونية كلّها كأرض (ما – دا) أو أمّة (كالام) أو شعب مولود في الأرض تجاه الأرض الغربية أو أسماء أماكن خارج بابلونية.

واستعملت «كي – إن – جي» و«اما – جي» لوصف حيوانات داجنة، في حقبة أور[٢] الثالثة. وعنى اللفظ الأخير ربع كيلة. وما عنى في زمن سرجون «الانسان». وهناك نصّ من الادارة السرجونيّة يذكر السومريّين مع الأكاديّين. وقيل عن شولفي، ملك أور (حوالي ٢٠٥٠ ق. م.) أن السومريّين ارتبطوا بالأكاديّين والغوطيّين. وحين تحدّث آخر ملك في أور، إبيسين (٢٠٠٠ ق. م. تقريباً) عن خصمه ايشبيارا أنه ليس من زرع سومري

---

(١) T.B. JONES, *The Sumerian Problem*, New - York, 1969.

(٢) يرد الاسم في تك ١١:٢٨ (أور الكلدانيّين)، ١٥:٧؛ نح ٩:١٧ في علاقة مع ابرام (ابراهيم). هي اليوم تل المغيّر، وتبعد ٩ كلم عن الفرات. تعود إلى الألف السادس. *Dict. Enc. de la Bible (DEB)*, Brepols, 1987, p. 1293 - 1294; L. WOOLEY, *Ur of the Chalderes*, London, 1950

(نومون. كي – إن – جي. نو – مي – ا)، عنى أنه جاء من «ماري»[٣]. سوف نعرف على لسان كاتب في بداية الألف الثاني، أن السومريّة صارت لغة ميّتة يجب أن يتعلّمها «الكاهن» سنوات طويلة في «أكاديميّة الكتّاب».

ب – أصل السومريّين

حين الكلام عن أصل السومريّين، نقف أمام سؤالين: الأول، متى وصل السومريّون إلى بلاد الرافدين؟ والثاني، من أين جاء السومريّون؟

أولاً: متى وصل السومريّون؟

يرى كثير من الباحثين أن عدداً كبيراً من المدن القديمة في بابلونية، لا تحمل اسماً سومرياً[٤]. وبالتالي، فالسكّان الأوّلون الذين دعوا هذه الأمكنة باسم، ما تكلّموا السومريّة[٥]. استند لاندسبرغر[٦] إلى تشابهات صوتيّة، فربط ما وراء أسماء هذه الأمكنة القديمة ببعض الكلمات السومريّة التي ترتبط بالزراعة والصناعة، فوصل إلى لغة قبل فراتيّة، أي لغة السكّان الأصليّين في بابلونية، على أنها مميّزة عن اللغة قبل دجليّة في شمال بلاد الرافدين. وأضاف لاندسبرغر أن لغتي الجنوب والشمال كانتا في الأصل لغة واحدة قبل أن تتفرّقا. وفي أي حال، هذا يعني أن السومريّين لم يكونوا السكّان الأصليّين في بلاد الرافدين، لأنّ أسماء الأمكنة القديمة ليست سومريّة.

متى وُجد السومريّون في بابلونية؟ مع أول نصوص في اللغة السومريّة شكّ باحثون قليلون أن للسومريّين طريقة كتابة تحمل اسمهم[٧]. ولكن تأكّدت هذه الكتابة في نصوص وُجدت في أوروك (تلول الورقاء، الشطر الأيمن للفرات. اليوم شطّ الكار. تبعد ٦٥ كلم إلى الشمال الغربي من أور). مثلاً، التبدّل بين «تاب» و«داب» يعني أننا أمام قراءة سومريّة في زمن النصوص القديمة. واستعمال «إن» في «مان» (التاج). ووجود «جي» للكلام عن العودة. والأمثلة عديدة لتصل إلى يقين يتحدّث عن كتابة سومريّة قديمة. والعلماء ينتظرون أن تُنشر جميع النصوص القديمة. كل هذا يدلّ على أن السومريّين كانوا في بابلونية حوالي سنة ٣١٠٠ – ٣٠٠٠ ق م.

كانت محاولات للبحث عن أول حضور للسومريّين في حقبة بابلونية القبل تاريخيّة. عاد العلماء إلى التنقيبات فوجدوا انقطاعاً يدلّ على أن مجموعة سكّانيّة جديدة وصلت إلى الأرض. هي محاولة تثير الجدل، والأجوبة متضاربة. بعضهم قال: وصل السومريّون إلى بابلونية في الألف الخامس، فما وجدوا انقطاعاً بين ماضٍ عرفه السكان الأصليّون، وحاضر قدّمه السومريّون. أما الذين رأوا انقطاعاً فجعلوا وصول السومريّين في بداية حقبة اوروك، في منتصف الألف الرابع أو بعد ذلك. لا نستطيع أن نجد اختلافاً على المستوى الاثني اللغوي، ولكن يبدو أن السومريّين كانوا موجودين في حقبة تل العُبيد (الألف الخامس) مع السكّان الأصليّين.

(٣) مدينة على الضفة الشمالية للفرات. لم تذكرها البيبليا، بل النصوص البابلونيّة (حمورابي) اكتُشفت في تل الحريري (سورية) سنة ١٩٣٣. *DEB*, p. 790 ; *DBS*, I, col. 883 - 950; A. PARROT, *Mari, capitale fabuleuse*, Paris, 1974.

(٤) ولكن راجع T. JACOBSON, *The Sumerian Problem*, New-York, 1969.

(٥) I. GELB, "Sumerian and Akkadian in their Ethno-Linguistic Relationship", *Genava* n.s. 8 (1960) 258 - 271.

(٦) B. LANDSBERGER, *Three Essays on the Sumerians*, Transl. M. Ellis, MANE 1/2, Los Angeles, 1974.

ثانياً: من أين جاء السومريّون

إن لم يكن السومريّون السكان الأصليّين في بابلونية فمن أين جاؤوا؟ فإن كانوا جزءاً من السكّان الأصليّين، أين أقام أجدادُهم قبل أن تتّسع الأرض بالطمى الذي جاء به نهرا الفرات ودجلة؟ إن اللغة السومريّة لغة منعزلة عن سائر اللغات، وكل المحاولات لربطها بلغة أخرى باءت بالفشل. بما أن العالم القديم في غرب بلاد الرافدين معروف بعض الشيء، وبما أن لا يقين نمتلكه في ما يخصّ أسماء الأمكنة وأسماء الأشخاص في المدوّنات من أجل كلام عن حضور سومريّ قديم، فيجب أن نبحث عن وطن السومريّين الأصيل في الشمال أو في الشرق. وقد يكون وادي هندوس موضع انطلاقتهم. بما أن النصوص السومريّة اعتادت أن تذكر منطقة الهندوس (ملوحا) مع «مفان» و«المدن» في منطقة الخليج الفارسيّ، وبما أن التقليد البابليّ الذي حفظه بيروسيوس في اللغة اليونانيّة، قال إن اوانس الحكيم طلع من الخليج الفارسيّ ليحمل الفنون والحضارة إلى بابلونية، هذا قد يعني أن السومريّين وصلوا بالبحر أو بمحاذاة الشاطئ، إلى الخليج الفارسي[٨]، وقد يكونون أقاموا في منطقة غمرَها الماء في الخليج الفارسي.

ومع ذلك، تبقى أفضل مقاربة لأصل السومريّين في التخلّي عمّا تحمله التنقيبات، وعن البحث عن الأرض التي منها جاؤوا. لهذا، كان جواب يعلن أن السومريّين أقاموا بجانب الأكاديّين منذ زمن بعيد. هذا ما قاله عدد من الباحثين. ولكن تبقى نظريّة العلاقة بالهند مفيدة بسبب الارتباط بين جانبَي الخليج الفارسيّ: من الهند إلى بلاد الرافدين، ومن بلاد الرافدين إلى الهند، مع تراث سرياني حاضر بكثافة، اليوم، في جنوب الهند[٩].

٢ – جغرافية سومر وتاريخها

سومر منطقة في بلاد الرافدين السفلى، بين نيفور وإريدو. كان أكثر سكانها من السومريّين بين سنة ٣٣٠٠ وسنة ١٩٠٠ ق. م. الاسم الأكادي: شومرو. في السومري: كنجر. من هنا شنعار أي بابلونية حسب استعمال غربي بلاد الرافدين (تك ١٠:١٠؛ ٢:١؛ ١٤:١، ٢٩). ورد «كنجر» للمرة الأولى في مدوّنة لملك أوروك «إنشاكوشنّا» (٢٣٥٠ ق م تقريباً). في الأصل، هي منطقة نيفور (اليوم نيفار). ثم امتدّت فضمّت كل الأرض التي أقام فيها السومريّون.

أما أصول أوروك، حسب الحفريات، فتعود إلى النصف الأول من الألف الرابع. وفي الطبقة ١٤، وجد المنقّبون فخّاريّات تعود إلى سنة ٣٣٠٠. والطبقات التي جاءت بعد هذه الطبقة، دلّت على ولادة حضارة جديدة، من النمط المدينيّ. وحوالي سنة ٢٩٠٠ (مستوى ٤ – ٣) برزت لوحات الطين الأولى مع كتابة رمزيّة (تكتب الفكرة). تلك كانت الكتابة السومريّة مع أولى الوثائق في السومريّة.

ماذا عن تاريخ السومريّين؟ هم شعبٌ غير ساميّ. يبدو أنه وصل إلى بلاد الرافدين السفلى أقلّه سنة ٣٣٠٠، أي في بداية حقبة أوروك ١٤، التي دلّت، على ما يبدو، على ولادة حضارة جديدة، حضارة المدينة. ما هو نسلهم؟ من أين جاؤوا؟ أوردنا فرضيّة تقول إنهم جاؤوا من الهند. وتبرز فرضيّة ثانية تتحدّث عن بحر قزوين، على حدود إيران.

حين يصبح التاريخُ واضحاً، نراهم يقيمون في المدن، وكل مدينة هي دولة مع ملكها. مارسوا تربية المواشي، وصيد السمك. كما نظّموا الريَّ من أجل أعمال الزراعة. هو اقتصاد مركّز،

(٨) هناك رأي مختلف W. von SODEN, *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt, 1985.

(٩) J.S. COOPER, *Anchor Bible Dict.*, col 6 (Doubleday, 1992) 231 - 234; voir S.N. KRAMER, *The Sumerians*, Chicago, 1963; H. NISSEN, *The Early History of the Ancient Near East, 9000 - 2000 BC*, Chicago, 1988; G. ROUX, «Les Sumériens, sortaient-ils de la mer?», *L'Histoire* 45:46 - 59.

أغلب الأحيان، حول المعابد الكبرى، التي تُوزّع خيرات الأرض والغلال. احتاجت الإدارةُ عندهم، فاستنبطوا الكتابة التي ظهرت في اوروك، كما قلنا، حوالي سنة ٢٩٠٠. ثم امتدّ استعمالها إلى كتّاب العدل والكهنة وناقلي الأخبار والأساطير. في تلك الحقبة، كان الأدب من أخبار وروايات وقصائد، ابن التقليد الشفهيّ، وثُبِّت كتابة في زمن سلالة أور الثالثة، حوالي سنة ٢٠٠٠ ق. م. لهذا، لا ندهش أن يكون الأشخاص العظام في عهد البطولة، مثل إنانا في كيش، وغلغامش في أوروك، الذين شيّدوا أسوار المدن، إذا كان هؤلاء قد بدوا فوق سائر البشر فتكلّلوا بهالة إلهيّة.

ومع ذلك، نحن نمتلك مدوّنات صريحة عن ملوك حكموا في منتصف الألف الثالث، مباراجاسي في كوش، ماساليم وماسانافادا في أور، انخنجال وأورنافشي في لجش، واكتشفت مدوّنات عديدة فدلّت على ملَكيّة سومريّة تصارع فيها «الملوك» الصغار، فتفجّرت البنى القديمة، وتوسّع تيّاران سياسيّان سيتواصلان إلى الحقبة الأكاديّة: خضع الكهنة لسلطة الملك، وتصارعت المدن من أجل مركز الصدارة. وما اتّحدت أرضُ سومر إلاّ مع الأكاديين الساميّين (٢٢٣٥ – ٢٠٩٤) مع لوجال زاجاسي أوما، الذي وصلت جيوشه إلى البحر المتوسّط.

بعد الهزائم التي مُنيَ بها آخر ملوك أكاد، وبعد اجتياح الأرض على يد الغوطيّين (٢٠٩٥ – ٢٠٤٠)، استردّ السومريّون، بعض الوقت، السلطة، خصوصاً مع سلالة أور الثالثة (٢٠٣٦ – ١٩٢٩)، فعرفت الحضارة السومريّة ازدهاراً كبيراً، فدُعيَتْ تلك الحقبة «النهضة السومريّة». حينئذ دُوّنت التقاليد القديمة. ولكن الأموريّين (= رجال الغرب، مار – تو في السومريّة) بدأوا يسيطرون[١١]. دعوا البابليّين مع عاصمتهم بابل. وحافظوا على الارث السومريّ، بل لبثوا يدوّنون وثائقهم في اللغة المسماريّة بأصلها السومريّ حتى القرن الأول ب. م.[١٢].

٣ – ديانة سومر وحضارتها

أ – الديانة السومريّة: المثال والنموذج

تتأسّس معرفتنا للديانة السومريّة على الأساطير والمدائح والأناشيد، التي حفظها لنا الكهنة بين سنتَي ٢١٠٠ و١٩٠٠. كلّها ألّفت في ما مضى، بحيث لا نعرف تاريخ تأليفها، كما المدوّنات التاريخيّة والوثائق الاقتصاديّة التي نعرف بدقّة متى كُتبت. ولكن يبقى السؤال الرئيسيّ عن هويّة هذه الديانة. والطرح الذي يسيطر الآن، هو أننا لا نستطيع أن نميّز بين الديانَتَين السومريّة والأكاديّة، بعد أن تداخلت الديانتان منذ زمن سحيق. وما الذي يدعونا إلى هذا القول؟

أولاً: أقام السومريّون والأكاديّون معاً، في بلاد الرافدين، قروناً وقروناً من الزمن، وتوسّعت الحضارتان وتداخلتا بحيث لا نستطيع أن نكتشف خاصيّة كل ديانة. ثم إن شعوب البلاد الأصليّين امتلكوا هم أيضاً نظرات دينيّة تداخلت مع نظرات الواصلين من خارج البلاد.

ثانياً: النصوص السومريّة هي مراجع متأخّرة بالنسبة إلى قِدم الحضارة. جُمعت ودُوّنت في نهاية الألف الثالث. هذا يعني حقبة من الزمن يمكن فيها أن تتشوّه النصوص وتتحوّر، بحيث لا نستطيع اكتشاف الديانة السومريّة في نقاوتها.

ثالثاً: قد لا تشير لغة النصّ إلى كاتب النص. فقد يستعيد نصّ أكاديّ أفكاراً سومريّة، والعكس بالعكس حيث يحمل مديحٌ سومريّ أفكاراً ساميّة.

(١١) M. ANBAR, *The Amorite Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan*, Tel Avriv, 1985; *DEB*, p. 49.

(١٢) E. LIPINSKI, «Sumer», in *DEB*, p. 1222 - 1223; P. GARELLI, *Le Proche-Orient asiatique, des origines aux invasions des Peuples de la Mer*, Paris, 1969; E. SOLLBERGER et J.R. KUPPER, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes* Paris, 1971; A. PARROT, *Sumer*, 1981.

ومع ذلك، لا نقدّر تأثير الشعب السامي، في بلاد الرافدين السفلى، أكثر ممّا يستحقّ. فهذا الشعب من الرعاة لبث على هامش المدن والمزارع، فما استطاع أن يحوّل في العمق الحياة الدينيّة. واكتشافات حقبة فاره (٢٦٠٠ – ٢٥٠٠ ق. م.) قدّمت نتاجاً أدبياً كبيراً، يعود في الواقع إلى زمن سحيق.

أما إحدى النظريّات الأساسيّة في الديانة السومريّة فهي لفظ «مي» التي هي دوماً في صيغة الجمع. «مي» تشمل كل النشاط البشري على مستوى شعائر العبادة وممارسة الملكيّة والصناعات. تشمل العقل والمعرفة والحياة في المجتمع (قتال، حقوق، زنى وبغاء)، والموسيقى. «مي» تجعل الانسان (أو الغرض، أو الوظيفة) موافقاً لنموذج، لنمط، لما يجب أن يكون. فالملك فردٌ مثل سائر الأفراد ما لم تُعطَ له «مي» الملكيّة. ومدينة تنعم بـ «مي»، تتجاوب مع ما يجب أن تكون المدينة. إن احتلّها العدوّ، تختفي «مي» وتتحوّل الحياة فيها إلى أن يأتي ملك صالح يعيد الأمور إلى نصابها. ليست طبيعة «مي» طبيعة إلهيّة، ولكنها تخصّ الآلهة. هم يمسكون بها. وهم يهبونها. قد نشبّهها بالحكمة التي يمنحها الله، في الكتاب المقدس. طلبها سليمان فنالها (١ مل ٣:٩ – ١٤؛ حك ٧:٧ – ١٢).

ب – الديانة السومريّة: المقدّس وشعائر العبادة

أولاً: القدس

ما هو مقدّس، ما هو مكرّس، يرتبط بفكرة الوضوح واللمعان (كو)، أو بمقولة الطاهر والنجس (سيكيل: لا نجس، ونقي. داداج: غسل من كل نجاسة). إن العاطفة القدسيّة تحرّك شعوراً من الافتتان والارتعاب. فإذا أردنا أن ندركها، نعود إلى الاستعارات، أو نرافقها بالرموز المأخوذة من عالم الحيوان (الأسد، الحيّة، التنين). فالهيكل مثلاً يمتلك «مي». اختار الإله هذا الموضع لكي يقيم فيه بشكل دائم أو موقّت. تُصوّر الزينة الخارجيّة باللازورد والفضة. هي تشعّ. يخرج منها نور يحرّك الرعدة. أما داخل الهيكل فيسبح في ظلال سريّة ترافقها البرَارة. ولا يدخله العوام. تمنع رؤية الأغراض المقدّسة. وبالأحرى يُمنَع القتلُ في المعبد. هو لا يُسرَق، لا تُشعَل فيه النار، لا تدمّر التماثيل.

الهيكل يضمّ السماء إلى الأرض. هو كالسارية (في سفينة) أو قوس قزح. والالهي يتأسّس على الشكل البشريّ (الانتروبومورفيّة) وتروي أحدُ الأساطير أن الآلهة وُلدوا في يوم من الأيام، بعد أن تحدّدت المصائر. حبلت الالاهات وولدن. نين جرسو هو زوج بأو. إنليل الاله الرئيسي في مجمع الآلهة هو ابن آن. الآلهة يأكلون، يشربون، يتنعّمون، يتذمّرون. القداسة وامتلاك «مي» والخلود خاصة بهم. يصدر عنهم لمعان مرعب، وهم يقرّرون مصير كل واحد، مصير الملك، ومصير البلاد. ثم هم يتميّزون عن البشر بصفاتهم المتسامية: فهم، حكمة، قوّة جسديّة. كلامهم أكيد، نظرهم ثاقب يرى كلّ شيء ويحرّك كل شيء.

ثانياً: شعائر العبادة

تتمّ العبادة بشكل رئيسيّ في الهياكل. فالهيكل هو «بيت الله». في السومريّ: إي. في الأكادي: بيتوم، وهو المعبد. أما النظرة التي تعود إلى القدم فتقول إن البناء يشيّد على السطح أو على الشرفة: رواق مع مذبح، والغرف من حول. بُنيَتْ الهياكل إجمالاً في الموضع نفسه. ثم توسّعت مع الأيّام وأُضيفت القاعات. في أي حال، يجب أن تُحجب القاعات الرئيسيّة عن أنظار العوالم. من المدخل ننتقل إلى قاعة الانتظار ثم إلى المسكن وأخيراً إلى قلب الهيكل حيث يوضع تمثال الاله على قاعدة.

تحدّثت النصوص عن الهياكل المليئة بالغنى. حجارة المرمر والرخام. عوارض من خشب الأرز تُسند السقف. وهنا النحاس والذهب واللازورد والعقيق، مع عدد كبير من التماثيل موضوعة على قواعد أو مقاعد مع المذابح والموائد والآنية المقدّسة والكؤوس والشعارات والرايات.

والهيكل أيضاً مركز حياة اقتصاديّة ناشطة، وكل ربح هو من أجل خدّامه. أما الإدارة فبيد موظّفين يعملون على المستوى الاقتصاديّ كما على المستوى الدينيّ. ويأتمر بأمرهم مسّاحو الأرض والمراقبون والكتبة. في زمن سلالة أور

الثالثة، سيطرت الهياكل على النتاج الزراعيّ، ساعة ارتبطت رعاية الماشية وصناعات النسيج بالسلطة المدنيّة[١٣].

ج – الحضارة السومريّة

بعد نظرة عامّة، نتوقّف عند الأدب السومريّ. فهذا ما يهمّنا ولا سيّما ارتباطه بالأدب البيبليّ.

أولاً: نظرة عامة

إذا كانت وحدة سومر السياسيّة قد تأخّرت، إلاّ أن نمطاً من الحضارة تكوّن منذ القديم، وشعّ أبعد من سومر، فوصل إلى الخليج الفارسيّ وإلى سورية الشماليّة. بانت المدن في سمات مشابهة: مجموعة بيوت صغيرة، تفصل بينها شوارع ملتوية أو أراضٍ بور. كل هذا يُشرف عليه خيال قصر أو هيكل مع زقورة، بطوابق تصل إلى سبعة. وفي السابع ينزل الاله على الأرض. ووُجدت الفخاريات وغيرها في القصور الملكية في أور، فكانت لها فائدة تاريخيّة ودينيّة أكثر منها فنيّة. ولكن حين توسّعت صناعة المعادن في الاستعمال البيتي، تراجع صنع الفخار.

وتحوّل الوضعُ في القرنين ٢١ – ٢٠ ق.م.، بحيث يندهش الباحثُ حين يرى نوعيّة النحت في تلك الحقبة. وفي الوقت عينه، برز نتاج أدبيّ كبير جداً وذلك قبل حقبة أور الثالثة، فكانت الأساطير والأخبار والمدائح والمراثي والأمثال والمجموعات الحكميّة. وهكذا لم تعد الكتابة محصورة في عمل الادارة والحسابات، في تدوين كتابات على القبور، بل استعملت لتأليف القواميس وإنشاء الآثار الأدبيّة. فقد وُجد في فاره وأداد وأبو صلابيخ وايبلا (ارتبطت بتقاليد كيش) نصوص دينيّة وحكميّة ولغويّة أعدّت الطريق لما سوف يتمّ في مدارس الكتبة ولا سيّما على مستوى المناهج اللاهوتيّة.

ونحن لا ننسى ما يرافق شعائر العبادة في الهياكل. فأصحاب الموسيقى والغناء عديدون، على مثال ما كان في هيكل أورشليم على الأقلّ. واكتُشفت في مدافن أور المزامير والقيثارات فدلّت على ممارسة الغناء الدينيّ والدنيويّ، ترافقه الموسيقى. ضاعت المدائح، ضاعت الألحان، وستبقى ضائعة في قسمها الاكبر، لكن تأثيرها تواصل في الحضارات التي تلت الحقبة الأشوريّة، فوصلت إلى العالم المسيحيّ السريانيّ بشقّيه الشرقيّ والغربيّ. وصلت هذه الألحان إلى انطاكية، ومنها إلى أوروبا، فكان لها الأثر الكبير في النشيد الغريغوريّ في الكنيسة اللاتينيّة[١٤].

٥ – الأدب السومريّ

يمكن أن نشبّه الأدب السومريّ، في اتساعه، بالأدب البيبلي، بل هو يتعدّاه. فهناك ٤٠٠٠٠ سطر من الكتابة، بينما عدد الآيات البيبليّة كما أحصاها الماسوريّون ٢٣٠٩٧[١٥]. معظم الأدب السومريّ ألّف في اللهجة الرئيسيّة. أما الأناشيد (خطب النساء والإلاهات في الملاحم وأناشيد الغرام) فجاءت في لهجة ثانية سوف تسيطر شيئاً فشيئاً في التآليف الدينيّة في الحقبة البعد سومريّة.

واكتشاف الأدب السومريّ مرّ في مراحل. سنة ١٨٧٣، نصوص سومريّة وأكاديّة. سنة ١٩٣٧ – ١٩٣٩، نُشرت نصوص سومريّة تعود إلى بداية الألف الثاني. سنة ١٩٧٤، بدأ نشر نصوص تل أبو صلابيخ وإيبلا، وهكذا توسّع الأفق الكرونولوجيّ في الأدب السومريّ.

* في مرحلة السومريّ القديمة (٢٥٠٠ – ٢٢٠٠) وُجدت في شوروباك (فارة) وفي إيبلا تعزيمات ضدّ الأرواح الشريرة[١٦]. لا نجد مثل هذه

(١٣) H. LIMET, «Sumer», in *Dict. des Religions* (éd. P. Poupard; Puf: Paris, 1984) 1928 - 1931; Ch. F. JEAN, *La religion sumérienne*, Paris, 1931; R. JESTIN, «La religion sumérienne», dans *Histoire des Religions*, Pléiade I, Paris, 1970, p. 154 - 202; Y. ROSENGARTEN et A. BAER, *Sumer et le sacré*, paris, 1977.

(١٤) *DEB*, p. 1223; J.B. PRITCHARD, *The Ancient Near East Pictures* Princeton, 1969; Id, *Ancient Near East Easten Textes*, Princeton, 1969.

(١٥) W.W. HALLO, «Sumerian Literature, Background to the Bible», *Bible Review* 4/3 (1988) 28 - 38.

(١٦) P. MICHALOWSKI, «On Some Early Sumerian Magical Texts», *Orientalia* 54 (1985) 216 - 225.

التعويذات في البيبليا بل في الأدب البعد بيبليّ. كما وُجدت أناشيد للآلهة ولهياكلها. نُسب بعضها إلى انحادوانة، ابنة سرجون الأكاديّ، والمدائح في هيكل غوديا في لجش. هي تشبه إلى حدّ بعيد المزامير. والأساطير تذكر إنليل، إنكي، نينحورساج، إنانة. وخصوصاً تلك المعبودة في نيفور. والكلام الحكميّ نُسب إلى الالاهة نينورتا[١٧]. نجد هنا عدداً من النصائح ولا سيّما على مستوى الزراعة. تأثّر سفر الأمثال البيبلي بما في مصر من حكمة. ولكن التقارب مع سور واضح خصوصاً مع أم ٦:١٦ – ١٩. ويبدو أنه كان للحداء مكانته في لجش[١٨].

* المرحلة النيو سومريّة (٢٢٠٠ – ١٩٠٠).

ألّه الملك السومريّ في تلك الحقبة، فظهر الأدب الملوكيّ مع عدد من الفنون الأدبيّة تتوافق مع الايديولوجيا الجديدة. صار الملك قريباً من الإله، بل ممثّلاً له: دوموزي، إنانة (تموز، عشتار، حز ٨:١٤). وأنشِد الزواجُ المقدّس مع عدد من الطقوس، كما أرسلت رسائل بشكل صلاة، بدت كأنها رثاء[١٩].

* المرحلة البابلونيّة القديمة (١٩٠٠ – ١٦٠٠).

إن انهيار المملكة النيو سومريّة في أور (حوالى سنة ٢٠٠٠) وانحطاط سلالة إيسين في ما بعد (حوالى سنة ١٩٠٠)، ألهم عدداً من الفنون الأدبيّة الجديدة: رثاء الجماعة (كما في مراثي إرميا وعدد من المزامير): بكاء على دمار المدن والهياكل على يد القوى المعادية: أين هم الآلهة لا يفعلون شيئاً. هذا الرثاء جُعل في الطقوس، ولا سيّما في إعادة بناء الهيكل (أور، اريدو، نيفور، أوروك)، وكان بعض الرثاء بشكل طلبات يجيب الشعب على كل واحدة منها[٢٠].

وإذ كان الكهنة يدوّنون هذه المراثي (أو المدائح)، كان المؤرّخون يكتبون التاريخ: لائحة الملوك. وثائق عن تلاحق السلالات (أو المدن) التي حكمت البلاد من الطوفان إلى حمورابي[٢١]: بل راحت الأخبار إلى ما قبل الطوفان.

* المرحلة البعد سومريّة (١٦٠٠ – ١٠٠).

إن سقوط بابل (حوالي سنة ١٦٠٠) قاد إلى اقفال مدارس الكتبة في بابلونية، فانحصرت اللغة السومريّة في العالم الليتورجيّ. فانتقل هؤلاء النسّاخ إلى أشور ونينوى وظلوا يرتّبون النصوص، ينسخونها، يتلونها غيباً، ينقلونها غيباً أو يؤلّفون ما يشبهها. وبعد العظمة التي نالها التعليم البابلونيّ، خرج هذا الأدب من بلاد الرافدين إلى المدن المجاورة، فوصل إلى حتوسة، عاصمة الحثيين (في تركيا) وإلى أوغاريت (راس شمرا، شمالي اللاذقيّة في سوريّة). وهكذا وصل تأثير هذا الأدب إلى عالم الكتاب المقدّس، فأخذ الكثير من مفاهيم بلاد الرافدين، ولا سيما على مستوى ربط العقاب بالخطيئة، والتشاؤم الذي يجعل الطبيعة عدوّة الانسان لا صديقته كما في مصر. فنهرُ النيل في مصر يحمل معه الخير (الطمى). أما دجلة، فيحمل الخراب والدمار والموت. أعيدت قراءة عددٌ من النصوص البيبليّة في هذا الإطار، وعلى مستوى المجازاة في هذا العالم، فجعلت البركة مرتبطة بحياة فاضلة، والكارثة نتيجة حياة من الخطيئة.

(١٧) B. ALSTER, *Studies in Sumerian Proverbs*, Mesopotamica 2, Copenhague 1975. Id, «Sumerian Proverbs», Collection Seven, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 72 (1978) 97 - 112.

(١٨) R. D. BIGGS, «Pre-Sargomic Riddles from Lagash», in *Journal of Near Eastern Studies* 32 (1973) 26 - 33.

(١٩) M. CIVIL, «The Message of Lu-dingin - ra to His Mother», *JNES* 23 (1964) 1 - 11.

(٢٠) M.E. COHEN, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Potomac, MD 1988.

(٢١) M. CIVIL, *The Sumerian Flood Story in Athrahasis: The Babylonian Story of the Flood*, by W.C. LAMBERT and A.R. MILLARD, Oxford, 1969. p. 138 - 145; 167 - 172.

خاتمـــة

هكذا حاولنا أن نتعرف إلى أرض سومر وإلى الشعب السومريّ. عُرفت الأرض بموقعها في جنوب العراق، وتفاعل الشعب مع السكّان الأصليّين ثم مع الأكاديّين، فاغتنى وأغنى. ولكن يبقى الباب مفتوحاً من أجل تساؤلات عديدة، ليس آخرها الموضع الذي منه جاء السومريّون: أمن الهند أم من موضع آخر؟ وفي أي حال، نترك للعلماء أن يتابعوا الأبحاث، وللغويّين أن يقرأوا النصوص. كل هذا يساعدنا على فهم الإطار الذي فيه دُوّنت أقلّه أسفار التوراة الخمسة في صيغتها النهائيّة. فالذين سباهم الحاكم البابلي إلى أور، إلى الجنوب، حملوا معهم حضارة تلك المنطقة. كما جعلوا ابراهيم المثال لهم. قال له الرب: «اترك أرضك وعشيرتك وبيت أبيك». بدت مسيرته خروجاً يقابل خروج موسى من مصر. لهذا كانت عودة المنفيّين من بابل إلى أورشليم بشكل خروج ثان، قال فيها الله بلسان النبي اشعيا (٤٩: ٩ – ١٢):

"فتقول للأسرى: أخرجوا!
وللذين في الظلام: إظهروا!
فيأكلون في طريق عودتهم،
ويكون في كل الروابي طعامهم
يجيئون من أقطار بعيدة،
بعضهم من الشمال والغرب،
وبعضهم من أرض أسوان".

نُصُب سومريّ من العام ٢٩٠٠ ق.م. تقريباً:
امرأة في وضع عبادة
(المتحف البريطاني، لندن)

بلاد الرافدين: مواقع ووجوه وأحداث على علاقة بالعهد القديم

الأب أيوب شهوان

مقدمة

يدرك العاملون في حقل الكتاب المقدس أهمية الاطّلاع على المواقع الجغرافية الرافدينية، والتعرّف إلى الشخصيات أو الوجوه الفاعلة في تاريخ تلك الأمبراطوريات وفي أحداث كثيرة يَرِدُ ذكرُها في العهد القديم، وذلك من أجل فهم العديد من النصوص البيبلية فهمًا علميًّا صحيحًا. لن يكون ذلك كافيًا ولا وافيًا في صفحات معدودة نحررها لهذا الإصدار من مجلة بيبليا، لكننا نكتفي هنا بالقليل، آملين أن يثير فينا فضولاً وشهيةً للبحث الأشمل والغوص الأعمق في غنى تلك الحضارة السامية التي مدّت الكتاب المقدس بالكثير من عطاءاتها اللغوية والأدبية والروائية والفكرية والدينية وغيرها.

أ – الأمبراطورية الآشوريّة [1]

١ – الاحتلالات الأقدم (أو الأولى)

دعا تغلاتفلاسر الأول نفسَه "ملِكَ العالم، ملكَ أشور، ملكَ أربع أصقاع الأرض"، واعتدّ بأنّه حقّق احتلالات من زاب السفلى حتى البحر الأعلى، عندما حكم حوالى العام ١١٠٠ ق. م. سار لمحاربة بلاد نايْرِين (في الشمال)، وقطع أرزاً من لبنان، وأخذ جزيةً من جبَل (جُبَيل) وصيدون وأرواد. عَبَر الفرات ثمان وعشرين مرّة. وصل جيشُه إلى بحيرةِ فان (في الشمال، شرقي دجلة). سيطر على كلّ شمال بابل، واحتلّ مدينة بابل. لكن هذه المرحلة من المجد لم تدم طويلاً إذ تبعتها قرونٌ مظلمة.

تلا ذلك عصرٌ آخَر من السيطرة مع أشورنَصِيربال الثاني (٨٨٣–٨٥٩) ذي القوّة والسطوة. من بِتْ–أَدِيني عَبَر نهر الفرات، واستولى على كَرْكَمِيْش[2]، وتَجاوَزَ شمالَ سوريا (حَطِّينا)، وغَسَلَ أسلحته في البحر الكبير، آخذاً الجزيةَ من صور، وصيدا، وأرواد، ومن مدن أخرى، ثمّ صعد إلى جبال أمانوس (شمال غرب سوريا).

وَسَّعَ خَلَفُهُ شلمنسرُ الثالثُ (٨٥٨–٨٢٤) حدودَ أشور جدّاً، وكان يفتخر بأنّه بلغَ منابعَ نهرَي دجلة والفرات. سار لمحاربة أكّاد (بابل)، ودخلَ مدنَ بابل، وكُوثَه، وبُورْسِيبًا. في الشمال وصل إلى بحيرة فان. سنة ٨٥٣، غزا سوريا، فخضعت حَلَبُ له، ولكن، في قَرْقَر[3]، على نهر العاصي (أُورُونْتِس)، صادف تحالفَ اثني عشر ملكاً، كانت من ضمنه قوات آحاب ملك إسرائيل، وهَدَدعِزر ملك دمشق، وفصائل أيضاً من حماة، وكُو، ومُسْرِي، وأرواد، وعَرَابْيَا، وعَمُّون. سنة ١٤٨، عبر الفرات للمرّة السادسة عشرة، وهَزَم حزائيلَ ملكَ دمشق، وتلقّى الجزيةَ من صور وصيدا، ومن ياهو[4] ملك إسرائيل.

٢ – صعود نجم آشور

أَضْعَفَت ثوراتُ أُورَارتو (أرارات) وتجاوزاتُها أشور، لكن تغلاتفلاسر الثالث (٧٤٥–٧٢٧) أوقفَ تقدُّمَ أوراترو، فاحتلّ أرواد، وغزا فِلِسْطْيا، وتلقّى الجزيةَ من كُمُّوخُو، وميلِيد، وكُو، وسَمَل، ودمشق، وصور،

(١) John BRIGHT, *A History of Israel* (The Westminster Press³ 1981) 269-309; Henri CAZELLES, *Introduction à la Bible* - Édition nouvelle. *L'Ancient Testament* (Desclée: Paris 1973) 31-32. 49s. 62.

(٢) CAZELLES, *Introduction...*, p. 29. 51. 56. 63. 407.

(٣) CAZELLES, *Introduction...*, p. 49. 322s; PEREGO Giacomo, *Interdisciplinary Atlas of the Bible. Scripture, History, Geography, Archeology and Theology* (St Pauls: UK 1999) 26.

(٤) *The Collegeville Atlas of the Bible* (A Liturgical Press Book: Collegeville, Minnesota 1998) 9. 56; PEREGO, *op. cit.*, p. 46.

وجبَل، وعَرَابْيَا (بلاد العرب)، ومن مصادر أخرى، بمن فيهم مناحيم ملك إسرائيل. وصل إلى طُورشْبَا في أوراترو، ولكنّه عجز عن احتلالها. أقنعه آحاز بمواجهة هجمات إسرائيل ودمشق ضدّ يهوذا (أي اليهودية؛ رج ٢ مل ١٦: ٥-٩؛ إش ٧-٨)، فاحتلّ دمشقَ، وألحقها بأمبراطوريّته، وضمّ إليها أيضًا كلّ إسرائيل باستثناء مقاطعة السامرة، وأَجْلَسَ هُوشِيَعَ على عرش إسرائيل.

وبعدما أصبحَ شلمناسر الخامس (٧٢٧-٧٢٢) ملكَ أشور، انتفضَ إسرائيل عليه؛ عندها غزا شلمناسرُ اليهودية، وسجن هُوشِيَع، وحاصر السامرة. أكمل سرجونُ الثاني (٧٢١-٧٠٥) إخضاعَها، فسَبى ٢٧٢٩٠ إسرائيليّاً إلى حالَه، وخابور (نهر غُوزان)، وميْديَا. أعاد بناءَ السامرة، وأتى بغرباء من بَابِل، وكُوثَه، وأَفَّا، وحَمَاة، وسِيفَارْقَايِم[٥]. هُزِمَ حَنُّو، ملك غزّة، وصِيبَا (رج ٢ مل ١٧: ٤)، ملك مصر في رَافْيَا (رَفَح).

سنة ٧١١، أمسك أَزُوري، ملكُ أشدود، عن دفع الجزية، فانتشرت الانتفاضة. ومن دون أن ينتظر سرجونُ جَمْعَ كلّ جيشه، غزا الساحلَ، فاستولى على مدن جَت، وأشدود، وأشدُودمُّو. بعد ذلك، أخضع سرجونُ بابل التي كانت تحت حُكْم مرُوداخ-بالادان، وبنى عاصمةً جديدة في دُور-شَرُّوكِين.

قامت في وجه ابنه سنحاريب (٦٨١-٧٠٤) ثورةٌ في فينيقيا وفِلِسْطيَا، شَجَّعَهُما عليها مروداخ-بالادان ومصر (٢ مل ٢٠: ١٢ي؛ إش ٣٩). لكن سرعان ما استسلمت المُدُنُ الفينيقية، وموْاب، وأدوم، وعمّون، أما الآخرون فدفعوا الجزية. ثمّ هزمَ القوّةَ المصريّةَ الأثيوبيّةَ في إلتِكِه، وحاصرَ عقرون وأخذَها. بعدها غزا اليهودية، وأرغم أورشليم على الاستسلام[٦]. سقطت بابل أمام سخاريب سنة ٧٨٩، فعاثَ جيشه في بابل فساداً بلا شفقة.

٣ - بلوغ أشور الذّروة ثمّ أفول نجمها

نُحِرَ سنحاريب في نينوى في موْامرة حاكها ضدّه ابناهُ أَدْرَمَّلَك وشَرْآصِر، شقيقا أسرحدّون الأكبر سنّاً (٦٨٠-٦٦٩). لاحقهما أسرحدّون حتّى هانيجَلْبَات غربي دجلة الأعلى، لكنّهما فرّا إلى "بلاد أرارات" (أي أوراترو؛ رج ٢ مل ١٩: ٣٦ و٣٧). بعد فشلٍ أوّليٍّ في مصر، دخلها أسرحدّون، واستولى على ممفيس، وضمّ مصر إلى الأمبراطورية؛ وبالرغم من هزيمة تِرْحاكَه، ملك مصر، فقد نجح في الفرار إلى نابَاتَا. أعلن أسرحدّون أنه استولى حتّى على أثيوبيا (كُوش). على أثر كل هذه الانتصارات، دعا نفسَه "ملك آشور، حاكم بابل، ملك كَارْدُونْيَاس (بابل)، ملك مصر، بَاتُوريسي ("باثْرُوس" البيبلية، في مصر العليا)، وأثيوبيا". وفي طريق العودة، أخضع أَشْقِلُون (عسقلون). ولأنّ مَنَسَّى، ملك اليهوديّة، كان قد شارك، على ما يبدو، في الثورة في هذا الجزء من الأمبراطورية أو لأنّه توقّف عن دَفْعَ الجزية، فقد نُفِيَ إلى بابل (٢ أخ ٣٣: ١١ي). على الحدود الشمالية الغربية، هَزَمَ أسرحدّونُ تِيُوسْفَا، ملك القِمَّارِيّين، و"داسَ رقاب الشعب في خِلاكُو، وأوقف مؤقّتاً تقدُّم القُوطيين ("Scythians")[٧].

قام أشوربانيبَّال (٦٣٠-٦٦٨) بحملةٍ أولى ضدّ مصر، فأخذ ممفيس، واحتلّ طيبه؛ وفي حملة ثانية هَزَمَ تَنْدَمَان خليفة تِرْحاكَه، واستباحَ طِيبَه. يَرِدُ ذكرُه في عز ٤: ١٠ على أنه "أُوسْنَبَّار (هو أشوربانيبال، وحرفياً: اسنفر) النبيل والعظيم".

أيام أشوربانيبال بلغت آشور ذروةَ نموِّها الثقافي، وهذا ما تعكسه أماكنُ إقامة الملك والمكتبة التي اكتُشِفَت في نينوى. كانت هذه الأخيرة[٨] العاصمة الأخيرة لآشور، تقوم على الضفة الشرقية من نهر دجلة، وكانت تُعرَف بـ"المدينة العظيمة". يُعلن واضعُ سفر يونان أنه كان "يلزم ثلاثة أيام لاجتيازها" (يون ٣:٣). وتفيد المعطيات الأركيولوجية أن قطرها كان يزيد قليلاً على ٤ كلم، لكن بالمقارنة مع قرى إسرائيل الصغيرة، كانت تبدو وكأنها مدينة كبيرة. أظهرت الحفريات روعة

(٥) رج حوليات سرجون؛ رج ٢ مل ١٧-١٨.

(٦) رج حوليات سرجون، و٢ مل ١٨؛ إش ٣٦.

(٧) H. CAZELLES, «Sophonie, Jérémie et le Scythes en Palestine», *RB* 74 (1976) 24-44.

قصر سنحاريب فيها، مع الأسوار التي كانت تحيط بالمدينة، التي كان طولها يبلغ ١٢ كلم، وفيها اثنا عشر بابًا.

تمكّنت مصر وبابل من الإفلات من قبضة آشور، فكان الأُفُول بعد موت أشوربانيبال سريعاً.

أيّام نابُوبُولاسّار، نالت بابل الاستقلالَ سنة ٦٢٦، بعد هجوم آشوري فاشل على بابل. سقطت آشور بيد الماديّين سنة ٦١٤، ودُمِّرَت نينوى على يد الماديّين والبابليّين سنة ٦١٢ (رج سفر ناحوم).

تَقَلَّدَ أَشُورُوبَلِّيط الحُكْمَ على آشور في حاران، وفي سنة ٦١٠ انسحَبَ إلى سوريا عندما استولى الماديّون والبابليون على حاران.

على قدر ما اتّسعت الأمبراطورية الآشورية، على قدر ذلك كان حكمها صعبًا، وإدارتها معقدة، لأنها كانت تضمّ أُممًا مختلفة أُخضِعَت بدرجات متنوعة من القسوة، يجمعها العداءُ ضدّ المحتلّ الطاغية. لقد جعل التوسّعُ الجغرافيُّ مسألةَ الحفاظِ على السيطرة على تلك الأمم أمرًا مستحيلاً؛ أضف إلى ذلك ضعف نظامِ وسائلِ الاتصال، والإدارةِ السيّئة وغير الفعّالة. تطلّب قمعٌ كهذا تخصيص نفقاتٍ متناميةٍ لرفع مستوى القدرة العسكرية. سنة ٦٢٥، نزل الماديّون في نينوى العاصمة الآشورية، فاسترجعت بابل استقلالَها.

ب - الأمبراطوريّة البابلية

١ - بداية الأمبراطورية النيُو-بابلية (الكلدانية)[٩]

كان البابليون متورّطين في العمق في قَدَر اليهودية، كما كانوا موضوعَ العديدِ من الأقوال النبوية (مثلاً: إر، حز، وإش ٤٠-٥٥). توفّر لنا الآن نصوصٌ محفوظة على ألواح من الآجُرّ تتضمّن حولياتِ الملوك الكلدانيّين، معلوماتٍ عن المرحلة التي شَهِدَت نهايةَ الأمبراطورية الآشورية، وقيام بابل، وسقوط أورشليم، ونَفْيَ اليهود. بعد أن ضُرِبَ الآشوريون في بابل سنة ٦٢٦، تَمَّ تنصيبُ نابُوبُولاسّار رسميًّا في ٢٣ تشرين الثاني سنة ٦٢٦. أُعيدَت آلهةُ سُوزا إلى مدينتِها، بعد أن كان الآشوريون قد حَطُّوها من مقامها في إرِخ، وهذا تأكيد على استقلال عيلام. في الحرب مع آشور، سارَ نابُوبُولاسّار بمحاذاة الفرات، فأخْضَعَ سُخُو وخِنْدانُو، ونهَبَ مُدُنَ منطقة بَالِيخُو؛ وفي شرق دجلة غزا مدينةً في أَرَّبْخَا، ولاحق الآشوريين حتّى زاب السفلى، لكن الهجوم على آشُور فشل. في سنة ٦١٤ استولى الماديُّون على آشور، وعندما صل نابوبُولاسّار إليها كانت المدينة قد سقطت. وفي سنة ٦١٢ استولى الماديُّون والبابليون معاً على نينوى. عند سقوط المدينة، هلك سِنْشَارِشْكُون، شقيقُ أشورإتيليلاني والابنُ الثاني لأشوربانيبال الذي كان معدًّا لأن يجلس على عرش آشور.

سارت الجيوش البابيلونية مرات عدّة إلى الفرات الأعلى، وبلغت نصيبين؛ وفي سنة ٦١٠، وبمعونة الماديّين والقوطيين، استولت على حاران. تحالف المصريون مع آشور السائرة إلى نهايتها، وفشلت محاولة مشتركة لاستعادة السيطرة على المدينة في سنة ٦٠٩. كان يوشيا ملكُ اليهودية قد قُتِلَ عندما كان نِخُو ملكُ مصر في الطريق إلى الفرات في تلك السنة. كان المصريون قد استولوا على كوراماتي وكِيمُوخو في جنوب كركميش. وفي سنة ٦٠٥ هَزَمَ نبوخدنصر وَلِيَّ عهد المصريين في كركميش، وأحرقَ المدينة (رج إر ٤٦:١-١٢)، وتولّى حَتّي (سوريا وفلسطيا) حتى الحدود المصرية، وأخضعَ ياهوياكين.

٢ - ملكُ نبوخدنصر[١٠]

عند وفاة نابوبولاسّار، أصبح نبوخدنصر (٦٠٤-٥٦١) ملكاً. كثيراً ما حلّتْ جيوشُه في حَتّي من أجل الإمساك بزمام الأمور وجمع الجزية. في كانون الأوّل ٦٠٤، قاد نبوخدنصر حملةً ضدَّ أشقلون، محوّلاً إيّاها إلى كومةٍ من الخرائب. سنة ٦٠١-٦٠٠ سار باتّجاه مصر، فخاض هناك معركة شرسة ولكن غير حاسمة (رج إر ٤٦:

(٨) CAZELLES, *Introduction...*, p. 62. 394. 464; *Atlas of the Bible*, p. 12. 62.

أنظر في هذا العدد، مقال الأخت ماري لويز شهوان، "نينوى: من حضارة عظيمة إلى قدوة في التوبة".

(٩) CAZELLES, *Introduction...*, p. 50. 56. 59. 233. 395

١٣ي). وبتشجيع من مصر، انتفض ياهوياكين ضدّ الملك البابلي. وفي كانون الأوّل من سنة ٥٩٨، شنّ نبوخدنصر حملة ضدّ "أرض حَتّي"، وحاصر أورشليم. نُفِيَ ياهوياكين وآخرون إلى بابل (ر ج ٢ مل ٢٤ وار ٢٨:٥٢)، وعَيَّنَ نبوخدنصرُ صدقيا ملكاً من اختياره هو. تذكر لوحاتٌ اكتُشِفَت في بابل، وتعود إلى الأعوام ٥٩٥–٥٧٠، وجودَ أسرى وعمّالٍ ماهرين من عدّة أمم، ومن بينهم ياهوياكين وأبناؤه الخمسة، وأبناء آجا، ملك أشْقِلُون، وعمّالٍ وبحّارةٍ وموسيقيين من صور، وجبَل، وأرواد، وعيلام، وميديَا، وفارس، وإيونيا، وكيليكيا، وليديا. يفيد وجود أسرى من بيرِيندو وخُوم في بابل، أن نبوخدنصر قد قام بعملية حربية في كيليكيا، ومن المرجّح أن يكون ذلك في الوقت الذي كانت فيه ميديا تحت حكم كِيَاكْسَارِس، وليديا تحت حكم أليَاتّس في حالة حرب. التقى الماديُّون والليديُّون عند نهر هاليس في معركة إكْلِيبْس الشهيرة في ٢٨ أيّار سنة ٥٨٥، وأُعلِنَت هَالِيس حدوداً بين الأمبراطوريّتَيْن.

عندما ثارت اليهودية سنة ٥٨٩، غزت الجيوش البابلية البلاد. سنة ٥٨٨ بدأ حصار أورشليم. هُزِمَ الجيش المصري الذي كان قد أتى لمساعدة اليهودية. عندما سقطت أورشليم في تموز ٥٨٧ أو ٥٨٦، اقتيد صدقيا للمحاكمة أمام نبوخدنصر في ربلَه في أرض حَمَاة (٢ مل ٢٥: ٢٠–٢١). أمّا صورُ العاصيةُ فقد عانَت ثلاث عشرة سنة من الحصار الذي بدأ سنة ٥٨٨–٥٨٧.

٣ – خلفاء نبوخدنصر

خَلَفَ ابنَ نبوخدنصر، إفِل–مِرُودَاخ (أمِل–مَرْدوك، ٥٦١–٥٥٩؛ ر ج ٢ مل ٢٥: ٢٧–٣٠)، نِرْجالُ–شَرَازِرُ (٥٥٩–٥٥٥)، الذي كان حاضراً عند حصار أورشليم (ر ج إر ٣٩: ٣ و١٣). رمَّم هياكلَ بابل وبُورسِبَّا وفي سنة ٥٥٧–٥٥٦ شنَّ حملةً ضدّ أبُوَاشُو ملك بيرِيندو، الذي دخل خُوم من أجل أن ينهب ويأخذ أسرى. تمّت ملاحقته حتى أُورا وكِرْشُو، حتّى جزيرة بِيتُوسُو، وأُحرِقَتْ سَلُّون. بعد ملْكِ لاباشِي–مردوك لبضعة أيام، أصبح نابونيدُ ملكاً على بابل (٥٥٥–٥٣٩). كان من سلالةٍ كهنوتية؛ أَسَرَهُ ووالدتَه نبوخدنصرُ في حاران سنة ٦١٠. واصل حَرْبَهُ في سوريا ولبنان، وكان جيشه في خُوم. وإذ كانت طرق القوافل من جنوب عرابيا، هاجَمَ تِيمَا المدينةَ الواحةَ، وجعلها مكان إقامته الملكية. قَلَّدَ ابنَه بِلْشَاتزار المُلْكَ في بابل.

في تلك الأثناء أصبح قورش، مَلِكُ أنْشَان، مَلِكَ الماديّين والفرس، فقبض على أَسْتِيَاجِس مَلِكِ مِيْدِيَا، وعلى إكْبَاتَانَا (٥٥٠). أثناء محاصرة بابل، هاجم ليديا؛ وبعد معركة غير محسومة على نهر هَالِيس، سقطت سَرْدِيس سنة ٥٤٦. تمّت السيطرة على شمال بلاد الرافدين، وغزو غربي عرابيا. هُزِمَ الجيشُ البابلي في أُوبِس على نهر الفرات، وأُخِذَت سِبَّار. في تشرين الأول من سنة ٥٣٩، دخل جُبْرِياس، قائدُ قورش، بابل بعساكره وسجنَ نابونيد.

المراجـــع

BRIGHT John, *A History of Israel* (The Westminster Press³ 1981).

CAZELLE Henri, *Introduction à la Bible* - Édition nouvelle. *L'Ancient Testament* (Desclée: Paris 1973).

- «Sophonie, Jérémie et le Scythes en Palestine», *RB* 74 (1976) 24-44.

- «Problèmes de la guerre syro-ephraïmie», *Eretz Israel* XIV (Jerusalem 1978).

Collegeville (The) Atlas of the Bible (A Liturgical Press Book: Collegeville, Minnesota 1998).

GARELLI P., "Nabonide", *SDB* VI (1960), col. 269-286.

LEIBOVICI M., "Nobuchodonosor", *SDB* VI (1960), col. 286-291.

MALAMAT A., "The Last Kings of Judah and the fall of Jerusalem", *IEJ* 18 (1968) 137-156.

PEREGO Giacomo, *Interdisciplinary Atlas of the Bible. Scripture, History, Geography, Archeology and Theology* (St Pauls: UK 1999). (Original title: *Atlante Biblico Interdisciplinary*, ed. San Paolo: Roma 1998. Translated by Stewart Foster).

(١٠) M. LEIBOVICI, "Nobuchodonosor", *SDB* VI (1960), col. 286-291.