

## كلمة الافتتاح

الأب أيوب شهبان  
منشط الرابطة الكتابية في لبنان

في إطار الأيام البيبليّة السادسة التي تنظّمها الرابطة الكتابية في لبنان كل سنتين، بدءاً من العام ١٩٩٧، وأكثر من مرّة في رحاب الرهبانية الأنطونية التي استضافتنا في دير مار روكز (الدكوانة)، ومار الياس (أنطلياس)، كما في دير الراهبات الأنطونيات في الخالديّة، يسرنا أن نعلن هذا المساء افتتاح الأيام البيبليّة السادسة حول موضوع: الكتاب المقدس والليتورجيا، أيضاً في ضيافة الرهبانية ذاتها، وتحديدًا في كليّة العلوم اللاهوتية والدراسات الرعائية، في الجامعة الأنطونية، التي يطيب لنا أن نسوق إليها أصدق التمنيات بالتقدّم والازدهار والنموّ.

أيها الأعزّاء، لقد اختارت الرابطة الكتابية موضوع هذه الأيام البيبليّة، انطلاقاً من قرارها بتقديم أعمال مؤتمرها إلى الأب الحبيس يوحنا الخوند، الذي علّم الكتاب المقدّس سنواتٍ طويلة، وحرّر العديد من المقالات، وألقى المحاضرات، ونظّم نصوصاً بيبليّة عديدة شعراً، نُشرَ قسمٌ كبير منها، والذي عمل أيضاً وما زال في مجال التجديد الليتورجيّ المارونيّ، من اختيار القراءات البيبليّة، ووضع الصلوات، ونظّم الأشعار على اللحن السريانيّ. ويبقى الأهمّ بالنسبة إلى الأب الحبيس هو إسهامه الثمين في تحقيق نقل العهد الجديد إلى العربيّة بالاشتراك مع فريق عمل مكوّن من متخصصين في الكتاب المقدّس ومن أدباء في اللغة العربيّة. يندرج هذا التكرّم في سياق ما تقوم به الرابطة الكتابية في لبنان تجاه أصحاب الأيادي البيضاء في تعليم الكتاب المقدّس ونشر كلمة الله.

وقد ارتأت الرابطة أن تُلقَى المحاضرات في كليات ومعاهد اللاهوت في لبنان، تعميمًا للفائدة، ولخلق ديناميّة ذات توجهٍ ببيليّ، خاصّةً عند طلاب اللاهوت. هكذا ستكون لنا جولات تشمل ستّ كليات، الأولى هنا في الجامعة الأنطونية، ثمّ في معهد القديس بولس (حريصا)، وفي كليّة اللاهوت للشرق الأدنى، ومن بعده في معهد القديس يوحنا الدمشقيّ في البلمند، ثمّ في كليّة العلوم الكنسيّة في جامعة الحكمة، وأخيرًا في كليّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس.

أودّ في هذه المناسبة أن أشكر، ومن صميم القلب، أخواتي وإخوتي في الرابطة الكتابيّة في لبنان، على كلّ ما يبذلونه في سبيل خدمة كلمة الله، وأنحني أمام كلّ منهم تقديرًا للمجانبة التي تزيّن خدمتهم، ولسخائهم الكبير في هذا المجال. وأشكر أيضًا الجامعة الأنطونية بشخص عميد الكليّة فيها، حضرة الأب جوزف بو رعد، على استضافتها لنا، وكليات اللاهوت التي سنحلّ في رحابها في الأيام القليلة القادمة لإلقاء محاضرات الأيام الببيليّة السادسة هذه.

لتدّم فينا محبّة الكلمة، ولتحولّنا إلى عبّاد لله بالروح والحقّ، وشكرًا.

# الأب الحبيس يوحنا الخوند معلم الكتاب المقدس ومَنشده نبذة

السيدة ماري عطالله خليفة  
خريجة جامعة الروح القدس، الكسليك

## ولادته وطفولته

في يوم ربيعيّ، في العاشر من الشهر المريميّ (أيار) سنة ١٩٣٦، أطلت بسمه جديدة على بيت طانيوس ملحم الخوند ومروّون يوسف بطرس، هو داود. السابع من عائلة كبيرة مؤلفة من تسعة أولاد تعيش على بركة الله ككلّ عيالنا اللبنانيّة الطيبة في قرانا الجبليّة.

من صيدون الجنوبيّة، قضاء جزين، هذه العائلة المسيحيّة التقيّة كانت تجمع أولادها كلّ ليلة للصلاة، فقدّمت ولدين ليكونا راهبين كاهنين على مذبح الربّ في الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة: داود (الأب يوحنا)، وكريم (الأب لويس).

قبل داود سرّ العماد في السابع من حزيران سنة ١٩٣٦ في كنيسة سيّدة النجاة في صيدون على يد الكاهن داود الخوند الذي دعاه باسمه، وانتقاه في ما بعد ليخدم معه في الاحتفالات الليتورجية.

أكمل دروسه الابتدائيّة في مدرسة صيدون الرسميّة، وكان بشهادة الجميع ذكيّاً جدّاً، سريع الخاطر، يحبّ اللعب، وينمو كأبيّ ولد في عمره.

## في الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة

سنة ١٩٤٧ دخل طالباً في الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، ثمّ مبتدئاً في دير غوسطا متّخذاً اسم يوحنا تيمناً بـ«أحبّ تلاميذ يسوع إليه» (يو ٢٠: ٢)، وأبرز نذوره

المؤقتة سنة ١٩٥٣، وأنهى دروسه التكميلية والثانوية في دير الروح القدس الكسليك سنة ١٩٥٨. كان يتميز بسلوكه مع إخوته، وبفضيلته وتقواه وصلاته. فضيلته المميّزة هي الخدمة. وباعتراف الجميع لم يكن يعرف أن يقول «لا» لأحد. كان رفاقه يتكلمون عليه في الدروس لأنه كان يتميّز بها، واستمرّ هكذا حتى في الدروس اللاهوتية وبعدها.

في السنة نفسها أبرز نذوره المؤبّدة على عيد مار انطونيوس الكبير. وفي الصيف أرسل مع سبعة رفاق آخرين إلى روما، إلى دير القديس إيرونيموس للآباء البنديكثان. وتابع دراسته الفلسفية واللاهوتية حتى سنة ١٩٦٥ في جامعة القديس أنسلموس للآباء البنديكثان، وحاز خلالها على إجازة الفلسفة سنة ١٩٦١. وسيم كاهنًا في روما في ٢٧ ك ٢ سنة ١٩٦٤ مع الأبوين الياس خليفة وجورج كמיד على يد المطران بطرس صفير.

سنة ١٩٦٥ عاد إلى لبنان مديرًا للإخوة الثانويين في الكسليك، واضطرّ أن يدرّس مادة الرياضيات للصفين الثاني والثالث تكميليّ لمدة سنتين.

أرسل مجددًا إلى روما لمتابعة دراسته بين سنتي ١٩٦٧ و ١٩٦٩. فعُيّن مسؤولاً عن إخوته الرهبان المقيمين في دير القديس إيرونيموس. وفي تلك الفترة، وتحديدًا سنة ١٩٦٨، شارك في أوّل عمل ليتورجيّ مع الأب يوحنا تابت، وهو صلاة المساء لأسبوع الوحدة بنفس البنية التي تُصلّى بها اليوم. حصل على إجازة في اللاهوت من معهد القديس أنسلموس سنة ١٩٦٧، وعلى إجازة في العلوم الكتابية من المعهد الكتابي للآباء اليسوعيين سنة ١٩٦٩. ثمّ انتقل إلى المعهد الأثريّ والكتابيّ في القدس للآباء الدومينيكان حيث حاز على دبلوم في العلوم الكتابية سنة ١٩٧٠.

## التدريس

بعد عودته من القدس، عُيّن في جامعة الروح القدس حيث علّم الكتاب المقدس، العهد الجديد، في كليّة اللاهوت الحبريّة منذ سنة ١٩٧٠ حتى انتقاله إلى

دير مار انطونيوس قزحيا في الأول من ت ١٩٩٦ تحضيراً لدخوله المحبسة في ١٧ ك ٢ ١٩٩٨. في الفترة نفسها علّم في معهد الليتورجيا العهد الجديد بأكمله، والروحانيّة الليتورجيّة واللغات السريانيّة والعبريّة واليونانيّة. وبين سنة ١٩٩٢ و١٩٩٨ عُيّن مرشداً لطلاب كليّة الفنون الجميلة في جامعة الروح القدس الكسليك، وأعطى فيها دروساً كتابيّة أسبوعيّة مطابقة لاختصاصهم. كما علّم في مراكز عدّة للتثقيف اللاهوتيّ للعلمانيّين. وكان افتتاح أوّل مركز في دير مار أنطونيوس في بيروت، سنة ١٩٧١-١٩٧٢، ثمّ عند راهبات القليلين الأقدسين في جونية، ومار يوحنا مرقس في جبيل، ومدرسة النورث لبيانون في زغرتا، ولدى الراهبات الأنطونيّات في زحلة، وفي دير سيّدة مشموشة للرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، كما أنّه رافق معهد طريق المحبّة منذ تأسيسه سنة ١٩٧٥ حتّى سنة ١٩٩٦، حيث كان المسؤول عن إعطاء دروس الكتاب المقدّس، العهد الجديد، كلّ سبت.

## العمل الليتورجيّ

### - الفرض

ومنذ سنة ١٩٧٠ بدأ يعمل مع الأب يوحنا تابت في التجديد الليتورجيّ الذي كان قد بدأه الأب المذكور في صيف ١٩٦٩ بعد عودته من روما وتأسيسه معهد الليتورجيا. واشترك معهما الأبوان لويس الحاج في ما يخصّ الألحان السريانيّة التقليديّة، وروفايل مطر في ما يخصّ اللغة العربيّة. كان دور الأب يوحنا أو، كما يدعوه الجميع تحبباً، «بونا حنّا»، أن يترجم النصوص السريانيّة التقليديّة، وعند الحاجة أن يضع نصوصاً جديدة، ويحملها في نهاية كلّ أسبوع إلى الأب روفائيل المذكور الساكن في دير مار جرجس في الناعمة، ثمّ في دير سيّدة مشموشة رئيساً لمُدّة ثلاث سنوات، ثمّ في دير مار مارون بير سنين رئيساً لمُدّة ثلاث سنوات، ثمّ في دير مار يوحنا رشميا راهباً ديريّاً حتّى أحداث الجبل سنة ١٩٨٣. فانتقل الأب روفائيل إلى دير سيّدة الحقلة، حتّى استقرّ بطلبٍ ملحّ من بونا حنّا في جامعة الروح

القدس، الكسليك. أوّل كتاب صدر هو صلوات أسبوع الآلام سنة ١٩٧٦. وسنة ١٩٧٧ زمن الميلاد، وزمن القيامة المجددة، وسنة ١٩٧٨ زمن الدنح المجدد، وسنة ١٩٧٩ زمن الصوم الكبير، وسنة ١٩٨٢ الشحيمة أي الزمن العادي باللغتين العربيّة والسريانيّة. ومن ذكريات بونا حتّا في هذه المرحلة، أن كتاب زمن الصوم هو نتيجة عمل ثلاثة أشهر متواصلة ليلاً ونهاراً عند الأب روفایل في دير مار مارون بير سنين، جالساً في زاوية الكنيسة ينتقي النصوص ويترجم الأشعار نثرًا، ثمّ يعطيها للأب روفایل ليصوغها شعرًا. كان يطبع كلّ نصّ على الآلة الكاتبة ثلاث مرّات، الأولى للأب روفایل، ثمّ يطبعها مصحّحة ويسلمها للأب لويس الحاج، للتأكد من سهولة أدائها موسيقيًا، ويعيد الطباعة مصحّحة ليسلم الطبعة النهائيّة للأب تابت المسؤول عن العمل. ويقول بونا حتّا إن الفضل بإبقاء اللحن السريانيّ على أصالته يعود للأب روفایل الذي وحده قبل الخوض في المشروع، شرط أن يساعده بونا حتّا، وذلك في اجتماع ضمّ أكثر من عشرة شعراء، بين راهب وخوري، لترجمة الألحان، وأرادوا جميعًا وضع تفاعيل جديدة للحن، لكنّ الأب لويس رفض وأراد الإبقاء على اللحن السريانيّ بدون أيّ تغيير أو تبديل. علاوةً على ذلك، كان بونا حتّا يهتمّ أيضًا مع الأب تابت بالعمّال الذين يسهرون طيلة الليل للطباعة، فيجلب لهم الأكل، ويقوّيهم على العمل، ناشرًا بينهم روح الفرح. وكلّما صدر كتاب كان يُقام نهار محاضرات في معهد الليتورجيا يشرح فيها الآباء تابت وخوند والحاج كيفيّة استعمال الكتاب. في هذه الفترة، عمل بونا حتّا مع الأبوين لويس الحاج وروفایل مطر على إصدار اسطوانات وكُتبيات ترانيم لزمن الآلام ( فوق الصليب ) سنة ١٩٧٣، ولزمن الميلاد والغطاس سنة ١٩٧٤، ومن هذه الأسطوانات أخذت بعض التراتيل لكتب الفرض.

### – صلوات القديسين

وبالتزامن مع الفرض بدأ بونا حتّا يعمل على صلوات للقديسين، ناقلاً عن السريانيّ القديم إذا وُجد، وفي الكثير من الأحيان، مؤلفًا نصوصًا جديدة. ففي

سنة ١٩٧٦ صدر كتاب شهر أيار وفيه صلاة المساء وزياح العذراء الذي أعيد إصداره سنة ١٩٨٧ مضافاً إليه صلاة الصباح ونصف النهار. وسنة ١٩٧٧ صدر كتاب القديس شربل مخلوف الراهب اللبناني، وفيه صلاة المساء والصباح والقداس والزياح، ثم كررت السبحة، وما زال بونا حنّا من محبسته يُعدّ هذه الصلوات. ولقد صدر منها حتى الآن، عدا شهر أيار والقديس شربل، سنة ١٩٧٩ مار مارون، والقديس أنطونيوس الكبير، الذي أعيد طبعه منقّحاً ومزيّداً عليه سنة ٢٠٠٦؛ وسنة ١٩٨٤ مار الياس الحّي، الذي أعيد طبعه مضافاً سنة ٢٠٠٣؛ سنة ١٩٨٥ القديس فرنسيس الأسيزي، والقديسة تريزيا الطفل يسوع، والطوباوية رفقا الراهبة اللبنانية، الذي أعيد طبعه سنة ٢٠٠١ بعد التقديس؛ وسنة ١٩٨٧ القديس نوهرا، ومار سمعان العمودي، الذي أعيد طبعه مع إضافة سنة ٢٠٠٣؛ وسنة ١٩٨٨ مار ماما الشهيد؛ سنة ١٩٩٤ القديسة تقلا أولى الشهداء، الذي أعيد طبعه مع إضافة سنة ٢٠٠٦؛ وسنة ١٩٩٨ الطوباويّ نعمة الله الراهب اللبنانيّ المارونيّ، الذي أعيد طبعه سنة ٢٠٠٤ بعد إعلانه قدّيساً؛ وسنة ٢٠٠١ مار ضوميّط، ومار جرجس، ومار متّى الرسول، ومار أفرام السريانيّ؛ سنة ٢٠٠٢ مار عبدا الحبر الشهيد، ومار ساسين الحبر الشهيد؛ سنة ٢٠٠٣، مار يوسف البتول خطّيب مريم، ومار أنطونيوس البادوانيّ، ويسوع المسيح الفاديّ، ومار يوحنا الرسول؛ سنة ٢٠٠٤ القديس أوتل، والقديس أغناطيوس الإنطاكيّ، والقديسة كاترينا البتول الشهيدة، والقديسة كلارا الأسيزيّة؛ سنة ٢٠٠٥ مار دانيال النبيّ، والرسولان بطرس وبولس، ومار شربل الشهيد، وأخته الشهيدة بربايا، والقديسة مارينا راهبة قنوبين؛ سنة ٢٠٠٦ مار إسطفانوس أوّل الشهداء، ومار سابا الناسك، والشهداء الثلاثة والخمسون تلاميذ مار مارون؛ سنة ٢٠٠٧ مار يوحنا مرقس الإنجيليّ؛ وسنة ٢٠٠٨ مار يوحنا مارون، والطوباوي «أبونا يعقوب» الكبوشي. كما صدرت كُتبيات لبعض الرتب الليتورجية: سنة ١٩٩٣ تساعية عيد الميلاد الخجيد، وصلاة مساء الجمعة، وزياح الصليب المقدّس، الذي أعيد طبعه سنة ٢٠٠٣؛ وسنة ١٩٩٦ رتبة تبريك الرماد في بدء الصوم الكبير، وأعيد طبعها سنة ٢٠٠٣، ثمّ سنة ٢٠٠٨ وخدمة تبريك الشموع في عيد دخول المسيح إلى الهيكل، أعيد طبعها سنة ٢٠٠٧؛ وسنة ١٩٩٧ رتبة القنديل

المختصرة، والقُدّاس السابق تقديسه، وأُعيد طبعهما سنة ٢٠٠٣؛ سنة ٢٠٠٠ قُدّاس ورتبة السجدة في أحد العنصرة المحيدة؛ وسنة ٢٠٠٧ رتبة تبريك الماء في قُدّاس عيد الدنح المجيد؛ وسنة ٢٠٠٨ رتبة تبريك الماء في قُدّاس عيد الرسولين بطرس وبولس، ورتبة زياح الصليب وتبريك الماء في قُدّاس عيد ارتفاع الصليب المجيد.

### اللغة المحكيّة

في الفترة نفسها، أي بداية السبعينات، بدأ بونا حتّا تأليف ألحان ليتورجية باللغة المحكيّة، وذلك على أثر وفاة شخص من بلدته صيدون كان محبوباً جدّاً. لاحظ بونا حتّا أنّه عند بدء الجتاز بالسريانيّة كان الناس ييكون بدل أن يصلّوا، فصمّم من يومها وضع الجتاز باللغة المحكيّة، فوضع النصّ وصحّحه وكملّه الشاعر أسعد سابا، وطبعه الأب لويس الحاج سنة ١٩٧١ باسم ألحان الرجا. إستعمله أهالي صيدون، وصار الكبار والصغار يصلّون لموتاهم. ويتشجيع من الأب إسطفان صقر، رئيس الجامعة آنذاك، تابع العمل وألّف بمساعدة الشاعر موريس عوّاد ألحان تقديس البيعة، والألحان الميلاديّة بمساعدة الشاعر يونس الإبن. وطبعها في أسطوانة وكُتِب الأب لويس الحاج بعنوان: ألحان انجيء وألحان الميلاذ سنة ١٩٧٢ - ١٩٧٣. كما أنّه كتب حياة بعض القديسين على اللحن الفولكلوري اللبناني، ألّف للعدراء مريم ومار شربل والقديسة رفقا ومار نعمة الله الحرديني ومار أنطونيوس ومار مارون والقديسة تريزيا الطفل يسوع ولزيارة قداسة البابا يوحنا بولس الثاني إلى لبنان، وأخيراً المار بولس. وفي محبسته سنة ٢٠٠١ وضع في اللغة المحكيّة، لأول مرّة، ألحان أسبوع الآلام، طبعها الأب نعمه نعمه في كاسيت بعنوان: حمل الفدا.

### الـ«إُونْجِلْيُون»

ويبقى أهمّ عمل بالنسبة إلى بونا حتّا الإُونْجِلْيُون، ترجمة العهد الجديد مع الحواشي والشروحات، في كليلّة اللاهوت الحبريّة، جامعة الروح القدس الكسليك. كان هذا العمل على مرحلتين، الأولى: الأناجيل وأعمال الرسل، بإدارة

من الخوري يوحنا قمير ورغبة من الأباتي بطرس قزّي، عميد كلية اللاهوت آنذاك، بالاشتراك مع بونا حنا. تمّت مراجعة النصوص عدّة مرّات استنادًا إلى النصّ اليونانيّ الأصليّ. واهتمّ بونا حنا بوضع المقدمات والشروح وصاغها عربيًّا الخوري قمير. وكالعادة بونا حنا هو الذي يتنقل على الطرقات من أجل المضيّ بالعمل قُدّمًا، مع العلم بأنّه لا يقود سيارة، فكان الصلة الدائمة بين الكسليك وبيت الخوري قمير في الأشرفية شتاءً، وفي اللقّوق صيفًا حيث كان يقيم لمُدّة شهر كامل في بيت الخوري قمير، ويعمل لوحده ومع الأب المذكور أحيانًا لمُدّة ١٨ ساعة. وبعد عشر سنوات من الجهد والعناء ظهر القسم الأوّل: الإنجيل وأعمال الرسل سنة ١٩٨٧. بعد ذلك حاول بونا حنا جاهدًا، وعلى مدى شهر كامل، إقناع الخوري قمير بمتابعة العمل في الرسائل والرؤيا دون جدوى. ولكنّ العناية الإلهية أرادت أن يُكمل الشاعر الأب روفيل مطر الطريق. فقد قدّم نفسه لهذا العمل الشاقّ، وفرح به بونا حنا والأباتي قزّي، وبدأوا معه المشوار بالاشتراك مع الأب أسعد جوهر، أستاذ مادّة الكتاب المقدّس في كلية اللاهوت الحبريّة. دام هذا العمل خمس سنوات، وصدر سنة ١٩٩٢ بصيغة رائعة وشروحات وافية جدًّا حتّى ليستطيع المطّلع سبر غورها دون مساعدة.

### الاهتمام بالنشء

لم يكن اهتمام بونا حنا التدريس فقط، بل اهتمّ بكلّ النواحي الكنسيّة والرهبانيّة والإنسانيّة. يخبر الأب جورج كرجاج أنّه، عندما تسلّم إدارة إخوة المرحلة التكميليّة في دير مار يوحنا مارون في قبيّع، من سنة ١٩٧٢ حتّى ١٩٧٤، بعد رفض الكثير من الآباء المهمّة، وحده بونا حنا كان يزورهم كلّ سبت وأحد، وحضوره كان دائمًا مميّزًا. ويذكر بونا حنا أنّه في أوائل الثمانينات كان له ما لم يكن لغيره، وهو في إطار كلّ أسبوع، على فترة سنة، لقاء مع كلّ الناشئة الرهبانيّة، مع الطلاب في دير سيّدة طاميش، ومع الثانويّين في دير غوسطا، ومع المبتدئين في

كفيغان ومع الإخوة دارسيّ الفلسفة واللاهوت وكلّ يوم في الكسليك. وهو يعتبر هذه السنة من أجمل سنيّ حياته، وتلك الخدمة امتيازًا خاصًا به.

وفي الحرب اللبنانيّة الأليمة كانت له اليد الطولى في بلسمه الجراح وتشجيع الأهالي وبتّ روح الأمل والرجاء في قلوب الناس وحثّهم دومًا للبقاء مع الله، ولتركيز إيمانهم وتعلّقهم بأرضهم. عندما تهجّر أهالي بيت ملات في ١١ أيلول ١٩٧٥ وسكنوا في دار المعلّمين جونيه، كان يزورهم ويقدّس لهم ويستمع إلى مشاكلهم ويؤمّن لهم حاجياتهم، مدّة خمس عشرة سنة حتّى انتقلهم إلى أماكن مستقلّة. وكان يتنقل بينهم وبين أهالي الدامور الذين هُجّروا في ٢٠ ك ١٩٧٦، بعد أن استقبلتهم جامعة الروح القدس وأمّنت إقامتهم في دير الأرمن في جونيه، كان بونا حنّا أوّل من تجنّد لخدمتهم. عمل معهم بكلّ محبّة وعاطفة وتفانٍ، حتّى كان البعض يعيرونه، فكان يردّد: «يعيرونني بكثرة محبّتي وما يعيرونني بقلّتها». كان يزرع هذه المحبّة في قلوب الشبّان والصبايا، وقيم وإياهم كلّ أسبوع سهرة إنجيليّة، كما زرع فيهم حبّ الدامور والرغبة في العودة إليها، وذلك على مدى عشرين سنة متواصلة. وعندما فُتحت طريق العودة إلى الدامور، كان بونا حنّا أوّل الذهابين إليها، قبل أهلها، حيث بقي خمسة عشر يومًا، واحتفل بأوّل قدّاس في كنيسة مار الياس التي استُخدمت طوال فترة التهجير كملعب وكراج، ولم يكن يوجد مذبح، فجعل من أيدي الشباب والصبايا مذبحًا يضع عليه القربان ويقدّس.

وعندما فُتحت طريق الجبل أمام المهجّرين للعودة في ك ١٩٩٣، وكانت العودة بخفر وبعوض الخوف، صعد بونا حنّا إلى دير مار مارون بير سنين في قرية مجدل المعوش في الشوف في عيده ٩ شباط ١٩٩٤، وأمضى الليل تحت الدرج المهدم، أمامه صورة لمار مارون وشمعة مضاءة. وكلّ ربع ساعة تقريبًا، كانت تمرّ سيّارة ينزل أصحابها ليصلّوا ويرحلوا. في هذه الليلة هطل الثلج ليغطّي الأرض ويضع الأمل في النفوس. في اليوم التالي أخبر الناس بعضهم بوجود الأبونا فتوجّهوا إلى الدير وأقاموا الذبيحة الإلهية في أحد الأقبية الذي ما زال يحتفظ بسقفه. وفي أسبوع الآلام، احتفل مع الأهالي، الذين بدأوا بالعودة، بدرّب

الصليب من الدير إلى كنيسة مار جرجس في مجدل المعوش، وكان الشتاء يتساقط بغزارة، ومع ذلك بقي قسم كبير من الناس في المسيرة. وإلى اليوم يتكلم الناس عن الفرح والأمل وحب الأرض والتعلق بها، الذي أعطاهم إياها ذلك الراهب الذي أمضى ليلته في البرد محتمياً تحت درج دير هدمته أيدي الغدر والحقد.

وعندما حوصرت زحلة سنة ١٩٨٢، شارك مع خمسين راهبٍ وراهبة في اعتصامٍ على طريق بعدا (القصر الجمهوري)، وكان الأب اسطفان صقر هو الوجه. كان برنامجهم ساعة صمتٍ وساعة تراتيل وصلاة بمختلف الطقوس. كانوا ينامون على الزفت، وظلّوا واحداً وعشرين يوماً حتى فُكَّ الحصار. كذلك أيام حصار دير القمر سنة ١٩٨٣، في كنيسة مار الياس في أنطلياس، اشترك في الاعتصام بنفس النظام مدّة واحد وعشرين يوماً حتى فُكَّ الحصار.

وفي أيام الحرب، سنة ١٩٨٠ التقى الأنسة جوسلين خويري التي كانت من أوائل الفتيات اللواتي هبن للدفاع عن الوطن، وكان معها يلتقي الشباب والصبايا ويقوم لهم السهرات الروحية والإنجيلية التي تنتهي بأغانٍ روحية من تأليفه، كما كان يحيي لهم كل المناسبات الليتورجية ويساعدهم للتغيير نحو الأحسن وللتقرب من الله ومن الأسرار. وعندما أسست جوسلين جمعية «لبنانية امرأة ايار ٣١»، رافقها بونا حتا إلى السفير البابوي لأخذ بركته، وبقي يوجه الجمعية مدّة سنتين للإرشاد والتوجيه الروحي. وكان يذهب معها إلى إقليم الخروب ليلتقي هناك الشباب ويحثهم على الوعي الروحي، وكان هؤلاء يحبّونه كثيراً، وبحضوره يعطيهم السلام ويشعرهم أن الله قريبٌ منهم، لذا كان له الفضل الأكبر في حفظ الشبيبة في المسيحية الحقّة.

### العمل الرسولي العلمانيّ

اهتمّ بونا حتا أيضاً بالعمل الرسوليّ العلمانيّ مع مختلف الحركات الرسولية وخاصة منذ سنة ١٩٨٧ مع جماعة الإخوة بالروح القدس، وجماعة الإخوة المرسلين. بقي معهم حتى ذهابه إلى دير مار أنطونيوس قزحياً، وكان يهتمّ بكلّ

أمورهم الروحية والمادية من قداديس وسهرات إنجيلية وتنشئة للمسؤولين، والاتصال بالمؤسسات من أجل المساعدات للمخيمات ومن أجل إيجاد المكان، إلى كل الاحتياجات. كان يعمل معهم بيديه عندما كانوا يحضرون المكان لاستقبال الشبيبة، ويبقى معهم في المخيم ليسهر عليهم. وبعد دخوله المحبسة استمر يرافقهم دائماً بصلاته، وعندما يزورونه يوجههم في حياتهم الروحية.

### الدورات الكتابية

ومن سنة ١٩٧٠ حتى ١٩٧٨ أقام دورات للراهبات الأنطونيّات حول الكتاب المقدس العهد القديم، ومقدمة للكتاب المقدس، والإزائيين، ومار يوحنا، كما تطرّق إلى عدّة مواضيع روحية. وفي الفترة التي كانت ابنة أخته الأخت إستير عيد معلّمة الابتداء من سنة ١٩٧٧ حتى ١٩٨٩، أعطى هذه الدورات للمبتدئات، وظلّ يرافهنّ برياضات روحية دورية. وأعطى لراهبات الصليب في دير سيّدة البير دورات حول مار يوحنا في آب ١٩٩١، والرؤيا في تموز-آب ١٩٩٣، وأعمال الرسل في تموز-آب ١٩٩٥، وذلك على مدى أربعة أسابيع في كلّ دورة، لكلّ فئة من الراهبات، ومعدّل محاضرتين كلّ يوم، مع عمل الفئات اليوميّ والسهرات اليومية المسائية حول مواضيع النهار.

### في وسائل الإعلام

ولم يترك بونا حتّاً وسيلة إعلامية يستطيع من خلالها إيصال كلمة الله للناس إلاّ وطرقها. سنة ١٩٨٨، وخلال دورة كاملة لبرامج إذاعة صوت المحبة، مرتين في الأسبوع، أعطى شرحاً مفصّلاً وعلمياً للفصول الأربعة الأولى من إنجيل يوحنا مع تصميم موسّع لكل «الإنجيل الرابع».

وخلال السنة الطقسية ١٩٩٣-١٩٩٤ كان له برنامجان على التيلي لوميير، الأوّل «بونا حتّاً والإنجيل»، وهو عبارة عن حلقة حوار حول إنجيل الأحد، والثاني

«وعلى الأرض السلام»، وهو يتناول مواضيع حساسة مثل السلطة الكنسية، موضوع اللاعنف، الاقتصاد المسيحي، السياسة المسيحية... وعلى ميلاد ١٩٩٣ أقيمت حفلة في التلفزيون، ميلاد الحب، فيها تأملات وأغانٍ ورقص.

وابتداءً من ٢٢ أيار ١٩٩٤ حتى ك ١ ١٩٩٥ شرح مفصلاً إنجيل متى كل أحد في برنامج «يوم الرب» مع الأب يوسف مونس اللبناني على الـ LBC، وختم بتساعية الميلاد.

### اللجنة الليتورجية

بعد صدور كتاب القُدّاس سنة ١٩٩٢ عن اللجنة البطريركية المارونية تقرّر إصدار ترجمة جديدة لليتورجية لقراءات القُدّاس، فتألّفت لجنة لهذا العمل تضمّ بونا حنا والآباء مكرم قزح، موسى الحاج، جان عزّام والأب لويس خليفة الذي تركهم في منتصف الطريق بسبب انتقاله إلى حضن الآب. بدأوا العمل سنة ١٩٩٥ واستمرّ ثماني سنوات، تنقلوا خلالها مع بونا حنا من دير مار أنطونيوس في خشبو، غزير، إلى دير مار أنطونيوس قزحياً حيث كانوا يجتمعون مرّة كلّ أسبوع، وفي الصيف مدّة شهر كامل في عين بقرّة التابع لدير قزحياً، والعمل نهاراً وليلاً، ثمّ تابعوا العمل في المحبسة حيث يلتقون مرّة في الشهر، حتى صدرت الترجمة الليتورجية الجديدة للعهد الجديد سنة ٢٠٠٣، ومنها انبثقت كتب قراءات القُدّاس سنة ٢٠٠٤.

### الرابطة الكتابية

ومنذ تأسيس الرابطة الكتابية في الشرق سنة ١٩٨٥ كان عضواً فيها حتى دخوله دير مار أنطونيوس قزحياً، وكان دائماً يضيف جوّ المرح والفرح بين المؤتمرين.

## مجلة أوراق رهبانية

شارك في إعداد مجلة أوراق رهبانية منذ العدد ٣٩ (١٩٩٣) حتى العدد ٥٣ (١٩٦٩). وعُيّن سنة ١٩٩٣ عضواً في اللجنة الروحية، وهي واحدة من لجان سبع أنشأتها الرهبانية استعداداً للاحتفال باليوبيل المئوي الثالث للرهبانية.

### في دير مار أنطونيوس قزحياً

في السنة نفسها انتقل من جامعة الروح القدس، الكسليك، إلى دير مار أنطونيوس في خشبو، غزير، راهباً ديراً مع متابعة جميع نشاطاته. ومن هناك انتقل في ١٩٩٦ إلى دير مار أنطونيوس قزحياً راهباً ديراً متخلياً عن كل نشاطاته خارج الدير، وذلك تحضيراً لدخوله المحبسة. ترك الدير مرتين إلى دير مار قبريانوس ويوستينا في كفيفان ولمدة شهر كل مرة، ليقوم مقام معلّم الابتدء الذي كان عليه الذهاب إلى روما للإلقاء بعض المحاضرات. منذ اليوم الأول كان راهباً منضبطاً، مطيعاً حتى ولو ضد إرادته. يخبر الأب أنطوان مقل، رئيس قزحياً آنذاك، أن بونا حناً قرأ مرة رسالة أحد الحبساء الذي عاش ١١٠ سنوات على الخبز والزيت، فقرّر أن يتمثل به. ضعفت صحته كثيراً، وعندما سأله عن السبب أخبره، فطلب منه أن يتوقف عن الأمر ويمارس حياة رهبانية عادية، واحتراماً للمسؤول توقف بونا حناً عن مشروعه منتظراً أن يأتيه الإذن من الرئيس العام لدخول المحبسة.

### المحبسة

وفي عيد مار بولا، ٥ ك ٢ ١٩٩٨، توجه الأباتي يوحنا ثابت إلى قزحياً ليعلمه شخصياً بالبشرى وهو تحديد موعد دخوله المحبسة في ١٧ ك ٢ على عيد مار أنطونيوس الكبير، وبالاحتفال الذي سيجري في هذه المناسبة. يخبر الأب أنطوان مقل إنه يوم كان عائداً معه إلى غزير ليدخل المحبسة، ورأى تمثال سيّدة لبنان، غصّ وقال أنه لم يحلم بأن يراها ثانية لأنه اعتقد أنه سيبقى حياً في قزحياً. ولكن العناية الإلهية أرادت له غير ذلك، فتقرّر أن يدخل محبسة مار أنطونيوس التابعة

لدير سيّدة طاميش ليكون مثلاً أمام الإخوة الدارسين ومرشداً لهم. ويذكر بونا حنا أنه، عندما توفي بونا يعقوب، آخر حبيس في هذه المحبسة، في ١٧ شباط ١٩٥٨، جاء مع رفاق صفّه من الكسليك واشترك في جنازته، وكان يحمل شمعةً مرافقاً النعش حتّى المدفن، فاحتفظ بونا حنا بشمعته وصلى الأباونا والسلام والمجد على نيّة خاصّة لأنّه كان من يومها يتوق إلى حياة المحبسة!

وفي صباح ١٧ ك ٢، عيد القدّيس أنطونيوس الكبير، احتفل بقداسه الوداعيّ للحياة المشتركة في دير مار أنطونيوس في خشبو، غزير، ودّع فيه أصدقاءه العلمائيين وكانوا كثيراً. وبعد الظهر انتقل مع الأب العام والسلطة الرهبانيّة العليا إلى دير سيّدة طاميش حيث استقبله جمهور الدير من كهنة وإخوة وطلّاب، وتوجّهوا بمسيرة صلاة لمرافقة بونا حنا إلى المحبسة حيث احتفلوا بالصلاة وودّعوا الحبيس الجديد تاركينه للاختلاء بمعشوقه الغالي. ولكن قبل أن يتركه الأباتي ثابت، أعطاه دفترًا كبيرًا وقلماً وقال له: أتمنى عليك أن لا تتوقّف عن الكتابة. لبّى بونا حنا الطلب وترجم في المحبسة الشحيمة القديمة، كما ألف صلوات لكثير من القدّيسين. وفي يوبيل الألفين لميلاد الربّ يسوع، أراد أن تصل الفرحة لأكبر عدد ممكن من الناس، فكان مشروعه فرحة يوبيل الألفين الذي تبنّته اللجنة الأسقفية لإعداد يوبيل الألفين، تألّفت فرّق متطوّعة، كلّ فريق في كنيسة رعيّة، وعلى مدى خمسة أيّام، قام بسهرات إنجيليّة كلّ مساء حول مواضيع مختارة للمناسبة، يليها أغانٍ وترانيم روحية ودبكة لبنانية، وحُتّمت الأيّام الخمسة بتمثيليّة غنائيّة بعنوان: يسوعنا هويّ الألف والياء، وكلّ النصوص وُضعت في كُتيب لتكون بين أيدي الجميع. وعلى أثر تطويب قداسة البابا يوحنا بولس الثاني للزوجين الإيطاليين لويس ومريم كواتروكي، حضر بونا حنا رسالة لصيف ٢٠٠٢ فرحة العيلة، العائلة شركة وتقاسم، نفس برنامج صيفيّة الألفين، مواضيعه تخص كلّ ما له علاقة بتأسيس عائلة مسيحيّة، ويبدأ بقداس للمناسبة.

### علاقته بالشعر

بالإضافة إلى كلّ أعماله، لبونا حنا وزنة أخرى سلّمه إيّاها الله فنمّاها وتاجر

بها منذ نعومة أظفاره، وهي وَلَعه بالشعر. له في كل مناسبة قصيدة أو أغنية لأنها باللغة المحكيّة ليكون قريباً أكثر من مشاعر الناس. المؤتمرات والمحيمات والمحاضرات والسهرات الإنجيليّة وكلّ اللقاءات، روحية كانت أم اجتماعية، ينهيها بقصيدة مستوحاة من المناسبة، ويشيع الفرح بين الحاضرين لأنّ قصائده كانت غالباً أغاني على ألحان سرّيانية أو لبنانية قديمة، وإذا لم تكن على لحن معيّن، كان يغنيها بصوته بطريقة عفوية كما كان يفعل مع تلاميذه في كليّة اللاهوت، عندما يغني لهم في آخر الحصّة قصيدة تناسب الشرح وتكون صورة من الإنجيل. لذا لقبوه بـ «الراهب البيغني»، في أحد المحيمات مع الشبيبة، عندما أطلّ عليهم، صرخ أحدهم: «إجا الراهب البيغني»، فأحبّ اللقب وتبناه. ولم يكن يترك مناسبة أو مشهداً يمرّ عليه إلاّ ويقول فيه ولو بيتين من الشعر. ولم يكن يترك وقتاً صغيراً يمرّ فراغاً إلاّ ويكتب فيه الشعر. إن في روما أو في لبنان وهو يتنقل على الطرقات، وكان كثير التنقل، ودون سيّارة، فإن لم يكن معه أحد ليتكلّم معه، يكتب الشعر على مفكرة في جيبه، أو اذا كان في الباص واقفاً يؤلّف جملتين أو ثلاثاً ويردّها حتّى يكتبها عندما يصل، كما فعل بمعظم لوحات الإنجيل وهو يتنقل في الباص في روما بين الدير والمعهد الكتابي. ولم يتوقف عن كتابة الشعر حتّى وهو في الحبسة، فامتأّل الدفتر الكبير الذي أعطاه إياه الأب تاب، حتّى أصبح في النهاية وكأنّه يتنفس شعراً.

### «بونا حنا»

هذا هو بونا حنا الذي ترك البيت والأهل والأصحاب ليجعل من الرهبانية بيته ومن الرهبان أهله ومن كلّ الناس إخوته. هذا هو بونا حنا الذي باعتراف الجميع لم يتغيّر منذ كونه طالباً حتّى تخرّجه وسيامته الكهنوتية ورسالته بين الناس ووجوده في الحبسة. هو نفسه، بشهادة الجميع، في كلّ مراحل حياته، رجل الخدمة اللامتناهية، والإحساس المرهف، يعطي رأيه دائماً بطريقة سؤال حتّى لا يجرح أحداً، «روحانيته حلوة وناعمة وليست ضاغطة ومستفزة». يتعاطف

دائمًا مع من يقع في مشكلة أو صعوبة لدرجة البكاء، واضعًا أمام عينيه كلمات يسوع: «أريد رحمةً لا ذبيحة». هو يتفانى في حبِّ الآخر حتَّى على حساب نفسه؛ المحبَّة عنده تتخطَّى الشريعة على مثال حبيبه ومعلِّمه. هو دائمًا موجود وحاضر لمساعدة الجميع. كما أنَّه قبل المحبسة كان حاضرًا قرب المريض؛ فإذا مرض أحد إخوته الرهبان، وخاصةً إذا كان المرض مزمنًا، يكون دائمًا قريبه يخدمه ويسعى إلى إدخال الفرحة إلى قلبه، ولينسيه ألمه بمرحه وحبِّه، «فحياته كلّها تحدُّ وفرح».

هو إنسانٌ شفافٌ لدرجة أنَّه لا يستوعب وجود الكذب والخيانة عند الناس. هو رجل صلاة وتأمّل؛ من بداياته كان يحبُّ الاختلاء، لكنَّ قلبه الكبير وحبِّه للآخر الذي يرى فيه يسوع، يجعله موجودًا دائمًا في اللقاءات الاجتماعية بغية وضع الفرحة في قلوب الناس. عندما قرَّر الدخول إلى المحبسة كان يريد أن يستحبس على طريقة مار شربل وأن لا يقابل أحدًا، وأن يُمضي ما تبقى من عمره في تأمّل واختلاء مع مَنْ عشقه منذ الطفولة، ولكنَّ حبِّه وقلبه الكبير منعاه من ترك باب محبسته مغلقًا بوجه كلّ من يريد مساعدة أو لحظة فرح يستطيع أن يهبه إيّاها ولو على حساب مشروعه الخاصّ، وكأنِّي به يقول مع مار بولس: «أشتهي أن أنحلّ وأكون مع المسيح، وهو الأفضل، لكنَّ البقاء في الجسد أشدُّ ضرورةً من أجلكم، وإنِّي لو اتقُّ بهذا، أعلم أنّي سأبقى وأقيم في القرب منكم جميعًا، لنموّكم في الإيمان وفرحكم» (فل ١: ٢٣-٢٥).

«تشجّع وافرح» شعارٌ يردّده بونا حنّا للجميع داعيًا إيّاهم للعيش دائمًا بفرح مع يسوع ومريم. ولم يتردّد يومًا في خلق جوٍّ من المرح في كلّ سهرةٍ وجد فيها أو بعد أيّ لقاء. في صدره قلب طفلٍ يعشق الحياة ولا يعرف إلاّ الحبّ والصدق والفرح، وفي رأسه حكمة الشيوخ تنير دروب الآخرين وتوجّههم صوب يسوع الفرحة الحقيقيّة واللامتناهيّة.

بونا حنّا الذي حياته مليئة بالعمل والنشاط حتَّى داخل المحبسة؛ أصبح وجوده

فعل شكران دائم لله، يردّد يوميًا عشرة آلاف مرّة كلمة «ممنون»، بدأها بستّة آلاف، وهو مقدار شكر على وزنة واحدة من الوزنات الكثيرة التي يعطينا إيّاها الله، لذا يحاول دائمًا أن يزيد من شكره، لأننا لا نستطيع أن نقدّم له سوى الشكر، ومع ذلك نبقى مقصّرين لأنّ كلّ شيءٍ في النهاية هو منه، وعطاياه تبقى أكبر بكثير من شكرنا له.

### مؤلفاته

لبونا حتّا، عدا ال إونجليون، خمس كتب وعدّة مقالات في مجلّات دينيّة مختلفة.

١- لبنان صورته وغنيّه، للراهب البيغنيّ: وهو مجموعة قصائد داموريّة غناها مع أبناء الدامور من سنة ١٩٧٦ حتّى سنة ١٩٨١؛ صدر سنة ١٩٨١.

٢- مشوار مع الراهب البيغنيّ: أشعار متفرّقة تتطرّق إلى عدّة مواضيع رويّة؛ صدر سنة ٢٠٠١.

٣- رفاق المشوار مع الراهب البيغنيّ: أشعار مناسبات لأشخاص التقاهم أو جمعيات اهتمّ بها، أو مؤتمرات شارك فيها، أو أحداث معيّنة في مناسبات معيّنة؛ صدر سنة ٢٠٠٣.

٤- الإنجيل كلمه وصوره وغنيّه: صُور من الإنجيل تتبع آحاد السنة الطقسيّة، كانت أمنية لبونا حتّا أن يصبح الإنجيل كلمة ونعمة على شفة كلّ إنسان؛ صدر سنة ٢٠٠٥.

٥- أخذت الكتاب وابتلعته... من روحانيّة أبونا يعقوب البيليّة: يتكلّم فيه عن علاقة عظام بونا يعقوب الحدّاد الكبوشيّ بالأناجيل وأعمال الرسل؛ قام بهذا العمل مع فريق من راهبات الصليب؛ صدر سنة ٢٠٠٨.

أمّا مقالاته المطبوعة فهي :

في جريدة بيبليا :

- «كيف نشأت الأناجيل؟»، ٢ (١٩٩٠) ٧.
- «عاشوها قبل أن يدوّنوها»، ٢ (١٩٩٠) ٨.
- «بولس هليّنيّ رومانيّ»، ٣ (١٩٩٠) ٣.
- «من هو ابن الإنسان؟»، ٤ (١٩٩٠) ٤.
- «وكانوا مواظبين على تعليم الرسل»، ٥ (١٩٩٠) ٥.
- «أشعيا الإنجيليّ الخامس»، ٧ (١٩٩١) ٨.
- «الإنجيل بين الحقيقة والخيال»، ٨ (١٩٩١) ٣.
- «تحدّث أو تأوّن العهد الجديد»، ٩ (١٩٩١) ٤.
- «اللاهوت الكتابيّ في الفرض المارونيّ»، ٩ (١٩٩١) ٩.
- «مؤلّف الإنجيل الرابع»، ١٠ (١٩٩١) ٢.
- «الحمل الواقف المذبوح هو سيّد الزمان والأبد»، ١١ (١٩٩١) ٩.
- «كتابات قمران والعهد الجديد»، ١٢ (١٩٩١) ٥.
- «نقل الرسائل والرؤيا»، ١٣ (١٩٩٢) ١٠.
- «نصوص بيبليّة : عرض وتفسير»، ١٤ (١٩٩٢) ٩.
- «نصوص بيبليّة : عرض وتفسير»، ١٦ (١٩٩٢) ٩.
- «جبل التجلّي، جبل حرمون؟»، ١٧ (١٩٩٢) ١٢.
- «من الإنسان العتيق الى الإنسان الجديد في لاهوت بولس»، ١٩ (١٩٩٣)

- «البيبليا ملتقى حضارات»، ٢١ (١٩٩٣) ٢-٣.
- «بولس وما بعد الموت»، ٢٢ (١٩٩٣) ٤.
- «رأي بولس في امرأة كنيسة قورنتس»، ٢٥ (١٩٩٤) ٦.
- «موقف الفريسيين الجليليين من يسوع في الأناجيل الإزائية»، ٢٦ (١٩٩٤) ٣.
- «الإنجيل الرابع وسفر الخروج»، ٢٩ (١٩٩٤) ١٠.
- «الأب روفائيل مطر ناقل كلمة الله»، ٣٣ (١٩٩٥) ١٣.
- «العجائب في البيبليا»، ٣٧ (١٩٩٦) ١.
- «يسوع هو القيامة والحياة»، ٣٧ (١٩٩٦) ١٠.

#### محاضرات مؤتمرات الرابطة الكتابية:

- «قراءة مسيحية حالية لسفر العدد»، القراءة المسيحية للعهد القديم، دراسات بيبليّة ١، الرابطة الكاثوليكية العالمية، ١٩٩١، ص ٥٠-٦١.
- «الخطب في إنجيل متى»، الأناجيل الإزائية متى، مرقس ولوقا، نسقها وقدم لها الخوري بولس الفغالي، دراسات بيبليّة ٤، الرابطة الكتابية، ١٩٩٣، ص ٦٧-٨١.
- «خطب بطرس الخمس الرسولية في أعمال الرسل؛ بنيتها ومضمونها اللاهوتي»، أعمال الرسل عنصر كل العصور، محاضرات نسقها وقدم لها الخوري بولس الفغالي، دراسات بيبليّة ١٠، ١٩٩٥، ص ٣٥٠-٣٥٩.

#### محاضرات معهد الليتورجيا :

- «اللاهوت الكتابي في الفرض الماروني الجديد: الليتورجيا والكتاب

المقدّس»، منشورات قسم الليتورجيا في جامعة الروح القدس، الكسليك،  
١٣، ١٩٩١، ص ١٣٥-١٦٢.

– «دراسة لاهوتية كتابية ليتورجية لنشيد «تعظم نفسي الرب»، مريم العذراء  
في الليتورجيا، منشورات معهد الليتورجيا في جامعة الروح القدس،  
الكسليك، ١٨، ١٩٩٤، ص ٣-٢١

### مجلة أوراق رهبانية :

– «ما هو الإرشاد الروحي؟»، أوراق رهبانية ٥١ (١٩٩٦)؛ نقله إلى العربية عن  
كتاب: (W. A. Barry et W. J. Connoly, *La pratique de la direction  
spirituelle*, coll. Christus, n.66, Paris, p. 19-29.

– «الفارق الاجتماعي ليس حتمية»، أوراق رهبانية ٥١ (١٩٩٦)؛ تعريب لبيان  
صادر عن اللجنة الاجتماعية لأساقفة فرنسا؛ نُشر بطلب من الجمعية  
العامة؛ ورد في ٧/١١/١٩٩٦).

### المجلة الكهنوتية :

– «وتبقى الكنيسة في عنصرة دائمة (١ قور ١٢/١-١١)»، المجلة الكهنوتية،  
السنة ١٧، عدد ٣، حزيران ١٩٨٧، ص ٩٩-١٠٢.

– «المخلّص المسيح الرب مولود في معلف (لو ٢/١-٢٠)»، المجلة الكهنوتية،  
عدد خاص في عيد الميلاد ٤/١٩٨٤، ص ١١٥-١٢١.

### مجلة رابطة الأخويات :

– «مار بولس ورسائله»، مجلة رابطة الأخويات، السنة ٢٣، العدد ٢١٣، آذار  
١٩٧٤، عدد خاص عن مار بولس، ص ٧٢-٩٥.

– «الإنجيل بحسب القديس متى»، رابطة الأخويات ٤، السنة ٣٠، العدد  
٢٨٤، نيسان ١٩٨٢، ص ١١٣-١٢٢.

- «من زجليات الأب يوحنا الخوند للطوباوية رفقا»، مجلة رابطة الأخويات ٩،  
السنة ٣٣، عدد ٣٢٢، ك ١٩٨٥، ص ٣١٧-٣١٩.

### مجلة نور و حياة :

- «الزواج في شريعة العهد الجديد»، نور و حياة، الزواج، السنة السادسة، عدد  
٣٥، ك ٢-شباط ١٩٧٨، ص ٥-٧.

### جريدة الجريدة :

- «مباركٌ من علّق على الخشبة»، جريدة الجريدة، عدد خاص، فصح ١٩٧٣،  
ص ٥.

### مقالات لم تُطبع :

- «عيد الدنح في التقليد السرياني الماروني»: دير جبيل ١/٧/١٩٧٢ (مخطوط).  
- *Révélation et Amour ds Jn 17,26*; thèse de licence 24/6/1969, Rome  
- "Discussion de l'origine lucanienne de Jn 4,48", 5/5/1969, Rome  
- "Les lectures bibliques dans la messe maronite", 5/4/ 1994

مقالات باللغة الفرنسية مطبوعة على الآلة الكاتبة.

### خاتمة

شكراً، بونا حنّا، لوجودك بيننا مثلاً يزرع فينا الفرح، ويعطينا الدفع والقوة  
لنسير على طريق الحبيب الفادي.

ملاحظة: المراجع في غالبيتها مقابلات أجريتها مع أشخاص عاشوا مع بونا  
حنّا، وعملوا معه وعرفوه عن قرب:

– الأبّاتي يوحنا تابت، الأبّ أسعد جوهر، الأبّ لويس الحاج، الخوري جريس الخوند، الأخت استير عيد، الخوري بولس الفغالي، الأبّ جورج كرجاج، الأبّ انطوان مقبل، الأّنة مّي أبي راشد (الإخوة بالروح القدس)، السيّد جوزف خوند (شقيق بونا حنا)، الأّنة جوسلين خويري، السيّد رينه زيدان (الإخوة المرسلون)، الأّنة ماري عيد (من الدامور).

أيضًا: الأخت مرسال هدايا (في كتاب: معهد الليتورجيا ماضٍ مجيد ومستقبل واعد، منشورات معهد الليتورجيا في جامعة الروح القدس، الكسليك، ٣٣، لبنان، ٢٠٠٤، ص ١٩٥-١٩٧).

– أوراق رهبانيّة، عدد ١٧-١٨، عيد الميلاد ١٩٧١، ص ٦٧-٦٨.

– أوراق رهبانيّة ٤٠ (١٩٩٣) ٢٥٧.

– أوراق خاصّة في أرشيف بونا حنا.

– بونا حنا نفسه.



## قصة الخلق الأولى ، قراءة ليتورجية

الخوري جوزيف نفاع  
أستاذ مادة الكتاب المقدس

### مقدمة

من منا لم يقرأ يوماً نصّ الخلق الأوّل ولم ينبهر بهذا المشهد الرائع: الله الجالس في الأعالي يأمر فيُطاع، الريح والماء والسماء والشمس والنيّرات وجميع الخلائق، كلّها لا تردّ له كلمة؟ يقول «كوني» فتكون في اللحظة ذاتها. كم من الأفلام صوّرت جيوش الخلائق تستفيق من سباتها الأزليّ وتخرج من حنايا الأرض ضاحكةً ضاحكةً مسبّحةً الخالق على ما خلق؟ نصّ أحببناه لأنّه يجيب على أسئلتنا عن أصلنا وكوننا وممنّ أتينا، ومَن هو أبونا الأوّل، وكيف بدأت قصة الحياة. كلمات تشفي غليل الفضول البشريّ حول البدايات.

ولكن، ما أن نقرأ هذا النصّ مرّةً ثانيةً حتّى تبدأ صعوبات الفهم تظهر الواحدة تلو الأخرى وتملاً أسطر النصّ كلّها، فيخيب أمل القارئ، وتذهب حماسته، لتحلّ محلّها إرادة جامحة تريد الدفاع عن حقيقة الخلق في سبعة أيّام ضدّ كلّ من يشكّك بحقيقة هذا النصّ التاريخيّة.

فكيف يتكلّم النصّ عن سبعة أيّام في حين أن الشمس خُلقت في اليوم الرابع؟ أليس اليوم هو دوران الأرض حول نفسها أمام الشمس، ممّا يسمح بتعاقب الليل والنهار فيتكوّن اليوم؟ فكيف يكون يوم بلا شمس؟ لن يكون على وجه الأرض سوى ليل حالكة. والأصعب أيضاً أن النصّ وضع خلق النور في اليوم الأوّل، أي قبل الشمس بثلاثة أيّام. فمن أين أتى النور؟ كلنا نعلم أن النور يخرج من الشمس، فكيف غابت هذه الحقيقة الساذجة عن فكر الكاتب الملهم؟

كما يحتوي النصّ على عبارات تفتقر نوعاً ما إلى الدقّة العلميّة: كقوله في اليوم الثاني إنّ الله فصل المياه التي تحت عن المياه التي فوق. ونحن نعلم اليوم أنّ لا مياه توجد فوق. كان الاعتقاد سائداً أنّ فوق السماء ماء كثير، لأنّ لون السماء أزرق كلون البحر؛ ولذلك عندما يتمزّق حجاب السماء يسبّب الطوفان، كما هو الحال في قصّة طوفان نوح<sup>(١)</sup>. ولكنّا اليوم نعلم أنّ زرقه مياه البحر ليست إلاّ انعكاساً للون السماء وأنّ ما في السماء هو مجرد غيوم تتكوّن من البخار وتمطر على الأرض. كما يتكلّم النصّ عن خلق «التنانين العظام»، في الآية ٢١، والتي لا نعلم بالضبط ما هي.

مشاكل قراءة النصّ، من الناحية العلميّة، كثيرة وحلولها متعثّرة جدّاً. لطالما حاول العلماء، من لاهوتيين وفيزيائيين وعلماء فلك، أن يوفّقوا ما بين النظريّات العلميّة وما يقوله الكتاب المقدّس عن الخلق. ولكن كلّ هذه المحاولات بقيت قاصرةً عن الإجابة عن تلك الأسئلة.

من ناحية أخرى، مع تزايد الاكتشافات الأثريّة، خاصّةً في بدايات القرن العشرين، واجهت الكنيسة مشكلة ضخمة، ألا وهي أنّ نصّ التكوين هذا هو نوعاً ما نسخة مصحّحة عن أساطير الشرق القديم، خاصّةً أسطورة «إينوما إيليش» البابليّة وأسطورة الخلق الحيثيّة. من هنا طُرح السؤال: إنّ كان نصّ الكتاب المقدّس منقول عن نصوص بلاد ما بين النهرين، فأين الوحي؟ لماذا نسّمى سفر التكوين «كتاباً مقدّساً»، بينما نسّمى نصّ إينوما إيليش «مجرد أسطورة»؟ حتّى ولو احتوت قصّة الخلق في الكتاب المقدّس على بعض إصلاحات لأخطاء إينوما إيليش، فلا يمكننا تسميتها بأكثر من «أسطورة مصحّحة»، وليس «كتاباً مقدّساً موحى»، «كلمة الله نفسه».

(١) راجع تك ٩-٦.

وحتى من الناحية اللاهوتية لم يسلم النص من الأذى. ففي بداية الخلق نجد أن الكون لم يكن فارغاً، بل كان يتكوّن من مادة أولى مبعثرة، *תהו ובהו*، طالما ترجمناها إلى العربية بعبارة «خواء خلاء». ولكن هذا الخواء ليس فراغاً ولا عدماً، إذ نجد أن روح الربّ كان يرفرف على وجه الغمر، أي كان هناك غمر قبل بدء الخلق. فكيف تقول الكنيسة إن خلق العالم أتى من العدم؟ والنقاش دائر أيضاً حول طبيعة «روح الربّ»، هل هو الروح القدس؟ أم شيء آخر؟

أسئلة صعبة ومقلقة؛ والخطر فيها أنها فاتحة الكتاب المقدّس. فإن كانت أولى خطواتنا على هذا القدر من التعثر فما بالكم بالخطوات التالية؟ لذلك، لا بدّ لنا من أن نولي الدراسة العلمية لهذا النصّ كلّ اهتمام لتذليل عقبات فهمه ولإرساء مفاهيمه اللاهوتية على صخرة الحقيقة العلمية التي لا تقبل النقض.

وإن كانت قراءة النصّ انطلاقاً من العلوم الطبيعية غير واردة، كما أوضحنا، والقراءة اللاهوتية متعثّرة، فالحلّ هو في أن نفهم هذا النصّ على ما أراد كاتبه أن يقول من خلاله، بدون أيّ أحكام مسبقة. علينا أن نعود إلى زمن الكاتب وإلى مجتمعه، أو بالأحرى إلى الجماعة التي من أجلها ألف نصّه، لنعرف مشاكلها واهتماماتها، فنذكر بالتالي الرسالة التي حملها الوحي المقدّس لهذه الآيات.

ومن المعلوم أيضاً، أن الوحي الكتابي قد سطر بواسطة أساليب وأنواع أدبية مختلفة، لكلّ منها رمزيته وتعابيره. فعلى إذاً أن نحدّد لكلّ نصّ من الكتاب المقدّس نوعه الأدبيّ قبل البدء بدراسته، حتى لا نأول صورة ما تأويلاً لا يتناسب مع رمزيّتها، فنحيد بالتالي عمّا قصده الوحي وعن التعليم الصحيح الذي أراد الكاتب الملهم أن يلقّنا إيّاه.

إذاً، وبعد دراسة الأطر المختلفة لقصة الخلق الأولى<sup>(٢)</sup>، سنعمد إلى تحليل الرموز المختلفة التي تتضمنها هذه القصة الرائعة<sup>(٣)</sup>، لننتقل أخيراً إلى قراءة

(٢) أو ما يسمّى علمياً «إطار النصّ».

(٣) وهذا يُسمّى علمياً «الدراسة التحليلية».

لاهوتية تجمع ما اكتشفناه من أفكار وتأونها. سنكتشف سوياً أن لاهوت هذا النص هو ليتورجي، ويتكلم عن خلق إسرائيل الجديد، بعد كارثة السبي. تجدر الإشارة هنا إلى أنه عندما نتكلم عن قراءة ليتورجية لنص كتابي، قد يعتقد البعض أننا بصدد قراءة روحية أو تأمل ما انطلاقاً من النص، أي أن ما سنقوم به لن يكون علمياً. ويبدأ القارئ يستعد نفسياً لتقبل حديث ذو طابع عاطفي وجداني، لا أكثر. قد يصح هذا الاعتبار في كثير من الحالات، أما بالنسبة إلى نصنا هذا، أي «قصّة الخلق الأولى»، فسرى أن هذه القراءة الليتورجية تشكل بالفعل «مفتاح قراءة النص»، أي القراءة العلمية المعتمدة على الأساليب الرسمية لشرح النص الكتابي في الكنيسة، لأن هذا النص هو أصلاً من مصدر ليتورجي، كما سنثبت ذلك لاحقاً.

## ١- شكل النص

مع نشوء التيار الشهير لشرح الكتاب المقدس المعروف بـ«الأسلوب التاريخي النقدي» (La méthode historico-critique)، والذي انتشر في أواسط القرن التاسع عشر، أقر العلماء عدم إمكانية قراءة أي نص من الكتاب المقدس، قراءة علمية، بمعزل عن الأطر التاريخية والكتابية المختلفة التي ينتمي إليها، أي: من كتب هذا النص؟ وفي أي حقبة من تاريخ إسرائيل؟ وإلى من وجهه؟ وأين هو هذا النص ضمن الكتاب المقدس (أي ماذا نقرأ قبله وبعده)؟ هذا ما اعتدنا تسميته بالعربية: الإطار البعيد والقريب والمباشر، أو بالإلمانية "Sitz im Leben". هذا ما سنقوم به قبل البدء بدراسة آيات النص نفسها.

### ١. أ- تحديد النص

من الطبيعي أن أول النص لا يطرح أي مشكلة من ناحية تحديد بدايته. يبدأ النص مع كلمة التوراة الأولى: בְּרֵאשִׁית («في البدء»). وفي التقليد اليهودي

الطبعة البيبليّة الصادرة في شتوتغارت (BHS) أيضًا نجد أنّ الحرف الأوّل "א" مكتوب بخطّ أكبر من باقي الكلمة. وهذه علامة الأهميّة والفصل عمّا يسبق<sup>(٤)</sup>؛ وهي هنا علامة البداية المطلقة، كما سنرى لاحقاً في الدراسة التحليليّة.

أمّا بالنسبة إلى الختام، فيتفق العلماء على إنهاء النصّ في ٢ : ٤ أ. ولكن لماذا؟ لماذا لا نعتبر كلّ الآيّة ٤ بداية للنصّ الثاني للخلق؟ «تلك هي نشأة السماوات والأرض حين خلقت يوم صنع الربّ الإله الأرض والسماوات» (٢ : ٤). فما هي الإثباتات على هذه القسمة؟

— من الطبيعيّ أنّنا أمام نصّين للخلق في الفصلين الأوّلين من سفر التكوين. إذا، بعد النصّ الأوّل وقبل النصّ الثاني لا بدّ من فصل.

— القسم الأوّل من آ ٤ هو كهنوتيّ: «تلك هي نشأة السماوات والأرض حين خلقت». هذه العبارة ترد مراراً عديدةً في بدايات ونهايات السلالات:

\* «هذا كتاب سلالة آدم، يوم خلق الله الإنسان» (٥ : ١).

\* «هذه سلالة بني نوح، سام وحام ويافت ومنّ ولد لهم من البنين بعد الطوفان» (١٠ : ١).

\* «هؤلاء بنو حام بحسب عشائرهم ولغاتهم وبلدانهم وأمهم» (١٠ : ٢٠).

\* «هؤلاء عشائر بني نوح بحسب سلالاتهم وأمهم» (١٠ : ٢٣).

(٤) نجد، مثلاً، الأمر نفسه في قانون الإيمان العبريّ (تث ٦ : ٤-٩)؛ فالحرف الأخير من الكلمتين الأولى والأخيرة، في الجملة الأولى من النصّ هما أكبر من الباقي: أي حرف «א» من كلمة «אֱלֹהִים» («إسمع»)، وحرف «ב» من كلمة «בְּיַמֵּי» («واحد»). إن جمع هذين الحرفين الكبيرين يشكّل كلمة «אב» («شاهد»). وهذه الكتابة تدلّ على أهميّة النصّ، على حدود بدايته وعلى معناه الأساسي، أي أنّه نصّ الشهادة بالإيمان؛ إنّه «قانون الإيمان العبريّ».

من هنا نعرف أن التعبير الوارد في ٢: ٤ أ هو كهنوتي، إذ أن السلالات كلها هي نصوص كهنوتية. وبما أن القصة الأولى للخلق هي أيضاً كهنوتية<sup>(٥)</sup>، فهذه العبارة تنتمي إليها وهي تختم النص.

– أما ٢: ٤ ب فهي بداية القصة الثانية، وهي توازي بتكوينها بداية القصة الأولى الواردة في ١: ١.

\* في البدء خلق الله السماوات والأرض (١: ١؛ ظرف زمان، فعل، فاعل مفعول به).

\* يوم صنع الرب الإله الأرض والسماوات (٢: ٤؛ ظرف زمان، فعل، فاعل مفعول به).

من هنا نستنتج أن ٢: ٤ ب هي فاتحة النص، تماماً ك ١: ١.

نلاحظ أخيراً التغيير في الاسم الإلهي بين ١: ١، אֱלֹהִים («الله»)، وبين ٤: ٢، יהוה אֱלֹהִים («الرب الإله»)، وهذا دليل آخر على الانتقال من نص إلى آخر، لا بل من تقليد إلى آخر؛ فقصة الخلق الثانية هي من التقليد اليهودي.

### ١. ب- الكاتب وزمانه

كما أشرنا أعلاه، فإن قصة الخلق الأولى تنتمي إلى المصدر الكهنوتي، إذ أن النظام الليتورجي يشكل العمود الفقري لهذا النص:

– يُقسم النص إلى أيام سبعة، على مثال عمل الكهنة المتمحور حول يوم الرب، اليوم السابع، أي يوم السبت.

– كما نرى أن الكون يُخلق في نظام ليتورجي دقيق، قائم على الفصل والترتيب: كلُّ بصفه ومركزه ودوره. هذا يتسلط على ذلك، وهذا

(٥) راجع Gerhard von RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1978, 51-52.

موضوع لخدمة الآخرين، إلخ. كل ذلك يمكن تصنيفه على أنه مجموعة تعابير ليتورجية من الدرجة الثانية.

- تتكرر السباعيات مرّات أخرى في النصّ، ورقم سبعة يرمز إلى الكمال، والكهنوت والعبادة يسعيان إلى الكمال؛ مثلاً: نجد في اليوم الأول (آ ٣-٥) سبعة أفعال تشكّل سبعة أعمال خلق: «وقال الله ليكن نور فكان نور، ورأى الله أنّ النور حسن، وفصل الله بين النور والظلام، ودعا الله النور نهزأً، ودعا الظلام ليلاً». إذاً يخلق الله منذ اليوم الأوّل خلقاً كاملاً لا نقص فيه. إنّه إله صالح يخلق كلّ ما هو صالح. وهذا واضح من خلال عبارة «ورأى الله النور أنّه حسن». كما ترد عبارة «ورأى الله... أنّه حسن» ٧ مرّات في النصّ: آ ٤ و ١٠ و ١٢ و ١٨ و ٢١ و ٢٥ و ٣١. إنّه كمال حُسن الخليقة. كلّ المخلوقات حسنة وليس فيها شيء شرير.

- ويوجّه الله الأمر الأوّل للإنسان المخلوق، قائلاً: «أنموا واكثروا واملأوا الأرض» (آ ٢٨)، إذ انصبّ اهتمام الكهنة بشكل خاصّ على الولادات وتسجيل الأنساب.

التيّار الكهنوتيّ كتب نصوصه في فترة السبي إلى بابل، بعد دمار الهيكل، لا بلّ بعد دمار الشعب ودمار كيانه. وأمام الإحباط العام، يلجأ كهنة الشعب اليهوديّ في بابل إلى جمع أشلاء معنويّاتهم، واضعين نصوصاً مقدّسة لتحلّ قراءتها محلّ ذبائح الهيكل، فتكون نقطة ارتكاز الإيمان والدين. من ناحية أخرى، نجد تأثيراً قوياً للأساطير الشرقية القديمة التي تعرّف الكاتب عليها في بابل<sup>(٦)</sup>. كما أنّ صورة الله المتعالّي الجبّار، كليّ القدرة، الذي يخلق بمجرد لفظ الكلمة: «كوني فكانت»، الضابط الكلّ، هذه الصورة توازن ضعف الشعب

(٦) وسندرس هذه الناحية، أي المقارنة بين النصّ البيبليّ والأساطير، لاحقاً.

المسيبي وتعطيه أملاً جديداً، أملاً بأنّ الله قادر على تخليصهم<sup>(٧)</sup>. كما يستطيع هؤلاء الكهنة المفاخرة بأنهم خدّمة إله عظيم جدّاً، أمام إحساسهم بالنقص تجاه كهنة بابل في معابدهم الرائعة الجمال واحتفالاتهم الفخمة.

### ١. ج- النوع الأدبيّ

النصّ هو من النوع الأسطوريّ، كما هي الحال في أوّل الفصول الأحد عشر من سفر التكوين. نلاحظ استعمالاً كثيفاً للتعبير والصور الأسطوريّة: الغمر، روح الله يرفّ، الجلد يفصل، لتجتمع المياه، نيرات، نيرين عظيمين، التنانين العظام، إلخ. فلا بدّ إذًا من أن نكتشف المعاني الرمزيّة لهذا النصّ.

فالأسطورة لا تعتمد السرد التاريخيّ. وأحداثها قد لا تنطبق على الواقع بشكل حرفيّ ودقيق. هذا لا يعني أنّ الأسطورة تخلو من كلّ أساس للصحة، أو أنّها مجرد كذب وتلفيق. إنّما الأسطورة تسعى إلى الإجابة على أسئلة الإنسان الوجوديّة. وتريد أن تجد حلاً لمشاكله الحياتيّة: فقصة الخلق تجيب على سؤال الإنسان حول نفسه: «من أنا؟»، وقصة سقطة آدم تجيب على سؤاله: «ما هو أصل الشرّ وما سببه؟».

من هنا، في قراءتنا للنصّ الأسطوريّ، علينا البحث بشكل حصريّ عن الإجابة عن هذه الأسئلة، دون أن نتوه في غمار مناقشة التفاصيل التي تحيد بنا جدّاً عن جادة الحقيقة؛ فالتفاصيل التي تكوّن النصّ لا قيمة لها خارج المعنى الذي يريد النصّ إيصاله<sup>(٨)</sup>. مثلاً، لا نستطيع أن نناقش في الأسطورة ما هو معنى

(٧) نفس الإشكاليّة يطرحها نصّ «برج بابل» (١١ : ١-٩)؛ فأهل بابل يريدون الوصول إلى الله، أو بالأحرى يعتقدون أنّهم وصلوا إليه، على اعتبار أنّ الله يسكن في أعلى البرج. لكنّ النصّ يُظهر أنّ الله متعال جدّاً، لا يُدرِك، أعلى جدّاً من البرج الذي ينهار على رؤوس البابليين.

(٨) وهذا أمر تنفرد به الأسطورة. أمّا في باقي الأنواع الأدبيّة، فكلّ تفصيل مهمّ يحدّ ذاته؛ وإن كان معناه لا يُكتشف إلّا من خلال النصّ كله، ومن حيث نوعه الأدبيّ أيضاً. إلا أنّ لكلّ واحد من التفاصيل معنى منفرداً.

«الغمر العظيم»، وأين هو اليوم، وإلى وماذا حلّ به. إن محاولة كهذه هي خطأ منهجيّ. «الغمر العظيم» هو نقطة البداية، فقط لا غير. و«التنانين» هي جزء من الوجود، يُكمّل به الله الموجودات. ولا نستطيع أبداً الاستنتاج أنّ هذه الكائنات كان لها وجود سابق، وقد انقرضت مع مرور الأيام. هذه التفاصيل هي كأحجار الموزايك، لا معنى لها خارج اللوحة، إذا انتزعناها من إطارها، تحوّلت إلى كومة حصى توشّخ المكان<sup>(٩)</sup>.

إذا، في قراءتنا للأسطورة، علينا أن ننطلق فقط من السؤال الوجوديّ المطروح؛ فلا يمكن للأسطورة الإجابة عن الأسئلة العقائديّة أو الأخلاقيّة أو الفلسفيّة التي تخرج عن محورها الوجوديّ؛ ولا يمكن أن نستلّ من «قصة الخلق» «العقيدة حول الخلق»، وإلاّ لكان علينا أن نقول إنّ الله خلق كلّ شيء من الماء، فيصبح الماء بذلك «شريكاً في عمليّة الخلق»، أي أنّه عنصر أزليّ كائن قبل الخلق، كالله. أي أنّ الله لم يخلق من العدم، بل من الماء. كلّ هذه الاستنتاجات غير صحيحة، لأنّها لم تأخذ بعين الاعتبار دور الأسطورة وأهدافها وكيفيّة قراءتها. قصة الخلق تتكلّم فقط عن الإنسان، من هو، ولا تجيب عن كيفيّة الخلق وكيف تمّ<sup>(١٠)</sup>.

من هنا نفهم أنّ كلّ المحاولات التي تسعى إلى الجمع بين العلم والدين في مسألة خلق العالم في سبعة أيّام هي محاولات غير علميّة وغير مجدّية، لأنّها لم تفهم النصّ الكتابيّ على حقيقته، بل غرقت في تفصيل لا معنى له خارج الكلّ. وهكذا دو اليك على كلّ القراءات الخاطئة لهذا القسم الأساسيّ من الكتاب المقدّس.

(٩) لمزيد من المعلومات راجع Gerhard von RAD, *Genesi...*, p. 34-50.

(١٠) راجع بولس الفغالي، «السطرة»، في المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، المكتبة البولسيّة - جمعيّة الكتاب المقدّس، بيروت ٢٠٠٣؛ Giuseppe BETORI, «Mito».

NDTB, San Paolo, Milano 1988, 1003-1005.

من ناحية أخرى، أظهرت الاكتشافات الأثرية أنّ هذه النصوص الأسطورية في الكتاب المقدس لم تُخلَق من العدم، بل هي مستلّة مباشرةً من أساطير الشرق القديم، وموضوعة في قالب جديد يناسب إيمان شعب الله المختار. هذا الاقتباس له أسباب عدّة منها:

– إنّ الأساطير القديمة هي قصائد شعر كانت تُغنى في الأعياد والاحتفالات، وقد حفظها الناس عن ظهر قلب؛ فكان من الصعب أن يجعل الكاتب الملهم جماعته تنسى هذه الأغاني، لذلك عمد إلى إصلاح الأخطاء الإيمانية فيها، ممّا يسهل على المؤمن أيضاً أن يحفظ القصيدة الجديدة تاركاً تلك القديمة المنافية للإيمان بوحداية الله.

– بهذه الطريقة أيضاً دافع إسرائيل عن إيمانه تجاه هجمات الوثنيين الذين كانوا يفاخرون بعظمة وبهاء احتفالاتهم الدينية، خاصةً أنّ اليهود لطالما أحبّوا تلك الاحتفالات وشاركوا فيها<sup>(١١)</sup>.

أكثر الأساطير شبهاً بنصنا هي أسطورة «إينوما إيليش» التي تفيد أنّ الخلق تمّ في سبعة أيام، كما هي الحال في نصنا. وُجدت هذه الأسطورة في بابل، مكتوبة بالحرف المسماريّ على سبعة ألواح من طين. يعود زمان تأليفها إلى حوالى ألفيّ سنة قبل المسيح<sup>(١٢)</sup>. لا بدّ هنا من قراءة ولو بعض مقاطع من هذه الأسطورة، لنعمد لاحقاً إلى مقارنتها بالنصّ البيبليّ، بغية اكتشاف الفروقات بينهما، لنعلم ما هي تلك الأفكار التي سعى الكاتب الملهم إلى نفيها أو إصلاحها، وتلك الجديدة التي أراد إيصالها إلى مؤمنيه. وهكذا نفهم بشكل أعمق معاني نصنا اللاهوتية والبيبلية:

(١١) لدراسة تفصيلية حول هذا الموضوع، راجع Robert ODEN, «Myth in the OT», in *ABD*, Doubleday, New York 1992, CdR.

(١٢) أي أنّها تسبق كثيراً تاريخ تأليف النصّ البيبليّ. من هنا نستطيع استنتاج إمكانية تأثر الكتاب المقدس بهذا النصّ، وليس العكس طبعاً.

عندما في الأعالي، لم يُطلق على السماء اسم، واليابسة من تحتها لم تُدعَ باسمها. لم يكن شيء سوى «أبسو» (١٣) أبوهم، و«مومو» (١٤) و«تيامات» (١٥) التي ولدتهما. وكانت مياههما تمتزجان في هوة واحدة... عندئذ تكوّنت الآلهة في تلك المياه.

من الطبيعيّ أنّ هذا الآلهة، المولودة من امتزاج عنصرَيّ الخير والشرّ، لن تكون بأجمعها خيرة، فبدأ قسم من الآلهة الصغيرة بإثارة المشاكل، فتنتشر الفوضى في كلّ مكان. «تكوّن لأبسو وتيامات بضعة آلهة مثيرة للضجة والصخب في بطن تيامات، فتشاور أبسو ومومو وقرّرا قتل هذه الآلهة الصّاخبة، لكنّ تيامات تردّدت في قتل أطفالها» (١٦).

وكانت تيامات الشريرة لا تزال حرّة طليقة. تيامات تزار، غضبها مخيف، تنوي الشرّ بقلبها، تخلق الأفاعي الهائلة، أسنانها حادة، لا تُشفق في الحرب، بالسّم لا بالدمّ تملأ جسدها، وتنانين هائلة تلبسها ثوب الإرهاب. عيّنت «كنجو» ابنها على رأس جيش الشرّ، وأعلنت الحرب على الآلهة.

عند إعلان تيامات الحرب، خاف جميع الآلهة وهربوا. بقي «مردوك»، الإله العظيم، وحده. قرّر أن يواجه تيامات وأن يقضي عليها. لذلك حمل أسلحته: قوس النشاب والبرق والعاصفة والرياح الأربعة والشبكة. ويهجم مردوك فتهرب من وجهه كلّ التنانين. ويرمي شبكته على تيامات ويطعنها في قلبها ويقتلها، وبصولجانه يكسر رأسها، ثم يشقّها إلى نصفين من فوق إلى أسفل.

ويرفع مردوك النصف العلويّ من تيامات جاعلاً إياه السماء. أمّا النصف السفليّ فيجعله أرضاً، ثم يبدأ بعمل كلّ المخلوقات: أولاً يرتّب الكون، ثم يصنع

(١٣) إنّهُ المياه الحلوة، أي التي يمكن شربها؛ من هنا فهو عنصر الخير والحياة.

(١٤) إنّهُ الغيم.

(١٥) إنّها المياه المالحة. غير صالحة للشرب. تذكّر بالبحر الذي هو موطن الأرواح الشريرة.

النجوم والكواكب ويضعها في السماء. ثم يخلق النبات على الأرض، ومن ثمّ الحيوانات والبقر والوحوش، إلخ.

بعد ذلك، يلاحظ مردوك أنّ الآلهة مُتعبَة من كثرة العمل في الحقل، فيقرّر خلق الإنسان ليخدم الآلهة، ويعمل عنها، ويأتيها بالذبائح والقرايين لتأكل، فتفرّغ الآلهة وقتئذ لمهامها الإلهية.

يفكّر مردوك في كيفية تنفيذ مخطّطه. ويسأل أباه: كيف سيخلق الإنسان؟ ثمّ يقرّر أن يقتل الإله كنجو، قائد جيش تيامات، مُصفيًا دماءه. ويعجن تلك الدماء بالتراب. وهكذا كان الإنسان، أعظم المخلوقات، لأنّه مجبول بدم الآلهة. ولذلك يولد الإنسان وقلبه ميّال إلى الشرّ، لأنّه مجبول بدم الإله كنجو الشرير.

نكتفي الآن بقراءة نصّ «إينوما أيليش»، لنأخذ فكرة ولو سريعة عن العلاقة بينه وبين سفر التكوين<sup>(١٧)</sup>. وسأدع أمر مقارنة الأسطورة بالنصّ البيبليّ إلى آخر دراستنا، بعد الدراسة التحليلية، حتى نتمكّن من إيجاد نقاط الاختلاف بينهما. ولكتنا سنشير، ضمن الدراسة التحليلية، في المواضيع اللاّزمة، إلى النصّ الأسطوريّ المقابل، وسندرس العلاقة بينهما.

## ١. د- الإطار التاريخي

نحن أمام الحدث الأساس الذي يُطلق كلّ شيء<sup>(١٨)</sup>. إنه الحدث الخلاصيّ

(١٦) سهيل قاشا، أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، بيسان، لبنان، ١٩٩٨، ص ١١٦.  
(١٧) يمكنك قراءة نصوص الأساطير الشرقية عن خلق العالم في روبر بندكتي، التراث الإنسانيّ في التراث الكتابي، دراسات في الكتاب المقدس ١٣، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦. بيار غرولو، من أنت أيها الإنسان؟ الفصول الأحد عشر الأولى من سفر التكوين، دراسات في الكتاب المقدس ٢، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦. مجموعة من الباحثين، خلق الإنسان والعالم، في نصوص الشرق الأدنى القديم، دراسات في الكتاب المقدس ٢٠، دار المشرق، بيروت ١٩٩٠.

(١٨) راجع Claus WESTERMANN, *Genesi Commentario*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 22.

الأول. لولاه لما كان شيء ولما كان أيّ خلاص: لما كان إبراهيم ولا موسى ولا داود ولا حتى المسيح<sup>(١٩)</sup>.

الحياة هي العطية الأولى والعظمى. هنا تبدأ القصة. هنا يبدأ التاريخ المقدّس. هو إصبع الله يرسم ملامح الكون، ملامح الحياة؛ يضع خطّ التاريخ ويعطي الإنسان وجهه المرسوم على خطوط «صورة الله».

نحن، إلى حدّ ما، في نقطة ما قبل التاريخ: كلّ شيء ساكن وهادئ. في نهاية عمليّة الخلق، سيُعطي الله الأمر الأول: «أنموا واكثروا واملأوا الأرض» (١: ٢٨). وينتهي النصّ والجميع هادئ. حتى الله نفسه يستريح. إلّا أنّها إشارة البدء: من الآن وصاعدًا سيبدأ سيل الزمن. سيل لن يتوقّف أبدًا حتى يومنا هذا وإلى نهاية الأزمنة. وأنا وليد هذا السيل، نقطة في بحره. ولكن بدون «النقطة» يجفّ المحيط. لذلك، أنا هو الخلق والخليقة. «أنا» في البداية، و«أنا» حتى النهاية.

في ما يلي بُنية النصّ:

---

(١٩) فسرّ التجسّد يحتاج طبعاً إلى جسد يحلّ فيه الإله؛ فلولا خلق الجسد في تك ١ لما كان هناك إمكانية للتجسّد في العهد الجديد. هذا هو أحد المعاني الذي يكتسبه نصّ «نسب يسوع» في بداية إنجيل متى، وخاصةً في إنجيل لوقا، إذ ترجع السلالة المسيحانية بنا إلى آدم. راجع لو

## ٢- هيكلية النصّ

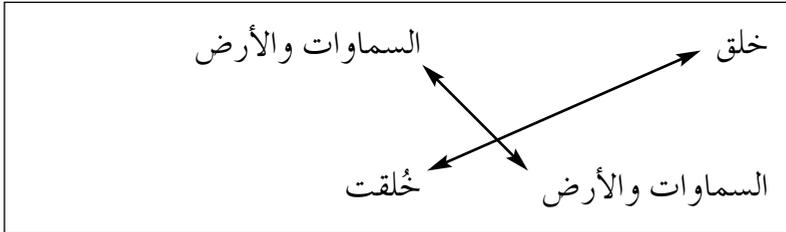
مقدمة		١: ١- في البدء خلق الله السموات والأرض
A	1	٢- والأرض كانت خاوية وخالية وظلمة على وجه الغمر وروح الله مرّف على وجه المياه. ٣- وقال الله ليكن نور فكان نور ٤- ورأى الله النور أن <u>حسب</u> وفصل الله بين النور وبين الظلمة. ٥- ودعا الله النور نهارًا والظلمة دعا ليلة. وكان مساء وكان صباح يوم واحد.
	2	٦- وقال الله ليكن جلد في وسط المياه وليكن فاصلا بين مياه لمياه. ٧- وصنع الله الجلد وفصل بين المياه التي من تحت الجلد وبين المياه التي من فوق الجلد فكان كذلك. ٨- ودعا الله الجلد <u>سموات</u> . وكان مساء وكان صباح يوم ثان.
	1'	٩- وقال الله لتجتمع المياه من تحت السموات إلى مكان واحد ولتُرّ اليابسة فكان كذلك. ١٠- ودعا الله اليابسة <u>أرضًا</u> ومكان المياه <u>دعا بحارًا</u> ورأى الله أن <u>حسب</u> . ١١- وقال الله لتنبث <u>الأرض</u> نباتًا عشبًا مبزّرًا بزرًا، شجر ثمر صانع ثمر لصفه الذي بذره فيه على الأرض فكان كذلك. ١٢- وأخرجت <u>الأرض</u> نباتًا عشبًا مبزّرًا بزرًا لصفه وشجرًا صانع ثمر الذي زرعه فيه لصفه. ورأى الله أن <u>حسب</u> . ١٣- وكان مساء وكان صباح يوم ثالث.
B		١٤- وقال الله لتكن <u>نيرات</u> في جلد السموات لفصل بين النهار وبين الليل. ١٥- وتكون لأيام ولمواعيد ولأيام وسنين وتكون <u>نيرات</u> في جلد السموات لإنارة على الأرض فكان كذلك. ١٦- وصنع الله الإثنين النيزين الكبيرين. النيز الكبير لحكم النهار والنيز الصغير لحكم الليل والكواكب. ١٧- ووهب إياها الله في جلد السموات لإنارة على الأرض. ١٨- ولحكم في النهار وفي الليل لفصل بين النور وبين الظلمة. ورأى الله أن <u>حسب</u> . ١٩- وكان مساء وكان صباح يوم رابع.
	1'	٢٠- وقال الله لتفض المياه زحافًا نفسًا حية وطييرًا ليطير على <u>الأرض</u> على وجه <u>السموات</u> . ٢١- وخلق الله الثنائين الكبار وكلّ نفس حية دابة التي فاضت المياه لصفها وكل طير جناح لصفه. ورأى الله أن <u>حسب</u> . ٢٢- وبارك إياها الله قائلا: انمي واكثري واملاي المياه في <u>البحار</u> والطيير ليكثر في <u>الأرض</u> . ٢٣- وكان مساء وكان صباح يوم خامس.
A'	2	٢٤- وقال الله لُخرج الأرض نفسًا حية لصفها بهيمة ودابة وحيوان أرض لصفها فكان كذلك. ٢٥- وصنع الله حيوان الأرض لصفه والبهيمة لصفها وكل دابة الأديم لصفها ورأى الله أن <u>حسب</u> . ٢٦- وقال الله لنصنع آدم بصورتنا كمثالنا ولتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السموات وعلى البهيمة وعلى الأرض وعلى كلّ دابة الذي يدب على الأرض. ٢٧- فخلق الله <u>آدم</u> بصورته بصورة الله خلق إياه ذكرًا وأنثى خلق إياهم. ٢٨- وبارك إياهم الله وقال لهم الله أنموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السموات وعلى كلّ حيوان دابة على الأرض. ٢٩- وقال الله ها أنا أعطيت لكم كلّ عشب مبزّرًا بزرًا الذي على وجه الأرض وكلّ الشجر الذي فيه ثمر مبزّرًا بزرًا لكم يكون لأكل. ٣٠- ولكلّ حيوان الأرض ولكلّ طير السموات ولكلّ دابة على الأرض الذي فيه نفس حية كلّ أخضر عشب لآكله فكان كذلك. ٣١- ورأى الله كلّ الذي صنع فيها حسن جدًا. وكان مساء وكان صباح يوم سادس.
	1	٢: ١- وأكملت السموات والأرض وكلّ <u>حيثها</u> . ٢- وأكمل الله في اليوم السابع عمله الذي صنع وسبت في اليوم السابع من كلّ عمله الذي صنع. ٣- وبارك الله اليوم السابع وقّس إياه لأنّ فيه سبت من كلّ عمله الذي خلق الله لصفه.
خاتمة		١٤- هؤلاء مواليد السموات والأرض إذ خلقت.

ندرس أولاً كيفية تقسيم هذا النصّ إلى مراحل (A'/B/A) و 1 و 1/2)، ومن ثمّ ندرس علاقة الأقسام بعضها ببعض (٢٠).

كما أظهرنا من خلال درسنا لتحديد النصّ، أنّ الكلمات الأولى فيه (آ ١) هي فعلاً مقدّمة، أو ملخّص لكلّ النصّ. وكلّ باقي الآيات هي شرح للآية الأولى. كما نجد إحاطة واضحة بين البداية والنهاية، التي تشكّل خاتمة النصّ:

مقدّمة	في البدء خلق الله السماوات والأرض
خاتمة	هؤلاء مواليد السماوات والأرض إذ خلقت.

نلاحظ استعمال التعابير نفسها: خلق، السماء والأرض. كما نلاحظ تشابكاً بين المقدّمة والخاتمة:



كلّ هذه المعطيات تثبت العلاقة القائمة بين هاتين العبارتين. تقسيم باقي النصّ سهل جداً لأنّه موزع على سبعة أيّام. كلّ يوم ينتهي بهذه العبارة نفسها: «وكان مساء وكان صباح يوم...».

(٢٠) تجدون دراسة من نوع آخر عن هيكلية هذا النصّ في:

نلاحظ أيضًا أن في الأيام الثلاثة الأولى يتمّ الخلق بواسطة «فصل» الأمور بعضها عن بعض (٢١):

- اليوم الأول: فصل الله النور عن الظلمة (آ ٤).
  - اليوم الثاني: فصل بين المياه التي من تحت الجلد وبين المياه التي من فوق الجلد (آ ٧).
  - اليوم الثالث: يفصل بين البحار واليابسة: «لتجتمع المياه من تحت السماوات إلى مكان واحد وتُثَرّ اليابسة» (آ ٩)
- كما نرى فيها تكرارًا لفعل «دعا» (آ ٥ و ٨ و ١٠)، وهذا الفعل له معناه اللاهوتيّ المهمّ في الخلق (٢٢)، لذلك فهذه الأيام الثلاثة تشكّل وحدة متماسكة، سمّيتها A.

أمّا الأيام الثلاثة الأخيرة (الخامس والسادس والسابع)، فنجد فيها بركات ثلاثة: «وباركها الله قائلاً: إنمي واكثري واملائي المياه في البحار والطيور ليكثر في الأرض» (آ ٢٢). «وباركهم الله وقال لهم الله: أنموا واكثروا واملاؤا الأرض وأخضعوها، وتسلبوا على سمك البحر وعلى طير السماوات وعلى كلّ حيوان دابّ على الأرض» (آ ٢٨). «وبارك الله اليوم السابع وقُدّسه» (٢: ٣). من هنا فهذه الأيام الثلاثة تشكّل أيضًا وحدة متماسكة، سمّيتها A' (٢٣).

أمّا اليوم الرابع فتغيب عنه كلّ العناصر التي ذكرناها سابقًا أي: الفصل والدعوة والبركة. من هنا فهو مغاير ومنفصل عنهم، وهو يشكّل وحدة منفردة محوريّة، سمّيتها B.

(٢١) راجع Claus WESTERMANN, *Genesi. Commentario*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 22-23

(٢٢) كما سنرى لاحقًا في الدراسة التحليلية.

(٢٣) سندرس لاحقًا العلاقة بين A و A'.

من هنا وضعنا للنص الهيكلية التالية:  $A \setminus B \setminus A$ .

### هيكلية A

يتكوّن هذا القسم من مراحل ثلاثة (1\2\1). في «1» و «1'» نجد ذكرًا «للأرض»: «والأرض كانت خاوية وخالية» (في «1»، آ ٢). و «دعا الله اليابسة أرضًا... وقال الله: لتنبث الأرض... وأخرجت الأرض نباتًا» (في «1»، آ ١٠ و ١١ و ١٢). ويغيب ذكر الأرض في «2». نلاحظ أنّ «1» و «1'» تخلق الأمور الأرضية، أمّا في المحور «2» فنجد خلق السماوات. إذاً الأمور السماوية أسمى من تلك الأرضية.

### البنية الداخلية في A1

هذا القسم الصغير يتميز، هو أيضًا، ببنية داخلية مترابطة، لها معانيها اللاهوتية.

مقدمة	٢- والأرض كانت خاوية وخالية، وظلمة على وجه الغمر، وروح الله مُرف على وجه المياه
1	٣- وقال الله ليكن نور فكان نور
2	٤- ورأى الله النور أن حسن
2'	وفصل الله بين النور وبين الظلمة.
1'	٥- ودعا الله النور نهارًا والظلمة دعا ليلة.
خاتمة	وكان مساء و كان صباح يوم واحد.

تعرض المقدمة حالة الكون قبل الخلق. ونرى سيطرة الشرّ، أي الظلمة، عليه؛ فالوجود هو الخير الأوّل، كما شرحنا أعلاه. ولكن، يشدّد النصّ على أنّ الشرّ لن يسيطر بشكل مطلق على الوجود، فروح الله يرفرف فوقه؛ فوق مياه الغمر، أي يسيطر عليها ويضعها دومًا تحت ناظره. وفي الخاتمة نجد الخلق الجميل، لأنّه منظمّ ومضبوط، عبر تعاقب الليل والنهار الذي يكوّن الحياة نفسها؛ فالحياة ليست سوى مجموعة أيام تعاقب.

أما قلب النصّ فهو تشابك جميل. في «1» نجد عملية الخلق بواسطة قول الله، على مبدأ «كُونِي فَكَانَتْ»<sup>(٢٤)</sup>؛ وفي «1'» نجد إكمالاً لعملية الخلق إذ يعطي الله لكلّ شيء اسمه، أي يضبطه بشكل محكم<sup>(٢٥)</sup>.

أما في «2» نرى أنّ الله يُسرّ بعمله ويتأمّل جماله. لا بدّ أن يكون عمل الله جميلاً. ولكن في «2'» يفصل الله النور عن الظلام، أي أنّه يمنعها من الاندماج مرّة ثانية. هذا ما يعلمنا أنّ الله مستمرّ دوماً في الخلق وفي المحافظة على الخليفة. وبدون الربّ الخالق يعود الكون بالضرورة إلى الفوضى الأولى. الله هو خالق منذ البدء، ولكنّه الآن أيضاً خالق وسيستمرّ في الخلق حتّى نهاية العالم. والإنسان بحاجة ماسّة ودائمة إليه حتّى يستمرّ في الوجود وينجو من سلطان الشرّ المميت.

### هيكليّة A'

يتكوّن هذا القسم أيضاً من مراحل ثلاثة (1/2/1). أولاً، نجد ذكر «السموات والأرض» في «1'» و«1»: «وطير ليطير على الأرض على وجه جلد السموات... والطيور ليكثر في الأرض» (في «1'»، آ ٢٠ و ٢٢) و«أُكملت السموات والأرض» (في «1»، آ ٢ : ١). كما يعدّد «1'» أصناف جيش السموات والأرض من الحيوانات والطيور، ويذكر «1» أنّها خلقت: «وأُكملت السموات والأرض وكلّ جيشها» (٢ : ١).

بالرغم من أنّ «2» تحتوي على كلّ العناصر المذكورة سابقاً: الأرض في «حيوان الأرض» (آ ٢٤ و ٢٥)، «ليتسلّطوا... على الأرض وعلى كلّ دابّ الذي

(٢٤) أي أن يقول الله للأمر «كن» ف«يكون». وهكذا نجد في هذه الآية أنّ الله قال للنور «كن»:

«ليكن نور»، فنجد تحقيقاً مباشراً لهذا الأمر الإلهي: «فكان نور».

(٢٥) سنعود في الدراسة التحليلية إلى معالجة مسألة «من خلق الشرّ وكيف وجد؟».

يدبّ على الأرض» (آ ٢٦ و ٢٨)؛ «إملأوا الأرض» (آ ٢٧) «أعطيت لكم كلّ عشب... على وجه الأرض» (آ ٢٩)؛ «ولكلّ حيوان الأرض... ولكلّ دابّ على الأرض» (آ ٣٠)؛ وذكر السماء في «وليتسلّطوا... على طير السماوات» (آ ٢٦ و ٢٨)؛ «ولكلّ طير السماوات» (آ ٣٠). كما نجد تعدادًا كبيرًا لكلّ أصناف «جيش السماء والأرض». إلّا أنّ هذا القسم يختلف اختلافًا جوهريًا عن ما حوله، لأنّ فيه خبر خلق الإنسان الذي هو «بصورة الله كمثاله». لذلك فهذا القسم هو فعلاً المحور الذي يعطي المعنى لكلّ ما يحيط به. خلق الإنسان هو خلاصة عمل الله. وما ذكر كلّ هذه العناصر في نفس القسم الذي يُذكر فيه خلق الإنسان إلّا تأكيد على أنّ هذا الأخير هو قلب الخليقة التي تشكّل له إطارًا يحيط به ويخدمه.

### البنية الداخلية في A'2

١	٢٤- وقال الله لتُخرج الأرض نفسًا حيّةً لصفنها بهيمة ودابة وحيوان أرض لصفنها فكان كذلك. ٢٥- وصنع الله حيوان الأرض لصفنه والبهيمة لصفنها وكل دابّ الأديم لصفنها ورأى الله أنّ حسن.
2	٢٦- وقال الله لنصنع آدم بصورتنا كمثالنا وليتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماوات وعلى البهيمة وعلى الأرض وعلى كل دابّ الذي يدبّ على الأرض. ٢٧- فخلق الله آدم بصورته بصورة الله خلق إياه ذكرًا وأنثى خلق إياهم. ٢٨- وبارك إياهم الله وقال لهم الله انموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماوات وعلى كل حيوان دابّ على الأرض.
2'	٢٩- وقال الله ها أنا أعطيت لكم كلّ عشب ميزرًا بزرًا الذي على وجه الأرض وكل الشجر الذي فيه ثمر ميزرًا بزرًا لكم يكون لآكل. ٣٠- ولكلّ حيوان الأرض ولكلّ طير السماوات ولكلّ دابّ على الأرض الذي فيه نفس حيّة كلّ أخضر عشب لآكل فكان كذلك. ٣١- ورأى الله كلّ الذي صنع فيها حسن جدًا.
1'	٢٩- وقال الله ها أنا أعطيت لكم كلّ عشب ميزرًا بزرًا الذي على وجه الأرض وكل الشجر الذي فيه ثمر ميزرًا بزرًا لكم يكون لآكل. ٣٠- ولكلّ حيوان الأرض ولكلّ طير السماوات ولكلّ دابّ على الأرض الذي فيه نفس حيّة كلّ أخضر عشب لآكل فكان كذلك. ٣١- ورأى الله كلّ الذي صنع فيها حسن جدًا.
خاتمة	وكان مساء و كان صباح يوم سادس.

إنّه اليوم السادس، يوم خلق الإنسان. ولكن قد يستغرب القارئ أنّه يجد فيه ذكرًا لخلق جميع الكائنات، الحيوانية والنباتية أيضًا. ألا وكأنّ الإنسان لا يختلف بطبعه عن أيّ مخلوق آخر! ولكنّ النظرة المتفحّصة لبنية هذا النصّ الداخلية تبين

أن الأمر عكس ذلك تمامًا. فالنص له بنية متشابكة. وفي «1» و«1'» نجد خبراً مكرراً عن خلق الكائنات. هذا القسم يشكّل إطاراً لعنصريّ التشابك الداخليّة، أي «2» و«2'»، حيث خبر خلق الإنسان. إذاً اليوم السادس هو يوم الإنسان. وما اجتماع سائر الكائنات فيه سوى للاحتفال به كملك للعالم وكسيد لها. تقف الكائنات حول الإنسان لتؤمن له حاجته من المأكّل. فكما أن الإنسان هو قمة الخلق، إذ خلق في اليوم السادس، بعد سائر المخلوقات، هو أيضاً محور هذا الكون، إذ تجتمع حوله تلك المخلوقات معترفةً بسلطته عليها.

### المحور B

يطرح هذا القسم الإشكاليّة الكبرى: النيران الكبيران لحكم الليل والنهار. إن الشمس والقمر هما من أهمّ آلهة الوثنيّة. لذلك يشدّد الكاتب على أنّهما من صنع الله، وهو الإله الوحيد. محور النصّ الأساسيّ هو إذاً وحدانيّة الله ورفض الوثنيّة (٢٦). وللمحور بنية داخلية خاصة أيضاً (٢٧).

1	١٤- وقال الله لتكن نيران في جلد السماوات
2	لفصل بين النهار وبين الليل.
	١٥- وتكون آيات ولمواعيد ولأيام وسنين
3	وتكون نيران في جلد السماوات لإنارة على الأرض فكان كذلك.
4	١٦- وصنع الله النيران الكبيرين.
5	النيران الكبير لحكم النهار والنيران الصغير لحكم الليل
4'	والكواكب.
3'	١٧- ووهب إياها الله في جلد السماوات لإنارة على الأرض.

(٢٦) سنعود في دراستنا التحليلية لفصل رموز هذه الآيات.

(٢٧) راجع شرح هذه الآيات في Gordon WEHAM, *Genesis...*

١٨- ولحکم في النهار وفي الليل ولفصل بين النور وبين الظلمة.	2'
ورأى الله أن حسن.	1'
١٩- وكان مساء و كان صباح يوم رابع.	خاتمة

في «1» و«1'» يستعيد الكاتب موضوع الخلق الحسن<sup>(٢٨)</sup>؛ وهو كالتزامه في كل قصة الخلق الأولى. وفي «2» و«2'» يعطيها دورها الليتورجي، لحكم الأيام والسنين والأعياد، التي يرمز إليها النصّ بعبارة «آيات». ونلاحظ التشديد على عمليّة «الفصل» التي تحدّد الخير من الشرّ، والتي تشكّل شرط قداسة الإنسان الذي يفعل الخير ويجانب الشرّ. هذه القداسة لا تتغذى سوى بالاحتفال الليتورجي. من هنا في «3» و«3'» يعطي الله هذين النيرين العظيمين موقعاً عظيماً، فيسكنهما في جلد السماء. ونجد في «4» و«4'» تذكيراً بخلق عناصر الجلد كلّها: الشمس والقمر والكواكب. وأخيراً، في المحور «5» يوزع الله مجدداً الأدوار بتحديد دقيق، فيضع الشمس لحكم النهار ويضع الليل لحكم الليل. هذا النظام الدقيق هو أداة الليتورجيا التي تعكس نظام الله الخالق والتي تساعد الإنسان على عيش النظام الذي يدخله في إرادة الله الخلاصية له. لا ننسى أنّ الخلق كلّ تمّ، خاصّةً في الأيام الثلاثة الأولى، بواسطة الفصل والتنظيم.

### ملاحظات

- علاقة «A1» و«A'1»: نلاحظ أنّ الأرض الخاوية في «A1» سيكتمل جميع جيشها في «A'1». من هنا فإنّ «A1» و«A'1» هما متكاملتان.
- علاقة «A1'» و«A'1'»: نجد خلق النباتات في «A1'» وخلق الحيوان في «A'1'» (يفصل بينهما المحور). من هنا فإنّهما متكاملتان أيضاً.

(٢٨) يخلق الله الشمس والقمر في «1»، ويرى أن ذلك حسن في «1'».

- علاقة المحاور «A2» و«A'2»: يتم فيها خلق أمور أسمى من الماديات. في «A2» نجد خلق السماوات، وهي مسكن الله. وفي «A'2» نجد خلق الإنسان، وهو صورة الله كمثاله.

### ٣- الدراسة التحليلية

آ ١- בְּרֵאשִׁית (في البدء، أو حرفياً: في رأس الأمور)<sup>(٢٩)</sup>: إنه الأمر الأساسي. منه انطلق كل شيء. إنها لحظة إعطاء الوجود لكل موجود. إنه الحدث الخلاصي الأول؛ فبدونه لا خلاص ممكن، إذ لا مخلوقات حتى تخلص. إنه رأس تاريخ الخلاص. هذه هي  $\alpha$  التي تنتظر  $\omega$  تجدر الإشارة إلى أن «القَبْلَة» العبرية<sup>(٣٠)</sup> ترى في حرف ال  $\aleph$  رمزاً لما هو مغلق قبله ومفتوح نحو ما بعده؛ كما أن الحرف نفسه مقفل من جهة اليمين ومفتوح من جهة الشمال. أي قبل هذا الحرف الأول من التوراة لا يوجد شيء، وهو مفتوح على كل شيء.

בְּרֵא (خلق): هذا الفعل يُستعمل فقط لله، وهو يحدّد بذلك نوع العلاقة بين الله والإنسان. إنها علاقة الخالق بالمخلوق<sup>(٣١)</sup>. يُظهر هذا الفعل أن إله الكتاب المقدس ليس إلهاً فلسفياً نظرياً، بل هو إله يعمل. من هنا، يسعى الكتاب المقدس إلى تعليمنا أعمال الله، أكثر بكثير مما يعلمنا عن كيان الله. إنه كتاب تاريخ الله الخلاصي مع البشر.

(٢٩) راجع Gordon WEHAM, *Genesis...*

(٣٠) إنه تيار صوفي فلسفي يهودي. نشأ في القرون الوسطى، خاصة في القرن الثاني عشر ميلادي، مع باقي التيارات الصوفية المسيحية والإسلامية: تريزيا الأفيلية، والحلاج، ورابعة العدوية، إلخ.

(٣١) راجع بولس الفغالي، «الخلق»، في المحيط الجامع...، ص ٥١٣.

ⲙⲓⲗⲁⲃⲓⲙ (الله): يطرح هذا التعبير مشكلة أنه اسم جمع، أي يجب ترجمته حرفياً «آلهة» (٣٢). حاول علماء الكتاب المقدس مراراً حل هذه المعضلة، قائلين:

– الحل الكلاسيكي: إن هذه الجمع هو جمع الفخامة. ولكن الدراسات في قواعد اللغة العبرية تُظهر أن هذا النوع من التفخيم غير موجود في السبيليا العبرية (٣٣). لذلك، علمياً، لا يمكننا اعتماد هذا الحل «السهل» (٣٤).

– يعتبر جونكل (Gunkel) أن هذا الجمع هو للدلالة على المجلس الإلهي الذي نراه مثلاً في سفر أيوب: «وجاء بنو الله يوماً للمثول أمام الرب» (أي ١ : ٦). أو للدلالة على الملائكة: «من فوقه السرافيم»، قائمون ولكل واحد ستة أجنحة، بدائنين يستر وجهه وبدائنين يستر رجله وبدائنين يطير» (أش ٦ : ٢). ولكن المجلس الإلهي المذكور في أيوب يخلق مشكلة هو نفس في فهمه. من هنا فهو لا يعطينا حلاً مناسباً.

– أحدث نظرية: تفترض أن إسرائيل لم يكن يوماً من منذ البداية بوحدانية الله. إن هذا الإيمان الواعي لم يتبلور سوى في فترة ما بعد السبي. ويظهر هذا الأمر في عبارات عديدة في الكتاب المقدس، مثلاً: «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب» (خر ٣ : ٦، ١٥، ١٦، ٤ : ٥، ١ مل ١٨ : ٣٦؛ ١ أخ ٢٩ : ١٨).

(٣٢) إنها الكلمة العبرية نفسها المستعملة للآلهة الوثنية، في حالة الجمع. راجع مثلاً: تك ٣ : ٥، ٣١ : ٣٠، ٣٢ : ٣٥، ٢ : ٤٤، خر ١٢ : ١٢، ١٢ : ١٥، ١١.

(٣٣) يشير بول جيون (Paul JOÜON)، في كتابه الشهير عن قواعد اللغة العبرية السبيلية، إلى أن هذا الاسم الإلهي هو للتفخيم (pluriel d'excellence ou de majesté)، إلا أنه يعود فيؤكد في الحاشية رقم ٢ أن لا وجود لـ«نحن الفخامة» في اللغة العبرية:

“Le nous de majesté” n'existe pas en hébreu”. Paul JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, § 136 d.

Gordon WEHAM, *Genesis ...* (٣٤)

هذه العبارة تفترض أن الله هو إله الآباء فقط. أي أن هناك آلهة أخرى هي آلهة باقي الشعوب. أو مثلاً: «إله الآلهة» (تث ١٧: ١٠؛ مز ٥٠: ١). هذه العبارة توضح أن الله هو إله على باقي الآلهة. أي أن هذه الآلهة موجودة.

لا بد من توضيح هذه النظرية وكيف تطوّر الإيمان بوحدانية الله. تنطلق المسيرة مع إبراهيم الذي يبحث عن إله يسمع شكواه في محتته: هو رجل مسنّ وامرأته عاقر. لكن الآلهة الوثنية صمّاء خرساء، لا تسمع ولا تُجيب. وهنا تبدأ القصة: يكتشف إبراهيم إلهاً جديداً، يسميه «إله إبراهيم»، إلهه الخاص. هذا الإله هو واحد بين باقي الآلهة، مثلهم تماماً، إلا أنه إله يسمع، إله يدخل في علاقة مع البشر. يعتبر إبراهيم هذا الإله فيكتشف رويداً رويداً أن الله هو الإله الوحيد الذي يسمع، عكس باقي الآلهة. وبالتالي فإنه أقوى من كل الأوثان. ويكتشف لاحقاً أن هذه الأوثان لا قوّة لها مطلقاً، أي لا وجود لها كآلهة. من هنا يستنتج وحدانية الله.

السماء والأرض: في الكتاب المقدس والحضارتين الفرعونية والأكدية، هذا التعبير يدلّ على الكون بأسره. واستعمال كلمتين متضادّتين للدلالة على الكلّ معروف جدّاً في الكتاب المقدس، مثلاً: «الليل والنهار» يعينان كلّ الوقت؛ «الرجال والنساء» يعينان الجميع حتى الأطفال والشيوخ، إلخ. هذا لا يمنع من أن نفهم هاتين الكلمتين كالأتي: «السماء» هي مسكن الله، و «الأرض» هي مسكن الإنسان. وهكذا تدلّ هذه العبارة على مجموع عالميّ الإلهيات والأرضيات. هذا المفهوم الثاني هو أوسع من الأوّل؛ على أساس أن «الكون» ينحصر فقط في ما هو مخلوق، أي في عالم الأرضيات لا غير.

٢- תהו ובהו (خواء وخلاء): إنّه «الكأوس» (chaos). بعض الشراح يربطون هذا الخواء بالصحراء حيث يضلّ الإنسان طريقه، فيتوه شمالاً ويميناً<sup>(٣٥)</sup>. يلاحظ

(٣٥) رج تث ٣٢: ١٠؛ أي ٦: ١٨.

عدد من القراء أن عملية الخلق لا تتم هنا انطلاقاً من العدم، كما تعلمنا الكنيسة، بل يعتمد الله في عملية الخلق إلى «ترتيب الكاوس»، كما تُظهر الأيام الثلاثة الأولى. ولكن، يجب الانتباه جيداً إلى أن النصّ البيبلي لا يُقرأ إلا من خلال أهدافه المباشرة، أي علينا أن نكتشف التعليم المقصود من قبل الكاتب دون الخروج عنه. مثلاً: لا يمكننا أن نشرح آية «يشبه ملكوت السماوات حبة خردل» (مت ٣١: ١٣) على أن ملكوت السماوات هو كروي الشكل ولونه أصفر مائل إلى الإخضرار. هذا فهم خاطئ لأن المسيح لم يقصد هذا الوصف، بل أراد التكلّم عن نمو ملكوت السماوات. وهكذا ندرك أن كاتب نصّنا يقصد الإشارة إلى أن الله هو خالق كل شيء، وهو لم يهتم أبداً بكيفية الخلق، وإلا كيف نشرح مشكلة أن الله خلق النور في اليوم الأول قبل أن يخلق الشمس والقمر في اليوم الرابع، مع أن الجميع يعلم أن الشمس هي التي تعطي النور؟ هذا دليل واضح على أن هدف النصّ ليس كيفية الخلق، بل التأكيد على وحدانية الله، خالق وضابط كل شيء، مناقضاً بذلك المعتقدات الوثنية المحيطة به والتي منها استلّ الكاتب صور نصّه. أضف إلى ذلك أن فكرة «العدم» هي فكرة فلسفية يونانية غريبة، غريبة عن التقليد الشرقيّ القديم. هذه الفكرة لن تدخل إلى عالم الكتاب المقدّس إلا مع دخول الإسكندر الكبير إلى الشرق سنة ٣٣٣ ق.م. (٣٦).

**الغمر:** هو المياه العميقة<sup>(٣٧)</sup>، التي تسبّب الموت<sup>(٣٨)</sup> أو الحياة: «باله أبيك الذي ينصرّك، بالتقدير الذي يباركك. بركات السّماء من فوق وبركات الغمر الرّاكد في الأسفل. بركات الثّديين والرّحم» (تك ٤٩: ٢٥) (٣٩). فون راد

(٣٦) «أما فكرة الخلق من العدم فلن ترد إلا في ٢ مك ٧: ٢٧». بولس الفغالي، سفر التكوين،

المجموعة الكتابية ٢، المكتبة البولسية، بيروت ١٩٨٨، ص ٢٨.

(٣٧) يرد هذا التعبير ٣٦ مرة في البيبليا العبرية.

(٣٨) رج خر ١٥: ٨.

(٣٩) رج أيضاً تث ٨: ٧.

وجونكل (Von Rad et Gunkel) يريان أن كلمة «תְּהוֹמִים» («تهوم») مستلّة من اسم الإلهة الوثنيّة تيامات المذكورة في أسطورة إينوما إيليش<sup>(٤٠)</sup>. رفض فيسترمان (Westermann) هذه النظريّة، ولكن لا أحد ينفي العلاقة القائمة بين نصّنا وتلك الأسطورة. من ناحيته، يوضح رفازي (Ravasi) أننا أمام ثلاثة عناصر هي رموز شريقيّة للعدم: «خواء خلاء»، «ظلمة»، و«غمر»، وبواسطة فصلها، على مراحل ثلاثة في الأيام الثلاثة الأولى، يخلق الله الكون.

روح الله يرف: يستقرّ رأي العلماء على أن ٣٦٦: هنا تعني ربح عاصفة يصدرها الله نفسه<sup>(٤١)</sup>. يؤكّد هذه النظريّة أنّ فعل ٦٦٦ لا يعني حرفياً «ررف»، بل «خضخض» أو «شقلب»<sup>(٤٢)</sup>. كما أنّ عبارة آراميّة مماثلة ترد في دا ٧: ٢ وتُترجم بريح السّماء: «رأيت في منامي ليلاً، فإذا بريح السّماء الأربع (אַרְבַּע רֵיחַ שָׁמַיָא) اجتاحت البحر الكبير». إنّها صورة سفر التكوين ذاتها التي فيها ينفخ الله ريحه على وجه الغمر. وهكذا يرى كثير من العلماء أنّ الله يقوم هنا بخضخضة الغمر وتحريكه بواسطة نفسه حتّى يبدأ بعملية الفصل من أجل ترتيب الكون لإخراجه من الفوضى الأولى<sup>(٤٣)</sup>.

آ-٣: نجد في اليوم الأوّل (آ ٣-٥) سبعة أفعال تشكّل سبعة أعمال خلق: «وقال... ليكن... فكان... ورأى... وفصل... ودعا... دعا». إذا يخلق الله منذ اليوم الأوّل خلقاً كاملاً لا نقص فيه. إنّ إله صالح يخلق كلّ ما هو صالح. وهذا واضح من خلال عبارة: «ورأى الله النور أن حسن».

(٤٠) Gerhard von RAD, *Genesi...*, p. 56-57. رج

(٤١) لا يمكننا علمياً ربط هذه العبارة بالروح القدس، فلا شيء في النصّ يدلّ على ذلك. رج بولس الفغالي، «روح الله»، في المحيط الجامع...، ص ٥٨٩.

(٤٢) رج بهذا الخصوص تث ١١: ٣٢؛ إر ٩: ٢٣.

(٤٣) أمّا فون راد (Von Rad) فيعتبر هذه الرياح من عناصر الفوضى والكاوس الأوّل. رج

Gerhard von RAD, *Genesi...*, p. 56-57.

«وقال الله»: ترد عشر مرّات في النصّ: آ ٣ و ٦ و ٩ و ١١ و ١٤ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٦ و ٢٨ و ٢٩. «عشرة» هي رمز الكثرة: الله يخلق كثيراً. هو إله كريم معطاء. سمّي التقليد اليهوديّ هذا الترداد لفعل «قال»: «كلمات الله العشر الخالقة». وكثيراً ما ربطها بالوصايا العشرة، معتبراً هذه الأخيرة كلمات من الله ووصايا تخلق شعب الله المختار. فمن خلال الكلمات العشر هنا، يخلق الله العالم المادّي. ومن خلال كلماته العشر في وصاياه، يخلق الله العالم الروحيّ، يخلق عالمه الخاص، شعبه الذي سيكون مقرّ سكناه؛ لذلك يسمّي التقليد اليهوديّ هذه الوصايا «الكلمات العشر».

نور: إنّه أوّل المخلوقات. يخلق الله عنصراً طيباً. يخلق الخير فقط. لاحظوا أنّ الله خلق النور فقط، ولم يخلق الظلام: «وقال الله: ليكن نور». يفصل الله النور عن الظلام. الله لم يخلق الشرّ. قد تطرحون السؤال الكلاسيكيّ: من خلق الشرّ إذا؟ كما قلنا سابقاً، لا يدّعي كاتب هذا النصّ أنّه قادر على شرح الخلق بكلّ معضلاته. وليس هذا هدف النصّ المباشر. تعودنا على قراءة هذه النصوص على أنّها تحمل كامل الحقيقة المطلقة، إلّا أنّ هذه النظرة غير صحيحة علمياً. هذه النصوص هي من كتابة بشر ملهمين، أرادوا من خلالها أن ينقلوا إلينا إختبارهم العميق مع الله. ويخطئ كلّ من يحتمل النصّ أكثر من طاقته ومن قصده المباشر. من هنا، فالكاتب يريد التأكيد على أنّ الله خير بكلّيته. ويعرض الشرّ كأنه الحقيقة المنافية لله (٤٤). أفضل فهم لهذه النظرة يعرضها علينا القديس أغوستينوس إذ يعتبر أنّ الشرّ لا كيان له، إنّما هو «إنتفاء الخير» (*privatio boni*). إذاً يخلق الله الخير؛ فمن يقبل ذلك الخير يكون مع الله، ومن يرفض قبول الخير يكون خارج الله، وهذا هو الشرّ بعينه. إذاً لا كيان للشرّ، إنّما هو رفض لله وللخير الذي يريده. والحال تتطابق هنا؛ فمن الناحية العلميّة، لا كيان للظلام بل هو «انتفاء النور». لا

أحد يستطيع أن يحمل كمًّا من الظلام، إنَّما يمكنني بسهولة أن أحمل كمًّا من النور كأن أحمل مشعلًا أو مصباحًا أو عود ثقاب.

من ناحية أخرى، يأخذ النور دورًا أساسيًا في عمليّة الخلق. النور هو عكس العدم، لأنَّ النور يلقي بضوئه على الأشياء فتبدأ بالظهور. إنَّها أوَّل عمليّة فصل، ولو نظريّة، بين ما هو مخفيّ في الظلام وما هو ظاهر للعيان. يصل فون راد (Rad Von) إلى حدّ القول إنّه بدون النور لا وجود للخلق، لأنَّ النور يعطي حدود الأشياء<sup>(٤٥)</sup>، وكلّ أمر غير محدّد لا يزال في حالة «الخواء الخلاء». يمكننا تشبيه هذه العمليّة بخيط النور عند الفجر إذ يبدأ رويدًا رويدًا بالتمدّد على كامل الأشياء ليظهرها. قبل هذه اللحظات لا يستطيع المرء تمييز أيّ من الأشياء المحيطة به. وقد يتبادر إلى ذهنه أنّ صخرة ما هي حيوان كبير؛ ومع وقوع الضوء على الأشياء، يأخذ كلّ منها اسمه بالنسبة إليه (إذ يكتشف ما هي). من هنا فإنَّ النور يرمز في الكتاب المقدس إلى الحياة والخلاص والشرعية وحضور الله<sup>(٤٦)</sup>. إلّا أنّ الكاتب يشدّد على أنّ النور ليس إلهاً بل هو، على أهمّيّته، مجرد مخلوق من قبَل الله الذي هو الإله الوحيد.

أخيرًا، يلاحظ فسترمان (Westermann) أنّ الكتاب المقدس ينفرد عن سائر أساطير الخلق بأنّه يضع خلق النور في رأس قائمة المخلوقات<sup>(٤٧)</sup>. لذلك يستنتج أنّ الخلق في الكتاب المقدس هو جوهرياً «تاريخياً»<sup>(٤٨)</sup>، لأنَّ النور هو رمز مرور الزمن<sup>(٤٩)</sup>. إذا الخلق هو «أمر يتمّ» وليس «أمرًا تامًّا» جامدًا. لا يزال الله يخلق، لأنَّ النور ما زال يمرّ. على هذا الأساس، يمكننا قسمة الزمن إلى «زمن جيّد»

(٤٥) رج. Gerhard von RAD, *Genesi...*, p. 59.

(٤٦) رج من ١٠: ٢٣؛ ٥٦: ١٤؛ أش ٩: ١؛ أم ٦: ٢٣.

(٤٧) رج. Claus WESTERMANN, *Genesi...*, p. 24.

(٤٨) خاصّة أنّ الخلق في هذا النصّ يتمّ من خلال تاريخ سبعة أيام.

و«زمن رديء»، كما يفعل سفر الجامعة: «لِكُلِّ شيءٍ أوانٌ، وَلِكُلِّ أمرٍ تحتَ السَّمَاءِ وقتٌ» (جا ٣ : ١).

ليكن... فكان: الأوامر الإلهية تنفذ مباشرة، دلالةً على أن الله كلي القدرة. على عكس أسطورة إينوما إيليش، لا يخلق الله بواسطة الحرب والمعارك، بل بالسلام<sup>(٥٠)</sup> وبدون تعب، كما تعب الآلهة في الأسطورة. يقصد الكاتب إظهار أن إلهه هو الأقوى، وهو إله الخير والسلام الذي يحبّ الإنسان، فلا يخلقه لخدمته وليعمل عنه حتى يستريح هو.

آ-٤ ورأى الله... أن حسن: ترد هذه العبارة ٧ مرات في النص: آ ٤ و ١٠ و ١٢ و ١٨ و ٢١ و ٢٥ و ٣١. إنه كمال حُسن الخليقة. كلّ المخلوقات حسنة وليس فيها شيء من دمّ الإله الشرير، كما تخبر إينوما إيليش. لاحظوا أن الله لم يقل أيّ شيء عن الظلام، بل قال فقط إنّ النور حسن. لا يتعاطى الله مع قوى الشرّ، لا دخل له فيها.

وفصل: إنها عملية ترتيب. نجدها في أيام الخلق الثلاثة الأولى. كلّ الأمور غير المرتبة هي غير صالحة للاستعمال. إذا هي غير موجودة، لأنها لا تقوم بوظيفتها<sup>(٥١)</sup>. لذلك فالأشياء كلّها التي كانت موجودة في الكاوس لم تكن مخلوقة بعد. عملية الترتيب تخلق حقاً هذه الأشياء لأنها تعطيها دورها أي وجودها. ومن هنا يعتبر التقليد اليهودي أن كلّ تخريب هو عملية مضادة للخلق لأنه عودة إلى الكاوس الأول. وهكذا فهم أن

(٤٩) كان الزمن يُقاس في العالم القديم عبر مرور نور الشمس على الأرض، من خلال الساعة الشمسية، مثلاً. كما أن التاريخ مؤلف أساساً من تعاقب النور والظلام، اللذين يشكّلان اليوم. (٥٠) تشير أسطورة إينوما إيليش إلى أن مردوك يُظهر قدرته أمام سائر الآلهة بأن يتفوّه أمامهم بكلمات نابية.

(٥١) من الواضح أن الفكرة الشرقية للخلق ليست فكرة فلسفية مجردة، بل هي فكرة عملية برغمائية (pragmatique). يجب الانتباه إلى هذا البعد في قراءتنا لكلّ نصوص البيبليا.

الصحراء هي رمز العدم، وأنّ خراب أورشليم والسبي إلى بابل هما انتفاء للخلق وعودة إلى العدم.

ودعا: إطلاق الاسم في الحضارات الشرقية هو عملية خلق وامتلاك وتسلط. كلّ ما لا اسم له لا ذكر له، أي لا وجود له. من يعطي الاسم للمولود هو الوالد، لأنّه هو أوجده<sup>(٥٢)</sup>. وإعطاء الاسم دليل على العلاقة الحميمة بين الاثنين. إنّه امتلاك حقيقيّ لأنّ المولود يصبح من ساعتها ((ابني)) خاصّتي<sup>(٥٣)</sup>. هذا الرباط يفرض طاعة المسمّى لمن سمّاه. لأنّ من يعطي الحياة هو من يرّبي ويضع النظام. من هنا، عندما يدعو الله إحدى الأمور فهو ييسط سلطته وسيطرته عليها.

قد يطرح هذا الأمر مشكلةً من ناحية أنّ الله يطلق اسمًا على الظلام؛ فهل هو من يخلق الشرّ؟ بالطبع لا. لقد عالج الكاتب هذه المسألة في الآية السابقة. وهو هنا يرى أنّ الله يسيطر على الشرّ ويضبطه تحت سلطته، حتّى لا يدمّر الكون والإنسان. الله هو ضابط الكلّ والمتسلط على الكون بأسره.

آ-٦ الجلد: إنّه الحدّ الفاصل بين المياه العليا والمياه السفلى. فوق الرقيع يوجد الماء السماويّ، ونحن نرى منه لونه الأزرق. وهكذا اعتقدوا أنّ المطر يأتي من تسرّبات المياه العليا، يأتي كعطية مباشرة من الله. أمّا في الأسفل، فقرص الأرض محاط بالمياه، وهو يطفوا فوقها بشكل عجيب<sup>(٥٤)</sup>.

يذكر الكتاب المقدس أنّ الله خلق السماوات للتأكيد على أنّها ليست ذات طابع إلهيّ، كما في سائر الأساطير. إنّها، ولو كانت مسكن الله، هي من مخلوقاته، هو صنعها<sup>(٥٥)</sup> وهو وحده الربّ الخالق.

(٥٢) والله خلقه.

(٥٣) لا نقصد بالامتلاك هنا التسلط المتعطرس، بل الرباط الدائم القائم بين الاثنين.

(٥٤) رج Gerhard von RAD, *Genesis...*, p. 63.

(٥٥) رج مز ٨: ٤؛ ١٠٢: ٢٦.

آ:١٤ يخلق الله الشمس والقمر في اليوم الرابع، بعد خلق النور بثلاثة أيام. هذا الترتيب يخالف كل منطق بشريّ. إلا أنّ هدف الكاتب هو معاكسة الأساطير الحثيئة القائلة بأنّ الشمس هي إله يخلق النور، وبه، أي بالنور، يخلق الحياة على الأرض. ففي هذه الأساطير، يخلق رئيس الآلهة أوّل الأمر الشمس، إبنه المدلّل، أعظم الآلهة وأبهاها؛ إنه الإله «شمس». و«شمس» هو الذي يخلق بعد ذلك كلّ شيء. ينشر نوره على الكون فتدبّ فيه الحرارة والحياة. وتبدأ المخلوقات بالظهور<sup>(٥٦)</sup>. لذلك يشدّد الكاتب الملهم على أنّ الشمس هي من مخلوقات الله ولا دور لها البتّة في عمليّة الخلق. من هنا، يُطلق على الشمس والقمر اسم «النيرين»، أي «القنديلين»، وهو يسعى إلى تصغيرهما من خلال هذه التسمية<sup>(٥٧)</sup>.

لإنارة... ولحكم: لا ينفى الكاتب الدور المهمّ للشمس: هي تعطي النور. إلا أنّها تفعل ذلك بأمر مباشر من الله، مصدر كلّ شيء. وهي تحكم النهار لأنّ الله أوكلها بذلك.

الآيات: تعبير غير واضح. قد يشير إلى الظواهر الشمسيّة التي كانت تُخيف الشعوب القديمة، كالكسوف والخسوف. يضع الكاتب هذه الظواهر أيضًا تحت الأمر الإلهيّ.

آ-٢١ الثنائين: يعترف الكاتب بمخاطر البحر الذي تعتبره الحضارات الشرقيّة على أنّه مسكن الأرواح النجسة، إلاّ أنّه دائمًا تحت سلطة الله.

آ:٢٢ في القسم الأسطوريّ من سفر التكوين (تك ١-١١)، الله يبارك خمس مرات: الحيوانات (١: ٢٢)، الإنسان (١: ٢٨)، السبت (٢: ٣)، آدم

(٥٦) رج بولس الفغالي، «الشمس»، في المحيط الجامع...، ص ٧٢٣.

(٥٧) رج Gerhard von RAD, *Genesi...*, p. 64-65; Karl van der TOORN, «Sun», in رج ABD, Doubleday, New York 1992, CdR.

(٥ : ٢) ونوح (٩ : ١) (٥٨). ثلاث بركات في القصة الأولى للخلق ترمز إلى الخلاص. الخلق، كما قلنا سابقاً، هو أول عملية خلاص. الله يخلق الإنسان ليخلصه. ويكمل الله بركاته حتى الخامسة، رامزاً بذلك إلى كتب الشريعة الخمسة التي من خلالها ينال الإنسان البركة والخلاص. ترتبط هذه البركات بشكل وثيق بالخصوبة: «أنموا واكثروا واملأوا الأرض»، فتصبح الخصوبة علامة البركة ونتيجتها المباشرة. من هنا فإن العقم هو علامة اللعنة.

آ-٢٦ صورة ومثال: فهم آباء الكنيسة هذين التعبيرين على أن «الصورة» تمسّ الناحية الماديّة في الإنسان، والمثال الناحية النفسيّة، أي أن الإنسان نفساً وجسداً هو على مثال الله، بكمال الخلقة والفكر والحرية والقرار، إلخ (٥٩). من هنا نفهم أن الكتاب المقدس يعلمنا «كرامة الجسد البشري» الذي هو أيضاً مثل الله. ونلاحظ أن النصّ وضع عبارة «صورة»، أي الجسد، قبل «المثال»، لأنّ الجسد يشكّل العنصر الأوّل للاتصال بالله وللدخول في عهد معه. فبلساني مثلاً أمجد الله، وبعينيّ أقرأ توراته، وبيديّ أرفع التقدمة وأخدم بهما أيضاً جميع الناس، إلخ. الأهمّ هو أن الإنسان هو ممثّل الله على الأرض (٦٠). إنّه الصورة الوحيدة الممكنة للألوهة، دون الأوثان (٦١)، لذلك يسلّطه الله على المخلوقات (٦٢).

(٥٨) لمزيد من المعلومات، رج Gordon WEHAM, *Genesis...*

(٥٩) من هنا يعتبر حزقيال أن الإنسان الأوّل كان جميلاً جداً. راجع حز ٢٨ : ٢١.

(٦٠) رج Gordon WEHAM, *Genesis...*

(٦١) هناك أساطير كثيرة تصوّر إلهاً يصنع إلهاً آخر أو إنساناً على صورته. مثلاً، في الحضارة الفرعونية نجد أن الفرعون هو نسخة عن الآلهة موجودة على الأرض.

(٦٢) رج مز ٨ وأيضاً ١ مل ٤ : ٥.

هذا «المثال» مع الله هو الذي يسمح للربّ أن يدخل في علاقة شخصيّة معنا، على العكس من سائر المخلوقات، وأن يكلمنا وأن يقيم معنا عهدًا.

لنصنع<sup>(٦٣)</sup>: تشير إلى تفكير الله بينه وبين نفسه في ما سيفعله. إنه يخطّط، وهذا ما لم نره في أيّ من المخلوقات التي أتت نتيجة كلمة «ليكن». من ثمّ، في آ ٢٧، نجد ثلاث مرات فعل «خلق»، وهذا رمز جديد للخلاص: «فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلق البشر، ذكرًا وأنثى خلقهم». الله يهتمّ بشكل خاصّ بهذا المخلوق الجديد ويميّزه عن الباقيين. الإنسان هو قمّة المخلوقات<sup>(٦٤)</sup>. يتركه الله إلى آخر الأمر. يخلق كلّ شيء استعدادًا لوصوله. هذه النقطة تعاكس جوهر تعليم إينوما إيليش حيث الإنسان ليس إلاّ عبدًا للآلهة موضوعًا من أجل راحتها ولذاتها فقط.

٢٨-آ «أنموا واثروا واملأوا الأرض»: يجمع التلمود البابليّ ٦١٣ أمرًا إلهيًا موجودًا في التوراة، وهذا أولها. لذلك يعتبر التقليد اليهوديّ أنّ هذا الأمر هو مفتاح تطبيق إرادة الله: إن لم تنفّذ الأمر الأوّل فلن تتمكن من تنفيذ باقي الأوامر. من هنا، لا يفهم التقليد اليهوديّ التوتويّة ولا يقبلها. وهو يعتبر أنّ كلّ عاقر هو ملعون ولا يستطيع الدخول في علاقة مع الله، لأنّه لا ينفّذ أمره الأوّل ولا يحقّق مخطّطه الأساسيّ في خلقه، أي انتشار الحياة على وجه الأرض<sup>(٦٥)</sup>.

أخضعوها: تكثر الكتابات حول هذا الفعل، لفهم ما هو دور الإنسان تجاه الطبيعة. أيّ نوع من الإخضاع يريد الله أن يمارسه تجاه الأرض؟ هل

(٦٣) إستعمال صيغة الجمع هنا يتبع نفس منطق יְלֵדִים؛ راجع الشرح أعلاه. لمعلومات وافية حول هذه المسألة، راجع شرح هذه العبارة في Gordon WEHAM, *Genesis...*

(٦٤) ر. ج. Gerhard von RAD, *Genesi...*, p. 67-69.

(٦٥) ر. ج. Claus WESTERMANN, *Genesi...*, p. 24.

هو إخضاع التحكم حتى التدمير والتلوين واستهلاك المقدّرات بدون وعي؟ يستقرّ رأي العلماء على أنّ الإنسان مدعوّ لإخضاع الأرض على «صورة» ما أخضعه الله هو فيها. أي أنّ دوره الأساسي هو الاهتمام بالأرض والعناية بها وتطويرها وتحسينها، محافظاً على نفس البهاء الذي خلقت عليه. إنطلاقاً من النقاش الدائر حول هذه الآية وُلد تيار لاهوتيّ اسمه «اللاهوت البيئي» أو «اللاهوت الأرض».

٢٩:آ يعطي الله الإنسان عشب الأرض فقط طعاماً له، دون الحيوان. إنه رمز «الزمن الذهبي» حيث لم يكن الإنسان مجبراً على القتل ليعيش. إنه زمن «السلام المسيحاني» الذي سينتظر عودته سائر الأنبياء: «فيسكن الذئب مع الخروف، ويبيت التمر بجانب الجدي. ويرعى العجل والشبّل معاً، وصبيّ صغير يسوقهما. وتصاحب البقرة الدّب، ويبيت أولادهما معاً. ويأكل الأسد التين كالثور. يلعب الرضيع على وكر الأفعى، ويضع يده في مكمّن الثعبان» (أش ١١: ٦-٨). علينا انتظار نهاية طوفان نوح ليسمح الله للإنسان بأكل اللحوم: «وكلّ حيّ يدبّ يكون لكم مأكلاً، وكما أعطيتكم العشب الأخضر أعطيتكم هذا كلّ» (٣: ٩).

١-٢: السبب: يُقسّم الزمن بين زمن عاديّ وزمن مقدّس. إنه زمن الله، إنه يوم الربّ. يتخلّى الإنسان فيه عن كلّ أعماله ليحتفل بذلك الذي عمل كلّ شيء. يكرّس المؤمن سبته للربّ للاتصال به حتّى ينال منه خصوبة الحياة (٦٦).

الاحتفال بيوم السبت هو اعتراف بفضل الله على البشر. إنه كتقدمة العشور للربّ: الله أعطاني كلّ الأسبوع لأحيا، فأردّ له يوماً منه، إعترافاً بفضلته. هو أيضاً

اعتراف بأن الله هو خالق وضابط كل شيء. الإنسان يعمل ليأكل وليؤمن استمراريته في الحياة، ولكن الله هو الذي يؤمن الرزق، هو المحيي. لذلك، وكعلامة ثقة بربه، يدع الإنسان العمل يوماً واحداً متكاملاً فيه على الرب ليرزقه ويطعمه<sup>(٦٧)</sup>. فالإنسان الذي يعمل بشكل مستمر، معتمداً فقط على عمله، مهماً نفسه وعائلته، لا يتحلّى بإيمان عميق بعناية الله ومحبة للبشر<sup>(٦٨)</sup>.

في أيام سبي بابل، أخذ السبت بعداً مهماً جداً، خاصةً لأن الهيكل كان قد دمر. ووجد العبرانيون فيه خلاصاً مُعدّاً من الله لهم وهم عبيد، إذ كان هذا اليوم يوم راحة لهم من عناء أتعابهم. أصبح السبت رمز استمرارية محبة الله لشعبه الخاطيء وعطفه عليهم. لذلك فهو يرمز إلى الخلاص الآتي<sup>(٦٩)</sup>.

#### ٤ - الخلاصة اللاهوتية

بعد أن أتمنا الدراسة العلمية الوافية للنص، يمكننا الآن أن نستخلص منه العبر وأن نحدّد التعليم الذي يقدمه للقارئ المؤمن. أعتقد أنه من المفيد لنا أولاً أن نقيم مقارنة بين نصنا وبين أسطورة إينوما إيليش حتى نكتشف ما قبله الكتاب من أفكار هذا النص وما رفضه وغيره، ليسكب فيها ومن خلالها ما لقّنه الوحي المقدّس من تعليم. ومن ثمّ، سيتوجه انتباهنا طبعاً إلى قراءة قصة الخلق الأولى قراءة ليتورجية، تلخّص كلّ المعطيات التي رأيناها سابقاً.

(٦٧) هذا النوع من الفكر الروحيّ اشتهر به خاصّة الرهبان الشحاذون في القرون الوسطى، ومن بينهم، مثلاً، مار فرنسيس الأسيزي.

(٦٨) رج. Gergard HASEL, «Sabbath», in *ABD*, Doubleday, New York 1992, CdR.

(٦٩) لمزيد من المعلومات، رج بولس الفغالي، «السبت»، في المحيط الجامع...، ص ٦٣٨-٦٤٢.

## ٤. أ- قصة الخلق وأسطورة إينوما إيليش

سأحاول هنا إقامة المقارنة بين نصّ الخلق الذي درسناه ونصّ أسطورة إينوما إيليش، لتبيان نقاط الشبه بينهما ونقاط الاختلاف، علنا ندرك بشكل أعمق وأدقّ المقاصد التعليميّة التي يحملها لنا الكتاب المقدس.

## ٤. أ. ١- نقاط الشبه

- النصّان يتكلّمان عن أنّ الخلق تمّ على مراحل، في غضون أيّام عدّة.
- النصّان يسردان أنّ الآلهة، أو الله، خلقوا السماء والأرض أولاً، ثمّ أخذوا بتزيينها بالكواكب ثمّ بالنباتات ومن ثمّ بالحيوانات.
- النصّان يضعان خلق الإنسان في آخر القائمة.
- أيضاً، في إينوما إيليش، الإله مردوك يجبل الإنسان من دم الإله كنجو. وفي قصة الخلق الثانية، يجبل الله الإنسان من تراب وينفخ فيه من روحه (٧٠). كما أنّ الله يخلق الإنسان في القصة الأولى «على صورته كمثاله»، أي أنّ الأسطورة والكتاب المقدس يعتبران أنّ في الإنسان شيئاً إلهياً.

-النصّان يعرضان أيضاً أنّ الآلهة، أو الله، يرتاحون بعد خلق الإنسان. في الكتاب المقدس، الله يرتاح في سبته، أمّا في الأسطورة، فالإله مردوك يخلق الإنسان ليخدم الآلهة وليريحها من تعب العمل في الحقل.

يمكننا استنتاج أنّ قصة الخلق في الكتاب المقدس مقتبسة من إينوما إيليش لأنّها تتبّع النسق الروائيّ نفسه، إلا أنّ اللاهوت فيها مختلف جداً.

## ٤. ب. ٢- نقاط الاختلاف

- أولاً، تعرض إينوما إيليش مجموعة كبيرة من الآلهة، أمّا في الكتاب المقدّس فهناك إله واحد خالق الكلّ. يشدّد البيبل العبريّ في كلّ أقسامه على وحدانيّة الله كمنطلق أساسيّ للإيمان، رافضاً كلّ أشكال الوثنيّة، جملةً وتفصيلاً.
- في إينوما إيليش، يتمّ الخلق بسبب حرب بين الآلهة الخيريّة والآلهة الشريرة، حرب طويلة ودمويّة. بينما في الكتاب المقدّس، يتمّ الخلق بطريقة سلاميّة وهادئة: «كوني فكانت».
- في إينوما إيليش، الكون هو جسم تيامات الآلهة الشريرة الذي شقّه مردوك من أعلى إلى أسفل. أمّا في سفر التكوين، فلا وجود لأيّ عنصر شرّير في الخليقة، بل على العكس من ذلك، يرى الله سبع مرّات أنّ كلّ ما يفعله هو حسن. ويباركه مرّات عدّة. إذاً، الخلق في الكتاب المقدّس هو نتيجة حبّ الله لبني البشر.
- على نفس هذا المنوال، نرى في إينوما إيليش أنّ الخلق يبدأ بامتزاج المياه الحلوة بالمياه المالحة، أي بامتزاج عنصر الخير بعنصر الشرّ. أمّا في سفر التكوين فلا وجود لأيّ عنصر شرّير. حتى المياه المالحة هي خير ويراها الله أنّها جميلة: «وسمّي... مجتمع المياه بحاراً. ورأى الله أنّ حسن» (١: ١٠). الله لا يخلق إلاّ الخير ولا يقدم للإنسان إلاّ ما يفيده.
- وأيضاً، تعتبر الأسطورة أنّ المياه المالحة هي إحدى الآلهة الأزليّة الموجودة قبل الخلق. أمّا في الكتاب المقدّس فكلّ موجود هو مخلوق من قبل الله. وهو وحده الخالق والموجود منذ الأزل. وهكذا فهمنا في دراستنا التحليليّة سبب خلق الشمس في اليوم الرابع بعد ثلاثة أيّام من خلق النور، لأنّ الشمس ليست إلهة تخلق النور.

أما بالنسبة إلى خلق الإنسان فالفرق كبير وجذريّ. في الأسطورة، الإنسان هو مزيج من الخير والشرّ، معجون بدم كنجو. أما في الكتاب المقدس فهو صورة الله كمثاله. فهو إذاً شريك الله في مشروع الحياة، يتسلط على الكون ويشارك في نموّ الحياة وانتشارها على كلّ وجه الأرض. لاحظوا أنّ مردوك لا يعطي الإنسان أيّاً من خصائصه كما فعل إلهنا، بل جعله عبداً يخدم الآلهة ويعمل ليطعمها. نرى في القصة الثانية للخلق موقفاً معاكساً تماماً: «وغرس الربّ الإله جنةً في عدن شرقاً، وأسكن هناك آدم الذي جبله. وأنت الربّ الإله من الأرض كلّ شجرة حسنة المنظر، طيبة المأكّل» (٢ : ٨-٩). نرى الله يزرع ويفلح من أجل إطعام الإنسان. إنّ إلهنا أتى ليخدم الإنسان.

#### ٤. ب- قراءة ليتورجية لقصة الخلق الأولى

##### ٤. ب. ١- هيكلية النصّ الليتورجية

إذا ألقينا نظرةً إلى تقسيمات هذا النصّ، معتمدين على معطيات الأسلوب البلاغيّ، أيّ أن ندرس التكرارات في النصّ، لاكتشفنا أنّ مراحل قصة الخلق كلّها تدور في فلك الليتورجيا وأهميّة العبادة.

خلق الزمن العاديّ	خلق اليوم والنور والظلام / النهار والليل	خلق اليوم الأول
خلق العالمين: العلويّ والسفليّ	خلق السماء والأرض المياه التي فوق والتي تحت الجلد	اليوم الثاني
خلق العالم الماديّ	خلق اليابسة والبحار تجمّع المياه	اليوم الثالث
خلق النظام الزمنيّ المقدّس	خلق الشمس والقمر (النّيزين الأكبرين) علامات للمواسم والأعياد والأيام...	اليوم الرابع
خلق سكّان العالم الماديّ	خلق الحيوانات البريّة والبحريّة	اليوم الخامس
خلق الكيان الوحيد الذي ينتمي إلى العالمين السفليّ (الصورة) والعلويّ (المثال)	خلق الإنسان صورة الله ومثاله	اليوم السادس
خلق الزمن المقدّس	خلق يوم السبت وقدّسه وباركه	اليوم السابع

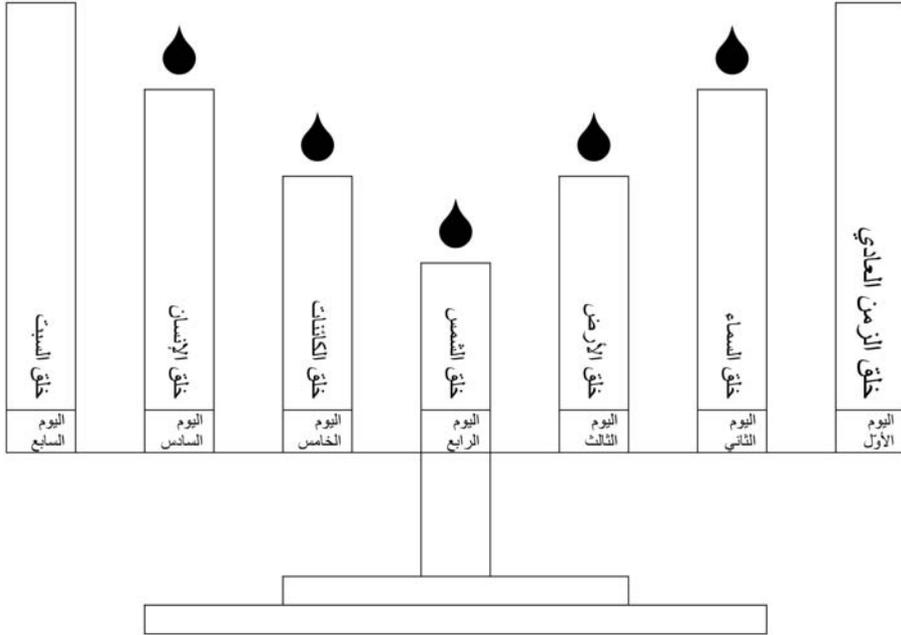
هذا التكوين السباعي للنصّ يتمحور حول الشمس والقمر لأنّهما عنصرا الليتورجيا. فالشمس والقمر يشكّلان روزنامة السنة الليتورجية، إذ من خلالهما يحدّد الكهنة الأعياد والأزمنة ورؤوس الشهور: «وتكون لآيات ولمواعيد ولأيام وسنين» (آ ١٥). ويرتّب الكاتب الكهنوتيّ الكون برمّته حول هذه الليتورجيا السماوية. ومن الملفت للنظر أنّ الشمس والقمر سمّاهما النصّ نيّرين، أي قنديلين، وهو بذلك يعيد القارئ إلى هيكل أورشليم، وكان فيه قنديلان عظيمان، أحدهما يُضاء نهاراً والآخر يُضاء ليلاً. فالكاتب يرى إذاً أنّ الكون برمّته هو هيكل لله، وأنّ هيكل أورشليم هو صورة للكون الذي هو مسكن الله. لا ننسى أنّ الكاتب الكهنوتيّ الموجود في السبي، بعد دمار الهيكل، بحاجة إلى أن يستعوض عن هيكل أورشليم بمسكن آخر لله، فيكتشف بالوحي الإلهيّ أنّ الله لا يسكن حصريّاً في هيكل أورشليم، بل جعل من كلّ الكون كرسيّاً سكناه.

نرى في اليوم الأوّل أنّ الله يخلق النور والظلام، أي أنّه يخلق اليوم العاديّ والزمن الطبيعيّ. أمّا في اليوم السابع فيخلق الله السبت، أي يوم الربّ والزمن المقدّس. والفارق بين السبت وسائر أيام الأسبوع هو الليتورجيا، أي أنّه يوم السبت يحتفل الشعب بالليتورجيا المجمعية، ولا يفعلون أي شيء سوى ذلك. وكأنّ الكاتب الملهم يحمّل هذه المقارنة دعوةً إلى كلّ مؤمن أن يحوّل كلّ يوم من حياته إلى سبت للربّ، وذلك عبر احتفاله الدائم بخالقه وعبر الصلاة والاحتفالات الطقسية. فكلّ يوم من الزمن العاديّ، إذا عشناه على ضوء شمس الليتورجيا الإلهية تحوّل إلى سبت للربّ وإلى يوم مميّز، أي يوم الخلاص.

نلاحظ أيضاً أنّ في اليوم الثالث يخلق الله الأرض. وفي اليوم الخامس يخلق الكائنات الحيّة. وهذان العملان يتكاملان؛ فالأرض هي مسكن الكائنات الحيّة. ومن هنا تأتي المقارنة الأخيرة بين اليوم الثاني واليوم السادس. ففي اليوم الثاني يخلق الله السماء وفي السادس الإنسان. وهكذا نفهم أنّ قصد الكاتب هو

تعليمنا أن موطن الإنسان الحقيقي ليس الأرض كسائر البهائم، بل مسكنه السماء مع الله خالقه الذي أقام معه عهدًا مقدسًا في سيناء. ويشير أيضًا إلى أن باب السماء هو الليتورجيا التي من خلالها يتصل الإنسان بخالقه، ويرتفع بنفسه صوب المسكن الأقدس، فينضم إلى جمع الملائكة المسبّحين ليل نهار بحمد الله والممجدين عظمتة السنيّة. وهكذا نجد أن الإنسان مدعو إلى تقديس الكون كلّه بأرضه ومخلوقاته إذ يحتفل بالليتورجيا التي تقدّس الكون والطبائع كلّها.

تجدر الإشارة أخيرًا إلى أن هذا التكوين السباعي للنصّ يرسم صورة المنارة السباعية الأذرع، في هيكل أورشليم، الموضوعة في القدس أمام تابوت العهد. نجد مرّة ثانية الإشارة إلى أن الكون برمته يتحوّل، من خلال هذا النصّ إلى هيكل أورشليم الجديد.



وتجدر الإشارة إلى أن العادة اليهودية كانت أن تُضاء شمعة الوسط، أي الشمس، أولاً ومنها تُضاء باقي الشموع من الأقرب إلى الأبعد، واحدة عن اليمين وواحدة عن اليسار، وهكذا دواليك. وكان الليتورجيا تريد تأكيد هذه الحركة التي تمثلها قصة الخلق الأولى.

#### ٤. ب. ٢- محوريتة يوم السبت

لقد أشرنا سابقاً إلى أن القسم الأسطوري من سفر التكوين يحتوي على خمسة بركات (٧١). ولهذه البركات حركة داخلية محورية حول يوم السبت:

1	الله يبارك الحيوانات (٢٢ : ١)
2	الله يبارك الإنسان (٢٨ : ١)
3	الله يبارك يوم السبت (٢ : ٣)
2'	الله يبارك آدم (٥ : ٢)
1'	الله يبارك نوح (٩ : ١)

في «1» و «1'» نجد ترابطاً ما بين نوح والحيوانات؛ فنوح هو الذي أنقذها من الطوفان إذ أخذها معه في الفلك. أما البركتان الوسطيتان، في «2» و «2'»، فهما على الشخص نفسه، أي الإنسان. من هنا نجد أن محور البركة هو عيش يوم السبت. وهذا العيش يسكب النعم والبركات على الإنسان وعلى سائر المخلوقات أيضاً.

#### خاتمة

بعد هذه المسيرة الطويلة في رحاب «خلق الكون» نجدنا أكثر اندهاشاً مما

(٧١) الله يبارك الحيوانات (٢٢ : ١)، الإنسان (٢٨ : ١)، السبت (٢ : ٣)، آدم (٥ : ٢) ونوح (٩ : ١).

سبق. رائعة هي تفاصيل هذا النصّ وعظيمة هي صورته. يتخيّل المرء أنه يلمس بأصابعه حدود الكون ويتواصل مع سرّ الوجود. اعترضتنا مسائل شتى كان لا بدّ أن نجد لها حلاً. واكتشفنا سويّاً أنّ الكتاب المقدّس لا يتوقّف عند محدوديات العلوم الطبيعيّة بل يتخطّأها صوب العالم القدسيّ. وفي نصّنا ينقلنا الكاتب إلى الهيكل المقدّس، حيث مسكن الله العليّ، ويضعنا في أجواء الاحتفال الليتورجيّ الذي يخلق المؤمن كلّ يوم خلقاً جديداً، مطهّراً إيّاه من أوصابه، وراذلاً إليه روحاً فقدها بسبب المعاصي.

وهكذا نفهم أنّ القراءة الليتورجية لنصوص الكتاب المقدّس ليست مجرد تأملات وعواطف حول كلمة الله، بل هي قراءة علميّة تتناسب جدّاً مع روحية الوحي، وتُظهر بشكل جليّ مقاصد الكاتب الملهم.

هذه النصوص لم تكتب بالأصل لتكون موضوع تحليل وتمحيص، بمقدار ما قصد الكاتب أن يجعل منها موضوع قراءة رسميّة للاحتفال الليتورجيّ. إنّها خدمة الكلمة. والكتاب المقدّس يجد حيّزه الأوّل والأفضل في إعلانه الرسميّ من على المنبر أمام الجماعة المصلية<sup>(٧٢)</sup>.

وما الدراسة العلميّة التحليليّة للنصّ سوى طريق العودة إلى عالم الكاتب والإطار التاريخيّ حيث ولدت تلك الأفكار اللاهوتيّة<sup>(٧٣)</sup>. ولقد اخترنا أهميّة هذا الإطار في دراستنا لقصّة الخلق. إطار السبي إلى بابل غيرّ توجهات قراءتنا من نصّ خلق للعالم المادّيّ إلى نصّ يعلن الإيمان بأنّ الله سيخلق شعبه الخاطيء من جديد فيقيم معه ((عهداً جديداً)).

(٧٢) رج بولس الفغالي، سفر التكوين، المجموعة الكتابيّة ٢، المكتبة البولسيّة، بيروت ١٩٨٨، ص ٢٧.

(٧٣) Michel QUESNEL – Philippe GRUSON, *La Bible et sa culture, Ancien Testament*, I, Desclée de Brouwer, Paris 2000, p. 39.

هذه القراءة أظهرت لنا عمق النصّ اللاهوتيّ ومدى غناه الإيمانيّ؛ فإن لم تكن قصّة الخلق تحمل لنا تعليماً فيزيائياً وبيولوجياً، إلاّ أنّها ليست سطحيّة، بل تقودنا في رحلة نحو ينابيع الحياة والوجود، وتسقينا إكسيرا يفهمنا معنى ومغزى وجودنا وتسلّحنا بالإيمان بأنّ الله لا يتخلّى عنّا، مهما بعدنا عنه؛ فإنّنا جبلته وعمل يديه، إنّنا «صورتُه ومثاله» وتحفة خلقه وقمّة مخلوقاته التي سلّطنا عليها لنعلمها.

## الخروج كحدث ليتورجيّ

د. نقولا أبو مراد  
جامعة البلمند

### مقدمة

لا شك أنّ الخروج من مصر هو الموضوع الأساس في مجموعة الكتب الموسويّة الخمسة؛ هذا ما يظهره مثلاً عدد الأسفار التي تتحدّث عنه مقارنة مع سفر واحد يتحدّث عن كلّ ما سبق ابتداءً بخلق العالم. هذا ورواية الخروج من مصر تتضمّن المفاتيح الرئيسيّة التي تمكّن القارئ من فهم مقصد المجموعة ككلّ.

### ١. الإقامة في مصر كعبوديّة

يبدأ كتاب الخروج بوصف لواقع «بني إسرائيل» وحالهم في مصر (١: ٨-١٤)؛ كان فرعون استعبدهم مُرغماً إيّاهم على أن «يعملوا». وكان هذا أيضاً حال إبراهيم عندما لجأ إلى مصر هرباً من المجاعة التي ضربت الأرض (تك ١٢: ١٠ي). الحقيقة أنّنا، إذا ما قرأنا هذه الرواية القصيرة حول لجوء إبراهيم إلى مصر وإقامته فيها، نجد فيها أهمّ المواضيع التي تميّز الخروج: العبوديّة، والضربات، وتدخّل الله، والخلاص. إنّ الموازة بين مكوث إبراهيم في مصر وعبوديّة الإسرائيليين في رواية الخروج تجعلنا نفهم معنى العبوديّة ومضامينها. كان إبراهيم لجأ إلى مصر طلباً للطعام حين المجاعة، مبتعداً عن الخطّ الذي كان الله قد رسمه له نحو «الأرض»، وهكذا كان ذهاب «بني إسرائيل» إلى مصر ابتعاداً عن الطريق عينها: حين قرّر بنو إسرائيل أن يذهبوا إلى مصر وابقوا فيها، كانوا ضمناً «يبتعدون» عن قصّة جدّهم إبراهيم، الذي كانت له البركات في الأرض التي قرّروا الهروب منها. لهذا، في رأيي، يصف كاتب الخروج مكوثهم في مصر

بالعبودية، أي بحال لا ينبغي لهم أن يكونوا فيها.

## ٢. عبودية فرعون إزاء عبادة الله

في خر ٣: ١٨ إشارة واضحة إلى غاية الخروج: «نمضي سفر ثلاثة أيام في البرية ونذبح لإلهنا». ويأتي الكلام على هذه الغاية على نحو أوضح في خر ٨: ١ حيث نقرأ: «قال الرب لموسى، أدخل إلى فرعون وقل له هكذا يقول الرب: أطلق شعبي ليعبدوني». يتكرر هذا التصريح مرّات عدّة في سفر الخروج. في الأصل العبري تشتقّ عبارة «عَبُودَه» وفعل «عَبَدَ» من الجذر عينه، وهما يعنيان الأمر عينه؛ فجذر «عَبَدَ» يعني «عمل»، و«كان عبداً لفلان». توجه سفر الخروج أن يكفّ بنو إسرائيل عن «العمل لفرعون» ليعملوا «للربّ إلههم».

هذا التوتّر بين خيار الإنسان (هنا العمل لفرعون) ومشية الله (أن يعمل الإنسان له)، بين اتّباع القرار الإنسانيّ أو الأمر الإلهي، ميزة بارزة في الروايات الكتابية السابقة للخروج. غير أنّ سفر الخروج يضيف عليها صيغة مهمّة، وهي أنّ الابتعاد عن الله يؤدّي إلى العبودية القاسية، فيما اتّباعه عبادة مقدّسة. سوف أحاول في ما يأتي أن أشير إلى أبرز العناصر التي تساعدنا على توضيح النقيضين اللذين يشير إليهما سفر الخروج، وهما عبودية فرعون وعبادة الله، باعتبارهما، في نظري، الموضوع الرئيس في سفر الخروج.

## ٣. خروج لعبادة الله

من بداية رواية الخروج، منذ أن تراءى الربّ لموسى في العليقة المحترقة، تشدّد قصّة الخروج على العلاقة المباشرة لهذا الحدث مع عبادة الله. في خر ٣: ١٢ نقرأ التصريح الآتي: «فقال إنّي أكون معك، وهذه تكون لك العلامة، أنّي أرسلتك، حينما تخرج الشعب من مصر تعبدون الله على هذا الجبل». ما يبدو غريباً في هذا التصريح هو أنّ الله يعطي علامة تعزّز مصداقية موسى لن تتحقّق حتى يكون

الشعب قد خرج من مصر. في العادة تعطى علامة المصادقية قبل أن يتمّ أيّ فعلٍ، حتى يعرف أنّ هذا الفعل موجه نحو غاية معروفة ومضمونة. في حالة الخروج لن تتحقّق هذه العلامة إلاّ بعد أن يكون الفعل قد تمّ. يصعب فهم هذا التصريح الذي يقيم مصداقية موسى بعد الفعل لا قبله، دون أن ندرك معنى العلامة نفسها ومضامينها؛ يقول النصّ: «حينما تخرج الشعب من مصر تعبدون الله على هذا الجبل». الحقيقة أنّ العلامة هي، بالضبط، «عبادة الله» بعد الخروج. نفهم غرابة النصّ حين ندرك أنّ موضوع عبادة الله هو الموضوع المركزيّ. فغاية الخروج الحقيقية «عبادة الله». ذكرت أنّها التصادّ بين «عبودية فرعون» و«عبادة الله». هذا التصادّ موضوع أساسيّ يميّز مفهوم الخروج في الكتاب المقدّس. سوف أبيّن في ما يأتي أنّ سفر الخروج يصوّر الخروج من مصر والمسيرة في البرية كخدمة ليتورجية مستمرة، مركزها «حضور الربّ».

#### ٤. المكان المقدّس

يظهر سفر الخروج الفرق بين مصر والبرية، وذلك في الطريقة التي يقدم فيها لرواية العليقة المحترقة. في البداية نقرأ ما يأتي: «وأما موسى فكان يرعى غنم يثرو حميه، كاهن مديان... فساق الغنم إلى وراء البرية، وجاء إلى جبل الله حوريب». هذه الجملة مليئة بالمضامين:

(١) تشدّد على تغيير الأمكنة: من مديان إلى البرية، وتالياً من مصر إلى البرية. هذا التغيير الجذريّ في الأمكنة من ميّزات سفر التكوين والخروج الأساسية. غير أنّ العنصر الجديد في روايتنا هذه هو أنّ التغيير في الأمكنة هنا مربوط بظهور إلهيّ. «المكان الجديد» الذي انتقل إليه موسى 'مكان مقدّس' يجري الله فيه ظهوره الأوّل، أي أنّه المكان الذي يكشف الله في عن نفسه معلناً اسمه ومقاصده: «لا تقترب، إنزع نعليك من رجلك، لأنّ المكان الذي أنت واقف فيه أرض مقدّسة» (٣: ٥). لم تعد البرية، تبعاً لسفر الخروج، ملجأً للمجرمين ومخالفيّ القانون، أو مكاناً للرعى، بل

هي، أساساً، مطرح لظهور الله. هذا الظهور هو الذي يغدق القداسة على المكان. نعرف أن عبارة «مكان مقدس» تطلق عادة على الهياكل والمذابح في الشرق القديم، وهي أمكنة كان يعتقد بأنها تخصّ الألوهة. هنا ليس الهيكل أو المذبح مكاناً مقدساً، بل البرية وجبل حوريب تحديداً.

(٢) يدعى حوريب هنا جبل الله. الحقيقة أن القداسة مربوطة بظهور الله. في خر ٣: ١ يتوازي ظهور الله في العليقة المحترقة مع ظهوره على جبل حوريب.

(٣) الملاحظة الثالثة والأهم في هذه الآية هي ذكر رعي الغنم الذي كان يقوده موسى. يذكرنا هذا الموضوع بموسى وهو يقود شعب إسرائيل إلى خارج مصر إلى البرية عينها التي فيها العليقة المحترقة وجبل حوريب. شعب إسرائيل سيكون القطيع الذي سيقوده موسى إلى البرية حيث سيظهر الله ويعلن شريعته.

التغيير في الأمكنة وقداسة المكان الجديد وموضوع القطيع، كلّها مسائل تضع القارئ في جوّ «ليتورجي»: انفصال الجماعة من العاديّ والعالم الدهريّ، التكريس الكامل لله وحضوره. طبعاً، في سياق الظهور في العليقة المحترقة يعلن الله بأنه سوف يخلّص إسرائيل من العبودية، ويعلن العلامة التي ذكرناها آنفاً، وهي أن الشعب سيعبده حالما يبلغ «هذا الجبل».

## ٥. موسى نبيّ الله

كما أن ظهور الله في الهيكل لأشعيا جعله رسولاً له نبياً، هكذا أقام ظهور الله في العليقة المحترقة في البرية موسى رسولاً لله لا سابق له، ذلك لأنه من خلاله سوف يتمّ الله خلاصه الكبير. الواقع أنه في السياق المباشر للظهور في العليقة المحترقة لا يُسمّى موسى نبياً، بل ثمّة إلماح إليه بكونه رسول الله. غير أن ثمّة ملاحظة أساسية هنا يجدر ذكرها؛ عادة، يكون «الكاهن» هو الوجه الأساسي في سياق عبادي. كما نعرف من خدم هيكل أورشليم ومن العادات الدينية في الشرق القديم، كان الكهنة مسؤولين عن إمامة العبادة وعن إدارة «مكان الله

المقدّس» (أنظر ١ صم ١-٣؛ عا ٧: ١٠؛ إلخ). غير أن مكان الله المقدّس في العليقة المحترقة يديره الله مباشرة؛ فلا كاهن فيه بل على العكس ثمة إشارات إلى إبعاد الكهنة ووظيفتهم عن هذا المكان وهذا نتبيّنه في ما يأتي:

- (١) كان يثرو، حمو موسى، كاهن مديان، لكنّه لا يلعب أيّ دور في روايتنا.
- (٢) كان هارون، شقيق موسى، كاهنًا، من سبط لاوي الكهنوتي. غير أن لا دور له في رواية الظهور. وهو يأتي بعد موسى ويصير مساعدًا له: «فحمي غضب الربّ على موسى وقال، أليس هرون اللاويّ أخاك؟ أنا أعلم أنّه هو يتكلّم، وأيضًا ها هو خارج لاستقبالك. فحينما يراك يفرح بقلبه. فتكلّمه وتضع الكلمات في فمه، وأنا أكون مع فمك ومع فمه وأعلمكما ماذا تصنعان. وهو يكلم الشعب عنك، وهو يكون لك فمًا وأنت تكون له إلهًا» (خر ٤: ١٤-١٦). تُظهر هذه الآية أن موسى هو الذي يلعب الدور الرئيسيّ في تحقيق مشيئة الله وأمره، أمّا دور هارون فيقتصر على مساعدته.

نجد هنا أنّ «السياق العبادي» لا يتمّ عن طريق الكهنة، كما العادة، بل الله يتمّه بنفسه بواسطة رسوله. يتفق هذا مع الخطّ العام في تعليم العهد القديم حيث الله نفسه ينظّم عبادته بنفسه، أمّا البشر فيشتركون فيها. غير أنّ الأهمية تعطى هنا لكلمة الله. تغيب الذبائح كليًا عن هذا السياق، ومعلوم أنّ الذبائح كانت العنصر الأساس في عبادة الشرق القديم وفي الطقوس اليهودية.

اعتقادي أنّ تعييب الذبائح هنا مقصود يراد منه أن تستبدل الذبائح بالكلمات. هذا هو السبب الذي يفسّر تغيير دور هارون اللاويّ من تقديم الذبائح إلى مساعدة موسى في تحقيق كلمة الله، نتيجة لظهوره. لاحقًا، حين اشترك موسى في صناعة العجل الذهبيّ اعتبر هذا الفعل لعنة على كلّ من شارك في هذه الوثنية المرذولة.

## ٦. الفصح

يُصوّر عبور البحر الأحمر احتفالياً في خر ٤. يرتبط هذا العبور ارتباطاً وثيقاً في النصّ الكتابي بعبور آخر، ألا وهو عبور روح الربّ على بيوت مصر. نرى في خر ١٢ أنّ عيد الفصح يوصف وكأنّه العيد الرئيسيّ الذي على الإسرائيليين أن يحتفلوا به كلّ سنة تذكّاراً للخلاص الذي يتمّه الله في الخروج (خر ١٣: ١٤). يلفتنا أنّ تعييد الفصح، استذكّاراً لنجاح الخروج، حصل في مصر، قبل عبور البحر الأحمر. بكلمات أخرى: دشّن انتصار الله على فرعون في الضربة الأخيرة عهداً ستكون فيه أعمال الله، التي ستحصل لاحقاً في الرواية، ناجحة دائماً. هذا يُعبّر عنه في الاحتفال بالفصح الذي يتناغم مع ما قلناه سابقاً حول العلامة التي أعطاه الله لموسى. لا تفهم إلاّ في سياق ليتورجيّ. هذا ينقلنا إلى محاولة تعريف ماهية الليتورجيا: إنّها تذكّار لخلاص الله عن طريق إخبار ما فعله الله بكلمات. هذا التعريف البسيط والأساسيّ في آنٍ هو في أساس مفهوم الليتورجيا في سفر الخروج في رأيي. في هذا السفر نجد تذكّاراً للخلاص لله في رواية هذا الخلاص. الاحتفال بالفصح يأتي ليربط التذكّار بالحدث. أن تخبر عن أعمال الله يعني أن تعيشها احتفالياً وتأخذ من بركاتها (١٣: ١٦).

## ٧. الشريعة

إنّ إعلان شريعة الله في خر ٢٠-٢٢ يأتي ليشكّل أوجاً للرواية. يأتي مباشرة بعده الكلام على خيمة الاجتماع التي تمثّل حضور الله وسط شعبه (خر ٢٤-٣١). يمهد لها التقديس والتطهير بطقوس يجريها موسى (خر ١٩: ١٤-١٩) على الشعب والكهنة على السواء. رهبة المشهد يُعبّر عنها بأن يترك الشعب والكهنة بعيدين عن الجبل حين يعلن الله شريعته (خر ١٩: ٢٠-٢٥). هذه الخلفية الطقسية التي ترافق إعلان الشريعة تفرض قبولاً للشريعة من قبل جماعة تتألّف من الإسرائيليين والكهنة مع موسى رأسهم. من الآن فصاعداً يمكن الكلام على جماعة الخروج. كان القصد من طقوس التقديس والتطهير أن تكرّس

الجماعة لله كجماعة «مصغية». وسوف تعزّز فكرة الجماعة بعد إعلان الشريعة في صورة الخيمة. يكتمل المشهد بخيمة الاجتماع: الله في الوسط، وحوله موسى وشيوخ إسرائيل، محاطين بالشعب: الله يتكلّم، وموسى يبّلع الشعب الذي يدعى إلى الطاعة. هذا مشهد ليتورجيّ بامتياز.

نحن باختصار في البريّة نشاهد احتفالاً مقدّساً مركزه الله وكلمته. معنى الخروج الحقيقيّ ينكشف هنا. في الاحتفالات الأخرى المركز و الله وذبائحه والكهنة يتمّمون الطقوس، أمّا هنا فالمركز هو الله وحده وكلمته، والرسول الذي يبّلع هذه الكلمة. هنا يتشكّل معنى ظهور الله في البريّة: ظهر الله لكي يؤسّس جماعة جديدة على أسس جديدة بالكليّة، جماعة تكون دوماً خاضعة لكلمته، مطيعة لها. لا شيء لها سوى الكلمة التي تسود عليها وتقضي فيها.

## ٨. الليتورجيا مكان الدينونة

في سياق الجماعة الملتزمة حول الله الذي يعلن كلمته يحصل أمر سلبيّ: في الوقت الذي يتقبّل موسى الشريعة على الجبل المقدّس، يصنع الشعب عجلاً ذهبياً ويعبدونه، قائلين فيه إنّه الإله الذي أخرجهم من أرض مصر. ينتج عن فعلتهم هذه دينونة الله وقتل الذين اشتركوا في هذه الصنميّة والخيانة (خر ٣٢-٣٤). تريد هذه الرواية أن ترينا كيف ينبغي أن تكون عبادة الله ظاهرة. وحدها كلمته هي المخلّصة. كلّ ابتعاد عنها لاتباع إله آخر أو التفكير في الله على نحو يختلف كما أعلنه يودّي إلى الحكم. ما من أحد قادر على أن يشترك في البركات، وما من أحد يستحقّ أن يكون من الملتزمين حول الله الفاعل هذه البركات كلّها، ما لم يكن بالكليّة لله وكلمته. سيُزال الخطأة من وسط الجماعة. الدينونة عنصر آخر يُظهر أنّ مشهد الخروج والمسيرة في البريّة مشهد ليتورجيّ.

## خاتمة

مفهوم الليتورجيا هذا كما جاء في الخروج وجد طريقه إلى كتابات العهد

الجديد وممارسة المسيحيين. ففي رسائل بولس اللقاء الليتورجي للجماعة هو المكان الذي يجري الله فيه دينوته، «لأنّ الذي يأكل ويشرب بدون استحقاق يأكل ويشرب دينونة لنفسه غير ممّيز جسد الربّ» (١ كور ١١: ٢٩). الواقع أنّ موضوع الأكل والشرب حاضر بقوة في خر ١٦-١٩؛ ففي هذه الفصول يطعم الله جماعة إسرائيل من طعام ومشرب آتيين من لدنه. وظيفة هذا الطعام والشراب أن يُظهرًا قدرة الله على أن يحفظ الإسرائيليين في البريّة، وأن يمهد لإعلان الكلمة في الشريعة، المأكل والمشرب الحقيقيّ للإسرائيليين. هذه الكلمة تمكّن الإسرائيليين من الاستمرار مهما كانت الظروف. كلّ محاولة للتفتيش عن مصدر آخر للاستمرار يؤدّي إلى الهلاك والدمار.

## ليتورجيا الغفران في يوم كيُّور

(لا ١٦٤ : ١ - ٣٤)

الخورى نعمة الله الخورى

أستاذ مادة الكتاب المقدس في الجامعة الأنطونية

يعرض الفصل السادس عشر من كتاب اللاويين الطقوس التكفيرية التي كان يحتفل بها اليهود في يوم كيُّور، أو يوم الغفران؛ فرضت هذه الطقوس على المحتفل أن يُقدّم عدّة حيوانات متفاوتة في الثمن كالعجل والتميس والكبش، وأُصِقت بكلّ واحد من هذه الحيوانات وظيفة ذبائحية خاصّة به لتخليص الكهنة والإسرائيليين من خطاياهم وتجاوزاتهم. يذكر هذا الخبر التفاصيل الدقيقة التي تحدّد أنواع الثياب المستعملة في هذا العيد وكيفية وضع البخور ونضح الدم على الكفارة، فيغلب الطابع الليتورجيّ الذي يخدم الأهداف المرجوة من هذا الاحتفال.

بعد الإشارة العابرة إلى الدلالات اللغوية لكلمة «كيُّور»، سنتطرّق في دراستنا إلى مسألة إدراج هذا العيد في الكلنذار اليهودي، وإلى تأثير الديانات المجاورة لإسرائيل على تدوين هذا الخبر، ثمّ نعرض التنظيمات الذبائحية التي تهدف إلى نيل الغفران، لنصل في النهاية إلى تأثير هذه الممارسات الطقسية على تدوين بعض نصوص العهد الجديد.

### أولاً: الدلالات اللغوية لكلمة «كيُّور»

تشتقّ الكلمة العبرية «كيُّور»<sup>(١)</sup> من الفعل «كَفَر» الذي يُشير إلى فكرة إلقاء

(١) نجد إشارات عديدة إلى الاحتفال بيوم كيُّور (في الترجمة السبعينية: إيميرا إكسيلاسمو) في بعض النصوص البيبليّة: خر ٣٠ : ١٠؛ لا ٢٣ : ٢٧ - ٣١؛ ٢٥ : ٩؛ عد ٢٩ : ٧ - ١١.

غطاء على شيء مُعَيَّن بهدف تغطيته أو تخبيته، ولكن هذا الفعل يتضمّن أحياناً معنى التكفير عن الخطايا. يقول الكتاب المقدس إن اليهود كانوا يحتفلون بطقوس التكفير في «يوم هاكيبوريم»، أي «يوم التكفيرات»، حيث ترد الإشارة إلى التكفير في صيغة الجمع، في حين أننا لا نجد أية إشارة إلى صيغة المفرد، «يوم كيبور»، وهذا يعني أن تسمية يوم كيبور هي مُستحدثة؛ فضّل بعض الشراح قراءة الجمع، يوم هاكيبوريم (بصيغة الجمع المُشدّد، pluriel d'intensité)، فأطلقوا على هذا العيد تسمية «يوم الغفران العظيم».

في العهد القديم، يُستعمل عادةً الفعل «كَفَرَ»<sup>(٢)</sup> على وزن فَعَلَ<sup>(٣)</sup> (كَفَرَ) وعلى وزن فَعَّلَ<sup>(٤)</sup> (كُفِّرَ)؛ كذلك نجد هذا الفعل في مشتقاته التالية: «كُوفِرَ» التي تعني: فدية<sup>(٥)</sup>، «كيبوريم» التي تعني التكفيرات<sup>(٦)</sup>؛ أمّا كلمة «كيبوريت» فهي تُشير إلى الكفارة<sup>(٧)</sup> الموضوعية في قدس الأقداس. هدف التكفير هو الحصول على التطهير من الخطيئة ومحوها وتهدئة غضب<sup>(٨)</sup> الله الذي يرفض وجود الخطايا عند شعبه. نلاحظ أن التقليد الكهنوتي يُشير إلى التكفير عن الخطايا، في حين أن تقليد تنبية الاشرع يُفضّل الحديث عن المغفرة أو المصالحة.

(٢) السبعينية ترجمت هذا الفعل بلفظة هيلاسكيساي (hilaskesthai).

(٣) يُكفّر هارون على قرون التيس (خر ٣٠ : ١٠).

(٤) يأكلون ما كُفِّرَ لتكريس أيديهم (خر ٢٩ : ٣٣).

(٥) قد وجدتُ فديةً (أي ٣٣ : ٢٤).

(٦) هو يوم التكفير العظيم (لا ٢٣ : ٢٧).

(٧) نجد في خر ٢٥ : ١٧-١٨ وصفاً دقيقاً للكفارة مع الكرويين القائمين على الطرفين؛ بعد الجلاء، يبدو أن الكفارة، مع الكرويين المتعلقين بها، قد أضحّت بديلاً لتابوت العهد الذي كان في هيكل سليمان.

(٨) الحديث عن الغضب الذي يظهر على وجه الله يندرج في أسلوب أترتوبومورفي يُطبّق صفات الإنسان على الله؛ يلهتب أنف الله (خر ٤ : ١٤) حين يعرف أن شعبه وقع في الخطيئة، لأنّه إله غيور، لذلك يجب تهدئة غضبه لكي يظلّ مصدر نِعَمٍ للإنسان (٢ صم ٢١ : ١٤).

في اللغة العربية، يعني الفعل «كَفَرَ»: «غَطَّى»، «خَبَأَ»، «سَتَرَ»، أمّا عبارة «كَفَرَ الله الذنب» فهي تعني: «محاها»؛ من ناحية أخرى، يُسَمَّى الزارع: «الكافر» لأنه يُعْطِي الأرض بالزرع. على المستوى الروحي، يرفض ناكر الجميل نعمة الله، فيُخَبِّئُها ويسترها ويرفض الاعتراف بها، لهذا يُسَمَّى «كافر». نلاحظ إذاً انتقالاً من المعنى الحرفي للفعل «كَفَرَ» إلى المعنى المجازي الذي يتضمّن موقفين متناقضين: الكافر، من جهة، يُعْطِي الحقيقة ويرفض الاعتراف بها، في حين أنّ الخاطئ التائب، من جهة أخرى، يحاول أن يُصلح خطيئته فيُغْطِيها ويضع عليها حجاباً، وبالتالي لن يرى الله هذه المعصية المستورة. نشير هنا إلى كلمة «الغفرانات» التي يستعملها الحقّ القانوني الكنسي للدلالة على التكفير عن بعض الخطايا بواسطة الصوم والصدقة والصلاة وغيرها. في اللغة السريانية أيضاً، يعني الفعل «كُفَرُ»<sup>(٩)</sup>: «جحداً»، «أنكر»، «مسح»، «غسل»، «نظف»، «محا».

باختصار، تصل اللغتان العربية والسريانية إلى فكرة التكفير بطريقتين مختلفتين: الأولى تعتبر أنّ إصلاح الخطأ يقضي بوضع حجاب<sup>(١٠)</sup> يستره، في حين أنّ الأخرى تعتمد على عمل اليد لمسح<sup>(١١)</sup> الخطايا ومحوها؛ وفي هذا الإطار قال المزمور<sup>(١٢)</sup>: «إرحمني يا الله بحسب رحمتك، وبكثرة رأفتك امحُ ما آثمى». نلاحظ إذاً أنّ معنى الفعل العبري «كَبَّرُ» يتطابق مع ما يُقاله في اللغات السامية، فيشير إمّا إلى تغطية الآثام وإمّا إلى محوها.

## ثانياً: إدراج يوم كيبور في الكلندار اليهودي

لا تُخبرنا كلندارات الأعياد اليهودية المكتوبة قبل السبي<sup>(١٣)</sup> شيئاً عن يوم

(٩) نشير إلى أنّ البابليين استعملوا في لغتهم الأكادية الفعل «كيبير» للدلالة على محو الآثام وإبعادها.  
 (١٠) في السيامة الكهنوتية يأمر المحتفل شمّاسين بحمل حجاب ليستر خطيئة الكاهن التي بمحوها المسح بالزيت المقدّس.  
 (١١) المسيح الداودي هو ممسوح بالزيت (١ صم ١٠: ١).  
 (١٢) رج مز ٥١ (٥٠): ٣.  
 (١٣) رج خر ٢٣؛ ٣٤؛ تث ١٦.

كيبور؛ أمّا حزقيال<sup>(١٤)</sup>، فإنه يصف احتفالاً شبيهاً بما وردَ بشأن يوم كيبور في لا ١٦، ولكنّ الاحتفال عند حزقيال يجري في الربيع، في حين أنّ الاحتفال بيوم كيبور كان يجري في تشرين<sup>(١٥)</sup>؛ كذلك نحميا<sup>(١٦)</sup> لا يُشير إلى هذا العيد بالرغم من أنه يصف في هذا الفصل احتفالات عيد المظالّ الذي يبدأ في اليوم الأوّل من شهر تشرين وينتهي في اليوم السابع منه. تدفعنا هذه المعطيات إلى الاعتقاد أنّ الاحتفال بيوم كيبور الوارد في لا ١٦ أُدرج في حقبة متأخرة في كلندار الأعياد اليهوديّة حتّى وإن تضمّن بعض العناصر القديمة.

يدخل هارون في يوم كيبور إلى قدس الأقداس حاملاً دم الذبائح التي يُقدّمها تكفيراً عن خطايا الشخصية، ويرثه على الكفارة الموضوعة في قدس الأقداس، في حين أنّ غمامَ البخور<sup>(١٧)</sup> يُغطّي حضورَ الله؛ بعد ذلك يرشّ دم الذبيحة التي قدّمها الإسرائيليّون تكفيراً عن خطاياهم، ثمّ يضع يديه على رأس تيس، ويتلو صلاة طلب الغفران، ويُرسَل هذا التيس حيّاً إلى عزازيل في البرية مع أحد الأشخاص المكلفين بهذه المهمة.

هذه الطقوس اليهوديّة تُشبه عيد «كيبورو» الذي يحتفل به البابليّون<sup>(١٨)</sup> في

(١٤) رج حز ٤٥: ١٨-٢٠.

(١٥) في كلندار اليهودي، يبدأ يوم كيبور بعد غياب الشمس، عند حلول الظلام، في مساء اليوم العاشر من شهر تشرين، ويستمرّ حتّى مساء اليوم التالي.

(١٦) رج نح ٨: ١-١٨؛ نجد أيضاً الصمت عن هذا العيد في كلندار ٢ أخ ٧: ٨-١٠.

(١٧) يلقي الكاهن الأكبر البخور على جمر النار، فيتصاعد غمام البخور الكثيف، ويغطّي الكفارة، فلا يموت؛ يُساعد غمام البخور الكثيف المتصاعد من الجمرّة على تخبئة وإخفاء الكفارة والشهادة اللتين ترمزان إلى حضور الله، ونحن نعلم أنّ الله حاضر وخفيّ في الغمام (خر ١٩: ٩). هنا نستطيع أن نفهم لماذا يُمنع على الكهنة (آ ١٧) الآخرين الوقوف في القدس أثناء الاحتفال بيوم كيبور: وحده الكاهن الأكبر محميّ من نتائج حضور الله (آ ١٣).

(١٨) كان الطقس البابلي يجري في اليوم الخامس من شهر نيسان (نيسانو)، في إطار الاحتفال بعيد رأس السنة البابليّة؛ غير أنّ الطقس الوارد في لا ١٦ يتحدّد في اليوم العاشر من الشهر السابع من السنة التي تبدأ في الربيع؛ للوهلة الأولى نظنّ أنّه يوجد تباين بين الطقسين، لكنّ السنة الإسرائيليّة كانت قديماً تبدأ في الخريف وهذا يعني أنّ الاحتفال كان يجري، في إسرائيل أيضاً، في بداية السنة. حين تغيّر كلندار السنة اليهوديّة لاحقاً، فأضحّت هذه السنة تبدأ في الربيع، كما هي الحال في بابل، فضّل الإسرائيليّون الإبقاء على توقيت هذا العيد في تشرين.

رأس السنة، في اليوم الأوّل من شهر نيسان<sup>(١٩)</sup>؛ أثناء هذا الاحتفال الوثنيّ، يدخل الكاهن الأكبر (أوريغالو) إلى المعبد ليُحرق العطور؛ يقطع سيّاف رأس كبش، ويأخذ الكاهن الذبيحة ويضعها على المذبح تاليًا بعض التعزيمات التي تهدف إلى تطهير المعبد وما حوله، ثمّ يرمي جسد الحيوان المذبح في النهر ويصنع السيّاف بالمثل مع رأس الذبيحة؛ يغادران كلاهما المعبد إلى مكان مُحدّد وينتظران نهاية العيد بسبب النجاسة التي لحقت بهما من جرّاء لمس الذبيحة التي تنجّست حين حملت خطايا الجماعة. نلاحظ إذاً تقارباً واضحاً بين الاحتفالات البابليّة واليهوديّة نظراً لوجود الطقوس التكفيرية والتطهيرية.

### ثالثاً: طقوس يوم التكفير

أخذ عيد التكفير السنويّ أهميّة استثنائية بين سائر الأعياد اليهوديّة، فالكاهن الأكبر وحده يستطيع الاحتفال به، وهو يستطيع دخول قدس الأقداس في هذا النهار فقط من السنة، ويكون حينئذٍ وسيطاً بين الله وشعبه.

يفرض لا ١٦ : ٢٩-٣٤ على المؤمنين أن يصوموا في يوم كيبيور استعداداً للنيل الغفران؛ ويبدو أنّ هذا الصوم هو الصوم<sup>(٢٠)</sup> الوحيد الذي تفرّضه الشريعة على الشعب. الكلمة العبريّة «تعنو» التي تشير إلى الصوم، تعني حرفياً: «تُعْتُونَ» نفوسكم وتُخضعونها، ليس فقط من خلال الانقطاع<sup>(٢١)</sup> عن الطعام والشراب،

(١٩) في مدن أخرى، مثل أور، كان يُحتفل بهذا العيد مرّة ثانية في أيلول، لأنّ هذا الشهر هو بداية السنة الزراعيّة.

(٢٠) نجد إشارات نادرة إلى الصوم في العهد القديم: مزق داود ثيابه وبكى وصام حتّى المساء حين مات شاول ويوناتان (٢ صم ١ : ١٢)، وصامت يهوديت كلّ أيام ترمّلها (يه ٨ : ٥-٦)، كما أنّ دانيال صام قبل أن يقرب من الله (دا ١٠ : ١-٣)؛ يقول كاتب المزمور ٣٥ : ١٣ : «كنت بالصوم أذلّل نفسي» (رج مز ٦٩ : ١١)؛ ويعرض أش ٥٨ : ٦-٧ المعنى الحقيقي للصوم.

(٢١) شرح فيلون معنى عيد يوم كيبيور معتبراً إيّاه زمن توبة وتطهير، ويؤكد أنّ الفرح لا يكمن في وفرة المأكّل والمشرب والرقص والموسيقى التي تحرّك الرغبات البشريّة الدنيا. يوم كيبيور هو يوم تقشّف وتقوى يهدف إلى تطهير قلب الشعب الذي يجب أن يتهلّ الى الله لينال الغفران عن خطاياها السابقة؛ *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Cerf, Paris, 1993, p. 1215.

بل أيضًا عن ممارسة الزواج والتعطر بالعطور.

يتضمّن الاحتفال بيوم كيبور طقسين متميّزين ولكنهما مدموجان في احتفال واحد: الطقس الذبائحي الذي يُقدّم فيه دمٌ عجّل وكبشٍ وتيسٍ تكفيرًا عن خطايا الكاهن والشعب<sup>(٢٢)</sup>، والطقس غير الذبائحي الذي يتضمّن إرسال تيسٍ حيٍّ إلى عزازيل، حاملاً خطايا الجماعة.

### ١ - طقس الذبائح التطهيرية

يقف الكاهن الأكبر أمام عرش الله ليطلب الشفاعة لأجل كلّ شعب إسرائيل، كهنة ومؤمنين، وصلاته تكون مقبولة. أثناء الاحتفال، لا يستطيع الكاهن الأكبر أن يلبس كلّ ثيابه<sup>(٢٣)</sup>، بل يكتفي بلبس ثوب من كتان (آ ٣٢) لا تظهر عليه آية زينة لأنّ الثياب البسيطة، غير المزينة، تليق بالكاهن الأكبر حين سيقف بتواضع أمام الله باسم الشعب.

قبل أن يبدأ بطقوس عيد التكفير، يجب أن يكون طاهرًا ونقيًا، لذلك يُفرض عليه أن يُقدّم عجلاً<sup>(٢٤)</sup> من البقر وكبشًا من الغنم (آ ٣) ليُكفّر عن خطايا وخطايا الكهنة، أهل بيته (آ ١١)؛ يهدف استعمال الدم إلى تصويب العلاقة بين الكاهن، الذي يُقدّم الذبيحة، وبين الله الحاضر في قدس الأقداس. يشير الفعلان «طهر»

(٢٢) طبّقت هذه الممارسة الذبائحية في احتفالات رؤوس الشهور (عد ٢٨ : ١١-١٥) وفي العنصرة (٢٨ : ٢٦، ٣١)، ورأس السنة (عد ٢٩ : ٥) عيد الفطير (٢٨ : ١٦-٢٥) والمظال (٢٩ : ١٢-١٦).

(٢٣) كانت ثياب الكتان تُستعمل بالتأكيد أثناء الاحتفالات الليتورجية التي سبقت تدوين خر ٢٨ الذي فرض نوعًا جديدًا من الثياب الاحتفالية المزينة والمُخصّصة لإظهار العظمة الإلهية أمام الشعب؛ يكشف استعمال ثياب الكتان في رتبة الغفران عن الأصل القديم لهذا الطقس أو عن جزء منه على الأقلّ.

(٢٤) نجد هنا صدىً لذبيحة العجل التي فرضها الله ليُكفّر بها الكاهن الخاطيء عن ذنوبه (لا ٤ : ١-١٢)، مع فارق طفيف وهو أنه في لا ٤ : ١-١٢ ينضح الكاهن الأكبر دم الذبيحة على الحجاب الفاصل بين القدس وقدس الأقداس (آ ٦)، في حين أنه في احتفال يوم كيبور، يدخل الكاهن الأكبر إلى داخل قدس الأقداس، مرّة في السنة، لينضح الدم مباشرة على الكفارة وأمامها.

و«قدّس» (آ ١٩) إلى الغاية الأساسية المرجوة من نضح الدم على المذبح: من ناحية، يعبر الفعل «طهّر» عن فكرة سلبية، وهي تخليص المذبح من النجاسة التي لحقت به بسبب وجود إسرائيليين خطأة في الأمكنة المجاورة؛ تصيب النجاسة الإنسان بسبب خطيئته ولكنها تصل إلى المقدس<sup>(٢٥)</sup>، حتى ولو على مسافة، وكأنّ قداسة هذا الأخير تجذب إليها النجاسة مثل المغناطيس؛ من هنا تظهر الحاجة الملحة لتطهير المذبح والهيكل<sup>(٢٦)</sup> بانتظام بواسطة إقامة الطقوس التطهيرية، وكأنّ المذبح يحمل قوّة الشرّ، ولكنه يتحرّر منها بعد التطهير<sup>(٢٧)</sup>؛ من ناحية أخرى، يتضمّن الفعل «قدّس» معنىً إيجابياً: إعطاء المذبح قوّة تجعله أهلاً لتقديم الذبائح للإله القدّوس.

بعد أن ينتهي الكاهن الأكبر من نضح دم العجل على الكفّارة<sup>(٢٨)</sup> تكفيراً عن خطاياهم، يتوجّه إلى تيسين من المعز وكبش من الغنم (آ ٥) اللذين قدّمتهما الجماعة

René PÉTER-CONTESSÉ, *Lévitique 1-16. Commentaire de l'Ancien Testament IIIa*, Labor et Fides, Genève, 1993, p. 247.

(٢٦) إنّ تطهير المذبح الذي لوّثته الخطايا، يظهر وكأنّه إعادة تجديد الهيكل وتقديسه.  
(٢٧) أثناء الاحتفال بيوم كيبور، لا نجد الصلاة التي يتلوها الكاهن الأكبر على العجل، بل هي تظهر في كتابات ما بعد الجلاء؛ تقول التوسيفتا (يوما ٣، ٨): «كان الكاهن الأكبر يقترب من العجل القائم بين أعمدة الواجهة وبين المذبح؛ يقف الكاهن في الناحية الشرقية للهيكل، ويوجّه نظره إلى الغرب، ويضع يديه على العجل، ويعترف بخطاياهم قائلاً: إقترفت يا ربّي الخطايا طوعاً، وكنت عاصياً، وأخطأت نحوك أنا وعائلتي؛ اغفر يا ربّي خطاياي الطوعية والتمردات والذنوب التي أضحيت بسببها خاطئاً، عاصياً ومذنباً نحوك، أنا وعائلتي. كما هو مكتوب في شريعة موسى (لا ١٦ : ٣٠): لأنه سيكفر عنكم في هذا اليوم. تُجيب الجماعة: ليكن اسمُ ملكِ مجده مباركاً من أجيال إلى أجيال» Frédéric MANNs, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 22, Jérusalem, 1986, p. 226.

(٢٨) في العهد القديم، تدلّ الكفّارة على صفيحة ذهب مستطيلة موضوعة على التابوت، ونجد عليها كرويين من ذهب تسكن العظمة الإلهية في أجنحتهما (خر ٢٦ : ٣٤ ؛ ٢٥ : ١٧-٢٢ ؛ ٣٠ : ٦ ؛ ٣١ : ٧ ؛ ٣٥ : ١٢ ؛ ٣٧ : ٦-٩ ؛ ٣٩ : ٣٥ ؛ ٤٠ : ٢٠). من المحتمل أن تعني الكفّارة دعامة تسند الكرويين. من ناحية أخرى، تدلّ الكلمة العبرية عدوت (الشهادة) على الوصايا العشر التي كتبها الربّ بصورة احتفالية على لوحين قدّمهما لموسى (خر ٣١ : ١٨ ؛ رج ٣٢ : ١٥ ؛ ٣٤ : ٢٩)؛ حين نقرأ عبارة «تابوت الشهادة» (خر ٢٥ : ٢٢ ؛ ٣٠ : ٢١) نفهم أنه الصندوق الحاوي لوصايا العشر.

لتكفر عن خطاياها، لأنها معنيّة بطقس الغفران<sup>(٢٩)</sup>؛ يُحدّد الكاهن الأكبر، بالقرعة، تيساً ليُدبَح تكفيراً عن خطايا الشعب، أمّا التيس الآخر فسيُرسل حيّاً إلى البريّة.

إنّ قراءة الترتيبات الطقسيّة الذبائحيّة الواردة في آ ١١-١٧ تجعلنا نفهم أنّ الكاهن الأكبر كان يدخل مرّتين إلى قدس الأقداس، مرّة لنضح الدم تكفيراً عن خطايه (آ ١١-١٤)، ومرّة أخرى لنضح الدم تكفيراً عن خطايا الشعب (آ ١٥-١٧)؛ غير أنّ آ ١٨ تجعلنا نميل إلى الاعتقاد أنّ الكاهن الأكبر كان يدمج دم الذبيحتين وينضح بهما مرّة واحدة الكفّارة.

كنا نتوقّع أن ينضح الكاهن الأكبر الدم على الشعب الخاطيء، ولكنّه يدخل بالأحرى إلى القدس نفسه الذي تدنّس طوال السنة المنصرمة بسبب معاصي بني إسرائيل<sup>(٣٠)</sup>. إنّ نضح الدم هو حركة طقسيّة تهدف إلى الحلّ من الخطايا، وبالتالي تحصل الأمة الإسرائيليّة بأسرها على الغفران الإلهيّ بعد محو ذنوبها؛ من جديد، أضحي الشعب الإسرائيليّ مقدّساً ينعم بالبركات الإلهيّة، ويستحقّ المواعيد التي وعده الله بمنحه إيّاها.

نلاحظ أنّ هذا اللقاء بين الله وممثّله في قدس الأقداس كان الشيء الأكثر قداسة، وهو يُثير عند الكاهن الرعب والخوف من الموت؛ إنّ سبب الموت هو الوقوف في حضرة الله بطريقة غير منتظمة، غير أنّ احترام تعليمات موسى حول قداسة الكاهن الشخصيّة وقداسة شعبه تُزيل هذا الخوف. لن تتكرّر مأساة ابني

(٢٩) لا تُشير كتب الشريعة الخمسة إلى آية ممارسات للحداد أثناء يوم كيبور، غير أنّ كتاب البويلات وحده يؤكّد أنّ الخطاة الذين يتوبون فعلاً ينالون المغفرة عن خطاياهم (بويلات ٥: ١٧-١٨) وقد بدأ الاحتفال بهذا العيد حين عرف يعقوب بوفاة ابنه يوسف فأقام الحداد عليه؛ رج: *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Cerf, Paris, 1993, p. 1215.

(٣٠) نقرأ في تُوَسِفَتَا (يُوما ٦، ٢): «كان الكاهن الأكبر يقترب من التيس المبعوث ويضع يديه عليه ويعترف قائلاً: يا ربّي لقد اقترف بيت إسرائيل الخطايا طوعاً وكان عاصياً، وأخطأ نحوك؛ إغفر يا ربّي الخطايا الطوعيّة والتمرّدات والذنوب التي أضحي بسببها شعبك، بيت إسرائيل، خاطئاً، عاصياً ومدنّباً نحوك؛ كما هو مكتوب في شريعة موسى خادمك: لأنّه سيُكفّر عنكم

هارون اللذين قدّمَا أمام الأُزليّ ناراً غريبة<sup>(٣١)</sup>، فماتاً بعد أن تقدّمَا أمام الربّ؛ إذا دخل الكاهن الأكبر إلى قدس الأقداس مرّة واحدة في السنة، ونفّذ التعليمات الليتورجية بدقّة، فإنّ وقوفه في حضرة الله لن تكون له نتائج سلبية.

## ٢ - الطقس غير الذبائحيّ: إرسال التيس الحيّ إلى عزازيل

الطقس السابق يُطهّر القدس من النجاسات، في حين أنّ هذا الطقس يهدف إلى تخليص الإسرائيليين أنفسهم من خطاياهم. لا نجد عند المفسّرين توافقاً على تفسير كلمة «عزازيل» لأنّهم لم يستطيعوا معرفة كيفية اشتقاقها؛ لم تُوضح الترجمات اليونانية للعهد القديم معنى كلمة «عزازيل»<sup>(٣٢)</sup>، فاكتفت بالقول: ذهب العنز بعيداً، فحمي الشعب من الضربة؛ أمّا الترجمة اللاتينية<sup>(٣٣)</sup> فأشارت إلى التيس المبعوث<sup>(٣٤)</sup>؛ غير أنّ الترجمة السريانية هي وحدها التي فهمت معنى كلمة «عزازيل»: إنه اسم شيطان كان العبرانيون بشكل خاصّ والكنعانيون

في هذا اليوم، وتطهرون من جميع خطاياكم تجاه الله. حين يسمع الكهنة والشعب الواقفون هناك الكاهن الأكبر يلفظ اسم «الله» الذي لا يمكن النطق به، كانوا يركعون ويخضعون ويلصقون وجهم بالأرض ويصرخون: ليكن اسمُ مُلكِ مجده مباركاً من أجيالٍ إلى أجيالٍ»  
(Frédéric MANNs, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Studium Biblicum Franciscanum (Analecta 22, Jérusalem, 1986, p. 227).

(٣١) لا ١٠: ١-٢؛ رج ١٦: ١.

(٣٢) بولس الفغالي، من العبودية إلى العبادة (سفر الخروج وسفر اللاويين)، المكتبة البولسية، ١٩٩٠، ص ٣٣٦.

(٣٣) الترجمة اللاتينية سمّت هذا التيس capro emissario، وتبعته الترجمة الفرنسية التي سمّته: bouc émissaire.

(٣٤) نجد في عبارة «التيس المبعوث» أو «التيس المرسل» صدىً لعبارة «كبش المحرقة» التي دخلت في اللغات المتداولة للدلالة على ضحية تكون عادةً بريئة، ولكن الجماعة تضع عليها مسؤولية ما يصيبها من أمراض خطيرة؛ في هذا الإطار، اعتبر لافونتين (La Fontaine) في رواية «الحيوانات المرضى بالطاعون» أنّ الحمّار هو المسؤول عن إصابة الحيوانات بهذا المرض الخبيث.

بشكل عام، يعتبرونه ساكنًا في الصحراء، وهي الأرض القاحلة التي لا يصل إليها عمل الله المنصب (٣٥).

يشير (لا ١٧ : ٧) إلى طقس مقدمة الذبائح للتيوس الأوثان؛ فمن المحتمل أن يكون تيس العنز المقصود قريبًا من وجه عزازيل الذي كانت تتصوره بعض الشعوب بشكل عنز (٣٦) وتقدم له الذبائح. نستطيع إذاً أن نعتبر أن عزازيل هو اسم علم لشيطان هائم في الأماكن القاحلة والصحراوية؛ إن التوازي بين العبارتين «تيس للرب» و«تيس لعزازيل» (آ ٨) يُشكّل برهانًا مهمًا في تفضيل اسم العلم للشيطان الذي يقابله الكاتب مع اسم الله.

لم يُدبَح هذا التيس الثاني، بل قُدِّم للكاهن الأكبر حيًّا (آ ١٠): نلاحظ أن النصّ يريد أن يستبعد فكرة تقديم الذبائح إلى الشيطان نظرًا لطابعها الوثنيّ، لذلك أرسل التيس حيًّا إلى البرية. احتفظ الإسرائيليون ببعض تقاليد جيرانهم، ولكنهم أضفوا عليها طابعًا خاصًا بهم؛ يضع هارون يديه (٣٧) على رأس التيس، ويعترف بجميع آثام بني إسرائيل ومعاصيهم وخطاياهم (آ ٢١)؛ هذه الكلمات الثلاث هي مترادفة ولكنها تعبر عن «محمل الخطايا»: مهما كان نوع الخطايا (٣٨) التي اقترفها بنو إسرائيل، فقد وُضِعَت رمزيًّا على رأس الحيوان.

يحمل هذا التيس مجموع خطايا بني إسرائيل وتجاوزاتهم بهدف تخليصهم منها ليستطيعوا الانطلاق من جديد في حياتهم مع الله. يُعبّر وضع اليدين عن

(٣٥) أش ١٣ : ٢١.

(٣٦) نلاحظ التقارب بين عنز وعزازيل.

(٣٧) يوضح الكاتب أن الكاهن الأكبر يضع يديه كليهما على رأس التيس الثاني (آ ٢١) وذلك لمنع الالتباس مع طقس وضع اليد الوارد في (لا ١ : ٤) حيث نجد مقدمة الذبائح عن الخطيئة في الأيام العادية من السنة.

(٣٨) يعرض كتاب اللاويين نوعين، على الأقل، من تقديم الذبائح لمغفرة الخطايا: نجد الشكل الأوّل في (لا ٤) حيث تُقدِّم الذبائح لمغفرة خطايا الإسرائيليين التي تُرتكب بالإهمال أو سهوًا (٤)؛ أمّا في الشكل الثاني الوارد في لا ١٦، فالذبيحة تُقدِّم لمغفرة مجمل الخطايا المتممّة (١) والمقصودة التي لا يمكن أن تُغفر بشكل شخصي (كما هو الحال في لا ٤)؛ من هنا تظهر ضرورة الاحتفال بطقس «إرسال التيس حيًّا إلى عزازيل».

فكرة تحويل الخطيئة رمزياً من شخص إلى حيوان. بعد أن يُكفّر الكاهن الأكبر على التيس، يرسله حياً إلى عزازيل<sup>(٣٩)</sup> مع رجلٍ مُكَلَّفٍ بهذه المهمة؛ الرمزية هنا معبرة: تُعتبر الخطايا التي اقترفها بنو إسرائيل حملاً ثقيلاً موضوعاً على أكتافهم؛ يُخلّصهم الكاهن الأكبر من هذا الحمل ويضعه على تيس ليحمّله إلى عالم غير مسكون<sup>(٤٠)</sup>، أيّ إلى عالم الشياطين والقوى المناهضة لله. لن يتحمّل بنو إسرائيل بعد الآن مسؤولية خطاياهم، ولن يعانون من نتائجها السلبية، لأنّ التيس حملها إلى البرية.

نجد عند البابليين، كما أشرنا أعلاه، طقوساً مشابهة لطقس الاحتفال بإرسال التيس إلى عزازيل؛ نلاحظ في هذه الطقوس الوثنية وجود عنصرين أساسيين: نقل الخطايا والنجاسات بطريقة رمزية إلى حيوان، ثم فصل الحيوان واستبعاده. بعد أن لمس هارون تيس عزازيل، لا يُضحى مؤهلاً لتقدمة الذبائح أمام الله، لأنّه تنجّس من الخطايا التي سيحملها التيس، لذلك عليه أن يغتسل (آ ٢٤) ويُدلّ ثيابه<sup>(٤١)</sup>؛ كذلك الأمر سيبقى الرجل المُكَلَّف بإيصال التيس إلى عزازيل نجساً حتى المساء. مهما يكن من أمر تأثير الديانات الغريبة على هذا العيد، فقد اتخذ يوم كيُّور أهميّة ملحوظة في الكلدان الإسرائيلي، وأضحى العيد الأساسي<sup>(٤٢)</sup>، وسيُسمّيه

(٣٩) إرسال الخطيئة إلى البعيد، يعني أنّها اختفت وتلاشت (زك ٥ : ٥-١١).

(٤٠) هذا الطقس هو قريب من تطهير الأبرص (لا ١٤ : ٣-٢٠) حيث يُدبّح عصفور في إناء من خزف ويُطلق الآخر حياً إلى البرية.

(٤١) تقدّست هذه الألبسة بفعل دخول هارون إلى قدس الأقداس: يجب أن يخلعها ليعود إلى وسط الجماعة لكي لا يلمسها الإسرائيليون بطريقة لاشعورية، فيضحون على مسافة قريبة من الله؛ هذه الثياب هي مقدّسة، أي مُخصّصة بشكل حصري للكاهن الأكبر الذي يلبسها أثناء خدمة الاحتفال بيوم كيُّور ليواجه الربّ، لهذا السبب، يجب أن يغتسل الكاهن الأكبر بالماء قبل أن يلبسها (آ ٢٤).

(٤٢) حالياً، لا يوجد هيكل ولا ذبائح تكفيرية، لذلك يعتبر إسرائيل أنّ التوبة والصوم يكفيان نحو خطايا الشعب.

اليهود لاحقاً: «العيد»، أو: اليوم الكبير (يُومًا ربّيًا) نظرًا لتفوّقه على سائر الأعياد اليهودية<sup>(٤٣)</sup>، للدلالة على أنه يوم لا يجد ما يماثله في سائر الأيام والأعياد.

### رابعاً: يوم كيبور في العهد الجديد

إستعاد كاتب الرسالة إلى العبرانيين الخطوط الكبرى التي يتميَّز بها يوم كيبور، فأعاد قراءتها على ضوء الحدث الفصحي؛ إنَّ صورة التيس المرسل إلى عزازيل<sup>(٤٤)</sup> ليست غائبة تماماً عن هذه الرسالة حيث نجد إشارات إلى المسيح الذي يحمل الخطايا<sup>(٤٥)</sup>، وقد اقتيد خارج المدينة ليُصلَّب<sup>(٤٦)</sup>. في أغلب الأحيان، يُسمَّى كاتب الرسالة إلى العبرانيين يسوع «الكاهن الأكبر<sup>(٤٧)</sup>» ليُذكِّرنا بوجه هارون الكهنوتي كما ورد في كتاب اللاويين؛ كذلك الأمر، حين يتوسَّع كاتب هذه الرسالة بشأن وظيفة المسيح الذبائحية، يلمَّح بشكل خاص إلى دور هارون في لا ١٦ مع ظهور عدَّة فوارق جذريَّة بين الاثنين:

أ - يُقدِّم هارون الذبيحة سنويًّا عن خطاياها وخطايا الشعب، في حين أنَّ ذبيحة المسيح على الصليب هي فريدة وليست بحاجة إلى تكرار، ولا ضرورة لأن يُكفِّر المسيح عن خطاياها الشخصية.

ب - يُقدِّم هارون دم العجل والتيس للتكفير عن الزلَّات، في حين أنَّ المسيح يُقدِّم حياته ليخلِّصنا من خطايانا: «دخل قدس الأقداس مرَّة واحدة، لا بدم التيس والعجول، بل بدمه، فكسب لنا الخلاص الأبدية»<sup>(٤٨)</sup>.

(٤٣) في يوم كيبور (٦ تشرين الأوَّل عام ١٩٧٣)، هاجمت الجيوش المصرية والسوريَّة بشكل مباغت المواقع الإسرائيليَّة غير المحصَّنة بشكل وافٍ في سيناء والجلولان بسبب عطلة هذا العيد. (٤٤) رسالة برنابا (٧: ١٤) هي أوَّل من طوَّر البعد الرمزي للتيس المبعوث إلى عزازيل، فاعتبرت أنَّ هذا التيس يرمز إلى المسيح.

(٤٥) رج عب ٩: ٢٨؛ رج ١ بط ٢: ٢٤.

(٤٦) رج عب ١٣: ١٢؛ رج يو ١٩: ١٧-٢٠.

(٤٧) رج عب ٢: ١٧؛ ٣: ١٤؛ ٤: ١٤-١٥؛ ٥: ٥؛ ٦: ١٠؛ ٧: ٢٠؛ ٨: ٢٨؛ ٩: ١١.

(٤٨) رج عب ٩: ١٢.

ج - وحده الكاهن الأكبر له الحقّ بالدخول إلى قدس الأقداس مرّة واحدة في السنة، غير أنّ حجاب الهيكل انشق<sup>(٤٩)</sup>، بعد ذبيحة الصليب، ليستطيع جميع المؤمنين أن يدخلوا دائماً إلى قدس الأقداس: «لنا طريق إلى قدس الأقداس بدم يسوع، طريق جديد حيّ، فتحه لنا في الحجاب، أي في جسده»<sup>(٥٠)</sup>. باختصار، تحيلنا كريستولوجيا الرسالة إلى العبرانيين إلى أناشيد العبد المتألم<sup>(٥١)</sup>، وإلى إعلان العهد الجديد على لسان إرميا<sup>(٥٢)</sup>.

من ناحية أخرى، نجد إشارات غامضة وخفية إلى يوم كيبور في بعض كتابات العهد الجديد؛ إحتفظ رسول الأمم، بعد مرور سنوات عديدة على صلب المسيح، بذكرى يوم كيبور حين كان مسجوناً في السفينة المبحرة إلى روما<sup>(٥٣)</sup>؛ في رسالته إلى أهل روما، يعتبر بولس أنّ الله جعل يسوع كفارة<sup>(٥٤)</sup> في دمه بالإيمان<sup>(٥٥)</sup>، فحصر ابنُ الله في شخصه الكفارة التي تُعتبر مركز الثقل في الاحتفال بيوم كيبور: أضحي المسيح المكان الذي يلتقي فيه الله مع الإنسان وهو في الوقت عينه الوسيلة التي تسمح بالمصالحة بين الله والخطاة<sup>(٥٦)</sup>.

تجد الذبائح في يوم كيبور صدىً لها في تأسيس الإفخارستيا<sup>(٥٧)</sup> التي تُعتبر اشتراكاً في دم المسيح<sup>(٥٨)</sup> الذي يؤسّس العهد الجديد<sup>(٥٩)</sup>، كما أنّ دم المسيح هو كفارة عن الخطايا<sup>(٦٠)</sup>.

(٤٩) رج لو ٢٣ : ٤٥ .

(٥٠) رج عب ١٠ : ١٩ .

(٥١) رج أش ٤٢ : ٤٩ ؛ ي ١ : ٥٠ ؛ ي ٤ : ٥٢ ؛ ي ١٣ .

(٥٢) رج إر ٣١ : ٣١ - ٣٤ .

(٥٣) رج أع ٢٧ : ٩ .

(٥٤) في اليونانية: إيلاستيريون .

(٥٥) رج رو ٣ : ٢٥ .

(٥٦) *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, «Expiation (Jour des)», Brepols, (٥٦) 2002, col. 472-475.

(٥٧) رج مت ٢٦ : ٢٨ وز .

(٥٨) رج ١ كور ١٠ : ١٦ .

(٥٩) رج ١ كور ١١ : ٢٥ .

(٦٠) رج ١ يو ٢ : ٢ ؛ ٤ : ١٠ .

إن مصير التيس المرسل حيًّا إلى عزازيل (٦١)، يشبه ما حدث للشيطان (٦٢) الذي أوثق وألقيَ حيًّا في الهاوية (٦٣)؛ يُلْمَح شفاء الممسوس في جراسة (٦٤) إلى سُكْنَى الشيطان في البراري (٦٥)، كما أن عودة الروح النجس (٦٦) تُؤكِّد تجمُّع الشياطين في الأماكن القفرة. كذلك لا بُدَّ من الإشارة إلى أنه يُنْفَخ بالبوق، في السنة اليوبيلية، في اليوم العاشر من الشهر السابع، وهو يوم كَيْبُور (٦٧)، ونحن نجد صدًى لهذه السنة في خطبة الناصرة (٦٨).

### خاتمة

تعلِّق الليتورجيا اليهودية أهميّة ملحوظة على يوم كَيْبُور (٦٩) لأنَّ الشعب ينال في هذا العيد تطهيرًا من جميع أنواع النجاسات التي لحقت به. لم تستطع ذبائح العهد القديم الدموية أن تُخلِّص بني إسرائيل من خطاياهم إلا بشكل عابر ومؤقت؛ ستنتظر الشعوب ذبيحة العهد الجديد، في الإفخارستيا، حيث يُذبح المسيح، حمل الفصح (٧٠)، ليمنح البشرية الخاطئة تحريرًا نهائيًّا وخلصًا أزليًّا.

(٦١) لا يمكننا تأكيد الشرح الرمزي الذي يعتبر أن التيس المذبح في لا ١٦ يرمز إلى المسيح، في حين أن التيس المبعوث حيًّا إلى عزازيل يرمز إلى الشيطان؛ هذه الرمزية تستند إلى فكرة صلب المسيح، في حين أن الشيطان يبقى حيًّا.

(٦٢) أن عزازيل القابع في البرية هو صورة عن الشيطان المسجون في بحيرة النار (رؤ ١٩ : ٢٠).

(٦٣) رج رؤ ٢٠ : ٣-١.

(٦٤) رج لو ٨ : ٢٩.

(٦٥) رج لو ٤ : ١.

(٦٦) رج لو ١١ : ٢٤-٢٦.

(٦٧) رج لا ٢٥ : ٩.

(٦٨) رج لو ٤ : ١٩؛ رج أش ٦١ : ٣-١.

(٦٩) للمزيد من المعلومات حول يوم كَيْبُور، راجع: DBS, III, 1- 262 ; *Dict. Spir.*, IV, 2026- 2045; P. Van Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, II, Tournai, 1956, 141-142, 189-192, 314-338; L.L. Grabbe, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation", *JSJ* 18 (1987) 152-67; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*. AB, 3, New York, 1991; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, SLDLS 101, Atlanta, 1987.

(٧٠) رج ١ كور ٥ : ٧.

تخلّى اليهود- مسيحيّون عن الهيكل المبنّي من حجر وعن عباداته وطقوسه التكفيرية وانضمّوا إلى الكنيسة، جسد المسيح السرّي، وهو هيكل جديد لم تصنعه الأيدي وقد بناه القائم من الموت<sup>(٧١)</sup>. بدأت عبادة روحية جديدة<sup>(٧٢)</sup>، يقدّم أثناءها المسيحيّون ذواتهم قرابين حيّة، فهّم هيكل الله<sup>(٧٣)</sup>، وأجسادهم أضحّت هياكل الروح القدس<sup>(٧٤)</sup>.

---

(٧١) رج مر ١٤ : ٥٨ .

(٧٢) رج رو ١٢ : ١ .

(٧٣) رج ١ كو ٣ : ١٦-١٧ .

(٧٤) رج ١ كو ٦ : ١٩ .



## قداسة الكهنوت بحسب لا ٢١-٢٢

الأب أيوب شهوان

جامعة الروح القدس، الكسليك

### مقدمة

منذ البدء، خلق الله الإنسان على صورته ومثاله، فكانت القداسة<sup>(١)</sup> ملازمة لكيانه، لذا كان لا بد من أن يظل بحالة الطهارة التي تحمل معنى وجودياً وحُلُقياً في آنٍ معاً. لكن الأمر لم يدم طويلاً، إذ فقد آدم وحواء، ومن ثمّ النسل البشريّ بمعظمه، الصورة والمثال، فكانت الحاجة إلى وضع الأمور في نصابها من جديد، لأنّ تصميم الله الخالق والمخلّص هو ثابت لا يزعزعه انحراف الإنسان ولا فوضى شهواته العاصفة والمبليّة. وبما أنّه أصبح من المستحيل على من بخطيئته فصل ذاته عن الله، وأضحى مطروداً من حضرته، وحُرِمَ فَرَحَ اللقاء المباشر به، كان من الطبيعيّ أن توكل مهمّة تأمين الارتباط بالله إلى من يختاره الله، ويقدّسه، ويأتمنه على خدمته، ليقوم بدور الوسيط في مجال العبادة بين إلهه وباقي الناس، فكان الكاهن، رَجُلُ التقوى والطهارة والقداسة.

الكاهن الوسيط هو إذاً إنسان طاهر، قدّيس<sup>(٢)</sup>، أي «مفصول»، وبكلّ ما للكلمة من معنى، عن كلّ دنس ونجاسة وقباحة، حتّى يبقى على المستوى

(١) Cf. « Sainteté », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, Paris 1993, (١) 999-1001; « Holy/Holiness », *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology*, Carroll Stuhlmueller (ed.), The Liturgical Press 1996, p. 430-432; « Holiness », *Dictionary of the Bible*, David Noel Freedman (ed.), Eerdmans Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2000, p. 598-599.

(٢) بالرغم من أنّ اليهوداويّة لا تخلع اللقب «قدّيس» على البشر، فإنّ هناك درجة خاصّة من القداسة ترتبط بالكهنة وتنسب إليهم (رج، مثلاً، لا ٢١).

الأسمى، عائشًا ملء الإنسانية، لأنّ هذا الملء هو غاية صورة الله ومثاله. لهذا السبب، الكاهن «المفصول» يواصل عملية الانفصال باستمرار لكي لا يلحق به أيّ تلوث أو تنجّس أو وصمة، قد تحول دون مواصلة لقاءه بالله وخدمته العباديّة والطقسيّة.

في مداخلتنا هذه حول قداسة الكاهن بحسب لا ٢١، سنركّز على هذا النصّ، ولكن، بما أنّ المسألة مرتبطة بحياة شعب الله بشكل عامّ، فمن الطبيعيّ ألا يكون الكلام على الكهنوت محصوراً بسفر اللاويين فقط، ولا بالفصل ٢١ منه والذي نحن بصدده، إذ له حضوره القويّ في مجمل التقليد الكهنوتيّ في كتب التوراة<sup>(٣)</sup>، وفي الكتب التاريخيّة، وفي أسفار الأنبياء، وصولاً إلى سفر يشوع بن سيراخ الذي يرسم لوحةً بهيّة عن الكاهن، يمكن أن تشكّل معيّناً جيّداً عن الموضوع. فحين نقرأ العهد القديم، تظهر لنا بوضوح أهميّة المؤسسة الكهنوتيّة، إلى جانب مؤسّستي النبوة والملكيّة<sup>(٤)</sup>. وتولي الشريعة الموسويّة، أي التوراة، تنظيم الكهنوت أهميّة كبرى، كما نتبيّن من خر ٢٥-٣١؛ ٣٥-٤٠، ومن سفر اللاويين بمجمله تقريباً، ومن عد ٣-٤؛ ٨؛ ١٥-١٩. سنحصر بحثنا إذاً بموضوع الكاهن وقداسته في سفر اللاويين، وبالتحديد في لا ٢١، مع الإشارة إلى ضرورة معالجة الموضوع بالعودة أيضاً إلى لا ٢٢، نظراً للترابط القائم بين الفصلين في هذا المجال. سنعطي بدايةً لمحة سريعة عن أقسام سفر اللاويين وعن مضمونه بالإيجاز<sup>(٥)</sup>.

(٣) Cf. J. ROTH, « La tradition sacerdotale dans le Pentateuque », *Nouvelle Revue Théologique*, 1958, p. 696-721; J. STEINMANN, *Les textes du Code sacerdotal dans la Genèse et dans l'Exode*, Paris 1962.

(٤) في العهد الجديد، سيجمع يسوع في شخصه النبيّ والكاهن والملك والحكيم.

(٥) Cf. Wayne A. TURNER, « Leviticus », *The Collegeville Bible Commentary*, (٥) Dianne Bergant (ed.), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1988, p. 115-143, spec. p. 137-138; John H. HAYES, « Leviticus », *Harper's Bible Commentary*, James L. Mays (ed.), Harper San Francisco, 1988, p. 157-181, spec. p. 175-176; J. E. HARTLEY, *Leviticus*, WBC 4, Waco 1992; Baruch A. LEVINE, « Leviticus (Book of) », *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, K-N, David Noel Freedman (ed.), Doubleday 1992, p. 311-320; Judith Romney WEGNER, « Leviticus (Book of) », *Dictionary of the Bible*, p. 805-807.

## ١ - أقسام سفر اللاويين ومضمونه

يتضمّن سفر اللاويين ٢٧ فصلاً، تُقسم إلى أربعة أقسام، ويشكّل لا ٢٧ ملحفاً، على الوجه التالي:

## ١/١ - القسم الأوّل: لا ١-٧: الذبائح

يتضمّن شرحاً دقيقاً ومفصّلاً لرتب الذبائح وأنواعها، وأصنافها، التي يجب على بني إسرائيل أن يُقرّبوها لله. ليست تقدمة الذبائح أمراً محصوراً بإسرائيل العهد القديم، لأنها مشتركة أساساً بين ثقافات بلدان البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط؛ لكنّ إسرائيل تفرّدت في هذا المجال بأنواع الذبائح وأهدافها، كذبيحة التكفير عن الخطيئة، مثلاً؛ ونشير إلى أنّه لدينا هنا في موضوع الذبائح شيء شخصي ووجداني، ووعيّ ذاتي، مختلف عمّا لدينا في الثقافات الأخرى (٦).

## ٢/١ - القسم الثاني: لا ٨-١٠: الكهنة

يتبسّط هذا القسم في أمر تكريس الكهنة وأهميّة فكرة الكهنوت لتقديم الذبائح. يظهر الكهنة كوسطاء بين الشعب والله، ويقدمون الذبائح لينال الشعب الغفران والبركة؛ من هنا كان اعتبار الكاهن وسيطاً بين الله وشعبه العابد (٧). لذا عند تكريس الكاهن، يتمّ فصله عن الآخرين، لأنّه مكرّس للربّ ومقدّس له ولأجل شعبه. هكذا هو الأمر في إسرائيل، حيث يُفصل سبطاً، ومن السبب تُفصل جماعة، ومن الجماعة يُفصل فردٌ ليكون مكرّساً لله ومقدّساً له (٨).

(٦) أنظر «معجم وجيز لسفر الأحبار»، في الكتاب المقدّس، كتب الشريعة الخمسة، دار المشرق، لبنان ١٩٨٥، ص ٢٢٥-٢٣٠، حيث يوجد عرض محتوي أهمّ المفردات الأساسية في سفر الأحبار.

(٧) في الرسالة إلى العبرانيين، المسيح وحده هو الوسيط.

(٨) في كهنوت يسوع يُقلب الانفصال إلى تضامن؛ فيسوع في ذبيحته، بدل أن يفصل الإنسان، تضامن معه بالألم والموت، وهكذا يتقرّب من الإنسان، ويقرّب هذا الأخير إليه، لكي يوصله إلى الله.

### ٣/١ - القسم الثالث: لا ١١-١٦: الطاهر والنجس

هناك قواعد عديدة ودقيقة توضح ما هي الحالات التي يتنجس فيها الإنسان، وما ينبغي عمله كي يتعد عنها، وتُبين له ما الذي عليه أن يعرف كي يتعد عن الشرّ، من جهة، ويتقرّب من الله، من جهة ثانية. يُعدّ الفصل السادس عشر قلبَ سفر اللاويين، لأنّه يصف خدمة التكفير الهامّة، يوم الغفران العظيم (٥١ ٥٥٦٦ ، «يَوْمَ كَيْبُور»، من فعل ٦٥٦٦ («كَيْبَر»)، «كَفَّر»، وهو يوم مهمّ جدًّا بالنسبة إلى بني إسرائيل في حياتهم الدينيّة<sup>(٩)</sup>.

### ٤/١ - القسم الرابع: لا ١٧-٢٦: شريعة القداسة

بما أنّ الربّ إله حيّ وقدّوس، فعلى الشعب الذي اختاره وخصّ به نفسه وقدّسه، أن يطلب كلّ ما يمكن أن يساعده على الاتصال بإلهه والاستمرار على ذلك. ولدينا هنا ذكر للذبائح وطريقة ذبحها وتقديمها.

### ٥/١ - فصل ٢٧

هو ملحق يطرح بعض الأمور الخاصّة بالكهنوت وبالذبائح. إذًا يقع النصّ الذي نحن بصددّه، أي لا ٢١-٢٢، في القسم الرابع من الكتاب، أي في لا ١٧-٢٦، الذي يركّز على قداسة الشعب الذي اختاره الله وفصله كي يبقى في حالة القداسة هذه، وأقام له الكهنة، الذين عليهم أن يكونوا قدّيسين كي يتمكنوا من أن يكونوا حاملّي القداسة لبني إسرائيل. إنّ الترابط العضويّ بين الفصلين ٢١ و ٢٢ يجعلنا نعمل على استخراج ما يتعلّق بقداسة الكاهن فيهما، مع التركيز أكثر على ف ٢١.

(٩) في العهد الجديد، تمّ تجاوز كلّ هذه الطقوس الخارجيّة، من أجل اعتماد ديانة القلب والروح التي تحرّرت.

## ٢ - الترابط بين لا ٢١ و ٢٢

من حيث المفردات، والأسلوب، وتقنيّة التحرير، لا ٢١-٢٢ هو كلُّ قائمٌ بذاته<sup>(١٠)</sup>، ولا شيء فيهما مشتركاً مع النصوص التي في الفصول السابقة (ف ١٧-٢٠) في شرعة القداسة (ف ٢١-٢٦). إلى هذا النصّ، الذي ندعوه «شرعة القداسة الأولى»<sup>(١١)</sup>، تنتمي الآيات ١٢، ٣، ٨، ٢٥-٢٦ من الفصل ٢٠ من سفر اللاويين.

لدينا دليل في لا ٢٠ يرهّن أنّ هذا الفصل كان مرتبطاً بـ لا ٢١: ١-١٥، وهذا الدليل هو بداية لا ٢٠: ٢، حيث نقرأ: «وتقول لبني إسرائيل» (וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָאָמַר)؛ هذه الجملة، ببنيها المختلفة عن الجُمْل الموازية لها، هي غير كاملة، تنقصها البداية، كما يتبيّن لنا من الآيات التالية:

— ١٧: ٢: «مُرْ هَارُونَ وَبَنِيهِ وَسَائِرِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ» =

דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-בְּנָיו וְאֶל כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם

— ١٩: ٢: «مُرْ كُلَّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ» =

דַּבֵּר אֶל-כָּל-עֵדֻת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם

— ٢١: ١٧: «كَلِّمْ هَارُونَ وَقُلْ لَهُ» =

דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן לְאָמַר: الخ.

تَدْعُ الجملة «ولبني إسرائيل تقول» القارىء يفترض أنه قَبْلَ «بني إسرائيل» كَلِّمَ موسى بأن يخاطب آخر أو آخرين؛ مَنْ هو أو مَنْ هم، وأية رسالة كان عليه أن يوصل إليه أو إليهم؟ الجواب الأكثر قرباً من المعقول يأتي من لا ٢١: ١، حيث

Cf. Armando J. LEVORATTI, « Leviticus », *The International Bible* (١٠) *Commentary*, William R. Farmer (ed.), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1998, p. 446-474, spec. p. 470: « Lv 21:1-22:33 ».

(١١) إن التسمية «شرعة القداسة الأولى» هي التي أُطْلِقَتْ على هذه الفصول، للمرة الأولى، في اللغة الألمانية، *Ur Heiligkeitgesetz*، والتي نُقِلَتْ إلى الفرنسية بعبارة: Code primitif de sainteté.

يأمر الرب موسى قائلاً له: «كَلِّمِ الكهنة، بني هارون، وَقُلْ لَهُمْ»<sup>(١٢)</sup>؛ يُعْطَى الأمرُ لموسى بأسلوب خاصّ يشبه كثيراً أسلوب لا ٢٠: ٢: أ٢: «قُلْ لبني إسرائيل»<sup>(١٣)</sup>؛ الكلمة هنا هي ذاتها، «قال»<sup>(١٤)</sup>، وليس «كَلِّمِ»<sup>(١٥)</sup>، والافتراض المحتمل هو التالي: في بداية رواية هذه المجموعة، كان هناك لا ٢١: ١-١٥ ومباشرةً بعده لا ٢٠؛ في هذا الترتيب كانت صيغة ٢٠: ٢: أ٢ عنواناً صحيحاً من حيث إنشاء القسم الثاني من التشريع الصغير الذي أعطى قواعد حول ما ينبغي صنعه، وما ينبغي تحاشيه للحفاظ على قداسة الكهنة العاديين (٢١: ١-٨)، وعظيم الكهنة (٢١: ١٠-١٥)، والشعب (٢٠)، والذي يشرح الدافع إلى قداسة الكهنة العاديين (٢١: ٦ ب)، وعظيم الكهنة (٢١: ١٢ ب)، والشعب (٢٠: ٢٦). لاحقاً نُقِلَ لا ٢٠ إلى المكان الذي يحتلّه حالياً، عندما أراد محررو المدرسة ذاتها توسيع المجموعة بشرائع جديدة (لا ٢١: ١٦-٢٤؛ لا ٢٢)، التي، لكونها كلّها تخصّ الكهنة، كان من الطبيعيّ وضعها مباشرةً بعد لا ٢١: ١٥.

### ٣ - لاهوت القداسة في لا ٢٠-٢٢<sup>(١٤)</sup>

في هذه المجموعة كلّها من الشرائع تبرز بوضوح فكرة القداسة؛ فهي حاضرة في الفصول ٢٠-٢٢ وتجعل هذه الأخيرة متماسكة. ومن أجل إدراك كفيّة تمفّصل فكرة القداسة في لا ٢٠-٢٢، ينبغي البدء من لا ٢٠: ٢٦ و ٢١: ٨ حيث يوجد المركز المنطقيّ لكلّ «المجموعة»، انطلاقاً من كلام الله: «وكونوا لي قدّيسين لأنّي قدّوس أنا الربّ» (٢٠: ٢٦)؛ وأيضاً: «مقدّساً يكون عندك، لأنّي قدّوس أنا الربّ مقدّسكم» (٢١: ٨)؛ ففي هذين المكانين تُنسب إلى الله الصفة «قدّوس». إنّه هو بالتالي المصدر الأوّل للقداسة، الموقع الذي منه هي تنتشر.

(١٢) אָמַר אֱלֹהִים בְּנֵי אַהֲרֹן.

(١٣) וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמַר.

(١٤) W. ZIMMERLI, "Heiligkeit nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz", VT 30 (1980) 493-512.

نجد الشيء ذاته في لا ٢٠: ٣؛ ٢٢: ٢، ٣٢ حيث يجري الكلام على «اسمي القدوس»، حيث نقراً: «وأنا أنقلب على ذلك الرجل، وأفصله من وسط شعبه، لأنه أعطى من نسله لمؤلك، فنجس مقدسي، وذنس اسمي القدوس» (٢٠: ٣)؛ وأيضاً: «مرّ هارون وبنيه بأن يتجنبوا بعض الأقداس التي يقدّسها لي بنو إسرائيل، ولا يدنّسوا اسمي القدوس: أنا الرب» (٢٢: ٢)؛ وأيضاً: «ولا تدنّسوا اسمي القدوس، فأتقدّس فيها بين بني إسرائيل: أنا الرب مقدّسكم» (٢٢: ٣٢).

تكرّس القداسة إذا لاسم الله هذا، أي إلى تعبير كينونته الأكثر حميميّة؛ فماذا يعني الاستنتاج أن «الله هو قدوس»؟ لا يقوله واضعو الفصول ٢٠-٢٢ مباشرة، ولكن بالإمكان، وببساطة، استنتاجه من المفاعيل التي تثيرها قداسة الله في العالم المخلوق. إن لدى الفصول ٢٠-٢٢ الكثير لتقوله حول هذا الموضوع.

الله «هو الذي يقدّس»: تتكرّر هذه الجملة سبع مرّات في لا ٢٠-٢٢. يعني القول إن الله «يقدّس» أنه يُدخل بعض الكائنات المخلوقة في حالة قداسة، من خلال إعطائها قداسته.

في الواقع، تنسكب قداسة الله على:

- إسرائيل: «واحفظوا فرائضي واعملوا بها: أنا الرب مقدّسكم» (٢٠: ٨)؛  
«ولا تدنّسوا اسمي القدوس، فأتقدّس فيها بين بني إسرائيل: أنا الرب مقدّسكم»  
(٢٢: ٣٢)؛

- والكهنة: «فتعدّه (أي الكاهن) مقدّساً، لأنه يقرب طعام إلهك. مقدّساً يكون عندك، لأنّي قدّوس أنا الرب مقدّسكم» (٢١: ٨)؛

- والكاهن الأعظم: «ولا يدنس (الكاهن) نسله بين قومه، لأنّي أنا الرب مقدّسه» (٢١: ١٥)؛

- والأمكنة، وأدوات العبادة (כִּי־יִשְׁתַּעַמְלֵם) التي تُستعمل في العبادة الإلهية، مثلاً، قدّس الأقداس المفصول عن الحجاب، والمذبح: «وأما الحجاب، فلا يأت إليه ولا

يتقدّم إلى المذبح، إذ به عيب، فلا يدنس مقادسي، لأنني أنا الربّ مقدّسهم» (٢١):  
(٢٣)؛

– وتقدم بني إسرائيل الذبائحية التي هي خبز الكهنة: «فليحفظوا أحكامي، ولا يحملوا فيها وزراً، فيهلكوا بسببه إذا دنسوها: أنا الربّ مقدّسهم» (٢٢: ٩، ١٦).  
لا ٢٠-٢٢ هو أيضاً غنيّ بالمعلومات التي تفيد عن كيفية تقديس الله لهذه الأشياء:

يُقَدِّس اللهُ إسرائيلَ بفصله عن باقي الشعوب، إذ يقول: «أنا الربّ إلهكم الذي ميّزكم من بين الشعوب» (٢٠: ٢٤ب)؛ وأيضاً: «وكونوا لي قديسين لأنني قدوس أنا الربّ، وقد ميّزتكم من الشعوب لتكونوا لي» (٢٠: ٢٦). وفي ٢٠: ٢٦ نرى أن العلاقة بين القداسة والانفصال عن الآخرين هي صريحة وواضحة. يبدو أنّ هناك تلميحاً في الجملة «أنا فصلتكم عن الشعوب الأخرى»، إلى حدثٍ تاريخيٍّ حصلَ فيه فعلُ الفصل هذا، يُشار إليه في ٢٢: ٣٢ب-٣٣ بوضوح حيث نقرأ: «أنا الربّ مقدّسكم، الذي أخرجكم من أرض مصر ليكون لكم إلهاً: أنا الربّ»؛ لهذه الآية علاقة واضحة مع لا ٢٠: ٢٦، أي مع الخروج من مصر؛ فبهذا الفعل التاريخيِّ قدّسَ اللهُ إسرائيلَ، أي وضعه جانباً وجعله خاصّته. وبطريقة غير مباشرة لدينا هنا أيضاً تلميح إلى ميثاق سيناء، الموجود في صيغة العهد، الذي يوجد القسم الأول منه في ٢٠: ٢٦، «ليكون لي» (לְהָיוּתִי לָكُمْ)، والثاني في ٢٢: ٣٣، «لأكون لكم إلهاً»/«لأكون إلهكم» (לְהָיוּתִי לְיְהוָה). يبدو عهدُ سيناء هنا كنقطة الوصول، والهدف الذي إليه مشدودٌ عملاً الله الذي يحرّر إسرائيل من مصر. نلاحظ تكرار استعمال حرف «ل» الذي يدلّ على الهدف في ٢٠: ٢٦ و ٢٢: ٣٣. نحن هنا أمام قلب التاريخ المقدّس الإسرائيليِّ، حيث يُعقَدُ الرباط الخاصّ بين الله وشعبه؛ فإسرائيل موجود للربّ، والربّ موجود لإسرائيل، كما يوجز ذلك نشيد الأناشيد بعبارة: «حبيبي لي وأنا له» (نش ٢: ١٦).

لقد أدخل الله إسرائيل في حالة القداسة من خلال الإخراج من مصر، وإعطاء العهد في سيناء؛ وباختصار، لقد فصلَ هذا الشعب عن باقي الشعوب كي يكون ملك الله الخاص، وكي يتمتع بإنعاماته الفريدة.

إن قداسة إسرائيل هذه هي في آنٍ معاً:

- ثابتة، إذ إن إسرائيل، من خلال عمل الله لصالحه، هو موضوعياً في حالة قداسة؛

- ومتحرّكة، إذ على إسرائيل، وعبر خياراته الحرّة، أن يبقى راسخاً في هذه الحالة، وبهذه الطريقة يجعل ممكناً تحقيق الهدف الأسمى الذي يواصله الله الاهتمام به في تاريخه مع إسرائيل.

إلى هذا الهدف الأسمى يُشار في الجملة التالية: «فأظهر قدوساً في وسط بني إسرائيل» أو «فأتقدس بين بني إسرائيل»<sup>(١٥)</sup> (لا ٢٢: ٣٢). يحتلّ هذا الاستنتاج الموقع المركزي في الفصول ٢٠-٢٢.

#### ٤ - على ماذا تقوم قداسة الله؟

بما أن فعلَ الله المُقدّس تجاه إسرائيل يقوم على فصله عن الباقين كلهم، تقوم قداسة الله على أن يكون هو أيضاً مميّزاً، أي مفصلاً، عن كلّ الكائنات الحيّة وعن كلّ الأشياء المخلوقة. بإمكان الصفة «قدوس»، إذاً، التي تشير إلى سموّ الله، وإلى اختلافه اللامتناهي عن الأشياء الأخرى كلّها، أن تُفهم وعن حقّ كمرادف للصفة «إلهي».

ولكن، مع هذا الوجه لقداسة الله، يندرج أمرٌ آخرٌ، يبدو للوهلة الأولى أنه لا يتوافق مع الأوّل، ألا وهو أن الله، البعيد إلى ما لا نهاية، والمفصول عن كلّ ما هو مخلوق، ينحني على الإنسان، ويدخل تاريخه ليعمل لحيره. فإلى جانب سموّ الله

(١٥) וְנִקְדַּשְׁתִּי בְחֹדֶךָ יְיָ אֱלֹהֵי.

إِذَا يُوْجَدُ تَنَازُلُهُ. إِنَّ لِهَذَيْنِ «النَّقِيضَيْنِ» لِقَدَاسَةَ اللَّهِ، أَيِ السَّمَوِّ وَالتَّنَازِلِ، الشَّهَادَةَ الْأَجْمَلَ فِي كَلَامِ هَوْشَعِ النَّبِيِّ الْقَائِلِ: «كَيْفَ أَهْجُرُكَ يَا أَفْرَائِيمَ، كَيْفَ أَسْلَمْتُكَ يَا إِسْرَائِيلَ؟ كَيْفَ أَعَامَلْتُكَ كَأَدَمَةَ، وَأَصَيَّرْتُكَ كَصَبْوئِيمَ؟ قَدْ انْقَلَبَ فِي فِئَوَادِي، وَاضْطَّرَمْتُ أَحْشَائِي. لَا أُطَلِّقُ حِدَّةَ غَضَبِي، وَلَا أَعُودُ إِلَى تَدْمِيرِ أَفْرَائِيمَ، لِأَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِنْسَانَ، وَالْقُدُّوسُ فِي وَسْطِكَ، فَلَنْ آتِيَ سَاخِطًا» (هو ١١ : ٨-٩) (١٦).

تُبَيِّنُ الْجُمْلَةُ، «فَأَتَقَدَّسَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (١٧)، أَنَّ اللَّهَ يَعْمَلُ فِي التَّارِيخِ لِصَالِحِ إِسْرَائِيلَ، فَيُفَصِّلُهُ عَنِ الْآخَرِينَ لِكَيْ يَجْعَلَ مِنْهُ وَسِيلَةً يُظْهِرُ مِنْ خِلَالِهَا قَدَاسَتَهُ وَيَجْعَلُهَا تَسْطَعًا فِي حَيَاتِهِ. نَحْنُ هُنَا قَرِيبُونَ مِنْ لَاهُوتِ حَزْ ٣٦ : ١٧-٢٣ الْمَعَاوِرِ لِشَرَعَةِ الْقَدَاسَةِ، حَيْثُ، وَمَعْمُودَاتٍ وَبِأَفْكَارٍ شَبِيهَةٍ جَدًّا بِ لَا ٢٠-٢٢، يُعْبَّرُ عَنِ الْفِكْرَةِ الْقَائِلَةِ بِأَنَّ إِسْرَائِيلَ هُوَ حَامِلُ «الاسْمِ الْمَقْدَّسِ» (וְיִשְׂרָאֵל יְהוָה؛ حَزْ ٣٦ : ٢٠، ٢١، ٢٢) (١٨)، وَأَنَّ اللَّهَ يَرِيدُ أَنْ يُظْهِرَ لِلْعَالَمِ قَدَاسَتَهُ فِي هَذَا الشَّعْبِ» (١٩). لَكِنِ، لِأَجْلِ هَذَا الْهَدَفِ، لَا يَكْفِي أَنْ يُعْطِيَ اللَّهُ قَدَاسَتَهُ إِلَى إِسْرَائِيلَ مِنْ خِلَالِ عَمَلِهِ فِي التَّارِيخِ، إِذْ عَلَى إِسْرَائِيلَ، بِتَصَرُّفِهِ الْحَرِّ - وَوَلَدِينَا هُنَا الْعَنْصُرَ الدِّيْنَامِيكِيَّ الَّذِي تَتَضَمَّنُهُ فِكْرَةُ الْقَدَاسَةِ - أَنْ يَبْقَى رَاسِخًا فِي حَالَةِ الْقَدَاسَةِ. هَذَا مَا يُعْبَّرُ عَنْهُ بِوَضُوحٍ فِي لَا ٢٠ : ٢٦ حَيْثُ تُوجَّهُ الدَّعْوَةُ إِلَى الشَّعْبِ «لِيَكُونَ قَدَيْسًا»، لِأَنَّ «الرَّبَّ قَدُّوسًا»، هُوَ الَّذِي، لِأَجْلِ هَذِهِ الْغَايَةِ، «فَصَلَ إِسْرَائِيلَ عَنِ الشُّعُوبِ». أَنْ «يَكُونُوا قَدَيْسِينَ» يَتِمُّ مِنْ نَمِّ عِبَرٍ حَفِظَ الْأَمْرَ الَّتِي أَعْطَاهَا اللَّهُ لِإِسْرَائِيلَ وَأَوْصَى بِهَا:

(١٦) Cf. W. ZIMMERLI, art. cit., p. 498.

(١٧) וְיִשְׂרָאֵל יְהוָה בְּחֹדֶךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

(١٨) يَقُولُ الرَّبُّ عَلَى لِسَانِ حَزَقِيَّالِ النَّبِيِّ: «فَلَمَّا دَخَلُوا بَيْنَ الْأُمَمِ الَّتِي دَخَلُوا بَيْنَهَا، دَنَسُوا اسْمِي الْقُدُّوسِ، إِذْ قِيلَ فِيهِمْ: هَذَا شَعْبُ الرَّبِّ وَقَدْ خَرَجَ مِنْ أَرْضِهِ، فَعَطَفْتُ عَلَى اسْمِي الْقُدُّوسِ، الَّذِي دَنَسَهُ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ فِي الْأُمَمِ الَّتِي دَخَلُوا بَيْنَهَا، لِذَلِكَ قَسَمْتُ لِبَيْتِ إِسْرَائِيلَ: هَكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: لَيْسَ لِأَجْلِكُمْ أَنَا فَاعِلٌ، يَا بَيْتَ إِسْرَائِيلَ، بَلْ لِأَجْلِ اسْمِي الْقُدُّوسِ الَّذِي دَنَسْتُمُوهُ فِي الْأُمَمِ الَّتِي دَخَلْتُمْ بَيْنَهَا» (حَزْ ٢٠-٢٢).

(١٩) رَجْ صِبْغَةَ יְהוָה، نَفْعَلُ، لِلْفِعْلِ יְהוָה، فِي حَزْ ٣٦ : ٢٣. נָאם אֲדַבְּרָה יְהוָה בְּהַקְדָּשִׁי בְּכֶם לְיַיִנְיָהֶם.

- «واحفظوا فرائضي واعملوا بها: أنا الربّ مقدّسكم» (لا ٢٠ : ٨)؛  
 - «فليحفظوا أحكامي ولا يحملوا فيها وزراً، فيهلكوا بسببه إذا دنّسوها: أنا الربّ مقدّسهم» (٢٢ : ٩)؛  
 - «فاحفظوا وصاياي واعملوا بها: أنا الربّ» (٢٢ : ٣١).

لا بدّ هنا من أن نعطي الملاحظة الهامّة التالية: إن لفعل الأمر، «كونوا قدّيسين»، جذوره في صيغة الحاضر، «أنا قدّوس»، وفي وصف عمل الله في التاريخ؛ بهذا العمل يتمّ تحرير إسرائيل من مصر، فيوضع هكذا على حدّة، أي يفصل، فيصبح حامل قداسة الله. مرّة أخرى لدينا أمام ناظرينا ميزة ثابتة في الكتاب المقدّس، ألا وهي أنّ الله يقدّس إسرائيل بدايةً، وبهذا هو يغيّر طريقة وجوده، ثمّ يتطلّب منه سلوكاً مقدّساً.

إنّ للتصرّف المقدّس، الذي يُعبّر عنه بحفظ الأوامر، مظهرين: إيجابياً، يقضي بتنفيذ الوصايا المتضمّنة في لا ٢٠-٢٢؛ وسلبيّاً، مع الأفعال المعاكسة، يقضي بعدم تدنيس (לִלְבָּשׁ אֲוֵלָם) ما هو مقدّس.

في ما يتعلّق بالناحية الإيجابيّة، الوصايا التي ينبغي حفظها هي بمعظمها ذات طبيعة طقسيّة، خارجيّة، أي قواعد تتعلّق بالتمييز بين حيوانات طاهرة وأخرى غير طاهرة: «فميّزوا البهيمة الطاهرة من النجسة، والطيور النجس من الطاهر، ولا تقبّحوا أنفسكم بالبهائم والطيور وسائر ما يدبّ على الأرض ممّا ميّزته لكم كنجس» (٢٠ : ٢٥)؛ في هذه الآية هناك على الأرجح بقايا شريعة أوسع حول الموضوع ذاته كانت في ما مضى تُذكر هنا (٢٠)؛ التعليمات المختلفة الخارجيّة التي ينبغي أن يحفظها الكهنة والكاهن الأعظم (٢١ : ١-٢٣)؛ التعاطي اللاتق مع العطايا الذبائحيّة (٢٢ : ١-١٥)؛ قواعد أخرى تتعلّق بالتقادم (٢٢ : ٢٦-٣٠).

الاستثناء الوحيد هو شرائع لا ٢٠: ٩-٢١ ذات الطابع الخلفي الواضح؛ ولكن هنا أيضًا المظهر الطقسي هو بَيِّن، كون هدفِ الفصول ٢٠-٢٢ هو جعل الجماعة الإسرائيليَّة قادرة على أن تمارس العبادة التي يرتضيها الله. فضلاً عن ذلك، ينبغي أن نلاحظ، أن شرائع ٢٠: ٩-٢١ تشدّد بشكل رئيسي ليس على حفظ الأوامر الخاصَّة بكلِّ مسألة، بل على الواجب الذي يتحمّم على الجماعة كلّها بأن تزيل من وسطها من يقترف شروراً مختلفة في المجال الجنسيّ. بهذه الخطايا تحلّ على جماعة إسرائيل حالة معاكسة للقداسة وغير متجانسة معها. وعلى الأرجح، هذه الحالة هي التي يُشار إليها بالكلمات الغامضة والصعبة الترجمة إلى حدّ ما، مثل: **פְּחָשֶׁת**، «فاحشة» (٢٠: ١٤) (٢١)، **בְּפִתּוֹ**، «طُمث»، «نجاسة»، «جرم» (٢٠: ٢١) (٢٢)، **בְּסֶדֶד**، «عار» (٢٠: ١٧) (٢٣). قد يُزيل إبعادُ الخاطيء هذه الوصمة (٢٤)، فيعيد بالتالي إلى الشعب القداسة المفقودة (٢٥).

عند هذه النقطة، تترابط الناحيتان الإيجابيّة والسلبيّة من حفظ الأوامر. يُركِّز على الناحية السلبيّة باللازمة التي تتكرّر تسع مرّات: «ولا يدنّسوا» (**וְלֹא יִחַלְלוּ**)؛ إن موضوع هذه الجملة هو مجموعات خاصّة في إسرائيل، هم (٢١) تعني كلمة **זִמָּה** «تصميمًا»، «نية»، كما في أي ١٧: ١١: **זִמְתִּי בְחַקִּי**، «مقاصدي تقطعت»؛ «تصميمًا شريرًا»، «مكيدة»، كما في أش ٣٢: ٧: «وأما الماكر فأعمال مكره خبيثة، يضمّر المكائد (**זִמְוֹת יִזְמֶה**) ليهلك البائسين بأقوال زور»؛ مفردة تقنيّة في شريعة العبادة، تشير إلى «فاحشة»، خاصّة «البغاء»، كما في قض ٢٠: ٦: «صنعوا فاحشة في إسرائيل»؛ رج أيضًا هو ٦: ٩؛ مز ٢٦: ١٠.

(٢٢) «وأيّ رجل اتخذ زوجة أخيه، ارتكب «نجاسة» (**וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת-אִשְׁתּוֹ אִחִיו בְּדָה הוּא**). تعني المفردة **בְּדָה** «طُمث» المرأة في مياعدها (لا ١٢: ٢) **זִין בְּדָה**، «ماء الرش» (عد ١٩: ٩)، الذي تستعمله المرأة عند طمئنتها؛ **וְאִל-אִשְׁהָ בְּדָה לֹא יִקְרָב**، «ولا ضاجع امرأة طامثًا» (حر ١٨: ٦)؛ وفي لا ٢٠: ٢١ تشير المفردة إلى النجاسة والتلوّث: **וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת-אִשְׁתּוֹ אִחִיו בְּדָה הוּא**، «وإن أخذ أحد زوجة أخيه، فهذا جرم» (لا ٢٠: ٢١).

(٢٣) **בְּסֶדֶד הוּא**، «هذا عار»؛ تعني المفردة **סֶדֶד** «عارًا»، «أمرًا مشينًا» أو «مخجلًا»، كما في أم ١٤: ٣٤: «عار الشعوب الخطيئة».

(٢٤) «إنزعوا الشرّير من بينكم» (١ كو ٥: ١٣).

(٢٥) يدخل في هذا الإطار القرار برجم المرأة الزانية (يو ٨: ١-١١)، والمجدّف، كإسطفانوس (أع ٦: ١١)، الخ.

بالتحديد الكهنة ونسلهم، ولكن أيضًا الأدوات التي هي بنوع خاصّ موشّحة بقداسة الله. وعندما يكون كلّ إسرائيل هو موضوع صيغة المصدر (لا ٢٠: ٨؛ ٢٢: ٣٢)<sup>(٢٦)</sup>، كموضوع التنجّس المحتَمَل، يُشار إلى اسم الله المقدّس (٢٠: ٨؛ ٢٢: ٣٢)<sup>(٢٧)</sup>.

من هذه الموازة ينتج، مع كلّ الوضوح المبتَغى، أنّه، إذا كان هناك تصرّف غير لائق بقداسة الشعب، فإنّه بذات الفعل يسبّب الإهانة لقداسة الاسم الإلهي. إنّ قداسة الشعب هي بالتالي قداسة الله بالذات، وعلى الكاهن أن يسهر عليها ويعمل على تحقيقها بأفضل ما يكون.

#### ٥ - بُنية لا ٢١-٢٢

تركّز نصوص الفصلين ٢١ و ٢٢ من سفر اللاويين على قداسة الكهنة، أي القادة الدينيين، فيُطلَب منهم السعي للبقاء على أعلى مستويات القداسة، ويأتي ذلك بعدما عاجلت الفصول السابقة من السفر مسألة قداسة بني إسرائيل العاديين. يُقسَم الفصلان ٢١ و ٢٢ إلى ستّة أجزاء، ينتهي كلٌّ منها بالجملة التالية: «أنا هو الربّ مقدّسكم (أو «مقدّسهم»؛ ٢١: ٨، ١٥، ٢٣؛ ٢٢: ١٦، ٣٢). المرّة الوحيدة الأخرى التي تُستعمل فيها هذه العبارة هي في ٢٠: ٨ حيث نقرأ: «واحفظوا فرائضي، واعملوا بها، أنا الربّ أقدّسكم».

في ما يلي بُنية لا ٢١-٢٢:

لا ٢١:

آ ١-٩: قيود متعلّقة بالحداد والزواج للكهنة العاديين.

(٢٦) «واحفظوا فرائضي واعملوا بها، أنا الربّ أقدّسكم» (٢٠: ٨)؛ «ولا تدنّسوا اسمي القدّوس، فأبقى مقدّساً في ما بين بني إسرائيل» (٢٢: ٣٢).  
(٢٧) رج أيضاً لا ٢٢: ٢: «قل لهرون وبنيه أن يتجنّبوا القرايين التي يكرّسها لي بنو إسرائيل لئلاّ يدنّسوا اسمي القدّوس. أنا الربّ».

آ ١٠-١٥: قيود متعلّقة بالحداد والزواج لعظيم الكهنة.  
 آ ١٦-٢٤: عوائق جسديّة تحول دون القيام بالخدمة الكهنوتيّة.

لا ٢٢:

آ ١-٩: عوائق في وجه تناول طعام كهنوتيّ.  
 آ ١٠-١٦: حقّ الأقرباء في الطعام الكهنوتيّ.  
 آ ١٧-٣٣: عوائق جسديّة تحوّل دون استعمال حيوانات معيّنة للذبائح.

## ٦ - نصّ لا ٢١

يتبيّن لقارىء لا ٢١ أنّهم واضعه هو بالتأكيد قداسة الكاهن التي تُعتبر شرطاً حاسماً للقيام بخدمته الكهنوتيّة؛ فيما أنّه منتقى ومفصول ومُقام لكي يقدّم إلى الربّ القدّوس ذبائح بني إسرائيل وتقدماتهم، ويرفع صلواتهم وتضرّعاتهم إليه، كان من المحتّم عليه أن يترسّخ في القداسة، ويعمل على الحفاظ عليها بكلّ قواه. هذا ما نتبيّنه من حركة النصّ. لنقرأه ونستكشف مفاصله ومحوريّته:

اوكلّم الربُّ موسى فقال:

قلّ للكهنة بني هرون:

لا يتنجس أحدٌ منهم بدفنٍ ميتٍ من شعبيّ،<sup>٢</sup> إلاّ بنسيبه الأقرب إليه: أمُّه وأبوه وابنته وابنته وأخوه<sup>٣</sup> وأخته العذراء المقيمة في بيته، لأنّ لا زوج لها.<sup>٤</sup> وأمّا الذين ينتسبون إليه بالزواج فلا يتنجس بدفنٍ ميتٍ منهم.

لا يحلق الكهنة من شعور رؤوسهم ولحاهم، ولا يخلدشوا خلدشاً في أبدانهم حداداً على ميتٍ.

<sup>٦</sup> يكونون مقدّسين لي، أنا إلههم، ولا يدنسون اسمي.

هم يُقرّبون وقائد الربّ، طعام إلههم،

فليكونوا مقدّسين.

٧ لا يَتَزَوَّجُ الكاهنُ بامرأةٍ زانيةٍ أو مُدَنِّسَةٍ فَضَّتْ بَكَارَتُهَا، أو مُطْلَقَةٍ مِنْ بعلِهَا، لِأَنَّ الكاهنَ مُكْرَسٌ لِإِلَهِهِ. ٨ يَكُونُ مُكْرَسًا عِنْدَكُمْ، لِأَنَّهُ يُقَرَّبُ طَعَامَ إِلَهِكُمْ.

أنا الرَّبُّ قُدُّوسٌ وَأَقْدَسُكُمْ.

٩ وَكُلُّ ابْنَةِ رَجُلٍ كَاهِنٍ دَنَسَتْ نَفْسَهَا بِالزَّنى تَكُونُ دَنَسَتْ أَبَاهَا، تُحْرَقُ بِالنَّارِ.

١٠ وَالكَاهِنُ الْأَعْظَمُ بَيْنَ إِخْوَتِهِ، الَّذِي

صَبَّ عَلَى رَأْسِهِ زَيْتَ الْمَسْحِ، وَكُرِّسَ لِيَلْبَسَ الثِّيَابَ الْمُقَدَّسَةَ،

لَا يَكْشِفُ رَأْسَهُ وَلَا يُمَزِّقُ ثِيَابَهُ حِدَادًا. ١١ وَعَلَى مِيتٍ لَا يَدْخُلُ، وَلَوْ كَانَ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ، لِئَلَّا

يَتَنَجَّسَ. ١٢ أَوْ مِنْ مَعْبَدِي الْمُقَدَّسِ لَا يَخْرُجُ وَعَلَيْهِ زَيْتُ الْمَسْحِ الْمُنذُورُ لِي لِئَلَّا يَدْنَسَهُ.

أنا الرَّبُّ إِلَهُهُ.

١٣ وَعَلَى الكاهنِ أَنْ يَأْخُذَ امْرَأَةً بِكْرًا مِنْ قَوْمِهِ، ١٤ أَوْ مُطْلَقَةً وَلَا مُدَنِّسَةً فَضَّتْ بَكَارَتُهَا، وَلَا

زانيةً، ١٥ لِئَلَّا يَدْنَسَ نَسْلَهُ بَيْنَ قَوْمِهِ، وَهُوَ الَّذِي كَرَّسْتُهُ لِي.

أنا الرَّبُّ.

١٦ وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى فَقَالَ:

١٧ أَقُلْ لِهَرُونَ:

مَنْ كَانَ فِيهِ عَيْبٌ مِنْ نَسْلِكَ عَلَى مَمَرِ الْأَجْيَالِ، فَلَا يَقْتَرِبْ لِيُقَدِّمَ طَعَامَ إِلَهِي: ١٨ الْأَعْمَى وَالْأَعْرَجُ وَالْأَفْطَسُ وَالْأَشْرَعُ، ١٩ وَالْمَكْسُورُ الرَّجْلِ أَوْ الْيَدِ، ٢٠ وَالْأَحْدَبُ وَالْقَزْمُ وَالَّذِي فِي عَيْنَيْهِ بَيَاضٌ، وَالْأَجْرِبُ وَالَّذِي فِي بَدَنِهِ بُثُورٌ، وَمَرَضُوضُ الْخَصِيَّتَيْنِ.

٢١ كُلُّ مَنْ بِهِ عَيْبٌ مِنْ نَسْلِ هَرُونَ لَا يَتَقَدَّمُ لِيُقَرَّبَ وَقَائِدَ طَعَامِ الرَّبِّ إِلَهِي. ٢٢ لَكِنَّهُ يَأْكُلُ مِنْ طَعَامِ

إِلَهِي، مِنْ قُدْسِ الْأَقْدَاسِ كَانَ أَوْ مِنَ الْأَقْدَاسِ. ٢٣ وَأَمَّا الْحِجَابُ الْمُقَدَّسُ، فَلَا يَقْتَرِبُ مِنْهُ، وَلَا يَتَقَدَّمُ إِلَى

الْمَذْبَحِ إِذْ بِهِ عَيْبٌ، فَلَا يَدْنَسُ مَعْبَدِي الَّذِي كَرَّسْتُهُ لِي.

أنا الرَّبُّ.

٢٤ فَكَلَّمَ مُوسَى هَرُونَ، وَبَنِيهِ، وَسَائِرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، بِذَلِكَ.

كما نرى، بداية النصِّ وآخره، لا بل كلُّه مركزٌ على أوامر الربِّ الموجهة إلى الكهنة بني

هارون لكي يكونوا في كلِّ شيءٍ قديسين.

## ٧ - موضوعات لا ٢١ بالإيجاز

١٢ أ-ب: يكلف الله موسى بأن يكلم أبناء هارون.

١٢ ب-٤: قاعدة تحرم على الكهنة بأن يتنجسوا طقسياً من خلال ملامسة جثة.

يُغضى عن إصابة الكاهن بهذه النجاسة في حال موت أمه، أو أبيه، أو ابنه، أو ابنته، أو أخته غير المتزوجة، ولكن ليس في حال الأخت المتزوجة، إذ إن لمسها يسبب الدنس.

٥ آ: تحريم طقوس الحداد الثلاثة: حلق شعر الرأس، واللحية، وتخديش الجلد.

٦ آ: تعليم خلقي: «ليكونوا قديسين لإلههم، ولا يدنسوا اسم إلههم؛ فإنهم يقربون ذبائح يهوه، طعام إلههم؛ لذلك يضحون أمراً مقدساً» (٢٨).

٧ آ: تحريم الاقتران بامرأة بغي أو مغتصبة أو مطلقّة. الدافع: «لأن الكاهن مقدس لإلهه» (٢٩).

٨ آ: تعليم خلقي: «فَعِدُّهُ مقدساً، لأنه يُقَرَّبُ خبز إلهك. مقدساً يكون عندك، لأنني قدوس أنا الرب مقدسكم (أو «مقدسهم»)، وفقّ بديلة النصّ السامريّ ونصّ السبعينيّة».

٩ آ: عقوبة الإعدام لابنة كاهن أسلمت ذاتها إلى البغاء.

(٢٨) بالنسبة إلى كلمة **שָׁמַח** الواردة في هذه الآية، والتي تُترجم عادة بعبارة «ذبائح تفيها النار»، ولكن عن غير وجه حق، رج:

J. HOFTIJZER, « Das sogenannte Feueropfer », in *Festschrift W. Baumgartner*, SVT 16, 1967, 114-134; cf. A. CHOLEWINSKI, *Heiligkeitgesetz...*, p. 192, n. 43.

(٢٩) جاء في حاشية الترجمة اليسوعيّة ما يلي: «لا تستثنى الأرملة كما يستثنىها حز ٤٤ : ٢٢ (فهو لا يستثنى إلا أرملة الكاهن)، كما تُستثنى هنا بالنسبة إلى عظيم الكهنة، كما في لا ٢١ : ١٤ : «وأما الأرملة أو المطلقة أو المدنسة أو الزانية فلا يتخذها...» (الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت ١٩٨٩، حاشية ٤).

١٥-١٠ آ:

- قواعد مماثلة لعظيم الكهنة: تحريم طقوس الحداد (آ ١٠ ب)، والإصابة بنجاسة طقسية حتى من الموتى الأقرب (آ ١١)، والخروج من المقدس (آ ١٢ أ).  
الدافع هنا هو التالي: «ولا يدنس مقدس إلهه، لأن التكريس، أي زيت دهن إلهه، هو عليه. أنا الرب».

- أمرٌ بالاقتران بعذراء من قرابته، وليس بامرأة مشبوهة (آ ١٣-١٤). الدافع هو التالي: «ولا يدنس نسله في وسط قرابته (أو قومه)، لأنني أنا الرب مقدسه (أي مقدس نسله)، (آ ١٥).

٢٤-١٦ آ:

- صيغة جديدة تمهيدية: يُكلّف موسى بأن يكلم هارون (آ ١٦-١٧).  
- قاعدة عامة تضع عائقاً أمام كهنوت من به عيبٌ جسدي (آ ١٧-١٨)، (٢١).

- لائحة باثني عشر عائقاً (آ ١٨-٢٠).

لدينا هنا التوضيح التالي: بإمكان الكهنة المعوقين أن يأكلوا الذبائح، ولكن ليس تقديمها، ولا الدنو من الحجاب ولا من المذبح. الدافع هو التالي: «فلا يدنس أماكن المقدسة، لأنني أنا الرب مقدسهم» (آ ٢٣).

## ٨ - لا ٢١: قواعد للكهنة لحفظ قداستهم

إنّ تضمين قواعد حول متطلّبات تتعلّق بالحيوانات الذبائحية في جزء من السفر يتعلّق خاصّةً بالكهنة، هو أمرٌ ملفت للنظر. تسترعي طريقة صياغة الشريعة الانتباه إلى هذه الموازة بين الكاهن الذي يقدم الذبيحة وبين الحيوانات التي تقدّم:  
- يحول العديد من التشويهاات دون تقديم الكاهن ذبيحة، وهي عندما يكون في واحدة من الحالات التالية: «الأعمى، والأعرج، والأفطس، والأشرع،

والمكسورُ الرَّجْلِ أَوْ الْيَدِ، وَالْأَحْدَبُ، وَالْقَزْمُ، وَالَّذِي فِي عَيْنَيْهِ بِيَاضٌ، وَالْأَجْرَبُ،  
وَالَّذِي فِي بَدَنِهِ بُثُورٌ، وَمَرَضُ الْخَصِيَّتَيْنِ» (٢١: ١٨-٢٠).

- إنها هي ذاتها التي تحول دون تقديم أحد الحيوانات ذبيحة: «وأي رجل  
قرب ذبيحة سلامية للرب، وفاء نذر أو طوعاً، من البقر أو الغنم، فليكن تاماً  
ليكون مرضياً، ولا يكن به عيب. الأعمى والمكسور والمبتور والمتقرح والأجرب  
ومن به القوباء لا تقربوها للرب، ولا تجعلوا منها ذبيحة بالنار على المذبح للرب؛  
وأي ثور أو شاة مشوهة أو ضامر، فلك أن تقربه طوعاً، وأما وفاء نذر فلا يكون  
مرضياً. والخصي بالرض أو السحق أو القلع أو القطع لا تقربوه للرب، ولا  
تصنعوا شيئاً من ذلك في أرضكم» (٢٢: ٢٠-٢٤).

بطريقة مميزة، ينتهي هذا الجزء بحثاً على القداسة، يُشدّد به على أهمية الطاعة  
للشريعة: «فاحفظوا وصاياي واعملوا بها: أنا الرب. ولا تدنسوا اسمي القدوس،  
فأتقدس فيها بين بني إسرائيل: أنا الرب مقدسكم، الذي أخرجكم من أرض مصر  
ليكون لكم إلهاً: أنا الرب» (٢٢: ٣١-٣٣؛ رج ١٨: ٢٤-٣٠؛ ١٩: ٣٦-  
٣٧؛ ٢٠: ٢٢-٢٦).

## ٩ - تفسير لا ٢١

من قرأ وصايا الله العشر تبين له أنها تتضمن وصايا بصيغة إيجابية، وأخرى  
بصيغة سلبية؛ هكذا هو الأمر هنا إذ لدينا تعليمات وأوامر وضعت بصيغة الحث  
على أو النهي عن، وأما الهدف فهو هو: قداسة الكهنة (٣٠).

يتضمن لا ٢١ محاور ثلاث تُبلغ آخر الأمر إلى النتيجة المطلوبة عينها، ألا وهي:

أ - قيود تتعلق بحداد الكهنة العاديين وزواجهم (آ ١-٩)؛

(٣٠) من أجل تكوين فكرة متكاملة عن قداسة الكهنة استناداً إلى سفر اللاويين، تحسن العودة إلى  
الكتاب المنسوب إلى القديس أفرام السرياني، تفسير لسفر الأحبار، الذي نقله إلى العربية يوحنا  
تابت (الكسليك، ١٩٨٤).

ب - قيود تتعلق بحدادِ عظيمِ الكهنةِ وبزواجه (آ ١٠-١٥)؛

ج - عوائق جسدية في وجه ممارسة الخدمة الكهنوتية (آ ١٧-٢٤).

لنستعرض بالتفصيل مضمون كلِّ جزءٍ منها، مع الإشارة إلى أننا قد ارتأينا أن نضيف تفسيرَ ترجمون نيوفيتي<sup>(٣١)</sup> للآيات التي نحن بصددِها، الأمر الذي قد يشكل مناسبة لتعرّف إلى هذا الأدب العبري، من جهة، ووسيلة أخرى لفهم النصّ بطريقة أدقّ، من جهة أخرى.

٩/أ - قيود تتعلق بحداد الكهنة العاديين وزواجهم (آ ١-٩)

١-٣: «لا يَتَنَجَّسُ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِدَفْنِ مَيْتٍ»

كانت الأجساد الميتة تُعتَبَرُ دنسة، ومَن يلمسها يصبح غير طاهر، كما جاء في سفر العدد: «مَن لَمَسَ مَيْتًا ما من البشر يكون نجسًا سبعة أيام» (عد ١٩: ١١ ي). لأجل هذا السبب، كان يُحرَّم على الكهنة الاشتراك في مأتم أيِّ كان ليس من أقربائه الأقرب: «لا يَتَنَجَّسُ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِدَفْنِ مَيْتٍ مِنْ شَعْبِهِ، إِلَّا بِنَسَبِهِ الْأَقْرَبِ إِلَيْهِ: أُمُّهُ وَأَبُوهُ وَابْنُهُ وَابْنَتُهُ وَأَخُوهُ وَأَخْتُهُ الْعِذْرَاءُ الْمُقِيمَةُ فِي بَيْتِهِ، لِأَنَّ لَازَوْجَ لَهَا» (لا ٢١: ٢-٣). وجاء في نصِّ ترجمون نيوفيتي كلام مماثل: «وقال الربُّ لموسى: «كَلِّمِ الْكَهَنَةَ بَنِي هَرُونَ وَقُلْ لَهُمْ: لا يَتَنَجَّسُ عَظِيمُ الْكَهَنَةِ لِشَخْصٍ فِي شَعْبِهِ مَاتَ، إِلَّا لِأَقْرَبَائِهِ الْأَقْرَبِ إِلَيْهِ بِالْدم: أُمُّهُ، أَبِيهِ، ابْنِهِ، ابْنَتِهِ، أَخِيهِ» (٣٢).

٣ آ: «وَأَخْتُهُ الْعِذْرَاءُ الْمُقِيمَةُ فِي بَيْتِهِ، لِأَنَّ لَازَوْجَ لَهَا» (٣٣)

(٣١) «وُجِدَ ترجمون نيوفيتي في دير المعمدين الجدد، سنة ١٩٦٥، ويتضمّن سفرَي الخروج واللاويين» (بولس الفغالي، ترجمون نيوفيتي. سفر الخروج واللاويين، سلسلة «على هامش الكتاب» ١٣، الرابطة الكتابية، لبنان ٢٠٠٣).

(٣٢) «لا ٢١: ١-٢»، في: ترجمون نيوفيتي. سفر الخروج واللاويين، ص ١٦٧.

(٣٣) لا يوضح ترجمون نيوفيتي مضمون هذه الآية، بل يُدرج نصًّا شبه موازٍ لها: «وأخته العذراء القريبة إليه، لأنها لم تتزوج برجل، لأجلها يتنجّس» (لا ٢١: ٣)، في: ترجمون نيوفيتي. سفر الخروج واللاويين، ص ١٦٧.

إذا كانت فتاة ما متزوجة، فعلى زوجها أن يرتب دفنها؛ وإذا كانت أصغر، فيُقدَّر أن يكون والداها على قيد الحياة وقادرين بالتالي على دفنها. لا تُذكر امرأة الكاهن صراحةً في لائحة هؤلاء الأشخاص. وانطلاقاً من كونها «جسداً واحداً معه»، تُعتبر الشريعة الأمر محسوماً بأن ينجس ذاته لأجلها. لقد أُمر حزقيال، وكان كاهناً، بالألا يذهب إلى الحداد حتى عندما تتوفى زوجته: «وقال لي الربُّ: يا ابن البشر، سأخذ منك فجأةً بهجة عينيك، فلا تندب، ولا تبك، ولا تدرف دمعاً. تنهد ساكناً، ولا تُقيم مناحةً على الميت، بل اعصب عليك عمامتك، واجعل حذاءك في رجلتك، ولا تغطّ شاربيك، ولا تأكل خبز المائم» (حز ٢٤: ١٥ ي) (٣٤).

#### آ ٤ : «عليه ألا يدنس ذاته بزواج» (٣٥)

هي جملة غامضة إلى حد ما. قد يكون التفسير المعقول هو اعتبارها كتسبيق للآية ٧ التي تقول: «بامرأة زانية أو مدنسة فضت بكارتها، أو مطلقة من بعلها، لا يتزوج الكاهن، لأن الكاهن مكرس لإلهه». تُنبه آ ٤ الكاهن لكي يتحاشى التلوّث من خلال ارتباطه بزواج من امرأة ذات طبع مثير للشك؛ مع هذا، فإن معظم المفسرين يعتقدون أن الآية تُشير إلى تنجس من خلال موت نسيب ما، أي شخص قريب من الكاهن عبر زواج أكثر منه من حيث الرباط الدموي. كذلك لا

Pour Éz 24,15, cf. John H. HAYES, « Ez 24:15-27 », *Harper's Bible Commentary*, p. 157-181, spec. p. 683-684; Armando J. LEVORATTI, « The End: Ez 24 », *The International Bible Commentary*, p. 446-474, spec. p. 470: « Lv 21:1-22:33 »; Wayne A. TURNER, « Ez 24:15-21 », *The Collegeville Bible Commentary*, p. 549; R. BROWN, J. A. FITZMEYER and R. E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, New Jersey 1988, p. 320-321.

(٣٥) (رئيس شعبه لا يتنجس لئلا يدنس الكهنة) «(لا ٢١: ٤)»، في: *ترجوم نيوفيتي*. سفر الخروج واللاويين، ص ١٦٧).

يوضح ترجموم نيوفيتي ما هو مصدر التنجس، بل يكتفي بإعلان المبدأ، وهو التالي: «رئيس شعبه لا يتنجس لئلا يدنس الكهنوت»<sup>(٣٦)</sup>. لكن ترجموم يوناتان<sup>(٣٧)</sup> يضيف التوضيح التالي: «يتدنس من أجل امرأة، إذا كانت له زوجة صالحة».

٥٢-٦: «عليهم ألا يحلقوا شعر رأسهم»

رج بداية لا ١٩: ٢٧-٢٨؛ تث ١٤: ١.

لا يتناسب تشويه الجسم البشري مع القداسة، التي يُرمز إليها بالكمال الجسدي؛ رج آ ١٨-٢١. إذا كانت هذه القاعدة تُطبّق على العلمانيين (١٩: ٢٧-٢٨)، فكم بالأولى أن تُطبّق على الكهنة الذين فصلوا من أجل الخدمة الإلهية، لكي يقرّبوا «طعام إلههم»<sup>(٣٨)</sup> (آ ٦)؟ حول هذا التعبير، يقول لا ٣: ١١: «ويوقد الكاهن هذا كله على المذبح طعام وقيدة للرب»<sup>(٣٩)</sup>؛ رج أيضًا ٣: ١٦: «ويوقد الكاهن هذا كله على المذبح طعام وقيدة رضى»<sup>(٤٠)</sup>؛ أنظر أيضًا ٢١: ٢١: «كلّ مَنْ به عيب من نسل هرون لا يتقدّم ليقرب وقائد طعام الرب إلهه»<sup>(٤١)</sup>.

(٣٦) «لا ٢١: ٤»، في: ترجموم نيوفيتي. سفر الخروج واللاويين، ص ١٦٧.

Cf. Robert HAYWARD, *Targum of Neofiti 1 & Pseudo-Jonathan: Leviticus*, (٣٧) Michael Glazier, 1994.

«ترجوم نيوفيتي. أو ترجموم كودكس نيوفيتي الأوّل. جاء من المعهد الروماني للمعمّدين الجدد (أو نيوفيتي)، فدخل إلى المكتبة الفاتيكانية. تعرّف إليه العلماء سنة ١٩٥٦. وأهميته تقوم في الملاحظات الهامشية التي تورّد اختلافات تعود إلى نسخات ترجمومية أخرى. أمّا النصّ الأساسي الذي يقدّمه هذا الترجوم فيعود إلى القرن الثاني-الثالث ب. م. دون هذا الترجوم، شأنه شأن ترجموم يوناتان المزعوم، في لهجة من لهجات آرامية فلسطين» (بولس الفغالي، الخيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، بيروت ٢٠٠٣، ص ٣٢٩-٣٣١).

(٣٨) לָחַם אֱלֹהֵיהֶם.

(٣٩) לָחַם אִשָּׁה לַיהוָה.

(٤٠) לָחַם אִשָּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ.

(٤١) אֵת לָחַם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְחַקְרֵיב.

هذا ما يوصي به أيضاً ترجم نيوفيتي إذ يقول: «<sup>٥</sup> لا يجعلون علامات على رؤوسهم، ولا يحلقون أطراف لحاهم، ولا يجرحون جراحة في أجسادهم. سيكونون مقدسين قدام إلههم، ولا يدنسون اسم إلههم، لأنهم يقربون قرابين الرب، طعام إلههم، فيكونون مقدسين».

٧٢-٨:

يُكرّس الكهنة لله، لذا يتوجّب على نسائهم أن يكنّ ذات طبع جيّد. عليهم ألاّ يقترنوا باللواتي هنّ معروفات بأنهنّ شاذّات من حيث السلوك الجنسيّ. أن تكون الشريعة أكثر اهتماماً بطبع المرأة وبسمعتها، أكثر من اهتمامها باختبارها الجنسيّ السابق، فهذا واضح من كون الكاهن العاديّ يتاح له أن يقترن بأرملة، ولكن ليس بمطلّقة. حتّى ولو كانت المرأة المطلّقة بريئة في الواقع، فإنّ سمعتها كانت تتأثر سلبيّاً بكونها مطلّقة.

حول هذا الموضوع كتب واضح ترجم نيوفيتي ما يلي: «<sup>٧</sup> لا يأخذون امرأة زانية، ضالّة (في الزنى)، مدنّسة، ولا يأخذون امرأة مطلّقة من زوجها. يكونون قديسين قدام إلههم. <sup>٨</sup> فتحسبونهم مقدسين لأنهم يقربون خبز إلهكم. مقدسين يكونون عندكم لأنّي قدّوس، أنا الربّ مقدّسكم» (٤٢).

٩٢:

تماماً، كما أنّ طبع المرأة ينعكس على زوجها، كذلك هو الأمر بالنسبة إلى أبنائها؛ لذا، إن تعاطت ابنة كاهن الزنى نجّست بذات الفعل أباهها. بسبب هذه الإهانة، وُضعت توصية قُضتْ بإنزال عقاب الحرق بها، لمحو أثرها، وللدلالة على أنّه لا مكان في عبادة الربّ لممارسات وثنيّة كهذه. هذا ما كرّره ترجم نيوفيتي،

(٤٢) بولس الفغالي (تقديم وتعريب)، «لا ٢١: ٧-٨»، في: ترجم نيوفيتي. سفر الخروج واللاويين،

الذي يقول: «وإن ضلّت ابنة رجل كاهن وتدنّست، جعلت من أبيها زانياً، فُحِرَق بالنار» (٤٣). وفي ترجوم أونكلوس لدينا ما يلي: «وإن تدنّست فزنت، تُدنّس (تُحَطّ) قداسة أبيها»، أي أنّها تدنّس إكليل كهنوت أبيها إن تعاطت الزنى.

#### ٩/ب - قيود تتعلّق بِجِدَادِ عَظِيمِ الكَهَنَةِ وبزواجه (آ ١٠-١٥)

:١٠ آ

تُفَرِّضُ القيود الشديدة حتّى على عظيم الكهنة؛ ، فلكونه وسيطاً أعظم بين الله وإسرائيل، يُرْمَزُ إلى منزلته المقدّسة بمسّحه بالدهن، وتوشّحه بالألبسة الطقسيّة الفخمة (رج خر ٢٨-٢٩؛ لا ٨). لذلك يُمنَعُ عليه حتّى عرض العلامات العاديّة للحزن، كنفش الشعر، وتمزيق الثياب (٤٤). لقد مُسِحَ شَعْرُهُ بالدهن (رج خر ٤٠ : ١٣؛ عد ٣٥ : ٢٥؛ ١ أخ ٢٩ : ٢٢؛ سي ٤٥ : ١٨؛ مز ٢٢ : ٥؛ ١٣٢ : ٢؛ جا ٩ : ٨)، وُصِّمَتْ أثوابٌ خاصّةٌ له، كرامةً لهذه المنزلة (خر ٢٨ : ٢٩؛ ٥ : ٣٩؛ ١ - ٣٩ : ٤٠؛ لا ٨ : ٧؛ ٢١ : ١٠؛ ١ صم ٢ : ١٨؛ ي ١ : ١٥؛ ٢٧ : ١؛ مك ٣ : ٤٩؛ ٢ مك ٣ : ١٥؛ حز ٤٢ : ١٤)؛ فإذا مسّ بها، يُلغى تكرّسه بالتأكيد. لذلك يشدّد ترجوم نيوفيتي على التوصيات ذاتها بقوله: «والكاهن الذي كبر على إخوته، الذي صبّ على رأسه زيت المسحة، الذي رُسم ليلبس الثياب (المقدّسة)، لا يغطّي رأسه ولا يشقّ ثيابه».

(٤٣) بولس الفغالي، «لا ٢١ : ٩»، في: ترجوم نيوفيتي. سفر الخروج واللاويين، ص ١٦٨.  
(٤٤) في ما يلي بعض النصوص التي نتبيّن من خلالها العادة التي كانت سائدة في التعبير عن الحزن الشديد: «ورجع رأويين إلى البئر، فلم يجد يوسف في البئر، فمزّق ثيابه» (تك ٣٧ : ٢٩)؛ «وشقّ يعقوب ثيابه، وليس المسح حداداً على ابنه، وناح أياماً كثيرة» (تك ٣٧ : ٣٤)؛ «فمزّق يشوع ثيابه، وانحنى بوجهه حتّى الأرض قدّام تابوت العهد إلى المساء، هو وشيوخ بني إسرائيل، وألقوا التراب على رؤوسهم» (يش ٧ : ٦)؛ «فلما رفعوا أعينهم من بعيد لم يعرفوه، تعالت أصواتهم بالبكاء، وشقّ كلّ منهم ثيابه، وذرّوا تراباً فوق رؤوسهم نحو السماء» (أي ١٢ : ٢).

١١٢-١٢:

لا يُسَمَّح لعظيم الكهنة أن يشترك حتَّى في دفن أقرب ذويه، أي أبيه وأمه، إذ إنَّ تَكَرُّسَهُ لخدمة الله هو كُلِّيٌّ. إنَّ آ ١٢ التي تقول: «وَمِنْ مَعْبَدِي الْمُقَدَّسِ لَا يَخْرُجُ وَعَلَيْهِ زَيْتُ الْمَسْحِ الْمُنذُورُ لِئَلَّا يُدْنَسَهُ»، لا تعني أنَّ عظيم الكهنة كان يعيش في المعبد، بل إنَّ واجباته هناك تتقدَّم على روابطه العائليَّة، حتَّى عندما يموت والده. يفيد ١٠: ٣-٧ عن كيفيَّة موت ابني هارون (٤٥)، وكيف ينبغي بالتالي أن يتصرَّف الكهنة. في تلك المناسبة كان يُمنع عليهم الحداد لأنَّ الموت كان يُعتَبَر حُكْمًا إلهيًّا، بالتالي قد يؤدي القيام بالحداد إلى توجيه النقد إليهم من الله. في هذه الشريعة، يُوجَّه عظيم الكهنة دائمًا إلى وَضْع واجباته الدينيَّة فوق واجباته تجاه عائلته (رج مت ٨: ٢١-٢٢) (٤٦). هذا ما يكرِّره ترجموم نيوفيتي عندما يقول: «ولا يأتي إلى نفس ميتة، ولا يتنجس لأبيه أو أمه. ١٢ ولا يخرج من المقدس لئلاَّ يدنس مقدس إلهه، لأنَّ عليه إكليل زيت مسحة إلهه، يقول الربّ».

١٣٢-١٥:

أخيرًا، ينبغي أن تكون امرأته ذات طبعٍ لا غبارٍ عليه. حتَّى الأرملة ليست

(٤٥) جاء في لا ١٠: ١-٧ ما يلي: «أخذ كلُّ من ناداب وأبيهو، ابني هرون، مجمرته وجعل فيها ناراً ووضع عليها بخوراً، وقرب أمام الربِّ ناراً غير مقدَّسة لم يأمرهما بها. ٢ فخرجت نارٌ من عند الربِّ وأكلتهما، فماتا أمام الربِّ. ٣ فقال موسى لهرون: هذا ما قاله الربُّ: أنا في الذين يقتربون مِنِّي مُقَدَّسٌ، وأمام جميع الشعب مُمَجَّدٌ. فأسف هرون. ٤ ودعا موسى ميشائيل وألصافان، ابني عزريئيل عمَّ هرون، وقال لهما: إقتربا وأحملا نسيبكما من هذا المكان المقدَّس إلى خارج المحلة. ٥ فاقتربا وحملاهما في قميصيهما إلى خارج المحلة، كما قال موسى. ٦ وقال موسى لهرون وألغازار وإيثامار ابنيه: لا تكشفوا رؤوسكم، ولا تشفوا ثيابكم حدادا لئلاَّ تموتوا ويغضب الربُّ على الجماعة كلها. وإنما يجوز لِسائِرِ بني إسرائيل أن ييَكُوا اللَّذِينَ أَحْرَقْتُهُمَا ناراً الربِّ. ٧ ومن عند باب خيمة الاجتماع لا تخرجوا لئلاَّ تموتوا، لأنَّ زيت مسحة الربِّ عليكم. ففعلوا كما قال موسى.»

صالحة بما فيه الكفاية لعظيم الكهنة. ينبغي أن تكون فتاةً إسرائيليةً صغيرةً من عشيرته، صارت أهلاً للزواج، «ولا مُدَنِّسَةٌ فَضَّتْ بَكَارْتُهَا» (آ ١٤)، أي، كما يقول تروجوم يوناتان، «امرأة عذراء مستحقَّة (أن تكون زوجة كاهن)، من بنات شعبه». وتعطي آ ١٥ السبب في ذلك، فتقول: «لثلاً يُدَنِّسُ نسله بين قومِهِ، وهو الذي كَرَّسْتُهُ لي». يُفْتَرَضُ عادةً أن يكون هذا تشديداً على أن تكون امرأته مناسبةً لرجل في مقامه. ولكن قد يعني ذلك أنه، باقترائه بفتاة كهذه، سيضمن أن أبناءها هم حقاً خاصته. إذا اقترن بامرأة لم تكن عذراء، فقد يكون هناك دائماً احتمالاً أن أول مولود الذي قد يصبح مبدئياً عظيماً كهنة، قد لا يكون من سلالة كهنوتية. أما تروجوم نيوفيتي فيقول: <sup>١٣</sup> «هو يأخذ امرأةً يُشهدُ على (عذريتها)؛<sup>١٤</sup> أما الأرملة والمطلقة والصالَّة والمدنسة، فلا يأخذ من هؤلاء، بل يتخذ امرأة من شعبه. <sup>١٥</sup> ولا يدنس نسله بين شعبه، لأنني أنا الرب قدسهم».

#### ٩/ج - عوائق جسدية في وجه ممارسة الخدمة الكهنوتية (آ ١٧-٢٤) (٤٧)

تحوُّل التشويهاة الجسدية المختلفة<sup>(٤٨)</sup> دون تمكن الكاهن من أن يخدم في المعبد. لدينا تشديد هنا على أن القداسة تجدُّ تعبيراً جسدياً في الكليَّة، وفي أن يكون الجسد طبيعياً بالكامل. كذلك هو الأمر بالنسبة إلى الحيوانات النجسة التي

(٤٦) جاء في مت ٨: ٢١-٢٢ ما يلي: <sup>٢١</sup> «وقال له واحدٌ من تلاميذه: يا سيِّد، دعني أذهب أولاً وأدْفِنُ أبي، فقال له يسوع: إتَّعِنِي وأترك الموتى يدفنون موتاهم».

(٤٧) "Lv 21: 16-24", *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 75.

(٤٨) من غير الممكن أن تُحدَّدَ كلُّها بالتأكيد، مع هذا لتبيِّن بعض مفرداتها:

- «حروم» (٥٦٧)، «أنف مشقوق»، فقط في آ ١٨، هو من حيث الشكل اسم مفعول، ويعني

«مشقوق»؛ رج أش ١١: ١٥. قد يكون المقصود إصابة ما في الأنف.

- «جبن» (٦٦٦)، فقط في آ ٢٠. تعتقد السبعينية، والبولغارات، ومعظم الناقلين الحديثين عن

العبرية، أنها تعني «الأحذب».

- «دق» (٦٦٦)، «نحيف»، «صغير»، أي عن البخور (١٦: ١٢)، أو البقر (تك ٤١: ٣-٤).

هنا فقط يُفترَح المعنى «قزم».

يجري الكلام عليها في لا ١١. وهناك قباحات متنوّعة مُدرّجة في لا ١٩، تحول بالتالي دون القداسة لأنها تعبّر عن نقص في الكمال الخُلقيّ.

وبالرغم من أن كاهنًا ما فيه عيبٌ لا يستطيع أن يقدم هو شخصيًا الذبيحة، فإنّه يجوز له أن يتمتّع بالعائدات الكهنوتيّة، أي بأجزاء الذبائح المحفوظة للكهنة: «وما فضل من التقدمة يكون لهارون وبنيه: إنّه قدس أقداس من التقادم بالنار للرب» (رج لا ٢: ٣، ١٠؛ ١: ٦، ١٠-١١، ٢٢؛ ٧: ٦)؛ ويكون الأمر على هذه الحالة طول المدّة التي يكون فيها في حالة الطهارة الطقسيّة: «فليحفظوا أحكامي، ولا يحملوا فيها وزرًا فيهلكوا بسببه إذا دنسوها: أنا الربّ مُقدّسهم» (رج لا ٢٢: ٩).

#### ١٠ - الكهنة هم فئة قديسين (٤٩)

في شعب إسرائيل المقدّس، هناك إذا فئة يهبها الله قداسته بطريقة أكثف؛ إلى هذه الفئة ينتمي الكهنة. هنا أيضًا نلاحظ المظهرين ذاتهما لقداسة هؤلاء (٥٠)؛ فهي، أولاً، حالتهم الخاصّة العائدة إلى كون الله يفصلهم عن باقي الشعب، ويهبهم من قداسته درجةً أسمى: «الكاهن مكرّس لإلهه؛ يكون مكرّسًا عندكم، لأنّه يقربّ طعام إلهكم. أنا الربّ قدّوس وأقدّسكم» (٢١: ٧ب-٨)؛ الكاهن هو بالتالي مرتبط بطريقة خاصّة جدًّا بالله، ووجوده موجّه نحو الله، «لأنّه مقدّس لإلهه» (٥١)، كما جاء في لا ٢١: ٧ب.

(٤٩) «بعد الفصول الأربعة السابقة التي تطرّقت إلى واجبات الأفراد في شعب الله، يورد المشترع فرائض تتعلّق بالكهنة وقداستهم. يشكّل لا ٢١ مجموعة مستقلة كتبت في عهد الجلاء، فجاءت قريبة مما كتبه حزقيال النبي (٤٤: ١ ي)... يشكّل الكهنة نقطة الاتصال بين الشعب والله الحيّ القدّوس» (الفغالي بولس، من العبديّة إلى العبادة أي تفسير سفرَي الخروج واللاويين، سلسلة المجموعة الكتابيّة ٣؛ منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان، ١٩٩٠، ص ٣٦٢-٣٦٣).

(٥٠) R. BROWN, J. A. FITZMEYER and R. E. MURPHY, "Priestly Sanctity (Lv 21: 1-24)", *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, New Jersey 1988, p. 74-75.

(٥١) פִּי-קֹדֶשׁ הוּא לֵאלֹהֵינוּ.

لا يوضح النصّ بأية طريقة فَصَلَ اللهُ الكهنة لصالحه؛ هو يقول فقط إن قداستهم العظيمة تُرى في كونهم مقبولين لأن يقدموا لله ذبائح مختلفة، هم مجموعون هنا تحت التسمية المشتركة  $\text{אלהים}$ ، وموصوفون بأنهم «خُبز إلهم/إلهك» (٥٢). باستثناء هذا العنصر الثابت، هناك في ٢١: ١-٨ العنصر الديناميكيّ أو المتحرّك المعبر عنه بوضوح. على الكهنة، بتصريفهم، أن يبقوا راسخين في هذه الحالة: «يكونون مقدّسين لي، أنا إلههم، ولا يدنسون اسمي. هم يقربون وقائد الربّ، طعام إلههم، فليكونوا مقدّسين» (٢١: ٦). إن لهذا التصريف طابعاً طقسياً بحثاً، كما يتبيّن لنا من واجب الامتناع عن بعض طقوس الحداد (٥ آ)، وعدم التنجّس بالجنّات (١ آ-٤)، وعدم الاقتران بامرأة مطلّقة، أو مغتصبة، أو بغيّ (١٧ آ). يؤدّي اقراراً أيّ من هذه القبائح إلى تدنيس قداسته الكاهن الخاصّة (٢١: ٤)، وفي الوقت عينه إلى تدنيس الاسم الإلهيّ (٢١: ٦). وكما نرى، ليس هناك آية متطلّبة خُلقيّة في هذه المتطلّبات.

في مسألة الكهنة العاديّين هناك عنصر نجده هنا من جديد، ألا وهو أمرٌ موجّه إلى الشعب بوجوب احترام هذه القداسة العظيمة: «يكون مكرّساً عندكم، لأنّه يقرب طعام إلهكم. أنا الربّ قدّوس وأقدّسكم» (٢١: ٨). لا يقال على ماذا ينبغي أن يقوم هذا الاحترام، ولكنّه بالتأكيد يعني ضمناً أنّه يتوجّب على الشعب أن يتحاشى أن يعرّض الكهنة لتدنيس قداستهم بالأفعال التي تنبذها هذه الشريعة. يمكن أن يقال الشيء عينه في ما يتعلّق بالكاهن الأعظم (٢١: ١٠-١٥)، الذي يُدخله اللهُ في حالة قداسة أعظم من حالة الكهنة العاديّين، فاصلاً إيّاه عن الآخرين بطريقة أكثر تشدّداً: «لئلاّ يدنس نسله بين قومه، وهو الذي كرّسّته لي، أنا الربّ» (٢١: ١٥).

إنّ الفعل الذي به يتمّ هذا الفصل هو ذو طبيعة طقسية: يتلقّى الكاهن الأعظم الدهنَ بالزيت، وتتمّ عليه الطقوس الأخرى الخاصّة «بالسيامة» الكهنوتية (آ

١٠)، فيصبح حاملاً سِمَةً خاصَّةً، تدعى «تكريساً» (٦٣) «ومن معبدي المقدس لا يخرج وعليه زيت المسح المنذور لي لئلا يدنسه، أنا الرب إلهه» (٢١ : ١٢). عليه أن يبقى راسخاً في قداسته، محافظاً بتشدّد أكبر على الشرائع المتعلقة بالزواج (آ ١٣ ي)، وعلى ما يتعلّق بتحرّيم طقوس الحداد (آ ١٠)، وبأيّ لمسٍ لجثة، حتّى ولو كانت لأقرب الأقرباء (آ ١١).

إضافة إلى هذه الشرائع، هناك أيضاً مَنْعُ تَرْكِ المقدس، أي المَجْمَعِ المقدس الذي فيه يوجد الهيكل. هنا أيضاً لا يجري الكلام على أية متطلّبة ذات طابع خُلُقِيّ. إنّ مخالفة الشريعة المتعلقة بمنع تَرْكِ المكان المقدس تُعَلّلُ بأنّه، إذا حصل عكس ذلك، قد ينجس الكاهنُ معبدَ الربّ (آ ١٢)؛ ونذكر هنا بأن القاعدة المتعلقة بالزواج هي مبنية على الخوف من أن يدنس الكاهن ليس ذاته فقط بل نسله أيضاً. قد ينتج عن هذا الاستنتاج الأخير أنّه، في قداسة الكاهن الأعظم الكبرى هذه، تشارك بطريقةٍ ما عائلته كلّها التي يُفترَضُ أن تكون فيها كرامة الأب الخاصّة وراثيّة.

## ١١ - قداسة أدوات العبادة والمذبح وقدس الأقداس

بالإضافة إلى الأشخاص، يهب الله قداسته أيضاً لبعض الأدوات المخصّصة للعبادة. ففي ٢١ : ١-١٥ ذُكِرَتْ بين قوسين قداسة المعبد: «ومن معبدي المقدس لا يخرج وعليه زيت المسح المنذور لي لئلا يدنسه، أنا الرب إلهه» (آ ١٢)؛ في ٢١ : ١٦-٢٣ يجري الكلام على قداسة المذبح و«قدس الأقداس»، أي المدى الذي وراء الحجاب حيث كان يوجد في ما مضى تابوت العهد: «وأما الحجاب المقدس، فلا يقرب منه، ولا يتقدّم إلى المذبح إذ به عيب فلا يدنس معبدي الذي كرّسته لي، أنا الرب» (آ ٢٣)؛ رج خر ٢٦ : ٣١-٣٣). إنّ قداسة هذين المكانين العظيمة بالضبط هي التي تستبعد أعضاء العائلات الكهنوتيّة الذين لديهم مانعٌ جسديٌّ ما من ممارسة خدمة الله الطقسيّة.

يُغنى المقطع ٢٢: ١-١٦ بقداسة الهبات الذبائحية التي يأتي بها بنو إسرائيل، والتي تأتي قداستها من عنصر مزدوج:

- نية الشعب بفصل بعض الأمور عن الاستعمال العام، وحصرها بالرب؛ هذا ما يُعبر عنه الفعل  $\text{קָדַשׁ}$  بصيغة «هفعليل» ( $\text{קָדַשׁ}$ ): «قل لهرون وبنيه أن يتجنبوا بعض الأقداس التي يقدّسها» ( $\text{קָדַשׁ}$ ) لي بنو إسرائيل لئلاّ يدنسوا اسمي القدّوس، أنا الربّ. وقل لهم: أيّ رجل من نسلكم على ممرّ أجيالكم اقترب إلى الأقداس المقدّسة التي يقدّسها ( $\text{קָדַשׁ}$ ) لي بنو إسرائيل، وهو نجس بحسب الشريعة، أحرمه من خدمتي، أنا الربّ» (رج آ ٢-٣).

- ورتبة الرفع ( $\text{קָדַשׁ}$ ) التي فيها تُفعل النية المذكورة، من جهة، ويعلن الله أنّ هذه الأشياء هي خاصّته، جاعلاً إياها مقدّسة، من جهة أخرى: «وأية ابنة كاهن تزوّجت برجل غير كاهن، فهي لا تأكل من تقدمة الأقداس» (آ ١٢)؛ «ولا يدنسوا أقداس بنى إسرائيل التي يقدّمونها للربّ» (آ ١٥)؛ وصيغة مصدر القداسة في آ ٩: «فليحفظوا أحكامي، ولا يحملوا فيها وزراً، فيهلكوا بسببه إذا دنسوها: أنا الربّ مقدّسهم»؛ وفي آ ١٦: «ولا يحملوهم ذنباً إثمٍ بأكلهم أقداسهم، لأنّي أنا الربّ مقدّسهم».

بدءاً من هذا الوقت يتوجّب على الكهنة أن يتعاطوا معها باحترام لائق بها، ممّا يعني عملياً الامتناع عن استعمالها في حال كانوا غير أطهار طقسياً (آ ٤-٨)، ومنع كلّ الأشخاص الذين لا ينتمون إلى العائلة الكهنوتية من استعمالها (آ ١٠-١٣). قد تُسبب مخالفة هذه القواعد تدنيس هذه الهبات التي أصبحت مقدّسة (آ ٩، ١٥)، وبالتالي تدنيس اسم الله المقدّس، أي تدنيس الله بالذات (آ ٢). ينتج عن هذه الصيغة الأخيرة أنّ مصدر قداسة الذبائح هو الله بالذات.

## ١٢ - ماذا نستنتج؟

يمكن القول بأننا في لا ٢٠-٢٢ نجد فكرة قداسة طقوسية، وخارجية، ومادية.

الله هو قدّوس لأنه بعيد عن كلّ أمر غامض ومشبوه ومُعْتَم. هي هذه القداسة، قبل كلّ شيء، التي تُوهَب للشعب، وللكهنة، وللأشياء المختلفة. بالتالي، على الشعب الذي ينوي أن يحافظ على القداسة أن يتحاشى أيّ اتصال بهذه الحقائق التي كانت عقليّة ذلك الزمان ترى أنّها في العمق غير متلائمة مع قداسة الله. توجد فكرة القداسة الخُلُقِيّة، في لا ٢٠-٢٢، في مستوى ثانٍ.

تغيّر الأمر لاحقاً، عندما أضاف التحريرُ الرئيسيُّ لشرعة القداسة الآيات ٧-٢، و٢٢-٢٤ إلى لا ٢٠: ١، ووضع المجموعة لا ٢٠-٢٢ مع لا ١٧-١٩ (٥٣). إن كان من الشرائع المضافة (منع عبادة الوثن، ٢٠: ٢-٦)، وإن من التحذير العامّ بعدم اقتراح نجاسات الكنعانيين الجنسيّة (٢٠: ٢٢-٢٤)، ولكن خاصّة من مضمون لا ١٩ الموضوع هو أيضاً، مع شرائعه الدينيّة والاجتماعيّة، في إطار القداسة (١٩: ٢)، ينتج أنّه، بالنسبة إلى واضع شرعة القداسة (٥٤)، تتوسّع فكرة القداسة باستمرار باتجاه النطاق الخُلُقِيّ. إنّ الله هو قدّوس لأنه بعيد بلا حدود عن أيّ خطيئة؛ وإذا كان الإنسان يحتفظ بقداسته إذا ابتعد عن الخطيئة، أكانت ذات طابع دينيّ (١٩: ٣-٤، ٢٦-٣١)، أم اجتماعيّ (١٩: ٩-١٨)، فكم بالأحرى الكاهن؟

### ١٣ - قراءة مسيحيّة

أ) من أجل الانتقال إلى الكلام بلغة مسيحيّة عمّا تقدّم، يمكن اعتماد وجهي القداسة الثابت والديناميكيّ، اللذين يظهران بوضوح كبير في لا ٢٠-٢٢؛ الوجه الثابت هو الأوّل، ثمّ يأتي بعده الوجه الديناميكيّ:

Henri CAZELLES (sous la direction de), "Loi de sainteté", in *Introduction à (٥٣) la Bible. L'AT. Introduction historique et critique*, Desclée, Paris 1973, p. 126, 225-228; « Holiness Code », *Dictionary of the Bible*, p. 599.

J. MORGENSTERN, « The Decalogue of the Holiness Code », *HUCA*, 26, (٥٤) 1955, p. 1-27.

- يَهَبُ اللهُ إِسْرَائِيلَ بِدَايَةِ قَدَاسَتِهِ عَبْرَ عَمَلٍ تَارِيخِيٍّ حَمَلَهُ بِهِ إِلَى قَرْبِهِ: «فصلتكم عن الشعوب كي تكونوا خاصتي» (لا ٢٠: ٢٦)؛ «أخرجتكم من أرض مصر كي أكون لكم إلهًا» (٢٢: ٣٣). نرى من جديد أنّ هذا الإدخال لإسرائيل في حالة قداسة ليس أمرًا شكليًا ولا قانونيًا، بل تَدخُلُ من قِبَلِ الله، لقاءً معه، يُبَدِّلُ في الواقع وجوده: «وقلت لكم: ستمتلكون أتم أرضها، وأنا أعطيتكم إياها لتمتلكوها، أرضًا تدرّ لبنًا حليبًا وعسلًا. أنا الربّ إلهكم الذي ميّزكم من بين الشعوب» (رج ٢٠: ٢٤).

- يظهر الآن الوجه الآخر، الديناميكيّ. يتوجّب على إسرائيل، بدوره، أن يثبت في هذه الحالة بخياراته الحرّة، وسلوكه: «فاحفظوا جميع فرائضي وأحكامي واعملوا بها، لئلاّ تنقياكم الأرض التي أنا مُدخلكم إليها لتسكنوا فيها. ولا تسيروا على ممارسات الأمم التي أنا طاردها من أمامكم، فقد صنعت هذا كلّ فكرتها» (لا ٢٠: ٢٢-٢٣).

هذا الرسم التخطيطيّ هو نموذج للحالة المسيحيّة وصورة لها؛ فنحن أيضًا، وبمبادرة مجانيّة من الله تَمَّتْ في العمد، نُنْقَلُ إلى حالة القداسة، ونُوشِحُ بقداسة الله. أيضًا بالنسبة إلينا، ليس هذا التدخّل شكليًا ولا قانونيًا، بل حقيقة ملموسة؛ فهو يبدّل حالتنا الداخليّة، محرّكًا فينا علاقة جديدة مع الله، مبنية على عهد جديد (رج إر ٣١: ٣١-٣٣). من هذه القاعدة ينتج، أيضًا بالنسبة إلى المسيحيين، وجه القداسة الديناميكيّ، أي مهمّة الرسوخ في القداسة من خلال موقف جديد في الحياة.

هذا الرسم التخطيطيّ هو حاضر في كلّ صفحة من صفحات العهد الجديد، حيث نجده معالجًا في أنواع مفردات القداسة<sup>(٥٥)</sup>؛ بهذا المعنى نقرأ في ١ بط ١:

(٥٥) أنظر، مثلاً، أودو أنطوان، «سفر الأحبار أو اللاويين» (قراءة سفر الأحبار على ضوء الرسالة إلى العبرانيين)، القراءة المسيحيّة للعهد القديم، دراسات بيبليّة ١، لبنان ١٩٩١، ص ٣٩-٤٩.

١٣-١٦ تعليم رأس الرسل الذي جاء فيه: «لِذَلِكَ نَطْقُوا عَقُولَكُمْ وَاضْحُوا، وَاِرْجُوا الرَّجَاءَ كُلَّهُ فِي النِّعْمَةِ الَّتِي تُوتُونَهَا، يَوْمَ يَظْهَرُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ؛ وَكَأَوْلَادٍ طَاعَةً لَا تَمْتَثِلُوا شَهْوَاتِ تَقَلُّبِثُمْ فِيهَا أَيَّامَ جَهَالَتِكُمْ، بَلْ وَفَّقَ الْقُدُّوسِ الَّذِي دَعَاكُمْ كُونُوا أَنْتُمْ أَيْضًا فِي تَصَرُّفِكُمْ كُلِّهِ قَدِيسِينَ، لِأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: كُونُوا قَدِيسِينَ فَإِنِّي أَنَا قُدُّوسٌ» (رج لا ١١ : ٤٤-٤٥ ؛ ١٩ : ٢) (٥٦).

ويُشار إلى القداسة أيضًا في أف ٥ : ٢٥-٢٧ حيث يوصي القديس بولس الرجال بالقداسة، حبًا بنسائهم، كما المسيح كنيسته، فيقول: «أَيُّهَا الرِّجَالُ، أَحْبِبُوا نِسَاءَكُمْ، كَمَا الْمَسِيحُ أَحَبَّ كَنِيستَهُ، فَأَسْلَمَ نَفْسَهُ عَنْهَا، لِكَيْ يُقَدِّسَهَا، وَقَدْ طَهَّرَهَا بِغَسْلِ الْمَاءِ وَالْكَلِمَةِ، حَتَّى يَزْفُفَهَا هُوَ نَفْسُهُ كَنِيسَةً مَجِيدَةً، لَا وَصْمَةَ فِيهَا وَلَا جَعْدَةً، أَوْ مَا يُشْبِهُ ذَلِكَ، بَلْ لِتَكُونَ مَقَدَّسَةً لَا عَيْبَ فِيهَا».

كذلك في ١ تس ٤ : ٢-٨ يقول القديس بولس: «إِنَّكُمْ تَعْلَمُونَ أَيَّ وَصَايَا اسْتَوْدَعْنَاكُمْ بِالرَّبِّ يَسُوعَ. هَذِهِ مَشِئَةُ اللَّهِ، هِيَ تَقَدِّسُكُمْ: أَنْ تَمْتَنَعُوا عَنِ الْفُجُورِ، أَنْ يَعْرِفَ كُلُّ مَنْكُمْ كَيْفَ يَمْلِكُ صَوْنُ إِنَائِهِ فِي قَدَاسَةٍ وَكِرَامَةٍ، لَا فِي هَوَى الشَّهْوَةِ، كَمَا يَفْعَلُ الْأُمَمُ، الَّذِينَ لَا يَعْرِفُونَ اللَّهَ، أَلَّا يَتَطَاوَلُوا وَيَغْتَضِبُوا فِي هَذَا الْأَمْرِ أَخَاهُ، لِأَنَّ الرَّبَّ مُعَاقِبٌ عَلَى كُلِّ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ، كَمَا سَبَقَ فَقَلْنَا لَكُمْ وَأَنْذَرْنَا؛ فَاللَّهُ مَا دَعَانَا إِلَى نَجَاسَةٍ، بَلْ إِلَى قَدَاسَةٍ. إِذَا فَالْظَالِمُ لَا يَظْلِمُ إِنْسَانًا، بَلْ اللَّهَ، مُعْطِيَكُمْ رُوحَهُ الْقُدُّوسَ».

وفي كول ١ : ٢٢-٢٣ بكتب الرسول: «وَأَنْتُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ مُبْعَدِينَ وَأَعْدَاءً بِالْفِكْرِ الْمُوْغِلِ فِي الْأَعْمَالِ الشَّرِّيرَةِ، قَدْ صَالِحَكُمُ الْآنَ فِي جَسَدِهِ الْبَشَرِيِّ بِمَوْتِهِ، لِتُقِيمَكُمُ فِي حَضْرَتِهِ قَدِيسِينَ، لَا عَيْبَ فِيكُمْ، وَلَا شَكْوَى عَلَيْكُمْ، عَلَى أَنْ تَبْقُوا مُؤَسَّسِينَ رَاسِخِينَ عَلَى الْإِيمَانِ، غَيْرَ مَتْرَحِينَ عَنِ رَجَاءِ الْإِنْجِيلِ الَّذِي سَمِعْتُمُوهُ».

Henri CAZELLES (sous la direction de), "Sainteté", in *Introduction à la Bible. L'AT. Introduction historique et critique*, Desclée, Paris 1973, p. 228s, 383, 714.

من هذه الفكرة البيبليّة الراسخة للقداسة تأتي العادة الغالية على قلب المسيحيّين الأوائل، بأن يدعوا ذاتهم وبكلّ بساطة «قديسين»، كما في التحيّات في مستهلّ رسائل القديس بولس: «إلى المدعوّين ليكونوا قديسين» (رو ١ : ٧)؛ «إلى الذين قدّسوا في المسيح يسوع بدعوتهم ليكونوا قديسين» (١ كو ١ : ٢)؛ «إلى جميع القديسين» (٢ كو ١ : ١)؛ «إلى القديسين المؤمنين» (أف ١ : ١)؛ «إلى جميع القديسين» (فل ١ : ١)؛ «إلى الإخوة في المسيح القديسين» (كول ١ : ٢)؛ الخ.

ب) هناك عبور أو انتقال من صورة القداسة في العهد القديم إلى حقيقة هذه القداسة في العهد الجديد. لقد رأينا أعلاه أنّ فكرة القداسة في لا ١٩-٢٢ قد عرفت تطوّرًا ملحوظًا. وفي حين أنّ للقداسة في لا ٢٠-٢٢ لوناً طقسياً وخارجياً، فإنّها في لا ١٩ ذات طابع خلقيّ أكثر. في كتب العهد القديم الأخرى، هناك لفكرة القداسة توضيحات وتوسيعات تقربها ممّا يقوله العهد الجديد حولها. لدينا حلقة أساسية هنا، ألا وهي حز ٣٦، حيث بإمكاننا أن نجد التأكيدات التالية:

ب/١- إسرائيل هو غير قادر جذرياً أن يثبت في القداسة؛ فهذا الشعب يُسيء إلى اسم الله القدّوس باستمرار: «كنجاسة امرأة في طمّثها صار سلوكهم أمامي... فلمّا دخلوا بين الأمم التي دُفِعوا إليها، دنّسوا اسمي القدّوس، لأنّه كان يُقال فيهم: هؤلاء هم شعب الربّ، ومع هذا فقد طردوا من أرضهم» (حز ٣٦ : ١٧-٢٠) (٥٧).

ب/٢- سيتدخّل الله بالذات، مدفوعاً بمحبّة اسمه القدّوس، بطريقة جديدة في وجود الإنسان، وهناك، ويعمله الخلاصيّ المجانيّ، سيخلق البواكير الجديدة، كي يتمكّن الإنسان من أن يعيش في القداسة. على هذا بالضبط يقوم العهد الجديد:

(٥٧) نستنتج أنّ العهد قبل المسيح لم يكن كافياً كي يحمل الخلاص التام إلى الإنسان، ولكي يجعله قادراً على عيش حياة جديدة. إنّ هذا العهد الذي أعطاه أنبياء العهد القديم بالذات حجمه الحقيقيّ، يصبح صيغة أولى ونموذجاً لعهدٍ جديد ونهائيّ بالمسيح يسوع.

«فاعتنت باسمي القدوس الذي دنسه بنو إسرائيل بين الشعوب التي ذهبوا إليها... فأقدس اسمي العظيم... فتعلم الشعوب أنني أنا الرب... عندما أظهر قداستي فيكم أمام عيونهم... أعطيتكم قلباً جديداً، وأضع في داخلكم روحاً جديداً، وأنزع منكم قلب الحجر، وأعطيتكم قلباً من لحم. أضع روحي في أحشائكم» (حز ٣٦: ٢٣-٢٧).

ب/٣- على هذا الأساس الجديد يُبنى أخيراً السلوك الجديد المقدس: «أجعلكم تعيشون وفق فرائضي، وأجعلكم تحفظون شرائعي وتعملون بها... أنتم تكونون شعبي، وأنا أكون إلهكم» (حز ٣٦: ٢٧ ي). المسيحية هي تميم هذه النبوءة في عمل المسيح يسوع، في موته وقيامته، وفي المعمودية حيث يصبح كل هذا حقيقةً فينا.

ج) «فأقدس في وسط بني إسرائيل» (لا ٢٢: ٣٢). تسهّل هذه الآية الانتقال نحو طريقة تعبير مسيحية. يحملنا الله إلى حالة القداسة، الأمر الذي يحقق فينا نبوءة حز ٣٦: ٢٣-٢٧. من هنا ينتج سلوك المسيحيين الخلقى الجديد، وتصبح لهم القدرة على أن يُحبوا بـ«قلب من لحم».

### خاتمة

يُظهر الله قداسته أمام عيون العالم، هذا العالم الذي لا وسيلة لديه ليعرف طبيعة الله الحقيقية، وقداسته، إلا من خلال تحديقه إلى المسيح الذي فيه تمّ تدخّل الله الذي بشر به حزقيال، والذي نعيشه الآن في عالم جديد. إن هناك لأول طلب في صلاة الأبانا عمقاً في لا ٢٢: ٣٢ وحز ٣٦: ٢٣: «ليتقدس اسمك»، أي أن يُظهر الله قداسته متمماً فينا هذا الوعد. على هذا يحرص كاهن الرب، فيجهد النفس كي يزداد قداسة يوماً بعد يوم، ويكون علّة قداسة بذات الفعل له وللآخرين الذي يريد هم الله أن يكونوا قديسين كما هو قدوس.

## مراجع

- أفرايم السريانيّ (ترجمة وحنّا ثابت)، تفسير لسفر الأحبار، الكسليك، ١٩٨٤.
- فغالي (ال) بولس، أسفار الشريعة ٢ و ٣، سفر الخروج وسفر اللاويين: من العبوديّة إلى العبادة، سلسلة المجموعة الكتابيّة ٣؛ منشورات المطبعة البولسيّة، لبنان ١٩٩٠.
- فغالي (ال) بولس (تقديم وتعريب)، «لا ٢١، ترتيبات خاصّة بالكهنة»؛ «لا ٢٢، محرّمات تتعلّق بالذبائح»، في: ترجمون نيوفيتي. سفر الخروج واللاويين، سلسلة «على هامش الكتاب» ١٣، الرابطة الكتابيّة، لبنان ٢٠٠٣، ص ١٦٧-١٧٢.
- فغالي (ال) بولس، اغيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، بيروت ٢٠٠٣.
- أودو أنطوان، «سفر الأحبار أو اللاويين» (قراءة سفر الأحبار على ضوء الرسالة إلى العبرانيين): القراءة المسيحيّة للعهد القديم، دراسات بيبليّة ١، لبنان ١٩٩١، ص ٣٩-٤٩.

### Sainteté:

- «Holy/Holiness», *The Colledgeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology*, Carroll Stuhlmueller (ed.), The Liturgical Press 1996, p. 430-432.
- «Holiness», *Dictionary of the Bible*, David Noel Freedman (ed.), Eerdmans Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2000, p. 598-599.
- «Holiness Code », *Dictionary of the Bible*, David Noel Freedman (ed.), Eerdmans Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2000, p. 599.
- «Sainteté», *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, Paris 1993, 999-1001.
- CAZELLES Henri (sous la direction de), «Sainteté», in *Introduction à la Bible. L'AT. Introduction historique et critique*, Desclée, Paris 1973, p. 228s, 383, 714.
- CAZELLES Henri (sous la direction de), «Loi de sainteté», in *Introduction à la Bible. L'AT. Introduction historique et critique*, Desclée, Paris 1973, p. 126, 225-228.

WRIGHT David P., «Holiness», *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, H-J, David Noel Freedman (ed.), David Noel Freedman (ed.), Doubleday 1992, p. 237-248.

**Livre du Lévitique :**

BROWN R., FITZMEYER J. A., MURPHY R. E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, New Jersey 1988, p. 320-321.

CHOLEWINSKI Alfred, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*, AnBib 66, Roma 1966 (= A. Ch. Hg u Dt).

De VAUX R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Cerf, Paris 1982, p. 195-409.

*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, Paris 1993, p. 649. «Lévitique (Livre du)».

HARTLEY J. E., *Leviticus*, WBC 4, Waco 1992.

HAYWARD Robert, *Targum of Neofiti 1 & Pseudo-Jonathan: Leviticus*, Michael Glazier, 1994.

WEGNER Judith Romney, «Leviticus (Book of)», *Dictionary of the Bible*, David Noel Freedman (ed.), Eerdmans Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2000, p. 805-807.

HAYES John H., «Leviticus», *Harper's Bible Commentary*, James L. Mays (ed.), Harper San Francisco, 1988, p. 157-181, spec. p. 175-176.

LEVINE Baruch A., «Leviticus (Book of)», *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, K-N, David Noel Freedman (ed.), Doubleday 1992, p. 311-320, spec. p. 316-317: «Priestly Regulations (chaps. 21-22 and 24)».

LEVORATTI Armando J., «Leviticus», *The International Bible Commentary*, William R. Farmer (ed.), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1998, p. 446-474, spec. p. 470: «Lv 21:1-22:33».

MORGENSTERN J., «The Decalogue of the Holiness Code», *HUCA*, 26, 1955, p. 1-27.

ROTH J., «La tradition sacerdotale dans le Pentateuque», *Nouvelle Revue Théologique*, 1958, p. 696-721.

STEINMANN J., *Les textes du Code sacerdotal dans la Genèse et dans l'Exode*, Paris 1962.

TURNER Wayne A., «Leviticus», *The Collegeville Bible Commentary*, Dianne Bergant (ed.), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1988, p. 115-143, spec. p. 137-138.

ZIMMERLI W., «Heiligkeit nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz», *VT* 30 (1980) 493-512.

## تث ٣٢ قراءات في نشيد موسى

الأب جوزف بورعد

الجامعة الأنطونية

### مقدمة

يحتلّ نشيد موسى الأخير في الفصل الثاني والثلاثين من سفر تثنية الاشتراع موقعاً متقدماً في سياق هذا الكتاب المحوري؛ فموقع هذا النصّ هو بأهميّة مضمونه ان لم يكن أكثر. والمقصود بالموقع هنا المكان الذي يحتله النصّ إن في السياق الأدبيّ وإن في السياق السرديّ. والحال فالنشيد، من الناحية الأدبيّة، يقع على مسافة فصلين من نهاية سفر التثنية، في القسم الأخير من الكتاب، في خاتمة ذلك السفر الذي يختم بدوره أسفار التوراة الخمسة؛ فلتثنية الاشتراع أساساً موقع مفصليّ بين الأسفار المقدّسة إذ أنّه يفصل بين مجموعتين كبيرتين منها: كتب الشريعة، من جهة، والأنبياء (نبيّيم) أو الكتب التاريخيّة، من جهة أخرى. والحال إنّهُ يتضمّن، في ما يتضمّن، استعادة لأحداث تاريخيّة روتها كتب الشريعة السابقة، ويستبق بعض الأحداث اللاحقة والمدوّنة في الأسفار التالية.

أمّا اللحظة التاريخيّة التي ينسب إليها هذا النشيد، فهي (كما هو الحال بالنسبة إلى الخطابات الأربعة التي يتشكّل منها سفر التثنية) تنسب إلى موسى، وقد ألقاها، دائماً بحسب النصّ، في آخر يوم من حياته. إنّها إذاً خطبة وداع، وصيّة المحرّر والمشرّع والنبيّ الأخيرة، يتركها للشعب الرابض على أبواب أرض الميعاد. وقد أضحت هذه الأخيرة قبلته الوحيدة مذ أمره الربّ بالرحيل عن جبل سيناء، الحدث الذي يستعيده موسى في مطلع خطابه الأوّل (تث ١ : ٦). عليه، فإنّ

الشعب الذي سيعبر نهر الأردن تحت إمرة يشوع بن نون خليفة موسى يحمل معه كلمات هذه «الشريعة الثانية»، دستوراً ينظم حياته ويحدد مساره التاريخي تبعاً لموقفه من إرادة الرب المعبر عنها في وصية موسى الأخيرة التي نحن بصدددها. لذلك يشكل هذا النشيد مع البركات التي تليه آخر كلمات موسى بالمطلق، يترك فيها عصارة تعليمه مقدماً قراءة شاملة لتاريخ العلاقة بين الرب وشعبه.

### قراءات النصّ المتعدّدة

ينقسم الشراح في قراءتهم لهذا النصّ بين مشدّد على بعده القضائيّ، وآخر على بعده التعليميّ الحكميّ، وآخر على البعد الليتورجيّ فيه؛ والفريق الأوّل، وعلى رأسه G. E. WRIGHT، يزعم أن النصّ ينتمي إلى النوع الأدبيّ «ري ب» الخاصّ بالتقليد النبويّ، والذي يعكس بنية أدبيّة تشبه إلى حدّ بعيد بنية الدعاوى القضائيّة. أمّا الفريق الثاني، والذي يضمّ أعلاماً كباراً من شراح هذا الكتاب أمثال DRIVER و VON RAD و حديثاً BOSTON؛ فهو يقرأ هذا النصّ على أنّه نصّ حكميّ بامتياز. أمّا في ما يخصّ البعد الليتورجيّ للنصّ، فقد بلوره حديثاً THIESSEN في مقالة مفصّلة نعرض لها لاحقاً.

قبل الدخول في تفاصيل كلّ من تيك القراءات وركائزها، تجدر الإشارة إلى أنّ الخلاف أو التمايز بين الشراح لا يقوم على إنكار هذه الأبعاد لمصلحة واحد معيّن، بل على تفضيل بعدٍ على ما عداه باعتباره يسمح بشرح النصّ بصورة أكمل. كما وتجدر الإشارة إلى أنّ تعدّد القراءات دليل غنيّ أدبيّ ولاهوتيّ للنصّ أكثر منه دليل غموض وإبهام.

### ١- القراءة الحكميّة

يركن مروّجو هذه القراءة إلى عدد من خصائص النصّ اللغويّة، أهمّها:

١. يقدّم النصّ نفسه على أنّه تعليم (آ ٢: يَهْطِلُ كَأَمَطَرٍ تَعْلِيمِيّ جِوِيّ)

٢. التهمة الأساسية الموجهة إلى الشعب في آ ٦٨ و ٢٨ هي أنه «شَعْبٌ غَبِيٌّ غَيْرُ حَكِيمٍ»، «إِنَّهُمْ أُمَّةٌ عَدِيمَةُ الرَّأْيِ وَلَا بَصِيرَةَ فِيهِمْ».

٣. يحثّ صاحب النشيد الشعب قائلاً: «أذْكَرُ أَيَّامَ الْقَدَمِ وَتَأْمَلُوا سِنِي دَوْرٍ فَدَوْرٍ» (آ ٧)، ويضيف لاحقاً (آ ٢٩) بتحسّر: «لَوْ عَقَلُوا لَفَطِنُوا بِهِدِهِ وَتَأْمَلُوا آخِرَتَهُمْ»، مستعملاً لغة حكيمة بامتياز.

من ناحية أخرى، ترى هذه الفئة من الشراح أن العديد من العناصر الأدبية القضائية الموجودة في النصّ هي في أساسها تعليمية؛ فدعوة السماوات والأرض في بداية النصّ للإصغاء، على سبيل المثال، تهدف إلى حثّ هذه العناصر الطبيعية على أخذ العبر من الكلام المعلن (مز ٧٨: ١: «إِصْغِرْ يَا شَعْبِي إِلَى شَرِيْعَتِي. أَمِيلُوا أذَانَكُمْ إِلَى كَلَامِ فَمِي»)، وليس على لعب دور الشاهد في جلسة محاكمة، كما يريدونها بعض المروّجين للقراءة القضائية.

## ٢- القراءة الليتورجية

تعتمد هذه القراءة على بعض من عناصر النصّ الأدبية التي لا يمكن فهمها إلاّ في إطار الاحتفالات الطقسية الجماعية. أول هذه العناصر هو استعمال النصّ عبارة نشيد للدلالة على نفسه (٣١: ٣٠ و ٣٢: ٤٤)، والتي تؤكد استعماله الليتورجي. أمّا العنصر الثاني والأهمّ فهو تعدّد المتكلّمين، إذ يشار إلى الشعب تارة بصيغة الغائب، وتارة أخرى بصيغة المخاطب، وطوراً بصيغة المتكلّم (تيسن ٤٠٨)، وذلك بطريقة متشابكة على امتداد ال ٤٣ التي يتكوّن منها النصّ. بالحدّ الأدنى، فالإشارة إلى الشعب بصيغة المخاطب تفترض وجود جماعة يوجّه إليها الكلام وبالأحرى جماعة ليتورجية. أمّا تعدّد المتكلّمين فيوحي بوجود عدد من الأشخاص ومن المجموعات تشترك معاً في تأدية هذا النشيد في الإطار الطقسي المفترض. أمّا المهمة الأصعب فتبقى في تحديد الأقسام التي يراد إسنادها إلى هذا الطرف أو ذاك.

آخر المقترحات قدّمها تيسن في مقالة له في مجلة *JBL* (٢٠٠٤) حول شكل نشيد موسى ودوره، إذ يعرض إسناد كل المقاطع التي يشار فيها إلى الشعب بصيغة المخاطب إلى المحتفل الرئيسيّ أو رئيس الخدمة (officiator) على الأرجح أحد اللاويين؛ أمّا الخطب الإلهية فتسند إلى أحد أنبياء المعبد (cultic prophet)، فيما تسند اللوازم والأجوبة على أسئلة المحتفل (تلك بصيغة المتكلم) إلى الخورس، باستثناء جواب واحد (آ ٨-١٥)، فمن الأرجح أنه كان يُنشد من شيوخ الجماعة، أي المسنين فيها.

في تقييم سريع لمقترح تيسن، نلفت إلى عدم استناد الكاتب إلى مقياس أدبيّ واحد في توزيعه للمقاطع على المشتركين المفترضين في الاحتفال الليتورجيّ بل على مضمون النصّ، الأمر الذي يعيبه على شرّاح هذا النصّ الآخرين [الخورس مثلاً يؤدّي نصوصاً يشار فيها إلى الشعب في صيغة المتكلم (آ ٣١-٣٣)، وأخرى في صيغة الغائب (آ ١٩-٢٠)]. زد على ذلك أننا نشهد أحياناً تغييرين للمتكلّم في الآية الواحدة (آ ١٥) في نصّ متناسق وسلس.

خلاصة القول إنّ الأثر الأوضح للاستعمال الليتورجيّ لهذا النصّ هو في توصيفه بالنشيد كما وفي تضمّنه دعوتين إلى التهليل في أوله وآخره. أمّا البنية الأشمل والأكمل فهي تلك الخاصّة بالنوع الأدبيّ «ريّ ب»، والتي تدفعنا إلى قراءة النصّ كشاهد آخر على مقاضاة الربّ لشعبه على نكته بالعهد معه.

### ٣- القراءة القضائية («الريبيّة»)

ننطلق من الملاحظة الأخيرة التي أوردناها في معرض تناولنا للقراءة الحكميّة لنؤكد على أنّ الكثير من الشرّاح الذين ينسبون هذا النصّ إلى النوع الأدبيّ «ريّ ب» يتبنون مفهوماً معيّنًا لهذا الأخير يجعل من العناصر الأدبيّة الحكميّة الواردة في النصّ هجينة، غريبة عن سياقه<sup>(١)</sup>؛ فإطار الـ «ريّ ب» العامّ بالنسبة إليهم هو

(١) أنظر Wright كما يورده تيسن ٤٠٣، والذي يعتبر الآيات ٢ و ٣٠-٤٣ إضافات على النصّ.

المحكمة، حيث هناك قاض وشهود ومتهمون ومدّع عامّ ومرافعة ودفاع، وأخيراً حكم مبرم؛ فالهدف الأخير من نصّ كهذا هو إحقاق الحقّ بإعلان براءة أحد طرفي النزاع ومعاقبة الآخر، وبالتالي تكريس القطيعة بينهما؛ فالمطلوب ليس تأنيب المذنب لكي يعود عن خطأه، كما هي الحال في جو حكميّ، بل معاقبته.

إنّنا إذ ندرج تـث ٣٢ بين نصوص الـ«ري ب»، نعتقد أنّ هذا التصرّو ليس دقيقاً، كما يتبيّن لنا من القراءة التي سنقدّمها لاحقاً؛ فنحن من القائلين إنّ الـ«ري ب» لا يُفهم إلّا في إطار عائليّ، وتحديدًا كشجار، أفقه الأخير إعادة اللحمة بين طرفي النزاع. إنّ نوع من المعاقبة، خطاب يسوقه الطرف المغبون، الذي يورد سيلاً من الاتهامات تبيّن براءته، ويهدف إلى إقناع الطرف الآخر بضرورة الإقرار بذنبه على أن يفضي ذلك إلى إعادة اللحمة بين الطرفين على أساس عادل وصحيح. بذلك تغدو العناصر الأدبيّة الحكميّة والعناصر القضائيّة متجانسة وتتكامل في جهد واحد يهدف إلى إقناع الطرف المذنب بالاعتراف بخطأه كخطوة أولى للخروج من حالة التشجّج في العلاقة بين الطرفين، بهدف البناء على أرضيّة صلبة واعدة أساسها الحقيقة والعدالة. أمّا البنية التي تعكس هذه القراءة للنصّ فهي:

### I. المدخل (آ ١-٦)

(أ) الدعوة إلى الإصغاء (آ ١-٣)

(ب) فكرة النشيد الأساسيّة (آ ٤-٦)

### II. الشجار (آ ٧-٢٥)

(أ) البدايات (٧-١٤)

i. الاصطفاء الإلهيّ (٧-٩)

ii. من الصحراء إلى الارض (آ ١٠-١٤)

(ب) التاريخ (١٥-٢٥)

i. الخطيئة (١٥-١٨)

ii. العقاب (١٩-٢٥)

III. النتائج (٢٦-٤٢)

(أ) الأعداء (٢٦-٣٣)

(ب) الشعب (٣٤-٤٣)

يتحدّث موسى عن نفسه بصيغة المتكلم، ويوجه تعليمات بصيغة الأمر إلى السماء والأرض ولاحقاً إلى مخاطب جمع غير محدد (آ ٣). في القسم الثاني تغيير متتال للمخاطب: الربّ أولاً والشعب لاحقاً بصيغة الغائب وختاماً (آ ٦) أسئلة بلاغية تحضر للوحدة الأدبية اللاحقة.

ميزة هذا المقطع تداخل أبعاد النصّ الثلاثة المذكورة سابقاً: البعد القضائيّ (استدعاء السماء والأرض كشهود في محاكمة قضائية)، البعد الحكمي، بالحديث عن التعليم وعن فائدته بالاستعانة بصور ومقارنات مستمدة من الطبيعة (آ ٢)؛ وأخيراً البعد الليتورجيّ بالدعوة إلى تعظيم الربّ، مرفقة بتعداد لمزاياه التي تستحقّ التعظيم (آ ٣).

في المقطع الثاني تعداد لأوصاف تكشف عن أفعال الله الأبوية (أفعاله، سبله) والتي لا عيب فيها. في المقابل، يكشف تصرّف أبناء شعب الله عن غباء وانحراف، إذ أنّهم يبادلون الخير بالشرّ، فينتعون بـ «الأولاد»، و بـ «الجيل الأعوج الملتوي». هذا التقابل المدهش بين موقف الله من الشعب وردّة فعل هذا الأخير ليس غريباً عن النوع الأدبيّ «ريّ ب» (أش ١: ٢-٤)، كما وأنّه يؤسّس للمقاطع اللاحقة أي آ ٧-١٤ و ١٥-١٨ حيث يسرد الأوّل أعمال الله الخلاصية مقابل أفعال الشعب المعيبة والفسادة. أمّا صيغة التساؤل البلاغيّ التي استعملت للتعبير عن هذا

التناقض الصارخ بين الموقفين، فهي تكشف عن الجانب العبيّ واللامنطقيّ في تصرف الشعب مع ربّه.

القسم الثاني من النصّ يقوم مقام الادّعاء في المنطق القضائيّ، حيث إنّ الاتهام يأتي في سياق سرديّ يستعيد فيه الربّ، وبطريقة مقتضبة، تاريخ العلاقة مع شعبه، متوقفاً على المحطّات التاريخيّة الرئيسة التي مرّت بها هذه العلاقة، منذ تأسيسها على العهد وحتىّ أفولها، أي في اللحظة الحاضرة، في واقع الازمة التي تمرّ به. يقسم التاريخ بحسب النصّ، إلى مرحلتين: مرحلة البدايات، ومرحلة الدخول والاستقرار في أرض الميعاد.

يبدأ هذا القسم بالدعوة إلى التذكّر والتأمّل، لمساءلة الماضي أو التاريخ بالعودة إلى ذاكرة الشعب التي يختزنها شيوخه. استعادة الأحداث الماضية للوقوف على معانيها ضرب من الحكمة، وهو السبيل الوحيد للخروج من الغباء الذي ينعت به الشعب حالياً (أنظر تث ٣١: ٢١، ١٩). أوّل الأحداث المستعادة اختيار الربّ ليعقوب كقسم له عند تقسيم الأرض بين الشعوب، وفي ذلك إشارة إلى الانتخاب الإلهيّ له منذ تأسيس العالم. هذا الاختيار ترجمه الله باقتياده الشعب من أرض قفرة قاحلة إلى أرض خصبة. البداية إذاً في الصحراء حيث عناية الربّ الخاصّة، والمشبّهة بتلك التي يخصّ بها النسر فراخه، تزيدها وحشة المكان جذريّةً وفراة.

أمّا القسم الثاني فيرسم بداية جواب الشعب على هذا الفيض من النعم الذي يلخصه الكاتب بعبارة «فَسَمِنَ يَشُورُونَ وَرَفَسَ». في ذلك مفارقة مدهشة؛ فبعد أن انتشل الربّ الشعب من حضيض الصحراء وشدّده وأشبعه من خيراته، ارتدّ هذا الأخير عليه؛ فالعافية والقوّة التي وهبها له (الثور) مكّناه من إغاظه الربّ بالسير وراء آلهة غريبة.

الجزء الثاني من هذا القسم يورد ردّة فعل الربّ على واقع ارتداد الشعب عنه. يقع الفعل الإلهيّ تحت عنوان الغضب الذي سيّقد ضدّ الشعب، والذي سيّترجم

ناراً متقدة تلتهم أرضهم (آ ٢٢)، وويلات طبيعية (آ ٢٤: جوع، أمراض، وغارات وحوش ضارية)، وحروباً (آ ٢٣: السيف) لا تستثني أحداً منهم.

القسم الثالث والأخير من النشيد يقدم كلمة جديدة إلى الرب يرسم فيها ملامح مرحلة ما بعد الغضب نازعاً عن الحكم المعلن في القسم الثاني نهائيته. إنه تخطئ لهذا الواقع الأليم من دون إغائه. بالمقارنة مع القسم الأول، ليست العلاقة مع إسرائيل هي التي تتحكم بتصرف الله، بل مع الأمم التي استخدمها سابقاً ليؤدب شعبه. ولكن بعد تبدل الأحوال اعتقدت هذه الشعوب أنها بقوتها انتصرت على إسرائيل، ولم تفقه أن نصرها يعود إلى الرب سيّد التاريخ الذي سمح بذلك. أمام هذا الانحراف في قراءة الواقع كان على الرب أن يتدخل مجدداً ليصوب مجرى الأحداث بمعاينة الأمم، تماماً كما فعل بشعبه سابقاً.

في جزئها الأخير (آ ٣٤-٤٣) تتحوّل هذه القصيدة إلى نشيد خلاص. يبدأ هذا النشيد بتأكيد سيادة الرب على التاريخ الذي يقى سرّه مخفياً عن البشر، عصياً على إدراكهم (آ ٣٤). له السلطان المطلق على البشر وحراكهم: هو يميت ويحيي، يسحق ويشفي (آ ٣٩). أمّا ختام النشيد فدعوة إلى الأمم لتنهّل لشعب الرب (ترجمة فأن ديك غير دقيقة: *הַרְבִּינוּ דוֹיִם יַדְמוּ*)، ليس لأنه أبصر انتقام الرب له وحسب، بل بالأكثر لأنه نال الصفح عن خطاياها، أي أن الرب أعتقه من الغباوة التي كانت تميّزه، وجعله شعباً قادراً على السير بالاستقامة والعدل، حقاً ابن الرب.

### خاتمة

إنّ قصدنا من هذا العرض السريع للقراءات المختلفة لنشيد موسى هو التشديد على غنى هذا النصّ وتعدّد أوجهه. حسبنا أنّ الأبعاد الثلاثة التي استوقفتنا (الحكمي والليتورجي والقضائي) لا تتناقض أبداً، بل أنّها تتكامل في تظهير نصّ حيّ يمثل أحد روائع التراث الكتابي؛ فالبعد القضائي للنصّ واضح في بنيته التي تميّز النوع الأدبي «ريّ ب». لذلك، فإنّ هذا التعبير النبويّ بامتياز يجمع بين

التنديد بجرم الشعب والوعيد بالعقاب، ولكن في إطار شجار بين أحبّاء متخاصمين آفاقه المصالحة والوفاق المبني على العدالة والحقّ. هذه الآفاق تبرّر الطابع الحكمي العامّ للنصّ الذي يجهد فيه الطرف الداعي إلى إقناع الطرف المدّعى عليه بضرورة الإقرار بخطأه كخطوة لا بدّ منها لإعادة اللحمة بين الطرفين والتي تعود بالخير والرفاهة عليه. هكذا يغدو التهديد والعقاب مناسبة «لأخذ العبر»، والتي هي «كَالطَّلِّ عَلَى الْكَلَالِ وَكَالْوَابِلِ عَلَى الْعُشْبِ» (آ ٢). أخيراً يشكّل هذا الشجار النبويّ تعبيراً حيّاً وديناميكياً عن العهد بين الربّ وشعبه، والذي يشكّل الاجتماع الليتورجيّ أحد أهمّ تجلياته؛ فالعهد كان يمهر بالدم أي بالذبيحة (خر ٢٤؛ مز ٥٠: ٥) التي يجدر بها أن تكون تعبيراً عن توق الإنسان إلى المصالحة مع ربّه. أمّا تطعيم الاحتفالات الطقسية بالكلمة النبوية الاتهامية وبالإقرار بالخطيئة، كما هي الحال في هذا النشيد، فهي ضمانة لصحة العبادة وتأكيد على فعاليتها.

BOVATI P., *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti, AnB 110, Roma 1986.

DRIVER S.R., *Deuteronomy*, ICC, Edinburgh 31902.

VON RAD, G., *Das Fünfte Buch Mose*. Deuteronomium, ATD 8, Göttingen 21968.

THIESSEN M., « The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43) », *JBL* 123 (2004) 401-421.

WRIGHT C., *Deuteronomy*, NIBC 4, Hendrickson 1996.



## نشيد فقصة فنشيد... في قلب الكتاب: الحركة

### الكتايبية- الليتورجية في قض ٤-٥ ومز ٦٨ (١)

القسّ هادي غنطوس  
كلية اللاهوت للشرق الأدنى

#### مقدمة

لا تعتبر الليتورجيا ودراساتها إحدى نقاط قوة وتميز الإنجيليين، الذين تتميز ليتورجية معظمهم ببساطتها، وتمحورها حول كلمة الله، الكتاب المقدس. ولذلك فإن هذا البحث يهدف إلى تقديم نموذج لارتباط كتايبية-ليتورجية موجود في الكتاب المقدس نفسه، وذلك من خلال دراسة العلاقة التي تربط ما بين ثلاثة نصوص كتايبية مختلفة هي قض ٤، وقض ٥، ومز ٦٨، والتي تقدّم لنا حركة كتايبية-ليتورجية خاصة ومميّزة وغنيّة موجودة في قلب كتابنا المقدس نفسه.

#### ١- قض ٤-٥: ما بين النشيد والقصة

إنّ مَنْ يقرأ سفر القضاة، لا بدّ وأن يلاحظ مقدار الارتباط الكبير بين الإصحاحين الرابع والخامس منه؛ فالإصحاح الرابع قصة نموذجية من قصص سفر القضاة تروي أحداث قيادة دبورة وباراق لجيش إسرائيليّ لمواجهة سيسرا قائد جيش الملك الكنعانيّ يابين الذي كان يذلّ إسرائيل وانتصارهما عليه. في حين أنّ الإصحاح الخامس يتضمّن نشيداً تتغنّى فيه دبورة ومعها باراق بذلك الانتصار العظيم. وبالتالي فقد اتفق الباحثون الكتايبون ومنذ فترة طويلة بأنّ هذين الإصحاحين يتضمّنان نصّين متوازين متشابهين، ولكن أيضاً مختلفين،

(١) الاقتباسات الكتايبية في هذا البحث هي بحسب الترجمة العربية المشتركة للكتاب المقدس الصادرة عن جمعية الكتاب المقدس في لبنان.

أحدهما نثريّ (رواية) والآخر شعريّ (نشيد)، للقصة نفسها. لكنّ الباحثين من جهة أخرى لطالما اختلفوا ولا زالوا يختلفون في تحديد العلاقة التي تربط هذين النصّين ببعضهما من حيث اعتماد أو عدم اعتماد الواحد على الآخر، وتأثّر أو عدم تأثّر أحدهما بالآخر، وبالتالي تسلسلهما الزمنيّ<sup>(٢)</sup>. ولذلك دعونا أولاً نبدأ باستعراض نقاط التلاقي والارتباط على المستوى النصّيّ ما بين الإصحاحين، ومن ثمّ ننتقل إلى دراسة نوع العلاقة التي تجمعهما ببعضهما البعض.

### نقاط الارتباط والتلاقي النصّية ما بين قض ٤ وقض ٥

يمكن تقسيم نقاط التلاقي والارتباط على المستوى النصّيّ ما بين الإصحاحين إلى نوعين مختلفين؛ فمن جهة أولى هناك ارتباط واضح في محتوى النصّين، ومن جهة أخرى، هناك ارتباط واضح في هيكلية النصّين وبنائهما الأدبيّ. ففي ما يتعلّق بالمحتوى، هناك ارتباط واضح لا يمكن تجاهله ما بين النصّين من خلال العديد من نقاط التلاقي والارتباط، ولكن أيضاً الاختلاف، بينهما، والتي دعونا نحاول أن نلخصها في الجدول التالي (الشكل ١)<sup>(٣)</sup>.

قض ٤	قض ٥
- ملك كنعان في حاصور (٢)	- ملوك كنعان (١٩)
- سيسرا (٢، ٩، ١٥)	- سيسرا (٢٠)
- معركة ضدّ سيسرا (١٥)	- حرب إلهية ضدّ سيسرا (٢٠-٢١)
- دبورة: نبيّة، قاضية، زوجة (٤-٥)	- دبورة: أم في إسرائيل (٧)
- عمل الشرّفي عيني الربّ (١)	- الحيدان عن المسالك الصحيحة، طلب آلهة أخرى (٦-٧، ٨)

A. BRENNER, "A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges 4 and 5", p. 129.

PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 30. (٣)

قضى ٤	قضى ٥
- دعوة وجمع للمقاتلين (١٠)	- تطوع وتضحية لأجل الرب (٩، ٢)
- بين الرامة وبيت إيل في جبل أفرام إلى قادش نفتالي (٥-٦)،	- تعنك عند مياه مجدو (١٩)، نهر قيشون (وادي جزريل) (٢١)
جبل تابور (٦، ١٢، ١٤)، صعنيم عند قادش (١١)، حروشة هاجويم (٢، ١٣، ١٦).	
- سبطان: زبولون ونفتالي (١٠)	- عشرة أسباط: أفرام، بنيامين، ماكير، زبولون، يساكر، رأوين، جاد، دان، أشير ونفتالي (١٤-١٨)
- جيوش ومركبات (١٥-١٦)	- السموات، والكواكب وحبكها (٢٠-٢١)
- حابر القيني (الذي كان هناك صلح بينه وبين يابين)، وامرأته ياعيل (١١، ١٧)	- ياعيل امرأة حابر القيني (٢٤)
- سيسرا يهرب على رجليه إلى خيمة ياعيل (١٥، ١٧) التي تدعوه للدخول للاختباء عندها (١٨) حيث يطلب منها ماء فتعطيه لبناً (١٩)، باراق يطلب من دبورة مرافقته (٨-٩)	- سيسرا يطلب ماءً من ياعيل فتعطيه لبناً (٢٥)
- خرق صدغ سيسرا بوتد الخيمة (٢١)	- شدخ رأس سيسرا وتحطيم صدغه وخرقه بالوتد (٢٦)
- سيسرا يموت، مقتولاً، خلال نومه (٢١)	- سيسرا يسقط وينطرح مقتولاً بين رجلي ياعيل (٢٧)

### الشكل ١: نقاط التلاقي بين قضى ٥ وقضى ٤

أمّا في ما يتعلّق بالارتباط على مستوى الهيكلية والبناء الأدبيّ، فإنّ تحليل النصّين يظهر وجود تقابل كبير في بنيتهما الهيكلية؛ فتحليل النصّ الشريّ الروائيّ الموجود في قضى ٤ يظهر بأنّ بناءه الهيكلية يأخذ شكل مثلث مع وجود

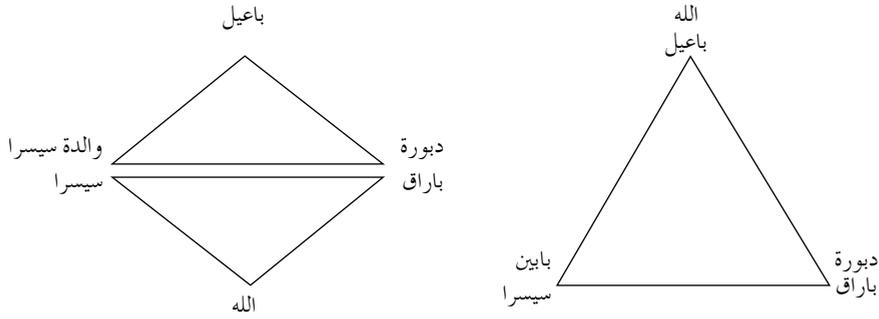
شخصيتين مرتبطين في كل رأس من رؤوسه<sup>(٤)</sup>؛ فالرأس الأول هو الرأس الخاص بأبطال إسرائيل، الذي نجد فيه دبورة وباراق، بينما الرأس الثاني فهو رأس أعدائهم، الذي نجد فيه يابين وسيسرا. في حين أن الرأس الثالث هو الرأس الخاص بالشخصيتين اللتين تحسمان الصراع ما بين الرأسين السابقين، والذي نجد فيه الله وياعيل. وهناك ارتباط في النص ما بين الشخصيات الموجودة في تلك الرؤوس الثلاثة للمثلث، والتي تمثل معاً جميع الشخصيات الفاعلة في القصة. كما أن هناك نوعاً من التوازن والتوازي في الدور الذي تلعبه كل شخصية من الشخصيتين الموجودتين في كل رأس على حدة، حيث أننا نجد في حالة كل رأس أن هناك شخصية تلعب دوراً أيديولوجياً أساسياً في خلفيّة القصة، في حين أن الشخصية الأخرى تلعب دوراً عملياً على المستوى العسكري في خدمة الشخصية الأولى وبما يحقق هدفها. وهكذا هناك ثلاث شخصيات (دبورة، يابين، والله) على المستوى الأول، توجد كل منهما في أحد رؤوس المثلث، كما أن هناك ثلاث شخصيات أخرى مرتبطة بها (باراق، سيسرا، وياعيل) على المستوى الثاني، وكذلك توجد كل واحدة منها في أحد رؤوس نفس المثلث. كما أنه، في النهاية، من الهام هنا أن نلاحظ أنه، بحسب هذه الهيكلية، فإن جنس الشخصيات المختلفة ليس له أية أهمية في هذا النص، مما يعني ضياع الشخصيات الأثوية والدور الهام والمميز الذي تلعبه في هذه القصة في خضم السيطرة الذكورية على النص، كما على كل الكتاب المقدس (أنظر الشكل ٢ - آ).

من جهة ثانية، فإن تحليل النص الشعري الموجود في قض ٥ يظهر بأنه ذو بناء هيكلية يأخذ شكل مثلثين متقابلين بحيث يصنعان معاً شكلاً معيناً، مع وجود شخصية واحدة في كل رأس من رؤوس كل منهما<sup>(٥)</sup>؛ ففي المثلث الأول، نجد

A. BRENNER, "A Triangle...", p. 130-131. (٤)

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢-١٣٦.

ثلاث نساء توجد كلّ منهنّ في أحد رؤوسه، وهنّ دبورة، والدة سيسرا، وياعيل التي تقوم بربط الامراتين الاخريين معاً. وتميّز كلّ واحدة من أولئك النسوة بأنّها تأخذ دور أمّ؛ فدبورة هي أمّ إسرائيل (٥ : ٧)؛ بينما والدة سيسرا هي أمّ عدوّ إسرائيل؛ في حين أنّ أمومة ياعيل، التي هي امرأة غريبة مثل والدة سيسرا، لكنّها تختار أن تقف في صفّ إسرائيل مثل دبورة، تظهر في الصورة المميّزة ذات الأبعاد الجنسيّة والولاديّة الواضحة التي يرسمها النشيد لموت سيسرا عند قدمي ياعيل في (٥ : ٢٤-٢٧). في حين أنّنا في حالة المثلث الثاني، الذي هو نوع من المرأة المقابلة للمثلث الأوّل، نجد ثلاث شخصيّات «المذكّرة» مقابلة توجد كلّ واحدة منها على أحد رؤوسه. وتلك الشخصيّات «المذكّرة» هي باراق، سيسرا، والله، الذي هو حتماً ليس بذكر أو أنثى، ولكن يتحدّث عنه النصّ بصيغة المذكر. وترتبط كلّ شخصيّة من هذه الشخصيّات الثلاث في المثلث الثاني بإحدى نسوة المثلث الأوّل، حيث يرتبط باراق بدبورة، ويرتبط سيسرا بوالدته، ويرتبط الله بياعيل، ويقوم مثلها بربط الشخصيّتين الأوّليتين المتعاكستين. وتميّز هذه الشخصيّات «المذكّرة» الثلاث بأنّها تلعب دوراً ثانوياً في هذا النصّ مقارنة بالدور الذي تلعبه في النصّ الموجود في قض ٤. كما أنّ النصّ الموجود في قض ٥ يقدّم صورة متداخلة ومشوشة لمعركتين تجريان على مستويين يقابلان بعضهما البعض: مستوى عالميّ كونيّ، ومستوى أرضيّ إنسانيّ. ومن الهامّ أن نلاحظ هنا أنّ الشخصيّات «المذكّرة» الثلاثة ينتمون إلى المستوى الأوّل، في حين أنّ النسوة ينتمين إلى المستوى الثاني، الأمر الذي يجعلهنّ الأكثر فاعليّة وأهميّة على مستوى الصراع الفعليّ في القصة بحسب هذا النصّ (أنظر الشكل ٢ - ب).



الشكل ٢ - ب: البنية الهيكلية لقض ٥

الشكل ٢ - آ: البنية الهيكلية لقض ٤

وبالتالي فإن دراسة البنية الهيكلية لكلا النصين تظهر وجود ارتباط واضح ما بين النصين، يتمثل في وجود تقابل، وتشابه، وأيضاً اختلاف في البناء الهيكلي لكل منهما. ففي كلتا الحالتين هناك وجود لإسرائيل من جهة، ولأعداء إسرائيل من جهة ثانية، وارتباط ما بين الجهتين من خلال طرف ثالث. كما أنه في كلتا الحالتين هناك وجود لشخصيتين مختلفتين مرتبطتين، ولدور مختلف تلعبه كل منهما في كل جانب (دبورة - باراق؛ بايين/والدة سيسرا - سيسرا؛ الله - ياعيل). من جهة أخرى، هناك اختلاف ما بين النصين من حيث وجود معركتين مختلفتين على مستويين، كوني وأرضي، في قض ٥ مقابل معركة واحدة على المستوى الأرضي في قض ٤. كما أن هناك اختلافاً ما بين النصين في الدور الذي تلعبه النساء في كل منهما.

وعليه، فإن الدراسة النصية، على مستوى المحتوى وعلى مستوى البناء الهيكلي لكلا النصين، تؤكد وجود ارتباط واضح ما بين النصين الروائي والشعري الموجودين في قض ٤ و ٥. فالنصان يقدمان نسختين مختلفتين ولكن مرتبطتين في المحتوى والهيكلية للقصة نفسها<sup>(٦)</sup>. أمّا ما هي طبيعة ذلك الارتباط؟ وهل اعتمد كاتب أيّ منهم على الآخر؟ فذلك هو ما سنتعامل معه في الجزء التالي من بحثنا هذا.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

## علاقة القصة والنشيد ببعضهما البعض

### \* المواقف المتنوعة من تلك العلاقة

خلال تاريخ دراسة قض ٤ و ٥ كان هناك ثلاثة مواقف رئيسية من العلاقة بين هذين النصين المتشابهين: (٧)

١- هناك من اعتبر أن هذين النصين هما نصان مستقلان لا وجود لأي ارتباط حقيقي بينهما في ما يختص بتأليفهما. فرغم أنهما يتعاملان مع حدث واحد، إلا أن كل واحد منهما قد تم تأليفه بمعزل عن الآخر، وبأسلوب أدبي وفكر لاهوتي مختلفين ومستقلين تماماً، ومن ثم قام محررو سفر القضاة بجمعهما مع بعضهما كونهما يتعاملان مع نفس الحدث، والذي يمثل الجامع الوحيد بينهما. وقد ركز الذين تبناوا هذا الموقف على نقاط الاختلاف بين النصين لتأكيد وتبرير موقفهم هذا.

٢- هناك، من جهة أخرى، من اعتبر بأن النص الشعري الموجود في قض ٥ بشكله الحالي يعتمد اعتماداً أساسياً على النص القصصي الموجود في قض ٤. فرغم إمكانية وجود أساس قديم للقصة الموجودة في قض ٥، إلا أن شكلها النهائي الموجود في سفر القضاة يركز على النص الروائي الموجود في قض ٤، وينتقل به إلى أبعاد جديدة تتجاوز الحدث الأصلي الموجود في قض ٤. ففي الوقت الذي يحصر النص الروائي نفسه بالتعامل مع حدث موت عدو معين لإسرائيل على يد امرأة معينة، يتميز النص الشعري بأنه قابل للاستخدام في كثير من المواقف الأخرى في حياة شعب الله.

٣- في حين، من جهة ثالثة، أن الموقف الأكثر شيوعاً بين المختصين في الوقت الحالي هو ذلك الذي يعتبر أن النص الروائي في قض ٤ يعتمد على

النصّ الشعريّ في قض ٥؛ فالدراسة اللغويّة للنصّ الموجود في قض ٥ تثبت أسبقية وأقدمية اللغة الموجودة فيه على تلك الموجودة في النصّ الموجود في قض ٤. كما أنّ قض ٤ يقدّم العديد من التوضيحات والتفاصيل غير الموجودة في قض ٥، سواء في الجزء الأوّل من القصّة الذي يدور حول المعركة، أو في الجزء الثاني الذي يقدّم مشهد هرب سيسرا إلى خيمة ياعيل وقتله هناك. وبالتالي فلا شكّ بأنّ كاتب القصّة الموجودة في قض ٤ أراد من خلال كلّ تلك الإضافات التفصيليّة توضيح الحدث الذي تتعامل معه القصيدة. أضف إلى ذلك أنّ هذا الجزء الثاني من القصّة يبدو بأكمله كنوع من الإضافة على القصّة الموجودة في قض ٤ التي كان من الممكن أن تنتهي بسهولة مع نهاية مشهد المعركة، لولا اضطرار كاتب تلك القصّة لإضافته نظرًا لوجوده في النشيد. وفي النهاية، علينا ألاّ ننسى حقيقة أنّ كاتب قض ٤ يقلّص عدد الأسباب المتداخلة في الحدث من عشرة في النشيد إلى اثنين، هما نفتالي وزبولون، في القصّة ممّا يشير إلى تأخر تأليف القصّة، حيث أنّ هذا التقليل يهدف إلى تجنّب أيّ تداخل في القصّة للسامرة وما حولها بعد سقوطها بيد الآشوريين في سنة ٧٢٠ ق.م.، وبما يتماشى مع أيديولوجية المملكة الجنوبية المعادية للمملكة الشماليّة وعاصمتها السامرة ونظرتها السلبية تجاهها، والتي يعكسها الكتاب المقدّس في أجزاء كبيرة منه.

#### \* نقاط أساسية في فهم العلاقة التي تربط النصّين ببعضهما البعض

ممّا لا شكّ فيه بأنّ النصّين القصصيّ الموجود في قض ٤ والشعريّ الموجود في قض ٥ يرتبطان ببعضهما البعض ارتباطاً وثيقاً يجعل فكرة استقلاليتهما الكاملة عن بعضهما البعض فكرة ضعيفة ومرفوضة. فلا بدّ من وجود علاقة ارتبط عضويّ ما بين النصّين منذ بداية تأليفهما وحتى بلوغهما شكلهما النهائيّ الذي نعرفه في قض ٤ و٥. لكن قبل الانتقال إلى تحديد تلك العلاقة دعونا نستعرض بعض النقاط الأساسيّة في ذلك السياق.

\* أولاً، من الهام أن ندرك أن النصين الموجودين في قض ٤ و ٥ يمثلان حالة خاصة جداً ويقدمان فرصة نادرة لدارسي الكتاب المقدس لدراسة الارتباط بين نصين يتحدثان عن الحدث نفسه، لا بل ويتحدثان عنه بنمطين أدبيين مختلفين: النثر والشعر<sup>(٨)</sup>، وذلك أمر نادر في الكتاب المقدس. فرغم وجود عدة حالات أخرى في كتابنا المقدس لنصوص مختلفة تتعامل مع نفس الحدث وتروي به بطرق مختلفة، وخير مثال على ذلك هو الأناجيل الأربعة الموجودة في العهد الجديد من الكتاب المقدس، فإن النادر والمميز في حالة النصين الموجودين في قض ٤ وقض ٥ هو كونهما ينتميان إلى نمطين أدبيين مختلفين. ولعلّ المثال الأقرب أو ربّما الوحيد المشابه لهذه الحالة في الكتاب المقدس هو القصة التي تتحدث عن حدث عبور الشعب للبحر في خر ١٤ ومن ثمّ النشيد الذي يتغنّى بذلك الحدث في قض ١٥. ولذلك فمن الهام أن نتجنّب ما نقوم به عادة في حالة النصوص المتشابهة، حيث نقوم بخلطها كلّها ببعضها وبناء قصة واحدة منها، كما هو الحال مثلاً مع قصة الميلاد التي نجتمعها من نصّيات المختلفين في متى ولوقا، ونبني منها قصة واحدة يضيع فيها تميز كلّ واحدة من هاتين القصتين الغنيتين. ذلك الخلط في حالة قض ٤ وقض ٥ يؤدّي إلى ضياع النشيد في قلب الرواية، وإلى فقداننا للغنى الكبير الذي يقدمه وجود كلا النصين إلى جانب بعضهما البعض، كما أيضاً يحصل في حالة رواية قصة عبور البحر في خر ١٤ ونشيد موسى حولها في خر ١٥<sup>(٩)</sup>.

\* الدراسة الجغرافية للمواقع التي يشير إليها النشيد تشير إلى أن النشيد يعود في أساسه إلى أصل إسرائيلي شماليّ في الفترة ما بين النصف الثاني من القرن العاشر والنصف الأوّل من القرن التاسع قبل الميلاد. الفخر القبلي لا يزال واضحاً في النشيد، لكن، من جهة أخرى، هناك نوع من الطبقية الاجتماعية الواضحة

(٨) A. BRENNER, "A Triangle...", p. 129.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٩-١٣٠.

التي يعكسها النشيد<sup>(١٠)</sup>، في حين أن المساحة الجغرافية التي يغطيها النص القصصي، والتي تمتد من جنوب جبل أفرام (حوالي ٦٠ كم إلى الجنوب من تعنة) حتى التلال الشماليّة لنتالي (حوالي ٦٠ كم إلى الشمال من تعنة) تتجاوز بشكل واضح تلك التي تغطيها القصيدة والمحدودة بوادي جزريل. بالإضافة إلى أن الرواية تركز بشكل واضح على الجبل (جبل تابور) في الوقت الذي تدور فيه أحداث القصيدة في وادٍ<sup>(١١)</sup>.

\* الدراسة الأدبية للنشيد تُظهر أن هناك تنوعاً في عروضه وبشكل يجعل تحليله الشعريّ أمراً بالغ الصعوبة والتعقيد<sup>(١٢)</sup>. لكنّ تلك الدراسة تُظهر أيضاً أن النشيد يتقسّم إلى خمسة مقاطع رئيسية ترتبط ببعضها البعض من حيث اللغة والموضوع<sup>(١٣)</sup>. وفي ذلك السياق من الهامّ أن نلاحظ بأن بداية ونهاية النشيد بشكله الحاليّ هما إضافتان تحريريتان تربطانه بالنصّ الروائيّ، حيث أن ٥ : ١ تمثّل صلة الوصل ما بين الرواية والنشيد، بينما الجزء الأخير من ٥ : ٣١ هو خاتمة لكلا النصّين معاً<sup>(١٤)</sup>. وأن نتبه إلى وجود تقابل وتعاكس واضحين ما بين أمّ سيسرا في الآيات ٢٨-٣٠ ودبورة الأمّ في إسرائيل في الآية ٧، واللّتين تشكّلان معاً إطاراً للجسم الأساسيّ للنشيد.

وفي ذلك الإطار فإنّ جميع المفسّرين يتفقون على أن مركز القصيدة هو في اللائحة التي تستعرض أسماء الأسباط في الأعداد ١٤-١٨ من الإصحاح، والتي تعتبر على أنّها المقطع الثالث من المقاطع الخمسة للقصيدة<sup>(١٥)</sup>. ومن الهامّ أن ندرك هنا أنّ هذه اللائحة تعكس أسلوباً كان شائعاً في الشعر القديم. لكنّ تلك اللائحة

(١٠) E. A. KNAUF, "Deborah's Language: Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context", p. 170.

(١١) PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 33.

(١٢) R. G. BOLING, *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*, p. 106.

(١٣) M. D. COOGAN, "Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah", p. 151.

(١٤) R. G. BOLING, *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*, p. 105.

(١٥) M. D. COOGAN, "Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah", p. 152.

قد شهدت تعديلات مختلفة خلال مراحل تطوّر النشيد المختلفة بحيث أصبح اندماجها في النشيد ككلّ على درجة مقبولة جدًّا من النجاح<sup>(١٦)</sup>. ومن الهامّ أيضًا أن نعرف أنّه، باستثناء هذا المقطع الثالث، الذي يتألّف من لائحة الأسباب، فإنّ المقاطع الأربعة الأخرى من القصيدة تتميّز بدرجة عالية من التكرار الموجود في ما بينها، ومن خلال الارتباط الأدبيّ ما بين مقاطع القصيدة المختلفة<sup>(١٧)</sup>.

من جهة ثانية، هناك أيضًا ارتباط بالموضوع ما بين المقاطع المختلفة؛ فمثلاً، يركّز المقطع الأوّل على عمل يهوه، من جهة، وعمل دبورة، من جهة أخرى. ذلك العمل الإلهيّ يعود للظهور بشكل أكثر تطويراً في المقطع الرابع. في حين أنّ المقطع الخامس يعمل على تطوير صورة دبورة في المقطع الأوّل من خلال التركيز على امرأة أخرى تقدّم صورة مقابلة لدبورة، وهي ياعيل، التي يتمّ ذكرها في الجزء الثاني من المقطع الأوّل<sup>(١٨)</sup>.

\* إنّ أناشيد الانتصار كمنط أدبيّ معروفة في الأدب المصريّ والرافدينيّ، وهناك أمثلة عديدة عليها منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد. وتتميّز تلك الأمثلة بوجود العديد من نقاط التشابه والتلاقي في الشكل والمضمون بينها وبين النشيد الموجود في قض ١٩٥<sup>(١٩)</sup>. من جهة أخرى، فإنّه من الأساسيّ بالنسبة إلينا أن ندرك بأنّ الشعر، وخاصة شعر البطولة، ورغم احتوائه على إشارات لأسماء وأحداث تاريخية، إلاّ أنّه أبعد ما يكون عن أن يكون تسجيلاً تاريخياً حرفياً لما قد حصل فعلاً. هذا الشعر لا يسجّل ما حصل فعلاً، لكنّه بالأحرى يعلن ويظهر ما آمن وشعر به أولئك الذين نظموه، سجّلوه، وتغنّوا به<sup>(٢٠)</sup>. وهذه هي الطريقة التي يجب أن نتعامل بها مع نشيد مثل نشيد دبورة، الذي يمثل نموذجاً لهذا النوع من الشعر.

(١٦) أنظر المصدر نفسه، ص ١٦٣-١٦٥.

(١٧) المصدر نفسه، أنظر ص ١٥٤-١٦٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٩) R. G. BOLING, *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*, p. 117.

M. D. COOGAN, "Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah", p. 143.

\* إن الدراسة اللغوية للنشيد الموجود في قض ٥ تظهر بأنه يتمتع بلغة عبرية ما قبل تقليدية<sup>(٢١)</sup>، الأمر الذي دفع الكثير من المختصين لاعتبار هذا النشيد على أنه أحد أقدم النصوص الموجودة في العهد القديم. لكن الدراسة اللغوية للنشيد تثبت أيضًا بأنه، ورغم وجود لغة قديمة فيه، إلا أنه مرّ بتاريخ طويل من التطور قبل أن يبلغ شكله النهائي الموجود في قض ٥<sup>(٢٢)</sup>. ولذلك فإن الدراسات والأبحاث الحالية تختار لكتابة هذا النشيد تاريخًا يتراوح ما بين القرن الثالث عشر والقرنين الرابع أو الثالث قبل الميلاد<sup>(٢٣)</sup>.

\* منسى في النشيد لا زالت تدعى باسمها الأقدم ماكير (٥ : ١٤)، مما يشير إلى قدم النص<sup>(٢٤)</sup>.

\* على عكس ما هو متوقع، لا يبلغ أي من النصين القصصيّ أو الشعريّ ذروته مع مشهد المعركة، ولكنهما كلاهما يبلغان ذروتها في حدث قتل سيسرا في خيمة ياعيل (٤ : ١٧-٢٢؛ ٥ : ٢٤-٢٧)<sup>(٢٥)</sup>. وإنّ تحديد البعض لذروة كلا النصين الروائيّ والشعريّ في وصف المعركة هو شيء يمكن تفسيره بتأثير الصورة العامة لكلا النصين كنصين من المفروض أنّهما مرتبطان بمعركة معينة، بغض النظر عن بنائهما الأدبي<sup>(٢٦)</sup>.

\* في الوقت الذي يقدم فيه قض ٤ باراق بطريقة سلبية على أنه الشخص المتردد وضعيف الإيمان في تعاكس مع شجاعة وغيره دبورة، إسرائيل، وياعيل،

PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 32. (٢١)

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

E. A. KNAUF, "Deborah's Language: Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context", p. 167. (٢٣)

PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 38. (٢٤)

R. H. O'Connell, *The Rhetoric of the Book of Judges*, p. 120. (٢٥)

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣-١٢٤.

يعطي قض ٥ صفة الخوف والتردد لإسرائيل نفسها في تعاكس مع شجاعة وثقة دبورة، وأكثر منها ياعيل. لكن في حالة كلا النصين، يركّز الكاتب على الصورة السلبية، سواء لباراق في النص الروائي أو لإسرائيل في النص الشعري، بشكل يفوق بشكل واضح الصورة السلبية لسيسرا أو لأمّه. والهدف من ذلك هو منح دبورة وبالطبع ياعيل مجداً أوضح، وبالطبع كل ذلك في سبيل تمجيد الله بصورة أكبر وأوضح.

\* إن النقطة الأساسية للنص القصصي هي أن من أعطى النصر لإسرائيل لم يكن دبورة أو باراق، ولكن يهوه شخصياً، بشكل غير مباشر، على يد امرأة غريبة. من جهة أخرى، لا تقتضي حبكة النشيد، في شكله النهائي، حتى مجرد وجود باراق، الذي لا يغيّر وجوده من عدمه أي شيء في تلك الحبكة؛ الأمر الذي يرجح إضافة لاحقة لباراق إلى النشيد، وبما يجعله متناغماً مع الرواية، التي يلعب فيها باراق دوراً محورياً وأساسياً<sup>(٢٧)</sup>. من جهة أخرى، من الهام أن نلاحظ أنه، ورغم أن دبورة هي «الأم في إسرائيل» (٥ : ٧)، إلا أن ياعيل، المرأة الغريبة، هي وحدها التي «تبارك على النساء» (٥ : ٢٤)<sup>(٢٨)</sup>؛ فباراق، الذي هو بطل القصة الأول، يأتي في أسفل الترتيب وراء كل من دبورة، ومن قبلها ياعيل التي هي البطلة الأولى للنشيد<sup>(٢٩)</sup>. وبالتالي فبطلاً النص القصصي يلعبان دوراً ثانوياً في النص الشعري، الذي يعطي المرتبة الأولى لـ «امرأة» «غريبة»، وحيث البطل الحقيقي هو الله.

\* في النشيد، ورغم أن قيادة الجيش في المعركة تبدو أنها تحت إمرة دبورة وباراق (٥ : ١٢، ١٥)، إلا أن النصر الحقيقي يحققه الله شخصياً، وعلى يد ياعيل، البطلة المتوّجة للنشيد. ولذلك فالنصر في النشيد يتحقق نتيجة للتدخل

PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 40. (٢٧)

R. S. KAWASHIMA, "From Song to Story: The Genesis of Narrative in Judges 4 (٢٨) and 5", p. 161.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦١.

الإلهيَّ ليهوه الذي تعطيه القصيدة صورة إله محارب<sup>(٣٠)</sup>. وذلك التدخّل الإلهيَّ بحسب النشيد هو بهطول أمطار غزيرة، تهطل من السماوات وأجرامها المختلفة من كواكب ونجوم، وتتسبّب بفيضان نهر قيشون وجرفه لجيش سيسرا (٥ : ٢٠ - ٢١)، حيث أنه، في الشرق الأوسط القديم، كانت الكواكب أو النجوم تعتبر أجنادًا سماويةً، من جهة، كما أنّها كانت تعتبر مصدر المطر، من جهة أخرى، الأمر الذي يفسّر فيضان نهر قيشون وإغراقه لسيسرا وجيشه. ومن الهامّ أن نلاحظ هنا أن اشتراك الطبيعة في التدخّل الإلهيَّ في الأدب يمتلك جذورًا عميقة في الأساطير الكنعانية<sup>(٣١)</sup>، وأنّ مشهد المعركة في النشيد يتضمّن بعدًا عجائبيًا واضحًا في جرف نهر قيشون لجيش كنعان دونًا عن جيش إسرائيل<sup>(٣٢)</sup>. كما أنّ ذلك التدخّل الإلهيَّ بالأمطار والعواصف يسمح لنا بتفسير سبب ارتجاف الجبال الذي يشير إليه النشيد (٥ : ٤ - ٥)، كنتيجة لتلك العواصف الرعدية التي كانت تصاحب نزول الآلهة في الشرق الأوسط القديم. وهي نفس الصورة التي نراها في نزول الله على جبل سيناء (خر ١٩ : ١٦ أ).

\* من جهة أخرى، من الهامّ أن نلاحظ أن أسماء الشخصيات الرئيسية في النشيد، ومن ثمّ في القصة تحمل دلالات رمزية هامة لا يجوز ولا يمكن إغفالها، وتلعب دورًا هامًا في حبكة النشيد وكذلك القصة؛ فاسم دبورة يعني «نحلة»؛ واسم لفيدوت يعني «مشاعل» أو «برق»؛ واسم باراق يعني «برق»؛ أمّا اسم ياعيل فيعني «عنزة جبلية»؛ في حين أنّ اسم سيسرا هو اسم يونانيّ يعني «غطاء (لحاف)» من صوف الماعز<sup>(٣٣)</sup>. ونحن نستطيع أن ندرك أهميّة هذه الأسماء إذا

M. D. COOGAN, "Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah", p. 161. (٣٠)

R. G. BOLING, *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*, p. 108. (٣١)

R. S. KAWASHIMA, "From Song to Story: The Genesis of Narrative in Judges 4 and 5", p. 166. (٣٢)

PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 36; R. S. KAWASHIMA, "From Song to Story: The Genesis of Narrative in Judges 4 and 5", p. 161-162. (٣٣)

ما عرفنا بأن النحل أو الزناير وغيرها من الحشرات التي تلسع كانت تعتبر أسلحة أو وسائل مرعبة لإزعاج أعداء الله أو لإعلان غضب الله (خر ٨: ١٦-١٩؛ ٢٣: ٢٧-٢٨؛ يش ٢٤: ١٢؛ إش ٧: ١٨)، في حين أن البرق، الذي هو أحد أهم مظاهر العاصفة، كان يعتبر أحد أشهر أوجه ظهور الغضب الإلهي والأسلحة الإلهية لدى مختلف شعوب منطقة الشرق الأوسط القديم التي كانت ترى في العواصف وكل ما يترافق بها تجلياً للغضب الإلهي أو على أقل تقدير للحضور الإلهي والمجد الإلهي. ونحن نرى أمثلة عديدة على ذلك في العهد القديم من كتابنا المقدس (خر ١٩: ١٦؛ مز ١٨: ١٥ // ٢ صم ٢٢: ١٥). وبذلك المعنى، فإن أسماء دبورة وباراق وكذلك لفيدوت هي أسماء ذات ارتباط مباشر بالغضب والرعب الإلهيين. ومن الهام أن نلاحظ هنا أن النشيد يعبر عن ظهور جبروت الله وسلطانه في العاصفة، سواء في إعلان مجده العام في صعوده من سعير وأدوم (٥: ٤-٥)، أو في محاربه لأعداء إسرائيل في الحدث الرئيسي للنشيد والقصة في المعركة ضد سيسرا (٥: ٢٠-٢١). ومن الملفت للانتباه هنا أن البرق والنحل/الزناير كلاهما يرتبطان بمفهوم إزعاج الله لأعدائه؛ التعبير الوحيد الذي استخدمه النصّ النثري للإشارة إلى دور الله في المعركة (٤: ١٥). كما أنه من الملفت للانتباه هنا أيضاً أن اسم زوج دبورة (لفيدوت) الذي يظهر فقط في القصة دون أن يلعب أي دور هام فيها ودون أن يكون له أي وجود في القصيدة يحمل معنى مشابهاً لاسم رفيق دبورة في كلا النصين، باراق. من جهة أخرى، فإن ياعيل (عزرة جبليّة) تحمل اسم حيوان من الحيوانات التي كانت ترمز للتلاحم والعراك والقوة في مختلف كتابات الشرق الأوسط القديم ومن بينها الكتاب المقدس (أنظر، مثلاً، تك ٤٩؛ مز ١٨: ١٣٣ // ٢ صم ٢٢: ٣٤؛ حب ٣: ١٩). ومن الهام أن نلاحظ هنا أن الصور التي استخدمها مز ١٨ (٢ // ٢ صم ٢٢) للتعبير عن هزيمة كاتب المزمور لأعدائه بعد أن يجعل الله «رجليه» كـ«الأيل» (آ ٣٣) تتضمن «سحقه» لهم و«سقوطهم» تحت «رجليه» (آ ٣٨)، وهي كلّها صور

مستخدمة في القصيدة في مشهد قتل سيسرا على يد ياعيل. بالإضافة إلى ذلك، لعلّه من الملفت للانتباه هنا أيضاً أنّ الصورة التي يعطيها تك ٤٩: ٢١ لفتالي، أحد السبطين الرئيسيين في قصّتنا، هي صورة الأيالة<sup>(٣٤)</sup>. في حين أنّه ربّما أصبح غنياً عن القول إنّ اسم سيسرا يكتسب أهميّة خاصّة من حيث ارتباطه بالمعز من جهة (ياعيل)، وبالنوم الذي يتسبّب بموت سيسرا، من جهة أخرى.

\* في الوقت الذي تقدّم فيه القصّة صورة واضحة ووصفاً وافيّاً للحدث، وبشكل يجعلها كافية بحدّ ذاتها، يقدمّ النشيد صورة مبهمة للحدث الذي يدور حوله، وبشكل يجعل القصّة ضروريّة لامتلاك صورة واضحة حول الحدث<sup>(٣٥)</sup>. لا بدّ من أنّ ذلك الواقع يعود لطبيعة النشيد كمنط أدبيّ، لكنّه أيضاً يخدم هدف النشيد بأن يشمل أبعداً تتجاوز الحدث الأصليّ، ويدعو مستمعيه لاستخدامه في كلّ مرّة يمرّون فيها بأيّ اختبار مشابه. أمّا كاتب النصّ القصصيّ فقد أراد أن يسرد قصّة حدث معيّن بطريقة واضحة ومفهومة تعكس لغة عصره، من جهة، ولاهوته وأيديولوجيته هو الآخر، من جهة أخرى.

\* فالنشيد الموجود في قض ٥ لا يقدمّ وصفاً مفصّلاً للمعركة، لكنّه يكتفي بإضاءة بعض المشاهد الهامّة فيها، وبشكل أدبيّ يخدم هدف كاتب النشيد، الذي لا يقدمّ بالضرورة رابطاً منطقيّاً بين المشاهد المختلفة، لكنّه، عوضاً عن ذلك، يضعها بطريقة معيّنة تقود القصيدة ككلّ نحو تقديم رسالة لاهوتيّة معيّنة. تلك الرسالة هي باختصار إعلان تدخّل الله المحارب في أوقات الاضطراب، والذي يتمّ من خلال استخدامه لوسطاء بشريّين يساهمون في تحقيق قصده ونصره، فعمل ذلك الإله المحارب يظهر ويتحقّق بشكل خاصّ في عمل أولئك الذين يحاربون لأجله، ويحقّقون أو يساهمون في تحقيق نصره؛ وبالتالي فأعداء الله هم أعداء

R. S. KAWASHIMA, "From Song to Story: The Genesis of Narrative in Judges 4 (٣٤) and 5", p. 161-163.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

شعبه أنفسهم، وأصدقائه هم أولئك الذين يسحقون أولئك الأعداء. ولذلك فالنصر النهائي في النشيد لا يأتي لا على يد يهوه، ولا على يد إسرائيل، وإنما على يد امرأة غير إسرائيلية، سحقت عدو إسرائيل ويهوه، وحققت النصر الإلهي المنتظر كوسيط للإله المنتصر (٣٦).

\* وفي النهاية، يتضمّن النشيد، إلى جانب تَغْيِهِ بعمل الله في الحاضر، نظرات متعدّدة إلى الورا، إلى عمل الله في حياة شعبه في الماضي. تلك النظرات، إلى جانب الأبعاد الكوسمولوجية الكونية لعمل الله، تعطي أرضية لدعوة الشعب للتغني بهذا النشيد في كل مرة يجابه فيها الشعب موقفاً مشابهاً للموقف الذي يتعامل معه النشيد، والتي تظهر بشكل واضح في آ ١٠-١١.

#### \* من النشيد إلى القصة

كما رأينا أعلاه، تفتقر القصيدة إلى وجود لحمة مترابطة أو إلى حبكة واضحة. لكنّها، عوضاً عن ذلك، وانطلاقاً من طبيعتها الشعرية، تتألف من مجموعة من المشاهد المختلفة وشبه المستقلة، إلا في وضعها وراء بعضها البعض. أضف إلى ذلك أنّ القصيدة تفتقر إلى تقديم وصف حقيقي لمشهد المعركة بحد ذاته، باستثناء رسم صورة تدخل إلهي ضد سيسرا وجيشه. كما أنّ القصيدة تفتقر إلى تقديم تفسير لوجود سيسرا في خيمة ياعيل، أو للطريقة التي تمكّنت فيها ياعيل من قتل سيسرا، الجالس أو الواقف، دون أن يدافع عن نفسه. من جهته يحاول كاتب القصة أن يتعامل مع كل ذلك؛ فالقصة تبدو وكأنّها إعادة كتابه للقصيدة، وليست إعادة كتابة للتقليد الذي يقف وراء تلك القصيدة. بكلمات أخرى، القصيدة بحد ذاتها هي نصّ يروي حدثاً معيّناً معروفاً في التقليد اليهودي بطريقة شعرية معيّنة، أمّا القصة فهي إعادة صياغة معيّنة لتلك القصيدة بنصّ نثريّ ينطلق من القصيدة

ويتعامل مع القصيدة، ويعدّل القصيدة وبما يتماشى مع، ويعبر عن فكر وأسلوب لاهوتيين وأدبيين مختلفين، وبما يحاول ملء الفراغات الموجودة في تلك القصيدة. فالقصة، وانطلاقاً من طبيعتها الأدبية، تتمتع بحبكة واضحة ولحمة ظاهرة. فدبورة، كبطلة للنشيد، لا يمكن أن تختفي من القصة لصالح باراق، البطل المختار لكاتب القصة، ولذلك فهي، وليس هو، النبوة والقاضية في إسرائيل، وهي موجودة معه في قيادة الجيش، لكنّها تتراجع عن أن تكون «أمّاً في إسرائيل» (٥ : ٧)، أو المنشدة الحقيقية للنشيد (٥ : ١٢). كما أن إعلان النشيد الواضح لسقوط سيسرا على يد ياعيل وليس باراق أو حتّى دبورة يفسر في القصة بإصرار باراق على مرافقة دبورة لهن كنوع من جعلها تتحمّل مسؤولية إعلانها النبويّ. في حين تفسّر القصة وجود سيسرا في خيمة ياعيل بالصلح الموجود بين زوجها ويايين ملك سيسرا. أمّا في ما يتعلّق بقتل ياعيل لسيسرا فإنّ القصة تفسّر ذلك باستلقاء سيسرا ونومه نوماً عميقاً. أضف إلى كلّ ذلك بأنّ القصة تقدّم وصفاً أكثر وضوحاً لمشهد المعركة، الذي يتراجع فيه دور الله إلى مجرد «إزعاج» جيش سيسرا «بحدّ السيف» أمام باراق وجيش إسرائيل (٤ : ١٥)، أي أنّ كاتب القصة لم يكتب قصّته اعتماداً على مجرد تقليد معروف، ولكنّه كتبها انطلاقاً من واعتماداً على نشيد معروف يخلّد ذلك التقليد ويفصل، بشكل أو بآخر، القصة عن الارتباط المباشر بذلك التقليد (٣٧).

ولذلك فإنّ كلّ من يقرأ قض ٤ وقض ٥ لا يستطيع إلاّ وأن يعترف بأنّ النصّ القصصيّ هو النصّ الأكثر وضوحاً والأفضل بناءً، لا بل وأنه النصّ الذي يقدم الخلفية التي تسمح لنا بفهم الحدث الذي يدور حوله النصّان، والذي لا يمكن من دونه أن نفهم النشيد الموجود في قض ٥، على الأقلّ، بالشكل الذي نفهمه عليه الآن. فمن المنطقيّ جدّاً ألاّ يذكر النشيد تفاصيل الحدث الذي يتعامل معه

نظراً لأن المتلقين والمتغنين الأصليين به كانوا، ولا شك، يعرفون الأحداث والشخصيات التي يشير إليها الشاعر، وبالتالي كانوا قادرين على فهم القصيدة وكنياتها ورموزها. لكنّ كاتبي سفر القضاة في ما بعد واجهوا المشكلة نفسها التي نواجهها نحن اليوم، وهي الجهل بكلّ ذلك، ولذلك قاموا بتقديم حلّ لتلك المشكلة من خلال استباق النشيد بصياغة القصة النثرية التي تتحدّث عن معركة خاضها باراق ودبورة ضدّ سيسرا، وذلك بهدف تقديم خلفية لفهم النشيد على أساسها<sup>(٣٨)</sup>. إنّ ذلك، بالإضافة إلى العوامل اللغوية والأدبية التي أشرنا إليها أعلاه، والتي سنشير إليها لاحقاً، يرجّح بشكل شبه مؤكّد أسبقية النشيد على القصة، التي تعتمد عليه إلى أبعد الحدود.

فالدراصة اللغوية للنصّ الموجود في قض ٤-٥، تقترح بأنّ النسخة الأقدم من نشيد دبورة يمكن أن ترجع إلى جماعة كانت تعيش في محيط وادي جرزيل في نهايات الألف الثاني قبل الميلاد، حيث تشهد رسائل تلّ العمارنة على معارك وحروب متعدّدة بين سكّان مدن السهل، من جهة، وسكّان الجبال، من جهة أخرى. وفي ذلك السياق، الأهمّية الخاصّة التي يحصل عليها سبط زبولون في النشيد، حيث يذكر مرّتين وبشكل إيجابيّ للغاية في كلّ منهما (١٤، ١٨)، تقترح بأنّ ذلك النشيد كان يتذكّر بشكل خاصّ انتصار سكّان زبولون (منطقة هضبية تقع ما بين وادي جرزيل وجبال أفرايم) على سكّان سهل جرزيل<sup>(٣٩)</sup>. نحن نستطيع أن نرى إشارة واضحة لذلك في ما يعلنه النشيد عن «نزول» شعب الربّ إلى «الأبواب»، أبواب المدن العظيمة للسهل (١١)(٤٠). في المرحلة اللاحقة من تطوّره، ومع تحوّلّه إلى نشيد لكلّ إسرائيل وليس فقط لزبولون، انتقلت النسخة المطوّرة من النشيد في القرنين التاسع أو الثامن قبل الميلاد إلى

M. D. COOGAN, "Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah", p. (٣٨) 144.

PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 37-38. (٣٩)

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

البلاط الإسرائيلي في السامرة. تلك الفترة هي الفترة التي يجب أن تكون قد شهدت دخول الكثير من الصور العامة المتعلقة بالرب وعمله في حياة شعبه، كسكير وسيناء (٤-٥)، إلى النشيد. بعد ذلك لا بد من أن تكون تلك النسخة قد انتقلت من هناك، بشكل منطقي أيضًا، إلى مكتبة بيت إيل في القرنين الثامن أو السابع قبل الميلاد، في فترة ازدهار تلك المكتبة، بعد سقوط المملكة الشمالية بيد الآشوريين. وهناك شهدت تلك النسخة تطويرات عديدة، من جهة، واستخدمت تلك النسخة كمصدر لـ قض ٤، الذي كتب في تلك الفترة، وهي الفترة التي بدأت فيها كتابة سفر القضاة، من جهة ثانية، الأمر الذي يبرر تقليص عدد الأسباط المتداخلة لتجنب أيّ تداخل للسامرة وما حولها بعد سقوطها بيد الآشوريين. كما أنه يبرر تموضع دبورة بالقرب من بيت إيل في جنوب بنيامين (٤: ٥) (٤١). وتلك الفترة هي الفترة التي شهدت معظم التعديلات التي أجراها النص القصصي على النص الشعري. كما تمّ في تلك الفترة أو ليس بعدها بكثير نسخ جزء من النشيد من قبل كاتب مز ٦٨، الذي هو مزمو انتصار يتغنّى بسلطان يهوه، كما سنرى لاحقًا. وقد شهد النشيد، ومن بعده الرواية، الكثير من التغييرات والتعديلات خلال مراحل تطورهما العديدة تلك أنهما أخذًا شكلهما النهائي الذي نعرفهما به حاليًا مع التحرير النهائي لسفر القضاة في نهايات القرن الرابع أو حتى بدايات القرن الثالث قبل الميلاد. لكن في النهاية، قض ٤-٥، بشكله الحالي، لا يزال يحمل آثارًا لغويةً للنسخة الأصلية للنشيد، كما يختلف مراحل تطوره وتطور النص الروائي تلك (٤٢).

وبالتالي، فالنص القصصي الموجود في قض ٤ حول المعركة التي قاد فيها باراق ودبورة جيشًا إسرائيليًا لهزيمة جيش يابين ملك كنعان بقيادة سيسرا إنما هو مؤسس ومبني على النشيد الذي يخلد انتصار يهوه على أعداء شعبه، والذي مرّ

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤٢) E. A. KNAUF, "Deborah's Language: Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context", p. 170.

بمراحل عديدة من التطور حتى وصل إلى شكله الحالي. وخلال رحلة تطوره، لم يبق النص القصصي بنسخ النشيد كما هو، لكنه أجرى الكثير من التعديلات، وعلى مستويات مختلفة، بما يعكس لاهوت كاتب هذا النص وأسلوبه. وتلك التعديلات التي يجربها النص القصصي على النشيد هي في معظمها تؤكد ما قلناه حول أسبقية وأقدمية النشيد على القصة، التي تعتمد عليه اعتماداً كلياً في بنائها. ودعونا في ما يلي نشير إلى أهم تلك التعديلات:

– يتخلّى النص القصصي عن الصور الكونية الأسطورية للقصيدة، من ارتعاد للجبال وتقطير للسحب وهجوم للكواكب وفيضان للأفكار، ويستبدلها بصور معركة تقليدية بين جيش سيسرا، من جهة، والجيش الذي يقوده باراق برفقة دبورة<sup>(٤٣)</sup>، من جهة ثانية. ولذلك يتراجع دور الله في القصة من كونه المحارب الحقيقي في المعركة إلى لاعب ثانوي فاعل في خلفية القصة، ولكنه يعمل فقط من خلال وسائطه البشرية، ويتلخص دوره في «إزعاج» الأعداء، الذي هو أيضاً فعل رئيسي في مواجهة المصريين في قصة عبور البحر (خر ١٤ : ٢٤) (٤٤).

– تتراجع دبورة في النص القصصي من كونها «أمّاً في إسرائيل» (٥ : ٧) إلى نبية وقاضية وزوجة لفيدوت (٤ : ٤-٥) (٤٥). ويقوم النص الثري من خلال ذلك بتخفيض دورها وإبراز دور باراق البطل الرئيسي للنص القصصي، وبما يتماشى مع تطور كتابة سفر القضاة بعد دخول النشيد إليه، حيث لم يكن بإمكان كاتب النص القصصي تجنب ذكر دبورة، لكنه حاول في الوقت نفسه تخفيض دورها لحساب دور باراق وبما يحقق فكره الذكوري. وفي ذلك السياق، فإن إصرار باراق على اصطحاب دبورة معه يسمح للنص الثري بالمحافظة على بطلتي النص

PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 34. (٤٣)

R. S. KAWASHIMA, "From Song to Story: The Genesis of Narrative in Judges 4 and 5", p. 165.

PH. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, p. 34. (٤٥)

الشعري، اللتين لا يمكن لكاتب النصّ النثريّ تجنبهما أو إلغاهما بسبب شهرتهما الواسعة التي أمنّها لهما النشيد، ولكن دون المسّ بالدور القياديّ لباراق. كما أنّ ذلك الإصرار استُخدم من قبل كاتب الرواية كسبب لتبرير مقتل سيسرا على يد امرأة غريبة بدلاً من يد قائد جيش إسرائيل (٤٦).

– تضيف القصة، من جهة أخرى، تفاصيل كثيرة إلى مشهد قتل سيسرا على يد ياعيل؛ ولعلّ أهمّ تلك التفاصيل هي تلك المتعلقة بضرب ياعيل لرأس سيسرا، النائم عوضاً عن أن يكون واقفاً هنا، بوتد الخيمة (٤٧)؛ فمثلاً في الوقت الذي يبدو فيه مشهد قتل سيسرا في النشيد وكأنّه يصوّر قتل ياعيل لسيسرا بوتد الخيمة وحده أثناء شربه اللبن الذي قدّمته له، يصوّر مشهد القتل في النصّ النثريّ ياعيل وهي تدقّ الوتد بالميتدة في رأس سيسرا خلال نومه. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ كاتب القصة يفسّر هرب سيسرا إلى خيمة ياعيل بمعامدة للصلح بين حابر القينيّ زوج ياعيل ويايين ملك حاصور، ولذلك يؤكّد بأنّ سيسرا قد هرب إلى خيمة «حابر القينيّ» (٤ : ١٧). كما أنّه يفسّر قدرة ياعيل على قتل سيسرا بنومه نتيجة لتعبه (٤ : ٢١)، ويؤكّد بأنّ ياعيل كانت تقف باب الخيمة عند استلقاء سيسرا، ومن ثمّ نومه (٤ : ٢٠). من خلال كلّ ذلك يحاول أن يقدم تفسيراً لهرب سيسرا إلى خيمة ياعيل، ومن ثمّ قدرة ياعيل على قتله يتجنّب فيه احتماليّة وجود علاقة حميميّة بينهما؛ الإمكانية التي تركها القصيدة متاحة، لا بل ومحتملة.

– هناك نوع من الأمومة في مشهد وجود سيسرا في خيمة ياعيل في القصة، حيث تنادي ياعيل على سيسرا الحائف وتطمئنه، تضعه في السرير، تغطّيه باللحاف، وتسقيه لبناً (٤ : ١٨-١٩). من الممكن أن نرى في هذه الأمومة مقابلاً للأمومة الموجودة في علاقة دبورة بباراق (٤ : ٦-٨)، وبديلاً عن صورة والدة سيسرا الموجودة في النشيد والتي تلغيها القصة.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٩-٤٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.

R. S. KAWASHIMA, "From Song to Story: The Genesis of Narrative in Judges (٤٨) 4 and 5", p. 166.

- من جهة أخرى، فإنّ النصّ القصصيّ، وعلى الرغم من إضافته للعديد من التفاصيل، كما رأينا أعلاه، يقوم بإلغاء عدد من التفاصيل الأخرى، كما هو الحال مثلاً مع تدخّل الطبيعة في المعركة، أو مع الأسباط المشاركة في المعركة، أو مع أمّ سيسرا وكلّ مشهد القصر المرتبط بها (٥ : ٢٨-٣٠)؛ فكما رأينا أعلاه، يلغي النصّ القصصيّ البعد الكونيّ للمعركة، من جهة، ويقوم، من جهة أخرى، بتخفيض عدد الأسباط المتداخلة في الحدث من عشرة في النشيد إلى اثنين فقط في النصّ القصصيّ. كما أنه يقوم، من جهة ثالثة، بإلغاء شخصيّة والدة سيسرا ومشهد القصر المرتبط بها.

- وهكذا، فكاتب القصة يختار أن ينهي نصّه بطريقة تختلف تماماً عن تلك الموجودة في نهاية القصيدة؛ فعوضاً عن المشهد الخاصّ بأمّ سيسرا في قصرها في كنعان (٥ : ٢٨-٣٠)، يختتم كاتب القصة قصّته بمجيء باراق إلى خيمة ياعيل وتأكّده من مقتل سيسرا (٤ : ٢٢). من خلال ذلك يحقّق كاتب القصة عدّة أهداف في الوقت نفسه؛ فهو، من جهة، يعلن موت سيسرا بشكل صريح، عوضاً عن إعلانه الضمنيّ في نهاية القصيدة. كما أنه يتجنّب إدخال شخصيّة جديدة إلى نصّه، وهي شخصيّة أمّ سيسرا، مع كلّ ما قد يسببه مثل هكذا إدخال من صعوبات في القصة على مستوى المضمون والشكل والبناء الأدبيّ. بالإضافة إلى أنه من خلال ذلك يثبت تحقّق إعلان دبورة وتأكّد باراق من ذلك بنفسه (٤٩).

إذا ما أخذنا كلّ ذلك بعين الاعتبار فإنّ النصّين الموجودين في قض ٤ وقض ٥ يقدّمان لنا رسالة لاهوتيّة هامّة وغنيّة في فهمنا لكتابتنا المقدّس وتعاملنا معه. فهذان النصّان يقدّمان لنا مثلاً هاماً لحركة لاهوتيّة داخل الكتاب المقدّس من نصّ ليتورجيّ إلى نصّ كتابيّ. فالنشيد الموجود في قض ٥ هو، كما رأينا أعلاه، نصّ ليتورجيّ بامتياز. فهذا النشيد هو نشيد انتصار، وأنشيد الانتصار هي أناشيد

دينية ليتورجية تغنى من خلالها الناس بعمل آلهتهم في حياتهم، وكرروها في عباداتهم واحتفالاتهم الدينية المختلفة. وهكذا، فالنشيد الموجود في قض ٥ هو نشيد ديني تغنى فيه الشعب، وخلال مراحل طويلة من تاريخه، يعمل الله في حياته، بطريقة أدبية ولاهوتية غنية تطورت وتغيرت بتطور حياة شعب الله وتغير ظروفه. ومن خلال تضمّنه لنص قصصي يعتمد على ذلك النشيد الليتورجي ويعدّله ويقف معه جنباً إلى جنب كجزء من أحد أسفار كتابنا المقدس القانوني، يقدّم لنا الكتاب المقدس حركة هامة جداً من الليتورجيا إلى كلمة الله، من جهة، ويقدم لنا نموذجاً هاماً لتطور كتابة نصوص الكتاب المقدس من جهة أخرى. فنشيد دبورة بشكله الحالي الموجود في قض ٥ يقدّم لنا مثلاً نموذجياً لما يجب أن يبدو عليه الآن أي نص عبري يعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد في حالة حفظه ونقله وتطويره في قلب التقليد الكتابي<sup>(٥٠)</sup>. كما أن النص القصصي، ومن خلال تحويله لعناصر النشيد إلى شخصيات، تُبنى حولها حبكة تلك القصة وأحداثها المختلفة، يؤكّد الطبيعة الأدبية لروايات الكتاب المقدس، وبالتالي نصوصه المختلفة<sup>(٥١)</sup>، ويظهر لنا بأن قصص الكتاب المقدس قد انطلقت أساساً من شخصيات معينة، وليس العكس<sup>(٥٢)</sup>. فهذان النصان يقدّمان وجهي عملة مختلفين، ولكن متكاملين، لنفس الحدث. وهما يقدّمان اختباريهما المختلفين لذلك الحدث بأسلوبين أدبيين مختلفين، ولاهوتيين مختلفين، ونظرتين مختلفتين لطريقة تدخل الله وعمله في حياة شعبه<sup>(٥٣)</sup>، الأمر الذي يظهر لنا مقدار التنوع والغنى الكبيرين الموجودين في الكتاب المقدس، وضرورة تجنبنا لأي تفسير

E. A. KNAUF, "Deborah's Language: Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic (٥٠) Context", p. 180.

R. S. KAWASHIMA, "From Song to Story: The Genesis of Narrative in Judges (٥١) 4 and 5", p.168.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

A. BRENNER, "A Triangle...", p. 137. (٥٣)

حرفيَّ أو تعامل أصوليَّ مع ذلك الكتاب ونصوصه المختلفة. لكنّ الهامّ بالنسبة إلينا الآن هو أنّ تلك الحركة الهامّة والمميّزة من نصّ ليتورجيّ إلى نصّ قصصيّ، والتي يقدّمها لنا قض ٥ وقض ٤، لن تقف عند هذا الحدّ، لكنّها ستتابع طريقها، وبشكل نادر ومميّز جدًّا في الكتاب المقدّس، لتلعب دورًا أساسيًا هامًّا في تأليف نصّ ليتورجيّ آخر موجود في قلب الكتاب المقدّس نفسه، وهو مز ٦٨.

## ٢- مز ٦٨ وقض ٤-٥: ما بين النشيد-القصة والنشيد

### بعض النقاط الأساسية الخاصة بالمزمور ٦٨

دعونا، قبل التطرّق إلى العلاقة ما بين مز ٦٨، من جهة، وقض ٤-٥، من جهة أخرى، لنلقي نظرة سريعة على بعض النقاط الهامّة والأساسيّة الخاصّة بهذا المزمور الغنيّ.

\* ينتمي مز ٦٨ إلى الكتاب الثاني أو المجموعة الثانية من المزامير (مز ٤٢-٧٢)، وهو، كما جميع مزامير الكتاب الثاني، ينتمي إلى ما يسمّى بالمزامير الإلهيّة أو الإلهيميّة، أي المزامير التي، وعلى العكس من بقية المزامير، تستخدم اسم «إلوهيم» (أي الله) لله أكثر بكثير من استخدامها لاسم «يهوه» (أي الربّ؛ مز ٤٢-٨٣)؛ وبالتالي، فالاسم المسيطر لله في هذا المزمور هو اسم «إلوهيم» أي الله.

\* من الصعب جدًّا تحديد تاريخ كتابة المزمور بشكله الحاليّ، ومراحل تطوّره المختلفة التي مرّ بها قبل بلوغه هذا الشكل، ولا يمكننا الوصول إلى الكثير من النتائج في ذلك السياق اعتمادًا على الدراسات اللغويّة والنصّيّة. لكنّ انتماء هذا المزمور إلى مجموعة المزامير الإلهيّة أو الإلهيميّة يقترح بأنّه، وإن كان يمتلك تقليدًا يعود إلى مراحل قديمة ومختلفة، لم يأخذ شكله الحاليّ إلّا في مرحلة الحكم الفارسيّ وما بعدها (ما بعد ٥٣٩ ق.م.)، وهي المرحلة التي شهدت تطوّر تلك المجموعة. ومن جهة أخرى، فإنّ انتماء هذا المزمور إلى الكتاب الثاني أو

المجموعة الثانية من المزامير يعني بأنه من المزامير الأقدم نسبياً في سفر المزامير والتي كانت قد أصبحت قانونية قبل مرحلة كتابة مخطوطات البحر الميت، أي قبل سنة ١٠٠ ق.م. وفي ذلك السياق، فإن ذكر مصر وكوش (الحبشة أي أثيوبيا) وتقديمهما للهدايا لله (٣٢ آ) يقترح بأن المزمور قد مرّ بمرحلة هامة وأساسية في تاريخ تطوره في مرحلة الحكم الفارسي، وخاصة خلال فترة حكم كمبيزيس في نهايات القرن السادس وبدايات القرن الخامس قبل الميلاد، والذي كان الملك الفارسي والرافديني الأول الذي تمكن من احتلال مصر ووادي النيل ومنح نفسه لقب فرعون. لكن ممّا لا شكّ فيه بأنّ المزمور لم يأخذ شكله النهائي إلا في مرحلة متأخرة حوالى نهاية القرن الثاني قبل الميلاد، وهي المرحلة التي تمّت فيها قوننته، حيث أنه، كغيره من نصوص الكتاب المقدس، كان مفتوحاً للتغيير والتعديل والإضافة حتّى مرحلة قوننة النصّ، والتي كان يبلغ عندها ذلك النصّ شكله النهائي الموجود في الكتاب المقدس.

\* يتضمّن مز ٦٨ الكثير من الكلمات والصيغ اللغوية النادرة أو الفريدة، الأمر الذي دفع العديد من الباحثين لاعتبار أنّ هذا المزمور يعاني من أخطاء وخسارات ومشاكل لغوية وأدبية عديدة، أو لاعتبار أنّ هذا المزمور هو مجموعة من الأجزاء المختلفة غير المترابطة المجموعة مع بعضها البعض. لكن كيف يمكننا اعتبار أنّ كلمة ما هي غير صحيحة إذا كانت لا تظهر في أيّ موضع آخر في العهد القديم العبري، الأمر الذي ينطبق على ما لا يقلّ عن خمسة عشر كلمة وتعبيراً لغوياً في هذا المزمور (٥٤)؟ في كل الأحوال، يعتبر هذا المزمور احد أصعب المزامير الموجودة في الكتاب المقدس من حيث الترجمة والبناء اللغوي. من جهة أخرى، يميّز هذا المزمور بوجود موضوع واحد يسيطر عليه ويوحده بشكله النهائي، وذلك الموضوع هو تمجيد الله.

\* فالزمور ٦٨ هو زمور يتمحور بشكل كامل حول الله وخلاصه العظيم. وهو يستخدم في ذلك السياق ستة أسماء مختلفة، بالإضافة إلى عدة ألقاب وصفات وتعابير للإشارة إلى الله وإعلان مجده.

\* تقدّم آ ٢-٤ صورة تقليدية نموذجية لمعنى أن «يقوم الله»؛ فعادة ما يستخدم الفعل العبري ٥٦٣ (قوم) في سياق الحديث عن قيام الله للدينونة (مز ٣: ٨؛ ٧: ٧؛ ٩: ٢٠؛ ١٠: ١٢؛ ١٧: ١٣؛ ٤٤: ٢٧؛ إش ١٤: ٢٢؛ ٣٣: ١٠؛ إر ٢: ٢٧؛ صف ٣: ٨؛ إلخ)<sup>(٥٥)</sup>. قيام الله ذلك يجلب عادة نتيجتين مختلفتين، ولكن مترابطتين: حيث يتشتت ويتبدد ويباد أعداؤه، والذين ما هم إلا أعداء المؤمنين به، في حين يفرح ويحتفل الأبرار أمامه. بالطبع نحن نستطيع أن نرى هنا التشابه الواضح مع بعض النصوص الأوغاريتية التي تعلن أنه، عندما يصدق الإله بعل بصوته في السموات، فإن أعداءه يذوبون من الرعب والخوف<sup>(٥٦)</sup>. لكننا نستطيع أيضًا أن نرى التشابه الواضح مع النشيد الموجود في قض ٥.

\* يمكن أن ترى آ ٧ كتلخيص لكل قصة الخروج، حيث نستطيع أن نرى فيها إشارة إلى الخروج من الأسر والتهيان في البرية بسبب التمرد، وكذلك الاستقرار بعد التشرّد.

\* يقدم المزمور في آ ٨-١١ صورة شاملة جدًا لنتائج «خروج» الله قدام شعبه وبشكل يرتبط بمجمل الطبيعة. ومن الهام أن نلاحظ هنا أن آ ٩-١٠ ترسمان صورة تقليدية نموذجية لفهم ووصف العواصف الرعدية وارتباطها بالآلهة في الشرق الأوسط القديم. كما أنهما تستخدمان لغة مشتركة مع العديد من نصوص ظهور وإعلان المجد الإلهي في العهد القديم، حيث العواصف والزلازل والبروق والنار هي عناصر تستخدم لوصف التأثير الكوني للظهور والتدخل الإلهيين<sup>(٥٧)</sup>.

M. E. TATE, *Psalms 51-100*, p. 175. (٥٥)

M. DAHOOD, *Psalms II (100-51)*, p. 68. (٥٦)

M. E. TATE, *Psalms 51-100*, p. 177. (٥٧)

بما في ذلك النصّ الموجود في قـ ٥. كما أنه من الهامّ أن ندرك هنا أنّ الثلج (آ ١٥) هو أحد الظواهر الطبيعيّة المرتبطة بالحضور والتدخّل الإلهيّين في الشرق الأوسط القديم.

\* تقدّم الآيتان ٢٢ و ٢٤ صورة عنيفة جدًّا لله الذي يسحق رؤوس أعدائه ويغسل رجليه بدمائهم. لكنّ فكرة سحق الإله لرؤوس أعدائه كانت صورة شائعة<sup>(٥٨)</sup>، وفكرة غسل المنتصر لرجليه بدماء أعدائه المهزومين بشكل احتفاليّ هي صورة وتعبير هامّين في الشرق الأوسط القديم<sup>(٥٩)</sup>. أضف إلى ذلك أنّ هذه الصور ما هي إلا نقل للصور الموجودة في نشيد دبورة حول ما تفعله ياعيل بيسيسرا، ولكن مع وضع الله في مركز الحدث عوضًا عن خلفيّته.

\* من الهامّ أن نلاحظ أنّه ومن خلال تقديمه الشعريّ لصورة انتقال الله من باشان وسيناء إلى أورشليم تقدّم لنا مز ٦٨ صورة لانتقال الله من كونه إلهًا يعيش في الجبال المعزولة إلى إله يقيم في وسط شعبه ويدخل حياتهم.

\* بقي أن نقول هنا بأنّ آ ٣٣ تقدّم نموذجًا واضحًا للصورة العالميّة لله في مز ٦٨، وأنّ كاتب الرسالة إلى الأفسسيّين قد تبنيّ آ ١٩ ونسبها إلى يسوع المسيح (أف ٤ : ٨).

#### نقاط التلاقي والارتباط ما بين مز ٦٨ وقـ ٤-٥

لقد أشار الباحثون منذ زمن بعيد إلى وجود تشابه واضح ما بين مز ٦٨ : ٨-١١، من جهة، وقـ ٥ : ٤-٥، من جهة أخرى، لا بل إلى وجود تطابق لغويّ شبه كامل ما بين قـ ٥ : ٤-٥ ومز ٦٨ : ٨-٩، ولكن مع وجود بعض الاختلاف «المقصود» بينهما، في وصفهما لخروج الله قدام شعبه والآثار

M. DAHOOD, *Psalms II (100-51)*, p. 144. (٥٨)

M. E. TATE, *Psalms 51-100*, p. 182. (٥٩)

العظيمة لذلك التجليّ الإلهيّ. ذلك التشابه وشبه التطابق بين النصّين كأننا ولا يزالان مثار بحث ونقاش بين الباحثين الذين اتخذوا مواقف مختلفة بشأنهما. فالكثير من المفسّرين لا يهتمون بهذا التشابه والارتباط ما بين مز ٦٨، من جهة، وقض ٤-٥، من جهة أخرى. في حين أنّ مفسّرين آخرين يرون فيه مثلاً على استعمال نماذج أدبيّة معيّنة ومعروفة من قبل كتّاب مختلفين ومستقلّين عن بعضهم البعض، أي أنّ كاتب مز ٦٨، من جهة، وكاتب قض ٤-٥، من جهة أخرى، قاموا كلّ على حدة وبدون أيّ اعتماد أحدهما على الآخر، باستخدام صيغ أدبيّة متداولة وشائعة للتعبير عن فكرة صادف أنّها كانت مشتركة بينهما. لكن هناك، من جهة ثالثة، من يرون في هذا التطابق علامة على ارتباط أدبيّ هامّ ونادر جدّاً في قلب الكتاب المقدّس؛ فهم يعتبرون أنّ كاتب مز ٦٨ قد اقتبس نشيد دבורا، الذي ولا بدّ كان معروفاً بالنسبة إليه، وأعاد استخدامه كأحد مصادر نشيده الخاصّ. وهؤلاء الباحثين يعتبرون بأنّ كاتب المزمور الذي تأثر بالنشيد، وبنصّ قض ٤-٥ بشكل عامّ، اقتبس الجزء الخاصّ بإعلان الظهور الإلهيّ بشكل شبه حرفيّ. وهم يبرّرون موقفهم هذا بحجّة أنّه ليس من المستغرب أن يقوم كاتب مز ٦٨ باقتباس هذا الجزء طالما أنّ كلّ المزمور يتمحور حول عمل الله وعظّمته (٦٠).

لكن من الهامّ جدّاً أن ندرك هنا أنّ نقاط التلاقي والارتباط ما بين مز ٦٨ من جهة وقض ٤-٥، من جهة أخرى، لا تقتصر على ذلك الجزء المتعلّق بإعلان الظهور الإلهيّ، ولكنها تتجاوز ذلك بشكل واضح ومهمّ، كما هو مبين في الجدول التالي (الشكل ٣).

قض ٤-٥	مز ٦٨
إنشاد وترنيم (٥ : ١ ، ٣)	إنشاد وترتيل (١ ، ٥)
هرب أمام الرب (٤ : ١٥ ، ١٧)	هرب أمام الله (٢ ، ١٣)
إبادة لأعداء الرب (٤ : ١٦ ، ٢٤ ؛ ٥ : ٣١)	تبيد وإبادة الله لأعدائه (٣)
دعوة لمباركة الرب (٥ : ٢ ، ٩ ب-١١)	دعوة لمباركة الله (٥ ، ٢٧ ، ٣٣)
قيادة للأسرى (٥ : ١٢ ب)	إخراج للأسرى (٧)؛ أسر وسبي (١٩)
صعود الرب (٥ : ٤)	خروج الله أمام شعبه، وصعوده (٨ ، ١٩)
الأرض ترتجف والسماء تمطر والجبال تنزل أمام وجه الرب (٥ : ٤-٥)	الأرض ترتعش والسماء تقطر وتمطر أمام وجه الله (٩-١٠)
مباركة ليعايل بين النساء (٥ : ٢٤)	مباركة للنساء (١٣ ب)
حديث عن قسمة لغنيمة (٥ : ٣٠)	قسمة للغنيمة (١٣ ب)؛ تقديم هدايا للرب من قبل غرباء (٣٢)
بين الحظائر (٥ : ١٦)	بين الحظائر (١٤)
تسع مئة مركبة حديد (٤ : ٣ ، ١٣)	ألوف من المركبات (١٨)
سحق رأس سيسرا (٤ : ٢١ ؛ ٥ : ٢٦)	سحق الله لرووس أعدائه (٢٢)
موت سيسرا عند رجلي يعايل (٥ : ٢٧)	موت أعداء الله عند رجليه (٢٤ آ)
الكواكب ومداراتها (٥ : ٢٠)	مواكب الله (٢٥)
أفرايم، بنيامين، ماكير، زبولون، يساكر، رأوبين، جاد، دان، أشير وفتالي (٥ : ١٤-١٨)؛ زبولون وفتالي (٤ : ١٠)	بنيامين، يهوذا، زبولون وفتالي (٢٨)
جبل تابور (٤ : ٦ ، ١٢)	جبل باشان (١٦ ، ٢٣)
سيناء (٥ : ٥)	سيناء (١٨)

### الشكل ٣: نقاط التلاقي والارتباط ما بين مز ٦٨ وقض ٥-٤

#### العلاقة التي تجمع مز ٦٨ بقض ٥-٤: نشيد-قصة فنشيد

هذا العدد الكبير من نقاط التلاقي والارتباط ما بين مز ٦٨ وقض ٥-٤ يقترح بشكل واضح وجود اعتماد كبير لأحدهما على الآخر، وبالتالي اعتماد المزمور على القضاة نظراً لقوننته، وبالتالي بلوغه شكله النهائي في مرحلة لاحقة لتلك الخاصة بقض ٥-٤. وعلى الرغم من أن العديد من نقاط التلاقي والارتباط تلك هي صيغ أدبية عامة، لكن عدد تلك النقاط يقترح بأن كاتب المزمور كان يشير إلى النصين الموجودين في قض ٤ و ٥، ويرتكز عليهما في بناء زموره (٦١).

لكن كاتب مز ٦٨ لا يقتبس قض ٥-٤ بشكل حرفي، ولكنه يقوم بإجراء تعديلات عديدة، حتى في أكثر الأجزاء تشابهاً وتطابقاً بينهما. فمما لا شك فيه أن كاتب مز ٦٨ قد تأثر بالنصين الموجودين في قض ٤ و ٥ بشكل عام، وبنى عليهما معظم أجزاء زموره، كما هو موضح في الجدول أعلاه؛ ومما لا شك فيه بأن كاتب المزمور قد اقتبس قض ٥: ٥-٤ بشكل شبه حرفي في آ ٨-١١، ولكن حتى في هذا الجزء قام كاتب المزمور بإجراء عدد من التعديلات الهامة. فمثلاً، من الهام أن نلاحظ أن كاتب المزمور يستبدل خروج الرب «(من سعير)» (قض ٥: ٤) بخروجه «(قدام شعبه)» (مز ٦٨: ٨)؛ يستبدل صعود الرب «(من صحراء أدوم)» (قض ٥: ٤) بصعوده «(في البرية)» (مز ٦٨: ٨). وينجح كاتب المزمور من خلال ذلك بجعل الصورة التي يتغنى بها المزمور أكثر عمومية، من جهة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر اليهودي التقليدي الذي كان يعتبر أن يهوه قد صعد من برية النقب إلى الشمال ليكون إلهاً لإسرائيل، من جهة ثانية (٦٢).

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٦٢) E. LIPINSKI, "Juges 5:4-5 et Psaume 68:8-11", p. 200-201. (٦٢)

كما أن علينا أن نلاحظ أن كلا النصين يشتركان في إعلان أن «السموات قطرت»، لكنهما يختلفان في عدّة نقاط ترتبط بهذا الإعلان؛ فالنشيد الموجود في قض ٥ يقدم نوعاً من التكرار، وربما الشرح لهذه العبارة من خلال وضع عبارة موازية تعلن بأن «كذلك السحب قطرت ماء». في حين أن المزمور يكتفي بوضع الجملة الأولى، لكنه يضيف إليها عبارة «أمام وجه الله»؛ التعبير الذي يستخدمه النشيد في جملة أخرى كسبب لتزلزل الجبال. وربما يكون من الهام أن نشير هنا إلى وجود عدد من النصوص المختلفة في الشرق الأوسط القديم التي تتضمن ثلاثي الطبيعة المشترك في قض ٥: ٤-٥ ومز ٦٨: ٨-١١ (الأرض، السماء، والجبال)، وتقدمه في إطار إعلان وظهور للمجد الإلهي<sup>(٦٣)</sup>، كما إلى وجود نفس الأمر في عدد من النصوص الكتابية الأخرى مثل أش ٤٤: ٢٣؛ ٤٩: ١٣<sup>(٦٤)</sup>. ومن جهة أخرى، نحن نجد السحب الموجودة في المقطع نفسه من سفر القضاة (قض ٥: ٤-٥)، والوحيدة المستثناة من جميع النصوص الأخرى، في ثلاثي آخر للطبيعة موجود في بقايا نص مصري قديم يجمع السحب، كما في نصنا هذا، مع السماء والأرض<sup>(٦٥)</sup>. ومن الممكن تفسير إضافة السحب لثلاثي الطبيعة التقليدي من خلال عبارة «السحب قطرت» في قض ٥: ٤-٥ كنوع من الشرح والتفسير للعبارة غير الواضحة التي تعلن بأن «السماء قطرت»، والتي تستخدم للسماء، في حالة قض ٥، فعلاً مختلفاً عما هو معتاد في النصوص الأخرى<sup>(٦٦)</sup>. لكن من الهام أن ننتبه هنا إلى نقطة هامة أخرى، وهي وجود فارق واضح ما بين نصي بحثنا هذا، وكلّ النصوص الأخرى، الكتابية وغير الكتابية، التي تتضمن أحد ثلاثي الطبيعة اللذين أشرنا إليهما للتوّ. لكنّ الفارق الواضح هو أن كلّ تلك النصوص الأخرى، الكتابية وغير الكتابية، تتبع ترتيباً مختلفاً تضع فيه

(٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٦-١٨٧.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧-١٨٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

السماء قبل الأرض، عوضاً عن الأرض قبل السماء، والذي هو الترتيب الموجود في نصِّي بحثنا هذا، ليصبح الترتيب في كلّ النصوص الأخرى على الشكل التالي: السماء، الأرض، الجبال/السحب. يمكن تفسير ذلك الترتيب المعكوس الموجود في كلا نصِّي بحثنا هذ بأنّ كاتب قض ٥: ٤-٥ كان قد عكس ذلك الترتيب ووضع الأرض قبل السماء ليتماشى ذلك مع تعنيّه بخروج الربّ من سعير وسيناء، وليس نزوله من السماء<sup>(٦٧)</sup>، وهي الصورة التي تسيطر على النصوص الأخرى. من جهته، كاتب مز ٦٨: ٨-١١ حافظ على ذلك الترتيب الموجود في قض ٥: ٤-٥ عند اقتباسه لها، بسبب تأثره بها، من جهة، ولتماشي ذلك مع فكرة صعود يهوه من البرية، التي يتبناها كاتب المزمور، من جهة ثانية.

بالإضافة إلى ذلك، دعونا نشير هنا إلى أنّ الأسباط المذكورة في مز ٦٨: ٢٨ هي بعض الأسباط المذكورة في قض ٥: ١٤-١٨، مع حذف معظمها، ولكن مع الابقاء على زبولون ونفتالي، السبطين المذكورين في قض ٤: ١٠، وعلى بنيامين، مع إضافة يهوذا. يمكن تفسير ذلك بارتباط المزمور بأورشليم (٦٨: ٣٠)، عاصمة مملكة يهوذا، بسببها، يهوذا وبنيامين، وبالتالي حذفه لجميع الأسباط الأخرى التي تنتمي كلّها إلى المملكة الشمالية، التي كانت في حالة عداء طويل مع مملكة يهوذا، ما عدا سبطي زبولون ونفتالي، السبطين الوحيدين الموجودين في بقض ٤ من سلسلة الأسباط الموجودة في قض ٥، والمرتبطين بالتالي ارتباطاً وثيقاً بقض ٤-٥، التي تشكّل الأساس الذي اعتمد عليه كاتب مز ٦٨ في كتابة مزموره.

ومن جهة أخرى، من الهامّ جدّاً بالنسبة إلينا أن نلاحظ أنّ كاتب مز ٦٨ يستخدم في آ ٨-١١، كما في كلّ مزموره، اسم «إلوهيم» (الله) للإشارة إلى الله عوضاً عن اسم «يهوه» (الربّ) الموجود في قض ٥: ٤-٥، كما في مجمل قض ٤-٥. وببساطة يعود ذلك التغيير بشكل أساسي إلى حقيقة كون مز ٦٨ ينتمي إلى ما

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

يُسمَّى بالمزامير الإلهوميَّة (مز ٤٢-٨٣) التي تستخدم اسم «إلوهيم» لله بشكل يفوق إلى حدّ كبير استخدامها لاسم «يهوه». ورغم حقيقة أنّه من الواضح أنّ استخدام اسم «إلوهيم» هو عمل تحريريّ لاحق، لأنّ هذا الاسم يكسر وزن الشعر، على العكس من اسم «يهوه»<sup>(٦٨)</sup>، إلّا أنّ ذلك الاستخدام ساهم في إعطاء المزمور أبعاد عالميَّة وشموليَّة تتجاوز تلك التي كان يتمتّع بها نشيد دبورة ومن بعده النصّ القصصيّ المرتبط به.

لكن، في النهاية، علينا أن ندرك بأنّ كاتب مز ٦٨، ومن خلال اقتباسه لنشيد دبورة، يقوم برفض موضوع ذلك النشيد وتعديل فكره اللاهوتيّ ليقدم فكره اللاهوتيّ الخاصّ؛ فكاتب المزمور يرفض وجود أيّ دور فاعل لأيّ كائن آخر غير الله، الذي هو وحده من يحقق النصر، ولذلك فهو وحده من يستحقّ التمجيد، في حين أنّ دور إسرائيل ينحصر في المشاركة في تمجيد ذلك الإله<sup>(٦٩)</sup>.

اعتماداً على كلّ ما سبق، نحن نستطيع أن نقول بكلّ ثقة إنّ هناك ارتباطاً واضحاً ما بين مز ٦٨ وقض ٤-٥، لا بل إنّ معظم مز ٦٨ هو إعادة كتابة شعريّة ولاهوتيّة لقض ٤ و٥؛ فالمزمور ٦٨ يبني على قض ٤-٥ ويعيد كتابتهما بأسلوب أدبيّ وفكر لاهوتيّ مختلفين. وبالتالي، فإذا ما كان قض ٤ هو بمثابة مدراسٍ على نشيد دبورة الذي تمّ تطويره في قض ٥، فإنّ مز ٦٨ هو بمثابة مدراسٍ على الاثنيين معاً. وهكذا، ومن خلال كلّ ذلك، فإنّ العلاقة ما بين مز ٦٨ وقض ٤-٥ تقدّم مثلاً آخر لحركة كتابيّة-ليتورجيّة أخرى، ينتقل فيها نصّ كتابيّ هامّ ليكون أساس نصّ ليتورجيّ هامّ في حياة شعب الله. وتكتسب تلك الحركة الكتابيّة-الليتورجيّة أهميَّة خاصّة إذا ما تذكّرنا بأنّ المزامير هي نصوص ليتورجيّة هامة لليهود كما للمسيحيين. بمختلف أطيافهم وتنوّع ليتورجيّاتهم وطقوسهم.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٦٩) M. D. COOGAN, "Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah".

## خاتمة

يقدم لنا هذا البحث نموذجًا خاصًا وفريدًا لحركة كتابية-ليتورجية نادرة في قلب الكتاب المقدس نفسه؛ فقد حاولت أن ألقى بعض الضوء على التطور التاريخي والأدبي لنص ليتورجي هام في العهد القديم، هو نشيد دبورة الموجود في قض ٥، وانتقاله إلى نص كتابي يشكل الأساس لنص كتابي آخر، هو النص القصصي الموجود في قض ٤، والذي يتحول بدوره ليكون القرينة والخلفية التي يقرأ ويفهم ذلك النشيد على أساسها. ومن ثم حاولت أن ألقى بعض الضوء على المرحلة الثانية التي يشكل فيها هذان النصان المرتبطان الموجودان في قض ٤ و ٥ أساس كتابة نص ليتورجي هام آخر، هو مز ٦٨، الذي يبنى عليها وينتقل بهما إلى أبعاد لاهوتية وليتورجية جديدة. وحاولت من خلال كل ذلك أن أقدم نموذجًا للغنى الكتابي والليتورجي الموجود في قلب كتابنا المقدس نفسه. ولعله يكون من المثير أن نشير هنا إلى أن تلك الحركة الكتابية-الليتورجية الموجودة في نصوص بحثنا هذا لا تقف هنا، ولكنها تستمر بالانتقال إلى أبعاد جديدة. فمن خلال نسب آ ١٩ في مز ٦٨ إلى يسوع المسيح، يقدم لنا كاتب الرسالة إلى الأفسسيين صورة أخرى للارتباط المتبادل للنصوص المختلفة في كتابنا المقدس واعتمادها على بعضها البعض في حركة مستمرة ولا منتهية من تطور الأدب واللاهوت الكتابيين، والتطور الكتابي الليتورجي لحياة شعب الله.

## المراجع

- BOLING, R. G., *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*, (The Anchor Bible, vol. 6A, New York – London – Toronto – Sydney - Auckland: Doubleday & Company, Inc., 1975, p. 92-120.
- BOTTERWECK, G. J., H. RINGGREN, HELMER & H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vols. 1-15, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974-2006.

- BRENNER, A., "A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges 4 and 5", *Vetus Testamentum* 40/2 (1990) 129-138.
- BRENTON, L. C. L. (SIR), *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, Regency Reference Library, 1851 (Newly Reprinted).
- COOGAN, M. D., "Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah", *Catholic Biblical Quarterly* 40/2 (1978) 143-165.
- DAHOOB, M., *Psalms II (51-100): Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible, vol. 17, New York: Doubleday & Company, Inc., 1968, p.130-152.
- ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. (chief eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (4<sup>th</sup> ed). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- GUILLAUME, PH., *Waiting for Josiah: The Judges, JSOT*. Supplement 385, London, New York: T & T Clark International, 2004.
- KAWASHIMA, R. S., "From Song to Story: The Genesis of Narrative in Judges 4 and 5", *Prooftexts* 21/2 (2001) 151-178.
- KNAUF, E. A., "Deborah's Language: Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context", In: DIETRICH, M. & O. LORETZ (eds.), *Alter Orient und Altes Testament: Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, Münster: Ugarit-Verlag, 2005, p. 167-180.
- KOEHLER, L. & W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vols. 1-5, Leiden, New York/Boston, Köln: E.J. Brill, 1994-2000.
- LIPINSKI, E., "Juges 5:4-5 et Psaume 68:8-11", *Biblica* 48/2 (1967) 185-206.
- O'CONNELL, R. H., *The Rhetoric of the Book of Judges*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1996.
- TATE, M. E., *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary, vol. 20, Dallas, Texas: Word Books, 1990, p. 159-186.
- WEST, D. R., "The Lion and the Serpent", *Ugarit-Forschungen* 35 (2004) 709-717.

## العهد في شكيم والجماعة الليتورجية

### يش ٢٤ : ١ - ٢٥

الخوري بولس الفغالي  
باحث في الكتاب المقدس

اعتاد القراء في أيامنا أن يروا سفر يشوع على أنه حروب الربّ مع شعبه. فهو يشجّع «البطل» ويقول له: «لا تخف»، فأنا «أجعلهم قتلى أمام بني إسرائيل» (١١ : ٦). وحين كانت معركة جبعون، سابق الله يشوع في مطاردة الأعداء، فأرسل «الحجارة العظيمة من السماء» (١٠ : ١١)، التي سقطت فقط على الأعداء، فقال الراوي: «فهلكوا (= الأعداء)، وكان الذين هلكوا بحجارة البرد، أكثر من الذين قتلهم بنو إسرائيل بالسيف» (آ ١١ ب). واعتاد الباحثون أن يقسموا سفر يشوع قسمين: احتلال الأرض (ف ١-١٢) واقتسام الأرض (ف ١٣-٢١)<sup>(١)</sup>. ولكن أين الحروب التي خاضها يشوع مع رجاله؟ هل احتلّ أريحا بالسلاح، أم في تطواف تكرر ستّة أيام، وفي اليوم السابع قال لهم: «تطوفون حول المدينة سبع مرّات» (٦ : ٤)؟ وفي أيّ حال، لا حاجة إلى احتلال مدينة هُدمت سنة ١٥٥٠ ق.م. بيد تحوتمس الثالث<sup>(٢)</sup>، وما بُنيت إلاّ في زمن الملوك. وقُدّم احتلال عاي في شكل دراماتيكيّ (٨ : ١ ي). فالمدينة تعني الخراب، وكانت مدمّرة حين وصل يشوع إليها فأصبحت صغيرة<sup>(٣)</sup>. أمّا معركة جبعون فحصلت

(١) J. ALBERTO SOGGIN, *Josué* (CAT Va), Delachaux et Nistlé, 1970, p. 10.

(٢) M. DU BUIT, "Jéricho", *Dict. Enc. de la Bible (= DEB)*, Brepols, 1987, p. 656-659 ; K. KENYON, *Diggin Up Jericho*, London, 1957 ; Id., *Excavations at Jericho*, London, 1960-1965 ; *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. II, Jerusalem, 1993, p. 673-697.

(٣) M. BEAUDRY, "Ai, Ayyat", *DEB*, p. 27-28 ; J. M. GRINTZ, "Ai which is beside Beth-Aven. A Re-examination of the Identity of 'Ai'", *Biblica*, 42 (1961) 210; J. TRICOT, "La prise d'Ai", *Biblica*, 3 (1922) 273-300.

قبل طلوع الفجر مع يشوع الذي «هجم عليهم بغتة...، وضر بهم ضربة عظيمة» (١٠ : ٩). وأخيراً، ما هو هذا الاحتلال السريع الذي بدأ في الوسط فامتدَّ نحو الجنوب ونحو الشمال، فعارض ما قال سفر القضاة عن الصعوبات التي لاقتها كلُّ قبيلة من القبائل لتقيم في أرض، ستُحسَب في ما بعد «أرض الموعد»؟

من أجل هذا، لا نقرأ سفر يشوع على أنه دُوّنَ حالاً بعد الأحداث، أي في بداية القرن الثالث عشر. إنه تأمّل دُوّن في زمن المنفى أو بعد ذلك الزمن<sup>(٤)</sup>. عاد المنفيون من أرض بابل، كما سبق لهم أن أتوا من مصر. ولكنَّ العودة كانت بشكل تطواف، حيث الربُّ يسير في المقدّمة، «فتفجّر المياه في البرّيّة، وتجري الأنهار في الصحراء، وينقلب السراب غديراً والرمضاء ينابيع ماء» (أش ٣٥ : ٦-٧). وتواصل هذا التطواف في سفر يشوع، الذي هو قبل كلِّ شيء كتاب لليتورجيّ، وفيه يبدو يشوع موسى ثانياً: عبور الأردن «بعد ثلاثة أيام»، والكهنة في المقدّمة (٣ : ٢، ١٣-١٤)، والنصب التذكاريّ (٤ : ١). في ف ٥، يُمارَس الختان «بسكاكين من صوّان» (آ ٣) كما في القديم القديم. وما دُعِيَ سقوط أريحا، هو احتفال سنويّ (ف ٦). وكانت محطّة هامّة في ٨ : ٣٠-٣٥ حيث لبث الشعب بين جبليّ عيبال وجرزيم، فسمع اللعنة على من تجاوز فرائض العهد والمباركة على من يعمل بها، بل إنَّ بعضهم جعل هذه القطعة بعد ٢٤ : ٢٥-٢٧<sup>(٥)</sup>. أمّا نحن فنقرأ بشكل خاصّ ٢٤ : ١-٢٨، فنكتشف فيه الجماعة الليتورجيّة كخاتمة لسفر يشوع. ممّ يتألّف هذا النصّ؟ من ثلاثة أقسام: الاعتراف الإيمانيّ (١٣-١ : ٢٤). شروط العهد (٢٤ : ١٤-٢٤)، قطع العهد (٢٤ : ٢٥).

J GRAY, *Joshua (Jos 7, 1-8, 29), Judges, Ruth* (NCBC), Grand Rapids, 1986, (٤) p. 5-6.

(٥) حاشية ١، ص ١٧٧-١٨٠؛ راجع أيضاً C. E. WRIGHT, *Shechem, The Biography of a Biblical City*, New-York, 1965, ch. VIII-IX et spec. p. 134ss.

## ١- الاعتراف الإيماني (٤ : ١-١٣)

ونبدأ بالمطلع (آ ١-٢) (٦)

١ وجمع يهوشع كل أسباط إسرائيل إلى شكيم،  
ودعا شيوخ إسرائيل ورؤساءه وقضاته ومدبريه،

٢ فقال يهوشع لكل الشعب:

هكذا قال يهوه إله إسرائيل.

كل أسباط. قبل مرحلة شيلو، لم يكن سوى قبائل يوسف ورأوبين وجاد، التي أقامت في الأرض. ونضيف إليها قبيلة بنيامين التي أقامت في الجنوب الذي سيصبح في ما بعد أرض يهوذا. في ٨ : ٣٣، لا ذكر للقبائل، بل فقط «بني إسرائيل». وكذلك في آ ٣٥، نقرأ: «جماعة بني إسرائيل، ومنهم النساء والأطفال والغرباء الذين معهم».

(٦) قراءتنا للنص هي القراءة البيسטרية: بولس الفغالي وأنطوان عوكر، العهد القديم العبري. ترجمة بين السطور، عبري عربي، الجماعة الأنطونية، ٢٠٠٧. نشير إلى أكثر من تصميم لهذا الفصل من سفر يشوع الذي جاء بشكل معاهدة بين كبير وصغير G. E. MENDENHALL, "Ancient Oriental and Biblical Law", *Biblical Archaeologist* (= BA), 17 (1954) 26-46, 50-76; J. A. THOMPSON, *The Ancient Near Eastern Treaties and the OT*, London, p. 50-76; M. G. KLINE, *Treaty of the Great King*, Grand Rapids, 1963. فبعد المقدمة، تأتي المقدمة التاريخية (آ ٢-١٣) والمتطلبات (آ ١٤-١٥) وجواب الشعب (آ ١٦-٢٥) ثم إيداع نص المعاهدة (آ ٢٦) والقراءة العلنية (هذا ما لا نجد في ف ٢٤)، والشهود (آ ٢٧: رج آ ٢٣ حيث الآلهة هم الشهود بين المتعاهدين. ممّا لا نجد له مقابلاً في إسرائيل). وأخيراً، اللعنات والمباركات (الضمنية في آ ١٩-٢٠).

M. H. WOUNDSRA, *The Book of Joshua*, Grand Rapids, 1991, p. 340; K. A. KITCHEN, *Ancient Orient and O.T.* (Downer Grove, 1966), p. 96ss; J. J. DEVAULT, *The Book of Joshua*, New-York, 1960; J. GRAY (حاشية ٤) J. REA, "Joshua" in C.F. PFEIFFER and E. F. HARRISSON eds, *The Wycliffe Bible Commentary*, Chicago, 1962. P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids, 1976. نشير هنا إلى أن سفر التثنية برز بشكل معاهدة وعهد.

شكيم. قرأت العبرية שִׁכְמִי. كذلك في آ ٢٥: כשכמ. في السبعينية: σηλω. شيلو. أما السريانية فتبعت العبرية حصص. بدا الناقل اليوناني وكأنه ينسّق مع ١٨: ١: «واجتمع بنو إسرائيل في شيلو». ويُطرح السؤال: هل حاولت السبعينية أن تعكس اتجاهًا معارضًا للعالم الوثني، لأنّ شكيم<sup>(٧)</sup> أُعيد بناؤها بيد اللاجئيين السامريين في الحقبة الهلنستية؟<sup>(٨)</sup>

إلى شكيم دُعي الشيوخ والرؤساء والقضاة والمدبرون. رج ٢٣: ٢. نشير إلى السبعينية التي قالت فقط: «دعا الشيوخ والقضاة والمدبرين»، فأغفلت «إسرائيل، الرؤساء». هم المسؤولون في الشعب: يقفون أمام الإله (مع أَل التعريف) אֱלֹהֵי־ם. هذا يعني وجود تابوت العهد، رمز حضور الربّ وسط شعبه<sup>(٩)</sup>. المسؤولون يقفون إلى جانب «التابوت»، والكهنة واللاويون يحملونه ويحرسونه.

فقال يهوشع، ٦: ٦: هي صيغة المضارع مع واو القلب. هنا تبدأ البنية الحوارية مع سبع مرّات «المضارع مع واو القلب»<sup>(١٠)</sup>. وسبع مرّات يعود اسم

M. BEAUDRY, "Sichem", *DEB*, p. 1202-1204; E. F. CHAMPBELL & G. E. (٧) WRIGHT, "Tribal League Shrines in Amman and Shechem", in *Biblical Archaeologist*, 32 (1969) 104-116; G. E. WRIGHT, "The Mythology of Pre-Israelite Schechem", *Vetus Testamentum (= VT)*, 20 (1970) 75-82; Id., "Sechem and League Shrines", *VT*, 21 (1971) 572-603

نشير هنا إلى أنّ شكيم كانت مركزية بموقعها، ومواتية لتجمّع القبائل. (٨) ذلك موقف WRIGHT في حاشية ٥ *Shechem in Archaeology and Old Testaments Study*, Oxford, 1967, p. 355-370; H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, London, 1950, p. 125ss. ثمّ نشير إلى أنّ اسم شكيم ظهر أوّل ما ظهر في النصوص المصرية، عند الفرعون سيسوستريس الثالث (١٨٧٨-١٨٤٣ ق.م.). ثمّ في نصوص اللغات حوالى سنة ١٨٠٠ ق.م. نعرف من لويحات تل العمارنة أنّ الملك في النصف الأوّل من القرن ١٤، كان لبابو، الذي تحالف مع مجموعة عابيرو M. G. KINE, in *Westminster Theological Journal*, 30 (1957-1958) 46-70; L. WOOD, *A Survey of Israel's History*, Grand Rapids, 1970, p. 104-106.

G. HENTON DAVIES, "The Ark in the Psalms", in *Promise and Fulfillment*, (٩) p. 61.

(١٠) ١٠، ٢، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٢ (مرّتين)، ٢٤.

يشوع (١١). وسبع مرّات يُشار إلى الشعب (١٢). ثمّ سبع مرّات صيغة الأمر، أربع مرّات في آ ١٤، مرّة واحدة في آ ١٥، مرّتين في آ ٢٣ (١٣).

**هكذا قال يهوه.** هكذا يبدأ البلاغ الإلهي الذي يرسله الربُّ بواسطة الأنبياء. وهكذا يبدو يشوع كسفير لله، وكممثل للبلاط الإلهي فيبلغ الإعلان الذي يشكّل القاعدة التي تدفع «التابع» لكي يقبل بالعهد (٢٢: ١٦-٢٠).

ونقرأ الاعتراف الإيماني الذي يعود إلى الماضي فيجعله حاضرًا، فيفهم المؤمن أيّ سلوك يجب أن يسلكه. ذكّر يشوع الحاضرين بحسنات الله السابقة عائداً إلى الآباء وما كان في عبادتهم من أوثانية، وطلب منهم أن يختاروا على مثال ما فعل الآباء. من جهة، الآلهة التقليديون الذين يرافقون هؤلاء الرعاة ويتماهون مع الآلهة المحليين. ومن جهة ثانية، يهوه، إله الآباء، الذي يتبعهم في تنقلاتهم. مع «الآلهة» هناك تسامح فنضيف إليها إلى آلهتنا. أمّا يهوه فلا يقبل له شريكاً: أو، أو. ذاك كان موقف إيليا على جبل الكرمل: «إن كان يهوه هو الإله فاتبعوه، وإن كان بعل هو الإله فاتبعوه» (١ مل ١٨: ٢١). ونقرأ نصّ يشوع (٢٤: ٢ب-١٣)

٢ في عبر النهر آباؤكم سكنوا من أبد (الزمن)

تارح أبو إبراهيم وأبو ناحور، وعبدوا آلهة أخرى

٣ فأخذتُ أباكم إبراهيم من عبر النهر

وسيرتُ إياه في كلِّ أرض كنعان

وأكثرتُ زرعَه وأعطيتُ له إسحق

٤ وأعطيتُ إسحق يعقوبَ وعيسو

وأعطيتُ عيسو جبل سعير، ميراثاً له

(١١) ١٢، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٥.

(١٢) ١٦، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٥.

- ٥ وأرسلتُ موسى وهارون  
وضربتُ مصر كما صنعتُ في وسطكم ثمَّ أخرجتُكم  
٦ وأخرجتُ آباءكم من مصر  
ودخلتم البحر فسعى المصريون وراءكم  
بمركبة وفرسان إلى بحر سوف  
٧ فصرخوا إلى يهوه فجعل ظلامًا بينكم وبين المصريين  
وجلبتُ عليه (هم) البحر فرأت عيونكم ما صنعتُ بالمصريين.  
وأقمتم في البرية أيامًا كثيرة.

نلاحظ أوّل ما نلاحظ التداخل بين صيغتي الغائب الجمع والمخاطب الجمع.  
تارة يشير النصُّ إلى الآباء، وطورًا إلى الحاضرين الاحتفال في شكيم. حين كانوا  
يعبرون بحر سوف، رأت عيونكم أنتم. بل أنتم «دخلتم». وفي البرية، لم يُقم  
الآباء وحدهم، بل أنتم «أقمتم». وهكذا تماهى الحاضرون مع الآباء، فبدوا  
وكأنهم يرافقونهم في حلّهم وترحالهم، ويشاهدون إحسانات الله من أجلهم  
«ومن أجلنا نحن الحاضرين هنا». هم اختاروا، وماذا يفعل هؤلاء الذين جمعهم  
يشوع من أجل إقامة العهد؟

في مصر برزت بركة الله التي ترافق الشعب. ثمَّ البحر. ثمَّ البرية. ولكنَّ  
الأساس يبقى الآباء. ستّ مرّات يُذكرون في آ ٢-٦، وثلاث مرّات في آ ١٤-  
١٧. هم التقوا بالربِّ، والأبناء يلتقون بأفرادهم وعشائرتهم في ما يُدعى  
בני ישראל. أين كان الآباء؟ في عبر النهر. هو النهر الكبير في بداية يش (١: ٤).  
وأوضح الترجوم مع النصِّ العربيّ القديم: الفرات. وكذا كان في آ ٣. من هم  
هؤلاء الآباء الذين «سكنوا»؟ ذكر فقط تارح، وكأنَّ الكتاب أراد أن يبعد إبراهيم  
عن عبادة الآلهة. بعد ذلك نسينا الأوّلين، ورافقتنا إبراهيم إلى أرض كنعان.

آلهة أخرى، אלהים אחרים. آلهة آخرين. توسّع الترجوم فقال: وعبدوا «رجاسة الوثنيين». ففي القرن الثاني المسيحي، بدا الوثنيون أولئك الواقفين تجاه اليهود مع أصنامهم. وهكذا صار الموقف لاهوتياً بامتياز. وإذ تحدّث العبري عن «أرض كنعان» ألقى اليوناني «كنعان» وقال: «وسيرته في كل الأرض»، ארץ، «سير»، ثم «أنمي»، «عظم»، ארץ (من ربا، يربو، في العريّة). وهكذا يقدر الحاضرون أن يروا كيف تمّت مواعيد الله. ولكنّ هذا يعني أن الآباء اختاروا وما أرادوا أن يساوموا فيجعلوا يهوه مع الآلهة المحليين.

في آ ٤-٥، يتواصل التذكّر بحيث يرى المؤمنون، أمام عيونهم، ما فعله الربُّ لهم في مصر، بعد أن جاء إبراهيم من بلاد الرافدين. يلفت نظرنا في آ ١-٧ الحرّية التي اتخذها النصُّ قبل أن يتجمّد في التقليد الماسوريّ بحيث لا نحرك فيه كلمة واحدة وإن وجب تصحيحها بين ما نكتب وما نقرأ. حين الكلام عن الآباء، أقمحت عبارة: «تارح أبو إبراهيم وأبو ناحور» (آ ٢) وفي آ ٣-٤، نستطيع أن نقرأ: «وأكثر زرعته، ويعقوب وبنوه نزلوا إلى مصر». في الواقع، لم يكثر الزرع إلاّ مع يعقوب، ولكنّ «اللاوي» الذي اعتاد أن يذكر المؤمنين بالماضي، أراد العودة إلى التاريخ كما قرأه في سفر التكوين. وفي نهاية آ ٤، أضافت السبعينيّة عائدة إلى تث ٢٦: ٥: «وصاروا هناك شعباً كبيراً، وكثيراً، وقويّاً» (١٤) بحيث خاف منهم المصريون.

في آ ٥، قال العبريّ ואשלח את משה ואת אהרן. تركت السبعينيّة هذه الإضافة التي جاءت من التقليد الكهنوتيّ. وبدأت حالاً: «وضربت مصر...» (١٥) και επαταξα، وقالت العبريّة כנשך: «كما (صنعت)». ألغت السريانيّة هذه

(١٤) και εγενοντο εκει εις εθνος μεγα και πολυ και κραταιον  
(١٥) نوّد القول هنا إن السريانيّة البسيطة أمينة كلّ الأمانة للنصّ العبريّ، فلا تتبعد عنه إلاّ في الحالات النادرة.



رفضنا اقتراح «شيلو» كما قالت السبعينية<sup>(١٩)</sup>.

أما هذا الاعتراف الإيمانيّ فقيل فيه إنه توسّع في اعتراف قديم حفظ في تث ٦: ٢١-٢٤ ثم ٢٦: ٥-٩. قرأ بعضهم<sup>(٢٠)</sup> هذه المقاربة الإيمانية، فرأى فيها فصلاً بين تقليد سيناء الذي يُفترض تشريعاً في توجّهه، والتقليد التاريخي الذي يتضمّن الخروج واحتلال الأرض. ثمّ فصلت أحداث «الاعتراف» والأحداث «الحقيقية»<sup>(٢١)</sup>. وقال آخرون إن ما دُعي «اعترافاً» في سفر التثنية ليس بالاعتراف الحقيقيّ في المعنى المعروف. ثمّ أن يش ٢٤: ٢ يبدأ: «هكذا قال الرب»، كما في نظرة إلى تاريخ الفداء. وفي نح ٩: ١٣ العودة إلى سيناء تسير جنباً إلى جنب مع المواد التاريخية. إن تقليد سيناء يتضمّن عودة إلى الخروج (خر ١٩: ٣ب-٤). أمّا مارتين نوث (التاريخ، ص ٩٣ي) فرأى في يش ٢٤ معاهدة على مستوى بعض القبائل، بانتظار الوصول إلى جميع القبائل<sup>(٢٢)</sup>.

وإذا أخذنا هذا النصّ في شكله الحاليّ، كنظرة إلى تاريخ الخلاص، نكتشف كيف فهم هذا التاريخ يوم كتب، وكيف عاشه الشعب العائد من المنفى. الله هو في الوسط، وحواله ترتبط الأخبار معاً.

\* \* \*

(١٩) نشير هنا إلى أن ما من خير يروي سقوط شكيم بيد بني إسرائيل. ثمّ إذا جعلنا جانباً يش ٨: ٣٣؛ ٢٤: ١، لا يُقال إن تابوت العهد كان في شكيم، بل في شيلو، من هناك مضى إلى الحرب وسقط في يد الفلسطينيين (١ صم ٤: ١) وإلى هناك عاد، قبل أن يأخذه داود إلى أورشليم.

E. LIPINSKI, "Arche d'Alliance", *DEB*, p. 132; J. M. TARRAGON, "David et l'Arche: II Samuel VI", *Revue Biblique (= RB)*, 86 (1979) 514-523; A. F. CAMPBELL, « Yahwehand the Ark », *Journal of Biblical Literature*, 98 (1979) 31-43.

F. -M. ABEL, *Le Livre de Josué*, La Sainte Bible, 1958. (٢٠)

M. H. WOULDSTRA, "Event and Interpretation in the OT", in S. KISTEMAKER, (ed.), *Interpreting God's Word Today*, Grand Rapids, 1970, p. 49-72.

(٢٢) موقف نوّث حول عبارة «كلّ إسرائيل» التي هي أساسية في تقليد يشوع، ناقشه

K. A. KITCHEN, "Historical Method and Early Hebrew Tradition", in *Tyndale Bulletin*, 17 (1966) 87

وبعد أن روى يشوع الخلاص من يد المصريين عبرَ البحر الأحمر، والإقامة في البرية زمنًا طويلًا، عاد إلى التاريخ القريب والدخول إلى أرض الموعد. ونواصل قراءة يش ٢٤:

- ٨ وجلبتُ إِيَّاكم إلى أرض الأموريِّ الساكن في عبر الأردنّ  
فقاتلوا إِيَّاكم وأعطيتُ إِيَّاهم بيدكم،  
وورثتم أرضهم، وأهلكتهم من أمامكم.
- ٩ وقام بالاق بن صفور، ملك موآب، والتحم بإسرائيل،  
وأرسل فدعا بلعام بن بعور لكي يلعنكم.
- ١٠ فما شئتُ السماع لبلعام،  
فبارككم مباركة وأنقذتُ إِيَّاكم من يده.
- ١١ فعبرتم الأردنَّ ودخلتم إلى أريحا.  
التحموا بكم أسياذ أريحا  
الأموريِّ والفرزيِّ والكنعانيِّ والحثيِّ والحوِّيِّ واليبوسيِّ  
وأعطيتُ إِيَّاهم بيدكم.
- ١٢ وأرسلتُ أمامكم الزنابير فطردوا من أمامكم  
ملكَيِّ الأموريِّين. لا بسيفك ولا بقوسك.
- ١٣ وأعطيتُ لكم أرضًا التي ما تعبتَ فيها،  
ومدنا التي ما بنيتم وسكنتم فيها.  
كرومًا وزيتونات التي ما غرستم أنتم تأكلون.

وعاد الكاتب الملهم إلى الورا، إلى زمن إقامة القبائل، ولا سيَّما في زمن شاوول وداود. شعوب عديدة كانت هناك. والنصُّ يقول: سِتَّة شعوب. هو عدد ناقص. مع العبرانيين الآتين مع يشوع، يُصبحون سبعة شعوب، وهو العدد الكامل الذي

بملاً أرض الربّ. والواقع الذي عرفه سفر يشوع هو أنّ هذه الأمم لم يُعد لها من وجود في القرن السادس أو الخامس ق.م.، أو هي اندثرت أو صارت جزءاً من شعب الله، عابد الإله الواحد. وهكذا بدا الاحتفال في شكيم أبعد من تجمّع القبائل التي أتت مع يشوع أو كانت في البلاد. بدا تجمّع الشعوب التي تبعثت بعد الاحتلال الأشوريّ والبابليّ للمنطقة مرّةً حين الوصول إلى موآب (آ ٩).

هنا نقرأ الفعل לחם مرتّين: مرّةً عند الوصول إلى أريحا: וַיֵּלְכּוּ ۖ نقلنا: «التحموا بكم». وقالت الترجمات القديمة<sup>(٢٣)</sup> والحديثة: «حاربوكم» (آ ١١). وكيف تمّ «احتلال» الأرض الذي هو في الواقع تسلّل بطيء؟ «لا بسيفك ولا بقوسك» (لأ بحربך ולא בקשתך). وما يلفت النظر هو «السلاح» الذي استعمله الربّ: הזנאיר את־הצרעה (آ ١٢)؛ σφηκίαν في اليونانية، وفي السريانيةܒܚܘܢܐ. هكذا كانت تُشبّه جيوشُ مصر بسبب سرعتها<sup>(٢٤)</sup>. ولكن يمكن أن نعود إلى العربية مع لفظ «الصرع» أو «الذعر»، كما في خر ٢٣: ٢٨، مع ثلاثة شعوب يُطرَدون، لا ستّة.

وتعرّف إلى الشعوب الستّة فنجد نفوسنا بعيدين عمّا تُسمّى فلسطين الحالية؛ فالأموريّون كانوا قبائل من البدورّوعت المدن البابلونية، قبل أن يتحصّروا ويؤسّسوا في بابل سلالة كان من أهمّ ملوكها حمورابي<sup>(٢٥)</sup>. أتراهم أتوا إلى المنطقة؟ هذا ما لا يقوله التاريخ. وما نقوله عن الأموريّين، نقوله عن الحثيّين الذين

(٢٣) في اليونانية παραταξατο τω ισραηλ، وفي السريانية: ܠܘܠܘܢܐ.

J. GARSTANG, *The Foundations of Biblical History, Joshua, Judges*, (٢٤) London, 1931, p. 258-260.

A. BOUDART, «Amorite», *DEB*, p. 49; R. de VAUX, « Les patriarches (٢٥) hébreux et les découvertes modernes », *RB*, 53 (1946) 336-345 ; Id., *Histoire ancienne d'Israël*, I, Paris, 1971, p. 63-69, 194-201; M. ANBAR, *The Amorite Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan*, Tel Aviv, 1985 ; R. M. WHITING, « Amorite Tribes and Nations of Second Millenium Western Asia », dans J. M. SASSON (éd.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New-York, 1995, p. 1231-1242.

أقاموا في أناتولية الوسطى (الأناضول الحديث) منذ القرن العشرين ق.م. هل وصلوا إلى فلسطين؟ هذا ما لا يقوله التاريخ، بل كانت لهم معركة دامية مع المصريين ورعمسيس الثاني في قادش على العاصي سنة ١٢٧٥ تقريباً (٢٦). وماذا عن الحويين؟ لا يُذكرون إلا في الكتاب المقدس (٢٧)، ولكننا نجهل كل شيء عنهم. وكذا نقول عن الفرزيين الذين لا يعرف التاريخ شيئاً عنهم. والكنعانيون هم شعب حضاريّ قبل أن يكونوا شعباً حربياً، هذا إذا حاربوا. أما البيوسيون فهم الذين ربطهم الكتاب المقدس بأورشليم حين احتلها داود (٢ صم ٥: ٦-٨).

لماذا هذا الكلام؟ لكي نفهم أنّ الكتاب المقدس لا يكتب التاريخ من أجل التاريخ. فالأخبار التي يورد، هي تأمل من أجل الشعب، وليتورجيا من أجل الجماعة. وأعطى مثلاً من حياة إبراهيم. نقرأ في تك ١٤ كيف انتصر هذا الشيخ مع بعض العبيد على أربع فئات يمثلون العالم كلّهُ، بواسطة ٣١٨. وهذا الرقم هو إيعازر، أي الله معونتي. وأين هو انتصاره؟ حين راح أبناؤه يحملون الإيمان بالاله الواحد، إلى بلاد الرافدين. وفي سفر الخروج، يُذكر غرق المصريين في البحر. فأين البحر، وجماعة موسى مرّوا في المستنقعات قبل أن يصلوا إلى البرية؟ جاء المصليّ في عيد الفصح والفطير، فجاء بخبر من التاريخ غرق فيه الجيش المصريّ، في حربه مع الحثيين. ذاك كان عقاب الله. وفي سفر يشوع، جاء الدخول إلى أرض شبه خربة، يروي كيف دمرّ الله أريحا قبل مجيء العبرانيين بممّتي سنة ونيف. ففي مخطّط الله، لا مكان للمسافة الزمنية، وألف سنة في عينيه كيوم أمس الذي عبر. وفي هذه الليتورجيا الشكيميّة، عُرف التاريخ والأخبار المتعدّدة، وامتزج الماضي بالحاضر، والآباء بالأبناء، وعملُ الله بعمل الإنسان. هي عمليّة التحام متعدّدة الوجوه بدءاً من بلاد الرافدين مع أمورو، وصولاً إلى تركيا الحثيّة، وفي

(٢٦) E. LIPINSKI, "Hittites", *DEB*, p. 591; B. LION, "Rois Hittites", *Dict. de la Civilisation Mésopotamienne*, R. Laffont, Paris, 2001, p. 389-393 ; T. BRYCE, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford, 1998 ; H. KLENGEL, *Geschichte des Hethitischen Reiches*, Leiden, 1999

(٢٧) R. NORTH, "The Hivites", *Biblica*, 54 (1973) 43-62.

النهاية إلى شعوب نستطيع أن نتخيّلها. كلهم اجتمعوا في شكيم حول يشوع الذي اسمه الأصليّ: يهوشع، أي: يهوه يخلّص. فالمهمُّ لا الأشخاص، بل الخلاص الذي منحه الربّ، ويقدّمه الآن لهؤلاء الحاضرين. فما يكون جوابهم؟ هذا ما نقرأه في القسم الثاني حيث تُقدّم شروط العهد التي يقبل بها المشاركون في هذه الليتورجيا.

## ٢- شروط العهد

تميّز هذا الموجزُ النبويّ بتشديد على عطايا الربّ لشعبه وللآباء. وإن كانوا يقيمون الآن في الأرض وفي المدن، وينعمون بالكرم والزيتون، فهذا لا يعود إلى مجهودهم، بل إلى صلاح الله على مثال ما نقرأ في تث ٦: ١٠-١١. وها هو يشوع يحثُّ المؤمنين ويطلب منهم الجواب. ذاك ما نقرأ في يش ٢٤:

١٤ والآن، خافوا يهوه واعبدوا إياه بتمام وحقّ،

وأزيلوا الآلهة التي عبد آباؤكم في عبر النهر وفي مصر، واعبدوا يهوه.

١٥ وإذا ساء في عيونكم عبادة يهوه

اختراروا لكم اليوم من تعبدون

إمّا الآلهة التي عبد آباؤكم، التي من عبر النهر،

وإمّا آلهة الأموريّ من أنتم ساكنون في أرضهم

وأنا وبيتي نعبد يهوه.

والآن. تلك هي طريقة عيش العهد، كما ممارسة التوبة. بعد أن يذكر الإمامُ إحسانات الربّ، يقول لهم: والآن، ماذا تفعلون؟ لفظان في البداية: مخافة الله، عبادة الله. نخاف الربّ، نهابه، نقدّم له خضوعنا. والمخافة تقود إلى المحبة. أمّا جذر ل<sup>٦</sup> فيرد سبع مرّات في آ ١٤-١٥. هو الملء والكمال، وهذا ما يعنيه الاسم في صيغة الجمع ברתים، «بالتمام». لا يترك المؤمن شيئاً له. والعبادة الحقيقيّة هي

التي لا كذب فيها ولا دجل. كذا نقرأ في السريانية: *ܠܗܘܢ ܥܘܢܘܢܐ ܕܥܘܢܘܢܐ ܕܥܘܢܘܢܐ*. أمّا اللاتينية فقالت: «بقلب كامل وحقيقي جدًّا»<sup>(٢٨)</sup>. ذلك هو الموقف الإيجابي في التطلّع إلى الله. وما هو الموقف السلبي؟ وماذا يجب أن نفعل لكي يكون ليهوه المخلُّ الأوّل والوحيد؟ أزيلوا الآلهة.

إذا أراد المؤمنون عبادة الله وحده، فلا مكان بعدُ للآلهة الأخرى<sup>(٢٩)</sup>، الغريبة. قالت العبرية *את אלהים* وأضافت اليونانية *τὸν ἀλλοτριου*، «الأخرى»، والسريانية *ܥܘܢܘܢܐ ܕܥܘܢܘܢܐ* «الغريبة»، التي يجب التنكّر لها. والترجوم تحدّث عن «الرجاسة». والآلهة من نوعين: تلك التي عُبدت في عبر النهر، وتلك التي عُبدت<sup>(٣٠)</sup> في مصر. من هنا وهناك كان الخطر، لأنّ الدولة القويّة تفرض آلهتها على الشعوب الصغيرة. أمّا اليونانيّ فألغى الموصول «التي» وقال مباشرة: *τοὺς θεοὺς τῶν πατέρων ὑμῶν*، «آلهة آبائكم»، أنتم من تختارون؟ وأنا، *ἐγώ*، «أمّا أنا». أنا على طرف نقيض. لا مجال للمناقشة. «أنا وبيتي نعبد يهوه». وأضافت السبعينية: *ὅτι ἅγιος ἐστίν*، «لأنّه قدّوس»، كتسبيق على ما في آ ١٩. وهكذا يمكن أن نكون أمام مجموعتين. واحدة تأخذ بالآلهة المحليّين وتضيفها إلى آلهتها، وفئة أخرى تخرج من عادات العالم القديم وتلبث محافظة على عبادة يهوه، الإله الواحد.

لا مجال للتهرّب ولا للمساومة. أنتم رأيتم كما رأينا من معجزات الله العظيمة من أجلنا ومن أجلكم، ومن المنطق أن تفعلوا مثلنا، وإلّا، نحن نفترق بعد أن عشنا في تفاهم. كلُّ واحد يسير في طريقه على مثال ما فعل إبراهيم ولوط، حين راح

(٢٨) Perfecto corde atque verissimo.

(٢٩) هكذا تكون المعاهدة بين كبير وصغير K. BALTZER, *The Covenant Formulary in OT, Jewish and Early Christian Writings*, E.T. 1971, p. 21.

(٣٠) كذا في السريانية: *ܠܗܘܢ ܥܘܢܘܢܐ ܕܥܘܢܘܢܐ*، «الآلهة التي عبد آبائكم». لبثت السريانية قريبة من العبرية، لا اليونانية.

واحد إلى الشمال وآخر إلى اليمين (تك ١٣ : ٩) وانتهى الأمر بلوط في سدوم والافتراق عن عمّه. أمّا يهوه فلا يرتبط بأرض. هو غير سائر الآلهة المرتبطة (كما هنا). بمصر وبلاد الرافدين. وهو لا يُرى في صورة ولا في تمثال (خر ٢٠ : ٤). في «كنعان» لم يكن الخطر كبيراً. أمّا العائشون في بلاد الرافدين، فالتجربة كبيرة أمام الاحتفالات إكراماً للإله مردوك. فلماذا نبحت عن العودة إلى أرض الموعد؟ فالخير لنا أن نعيش في عبر النهر، بحيث نعود إلى حياة الآباء الأولين وآلهتهم. ومصر، تلك البلاد التي حنّ الشعب إلى غناها: المياه الغزيرة، السمك، اللحم، القثاء، البطيخ. وكم مرّة قال رفاق موسى: «يا ليتنا متنا في مصر»!

وكان جواب الشعب في شكيم التعلّق بيهوه وبأعماله العظيمة: رآها الشهود الأولون، واللاحقون عاصروها من خلال الليتورجيا والتأوين العبادي. هم لا يتركون آلهة ويأخذون إلهاً جديداً. بل يقومون بخيار أساسي يفرض عليهم الخروج من عالم الآلهة المتعدّدة وما فيه من ضياع، للدخول في التاريخ الذي يوجّهه الإله الواحد.

١٦ فأجاب الشعب وقال: «حاشا لنا أن نترك يهوه لنعبد آلهة أخرى.

١٧ لأنّ يهوه إلهنا هو المصعد إيانا وآباءنا من أرض مصر

من بيت العبيد،

وصنع لعيوننا الآيات العظيمة هذه،

وحفظنا في كلّ الطريق التي سرنا فيها

وفي كلّ الشعوب الذين عبرنا في وسطهم.

١٨ وطرده يهوه كلّ الشعوب والأموري، ساكن الأرض، من أمامنا

أيضاً نحن نعبد يهوه لأنّه هو إلهنا.

قال العبري في آ ١٧: *ה'ללה*، «المصعد»، اسم الفاعل. اليوم وفي ما مضى. في السرياني، ترك النصّ «وآباءنا»، وقال فقط: *اصم* مع *احدا*، «أصعدنا نحن من

الأرض». بدا الحاضرون هنا وكأنهم كانوا في رفقة موسى حين الصعود من مصر. أما اليونانية فألغت «الأرض»، ٢٦٨، وتركت جملة كبيرة فقالت: «أخرجنا وآباءنا من مصر، وحفظنا في كل الطريق...». وهكذا لا نجد إشارة إلى بيت العبودية ولا إلى الأعمال العظيمة.

سأل يسوع، فردّ الشعب داخلاً في منطق العهد مع ضمير المتكلم «نحن». نحن لا نترك. رأينا بعيوننا، سرنا، عبرنا. فالحاضرون أيضاً خرجوا من مصر وعاشوا خبرة البرية بصعوباتها والتقوا بالشعوب العديدة. وها هم سالمون في أرض الرب. فلماذا يكون جوابهم مخالفاً لجواب يسوع وبيته؟ قالوا: نحن أيضاً. وإذا عدنا إلى الإطار الذي فيه كتب سفر يسوع، أي زمن العودة من المنفى، نرى الصديق عند الذين ارتضوا الرجوع إلى أرض الرب مع ما في هذا القرار من صعوبة. أما الذين لبثوا في مصر وفي عبر النهر، فهم الشتات. ويدعون إلى المحافظة على الإيمان وعبادة يهوه «بتمام وحق».

قال يسوع: «أنا وبيتي». فأجاب الشعب، «ونحن أيضاً». سؤال وجواب. وانتهى الحوار. بل هو انطلق من جديد، فذكر يسوع عنصراً يُضاف إلى حصر العبادة في الرب الإله: «القداسة»، ٧١٦٦. لا يستطيع المؤمن أن يدخل في هذه القداسة إلا إذا دعاه الله. كما أنّ هناك شروطاً يفرضها الإله. قالت حنة، والدة صموئيل: «لا أحد مثل الرب، ولا قدّوس ولا خالق سواه» (١ صم ٢: ٢). والإنسان لا يستطيع الدنو منه لأنّه نار محرقة. هل تجاسر موسى واقترّب؟ وأشعيا ظنّ نفسه هالكاً لا محالة بعد أن رأت عيناه الملك الربّ القدير (أش ٦: ٥). الله هو القدّوس، الله هو الغيور. والويل لكم من الخيانة!

١٩ فقال يهوشع للشعب: «لا تقدرّون عبادة يهوه

لأنّه إله قدّوس هو، إله غيور هو،

لا يرفع تعديكم وخطاياكم.

٢٠ إذ تتركون يهوه وتعبدون آلهة غريبة،

يرجع ويسيء إليكم بعد أن أحسن لكم».

أين الخيانة؟ هنا جاء لفظان: לַפְּשָׁלָכֶם، هي الحالة الإرادية من الثورة والتمرد على الله. ثم הָלוּטְאוֹתֶיכֶם. بها يترك الإنسان البرّ الذي تطلبه شريعة الله. في الخطيئة، لا يصيب الإنسان الهدف فيفضل الطريق الذي يحاول الربُّ أن «يسيره» فيه (آ ١٧). التزم الشعب اليوم. وجدّد العهد، فالويل له إن تراجع، فهو يحكم على نفسه. هو قَبِلَ «بشروط» العهد، وعرف من هو الذي التزم تجاهه. هو كبير في إحسانه وكبير في عقابه. الفعل الأوّل לָא יִשָּׁע، «لا يرفع»، «لا يصبر»، «لا يغفر». نلاحظ هنا الصور التي تشبّه الله بملك من الملوك، تجاه تابعه الذي خانته. والفعل الثاني، הָלוּטְאוֹתֶיכֶם، «يسيء»، «يصنع بكم شرّاً». كان الشعب في ذلك الوقت يعتبر كلَّ شرٍّ يصيبه، وكأنّه مُرسَل من الله. ذاك كان الوضع بالنسبة إلى دمار أورشليم وذهاب الشعب إلى المنفى سنة ٥٨٧-٥٨٦. ولماذا حصل لهم مثل هذه الكارثة؟ لأنّهم تركوا الربَّ. ما توقّف النصُّ عند الأسباب السياسيّة والحربيّة، بل الدينيّة فقط. الربُّ هو سيّد التاريخ. نكون أمناء له فيحسن إلينا הָלוּטְאוֹתֶיכֶם. وإلاّ! هو التهديد الذي لا يُنفذ أبداً لأنّ الله رحيم حنون. ونتيجة الإساءة: ويُفني إياكم הָלוּטְאוֹתֶיכֶם. لا، ما أفنى الله شعبه. فهو الآن حاضر في المعبد يجدّد العهد معه.

نَبّه يشوع الشعب. حذّره من الخيانة والعودة إلى الآلهة الغريبة.

٢١ فقال الشعب ليهوشع: «لا، لأنّ يهوه نعبد»!

٢٢ فقال يهوشع للشعب: «شهود أنتم (على أنفسكم) بأنّك اخترتم يهوه لتعبدوه»!

فقالوا: «شهود»!

مرّة أولى أجاب الشعب. وفي مرّة ثانية، أعلن بوضوح أمانته للعهد مع الله، فيبقى عليه أن يقرن العمل بالقول. لهذا قال يشوع:

٢٣ «والآن، أزيلوا الآلهة الغريبة التي في وسطكم

ووجهوا قلوبكم إلى يهوه، إله إسرائيل».

٢٤ فقال الشعب ليهوشع: «إلهنا نعبد ولصوته نسمع».

وهكذا ينتهي الاحتفال الليتورجيّ: إبعاد الآلهة الغريبة، وتوجيه القلب نحو الربّ. نحن هنا أمام طقس قديم جدًّا، ارتبط بمعبد شكيم. ما أراد يعقوب، أبو الآباء، أن يواصل سفره والأصنام ترافق جماعته. قال: «أزيلوا الآلهة الغريبة التي بينكم، وتطهّروا وبدّلوا ثيابكم» (تك ٣٥: ٢). أخذ يعقوب هذه الأصنام، ومنها ما سرّقه راحيل من بيت أبيها (تك ٣١: ١٩) وطمرها. وأضافت السبعينيّة: «دمّرنا إلى الآن». وهذا ما فعله «يهوشع» هنا. ورافق العمل إعلانٌ ثالث أطلقه الشعب مع فعلين: «نعبد»، «نسمع». فالعبادة الحقّة تقوم في السماع لكلام الله والعمل بموجبه. وكما فعل موسى بعد أن ذكّر الشعب بينود العهد (خر ٢٤: ٢٤)، كذلك فعل يشوع:

٢٥ فقطع يهوشع عهدًا للشعب في ذلك اليوم

ووضع له فرائض وأحكامًا في شكيم.

وانتهى الاحتفال بتجديد العهد في شكيم. وتذكّر المؤمنون الوصايا، وأولها عبادة الإله وحده، والابتعاد عن الآلهة الغريبة وما تحمل معها من عبوديّة. على هذا الواقع ينتهي سفر يشوع. دعاه الربُّ منذ البداية لكي «يحتلّ» الشرق وصولاً إلى «النهر الكبير» (١: ٤)، نهر الفرات، وأرض الحثيّين، وها هو يجمع كلّ هذه الشعوب لعبادة الإله الواحد. ذلك هو انتصار الربِّ من خلال يشوع: «لا يثبت أحد أمامك» (آ ٥) وقبله، الممالك الأربع الكبرى لم تثبت أمام إبراهيم. تلك هي الحرب التي يتحدّث عنها سفر يشوع «لا بالسيف ولا بالقوس» (٢: ١٢)، بل بالربِّ السائر أمامهم.

## الخاتمة

تلك كانت مسيرتنا في قراءة يش ٢٤، بل في قراءة السفر كله. فاكتشفنا أنه قبل كل شيء كتاب ليتورجيّ مع الذروة في تجديد العهد في شكيم. جاء أسباط بني إسرائيل، فذكّرهم يشوع بما صنع الله من أجل شعبه، بدءاً بإبراهيم. كلُّ ما طلب منهم أن يختاروا بين يهوه، الإله الواحد، وبين الآلهة المتعدّدة. وهذا الأسلوب هو هو في سفر القضاة مع النظرة اللاهوتية التي لا تقبل مساومة: خطئ الشعب فناله العقاب من الله بواسطة «المعادين» الذين يُحيطون به. تاب الشعب فكان له الخلاص. ولكن ما يصدّم القارئ هو اللغة الحربية التي يمكن أن نقرأها قراءة حرفية، فنحسب أن سفر يشوع والقضاة، هما «حروب الرب». ولكننا اكتشفنا أن ما دُعيَ حروب هو في أقصى حدّ مناوشات بين العشائر والقبائل. أمّا إذا أردنا أن نقرأ سفر يشوع كما أراده الكاتب الملهم في إطار تاريخ الخلاص، ونفهم أن الحرب الحقّة هي بين الإله الواحد والآلهة المتعدّدة، وهي داخل شعب الله الذي يمكن أن يترك الربّ إلهه والعهد الذي قطعه معه، ليلتحق بآلهة مصر وبلاد الرافدين. لهذا كان تجديد العهد سنة بعد سنة، مع التذكير بالوصايا ولا سيّما بالوصية الأولى. وحين ذُكرت المدن التي «احتلّها» يشوع، والمدن التي قُهرت، فهي مدن صار الربُّ فيها السيّد، لأنّ المؤمنين أقاموا فيها، بل وصل الإيمان بالإله الواحد إلى الأموريين، إلى الشرق والشمال، وانتقل إلى الحثيّين في الشمال، وصولاً إلى مصر في الجنوب. تلك هي مملكة الله من الفرات إلى النيل، بانتظار أن تصل إلى الكنيسة التي أرسلها يسوع، إلى أقاصي الأرض.



## دانيال ٣: بين ليتورجيا الآلهة وليتورجيا إله العهد

الأب أنطوان عوكر  
الجامعة الأنطونية

### مقدمة

نظرة سريعة إلى كتاب دانيال في مختلف الترجمات وفي نصوصه الأصلية تكشف عن الصعوبة النقدية التي تواجه دارس هذا الكتاب. فمن تعدد اللغات الأصلية (العبرية والآرامية واليونانية)، إلى النصوص الواردة في تقليد نصي وغير واردة في تقليد آخر، إلى فصول يختلف مكانها بين تقليد وآخر... حتى على المستوى الأدبي يحتوي سفر دانيال على نوعين أدبيين مختلفين: الرواية التعليمية (المدراس، دا ١-٦) والرواية (الجلياني، دا ٧-١٣)، هذا إذا استثنينا الفصلين ١٣ و ١٤ الواردين باليونانية فقط.

والتقليد النصي للفصل الثالث الذي سنعالجه في دراستنا هو خير دليل على هذا الوضع المركب (الهجين) لسفر دانيال عامة. يحتوي النص الآرامي للفصل الثالث على ٣٣ آية فقط، بينما يحتوي النص اليوناني على ١٠٠ آية. يدخل النص اليوناني ٦٧ آية بعد الآية ٢٣. تورد هذه الآيات نشيدتين، واحدًا لعزريا وآخر لليهود الثلاثة، وبينهما يتابع سرد الرواية. من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى وجود اختلافات لا بأس بها بين النص اليوناني السبعيني ونص تيودوسيون.

تشكل الأقسام الكبرى لدانيال ٣ العناوين الأساسية في سياق عرضنا: دعوة إلى السجود للتمثال، رفض ثلاثة يهود الإذعان لهذه الدعوة، يُرمون في أتون النار، تأكل النار الذين رموهم، يُنشد عزريا نشيدًا أولًا، تُضرم النار بشدة أكبر فتأكل الكلدانيين المحيطين بالأتون وينجو اليهود الثلاثة، عندها يُنشدون نشيدًا

ثانياً، يسمع نبوكدنصر نشيدهم ويُعابن المعجزة، فيرتدّ ويأمر باحترام إله اليهود الثلاثة. نُشير أخيراً إلى أن الآيات الثلاث الأخيرة من الفصل الثالث تُمهّد لِمَا بعدها، وبالتالي ترتبط أدبياً بالفصل الرابع.

مُعالجتنا لهذه الموضوعات تنطلق من دراسة أدبيّة تفسيريّة للنصّ، ولكنّها تُركّز على الأبعاد الليتورجية فيه، انسجاماً مع موضوع مؤتمرننا: الكتاب المقدس والليتورجيا.

### ١- ٣١د : ١-٧: دعوة إلى ليتورجية التمثال

تُحدّد السبعينيّة (وأيضاً تيودوسيون) تاريخ صنع التمثال في السنة الثامنة عشرة من ولاية نبوكدنصر (٥٨٧). إنّها السنة التي احتلّ فيها الكلدانيون أورشليم ودمروها وسبوا بعضاً من أهلها (إر ٥٢ : ٢٩). نصب الملك التمثال في سهل دورا في إقليم بابل إلى حيث سُبي اليهود، ثمّ جمع كلّ أنواع الرؤساء في مملكته أمام التمثال لتدشينه. وجاء صوت مُنادٍ يُعلن لكلّ الشعوب والأمم والألسنة عن كفيّة تنظيم الاحتفال: عند سماع صوت آلات النفخ وذوات الأوتار، تسقطون ساجدين لتمثال الذهب. ويُضيف تحذيراً: مَنْ لا يسقط ساجداً، فمن ساعته يُلقى في وسط أتونٍ نارٍ مُتقدّة. فسّرَ الشارحون رمزيّة التمثال بطُرُقٍ مختلفة (يرمز لنصرٍ مُعيّن أم لنبوكدنصر أم لإله مُعيّن كمردوك أو للآلهة عامّة). فَمَهْمَا يكن من أمر هذه الرمزيّة، يبدو معنى السجود له واضحاً: خدمة الآلهة (آ ١٢ و١٤). ففي الفصل السابق (٢ : ٤٦-٤٧) نرى نبوكدنصر يسجد لدانيال ويعترف بأنّ إلهه هو الإله الحقّ.

على أيّ حال، الاحتفال تمّ: حالما سمع جميع الشعوب صوت المعازف سقطوا ساجدين لتمثال الذهب. هذا ما رواه النصّ عن الدعوة إلى تدشين تمثال الذهب الذي نصبه نبوكدنصر وكفيّة تنميط جميع الشعوب للاحتفال.

أما ما لم يقله النصّ واضحاً بشأن اليهود (حتى إنه لم يأتِ على ذكرهم في آ ٧-١)، بل يُمكننا أن نقرأه بين السطور، فيبدو كالاتي: بعد تدمير الهيكل يُدعى الشعب اليهودي حتى يمتزج بسائر الشعوب - وهو شعب الله المختار - ويسجد لآلهتهم. آلات النفخ وذوات الأوتار المذكورة في الاحتفال غريبةٌ كُلُّها عن تقليدهم الليتورجيّ. بعيدون هم عن أرضهم، فهل يتعدون عن إلههم؟ بعدما سقطوا في الصحراء بإقامة العجل الذهبيّ وتلقوا الوصية بعدم صنع تماثيل وصوره، فهل يسقطون الآن، في السبي، أمام تماثيل ذهبيّ آخر يرمز إلى الآلهة الغريبة؟ هل يخدمونها؟ إنها تجربة ثانية لا تقل حِدَّةً عن الأولى في الصحراء!

## ٢- ١٥ ٣: ٨-٢٣: رفض ثلاثة يهود وجعلهم محرقة

ثلاثة رجال يهود رفضوا المشاركة في الاحتفال التديشينيّ، وبالتالي لم يخدموا الآلهة الغريبة بالرغم من التهديد بالموت حرقاً في أتون النار. سألهم نبوكدنصر الحائق إذا كان صحيحاً عدم مشاركتهم في خدمة آلهته وإذا كانوا مُصرين على رفضهم؛ أجابوه: «لا حاجة لنا أن نُجيبك عن هذا الأمر»؛ هذا يعني أنهم لن يُدافعوا عن أنفسهم؛ إنهم يقبلون العقوبة ويُصرون على موقفهم.

أما أساس الجدل بين نبوكدنصر واليهود الثلاثة، فهو لاهوتيّ بامتياز. كلام الملك يركز على المقولة اللاهوتيّة: «مَنْ الإله الذي يُنقذكم من يدي؟» (آ ١٥ ج). في الواقع هذا سؤال-تجربة يتردّد صدهاء في كلّ تاريخ إسرائيل: مَنْ يُنقذنا من أعدائنا؟ هل الله معنا؟ لماذا لا نعود إلى مصر حتى لا نهلك في الصحراء؟... ويأتي جواب اليهود الثلاثة مُختصراً إيمانهم القويم، إيمان شعب الله: مهما يحصل لنا، لن نترك الله لتتبع آلهة أخرى. إنه مثال المجانيّة في تعلق اليهود بإلههم.

من جهة أخرى، نرى في هذا التسليم المطلق لإرادة الله جذوراً واضحةً في إبراهيم أبي المؤمنين، في ترك أرضه وبيته وعشيرته وكلّ ضماناته، وبخاصّة في مشهد ذبيحة إسحق. ومِمّا يؤكّد هذا التقارب الأخير مع ذبيحة إسحق هو تكرار الفعل نفسه (συμποδίω): ربط إبراهيم ابنه في تك ٢٢: ٩؛ وهنا أربع مرّات في أربع آيات متتالية: آ ٢٠-٢٣). من هنا، ومهما اختلفت آراء المُفسّرين حول علة

وجود أتون النار، خلفية الرواية واضحة: يستسلم اليهود الثلاثة إلى المحرقة كما استسلم إسحق ذبيحةً لأبيه. ولأن إيمانهم هو إيمان إبراهيم الذي قال: «الله يرى لنفسه الحمل للمحرقة» (تك ٢٢: ٨)، جاء جواب الله لهم إنقاذاً فعلياً: فكما استُبدل إسحق بالكبش ليكون محرقةً، كذلك استُبدل هؤلاء اليهود الثلاثة بالرجال الذين أوثقوهم ورموهم في النار. ولأن الله عضدهم، فإننا سنرى «عزريا» (الله عضد) يفتح فاه وينشد صلواته في وسط النار.

### ٣- ١٥-٣ : ٢٤-٤٥ : نشيد ليتورجي لآله العهد (نشيد تجديد العهد)

٢٦ مبارك أنت أيها الرب إله آبائنا وحميد اسمك وممجّد أبد الدهور ٢٧ لأنك بارٌّ في كل ما صنعتَ إلينا وجميع أعمالك صادقة وطرفك مستقيمة وجميع أحكامك حق.
٢٨ وقد أُجريت أحكام حق في جميع ما جلبت علينا وعلى مدينة آبائنا المقدسة، أورشليم، لأنك بالحق والعدل جلبت جميع ذلك بسبب خطايانا
٢٩ إذ قد خطئنا وأثمنا بارتدادنا عنك وارتكبنا خطايا جسيمة في كل شيء ولم نسمع لوصاياك ٣٠ ولم نحفظها ولم نعمل بما أوصيتنا به لخيرنا.
٣١ فجميع ما جلبت علينا وجميع ما صنعت بنا إنما صنعته بحكم حق
٣٢ فاسلمتنا إلى أيدي أعداء أئمة هم من أبعض الكافرين وإلى ملك ظالم شر من كل من في الأرض.

٣٣ والآن فليس لنا أن نفتح أفواهنا فقد صيرنا خزيًا وعارًا لعبيدك وللساجدين لك.
٣٤ فلا نخذلنا (تسلمنا: ٣٢٢) للأبد لأجل اسمك ولا تنقض عهدك
٣٥ ولا تحول رحمتك عنا لأجل إبراهيم خليلك وإسحق عبدك وإسرائيل قديمك. ٣٦ الذين قلت لهم إنك تكثر نسلهم كنجوم السماء والرمل الذي على شاطئ البحر.
٣٧ فلقد أصبحنا أصغر الأمم كلها ونحن اليوم أدلاء في كل الأرض بسبب خطايانا ٣٨ وليس لنا في هذا الزمان رئيس ولا نبي ولا قائد ولا محرقة ولا ذبيحة ولا تقدم ولا بخور ولا مكان لتقريب البواكير أمامك ولنيل رحمتك.
٣٩ ولكن قبلنا لانسحاق نفوسنا وتواضع أرواحنا. كمحركات الكباش والثيران وكروبات الصلجان السمان. ٤٠ فلتكن هكذا ذبيحتنا اليوم أمامك حتى ترضيناك ولنمسر وراعتك حتى النهاية فإنه لا خزي للمتوكلين عليك.

٤١ والآن فإننا نبتغ بك بكل قلوبنا ونتيقك ونبتغي وجهك فلا نخزنا، ٤٢ بل عاملنا بحسب رافتك ووفرة رحمتك ٤٣ وأنقذنا بحسب عجاتيك وهب المجد أيها الرب لاسمك ٤٤ ولتخجل جميع الذين يذوقون عبيدك المساوي ولتخزوا ساقطين عن كل اقتدار ولتخطم قوتهم. ٤٥ ولتعملوا أنك أنت الرب الإله وحدك المجيد في الدنيا كلها.
---

تظهر بنية النصّ البلاغية (بحسب البلاغة السامية) واضحة من خلال تكرار الكلمات أو التكرار المعنويّ والمفاتيح اللغوية التي يستعملها المصليّ في هذا النشيد. قراءة سريعة للنصّ المبنيّ تكشف المُرتكزات التي على أساسها تمّ بناء النصّ على هذا الشكل البلاغيّ. لن نتوقّف عليها لأنّها واضحة.

تكرار العبارة «والآن» (καὶ νῦν آ ٣٣ وآ ٤١)<sup>(١)</sup> جعلنا نقسم النصّ إلى ثلاثة أقسام (آ ٢٦-٣٢؛ آ ٣٣-٤٠؛ آ ٤١-٤٥). بلاغيّاً، يأخذ كلّ قسم من هذه الأقسام الثلاثة بنية محوريّة. محور القسم الأوّل (آ ٢٩-٣٠) يُشكّل «الطرح» (thèse): خطيئة الشعب التي تُلخّص أساس مفهوم نقض العهد. محور القسم الثاني (آ ٣٦) يُظهر «الطرح العكسيّ» (antithèse): جوهر عهد الربّ مع الآباء انطلاقاً من إبراهيم: وعده له بإكثار نسله. يبدأ القسم الثالث بتصميم الشعب على العودة عن الخطيئة (تصميم عيش متطلّبات العهد) ويتمحور حول «الخلاصة» (synthèse) (آ ٤٣ ب): تمجيد اسم الربّ. بكلمة واحدة، يبدو جليّاً أن هذا النشيد هو نشيد يختصر ليتورجية تجديد العهد. الشعب يُقرّ بخطيئته وبصوابيّة الربّ في جلب نتيجة الخطيئة على الشعب؛ بالمقابل يطلب من الربّ عدم نقض عهده مع الآباء، مذكّراً بالوعد لهم؛ أخيراً يأتي عزمُ الشعب على التوبة واتباع الربّ كتعبير عن قصده بتجديد عهده مع الربّ. وتبقى النفس المنسحقة والروح المتواضعة ذبيحة تجديد العهد المقبولة لدى الربّ.

يختصر هذا النشيد تاريخ شعب الله في إطار ما يُسمّى «دورة العهد»: من قُطِعَ عهد إلى نقضه وإلى تجديده. والثابتة الوحيدة في كلّ هذا التاريخ هو الربّ المبارك والمُجدّد في كلّ زمان («أبد الدهور»: آ ٢٦) وفي كلّ مكان («في الدنيا كلّها»: آ ٤٥). بكلمة أخرى، أساس صلاة الشعب هو أمانة الله المطلقة والثابتة.

(١) هذا بحسب نصّ تيودوسيون. تُكرّر السبعينيّة هذه العبارة مرّةً ثالثة في هذا النشيد في آ ٣١.

#### ٤- ٣١د : ٤٦-٥٠ : محرقة للكلدانيين وخلص لليهود الثلاثة

بين نشيد عزريا ونشيد اليهود الثلاثة تدخل الآيات ٤٦-٥٠ لتتابع سرد الرواية. على مستوى الشكل، تجدر الملاحظة إلى أن هناك نوعًا من الخلل في رواية الأحداث. فقد ذُكر في آ ٢١ أن لهيب النار قتل الذين ألقوا اليهود الثلاثة في الأتون؛ وفي آ ٤٦ نرى الأشخاص أنفسهم (خدّام الملك الذين ألقوهم في الأتون) يُذكَون النار. هذا الخلل جعل نصّ آ ٤٦ في السبعينية أطول: ميّزت هذه الآية بين الذين ألقوا الثلاثة في الأتون والذين ذكّوا النار للمحافظة على منطق السرد.

من جهة أخرى، تؤمّن هذه الآيات، ومن خلال ذكر نزول ملاك الربّ إلى الأتون، الانتقال من الآية ٢٤ التي تذكر أن الثلاثة كانوا يتمشّون في وسط اللهب إلى الآية ٩٢ حيث يقول نبوكدنصر بأنه يرى أربعة رجال يتمشّون في وسط النار، ومنظرُ الرابع يُشبه ابن الآلهة.

أمّا على المستوى المعنويّ فنرى برنامجين متناقضين: برنامج الملك وهو قتل اليهود الثلاثة من خلال خُدّامه الذين يُذكَون النار، وبرنامج الربّ الذي هو خلاصهم من خلال ملاكِهِ الذي جعل نسيماً منعشاً في وسط الأتون. تحقيق مخطّط الله الخلاصيّ مباشرةً بعد نشيد عزريا يُعلن بشكلٍ جليّ جوهر الليتورجيا: تحقيق عمَل الربّ الخلاصيّ «الآن وهنا» (*hic et nunc*).

#### ٥- ٣١د : ٥١-٩٠ : نشيد ليتورجيّ للخالق (خبرة اليهود الثلاثة)

قَبْلَ نشيد عزريا لم تذكر الرواية بشكل واضح نجاة اليهود الثلاثة. مقدّمة النشيد تُظهرهم يتمشّون في وسط اللهب مُسَبّحين الله ومُباركين الربّ بعد رميهم في وسط الأتون. أتى نشيد عزريا إقراراً بخطيئة الشعب وبراءة الربّ. وبعدهما ذكر النصّ نزول ملاك الربّ الذي حمى اليهود الثلاثة من النار، يأتي نشيد الثلاثة دعوة لتمجيد الله من قَبْلِ كُلِّ خَلِيقَتِهِ.

قَبْلَ أَنْ يَبْدَأَ الْمَرْنَمَ بِدَعْوَةِ الْخَلِيقَةِ كُلِّهَا بِأَقْسَامِهَا الْمُخْتَلِفَةِ إِلَى مَبَارَكَةِ الرَّبِّ، يَأْتِي الْقِسْمَ الْأَوَّلَ مِنَ النَشِيدِ كَمَقْدَمَةٍ تَضُمُّ تَسَابِيحَ لِلرَّبِّ مُعَدَّةً صِفَاتِهِ وَمُجَدِّدَةً إِيَّاهُ فِي كُلِّ أَمَاكِنَ حُلُولِهِ، مِنْ الْهَيْكَلِ إِلَى عَرْشِهِ إِلَى جَلْدِ سَمَائِهِ. يُمَكِّنُنَا أَنْ نَقْسِمَ النَشِيدَ كَالآتِي:

٥٦-٥٢ آ: سِتَّ مَبَارَكَاتٍ مَوْجَّهَةٌ لِلرَّبِّ (بِدَايَاتِهَا تَتَشَابَهُ: «مُبَارَكُ أَنْتَ») = εὐλογητὸς εἶ (مبارك اسم مجدك القدوس)

٥٧ آ: دَعْوَةٌ-مَقْدَمَةٌ لِكُلِّ أَعْمَالِ الرَّبِّ بِشَكْلِ عَامٍّ

٥٨ آ-٦٣: دَعْوَةٌ إِلَى الْمَخْلُوقَاتِ السَّمَاوِيَّةِ

٦٤ آ-٧٣: دَعْوَةٌ إِلَى الظَّوَاهِرِ الطَّبِيعِيَّةِ

٧٤ آ-٨١: دَعْوَةٌ إِلَى الْمَخْلُوقَاتِ الْأَرْضِيَّةِ (تَضَارِيْسِ، نَبَاتِ، تَجْمَعَاتِ مِيَاهِ، حَيَوَانِ)

٨٢ آ-٨٨: دَعْوَةٌ إِلَى الْإِنْسَانِ

٨٩ آ-٩٠: دَعْوَةٌ-خَاتَمَةٌ تُبَيِّنُ سَبَبَ الْمَبَارَكَةِ: لِأَنَّ لِلْأَبَدِ رَحْمَتَهُ، وَتَفْتَحُ التَّسْبِيحَ عَلَى جَمِيعِ مُتَّقِي الرَّبِّ

يُنشِدُ الْيَهُودُ الثَّلَاثَةَ، بَعْدَ نَجَاتِهِمْ مِنَ النَّارِ، نَشِيدَ تَسْبِيحٍ يَسْتَحْضِرُونَ فِيهِ كُلَّ الْخَلِيقَةِ. يَدْعُونَهَا بِحَسَبِ فَنَائِهَا لِتَسْبِيحِ إِلَهِ الْآبَاءِ لِأَنَّ لِلْأَبَدِ رَحْمَتَهُ. حَرَكَةُ النَشِيدِ «تَنَازُلِيَّةٌ»: تَبْدَأُ بِصِفَاتِ اللَّهِ وَمَكَانِ جُلُوسِهِ، تَمُرُّ بِالْمَخْلُوقَاتِ السَّمَاوِيَّةِ وَالظَّوَاهِرِ الطَّبِيعِيَّةِ لِتَصِلَ إِلَى الْأَرْضِ بِمَكُونَاتِهَا وَحَيَوَانَاتِهَا وَتَنْتَهِيَ بِالْإِنْسَانِ. يُلَاحِظُ أَيْضًا أَنَّ تَعْدَادَ الْمَخْلُوقَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ هُوَ تَعْدَادُ مُرْكَزٍ: مِنْ بَنِي الْبَشَرِ، إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِلَى كَهَنَةِ الرَّبِّ، إِلَى عِبِيدِ الرَّبِّ، إِلَى أَرْوَاحِ الْأَبْرَارِ، إِلَى الْقَدَيْسِينَ وَمَتَوَاضِعِي الْقَلْبِ، أَنْتَهَاءً بِحَنْنِيَا وَعِزْرِيَا وَمِيشَائِيلَ.

طَرَفَا النَشِيدِ - مَطْلَعُهُ الْإِلَهِيَّ وَخَاتَمَتُهُ الْإِنْسَانِيَّةُ - يُشَكِّلَانِ بُعْدَي كُلِّ لِيْتُورْجِيَا. فَالليْتُورْجِيَا هِيَ خِدْمَةٌ إِنْسَانِيَّةٌ لِلْإِلَهِ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُصِ. تُشَكِّلُ سَائِرَ

المخلوقات عناصر مختلفة تُساهم في مَنْح بُعْدٍ شموليٍّ (كونيٍّ) لليتورجيا. أمّا الإنسان الذي هو هدف الخليقة ومحورها بحسب الصفحة الأولى من سفر التكوين، فيبقى «المحرّك الليتورجي» لهذه الخليقة: يُشير إليها داعياً إليها للتسبيح ومُنسّقاً في ما بينها.

أمّا المعنى الليتورجيّ الأبرز في حركة هذا النشيد، فهو إدخال المُرنّم خبرته الخلاصيّة ضمن الحركة الكونيّة تسبيحاً لله الخالق وضمن الحركة الإيمانيّة تسبيحاً لإله الآباء، إله العهد. بمعنى آخر، تستذكر (وتُؤنّن) الخدمة الليتورجية عمل الله خالق كل شيء ومُخلّص مُتّقيه، ويبقى اختبار المُرنّم فلان (حننيا، عزريا، ميشائيل، أنا!) مكان تأكيد صحّة العمل الإلهي. فخبرة المؤمن الشخصية وخبرة شعب الله لا تنفصلان؛ وما الليتورجيا إلا تعبير عن هذا التواصل. هذا ما يجعل التسبيح متواصلًا على مدى الأجيال من خلال ليتورجية «مُتّقِي الرب».

#### ٦- ٣١د : ٩١(٢٤) - ٩٧(٣٠): ارتداد الكلدانيين والخلاصة التعليميّة

هدف عمل الله الخلاصيّ عامّةً مزدوج: خلاص المؤمن وشهادة لغير المؤمن. تمّ خلاص اليهود الثلاثة، وأصبح هذا الخلاص دعوة للملك ورؤسائه إلى الإقرار بالوهية الربّ وبوجوب السجود له وحده. والجدير بالذكر أنّ هذه الخاتمة التي تحتوي خلاصة التعليم اللاهوتيّ من هذه الرواية موضوعة على لسان نبوكدنصر، الملك غير المؤمن، الذي هو في أساس هذه الأحداث.

حين استدعى نبوكدنصر اليهود الثلاثة لترغيهم وترهيهم من أجل السجود لتمثال الذهب، طرح عليهم سؤالاً لم يكن في الواقع إلاّ تعجباً، وما كان ينتظر جواباً عليه. «مَنْ الإله الذي يُنقذكم من يدي؟» (آ ١٥ ج). وها هو الآن يُجيب عليه بعد أن سمع تسبيح اليهود الثلاثة ورأى نجاتهم. هوية هذا الإله هي: «إله شدرك وميشك وعبدنجو»؛ إعلان إيمان يتوازي مع إله الآباء، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب. أمّا الجواب الصريح على السؤال المطروح، فيأتي في ختام الرواية: «فما من إله آخر يستطيع أن يُنجي هكذا» (آ ٩٦ ج).

كيف قرأ هذا الملك المرتدّ هذه الأحداث؟ لماذا أنقذ الربّ عبيدَه؟ «أرسل ملاكه وأنقذ عبيدَه الذين توكلّوا عليه وخالفوا أمر الملك وبدلوا أجسامهم، لئلاّ يعبدُوا ويسجدُوا لإلهٍ غيرِ إلهِهِمْ» (آ ٩٥ ب). إنّه تعليم لاهوتيّ يُثبّت اليهود المسيّين في جوهر إيمانهم ويُقوِّبهم على تخطّي التجربة التي كانوا يتعرّضون لها في كلّ أرض غربة: عبادة آلهة غريبة.

نلاحظ أخيراً أنّ النصّ يضع هذه الخاتمة اللاهوتيّة-التعليميّة وارتداد نبوكدنصر والكلدانيّين نتيجة «سما ع» نبوكدنصر تسبيح اليهود الثلاثة (καὶ Ναβουχοδονοσορ ἤκουσεν ὑμνούντων αὐτῶν، آ ٩١). بمعنى آخر، نقلت ليتورجيتهم مضمون إيمانهم الصحيح وشكّلت حافزاً للأمم الغريبة على اختبار الخلاص واكتساب العقيدة المستقيمة، وقال نبوكدنصر: «منّي صدر أمرٌ أنّ كلّ شعبٍ أو أمة أو لسان لا يزالون في كلامهم بإلهٍ شدرك وميشك وعبد نجو يُقَطَّعون قطعاً وتحوّل بيوتهم إلى أحوالٍ» (آ ٩٦). لقد حقّقت ليتورجيا اليهود الثلاثة هدف كلّ ليتورجيا.

### خاتمة

لقد فهم اليهود الثلاثة ما رواه لهم آباؤهم بشأن سقوط أسلافهم في تجربة الصحراء حيث عبدوا العجل الذهبيّ، فصمدوا ولم يدخلوا في تجربة مماثلة في أرض السبي. وفي صمودهم هذا رافقتهم الأناشيد الليتورجية. من جهة أخرى، أدركوا، انطلاقاً من الأنبياء، أنّ اختيار الله لهم وعمله معهم هما شهادة للأمم. أنهى عزريا نشيده بفعل أمر: «وَلْيَعْلَمُوا أَنَّكَ أَنْتَ الرَّبُّ الْإِلَهُ وَحَدِّكَ الْمَجِيدُ فِي الدُّنْيَا كُلِّهَا» (آ ٤٥). تحقّق هذا الأمر في نهاية الفصل الثالث بعد نشيد الثلاثة.

خلاصة القول، عبّر اليهود الثلاثة عن جوهر إيمانهم بالله الخالق والمخلّص، وسبّحوه، وأدّوا شهادة له أمام الأمم من خلال ليتورجيتهم. قرّبوا فيها ذبيحة النفس المنسحقة والروح المتواضعة، استطاعوا من خلالها تخطّي ذاك التجاذب الليتورجيّ بين خدمة آلهة غريبة وخدمة الإله الحقيقيّ، إله العهد.

عسى أن تبقى ليتورجياتنا خدمة للثالوث المُستقيم وشهادة له، لا خدمة لآلهةٍ غريبة من نسج أفكارنا، وعسى ألا نُضَيِّع الهدف فتُصبح ليتورجياتنا نفسها تلك الآلهة الغريبة.

### المصادر والمراجع

- CD BibleWorks 6: للنصوص الآرامية والعبرية واليونانية للكتاب المقدس.  
الفغالي بولس ، القصص الديني، المجموعة الكتابية ١٢ ، المكتبة البولسية، ١٩٩٧ .  
الكتاب المقدس، منشورات جمعية الكتاب المقدس في لبنان، ١٩٩٣ .  
الكتاب المقدس، منشورات دار المشرق، لبنان ١٩٨٩ .

AZZAM Jean, *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*, Cedlusek, Kaslik-Liban, 2003.

DELCOR M., *Le livre de Daniel*, Sources Bibliques, J. Gabalda et Cie, Paris, 1971.

GOLDINGAY John E., *Daniel*, Word Biblical Commentary 30, Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1998.

GRELOT Pierre, *Le livre de Daniel*, Cahiers Évangile 79, Cerf, Paris, 1992.

LACOCQUE André, *Le livre de Daniel*, Commentaire de l'Ancien Testament XVb, Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris, 1976.

## مز ١١٨ : ٢٥ب-٢٦أ بين العهدين القديم والجديد

الأب هادي محفوظ  
أستاذ مادة الكتاب المقدس  
جامعة الروح القدس - الكسليك

### مقدمة

إنّها جملة-نشيد نتلوها كلّما احتفلنا بالقدّاس أو عند تلاوة بعض الرتب التي تحويها: «هوشعنا، مبارك الآتي باسم الرب». نعتقدها عائدة فقط إلى الأناجيل، منها نستقيها لندخلها الليتورجيا، ولكنّها نشيد يحطّ رحاله في ماضي العهد القديم، في كتاب المزامير وبالتحديد في مز ١١٨، في القسم الثاني منه، من آ ٢٥ منه، والقسم الأوّل من آ ٢٦.

فالغاية من دراسة هذه الجملة في إطار الايام البيبليّة لا تقتصر فقط على تبيان موقعها في العهد القديم والجديد، بل أيضاً على فتح آفاق ومجال تفكير جديد حول مبدأ كفيّة قراءة مراجع عديدة من الكتاب المقدس نستعملها ونلقي عليها معاني متعددة علقت بنا من ناحية معيّنة، خاصّة الليتورجيّة والرعاييّة منها، بدون اكتشاف غنى مكنوناتها في مصدرها الأصليّ، أي الكتاب المقدّس. فلنبداً دراستنا لهذه الجملة بإرجاعها إلى إطارها الأصليّ، أي مز ١١٨.

### أوّلاً - في مز ١١٨

بدءاً، قراءة سريعة لهاتين الجملتين (مز ١١٨ : ٢٥ب-٢٦أ).

في آ ٢٥، هتاف هوشعنا، الذي هو في العبريّة «خِصّ». ولكنّ هذا الدعاء تحوّل

مع الزمن، في التقليد اليهودي (خلال عيد المظال) وفي التقليد المسيحي (ديداخيه ١٠: ١٠؛ القوانين الرسولية ٨: ١٣)، وبعدها في القداس، إلى هتاف فرح ونصر، فأصبحت الهوشعنا هتاف شكر على الخلاص. وإن بعض المخطوطات تجعل من آ ٢٥ أو آ ٢٦ بدء مزمور جديد، لما لهاتين الآيتين من استعمال كبير في الليتورجيا.

أمّا في آ ٢٦، فهناك ترجمتان: «فليكن مباركاً ذاك الآتي باسم الرب»، و«فليكن ذاك الآتي مباركاً باسم الرب»، أي أنّ «اسم الرب» يعود في الاحتمال الثاني إلى فعل البركة. هذا ما يذكرنا بسفر العدد (عد ٦: ٢٣-٢٧). هذا النص عينه من سفر العدد يذكر وجه الرب المشع، كما يحدث في آ ٢٧. ويُذكر اسم الرب هنا ثلاث مرات. وإن البركة هي بدءاً شخصية ثم جماعية؛ فالآية ٢٦ تشكل البركة الكهنوتية كجواب على هتاف الشكر للخلاص. إنها بركة من عند الله، من القادة الروحانيين، من هيكله، على القادم إلى الهيكل.

هذا هو المعنى الأول لهاتين الآيتين. ولكنّ مز ١١٨ يضيف على هاتين الآيتين غنى من غناه الكبير، فيفهمان في قصة شكر على تدخل الله لمصلحة الإنسان البائس والمزدرى.

فهذا المزمور هو فعل شكر فردي، فيه يتذكر المصلّي حالته المزرية، واضطهاد أعدائه له، وكيف التجأ إلى الرب، وكيف خلّصه الله بتدخل عجائبي. يصف صاحب المزمور الأعداء بالبئائين أو المهندسين الذين يقيسون الحجارة، أي يصمّمون كيفية التصرف مع الحجر؛ فخلاص الرب كان عظيماً. لأجل كلّ ذلك، يريد أن يقوم بفعل شكر، وأن يخبر الجميع بما قام به الرب. وترافق هذا الطابع الفردي للشكر الجماعة التي تُشيد بعظام الرب وبأعماله العجيبة، وتمدح قيمة أمانته والثقة به.

في بدء المزمور مقدّمة (آ ١-٤)، إذ يبدأ بالدعوة إلى شكر الرب لأنه صالح ولأنّ إلى الأبد محبته أو رحمته أو أمانته (حسّد). وبما أنّ المزمور يبدأ بهذه الآية كما ينتهي بها، فيجب قراءة المزمور كلّ على ضوءها.

وخاصة من خلال هذه الآيات الأربع، نتبين أن مز ١١٨ هو ليتورجية شكر، ففيه أيضاً الروبريكات، مثلاً عندما يقول: «لِيُقْلُ بيت إسرائيل، لِيُقْلُ بيت هارون، لِيُقْلُ الْمُتَّقُونَ لِلرَّبِّ».

بعد المقدمة، نشيد شكر أول (آ ٥-١٨) يعلن المصلّي في بدئه (آ ٥) وفي نهايته (آ ١٧-١٨) خلاصَ الربِّ. ونتيقن من آ ١٤ ومن شبهها مع خر ١٥ : ٢ وأش ١٢ : ٢، أن الخلاصَ المُعطى لصاحب المزمور يشبه عبور سفر الخروج والعودة من النفي. وفي كلتا الحالتين، إنَّ الله هو المُخْلَص. أمّا آ ١٧-١٨، أي نهاية نشيد الشكر الأول، فتشكّلان قمة في المزمور، لأنهما تحدّثان عن الخلاص من الموت المحتم، ولأنهما تُفسّران الخطر الكبير كتأديب يقوم به الله.

أمّا نشيد الشكر الثاني فيبدأ عند آ ١٩ حيث يتمّ الانتقال إلى الجهة الأخرى رمزاً للدخول في الباب الطقسيّ. إنّه باب البرِّ والصّلاح الذي لا يدخله إلاّ الأبرار والمنتصرون. وفق العادة التي نعرفها من مز ٢٤ (أيضاً مز ١٥)، يوجد حوار طقسيّ بين المؤمنين الآتين بتطواف، الممثّلين بالإفراديّ، والكهنة واللاويّين حُماة باب المدخل (أنظر ليتورجية الدخول التي تتمّ عند الباب الخارجيّ للهيكل، مز ١٥ ؛ ٢٤ ؛ أش ٣٣ : ١٤-١٦). وإنّ أبواب البرِّ توصل إلى الله «مسكن البرِّ» (إر ٣١ : ٢٣).

تجد آ ٢٢، المنضوية تحت نشيد الشكر هذا، صدى لها في العهد القديم (أنظر زك ٤ : ٧ ؛ أش ٢٨ : ١٦ ؛ إر ٥١ : ٢٦ ؛ أي ٣٨ : ٢٦)، وتتردّد في العهد الجديد مراراً للكلام عن الحجر المرذول الذي صار رأساً للزاوية: «فمن عند الربِّ كان ذلك، وهو عجب في أعيننا» (آ ٢٣). من هذا المنطلق، نستطيع فهم الآيتين ٢٥-٢٦ على ضوء تبدّل حالة الإنسان من بؤس إلى فرح، ومن هزيمة إلى انتصار، بعد تدخّل الربِّ لصالح المرذول والفقير.

أمّا آ ٢٤، التي تتكلّم عن اليوم العظيم، فنجد صدى لها في اليوم الموجود في أش ٢٥ : ٩-١٠، وهو يرمز في التقليد المسيحيّ إلى يوم الفصح، إلى يوم الأحد.

هذا ما يضعنا في بعد إسكاتولوجيٍّ وما يشكّل الإطار المباشر للآيتين موضوع تفكيرنا.

آ ٢٧ هي جواب الشعب على البركة الكهنوتية. وجه الرب يشعّ عليهم ويعطيهم الفرح (عد ٦: ٢٤-٢٥). في هذا الضوء رأى شُراحٌ تلميحاً إلى عيد المظالّ حيث كان الهيكل يبقى مضاءً للدلالة على اليوم الإسكاتولوجي العظيم حيث لا نهار ولا ليل بل يوم دائم (زك ١٤: ٧). هذه الرمزية سوف يستعملها يوحنا (يو ٨-٩) في قصة المولود أعمى في إطار عيد المظالّ (يو ٩: ٥).

ويعلن المصلّي في آ ٢٨ اعترافاً إيمانياً يذكر بنشيد موسى والشعب بعد الخروج من مصر (خر ١٥: ٢).

وختام المزمور، كما بدوّه، دعوة إلى شكر الربّ على محبّته ورحمته وحنانه. إذاً، إنّه مزمور يخبر عن الله وتدخّله لصالح الوضع الذي ينقلب وضعه، فيروح يشكر الربّ.

من الشّراح من يعتقد أنّ المصلي هو ملكٌ من ملوك إسرائيل، ومنهم من يعتقد أنّه شخصيّة مهمّة في شعب الله، بعد العودة من السبي، ومنهم من يعتقد أنّ هذا الفرد يمثّل شعب الله بكامله. في جميع الأحوال، تنطبق صلاة هذا المصلي على آخرين استطاعوا استعمال هذا المزمور عينه في أوضاع مشابهة. ومنهم من يعتبر أنّ الحجر يرمز إلى الهيكل الذي يصمد بالرغم من الاعتداءات المتكرّرة عليه.

من ناحية أخرى، يشكّل هذا المزمور تنويجاً للهليل، أي مجموعة المزامير ١١٣-١١٨ المتّصلة بعضها ببعض من ناحية المعاني والصور والمفردات. والتتويج هو بمعنى كمال هذه المعاني والصور التي تبدأ في المزامير السابقة.

مثل بقية مزامير هليل (١١٣-١١٨)، ينشد مز ١١٨ التدخّل الالهي الذي يُترجم بقلب الأوضاع (مز ١١٣: ٧-٩؛ ١١٤: ١-٢؛ ١١٦: ٣، ٦؛

١١٨ : ٥، ١٠-١٢، ٢٢). ويشدّد على الثقة التي يجب وضعها فقط في الله الذي يخلّص بمحبّة وحقّ (١١٥ : ١-٢؛ ١١٧ : ٢)، وليس في البشر (١١٨ : ٨-٩؛ ١١٥ : ١-٣-٧). وهناك عودة إلى عناصر ليتورجية مثل المزامير الباقية في هلّل، وهناك مجموعات يتوجّه الكلام إليها (١١٥ : ٩-١٣؛ ١١٨ : ١-٤). سيطرة الله على الأمم واضحة في مز ١١٣ : ٤، هذه الأمم التي تهاب قوّته الكبيرة (١١٥ : ٢).

بالنسبة إلى شراح كثر، كما ذكّر سابقاً، كان مز ١١٨ زموراً ملوكياً، في علاقة خاصّة مع عيد المظالّ، الذي كان عيداً ملوكياً بامتياز في أيام الملوكيّة، فكان يعيّد ملوكيّة يهوّه ودور الملك كمثل لله. فالموضوعات والمفردات الملوكيّة في مز ١١٨ تربطه بهذا العيد. وكان مز ١١٨ يستعمل في زياح مع الملك في الدور الرئيسيّ كقائد وكمتمكّم. وإنّه زمور شكر بعد الذلّ (الضيق العسكريّ) والانتصار. وبقي هذا المعنى المرتبط بالملك في فترة ما بين العهدين وفي الأدب اليهوديّ، عبر ارتباط شخصيّة داود بالمزامير عموماً. والتفاسير المسيحيّة لصورة الحجر في العهد القديم كصورة ملوكيّة مع فكرة انتظار المسيح الآتي كملك، تشكّل إطاراً لاستعمال مز ١١٨ في الدين اليهوديّ في فترة الهيكل الثاني وفي العهد الجديد. وارتباط مز ١١٨ وهلّل عموماً بعيد التجديد أو التقدمة الذي كان يأخذ عيد المظالّ كمثل، يعزّز المعاني الاسكاتولوجيّة التي كان يحملها هذا المزمور.

فضلا عن ذلك، يرتبط هلّل عموماً ومز ١١٨ خصوصاً بعيد الفصح؛ فهذا المزمور يسترجع موضوعات وصوراً عدّة من نشيد البحر في خر ١٤-١٥، وهو، أي مز ١١٨، يتوجّج هلّل والمأدبة الفصحية التي كان يرتل فيها هلّل. فكان مز ١١٨ يرتل عند تناول الكأس الرابعة في عيد الفصح. فالهلّل والمز ١١٨ هما على علاقة وثيقة مع فكرة الخلاص القادم بملئه.

وقد استعمل هذا المزمور في الأدب اليهودي، فنجدته مثلاً في قمران. كما أنّ مدرّاش تهلّيم، أي المدرّاش حول المزامير، اعتبر مز ١١٨ نشيداً للحجّاج الآتين إلى أورشليم والذين كانوا يتكلّمون مع أبناء أورشليم، عندما كانوا يصلون إلى ابواب المدينة المقدسة.

### ثانياً - استعمال مز ١١٨ : ٢٥ ب - ٢٦ أ في العهد الجديد

يصل مز ١١٨ إلى أيام يسوع محمّلاً بهذه المعاني المختلفة. وتلمع فيه، بدون شك، قصّة المردول الذي خلّصه الله فأضحى أساساً لعمل كبير. كما يبقى عالماً في الاذهان أنّ هذا المزمور طُبّق على ملك، أو على داود، أو على المسيح ذاته. لذا كان من السهل عند المسيحيين تطبيقه على يسوع. يعتقد شراح أنّ نصوصاً عديدة من العهد القديم، على رأسها أش ٥٣؛ ٦١؛ مز ١١٨؛ ٧١د، ساهم إظهارها في عرض عمل يسوع كما فهمه.

#### ١ - مز ١١٨ عند مرقس

إنّ الاستشهاد المباشر الأوّل بمز ١١٨ يأتي في إطار دخول يسوع إلى أورشليم. كان مرقس قد دلّ على أنّ يسوع هو المسيح المتألّم. فمع أنّه يدخل إلى أورشليم على وقع الهتاف، دخوله هذا يقع تحت راية الأُم والضيّق، فالانفراج والخلاص. من ناحية أخرى، إنّ ذكر جبل الزيتون كنقطة انطلاق لدخول يسوع إلى أورشليم (١ : ١١) يستطیع بالطبع أن يعزز النظرة الاسكاتولوجية لهذا الحدث (أنظر زك ١٤)، خاصّة وأنّ زك ١٤ : ٧ يتحدّث عن النور الذي يروي عنه مز ١١٨ : ٢٧، أي آية واحدة بعد الآية التي نتأمّل فيها.

من ناحية ثالثة، إنّ دخول يسوع إلى أورشليم يضعه في علاقة مع التقاليد الملوكية (راج زك ٩ : ٩)؛ فيزيد مرقس على مز ١١٨ : ٢٦، «مبارك الملكوت

الآتي، ملكوت أيينا داود، هوشعنا في أعلى السماوات» (مر ١١ : ١٠). ففي التقليد اليهودي، كما ذكرنا سابقاً، كان مز ١١٨، مرتبطاً بشخص داود وبالمسيح؛ فيفهم بذلك استعمال هذا المزمور هنا، مع الإشارة إلى ابن داود، كما أعلن برطيما يسوع سابقاً (مر ١٠ : ٤٦-٥٢). وهذه الزيادة تؤكد أن الجموع رأّت في الملكوت الآتي إعادة بناء مملكة داود، أي الأزمنة الأخيرة. بذلك، أخذ مز ١١٨ بعده الإسكاتولوجي في دخول يسوع إلى أورشليم.

والهوشعنا علامة رجاء الجموع بأن يسوع هو الملك الآتي الذي يعيد صوغ مملكة داود.

يختلف استعمال مز ١١٨ إذاً عن واقعه الأوّل، حيث السلطات الدينيّة تستقبل الآتي. لا تظهر هنا السلطات الدينيّة، بل هي الجموع تهتف للآتي. وعند الإنجيليين الباقين، السلطات الدينيّة هي مسمّاة بشكل واضح كفتة معادية ليسوع.

ويأتي الاستشهاد من مز ١١٨ : ٢٢-٢٣ عن الحجر المرذول الذي صار رأساً للزاوية في حمى حدث دخول يسوع إلى أورشليم الذي يجب أن يفهم أيضاً على ضوء مثل الكرامين القتلة. وما يلفت النظر هو أن الاستشهاد ليس على علاقة مباشرة بالمثل، بل زاده الإنجيلي. وإن استعمال فعل *αποδοκίμαζω*، «رذل»، ظهر قبلاً في النبوءة الأولى عن الآلام (مر ٨ : ٣١). إذاً، بفضل هذه النبوءة نستطيع فهم بعد الآلام لذلك الآتي إلى أورشليم في ١١ : ١-١١، حيث العودة إلى مز ١١٨ هي واضحة؛ فيسوع الداخِل إلى أورشليم كان يعلم بمصيره، والطريقة التي يعود بها إلى مز ١١٨ دلالة أيضاً على معرفته بالانتصار الأخير وبدخوله إلى «بيت الله».

ونصل إلى مر ١٤ : ٢٦ (// مت ٢٦ : ٣٠)، حيث يقول الإنجيلي إنه تمّ إنشاد نشيد بعد العشاء الأخير، ممّا يعني أن الهلّل أنشد وفق تقاليد عيد الفصح. إذاً، من

المرجّح كثيرًا أنّ النشيد الأخير الذي تلاه يسوع قبل التوجّه إلى جبل الزيتون لتبدأ مسيرة الآلام والجلجلة المباشرة هو مز ١١٨.

## ٢ - متى ولوقا

يحدو الإنجيليان متى ولوقا حدو مرقس، مع بعض الفروقات، ومع استعمال أوسع لعبارة «الآتي».

ففي سؤال المعدادن عن يسوع (مت ١١ : ٢-٦؛ لو ٧ : ١٨-٢٣)، «هل أنت الآتي أم ننتظر آخر؟»، يشكّل هذا الآتي صدى لذلك الآتي في مز ١١٨ : ٢٦، والذي تكلم عنه المعدادن في بشارته. إنّ هذه الفرضية تتعزّز عندما يعود يسوع، فيتكلّم في لو ١٣ : ٣٥ وفي ١٩ : ٣٨ عن الآتي (كذلك مت ٢٣ : ٣٩)؛ فالآتي يحمل، وفق شراح كثير، المعنى الأوّل الداوديّ المسيحانيّ. من ثمّ، إنّهُ يلخص كلّ أنواع الانتظار لدى الشعب اليهودي، الذي لم يكن متّفقًا في ما بينه على هويّة ذلك الآتي: مسيح، نبيّ، ابن الإنسان، شخص رؤيويّ، الله ذاته.

وفي الدخول إلى أورشليم، يكتب متى: «هوشعنا لابن داود... هوشعنا في الأعالي» (مت ٢١ : ٩). وعلى استشهاد مرقس يزيد لوقا: «الملك» (١٩ : ٣٨). أمّا لوقا فيزيد: «السلام في السماء، والمجد في الاعالي»، صدى لنشيد الملائكة عند ميلاد يسوع (لو ٢ : ١٤). وقد حدّد يسوع ذاته كملك، مباشرة قبل الدخول، في مثل الأكياس (١٩ : ١١-٢٧).

ويؤكّد ذكر «هوشعنا لابن داود» (مت ٢١ : ١٥) في الهيكل الصدى لـ مز ١١٨ : ٢٥-٢٦ حيث تأتي البركة من بيت الربّ. ووفق الآية اللاحقة (مت ٢١ : ١٦) إنّ الهتاف يريده الله، وفق مز ٨.

يعطي مز ١١٨ متى ولوقا فرصة كبيرة للتأكيد على ملوكيّة يسوع. ولم يذكر لوقا الزيادة التي قام بها مرقس: «ملكوت أبينا داود»؛ فبدل التشديد على

الملكوت، يشدّد لوقا على الملك، لأنّ موعد مجيء الملكوت غير معروف، كما قال هو في بدء مثل الأكياس (لو ١٩ : ١١).

ويحصر لوقا الإنشاد بالتلاميذ (لو ١٩ : ٣٧). ويعتّف يسوعُ الفرّيسيّين، فيكون هؤلاء عكس مز ١١٨ أصلاً حيث القادة يرحّبون بالآتي باسم الربّ.

مباشرة بعدها، سيعود يسوع فينتحب على أورشليم (مثل لو ١٩ : ٤١-٤٤؛ أنظر ١٣ : ٣١-٣٥). مصير أورشليم السيّء متعلّق بكيفيّة استقبال ذلك الآتي.

مثل الكرّامين القتلة عند لوقا لا يذكر مز ١١٨ : ٢٣. ويدلّ الانتقال من آ ٢٦ إلى آ ٢٢ على خطّ عكسيّ للانتصار الذي يوجد في مز ١١٨، لصالح خسارة بسبب رفض استقبال يسوع.

وفق أع ٤ : ١١، ذاك الآتي، الذي كان حجراً مردولاً، أضحى رأس الزاوية.

### ٣ - يوحنا

يتفرّد يوحنا عن باقي الإنجيليين، عندما يخبر أنّ الجمع الذي استقبال يسوع، في دخوله أورشليم، حمل سعف نخل. فضلاً عن سفر المكابيين الأوّل، تؤكّد وثائق يهوديّة أخرى أنّ النخل كان يُعتبر علامة للانتصار على المستوى الوطنيّ.

وترافق سعف النخل عيد الأكواخ، حيث كان ينشد الهلّل، وتحديداً مز ١١٨ : ٢٧ الذي يذكر النخل. ونرى تكريم يسوع من قبل الجمع الغفير، بحمل سعف النخل، في سفر الرؤيا: «فإذا جمع غفير، ما كان أحد يستطيع أن يحصيه، من كلّ أمة وقبيلة وشعب ولسان، واقفون أمام العرش وأمام الحمل، موشّحون بالحلل البيضاء، وبأيديهم سعف النخل» (رؤ ٧ : ٩).

لذا قاموا جميعهم باعتراف مسيحيّ، قائلين، بل هاتفين و صارخين: «هوشعنا! مبارك الآتي باسم الربّ، ملك إسرائيل»، أي أنّ يوحنا زاد على الاستشهاد عبارة «ملك إسرائيل»، وأعطى معنى ملوكيّاً لهذا الاستشهاد.

ولا تعني عبارة «الآتي» فقط الداخل إلى أورشليم، بل إنها، في إنجيل يوحنا، من الألقاب التي تظهر هويّة يسوع المسيحانيّة والنبويّة والإلهيّة.

### خاتمة

إن تنقلنا بين العهدين القديم والجديد، في ما يخصّ مز ١١٨ : ٢٥ ب-٢٦ أ، جعلنا نتيقّن فرادة استعمال العهد القديم في الجديد وجماله. ومما نعرفه بشكل بديهيّ من الليتورجيا، خاصّة ليتورجيا القُدّاس، حيث تظهر هاتان الآيتان في كلّ نافور، يجعلنا نرى في هاتين الآيتين قصّة يسوع بشكل كامل. إنّه آت باسم الربّ، وهو مبارك باسم الربّ، لأنه ابن الله الآتي يخلّص الإنسان. قصّة الخلاص الذي حقّقه، تمّت في اليوم الذي صنعه الربّ، والذي نحن مدعوّون لنفرح ونسرّ به. هذه القصّة هي قصّة مرذول على الصليب، ارتفع بالقيامة. هي قصّة كلّ مؤمن يشترك في الليتورجيا ليتحد حياته بهذه القصّة، ولكي يستحقّ هتاف: هو شعنا الآتي باسم الربّ.

## مديح الحكمة

### مديح الكتاب . . . مديح الكلمة

الأخت باسمه الخوري  
أستاذة مادة الكتاب المقدس

#### ١ - الحكمة حذاقة بشرية أم شريكة الله في الخلق؟

غالبًا ما تظهر الحكمة في الكتاب المقدس كخلاصة تعبير عن حكم الشعوب المعاصرة. بينها وبين هذه الحكم الكثير من الشبه، ولكن الكثير من الفروقات الكبيرة أيضًا؛ فالحكمة تدرج في إطار تاريخ شعب الله المقدس. هي حكمة من الله، تأخذ بعين الاعتبار خبرة شعب الله الدينية.

برزت صورة سليمان، الملك الحكيم، كأعظم صورة للشخص الحكيم. حفظ له الكتاب المقدس، أنه لم يطلب من الله الثروات ولا الانتصارات، بل قلبًا حكيماً، قلبًا يسمع ويفهم ويستوعب الحقيقة، فيميز بين ما هو خير وما هو شر. لذلك استحق أن يضع الكتاب الملهمون العديد من كتب الحكمة باسمه.

في الكتاب المقدس أكثر من نصّ مخصّص لمديح الحكمة: في سي ٢٤: ٣-١٤ تمدح الحكمة ذاتها؛ وفي أم ٨: ٢٢-٣١ تؤكد وجودها قبل الخلق؛ وفي حك ٩: ١-١٧ يطلب الملك سليمان الحكمة قبل كلّ شيء؛ ويمدحها الحكماء في أي ٢٨ وبا ٩: ٣-١: ٤، وفي كلّ هذه النصوص، تبدو الحكمة كشخص؛ فهي امرأة تقدّم الضيافة؛ وتستقبل في منزلها من يبحث عنها في حياته؛ وهي رفيقة تشارك من يحاورها كلّ أسرار الخير؛ وهي عاملة دائمة تدعم كلّ عامل، وتبني الحياة لأنها انعكاس نور الله الأبدي؛ وهي الموجودة قبل كلّ شيء، وقد شاركت في ترتيب الخلق. يعرفها الله، ويهبها لكلّ من يبحث عنها؛ ومن يجدها يجد طريق الرب. إنها الوسيط بين الله وبين البشر...

طيلة فترة الحقبة الملكية، كان الحكماء، بنوع خاص، الكتبة الذين يعملون في بلاط الملك. بعد العودة من المنفى، لم يعودوا من الطبقة الحاكمة، بل من الكتبة الذين يدرسون الشريعة ويعلمونها في المدارس، فصارت الحكمة فن حياة مبني على الفطنة والخبرة لتأمين السعادة. هذا ما ولد أدبًا جديدًا تمثل بالكتب الحكيمية (طويًا، وأمثال، وأيوب، وابن سيراخ، والجامعة، والحكمة).

فما هي هذه الحكمة؟ أو بالأحرى من هي؟

## ٢ - حكمة بشرية أم إلهية؟

الحكمة في المفهوم البشري، هي النضوج والوعي والتمييز والحذر والاتزان المتأتي من خبرة طويلة سمحت للحكيم بالحصول على مقدرة الحكم الصائب على أمور الحياة. أمّا في الكتاب المقدس فالحكمة هي معرفة الأمور الإلهية والبشرية، يمنحها الله للبعض، وهي إحدى عطايا الروح القدس السبعة. هي أولاً حكمة بشرية، صفة عملية نادرًا ما تحمل محتوى أخلاقيًا. إنها معرفة وحداقة مهنية في فن أو مهنة معينة<sup>(١)</sup>. وهي، على الصعيد الفردي، مطلوبة للملك والمستشاريه لممارسة السلطة<sup>(٢)</sup>. لكنّها أيضًا صفة إلهية. هي ملكٌ لله السري. بها خلق الكون، وبها يديره (أم ٨: ٢٧).

عرف موضوع الحكمة تطوّرًا مهمًا. جسدها الأدب تحت شكل سيّدة بنت بيتها وطاقف تدعو الناس لمشاركتها المائدة والغذاء من المعرفة التي تقدّمها (أم ٩: ١-٥). وخطى هذا التطوّر خطوة جديدة، فاعتبرها أولى خلائق الله، تشاركه

(١) لكي يصنع الأدوات الطقسية، أرسل سليمان يطلب أحيرام «مُمتلئًا حكمةً وفهمًا ومعرفةً لعمل كلِّ عملٍ في النحاس» (١ مل ٧: ١٤).

(٢) هذا ما جعل سليمان يطلب من الله عند اعتلائه العرش: «قَلْبًا فَهِيمًا لِأَحْكَمَ عَلَيَّ شَعْبِكَ وَأُمِيرًا بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ...». وكان جواب الله له: «هُوَذَا أُعْطَيْتُكَ قَلْبًا حَكِيمًا وَمُمِيزًا حَتَّى إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِثْلَكَ قَبْلَكَ وَلَا يَقُومُ بَعْدَكَ نَظِيرُكَ» (١ مل ٣: ٩، ١٢).

مشاريعه أثناء الخلق، قبل مجيئها بين البشر: «مُنْذُ الْأَزَلِّ مُسِيحَتْ مُنْذُ الْبَدْءِ مُنْذُ أَوَائِلِ الْأَرْضِ... إِذْ لَمْ يَكُنْ قَدْ صَنَعَ الْأَرْضَ... لَمَّا نَبَتِ السَّمَاوَاتِ كُنْتُ هُنَاكَ أَنَا... فَرِحَةً فِي مَسْكُونَةِ أَرْضِهِ، وَلَدَاتِي مَعَ بَنِي آدَمَ» (أم ٨: ٢٢-٣١). فكرة أوحت للإنجيلي الرابع تقديم يسوع ككلمة الله.

أظهر علماء البلاغة اليونانية اللاتينية أن مديح صفة ما، يجب أن يحدّد طبيعة هذه الصفة، وأصلها، ومنافعها<sup>(٣)</sup>. وقد برزت طريقتان لذلك: إمّا إظهار ماهية الحكمة وطبيعتها وأصلها وأعمالها بصورة مباشرة، على ما نقرأ في حك ٧: ٢٢ ب ٨-١؛ وإمّا إظهار كيفية انفتاح الحكيم على الحكمة وما تحقّقه فيه بعد أن تأتي إليه، وهو ما نجده في وصول سليمان الحكيم إلى الحكمة قبل وقوعه في الخطأ (حك ٧: ١-٢٢؛ ٨: ٢-٢١)<sup>(٤)</sup>.

### ٣ - أصل الحكمة (حك ٧-٩؛ با ٣: ٩-٤: ٤)

إن أردنا أن نفسّر حكمة سليمان، ونفقه أصلها، يجيبنا سفر الحكمة<sup>(٥)</sup> من خلال صلاة الحكيم الملك في جبعون (١ مل ٣: ٩)<sup>(٦)</sup>. لإبراز أن سليمان الملك

(٣) هذا ما تعلقه حك ٦: ٢٢، كتمهيد لمديح الحكمة.

(٤) في كلتا الحالتين يبدو الكاتب وكأنه سليمان الملك في كلّ مجده قبل وقوعه في أيّ من أخطائه. إنه حكيم التقليد البيبليّ الذي يتكلّم هنا، انطلاقاً من صلّاته في بداية ملكه. من هنا عنوان الكتاب. يستوحي الكاتب أخبار سفر الملوك الأول ٣-١٠ و ٢ أخ ١-٩ الذي حوّل الحلم إلى ظهور (رج جا ٥: ٢، ٦؛ سي ٣٤: ١-٨) وخطر الأحلام، فيحتفظ منها بالجوهريّ وبشكل خاصّ صلاة الملك الشابّ في جبعون (١ مل ٣: ٤-١٥؛ ٢ مل ١: ٧-١٢) دون أن يذكر أبداً أخطاء سليمان التي أدّت إلى انقسام المملكة (١ مل ١١-١٢).

(٥) رأى كتاب الحكمة النور في الإسكندرية حوالي سنة ٣٠ ق.م. يعرّب الكاتب من خلال أدب يونانيّ رفيع المستوى، لكنّ الكتاب يندرج في خطّ الكتب الحكميّة، أمثال، أيوب، ابن سيراخ، بعض المزامير. يعرف الكاتب جيّداً سفر التكوين والخروج وأشعيا والأمثال، لكنّه على معرفة جيّدة أيضاً بالأدب اليونانيّ (هوميروس وأفلاطون). يحاول أن يشهد لإيمانه اليهوديّ، بحسب الفكر اليونانيّ، ويتوجّه إلى المؤمنين الذين لم يعودوا على معرفة بالعبريّة، هادفاً إلى إقناعهم بقيمة الإرث الروحيّ اليهوديّ.

(٦) هذا ما يشدّد عليه الكاتب، فيذكره في حك ٧: ٧، ويدخله في حك ٨: ٢١ قبل أن يستعيده في ف ٩.

لم يكن قادراً أن يحصل على الحكمة إلا من الرب، بعد أن يطلبها، وكأن مديح الحكمة في هذا الكتاب، يهدف إلى طلبها من الرب، بحيث تشكل صلاة الطلب هذه محور الكتاب<sup>(٧)</sup>.

أما سفر باروك<sup>(٨)</sup> فيجيب من خلال نشيد للحكمة (با ٣ : ٩ - ٤ : ٤) يتمحور حول سؤال أساسي: «مَنْ وَجَدَ مَوْضِعَ الْحِكْمَةِ، وَمَنْ دَخَلَ إِلَى كُنُوزِهَا؟» (٣ : ١٥). بعد المقدمة والتذكير بدعوات التثنية (تث ٤ : ١ ؛ ٥ : ١)، وموضوع المياه الحية عند إرميا (إر ٢ : ١٣ ؛ ١٧ : ١٣)، وتقليد الجامعة (١ : ١ - ٢٠). يحاول

(٧) يتمحور القسم الأول من سفر الحكمة (١-٥) حول فكرة المقابلة بين مصير المؤمنين ومصير الأشرار؛ أما القسم الثاني فيقدم مديحاً للحكمة الضرورية لكل إنسان عامة، وللمسؤولين عن إدارة الأمم بشكل خاص؛ ويمكن عنوانه القسم الثالث (٩ : ١٣ - ١٩ : ٢٢) «الحكمة في التاريخ المقدس»، وكأنه في ذلك يقدم إعادة تفسير للنصوص الكتابية من خلال العقلية اليونانية. هنا نرى ظهور مفاهيم غربية عن العهد القديم العبري كالفصل بين النفس والجسد (٩ : ١٥) وولود النفس (٣ : ١٤ ؛ ٨ : ١٧ ؛ ١٥ : ٣؛ إلخ).

(٨) لا يمت كتاب باروك إلى باروك مرافق إرميا النبي في القرن الرابع قبل الميلاد (إر ٣٦) الذي تبع معلمه إلى مصر بعد هدم أورشليم سنة ٥٨٧ (إر ٤٣ : ٦). كما نسبت المراثي إلى إرميا الذي عاش مآسي شعبه، ووضعت تحت اسم باروك الكاتب عدّة نصوص متأخرة (القرن الثاني أو القرن الأول ق. م.) متعلقة بمشاكل الشعب العبري المسيحي بين الأمم وبطموحاته. يبدو تقسيم كتاب باروك واضحاً بعد مقدمة تشهد على عدم وضوح تاريخي (١ : ١ - ١٤)، نرى ثلاثة أقسام أساسية، تنتمي إلى أساليب أدبية مختلفة: صلاة توبة مزمورية (١ : ١٥ - ٣ : ٨)، مع اعتراف بالخطايا وتوسّل. قريية من اللاهوت الاشتراعي (تث ٢٨ - ٣٠)، ومن إرميا وصلوات عزرا ونحميا (عز ٩ : ٦ - ١٦ ؛ نح ١ : ١ - ٥ ؛ ١١ - ٩ ؛ ٣٧ - ٥)، ويتقارب هذا مزمو المسيحيين هذا بشكل كبير مع دا ٩. نشيد حكمي: مديح الحكمة، المتماهية مع الشريعة وميزات الشعب المختار (٣ : ٩ - ٤ : ٤). خطاب تعزية (٤ : ٥ - ٥ : ٩) حيث يتوجّه نبي إلى شعبه يلومه على تركه الله الأبدى وإحزانه أورشليم (٤ : ٥ - ٥ : ٩). ثم نرى أورشليم تصف مآسي أبنائها بأسلوب المراثي والتثنية (٤ : ٩ ب - ١٦)، ثم تدعو هؤلاء للتوبة والرجاء (٤ : ١٧ - ٢٩). أخيراً يعود النبي إلى الكلام ليحث شعبه على ثلاث دفعات بأسلوب مستوحى من أش ٦٠ - ٦٢، معلناً نهاية حزن أورشليم ووحدها: «تَسْجَعِي، يَا أُورُشَلِيمَ، فَإِنَّ الَّذِي سَمَّاكَ سَيُعْزِيكَ» (٤ : ٣٠ - ٣٥)؛ «تَطَّلِعِي، يَا أُورُشَلِيمَ، مِنْ حَوْلِكَ نَحْوَ الْمَشْرِقِ، وَانظُرِي الْإِبْتِهَاجَ الْوَافِدَ عَلَيْكَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (٤ : ٣٦ - ٥ : ٤)؛ «إِنْهَضِي، يَا أُورُشَلِيمَ، وَفِي فِي الْأَعَالِي، وَتَطَّلِعِي مِنْ حَوْلِكَ نَحْوَ الْمَشْرِقِ، وَانظُرِي أَوْلَادَكَ مُجْتَمِعِينَ مِنْ مَغْرِبِ الشَّمْسِ إِلَى مَشْرِقِهَا بِكَلِمَةِ الْقُدُوسِ وَمُبْتَهَجِينَ بِذِكْرِ اللَّهِ» (٥ : ٥ - ٩).

الكاتب الإجابة على ما يقضّ مضجع البشر : كيف يمكن للإنسان الوصول إلى الحكمة؟

يأتي الجواب سلبياً في البدء (٣: ١٦-٣١): لم يعرف أحد «طريق الحكمة»، ولم يفهم أحد «سبلها»: لا رؤساء العالم، ولا أغنياؤه، ولا فتانوه الذين فنيت أعمالهم (آ ١٦-٢١). تتوالى الأجيال على الأرض دون أن تنمو حكمة البشر. وعلى كلّ الذين جعلوا من البحث عنها مهمّتهم أن يعترفوا بأنهم لم يجدوها (آ ٢٢-٢٣)؛ فحتّى الجبارة «هَلَكُوا لُغْبَاوَتِهِمْ» (آ ٢٥-٢٨). إنّ الحكمة لا تُحاز بالقتال، ولا يمكن شراؤها بالغالي (آ ٢٩-٣٠).

يبدو هذا الجواب الأوّل، وكأنّه يستبعد مسبقاً كلّ اعتداد بالحكمة البشريّة، فيأتي الجواب الإيجابي (٣: ٣٢-٤: ١) ليكمّل ويؤكد بأنّ هذه الحكمة التي ليس بمقدور الإنسان إدراكها، «العالم بكلّ شيءٍ يَعْلَمُهَا وَبِعَقْلِهِ وَجَدَهَا»؛ فعمل الخلق ومقدرة الله الكونيّة (آ ٣٢ب-٣٦) يشهدان بأنّ لا شيء يخفى على الله (آ ٣٧أ). ويستطرد ليعلن بأنّ الله العالم كلّ العلم والقدير كلّ المقدرة أراد أن يشارك شعبه بالحكمة، لأنّه عبده وحبّيبه (آ ٣٧ب). هنا يأتي إعلانان لاهوتيان هما قمّة النشيد:

- ظهرت الحكمة على الأرض وعاشت بين البشر (٣: ٣٨)؛

- إنّها تتماهى مع كتاب وصايا الله، الشريعة، نبع الحياة لكلّ الذين يتعلّقون بها (٤: ١)؛

ينتهي النشيد بثلاث آيات هي بالحقيقة تشجيع وحثّ (٤: ٢-٤): بما أنّ شعب الله قد دخل، بواسطة الشريعة، في أسرار الله، وبما أنّه تلقّى، بنعمة من الله، الوحي بما يحسن لديه، فلا يبقى له سوى أن يتوب (يعود آ ٢)، وأن يسير، على نور الشريعة، نحو النور النهائيّ.

لم يأتِ هذا النشيد الحكميّ (٣: ٩-٤: ١) ابن ساعته. إنّهُ بالأحرى قمّة

تطوّر عبر الزمن<sup>(٩)</sup>. هنا بيت القصيد: ليست الحكمة سوى كتاب شريعة الله. هذا ما يبرز بصورة واضحة في سي ٢٤: ٢-٢٣.

#### ٤ - الحكمة «كتاب العهد... شريعة موسى» (سي ٢٤: ١-٢٣)

في سي ٢٤: ٢-١٢ تمدح الحكمة نفسها. من فم الله خرجت، ونصبت خيمتها في السماوات (أزليّة في الله)، تبحث عن الراحة بين البشر، لكن دون جدوى. «حينئذٍ أوصاني خالقُ الجميع، والذي خلّقني أقرّ خيمتي وقال: أنصبي خيمتك في يعقوب، ورثي في إسرائيل» (آ ٨)، «وهكذا في صهيون استقررت»، و«تأصلت في شعبٍ مجيد» (آ ١٠-١١). بذلك تحققت علاقة الحكمة بالبشر، لكن في هذه المرّة كان التشديد على مسؤوليّة شعب الله ودوره الفريد (رج مز ١٤٧: ١٩-٢٠)، وتداخل موضوعان: عطية الحكمة للبشر، واختيار شعب الله.

أمّا الخطوة الأخيرة في تطوّر فهم إسرائيل للحكمة فنجدها في سي ٢٤: ٢٣: «هذه كلّها هي كتاب عهد الإله العليّ والشريعة التي أوصانا بها موسى».

هنا نلتقي مع با ٤: ١ بقوله عن الحكمة:

«هي كتاب أوامر الله والشريعة القائمة للأبد. كلّ من تمسك بها فله الحياة، والذين يهملونها يموتون».

بهذا نستطيع أن نرى بسهولة تامّة كلّ الطريق التي قطعها الأنبياء في فهمهم الحكمة منذ أي ٢٨؛ ففي حين أنّ طريق الحكمة كانت بنظره مغلقة نهائيًا ودون

(٩) هذا التطوّر يميّزه نصان مهمّان: أم ٨ و أي ٢٨؛ ونجده أيضًا في جا ٢٨. في القرن الخامس، كان نصّ أم ٩-١، وهو الأخير في كتيّبات الأمثال تاريخًا، قد صور الحكمة كمسؤولة عن عمل الخلق، موجودة على الأرض، في علاقة مع الله ومع الناس: «فرحة في مسكونة أرضه، ولذاتي مع بني آدم» (أم ٨: ٣١). أمّا نشيد أي ٢٨ عن الحكمة اللامدركة، فقد أضيف إلى حوارات كتاب أيوب في وقت متأخر خلال القرن الثالث. وقد استفاد منه كاتب باروك ٣ كأحد مصادره البيبليّة.

أيّ أمل أمام كلّ إنسان، يؤكد باروك بأنّ الإنسان قادر على الوصول إلى الحكمة إن أعطاه الله أن يجدها، وأنّه يكفيه البحث في صهيون كي يجدها لأنّ الله قد أعطاها، دون تراجع، لشعبه الحبيب. أهداه إياها بكلام بشريّ، يحمل محبته وإرادته وحياته ونوره<sup>(١٠)</sup>. الحكمة هي الشريعة، تماماً كما يفعل ابن سيراخ في الحقبة عينها، وكما سيكون الحال في اللاهوت الرابيني<sup>(١١)</sup>.

(١٠) كما يمكننا أن نرصد تطوّراً لاهوتياً يكمن بالتالي: في حين تتطوّر فكرة أيّوب في إطار وصفيّ غير تاريخيّ، يتجدّد موضوع الحكمة عند با ٣ في تاريخ الخلاص، فيذكر بحقبات حاسمة في مشروع الله: الخلق؛ الفرح الذي وضعه الله في خلقه (٣: ٣٢-٣٥)، عطية الشريعة التي يجب أن تكون نور الناس وحياتهم (٤: ١-٤)؛ السبيّ وتشتت إسرائيل (٣: ١٠). ويُستكمل التاريخ المقدّس بتشخيصين أخلاقيين: دعوة للبحث عن نبع الحكمة، نور العيون والسلام الحقّ (٣: ١٢-١٤)؛ ودعوة إلى التوبة (٤: ٢-٤). على الإنسان أن يعترف بمحدودية سلطته السياسيّة، وتقنيّاته وثقافته وخدعة القوة العسكريّة (٣: ١٦-٣١)، والانفتاح على حكمة لا يعطيها سوى الله وحده.

(١١) كاتب هذا السفر هو يشوع بن سيراخ الذي وضع أفكاره كتابة في أورشليم بعد وقت قصير على بسط السلوقيين سيطرتهم حتى اليهوديّة حوالي سنة ١٨٠ ق.م. كتب نصّه بالعبريّة في وقت كانت الآراميّة هي اللغة المستعملة. ترجم حفيده الكتاب إلى اليونانيّة بعد وقت قصير، ولم يظهر ثلثا النصّ العبريّ في نهاية القرن التاسع عشر في مجمع في القاهرة، ثمّ مؤخراً بين مخطوطات البحر الميت. يقع الكاتب بين الكتب الحكيمه ويتشابه أسلوبه مع أسلوب سفر الأمثال. يغيب سفرًا بن سيراخ والحكمة عن البيبليا العبريّة، ويعتبر أن من الكتب القانونيّة الثانية. لكنّ ابن سيراخ كان لزمان من الكتب المقدّسة اليهوديّة، لكنّه فقد ميزته هذه في نهاية القرن الأوّل ميلاديّ لأسباب غير واضحة تماماً: هل لأنّ النصّ العبريّ فُقد؟ أو لأنّ المسيحيين تبنّوه بشكل كبير؟ أو لأنّه يذكر الكاهن الأكبر سمعان الذي تنتهي معه حقبة «الكتبة الملهمون»؟ مهما كانت أسباب استثنائه من القانون العبريّ، فإنّه يعكس بصورة أكيدة الخطوط الكبرى للتقليد اليهودي. يعتبر النقاد أن ابن سيراخ كتب نصّه في الربع الأوّل من القرن الثاني ق.م. في فلسطين، فشاعت منه نسخات عديدة وصل منها نصّ إلى الاسكندريّة حيث ترجمها حفيده بعد سنة ١٣٢ ق.م. بقيت بعض النسخات في فلسطين حيث أخذ الكتاب أهميّة كبرى عند جماعة قمران. في مجمع يمنيّاً في نهاية القرن الأوّل ميلاديّ، منع الرابينين الكتاب، لكن بعض النسخات ظلّت في التداول، فشكّلت نسخة عبريّة أصل للترجمة السريانيّة التي قام بها مسيحيّ بين القرنين الثاني والرابع م. ويبدو أنّ هذه النسخة العبريّة مغايرة للنسخة المحفوظة في قمران. وقد عرف القديس إيرونيموس (+٤٢٠) النصّ العبريّ، وكانت مجموعات من أمثال الكتاب متداولة، بحيث ذكرها الرابينيون في كتاباتهم. في نهاية القرن الثامن م.، وجد نصّ عبريّ لسفر ابن سيراخ في مغارة قرب أريحا، فنسخه الـ qaraite نسخاً عديدة استعملوها حتى القرن الثاني عشر حين منع الرابينيون استعمال الكتاب حتى عصرنا الحاضر.

## ٥ - الحكمة وسط شعبها (سي ٢٤ : ١-١٥)

يُقسم سي ٢٤ إلى ٣ أقسام كبيرة:

مقدّمة (٢-١)، وخطاب الحكمة (٣-٢٢)، وتفسير (٢٣-٣٤). ويقسم الخطاب إلى قسمين: في الأول يشكّل الأمر الذي يعطيه الله للحكمة المحور (آ ١-١٥)؛ والثاني (آ ١٦-٢٢) يبدو وكأنّه تجميع أفكار حول فكرة ثمار الحكمة (١٢). آ ١-٢ الحكمة في الجماعة تمدح ذاتها (καυχῆσεται)<sup>(١٣)</sup>، فيشير إلى إطار ليتورجيّ طقسّيّ منذ الآيات الأولى. الله العليّ (ὁ ὑψίστος، لا لايي) هو יהוה، على ما نقرأ في النسخة العبريّة (١٢ : ٢ ؛ ٤٣ : ٢ ؛ ٤٨ : ٥). هي أمام قدرة (δύναμις) الله؛ فهل هذه القدرة هي في المفرد، «جبروت»، بمعنى أنّها أمام الله شخصياً، أم في الجمع، «قوّات»، وبالتالي أمام البلاط السماويّ؟ وبما أنّ النصّ يشدّد على تجدّد الحكمة في الهيكل، «الخيمة المقدّسة»، فيبدو المقصود إذاً أنّ الحكمة تمدح ذاتها في الجماعة الأرضيّة والسماويّة، ممّا يجعل هذا المديح نشيداً ليتورجياً يُنشَد في الجماعة المؤمنة أمام القوّات السماويّة.

أمّا الجماعة فهي شعب الله المؤمن المتمثّل في بني يعقوب؛ فالحكمة نصبت خيمتها في يعقوب، وتساعدت أمام الله كالبخار... هذا ما يشدّد عليه النصّ في وصفه لتحركات الحكمة الجغرافيّة، وفي استعماله لأسماء الله. ولإبراز قصد الكاتب، من المهمّ الحفاظ على عبارات «خيمة» و «إرث» في ترجمة المفردتين κατακληρονομέω و κατασκηνώ؛ مثلاً في:

(١٢) النصّ شبيه بمدح إيزيس، وقد تأثّر به كتاب أخنوخ ٤٣: أنا إيزيس ملكة كلّ البلدان، أنا أعطيت الشرائع للبشر، أنا الابنة البكر لكرونوس، أنا سيّدة الأنهار والرياح والبحر، أنا سيّدة الحرب، أنا سيّدة الصاعقة.

(١٣) استعملت العبارة ٣٢ مرّة في السبعينيّة، منها ٩ مرّات في ابن سيراخ. في الفعل معنى الاعتداء والكبرياء، إلّا إذا كان يشير إلى تمجيد (في الله)؛ عندها يأخذ الفعل معنى طقسياً. إر ٩ : ٢٢-٢٣: «لا يفتخر الحكيم بحكمته»؛ سي ٣٩ : ٨: «من يبغى الحكمة... بشريعة الربّ يفتخر».

(١٤) عندما نقرأ لا لايي في النصّ المسوّري فهو في اليونانيّة ὁ ὑψίστος، لكن في ابن سيراخ وفي حالات ثلاث نقرأ في النسخة العبريّة المحفوظة יהוה.

آ ٤ ἐγὼ ἐν ὑψηλῶς κατεσκήνωσα «أنا في الأعالي نصبت خيمتي».  
 Ἄ ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι «في يعقوب أنصب خيمتك وفي إسرائيل رثي».

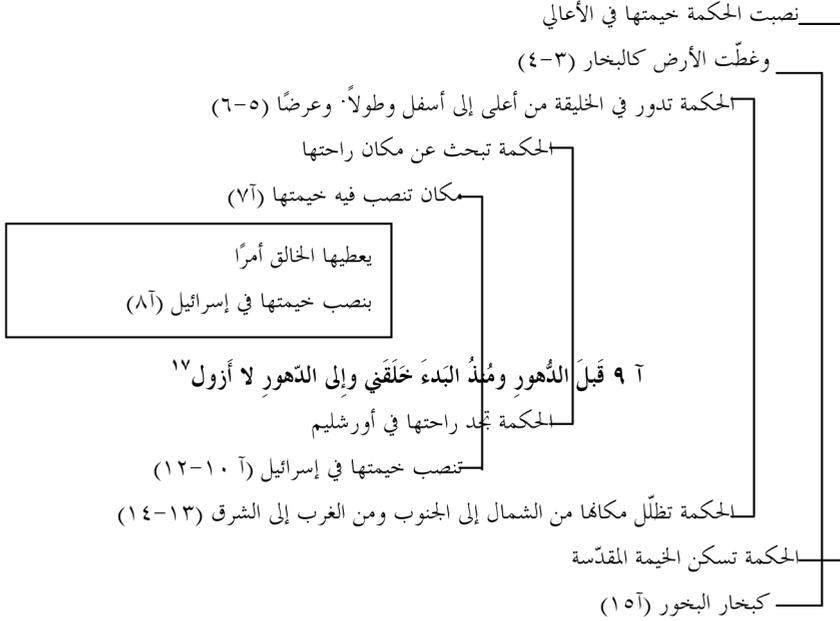
## ٦ - جغرافية الحركة

آ ٣-٤ تخرج الحكمة من فم الله وتعم الأرض. ليس لها مكان محدد، فهي في كل مكان في الوقت عينه. هي كالضباب الذي لم يمطر بعد (ὀμίχλη)؛ وفي آ ٥-٧ تتجاز الحكمة الخليقة من أعلى إلى أسفل (من السماء إلى الغمر)، ومن الطول إلى العرض، بأرضها وبحرها وبلدانها (آ ٥-٦). أمّا في آ ١٣-١٤ فتجتاز من جديد المكان من الشمال إلى الجنوب، من لبنان وحرمون إلى عين جدي وأريحا؛ ومن الشرق إلى الغرب، من البحر الميت إلى السهل الساحليّ. ثمّ، في آ ١٥، وبعد أن تجذّرت، فتبدو كالبخار، بل كالبخور في الخيمة المقدّسة. في حين أن لا حركة ولا تحديد لمكان في الآيات ١٦-٢٢، وكأنّ الكاتب أراد من خلال المقابلة من حيث الأمكنة الجغرافية بين الآيات ٣-٤، ١٥، من جهة، والآيات ٥-٧، ١٣-١٤، من جهة ثانية، أن يلفت الانتباه إلى الآيات ٨-١٢: في يعقوب أنصب خيمتك<sup>(١٥)</sup>، وفي إسرائيل رثي...<sup>(١٦)</sup> في يعقوب راحتها وخيمتها.

أمّا الله فهو في آ ٢-٣ الله «العليّ» ὑψίστος (ἐλαΐν)؛ وعندما يتكلّم في آ ٨ فهو «الخالق» ὁ κτίστη ἅπας (ἱΐρ κῶλ)؛ أمّا عندما تتجذّر الحكمة في إسرائيل آ ١٢ فهو السيّد κύριος (ἱκῶ).  
 \_\_\_\_\_

(١٥) المسكن ὀκηνή (ὀκῶ) وفعل السكن κατασκηνώ (σῶ) يظهر الجذر ٥ مرّات بين آ ٤ وآ ١٥؛ في آ ٤ خيمة الحكمة هي في السماوات؛ في آ ١٥ تسكن في خيمة مقدّسة؛ في آ ٨ يعطيها الخالق الأمر بأن تنصب خيمتها في يعقوب؛ وفي آ ١٠ هي في يعقوب.  
 (١٦) جذر «الإرث» κληρονομία (κῶλ)، والفعل «ورث» κατακληρονομέω (κῶλ). يستعمل الجذر ٣ مرّات بين آ ٣ وآ ١٥. وأحد أوامر الربّ هو κατακληρονομέω في آ ٨، يحيط به سؤال الحكمة في آ ٧: «في أيّ ميراث أقيم؟»، وتجذّرها في ميراث الرب (آ ١٢).

هذه الملاحظات تبرز القسم المحوري في النشيد بحسب التصميم التالي:



كل شيء يستند على أمر الرب: «في يعقوب أنصبي خيمتك، وفي إسرائيل رثي». هذه الخيمة-المسكن، لم تعد للذبايح، إنه مسكن العهد، مسكن الشريعة. مكان الشريعة إذاً هو في الجماعة التي «تأكلها وتشربها»: إنها الوليمة الحقّة.

## ٧ - الحكمة والخلق

خرجت من فم العلي كالبخار óμίχλη. صورة البخار هي صورة

(١٧) كأنها ليست في مكانها في هيكلية النصّ المحوريّة، فهي تقطع الترابط ولا علاقة لها بالأمر الإلهي في آ ٨، بل تتعلق بمستقبل الحكمة، وهو أمر لا يطرحه النصّ. الآية ٩ تتشابه مع أم ٨: ٢٣. ويبدو مكانها أفضل بين آ ٣ و آ ٤. لكن يمكننا أن نظن، كما رأى موريس جيلبر (1974 RTL 5 (326-348)، إن هذه الآية ٩ هي حلقة الوسط بين الاكتفاء الجغرافي «الخيمة» والتوسّع الجغرافي «شمالاً، جنوباً، وغرباً، وشرقاً»، بحيث تصبح الأرض الموعودة كلّها «الخيمة». هي التي لا زمن لها، لا يمكن أن يحدّها مكان ضيق.

الروح/الريح؛ الضباب أصل المطر (أش ٥٥ : ١١)<sup>(١٨)</sup>. فبحسب هيكلية النصّ المحورية تأتي الصورة موازية للبخور في آ ١٥. ولا يصف ابن سيراخ الله بالخالق في بداية النصّ عند خروج الحكمة من فمه، بل عندما يتكلّم ليأمرها بالسكن في إسرائيل. إنه خالق الجماعة.

لنا في أكثر من مكان إشارة إلى الليتورجيا؛ فمكان الحكمة حيث تمدح نفسها هو الخيمة المقدّسة (٢-١). وفي ١٥ تعداد لكل مكونات العطور والبخور (خر ٣٠ : ٢٣-٣٤)، ومقابلة «عدم طاعة الحكمة» مع «الخطيئة» آ ٢٢، وخاصة في تماهي الحكمة مع التوراة. ففي قلب تفسيره يوحد ما بين الحكمة والتوراة. مجيئها إلى إسرائيل هو قمة عمل الخلق الإلهي بما فيه تاريخ إسرائيل. فهذا الأخير خلق لشعب ليسمح للحكمة بالسكن على الأرض. والحكمة لم تصبح فاعلة في الأرض إلا عندما أصبحت توراة. منذ الآن عُرفت هويّة الحكمة وانتهى البحث، لأنها التوراة، يجدها المؤمن في صهيون بل في الهيكل. هنا يتعلّمها ليجدد بها العالم.

كتاب الشريعة، كتاب العهد، الكتب الخمس الأولى في الكتاب المقدّس والمنسوبة إلى موسى، هي في التقليد اليهوديّ تعليم عن كلمة الخلق الإلهية التي تتتابع وتتجدّد كل يوم في كل مكان في العالم. إنّها ديناميّة الوحي بواسطة الشريعة المكتوبة.

نقرأ في التلمود (بابا متسيا ٥٩ ب): «لم تعد التوراة في السماء»، بما أنّها نزلت إلى الأرض حيث قبلها شعب إسرائيل واستثمرها. قبلها موسى من جبل سيناء حيث أتت إليه، وسلّمها إلى يشوع تلميذه. هذا التسليم رمز للتجديد المستمرّ. لقد أطلق موسى كلمة فاعلة محتومة بختم الوحي الأبديّ بالطبع. هذه الكلمة ستتمو بفعل تسليمها من جيل إلى جيل.

(١٨) حاول البعض العودة بالصورة إلى الروح الذي يرفّ على المياه في تك ١ : ٢، أو إلى الماء الذي كان يصعد من الأرض ليسقيها تك ٢ : ٦.

في هذا العالم حيث لا راحة للمؤمن ولا لله، يأتي دور كتاب العهد. وحده هذا الكتاب يسمح للإنسان بفهم معنى عمل الله في العالم وكيفيته، لكي يستطيع هذا الإنسان أن يخدم هذا العمل ويكمله على قدر استطاعته.

كتاب العهد هو الرابط الحيّ بين المخلوق والخالق المحجوب الفاعل دومًا في التاريخ.

خرجت من فم الله. طبعًا، فكتاب العهد هو ظهور الله، ظهور الحقيقة في عالم الظلام. رسالة شعب العهد إذاً هو قبول الحقيقة وإظهارها أبعد منه. إنها قبل كل شيء تعليم الحقيقة الإلهية الفاعلة في العالم المخلوق، العقيدة التي تقود خطانا على هذه الأرض نحو الخلاص والراحة الأبدية. خرجت من فم الله كلمة، لكنها كلمة مكتوبة.

أتى الله شعبه المجتمع عند سفح جبل سيناء، فمنحه بالتوراة أن يصبح شعبًا مقدسًا، مفروزًا. قدّوس كما الله، وكما التوراة كلمته. في مثل تلموديّ نقرأ أن أبناء إسرائيل انهاروا كمن ضربته صاعقة، انهاروا كالأموات أمام جبل سيناء عندما سمعوا صوت النفير الإلهي، ورأوا الكلمات-البروق الإلهية تلمع من كل الجهات في الوقت عينه، وكأنها كواكب ملتبهة تتساقط عليهم. لكنّ الله كان يقيمهم بمحبته الكبيرة ليقدرهم على أن يرثوا كلمته.

أتت التوراة المكتوبة لتخلق مسافة لا تُخترق بين القدّوس وبيننا، وتؤهلنا لنصل بسلام، على درجات، ودون خطر على كياننا الهشّ. يوصلنا الكتاب إلى الله إذاً عبر الانفصال وبه. كان موسى ثقيل اللسان، ممّا ساعده على الصمت فيسمع. سكت طويلًا فترك لله إمكانية أن يكلمه طويلًا، في كلام مكتوب. إنها الحكمة الإلهية التي جاءت البشر، فما على البشر سوى قبولها للوصول إلى إرادة الله.

## ٨ - الاحتفال بالكتاب والاحتفال بالكلمة أطيب من شهد العسل

كيف نتعلّم الكتاب؟ هذا ما كان العلماء يقومون به ليعلموا أولادهم التوراة.

كانوا يأتون بهم إلى المدرسة ويجعلونهم يقرأون أحرف التوراة الإثني عشرين، ثم يدهنون هذه الأحرف بالعسل، ويجعلون الأولاد يلحسونها قبل أن يعيدوهم إلى أمهاتهم... «إنّ كلمات التوراة أطيب من العسل. وعندما يبدأ الولد بتعلّم التوراة كانت العائلة تقيم مائدة كبيرة، وكأنّهم يقدمون الولد إلى الله في جبل سيناء. فكلام التوراة يعطى لك «اليوم» وليس «في ذلك الزمان». بهذا يشترك الولد، كما كلّ مؤمن بكل ما حدث في تاريخ الخلاص، ليس كمن يسمع ما حدث في الماضي، بل كمن يشترك بالأحداث الخلاصيّة، عبر الزمن. يقول أحد الرابّين: «من يدرس التوراة يكمل بنفسه الظهور الإلهي في سيناء، لأنّ الحدث يتردّد فيه كصدى روحيّ يدوم من جيل إلى جيل. وهذا معنى الاحتفال بال«بار مِسْفًا»: ينشد التوراة علنًا يصبح ابن الثلاث عشرة سنة ابن الوصية.

## ٩ - احترام التوراة ومديح الكتاب

في العادات والطقوس اليهوديّة المتعلّقة بالتوراة تفاصيل تلفت الانتباه:

على من يرى، في طريقه» دَرَج التوراة أن يقف في مكانه احتراماً... إلى أن يتوقّف من يحمله ويضعه في مكانه... عندها فقط يستطيع أن يجلس». بعض العادات الفرسيّة تفرض على المؤمنين ليس فقط الوقوف أمام حاملٍ دَرَج التوراة، بل أمام من يدرسها ومن يعلمها، وأمام تلامذة الحكماء، لأنّهم لا يحملون فقط الدَرَج المادّي في أيديهم، بل يحملون كلمة التوراة على شفاههم، هم الذين يدرسوها ليعلموها للآخرين، فتزهر في فهمهم كشجرة الحياة. ولأنّها ترفع الناس في هذا الوجود، فإننا ندعوها توراة حايم: توراة الحياة. إنّها الخبز الذي أعطانا إياه الله غداء» (خر ١٦ : ١٣-١٥). إنّها كلمة الله بيد موسى.

في عيد العنصرة (ماتان تُوراه، عطية التوراة)، كما في آخر أيام عيد المظالّ (سمّحات تُوراه، فرح التوراة)، يحمل الشعب كتاب التوراة بفرح عارم في الشوارع والساحات، يزيّحونه بالرقص والهتاف. من يكون له شرف قراءة

التوراة في هذا اليوم هو «ختن التوراة». إسرائيل هو العريس والتوراة هي العروس الموعودة. في نهاية السنة الطقسية (عيد المظال) يبدأ العالم من جديد، من خلال قراءة سفر التكوين.

## ١٠ - العهد الجديد: من الكتاب الى الكلمة

أعطى اللاهوت المسيحيّ اسماً لهذه الكلمة، الحكمة الخالقة التي جاءت وسكنت بين بني البشر: يسوع المسيح ابن الله.

هذا التفسير ليس مجرد تطور لاهوتيّ في خطّ تطوّر الكتب الحكميّة، بل هو تأكيد واضح في العهد الجديد. يذكر موضوع الحكمة التي جاءت البشر لمشاركتهم مصيرهم الجماعة المسيحيّة بالمعنى الحقّ لمشروع الله الذي تحقّق في التاريخ: لقد حقّقه بالكلمة المتجسّدة الذي أعطانا، لا الشريعة، بل النعمة والحقّ<sup>(١٩)</sup>.

عرف الإزائيون الأقوال التي يتماهى فيها يسوع مع الحكمة التي تدعو البشر (رج مر ٢: ١٧؛ ١٠: ٢٤؛ لو ٦: ٤٧). فالقول «تعالوا إليّ أيها المتعبون...» (مت ١١: ٢٨-٣٠) هو صدى لأم ٣: ١٧ و سي ٢٤: ١٩؛ ٥١: ٢٣؛ وهو يتبع القول حيث يقدّم يسوع نفسه على أنه من يكشف الآب (مت ١١: ٢٥-٢٧؛ لو ١٠: ٢١-٢٢).

(١٩) حاول كاتب سفر الحكمة (حوالي سنة ٣٠ ق. م.) أن يحدد صور الحكمة هذه ويغنيها، فشدّد أكثر من سابقه على عملها الخالق، وحاول ربط الحكمة أكثر بالله: «فإنّها نَفْحَةٌ من قدرَةِ الله وانبعث خالصٌ من مجدِ القدير... لأنّها انعكاسٌ للتّور الأزليّ ومِرآةٌ صافيةٌ لِعَمَلِ الله وصورةٌ لِصَلاحة» (٧: ٢٥-٢٦). لكنّه لم يتوصّل إلى القول بأنّها تملك ملء الجوهر الإلهي. وسّع حقل عمل الحكمة إلى الغاية، فيبدو عملها في كلّ المجالات، إن في الكون أو في التاريخ أو في قلب الإنسان، متداخلاً مع عمل الله بالذات. ومع أنّه يتكلّم من وقت إلى آخر عن الحكمة ك«هبة»: «هَبْ لِي الْحِكْمَةَ الْجَالِسَةَ مَعَكَ إِلَى عَرِشِكَ»، أو ك«مرسلة»: «أرسلها من السّمواتِ المُقدّسة» (٩: ٤، ١٠)، فهو لا يعتبرها وسيطاً يؤمّن العلاقة بين الله والعالم، بل كرمز حيّ لحضور الله الفاعل.

في لو ٢١: ١٥، يعد يسوع بأن يعطي تلاميذه الحكمة التي لا يمكن لأحد أن يقاومها. وتقابل العديد من الآيات بشكل لافت بين يسوع والحكمة (لو ١١: ٤٩ مقابل مت ٢٣: ٣٤ ومت ١١: ١٩ ولو ٧: ٣٥؛ مت ١٢: ٤٢ ولو ١١: ٣١). وأخيرًا يدعو بولس المسيح «حكمة الله» (١ كور ١: ٢٤)، ويصفه بصفات الحكمة الخالقة في كول ١: ١٥-١٦، في حين تستعيد الرسالة إلى العبرانيين تشبيهًا حك ٧: ٢٥-٢٦ في معرض الحديث عن ابن الله، «شُعاعٌ مَجْدِه وِضُورَةٌ جَوْهَرِه» (عب ١: ٣).

لكن تأتي الكتابات اليوحناوية لتضيء نصوص مديح الحكمة بتطبيقها على المسيح كلمة الله وابن الله كل ما أكّدت الكتب الحكمية أنها صفات الحكمة، على ما يظهر من خلال هذا الجدول الإزائي:

الحكمة مع الله منذ البدء (أم ٨: ٢٢-  
العالم (يو ١: ١؛ ١٧: ٥)  
٢٣؛ سي ٢٤: ٩؛ حك ٦: ٢٢)

الحكمة انبثاق من مجد الله (حك ٧:  
١: ١٤؛ ٨: ٥٠؛ ١١: ٤؛ ١٧: ٥،  
٢٢، ٢٤)

الحكمة انعكاس النور الأبديّ (حك  
أتى يسوع من الله الذي هو نور (١ يو  
٥: ١)

الحكمة تنير طريق البشر (أم ١: ٢٩)  
يسوع هو نور العالم والبشر (يو ١:  
٤-٥؛ ٣: ١٩؛ ٨: ١١٢؛ ٩: ٥؛  
١٢: ٤٦)

الحكمة أسمى من كلّ نور (حك ٧:  
المسيح الممجّد سيكون نور المدينة  
الأبدية (رو ٢١: ٢٣)

- تأتي الحكمة من السماء لتسكن بين  
البشر (أم ٨: ٣١؛ سي ٢٤: ٨؛ با ٣:  
٢٩، ٣٧؛ حك ٩: ١٠، ١٦، ١٧).
- الحكمة تعلم البشر الأمور السماوية  
(أي ١١: ٦-٧؛ حك ٩: ١٦-١٨)  
والحقيقة (أم ٨: ٧؛ حك ٦: ٢٢) وما  
يرضي الله (حك ٨: ٤؛ ٩: ٩ي)
- الحكمة تقود إلى الحياة (أم ٤: ١٣؛  
٨: ٣٥)؛ سي ٤: ١٢؛ با ٤: ١) وإلى  
عدم الموت (حك ٦: ١٨-١٩)
- الحكمة تدعو تلاميذها للأكل  
والشرب (أم ٩: ٢-٥؛ سي ٢٤:  
١٩-٢١)
- الحكمة تصرخ في الشوارع (أم ١:  
٢٠ي؛ ٨: ٢ي)
- يتسبب مجيء الحكمة بجدال بين البشر؛  
البعث يقبل البحث عنها (أم ٨: ١٧؛  
سي ٦: ٢٧؛ حك ٦: ١٢) والبعث  
الآخر يبحث متأخرًا (أم ١: ٢٨؛ حك  
٨: ٢)
- نزل ابن الإنسان من السماء (يو ١:  
١٤؛ ٣: ١٣، ٣١؛ ٦: ٣٨؛ ١٦:  
٢٨).
- المسيح يكشف الأمور السماوية (٣:  
١٢)، وما سمعه من أبيه (٣: ١١،  
٣٢؛ ٧: ١٦؛ ٨: ٢٦، ٤٠؛ ١٥:  
١٥؛ ١٧: ١٨)
- من يسمع للمسيح له الحياة الأبدية (يو  
٥: ٢٤؛ ٨: ٥٣؛ ١٠: ٢٨)
- الخبز والماء والخمر رموز للابن (يو ٦:  
٣٥، ٥١ي؛ ٤: ١٣-١٤)
- المسيح يصرخ في أروقة الهيكل (يو  
٧: ٣٧ي)
- يجب قبول المسيح قبل فوات الأوان  
(يو ٧: ٣٤؛ ٨: ٢١؛ ١٣: ٣٣)

## ١١ - حكمة الله أم كلمة الله؟

«في البدء كان الكلمة»، يقول القديس يوحنا. إن قرأنا هذا النشيد اليوحنويّ بصوت عالٍ ووضعنا عبارة «حكمة» مكان عبارة «الكلمة» لوجدناه وقد تحوّل من نشيد للكلمة إلى نشيد للحكمة، وكأنّ الإنجيليّ قد استعمل تركيباً لاهوتيةً ليتكلّم عن سرّ من يشهد له: إنّها تركيبية الحكمة اللاهوتية؛ فالحكمة هي قرب الله، موجّهة نحوه كما نجد في النشيد. والحكمة تنير الناس، تأتي إلى البشر لتسكن بينهم، هي طريق لمعرفة الله تمامًا كما الكلمة المتجسّد.

كالكلام عن سرّ العلاقة بين الحكمة والله البشر، استعمل تركيبية العلاقات بين الحكمة والله، من جهة، والحكمة والبشر، من جهة ثانية. والعلاقة أخيراً بين الله والبشر بواسطة الحكمة. كما الحكمة، يتوسّط الكلمة بين الله والبشر. ولكن إن كان الكلمة «كما» الحكمة فهو مختلف عنها أيضاً. فيوحنا لا يقول أبداً «الحكمة كانت الله»، ولا «الحكمة صارت بشراً»، فإن كانت الحكمة تسكن جسد الحكيم وهو «خيمة طين» (حك ١٥ : ٩)؛ فإنّ الكلمة «صار بشراً»، والحكمة ليست «الابن الوحيد المملوء نعمة وحقاً». الحكمة هي كتاب الشريعة، أمّا يسوع فهو الكلمة. الحكمة هي المكتوب الذي يحافظ على الفصل بين الله والإنسان، أمّا يسوع فهو الله صار إنساناً. ربط ابن سيراخ إرث إسرائيل الحكميّ القديم بتاريخ الخلاص. فإذا الحكمة هي التوراة التي حملت الوحي للعالم من خلال تاريخ شعب فريد، مدعوّ ليحمله للعالم، أمّا يسوع فهو الكلمة الله وهو الإنسان الأمين، حياته وآياته ونعمة تجسّد لكلمة الله.

### خاتمة

مديح الحكمة في شعب الله القديم هو الاحتفال بالعهد، كتاب الشريعة مؤسس الشعب. ومديح الحكمة في الكنيسة هو الاحتفال بالكلمة، خاصّة أثناء الاحتفالات الليتورجية عامّة والافخارستية بنوع خاصّ. هذه الكلمة المعلنة في

احتفالاتنا هي كلمة عهد. إنها كلمة يمكن اعتبارها صدى لكلمة موسى في سيناء أو انعكاساً لكراسة العهد التي كانت تشكل مفارق التاريخ المقدس، أو هي استكمالاً للبشرى السارة التي كشفها يسوع للعالم قبل أن يختم العهد الجديد بذيحة الصليب.

فإن كانت الكلمة المكتوبة هي الحكمة التي تشكّل أساس عهد سيناء، فيسوع الكلمة المتجسد هو أساس العهد الجديد، نحتفل به في الذبيحة الإلهية. فلا احتفال بالكلمة دون الاحتفال بالعهد. لكن بالمقابل لا احتفال بالعهد دون الاحتفال بالكلمة، وهنا يبدو حجم العمل الذي يجب القيام به على صعيد احتفالاتنا الإفخارستية بما يخصّ الاحتفال بالكلمة.

في البدء خلق الله السماوات والأرض بكلمة، ثم خلق شعبه بكلمة مكتوبة أعطاه إياها هبة حياة. في البدء كانت الكلمة الله، وصارت بشرًا يسوع المسيح، الذي بوجوده في جماعته، يخلقها باستمرار. فالكنيسة، جماعة الله العليّ، على ما في نشيد الحكمة (سي ٢٤: ١-٢)، وُجدت ليس لذاتها بل لتحمل للناس الحياة الأبدية، أي أبدية الفرح والسلام والمحبة، تمامًا كما أتى المسيح العالم ليكون للعالم الخلاص. إنها مسكن الله بين البشر، الخيمة التي أراد ربّنا أن يتخذها مقرًا بين الناس، ويبقى الإنجيل هو المرأة حيث يجب أن تقف لترى وجهها. في كلّ احتفال تقدّم لنا ليتورجية الكلمة هذه المرأة لتطرح عليها السؤال إن كانت سر محبة الله وحكمته الحقيقية.

لم تكفّ الكنيسة يومًا عن تغذية علاقتها الحية بالكلمة. فقد كانت دومًا كنيسة بيبليّة، كنيسة العهد: هذه هي نعمتها. لكنّها لم تكن يومًا كنيسة بيبليّة بشكل كافٍ، وهنا خطيئتها. هي كنيسة تسعى دومًا لأن تكون كنيسة بيبليّة، كنيسة عهد جديد متجدّد، هذا هو واجبها. وكلّ احتفال بالكلمة يفتح أمام الكنيسة فرصة جديدة لأن تصبح جماعة الكلمة، جماعة العهد.

وإن كان من البساطة بمكان التفكير بأنه يكفي الكنيسة الاحتفال بالكلمة لتتحول إلى كلمة الله، فتتغير كل جماعة إلى إنجيل حيّ، فإنه من البساطة أيضًا الظنّ بأنّ الكنيسة قادرة أن تحقّق هذا التحوّل دون الاحتفال الدائم بالكلمة. فكلمًا انتشرت الكلمة وعُرفت، كلّما صارت الكنيسة شبيهة بها، لأنّ من سمعها لا يُخزي، ومن عمل بإرشادها فلا يخطأ.



## الصلاة اليهودية<sup>(١)</sup>

الخوري جان عزام

جامعة الروح القدس، الكسليك

### مقدمة

لا شكّ في أنّ الصلاة اليهودية التي عاشها واختبرها سيّدنا يسوع المسيح طيلة حياته على الأرض، كانت في أساس الصلاة التي عاشتها الجماعة المسيحية الأولى في أورشليم، وبعدها الجماعات المسيحية الأخرى التي انتشرت في سائر أنحاء الإمبراطورية الرومانية، وبخاصّة كنائس أنطاكية التي تتكلم الآرامية.

ولأنّ صلاتنا وبعض أعيادنا الأساسية مرتبطة بجذور الصلاة والأعياد اليهودية، فلا شكّ أنّ معرفة حقيقية ومفصلة للصلاة اليهودية هي أمر حيويّ لمعرفة الصلاة المسيحية نفسها وعيشها بطريقة أفضل وأقرب إلى عيش المسيح لها.

من هنا، فإنّ دراستنا لهذا الفصل عن «الصلاة اليهودية» لا تهدف بالدرجة الأولى إلى التعرف على الصلاة والليتورجيا الخاصتين «بديانة أخرى»، وإن تكن الأقرب إلى ديانتنا، بل تهدف أولاً وبخاصّة إلى التعرف الجذريّ إلى مصادر صلواتنا وليتورجياتنا، وبخاصة الليتورجيا والصلوات الأنطاكية والسريانية التي تأثرت تأثيراً كبيراً «بالطقس» المسيحيّ-اليهوديّ الخاصّ بكنيسة أورشليم أمّ الكنائس كلّها.

(١) Cf. DI SANTE CARMINE, *La prière d'Israël*, Paris, 1986

يرتكز بحثنا هذا أساساً على هذا الكتاب المهمّ جداً عن الصلاة اليهودية، وعلى مراجع عديدة أخرى وردت في حينه؛ بعض هذه المراجع وارد في الكتاب المذكور، ولكنّي راجعتها شخصياً قبل إعادة ذكرها هنا.

إذا هذه الدراسة تفتح آفاقاً على الماضي للبحث عن الجذور، ولكنها تفتح أيضاً آفاقاً على الحاضر لقراءة جديدة لطقوسنا وصلواتنا على ضوء مقابلة لا بد منها مع الصلاة اليهودية - المسيحية، وعلى ضوء التجديد اللاهوتي الحاصل منذ المجمع الفاتيكاني الثاني وبالارتكاز عليه.

### ١- مصادر البحث

يُعتبر العهد الجديد مصدراً مهماً للتعرف إلى الليتورجيا اليهودية في أيام المسيح (القرن الأول ميلادي)؛ ولكن العهد الجديد يعرفنا إلى الأماكن التي كانت تتم فيها العبادة، وإلى الأعياد اليهودية وأهميتها كل منها، أكثر مما يشرح لنا محتوى هذه الليتورجيا والعبادة وكيفية الاحتفال بطقوس الأعياد.

ولذلك، فنحن بحاجة إلى العودة أيضاً إلى المصادر اليهودية نفسها، وبخاصة تلك الأقرب زمنياً إلى العهد الجديد. هذه المصادر ستفاجئنا بالنور الذي تلقينه على «الروحانية» التي عاشها يسوع، وعلى مضمون الاحتفالات التي شارك فيها، والصلوات التي رددتها والتي نجد لها صدىً واسعاً في صلواته وأقواله الماثورة وتعاليمه، وكذلك في صلوات الرسل. فلننظر أولاً إلى العهد الجديد، وثانياً إلى المصادر اليهودية.

### ١، ١- في العهد الجديد (٢)

- الهيكل والمجمع: يُذكر الهيكل في العهد الجديد حوالى سبعين مرة، دائماً كمكان للعبادة والصلاة، أو كمسرح لتعاليم المسيح ومجادلاته مع الكتبة والفريسيين (لو ٢٢: ٥٣)، طبعاً هناك أيضاً كلام عن مفهوم رمزي للهيكل، أي عندما يتكلم يسوع عن «هيكل جسده» (مر ١٤: ٥٨)، وفي كلام مار بولس عن المسيحيين بمثابة «هيكل الله» (١ كو ٣: ١٦).

نفس الشيء نعرفه عن المجمع اليهودي؛ فهو مذكور حوالى الستين مرّة. وغالبًا ما نعرف أن يسوع كان «يعلم في المجمع» (مت ١٣ : ٥٤ ؛ مر ١ : ٢١ ؛ ٦ : ٢ ؛ إالخ). بولس أيضًا كان يدخل المجمع ليعلن البشارة بالمسيح (أع ٩ : ٢٠ ؛ ١٣ : ٥). أما النصّ الأهمّ حول المجمع فنجدّه في لو ٤ : ١٥-٢٢ وفيه المعلومات التالية:

- وجود المجمع؛ الاجتماع يوم السبت؛ مشاركة كلّ مؤمن يرغب في القراءة والوعظ؛ قراءة نصوص من الأنبياء؛ استعمال الفوائف الكبيرة التي كانت تتطلب خدامًا لفتحها وإغلاقها.

#### - السبت

يأتي العهد الجديد حوالى سبعين مرة على ذكر السبت، وهو يوم العيد الأسبوعيّ والأهمّ بالنسبة إلى الاحتفالات الليتورجية والصلوات. مع ذلك، فالعهد الجديد لا يذكر السبت إلا ليؤكد المجادلات التي دارت بين يسوع والسلطات الدينية اليهودية حول تفسير معنى راحة السبت والشرائع المختصة به. وقد يسيء القارئ فهم هذا الموضوع مفسّرًا إياه بمثابة رفض من قبل يسوع لشريعة السبت. والعكس هو الصحيح؛ فإنه يعيد إليه معناه الأصليّ: الراحة للعبادة ولمحبّة القريب! ويجعله من جديد في خدمة الإنسان وعبادته الحقيقية لله (مر ٢ : ٢٧).

#### - الفصح والعنصرة

يذكر الفصح حوالى ثلاثين مرّة، وفي غالبها ذكر للعيد بمناسبة لتعليم أو عمل ما يقوم به المسيح؛ ولا شرح لطقوس العيد، مع ذلك فهناك بعض التلميحات، مثلًا، إلى اسم العيد المزروع: الفصح- الفطير وهو الوقت الذي يُهيأ فيه الاحتفال. ونجد بعض الإشارات إلى طقسه: «وأخذ الخبز وباركه وكسره ووزعه... وكذلك على الخمر» (لو ٢٢ : ١٤-١٨). هكذا يؤسّس المسيح الإفخارستيا في ليلة الفصح. وللصح أهميّة كبيرة في العهد الجديد أيضًا لاستعماله الرمزيّ، بمعنى أن يسوع هو الحمل الفصحيّ الجديد، والمسيحيّون هم

الخمير الحقيقي (١ كو ٥ : ٧). أمّا بالنسبة إلى عيد العنصرة فالإشارة إليه قليلة جدًّا، ما عدا أع ٢ : ١-١٣ الذي يشير إلى حلول الروح في عيد الخمسين.

#### - عيد المظال

لهذا العيد إشارة في يو ٧ : ٢ و ٣٧-٣٩. نعرف أن هذا العيد هو الأكثر شعبية وفولكلورية بين الأعياد اليهودية المرتبطة بالبحر. ويتميز الاحتفال فيه برشّ ماء يرمز إلى عطية الروح. ويسوع نفسه يقول في هذا العيد: «مَنْ هو عطشان... وكان يتكلّم عن الروح المزمع أن يناله المؤمنون به».

من المرجح أن عيد العنصرة قد امتزج بعيد المظال في الليتورجيا المسيحية، لذلك لا نجد له أثرًا في حياة الكنيسة الأولى.

#### - عيد التجديد ويوم الغفران

يتكلّم العهد الجديد أيضًا عن عيد التجديد ( يو ٢٢ : ١٠)، ولا يشرح عنه شيئًا. إنه عيد تطهير الهيكل من دنس «الرجاسة» التي أدخلها أنطيوخوس أبيفانوس عليه سنة ١٦٤ ق.م.، عندما قدّم في قدس الأقداس قربانًا للاله زيوس أوليمبس؛ وهناك أيضًا تلميح إلى يوم الغفران تحت اسم «يوم الصوم» (أع ٢٧ : ٩؛ عب ٩ : ١ - ٢٨).

#### - «اسمع يا إسرائيل»

«اسمع يا إسرائيل» هي الصلاة الأساسية في الدين اليهودي، والتعبير الأفضل عن الإيمان اليهودي، وهي تتلى ثلاث مرّات في النهار. يذكرها يسوع على أنها الوصية الأولى (مت ١٢ : ٢٨؛ مر ١٢ : ٢٩-٣٠).

#### - صلاة البركة

هناك اجتهادات عديدة يمكن من خلالها استخراج بعض ملامح هذه الصلاة في العهد الجديد والتي يستعملها يسوع غالبًا (مت ١٤ : ٢٢-٢٤؛ لو ١٠ :

٢١-٢٢؛ مت ١٠:١٦؛ يو ١١:٤١؛ راجع أيضًا ١ كو ٣:١٧؛ أف ٥:١٨-٢٠؛ ١ كو ١:٤-٩؛ كول ١:٣-٥، أف ١:٣-١٤).

### - صلاة الأبانا

في العهد الجديد نصّان لصلاة الأبانا (لو ١١:٢-٤ ومت ٦:٩-١٣). إذا قبلنا هذه الصلاة مع المصادر اليهودية نجد أن جذورها راسخة في هذا التقليد العريق<sup>(٣)</sup>، إن من حيث بنيتها التي تتبع البنية النموذجية للصلاة اليهودية، وإن من حيث مضمونها. فمن حيث البنية، صلاة الأبانا هي صلاة بركة في البداية، وطلبات في المركز، وصلاة بركة في الخاتمة. نجد أمثالاً عن هذه البنية في صلاة داود في ١ أخ ٢٩: ١٠-٢٠. أمّا من حيث المضمون، فعناصرها الأساسية موجودة في التقليد الليتورجي اليهودي، وإن كنا لا نجد لها مثيلاً في صلاة يهودية مماثلة. فدعوة الله «أبانا»<sup>(٤)</sup>، والاعتراف به إله السماوات والأرض<sup>(٥)</sup>، وطلب تقديس اسمه<sup>(٦)</sup>، إلى طلب ملكوته<sup>(٧)</sup>، وإلى الرغبة في أن يحقق مشيئته في الأرض كما في السماء<sup>(٨)</sup>، إلى طلب تدبيره لحبزنا اليومي<sup>(٩)</sup>، إلى التوسّل إليه ليغفر خطايانا<sup>(١٠)</sup>، كما نحن نغفر لمن خطئ إلينا<sup>(١١)</sup>، إلى الدعاء بالأبأ يتركنا ندخل في

(٣) « Les sources juives du Notre Père », *Fêtes et saisons* 527 (1998) 59

(٤) راجع تث ٣٢:٦؛ أش ٦٣:١٦؛ صلاة الـ «عميدا» أو صلاة البركات الثماني عشرة حيث

نجدها في بركتين: البركة الخامسة: «أتينا يا أبانا»، والسادسة: «أغفر لنا لأننا خطئنا».

(٥) Cf. *Mishnah, Traité "Avot"* 25:5: «تشدّد واصنع مشيئة أبيك الذي في السماوات».

(٦) راجع البركة الثالثة من صلاة التفلّه: إبق معنا؛ فليعظم وليقدّس اسمك على الأرض، كما هو مقدّس في أعلى السماوات».

(٧) راجع صلاة القديش وهي من أقدم الصلوات اليهودية: «فليحقّق ملكوته في حياتكم، في أيام زمانكم...».

(٨) راجع ١ مك ٣:٦٠: «كما هي إرادته في السماء، كذلك فلتكن».

(٩) راجع خر ١٦:٢٠-٢١؛ أم ٣٠:٨.

(١٠) راجع البركة السادسة في صلاة التفلّه: «إغفر لنا يا أبانا لأننا خطئنا».

(١١) راجع سي ٢٨:٢: «إغفر لقريبك سيئاته، وعندئذ تغفر خطاياك عند صلاتك!».

تجربة، وبأن ينجينا من الشرير<sup>(١٢)</sup>: كل هذه العناصر موجودة، كما نرى، في التقليد الروحي والليتورجي اليهودي، ولكن لا توجد صلاة واحدة في هذا التقليد تجمع كل هذه العناصر معاً، كما هي مجتمعة بطريقة فريدة في الصلاة التي علمنا إيها يسوع، مما يجعلها جديدة وجميلة وقوية بطريقة لا سابق لها؛ أضف إلى ذلك أن يسوع يعلمنا أن ندعو الله أبانا بالارتكاز على دعائه الشخصي الفريد لله بكلمة «أبا» التي لم يجرؤ أحد قبله على استعمالها<sup>(١٣)</sup>.

## ٢، ١- في المصادر اليهودية

– المشنا: هو مجموعة قوانين وشرائع يهودية تعود إلى بداية القرن الثالث بعد المسيح، غير أن ما تنظمه من مواضيع يعود في أكثره إلى القرنين الأول والثاني للمسيحية، وقبل ذلك.

ونجد في المشنا فصلين من أصل ستة تختص بالفرائض الطقسية والليتورجية، وبالصلوات، وهما: الفصل الخامس المختص بالذبائح والأشياء المقدسة (قدوشيم)، والفصل الثاني المختص بالأعياد (مؤعد).

ثم هناك الجزء الأول من الفصل الأول المخصص كله لصلاة البركة وتفسيرها.

– التلمود: هو مجموعة تفاسير المشنا فصلاً فصلاً، ومادة فمادة، ويُقسم إلى قسمين: المشنا والمارة.

هناك تلمودان كبيران مرتبطان بمركزي الدين اليهودي الأشهر: أورشليم وبابل. ثم بعد تهديم أورشليم صارت هناك تقاليد تلمودية مرتبطة بأماكن أخرى: يمينيا، قيصريّة، اللد، وطبريا.

(١٢) راجع الصلاة السابعة في صلاة التفلّه: «لا تتركني إلى قوة الخطيئة، وإلى قوة الإثم، ولا إلى قوة التجربة، ولا إلى قوة الخزي».

(١٣) Cf. J. JEREMIAS, *Paroles de Jésus. Le sermon sur la montagne. Le Notre Père*, Paris, 1965, p. 83-87.

طبعا ما يعرف بتلمود أورشليم وتلمود بابل يرجعان إلى القرن الخامس ميلادي، وهما تجميع للتقليدين الكبيرين؛ التلمود الأورشليمي مكتوب بالآرامية / اليهودية، ويستعمل نصّ مشنا أقدم من النصّ الذي يستعمله التلمود البابلي! (١٤).

### – السّدور (١٥) أو كتاب الصلاة

أول مجموعة صلوات يهودية رسمية ترجع إلى رابي عمرا غاون، سنة ٨٧٥ م. طبعا هناك سدوريم أقدم من هذا وترجع إلى أزمنة غابرة (٤٠٠ ق.م. وأقدم) (١٦). هناك أيضا سدوريم أحدث من سدور عمرا.

يتضمّن السّدور ثلاثة أقسام:

١- الليتورجيا اليومية، «إسمع يا إسرائيل»، والتفلة (الصلاة).

٢- ليتورجيا السبت والأعياد، مع كل الطقوس المرتبطة بها.

٣- صلوات خاصة بمناسبات عديدة في الحياة:

– صلوات الطعام

– صلوات الزواج

– صلوات على المرضى

– صلوات على الموتى والجنّازات

(١٤) هذا الأخير مكتوب بالآرامية الشرقية وفيه مقاطع كثيرة بالعبرية، وهو أكثر محافظة في تفسيره النصوص وأكثر إسهابا من التلمود الأورشليمي.

(١٥) Cf. J. PETUCHOWSKI, "The Siddur", in *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, J.J. Petuchowski, M. Broke, éd., London, 1978, p. 47-48.

(١٦) Cf. E. GARFIEL, *The Service of the Heart. A Guide to the Jewish Prayer Book*, New York, 1958, p. 32-36.

## ٢- هيكلية الصلاة اليهودية

### ١، ٢ أَلْبَرَكَة

إنّ الذي يقرأ كتب الصلاة اليهودية قد يكون انطباعاً أنّها غير منظمّة تنظيمًا منطقيًا، وأنّها تفيض بالصلوات والطقوس المتداخلة دون تصميم واضح... هذا صحيح! ولكن، كلّ دارس متنبه لهذه الكتب يعلم أنّها تحتوي هيكلية واحدة لا تتغيّر مهما تعددت الكتب واختلفت الصلوات بين بلد وبلد أو جماعة وجماعة<sup>(١٧)</sup>. هذه الهيكلية يمكن اختصارها بالتالي:

روح الصلاة وأساسها ومنبعها هو البركة.

وترتبط بالبركة ثلاث صلوات أساسية تحيط بها كحلقات حولها:

الحلقة الأولى هي: «إسمع يا إسرائيل».

الحلقة الثانية هي: التّفلة.

الحلقة الثالثة هي: قراءة التوراة.

فما هي صلاة البركة وما هو لاهوتها في الليتورجيا اليهودية؟

إنّها الإعجاب والتسبيح وصلاة الشكر... إنّها التعبير الأفضل عن اللاهوت اليهودي الذي يضع الإنسان دائماً بمواجهة الله، ويحدّد علاقته به وبالعالم وبأقرانه من دون فصل الواحد عن الآخر؛ فالبركة هي التي تجعل الإنسان دائم الاعتراف بأنّ كلّ ما يأتيه هو من الله، وأنّ علاقته بالعالم وبأقرانه وبذاته مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعمل الله وتدييره الخلاصي. هي عكس اللاهوت النظري، وعكس الأنتروبولوجيا الملحدة التي تنظر إلى الإنسان بمعزل عن الله. وهي عكس

Cf. A.E. MILLGRAM, *Jewish Worship*, Philadelphia, 1971, p. 89-92. (١٧)

الكوسمولوجيا العلمانية التي تنظر إلى العالم بدون خالقه أو بدون الإنسان، كـبعض المتعصّبين للبيئة أكثر من الإنسان، وعلى حسابه! إنّها الجامع بين الإنسان وخالقه والعالم بعلاقة محدّدة، حيث أنّ الله هو المصدر والمنبع والهدف، والإنسان هو المحبوب والمستفيد من خيرات الله، والعالم هو العلامة الحسيّة على اهتمام الله بالإنسان ومحّبته له:

«مبارك أنت أيّها الربّ الإله القدّوس لأجل...». هذه هي بداية كلّ بركة! إنّها اعتراف من الإنسان بأعمال الله الحسنة تجاهه، واندهاشه أمامها، وشكره وتسيحه لله الذي هو مصدرها. وهنا لا بدّ من ذكر قصّة رابّينة قديمة عن أهميّة البركة، وتكلّم عن تنافس الحروف الأبجدية أمام الله لكي يخلق العالم بكلمة تبدأ بهذا الحرف أو ذاك، ولكنّ الله يفضّل أن يبدأ الخلق بكلمة في «البدء» (بريشيت) لأنّها تبدأ بحرف «الباء»، وهو عينه الحرف الذي يبدأ كلمة «بركة»، مع الخلاصة المفيدة أنّ الخلق هو عطية الله المجانيّة؛ إنّ البركة! (١٨)

### – البركة لكلّ شيء

إذا كان العالم كلّه قد خُلِقَ بالحرف «ب»، كما تقول الأسطورة التي ذكرناها، فلأنّ العالم المؤمن سيبارك الربّ على كلّ مخلوقاته وعلى كلّ أعماله؛ فالعالم موجود إذا كان مرتكزاً على البركة، ولا هويّة له إلاّ إذا كان دائم البركة.

الإنسان مدعوّ إذا ليارك الله على كلّ شيء!

هنالك بركة خاصّة للطعام: «مبارك أنت، أيّها الربّ إلهنا، ملك الكون، الذي تعطي الخبز من الأرض». وقبل شرب النبيذ: «مبارك أنت، أيّها الربّ إلهنا، ملك الكون، الذي خلقت ثمرة الكرمة».

Cf. L. GINZBERG, *The Legend of the Jews*, vol. I, Philadelphia, 1968, p. 5- (١٨) 8.

حتى الأشياء المحزنة أو المزعجة، كالآلم والمرض والظلم، تستحق أن يُبارك الرب لأجلها: «مبارك أنت، أيها الرب إلهنا القاضي العادل».

البركة تعبر إذاً عن الذكاء الحادّ والبصيرة عند الإنسان المؤمن الذي يعرف أن يعيد إلى الله كلّ شيء، ويربط كلّ شيء به، وأن يميّز الشرّ نفسه بكونه مناسبة للاعتراف بالله مصدر كلّ خير.

### – البركة والتوراة

إذا كان المؤمن يبارك الله من أجل الخيرات الأرضية، فإنه يبارك خاصّة من أجل خيرات التوراة: «مبارك أنت أيها الرب إلهنا، ملك الكون، الذي أعطيتنا توراة الحقيقة، والذي زرعت بيننا الحياة الأبدية».

فالخيرات الأرضية هي صورة، ومساعدة للنظر إلى الخيرات الروحية التي تعطىها التوراة. وأهمّ ما في التوراة، أي العهد والهيكل والمواعيد المسيحانية، تستقطب الكثير من البركات وبخاصّة هذه الأخيرة؛ فهي الرجاء الدائم في عمل الله الخلاصي وانتصار مخطّطه لشعبه وللعالم؛ وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا يُبارك الله لأجل الشرّ، كما يُبارك لأجل الخير<sup>(١٩)</sup>؛ فليس لأجل الشرّ تُعلن البركة بل لأجل الإيمان بأنّ الله سينتصر على كلّ شرّ، محققاً مواعيده؛ فالشرّ مهما عظم واستشرى، يبقى مؤقتاً ومحدوداً. والله يسمح به ليذكرنا بالخير الأوحده الذي هو الحياة الدائمة معه حيث لا شرّ ولا عذاب. كلّ هذا اللاهوت أساسه في رجاء المواعيد المسيحانية.

### – البركة والدهشة

إن المعنى الأساسي لكلمة «أعجوبة» هو في كونها خلق الله الذي يظهر عظّمته

وحبه وقدرته؛ فالشمس هي أعجوبة دائمة كلما ظهرت واختفت في الأفق، وهي أعجوبة في حرارة نورها... والقمر كذلك... والطبيعة كلها تدعو الإنسان إلى الدهشة والتأمل بعظمة الرب... والإنسان الذي يعتاد هذه الأشياء أو يحسبها وكأنها تحصيل حاصل، يكون غيبًا وغير قادر على الصلاة ومباركة الله، والذي يذهب باحثًا عن الخوارق والأعاجيب غير المعتادة يكون جاهلاً لله ولا إيمان له! إنَّ الأعجوبة، في الكتاب المقدس، هي عمل الله الدائم في الكون، عمل الخلق والحياة والخلاص. والذي يبارك الله لأجل هذه الأشياء التي في الكون هو الحكيم الذي يعرف أن يعيدها إلى أصلها، أي إلى كونها قد خلقت، وهي في الوجود بفضل هذه الأعجوبة المستمرة التي هي عمل الله في خلقه!

#### – البركة ومحافة الله

واجب أن ينتبه الإنسان إلى أن كلَّ شيء مخلوق! ولأنه كذلك، فالبركة تبين معنى وجود كلَّ شيء: إنها علامات حضور الله في العالم وتأكيد لرغبته الطيبة التي لأجلها خلق كلَّ شيء! فالذي يكتشف ذلك، يكتشف «محافة الله»، وتصبح البركة على لسانه. إنَّها النظر إلى كلَّ شيء من خلال معناه المغلق المرتبط بالله. والإنسان عاجز عن فهم المعاني الكاملة لكلَّ الأشياء، بل هو يفهم شيئًا منها، لذلك يعرف أن يخاف الله الذي يعرف المعنى المطلق لوجودها، لأنه هو الذي خلقها.

#### – البركة والعطية

البركة هي اعتراف بأنَّ كلَّ شيء في العالم هو عطية مجانية من الله، أي أن الله هو صاحب كلَّ شيء ومالك كلَّ شيء. هذا يعيد الأمور إلى نصابها على مستويات أربعة:

١- الله هو المركز وليس أنا!

٢- أنا أستقبل عطايا الله ولست أنا المالك (المجانية).

٣- ليست الأشياء أشياء بل عطايا! في البركة كل شيء هو عطية مجانية، بدونها كل شيء تجارة!

٤- الأشياء التي هي عطية من الله، هو مالكةا، وهي تساعد الإنسان على الإصغاء إلى الله، وعلى طاعته، وعلى عدم استغلال الأشياء لأنانيته.

كلمة الله صادقة لأن عطاياها للإنسان كثيرة، وهو لا يأمر بشيء لأنه يريد أن يأخذ لنفسه شيئاً، بل يريد أن يستفيد الإنسان من عطاياها لخيرته الأسمى!

### - البركة والمشاركة في الخيرات

في قصة سفر الخروج، في الفصل ١٦، تعليم حكيم جداً عن الإيمان بالعناية الإلهية اليومية، التي أعطت الشعب في الصحراء، حاجته اليومية من الطعام دون زيادة أو نقصان، بحيث أن الجميع يشاركون في الخيرات، كل حسب حاجته، وحيث لا حاجة إلى التخزين وأخذ الخيرات من أمام القريب.

### - البركة والفرح

الإنسان الذي يمتلئ قلبه بالسلام مع الأشياء ومع الله، والعالم أن كل شيء يؤول إلى خيره، والمؤمن بأن الله أعطاه كل ما يحتاجه، هو الذي يعيش الملء لأنه يميز محبة الله، ولذلك يبقى في الفرح الدائم بالله (٢٠).

### - البركة والطلب

إن صلاة البركة هي الصلاة الكاملة والوحيدة لمن يعيش اختبار الله. ويقول

الرايينيون بأن كل الصلوات ستوقف في يوم المسيح ما عدا صلاة الشكر والبركة<sup>(٢١)</sup>. ولكن الإنسان يعيش أيضًا اختبارات الخطيئة والشك والظلم والاضطهاد... وهو لذلك يحتاج أن يطلب، لأنه يحتاج إلى أن يدعو الله لإصلاح ما أفسدته خطيئته وخطيئة الآخرين.

– تعلن البركة لأجل ثلاث عطايا أساسية:

١- لأجل خيرٍ ما .

٢- لأجل التوراة والخير الأسمى الذي فيها.

٣- لله بحد ذاته في قدرته وعظمته وحبّه.

– شكل البركة :

هناك البركة المباشرة: «مبارك أنت أيها الرب، لأنك...».

وغير المباشرة: «مبارك الرب إلهنا، لأجل ما أعطانا...».

٢، ٢- أسس الصلاة الثلاثة: إسمع يا إسرائيل، الصلاة، قراءة التوراة.

الأساس الأول: «إسمع يا إسرائيل»<sup>(٢٢)</sup>.

– أصلها

هذه الصلاة هي مجموعة من ثلاثة مقاطع كتابية وكثير من البركات في المقدمة وفي الخاتمة. لا شك في أن أصلها يعود إلى أزمنة ما قبل المسيح، ولا شك في أن المسيح نفسه قد صلاها وكذلك فعلت الكنيسة الأولى<sup>(٢٣)</sup>.

Cf. W.G. BRANDE, *The Midrash on Psalms*, vol. I, New Haven, 1959, p. 498. (٢١)

Cf. L. JACOBS, "Shema", *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971, p. 1371-1974. (٢٢)

Cf. W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 44. (٢٣)

## فكيف يحتفل بها؟

هناك نصّ في المشنا يقول بأن البداية هي صلوات بركات متعددة، ثم تتبعها قراءة نصّ الوصايا العشر (خر ٢٠، تث ٥) (٢٤)؛ ثم قراءة من ثلاثة نصوص «إسمع»، وهي نصّ «إسمع يا إسرائيل»، (تث ٦: ٤-٩)؛ ثم نصّ «وإن سمعتم...» (تث ١١: ١٣-٢١)؛ وأخيراً نصّ «وقال الرب لموسى» (عد ١٥: ٣٧-٤١). ثم تتبعها ثلاث بركات للشعب، وهي البركة الثابتة، وبركة العبادة (شكر الله لأجل العبادة في الهيكل)، ثم البركة الكهنوتية التي نجدها في عد ٦: ٢٤-٢٦ (٢٥).

زد عليها بركة رابعة ليوم السبت عند خروج الحرس من الهيكل. أمّا عن وقت تلاوة هذه الصلاة فهي طبعاً في الجمع ولكن أيضاً في البيت. وإننا لنجد نصّاً ذات أهمية كبرى في المشنا حيث ينقل لنا رأي المعلمين الكبارين اللذين عاشا في عصر هيرودس الكبير، وهما صاحبي مدرستين للتفسير، أعني شمعي وهلل. فالأوّل ينصح بأن تقام هذه الصلاة في المساء وفي الصباح وكذلك الثاني. ولكن الأوّل يعتبر بان الواجب يقضي بأن يتلوها الإنسان وهو ممدّد في الفراش ليلاً، وواقعاً على رجله صباحاً، وذلك ارتكازاً على نصّ تث: «وَرَدَّهَا... إذا نمتَ وإذا قمتَ». بينما يعتبر الثاني أنّ تلاوتها هي المهمة، وليس ذلك مرتبط بوضعية جسدية معينة.

هذه الصلاة هي فعل الإيمان الأوّل والأساسي لشعب إسرائيل (٢٦). إنها الصلاة التي ترافقه في كلّ مكان، في حلّه وفي رحاله. ولذلك فالتلمود والمشنا يكرسان

(٢٤) لاحقاً لم يعد يقرأ هذا النصّ لأن البعض اعتبر انه يعني من حفظ الوصايا الأخرى التي لا تُقرأ.

Cf. Mishna, Tamid 5:1. (٢٥)

Cf. E. MUNK, *La voie de la Torah, Commentaire du Pentateuque*, (٢٦) *Deutéronome*, Paris, 1981, p. 60-61.

صفحات عديدة (٢٠٠ صفحة في التلمود) لشرحه والتعليق عليه... وكما يقول الرابينيون، فإنّ هذه الآية هي التي اختيرت من بين ٤٨٧٥ آية في الكتاب المقدّس لتكون العلامة الفارقة لشعب إسرائيل، وهي التي حملها معهم كلّ الشهداء إلى الموت شهادة للربّ ولإيمان شعبه.

### - لاهوتها

#### ١- الإيمان بالله الواحد: (٢٧)

إنّ الإعلان الأوّل في هذه الآية هو «إسمع». والحقيقة أنّ اللاهوت الكتابيّ عن الله يشدّد على أنّه «الكلمة». من هنا مفهوم العهد أنّه «كلمة الله التي يستقبلها إسرائيل ويعيش منها وبها». وبهذا المعنى فالعالم كلّ «قائم ويسير» بكلمة الله وإرادته، وإسرائيل هو الذي يصغي إلى هذه الكلمة ويعمل بهذه الإرادة؛ فالعالم ليس قائماً بذاته (بنوع من الميكانيكية الذاتية) ولا بالصدفة، ولا على قوانين «وُضِعَتْ» ويسير لوحده. بموجبها! العالم موجود لأنّ الله «الموجود» حاضر ويعمل، ويقود العالم بكلمته.

إنّ الله الواحد هو إله العالم كلّ، الذي يعترف به إسرائيل ربّاً له: «إسمع، يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا هو ربّ واحد»؛ إنّ هذا التعبير لا يقول إنّ إلهنا الربّ... وكأنّه إله إسرائيل وحده، بل «إنّ الربّ».. أي أنّه ربّ الكلّ... (٢٨)، وهذا الله الواحد هو واحد بحسب خبرة إسرائيل التاريخية، لأنّ إسرائيل اختبر في التاريخ، وليس نتيجة تفكير فلسفي، أنّ فيه وحده الحياة والخيرات والخلاص. ولذلك فكلّ ما يطلبه الله من الإنسان هو أن «يسمع لكلمته» لأنّها تقوده إلى الخير الأوحد الآتي منه وحده.

Cf. A. RIZZI, *Differenza e responsabilità*, Casale Monferrato, 1981, p. 22-23. (٢٧)

Cf. E. MUNK, *Idem*. (٢٨)

## ٢- تحقيق «ملكوت الله»

إن آية سفر التثنية تقول: أحبب الرب إلهك من كل قلبك... والرائبيون يفسرونها بأنها تعني: «خذ ملكوت الله على عاتقك». فإذا كان الله هو الملك الأوحد، فمع ذلك فإن ملكوته لا يتحقق بدون أناس يأخذونه على عاتقهم بكل كيانهم. إسرائيل يعتبر بأن دعوته الأساسية هي في أن يعلن ويحقق هذا الملكوت الإلهي الذي ظهر له جلياً في حدثين أساسيين، هما أساس اللاهوت اليهودي: لاهوت الخلق: ويقوم على اختبار أن الله هو خالق كل شيء.

لاهوت التاريخ والخلص: ويقوم على اختبار أن الله هو الذي يخلص كل من يؤمن به؛ وأكبر دليل على قدرته الخلاصية هي «الخروج»! وكما أن الخلق هو الذي نقل الكون من الفوضى إلى الوجود، فالخروج هو الذي نقل إسرائيل من العبودية إلى الحرية في ملكوت الله (أرض الميعاد هي علامة هذا الملكوت). لذلك يعلن «إسمع يا إسرائيل» بمثابة استحضار لهذه القدرة الإلهية الخلاقية والمخلصة. ولذلك فإن تلاوة «إسمع يا إسرائيل» تبعد الشياطين!

## ٣- إسرائيل الشاهد لله

تتضمن وصية إسمع يا إسرائيل حرفي «ع» و «د» في آخر «شمع»، وفي آخر «إحد». وهذان الحرفان يشكّلان كلمة «عد» التي تعني «الشاهد»؛ فإسرائيل يعرف أن اعترافه بالله الواحد ليس لذاته فقط بل للعالم. إنه شاهد لله في العالم. والشهادة هذه هي التي تحرك صلواته الدائمة لـ «شمع إسرائيل». ولذلك فهناك مئات من اليهود الذين ماتوا في التاريخ استشهاداً لإيمانهم هذا، وأشهرهم رابي عقيبه، في القرن الثاني الميلادي، الذي مات وهو يردد صلاة الـ «شمع»، معلناً أن استشهادته هو أفضل تحقيق لمضمونها القائل: «أحبب الله من كل قلبك وعقلك وقوتك» (٢٩).

- لاهوت ومضمون القراءات الثلاث التي تتلى مع ال «شَمَع»

١- تث ٦: ٤-٩: «اسمع يا إسرائيل...»

يشدد هذا النصّ على عدّة وصايا أساسية يمكن اختصارها بما يلي:

طلب الإصغاء إلى كلمة الله لأنه «واحد».

محبة الله محبة جذرية وكيانية دون تجزئة.

الحفاظ على الوصايا في «القلب»، أي عبادة داخلية صادقة بموازاة العبادة الخارجية الظاهرة (لاهوت نبوي).

ضرورة نقل الإيمان إلى الأولاد وخاصة في العائلة، حيث المكان المفضل والأفضل.

المحافظة الدائمة على هذه الوصايا وغيرها من خلال الإطار الحياتي كلّ، وفي كلّ المناسبات وحسب الحاجة وحسب الظروف؛ فأينما كان المؤمن يجب أن يحافظ على هذه الوصايا ويعمل بها في الإطار المناسب (تعليقها على الجبهة وفي أطراف الثوب وعلى باب البيت...).

إنّ اللاهوت الأساسي لهذه الوصايا هو الاعتراف بأنّ كلمة الله (الوصية) هي كلمة للحياة، وليست قانوناً مفروضاً. فالذي يعترف بقلبه وعقله وجسده وحياته كلّها بحضور الله، ويعرف أنّ هذا الحضور هو حياة، يحافظ على كلمة الله (الوصية) بكونها الكلمة التي تقود إلى الحياة وتضمن عدم حياده عنها.

٢- تث ١١: ١٣-٢١

هذا النصّ يحتوي خاصّة على ثمار الطاعة لكلمة الله ووصاياه. وهذا النصّ يؤكد من الناحية اللاهوتية أنّ الخير الزمنيّ مرتبط بالخير الروحيّ؛ فالذي يسمع ويحفظ كلمة الله ويعمل بها ينال الخيرات الأرضية والبركة، لأنّ البركة وخصب الأرض مرتبطة كلّها بمحبة الله وبقدرته الخالقة. فالله هو الذي يعطي الخيرات

لأنه الخالق، وهو الذي يمنح الكوارث لأنه الخالق والمخلص والرب، والطاعة له والاتكال عليه يقودان إلى المشاركة في خيرات خلقه وخلاصه.

أما الإنسان الذي يوئله الطبيعة (ديانات الكنعانيين)، ويوئله نفسه (الاعتقاد بأن الخبرة والمعرفة والعمل الزراعي هي التي تؤمن جودة المحصول وخصب الأرض) فلا يجد سوى أرضٍ ملعونة بغياب الله عنها (تك ٣ : ١٨).

لذلك فالوصية الأساسية تبقى هي هي: «إسمع يا إسرائيل...».

٣- عدد ١٥-٣٧-٤١

هذه الكلمة تأمر إسرائيل بأن يصنع له أهداباً في ذيل ثيابه لكي يتذكر من خلالها وصايا الله كلها.

ليست هذه الأهداب إذاً شيئاً سحرياً، بل علامة ذكرى:

ذكرى أن صاحب الثياب ذات الأهداب هو مكرّس للرب.

ذكرى أن المكرّس للرب لا يزني.

ذكرى أن من لا يزني هو من يعمل بوصايا الرب.

خلاصة هذا النص: أنا الرب إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر، ليكون لكم إلهاً: أنا الرب إلهكم» (آ ٤١). إنها الخاتمة الأساسية لكل صلاة الـ «شِمَع»، وتتضمّن ثلاثة إعلانات كبرى:

— الله هو إله إسرائيل؛ هو سيّده الأوحى الذي له يجب أن يسمع (شِمَع)، والذي إليه ينتمي بصفات عديدة، نذكر منها: إسرائيل هو خاصّته (خر ١٩ : ٥)؛ ميراثه (خر ٣٤ : ٩)؛ شعبه (أش ١ : ٣)؛ خادمه (أش ٤٤ : ٢١)؛ مختاره (أش ٤٥ : ٤)؛ ابنه البكر (خر ٤ : ٢٢؛ هو ١١ : ١)؛ قطيعه (مز ٩٥ : ٧)؛ كرمته (أش ٥ : ٧)، وسلطنته (مز ١١٤ : ٢)، وعروسه (هو ٢ : ٤)...

– هذه السيادة الإلهية على إسرائيل هي لتحريره لا لاستعباده: الله هو محرر إسرائيل! أليس هو الذي أخرجته من عبودية مصر؟

– إسرائيل إذا ينتمي إلى الرب، لذلك فإن تحريره من عبودية فرعون هدف إلى جعله عابداً للرب وشاهداً له، كما قلنا سابقاً.

إذا، إسرائيل حرّ بقدر ما يعبد الله، وهو عبد بقدر ما ينسى وصايا الله ويتحرر منها!

– البركات التي ترافق الـ«شِمَع» صباحاً ومساءً:

هناك ثلاث بركات صباحية وأربعة مسائية.

البركات الصباحية التي تسبق الـ«شِمَع» هي اثنتان وتبعتها بركة واحدة.

البركة الأولى معروفة باسم «يوتسير أور»، «صانع النور»، وهي تبارك الله لأجل النور، رمز كلّ غنى ألوان الخليقة المختلفة.

وهذه ترجمتها:

«مبارك أنت أيها الرب إلهنا، ملك الكون، الذي يصنع الأنوار ويخلق الظلمات، الذي يحقق السلام ويخلق كل شيء. برحمتك تنير الأرض وسكانها... يا سيدّ العظام، الذي بطبيعته يجدد كل يوم عمل الخلق الأول... وكما يقال: «باركوا الذي يخلق النيرات الكبرى، لأنّ إلى الأبد رحمته! مبارك أنت يارب، أنت الذي تصنع النيرات!».

البركة الثانية هي لأجل عطية التوراة، ومعروفة باسم «بركة هتوراه»، أو من خلال الكلمات الأولى التي تبدأ بها: «أحبه ربه»، وهي كما يشير عنوانها مباركة للرب لأجل عطية التوراة، لأنها تعبر أكثر من الخلق عن محبة الله لإسرائيل وللبشرية.

وهذه ترجمتها:

«بحبّ كبير أحببتنا أيّها الربّ إلّهنا! أظهرت لنا رحمة فائقة! يا أبانا، وملكننا ... وقد علّمت آباءنا قوانين للحياة؛ كن رحوماً أيضاً معنا وعلّمنا.

يا أبانا، أيّها الآب الشفوق، إرحمنا... مبارك الربّ الذي اختار إسرائيل (بحبّة!)»

– البركة الثالثة، واسمها «إمّتٌ وبشيفٌ» أي «حقٌّ وأكيدة»، وهي إعلان المطاوعة لله والطاعة للتوراة.

وهذه ترجمتها:

«حقٌّ وأكيدة، ثابتة ودائمة، مستقيمة وأمينة، محبوبة ومحبيّة، مرغوبة وعذبة، مبجلّة وفائقة، عزيزة ومقبولة، حسنة وجميلة! نعم، هكذا هي الكلمة بالنسبة إلينا (يعني كلمة شمع) ... مبارك أنت أيّها الربّ الذي تفتدي إسرائيل».

وكما سبق وذكرنا، فهناك أيضاً البركات المسائيّة الأربعة: اثنتان قبل الـ «شمع» واثنتان بعده.

نختصر العرض هنا بالقول:

البركة الأولى هي: معرّيفٌ عرّيم، أي «أنت الذي تحلّ الليل»، وهي صلاة شكر للربّ لأجل تعاقب الليل والنهار.

البركة الثانية هي: «أهيتٌ عولمٌ»، أي «المحبّة الأبدية»، وهي مباركة للربّ على حبّه مثل الصباح، أي لأجل عطية التوراة.

البركة الثالثة هي: «إمّتٌ وإمّونه»، أي «الحقيقة المطلقة والأبدية»، وهي تعلن الله مخلصاً ومحرراً.

البركة الرابعة هي: «هشكيفينو»، أي «أعطنا البركة للنوم»، وهي تطلب من الله أن يعطي عباده ليلة طيبة ويبعد عنهم كلّ خطر.

### الأساس الثاني: الصلاة (التفله)

تشكّل «التفله» المركز الثاني الرئيسي للصلاة اليهودية، وهي تُتلى في ليتورجية المجمع، أو في الصلاة الفردية مباشرة بعد الـ «شِمَع»، أي بعد البركة الأخيرة التي تلي الـ «شِمَع» صباحًا ومساءً وظهراً.

#### – أسماؤها

لهذه الصلاة ثلاثة أسماء. الأول مرتبط بفعل **פָּלַח**، أي «لاحظ، فحص، حكم». وهي تعني: فَحَصَ ذاته وحكم على ذاته؛ إذا الصلاة هي هذا العمل الذي يساعد الإنسان على فحص ذاته ومعرفة ذاته (أمام الله) وأمام توراة الله. الإنسان يصحح مسيرته أمام الله وطبقاً لمشيئته؛ فالصلاة المقبولة لدى الله تعني أن ما أطلبه يوافق مشيئته، وإن لم يستجب الرب لي فهذا يعني أن ما أطلبه غير موافق لمشيئته! ولذلك فالمصليّ يصحح معرفته لما هو خيره طبقاً لمشيئة الله، ويتخلّى عن طلب ما لا يريد الله أن يعطيه إياه (على الأقل في الوقت الحاضر).

فليس لله أن يحقق «ما نريده نحن»، بل علينا نحن أن نوافق رغباتنا وطلباتنا مع مشيئته، وهذا ما تساعد الصلاة في الوصول إليه.

الاسم الثاني هو «شمونه عسره»، أي الثمانية عشرة، وهذا ببساطة لأنها مؤلفة من ثماني عشرة «بركة» (٣٠).

الاسم الثالث هو «عمودة»، من فعل «عمد»، أي انتصب واقفاً؛ فهذه الصلاة تتلى وقوفاً والوجه نحو أورشليم – أمّا معنى الوقوف فهو، من جهة، الاستعداد والطواعية للقيام بخدمة الله، ومن جهة ثانية، أن المصلي يقف كرجل حرّ أمام الله (٣١).

Cf. A.E. MILGRAM, *Jewish Worship*, p. 106. (٣٠)

(٣١) رج سي ٥٠: ١٣؛ خر ٢٠: ٢١؛ ٣٨: ١٠؛ عد ٨: ٥.

### – أصلها وهيكليتها

تعود في أصلها إلى العصر المسيحيّ (القرن الثاني ق.م.). وذلك في ما يختصّ بهيكليتها العامّة، التي زيدت عليها بدون شك تفاصيل مختلفة عبر العصور؛ مثلاً، تحوّلت من ثماني عشرة إلى تسع عشرة بركة.

تفصيلاً، يعتبر رايبّي J. H. Hertz أنّ البركات الثلاث الأولى (التساويح) تعود إلى القرن الرابع ق.م؛ وتعود البركات الثلاث الأخيرة (أفعال الشكر) إلى القرن الثاني ق.م. (عصر المكابيين)؛ وتعود الطلبات إلى حقبة مختلفة، ابتداءً من القرن الأوّل الميلاديّ على الأقلّ، أي منذ مجمع يَمِنْيَا الذي حدّد عدد هذه البركات ورّبتها.

نجد المرجع الأساسيّ عن هذه الصلاة في الفصل الخامس المسمّى «بركوت» في المِشْنَا، ولها اثنان من فصوله التسعة.

٣-١ ← [ الشِمْع ]

٥-٤ ← [ التِفْلَه ]

٩-٦ ← [ البركات الأخرى؟ زواج - طعام ]

### – الصلاة في أيام السبت والأعياد

تتلى هذه الصلاة كاملة في الأيام العادية! أمّا في الأعياد والسبوت فلا تتلى منها سوى الثلاثة الأولى (التساويح) والثلاثة الأخيرة (أفعال الشكر). والسبب بسيط: أيام الأعياد والسبوت هي أيام الامتلاء حيث يدخل المؤمن في العيد والشالوم. فهو لا يحتاج إلى أن يطلب شيئاً من الله، بل تعد له التساويح والشكر، كما ستكون الحال دائماً في العصر المسيحانيّ.

إنّه وقت الفرح ولا مكان فيه للطلبات! في هذه الأيام عدا عن البركات الستة المذكورة، تزداد صلاة واحدة أو ثلاثة جديدة تسمّى: «مبارك انت يا ربّ، الذي

تقدّس السبت)... وتتضمّن هذه الصلاة تأمّلاً لاهوتياً بمعنى السبت:

- اليوم الذي هو ذكرى الخلق (صلاة المساء)؛
- اليوم الذي فيه أعطيت التوراة وهو رمز العهد (صلاة الصباح)؛
- اليوم الذي فيه الراحة والشالوم واستباق العصر المسيحانيّ الذي فيه الراحة التامة والكاملة (صلاة الظهر).

### - هيكلتها

أ- ثلاث بركات في البداية

١- أنت الله

تسايح

٢- انت القدير

٣- أنت القدّوس

ب- ١٣ بركة مركزية: طلبات

٤- طلب

الفهم

٥- الندامة الخيرات الروحية

٦- المغفرة

٧- الحرية الشخصية

الخيرات المادية

٨- الصحة

٩- الخيرات

١٠- جمع المششّين

١١- العدالة الكاملة

١٢- عقاب الأشرار والأعداء

١٣- مكافأة الأبرار

١٤- لأجل أورشليم الجديدة

الخيرات الاجتماعية

١٥- لأجل مجيء المسيح

١٦- لأجل قبول الصلوات

ج- ثلاث بركات الختام

أفعال شكر { ١٧- أعد العبادة إلى الهيكل في أورشليم  
١٨- إقبل فعل شكرنا  
١٩- أعطنا السلام

وهذه ترجمتها:

١- مبارك أنت، أيها الربّ الهنا، إله آبائنا،

إله إبراهيم وإسحق ويعقوب؛

الإله العظيم، القويّ والكلّيّ القدرة.

الإله العليّ، الواهب وخالق كلّ شيء.

تذكّر ورع آبائنا، وأتّ بالخلّص إلى ولد ولدهم،

من أجل اسمك وبنعمة محبتك.

أيّها الملك الحرّ،

المعين، الخلّص والنّصير.

مبارك أنت يا ربّ، ستر إبراهيم!

٢- أنت أبديّ القدرة، يا ربّ،

أنت الذي تقيم الموتى،

أنت الحكيم بإعطاء السلام (في الصيف يقال: «أنت الذي تأتي بالندى -

في الشتاء: «أنت الذي تجعل الريح تعصف والمطر يهطل»)

نعمته تُقيت الأحياء ورحمته اللامتناهية تقيم الموتى.

هو يسند الذي يقعون، يشفي المرضى، يحرر الأسرى ويحافظ بوفاء على وعده.

مَنْ مثلك أيّها الكلّيّ القدرة؟

مَنْ يشبهك، أيّها الملك، أنت الذي تمت وتحيي،

مَنْ يشبهك أنت الذي تزهر لنا السلام؟

نعم، وفيّ بوعدك بإقامة الموتى!

مبارك أنت يا من تقيم الموتى!

٣- من جيل إلى جيل نعلن ملك الله،

لأنّه وحده عليّ وقدّوس.

ليكن تسبيحك يا ربنا دائماً، فلا يغرب عن شفاهنا لأنك إله وملك، عظيم  
وقدّوس.

٤- تمنح الإنسان نعمة المعرفة، وتربي الخلائق الفانية على الفهم.

إمنحنا نعمة المعرفة، الفهم والتمييز!

مبارك أنت يا رب، أنت الذي تمنحنا نعمة المعرفة!

٥- رُدنا إلى شريعتك، يا أبانا، واجعلنا نحافظ على وصاياك.

قربنا من عبادتك، يا ملكنا،

واجعلنا نعود إلى حضرتك باهتدائنا الكامل.

مبارك أنت يا سيّدنا، أنت الذي تقبل التوبة.

٦- اغفر لنا، يا أبانا، لأننا خطئنا

إرحمنا يا ملكنا لأننا عصيناك.

أنت في الحقيقة الإله الطيب والذي يغفر .  
مبارك أنت يا رب، أنت الذي ترحم  
أنت الذي تغفر بوفرة.

٧- نتوسّل إليك، أنظر إلى بوّسنا ودافع عن قضيتنا؛  
أسرع بخلاصنا، يا ملكنا، من أجل اسمك  
لأنك إله قدير وإله مخلص.

مبارك أنت يا رب، مخلص إسرائيل!

٨- إشفنا أيها الرب إلهنا وسوف نشفي؛  
خلصنا وسوف نشفي لأنك مجدنا.

إمنحنا شفاءً كاملاً لكل أمراضنا،  
لأنك إله شافٍ وحنون ووفيّ.

مبارك أنت يا رب، أنت الذي تشفي المرض وتشفي شعبك إسرائيل.  
٩- أيها السيد إلهنا،

بارك هذه السنة وغلّالها لخيرنا.

أعط الندى (او المطر) كبركة على كامل وجه الأرض،  
وأشبع من بركاتك العالم كله.

إمنح البركة والوفرة والنجاح لكل ما تصنعه أيدينا،  
وبارك سنواتنا مثل السنوات الماضية التي باركت.

مبارك أنت يا رب، أنت من يبارك السنوات.

١٠- إجعل البوق الكبير يدوي من أجل تحريرنا؛

إرفع راية لجمع شعبنا المشتت؛ ومن أقطار العالم على أرضنا.

مبارك أنت يا رب، يا من يجمع مشتتي شعبك إسرائيل.

١١- أعد إلينا قضيتنا كما في الماضي، ومستشارينا كما في البدء.

ليُسدَّ سريعاً حكمك وحدك علينا،

بنعمتك ورحمتك، بالحبّة والعدل!

مبارك أنت يا ربّ، أنت الملك الذي تليق به المحبّة والعدل.

١٢- من أجل المفتريين والهرطقة، كي لا يكون لهم رجاء،

ولكي ينسحقوا في لحظة. لينسحق كلّ أعدائك بأسرع ما يمكن ولتكن أنت

من يخزيهم.

مبارك أنت يا ربّ، يا من يسحق الأعداء ويخزي المتكبرين!

١٣- على الصالحين والأبرار وكذلك على كلّ باقي شعبك وعلى بيت إسرائيل،

ليؤثّر حكمك من جديد أيّها الربّ إلّهنّا.

كافئ بكرم كلّ الذين يجعلون، بإخلاص، ثقتهم باسمك؛

إجعلنا تشارك بمصيرهم في العالم الآتي (المقبل)، لكي لا نكون مخزيين،

لأنّنا نحن أيضاً نجعل ثقتنا بك، يا ملك الكون.

مبارك أنت يا ربّ، عون الأبرار وثقتهم.

١٤- برحمتك، إرجع إلى أورشليم، مدينتك. أعدّها بناءً أبدياً، سريعاً،

في أيّامنا هذه!

مبارك أنت يا ربّ، يا من يعيد بناء أورشليم.

١٥- نبت داود، خادمك، إجعله ينمو سريعاً.

حُثَّ قوّته بسلامك،

لأنّنا بسلامك نضع رجاءنا كلّ يوم.

مبارك أنت يا ربّ، يا من يزهر قدرة السلام!

١٦- إسمع صوتنا، أيها الربّ إلهنا وارحم؛ عاملنا بالطيبة والرحمة.

إقبل صلواتنا، أيها الرحوم والعطوف لأنك أبّ جزيل الرحمة!  
هو الأبدى، ولن نترك حضرته وأيدينا فارغة، لأنك إله يستمع إلى صلواتنا.  
مبارك انت يارب، يا من يسمع الصلاة.

١٧- هل تستطيع أن ترضى بشعبك إسرائيل وتقبل صلواته، أيها الربّ الإله؟  
أحّي عبادتك في قدس بيتك، لكي تتقبل، بلا تأخر، صلوات إسرائيل بمحبة  
وعطف.

لتكن عبادة شعبك إسرائيل مقبولة لديك دائماً.  
هل نستطيع أن نرى بأعيننا عودتك إلى صهيون وأورشليم، مدينتك،  
بمحبّتك كما في الماضي؟

مبارك أنت يارب، يا من يعيد حضوره إلى صهيون!  
١٨- نرفع إليك الشكر، لأنك الربّ إلهنا وإله آبائنا.  
نرفع إليك الشكر من أجل حياتنا التي نسلّمها بين يديك، ومن أجل روحنا  
التي نودعها لدى عنايتك؛

نرفع إليك الشكر من أجل الأبرار الذين تقيمهم في ما بيننا يوماً بعد يوم؛  
نرفع إليك الشكر من أجل الروائع والأعمال الصالحة التي تصنع في كلّ وقت،  
في المساء، والصبح وفي المنتصف الليل.

أنت صالح: محبّتك لا تنقصنا أبداً، منذ الأزل، كنت لنا أملاً (رجاء)، لم نكن  
أبداً خائبين. لم تتركنا ولم تغرب وجهك عنا.

مبارك أنت يارب: إنّ اسمك هو الأعظم، وبك وحدك يليق التسبيح.

١٩- أعطنا أيها الربّ، سلاماً، فرحاً، ورحمةً لنا ولكلّ شعبك إسرائيل.  
باركنا جميعاً يا أبانا، بنور وجهك، لأنّه بنور وجهك أعطيتنا، أيها الربّ

إلهنا، شريعة للحياة وللمحبة وللنعمة وللعطف وللبركة والرحمة وللحياة  
وللسلام!

تفضل بركتنا، نحن وكل شعبك إسرائيل دائماً وفي كل وقت، وفي كل ساعة،  
وفي سلامك.

مبارك أنت يا رب، يا من تبارك شعبك إسرائيل في سلامك،  
آمين

– تفسيرها

### أولاً: البركات الثلاث الأولى

كما قلنا، هذه الصلوات الثلاث تدعى بركات التسبيح، وفيها موضوع تمجيد  
اسم الله.

البركة الأولى تدعى «آبوت»، «الآباء»، لأنها تتوجه إلى الله كونه «إله الآباء».  
البركة الثانية تدعى «جبوروت»، «القدرة»، لأنها تحتفل بأعظم أعمال الله  
التي تظهر قدرته وقوته.

البركة الثالثة تدعى «قَدُوشِثُ هَشِّمُ»، «تقديس الاسم»، لأنها تتكلم عن حرّية  
الله المقدّسة والعظمى.

هذه البركات الثلاث تجيب على سؤالين كبيرين:

١- مَنْ هو الله بالنسبة إلى الإنسان؟

٢- ومن هو الإنسان بالنسبة إلى الله؟

الجواب على السؤال الأوّل في إعلان صفات ثلاث عند الله: «جَدُول»،  
«كبير»، «جَبُور»، «قديراً»، «قَدُوشِثُ»، «قَدُوس».

فالله كبير في حبه كما ظهر ذلك في حياة الآباء، وهو قدير في أعماله كما يظهر ذلك عمل الخلق وقيامه الموتى، وهو قدوس في اسمه كما تستمر في إعلانه أجواق الملائكة.

الجواب عن السؤال الثاني هو في أن الإنسان يجب عليه أن يعترف بهذه الحقائق الثلاث الكبيرة ويعلنها في الجماعة وفي صلواته الخاصة. طبعاً هذان الاعتراف والإعلان يصبحان واقعيتين عندما يقبل الإنسان حب الله «حسباً»، ويعترف بأنه موجود بفعل هذا الحب والعهد الناتج عنه. وعندما يتخلى الإنسان عن مشيئته وقوته، فإنه يعترف بقدرة الله، ويستسلم لأعماله الخلاصية، ويقبل أن يقرأ حياته وموته على ضوء هذه القدرة. وأخيراً، عندما ينحني أمام عظمة الله التي لا تُسبر، ويخشع أمام عمقه الذي لا يُدرَك (رو ١١ : ٣٣)، فإنه يعترف بقداسته.

الخلاصة اللاهوتية لهذه البركات الثلاث هي:

- ١- إعلان حب الله للخليقة والإنسان بشكل خاص (البركة الأولى)؛
- ٢- اكتشاف هذا الحب من خلال أعمال الله في التاريخ وعطاياه المجانية (البركة الثانية)؛
- ٣- لذلك إعلان قداسته الأعظم من أن تُدرَك، وإعلان مجده «كَبُود» أي المجد المتجلى في أعماله (في الخلق خاصة)، وبالتالي الانتهاء بالتهليل له (هلل، هلوليا) (البركة الثالثة).

### ثانياً - البركات الثلاث عشرة

هذه البركات هي في الأساس «طلبات»، ولكنها تنطلق من البركة وتنتهي بها، كما أنها تركز على البركة، أي على الاعتراف بمحبة الله المجانية، وتعبّر عن الثقة بالله.

- البركة الرابعة تُسمى «المعرفة» لأنها تطلب المعرفة الحقيقية الآتية من الله؛ وهي تتمحور حول هذه التعابير: معرفة، فهم، تمييز؛ يطلب المصليّ إذاً قدرة الحكمة والتمييز ليتعرّف بها على أعمال الله، ويعرف كيف يتصرف بحسب رضاءه.
- البركة الخامسة تُسمى «الندامة»، وهي تطلب من الله عطية التوبة والعودة إلى الحقيقة، أي إلى التوراة.
- البركة السادسة تُسمى «المغفرة»، وهي تطلب من الله أن يغفر للمؤمنين بسبب حُبّه ومجانّيته.
- البركة السابعة تُسمى «التحرير»، لأنّ الإنسان الحرّ وحده قادر أن يقدم عبادة حقيقية لله.
- البركة الثامنة تُسمى «الشفاء»، وهي طلب الصّحة والعافية، لأنّ الله هو الطيب الأفضل.
- البركة التاسعة اسمها «بركة للسنين»، وهي تتمحور حول طلب بركة الله للأرض والمواسم.
- البركة العاشرة تتمحور حول طلب جمع المشتتين من أبناء إسرائيل.
- البركة الحادية عشرة تُدعى «العدل»، وهي تطلب عدالة البشر من خلال أشخاص مسؤولين عادلين، وتنتقل إلى طلب عدالة الله النهائية من خلال استقبال تحقيق ملكوته النهائيّ.
- البركة الثانية عشرة تُدعى «بركة والهراطقة»، وهي تطلب من الله إزالة الشرّ بشكل نهائيّ؛ والشرّ يتجسّد في الذين يتّهمون إسرائيل، وفي الهراطقة، والأعداء. زادت هذه الصلاة على الأرجح في بداية عهد المسيحية وهي ضدّ المسيحيين. وتجدر الإشارة إلى أنّ كثيراً من كتب الصلاة الحاليّة، خاصّة عند اليهود الإصلاحيين، لم تعد تحتويها.

- البركة الثالثة عشرة تطلب من الله أن ينتصر الخير.
- البركة الرابعة عشرة تطلب إعادة بناء أورشليم؛ لها أيضًا بعد إسكاتولوجي.
- البركة الخامسة عشرة تطلب من الله تحقيق الزمن المسيحاني.
- البركة السادسة عشرة تطلب من الله أن يصغي إلى الصلاة التي رُفعت.

### ثالثًا- البركات الثلاث الأخيرة: بركات الشكر

هذه البركات هي :

- البركة السابعة عشرة تُدعى «الخدمة»، وهي تطلب من الله أن يعيد العبادة إلى أورشليم.
- البركة الثامنة عشرة تُدعى «الشكر»، وهي تعلن عرفان الجميل تجاه أعمال الله.
- البركة التاسعة عشرة تُدعى «بركة السلام»، وهي تطلب السلام بمعناه الأصلي: الخير والنعم.

### الأساس الثالث: قراءة التوراة

تُتلى هذه القراءة أيام الاثنين والخميس والسبت في المجمع، وذلك تحقيقًا لوصية «إسمع يا إسرائيل»: «وردّها على بنيك...» (تث ٦: ٧). والتوراة هي جوهر وروح الدين اليهودي، وأفضل تعبير عن هذا الواقع هو تأكيد اليهود بأن التوراة هي شجرة الحياة (عِثْسُ هَحْيِيم) (٣٢) التي حلّت محل شجرة الحياة في الجنة، والتي خسرها الإنسان بالخطيئة. فالتوراة هي الجنة الجديدة وهي التي تقود إلى الجنة المفقودة وتدلّ عليها. والتوراة هي أيضًا أحد الأعمدة التي يركز عليها العالم (مع

الليتورجية وأعمال المحبة). وقد نسأل لماذا ثلاث مرّات في الأسبوع؟ هنالك تقليد رابيني قديم يؤكّد في تفسيره لنصّ خر ١٥ : ٢٢-٢٥ أنّ «الماء» الذي طلبه العبرانيون في الصحراء، وتدمروا لأنّهم لم يحصلوا عليه بعد ثلاثة أيّام من العطش، هو رمز للتوراة التي لا يستطيع اليهودي أن يعيش ثلاثة أيّام بدون الإصغاء إليها دون أن يموت! فاليهودي يفقد معنى حياته ويضيع الطريق إذا انقطع عن الإصغاء إلى كلمة الحياة من التوراة (٣٣).

التوراة إذا هي الزرع الذي يدخل في الإنسان ويخصبه ويقوده إلى الإيمان الناضج: من الجذر العبري «يرّة»، أخصب، أولّد. لذلك فالتوراة ليست شريعة بل حكمة وحياة. هكذا قال بولس في ١ كو ١ : ٢٤ عن المسيح، وهكذا أيضًا قال يوحنا عنه في ٦ : ٣٥.

### - إعلان التوراة في المجمع -

كانت التوراة تقسم بحسب تقليدين مختلفين إلى ١٥٣ مقطعًا كبيرًا تُقرأ على ثلاث سنوات (٥١ أسبوعًا في السنة)، أو، بحسب التقليد البابلي (الذي صار الأكثر رواجًا)، إلى ٥٤ مقطعًا، تُقرأ في سنة واحدة. هذه المقاطع تُسمّى «فَرشُوت» أي «تقسيمات»، أو، بحسب التقليد الأشكيناوي، «سِدْرَة»، أي «منظمة»؛ وهي تأخذ عنوانها من أوّل كلمة من المقطع أو المنظومة؛ مثلًا: «فَرشُتْ نُوح» لأنها تبدأ بالآية القائلة: «هذه قصّة نوح» تك ٦ : ٩.

في الأيام المذكورة وفي الأعياد يُقرأ واحد من هذه المقاطع، وتليه قراءة مأخوذة من الأنبياء تدعى «هفتراه» (خاتمة - بداية)، وهي تؤلّف خاتمة القراءة وبداية وقت الكلام (لأنّ هناك صمتًا تامًّا خلال القراءات). طبعًا هنالك علاقة بين ال «فَرشَة» وال «هفترة». ثمّ يأتي الوقت الثالث الذي هو «دَرشَة»، أي «التفسير». وهنا كان يطلب من أحد الرابينيين الحاضرين أن يقوم ويفسّر الكلمة.

تقنية هذا التفسير تكلمنا عنها، ولكن يجب القول هنا إنَّ المفسّر يلجأ إلى النصوص من المزامير أو الكتب الأخرى ليربط بين «الفرشه» و«الهفتره»؛ وهكذا يكون السامع قد حصل على كلمة من كلِّ الكتاب المقدس وعلى تفسير تأويني له.

### – دراسة التوراة

نظراً لأهمّيّتها فقد خضعت التوراة لدراسات عديدة في جهد تقني وورع لجعلها أقرب إلى الناس وتفسيرها فيما يفيد حياتهم.

والتقليد الرّبانيّ يشدّد على أنّ تفسير التوراة يجب أن يكون مرتكزاً على البراهين الكتابيّة واللاهوتيّة، وليس على الأعاجيب أو الخوارق. وهناك قصة جميلة تظهر ذلك، إذ يخبرون بأنّ أحد الرابينيين أراد أن يؤكّد صحّة تفسيراته باللجوء إلى الخوارق، وكان الله يساعده في ذلك. ولكنّ الرابينيين الآخرين كانوا يجادلونه بأنهم لا يستطيعون أن يقبلوا تفسيره إلاّ بالارتكاز على البراهين العقليّة والكتابيّة... ويبدو أنّ الله نفسه قد تكلم مؤكّداً قول ذلك الرابّي، ولكن الرابينيين أجابوا الله بأنهم، وبحسب الكتاب المقدس، لا يستطيعون الإصغاء إلى صوت إلهي من السماء، بل إلى صوت الأكثرية (خر ٢٣: ٢).

هذه القصة غير التاريخيّة (والتعليميّة) تهدف إلى التأكيد على أنّ تفسير التوراة ليس من عمل «مختارين» أو «أصحاب خوارق»، ولكن من عمل كلِّ من يدرسها بحبّ وبتواتر.

بهذا المعنى نفهم أهميّة التلمود الذي يشهد منذ القرن الرابع – الخامس ميلاديّ عن هذا النشاط التفسيريّ العظيم للتوراة، إن بواسطة الـ «هجاده» («تفسير») أو الـ «هلاخه» («تأوين»).

هكذا، فقد تحقّق هذا الجهد التفسيريّ من خلال عمليّين جبّارين هما الترجوم والمدرّاش.

والترجوم هو ترجمة النصّ العبريّ إلى الآراميّ (لغة الشعب ابتداء من القرن الرابع ميلاديّ) وتفسيره. وقد كانت العادة أن يقرأ واحد يُدعى الـ «قُورِيء»، أي «القارئ»، إحدى الآيات باللغة العبريّة، ثمّ يتبعه واحد آخر يترجم بالآراميّة، ويُدعى الـ «مُتورُجمان»، أي «المترجم». ويقف بين الاثنين واحد ثالث يعرف العبريّة والآراميّة جيّداً ودوره أن يصحّح للواحد وللآخر. ونجد في هذه التراجم موادّ تفسيرية كثيرة بالأسلوب الهجاديّ (تفسيريّ) أو الهلخيّ (تأوينيّ أخلاقيّ). أمّا المدرّاش فهو مجموعة الكتب التي ضمّنها الرّابينيون تفسيراتهم للكتاب المقدّس، وفيها نجد أكثر وأهمّ هذه التفسيرات على مدى العصور.

هدف المدرّاش هو إيجاد المعنى المخبّأ في كلمة الله وتأوينه للناس لمساعدتهم على عيشه في حياتهم اليوميّة. هذا التفسير ليس عقليّاً ولو نظريّاً ولا تكميليّاً للنصّ الكتابيّ (كمدرّاس التفسير الحديثة) بل تأوينيّاً وحياتيّاً. من هنا فإنّ المدرّسة التفسيرية المدرّاشية تتّصف بالغرابة في طريقتها، ونحن لسنا معتادين عليها لأنّها لا تتبع المنطق. فالرّابينيّ يستطيع أن يسمح لنفسه بأن يفسّر نصّاً من خلال اللجوء إلى نصّ ثانٍ لا علاقة بينهما في الظاهر، وذلك باللجوء إلى قراءة مختلفة لإحدى كلمات النصّ المراد تفسيره، فتصبح قريبة من كلمة أخرى من النصّ الذي يلجأ إليه. ولدينا عدّة مراجع تؤكّد أنّ عادة إعلان كلمة الله في المجمع قديمة، وإن تطوّرت مع الزمن لتأخذ شكلها النهائيّ مع بداية العصر المسيحيّ.

مثال على ذلك، ما نجد في:

– تث ٣١: ١٠-١٣: «كلّ سبع سنين، خلال عيد المظال... تقرأ هذه التوراة على مسامع كلّ إسرائيل».

– نح ٨: ١-٨: «في أوّل يوم من الشهر السابع... وقف عزرا الكاهن وقرأ كتاب التوراة».

– لو ٤: ١٦-١٩: «وقام... وقرأ من النبيّ أشعيا... ثم قال...».

– أ ع ١٣ : ١٥ : «بعد قراءة التوراة والأنبياء قالوا لبولس وبرنابا: إذا كان عندكم كلمة تشجيع للشعب...» (٣٤).

هذه القراءات كانت تسبقها وتتبعها بركات محدّدة:

– البركة البدائية وفيها: «مبارك أنت يا ربّ، إلهنا وملك العالم، الذي اخترتنا بين الشعوب كلّها وأعطيتنا التوراة. مبارك أنت الذي تعطينا التوراة».

– البركة الختامية وفيها: «مبارك... أنت الذي أعطيتنا توراة الحقيقة وزرعت في وسطنا الحياة الأبدية. مبارك أنت الذي تعطينا التوراة».

ونجد هنا جوهر إعلان كلمة الله، بحيث أنّ القارئ والسامع يعيان حضور الله المرافق لإعلان كلمته، ويعبران عن حقيقة هذه الكلمة وفعاليتها الحاضرة كما الماضية، من خلال مباركة الله على هذه العطيّة.

### ٣- الصلوات اليهودية

إن «الشّمع» والصلوة وقراءة التوراة هي أساس كلّ صلاة يهودية في كلّ مكان وكلّ زمان على المستوى الفرديّ أو الجماعيّ. ولذلك لا بدّ أن نذكر باختصار بعض الصلوات في أبعادها الشخصية والعائليّة.

#### ٣، ١- صلوات وبركات فردية

##### – صلوات وبركات الصباح

يعلن التلمود البابلي<sup>(٣٥)</sup> أهميّة النهوض الصباحيّ في حياة المؤمن ويقسّمه إلى عدة مراحل: الاستيقاظ – سماع صوت الديك – فتح العيون – الجلوس في

(٣٤) راجع أيضا: المشنا، المقطع ٣: ٤-٦. التلمود البابلي، المقطع ٢٩ ب (قراءة التوراة في ثلاث سنوات)؛ المقطع ٣١ ب (قراءة التلمود في سنة واحدة).

(٣٥) Cf. *Talmud Babylonien*, Ber 60b

الفراش - لبس الثياب - النهوض من الفراش - لمس الأرض - الوقوف - لبس الحذاء - لبس الخزام - الغسيل. وكلّ هذه الأعمال ترافقها بركة محدّدة! وهكذا فعدد بركات الصباح ١٥.

ولكنّ أهمّ هذه البركات هي الأولى والأخيرة.

١- «... مبارك أنت أيّها الربّ الذي تعيد الأرواح إلى الأجساد الحيّة».

وهنا اعتراف بأنّ الليل هو علامة الموت ورمزه، والنهوض هو عودة الحياة إلى الإنسان. فإنّ ينام الإنسان ثمّ ينهض من النوم ليس أبداً أمراً بديهياً، بل عمل أعجوبة يومية يدعى الإنسان للتأمّل به ومباركة الله لأجله.

١٥- «... عودني يا ربّ على شريعتك، واجعلني أتعلّق بوصاياك... لا تتركني لسلطان الخطيئة...».

وهنا نجد تأكيداً على أنّ الانتقال من الموت إلى الحياة، من النعاس إلى الصحوّة، هو عمل الله الذي يقود الإنسان من الجهل وطريق الموت إلى الشريعة والحكمة الإلهية، أي طريق الحياة.

### - صلوات وبركات المساء

تتضمّن أمرين مهمّين: صلاة الشيمع، وبركة ختامية.

أمّا البركة فهي:

«مبارك الذي يُنزل النعاس إلى عينيّ...  
لتكن مشيتك يا ربّ أن أرقد بسلام...  
أن لا تعكّرني أحلام سيّئة وأفكار رديئة...  
إبقَ النور في عينيّ لكي لا أنام في الموت...  
مبارك الذي ينير العالم كلّه بضياءه الساطع».

هذه الصلاة هي إعلان إيمان وطلب معونة: إعلان الإيمان بأن الله هو الذي يعطي النعاس ويدعو إلى الرقاد؛ وطلب عطية الرقاد بسلام، وعدم الاضطراب بأفكار سيئة، مع التشبيه بين الظلام والخطيئة.

### – صلوات خلال النهار

لأجل كل شيء! كل موضوع وحدث صالح للبركة! يبارك الرب لأجل الخير وأيضاً لأجل الشر! وهناك مثل يهودي حكيم شائع يقول: «كل شيء يعمل الله، يعمل لأجل الخير».

إذاً مهما يكن الشر الذي يقابل الإنسان فهو لا يملك الكلمة النهائية. كل شيء له معنى و«بالله» يؤول إلى الخير. فالكلمة الأخيرة هي لله.

إذا فالنقص ليس شراً بحد ذاته طالما أنه طريق، أو معبر إلى الخير<sup>(٣٦)</sup>. هذا بالضبط ما يردده القديس بولس أيضاً: «ونحن نعلم أن الله يعمل كل شيء لخير الذين يحبونه» (رو ٨: ٢٨).

### ٣، ٢ – صلوات وليترجيا العائلة

#### أولاً – صلوات وبركات مختلفة

البيت اليهودي هو هيكل صغير، ومملكة روحية<sup>(٣٧)</sup> «ومقدس» تعيش فيه العائلة إيمانها المشترك، وذلك عبر ثلاثة احتفالات: الطعام اليومي، احتفال السبت الأسبوعي، واحتفال الفصح السنوي.

– «بركة همازون»، البركة لأجل الطعام:

إن الطعام هو الفعل اليومي الذي يعيشه الإنسان والحاجة التي لا بد منها لقوام

Cf. J.H. HERTZ, *The Authorized Prayer Book*, p. 1065. (٣٦)

Cf. A.E. MILLGRAM, *Jewish Worship*, op.cit, p. 290. (٣٧)

حياته ونشاطه الفعلي والجسدي حتى الروحي (رج مز ١١٥ : ١٧ ي). ولكن الخبز هو قبل كل شيء عطية من الله ورمز لمحبه وعنايته بخلائقه وخاصة بالإنسان. والخبز هنا هو رمز لكل طعام. هكذا يقول المزمور ١٠٤ :

«تُنبت للبهائم كلاً  
ولخدمة البشر خُصراً  
لإخراج خبز من الأرض  
وكي ينزر الزيت الوجوه  
ويسند الخبز قلب الإنسان»،

مبيناً أن الله يحسن إلى الخليفة كلها ويعطيها، لا الغذاء المادي فقط بل الفرح والسعادة.

لهذا السبب فصلاة «البركة» قبل الطعام وبعده هي صلاة تؤكّد البعد «الروحي» للخبز والطعام الذي قد يطغى عليه طابع المادة.

فإذا كان الخبز من الله فليس للإنسان حق ملكية عليه، بل هو يستفيد من عطية الله المجانية. لذلك فإن الصلاة على الطعام هي اعتراف من الإنسان بمحبة الله له وعطيته المجانية، وليس طلباً جديداً لبركة ما. الله هو الذي سبق وأعطى البركة (الخبز رمز الحياة التي هي بركة الله للإنسان). والإنسان عند تناوله الطعام، يبارك الله، أي يعترف بأنه مصدر هذه البركة والحياة، ويشكره على ما سبق وأنعم به مجاناً (٣٨).

من جهة ثانية، فكون الخبز هو من الله بركة وعطية مجانية يومية، فإن البعد الآخر لتناول الطعام هو المشاركة في هذا الخير مع الآخرين. فالجلوس معاً للطعام يؤكّد هذا البعد الجماعي للمشاركة في خيرات الله. فهي ليست «لي» وحدي،

(٣٨) كلمة «قربان» لا تأتي من قرب بل من قُرباً! فالقربان هو اقتراب من الله وليس مقدمة له. هكذا في الأصل العبري! فهل هو كذلك في الأصل العربي؟ على كل حال، في لاهوت القربان ليس للإنسان شيء يعطيه الله سوى الاعتراف بعطاياه.

بل «لنا» جميعاً. الطعام معاً ينفي فكرة «التنافس» على اقتناء الخبز ويدخل البعد الجماعي والشركة في الاستفادة من الخير الواحد الآتي من الله.

أخيراً، وبما أن الطعام هو عطية من الله، وهو لنا جميعاً، فإن «العمل» البشري من أجل الحصول على الطعام يصبح محرراً من القلق والخوف؛ فالإنسان مدعوً ليعمل ويجتهد في تأمين خبزه اليومي، ولكنه لا يخاف أن ينقصه هذا الخبز طالما أنه من الله، ولا يخاف أن يفقده بسبب «الأنانية» طالما أن السعادة تكمن في المشاركة في الخيرات وفي الخبز. وإذا تساءلنا لماذا على الإنسان ان يعمل إذا لكي يحصل على الخبز طالما أنه عطية من الله، فالجواب بسيط: الله يعطي الخير مجاناً (المادة)، والإنسان يتجاوز مع عطية الله هذه ويأخذها (هذا هو العمل)؛ فالله لا يستطيع أن يعطي من لا يريد أن يأخذ.

#### – البركة السابقة

«مبارك أنت أيها الرب إلهنا ملك الكون الذي تخرج الخبز من الأرض». في هذه الصلاة اعتراف بأن مصدر الخبز الذي نأكله هو الله. كلمة «لحم» تعني خبز، ولكنها أيضاً تعني الطعام. وهي تعني أيضاً «اللحم» بالمعنى العربي للكلمة أي الجزء الأهم والأفضل من الطعام، حيث أن لحم الحيوانات المذبوحة للتقدمة يُسمى «لحم إلهيم». وكلمة «لحم» تعني أيضاً المن الذي ينزل من السماء. كل هذا يؤكد الارتباط الأساسي بين الطعام وبين عطية الله.

#### – البركة اللاحقة

هذه البركة هي الأكثر تفصيلاً، ولعلها الأقدم والأهم بين كل البركات في الطقس اليهودي؛ فهي مرتبطة بوصية واضحة نجدها في تث ٨: ١٠: «تأكل وتشبع وتبارك الرب إلهك لأجل الأرض التي أعطاك إياها». وفيها ثلاث بركات، وواحدة زيدت في يمينياً (حوالي سنة ٩٠ م). ويعتبر التلمود أن أصحاب هذه البركات هم على التوالي:

موسى الذي بارك الله عند نزول المن من السماء.

ويشوع عند امتلاك أرض الميعاد.

وداود وسليمان لأجل أورشليم (وفيها طلب رحمة لأجل الخطايا).

فما هي الأبعاد اللاهوتية لهذه الصلوات؟

– البعد الأوّل هو (كما قلنا) أنّ الخبز هو عطية من الله مجّانية.

– البعد الثاني هو تحقيق وصية الله الذي أعطى الأرض لكي يعمل الإنسان فيها ويختبر محبة الله وعطاياه بالحياة التي تخرج من الأرض إذا تعب الإنسان عليها.

البعد الثالث هو رحمة الله الدائمة لشعبه. ولأنّ هذه الصلاة فيها طلب رحمة، فإنّها اعتراف بأنّ عدم توافر الطعام والخبز هو من أنانية الإنسان وخطاياه.

من جهة ثانية، هنالك صلوات وحوارات متعدّدة يمكن إضافتها خاصّة هذا الحوار:

«أيّها السادة، لنبارك»؛ والجواب: «مبارك اسم الربّ الآن وإلى الأبد»؛ ثمّ يتابع: «بموافقة الحاضرين هنا، نريد أن نسبح الذي تشاركنا من كرمه»؛ والجواب: «مبارك الذي من كرمه تشاركنا والذي من طيبه يعطينا الحياة».

ثانياً- الاحتفال الليتورجيّ العائليّ: السبت (٣٩)

إنّه قمة الاعتراف والبركة بعطايا الله وخيراته. يبدأ الاحتفال ببركة تعلنها الأمّ، ويكتمل ببركات أخرى تُسمّى «هفدله» يعلنها الأب. مركز الاحتفال هو صلاة الـ «قدوش» على كأس نبيذ قبل البدء بالطعام.

- معنى السبت بحسب المدراش

إنه النور الذي ينير طريق المؤمنين (مز ١١٩: ١٠٥)، ويكشف هويتهم (شعب العبادة للرب والراحة به) ويقوي هذه الهوية.

السبت يشبه ملكاً هياً بيت الزواج، وماذا كان ينقصه؟ العروس! هذا هو السبت بالنسبة إلى العالم: كان ينقص العالم السبت<sup>(٤٠)</sup>!

السبت يشبه ملكاً صنع خاتماً: ماذا كان ينقصه؟ الختم! فماذا كان ينقص العالم؟ السبت!

هذا من المدراش ربّاً تفسيراً لك ٢: ٢؛ فالعالم هو كبيت مهياً للزواج ولا معنى له بدون العروس، وهو كخاتم مصنوع ولا معنى له إلا إذا صار ختماً لصاحبه. بنفس المعنى، الوقت لا معنى له بدون السبت: الوقت هو أمر رهيب ومخيف ومقلق، لولا أنه كلة يقود إلى السبت، أي إلى الراحة بالرب والعبادة له. السبت ليس فقط التوقف عن التعب والجهد، بل هو أيضاً وبخاصة الراحة والفرح!

طبعاً لا معنى للسبت بدون الإنسان الذي يشارك في راحته ويستفيد منها.

- الليتورجيا

١ - إضاءة الشموع والبركة التي تعود إلى الأم:

الأب موجود مع أولاده الكبار في المجمع حيث يبدأ الاحتفال هناك مع الجماعة.

الأم في هذا الوقت تضيء الشموع علامة استقبال ليوم السبت، وهو اليوم المنير، وتصلّي قائلة:

«أيها الرب... فلتأتِ عليّ وعلى أولادي حياة فيّاضة ونعم سماوية. كن رحوماً معنا، ولْيَبْقَ «مسكنك» (شكّينه) معنا. يا أبا المراحم...، إجعلني أهلاً لتربية أولادي لكي يسيروا في حضرتك، أمناء على توراتك، ومستعبدين للأعمال الصالحة... عندك نبع الحياة، وبنورك نعاين النور» (مز ٣٦: ١٠) (٤١).

عندها تنير الشموع وتعلن هذه البركة: «مبارك أنت أيها الرب، ملك الكون، الذي قدّستنا بوصاياك والذي أمرتنا بإنارة الشموع يوم السبت».

إنّ هذه البركة هي أنّك «قدّستنا» أي فصلتنا، وليس المقصود عن باقي الشعوب، بل الفصل بالنسبة إلى الوقت، أي جعلتنا نفهم معنى الوقت الحقيقيّ المفصول عن معناه المادّي، وأدخلتنا في وقت الراحة والعبادة (٤٢).

## ٢ - القِدّوش

هي الصلاة التي يتلوها الأبّ على كأس نبيذ عند الطاولة حيث أُضيئت الشموع.

هنا يشربون جميعهم من كأس النبيذ ويتشاركون في قطعة خبز. بعدها تأكل العائلة مجتمعة وفرحة ومبتهجة.

نصّ القِدّوش يتضمّن ثلاث بركات:

الأولى والثالثة لأجل الخمر والخبز؛

أمّا الثانية، فهي لأجل السبت نفسه: «مبارك... أنت الذي قدّستنا بوصاياك وأظهرت لنا وحمّتك. بحبّ أعطيتنا ميراث السبت المقدّس، الذي هو ذكرى الخلق وأوّل يوم عيد، وذكرى الخروج من مصر...».

.Cf. J.H. HERTZ, *The Authorized Daily Prayer*, op.cit., p. 343-344 (٤١)

.Ibidem, p. 606 (٤٢)

هكذا فالسبت هو المقدس، أي أنه مفصول عن زمن التعب والجهد والفشل والقلق... إنه زمن الفرح والابتهاج، وعلامته «النبيد» الذي يرمز إلى الفرح والمجانية؛ فهدف حياة الإنسان ليس العمل المتعب، بل الراحة والفرح. بهذا المعنى، يمكن التأكيد عن لسان أحد الحكماء: «ليس إسرائيل هو الذي حفظ السبت، بل السبت هو الذي حفظ إسرائيل، ويحفظ العالم كله».

مع القدّوش هنالك صلاة جميلة جداً يصلّيها الأبّ على أبنائه عند عودته من المجمع مبارکاً إليهم، واضعاً يديه على رأس كلّ منهم قائلاً: «ليباركك الربّ ويحفظك! ليشرق عليك بوجهه وينعم عليك» (عد ٦: ٢٣-٢٦).

هذه البركة تظهر الوظيفة الكهنوتية للأبّ، وتعطي الأولاد شعوراً بالضمانة الإلهية.

ثم يتبعه نشيد للملائكة: «أهلاً بكم أيّها الملائكة الخدام». أخيراً يقول الرجل كلمات المدح لزوجته التي هيأت السبت مستوحياً أم ٣١: ١٠-٣١.

### ٣- الهفدلة

هنا خاتمة السبت، وفيها ٤ بركات قصيرة لها مقدمة من بعض نصوص أشعيا (١٢: ٢-٣) وأستير والمزامير (٣: ٩؛ ٤٦: ١٢؛ ٨٤: ١٣؛ ١٦: ١٣).

١- مبارك الذي خلق ثمرة الكرمة.

٢- مبارك الذي خلق الأعشاب ذات الرائحة العذبة.

٣- مبارك الذي خلق نور النار.

(٤٣) هناك عدد مهمّ من الصلوات والاحتفالات الأخرى التي تقام في العائلة وفي المجمع والهيكل، مثل رتبة عيد الفصح العائليّة، والاحتفال بالعيد نفسه وبالأعياد الأخرى كالعنصرة، والأسابيع الخ، التي تقام في المجمع والهيكل، وكذلك رتب الذبائح والتقدم التي تقام في الهيكل، ولكننا سنعود إليها في مقالة ثانية مفصلة.

٤- مبارك الذي ميّز بين المقدّس وغير المقدّس، النور من الظلمات، إسرائيل من بين الشعوب، اليوم السابع من بين الأيام (٤٣).

### خاتمة

قدّمنا في هذه المقالة فكرة بسيطة عن الصلاة اليهودية، إن من حيث لاهوتها أو هيكليتها وارتباطها بحياة الأفراد أو العائلة. كانت رغبتنا الأساسية أن أقوم بدراسة مقابلة مع بعض الصلوات والليتورجيات المسيحية التي، كما هو معروف، أخذت الكثير من الصلاة اليهودية، بدءاً بالأناجيل ومار بولس، ومروراً بطقوس الكنائس الشرقية بشكل عام، والكنائس السريانية بشكل خاص، مع هذه الثابتة، أن المسيحية صلّت على أساس جديد هو حدث موت الرب يسوع وقيامته.

للأسف، لم أستطع تحقيق ما رغبت فيه كاملاً، بل أنني لم أستطع حتى الكلام على ليتورجيات الجمع أو الطقوس البيئية والمجمعية الخاصة بالأعياد اليهودية. أرجو أن أكمل عملي قريباً، بسلسلة مقالات، أولها عن الأعياد اليهودية، ثم عن المقابلة الموعودة بين الصلوات اليهودية والمسيحية. عسى أن يساهم هذا العمل في جهدنا الأنطاكي للعودة إلى جذورنا الليتورجية القديمة، إن في أنطاكيان وإن في الرها ونصيبين، وصولاً إلى ليتورجيات الكنيسة الأولى في أورشليم أم الكنائس كلّها.



## خلاص غير المسيحيين في الكتاب المقدس

الأب البروفسور عادل تيودور خوري

عميد سابق لكلية اللاهوت في مونستر، ألمانيا

إن الخلاص في مفهومه، وبالنسبة إلى البحث عن الوسائل المؤدية إليه، يشغل مقامًا واسعًا وأساسيًا في تعاليم الأديان. سأعالج في هذا الحديث موضوع خلاص المسيحيين في الكتاب المقدس، وهنا حصرًا في العهد الجديد، لضيق الوقت. ويتطرق عرضي إلى النقاط التالية:

١. مفهوم الخلاص وأبعاده.
٢. مانح الخلاص، ووسيط الخلاص.
٣. وسائل الخلاص.
٤. من يخلص؟ وهنا أعرض الاستنتاجات المتعلقة بخلاص غير المسيحيين.

### ١. مفهوم الخلاص وأبعاده

١) يقوم الخلاص في مبدئه على أن الله لفرط عطفه ومحبته يمنح المصالحة مع نفسه، والتمتع بقربه جميع الذين يتوبون إليه، ويلتمسون رضاه، ويرجون غفرانه، ويفتحون قلوبهم لتقبل مواهبه، ويسيروا في طاعته وسلامه. من هذا أن الله لفرط محبته، بذل ابنه الوحيد «لكي لا يهلك كل من يؤمن به، بل تكون له الحياة الأبدية» (يو ٣: ١٦)؛ فيسوع المسيح، كما ورد في رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، أنهضه الله «من بين الأموات، وهو الذي ينقذنا من السخط الآتي»، أي من غضب الله وبُعدته. وقد تبلور هذا التعليم في ما تسلّمه بولس

الرسول في بشارته: «إن المسيح قد مات من أجل خطايانا، على ما في الكتب» (١ كو ١٥: ٢-٤)، «وأسلم لأجل زلاتنا، وأقيم لأجل تبريرنا» (رو ٤: ٢٥)، هو «الذي، بعد أن طهرنا من خطايانا، جلس عن يمين الجلال في الأعالي» (عب ١: ٣).

فَصَلَّةُ الْإِنْسَانِ التَّائِبِ بِاللَّهِ تَتَمَرُّ فِي قَلْبِهِ، وَتَوَثَّقُ عِلَاقَتَهُ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ «الذي يبرّر كل من يؤمن، لأنك إن اعترفتَ بِفمك أن يسوع هو ربّ، وآمنت في قلبك أن الله قد أقامه من بين الأموات، فإنك تخلص» (رو ١٠: ٩).

٢) من مفاعيل الخلاص بابن الله يسوع المسيح هو أن المبرّرين يمنحهم الله الحياة الأبدية. جاء في رسالة يوحنا الأولى: «فها هي ذي الشهادة: أن الله أعطانا الحياة الأبدية، وهذه الحياة هي في ابنه. من له الابن فله الحياة، ومن ليس له ابنُ الله فليست له الحياة» (١ يو ٥: ١١-١٢).

وتعبّر آيات العهد الجديد عن هذه الحياة الأبدية، من بين الأوصاف المختلفة، بأنها اشترك في مجد المسيح وفي مجد الله الآب:

- «لأن الإله الذي قال: ليشرق من الظلمة نورٌ، هو الذي أشرق في قلوبنا، لكي تسطع فيها معرفة مجد الله [ المتألق ] في وجه المسيح» (٢ كو ٤: ٦).
- وفي صلاة يسوع إلى الآب قبل آلامه يقول: «وقد أعطيتهم المجد الذي أعطيتني، لكي يكونوا واحداً مثلما نحن واحد» (يو ١٧: ٢٢).
- ويتكلّم الرسول بولس مراراً عن هذا المجد الذي يُعده الله للذين آتاهم التبرير في المسيح يسوع:

\* «إنّي لأحسب أن آلام هذا الدهر الحاضر لا يمكن أن تُقابَل بالمجد المزمع أن يتجلّى لنا» (رو ٨: ١٨).

\* «إنّ ما ننتطق به إنّما هو حكمة الله التي في السرّ، المكتومة، التي سبق الله فحدّدها قبل الدهور لمجدنا» (١ كو ٢: ٧).

\* «ومتى ظهر المسيح الذي هو حياتنا، فحينئذٍ تظهرون أنتم أيضًا معه في المجد» (كول ٣: ٤).

\* «وإلى هذا قد دعاكم بتبشيرنا بالإنجيل لتقتنوا مجد ربنا يسوع المسيح» (٢ تس ٢: ١٤).

٣) ويذهب خلاص الله إلى أبعد من ذلك، إلى درجة قصوى لا يمكن استقصاء أعماقها، انطلاقًا من يقين الإيمان القائل مع بولس الرسول: «وبه (أي بالله) أنتم في المسيح يسوع، الذي صار لنا من الله حكمة وبرًا وقداثة وفداء» (١ كو ١: ٣٠)، يكشف لنا الروح على يد رسوله بولس: «بل أخذتم روح التبتّي الذي به ندعو: أبًا! أيها الآب! فهذا الروح عينه يشهد مع روحنا بأننا أولاد الله. أولادٌ، فإذن ورثة أيضًا؛ ورثة الله ووارثون مع المسيح، إن كنّا نتألّم معه لكي نتمجّد أيضًا معه» (رو ٨: ١٥ - ١٦). ونقرأ نصًّا موازيًا لهذا في رسالته إلى الغلاطيين ٤: ٤-٦.

٤) نقرأ في رسالة بولس إلى الكولسيين مقطعًا يمكن اعتباره مختصرًا لمفهوم الخلاص وأبعاده: «وتشكرون بفرح للآب الذي أهلكم للشركة في ميراث القديسين في النور؛ الذي انتزعنا من سلطان الظلمة ونقلنا إلى ملكوت ابنه الحبيب، الذي لنا فيه الفداء، مغفرة الخطايا... ففيه ارتضى (الله) أن يُحلّ المِلءَ كلّهُ، وأن يصالح به لنفسه كلّ ما على الأرض وفي السماوات، بإقرار السلام بدم صليبه» (كول ١: ١٩-٢٠).

## ٢. مانح الخلاص ووسيط الخلاص

لقد اتّضح من الآيات التي أوردناها أنّ مانح الخلاص هو الله، وأنّ وسيط الخلاص هو المسيح يسوع.

جاء في رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس نصّ واضح في هذا الأمر، يقول عن الله مخلصنا، إنه «يريد أن جميع الناس يخلصون ويبلغون إلى معرفة الحقّ، لأنّ الله واحد، والوسيط بين الله والناس واحد، الإنسان المسيح يسوع، الذي بذل نفسه فداءً عن الجميع» (١ تم ٢: ٤-٥).

وجاء على لسان القديس بطرس الرسول في أعمال الرسل: «فإنّه لا خلاص بأحد سواه، إذ ليس تحت السماء اسمٌ آخر أعطي للناس به ينبغي أن نخلص» (أع ٤: ١٢).

### ٣. وسائل الخلاص

(١) الإيمان: أمّا وسائل الحصول على الخلاص فتبيّننا لنا نصوص مختلفة من العهد الجديد. نذكر منها أولاً الإيمان:

— ورد في رسالة القديس بولس إلى الرومانيين ما يلي:

«لأنّ غاية الناموس هي المسيح الذي يبرّر كلّ من يؤمن» (رو ١٠: ٤).

\* «لأنّك إن اعترفتَ بضمك أن يسوع ربّ، وآمنتَ في قلبك أن الله قد أقامه من بين الأموات، فإنّك تخلص» (رو ١٠: ٩).

\* «فإذ قد برّنا الإيمان فنحن في سلم مع الله برّنا يسوع المسيح، الذي نلنا به أن ندخل (بالإيمان) إلى هذه النعمة التي نحن مقيمون فيها وأن نفتخر في رجاء مجد الله» (رو ٥: ١-٢).

— وجاء في رسالة بولس إلى الغلاطيين: «فإذا علمنا أنّ الإنسان لا يُبرّر بأعمال الناموس، بل بالإيمان بيسوع المسيح، آمنّا نحن أيضًا بالمسيح يسوع لكي نبرّر بالإيمان بالمسيح، لا بأعمال الناموس» (غل ٢: ١٦).

(٢) فعل الخير: ورد في رسالة بولس الرسول إلى الرومانيين: «المجد والكرامة والسلام [هذه من أوصاف الخلاص] لكلّ من يصنع الخير، اليهوديّ أولاً ثمّ

اليوناني» (رو ٢ : ١٠). ونقرأ في رسالة يوحنا الأولى: «إذا ما علمتم أنه (أي يسوع) بارٌّ، فاعلموا أن كل من يعمل البرّ مولودٌ منه» (١ يو ٢ : ٢٩).

#### ٤. من يخلص؟... خلاص غير المسيحيين

إن كانت مشيئة الله أن يخلص جميع الناس، وإن كان يسوع المسيح هو وسيطَ الخلاص الوحيد الذي بدونه لا يخلص أحد، فهنا يقوم السؤال: كيف يمكن ربط مقادير البشر بمعرفة المسيح، حتى يوقنوا من أنه المخلص الوحيد ويؤمنوا به ويحصلوا بذلك على خلاصه؟

(١) خلاص الأجيال السالفة: لا تُعتبر الأجيال السالفة خارجةً عن وساطة المسيح، إذ إن مشيئة الله الخلاصية الشاملة قد حدّدت منذ الأزل أن يكون خلاص جميع الناس متعلقًا بوساطة المسيح، أعلم البشر هذا أم لم يطلعوا عليه، أعاشوا قبل مجيء المسيح بالجسد أم بعد مجيئه. نقرأ في ذلك ما جاء في رسالة بولس الرسول إلى الأفسسيين: «إن الله» (سبق فحدّد، على حسب مرضاته، أن نكون له أبناءً بيسوع المسيح لتمجيد نعمته السنيّة التي أنعم بها علينا في الحبيب، وفيه لنا الفداء بدمه ومغفرة الزلّات على حسب غنى نعمته التي أفاضها علينا بماء الحكمة والفطنة، بإعلانه لنا، على حسب مرضاته، سرّ مشيئته الذي سبق فقصده في نفسه، ليحقّقه عند تمام الأزمنة: أي أن يجمع تحت رأس واحد في المسيح كلّ شيء ما في السماوات وما على الأرض» (أف ١ : ٥-١٠).

عن قصد الله الخلاصيّ الشامل في المسيح يسوع يؤكّد بولس الرسول في رسالته الثانية إلى تيموثاوس عن الله: إنه هو: «الذي خلّصنا ودعانا دعوة مقدّسة، لا نظرًا لأعمالنا، بل نظرًا لقصده الخاصّ، ونعمته التي أعطيناها في المسيح يسوع، من قبل الأزمنة الدهريّة، وأظهرت الآن بتجلّي مخلصنا يسوع المسيح، الذي أباد الموت وأبان الحياة والخلود بواسطة الإنجيل» (٢ تم ١ : ٩-١٠).

أما سبيل الاتصال بالمسيح بالنسبة إلى الأجيال السالفة فيقوم على أساس الإيمان، كما ورد مفصلاً في الرسالة إلى العبرانيين، ابتداءً من هايل وأخوخ ونوح مروراً بإبراهيم واسحق ويعقوب، ثم بموسى ومن جاء بعده، مثل داود وصموئيل والأنبياء (رج عب ١١ : ٣-٤٠). يختصر النصّ وسيلة الخلاص هذه بعبارتين:

- «أما الإيمان فهو قوام المرجّوات، وبرهان غير المرئيات، به شُهد للأقدمين شهادة حسنة» (عب ١١ : ١-٢)

- «بدون إيمان يستحيل إرضاء (الله)، إذ لا بُدّ لمن يدنو إلى الله، أن يؤمن بأنه كائن، وأنه يثيب الذين يبتغونه» (عب ١١ : ٦).

٢) خلاص غير المسيحيين: لنوجز المعطيات التي وجدناها في العهد الجديد:

يتبيّن من العهد الجديد، بكلّ جلاء ووضوح، أن الله يريد الخلاص لجميع الناس؛ فالإنجيل «قدرة الله لخلاص كلّ من آمن» (رو ١ : ٦). والله «يريد أن يخلصَ جميع الناس ويبلغوا إلى معرفة الحقّ» (١ تم ٢ : ٤). وإرادة الله هذه، الرامية إلى خلاص الجميع، تتحقّق في يسوع المسيح، وبواسطة يسوع المسيح تشملُ جميع الناس، لأنّ الجميع مدعوّون إلى الخلاص بالنظر إليه (١ تم ٢ : ٥ / أع ٤ : ١٢)؛ فالسبيل الطبيعيّ للخلاص يمرّ إذا عبّر يسوع إلى الآب، وهذا السبيل يتمثّل بصورته الأرضية في الكنيسة التي تسير، هي أيضاً، نحو التنقية الكاملة والامتلاء التامّ في ملكوت الله، آخر الأزمنة.

ومع ذلك، فليس الله، في مشيئته المطلقة وتساميه الذي لا يدرك، مرتبطاً - في جميع الأحوال - بالشكل الأرضيّ الذي تتّخذه الكنيسة. فهو يَمُنُّ بنعمته على جميع الناس ذوي النية الطيبة، حتّى لو كانوا بعدُ خارج الكنيسة المرئية. هذا ما يعبر عنه بوضوح أمر قائد المئة الوثنيّ كرنيليوس، وقد آمن بيسوع وحلّت عليه وعلى ذويه نعمة الروح القدس، قبل أن ينالوا المعمودية (رج أع ١٠ : ٤٤). هؤلاء يخلصهم الله بنعمة المسيح إذا بذلوا جهدهم للبحث عن الله والتوجه إليه. أما

مقتضيات البحث عن الله والتوجه إليه فهي، بحسب معطيات العهد الجديد، كما يلي:

الإيمان بالله، ويمكن أن يتخذ شكلاً أساسياً ينطوي في حد ذاته على مدلول خلاصي ومفعول خلاصي: «بدون إيمان يستحيل إرضاء الله، إذ لا بد لمن يدنو إلى الله، أن يؤمن بأنه كائن وأنه يُثيب الذين يبتغونه» (عب ١١: ٦).

الأمر الثاني يعتمد الجانب العملي للحياة المستمدة من الإيمان؛ فكما أن الإيمان الذي يخلص يجد تعبيراً عن نفسه بالأعمال الصالحة، فكذلك يمكن الاستنتاج أن مَنْ عَمِلَ صالحاً، فلا بد أن تعمل فيه النعمة وأن يكون الإيمان حاضراً في قلبه ولو كغرسة في طور النشوء، ولو لم يعر بعد ذاته. «المجد والكرامة والسلام لكل مَنْ يعمل الخير...» (رو ٢: ١٠). «إذا علمتم أنه (أي يسوع المسيح) بارّ فاعلموا أيضاً أن كل مَنْ يعمل البرّ مولودٌ منه» (١ يو ٢: ٢٩). «إن من اتّقاه (أي الله) في أمةٍ وعمِل البرّ، كان مقبولاً عنده» (أع ١٠: ٣٥).

ويقول المجمع الفاتيكاني الثاني في هذا الصدد: «إن تصميم الخلاص يشمل أيضاً الذي يعترفون بالخالق، لا سيّما المسلمين الذي يقرّون أن لهم إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد الرحيم الذي سيدين البشر في يوم القيامة. وحتى الذين لا يزالون يبحثون، في شتى الأشكال والصور، عن إله يجهلونه، فإن الله غير بعيد عنهم لأنه هو الذي يمنح الجميع الحياة والنفس (أع ١٧: ٢٥-٢٨)، ولأنه مخلّص، فهو يريد أن يخلص جميع الناس (١ تم ٢: ٤). وأيضاً مَنْ جهل إنجيل المسيح وكنيسته، دون ذنبٍ منه، وبحث عن الله بقلب صادق، وجهد عملياً في أن يتم مشيئة الله التي يعرفها من صوت ضميره، استطاع هو أيضاً أن ينال الخلاص. ولا تَأبى العناية الإلهية أن تمنّ بكلّ ما هو ضروري للخلاص، على الذين - دوغما ذنبٍ منهم - لم يتوصّلوا بعد إلى الاعتراف الصريح بالله، ومع ذلك

يسعون لأن يعيشوا عيشةً مستقيمة بعون النعمة الإلهية» (دستور عقائديّ في الكنيسة، «نور الأمم»، ١٦).

هنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: عن أيّ طريق يصلُ الناس إلى الاعتراف على الأقلّ بالإيمان الأساسيّ بالله أو إلى الطاعة الأخلاقية لأوامر الضمير الجازمة؟ هذا الطريق هو عملياً، وفي معظم الأحوال، ما تعلّمه الأديان المتنوّعة وما تضعه من قواعد. وعليه فإنّ المذاهب غير المسيحية هي، لأتباعها، السبل العملية لبلوغ الخلاص؛ فهي تُمدّهم بالعناصر الدينية التي تمكّنهم من الإقرار بوجود الله، والخضوع لحكمه، والاعتراف بمشيئته قاعدة أخلاقية للسلوك.

هذه الخواطر لا تعني بأيّ حال من الأحوال، أنه يسوغ للمرء أن يُصادق، دونما نقدٍ ولا تدقيق، على جميع العناصر والمؤسّسات التابعة لمختلف الأديان، ذلك أنّ هذه المذاهب، من حيث كونها بُنى اجتماعية، هي في نواح كثيرة من صنع الإنسان، ولما كان الإنسان خاطئاً، كانت هي أيضاً مثله موصومة بالخطيئة، الأمر الذي شوّه كثيراً من معالمها. ومع ذلك فإنّها تبقى سُبلاً إلى الله لأنّها تُمدّد الإنسان بالإيمان والقواعد الأخلاقية، وباستطاعة أتباعها أن يبلغوا الخلاص. وعلى الرغم من ضعف هذه المذاهب وما تنطوي عليه من أخطاء، فإنّها تبقى وسيلةً للخلاص، نظراً لما فيها من عناصر خلاصية.

إنّ غير المسيحيّ إن وجد في دينه ما يمكن أن يقوده إلى الخلاص، أي إن هو آمن بالله الواحد، خالق العالم والإنسان، الديان في اليوم الآخر، أو أطاع دينه حين يأمر بالمعروف، ويحثّ على التحلّي بفضائل العدل والطهارة وسعة الصدر والحكمة ومحبة القريب والتضامن، ويناشد الإنسان أن يلتمس الله عن طريق التوبة والتكفير وإقامة العبادات، التي من شأنها أن توجه قلبه إلى الله، فإنه، هو غير المسيحيّ، يستطيع بفضل دينه، على الرغم ممّا قد يكون في هذا الدين، من وجهة نظر مسيحية، من مواطن الضعف والنقص، يستطيع أن يهتدي إلى سبيل الخلاص.

ثم إنَّ الخلاص لا يفقده الإنسان ذاتياً، إلاَّ إذا حدَّته قناعته الدينيَّة على اتِّخاذ قرار مدروس مباشر ضدَّ المسيح. إذا، طالما أنَّ المؤمن المعنيَّ لم يشعر بعدُ بأنَّ للمسيح والخلاص الذي أتى به، أثراً وجودياً عميقاً في كيانه، يدعوه إلى وجوب تحديد موقفه نهائياً إمَّا مع المسيح وإمَّا عليه، فإنَّه يبقى مُحاطاً بمشيئة الله الخلاصيَّة ومحبة المسيح ويستطيع أن ينال الخلاص.

وإيجازاً لهذا البحث، لنا أن نقول: إنَّ الإنسان، إذا كان صادقاً وتصرفَ بإيعاز من ضميره، يستطيع، من وجهة النظر المسيحيَّة، أن يتوقَّع أن يُمنَّ الله عليه بنعمة الخلاص. ويبقى دينه المرجع الذي يجد فيه القيم الدينيَّة التي تُفضي به إلى الخلاص.



## النشيد «تعظم نفسي الرب» (لو ١: ٤٦-٥٥) وسفر المزامير

د. دانيال عيوش  
جامعة البلمند

### مقدمة

لقد أثار نشيد مريم الوارد في لو ١: ٤٦-٥٥ في الليتورجيا المسيحية بمختلف عائلاتها وتقاليدها، إذ ينتمي هذا النشيد إلى خدمة السحر اليومية في الطقس البيزنطي، ويُتلى في صلاة الغروب بشكل يومي في الكنيسة اللاتينية. ينسجم هذا النشيد مع الأناشيد الثلاثة الأخرى للإنجيل الطفولة بحسب لوقا البشير وهي: «أبارك الله» (١: ٦٧-٧٩)، «المجد لله في العلى» (٢: ١٣-١٤)، و«الآن تطلق عبدك» (٢: ٢٨-٣٨). وتشهد تلاوة هذه الأناشيد في الخدم اليومية لليتورجيا البيزنطية على قوة تأثير العمل اللوقاوي في تكوين العبادة المسيحية.

يؤكد النقّاد، من جهة، أن تعظيمة مريم مستوحاة من نشيد حنة النبيّة الوارد في صم ١: ٢-١٠<sup>(١)</sup>. ولكن، من جهة أخرى، قلّمّا تمّ البحث في علاقة هذا النشيد بسفر المزامير، كتاب صلوات الكنيسة بامتياز، والكتاب الأكثر استشهاداً في هذا المقطع اللوقاوي. هذا ما سندرسه في هذه المقالة، ليس على مستوى الاستشهادات فحسب، بل أولاً بالنسبة إلى بنيته الأدبية وطرحه اللاهوتي. في هذا العمل سأبرهن على أن التعظيمة متصلة كل الاتصال بالنوع الأدبي واللاهوت والمصطلحات الخاصة بسفر المزامير، وأن لهذا النشيد في إنجيل لوقا الدور نفسه الذي يتممه سفر المزامير في كل قانون العهد القديم، وهو أن يعبر على المستوى الوجداني عن تفسير المؤمن للتدخل الإلهي في التاريخ. يتم هذا التعبير على شكل صلاة تظهر كجواب الإنسان على أعمال العناية الإلهية.

## ١. النوع الأدبي وبنية النشيد

بحسب فيتسمير<sup>(٢)</sup>، لم يعثر مختصو النقد التاريخي التعاقبي على أي تقليدٍ عبريٍّ أو آراميٍّ حافظٍ على هذا النشيد. ولكن من البديهي أن لهذا النشيد صبغةً ساميةً قويةً جدًا كما نستنتج، على سبيل المثال، من الاستعمال المتكرر لواو العطف في اليونانية<sup>(٣)</sup>. إن الانتماء اللغوي المتين لهذا النص إلى يونانية السبعينية والاستشهاد المتكرر من آيات سفر المزامير يدفعان الباحث إلى النظر إلى هذا النشيد كمزمورٍ آخر من العهد القديم اليوناني، وهذا برأيي قصدٌ لوقا من تقديمه في الإنجيل.

نستنتج، في قراءةٍ أولى متمعنة، أننا أمام تسييحٍ لعمل الله الخلاصي، وهذا هو الموضوع الرئيسي في المزامير التي تنتمي إلى النوع الأدبي «تسييح». يقول الأخصائي في سفر المزامير ألونسو شوكل: «إن التسييح هو نشيدٌ لتمجيد الله، عادةً بسبب أعماله. تكون اللهجة احتفاليةً، ويُقال من قبل جوقة. يمكننا أن نقسم التسييح إلى مقدمة، و متن النشيد، وخاتمة. والصيغة العامة والمختصرة له هي «سبحوا الرب لأنه صالح»<sup>(٤)</sup>. يُطبَّق هذا التحديد تمامًا على التعظيمة بكل أبعاده، وحتى البعد الجوقوي و ارد فيه بشكلين: أولاً لأن مريم تمثل كل شعب الله، وثانياً لأن الشعب مذكور في العبارتين «الودعاء» و«الجياع» في القسم الثاني منه (آ ٥٢-٥٣).

يدعو المرنم في المقدمة إلى حمد الرب. الأفعال الأكثر استعمالاً في التسييح العبرية في سفر المزامير للدلالة على الحمد والتسييح هي: //ه ل ل //، //ش ي ر //، //و ده //، //ار ن // . بحسب البرنامج الكتابي Bibleworks 7 تترجم السبعينية

(٢) FITZMEYER, 136.

(٣) SCHÖKEL I, 22.

(٤) SCHÖKEL, 92.

الفعل العبري //ر ن // بالفعل اليوناني ἀγαλλιαω ٢٤ مرّة في كلّ العهد القديم، و٢٢ منها في سفر المزامير. ويفتح هذا المصطلح المزمور ٣٣ الذي يُقارَن عادةً مع تعظيمة مريم. وهذا يدلّ على إمكانية انتماء التعظيمة إلى النوع الأدبيّ «تسبيح».

أمّا بالنسبة إلى متن النشيد، ففيه يذكر المرنم أسباب التسبيح ويقدم التأمّل اللاهوتيّ الأساسيّ للنشيد. إنّه يبدأ دائماً بأداة الوصل «لأنّ» (في العبريّة //ك ي// وفي السبعينيّة ὅτι)، التي نجدها في تعظيمة مريم في الآيات ٤٨-٤٩. يؤكّد بوفون<sup>(٥)</sup> وكاريس<sup>(٦)</sup> أنّ متن نشيد مريم ينقسم إلى قسمين: في الأوّل تتذكّر مريم أعمال الله في حياتها الشخصية (آ ٤٨-٥٠)، بينما في القسم الثاني تُعيد العذراء قراءة تاريخ الخلاص، أي أنّها تمجّد ما صنعه الله بشعبه منذ القدم (آ ٥١-٥٣). هذا ما نجده في الجمل السببيّة الواردة في مزامير التسبيح حيث «يحمّد المرنم فيها أعمال الله في الطبيعة وفي التاريخ... ويُشار إلى حضور الله وأعماله بواسطة الألقاب والصفات وبواسطة أسماء الفاعل التي تدلّ إمّا على فعل تمّ مرّة واحدة أو على فعل يستمرّ مفعوله إلى الآن»<sup>(٧)</sup>.

أمّا من جهة الألقاب، فنجد في نشيد السيّدة أربعة ألقاب وهي: «المخلّص»، و«القدير»، و«اسمه قدّوس»، و«رحمته إلى جيل الأجيال». وأمّا من جهة الأفعال، فالنشيد لا يشير إلى العمل الإلهيّ بواسطة أسماء الفاعل، بل باستخدام عشرة أفعالٍ في الصيغة الإخباريّة بالزمن الماضي البسيط (Aorist) وتكون مريم العذراء المفعول به لفعالين منها (آ ٤٨-٤٩)، بينما يكون شعبُ الله المفعول به للثمانية الأخرى (آ ٥١-٥٤). هنا يجدر الذكر أنّ استخدام الأفعال في الزمن الماضي في التسابيح يردّ أيضًا في المزامير ٣٣؛ ٤٧؛ ٦٥؛ ١١-١٢؛ ١٠٠؛ ٣.

.BOVON, 90 (٥)

.KARRIS, 142 (٦)

.ALONSO SCHÖKEL, 93 (٧)

في ما يخصّ الخاتمة، ففيها تعودُ التسابيح إلى الفكرة المطروحة في البداية. ويقدمُ، بهذا الخصوص، نشيدُ مريم خاتمةً شاملةً تلخصُ عملَ الله في الآيتين ٥٤-٥٥: «عضد إسرائيل فتاه ليذكر رحمةً، كما كلّم آباءنا، لإبراهيم ونسله إلى الأبد.» العباراتُ التي تذكّر القارئَ بالقسم الأول من النشيد هي بلا شكّ المصطلحُ «رحمة» الوارد في الآيتين ٥٠ و٥٤، والعبارة «عضد إسرائيل فتاه» التي تفسّر لقبَ «مخلص» المذكور في آ ٤٧. تشدّد هاتان العبارتان على وفاء الله بعهدته مع شعبه.

تلخيصاً لهذه الفقرات عن بنية التعظيمة ونوعها الأدبيّ، يمكننا القول بأنّ النشيد يتكوّن من مقدّمة (آ ٦٤ ب)، و متن أساسيّ ينقسمُ بدوره إلى قسم التسبيح بأعمال الله لأجل مريم (آ ٤٧-٥٠)، وقسم التسبيح بأعمال الله من أجل كلّ الشعب (آ ٥١-٥٣). في الأخير تأتي الخاتمة التي تلخص معنى الأحداث الخلاصيّة (آ ٥٤-٥٥). بناءً على هذا التحليل يمكننا أن نقسّم النصّ بحسب عناصر المزامير التسيحيّة وقد وضعنا في الخطّ العريض الفعلين الأساسيين في المقدّمة ورسمنا سطرًا تحت الأفعال الإلهيّة العشرة:

٤٦ فَقَالَتْ مَرِيَمُ:

إعلان التسييح

تُعْظِمُ نَفْسِي الرَّبَّ،

٤٧ وَتَبْتَهِجُ رُوحِي بِاللَّهِ مُخْلِصِي،

أسباب التسييح (الفردية)

٤٨ لِأَنَّهُ نَظَرَ إِلَى اتِّضَاعِ أُمَّتِهِ.

فَهُوَذَا مِنْذُ الْآنَ جَمِيعُ الْأَجْيَالِ  
تُطَوِّبُنِي،

٤٩ لِأَنَّ الْقَدِيرَ صَنَعَ بِي عَظَائِمَ،

وَأَسْمُهُ قُدُّوسٌ،

٥٠ وَرَحْمَتُهُ إِلَى جِيلِ الْأَجْيَالِ.

لِلَّذِينَ يَتَّقُونَهُ.

أسباب التسييح (الجماعية)

٥١ صَنَعَ قُوَّةً بِذِرَاعِهِ.

شَتَّتَ الْمُسْتَكْبِرِينَ بِفِكْرِ قُلُوبِهِمْ.

٥٢ أَنْزَلَ الْأَعْزَاءَ عَنِ الْكِرَاسِي

وَرَفَعَ الْمُتَضَعِينَ.

٥٣ أَشْبَعَ الْجِيَاعَ خَيْرَاتٍ

وَصَرَفَ الْأَغْنِيَاءَ فَارِغِينَ.

الخاتمة

٥٤ عَصَدَ إِسْرَائِيلَ فَتَاهُ لِيَذْكَرَ رَحْمَةً، ٥٥ كَمَا كَلَّمَ آبَاءَنَا، لِإِبْرَاهِيمَ وَنَسْلِهِ  
إِلَى الْأَبَدِ.

## ٢. التناص (Intertextuality) بين النشيد والمزمير

يتلمس القارئ، في كل من الأبيات الثمانية التي تكوّن هذا النشيد، استشهاداً أو إشارة مباشرة إلى نص من سفر المزمير. ولكن لا يكفي أن نضع جدولاً إزائياً لنصوص لوقا والمزمير،<sup>(٨)</sup> لأن العلاقة بينها لا تتحقق في حرفية العبارات، بل على

(٨) الآيات المتوازية للنشيد في سفر المزمير الأكثر معروفاً هي: مز ٢٥: ٥ (لو ١: ٤٧)؛ مز ١١٣:

٨ (لو ١: ٤٨)؛ مز ١١١: ٩ (لو ١: ٤٩)؛ مز ١٠٣: ١٧ (لو ١: ٥٠)؛ مز ٨٩: ١١ (لو

١: ٥١)؛ مز ١٠٧: ٩ (لو ١: ٥٣)؛ مز ٩٨: ٣ (لو ١: ٥٤).

مستوياتٍ مختلفةٍ من النحو والدلالة وتبلور ليس فقط في المصطلحات المستخدمة، بل أيضًا في صياغة العبارات والجمل وفي مدلولاتها اللاهوتية. يمكننا القول إن التناسق قائم في الأبعاد التالية: في استخدام المصطلحين «عظم» و«ابتهج» (آ ٤٦-٤٧)، في الألقاب الإلهية وأفعالها الخلاصية، في صفات شعب الله، وأخيرًا في لاهوت المزامير الذي يعتمده النشيد.

في العنوان السابق عالجنا موضوع البنية والنوع الأدبيين، كما وأنا أكدنا على أهمية ورود الفعل «ابتهج» لتحديد النشيد كمزموّر تسيحي. يبقى أن نشير إلى أن اللفظ «تعظم» (في اليونانية: μεγαλυνει) يتطابق مع الجذر العبري //ج د ل// الذي يُستعمل بتكرارٍ في مزامير التسيح.<sup>(٩)</sup> الفعل اليوناني «عظم» يردُّ بشكلٍ نادرٍ في العهد الجديد، ومعناه محدّد بحسب اللغة الدينية اليهودية، أي التعظيم والحمد. أن يعترف المرء بعظمة الله وأن يعلنها على شكل صلاة، هو أيضًا بُعدٌ من أبعاد الحقل الدلالي لهذا المصطلح، وهذا هو المستوى الدلالي المهم لنا في نشيد مريم، أي أن عظمة الله ليست مثل عظمة الحكام الذين يتعالون عن الشعب، ولكن عظمته تكمن في عمله الخلاصي وفي استخدام سلطته من أجل مساعدة الشعب واجتذابهم إليه<sup>(١٠)</sup>. وهذا ما نستنتجه من مضمون النشيد ونتأكد من تأثره بلاهوت المزامير بحسب الترجمة السبعينية.

أما بالنسبة إلى الصفات الإلهية وأفعال العمل الخلاصي فهي أيضًا جزءٌ لا يتجزأ من مصطلحات سفر المزامير، حيث يترأى الله، من جهة، رحيماً ومخلصاً وقدوساً. ومن جهةٍ أخرى، الله هو إله الفعل والعمل، ليس له مدينةٌ أو هيكل، يعرفُ الناس الذين يعملُ بينهم ومن أجلهم. المصطلح «الرحمة» (في اليونانية:

(٩) راجع مز ١٨: ٥١، ٢٠: ٢٦، ٣٤: ٤، ٣٥: ٢٧، ٤٠: ١٧، ٤١: ١٠، ٥٧: ١١، ٦٩: ٣١؛ ٧٠: ٥، ٩٢: ٦، ١٠٤: ١، ١٢٦: ٢، ١٣٨: ٢. الأهم بين هذه الاستشهادات هو: مز ٢٠: ٢٦، ٣٤: ٤، ٣٥: ٢٧، وفي هذا الأخير يرد الفعلان «عظم» و«ابتهج» معاً.

النشيد «تعظّم نفسي الرب» (لو ١: ٤٦-٥٥) وسفر المزامير \_\_\_\_\_ ٣٠١

(ελεος) يردُّ مرتين في النشيد (آ ٥٠ و ٥٤)، وهو إحدى الصفات الإلهية الأهم في سفر المزامير. الرحمة لها مصطلحان في اللغة العبرية: الأول // ح س د //، والثاني // رح م // . ويشدّد هذا المفهوم على إخلاص الله لعهدده مع البشر وتحقيقه أعماله من أجل أن يقود الإنسان إلى الخلاص. أمّا بالنسبة إلى أفعال الله، فالجدول الآتي أدناه يجمعها مع تحديد الآية التي يردُّ فيها كلّ منها ومع تفسير المعنى اللاهوتي لكلّ فعل:

الآية	المعنى	الفعل
٤٨	عناية	نظر
٤٩ و ٥١	خلق/ تدخّل	صنع
٥١	رفض	شتّت
٥٢	رفض	أنزل
٥٢	خلاص	رفع
٥٣	خلاص	أشبع
٥٣	رفض	صرّف
٥٤	خلاص	عضد
٥٤	تدخّل	كلم

يجدر الذكر أن لهذه الأفعال مفعولاً به واحداً، وهو دوماً شعبُ الله، حتّى للأفعال التي نتيجتها سلبية كالفعلين «أنزل» و«صرّف». لذلك نعتبر أن «المستكبرين بفكر قلوبهم» (آ ٥١)، هم جزءٌ من الشعب الذي لم يقبل تعليم الرب. كما وأن «الذين يتقونه» (آ ٥٠)، هم الجماعة التي تشمل كلّ الشعب المؤمن أو المتقي الرب. الأفعال (نظر، صنع، رفع، أشبع، وعضد) تشهد وتصف الأعمال البتاءة والفدائية التي أمّمها الرب لشعبه، بينما الأفعال «شتّت، أنزل وصرّف» تصف رفضَ الله للذين لا يبالون بالعهد ويستعملونه بطريقة غير لائقة.

في ما يخصّ زمن الأفعال، هناك نظرياتٌ عدّة حول استعمال الماضي البسيط في هذا النشيد؛ فمن المفسّرين مَنْ يقول إنّه يدلّ على سردٍ روائيٍّ أو على عملٍ مستمرٍّ لا يزال قائماً، كما عند بلامر<sup>(١١)</sup>، ولاغرانج<sup>(١٢)</sup> وغونكل<sup>(١٣)</sup>. كذلك دوبون<sup>(١٤)</sup> الذي يؤكّد أنّ لأفعال التعظيمة معنى الاستمرار (ingressive)، أي أنّ الفعل حصل مرةً واحدة في التاريخ، لكنّ نتيجته ومفعوله لا يزالان قائمين. النموذج الأوضح لهذا الاستعمال هو المزمور ٩٣ : ١ حيث نقرأ «الربُّ قد ملك»، أي أنه تتوّج ملكاً مرةً واحدةً، لكنّه لا يزال ملكاً إلى اليوم. أمّا المفسّر بوفون (Bovon)، فيرى في استعمال الزمن الماضي المعنى النبويّ، أو أنّه يدلّ على المستقبل. يستند بهذا على أنّ مريم تتكلّم على كلّ ما فعله المخلّص قبل أن تحصل الولادة (هنا يكمن الفرق الكبير مع نشيد حنة التي ترنّم نشيدها بعد ولادة ابنها صموئيل)، وبالتالي قبل أن يتمّم المسيح عمله الخلاصيّ. هكذا يأخذ النصّ بعداً إعلانياً ونبويّاً يميّزه عن نظيرته في المزامير.

أمّا صفات شعب الله فتتمحور حول التواضع والفقير. مريم والشعب كلاهما متواضعان (في اليونانية: ταπεινος؛ آ ٤٨، ٥٢). علاوة على ذلك، الشعب جائع في آ ٥٣ (في اليونانية: πεινοντας)، وهو أيضاً عبدٌ لله (في اليونانية: παις؛ آ ٥٤). المصطلح «متواضع» له علاقة بكلمة «مظلوم»، ويختاره لوقا لأنّه، في الترجمة السبعينية، يجمع معنى عدّة مصطلحاتٍ عبرية: //ع ن ي//، //د د ك//، //ر و ش// و//د ا ل//. نجد روحية هذه الكلمة في الآيات التي تتكلّم على الفقراء الذين يخلّصهم الله (مز ١٢ : ٦، ١٤ : ٦، ٧٢ : ٤، ١٢-١٤)، وفي الآيات التي يقدّم فيها المؤمن نفسه أمام الله كإنسانٍ مظلومٍ ومحتاجٍ (مز ٤٠ : ١٨؛

(١١) PLUMMER, 33

(١٢) LAGRANGE, 48

(١٣) GUNKEL, 53

(١٤) DUPONT, 331-35

النشيد «تعظم نفسي الرب» (لو ١: ٤٦-٥٥) وسفر المزمير \_\_\_\_\_ ٣٠٣

٧٠: ٦٦؛ ٨٦: ١؛ ١٠٩: ٢٢). إن لم يعترف المؤمن أنه مريض فلا حاجة له لأن يذهب إلى الطبيب، لذلك يعترف أنه يفتقر إلى الله، كما يقول يسوع: «لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب بل المرضى» (مر ٢: ١٧).

## الخاتمة

تمثل مريم العذراء في هذه التعظيمية الشعب المؤمن المثالي الذي يرى في أحداث التاريخ أفعال الله المحسنة إلى البشر ويمجدها تعبيراً عن الثقة المطلقة بالله وشهادة للمستمعين والأجبال القادمة. في هذه الدراسة أشرنا إلى نقاط التلاقي بين نشيد مريم والمزمير لكي نؤكد أنه ينتمي إلى التقليد الكتابي القديم شكلاً ومضموناً. من ثمة نستطيع أن نقول أنه يبشر بإيفاء الوعود الإلهية في حياة وموت وقيامه الرب يسوع.

تستند طقوس العبادة المسيحية إلى هذا النشيد يومياً، وهذا لكي يتذكر المؤمن ما فعله الرب بشعبه منذ القديم وتالياً يتأكد كل يوم أن الله لا يترك المؤمن المحتاج والمتواضع دون أن يُريه الفرح والخلاص.

## المراجع

- Bible Works. *Bible Works*, Ver. 7, Bible Works for Windows, Hermeneutika Computer Bible Research Software, 2006, IBM PC Compatible for Windows, CD.
- ALONSO SCHÖKEL, L.A. and C. Carniti, *Salmos I. Salmos 1-72. Traducción, introducciones y comentario*, Verbo Divino: Navarra, 1994.
- BOVON, F. *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, Labor et Fides: Genève, 1991, 88-95.
- BROWN, R.E. *The Birth of the Messiah*, Garden City: New York, 1977.

- DUPONT, J. “Le Magnificat comme discours sur Dieu”, *Nouvelle Revue Théologique* 102 (1980) 321-343.
- FITZMYER, J.A. *El Evangelio según Lucas II. Traducción y comentario Capítulos 1 – 8,21*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- GUNKEL, H. “ Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas”, in: *Festgabe von Fachkollegen und Freunden... dargebracht* (Festschrift for A. von Harnack), Tübingen, 1921, 43-60.
- LAGRANGE, M.J. *Évangile selon saint Luc* (EtB), Paris: Librairie Lecoffre, 1948.
- PLUMMER, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (ICC), New York, 1896.

## ظهور يسوع على التلميذيين المتوجهين إلى قرية عماوس

الأب ريمون الهاشم  
الجامعة الأنطونية

لو ٢٤: ١٣-٣٥

- ١٣ وها إثنان منهم في اليوم نفسه كانا منطلقين إلى قرية تبعد ستين غلوة عن  
أورشليم التي لها اسم عماوس.
- ١٤ وهما كانا يتحدثان في ما بينهما عن جميع الحوادث هذه.
- ١٥ وحدث بين وهما (أن) يتحدثا و(أن) يتحاورا أيضاً، نفسه، يسوع اقترب،  
راح يمشي معهما.
- ١٦ لكن أعينهما كانت أمسكت كي لا يعرفاه.
- ١٧ فقال لهما: ما هذه الكلمات التي بها تتحدثان في ما بينكما وأنتما ماشيان؟  
فوقفا عابسين.
- ١٨ فمجيئاً واحد باسم كليوباس، قال له: أنت وحدك غريب في أورشليم، وما  
عرفت ما حدث فيها في هذه الأيام؟
- ١٩ فقال لهما: ماذا؟ وهما قالاً له: ما بشأن يسوع الناصري، الذي كان رجلاً  
نبياً قديراً في العمل والقول قدام الله وجميع الشعب،
- ٢٠ وكيف أسلمه رؤساء الكهنة وزعمائنا إلى حكم الموت وصلبوه.
- ٢١ ونحن كنا نرجو أن يكون هو المزمع أن يفدي إسرائيل، لكن وطبعاً مع كل  
هذه، هذا اليوم الثالث يمضي منذ أن حدثت هذه.
- ٢٢ لكن أيضاً بعض نساء منا حيرنا إذ كن فجراً عند القبر.

- ٢٣ وإذ ما وجدن جسدهُ أتين قائلاتٍ إنَّهن رأينَ مشهدَ ملائكةٍ (الذين) يقولون هو أن(هـ) يحيا.
- ٢٤ ومضوا بعض الذين معنا إلى القبر فوجدوا هكذا كما أيضًا النساء قلن، أمّا هو فما رأوا.
- ٢٥ وهو قال لهما: يا غبيّين وبطيئي القلب للإيمان بكلّ ما قالوا الأنبياء.
- ٢٦ أمّا (هذه) كان يجب أن يتألّم المسيح وأن يدخل في مجده.
- ٢٧ ثمّ مبتدئاً من موسى ومن جميع الأنبياء فسّر لهما في كلّ الكتب ما بشأنه.
- ٢٨ ثمّ اقتربوا إلى القرية حيث كانا يقصدان، وهو تظاهر أنّه ينطلق أبعد.
- ٢٩ فالزماه قائلين: أمكث معنا لأنّه قُربٌ مساءً هو وقد مال النهار، فدخل ليملك معهما.
- ٣٠ وحدث بين أن يتكئ هو معهما إذ أخذ الخبز وبارك، وإذ كسّر راح يناولهما.
- ٣١ وعيونهما انفتحت، وعرفاه، وهو خفياً صار عنهما.
- ٣٢ فقالا في ما بينهما: أما كان قلبنا ملتهباً فينا لما كان يتكلّم، كان يكلمنا في الطريق لما كان يوضّح لنا الكتب.
- ٣٣ فإذ قاما في الساعة نفسها رجعا إلى أورشليم، ووجدّا مجتمعين الأحد عشر والذين معهم،
- ٣٤ قائلين أنّ بالحقيقة أقيمَ الربّ وأظهر لسمعان.
- ٣٥ وهما كانا يخبران بما في الطريق، وكيف عُرف منهما في كسر الخبز.

## المقدمة

إنّ قراءتنا لهذا النصّ ستكون موجزة ومحدودة، لأننا سنحاول من خلالها ليس إبراز صحّة ما نعيشه من طقوس ليتورجية فحسب، بل بصورةٍ أخرى تسليط الضوء على أهميّة النصوص الإنجيليّة ومدى عمقها وغناها، مع العلم أنّ قراءتنا لها مجدّدًا ليست إلاّ خطوةً تغنينا أكثر فأكثر، وتلهمنا في آنٍ واحد، إذ هي تحاكي وتناجي قلوب وأذهان مختلف الأجيال على تعدّدها وتنوّعها.

أمّا بحثنا الحاليّ فهو ليس سوى محاولةٍ منا لتنبية الكنيسة ولفت الأنظار إلى أمورٍ وعبرٍ تساعد على إغناء طقوسها وتقديس مؤمنّيها.

لذا سأعمد ولو بشكلٍ سريعٍ إلى معالجة نقاطٍ عدة تناولها إنجيل لوقا ٢٤ في آياته، إنطلاقًا من تحديد النصّ، ووضعه في إطاره الأدبيّ، ومن ثمّ تقسيمه، بغية التمكن تباعًا من الغوص فيه وشرحه، علنًا نتمكّن من إبراز مفاهيم وأسس، أقلّ ما يقال فيها إنّها جديدة بالقلب وليس بالقالب .

## ١- تحديد النصّ

يبدأ لوقا ٢٤: ١٣-٣٥ بالحديث عن اثنين كانا يتوجّهان إلى قرية تدعى عماوس، ذاكراً اسم أورشليم التي تبعد ستين غلوة عنها (آ ١٣)، فالتقيا بيسوع الذي لم يقل عنه بأنه ظهر عليهما، بل اقترب منهما وبدأ يحاورهما، وينتهي بجلسةٍ معهما ليكسر الخبز ويختفي عن أنظارهما ليعودا بعدها إلى أورشليم ويخبرا الرسل والباقيين عمّا حدث معهما.

يدور النصّ حول موضوع واحد، وهو مختلف عن موضوع الخبر السابق الذي يتضمّن مجيء النسوة إلى القبر، ولقاءهما برجلين بعد أن اكتشفا عدم وجود جسد يسوع في القبر (٢٤: ١-١٢)، ومختلف أيضًا عن موضوع الخبر الذي يليه، إذ يتحدّث عن ظهور ثانٍ لیسوع أمام الرسل (٢٤: ٣٦-٤٣).

## ٢- الإطار الأدبي للنص

ينتمي لو ٢٤: ١٣-٣٥ إلى خبر القيامة والظهورات الذي يختم إنجيل لوقا (لو ٢٤)، ويلى خبر الآلام والموت والدفن مباشرة (لو ٢٣).

هناك نقاط عديدة تجمع بين الآيات ١٣-٣٥ وباقي الآيات المنتمة إلى لو ٢٤، ولكننا سنكتفي بالقول بأنه حدث متكامل، لأنه يبدأ بالكشف عن القبر واختفاء جسد المسيح منه (آ ١٢-١)، وهذا ما نقلته النسوة للرسول، ليعود كي يتحدث عن ظهور للمسيح على تلميذي عماوس، وفيه تشديد على كسر الخبز (آ ١٣-٣٥)، ومن ثم ننتقل لراه يظهر على الرسل حيث يكشف لهم عن آثار الصلب والتعذيب (آ ٣٦-٤٩)، ليختفي بعدها نحو السماء أمام أنظارهم.

أما الملفت في الموضوع فهو التشديد على الكلام الذي قاله المسيح قبل مماته، وهذا ما أتى على ذكره الرجلان اللذان ظهرًا على النسوة أمام القبر إذ قالاً لهن: «تذكرن كيف كلمكن وهو بعد في الجليل...» (آ ٦-٨). وعندما ظهر المسيح على تلميذي عماوس، إتهمهما بالغباوة وبيطاء القلب للإيمان بكل ما قال الأنبياء (آ ٢٥)، ثم فسّر لهما في كل الكتب ما بشأنه (آ ٢٧). وبعدها ظهر للرسول وذكرهم أيضًا بكلامه وبكلام موسى والأنبياء والمزامير، وفتح أذهانهم على فهم الكتب، وجدّد أمانته بإرسال ما وعد به أبوه (آ ٤٤-٤٩)، ثم اختفى عن أنظارهم نحو السماء (آ ٥٠-٥٣)، كما فعل نوعًا ما مع تلميذي عماوس حين اختفى عن أنظارهما بعد كسر الخبز.

## ٣- تقسيم النص

يُقسم النص إلى ثلاثة أقسام. يتألف القسم الأول من آ ١٣ إلى آ ١٦، وهو يتحدث عن اثنين انطلقا نحو قرية تدعى «عماوس»؛ وبينما هما على الطريق يتحدثان، اقترب يسوع منهما وراح يمشي معهما، ولكن أعينهما أمسكتا عن معرفته. أما القسم الثاني فهو يتضمّن الحوار الذي جرى بين يسوع والتلميذين

(آ ١٧-٢٧). وأخيرًا القسم الثالث الذي يتوازي مع القسم الأول؛ فهو من آ ٢٨ حتى آ ٣٥ حيث تفتتح أعين التلميذيين على أثر كسر الخبز، ليرجعا في الوقت عينه إلى أورشليم، ويلتقيا بالرسل، ويخبرًا بما حدث معهما، وكيف أنّهما عرفاه بعد كسر الخبز.

فالنصّ بشكل عامّ هو محوريّ (Chiasme concentrique)، موزع على الشكل التالي:

أ- آ ١٣-١٦ التوجّه إلى عمّاوس القرية من أورشليم / لم يعرفا المسيح عند ظهوره عليهما.

ب- آ ١٧-٢٧ الحوار مع المسيح والتركيز على فهم الكتب.

أ- آ ٢٧-٣٥ الوصول إلى عمّاوس ثمّ العودة إلى أورشليم.

عرفا المسيح بعد كسر الخبز /

الظهور لسمعان والشهادة أمام الرسل.

#### ٤- شرح النصّ

٤. ١- المراحل التي مرّ بها التلميذان أثناء لقائهما بالممجّد

يُظهر لنا النصّ (آ ١٣-٣٥) عدّة مراحل مرّ بها التلميذان:

المرحلة الأولى: عندما كانا لوحيدهما قاصدين عمّاوس، وهما يتحدّثان في ما بينهما ويتحاوران (آ ١٣-١٥)، دون أن تظهر لنا حالتها النفسية، وفيها اهتمام بالأحداث.

المرحلة الثانية: عندما اقترب منهما يسوع ومشى معهما (آ ١٥ ب-١٦) كانت حالتُهُما حالة جهل لهويّة يسوع لأنّهما لم يتعرّفا عليه.

المرحلة الثالثة: عندما ابتدأ المسيح بطرح الأسئلة مُستفهِمًا عن الموضوع الذي يتحدثان به فكانا عابسين (آ ١٧).

المرحلة الرابعة: مرحلة الحوار، وفيها يتحدث التلميذان عن يسوع الناصريّ القويّ بالقول والفعل، وعن الحيرة التي وَقَعَا فيها بعد أن نقلت إليهما النسوة خبر القبر الفارغ، والرجلين اللذين قالاً بأنه حيّ؛ وبالرغم من ذلك فإنهما لم يتذكّرا كلامه عن قيامته في اليوم الثالث (آ ١٨-٢٤)، وهذا ما نسمّيه تلاوة ما حدث فقط.

المرحلة الخامسة: يسوع يتّهم التلميذين بالغباوة وببطء القلوب للإيمان بكلّ ما قالته كتب الأنبياء (آ ٢٥)، مبتدئًا بموسى، فزاد من إيمانهما.

المرحلة السادسة: تعلقهم بالرجل الغريب ودعوتهما له للبقاء معهما طالما اقترب المساء (آ ٢٨-٢٩).

المرحلة السابعة: وهي المرحلة الفاصلة؛ يسوع يبارك ويكسر الخبز ويناولهما لستفتح أعينهما فيعرفاه ليعود فيختفي (آ ٣٠).

المرحلة الثامنة: قراءة الأحداث والنضج بالإيمان. هي مرحلة التأكيد على أنّ حضوره، حتّى ولو لم يكن معروفًا كان فعّالاً لأنّه طال قلوبهما، وهذا إيمان وتجاوب مع ما كان يحدث معهما، وخاصّة من ناحية وضوح الكُتب لهما (آ ٣٢).

المرحلة التاسعة: وبها عادا إلى أورشليم ليلتقيا بالأحد عشر، وفيها سمعا عن خبر قيامة الربّ وظهوره على سمعان (آ ٣٣-٣٤).

المرحلة العاشرة: شهادتهما التي أخيرا بها عن كلّ ما حدث معهما في الطريق، وكيف أنّهما عرفاه في كسر الخبز.

نستنتج من خلال هذه المراحل أمورًا عدّة سنتطرق إليها تباعًا.

#### ٤. ٢- الإيمان بكلام المسيح يعزّز استمرارية حضور المجدّد

لقد وضّح لنا الإنجيل بأنّهما بقيّا على الحالة نفسها بالرغم من اقترابه منهما.

بقي التلميذان على حُزْنِهِمَا، ولم يخرجَا منه بمجرد أنه مشى معهما، وجوابهما عليه وهما عابسان يوضّح لنا هذه الصورة (آ ١٧). بالواقع، خرج التلميذان من حزنهما عندما حاورهما وأوصلهما إلى حالة الفهم المطلوبة، فأبقاهما على إيمانهما، وهذا ما عبّرّا عنه عندما طلبّا منه أن يبقى معهما، أي أنّهما شعرا بالارتياح وبقوّة الإيمان بعد أن ذكّرهما بمضمون الكتب (آ ٢٩). وما الفعل «ألزماه» (آ ٢٩) إلاّ ليقول لنا بأنّ المسيح لا يستطيع أن يرفض طلب المؤمن.

وقد أعلن يسوع بذاته عن هدف قراءته للكتب على مسمّعِهِمَا. أليس لإخراجهما من حالة الغباوة ومن بطة قلبهما للإيمان ليُدخلهما، كما سبق وقلنا، إلى حالة الفهم والإيمان؟ لأنّ الأولى تعزّز الثانية ولا تسبقها.

وهذا ما يدفّعنا إلى القول بأنّ النصّ الذي نحاول قراءته هو نصّ دقيق جدًّا، إذ أنّه يظهر لنا بأنّ المسيح لم يأت ليؤكّد على تحوّل أو على قيامته من الموت، أو ليربهم جسده الممجّد، بل أتى ليكتمل الكلام بثباتهما على إيمانهما.

رأينا أو لم نر المسيح بعد القيامة، فهو رجاؤنا، لذلك إيماننا بكلامه باقٍ. بالواقع إنّ المسيح، حتّى وهو ممجّد، جاء ليذكّرهما بالكتب إذ قال لهما: «يا غبيّين وبطيّي القلوب للإيمان بكلّ ما قال الأنبياء» (آ ٢٥). ويعزّز الممجّد قوله هذا بتفسيره كلّ ما أتى بشأنه في كلّ الكتب (آ ٢٧).

#### ٤. ٣ - حضور الممجّد يعزّز عمل تحويل الخبز إلى محوّل

عندما نتابع المراحل بدقّة نلاحظ أنّه، بالرغم من وجود الممجّد، لم تفتح أعينهما إلاّ عندما تبارك الخبز: «وإذ أخذ الخبز وبارك، وإذ كسر راح يناولهما وعيونهما انفتحت وعرفاه...» (آ ١٣٠).

لقد انفتحت أعينهما وعرفا المسيح على أثر الكسر والمناولة، لأنّ إيمانهما بالمسيح لم يكن بعد قد فُقد منهما بل كان بحالة غيبوبة، فعرفاه. قام المحوّل من

خلال هذا العمل بتحويل الخبز إلى محوّل. لذلك فإنّ الذهنيّة السائدة والتي تدعو إلى عدم جواز صمد القربان أثناء الذبيحة الإلهيّة هي قابلة للتغيير وإعادة النظر في مقوماتها، خاصّةً، وأننا أمام نصوصٍ كتابيّةٍ عدّة مناهضة لهذه الفكرة السائدة سنكتفي بذكر ثلاثٍ منها .

ففي العهد القديم كان موسى يكلم الله، وكان قائداً لشعبه الذي، في مرحلة من المراحل، فُتّر إيمانه بالرغم من أن موسى ما زال يتكلّم مع الله. وعلى أثر هذا الفتور فتكت الحيات المحرّقة بالشعب، فرفع موسى صلّاته إلى الله مناجياً، فقال له الربّ: «أرسم حيّة نحاسيّة، واصنعها وأقمها على عمود في البريّة لكي ينظر إليها بنو إسرائيل، الذين لدغتهم الحيات المحرّقة، بإيمانٍ في وعد الله، فيشفى الذين ينظرونها» (عد ٢١ : ٨-٩). وهذا ما نسمّيه حلول الكلمة في الحيّة النحاسيّة وهي بعد حاضرة بشخص موسى.

أمّا في العهد الجديد فهناك حدث عماد يسوع على يد يوحنا المعمدان. ألم يكن الروح القدس حالاً في المسيح؟ فكيف نفسّر إذاً حلول روح الله عليه، في الوقت نفسه، بشكل حمامة؟ (لو ٣ : ٢١-٢٢). وفي مكان آخر من الإنجيل يبارك يسوع «سبعة أرغفة وبعض سمكات» (مت ١٥ : ٣٤)، ويكثرها ليطعم عدد كبير من الجمع، ومن ثمّ يُبقي البركة تحت شكل سبعة سلال مملوءة وهو موجود بعد (آ ٣٧).

بالواقع، لقد تمّ التحويل بعد أن عمل المسيح الممجّد على توعية إيمانهما، وبذلك يكون المسيح قد طال إيمان الأشخاص الذين يعيشون في زمننا اليوم؛ فالقربان المصمود خلال الذبيحة هو شيء طبيعيّ، والجسد الممجّد يساعد على تنوير العقول على الإيمان والاستسلام لتمام التحويل في حال عجز الإنسان عن التحوّل بإيمانه.

#### ٤ . ٤ - التذكير بالكلمة يتمّ عمل الحوّل في داخل المؤمن

عندما قام المسيح بتذكير تلميذّي عمّاوس بكلامه السابق لموته بأنه سوف يتألّم

ويدخل في مجده (آ ٢٦)، كما حدث مع النسوة عندما قال لهنّ الرّجلان: «إبن الإنسان يجب أن يسلم إلى أيدي أناس خاطئين، وأن يُصلّب وأن يقوم في اليوم الثالث» (آ ٦-٧)، آمنوا بقيامته. فالذكير بكلام المسيح قبل موته أتى في وقت كان التلاميذ فيه بعد مؤمنين، ولكنهم كانوا في مواجهة مع تجربة قد تدفعهم للعودة إلى كلام الشريعة والاكتفاء بها. لذلك أتى المسيح وانطلق، ليس من الشريعة المتعارف عليها، بل من الكتب الملهمّة، أي موسى والأنبياء والمزامير، ليريحها بأنّها تشير فعلاً إليه، فقطع عليهما الدرب (آ ٢٦-٢٧، ٤٤-٤٦).

أمّا العمل الذي قام به المسيح تجاه التلميذيين والنسوة والرسول فيدفعنا إلى أن نعيد النظر في كلمته التي قالها على مسامعهم عندما تناول العشاء معهم ليلة الآمه: «إصنعوا هذا لذكري» (لو ٢٢: ١٩). إنّ كلمته «لذكري» التي تتكرّر هي نفسها باللغة اليونانية في كلام الرّجلين أمام القبر للنسوة، أتت في سياق التذكير بالكلام: «أذكرن لما كُلمنّ»، «وتذكرن أقواله» (لو ٢٤: ٦، ٨). فالذكير إذاً بكلامه الذي أوصى به، والوعود التي وعد فيها يتمّ التحويل، وعلى ذكر هذا الكلام يتساكن المسيح الممجّد فينا.

#### ٤ . ٥ - شهادتان أم شهادة واحدة بعد الكسر والمناولة واختفائه عن أنظارهما؟

وبعد بركة الخبز والكسر والمناولة عرفاه، وهو صار خفيّاً عنهما (لو ٢٤: ٣١). في الواقع لقد أتى حدث اختفائه مباشرةً بعد أن تساكن فيهما. أمّا بالنسبة إلينا اليوم فالسؤال الذي يطرح ذاته هو مدى إمكانية صمد القربان أو تزييحه مباشرة بعد المناولة؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال، لا بل بالأحرى ردود الفعل الأولى غالباً ما نراها سلبية رافضة؛ فمفهوم إمكانية صمد القربان بعد انتهاء الذبيحة الإلهية تجاذبته آراء عدّة، إلا أنّ معظمها ليتورجي ولاهوتيّ بحت، ينطلق من مفهوم الحلول، إذ أنّ حلولة فيّ يدفع داخليّتي إلى تمجيده وهذا أمر كافٍ؛ وعبادة الممجّد أي المحوّل

خارجاً عن داخلتي، تصبح غير منطقية ولا حتى ضرورية لأننا بذلك قد نتناسى تساكناه فينا. ماذا، وهل داخلتي ستقوم بتمجيده دون توقف، هو الذي ليس بحاجة إلى أحد كي يمجده، لأنه ممجد فينا ومن دوننا؟

في الواقع، إن هذه النظرة السائدة وما ينبثق عنها من تحاليل، إنما تقودنا إلى واقعٍ وحقيقةٍ أقلّ ما يقال فيها إنها مريضة، ونوعية الإيمان والتحاليل التي نستنتجها مرعبة أيضاً؛ فالمناولة تلغي السجود والزيّاح بحسب مفهومنا هنا في الشرق.

والحقيقة أنه، عندما نتناول القربان، بعد أن يتساكن فينا، نكون مدعوين لتزيّحه وعبادته، لأنك إن كنت تؤمن بأنه يتساكن فيك بالمناولة، فهذا بذاته كافٍ لكي تؤمن بأنه يتساكن في القربانة، وبالتالي تقوم بتزيّحها وتمجيدها.

فهناك شهادتان إذا ينبغي إعلانهما: أولاً إعلان إيمانيّ بالذي يتساكن فيّ من خلال إيماني، وثانياً إعلان إيمانيّ وشهادتي بأنه موجود، ومتواجد، وحاضر، وقد تجسّد بالقربانة التي أنا أقوم بعبادتها وأؤمن بها.

أمّا إذا أردنا الغوص أكثر من ذلك فما علينا إلا طرح السؤال التالي: لماذا اختفى عن أنظارهما بعد أن يتساكن فيهما؟ ألا يأتي على ذهن قارئ الإنجيل سؤال آخر: لو بقي المسيح معهما فما الذي كان سيحصل؟ أمّا الجواب فهو بسيط، كانا سيسترسلان معه في الأسئلة.

لننظر إلى الأمور من الناحية البشريّة؛ فعندما أوّمن بإنسان تُخلّق عندي عادةً وبشكل تلقائيّ أسئلة كثيرة أوجّهها إليه. فمن بين الأسئلة التي كانا سيسألانها إيّاه، من حيث التقدير وليس التأكيد، لماذا رضيت معهم وتركتهم يصلبونك؟

في الواقع، إن كثرة الأسئلة، عندما يُخلّق الإيمان، قد تُفسده، لذلك فاختفاؤه عن أنظارهما أتى كي يمجّدها ويعبدها. ألم يتركهما بعد اختفائه أمام هذه الخبزة التي باركها وكسرهما وتحوّلت على يديه كي يتأمّلاها ويعبدها؟ فاختفاؤه هو إذاً لتوجيهنا نحو عبادة هذه الخبزة أي هذا الجسد الممجّد. لذلك لم يتلصّب أو يتردّد

البابا يوحنا بولس الثاني عندما دعا المؤمنين لتمديد القدّاس نوعًا ما ليتسنّى لهم عبادة القربان تحت شكليّه من خلال المدرسة المريميّة، أي بتلاوتهم للمسبحة الوردية والتأمل في أسرارها<sup>(١)</sup>.

## الخاتمة

في الواقع إنّ محاولتنا البسيطة للغوص في إنجيل لو ٢٤: ١٣-٣٥ إنّما تقودنا إلى استخلاص عبرٍ تغني طقوسنا الكنسيّة وتطوّرها، مع العلم أنّ هدفنا الجوهريّ ليس فرض هذه العبر، أو مناهضة سواها، لاسمح الله، إنّما إتاحة المجال أمام نقلةٍ نوعيّة في تفسير وتحليل النصوص، وذلك عبر وضع هذه الأفكار على بساط البحث والنقاش.

فالتشديد على كلام المسيح هو المنطلق والمحور لكي يستطيع تميم عمله فينا وخارجًا عنّا، ولحسن الشهادة لعمله. وهذا ما يساعد عليه بشكلٍ كليّ حضور الممجد، أي القربان المصمود أثناء الذبيحة الإلهيّة، الذي هو بدوره مصدر لانبثاق الوعي والاستسلام عند المؤمن كي يتمّ التحويل، وبعدها المناولة ليتساكن المحوّل في المؤمن المدعوّ إلى عبادته ليشهد بهذا التحويل.



## أورشليم السماوية

### «الروح والعروس يقولان: تعال!» (رؤ ٢٢: ١٧)

الأخت كليمنص حلو

إنجيل الرؤيا خلاصة السمفونية البيبليّة. وقد ألهمت الكنيسة أن تضعه في آخر الكتب القانونية، من العهد الجديد. فتركيبته كما هيكلته الأساسية في الرؤيا اليوحناوية مستعارة من التقليد البيبليّ بمجمله. هذا الكتاب البيبليّ الأخير هو خلاصة المواضيع والصور والإيحاءات المهمّة. كلّها تنجلي من قلب الاحتفال الليتورجيّ بحضور الله الخالق والحمل الفادي، مع الجماعة المصلّية. والليتورجيا في الرؤيا متجسّدة في التاريخ؛ فهي تنطلق من أزمة مصير الكنيسة الناشئة في أواخر القرن الأوّل للمسيحية، حيث كان يخنقها الاضطهاد الرومانيّ المستعمر من جهة، والاستئثار اليهوديّ من جهة أخرى. في الرؤيا تختلط ليتورجيا الأرض بليتورجيا السماء، وتومئ في فصولها الأخيرة إلى الليتورجيا النهائية في أورشليم الجديدة (٢١-٢٢) حيث يكتمل العهد وتمّ المواعيد. ومسيرة الرؤيا معلقة بين قطبيّ «كلمة الله والأسرار»، ما بين الذكري والانتظار. إنها ليتورجيا للإنسان كلّه وللكون كلّه.

فما هي أهمّ مفاصل الليتورجيا في الرؤيا؟ وأية فسحة تفتحها أورشليم السماوية للعيد الكونيّ فيها؟ وما هي مسيرة «الكلمة» التي تُسلم للروح والعروس في ختام الرؤيا، بين غلق الكتاب وفتحه، في بداية جديدة لكتابة العهد الثالث من الكتب المقدّسة من جهة، وبين الكتابة والقراءة من جهة ثانية؟

أولاً، أهمّ مفاصل الليتورجيا في الرؤيا

الرؤيا كتابٌ مجبولٌ بالليتورجيا. على كلّ مفترقٍ نجد أناشيد، وإعلاناتٍ

احتفالية، وحوارات، وحركات تكشف عن بدايات الليتورجيا في الكنيسة الناشئة. منها ما بقي حتى اليوم، مثل «قدوس» أو حوارات ليتورجية بين محتفل يُدعى كاهناً في بعض الأوقات، وجماعة تُجيبه، أو الدعوة إلى القراءة والإصغاء في تجمع كنسي. إذا قابلنا هذه الآثار المتبقية مع ليتورجيتنا اليوم، لا نجد فيها إلا تشابهاً بسيطاً، لكن إذا ما تطلّعنا إلى التجديد الليتورجي القائم إنما نلاحظ توجه نحو تقييم السرّ، ومحورية كلمة الله كما عرفتها الكنيسة الأولى، وعلى الأخصّ الرؤيا. ومع العودة إلى أهميّة الرموز الآبائية، والأولوية المعطاة للإشارات والعلامات، وإلى محورية الحدث الأهمّ الذي يُغيّر كلّ المقاييس في قيامة الربّ يسوع «الحملّ الذبيح والقائم»، كما الوعد بقيامة أتباعه «رفاق الحملّ»، كأفق للمستقبل التّهويّ، والتركيز على البُعدين الكنسيّ والإنسانيّ، تصبح القرابة من نهج الليتورجيا المستحدث وجذوره في الرؤيا واضحة.

وتولّف الليتورجيا في الرؤيا حلقة لا بديل عنها بين الليتورجيا اليهودية في أوائل القرن الأوّل، وأهمّ الليتورجيات المسيحية في القرن الرابع.

وتتبع روحية الرؤيا من قيامة الربّ يسوع في بعدها المستقبلية، وهذا البعد لا يفترض انتظار العالم الآخر في نهاية التاريخ حتى يتحقّق، بل يبدأ منذ اليوم في الليتورجيا، مُطعماً الحاضر بفاعلية القيامة وقدرتها على تخطّي الأزمات مهما قسّت، وعلى الدخول منذ اليوم في مسيرة القيامة الآتية في الآخرة. هذا ما تعدّ به الرؤيا وتدعو إليه، كما في سفر خروج دائم التجدّد، ولنا على ذلك أقلّه أربعة شواهد هي التالية:

## ١. ليتورجيا الانتظار

انتظار عودة المسيح المخلص «الآتي» في خاتمة تستعيد المقدّمة. ونعجب كيف يبقى هذا الانتظار قائماً حتى الخاتمة بحيث تنتهي الرؤيا بدعوة الربّ يسوع إلى المجيء (آمين. تعال أيها الربّ يسوع) (٢٢: ٢٠). وهي صرخة الكنيسة الأولى

تُرَدِّدها بالآرامية «ماراناتا»، كما هي الحال بالنسبة إلى «آمين»، و«أبًا»، وسط نصّ يونانيّ نجده في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتس (١٦: ٢٢)، وفي كتاب تعليم الرسل الاثني عشر، «الديداكيه»، المعاصرة تقريباً للرؤيا (بداية القرن الثاني). هذا الاستعمال لألفاظٍ آراميةٍ في نصّ يتوجّه إلى شعوبٍ يونانيةٍ يفترض نصوصاً ليتورجيةً أصبحت للجميع أشبه بالمصطلحات. وهي تُعبّر عن عمق تجربة يعيشها المؤمنون جميعاً في واقع حاضرهم، وتمثّل بترداد فعل «أتى» و«تعال» نحو اثنتين وأربعين مرّة في كلّ الصيغ والأشكال الممكنة، وبالأخصّ في الخاتمة (٢٢: ٦-٢١) التي تستعيد المقدّمة (١: ١-٨).

## ٢. ليتورجيا اللقاء مع المسيح والتخاطب والتراسل معه

إنّه يتحاور مع الكنيسة من خلال الرسائل السبع (٢-٣)؛ فهو يتفحّص ويعرف، فيهدّد ويشجّع. على كلّ حال، هو يحبّ ويسعى إلى الخلاص ويعدّ بما يفوق المعقول.

فتكشف الرسائل عن عمق «السرّ» بالروح القدس، وهي تنطلق من خبرة الجماعة المؤمنة في الليتورجيا، ومن التجلّي الذي حظي به يوحنا في المنفى حيث استأثر به الروح وسط الليتورجيا، «يوم الرب»، أي يوم الأحد، تذكّار الخلق والقيامة، وكشف له عن حقيقة المسيح القائم من الموت، في ظهور فاعلٍ يتعدّى الرؤية المحضة والسمع إلى حوار وتحديدٍ واضحٍ للجوهريّ: «لا تخف، يقول الربّ، أنا الأوّل والآخِر، أنا الحيّ! كنتُ ميتاً، وها أنا حيٌّ إلى أبد الدهور. بيدي مفاتيح الموت والجحيم» (١: ١٨).

هذا التجلّي، وهو اسم الرؤيا بالذات بالآرامية، «جليونو»، يستبق ويوجّه إلى الكنائس السبع، كلّ باسمها، رسالةً من خمسة أجزاء، تصف ما سيكون مفعول حضور الربّ في كنيسته. إنّه يقاضيه حساب المحبّة والرحمة، فيؤنّبها على

الأخطاء ويشجعها على التجاوب مع عمل الروح، وبالنهاية يُغدق على «المنتصر» المواعيد.

### ٣. ليتورجيا السجود والتسبيح للخالق والفادي (روء ٤-٥)

الفصلان ٤ و ٥ من الرؤيا يؤلفان مدخلاً للختوم السبعة. «يُفتح بابٌ في السماء» (٤ : ١) إلى أن «تفتح السماء بكاملها» (١٩ : ١١)، فتتوالى الرؤى في سبعتٍ متتاليةٍ يحرر فيها الحَمَلُ الفادي الختومَ عن الكتاب، فيكشف عن البشري التي تنشرها «الأبواق» وتستقبلها «الجمامات».

في الفصلين المحوريين ٤ و ٥، تتجلى هويّة الحَمَلِ القائم من الموت وسط الاحتفال بالخلق والفداء. الاحتفال الليتورجي بالخلق (الفصل ٤) يُقدّم التسبيح والسجود «للجالس» على العرش، وهو الخالق القدير، إله العهد. «الجالس» لا اسم له لأنه يختصر الأسماء كلّها: إنه «السرّ» الشخصي، وفي الوقت ذاته سرّ النور والجمال. يُحيط به قوس قرح معلناً عن شبابه الأبديّ، وتألّفه الفائق الإدراك. والعروش التي تُحيط بالعرش الإلهي تُمثّل المخلوقات جميعاً، تختصرها الكائنات الحيّة الأربعة، و«هي لا تنقطع عن التسبيح ليلَ نهار: قدّوس، قدّوس، قدّوس، الربّ الإله القدير، كان وكائنٌ ويأتي».

والفصل الخامس يُعطي مفتاح السرّ في قراءة الرؤيا، ويشهد للحَمَلِ الفصحيّ الذي له وحده أن يُفضّ ختوم «الكتاب» ويُطلعنا على أسرار العهد القديم التي تجد اكتمالها في المسيح، وبالتالي تكشف لنا عن مصيرنا في الحاضر والمستقبل. هنا، قلب الليتورجيا هو «كلمة الله» الحيّ، وهي ذكرى لمسيرة الخلاص منذ البدء، واستباق لآيات الله فينا ومعنا؛ فالرؤيا هي ليتورجيا الكتاب، كتاب كلمة الله. فالكون كلّهُ يحتفل بانتصار «الحَمَلِ الذبيح والقائم»، مُنشدًا نشيدًا جديدًا قائلاً: «أنت مستحقٌّ أن تأخذ الكتاب وتُفضّ ختومه! ذُبحتَ وافتديتنا لله بدمك من

بين كل قبيلةٍ ولسانٍ وشعبٍ وأمةٍ، وجعلتَ منّا ملوكًا وكهنةً لإلهنا يملكون على الأرض» (٥: ٩-١٠).

هذا النشيد الملوكي يُعظّم انتصار المسيح القائم من الموت بنظرةٍ تشمل الموت والقيامة، وتجمع بين الخلق والفداء، فيُجيب الكون الممثل بالأحياء الأربعة: «آمين»، ويركع الشيوخ ساجدين.

#### ٤ . ليتورجيا الجماعة المؤمنة (رؤ ٧): ليتورجيا مسكونية

هذه الجماعة المُصلية لا حدود لها، لا في الزمان ولا في المكان ولا بين الشعوب والأديان من «زوايا الأرض الأربع»؛ فالليتورجيا دأبها أن تؤلّف الجماعة المؤمنة في صلاةٍ واحدةٍ وخطّ واحدٍ لأنها جسد المسيح. هذا الشعب المفتدى، المختوم بختم الله الحيّ جمعه الله في القديم (٧: ١-٨)، وقد أصبح اليوم «جمهورًا كبيرًا لا يُحصى، من كلّ أمةٍ وقبيلةٍ وشعبٍ ولسان»، رآهم يوحنا واقفين أمام العرش وأمام الحَمَل، يلبسون ثيابًا بيضاء ويحملون بأيديهم أغصان النخل، وهم يصيحون بصوتٍ عظيم: «النصر لإلهنا الجالس على العرش وللحَمَل» (٧: ٩-١٠)؛ «فالنصر والخلّاص» ليسا لقيصر بل للمسيح، «الحَمَل الذبيح».

فالليتورجيا في الفصل السابع هي احتفال جماعة المُخلصين بفاديهم، وهي نشيد الشكر من أجل مجّانية الخلاص. فالناس افتدوا بمبادرة الله ونعمته. هذه الليتورجيا لها نكهةُ قربانية، تجمع الأرض بالسماء في تسييح حكمة الله ورحمته. هذه الجماعة الإنسانية المُفتداة تلتقي جوق الملائكة حول العرش فيسجدون لله قائلين: «آمين! لإلهنا الحمد والمجد والحكمة والشكر والإكرام والقوّة والقدرة إلى أبد الدهور. آمين!» (٧: ١١-١٢).

وجماعة الشهداء والشهداء هم في احتفالٍ دائمٍ: «إنهم أمام عرش الله يعبدونه في هيكله ليلاً ونهارًا، والجالس على العرش يُظللهم بخيمته» (٧: ١٥).

## ٥. ليتورجيا متجسدة في مأساة التاريخ

حروبٌ وصراعاتٌ وانتصارات. في غمرتها، يجتمع أعضاء الكنيسة للاحتفال بالسّر دون الانقطاع عن هواجس المحيط والعالم. في الفصلين ١٢ و١٣ من الرؤيا، وعلى الأخص في أناشيدها، نلاحظ أنّ الليتورجيا منغمسة في التاريخ، وهي في صلب الحقيقة الإنسانيّة، وتوالي الأحداث. هي تحتفل مُركزةً على مراحل الصراع ومحطّاته، وتُسبّح الربّ كلّ مرّةٍ يظهر انتصاره. وذبيحة الحَمَل هي المحور. إستشهاد الحَمَل وأتباعه كفيلٌ بالغلبة على قوى الشرّ. إنهم غلبوا «المتّهم بدم الحَمَل وبشهادتهم له، وما أحبُّوا حياتهم حتّى في وجه الموت. فافرحي أيتها السماوات وأيتها الساكنون فيها» (١٢ : ١١-١٢). هذا الفرح بالشهادة والاستشهاد ليس نشوةً بالظفر بل غلبة الشاهد.

فالليتورجيا تُدكر المسيحيين بأنهم شركاء المسيح في الشهادة، وتسلّحهم وتجدّد قواهم للمثابرة على الجهاد، ولكن بمحبّة المسيح الذي يضمّ إليه كلّ البشر. في هذا العالم الممزّق توهّب الليتورجيا أتباع المسيح للشهادة بنظرة إيمانيّة تُسرّع حلول الملكوت في الأرض بالعدل والسلام والحبّ.

## ٦. الليتورجيا السريّة (١٤ : ١-٥)

تحتفل هذه الليتورجيا بالحَمَل على جبل صهيون و«معه مئةٌ وأربعةٌ وأربعون ألفاً ظهر اسمه واسم أبيه مكتوباً على جباههم» (١٤ : ١)، ويضيف يوحنا: «هم يُرَنِّمون ترنيمةً جديدةً أمام العرش وأمام الكائنات الحيّة الأربعة وأمام الشيوخ»، وما من أحدٍ يقدر أن يتعلّم الترنيمة إلاّ المئة والأربعة والأربعون ألفاً المفتدون من الأرض (١٤ : ٣). فالعبادة المسيحيّة هي سرّ إيمان، يمتاز بها المعمّدون المختومون على جباههم. وترانيمهم ليست من تلحينهم ولا من تأليفهم. إنّها تهبط من العلاء من وحي الروح، كما يقول القديس بولس في رسالته إلى أهل روما: «إننا لا نعرف أن نُصلي كما يجب لكنّ الروح يشفع لنا عند الله بأناتٍ لا توصف» (٨ : ٢٦).

والليتورجيا هي ليتورجيا نعمة تُشركنا بالكنيسة وبتقاليدها وبكل أعضائها. والترنيمة التي نُشدها هي روح الليتورجيا وسرّها الهابط علينا من عند الله. نُبدل التعبير لكي تُحاكي العصر، لكنّ الجوهرى السرى باقٍ.

#### ٧. الليتورجيا العرسية: «طوبى للمدعوين إلى وليمة عرس الحمل» (١٩: ١-١٠)

هذه الدعوة للمشاركة في وليمة عرس الحمل هي قمة الليتورجيا في الرؤيا. العرس بحدّ ذاته رمزٌ لوحدة الربّ مع الإنسان، وللشركة التي تربط المؤمنين بعضهم ببعض، وهو منتهى أشواق العهد القديم. ولكنّ هذا العرس يتّصف باثنين: إنّه عرس الحمل «الذبيح والقائم»، وهو دعوةٌ للمشاركة في وليمة. وهذه الوليمة لها سابقتان في الرؤيا: دعوة يوحنا من قبل الملاك لمضغ «الكتاب الصغير المفتوح» وابتلاعه (١٠: ٩). ثمّ دعوة «الآتي» الواقف على الباب يقرع ريثما يسمع أحدهم «الصوت» فيفتح. حينئذٍ يقول الربّ: «أدخلُ إليه وأتعشّى معه وهو معي» (٣: ٢٠)، كما في سفر نشيد أناشيدٍ جديد.

هاتان الدعوتان هما تلميحٌ لأهميّة العلاقة العرسية التي تربط المؤمن بربّه، وهنا بالمتصلوب. وقد هيأ لها الأنبياء في العهد القديم. أمّا التلميح الثاني فهو للعشاء السرىّ التذكارىّ الذي تُقيمهُ الكنيسة في الإفخارستيا، وهو يتكرّر كلّ مرّة استباقاً لعرس الحمل الأبديّ في النهاية المتوخّاة والمرجوة.

يبدأ الاحتفال الليتورجىّ «بوليمة عرس الحمل» بدينونة الأشرار الممثّلين ببابل الزانية وبتسبحة «الغالب» وهو يرنم بصوتٍ عظيم «كما في جمهورٍ كبير» مُردّداً ثلاثاً «هللويا». وفي الختام: «آمين، هللويا». والبشرى التي ينمّ عنها هذا الاحتفال هي «المجىء»: «لنفرح ونبتهج ولنمجّده لأنّ عرس الحمل قد حضر، وعروسه قد هيأت نفسها» (١٩: ٧). هذا الحوار العرسىّ هو «قلب الاحتفال الليتورجىّ وهو الحضور المزدوج للكلمة الحيّة وللقربان المحتفى بهما الآن، استباقاً لاكتمالهما في الملكوت».

لقد استقى يوحنا ليتورجيته في الرؤيا، من العهد القديم، ومن خبرة كنائس آسيا الصغرى، ومن خبرته الخاصة، وهي في أساسها احتفالاً فصيحاً، وعلى الأخص في الفصلين ٤ و ٥. وهذه الليتورجيا تتوسل أدوات لا تزال قيد الاستعمال في كنائسنا: المذبح، الكتب، واللباس الليتورجي، الشماعدين، القناديل، الجمامات، المباخر، أغصان النخيل في الأعياد. تُسمع فيها جوقات ترتل، ترافقها آلات موسيقية. وهي تُذكر بأعياد ليتورجية، وتومئ إلى الأسرار وعلى الأخص سرّي الإفخارستيا والعماد، ويتخللها تطوافات وصلوات وعبادات ورموز. تبدأ بصلاة ليتورجية (١ : ٤-٦)، وتنتهي بصلاة (٢٢ : ٢٠-٢١).

فأى مكان وزمان لهذه الليتورجيا؟ نجدها في الفصلين الأخيرين (٢٠-٢٢) حيث الفسحة المعطاة لهذه الليتورجيا هي في اورشليم السماوية.

### ثانياً، اورشليم السماوية فسحة للعيد الكوني (٢١-٢٢)

اورشليم السماوية، اسمها من الأرض ولكنّها «نازلة من السماء». هذا التجاذب بين الأرض والسماء يطبع هذين الفصلين الأخيرين بتجاذب بين الواقع والمرجى، بين اورشليم الأرضية في محدوديتها، واورشليم السماوية التي ليست حلماً بل وعدٌ نتذوقه منذ الآن؛ اورشليم السماوية فسحة لليتورجيا بل قمّتها.

#### ١. تاريخها

اورشليم تحمل تراث العهد القديم، منذ أن استولى عليها داود (٢ صم ٥ : ٥-١٢)، وجعل منها عاصمته ومدينته المقدسة. فيها وُضع تابوت العهد (٢ صم ٦) وفيها بنى سليمان الهيكل (١ مل ٦-٨). دمرها البابليون سنة ٥٨٧ ق. م. (٢ مل ٢٤)، وأعيد بناؤها بعد النفي.

وتبقى اورشليم بالنسبة إلى يهود الانتشار وسكان الأراضي المقدسة قبلة الأنظار ومَحَجَّة. وقد تغنى بها الأنبياء وعلى الأخص أشعيا (٦٠-٦٦)، وجعلوا منها رمزاً مثالياً وطنياً ودينياً أكبر حجماً من الواقع، وأوسع مدًى.

في العهد الجديد، أورشليم هي مكان آلام المسيح وقيامته، وموضع حلول العنصرة وبدايات الكنيسة (أع ١-٧)، وجماعة أورشليم هي المرجع (أع ١٥؛ غل ١-٢).

وينطلق لوقا في إنجيله من هيكل أورشليم وبه ينتهي، ويعطي أورشليم اسمين مختلفين: «هيرُوشولِيمَا» (Hierosoluma)، وهي القديمة التي قاومت الله ولا مستقبل لها (٢٣ مرة)؛ هيرُوشلِمُ أو أورشليم الجديدة (Hierosalem) رمز الارتباط بتاريخ الخلاص (٣٦ مرة).

أمّا أورشليم السماوية، وتُدعى الجديدة، فالله أسَّسها بطريقة نهائية وثابتة (عب ١١-١٢). إنَّها تكشف عن حقيقة الكنيسة، شعب الله الحيّ.

## ٢. ليتورجيا التجلي في أورشليم السماوية

المشاركة «بوليمة عرس الحمل» هي عربون خلق جديد من العدم. هذا الخلق الجديد هو هبة من الله لا دخل لعمل الإنسان فيه. فأورشليم الجديدة هي عروس مهياًة لعريسها (٢: ٢١).

وتُظهر ليتورجيا التجلي أورشليم السماوية في تحوُّلها الجذري من خلال ثلاث لوحات متكاملة تبدأ، مثلما تفعل السينما، بالأكبر حتَّى تصل إلى تكبير الأصغر. في اللوحة الأولى، وهي الأساس (٢١: ١-٧)، يُترجم عرس الحمل بسكنى الله مع البشر في الأرض كلّها ومع كلِّ الشعوب: «ها هو مسكن الله والناس: يسكن معهم ويكونون له شعوبًا. الله نفسه معهم ويكون لهم إلهًا». هذه السكنى تعطي اسمًا جديدًا لله وللحمل: «عمَّانويل»، إلهنا معنا. هذه اللوحة مستوحاة من أشعيا (٦٥: ١٦-١٩): الخليقة الجديدة، الهيكل الجديد، أورشليم السماوية؛ ومنه أيضًا (٢٥: ٨): ليس بعد من موتٍ ولا دموع؛ وكذلك من لاويين (٢٦: ١١): خيمة الله مع الناس.

هذه السُّكنى تطال الكون كلّهُ وتكتب له مع الله تاريخًا، فيقول الربّ: «أنا الألف والياء، البداية والنهاية». ولكن ليس من دون استثناء؛ فالسُّكنى هي من حظّ «الغالب»، الساعي والمجاهد: «مَنْ غلب يرث كلّ هذا، وأكون له إلهًا ويكون لي ابنًا».

وفي اللوحة الثانية (٢١ : ٩-٣٧)، تصبح السُّكنى مدينةً عروسًا، تجتمع فيها الأضداد: مربعة ومستديرة، محدّدة بأسوارها ومشرّعة الأبواب، تتوهّج بألوان قوس القزح من الحجارة الكريمة التي تترصّع بها، بل هي «تتألأ كحجر كريم نادر»، ولكنّ نورها ينبع من «مجد الله ومن الحمل الذي هو مصباحها». إنّها هيكلٌ يتساوى فيه الطول والعرض والعلو، وفي الوقت نفسه «لا هيكل فيها لأنّ الإله القدير والحمل هما هيكلها». هذه المدينة المنوّرة، أورشليم الجديدة، تصبح ملتقى الشعوب ومَحجّتهم. هذه اللوحة تستلهم بعض النبوءات: أشعيا (٦٠، دور أورشليم التّهيوبيّ)، وحزقيال (٤٨ : ٣٠-٣٥) الذي يعطي قياسات للمدينة، وأشعيا (٥٤ : ١١-١٢) الذي يعطي فكرةً عن الحجارة الكريمة، وأيضًا زكريّا (١٤ : ٧).

وفي اللوحة الثالثة (٢٢ : ١-٥)، يصبح العرس فردوسًا أمامنا: المدينة التي صنعها البشر من تعبهم وإبداعهم، وقد باركها الله وفيها سكن. فيها ينبع «نبع الحياة» من عرش الله والحمل، «فيسجد له عبّاده ويشاهدون وجهه ويكون اسمه على جباههم».

أورشليم السماويّة، إذًا، هي موطنٌ ومقدّسٌ وفردوس. وبين اللوحات الثلاث تشابهٌ وتكامل. إنّها تجمع بين وصف المرأة العروس والكنيسة-العروس. هذا المقطع يُدكّر بحزقيال ٤٧، حيث يتنبأ عن الهيكل الموعود، ومنه يخرج نهرٌ وعلى ضفّتيه تنبت أشجارٌ عجيبةٌ تشفي أوراقها الأمم. وهو صدّي لتكوين ٢، واستباقٌ لما يرُدّه يوحنا في إنجيله. هذه النصوص تستوحي العهد القديم وتعطيه معنًى إنجيليًا. إنّهُ تجديدٌ للعهد، عهد الحبّ المكتمل.

### ٣. أورشليم السماوية هي فسحة الليتورجيا

تكوّن أورشليم السماوية مدى لليتورجيا في زمانٍ غير الزمن ومكانٍ أبعد من المكان. هذا المدى ينطلق من الزمان والمكان وينسلخ عنهما ليصبو إلى زمن النعمة والطوبى، إلى ملكوتٍ وخلصٍ «تَيْنُ كُلُّ الخليقة» لبلوغه. هذا التجاذب بين الوضع الحاليّ وحقيقة الوعد هو جوهر الليتورجيا.

فأورشليم السماوية (٢١: ١-٨) تُمثّل الكنيسة، ولكنّ ملكوت الله الذي ترمز إليه يتطلّب فداء الربّ (حز ١٦: ١١-١٣)، وكذلك تحويلها إلى معبد، إلى «خيمة» يسكن فيها الله مع البشر، لن يكتمل إلاّ في المستقبل الموعود. هذا ما يقوله «الصوت العظيم من العرش»، مؤكّداً على تحويل كلّ شيءٍ وتجديده: هذه الجدلية بين وضعٍ نسبيٍّ على الأرض لا تزال تسود فيه الآلام والمحدودية والضعف، وبين الخليقة الجديدة المتوخّاة، تتطلّب اختباراً وجهاداً وعوناً من الروح، كما يقول القديس بولس: «إذا كان أحدٌ في المسيح، فهو خليقة جديدة: زال القديم وها هو الجديد» (٢ كو ٥: ١٧). في هذه الصيرورة، المهمّ هو «العطش»: «أنا أعطى العطشان من ينبوع ماء الحياة مجّاناً». وشرط هذا العطاء «الغلبة»: «من غلب يرث كلّ هذا». والليتورجيا تلعب دوراً أساسياً في هذه الجدلية بين الحاضر والمستقبل، بين ماضي الأفعال في النصّ اليونانيّ ومضارعها.

أمّا أورشليم المقدّسة (٢١: ٩-٢٧) فتعطيها الرؤيا صورةً معكوسةً ومتوازيةً مع بابل المدانة (١٧: ١). بابل هي المرأة الزانية لانحرافها نحو الأصنام، في برية الصلّف والاتجار والكُفر. وأورشليم هي الخطيئة والعروس التي يقودها الروح إلى جبل التجلّي. هيكلها يخنفي كمكانٍ مُحدّد، ويمتدّ على قياسها. هذا الهيكل هو «جسد المسيح»، كما يقول الربّ في يوحنا (٢: ٢١)، يمتدّ وسع الكون مع أنّه موجودٌ في الواقع. يسجد فيه شهود الله وشهداؤه «ويعبدونه ليلاً نهاراً» (رؤ ٧: ١٥). هذه الجدلية بين الهيكل المنظور وغير المنظور والمنتظر، تعبّر عنها الأفعال في المضارع بدءاً من الآية ٢٤.

المقابلة بين بابل وأورشليم السماوية تعطي صورةً عن ازدواجية أورشليم الواقعية: فأول ما تذكرها الروايات تسميها المكان الذي صُلب فيه المسيح، «إنها ساحة المدينة العظيمة التي تُدعى على سبيل الرمز، سدوم أو مصر حيث مات ربّ (الشهيد) مصلوباً» (١١ : ٨)، وهي المرأة إيزابيل الزانية «التي تزعم أنها نبيّة وتُغري عبادي» (٢ : ٢٠)، فضلاً عن أنّها هي بابل بالذات، أي روما المستعمرة والكافرة. فخطيئة أورشليم تتسع على مدى الأرض وساحات عواصمها، لكنّ فداها يأتي من «الحمل الذي هو مصباحها» (٢١ : ٢٣). وهنا يُذكر الحمل ٥ مرّات، علماً أنّه يُذكر ٢٨ مرّة في الروايات. ونور الحمل سيُنير ظلمتها و«يفتح أبوابها طوال اليوم»، ويحمل ملوك الأرض مجدهم إليها. من سجن الهيكل انطلقت أورشليم صوب الأمم وأصبحت مَحجّة، وليتورجياً ديناميّة. إنّ آخر التاريخ كما رآه يوحنا، وكان الأنبياء قد رأوه، هو احتفالٌ ليتورجيٌّ عارم. تتجمّع فيه البشريّة المهلّلة المعيّدة كما في عيد المظالّ، للِسجود للاله الصباؤوت (زك ١٤ : ١٦).

وتحوّلت فيها المرأة الغاوية «إيزابيل»، و«بابل»، و«أورشليم» الصالبة للمسيح، إلى المرأة الآية «المتحفة بالشمس، الدائسة على القمر، المكّلة باثني عشر كوكباً» (١٢ : ١).

هذا التحوّل هو القُبلة التي ترنو إليها الكنيسة وكلّ امرأة. وحدها «المرأة»، أمّ يسوع توصلت إلى هذا البهاء. إنّها آية التحوّل الليتورجيّ بالمسيح ومعه.

أمّا نهر ماء الحياة وشجرة الحياة اللذان هما في قلب المدينة (٢٢ : ١-٥)، فليسا رجوعاً إلى بدايات الخليقة، بل هما يصفان الخليقة الجديدة في أطر سفر التكوين. فالفردوس لم يُعد جنينة بل هو مدينة، وشجرة الحياة لم تُعد تعني عدم الموت بل هي أورشليم السماوية، وتمثّل العطاء المتواصل للحياة. وبعد الآية ٣، يتحوّل النصّ إلى المستقبل، إلى العالم الموعد والرجاء الواصل. فالعبادة الروحية الحقة «تقوم في المدينة حيث عرش الله والحمل». لقد أصبحت المدينة كنيسةً في المطلق، والليتورجيا امتدّت على وسعها، وهي تتواصل دون انقطاع، لأنّه «ليس من ليلٍ هناك».

في الختام، نقول إن الفصلين ٢١ و ٢٢ ينسجان لاهوت المستقبل. فالمستقبل يستند إلى صورة الحمل الفصحية: إنه الحمل الذبيح والقائم (٥: ٦). هذا البعد التّهيوبي يتهيأ بعيش في الحاضر بأمانة فعّالة تشهد وتغلب، وبثقة تجمع الضدين لكونها الواقع الحالي لمستقبل الله. فالمستقبل يتدّى منذ الآن في مكان يتقلّص عن الواقع الجغرافي والوطني. لم تعد أورشليم السماوية تنحصر في أورشليم الجغرافية واليهودية، ولا المعبد في هيكل أورشليم، «ولكن ستجيء ساعة، يقول الرب، بل جاءت الآن، يعبد فيها العابدون الصادقون الآب بالروح والحق» (يو ٤: ٢٣). والشعب، ومنه «البقية الباقية» أصبح شعوبًا. هذا التخلّي عن المكان والزمان المحدودين ليس هروبًا من الواقع، بل انتظارًا فعّالًا لإتمام الوعود. هذه الوعود رهنًا بالالتزام الشخصي، والرجاء الواثق، وعدم الانسياق للتيارات المعاصرة الجارفة دينيًا واجتماعيًا وسياسيًا، لأن المدينة الإلهية ليست من صنع البشر بل هي هبة من الله. والتقدم الحضاري لا يُقربنا حتمًا من الملكوت. إن المدينة التي نتوحّاها في أعماقنا، مدينة السلام والحبّ والعلاقة الحميمة مع الله، رهنًا بسعينا وتحويل داخلنا إلى أورشليم سماوية وجديدة، «فإنّ الربّ جعل منّا ملكوتًا وكهنةً لله أبيه» (١: ٦). والليتورجيا كفيّلة بأن تُغذّي الجدلية القائمة فينا بين ضعفٍ ومحدودية، من جهة، وبين نعمة الله التي تهبنا الحياة والقيامة، من جهة ثانية. فالليتورجيا هي قوّة الإنجيل في قلب الرؤيا، وسرّ انتصار الحمل ومعه كلّ المستضعفين في الأرض: المرأة ونسلها والولد (رؤ ١٢)، والشهداء المدفونون تحت المذبح، «المدبوحون في سبيل كلمة الله والشهادة التي شهدوها» (٦: ٩)، و«المنفيّون من أجلها» (١: ٩)، «والذين غسلوا ثيابهم وجعلوها بيضاء بدم الحمل» (٧: ١٤). والشاهدان اللذان «صارعهما الوحش الصاعد من الهاوية وغلبهما وقتلهما وبقيت جثّتهما مطروحتين في ساحة المدينة» (١١: ٧) وكلّ المدن. فالصلوب، وكلّ مصلوب، «ستراه كلّ عين حتّى عيون الذين طعنوه» (١: ٦). ولكن، ما هي هذه «الكلمة» التي يموت الشهداء من أجلها؟

### ثالثاً، يقول الروح والعروس: «تعال!» (٢٢: ١٧)

هذا «القول» سلّم إلى الروح والعروس-الخطيبة، الكنيسة والمرأة، والجماعة المؤمنة كلّها، في آخر لوحة من الرؤيا، بعد أن أغلق الكتاب بل الكتب كلّها التي تختصرها السمفونية البيبليّة في الرؤيا. وهذا «القول» الذي به سيُفتح العهد الثالث من تاريخ الكنيسة في «أعمال رسل جديدة» تتوالى وتكتمل، فيها تختلط الكلمة بهتافات الليتورجيا «تعال!»، وتنتهي الرؤيا بليتورجيا الهتاف والانتظار: «تعال!». كلمة وصلاة، هذه هي خاتمة الرؤيا، وزاد الطريق في مسيرة الكنيسة. وهنا أيضاً، تسود الجدليّة بين كتاب أغلق على جوهر التقليد الحيّ و«الوديعة الإيمانيّة»، وبين مدى أعطي لقول نبويّ جديد، يُكتب مع الكنيسة ويُقرأ ويُسمع فيها ومعها، مؤوّناً الكلمة-الأساس، دون «أن يزيد عليها أو يحذف منها حرفاً واحداً»، كما يقول الربّ منذراً. و«القول» الذي سلّم إلى الروح والعروس يُكمل مسيرته في اتجاهات الرؤيا ذاتها: التجلّي أثناء الصلاة والليتورجيا، الكتابة الموحاة والنبويّة.

فالرؤيا هي تجلّياتٌ ووحىٌ من الروح، انبثق منها كتابٌ يختصر تاريخ الخلاص، وهو أقوالٌ نبويّةٌ تنطلق من حدث موت المسيح وقيامته لتفتح المستقبل على الرجاء.

#### ١. الرؤيا هي تجلّياتٌ أوحاها الروح القدس ليوحنا وسط الليتورجيا

كان منفياً في جزيرة بطمس، من أجل كلمة الله وشهادة يسوع في غمرة الاضطهاد، فيقول: «إختطفني الروح في يوم الربّ. فسمعتُ خلفي صوتاً قوياً كصوت البوق يقول: أكتب ما تراه في كتاب وأرسله إلى الكنائس السبع» (١: ١).

فالرؤيا هي وحىٌ إلهيٌّ مباشرٌ للكتابة والإرسال. إنّها المرّة الأولى في الكتاب المقدس، حيث يؤمّر الرائي مباشرةً بالكتابة، بينما قال المسيح: «إذهبوا بشّروا».

وهنا، تنبثق الكتابة من خبرة الليتورجيا الشخصية وقدرتها الفعالة. إنها شهادة على دفع نِعَم التجلي الإلهي والانخطاف الروحي، حسبما حدث للأنبياء في العهد القديم، أمثال أشعيا وحزقيال ودانيال في رؤاهم، وكذلك لإسطفانس أمام السنهادرين في أعمال الرسل حيث «رأى السماء مفتوحة وابن الإنسان واقفاً عن يمين الله» (أع ٧: ٥٦). وكذلك بولس عندما حُطِف بالروح، وُرُفِع إلى السماء سمع كلمات لا يُعَبَّر عنها. ويوحنا مثلهم يُرَدِّد: «رأيتُ... حُطَفني الروح... حَمَلني... سمعتُ كلمات». وفي وسط الليتورجيا وأثناء الصلاة أضاءت له كلمات العهد القديم التي اندمجت في حياته وكيانه، فاكتملت رؤيا العهد القديم بأنوار الإنجيل وخبرة المسيح. فرويته لأورشليم السماوية مثلاً، اتخذت أطرها من قصة التكوين والخلق وأوصاف حزقيال وأشعيا.

٢. والرؤيا تحوّلت إلى كتاب، نزولاً عند أمر الملاك: «أكتب». هذا الأمر يصبح أوامر متلاحقة تتردّد في بدء كل رسالة إلى الكنائس (٢-٣)، وفي مُستهلّ ثلاث تطويبات: «طوبى للذين يموتون منذ الآن في الرب» (١٤: ١٣). و«طوبى للمدعوّين إلى وليمة عرس الحمل» (١٩: ٩). وعلى الأخصّ الطوبى الثالثة في بداية الرؤيا، وهي تختصر ليتورجيا الكلمة، في «القراءة» على الجماعة المُصلية ودعوة الجماعة إلى «الإصغاء للكلمات النبوية والعمل بها» (١: ٣).

والكتاب بحدّ ذاته مُغلق، «مختومٌ بسبعة ختوم»، وكأنّه مدفونٌ في متحف. وهو يستدعي مَنْ يَفُضُّ ختومه ويبعثه إلى الحياة. وحده «الحمل الذبيح والقائم» يمكنه أن يعطي معنى لكتاب العهد القديم ويُقيمه من الموت (رؤ ٥). فيصبح هذا الكتاب كلمة حياة لكلّ أتباع الحمل الذين «يسمعون (هذه الكلمة) ويرونها بعيونهم، ويتأمّلونها، وتلمسها أيديهم» (١ يو ١).

هذه الكلمة هي كالسيف المسنون «ذي الحدّين» في فم ابن الإنسان في بداية الرؤيا (١: ١٦) وفي آخرها حيث تتجسّد كلمة الله وتتجلّى بشكل فارسٍ منتصرٍ بدمه واسمه، «ملك الملوك وربّ الأرباب» (١٩: ١١-١٦).

فكلمة الله حية فاعلة، أمضى من كل سيف له حدان، «تنفذ في الأعماق إلى ما بين النفس والروح والمفصل ومخاخ العظام، وتحكم على خواطر القلب وأفكاره» (عب ٤ : ١٢). إنها كلمة المسيح «الحي إلى دهر الدهور»، تقول الرؤيا (١ : ١٨). هو «الألف والياء» يكتب تاريخاً مستقيماً على سطورنا الملتوية.

يوحنا يكتب والروح يطالب الكنائس بالسماع في آخر كل رسالة: «من له أذنان فليسمع ما يقوله الروح للكنائس» (٢ : ٧، ١١، ١٧، ٢٩؛ ٣ : ٦، ١٣، ٢٢). هذه الدعوة تتردد للسماع وحكمة التمييز، عند انقضاء الوحوش القاتلة «على الذين لا يسجدون لصورة الوحش» (١٣ : ١٥). فعدد الوحش «٦٦٦» يتطلب ذكاءً روحياً وعلم الروح القدس لاحتساب «شيفرة» الوحش وفهم الكتاب في عمقه واكتشاف سر الإثم في «جوج وماجوج» ممن «يحيطون بمعسكر القديسين والمدينة المحبوبة» (٢٠ : ٨-٩).

مع يوحنا تحوّلت الرؤيا إلى كرازة، حسب قول الملاك: «لا تكتم كلام النبوة في هذا الكتاب» (٢٢ : ١٠) لأن المسيح ظهر و«رفع الحجاب الفاصل»، «ولا ينزع هذا القناع إلا الاهتداء للرب» (٢ كو ١٨-١٤ : ٣).

### ٣. الرؤيا أقوال نبوية تفتح المستقبل على الرجاء

يُسمي يوحنا الرؤيا نبوءة أكثر من مرة لأنها عمل الروح القدس. في البداية، يعطي الطوبى لكلمة الله التي تُقرأ وتُسمع في الليتورجيا، فهي «أقوال نبوية» (١ : ٣)، ويعطي من جديد هذه الطوبى في النهاية لأن «هذا الكلام صدقٌ وحقٌ» (٢٢ : ٦-٧). «وهذه الكلمات النبوية معدة لأن تُكشف وتُنشر» (٢٢ : ١٠)، وهي تُحفظ من الزيادة والنقصان (٢٢ : ١٨-١٩). وفي حفلة «تنصيب نبوية» أشبه بتلك التي نُصّب فيها حزقيال نبياً، يُمضغ الكتاب ويستساع، فيصبح بإمكان يوحنا أن يتنبأ. ويشتر الملاك الكوني «الواقف على البحر والبر» بأن «سر الله سيتم كما بشر به عبده الأنبياء» (١٠ : ٧). فعلى يوحنا أن يعلن للكنيسة كلها

«الإنجيل الأبدي»، البشارة الأبدية، ليبشّر بها سكّان الأرض من كلّ أمةٍ وقبيلةٍ ولسانٍ وشعب» (١٤ : ٦). وكانت النبوءة قد انطفأت في إسرائيل وتحدّدت بمجيء المسيح. ففكرت بعد خدمة البخور يتنبأ (لو ١ : ٦٧)، وكذلك حنة النبيّة التي تُلّازم الهيكل (لو ٢ : ٣٦). وتعود «كاريسما» النبوءة إلى بطرس بعد العنصرة (أع ٢ : ١٧)، ويتكاثّر «الأنبياء» في الكنيسة الأولى. ويقول بولس «إن سرّ المسيح ما كشفه الله لأحدٍ من البشر في العصور الماضية، وكشفه الآن في الروح لرسله وأنبيائه القديسين» (أف ٣ : ٤-٥).

فالرؤيا هي في خطّ تجديد النبوءة في العهد الجديد. ولكنّ الرؤيا هي الكتاب الوحيد الذي يعلن عن ذاته نبوءةً فيقول الملاك ليوحنا في آخر الرؤيا «أنا عبدٌ مثلك ومثل إخوتك الأنبياء» (٢٢ : ٩). يعدّ يوحنا ذاته نبياً وهو أكبرهم وأهمهم.

#### ٤ . هذه النبوءة سُلمت إلى الروح والعروس فيقولان معاً: «تعال!» (٢٢ : ١٧)

أبعد من الكتاب والكتابة، يُسلم «القول» إلى الروح القدس والخطيبة-العروس. هذه الرؤيا الأخيرة تختصر كلّ صور الله والمسيح، الخادم-الحمل والراعي وابن الإنسان، بصورة الروح. وكذلك الكنيسة العروس، والحبيبة، والمرأة، والمدينة، والشعب بشخص العروس. ولقاء الروح والعروس عرسٌ أبديٌّ وتكرارٌ للقاء الله مع البشر كحقيقةٍ اكتملت، ولكنّها لم تكتمل بعد. «فالروح والعروس يقولان: «تعال!» ومن صلاتهما التشفعية تولد الكلمة والخليقة الجديدة. وهذا الخلق هو سفر تكوين لا ينتهي، على الرجاء، كذلك الذي تكلم عنه بولس (روم ١١ : ٢٣، ٢٦). وهذا الخلق مرتبطٌ بالسماح: «من سمع فليقل: تعال»، وهو مرتبطٌ أيضاً بعبث الآتي: «من كان عطشاناً فليأت»، وبالاختيار «من شاء فليأخذ ماء الحياة مجاناً».

إنّ «قول» الروح والعروس ليس كلمة متحف في كتابٍ مُغلّق، بل هو يتحوّل وسط الليتورجيا، ليتورجياً الأسرار وعلى الأخصّ الإفخارستيا، إلى حوارٍ لا

ينقطع بين شهادة «الآتي» والذي يدعوه للمجيء، فيُجيب على النداء «تعال!» قائلاً: «نعم، ها أنا آتٍ سريعاً!». ويلهف نحوه كلُّ مُشاركٍ-فاعلٍ: «آمين. تعال أيُّها الربَّ يسوع، ماراناتا» (٢٢ : ٢٠-٢١).

وتنتهي ليتورجياً الانتظار والتشفُّع بين الدعاء: «تعال»، وجواب الرحمة والحياة، «نعم». وتعود الرؤيا في الختام فتُذكرُ بشأن الكتاب الذي كان له مركز الصدارة منذ أن أمر الملاك يوحنا «أكتب ما رأيت» إلى الكنائس، والكلمة تتوالى من الكتاب المُغلق ثمَّ المفتوح، إلى الإنجيل الأبديّ، إلى الكلمة المتجسّد المائت والقائم. في الآيتين ١٨-١٩، يُذكر الكتاب أربع مرّات، فالذي «يحفظ» هذا الكتاب يكون له «نصيبٌ من شجرة الحياة ومن المدينة المقدّسة»، لأنَّ الممنوعات زالت من الفردوس، وفتحت أبواب المدينة في الأرض الجديدة والسماء الجديدة» في مستقبل الله.

فالليتورجيا المسيحيّة التي أعطت معنىً جديداً لليتورجيا اليهوديّة، واصلةً الأرض بالسماء، تُقدّس الزمن وتخلق مناخاً لاستيعاب الكلمة وتنميتها. فالترانيم في الرؤيا وكلّ وسائل العبادة، والموسيقى، والمواقف، والحركات، احتضانٌ بل امتدادٌ للكلمة المقروءة والمفهومة والمستوعبة والمصلاة. هذه الليتورجيا الحيّة تُفسّر الكلمة في أناشيدها، وترافق «حوار الروح والعروس»، الذي معه تنمو الكلمة وتزداد عمقاً وتجانساً مع لغة العصر، وبالتالي تألّقاً وإبداعاً. هذه الأقوال تصبّح نبويّةً بقدر ما تؤوّلها وتشخصنها خبرة الأفراد والجماعة.

في قِمة اختبار الصلاة هذا تتكوّن الأسرار في بداياتٍ لهيكلية التقديس، في مقدّمة الرؤيا وختامها، في مواعيد الرسائل، وعلى الأخصّ في الإفخارستيا حيث تُنوّه «الدعوة إلى وليمة عرس الحمل» (١٩ : ٩) إلى جوهر القربان والمناولة. هذا الاختبار الإلهي بين الكلمة والإفخارستيا يصبح في قلب المؤمن حدثاً.

تنجح الرؤيا إذا، في إدخالنا عبر إستراتيجيتها الخاصّة، في سرّ ليتورجيا حيّة وفاعلة. فالمسيح القائم من الموت يتجلّى في خبرة الرائي والجماعة المُصلية أكثر منه

في الرؤى الفصحية، وفي التجليات الأخرى: إنه يتكلم بصفة «الأنا»، ويعلن عن ذاته وينتظر أجوبة، ويكشف حقيقة الإنسان لذاته. وتلعم الرائي يوحنا لترجمة اللقاء الذي يختبره وجهاً لوجه مع المسيح وما يتبعه من تحولات تشهد بذلك. أمّا كثافة الرموز وبعثتها وتناقضها في بعض الأحيان، فهي ملازمة لشكل النصّ الرويوي، وهذه الرموز تحوّل السرد المصطنع إلى ابتهالاتٍ شعريةٍ تصوّفيةٍ تعبيريةٍ وفاعلة.

وآخر آيةٍ في الرؤيا: «فلتكن نعمة الربّ يسوع معكم أجمعين»، هي ابتهالٌ ختاميٌّ كما في الرسائل الرسولية، وهي تختصر الجوهر الإنجيلي في الكتاب، وكأنّ غايته الأهمّ كانت الكشف عن «نعمة الربّ يسوع»، واستدعاءها والاستسلام لها. آمين.

## Bibliographie

- BOUYER L., *Eucharistie*, Desclée de Bouver, 1966.
- CHAUVET Louis-Marie, « La sacramentaire chrétienne », dans *Encyclopedia Universalis*, 1975, p. 462-463.
- COMBLIN J., *Le Christ dans l'Apocalypse*, Tournai, 1965.
- , « L'homme retrouvé : la rencontre de l'Époux et de l'Épouse » (Ap 22/12-14-17-20) *Assemblée du Seigneur*, 29 (1970) 38-46.
- COTHENET Edouard, *Exégèse et liturgie*, L.D., 133, Cerf, Paris, 1988.
- CULLMANN O., *Le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel, Paris, 1945.
- DELEBECQUE Edouard, *L'Apocalypse de Jean*, Mame, 1992.
- GY Pierre-Marie, *La Liturgie dans l'histoire*, Cerf/Saint-Paul, 1990.
- HAYEK Michel, *Liturgie maronite*, Mame, 1964.
- HELOU Clémence, *Apocalypse de Jésus-Christ*, Cariscript, Paris, 1997.
- , « Traces de la liturgie eucharistique dans l'Apocalypse », *Notre Vie Liturgique – Études Interreligieuses*, CERO, Antélias, Liban, 2 (1998), p. 15-33.
- LAMBRECHT J., « L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament », BETL, LIII, Gembloux-Leuven, 1980.
- MOLLAT Donatien, *Une lecture pour aujourd'hui, l'Apocalypse*, Coll. Lire la Bible, Cerf, Paris, 1982.

- PRIGENT Pierre, « Apocalypse et liturgie », *Cahiers théologiques* 52, Neuchâtel, 1964.
- , « Une trace de liturgie judéo-chrétienne dans le chapitre xxi de l'Apocalypse de Jean », *Recherche Sources Religieuses*, 60 (1972) 165-172.
- , « La liturgie dans l'Apocalypse », *Cahiers Évangile*, 11, Cerf, Paris 1971.
- , *L'Apocalypse de saint Jean*, Delachaux & Niestlé, 1981.
- RORDORF, W. et TUILIER A., « La doctrine des douze apôtres (*Didachè*) », *Sources chrétiennes*, n° 248.
- VANNI Ugo, « Un esempio di dialogo liturgico dans Ap 1, 4-8 », in *Biblica*, 57 (1976).
- , « The Ecclesial Assembly, Interpreting of the Apocalypse », *Rel. Stud. Bull.*, 4 (1984) 79-85.
- , « Liturgical Dialogue as a Literary Fore Book of Revelation », *NTS* 37 (1991).
- , Linguaggio, « Simboli et esperienza mistica nel libro dell'Apocallisse », dans *Gregorianum*, 7/9, Roma 1998.
- VERGOTE A., « La réalisation symbolique dans l'expression culturelle », *La Maison-Dieu*, III, 1972.

## حركات «ليتورجية» يسوع

الأب ميلاد الجاويش الخُلصي

### مقدمة

يسوع حكى إنجيله. حكاها بالكلام، وأيضًا بالحركة. كان، ككلّ شرقيّ، يهوى الحركة والإيماء، حتّى إنّه، في بعض الأحيان، تكلم بحركاته أكثر ممّا تكلم بفمه، فجاء تواصله مع محادثيه أكثر فخامة وأقوى بلاغةً وأسرع تعبيرًا عن المقصود. تكلم بيديه، بعينه، بوجهه، برجليه...، حتّى بصمته تكلم، لأنّ الصمت أيضًا حركة. بعض حركاته أتى عفويًا، طبيعيًا، لكنّ أغلبها جاء ذارمز، والرمز لا يعادي الواقع والتاريخ بل يكملهما. سار يسوع بذلك على خطى من سبقه من الأنبياء، الكثيري الحركة، الذين أتكلوا، في المواقف الحرجة والحساسة والمصيريّة من تاريخ شعبهم، ليس على فهمهم فحسب بل أيضًا على حركاتهم، وإن جاءت في بعض المرّات غريبة، علّ من يرى يفهم ويعقل ويتوب<sup>(١)</sup>.

غير أنّ مشكلة مداخلتني تكمن في عنوانها. هل «حركات يسوع الليتورجية» هي فقط حركاته «الأسراريّة» - كما يفهم من التعبير للوهلة الأولى - أي تلك

(١) من الحركات النبويّة الشهيرة: داود يرقص عاريًا أمام تابوت العهد (٢ صم ٦ : ١-١٠)، النبيّ إحيًا بمزق ثوبه ١٢ قطعة دلالة على انقسام مملكة سليمان إلى شطرين حسب أسباط إسرائيل الاثني عشر (١ مل ١١ : ٢٩-٣٢)، هوشع يتزوّج من زانية دلالة على زنى إسرائيل أمام الربّ (هو ١ : ٢-٩)، أشعيا يسير عاريًا حافيًا في شوارع أورشليم دلالة على ضعف مصر ووقوع جنودها في الأسر، هي التي يضع عليها إسرائيل كلّ ثقته (أش ٢٠)، إرميا يكسر إناء الخزاف في هيكل أورشليم دلالة على خرابه (إر ١٩ : ١١)، حزقيال يقربّ قطعتي خشب الواحدة من الأخرى دلالة على إعادة توحيد مملكتي إسرائيل (حز ٣٧ : ١٥-٢٠)، إلخ.

التي أخذتها الكنيسة ومارستها في طقوسها، كحركة يسوع مثلاً عندما «أخذ الخبز» و«باركه» و«كسره» و«ناوله»، أو عندما «وضع يده» ليشفي، أو «رفع عينيه إلى السماء» ليصلي... هل حدود الليتورجيا هي فقط حدود الأسرار الكنسية؟ تحديد «الحركة الليتورجية» هو إذاً أول تحدٍ علينا أن نخوضه.

من يأخذ بقراءة الأناجيل، يدرك أنّ حركات يسوع هي أوسع من أن تُحصَر ضمن نطاق الحركات الليتورجية بالمعنى المتعارف عليه. مثل على ذلك: سير يسوع بين قرى الجليل، وهو «مقسّي الوجه» نحو أورشليم (لو ٩ : ٥١)، كيف يمكن ألا نعتبره نوعاً من الحجّ إلى المدينة المقدّسة؟ والإنجيليون جميعاً حرصوا على أن يصفوا انطلاق يسوع نحو أورشليم، وهو بعد في الجليل، أو دخوله لاحقاً إليها، على أنّه تطواف احتفاليّ لا ينقصه أيّ عنصر من العناصر المكوّنة عادةً للاحتفال الليتورجيّ: عزمٌ مُسبق، تحضير سابق، عيد، مكان مقدّس، جمهور مرافق، إشارات معبّرة (نخيل، ثياب)، أناشيد، هتافات... مثل آخر: هل حركات يسوع المرافقة لتعليمه هي حركات غير ليتورجية؟ أليس التعليم والتبشير والكراسة من أقدس أعمال الليتورجيا المسيحية اللاحقة؟ ألم تستق الأسرار لاحقاً الكثير من هذه الحركات، وقامت بإدخالها ضمن حواشيها؟<sup>(٢)</sup>. لهذا قال أحدهم: «المسيح هو اللبّ الأوّل الذي منه تأتي كلّ حركة ليتورجية، لأنّ كلّ نظامنا الحركيّ الليتورجيّ (*notre gestuelle liturgique*) تقوّل حسب النظام الحركيّ للمسيح (*gestuelle du Christ*)»<sup>(٣)</sup>. من هنا تسمّى «ليتورجية» كلّ حركة لها رمز، ورمزها يخدم الهدف الدينيّ الذي من أجله وُجدت.

(٢) إنّ القسم الأوّل من القدّاس، أي خدمة الكلمة، وفي جميع الطقوس، يؤوّن بالأخصّ بشارة يسوع في الجليل. فزيّاح الإنجيل بين المؤمنين، وأمامه الشموع والصليب والبخور، هو رمز لدوران يسوع بين القرى، الذي هيأ له يوحنا المعمدان بكرازته على ضفاف نهر الأردن.

(٣) Carlo CIBIEN, "Gestes", *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, t. 1, Brepols, Belgique 1992, 514.

قلنا «الهدف الديني»، لأنّ البيئة التي تولد فيها الحركة الليتورجية هي بيئة «إلهية»، بمعنى مقدّسة، ووسط «حضور إلهي»، و«أمام الرب»<sup>(٤)</sup>، وغايتها الأساسية هي الكشف، أن تكشف الله غير المرئي بطرق مرئية. كل حركة تتم أمام الله تكتسب معنى إضافياً على المعنى الطبيعي الذي لها. رقص داود عارياً أمام تابوت العهد، كان ليكون حركة جنون وخفة عقل وعار لولا الشرط الإلهي الذي تأمن لها، فنقلها من معنى الخزي إلى معنى تمجيد الرب والابتهاج به<sup>(٥)</sup>. لا أحد يشكّ في أنّ حركات يسوع كافّة توفّر لها هذا الشرط الأساسي كي تكون ليتورجية. فجميعها وُلدت في بيئة إلهية، ووسط حضور إلهي كثيف. عندما يسوع «يرى»، مثلاً، تتخطى نظره أحياناً حدود الرؤية الفيزيائية العادية، لتأخذ معنى لاهوتياً بعيد الغور: يسوع يرى، فيجذب، ويدعو، ويحب، ويغفر...

أكثر من ذلك. في حركاته، كما في أقواله، كشف لنا يسوع الله الآب، فحقّق تماماً غاية كل عمل ليتورجيّ. لما أتاه فيلبس متمنياً وقائلاً: «أرنا الآب وحسبنا»، لم يكن أمام يسوع إلا أن حوّله إلى كل ذلك «الزمن الطويل» الذي قضاه مع تلاميذه، بكامل تفاصيله وحركاته وأقواله. فأجاب مستغرباً: «إني معكم منذ وقت طويل، أفلا تعرفني، يا فيلبس؟ من رأي الآب» (يو ١٤ : ٩). مثل آخر: في نصّ تلميذي عماوس، لا يختفي يسوع إلا بعد أن قام بحركة تبريك الخبز وكسره ومناولته محدّثيه، اللذين راحا يخبران لوقتئها «ما حدث معهما في الطريق وكيف عرفاه عند كسر الخبز» (لو ٢٤ : ٣٥)، بينما على الطريق سابقاً، عندما كان يحدثهما ويشرح لهما الكتب، «أمسكت أعينهما عن معرفته» (آ ١٦). الله إذا لا يُكشف والوحي لا يكتمل إلا بتزاوج الكلمة مع الحركة: «تدبير

(٤) راجع في هذا المجال: C. CIBIEN, "Gestes", p. 511-521.

(٥) لاحظ ما قاله داود لزوجته ميكال المعترضة على رقصه: «إنما كان ذلك أمام الرب الذي اختارني على أهلك وعلى كل بيته... لذلك لعبت أمام الرب». ولقد أتصاغر دون ذلك وأتوّن دنيئاً في عيني نفسي، ولكنني أتمجّد في عيون تلك الإماء التي ذكرتها» (٢ صم ٦ : ٢١-٢٣).

الوحي يقوم بالأعمال (gestes) والأقوال التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً»<sup>(٦)</sup>. بكلمة، كل حركة قام بها يسوع هي حركة «ليتورجية»، رمزية، كاشفة. الآن نستطيع أن نقلع في التوسيع، وستحدث على ستة أنواع من الحركات: العمادية، التعليمية، الابتهالية، الغفرانية، الشفائية، والإفخارستية.

### (١) حركات عمادية

- الاعتماد: يُجمع الإنجيليون الأربعة، وإن اختلف الواحد عن الآخر، على نقل خبر اعتماد يسوع من يد يوحنا المعمدان. وحده يوحنا انفراداً بالتلميح إلى أن يسوع، هو أيضاً، مارس طقس العماد (يو ٣: ٢٢؛ ٤: ١). ما معنى هذه الحركة؟ النصوص الإنجيلية<sup>(٧)</sup> تقول صراحة على معمودية يوحنا إنها كانت «معمودية توبة لغفران الخطايا... فيعتمدون عن يده في نهر الأردن معترفين بخطاياهم» (مر ١: ٤، ٥)<sup>(٨)</sup>. بالطبع تداخلت في موضوع عماد يسوع عناصر تاريخية مع أخرى لاهوتية كانت تهم الجماعة الأولى، وأخرى ليتورجية كانت تُمارس في الطقوس الكنسية. لذا حسبنا أن نفهم الحركة التي قام بها يسوع عندما قرّر الاعتماد كغيره من بني قومه عن يد يوحنا. من المعلوم أن مرقس ينقل إلينا النسخة الأقدم للتقليد والأكثر قرباً إلى الواقع. بالطبع لاقى كغيره من الإنجيليين حرجاً في تصوير يسوع يتقبل العماد من يد يوحنا، سيما أنه سبق ووصف معمودية يوحنا أنها من أجل التوبة ومغفرة الخطايا. لذا نراه ينقل إلينا الخبر بإيجاز كلياً وبسرعة

(٦) المجمع الفاتيكاني الثاني، دستور عقائدي في الوحي الإلهي، ٢.

(٧) إن لم يكن هناك اختلاف تجب الإشارة إليه، نكتفي عادةً، في المراجع الكتابية، بإيراد النص المرقسي، دون ما يقابله عند متى ولوقا، في حال كان مرقس هو مصدر الإنجيليين الإزائيين الآخرين. وفي حال تشابه متى ولوقا، في النصوص ذات المصدر المشترك، نكتفي بإيراد واحد منهما.

(٨) خفف متى المعنى المعطى لمعمودية يوحنا عند مرقس، فكتفى بالقول إنها معمودية (من أجل التوبة) «مت ٣: ١١».

فائقة (آية واحدة)<sup>(٩)</sup>. التعابير نفسها تتكرر بين عماد يسوع وعماد الجموع: هو «اعتمد عن يد يوحنا في الأردن» وهم «اعتمدوا عن يده في الأردن». غير أن مرقس أجرى تعديلاً على النصّ فيه كلّ الفرق: هم يعتمدون «معترفين بخطاياهم»، بينما يسوع يعتمد فحسب<sup>(١٠)</sup>. هكذا «تصالح» الإنجيلي مع نفسه: نقل الواقع كما هو (اعتماد يسوع من يد يوحنا)، ولم يחדش الضمير المسيحيّ الذي يؤمن بأنّ الربّ معصوم من أيّ خطأ.

يسوع، بعماده، ومنذ اللحظات الأولى لظهوره العلنيّ، يتماهى مع الخاطئين، ويصبح واحداً منهم، مع كونه «ابن الله الحبيب الذي عنه رضي» (مر ١ : ١١). يبدو أنّ المسيح «الآتي» (ερχομενος) سيخيّب أمل من ينتظر مسيحاً من نوع آخر، مسيحاً على المقياس اليهودي، «بيده المذرى» (لو ٣ : ١٧) وسيف القوّة. العماد إذاً حركة قام بها يسوع، ظاهرياً، ليغفر خطاياها، ولكن هي في الواقع لكي يكمل ما بدأه في التجسّد: تنازل وإخلاءً للذات (فل ٢ : ٧). هكذا أراد الله «أن يكمل كلّ برّ» (مت ٣ : ١٥).

(٩) سبع كلمات يونانية لوصف العماد المخرج، بينما هناك ٣٤ كلمة لوصف الظهور الإلهيّ (مر ١٠ : ١١-١٠)، حيث يُعلن يسوع ابن الله الحبيب. حيث لا حرج تكثّر الكلمات ولا تُختصر: «إنّ المحتوى الكريستولوجي القويّ لمشهد الظهور أريد له أن يعوّض، في نفوس القراء، عن إذلال العماد المخرج» (Simon LEGASSE, Marco, ed. Borla (pour la traduction italienne), Roma 2000, p. 79).

(١٠) لجأ كلّ إنجيليّ إلى «حيلة» ما ليبرّر ما فعله يسوع. رأينا مرقس يمرّ على الخبر سريعاً، بينما متى أكمل ما نقله عن مرقس بمطالعة شرح فيها معنى الحدث للمسيحيين المتشككين، وذلك على شكل حوار بين يوحنا ويسوع (يوحنا يمانع، ويسوع يقول له: «هكذا يحسن بنا أن تتمّ كلّ بر»، مت ٣ : ١٣-١٥). لوقا، كتب خبر العماد على أنّه مناسبة تمّ فيها الوحي الإلهيّ (حرفياً: «بينما الشعب كلّه يعتمد، ويسوع يعتمد أيضاً وهو يصليّ، انفتحت السماء...»، لو ٣ : ٢١)، أمّا يوحنا فجاور خبر العماد وتجنّب نقله على طريقة الإزائيين (يو ١ : ٣٢-٣٤، ٣٦). في إنجيل العبرانيين المنحول، نجد نصّاً يعكس صعوبة تقبّل الجيل المسيحيّ الأوّل فكرة اصطباغ يسوع بمعمودية توبة ومغفرة خطايا: «ها هي أمّ الربّ وإخوته يقولون له: يوحنا المعمدان يعمد لمغفرة الخطايا، لنذهب ونعتمد عن يده! فأجابهم: بماذا أخطأت حتى أذهب واعتمد منه؟» (هذا الإنجيل استشهد به القديس إيرونيوس في: *Dialogue contre les Pélagiens*, III, 2).

أما بشأن ممارسة يسوع نفسه العماد، كما ينقل يوحنا (يو ٣ : ٢٢ ؛ ٤ : ١)، فهذا أمر لا يستبعده حاليًا بعض المفسرين، بالرغم من الشرح اللاحق الذي أدخله في النصّ تلاميذ الإنجيلي الرابع: «مع أن يسوع نفسه لم يكن يعمّد، بل تلاميذه» (يو ٤ : ٢). لا ننسى أن التغطيس في الماء كان عادةً معروفة عند اليهود، لا سيّما عند أهل قمران الذين كانوا يمارسون هذا الطقس يوميًا، ولمرات عدّة، في أحواض خاصّة، كشف التنقيب الأركيولوجي عنها ضمن أسوار «ديرهم» الواقع على ضفاف البحر الميت. ويذهب بعضهم إلى القول إن يسوع «تتلمذ» على يد يوحنا لفترة من الزمن، وأخذ عنه طقس العماد ومارسه هو نفسه لفترة وجيزة: «لا نزال نجد صعوبة في فهم ما كان عليه الأمر حقيقة (...)»، لكنّ النصّ يوحى لنا بأنّ يسوع كان يتصرّف كمشارك أو كمساعد ليوحنا، إذ كانا يتقاسمان العمل (...). لا يمكننا أن نبعد عنّا ذلك الانطباع الذي يعطينا إيّاه التقليد المرتبط بيوحنا، والذي يقول إن يسوع أمضى بعض الوقت برفقة المعمدان. لا شيء يدلّ على أنّ هذه الإقامة دامت طويلاً، ولا أيضًا إذا كان يوحنا المعمدان معلّم يسوع، بالمعنى القويّ لكلمة معلّم»<sup>(١١)</sup>.

- غسل الأرجل: هذا مشهد يوحناويّ حصريّ (يو ١٣ : ٤-١٢). فبينما نقل الإزائيون، من عشاء يسوع الأخير مع تلاميذه، خبر تقديس الخبز والخمر، اكتفى يوحنا بذكر حركة يسوع لما قام عن العشاء وغسل أرجل تلاميذه مجاليسه على الطعام. كتّب الكثير عن معنى هذه الحركة الغريبة والفريدة، وتكلّمت الدراسات على أنّ في النصّ نفسه تفسيرين اثنين أعطيا لهذه الحركة، وأبقيا فيه بالرغم من اختلافهما. التفسير الأوّل يرى في الحركة نوعًا من التطهّر الرمزيّ الذي هيأ لرموز المعموديّة المسيحيّة (في آ ٦-١١ نجد تعابير عماديّة مثل: الغسل، النصيب، الاستحمام، الطهارة)، والتفسير الثاني يضيء على تواضع الابن وتنازله اللذين

تكللاً بموت يسوع الفادي على الصليب (في آ ١٢-٢٠ نجد التركيز على ضرورة الاقتداء بيسوع في حركته هذه: «يغسل بعضكم أقدام بعض»). بناء على هذين التفسيرين، تكون حركة يسوع قد تأرجحت بين معنى أسراري (المعمودية)، وآخر أخلاقي (التواضع وخدمة الإخوة)<sup>(١٢)</sup>. لن ندخل في تفاصيل هذين التفسيرين وفي حجج كل من التيارين المتنافسين، ولا في الجدل القائم بينهما. غير أننا سنحاول أن نقدّم قراءة جديدة لحركة غسل الأرجل، تستند على النص كما وصل إلينا في صيغته الحالية، وكما أراده أن يكون المؤلّف الأخير. هذه القراءة لا تُلغي ما قيل، بل تولي اهتماماً خاصاً لعنصر يبدو أنه كان أساسياً في دفع يسوع إلى القيام بما قام به. هذا العنصر هو يهوذا الإسخريوطي بالذات.

من يقرأ النصّ يلاحظ كيف يتغلغل ذكر يهوذا بشكل واضح وغريب بين الأسطر والكلمات، حتّى ولو في بعض الأحيان بدا هذا التسلّل في غير محله. منذ البداية، وبعد الآية الأولى، وفيها وصف رائع كيف بلغ حبّ يسوع لخاصّته إلى «التمام»، وهو على قاب قوسين من اقتراب «ساعة» انتقاله إلى أبيه (آ ١)، يدخل فجأة ذكر يهوذا في جملة تناقض تماماً جوّ الحبّ السائد في الآية الأولى، «ألقي إبليس في قلب يهوذا بن سمعان الإسخريوطي أن يسلمه» (آ ٢). وفي الآية الثالثة عودة إلى جوّ الحبّ، وهذه المرّة حبّ الآب الذي جعل بين يدي يسوع كلّ شيء (آ ٣). قطعت آ ٢ بين آيتين لهما الجوّ نفسه والتعابير نفسها. التسلّل ذاته يحصل بعد قليل في آ ١٠ و ١٨، أي قبل أن يعلن يسوع عن هويّة يهوذا بشكل واضح وصريح في الآيات ٢١-٣٠، ممّا يجعل ذكر يهوذا محيماً في طول النصّ وعرضه، وكأنّه شبح يظهر ثمّ يختفي بين لحظة وأخرى. هناك إذًا مقابلة طالما اشتهر بها

(١٢) نجد ملخصاً عن هذين التيارين، علاوة على دراسة تفصيليّة لنصّ يو ١٣: ١-٢٠، في أطروحة الأخت باسمّة الخوري الأنطونية:

يوحنا يقيّمها بين عالمين مضادّين: عالم الحبّ اليسوعيّ وعالم الخيانة اليهوديّ. لهذا طبعاً رمزه في استراتيجية يوحنا، إذ لا يمكن أن يذكر شيئاً من دون أن يكون بلا رمز ومدلول.

لا شكّ في أنّ مشهد يسوع، «المعلّم والربّ»، منحنيّاً يغسل أرجل تلاميذه، هو غاية في الفرادة والحبّ. وفي هذا الجوّ العابق حبّاً، يخاطب يسوع تلاميذه من بعد أن غسل أقدامهم، فيسألهم أولاً: «أتفهمون ما صنعتُ إليكم؟» (آ ١٢). يريد يسوع من تلاميذه أن ينتبهوا إلى معنى ما يقوم به، وأن يدخلوا إلى عمق السرّ، لا أن يكتفوا بظواهر الكلام والحركات. هو أيضاً لم يُرد منهم أن يكتفوا بشرح الحركة على أنّها مثلٌ عن التواضع والخدمة، وأن يستنتجوا منها بالتالي كم هو متواضع. إذا حصرنا معنى الحركة بهذا، نكون قد أفقدناها جزءاً كبيراً من هدفها وأسخفناها. في غسل الأرجل هناك طبعاً شيء من التواضع والانسحاق، لكنّه يتخطّاهما. والدليل على ذلك قول يسوع نفسه لبطرس: «ما أنا فاعل، أنت لا تعرفه الآن، ولكنك ستدركه بعد حين» (آ ٧). إذا كان هدف الغسل التواضع، فهذا سهل على بطرس أن يستنتجه، ولم يكن، بالتالي، من الضروريّ أن يقول له يسوع: «أنت لا تعرفه الآن». يسوع نفسه ربط حركة الغسل بربح التلميذ نصيباً معه («إذا لم أغسلك فلا نصيب لك معي»)، أي بفكرة اتّباع التلميذ له: يتبعه، أو بالأحرى يُكمل الطريق معه، من يقبل أن يغسله.

في تلك الليلة شعر يسوع في أعماقه أنّ واحداً من أخصّائه، يهوذا، لم يبادلّه الحبّ إلى «الغاية»، بل كان قلبه ملكاً لإيليس. على يسوع إذاً أن يتصرّف تجاه هذا «الابن الضالّ»، أن يعمل شيئاً قبل «ساعة انتقاله عن هذا العالم»، ليس إلاّ لأنّ الحبّ بلغ به إلى «التمام». هو مستعدّ أن يقوم بأيّ شيء لكي «لا يهلك منهم أحداً» (يو ١٢: ١٧).

لأجل ذلك قام بحركة تشبه ما كان يقوم به الأنبياء قديماً في ظروف حسّاسة من عملهم: قام عن العشاء وغسل أرجل التلاميذ. الغاية منها هو أنّه أراد أن يجدّد

من خلالها حبّه لتلاميذه، الذين اضطرب قلوبهم فيهم، وقد شعروا أن الأيام المقبلة تحمل شيئاً مختلفاً، وأن الإقامة في أورشليم، هذه المرة، لن تمرّ على خير. لكن أكثر من كان يقصده يسوع من بينهم هو يهوذا نفسه. أراد له أن يفهم، أن يفتح عينيه، عيني قلبه، ليفهم. يتكلّم يسوع مع بطرس، وكأنّ الكلام موجّه إلى يهوذا. هذا الغمز من قناة يهوذا لم يفهمه بطرس حالاً، بل «لاحقاً». لهذا اعترض ظناً منه أنّه يحامي عن شرف يسوع المعلم، ويمنع عنه هذه الحركة التي لا تخلو من المهانة. في الواقع، لا ينقص يسوع صيت التواضع حتّى يُقدم على غسل أرجل تلاميذه. لم يكذ الجميع أن ينسوا كيف دخل منذ أيام العاصمة أورشليم راكباً على جحش ابن أتان، بالرغم من أنّ الشعب أعلنه ملكاً مسيحياً من سلالة داود.

ترافق حركة غسل الأرجل حركة أخرى هي أيضاً ذات رمزية معبرة: حركة خلع الثياب. في مستهلّ المشهد، يحرص يوحنا على وصف حركات يسوع: يقوم عن العشاء، يخلع ثيابه (مع فعل  $\tau\iota\theta\eta\mu\iota$ )، يأخذ منديلاً، يأتزر به، يصبّ الماء في مطهرة، ويغسل الأرجل (آ ٤). وعند الانتهاء من الغسل: يلبس يسوع ثيابه (مع فعل  $\lambda\alpha\mu\beta\alpha\nu\omega$ )، يعود إلى المائدة، ويتكلّم مع تلاميذه (آ ١٢). ومع أنّ الإنجيليّ فعلَ مع غسل الأرجل ما اعتاد أن يفعله مع آيات يسوع الأخرى (الحركة أو المعجزة، ثمّ خطاب يشرحها ويوسّعها)، لم يطلق على مشهد الغسل صفة «الآية». ممّا دفع بعض الشراح على اعتبار الغسل آية تفتتح «كتاب الساعة» (١٣-٢٠) الذي إليه تنجذب جميع آيات يسوع في القسم الأوّل من الكتاب (١٢-١).

بعض الشراح وضعوا الإصبع على «لعبة الثياب» التي يُتقنها يوحنا (١٣). ظاهرياً ليس لدينا شيء غير عاديّ: يسوع الذي سيستعمل الماء، يقوم بخلع ثيابه،

(١٣) Cf. Edouard COTHENET, « Gestes et actes symboliques du Christ dans le IV évangile », dans A. M. TRIACCA (ed.), *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1978, p. 93-116 (spéc. pp. 103-107).

ثمَّ يعود إلى لبسها عندما ينتهي. لكن عند يوحنا، كلَّ حركة تقفز فوق المعنى العاديّ لتأخذ بعداً رمزياً مهمّاً، وخصوصاً هنا في حالة الثياب. هناك أولاً تضاداً طالما استعمله يوحنا بين فعليّ  $\lambda\alpha\beta\omega$  و  $\tau\iota\theta\eta\mu\iota$  كما في نصّ الراعي الصالح: «الراعي الصالح يبذل ( $\tau\iota\theta\eta\sigma\iota\nu$ ) نفسه في سبيل الخراف... إن الآب يحبني لأنني أبذل ( $\tau\iota\theta\eta\mu\iota$ ) نفسي لأنالها ( $\lambda\alpha\beta\omega$ ) ثانية» (يو ١٠: ١١، ١٧)؛ راجع أيضاً ١٥٥ و ١٣: ٣٧).

في خلعه الثياب، ألا يرمز يسوع إلى موته وتجرّده من ذاته؟ ألا يتجرّد يسوع من حياته، كما تجرّد من ثوبه؟ هذا التساؤل تتضح الإجابة عنه عندما نعلم ما للثياب من أهميّة في العالم الشرقيّ القديم. الثياب هي الإنسان نفسه، وهي ما هو عليه في العالم هذا وفي المجتمع<sup>(١٤)</sup>. وكذلك أهمّيّتها عند الإنجيليّ الرابع خاصّة. صحيح أن الإزائيين ذكروا قصّة رداء الأرجوان الذي ألبسه يسوع هزءاً عند محاكمته (مر ١٥: ١٧؛ لو ٢٣: ١١؛ يو ١٩: ٢)، لكنّ يوحنا يذهب في مشهد الثياب إلى الأخير. لقد كتبه على ضوء ٢ مل ١١: ١٢: بدل التحيّة «يحي الملك»، يأتي «السلام عليك يا ملك اليهود»، وبدل أن يُخرج يوياداع ابن الملك يوأش إلى الخارج ويقدمه إلى الشعب، يقدم بيلاطس يسوع قائلاً: «هوذا الرجل» (١٩: ٥). يفعل بيلاطس هذا، ويسوع - وهنا فرادة يوحنا عن الإزائيين - «عليه إكليل الشوك والرداء الأرجواني» (١٩: ٥). من يُقدّم إلى الشعب، ليس مجرمًا بل ملكًا. وكالإزائيين نقل يوحنا خبر اقتسام الجنود ثوب يسوع، لكنّ يوحنا وحده يزيد بأنّ الثوب كان «غير مخيط، منسوجاً كلّه من أعلاه إلى أسفله» (يو ١٩: ٢٣)، مغنياً النصّ برمز كنسيّ واضح (راجع ١ مل ١١: ٢٩-٣٢).

— «ونفخ فيهم وقال لهم: خذوا الروح القدس» (يو ٢٠: ٢٢): المسيح القائم عند يوحنا يلتقي برسله، وينفخ فيهم من نفسه. حركة فريدة من نوعها، وكأنّها عنصرة

(١٤) راجع في العهد القديم: ١ صم ١٨: ١٣؛ أش ٢٠: ١ مك ١٠: ٢٠، ٢٠: ٦٢؛ ١١: ٥٨؛ ١٤: ٤٣؛ إلخ.

يوحناوية تقابل عنصرة أعمال الرسل اللوقاوية (أع ٢ : ١-١٣). مَنْ يَهْبُ الروحَ هنا هو المسيحُ القائمُ والمنتصر. وإطار القيامة هذا يُضفي على الحركة بُعدًا احتفاليًّا مهيبًا. فيض الروح هذا سبق ليوحنا أن لَمَّح إليه تلميحًا رائعًا في مشهد موت يسوع على الصليب، حيث استعمل عبارة يونانية فريدة من نوعها لا نجدُها في وصف الموت إلاَّ عنده بالمقارنة مع باقي الكتب البيبليَّة أو اليونانيَّة. وهذه العبارة هي  $\pi\alpha\rho\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  التي تُترجم عادةً بـ«أسلم الروح» وأيضًا بـ«أعطى الروح» (يو ١٩ : ٣٠) (١٥). أن تعطي روحك، يعني أن تتشارك به مع الآخرين، يعني أنك حيٌّ. من هنا، على الصليب، عند يوحنا، وفي لحظة موت يسوع بالذات، تحصل القيامة والعنصرة معًا. يسوع يعطي روحه للكنيسة، وما كان ليعطيه لو لم يكن قائمًا، حيًّا، ممجدًا عند أبيه ومعه (يو ١٥ : ٢٦). فيض الروح يتم على الصليب ومن فم يسوع المنتصر، وسيكتمل ويتأكد أكثر فأكثر في العليَّة بعد القيامة بحركة النفخ السابق ذكرها. حركة النفخ هذه ليست غريبة عن الكتاب المقدس، تذكر القارئ بنفخة الله عند جبله الإنسان (تك ٢ : ٧)، حيث الفعل اليونانيُّ هو نفسه المستعمل في النصِّين ( $\epsilon\mu\phi\upsilon\sigma\alpha\omega$ ). إذا كان نصُّ التكوين يخبر عن الخلق الأوَّل، فنحن هنا أمام خلق جديد، يتم بعد قيامة يسوع، وبروحه هو، والخليقة الجديدة إنما هي جماعة المؤمنين المتمثِّلين هنا بجماعة التلاميذ. لأجل هذا، استعارت الكنيسة حركة النفخ وأدخلتها في طقوس العماد، كإشارة إلى نيل المعتمد روح الله القدوس.

## ٢) حركات تعليمية

يسوع أوَّلًا وأخيرًا معلِّم وكارز ببشارة الملكوت، «فإنَّه لهذا خرج» (مر ١ : ٣٨). وفي تعليمه، حكى إنجيله ليس بالفم فحسب بل أيضًا بالحركة. هناك كثير

(١٥) في نصوصهم المقابلة يستعمل الإزائيون التعبير الكلاسيكيَّ في وصف الموت، وهو ما يُترجم بعبارة «لَفَظَ الروح» ( $\epsilon\kappa\pi\nu\epsilon\omega$  عند مرقس ولوقا، و  $\alpha\phi\eta\mu\iota$  عند متى).

من الحركات التي رافقت تعليم يسوع، منها من كان موجَّهًا نحو التلاميذ، ومنها من كان نحو الجموع كافة، أو نحو الخصوم. سنحاول أن نستعرض هذه الحركات، وهي غير قليلة.

- الجلوس: الجلوس عادة علامة سلطان. مَنْ يملك يجلس (مت ١٩ : ٢٨؛ مر ١٦ : ١٦)، ويولي شرف الجلوس عن جانبيه لمن يشاء (مت ٢٣ : ٢؛ مر ١٠ : ٣٧). من يجلس أيضًا هو الديان الذي بيده مصائر النفوس (مت ٢٥ : ٣١). والجلوس خاصة هو وضعيّة المعلمّ بامتياز. هو يعلم، والتلاميذ دائمًا أو السامعون يجلسون حوله أو تحت يديه يُصغون إليه بانتباه (مر ٣ : ٣٤؛ لو ٢ : ٤٦؛ ١٠ : ٣٩). هكذا كان يجلس الرّبّانيون، وتلاميذهم عند قدميهم (أع ٢٢ : ٣). وبما أنّ يسوع «علمّ بسلطان» (مر ١ : ٢٢)، نراه في أماكن كثيرة يعلمّ وهو جالس: إمّا على الجبل (مت ٥ : ١؛ مر ١٣ : ٣)، أو في مركب (مر ٤ : ١، حرفيًا: «جلس في البحر»؛ لو ٥ : ٣)، أو عند حافة بئر (يو ٤ : ٦)، أو في مجمع (لو ٤ : ٢٠)، أو في البيت (مر ٩ : ٣٥)، أو في الهيكل (مر ١٢ : ٤١؛ يو ٨ : ٢). ويرافق جلوس يسوع حركات تعطي جلسته فخامة وقيمة لا تُضاهى. مثلاً في مر ٤ : ١، يجلس هو على مركب يطفو على المياه على مسافة من الشاطئ، والجمهور كلّه قبائنه يستمع إليه. هذه المسافة التي يصرّ عليها مرقس ويصفها جيّدًا، تضيف على كلام يسوع مهابة تعليميّة. وفي لو ٤ : ٢٠، يقول لوقا «إنّ عيون أهل المجمع كلّهم شاخصة إليه». وفي مر ٩ : ٣٥، يجلس يسوع ويستدعي إليه الاثني عشر. وفي مت ٥ : ١، يضيف «الجبل» (مع أل التعريف) على جلسة يسوع التعليميّة ميزة موسويّة واضحة.

- «فتح فاه»: حركة مرادفة لـ«وقال»، لكنّها أكثر احتفاليّة. حركة يراد منها إضفاء الأهميّة على ما سيُقال، وجذب انتباه السامعين. نجدها عند متى قبل أن يبدأ يسوع بعظة الجبل (مت ٥ : ٢)، وفي استشهاده بالزمور ٢٧ : ٢ (مت ١٣ : ٣٥).

- الإستدعاء: نقرأ، مرّات عدّة، أن يسوع استدعى إليه أشخاصًا ليأتوا إليه، أو لأنّه يريد القيام بعمل ما أو ليقول لهم شيئًا مهمًّا. حركة الاستدعاء هذه ليست بريئة، لأنّها شكلٌ من أشكال السلطة. لا أحد يستدعيه يسوع وتخلّف عن المجيء، بل «يُقبل حالاً» (مر ٣: ١٣؛ يو ١١: ٢٩). ويسوع لا يقوم بهذه الحركة فقط مع تلاميذه (مر ٣: ١٣؛ ٦: ٧؛ ٨: ١، ٣٤؛ ١٠: ٤٢؛ ١٢: ٤٣) بل أيضًا مع الجمهور، أفرادًا أو جماعات (مت ١٨: ٢؛ مر ٣: ٢٣؛ ٧: ١٤؛ ٨: ٣٤). الفعل المستعمل في هذه الاستشهادات هو فعل *καλεω*، وهو فعل الدعوة بامتياز، أي دعوة الرسل (مر ١: ٢٠). ويأتي غالبًا بصيغته المركبة *προσκαλεομαι* وهناك فعل آخر هو فعل *φωνεω*، ويعني «نادى» (مت ٢٠: ٢٠؛ ٣٢؛ مر ٩: ٣٥؛ ١٠: ٤٩؛ يو ٤: ١٦؛ ١١: ٢٨؛ ١٢: ١٧). والغريب في الأمر أن الاستدعاء يكون أحيانًا في غير محله، إذ من يقوم يسوع باستدعائهم يكونون أصلًا بقره يستمعون إليه (مثلًا مر ٨: ٣٤؛ ٩: ٣٥). في هذه الحالات، لا يعني الاستدعاء استحضرًا مكانيًا، بل مجرد حيلة أدبيّة للفت الانتباه. في مر ٨: ٣٤، التلاميذ كانوا حاضرين، لكن يسوع يضمّ إليهم الجمع («ودعا الجمع وتلاميذه»)، لأنّ التعليم عن حمل الصليب (آ ٨-٣٧) لا يعني فقط التلاميذ بل الجمع كلّه، أيّ، بلغة مرقس، المؤمنين جميعهم إلى أيّ عصر ومكان انتموا. ومن الأمور الملفتة أن يسوع كان له سلطان ليستدعي أيضًا خصومه (الكتبة حسب مر ٣: ٢٣). وقمّة السلطان أنّه استدعى ميتًا من القبر، لعازر صديقه (يو ١٢: ١٧)، مع فعل *(φωνεω)*، وجعل أخته المحزونة مريم تأتي إليه وتستقبله حتّى وهو بعدُ خارج القرية: «المعلم ههنا، وهو يدعوك» (يو ١١: ٢٩)، مع أنّ الأصول تقضي بأن يذهب هو إليها ليقوم بواجب التعزية. هذه إذاً واحدة من حركات يسوع التي تمّ عن سلطانه.

- حركات النظر: بالطبع ليست كلّ عمليّة نظر هي حركة ذات قيمة، لكن هناك نظرات كان يسوع يتكلّم من خلالها، ويقصد منها شيئًا. استعمل يسوع عينيه

مرّات عدّة لإمرار الرسائل، المحبّبة منها والمستهجنة. من الحركات ما تكمن رمزيتها في المفردة المستعملة بحدّ ذاتها، ومنها ما يعطيها محيطها دلالة ومعنى. إنّه لأمر شاقّ أن نحصي جميع حركات النظر ضمن هذه الفقرة الضيقة. غير أنّنا سنعرض ما تبين لنا من خلال قراءتنا للأناجيل. أوّل لقاء ليسوع، على ضفاف البحيرة، مع من سيصبحون تلاميذه، كان لقاء عيون: «(رأى)» (εἶδεν) يسوع الرجال الأربعة، فدعاهم (مر ١: ١٦، ١٩). الأمر نفسه سيتكرّر مع لاوي وهو جالس على طاولة الجباية (مر ٢: ١٤)، ومع سمعان وثنائيل حسب الرواية اليوحناوية (يو ١: ٣٨، ٤٢، ٤٧-٤٨). إنّنا هنا أمام اختراق للأشخاص فيه قوّة سحر وجذب: تكفي يسوع نظرة واحدة حتّى يسير أعماق محدّثه، ويُحدث فيهم ما يُحدثه خطاب طويل، فيأخذ المبادرة ويدعوهم بسُلطان، وهم يتبعونه فوراً. التلمذ إذاً أوّل نظرة.

ومن النظرات المحبّبة أيضاً نذكر نظرة يسوع المشهورة إلى الشابّ الغنيّ (١٠: ١٧-٢٧). في هذا النصّ أكثر من نظرة، ولكلّ نظرة معنى. نجد ثلاثة أفعال مشتقّة من فعل: βλέπω أولاً، «حدّق إليه وأحبّه» (εμβλεψας، آ ٢١)، إنّها نظرة تخترق القلوب كنظرة الدعوة السابق ذكرها؛ ثانياً، «فنظر يسوع حوله» (περιβλεψαμενος، آ ٢٣)، وكأنّه يقول للجميع: «إسمعوا ما سأقوله»؛ ثالثاً، «فحدّق إليهم يسوع وقال» (εμβλεψας، آ ٢٧)؛ إنّها نظرة لا تخلو من الانتقاد، تعبّر عن اندهاش يسوع من ردّة فعل تلاميذه على كلامه (آ ٢٦).

ومن النظرات المعبّرة أيضاً ما نجده في مر ٣: ٣٤. سأل يسوع: «مَنْ أمّي وإخوتي؟». وبعد سؤاليه، «أجال طرفه في الجالسين حوله وقال...» (περιβλεψαμενος)، وكأنّه يقول إنّ الجالسين حوله هم أمّه وإخوته (١٦). لقد استعمل يسوع هنا عينيّه بدل يديه. نظرة محبّة أخرى نجدها عند لوقا، رmq بها

(١٦) ما فعله يسوع بعينيّه في نصّ مرقس، يفعله بيديه في نصّ متى المقابل: «ثمّ أشار بيده إلى تلاميذه وقال...» (مت ١٢: ٤٩).

يسوع المرأة الخاطئة التي تسللت إليه، وهو في بيت الفريسي. يقول النص: «ثمّ التفت إلى المرأة وقال لسمعان» (σπλαγχεις، لو ٧: ٤٤). إنها التفاتة حنان تتوافق تمامًا مع المقارنة التي سيقوم بها يسوع بين المرأة وعملها المحبّ وبين سمعان وقلبه المتحجّر. الشيء نفسه حصل مع زكا العشار، وهو على الجمّيزة، لما «رفع يسوع طرفه» وأعلمه بأنّه سيقوم الليلة عنده (لو ١٩: ٥). هذه نظرة استطاعت أن تميز زكا عن غيره من الجموع، وتختصر المسافات بينه وبين يسوع، وكأنّهما يعرفان بعضهما البعض منذ زمن طويل. ومن نظرات لوقا الرائعة، والتي ينفرد بها دون غيره من الإنجيليين، نظرة يسوع المساق إلى المحاكمة نحو بطرس الغارق في الإنكار: «فالتفت الربّ ونظر إلى بطرس» (مع فعل εμβλεπω، لو ٢٢: ٦١). نظرة كهذه تختصر حركات كثيرة وكلمات كثيرة لا نفع لها في ظروف كهذه. إنّها نظرة تخترق، تُذكّر، تعاتب، تأسف، لكن في الوقت نفسه، نظرة تغفر.

ومن النظرات التي تتكرّر تلك التي يرى فيها يسوع إيمان من هم أمامه: «ورأى يسوع إيمانهم» (فعل εἶδεν، مر ٢: ٥). الإيمان، في المفهوم اليهودي، كما الفكر والنيّة الداخليّة، يُرى ويتجسّد في أعمال وأفعال، كونه ليس مفهومًا نظريًا بحثًا: «يا نبيّ، أرني إيمانك بدون أعمالك، وأنا أريك بأعمالي إيماني» (بع ٢: ١٨).

وأحيانًا كانت نظرات يسوع نظرات غضب وانتقاد لما كان يجري أمامه أو ما يسمعه. نظرات كهذه رماها على خصومه من الكتبة (مر ٣: ٥)، أو على تلاميذه (مر ٨: ٣٣؛ ١٠: ١٤)، وعلى الهيكل (١١، ١١). في مر ٨: ٣٣ مثلاً، يهّم يسوع بزجر بطرس وتوبيخه على قلّة فهمه، وقبل أن يزرجه، نراه «التفت ورأى تلاميذه فزجر بطرس...» (ιδωv). ما لم يقله يسوع بلسانه إلى تلاميذه قاله بنظره: احترزوا أن تفعلوا مثل هذا الرجل، والتوبيخ يصحّ فيكم أيضًا إن أتمم شاكلتموه في تصرّفه. إذا، «هذه النظرات لا تعبّر عن مشاعر نبيّ وحسب، بل تدلّ، في سياق التبشير، على مقاصد تربويّة، وتشير إلى ما يستحسنه المسيح أو

يستهنه. نظراته "تتكلم..."; إنها نظرات تجعل شخصية المرابي محبوبه. فالناصرى صاحب وجود مؤثر، بفضل نظراته المعبرة» (١٧).

- الطواف والحج: يسوع مبشر مشائي، بشر بملكوت الله وهو في ترحال دائم بين المدن والقرى: «ليس له ما يضع عليه رأسه» (لو ٩: ٥٨). يبدو وكأنه في طواف احتفالي: حوله الرسل والتلاميذ وجمهور كبير يتبعه أينما حل. مرقس، وبالأخص لوقا، هما أبرع من صوّرا يسوع وهو على «الطريق»، وفي حركة لا تهدأ. كان الأمر ليبدو عفويًا، كما هو في ظاهره، لكن الرمزية لا تلبث إلا أن تتجلى من خلال هذه المسيرة الدائمة. أولاً، يلفت انتباهنا تركيز يسوع على محيط بحيرة طبريا، الذي شكّل مركز نشاطه الرسولي: كفرناحوم، بالدرجة الأولى، ثم بيت صيدا، وغيرهما من القرى والداكر. كان يسوع يهوى السير على شاطئ البحيرة، ومن هناك انتقى معظم تلاميذه (مر ١: ١٦-٢٠؛ ٢: ١٣-١٤)، وهناك اختلط بالجموع الآتية من أمكنة مختلفة، فأراد تبشيرها وهو في الأغلب جالس على مركب صيد (مر ٢: ١٣؛ ٣: ٧-٩؛ ٤: ١-٢؛ ٦: ٤٥). وفي إنجيل متى خصوصًا، نراه يقطع البحيرة مرّات عدّة (مت ٨: ١٨، ٢٣، ٢٨؛ ٩: ١؛ ١٤: ١٣، ٢٢، ٣٤؛ ١٥: ٣٩؛ ١٦: ٥). سيره إذاً بمحاذاة البحيرة كان بمثابة يوم عمل لديه، حيث الزحمة والصيد واللقاء بالناس والمرضى... إنه عالم مصغر، فيه يسوع طاف ولم يكلّ عن الطوفان. مرّات عدّة كان يبغى الهدوء، فيصعد إلى الجبل، في مشهد يعاكس تمامًا زحمة الشاطئ، ويُجير تلاميذه أيضًا على الصعود معه والانفراد قليلاً هربًا من زحمة الشاطئ (مت ٥: ١؛ ١٥: ٢٩؛ مر ٣: ١٣؛ ٦: ٤٦؛ ٩: ٢؛ ١٣: ١٣؛ ١٤: ٢٦؛ لو ٢١: ٣٧؛ يو ٦: ٣، ١٥؛ ٨: ١). الصعود إلى الجبل هو عملية ارتقاء مكاني وروحي. هناك يلتقي الإنسان البيبلي

(١٧) برنارد شيفالييه، يسوع المرابي، ترجمة جرجس خليفة، بيبيات ٣، الكسليك ٢٠٠٠، ص

بالله. لا يمكننا إذًا أن نستهيّن بهذا التضادّ بين الأسفل (الشاطيء) والأعلى (الجليل).

قمة الرمزية تظهر في غاية هذه المسيرة: أورشليم. يسوع لن يبقى في الجليل، هو على الطريق، وعينه دائمًا على أورشليم. صحيح أن لوقا هو من أبرز أهميّة هذه المسيرة في إنجيله، خصوصًا ابتداءً من ٩ : ٥١، لكنّ مرقس هو من ابتكرها، وعنه أخذ لوقا الفكرة وطوّرها. فمفردة «الطريق» (η οδός)، على سبيل المثال، نجدها عند مرقس ١٦ مرّة. وإن لم تكن كلّها ذات معنى لاهوتيّ ورمزيّ<sup>(١٨)</sup>، فإنّ معظمها يهدف إلى تصوير يسوع في تجوال مستمرّ على طرقات الجليل وفي مسيرة لا تكلّ نحو أورشليم، أي نحو مصير دراماتيكيّ محاط بالأسرار ينتظره في تلك المدينة. وبحركة فخمة منه، صوّر مرقس يسوع وكأنّه يُسرّع متلهفًا لتقبّل هذا المصير: «وكانوا سائرين في الطريق صاعدين إلى أورشليم، وكان يسوع يتقدّمهم، وقد أخذهم الدهش. أمّا الذين يتبعونه فكانوا خائفين» (مر ١٠ : ٣٢). يسوع، «الراعي»<sup>(١٩)</sup>، يسبق تلاميذه نحو بذل ذاته من أجل الخراف. هو في المقدمة، والآخرون كلّهم لا يجارونه في سيره. التلاميذ أنفسهم شعروا برهبة هذا السير الحثيث نحو أورشليم، فاندعشوا وخافوا من حركته هذه. إنّه يسير بخطى واثقة نحو ما ينتظره هناك، نحو الجلجلة. ولوقا، من ناحيته، لم يقلّ فخامة عن مرقس، فنقل عن يسوع حركة فريدة وجِدّ معبّرة إلى درجة أنّها شكّلت علامة فارقة في إنجيله: «ولمّا حانت أيام ارتفاعه، قسّى وجهه باتجاه أورشليم» (لو ٩ : ٥١). يسوع يسير نحو مصيره بلا تردّد. من الآن وصاعدًا، لا تُذكر الأماكن بأسمائها عند لوقا إلاّ أورشليم، ولا تُحدّد إلاّ حسب قربها من أورشليم (لو ٩ : ٥٢، ٥٦؛ ١٠ : ٣٨؛ ١٣ : ٢٢؛ ١٧ : ١١؛ ١٨ : ٣١؛ ١٩ : ١١، ٢٨). يشعر

(١٨) كما في مر ٤ : ٤؛ ٦ : ٨؛ ٨ : ٣.

(١٩) الراعي هو من «يُخرج خرافه ويسير قدامها» (يو ١٠ : ٤). بين مر ١٠ : ٣٢ ونصّ يوحنا هذا تقارب فرضته الصورة نفسها.

القارئ وكأن يسوع في مسيرة حجّ ليتورجيّ، نحو «العيد»، نحو فصحة الخاصّ. هنا بالطبع نذكر إنجيل يوحنا الذي، هو أيضًا، رتب مسيرة يسوع ونشاطه التبشيريّ بين الجليل وأورشليم حسب الأعياد الليتورجية اليهودية، فأصبحت حياة يسوع كلّها وحرّكاتها حجًا ليتورجيًا نحو أورشليم (يو ٢: ١٣، ٢٢؛ ٥: ١٠؛ ٧: ٢؛ ١٠: ٢٢؛ ١١: ٥٥؛ ١٢: ١٢).

- الوقوف: الوقوف هو حركة الإنسان الحيّ، النشيط، الواثق من نفسه، الذي يعمل. هذه الحركة تميّزه عن غيره من الكائنات الزاحفة، فتصبح، بالتالي، علامة لإنسانيته وفرادته ومكانته عند الله. فمن يقف مستقيمًا هو الابن، ابن البيت، وليس العبد المطأطئ الرأس دائمًا. نرى يسوع يقف ليقرأ في المجمع نصًا من النبيّ أشعيا (لو ٤: ١٦) (٢٠)، أو ليعلم (لو ٥: ١)، أو ليشفي (مت ٩: ١٩؛ مر ١٠: ٤٩)، أو ليقوم بعمل ذي شأن (يو ١٣: ٤؛ ١٤: ٣١)، أو ليتدخل في أمر ما ويقلب الوضع القائم (مت ٨: ٢٦؛ يو ٨: ٧) (٢١)، أو ليعلم عن تعليم فائق الأهميّة (يو ٧: ٣٧). وفي حالة يسوع، هناك وقوف من نوع فخم. إنّه وقوف القائم من الموت مع فعل:  $\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$  «فرأت [المجدليّة] يسوع واقفًا» (يو ٢٠: ١٤). إذا كان الموت في الأدب البيبليّ يُعبّر عنه بتعابير الرقاد والنوم، فالقيامة، بالتالي، نهوض ووقوف (٢٢). إنّه وقوف المنتصر، لأنّ من ينتصر يقف، ومن يهزم

(٢٠) الوقوف هو وضعيّة الصلاة بامتياز عند اليهودي: تك ١٩: ٢٧؛ تث ١٠: ١٠؛ ١ صم ١: ٢٦؛ إر ١٨: ٢٠؛ ١ أخ ٢٣: ٢٨؛ مت ٦: ٥؛ مر ١١: ٢٥؛ لو ١٨: ١١، ١٣، إلخ. وكان المؤمنون يسمعون كلام الله وهم قيام: حز ٢: ١؛ دا ١٠: ١١؛ نح ٨: ٥.

(٢١) في نصّ تسكين العاصفة، تكنسب حركة نهوض يسوع (حسب مت ٨: ٢٦) أو استيقاظه (حسب مر ٤: ٣٩) بعدًا إضافيًا، إذ تأتي بعد أن كان يسوع نائمًا. وقد وُصف نومه هنا بـ«نوم لاهوتي»، إذ لا يُعقل أن ينام شخص في مركب تتقاذفه الرياح وتكدّه العاصفة. إذا كان نوم يسوع علامة على عدم مبالاته («أما تبالي أننا نهلك؟»، مر ٤: ٣٨)، فهوضه ووقوفه علامة على تدخله الخلاصيّ. لا ننسى أنّ هذا النصّ كُتب بتعابير كنسيّة وليتورجية مستوحاة من العهد القديم (يون ١: ٥-٦؛ مز ٧: ٧؛ ٣٥: ٢٣؛ ٤٤: ٢٤؛ ٧٨: ٦٥).

(٢٢) راجع: أش ٢٦: ١٩؛ ٦٠: ١؛ مر ٥: ٣٩-٤٢؛ يو ١١: ١١؛ أع ٧: ٦٠؛ ١٣: ٣٦؛ رو ١٣: ١١؛ ١ كو ١٥: ١٨-٢٠؛ أف ٥: ١٤؛ رؤ ٥: ٦.

يطأطئ رأسه ولا يجروء على الوقوف. يسوع يأتي و«يقف في الوسط» (لو ٢٤؛ ٣٦؛ يو ٢٠: ١٩، ٢٦)، وسط تلاميذه الخائفين. تكتسب الحركة هنا أوج معناها<sup>(٢٣)</sup>. يسوع يقف في «وسط» جماعته الخائفة وكنيستته المضطَّهدة، يمدَّهما بمعنويات عالية، ويعلن لها انتصاره على الموت. بعد القيامة، أصبح للوقوف في اللِّتورجيا المسيحية معنى مضاعف: المؤمن يقف، لأنه ابن القيامة، وإجلالاً للربّ الذي قام. من هنا لم يكن يوجد في الكنائس القديمة، وحتى الحديثة منها في بعض الطقوس الشرقية، أيّ مقعد للجلوس؛ فالكلّ وقوف إكراماً للذبيحة المسيح القائم<sup>(٢٤)</sup>.

– الركوب على الجحش: ركب يسوع جحشاً في دخوله مدينة أورشليم، قبل نحو أسبوع من صلبه. حركة تبدو في ظاهرها عادية، لكنّ الإنجيليين، لاسيّما المصدر المرقسيّ (مر ١١: ١-١٠)، أولوها أهميّة فريدة. لقد وصفوا، بتفصيل دقيق، ليس فقط مشهد امتطاء يسوع الجحش، بل أيضاً التحضيرات التي قامت تحضيراً لهذه الحركة (إرسال البعثة إلى صاحب الجحش)<sup>(٢٥)</sup>. يتعجّب القارئ بالطبع من هذا الحشو، ويتساءل عن مغزاه. وما يدعو إلى الاستغراب أيضاً، هو أنّ الإنجيليين الثلاثة الأوّلين استعملوا في سياق الخبر لقب يسوع «السيادي»

(٢٣) الوقوف في الوسط عادةً هو علامة تميّز: يقف في الوسط من هو محور الاهتمام، كالمعلّم مثلاً (لو ٥: ١٩). وهو حركة للفت الانتباه: أقام يسوع طفلاً في الوسط بين تلاميذه (مر ٩: ٣٦)، حتّى يكون مثلاً حياً أمامهم عن الوداعة؛ وأمر صاحب اليد الشلّاء أن يقوم إلى وسط الجماعة، كي يعلم من خلال شفائه في يوم السبت الكتبة المحيطين به؛ خصوم يسوع أتوه بامرأة زانية وأقاموها في الوسط كي تُفضح فعلتها أمام الجميع (يو ٨: ٣، ٩)، إلخ.

(٢٤) الوقوف في الكنيسة، لاسيّما في الزمن الفصحّي حيث يأخذ كامل معناه، تقليد غارق في القدم، يشهد عليه ترتليانوس في: *De Oratione*, 23; *De Corona*, 3, 4.

(٢٥) في مناسبات أخرى، نقرأ أنّ يسوع يرسل قدّامه بعثات من رسله كي يحضّروا طريقه: إلى قرية للسامريّين أثناء سيره نحو أورشليم (لو ٩: ٥٢-٥٣)، إلى قرى عدّة يزمع دخولها (لو ١٠: ١)، لتحضير عشاء الفصح (مر ١٤: ١٢-١٦). هذه الحركة تدلّ على مقام يسوع السامي، وعلى وعيه التامّ لما سيجرى معه، وقبوله بما سيؤول إليه مصيره في أورشليم. ولهذه الحركة أيضاً بعدّ كنسيّ يتجلّى في رغبة يسوع في إشراك تلاميذه في تحركاته ونشاطه.

«(الرب)» (٢٦). هل يستحقّ هذا المشهد، مع جحشه، لقبًا إيمانًا وفخماً كهذا؟ ومن غرائب هذا النصّ أن يسوع، بركوبه على الجحش، أتمّ نبوءة جاءت على لسان النبيّ زكريّا: «قولوا لبيت صهيون: هوذا ملكك آتياً إليك وديعاً راكباً على أتان وجحش ابن أتان» (زك ٩ : ٩). الاستشهاد بالكتاب يرفع هذه الحركة إلى مصفّ سائر الأحداث المهمّة في حياة يسوع، كمولده وموته وقيامته، التي لا تُفهم إلاّ بعد الرجوع إلى ما جاء في العهد القديم. ويضيف يوحنا على الإزائيين الملاحظة التالية: «لم يفهم التلاميذ هذه الأشياء أول الأمر، ولكنهم تذكروا، بعدما مُجّد يسوع، أنّها فيه كُتبت، وأنّها هي نفسها لها صُنعت» (يو ١٢ : ١٦). يخال القارئ نفسه، وهو يقرأ هذه الملاحظة اليوحناويّة، أنّه أمام حدث جلل وخطير من حياة الربّ (مثل كلام يسوع في هدم الهيكل، يو ٢١ : ٢-٢٢)، يصعب عليه فهمه في الوقت الحاضر، لهذا لا بدّ لقبس من نور القيامة أن يأتيه ليجلو الحقيقة في عقله.

ما معنى هذه الحركة؟ ولماذا كلّ هذه الهالة حولها؟ في الواقع، كان لقيامته لعازر من الموت الدور الحاسم في ترايد شعبيّة يسوع، وفي تجمهر الناس حوله عند دخوله مدينة أورشليم: «وما خرج الجمع لاستقباله إلاّ وقد سمع أنّه أتى بتلك الآية» (يو ١٨ : ١٢). أخذ الشعب يهتف ليسوع ويحييه تحية تُقال عادة في استقبال الملوك: «هوشعنا». إنّ هتاف خلاص، ومعناه «أعطِ الخلاص». أن تهتف الجموع المحتشدة على أبواب العاصمة، وعلى مسمع من رؤساء اليهود، بإعلان يسوع «ملك إسرائيل»، «الآتي باسم الرب»، فهذا يعني أن الشعب توجّ يسوع ملكاً عليه بشكل عفويّ. لم ينتهر يسوع الشعب ولم يرفض هذه المناداة، بل قبلها ولو إلى حين. وعندما اعترض بعض الفرّيسيّين على هذا الهتاف، أجابهم يسوع: «لو سكت هؤلاء، لهتفت الحجارة» (لو ١٩ : ٤٠). لا شكّ في أنّ للهتاف بعداً سياسياً لا يمكن إغفاله، مع ذلك قبله يسوع بالرغم من أنّ الشعب قد

(٢٦) في إنجيلي متى ومرقس لا يسمّي يسوع نفسه «الرب» إلا في هذا النصّ.

يفسره على نحو خاطئ. لقد رأى أنه من العبث، في هذا الجو الحماسي، أن يقف ويخطب في الجمهور المحتشد عن مفهومه للملوكية المشيحانية، وأن يحذره، بالتالي، من خطر مناداته إياه بالملك. فاكتمى بحركة، استوحاها من تصرف الأنبياء، هي غاية في الرمزية، توافق الرأي العام وتناقضه في الوقت نفسه.

المعنى الذي يخطر أولاً على بالنا، وبشكل عفوي، هو أن يسوع أراد، من خلال ركوبه الجحش، أن يطبع في مخيلة الجموع صورة الملك المتواضع الذي يدخل عاصمته راكباً، لا على خيول القوة وعربات العظمة، ولا حتى على حمار، بل على جحش صغير. هو ملك سلام لا ملك حرب، يفتح عاصمته، لا بالقتال والمعارك، بل بكلمة البشارة. هذا الطابع السلامي واللاعنف يذكرة أيضاً زكريّا في نصّه الذي استشهد به الإنجيليون: «وأستأصل المركبة من أفرائيم والخيل من أورشليم، وتستأصل قوس القتال ويكلم الأمم بالسلام» (زك ٩ : ١٠). لكنّ القضية ليست فقط قضية تواضع، بل أكبر من ذلك. أورشليم التي يدخلها يسوع ملكاً راكباً على جحش، ينتهي فيها، كملك أيضاً، معلقاً على صليب! إن هذا لمفارقة غريبة، لكنها ليست بريئة: من ناحية جحش، ومن أخرى صليب. وللاثنتين رمزيتهما: ملك فقير يقابله ملك مصلوب. فكما أن في صلب يسوع وموته تمجيذاً وارتفاعاً لابن الإنسان، كذلك وإن ركب يسوع جحشاً فهو ملك ممجد، مخلص و«رب»، سيّد وإله. في البداية، كما في النهاية، هناك إذاً تضاد بين حالتين، المجد والامحاء. تضاد يصعب فهمه، حتى على التلاميذ أنفسهم. لا بدّ إذاً من اللجوء إلى الكتاب كي يفهم على حقيقته.

وكما أن يسوع قبل، بملء إرادته، أن يُسلم نفسه إلى الصلب، كذلك هو نفسه طلب مسبقاً من تلاميذه أن يجلبوا له جحشاً، بشكل ألا يكون ركوبه هذا الجحش، عند دخوله المدينة المقدّسة، محض صدفة (صودف وجود جحش هناك فركبته)، بل عن وعي تام وإدراك مسبق. سواء مع الجحش أم مع الصليب، لا يُجبر يسوع على التواضع، ولا يُفرض عليه الامحاء مكرهاً، بل بملء حرّية.

- طرد الباعة من الهيكل: هذا النصّ هو من النصوص القليلة التي يذكرها الإنجيليون الأربعة معاً (مر ١١ : ١٥-١٩؛ يو ٢ : ١٤-١٦). بينما الإزائيون يضعونه في آخر أناجيلهم، مباشرة بعد دخول يسوع إلى أورشليم، يضعه يوحنا في بدء إنجيله وفي أول زيارات يسوع إلى المدينة المقدّسة. عند الإزائيين تضيف هذه الحركة على إقامة يسوع في أورشليم جواً من التشجّع والعداء مع السلطات الدينيّة، يحضّر بشكل مباشر قرار القتل الذي يهّم الرؤساء باتّخاذها، لا بل بتنفيذه (مر ١١ : ١٨). لم يعتد القارئ على أن يرى يسوع يقوم بحركة مماثلة لا تخلو من العنف. من هنا قيل الكثير في هذه الحركة ومعناها. من المحاولات من رأى فيها حركة ثوريّة شبيهة بتلك التي كان يقوم بها الغيورون: فيسوع لم يتوان عن استعمال السوط (حسب يو ٢ : ١٥)، وربّما استنهضت حركته هذه غيرة المستائين ممّا كان يجري في الهيكل، فمدّوا له يد العون وقلبوا معه الطاولات، بدل أن يوقفوه. هذا التفسير الثوريّ العنيف يتناقض مع جوّ الإنجيل العامّ، وبالأخصّ مع رسالة يسوع التي لم تناد يوماً بالعنف وسيلة لحلّ المشاكل. زد على ذلك أنّ صيغة الأفعال المستعملة في النصّ هي المفرد، في محيط من أفعال الجمع (لا سيّما عند مرقس). لو كانت حركة يسوع ثوريّة إلى هذا الحدّ، لكان استغلّها خصومه وأدرجوها ضمن لائحة الاتّهامات التي وجّهوها إليه أثناء محاكمته؟ وهذا ما لم يحصل. بالطبع تنمّ هذه الحركة عن سلطان يجب أن يتمتّع به من قام بها، والمولجون أمر الهيكل لم يتأخروا في أن يسألوا يسوع: «بأيّ سلطان تعمل هذه الأعمال» (مر ١١ : ٢٨). ينفرد مرقس في زيادة: «و لم يدع حامل متاع يمرّ عبر الهيكل» (١١ : ١٦). ربّما كان فناء الوثنيين يُستعمل مرّاً أو كطريق مختصر بين المدينة وجبل الزيتون.

الغاية المبتغاة من هذه الحركات هي الحفاظ على قداسة الهيكل. في المشناه أيضاً، حرص الرّبّانيون على وضع لائحة بالمنوعات التي يجب أن يراعيها من يريد أن يدخل الهيكل: «لا يستطيع أحد أن يدخل جبل (الهيكل) المقدّس وهو

يحمل عصاه، أو حذائه أو خرجه، ولا أن يكون التراب على قدميه، ولا يستطيع أن يستخدمه كطريق مختصر، ويستطيع على الأقل أن يبصق»<sup>(٢٧)</sup>. فالهيكل هو بيت الصلاة بامتياز عند اليهودي (أش ٦٠: ٧ اليوناني؛ ١ مك ٧: ٣٧؛ مز ١٨: ٧). عند يوحنا، لا يكفي يسوع بقلب طاولات الصيارفة الباعة، بل يطرد أيضًا البقر والغنم، وهي الحيوانات التي تستعمل في الذبائح. وكأن يسوع بطردها يدعو إلى قيام ذبيحة جديدة، غير دموية<sup>(٢٨)</sup>، تتوافق مع «الهيكل» الجديد الذي سيبنه يسوع «(في ثلاثة أيام)»: «أما هو فكان يعني هيكل جسده» (يو ٢: ٢١). حتى النص المرقسي يلمح إلى انتهاء دور الهيكل. فالنص مُقحم بين الكلام عن لعنة التينة (مر ١١: ١٢-١٤) والملاحظة أنها ليست (١١: ٢٠-٢٥). التينة الملعونة تذكّرنا بكرم يهوه الذي لا يثمر، والذي يجب أن يكون مصيره الدوس والخراب (أش ٥: ١-٧؛ راجع أيضًا إر ١٢: ١٣؛ مي ٧: ١-٢). وتذكّرنا بالتالي بشعب إسرائيل الذي فشل في دوره وخسر امتيازاته كشعب مختار، كذلك أيضًا بالهيكل الذي فشل في أن يكون «بيت صلاة لجميع الأمم» (مر ١١: ١٧؛ أش ٥٦: ٧)، وتحول إلى مغارة لصوص وتجّار. لهذا هو محكوم بالاختفاء<sup>(٢٩)</sup>. بكلمة، في هذه الحركة تواصل مع الماضي: تبدو وكأنها حركة إصلاحية ذات طابع ديني وطقسي هدفها الحفاظ على قداسة الهيكل وطهارته، وإزالة أيّ طابع تجاريّ عنه، ومحاولة لفتح أبوابه لجميع الأمم. وهي أيضًا انفصال عن الماضي: لم يعد هناك من مبرر لوجود الهيكل؛ فبقيامة يسوع أضحي جسده بالذات الهيكل الذي يقوم إلى الأبد.

(٢٧) برخوت ٩، ٥.

(٢٨) حفظ إنجيل الأيوبيين هذا التفسير، إذ أورد في نصّ طرد الباعة من الهيكل كلاماً ليسوع جاء فيه: «أتيت لأنقض الذبائح، وإذا لم تكفوا عن تقديمها، لن يحلّ عنكم الغضب» (Cité par Épiphane de Salamine, *Haeresis.*, XXX, 16, 4)

(٢٩) راجع هذا في: كميل فوكان، «نحو بيت صلاة لجميع الأمم (مر ١١-١٥)»، في: أيوب شهوان مع مجموعة من الباحثين، يسوع المسيح ابن الله. الإنجيل بحسب مرقس، دراسات بيبليّة ٣٥، الرابطة الكتابيّة، لبنان ٢٠٠٧، ص ٧٩-١٠٦.

### ٣) حركات صلاة

- الانفراد: هو أولى حركات الصلاة عند يسوع. من حين إلى آخر، نراه يسعى وراء الانفراد، ويعتزل عن الجموع، لا بل عن تلاميذه أيضًا (مر ١: ٤٥؛ ٣: ٩؛ ٤: ١، ١٠؛ ٦: ٣١، ٤٥؛ ١١: ١٩)؛ فيسوع الذي يغرق بين جماهير الناس معلّمًا وشافيًا، على ضفاف بحيرة طبرية وفي القرى، هو نفسه نراه يختلي وحيدًا للصلاة. إنَّها «لعبة» الأمكنة التي يجيد استعمالها الإنجيليون جميعًا. يلجأ يسوع إلى مكان قفر (مر ١: ٣٥؛ لو ٥: ١٦)، أو يصعد إلى الجبل (مر ٦: ٤٦؛ لو ٦: ١٢؛ ٩: ٢٨)، أو يدخل البيت (مر ٧: ١٧)، أو أيّ مكان معزول آخر (لو ٩: ١٨؛ ١٠: ٢٣؛ ١١: ١)، ويتعد مسافة عن جماعته في جبل الزيتون (مر ١٤: ٣٢-٣٩). وغالبًا ما يكون وقت الانفراد للصلاة فجرًا عند الصباح الباكر، بينما الكلّ بعد نيام (مر ١: ٣٥)، تمامًا كما كان يفعل صاحب المزامير (مز ٥: ٤؛ ٨٨: ١٤).

في الكتاب المقدس، الانفراد في مكان قفر أو الخلوة على جبل، هما زمن مخصّص لله، فيه يكلم قلب الإنسان بحميمية فائقة<sup>(٣٠)</sup>. إنهما مكان وزمان للتجلي الإلهي (مر ٩: ٢، ٩)، وحيث تؤخذ القرارات الصعبة (خر ١٨: ٥) - ٢٦؛ مر ٣: ١٣-١٩؛ لو ٦: ١٢). لوقا هو أكثر الإنجيليين تركيزًا على هذه النقطة، ويسوع المصلّي على انفراد هو أحد أجمل لوحاته. يسوع إنسان روحاني، وعلاقته مع الآب مميزة، والانفراد وحده يتيح له بأن يرتاح من همّ الرسالة ومن زحمة الجماهير. يسوع في التبشير هو ابن الله المعلّم والشافي، وفي الصلاة هو الابن الذي يتواصل مع أبيه بصمت لم تجرؤ الأناجيل على خرقه.

- رفع العينين إلى السماء: حركة نادرة الوجود في التقليد اليهودي، من غير أن تكون غائبة (أي ٢٢: ٢٦؛ دا ١٣: ٣٥). في الكتاب المقدس، السماء هي عرش

(٣٠) رج خر ١٣؛ ٢٤؛ ٣٤؛ ١-٥؛ تث ٥: ٥؛ ٩: ٩؛ هو ٢: ١٦.

الله (مز ١١ : ٤ ؛ ٨٩ : ٣٠ ؛ أش ٦٦ : ١ ؛ رؤ ٤ : ٢)، ورفع العينين نحوها هو حركة تضرّع وصلاة إلى الله (أع ٧ : ٥٥). قام يسوع بها أثناء معجزة تكثير الخبز (مر ٦ : ٤١)، علمًا أنها لم تكن من الحركات المرافقة للبركة على الخبز والخمر عند اليهود، بل على العكس كان يُطلب أن يثبت النظر على الكأس لدى مباركتها. من هنا يسجل غيابها على طاولة العشاء الأخير، ولاحقًا في التقليد الإفخارستي. وفي يو ٦ : ٥، في خبر المعجزة ذاتها، نرى يسوع يرفع عينيه، لا إلى الله متضرّعًا قبل تكثير الخبز، بل إلى الجموع الجائعة الآتية نحوه. فأدت الحركة هنا علامة على انتباهه إلى تلك الجموع وإلى إيمانها الذي جسّدته في إتيانها صوب يسوع. وتوجد أيضًا في شفاء الأصم الأبكم (مر ٧ : ٣٤). تندرج هذه الحركة في إطار العلاقة الخاصة التي تربط يسوع بالله. هذا ما يدلّ عليه استعمالها في يو ١١ : ٤١، قبل إقامة لعازر من الموت، حيث يتلو يسوع صلاة إلى أبيه مبتدئًا بلفظة: «يا أبت». وأيضًا في يو ١٧ : ١ في مقدّمة صلاة يسوع الكهنوتية. في لو ٦ : ٢٠، نقرأ أنّ يسوع رفع عينيه، ليس صوب الله، بل نحو تلاميذه: «رفع عينيه نحو تلاميذه وقال...»). لا شكّ في أنّ الحركة هنا تدلّ على أهميّة الكلام الذي سيُقال للتلاميذ (التطويبات)، وهدفها شدّ سماعهم نحو كلامه.

- التهنّد: كان التهنّد قديمًا من حركات السحر والشعوذة. لكن في العهد الجديد غالبًا ما يأتي، معطوفًا على حركة رفع العينين إلى السماء (مر ٧ : ٣٤)، كحركة صلاة إلى الله، ودعاء لاستحضار قوّته الشفائية أمام أيّ صعوبة أو مقاومة من قبل الجسد المريض. الفعل المستعمل στεναζω يدلّ على وجع وألم يصاحبان التنهيدة، والفعل نفسه استعمله بولس الرسول للكلام على أنات النفس المتوجّعة، المصلية، والمتشوّقة إلى لقاء الله (رو ٨ : ٢٢-٢٣، ٢٦، ٢٦؛ ٢ كور ٥ : ٢، ٤). وتبعًا لهذا المعنى، نرى يسوع يتنهّد عند مواجهته جماعة معادية، إشارة منه على رفض أفكارهم (مر ٨ : ١٢، فعل αναστεναζω).

- الوقوع على الأرض: وهو السجود مع الوجه حتى ملاصقة الأرض. ترمز هذه الحركة أصلاً إلى خضوع الإنسان لرؤسائه (تك ٤٢ : ٦) وإلى احترام الابن لأبيه (تك ٤٨ : ١٢). هي أيضاً وضعيّة الإنسان المصلّي (تث ٩ : ١٨؛ مز ٩٥، ٦). وقوع الإنسان على الأرض يساويه بالتراب، وكأنّ المؤمن يعود من حيث أتى، لا سيّما إذا كان وقوعه أمام تجلّ إلهي، فيعترف بذلك بضعفه ومحدوديته، وخصوصاً يتوب متواضعاً عن خطيئته التي «طرحت الإنسان على الأرض»<sup>(٣١)</sup>. العبارة، كما يستعملها مرقس في وصفه نزاع يسوع على جبل الزيتون، قويّة جدّاً: «وقوع على الأرض» (١٤ : ٣٥). لا نجد لها في السبعينيّة، بل عبارات مشابهة لها: «فسقط على وجهي» (١٧ : ٣)، أو «سجد بوجهه إلى الأرض» (تك ١٩ : ١). متى، في نصّه المقابل، عاد إلى العبارة المألوفة التي يستعملها الكتاب: «سقط على وجهه» (مت ٢٦ : ٣٧). ولوقا، بدوره، خفف من وطأتها، فقال: «وجثا يصلي» (لو ٢٢ : ٤١)<sup>(٣٢)</sup>. إنّها حركة تسليم كليّ لله في لحظة شدّة وموت. لا شكّ في أنّ رهبة الموقف على جبل الزيتون، قبل الآلام مباشرة، فرض على يسوع القيام بهذه الحركة القويّة المعبرة جدّاً، والتي تلمّح إلى لجاجته في الصلاة، من ناحية، وإلى «حزن النفس» الذي وصل إليه (مر ١٤ : ٣٣-٣٤)، من ناحية أخرى.

(٣١) التعبير للقديس باسيليوس الكبير، مقالة في الروح القدس، ٢٧.

(٣٢) حنوّ الركب، والجثو، والارتقاء عند القدمين، والسقوط على الوجه، والسجود، كلّها حركات تشبه الوقوع إلى الأرض، ولو كانت أقلّ منها قوّة وتعبيراً. فهي أيضاً علامة تكريم (تك : ١٩ : ١؛ مر ١٠ : ١٩)، وعبادة (١ مل ١٩ : ١٨؛ ١ كو ١٤ : ٢٥)، وتضرّع (مر ٤٠ : ٥؛ ٢٢ : ٧؛ ٢٥ : ٧؛ ٢٦ : ٧؛ ٤٠ : ٩)، وترجّ حارّ (مت ١٨ : ٢٦؛ لو ٥ : ٨، ١٢)، وخوف شديد (مت ١٧ : ٦). وهناك أيضاً حركة تنكيس الوجوه إلى الأرض، وهي حركة خوف أو خجل (لو ٢٤ : ٥). في يو ١٩ : ٣٠، لدينا حركة قام بها يسوع على الصليب: «ثمّ أمال رأسه وأسلم الروح». صيغة فعل «مال» في المعلوم توحى بسيطرة يسوع على الوضع حتى آخر رمق من حياته. فهو حتى النهاية يقدر على أن يحني رأسه ويموت بهدوء. هذه الجلالة في الموت تتوافق تماماً مع لاهوت يوحنا الذي يصوّر يسوع إنساناً قويّاً أثناء آلامه ونزاعه الأخير.

- الصراخ: الصراخ أيضاً حركة، تعاكس الصمت، والصراخ «بصوت عظيم» في وضع محرج ووقت شدة هو إلحاح في الصلاة (نح ٨: ٤؛ حز ١١: ١٣) (٣٣). أكثر ما صرخ يسوع كان وهو على الصليب: «وفي الساعة الثالثة صرخ يسوع بصوت عظيم، قال: أَلوي، أَلوي، لَمَّا شَبَقْتَانِي» (مر ١٥: ٣٤؛ مز ٢٢: ١). ما اعتبرنا هذه الصرخة حركة صلاة إلا لأنها ترافقت مع صلاة اقتبسها يسوع المصلوب من المزامير. سواء الموقف الذي فيه يسوع، سواء المزمور الذي منه استقى صلاته، كلاهما يدلان على ما في قلبه من وحدة وأسى، عبّر عنهما بصرخة مدوية، استعمل لها مرقس الفعل اليوناني الخاص بالصراخ (βωαω) (٣٤). هذه حركة تعكس بالتمام إنسانية يسوع المتوجّعة: «هو الذي في أيام حياته البشرية رفع الدعاء والابتهاج بصراخ شديد ودموع ذوارف إلى الذي بوسعه أن يخلصه من الموت، فاستجيب لتقواه» (عب ٥: ٧). في المشهد نفسه، نرى يسوع يصرخ ثانية ليس للصلاة، بل عن ألم النزاع الأخير قبل أن يلفظ أنفاسه (آ ٣٧). حيرت هذه الصرخة المفسرين، فمنهم من رأى فيها صرخة صلاة، ومنهم من اعتبرها صرخة انتصار وإعلان عن الدينونة القادمة (٣٥). ومنهم، على العكس، من رأوا فيها إشارة انهزام مطلق وفشلاً مدوياً ليسوع ولمشروعه. في هذه الصرخة أمر يحير: فكيف يستطيع مدنف مشرف على الموت وفي طور لفظ أنفاسه أن يصرخ صرخة مدوية كهذه؟ يجب غنيلكا، وقد أبدع في جوابه: «يسوع لا يموت

(٣٣) أشهر ما في الليتورجيا من صلاة، وهي «كيرياليسون» (κυριε ελεησον)، إنما هي في الأصل صرخة نحو الله كي يرحم ويُشفق: «يا ربّ، ارحم».

(٣٤) في النصوص المقابلة، فضل لوقا تخفيف حدة المشهد، فاستعمل فعلاً آخر أخفّ وطأة (φωβεω)، وأهمّل الاستشهاد بالمزمور ٢٢، مستعيضاً عنه بصرخة يسوع: «يا أبت، في يدك أجعل روحي» (لو ٢٣: ٤٦). أمّا يوحنا، وانسجاماً مع لاهوته بعدم التضخيم في إظهار ضعف يسوع على الصليب، يحذف أي إشارة إلى صرخة ليسوع على الصليب. يسوع، وإن كان مصلوباً، فهو دائماً «الكلمة» والمملك.

(٣٥) استند من يتبنون التفسير الثاني على أش ١١: ٤؛ ٤٠: ٩؛ ٥٨: ١؛ ١ تس ٤: ١٦؛ رؤ ١٠: ١؛

مجهولاً» (٣٦). لقد أودع العالم إشارة إضافية، علاوة على ما رافق موته من حوادث خارقة، على أن صلبه هو حدث خلاص وليس أبداً «نهاية بلا مجد» (٣٧).

- البكاء: من المعلوم أن يسوع «دمعت عيناه» تأثراً وحنناً على موت صديقه العزيز لعازر (يو ١١ : ٣٥). غير أن يسوع، في لحظة نبوية معبرة، بكى أيضاً على أورشليم، وعلى مصيرها الآخذ بها نحو الدمار والخراب. لقد انفرد لوقا بنقل هذا المشهد الفريد (لو ١٩ : ٤١). كان يسوع وكأنه في لحظة صلاة دامعة من أجل أورشليم، صلاة مجبولة بتحذير نبوي.

- رفع اليدين: اليدان، بعد الكلام، هما أكثر أعضاء الإنسان تعبيراً عن الأفكار والمشاعر، واستعمالهما في الصلاة قديم العهد. رفع الأيدي أو بسطها هو حركة صلاة وابتهاال وتضرع وبركة (٣٨). يرفع المصلّي يديه إلى السماء، وهكذا يفتح قلبه وجسده وكيانه كله صوب الألوهة، فيشعر وكأنه بات قريباً من الله، وبأن صلواته أصبحت عند أذنيه الإلهيتين، ويعطي بذلك إشارة إلى أنه بات مستعداً لأن يتقبل منه المواهب الإلهية. رفع يسوع يديه وبارك تلاميذه أثناء صعوده إلى السماء (لو ٢٤ : ٥٠)، فأضفى على المشهد بُعداً ليتورجياً لا يخلو من الاحتفالية.

- وضع اليد: وضع اليد حركة قديمة العهد، كثيرة المعاني ومتعددة الاستعمالات. وفي جميعها تحمل معنى الانتقال (٣٩). وصلت إلى يسوع فاستعملها. نراه يضع يده

J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, vol. II, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1978- (٣٦) 1979, p. 323.

D.P. SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*, Wilmington 1984, p. 125- (٣٧) 126.

(٣٨) خر ٩ : ٢٩؛ لا ٩ : ٢٢؛ مز ٢٨ : ٢؛ ٤٤ : ٢١؛ ٦٣ : ٥؛ ٧٧ : ٣؛ ٨٨ : ١٠؛ ١٣٤ : ٢؛ ١٤١ : ٢؛ ١٤٣ : ٦؛ مرا ١٧ : ١٧؛ سي ٥٠ : ٢٠. وفي العهد الجديد ١ تم ٢ : ٨.  
(٣٩) باليد تنتقل الخطايا أو الذنوب (لا ١٦ : ٢١؛ ٢٤ : ١٤؛ ٢ أخ ٢٩ : ٢٣)، والسلطة أو الوظائف (عد ٨ : ١٠؛ ٢٧ : ١٨، ٢٣؛ تث ٣٤ : ٩؛ أع ٦ : ٦؛ ١٣ : ١٣؛ ١٤ : ٢٣؛ ١ تم ٤ : ١٤؛ ٥ : ٢٢؛ ٢ تم ١ : ٦)، والبركة (تك ٤٨ : ١٤، ١٧، ١٨)، والشفاء كما سنرى بعد حين (٢ مل ٥ : ١١ يوناني). إنها أيضاً حركة استدعاء للروح القدس (أع ٨ : ١٧؛ ١٩ : ٥-٦؛ عب ٦ : ٢).

على الأطفال الآتين نحوه ويباركهم (مر ١٠: ١٦). بوضع اليد تنقل البركة من المبارك إلى المبارك. وتكون عادةً مصحوبة مع صلاة، هذا ما كان متّى واضحاً فيه في نصّه المقابل: «وأتوه بأطفالٍ ليضع يديه عليهم ويصليّ» (مت ١٩: ١٣). نلاحظ أنّه في مر ١٠: ١٣، يعبر مرقس عن البركة ليس بوضع اليدين بل باللمس: «وأتوه بأطفالٍ ليلمسهم» (مع فعل  $\alpha\pi\tau\omega$ ). إن مجردّ اللمس ينقل البركة. نرى حركة مشابهة قامت بها مريم المجدلية لتبارك من يسوع القائم، الذي قال لها: «كفّي عن لمسي» (يو ٢٠: ١٧).

– «تهلّل بالروح»: هذه عبارة خاصّة بلوقا، تسبق عنده صلاةً وجهها يسوع، في لحظة نشوة، إلى أبيه السماويّ: «في تلك الساعة تهلّل بالروح القدس فقال: أحمدك، أيّها الآب، ربّ السماوات والأرض...» (لو ١٠: ٢١). الصلاة نفسها نجدّها عند متّى، لكن مسبوقة بعبارة عادية: «في ذلك الوقت تكلم يسوع فقال...» (مت ١١: ٢٥). هذه العبارة تعكس صلاة نشوة وفرح في الروح القدس، يؤكدها فعل  $\alpha\gamma\alpha\lambda\lambda\iota\alpha\omega$  المستعمل والذي يعني «تهلّل» و«ابتهج». ومن الطبيعيّ أن يرافق هذا الفرح الداخليّ ارتعاش جسمانيّ وخفقان في القلب وبسمة على المحيّا<sup>(٤٠)</sup>. سواء الفرح، أو انقياد يسوع بواسطة الروح القدس، فكلاهما موضوعان محبّبان جدّاً عند لوقا<sup>(٤١)</sup>، فلا عجب لو تهلّل يسوع مصليّاً فرحاً بالروح القدس الساكن فيه.

#### ٤) حركات غفران

– مؤاكلة الخاطئين: طالما كانت هذه الحركة عنصر اتّهام يرفعها الخصوم في

(٤٠) «لم ينقل الإنجيليون ضحكات معلّمهم تلك، أو ابتساماته التي أضفتها على وجهه بعض التخيّلات الروائيّة، أو السطحيّات البشرية... إن إنساناً واقعياً صادقاً كيسوع ليس ذا قساوة دائمة» (برنارد شيفالبييه، يسوع المرثي، ص ١٢٨).

(٤١) انقياد يسوع بالروح نجده في لو ١: ٣٥؛ ٤: ١، ١٤، ١٨، أمّا موضوع الفرح ففي لو ١: ١٤، ٢٨، ٤٤، ٤٧؛ ٢: ١٠؛ ٨: ١٣؛ ١٥: ٧، إلخ.

وجه يسوع، لما كانوا يرونه يخرج عمّا هو معتاد، ويحرق المحظورات في تعاطي المجتمع اليهودي مع فئة من الناس دُمغت بصفة خاطئة، وحُظّر على عموم الشعب الاختلاط بها، تحت عقوبة التحقير. فما كان من يسوع إلا أن خالط هذه الفئة من الزناة والعواهر والعشّارين. منذ الأيّام الأولى من حركته التبشيرية، وبالتحديد في الفصل الثاني من مرقس (مر ٢: ١٦)، آكل يسوع الخاطئين والعشّارين، واعتبر أن غاية رسالته هي هؤلاء الناس وأشباههم: «ليس الأصحاء. محتاجين إلى طبيب، بل المرضى، ما جئت لأدعو الأبرار، بل الخاطئين» (مر ٢: ١٧). وكان يسوع يجد في مجالستهم على الطعام أجمل مناسبة لاختراق جدار خطيئتهم والتسلل إلى حياتهم والعمل على قلبها رأساً على عقب (مت ١١: ١٩؛ ٢١: ٣١؛ لو ١٥: ١-٢؛ ١٩: ١-١٠). هكذا فعل أيضاً مع غرماثهم، الفريسيين، الذين استعمل يسوع معهم ما كان بالضبط حجة اتّهامهم له. هم أيضاً دخل بيوتهم واكلهم، وحاول أن يخترق، بمشاركتهم الخبز، قلوبهم المتحجرة ويفتح قلوبهم على الرحمة (لو ٧: ٣٦؛ ١١: ٣٧؛ ١٤: ١). لماذا على المائدة؟ لأن المشاركة في الطعام أمر له أهميته في الآداب القديمة، البيبلية وغيرها (٤٢). أن تشارك إنساناً طعامه يعني أنك تكرمه وتصادقه، وتقطع معه عهداً، لا بل تتساوى وإياه (٤٣). من هنا كان وقع هذه الموائد مع الخاطئين على الفريسيين وقع الصاعقة: لا يجوز ليسوع، الذي ينادونه الناس بـ«المعلم»، و«الرابي»، أن يتساوى مع أولئك البشر! لكن فلسفة يسوع مختلفة: لا يمكنك أن تخلص إنساناً إن لم تتساو معه في الضعة، وإن لم يشعر أنك صرت مثله. هذا المنطق في التفكير أراد له يسوع أن يصل، ليس فقط إلى آذان مستمعيه المباشرين الذين يتهمونه، بل أيضاً إلى أبناء الكنيسة الأولى، حيث كان هناك ميل دائم إلى أن ينقسم المؤمنون إلى فئتين لا تواكل الواحدة

(٤٢) راجع تك ٢٦: ٢٦-٣١؛ ٣١: ٤٥-٥٤؛ يش ٩: ١١-١٥؛ مز ٤١: ١٠.

(٤٣) مثل على ذلك: لم يفقه الاين الضالّ خطيئته إلا عندما آكل الخنازير وأدرك أن حياته قاربت الحيوانية (لو ١٥: ١٦).

الأخرى: فئة أولى متهوددة تعتبر نفسها بارّة، وفئة ثانية آتية من العالم الوثني دُمغت بصفة الخاطئة(٤٤).

- الصمت: الحركة عادةً صامتة، والصمت أيضًا حركة. يتعمد الإنسان أحياناً أن يصمت، كردّ فعل منه على أمر ما. فهو إذا يتحرّك، ويتفاعل مع محيطه، وإن بعدم الكلام والحركة. والصمت ليتورجيّ بامتياز، لأنّ الله يتكلّم أحياناً ويكلّمه الإنسان في الصمت (١ مل ١٩: ١١-١٣؛ مز ١٣١: ٢؛ رؤ ٨: ١). هناك مشهران معبران يصمت فيهما يسوع.

الأوّل، لما أتوه بامرأة أخذت في زنى وطلبوا منه محاكمتها (يو ٨: ٢-١١). صمت يسوع، ولم يُجب، «وانحنى يخطّ بإصبعه على الأرض» (آ ٦). وما أجاب إلاّ بعد أن «ألحوا عليه في السؤال». حتّى جوابه، «من كان منكم بلا خطيئة فليكن أوّل من يرميها بحجر»، كان نوعاً ما، جواباً صامتاً حتّى لو تألّف من كلمات. جواب غير متوقّع، لأنّ يسوع لم يُسمع الخصوم ما أرادوا أن يسمعوه منه. والدليل: مرّة أخرى، «انحنى يسوع يخطّ في الأرض». لا نجد في الإنجيل مشهداً مشابهاً يخطّ فيه يسوع أو يكتب شيئاً ما. تُرى ماذا كان يكتب؟ وما مقصده من حركته هذه؟ حيرت هذه الحركة المفسّرين والروحانيين، وكثرت النظريات. منهم من قال إنّ يكتب الوصايا العشر، وغيرهم إنّ يكتب آثام من كانت الحجارة بأيديهم... وغيرها من النظريات التي لا تخلو من الخيال والتي يصمت عنها النصّ. معنى الحركة واضح: بهدوء وصمت واجه يسوع غضب خصومه ووجوه المكلّحة. هم أتوه بالناموس، وسلاح موسى بيدهم، وكلّ مجادلة معهم محسومة مسبقاً لصالحهم، فهم دائماً على حقّ. حاولوا استدراج يسوع إلى حلبتهم، كي يخرجه فيخرجوه، لكنّه فضّل أن يصمت ويستدرجهم هو إلى حلبته، حلبة الرحمة والغفران. صمت هو، علّهم يدركون خطأهم وعمى عيونهم الذي لا يرى إلاّ خطأ الآخر ولا يرى خطيئة الأنا. لكنّهم لم يفهموا،

وألحوا في السؤال. عندها كان لهم الجواب المعروف. صمت يسوع هذا كان له تأثير بليغ على سامعيه، فأخذوا ينسحبون من كبيرهم إلى صغيرهم. نُجحت حركة الصمت في بلوغ مُرادها: «الأسئلة التي يطرحونها تتحوّل، تحت وطأة صمت يسوع، إلى أسئلة تُطرح عليهم... إنهم يحدّثونه عن الرجم، وسيجيئهم بتعابير راجمة. فهو لا يقصد المرأة الزانية، بل الزنى الروحيّ عندهؤلاء الرجال الشديديّ الطهارة: زنى المكر والرياء (...). غلب يسوع الكتبة والفريسيّين بفضل عزلة صامتة شاقّة» (٤٥).

مشهد الصمت الآخر والأشهر في الإنجيل هو صمت يسوع في المحاكمة أمام المحفل اليهوديّ (مر ١٤ : ٦٠-٦١)، وأمام بيلاطس (مر ١٥ : ٤-٥؛ يو ١٩ : ٩؛ وربما أيضًا يو ١٨ : ٣٨)، وأمام هيرودس الهازيّ (لو ٢٣ : ٩). أمّا لماذا إدراج هذه الحركة ضمن حركات التوبة والمغفرة، فهذا ما سنزيح النقاب عنه بعد حين (٤٦). يجد يسوع نفسه في محيطٍ معادٍ لا يتوانى حتّى عن خلق شهادات مزوّرة يلصقها به كي يتمّ اتّهامه وبالتالي تصفيته (مر ١٤ : ٥٦-٥٩). إنّه إذاً أمام محكمة مزوّرة، وكلّ دفاع من قبله، بالتالي، لا قيمة له، لأنّ لائحة الاتّهام جاهزة ونيّة الخداع مسبقّة. ومما يجدر ذكره هنا أنّ يوحنا حاول أن يُظهر يسوع في حالة دفاع عن النفس مرّات عدّة (يو ١٨ : ٢٠، ٢٣، ٣٤، ٣٦، ٣٧؛ ١٩ : ١١)،

(٤٥) هذا الاستشهاد، بل تفسير صمت يسوع كلّه في مشهد الزانية، مستوحى من برنارد شيفالييه، يسوع المرثي، ص ٤٧-٥١.

(٤٦) في الإنجيل هناك مكان آخر صمت فيه يسوع ولم يجب على سائله بكلمة، وذلك كعلامة رفض، ونوعاً ما، تهرب: عندما أتته المرأة الكنعانيّة تسألّه أن يشفي لها ابنتها، رفض، الأمر، الاستجابة لسؤلّها، «ولم يجبها بكلمة» (مت ١٥ : ٢٣). وفي أمكنة أخرى يأخذ الصمت بعداً آخر ويلبس شكلاً مختلفاً، غير أنّ دلالاته واحدة وهي رفض ما يجري. نجد عبارات مثل: «لكنّه مرّ من بينهم ومضى» (لو ٤ : ٣٠)؛ «فركب السفينة ورجع من حيث أتى» (لو ٨ : ٣٧)؛ «ثمّ تركهم ومضى» (مت ١٦ : ٤)؛ «ثمّ تركهم وخرج...» (مت ٢١ : ١٧)؛ «فتوارى يسوع وخرج من الهيكل» (يو ٨ : ٥٩). أمّا قمة الرفض فأنت في هذه الحركة المعبرة التي يذكرها متى في آخر خروج ليسوع من الهيكل: «وخرج يسوع من الهيكل» (٢٤ : ١). تركّه ولم يعد إليه، وأنبا مباشرة بخراجه.

خاصة أمام بيلاطس، وهذا يعود، كما قلنا، إلى ميل يوحنا إلى إظهار قوة يسوع حتى عندما يتألم على الصليب، وإلى رغبته في عدم تضخيم نزاع الآلام عند يسوع. نعود إلى نص مرقس: «أما هو فضل صامتًا لا يجيب بشيء» (١٤ : ٦١). إنه صمت مكرّر مرتين، وهذا من عوائد مرقس المفضلة لديه (dualité marcienne). فعلاً لم يُجب يسوع، تمامًا كما سأله عظيم الكهنة: «أما تجيب بشيء؟» (آ ٦٠) ولاحقًا بيلاطس (١٥ : ٤)، ليس عن خوف من السلطات الدينية والمدنية المائل أمامها، بل عن رفض لمخاراتها في المؤامرة وفي الحماسة التي ترتكبها. هيردوس أصلاً لم يطلب كلمة، بل آية ليراها، شأنه شأن خصوم يسوع التقليديين. في بعض المرات لا يتردد يسوع في الإجابة عندما يرى ذلك مناسبًا، خصوصًا عندما تمسّ التُّهم حقيقة هويته (مر ١٤ : ٦٢؛ ١٥ : ٢). لكننا هنا أبعد من الصمت-الرفض، إنه صمت لاهوتي، يذكرنا بصمت البارّ المظلوم في العهد القديم<sup>(٤٧)</sup>، خصوصًا بصمت العبد المتألم الذي «سيق إلى الذبح كنعجة صامته أمام الذين يجزّونها ولم يفتح فاه» (أش ٥٣ : ٧). صمت كهذا لن يفهمه بيلاطس الذي «تعجب كثيرًا» (مت ٢٧ : ١٤؛ راجع أش ٥٢ : ١٥ اليوناني حيث نجد الفعل ذاته *θαυμαζειν*). عند مرقس، لن يفتح يسوع فاه من الآن وصاعدًا، إلا ليكلّم أباه وهو على الصليب: من بعد أن كشف عن هويته ورسالته، لم يعد عنده شيء ليقوله إلى بشر<sup>(٤٨)</sup>. لقد سبق ليسوع أن «فتح فاه» (مت ٥ : ٢)، وتكلّم كثيرًا، وعلمّ الجموع علانية، وتعب من كثرة ما تكلم، وما قيل قد قيل. الآن، لم يعد ينفع الكلام أمام أناس مصرّين على القتل. الآن حان وقت الصمت، «الكلمة» يصمت، والذين يتكلّمون هم الخصوم، لأنّه لو تكلم هو وردّ على اتّهاماتهم، لكانوا أفحموا كعادتهم وخلص هو. خالص هو، نعم، ولكن لكانوا تأثموا هم وهلكوا، ففضل يسوع أن يصمت هو ويتأثم، ويخلصوا هم. بصمته «حمل

(٤٧) راجع مز ٣٨ : ١٤؛ ٣٩ : ١٠؛ ١١ : ١٩؛ مرا ٣ : ٢٨.

(٤٨) Simon LEGASSE, *Marco*, p. 802.

خطاياهم» (يو ١ : ٢٩ ؛ ١ بط ٢ : ٢٤) لكي يحيوا هم. لأجل ذلك، الصمت هنا مغفرة، مغفرة صامتة لن يتأخر يسوع في أن يعلنها من على صليبه: «إغفر لهم يا أبت، لأنهم لا يدرون ما يعملون» (لو ٢٣ : ٣٤) (٤٩).

## ٥) حركات شفائية

- اللّمس: في التلامس انتقال اللقوة الشفائية من الشافي إلى المريض. في بعض المرات تكتسب هذه الحركة معنى قوياً، خصوصاً في حالات المرض المعدي، كالبرص مثلاً (مر ١ : ٤١)، حيث نرى يسوع يصبر على لمس المريض، الذي لا يلمس، كتحد للعدوى ولإظهار قوته الشفائية ومحبه الحانية. لم تول النصوص أي هم لفريضة الحفاظ على الطهارة الجسدية والابتعاد عن أي شيء نجس، لا سيما وأن من يلمس هو مريض يُعتبر مرضه قمة في النجاسة. يسوع يلمس ليشفي، والشفاء يحصل تلقائياً وجذرياً. وفي بعض الحالات، نرى يسوع يلمس العضو المريض للإسراع في الشفاء وتأكيد عليه: لسان الأخرس (مر ٧ : ٣٣)، عيون العميان (مت ٩ : ٢٩ ؛ ٢٠ : ٣٤)، أذن العبد (لو ٢٢ : ٥١). وفي حالة فريدة، يلمس يسوع، ليس الميت، بل نعشه، فيقف حاملوه (لو ٧ : ١٤). إنها إشارة للوقوف، لأن التصميم على الشفاء لا رجوع عنه.

- مدّ اليد: هي حركة ذات سلطان، تعبّر عن أن من يمدّ يده هو شخص قادر على أن يشفي (٥٠). أحياناً تكون تفصيلاً غير ذي معنى، وحشواً يمكن الاستغناء

(٤٩) ألهم صمت يسوع في المحاكمة، أحد المرئمين القدماء، فوضع على لسان يسوع كلمات لم يقلها يسوع. فكانت هذه الترنيمة من صلوات أسبوع الآلام في الطقس البيزنطي: «أواه! كيف محفل مخالفي الشريعة، قد حكم بالموت على ملك الخليفة، غير خجل من إحساناته، التي سبق فذكرهم بها قائلاً لهم: يا شعبي، ماذا صنعت بك؟ ألم أملأ اليهودية من المعجزات؟ ألم أنهض الأموات بكلمة فقط؟ ألم أشفي كل مرض وسقم؟ فبماذا تكافيني؟ ولماذا تنساني؟ عوض الأشفية جرحتي، بدل إقامة الأموات أمثلي، مُعلّقاً على خشبة، أنا المحسن كفاعل شر، وواضع الشريعة كمتعدي الشريعة، وملك الكل كمحكوم عليه. فيا أيها الرب، الطويل الأناة، المجد لك» (صلاة غروب يوم الجمعة العظيم والمقدس).

(٥٠) راجع مثلاً: خر ٧ : ١٩ ؛ ٨ : ١ ؛ ٩ : ٢٢، إلخ.

عنه<sup>(٥١)</sup>، كما هو الأمر عادةً عند مرقس الذي يهوى تراكم الأفعال (مثلاً مر ١ : ٤١). لكن مرقس، المتهم لذلك بركاكة الأسلوب، ابتغى تصوير مشهد الشفاء كما تمّ فعلاً: دنا يسوع، مدّ يده، لمس المريض، أنهضه...<sup>(٥٢)</sup>. وفي الإطار نفسه، تكتسب هذه الحركة معنى الإنقاذ من خطر محقق، كما هو الأمر في مت ١٤ : ٣١، عندما مدّ يسوع يده لئيقذ بطرس من الغرق.

– الأخذ باليد: هي حركة تتمّ عن عزم وقوّة، خصوصاً مع استعمال الفعل اليوناني κρατεω. يكثر استعمالها في أعاجيب إقامة الأموات (مر ٥ : ٤١). وفي الحالات الأخرى، تأتي هذه الحركة، النافلة ظاهرياً، لتضفي على الشفاء معنى قيامياً: يسوع يأخذ يد المريض ليقيمه، كما لو أنّه ميت. هكذا فعل مع حماة بطرس المحمومة (مر ١ : ٣١)، ومع الولد المخبوط أرضاً من جرّاء روح نجس يتملّكه (مر ٩ : ٢٧). في أماكن أخرى، يأخذ يسوع يد المريض ليسحبه من بين الجمع ويشفيه على حدة، مع فعل επιλαμβανω (مر ٨ : ٢٣).

– الإنهاض: حركة قيامية بامتياز، مع فعل قيامي بامتياز εγειρω، والفاعل دائماً يسوع. إنه انتشال للمريض من لعنة المرض، وبالتالي، من عالم الخطيئة (مر ١ : ٣١؛ ٩ : ٢٧)، وإنهاضه على قدميه منتصباً، وإعادة كرامته الأصلية إليه كإنسان. غالى بعض المفسرين، خطأً، ورأوا في هذه الحركة تلميحاً إلى قيامة الأموات الأخيرة أو استباق لقيامة المسيح، المعبر عنها بالفعل اليوناني ذاته<sup>(٥٣)</sup>.

(٥١) راجع مثلاً: تك ٨ : ٤٨؛ ١٤ : ٢٥؛ ١١، إلخ.

(٥٢) مرقس عادةً هو أكثر الإنجيليين تصويراً لحركات يسوع، حتّى إنه ينقل أحياناً ما منها بلا فائدة. لا ننسى أنّ يسوع عنده هو في ترحال دائم وسير حثيث نحو أورشليم. متى ولوقا، اللذان استقياً منه الكثير من موادهما، قاما بغريبة النصّ المرقسي وتنظيفه من الحشو الذي يعاني منه، فحفظاً من حركات يسوع التي رأيا أنّ لا فائدة منها. نصّ شفاء حماة بطرس هو أحد الأمثلة على ذلك (قارن مر ٢٩-٣١ مع مت ٨ : ١٤-١٥ ولو ٤ : ٣٨-٣٩).

(٥٣) مثلاً: P. LAMARCHE, "La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre lit- téraire des évangiles", *NRT*, 87 (1965) 519-520.

- وضع اليد: رأيناها حركة صلاة، وهي أيضاً حركة شفاء، كان انتشارها واسعاً في زمن يسوع، سواء عند اليهود أم عند اليونانيين (٢ مل ٥: ١١ يوناني؛ أع ٩: ١٢، ١٧؛ ٢٨: ٨). وكما أنه باليد تنتقل السلطة أو البركة، أو المسؤولية عن أمر ما والذنب، كذلك ينتقل الشفاء. ويسوع أكثر من استعمالها (مر ٥: ٢٣؛ ٦: ٥؛ ٨: ٢٣، ٢٥؛ لو ٤: ٤٠؛ ١٣: ١٣). أحياناً يتمهى معناها تماماً مع الشفاء، بحيث لا ضرورة لذكر فعل الشفاء: «فجاؤوه بأصمّ معقود اللسان، وسألوه أن يضع يديه عليه» (مر ٧: ٣٢). بعد قيامته، أوصى يسوع تلاميذه بأن يشفوا المرضى بوضع أيديهم عليهم (مر ١٦: ١٨).

- النفل والبصاق: كان يُعتقد أنّ في لعاب الإنسان مادة شفائية، خصوصاً للأعين<sup>(٥٤)</sup>. وكان طلي العيون بالبصاق يترافق عادةً مع كلمات أو آيات كتابية. لذا كان الربانيون يحذرون من أن تتحوّل هذه الممارسة إلى شعوذة. استعمل يسوع هذه الحركة مع العميان (مر ٨: ٢٣؛ يو ٩: ٦)، وأيضاً مع الخرس (مر ٧: ٣٣)، كطقس ممهّد للشفاء الذي كان يحصل، ليس بعملية الطلي بحدّ ذاتها، بل من جرّاء كلمة يسوع التي تشفي: «انفتح»... ليس في التقليد الكتابي، اليهودي أو المسيحي من بعده، أي إشارة إلى الطين، بل فقط إلى اللعاب. هذه فرادة تسجّل باسم يسوع. من العلماء من برهن أنّ الطلي بالطين كان شائعاً عند الوثنيين، لا سيّما في معابد برغامس وأفسس الشفائية (معبد إسكليبيون مثلاً). ما يلفت الانتباه في رواية شفاء الأعمى منذ مولده في يو ٩، هو اهتمام الإنجيلي بحركات يسوع، التي أعاد ذكرها مرّات عدّة (٩: ٦-٨، ١١، ١٥). وتكتسب هذه الحركات معنى أكبر بعد أن احتجّ الفرّيسيّون على أنّ شفاء يسوع للمرض تمّ في السبت (آ ١٤، ١٦). في النصّ ذاته لا يردّ يسوع على اتّهامهم له بكسر راحة السبت، لأنّ

(٥٤) ينقل بليينوس أنّ لعاب إنسانٍ صائم هو عقار ضدّ لسع الحيات والدُمّل والحكاك والصرع والبرص وأوجاع الرقبة (التاريخ الطبيعي، ٢٨: ٧). ويروي تاقيتوس أنّ الأمباطور فسباسيانوس شفى في الإسكندرية رجلاً أعمى بأن دهن عينيه بلعابه (التواريخ، ٤: ٨١). وفي التلمود ذكر أنّ لعاب البكر يشفي أمراض العيون (بابا بتر ١٢٦ب).

الردّ سبق وأتى في مكان سابق: «إنّ أبي لا يزال يعمل، وأنا أعمل أيضًا» (يو ٥: ١٧). هكذا يدخل يسوع عمله وحركاته ضمن عمل الله نفسه، الذي هو دائماً عمل خلق وخلص. من هنا، ألا يمكن أن نرى في حركة الجبل تلميحاً إلى الطين الذي جبله الله ومنه صنع الإنسان (تك ٢: ٧)؟ هناك جبل الله ليخلق، وهنا يجبل يسوع ليشفي ويخلص، بل أيضاً ليعيد خلق هذا الإنسان الذي منذ مولده فقد نور الحياة. لقد سبق لإيريناوس أن أعطى لهذه الحركة هذا التفسير: «ليس بكلمة بل بحركة ردّ يسوع البصر إلى الأعمى: لم يفعل ذلك عن جهل أو صدفة، بل ليكشف عن يد الله التي، في القديم، جبلت الإنسان» (٥٥).

- استعمال الأصابع: الأصابع، كما اليد، تنقل القوّة الشفائية. نرى يسوع يجعلُ أصابعه في أذني الأصمّ (مر ٧: ٣٣). في الكتاب المقدّس، عبارة «إصبع الله» مثلاً، تعني قوّة الله (خر ٨: ١٥؛ ٣١: ١٨؛ تث ٩: ١٠؛ مز ٨: ٤). يسوع نفسه قال: «وأما إذا كنتُ بإصبع الله أطرد الشياطين...» (لو ١١: ٢٠). إنّها إذاً حركة تنمّ عن قوّة وسلطان في الشفاء.

- «بكلمة»: الكلمة، بحدّ ذاتها، حركة. فهي، جسمانيّاً، صوت، والصوت يأتي من حركة الأوتار الصوتية واللسان والشفاه. لهذا الله، مثلاً، عندما خلق بكلمة، كان في قمّة الحركة والعمل (تك ٢: ٢). هناك حركة معبّرة ينفرد بها متى، وهي أنّ يسوع طرد الأرواح «بكلمة» (مت ٨: ١٦). والصيغة التي أتت فيها هذه الحركة، مطلقة (λυγω)، تعطيها قوّة في المعنى: يسوع يشفي فقط بكلمة منه. يتكرّر هذا التركيز على الكلمة في شفاء خادم قائد المئة: «يكفي أن تقول كلمة فيبراً خادمي» (مت ٨: ٨؛ راجع أيضاً يو ٤: ٥٠).

- حركات مرافقة للشفاء: هذه ليست حركات شفائية بحدّ ذاتها، بل رافقت الأعاجيب، قام بها يسوع وذكرها الإنجيليون لأنّها ذات معنى. هناك مثلاً فعل

«دنا»، كما في شفاء حماة بطرس (مر ١ : ٣١)، وإقامة ابن أرملة نائين (لو ٧ : ١٤). إنه أكثر من دنو مكاني نحو المريض، بل قرب معنوي منه وحنو عليه (لو ١٠ : ٣٤). الشيء نفسه يُقال في حركة الانحناء، لما كان يسوع ينحني على المريض المتألم إشارة إلى شففته عليه (فقط في لو ٤ : ٣٩). وهناك أيضًا حركة الانتهار والزجر، لا سيّما في حالات طرد الأرواح النجسة. وهي حركة غضب وعدم رضى وإسكات، تصدر عن إنسان يملك سلطاناً لا غبار عليه (مر ١ : ٢٥؛ ٤ : ٣٩؛ ٩ : ٢٥؛ لو ٤ : ٣٩، ٤١).

ونرى يسوع في بعض الحالات ينفرد بمن أتاه سائلاً الشفاء، ويشفيه على انفراد بعيداً عن الجموع، رغبة منه بأن يبقى عمله مستتراً (مر ٧ : ٣٣؛ ٨ : ٢٣). أو يراه يصّر على أن يكون بصحبة جماعة خاصّة ومحدّدة ينتقيها هو بنفسه (مر ٥ : ٣٧ - ٤٠). هذا التستّر طالما كان شرطاً أساسياً من أعمال الشفاء ذات الطبيعة الفائقة. إيليا أخذ ابن الأرملة من حضن أمّه وصعد به إلى عليّة، وهناك أقامه من الموت (١ مل ١٧ : ١٩). وكذلك أليشاع عند شفائه ابن الشونمية، «أغلق الباب عليهما» كي لا يراه أحد (٢ مل ٤ : ٣٣). لا ننسى أننا، في مر ٧ : ٣٣، في أرض وثنية (المدن العشر) لا تربة صالحة فيها لإذاعة خبر شفاء. يسوع إذاً، بهذه الحركة يذكّر قارئه بإيليا وأليشاع. وفي مر ٨ : ٢٣، شيء لافت. تقول الآية: «وأخذ بيد الأعمى وقاده إلى خارج القرية». التعابير نفسها تقريباً نجدها في إر ٣٨ : ٣٢ اليوناني (٣١ : ٣٢ في النصّ العبري)، حيث يوصف الخروج من مصر: «وأخذتُ بأيديهم وقدتهم إلى خارج أرض مصر». في هذه الحركة إذاً رمزية محتملة، خاصّة أنّ العمى في الكتاب المقدس هو صورة للظلمة والخطيئة والغلاظة الروحية والأخلاقية<sup>(٥٦)</sup>. هكذا يُخرج يسوع الأعمى من ظلمته ويريه نور الخلاص.

(٥٦) راجع أش ٦ : ٩-١٠؛ إر ٥ : ٢١؛ حز ١٢ : ٢؛ مر ٤ : ١٢؛ ٨ : ١٨.

وهناك أيضًا حركة لمس الثياب، وهي حركة سلبية، بمعنى أن يسوع لم يقم بها هو نفسه ولم تأت بمبادرة منه. في الواقع، وفي حالات متكررة، نرى المرضى يتهافتون على يسوع ليلمسوه، طمعًا بالشفاء (مر ٣ : ١٠). وبما أن الثياب في الشرق لا يمكن فصلها عن شخصيّة لابسها، كان المرضى يؤمنون أن الشافي يستطيع نقل موهبته الشفائية حتى من خلال ثيابه أو أي شيء يعود إليه (مت: ١٤ : ٣٦؛ مر ٥ : ٢٧-٣٢؛ ٦ : ٥٦؛ أع ١٩ : ١٢؛ راجع ٢ مل ٤ : ٢٩ «العصا»)، أو بواسطة ظلّه (أع ٥ : ١٥).

وهناك حركة أخرى معبرة يقوم بها يسوع بعد الشفاء، ويتفرّد لوقا بذكرها، وهي أن يسلم الشخص الذي حصل على الشفاء إلى أهله (لو ٧ : ١٥؛ ٩ : ٤٢). إنّه كمن يرّد الوديعة لأصحابها، حيّة صحيحة بعد أن كانت مريضة وميتة. لقد قصد لوقا بذلك أن يشابه بين يسوع وبين النبيّ إيليا الذي، بعد أن أقام ابن الأرملة من الموت، «سلمه إلى أمّه» (١ مل ١٧ : ٢٣).

ومما يلفت الانتباه غياب حركة المسح بالزيت، وهي حركة شفائية بامتياز وواسعة الانتشار. نجدها، وفي نصّ وحيد، بين الحركات التي اعتمدها التلاميذ لما أرسلهم يسوع في بعثات رسوليّة (مر ٦ : ١٣؛ راجع أيضًا يع ٥ : ١٤). بالرغم من غرابية غيابها، فإنّه لا يُستبعد أن يكون يسوع قد اعتمدها، نظرًا لانتشار استعمالها في الطبّ القديم (أش ١ : ٦)، لا سيّما أنّه هو نفسه أشار إليها في أحد أمثاله (مثل السامريّ الصالح في لو ١٠ : ٣٤). وغيابها أيضًا يمكن تبريره، بعدم رغبة يسوع في أن يشكّ أحد في قدرة الشفاء الحاصل، فيقوم بنسبه إلى استعماله الزيت.

## ٦ حركات إيفخارستيّة

مما لا شكّ فيه أن دراسة حركات يسوع الإيفخارستيّة من جميع جوانبها أمرٌ صعب وشائك، نظرًا إلى تداخل ما هو تاريخيّ فيها مع ما هو لاهوتيّ. وشائكة أكثر دراسة كلّ نصّ على حدة، عدا أنّها مهمّة تتخطّى حدود هذه المقالة. لذا

سنكتفي بما يليق هذا النصّ أو ذاك من أنوار تشرح حركات يسوع وتوضّح لنا معناها العميق. تسمّى «إفخارستية» الحركات التي قام بها يسوع أثناء عشائه الأخير مع تلاميذه، وبالتحديد تلك المرتبطة بعنصرَي الخبز والخمر (مر ١٤: ٢٢-٢٣؛ لو ٢٢: ١٧-١٩؛ ١ كور ١١: ٢٣-٢٦)<sup>(٥٧)</sup>، والتي مهّدت لسرّ الإفخارستيا المسيحيّ: حركات الأخذ، والكسر، والشكر (أو البركة)، والمناولة. هذه الحركات نجدُها أيضًا في نصوص أخرى وُجدت، أو كُتبت لاحقًا، بنفحة إفخارستية واضحة، مثل نصوص معجزة تكثير الخبز والسمك (بنسختها: مر ٦: ٣٥-٤٤ و ٨: ١-١٠؛ يو ٦: ٦: ١٥-١٠)<sup>(٥٨)</sup>، وتلميذَي عمّاوس (لو ٢٤: ٣٠)، وظهورات ما بعد القيامة (يو ٢١: ١٣).

– الأخذ: يأخذ يسوع بين يديه الخبز، أو الكأس<sup>(٥٩)</sup>، أو السمك. نجد هذه الحركة في النصوص المذكورة أعلاه كافة، سواء بصيغة الماضي البسيط «أخذ»، ελαβεν (مت ١٥: ٣٦؛ يو ٦: ١١؛ ١ كور ١١: ٢٣) أو كاسم فاعل «آخذًا»، λαβων (مت ١٤: ١٩؛ ٢٦: ٢٦، ٢٧؛ مر ٦: ٤١؛ ٨: ٦؛ ١٤: ٢٢، ٢٣؛ لو ٩: ١٦؛ ٢٢: ١٩؛ ٢٤: ٣٠). في نصّي معجزة تكثير الخبز والسمك، يأخذ يسوع السمك ويباركه، في محاكاةٍ لحركاته على الخبز. لأجل ذلك قامَ من يعترض

(٥٧) من المعلوم أنه، في نصوص العشاء الأخير، هناك تقارب بين نصّي متى ومرقس، وآخر بين لوقا و١ كورنثس.

(٥٨) تبنّى متى النسختين (مت ١٤: ١٤-١٤؛ ٢١: ١٥؛ ٣٢-٣٩)، بينما اكتفى لوقا بذكر واحدة منها انسجامًا مع ميله إلى تفادي المزاوجة (لو ١٠: ١٠-١٧). وكذلك فعل يوحنا (يو ٦: ٦: ١-١٥). نصّ يوحنا يتشابه بالأكثر مع النسخة الأولى للمعجزة (عناصر مشتركة: يسوع ينزل في مكان قفر، مائتا دينار، الخبزات الخمس والسمكتان، الخمسة آلاف شخص، العشب، الاثنتا عشرة قفة، الانعزال من جديد). أمّا مع النسخة الثانية فالشبه محدود (عناصر مشتركة: المبادرة من يسوع، فاعلاً «تأكلًا» و«شكرًا»). في جميع الأحوال لا ننسى أنّ خير هذه المعجزة كُتب على ضوء رواية تكثير الخبز التي أجراها أليشاع (٢ مل ٤: ٤٢-٤٤).

(٥٩) في النصوص الإفخارستية كلّها، لا يُذكر أنّ يسوع «أخذ الخمر» بين يديه (كما هو الأمر مع الخبز)، بل «أخذ الكأس». حتّى الخمر نفسه لا ذكّر له في هذه النصوص، بل يُشار إليه إمّا بالكأس، أو بعبارة «شراب» (πομα في ١ كور ١٠: ٤، وπισις في يو ٦: ٥٥).

ويقول إن هذه المعجزة كانت في الأصل خالية من أي تلميح إفخارستي، وكواحدة من عجائب يسوع التي خرق بها الطبيعة، والدليل على ذلك وجود السمك وغياب الخمر. وأيضاً لأن متى (١٤: ١٩-٢٠) ولوقا (٩: ١٦-١٧)، على عكس مرقس، يحذفان من نصيهما أي ذكر لتوزيع السمك على الحاضرين ولفضلاته في القفف. لكن هناك من يردّ ويقول إن نصّ مرقس بالذات لا يولي السمك الأهمية التي يوليها للخبز، والدليل غياب السمك في سؤال يسوع: «كم رغيفاً عندكم؟» (٦: ٣٨)، وأيضاً في ملاحظته الأخيرة: «وكان الآكلون من الأربعة خمسة آلاف رجل» (آ ٤٤). نورد هذا كمثل على الجدل الذي قام بين العلماء حول طبيعة هذه المعجزة في أصلها.

- الشكر: مع فعل ευχαριστεω<sup>(٦٠)</sup>، وبصيغة وحيدة هي الماضي البسيط «شكر»، ευχαριστησας (مت ١٥: ٣٦؛ ٢٦: ٢٧؛ مر ٨: ٦؛ ١٤: ٢٣؛ لو ٢٢: ١٧، ١٩؛ يو ٦: ١١؛ ١ كو ١١: ٢٤)، مما يدلّ على موقع هذه الحركة الهامّ بين الحركات الأخرى، إذ تُذكر بشكلٍ أساسيٍّ وليس عرَضياً. ويُستبدل أحياناً هذا الفعل بفعل «بارك» المرادف (مت ١٤: ١٩؛ ٢٦: ٢٦؛ مر ٦: ٤١؛ ٨: ٧؛ ١٤: ٢٢؛ لو ٩: ١٦؛ ٢٤: ٣٠). هذان الفعلان هما ترجمة لفعل «بَرَك» בָּרַךְ العبري، وهو فعل «صلاة البركة» بامتياز، تلك التي كانت تُتلى قبل الطعام (راجع يو ٦: ٢٣؛ أع ٢٧: ٣٥).

- الكسر: مع فعل κλαω بصيغتيه: الماضي البسيط «كسر» εκλασεν (مت ١٥: ٣٦؛ ٢٦: ٢٦؛ مر ٨: ٦؛ ١٤: ٢٢؛ لو ٢٢: ١٩؛ ١ كو ١١: ٢٤)، واسم الفاعل «كاسراً» κλασας (مت ١٤: ١٩؛ لو ٢٤: ٣٠)؛ ومرتين مع الفعل المركّب κατεκλασεν (مر ٦: ٤١؛ لو ٩: ١٦). يستغني يوحنا عن هذه

(٦٠) أحياناً يدلّ هذا الفعل والاسم المشتقّ منه على الصلاة بشكلها العامّ، وليس فقط على صلاة المائدة (راجع مثلاً يو ١١: ٤١؛ أع ٢٨: ١٥؛ رؤ ١١: ١٧). وفي مكانين اثنين أتياً بمعنى دنيويّ (راجع لو ١٧: ١٦؛ وأع ٢٤: ٣).

الحركة في يو ٦، لكنّه يلمّح إليها بذكره الكِسر κλασματα (يو ٦: ١٢). منذ القديم لا يُقطع الخبز في فلسطين بسكين أو ما شابه، بل يُكسر باليدين (راجع إر ١٦: ٧؛ مرا ٤: ٤). لذا لم تكن حركة الكسر، بحدّ ذاتها، في العهد الجديد كما في التقليد اليهودي، حركة طقسية منعزلة، ولو كانت ترافقها صلاة البركة، بل حركة تقليدية تُقام في بدء كلّ وليمة<sup>(٦١)</sup>. ففي الوليمة اليومية العادية، أو تلك الاحتفالية بحضور الضيوف، أو تلك التي تُقام ليلة عيد الفصح، كان ربّ العائلة هو من يكسر الخبز ويوزع الكسرات على مجالسيه، وبعد الأكل يقوم بجمع الكسر المتبقية. لذلك بكسره الخبز وتوزيعه على مجالسيه وجمعه الكسر بعد الأكل، يظهر يسوع كربّ عائلة يجمع أبناءه على مائدة واحدة<sup>(٦٢)</sup>. توحى هذه الحركة بالتنوع والوحدة في آن معاً: الجميع يأكل من المعجن نفسه، ومن «الخبز الواحد» (١ كور ١٠: ١٧)، الآتي من شخص واحد. يخرج الخبز من بين يدي يسوع، كما يخرج التعليم من فمه. كما كسر الخبز، كذلك التعليم وإلقاء الكلمة. هنا، يغذي يسوع كثيرين بالخبز، وهناك بكلمة الله. لماذا هذه المقارنة؟ لأنّ الخبز نفسه طالما رمز في الأدب البيبليّ إلى كلمة الله (تث ٨: ٣؛ حك ١٦: ٢٥؛ مت ٤: ٤)، والحكمة الإلهية (أم ٩: ٥؛ سي ١٥: ٣)، وبشارة الخلاص (١ كور ٣: ٢؛ عب ٥: ١٢-١٤؛ يو ٦: ٤٥). ويربط البعض بين حركة كسر الخبز وموت يسوع القاسي على الصليب. لكنّ هذا الربط مبالغ فيه ولا أساس له، كون حركة

(٦١) يعتبر البعض أنّ عبارة «كسر الخبز» (η κλασος του αρτου)، التي نجدها في أعمال الرسل، إنّما هي وصف لما كان يجري في بداية كل اجتماع عام للجماعة المسيحية الأولى (أع ٢: ٤٢، ٤٦). ولن يكتسب التعبير بعداً ليتورجياً طقسياً إلا مع بولس الرسول وجماعته (أع ٢٠: ٧) ومع آباء الكنيسة الأوائل (راجع مثلاً: IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux* : ١٤؛ *Éphésiens*, SC 10, XX, 2; *Didachée* 14: 1. راجع:

J. BEHM, "κλαω", in G. KITTEL – G. FRIEDRICH, ed., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, Paideia, Brescia 1975, p. 509-513.

(٦٢) يحرص لوقا في أعمال الرسل على أن يُظهر بولس أيضاً كربّ عائلة، يكسر الخبز مع الجماعة الأولى (أع ٢٠: ١١؛ ٢٧: ٣٥؛ راجع أيضاً ١ كور ١٠: ١٦).

الكسر، كما سبق وقلنا، كانت حركة من عادات المائدة اليومية. الجديد الذي أتى به يسوع ليس حركة الكسر، بل تماهي الخبز مع جسده هو، أو بالأحرى معه هو نفسه (٦٣).

- المناولة: مع فعل «وزع» διαδιδωμι (يو ٦ : ١١)، أو فعل «ناول» επιδιδωμι (لو ٢٤ : ٣٠)، أو فعل «أعطى» δίδωμι بأشكاله المختلفة: εδωκεν (مت ١٤ : ١٩؛ ٢٦ : ٢٧؛ مر ١٤ : ٢٢، ٢٣؛ لو ٢٢ : ١٩) أو εδιδου (مت ١٥ : ٣٦؛ مر ٦ : ٤١؛ ٨ : ٦؛ لو ٩ : ١٦) أو δους (مت ٢٦ : ٢٦). أهمل بولس هذه الحركة. في معجزة تكثير الخبز والسمك، كما رواها الإزائيون، التلاميذ هم الذين يناولون الخبز إلى الناس. في ذلك انعكاس لما كان يجري في خدمة الإفخارستيا في الكنيسة، حيث كان الشماس يوزعون القربان على الناس (٦٤). أمّا عند يوحنا فيسوع نفسه هو الذي يوزع الخبز، الأمر الذي لا يمكن أن يتطابق مع الواقع، إذ يستحيل على يسوع وحده أن يوزع بنفسه الخبز على آلاف. لدى يوحنا بالطبع بعدد كريستولوجي واضح: همّه أن يحضّر لخطاب يسوع اللاحق حول الإفخارستيا، حيث يقول: «إعملوا للقوت الذي يبقى... ذاك الذي يعطيكموه ابن الإنسان... والخبز الذي سأعطيه أنا» (يو ٦ : ٢٧، ٥١).

كما يبدو من توزيع هذه الحركات على النصوص المختلفة، فإنّها تشكل مجموعة متناسقة، ولو اختلف تعبير من هنا أو تعبير من هناك. لا شكّ في أن يسوع قام في عشائه الأخير بما كان يقوم به ربّ العائلة اليهودية على الطعام، لا سيّما في عشاء

(٦٣) «هذا هو جسدي»، قد تكون في الآرامية *gūf, dēn hū' gūfi*. لا تعني فقط «جسد»، بل الشخص نفسه. لذلك عندما تحتفل الجماعة بسرّ الإفخارستيا لا يحضر بسوع بجسده، بل هو نفسه، بشخصه، يكون حاضرًا بينها. راجع:

J. BEHM, "κλαω", *GLNT*, V, p. 527-528.

(٦٤) إنّ فعل παρατιθημι الذي يصف هنا عمل التلاميذ يستعمل في بعض الأماكن بمعنى تقديم الطعام للآخرين (تك ١٨ : ٨؛ ٢٤ : ٣٣؛ ٢ مل ١٢ : ٢٠).

ليلة الفصح. وللمقارنة، نورد هنا وصفاً لمراحل هذا العشاء الفصحي المميز، الذي تنقله لنا المشناه (Pesah 10):

- في ليلة ١٤ نيسان، يفتتح ربّ العائلة الاحتفال بتلاوة بركتين، واحدة من وحي العيد، وأخرى على الخمر، تبدأ بـ: «مبارك أنت أيها الربّ إلهنا، ملك العالم، الذي خلق ثمر الكرمة»؛ ثمّ يشرب الأب الكأس الأولى، ويليه المدعوون(٦٥)؛
- وبينما يُقدّم الطعام على المائدة (خبز فطير، أعشاب مرّة، قليل من الفواكه، وحمل مشوي)، يسأل الابن الأصغر أباه عمّا يميّز هذه الليلة عن غيرها؛
- يجيب الأب رايّاً أحداث الخروج من مصر؛ وفي الرواية تفسير لعيد الفصح وما يرافقه من طقوس في المأكل والمشرب؛ وتُروى أيضاً الخوارق التي رافقت الخروج؛ ويشدّد الأب على آية هذه الأحداث: ما حدث قديماً مع الآباء يجري أيضاً مع الأبناء، وبالتحديد مع الجالسين أنفسهم الذين أخرجهم الربّ هم أيضاً من مصر وأوصلهم إلى هذه الليلة المباركة التي يحتفلون فيها بالفصح؛
- بعد إنشاد القسم الأوّل من مزامير «هلل» (مز ١١٣-١١٨)، تُشرب الكأس الثانية؛

(٦٥) تسجّل طريقة يسوع في الاحتفال بالعشاء الأخير هنا جِدّة واختلافاً عن الطقوس اليهودية: بخلاف ربّ العائلة اليهودي، يسوع لا يشرب من الكأس، بل يناولها تلاميذه ليشربوا هم منها، ليس كلّ واحدٍ من كأسه بل جميعهم من كأس يسوع. «الكأس الواحدة» عادةً محض مسيحية (١ كور ١٠: ١٦، ٢١). أن يأخذ يسوع الكأس بيديه يناولها تلاميذه من غير أن يشرب، تذكّرنا هذه الحركة بصور من العهد القديم حول الكأس، التي يمسكها الله ويقدمها إلى محاوره دلالة على أنه هو الفاعل الأوّل لكلّ عمل خلاصيّ أو عقابيّ (راجع إر ٢٥: ١٥؛ ٤٩: ١٢؛ ٥١: ٧؛ ٥١: ٧؛ أش ٥١: ٧؛ مز ٧٥: ٩).

– يتناول ربّ العائلة الخبز الفطير، ويباركه قائلاً: «مبارك أنت، أيها الربّ إلهنا، ملك العالم، الذي أنبت الخبز من الأرض» (برخوت ٦ : ١)؛ يجيب الحاضرين: «آمين»؛ ومن ثمّ يكسره ويناوله لمجالسيه، إمّا يدًا بيد، إذا كانوا قلة، أو من شخص إلى آخر؛ لا يأكل الجالسون إلاّ عندما يضع ربّ العائلة الخبز في فمه؛ فيأكلونه مع العشب المرّ وقليل من الفواكه؛

– هنا يقدّم الطبق الرئيسيّ وهو الحمل الفصحيّ، الذي يجب أن يؤكل كلّ قبل منتصف الليل؛

– وبعد العشاء، يأخذ الأب الكأس الثالثة<sup>(٦٦)</sup>، وفيها خمر أحمر ممزوج بماء، ويتلو عليها بركة الشكر («لك نشكر...»)، رافعًا إيّاها قليلاً عن مستوى الطاولة أو الأرض، ومثبّتًا عينيه عليها؛ من هنا تسمّى هذه الكأس «كأس البركة»، to ποτηριον της ευλογιας (١ كور ١٠ : ١٦)؛ والجالسون، هنا أيضًا، يجيئون ثلاثًا: «آمين»؛

– يُتلى القسم الثاني من مزامير «هَلَل»، ومن بعده الكأس الرابعة والأخيرة.

في الواقع، الجِدّة المسيحيّة في الإفخارستيا لا تتمثّل بالحركات التي قام بها يسوع على العشاء؛ فهذه ورثَ معظمها من عشاء الفصح اليهوديّ ومن طقوس المائدة، حتّى اليومية منها. الجِدّة تكمن في محتوى ما قاله يسوع: إنّه يهب جسده ودمه إلى محبّيه مأكلاً ومشرباً حقيقيّين. أراد يسوع ذلك، مع أنّه كان يعلم أنّ شرب الدم عادةً يمجّها اليهود ويكرهونها أشدّ الكره. لهذا، في النصّ البولسيّ

(٦٦) وحده لوقا يأتي على ذكر كأسين في رواية العشاء الأخير، بينما اكتفى متى ومرقس بذكر كأس واحدة: الكأس الأولى (لو ٢٢ : ١٧)، مشفوعة بقول إسكاتولوجيّ («لن أشرب بعد اليوم من عصير الكرمة...»)، هي الكأس الافتتاحيّة في حفلة العشاء الفصحيّ؛ والكأس الثانية (لو ٢٢ : ٢٠)، التي أتت «بعد العشاء»، هي الكأس الثالثة في الاحتفال الفصحيّ، والتي تتلى عليها بركة الشكر (راجع أيضًا ١ كور ١١ : ٢٥). أمّا الكأس الثانية في ترتيب الاحتفال الفصحيّ فقد أسقطها الإنجيليون ولم يأتوا على ذكرها.

لحدث العشاء (١ كور ١١: ٢٥)، وفي وريثه اللوقاويّ (لو ٢٢: ٢٠)، لا نجد عبارة «هذا هو دمي» الحادّة، بل أخرى أخفّ منها وطأة على القارئ: «هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي»، المستوحاة من خر ٢٤: ٨ وإر ٣١: ٣١-٣٤.

- حركات مرافقة للحركات الإفخارستية: هي أيضًا ذات رموز غنيّة. هناك أولاً الجلوس على العشب: يسوع، أولاً، يأمر بسُلطان أن يُجلس التلاميذ الجموع على العشب. يدلّ وجود العشب الأخضر على المحيط الزمنيّ الذي فيه جرت معجزة تكثير الخبز والسّمك: نحن في فصل الربيع، قبيل عيد الفصح («وكان قد اقترب الفصح»، يو ٦: ٤). لكنّ الإشارة هي أبعد من أن تكون زمنيّة فقط. بإجلالسه الشعب على العشب الأخضر، و«الكثير» (حسب يوحنا)، يبدو يسوع وكأنّه المسيح الراعي الذي يُجلس شعبه على مائدة حافلة وفاخرة<sup>(٦٧)</sup>، ويريحه في مراعي خصيبة (مز ٢٣: ٢)، ويخرجه ويدخله فيجد مرعى وفيراً (يو ١٠: ٩). الكثرة عند يوحنا تعكس دوماً وفرة خيرات الزمن المشيحيّ وعطاياه: «جئت لتكون لهم الحياة وتكون لهم بوفرة» (يو ١٠: ١٠). أمّا تجليس الجموع جماعات جماعات (مر ٦: ٤٠)، وكأنّهم جالسون على موائد، فيعكس بالطبع العدد الضخم للجمع المزمع أن يطعمه يسوع، ويلمّح إلى تقسيم موسى الشعب القديم جماعات متعدّدة يكون على رأس كلّ منها رئيس وسيط بينهم وبينه (خر ١٨: ٢٥-٢٦). يسوع إذاً يسيطر على جمهوره ويدعوه إلى مائدة مسيحيّية.

حركة أخرى قام بها التلاميذ، لا يسوع، بعد معجزة تكثير الخبز والسّمك، وهي رفع ما بقي من الكسر: «ورفعوا من الكسر...». الملفت هو استعمال يوحنا لفعل «جمع»، συναγω، بدل فعل «رفع»، αἶρω، الذي يستعمله الإزائيون.

(٦٧) فعل «يُتكى» أو «يُجلس» (ἀναποπτω) الذي يرد في خبر المعجزة (مر ٦: ٤٠؛ يو ٦: ١٠)، يستعمل عادة في وصف الجلوس على المائدة (طو ٢: ١؛ ٧: ٩؛ سي ٣٢: ٢؛ لو ١١: ٣٧؛ ١٤: ١٠؛ ١٧: ١٧؛ ٢٢: ١٤؛ يو ١٣: ١٢، ٢٥؛ ٢١: ٢٠). وكذلك فعل ἀνακλινω يستعمله العهد الجديد دائماً، ما عدا لو ٢: ٧، في المعنى نفسه (مت ٨: ١١؛ ١٤: ١٩؛ لو ١٢: ٣٧؛ ١٣: ٢٩).

وفعل «جمع» هو الذي يُستعمل عادةً لوصف اجتماع المسيحيين لكسر الخبز<sup>(٦٨)</sup>. رفع الباقي هو دلالة على غنى الخيرات الموهوبة، وعلى قدرة يسوع أن يطعم الآف من قليل من الخبز والسمك. بالطبع لا تُفهم الحركة هذه إلا على ضوء حدث المنّ مع موسى (خر ١٦ : ١٦).

في العشاء الأخير، نقرأ أن يسوع لما أراد أن ينبئ بخيانة يهوذا، أرفق كلامه عن الخيانة بحركة معبرة: غمس لقمة وناولها يهوذا (يو ١٣ : ٢٦). بحدّ ذاتها هذه حركة شرف وإكرام يقوم بها المعلّم تجاه تلميذه: التلميذ يأكل من خبز المعلّم، ويتناول لقمة من يده بالذات. لذا تأخذ الخيانة المزمعة أن تحدث معنى درامياً كبيراً كون يسوع شارك تلميذه كلّ شيء، وهذا لم يبادلّه إلاّ بالسوء<sup>(٦٩)</sup>. من هنا أتى الاستشهاد بالمزمور ٤١ : ١٠: «الآكل خبزي رفع عليّ عقبه» (يو ١٣ : ١٨). لكن هناك معنى أبعد من الظاهر: يبدو يسوع وكأنه يأخذ المبادرة بحرّية تامّة بانطلاقه نحو الآلام، لا أحد يجبره على هذا<sup>(٧٠)</sup>. من هنا أتى كلام يسوع ليهوذا: «إفعل ما أنت فاعل وعجّل» (يو ١٣ : ٢٧). ويزيد يوحنا أيضاً هذه الملاحظة: «وما إن أخذ هذا اللقمة حتّى دخل الشيطان فيه» (آ ٢٧). لهذا هناك من يعتبر هذه الحركة كمحاولة أخيرة يقوم بها يسوع ليعرب عن حبه لتلميذه، ويحاول أن يجلبه إلى النور، قبل أن تعشّش في قلب هذا التلميذ الناعس قوّات الظلام. لكنّه تناول اللقمة وخرج لوقتته، «وكان قد أظلم الليل» (يو ١٣ : ٣٠).

(٦٨) راجع أع ٤ : ٣١؛ ١١ : ٢٦؛ ١٤ : ٢٧؛ ٢٠ : ٧.

(٦٩) هناك ترنيمة في الطقس البيزنطيّ تتأمّل في إحسانات يسوع الكثيرة نحو يهوذا، الذي، بالمقابل، بادل معلّمه بالخيانة: «أيّ سبب حملك يا يهوذا على خيانة المخلّص؟ هل فصلك عن صفّ الرسل؟ هل حرمك موهبة الأشفية؟ هل تعشّيت مع أولئك وأفصاك عن المائدة؟ هل غسل أرجل الآخرين وأعرض عنك؟ فما أكثر ما نسيت من الصالحات. لقد فُضح كفرانك بالجميل وأذيع طول أناته الممتنع الوصف ورحمته العظمى» (من صلاة سحر الجمعة العظيمة، المعروفة برتبة صلب المسيح، والتي تُقام مساء الخميس المقدّس).

(٧٠) عند الإزائيين، يهوذا هو الذي يغمس يده في الصفحة ذاتها التي ليسوع، لا يسوع هو من يناولها إيّاها (مر ١٤ : ٢٠).

وفي ختام العشاء الأخير، كان التسييح الذي ذكره مر ١٤ : ٢٦ ومت ٢٦ : ٣٠، وأهمله لوقا. التسييح هو إنشاد الـ«هَلِّلُ الصَّغِيرِ» أي المزامير التي تبدأ بـ«هَلُّويا» (مز ١١٣-١١٨)، كصلاة شكر تختم العشاء الفصحيّ.

### خاتمة

كما رأينا، وإن لم نحدّد عملنا في الحركات الأسرارية وحدها، فقد وجدنا أنّ كلّ حركات يسوع تصبّ في الأسرار التي لدينا (عماد، إفخارستيا، مسحة المرضى...). حركات يسوع هذه، إن دلّت على شيء، فعلى حيوية صاحبها وابتعاده عن الصنمية: «إنّها تصرفات تدعم حيوية البشارة الشفوية في الأساس، وتشهد لمسيح دائم الحركة، وتدلّ على حيويته الجسدية، وحيويته الفكرية، وتفكيره المبتكر، وكيانه المتحرّر»<sup>(٧١)</sup>. معلّم كهذا أذهل الجميع، الخصوم قبل الأصدقاء. تكلم كثيراً وتحرك دائماً، وفي كلّ هذا لم يستطع أحدٌ أن يقيم عليه خطيئة، أو يسجّل بحقه هفوة. فأنت كلماته ذات سلطان، وحركاته كلّها بركة.

دخل يسوع العالم بحركة، وخرج منه بحركة. دخل متجسّداً، وأخذ الجسد رأس الحركات وأولّها. وخرج مصلوباً، وبسطة اليدين أبلغ الحركات وأفخمها. في الرسالة إلى العبرانيين، نقرأ: «لذلك قال المسيح عند دخوله العالم: لم تشأ ذبيحة ولا قرباناً، ولكنك أعددت لي جسداً» (عب ١٠ : ٥؛ مز ٤٠ : ٧ اليوناني). وبهذا الجسد بالذات تحرك يسوع وبشّر، وبكلامه وحركاته كان لنا الوحي كاملاً، وفيها «رأينا الآب» (يو ١٤ : ٩). وهذا حسبنا!

(٧١) برنارد شيفالييه، يسوع الربّي، ص ١٢٩.

# تفسير كتابي نقدي للجواب الليتورجي «رحمة سلام، ذبيحة تسييح»

الأرشمندريت جاك خليل

أستاذ مادة الكتاب المقدس - جامعة البلمند

## ١. المقدمة

في القداس الإلهي، وقبل الاستهلال بصلاة التقدمة، ينادي الشمّاس الشعب للاستعداد لتقديم التقدمة المقدّسة، فيجيب الشعب: «رحمة سلام، ذبيحة تسييح». إن التفسيرات العديدة والمختلفة لهذه الجملة تعكس صعوبة فهمها. وتنعكس الصعوبة أيضًا من خلال القراءات المتنوّعة في الوثائق القديمة، فهي ليست سوى محاولات من نوع آخر لتبسيط العقد، وتوضيح الغموض في المعنى، المستمرّ عبر القرون، متحدّيًا الجهود الفكرية التي بذلها الدارسون المدققون. ولكنّ القراءات التصحيحية للنصّ أدت إلى تفاقم المشكلة، وإلى إكثار اللغط في الكلام والآراء حول هذه الجملة.

تتلخّص المشكلة في سؤالين هما:

١. ما القراءة الأصيلة التي حجبها نشوء القراءات الأخرى عن بصيرة الدارسين؟

٢. ما هو التفسير اللاهوتي المراد من القراءة الأصيلة؟

ولا شكّ بأنّ استنباط المعنى اللاهوتي الذي تحمله هذه الجملة، يساهم في ترجيح الحكم الصائب حول القراءة الأصيلة. ولكنّ كلّ منهجية تكتفي بتفضيل إحدى القراءات، وتعتمد إلى المدافعة عن أصالتها، انطلاقًا من تفسير ذاتي لمعنى هذه الجملة الصعبة، هي غير موثوقٍ بها. فقناعتي، أنّ الوصول إلى حلّ للمشكلة،

يتطلب انتهاج المقاربات العلمية التي تطبق في الدراسات الكتابية، كالنقد النصي، والتفسير على ضوء معطيات موجودة في الكتاب المقدس، لأن تطبيق معايير النقد النصي، في تقويم الدلائل الخارجية (أي تلك التي تقارن النسخ المختلفة، والترجمات القديمة، والتفسيرات أو الاستشهادات الآبائية) والدلائل الداخلية (أي تلك التي تدرس معنى وفحوى عبارة ما، بهدف استنتاج القراءة الصحيحة، وتوضيح الأسباب التي أدت إلى ظهور أخطاء في النقل والنسخ) سيلقي الضوء على الغموض الذي يكتنف هذا الجواب الليتورجي. وبموازاة ذلك، تبدو الضرورة ملحة للعودة إلى الكتاب المقدس، من أجل تفسير بنية الجملة الصعبة، لأنها بجزءها، مستوحاة ومقتبسة من الكتاب المقدس.

لذلك، سيعرض القسم الأول من الدراسة تقييماً للدلائل الخارجية، ويتناول القسم الثاني تقييم الدلائل الداخلية، بالاستناد إلى المعطيات اللاهوتية، الكتابية منها والليتورجية.

## ٢. الدلائل الخارجية

علينا المبادرة هنا إلى دراسة القراءات المختلفة لجواب الشعب، تلك التي نجدها في أقدم مخطوطات الإفخولوجي اليونانية، والترجمات القديمة، وأشكال

(\*) مختصرات:

CHR الليتورجيا الإلهية للقديس يوحنا الذهبي الفم.

BAS الليتورجيا الإلهية للقديس باسيليوس الكبير.

JAS الليتورجيا الإلهية في المدينة المقدسة أورشليم للقديس يعقوب أخي الرب.

TRE P. TREMBELAS, *Ai treis Leitourgiai kata tous en Athinai kwdikas*, Athens 1935.

GOAR J. GOAR, *Euchologion sive rituale Graecorum*, Venetiis 21760 (repr., Graz 1960).

LEW F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896 (repr., Piscataway, NJ 2002).

ARRANZ M. ARRANZ, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion e Archieratikon (Rituale e Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Rome 1996, 477.

ليتورجية أخرى (مثال: ليتورجيا المدينة المقدسة للرسول يعقوب أخي الرب)، وكذلك في التفسيرات الليتورجية.

ونبدأ، طبعاً، بأقدم أفخولوجي متوفر لدينا، وهو المجلد الإيطالي-اليوناني المعروف باسم *Codex Barberini Gr. 336* (القرن الثامن). القراءة بحسب الإصدار النقدي لهذه الوثيقة المهمة، وفي قداس الذهبية الفم (CHR) (f. 29r)، هي عبارة عن جملة واحدة ترد كالاتي: <sup>(١)</sup> *O λαός, Ἐλεος, εἰρήνη*. وتجدد الملاحظة هنا أن الجملة التي ندرسها، كما سواها من الإعلانات والجملة والحوارات في الليتورجيا الإلهية، لا ترد دائماً وبالضرورة بتمامها؛ فكما هو معلوم، إن نصوص الإفخولوجي القديمة لم تكن تشمل طلبات الشمامسة وأجوبة الشعب بتمامها، بل كانت تميل غالباً إلى تدوين الكلمات الأولى فقط.

ثمّة مخطوطات أخرى أقدم، وهي ذات مصدر قسطنطيني أصيل، وأهمها اثنتان، الأولى من سيناء وتحمل الاسم *Sinai Gr. 959* (القرن ١٠)، والثانية موجودة في متحف توبكابي سراي في إسطنبول (*Topkapi Sarai Museum*) ورقمها *Gr. G-i 51* (القرن ١٣-١٥)، هاتان تحتويان على القراءة الآتية<sup>(٢)</sup>:

*Ὁ λαός, Ἐλεον εἰρήνης* (*Sinai Gr. 959 add θυσία*).

كما تكتسب أهمية القراءةان الموجودتان في المخطوطة *Cryptense Γ.β. VII* (القرن ١٠)، وهي مجدداً وثيقة إيطالية-يونانية، تحتوي في قداس باسيليوس الكبير (BAS) على القراءة الآتية: *Ἐλεος εἰρήνη, θυσία*<sup>(٣)</sup>، بينما القراءة في CHR هي: *Ἐλεος εἰρήνης, θυσία αἰνέσεως*<sup>(٤)</sup>. وعلينا في هذا السياق أن نذكر القراءة

(١) S. PARENTI and EL. VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini Gr. 336* (ff. 1- 263), Rome 1995, 31.

نصادف القراءة ذاتها في LEW, 321.11 وARRANZ, 569، بينما القراءة في GOAR, 84 هي *Ἐλεον εἰρήνης*.

(٢) ARRANZ, 477.

(٣) G. PASSARELLI, *L'Euclologio Cryptense Γ.β.VII* (sec. X), *Analekta Vlatadon* 36, Thessaloniki 1982, 161.

(٤) المرجع السابق، ٧٣.

التي ترد في المجلد المفقود بيرومالوس<sup>(٥)</sup> (Pyromalus)، والتي تصف، بحسب الدارسين، BAS كما كانت تقام في «الكنيسة العظمى» (أي كنيسة الحكمة المقدسة - آجيا صوفيا) في القرن العاشر<sup>(٦)</sup>. القراءة في المجلد المذكور هي: O λαος, Ἐλεον εἰρήνης ويجد المرء في بعض المخطوطات القراءة الآتية<sup>(٧)</sup>: Ἐλεον εἰρήνη؛ ولكن، حتمًا، يجب صرف النظر عن هذه الصيغة، لأنها لا تصح قواعديًا، ولا بأي شكل من الأشكال: فإن كلمة ἔλεον هي حكمًا في حالة النصب (accusatif)، أمّا كلمة εἰρήνη فهي في حالة الرفع (nominatif)، وهذا الاختلاف القواعدي لا يسمح بعطف الكلمتين إلى بعضهما، ولا حتى بربطهما في صيغة ذات معنى.

بعد أن استعرضنا المخطوطات الأقدم والأكثر تمثيلًا لليتورجيا القديس يوحنا الذهبي الفم وليتورجيا القديس باسيليوس الكبير، علينا الآن إلقاء نظرة على شهادة ليتورجيا القديس يعقوب أخي الرب (JAS)، وهي الشكل الليتورجي الرسمي في كنيسة المدينة المقدسة أورشليم. ومن دواعي السرور، أنه يوجد لدينا إصداران ممتازان لهذه الليتورجيا: الأول تمّ على يد Dom B.-Ch. Mercier في العام ١٩٤٦، وهو يستند إلى شهادات ٢٦ مخطوطة<sup>(٨)</sup>. وفي الجهاز النقدي لهذا الإصدار (critical apparatus)، نتعرّف على القراءات الآتية من التسليم النصّي لهذه الليتورجيا:

(٥) GOAR, 153-156.

(٦) يجد القارئ ملخص عن الأدلة التي تساعد على تأريخ هذا المجلد في:

R. TAFT, "Questiones disputate: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited"; Part II, *Oriens Christianus* 82 (1998) 67-71.

(٧) المخطوطتان: المكتبة الوطنية اليونانية ٦٦٢ (القرن ١٢-١٤) والمتحف البيزنطي<sup>(٧)</sup> (القرن ١٣)؛ أنظر TRE, 173.

*La Liturgie de St Jaques. Édition critique du texte grec avec traduction latine*, (٨) Paris 1946 (repr., Turnhout 1974; *Patrologia Orientalis* 26.II). See C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, Cambridge 1884 (repr., New York 1971), 264-5.

177 هذه القراءة ترد في 'O λαός Ελεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως Univ. Messanenis Gr 177 (القرن ١٠-١١)، ونجد صدى لها في صلاة الستر (Εὐχή τοῦ καταπετάσματος) في القول:

ἵνα ἐν καθαρῷ τῷ συνειδῶτι προσφέρωμέν σοι ἔλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

بينما نجد في مخطوطات أخرى القراءة الآتية:

Vaticanus Gr. 1970 (القرن ١٣) و Parisianus Gr. 2509 (القرن ١٥) (١٠).  
T Vaticanus Gr. 1970 (القرن ١٣) و Parisianus Gr. 2509 (القرن ١٥) (١٠).

أما الإصدار الثاني لهذه الليتورجيا، فقد حققه A. Kazamias (١١)؛ نصّه يرتكز على مخطوطات دير القديسة كاترينا في سيناء، وتحديدًا، تلك التي وُجدت عام ١٩٧٥ في دهليز سور يوستينيانوس. ما يهمنّا في دراستنا هي المخطوطة E 59 (القرن ١١)، المنسوخة لاستعمال الكهنة الناطقين بالعربية، لأنها تشتمل على أسطر مكتوبة بالعربية تحت الإعلانات اليونانية (١٢). قراءتها: هي 'O λαός "Ελεον εἰρήνης θυσίαν αἰνέσεως.

أما في ما يختصّ بالتفسيرات الآبائية للليتورجيا الإلهية، فإننا نجد أقدم ذكر لهذا النصّ في *Ιστορία ἐκκλησιαστική και μυστική* للقديس جرمانوس رئيس أساقفة القسطنطينية (٧١٥-٧٣٠، ٧٣٣). المصدر الموثوق به أكثر من سواه هو إصدار N. Borgia (١٣) [إصدار (PG 98, 384-453) Migne] هو عبارة عن نصّ

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، ٨٢-٨٣ (= ١٩٦-١٩٧).

(١١) 'H Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου καὶ τὰ νέα συναϊτικά χειρόγραφα, Thessaloniki, 2006.

(١٢) لمعلومات تفصيلية عن هذه المخطوطة أنظر المرجع السابق، ٦٥-٦٧.

(١٣) *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca Constantinopolitano e versione Latina di Anastasio Bibliotecario*, Studi Liturgici 1, Grottaferrata 1912.

محرّف يعود إلى القرون الوسطى.<sup>(١٤)</sup> [القراءة في تفسير القديس جرمانوس هي كالآتي: "Ελεον ειρήνης θυσίαν αινέσεως" <sup>(١٥)</sup>. ولا ريب في أنّ هذه الشهادة بالغة الأهميّة، وذلك لأنّها تسبق زمنياً أقدم مخطوطات الإفخولوجي المتوفّرة لدينا. وجواب الشعب على هذا النحو، يفترضه أيضاً، ودون أدنى شكّ، تفسير القديس نيقولاوس كافاسيلاس (القرن ١٤) للقديس الإلهي<sup>(١٦)</sup>، *Eiς τὴν θείαν Λειτουργίαν XXVI.2*. يبقى، طبعاً، أن نذكر القراءة التي ترد في التفسير المنسوب إلى ثوذوروس أسقف أنديدا من القرن الثالث عشر، والذي يُعاد اليوم إلى تاريخ أسبق<sup>(١٧)</sup>، "Ελεον, ειρήνην, θυσίαν αινέσεως" <sup>(١٨)</sup>.

أخيراً، نجد في الترجمات اللاتينية القراءة الآتية:

"Miseriordia, pax, sacrificium laudis" <sup>(١٩)</sup>.

---

P. MEYENDORFF (trans. & ed.), *St Germanus of Constantinople on the (١٤) Divine Liturgy*, Crestwood, NY 1984, 12.

في دراستنا اعتمدنا على إصدار مايندورف للنصّ اليونانيّ، والذي يستند بدوره على عمل  
Borgia.

MEYENDORFF, 90. (١٥)

S. SALAVILLE (ed.), *Nicolas Cabasilas: Explication de la divine Liturgie*, (١٦) Sources Chrétiennes 4 bis, Paris 1967, 170 (=PG 150, 424AB).

(١٧) يؤكّد الدراسون المعاصرون على أنّ ثوذوروس قد قام بمراجعة نصّ سلفه نيقولاوس، الذي قام بتدوين نصّ التفسير الأصليّ بين ١٠٥٥ و ١٠٦٣. راجع بهذا الصدد:

R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Archives d'Orient Chrétien 9, Paris 1966, 181-206.

وقد شكّك J. Darrouzès بدقّة هذا التأريخ ومال إلى اعتبار النصّ مكتوباً بالأصل بين عامي ١٠٨٥ و ١٠٩٥. راجع بهذا الخصوص مقالته:

"Nicolas d'Andida et les azymes", *Revue des Études Byzantines* 32 (1974) 199-210.

(١٨) *Προθεωρία κεφαλαιώδης, Περί τῶν ἐν τῇ Θείᾳ Λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*, 20 =PG 140, 445A.

M. TARCHNIŠVILI, *Liturgiae Ibericae Antiquiores*, vol. 2, Corpus (١٩) Scriptorum Christianorum Orientalium 123, Louvain, 1950, 8.

## ملاحظة لغوية

قبل البدء بتحليل المعطيات المذكورة أعلاه، وإصدار قرار بشأن القراءة الأصح، نلفت الانتباه إلى تفصيل يختصّ بقواعد اللغة اليونانية وتطورها عبر التاريخ. تعرف اللغة اليونانية شكلين اثنين للكلمة ذاتها التي تترجم بالكلمة العربية «رحمة»، وهما: ١. ὁ ἔλεος (τοῦ ἐλέου) وهي كلمة بالمذكر، معروفة في الأدب الهليني وبخاصة في أثينا، حيث كانت فضيلة الرحمة تُشخص كإلهة. (τοῦ ἐλέου) (τὸ ἔλεος)، وهي كلمة بالمحير عُرفت في الترجمة السبعينية وفي الفترة الهلنستية عامة. عندما قام لوقيانوس بمراجعته يونانية الكتاب المقدس في أوائل القرن الثالث الميلادي، استبدل الشكل الهلنستي (٢)، الذي أمسى غير مألوف في تلك الحقبة، مع أفول نجم اللهجة الهلنستية، واسترجاع الأتيكية عرش اللغة اليونانية، بالشكل القديم الهليني (١). هذا وقد لاقت مراجعة لوقيانوس قبولاً واسعاً بين الإكليريكين المثقفين وعامة الشعب على حدّ سواء، وراج استعمالها على مدى قرون عدّة. وتأكيداً، كان للنصّ اللوقياني تأثير بالغ على المدونات اللاهوتية، وبخاصة الليتورجية منها. لذا، نصادف في النصوص الليتورجية كلاً الشكلين المذكورين أعلاه لكلمة «رحمة»، إذ استمر الشكل الهلنستي بالظهور لما للترجمة السبعينية من تأثير قويّ على الأدب الديني، وخاصةً، عندما تركز جملة ما على آية أو نصّ كتابي معروف، كما هي الحال في الجواب الليتورجيّ موضوع دراستنا.

ما يهمنا تحديداً، أننا نستطيع تمييز حالة إعراب الشكل ἔλεος، عندما يكون في صيغة المحير المنسوب، حيثما ورد في المخطوطات، من خلال مقارنته مع الحالة التي ترد فيها كلمة θυσία إذا وردت في النصّ. فعندما تُنصب الأخيرة (θυσίαν) في إحدى المخطوطات، تكون كلمة ἔλεος محير منسوب. بالإضافة إلى ذلك، في الحالات التي ترد فيها كلمة εἰρήνη باستقلال عن كلمة ελεος (أي غير مضافة إليها)، تحدّد هي أيضاً إن كانت الأخيرة مرفوعة أو منصوبة (مثال: قراءة المخطوطة Univ. Messanenis Gr. 177). أمّا حين يكون الشكل ἔλεος مرفوعاً، فيستحيل

حينها تمييز المحيّر من المذكور. ولكن، في موضوع دراستنا، لا يهمنّا كثيراً تمييز جنس الكلمة هذه عندما تأتي رفعاً.

### تقييم الدلائل الخارجيّة

بعد استعراض المخطوطات الليتورجية القديمة وترجماتها وتفسيرات الآباء لها، نستطيع إبداء الرأي الآتي:

من الواضح أنّ صيغة المضاف والمضاف إليه، "Ελεον/Ελεος ειρήνης"، تتمتع بدعم واسع من مختلف الشهادات النصّية لليتورجيات الثلاث، بدءاً من المخطوطات القديمة (Codex Barberini Gr. 336 بحسب دراسة J. GOAR [أنظر هامش ١]، Topkapi Sarai Gr. G-i 51, Sinai Gr. 959، نصّ CHR في Γ.β. VII، Cryptense، نصّ BAS في Pyromalus، نصّ JAS في Vaticanus Gr. 1970، وE 59, Parisianus Gr. 2509)، مروراً بالترجمات القديمة (E 59)، وصولاً إلى التفسيرات الآبائية، ولا سيّما تفسير القديس جرمانوس القسطنطينيّ الذي يرفد هذه القراءة بدعم لا يستهان به، وكذلك تفسير القديس نيقولاوس كاباسيلاس. وجدير بالملاحظة، أنّ هذه القراءة معروفة في الليتورجيات الثلاث، وأنّ الشهادات النصّية التي تدعمها تأتي من مصادر جغرافيّة متنوّعة، ممّا يعزّز الثقة بأصالة هذه القراءة.

وتبرز قراءة أخرى لها ثقل في الشهادات النصّية المهمّة التي ذكرناها سابقاً، بحسبها تصطفّ المفردات، الواحدة بإزاء الأخرى، إن رفعاً، "Ελεος, ειρήνη" (Codex Barberini Gr 336، نصّ BAS في Cryptense VII Γ.β.)، أو نصّباً "Ελεον/Ελεος, ειρήνη" (JAS في Univ. Messanenis Gr. 177، التفسير المنسوب إلى ثوذوروس أسقف أنديدا).

يتّضح، إذًا، من خلال مقارنة الشهادات القديمة المتوفّرة، أنّ القراءة «Ελεον/Ελεος ειρήνης» هي أقدم القراءات (٢٠).

(٢٠) هذا الرأي يخالف ما اعتقده العلامة الليتورجيّ يوحنا فوندوليس (Ioannis Fountoulis) في دراسته: =

### ٣. الدلائل الداخلية

فضلاً عن الشهادات القويّة التي وفّرتها الدلائل الخارجيّة للقراءة (Ελεον/Ελεος ειρήνης)، تأتي الدلائل الداخلية أيضاً لتؤكد صحّة هذه القراءة. القاعدة العامّة تعتبر القراءة الصعبة هي الأصحّ، وكذلك القراءة التي تفسّر نشوء القراءات الأخرى، أي تلك التي ترشدنا إلى سبب استبدالها من بعض النسخ بواحدة أوضح. لذا، سوف أعمد في هذا المقام إلى شرح تفصيلي لصياغة جملة جواب الشعب مع نداء الشّماس الذي يسبقه، لكي أبين أن صعوبة فهم بنية الجملة والمعنى اللاهوتي في القراءة القديمة والأصيلة، قد دفع ببعض النسخ إلى إجراء تعديلات طفيفة عليها، في محاولة منهم لتبسيط معناها، ومحو الغموض.

تعدّي الفعل προσφέρειν (قدّم) إلى مفعولين:

في تفسيرهم لجواب الشعب، أصاب المفسّرون القدماء والحديثون بربطه ببناء الشّماس السابق له مباشرة: «لنقف حسناً، لنقف بخوفٍ، لنصغ، لنقدّم (προσφέρειν) بسلام القربان المقدّس (τὴν ἀγιάν ἀναφοράν)». ثاوذورس أسقف أنديدا يفسّر جواب الشعب كالآتي: «يلتزم المؤمنون بأن يقدّموا أولاً الرحمة، ثم السلام كذبيحة تسييح». وبحسب القديس نيقولاوس كاباسيلاس، يجيب الشعب: «لا نقدّم بسلامٍ وحسب، بل نقدّم هذا السلام بعينه بدل أيّ قربان أو ذبيحةٍ أخرى»<sup>(٢١)</sup>. وما يهّمنا في هذا الخصوص، هو أنّهما يعتبران كلمة «رحمة» منصوبة (ἔλεον)، لأنّها تأتي كمفعول به ثانٍ للفعل προσφέρειν (لنقدّم) الذي يرد في نداء الشّماس، علماً أنّ المفعول به الأوّل هو كلمة ἀναφοράν «القربان». وفعلاً، من الممكن أن يتعدّى الفعل προσφέρω إلى مفعولين فينصبهما، عندما يكون المعنى تقديم شيء ما كذبيحة (رج ١ كليمنضس

Ιωαν. Φουντούλης, Ερμηνεία επτά δύσκολων σημείων του κειμένου της Θείας = Λειτουργίας από το Νικόλαο Καβάσιλα, Ανάτυπο από το τόμο του συνεδρίου για την αγιοποίηση του Νικολάου Καβάσιλα, Θεσσαλονίκη 1984, 162.

ومن قبله بانايوتيس ترمبلاس TRE, 96

Εἰς τὴν θεϊὰν Λειτουργίαν, XXVII, 2. (٢١)

١٠ : ٧، رسالة برنابا ٧ : ٣ ج) (٢٢).

يترسّخ الاعتقاد بأنّ الكلمتين المنصوبتين «رحمة» و«ذبيحة»، المتوازيتين، هما بمثابة مفعولٍ به ثانٍ يقع عليهما الفعل προσφέρειν، «قدّم»، الذي يرد في نداء الشمّاس، عند علمنا أن هذا الفعل يُستعمل غالباً بمعنى تقنيّ، مرتبطاً بالذبايح على الأخصّ، وبالعبادة عامّة (٢٣). فمن المنطقيّ، إذاً، القول إن هذا الفعل المتعدّي إلى مفعولين، أولهما «القربان» في نداء الشمّاس، وهي كلمة تنتمي طبعاً إلى نطاق الذبايح العباديّة، يقع أيضاً على مفعول آخر في جواب الشعب، هو الكلمتان «رحمة» و«ذبيحة». فكلمة «ذبيحة» تتناسب طبعاً مع فعل «قدّم»، وكذلك أيضاً كلمة رحمة، كما في المعنى الذي تكتسبه في هذا السياق، وهو موازٍ تماماً لكلمة «ذبيحة»، وسيأتي شرح هذا الأمر لاحقاً.

وقناعتي بهذا الصدد، هي أنّ بعض النساخ لم يفقهوا سبب ورود الكلمتين ελεον θυσίαν في حالة النصب، وهو أنّهما مفعولان ثانيان وقع عليهما الفعل προσφέρειν، فلجأوا إلى تطويع القراءة الأصيلة αινένεως، فبرزت بعد التصحيح القراءتان الثانويتان الآتيتان:

١) استبدل بعضهم المضاف المنصوب ελεον. والمضاف إليه ειρήνης بالكلمتين مرفوعتين، مما أدى إلى نشوء القراءة Ελεος ειρήνη, θυσία αινένεως، وهي طبعاً القراءة الأسهل، لأنّ الكلمتين «رحمة» و«سلام» تأتيان بحسب هذه القراءة المتأخّرة كمبتدأ في جواب الشعب، فتجعلانه بالتالي مستقلاً عن نداء الشمّاس، مما يحتمّ تفسيره كجملة مستقلّة.

٢) حافظ بعضهم على القراءة الأصيلة ελεον و θυσίαν في حالة النصب، بيد أنّهم ارتأوا استبدال حالة الإضافة ειρήνης العسيرة الفهم، بحالة النصب، فنشأت بنتي، جة ذلك القراءة Ελεον, ειρήνην, θυσίαν αινένεως التي يعرفها ثاوذورس أسقف أنديدا.

(٢٢) BAUER Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland, De Gruyter, Berlin-New York, 1988, 1441, note 2a.

(٢٣) المرجع السابق، 1441, note 2.

خلاصة القول، يمكن اعتبار القراءة "Ελεον ειρήνης, θυσίαν αινένεως" بمثابة القراءة الصعبة، التي لجأ بعض من النساخ إلى تعديلها، مختارين جملة بناؤها أبسط فهمًا، وذلك برصّ الكلمات إلى بعضها متجانسة، إمّا رفعًا أو نصبًا، وهذا ما يؤكّد مجددًا أصالتها.

### معنى الجملة «رحمة سلام»

كما ذكر أعلاه، لم تكن حالة النصب التي وردت فيها كلمة «رحمة» الصعوبة الوحيدة التي أوحى لبعض النساخ بضرورة تبسيط القراءة الصعبة، بل وأيضًا الجملة الغامضة المكوّنة من مضاف ومضاف إليه («رحمة سلام»). فإن تبيّن المعنى الكتابي لهذه القراءة، بشكل يساعد على فهم أفضل لجواب الشعب على نداء الشمّاس، حينها تُضاف حجة أخرى في الدفاع عن أصالتها.

عند استعراض مختلف آراء المفسّرين، القدامى والمحدثين، للجملة «رحمة سلام»، يلاحظ المرء بسهولة أنّ تفسير كلمة «رحمة» في هذا السياق لم يكن أمرًا سهلًا، والأعسر من ذلك كان تفسير نوع الإضافة في عبارة «رحمة سلام»، على نحو يؤدّي معنى منطقيًا له علاقة بما يسبق هذه الجملة وبما يليها. بكلام آخر، من السهل أن يكتب المرء إنشاءً عن الرحمة والسلام، ولكن كيف يمكن الربط بينهما وبين تقديم القربان المقدّس، والأصعب من ذلك، كيف توضّح علاقة «رحمة السلام»، أو «الرحمة والسلام»، مع الجملة اللاحقة الموازية، أي «ذبيحة التسييح».

يرى ثاوذورس أسقف أنديدا أنّ المؤمنين يقدّمون الرحمة والسلام بمثابة ذبيحة تسييح. وبعد أن يؤكّد القدّيس كاباسيلاس على وجوب تقديم السلام والرحمة بدل أيّ قربان أو ذبيحة أخرى، يربط بين الرحمة والسلام، بتعريفه الرحمة بأنّها وليدة السلام الثابت الذي لا يشوبه عيب. ونجد أصداء التفسيرات القديمة تتردّد بين المفسّرين المعاصرين، فيعتبر ب. ترمبلاس جواب الشعب «تحيّصًا للمؤمنين على الصّفح لبعضهم البعض والمسالمة»<sup>(٢٤)</sup>؛ ويكتب أيضًا: «إننا نقدّم صّفحًا رحومًا يولّد السلام»<sup>(٢٥)</sup>.

(٢٤) TRE, 96.

(٢٥) Π. Τρεμπέλας, *Λειτουργικόν*, Αθήναι, 1973, 89. 157.

باعترادي، إن عبارة «رحمة سلام» هي موازية شكلاً ومضموناً لعبارة «ذبيحة تسبيح». كالتاهما تضيفان توضيحاً مهماً على جوهر فعل تقدمه القرايين على المذبح المقدس، وذلك من خلال تعابير كتابية، تتلاءم مع طبيعة التقدمة المسيحية، ولها مدلول لاهوتي عميق جداً، ومتنوع المعاني.

أولاً، إن القول بتشابه العبارتين شكلاً ومضموناً، مفاده أن كل عبارة توازي مصطلحاً كتابياً من طقوس الذبائح، وجد فيه المسيحيون رمزاً (τύπος) للذبيحة السرمديّة التي تقدّم في الاجتماع الإفخارستي. وكما سبق القول، في نداء الشماس إلى تقديم «التقدمة المقدّسة» (τὴν ἁγίαν ἀναφοράν προσφέρειν) (٢٦)، توجد مصطلحات تقنيّة من طقوس الذبائح، وذلك في كل كلمة على حدة (٢٧)، وفي الجملة بتمامها. وكجواب على هذا النداء، يضيف الشعب أن التقدمة المقدّسة تُقدّم كذبيحة، وتحديداً كذبيحة سلام وذبيحة تسبيح، حيث استبدلت عبارة «ذبيحة سلام» بعبارة «رحمة سلام».

إن مفتاح الحل لمشكلة فهم «رحمة سلام، ذبيحة تسبيح»، يكمن في عبارة «ذبيحة السلام والتسبيح» في العهد القديم (لا ٧: ١٣، ١٥، ٢ أخ ٣٣: ١٦؛ رج أيضاً ١ مك ٤: ٥٦). فقد اعتبر المسيحيون هذه الذبيحة رمزاً يمثل (ἀντίτυπος) (٢٨) ذبيحة المسيح (٢٩) السرمديّة «بدمه الخاص» (٣٠)، التي فيها «قدّم نفسه لله بروح أزلي» (٣١)، فحلّت مكان القرايين والذبائح التي كانت «بدم

(٢٦) «التقدمة المقدّسة» هي الترجمة الأدقّ للعبارة τὴν ἁγίαν ἀναφοράν التي ترد في نداء الشماس.

(٢٧) لقد سبق التلميح أعلاه إلى هذا المدلول التقنيّ للفعل προσφέρω، ثمّ إنّ كلمة ἀναφορά، في مز ٥٠: ٢١ (بحسب السبعينية) تُترجم الكلمة العبرية לָלוּחַ والتي تختصّ بتقدمة المحرقات. أنظر أيضاً العبارة θυσίαν ἀναφέρειν التي ترد مراراً كثيرة في العهد القديم، وفي العهد الجديد ترد في عب ٧: ٢٧؛ ١٣: ١٥؛ ١ بط ٢: ٥؛ رج يع ٢: ٢١.

(٢٨) رج عب ٩: ٢٤.

(٢٩) أنظر عب ٩: ٢٦ على وجه الخصوص ومجمل عب ٩ عامّة.

(٣٠) عب ٩: ١٢.

(٣١) عب ٩: ١٤.

ثيران وتيوس» (٣٢)، وحققت لنا «فداءً أبدياً» (٣٣).

و«ذبيحة السلام والتسبيح» تسمية تجمع بين «ذبيحة السلام» و«ذبيحة التسبيح».

ذبيحة السلام: يكثر ذكرها في العهد القديم، حيث ترد عادةً كلمة «سلام» في الجمع זָבַח שְׁלָמִים (zēbah šelāmîm) (٣٤)، وهي ذبائح تتصل دائماً بمائدة جماعية غنية وحركات طقسية من رفع وتقديم، وتهدف إلى المسالمة وبناء علاقة حسنة مع الله والاشترك في المائدة الإلهية. لقد كانت ذبائح السلام شائعة جداً ومحبة لدى الإسرائيليين، إذ كانت مناسبة للبهجة والسرور.

اختار المسيحيون، إذًا، ذبيحة السلام كرمز يمثّل ذبيحة المسيح الأبدية التي تُقدّم لادمويًا في سر الشكر، لأجل الخصائص المشتركة بينهما؛ فذبيحة المسيح حققت المصالحة مع الله (رج رو ٥ : ١٠؛ ٢ كو ٥ : ١٤-٢١؛ كول ١ : ٢١-٢٢)، وهي أيضًا مائدة مشتركة يجتمع إليها المؤمنون، فتفعم قلوبهم سرورًا.

وبالرغم من وجود خصائص مشتركة بين ذبيحة السلام والتقدمة الإفخارستية، فضّل المسيحيون تعديل تسمية «ذبيحة السلام»، حين استبدلوا كلمة «ذبيحة» بكلمة «رحمة»، فجعلوا العبارة «رحمة سلام». لأنّ ذبيحة السلام كانت تفترض حكمًا تقدمية حيوانية يُرشّ دمها على المذبح ويحرق دسمها عليه، والرب يسوع يقول: «رحمةً أريد لا ذبيحة» (مت ٩ : ١٣) (٣٥). لقد عبّر المسيحيون، بتعديلهم تسمية «ذبيحة سلام» وجعلها «رحمة سلام»، عن عدم اكتراثهم بالذبائح الحيوانية، انسجامًا مع تعليم العهد الجديد، وعن التزامهم المطلق بحتّ الرب يسوع لهم على الرحمة بدل ذبح الحيوانات.

(٣٢) عب ٩ : ١٢-١٣.

(٣٣) عب ٩ : ١٢.

(٣٤) باستثناء عا ٥ : ٢٢، حيث ترد في المفرد.

(٣٥) يذكر القديس نيقولاوس كاباسيلاس هذه الآية كخلفية لكلمة الرحمة في جواب الشعب، بيد أنّه لا يربط بين «رحمة السلام» و«ذبيحة السلام».

طبعًا، لا تبين تلقائيًا خلفيّة صياغة العبارة «رحمة سلام» للقارئ أو حتّى للدارس، فهي، دون أدنى شكّ، صعبة الفهم. فإذ عجز بعض النساخ عن إدراك تفسيرها، لجأوا إلى تعديلها بما يسهّل فهمه.

ذبيحة التسبيح: هي بدورها نوع من ذبائح السلام، تعبّر عن شكر المقدّم وامتثانه لله على البركات التي تلقّفها منه. فلا عجب في استعمالها كرمزٍ لذبيحة المسيح في هذه الجملة الليتورجية، لما تحمله في نصوص العهدين، القديم (في سفر المزامير خصوصًا) والجديد (الرسالة إلى العبرانيين)، من قيمٍ ومعانٍ، تخاطب جوهر الذبيحة الإفخارستية. ثمّة ثلاث نقاط مشتركة تجعل من ذبيحة التسبيح الأكثر ملاءمةً، كرمزٍ قديمٍ يشير إلى الإفخارستية، وهي الآتية:

(١) لعلّ أهمّ ما يجمع بين ذبيحة التسبيح والتقدمة الإفخارستية هو التسمية المتطابقة. فتمسّية «ذبيحة التسبيح» في اللغة العربيّة، أتت من المصطلح اليوناني  $\theta u s i a \alpha i n e s e w s$  الذي تستعمله الترجمة السبعينيّة لترجمة المصطلح العبريّ (ذبيحة شكر). ونجد في بعض الترجمات الحديثة إلى لغات معاصرة، ترجمةً حرفيّة للعبارة العربيّة  $\text{בְּזִבְחֵי הַשִּׁכּוּר}$ ، «ذبيحة الشكر».

(٢) من بين المقاطع العديدة التي أتت فيها هذه العبارة، نميّز مقطعين، لا بدّ وأنهما أثارًا اهتمام المسيحيّين القدماء.

– نقرأ في ٢ أخ ٢٩: ٣١ أن الجماعة قد أتت «بذبائح كتقدّمات شكر»، وتُترجم السبعينيّة هذه الجملة كالآتي:

$\alpha \nu \eta \mu \epsilon \gamma \kappa \epsilon \nu \eta \acute{\epsilon} \kappa \kappa \lambda \eta \sigma i \alpha \theta u s i \alpha \varsigma \kappa \alpha i \alpha i \nu \epsilon \sigma \epsilon \omega \varsigma$

نجد في بداية هذه الجملة الفعل  $\alpha \nu \alpha \phi \acute{\epsilon} \rho \omega$  الذي منه تشتقّ كلمة  $\alpha \nu \alpha \phi \omicron \rho \alpha$  (التقدمة) التي يدعو الشماس المؤمنين إلى تقديمتها، فيجيّبونه إن «التقدمة المقدّسة» هي «رحمة سلام، ذبيحة تسبيح». كما يلفت انتباهنا في نصّ الآية ٢ أخ ٢٩: ٣١، أن الكنيسة قدّمت آنذاك ذبيحة التسبيح/الشكر، كما تقدّم كنيسة

المسيح أيضًا التقدمة المقدسة كذبيحة تسييح.

- ينقل لنا مز ٤٩ كلامًا لله، يحذّر فيه شعبه إسرائيل من جهله وأفكاره وتصرفاته الخاطئة. يخبره الله بأنه لا يحتاج إلى حيوانات ذبائحه، لأنه هو صنعها، وله المسكونة وملؤها (آ ٩-١٢). ثمّ يسأله: «هل آكل لحم الثيران أو أشرب دم التيوس» (آ ١٣)، في إشارة إلى الذبائح الحيوانية على أنواعها. لكي ينتهي أمرًا إياه: «إذبح لله ذبيحة تسييح/شكر، وأوف العليّ ندورك، وادعني في يوم الضيق أنقذك فتمجّدي». هكذا، يتفق مز ٤٩ مع الرسالة إلى العبرانيين في تفضيل ذبيحة التسييح/الشكر على ذبائح الثيران والتيوس.

٣) فضلًا عن أنّ تسمية ذبيحة التسييح/الشكر في العهد القديم مطابقة لتسمية تقدمه الإفخارستية، وأنّ الكنيسة قدّمت في العهد القديم ذبيحة التسييح، التي يفضّلها مز ٤٩ على ذبائح الثيران والتيوس، ثمّة مقطع ذو أهميّة قصوى في الرسالة إلى العبرانيين، يُظهر أنّ الرسول بولس كان البادئ في استعمال رمزية ذبيحة التسييح، في الحديث عن ذبيحة المسيح. في المقطع عب ١٣: ١٢-١٦ ينقل كاتب الرسالة قول الرسول، إنّ دم المسيح المهرق لتقدّيس المؤمنين، هو ذبيحة تسييح، يقدّمها المؤمنون لله على مدى الأيام. ويقدم تفسيرًا مسيحيًا لماهية ذبيحة التسييح، بالقول إنّها «ثمره شفاه تحمد الله» (آ ١٥)، مردفًا أنّ الأعمال الحسنة والشركة يتلازمان مع هذه الذبيحة، ومؤكّدًا أنّ الله يسرّ بذبائح كهذه (آ ١٦).

لأجل هذه الأسباب مجتمعة، وجد المسيحيون في ذبيحة التسييح رمزًا ممثلًا للذبيحة الأبدية الحقّة بامتياز، والتي يحتفلون بها في سرّ الشكر. وكان التفسير المسيحيّ الذي تقدّمه الرسالة إلى العبرانيين لذبيحة التسييح، الدافع الرئيسيّ للمحافظة على تسمية «ذبيحة التسييح» كما هي، وعدم تعديلها على غرار ما حصل مع تسمية «ذبيحة السلام».

## ٢. الخلاصة

تبيّن من خلال تطبيق النقد النصّي والكتابيّ في دراسة جواب الشعب، موضوع هذه الدراسة، أنّ القراءة «رحمة سلام، ذبيحة تسييح» هي الأصيلة والصحيحة. فبعد التدقيق في الدلائل النصّية الخارجيّة، تبيّن أنّ أصالة القراءة المذكورة تُدْمَعُ بشهادة الوثائق الأقدم المتنوّعة. كما تبيّن من دراسة الدلائل الداخليّة، أنّ هذه القراءة الأصيلة تمتنّ الصلة بين جواب الشعب ونداء الشّمّاس، إن من ناحية القواعد اللغويّة وبنية الجملة، وإن من ناحية المضمون. أمّا من الناحية اللغويّة، فلأنّها توضّح إعادة سبب حالة النصب في الجواب إلى الفعل «لنقدّم» في النداء الذي يقع أحياناً على مفعولين، عندما يستعمل كمصطلح يختصّ بطقوس الذبائح. وأمّا من ناحية المضمون، فلأنّ العبارة «رحمة سلام» هي تسمية مسيحيّة معدّلة لذبيحة السلام، أُدخلت للتوفيق بين تفضيل الرحمة على الذبائح الحيوانيّة، وبين المعاني اللاهوتيّة التي تحملها ذبيحة السلام، والتي تجعل منها رمزاً يمثّل ذبيحة المسيح الخلاصيّة. وبالتالي، ترتبط هذه العبارة ارتباطاً وثيقاً بالفعل «قدّم» الذي يقع عليها والذي يحمل معنى تقنيّاً في هذا السياق. ثمّ إنّ شرح عبارة «رحمة سلام» كذبيحة سلام، يوطّد صلتها بما يليها أيضاً، أي بالعبارة التي تأتي كبديل لها، «ذبيحة التسييح». ولكن هذه الأخيرة لم تكن بحاجة إلى تعديل على غرار استبدال كلمة «ذبيحة» بكلمة «رحمة» في الجزء الأوّل من الجواب، لأنّها حصلت مسبقاً على تفسير لها لادمويّ في المقطع ١٣: ١٢-١٦ من الرسالة إلى العبرانيين.

فعندما تُفهم الجملة «رحمة سلام، ذبيحة تسييح» على خلفيّة ذبيحتيّ العهد القديم اللتين تحمّلان التسميتين، يصبح بالإمكان الاستدلال على هدف المسيحيّين من استعمال هذه الجملة في سياقها الليتورجيّ. فالقول رمزاً، إنّ التقدمة المقدّسة هي «ذبيحة سلام»، يعني أنّه من خلال الالتفاف حول مائدة الربّ، يستتبّ السلام مع الله مجدّداً، لسرور المؤمنين وخلصهم. وفي القول،

رمزاً، إنها ذبيحة تسييح، تشديداً على طابعها الشكريّ (الإفخارستيّ) والكنسيّ واللاممويّ.

كما تبين لنا أيضاً، أن هذا المعنى اللاهوتيّ الغنيّ، قد امتنع عن أعين الدارسين، بسبب من تصليحات النساخ. بعض هؤلاء، إذ لم يفهموا معنى الرمز الذبائحيّ المقصود بالجملة «رحمة سلام، ذبيحة تسييح»، وبسبب ذلك، لم يفقهوا ورود المضافين نصباً، قاموا تعديلات على قراءة الجملة، جعلت القسم الأوّل منها (رحمة سلام) يُقرأ كمفردتين مستقلّتين، لا كمصطلح من طقوس الذبائح. فأخذ بعضهم يعطف المفردتين على بعضهما، ويشرحهما مستقلّتين عن بعض، وآخرون ما انفكوا يقرأونهما ببساطة كمضاف ومضاف إليه دون خلفيّة كتابيّة، ويحاولون جاهدين إيجاد تفسير ذي فائدة. غاية القول، إن هذا التحليل يثبت أن صعوبة فهم «رحمة سلام» أدّى إلى نشوء القراءات الأخرى المتأخّرة، لا العكس، ممّا يعتبر حجة دامغة لأصالة هذه القراءة.

ختاماً، لقد كان القصد من هذه الدراسة إظهار أهميّة تطبيق معايير نقد النصّ، والتفسير على ضوء الكتاب المقدّس، وصولاً إلى شرح النقاط الصعبة في نصّ الليتورجيا الإلهيّة - ولعلّ هذا الجواب الليتورجيّ أكثرها غموضاً - مخافة أن يقود التحليل غير العلميّ، والمبنيّ على آراء ذاتيّة غير موثّقة، إلى استنتاجات تحجب المعاني الغنيّة للجمال الليتورجيّة.



## دور المرأة الليتورجيّ في الكتاب المقدّس

الأخت روز أبي عاد

أستاذة مادّة الكتاب المقدّس

جامعة الروح القدس - الكسليك

### المقدّمة

هل يمكننا التكلّم عن دور المرأة الليتورجيّ في الكتاب المقدّس؟ ما هي المهامّ التي يُمكن إسنادها إلى المرأة والتي توافق شخصيّتها وطبيعتها ومواهبها ودورها الأثويّ؟

إنّنا إذ نعي وضوح الأدوار الليتورجيّة، لماذا يصبح الأمر ملتبساً عندما ننسبه إلى المرأة؟ هل ما زالت أصدقاء التمييز بين الرجل والمرأة ترنّ في بالنا رغم الاهتمامات التي حظيت بها المرأة في الكنيسة؟ هل صحيح أنّ التباين الجنسيّ بينها وبين الرجل هو الذي يُثير مسألة كهذه؟ لماذا لا نعتبر أنّ التمايز يشكّل مصدرًا للمكانة الفرديّة لكلّ منهما ولخصائصه وميزاته؟

وأخيراً، إذا كان الله حبا المرأة سهولة التواصل الإنسانيّ، فما هي العوائق التي تحول دون إسداؤها دوراً أساسياً في الخدم الليتورجيّة؟

### ١- بعض المعطيات الكتابيّة

في العهد القديم، لم يكن وضع المرأة يسمح لها بأن تلعب دوراً فعّالاً في الحياة السياسيّة والدينيّة: ففي حين كان يحقّ للرجال الدخول إلى خيمة الموعد<sup>(١)</sup>، لم

(١) رج خر ٢٨: ٤٤٣؛ ٢٩: ٣٠؛ ٣٠: ٢٠؛ ٤٠: ٣٢؛ لا ٤: ٥، ١٦؛ ٩: ٢٣؛ ١٠: ٩؛ عد ٤: ٢٣، ٣٠، ٣٥، ٣٩، ٤٣، ٤٧؛ ٧: ٨٩؛ ٨: ١٥، ٢٢، ٢٤؛ ٣١: ٥٤.

يكن مسموحاً للنساء سوى الاكتفاء بالوصول إلى الباب المؤدي إليه<sup>(٢)</sup>.

لا تشترك المرأة رسمياً في العبادة حتى وإن كان لها الحق أن تبدي ابتهاجاً علناً خلال الأعياد والمناسبات<sup>(٣)</sup>، كما أن الذكور وحدهم ملزمون بفريضة الحجّ (خر ٢٣: ١٧).

لا ينبغي على المرأة المحافظة الدقيقة على السبت<sup>(٤)</sup>.

أمّا موهبة النبوة، فلم تكن دائماً تُمنح للمرأة، والدليل على ذلك أنه إزاء وفرة عدد الرجال الأنبياء، لا يذكر العهد القديم سوى أربع نبيات بأسمائهنّ: مريم أخت هارون (خر ١٥: ٢٠-٢١)، دبّورة (قض ٤: ٤)، حُلدة (٢ مل ٢٢: ١٤)، ونوعاديّة (نح ٦: ١٤)، هذا بالرغم من أن النبي يوثيل يعلن أن الربّ سيُفيض روحه على كلّ بشر فيتنبأ البنون والبنات على السواء (٣: ١).

أمّا في ما يخصّ العهد الجديد، فبالرغم من أن يسوع نفسه حين كان يبشّر بملكوت الله دون التمييز بين الرجال والنساء، وبالرغم من أن كلامه لاقى وقعاً طيباً لدى النساء، فمنهنّ من اصطحبته وسرن معه في المدن والقرى، ورافقته حتى أورشليم، ومنهنّ من ساعدن يسوع والاثنى عشر بأموالهنّ<sup>(٥)</sup>، وبالرغم من أن

(٢) رج لا ١٢: ١٥؛ ٢٩: ٢٧؛ ٢: ٢.

في خر ٣٨: ٨، يرد ذكر النساء اللواتي كنّ يخدمن عند باب خيمة الموعد، فما كان دور تلك النساء؟ هناك من يعزو إليهنّ دور البغايا، وذلك استناداً إلى ١ صم ٢: ٢٢ حيث أن ابني عالي العاصيين كانا يأتيان إلى باب خيمة الموعد لمجاعة النساء الخادمت هناك. هذا التلميح إلى البغاء المقدس كانت تمارسه بعض النساء تأثراً بعبادة البعل، وكان يهدّد مباشرة الديانة اليهودية لسهولة تفشّيه فيها، ممّا جعل تدخّل المرأة في الاحتفالات الطقسية المكرّسة يفضي الارتياح. لطالما تخوّف الكتاب الملهمون من انتقال عدوى عبادة الطبيعة والخصوبة من الديانة الوثنية إلى الهيكل، رغم أن إله العهد القديم هو إله التاريخ (رج خر ٣٤: ١٥؛ تث ٢٣: ١٨؛ ١ مل ١١: ٣٣؛ ٢ مل ٢٣: ١٣؛ هو ٤: ١٣، ١٤؛ إلخ)؛ ففي أثناء قيام الملك يوشيا (٦٤٠-٦٠٩) بإصلاح ديني في يهوذا، هدم بيوت البغاء المكرّس التي في بيت الربّ، حيث كانت النساء ينسجن ثياباً لعشتاروت (٢ مل ٧: ٢٣).

(٣) رج خر ١٥: ٢٠-٢١؛ تث ١٢: ١٢؛ نح ١٠: ٢٩.

(٤) رج خر ٢٠: ١٠؛ تث ٥: ١٤.

(٥) رج مت ٢٧: ٥٥؛ مر ١٥: ٤٠-٤١؛ لو ٨: ٣-١.

جماعة الرسل، كلّهم تركوا المعلّم، باستثناء أحدهم، فقد تبعت النساء يسوع حتّى الجلجلة وشاهدن تكفينه ودفنه<sup>(٦)</sup>، وهنّ اللواتي سيلتقين القائم من الموت (أو ملاكه)، وسيعلنّ البشرى السارّة للرسل المرتابين<sup>(٧)</sup>؛ رغم كلّ ذلك، فيسوع لم يدعُ قطّ أيّة امرأة باسمها لكي تتبعه كما فعل مع الاثني عشر<sup>(٨)</sup>.

بدورهم، عندما عزم الرسل المجتمعون في العليّة، هم وبعض النساء، اختيار بديل ليهوذا، لم يفكروا قطّ بالنساء (رج أ ع ١ : ١٤-٢٦)، بل توجّهت أبصارهم نحو رجلين.

كذلك الأمر، لم يُذكر أيّ اسم أنثويّ في لائحة المعاوين السبعة الذين أوكل إليهم الاثنا عشر خدمة الموائد وتوزيع الأرزاق اليوميّة على الأرامل، علماً أنّه من البديهيّ أن تتفوّق جدارة المرأة على الرجل في هكذا نوع من الخدمة.

من ناحية أخرى، فكنيسة أنطاكية التي كانت تعتبر نفسها أكثر انفتاحاً من كنيسة أورشليم، لن تعهد توجيه حياتها إلاّ إلى رجال دون سواهم (أ ع ١٣ : ١-١٣).

أمّا بولس الرسول، فقد اختبر في أثناء رحلاته التبشيريّة، وفاء بعض النساء المتفانيات، والدليل على ذلك لائحة السلامات المدرجة في نهاية رسالته إلى أهل روما. ففي بداية الأمر، يطرح موضوع فيية، شمّاسة<sup>(٩)</sup> كنيسة قنخريّة (رو ١٦ :

(٦) رج مت ٢٧ : ٥٥-٥٦؛ مر ١٥ : ٤٠-٤١؛ لو ٢٣ : ٢٧-٢٩.

(٧) رج مت ٢٨ : ١-١٠؛ مر ١٦ : ٩-١٠؛ لو ٢٤ : ١-١٠.

(٨) رج مت ٤ : ١٩-٢١؛ مر ١ : ١٧؛ ٢ : ١٤؛ لو ٥ : ٢٧؛ يو ١ : ٤٣.

(٩) كلمة شمّاس تعني خادم  $\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\nu\omicron\varsigma$ ، وبولس نفسه يعرف عن ذاته، هو ومعاونوه، بأنهم خدّم المسيح والإنجيل والعهد الجديد (رج رو ١١ : ١٣؛ ١ كو ٣ : ٥؛ ٢ كو ٣ : ٤-٦). في ما يخصّ المهمة الشمّاسية، المحفوظة أولاً للرجال، لقد أسندت تدريجياً للمرأة في الجماعات اليونانية؛ فالشمّاسية هي خدمة واقعيّة تفترض التكرّس (أ ع ٦ : ٦)، وقبولاً رسمياً تسبقه مرحلة اختبار (١ تم ٣ : ١٠). كان الشمّاسة مكلفين على وجه خاصّ بالاعتناء بالفقراء والمرضى، ولكن سرعان ما شملت الخدمة الشمّاسية مهمّات أخرى روحية. فالشمّاس فيليب أصبح مبشراً (أ ع ٢١ : ٨)، وأرامل كثيرات رحن يقمن بتعليم الشابات الواجبات المخصوصة بهنّ تجاه أزواجهنّ وأولادهنّ وبيوتهنّ «لثلاً يجذّف على كلمة الله» (تي ٢ : ٤-٥). إذا الخدمة الشمّاسية قامت بترقّ نحو التبشير والتعليم، ممّا أفاد النساء الشمّاسات، رغم أنّ مدى عملهنّ اقتصر على العالم النسائيّ.

(١)، فالخدمة التي قامت بها هي أنها حمت كثيرًا من الإخوة، من بينهم بولس ذاته (آ ٢)؛ لذا، يمكننا أن نعتقد أنها كانت تفتح منزلها لاجتماع الإخوة وتشارك في الخدمة الرسولية.

بعد فيبة، يرسل بولس تحياته إلى برسقلة وأقيلا، ويدعوهما «معاونيه في المسيح». هذا اللقب الذي يُسبغه بولس عليهما، يُسنده عادةً لمعاونيه المباشرين في عمل الإنجيل (١٠)؛ فإلى هذا الزوج يعود الفضل في تفسيرهما طريقة الربّ لأبّس على وجه أدقّ، أي أنّهما استكّمالاً تعليم من سيصبح شخصيّة مسيحية بارزة في تبشير كنيسة كورنتس (أع ١٨ : ٢٤-٢٨). هنا لا بدّ من لفت النظر إلى أنّه في أعمال الرسل (١٨ : ١٨، ٢٦)، كما هي الحال في الرسالة إلى الرومانيين (١٦ : ٣)، وفي الرسالة الثانية إلى طيموتاوس (٤ : ١٩)، يرِدُ اسم برسقلة الزوجة قبل زوجها؛ ربّما كانت الشخصيّة المهيمنة بين هذين الزوجين.

بالإضافة إلى النساء التي ورد ذكرهنّ آنفًا، يسلم بولس أيضًا على مريم (رو ١٦ : ٦)، وطروفانية وطروفوسة وبرسيس (آ ١٢)، ووالدة روفس (آ ١٣)، ويولية وأخت نيروس (آ ١٥)، وأفودية وصنطيخة (فل ٤ : ٢-٣).

أمّا في شأن النبوءة، فالروح القدس الذي يوزع مواهبه كما يشاء على كلّ إنسان، لم يحجب عن النساء موهبة النبوءة ذاتها التي كان يفيضها على مسيحيي الكنيسة الأولى؛ فالمبشّر فيلبس كان له أربع بنات عذارى يتبنّان (أع ٢١ : ٩)، وفي جماعة كورنتس، كانت النساء يتبنّان تمامًا كالرجال، ولم ير بولس أيّ عيب في ذلك، لكنّه تمسك بشدّة بعبادات عصره التي تفرض على المرأة أن تغطّي رأسها وقت الصلاة، بينما على الرجل أن يكون مكشوف الرأس حين يصلي (١ كور ١١ : ٤-٥).

(١٠) من بين معاوني بولس الرسول، نذكر طيموتاوس (رو ١٦ : ٢١)؛ طيطس (٢ كو ٨ : ٢٣) وأبفرديطس (فل ٢ : ٢٥).

باختصار، يبدو واضحاً أنّ بولس أفاد من مؤازرات أنثويّة عدّة في كدّه الرسوليّ؛ فالنساء لم يظهرن أقلّ اضطراباً من الرجال في نشر البشرى السارّة حيثما كان<sup>(١١)</sup>.

## ٢- بعض الأسباب التي تمنع المرأة من القيام بالدور الليتورجيّ الذي يقوم به الرجل

إنطلاقاً من الكتاب المقدّس يُمكننا أن نجد أسباباً تعليليّة تحدّد دور المرأة ببعض المهامّ الليتورجيّة دون سواها؛ منها ما يعود إلى نموذجيّة المسيح، أو إلى التقليد، أو إلى الخلق والأنثروبولوجيا، أو غيره.

### ٢-أ- نموذجيّة المسيح

يشكّل الجنس الذكوريّ عنصراً ذا علامة أسرارية يتأتّى مباشرة من إرادة المسيح ذاته. فالطريقة التي تصرّف بها المسيح تبدو نموذجيّة. أضف إلى ذلك أنّ الأسرار التي أسّسها ابن الله ترتبط بالتاريخ بصورة دقيقة، لأنّ المسيحيّة وُلدت إثر حدث تاريخيّ: إنّ مجيء ابن الله في الزمن وفي بلدٍ معيّن. والأسرار تشكّل ذكرى لأحداثٍ خلاصيّة، ولهذا فإنّ علاماتها ترتبط بهذه الأحداث عينها. إنّها تتعلّق بحضارة وثقافة معيّنة بالرغم من أنّها مهيبّة لأن تتكرّر في كلّ مكان وحتىّ نهاية الأزمنة. وعليه، فإنّ يسوع لم يدعُ أيّة امرأة لتتّمي إلى الرسل الاثني عشر، أو لتقوم بالمهامّ التي أوكلها إليهم؛ فلهؤلاء أعطى يسوع مفاتيح ملكوت السماوات بصورة حصريّة.

(١١) يجدر الذكر أنّ الكنائس اليهودي-مسيحيّة لم تفتح على الخدمة النسائيّة، في حين أنّ الكنائس اليونانيّة شرّعت لهنّ الباب على مصراعيه؛ رج:

وبالتالي، فكهنوت الخدمة الناجم عن فعل تكريس خاص، يجعل الرجل نظير المسيح الكاهن، لكي يتمكن من القيام، وباسم المسيح، بعمله في العشاء الأخير وعلى الجلجلة. فتمثيل المسيح بشخص الكاهن ليس وظيفة بحثة، ولكن الكاهن ملتزم بكل كيانه، وبصورة خاصة بذكورته، بأن يكون أيقونة المسيح في وسط الجماعة المؤمنة<sup>(١٢)</sup>. فالمرأة غير قادرة بأن تنعم بالميزة التي حظي بها الرجل بأن تمثل المسيح من خلال تماثل شخصيتها وإياه.

وإذا كان الله أراد أن يظهر على الأرض بشكل جسد رجل، فهو بالتالي يريد أن يستمر في الظهور في الجماعة المؤمنة بالشكل عينه، محوّلًا الرجل إلى رمز أسرارِيّ، والرموز الأسرارِيّة عليها أن تمثل ما تعنيه من خلال الشبه الطبيعيّ. من هنا، عندما نقوم أسرارِيًّا بدور المسيح في الإفخارستيا، من غير الممكن أن نُسندَه إلى امرأة لأنّ المسيح تجسّد كرجل.

## ٢-ب- التقليد

لا يُمكن للمرأة أن تمارس الكهنوت، وذلك بموجب إرادة إلهية. والتقليد الكنسيّ الذي يشكّل امتدادًا لموقف يسوع، حافظ على عدم إعطاء سرّ الكهنوت للمرأة، أمانة من الرسل وخلفائهم لإرادة المؤسس. فبعد الصعود، شغلت مريم مكانًا ذا امتياز (أع ١ : ١٤)، ولكنها ليست هي التي دُعيت لأن تنضمّ إلى جماعة الرسل، بل اختار هؤلاء رجلين، متيا وبرسابا، لكي تقع القرعة على أحدهما (أع ١ : ٢٦-٢١).

لقد حاول بعضهم شرح موقف يسوع والرسل انطلاقًا من تأثير البيئة والزمن.

ولكننا نجد في الأناجيل أن يسوع اخترق انحيازات عصره وخالف التمييز الممارس إزاء النساء<sup>(١٣)</sup>.

أمّا بالنسبة إلى بولس الرسول، إذا كنّا ندين له بالنصّ الذي ربّما يكون من نصوص العهد الجديد الأكثر بأساً في المساواة بين الرجل والمرأة، كونهما ابنيّين في المسيح<sup>(١٤)</sup>؛ هذا لا يعني أنّه علينا أن نستعمل مبدأ «ليس هناك ذكرٌ وأنثى»، لأنّ هذا المبدأ، إذا كان يُثبت المساواة المطلقة بين الجنسين على مستوى العماد والكهنوت الملكيّ، فلا يمكنه أن يُطبّق على مؤسّسة كهنوت الخدمة التي تملك قواعدها الخاصّة.

## ٢- ج- الخلق والأنثروبولوجيا

كثيرٌ من الناس يعتقدون أنّ النساء هنّ، معنوياً وروحياً، أدنى درجة من الرجال؛ أمّا على الصعيد الجسديّ فهنّ نجسات. من هنا، على المرأة أن تخضع للرجل تماشياً ونظام الطبيعة، إذ إنّ في الخلق، سبق الرجل المرأة في الوجود، فهو بالتالي المؤهّل للتسلّط بلا منازع؛ وبما أنّ الكهنوت هو عملٌ إداريّ، يبقى أنّه على الرجال أن يزاووه بصورة حصريّة<sup>(١٥)</sup>.

لقد وُصفت المرأة بأنّها مذنبّة بالطبيعة، كونها وقعت في الخطيئة وجذبت الرجل إلى السقطّة؛ فهي تحتفظ بضعفها الطبيعيّ، وتبقى واهية وخاضعة للانفداع اللاإراديّ، وتتأثر بالإغراءات بسهولة.

(١٣) نورد بعض الأمثلة: فلقد تحدّث يسوع بانفراد مع امرأة سامريّة ممّا أثار دهشة تلاميذه (رج يو ٤ : ٢٧)؛ وسمح لامرأة خاطئة أن تبلّ قدميه بالدموع، وتمسحهما بشعر رأسها، وتقبّل قدميه، وتدهنهما بالطيب (رج لو ٧ : ٣٨)؛ ولقد عفا عن الزانيّة التي كان موسى أوصى برجمها (رج يو ٨ : ١-١١)؛ وكان له صديقات نساء يحبّهنّ، من بينهنّ مرثا ومريم (رج يو ١١ : ٥).

(١٤) «فليس هناك يهودي ولا يوناني، وليس هناك عبدٌ أو حرٌّ، وليس هناك ذكرٌ وأنثى، لأنكم جميعاً واحدٌ في المسيح يسوع» (غل ٣ : ٢٨).

(١٥) يتفق آباء الكنيسة ولاهوتيّو القرون الوسطى على أولويّة الرجل على المرأة وافترض تسلّطه عليها؛ Cf. E. GOSMANN, "La construction de la différence des femmes dans la tradition chrétienne", *Concilium* 238 (1991) 75.

عندما يفرض بولس الصمت على النساء في الجماعات، فهو يقصد مهمة التعليم الرسميّة في الجماعات المسيحية، كما توحى لنا الرسالة الأولى إلى تيموتاوس: «لا أجزى للمرأة أن تعلّم ولا أن تتسلّط على الرجل، بل تحافظ على السكوت» (٢: ١٢) (١٦). فيولس الذي يقرّ علانية بدور العنصر النسائيّ الممثل في الجماعات الليتورجية وبالتحديد في الصلاة والنبوءة (١ كو ١١: ٥)، هو بذاته يرفض بتاتاً بأن تُعطى المرأة حقّ التعليم في الجماعة، إذ إنّ التعليم الموازي للوعظ في أيامنا يتّسم بطابع رئاسيّ لا يتطابق مع حالة المرأة التي خُلقت بعد الرجل وتبقى في حالة خضوع له.

بالرغم من الإكرام للمكانة الرفيعة للعدراء مريم، ظلّت وصمة الخطيئة مرتبطة بالمرأة؛ فهي تشكّل خطراً دائماً كونها تحرّض على الإثم، لذلك فهي غير مخوّلة لأن تقوم بأدوار في الاحتفالات الليتورجية.

بشكل عامّ، لا شكّ في أنّ الرؤية الأنثروبولوجية تتمحور حول طابع الذكورة، بحيث إنّ المرأة تُنسب إلى الرجل دون أن يكون العكس صحيحاً، لأنّ الرجل يشكّل الجنس المثالي للبشريّة.

٢- بعض الأسباب التي تُجيز للمرأة القيام بالدور الليتورجيّ الذي يقوم به الرجل

## ٢-أ- الخلق والأنثروبولوجيا

«فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم» (تك ١: ٢٧). في هذه الآية تبدو المساواة بيّنة بين الرجل والمرأة. إنّهما متساويان ومتكاملان في الكرامة. أمّا خضوع المرأة للرجل، «إلى رجلك تنقاد أشواقك وهو يسودك» (تك ٣: ١٦)، فلا يتعلّق بعمل الخلق بل هو نتيجة الخطيئة. ثمّ،

أليس صحيحاً أنّ عاقبة خطيئة حواء قد التّأمت وفُديت بالولادة الطاهرة والقبول المجانيّ والحرّ لوالدة الله؟

من جهة ثانية، إذا اعتقدنا أنّ المرأة تأتي في الدرجة الثانية بعد الرجل لأنها أخذت منه، إذاً عليها أن تخضع له، فهذا يعني تلقائياً أنّ الابن الذي أخذ من الآب يأتي في درجة ثانية، وعليه أن يخضع له؛ والحال أنه، في الله الثالث لا يوجد أيّ بُعد للوقت الماضي أو المستقبليّ لأنّ عنده الحاضر الأزليّ، ثمّ إنّ ركيزة إيماننا تقوم على أنّ الابن مساوٍ للآب في الزمن والجوهر<sup>(١٧)</sup>. وعلى صعيد آخر، إذا سلّمنا أنّه على المرأة أن تتبع الرجل كونه خُلق أولاً، أفلا نجد التبعية ذاتها من الرجل للمرأة؟ فهذا هو حواء تهتف بعد أن ولدت قايين: «قد اقتنيتُ رجلاً من عند الربّ» (تك ٤ : ١). فكما أنّ المرأة تنحدر من الرجل بفضل العمل الإلهيّ، هكذا على الرجل بدوره أن يدين بنشأته للمرأة، وذلك طبعاً بفضل الله. يؤكّد بولس هذا التبادل في التبعية: «فكما أنّ المرأة استلّت من الرجل، فكذلك الرجل تله المرأة، وكلّ شيء يأتي من الله» (١ كو ١١ : ١٢).

في تك ٢ : ٢٣، يكتشف آدم باندهاش أنّ الشخص الذي يقف أمامه ليس بالحقيقة سوى هو بذاته، أنّه وجه آخر لكائه؛ فهو لم يتّخذ اسماً له إلاّ بعد أن سمّى امرأته: «هذه تسمّى امرأة (אִשָּׁה) لأنها من امرئ (אִישׁ) أخذت». يشكّل الرجل والمرأة وحدة متكاملة؛ فهما يشتركان في الطبيعة ذاتها، والاسم الذي يعطيه الرجل للمرأة يبدو وكأنّه اسمه هو مع إضافة علامة التأنيث.

وفي العهد الجديد، لا نجد أيّ مبدأ يمنع المرأة من الصلاة أو ممارسة النبوءة في الجماعات الليتورجية؛ ففي ١ كو ١١ : ٣-١٦ يحدّد بولس سلوك النساء المتزوّجات في ممارسة هذه الخِدم القائمة على تغطية الرأس أثناء الصلاة، ولكنّ هذا الحدّ بذاته لا تُمليه إلاّ عادات المجتمع آنذاك. والسبب في تشديد بولس على

Cf. A. FEUILLET, *Jésus et sa mère*, Gabalda, Paris 1978, p. 225. (١٧)

هذه الفكرة هو أنه في كورنتس كانت تشاع فكرة غنوصية ثنائية تُنكر كل تمييز بين الرجل والمرأة؛ فالجنس يخص الشهوة والمادة ولا يكثرث بأموال الروح. يعترض بولس على عدم التمييز هذا، إذ إن المساواة بين الرجل والمرأة (غل ٣: ٢٨) لا ينبغي تمايزهما ودورهما الخاص بطبيعة كل منهما على حدة. ثم في ما يتعلّق بلباس المرأة في الجماعات، يريد بولس أن يشدّد على الحشمة والتواضع. ففي الأديان السريّة، كان شعر النساء مشعّناً ورأسهنّ مكشوفاً، وبولس يعارض إدخال مثل هذه العادة إلى الجماعات المسيحية.

أمّا في ما يخصّ ١ كو ١٤: ٣٤-٣٥، لو كان بولس يعتقد أن إعطاء المجال للمرأة لأن تتكلّم في الجماعة يشكّل تجاوزاً غير مسموح به، لكان أدلى برأيه منذ الفصل الحادي عشر، ما يحدو بنا إلى القول إنّه من المحتمل أن يكون هذا الملحق متأثراً من الوسط اليهودي-مسيحي<sup>(١٨)</sup>. أمّا حتى ولو سلّمنا بأنّ المقطع أصيل، فالمقصود أن بولس يرغب في تفادي التكلّم سوية في الجماعات؛ فهو قد سبق وطلب من الرؤساء أن يتفقوا على إفساح المجال للآخرين بالتكلّم مداورة: «لأنّه بوسعكم جميعاً أن تتنبّأوا، الواحد بعد الآخر، ليتعلّم جميع الحاضرين ويتشدّدوا» (١ كو ١٤: ٣١)، وها هو الآن يتوجّه نحو الجماعة بذاتها، حيث يفرض الصمت على النساء، ربّما لمقاومة إفراط «الثرنارات اللواتي يتشاغلن بما لا يعنيهنّ ويتكلّمن بما لا ينبغي» (١ تم ٥: ١٣). إنّها قواعد اللياقة والآداب وحسن التصرف المتأصّلة في كلّ مجتمع. وبالتالي، فالحجج التي يقدمها بولس تتعلّق بسنن النظام والاجتماع وليس باللاهوت.

في ١ تم ٢: ١١، يطلب بولس من المرأة أن تتلقّن التعليم وهي صامتة بكلّ خضوع؛ يبدو واضحاً أنّ بولس يقاوم بدعة كان العنصر النسائيّ يساهم في

(١٨) يتوافق النقد الخارجي والنقد الداخلي في هذه الحالة للدلالة على أنّ الآيات المذكورة أعلاه هي ملحق بعيد عن النصّ الأصليّ للفصل ١٤، كما أنّه بعيد عن الفكر البولسيّ؛

Cf. R. GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Duculot, Belgique, 1972.

نشرها، كما جاء في ٢ تم ٣: ٢-٧، حيث إنّ بعض الناس «المحيين لأنفسهم وللمال، المتعجرفين، المتكبرين، الشتامين (...)، كانوا يتسلّلون إلى البيوت ويفتنون نسيّات مثقلات بالخطايا، منقادات لمختلف الشهوات، واللواتي يتعلّمن دائماً ولا يستطعن البلوغ إلى معرفة الحق».

### باختصار نذكر:

- إن أسباب الاحتشام واللباقة التي يعرضها الرسول ليست جوهرية، بل أخذها بعين الاعتبار لئيبين لنا أنّ الإيمان يدخل في العالم ليروحه تدريجياً لا ليخرقه ثورويّاً. هذه الأسباب ليست إذاً إلهية بل قابلة للتغيير.
- من جهة أخرى، تندرج الأسباب التي يقدّمها بولس في إطار الدفاع عن الإيمان المسيحيّ. هو يسعى إلى تحذير الجماعات المسيحية من البدع، وبنوع خاصّ من الاستخدام المفرط للمهامّ الأنثوية بغية نشر الأفكار المبليلة.
- نجد في رسائل بولس صدّي للحجج التقليدية، لا سيّما تلك المأخوذة من تك ٢-٣، والمستوحاة من تعاليم الرايينيين حول عطوبية المرأة وضعفها أمام الخطيئة. غير أنّ بولس يُظهر الفرق في تلطيف براهينه، وهذا ما يجعل الأمور تجري بطريقة مختلفة، بحيث إنّ الرجل بدوره عليه أن يخضع لزوجته: «ليخضع بعضكم لبعض بتقوى المسيح» (أف ٥: ٢١).
- للوهلة الأولى، يبدو لنا أنّ التفكير اللاهوتيّ البولسيّ يقوم على أنّ الزوج وحده قادرٌ أن يكون وسيط الخلاص: «لأنّ الرجل رأس المرأة كما أنّ المسيح رأس الكنيسة التي هي جسده وهو مخلصها» (أف ٥: ٢٣)، شرط أن يمارس وظيفته «في الربّ»، ولكنّه لا يلبث أن يقترف الشواذات، عندما يجعل من الزوجة المسيحية أهلاً للوساطة الخلاصية في شأن زوجها غير المؤمن: «لأنّ الزوج غير المؤمن يتقدّس بامرأته» (١ كو ٧: ١٤).

ختاماً، نستنتج أن المرأة هي كائن مخلوق على صورة الله، وبذات الفعل، هي قادرة على المشاركة في الحياة الإلهية بالاتحاد مع المسيح، إذ ما من شيء يمنعها من أن تشارك الرجل الاحترام والكرامة والمسؤولية في النداء الإلهي.

## ٢-ب- الطبيعة الإنسانية والكريستولوجيا

خلق الله الرجل والمرأة في المساواة بالطبيعة، وأعطاهما كليهما الحقوق ذاتها، كما دعاها سواسية إلى الفرح الأبدي. ففي حين أن الانتماء إلى الجنس المذكور أو المؤنث هو تفصيل ثانوي وموقت للوضع البشري، لأنه لا يدوم بعد القيامة، تبرز الطبيعة الإنسانية المشتركة كضرورة للخلاص ولوحدة الحياة المتجلية كاملة: «لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع» (غل ٣: ٢٨)، والمرأة المعمدة كما الرجل المعمد قد اتحدًا بالمسيح، لأنهما بالعماد قد لبسا المسيح (غل ٣: ٢٧). يُعرب بولس عن المماثلة الدقيقة إلى أبعد حدّ باستعماله فكرة الصورة-الأيقونة الموحية: «ونحن جميعاً نعكس صورة مجد الربّ بوجوه مكشوفة كما في مرآة، فنتحوّل إلى تلك الصورة» (٢ كو ٣: ١٨). لا لزوم ولا ضرورة لأيّ تمييز في الجنس، فصورة المسيح لا تكمن في الشبه الجنسيّ مع يسوع الرجل، بل في التشبه بسيرة حياته الرحومة والمحرّرة بقوة الروح<sup>(١٩)</sup>. وإذا كانت المرأة خلقت على صورة الله، فكيف تعجز أن تكون على صورة المسيح؟ وبالتالي، كيف يمكن تبرير التناقض بين الأتروبولوجيا اللاهوتية والكريستولوجيا؟

بالتالي، أن نقول إنّ على الكاهن أن يكون رجلاً ليعبر عن الشبه بالمسيح، يبدو غير مقنع. زيادة على ذلك، فالكاهن لا يتماهى مع المسيح، وإلّا لتحوّل هو بنفسه إلى إفخارستيا، والحال أنه عندما يحتفل بالعشاء السريّ ويقول كلام التأسيس، يتكلّم بصيغة الغائب وليس بصيغة المتكلّم. ثمّ، ألا تقدّم لنا كريستولوجيا العهد

(١٩) صحيح أن كلمة الله، عندما ظهر على الأرض، أخذ جسد رجل، ولكن علينا ألا ننسى أنه أخذ جسده هذا من امرأة.

الجديد الحكيمية يسوع المسيح بشكل شخص الحكمة الخالقة، الفادية والمجددة شعب الله؟ فيسوع، بأقواله وأفعاله، يظهر كأنه ابن الحكمة، نبيا وتجسيدها (٢٠).  
أخيراً، إذا أخذنا بالقول المسيحيّ المأثور: «كلّ ما لم يأخذه المسيح بالطبيعة، لم ينل الخلاص»؛ هذا يعني أنّ النساء لم يزلن خارج دائرة الخلاص، لأنّ «الكلمة» عندما أخذ جسداً، لم يأخذ الجسد الأنثويّ (٢١).

## ٢-ج- التقليد

إذا كان صحيحاً أنّ التقليد البيبليّ يسلم بأنّ التاريخ هو صنع الرجال، وبالتالي فالتعبير الليتورجيّ في العبادة يعود بالطبع إليهم، بالمقابل، فالباب ليس مقفلاً تماماً على العنصر النسائيّ، ذلك أنّ التقليد البيبليّ بذاته يعترف أنّ التاريخ هو أيضاً صنع النساء؛ فهؤلاء يشاركن الله في عمله الخلاصيّ (٢٢).

يقولون إنّ موقف يسوع معياريّ بالنسبة إلى المسيحيين، ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه: هل إنّ كلّ المؤسّسات الكنسيّة المعاصرة وردت في الإنجيل؟ ألم تستجدّ تغييرات عدّة في التاريخ؟ على سبيل المثال نذكر استبدال التوبة العلنيّة، غير القابلة للإعادة، بالتوبة على حدة والتي يُمكن تكرارها. كذلك الأمر بالنسبة إلى العبور من الاحتفال بقدّاس يوم الأحد العلنيّ إلى القدّاس اليوميّ والفرديّ. أمّا

(٢٠) رج لو ١١: ٤٩؛ مت ٢٣: ٣٤؛ يو ١.

(٢١) «لا بدّ من إعادة بناء الكريستولوجيا من خلال إعادة التفكير في مبدأ الأنتروبولوجيا الذي أدّى إلى هذا التعلّق بذكورة المسيح وبالمعنى اللاهوتيّ لرمزه»؛ رج:

Cf. E. JOHNSON, "La masculinité du Christ", *Concilium* 238 (1991) 145-154.

(٢٢) من بين الأمثلة التي تفيدنا عن دور النساء الخلاصيّ نذكر: القابلتان المصريتان اللتان لم تُميّتا المواليد الذكور كما أمرهما فرعون بل استبقتهما أحياء (رج خر ١: ١٧-١٩)؛ كذلك الأمر فإنّ ابنة فرعون لعبت دور المخلصة إذ أشفقت على أحد أولاد العبرانيين الموضوع في سلّة على حافة النهر وأنقذته من الموت (رج خر ٢: ١-١٠)؛ وبدورها امرأة موسى أنقذته من الموت إذ خنته (رج خر ٤: ٢٤-٢٥)؛ ثمّ إنّ ميكال خلّصت حياة زوجها داود من الموت بعد أن كان والدها شاوول يترصّده ليقتله (رج ١ صم ١٩: ١١-١٧)؛ إلخ.

موضوع بتولية الكهنة الإلزامية في الطقس اللاتيني، ألا تتنافى وإرادة يسوع الذي لم يشكّل عنده الزواج أيّ عائق في الخدمة الكهنوتية (٢٣)؟

في شرحه مشهد ترائي يسوع لمريم المجدلية بعد قيامته (يو ٢٠: ١١-١٨)، لا يتردد أحد مفسري الكتاب المقدس من أن يكتب: تقدّم دعوة مريم المجدلية إلى الرسالة الميزات الجوهرية ذاتها التي تميّز بها دعوة بولس الطرسوسي؛ فلقد رأت يسوع القائم وسمعته وأرسلها هو نفسه بمتابة شاهدة. وعليه فلقد أعلن بولس بالصواب أنه مساوٍ للرسول، ومريم بدورها تحييها الليتورجيا الشرقية بـ«المساوية للرسول» (٢٤).

### ٣- الدور الليتورجي الأكثر تناسباً وطبيعة المرأة

بعد عرض كلّ البيّنات التي تتحفّظ عن دور المرأة الليتورجي المماثل للرجل، والأخرى التي تُجيز لها أن تقوم به، يمكننا أن نستخلص ما يلي:

#### ٣-أ- للمرأة دور ليتورجي

على ضوء ميزات المرأة الأثوية يمكننا أن نستنتج الدور الموافق لشخصيتها. وبالفعل، فإننا نلاحظ تطابقاً عميقاً بين مهامّ الشماسية والمواهب الأثوية. هنا سؤالان يطرحان ذاتهما: أليست المرأة في معظم الحضارات هي التي تعطي الغذاء؟ ثم، إن إصرار التقاليد الإنجيلية على رواية الخدم التي تؤدّيها النساء، أليست صدّى لمطالبة النساء بممارسة بعض المهام الكنسية؟

(٢٣) لقد أخذ القرار في بتولية الإكليريكيين، من شمامسة وكهنة وأساقفة، في مجمع إلفير (Elvire) الذي عُقد في إسبانيا، بين سنتي ٣٠٠ و٣٠٣، فغيّر تقليداً رسمه يسوع ودام حوالي أربعة قرون؛ رج Cf. G. MATHON, *Le mariage des chrétiens, des origines au concile de Trente*, Desclée, Paris 1993, p. 83-85; Ch. J., HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, Letouzey et Ané, Paris 1907, p. 212-264. Cf. J. VINATIER, *La femme, parole de Dieu et avenir de l'homme*, Ouvrières, (٢٤) Paris 1972, p. 11.

بناءً على مسؤولياتها، يمكن للمرأة الشماسية أن تتدخل في مختلف الأجهزة والمجالس التي تُهيئ المشاريع الرعائية والتي تتخذ القرارات التي تُلزم مستقبل الكنيسة.

أمّا في ما يخصّ التبشير، فليس من باب الادّعاء أن نقول إنّ الله الذي أراد تعاون مريم مع المخلص في عمل الفداء، هو ذاته يبغى تعاون المرأة مع الكاهن في عمل التبشير الكنسيّ. وبالفعل، فإنّ حضور مريم وبعض النساء يوم العنصرة يشير إلى أنّ مواهب الروح القدس حلّت عليهنّ كما على سائر الرسل. والحال، أنّه بين هذه المواهب، توجد موهبة التبشير؛ ممّا يؤهّل المرأة، التي قامت بدروس مناسبة وبتنشئة مخصّصة لها أن تركز بالإنجيل مثل الشمامسة الرجال. إنّ الامتياز الذي حظيت به النساء خلال الظهورات الأولى بعد القيامة، يؤكّد أنّ يسوع لم يكن لديه أية نية لإبعادهنّ إلى مستوى ثانويّ، بل بالعكس، فهو يقدر أمانتهنّ المتجدّرة في الارتباط. من هنا، يمكن للنساء أن تحظين بمهمّة حقيقية في سبيل خدمة كلمة الله.

### ٣-ب- للمرأة دور رسوليّ

للمرأة دور رسوليّ يرتبط مباشرة بالعدراء مريم، العروس والأمّ. فالطريق التي سلكتها أمّ المسيح تعلّمنا وجود إرادة إلهية بأن يكون للمرأة رسالة خاصّة توافق شخصها كامرأة. هذه الرسالة ليست غريبة عن الكهنوت بل تتعاون وإياه؛ فمريم كانت تعيش ملء متطلّبات الكهنوت الملكيّ بصورة أفضل من أيّ شخص آخر، بقبولها بالطفل الإلهيّ في داخلها وبتقديمها إياه للآب (٢٥). يرمز العالم الأثنويّ إلى أمومة الكنيسة وطواعيتها وقبولها المملوء حبّاً تلبيةً لمبادرة المسيح، الذي يريد أن يُعقد نعمه على عروسه، وأن يجعلها منزّهة عن كلّ عيب ومتألّقة بالجمال،

(٢٥) فإذا كان الكاهن يمثّل ذكرى وعلامة أسراريتين للمسيح، الكاهن الأعظم، من جهتها، تمثّل المرأة مريم وتشكّل علامة للكنيسة؛ Cf. A. FEUILLET, *op. cit.*, 1978, p. 252.

والمرأة تتفوق على الرجل في تجسيد الحب؛ ففي خضم الآلام، يشهد الإنجيليون الأربعة أن النساء كنّ أكثر أمانة ليسوع من الرسل أنفسهم.

على مثال العذراء مريم، تقوم النساء بدور سامٍ ولكنه خفيّ، تمامًا كدور الروح القدس. أليس الروح القدس الذي ترأس سرّ التجسد بصورة لامنظورة، يستمرّ في ترؤس ولادة أبناء الله الفوق-طبيعية؟ إمتدادًا لعمل الروح هذا، يعود للمرأة المسيحية أمر إيلاد البنين الروحيين بالألم؛ فالمرأة لا تحقّق طبيعتها إلاّ بالعطاء، وبفعل إعطائها ذاتها تنقل الحياة، وتوطّد قيم الألفة والمودة مع المسيح؛ إنها القيم الجوهرية للكنيسة العروس.

لا يجوز أن تستبعد المرأة عن كهنوت الكنيسة؛ فهي تشارك في كهنوت المسيح مثل سائر المؤمنين، وبالتكرّس العمادي تتحوّل إلى هيكل الروح القدس، فتصبح قادرة على أن تتمم أفعال العبادة المسيحية، وبنوع خاصّ، لأن تتحد في مقدمة المسيح في الجماعة الإفخارستية. في فعل التكريس، تحوّل المرأة وجودها إلى تسبيح لله، إلى تقريب شخصها «ذبيحة حيّة مقدّسة مرضية عند الله» (رو ١٢ : ١).

تمثّل فضائل الطاعة والانقياد والارتباط لدى المرأة موقف الكائن الإنسانيّ تجاه الله؛ إنه موقف المخلوق تجاه الخالق. أضف إلى ذلك أنّها ترمز بأمانة إلى تصرف المسيح الجوهريّ في طاعته المثلى لتقديم ذاته؛ وفي البشارة، أظهرت مريم خضوعها لله، فاستبقت استسلام المسيح لإرادة أبيه<sup>(٢٦)</sup>. إذًا، للمرأة دور ثنائيّ في رسالتها كعروس، ممّا يفترض المودة والاتحاد بالمسيح في عطاء كامل للذات، ثمّ بصفتها أمًّا تلد أبناء الله بالتبني. أن تلد المرأة أبناء روحيين وتجعلهم ينمون بالمسيح، أليست هذه أمومة روحية باهرة<sup>(٢٧)</sup>؟

Cf. J. GALOT, *L'Église et la femme*, Duculot, Paris 1965, p. 191. (٢٦)

(٢٧) فلا يكفي أن تكون النساء مستمعات أو مستشارات أو مدعوّات، بل من الضروريّ أن يكون لهنّ صوت تقريريّ.

### ٣-ج- التكامل بين الرجل والمرأة

لا يوجد أيّ التباس بين مصير المرأة والرجل إذ إنّ كلاً منهما مدعوّ للقداسة. كلاهما مدعوّان للمشاركة في تحمّل مسؤولية الرسالة المشتركة، لا الخاصّة بكلّ شخص على حدة؛ فالفرق بين الرجل والمرأة يجب أن يُعاش كموهبة تتكيّف مع الواحد والآخر، على أن تعود بالخير على الجميع. والمساواة لا تفترض التماثل، لأنّ الكنيسة هي جسد مميّز، ولكلّ واحد دوره المغاير وليس المتمازج مع الآخر. في ١ كو ١١: ١١، يقول بولس: «إلاّ أنّه لا تكون المرأة بلا رجل عند الربّ، ولا الرجل بلا المرأة»، وبهذا، يؤكّد الرسول قناعته أنّه ليس هناك طبيعة إنسانية سيئة بل كميّة عيش مختلفة. على الإنسان، أكان رجلاً أم امرأة، أن يكتشف دوره في مخطّط الله على البشريّة. فما هو جوهريّ في الله-الثالوث، إنّما هو وحدة الأشخاص في الاتّحاد، كذلك الأمر في ما يخصّ خلق الإنسان، رجلاً وامرأة؛ فما هو أوّلي، إنّما هو التناغم الأساسي، كنتيجة حتميّة للحبّ الذي يؤدّي إلى ارتفاع الخليقة كلّها صوب الله.

في النهاية، يؤدّي التكامل بين المرأة والرجل إلى جمع غناهما وديناميتهما الخاصّة، فيعملاً على بناء عالم ليس متساوٍ ومتماثل بل متناغم وموحّد.

### الخاتمة

لم يزل الله يتكلّم بأشكالٍ شتى، ولم يزل يُملّي إرادته من خلال أحداثٍ يُمكنها أن تكون، في بعض الأحيان، ذات وقعٍ بالغٍ. أمّا لقراءتها وسبر أغوارها، فالروح القدس وحده يمكنه أن يأتي لنجدة المؤمنين ليقوموا بقراءة صحيحة.

قد ترسم الكنيسة الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة يوماً ما نساءً كاهنات، وقد لا تفعلان، ولكنّ المهمّ هو أنّه يجب ألاّ تقومان بعملٍ كهذا في سبيل إرضاء رغبات متطفّلة لدى البعض، بل تلبيةً لحاجات الخدمة. فالقصد ليس المنافسة الأثويّة-

الذكورية أو محور الفروقات بين الرجل والمرأة، لأن النتيجة ستكون خسارة لكليهما على السواء.

المستقبل ليس مُلكاً لأحد؛ إنه مُلك الله. لنترك المسألة مفتوحة على آفاقٍ مستقبلية. المهم أن عدم تمكن المرأة من اكتساب سائر الخدم والمسؤوليات المعطاة للرجل، ليس عليه أن يشكّل عائقاً، أو يكون مشكلة لا حلّ لها، أو يخلق شعوراً بالدونية لديها، بل بعكس ذلك، فالمرأة منعمٌ عليها بكل المواهب الإنسانية. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان الكاهن يتشرف بتمثيل المسيح في احتفاله بالأسرار، فهي أيضاً تمثل الروح القدس بعمله الصامت وإحيائه المثمر كل أسرار الكنيسة. في النهاية، على المرأة ألا تنسى أنها مدعوة إلى الاتحاد بالمسيح قبل أن تمثله. دعوتها هي بالحري الانضمام والاتحام في ذبيحة الابن، لكيما بعد ذلك تُنجب له البنين الروحانيين.

## المراجع

- FEUILLET A., *Jésus et sa mère*, Gabalda, Paris 1978.
- FROST F., "Ministère", *Catholicisme*, t. IX, col. 185-226.
- GALOT J., *L'Église et la femme*, Duculot, Paris 1965.
- GOSMANN E., "La construction de la différence des femmes dans la Tradition chrétienne", *Concilium* 238 (1991) 75-86.
- GRYSON R., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Duculot, Belgique, 1972.
- HEFELE Ch. J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t.I, Letouzey et Ané, Paris 1907.
- JOHNSON E., "La masculinité du Christ", *Concilium* 238 (1991) 145-154.
- MAERTENS T., *La promotion de la femme dans la Bible*, Paris 1965.
- MATHON G., *Le mariage des chrétiens, des origines au concile de Trente*, Desclée, Paris 1993.
- VINATIER J., *La femme, parole de Dieu et avenir de l'homme*, Ouvrières, Paris 1972.

## الإفخارستيا وكلمة الله في الليتورجيا الكلفينية<sup>(\*)</sup>

د. جورج صبرا

كلية اللاهوت للشرق الأدنى - بيروت

طُلب إليّ أن أتكلّم في موضوع سُمّي من منظّميّ هذا اللقاء «الإفخارستيا وكلمة الله في الليتورجيا الكلفينية». أوّد أن استأذن منظّميّ هذا اللقاء لتعديل العنوان المعلن ليصير: «العشاء الربّانيّ وكلمة الله في خدمة العبادة الإنجيليّة المصلحة»، لأنّ هذا يعبّر بشكل أوضح وأدقّ عن مفهوم الإنجيليين لهذه المسائل، ويستخدم المصطلحات التي يألّفون. طبعاً، نحن نستخدم لفظة «إفخارستيا» للدلالة على سرّ العشاء الربّانيّ، كما نستخدم كلمات أخرى: «الشركة المقدّسة» و«سرّ الشكر»، ولكنّ التسمية المفضّلة والأكثر شيوعاً في الكنائس الإنجيليّة المصلحة هي «العشاء الربّانيّ» لأسباب سأذكرها لاحقاً. كما أنّ كلمة «ليتورجيا» ليست مرفوضة عندنا، مع أنّ كثيرين من الإنجيليين يُسيئون فهمها ظانين أنّ الليتورجيا هي عند غيرنا فقط، أو أنّ عبادتنا هي غير ليتورجية، بينما عبادة الكنائس الأخرى «ليتورجية». إنّ كلّ عبادة جماعيّة هي ليتورجيا بالمعنى الأصليّ للكلمة، أيّ عمل الشعب حين يعبد، ولكنّ الفرق يكمن في أنّ بعض الكنائس تمارس ليتورجيا تقليديّة ورسميّة تتبع شكلاً معيّناً ثابتاً في معظم أجزائه، بينما البعض الآخر يمارس ليتورجيا غير تقليديّة وحرّة. مهما يكن من أمر فإنّ الاستعمال الإنجيليّ العربيّ في الشرق الأوسط اعتاد استخدام «خدمة العبادة» أو خدمة الصلاة لما يسمّيه الآخرون الليتورجيا.

(\*) محاضرة ألقيت في «الأيام البيبليّة السادسة»، التي تنظّمها الرابطة الكتابيّة في لبنان، الجولة الثالثة المنعقدة في كلية اللاهوت للشرق الأدنى، الخميس ٦ آذار ٢٠٠٨.

وأخيراً، نحن لا نسمي أنفسنا «كالفينيين» بل «مُصلحين» للدلالة على تحدّرنّا الروحيّ واللاهوتيّ من الإصلاح الإنجيليّ الذي نشأ في المدن السويسريّة والفرنسيّة، وكان أهمّ روّاده المصلح أولريخ زوينغلي وجون كالفن، ولكنّهما لم يكونا الوحيديّن. التراث المُصلح هو غير اللوثريّ وغير الأنكليكانيّ وغير المعمدانيّ، مع أنّه يشترك معهم في كثير من الأمور الجوهريّة.

أمّا العنصر الأخير في العنوان، «كلمة الله»، فلا تعديل في عبارتها، بل هي لبّ الإنجيليّة وسببها، وهي محور كلّ شيءٍ إنجيليّ - أكان عبادة أم عقيدة أم تعليماً أم ممارسة أم أخلاقاً أم روحانيّة أم نظاماً كنسيّاً. كلمة الله في المفهوم الإنجيليّ، كما في المفهوم المسيحيّ العامّ، لا تقتصر فقط على الكتاب المقدس، وإنّما هي في الدرجة الأولى والأهمّ حقيقة شخصيّة، أي أنّها تعبّر عن كشف الله لذاته في حضوره مع شعبه عبر التاريخ بواسطة الشريعة والأنبياء، وأخيراً في تجسّد ابنه يسوع المسيح. لكنّ الكتاب المقدس، باعتراف جميع المسيحيّين، هو الشهادة الأمانة لذلك الكشف التاريخيّ الذي تمّ في يسوع المسيح. وبالنسبة إلى الإنجيليين، الكتاب هو المرجع الأوحد والسلطة العليا لأنّه الشاهد الأوثق لكلمة الله.

اختبر الإنجيليون الأوّل كلمة الله الحيّ، وانكبّوا دراسةً وتأملاً في الكتاب المقدس - أو كلمة الله المدوّنة، فاستنبطوا مبادئ لاهوتيّة أساسيّة شكّلت هويّتهم الإيمانيّة، وصارت منطلقاً للإصلاح الإنجيليّ ومقياساً له عبر العصور. وهذه المبادئ الأساسيّة هي: مركزيّة المسيح ورئاسته (أو بالمسيح وحده)، التبرير بالنعمة بواسطة الإيمان وحده، سلطة الكتاب ومرجعّيته الوحيدة (أو بالكتاب وحده)، وكهنوت جميع المؤمنين. هذه المبادئ الإنجيليّة الأساسيّة والمحوريّة طبّقت على كلّ شيءٍ في المسيحيّة الإنجيليّة، وعلى أساسها صار إصلاح أو إلغاء أو تعديل أو إبقاء على ما كان عليه في شكل العبادة الجماعيّة ومضمونها. لكن، قبل إعطائكم لمحة عن هذا التطبيق لكلمة الله المشهود لها في الكتاب المقدس على خدمة العبادة وما أنتج عمليّاً، أودّ أن أشرح مركزيّة الكلمة في التراث الإنجيليّ المصلح من منظور أوسع.

المسيحية، عبر التاريخ، انطوت على تيارين أو اتجاهين تعارضًا وتصارعًا واتخذًا أشكالًا مختلفة بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة، ولكنهما تعايشًا أيضًا وما زالًا يتعايشان. وهما تياران يجدان أسسًا لهما في الكتاب المقدس.

التيار الأول يمكن تسميته بالمنحى الأسراريّ أو الكهنوتيّ (بمعنى Sacramental)، وهو الذي يصرّ على حضور الله الفاعل في «أمكنة» معينة و/أو أشياء أو ممارسات محدّدة. ويجب هنا فهم «أمكنة» و«أشياء» بمعنى واسع جدًا. يمكن أن يُقصد بالمكان معبد، كنيسة، مكان حجّ، أو مؤسّسات كالبابوية أو الإكليروس أو الجامع الكنسيّة أو الجامع المسكونيّة، أو نصوص مثل الكتاب المقدس أو قرارات مجمعيّة أو اعترافات وقوانين إيمان، أو طقوس وممارسات مثل الأسرار والفرائض، والأيقونات وذخائر القديسين، إلخ.

إنّ التيار الأسراريّ يعتبر أنّ الله يعطي ذاته ويلاقينا في أشياء وأماكن وممارسات شاء أن يربط ذاته بها. وبفضل هذه الأماكن والأشياء والعلامات والطقوس يدخل المؤمن في اتصال وفي شركة مع الحقيقة الإلهيّة ذاتها. إذن، لهذه الوسائط أهميّة قصوى وأساسيّة، لذا يسمّيها أتباع هذا التيار «مقدّسة» وحاملة الألوهيّة. إذا خسرتها نبتعد عن الله، وإذا دنسناها ينعكس هذا سلبًا علينا وعلى علاقة الله بنا. هكذا تنظّم الحياة الدينيّة والروحيّة كلّها حول هذه الأمور. تتشكّل الحياة الدينيّة على أساسها وتعتمد عليها.

هناك أشكال إنجيليّة/بروتستنتيّة لهذا التيار، ولكنّ التعبير الأهمّ والشكل الأكبر هو في الكثلركة في الدرجة الأولى وفي التراثات الأرثوذكسيّة أيضًا. وهذا التيار موجود أصلاً في المسيحية لأنّ أسسه كتابيّة – في بعض العهد القديم وبعض العهد الجديد، ويستمدّ شرعيّته اللاهوتيّة من فهمه لسرّ التجسّد.

أمّا التيار الثاني فيمكن تسميته بالتيار «النبويّ»، أو «المحطّم للأيقونيّة» (iconoclastic) بالمعنى الواسع للعبرة، أعني الذي يرفض كلّ تصوير لله وكلّ

حصر له في مكان محدد أو في أشياء وممارسات ماديّة وبشريّة. أتباعه يرفضون التماثيل والصور، وكذلك يرفضون الطقوسيّة والعقائديّة المفرطة، أي لا يقّدسون طقوسًا ولا عقائد ولا مؤسّسة كنسيّة. ولا يقيمون وزنًا للأشياء «المقدّسة» أيًا كانت. هم ليسوا بلا تقوى، بل هم يحتجّون باستمرار على تأليه ما لا يجوز تأليهه - أكان كنيسة أم طقوسًا أم أعيادًا أم عقائد أم كتابًا أم مادّة أم مكانًا. لعلّ كلام النبيّ عاموس يعبر خيرَ تعبير عن هذا التيار حيث يقول الربّ لشعبه:

«بَغَضْتُ كَرِهْتُ أَعْيَادَكُمْ وَلَسْتُ أَلْتَدُّ بِاعْتِكَافَاتِكُمْ.

إِنِّي إِذَا قَدَّمْتُمْ لِي مُحْرَقَاتِكُمْ وَتَقْدِمَاتِكُمْ لَا أَرْضِي،

وَذَبَائِحَ السَّلَامَةِ مِنْ مَسْمَنَاتِكُمْ لَا أَلْتَفْتُ إِلَيْهَا.

أَبْعَد عَنِّي ضَجَّةَ أَغَانِيكُمْ، وَنِعْمَةَ رَبَابِكْ لَا أَسْمَع.

وليجر الحقّ كال مياه، والبرّ كنهر دائم» (عا ٢١: ٥-٢٤؛ أش ١١ : ١).

في التيار النبويّ، عندما نقدّس أمكنة وأشياء وممارسات، نجذّف ضدّ الله لأنّ الله وحده مقدّس وقُدّوس. لا شيء يمكن أن يحتوي الله أو أن يحصره. لا يسكن القدّوس في مكان ولا يظلّ فيه؛ إنّه يأتي إلينا حين يشاء، متى يشاء وأين يشاء، فلا يجوز ربط حضوره بأمكنة وأشياء محدّدة، لأنّ حضوره حضور روحيّ. «لا في هذا الجبل ولا في أورشليم تسجدون للآب... الساجدون الحقيقيّون يسجدون للآب بالروح والحقّ» (يو ٤ : ٢١، ٢٣).

هناك أشكال مسيحيّة كاثوليكيّة لهذا التيار، ولكنّ تعبيره الأوضح هو في الإنجيليّة. عندما انضوى الإنجيليون المصلّحون تحت شعار «لله وحده المجد» (Soli Deo Gloria)، قالوا بذلك إنّ الله وحده هو الإله القدّوس والسيد ولا مقدّس غيره أكان شيئًا أم مكانًا أم ممارسة. وأصرّوا على التمييز القاطع بين الخالق والمخلوق، ورفضوا تماهي الإلهي مع أيّ شيء مخلوق. يستخدم الله الأشياء والأمكنة

والممارسات لإيصال ذاته إلينا، يستخدمها لإيصال كلمته إلينا بقوة روحه القدوس، ولكنه لا يربط ذاته أو كلمته بشيء أو مكان أو طقس أو ممارسة بشكل حاصر لها، وهذا ينسحب أيضًا على التجسد؛ فالمسيح القائم من الموت لبس جسدًا روحياً وصعد. لذا يقول الرسول بولس: «إذًا نحن من الآن لا نعرف أحدًا حسب الجسد. وإن كنا قد عرفنا المسيح حسب الجسد لكن الآن لا نعرفه بعد» (٢ كو ٥: ١٦-١٧).

من الواضح، إذن، أن التيار النبوي هذا الذي تنتمي إليه الإنجيلية أصلاً ونشأة يركّز على الكلمة الإلهية المقدسة، ويتمحور حولها؛ فالعبادة فيه تدور حول «الكلمة» الإلهية المعلنة والمكرّزة؛ فالكنيسة التي تعبد أو تقيم الليتورجيا هي ذاتها خليفة الكلمة. في المفهوم الإنجيلي المصلح الكنيسة في جوهرها «حدث». توجد الكنيسة حيث يُعلن الإنجيل ويُسمع (أو يُقبل) من خلال الكرازة والسريين (أي المعمودية والعشاء الربانيّ - السريين الوحيديين عند الإنجيليين). الكنيسة في الأساس حدث وليست مؤسسة أو تنظيم ذات هيكلية. إنها سماع أمين لكلمة الله. الكنيسة تحدث أو «تنتج» كلّ مرة يُكرز بالكلمة وتُقبل. وهذا ما يتم عادة ولكن ليس حصراً في ما يُسمّى خدمة العبادة. الكرازة بالكلمة، إذًا، عمل أساسيّ وجوهريّ للكنيسة والحياة الإنجيليتين. أن تكون إنجيلياً عبداً يعني قبل كل شيء أن تكون سامعاً لكلمة الله، لما يريد الله أن يقوله لنا، ومطيعاً لها.

بحسب توصيف أحد اللاهوتيين الإنجيليين المعاصرين (André Gounelle)، إن الإنجيلية ترى في العبادة موعداً يضربه لنا الله ليلتقينا ويحدثنا. يلتقي بنا في الكلمة. يأتي إلينا، يخاطبنا، ونحن نصغي إليه. العبادة، إذن، في المقام الأول، حركة الله تجاهنا وليست عمل الإنسان تجاه الله أو كلاماً يطلقه الإنسان أمام الله أو أعمالاً يقدمها لله. هذا كلّ ما يأتي في الدرجة الثانية وليس هو لبّ العبادة الإنجيلية. لا يذهب المؤمنون الإنجيليون إلى خدمة العبادة الإفخارستية أو غيرها ليعبروا عن مشاعرهم أو أفكارهم أو طلباتهم أو ليقدموا أشياء لله، بل ليستمعوا لما يريد الله

قوله لهم من خلال الكرازة - بالوعظ والقراءات والتدريب وممارسة السرّين، أي ليستلموا الكلمة في الكرازة والسرّ. ليس التركيز في الدرجة الأولى على ما نشعر به وكيف نترجم ذلك في عبادتنا، أو على مَنْ نحن، بل التركيز هو على مَنْ هو الله وماذا يطلبه منّا. العبادة دعوة لله للإنسان وليس طلب الإنسان لله. الله هو الفاعل في العبادة، هو المبادر والعامل - هو الذي يخلّص ويغفر ويعزّي ويوصي ويبارك. لذا تبدأ كلّ عبادة إنجيليّة صحيحة بما يسمّى «دعوة للعبادة» للدلالة على أنّ الله يدعونا لنعبده، فتتلى آيات من الكتاب تعبر عمّن هو الله وما قد صنعه من أجلنا.

في العبادة الإنجيليّة المصلحة هناك كرازة بكلمة الله وهناك إجراء للسرّين. لأسباب تاريخيّة محدّدة شدّد التراث الإنجيليّ المصلح على الكرازة والوعظ ربّما أكثر من تشديده على إقامة السرّ، وخصوصاً سرّ العشاء الربّانيّ، لكنّ التراث الإنجيليّ المصلح الأصيل يقول بتلازم الكرازة الوعظيّة وإجراء السرّ في كلّ خدمة عبادة. لكن ما ينبغي الانتباه إليه هنا شيان: أولاً، أنّ «الوعظ» وإجراء السرّ هما بالمعنى الأساسي للكلمة «كرازة» وإبصال لكلمة الله للناس. «السرّ» في المفهوم الإنجيليّ المصلح لا يكون سرّاً من دون إضافة الكلمة إلى العلامة المادّيّة والممارسة (الماء أو الخبز والخمر) لأنّ السرّ في النهاية هو كلمة الله «المرثيّة» أو المحسّمة، كما يقول جون كالفن، المصلح الإنجيليّ. إنّ جوهر معنى السرّ وهدفه أنّه يكرز بالكلمة، ويمنحنا اتحاداً بالكلمة المتجسّد. الاختلاف بين الكرازة بالكلمة من خلال الوعظ والتعليم، وبين الكرازة بالكلمة من خلال إقامة السرّ هو اختلاف في الشكل - وليس في الوظيفة. لذا يُسمّى كالفن السرّ «كلمة مرثيّة». وإذا تساءلنا عن السبب الذي حداً بالله لإعطائنا السرّ إلى جانب الكلمة المكروزة، أي لم ضرورة «الكلمة المنظورة»، يجيبنا اللاهوت المصلح بأنّ إيماننا يحتاج إلى تثبيت وعون وتأكيّد. ليست كلمة الله هي التي تحتاج إلى تثبيت ودعم، ولكن ضعفنا البشريّ وعجزنا يحتاجان العون والتأكيّد. وبما أنّنا مخلوقات جسميّة

وحسّية، فإنّ الله يتكيّف مع أوضاعنا ويخاطبنا أيضًا بواسطة عناصر وأفعال مادّية وحسّية. إنّ غاية الله من خلال الأسرار هي تدريب إيماننا وتقويته وتثبيتته في وعود الله. السرّان هما عون آخر لإيماننا يرتبط بالكراسة بكلمة الله، بكلمة البشارة. يتّضح من اللاهوت المصلح، إذن، أنّ الممارسات الحسّية والعلامات المادّية في السرّ خاضعة وتابعة للكلمة، لأنّ الكلمة المكرورة يمكن أن توجد دون العلامات المادّية، ولكن لا ممارسة للسرّ بلا الكلمة.

إذًا، الله هو المبادر في العبادة الإنجيلية، هو الفاعل. نأتي لنعبد، أي لنسمع كلمته ونقبلها ساكنة فينا من خلال الوعظ والاشترك في عشاء المقدّس. وهذا يعني أنّ عناصر العبادة - من صلوات وترانيم وقراءات ووعظ وإقامة السرّ - تشير أولاً وتتضمّن كلمة الله إلينا، قبل أن تعكس استجابتنا للكلمة في الشكر والحمد والتسبيح والاعتراف. لذا لا نفهم ما يحدث في العبادة التي يمارس فيها العشاء الربّانيّ بأنّه ذبيحة بل هو سرّ. والفرق هو أنّ الذبيحة هي ما يقدمه البشر لله، أمّا السرّ فهو علامة لما فعله الله من أجلنا في المسيح. السرّ علامة عمل الله وليس هو عملنا في الدرجة الأولى. نأتي لتتغذّى في «عشاء» بمنحنا ثمار موت المسيح لأجلنا على الصليب وقيامته لأجلنا. هو الربّ الذي يدعونا إلى العشاء - لذلك هو عشاء ربّانيّ، الربّ هو الداعي والضيف، وفي الدرجة الثانية نستجيب، نحن الضيوف، شاكرين، لذا فهو أيضًا إفخارستيا. لكننا نفضّل إطلاق تسمية العشاء الربّانيّ أو العشاء المقدّس على هذه الممارسة لأنّها تدلّ على ما يصنعه الربّ لنا. ليس السرّ استجابة الإنسان بل هو عطية الله. هذا البعد اللاهوتي العميق المتجذّر في كلمة الله، مع الأسف، لا يعيه الكثيرون من الإنجيليين الذين يظنون أنّ «السرّ» هو، في الدرجة الأولى، علامة استجابتنا البشريّة لمبادرة الله تجاهنا. يمارسون الأسرار على أنها شهادة ودليل لإيماننا، وليس أنها مجرد شهادة ودليل لعهد صنعه الله لنا ولعمل الله السابق لعملائنا.

في العبادة الإنجيلية المصلحة الأصيلة الله يتحرّك نحونا ويأتي إلينا ليعيننا. طبعًا

هناك العابدون الذين يخاطبون الله ويعترفون بخطاياهم، يطلبون الغفران، يؤكّدون إيمانهم بتلاوة قانون الإيمان، يضعون طلباتهم أمام الله ويرتّمون بإحساناته، يجدونه ويشكرونه، ويجمعون عطايا للاعتناء بالفقراء، ويشتركون في جسده ودمه. طبعًا العبادة الإنجيليّة حوار متبادل بين كلمات آتية من الله وكلمات الإنسان، ولكنّ دور الإنسان في هذا الحوار هو الاستجابة، هو دور خاضع وتابع لما هو في وسط العبادة وأساسها: كلمة الله التي تخاطب الإنسان وتقرع باب قلبه وعقله وروحه.

إنّ ما قيل حتّى الآن حول مركزية الكلمة هو في الإطار اللاهوتيّ الإنجيليّ الأساسيّ والعامّ الذي ينسحب على خدمة العبادة أو الليتورجيا ويشرح منطقتها اللاهوتيّ، ولكن إذا شئنا أن نتحدّث عن تطبيق مبدأ «بالكتاب وحده» - وهو أحد أبعاد مركزية الكلمة - على خدمة العبادة بالتحديد، سنجد أنّ هذا التطبيق أنتج تبسيطًا كبيرًا:

- الأسرار حُفّضت إلى اثنين، على أساس فهم الإنجيليين لشهادة كلمة الله في الكتاب.

- خدمة العبادة صارت بلغة الشعب حرصًا على إيصال الكلمة، فلا مكان لتعابير ولغة غير مفهومة.

- طقوس السرّين (المعموديّة والعشاء الربّانيّ) جرّدت من كلّ احتفاليّة زائدة أو تنميق أو رموزيّة مفرطة لأنها قد تحجب الكلمة.

- سرّ العشاء المقدّس لم يعد ذبيحة، كما سبق وقلنا، وهذا عنى أنّ المائدة حلّت مكان المذبح.

- الاشتراك أو المناولة عادت لتصير بالعنصرين معًا (الخبز والخمر) كما في تأسيس الربّ لهذا السرّ في الكتاب المقدّس.

- وتوزيع الخبز والخمر صار من الخادم المرسوم إلى الشيوخ، ومنهم إلى الشعب العابد، كلّ واحد يناول جاره، عملاً بمبدأ كهنوت جميع المؤمنين.

- ما يتبقى من الخبز والخمر لا يحفظ ولا يتعبد له ولا يزيح لأن العناصر لا تحتوي الألوهية بحد ذاتها، وإذا أخذت إلى المرضى أو المقعدين، فلا تعطى إلا بعد إقامة خدمة مختصرة للعشاء الرباني.

- الصلوات إلى القديسين والتعبد للعدراء مريم ألغيت بناءً على مبدأ «بالمسيح وحده».

- والصور والأيقونات والتماثيل أزيلت، على أساس الوصية الثانية.

- وصار إصرار على كلمات الكتاب والأمانة الكتابية في كل ما يفعل في خدمة العبادة، وإذا كان ثمة رموز باقية صار تركيز على أن تكون واضحة ومفهومة، لأن هدف الطقوس ليس إثارة الانبهار والدراما بل إيصال الكلمة. وفي بعض الأمكنة طردت الآلات الموسيقية من العبادة كي لا تعيق إيصال الكلمة، إذ قد يتلهى العابدون بجمال الأداء عن التركيز على الكلمة.

لا شك أن في بعض هذه التطبيقات شيئاً من الحرفية الكتابية والتطرف، إلا أن مركزية الكلمة ومرجعيتها عند الإنجيليين تضمنان التجدد والإصلاح المستمرين على أساس تلك الكلمة الحية ذاتها. لذا فقد عدلت بعض هذه الإجراءات عبر العصور، فأعيد إدخال الآلات الموسيقية، وأعيد اكتشاف تكريم إنجيلي كتابي للعدراء مريم وللقديسين، ولم يعد وجود الصور والأيقونات عائقاً أساسياً لدى كثير من الكنائس الإنجيلية، وأكثر من ممارسة العشاء الرباني لتصبح شهرياً أو أسبوعياً عند البعض، وطوّرت طقوس وصلوات جديدة كتابية في مضمونه وروحيتها، ولكن ليس في حرفيتها، الخ.

إن الروحانية الإنجيلية التي تطبع كل شيء إنجيلي، بما في ذلك العبادة، هي «روحانية الكلمة». الكلمة الإلهية الموحاة والمدونة في الكتاب، والمكروزة في حياة الكنيسة، هي المركز والوسط والجوهر، لذا فإن الحاسة الأساسية والأهم في الإنجيلية هي الأذن وليس العين أو الشم أو الذوق أو اللمس، والموقف الأهم هو

السمع وليس النظر. إننا، كأنجليين، نعتقد أن الحاسة المعرفية الأهم في الكتاب المقدس ككل، أي في تاريخ تعامل الله مع الإنسان، منذ آدم وحتى مجيء المسيح الثاني، هي الأذن. الله لا يُرى ولم يره أحد، ويموت موتاً مَنْ يرى الله، لكن الله يُسمع لأنه يكشف ذاته في الكلمة ومن خلال الكلمة. لو كان الوقت يسمح لكنت تعمقت أكثر في هذا الموضوع، لكنّه موضوع يستدعي محاضرة أخرى.

«إسمع يا إسرائيل»، قال الربّ الإله لشعبه، وليس «أنظر يا إسرائيل». «هكذا قال السيّد الربّ»، يقول الأنبياء، وليس «أنظروا الربّ هنا وهناك»، «مَنْ له أذنان للسمع فليسمع»، كان الربّ يسوع يردّد، و«إن أحببني أحد يحفظ كلامي». مريم المجدلية رأت يسوع واقفاً عند القبر ولم تعرفه إلاّ حين سمعت صوته يناديها؛ «طوبى للذين آمنوا ولم يروا»، الخ.

لكن أقول فقط في الختام: إنّ الله كشف ذاته في كلمته، والكلمة تسمع وتُطاع وتُفهم وتُقبل، ومن ثمّ تُداع ويُكرز بها وتُكتب، لكنّها لا تُرى وتُلمس، وإذا كان الله اتخذ جسداً، أي أنّ الكلمة تجسّدت، فليس لتحويل الكلمة الإلهية إلى مادّيات وأشياء، بل لكي يُسمع الكلمة الإلهية بطريقة أفضل من خلال حياة شخصيّة، حياة يسوع المسيح وموته وقيامته، لكي تصل الكلمة إلى نفوسنا، وتنفذ إلى أعماقنا، فتصعدنا إلى الله.

لأنّ الأذن هي الأساس، فإنّ خدمة العبادة الإنجيليّة تتمحور حول الأذن وليس العين أو أيّ حاسة، مع أنّ الحواس الأخرى موجودة، ولكنها تتنحّى دائماً جانباً في حضور الأذن. الكلمة في الخدمة نصليها، نقرأها، نرثمها، نكرز بها، نحملها إلى غيرنا، ونحرص في كلّ ذلك ألاّ يحجبها أيّ شيء آخر نقوم به. هذه روحانيّة الكلمة التي نحاول عيشها في عبادتنا، والتي ينبغي أن نحياها لنكون أمناء للإنجيليّة، لكنّ الواقع في كنائسنا ليس دائماً هو المرغوب.

(\*) لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما ممّا في السماء من فوق... ولا تسجد لهن...» (خر ٤: ٢٠).

# الكتاب المقدس في الكنيسة السريانية الانطاكية

الأب الدكتور سهيل قاشا

## مقدمة

الكتاب المقدس - بعهديه العتيق والجديد - دستور الكنيسة العام، وكتابها الأول؛ فهو ينبوع حياتها الروحية والزمنية، وكتابها الإلهي الحق، والدليل الهادي إلى الطريق المستقيم، والأساس الراسخ للإيمان والرجاء والمحبة؛ فالكتاب هو الكنيسة، والكنيسة هي الكتاب، حيث لا كنيسة بلا كتاب، ولا كتاب بلا كنيسة.

نال الكتاب المقدس أهميّة كبرى ومكانة عليا في الكنيسة السريانية الانطاكية، بشخص آباءها الأولين وملافتها المبدعين لم ينله كتاب آخر. فتناولوه درساً وتمحيصاً، شرحاً وتفسيراً، فكان السريان من الأوائل الذين صاغوه أسلوباً وترجمة وتنظيماً.

على هذا الأساس حرصت الكنيسة السريانية منذ فجر المسيحية على أن تقدم لأبنائها آيات إله البيّنات مصوغة بأعذب ما يمكن من ألفاظها الآرامية السريانية العريقة، ساكبة فيه أقاوين الحياة المثلى بالكؤوس الصافية، نقيّة لظماً للإنسان في الأرض.

حملت الكنيسة السريانية الأنطاكية مشعل الإنجيل إلى بلاد الشرق كافة، فهدت به ألوفاً في ألوف من مختلف الشعوب والقوميات، العرب على اختلاف قبائلهم، الفرس، الأفغان، الهنود، وأهل الصين، كما أسهمت في تنصير الأرمن والأحباش وأهل النوبة، بجهود القسّ يولييان، كما ضمت إلى كنيسة المسيح ثمانين ألفاً من بلاد آسيا الصغرى وفاريا وفريجيا، وكيديا بجهود مار يوحنا

الآمديّ أسقف أفسس الشهير<sup>(١)</sup>.

## الترجمات

للكنيسة السريانيّة ترجمتان مشهورتان للعهد العتيق:

الأولى المعروفة بالبسيطة (فشيظتو)، ونقلت عن العبريّة مباشرة على الأرجح في القرن الأول للميلاد.

والثانية، الترجمة السبعينيّة ونقلها عن اليونانية مباشرة مار بولس مطران تل موزل<sup>(٢)</sup> بين العامين ٦١٥-٦١٧ م بأمر من البطريك مار اثناسيوس الأوّل<sup>(٣)</sup> بطريك أنطاكية.

ولدينا ترجمة خاصّة لسفر المزامير قام بها شمعون رئيس دير ليقين في الربع الأوّل من السنة السادسة.

أمّا العهد الجديد، فلدينا منه ثلاث ترجمات:

الأولى: تمّت في سلخ القرن الأوّل أو صدر المئة الثانية، ودُعيت بـ «البسيطة» واعتبرت الترجمة الرسميّة للكنيسة السريانيّة، سواء الشرقية أو الغربية.

والثانية: الترجمة الفيلوكسينيّة، وهي التي تمّت بيد الخوري بوليقر بوس خوراسقف أبرشيّة منبج<sup>(٤)</sup> وهو من مهرة النقلة المتضلعين بآداب اللغتين

(١) هو الأسقف يوحنا الأفسسيّ الملقب بالآسيويّ (٥٠٧-٥٨٧)، صاحب كتاب تاريخ الكنيسة الذي نشرناه بالطبع عام ٢٠٠٧.

(٢) تل موزل أو تلاً أو تل موزن: كانت مدينة عامرة بين ماردين والرها مسافة مرحلتين عن الأولى. وهي اليوم بليدة يقال ويران شهر (تركيا).

(٣) اثناسيوس الأوّل الجمال (٥٩٥-٦٣١) ولد في شمشاط، وترهّب في دير قنسرين، خلف البطريك يوليان الأوّل؛ تمّت على يده أعمال جليلة، منها عقد الاتحاد بين أنطاكية، والإسكندريّة بعد قطيعة دامت ٢٨ سنة كان سببها خلافات لاهوتية وعودة كنيسة الشرق إلى طاعة الكرسيّ الرسوليّ الأنطاكيّ، وله ثلاث رسائل إلى جهات كنسيّة؛ وألف سيرة مار سويريوس الكبير.

(٤) منبج، مدينة سوريّة شمال شرقيّ حلب، عرفت قديماً باسم «مبوك»؛ فيها استلم الأمبراطور هرقل عود الصليب من الفرس عام ٦٣٠ م.

السريانية واليونانية، وبعناية مار فيلكسينوس<sup>(٥)</sup> مطران منبج عام ٥٠٥ م.  
والثالثة: الترجمة الحرقلية، نقلها من اليونانية مباشرة إلى السريانية مار توما  
الحرقلي<sup>(٦)</sup> مطران منبج عام ٦١٦ م.

على أن أحدث الترجمات للعهدين كانت ترجمة خاصة باللهجة الآرامية  
الفلسطينية، ولم يبقَ منها سوى نتف قصيرة<sup>(٧)</sup>.

ومما يجدر ذكره أن علماء الكتاب المقدس في أيامنا هذه يميلون إلى الاعتقاد  
أن العهد الجديد برمته كُتب أصلاً باللغة الآرامية، ثمّ ترجم للغات الكنائس  
الأخرى كاليونانية واللاتينية، ويأخذون براهينهم على تأييد رأيهم هذا من آيات  
آرامية كثيرة وردت بصيغتها الأصلية في أسفار عديدة من العهد الجديد؛ ولا بدّ  
أن هذه النظرية ستناقش بأعظم عناية في السنوات القليلة القادمة، ليصار إلى رأي  
نهائي وحاسم في هذا الموضوع الخطير.

ولا يخفى على أن أحد من المتتبعين حركة العمل في حقل الكتاب، ما قام به  
الفيلسوف السرياني طيطيانوس<sup>(٨)</sup> في غضون القرن الثاني الميلاديّ، فإنه أول من  
فكّر في جمع الأناجيل بسفر واحد، يشمل سيرة السيّد المسيح وتعاليمه الإلهية في  
خمسة وخمسين فصلاً، وسُمّي عمله هذا بـ «الديايطسرون»<sup>(٩)</sup>، أي «من خلال

(٥) فيلو كسينوس المنبجيّ، رئيس أساقفة المونوفيزيّي عام ٤٨٥ م، من كتبة السريان المبدعين. توفيّ  
منفيّاً في كاتكرا عام ٥٢٢ م. ترك نحو ٨٠ مؤلفاً، بينها ترجمة للكتاب المقدس تحمل اسمه.  
عرف بلقب «الاكستويو»، وتعني «القريب».

(٦) الحرقليّ (توما) أسقف منبج. نَقح كتاب العهد الجديد عام ٦١٦ م. اشتهرت ترجمته وحظيت  
بمكانة خاصة لدى السريان اليعاقبة.

(٧) المطران إسحق ساكا، الكتاب المقدس في كنيسة أنطاكية السريانية، حلب، ١٩٨٢، ص ١٠-١٥.

(٨) طيطيانوس: ولد في ما بين النهرين سنة ١٢٠ م. رحل إلى بلاد اليونان ثمّ إلى روما حيث التقى  
القديس يوستينوس، واعتنق المسيحية نحو سنة ١٥٠ م. وبعد موت أستاذه يوستينوس، خلفه  
في التعليم في روما، وتخرّج عليه تلامذة شهيرون، منهم إقليميس الإسكندريّ. وضع إنجيله  
المختلط بينما كان في روما بين سنة ١٥٠ و ١٧٠ م باللغة اليونانية.

(٩) الـديايطسرون، لفظة يونانية تعني «إنجيل واحد مكوّن من أربعة». ونادى صاحبة بآراء خارجة  
عن تعاليم الكنيسة، أثارت اضطراباً في روما، واضطرّ على أثرها أن يغادرها إلى الشرق في نحو  
سنة ١٧٢ م، ومات في نحو سنة ١٨٠ م.

الأربعة» وكان مستعملاً في الكنيسة السريانية إلى النصف الأخير من القرن الخامس الميلاديّ حيث ألغاه المطران ربّولا الرهاوي<sup>(١٠)</sup>، مطران الرها، حرصاً على سلامة الكتاب المنزل، وأحلّ محلّه الأناجيل المقرّرة<sup>(١١)</sup>. وكان لهذا المؤلّف قيمة هامّة في الكنيسة السريانية، في مدينة الرها وولايته الفرات وما بين النهريّن، واستشهد به أفراهاط الحكيم<sup>(١٢)</sup> في القرن الثالث، وفسّره القديس أفرام السرياني<sup>(١٣)</sup> في القرن الرابع الميلاديّ، ولم يبق من تفسيره هذا غير ترجمته الأرمنيّة المخطوطة عام ١١٩٥ م، ونقلها إلى اللاتينيّة ونشرها المستشرق أوشر عام ١٨٧٦ م.

ومن أشهر علماء السريان الذين نقلوا الكتاب المقدس إلى لغات أخرى:

- الملفان دانيال السريانيّ الذي نقله إلى الأرمنيّة عام ٤٠٤ م.
- يوحنا ابن القسّ السريانيّ التفليسيّ الذي نقله إلى الفارسيّة عام ١٢٢١ م.
- الرّبّان فيلبّس السريانيّ الملباريّ الذي نقله إلى لغة الملياّم الهنديّة في العقد الأوّل من القرن التاسع عشر.
- الملفان الخورقسقفوس حتي كوناظ السريانيّ الملباريّ الذي نقل العهد الجديد برمته، عدا سفر الرؤيا، إلى لغة الملياّم في أوائل القرن العشرين.
- المطران إقليميس يوسف داود الذي نقله بعهديه إلى العربيّة، ونشره في مطبعة الدومنيكان بالموصل عام ١٨٧٦ م.

(١٠) ربّولا: أسقف الرها (٤١١-٤٣١)، حارب النساطرة. يُعتبر مترجمًا نسخة الكتاب المقدس السريانية المعروفة بالبسيطة.

(١١) أفرام برصوم، اللؤلؤ المنثور، بغداد، ١٩٧٦، ص ٤٣-٤٤.

(١٢) أفراهاط (القديس)، من أحبار وكتبة الكنيسة السريانية. لُقّب بالحكيم الفارسيّ. عاش في منتصف القرن السابع.

(١٣) أفرام السريانيّ (القديس) (٣٠٦-٣٧٣)، من آباء الكنيسة السريانية. ولد في نصيبين، علّم في الرها، لُقّب بكنارة الروح القدس. قاوم تعاليم برديسان وأتباعه. له مؤلفات وقصائد تعليميّة دينيّة.

وهكذا لم تتوقّف الكنيسة السريانيّة عند حدّ النقل والنسخ والترجمة، بل تابعت عملها المستمرّ في حقل كتاب الله العزيز إلى العصور المتأخّرة، فراح علماءها منذ العصور الأولى يولون هذه الناحية همماً لا تعرف الكلل، فأخذوا الترجمات الراهنة ضبطاً وتقسيماً وتعليقاً وشرحاً وتفسيراً، نثراً ونظماً، الأمر الذي يؤلّف خزانة خاصّة تضمّ المجلّدات الضخمة الكثيرة في هذا الباب، ولا حاجة لسرد أعمال علماء الكتاب المقدّس في الكنيسة السريانيّة، لأنّ ذلك معروف اليوم لدى متّبعي هذه الدراسات الجليلة.

وتمتاز هذه الترجمات بعضها عن بعض بتركيب العبارات والجمل، وأخرى بأداء المعنى؛ فالبسيطة عرفت ببساطة عباراتها وسهولة مآخذها، وحيازتها الرقيقة المحبّبة إلى نفس القارئ، والسبعينيّة تمتاز بقوة العبارة وبلاغه الأداء، وتأدية المعنى الصحيح بالقول الفصيح.

### أهمّ المخطوطات

أرى من اللزام بمكان أن نذكر أهمّ المخطوطات السريانيّة القديمة والتي تعتبر ثروة ثمينة للكنيسة السريانيّة الأنطاكيّة:

(١) في المتحف البريطانيّ في لندن أقدم نسخة من الإنجيل المقدّس في اللغة السريانيّة، وهي النسخة المعروفة بـ «السينائيّة»، تميّزاً لها عن سواها. خطّها الكاتب يعقوب في الرها سنة ٤١١ م، وقد نشر نصّها مع ترجمة إنكليزيّة المستشرق بيركيت سنة ١٩٠٤ في كمبردج.

(٢) في المتحف البريطانيّ بلندن أيضاً خمس نسخ من الكتاب المقدّس منسوخة منذ السنة ٤٥٠ م، وهي تحت الأرقام ٤٥٩، ١٤ و ١١٧ و ١٧ و ٤٥٣ و ١٤ و ٤٧٦ و ١٤ و ٤٨٠ و ١٤.

(٣) في المكتبة الفاتيكانية نسخة عام ٤٥٨ م.

(٤) في فلورنسا نسخة مصوّرة يرقى عهدها إلى عام ٥٨٦ م، وهي المسماة بإنجيل ربّولا.

٥) في ميلانو - إيطاليا نسخة نادرة المثال حوت أسفار العهد القديم برمتها؛ ومما يدل على قدمها أنها جُلِّدت عام ١٠١٦ م، وجُدِّدت بعد تفككها. وقد طُبعت بالنور والحجر في مجلدين في ميلانو سنة ١٨٧٦.

٦) في باريس نسخة للعهد القديم (عدد ٢٧) أنجزت سنة ٧٢٠ م، كان قد وهبها لدير برية الصعيد في مصر رهبان تكريتيون يلتمسون الصلاة والدعاء لجميع التكريتيين الذين اشتروا هذا الدير من الأقباط بمبلغ إثني عشر ألف دينار بمساعي ماروتا بن حبيب التكريتي<sup>(١٥)</sup>.

٧) في دار البطريركية السريانية الأرثوذكسية بدمشق ثلاثة أناجيل كنسية إسطنرجيلية كتبها على الرقّ الراهب الشمّاس عمانوئيل ابن أخي يوحنا السبريني، مطران دير قرتمين (٩٩٨-١٠٣٤)، الذي كتب سبعين مجلداً، معظمها من أسفار العهد القديم بحسب ترجماتها البسيطة.

٨) في الفاتيكان نسخة من الإنجيل الكنسيّ بالقلم الإسطنرجيليّ، كتبه الراهب مبارك بن داود بن صليبا بن يعقوب البرطلّي عام ١٢٢٠ م، ويعرف تراثياً باسم «إنجيل قره قوش»<sup>(١٦)</sup>.

٩) في دير مار متّي - الموصل عدّة نسخ، منها: العهد الجديد بعمودين، الأوّل سريانيّ بالقلم العربيّ، والثاني نقله إلى العربيّ بالحرف العربيّ. نسخه الشمّاس

(١٤) راجع التفاصيل في كتاب: *ترجمات الكتاب المقدس في الشرق، الرابطة الكتابية، ٢٠٠٦؛ الناشر الأب أيوب شهوان، ص ٤٣-٧٨.*

(١٥) سكن في مصر؛ وإذ علم أن لا دير للسريان يقيم فيه رهبانهم، ابتاع لهم ديراً من البطريرك الإسكندريّ، واستكتب بذلك لوحداً بالسريانية والقبطية، يتضمّن حجّة البيع. وكان ذلك عام ٧٢٠، وأطلق عليه اسم «دير السريان» حتّى اليوم (راجع التفاصيل في كتابنا: *تكريت حاضرة الكنيسة السريانية، بيروت، ١٩٩٤، في ٢٢٣-٢٣٥، ٢٣٧-٢٣٨).*

(١٦) هذه النسخة موشاة بأربع وخمسين صورة أنيقة ملوّنة، كان محفوظاً لدى وكيل كنيسة الطاهرة في قره قوش حتّى العام ١٩٣٧ حيث حمّله المطران جرجس دلال (+ ١٩٥١)، راعي أبرشية الموصل، وأهداه للمكتبة الفاتيكانية بشخص البابا بيوس الحادي عشر (راجع التفاصيل في كتابنا: *تاريخ أبرشية الموصل للسريان الكاثوليك، بغداد ١٩٨٥).*

مردينا بن يوسف مركيز بن توما من قرية باسخرايي في الموصل، العراق عام ١١٧٧ م. وإنجيل كنسي - سرياني بالقلم العربي وبحسب النقل الحرقلي. نسخه الراهب القسيس بهنام من مدينة سجستان عام ١٢٢٢ م (١٧).

### شرح الكتاب وتفسيره

لقد صرف علماءنا السريان أقصى جهودهم في خدمة الكتاب المقدس وشرحه، ولو لم تتناول يد الضياع مجلّدات شتى من هذه الشروح لكان لنا منها وحدها مكتبة كاملة. وقد جاءت هذه التأليف على ثلاثة أصناف رئيسية:

١ - وضع كتباً خاصة تتناول تفسير الأسفار وشرحها سفرًا إثر سفر، وآية تلو الآية، كما فعل ابن الصليبي (+ ١١٧١).

٢ - وضع كتب خاصة للمعضلات، كما فعل ابن العبري (+ ١٢٨٦)، والمفريان موسى بن كيفا (+ ٩٠٣) في كتابه الفردوس، وغيرهم في تفسير أبانا الذي في السماوات.

٣ - نظم قصائد وأناشيد وميامر ضمّنها واضعوها شروحاً ضافية وتفسير رائعة لكثير من مواضيع الكتاب وأهم أحداث العهدين. ومن بزّ في هذا الميدان الشاعران الملفانان مار أفرام السرياني (+ ٣٧٣) ومار يعقوب السروجي (+ ٥٢١) (١٨).

---

(١٧) ولكي نتبيّن فضل السريان في نشر الكتاب المقدس وتخليده، تأمل عدد النسخ المصنوعة في المكتبات؛ فقد أحصى الأب بولان مارتين خمساً وخمسين نسخة سريانية إسطنجيلية من الترجمة البسيطة مكتوبة في القرن الخامس فسادس، يقابلها في القدم اثنتان وعشرون نسخة لاتينية، وعشر نسخ يونانية فقط (راجع معجم الكتاب المقدس لفيغورو، ص ١٣٢ و ١٣٣).

(١٨) يقول العلماء في مار أفرام مثلاً: لو ضاعت كلّ مصادر العهد الجديد لأمكن استرجاعها من الاقتباسات الواردة في أسفاره وميامره. وكذلك قل في مار يعقوب السروجي الذي نظم قصيدة تقع في سبعئة بيت يصف فيها المركبة الإلهية التي تجلّت لحزقيال النبي؛ فقد أورد فيها ٣٩٦ آية من الكتاب المقدس.

إن أشهر المفسرين لدى السريان هم:

- ١- مار أفرام السرياني؛ وصل إلينا من نتاجه شرح سفر التكوين، وأكثر سفر الخروج، وآيات متفرقة من باقي الأسفار. أمّا تفاسير العهد الجديد فقد ضاعت، وتجد في قصائده وخطبه شرحاً لآيات شتى.
- ٢- مار يعقوب السروجي؛ له ميامر ورسائل تناولت شروحات كثيرة.
- ٣- مار فيلكسينوس المنبجي (+ ٥٢٣)، فسر الإنجيل.
- ٤- مار دانيال الصلحي (+ ٥٤٢)، فسر المزامير في ثلاث مجلدات.
- ٥- مار ماروتا التكريتي (+ ٦٤٩)، فسر الإنجيل.
- ٦- مار يعقوب الرهاوي (+ ٧٠٨) الملقب بمفسر الكتب.
- ٧- مار جرجس أسقف العرب (+ ٧٢٥)، لم يصل إلينا من تفاسيره سوى ما اقتبسها المفسرون.
- ٨- مار إيونيس مطران دارا (+ ٨٦٠)، ضاعت تفاسيره.
- ٩- مار موسى بن كيفا، فسر العهدين.
- ١٠- مار يعقوب بن صليبي (+ ١١٧١).
- ١١- مار يوحنا ابن العبري (+ ١٢٨٦).

أولاً: كيفية استعمال الكتاب المقدس في الطقس السرياني الأنطاكي

بعد هذه المقدمات الصغيرة، يمكننا إلقاء نظرتين خاطفتين، الأولى إلى كيفية استعمال الكتاب المقدس في الطقس الكنسي السرياني؛ والثانية، الخلاصة النهائية لنظرة الكنيسة السريانية في متون الكتاب المقدس.

لقراءة الكتاب المقدس بكلا عهديه في الكنيسة السريانية فخامة وعظمة، ويمتاز بنظام جليل، خلع عليه علماء الكنيسة معاني روحية سامية، فيقرأ أولاً العهد

القديم ليشهد لحقيقة العهد الجديد، ويقرأ الانجيل الشريف في النهاية ليمثل دور حضور الرب في الكنيسة بعد أن أرسل أمام وجهه الأنبياء والرسل والمبشرين ليعلنوا قدومه للاتحاد بالكنيسة، والحضور فيها حضوراً كاملاً بواسطة إنجيله المقدس. وعليه درج علماء الكنيسة على هذا التعبير وهو:

إن قراءة أسفار العهد القديم أولاً، تعلن أن الفجر الجديد بمجيء الرب سيشرق على الإنسانية، ثم تعقبها قراءة أعمال الرسل أو الرسائل الجامعة لتبشر بقرب انبثاق فجره الإلهي، ثم تقرأ رسائل القديس بولس، تعلن وصول الحبيب الإلهي للاتحاد بكنيسته المقدسة. وحالاً، تعقبه قراءة الانجيل، وهي الحضور الحقيقي للمسيح الإله مع رعيتيه.

تسبق قراءة أسفار العهد القديم مناداة ترتلها جوقة الشمامسة في الكنيسة، وهي معربة: «إن الروح القدس هتف بواسطة داود، إن صراخ المجد والخلص أعلن في مسكن الصديقين».

وتسبق قراءة أعمال الرسل والرسائل الجامعة، مناداة أخرى للشمامسة وهي معربة: «إن الرسل المختارين نشروا بشارة الخلاص».

ويسبق رسائل القديس بولس مناداة ثالثة للشمامسة أيضاً مستمدة من قول هذا الرسول وهي معربة: «سمعت بولس الرسول يقول: إن جاء ملاك من السماء وبشركم بخلاف ما بشرناكم، فليكن محروماً من البيعة».

أما قراءة الانجيل المقدس فتفوق عظمة وفخامة جميع الأسفار الباقية، إذ يقف الشماس الحامل المجرمة أمام منبر الانجيل والكاهن، والأسقف له الحق في قراءة الانجيل، وأحياناً الشماس الإنجيلي واقف على المنبر فينادي حامل المجرمة: «هليلويا (٣)، إذبحوا له ذبائح المجد، واحملوا القرايين، وادخلوا ديار الرب، واسجدوا للرب أمام مذبح قدسه، هليلويا».

ويردف الشماس مناداته بقوله: «بارك يا سيّد، فلنقف حسناً بهدوء وخوف واحتشام، ولنصغ بورع إلى بشارة الحياة، ولنسمع إنجيل ربنا يسوع المسيح الذي يتلى علينا، أهلنا لذلك يا ربنا وإلهنا».

وينهض الشعب واقفاً بخشوع، ثم يعلن القارئ (الكاهن أو الأسقف) قائلاً:  
«السلام لجميعكم»، فيقول حامل المجرمة أو الشمامسة: «ومع روحك».

وبعد أن يعلن الكاهن أو الأسقف أيّ فصل سيقراً من الانجيل المقدس بقوله:  
«إنجيل ربنا يسوع المسيح المقدس، بشارة محيية من (متى أو يوحنا) الرسول  
الذي يبشّر العالم بالحياة والخلاص (أو: بشارة محيية من (مرقس أو لوقا) البشير  
الذي يبشّر العالم بالحياة والخلاص.

ويضيف الشعب بالقول: «مبارك الذي أتى والعتيد أن يأتي، التسايح لمرساله،  
وعلينا مراحمه إلى الأبد».

ثم يكمل الكاهن مناداته بقوله: «في زمن تدبير (أو بشارة، ميلاد، عماد،  
صوم، قيامة، صعود...) ربنا وإلهنا ومخلصنا يسوع المسيح كلمة الحياة، الإله  
الذي تجسّد من مريم البتول القديسة، هكذا جرت الأمور».

ويرسم إشارة الصليب على نفسه.

ويردّ الشعب: «نؤمن ونعترف».

ويقراً الكاهن الانجيل ويقول عند الختام: «والأمن لجميعكم».

إنّ قراءة الأسفار الإلهية في الكنيسة، تتبع اليوم، والعيد والاحتفال الذي نحن  
فيه؛ فقد وزّع مؤلفو الطقوس الكنسية، منذ أقدم عصور الكنيسة، قراءات  
الكتاب المقدس على هذا النحو، فخصّ كلّ يوم ما يناسبه من القراءات من سائر  
الأسفار المقدسة، مع العلم أنّ الطقس الكنسيّ نفسه، بما فيه من التراتيل  
والمدايريش والبواعيث والميامر، يدور حول المعنى نفسه، فيتناول الكتاب المقدس  
العزير تقريراً وشرحاً وتفسيراً وتعليقاً، حتّى قال أحد دارسيّ الطقوس السريانية،  
أو الطقس السريانيّ: «لو فقد الكتاب المقدس برمته، لاستطعنا استخراج كلاً  
من الطقوس السريانية، الأمر الذي يؤيد أنّ الطقس السريانيّ بنصّه وفصله،  
مستمّد من الكتاب المقدس بطريقة متقنة، فحمة، تناولتها أقلام كبار الشعراء  
السريان، كمار أفرام السريانيّ، ومار بالاي أسقف بالش، ومار يعقوب

السروجي، ويعقوب الرهاوي، وسويريوس الأنطاكي وغيرهم ممن وضعوا كتاب الله نبراساً لأعمالهم اللاهوتية والأدبية.

### نظام قراءة الأسفار الإلهية في الكنيسة السريانية

تُقرأ أولاً ثلاثة فصول مختلفة أو أربعة من العهد القديم، ثم يُقرأ الإبركسيس (وهو فصل من أعمال الرسل أو إحدى الرسائل الجامعة، أي رسائل مار بطرس أو يعقوب أو يوحنا أو يهوذا، ثم فصل من رسائل القديس بولس، ثم الإنجيل الطاهر، وكل هذه القراءات تدور حول المعنى نفسه الخاص بذلك اليوم، وتلك المناسبة منذ مطلع السنة الكنسية حتى نهايتها.

ومن المفيد جداً، لكي نستعرض كيفية سير قراءة الأسفار المقدسة في الكنيسة السريانية بدقة ووضوح، أن نستعرض المناسبات المتعاقبة الموزعة على الآحاد والأعياد في أيام السنة الكنسية، مع العلم أن الطقس الكنسي العام يدور حول المعنى نفسه كما أعلننا سابقاً.

قسم علماء السريان أسفار الكتاب الإلهي فصولاً، وعينوا منها قراءات يتلونها على مدار السنة:

- ١ - في آحاد السنة وأعيادها من تقديس البيعة إلى عيد الصليب.
- ٢ - في سائر أيام الصوم الكبير.
- ٣ - في حفلات الأعياد السيديّة الحافلة.
- ٤ - في أثناء الرسامات الكهنوتيّة وتلبس الإسكيم للربهان.
- ٥ - في خدمة الأسرار المقدسة، وخصوصاً تقديس زيت العماد والميرون.
- ٦ - في الصلاة على الجنائز.

وعينوا الكلّ أحد وحفلة ثلاث قراءات من العهد العتيق، تكون الثالثة من أسفار النبوءات، وثلاثاً من العهد الجديد، أيّ الإبركسيس أو إحدى الرسائل الجامعة،

ومن الرسائل البولسيّة والإنجيل المقدّس. وفي حفلة الميرون وبعض آحاد الصوم الكبير ويوم الجمعة العظيمة، تكون قراءات العهد العتيق أربعاً أو خمساً؛ وأمّا في خدمة سرّي العماد والقّداس فيتلى رسالة بولسيّة وإنجيل. وعيّنوا من الإنجيل ثلاث قراءات تتلى مساءً وصباحاً وفي أثناء القّداس. ويمتاز عيد الميلاد والقيامة بقراءة رابعة تتلى ليلاً، ويُتلى أيضاً مرّتين في كلّ يوم من أيّام الصوم الكبير ما عدا السبت. وفي كلّ وقت من ساعات الصلوات في أسبوع الآلام، وثلاث قراءات لحفلة عيد العنصرة<sup>(١٩)</sup>.

وكان تعيين فصول الإنجيل التي تُتلى في أسبوع الآلام، في أواسط القرن التاسع على يد الراهب دانيال من دير بيت باتين<sup>(٢٠)</sup>، تلميذ بنيامين مطران الرها، وشاركه في عمله تلميذه الهمّام الراهب إسحق، فاختر بعضهما من إنجيل الديايطسرون جامعاً ما تفرّق منها في الأناجيل الأربعة، وقد نوّه نسّاخ الأناجيل من ذلك الزمان فصاعداً بعمل دانيال وإسحق في سائر النسخ التي وصلت إلينا<sup>(٢١)</sup>.

### السنة الطقسيّة والكتاب المقدّس

تبدأ السنة الكنسيّة في الكنيسة السريانيّة الأنطاكيّة، من الأحد الأوّل لتقدّيس البيعة أو تجديدها، وهو في الطقس الأنطاكيّ أحياناً، ويشمل سورية وما بين النهرين العليا والأناضول والهند. وثلاث آحاد في طقس تكريت<sup>(٢٢)</sup>، ويشمل كنائس العراق كلّها، ويكون الأحد من تشرين الثاني من كلّ سنة.

(١٩) أفرام برصوم، اللؤلؤ المنشور، ص ٥٨-٥٩.

(٢٠) دير بيت باتين، في حرّان عقد فيه مجمع عام ٧٩٣، خرّج بطريركاً وثلاثة أساقفة حتّى سنة ٩٧٥.

(٢١) جاء تقسيم السريان لهذه الفصول مطابقاً لموضوع الأحد والعيد واليوم بذوق ودقّة وحكمة بالغة، ممّا لا تجده في بقية الطقوس المسيحيّة الشرقيّة والغربيّة، واستثنوا من الكتاب العزيز قراءة سفرّي نشيد الأناشيد ورؤيا يوحنا وأكثر سفر المكابيين.

(٢٢) سمّي كذلك نسبة إلى مدينة تكريت (العراق) التي كانت مقراً للمفريانيّة السريانيّة منذ العام ٥٧٠ وإلى العام ١١٥٦، واستمرّ الكرسيّ في بلدان أخرى حتّى العام ١٨٥٧ م، فنشأ ضمن أبرشيّاته الإثنتي عشرة تقليد كنسيّ خاصّ يتمييز عن الطقس الأنطاكيّ.

يدور موضوع الطقس العامّ في أحد تقديس البيعة حول كنيسة المسيح عامّةً، نشوؤها، قداستها، خلودها، كونها خطيبة المسيح الحقيقيّة، لذلك يتناول الطقس عامّة هذه المعاني في جميع مراحلها، مدّة أحدّين في الطقس الأنطاكيّ، وثلاثة آحاد في الطقس التكريتيّ، وتدور فصول الكتاب المقدّس التي تقرأ في هذه المناسبة حول المعاني نفسها.

ففي كلّ أحد من آحاد تقديس البيعة أو تجديدها، تُقرأ ثلاثة فصول من العهد القديم، الأوّل من أسفار موسى الخمسة<sup>(٢٣)</sup>، ويدور حول خيمة الاجتماع وما إليها، وهي رمز كنيسة المسيح في العهد القديم. والثاني من أحد أسفار الأنبياء الكبار<sup>(٢٤)</sup>، بالمعنى نفسه. والثالث يكون عادة من أحد أسفار الأنبياء الصغار<sup>(٢٥)</sup>، أو أسفار الملوك (بناء هيكل سليمان وما إليه) أو غير ذلك. وبعد قراءة العهد القديم فالإبركسيس (أعمال الرسل) يدور حول المعنى نفسه، كذلك قل عن فصل رسالة القديس بولس. أمّا الأناجيل، فيكون الفصل الخامس ببناء الربّ بيعته على صخرة الإيمان (و«على هذه الصخرة أبني بيعتي»).

وبعد آحاد تقديس البيعة، وهي إثنان أو ثلاثة، كما عرفنا - تتبعها أربعة آحاد أو خمسة أحياناً، قبل الميلاد، وكلّها يحتفل بها توطئة تذكر بشاره زكريا الكاهن، والثاني بشاره العذراء. والثالث، زيارة العذراء لأليصابات، والرابع، وحي يوسف الصديق، والخامس (إذا وجد) الإعلان عن ميلاد الربّ - ويُسمّى في الطقس السريانيّ «أحد قبل الميلاد».

في كلّ هذه الأحداث، تُقرأ الأسفار المقدّسة بحسب النظام المعروف، ثلاث قراءات من العهد القديم، فصل من الإبركسيس، فصل من رسالة القديس بولس، ثلاثة فصول من الإنجيل المقدّس، الأوّل خاصّ بالمساء (الرمش)، والثاني يقرأ في

(٢٣) هي: التكوين، الخروج، اللاويون (الأخبار)، العدد، وتثنية الاشرع.

(٢٤) الأنبياء الكبار هم: أشعيا، إرميا، حزقيال، دانيال.

(٢٥) الأنبياء الصغار هم: هوشع، يوئيل، عاموس، عوبيديا، يونا، ميخا، ناحوم، صفيانيا، حجّاي، زكريا، ملاخي.

قومة الساعة الثالثة صباحاً، والثالث يقرأ قبل القداس، وكلّ هذه القراءات تدور حول المناسبة نفسها.

في عيد الميلاد تدور في قراءات العهد القديم كلّ النبوءات الدالّة على ميلاد المسيح، ظروف الميلاد، عظمة الميلاد، الميلاد من العذراء، وقع بشارة الميلاد بالنسبة إلى الرعاة والمجوس والملائكة والكنيسة في الوقت الحاضر.

وكذلك قل عن المناسبات الاحتفاليّة التابعة لذكرى الميلاد وهي: ختانة الربّ وعماده، ودخوله الهيكل بعد أربعين يوماً من ميلاده، وما إلى ذلك من الذكريات الروحيّة المتعلّقة بحياته الإنسانيّة؛ ويعقب كلّ ذلك آحاد الصوم الكبير، وتتناول عجائب الربّ العظيمة، حتّى الأحد السادس من الصوم، وهو أحد الشعانين ودخول الربّ أورشليم تحفّ به الوداعة، ويردف عليه فوق رأسه الإلهيّ جلال التواضع.

في كلّ مناسبة من هذه المناسبات الجلييلة تقرأ فصول الكتاب المقدس، بحسب النظام الذي وصفناه آنفاً، وتدور حول معنى المناسبة نفسه.

إنّ أعظم فصل تُقرأ فيه الأسفار الإلهيّة، هو أسبوع الآلام السابق لعيد القيامة المجيد؛ في هذا الأسبوع قسّم الطقس السريانيّ أوقات الصلاة بطريقة جلييلة، فيورد جميع الفصول الكتابيّة الدالّة على أعمال الفداء التي قام بها الربّ، وجميع الأمثال الدالّة على آلام الربّ، وموته، ونظرة الرؤساء والملوك والبشر إليه، وما قام به أعداؤه وأصدقاؤه نحوه من الأعمال أثناء المحنة وفي كلّ عدّان (٢٦) من عدّانات الصلاة اليوميّة السبعة، قراءات من أسفار العهدين القديم والجديد، وفي ذروتها الإنجيل المقدس؛ ولا يمكن في عجالتنا هذه استعراض تلك القراءات لضيق المقام.

(٢٦) «عدّان»، كلمة سريانيّة جمعها عدّانات، وتعني وقتاً أو فترة أو زمناً، وتستعمل لأوقات الصلاة، وكانت كالتالي: صلاة الفجر، صلاة الصباح، صلاة الظهر، صلاة العصر، صلاة المساء، صلاة نصف الليل. واليوم هي كالتالي: الظهر، الغروب، المساء، الليل، الفجر، الساعة الثالثة، الساعة السادسة، الساعة التاسعة.

ثم يأتي عيد القيامة، وتتبعه آحاد القيامة، وهي الفترة المعروفة بالطقس السرياني بالفترة الصيفيّة، تبدأ مساء أحد القيامة، وتنتهي عند ابتداء تجديد البيعة أو تقديسها، وهكذا تنتهي سنة الكنيسة في الكنيسة السريانيّة.

في أحد القيامة، وجميع الآحاد الصيفيّة المنوّه عنها، تقرأ الفصول الموضحة قيامة الربّ وظفره، وظفر الإنسانيّة بنعمة الفداء العظمى، وهي أيضًا ثلاث قراءات من العهد القديم وثلاث من العهد الجديد، وفي الذروة الإنجيل المقدّس، ومنه وحده ثلاثة فصول، مساءً، وصباحًا، وأثناء القدّاس.

في الطقس السريانيّ مناسبات أخرى، خلال السنة، وهي أيام الأسبوع العاديّة السبعة، والأصوام، وبقية الأعياد المارانيّة (السيدية) (٢٧)، كعيد صعود الربّ، وحلول الروح القدس أو الفنطيقوسطي، وتجلّي الربّ على الجبل، وغيرها، وأعياد العذراء مريم، والقدّيسين، بما فيهم الشهداء والنسك وآباء الكنيسة الكبار، والملافنة الذين دافعوا عن إيمان الكنيسة، بمؤلفاتهم وخطبهم وتعاليمهم.

في كلّ يوم من هذه الأيام تقرأ فصول من الكتاب المقدّس، ثلاثة فصول من العهد القديم، وثلاثة من العهد الجديد، وثلاثة من الإنجيل المقدّس، وتدور مواضيعها طبقًا للمناسبة نفسها، وللعيد الذي يحتفل به، شأنها شأن الطقس العامّ الذي يستند إلى آياتها استنادًا أساسيًا حسبما مثلنا سابقًا.

### المزامير والتسبحات الملائكيّة في الكنيسة السريانية الأنطاكية

تكلمنا عن الركن الأوّل من أركان العبادة في الكنيسة السريانيّة، ونقصد به كتاب الله المقدّس بعهديه، والآن لا بدّ من الكلام عن الركن الثاني، ونقصد به مزامير داود النبيّ، حيث اتخذت منها الأدعية والابتهالات والصلوات لما فيها من

(٢٧) «المرانيّة» لفظة سريانيّة مشتقة من كلمة «مار»، أي السيّد أو الكبير، فتكون هنا بمعنى الأعياد الكبيرة أو العظيمة.

معان سامية وتعابير عن مشاعر المؤمن الروحية، وما يدور فيها من خلجات وعواطف وأحاسيس نفسية، وتأديتها الهدف المنشود في الصلاة، والغاية القصوى من العبادة. وضمت إلى المزامير تسبحات وصلوات أخرى مستقاة من العهد القديم كصلاة موسى، وصلاة يونان، وصلاة حنة وغيرهم.

وظلت عبادتها على هذا الشكل حتى منتصف القرن الرابع الميلادي، إذ شرع آباء الكنيسة يدخلون إلى العبادة أناشيد منظومة وصلوات مختلفة، والكنيسة السريانية بدورها رتبت لها فروضاً خاصة بها لتأدية العبادة، ونظمت طقوساً كنسية للغاية نفسها.

وفي أواخر المئة السابعة، استأنس آباء الكنيسة السريانية أن يدخلوا الألحان إلى العبادة، ويستعملوا الآلات الموسيقية، أسوة بدواد النبي المرتل الإلهي، صاحب المزامير والجوقة المرتبة (٢٨).

سبق وأشرنا إلى أن الكنيسة السريانية حددت سبع أوقات لتأدية العبادة العامة الفرضية. ونحن لو ألقينا نظرة عامة فاحصة إلى سير هذه العبادة ومحتوياتها لرأيناها قائمة ومنبثقة من معطيات الكتاب المقدس جملة وتفصيلاً، بتنظيم رائع، وتنسيق روحي بديع، كما يظهر من الشرح التالي:

### أولاً: صلاة الليل

يصلّي المؤمن ليلاً تنفيذاً لقول الكتاب الإلهي: «إسهرُوا وصلّوا» (مت ٢٦: ٤١)، وكقول صاحب المزامير: «حسن هو الحمد للرب والترنيم لاسمك أيّها العليّ، إن يخبر برحمتك في الغداة وأمانتك كل ليلة» (مز ٩٢: ١).

وتشتمل صلاة الليل على ثلاث قومات (٢٩) لأن السيّد المسيح صلّى في

(٢٨) غير أن الطقوس الكنسية، بالرغم من توسّعها وتعدّدتها، وما دخلها من إسهاب وإطناب، يبقى الكتاب المقدس بقرائنه، ومزاميره، وتسبحاته، وصلواته هو الأصل والركيزة في العبادة.

(٢٩) «قومة»: كلمة سريانية، معناها خدمة، صلاة فرضية.

البستان ثلاثاً قبيل الآلام والصلب والموت (مت ٢٦: ٤٢؛ مر ١٤: ٣٩؛ لو ٢٢: ٤١).

### القومة الأولى

وتشتمل على «قدّوس قدّوس قدّوس، الربّ القويّ. قدّوس أنت أيّها الإله. قدّوس أنت أيّها القويّ، قدّوس أنت غير المائت»، تكرر ثلاث مرات. وهذه مستمدّة من سفر أشعيا (٦: ٢)، وهي تسبحة السرافيم<sup>(٣٠)</sup>.

ثمّ تتبعها الصلاة الربّية، «أبانا الذي في السماوات...» (مت ٣: ٩-١٣)؛ ثمّ تفتتح أدعية هذه القومة وصلواتها بتلاوة مز ١٣٤ الذي مطلعته: «هوذا باركوا الربّ يا جميع عبيد الربّ، الواقفين في بيت الربّ في الليالي».

### القومة الثانية

وتشتمل على الهتاف مع ملائكة السماء قائلين: «تبارك مجد الربّ من مكانه إلى الأبد»؛ تكرر ثلاثاً، وهي تسبحة الكروبيم<sup>(٣١)</sup>، ثمّ تليها الصلاة الربّية.

### القومة الثالثة

هي كالقومة الأولى تماماً بلا زيادة ولا نقصان.

تُتلى تسبحة التهليل، ثلاثاً، مز ١٠٤-١٥٠، ثمّ ترنيمة العذراء: «فقالت مريم، تعظّم نفسي الربّ...» (لو ١: ٤٦)، ثمّ مز ١٣٣ الذي مطلعته: «هوذا ما أحسن وما أجمل أن يسكن الإخوة معاً»؛ ويتبعه مز ١٤٨ ومطلعته: «سبّحوا الربّ من السموات، سبّحوه في الأعالي»، ثمّ مز ١٤٩ ومطلعته: «رَنّموا للربّ ترنيمة

(٣٠) «السرّافيم واقفون، وهذا نادى ذاك وقال: قدّوس قدّوس ربّ الجنود، ملء مجده كلّ الأرض» (أش ٦: ٢).

(٣١) أنظر مز ٣: ١٢ ومز ١٠: ٨.

جديدة، تسبيحة في جماعة الأتقياء)؛ ثم مز ١٥٠ ومطلعه: «سبحوا الله في قدسه، سبحوه في فلك عزته».

ثم تتلى تسبيحة ملائكية أخرى، «المجد للثالوث الأقدس»، ثلاث مرّات. وفي ختام صلاة الليل تتلى أنشودة الملائكة عند ميلاد السيد المسيح: «المجد لله في العلى وعلى الأرض السلام وبالناس المسرّة» (لو ٢: ١٣ و ١٤).

### ثانياً: صلاة الصباح

تبتدئ صلاة الصباح مع بزوغ خيوط الفجر الأولى، وفي أول شروق الشمس لتشير إلى المسيح نور العالم: «يشرق في الظلمة نورك» (أش ٥٨: ١٠)؛ «أنا هو نور العالم» (يو ٨: ١٣)؛ «تقدّمت في الصبح وصرخت» (مز ١١٩: ١٤٧).

تتلى أولاً التقديسات الثلاث وأبانا الذي في السموات؛ ثم يتلى مز ٥١ ومطلعه: «إرحمني اللهم حسب رحمتك»؛ ثم يتلى مز ٦٣ ومطلعه: «يا الله إلهي أنت، إليك أبكر»؛ ثم مز ١١٣ ومطلعه: «سبحوا يا عبيد الرب، سبحوا اسم الرب».

وتختتم صلاة الصباح بـ مز ١: ٩٢: «حسن هو الحمد للرب»، تليه فوراً تسبيحة السرافيم، «قدّوس...»، ثم الصلاة الربّية.

### ثالثاً: صلاة الساعة الثالثة

تذكر الكنيسة في هذا الوقت من الصلاة، المسيح واقفاً يحاكم، وإصدار الحكم عليه بالموت، فنصلي نحن لنذكر ذلك، ونرجو منه أن يبعد عنا الحكم الذي سيصدر للخطاة في الدينونة: «إذهبوا عني يا فاعلي الإثم» (مت ٧: ٢٣).

تتضمّن هذه القومة تسبيحة السرافيم والصلاة الربّية.

### رابعاً: صلاة الساعة السادسة أو منتصف النهار

تذكر الكنيسة في هذا الوقت من الصلاة اللحظة التي عُلق فيها المسيح على الصليب، وطُعن جنبه بالحربة، وجرى منه دم وماء.  
تتلى تسبحة السرافيم والصلاة الربّية.

### خامساً: صلاة الساعة التاسعة

تذكر الكنيسة في هذا الوقت من الصلاة السيد المسيح معلّقاً على الصليب، وتذكر أيضاً الأحداث التي رافقت الصلب، كتفتّح القبور، وقيام موتى كثيرين. وهذا ما جعل الكنيسة أن تخصص هذه القومة للصلاة من أجل راحة أنفس الموتى المؤمنين.

تتلى خلال هذه القومة تسبحة السرافيم والصلاة الربّية.

### سادساً: صلاة المساء

تتضمن على تسبحة السرافيم، والصلاة الربّية، ثم تلاوة مز ١٤١ ومطلعه: «إليك صرخت أسرع إليّ»؛ ومز ١٤٢ ومطلعه: «بصوتي إلى الربّ أصرخ»؛ ثم مز ١١٩ ومطلعه: «سراج كلامك لرجليّ ونور لسبلي».

### سابعاً: صلاة النوم

وتدعى صلاة السوتار<sup>(٣٢)</sup>، وتذكر الكنيسة، في هذا الوقت من الصلاة والعبادة، قربان المساء الذي كان يُقدّم في العهد القديم بحسب الناموس، والذي كان يميّز عن سائر القرايين لأنّه كان يحفظ الشعب ويحرسهم من الأعداء؛ فالكنيسة تصلّي ليحرسها الربّ الإله من الأعداء الروحانيين والجسديين ليلاً ونهاراً.

---

(٣٢) «السوتار» كلمة سريانية، معناها الحفظ والحراسة، وهي صلاة العشاء قبل النوم.

ويتضمّن تسبحة السرافيم، والصلاة الرّبّيّة، ثمّ يتلى مز ٩١ الذي مطلعته: «الساكن في ستر العليّ، في ظلّ القدير بيت»، ثمّ مز ١٢١ ومطلعته: «أرفع عينيّ إلى الجبال».

ويتخلّل ما نظمه آباء الكنيسة وملافتتها من صلوات وابتهالات بضعة آيات وأقوال من المزامير صباحاً ومساءً لا حاجة لذكرها دفْعاً للإسهاب (٣٣).

هذا هو أسلوب العبادة في أيّام الأسبوع البسيطة، أمّا في أيّام الآحاد والأعياد السيديّة، والقديسين، والأصوام، وأسبوع الآلام، والمناسبات، فتتلى مزامير وتساويح أخرى إضافيّة.

وهكذا، إذا استعرضنا جميع القراءات القدسيّة في سائر أيّام السنة، منذ تقديس البيعة، حتى نهاية آخر أحد من آحاد الصيف، بالإضافة إلى أيّام الأسبوع البسيطة، وأعياد الربّ، والعدراء مريم، والقديسين، والملافتة، والأصوام السنويّة، تجد أنّ الكنيسة السريانيّة تنهي قراءة أسفار العهدين، ومعنى آخر تنجزها أكثر من مرّتين كلّ سنة، الأمر الذي يطلع أبناءها على جميع مراحل الفداء منذ البداية حتّى النهاية، وهذا ما يؤيّد كثرة اهتمامها بالأسفار الإلهيّة، منذ فجر المسيحيّة إلى يومنا هذا.

### الكتاب المقدس والفنّ السريانيّ

تفرّغ جماعة من أحبار السريان وإكليروسهم ورهبانهم لنسخ الكتاب المقدس، وبالأخصّ الأناجيل الأربعة، بحروف إسطرنيجيليّة سريانيّة غاية في الدقّة والرونق والبهاء. وتأنّقوا التأنّق كلّ في تدوينها، فنمّقوا عناوينها وفصولها بماء الذهب وضروب المداد، ودبّجوا بعض صفحاتها برسوم ظريفة وأشكال هندسيّة ونباتيّة ظريفة دقيقة ذات ألوان زاهية أنيقة تدهش الأبصار وتخلب

(٣٣) راجع في ذلك المطران جورج صليبا، «المزامير في الكنيسة السريانية»، المجلة البطريركية، دمشق، السنة ١٩٧٣، مجلد ١١، ص ٤٦٩-٤٧٦.

الألباب. ورصّعوا أطرافها برسوم الإنجيليين الأربعة، وشّحوا وسطها بالصليب الخلاصي مع آية مز ٤٣ : ٦: «بك نطح مضايقيننا، وباسمك ندوس القائمين علينا» (٣٤).

ويسرّنا أن نستعرض في معرض كلامنا هنا مخطوطتين تعتبران آية في الجمال والإبداع، وهما:

### (١) إنجيل ربّولا

إن أقدم مصوّر سريانيّ في هذا الفنّ هو الرّبّان ربّولا الذي عاش في النصف الثاني من القرن السادس؛ فإنّه تولّى رئاسة دير مار يوحنا في زغبة. نسخ الإنجيل المقدس عام ٥٨٦ م، ونمّقه وزينه بستّة وعشرين صورة ملوّنة، تُعدّ من أدقّ وأجمل ما رسمته ريشة مصوّر. وتمثّل هذه الصور حياة السيد المسيح في مختلف مراحلها، وبعض أحداث العهد القديم، فتخلّلها صورة تمثّل يوحنا الإنجيليّ، وفي كلتا يديه درج حوى الآية الأولى من إنجيله: «في البدء كان الكلمة».

ومن ضمن الصور: صورة تمثّل يسوع المصلوب، وهي باكورة صور يسوع المصلوب في الكنيسة. فقد أفرغها المصوّر السريانيّ في قالب جميل جدًّا، ذلك أنّه صوّر يسوع المخلّص معلقًا على الصليب موشّحًا بتوب أرجوانيّ مذهّب، ورسم حوله آلات الصلب، وتعلو الصورة عبارة: «يسوع الناصريّ ملك اليهود». وقد عرف هذا الإنجيل عند المستشرقين باسم إنجيل ربّولا، وهو حاليًّا في مكتبة فلورنسا (٣٥).

### (٢) إنجيل قره قوش (بخديدا)

من مصاحف خزانة الفاتيكان اليوم، مصحف نادر بديع كنسيّ بالقلم

(٣٤) ولم يقتصر السلف الصالح على ذلك كلّ، بل أحصوا آيات الأناجيل الأربعة إحصاء مدقّقًا وضبطوها في ٩٢٢٤ آية، منها ٢٥٢٢ لإنجيل متى، و١٦٧٥ لإنجيل مرقس، و٣٠٨٣ لإنجيل لوقا، و١٩٤٤ لإنجيل يوحنا.

(٣٥) ظلّ هذا الإنجيل المصوّر أكثر من ثلاثة قرون في حوزة البطركية السريانية المارونية، ثم انتقل في القرن السادس عشر إلى فلورنسا، ولا يزال يزّين مكتبتها العامرة حتّى يومنا.

الإسطرنجيليّ يقع في ٤٧٦ صفحة، طوله ٤٤ سم، في عرض ٣٣ سم، في سمك ١١ سم خبطة أحد رهبان دير مار متّى، وهو مبارك بن داود بن صليبا بن يعقوب البرطليّ عام ١٢٢٠ م. وقد أفرغ فيه الناسخ كلّ مواهبه الفنّيّة في تنميق صحائفه، ووشّاهها بالرسوم الباهرة بلغت أربعاً وخمسين صورة ملوّنة في غاية الإتقان، تدور حول أحداث العهدين. افتتح الناسخ الإصحاح الأوّل بفصل الإنجيل الذي يُقرأ في أحد تقديس البيعة، وكتبه بحروف مذهبة طبقاً لنصّ الترجمة البسيطة؛ وجرى هذا المجرى في جميع فصول الآحاد والأعياد السنويّة.

ومن الجدير بالذكر أنّ الراهب مبارك كان قد كتبه لكنيسة مريم العذراء الطاهرة لبلدة قره قوش (بخديدا) (٣٦).

### النظرة النهائيّة للكنيسة السريانيّة في متون الكتاب المقدس

باشرت الكنيسة السريانيّة دراسة أسفار الكتاب الإلهيّ بعهديه منذ مطلع المسيحيّة، وصرف علماءها في مختلف العصور همماً عالية في هذا المجال، فأخذوه ترجمة، وتعليقاً وشرحاً وتفسيراً. وبكلّ فخر نقول:

إنّ خزانة دراسات العصور المتعاقبة التي قام بها ملافنة الكنيسة السريانيّة، تولّف تراثاً ضخماً ثميناً يعرفه دارسو المراحل الكبرى التي مرّت عليها تلك الدراسات النفيسة؛ ولا نبالغ إذا قلنا إنّ الكنيسة السريانيّة، رغمًا عن المصائب

(٣٦) حفظ هذا المصحف في كنيسة الطاهرة بقره قوش إلى العام ١٩٣٨، حيث حمّله المطران جرجس دلال، راعي الأبرشية، إلى روما، وأهداه إلى البابا بيوس الحادي عشر الذي أمر أن يحفظ في المكتبة الفاتيكانية؛ ومن صورته البديعة: صورة موسى النبيّ، وصورة زكريّا الكاهن، وصورة مريم العذراء، وصورة الطفل يسوع مضجعا في مذود، صورة قطع رأس يوحنا، وصورة شمعون الشيخ، الخ. ومن الجدير بالذكر أنّ هناك نسخاً عديدة مصورة تزيّن خزائن الكتب السريانيّة، ومنها: في بيعة السريان في صور إنجيل إسطرنجيليّ منسوخ عام ١١٤٩ على رمد الغزال، كتبه الراهب سهدو الرهاويّ، ووشّاه بصور أثرية رائعة. وفي حدود عام ١١٦٥ نسخ يوحنا مطران ماردين والخابور أربع نسخ من كتاب الإنجيل، ورصّعها بحروف ذهبية وفصنيّة، وغيرها كثير.

التي اكتوت بنارها في كلّ العصور، ورغمًا عن المصاعب التي لاقاها رجالها الكبار في سائر مراحل التاريخ، قدّمت للمسيحية أعظم الجهود، وأسمى الأعمال في حقل الكتاب المقدس ناهيك عن سموّ أعمال هذه الكنيسة الشهرة في حقول اللاهوت والفلسفة والشعر والآداب المسيحية الباقية.

إنّ الخلاصة النهائية لنظرة الكنيسة في الموسوعة، في متون الكتاب المقدس، نجدها كاملة في الموسوعة الكتابية الكبرى التي دبّجها يراع العلامة الكبير واللاهوتي الطائر الصيت المفريان مارغريغوريوس يوحنا ابن العبري<sup>(٣٧)</sup>، والتي سمّاها مؤلفها بمخزن الأسرار.

في هذه الموسوعة النفيسة، جمع هذا العلامة خلاصة دراسات العصور الماضية في الكتاب المقدس، ليس في الكنيسة السريانية وحسب، بل في الكنيسة المسيحية جمعاء، وكون فيها فكرة الكنيسة السريانية النهائية في كتاب الله العزيز، وخلاصة نظرها النهائية في متونه الواردة في سائر اللغات الكنسية القديمة، وبصورة خاصة الترجمات السريانية المشهورة.

إنّ علماء الكتاب المقدس في الغرب اهتمّوا بهذه الموسوعة اهتماماً عظيماً، وأولوها مكانة عظمى من الدراسة الدقيقة والتفهم الواضح؛ وقد جمع المستشرقان الأمريكيان سبرنكلن وكريهام مجموعة من نسخها القدامى، القرية من عصر المؤلف، ونشرًا بالطبع المجلّد الأوّل منها، اعتبارًا من سفر التكوين حتّى سفر صموئيل الثاني سنة ١٩٣١. فوقع المجلّد في ٣٩٣ صفحة من القطع الكبير. ويكفي المؤلف فخراً أنّ أحد الناشرين، الأستاذ مارتن سيرينكلن، وصفه بما يلي:

(٣٧) ابن العبري (غريغوريوس ابو الفرج)، (١٢٢٦-١٢٨٦) ولد في ملطية، وتوفّي في مدينة مراغة (أذربيجان) يعدّ من ألمع رجالات الأدب والعلم لدى السريان. هاجرت عائلته إلى أنطاكية بعد الغزو المغولي لها عام ١٢٤٣. درس الطبّ والفلسفة في طرابلس (لبنان). أسقف حلب السريانيّ ثمّ مفريان الشرق (١٢٦٤). كتب في اللاهوت والفلسفة والنحو والشعر والتاريخ واللغة. من أهمّ كتبه: مختصر تاريخ الدول، تاريخ الأزمنة المطول، التاريخ الكنسيّ، الإيشيقون، الحمامة، تجارة التجارات...

«إن ابن العبري أكبر كاتب في تاريخ الآداب السريانية بأجمعها، فضلاً عن كونه أعلم رجال عصره، وقد سخر لكتاب الله العزيز علمه بأسره في كتاب مخزن الأسرار وكل من اللاهوتي والمؤرخ والباحث في علم الإنسان، وفي النفس، والفيلسوف يجد ذخراً لأبحاثه في هذا المصنف الجامع الذي دبحه رجل القرن الثالث عشر النبیه».

حسبما يظهر لنا من هذه الموسوعة الجليلة ان لمؤلفها الفيلسوف غايتان أساسيتان:

الأولى، معارضة الترجمات السريانية، لأسفار الكتاب المقدس بعضها ببعض، وإعلان المعنى الأصح في سياق عباراتها، ومقابلتها مع بقية الترجمات العالمية.

والثانية، تفسير معظم الآيات الكبرى في العهدين، عدا سفر الرؤيا، وحلّ العضلات التي تتراءى للقارئ البسيط، كمعضلات في جميع هذه الأسفار الإلهية. وقد أصاب هدفين بكلّ دقة، وخرج بنتائج باهرة لا تحصل لغيره من الباحثين. وقد ظهرت غايته المثلى في مقدّمة الموسوعة حيث قال:

«قررت أن أصرف وقتاً طويلاً، فأبذر، في حقل المتون الكتابية، بذراً معروفة، وأسجل الفوائد العظمى لي وللآخرين، لأن لا يتيسر الحصول على الكتب الكثيرة لكل إنسان ولا أن يحصي صفحاتها».

درس هذا العلامة - ابن العبري - الأسفار الإلهية دراسة طويلة ودقيقة، فغاص إلى أعماقها، واستخرج لنا منها اللآلئ الثمينة، وأراد أن يشر كنا بما توصل اليه من الدراسة المستمرة، فاستعرض ترجمات القبطية والأرمنية والنسطورية مع الترجمتين السريانيتين، الحرقلية والقرقفية. وقد فضل متون الترجمة السبعينية على البسيطة، وخرج من استعراض جميع هذه الترجمات بالنصوص الصحيحة للمتن العام للكتاب المقدس.

أمّا تفاسيره للأسفار، فاستعرض آراء المفسرين الكنسيين الكبار: إيوليئوس، أفريقيانوس، أوريجانوس، يوليوس، أوسابيوس، أناسيوس، أفرام السرياني،

باسيليوس الكبير، غريغوريوس النزينزي، غريغوريوس النوسي، أييفانيوس، الذهبي الفم، كيرلس الإسكندري، هيسيخيوس، ديونيسيوس الأريوفاغي، يعقوب السروجي، فيلكسينوس المنبجي، سويريوس الأنطاكي، دانيال الصلحي، يعقوب الرهاوي، جرجس أسقف العرب، ديديموس، تاودوروس المصيبي، داود بن فولوص، البطريك ميخائيل الكبير.

وبعد استعراض جلّ أو جملة آراء هؤلاء المفسرين الكبار، يورد آراء الخاصة، ربّما انتقد في بعض الأحيان آراء أحد هؤلاء الأئمة الكبار أو جملة من آرائهم.

وبناء على هذه الطريقة جاء الكتاب الجليل فريداً في بابه، لم يسبق إليه كاتب في حقل الأسفار المقدسة.

هذا ما يمكن قوله في هذه النظرة الخاطفة، ولو كان متسع من الوقت لأوردنا طريقة البحث في هذه الموسوعة الجليّة، وهي بحق الخلاصة النهائية لنظرة الكنيسة السريانية في متون الكتاب المقدس.

### كلمة لا بدّ منها: إنجيل «الدياطسرون»

الدياطسرون لفظ يوناني مركّب، مدلوله «من خلال الأربعة»، وهو اسم للإنجيل الموحد الذي يشتمل على سيرة السيّد المسيح وتعاليمه الإلهية، جمعه في خمسة وخمسين فصلاً ططيانوس الحديدابي المولد، المعروف بالأنثوري، في ما ذكر أوسابيوس القيصري ورهط من علمائنا السريان، وذلك في حدود سنة ١٧٢ أو ١٧٣.

وقع الدياطسرون عند السريان في الرها وولايّتي الفرات وما بين النهرين أجمل موقع لسهولته وجوده إنشائه وترتيبه التاريخي، فأطلقوا عليه اسم الأنجيل المختلطة وقرأوه في البيعة، وتبسّطوا في نشره، واستشهد به أفراهاط، وفسّره مار أفرام، ولم يبق من تفسيره إلاّ ترجمته الأرمنية المخطوطة عام ١١٩٥ م، التي أبرزها أوشر منقولة إلى اللاتينية سنة ١٨٧٦.

ودام استعمال الدياطسرون حتى الربع الأول من المئة الخامسة، إذ ألغاه مطران الرها حرصاً على سلامة الإنجيل، وأحلّ محلّه الأناجيل المفردة. وحذا حذوه تيودوريطوس القورشيّ، فجمع منه في أبرشيّته نيّفاً وممتي نسخة، فزال تداوله من البيعة، وبقي منه نسخ للمطالعة، ووجد منه في أواسط المئة التاسعة نسخة بخطّ عيسى بن علي المتطيّب، تلميذ حنين بن إسحق، وهي التي نسب نقلها إلى العربيّة القسّ الراهب أبي الفرج عبد الله ابن الطيّب في أواسط المئة الحادية عشرة (٣٨).

ولكن نظراً إلى آراء ططيانوس الصارمة، وإلى إهماله بعض النصوص المقدّسة في الدياطسرون، أبدى رجال الدين المسيحيّ تحفظاً شديداً إزاءه منذ القرون الأولى. وإليكم أمثلة على صرامة ططيانوس المفرطة؛ فهو يقول مثلاً عن حنة النبيّة: «بعد أن عاشت سبع سنين بالبتوليّة مع زوجها»، لأنّه يستنكر فكرة الزواج، ويرى فيه شرّاً وإثمًا. وكذلك يقول عن الخمر: «لم يشرب يسوع خمراً ممزوجة بمرارة، بل خلّاً ممزوجة بمرارة». ويحذف من قصّة قانا الجليل هذه العبارة: «وبعد أن سكروا». لذلك فقد جدّ تيودوريطوس القورشيّ وربّولا أسقف الرها في إتلاف الدياطسرون، كما سبق وأشرنا، وأصدر هذا الأخير أمره إلى الكنائس بوجود استعمال كتاب يشتمل على الأناجيل الأربعة المتفرّقة، وأن تكون القراءة في الصلاة من هذا الإنجيل فقط. ومن المعتقد أنّ ربّولا أسقف الرها نفسه قام بترجمة الأناجيل عن اليونانيّة ترجمة بسيطة منقّحة، أو أنّ «هيبا» رئيس مدرسته قام بها تحت إشرافه (٣٩).

### نصّ من الدياطسرون

(مت ٢٦: ١٧؛ مر ١٤: ١٢): «وفي أوّل يوم من الفطير حين كانوا يذبحون الفصح، قال تلاميذه: أين تريد أن نمضي ونستعدّ لتأكل الفصح؟ فأرسل اثنين من تلاميذه (لو ٢٢: ٨؛ مت ٢٦: ١٨)، بطرس ويوحنا، وقال لهما: إذهبوا إلى

(٣٨) أفرام برصوم، اللؤلؤ المنشور، ص ٥٢١-٥٢٢.

(٣٩) الأب ألبير أبونا، أدب اللغة الأراميّة، ص ٤١-٤٢.

المدينة إلى فلان (لو ٢٢ : ١٠)، فإذا ما دخلتما المدينة سيلقاكما إنسان حامل جرة ماء. إتبعاه إلى البيت الذي يدخل فيه، وقولاً لرب البيت (مت ٢٦ : ١٨): إن زماني قد قرب، وعندك أصنع الفصح مع تلاميذي (مر ١٤ : ١٥)؛ فهو يريكما غرفة كبيرة مفروشة معدة، فأعدنا لنا هناك. فخرج تلميذاه وأتيا إلى المدينة، فوجدنا كما قال لهما، واستعدنا للفصح» (٤٠).

### الخاتمة

ختاماً لهذه الجولة الممتعة في رحاب الكنيسة السريانية الأنطاكية مع الكتاب الذي أولته جلّ عنايتها واهتمامها في نسخه وترجمته وتنظيمه وتفسيره ونشره في أصقاع الدنيا كافة، واتّخذته دستوراً لها بل عمودها النوري والناري في سائر طقوسها وطروحاتها اللاهوتية والأدبية والشعرية، وأنجبت العشرات من الملافنة والآباء من أبنائها، والذين سهروا الليالي والنهارات في تزويقه ورسوم أحداثه وشرحه، نهيب اليوم، وبكلّ رجاء عامر، أن تعود هذه الكنيسة وتعلنها حملة في إعادة مكانة هذا الكتاب المقدس، فتجمع مخطوطاته، ولو بالتصوير، وتجعل له مكتبة خاصة أمام الباحثين من المؤرّخين والفنّانين، وتضع فهرساً في نسخه القديمة والعريقة المشتتة في العديد من المكتبات شرقاً وغرباً، وبذلك يكون أبناء الكنيسة هذه، شرقيين وغربيين، قد خدموا هذا الكتاب خدمة الأبناء الغياري لأجدادهم الصادقين وآبائهم العاملين.

صرخة نستصرخها في آذان المسؤولين الروحيين والمدنيين لأن يهبوا هبة رجل واحد في خدمة كتاب الله المقدس.

## المراجع

البطريرك مار إغناطيوس أفرام الأول برصوم، اللؤلؤ المنشور في تاريخ العلوم والآداب السريانيّة، الطبعة الثالثة، بعدد ١٩٧٦.

المطران مار سويريوس إسحق ساكا، الكتاب المقدس في كنيسة أنطاكية السريانيّة، حلب، ١٩٨٢.

الأب ألبير أبونا، أدب اللغة الآراميّة، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

عدّة مؤلّفين، ترجمات الكتاب المقدس في الشرق، منشورات الرابطة الكتابيّة، الناشر الأب أيّوب شهوان، بيروت ٢٠٠٦.

## بشارة مار لوقا البشير بحسب المطران يوسف الدبس

الخوري بولس الفغالي  
باحث في الكتاب المقدس

### المقدمة

سنة ١٨٧٧، ظهر كتاب تحفة الجليل في تفسير الأناجيل<sup>(١)</sup>. أمّا مؤلفه فالخوري (المطران بعد ذلك) يوسف الياس الدبس الماروني<sup>(٢)</sup>. يضمُّ هذا الكتاب تفسير الأناجيل الأربعة، ولكن بعد مقدّمة طويلة تتحدّث بشكل عامّ عن النصوص السريانيّة والعربيّة للكتاب المقدّس<sup>(٣)</sup>. قبل تفسير كلِّ إنجيل، نقرأ مقدّمة عن العنوان<sup>(٤)</sup>، عن

(١) العنوان الكامل: تحفة الجليل في تفسير الأناجيل. قد جمعه الخوري يوسف الياس الدبس المارونيّ اللبنانيّ من تفاسير العلماء الأفاضل كرنيلْيوس الحجريّ ويوحنا ملدوناتوس ويعقوب تيريني، مترجمًا من اللاتينيّة إلى العربيّة. قد طبع الآن باهتمامه واهتمام صديقه الخواجه رزق الله خضرا، في المطبعة العموميّة، في بيروت، سنة ١٨٧٧. جاء في ١٠٣٤ صفحة. وسبق الكتاب مقدّمة في ٣٠ صفحة مرقّمة بالحروف الأبجديّة (أ، ب، ج... ث، ظ، غ، مع صفحتين بدون ترقيم).

(٢) وُلد يوسف الدبس في ٨ تشرين الأوّل سنة ١٨٣٣، في رأس كيفا... وصار أسقفًا في ١١ شباط ١٨٧٢، وتوفّي في ٤ تشرين الأوّل سنة ١٩٠٧. راجع مقدّمة الأب (المونسنيور) ميشال الحايك في المطران يوسف الدبس، الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة المؤصّل، دار لحد خاطر، ١٩٨٧، الخزنة التاريخيّة. جاء ترقيم المقدّمة بالحروف الأبجديّة (أ، ب، ج... ن، س)، الخوري بولس الفغالي، «المثويّة الأولى (١٩٠٧-٢٠٠٧) لوفاة المطران يوسف الدبس (١٨٣٣-١٨٧٢، ١٩٠٧)، سيرته ومؤلفاته، (٢٠٠٧)، ص ٤٩٧-٥١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٥١٣-٥٤٧.

(٤) ص ١. نقرأ العنوان: «إنجيل يسوع المسيح المقدّس كما كتب متّى». ثمّ بداية المقدّمة إلى «بشارة متّى»: «إن هذا العنوان تجده في جميع النسخ اللاتينيّة واليونانيّة لهذا الإنجيل، وقد عُنون في النسخة السريانيّة: «بتأييد ربنا وإلهنا يسوع المسيح، نبدأ نكتب الإنجيل المقدّس. والإنجيل الأوّل، بشارة متّى. وفي العربيّة القديمة، إنجيل يسوع المسيح كما كتب ماري متّى، أحد تلاميذه الاثني عشر (وعنونه نسختنا السريانيّة المطبوعة في رومة سنة ١٧٠٣م، بشارة ماري متّى الرسول). ارتأى بعضهم أنّ متّى وضع هذا العنوان لإنجيله. والأصحّ أنّه قد وضعته الكنيسة التي حكمت أنّ هذا الإنجيل لمتّى».

صاحب الإنجيل<sup>(٥)</sup>، عن اللغة التي كتب فيها<sup>(٦)</sup>. وينتهي بذكر الطريقة في تقسيم الإنجيل: «قد اختلف العملاء والنسخ في تقسيم بشاره متى، وقد جزأتها النسخة اللاتينية<sup>(٧)</sup> الدارجة<sup>(٨)</sup> إلى ثمانية وعشرين إصحاحاً<sup>(٩)</sup> والسريانية إلى ثمانين فصلاً. ونحن نتبع هذا التقسيم»<sup>(١٠)</sup>. وما فعله المطران الدبس في «بشارة متى»، فعله في «بشارة مرقس». قال في المقدمة: «إنَّ القديس مرقس يهوديَّ أصلاً من سبط لاوي. وقال بيد<sup>(١١)</sup> وغيره إنَّه كان كاهناً مارونياً... إنَّ مار مرقس كان مرافقاً زعيم الرسل في الإنذار» (تحفة الجليل، ص ٣٧٣). «إنَّ مار مرقس كتب إنجيله سنة ٤٥ ميلاد المخلص على ما كتب أوسابيوس في تاريخه. وقال بعضهم إنَّه كتبه بإملاء بطرس معلّمه حتّى نسب ترليانوس في الكتاب الرابع ضدّ مرقيون. إنجيل مرقس إلى بطرس... وارتأى بعضهم أن مرقس كتب أولاً إنجيله باللاتينية في رومة» (ص ٣٧٤).

أمّا كلامنا فيتوقّف عند بشاره لوقا. نبدأ بالمقدمة فنوردها كلّها، ثمّ نتوقّف عند طريقة عرض الإصحاحات والفصول. ونختار من الشروح وجهتين: الوجهة التاريخية، والوجهة الروحية.

(٥) تحفة الجليل، ص ١: «إنَّ ماري متى يهوديَّ أصلاً، قد دعاه المسيح من التعشير (أي: يجمع

العشور والضرائب) إلى أن يكون رسولاً... كتب إنجيله قبل باقي الإنجيليين في أورشليم».

(٦) تحفة الجليل، ص ٢: «إنَّ الإنجيل الذي كتبه متى بلغة اليهود وقتئذٍ، قد تُرجم حالاً إلى اليونانية.

زعم بعضهم أن الذي ترجمه إلى اليونانية متى نفسه».

(٧) قُسمت إلى فصول في خطّ تقطيع النصوص في العبرية واليونانية، سنة ١٥٥٥، جعلت الآيات

بيد Robert Estienne

(٨) Vulgate (الشعبية). اتّخذت هذا الاسم انطلاقاً من القرن السادس عشر.

(٩) يميّز المطران الدبس بين الإصحاح (رمسلاً في السريانية) الذي يقابل الفصل في النسخات

البيبلية الحديثة، والفصل الذي هو بعض الإصحاح. في العربية، يقال: الإصحاح هو دون

السفر وفوق الفصل.

(١٠) تحفة الجليل، ص ٣.

(١١) Béde le Vénérable (672-735), *Dict. Enc. du Christianisme Ancien (= DECA)*, p. 362-

## ١ - مقدمة «بشارة مار لوقا البشير» (١٢)

جاءت المقدمة تتحدّث عن عنوان «الإنجيل»، عن لوقا وسيرته، عن مؤلّفه وهدفهما.

### أ- عنوان الإنجيل

«كذا عنونت هذا الإنجيل النسخة السريانية<sup>(١٣)</sup> التي طبعت في رومة سنة ١٧٠٣<sup>(١٤)</sup>. وعنوانه غيرُها من النسخ السريانية: «باسم ربنا وإلهنا يسوع المسيح، نكتب الإنجيل المقدس الذي هو بشارة لوقا الإنجيلي التي تكلم بها مبشراً باليونانية في مدينة الإسكندرية العظمى»<sup>(١٥)</sup>. وعنوانه في النسخة اللاتينية: «إنجيل يسوع المسيح المقدس. كما كتب لوقا»<sup>(١٦)</sup>. وفي النسخة العربية القديمة: «باسم الآب والابن والروح القدس، الإله الواحد. إنجيل الأب الأفضل لوقا البشير. افتتاح الإنجيل المجيد»<sup>(١٧)</sup>.

«فمن هذا الاختلاف يظهر أنّ هذا العنوان لم يضعه مار لوقا، بل الكنيسة التي لأجل حكمها فقط تعتقد أنّ هذا الإنجيل هو للوقا، وأنّه قانوني<sup>(١٨)</sup>، خلافاً

(١٢) ذاك هو العنوان، ص ٤٦١.

(١٣) اعتاد الدبس أن يعود إلى تراثه السرياني والعربي، فيضيفه إلى ما يقرأ من تراث غربي في مراجعه. نشير إلى أننا لا ننسخ نصّ الدبس كما هو، بل نقدّمه في حلّة معروفة في أيامنا، دون أن نذكر ذلك في الحاشية.

(١٤) صدر في رومة باللغتين السريانية والعربية. قام بهذا العمل مرهج الباني، يوسف الباني... تضمّن المجلد الأوّل الأناجيل. والمجلد الثاني، أعمال الرسل، الرسائل، الرؤيا، بولس الفغالي، المحيط الجامع، ص ٣٤٠.

(١٥) *أهسحس، مبسلا هسندا، بسمهه هسندا، بلا هسندا، كاحصص، ولما زهلا .*

(١٦) *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Lucan*

(١٧) ربّما يكون العهد الجديد السينائي. رقمه ١٥١، وهو يعود إلى سنة ٨٦٧. جاء من السريانية بيد بشر بن سرّي، ابن دمشق.

(١٨) يدخل في اللائحة القانونية كما حدّدت بشكل نهائيّ في مجمع ترنتو. راجع الكنيسة الكاثوليكية في وثائقها، المكتبة البولسية، ٢٠٠١، رقم ١٥٠٣، ص ٣٨٦.

لأنجيل أبولوس<sup>(١٩)</sup> وباسيليد<sup>(٢٠)</sup> وغيرهما. وقال مار أغوستينوس: «إنني لم أكن أو من بالإنجيل لو لم تسلمني إياه الكنيسة المقدسة». وكذا قُل في باقي الأسفار المقدسة.

«فينتج عن ذلك أن الأراطقة الذين ينكرون سلطة الكنيسة وعصمتها في الضلال، لا سيما البروتستانت، لا يمكنهم أن يثبتوا أن الأسفار المقدسة قانونية وملهمة من الله. إذاً لا سبيل إلى إثبات ذلك إلا، إمّا من الكتاب المقدس، وهو لا يذكر القانونية والملهمة على الأقل بالتفصيل، وإمّا من التقليد والبيّنات القديمة، وهم ينكرون التقليد والبيّنات القديمة فيها اختلاف باهظ، وإمّا من الذوق والروح الخاص، كما يقولون، وهذا خداع وفردية والعمل بين بطلانه، فلا يبقى إلا حكم الكنيسة الكاثوليكية. وهم ينكرون صحته. ولذا تراهم في خلاف دائم على عدد الأسفار المقدسة. وقد أنكر بعضهم بعضاً تدريجاً حتى اتصل الكثير منهم إلى إنكارها بجملتها. وكذا قُل في تفسير معاني آيات الكتاب المقدس. فالمعنى الصحيح لها ما تحكم به الكنيسة المقدسة، وإلا فتنشأ محاورة لا بت لها».

جعل المطران الدبس نفسه في قلب الكنيسة بسلطتها وعصمتها؛ فهي التي تحدّد الأسفار الملهمة. أمّا من لا يقبل بهذه الكنيسة، فلا يستطيع أن يثبت هذه الأسفار. وماذا عن التقليد؟ البروتستانت يرفضون التقليد ولا يلتجئون إلا إلى سلطة الكتاب المقدس<sup>(٢١)</sup> ويتحدّث الدبس عن الذوق<sup>(٢٢)</sup>. وكما دور الكنيسة كبير في تحديد الأسفار القانونية، كذلك دورها في البحث عن معاني الكتاب. لهذا كان الخلاف «على عدد الأسفار». ويواصل الدبس كلامه فيحدّثنا عن لوقا، صاحب الإنجيل الثالث.

(١٩) Apelles. تلميذ مرقيون. كتب ضدّ العهد القديم (Syllogisme, DECA, p. 172).

(٢٠) Basilide, DECA, p. 355-356. عاش في بداية القرن الثاني ب.م. قال عنه أوريجان إنه كتب إنجيلاً (المحيط الجامع، ص ١٦٧).

(٢١) Sola Scriptura. راجع الكنيسة، رقم ١٥٠١ (ص ٣٨٥): «كما هما في التقاليد غير المكتوبة».

(٢٢) في اللاتينية Sensus. هي معرفة مباشرة وحسية، وكأنها لا تحتاج إلى برهان.

## ب- لوقا وسيرته

«إنَّ مار لوقا منشأه مدينة أنطاكية، كما علّم أوسابيوس وإيرونيموس وغيرهما كثيرون من القدماء والحديثين. وكان طبيباً، كما علّم المؤلفون المذكورون، سنداً على قول الرسول في رسالة كولوسايس (٤ : ٦): «يقرئكم السلام لوقا الطبيب الحبيب». وكان مصوراً، كما ارتأى سمعان متفرستي<sup>(٢٣)</sup> ونيكوفوروس<sup>(٢٤)</sup>. وقيل إنّه أوّل من صوّر صورة مريم العذراء وصورة الرسولين بطرس وبولس. وكان خبيراً بالعلوم الفلسفيّة واللغة اليونانيّة، ولذا كان إنشاؤه في اليونانيّة أفصح من إنشاء باقي الإنجيليين».

يقف الدبس في خطّ الآباء، وما يحمله التقليد من أخبار، دون أن يتوقّف عند ما هو تاريخي. هكذا كانت تقول مراجعه في القرن التاسع عشر، تجاه الليبراليّة المتطرّفة، التي نسيت الإلهام وراحت تُعمل معولها في النصوص المقدّسة. ويواصل الشارح الكلام عن لوقا الإنجيلي:

«ذهب أوريغانوس، ونقلًا عن أوتيميوس<sup>(٢٥)</sup>، والقديس غريغوريوس الكبير في مقدّمته على سفر أيّوب<sup>(٢٦)</sup>: «كان لوقا من الاثنيّن والسبعين (لو ١٠ : ١ ي) مبشراً». والأصحّ ما ذهب إليه إيريناوس في الكتاب الأوّل، رأس ٣٠، في إصحاح ٦٥ في أشعيا، وفي مقدّمته على بشارة متى، وتاوادوريطوس، وباروفوس، وغيرهم: «لم يكن لوقا من الاثنيّن والسبعين مبشراً، ولم يشاهد المسيح، بل كتب ما سمعه من الرسل ومريم العذراء، كما شهد عن نفسه بقوله في بداية إنجيله: «حسبما عهد إلينا أولئك الذين كانوا منذ القديم معانين، وكانوا

---

Simon Métaphraste (٢٣)

Nicéphor (٢٤)

Euthyme (٢٥)

Expositio in Job ou، كتب عرضه عن أيّوب، Grégoire le Grand (٥٤٠-٦٠٤).

Mosalia in Job, SC 32 Bis, 212, 221، يوم كان في القسطنطينيّة.

خذام الكلمة» (لو ١ : ٢). ولهذا دعاه الآباء متواتراً: «تلميذ الرسل، لا سيّما بولس الذي كان لوقا رفيقاً، ملازمًا له، حتّى نسب ترتليانوس (في الكتاب الرابع ضدّ مرقيون، الرأس ٥)(٢٧) إنجيل لوقا إلى بولس الرسول، لأنّ بولس لقّنه(٢٨)، كما لقّن بطرس الرسول مرقس الإنجيليّ.

«وقد استنتج باروفوريوس من الأبركسيس(٢٩) (١٦ : ١٠): «لازم لوقا بولس الرسول في طروادة، سنة ٥١ للمسيح؛ وبعد ملازمته له بعض سنوات، افترق عنه مرسلًا إلى أمصار أخرى، إلى أن رجع بولس إلى بلاد اليونان بعد أن جال أصقاعًا عديدة، وكان عازمًا أن يسافر إلى سورية ومنها إلى رومة (كما في الأبركسيس ٢٠ : ٣). فأخذ لوقا بين من أخذهم معه، كما روى لوقا في آ ٥ وآ ١٥ من الإصحاح المذكور (أع ٢٠ : ٥-٦). واستمرّ لوقا مرافقًا له إلى أن سُجن بولس المرّة الأولى، في رومة، في السنة الثانية لنيرون. ولهذا ينتهي كلام لوقا في الأبركسيس. هناك من ذكر أعمال الرسل وخاصة بولس».

«إنّ لوقا، بعد أن سجن مار بولس في رومة، مضى مبشّرًا بالإنجيل في دلماثيه (في كرواتيا، أوروبا الشرقية) وفرنسا وإيطاليا ومكدونيا، إلى أن نال إكليل الشهادة في باتراس، مدينة آخائية (اليونان) سنة ٦١ للمخلّص، كما ارتأى باروفوريوس في تلك السنة، نقلًا عن غريغوريوس النزينزي ولينوس ونيكوفوروس. وذكر القديس إيرونيموس ويبدأ أنّ مار لوقا لم يرتكب في حياته خطيئة مميتة البتّة، وعاش عيشة قشفة بإماتة متّصلة، وحفظ بكارته دائمًا. ولذلك كانت العذراء الكلّيّ طهرها تحبّه أكثر من الباقين».

(٢٧) Tertullien (160-225), *Contre Marcion*, SC 365, 368, 399, 456

(٢٨) Liber IV, Capltd 5, ici n. 456 في إيقونة أرمنيّة، نرى بولس فوق رأس لوقا، يلقنه ما يجب

أن يكتب. في الواقع فكر لوقا هو فكر بولس.

(٢٩) παραῖς أعمال الرسل. هكذا اعتاد السريان أن يذكروا أعمال الرسل: *ἡ ἐκείνη*.

وهكذا صار لوقا الإنجيلي في خطّ تقويّ دفاعيٍّ، ذاك الرسول الذي ضاهى مار بولس في نشر الإنجيل. كما سار في خطّ النسّاك في حياة «تميت» الجسد. وأخيراً، عاش البتوليّة التي هي كمال الحياة المسيحيّة. وإذ تكلم هذا الإنجيلي عن مريم العذراء، ذُكر أنّه رسم صورتها. وقيل هنا إنّها «كانت تحبّه أكثر من الباقين» وهو العائش البتوليّة على مثال بتول البتولين والبتولات. ولم يبقَ للدبس سوى أن يقول كلمة عن كتابة لوقا للإنجيل.

### ج- كاتب الإنجيل

«إنّ مار لوقا كتب الأبركسيس والإنجيل. أمّا الأبركسيس فلا ينوط بنا الكلام فيه. وأمّا الإنجيل، فكتبه باليونانية لليونان، وارتأى ترتليانوس، كما قدّمنا، والبعض أنّ لوقا كتب ما لقّنه إياه بولس الرسول. واستحسن ملدوناتوس (٣٠) رأي من قالوا: «إنّ لوقا لم يأخذ إنجيله عن بولس وحده، بل غيره من الرسل أيضاً»، كما يظهر من قوله المتقدّم إirاده: «حسبما عهد إلينا أولئك الذين كانوا منذ البدء معانين، وكانوا خدّام الكلمة». وارتأى بارونيوس أنّه كتبه برفقة بولس سنة ٥٨ للمخلّص. ويقول إيرونيموس: «إنّ لوقا كتب الإنجيل في آخائية وبواتيا (٣١)، حيث كان بولس تلك السنة. وارتأى آخرون أنّه كتبه قبل ذلك، وهذا يعوّل عليه إن صحّ ما كتبه مار إيرونيموس في كتابه في المؤلّفين الكنائسيين (٣٢) وترتليانوس في الكتاب الرابع ضدّ مرقيون (٣٣)، رأس ٥. ومار أنسلموس (٣٤) وغيره في تفسير

(٣٠) كاهن يسوعيّ. وهو أحد من أخذ عنهم الدبس G. MALDONATO, *Commentarii in quatuor evangelia*, 2 vol. Pont-à-Mousson, 1595 (1583-1534).

(٣١) Achaïe et Biotie en Grèce

(٣٢) JEROME (419-347), *De viris illustribus*

(٣٣) نقرأ في الدبس: مرثيون. وذلك على الطريقة الإيطاليّة.

(٣٤) Anselme de Cantorbéry (1109-1033).

رسالة كورنتوس الثانية (٨ : ١٨). وهو أن قول الرسول في المحل المذكور «أخانا الذي مدحته الإنجيل»، يُراد به مار لوقا. وهذا قد أثبتته بإسهاب القديس أغناطيوس الأنطاكيِّ والمعاصر بنوع ما لمار لوقا، لأنَّ رسالة كورنتوس المذكورة قد كتبها الرسول سنة ٥٨ للمسيح. ولهذا، إذا كانت حينئذٍ المدحة للإنجيل، فيلزم القول إنَّ هذا الإنجيل كُتب قبل ذلك. ومن ثمَّ قال إوتيميوس وتاوفيلكتوس في المقدمة على إنجيل لوقا: «إنَّ هذا الإنجيليَّ كتب سنة ٤٩ ميلاد المخلص». إلا أنَّ لوقا لم يكن لازم بولس حينئذٍ، إذ قدَّمنا أنَّه لازم سنة ٥١. فيظهر إذاً أن لوقا دوَّن إنجيله بعد سنة ٥١ المذكورة، وقبل سنة ٥٨ إذ كان إنجيله انشهر في هذه السنة، كما مرَّ من قول الرسول».

ما نلاحظه هو أن الدبس أو من أخذ عنهم، يتحرَّون المراجع ويقرأون النصوص. أمَّا رسالة كورنتوس الثانية، فكُتبت في تلك الفترة المذكورة أو قبلها بقليل. لكنَّ العلم الحديث يعتبر أنَّ النسخة الأخيرة لإنجيل لوقا كانت حوالي سنة ٨٥، وفي أيِّ حال بعد دمار أورشليم الذي حصل سنة ٧٠ ب.م. ويواصل الدبس كلامه حول الهدف من كتابة الإنجيل:

«إنَّ القديس لوقا تعمَّد في كتابة إنجيله، بعد متي ومرقس، أمرين: الأوَّل، دحض الأناجيل الكاذبة التي كانت ظهرت وقتئذٍ في سورية وبلاد اليونان، منسوبة إلى توما (٣٥) وماتيا (٣٦) والاثني عشر رسولاً (٣٧) وغيرهم، كما أشار إلى ذلك في فاتحة إنجيله بقوله: «لأجل أن كثيرين راموا أن يكتبوا قصص الأمور التي نحن بها عارفون» (لو ١ : ١). وكما ذكر أوريجانوس ومار أميروسيوس

(٣٥) الأناجيل المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، غوسطا، ٢٠٠٤، ص ٢١-٣٠ (إنجيل توما) أو ص ١٧٣-١٩٢

(٣٦) رج المخطوط الجامع، ص ١٦٨-١٦٩.

(٣٧) رسالة الرسل أو «وصية ربنا يسوع المسيح في الجليل»، المخطوط الجامع، ص ٥٧٥.

وتوافيلكتوس في مثل هذا المحلّ ومار إيفانيوس في أرطقة ٥١ (٣٨). الثاني، تحرير ما عدل عنه متى ومرقس من أقوال المسيح وأفعاله: كطفوليته، وصبوته، والبشارة بسابقه يوحنا المعمدان، والحبل به ومولده، وبشارة العذراء، وحبلها بالمخلّص، وولادتها له في المذود، وختانته، وتقديمه إلى الهيكل، ووجدانه بين العلماء. ورجوع الجدلية وزكا العشار والوصّ اليميني، ومثل الفرّيسيّ والعشار والسامريّ، والخروف الضالّ، والدرهم الضائع، والابن الشاطر، وألغاز والغنيّ، وغير ذلك ممّا أهمله متى ومرقس، وممّا يدلّ على رحمة المسيح ورأفته بالخطأة. فإنّ لوقا كان طبيباً للأجساد. وبعد ارتجاعه، عالج النفوس بذكر مراحم الله التي بها يتطهّر الخطأة، كما قال القديس أنسلموس في تفسير الإصحاح الرابع من رسالة كولوسايس (٣٩).

قدّم الدبس (أو مراجعه) ملخصاً للإنجيل لوقا، أو أقلّه أهمّ ما فيه بالنسبة إلى متى ومرقس. قال إنهما «أهملاً». في الواقع، لسنا أمام إهمال، بل نقل تقليد يختلف عن تقليد آخر. وفي ما يخصّ التعليم، استقى متى ولوقا من المعين الواحد، وقدّم كلّ واحد منهما النصّ بحسب نظرتة الخاصّة والمحيط الذي يكتب له. أمّا مرقس فهو أوّل الأناجيل. والتصميم الذي قدّمه سنة ٦١-٧٠ ب.م.، أخذ به الإنجيليون الثلاثة الآخرون، وأضافوا عليه ما أضافوا من تقاليد وصلت إليهم.

## ٢- طريقة التفسير

أخذ الدبس ترقيم النصّ الكتابي من التقليد اللاتينيّ كما حدّده مجمع ترنتو، في إيطاليا، في القرن السادس عشر، وسارت فيه الكنيسة الكاثوليكية. قسّم هذه

ÉPIPHANE de SALAMINE (évêque 365-403), *DECA*, p. 841-842. Son livre principal: (٣٨) *Panarion ou Boîte à remèdes*, cité ordinairement sous le nom d'*Haereses*; J. QUAS-TEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. III, Paris, 1963, p. 545-546.

تُذكر هنا هرطقة ٥١.

(٣٩) تحفة الجليل، ص ٤٦١-٤٦٤.

النصوص في «إصحاحات»، وداخل الإصحاحات كانت الفصول التي توازي مقاطع في الكتاب المقدس يمكن أن نقرأها في احتفال ليتورجي. ونحن نأخذ ف ١ من إنجيل لوقا الذي يمتدُّ على ثمانين آية في ترجماتنا الحديثة. كيف تعامل معه هذا الشارح الماروني؟

دعاه أولاً «الإصحاح الأوّل». وكانت مقدّمة تجهل المؤمنين في هذه الآيات الثمانين: فحواه تبشير رئيس الملائكة لزكريّا بالحبل بيوحنا المعمدان، وإبكام زكريّا لعدم تصديقه، وتبشير جبرائيل لمريم العذراء بتجسّد المسيح في حشاها بفعل الروح القدس، وزيارة العذراء لإليصابات وارتكاض يوحنا في حشاها، ونبوءة إليصابات وتسبحة مريم لله، وميلاد يوحنا وانحلال لسان زكريّا وتمجيده لله، ونبوءته على ابنه وعلى المسيح<sup>(٤٠)</sup>.

### أ- الفصل الأوّل

ذاك ما دعاه الشارح «الإصحاح الأوّل» (١ : ١-٨٠). وقسمه إلى فصول. بدأ الفصل الأوّل مع آ ١ : (أو عد ١) : «لأجل أن كثيرين راموا أن يكتبوا قصص الأمور التي نحن بها عارفون»<sup>(٤١)</sup>. ويبدأ الشرح:

«إنّ هذه الآية فاتحة من لوقا لإنجيله، يورد بها الداعي الذي حمله على تحريره، ارتأى ملدوناتوس أن قوله «كثيرين» يشير به إلى متى ومرقس. إلّا أنّ هذين اثنان، لا كثيرين. ولذا يظهر أنّه أشار بذلك إلى الأناجيل المزوّرة المنسوبة إلى ماتيّا وتوما

(٤٠) المرجع السابق، ص ٤٦٤. نجد ما يوازي هذا «الموجز» للفصل الأوّل من إنجيل لوقا، في الترجمة الشعبيّة اللاتينيّة *Zachariae sacerdoti annuntiat Gabriel*.... فكلُّ فصول الكتاب المقدس، يسبقها موجز. ويبدو أنّ الدبس استقى منه.

(٤١) هو نصُّ المطران جرمانوس فرحات، الذي ورد كما هو في كتاب القدّاس، ص ١٨٨، وهو الذي طُبِعَ بعناية المطران الدبس، في بيروت، سنة ١٨٨٩.

وغيرهما من الرسل. ثمَّ إلى نيقوديموس<sup>(٤٢)</sup>، والناصرين<sup>(٤٣)</sup> والعبرانيين<sup>(٤٤)</sup>، لا إلى أناجيل كيرنتوس<sup>(٤٥)</sup> ومارينتوس<sup>(٤٦)</sup> كما زعم إبيفانيوس. ولا إلى إنجيل باسيليد، لأنَّ هؤلاء كانوا بعد لوقا، كما يتَّضح من تاريخ أوسابيوس (ك ٣، رأس ٣٢)).

إذًا، كثرت الأناجيل فوجب على لوقا أن يقدم إنجيلًا جديرًا بالثقة. ونقرأ عد ٢: «حسبما عهد إلينا أولئك الذين كانوا منذ القديم معانين، وكانوا خدام الكلمة».

«يبين الإنجيلي هنا أنه أخذ ممن يوثق بقولهم ويعتمد إليه. قال فم الذهب: «إنَّه أشار بذلك إلى الرسل كلَّهم». وقال تاوفيلكتوس: «إنَّه أشار إلى بطرس ويعقوب ويوحنا (= الرسل) لدعوتهم السَّابقين». وكانوا «معانين» منذ القديم»، أي منذ البدء كما قرأت اللاتينية<sup>(٤٧)</sup> الدارجة (الفولغاتا). وقد أعجب ملدوناتوس رأي من قال إنَّه أشار قبل الجميع إلى مريم العذراء، إذ من المؤكَّد أن لوقا نظرها، وعاشرها، وكتب عمَّا هي به أعلم، كبشارتها وحبلمها العجيب وزيارتها إليصابات، إلخ.

«وللكلمة في الآية معيان: الأوَّل، كلمة الآب، أي المسيح، وعليه كأنَّه يقول: كما سلَّم إلينا الرسل الذين عاينوا المسيح وخدموه. والثاني، الإنذار، وعليه كأنَّه يقول: كما عهد إلينا من عاينوا أعمال المسيح وخدموه بالإنذار والتبشير بالإنجيل. فالمعنى الأوَّل أورده مار إيرونيموس<sup>(٤٨)</sup> في المقدِّمة على بشارة متى، والثاني طُبِّق

(٤٢) الأناجيل المنحولة، ص ١٣٥-١٧٠.

(٤٣) المحيط الجامع، ص ١٧٠. إنجيل مسيحيين متهودين.

(٤٤) دوَّن في مصر. المحيط الجامع، ص ١٦٨.

(٤٥) (2.S) Corinthe. اعتُبر في وقت من الأوقات من البسبدو رسل، شأنه شأن سمعان الساحر.

انتحلًا اسم الرسل.

(٤٦) Marintos.

(٤٧) Ab initio، في السريانية مع حبس.

(٤٨) JÉRÔME, *Commentaire sur S. Matthieu*, SC, 242, 259.

وأظهر، ومرجع المعنيين إلى واحد».

عدد ٣. رأيت أنا، إذ كنت قريباً من كل ذلك بالاجتهاد، أن أكتب إليك كل شيء حسب ترتيبه، أيها الشريف تاوافيلا.

«وقرأت اللاتينية الدارجة: «رأيتُ أنا أيضاً، إذ كنت مقتنياً<sup>(٤٩)</sup> كل شيء منذ البدء، بالاجتهاد، أن أكتب إليك بحسب الترتيب أيها العظيم<sup>(٥٠)</sup> تاوافيلا».

هي مقابلة بين النصّ السريانيّ الذي يرد شرحه، والنصّ اللاتينيّ الذي طالبت به رومة مند بداية الطبيعة، لكي يكون هو المعيار لصحة الترجمة، كما أوضح في مجمع ترنتو (رقم ١٥٠٤، ص ٣٨٦): «إذا لم يتقبل أحد هذه الأسفار (كانت لائحتها في رقم ١٥٠٢-١٥٠٣) على أنها مقدّسة وقانونية في مجملها، كما جرت العادة أن تقرأ في الكنيسة الكاثوليكية، وكما توجد في الطبعة المنتشرة<sup>(٥١)</sup> اللاتينية القديمة؛ إذا احتقر التقاليد السابقة عن معرفة واختيار حرّ، فليكن محروماً»<sup>(٥٢)</sup>. ويواصل الدبس:

«أمّا الإنجيليّ أبان في العدد السابق أنه أخذ عمّن يوثق بهم. وهنا يبيّن أنه مارس «الاجتهاد» في الأخذ عنهم، وأنه لذلك رأى أن يكتب «حسب الترتيب». ولا يفهم من ذلك ما فهمه بعضهم أن لوقا وحده حفظ النظام في كل ما كتبه، بل المراد أنه حفظ نظام التاريخ، إذ تكلم أولاً في ما تقدّم ميلاد المسيح، ثمّ في مولده وطفوليّته وصبوّته، ثمّ في إنذاره وعجائبه، ثمّ في آلامه وموته ودفنته، وقيامته وظهوره وصعوده.

(٤٩) Assecuto omnia. في السريانية: وصند، ٨٥٥.

(٥٠) optime. في السريانية: بيسل.

(٥١) Vulgata من Vulgus الشعب. ومن الاسم يتفرّع divulgues انتشر.

(٥٢) نشير إلى أن الكتب المقدّسة باللسان العربيّ (١٦٧١) جعلت «مع النسخة اللاتينية العامّة المطبوعة بأمر المجمع المقدّس المتوكّل على انتشار الإيمان المسيحيّ». المحيط الجامع، ص ٣٤٠. وكذا سبق وقلنا عن العهد الجديد الذي طبع سنة ١٧٠٣ (الصفحة عينها).

«وقد ظنَّ أوريغانوس وغيره أنَّ تاوافيلا الذي كتب إليه لوقا إنجيله، هو اسم كلِّ إنسان تقِيٍّ، لا علم شخص. فإنَّ تاوافيلوس تأويله: محبُّ الله. والصحيح أنَّ تاوافيلوس هذا كان رجلاً شريفًا في أنطاكية رجع إلى الإيمان على يد بطرس، فكرَّس داره كنيسة، وأقام بطرس كرسيه الأوَّل فيه، كما روى القديس إكليمنضوس الروماني في الكتاب العاشر<sup>(٥٣)</sup>. وزاد تاوافيلكتوس: «إنَّ تاوافيلا هذا كان تلميذًا للوقا. فإنَّ بطرس كان يكلف غيره بتعليم المؤمنين أيضًا لكثرتهم. وقد وصف تاوافيلا بالشريف أو العظيم، لأنَّه كان واليًا في أنطاكية أو من رجال ندوتها».

ما نلاحظ في هذا التفسير، تواتر العودة إلى آباء الكنيسة: أوسابيوس، إيرونيموس، إكليمنضوس... فالشارح أو من أخذ عنه، يهمله أن يكون في خطأ التقليد الكنسي، مع امتدادات حديثه. ونقرأ شرح آ ٤-٥:

لتعرف حقيقة الكلمات التي تتلمذت لها. كان في أيام هيرودس، ملك اليهودية.

«ذكر الإنجيليَّ أيام هيرودوس، توكيدًا للتاريخ بتعيين زمان مولد يوحنا والمسيح، وإشارة إلى نبوءة يعقوب على المسيح بزوال قضيب الملك من يهوذا وانتقاله إلى أجنبيِّ (تك ٤٩ : ١٠). كما كان هيرودس الذي هو أدوميَّ أصلًا وعسقلانيَّ موطنًا، وهو الأوَّل بهذا الاسم وأبو الباقين وحدهم. وذريته، وإن كانت عديدة، فلم تدم إلاَّ مئة سنة، وانقرضت، إلاَّ القليلون منها، كما شهد يوسابيوس في الكتاب الثامن عشر، رأس ٧».

كاهن. شرعيَّ وهارونيَّ. اسمه زكريَّا. وكان نبيًّا كما يظهر من ٦٤-٦٥. وقد أحصاه السنكسار الروماني بين القديسين، وتذكاره في الخامس من تشرين الثاني. وروى بارونيوستبعًا لأوريغانوس وغريغوريوس النزينزي وغيرهما، أنَّه

(٥٣) Clément de Rome كتب سنة ٩٦-٩٨ رسالة إلى الكورنثيين. الينايع المسيحية ١٦٧، باريس

شهد قتله هيرودوس بين الهيكل والمذبح، وأنه هو المراد بقول المخلص (مت ٢٣: ٣٧): «إلى دم زكريّا ابن براهيا الذي قتلتموه بين الهيكل والمذبح». وروى الحجري<sup>(٥٤)</sup> أن رأسه محفوظ في كنيسة مار يوحنا لاتران في رومة، وأنه شاهده. وتأويل زكريّا تذكرة الربّ. من خدمة آل أبيّا. لما كثر عدد الكهنة الهارونيين، فوقاية من البلبال في خدمة الهيكل، قسّمهم داود أربعاً وعشرين عيلة يخدمون الهيكل على التعاقب، كلّ عيلة أسبوعاً. ومجانبة للخصام على التقدّم، اقرعوا، فمن أصابته القرعة الأولى كان الرتبة الأولى، ومن أصابته الثانية، ففي الثانية، وهلمّ جرّاً. فأبيّا، جدّ زكريّا، في تلك الأيام، كان في الرتبة الثامنة، وذلك جميعه يظهر في سفر الأيام الأوّل<sup>(٥٥)</sup> ومن سفر الملوك الرابع<sup>(٥٦)</sup>.

ويتواصل الفصل الأوّل حتّى عد ٢٤-٢٥:

ومن بعد تلك الأيام، أي بعد انقضاء خدمة زكريّا، حبلت إيصابات امرأته، وكتمت حالها خمسة أشهر قائلة: هذا ما صنع بي الربّ في الأيام التي نظر إليّ فيها لينزع عاري من بين بني البشر.

«إنّ تبشير زكريّا كان في شهر أيلول، كما يظهر من تعييد كنائس كثيرة لذلك في ٢٣ منه. ومن قوله الآتي «في الشهر السادس» ومن التعييد لبشارة العذراء في ٢٥ آذار، ولمولد يوحنا في ٢٤ حزيران، كمال الأشهر التسعة. وكتمت إيصابات حبلها لحياؤها به، مع عقريتها وطعنها بالسنّ، كما قال أمبروسوس. وبعد نهاية الخمسة أشهر، حبلت العذراء بالمسيح. وعرفت ذلك إيصابات، ورأت أنّ حبل عذراء أعجب وأغرب من طاعنة بالسنّ، فرفعت الحياء ومجّدت مشتهر (علانيّة)

(٥٤) مرجع آخر استقى منه الدبس CORNELIUS a LAPIDE (١٥٦٧-١٦٣٧)

(٥٥) ١ أخ ٢٤: ١ي: «وهذه هي فرق بني هرون... (آ ١)... والثانية لأبيّا (آ ١٠). ربط سفر الاخبار هذا التنظيم كلّه بداود. وفي الواقع، جاء في إصلاح يوشيا (+ ٦٠٩)، بل بعد العودة من السبي (٥٣٨ ق.م.).

(٥٦) ٢ مل (في اللاتينية ٤ مل) ١١ ي وتنظيم الهيكل.

الله الذي كانت تمجّده قبلاً سرّاً، لأنّه نزع عارها من بين الناس، إذ كانت العقريّة عاراً في ذلك العصر، وإشارة إلى اللعن من الله».

### ب- الفصول الثلاثة الباقية

فُسِّمَ هذا الإصحاح الأوّل أربعة فصول. تحدّثنا عن الفصل الأوّل (١ : ١) - (٢٥) وموضوعه بشارة زكريّا. والفصل الثاني (١ : ٢٦-٣٨) موضوعه بشارة العذراء، في آ ٣٩-٥٦، يكون الفصل الثالث: زيارة مريم العذراء لنسيبتها إليصابات. ويمتدّ الفصل الرابع من آ ٥٧ إلى آ ٨٠ وفيه كلام عن مولد يوحنا، وإيراد نشيد زكريّا بعد أن «انفتح فمه». ونكتفي من الفصل الثاني بالآيات ٣٥-٣٨:

عد ٣٥: أجب الملاك وقال لها: روح القدس يأتي، وقوّة العليّ تحلّ عليك، لأنّ الذي يُولد منك قدّوس وابن الله يُدعى.

«إنّ الذي تجسّد هو أقنوم الكلمة، ابن الله وحده، لا الآب ولا الروح القدس إلّا أنّ فعل الجسد فعله الثالوث كلّهُ، لا الابن وحده، لأنّه من أفعال الله الخارجيّة التي تعمّ الثالوث كلّهُ. وقد فُعل التجسّد بالروح القدس وحده، كما تُنسب الحكمة إلى الابن، والقدرة على كلّ شيء إلى الآب، كما علّم مار أغوستينوس في رأس ٤٠ في الإنكيريديون. والروح القدس صوّر جسد المسيح ونفسه في حشا العذراء، ولكن لا يمكن أن يُدعى أباه، لأنّه لم يأخذ شيئاً من جوهره، كما علّم مار أغوستينوس أيضاً في الكتاب المذكور رأس ٣٨. وأخصّ الأسباب لتجسّد المسيح بفعل الروح القدس لا يفعل بشر ما أورده مار أغوستينوس في الكتاب الأوّل في الزبيحة والشهوة وهو أن يولد تقيّاً، مقدّساً، دون خطيئة أصليّة، لأنّه ابن العذراء لا ابن آدم. ولذا استنتج القديس أنسلموس في كتابه في حبل العذراء رأس ١١، أنّه لو وُلد إنسان بأعجوبة من أنثى دون رجل، لكان بريئاً من الجريرة الأصليّة إذ لا يكون ابن آدم.

«وقوله: وقوة العليّ تحلّ عليك وفي اليونانية واللاتينية «تظلل» (٥٧) قد فهم الجميع أنه استعارة، إلا أن في شرحها أقوالاً أحسنها وأظهرها أن المعنى: أن قوة العليّ تغطيك فتفعل بك أمراً سرّياً خفيةً أي تجسّد الكلمة. وكثيراً ما ظهرت في العهد القديم قدرة الله المنظورة وغير المدركة بواسطة السحاب والغمام» (٥٨).

هي قراءة لاهوتية يقدمها الشارح. أولاً، الابن وحده تجسّد. نحن هنا في أفعال الله الداخلية. ولكن الثالوث هو الذي فعل، لأننا هنا في الأفعال الخارجية. الروح فعل فعل التجسّد، وصوّر جسد يسوع دون أن يكون «أباه»، وجاء كلام عن الخطيئة الأصلية وارتباطها بآدم. ويشرح الدبس عد ٣٧: لأن ليس عند الله أمر عسير:

«وقرأت اللاتينية الدارجة: ليس عند الله كلمة غير ممكنة (٥٩). وفسر بعضهم الكلمة بالشيء قائلين: إنه اصطلاح عبراني (٦٠). وقال بعضهم: الكلمة بمعنى الوعد، كأنه يقول: كل ما وعد به الله يمكنه صنعه، لأنه على كل شيء قدير. تقول (أيها المعارض): الله لا يستطيع أن يموت، ولا أن يضلّ، ولا أن يأتّم، فليس (إذاً) على كل شيء قدير. فاسمع القاعدة التي ذكرها مار أغوستينوس في الكتاب الخامس في مدينة الله رأس ١٠: «إن الله يقدر على كل شيء إلا ما كانت القدرة عليه عدم قدرة، وما لو قدر عليه لما كان قادراً على كل شيء كالموت والضلّال والإثم. فلا يقدر الله على المستحيلات، كصنع شيء مثلث الزوايا ومربّعها معاً. وذلك ليس عدم قدرة في الله، بل عدم أهلية في الموضوعات. فكون الشيء مثلثاً ينسخ كونه مربّعاً وبالعكس. وكذا الموت والضلّال والإثم في الله من المستحيلات، إذاً لا يمكنه أن يأتّم دون أن يبطل أن يكون إلهاً، وهذا مستحيل».

(٥٧) في اليونانية ἐπισκιασει؛ رج σκία، الظلّ، كما في مت ٤: ١٦. وفي اللاتينية: o humbratit. رج ombre في الفرنسية الظلّ. في السريانية ܘܢܗܘܚܘܨܘܬܐ.

(٥٨) خر ٤٠: ٣٤: الغمام ظلّ خيمة الاجتماع.

(٥٩) Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum. في السريانية: ܘܠܐ ܘܚܘܨܘܬܐ ܠܘܚܘܨܘܬܐ.

(٦٠) ٦٦٦، التي تعني «الشيء»، «الكلمة»...؛ في اليونانية: πανρημα؛ كل كلمة، تقابل الآرامية ܢܘܨܘܬܐ.

بعد اللاهوت جاء دور الفلسفة والكلام الدفاعي: الله لا يقدر كل شيء! وجاء الجواب من أغوستينوس في مدينة الله: لا تكون الاستحالة في الله، بل في الموضوعات. هناك ترتيب في الكون. ونقرأ شرح الآية الأخيرة في مشهد بشارة مريم العذراء. عد ٣٨: قالت مريم للملاك: «ها أنا أمة الرب، فليكن لي كقولك». وانصرف من عندها الملاك.

«فتأمل تواضع مريم واحتشامها وتسليم إرادتها لله. فالملاك قال لها إنها تكون أمًّا لله، فدعت ذاتها أمة لا أمًّا للرب. وقولها «فليكن» هو قول موافق، مرتض، كما قال بيذا والدمشقي في ك ٣ رأس ٢ وغيرهما. وقول مشته وراغب في أن المسيح يتجسد في حشاها ويخلص العالم، إذ كانت تطلب ذلك بحرارة كذا فسّر أمبروسوس وأوتيميوس وغيرهما.

«وتأمل بعفاف مريم إذ قالت: «فليكن لي كقولك». فكأنها تقول له: أروم أن أكون أمًّا لله بحيث أبقى عذراء كما قلت لي.

«نسأل: في أيّ دقيقة بالخصر تجسد ابنُ الله في حشا مريم؟ ففي ذلك أقوال. قال بعضهم: تجسد بها قبل إتيان الملاك إليها، فبشّرها بماض لا بمستقبل. وقال نيكوفوروس في كتاب واحد رأس ٨: تجسد بها عند قول الملاك: السلام لك يا ممتلئة نعمة. وقال آخرون، منهم أغوستينوس في خطبة ٣ في البشارة: إنه تجسد بها عند قول الملاك: الربُّ معك. لكنّ هذه الأقوال غير صحيحة قول الملاك بعد ذلك: تقبلين حبلاً في المستقبل، لا في الماضي<sup>(٦١)</sup>. ولقول العذراء: فليكن لي كقولك. فإن لم يكن ذلك قبلاً، فالصحيح أنه تجسد بها حال قولها: فليكن لي كقولك. فسور للحال الروح القدس من دمها الطاهر جسد المسيح ونفسه، وملاً نفسها من النعمة والمجد، واتحد به أفتوم الكلمة اتحاداً أفتومياً، وتصور كاملاً في حشا أمّه، لا كباقي الأطفال. فهذا ما علّم به أناسيوس وباسيليوس وغريغوريوس

(٦١) هي صيغة المضارع في السريانية. المحض لا الماضي محض. في اليونانية واضح آخر أن الفعل هو في المستقبل، σιλλημμη، وكذا في اللاتينية concipies in utero.

وغيرهم كثيرون. ويُثبت ذلك أيضًا كون الملاك أرسل يبشّرهما، فلم يكن لائقًا أن تحبل قبل أن تُظهر رضاها. وكونه انصرف من عندها بعد أن قالت: فليكن لي كقولك، إشارة إلى تمام رسالته حينئذٍ. وقد ازدادت مريم نعمًا عظيمة عند تجسّد ابن الله فيها».

قراءة روحية عن مريم العذراء. حلّ فيها الابن فازدادت نعمًا. وبان تواضعها، هي الأمة، الخادمة، مع أنّها أمّ الله. ثمّ برز عفافها: تبقى أمًا وهي بتول. ومساءلة تعود إلى القرون الوسطى: في أيّ وقت تجسّد الابن؟ نحن لا نستطيع أن نحدّد «الديقّة»، بل نقول: ساعة حدّثها الملاك وأجابت نعم، تمّ سرّ التجسّد في حشا مريم.

وهكذا بدت طريقة الدبس في شرح الكتاب: مقابلة بين لغة ولغة. طرح لاهوتيّ وروحيّ. أسئلة متعدّدة حول العقيدة وأمور طُرحت في الماضي على الكنيسة ويمكن أن تطرح الآن. فهدف الكاهن، والمطران في ما بعد، هو التعليم، وتسهيل قراءة الإنجيل على المؤمنين بشكل عامّ، وعلى الكهنة بشكل خاصّ لكي يساعدهم في الوعظ والإرشاد. لهذا جعل في نهاية تحفة الجليل فهرسًا يدلّ على «أخصّ الموادّ الدينيّة والأدبيّة والتاريخيّة» (ص ١٠٠١-١٠٢٥). ونودّ هنا أن نبرز وجهتين خاصّتين تبرزان شخصيّة الخوري الدبس: هو المؤرّخ وقد كتب تاريخ سوربة في ثمانية أجزاء. لهذا نقرأ شرحه لبداية الفصل الثالث، وهو حامل كلام الله. لهذا نقرأ شرحه للفصل الخامس عشر مع نداء الربّ إلى التوبة.

### ٣- رجل التاريخ ورجل الروح

#### أ- بشارة يوحنا المعمدان (لو ٣)

هو الإصحاح الثالث في شرح الدبس. فحواه: ابتداء يوحنا بالإنذار في البريّة، وتعليمه وشهادته ليسوع، وقبض هيرودوس عليه، واعتماد المسيح، والصوت من

السماء المعلن كونه ابن الله، وإيراد حدود المسيح بالجسد من يوسف إلى آدم<sup>(٦٢)</sup>. وقسّم الشارح هذا الإصحاح إلى فصلين: الفصل التاسع الذي يشرح آ ١-٢٢، والفصل العاشر (٢٣١-٣٨) الذي يورد نسب المسيح. ونبدأ بالفصل التاسع في قلب الإصحاح الثالث:

عد ١ في سنة خمس عشرة من مُلك طيباريوس قيصر. قد انتقل مار لوقا بكلامه على المسيح من السنة الثانية عشرة لمولده إلى سنة ٣٠. ففي هذه السنة ابتداءً المخصّص بوظيفة التعليم والإنذار بحسب عادة اليهود بالأبّا يياشر أحدّ ووظيفة التعليم أو الكهنوت قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره.

«وطيباريوس هذا، على ما يظهر من تاريخ سواتونيوس<sup>(٦٣)</sup> لسيرته، هو ابن ليفيا، التي بعد أن ولدت طيباريوس تزوّجها أغوستوس قيصر، الذي، لما مات غايوس ولوشوس (ولوقيوس) ابناً بنته يوليا، اتّخذ طيباريوس ابناً له وأورثه المُلْك. وكان أغوستوس ملك سبعاً وخمسين سنة بعد قتل يوليوس قيصر. ومات في ١٩ من آب فخلفه طيباريوس. ولما سمع بقداسة المسيح وعجائبه، أراد أن يحصيه بين الآلهة، فقاومه رجال الندوة في رومة، لأنّه أراد صنّع ذلك دون مشورتهم».

نقرأ في ١ أخ ٢٣: ٣ أنه لم يُحصَ من اللاويين إلا الذين عمرهم ثلاثون سنة وما فوق. هذا بالنسبة إلى العالم اليهودي؛ وبالنسبة إلى العالم الروماني، جاءت المراجع كثيرة وأولها سواتانيوس. وبعد طيباريوس، يأتي الكلام عن هيرودس في ارتباط مع ما قال متى في إنجيله.

في ولاية بيلاطس البنطيّ على اليهوديّة. إنّ أرسطيلاوس (أرخيلاوس) بن هيرودوس، قاتل الأطفال، عزله أغوستوس عن ولايته على الربع، ونفاه في السنة

---

(٦٢) تحفة الجليل، ص ٥١٠. هذه المقدّمة نقرأها في اللاتينية الشعبيّة وتنتهي a Joseph usque ad

Adam ascendeus

(٦٣) SUTTON (ap. JC 122-70) في كتابه: سير القياصرة الاثني عشر:

H. AILLOUD, Paris, Les Belles Lettres, 1931-1932. Puis *Les Vies de Claude de Néron, de Tibère et de Caligula*, Paris, 2000.

العاشرة بعد توليته، والثانية عشرة لمولد المسيح، كما ارتأى بعض المؤرخين المدققين. وألحق أغوستوس اليهودية أي سَهَمِي يهوذا وبنيمين بإقليم سورية التي كان واليها قورينوس، كما تقدّم (٢: ٢). فولّى كورينوس كوبونوريوس على اليهودية، فكان كوبونوريوس أوّل والٍ، والحالة هذه على اليهودية، وخلفه مرقس أميفيوس ثمّ أنيوس روفوس. وفي أيّامه مات أغوستوس، وخلفه طيباريوس، فولّى على اليهودية فالريوس كراتوس، ثمّ بيلاطس البنطيّ، سنة ١٣ لمُلك طيباريوس. فولّى بيلاطس تسع سنوات. وفي السنة الثانية لحكمه، اعتمد المسيح. وفي الخامسة، صُلب ومات. ثمّ نُفيَ بيلاطس بأمر طيباريوس، سنة ٢٣ لحكمه وهي الأخيرة. وأقيم مكانه مرشلوس (أو: مرقلوس) ثمّ كومانوس، ثم كلوديوس فالكس، ثمّ بورشيو (بورقيوس) فسطس. وأمام هذين الأخيرين، احتجّ مار بولس (أع ٢٣: ٢٤). وخلف فسطوس ألبينوس، ثمّ قلوروس. وفي السنة لحكمه، وهي سنة ١٢ لنيرون، شرع اليهود يعصون الرومانيين، وبعد خمس سنين، اجتاح طيطوس أورشليم وأخضع اليهودية كلّها. ذكر كلّ ذلك يوسفوس في الكتاب ١٨ من القديّات (العاديّات) رأس ١ وما يليه (٦٤).

جال الدبس (ومرجعه) في حقبة تاريخية وصلت إلى دمار أورشليم سنة ٧٠ ب.م.، وذكر الأسماء العديدة التي تتقاطع بين سفر الأعمال والمؤرخ فلافيوس يوسفوس. ويتواصل الشرح مع هيرودوس رئيس الربع على الجليل:

«إنّ هيرودوس قاتل الأطفال، كان له عدّة أولاد. قتل هو بعضهم وبقي له ثلاثة بنين: أرشيلوس، وهيرودوس أنتيباس، وفيلبوس. فاخصموا بعد أبيهم على الخلافة له في الولاية، قسمها أغوستوس مرابعة: فأعطى أرشيلوس اليهودية. ولما عزله، أقام مكانه كوبونوريوس، كما تقدّم. وأعطى هيرودوس أنتيباس الجليل،

(٦٤) نُشر هذا الكتاب بعد سقوط رومة بقليل Flavius JOSÈPHE, *Antiquités juives*, en 20 vol., DEB, p. 683-684 ; A.H.M. JONES, *The Herods of Judaea*, Oxford, 1938 (anastatique 1967) ; E. SCHUERER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburg, 1973-1979; C. SAULNIER, *Histoire d'Israël*, Paris, 1985.

وفيلبوس إيطوريا<sup>(٦٥)</sup> وكورة أنطركون، وليسانيوس الأبلية<sup>(٦٦)</sup>، وكان كلٌّ من هذه الأقاليم بمنزلة مملكة كما قال بلينوس<sup>(٦٧)</sup> في كتاب ٥ رأس ١٨. ولذلك دُعِيَ المتوَلُّون فيها، أحياناً ملوكاً، وأحياناً رؤساء الربع (راجع بشأن هذه العبارة ما ذكرتُ في المقدمة في الكلام على الترجمتين السريانية والعربية).»

وفيلبوس رئيس الربع على إيطورية وكورة أنطركون<sup>(٦٨)</sup>،

«أو أنطرخون. إنَّ فيلبس كان أخوا هيرودوس لأبيه، لأنَّ أمَّ فيلبس أورشليمية، وأم هيرودوس سامرية، كما روى يوسفوس. وقال أدريكوميوس في رسم الأرض المقدسة: إنَّ إيطوريا دُعيت بهذا الاسم نسبة إلى ياطور بن اسماعيل، وأنها كانت تبتدئ من الأردن فتتمتدُّ إلى الغرب حذاء جبل لبنان، إلى جبال صيدا وصور. وأمَّا كورة أنطرخون فقال فيها بلينوس (ك ٥، رأس ١٨): إنَّها بلاد في عبر الأردن، موقعها بين فلسطين وسورية المحوَّفة أي بلاد البقاع. وتأويل اسمها باليونانية: المحجرة، لأنَّ أرضها محجرة (= كثيرة الحجارة)، صعبة المسالك، أو لأنَّ فيها كثيراً من الكهوف والمغاور (وتُعرف الآن ببلاد الشقيف).»

وليسانوس رئيس الربع على الإبلية

«زعم بيذا وأوريكوميوس أنَّ ليسانيوس ابن هيرودوس أيضاً، وأخو الثلاثة

(٦٥) Iturée. ضمَّت البقاع حول خلقين (عنجر) كمرکز سياسي، وهليوبوليس (بعلبك) كمرکز ديني. راجع العاديات ١٣: ٣١٨.

(٦٦) Abiline. جزء من سورية المحوَّفة Coelésyrie. يتركز حول مدينة أبلية التي تبعد ٢٧ كلم إلى الشمال الغربي من دمشق، على نهر بردى (كان اسمه القديم: أبانة) R. SAVIGNAC, "Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias", *Revue Biblique*, 21 (1912) 533-540; F. M. ABEL-A. BARROIS, "Helbon et ses environs", *Revue Biblique*, 42 (1933) 255-262

(٦٧) Plin l'Ancien (ap. JC 79-23) ترك كتاباً بعنوان:

*Histoire naturelle*, éd. A. Ernont, 35 vols parus, Les Belles Lettres,

(٦٨) في اليونانية τραπεζωνιτιδος، وفي اللاتينية Trachonitidis. تقع إلى الشمال الغربي من جبل الدروز الحالي، وضمَّت في الحقبة الرومانية الجولان وحوارن.

الباقيين. وعلم يوسيفوس خلاف ذلك فقال: إن ليسانبيوس هو ابن ليسانبيوس الشيخ، ابن بتولماوس ميناوس، والي مدينة كلشيد (خلقيس) التي كانت بجانب لبنان. وخلف أباه في ملكه قبل أن يعين الرومانيون هيرودوس، قاتل الأطفال، والياً على اليهودية. وليسانبيوس الشيخ قتله مرقس أنطونيوس، أحد أعضاء حكومة ثلاثة الرجال<sup>(٦٩)</sup> في رومة، بطلب كلوبطرا معشوقة أنطونيوس، التي كانت ترغب في إلحاق ولاية ليسانبيوس بمملكة مصر. فخلفه ابنه ليسانبيوس الصغير، وثبته طيباريوس على ولايته (روى ذلك يوسيفوس في ك ١٤ وك ١٥ في القديمات). والأبلية كانت مدينة كبيرة في سورية المحوطة بالقرب من لبنان، وباسمها سُميت المقاطعة كلها. وقد ذكر لوقا الولاة العالميين والروحانيين، كما سيجي، للتدقيق في التاريخ، ولييان زوال القضيب من يهوذا وانتقاله إلى هيرودوس الأجنبي وأولاده، وإيضاحاً لاحتياج الشعب الإسرائيلي إلى مجيء المسيح، لمضايقته بولاية، بعضهم كافر وبعضهم أتيمن، ولأن أكثر من ذكرهم ستأتي أسماؤهم في بشارته».

بعد السلطة العالمية، ها هي السلطة الروحية في زمن يوحنا المعمدان ويسوع المسيح. وحنان وقيافا رئيسا الكهنة.

«كيف يذكر لوقا رئيسين للكهنة، مع أن اليهود لم يكن عندهم إلا رئيس أخبار واحد؟ أجيب: «قال أوسابيوس (ك ١ من تاريخه، رأس ١٠) إن يوحنا المعمدان شرع بإنذاره في أيام حنان، واستمر إلى حبرية قيافا. وقال آخرون: إن حنان وقيافا كانا يتداولان الحبرية، كل سنة. واستند القائلون بذلك إلى يو ١١ : ٤٩: «إن قيافا كان عظيم الكهنة تلك السنة». ولكن قد فُتد ذلك يوسيفوس (ك ١٨، رأس ١). وإذ عدَّ أخباراً عديدين توسَّطوا بين حنان وقيافا، وأثبت أن قيافا أقامه حبراً فالريوس كراتوس، سالف بيلاطس في ولاية اليهودية، وبقي قيافا في مدة ولاية بيلاطوس كلها. فالصحيح إذاً، أنه كان لليهود عظيم أخبار واحد وهو قيافا. وأما

(٦٩) الاسم الرسمي: triumvirat و triumvir.

رؤساء الكهنة فكانوا كثيرين، كما يظهر من بشارة متى (٢٦: ٣). وورد ذكرهم مرّات في قصّة آلام المسيح. وكان أخصّ هؤلاء الرؤساء حينئذٍ قيافا وحنّان. فقيافا كان عظيم الأحرار، وحنّان كان حمّاً قيافا وذا اعتبار عظيم عند اليهود. ولذلك لمّا قبض على المخلّص في البستان، اقتيد أولاً إلى حنّان ثمّ قيافا كما روى متى (ف ٢٦). ولذلك أيضاً ذكر لوقا حنّان وقيافا».

هكذا كتب الدبس التاريخ، مستعيناً بمن سبقه من الشراح، مضيفاً ما يتعلّق بالمحيط العائش فيه. وهو إن أخذ من الذين سبقوه، لبث حرّاً في انتقاء ما يجب انتقاؤه. وفي النهاية، يعطي رأيه. وجاء هذا الرأي صائباً حين الكلام عن حنّان وقيافا، وأمور غيرها كثيرة. وتبقى الوجهة الروحيّة، التي بها ننهي كلامنا عن المطران يوسف الدبس في شرحه للإنجيل لوقا.

#### ب- أمثال حول رحمة الآب (ف ١٥)

ذاك هو الإصحاح الخامس عشر. «فحواه» تذرّ الكتبة والفريسيين على المسيح لقبوله الخطأة. وبرهانه: كم تُسرُّ الله توبة الخاطيء بثلاثة أمثلة: مثل الخروف الضالّ، ومثل الدرهم المفقود، ومثل الابن الشاطر» (٧٠).

بعد مقدّمة طويلة، يرد الفعل الثالث والخمسون كما في التفسير، الذي بدايته آ ١١، ونهايته بنهاية مثل الابن الشاطر (آ ٣٢).

#### أولاً: المقدّمة

بعد أن يورد الدبس آ ١-٤ حول الخروف الضالّ يشرح:

«إنّ الخروف حيوان ساذج. فإذا ضلّ لا يعلم أن يعود، فيحتاج أن ينشده الراعي. فالمراد بالخروف الضالّ، الإنسان الخاطيء. فإنّه يضلّ بخطاياها وشهواته

ماشياً إلى التهلكة. ويُراد بالراعي، المسيح الذي انحدر من السماء إلى الأرض ليردّنا من طريق جهنّم ويهدينا طريق السماء. ويُراد بالتسعة والتسعين الأبرار. قال بطرس في رسالته الأولى (٢: ٢٥): «أنتم كنتم ضالّين، وفرجتم الآن إلى الراعي».

عد ٥ وإذا وجدته حمله على منكبيه فرحاً.

«لما كان الخروف بطيء السير، لا يمكنه أن يلحق القطيع إذا مشى، حمله الراعي ليردّه إلى القطيع حالاً. كذا فعل المسيح إذ حمل خطايانا ليفي عنها».

عد ٦ ويأتي به إلى بيته، ويدعو أصدقاءه وجيرانه قائلاً لهم: «إفرحوا معي لوجود خروفي الضال».

«يشير إلى عظمة فرحه الذي لم يسعه قلبه. أراد أن يشرك به محبيه ومجاوريه».

عد ٧ أقول لكم: «هكذا يكون فرح في السماء بخاطيء واحد يتوب، أكثر من التسعة والتسعين الصّديقين الذين لا يحتاجون التوبة».

«فإنّ الملائكة والطوباويين في السماء يفرحون فرحاً عظيماً بتوبة كلّ خاطيء. ويعلمون ذلك بوحى الله. وفرحهم، لأنّ هذا خير عظيم للخاطيء إذ يجتاز بالتوبة إلى مصافّ القديسين، ومن جهنّم إلى السماء. (وخير) للملائكة لشفتهم على البشر، ولأنّ الإنسان بالتوبة، يصير شبيهاً بهم بالقداسة، ولأنّه يملأ (٧١) الكراسي التي فرغت منهم (وخير) لله، لأنّه مغرم بالنفوس، ظمآن إلى خلاصها والجميع يسرون بمرضاته تعالى.

(٧١) في الأصل: بجلي. ما نلاحظ هو أنّ الدبس يكتب العربيّة كما يكتب الكرشونيّة، فتغيب الهمزة. مثلاً: «أصدقاؤه» بدل «أصدقاءه». «قائلاً» بدل «قائلاً». «خاطيء» بدل «خاطيء». «الخطاة» بدل «الخطاة»، «السماء» بدل «السماء». «الملائكة» بدل «الملائكة»، والأمثلة عديدة على ذلك. لهذا، سعينا إلى تصحيحها في هذا المقال.

«فبهذا البرهان، أفحم المخلص الكتبة والفريسيين. وأبان بطلان تدمرهم لتردده مع الخطأة. ومن البين أن الفرح بتوبة خاطيء، يكون أعظم منه بتسعة وتسعين باراً لم يخطأوا، إذ يُزاد عليهم جديد يُحسُّ به أكثر من الفرح الدائم العام. فإنَّ كلَّ حديث مفرح، يسبب فرحاً حديثاً يُحسُّ به أكثر ممَّا تقدّمه، وإن لم يتفاوته حقيقة. فالراعي لا يرضى أن يفقد تسعة وتسعين خروفاً ليجد واحداً. لكنّه إذا ضلَّ خروف ووجده، يفرح في الحال بوجوده، أكثر من الفرح بالتسعة والتسعين المالكها دائماً. قال القديس برنردس: «إنَّ دموع التائبين هي خمر الملائكة».

عد ٨ أو آية امرأة لها عشرة دراهم وضاع منها واحد فإنها توقد سراجاً وتكنس البيت وتطلبه مجتهدة حتى تجده.

عد ٩ فإذا وجدته تدعو صديقاتها وجاراتها قائلة لهنّ: إفرحن معي لوجودي درهمي التالف». أقول لكم: «هكذا يكون فرح قدام ملائكة الله بخاطيء واحد يتوب.

«تفسير المثل يبيّن ممَّا تقدّم. قال القديس كيرلّس بالمعنى الروحي: إنَّ المسيح علّمنا بمثل الحروف السابق أننا خليفة الله ورعيّته. وبهذا المثل، أوضح لنا أننا مخلوقون على صورته ومثاله. فصور الملوك تُنقش على الدراهم. وفسّر غريغوريوس الكبير هذا المثل تفسيراً أكمل فقال ما ملخصه: إنَّ المراد بالمرأة عين المراد بالراعي، من المثل السابق، أي المسيح حكمة الله. فصورة الله تُنقش على العملة. فأضاعت المرأة الدرهم، ومعناه أن الإنسان تحوّل عن صورة خالقه. فأضاعت المرأة السراج، أي ظهرت حكمة الله بالناسوت، لأنَّ السراج نور في خزف. فذلك كاللاهوت في الجسد. وهذم (٧٣) البيت أو كنّسه كما في أكثر

(٧٢) قاربنا هذه الترجمة مع السريانيّة، فرأيناها موافقة كلِّ الموافقة.

(٧٣) في السريانيّة **هدم**، في اليونانيّة σαροι من فعل: σαρω «كنس»، «نظّف». أمّا في اليونانيّة فالفعل قد يعني «هدم»، everrit domum: retourner. وهكذا قدّم الدبس المعنيين: «هدم» أو «كنس».

النسخ، عبارة عن قلق الضمير للفحص عن الخطايا. والصدقات والجارات يُراد بهنَّ القوَّات السماويَّة. وكونُ دراهم المرأة عشرة، إشارة إلى مراتب الملائكة التسع<sup>(٧٤)</sup> والإنسان عاشرها، إذ خُلِق لتكملة عدد المنتخبين».

### ثانياً: مثل الابن الشاطر (١٥ : ١١-٣٢)

هو الفصل الثالث والخمسون في تفسير الدبس (تحفة الجليل، ص ٦١٣).

عد ١١ وقال لهم يسوع أيضًا: إنسان له ابنان.

عد ١٢ فقال له ابنه الصغير: «يا أبنا، أعطني نصيبي من بيتك». فقسم بينهما ماله.

«إن مقصد المسيح من إيراده هذا المثل، هو مقصده من المثليين السابقين، أي أن يبيِّن عظم فرح الملائكة وسكَّان السماء بتوبة الخاطيء، وبطلان تذرُّم الكتبة والفريسيين عليه لمواكلته الخطأة. إن أخصَّ الأشخاص في هذا المثل ثلاثة: «الأب وابن له؛ فالأب يريد به: الله الذي خلقنا أو المسيح الذي افتدانا. وأمَّا الابنان، فقال القديسين غريغوريوس وأغوستينوس وأكثر الآباء القدماء: إنه يراد بالكبير منهما الشعب اليهودي، الذي لبث متَّحدًا مع الله. وبالصغير منهما، الأمم الذين انفصلوا عن الله بعبادة الأوثان.

«فهذا التفسير مناسب خاصَّة لتذرُّم اليهود على الأمم، لقبولهم إيمان المسيح. لكنَّ الأطبق منه لمقصد الخلِّص، أن المراد بالابن الأكبر الأبرار، وبالأصغر الخطأة. فإنَّ المسيح أورد المثل ضدَّ الكتبة والفريسيين، لتذرُّمهم عليه بمعاشرته الخطأة. وهذا التفسير ذكره مار إيرونيموس في رسالة ١٤٦ إلى داماسيوس. والمال الذي قسمه الأبُ بينهما، ذهب أغوستينوس في المباحث الإنجيليَّة وإيرونيموس في المحلِّ

(٧٤) هناك السرافيم كما في أش ٦ : ١ ي (الكروبيم في حز ١ : ١ ي؛ خر ٢٥ : ١٨-٢٢؛ مز ١٨ : ١١). ويذكر ٩ : ١٢-١٥ «الملائكة السبعة الذين يرفعون صلوات القديسين».

المذكور وغيرهما، أن المراد به: الاختيار المعتوق. وذهب تيوفيلكتوس: إن المراد به الطبع الناطق الذي يرافق حرّية الاختيار. وذهب أمبروسوس، وهو الأنسب، أنّه عبارة عن نعمة الله والفضائل والحُصَال الحميدة، لأنّ الاختيار المعتوق والنطق لا يمكن تلفهما أو تبديدهما، كما سيُقال في المال. والأصح: أن المراد بالمال، كلّ مواهب الله الخاصّة: الجِدِّ والروح، الطبيعة والنعمة».

عد ١٣ وبعد أيام قليلة، جمع ابنه الصغير كلّ ما حصّنه، وشدّ مسافرًا إلى بلد بعيد، وهناك بدّد ماله بعيش بذخ.

«قال مار أغوستينوس: البلد البعيد الذي سافر إليه الابن الأصغر، عبارة عن نسيان الخطيئة الله ونسيان الله له. وقال القديس إيرونيموس في المحلّ المذكور: «إننا لا نكون مع الله أو نبتعد عنه بقسمات المكان، بل بالانعطاف. «وتبديد المال بعيش بذخ»، عبارة عن فقدان مواهب الطبيعة والنعمة، بالانصباب على الخطايا والمذات المحرّمة».

وأورد الشارح آ ١٤: ١٦، فقال:

«قال مار أغوستينوس: الجوع الذي حدث في ذلك البلد، عبارة عن الافتقار إلى كلام الحقّ والخلوّ من الفضائل، كما قال بعضهم. فالخطيئة بعد بعده عن الله، يفتقر إلى كلّ شيء. والرجل الذي انطلق إليه، قال مار أغوستينوس، يُراد به أحد الشياطين. وقال مار أمبروسوس: هو أركون هذا العالم. ومرجع المعنى إلى واحد. والخنازير عبارة عن الأرواح النجسة أو الأفكار الرديئة، كما قال فم الذهب. ورعايتها كناية عن فعل ما يُرضي الشياطين. والخزّوب يُراد به، على رأي مار أغوستينوس وغيره، العلوم العالميّة الباطلة التي لا نفع منها. والأصحّ أن المراد بها اللذات اللحميّة التي تهيج شهوة النفس ولا تشبعها، كالحزّوب الذي يهيج الشهية ولا يُشبع. فالشهوات للخطيئة كالماء للمستقي».

لاحظنا هنا كيف أنّ الدبس شرح النصّ عبارة عبارة ولفظًا لفظًا، لكي

يستخلص منه المعنى الروحيّ أو الخلقيّ من أجل المؤمن. غاص الابن الصغير في الخطيئة وفي الشهوات البشريّة. فهل يبقى في تلك الأوحال، أم يخرج منها؟  
 عد ١٧ فرجع إلى نفسه قائلاً: «كم الآن من الأجراء في بيت أبي يفضل الخبز عنهم، وأنا ههنا أهلك جوعاً».

«الأجراء في بيت أبيه، كناية عمّن يعبدون الله، ويعملون الفضيلة أصلاً بالخير الزمنيّ. وفي الآية، إشارة إلى أنّ الله يُرسل المصائب ويُحلّ النوازل على الخاطئ ليرتدّ إليه بالتوبة».

عد ١٨ فأقوم إذاً وأمضى إلى أبي قائلاً له: «يا أبتِ، أخطأت إلى السماء؟!»  
 «أي آثامي تصرخ للانتقام منّي في السماء. أو أنّ المكان فيه موضع المستمكن، وعليه فالمعنى: أخطأت لله الساكن في السماء».

وقدّامك. أي أمام وجهك، أو ضدّك. فما أحسم قحة الخاطئ الذي يجسر أن يخطئ قدّام الله الحيّ، والناظر كلّ شيء، والمنتقم من الآثام».  
 عد ١٩ «ولست أهلاً لأن أدعى لك ابناً، فاجعني كأحد أجراءك».

«كأنّه يقول: إجعلني واحداً من المؤمنين الأديان، مثلاً صانع التوبة المشتهرة كما كان يصنعها المؤمنون الخطاة في الأجيال الأولى:

عد ٢٠ فمضى آتياً إلى أبيه. وفيما كان بعيداً، رآه أبوه فترأف عليه وأسرع فاعتنقه وقبله».

«يشير به المسيح إلى إشفاقه العجيب على الخطاة التائبين، وإسراعه إلى الغفران إذ يجعل نفسه بمنزلة ملتهفٍ أو ارتداد الخطاة، ولا ينتظر دنوّهم منه، بل يُسرع إلى ملاقاتهم بعلامة المصالحة والمحبة، التي هي المعانقة والتقبيل».

عد ٢١ فقال له ابنه: «يا أبتِ، أخطأت في السماء وقدّامك، ولست أهلاً لأن أدعى لك ابناً».

«قد أهمل قوله: إجعلني كأحد أجرائك، الذي كان عزم أن يقوله، كما مرّ، إمّا لأنّ أباه قاطعه الكلام بمعانقته وتقبيله له، إمّا لأنّ معانقة أبيه وتقبيله له، أزالته منه الرغبة في أن يكون كأحد الأجراء، وعلّته بالأمل أن يكون ابنًا. ومع هذا، ارتأى طيطوس أنّ الابن قال ذلك، لكنّ الإنجيليّ أهمل ذكره لأنّه معلوم ممّا تقدّم».

عد ٢٢ فقال أبوه لعبيده: «أخرجوا الحلّة الأولى ولبسوه، وضعوا خاتمًا في يده، وألبسوه الحذاء».

«يريد بالعبيد، الملائكة والكهنة، على ما قال توفيلكتوس، أو الواعظين، على ما قال مار أغوستينوس. فهوّلاء هم خدّام المصالحة بين الخاطئ واللّه. يريد بالحلّة الأولى، النعمة والمحبة السابقة، على ما قال إيرونيموس، أو ثوب الحكمة، على ما قال أمبروسوس. أو المقام الذي خسره آدم، على ما فسّر أغوستينوس. والختم، عبارة عن صورة الله، التي اختلفت الآراء في الفضيلة التي تقدّم بها. أو، عن خاتم الإيمان المخلّص، على ما فسّر بيذا. أو عن علامة الختم المسيحيّ، وإشارة الخطبة، وعربون العرس، على ما قال فم الذهب. وبالحذاء في الرجلين، يُشار إلى الاستعداد السريع إلى عمل الفضائل، كما قال إيرونيموس وغيره. وقال مار أغوستينوس: الحذاء في الرجلين لثلاثيّ يقع أيضًا في العالم وتمسّ قدماه الأرض».

نتوقّف عند هذا الحدّ، ونتعلّم الكثير من هذا التفسير الذي يستند بشكل دائم إلى آباء الكنيسة. فالمحاولات عديدة في هذا الصدد، سواء مع تادروس الملكيّ في مصر، أو الأب ميشال نجم في لبنان. وهكذا يكون الخوري يوسف الياس الدبس، الذي سيصير مطران بيروت سنة ١٨٧٢، سبّاقًا في هذا المضمار، سواء في ما قرأه من مراجع وهو العارف باللاتينية، أو في ما أخذه عن الشراح الذين سبقوه، وقد ذكرهم بأسمائهم.

## الخاتمة

تلك قراءة بعض المقاطع لتفسير «بشارة مار لوقا البشير». قرأنا المقدمة، وطريقة التفسير، قبل التشديد على الوجهة التاريخية كما على الوجهة الروحية. هو تفسير كامل متكامل، يستحق اليوم أن نقرأه، بل أن نعيد طباعته، كما حصل بالنسبة إلى الجامع المفصل. فمثل هذه الكتب لا تعتق، لأنها ليست بنت ساعتها وتزول، بل هي تتجذر في التقليد الكنسي وتتجاوب مع الناس اليوم، كما تجاوب معهم في القرن التاسع عشر وبداية العشرين. بعد ذلك، لن نقول إننا بدأنا اليوم نقدّم التفاسير الكتابية في اللغة العربية. فمنذ القرن الثامن إن لم يكن قبل ذلك، ظهرت ترجمات للكتاب المقدس وتفسير، وامتدت عبر العصور، وكان الخوري يوسف الياس الدبس، حجرًا حيًا في هذا المدمك الذي يفهم المؤمنين كلمة الله التي نشرحها ونعظها، لأنها في النهاية النور والحياة.

## الفهرس

- مقدمة الأب أيوب شهوان ..... ٥
١. الأب الحبيس يوحنا الخوند معلّم الكتاب المقدّس ومنشده. نبذة  
السيدة ماري عطالله خليفة ..... ٧
٢. قصّة الخلق الأولى، قراءة ليتورجية  
الخوري جوزف نفاع ..... ٢٩
٣. الخروج كحدث ليتورجيّ  
د. نقولا أبو مراد ..... ٧٣
٤. ليتورجيا الغفران في يوم كيبور (لا ١٦ : ١-٣٤)  
الخوري نعمة الله الخوري ..... ٨١
٥. قداسة الكهنوت بحسب لا ٢١  
الأب أيوب شهوان ..... ٩٧
٦. تث ٣٢: قراءات في نشيد موسى  
الأب جوزف بورعد ..... ١٣٣
٧. نشيد فقصة فنشيد... في قلب الكتاب:  
الحركة الكتابية-الليتورجية في قض ٤-٥ ومز ٦٨  
القس هادي غنطوس ..... ١٤٣
٨. العهد في شكيم والجماعة الليتورجية يش ٢٤ : ١-٢٥  
الخوري بولس الفغالي ..... ١٧٩
٩. دا ٣: بين ليتورجية الآلهة وليتورجية إله العهد  
الأب أنطوان عوكر ..... ١٩٩
١٠. مز ١١٨ : ٢٥ ب-٢٦ أ، بين العهدين القديم والجديد  
الأب هادي محفوظ ..... ٢٠٩

١١. مديح الحكمة، مديح الكتاب... مديح الكلمة  
الأخت باسمة الخوري ..... ٢١٩
١٢. الصلاة اليهودية  
الخوري جان عزام ..... ٢٣٩
١٣. خلاص غير المسيحيين في الكتاب المقدس  
الأب البروفسور عادل-تيودور خوري ..... ٢٨٥
١٤. النشيد «تعظم نفسي الرب» (لو ١: ٤٦-٥٥) وسفر المزامير  
د. دانيال عيوش ..... ٢٩٥
١٥. ظهور يسوع على التلميذين المتوجهين إلى قرية عماوس  
الأب ريمون الهاشم ..... ٣٠٥
١٦. أورشليم السماوية: «الروح والعروس يقولان: تعال!» (رؤ ٢٢: ١٧)  
الأخت كليمنص حلو ..... ٣١٧
١٧. حركات «ليتورجية» ليسوع  
الأب ميلاد جاويش ..... ٣٣٧
١٨. تفسير كتابي نقدي للجواب الليتورجي «رحمة سلام، ذبيحة تسيح»  
الأرشمندريت جاك خليل ..... ٣٨٥
١٩. دور المرأة الليتورجي في الكتاب المقدس  
الأخت روز أبي عاد ..... ٤٠٣
٢٠. الأفخارستيا وكلمة الله في الليتورجيا الكلفينية  
د. جورج صبرا ..... ٤٢١
٢١. الكتاب المقدس في الكنيسة السريانية الأنطاكية  
الأب سهيل قاشا ..... ٤٣١
٢٢. بشارة مار لوقا البشير بحسب المطران يوسف الدبس  
الخوري بولس الفغالي ..... ٤٥٩