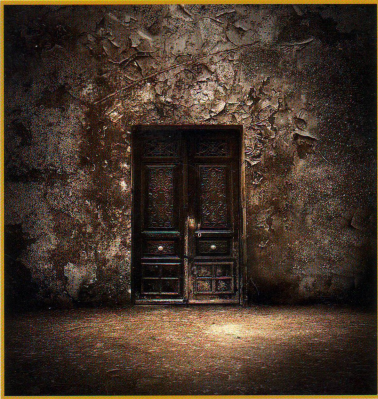




تحرير: ملادن بوهوفيتش، لوتارو رويج لانثيوتا، كلير وايلد

العلم الديني بين البيان والكتمان

في بدايات اليهودية والمسيحية والإسلام

ترجمة:

د. مصطفى سمير عبد الرحيم



ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

تحرير

ملادن بوپوفيتش، لاوتارو رويج لانشيوتا، كلير وايلد

العلم الديني بين البيان والكتمان

في بدايات اليهودية والمسيحية والإسلام

ترجمة

د. مصطفى سمير عبد الرحيم



العنوان الأصلي للكتاب

Sharing and Hiding Religious Knowledge
in Early Judaism, Christianity, and Islam

Edited by: Mladen Popovic, Luitaro Roig Lanzillotto, and Clare Wilde

Copyright © Walter de Gruyter, GmbH Berlin Boston. All rights reserved, 2018

العِلْم الديني بين البَيان والكَتمان
ترجمة: د. مصطفى سمير عبد الرحيم

الطبعة الأولى، 2026

عدد الصفحات: 277

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي 2-247-466-614-978 ISBN

الإيداع القانوني: السادس الأول / 2026

© جميع الحقوق محفوظة

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 37 04 74 | 961 +

ص.ب. 113/6058 - بيروت-لبنان

الإمارات العربية المتحدة - مركز الأعمال

مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة

خولي: 28 28 69 3 | 961 +

Email: rw.culture@yahoo.com

info@dar-rawafed.com

www.dar-rawafed.com

توزيع: ابن النديم للنشر والتوزيع

وهـران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانبا زرباني محمد

تلفاكس: 88 97 25 41 | 213 +

خولي: 03 20 76 661 | 213 +

Email: nadimediton@yahoo.fr

جميع حقوق النشر محفوظة. ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إمداد إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائل نقل المطبوعات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التوزيع أو الاسترجاع، دون إذن خطي من الناشر.

إن جميع الآراء الواردة في الكتاب شتت من رأي المؤلف ولا تثير بالضرورة عن رأي الناشر

المحتويات

9	شكر وامتنان
11	مدخل

الفصل الأول: لا تُفَرَّق هذه المجموعة من الألواح! البواحث والتدابير لحماية العِلْم المسماري في الألفية الأولى قبل الميلاد

21	■ إلينور روبسون
21	1.1 مقدّمة
26	2.1 المناهج القديمة والحديثة التي عالجت هذا الموضوع
30	3.1 بيان العِلْم في الإمبراطورية الآشورية وحمانيته
46	4.1 أحداث الدمار بوصفها اختناقات وجودية للعِلْم المسماري
54	5.1 البقاء في زمن الشخّة: العِلْم المسماري في بابل المتأخرة
68	6.1 الخاتمة

الفصل الثاني: التعمّد اللغوي وتعمّد خطوط الكتابة ونقل العِلْم في لفائف البحر الميت ويهوذا اليونانية-الرومانية

77	■ ملادن بوبوفيتش
77	1.2 مقدّمة
81	2.2 التعدد اللغوي
93	3.2 تعدد خطوط الكتابة

99	4.2 نقل العلم
----	---------------------

الفصل الثالث: بيان العلم الديني في كتاب البوييلات وكتمان

111	■ جاك فان رويتن
111	1.3 مقدّمة
112	2.3 مقاومة العلم الأجنبي
115	3.3 نقل العلم داخل البيت
125	4.3 الخاتمة

الفصل الرابع: التوراة بين البيان والكتمان في التقاليد الحاخامية المتعلقة بفتح أرض كنعان

129	■ كاتيل بيريلو
129	1.4 مقدّمة
134	2.4 التقاليد الكتابية المتعلقة بكتابة التوراة على الحجارة
135	3.4 المشناه سفر سوطاه 7 : 5
138	4.4 التوسفتا سوطاه (8 : 6-7)
143	5.4 التفسير المדרشي على سفر الشّية 27 : 8 (مخيلنا الشّية)
148	6.4 استمرار الجدل في التلمودين
151	7.4 الختام

الفصل الخامس: الإسكندرية والشتات والجماعة والشرائع الأبائية: بيان الهوية اليهودية وكتمانها

157	■ دلفيم ف. لياو
157	1.5 مقدّمة
159	2.5 اليونانيون واليهود

3.5 هل كانت هناك جماعة يهودية في الإسكندرية؟ 165

الفصل السادس: أنماط نقل العلم في اليونان القديمة واستمرارها في الباطنية الغنوصية

■ لاوتارو رويج لاثنيوتا 177

1.6 الباطنية الغنوصية في الأدب المضاد للهرطقة والمقاربات العلمية الحديثة 180

2.6 إعادة النظر في موضع المسيحية الغنوصية ضمن
الامتداد الديني الأوسع في أواخر العصور القديمة 184

3.6 نقل العلم الباطني الغنوصي: استمرارية ثقافية أم انقطاع؟ 193

4.6 ملاحظات ختامية 201

الفصل السابع: آية سقراط وآية أبوللو وآيات المسيح: بيان العلم الديني وكنماته في إنجيل يوحنا - قراءة تقابلية بين الإنجيل ومحاورات أفلاطون

■ جودج فان كوتن 209

1.7 مقدّمة 209

2.7 آية سقراط 212

3.7 آية أبوللو 218

4.7 آيات المسيح: بوصفها إلهية ومفوضة إلهيا وزاجرة 225

5.7 دلالة أبوللو: «لا يوح ولا يكتم، بل يدلّل» 235

الفصل الثامن: «يَرِيدُونَ أَنْ يُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ» [التوبة: 32]: نقد قرآني للتقليد المدرسي في المصور القديمة المتأخرة؟

■ كلير وايلد 243

1.8 مقدّمة 243

2.8 تحريف كلام الله 245

- 3.8 سورة التوبة (30-34): إشارة محتملة إلى سجلات نصية
248 في العصور القديمة المتأخرة
4.8 العلماء النصارى واليهود في القرآن
249
5.8 هل كان نقداً قرآنياً للتزعة المدرسية في العصور القديمة المتأخرة؟
251
6.8 الختام
256

الفصل التاسع: أساليب حماية العلم الباطني وتقييده
في الدعوة الإسماعيلية إبان العصر الفاطمي

- بول ووكر
261
1.9 مقدمة
261
2.9 قَسَمُ الولاء (المهد)
265
3.9 دفع الرسوم والصدقات
270

شكر وامتنان

هذه المجموعة من المقالات ثمره مؤتمر دولي انعقد بين الثاني والعشرين والرابع والعشرين من نيسان سنة 2015، نظمه قسم أصول اليهودية والمسيحية والإسلام في كلية اللاهوت ودراسات الأديان بجامعة غرونينغن، تحت عنوان «العلم الديني بين البيان والكتمان: استراتيجيات التثقيف والمقاومة الثقافية في التقاليد اليهودية والمسيحية والإسلامية المبكرة». يتقدم المنظمون بخالص الشكر إلى الأكاديمية الملكية الهولندية للفنون والعلوم، وإلى صندوق نيقولاوس موليريوس في جامعة غرونينغن، لما قدّماء من منح جعلت انعقاد المؤتمر ممكناً. وقد أعيدت صياغة هذه المقالات بعناية لتُضمّ في هذا الكتاب. كما نخصّ بالشكر محرري سلسلة النشر في دار دي غرويتز لقبولهم نشر هذا العمل ضمن سلسلتهم: «اليهودية والمسيحية والإسلام - توتر وانتقال وتحول».

مدخل

لقد عُدَّ العلم في العصور القديمة سلعةً نادرةً ثمينةً، واكتنفت طبيعته وكيفية بذله مسحاً من الباطنية أو السريّة. ولم تكن صناعة العلم وتنميته قاصرتين على الدائرة الضيقة من «الخواص»، بل إن نشره نفسه كان يجري ضمن علاقة محكمة بين المعلم وتلميذه.

وكان لهذا البعد الخصوصي الباطني شأنٌ مركزيٌّ في الأوساط العلمية والكتابية والدينية والفلسفية. فالنفاذ إلى العلم لم يكن مهياً إلا لجماعة محدودة من الأتباع، بل بدا أن هذا العلم يمنح وعياً أرقى لا يقدر على احتماله، ولا يرغب فيه، كلّ أحد. فإن كان العلم، من منظور وجودي، يمدّ الإنسان بإطارٍ كليٍّ يتجاوز به واقعه المتشظّي، فهو من منظور اجتماعي يتيح له سُبلاً للترقّي في السُّلم المجتمعي. فمن جهة، يحدّد امتلاك العلم أو فقدانه المكانة الاجتماعية، ومن جهة أخرى، يُتوسّل ببيانه أو كتمان استراتيجياتٍ للإدماج والإقصاء ذاتُ نجاعةٍ بالغة على المستويين: الصغير (داخل الجماعات الدينية نفسها) والكبير (داخل المجتمعات المتعدّدة الثقافات).

كان التساؤل عمّا إذا كان العلم الديني ممّا يُباح بيانه للغير أو ينبغي كتمانها، من القضايا المحورية التي عرّف اليهود والمسيحيون والمسلمون بها أنفسهم في علاقتهم مع بعضهم ومع العالم المحيط بهم. وكانت المراحل التكوينية لكلٍّ من هذه التقاليد الثلاثة مشحونةً بتنوّعٍ واسع في المواقف حيال بيان العلم أو كتمانها وفي وسائل القيام بذلك. ولئن كان هذا البيان أو الكتمان قد اتّخذ طابعاً نصّياً أحياناً، كما في أدب الحكمة في العهد العبري، أو في العلم الوحي المتشتر في

التراث اليهودي، فإن هذا الكتاب يركّز على التلاقي الثقافي بين اليهود والبابليين واليونان والرومان وغيرهم. إلى مَنْ كان العلم الديني يُبَيِّن؟ وعمّن كان يُكتم؟

ومع أن كتمان العلم يوحى باستراتيجية فاعلة لحجبه، فإنه لا يستبعد إمكان الإعراض ببساطة عن بيان أشياء معيّنة. بل إن الإحجام عن بيان العلم الديني في بعض جوانبه قد يكشف عن طبيعة تلاقٍ ثقافيٍّ معيّن. أكان نقل العلم حبيسًا في حيزٍ داخليٍّ؟ أم كان موجّهًا لغير أبناء الجماعة؟ وهذه الأسئلة، في ما يتعلّق باليهودية، طُرحت مؤخرًا في نقاشاتٍ تدور حول موقع الشقافات الحاخامية في ظلّ الإمبراطورية الرومانية: أكانت منخرطةً فيها أم كانت في موقع الممانعة لها؟ إن بيان العلم وكتمانه مرتبطان كذلك بعمليات التثقيف والممانعة الثقافية. فكيف لنا أن نفهم، مثلاً، النقل الثقافي للعلم وتعدّد اللغات في بنى معرفيّة تبدو - في ظاهرها - ممانعةً للتأثر الثقافي، كلفائف البحر الميت؟ وكيف لنا أن نربط هذا، من باب المقارنة، بالمكتبة الأبيقورية في هيركولانيوم، التي كانت في حوزة فلوديموس، وهو فيلسوفٌ من غادارا المجاورة ولكنه يبدو من ثقافةٍ مغايرةٍ كلّ المغايرة؟

يشكّل التوتر بين الباطني والمكشوف، أي بين كتمان العلم وبيانه، جوهر الحركة المسيحية المبكرة. فقد تبنّى المسيحيّون ذوو النزعة الأرثوذكسية المبكرة تصوّرًا علنيًا ومكشوفًا للعلم الديني يكون فيه متاحًا لكل أحد، في حين نظرت الجماعات غير الأرثوذكسية إلى هذا العلم بعين باطنية، فقَصّروه على زمرةٍ صغيرةٍ من الخواص. وهذان التصرّوان المسيحيان للعلم يعكسان موقفين متباينين من الهيمنة الدينية والثقافية التي فرضها المجتمع الإغريقي الروماني. فمن جهة، ينبذ الاتجاه الأرثوذكسيّ المبكر، بطابعه الكونيّ، النزعة الباطنية التي وسمت بعض التجارب الدينية في العصور القديمة المتأخرة، وهو ما قد يُعدّ ضربًا من الممانعة الثقافية. ومن جهة أخرى، تُمثّل تصوّرات الجماعات غير الأرثوذكسية للعلم الديني امتدادًا ظاهرًا للعالم المحيط بها، فتقدّم أنموذجًا بيّنًا للتثاقف، حيث تكيف المسيحيون مع المعايير الثقافية التي اتّسمت بها التجربة الدينية في العالم الإغريقي الروماني.

وقد ارتبط طلبُ العلم وتعلمه، في الإسلام، بحديثٍ نبويٍّ مرويٍّ في كتب الصحاح، نصُّه: «طلبُ العلم فريضةٌ على كل مسلم»، كما ورد التنويه بأهميته في القرآن الكريم، حيث جاء فيه: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9]. فأصبح طلب العلم وبذلُه من أبرز السمات التي وسمت الدين والحضارة الناشئة.

وقد نشأ نوعان من العلم، كلاهما يستند - بدرجات متفاوتة - إلى القرآن والسنة: أحدهما يعتني بالظاهر والجليّ، والآخر ينزع إلى الباطن والخفيّ. فأما الأول، فيمثله ما نُقل عن الخليفة عثمان من إرساله نُسخًا من المصحف القياسي إلى أمصار الدولة الناشئة. وإن لم يُسلم التاريخ بموثوقيّة هذه الرواية، فإنها تعتبر رمزياً على الأقل - عن محورية النصّ في بنية التعلّم الديني في الحضارة العربية الإسلامية. ومهما تنوّعت مراكز التعلم وتعدّدت، فقد غدا القرآن محوراً أيديولوجياً للتعلّم الدينيّ في الإسلام، وأسهم في تشكيل ضروبٍ أخرى من التعلم، منها اللغة العربية نفسها. أمّا التقليد الصوفيّ، فقد أولى عنايةً بعلم الباطن، أو العلم الداخلي، وهو علمٌ لا يُنال عادةً إلا بعد رياضةٍ روحيةٍ وبدنيّةٍ طويلة، وتحت إشراف شيخٍ متمرّسٍ حاذق.

تنظر هذه المجموعة من المقالات في آليات بيان العلم الديني وكتمانه، وأسباب ذلك، سواء في النصوص المسمارية أو في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية. ويبدأ هذا الكتاب ببحث إلينور روبسن، الذي يتناول الأبعاد الاجتماعية والفنية لحماية النتاجات المكتوبة في النصوص المسمارية الآشورية والبابلية في الألف الأول قبل الميلاد. وتركّز روبسن في دراستها على البُعد الاجتماعي للباطنية، إذ إن بيان العلم أو كتمانه أضحي وسيلةً من وسائل الإقصاء والاحتواء، سواء في الجماعات الدينية أو في المجتمع على نطاق أوسع. وترى أن هذه الحقبة شهدت تحوّلًا حادًا في وظيفة المكتوب وخصائصه: من مجرد وسيلةٍ مساعدةٍ للذاكرة، إلى مادةٍ نفسيّةٍ ذات شأنٍ بذاتها. وتُظهر دُيولُ المخطوطات (colophons) هذا التحوّل بجلاء، إذ باتت تتضمن، إلى جانب تاريخ

الكتابة وغرضها ووضع الألواح الطينية، تنبيهاتٍ للحفاظ على الألواح ومضامينها. ومن أمثلة ذلك ما نجده في النصوص الآشورية من تحذيراتٍ تصدّ «غير المظلّمين» عن الاقتراب، ما يعكس رغبة الكتابة في حماية علمهم من المركز السياسي ومحاولاته احتكار الوصول إلى العلم عبر تأسيس مكتباتٍ ضخمةٍ للألواح. وهذه الحماية التي اضطلع بها الكتبة تدلّ على أن امتلاك العلم أو فقدانه كان مقياساً للمكانة الاجتماعية، وأن تحصيله أصبح وسيلةً من وسائل الترقّي في السّلم المجتمعي. ومما يماثل هذه الحماية ما نجده في نصوص بابلية تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، إلا أن رويسون ترى أن الكتبة آنذاك لم يكونوا يحمون سرّيّة النصوص أو طابعها الباطني، بقدر ما كانوا يدفعون عن أنفسهم خطرَ فقدان المكانة أو خسارة المعاش داخل المجتمع المدني.

تتجه الفصول التالية (من الثاني إلى الخامس) إلى عالم اليهودية. يعكف ملادن بوپوفيتش على دراسة التعدد اللغوي وتعدّد خطوط الكتابة ونقل العلم في لفائف البحر الميت. وهو يتصوّر الجماعة التي تقف خلف هذه اللفائف على أنها «جماعة نصّية»، ويرفض الافتراض السوسولوجي القائل إننا إزاء جماعة صغيرة معزولة وهامشية تقيم في موقع خربة قمران. واستناداً إلى نتائج أبحاثٍ سوسولوجية حديثة في التعدد اللغوي ولغات الأقليات من منظور دينامية المركز والهامش، يجادل هذا البحث بأن مخطوطات قمران لم يعد من الملائم تأطيرها في ثنائية المركز والهامش واعتبارها انحرافاً عن المعيار القياسي. تُدرّج شواهد التعدد اللغوي واستخدام خطوط مختلفة في قمران ضمن سياق الاكتشافات المخطوطية الأخرى في صحراء يهوذا. ومن خلال دحض أطروحة قمران بوصفها جيّاً معزولاً لأيدولوجيا لغوية أحادية، يقدّم بوپوفيتش مفهومي البيان والكتمان بوصفهما شكلين من أشكال التفاعل الاجتماعي، مع التركيز لا على مضمون السرّ بل على دلالة حجب علم. وفي يهوذا اليونانية الرومانية، يرى بوپوفيتش أن ثمة تدابير مخصصة لبيان العلم أو كتمانه كانت تُمارس من خلال التعدد اللغوي، وتعدد خطوط الكتابة، والإلمام العلمي.

في الفصل التالي، يتناول جاك فان رويتن كتاب اليوبيلات محللاً موقفه من فكرتي بيان العلم الديني وكتمانه. ويُعدّ هذا الكتاب مثلاً واضحاً لتوظيف الأسرار لجذب مشاركين محتملين أو صدهم من خلال تقييد من يُسمح لهم بتلقي ذلك العلم ونقله. ويشمل العلم الذي يمكن بيانه مسائل شرعية [الهالاخاه] وتقويمية، والعلم الوقائي لطرد الأرواح الشريرة. إلا أن هذا العلم، وإن لم يكن سرّاً بالضرورة، فإنه علم سماوي المصدر، مخصّص لأبناء الصفوة وحدهم، وهو ينتقل من الملائكة إلى أخنوخ [إدريس]، ثم إلى نوح، إبراهيم، فيعقوب، ولاوي وموسى. أما العلم الذي ينبغي كتمان، فيتمثل في العلوم الفلكية المنسوبة إلى الكلدانيين، المرتبطة بتعاليم الملائكة الهابطين (الساهرين). ونظراً لأن هذا النوع من العلم واردٌ من خارج إسرائيل، فهو يُعدّ تهديداً محتملاً، ومن ثمّ ينبغي أن يُحجّب. وهنا، يؤدي العلم السريّ (المشترك) دوراً في تمتين العلاقات البينية داخل الجماعة: من خلال الاشتراك في الأصل الإلهي للعلم وبذلك داخل المجموعة المغلقة. وعلى الجانب الآخر، فإن رفض العلم الدخيل يستند إلى الأمر الإلهي بالانفصال عن الأمم، واجتناب الاختلاط بهم. ويُعبّر عن هذا الموقف الرفض للعلم الدخيل في فكرة مفادها أن موسى لم يتلقَ علمه في بلاط فرعون، بل من أبيه عمران. وهذا الموقف الوقائي متجلّد في اختيار الرب لبني إسرائيل، وهو اختيار يستلزم إقصاء كل ما من شأنه أن يهدّد هذه العلاقة الحصرية.

ومن كتاب اليوبيلات ننتقل إلى موضع الثقافات الحاخامية في ظلّ الإمبراطورية الرومانية. وبلاستناد إلى أمثلة من التقاليد الحاخامية المتعلقة بأرض كنعان، تستقصي كانيل بيرتيلو كيف أن خطاب بيان العلم الديني وكتمانه قد يكون حجاباً لعمليات التثاقف والممانعة الثقافية. فتحلّل كيف تتحدث النصوص الحاخامية عن مسألتي كشف التوراة وحجبها، منبهة إلى بُنية الخطاب في كل نص في إبراز الأبعاد التفسيرية واللاهوتية والأخلاقية التي تحدد مسألة ما إذا كان يعلم التوراة يجب أن يُبين لغير اليهود أو يُكتم عنهم. وتبيّن بيرتيلو أنه، رغم اختلاف الحجج من نص إلى آخر، يمكن استنباط منطقيّ عام مشترك بينها، فجميعها مؤسّس على

العهد القديم وعلى وصية موسى ليوشع وبني إسرائيل قبيل فتح كنعان. وبالنظر إلى السياق التاريخي للإمبراطورية الرومانية، فإن هذه النصوص تظهر بوصفها محاولات حاخامية لمقاومة الهيمنة الإمبراطورية.

في الفصل التالي، يستقصي دلفيم لياو الطرق التي حُفظت بها الهويات المميزة في الإسكندرية شديدة التعدد الثقافي. وفي مواجهة الاندماج العرقي والثقافي واللغوي الذي قامت عليه نجاحات الإسكندرية، يميز بين نوعين من حفظ الذات. فمن جانب، تمكنت الجاليات المقدونية واليونانية القريبة من النخبة الحاكمة من تأسيس سلوكها على ما يُعرف بمفهوم القوانين السياسية (*politikoi nomoi*)، وهي قواعد مستمدة من هوية سياسية وثقافية مشتركة. أما الجماعة اليهودية، فقد نجحت أيضًا في الحصول على حق «العيش حسب شرائع آبائهم». ويؤكد الباحث أن الترجمة اليونانية للتوراة (السبعينية) أسهمت في هذا التمييز، موضحًا أن هذا النص المقدس كان له مكانة مشابهة لقوانين اليونان، ما سمح بتطوير لغة قانونية مشتركة تستند إليها الحياة اليومية وتسوية النزاعات الخاصة. ويقارن المؤلف الوضع القانوني لليهود واليونانيين، مستندًا إلى وجود الجماعة اليهودية (*politeuma*) في الإسكندرية، والتي، إذا ما قُبلَ وجودها تاريخيًا، تُبرز كيف تمكّن اليهود في الشتات من تنظيم أنفسهم في جماعات مستقرة من الناحية الدينية والسياسية والقانونية.

ينتقل الفصلان التاليان (السادس والسابع) إلى عالم المسيحية المبكرة، ويرتجزان على السياق الثقافي، واستمرارية إنتاج العلم وانقطاعه وبذله بين المسيحيين الأوائل. فبحسب ما يذكر لاونارو رويج لانثيوتا، حافظت الغنوصية على أنماط نقل العلم اليونانية القديمة المتجذرة في عالم البحر المتوسط القديم. وعندما يحمي الغنوصيون علمهم ويحتكرونه على مجموعة صغيرة من الخواص، فإنهم في واقع الأمر يواصلون تقليدًا طويلًا متأصلًا في مدارس الفلسفة اليونانية الرومانية، عُرف منذ ما قبل سقراط. وبوعده منح الوصول إلى حقائق أعمق مخفية تحت ظاهر الأمور العادية، كان العلم السري الغنوصي يهدف إلى تقديم رؤية

شاملة عن الواقع، تُشكّل ميثاقاً أو إطاراً يساعد الناس على تجاوز تصوّر الواقع المتشظي. وقد مكّن مستوى الوعي الأعلى الذي تحقّق بهذا العلم الخاص الأفراد من تغيير أنفسهم وحياتهم، ما منح رؤيتهم للعالم ثباتاً واتساقاً. وكان التوتر بين السرّ والكشف يُقصد به حماية هذا العلم من الغرباء، وفي الوقت نفسه منح مَنْ يحمله منزلة أرفع. وخلافاً للرأى السائدة التي ترى في الباطنية الغنوصية تطوراً طائفيّاً من اليهودية في القرن الأول، يبيّن المؤلف أن الغنوصيين كانوا يتبعون النموذج السائد بين جميع مدارس الفلسفة في تلك الفترة، وبين الجمعيات والنوادي أو الأكاديميات في سياقهم الثقافي، أي في العالم اليوناني-الروماني. وبذلك، لم تكن الجماعات الغنوصية «تُكَيّف» رؤاها مع البيئة اليونانية الرومانية. بل، ويكونهم جزءاً لا يتجزأ من العالم القديم، كانوا يعبرون ببساطة عن أفكارهم ومعتقداتهم وفق المعايير الثقافية لذلك العالم الذين يعيشون فيه.

في الفصل التالي، يركّز جورج فان كوتن على التوتر بين الحجب والكشف وقدرة مَنْ يفكّ رموز النص على خلق المعنى، موضحاً ذلك عبر استراتيجيات إنجيل يوحنا المتعلقة ببيان العلم الديني وكتمانه. ويذهب إلى أن التوتر بين «عدم البرح وعدم الکتّم» متأثر بفلسفة هيراقليطس («الإله الذي له معبد نبوي في دلفي لا يبرح ولا يكتّم، بل يدلّل»، B 93 DK)، وأن هذا التوتر يجري في ثنايا السرد اليوحناوي، مقترناً بمصطلحات هيراقليطية كذلك. فمن جهة، ورغم كونه اللوغوس، لم يتكلم المسيح بوضوح تام (كما يتبيّن من رد فعل الجمهور الذي قال عن كلام المسيح λόγος، هَذَا الْكَلَامَ صَغْبًا مَنْ يَقْدِرُ أَنْ يَفْهَمَهُ، في 6: 60)؛ ومن جهة أخرى، لم يحجب المسيح نفسه بالكامل. واستناداً إلى تأملات پلوتارخ حول مقطع هيراقليطس في كتابه «عن وحي بيثيا [De Pythiae oraculis]» (404D-E)، يرى المؤلف أن إنجيل يوحنا قد يُفهم بوصفه قصة تُطوّر المقولة الهيراقليطية (تمشياً مع مدرسة خيرونيا) عن إله «لا يبرح ولا يكتّم، بل يدلّل». إن الانتقال من الاطناب المشبّهة غير المباشر للكلام الصعب [λόγοι σκληροί] والأمثال [παροιμιαί] والآيات [σημεία] إلى الكلام علانية في اللحظة الحاسمة من المأدبة

الأخيرة هو مثال واضح للبيان والكتمان في أحد النصوص القانونية التأسيسية للمسيحية، أعني، إنجيل يوحنا.

يُعرفنا الفصلان الأخيران (الثامن والتاسع) على عالم الإسلام وكيفية تصوُّر العلم وبذله في تلك البيئة. تستعرض كلير وابلد نقدًا قرآنيًا محتملاً للتقليد المدرسي في العصور القديمة المتأخرة في الآية: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاجِهِمْ﴾ (سورة التوبة: 32). وقد فهم فساد النصوص المقدسة في الغالب على أنه تلاعب تحريري من اليهود (أو المسيحيين) في النص المكتوب فحسب. إلا أن القرآن يشير أيضًا إلى التحريفات الشفوية المحتملة التي قد تظهر في نقل النص نفسه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاجِهِمْ﴾ (التوبة: 30). يقدم هذا الفصل تحليلًا للطريقة التي يشير بها القرآن إلى كل من التحريفات التحريرية والشفوية في النص في ضوء التيارات الفكرية التي تشكلت في العصور القديمة المتأخرة. ويزعم أن القرآن في مهاجمته رغبتهم في إطفاء نور الله بأفواههم يقابل نقدًا معيَّنًا للفكر المدرسي (الهيليني) نجده في الأدب الرهباني المسيحي السرياني. واعتمادًا على دراسة آدم بيكر لمدرسة نصيبين (على الحدود التركية-السورية الحالية) والتشاكل بين المدارس السريانية الشرقية والأكاديميات الحاخامية البابلية، يدرس المؤلف احتمال معرفة القرآن بالسجلات حول الفكر المدرسي في الأوساط الحاخامية والرهبانية.

أخيرًا، يناقش بول ووكر أساليب حماية العلم الباطني في الدعوة الإسماعيلية إبان العصر الفاطمي وما قبله، وكذلك الطرق المختلفة في فهم التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى التأويلي للنص في الإسلام. ويوضح أن هناك أساليب عديدة لتقييد الوصول إلى العلم، منها القَسَم الذي يؤديه كل مستجيب يرغب في الانضمام إلى الدعوة، ومنع المبتدئين من بيان العلم المتلقى دون إذن، ووجوب دفع العشور والرسوم التي تُعد اختبارًا لصدق العضو الجديد، إذ لا يُسمح لوكيل الدعوة بإفشاء العلم الباطني إلا بعد دفعها. وكخلفية ضرورية لفهم الباطنية الإسماعيلية، يستكشف هذا الفصل السجلات الإسلامية حول ما يمكن وما لا يمكن الكشف عنه من العلم

علناً. منطلَقاً من الآية السابعة من سورة آل عمران، التي تُقرُّ بوجود آياتٍ متشابهاتٍ في القرآن الكريم، يتوغَّل الفصلُ في التمييز بين المعنى الحرفي (الظاهر) والحقيقة الكامنة خلف هذا الظاهر (الباطن). في حين فهم الجمهور أن الله وحده يعلم معنى الآيات المتشابهات التي تحتاج إلى التأويل، فقد رأى الفلاسفة أن العلماء الراسخين يمتلكون العلم اللازم لهذا التأويل، مع وجوب عدم مشاركته مع العامة. وبحسب الفرقة الإسماعيلية الشيعية، فإن العلم بالمعنى الباطني للنصوص، كما في الآيات المتشابهات للقرآن، يكون محصوراً في الأئمة وحدهم، ويكتُم، فلا يُتاح للمسلمين العاديين. غير أن ابن رشد لا يتفق مع ذلك، ويزعم أن تأويل النص يمكن الوصول إليه بالعقل. بالنسبة للإسماعيلية، كما يشرح كبار علماءهم، الأمر أكثر تعقيداً؛ إذ هناك طبقات من التفسير، وكل بند من عقائد النص والشريعة قد يحمل قيمة رمزية، وقد لا يكون بين الرمز وما يرمز إليه رابط منطقي. هنا يكون العلم باطنياً بحق.

الفصل الأول

لا تُفَرِّق هذه المجموعة من الألواح البواعث والتدابير
لحماية العلم المسماري في الألفية الأولى قبل الميلاد

إلينور روبسون

1.1 مقدمة

مع مطلع الألفية الأولى قبل الميلاد، كانت الثقافة المسمارية تخوض معركةً طويلةً بطيئةً ضد النسيان والاندثار. فقد كانت الكتابات الأبجدية الآتية من بلاد الشام، المؤلفة من بضع عشراتٍ من الحروف، سهلة الحفظ، يسيرة التناول. وأما عائلة الكتابات المسمارية العريقة، فقد تراكمت عليها طبقاتٌ من التعقيد على مدى ألفي عام من الاستخدام في بابل وآشور وسائر مناطق نفوذهما. وكان على الموقِّف في الإمبراطورية الآشورية، في القرن الثامن أو السابع قبل الميلاد، أن يتقن - في الحد الأدنى - نحو مئة رمزٍ مسماري، منها نحو 35 قيمةً لوجوغرافية، وأكثر من 80 قيمةً مقطعية، لكي يُطبق قراءة الرسائل اليومية في مراسلات الدولة⁽¹⁾. وكان هذا عبئًا ذهنيًا ثقیلاً، حتى إن حاكم مدينة أور البابلية إلتمس تخفيف هذا العبء من سرجون الثاني، نحو عام 800 ق.م، قائلاً «إن كان ذلك مقبولاً لدى الملك، فليسمح لي بكتابة رسائلني إلى الملك بالآرامية»⁽²⁾. غير أن الملك رفض، لا لسببٍ

Greta Van Buylaere, "A Palaeographic Analysis of Neo-Assyrian" (PhD diss., University of Udine, 2009). (1)

ṣ̣i-ir-ma [a-lu] ʾár-ma [ḳur] si-ip-ri ina ŠÀ mah-ru ʾLUGAL [IGI] ki-i (2)
(Manfred Dietrich, *The Neo-Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*,

عملي، بل تمسكًا بالبروتوكول وتفضيله الشخصي، إذ أجاب: «إنها عادة مستقرة» أن تكون مراسلات الملوك بالأكديّة المسمارية⁽³⁾.

وأما من كانت له تطلّعاتٌ علمية، فكان يحتاج إلى اتّساع في المعرفة القرائية يُضارع ذلك المقدار خمسة أضعاف أو أكثر، لا في اللغة السامية الدارجة - أي الأكديّة - فحسب، بل كذلك في السومرية، وهي لغةٌ أدبيّةٌ معزولة⁽⁴⁾، لا تُنال معرفتها إلا بالنسخ الدؤوب والتكرار عن ظهر قلب، على مدى أعوام، تحت يد أستاذٍ من أهل العلم⁽⁵⁾. وحتى أبسط النصوص المسمارية كانت عسيرة القراءة، لكنّ من أوتي قدرًا معقولاً من الكفاءة في القراءة، كان في الغالب قادرًا على تدبُّر النقوش الملكيّة، أو مقاطع من النصوص السردية الأدبية مثل ملحمة جلجامش، إذ إن هذه الفنون الأدبية كانت غالبًا ما تتّبع أعرافًا بسيطة في التهجئة. غير أن التخصّص في فنون أخرى، كالجراحة، والطب، والتعاويذ، والشعائر، كان يتطلب تأهيلًا معرفيًا أخصّ، لا من حيث المصطلحات الفنية فحسب، بل من حيث طرائق التهجئة المشروطة بالسياق أيضًا⁽⁶⁾.

State Archives of Assyria 17 [Helsinki: Helsinki University Press, 2003], no. 2 obv. 15-16).

mi-nam-ma ina ši-pir-ti | ak-ka-da-at-tu la ta-šaṭ-ṭar-ma | la tu-šeb-bi-la kit-ta ši-pir-tu | šá ina ŠĀ-bi ta-šaṭ-ṭa-ru | ki-i pi-i a-gan-ni-tim-ma i-da-at | lu-ú šak-na-at «علّا كتبت الرسائل بالأكديّة وبعثت بها؟ فالرسائل لا بد أن تُحرّر وفق هذه الأعراف. إنها عادة مستقرة منذ زمن». المصدر:

(Dietrich, *The Neo-Babylonian Correspondence*, no. 2 obv. 16-20).

Eleanor Robson and Greta Van Buylaere, "Assyrian-Babylonian Scholarly Literacies" (unpublished manuscript).

Petra D. Gesche, *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.*, *Alter Orient und Altes Testament* 275 (Münster: Ugarit, 2000); Eleanor Robson, "The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 557-76, at 562-69.

Niek Veldhuis, "Levels of Literacy," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 68-89.

خذْ، مثلاً، الكلمة البسيطة *شُما* [suma]، وتعني «إذا». لقد كان الموظف في بيروقراطية الإمبراطورية الآشورية مختيراً أن يكتبها بأحد الأشكال التالية شُم-ما [sum-ma]، أو شوم-ما [šum-ma]، أو رِشُم-ما [šum-ma] (حيث الاصطلاح المعتمد اليوم لدرء التشابه بين العلامات المسمارية المتفقة في النطق هو استعمال اللكنات الحادة والنقيلة والأرقام السُّفلية في النقحرة الأبجدية). وكان من المتوقع أن يكون القارئ ملئاً بجميع هذه الصيغ الثلاث⁽⁷⁾. وأما العالم المختص في الطوائف الأرضية والسماوية، أو الطبيب الباحث في الوصفات الطبية، أو مؤدي التعاويذ والشعائر، فعليه أيضاً أن يُلمّ بالصيغتين اللوغوغراميتين ب [BE] و [U₄] - وهما علامتان مختصرتان تُعبّران عن الكلمة برمز واحدٍ وجيز - فضلاً عن الصيغة السومرية تَكُم-بي [tukum-bi]، التي تُكتب بسلسلة طويلة من العلامات هي شُ [ŠU] وگار (GAR) وتور (TUR) ولال (LAL)، وبي (BI)⁽⁸⁾. وبالمقابل، في السياقات اليومية، كانت كلمة أميلُ [amēlu]، أي «رجل»، تُكتب غالباً باللوغوغرام البسيط لو [lū] (أميلو) وأما في النصوص العلمية، فيمكن أن يُستعاض عنها أيضاً بـ نا [NA]، أو تُكتب بالتهجئة المقطعية مثل أ-مِ-لُ [a-me-lu] أو أ-مِ-لُ (a-me-lu) أو أ-مِ-لُ (a-me-lu)، أو حتى باللوغوغرام المركّب المطوّل لو. ' . لُ (lū.u₁₈.lu).

في ضوء هذا التفاوت الشديد في مستويات التمكن من الكتابة المسمارية، ماذا عسانا نفهم من حقيقة أن بعض ناسخي الكتب العلمية كانوا، فيما يبدو، مهووسين بفكرة أن ثمة من قد يسرق علمهم؟ فمئذٍ أواخر الألفية الثانية قبل

(7) البيانات مأخوذة من معجم الآشورية الحديثة ضمن «أرشيفات الدولة الآشورية» المتاحة على الإنترنت <http://oracc.org/saao/akk-x-neoass>، آخر الاطلاع عليها كان بتاريخ 8 آب/أغسطس 2016م.

(8) البيانات مأخوذة من معجميّ البابلية القياسية والسومرية ضمن مدونة التراث العلمي لبلاد الرافدين القديمة (Corpus of Ancient Mesopotamian Scholarship)، على الرابطين: <http://oracc.org/cams/gkab/akk-x-stdbab> and <http://oracc.org/cams/gkab/sux>

آخر دخول إليهما كان في 8 آب/أغسطس 2016.

الميلاد، وبانتظام متكرر منذ القرن الثامن قبل الميلاد فصاعدًا، نجد أوامر بالسرية والتحذير من فقد ومن السرقة منقوشة على طيف واسع من الألواح خطتها جماعة متنوعة من الكتبة⁽⁹⁾. فعلى سبيل المثال، في سنة 701 قبل الميلاد، في بلدة حُزيرينا التابعة للدولة الآشورية، نسخ الكاتب المتدرب نابو-ريحنو-أصُر النص الأدبي الكوميدي المعروف اليوم بـ «الرجل الفقير من نيپور»، وأضاف إليه هذه الوصية:

من يأخذ هذا اللوح، فليأخذه الإله إيا! وبأمر الإله نابو، الساكن في معبد
إزيدا، لا يكون له نسل ولا ذرية
لا تأخذ الألواح! لا تُفَرَّق هذه المجموعة! هذا من محرمات الإله إيا، ملك
الهارة⁽¹⁰⁾.

وبعد ما يزيد عن نصف ألفية، في مدينة أوروك البابلية الجنوبية، قام الشاب أنو-أبا-أثير بإعداد جدول لخسوفات القمر المتوقعة لوالده أنو-بِلشُنو، وهو منشد مراتب من الكالو. وقد أَرخ لوحه بما يوافق نيسان من سنة 191 قبل الميلاد، وأوصى قائلاً:

(9) للاطلاع على أمثلة من العصر الآشوري الوسيط والعصر البابلي الوسيط، انظر، على سبيل المثال،

Hermann Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone* (Kevlaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968), nos. 40, 50; Alan Lenzi, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008), 216-19.

ša IR ^d60 lit-bal-šú i ina qi-bit ^dMUATI a-šib É.ZI.DA i a-a GÁL⁴¹ NUNUZ-šú (10) na-an-nab-šú [up-pi la⁴² ta-ta⁴³-bil i⁴⁴ mGÜ.[LÁ] la ta-par-ra-ru i [ik]-⁴⁵kib⁴⁶ LU-GAL ABZU (Oliver R. Gurney and Jacob J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets, Volume I* [London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1957], no. 38 rev. ii 11-13, 16-18).

من يَحْشُرُ الآلهة أنو وإليل وإيا، [فلا يأخذ] هذا اللوح سرقة (؟). هذا
تقويمٌ، وحكمةُ الإله أنو، وسرُّ الآلهة [العظام]، وكثرُ العلماء. يُظهِره العالم
[للعالم]، ولا يُبصره الجاهل. [هذا] من محرّمات أنو وإليل [وإيا، الآلهة
العظام]⁽¹¹⁾.

فمن هم هؤلاء السارقون المفترضون، أولئك «الجهّال» الذين يجيدون رغم
ذلك الكتابة المسمارية إجادةً عالية ويجازفون بتعريض أنفسهم لسخط الآلهة طمعاً
في هذه النصوص؟ بالنظر إلى الكمّ الهائل من الزمن والكّد العقلي الذي استثمّره
العلماء بأنفسهم في اكتساب الكفاية لفهم هذه الكتابات المتخصصة، فلا يُعقل أنهم
تخيّلوا أن قارئاً عادياً قادراً على أن يفهم شيئاً من هذه الألواح إن صادفها مرميةً في
الطريق. ومع ذلك، فقد كان التهديد حاضراً بما يكفي لأن يُعبّر عن هذا القلق
مراراً وتكراراً عبر قرون. وهذه الورقة تحاول أن تقدّم جواباً لهذا اللغز المتعلّق
بشعورٍ دائمٍ بتهديدٍ يكتنف منظومة معرفية مستغلقة في أصلها⁽¹²⁾.

(11) pa-lih 21 50 u 40 ina šur²-qa² [la TÙM]-šú l a-ru-ú n6-me-qí^d 60-ú-tú⁶ AD.HAL DINGIR¹.[MEŠ GAL.MEŠ] l MÍ.ÚRI lúum-man-nu⁶ ZU⁶ ana [l6ZU-ú] l li-kal-lim la⁶ ZU⁶ au [im-mar ik-kib] l a⁶ nù⁶ dEN.LÍL⁶ u⁶ [6-a DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ] (Otto Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts, Volumes I-III* (Berlin: Springer, 1955), no. 135U rev. 12-16; cf. Kathryn Stevens, "Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk," *Iraq* 75 (2013): 211-53, at 252 no. 45.

(12) هذه المقالة ثمرةٌ لمشروعٍ بحثيٍّ مموّلٍ من مجلس الأبحاث البريطاني للعلوم الإنسانية والفنون (AHRC)، عنوانه: جغرافية العلم في آشور وبابل (AH/E509258/1)، تولّيَتْ الإشراف عليه في جامعة كامبريدج بين عامي 2007 و2012 (<http://oracc.org/cams/gkab>). ويضمّ الموقع الإلكتروني للمشروع نُسخاً محقّقة من الرُّقم العلمية المستخرجة من خُزيرينا وكلحو وأوروك، التي يجري الحديث عنها هنا. وأتقدّم بخالص الشكر لكائنين ستيفنز على ملاحظاتها الثاقبة والبدانة على المسودة الأخيرة.

2.1 المناهج القديمة والحديثة التي عالجت هذا الموضوع

لقد سعى علماء الآشوريات منذ زمن طويل إلى التعرف على السمات النصية والفنون الأدبية في العلم المسماري الذي كان يثير الحاجة إلى صيغ وقائية. وعلى امتداد معظم القرن العشرين، كانت دراسة التاريخ الفكري لبلاد الرافدين مركزاً تركيزاً حاداً على إصدار نُسخ من النصوص من أجل (إعادة) بناء الأساس الدليلي للنصوص، فكان من الطبيعي والحال هذه أن يُفترض أن الدوافع القديمة لحماية نتاج العلم المسماري تكمن في النصوص ذاتها: أي إنها تمثل جملة من «العلوم السرية» (*Geheimwissen*) التي لا بد من حمايتها من الغريباء حمايةً إلهية، مهما كان الثمن. وقد أقرّ آلان ليتشي، بعد أن اختتم مسحاً واسع النطاق للجهود السابقة في هذا الحقل، ضمته في بحثه حول هذه الظاهرة، بالفشل في التوصل إلى نتيجة حاسمة⁽¹³⁾. إذ رأى أن محاولة الجواب عن سؤال: لِمَ وُصِفَت مؤلفات أو فنون نصية بعينها بأنها علم سرّي، هو مسعى عقيم، لأن هذا الوسم أُطلق على المؤلفات المسمارية «بطريقة غير منتظمة». فقد تُلتمَس الحماية الإلهية في واحدة من مخطوطات مؤلّف بعينه، بينما لا نجد لها أثراً في مخطوطاته الأخرى، على الرغم من تطابقها. وقد يُعنّون فصلٌ من عملي علمي بعنوان «سرّي»، فيما تبقى الفصول الأخرى خالية من هذا الوصف. لقد كانت حدود الباطنية المسمارية على قدرٍ من الغموض جعلها عصيّة على الفهم، حتى على أهل الدراية من العلماء في هذا العصر.

غير أن كاثرين ستيفنز أظهرت، في دراسة أحدث عهداً، أن الأجيال السابقة من المؤرخين قد فاتهم أمرٌ مهم⁽¹⁴⁾. فبدلاً من اعتبار العلم السريّ [*Geheimwissen*] خصيصاً جوهرياً في النصوص ذاتها، ينبغي - على حدّ قولها - النظر إلى وسم السرية بوصفه نمطاً من أنماط الحماية المتعددة. وهذه الصيغة - كما ترى - كانت

Lenzi, *Secrecy and the Gods*, 214.

(13)

Stevens, "Secrets in the Library."

(14)

تعبيراً عن «علاقات معلّنة وواضحة بين التخصص المهني للفرد العالم وبين النصوص التي كان يسعى لحمايتها»⁽¹⁵⁾. وقد اتخذت من مدينة أوروک البابلية، في القرون الخامس إلى الثالث قبل الميلاد، أنموذجاً لدراساتها، حيث عاش أنو-أبا-أتر وأنو-بلشئو وعملوا هناك. وكانت دائرتهم مكوّنة من رجالٍ ينسبون إلى ثلاث أو أربع أسرٍ ممتدة، حملت كلّ واحدة منها اسم أحد أجدادها المؤسسين، وتخصّصت كلّ واحدةٍ منها في مهنةٍ أو اثنتين من المهن العلوم العريقة.

كان نسل سين-لّقي-أونيني، ومنهم أنو-بلشئو، يستون أنفسهم كالو (الرائون)، وهم المتخصصون في تهدئة غضب الآلهة بالصلاة والطقوس والمراشي. أما أفراد عاشر شانكو-نيئرنا، وإكور-زاكير، وحنزو، فكانوا يُعرفون أنفسهم بأنهم أشيبو *astipu*، وهي كلمة كثيراً ما تُترجم على نحوٍ غير دقيق إلى «مُخرج الأرواح» أو «كاهن التمويذات»، غير أن وظيفتهم الأساسية كانت علاج مرضاهم إما بالعلاج الطبيعي أو بالمصالحة الطقسية مع القوى الإلهية. وكان في كل أسرةٍ نفرٌ قليلٌ من أهل الدراية بالحساب، قد تدربوا أيضاً على أن يكونوا من طبقة «طُبشّر إينوما آنو إلّيل»، أي «كتبة سلسلة الفأل السماوي الموسومة: 'حين كان الإلهان آنو وإلّيل'»، وهو ما يُترجم غالباً إلى «منجم». وقد كانت العرافة القصيرة الأمد، التي تقوم على مراقبة القمر والكواكب، قد بطلت العمل بها في هذه الحقبة المتأخرة، إذ أمكن تحديد حركات الأجرام السماوية الكبرى بدقّة عبر الحساب الرياضي. وعوضاً عن ذلك، طوّر الـ طُبشّر إينوما آنو إلّيل في العصر الهلنستي طرائق متزايدة التعقيد لتوقع حركات القمر والكواكب، وكانوا يختبرون هذه الطرائق عبر المشاهدات الليلية، كما كانوا يُعدّون خرائط الأبراج للخواص من عملائهم. وكان كل جيل يُعلّم الجيل التالي، وغالباً ما كان ذلك للابناء وأبناء الإخوة، لكنهم ضمّوا أيضاً شباباً من العوائل الأخرى، بالإضافة إلى أفراد عشيرة «أهوتو» النخبوية التي خرج منها العديد من حُكّام أوروک. كما حصل هؤلاء الرجال، إلى جانب كثير من أفراد

عائلاتهم الممتدة، على دخل ومكانة اجتماعية من خلال الوظائف الكهنوتية - عوائد المعابد- وذلك مقابل أداء واجبات طقسية لبضعة أيام في السنة⁽¹⁶⁾.

بيّنت ستيفنز أنه في أوروك البابلية المتأخرة، كان كل مؤلف أو ناسخ للنصوص العلمية المسماة يختار بإرادته إدراج صيغ الحماية في خواتيم النسخ التي يكتبها أو الإعراض عنها⁽¹⁷⁾. وكان الرجال الحاملون للقب آشپور أو كالو أكثر ميلاً إلى حماية الأعمال الأقرب صلةً باختصاصاتهم المهنية، في حين أهملوا حماية ما كان منها ذا طابع فكري مثير ولكنه لم يكن على صلة وثيقة بهويتهم المهنية الخاصة. ولم يكن هذا الأمر قاعدة صارمة، لكنه ظهر كاتجاه واضح. فعلى سبيل المثال، كانت المهمة الأساسية لأمثال أنوبيلشنو من جماعة الكالو، في المعبد، هي إرضاء الآلهة ومواساتهم في أوقات حزنهم أو سخطهم، وكان من جملة هذه الأوقات لحظة خسوف القمر. ومعرفة الأوقات الدقيقة لحدوث تلك الخسوفات مكنتهم من إقامة طقوس الرثاء والتدبة بأقصى درجات الفعالية. ومن هنا، كانت جداول الخسوفات في صميم الدور الطقسي الذي ينهض به الكالو، تحت إشراف إله السماء أنو، وبمعية الإلهين العظميين إلّيل وإيا. لذا، كان من المنطقي تماماً أن يستدعي الشاب أنو-أبا-أتر حمايتهم أثناء حساباته أوقات الغضب الإلهي المحتملة.

ومع ذلك، فإن هذا الكشف الجوهرى لستيفنز لا يسدّ الفجوة كلّها، إذ إنه لا

(16) فيما يتعلّق بأسس نظام الكهانة القائم على عوائد المعابد في بابل، انظر: Caroline Waerzeggers, "The Babylonian Priesthood in the Long Sixth Century BC," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54 (2011): 59-70.

أما الأدبيات المتعلقة بالعلم المسماي في أوروك البابلية المتأخرة، فهي واسعة النطاق؛ انظر، وفيها مراجع إضافية كثيرة، أحدثها: Eleanor Robson, "The Socio-economics of Cuneiform Scholarship after the 'End of Archives': Views from Borsippa and Uruk," in *At the Dawn of History: Ancient Near Eastern Studies in Honour of J. N. Postgate*, ed. Yagmur Heffron, Adam Stone, and Martin Worthington (Winona Lake: Eisenbrauns, 2017), 455-70.

Stevens, "Secrets in the Library."

(17)

يفتر لم لم يُدرج بعض الأفراد والجماعات شرط السرية أو صِيغ الحماية حتى في أكثر نصوصهم العلمية قيمة، كما لا يتناول مسألة هوية الجهات التي كانت تشكل تهديداً محتملاً. فيما يلي، أُتخذ من نموذج ستيفنز نقطة انطلاق للنظر في أيّ الفئات العلمية شعرت بدرجات متفاوتة من التهديد تجاه نصوصها العلمية، وما مصادر ذلك التهديد. وسأستعين كذلك بنتائج بحثي معاصر حول الخريطة الاجتماعية للعلم المسماري، حيث أخذ حضور الثقافة المسمارية العليا ومكانتها في التراجع شيئاً فشيئاً على امتداد الألف الأول قبل الميلاد⁽¹⁸⁾.

وسأبيّن في ما يلي أن التهديد الأكبر لم يكن من الأسفل، أي من شيوخ الثقافة الأبجدية بين العامة، بل كان من الأعلى. ففي منتصف الألف الأول، مرّ العلم المسماري باختناقين وجوديين، من باب الاستعارة من علم أحياء الحفطي، أي بحثين قرييين من الإبادة أفضيا إلى تقليص هائل في حجمه وتنوعه. تمثل الأول في مشروع الاستحواذ الواسع على العلم المسماري الذي قاده الملك الآشوري آشوربانيبال، وقد بلغ أوجّه عقب الحرب الأهلية مع أخيه شمش-شمو-أكين سنة 648 ق.م، وانتهى بسقوط الإمبراطورية الآشورية بعد ثلاثين عاماً من ذلك. أمّا الثاني، فكان حملة منهجية شنتها الملك الأخميني دارا الأول سنة 521 ق.م على جماعات المعابد البابلية بوصفها مصدرًا للتمرد والاحتجاج السياسي، وتوّجت تلك

(18) Eleanor Robson, "Empirical Scholarship in the Neo-Assyrian Court," in *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies*, ed. Gebhardt Selz and Klaus Wagensonner (Vienna: LIT, 2011), 603-30; eadem, "Reading the Libraries of Assyria and Babylonia," in *Ancient Libraries*, ed. Jason König, Katerina Oikonomopoulos, and Greg Woolf (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 38-56; eadem, "Tracing Networks of Cuneiform Scholarship with Oracc, GKAB and Google Earth," in *Archaeologies of Text: Archaeology, Technology and Ethics*, ed. Matthew Rutz and Morag Kersel (Oxford: Oxbow Books, 2014), 142-63; eadem, "The Socio-economics of Cuneiform Scholarship"; eadem, *Ancient Knowledge Networks: A Social Geography of Cuneiform Scholarship in the First Millennium BC* (forthcoming); Eleanor Robson and Kathryn Stevens, "Scholarly Tablet Collections in First-Millennium Assyria and Babylonia," in *The Earliest Libraries: Library Tradition in the Ancient Near East*, ed. Gojko Barjamovic and Kim Ryholt (Oxford: Oxford University Press, forthcoming).

الحملة بتطهير شامل نَقَّذَهُ ابنه أَخْشَرِيَّزَشَ الثاني سنة 484 ق.م. ورغم نجاة العلم المسماري من هذين الاختناقين العظيمين، إلا أنه خرج منها ضعيفًا مُنْهَكًا، واضطرَّ إلى التكيّف مع ظروف لاحقة أشدَّ قسوة. وعلى هذا، فإنّي أرى أن الدوافع والتدابير التي اتبعت لحماية الكتابات العلمية لا يمكن فهمها تامًّا إلا في سياق هذا الإطار السياسي الأوسع.

بقية هذا البحث موزّعة على ثلاثة أقسام: أبدأ أوّلًا بالنظر في أربع جماعات كان لها إنتاج من النصوص في بلاد آشور خلال القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد، وقد اختلف كل منها في مقدار ما تبيّنه من علمها وتكتمه. ثم أتناول في القسم الأوسط ما قامت به السلطانان الآشورية والأخمينية من أفعال أفضت إلى اختناقات وجودية في مسيرة العلم المسماري، وأقف على ما خلّفته تلك الأفعال من آثار بعيدة المدى. وأمّا في القسم الأخير، قبيل الخاتمة، فأتناول آليات البيان والكتمان في الأوساط البابلية المتأخرة، وأعيد النظر في دراسة ستيفنز عن أوروك في أواخر العصر الأخميني والعصر الهلنستي، واضعًا إياها في هذا الإطار الأوسع. وأختم بالكلام عن نهاية التقليد المسماري نحو سنة 100 قبل الميلاد: إذ ما الذي حدا بكتبة بابل الفرثية، وهم آخر من عُرف عنهم اشتغالهم بهذه العلوم، أن يسعوا إلى بيان العلم الذي شاع آنذاك عدّه من تراث الماضي البائد وحمايته؟

3.1 بيان العلم في الإمبراطورية الآشورية وحمايته

تُجسّد جماعتان علميتان من القرن السابع قبل الميلاد النموذج الكلاسيكي لبيان العلم وحمايته في الثقافة المسمارية، وذلك ضمن ما يُعرف بمفهوم «المكتبة الموزّعة»⁽¹⁹⁾. ففي مدينة آشور القديمة، وهي القلب الثقافي للإمبراطورية الآشورية والقرية من مقرّ الحكم، كانت عائلة بابا-شُمُو-إبني (Baba-šumu-ibni) تمارس مهنة

Robson and Stevens, "Scholarly Tablet Collections in First-Millennium Assyria (19) and Babylonia."

الآشور (āšipu)، أي المعالجة الطقسية، وكانت مرتبطة بمعبد الإله آشور المسمى «إشارًا» (Ešarra).⁽²⁰⁾ وحينما سقطت آشور في يد الميديين والبابليين سنة 614 ق.م، خلّفت العائلة في بيتها الكائن وسط المدينة نحو ستمئة لوح طيني علمي، يضمّ رُبُعها تقريبًا خواتيم (colophons) تشير إلى أنها كُتبت عبر أربعة أجيال من أفراد العائلة نفسها، إلى جانب، على الأقل، ثلاثة عشر تلميذًا متدرّبًا لا ينتمون إلى العائلة⁽²¹⁾. أما مضامين هذه الألواح، فقراءة ثلاثة أرباعها تتعلق بمهنة العائلة: وُضعت علاجيّة، وطقوس، وتعاويذ، إلى جانب نصوص طقسية للمعبد، وأناشيد، وصلوات، ومجموعة صغيرة من القوائم المعجمية الثنائية اللغة التي كانت تشرح تعقيدات الخط المسماري والعلاقات الدقيقة بين المفردات السومرية والأكديّة⁽²²⁾. وفي الوقت ذاته، وعلى بُعد نحو 430 كم إلى الشمال الغربي، في ولاية حرّان ذات الأهمية السياسية، كانت عدّة أجيال من عائلة نور-شماش (Nur-Šamaš) من كهنة الشانغو (šangū) تُشرف على مدرسة للكتابة تُدرّب أبناء مسؤولي الدولة من ذوي المناصب المتوسطة⁽²³⁾. وقد استمرت هذه المدرسة، الكاتبة في بلدة حُزيرينا

Stefan M. Maul, "Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten»Haus des Beschwörungspriesters,«" *Assur-Forschungen: Arbeiten aus der Forschungsstelle»Edition Literarische Keilschrifttexte aus Assur«der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, ed. Stefan M. Maul and Nils P. Heeßel (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 189-228.

(21) يتولّى مشروع البحث «literarischer Texte aus Assur»، بإشراف البروفيسور شيفان ماول في جامعة هايدلبرغ، النشر المنهجي للنصوص العلمية المستخرجة من هذا البيت ومن مواضع أخرى في بلاد آشور <http://www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/keilschrift/index.de.html>,

(آخر وصول للموقع كان بتاريخ 9 أيلول 2016).

Robson, "Tracing Networks of Cuneiform Scholarship," 152-53. (22)

وقد نُشرت ألواح حُزيرينا برسوم مصوّرة بمقاسها الطبيعي على يد Gurney and Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*; Olivér R. Gurney and and Peter Hulin, *The Sultantepe Tablets, Volume II* (London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1964).

وللاطلاع على قائمة محدّثة، مع بليوغرافيا ونصوص منشورة على الشبكة، انظر: (<http://oracc.org/cams/gkab>).

الصغيرة، قرابة قرن كامل، حتى تُركت في أواخر القرن السابع ق.م، مع انهيار الإمبراطورية. وعندما غادر آخر سكان المبنى، أخفوا بعناية نحو أربعمئة لوح طيني، على أمل العودة إليها يوماً ما. وتضم هذه المجموعة نسبة مشابهة من التماثيل والطبوق لتلك التي عند آشور، لكنها تحوي عدداً أقل من الوصفات الطبية وعدداً أكبر نسبياً من الأناشيد ومجاميع القال والنصوص الأدبية. وقد احتفظ حوالي ستين لوحاً منها بنصوص ختامية (كولوفونات) كتبها أفراد عائلة نور-شَمْش وعشرين متدرّباً على الأقل يُدعون «شَمَلُو» (šamallû).

وعلى الرغم من تباعد المسافة بمئات الكيلومترات بين الجماعتين واختلاف طبيعتهما العلمية - من معاليجين حضريين محترفين إلى إداريين إمبراطوريين يسعون إلى تنقيف أنفسهم - إلا أن عائلتي بابا-شمو-إبني ونور-شَمْش كان لهما موقف واحد إزاء العلم ومَن يمكنه الوصول إليه. فقد حرصوا على حماية الألواح من الضياع والسرقه، وفي الوقت نفسه نسخوها ليقراها غيرهم. فعلى سبيل المثال، يقول نابو-رهتو-أُشُر (Nabû-rehtû-ušûr) في ذيل لوح «الرجل الفقير من نيبور» الذي سبق ذكره:

كُتِبَ وقوِيل [على الأصل]، وهو [من عمل يد] نابو-رهتو-أُشُر، كاتب متدرّب، تلميذ نبو-أهو-إدّينا، الخصي، لأجل مراجعة قوردي-نرغال.

مَن يأخذ (هذا اللوح) فليأخذه الإله إلتا وبأمر نابو، الساكن في معبد إزيدا، ليُحرم من النسل والذرية.

في شهر أدارو (الشهر الثاني عشر)، في اليوم الحادي والعشرين، في سنة حثاني، حاكم تل-بارسيب (701 ق.م).

لا تأخذوا الألواح! لا تفرّقوا هذه المجموعة! هذا من محرّمات الإله إلتا، ملك الهاوية⁽²³⁾.

(23) ša IR 60 lit-bal-šû l ina qî-bit 4MUATI a-šib É.ZI.DA l a-a GÁL 41 NUNUZ-šû na-an-nab-šû (up-pi la 1a 1a-ta 1a-bil l 1mGG.[LÁ] la ta-par-ra-ru l (ik) 1a-kib 460 LU-GAL ABZU (Gurney and Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*, no. 38 rev. ii 11-13, 16-18).

وكذلك يقول أحد كُتَبَةِ الآشيبو من آشور، في نهاية لوح يحوي طقسًا لطرد شرّ
كلب أفسد في بيت أحد زبائنه:

كُتِبَ وقول على الأصل. لوح نابو-بَشَنُو، من الآشيبو في معبد الإله آشور،
ابن بابا-شمو-إيني، كبير الآشيبو في معبد إشارًا.
من يأخذ هذا اللوح، فليأخذ الإله شَمَشُ بصره⁽²⁴⁾

تكشف الخواتيم من هذا النوع عن أمور، أولها، أن الألواح كانت تُنسخ عن
مخطوطات أخرى، ما يعني بالضرورة أن تلك المخطوطات قد نُقلت من موضع إلى
موضع، ومن يد إلى يد، حتى أمكن نسخها. وفي الأمثلة المذكورة آنفًا، ضاعت
تفاصيل الأصل أو لم يُنظر إليها على أنها ذات بال، لكن كلتا المجموعتين تضمّ
نسخًا مأخوذة من مخطوطاتٍ بابليّة، وأخرى من معبد الإلهة غولا في بلاد آشور.
كما عُثِرَ بين ألواح آشيبو آشور على مخطوطاتٍ أصلها من نينوى وأوروك⁽²⁵⁾. ولعلّ
من حُسن الأدب أن يُقرَّ المرء بمصادره، لاسيما إذا نسخ عن فردٍ أو عن مؤسسة،
كما أن في ذلك وسيلة لتتبع أصول النسخ المتّقة المختلفة، غير أنه قد يكون أيضًا
بابًا للرّوِّ والمكانة، حين يُتاح للمرء الاعلّاع على مواد واردة من مدنٍ بعيدة نائية،
أو من معابد قويّة النفوذ.

ina KA SUMUN.BI SAR ʾIGI.KÁR ʾIM ʾUMBISAG ʾMAŠ.MAŠ É ʾ[aš-šur] ʾ (24)
PEŠ ʾba-ba-ḡ-[MU]-DÚ ʾZABAR.DAB.ʾBA ʾÉ.ŠÁR.RA ʾIR IM BI ʾUTU
ʾIGI.MIN.MEŠ-šú lit-bal (Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, no. 193
rev. 22-27; Stefan M. Maul, *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorienta-
lischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituelle (Namburbi)* (Mainz:
von Zabern, 1994), 12-23; idem, "Die Tontafelbibliothek," 195).

Babylonian originals at Huzirina: Gurney and Hulin, *The Sultantepe Tablets*, nos. (25)
136, 232, 323; at Assur: Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, no.
203I; manuscripts from Gula's temple in Assur at Huzirina: Gurney and Finkel-
stein, *The Sultantepe Tablets*, no. 73; at Assur: Hunger, *Babylonische und Assy-
rische Kolophone*, nos. 199D, 202A, 203K; from Nineveh and from Uruk at Assur:
Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, nos. 203B, 211, 212A.

الثاني، قد تُصنَّع الألواح ابتداءً ليتسنى للآخرين قراءتها. ففي حُزيرينا، كان المستلم في الغالب فُردي-نِركال [خادم نِركال] من عائلة نور-شَمَش، كما في المثال السابق، غير أن الألواح قد تُوجَّه أحياناً إلى أكثر من شخص، كما في المثال الآتي (26):

الكاتب: نابو-إِطرائي. في شهر كِليمو (الشهر التاسع)، في اليوم السادس والعشرين، في سنة نِركال-شارو-أضر، كبير الشُّقة (678 ق.م).

لمطالعة بل-أح-إتين، كاهن الشانكو؛ و[لمطالعة...] -نينورتا؛ ولمطالعة [...] -...-أضر، المبتدئ؛ ولمطالعة رِشت-إيلاني، المعالج-أسو الصغير؛ ولمطالعة زر-أكين، المتدرب على الكتابة الصغير: لقد اختُصر بسرعة لأجل اطلاعهم عليه (27).

غير أن الآشوري في آشور كانوا، في الغالب، يكتفون بـ «اختصار سريع لأجل معرفة ما ينبغي فعله» (أنا صَبَات إِيشي حَنْطِش نَساهو) (28). وقد بيّن شيفان ماول، في بحثه عن عائلة بابا-شُمو-إيني، أن عبارة حَنْطِش أو (زَمَر) نَسها، أي: «اختُصر بسرعة»، تدلّ على أن النسخة أُعدّت على عَجَلٍ وتحت ضغط الوقت، لتُستخدم في

(26) للاطلاع على ألواح أخرى خصصت لمراجعتها من قِبل فُردي نِركال، انظر:

Gurney and Hulin, *The Sultantepe Tablets*, nos. 161, 172.

šà-tir MUATI- KAR^{1r}-an-ni i ina ¹⁶¹GAN U₄ 26-KÁM i lim-mu i ^{md}U.GUR- (27) MAN-PAB i ¹⁶GAL.KAŠ. LUL i a-na IGI.DU₈.A i ^{md}EN-PAP-AŠ i ¹⁶É.BAR i [...] ^{1r}IGI.DU i [...] ^{1r}IGI¹.DU₈.A i [...] x-x-x-ŠEŠ i a-^{1r}ga-aš¹-gu-ú i [a]^{1r}na¹ IGI.DU₈.A i ^{1r}ri-mut-DINGIR-MEŠ^{1r} i ¹⁶A.ZU i še-eh-ri i a-na IGI.DU₈.A ^{1r}MUN-GUB i ¹⁶šam-lù-ú i ^{1r}še¹-eh-ri i [a]^{1r}na¹ IGI.DU₈-šd-nu i [ha]^{1r}an¹-tiš ZI^{1h} (Gurney and Hulin, *The Sultantepe Tablets*, no. 301 rev. ii 11'-iii 12'; Alasdair Livingstone, "On the Organized Release of Doves to Secure Compliance of a Higher Authority," in *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, ed. Andrew R. George and Irving L. Finkel [Winona Lake: Eisenbrauns, 2000], 375-88: source GG).

E.g., a-na ša-bat e-pe-ši ha-an-tiš na-as-ha (Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, no. 197A-E; 198A-C).

سياقي علاجي، على الأرجح من أصلٍ مستعارٍ وجب رده، أو من لوحٍ نُسخ في موضعه الأصلي دون نقله⁽²⁹⁾.

وبعبارة أخرى: لقد كانت الألواح تُنقل، وأحيانًا على مسافات بعيدة - فرحلة الصعود من بابل إلى حُزيرينا، مثلاً، كانت تقطع ما يزيد على 700 كيلومتر - غير أن هذا التنقل كان محكومًا بشروط دقيقة ومضبوطة. وبالنظر إلى إمكانية نقل هذه الألواح، وضرورة ذلك، فإن من الأهمية بمكان تنظيم عملية النقل هاته، إمّا بذكر أسماء من حُصّوا بالاطلاع، أو بإنذار المستعيرين ألا ينقلوها إلى سارقين. فقد كان الجلم المكتوب سلعةً نادرةً ثمينة، وكان تُشارك ما في اليد، ضمن الأطر المقبولة اجتماعيًا، سبيلاً إلى الظفر بمزيدٍ منه عند الآخرين. وكانت صيغ الحماية تُذكر المنضوين في هذه الجماعة بالعقد الاجتماعي الكامن في الاستعارة والنسخ، وبالعزلة المهنية التي قد تُفرض على من يخالفه.

وهذه السمات، التي تُعرّف باسم «المكتبة المؤرّعة» كما سمّاها رويسون وستيفنز، ويقصدان بها تداول الجلم المهني والعلمي داخل جماعةٍ تراقب نفسها بنفسها، سواء بالكتابة أو بالحفظ الشفهي، لا تقتصر على آشور في القرن السابع قبل الميلاد؛ بل، كما جادلنا في تلك الورقة، إنها حاضرة أيضًا عند الآشوريين والكالو في أوروک البابلية المتأخرة، كما بيّنا ذلك سابقًا⁽³⁰⁾. لكنها، في المقابل، لم تكن ظاهرةً عالمية الانتشار، حتى في آشور القرن السابع. ومن خلال تحويل أنظارنا إلى الجماعات التي لم تُحِط كتاباتها بتحذيراتٍ مكتوبة، يمكن أن يتّضح لنا مغزى هذه الممارسة ومكانتها.

Maul, "Die Tontafelbibliothek," 212-13;

(29)

وقد جاء في اللوحين رقم 4 و57 في ألواح سلطانتبه لـ جرنّي وفنكلشتاين أيضًا «اختُصر بسرعة».

Robson and Stevens, "Scholarly Tablet Collections in First-Millennium Assyria and Babylonia."

لقد أنجبت عائلة إيسرن-شمو-أكين وگابو-إيلاني-إرش مستشارين لملوك آشور منذ القرن التاسع قبل الميلاد على أقل تقدير، وذلك منذ أن نُقل مقر الحكم الرئيس إلى كَلحو، على مسافة نحو 70 كيلومترًا صعيدًا من آشور على امتداد نهر دجلة. وقد اتخذت هاتان العائلتان من معبد إزيذا الجديد- وهو معبد الإله نابو، إله الحكمة، المَشيد في القلعة الملكية - مقرًا تعبديًا لهما. وهناك ألفا مجموعة من الكتابات العلمية، حُزنت في غرفة مخصصة تقابل المقام الأقدس لنابو مباشرة. وحين نُهب معبد إزيذا سنة 612 ق.م، كانت لا تزال فيه، على الأقل، 250 لوح محفوظ في موضعه، منها 30 لوحًا يحمل خواتيم⁽³¹⁾. وتذكر تلك الخواتيم رجالًا من أجيال عدة من هاتين العائلتين - دون أن يُذكرًا معًا على لوح واحد - لكن الشواهد على تعليم متدربين نادرة جدًا، بخلاف ما نراه في حُزيرينا وآشور⁽³²⁾. وقد جاءت طبيعة هذه المجموعة، بما يليق بمنزلتهم كمستشارين ومعالجين للملوك: فربما تقريبًا يضمّ فؤولًا لتبيين مقاصد الآلهة بشأن البلاد، وريع آخر يتألف من وصفات طبية وتعويذات وطقوس. كما اشتملت المجموعة على عدد وافر من الأناشيد والصلوات، والنصوص المعجمية، والنقوش الملكية. وفوق هذا، فإن أكثر من 85 لوحًا علميًا كانت في الأصل مملوكة لرجالٍ من عائلة گابو-إيلاني-إرش قد

(31) نُشرت الألواح المستخرجة من معبد إزيذا بصورها المُصغرة على مقياس الرسم، في عملٍ علمي اضطلع به دونالدج. ويزمان وجيرمي أ. بلاك بعنوان: النصوص الأدبية من معبد نابو، ضمن سلسلة نصوص مسمارية من نمرود 4 (لندن: المدرسة البريطانية للآثار في العراق، 1996). وتتوفر أحدث السيليوغرافيات وفهارسها والنشرة الإلكترونية الكاملة، على الرابط: <http://oracc.org/cams/gkab>

ومن الدراسات الحديثة: رويون، «قراءة المكبات»، ص 45-48؛ و«انقضاء شبكات الكتاب السامريين»، ص 148-151.

(32) يُدْعَر «متدرب كتابة صغير» (شامان لا تور)، في عمل وايزمان وبلاك النصوص الأدبية، رقم 27، الوجه الخلفي، السطر الثاني، التذييل 9، وهو ما سمعود إليه لاحقًا مع ملاحظة عليه؛ كما ورد فيه-رو [...]، بمعنى «الصغير [...]»، في المصدر المذكور نفسه، رقم 220، الوجه الخلفي، السطر الثاني، التذييل 4، وهو مخطوط لقائمة بالمرادفات مالمكو = شَوو.

انتقلت إلى مجموعات القصر الملكي في نينوى - وسنعود إلى هذه النقطة ونفصل القول فيها في القسم الآتي⁽³³⁾.

خسر خلفاء إيسرن-شمو-أكين حظوتهم في البلاط الملكي في القرن الثامن قبل الميلاد، غير أن نسل غابو-إيلاني-إريش استمر في الخدمة في البلاط حتى سنة 650 ق.م على الأقل، بوصفهم آشيبو ملكيين، وكُتِبَ في تفاليد إنوما أنو إليل (كُتِبَ إنوما أنو إليل)، بل وحتى كعلماء كبار يحملون لقب «أمانو» أو «رَب طُيَشري» (ويعنيان حرفياً «خبير» أو «رئيس الكتبة» - وهذان اللقبان مترادفان). وبحلول هذا الوقت، كان الملك يقيم في الغالب في نينوى، التي تقع على مسافة 35 كيلومتراً عن كُلوحو باتجاه منبع النهر. وتضم أرشيفات القصر نحو 1500 رسالة وتقرير علمي موجه إلى الملكين آسرحدون وأشوربانيبال، يشكّل ما يقرب من عشرة بالمئة منها رسائل من رجال آل غابو-إيلاني-إريش. وكان هؤلاء يقدمون المشورة للملك في شؤون الدولة عبر العرافة، ويمتتون بصحة العائلة الملكية، ويقومون على الطقوس الملكية. إلا أن هؤلاء العلماء لم يكونوا دوماً إلى جانب الملك، كما يوضح الآشيبو الرئيس أدد-شمو-أضر في رسالة إلى آسرحدون قرابة سنة 670 ق.م، إذ يقول:

أما بشأن ما كتبه إليّ مولاي الملك، قائلاً: 'لِمَ لم تُرسل جواباً عن رسالتي؟' - فقد كان عليّ نقل تلك الكباش التي أحضرها لي رئيس الطهارة إلى القصر، وكان لوح الكتابة في يتي. أما الآن، فيوسمي أن أنظر في اللوح

(33) للاطلاع على ألواح نابو-زُئب-بَنا، انظر:

Stephen Lieberman, "A Mesopotamian Background for the So-called Aggadic 'Measures' of Biblical Hermeneutics?" *Hebrew Union College Annual* 58 (1987): 157-225, at 204 n. 222; Eckart Frahm, "Nabu-zuqup-kenu, das Gilgames-Epos und der Tod Sargons II," *Journal of Cuneiform Studies* 51 (1999): 73-90, at 88;

وللاطلاع على تلك التي تخص ذريته، انظر:

Simo Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II: Commentary and Appendices* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1983; repr., Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 450-53.

واستخرج التأويل المناسب. وأما ما يخص الطقس المضاد للزلازل [...] (34).

وباعتبارهم من رجال البلاط الأثرياء ذوي النفوذ، فلا شك أن أدد-شمو-أضر وأقرباءه كانت لهم مساكن في نينوى، غير أن هذه الرسالة تُشير إلى أن مجموعتهم الجميلة لم تكن بأسرها في متناول اليد. ومن المرجح بشدة أن قاعدة آل كاتبو-إيلاني-إريش بقيت في كَلحو، ومعها ألوأهم في معبد المدينة.

ويُظهر العلماء الملكيون في كَلحو، سواء كانوا من نسل إيسرن-شمو-أكين أو كاتبو-إيلاني-إريش، موقفًا مختلفًا تمامًا من مسألة حماية العلم وبيانه مقارنة بأقرانهم الأقل نفوذًا في آشور وحزيرينا؛ فهم يُقرّون باستمرار بأن مخطوطاتهم نُسخَت عن نُسخ أقدم، لكنهم لا يذكرون قط أنها «اختُصرت بسرعة»، ولا يكشفون عن هوية الناسخ الذي نسخها لهم (35). وإذا ما استعاروا ألوأحًا من غيرهم، فلا يبدو أنهم في عجلة من أمرهم لإعادتها. كما أنهم لا يُبدون ميلًا إلى الإعادة أو المشاركة. وفي حالة استثنائية واحدة فقط، وَصَفَ نابو-زُئب-كينا عملاً ما بأنه «سرّ من أسرار الحكماء» ولا يجوز «لغير المتعلمين الاطلاع عليه» (36). أما الأشخاص المسموح لهم بـ «الاطلاع» على الألواح فهم المالكون أنفسهم أو أبنائهم. ففي

ša LUGAL be-li i iš-pur-an-ni ma-a a-ta-a | GABA.RI e-gir-ti la taš-pur-ra | ina (34)
ŠA É.GAL a-na ʾUDU.NITA ʾMEŠ šu-nu | ša GAL - MU ú-še-ša-an-ni | ú-se-li
ʾZU ina É šu-u | ú-ma-a an-nu-rig ʾZU | a-mar pi-šir-šu a-na-sa-ha | ina UGU
dul-li ša ri-i-bi (Simo Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, State
Archives of Assyria 10 [Helsinki: Helsinki University Press, 1993], no. 202 obv.
5-13).

(35) يُن تحليل مُفضل أعده ليرمان في دراسته «خلفية من بلاد الرافدين»، الصفحتين 209-210،
أن نابو-زُئب-كينو، من عائلة كاتبو-إيلاني-إريش، كان يستخدم عددًا من الكتب المختلفة.

(36) ni-šir-ti NUN.ME là mu-du-GE là IGI-mar (K 170 + Rm 520 rev 9', an extract
from the scholarly commentary Inam gihurankia, ed. Alasdair Livingstone, *Mystical
and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* [Ox-
ford: Clarendon, 1986], 30-33; cf. Lenzi, *Secrecy and the Gods*, 174).

حتى لو صُغت نسبة البكرة الشاذة K 11867 إلى نابو-زُئب-كينا، كما ذهب إلى ذلك هَنُغر
في كتابه (*Babylonische und Assyrische Kolophone*)، رقم 311 وليرمان في دراسته A)

سنة 711 ق.م، على سبيل المثال، كان لدى نابو-زُقب-كِنا ما لا يقل عن أربعة
الواح في الحراسة صُنعت لأجله، وكلها كان مزيّلاً بالتعليق الآتي:

بحسب ما جاء في كلمات لوح خشبيّ قديم منسوب إلى أمل-أرَش-ليا (٢)،
ابن إيسَكيلا-زيرو-إيذين العرّاف، فإن نابو-زُقب-كِنا، ابن مردك-شمو-إيقشا،
المنحدر من سلالة كَابو-إيلاني-إريش، رئيس الكتبة، هو الذي أمر بكتابه
وتولى تدقيقه لنفسه لمطالعة⁽³⁷⁾.

أما النصائح الوحيدة الباقية التي وجهها المؤلفون إلى مَنْ سيطالعون الواحهم
لاحقاً، فلم تتعلق بضرورة التعامل بحذر مع اللوح نفسه، بل بمراعاة جودة النسخة
التي بين أيديهم. ففي سنة 684 ق.م، كتب نابو-زُقب-كِنا، وقد تقدّم به العمر،
يقول إنه أنجز نسخة من الشرح العلمي المسمّى إينَمَ كيشَهَرَنَكيا:

لأجل أن يطالعه إشار-شمو-إريش حفيدي. منذ سنة ونصف ضعف بصري،

(Mesopotamian Background ص 205، الحاشية 220، فإن العبارة الواردة في خاتمة
تلك الرُئيمة، والتي قرأها فنُكر على الوجه الآتي:

«[...] GI? ZU-a li-ki-s-lim»

بمعنى «... ليكلع عليها الرّاسخ في الجلم»، تطلّع محلّ شكّ شديد؛ وذلك لأنّها تتوقّف على
قراءة ka₁₅ لعلامة GAR، وهي قراءة لا شاهد لها في غير هذا الموضع، كما أنّها لا تُفسّر
العلامة الثالثة في أول العبارة، إذ إنّ بقاياها لا تتوافق مع الكتابة المتوقعة ZU⁴⁰ -
madā (الراسخ في الجلم). والراجع عندي أن تُقرأ العبارة على النحو الآتي:

«[...] he-⁴¹pa⁴²-a li-sálim»

أي، «ليُصلح الكسر» (يبدّل على ذلك العبارة المطابقة تماماً لها في النص RIMB
2.02.08.05 التي ستناقش أدناه في الحاشية رقم 39).

E.g., ki-i pi-i ⁴³te-ug-um LIBIR.RA ša ⁴⁴LÖ-⁴⁵URAŠ-li-ia DUMU ⁴⁶É.SAG.İL- (37)
MU lóHAL I ⁴⁷NA-zuqu-up-GI.NA DUMU ⁴⁸ma-ru-duk-MU-BA⁴⁹ ⁵⁰DUB.-
SAR⁵¹ I ŠA.BAL.BAL ⁵²gab-bu-DINGIR.MEŠ⁵³ ⁵⁴KAM⁵⁵ ⁵⁶GAL DUB.SAR.MEŠ
I a-na ta-mar-ti-šú ú-šá-úš-tir-ma ib-ri (Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolo-*
phone, no. 297A; cf. Lieberman, "A Mesopotamian Background," 210).

غير أنني أسرعُ وهممتُ بكتابه. فعلى مَنْ يطالع هذا اللوح ألا يزدرى (ما بذلته من جهد)⁽³⁸⁾.

وكذلك، كتبَ حفيد آخر لنابو-زُقب-كينا، وهو أزد-گولا، في بيان سبب نسخه لنقش إهداء قديم:

كُتِب وقوبل على الأصل. كُتِب على مقتضى ما في الألواح المكسورة من الفاظ. وعلى مَنْ يطالعها ألا يزدرى (ما بذلته من جهد)، (بل) ليسَ إلى ترميم كسورها⁽³⁹⁾.

وبعبارة أخرى، كان همّ هؤلاء الرجال أن يصونوا سمعتهم العلمية، لا أن يصونوا محتوى ما دُونَهُ على الألواح.

ولم يُعثر في مجموعة ألواح معبد «إيزيدا» إلا على ثلاثة ألواح اشتملت على بقايا صيغ حماية إلهية، أحدها كتبه كاتب ناشئ لم يُحفظ لنا اسمه⁽⁴⁰⁾، والآخران

⁽³⁸⁾ mNÀ-zu-qup-GI.NA DUMU mAMAR.UTU-MU-BA-¹⁴ DUB.SAR [...] I a-na ta-mar-ti mINNINMU-KAM-¹⁴ DUMU-ia ul-tu I 1/2 MU.AN.NA.MEŠ di-ig-la ú-kab-bir-ma za-mar ú-bu-ah-hi-iš-ma ab-r[i?...] I a-mi-ru la i-ia-ap-pil (Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, no. 299, ed. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works*, 29; cf. Lieberman, "A Mesopotamian Background," 213-14).

LIBIR.RA.BI.GIM AB.SAR BA.AN.È I i-na KA ṭup-pi GAZ.MEŠ šà-ṭir a-me-ru (39) la i-ia-pil he-pa-a ṭi-šal-lim I DUB mIR-⁴GU.LA ¹⁶MAŠ.MAŠ.ME.EN I DUMU m¹⁷ŠKUR-MU-ú-šur ¹⁶šá-an-gam-ma hu ša mAN.ŠÁR-PAP-AŠ MAN KUR aš-šur¹¹ (Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, no. 498 12-17; Grant Frame, *Rulers of Babylonia: From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*, Royal Inscriptions of Mesopotamia: Babylonian Periods 2 [Toronto: University of Toronto Press, 1995], no. 2.02.08.05, ex. 01; Parpola, *Letters from Assyrian Scholars*, 453 no. 15).

(40) في لوح من ألواح التدوين الفلكي المعروف بـ (تل-أبين): «كُتِب وقوبل على أصله. لوح [...]، الناسخ المتدرب الناشئ. مَنْ يأخذُه، فليطرحه شَشَش [...] بقوة». عن وايزمان وبلاك، النصوص الأدبية، رقم 27، الوجه الخلفي، العمود الثاني، الأسطر 8-10. [...] GIM SUMUN-šú SAR-ma bà-rī DUB [...] I [...] ŠAMANÁ TUR ša IR dUTU [...] I ina dan-na-ni e-kim-šu.

كتبهما معالج-آشيو اسمه بُنُّو:

كُتِبَ وقُوبِلَ على أصله. لوح بُنُّو، الآشيو. لا تُزَلَّ عمدًا (؟). لا تُفَرَّق هذه المجموعة. هذا من محرّمات الإله إِيَّا، ملك الهاوية⁽⁴¹⁾.

بُنُّو معروف أيضًا بوصفه ناسخًا لثلاثة ألواح علمية أخرى عُثِرَ عليها في معبد «إزيدا»، غير أنه لم يذكر اسم أبيه ولا أشار إلى أي انتماء عائلي⁽⁴²⁾. أفكان مخصيًا، يا تُرى؟ وعلى الرغم من أنه قد عمل أحيانًا في بلاط الملك⁽⁴³⁾، إلا أنه

(41) على لوح من طقوس تنصيب تثال المعبود، ميس بي (Mīs Pi)، ورد ما يلي: 'LIBIR.RA.BI.GIM AB.SAR.ĀM-ma BA.AN.E₃ DUB mba-nu-ni MAŠ. MAŠ ina <me>-reš-tà [...] lā TŪM | IM.GŪ.LA lā BAR^{4r} NĪG. GIG⁴ 6-a LU-GAL ABZU (Wiseman and Black, *Literary Texts*, no. 170 (+) 188 rev. ii 5'-7') ed. Daisuke Shibata,

مخطوطة من نمود للوح الرابع من سلسلة ميس بي، 188(+170) CTN IV، وتعريف كيوتو للإله شمس، مجلة العراق، المجلد 70 (2008): 189-203، راجع كذلك: وايزمن وبلاك، النصوص الأدبية، رقم 116، وهي مجموعة من الوصفات الطبية والتعويذات ضد الجروح، تحرير: ماركام ج. غيلر، «شذرات من السحر والطب والأساطير من نمود»، نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، المجلد 63 (2000): 331-339، في الصفحات 336-339.

(42) GABA.RI KÁ.DINGIR.RA^{ki} LIBIR.RA.BI.(GIM) | IN.SAR-ma BA.AN.Ē⁷ | DUB mba-nu-ni MAŠ. MAŠ. INGIR.RAKI LIBIR.RA.BI.(GIM) | IN.SAR-ma BA.AN.Ē⁷ | DUB mba-nu-ni lóMAŠ. MAŠ "Manuscript of Babylon. Written and checked [like] its original. Tablet of Banunu, āšipu"; DUB mba-nu-ni lóMAŠ.MAŠ "Tablet of Banunu, āšipu" (Wiseman and Black, *Literary Texts*, no. 61 + 62 rev. iii 5'-7'; no. 63 rev iii 28): Tablet 7 and 9 of a series of prayers to Šamaš, god of divination, ed. Wilfred G. Lambert, *Babylonian Oracle Questions* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007); LIBIR.RA.BI.GIM AB.SAR [...] | [up-⁷pi] mba-nu-ni lóMAŠ.MAŠ [...] "Written [and checked] like its original. Tablet of Banunu, āšipu" (Wiseman and Black, *Literary Texts*, no. 192 rev. ii 6'-7"), the plant list Uruanna.

(43) انظر:

F. Mario Fales and J. Nicholas Postgate, *Imperial Administrative Records, Part II: Provincial and Military Administration*, State Archives of Assyria 11 (Helsinki: Helsinki University Press, 1995), no. 156.

وهو ما ستعود إليه بعد قليل.

لم يكن يتمتع بمكانة أو تُنسب رجال عائلتي «إِسْرَن-شُمُو-أكين» و«گابو-إيلاني-إريش»، ويبدو أنه، لذلك، كان أشد شعورًا منهم بالحاجة إلى حماية إلهية. ومع ذلك، وعلى غرار رجال عائلة گابو-إيلاني-إريش، لم يرَ بأسًا في إغفال ذكر نُساجه⁽⁴⁴⁾.

غير أن هناك رجلًا واحدًا في بلاد آشور في القرن السابع قبل الميلاد كان أشد وثوقًا بنفسه من العلماء الملكيين في تأمين الواحه، وأقلَ رغبةً منهم في بيانها. فتمنَّ عهده الملك سرجون الثاني (721-705 ق.م) على الأقل، اعتاد الملوك أن يجمعوا الألواح إلى القصر، غير أن ابن حفيده آشوربانيال (668-630 ق.م) أوصل هذا التقليد إلى غايته القصوى⁽⁴⁵⁾. فلم يكن هو ولا أبوه آسرحدون الوريث الأول للعرش، ولهذا نشأ آشوربانيال مهيبًا للكهانة لا للملك⁽⁴⁶⁾. وقد أثارت ثقافة آشوربانيال وافتتانه بالعلم المسماري اهتمام الباحثين على نحو واسع⁽⁴⁷⁾. وليس هذا فحسب، بل استثمر علمه أيضًا في تدبير شؤون الملك، إذ كان يُصَرَّ على أن يرفع إليه العرافون ملاحظاتهم ليتحقق من تأويلاتهم وينصحهم على أساس التراث

Wiseman and Black, *Literary Texts*, 15.

(44)

(45) على سبيل المثال، نقرأ في نقش مسماري منقوش على غلاف لوح كتابة عُثر عليه في كُلمو: É.GAL^m MAN-GI.NA MAN kiš-šá-ti | MAN^{ku} aš-šur^{ti} * U₄ AN É.N.LÍL ÉŠ.GÀR | ina^{le-u₅}-ZÚ AM.SI ú-šá-áš-tir-ma | ina qé-reb É.GAL-šú ina^{ku} BÂD-MAN-GIN ú-kin.

«قصر سرجون، ملك العالم، ملك آشور. لقد أمر بكتابة سلسلة أنوما أنو إيل على لوح كتابة من عاج الفيل، ثم أودعه في قصره في دور-شاركين» (ND 3557؛ انظر:

Donald J. Wiseman, "Assyrian Writing Boards," *Iraq* 17 [1955]: 3-13, at 7).

Alasdair Livingstone, "Ashurbanipal: Literate or Not?" *Zeitschrift für Assyriologie* (46) (2007): 98-118, at 99.

E.g., Pierre Villard, "L'éducation d'Assurbanipal," *Ktema* 22 (1997): 135-49; Li-vingstone, "Ashurbanipal"; Eckart Frahm, "Keeping Company with Men of Learning: The King as Scholar," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 508-33.

المكتوب⁽⁴⁸⁾. ولا ريب في أنه، بينائه على ما جمعه أسلافه من رصيد علمي، قد أنشأ لنفسه مكتبة ضخمة من الألواح ولوحات الكتابة الخاصة، ركزت على علوم الجرافة بالدرجة الأولى، وما تبقى منها اليوم نحو 27 ألف لوح وكسرة محفوظة في المتحف البريطاني⁽⁴⁹⁾.

وإذ كانت القلعة الملكية في نينوى قد حُفرت في بادئ الأمر على أيدي المستكشفين الفكتوريين الأوائل، أي قبل نشأة علم الآثار الطبقي (الاستراتيجرافي)، فقد بات من المستحيل تقريباً أن نعيد رسم خريطة اكتشاف هذه الألواح على نحو دقيق⁽⁵⁰⁾. ومع ذلك، وبصورة عامة، يظهر أن الألواح العلمية كانت محفوظة في قصرين على الأقل، وفي معبد واحد أو أكثر داخل القلعة، وكلها نُهيت إبان تدمير نينوى الأخير سنة 612 ق.م. وهذا يعني أنه حتى لو كانت مواضع العثور على الألواح قد سُجّلت بمعايير الحفر الحديثة، فإنها لن تكشف إلا عن أماكن استقرارها الأخيرة بعد النهب، لا عن مواضع حفظها المعتادة.

ومع هذا، فإن هذه الألواح ذاتها تُبرز ظروف إنتاجها وأغراض استخدامها. ولنبدأ بالخواتيم (الكولوفونات) التي أمر آشوريانيال بنقشها على «كل لوح ذي شأن في تلك المجموعة تقريباً»⁽⁵¹⁾. فقد صمّمها ستيفن ليبيرمان إلى ثلاث فئات رئيسة⁽⁵²⁾.

(48) Robson, "The Production and Dissemination."

(49) إلى جانب نحو خمسة آلاف رسالة وثيقة قانونية تُنشر الآن ضمن سلسلة «أرشيف الدولة الآشورية» وعلى موقع: <http://oracc.org/saao/>.

انظر أيضاً بيانات مشروع مكتبة آشوريانيال في المتحف البريطاني، بإشراف جوناثان تايلور: <http://oracc.org/asbp/corpus/>.

آخر تاريخ للدخول: 10 آب 2016. وللوقوف على نظرة عامة حديثة جامعة تحليل على دراسات أخرى، انظر: Robson, "Reading the Libraries," 41-45.

(50) Julian E. Reade, "Ninive (Nineveh)," in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Vol. 9, ed. Dietz O. Edzard (Berlin: De Gruyter, 2001), 388-433, at 421-27.

(51) Carl Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, Volume 5* (London: The British Museum, 1899), xiii.

الأولى: هنالك شواهد قليلة باقية على بدايات آشوربانيبال، تختتم بتقديم «الأمير» (دوبو) أدعية مهيبة وتقرّيات مبتهلة إلى نابو، إله الحكمة، لتودّع في معبده القائم في قلعة نينوى⁽⁵³⁾. ومن المحتمل أن يكون آشوربانيبال نفسه هو من كتبها. الثانية، إن الغالبية الكبرى من الألواح العلمية التي أعدها تُسأخ البلاط قد وُسمت أو نُقشت أو طُليت بعبارة ملكيّة مختصرة: «قصر آشوربانيبال، ملك العالم، ملك أرض آشور»⁽⁵⁴⁾ الثالثة، هناك عدد أقلّ من الألواح مُذيلٌ بخواتيم موسّعة تدّعي أن الملك نفسه هو الذي كتبها وراجعها وأودعها القصر «لأجل مطالعتها (أنا تامریشو) بنفسه»، مع عبارات شبيهة بذلك⁽⁵⁵⁾. منها، على سبيل المثال:

لوحٌ لأشوربانيبال، الملك العظيم، الملك الجبار، ملك العالم، ملك أرض آشور، محبوب الآلهة العظام، الذي لقّنه الإلهان شَمَش وأدّد الحكمة الواسعة، والذي تعلّم الجرافة وتشرّب سرّها، سرّ السماء والأرض، وحكمة شَمَش وأدّد. لقد كتب هذا اللوح ونقّحه وتحقّق منه ثم أودعه في قصره⁽⁵⁶⁾.

هنا، يشير «السر» إلى ممارسة الجرافة التي خُصّ بها آشوربانيبال دون غيره، لا إلى

Stephen Lieberman, "Canonical and Official Cuneiform Texts: Towards an Understanding of Assurbanipal's Personal Tablet Collection," in *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, ed. Tzvi Abusch, John Huehnergard, and Piotr Steinkeller (Atlanta: Scholars Press, 1990), 305-36. (52)

Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, nos. 328, 338, 339. For a more detailed discussion of Ashurbanipal's tablet collections, see Robson, *Ancient Knowledge Networks*, chapter 3. (53)

É.GAL m^aaš-šur-DÙ-IBILA LUGAL ŠÚ LUGAL aš-šur^{ki} (Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, no. 317). (54)

E.g., Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, nos. 318-19, 323-25. (55)

ṭup-pu m^aAN.ŠĀR-DÙ-IBILA LUGAL GAL^d LUGAL dan-nu LUGAL ŠÚ LU-GAL KUR AN.ŠĀR^{ki} | na-ram DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ šá dUTU u dⁱŠKUR šá GEŠTU.MIN DAGAL-tu₄ ú-šá-hi-zu-šú-ma | NAM.AZU AD.HAL AN-e u KI^d né-me-qí dUTU u dⁱŠKUR i-hu-zu-ma | uš-ta-bi-lu ka-ras-su ṭup-pu UR₅^{ki} iš-tur is-niq ib-re-e-ma ina qé-reb É.GAL-šá ú-kin (Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, no. 325). (56)

اللوحي نفسه؛ إنها دعوى تُعَلِّي من شأن علمه، لا تحذير يُقَصِّد به صون اللوح وحمايته. ذلك أن آشوريانيال لم يكن بحاجة إلى صيغ الحماية والتنبيه، إذ كانت مجموعته محفوظة في بيته ذات حراسة مشددة في قصر الملك، حيث يستحيل وقوع السرقة⁽⁵⁷⁾. بل أكثر من ذلك: يبدو أن الملك، عند مرحلة ما، لم يكن يعترف أصلاً بوجود مستقل للعلماء من حوله، أولئك الذين قد يرغبون في الوصول إلى المجموعة الخاصة به.

وكما تُظهِر هذا الخاتمة (الكلوفون)، كان آشوريانيال يقدم نفسه، في كثير من الأحيان، بوصفه ناسخاً للعلم. غير أن النص ذاته - وهو فصلٌ من سلسلة «باروتو» في عِرافة الذبائح - كُتِب بخط دار الديوان، الخط الأثني المجهول الذي عُرفت به جميع المخرجات الملكية الآشورية، مما يجعل من المستبعد للغاية أن يكون آشوريانيال قد خطه بنفسه أو نسخَ أيًا من الألواح العلمية المنسوبة إليه بعد أن صار ملكاً. ومع ذلك، لا يُذكر في أي موضع أن غيره كان مشاركاً في إنتاجها. بل لم يكن يُراد لأحد سواء أن يقرأها. فما من لوح من ألواح آشوريانيال يحمل تاريخاً لإنتاجه، ولا واحد منها ينطوي على صيغة حماية أو تحذير موجه إلى قراء قادمين. لقد كانت ألواح الملك الخاصة، ولم يكن لأحد أن يشاطره إياها.

ولا أن يُنسب علمٌ سابق إلى أحد سواء. وإن كان بعض أنواع خواتيم آشوريانيال يذكر أنها منسوخة عن مصادر أقدم، فإنها لا تبلغ في الدقة مبلغ ما ألفناه في طريقة الجماعات العلمية التي مرّ بنا ذكرها. بل ما يرد هو عبارات مبهمّة من قبيل: «وفقاً لما ورد في الألواح (واللوح الكتابية) الأصلية من أرض آشور وأرض سومر وأكد»⁽⁵⁸⁾. أي إن آشور وبابل بأسرهما قد غدتا في خدمة فكر

(57) حول أمن القصر الآشوري، انظر،

Karen Radner, "Gatekeepers and Lock Masters: The Control of Access in Assyrian Palaces," in *Your Praise is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, ed. Heather D. Baker, Eleanor Robson, and Gábor Zsilyomi (London: British Institute for the Study of Iraq, 2010), 269-80.

Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, nos. 318, 328, 336.

(58)

الملك، وما من جماعة ولا شخص يُنسب إليه عِلْمٌ خاص؛ إذ قد آلت كل العلوم إلى التاج، وصارت في حوزته.

4.1 أحداث الدمار بوصفها اختناقات وجودية للعلم المسماري

إن نظرة آشوربانيبال المتفردة والمتعالية إلى ذاته بوصفه العالم الأوحده لم تكن في ذاتها وبالأحرار محتوماً على العلم المسماري خارج أسوار قصره في نينوى. فبحسب ما نعلم، ظلت الجماعات العلمية في المدن كحزيرينا وآشور تمارس عملها غير متأثرة بأفعاله إلى حد بعيد: إذ استمرت عائلتنا نور-شمش وبابا-شمو-إيني في إنتاج الألواح العلمية واستمرت كذلك استقطابهما للمتدربين والعلماء حتى العقد الثاني من القرن السابع قبل الميلاد⁽⁵⁹⁾. غير أن العواقب الكاملة لما أقدم عليه الملك، مقترنة بالحرب المهلكة التي شنها على بلاد بابل، لم تتجلى إلا آنذاك.

في مقالته المعنون «Bemerkungen zu den akkadischen Kolophonen» المنشور في عالم المشرق (*Welt des Orients*)، الجزء الخامس (1969-1970)، ص. 165-171، يشير رايكل بورغر في الصفحة 168 إلى استثناء واحد: إذ نُسخ أربع ألواح لطقس التطهير المعروف باسم بيت ريمكي (Bt Rimki) ودون عليها أنها نُقلت *ki-i KA^ule-us-um^uZU GABA.RI KÁ.DINGIR.RA^u*، وفقاً لما ورد في ألواح الكتابة الأصلية من بابل. ولعل الغرض من هذا الموضوع كان إظهار أن الطقس مستمد من تقليد بابلي أصيل.

(59) اللوح المؤرخ الأحدث عهداً في خيئة حزيرينا هو اللوح رقم 300 في كتاب Gurney and Hulin, *The Sultantepe Tablets* (ed. Markham J. Geller, "Incipits and Rubrics," in *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, ed. Andrew R. George and Irving L. Finkel [Winona Lake: Eisenbrauns, 2000], 225-58).

وقد نسخ أحد أبناء نبو-زّر-كيتي-إيشر، من عائلة نور-شمش، ومؤرخ باسم سنة الحكم لبل-أخو-أشور، وهي تقابل إمّا سنة 621 قبل الميلاد (جولياني إي. ريد، «الاسماء السنوية والملوك والمذعنون بالعرش في بلاد آشور»، 648-605، مجلة أوريينتااليا 67 [1998]: 255-265)، أو سنة 616 قبل الميلاد (تسلسل الاسماء السنوية بعد القانونية)، في *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Volume I/I: A*, ed. Karen Radner [Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1998], xviii-xx).

ولأن مشروع آشوربانيال المتعاضم لمحو جغرافية العلم المسماري لم يكتمل قط، فقد خَلَف وراءه شواهد جلية. فأولها: المواد الخام، أي ألواح الآخرين، التي كانت لا تزال موجودة في القصور الملكية حين دُمِّرت. وثانيها: الشواهد الوثائقية على عملية التحرير النصي، وقد انطوت على الإكراه كما انطوت على الامتنال. وثالثها، كما سنرى في القسم الأخير: إن ما قام به آشوربانيال ظلّ حاضراً في الذاكرة الثقافية البابلية أكثر من خمسة قرون بعد وفاته وسقوط آشور ذاتها.

بل إن العوائل العلمية الأقرب إلى آشوربانيال - أو لعلّها الأشد ارتباطاً به- لم تسلم من شغفه المولع بالجمع. فقد رأينا آنفاً أن 85 أو نحو ذلك من الألواح العلمية التي كتبها رجال من عائلة غابو-إيلاني-إريش أو امتلكوها لم يُعثر عليها في معبد نابو في كَلْحو، بل في القلعة الملكية في نينوى، مع أن كثيراً منها بصرّح بأنه كُتِب في كَلْحو. وقد قال ليبيرمان إنه «لا سبب يدعوننا لافتراض أنها كانت جزءاً من مكتبة الملك»، واقترح بدلاً من ذلك أنها بقيت في حوزة العائلة، وهو ما يوحي بوجود مسكن لهم في القلعة الملكية (ولا دليل أثريّ يؤكّد ذلك أو ينفيه)⁽⁶⁰⁾. غير أنه غفل عن شاهد مهم يتمثّل في جُرْدَة وصلت إلينا اليوم في ثلاثة كِسَر لا يتصل بعضها ببعض، عُثِر عليها في القلعة الملكية في نينوى⁽⁶¹⁾. كانت هذه الجردة في

وتحتوي مجموعة بابا-شمو-إيني على عدة مؤلفات يُذكر فيها اسم الملك سين-شرو-إشكُن (حكم بين 612-623 ق.م) (Maul, "Die Tontafelbibliothek," 204).

Stephen Lieberman, "Canonical and Official Cuneiform Texts: Towards an Understanding of Assurbanipal's Personal Tablet Collection," in *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, ed. Tzvi Abusch, John Huehnergard, and Piotr Steinkeller (Atlanta: Scholars Press, 1990), 305-36.

ومع ذلك، فقد تبين أن قطعة واحدة، على الأقل، من لوح عثر عليها في معبد إزبدا في كَلْحو خلال خمسينيات القرن الماضي تصل بقطعة أخرى يُقال إنها وُجِدت في نينوى على يد المستكشفين الفيكتوريين (Wiseman and Black, *Literary Texts*, 33 no. 229).

K 11922+ (Wilfred G. Lambert, "A Late Assyrian Catalogue of Literary and (61)

أصلها قائمة سداسية الأعمدة تتضمن أسماء أعمال علمية كانت (أو لعلها كانت سابقاً) في حوزة أفراد معينين، منهم رجل يُدعى أبلايا (ويمكن التعرف عليه بوصفه طَبْشَر أنوما أنو إلَّيل من مدينة بوريثا البابلية)⁽⁶²⁾ وأدَد-شُمو-أضر، كبير الآشوري في عهد أَسَرَحَدُون، وقد سبق لنا أن التفتنا به آنفاً.

يُذكر اسم أدَد-شُمو-أضر في أول سطر محفوظ من قطعة تعود إلى أسفل اللوح. وقد جرت عادة الكتاب أن يدل هذا الاسم على نهاية قائمة المواد المتعلقة به. ونظراً لأننا لا نستطيع إعادة بناء العلاقة المكانية الدقيقة بين القطع الثلاث، فقد لا يكون أيُّ من النصوص المدونة على القطعتين الآخرين من مقتنياته. غير أنه إذا افترضنا أن ألواح أدَد-شُمو-أضر قد أدرجت مباشرة تحت ألواح أبلايا، فإنها كانت تضم مجموعات كاملة من سلسلتي الفأل السماوي والأرضي أنوما أنو إلَّيل وشُما أكو، «بما في ذلك الألواح غير القانونية، وشروح الألفاظ والتفاسير»؛ وخمس قوائم معجمية كلاسيكية؛ وسلسلة فآل الأحلام زيقوق والطبوغرافيا الطقسية «تينتر» بابل؛⁶³ وثمانية أعمال أدبية على الأقل، منها ملحمة الخلق البابلية أنوما إليش، وملحمتي گلگامش وأتانا، ومن المحتمل مؤلفات أخرى وردت في الأجزاء المفقودة من اللوح.

وتتوافق هذه القائمة إلى حد بعيد مع وصف ليبرمان لآلواح والد أدَد-شُمو-أضر نابو-زُقب-بينا، المكتوبة في گلحو، والمكتشفة في نينوى: فهي تشمل أساساً على أنوما أنو إلَّيل، مع شروح لها، وأعمال أخرى في موضوع الأجرام السماوية؛

Scholarly Texts," in *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, ed. Barry L. Eichler, Jane W. Heimerdinger, and Åke W. Sjöberg (København: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1976), 313-18; online edition at <http://oracc.org/cams/misc/P399525>

(62) فقد كتب ما لا يقل عن ثلاثة عشر تقريراً عرافياً إلى الملك أَسَرَحَدُون في سبعينيات القرن السابع قبل الميلاد

(Hermann Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings, State Archives of Assyria* 8 [Helsinki: Helsinki University Press, 1992], nos. 356-68),

ووجه رسالة إلى أم الملك (Parpola *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, no. 154).

وسلسلة شُما أكو ومجاميع فال أخرى؛ وصلوات وشعائر؛ واللوح الثاني عشر من ملحمة جلگامش⁽⁶³⁾. ونظراً للطبيعة المجزأة لتلك الجردة، ولأن نسبة الألواح إلى نابو-زُقب-بينا لا تُعرف إلا من خلال الخواتيم المحفوظة، فإن هذا التداخل بين ما نُسب إلى الأب والابن لافت للنظر. ولعل تلك الألواح قد أُدخلت إلى المكتبة الملكية بعد وفاة أدد-شمو-أضر؛ أو لعله هو نفسه من قَدَّمها هدية.

وفي كلتا الحالتين، فإن ضمَّها إلى المجموعة الملكية جاء جزءاً من سنة ملكية أوسع الملك للألواح، سواء طوعية أو قسراً، من داخل دائرة الملك الضيقة ومن خارجها⁽⁶⁴⁾. ومن أشهر هذه الوقائع، وصول أعداد هائلة من ألواح الكتابة والرُّثم العلمية إلى نينوى من بابل بعد أن أخذ آشوربانيبال تمرّداً كبيراً فيها سنة 648 ق.م، قاده أخوه شمش-شمو-أكين. وسبغُ جرداتٍ أخرى، لا تقلّ تجرؤاً عن تلك التي سبَّغَ الحديث عنها، تُقيد ما ورد من نصوص، وتُرثبها، كما في السابق، بحسب المالك الأسبق والمكان الأصلي⁽⁶⁵⁾. ويُلاحظ أن نحو سبع الألواح العلمية التي عُثر عليها في القلعة الملكية كُتبت بخط بابلي لا آشوري، ومعظمها يتناول موضوع الجرافة، وهو أحب العلوم إلى آشوربانيبال⁽⁶⁶⁾. وبهذا، فإن المجتمعات الحضرية في شمال بابل فقدت مكتوباتها لصالح الملك.

لكن، كما رأينا في القسم السابق، فإن هذه الأصول، التي حرص إداريو البلاط على توثيقها بدقة، كان لا بد من محوها وإزالة الفوارق المحلية لتُقدَّم على

(63) Lieberman, "A Mesopotamian Background," 206-8.

(64) Eleanor Robson, "The Clay Tablet Book in Sumer, Assyria and Babylonia," in *A Companion to the History of the Book*, ed. Simon Eliot and Jonathan Rose (Oxford: Blackwell, 2010), 67-83; eadem, *Ancient Knowledge Networks*, chapter 3.

(65) F. Mario Fales and J. Nicholas Postgate, *Imperial Administrative Records, Part I: Palace and Temple Administration*, State Archives of Assyria 7 (Helsinki: Helsinki University Press, 1992), nos. 49-56; Simo Parpola, "Assyrian Library Records," *Journal of Near Eastern Studies* 42 (1983): 1-29.

(66) Jeanette C. Fincke, "The Babylonian Texts of Nineveh: Report on the British Museum's Ashurbanipal Library Project," *Archiv für Orientforschung* 50 (2003/04): 111-49.

صورة تناسب مقام الملك وتليق بجلاله. وقد تولّى أكلّانو، كاهن معبد الإله آشور في مدينة آشور، الإشراف على إنتاج الألواح الجلمية للملك - سواء أكان أسرحدون أو آشوربانيبال - وكان يناقشه في الشؤون التحريرية⁽⁶⁷⁾. وربما كانت الأصول التي نسخها فريقه مأخوذة من معبده، وهو الأهم في البلاد. وتوثّق رسالة قصيرة كتبت مباشرة بعد الحرب مشهداً لرجال محلّيين يشرفون على بابليين أسرى داخل القصور الآشورية، ينسخون أعمالاً علمية أو يستعيدونها من الذاكرة. فعلى سبيل المثال، يُذكر أن رجلاً يدعى بَشُو - ولعله الآشيو القادم من كلّحو الذي سبق الحديث عنه - كان مشرفاً على ابن حاكم مدينة نينور، الذي «أتم سلسلة (أنوما آنو إليل)» وقد وضعت الأغلال في قدميه⁽⁶⁸⁾. ومن المؤكد أن هؤلاء - أكلّانو، وبَشُو، ومن كان تحت إشرافهما - هم الذين تولّوا تحويل تقاليد الجلم المحلية المتنوعة التي مثلتها هذه الألواح الوافدة، إلى منظومة علمية واحدة، موحّدة، خالدة، منزهة عن المكان، تليق بأن تُهدى إلى الملك.

لم يُكتب لمشروع آشوربانيبال التحريري العظيم الاكتمال. فقد كانت الحرب التي امتدت أربع سنوات على بابل باهظة التكلفة، ولم تُسفر عن شيء من الغنائم التي اعتادتها الحملات الملكية. ولئن كان للجلم المسماري قيمة ثقافية بالغة، فإنه

Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, nos. 101-3. (67)

تغطي تقارير الغال السماوي التي رفعها أكلّانو إلى زبائه من الملوك الحقبة الممتدة من عام 676 إلى 650 ق.م.

(Hunger, *Astrological Reports*, nos. 100-112; Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, nos. 84-108, 232; Stephen W. Cole and Piotr Machinist, *Letters from Assyrian and Babylonian Priests to Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, State Archives of Assyria 13 [Helsinki: Helsinki University Press, 1998], no. 16).

(68) النص الكامل كما ورد:

"dMAŠ-ŠU DUMU LÚ.GÚ.EN.NA | ÉŠ.GÀR ug-da-mir | si-par-ri AN.BAR Ša-kin | ina Ê re-du-te | ina IGI "ba-a-nu-ni pa-aq-qid | dul-lu ina ŠU.MIN-šá la-á-šú

«نَيرَنا-جَيلَني، ابن الشَّنبَكيو، وقد فرغ من السَّلسلة، وقَيَّد بالأغلال، وهو الآن تحت في عهدة بَشُو في قصر الخلافة، وليس هناك عمل مناعًا به في الوقت الحاضر» (Faies and Postgate, *Imperial Administrative Records*, Part II, no. 156 obv. 8-13).

لم يكن عائداً يكفي لحماية الإمبراطورية وإعالتها. فقد خفت وتيرة إنتاج النصوص، وساد الصمت دور المحفوظات، واختفى العلماء من بلاط الملك في أثناء عقد الأربعينيات من القرن السابع قبل الميلاد⁽⁶⁹⁾. ولم تمضِ إلا عقود قليلة حتى انهارت الإمبراطورية الآشورية انهياراً تاماً، مُنْهَكَةً بما جرّته عليها سياسات آشوربانيبال، فسقطت تحت وطأة انتفاضة بابلية جديدة، كانت هذه المرة مسنودة بتحالف الميديين وغيرهم من الشعوب. سقطت آشور سنة 614 ق.م، وتبعها نينوى وتُغْلَحُو سنة 612، ويُحتمل أن عائلة نور-شَمَش قد هجرت دارها في حُزيرينا حين سُرِبَ الحصار على حران القرية - آخر معاقل الدولة - وذلك سنة 610 أو 605 ق.م.

وقد أسفرت عمليات السلب والنهب التي اجتاحت تلك المدن والحواضر عن تدمير المباني التي كانت محفوظات الألواح العلمية فيها، سواء أكانت قصوراً أو معابد أو دُور العوائل. وجميع الألواح الآشورية - المقدرة بالآلاف - التي اكتشفها علماء الآثار في العصر الحديث إنما هي - بحكم واقعها - ألواح خرجت من التداول في زمانها القديم. وما نقرؤه اليوم هو بعينه ما استُصِيت قراءته على مَنْ جاء بعدهم في العصور القديمة. وإن ذلك العمل التحريري الضخم الذي أنجز في القصر الملكي في نينوى، والذي يُعد اليوم أساساً تقوم عليه جهود إعادة بناء النصوص في علم الآشوريات الحديث، لم يكن في حقيقته إلا نقطة نهاية لا بداية. وقد شكّل العقد الممتد من سنة 614 إلى 605 ق.م النهاية الفاصلة والحاسمة للثقافة المسمارية في آشور.

ولا سبيل لنا إلى معرفة عدد العلماء الآشوريين الذين نجّوا من ذلك الدمار. ولا شك أن كثيراً منهم قد لقوا حتفهم، ويشهد على ذلك ما كان من هجر نور-شَمَش لدارهم في حُزيرينا⁽⁷⁰⁾. غير أن بعضهم استطاع أن يبدأ حياة جديدة في بابل

(69) لمزيد من التفاصيل، انظر، Robson, *Ancient Knowledge Networks*, chapters 2-3.

(70) Seton Lloyd and Nuri Gökçe, "Sultantepe: Anglo-Turkish Joint Excavations,"

وسواها، مستنداً إلى ما علق بذاكرته من علم، أو ما استطاع إنقاذه من ألواح، يندمج به في مجتمعات جديدة. وقد بلغ نفر من الرجال وبعض الألواح بالفعل إلى أقصى الجنوب، إلى مدينة أوروك في أهوار بابل، وهي التي منها انطلقت شرارة المعصيان على آشور في بادئ الأمر⁽⁷¹⁾.

وقد ازدهرت بابل المستقلة في عهد الملك الثائر نبوپلاصر (حكم: 627-605 ق.م) وابنه نبوخذنصر الثاني (حكم: 606-562 ق.م). وكما في آشور، وفي المصور السابقة حين كانت لبابل سيادتها، وجَد العلماء في البلاط وكانت لهم صلة بالمعابد ككهنة يتقاضون منافع جزئية، ويعملون في الوقت نفسه لحساب أفراد من ذوي الواجهة أو موكلين خواص وفق تشكيلات متنوعة⁽⁷²⁾. ومع ذلك، فإن انحسار دائرة الثقافة المسمارية إلى نصف مداها السابق على نحو مباغت، فضلاً عما سببه آشوريانيبال من نكبات سابقة، لا بدّ أنه ألقي أثراً عظيماً بالغ السوء، تطلّب وقتاً وجهداً لتجاوزه. إذ إلى جانب فقدان البلاط الآشوري وطبقاته العليا كمصدر رئيس للدعم والرعاية، فقد انخفض عدد المخطوطات المتداولة وقلّ عدد العلماء الذين يتبادلونها أو يتنافسون عليها.

ومع ذلك، فإن القرن السادس قبل الميلاد يُعدّ حقبة ازدهار ورفعة للعلم المسماري، بدعمٍ ورعاية من سلالة بابل الحاكمة للمعابد ومشتاري البلاط. وقد نجا هذا العلم حتى من غزو قورش العظيم لبابل سنة 539 ق.م؛ فعلى الرغم من أن الحاكم الفارسي الجديد كان زرادشتياً، إلا أنه سعى إلى نبيل دعم جماعات

1952," *Anatolian Studies* 3 (1953): 27-47.

Paul-Alain Beaulieu, "The Afterlife of Assyrian Scholarship in Hellenistic Babylon," in *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, ed. Jeffrey Stackert, Barbara Nevling Porter, and David P. Wright (Bethesda: CDL Press, 2010), 1-18; Michael Jursa, "Die Söhne Kudurru und die Herkunft der Neubabylonischen Dynastie," *Revue d'Assyriologie* 101 (2007): 125-36.

Robson, *Ancient Knowledge Networks*, chapter 4; Waerzeggers, "The Babylonian Priesthood."

المعابد المحلية حفاظًا على التماسك الاجتماعي والرخاء الاقتصادي، وهما شرطان ضروريان لقيام قاعدة ضريبية متينة⁽⁷³⁾. غير أن تمرّد البابليين على خلفائه، داريوس الأول وابنه أخشويرش (خشايارشا الأول)، في سنتي 521 و484 ق.م، جرّ عليهم انتقامًا ساحقًا أنزل بالطبقات الحضرية العليا التي ناصرت الثائرين⁽⁷⁴⁾. فأغلقت المعابد الكبرى في مدينتي سيبّار وأوروك إغلاقاتًا نهائيًا، وأعيد تأهيل الأخرى في بابل ويورسيّا وغيرها برجال أوفياء للسلطة الجديدة، وأعيد تنظيم بنيتها الاقتصادية من الجذور. وقد اختفت من السجل المسماري، في هذه الفترة، أعدادٌ كبيرة من العائلات البارزة الممتدة؛ أو لنقل على نحو أدقّ، إن العام 484 ق.م يمثل الحدّ الفاصل لنهاية كثيرٍ من مجموعات الألواح الشخصية والمؤسسية، سواء كانت أرشيفية أو علمية. وفي هذه المرحلة، دخلت عشرات الآلاف من الألواح العلمية في السجل الأثري-أي الاختناق الوجودي الثاني الذي تعرّض له السجل المكتوب، بل والجماعات التي أنشأته، وذلك بعد قرن ونصف من الاختناق الأول. وقد أفضى هذا الحدث إلى تضيق آخر في حيّز تداول العلم

Michael Jursa, "The Transition of Babylonia from the Neo-Babylonian Empire to (73) Achaemenid Rule," in *Regime Change in the Ancient Near East and Egypt: from Sargon of Agade to Saddam Hussein*, ed. Harriet Crawford (Oxford: Oxford University Press, 2007), 73-94.

Caroline Waerzeggers, "The Babylonian Revolts against Xerxes and the 'End of (74) Archives,'" *Archiv für Orientforschung* 50 (2003/04): 150-73;

"The Socio-economics of Cuneiform Scholarship."

انظر مؤخرًا،

ولمزيد من التفصيل حول الضغوط المالية المتزايدة على المعابد في تلك الحقبة، والتي قد تكون قد فاقمت الوضع، انظر

Michael Jursa, "Money-based Exchange and Redistribution: The Transformation of the Institutional Economy in First-millennium Babylonia," in *Autour de Polanyi: Vocabulaires, théories et modalités des échanges*, ed. Philippe Clancier, Francis Joannès, Pierre Rouillard, and Aline Tenu (Paris: de Boccard, 2005), 171-86; idem, "Taxation and Service Obligations in Babylonia from Nebuchadnezzar to Darius and the Evidence for Darius' Tax Reform," in *Herodot und das Persische Weltreich/Herodotus and the Persian Empire*, ed. Robert Rollinger, Brigitte Truschegg, and Reinhold Bichler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 431-48.

المسماري، على الأقل مؤقتاً، وخسارة فادحة أخرى في مظلة الرعاية، والبُنى المؤسسية، وشبكة العملاء الأثرياء.

ويبدو أن بعض مدن بابل الشمالية، كسيّار، فقدت تقاليدها في الكتابة المسمارية إلى الأبد، في حين شرعت مدن أخرى كبابل وبورسيّا بإحياء عبادة المعابد شيئاً فشيئاً، ومعها النشاط العلمي المتصل بها. أمّا في المدن الجنوبية مثل نيبور، التي ظلت وقيّة للسلطة الفارسية، فالحياة فيها تبدو وكأنّها لم تتغير البتّة. وأما أوروك، التي كانت معقل السلطة الجنوبية للسلالة البابلية البائدة، فقد اتسمت أحوالها بعد ذلك بتعقيد أكبر؛ إذ اختفت من السجل التاريخي العائلات التي كانت قرية من البيت الملكي القديم، والتي يُحتمل أن تكون مصدرًا لمطالين جدد يعرش بابل إن لم تكن قد ساعدت الثائرين فعلاً. وقد سُمح للنُخب المحليّة بالبقاء، فشرعت شيئاً فشيئاً في التجمّع حول معبد جديد يُدعى «وش»، يقوم على لاهوت معاد تشكيه لإله السماء أنو، وكان ذلك على امتداد القرن الخامس قبل الميلاد.

5.1 البقاء في زمن الشخّة: العلم المسماري في بابل المتأخرة

هذا، إذن، هو السياق السياسي العاصف الذي ينبغي أن نُدرك في ضوءه مواقف العلماء من مسألة حفظ العلم وبذله في مجتمع معبد أوروك الذي استهلّ به هذا البحث⁽⁷⁵⁾. فقد كانت أوروك، في أواخر القرن السابع قبل الميلاد، معقلاً للمتمرّد على الآشوريين، ثم تحوّلت إلى ملاذٍ للعلماء (وغيرهم؟) الفارين من

(75) Stevens, "Secrets in the Library"; Robson, "The Production and Dissemination"; eadem, "Tracing Networks of Cuneiform Scholarship"; "The Socio-economics of Cuneiform Scholarship"; Robson and Stevens, "Scholarly Tablet Collections in First-Millennium Assyria and Babylonia."

للاطلاع على مزيد من التفصيل بشأن المصائر المتباينة للجماعات العلمية البابلية، ولا سيما في بورسيّا وأوروك، بعد عام 484 ق.م، انظر رويسون، «الاقتصاد الاجتماعي للعلم المسماري»، وهو المصدر الذي تستند إليه الفقرات التالية، مع إحالات موسعة على كتابات أخرى.

الشمال، ومركزًا سياسيًا ذا شأن في الدولة البابلية الجديدة. فعلى سبيل المثال، شغل وليّ العهد نبوخنصر، منذ عام 627 ق.م ولمدة تقارب العقد، منصبًا شرقيًا بلا أعباء يُذكر، وهو منصب «الشَّتَمُو»، أي، الأسقف الإداري في معبد إشتار⁽⁷⁶⁾. وبعد الغزو الأخميني، ومع ازدياد السخط على واقع الحال الإمبراطوري الجديد، صار معبد إشتار بؤرة للتوترات المتفاقمة بين السلطة الملكية والعبادة الرسمية. وفي مطلع عهد داريوس، جرى تقليص نشاط المعبد، ممّا حمَلَ بعض أعيان أوروك البارزين على تأييد ثورات جديدة مع اعتلاء ابنه خشايارشا العرش. وقد رأى هذا الملك الشاب في أوروك مصدرًا للقلق، فأقصى عائلات نافذة عن سلطة المدينة، بل لعلّه أزالها من الوجود تمامًا، وذلك سنة 484 ق.م.

ومع ذلك، فقد نجت عائلات إيكور-زاكير، وهونزو، وشانغو-نيثرتا، وسين-لقي-أوتيني من تلك العقود الصاخبة في أوروك. وحين دخل الإسكندر الأكبر بابل سنة 330 ق.م، ثم تمكّن قائده السابق سلوقس من ترسيخ حكمه بعد عقدين، لم يكن من العجيب أن تُؤثِّر أوروك الحذر على المغامرة، والعزلة على القرب من مراكز السلطان. فمن أواخر العصر الأخميني وحتى عهد السلوقيين، كان الآشيو والكالو في أوروك على بينة تامة بأن لا رجاء لهم في نيل رعاية ملكية، لا لهم ولا لمعابدهم. بل اعتمدوا اعتمادًا تامًا على ما يجنونه من حقوق جزئية في وظائفهم الدينية، وعلى الأجور التي يتقاضونها لقاء مشورات فردية في الطبّ والتنجم وما شابه⁽⁷⁷⁾. غير أن ما كانوا يحفظون به من عُرف واحترام إنما كان مقتصرًا على بعض أهل المدينة، إذ إن أوروك غدت آنذاك موطنًا لليهود والزرادشتيين واليونانيين وسواهم من ذوي الثقافات المتنوعة. ولا سبيل إلى الجزم بأن أنصار التقليد البابلي كانوا لا يزالون يُشكّلون أكثرية سكّان أوروك في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، غير أنهم، بلا ريب، لم يعودوا يحوزون شبه الاحتكار الذي كان لهم في العصور السابقة.

Jursa, "Die Söhne Kudurru," 131.

(76)

Robson, "The Socio-economics of Cuneiform Scholarship," 466.

(77)

وعلى هذا النحو، يمكننا فهم دوافع علماء أوروك في إقامة «مكتبة موزعة» للعلم المبذول والمحمي على أنها تختلف في جوهرها عن دوافع أسلافهم الآشوريين، وإن تشابهت التأثير في الظاهر. فكما في المجتمعات العلمية الحضرية التي عُرضت آنفاً من القرن السابع، اقتنى علماء أوروك الواحاً من مدن نائية مثل نينور، وكوثا، ودير، فضلاً عما استمدوه من دوائرهم المحلية⁽⁷⁸⁾. وكانوا يستعيرون ثم يعيدون «بعد أن يقتبسوا اقتباسات سريعة»، ويتخفون من مخاطر إعاره المؤلفات بأنفسهم، ويلجأون إلى آلهتهم الخاصة كي تحمي هذه المؤلفات. ويظهر ذلك على أتم وجه في الإجراءات الوقائية التي وصفناها ستيفنز للحفظ على النصوص التي كانت مصدراً للرزق عند بعض العلماء⁽⁷⁹⁾. ولستندع من الذاكرة ما جاء في المقدمة عن الحسابات الفلكية التي وُضعت في شهر نيسان من سنة 191 قبل الميلاد، والتي جاء في خاتمتها أن واضعها قد لجأ إلى أربع وسائل وقائية مختلفة:

لوح أنو-بِلشُتو، الكالو المعني بالآله أنو، ابن نيلنتو-أنو، من سلالة سين-
لِقي-أوتيتي، من أهل أوروك. على يد أنو-أبا-أير، ابنه، الناسخ المختص بـ
أنو وإنوما إليل، من أوروك.
أوروك، نيسانو (الشهر الأول)، السنة 121، حين كان أنطيوخس ملكاً.

من يُخشِئ الآلهة أنو وإليل وإيا، [فلا يأخذ] هذا اللوح سرقة (؟). هذا
تقويم، وحكمة الإله أنو، وسر الآلهة [العظام]، وكثر العلماء. يُظهره العالم
[للعالم]، ولا يُبصره الجاهل. [هذا] من محرّمات أنو وإليل [وإيا، الآلهة
العظام]⁽⁸⁰⁾.

Robson, "Tracing Networks of Cuneiform Scholarship," 157. (78)

Stevens, "Secrets in the Library." (79)

pa-lih 21 50 u 40 ina šur-qa⁷ [la TUM]-šd i a-ru-ú né-me-qi⁶⁰ ú-tú⁶⁰ AD.HAL (80)
DINGIR¹. [MEŠ GAL.MEŠ] i MĪ.ŪRI¹⁰ um-man-nu¹⁰ ZU⁶ ana [ZU⁶] i li-kal-
lim la¹⁰ ZU⁶ nu [im-mar ik-kib] i⁴ a⁴ nù⁴ DEN.LİL⁷ ð⁷ [é-a DINGIR.MEŠ
GAL.MEŠ] (Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts*, no. 135U rev. 12-16; cf.
Stevens, "Secrets in the Library," 252 no. 45).

كان الآشيو والكالو في أوروك البابلية المتأخرة يتعاملون مع أنواع مختلفة من التهديدات التي فرضتها الشحّة. وأول أشكال هذه الشحّة كان زوال رعاية الملوك، وهذا ما جعلهم يبتأى عن مصادرة واسعة النطاق للألواح على غرار ما فعله آشوربانيبال، إلا أن ذاكرة المجتمع لم تزل مثقلة بندوب ما ارتكبه خشايارشا من تدمير للعوائل والمجتمعات والمعابد العلمية. وكانت هناك تهديدات أخرى أقل فتكاً ولكن أكثر مباشرة، أبرزها تنوّع المعتقدات الشخصية والممارسات الدينية، وهو ما أدّى إلى تناقص عدد المتعبّدين في المعابد وطالبي العِرافة والشفاء. هذا إلى جانب ما أدّت إليه أعراف الإرث من تقسيم الحصص المقرّرة من دخل المعبد إلى أجزاء تتضام شيئاً فشيئاً. وفوق ذلك، كان «الاختناقان الوجوديان» الآشوري والأخميني قد أخرجوا عدداً لا يُحصى من المؤلفات العلمية من حيز التداول، فأصبح الوصول إلى المتون المؤسسة للمهنة أكثر صعوبة.

وقد تتبعّت سينثيا جان مدى توافر المؤلفات المُدرّجة في «كتيب الآشيو» الكلاسيكي⁽⁸¹⁾. ففي آشور في القرن السابع، حيث نسخ الآشيو الشاب كيصير-أشور من عائلة بابا-شمو-إيني هذا الكتيب، كانت عائلته تمتلك زهاء نصف المؤلفات المثة المذكورة فيه (وربما أكثر إذا أخذنا في الحسبان ألواح الكتابة المفقودة والمناطق التي لم تُنقّب في داره)⁽⁸²⁾. أما في أوروك في أواخر القرن الخامس، فقد نسخ الآشيو الشاب أنو-إكسر من عائلة شانكو-نيرتا النسخة ذاتها، ولم تكن عائلته تملك إلا نصف العدد تقريباً مما كان لدى سابقه⁽⁸³⁾. ولا ريب أنه

(81) Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte: Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āgipātu* (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2006), 165-67.

(82) KAR 44 (ed. Geller, "Incipits and Rubrics").

(83) Ernst von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk, 5te Band, Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, Endberichte 13* (Mainz: von Zabern, 1998), no. 321; Philippe Clancier, "Le manuel de l'exorciste d'Uruk," in *Et il y eut un esprit dans l'Homme: Jean Bottéro et la Mésopotamie*, ed. Xavier Faivre, Brigitte Lion, and Cécile Michel (Paris: De Boccard, 2009), 105-17.

أدرك، بمرارة، كم من أمهات الكتب في مهنته قد اندثر ولم يعد متداولاً. وفي ظل هذه الظروف الضيقة، كان لزاماً أكثر من أي وقت مضى أن يكتنز المرء ما لديه، وألا يشاركه إلا مع مَنْ يثق به ثقة تامة. ولهذا استمر النساخ، حتى آخر جيل من العلماء في أوروكل منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، في كتابة عبارة: «من يخشى الإله أنو، فلا يسطو على هذا اللوح»⁽⁸⁴⁾.

أما في مدينة بابل، فإن سرديّة العلم المسماري في القرون التي تلت الثورات المناهضة للأخمينيين لا تزال تنتظر الاكتمال. غير أننا نعلم يقيناً أن أحشويرش قد اعتبر معبد مردوخ «إيسنكيلا» مركز ثقل حركة الاستقلال البابلية، فتضمنت أعماله الانتقامية وقف العمل في زُقُورته، وتفكيك منظومة روايته، وتبديل كوادره الكبار بالكامل. ثم حدث شيء من التقارب مع السلطة السياسية في عهد الإسكندر الأكبر وفي بدايات العصر السلوقي، إذ قيل إن شَتَنُو (أسقف) إيسنكيلا بَروُئُس (وربما اسمه البابلي: بل-رغشو) قد أهدى تاريخه الشهير «بابليونيكا» المكتوب باليونانية إلى أنطيوخس الأول نحو عام 280 ق.م.⁽⁸⁵⁾ غير أن هذه اللحظة من التبادل الثقافي قد تكون مؤثراً على شعور أعمق بأن العلم المسماري لم يعد قابلاً للبقاء بوصفه علماً قائماً بذاته، وأنه لا بد من بيانه بالسنة جديدة وتوسيع جمهوره⁽⁸⁶⁾. وربما في القرن الثالث قبل الميلاد تحديداً، بدأت بعض عناصر الفلك البابلي المعتمدة على المعابد بالتسرّب إلى التراث اليوناني⁽⁸⁷⁾.

pa-lih 60 là TÙM-šú (Jan J. A. van Dijk and Werner R. Mayer, *Texte aus dem Rēs-Heiligtum in Uruk-Warka* [Berlin: Mann, 1980], no. 89 rev. 9).

ويتعلّق هذا النصّ بسجلّ تاريخي للملوك ومستشاريهم من أهل الجلم، دُوّنه حفيد أنو-بِلشَنو الذي سُمّي باسمه، وذلك سنة 165 قبل الميلاد. انظر:

(Alan Lenzi, "The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship," *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8 (2008): 137-69).

Johannes Haubold, Giovanni Lanfranchi, Robert Rollinger, and John Steele, *The World of Berossos* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013).

John Dillery, *Clio's Other Sons: Berossus and Manetho* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015).

Alexander Jones, "Transmission of Babylonian Astronomy to Other Cultures,"

كان آخر مجتمع معروف بجله المسماري قد مارس نشاطه في مدينة بابل ما بين نحو 150 إلى 50 قبل الميلاد. وكانت السلطة السلوقية، منذ مطلع القرن الثاني قبل الميلاد، قد أخذت في الذبول والانحسار تحت وطأة الضغوط المتزايدة من الرومان غرباً، ومن بطالمة مصر جنوباً، ومن الفرثيين شرقاً. وفي عام 141 ق.م، سقطت المدينة الملكية سلوقية القائمة-على-دجلة في يد الفرثيين، فأقام هؤلاء مركزاً إمبراطورياً جديداً لا يبعد عنها سوى خمسة كيلومترات. وكما فعل السلوقيون قبلهم، فقد أعرض الحكام الجدد لبابل عن اتخاذ مدينة بابل - الواقعة على بُعد خمسة وستين كيلومتراً إلى الجنوب - مقراً للملك، إلا أنهم لم يُلقوا وجودها، بل أبقوا عليها قائمة، رغم ما لحق بها ويمعبدتها الأشهر، إيسنغلا، من تقلص كبير في الحجم والمكانة.

ورغم أن الأرشيفات المستخرجة بطريقة طبقية والمنشورة علمياً من هذه الفترة لا تزال مفقودة، فإن الألواح الطينية التي استُخرجت بطرق غير رسمية إبان الحملات التنقيبية في العصر الفيكتوري تُظهر أن معبد إيسنغلا ظل، حتى في هذا التاريخ المتأخر، بؤرةً للنشاط العلمي إلى جانب دوره التعبدية. ومن أبرز ما انتجه هذا الوسط في تلك المرحلة يوميات الرصد الفلكي الشهيرة، التي يعود أحدها إلى عام 61 قبل الميلاد⁽⁸⁸⁾، وقد كانت تُدوّن بإشراف المعبد، وتشتمل على كم هائل من البيانات الرصدية للظواهر السماوية والمناخية، فضلاً عن تسجيل متزايد للوقائع العسكرية والدينية والسياسية⁽⁸⁹⁾. وكانت هذه اليوميات تذكر بشكل منتظم الطقوس

in *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy* ed. Clive N. Ruggles (New York: Springer, 2015), 1877-81.

Abraham J. Sachs and Hermann Hunger, *Astronomical Diaries and Related Texts* (88) *from Babylonia, Volume III: Diaries from 164 B.C. to 61 B.C.* (Vienna: Austrian Academy of Sciences, 1996), no. 62.

Reinhart Pirngruber, "The Historical Sections of the Astronomical Diaries in (89) Context: Developments in a Late Babylonian Scientific Text Corpus," *Iraq* 75 (2013): 197-210.

والذبايح المقدمة في معبد إيسنغلا حتى عام 78 ق.م على الأقل⁽⁹⁰⁾، كما وصلت إلينا مجموعة صغيرة من الرسائل والوثائق القانونية الخاصة بعلماء المعبد - الذين كانوا يُدَوّنون تلك اليوميات - تعود إلى فترة تمتد من 127 إلى 103 قبل الميلاد⁽⁹¹⁾. وكان أبرزهم، على الأرجح، إتي-سرؤك-بَلَطو، ابن إثنين-بل، «البستاني، والمشرف على المدينة (ربما)، والمشرف على معابد الآلهة، وكتاب ألواح إنوما أنو إلّيل، والذي سبق له أن خدم (ربما) الملك هيسباسينيس»⁽⁹²⁾. وفي 30 أيار/مايو من عام 127 ق.م، اتفق الشَّعْمُ (الأسقف) وهيئة المعبد رسميًا على أن يتولى ابنه مهمة والدعما في الرصد الفلكي وإجراء الحسابات. أما أحدث السجلات الإدارية الباقية من معبد إيسنغلا فقد وثّقت باسم زهيم-إسو، ما بين عامي 94 و93 ق.م، وكان بمثابة «مصرفي» للمعبد؛ يدير موارده، ويؤدي أجور العاملين فيه، ويُنفق نفقاته، لا بصفته موظفًا مباشرًا بل كرجل أعمال يدير نشاطًا تجاريًا بغرض الربح⁽⁹³⁾.

(90) فعلى سبيل المثال، في آثار سنة 78 ق.م، «دخل حاكم بابل إلى المدينة. وفي ذلك اليوم، قدّم شَعْمُ معبد إيسنغلا، ومعه البابليون ومجلس كينشتو التابع لإيسنغلا، [ثورًا واحدًا] (واثنين) كأضحية عند بوابة ابن الأمير في معبد إيسنغلا، قُربانًا لهذا الحاكم البابلي» (Sachs and Hunger, *Astronomical Diaries*, no. 77A obv. 26'-27').

Gilbert J. P. McEwan, *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia* (Wiesbaden: 91) Steiner, 1981), 17-21; Robertus J. van der Spek, "The Babylonian Temple during the Macedonian and Parthian Domination," *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985): 541-62, at 548-55; Michael Jursa, *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents: Typology, Contents and Archives* (Münster: Ugarit, 2005), 75; Johannes Hackl, "Materialien zur Urkundenlehre und Archivkunde der spätzeitlichen Texte aus Nordbabylonien" (PhD diss., Vienna University, 2013), 461-71.

"KI-dŠU-DIN 10 GAL.DÙ I <šá> UGU IRI 10 up-pu-de-tú šá É.MEŠ DIN- (92) GIR.MEŠ I <10> UMBISAG U4 AN.NA 4 EN.LÍL.LÁ A «LU» šá «MU.» EN I ša i-na IGI-ma a-na Á as-pa-si-né-e LUGAL I DÙ (Theophilus G. Pinches, "A Babylonian Tablet Dated in the Reign of Aspasine," *Babylonian and Oriental Record* 4 [1896]: 131-35 obv. 9-13, cf. van der Spek, "The Babylonian Temple," 549-551).

Gilbert J. P. McEwan, "Arsacid Temple Records," *Iraq* 43 (1981): 131-43; Ro- (93)

وفي ذات الفترة بالضبط، جرى نسخ نصوص علمية على يد أفراد من ثلاث عائلات ارتبطت بالمعبد وبيعها بعضاً، وهي: عائلة إكبييلا، وعائلة مُشزيب، وعائلة نَتّا-أُتو. وكانت السلالات العلمية في بابل، ومعها نظام «الخصص الكهنوتية» في معبد إيسنكيلا، قد تعرضت لاقتلاع شبه تام في عهد خشايارشا عام 484 ق.م.⁽⁹⁴⁾، إلا أن هذه العائلات الثلاث كانت من القلائل الذين نجوا من تلك الإبادة أو نشأوا بعدها. وقد اضطلعت عائلة مُشزيب بدور محوري في تطوير علم الفلك الرياضي أواخر القرن الرابع ق.م، وظل أفرادها جزءاً من جماعة الرصد حتى أواخر القرن الثاني، كما تشهد على ذلك الرسائل والوثائق القانونية المذكورة سابقاً⁽⁹⁵⁾. وقد بقي من أعمالهم بعض النصوص الفلكية، ومن ذلك نسخة من اللوح العاشر من ملحمة گلگامش، كُتبت لـ إتي-مرؤك-بَلَطو على يد أحد أبنائه بِل-أقي-أُصُر⁽⁹⁶⁾. وقد تعلّم بعض أفراد عائلتي إكبييلا ونَتّا-أُتو الحسابات الفلكية،

bartus J. van der Spek, "Cuneiform Documents on Parthian History: The Rahimesu Archive - Materials for the Standard of Living," in *Das Partherreich und seine Zeugnisse/The Arsacid Empire: Sources and Documentation*, ed. Josef Wiesehöfer (Stuttgart: Steiner, 1998), 205-58; Jursa, Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents, 75-76; Johannes Hackl, "New Additions to the Rahimesu Archive: Parthian Texts from the British Museum and the World Museum Liverpool," in *Silver, Money and Credit: A Tribute to Robartus J. van der Spek on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. Kristin Kleber and Reinhard Pirngruber (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2016), 87-106.

Hackl, "Materialien zur Urkundenlehre," 393.

(94)

Joachim Oelsner, "Von Iqīdā und einigen anderen spätgeborenen Babyloniern," in *Studi su vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, ed. Simonetta Graziani (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2000), 797-813, at 802-10; Eleanor Robson, *Mathematics in Ancient Iraq: A Social History* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 221-26; Mathieu Ossendrijver, *Babylonian Mathematical Astronomy: Procedure Texts* (New York: Springer, 2012), 8 n. 44.

(96) تتضمن الألواح العلمية التي تعود إلى العصر الفرثي وتحمل اسم مشزيب في خواتمها، ما

أورده أندرو ر. جورج في كتابه

The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts (Oxford: Oxford University Press, 2003), 114 source b (Gilgamesh); Grant Frame and Andrew R. George, "The Royal Libraries of Nineveh: New Evidence for

وتلقى أحدهم دروسه على يد مردك-شبيك-زري مُؤزيب، قريب بل-أقي-أضر⁽⁹⁷⁾. أما نابو-بلتو-إقي، من ذرية إكبييلا، فقد تخصص في كتابة شروح على أنواع مختلفة من نصوص الفأل⁽⁹⁸⁾. ومن جهة أخرى، فإن ثلاثة أجيال من منشدي المراتي (الكالو) في عائلة نتا-أنو كتبوا مراثٍ طقسية طويلة «مختارة للإنشاد»، مكتوبة بلسان إيميل، وهو اللسان الطقسي القديم للسمورية، مع ترجمة سطرية بالأكديّة⁽⁹⁹⁾. وقد قام أحدهم أيضًا بتعليم أحد أفراد عائلة إكبييلا إنشاد المراتي، ما يدل على أن بعضهم كان من الكالو أيضًا⁽¹⁰⁰⁾.

لقد أُسند حتى الآن قرابة تسعين لوخًا علميًا إلى رجالٍ من هذه العائلات الثلاث، ويكاد نصفها يشتمل على خواتيم (كولوفونات) بقيت جزئيًا، مؤرخة بين

King Ashurbanipal's Tablet Collecting," *Iraq* 67 (2004): 265-84, at 268 (literary letter); and Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts*, no. 123Zk (astronomy). Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts*, nos. 18Zq, 122Zo, 420+821Zld, (97) 611+822Zm.

(98) يقدم مشروع الشروح المسمارية، بإشراف إيكارت فرام في جامعة بيل، فهرسًا كاملًا، ويبلوغرافيا شاملة، وإصدارًا إلكترونيًا للشروح التفسيرية التي دوّنها نابو-بلتو-إقي، انظروها: <http://ccp.yale.edu/catalogue?ccp=&scribe=Nabu-balassu-iqbi> هنا:

(99) George Reisner, *Sumerische-Babylonische Hymnen nach Thontafeln Griechischer Zeit* (Berlin: Spemann, 1896), nos. 3, 5, 10, 15, 18, 19, 20a, 25, 27, 28, 36, 44, 45, 46, 49, 51, 53, and 55; Ira Spar and Wilfred G. Lambert, eds., *Literary and Scholastic Texts of the First Millennium BC*, *Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art 2* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2005), nos. 2, 8, and 15.

أعد الطبعة الإلكترونية التمهيدية مشروع «ثنائيو اللغة في العلم الراغدني المتأخر»، بإشراف ستيف تبي، في جامعة بنسلفانيا (<http://oracc.org/blms>).

(100) كما جادل في موضع آخر، كان الكالو كثيرًا ما يجمعون، على سبيل التبعية، بين صفتهم تلك وصفة «مُؤزّر» (كاتب) لـ إنوما أنو إليل، لا في أوروك الهلنستية وحدها، حيث ترد الشهادات على ذلك بكثرة، بل في عموم بلاد آشور وبابل خلال الألف الأول قبل الميلاد؛ انظر: إليور روسين، «من كتّاب اليوميات الفلكية البابلية؟» في

Keeping Watch in Babylon: from Evidence to Text in the Astronomical Diaries, ed. Johannes Haubold, John Steele, and Kathryn Stevens (Boston: Brill, forthcoming).

عامي 137 و 49 قبل الميلاد. وباستثناء أربعة عشر لوحًا معنويًا بعبارة أنا زَماري نثي، أي، «مختارة للإنشاء»⁽¹⁰¹⁾، تذكر ألواح كثيرة أخرى بصريح العبارة بأنها تُسيخت عن مصادر أخرى - من بيت أحدهم يُدعى بِلَشْنو، ومن مدينة بورسيّا القريبة، بل ومن لفائف جلدية (*magallātu*) من بابل⁽¹⁰²⁾. وعشُر من هذه الألواح تضم صيغًا حمائية باقية (جزئيًا) تتوزع على الفنون الأربعة جميعها: الفلك،

E.g., ¹²ana DU₁₂ ¹⁷ZI¹⁷ I IM.GÍD.DA ¹⁴EN-A-¹⁴MU A ¹⁴šá ¹⁴IM¹⁴DIM¹⁴-DIN¹⁴-E (101)
A¹ ¹⁴nanna-uz¹⁴-tuŠU ¹⁴EN-MU-NA A ¹⁴šá I ¹⁴KI-dŠU-TIN A me¹⁴-gi¹⁴-bil-la
TIN.TIR¹⁴]

«مختارة للإنشاء. لوح تمريني من عمل بل-إبل-إنين، ابن ليا-بَلَشْنو-إقي، من نسل نَنا-أنو.

من صناعة بل-شُم-لشِير، ابن إقي-مرُك-بَلَطو، من نسل إكيتيلا، بابل»

(Reisner, *Sumerische-Babylonische Hymnen*, no. 3 rev. 10'-13', a bilingual ballan-
gu-liturg).

SUMUN-šú ina É ¹⁴EN-šú-nu [...] ¹⁷x¹⁷ I ¹⁴DUB ¹⁴U-A-[MU A ¹⁴šá ¹⁴IM¹⁴DIM¹⁴-DIN¹⁴-E (102)
E I A ¹⁴šá ¹⁴nanna [ù-tu...]

نفسه الأصلي من بيت بَلَشْنو [...]. لوح بل-إيلا-إنين، بن ليا-بَلَشْنو-إقي، من نسل نَنا-
[أنو...]

(Spar and Lambert, *Literary and Scholastic Texts*, no. 15, a bilingual *šullakku*-
prayer to the god Ninurta); ¹⁷LIBIR.RA-šú¹⁷ TA muh-hi IM.GÍD.DA SUMUN
GABA.RI bar-sip¹⁴ SAR-ma IGI.TAB I IM.GÍD.DA ¹⁴NA¹⁴-DIN¹⁴-E A ¹⁴šá ¹⁴A-
MAR.UTU-NUMUN-DÚ A ¹⁴egi-ba-ti-la I ŠU.MIN ¹⁴NA¹⁴-MU-SI.SÁ DUMU-
šú

نفسه الأصلي مأخوذ من لوح تدريبي قديم في بورسيّا، وقد نُسخ ودُقّق. لوح تدريبي لنابو-
بَلَشْنو-إقي، بن مرُك-زِر-إني، من نسل إكيتيلا. من عمل نابو-شُم-لشِير، ابنه»

(Cyril. J. Gadd, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c., in the British Mu-
seum, Part XLI* [London: The British Museum, 1931] pl. 31 rev. 36-38; cf. pl. 32
rev. 24-26,

وكلاهما شرح على سلسلة الفأل شَنا ألو)؛

DUB šá EGIR-šú... I ... ina ¹⁴ma-gal-lat GABA.RI E¹⁴ [SAR ¹⁴DUB] I ¹⁴NA¹⁴-
DIN¹⁴-E A ¹⁴šá ¹⁴AMAR.UTUNUMUN-DÚ A ¹⁴egi-[gi¹⁴-ba-ti-la]

لوح نثته (نقش السطر الأول) [مكتوبة] على لفافة جلدية، وهو مخطوط من بابل. [لوح]

لنابو-بَلَشْنو-إقي، بن مرُك-زِر-إني، من نسل [إكيتيلا]

(Ernst Weidner, "Ein Kommentar zu den Schlangen-Omina," *Archiv für Orient-
forschung* 21 [1966]: 46, pl. 10 rev. 38-40, cf. <http://ccp.yale.edu/P461205> rev. 5'-
8', both commentaries on *Dumma Ālu*; <http://ccp.yale.edu/P433502> rev. 1'-4',

وهو شرح على فؤول الذبائح، آخر وصول إليه كان في 1 سبتمبر 2016).

والتفسير، والأدب، والطقوس. وقد حذر نابو-مُشيتيق-أُدي المسمى مُشزيب قائلًا: «من يهاب الإله ششش، فلا يَمُحُوْنَ صُنْمي بيده»⁽¹⁰³⁾. أما نابو-بَلَسَر-إقبي [إكيبيللا، فقد تصرع للإله نابو على نحو تامّ وبُذيع، فقال:

[من يُجَلِّ] الإله نابو، فليصن هذا اللوح صيانةً جليلة، رفيعة؛ [ولا يَعرِضُها] على مَنْ هم ليسوا من أبناء أرباب الصنعة»⁽¹⁰⁴⁾.

يبدو أن مفهوم «العالم أو المتعلم» و«الجاهل أو غير المتعلم» قد اندثر في هذه المرحلة، وحلَّ محله مُحدِّد اجتماعي جديد. ومع أن معنى العبارة المتأخرة مار بيل دُلِّي، أي «ابن ربِّ الصنعة»، غير واضح في هذا السياق المتأخر، فإنها على الأرجح متصلة بالعبارة الأقدم مار بِنِّي، التي ظلت شائعة في العصر الهلنستي، والتي تُترجم حرفيًا إلى «ابن الصالح»، وقد فسرها مايكل يورسا بأنها تشير إلى «رب عائلة حرّ، غير تابع، على ارتباط غير مباشر بالمعبود»⁽¹⁰⁵⁾. أما كلمة دُلُو، أي «الصنعة-العمل»، فقد كانت مصطلحًا شائعًا يُطلق على ضريبة العمل التي فُرضت على جماعات المعابد ومن ثم اندثرت في أوائل العصر الأخميني⁽¹⁰⁶⁾. ولئن صحَّ هذا التفسير لـ مار بيل دُلِّي، فإن دائرة تداول الكتابات العلمية قد انتقلت من النخبة

pa-ilih 20 ŠU.MIN la i-pašx(GIN)-šit (Frame and George, "The Royal Libraries (103) of Nineveh," 368 rev. 23,

وهي رسالة أدبية، للمزيد حولها انظر الهامش رقم 108).

[GIM LIBIR-šú^{md}U₄.U₄.U₄U₄.U₄.U₄.U₄.DIN-^{su}E A šá^{md}AMAR.U- (104) TU-NUMUN-DÜ ' m^{de}e₄-gi₇-ba-ti-la l' SAR⁷-ma ib-ri l [pa-li]b^uU₄.U₄.U₄U₄.U₄.U₄.U₄U₄ ma-diš ma-diš li₆-sur lišá-qir al-la DUMU EN du-ul-la⁷ la⁷ (ú-kal-lam) (Spar and Lambert, *Literary and Scholastic Texts*, no. 69 rev. 3'-5',

وهو تعليق على نص طبي).

Michael Jursa, "Labor in Babylonia in the First Millennium BC," in *Labor in the (105) Ancient World*, ed. Piotr Steinkeller and Michael Hudson (Dresden: ISLET, 2015), 345-96, at 351.

Jursa, "Taxation and Service Obligations," 442; idem, "Labor in Babylonia" (106) 352.

المتمكنة من الكتابة المسمارية إلى جماعة المعبد ذاتها؛ في إقرارٍ ضمنى بأن المسمارية لم تعد ذات مغزى خارج نطاق المعبد⁽¹⁰⁷⁾.

ومهما يكن ما قد يدلّ عليه هذا التعبير، فإن هذين الرجلين، خلافاً لأسلافهم من علماء آشور وبابل المتأخرة، لم يُصرّحاً بما قد تؤول إليه العقوبة الإلهية المترتبة على المخالفة. بل إن أكثر العلماء في دائرتهم اكتفوا بصيغ مختصرة مقتضبة من هذه العبارة القياسية، فحذفوا حتى الفعل الجالب للعقوبة. فيقول رجال آك إكيتيلا وآك نئا-أتو: «مَنْ يُجَلِّ الإلهين شَمَش ومَرْدُك»، ويستفتح رجال آل مُشيزب بقولهم: «مَنْ يَجَلِّ الإلهين بيل وبليتا»⁽¹⁰⁸⁾. ولا يُبين أحد ما هو المطلوب من هذا الرجل المُجَلِّ للآلهة أن يفعله باللوح-هل يردّه؟ يصونه؟ يحتفظ به؟ لا يأخذه؟ لا يُضيّعه؟-ولا ما العقوبة على التفریط به.

إن هذه العبارات، إلى جانب عادات النسخ المبيّنة آنفاً، تُظهر بوضوح أن علماء بابل الفرثية كانوا يتوقعون اطلاع غيرهم على كتاباتهم. غير أن الطبيعة الباهتة لصيغ الحماية التي سقروها توحى بأنهم لم يتوقعوا اهتماماً بشرياً بالغاً بها، أو أنهم لم يعمدوا يؤولون على الآلهة لتوفير الحماية المرجوة. بل يبدو أنهم هجروا

(107) بشكل مستقل، يرى يوهانس هاكل في دراسة

"Language Death and Dying Reconsidered: The Role of Late Babylonian as a Vernacular Language," Imperium and Officium Working Papers, 2011. Vienna: <http://iowp.univie.ac.at/>, 16

أن القرن الثاني قبل الميلاد -وهو بالضبط العصر الذي نتاوله هنا- هو المرحلة التي يُحتمل أن تكون فيها اللغة الأكديّة قد انقرضت بصفتها لغة محكية، لتحلّ محلّها الأرامية.

E.g., *pa^h-lih^h UTU u^h AMAR.UTU (<http://ccp.yale.edu/P461205> rev 9", (108)

انظر الهامش السابق

palih^h u^h GAŠAN-ia (George, *The Babylonian Gilgames Epic*, 114 source b rev. ii 18',

(انظر ما سبق مع الهامش 96). لكن الأرجح في تقديري أن العلامة التالية الثالثة، التي قرأها جورج في ملحمة غلغامش البابلية، ص 114، على أنها GUR، وهي اللوغوغرام الدال على الفعل (تارو)، أي، «يعود» أو «يرجع»، هي *E^h، أي، «بابل» (راجع مثلاً، Spar and Lambert, *Literary and Scholastic Texts*, no. 2 rev. 20').

هذه الصيغ كلها في القرن الأول قبل الميلاد⁽¹⁰⁹⁾. ومما لا شك فيه أنه، في هذا الطور المتأخر من الثقافة البابلية، لم يكن في الأرجاء إلا القليل من الجماعات التي لا تزال تتقن الكتابة المسمارية. لكن، إن كانوا قد أقدموا على كتابة تلك العبارات لمجرد أداء الواجب بحكم العرف، فلم كل هذا العناية إذن؟

والمثير في الأمر أن هذه الزمرة من العلماء كانت ما تزال تستحضر بقوة في ذاكرتها نهج آشوربانيبال القديم لعلوم بابل الشمالية، كما يشهد بذلك نصان أدبيان منسوخان على يد أفراد من آل مُشزيب و آل إغيتيلا⁽¹¹⁰⁾. ففي أحد هذين النصين، يدعي كاتبه أنه من «رعايا بورسيبا الطائعين»، يَعيدُ بالامتثال لأمر الملك أن «انسخوا كل ما عندكم من علوم مكتوبة في حوزة الإله نابو وابعثوا بها إلينا» ثم يُحيله على معبد إيسنغلا في أمر نصّ معين -وهو معجم سومري- لا يملكونه⁽¹¹¹⁾. وأما النصّ الثاني فهو ردّ أطول على طلب ملكيٍّ مماثل للحصول على «جميع ما تيسر [مما في حوزة] مولاي العظيم مردك من [علوم] مكتوبة». وفي هذا النصّ، يتعهد اثنا عشر عالمًا من بابل بكتابة كل ما «جمعوه في صدورهم كما تُجمع السلع

(109) أحدث لوح مؤرخ - بحسب علمي - وردت فيه العبارة «من بجل الإلهين شَش و مردك» هو اللوح المرموز إليه بـ DT 35، وهو شرّح فلكني على تقويم الفال المسمى إقر إيش، دونه أحد أفراد عائلة إغيتيلا سنة 103 ق.م، انظر: <http://ccp.yale.edu/P461300> ويُعرف اليوم ما لا يقل عن ثمانية ألواح أخرى كتبها علماء ينتمون إلى الحلقة العلمية لهذه العائلة بعد هذا التاريخ، أحدثها لوح يحوي جدولاً محسوباً لمواعيد اكتمال القمر (البدر)، دونه أحد أفراد عائلة نكا -أثر سنة 49 ق.م، انظر:

(Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts*, no. 18Zq).

Frame and George, "The Royal Libraries of Nineveh"; cf. Eckart Frahm, "On (110) Some Recently Published Late Babylonian Copies of Royal Letters," *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 43 (2005): 43-46.

(111) bar-sip^{ki}.MES sa-an-qu-tu³a-na LUGAL EN-šu-nu ú-ta-ru-šú³ na-áš-par-tu³áš-³ u-ru³ | um-ma kul-lat¹⁶DUB.SAR¹⁶šá ŠÁ³ NIG.GA dNÀ EN-in šu-tu-ra-a³ šu-bil-la-ni | šul-li-i³-a [na-43]par-tu³

«إن رعايا بورسيبا الطائعين سيفون لمليكنهم بالمأمور الذي خُلقه إليهم، ونقشه: «اكتبوا جميع علم الكتب القائم في حوزة الإله نابو، سيدي، وابعثوا به إلينا أدوا ما كُلّفتم به!»

Frame and George, "The Royal Libraries of Nineveh," 268 obv. 8-10).

في المخازن»، وذلك مقابل فِضَّة وحظوة سياسية⁽¹¹²⁾.

ولا يزال المؤرخون مختلفين في أصالة هذين النصين وواقعتهما التاريخية، لكن ما يهتأ هنا هو أن هذه الواقعة كانت لا تزال حاضرة في الذاكرة الجمعية لأهل بابل بعد أكثر من خمسة قرون على وقوعها. غير أن هذه الرواية المتأخرة لم تذكر أن ألواحاً أصلية قد نُقلت من بابل إلى نينوى (مع أننا قد رأينا في القسم السابق خلاف ذلك)، كما لم تُشر إلى أن العلماء قد قُبِدوا بالسلاسل في قصر الملك وأُرجِموا على العمل. بل ظهروا وهم يعْرِضون أن ينقلوا ما عوّه في صدورهم من عِلْم إلى ألواح الكتابة، في مقابل الاحترام الملكي والمكافآت. لقد كانت هذه الرواية الوردية إعادةً تَخْيَلٍ لزمَن كان فيه العِلْم المسماري في أوج رواجه، وكان حتى أعظم ملوك الأرض يُبدون لأهل العِلْم من التقدير ما اعتبروه حقاً لهم وإن ضاع منذ زمن بعيد.

جاء في ختم اللوح:

GIM <SUMUN>-šá SAR-ma IGI.TAB u IGI.KÁR ^{1m}DUB ^{md}EN-TIN-^{nu} A šá ^{md}NÁ-DIB-UVW.DA A ^mmu-še-zib | ŠU.MIN ^{md}NÁ-DIB-U₄.DA A-šá

«سُخ وَاَعْتَمَد وفق <أصله>. لوح يِل-أَبْلُور، ابن نابو-مُشْتِق-أَدِّي، من نسل مُشْرِيب. صِنِة يد نابو-مُشْتِق-أَدِّي، ابنه» (الطور 22-23 على ظهر اللوح، وانظر الهامش 103 أدناه لاستكمالها).

kul-lat ^{1d}DUB.[SAR-^{1d}... šá] | [šÁ] ¹NIĠ.GA ⁴AMAR.UTU ⁴EN GAL-⁴EN-id (112) (Frame and George 2004:273 obv 9-10); 12 ^{1d}UM.ME.A.MEŠ an-nu-tú... i... [kul-lat ^{1d}DUB.SAR-^{1d}] | [šá] i-hi-tu-ú ib-ru-ú GIM gu-ru-¹un-¹né-e a-na kar-ši-šú-nu kam-su

«هؤلاء الاثنا عشر من العلماء... [جميع] ما قرأوه وتحققوا منه من [علم مكتوب] جمعوه في صدورهم كما تُجمع السلع في المخزن» (الوجه، السطران 13-14). وقد استكمل فرايم ما بقي من ختم اللوح في دراسته: «On Some Recently Published Late Babylonian Copies» (الصفحة 45)، على النحو الآتي:

IM.GÍD.DA ^{md}EN-MU-SI.SÁ DUMU šá ^{md}KI-⁴AMAR.UTU-J-DIN DUMU ^{md}e₄-¹gi-ba-¹ti-¹[la...]

«[لوحٌ تدويني من عمل يِل-شُم-لِشِير، ابن أَدِّي-مَرْدُك]-أَبْلُور، من نسل عائلة [إِيبِلَا]...».

6.1 الخاتمة

لقد كانت كُلفة بيان العلم المكتوب أو كتمانهِ ومَنافع ذلك في الثقافة المسمارية تتفاوت باختلاف الزمان والمكان، تبعاً للفرص المتاحة والضغط والراحة. وبعبارة أبسط: كلما ارتقى المرء في السلم الاجتماعي قلَّت حاجته إلى تبادل العلم مع أقرانه. ففي القرن السابع قبل الميلاد، كان أفراد من عائلتي نور-شمش وبابا-شمو-إبني في حُزيرينا وآشور يُؤلِّون عنايَةً بتوثيق مصادرههم وذكر الناسخين عنهم (وكان هؤلاء في الغالب من الطبقة الأدنى منزلة)، كما كانوا يُعيدون الألواح التي استعاروها من غيرهم، وكانوا ينتظرون من سائر أعضاء مجتمعهم العلمي المعاملة بالمثل. أما مِن دُون هذا العرف الرسمي المرموز لبيان العلم وصيانته، فقد كانت فرص الفرد في النفاذ إلى الكلمة المكتوبة تقلُّ بدرجة كبيرة. في المقابل، فإن نُظراءهم من رجالات البلاط آنذاك من نسلِ گابو-إيلاني-إرش وأقرانهم، لم يكونوا يذكرون أسماء كتبهم، ولم يكونوا يتوقعون من غيرهم استنساخ ألواحهم أو استعارتها. وقد كانت كتاباتهم محفوظةً في فناءٍ داخليٍّ من معبد (إزیدَا) في قلعة الملك، ترعاها عين نابو نفسه، بأقصى ما يمكن من الأمان. ولم يكن أحدٌ غير الملك يملك حقَّ المطالبة بها. وكان هذا كلُّه جزءًا من مشروعٍ ملكيٍّ أوسع مدًى وأطول نَفَسًا، يسعى إلى احتكار العلم وتركيز موارده في قبضة البلاط. فقد انصبَّ اهتمام آشوربانيبال بصفوةٍ خاصَّة على الجرافة والشعائر والعلاج والدعاء، وجمعَ مجموعةً ضخمة من الألواح كانت تهدف، لا إلى تيسير سُبُل العلم لغيره، بل إلى تعظيم قدرته هو على التنبؤ بإرادة الآلهة والتحكُّم بها.

غير أن واقع تبادل العلم المكتوب وحفظه، وقد جرى على صورةٍ غير متكافئة اجتماعيًّا، لم يكن مما يُعترف به في العمل. ومن هنا، جاءت تلك المخاوف المُوارِية من أن يقع «الجهال» على كتاباتٍ لا يحقُّ لهم الاطلاع عليها، وهي مخاوف عبَّرنا عنها في مفتتح هذا المقال، وأكدنا أنها كتابات ما كان لغيرهما سوى قَلَّة من المتضلعين في الكتابة المسمارية. وقد رأينا كيف تمسَّكت عائلات بعينها بالأدوار العلمية عبر الأجيال، سواءً في مجال الاستشارة الملكية مثل رجال گابو-

إيلاني-إرش، أو في مجال طقوس المعبد مثل عائلة سين-لقي-أوتني. ولم يكن ثمة تهديد حقيقي من قِبَل المتطّفين على المهنة، فهؤلاء لم يكن لديهم ما يكفي من التأهيل المهني ولا من المكانة الاجتماعية ليجعلوا منهم منافسين للأشبيو أو الكالو الراسخين في الحواضر الكبرى.

بل إن التهديد الحقيقي، كما رأينا، كان يأتي من الدولة نفسها، إذ إن الجلم المسماري عُذّ منبَحًا للقوة، ومن ثم مصدرًا للرغبة السياسية والخطر. فقد رأى آشوربانيبال، في منتصف القرن السابع قبل الميلاد، أن وسائل قراءة مشيئة الآلهة وفهمها من خصائص الملك قبل أيّ أحد سواه، وحتى لو لم يكن هدفه حرمان غيره حرمانًا تامًا منها، فقد أصرَّ على أن يحصل على نفاذ غير مسبوق إلى تلك النصوص التي تمكّن من التواصل مع عالم الغيب. وقد أتاحت له الحرب ضدّ أخيه شَمَش-شُمو-أكين في بابل فرصةً مثالية للمضي في مشروعه، لكن ذلك أدى في نهاية المطاف إلى انهيار مشروعه، بل وانهيار الإمبراطورية نفسها، مما عرّض بقاء الجلم المسماري لخطرٍ شديد. وفي المقابل، فإن داريوس وخشايارشا بعد نحو مئة وخمسين سنة، لم يكونا يؤمنان بآلهة بابل، بل كانا ينظران إلى المعابد كموردٍ للضرائب من جهة، ومركزٍ للتمرد السياسي من جهة أخرى. فكان القضاء على الثانية مع الإبقاء على الأولى يقتضي إزالة بؤر المعارضة المحلية، المؤسسية منها والعائلية على السواء، فتعرّض العلماء والمعابد في شمال بابل لأضرارٍ جسيمة مرّةً أخرى. وخلال قرنٍ ونصف، تقلّص نطاق تداول الجلم المسماري إلى النصف، ثم إلى النصف من بعده.

غير أن المجتمع العلمي - كمادته - أعاد بناء نفسه، وأعاد تشكيل هويته من جديد. لكنه، من حينها فصاعدًا، صار أكثر حذرًا في التعامل مع السلطة، التي قد تتحوّل من رعايةٍ مفرطة إلى عداؤٍ شرسة. ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد، وفي ظلّ غياب الرعاية الملكية، بات التحدي الحقيقي للجلم المسماري هو أن يجد شرعيته ومورده من بيئته المحلية، سواءً بالانضواء تحت سلطة المعابد أو عبر أفراد من الخواص. وكانت الحواضر آنذاك تمجُّ ببدائلٍ دينية لم يعرفها الأقدمون، وكان على

التراث البابلي التقليدي أن يزاحم أنماطًا جديدة من التفكير، قدمت من الشرق والغرب. ولعلّ المخاوف من حفظ العلم المكتوب وبيانه كانت في أشدها في أواخر العصر الأخميني وأوائل العصر السلوقي. ولكن، مع مرور الوقت، وفي القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، أدركت الجماعة المليئة بالكتابة المسمارية، وقد غدوا أقل عددًا ونفوذًا، أنهم خسروا معركة المكانة والسلطان في مجتمعهم المدني. فكانت إحدى استراتيجياتهم أن يوسّعوا من نطاق بيان علمهم، في الكتابات الأبجدية، عبر آليات وصول وجمهور لم تُحط بهم علمًا كاملاً بعد. غير أن الشارع، والمعبد الذي بدأ يخلو من رواده، ما عادا يُبديان كبير اهتمام بما يصنعه هؤلاء الخبراء السابقون أو بما يعتقدونه، مقارنةً بأيام المجد التي عرفت فيها الثقافة المسمارية. فلم يبقَ من يُشاطرهم علمهم، ولا عاد ثقة ما يدعو إلى حماية كتاباتهم التقليدية بالطريقة التي اعتادوها قديمًا.

المصادر والمراجع

- Paul-Alain Beaulieu, "The Afterlife of Assyrian Scholarship in Hellenistic Babylonia," in *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tavi Abusch*, ed. Jeffrey Slackert, Barbara Nevling Porter, and David P. Wright (Bethesda: CDL Press, 2010), 1-18.
- Carl Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum*, Volume 5 (London: The British Museum, 1899).
- Rykie Borger, "Bemerkungen zu den akkadischen Kolophonen," *Welt des Orients* 5 (1969-70): 165-71.
- Philippe Clancier, "Le manuel de l'exorciste d'Uruk," in *Et il y eut un esprit dans l'Homme: Jean Bottéro et la Mésopotamie*, ed. Xavier Fahren, Brigitte Llon, and Cécile Michel (Paris: De Boccard, 2009), 105-17.
- Stephen W. Cole and Piotr Machinist, *Letters from Assyrian and Babylonian Priests to Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, State Archives of Assyria 13 (Helsinki: Helsinki University Press, 1998).
- Manfred Dietrich, *The Neo-Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*, State Archives of Assyria 17 (Helsinki: Helsinki University Press, 2003).
- Jan J. A. van Dijk and Werner R. Mayer, *Texte aus dem R85-Helligum in Uruk-Warka* (Berlin: Mann, 1980).
- John Dillery, *Clio's Other Sons: Berossus and Manetho* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015).
- F. Mario Fales and J. Nicholas Postgate, *Imperial Administrative Records, Part I: Palace and Temple Administration*, State Archives of Assyria 7 (Helsinki: Helsinki University Press, 1992).
- F. Mario Fales and J. Nicholas Postgate, *Imperial Administrative Records, Part II: Provincial and Military Administration*, State Archives of Assyria 11 (Helsinki: Helsinki University Press, 1995).
- Jeanette C. Fincke, "The Babylonian Texts of Nineveh: Report on the British Museum's Ashurbanipal Library Project," *Archiv für Orientforschung* 50 (2003/04): 111-49.
- Eckart Frahm, "Nabu-zuqup-kenu, das Gilgameš-Epos und der Tod Sargons II.," *Journal of Cuneiform Studies* 51 (1999): 73-90.
- Eckart Frahm, "On Some Recently Published Late Babylonian Copies of Royal Letters," *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 43 (2005): 43-46.
- Eckart Frahm, "Keeping Company with Men of Learning: The King as Scholar," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 508-33.
- Grant Frame, *Rulers of Babylonia: From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*, Royal Inscriptions of Mesopotamia: Babylonian Periods 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1995).
- Grant Frame and Andrew R. George, "The Royal Libraries of Nineveh: New Evidence for King Ashurbanipal's Tablet Collecting," *Iraq* 67 (2004): 265-84.
- Cyril J. Gadd, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c., in the British Museum, Part XLI* (London: The British Museum, 1931).
- Markham J. Geller, "Fragments of Magic, Medicine and Mythology from Nimrud," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63 (2000): 331-39.
- Markham J. Geller, "Incipits and Rubrics," in *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, ed. Andrew R. George and Irving L. Finkel (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000), 225-58.
- Markham J. Geller, "Look to the Stars: Babylonian Medicine, Magic, Astrology and Melothesia," Max Planck Institute for the History of Science Preprints 401 (Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, 2010).
- Andrew R. George, *The Babylonian Gilgameš Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

- Petra D. Gesche, *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.*, *Alter Orient und Altes Testament* 275 (Münster: Ugarit, 2000).
- Oliver R. Gurney and Jacob J. Finkelstein, *The Sultante Tablets, Volume I* (London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1957).
- Oliver R. Gurney and Peter Hulin, *The Sultante Tablets, Volume II* (London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1964).
- Johannes Hackl, "Language Death and Dying Reconsidered: The Role of Late Babylonian as a Vernacular Language," *Imperium and Officium Working Papers*, 2011. Vienna: <http://iowp.univie.ac.at/>.
- Johannes Hackl, "Materialien zur Urkundenlehre und Archivkunde der spätzeitlichen Texte aus Nordbabylonien" (PhD diss., Vienna University, 2013).
- Johannes Hackl, "New Additions to the Rahimesu Archive: Parthian Texts from the British Museum and the World Museum Liverpool," in *Silver, Money and Credit: A Tribute to Robertus J. van der Spek on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. Kristin Kleber and Reinhard Pirngruber (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2016), 87–106.
- Johannes Haubold, Giovanni Lanfranchi, Robert Rollinger, and John Steele, *The World of Berossos* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013).
- Hermann Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolophone* (Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968).
- Hermann Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, *State Archives of Assyria* 8 (Helsinki: Helsinki University Press, 1992).
- Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte: Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'šāpūtu* (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2006).
- Alexander Jones, "Transmission of Babylonian Astronomy to Other Cultures," in *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, ed. Clive N. Ruggles (New York: Springer, 2015), 1877–81.
- Michael Jursa, *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents: Typology, Contents and Archives* (Münster: Ugarit, 2005).
- Michael Jursa, "Money-based Exchange and Redistribution: The Transformation of the Institutional Economy in First-millennium Babylonia," in *Autour de Polanyi: Vocabulaires, théories et modalités des échanges*, ed. Philippe Clancier, Francis Joannès, Pierre Rouillard, and Aline Tenu (Paris: de Boccard, 2005), 171–86.
- Michael Jursa, "Die Söhne Kudurrus und die Herkunft der Neubabylonischen Dynastie," *Revue d'Assyriologie* 101 (2007): 125–36.
- Michael Jursa, "The Transition of Babylonia from the Neo-Babylonian Empire to Achaemenid Rule," in *Regime Change in the Ancient Near East and Egypt: from Sargon of Agade to Saddam Hussein*, ed. Harriet Crawford (Oxford: Oxford University Press, 2007), 73–94.
- Michael Jursa, "Taxation and Service Obligations in Babylonia from Nebuchadnezzar to Darius and the Evidence for Darius' Tax Reform," in *Herodotus und das Persische Weltreich/ Herodotus and the Persian Empire*, ed. Robert Rollinger, Brigitte Truschke, and Reinhold Bichler (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 431–48.
- Michael Jursa, "Labor in Babylonia in the First Millennium BC," in *Labor in the Ancient World*, ed. Piotr Steinkeller and Michael Hudson (Dresden: ISLET, 2015), 345–96.
- Wilfred G. Lambert, "A Late Assyrian Catalogue of Literary and Scholarly Texts," in *Kramer Anniversary Volume: Cuneliform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, ed. Barry L. Eichler, Jane W. Helmerding, and Åke W. Sjöberg (Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1976), 313–18.

- Wilfred G. Lambert, *Babylonian Oracle Questions* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007).
- Alan Lenzi, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008).
- Alan Lenzi, "The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship," *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8 (2008): 137–69.
- Stephen Lieberman, "A Mesopotamian Background for the So-called Aggadic 'Measures' of Biblical Hermeneutics?" *Hebrew Union College Annual* 58 (1987): 157–225.
- Stephen Lieberman, "Canonical and Official Cuneliform Texts: Towards an Understanding of Assurbanipal's Personal Tablet Collection," in *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, ed. Tzvi Abusch, John Huehnergard, and Piotr Steinkeller (Atlanta: Scholars Press, 1990), 305–36.
- Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Oxford: Clarendon, 1986).
- Alasdair Livingstone, "On the Organized Release of Doves to Secure Compliance of a Higher Authority," in *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, ed. Andrew R. George and Irving L. Finkel (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000), 375–88.
- Alasdair Livingstone, "Ashurbanipal: Literate or Not?" *Zeitschrift für Assyriologie* 97 (2007): 98–118.
- Seton Lloyd and Nuri Gökçe, "Sultantepe: Anglo-Turkish Joint Excavations, 1952," *Anatolian Studies* 3 (1953): 27–47.
- Stefan M. Maul, *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Mainz: von Zabern, 1994).
- Stefan M. Maul, "Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten »Haus des Beschwörungspriesters,«" *Assur-Forschungen: Arbeiten aus der Forschungsstelle »Edition Literarische Keilschrifttexte aus Assur« der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, ed. Stefan M. Maul and Nils P. Heeßel (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 189–228.
- Gilbert J. P. McEwan, "Arsacid Temple Records," *Iraq* 43 (1981): 131–43.
- Gilbert J. P. McEwan, *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia* (Wiesbaden: Steiner, 1981).
- Otto Neugebauer, *Astronomical Cuneliform Texts, Volumes I–III* (Berlin: Springer, 1955).
- Joachim Oelsner, "Von Iqīšā und einigen anderen spätgeborenen Babylonern," in *Studi su vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, ed. Simonetta Graziani (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2000), 797–813.
- Mathieu Ossendrijver, *Babylonian Mathematical Astronomy: Procedure Texts* (New York: Springer, 2012).
- Simo Parpola, "Assyrian Library Records," *Journal of Near Eastern Studies* 42 (1983): 1–29.
- Simo Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II: Commentary and Appendices* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1983; repr., Winona Lake: Eisenbrauns, 2007).
- Simo Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, State Archives of Assyria 10 (Helsinki: Helsinki University Press, 1993).
- Simo Parpola, "Sequence of Post-canonical Eponyms," in *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Volume 1/I: A*, ed. Karen Radner (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1998), xviii–xx.
- Theophilus G. Pinches, "A Babylonian Tablet Dated in the Reign of Aspasine," *Babylonian and Oriental Record* 4 (1896): 131–35.
- Reinhart Pirngruber, "The Historical Sections of the Astronomical Diaries in Context: Developments in a Late Babylonian Scientific Text Corpus," *Iraq* 75 (2013): 197–210.

- Karen Radner, "Gatekeepers and Lock Masters: The Control of Access in Assyrian Palaces," in *Your Praise Is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, ed. Heather D. Baker, Eleanor Robson, and Gábor Zólyomi (London: British Institute for the Study of Iraq, 2010), 269–80.
- Julian E. Reade, "Assyrian Eponyms, Kings and Pretenders, 648–605," *Orientalia* 67 (1998): 255–65.
- Julian E. Reade, "Ninive (Nineveh)," in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Vol. 9, ed. Dietz O. Edzard (Berlin: De Gruyter, 2001), 388–433.
- George Reisner, *Sumerische-Babylonische Hymnen nach Thontafeln Griechischer Zeit* (Berlin: Spemann, 1896).
- Eleanor Robson, *Mathematics in Ancient Iraq: A Social History* (Princeton: Princeton University Press, 2008).
- Eleanor Robson, "The Clay Tablet Book in Sumer, Assyria and Babylonia," in *A Companion to the History of the Book*, ed. Simon Elliot and Jonathan Rose (Oxford: Blackwell, 2010), 67–83.
- Eleanor Robson, "Empirical Scholarship in the Neo-Assyrian Court," in *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies*, ed. Gebhardt Selz and Klaus Wagenkonner (Vienna: LIT, 2011), 603–30.
- Eleanor Robson, "The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 557–76.
- Eleanor Robson, "Reading the Libraries of Assyria and Babylonia," in *Ancient Libraries*, ed. Jason König, Katerina Oikonomopoulos, and Greg Woolf (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 38–56.
- Eleanor Robson, "Tracing Networks of Cuneiform Scholarship with Oracc, GKAB and Google Earth," in *Archaeologies of Text: Archaeology, Technology and Ethics*, ed. Matthew Rutz and Morag Kersel (Oxford: Oxbow Books, 2014), 142–63.
- Eleanor Robson, "The Socio-economics of Cuneiform Scholarship after the 'End of Archives': Views from Borsippa and Uruk," in *At the Dawn of History: Ancient Near Eastern Studies in Honour of J. N. Postgate*, ed. Yagmur Heffron, Adam Stone, and Martin Worthington (Winona Lake: Eisenbrauns, 2017), 455–70.
- Eleanor Robson, *Ancient Knowledge Networks: A Social Geography of Cuneiform Scholarship in the First Millennium BC* (forthcoming).
- Eleanor Robson, "Who Wrote the Babylonian Astronomical Diaries?" in *Keeping Watch in Babylon: from Evidence to Text in the Astronomical Diaries*, ed. Johannes Haubold, John Steele, and Kathryn Stevens (Boston: Brill, forthcoming).
- Eleanor Robson and Greta Van Buylaere, "Assyrian-Babylonian Scholarly Literacies" (unpublished manuscript).
- Eleanor Robson and Kathryn Stevens, "Scholarly Tablet Collections in First-Millennium Assyria and Babylonia," in *The Earliest Libraries: Library Tradition in the Ancient Near East*, ed. Gojko Barjamovic and Kim Ryholt (Oxford: Oxford University Press, forthcoming).
- Abraham J. Sachs and Hermann Hunger, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia, Volume III: Diaries from 164 B.C. to 61 B.C.* (Vienna: Austrian Academy of Sciences, 1996).
- Daisuke Shibata, "A Nimrud Manuscript of the Fourth Tablet of the Series *Mis pi*, CTN IV 170(+)188, and a *Klutu* Incantation to the Sun God," *Iraq* 70 (2008): 189–203.

- Ira Spar and Wilfred G. Lambert, eds., *Literary and Scholastic Texts of the First Millennium BC, Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art 2* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2005).
- Robartus J. van der Spek, "The Babylonian Temple during the Macedonian and Parthian Domination," *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985): 541–62.
- Robartus J. van der Spek, "The Astronomical Diaries as a Source for Achaemenid and Seleucid History," *Bibliotheca Orientalis* 50 (1993): 91–101.
- Robartus J. van der Spek, "Cuneiform Documents on Parthian History: The Rahimesu Archive – Materials for the Standard of Living," in *Das Partherreich und seine Zeugnisse/The Arsacid Empire: Sources and Documentation*, ed. Josef Wiesehöfer (Stuttgart: Steiner, 1998), 205–58.
- Kathryn Stevens, "Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk," *Iraq* 75 (2013): 211–53.
- Greta Van Buylaere, "A Palaeographic Analysis of Neo-Assyrian" (PhD diss., University of Udine, 2009).
- Niek Veldhuis, "Levels of Literacy," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 68–89.
- Pierre Villard, "L'education d'Assurbanipal," *Ktema* 22 (1997): 135–49.
- Caroline Waerzeggers, "The Babylonian Revolts against Xerxes and the 'End of Archives,'" *Archiv für Orientforschung* 50 (2003/04): 150–73.
- Caroline Waerzeggers, "The Babylonian Priesthood in the Long Sixth Century BC," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54 (2011): 59–70.
- Ernst Weidner, "Ein Kommentar zu den Schlangen-Omina," *Archiv für Orientforschung* 21 (1966): 46.
- Ernst von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk, 10. Band*, Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, Endberichte 13 (Mainz: von Zabern, 1998).
- Donald J. Wiseman, "Assyrian Writing Boards," *Iraq* 17 (1955): 3–13.
- Donald J. Wiseman and Jeremy A. Black, *Literary Texts from the Temple of Nabû, Cuneiform Texts from Nimrud 4* (London: British School of Archaeology in Iraq, 1996).

الفصل الثاني

التعدّد اللغوي وتعدّد خطوط الكتابة ونقل العلم في لفائف البحر الميت ويهوذا اليونانية-الرومانية

ملادن بويوفيتش

1.2 مقدمة

تتيح لنا لفائف البحر الميت - وهي نحو ألف مخطوطة أعيد بناؤها، وُجدت في أحد عشر كهفًا بين عامي 1947 و1956، وترجع بتاريخها إلى ما بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن الأول للميلاد - نافذة فريدة لدراسة التعدّد اللغوي، وتعدّد خطوط الكتابة، ونقل العلم. وهذه الجوانب الثلاثة تفتح بابًا ثمينًا إلى بعض التفاعلات الثقافية التي شهدها أهل يهوذا القديمة.

وقد كانت هذه اللفائف كنزًا زاخرًا لشتّى ضروب البحث الأدبي في بدايات التراثين اليهودي والمسيحي وعوالمهما الفكرية، إذ شكّلت محورًا انطلقت منه دروب الوصول إلى مدوّنات أدبية متنوّعة، ذات أصول جغرافية وأزمة متباينة. وقد خُصّص جانب كبير من البحوث لدراسة البنية الاجتماعية للجماعة أو الطائفة المظنونة التي تقف وراء هذه اللفائف، وكان ذلك على وجه يُعَلّي من شأن مجموعة من النصوص دون غيرها، ومن ذلك ما يُعرف بالنصوص الطائفية. غير أن هذا المنهج قد أضحي موضع تساؤل بعد نشر سائر مائة اللفائف، إذ ثار السؤال: هل ينبغي أن تُفهم جميع المخطوطات على أنها مجموعة واحدة، تُنسب إلى حركة واحدة أو طائفة بعينها، في موضع محدّد؟ منذ بدايات البحث في هذه اللفائف،

كان أغلب الباحثين يتناولون هذه المكتشفات على أنها من آثار طائفة يهودية قديمة مخصصة - كالأسيثيين أو جماعة قُمران - قطنوا موقع قُمران. غير أن هذا التصوّر، القائم على «جماعة واحدة في موضع واحد»، قد أصبح عرضة للنقد في الآونة الأخيرة، وهو نقد في محله. فالدراسات التاريخية والأدبية والدينية لمحتويات اللغاف تُظهر تبايناً في المضامين وتنوعاً في الرؤى الدينية على مستويات شتى. وقد جرت نسبة هذا التنوع الأدبي والديني إلى نماذج مختلفة من الجماعات التي يُظنّ أنها تقف وراء هذه المخطوطات، لا بوصفها طائفة واحدة، بل جماعات متعدّدة، متقاربة، متوزّعة على مواطن متفرّقة. فعلى سبيل المثال، يرى بعض الباحثين أن النسخ المختلفة والمتضاربة من قانون الجماعة (سرخ ها-يُخد) إنما نشأت في جماعات يُخد التي كانت متفرّقة من حيث المكان لا الزمان. وقد كانت أورشليم، على سبيل المثال، أحد هذه المواضع خارج قُمران. ثم جرى تعميم هذا التحليل المتعلّق بمخطوطات السرخ على مجموعة قُمران بأسرها.

تشهد النصوص المستخرجة من الكهوف المختلفة على وجود ممارسات كتابة شتى، منها ما سُمّي بـ «الأسلوب القُمراني في النسخ»⁽¹⁾، وتشهد أيضًا على التعدّد اللغوي باستعمال لغات كالعبرية والآرامية واليونانية، وعلى «تعدّد خطوط الكتابة» باستعمال أنواع مختلفة من الخطوط، قد تجتمع في المخطوطة الواحدة، مثل: الخط المربع للعبرية والآرامية، والعبرانية القديمة، واليونانية، والخطوط المرموزة. تُعدّ هذه السمات السوسiolغوية والنسخيّة ذات شأن أيضًا في ضوء بعض الآراء التي ترى اختيار اللغة العبرية - إمّا بوصفها لغةً مضادّةً للواقع السائد، أو لغة

(1) Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 54 (Leiden: Brill, 2004); idem, "Scribal Practices and Approaches Revisited," *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3 (2014): 355-67; Eibert J. C. Tigchelaar, "Assessing Emanuel Tov's 'Qumran Scribal Practice,'" in *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts*, ed. Sarianna Metso, Hindy Najman, and Eileen Schuller, Studies on the Texts of the Desert of Judah 92 (Leiden: Brill, 2010), 173-205.

مقدسة - انعكاسًا لوضع اجتماعي قائم على العزلة والانفصال لتلك الحركة المسؤولة عن هذه النصوص⁽²⁾. وقد نفّض النظرية أو المنهج السوسولوجي في التعدّد اللغوي وأيديولوجيا اللغة⁽³⁾ إلى نماذج بديلة أوفى في تفسير هذا التنوع في مجموعات الكتابات المستخرجة من صحراء يهوذا، والتي تشهد بشدة على وجود معايير متعدّدة.

مع الأخذ بعين الاعتبار ما أتاحت لنا هذه المادة الثرية من الشواهد، وما أثمرته البحوث من بصائر متعدّدة الأوجه، ممتدة في الزمن، أروم أن أوجّه النظر من جديد إلى أولئك الذين كانوا وراء هذه اللغائف - لا بمعنى جماعة واحدة في موضوع واحد، بل بالنظر إلى هذه المجموعات من المخطوطات بوصفها مرآة

(2) William H. Schniedewind, "Qumran Hebrew as an Antilanguage," *Journal of Biblical Literature* 118 (1999): 235-52; idem, "Linguistic Ideology in Qumran Hebrew," in *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, ed. Takamitsu Muraoka and John F. Elwolde, Studies on the Texts of the Desert of Judah 36 (Leiden: Brill, 2000), 245-55; idem, *A Social History of Hebrew: Its Origins Through the Rabbinic Period* (New Haven: Yale University Press, 2013); Steven Weitzman, "Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?" *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999): 35-45; Gary A. Rendsburg, "Qumran Hebrew (With a Trial Cut [IQS])," in *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni*, ed. Lawrence H. Schiffman and Shani Tzoref, Studies on the Texts of the Desert of Judah 89 (Leiden: Brill, 2010), 217-46.

(3) See, e.g., Kormi Anipa, "The Use of Literary Sources in Historical Sociolinguistic Research," in *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, ed. Juan Manuel Hernández-Campoy and Juan Camilo Conde-Silvestre (Oxford: Wiley- Blackwell, 2012), 170-90; Hanna Rutkowska and Paul Rössler, "Orthographic Variables," in *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, ed. Juan Manuel Hernández-Campoy and Juan Camilo Conde-Silvestre (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 213-36; Herbert Schendl, "Multilingualism, Code-switching, and Language Contact in Historical Sociolinguistics," in *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, ed. Juan Manuel Hernández-Campoy and Juan Camilo Conde-Silvestre (Oxford: Wiley- Blackwell, 2012), 520-33; Florian Coulmas, *Writing and Society: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Robert Bayley, Richard Cameron, and Ceil Lucas, eds., *The Oxford Handbook of Sociolinguistics* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Sari Pietikainen and Helen Kelly-Holmes, eds., *Multilingualism and the Periphery* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

لجماعة نصية، تُفهم على أنها مجتمع مصغر في العصور القديمة، انتظمت حول فهم مشترك للنصوص⁽⁴⁾. ومهما يكن تصوّر العره لشاكلة أولئك الناس الذين خلّفوا هذه اللقائف، فإن النصوص كانت في صلب أنشطتهم الاجتماعية. وإن وفرة هذه النصوص لتشهد بأنهم اشتغلوا بتفسير نص ديني وتأويله، وبالمسائل الفقهية، وبيناء الجماعة، بل أيضًا بالعلم، والسحر، وتدوين التاريخ. ولم يكن هؤلاء بمعزل عن غيرهم، بل كانوا مشاركين بطرق شتى في شبكات العلم والفكر في الحوض المتوسطي القديم⁽⁵⁾. فمن خلال كتابة النصوص ونسخها وتدارسها، شيد أولئك الكتيبة والمعلّمون المجهولون جماعة نصية تشتم بطابع فكري رفيع، وعلمي متين⁽⁶⁾. ولم تكن هذه الجماعة النصية، التي تقف وراء لقائف البحر الميت، ظاهرة يهودية قديمة فحسب، بل كانت كذلك ظاهرة متوسطية قديمة. إن اتخاذ التعدّد اللغوي، وتمتدّد الخطوط، ونقل العلم مسائلَ جوهرية في التحليل، سيمنحنا مدخلًا إلى هذه الجماعة النصية في العالم المتوسطي القديم، ويكشف في الوقت نفسه ما كان لها من تاريخ متشابك مع جماعات فكرية وعلمية أخرى، قريبة وبعيدة.

(4) See, e.g., Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton: Princeton University Press, 1983); idem, *Listening for the Text: On the Uses of the Past* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990).

(5) See, e.g., Mladen Popović, *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 67 (Leiden: Brill, 2007); Jonathan Ben-Dov, *Head of All Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context* (Leiden: Brill, 2008); Jonathan Ben-Dov and Seth L. Sanders, eds., *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature* (New York: New York University Press, 2014); Pieter B. Hartog, *Pesher and Hypomnema: A Comparison of Two Commentary Collections from the Hellenistic-Roman Period*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 121 (Leiden: Brill, 2017). See also Mladen Popović, Myles Schoonover, and Marijn Vandenberghe, eds., *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 178 (Leiden: Brill, 2017).

(6) Mladen Popović, "Qumran as Scroll Storehouse in Times of Crisis? A Comparative Perspective on Judaean Desert Manuscript Collections," *Journal for the Study of Judaism* 43 (2012): 551-94.

2.2 التعدد اللغوي

حين نعالج مسألة اللغات والخطوط المتعدّدة في لفائف البحر الميت، بالنظر إلى اللغة المستعملة فعلاً ومهارة القوم الذين كانوا وراها، نلاحظ أنّ ثمة افتراضاً أساسياً كثيراً ما يتخذ إطاراً لفهم الشواهد اللغوية، وهو أنّنا بإزاء جماعة صغيرة، منزلة، هامشية - بل ربّما ضعيفة - كانت تقطن موقع خربة قمران.

فقد ذهب ستيفن فايتسمان (اتباعاً لحاييم رابين وبرنارد سبولسكي) إلى أن اللغة العبرية منزلة خاصة، فيما رأى وليم شنايدفند أنّ ثمة شكلاً خاصاً من العبرية، يُعرف بـ «العبرية القُمرانية»، يقابل ما يُعدّ الآرامية المحكية والعبرية، أي، العبرية المشناوية، في ذلك الزمن. وقد تساءل فايتسمان: لِمَ كُتبت الجماعة القُمرانية المفترضة بالعبرية؟ أمّا شنايدفند فتساءل: لِمَ كتبوا بشكل خاص من العبرية؟

وقد أشار فايتسمان، كسائر بعض الباحثين، إلى سفر اليوبيلات (25: 12-27) والمخطوطة 4ق464. ففي سفر اليوبيلات يُشار إلى العبرية بوصفها «لغة الخلق»، وتذكر المخطوطة 4ق464 اللسان المقدّس (لشون هاقوقدش)، وهو على الأرجح إشارة إلى اللغة العبرية⁽⁷⁾. ويُحيل فايتسمان على مقالة لسبولسكي⁽⁸⁾، تفترض أن اليهود في القرن الأول، ضمن بيئتهم متعدّدة اللغات، كانوا يميلون إلى استخدام اللغة التي تمنحهم أكثر أشكال الانتماء الاجتماعي نقفاً في سياق التفاعل المفترض. وبعبارة أخرى: يفترض فايتسمان أن استخدام العبرية كان ينطوي على مزاج اجتماعي. بل هو يذهب تحديداً إلى أن العبرية ربّما عُدّت «شركاً لغوياً» للانتساب إلى جماعة غيبية، سواء أكانت جماعة المشهد الأخرى في آخر الزمان أو جماعة الملائكة في الهيكل السماوي⁽⁹⁾. ففي بيئته متعدّدة اللغات، يرى

See Willem F. Smelik, "Holy Tongue," in *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 42-99.

Bernard Spolsky, "Jewish Multilingualism in the First Century: An Essay in Historical Sociolinguistics," in *Readings in the Sociology of Jewish Languages*, ed. Joshua A. Fishman (Leiden: Brill, 1985), 34-50.

فايتسمان أن استخدام العبرية وتجنّب اللغات «الدنيوية» الأخرى إنّما يعكس أيديولوجيا لغوية، تُشير إلى هويّة متمايزة لهؤلاء القوم عن سواهم.

مع أن فايتسمان تساءل عن سبب كتابتهم بالعبرية، فإن تفسيره السوسولوجي يوحى بما هو أوسع من مجرد الكتابة بهذه اللغة. وهذا - في تقديري - تصوّر مثالي مُفَرِّط عن الجماعة التي كانت وراء لفائف البحر الميت وإنتاجها النصّي، إذ يتغافل عن شواهد أخرى لا تدلّ على الاستعمال الحصري للعبرية. أولها، يبدو أن ناسخ لفيفة إشعيا الكبير من مغارة قمران الأولى كان متكلّمًا بالآرامية، أو على الأقل متأثّرًا بها⁽¹⁰⁾. وعلى نحو أعمّ، فإن «كَمّ التأثير الآرامي في اللقائف القمرانية العبرية خير ما يُفسّر يكون مؤلّفوها وقراءها ذوي ازدواج لغوي»⁽¹¹⁾. وثانيها، استدلّ من الاستشهاد بنسختين من حبقوق 2: 16 على أن كاتب شرح حبقوق اعتمد مخطوطًا يونانيًا إلى جانب المخطوط العبري (وانظر أيضًا حبقوق 1: 17)⁽¹²⁾. ولست أزعّم أن العبرية لم تكن ذات شأن، غير أن هذين المثالين يبيّنان أن الافتراض بوجود تحييز أحادي اللغة أو تفضيل لها لا يفي بالحقّ في فهمنا لعملية النسخ وإنتاج النصوص، إذ تشير الشواهد المتنوّعة إلى كفاءات لغوية متعدّدة.

وفي حين ينطلق فايتسمان من تصوّر لمكانة العبرية في اليهودية القديمة هو

(9) Weitzman, "Qumran Community Write in Hebrew," 45.

(10) Edward Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIsaa)*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 6 (Leiden: Brill, 1974); Martin G. Abegg, "Linguistic Profiles of the Isaiah Scrolls," in *Qumran Cave I. II, The Isaiah Scrolls, Part 2: Introductions, Commentary, and Textual Variants*, Eugene Ulrich and Peter W. Flint, Discoveries in the Judaean Desert 32 (Oxford: Clarendon, 2010), 25-41, at 41.

(11) Jan Joosten, "Hebrew, Aramaic, and Greek in the Qumran Scrolls," in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. Timothy H. Lim and John J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2010), 351-74, at 359.

(12) Timothy H. Lim, "The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation," in *Religion in the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins and Robert A. Kugler (Grand Rapids: Michigan, 2000), 57-73, at 70-72. Cf., however, Hartog, *Pesher and Hypomnema*, 154-58.

أوسع انتشاراً وأقرب إلى الصواب إجمالاً - وإن لم يُحسن به تفسير سبب كتابتهم بها - فإن شنايدفيند ينطلق من فكرة أخصّ، هي شكل معيّن من العبرية. وهذه الفكرة قد عرضها في مقالتيّن سابقتين وأعاد بسطها في كتابه الأخير التاريخ الاجتماعي للعبرية⁽¹³⁾. ويرى شنايدفيند أن استعمال الشفرة والمصطلحات الرمزية، والنزوع إلى الألفاظ العتيقة أو إلى التكلّف في محاكاة الأساليب الكلاسيكية، واجتناب الآرامية، فضلاً عن عناصر من «الممارسة القمرانية في النسخ» كما صاغها إيمانويل توف (مثل: صيغ الضمير الطويلة - المستقلة منها والملحقة -، ولحوق «اء» في طائفة من الظروف، والصيغ الطويلة للمضارع المتكلم، وكتابة اسم الجلالة بالخط العبراني القديم)، كلّها شواهد على ما أسماه «أيدولوجية اللغة» لدى الجماعة⁽¹⁴⁾.

إن المعطيات اللغوية التي يستند إليها شنايدفيند ليست محدثة، كما أنها لا تسعف في تأييد مفهوم «اللغة المضادة» الذي أدخله في وصف العبرية القُمرانية⁽¹⁵⁾. ولنضرب مثلاً لذلك: فقد أغفل معطيات ملموسة تتعلّق بكتابة مخطوطات بعينها واستعمالها، مثل لفائف التّفلين التي تستعمل أكثر من نصفها الصيغ الطويلة على نحو ثابت، وهو ما قد يُضعف الزعم بمصطنعية العبرية القُمرانية. وفي شأن لفائف التّفلين هاته، يُمكن أن يُسأل: «أذلك لأن كتبها أرادوا أن يُضفوا على هذه النصوص التوراتية قُدماً أعرق مما هي عليه أصلاً؟ أم لأن الكُتّبة - الذين يُرجّح أنهم كتبوها من ذاكرتهم - لم يكونوا مقيدين بالأعراف الخطية للنسخ المكتوبة بين أيديهم؟»⁽¹⁶⁾. إن إحصاء المعطيات اللغوية وترابط مجموعات هذه المعطيات في

(13) انظر الهامش 3 سابقاً.

Schniedewind, *Social History of Hebrew*, 173-89.

(14)

(15) كما يبيّن إيليرت تيجيلار في اجتماع «المنظمة الدولية لدراسات قمران» لعام 2013 المنعقد في ميونخ، انظر بحثه «Sociolinguistics and Which Dead Sea Scrolls»، المقرّر صدوره في أعمال المؤتمر (ولحين صدوره انظر صفحته على موقع academia.edu). وانظر أيضاً:

Weitzman, "Qumran Community Write in Hebrew," 37.

Tighelelaar, "Sociolinguistics."

(16)

اللغاف، ينبغي أن يُقابلة تقييمٌ لعمل النسخ وبناء صورة لهم، استنادًا إلى الآثار المادية لأنشطتهم الكتابية. فضلًا عن ذلك، فإن شتايدفند يبدو مترددًا - في كتابه الصادر سنة 2013 التاريخ الاجتماعي للعبرية - في توصيف الجماعة التي تقف وراء لغاف البحر الميت؛ فهو من جهة يعيد - كما في مقالاته السابقة - التصوير التقليدي لجماعة قمران على أنها جماعة صغيرة معزولة، ومن جهة أخرى يُحيل على دراسات أحدث ترى أن وراء هذه النصوص جماعات متعددة، دون أن يُدمج هذه الرؤية الأحدث دمجًا تامًا، أو يستخلص منها نتائج بيّنة لما تعنيه بالنسبة إلى الصلة بين النصوص المعينة والواقع الاجتماعي الذي أنتجها، ولا سيما في منظوره السوسولوجي لمفهوم «اللغة المضادة»⁽¹⁷⁾.

وبالنظر إلى الأدلة المتوفرة اليوم، فإن مفهوم «اللغة المضادة» ليس مُجلييًا في فهم الشواهد اللغوية في هذه اللغاف؛ إذ لا مسوّغ لرؤية العبرية القُمرانية على أنها وُضعت عمدًا لتكون متميزة عن العبرية المستعملة في مواضع أخرى من يهوذا آنذاك. بل الأجدر أن نتناول هذه المادة المتنوعة من زاوية «تعدد المعايير»⁽¹⁸⁾؛ فمادة قمران متباينة لغويًا، لا من جهة تعدد اللغات - كالعبرية والآرامية واليونانية - فحسب، بل أيضًا من جهة الإملاء والصرف، على نحوٍ تنتفي فيه مظاهر الانساق (وهو ما يُقرّ به شتايدفند نفسه في ما يتعلق بممارسة الكتابة القُمرانية كما صاغها

(17) قارن بما ذكره شتايدفند في كتابه «التاريخ الاجتماعي للغة العبرية»، ص 177-178: «لقد استخلصت هذه الجماعة الدينية الصغيرة المنعزلة على الشاطئ الشمالي للبحر الميت اللغة على نحو أبولوجي بوصفها وسيلةً للتمييز وللمزيد من الانعزال عن الآخرين.... وقد دأبت الجماعات الدينية الصغيرة الضعيفة الهامشية، مثل جماعة اليبّند، عادةً على استحداث خصوصيات لغوية لتعزيز هويتها الجماعية»، وص 180 (وانظر أيضًا ص 173-174)، حيث يعلّق على التطبيق غير المتسق لظاهرة النسخ في قمران بقوله: «إن إدراك أن اللغاف الطائفية نُسخَت على أيدي طائفة متنوّعة من كتيبة اليبّند وفي أماكن شتى على مدى متي عام، يفسّر ما في الإملاء الطائفي من ثباتات. بل إن غياب التوحيد التام في المعايير يدلّ على بنية اجتماعية رخوة للجماعة....».

Tigheelaar, "Sociolinguistics."

(18)

توف). والخلاصة أنه ليس من الضروري افتراض وجود اتساق لغوي، بل ينبغي الإقرار بتعدد المعايير لفهم الشواهد في سياق أكثر تعقيداً من فرضية الجماعة الصغيرة المنعزلة والهامشية في قمران. وإني أرى أن مخطوطات الكهوف القريبة من قمران وما تمثله لم يُعدّ يصحّ تأطيرها في ثنائية «المركز والأطراف» بمعنى أن قمران كانت منحرفة عن معيارٍ قياسيٍّ ما.

قد يكون من المفيد، في إطار إعادة النظر في مقارنتنا للثقافات البحر الميت، بالقياس إلى ما نعرضه عن المشهد اللغوي الأوسع في يهودا القديمة إبان العصرين اليوناني والروماني، الاستعانة بنتائج الأبحاث السوسiolinguistic الحديثة في قضايا التعدد اللغوي واللغات الأقلية من منظور ديناميات «المركز-الأطراف»⁽¹⁹⁾.

(19) إلى جانب الإحالات الواردة في الهامش 4 أعلاه، فإن الأدبيات العلمية المعاصرة حول موضوع التعدد اللغوي، والثنائية اللغوية، وازدواجية اللسان في اللغة نفسها، والتناوب اللغوي في العالم القديم، وفي يهودا القديمة على وجه الخصوص، تشهد نمواً متسارعاً. وللإطلاع التمهدي، انظر مثلاً:

James N. Adams, Mark Janse, and Simon Swain, eds., *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text* (Oxford: Oxford University Press, 2002); James N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Willem Smelik, "Code-switching: The Public Reading of the Bible in Hebrew, Aramaic and Greek," in *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven*, ed. Ludwig Morenz and Stefan Schorch (Berlin: De Gruyter, 2007), 123-47; Hannah M. Cotton, Robert G. Hoyland, Jonathan J. Price, and David J. Wasserstein, eds., *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Dorothy J. Thompson, "The Multilingual Environment of Persian and Ptolemaic Egypt: Egyptian, Aramaic, and Greek Documentation," in *The Oxford Handbook of Papyrology*, ed. Roger S. Bagnall (Oxford: Oxford University Press, 2009), 395-417; Willem Smelik, "The Languages of Roman Palestine," in *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, ed. Catherine Hezser (Oxford: Oxford University Press, 2010), 122-41; Alex Mullen and Patrick James, eds., *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Steven D. Fraade, "Language Mix and Multilingualism in Ancient Palestine: Literary and Inscriptional Evidence," *Jewish Studies* 48 (2012): 1-40; Alex Mullen, *Southern Gaul and the Mediterranean: Multilingualism and Multiple Identities in the Iron Age and Roman Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Michael O.

فمفهوما «المركز» و«الأطراف» ليسا معطيين، بل ينبغي -كما ترى ساري بيتيكابين وهيلن كيلي-مُولمز- أن يُفهما على أنهما بُنى خطابية، ونتاجُ تفاعلات اجتماعية، تمكس الظروف والآليات التي تشكّل بها هذان المفهومان. وفوق ذلك، فإن مقاربات «المركز-الأطراف» تفتح المجال لاحتمال أن تتحوّل مواقع الأطراف إلى مراكز للمعيارية، لا مجرد مواضع تتلقّى المعايير من غيرها. فبينما جرت العادة على النظر إلى «المركز» بوصفه مصدر المعايير التي تُعتمد في الأطراف، قد تفضي ديناميات العلاقة بين المركز والأطراف -على العكس- إلى نشوء معايير جديدة ومتعدّدة⁽²⁰⁾. وهذه الملاحظة ذات أهمية بالنظر إلى الطبيعة المتباينة للشواهد المستقاة من قرآن، إذ تتيح تبني منظور «المعايير المتعدّدة» بدلاً من معيار واحد. وفيما يتصل بالشواهد اللغوية، تشير بيتيكابين وكيلي-مُولمز إلى:

تكوينين اثنين -على الأقل- من التشكيلات الأيديولوجية اللغوية التي صاغت فهماً للتعبد اللغوي، وكان لها تبعاً لذلك أثرٌ في الطريقة التي يختبر بها الأفراد «اللغات» ويتحدّثون عنها. وأحد التصوّرات المهيمنة في هذا الباب... هو النظر إلى اللغات على أنها كيانات مستقلة موحّدة، ذات صلة «جوهريّة» أو طبيعية بإقليم بعينه أو بالهويّة الجمعيّة لجماعة معيّنة، وأنها، من حيث الأصل، «متميّزة» و«متفصلة» عن بعضها بعضاً....وفي الوقت نفسه، وقد لست الباحثان أيضاً تكويناً أيديولوجياً مغايراً يتجلّى -على سبيل المثال- في الخطابات التي تتناول الهويّات والكفاءات متعددة اللغة، أو اللغات والممارسات اللغوية «متعددة المراكز» و«متعددة المعايير»....ويمكن القول إن هذا المنظور الأخير يصف -على نحوٍ أنسب- خبرات كثير من المتكلمين متعددي اللغات، إذ يُقرّ بما في العيش متعدّد اللغة من هجنة وتنوّع متاصل⁽²¹⁾.

Wise, *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kokhba Documents* (New Haven: Yale University Press, 2015).

Sari Pietikäinen and Helen Kelly-Holmes, "Multilingualism and the Periphery," (20) in *Multilingualism and the Periphery*, ed. Sari Pietikäinen and Helen Kelly-Holmes (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1-16.

Pietikäinen and Kelly-Holmes, "Multilingualism and the Periphery," 8-9. (21)

إن هذه الرؤى المستفادة من منظور دينامية المركز والأطراف قد تُعيننا على إعادة صياغة تصوّراتنا بشأن الاستعمال الفعلي للآرامية والعبرية واليونانية، وعلى اقتراح هُويّات وكفاءات متعددة اللسان لبعض القائمين على إنتاج اللغاف على الأقل، كما قد تشهد على ذلك الأمثلة التي سبقت الإشارة إليها، من قبيل احتمال أن يكون متحدّث بالآرامية هو الذي نسخ لفافة إشعيا العظيم بالعبرية، واحتمال استخدام نُسخة يونانية سابقة في شرح حبقوق (تفسير حبقوق) المكتوب هو الآخر بالعبرية. وثمة أيضًا إشارة إلى المسؤول الجماعي المشرف المعروف بـ «اليوبّر» الذي يُتَوَقَّع منه أن يعرف كلّ لغة (وثيقة دمشق 14 : 8-10 i 3؛ 4Q266)، وهو ما قد يدلّ على أن من تولّى هذه الوظيفة كان يُتَوَقَّع منه امتلاك كفاءات لغوية متعددة، ولا سيما لأن الجماعة أو الجماعات التي يشرف عليها كانت تتمتع بهويّات وكفاءات لغوية متعدّدة⁽²²⁾. إن الإفادة من منظور دينامية المركز والأطراف قد تُعيننا على ألاّ نتغلق على بناء تصوّريّ جديدٍ من الاتجاهية (directionality)، بل أن نوسّع مناهجنا في النظر إلى المشهد اللغوي والأدبي في يهوذا القديمة بما يتيح مقاربة تُراعي التمايز في الشواهد. وهذا قد يُغيّر من طريقتنا في تصوّر أورشليم باعتبارها مركزًا لإنتاج النصوص والتقاليد وتداولها قياسًا إلى سائر أنحاء يهوذا القديمة، وكذلك في

(22) انظر أيضًا أدناه ما يتعلّق بـ 477ق. إن هذا الموضوع من وثيقة دمشق وما قد ينطوي عليه من دلالات في شأن الكفاءة اللغوية لم يحظَ بكثير اهتمام في الدراسات، وربما كان ذلك راجعًا - في جانب منه - إلى تفرّق مادّته المخطوطية؛ انظر

Martin Hengel, "Qumrān und der Hellenismus," in *Qumrān: Sa piété, sa théologie et son milieu*, ed. Matthias Delcor, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 46 (Paris: Duculot and Leuven: Leuven University Press, 1978), 333-72, at 340; G. Wilhelm Nebe, "Das Sprachvermögen des Mebaqqer in *Damaskusschrift* XIV, 10," *Revue de Qumrān* 91-289: (1993) 61/16 Weitzman, "Qumran Community Write in Hebrew," 35 n. 1; Marcus K. M. Tso, *Ethics in the Qumran Community: An Interdisciplinary Investigation*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 292 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 125 n. 20.

وأما الصلة بين مخطوطات وثيقة دمشق ومخطوطات قانون الجماعة، وعلاقتها بجماعة أو جماعات تقف وراء مجموعات اللغاف، فليست من مباحث هذا البحث.

رؤيتنا لليهودية القديمة ضمن شبكة متوسطة قديمة من الجماعات النصية والفكرية المتفاعلة في نقل العلم.

ثم لا مَسْوَغٍ لعزل الشواهد استنادًا إلى كفاءات لغوية مُفترضة، كما جرى مرارًا في شأن الشواهد المستخرجة من مفارقة قمران السابعة، حيث وُجدت مخطوطات يونانية فحسب. فقد جرت العادة على تمييز المفارقة السابعة بوصفها مفارقة شخص واحد كان له اهتمام خاص بالمخطوطات اليونانية⁽²³⁾، غير أن هذا الانطباع عن انحصار محتوياتها في النصوص اليونانية يحتاج إلى شيء من التصحيح؛ إذ وُجد على جَرَّة كبيرة اكتُشفت في المفارقة نفسها نقشٌ باسم «رومّا» مكتوبٌ بالأحرف الآرامية تَكَرَّرَ مرتين (7Q-Arch 2 heb/ ar)، كذلك أشار رولان دو فو، في إحدى منشوراته التمهيدية، إلى قطعة جلدية صغيرة مكتوب عليها بالعبرية من المفارقة السابعة، وهو أمر إما أسند إليها خطأ أو أغفلت منذ ذلك الحين. وفي معظم مفارقات قمران الأخرى نجد نصوصًا آرامية إلى جانب العبرية، وبالطبع وُجدت بعض المخطوطات اليونانية أيضًا في المفارقة الرابعة. وليس في هذا ما يشير إلى انقسام لغوي داخل مجموع اللغات أو مجموعاتهما؛ فوجود نصوص يونانية فحسب في المفارقة السابعة لا ينبغي أن يُبالغ في تأويله من غير النظر إلى شواهد أخرى من كتابات تلك المفارقة⁽²⁴⁾، إذ الأدلة تميل إلى الإشارة إلى كفاءات لغوية متعددة أوسع نطاقًا

والى جانب هذا المنظور القائم على دينامية المركز والأطراف، الذي يُبرز تعدّد الممارسات اللغوية، أود أن أضيف ملاحظة مهمة أخرى عن التعدد اللغوي في حوض البحر المتوسط القديم. فقد جادل جيمس كلاكسن ضدّ ما ذهب إليه رامزي ماكمولن من أن «اللغات العامية المحلية بعد مجيء الحكم الروماني كانت قاصرة على جيوب معزولة اجتماعيًا أو جغرافيًا في أطراف الإمبراطورية؛ فسكان

(23) انظر ما صدر مؤخرًا، على سبيل المثال:

Wise, *Language and Literacy*, 325-26, 334.

Popovi "Qumran as Scroll Storehouse," 571.

(24)

الأرياف كانوا في معظمهم أحاديي اللغة في العائمة المحلية، أما سكان المدن والطبقات العليا فكانوا متمكنين من اللاتينية واليونانية⁽²⁵⁾. وعلى النقيض من ذلك، يرى كلاكسون، في ما يخص المشرق الروماني ومصر، أنه «بدلاً من ريف أحادي اللغة مع وجود بعض مزدوجي اللغة في المدن، يبدو أن هناك ازدواجاً لغوياً مستقرّاً في الأرياف، حيث كانت اللغات المحلية تُستعمل إلى جانب اللاتينية واليونانية، وكان معظم أحاديي اللغة من سكان المدن، متمكنين من اللاتينية أو اليونانية (أو كليهما) لكنهم في الغالب لا يعرفون العائيات المحلية»⁽²⁶⁾.

إن الانطباع بوجود ريف ثنائي اللغة أو متعدد اللغة في المشرق الروماني يتأكد عند النظر في المكتشفات المخطوطية من برية يهوذا، وأخذ هذا الأمر على وجو أوسع بما يشمل - إلى جانب لغائف البحر الميت من الكهوف الأحد عشر قرب قمران - جميع ما عُثر عليه من مخطوطات في منطقة الصحراء الواقعة غرب البحر الميت. فأرشيفات الأفراد التي حُلّفت في كهوف برية يهوذا، كأرشيفي بابائنا وسالومي كومايس من وادي الخبّاط (نحال هيفر) العائدين إلى القرنين الأول والثاني للميلاد، حيث نجد فيها اليونانية إلى جوار الآرامية والنبطية، تكشف عن تفاعلٍ متعدد الأوجه مع لغات شتى في سياقات الحياة اليومية المختلفة، لا في المراكز الحضرية فحسب، بل في الريف أيضاً⁽²⁷⁾. وفي رسائل بر كوخبا، تُمّ

(25) James Clackson, "Language Maintenance and Language Shift in the Mediterranean World during the Roman Empire," in *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, ed. Alex Mullen and Patrick James (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 36-57, at 47.

(26) Clackson, "Language Maintenance," 49.

(27) Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Texts and Studies in Ancient Judaism 81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 309-19; Wise, *Language and Literacy*.

تكون هناك صلة في بعض الأحيان بين النظم القانونية المختلفة واللغات المختلفة؛ انظر: Jacobine G. Oudshoorn, *The Relationship between Roman and Local Law in the Babatha and Salome Komaise Archives: General Analysis and Three Case Studies on the Law of Succession, Guardianship and Marriage*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 69 (Leiden: Brill, 2007).

المثال الشهير للرسالة اليونانية (P.Yadin 52) التي يحتل فيها كاتبها، سومايوس، عن عدم كتابتها بالعبرية، وهو أمر يرى الباحثون أنه ربما كان متوقعاً منه⁽²⁸⁾.

وعند النظر في النصوص الأدبية من وادي الخباط، ووادي مُرْبَعَات، وكذلك من مسعدة، يتبين أن العبرية كانت مستعملة في الريف إلى جانب الآرامية والنبطية واليونانية. وقد يُعترض بأن مكتشفات وادي الخباط ووادي مُرْبَعَات تعود إلى القرن الثاني للميلاد، غير أن بعض هذه النصوص الأدبية - بالعبرية واليونانية - مؤرخ إلى أواخر القرن الأول قبل الميلاد وبدايات القرن الأول بعد الميلاد. وربما ظلت هذه النصوص في حوزة إحدى العوائل أجيالاً متعاقبة. وأولئك الذين لم يكونوا قادرين على قراءتها، كان بإمكانهم مع ذلك الوصول إليها عن طريق من بلغ درجة كافية من القدرة على القراءة الأدبية، إذ يقرؤنها على مسامع من لا يحسنون القراءة، في إطار اجتماعي عائلي أو بين الأصدقاء، وربما أيضاً في نطاق أوسع كالمجتمع القروي⁽²⁹⁾.

Hezser, *Jewish Literacy*, 277-79; Wise, *Language and Literacy*, 245-51. (28)

Popovič "Qumran as Scroll Storehouse," 575; Mladen Popovič "Scribal Culture of the Hebrew Bible and the Burden of the Canon: Human Agency and Textual Production and Consumption in Ancient Judaism," in *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation*, ed. Hindy Najman and Konrad Schmid, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 173 (Leiden: Brill, 253-58, at 257-58. (29)

يعدم وايز، في كتابه اللغة والأدب، ص 279-355، هذه الاستنتاجات، إذ يرى أن العبرية كانت اللغة المعتادة للأدب في يهوذا الرومانية متعدّدة اللغات، لا في قمران وحدها بل في سائر الأنحاء أيضاً. ويناء على بحثه في مسألة «الإلمام بالكتابة على مستوى التوقيع (signature literacy)» بوصفها مؤشراً لا على القدرة على الكتابة فحسب بل كذلك على مهارة القراءة، يقترح وايز أنه خلال القرن الأول قبل الميلاد وحتى القرن الثاني للميلاد كان ما نسبته 65-80% من سكان يهوذا يتكلمون شكلاً من أشكال العبرية (لهجة عاتية يُصطلح عليها بـ العبرية اليشئناوية الأولية (proto-Mishnaic Hebrew). وفي حين كانت الآرامية لغة الحياة اليومية والكتابة الوثائقية الرئيسة لعامة الناس، يجادل وايز بأن النصوص الأدبية الآرامية كانت حكراً على النخبة المثقفة (ويستفيد Masip بوصفه نصاً أدبياً آرامياً محتسلاً من مسعدة، الصفحات 302، 327). أما اليونانية، فيقترح وايز أنها كانت متداولة بدرجة معتبرة

ولم يكن ريف يهوذا متعدد اللغات فحسب، بل كان - على نحوٍ ما - «متعدد الأدب» أيضاً، أي إن الثقافة الأدبية العالية بالعبرية لم تكن جُكراً على المراكز الحضرية، بل كانت - إلى حدٍّ ما - متاحةً كذلك في الريف. وتشير المقارنة بين المكتشفات النصية في بَرَّة يهوذا إلى انتشار النصوص الأدبية في طبقات شتى من المجتمع اليهودي القديم، خارج المراكز الحضرية الكبرى مثل أورشليم⁽³⁰⁾. وقد ذهب مايكل وايز إلى أن هذه الطبقات لا تقتصر على الشريحة العليا البالغة 1-2% من المجتمع، بل تشمل - في تصوّره - نحو الربع الأعلى من السكّان. وهذا لا يعني أن جميع أفراد هذا الربع قد بلغوا مستوى كافياً من المعرفة الأدبية؛ إذ يقدّر وايز أن هذه المرتبة لم تتجاوز 5-10% من رجال يهوذا بحسب تعريف معيّن لمفهوم معرفة القراءة والكتابة، أو 16% بحسب تعريف آخر. وإن تباين مستويات هذه المعرفة، مع ما كان من اعتماد متبادل - غالباً في إطار العائلة - بين المتعلّمين على درجاتهم ومَن لا يقرأون كان من شأنه أن يوسّع دائرة الوصول إلى النصوص الأدبية⁽³¹⁾.

في يهوذا الرومانية، ويرى أن المخطوطات اليونانية من مواقع مكتشفات صحراء يهوذا تمثّل ظاهرة المعرفة البديلة (*alternative literacy*)، إذ كان إلى جانب المسار التعليمي السامي مسارٌ بديل باليونانية يصل بصاحبه إلى مستوى المعرفة الأدبية. وكان هناك أيضاً من يجمع بين هذين المسارين في معرفة مزدوجة (*dual literacies*)، وهم - على الأرجح - قلةٌ نادرة، أتقنوا المسار السامي والمسار اليوناني كليهما، ويُعدّ فلافيوس يوسيفوس مثلاً بارزاً لهذه الظاهرة، كما يقدّم وايز مثلاً آخر أقل شهرة ولكنه لافت في شخصية مسبالا بن شمعون وإخوته.

(30) Popovi "Qumran as Scroll Storehouse."

(31) Wise, *Language and Literacy*, 40, 309-16, 344, 349-50.

تُصفي هذه الحسابات طابعاً أكثر تحديثاً على المقترحات السابقة القائلة بفجالة نطاق انتشار المعرفة في يهوذا القديمة، واقتصاره على القادة وأتباعهم المنحدرين من الطبقات الميسورة؛ انظر:

Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55 (Leiden: Brill, 1997), 127.

إن سياق مكتشفات المخطوطات في بركة يهوذا، وعدد نصوصها الأدبية، وطبيعة هذه النصوص، يكشف عن تباين في أنماط التفاعل معها بين فئات شتى من المجتمع اليهودي في ذلك العصر. فقد كان لأفراد النخبة الريفية المحلية حق الوصول إلى بعض نصوص مجتمعهم الأدبية، غير أن صلتهم بها لم تكن على النحو نفسه الذي نلمسه، مثلاً، عند شخص كفلافيوس يوسيفوس، أو عند بعض أولئك القائمين على لفائف البحر الميت. فكثير من المتعلمين أدبياً في صفوف النخبة الريفية المحلية - بل أكثرهم - لم يكن لديه من الوقت والمال، ومن ثم في التفرغ والانكباب على دراسة تراثهم الأدبي الموروث، إذ كانت مواقعهم الاجتماعية أدنى بكثير من موقع من هم في قلب السلطة، كفلافيوس يوسيفوس، أو من هم - كأولئك القائمين على اللفائف المستخرجة من الكهوف القريبة من قمران - قد حظوا ببيئة اجتماعية مؤهلة فيما يبدو لتفاعل علمي مكثف مع التراث الموروث وسائر ميادين العلم. ويمكن وصف الحركة التي تقف خلف هذه اللفائف بأنها محيط من العلماء والمفكرين اليهود المعنيين أشد العناية بتراثهم الموروث⁽³²⁾. إن لفائف البحر الميت المستخرجة من كهوف قُرب قمران لتشهد على حضور نابض بالحياة ومثير ومشوق، في يهوذا اليونانية-الرومانية، لثقافة علمية متصلة بالمعارف العلمية الآتية من سائر أرجاء العالم المتوسطي والشرق الأدنى القديم⁽³³⁾.

إن الرؤى المستفادة من منظور دينامية المركز والأطراف، الذي يؤكد تباين

Popović, "Qumran as Scroll Storehouse."

(32)

وبالمثل، يصف وايز، اللغة والكتابة، ص 327-331، القائمين على هذه اللفائف بأنهم من فائقي الثقف، ويؤكد أن وجود نصوص أدبية بالأرامية يُعدّ عنصراً أساسياً في هذا الوصف. وقد ذهبت شارلوت جيميل، في كتابها نصوص الفوانين في قمران في سياقها: دراسات مجموعة (النصوص والدراسات في اليهودية القديمة 154، توينغن: موهر زيكر، 2013)، ص 303-337، إلى أن مخطوطات الكهف الرابع تمثل مجموعة علمية مقصودة لطبق نخويو ضمن الحركة.

(33) انظر المناقشة التالية لمزيد من التفصيل.

الممارسات اللغوية، ينبغي أن تُؤخَذ مع شواهد المخطوطات المكتشفة في بركة يهوذا، إذ تشهد على كفاءات لغوية متعدّدة، متّسقة مع شواهد أخرى من المشرق الروماني تدلّ على ريف ثنائي أو متعدّد اللغات. وكلّ ذلك يدعو إلى تأويل أدقّ للتمدّد اللغوي، تأويل لا يقبل القسمة إلى جيوب معزولة من أيديولوجيا اللغة الأحادية⁽³⁴⁾.

3.2 تعدد خطوط الكتابة

عند الحديث عن استعمال الخطوط في اليهودية القديمة، هناك ملاحظة عامة غالباً ما نلاحظها مفادها أن «ثمة رابطة وثيقة بين اللغة وخطها في العصور القديمة»⁽³⁵⁾. وعلى فرض أن اللغات المختلفة تميل إلى استعمال خطوط مختلفة، «فحين تُفرض لغة ثانية على شعب أو يتبناها، قد يكتسبون خطاً ثانياً أيضاً... هكذا تتفاعل الثانية اللغوية مع الثانية الثقافية بطرق مثيرة للاهتمام»⁽³⁶⁾. تقدم لنا اليهودية القديمة حالة فريدة، إذ ظلت اللغة العبرية قيد الاستخدام، لكن منذ أواخر القرن السادس قبل الميلاد تقريباً تم الانتقال إلى كتابة تلك اللغة بالخط الآرامي (الذي يُعرف الآن بالخط المربع). لا تزال تفاصيل أسباب هذا التحوّل غامضة. وقد كان لتأثير الثقافة الآرامية الأممية على يهوذا في عهد الإمبراطورية الفارسية دور مهم في هذا التغيير⁽³⁷⁾. ورغم هذا التغيّر في الخط، من المحتمل أن كلا الخطين، الشكل

(34) انظر: وايز، اللغة والكتابة، الصفحات 227، 243، 251، للاطلاع على مناقشة حول التفضيل الواضح في عهد بار كوخبا للغة العبرية ولاستعمال الخط الكتب المنق في الرسائل.

(35) Joseph Naveh, *Early History of the Alphabet* (Jerusalem: Magnes and Leiden: Brill, 1982), 114; Willem F. Smelik, "Ashurit and Alphabet," in *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 271-322, at 275.

(36) James N. Adams and Simon Swain, "Introduction," in *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, ed. James N. Adams, Mark Janse, and Simon Swain (Oxford: Oxford University Press, 2002), 1-20, at 5-6.

(37) Smelik, "Ashurit and Alphabet," 275.

الأقدم من الخط العبري القديم والشكل الأحدث من الخط الآرامي، بقيا مستخدمين معًا منذ العصر الفارسي في كتابة اللغة العبرية⁽³⁸⁾. وحتى لو وُجد وعي بأن الخط الآرامي أو المربع واللغة العبرية لهما تاريخان مختلفان، فإن الخط واللغة كانا مرتبطين ارتباطًا وثيقًا في إدراك مستخدميهما⁽³⁹⁾. ومع أن هذا قد ينطبق على بعض المستخدمين في يهوذا القديمة أو أغلبهم، من المهم أيضًا أن نتذكر ملاحظة عامة أخرى تقول: «الخط واللغة ليسا شيئًا واحدًا، ولا يُعتَقدان علامة حاسمة للهوية العرقية»⁽⁴⁰⁾.

تسم ظاهرة تعدد خطوط الكتابة في يهوذا القديمة بالاعتقاد نفسه الذي ميّز التعدد اللغوي، وهو أمر لا ينطبق على لفائف قمران وحدها بل أيضًا على لفائف أخرى من برية يهوذا. إلى حد كبير، فإن غالبية مخطوطات اللغات القريبة من قمران كُتبت بالخط الآرامي أو المربع، لكن ثمة استخدام واضح لخطوط أخرى مثل الخط العبري القديم، واليوناني، والخط المرموز. وقد حاولت بعض التفسيرات

Smelik, "Ashurit and Alphabet," 275-78.

(38)

ثمة إمكانية أخرى هي أن الخط العبري القديم قد أُعيد إدخاله في العصر الحشموني خلال القرن الثاني قبل الميلاد. انظر أيضًا:

David Vanderhoof, "'el-minā ūminā kiktābāh: Scribes and Scripts in Yehud and in Achaemenid Transsephratene," in *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, ed. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Manfred Oeming (Winona Lakes: Eisenbrauns, 2011), 529-44, at 539; Eibert Tigchelaar, "The Material Variance of the Dead Sea Scrolls: On Texts and Artefacts," *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 72/4 (2016): 1-6, at 2-3.

Smelik, "Ashurit and Alphabet," 271-73.

(39)

Fergus Millar, "Introduction: Documentary Evidence, Social Realities and the History of Language," in *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, ed. Hannah M. Cotton, Robert G. Hoyland, Jonathan J. Price, and David J. Wasserstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 1-12, at 6 (Millar refers to studies by Michael C. A. MacDonald). See also Mul- len, *Southern Gaul and the Mediterranean*, 14:

«ليس بين العرق والثقافة واللغة تلازم مباشر، وإن تداخلت هذه الثلاثة تداخلًا عميقًا».

تفسير استخدام هذه الخطوط المتنوعة بالتركيز على خط واحد، إلا أن أمثلة المخطوطات التي استُخدم فيها أكثر من خط واحد تذكّرنا بأن قرار استعمال هذه الخطوط لم يُتخذ بمعزل تام، وأن بعض الأفراد تحلّوا بمهارات الكتابة بـ «خطوط متعددة».

تشهد المخطوطات الأدبية اليونانية (وربما بعض المخطوطات الوثائقية)⁽⁴¹⁾ التي وُجدت في الكهف الرابع والسابع بالقرب من قمران، وكذلك النصوص الوثائقية اليونانية وبعض النصوص الأدبية في مواقع أخرى من برية يهوذا، على

(41) لم يُعثر إلا على أمثلة قليلة من النصوص الوثائقية، كالحسابات، وقوائم الأسماء، وبعض ممارسات الكتابة، مع أن مصدر عددٍ منها المنسوب إلى كهف قمران الرابع موضع خلاف؛ انظر:

M. Cotton and Ada Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts, Discoveries in the Judaean Desert* 27 (Oxford: Clarendon, 2010), 6, 283-317.

فيما يتعلّق بالمخطوط 4Q350، الذي يمثل سجلاً باليونانية يتضمن مقادير من الحبوب، وقد كُتب على ظهر الرقّ (verso) المعاد استخدامه من المخطوط 4Q460، يرى حتّا كوتن وإريك لارسون، في مقالتهما:

"4Q460/4Q350 and Tampering with Qumran Texts in Antiquity?" in Emanuel: *Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. Shalom M. Paul, Robert A. Kraft, Lawrence H. Schiffman, and Weston W. Fields, *Supplements to Vetus Testamentum* 94 (Leiden: Brill, 2003), 113-25

أنّ «تسطير قائمٍ عابرةً باليونانية على ظهر نصّ مقدّس بالعبرية، يُشير إلى أن من شغل الموقع لم يكن يهوديًا» (ص 122). غير أن المخطوطات المزدوجة الكتابة (opisthographs) مثل 4Q518/4Q201 (4QEn* ar) وظهرها 4Q338، أو المخطوطات البردية 1Q70/1Q70bis و4Q518/4Q519، تدلّ على أن المخطوطات كان يعاد استعمالها، وأن نصوصًا مختلفة كانت تُسَطّر على الوجه والظهر في مرحلة سابقة، قبل أن يُدثّر موقع قمران ويحتلّه فصيلٌ معاون من الجيش الروماني؛ انظر:

Mladen Popović "Roman Book Destruction in Qumran Cave 4 and the Roman Destruction of Khirbet Qumran Revisited," in *Qumran und die Archäologie: Texte und Kontexte*, ed. Jörg Frey, Carsten Claußen, and Nadine Kessler, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 278 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 239-91, at 249; Matthew Richey, "The Use of Greek at Qumran: Manuscript and Epigraphic Evidence for a Marginalized Language," *Dead Sea Discoveries* 19 (2012): 177-97, at 184-86.

استعمال اللغة والخط اليونانيين⁽⁴²⁾. بالعودة إلى ما نوقش سابقاً عن الكفاءات المتعددة اللغة للمسؤول الجيتر وما يشير إليه ذلك من هويات لغوية متعددة للمجموعة (المجموعات). التي كان هذا المسؤول يشرف عليها، فإن نص التزيخات الذي ينقله المشرف (477ق4) يشكّل دليلاً إضافياً على هذه الهويات المتعددة اللغة. إلى جانب اثنين من الأشخاص ذوي الألقاب العبرية، يذكر (477ق2 ii) لقباً يونانياً لشخص يُدعى حنانيا نوتوس⁽⁴³⁾. وقد يدل هذا اللقب اليوناني على انخراط أعمق مع اللغة اليونانية ويشير إلى هوية أو كفاءة ثنائية اللغة⁽⁴⁴⁾.

لقد أمّدتنا اللغات أيضاً بأدلة على استخدام الخط العبري القديم؛ إذ وُجد خمس عشرة مخطوطة من قمران مكتوبة كلها بهذا الخط، فضلاً عن مخطوطة أخرى مصدرها مسعدة. وهذه المخطوطات هي في الأساس نسخ لأسفار موسى الخمسة (التكوين إلى التثنية) وسفر أيوب⁽⁴⁵⁾. كذلك استُخدمت حروف منفردة من الخط العبري القديم كعلامات يضعها الكتبة في هوامش نصوص مكتوبة بالخط

Joosten, "Hebrew, Aramaic, and Greek in the Qumran Scrolls," 369. For Greek loanwords in the Copper Scroll (3Q15), see Florentino García Martínez, "Greek Loanwords in the Copper Scroll," in *Qumranica Minora II: Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls*, ed. Eibert J. C. Tigchelaar, Studies on the Texts of the Desert of Judah 64 (Leiden: Brill, 2007), 145-70.

تشير الشواهد النصية اليونانية إلى استخدام اللغة اليونانية في مجالي التجارة والاقتصاد، لا في قمران وحدها، بل أيضاً في سائر مواقع اكتشاف المخطوطات في بيرة يهوذا؛ انظر - على سبيل المثال - ماثيو ريتشي، «استخدام اليونانية في قمران». وللإطلاع على صورة أعم عن اليونانية في يهوذا القديمة، انظر: وايز، اللغة والكتابة، ص 331-345.

Esther Eshel, "4QRebukes Reported by the Overseer," in *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part I*, ed. Philip Alexander et al., Discoveries in the Judaean Desert 36 (Oxford: Clarendon, 2000), 474-83.

(44) حول انتشار الأسماء اليونانية وما قد يشير إليه ذلك من انتشار الكفاءة في اللغة اليونانية، انظر:

Wise, *Language and Literacy*, 287.

Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches*, 246-48.

(45)

المرتبة⁽⁴⁶⁾. وإضافة إلى ذلك، ففي ثماني وعشرين أو تسع وعشرين مخطوطاً مكتوبة بالخط المرتبة، لم تُكتب الأحرف الأربعة للاسم العبري للرب (YHWH، المعروف أيضاً بالتتراغراماتون Tetragrammaton) بالخط المرتبة - لعل ذلك كان توقيراً للاسم، أو اتقاءً لئلا يُتلى سهواً عند قراءة النص جهرًا - بل رُسمت بالخط العبري القديم⁽⁴⁷⁾. ومن خلال ملاحظة التلازم داخل مدونة لفائف قمران، رأى العلماء أن استخدام الحروف العبرية القديمة للاسم الإلهي... أمرٌ مخصوص وسمةٌ معيّنة للنصوص التي كُتبت وفق 'النهج الكتابي القمري' داخل تلك المدونة⁽⁴⁸⁾. وقد طُرحت فرضية وجود صلة خاصة بين كتابة الأسماء الإلهية بالحروف العبرية القديمة وبين جماعة قمران⁽⁴⁹⁾. وهذه الصلة، وإن بدت ممكنة، فإن ثمة أدلة تعارض قصر هذا التقليد في كتابة الاسم الإلهي بالخط العبري القديم على المخطوطات القمرانية أو على الجماعة المفترضة التي تقف وراءها؛ فأولاً، هناك ست وثلاثون مخطوطة مكتوبة وفق ما يسمى بنهج الكتابة القمرانية لم تُسج هذا النظام الخاص في كتابة الاسم الإلهي⁽⁵⁰⁾. وثانياً، إن ظاهرة كتابة الاسم الإلهي بالحروف العبرية القديمة تظهر أيضاً في المخطوطات اليونانية، سواء القادمة من مواضع أخرى في برية يهوذا (وادي الخياط: 1/8 HevXIIgr) أو من مصر (مدينة أوكسينخوس: POxy 1007؛ POxy 3522)⁽⁵¹⁾.

(46) Tov, *Scribal Practices*, 206-8.

(47) Tov, *Scribal Practices*, 238-46. See also Kristin De Troyer, "The Names of God, Their Pronunciation and Their Translation: A Digital Tour of Some of the Main Witnesses," *Lectio Difficillior* 2 (2005): http://www.lectio.unibe.ch/05_2/troyer_names_of_god.htm; Smelik, "Ashurit and Alphabet," 8-10.

(48) Tigheelaar, "Assessing Emanuel Tov's 'Qumran Scribal Practice,'" 199-200.

(49) انظر، على سبيل المثال، ما صدر مؤخراً لـ Stephen Reed, "The Linguistic Diversity of the Texts Found at Qumran," in *The Scrolls from Qumran and the Concept of a Library*, ed. Sidnie White Crawford and Cecilia Wassén, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 116 (Leiden, 2016), 132-54, at 145.

(50) Tov, *Scribal Practices*, 244.

(51) تشتمل لغافة الأنبياء الصغار باليونانية، المائدة إلى أواخر القرن الأول قبل الميلاد،

ولم يكن متوقعًا البتة العثور على نُظُم كتابة متعددة في لفائف البحر الميت لم تكن معروفة قبل ذلك. وقد اصطلح على تسميتها بـ «الخطوط المرموزة». ولم يُمكن من خطوطها سوى الخط المرموز (أ) حتى الآن، أمّا الخطان المرموزان (ب) و(ج)، فلم يُستقَّ منهما إلا شذرات قليلة، ولم يُظفر بعدُ بفكّ تلاسهما⁽⁵²⁾.

وفيما تعلّق باستعمال خطوط متعددة في لفائف البحر الميت، نجد تنوّعا يماثل ما رأيناه في مسألة التعدد اللغوي. وتشهد هذه المخطوطات على هُويّات وكفاءات «متعددة الخطوط». وليس معنى ذلك أن كل واحد كان يتمتع بهذه الكفاءات، غير أن الشواهد، ولا سيما النصوص «المختلطة» أو «المتعددة الخطوط»، تشير إلى هويّة فكرية وعلمية لعدد من الأشخاص القائمين على تلك اللفائف التي خرجت من الكهوف القريبة من قمران.

ومن أمثلة الخط المرموز (أ) تلك النصوص التي تبدأ بالعبرية المكتوبة بالخط

والمستخرّجة من وادي الخيّاط (Nahal Hever)، على ثمانية وعشرين موضعًا، محفوظًا بشكل كامل أو جزئي، للاسم الإلهي (الترانجاتون) مكتوبًا بالخط العبري القديم؛ انظر:

Emanuel Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*, Discoveries in the Judaean Desert 8 (Oxford: Clarendon, 1990).

وباستثناء بعض المكتشفات المائدة إلى العصر النحاسي، يبدو أن كهوف اللاجئين 6/5 و8 في وادي الخيّاط لم تكن مأهولة قبل القرن الثاني للميلاد؛ انظر:

Popović "Qumran as Scroll Storehouse," 561, 563; Yohanan Aharoni, "Expedition B - The Cave of Horror," *Israel Exploration Journal* 12 (1962): 186-99; Yigael Yadin, *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of the Letters*, Judean Desert Studies 1 (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1963).

وعليه، فإن لفافة الأنبياء الصغار باليونانية (1/8HevXIIgr) لا يمكن أن تكون قد وصلت إلى وادي الخيّاط قبل ثورة بركوخيا. وهذا السياق يدلّ على أن المخطوطات اليونانية التي تضمّت التراجمراتون مكتوبًا بالخط العبري القديم ظلّت متداولة في وسط يهودي حتى الثلث الأوّل من القرن الثاني للميلاد على الأقل. وحول المثاليين المستخرّجين من أوكسيرينخوس، انظر:

Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Second Revised Edition* (Minneapolis: Fortress and Assen: Van Gorcum: 2001), 220; De Troyer, "The Names of God".

Tov, *Scribal Practices*, 259-60. See now also Eshbal Ratson and Jonathan Ben-Dov, "A Newly Reconstructed Calendrical Scroll from Qumran in Cryptic Script," *Journal of Biblical Literature* 136 (2017): 905-36. (52)

المرتبع، مثل المخطوط 4ق298 (4ق مرموز أ كلمات المعلم إلى جميع أبناء النجر) والمخطوط 4ق249 (4ق بُردِي مدرّش سفر موسى)⁽⁵³⁾. وهناك أيضًا مخطوط فريد في الفراسة والبروج، هو 4ق186. وقد استُخرج هذا المخطوط الاستثنائي من كهف قمران الرابع، وهو يجمع بين عدة خطوط: المرتبع، والعبري القديم، واليوناني، والرموز أ، كما أنه مكتوب على نحو معكوس: من اليسار إلى اليمين⁽⁵⁴⁾.

وهذا المثال الأخير لمخطوط نصّه «متعدد الخطوط» يمهد السبيل لرؤية كيف تتصل عناصر التعدد اللغوي وتعدد الخطوط في لفائف البحر الميت بنقل العلم وآليات بيانه وكتمائه. وبذلك يتسنى لنا فهم الكيفية التي أدى فيها الاحتكاك مع الثقافات واللغات إلى تشابك العقول التي أنتجت هذه اللغائف مع غيرها من الجماعات الفكرية والنصّية في عالم البحر المتوسط القديم.

4.2 نقل العلم

يفترض الباحثون أن الخط المرموز أ (Cryptic A) قد وُضع لأغراض داخلية تخص الجماعة، غير أن ذلك ليس واضحًا بجلاء⁽⁵⁵⁾. هذا التفسير غالبًا ما يُطرح جنبًا إلى جنب مع مفهوم الجماعة التي يُعتقد أنها معزولة عن محيطها. وكما شرحتُ في

(53) Jonathan Ben-Dov and Daniel Stökl Ben Ezra, "4Q249 Midrash Moshe: A New Reading and Some Implications," *Dead Sea Discoveries* 21 (2014): 131-49.

(54) للاطلاع على مناقشة أوسع حول الجمع بين خطوط متعددة والكتابة بالاتجاه المعاكس، راجع Popović, *Reading the Human Body*, 26, 227-30.

(55) Popović, *Reading the Human Body*, 10; Mladen Popović "The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts: Transmission and Translation of Alien Wisdom," in *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts*, ed. Sarianna Metso, Hindy Najman, and Eileen Schuller, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 92 (Leiden: Brill, 2010), 81-114, at 99-100, 105-6.

لا يزال المثال المعلن عنه لكأسي عُثر عليه سنة 2009 أثناء أعمال التنقيب في القدس، حتى الآن، دليلًا غير جازم لوجود هذا الخط خارج بيئة قمران؛ وللإطلاع على الصور ومقتطفات من التقرير الأوّلي، انظر:

المقدمة أعلاه، فقد أفضى اختيار بعض المخطوطات إلى تشكيل بناء علمي حول طائفة أو جماعة قمران بوصفه الإطار الاجتماعي لجميع المخطوطات. وقد أثر هذا الإطار على كيفية تأطير النصوص الأخرى ضمن السرد العلمي. ومن ثم، وُصفت النصوص المكتوبة بالخط المرموز بأنها «طائفية»، في حين لم تُعتبر، على سبيل المثال، النصوص الآرامية أقدم من النصوص العبرية غير التوراتية فحسب، بل فُهمت أيضًا من ناحية تصنيفية بأنها نصوص «غير طائفية» كما يُزعم. لذلك، غالبًا ما فُسر استخدام الخط المرموز أ في قمران ضمن سياق التدابير السرية لكتمان العلم عن الغرباء أو حتى عن الأصحاب غير المتمرسين على نحو تام.

قد تكون هناك بالفعل تدابير محددة لبيان العلم وكتمانه، ولكن لا بد الآن من فصل هذا التصور عن مفهوم الجماعة المعزولة المهيمنة في موقع خربة قمران. وللوقوف على حقيقة الوضع، يجب مناقشة جانبين: (1) الصلات بين العلم المتلقى في يهوذا الهلنستية-الرومانية والعلوم البحثي في أماكن أخرى من العالم القديم في حوض البحر المتوسط والشرق الأدنى، وطبيعة هذه الصلات. (2) مدى انتشار هذا الإلمام العلمي ومشاركته داخل يهوذا الهلنستية-الرومانية.

ومن السمات اللافتة للفائف المكتشفة في البحر الميت أنها تحوي أقدم الأمثلة للكتابات العالمية داخل وسط يهودي، مثل النصوص الفلكية، والتنجيمية، والتقويمية، وفي الفراسة⁽⁵⁶⁾. ولمناقشة مظهر التواصل بين الثقافات وطبيعته، سأعرض مثالاً موجزاً.

<http://popular-archaeology.com/issue/12012013/article/digging-into-first-century-jerusalem-s-rich-and-famous>. See also Emanuel Tov, "Scribal Characteristics of the Qumran Scrolls," in *The Caves of Qumran: Proceedings of the International Conference*, Lugano 2014, ed. Marcello Fidanzio, Studies on the Texts of the Desert of Judah 118 (Leiden: Brill, 2017), 87-95, at 88.

(56) للاطلاع على مصادر ومناقشة حول الموضوع، انظر:

Popović, "The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts"; Mladen Popović "Networks of Scholars: The Transmission of Astronomical and Astrological Learning between Babylonians, Greeks and Jews," in *Ancient Jewish Sciences and*

يتألف النص الآرامي المستى 4ق علم البروج وعلم الرعود (4ق318) من قسمين: أما الأول (ميلنودوميون) فيصف الحركة الاقترانية للقمر في مساره بين البروج خلال اثني عشر شهرًا، كل شهر منها ثلاثون يومًا، محسوبًا على سنة من ثلاثمائة وستين يومًا، على نحو ما في التقليد البابلي. وأما الثاني (برونتولوجيون) فيحوي توقعات لأوقات حدوث الرعد. ومثل هذا الضرب من النصوص نجده في التقاليد الفلكية البابلية واليونانية-الرومانية على السواء⁽⁵⁷⁾. وإن كانت صيغة السنة ذات الثلاثمائة وستين يومًا تُوحى بأصل بابلي، فإن أسماء البروج في 4ق318 تشير إلى أصل هلنستي⁽⁵⁸⁾. فأي مسارٍ من التأثير الثقافي يُجسده هذا النص؟ أهو شاهد على أن اللغة الآرامية كانت واسطةً في نقل العلم البابلي غربًا؟ لكن تصور المسألة على أنها حركة أحادية الاتجاه يعسر معه تفسير العناصر الهلنستية الواردة في النص. ولعل فكرة التأثير الثقافي المقترنة بالاتجاه الواحد ليست المدخل الصائب لفهم طبيعة الصلة بين الثقافات التي يشهد لها نص 4ق علم البروج وعلم الرعود. بل ما لدينا هنا هو لمحة أسرة من تقليدٍ ليس من الهين علينا أن نُعيد موطنه بدقة. إذ يكشف نص 4ق318 عن وجود تقليد آرامي في العلم الفلكي والتنجيمي كان يُداول في شرقي المتوسط بين التقليد البابلي والتقليد الهلنستي أو في دافرتهما معًا، على نحو ما نجده في التقاليد السريانية والمندائية واليونانية والعبرية والعربية في العصور القديمة المتأخرة وبدايات القرون الوسطى.

the History of Knowledge in Second Temple Literature, ed. Jonathan Ben-Dov and Seth L. Sanders (New York: New York University Press, 2014), 151-91.

Popović, *Reading the Human Body*, 128.

(57)

See, e.g., Jonas C. Greenfield and Michael Sokoloff, "4QZodiacology and Brontology ar," in *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1*, ed. Philip Alexander et al., *Discoveries in the Judaean Desert 36* (Oxford: Clarendon, 2000), 259-74; Reimund Leicht, *Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, *Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 21* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 23-24; Helen R. Jacobus, *Zodiac Calendars in the Dead Sea Scrolls and Their Reception: Ancient Astronomy and Astrology in Early Judaism*, *IJS Studies in Judaica 14* (Leiden: Brill, 2015).

غالبًا ما يفترض العلماء أن العصر البابلي الحديث كان هو اللحظة التي اتصل فيها أهل يهوذا مباشرةً بالعلم الموجود في العالم البابلي. ويُستشهد بالنبي حزقيال من أسفار العهد العبري مثالاً لذلك الاتصال المباشر. غير أنه في هذا الموضع، وكذلك في ما يتعلّق بالعلوم الفلكية والتقويمية والتنجمية وعلم الفراسة في قمران، يبدو العصر البابلي الحديث إطارًا زمنيًا غير مرجّح لحدوث ذلك⁽⁵⁹⁾. إذ إن ما نعرفه عن الثقافة البابلية آنذاك يدلّ على أن النخبة كانت أشدّ تمسّكًا بالحفاظ على حدودها في ما يخصّ الثقافة المسمارية وعلمها الموروث، فلا تُبيّنه لمن لا ينتمي إلى النخب البابلية⁽⁶⁰⁾.

أمّا في العصر البابلي المتأخّر، فلدينا شواهد واضحة — أدبية ووثائقية ونقشية — على نقل العلم من العالم البابلي إلى العالم الهلنستي. ولدينا أيضًا قرائن محتملة على وجود كتبة آراميين (سُيرو) شاركوا في إنتاج نصوص بابلية علمية على شكل لفائف⁽⁶¹⁾، ما يدلّ على أن الحاجز الذي كان في العصر البابلي الحديث بين الأصناف المختلفة من الكتّبة والأنواع المختلفة من الإنتاج النصّي والفكري لم يعد قائمًا في العصر البابلي المتأخّر.

وفي ما يتصل بالإطار الزمني الأرجح لوجود هذا النوع من الاتصال الثقافي الذي أتاح نقل العلم على نحو مباشر أو غير مباشر من العالم البابلي غربًا يحسن بنا أن نتأمّل في ما كان من استمرار إنشاء التقاليد الأدبية حول الملك البابلي

Mladen Popović "Ancient Jewish Cultural Encounters and a Case Study on Ezekiel," in *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, ed. Mladen Popović, Myles Schoonover, and Marijn Vandenberghe, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 178 (Leiden: Brill, 2017), 1-12.

(60) للاطلاع على مراجع ومناقشة حول هذا الموضوع، انظر see Popović, "Networks of Scholars," 169-74.

وانظر أيضًا مساهمة إليوت رويسون في هذا الكتاب.

(61) للاطلاع على ست إشارات على هذه اللفائف (مُغلّاتو)، انظر:

Seth L. Sanders, *From Adapa to Enoch: Scribal Culture and Religious Vision in Judea and Babylon*, Texts and Studies in Ancient Judaism 167 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 188-94.

الحديث نبونيد. فقد رأت كارولان وريزجيرز أن الأدب التاريخي المسماري من أواخر العصر الفارسي والعصر الهلنستي يحملنا على «إعادة النظر في النماذج التي تفترض قرونًا من تناقل النصوص أو الذكريات أو كليهما بشأن المواد الآرامية عن نبونيد في قمران. بل تتيح هذه المواد إمكان وجود تطوّر متزامن متقابل انخرط فيه جماعات أدبية في أقاليم شتى». وإن الجدل الحثي المثير الذي كان علماء بابل في العصر الهلنستي يخوضونه حول نبونيد قد هيأ، على ما تشير وريزجيرز، سياقًا ثقافيًا عامًا ربما وقعت فيه التفاعلات البابلية-اليهودية التي تقف وراء نصوص أدبية مثل الإصحاح الرابع من سفر دانيال أو «صلاة نبونيد»، وذلك في سياق القرن الثالث أو الثاني قبل الميلاد، لا قبل ذلك بثلاثة قرون⁽⁶²⁾.

وعليه، فإن الإطار الزمني في العصر الهلنستي يبدو مرجحًا لوجود صلة فكرية بين يهوذا اليونانية-الرومانية، وبابل الهلنستية، وشرق المتوسط. ولعلّ ذلك السياق الثقافي قد وقرّ الظرف الأمثل لتبادل المعارف العلمية، كما تشهد به النصوص الفلكية والتنجيمية والتقويمية والخاصة بالفراصة من قمران. وتدلّ هذه النصوص على اتصال مباشر أو غير مباشر بين العلماء والمفكرين في يهوذا اليونانية-الرومانية، وبين علماء ومفكرين من أقاليم أخرى في عالم المتوسط القديم.

ولئن صحّ أن العلماء والمفكرين في يهوذا اليونانية-الرومانية كانوا على صلة بالتطوّرات الواسعة العالمية في العلم البحثي، وربما عن طريق تقليد علمي آرامي كان يُداول في شرق المتوسط، فإن السؤال: إلى أيّ مدى كان هذا العلم البحثي متاحًا في يهوذا اليونانية-الرومانية؟ وباستحضار مفهوم «الرأسمال الثقافي» عند بيريورديو، يمكننا أن ندرك أن الإلمام العلمي والتعدد اللغوي⁽⁶³⁾ وتعدد خطوط

Caroline Waerzeggers, "The Prayer of Nabonidus in the Light of Hellenistic Babylonian Literature," in *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, ed. Mladen Popović, Myles Schoonover, and Marijn Vandenberghe, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 178 (Leiden: Brill, 2017), 64-75, (65) (الاقتراس من ص 65)

(63) قد يستدعي المرء في ذهنه العلاقة بين النص العبري في الفراصة والتنجيم (186ق) والنص

الكتابة الذي. أبدته جملة من نصوص قمران كان يُعدّ نوعًا من العلم النفيس الذي يدلّ على مكانة أصحابه ويؤكدّها⁽⁶⁴⁾. فعلى مستوى الإلمام العلمي العابر للحدود في المتوسط القديم، لا تدعونا الشواهد إلى بناء ثنائية تضادّ بين الإلمام الآرامي والعبري من جهة والإلمام البابلي والهلنستي واليهودي من جهة أخرى. وأمّا على مستوى يهودا اليونانية-الرومانية، فإن التمييز بين ضروب مختلفة من الإلمام يعني أن ثمة حدودًا صريحة وضمنية تحكّمت في نشر هذا العلم والوصول إليه. بل حتى لو سنحت الفرصة لأحدهم بقراءة نصّ أدبي آرامي، فسيبقى عسير الفهم على كثيرين⁽⁶⁵⁾. وأمّا النصّ المكتوب بالخط المزمور أ فريما كان شاقًا حتى على من بلغوا درجة عالية من الإلمام الأدبي، فضلًا عن نصّ خليط ومكتوب بطريقة معكوسة مثل نص الفراسة والبروج (186ق4) الذي يزداد الأمر فيه تعقيدًا.

وفي بابل، ترد صيغ الكتمان بوصفها موضوعًا بارزًا في خواتيم النصوص العلمية، إذ تشير إلى ضرب من صيانة الحدود في ما يخصّ النصوص الأدبية والعلمية، مُقيّدة إمكان الوصول إلى العلم ونقله. ويدلّ أن تفهم هذه الصيغ على أنها إشارات إلى كيان واحد مجرد من «العلوم السريّة»، فقد رأت كاترين ستيفنز أن يُنظر إليها بوصفها آلية وقائية اختارها علماء بابل لصون النصوص المقرونة بشكل وثيق بخبرتهم العلمية وهويّتهم المهنية الشخصية⁽⁶⁶⁾. أمّا في يهودا اليونانية-الرومانية، فلا نملك شاهدًا على وجود مثل تلك الخواتيم⁽⁶⁷⁾، غير أن آلية الحماية

الآرامي في الفراسة (561ق4)؛ انظر:

Popović, "The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts," 103-6.

Mladen Popović, "Physiognomic Knowledge in Qumran and Babylonia: Form, Interdisciplinary, and Secrecy," *Dead Sea Discoveries* 13 (2006): 150-76, at 166-76; Popović, *Reading the Human Body*, 81-83, 100, 227-31.

Wise, *Language and Literacy*, 317-31. (65)

Kathryn Stevens, "Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk," *Iraq* 75 (2013): 211-53. (66)

وانظر أيضًا مساهمة إيتور روينسون في هذا الكتاب.

Mladen Popović, "Pseudepigraphy and a Scribal Sense of the Past in the Ancient Mediterranean: A Copy of the Book of the Words of the Vision of Amram," in *Is* (67)

الفكرية نفسها، القائمة على اقتران الخبرة العلمية بالهوية المهنية الشخصية، ربما كانت حاضرة هناك أيضًا. ففي يهودا اليونانية-الرومانية، اعتمدت تدابير محددة لبيان هذا العلم أو كتمانها من خلال التعدد اللغوي وتعدد خطوط الكتابة والإلزام العلم.

إن المظاهر الملموسة لنقل العلم والاتصال الذي انخرط فيه العلماء والمفكرون في يهودا اليونانية-الرومانية - على مستوى عالم المتوسط القديم، وعلى مستوى يهودا نفسها - تُبطل وصف القائمين على لفائف البحر الميت بأنهم جماعة منعزلة هامشية. بل تمنحنا هذه اللغاف منفذًا فريدًا إلى جماعة نصّية وفكرية يمكن أن تكون عدسة نرى من خلالها عالمًا فكريًا غنيًا، متعدد اللغات، متنوع الخطوط، لم يكن متصلًا فحسب، بل مجسّدًا لعناصر من الثقافات الهلنستية والبالية واليهودية في فنون الكتابة والعلم.

ملاحظة: أنجزت الصيغة النهائية لهذا البحث تمهيدًا للنشر ضمن إطار منحة البداية المقدمة من المجلس الأوروبي للبحوث (ERC Starting Grant) في نطاق برنامج «أفق أوروبا 2020» (EU Horizon 2020)، تحت عنوان: «الأيادي التي كتبت الكتاب المقدس: علم الخطوط الرقمي وثقافة الكتبة في مخطوطات البحر الميت» (Hands and Bible #640497). وقد عُرضت نسخة سابقة من هذا البحث في مؤتمر «التعدد اللغوي ونقل العلم في العصور القديمة»، الذي نظّمته هندي نّجمان في جامعة ييل، بين 7 و9 كانون الأول/ديسمبر 2014، وكذلك في المؤتمر المنعقد في غرونيغن في نيسان/أبريل 2015، وهو المؤتمر الذي يمثل هذا الكتاب توثيقًا لتناجه. أشكر المشاركين في هذين المؤتمرين على ما قدموه من ملاحظات. كما أشكر باري هارتوخ، وجيمّا هايز، وأيبرت يّخخلار على اقتراحاتهم ومناقشاتهن أثناء إعداد البحث للنشر.

There a Text in This Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke, ed. Ariel Feldman, Maria Cioatand Charlotte Hempel, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 119 (Leiden: Brill, 2017), 308-18.

المراجع والمصادر

- Martin G. Abegg, "Linguistic Profiles of the Isaiah Scrolls," in *Qumran Cave 1.11, The Isaiah Scrolls, Part 2: Introductions, Commentary, and Textual Variants*, Eugene Ulrich and Peter W. Flint, Discoveries in the Judaean Desert 32 (Oxford: Clarendon, 2010), 25–41.
- James N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- James N. Adams, Mark Janse, and Simon Swain, eds., *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- James N. Adams and Simon Swain, "Introduction," in *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, ed. James N. Adams, Mark Janse, and Simon Swain (Oxford: Oxford University Press, 2002), 1–20.
- Yohanan Aharoni, "Expedition B – The Cave of Horror," *Israel Exploration Journal* 12 (1962): 186–99.
- Korin Anis, "The Use of Literary Sources in Historical Sociolinguistic Research," in *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, ed. Juan Manuel Hernández-Campoy and Juan Camilo Conde-Silvestre (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 170–90.
- Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55 (Leiden: Brill, 1997).
- Robert Bayley, Richard Cameron, and Cell Lucas, eds., *The Oxford Handbook of Sociolinguistics* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Jonathan Ben-Dov, *Head of All Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context* (Leiden: Brill, 2008).
- Jonathan Ben-Dov and Seth L. Sanders, eds., *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature* (New York: New York University Press, 2014).
- Jonathan Ben-Dov and Daniel Sisti Ben Ezra, "4Q249 Midrash Moshe: A New Reading and Some Implications," *Dead Sea Discoveries* 21 (2014): 131–49.
- James Clackson, "Language Maintenance and Language Shift in the Mediterranean World during the Roman Empire," in *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, ed. Alex Mullen and Patrick James (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 36–57.
- Hannah Cotton and Erik Larson, "4Q460/4Q350 and Tampering with Qumran Texts in Antiquity?" in *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. Shalom M. Paul, Robert A. Kraft, Lawrence H. Schiffman, and Weston W. Fields, Supplements to Vetus Testamentum 94 (Leiden: Brill, 2003), 113–25.
- Hannah Cotton, Robert G. Hoyland, Jonathan J. Price, and David J. Wasserstein, eds., *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Hannah Cotton and Ada Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts, Discoveries in the Judaean Desert 27* (Oxford: Clarendon, 2010).
- Florian Coulmas, *Writing and Society: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Esther Eshel, "4QRebukes Reported by the Overseer," in *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1*, ed. Philip Alexander et al., Discoveries in the Judaean Desert 36 (Oxford: Clarendon, 2000), 474–83.
- Steven D. Fraade, "Language Mix and Multilingualism in Ancient Palestine: Literary and Inscriptional Evidence," *Jewish Studies* 48 (2012): 1–40.
- Florentino García Martínez, "Greek Loanwords in the Copper Scroll," in *Qumranica Minora II: Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls*, ed. Elbert J. C. Tigchelaar, Studies on the Texts

- Jonas C. Greenfield and Michael Sokoloff, "4QZodiology and Brontology ar," in *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1*, ed. Philip Alexander et al., Discoveries in the Judean Desert 36 (Oxford: Clarendon, 2000), 259–74.
- Pieter B. Hartog, *Pesher and Hypomnema: A Comparison of Two Commentary Collections from the Hellenistic-Roman Period*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 121 (Leiden: Brill, 2017).
- Charlotte Hempel, *The Qumran Rule Texts in Context: Collected Studies*, Texts and Studies in Ancient Judaism 154 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- Martin Henkel, "Qumrān und der Hellenismus," in *Qumrān: Sa pléiade, sa théologie et son milieu*, ed. Matthias Delcor, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 46 (Paris: Duculot and Leuven: Leuven University Press, 1978), 333–72.
- Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Texts and Studies in Ancient Judaism 81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).
- Helen R. Jacobus, *Zodiac Calendars in the Dead Sea Scrolls and Their Reception: Ancient Astronomy and Astrology in Early Judaism*, JIS Studies in Judaica 14 (Leiden: Brill, 2015).
- Jan Joosten, "Hebrew, Aramaic, and Greek in the Qumran Scrolls," in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. Timothy H. Lim and John J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2010), 351–74.
- Edward Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 6 (Leiden: Brill, 1974).
- Reimund Leicht, *Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 21 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).
- Timothy H. Lim, "The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation," in *Religion in the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins and Robert A. Kugler (Grand Rapids: Michigan, 2000), 57–73.
- Fergus Millar, "Introduction: Documentary Evidence, Social Realities and the History of Language," in *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, ed. Hannah M. Cotton, Robert G. Hoyland, Jonathan J. Price, and David J. Wasserstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 1–12.
- Alex Mullen, *Southern Gaul and the Mediterranean: Multilingualism and Multiple Identities in the Iron Age and Roman Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Alex Mullen and Patrick James, eds., *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Joseph Naveh, *Early History of the Alphabet* (Jerusalem: Magnes and Leiden: Brill, 1982).
- G. Wilhelm Nebe, "Das Sprachvermögen des Mebaqqer in Damaskusschrift XIV, 10," *Revue de Qumrān* 16/62 (1993): 289–91.
- Jacobine G. Oudshoorn, *The Relationship between Roman and Local Law in the Babatha and Salome Komasa Archives: General Analysis and Three Case Studies on the Law of Succession, Guardianship and Marriage*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 69 (Leiden: Brill, 2007).
- Sari Pletikäläinen and Helen Kelly-Holmes, eds., *Multilingualism and the Periphery* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Sari Pletikäläinen and Helen Kelly-Holmes, "Multilingualism and the Periphery," in *Multilingualism and the Periphery*, ed. Sari Pletikäläinen and Helen Kelly-Holmes (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1–16.

- Mladen Popović, "Physiognomic Knowledge in Qumran and Babylon: Form, Interdisciplinarity, and Secrecy," *Dead Sea Discoveries* 13 (2006): 150–76.
- Mladen Popović, *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 67 (Leiden: Brill, 2007).
- Mladen Popović, "The Emergence of Aramaic and Hebrew Scholarly Texts: Transmission and Translation of Alien Wisdom," in *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts*, ed. Sarianna Metso, Hindy Najman, and Eileen Schuller, Studies on the Texts of the Desert of Judah 92 (Leiden: Brill, 2010), 81–114.
- Mladen Popović, "Roman Book Destruction in Qumran Cave 4 and the Roman Destruction of Khirbet Qumran Revisited," in *Qumran und die Archäologie: Texte und Kontexte*, ed. Jörg Frey, Carsten Claßen, and Nadine Kessler, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 278 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 239–91.
- Mladen Popović, "Qumran as Scroll Storehouse in Times of Crisis? A Comparative Perspective on Judean Desert Manuscript Collections," *Journal for the Study of Judaism* 43 (2012): 551–94.
- Mladen Popović, "Networks of Scholars: The Transmission of Astronomical and Astrological Learning between Babylonians, Greeks and Jews," in *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, ed. Jonathan Ben-Dov and Seth L. Sanders (New York: New York University Press, 2014), 151–91.
- Mladen Popović, "Scribal Culture of the Hebrew Bible and the Burden of the Canon: Human Agency and Textual Production and Consumption in Ancient Judaism," in *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation*, ed. Hindy Najman and Konrad Schmid, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 173 (Leiden: Brill, 2016), 253–58.
- Mladen Popović, "Ancient Jewish Cultural Encounters and a Case Study on Ezekiel," in *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, ed. Mladen Popović, Myles Schoonover, and Marijn Vandenbergh, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 178 (Leiden: Brill, 2017), 1–12.
- Mladen Popović, "Pseudepigraphy and a Scribal Sense of the Past in the Ancient Mediterranean: A Copy of the Book of the Words of the Vision of Amram," in *Is There a Text in This Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke*, ed. Ariel Feldman, Maria Cloaia, and Charlotte Hempel, Studies on the Texts of the Desert of Judah 119 (Leiden: Brill, 2017), 308–18.
- Mladen Popović, Myles Schoonover, and Marijn Vandenbergh, eds., *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 178 (Leiden: Brill, 2017).
- Eshbal Ratzon and Jonathan Ben-Dov, "A Newly Reconstructed Calendrical Scroll from Qumran in Cryptic Script," *Journal of Biblical Literature* 136 (2017): 905–36.
- Stephen Reed, "The Linguistic Diversity of the Texts Found at Qumran," in *The Scrolls from Qumran and the Concept of a Library*, ed. Sidnie White Crawford and Cecilia Wassén, Studies on the Texts of the Desert of Judah 116 (Leiden, 2016), 132–54.
- Gary A. Rendsburg, "Qumran Hebrew (With a Trial Cut [1QS])," in *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni*, ed. Lawrence H. Schiffman and Shani Tzoref, Studies on the Texts of the Desert of Judah 89 (Leiden: Brill, 2010), 217–46.
- Matthew Richey, "The Use of Greek at Qumran: Manuscript and Epigraphic Evidence for a Marginalized Language," *Dead Sea Discoveries* 19 (2012): 177–97.

- Hanna Rutkowska and Paul Rössler, "Orthographic Variables," in *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, ed. Juan Manuel Hernández-Campoy and Juan Camilo Conde-Silvestre (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 213–36.
- Seth L. Sanders, *From Adapa to Enoch: Scribal Culture and Religious Vision in Judea and Babylon, Texts and Studies in Ancient Judaism* 167 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).
- Herbert Schendl, "Multilingualism, Code-switching, and Language Contact in Historical Sociolinguistics," in *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, ed. Juan Manuel Hernández-Campoy and Juan Camilo Conde-Silvestre (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 520–33.
- William H. Schniedewind, "Qumran Hebrew as an Antilanguage," *Journal of Biblical Literature* 118 (1999): 235–52.
- William H. Schniedewind, "Linguistic Ideology in Qumran Hebrew," in *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, ed. Takamitsu Muraoka and John F. Elwolde, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 36 (Leiden: Brill, 2000), 245–55.
- William H. Schniedewind, *A Social History of Hebrew: Its Origins Through the Rabbinic Period* (New Haven: Yale University Press, 2013).
- Willem Smelik, "Code-switching: The Public Reading of the Bible in Hebrew, Aramaic and Greek," in *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven*, ed. Ludwig Morenz and Stefan Schorch (Berlin: De Gruyter, 2007), 123–47.
- Willem Smelik, "The Languages of Roman Palestine," in *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, ed. Catherine Hezser (Oxford: Oxford University Press, 2010), 122–41.
- Willem Smelik, "Holy Tongue," in *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 42–99.
- Willem Smelik, "Ashurit and Alphabet," in *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 271–322.
- Bernard Spolsky, "Jewish Multilingualism in the First Century: An Essay in Historical Sociolinguistics," in *Readings in the Sociology of Jewish Languages*, ed. Joshua A. Fishman (Leiden: Brill, 1985), 34–50.
- Kathryn Stevens, "Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk," *Iraq* 75 (2013): 211–53.
- Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton: Princeton University Press, 1983).
- Brian Stock, *Listening for the Text: On the Uses of the Past* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990).
- Dorothy J. Thompson, "The Multilingual Environment of Persian and Ptolemaic Egypt: Egyptian, Aramaic, and Greek Documentation," in *The Oxford Handbook of Papyrology*, ed. Roger S. Bagnall (Oxford: Oxford University Press, 2009), 395–417.
- Elbert J. C. Tigchelaar, "Assessing Emanuel Tov's 'Qumran Scribal Practice,'" in *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts*, ed. Sarianna Metso, Hindy Najman, and Eileen Schuller, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 92 (Leiden: Brill, 2010), 173–205.
- Elbert J. C. Tigchelaar, "The Material Variance of the Dead Sea Scrolls: On Texts and Artefacts," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72/4 (2016): 1–6.

- Emanuel Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*, Discoveries in the Judean Desert 8 (Oxford: Clarendon, 1990).
- Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Second Revised Edition* (Minneapolis: Fortress and Assen: Van Gorcum: 2001).
- Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 54 (Leiden: Brill, 2004).
- Emanuel Tov, "Scribal Practices and Approaches Revisited," *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3 (2014): 355–67.
- Emanuel Tov, "Scribal Characteristics of the Qumran Scrolls," In *The Caves of Qumran: Proceedings of the International Conference, Lugano 2014*, ed. Marcello Fidanzio, Studies on the Texts of the Desert of Judah 118 (Leiden: Brill, 2017), 87–95.
- Kristin De Troyer, "The Names of God, Their Pronunciation and Their Translation: A Digital Tour of Some of the Main Witnesses," *Lectio Difficillior* 2 (2005): http://www.lectio.unibe.ch/05_2/troyer_names_of_god.htm.
- Marcus K. M. Tso, *Ethics in the Qumran Community: An Interdisciplinary Investigation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 292 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).
- David Vanderhooft, "'el-mēdinā ūmēdinā kikkābāh: Scribes and Scripts in Yehud and in Achaemenid Transeuphratene," In *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, ed. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Manfred Oeming (Winona Lakes: Eisenbrauns, 2011), 529–44.
- Caroline Waerzeggers, "The Prayer of Nabonidus in the Light of Hellenistic Babylonian Literature," in *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, ed. Mladen Popović, Myles Schoonover, and Marlijn Vandenbergh, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 178 (Leiden: Brill, 2017), 64–75.
- Steven Weitzman, "Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?" *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999): 35–45.
- Michael O. Wise, *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kokhba Documents* (New Haven: Yale University Press, 2015).
- Yigael Yadin, *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of the Letters*, Judean Desert Studies 1 (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1963).

الفصل الثالث

بيان العلم الديني في كتاب اليوبيلات وكتامنه

جاك فان رويتن

1.3 مقذمة

في هذه المساهمة، أعمد إلى التركيز على كتاب اليوبيلات، الذي أُلّف في وقتٍ ما من القرن الثاني قبل الميلاد⁽¹⁾. وهو إعادة صياغةٍ وتأويل لسفر التكوين وجزءٍ من

(1) الرأي الأكثر تأثيراً كان رأي جيمس فاندركام، إذ ذهب إلى أن زمن تأليف هذا الكتاب كان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد. وتشير الشواهد الخارجية إلى أن أقدم قصاصة من قمران (4ق216) قد تعود إلى ما بين سنة 125 و100 ق.م. كما أن كتاب اليوبيلات ذُكر باسمه في وثيقة دمشق (4ق162)، وأقدم نسخة معروفة من هذه الوثيقة يرجع تاريخها إلى ما بين سنة 100 و50 ق.م. أمّا الشاهد الداخلي الذي يُستند إليه فهو استيعاب الكتاب لجميع الأجزاء الموجودة من أختوخ الأول، الأمر الذي يدلّ على أن اليوبيلات أُلّف بعد كتاب الأحلام الذي كُتب سنة 164 أو 163 ق.م. وبما أنه لا أثر في الكتاب إلى ما يشير إلى الانزوال عن المجتمع اليهودي، فقد يكون أُلّف قبل تأسيس جماعة قمران (150-140 ق.م). انظر: James C. VanderKam, "Recent Scholarship on the Book of Jubilees," *Currents in Research: Biblical Studies* 6 (2008): 405-31.

غير أن وجهة هذه الحجج قابلة للمناقشة؛ إذ إن النسبة الممثلة في اللغات من العمل كلّ ضئيلة جدّاً، مما يجعل من المسير الوصول إلى نتائج جازمة بشأن الشكل الكامل للكتاب وحجمه في فترة الهيكل الثاني. ومن المشكوك فيه أن تكون أيّ من القصصات الباقية قد احتوت على الكتاب بكامله. وفوق ذلك، فإن أوجه الشبه الكثيرة بين اليوبيلات وأختوخ الأول لا تدلّ - في رأيي - على تبعية اليوبيلات أدبيّاً لنص كتاب الأحلام. انظر، على سبيل المثال:

Jacques T. A. G. M. van Ruiten, "A Literary Dependency of Jubilees on 1 En-

يسفر الخروج⁽²⁾. سأناقش مسألة نقل العلم في سردية هذا الكتاب. وبالنظر إلى أنه، في بيئته السردية، يُبدي مقاومة ثقافية ودينية شديدة تجاه الشعوب الأخرى، فإن سؤال نقل العلم من الآخرين وإلهم يكتب أهمية بالغة. سأبين أن ثمة معارضة شديدة لنقل العلم من الغرباء، في حين لا ترى معارضة لنقل علم شعب إسرائيل إلى الآخرين، وإن كان هذا العلم معداً، في المقام الأول، لشعب إسرائيل نفسه. وهذا العلم ينتقل في مسارٍ تدريجي متصل منذ بدء الخليقة؛ فقد عُلّم أولًا على أيدي الملائكة الذين تلقّوه من الألواح السماوية، ثم نقلته إلى الآباء المُصطفىين، فورثه أبناؤهم، حتى بلغ في نهاية المطاف جميع بني إسرائيل.

2.3 مقاومة العلم الأجنبي

إن مسألة نقل العلم ذات شأنٍ خاص، إذ يصطنع مؤلف سفر اليوبيلات تقابلًا حادًا بين الأسم جميعًا، وبين الأمة المخصوصة بالاصطفاء، وهي إسرائيل؛ فهو

och: A Reassessment of a Thesis of J.C. VanderKam, *Henoch* 26 (2004): 205-9; Michael Knibb, "Which Parts of *I Enoch* Were Known to Jubilees? A Note on the Interpretation of Jub. 4.16-25," in *Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J.A. Clines*, ed. J. Cheryl Exum and Hugh G. M. Williamson, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 373 (London: Sheffield Academic Press, 2003), 254-62.

ومن ثمّ، فلا ينبغي استبعاد احتمالات أخرى؛ فقد اختار بعض الباحثين تأريخ هذا الكتاب إلى ما قبل العهد الحشموني، إذ لا يذكر الكتاب الاضطهاد ولا مراسيم أنطيوخس الرابع. انظر، على سبيل المثال:

George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress, 2005), 73-74.

في حين ذهب قلّة آخرون إلى تأريخه في أواخر القرن الثاني بسبب أوجه الشبه الوثيقة بين اليوبيلات ونصوص قمران. انظر، على سبيل المثال:

Cana Werman, "The Book of *Jubilees* and the Qumran Community: The Relationship between the Two," *Megillot* 2 (2004): 37-55 [Hebrew]; Martha Himmelfarb, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), 80-83.

(2) انظر الهامش رقم 4.

يقيم حدودًا صارمة بين بني إسرائيل وسائر الشعوب، بين الأصحاب والغريباء. ويُؤمّر بنو إسرائيل أن يتمايزوا عن الأمم ويتعدوا عنهم وعن عاداتهم وممارساتهم. ولا ريب أن نصوصًا يهودية أقدم قد قرّرت مبدأ إدانة غير اليهود، ومن ثمّ، تسويغ العقوبة الإلهية التي تحلّ بهم، كما في كتاب الآثار الكتابية (*Liber Antiquitatum Biblicarum*)، وروّيا إبراهيم، ووصايا موسى. غير أن كتاب الببليات يتبوّأ، بلا منازع، أشدّ المواقع سلبيةً على هذا الطيف؛ إذ يرى مؤلفه أن السبيلَ الأوحدَ لنيل مرضاة الرب هو التمسك بالتوراة وشرعية الآباء بأكملها، دون إخلال أو تجزئة⁽³⁾.

يظهر هذا النزوع المعادي للأمم في جميع مواضع الكتاب، ولا سيما في المادة التي أضيفت إلى ما أعيد صياغته من سفر التكوين (الأصحاح 1) وسفر الخروج (الأصحاح 19)⁽⁴⁾. وأكثر النصوص التي تتحدّث عن إقامة حدود فاصلة

(3) Terence L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism* (to 135 CE) (Waco: Baylor University Press, 2007). See also Martin Goodman, George H. van Kooten, and Jacques T. A. G. M. van Ruiten, eds., *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Themes in Biblical Narrative 13 (Leiden: Brill, 2010).

(4) حتى لو سلّمنا بالرأي الغالب بعدم ملامة وصف كتاب الببليات بأنه مثالٌ لإعادة كتابة الكتاب المقدّس - لأن الصورة النهائية للكتاب المقدّس (من حيث إغلاقه قانونيًا في أسفار التوراة الخمسة) لم تكن قد استقرّت بعد في زمن تأليف كتاب الببليات - فمن الواضح مع ذلك أن هذا السفر يفترض سلّمًا معظم المواد الواردة في النص الممتد من سفر التكوين (الأصحاح 1) إلى سفر الخروج (الأصحاح 19) (وانظر أيضًا الخروج 24). انظر:

Hindy Najman and Eibert Tigchelaar, "Unity after Fragmentation," *Revue de Qumrân* 104/26 (2014): 495-500

بل قد أشارا إلى أن من يعتبر كتاب الببليات مثالاً لإعادة كتابة النصوص المقدسة يطلق من ثلاث مسلّمات: (1) وجود سرد توراتي قد استقرّ إلى حدٍّ ما؛ (2) إن كثيرًا من إعادة كتابة الكتاب المقدس إنما يدفعها التساؤل التفسيري؛ (3) إن النص المعاد صياغته من الكتاب المقدس إنما جاء من الحلول التي وضعها مؤلف منفرد لتلك المشاكل (ص 496). ويرى المؤلفان تعليق المسألة الأولى والثالثة، أي القول إنه لم يكن هناك إغلاق قانوني لأسفار التوراة في ذلك الوقت. لذلك، فهم يفضلون اعتبار سفر الببليات جزءًا من تقليد جاري لم يكتمل بعد (ص 497). وفيما يخص المقارنة بين ما في سفر التكوين (الأصحاحات 1-11) وكتاب الببليات (الأصحاحات 2-10)، انظر:

بين شعب إسرائيل وما يحيط به، نجدها في ما يُعرف بخطب الوداع، أعني وصايا نوح وإبراهيم وإسحاق ورقفة لزوجته إسحاق، التي ألقوها قبيل وفاتهم. وفي هذه الخطب يُخاطب أبناء الآباء، ويتقدّم يعقوب بخاصة بدور بارز.

يرسم كتاب اليوبيلات حدودًا صارمة بين شعب إسرائيل وسائر الجماعات، بما يعني استبعاد هذه الجماعات عن جماعتهم الخاصة. والعلّة في هذا الاستبعاد الشديد أن عادات تلك الجماعات وممارساتها لا تليق بإسرائيل. بل إن التواصل مع غير الإسرائيليين الوثنيين يُعدّ خطرًا على عقيدة إسرائيل، ولهذا رأى كثير من اليهود أن يُقلّصوا تعاملهم الاجتماعي مع غير اليهود. فالمباعدة عن الشعوب تُحوّل دون محاكاة «أفعالهم» و«طرائقهم» و«عبادتهم». وفي خطاب الوداع الذي ألقاه إبراهيم على حفيده يعقوب، قبيل وفاته (اليوبيلات 22: 16-22)، شدّد على وجوب الانفصال عن الأمم، ويتحقّق ذلك بالامتناع عن مشاركتهم الطعام، وبالإبتعاد عن عقد الموائيق معهم، وبالكفّ عن مصاهرتهم. ويرتبط هذا الانفصال في جوهره بحظر عبادة الأوثان، إذ هو يقابل عبادة إله إسرائيل وحده. وبالمعهد، عُدّ هذا الإله الواحد الأحد قد اتّخذ إسرائيل شريكًا له منذ بدء الخلق. في كتاب اليوبيلات عهدُ

Jacques T. A. G. M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 66 (Leiden: Brill, 2000);

وفيما يخص المقارنة بين سفر التكوين (12-25) واليوبيلات (11-23)، انظر له Abraham in the Book of Jubilees: The Rewriting of Genesis 11:26-25:10 in the Book of Jubilees 11:14-23:8, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 161 (Leiden: Brill, 2012)

وحول قصة يعقوب في سفر التكوين ونظيرتها في كتاب اليوبيلات، انظر: John C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 18 (Washington: Catholic Biblical Association of America, 1987).

وأيضًا فيما يتصل بالمواد المستقاة من سفر الخروج في كتاب اليوبيلات، انظر: Betsy Halpern-Amaru, *The Perspective from Mt. Sinai: The Book of Jubilees and Exodus*, Journal of Ancient Judaism Supplements 21 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015).

واحدٌ أبديّ بين الرب وشعبه المختار، وهو ما يرسّخ تميّز إسرائيل عن سائر الشعوب⁽⁵⁾.

ومنذ البداية، نستطيع القول إن هناك مقاومة ثقافية ودينية شديدة تجاه الشعوب الأخرى، ومعارضة حازمة لنقل العلم من الشعوب الأجنبية إلى إسرائيل، بل إن كتمان هذا العلم عن شعب إسرائيل نفسه يُعدّ أمراً مطلوباً.

أمّا ما لا نراه فهو كتمان العلم الديني لإسرائيل عن الشعوب الأخرى. صحيح أن وحي العلم كان موجّهاً إلى إسرائيل لا إلى الأمم، وقد ورد في غير موضع أن موسى يأمر ويُعلّم بني إسرائيل: «الآن مُرّ بني إسرائيل» (اليوبيلات 2: 26؛ 6: 13، 20، 32؛ 15: 28)، «أخبر وأعلم بني إسرائيل» (اليوبيلات 2: 29)، «أنت الآن، يا موسى، تأمر بني إسرائيل وتشهد عليهم» (اليوبيلات 30: 11؛ وانظر 33: 13، 18؛ 49: 22). فهذا العلم، ومعظمه من الشريعة، مخصّص لإسرائيل، ومن ثمّ فهو ضمناً ليس للأمم، لكن لا يُقال في أي موضع إن هذا العلم يجب أن يُحجب عن غيرهم. بل قد ورد نصّ صريح بأن بعضه موجّه إلى جميع الناس. ففي اليوبيلات 4، كتبّ أخنوخ، وهو أوّل البشر، في كتاب علامات السماء ليُعلّم البشرُ فصول السنين بحسب الأنماط الثابتة لكل شهر من شهورها، وشهد بذلك للبشر في أجيال الأرض. وفي اليوبيلات 1، نقرأ أنه في آخر الزمان، حين يُبنى المعبد في وسط إسرائيل، «يتراءى الربّ لأعين الجميع، ويعلم كل إنسان أنّي أنا إله إسرائيل وأبو جميع بني يعقوب والمَلِك على جبل صهيون إلى الأبد» (اليوبيلات 1: 27-28).

3.3 نقل العلم داخل البيت

في كتاب اليوبيلات، لا تحمل عملية نقل العلم طابعاً باطنياً خفياً، ولا يوجّه

(5) انظر

Van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees*, 309-18.

الخطاب فيه - تصريحًا أو تلخيصًا - إلى حلقة ضيقة من «الخواص». فالعلم ليس مقصودًا لأن يكون لفئة محدودة من الأتباع، بل هو مخصص لجميع بني إسرائيل، بل لجميع البشر. ومع ذلك، فإن القارئ يلمح في سرد كتاب البويعيلات تصوّرًا معيّنًا حول نقل العلم؛ إذ نجد نوعًا من العلم الديني الذي يتولّى نقله - إلى جانب الرب والملائكة - الآباء إلى الأبناء. وينال بنو إسرائيل هذا العلم في مسار متدرّج، مع تأكيد شديد على استمرارية التعليم والتعلّم منذ بدء الخليقة. وهذا النقل مرتبط بنظام للكتابة، إذ يتحدّث النصّ عن الآباء وهم يعلّمون أبنائهم. وفي الوقت نفسه، نجد منذ البدء شخصيات من العالم السماوي - الرب\الملائكة - تُعلّم موسى والآباء الأوّلين العلم السماوي⁽⁶⁾.

وفي البويعيلات (4: 17-26) يُوصَف أخنوخ بأنه «أَوَّل البشر الذين وُلدوا على الأرض وتعلّم فنّ الكتابة والتعليم والحكمة» (4: 17)⁽⁷⁾. تُعدّ كتابات أخنوخ مصدرًا للحكمة، كما يظهر في (سفر التكوين القمرائي الأبوكريفي 19: 24-25 [1QapGen])، حيث يقول إبراهيم إن النبلاء من مصر قد أخذوا عليه الهدايا لِمَا لمسوه من كلامه وحكمته، إذ كانوا يتوقّعون منه «العلم والحكمة والحق لأنفسهم، فقرأ عليهم كتاب كلمات أخنوخ». وقد ورد ذكر دور أخنوخ التعليمي صراحة في (أخنوخ الأول 81: 6): «سوف نتركك مع ابنك سنة كاملة إلى أن يأتيك أمر آخر،

(6) في صيغة مقابلة قليلًا، شُنت بعض نتائج هذه المساهمة في دراستي الموسومة: "Interpreting Torah: Jubilees at the Interface between Education and Religion," in *Schriftauslegung im Spannungsfeld zwischen Bildung und Religion*, ed. Florian Wilk, Themes in Biblical Narrative (Leiden: Brill, forthcoming).

(7) للإطلاع على تحليل للبويعيلات (4: 17-26)، انظر Michael Knibb, "The Book of Enoch in the Light of the Qumran Wisdom Literature," in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition*, ed. Florentino Garcia Martinez, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 168 (Leuven: Peeters, 2003), 193-210, esp. 197-99. See also James C. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), 110-21; Van Ruiten, *Primaevial History Interpreted*, 160-66; idem, "A Literary Dependency of Jubilees on 1 Enoch"; Knibb, "Which Parts of 1 Enoch Were Known to Jubilees."

لتعلم أبناءك وتكتب لهم، وتشهد على جميع أبنائك⁽⁸⁾. وترتبط حكمة أخنوخ وتعليمه ارتباطًا وثيقًا بقدرته على الكتابة؛ إذ يُقال إنه كان أول من تعلم فن الكتابة، ودون في كتاب علامات السماء وفق النمط الثابت لأشهرها، ليُعلم البشر فصول السنين على وفق الأنماط الثابتة لكل شهر من شهورها^(4: 17)، وكان أيضًا «أول من كتب شهادة يشهد بها على البشر في أجيال الأرض»^(4: 18)؛ وانظر 4: 19. وبعد أن أراه الملائكة كل ما في الأرض والسموات، «دون كل ما شاهده، وشهد على الساهرين»^(4: 21-22). ولما أخذ من بين البشر [وُرفِعَ] إلى جنة عدن، كتب عن «دينونة العالم وإدائته، وعن كل شرور البشر»^(4: 23)⁽⁹⁾.

كما ذكر أن أخنوخ تلقى علمه عن الكونيات والفلك من الملائكة^(4: 18)؛ «كما أخبرناه نحن [الملائكة]»^(4: 21)؛ «أروه [ملائكة الرب] كل شيء». ودون هذا العلم في كتاب، وبه شهد على البشر^(4: 18-19، 23-24) وعلى الساهرين^(4: 22)، فبلغ شهادته^(4: 18) ووضعها في الأرض^(4: 19).

ويمثل كتاب أخنوخ بداية نقل العلم المكتوب؛ إذ يُقال إن نوحًا تلقى هذه المادة من أبيه لامك، الذي أخذها عن أبيه متوشلح، الذي تلقاها بدوره عن أبيه أخنوخ^(7: 38). ثم سلم نوح هذا العلم إلى ابنه^(7: 39). ولم يكتفِ نوح باستلام علم الأجيال السابقة، بل أضاف إليه مادته الخاصة: «لما دعا بنيه، أقبلوا عليه - هم وأبنائهم - فقسّم الأرض إلى الأنصبة التي سينزلها بنوه الثلاثة، فمدوا أيديهم وأخذوا الكتاب من حضن أبيهم نوح»^(8: 11).

وكما كان شأن أخنوخ، تلقى نوح التعليم على أيدي الملائكة. ويُروى أنه قبيل وفاته: «دون نوح في كتاب كل ما علمناه [= الملائكة] إياه من أصناف

(8) انظر أيضًا:

I En. 82:1-2; 83:1; 91:1-3; 94:1.

(9) فيما يخص أخنوخ بوصفه كاتبًا، انظر، أيضًا:

I En. 83:2; 13:4,6; 74:2; 82:1.

الطب، فامتنت الأرواح الشريرة عن ملاحقة أبناء نوح» (10 : 13)⁽¹⁰⁾. ويبدو جلياً أن الأمر لم يقتصر على كتاب واحد⁽¹¹⁾، بل كان هناك أكثر من كتاب، وكان انتقالها يتم إلى الابن الأكبر: «فأعطى جميع الكتب التي كتبها لابنه البكر سام، لأنه أحبه أكثر من جميع بنيه» (10 : 14).

ثم علم تارح ابنه أبرام: «وأخذ الغلام [= أبرام] يتبين ضلال الأرض، وإن

(10) للاطلاع على تحليل لهذا المقطع، انظر، مثلاً،

James C. VanderKam, "Enoch Traditions in Jubilees and Other Second-Century Sources," *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1 (1978): 229-51, esp. 241; Florentino García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 9 (Leiden: Brill, 1999), 37; Armin Lange, "The Essene Position on Magic and Divination," in *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies: Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, ed. Moshe Bernstein, Florentino García Martínez, and John Kampen, Studies on the Texts of the Desert of Judah 23 (Leiden: Brill, 1997), 377-435, at 383.

(11) بحسب ما يراه مايكل سيجال، فإن «الكتاب» (بصيغة المفرد) المذكور في اليوبيلات 10 : 13 لا يمكن أن يكون هو ذاته «الكتب» (بصيغة الجمع) الواردة في اليوبيلات 10 : 14 إذ إن علة تسليم الكتب إلى سام «لأنه أحبه أكثر من جميع بنيه» لا تتجسم مع أمر الأدوية، إذ كانت هذه معقة لجميع ذرية نوح. بل إن الانتقال من المفرد إلى الجمع يُشير في حد ذاته إلى مصادر متباينة. وينبغي فهم طبيعة «الكتب» (بصيغة الجمع) التي سلمها نوح إلى ابنه سام في ضوء سلسلة التقليد التي تُسلم فيها العلم من جيل إلى جيل (اليوبيلات 7 : 38-39 : 12 : 27 : 21 : 10 : 39 : 6 : 45 : 16). ويرأى، لا ينبغي المغالاة في تقدير دلالة الانتقال من المفرد إلى الجمع؛ فكون نوح كتب كتاباً في الأدوية (اليوبيلات 10 : 13) لا ينبغي أنه قد ألف كتاباً أخرى. وقد كتب أخنوخ كتاباً (اليوبيلات 4 : 17-19، 21-23)، وفي خاتمة وصيته (اليوبيلات 7 : 38-39) يُحيل نوح على ذلك التقليد. ومن المرجح أن العلم الجديد الذي تلقاه نوح قد انضوى في سلسلة ذلك التقليد. بل إن ذرية سام، على وجه الخصوص، هم الذين يحتاجون إلى الحماية من تأثير الأرواح، إذ لم يُرخص للأرواح أن تؤثر إلا في الشعوب الأخرى (اليوبيلات 15 : 31-32؛ وقارن مع اليوبيلات 10 : 8). ومع ذلك، فإن صيغة الجمع في اليوبيلات 10 : 14 تدل على أن الأمر لم يقتصر على تسليم علم الأدوية وحده. انظر:

Michael Segal, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 117 (Leiden: Brill, 2007), 171-73.

الجميع انحرفوا وراء التماثيل والنجاسة. وعلمه أبوه فن الكتابة. فلما بلغ أسبوعين من السنين [= أربع عشرة سنة] انفصل عن أبيه لثلاً يعبد معه الأصنام» (11: 16-17)⁽¹²⁾. فوعي انحراف القوم ودعا أن يُنجيه الرب منهم. وكانت التماثيل والنجاسة والإثم أمثلة لفساد الناس. ولم يُذكر بأيّ لسان علمه أبوه الكتابة، ولا مضمون ما كتبه. وفي اليوبيلات 12: 25-27 ورد أن اللغة العبرية - التي نُسيت بعد انهيار بابل - أُحييت في أيام أبرام «يهوي من ملاك». وقد مكن هذا الوحي أبرام من الاتلاع على كتابات آباءه الأولين، كأخنوخ ونوح (راجع 21: 10). وكان أول ما صنعه أبرام بعد أن تعلّم العبرية أن نسخ تلك الكتب ودرسها ستة أشهر. وهذا يعني أن أبرام، بحسب سفر اليوبيلات، بلغ علماً باطنياً موروثاً من العصور السابقة لبابل، كثيراً ما كانت الملائكة هي الموحية به (مثل: 3: 15؛ 4: 15، 18، 21؛ 10: 10-12؛ وراجع 8: 3-4)⁽¹³⁾. وهذا يقتضي أيضاً أن آباء لم يعلمه العبرية، ولم يكن له قبل وحي الملاك وصولاً إلى علم أسلافه⁽¹⁴⁾، وأن الكتب التي ورثها عن أبيه (12: 27: «كتب آباءه») إنما انتقلت آلياً من جيل إلى جيل بعد الانهيار، من غير أن تكون جزءاً من تعليم أبيه، الذي كان يدور حول الوثنية.

وفي وصيته لابنه إسحاق (اليوبيلات 21)، استدعاه أبرام وأوصاه بما يتعلّق بالتقدمة على المذبح⁽¹⁵⁾. وفي اليوبيلات، يكون الآباء في السلالة المصطفاة كهنةً، يتوارثون التقاليد الكهنوتية. وكثير من الأحكام نجده في شريعة موسى الواردة في سفر اللاويين، غير أن اليوبيلات يُحيل هنا أيضاً على كتب الأسلاف، وبالأخصّ

(12) See van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees*, 25-26.

Cf. Steven Weitzman, "Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?" (13) *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999): 35-45.

(14) بحسب هالبرن-أمارو، فإن تسلسل الأحداث - حيث يُذكر أولاً تعليم تارح لابنه مهارة الكتابة، ثم بعد ذلك تعليم الملك للغة العبرية - يبدو مضطرباً؛ إذ يوهي بأن تارح كان يحسن العبرية كتابةً، غير أنه يجهلها نطقاً، لأن علم النطق بها قد اندثر زمن بلبله الألسنة. انظر:

Halpern-Amaru, *The Perspective from Mt. Sinai*, 58, n. 45.

See van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees*, 275-93. (15)

على كتابي اخنوخ ونوح:

كُلُّ من لحمها في ذلك اليوم وفي اليوم الذي يليه، ولا تَدَعُ الشمس تغرب في اليوم التالي قبل أن يُؤْكَل، ولا يُتْرَك منه شيء لليوم الثالث، لأنه غير مقبول عنده. فذلك لم يكن مرضياً، ولذلك لم يُؤْمَرْ به. وكلُّ من أَكَلَهُ أَذْنِبَ، إذ هذا ما وجدته مكتوباً في كتاب آهاني، في كلمات اخنوخ وكلمات نوح (10:21).

تعلم يعقوب بن إسحاق أيضاً فنَّ الكتابة: «تعلم يعقوب فنَّ الكتابة، أما عيسو فلم يتعلمه، إذ كان رجلاً جافياً صياداً» (اليوبيلات 19: 14). ثم إن يعقوب كان يقرأ لابنه يوسف من كتب جدّه إبراهيم، على الأرجح بانتظام:

وكان يوسف جميل الصورة حسن الطلعة، فرفعت زوجة سيده بصرها، وراحت يوسف فاحبته، وراودته أن يضطجع معها، فلم يَسَلِّمْ نَفْسَ لها، بل تذكّر الربّ وما كان أبوه يعقوب يقرأ عليه من كلام إبراهيم: أنه لا يحلّ لأحد أن يزني بامرأة لها زوج، وأن عقوبة الموت قد فُرِضت عليه في السماء أمام الربّ العليّ، وأن الخطيئة تُسَجَّل عليه في الكتب الأبدية أبد الدهور أمام الربّ. فتذكّر يوسف ما كان قد قاله، وأبى أن يضطجع معها (اليوبيلات 39: 5-7).

لقد قاوم يوسف إغواء امرأة فوطيفار لأنه علم أنه إثم، وعلم ذلك من تعاليم أبيه⁽¹⁶⁾.

(16) بحسب جيمس كوغل، هذا القول مستمد من نسق تأويلي ألحق بسفر التكوين 49: 24: «يَبْدِي قَلْبِي يَنْقُوبُ». وقد فُسرّت عبارة «قَلْبِي يَنْقُوبُ» (לִבִּי נִקְבָּה) على أنها «أبيه يعقوب» (לִבִּי נִקְבָּה). ويرى كوغل أن فكرة تذكّر يوسف لتعاليم أبيه قد تطوّرت عن هذا التأويل. انظر أيضاً: وصية يوسف 3: 13 يوسف وآيئة 7: 15 وترجوم يونانان المزيغ 49: 24. انظر:

James L. Kugel, *A Walk through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of Its Creation*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 156 (Leiden: Brill, 2012), 179-80. See also idem, *The Bible as It Was* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1997), 258.

وفي اواخر ايامه سلم يعقوب كُتبه إلى لاوي:

بارك إسرائيلُ أبناءه قبل موته، وأخبرهم بكل ما سيصيبهم في أرض مصر،
وأنبأهم بما سيكون في آخر الزمان، وباركهم وأعطى يوسف نصيبين في
الأرض. ثم اضطجع مع آبائه، ودُفن بجوار أبيه إبراهيم في المغارة المزودة
بأرض كنعان، في القبر الذي حفره لنفسه في المغارة المزودة بأرض
حبرون. وأعطى جميع كتبه وكتب آبائه لابنه لاوي، ليحفظها ويجدها لابنه
إلى اليوم (البويعلات 45: 14-16).

وعلى الرغم من أن سفر الخروج لا يذكر صلةً بين موسى وأبيه اللاوي، فإن سفر
البويعلات يروي أن أباه عمرام [عمران] علّمه فنّ الكتابة: «ويعد أن شبيّه، جيء
بك إلى ابنة فرعون فصرت ابنتها. وقد علّمك أبوك عمرام فنّ الكتابة. ويعد أن
أنعمت ثلاث أسابيع [= 21 عامًا] أتى بك إلى بلاط الملك» (البويعلات 47: 9).
إن التعليم الذي أولاه عمرام لابنه موسى يضعه في سلسلة الآباء جميعًا⁽¹⁷⁾،

(17) للاطلاع على تحليل لهذا المقطع، انظر:

Jacques T. A. G. M. van Ruiten, "Moses and His Parents: The Intertextual Relationship between Exodus 1:22-2:10 and Jubilees 47:1-9," in *Rewritten Bible Reconsidered: Proceedings of the Conference in Karkku, Finland, August 24-26, 2006*, ed. Antti Laato and Jacques van Ruiten, *Studies in Rewritten Bible 1* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), 43-78; Halpern-Amaru, *The Perspective from Mt. Sinai*, 49-63.

يبدو الفكرة القائلة إن والد موسى، عمرام، قد علّمه فنّ الكتابة، متعارضةً مع أثر يخبر عن
تنقيف موسى على الحكمة المصرية، كما نقرأ في عدد من المصادر، أكثرها لاحقًا قليل:
الخروج المرحي [Exagoge] (36-38)، يوسفوس، الآثار اليهودية 2.236. وفي كتاب فيلو
حياة موسى (8: 1-24)، مُنح موسى تربيةً ملكيّةً لأن ابنة الملك بنته، فكانت التعاليم التي
تلقاها مزيّجا من العناصر المصرية واليونانية، وكان معلّمه لا يقتصر على المصريين، بل
كان فيهم أيضًا علماء يونانيون وأشوريون وكلدانيون. انظر: أنطوني هيلهورست، «وموسى
تُنفّ بكل حكمة المصريين» (أعمال الرسل 22: 7)، ضمن

The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen, ed. Anthony Hilhorst and George H. van Kooten, *Ancient Judaism and Early Christianity 59* (Leiden: Brill, 2005), 153-76, see esp. 162-63.

ويُدخله في كنف التقليد المكتوب المعترف الذي بدأ بأخنوخ قبل الطوفان، وامتدَّ عبر العهد الأبائي إلى عهد موسى. وقد أسهم جميع الآباء في هذا التقليد المكتوب، ونقلوه إلى أبنائهم المقربين، حتى دوَّنت الشريعة كاملة في زمن موسى⁽¹⁸⁾. كما أن هذا يشير في الوقت نفسه إلى مستهل الكتاب، حيث أمرت ملائكة الحضرة موسى أن يكتب جميع الأقوال (عن المخلوق وما تلاه من أحداث)، فكان ذلك هو كتاب اليوبيلات نفسه⁽¹⁹⁾.

وخلاصة القول: إن السرد الوارد في كتاب اليوبيلات يصوِّر لنا آباء يُعلِّمون - في الغالب - أبناءهم البكور، فيلقِّنونهم فنَّ الكتابة ويورثونهم الكتب. وكما رأينا، كان أخنوخ أوَّل من تعلَّم الكتابة في الأرض، فدوَّن في كتابٍ علمًا مخصصًا، وتوارثه أبنائه جيلاً بعد جيل. وهكذا كان الشأن مع نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ولاوي وموسى، إذ أضاف كلُّ منهم شيئاً إلى ذلك الكتاب، ودوَّن كتباً جديدة. وعِلْمُ هؤلاء الآباء جاء في الغالب من تعاليم الملائكة؛ فأخنوخ كتب شهادته كما أخبر بها من الملائكة، وكذلك نوح كتب كلَّ ما علَّمه إِيَّاه الملائكة، ومَلَك الحضرة علَّم إبراهيم العبرانية ليتمكَّن من دراسة كتب آبائه، في حين تذكَّر يوسف أن السماء قضت بعقوبة الموت على من زنى بامرأة متزوجة.

وهكذا، يُنشئ التعليم سلسلةً من التقليد، الغرض من وصل العلم في حلقاتها هو، من جهة، إضفاء المشروعية والسلطان على الوصايا في الحقبة ما قبل السنيوية⁽²⁰⁾، ومن جهة أخرى، منح هذا السلطان للتعاليم الواردة في اليوبيلات⁽²¹⁾. غير أن جزءاً من هذا العلم المنقول وحده هو ما يرتبط صراحةً بهذه

Cf. VanderKam, *Book of Jubilees*, 120.

(18)

(19) وفقاً لهالبرن-امارو، لا توجد أي إشارة إلى أن كتب سلسلة التقليد قد آلت إلى حوزة عمارم أو سلَّمت إلى موسى. انظر

Halpern-Amaru, *The Perspective from Mt. Sinai*, 58.

See Segal, *The Book of Jubilees*, 157

(20)

See Hindy Najman, "Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and Its Authority Conferring Strategies," *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999): 379-

(21)

السلسلة؛ فلم أختوخ يتصل بالحكم على بني آدم وعلى الساهرين، وبآيات السماء في علاقتها بالتقويم؛ وكتابات نوح تدور حول تقسيم الأرض وطرائق التداوي من الأرواح الشريرة؛ وإبراهيم علم ابنه إسحاق شرائع الطعام؛ ويوسف - وهو في بيت فوطيفار - تذكر وصايا إبراهيم أنه لا يحل لأحد أن يزني بامرأة لها بعل؛ وأخيراً، يعقوب تنبأ بما سيجري في المستقبل، لا في القريب فحسب، بل وفي آخر الزمان.

وعرضُ سلسلة التقليد في اليوبيلات (7: 38-39 و19: 24) يتجاوز بعض الآباء، فاهمل أولًا الأجيال التي بين سام وإبراهيم (أرفكشاد، قينان [الثاني]، شالح، عابر، فالج، رعو، سروج، ناحور، تارح)، إذ عُدت أجيالاً مضطربة ضالة⁽²²⁾ ففيها قُسمت الأرض، وبني برج بابل، وبدأت الأرواح الشريرة تؤثر في أحفاد نوح، وضاع علم اللسان العبري بسقوط البرج. وكذلك لم يرد في السلسلة ذكر آباء ما قبل الطوفان قينان [الأول] ويارد.

ومع ذلك، فإن هذه الأجيال المفقودة تلقت شيئًا من التعليم في الكتابة؛ فيقال عن قينان إنه تعلّم فن الكتابة من أبيه أرفكشاد، لكن لم يذكر أنه قرأ كتب أبيه، بل قيل إنه وجد كتابةً منقوشةً على حجر فقرأها (8: 3)، وكانت تصف التعاليم الفلكية للساهرين «التي كانوا بها يزقبون طوابع الشمس والقمر والنجوم وكلّ علامة سماوية». وهذه التعاليم يقابلها تعليم الآباء المأخوذ في أصله عن الملائكة الصالحين.

وفي اليوبيلات، كان الساهرون قد أرسلوا من عند الرب «ليعلموا بني آدم ويعملوا بالحق والصلاح في الأرض» (4: 15)، غير أنهم مالوا عن الطريق

410 = eadem, *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation, and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 53 (Leiden: Brill, 2010), 39-71.

Betsy Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 60 (Leiden: Brill, 1999), 21; Van Ruiten, *Primaevial History Interpreted*, 318.

المستقيم⁽²³⁾، فواقعوا النساء حرامًا (5: 1؛ 7: 21)، وارتكبوا أولى أعمال النجاسة؛ واقتربوا الظلم - أي سفك الدماء - (7: 23-24). وبسبب الزنا والنجاسة والظلم غمرت الأرض مياة الطوفان. كما تُذكر التعاليم الفلكية للساهرين في سياق الحديث عن قينان [الثاني] الذي جاء بعد الطوفان. وفي كتاب الساهرين، لم يقتصر أمرهم على الفواحش وسفك الدماء، بل انخرطوا أيضًا في تعليم التنجيم (انظر أخنوخ الأول: 8: 3).

يمضي كتاب البييلات في تطوير موقفه الرفض للتنجيم، مبررًا - على نحو ضمني - أن علم التنجيم الذي علّمه الملائكة الهابطون، «الساهرين»، إنما هو ذو طابع كلداني في أصله. فأركشاد، والد قينان (الذي علّمه الكتابة)، هو من أسلاف الكلدانيين (انظر 9: 4). وهكذا يُقرن العلم الأجنبي - والمقصود هنا خصوصًا الكلداني - بالملائكة الهابطين، فيُرفض رفضًا قاطعًا، وإن كان أول ما انتقل في تلك الأجيال المضطربة. وقد تلقى ناحور، جد إبراهيم، علم التنجيم هذا عن أبيه سروج، إذ جاء في النص: «نشأ ناحور وأقام في أور - وهي أور الكلدانيين. وعلمه أبوه علوم الكلدانيين: العرافة وقراءة الطوالع من علامات السماء» (11: 8). ومع أن هذا الموضوع لا يُصرّح صراحةً برفض علوم الكلدانيين، فإن المشير للانتباه أن سياق مولد سروج يقترن به ذكر تهديدات الأرواح الشريرة ورئيسها مستيما (البييلات 11: 4-5). وعلوم الكلدانيين في مجال العرافة إنما ترتبط أشد الارتباط بتأثير الأرواح الشريرة، أي بالفساد والهلاك وسفك الدماء. ويشكّل علم التنجيم الكلداني الخلفية المباشرة لملاحظات إبراهيم التي سجّلها للتنبؤ بأحوال الطقس للسنة المقبلة (البييلات 12: 16-18)، وهي الملاحظات التي رفض بها التنجيم. وعقب ذلك مباشرة، حُلِب من إبراهيم ألا يعود إلى أور الكلدانيين، بل أن يسير إلى الأرض الموعودة. وهناك علّم اللغة العبرية وشرع يقرأ كتب آباه بها.

4.3 الخاتمة

في كتاب اليوييلات، تتولّى الملائكة تلقين العلم، وهو العلم المأخوذ من الألواح السماوية. وقد نقلت الملائكة هذا العلم فوق الطبيعي إلى آباء معروفين (أخنوخ ونوح وإبراهيم وموسى). وهؤلاء الآباء سلّموه بدورهم إلى أبنائهم، ثم في النهاية إلى جميع بني إسرائيل. ومضمون هذا العلم يتنوّع بين الشريعة (بصورة مخصوصة) والتقويم (لا سيما الشمسي منه) والعلم الذي يكفل الحماية من تأثير الأرواح الشريرة وأخيرًا كتاب اليوييلات ذاته. ومما يُلحَظ أيضًا أن ثمة علمًا معيّنًا لا ينبغي نقله، وهو ذلك الذي يأتي من خارج بني إسرائيل ويُشكّل تهديدًا لهم، لذلك، ينبغي كتمانهم. وأخصّ هذه العلوم: علم التنجيم الكلداني المرتبط بتعاليم الملائكة الهابطين - الساهرين. وقد جرى، في بعض الأجيال، تناقل هذا العلم المحرّم بعد أن عثر عليه قينان منقوشًا على صخرة، إلى أن جاء إبراهيم فأنهى هذا الإرث.

المصادر والمراجع

- Martin Goodman, George H. van Kooten, and Jacques T. A. G. M. van Ruiten, eds., *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Themes in Biblical Narrative 13 (Leiden 2010).
- Betsy Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 60 (Leiden: Brill, 1999).
- Betsy Halpern-Amaru, *The Perspective from Mt. Sinai: The Book of Jubilees and Exodus*, Journal of Ancient Judaism Supplements 21 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015).
- Anthony Hilhorst, "And Moses was Instructed in All the Wisdom of the Egyptians" (Acts 7.22)," in *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, ed. Anthony Hilhorst and George H. van Kooten, Ancient Judaism and Early Christianity 59 (Leiden: Brill, 2005), 153–76.
- Martha Himmelfarb, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006).
- Michael Knibb, "The Book of Enoch in the Light of the Qumran Wisdom Literature," in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition*, ed. Florentino García Martínez, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 168 (Leuven: Peeters, 2003), 193–210.
- Michael Knibb, "Which Parts of 1 Enoch Were Known to Jubilees? A Note on the Interpretation of Jub. 4.16–25," in *Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines*, ed. J. Cheryl Exum and Hugh G. M. Williamson, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 373 (London: Sheffield Academic Press, 2003), 254–62.
- James L. Kugel, *A Walk through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of Its Creation*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 156 (Leiden: Brill, 2012).
- James L. Kugel, *The Bible as It Was* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1997).
- Armin Lange, "The Essene Position on Magic and Divination," in *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies: Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, ed. Moshe Bernstein, Florentino García Martínez, and John Kampen, Studies on the Texts of the Desert of Judah 23 (Leiden: Brill, 1997), 377–435.
- Hindy Najman, "Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and Its Authority Conferring Strategies," *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999): 379–410 = eadem, *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation, and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 53 (Leiden: Brill, 2010), 39–71.
- Hindy Najman and Elbert Tigheelaar, "Unity after Fragmentation," *Revue de Qumrân* 104/26 (2014): 495–500.
- George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress, 2005).
- Jacques T. A. G. M. van Ruiten, "A Literary Dependency of Jubilees on 1 Enoch: A Reassessment," in *Terence L. Donaldson, Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)* (Waco: Baylor University Press, 2007).
- John C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 18 (Washington: Catholic Biblical Association of America, 1987).
- Florentino García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 9 (Leiden: Brill, 1999).

- of a Thesis of J.C. VanderKam," *Henoch* 26 (2004): 205-9.
- Jacques T. A. G. M. van Ruiten, *Primaevol History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 66 (Leiden: Brill, 2000).
- Jacques T. A. G. M. van Ruiten, "A Literary Dependency of Jubilees on 1 Enoch: A Reassessment of a Thesis of J.C. VanderKam," *Henoch* 26 (2004): 205-9.
- Jacques T. A. G. M. van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees: The Rewriting of Genesis 11:26-25:10 in the Book of Jubilees 11:14-23:8*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 161 (Leiden: Brill, 2012).
- Jacques T. A. G. M. van Ruiten, "Moses and His Parents: The Intertextual Relationship between Exodus 1:22-2:10 and Jubilees 47:1-9," in *Rewritten Bible Reconsidered: Proceedings of the Conference in Karkku, Finland, August 24-26, 2006*, ed. Antti Laato and Jacques van Ruiten, Studies in Rewritten Bible 1 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), 43-78.
- Michael Segal, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 117 (Leiden: Brill, 2007).
- James C. VanderKam, "Enoch Traditions in Jubilees and Other Second-Century Sources," *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1 (1978): 229-51.
- James C. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia: University of South Carolina Press, 1995).
- James C. VanderKam, "Recent Scholarship on the Book of Jubilees," *Currents in Research: Biblical Studies* 6 (2008): 405-31.
- Steven Weitzman, "Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?" *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999): 35-45.
- Cana Werman, "The Book of Jubilees and the Qumran Community: The Relationship between the Two," *Megillot* 2 (2004): 37-55 [Hebrew].

الفصل الرابع

التوراة بين البيان والكتمان في التقاليد الحاخامية المتعلقة بفتح أرض كنعان

كاتبيل بيرتيلو

1.4 مقدمة

أيُّ عِلْمٍ دينيٍّ يكون أَوْلَى عند اليهود من عِلْمٍ بالتوراة؟ في وجوه من الوجوه، يُمكن عدُّ كلِّ عِلْمٍ دينيٍّ توراةً، على الأقل في نظر اليهودية الحاخامية، التي تميّز بين التوراة المكتوبة والتوراة الشفوية، ولكنها تراهما متّحدتين اتحادًا وثيقًا.

أمّا إذا رجعنا إلى العهد التوراتي، حين كان إله إسرائيل يُتصوّر إلهاً لشعبٍ مخصوص، في مقابل شعوبٍ أخرى لها «آلهتها القومية»، فقد كانت شرائع إسرائيل آنذاك شرائع «قومية» لبني إسرائيل، لا شريعةً منزّلةً وحياً على العالم بأسره. غير أنه بعد السبي، ومع تطوّر دين إسرائيل نحو التوحيد، بدأ يُنظر إلى الشرائع التوراتية على أنها شريعةٌ كونيةٌ، شريعةُ الإله الواحد الأحد، إله الكون⁽¹⁾. وفي العصر الهلنستي وبدايات العصر الروماني، وُجد مؤلّفون يهود صاغوا فكرة أن التوراة توافق شريعة الطبيعة وتنسجم معها، أو أنها تتطابق مع «اللوجوس»⁽²⁾. وبذلك،

(1) الأدبيات حول هذا الموضوع كثيرة وواسعة النطاق. انظر على سبيل المثال: Sidney Greidanus, "The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures," *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 14/1 (1985): 39-51.

(2) يظهر هذا بجملاء في عمل فيلو الاسكندري. انظر: Carlos Lévy, *Cicero academicus: Recherches sur les "Académiques" et sur la philo-*

يمكن تحصيل علم التوراة عن طريق استعمال اللوغوس الخاص بكل مرء، كما يمكن تحصيل علم الرب عن طريق التأمل في الكون. هذا الفهم للرب وللتوراة كان يُسوِّغ بيان العلم الديني بين اليهود وغير اليهود.

غير أن جماعاتٍ أخرى من داخل اليهودية كان لها رأي آخر؛ فزعماة الجماعات الموصوفة في بعض لغائف البحر الميت لم يكونوا ليشاطروا علمهم الديني حتى مع يهود آخرين، ما لم ينضم هؤلاء إلى جماعتهم. أمّا الأحبار الفلسطينيين، فقد كانوا شديدي التردد في مسألة إشراك غير اليهود في التوراة. ومع مرور الزمن، صار الرأي القائل إن التوراة أعطيت لإسرائيل حصراً، ولم يُقدّم بها أن يتعلمها الأمميون أو يعملون بها، هو المذهب السائد في اليهودية الحاخامية. وقد كان لهذا التحول أثرٌ بالغ في تاريخ اليهودية كلّهُ.

ومع ذلك، فقد رأى مارك هيرشمان، في كتابه المعنون «التوراة للعالم بأسره»، أن في أدب الأحبار الأوائل آراءً متباينة؛ وأشار إلى طائفة من الكتابات الحاخامية المبكرة التي تُعبّر عمّا سُمّي «الفهم الكوني للتوراة»، وهو أنها أُعطيت لا لبني إسرائيل وحدهم، بل للبشر كافة. ويرى هيرشمان أن هذا الاتجاه الكوني متصل بمدرسة الخبر يشمعتيل، أحد أحبار القرن الثاني للميلاد⁽³⁾. ومن أشهر الأمثلة لهذا الاتجاه الكوني ما ورد في المِدراش (أو التعليق) على سفر الخروج، المعروف بـ «مِخلّتَا دي رَبي يشمعتيل»، الذي تعود صورته النهائية إلى القرن الثالث للميلاد. فعند تفسير قوله في خروج 19: 2: «فَنَزَلُوا فِي الْبَرِّيَّةِ»، جاء في المِدراش:

sophie cicéronienne (Rome: Ecole française de Rome, 1992), 516-20; John W. Martens, *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law* (Boston & Leiden: Brill, 2003); Hindy Najman, "A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox?" *The Studia Philonica Annual* 15 (2003): 54-63; Gregory E. Sterling, "Universalizing the Particular: Natural Law in Second Temple Jewish Ethics," *The Studia Philonica Annual* 15 (2003): 64-80.

See Marc (Menahem) Hirshman, *Torah for the Entire World* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1999); idem, "Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries," *Harvard Theological Review* 93 (2000): 101-15.

إن التوراة أعطيت لعامة الشعب (عبري: ديموس، عن اليونانية δῆμος، صراحةً (عبري: باريسيا، عن اليونانية παρῖσια)، في مكان حرّ. ولو أن التوراة أعطيت في أرض إسرائيل، لقال بنو إسرائيل لأهم الأرض: 'ليس لكهم فيها نصيب' (4). لذلك أعطيت في البرّة لعامة الناس، وبصرache، في مكان حرّ، لئلا ياتي كل من شاء أن يقبلها فيقبلها (5).

كما يلحظ هيرشمان، «إن اللافت في يخلتا أنه لم يكتف بالقول إن الوحي قد قصد به أن يكون لجميع الشعوب، بل صاغ ذلك بمفردات كانت هي السمة المميزة للديمقراطية اليونانية-الرومانية» (6). غير أن الدقة تستدعي مزيداً من التوضيح؛ فالكلمتان «ديموس» و«باريسيا» يمكن في الحقيقة عدّهما دالّتين على ظاهرتين متمايزتين في العالم الروماني: فمن جهة، إن إعلان الشريعة «ديموس(يا)»، «في مكان عام»، يُذكر بالأعراف التي كانت تقضي في الإمبراطورية الرومانية بنشر القوانين والمراسيم أو الرسائل الرسمية في الأماكن العامة (7)، ومن جهة أخرى، فإن المصطلح اليوناني «باريسيا» الذي يعني «الجهر بالقول والجراة في النطق» يُذكر بمذهب الفلاسفة الرواقيين الذين وقفوا في وجه الأباطرة الرومان، مع تبعات ذلك

(4) مع تصحيح طفيف على طبعة هوروفيتس-راين، ص 205، التي جاء فيها: «נִין לְדֹם» (ليس لهم نصيب...). تورد مخطوطة أوكسفورد 151 «נִין לְדֹם». وليس الأمر إلا فرقاً بين صيغة الخطاب المباشر وصيغة الخطاب غير المباشر.

(5) MRI Bahodesh 1. See Horovitz-Rabin, 205;

اعتمدت الترجمة [الإنكليزية] على ترجمة

Jacob Z. Lauterbach, *Mekhila de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes*, 2nd ed. (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004), 2:293-295, slightly modified.

تحذف مخطوطة أوكسفورد 151 كلمة «וְיִשְׂרָאֵל» في الجملة الأولى، لكنها موجودة في الجملة الثانية.

(6) Hirshman, "Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries," 103.

(7) See Katell Berthelot, "Rabbinic Universalism Reconsidered: The Roman Context of some Rabbinic Traditions pertaining to the Revelation of the Torah in Different Languages," forthcoming in *Jewish Quarterly Review* 108.4 (2018).

من تصوير الرب في هيئة فيلسوف يجهر بالحق أمام العالم. وفي كلا المعنيين، نحن أبعد ما نكون عن التعبير عن نزعة دينية باطنية⁽⁸⁾.

وفي الأسطر التالية من اليدرأش، يؤكد الحَبرُ يوسي هذا المعنى باقتباسه قول الرب في إشعياء 45: 19 «لَمْ أَتَكَلَّمْ فِي الْخَفَاءِ فِي مَكَانٍ مِنْ أَرْضِ الظُّلْمَةِ... إلخ)، ثم بإعادة صياغة خطاب الرب على النحو الآتي: «لَمَّا أُعْطِيتُ [التوراة] أَوَّلَ الأمر، لم أعطها في الخفاء، لا في مكانٍ من أرض الظلمة، ولا في مكان خفي». ومعناه أن الرب لم يُنْزَلِ التوراة على إسرائيل وحدها، بل أراد أن يشرك فيها جميع الأمم، غير أن هذه الأخيرة أثبت أن تقبلها.

كما يورد يدرأش حاخامي ميكر آخر من عهد التناخيم، وهو «يفري الشنية»، أن الرب لم يُنْزَلِ التوراة بلسان واحد فحسب، بل بأربعة ألسنة: العبرية، والرومية (ويقصدون بها اللاتينية)، والعربية، والآرامية⁽⁹⁾. بل إن اليدرأش يمضي خطوة أبعد، فيصرّح بأن الرب لم يُنْزَلِ التوراة على إسرائيل وحدها، بل على الأمم جميعاً، إلا أنها ردت عرضه، إذ لم تُرد أن تتوب عن مسالكها الفاسدة.

وفي خاتمة المطاف، نجد في كلٍّ من «ميخلتا دي رَبي يشمعتيل» (المنسوب تقليدياً إلى مدرسة رَبي يشمعتيل) و«يفري الشنية» (المنسوب تقليدياً إلى مدرسة رَبي عقيبا) أن الأمم قد أدمنت لعدم قبولها التوراة وأن اليدرأشين كليهما يتنبآن بدنوّ صاحبها⁽¹⁰⁾.

حول الأعراف الرومانية المتعلقة بنشر الوثائق الرسمية، انظر:

Fritz F. Von Schwind, *Zur Frage der Publikation im römischen Recht*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte 31 (Munich: Beck, 1940), esp. 84, 86; Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2000), 80-101.

See MRI Bahodesh 1, ed. Horowitz-Rabin, 206. (8)

يفري الشنية [Sifre Deuteronomy] فقرة 343 عند تفسير ثنية 33: 12، انظر طبعة فكلشتاين، ص 395-397، للاطلاع على مجمل الحجة. (9)

(10) انظر يدرأش رَبي يَشْمَعِيل -باحودش [MRI Bahodesh 1] (عقب المقطع المنقول آنفاً؛ طبعة هوروفيتس-رابين، ص 206): «كان الحَبرُ اليعزّر بن الحَبرِ يوسي الجليلي يقول: هو ذا قد

يبدو للوهلة الأولى أن النتيجة المباشرة هي أن التوراة، بعد واقعة سيناء، لم تُصَدِّد للمشاركة مع أي أمة أخرى ألبتة، إذ إنها كانت قد عُرضت من قِبَل على أمم الأرض، فأجمعوا على رفضها، وأضحوا من ثمَّ في عداد الهالكين. غير أن نصوصاً أخرى في الأدب الحاخامي تُنبئنا بأن التوراة أذيعت للأمم مرّة أخرى بعد أن بلغ بنو إسرائيل أرض كنعان. إن القول بأن التوراة أذيعت على مسامع الكنعانيين أمرٌ بالغ التنافس، إذ ينافي الأوامر الواردة في الكتاب المقدس، والتي أمرت بني إسرائيل أمّا بإجلاء سكان الأرض أو باستئصالهم. ولم ترد في التوراة أي إشارة إلى إمكان توبة هذه الأمم عن وثنيّتهم ورجسهم، ولا إلى سعي بني إسرائيل لهدايتهم إلى سُبُل يهوه؛ بل الواجب كان التخلّص منهم فحسب. ومع ذلك، فإن النصوص الحاخامية التي أشرتُ إليها تومئ إلى أن التوراة قد بُيِّنت لهم، وأن مصيرهم كان من الممكن أن يكون مغايراً تماماً لو أنهم قبلوها. بل إن إشراك الكنعانيين في التوراة كان يمكن أن يُفضي إلى ضمّهم بدل إقصائهم.

سرى أن هذه النصوص الحاخامية إنما تُشير في الحقيقة إلى أمرين ممّا: بيان التوراة وكتانها. ولفهم منطق هذه النصوص، ينبغي لنا أولاً أن نرجع إلى أسفار العهد العبري لنقف على وصيّة فريدة أسداها موسى إلى يشوع وإلى بني إسرائيل قبل الفتح بقليل. ثمَّ سأعالج كلّ نصّ حاخامي منها على حدة، مبيّناً ما ينفرد به من

ورد: يُخبر كلمته ليعقوب... لم يصنع هكذا يا حدى الأمم (مزمو 147: 19-20). ولكن ماذا صنعت تلك الأمم البائسة حتى لا يمنحها التوراة؟ أحكامها لم يعرفوها (المصدر نفسه) - أي إنهم لم يرغبوا في قبولها، كما قيل: الله جاء من تيمان... وكان لعمان كالنور... فقامه ذهب الوباء... وقف وقاس الأرض، نظر فَرَجَفَ الأمم... إلخ (حقوق 3: 3-6) (الترجمة عن لاوتر باخ، «مِخْلَتَا دَتِي يَشْمَعِيل»، ج 2، ص 295). وفي «سيفري التثنية» فقرة 343 نقراً: «وكذلك سأل [الله] كُلَّ أُمَّةٍ على انفراد: هل تريدون أن تقبلوا التوراة؟ كما ورد: يحمذك يا رب كل ملوك الأرض إذا سمعوا كلمات فمك (مزمو 138: 4). أيمكن أنهم سمعوا وقبلوا؟ يقول الكتاب: وَيَغْضَبُ وَيَحْطِظُ أَنْتَهُمْ مِنْ الْأُمَمِ الَّذِينَ كَمْ يَسْمَعُوا (مِخَا 5: 14). لم يكنهم لأنهم لم يسمعوا [التوراة]، بل حتى الوصايا السبع التي قبلها بنو نوح على أنفسهم لم يستطيعوا أن يَفْهَمُوا بها» (طبعة فنكلشتاين، ص 1396 ترجمتي).

أسلوب بياني، لأظهر كيف تطوّرت الحجّة من نصّ إلى آخر، ولأوضح المسائل التفسيرية واللاهوتية والأخلاقية التي يثيرها موضوع بيان علم التوراة أو كتامنه عن الأمم. وأخيراً، سأحاول أن أربط بين هذه النصوص والسياق التاريخي الذي وُلدت فيه، وهو سياق الإمبراطورية الرومانية ومعى الأحبار لمقاومة هيمنتها.

2.4 التقاليد الكتابية المتعلقة بكتابة التوراة على الحجارة

(التثنية 27: 8-2؛ يشوع 4: 1-24؛ يشوع 8: 30-43)

إن الرصايا الواردة في سفر التثنية (27: 8-2) هي كما يلي:

2 فَيَوْمَ تَعْبُرُونَ الْأَرْضَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ، تُقِيمُ لِنَفْسِكَ حِجَارَةً كَثِيرَةً وَتَطْلُبُهَا بِالْكَلْسِ، 3 وَتُكْتُبُ عَلَيْهَا جَمِيعَ كَلِمَاتِ هَذَا النَّامُوسِ (التوراة)، جِئِينَ تَعْبُرُوا لَكِنْ تَدْخُلُوا الْأَرْضَ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ، أَرْضًا تَبْيِضُ لَبَنًا وَعَسَلًا، كَمَا قَالَ لَكَ الرَّبُّ إِلَهُ آبَائِكَ. 4 جِئِينَ تَعْبُرُونَ الْأَرْضَ، تُقِيمُونَ هَذِهِ الْحِجَارَةَ الَّتِي أَنَا أَوْصِيكُمْ بِهَا الْيَوْمَ فِي جَبَلِ عِيَالٍ، وَتُكَلِّسُهَا بِالْكَلْسِ. 5 وَتَبْنِي هُنَاكَ مَذْبَحًا لِلرَّبِّ إِلَهُكَ، مَذْبَحًا مِنْ حِجَارَةٍ لَا تَرْفَعُ عَلَيْهَا خَبِيرًا. 6 مِنْ حِجَارَةٍ صَحِيحَةٍ تَبْنِي مَذْبَحَ الرَّبِّ إِلَهُكَ، وَتَضَعُ عَلَيْهِ مَحْرُقَاتِ لِلرَّبِّ إِلَهُكَ. 7 وَتَذْبِغُ ذَبَائِحَ سَلَامَةٍ، وَتَأْكُلُ هُنَاكَ وَتَفْرَحُ أَمَامَ الرَّبِّ إِلَهُكَ. 8 وَتُكْتُبُ عَلَى الْحِجَارَةِ جَمِيعَ كَلِمَاتِ هَذَا النَّامُوسِ نَقْشًا جَيِّدًا.

النصّ الذي بين أيدينا شديد الإبهام في صياغته. فالآيتان 2 و4 تبدوان وكأنهما تكررّان بعضهما بعضاً: أترى المقصود أن تُقام الحجارة الكبيرة مرّتين، مرّةً عقب العبور مباشرةً، ثم مرّةً أخرى على جبل عيال؟ أم إن الحديث يجري عن حجارة واحدة بعينها؟ وإن كان المقصود حجارة بعينها، فهل تُطلّى بالطين الكلسي مرّتين، وفي هذه الحال ألا يغطي الطلاء الثاني ما كُتِبَ عليها من كلمات الناموس؟ ثم ماذا عن حجارة المذبح؟ هل تعني الآية 8 أن الناموس يجب أن يكتب على حجارة المذبح نفسها؟ أم هو مجرد تلخيص للأمر الوارد في المقطع؟ إذن، بإيجاز، إن النصّ حافل بالمشابهات.

أما سفر يشوع، الذي يُفترض فيه أن يروي كيف جرى الفتح، فلا يوضح هذه القضايا إلا جزئياً. فيسرد الإصحاح الرابع خبر عبور بني إسرائيل المعجزة لنهر الأردن، إذ يلتقط الإسرائيليون اثنتي عشرة حجارة من مجرى النهر، فينصبها يشوع في الجلال لتكون تذكراً للأجيال اللاحقة يذكّرهم بالآية التي صنعها الرب لأبائهم، وشهادة أمام جميع شعوب الأرض (يشوع 4: 24). غير أن تلك الحجارة لم تُطلّ بالكلس، فلا يسوغ مطابقتها بالحجارة المذكورة في التثنية 27. وأما في سفر يشوع، فإن وصية التثنية 27 تُنفذ في مرحلة لاحقة على جبل عيبال، مع بناء المذبح (يشوع 8: 30-35)⁽¹¹⁾. ونقرأ في يشوع 8: 32: «وَكُتِبَ هُنَاكَ عَلَى الْحِجَارَةِ نُسخَةُ تَوْرَاةِ مُوسَى الَّتِي كُتِبَتْهَا أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ». ويبدو أن الحجارة التي كُتبت عليها التوراة في هذا الموضع هي حجارة المذبح عينها المذكورة في الآيات السابقة، غير أن ذكر الطلاء الكلبي معدوم هنا. وهكذا، عند جمع سائر المقاطع الكتابية المتعلقة بالحجارة، وبكتابة التوراة عليها، وبالتذكّار، تبقى بعض التناقضات أو النقاط الغامضة قائمة.

3.4 المشناه سفر سوطاه 7: 5

في الأدب الحاخامي يُذكر خبر الحجارة التي كُتبت عليها التوراة لأول مرة على وجه الإيجاز في المشناه، رسالة سوطاه، في خاتمة مقطع يتناول البركات واللغات

(11) «30 جيتيدو بتي يشوع متذبّتا للربّ إله إسرائيل في جبل عيبال، 31 كما أمر موسى عبد الربّ بني إسرائيل، كما هو مكتوب في سفر تورااة موسى. ملّخ حجارة صجيعة لم يرفع أحد عليها خبيداً، وأضمدوا عليه شمرقات للربّ، وقبّضوا دبابيح سلام. 32 وكُتِبَ هُنَاكَ عَلَى الْحِجَارَةِ نُسخَةُ تَوْرَاةِ مُوسَى الَّتِي كُتِبَتْهَا أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ. 33 وَجَمِيعُ إِسْرَائِيلَ وَشُيُوخُهُمْ، وَالْعُرَفَاءُ وَفُضَائِلُهُمْ، وَقَفُوا جَانِبَ الثَّابُوتِ مِنْ هُنَا وَمِنْ هُنَاكَ مُقَابِلَ الْكَهَنَةِ الْأَوِيِّينَ خَابِلِي تَابُوتِ عَهْدِ الرَّبِّ. الْغَرِيبُ كَمَا الْوَطَنِي. يَضَعُهُمْ إِلَى جِهَةِ جَبَلِ جِرْدِيمَ، وَيَضَعُهُمْ إِلَى جِهَةِ جَبَلِ عِيبَال، كَمَا أَمَرَ مُوسَى عَبْدُ الرَّبِّ أَوَّلًا لِيَرَكُوْهُ شَعْبُ إِسْرَائِيلَ. 34 وَتَمَدَّ ذَلِكَ قَرَأَ جَمِيعُ كَلَامِ التَّوْرَاةِ: الْبَرِيَّةُ وَاللُّغَةُ، حَسَبَ كُلِّ مَا كُتِبَ فِي سِفْرِ التَّوْرَاةِ. 35 لَمْ تَكُنْ كَلِمَةٌ مِنْ كُلِّ مَا أَمَرَ بِهِ مُوسَى لَمْ يَتَرَاهَا يَشُوعُ قَدَامَ كُلِّ جَمَاعَةِ إِسْرَائِيلَ وَالنِّسَاءِ وَالْأَطْفَالِ وَالْغَرِيبِ السَّائِرِ فِي وَسْطِهِمْ».

التي ينطق بها بني إسرائيل على جبلي جرزيم وعيبال (التثنية 27-28، يشوع 8: 35-30):

ثم جازوا بالحجارة وينوا المذبح وطلوها بالكلس. وكتبوا عليها جميع كلمات هذا التاموس بسبعين لساناً، كما هو مكتوب، كتابة واضحة (التثنية 27: 8).
ثم أخذوا الحجارة وجازوا وياتوا في موضعهم (المشناه، سوطاه 7: 5)⁽¹²⁾.

نُوحى المشناه بأن التوراة كُتبت على حجارة المذبح كما في سفر يشوع. غير أن الفقرة الكتابية المشار إليها هي من التثنية 27: 8، في حين فكرة أن بني إسرائيل حملوا الحجارة (المأخوذة من مجرى الأردن) إلى الموضع الذي باتوا فيه في تلك الليلة مقبسة من يشوع 4: 3 و8 (حيث السياق يشير إلى الحجارة المأخوذة من مجرى نهر الأردن).

إن سياق هذه المشناه إنما هو نقاش يبدأ في مشناه سوطاه (7: 1) حول الصلوات أو المقاطع التي يجوز تلاوتها بأي لسان، وتلك التي يجب أن تُتلى بالعبرية⁽¹³⁾. ومن جملة ما يجب أن يُتلى بالعبرية: «فقرة البواكير، وألفاظ الخليصاء، والبركات واللعنات (وهي الفقرة التي تلي مباشرة مقطع الحجارة في سفر التثنية 27: 12-28: 68)، وبركات الكهنة، وبركة الكاهن الأعظم، وفقرة الملك، وفقرة البقرة التي تُكسر عنقها، وكلمات الممسوح للحرب حين يخاطب الشعب»⁽¹⁴⁾. وهذه القائمة مؤسسة على مبدأ هرمينوطيقي حاخامي مألوف، قوامه

(12) مخطوطة كوفمان (ms Kaufmann)، والترجمة نموذجي.

(13) حول هذا القسم من المشناه، انظر

Judith Hauptman, *Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts, Texts and Studies in Ancient Judaism* 109 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 196-207.

في هذا الموضع ترى أن المشناه هي إعادة صياغة للتقليد الموازي الوارد في التوراة.

(14) عن الترجمة الإنكليزية لـ

Herbert Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 300.

إن المواضيع التي تُذكر في آيات متفرقة تُجمع وتُقرن بعضها ببعض لما بينها من تشابه في الصياغة. وفي هذه المشناه، إن السمة الجوهرية هي اجتماع الفعلين «يجيب (عني)» و«يقول (عمر)»، في الآيات الكتابية المضمرة، وهو اجتماع يبدو مكرورًا مستزادًا لا لزوم له.

ومن هنا تُقرّر المشناه سوطاه (7: 1-5) أن البركات واللعنات الواردة في الإصحاحين (27-28) من سفر التثنية ينبغي أن تُتلى بالعبرية. غير أنها، استنادًا إلى ما ورد في التثنية (27: 8)، تفهم عبارة بآير هيّطف «كتابة واضحة» على أنها إشارة إلى ترجمة التوراة إلى سبعين لسانًا. فما معنى ذلك؟ إن العدد «سبعين» ذو دلالة رمزية عميقة، إذ يعني أن التوراة تُرجمت إلى لغات البشر كافة. وقد يُفهم من ذلك أن التوراة قد نُقلت إلى الأمم، لكن ليس بالضرورة أن يكون الأمر كذلك. وكما ذهب كلٌّ من وليم سميليك وستيفن فراده، إذا نظر المرء إلى هذا المقطع من المشناه بمعزل عن التقاليد الواردة في التوفستنا والنصوص الحاخامية اللاحقة، أمكن أن يُفهم التصريح الوجيز في المشناه على أنه يعكس فلسفة في اللغة مقتضاها أن التوراة وجب أن تُصاغ بجميع لغات العالم لتظهر دقائِق معانيها جميعها. وعلى هذا التأويل، فإن الترجمة لم تكن مقصودة للأمم، بل لليهود وحدهم، أو - إذا تبنا تحليل سميليك - لم تكن مقصودة لأحد بعينه⁽¹⁵⁾.

(15) انظر:

Willem Smelik, *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 29-30.

حيث يقول: «لا تشير البشناه إلى أن هذه الترجمات كانت موجهة إلى الأمم - ولا حتى أنها كانت موجهة إلى تنوير إسرائيل». وانظر أيضًا (مع بعض الفوارق)

Steven Fraade, "Before and After Babel: Linguistic Exceptionalism and Pluralism in Early Rabbinic Literature and Jewish Antiquity," *Diné Israel* 28 (2011): 31*-68*, esp. 54*-55*.

وكذلك له:

"The Torah Inscribed/Transcribed in Seventy Languages," in *Hebrew between Jews and Christians*, ed. Daniel Stein Kokin, *Studia Judaica* (Berlin: De Gruyter, forthcoming).

ومع أن هذا التأويل محتملٌ حقًا، فإن التأويل الآخر - وهو أن الترجمة إنما قصد بها تبليغ التوراة إلى الأمم - يبقى ممكنًا كذلك. وفي هذه الحال يكون المعنى المستطعن أن التوراة قد بُلِّغت إلى جميع أمم الأرض، بما فيهم الكنعانيون. وهذه الفكرة تذكّرنا بالأثر الوارد في مقطع *مِخْلَتَا* رَبِّي يشمعييل المشار إليه في المقدمة، ومن هنا، نُسبت هذه المشناه إلى مدرسة رَبِّي يشمعييل⁽¹⁶⁾. غير أن هذه المشناه لا توضح ما الذي ترتّب على نشر التوراة بسبعين لسانًا فيما يخصّ مواجهة بني إسرائيل للكنعانيين. ولذا ينبغي أن نرجع إلى التوسفتا لنجد رواية أوفى قليلًا.

4.4 التوسفتا سوطاه (8: 6-7)

يعالج الفصل الثامن من رسالة سوطاه في التوسفتا عبور إسرائيل نهر الأردن في طريقهم إلى أرض كنعان، والأوامر التي وجهها يشوع إلى بني إسرائيل، ومعجزة انحسار المياه أمام تابوت العهد، والأحجار الاثني عشر التي نُصبت في وسط النهر في الموضع الذي وقفت فيه أقدام الكهنة حاملي التابوت (يشوع 4: 5)، وكذلك الأحجار التي رُفعت من وسط النهر (يشوع 4: 3، 8، 20). وفي الفقرتين 8: 6-7 نقف على صيغة أخرى للأثر الوارد في مشناه سوطاه 7: 5:

قال الخَبَر يهوذا: لقد كتبوا التوراة على أحجار المذبح. فقبل له: وكيف اقلعت أمم العالم على شريعة التوراة؟ فأجابهم: يعلمنا هذا أن الرب أوحى إلى قلب كل أمة وكل مملكة، فأرسلوا كَتَبَتَهُم (نوتارييم)، من اللاتيني (Notarius)، فنسخوا النصّ المكتوب على ظهر الأحجار إلى سبعين لغة. وفي تلك الساعة بالذات خُتم قضاء الأمم إلى وُعدة الهلاك.

وقال الخَبَر شمعون: بل كتبوا [ناموس التوراة] على الجِصّ. وكيف ذلك؟

ويرى فراهه أن الترجمة إنما وُجّهت إلى إسرائيل خاصّة، والمعنى المبكّن أن اليهود - حيثما أقاموا، وبأي لسان تكلموا - فإن السيل إلى التوراة سيقى ميسورًا لهم.
(16) انظر: ميرشمان، *توراة لكل العالم*، ص 110، 113. وانتظر أدناه فيما يخصّ تحليل المقطع من *مِخْلَتَا* التنية.

كسا [المذبح] وصَفَّحوه بالجصّ، وكتبوا عليه جميع كلمات التوراة بسمين لسانًا. ثم كتبوا في أسفلها: «لكي لا يعلموهم [أر يعلموكم كما في النص الماسوري] أن يعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لألهتهم» (التثنية 20: 18). فإن أنتم تبتم عنها⁽¹⁷⁾، قَتَلْنَاكُمْ⁽¹⁸⁾. (التوسفتا سوطاه 8: 6-8)

في حين جاء التقليد في المشناه مجهولاً، نرى هنا حواراً بين اثنين من التَّائِمِمْ عاشا في القرن الثاني للميلاد، هما: الخَبَرُ يهوذا والخَبَرُ شمعون⁽¹⁹⁾. وكلاهما يبدو أنه يستند إلى تقليد يرتبط بما ورد في المشناه، إذ يشيران معاً إلى مسألة السبعين لساناً، غير أن طبيعة العلاقة بين المشناه والتوسفتا في هذا الموضع تبقى غامضة. وربما كانا معاً يعتمدان على تقليدٍ أسبقٍ مشترك⁽²⁰⁾.

(17) مع تصويب بسيط (בדס) بدل (בכס).

(18) هذه ترجمتي، وقد اعتمدتُ فيها على النصِّ العبري لمخطوط فيينا 46، كما هو منشور على موقع مجمع اللغة العبرية (معگاريم)؛ وانظر أيضاً طبعة ليرمان، ص 205، إذ يرد فيها النصُّ مغايراً قليلاً، غير أن المعنى الكلي يظل على حاله:

ר' יהודה אומ' כל אנבי בזהם כתובה. אמרו לו הריף לשון אותן אומות השולט את התורה. אם 'אלף' חלוד כשתן הסקום בלב מן אומה וסלטת וסלוח נשורים סלוחם ודסיא את הכתב מנבי אנבים בשכרים לשון. באותה דעה נשתמש מר דיום כל אומות השולט לומר שיהיה.
ר' שמעון וא' כל הסד כתבו. כיבוד. כדירות וסדות בסד וסכות עליו את כל דברי התורה בשכרים לשון וסכותו סלסה לסון ואמר לו לשון אותם נה' אם אדם חתירין בכס את סקבלין אותם.

(19) حول الخَبَرِ شمعون (بن يوحاي أو بار يوحاي) والخَبَرِ يهوذا (بار إلعاي)، وهما من تلامذة الخَبَرِ عقيبا، انظر:

Herman L. Strack and Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress, 1996), 76-77.

(20) هذا هو الموقف الذي يتّخذه ستيفن فراه (انظر المراجع الجيولوجرافية في الهامش رقم 15 أعلاه، ولا سيما «قبل بابل وبعدها»، 55). أمّا جوديث هاويتمان فتري أن «محزّر المشناه أعاد صياغة التوسفتا ليتمي من خلالهما مقاصده الخاصة»، بحيث إن النص المشناوي يمثّل صيغةً مختصرة من التوسفتا سوطاه 8: 6-9 (Rereading the Mishnah, 109-24, at 116) (الافتباس من ص 116). غير أن سميليك يرفض نظرية هاويتمان (Rabbis, Language and Translation, 32).

وأما في شأن إشكالية العلاقة بين المشناه والتوسفتا على وجه أعمّ، فانظر: Shamma Friedman, "The Primacy of Tosefta to Mishnah in Synoptic Parallels," in *Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, ed. Harry Fox and Tizah Meacham (Hoboken: Ktav, 1999), 99-121.

وقد فهم كلّ منهما النصوص الكتابية على نحوٍ مغاير. فأول ما يظهر من اختلافٍ بينهما يتعلق بالتفاصيل التقنية لفعل الكتابة: هل كُتبت التوراة مباشرة على أحجار المذبح أم كُتبت على الجصّ المدعون على تلك الأحجار، وهو ما يجعل الكتابة أسير قراءة؟ ومع أن الخبر يهودا دافع عن الخيار الأول، فإن الخبر شمعون اختار الثاني⁽²¹⁾. فالأول يبدو أنه تمسك بالقراءة الحرفية لما جاء في سفر التثنية (27: 8) «وَكُتِبَ عَلَى الْحِجَارَةِ»، وأمّا الثاني فيميل إلى مبنى الأفعال وتسلسلها في (التثنية 27: 2-3): «تُقِيمُ لِنَفْسِكَ حِجَارَةً كَبِيرَةً وتَطْلِيهَا بِالْكَلَسِ... وَتَكْتُبُ عَلَيْهَا»، وهو ما يبدو أيضاً أنه مصدر إلهام المشناه في عبارتها «... وطلوها (أي، الأحجار) بالكلس. وكتبوا عليها جميع كلمات هذا التاموس....»

وأما موضع الاختلاف الثاني بينهما فمتصل بلغة (أو لغات) كتابة التوراة على الأحجار. فعبارة الخبر شمعون قريبة من صياغة المشناه الموجزة، وتبيّن بجلاء أن بني إسرائيل أنفسهم هم الذين نسخوا شرائع التوراة في سبعين لساناً (على أن الكيفية التي حصلوا بها هذا العلم الضروري تبقى غامضة، ولعلّ وحياً إلهياً يفترض وراء ذلك). غير أن صياغة رأي الخبر يهودا لا تخلو من التباس، إذ يمكن أن تُفهم على أن التوراة كُتبت بالعبرية أولاً، ثم قام كتبة الأمم، وقد أوحى إليهم الإله، بترجمتها على الفور إلى لغاتهم كلّ بلسانه. ويمكن أيضاً فهم مقصده على نحوٍ آخر، وهو أن بني إسرائيل أنفسهم هم الذين تولّوا ترجمة التوراة إلى سبعين لساناً ونسخها على الحجارة، في حين اكتفى كتبة الأمم بنقل النصّ المكتوب بلغتهم⁽²²⁾.

(21) تحظى هذه المناقشة بمزيد من التطوير في التلمود البابلي (سوطا 35ب-36أ)؛ انظر ما سيأتي، والمناقشة في

Saul Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah: Nashim*, 3 (New York: The Jewish Theological Seminary, 1995), 699-702.

(22) إن استعمال الفعل כָּתַב (بمعنى: «نقلوا»، وأصله الحرفي: «رَقَمُوا»، وهو صيغة الهيفعل من الجذر כָּתַב) يبدو أنه يعقد التفسير الثاني، غير أن الوجهين معاً يظلان ممكنين. انظر: Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targum, the Talmud Babil and Jerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Choresb, 1926), 938, (وهو من اقتبس هذه الفقرة).

وبهذا التفسير الأخير لا يكون الخبر يهوداً مخالفاً للحاخام شمعون في هذه النقطة بعينها.

وأخيراً، وهو الأهم، إن الغاية من «نشر» التوراة وترجمتها إلى سبعين لساناً قد اختلفت اختلافاً عظيماً من حكيم إلى حكيم. فمناط رأي الخبر يهوداً أن العلم الرسمي بالتوراة أعطي للأمم ليحقق العدل في إدانتهم⁽²³⁾، إذ إن من القواعد الماثورة الحاخامية المهمة: «لا يُدان أحدٌ حتى يُعلم ويُذَر». ومن هنا، برزت ضرورة إبلاغ الوصايا الإلهية للأمم الوثنية، حتى يقوم الدليل على ذنبهم قياً لا مدفع له⁽²⁴⁾. أما الخبر شمعون، فعلى الضد من ذلك، فقد أبقى باب توبة الأمم مفتوحاً. وهذا ما يصرح به نص المقطع في ختامه، موجهاً الخطاب إلى الأمم: «إن أنتم تبتم عنها (أي عن ممارساتكم الوثنية والفاصلة) قَلْبناكم» أو «تَقْلَبناكم». وعليه فإن ترجمة التوراة، في نظره، غايتها - مثاليًا أو نظرياً على الأقل - غير ما هي عليه عند الخبر يهوداً؛ إذ تتيح فرصة حقيقية لـ «اهتداء» الأمم، ولو كان ذلك في حذّه الأدنى بترك عبادة الأوثان.

(23) يبدو أن ثمة تلاعباً لفظياً بين عبارة «كتابة واضحة»، يَأُر جيلطف، الواردة في التنية 27: 8، والتي تفهمها المشاء على أنها إشارة إلى سبعين لساناً، والعبارة التي استخدمها الخبر يهوداً قائلاً إن الأمم، ما إن علمت بالتوراة، كان محكوماً عليها الوصول إلى «وهدة الهلاك»، يتر شُحط (التي ذُكرت مرة واحدة فقط في الكتاب المقدس، في المزامير 55: 24. والكلماتان «بَار» و«يتر» متطابقتان في الشكل تماماً).

(24) See Hirshman, *Torah for the Entire World*, 106-7.

يستذكر شاؤول ليبيرمان أنه وفقاً ليدرأش متأخر، لم يكن يُمكن معاقبة بني إسرائيل على معاصيهم إلا بعد أن تُذاع التوراة رسمياً في خيمة الاجتماع، لا مباشرة بعد الوحي على جبل سيناء. ويكتب أن بعض النصوص الحاخامية «جادلت وفق الممارسة القانونية للحكومة الرومانية. فقد كان لا بد من إظهار عام (ديموسيا = δημοσια)، في مكان عام؛ وحتى ذلك الحين لم يكن الناس يُعاقبون على مخالفتها. وبالمثل، رأى بعض الأحياء أن الأمم غير مسؤولة عن مخالفة التوراة حتى كتبها يوشع على الحجارة. ومن خلال نشر التوراة على تلك الأحجار (سيليائي σιλλαι)، تَلَّت الأمم حكم الموت... على مخالفتها».

"Appendix II: The Publication of the Torah," in *Hellenism in Jewish Palestine*, 2nd ed. (New York: The Jewish Theological Seminary, 1994), 201).

وقد بينَ الحَبرُ شمعون أن بني إسرائيل كتبوا في أسفل المذبح: «لكيلا يعلّموهم [أو: يعلّموكم كما في النصّ الماسوري] أن يعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم». وهذا اقتباسٌ من سفر التثنية (20: 18)، وهو سفر يتناول أحكام الحرب، وهو عين الموضوع الذي افتُتح به الفصل السابع من «التورسفا سوطاه». فبحسب التثنية (20: 10-18)، هناك فرق واضح بين الحروب التي شنها بنو إسرائيل على «المدن البعيدة منك جداً» - أي خارج أرض كنعان - حيث يمكن عرض الصلح عليها (الآيات 10-15)، وبين الحروب على «مدن هؤلاء الشعوب الذين يعطيك الرب إلهك نصيباً» (الآية 16) التي يجب أن تُحرم وتُباد. وإذا أحال الحَبرُ شمعون على وصيّة تختصّ بالكنعانيين على وجه التحديد، دلّ ذلك على أن ترجمة التوراة قد وُجّهت إليهم أيضاً، فجاءت تحذيراً لهم من مصيرهم الآتي، ومنحتهم فرصة التوبة والنجاة، بدلاً من إيقاع التحريم (جرم) عليهم. وهذا القول يخالف ظاهر نصوص الكتاب، كالتثنية 20، غير أنه يندو قاطعاً أمام النصّ الصريح: «إن تبتم عنها، قُلتناكم».

وبهذا الطرح، قدّم الحَبرُ شمعون حلّاً لإشكال أخلاقيّ محتمل يحيط بقضية الكنعانيين. ذلك أنهم، بحسب معطيات الكتاب، لم يكونوا هم البادئين بعداء بني إسرائيل، ولم يكن قد وُجّه إليهم إنذار بالتخلّي عن أرجاسهم، فكان استئصالهم أو إبادةهم سيبدو غير عادل⁽²⁵⁾. فجاء إشهار التوراة بلغات الأمم، وفي مقدّمتهم لغة الكنعانيين، ليعرّفهم بوجوب التوبة من طرقهم الفاسدة. وحين أبلغوا رسمياً بذلك صار الأمر بأيديهم، ولم يعد لهم أن يلقوا باللوم إلا على أنفسهم إن جرّهم عنادهم إلى الهلاك. وتلك هي، في جوهرها، الحجة الكامنة وراء هذا المقطع⁽²⁶⁾.

(25) انظر، من باب المقارنة، كيف عالج مؤلف سفر الحكمة أمر الكنعانيين (11: 23-12: 11). ففي هذا السياق أيضاً، تكمن المسألة الرئيسة في تسويغ القرار الإلهي بتجريدكم من الأرض وإهلاككم.

(26) تؤكد نصوص حاخامية أخرى أن الكنعانيين أعطوا خياراً: أن يصلحوا إسرائيل، أو يرحلوا،

5.4 التفسير الجدراشي على سفر التثنية 27: 8 (مخيلاتا التثنية)

نجد منطقاً مشابهاً في نصّ ثانّي آخر يتعلّق بمسألة كتابة التوراة على الأحجار بعد دخول الإسرائيليين إلى أرض كنعان. إن مخيلاتا التثنية يدرّش يُنسب عادةً إلى مدرسة التّخبر بشمعييل، وقد حُفظ لنا في شذرات من جنيزة القاهرة أو في مصنفات متأخرة أضافت عناصر غريبة إلى النص الأصلي، ما يجعل استخلاصه أمراً عسيراً. وقد اعتمدت هنا على قطعة من الجنيزة، متّبعة طبعة مناحم كاحانا⁽²⁷⁾:

5 (...) وفي ذلك اليوم بعينه عبرَ بنو إسرائيل (نهر الأردن)، فأخذوا الأحجار وحملوها (6) ونصبوها، وكتبوا عليها جميع كلمات التوراة (باللسان المقدّس (أي العبرية)). (7) وقال التّخبر بشمعييل: كتبوا بسبعين لساناً، (كما ورد: «كتابة واضحة» (التثنية 27: 8)). (8) وقال التّخبر شمعون بن يوحاي: لم يكتبوا عليها إلا نسخة من ناموس (توراة) موسى، كما جاء. (9) وكُتِبَ هناك

أو يخوضوا الحرب. وانظر بخاصة: التلمود الأورشليمي، شُبْعيت 6: 1، 36ج؛ مدرّش لاويين ربابه 5: 17-6. كما يَرُدُّ في مقطع من مخيتا على التثنية الذي سنعرّضه أدناه (4) أن الكتانين كان يوسعهم أن يصلحوا إسرائيل؛ انظر بخاصة الهامش 33.

(27) الترجمة هي لي. للاطلاع على النص العبري، انظر

Hebrew text, see Menahem Kahana, *The Genizah Fragments of the Halakhic Midrashim. Part 1* (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2005), 345, n°10, 1.5-17:

- 5 (...) בו כיום עברי ישראל ונסלו את האבנים והעבירים
- 6 העשרים וכתבו על [האבנים] את כל דברי התורה [בלשון הקודש]
- 7 ו' ששמואל אמר 'לשכנים לשון כתבו [של כל באר היסט] וכו'
- 8 ששמן בן יוחאי לא כתבו עליהן [א] [א] את משנה תורת משה שני
- 9 רכתב שם על האבנים את משנה תורת משה ונ'
- 10 בן יוסי אמר ששמן ר' אלעזר בן שמעון לא כתבו עליהן אלא מה שמאמת
- 11 העולם רוצין כגון כי תצור אל עיר לחלום עליה וקראת עליה לשלום
- 12 אם שלום תעני ונ' כי תצור אל עיר ימים רבים ונ' על [אבני]
- 13 [המזבח] כתובם דברי ר' יהודה ר' שמעון א' על האבנים כתובם [אמי]
- 14 [ר] [ר] דברי ר' שמעון שאמר על האבנים [כתובם]
- 15 של עין האבנים מדברי ר' יודן שאמר על המזבח כתובם שאלו
- 16 על המזבח כתובם הדין היו אומות העולם רוצין לקרות דין
- 17 [למשה מ'] עליהם כל הדינים לקבל יסוד וקבל וגמול בו כיום.

See also Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah. Nashim. 3*, 700-701; Hirshman, *Torah for the Entire World*, 109-10; Fraade, "The Torah Inscribed/Transcribed in Seventy Languages."

على الحجارة نسخة توراة موسى (إلخ). (يشوع 8: 32). - (سكتة). وقال
الخبر يوس بن يوسي⁽²⁸⁾ باسم الخبر العيزر بن شمعون: (10) لم يكتبوا
عليها سوى ما تريده الاسم (11)، من ذلك مثلاً: حين تدنو من مدينة لكي
تحاربها، فادعها إلى الصلح. (12) فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك،
فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتخير وتُستبد لك (الثنية 20: 10-
11)، وكذلك: حين تحاصر مدينة أياماً كثيرة، (لمحاربتها وأخذها، فلا
تُفسد أشجارها.. إلخ) (الثنية 20: 19). وعلى [أحجار] (13) [المذبح]
كتبوها، وذلك رأي الخبر يهوذا. فقال الخبر شمعون: بل كتبوها على
الحجارة (التي نُصبت على جبل عيبال). وقال [خبر آخر]: (14) إن قول
الخبر شمعون: «على الحجارة» أوجه (15) - كما جاء: على الحجارة (يشوع
8: 32) - من قول الخبر يهوذا الذي قال: «كتبوها على المذبح». فسألوه:
(16) أكتبوها على المذبح؟ فكيف ترى⁽²⁹⁾ أمم العالم حينئذٍ قضاءها يتحقق؟
(17) [وعند أسفلها كتبوا]: «من شاء أن يُسالم (حرفياً: أن يقبل اليد
اليمني)، فليأت ويسالم». ثم أخفوها (أي، الأحجار) في ذلك اليوم عينه.

يشارك هذا النص في جملة من السمات مع المقاطع الواردة في المشناه والتوسفا
التي سبق ودرسناها. فهو يردّد التقليد الذي حفظته المشناه من أن التوراة قد كُتبت
على الأحجار بسبعين لساناً، ويربط ذلك بالخبر يشمعيث المعروف بأرأه العالمية
الكونية⁽³⁰⁾. كما يعيد إنتاج الجدل القائم بين الخبر يهوذا والخبر شمعون الوارد في
التوسفا، لكن بصيغة مغايرة.

(28) يعلّق ليرمان أن هذه هي الإحالة الوحيدة التي يُذكر فيها أحد الحكماء التنايين بمثل هذه
الصيغة (انظر: التوسفا كي-نشوتاه: نُشيم، ج 3، ص 700، هامش 17).
(29) أتبع التصحيح الذي اقترحه شاول ليرمان في التوسفا كي-نشوتاه: نُشيم، ج 3، ص 701
(حيث قرأ 701 بدلاً من 702). غير أن بالإمكان أيضاً فهم لفظة 701، أي: «تريده»،
على أنها إشارة إلى الخيار الذي كان على الاسم أن تتخذه حالما أبلفت بناموس الرب. ومع
ذلك فإن هذا البناء النحوي يظل غريباً.

(30) See Hirshman, "Rabbinic Universalism"; idem, *Torah for the Entire World*, 109-10.

أما حجة النص فتجري على النحو الآتي: إن المسألة الأولى التي يناقشها الميخيلنا - إذا اتبعتنا إعادة بناء النص على يد كهاناه في السطر السادس - هي مسألة اللغة. ثم تليها مسألة المضمون، وأخيراً مسألة الموضوع: هل كُتبت التوراة على حجارة المذبح أم على الحجارة التي نُصبت على جبل عيبال (الثنية 27: 4)؟ فيما يخص النقطة الأولى، مسألة اللغة، نجد أن الرأي القائل بكتابة التوراة على الحجارة بالعبرية (بحسب إعادة بناء كهاناه) يقابله رأي الحبر يشمعتيل الذي يذهب، موافقاً للمشناه، إلى أن التوراة كُتبت بسمين لساناً. وإن إسناده هذا الرأي ذي الطابع العالمي المحتمل إلى الحبر يشمعتيل يبدو معقولاً في ضوء توصيف مارك هيرشمان لمدرسة يشمعتيل. ثم يأتي قول الحبر شمعون بن يوحاي: إنهم كتبوا «نسخة من شريعة موسى»، ويشبهه تورات موشيه (في إشارة إلى يشوع 8: 32). ويبدو أن هذا القول يفيد أن شريعة موسى نُسخت بالعبرية وحدها، دون باقي اللغات. وإذا صحّ هذا التفسير، فإن الميخيلنا تسند إلى الحبر شمعون موافقاً مناقضاً لذلك المنسوب إليه في التوسفتا، لكن ذلك أمر مفهوم إذا تدكرنا أنه من تلامذة الحبر عقيبا، الذي تميّزت مواقفه بكونها أقلّ نزوعاً إلى العالمية الكونية من مواقف الحبر يشمعتيل.

وبعد قول الحبر شمعون بن يوحاي تأتي سكتة (فراغ) في النص يُحتمل أنها علامة على بدء مرحلة جديدة في النقاش. غير أن تكرار اللفظة ذاتها على لسان الحبر شمعون والحبر يوسي، وطبيعة الحجج المعروضة، يُظهران بوضوح أن كليهما متصل بعضه ببعض. فحقيقة الأمر أن الحبر يوسي يجيب الحبر شمعون، لكّنه يسلك بالجدل وجهة جديدة، إذ يناقش لا مسألة اللغة فحسب، بل مضمون ما كُتب على الحجارة: أيّ جزء من التوراة نُقش عليها؟⁽³¹⁾ في المرحلة الأولى من النقاش قيل إن «جميع كلمات التوراة» كُتبت على الحجارة. وبحسب الحبر

(31) لاحظ أنه في المناقشات الموازية في التلمود الأورشليمي (سوطاه 5: 7 [d21]) وفي التلمود البابلي (سوطاه 35ب-36) لم تكن مسألة مضمون التوراة المكتوبة على الحجارة موضع جدل. وهذه النقطة خاصة ببيخيلنا الثانية.

شمعون، فقد كتبوا «نسخة من شريعة موسى»، ويفسر هيرشمان هذا بأنه إشارة إلى سفر التثنية وحده، وهو في حقيقته تكرار أو إعادة صياغة (يشنيه) لشريعة موسى. غير أن الحبر يوسي يرى أنه لم يكتب على الحجارة سفر التثنية بأسره، بل الأحكام المتعلقة بحروب بني إسرائيل مع الأمم. فالاقتباس الأول (التثنية 20: 10-11) يتناول أحكام الحرب على المدن الواقعة خارج أرض كنعان، وهي وحدها التي يجوز أن يتعرض عليها الصلح. أما الاقتباس الثاني (التثنية 20: 19) فهو أيضًا حكم عام في الحرب، يتعلق بالأشجار: إذ ليست الأشجار أعداء ولا ينبغي تدميرها. وذلك يمكن أن نستنتج أن بني إسرائيل لم يكتبوا سوى الشرائع المتعلقة بحروبهم مع الأمم غير الكنعانيين. إلا أن خاتمة النص تُظهر أن الميخلائ لم يلتزم بالمعنى الحرفي للتثنية 20، بل فهم أن عرض الصلح ينبغي أن يشمل الكنعانيين أيضًا. ولذا ورد في السطر 17: «كل من شاء أن يسالم فليأت ويسالم». وكلمة «كل» تتضمن الكنعانيين. وهذه القراءة الجذرية الجديدة للتثنية 20 نجدها أيضًا في نصوص حاخامية أخرى، مثل: التلمود الأورشليمي (شبعيت 6: 1 [36ج])، ومدراس لاويين ربابه (17: 5-6 على لاويين 14: 34)، ومدراس التثنية ربابه (5: 14 على التثنية 20: 10)، حيث جاء في جميعها أن يشوع، قبل فتح أرض كنعان، أرسل بيانات عامة وعرض الصلح على الكنعانيين الذين أرادوا الصلح معه⁽³²⁾. وخلاصة الأمر أن الميخلائ يرى أن إمكانية عقد الصلح مع بني إسرائيل قد

(32) حول هذه التقاليد الحاخامية، انظر:

Wilhelm Bacher, "The Supposed Inscription upon 'Joshua the Robber,' Illustrated from Jewish Sources," *Jewish Quarterly Review* 3 (1891): 354-55; Victor Aptowitz, "Les premiers possesseurs de Canaan, légendes apologetiques et exégétiques," *Revue des études juives* 82 (1926): 274-86; Hans (Yohanan) Lewy, "Ein Rechtsstreit um Boden Palästinas im Altertum," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 77 (1933): 84-99, 172-80; Philip S. Alexander, "The Toponymy of the Targumim, with Special Reference to the Table of the Nations and the Boundaries of the Land of Israel" (PhD diss., University of Oxford, 1974), 92-105; Katell Berthelot, "The Canaanites who 'trusted in God': an original interpretation of the fate of the Canaanites in rabbinic literature," *Journal of Jewish Studies* 62 (2011): 233-61; Menahem Kister, "The Fate of the Canaan-

أعلنت للكنعانيين عن طريق بيان هذه الآيات الجوهرية من التوراة على الأقل. وإن المصير المأساوي الذي انتهوا إليه لم يكن إلا نتيجة رفضهم الصلح الذي عُرض عليهم. وعلى ذلك، فإن الخاتمة هنا قريبة في جوهرها من خاتمة التوسفتا، غير أنها تضع ثقلها على الصلح لا على التوبة⁽³³⁾. وأن السؤال الذي يضره المدراس هو: أكان مصير الكنعانيين عادلاً أم لا؟ وهل حُدِّروا أم لم يُحَدِّروا؟ وهذا ما يشهد له السؤال المثار في السطر 17: وكيف للأمم أن يروا قضاءهم يتحقق؟ أي: كيف لهم أن يعلموا ويختاروا، لو لم يُخَبِّروا مسبقاً بإمكان الصلح؟

يقودنا السؤال الأساسي هذا إلى المسألة الأخيرة التي يتناولها مدراس الميخيلتا، وهي طبيعة الحجارة التي كُتبت عليها التوراة (أو شيء منها). إذ يرى الحَبر يهوذا أن الكتابة كانت على حجارة المذبح، في حين يبدو أن الحَبر شمعون يذهب إلى أنها كُتبت على الحجارة المنصوبة على جبل عيبال (إلا أن النص في هذه الأسطر بالغ الإيجاز). وعلى كلِّ حال، فإن الملاحظة الختامية القائلة: «ثم أخفوها (أي، الحجارة) في ذلك اليوم عينه» لا يستقيم معناها إلا إذا أُريد بها حجارة المذبح؛ إذ إن المذبح الذي بُني على جبل عيبال لم يكن إلا مذبحاً مؤقتاً، فُتِّر له أن يُزال بعد رحيل بني إسرائيل، وكانت الحجارة المستعملة في بنائه معدة

nites and the Despoliation of the Egyptians. Polemics among Jews, Pagans, Christians, and Gnostics: Motifs and Motives," in *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*, ed. Katell Berthelot, Joseph David, and Marc Hirshman (New York: Oxford University Press, 2014), 66-111.

أما موسى فاينغلد فقد رأى أن الآيات في سفر التثنية (20: 14-10) هي في الأصل الصيغة الأولى للتقليد المتعلق بتعامل إسرائيل مع الكنعانيين، وأن هذه الصيغة أعيدت صياغتها في مرحلة لاحقة، انظر:

Moshe Weinfeld, "The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes," in *History and Traditions of Early Israel*, ed. André Lemaire, Supplements to Vetus Testamentum 50 (Leiden: Brill, 1993), 142-60, see 152-53; idem, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (Berkeley: University of California Press, 1993), 96-97.

(33) كان السلام يستلزم- على الأرجح -التوبة عن عبادة الأوثان أيضاً، لا سيما إذا أراد الكنعانيون البقاء في البلاد.

للإخفاء⁽³⁴⁾. ومن هنا، برزت المشكلة في القول إن كلمات التوراة قد كُتبت على حجارة المذبح، إذ لم تُعرض للعيان إلا لبرهة قصيرة. ومن ثمّ أثير السؤال في السطر 17: «كيف للأمم أن يروا قضائهم يتحقق؟» (أي، إذا كان المذبح سيُهدم بعد قليل). وفي التوسّفتا أجاب الحزبر يهوذا عن هذا الإشكال بقوله: «إن الرب قد ألهم الأمم، فأرسلوا رسلاً لينسخوا التوراة المكتوبة على الحجارة (وهو الجواب الذي تُقلّ كذلك في الموضع المقابل من التلمود الأورشليمي). وهنا يبدو أن هذه الرواية مُفترضة ضمناً، إلّا أن يُراد قراءة الجملة الأخيرة: «ثم أخفوها (أي، الأحجار) في ذلك اليوم عينه» قراءة ساخرة، كأنّ نشر المعلومات كان رسمياً، ولكن بوجه يجعل من المستحيل على الأمم أن تطلع عليها. ومهما يكن الخلّ الذي تصوّره الأحبار، فإن مغزى الأمر أن هذا النقاش - الذي يبدو في ظاهره زائلاً عن الحاجة في شأن طبيعة الأحجار التي نُقشت عليها التوراة - إنما يتصل بالسؤال الجوهرى الذي يعالجه النص (وكذلك الفقرة في التوسّفتا)، وهو كيفية تبرير العقوبة التي أنزلت بالأمم، وبالأخص الكنعانيين.

6.4 استمرار الجدل في التلمودين

إن البحث في مسألة كتابة التوراة على الحجارة وبيانها للأمم يستمر في كلا التلمودين. إذ أوّل ما يثيره التلمود الأورشليمي (سوطاه 7,5 [d21]) هو سؤال تعيين الأحجار التي نُسخَت عليها التوراة بسبعين لساناً: أهي الحجارة التي جيء بها إلى موضع مبيت بني إسرائيل - أي «حجارة المبيت» - أم هي حجارة المذبح؟ وكما تقدّم، فإن الإشكال في الرأي الثاني أن ذلك المذبح لم يكن دائماً، بل مُقدّراً أن يُفكك، وأن تُخفى حجارته. وعليه، يثور السؤال: كيف للأمم أن يتعلّموا الشريعة في مثل هذا الحال؟ والجواب - وهو في التلمود الأورشليمي منسوب إلى مجهول - أن الرب أجرى آيةً، «فألقى الفهم في قلب كل أمة، فنسخوا التوراة

(34) يتضح هذا بشكل جلي في المناقشة التي نجدها في التلمود الأورشليمي، سوطاه 7,5 (d21).

المكتوبة بسبعين لساناً». وهذا الجواب يقارب ما نُقل عن الحبر يهوذا في التوسفتا. ثم يُثار بعد ذلك موضوع الجصّ أو الكلس (سبيد): إذ يسهل تصوّر أن الحجارة المنصوبة تذكّاراً جُمِعت قبل أن تُكتب عليها التوراة، لكنّ الأمر يختلف مع حجارة المذبح، إذ يُطرح السؤال: أُنغطي الجصّ الكلمات المكتوبة على الحجارة؟ والجواب: إن الجصّ وُضع بين الاحجار المكوّنة للمذبح لا على سطوحها نفسها. ثم تُختتم المناقشة باستعمال قاعدة القياس على التشابه اللفظي (چِزّه شواه)، وهي طريقة تأويلية تجمع بين آيتين لورود لفظ مشترك بينهما. فالجصّ المذكور في سفر الشنية (27: 2 و4) له صلة بالجصّ أو الكلس المذكور في سفر إشعيا (33: 12): «وَتَصِيرُ الشُّعُوبُ وَقُودَ كَيْلٍ». ووفقاً لمبدأ آخر ذائع في التفسير وهو «الجزء من جنس العمل»، يُقال إن الأمم لما أعرضت عن وصايا التوراة المكتوبة على الجصّ، فقد قُدِّر لها أن تُحرق وتُصير كلساً؛ أي إن عقوبتهم نجية على صورة خطيئتهم. ويُختتم النص بحُجّة أخرى من جنس «الجزء من جنس العمل» مستندة إلى قول كتابي آخر «وَحَرَابًا تُحْرَبُ الْأُمَمُ» (حاروف يجرّفو) (إشعيا 60: 12) ومنها استنبط القول «من حوريب صدر عليهم قضاء الهلاك»: أي إن الأمم تُباد لأنها جحدت فرائض التوراة التي أعطيت في سيناء/ حوريب.

وهذه المناقشة الواردة في التلمود الأورشليمي توازي ما في التوسفتا وميخيلنا الشنية، باستثناء أن الرأي القائل بأن التوراة كُتبت على المذبح يُسبب هنا إلى الحبر يوسي لا إلى الحبر يهوذا. وقد بُني هذا الرأي - كما تقدّم - على غموض نصّ الشنية 27 وعلى عبارة المشناه التي تقول إن التوراة كُتبت على حجارة المذبح المغطّصة بسبعين لساناً. ولكن لما كانت المشناه تذكر أيضاً حجارة المبيت، بقي التعيين محلّ جدال. وفي الخاتمة، يُفهم من المناقشة في التلمود الأورشليمي أن التوراة إمّا نُقشت على حجارة المبيت، فكانت بذلك في متناول الأمم وبقيت بعد رحيل بني إسرائيل، أو أنها أُعلنت للأمم مدّة وجيزة على حجارة المذبح، فاقضى الأمر آيةً ليطلعلوا على التاموس قبل أن يُخفى. وفي كلتا الحالتين، أُنبح للأمم الاغلاص على مضمون التاموس، ورفضهم العيش بموجب فرائضه أوجب إدانتهم.

أما التلمود البابلي (سوطا 35ب-136)، فإن الجدل فيه - وهو أيضًا بين الخَبَرِ يهوذا والخَبَرِ شمعون كما في التوسفا ويخيلنا التنية - يدور حول السؤال: هل كُتِبَتِ التوراة على الحجارة نفسها مباشرة، أم على طبقة الجِصِّ؟⁽³⁵⁾ فبحسب القراءة الحرفية للتنية (27: 3): «كُتِبَتِ عليها (أي، الحجارة) جميع كلمات هذا الناموس»، يرى الخَبَرِ يهوذا أن الكتابة كانت على الحجارة أولًا، ثم جُصِّصَت بعدها (كما تشير إلى ذلك التنية 27: 4). غير أن السؤال يثور: كيف عرفت الأمم التوراة إذا غطى الجِصُّ الكلمات؟ فيجيب الخَبَرِ يهوذا بأن الرب ألهمَ الأمم، فأرسلوا كتبةً فَنَسَخُوا طبقة الجِصِّ ونسخوا نصوص الشريعة. ومن ثمَّ قُدِّرَ عليهم الهلاك لأنهم مع ذلك لم يعملوا بوصاياها. أما الخَبَرِ شمعون فيطرح سيناريو مغايرًا، إذ يرى أن التوراة كُتِبَتِ على طبقة الجِصِّ لا تحتها. وزاد - كما في التوسفا - أن الكلمات «لثلا يعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم» (التنية 20: 18، في سياق الحديث عن الكنعانيين) قد كُتِبَتِ في أسفل الحجارة. ثم علّق قائلاً: «من هنا نتعلّم أنهم إن تابوا قُلبَتِ توبتهم». وهكذا، يسير التلمود البابلي في الجملة على خط التوسفا، فيشهد بالتنية (20: 18)، ويؤكد أن باب التوبة كان مفتوحًا للكنعانيين⁽³⁶⁾. ثم يرد أيضًا الختام الذي في التلمود الأورشليمي، وهو أن الأمم مستحقون كالكلس (أو الجص)، وإن كان التلمود البابلي ينسب هذه المقولة إلى الخَبَرِ يهوذا. وفي النهاية يعود النصّ إلى تعليم الخَبَرِ شمعون الذي يستشهد بقول آخر من التنية (21: 10): «(إذا خرجت لمحاربة أعدائك ودفعهم الرب إلهك إلى يدك) وسييت منهم سييّا...»، ويفسّره بقوله: «(وهذا) يشمل (إيرابوت: من باب الإكثار والاستيعاب) الكنعانيين القاطنين في أرض إسرائيل؛ حتى إذا تابوا

(35) انظر المناقشة عند

Saul Lieberman in *Tosefta Ki-Fshutah: Nashim*, 3, 700.

(36) يصوغ التلمود المسألة بعبارة: «تحت الجصّ أو فوقه»، بدلاً من «على الحجارة أو على الجِصّ».

فُلِّهوا⁽³⁷⁾. وبذلك يبقف التَّبَر شمعون، كما في التوسفا، صاحب الموقف الآلن؁ مؤكداً إمكان نجاه الكنعانفن من الهلاك على يد الإسرافلفن إن هم اعترفوا بسلطان التوراة وتابوا عن شرورهم.

7.4 الختام

فناماً أود أن أؤكد على أن النصوص المعروضة هنا - على وضوح بُعدها التفسرف - إنما فكمُن خلف غموض جدالاتها بُعدان عمفان: لاهوتي وأخلاقي. فالقضية التي تُعالجها هي مسألة فبان الشرفة الدفنة؁ أي؁ نوع مخصص من العلم الدفني؁ فزداد أهمففة لاتصاله بالقضاء الإلهف. إذ كان الافتراض الأساس عند الأحبار أن الرب لا فُنزل العقاب على الأمم إلا إذا كان قد أبلَفهم شرففة أولاً؛ فلا فُتصور عدلٌ في العقوبة إذا لم فبفن لهم الحكم ولا وُضُحت عاقبة التعدف. وففر علم لا ففام لمسؤولفة. ومن هنا؁ صار امتلاك العلم أو فقدهانه معياراً في فقرار المصفر الأخرور لا مجرد ففداف للمكانة الاجتماعية. لقد شكَّلت قضية الكنعانفن ففدافاً مخصصاً من زاوففن: لاهوتفة وأخلاقفة؁ إذ إن الكتاب المقدس نصٌ على أن مصفرهم كان في غاية القسوة. ففر أن هذا الففداف في فوفره لم فكن مغافراً عن ذاك الذي أثارفه المواجهة بفن إسرائيل وسائر الأمم. فالجواهر الكامن خلف مسألة فبان التوراة ظلٌ واحداً: تسوفف العدل الإلهف (الففدفسفا).

إن المأزق الذي واجفه الأحبار لم فكن مخصص تصادم بفن مبادئهم الأخلاقفة ومضامفن الكتاب؁ بل كان ولفد فقرارهم أن ففجعلوا التوراة شرففة مخصصة لإسرائيل وحدها. وفي الففقفة؁ لأن أكثرهم نظر إليها بوصفها مراثئاً فصرفاً لبني

(37) هنا أُنفع رواية مخطوط أكسفورد 20 (2675)، كما وردت في موقع أكادفمفة اللغة العبرفة (معاغارم). أما سائر المخطوطات فلما أن فففف أو ففبذل بها: «وسببت منهم سففا؁ لفشل الكنعانفن المقففن خارج الأرض [أرض إسرائيل]». وهذه النسخة هي التي اعتمدها فرفوم سونسفو للفلمود.

إسرائيل - وهم في الوقت ذاته واعون بما يشيّر ذلك من إشكالات لاهوتية وأخلاقية - اضطروا إلى نسج قصص عن الأمم التي رُجم أنها رفضت العمل بالتوراة بعد أن سمعت بوصاياها. ومن هنا انبثق السؤال: لماذا تخلّى معظم الأبحار عن فكرة التوراة بوصفها شريعة كونية، واختاروا أن يروها شريعة خاصة بني إسرائيل وحدهم؟ وللجواب عن هذا السؤال، لا بُدّ من أخذ بالاعتبار السياق التاريخي الذي عاش فيه أبحار فلسطين.

إن دلالة النصوص الحاخامية المعروضة هنا لا تقف عند حدود التفسير واللاهوت، بل تُجسّد أيضًا ظاهرة أوسع في الأدب الحاخامي، هي بروز ثقافة مضادة في ظلّ الإمبراطورية الرومانية التي عاش فيها الأبحار الذي ألقوا اللبثنة والتوسفتا والبدراشات الهلاخية والتلمود الأورشليمي. وكما نّهت ناتالي دورمان، فقد كان الأبحار شديد الوعي بالتحدي الذي طرحه القانون الروماني ونظامه القضائي، حتى إن تطوّر الخطاب الهلاخي الحاخامي يمكن اعتباره - في جانب كبير منه - استجابةً لذلك التحدي⁽³⁸⁾. ومن هنا، فإن انشغال الأبحار بالبحث في عمومية التوراة أو خصوصيتها وما يتفرّع عن ذلك من لوازم لاهوتية وأخلاقية على الأمم، لا يفهم على وجهه إلا إذا أُعيد إلى ذلك السياق التاريخي. ففي عالم يسوده القانون الروماني (مع بقاء أنظمة أخرى قائمة بحدود متفاوتة)، بدا أن أكثر الأبحار قد اختاروا سبيل المقاومة الثقافية، برفض محاكاة النزعة الكونية الرومانية، وإن لم يخلُ الأمر من شيءٍ من المحاكاة الجزئية في بعض التقاليد التي سبق تقصيها⁽³⁹⁾.

(38) Natalie B. Dohrmann, "Law and Imperial Idioms: Rabbinic Legalism in a Roman World," in *Jews, Christians and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, ed. Natalie B. Dohrmann and Annette Yoshiko Reed (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 63-78; eadem, "Can Law be Oral? The Mixed Message of Rabbinic Oral Law," in *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, ed. Clifford Ando and Jörg Rüpke (Berlin: De Gruyter, 2015), 187-216.

(39) انظر ما سيصلر لي قريباً، «إعادة النظر في الكونية الحاخامية». في الدراسات ما بعد الكولونيالية، توصف المحاكاة بأنها إحدى التدابير التي يلجأ إليها المستضعفون في وجه

وهكذا، تمسك معظم الأحبار بفكرة التوراة بوصفها ميراثاً حصرياً لإسرائيل، وفي الوقت ذاته اختاروا تدوين تقاليدهم بالعبرانية والآرامية، بأسلوبٍ مُصَنَّفٍ مُوجَّزٍ مُلَبَّسٍ⁽⁴⁰⁾. وبذلك، جنحوا - في القول والعمل - إلى طريق الخصوصية والولم المخفي، وهو خيارٌ يمكن أن يُفْهَم، في سياقهم التاريخي، بوصفه مظهراً من مظاهر المقاومة الثقافية.

الهيئة الإمبراطورية أو الاستعمارية. انظر على سبيل المثال:

Leo G. Perdue and Warren Carter, *Israel and Empire: A Post-Colonial History of Israel and Early Judaism* (London: Bloomsbury, 2015).

(40) مهما كثرت الألفاظ الدخيلة من اليونانية واللاتينية في الأدب الحاخامي، فإن ذلك لا يغير حقيقة أنه لم يُؤَلَّف أيّ عمل حاخامي بلسان يوناني أو لاتيني.

المصادر والمراجع

- Phillip S. Alexander, "The Toponymy of the Targumim, with Special Reference to the Table of the Nations and the Boundaries of the Land of Israel" (PhD diss., University of Oxford, 1974).
- Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2000).
- Victor Aptowitzer, "Les premiers possesseurs de Canaan, légendes apologetiques et exégétiques," *Revue des études juives* 82 (1926): 274–86.
- Wilhelm Bacher, "The Supposed Inscription upon 'Joshua the Robber,' Illustrated from Jewish Sources," *Jewish Quarterly Review* 3 (1891): 354–55.
- Katell Berthelot, "The Canaanites who 'trusted in God': an original interpretation of the fate of the Canaanites in rabbinic literature," *Journal of Jewish Studies* 62 (2011): 233–61.
- Katell Berthelot, "Rabbinic Universalism Reconsidered: The Roman Context of Some Traditions Pertaining to the Revelation of the Torah in Different Languages," forthcoming in *Jewish Quarterly Review*.
- Herbert Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933).
- Nathalie B. Dohrmann, "Law and Imperial Idioms: Rabbinic Legalism in a Roman World," in *Jews, Christians and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, ed. Nathalie B. Dohrmann and Annette Yoshiko Reed (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 63–78.
- Nathalie B. Dohrmann, "Can Law be Oral? The Mixed Message of Rabbinic Oral Law," in *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, ed. Clifford Ando and Jörg Rüpke (Berlin: De Gruyter, 2015), 187–216.
- Steven Fraade, "Before and After Babel: Linguistic Exceptionalism and Pluralism in Early Rabbinic Literature and Jewish Antiquity," *Diné Israel* 28 (2011): 31–68.
- Steven Fraade, "The Torah Inscribed/Transcribed in Seventy Languages," in *Hebrew between Jews and Christians*, ed. Daniel Stein Kokin, *Studia Judaica* 77 (Berlin: De Gruyter, forthcoming).
- Shamma Friedman, "The Primacy of Tosefta to Mishnah in Synoptic Parallels," in *Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, ed. Harry Fox and Tizah Meacham (Hoboken: Ktav, 1999).
- Sidney Greidanus, "The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures," *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 14/1 (1985): 39–51.
- Judith Hauptman, *Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts*, Texts and Studies in Ancient Judaism 109 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).
- Marc (Menahem) Hirshman, *Torah for the Entire World* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1999).
- Marc (Menahem) Hirshman, "Rabbinic Universalism in the Second and Third Centuries," *Harvard Theological Review* 93 (2000): 101–15.
- Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targum, the Talmud Babil and Jerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Choneb, 1926).
- Menahem Kahana, *The Genizah Fragments of the Halakhic Midrashim. Part 1* (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2005).
- Menahem Kister, "The Fate of the Canaanites and the Despoliation of the Egyptians. Polemics among Jews, Pagans, Christians, and Gnostics: Motifs and Motives," in *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*, ed. Katell Berthelot, Joseph David, and Marc Hirshman (New York: Oxford University Press, 2014), 66–111.

- Jacob Z. Lauterbach, *Mekhlita de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes*, 2nd ed. (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004).
- Carlos Lévy, *Cicero academicus: Recherches sur les "Académiques" et sur la philosophie cicéronienne* (Rome: Ecole française de Rome, 1992).
- Hans (Yohanan) Lewy, "Ein Rechtsstreit um Boden Palästinas im Altertum," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 77 (1933): 84–99, 172–80.
- Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 2nd ed. (New York: The Jewish Theological Seminary, 1994).
- Saul Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah: Nashim*, 3 (New York: The Jewish Theological Seminary, 1995).
- John W. Martens, *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law* (Boston – Leiden: Brill, 2003).
- Hindy Najman, "A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox?" *The Studia Philonica Annual* 15 (2003): 54–63.
- Leo G. Perdue and Warren Carter, *Israel and Empire: A Post-Colonial History of Israel and Early Judaism* (London: Bloomsbury, 2015).
- Fritz F. Von Schwind, *Zur Frage der Publikation im römischen Recht*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte 31 (Munich: Beck, 1940).
- Willem Smelik, *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Gregory E. Sterling, "Universalizing the Particular: Natural Law in Second Temple Jewish Ethics," *The Studia Philonica Annual* 15 (2003): 64–80.
- Herman L. Strack and Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress, 1996).
- Moshe Weinfeld, "The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes," in *History and Traditions of Early Israel*, ed. André Lemaire, Supplements to Vetus Testamentum 50 (Leiden: Brill, 1993), 142–60.
- Moshe Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (Berkeley: University of California Press, 1993), 96–97.

الإسكندرية والشتات والجماعة والشرائع الآبائية:
بيان الهوية اليهودية وكتماها

دلفيم ف. لياو

1.5 مقدمة

خلال الحقبة الهلنستية، ظلّت معظم المدن-الدول أو البوليس [poleis] اليونانية السابقة قائمةً - على الأقل كحواضر عامرة - وإن كانت قد فقدت ما كان لها في العصرين العتيق والكلاسيكي من استقلال وحرية حركة، ولا سيما في مجال السياسة الخارجية⁽¹⁾. ولأن جوهر الدولة الهلنستية كان يركز على شخص الملك وعلى من يعملون في دائرته المباشرة، أكت بنية البوليس إلى جسم غريب في هذا الواقع الجديد. ومع ذلك لم يكن ممكناً إلغاؤها كلياً، إما كانت تحمله من رمزية راسخة في تاريخ اليونان القديم. وبذلك، تمكنت البوليس من الحفاظ على جوهر جهازها الدستوري القديم - من جمعية شعبية ومجلس ومحاكم وقضاة يُنتخبون

(1) هذا البحث يُمثل في جانب منه نسخة مغلّقة وموسّعة من دراسة Delfim F. Leão, "Identity and Cosmopolitanism: The Jewish 'Politeuma' of Alexandria," in *Alexandria ad Aegyptum: The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, ed. Rogério Sousa, Maria C. Fialho, Mona Haggag, and Nuno S. Rodrigues (Porto: Afrontamento, 2013), 122-33.

وقد تفضل مانويل تروستر مشكوراً بقراءة نسخة سابقة من هذه الورقة، فكان لملاحظاته أثرٌ بين في تحسينها، ولا سيما في مستواها اللغوي. كما أن هذا البحث أنجز في إطار المشروع UID/ELT/00196/2013 الممول من المؤسسة البرتغالية للعلوم والتكنولوجيا (FCT).

سنياً - لكنها أصبحت خاضعة لمشيشة الملك الذي لا بد من طاعته، سواء أصدرت أوامره في كتاب، أو بمرسوم ملكي (دياغراما)، أو بأمر ملكي مباشر (بروستاغما). وهكذا، حُفِظَت واجهة الاستقلال شكلياً، ما دامت مراسيم البوليس تصاغ على وفق توجيهات الملك التي تتحول إلى قوانين ملزمة. وقد شكّل هذا الوضع، إلى حدٍّ ما، ضرباً من الخيال السياسي المقبول ضمناً من كلا الطرفين، لأن كليهما كان يجني منه منافع⁽²⁾.

ومن السمات الفارقة للمصر الهلنستي، والتدابير التي انتهجها الإسكندر، تأسيس مدن جديدة، بلغ في بعضها حجمُ التمرکز السكاني مبلغاً ما كان يُتصوّر في البوليس الكلاسيكية. وأبرز هذه الحواضر الجديدة مدينة الإسكندرية⁽³⁾، التي خُلِّقَت منف لتصبح عاصمة مصر في ظل البطالمة، السلالة التي أسسها أحد قواد الإسكندر السابقين. وقد أدرك هذا القائد سريعاً أن استبدال الحاكم السابق بحاكم آخر أمرٌ غير واقعي، فاختر بدلاً من ذلك أن يعرّز استقرار الحكم في مصر، وهو هدف ينجم مع سعيه إلى إضفاء الشرعية على سلطانه كحاكم مهيم⁽⁴⁾.

ومن هذه الدوافع ذاتها يمكن تفسير، ولو جزئياً، تشييد أبرز مُعلّمين في العاصمة الجديدة، أعني: المتحف والمكتبة. فهذان الصرحان مثلاً - حتى في العصر القديم - تجسداً حيّاً لروح الكوزموبوليتانية التي طبعت المدن الهلنستية⁽⁵⁾.

(2) ويكل الاحوال، كان دفع الضريبة وقبول وجود الحاميات الملكية، فضلاً عن سائر الأعباء التي ألقيت على كاهل كلِّ بوليس على حدة، علامة لا لبس فيها على خضوعها لسلطان الملّك.

(3) في المصور القديمة، أسست ما يقارب عشرين مدينة تحمل اسم الإسكندرية. للاطلاع على مجموعة من المصادر تناولت المدن التي أسسها الإسكندر، انظر:

Waldemar Heckel and John C. Yardley, *Alexander the Great: Historical Sources in Translation* (Malden: Blackwell, 2004), 303-10.

(4) للاطلاع على الاستراتيجية التي انتهجها بطليموس لإضفاء الشرعية على سلطانه، انظر: Andrew Erskine, "Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria," *Greece and Rome* 42 (1995): 38-48.

(5) تُفهم نشأتها في الغالب على أنها مظهر من مظاهر التأثير المثلّاني في تلك الحقبة الفنية

وفوق ذلك، فقد أسهما في زمن البطالمة في تعزيز الصلة بالإسكندر وفي إضفاء الشرعية على سلطة ذات جذر يوناني - أي أجنبي - في سياق ثقافي غامر كالذي كانت عليه مصر القديمة.

ومع ما لهذه البُنى المرموقة من شأن، فإن مدينة الإسكندرية شكّلت أيضاً نيفساء عرقية بارزة، اجتمعت فيها ثلاث جماعات كبرى: المصريون الأصليون، والمقدونيون واليونانيون بعامة (وكانوا هم الطبقة المثقفة والمهيمنة سياسياً)، واليهود. وحتى لو جاز القول إن سلطة الفرعون عملت بوصفها قوةً جامعةً تحفظ تماسك هذا المجموع، فقد ظلّ خطر التفكك - أو على الأقل خطر النزاع - قائماً، ولا سيما من جانب أولئك الأشدّ تمسّكاً بجذورهم الدينية والثقافية، كما كان شأن اليهود. وعليه، فإن غاية هذا البحث أن يُناقش - في القسم الآتي - كيف واجهت الكوزموبوليتانية التي ميّزت العصر الهلنستي، وبخاصة مدينة الإسكندرية، مقتضيات الوعي اليهودي - القوي والمتجذّر - بهويته.

2.5 اليونانيون واليهود

نرجع الآثار الدالّة على تواصلٍ بين العالم اليوناني واليهود إلى أزمنة ضاربة في القدم، كما يُستشفّ من الأسماء العبرية (مثل يافث وياوان) التي تذكّر بالأسماء الأسطورية اليونانية (إياپتوس وإيون)، وكذلك من خبر أن الملك داود نفسه استخدم، في زمنٍ موغلٍ في البُعد يعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد، مرتزقة يونانيين من كريت. ومن الجانب الآخر، فإن بقايا الفخار التي وُجدت في السامرة

للملوم، غير أنها تلتقي أيضاً مع تقليدٍ عربيّ في رعاية الثقافة، قد ترسّخ منذ عصور الطفلة في الحثيين المتينة والكلاسيكية، وقد عزم الملوك الجدد على أن يرعوه ويقدّموا هم أيضاً. انظر: Victor Parker "Tyrannos: The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle," *Hermes* 126 (1998): 145-72; Delfim F. Leão, "The Tyrannos as a Sophos in the Septem Sapientium Convivium," in *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, ed. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tróster, and Paula Barata Dias (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2009), 511-21, at 518-19.

تدلّ على وجود صلاتٍ تجارية مع اليونان منذ القرن الثامن قبل الميلاد. وقد عُثر على الشعار الأثيني التقليدي، البومة، منقوشاً على نقود يهودية سُكّت في القرن الخامس، كما أن المرتزقة اليهود كانوا ضمن جموع الجيش الفارسي إبان غزوه لليونان سنة 480 ق.م في عهد أحشويروش [الأول]⁽⁶⁾. وأما أقدم إشارة معتبرة إلى اليهود في الأدب اليوناني، فتظهر في إشارة وجيزة وردت في كتاب التواريخ لـ هيرودوتس (2.104.2-3) تتعلّق بالختان، إذ يذكر أن السوريين في فلسطين (أي، اليهود) أخذوا هذه الممارسة عن المصريين⁽⁷⁾. وبحسب يوسفوس (في كتابه ضد أيون 1.176-182)، فإن كليارخوس السولي، تلميذ أرسطو، روى في كتابه الأول في النوم أن أستاذه اجتمع برجل يهودي في آسيا الصغرى. والقصة تُعدّ في العادة موضوعاً، غير أن مجرّد تدوين المثاني كليارخوس لها يدلّ على ما كان يراه من رفعة شأن اليهود (وكذلك الهنود) بوصفهم قومًا مهيتين بالفطرة للتأمل الفلسفي. وثمة منهجٌ إيجابي مماثل يتبذّر عند ثيوفراستوس، الذي تميزت شهادته (التي اقتبسها بورفيري في كتابه الامتناع عن أكل الحيوان 2.26)، بأنها أقدم نصّ خارج الكتاب المقدّس يصف الأضاحي اليهودية⁽⁸⁾. ومن بين أوائل ما دوّنه غير اليهود عن اليهود يبقى أوسعها أثراً الخبر الذي ورد في كتاب تاريخ مصر لـ هيكاتايوس

(6) راجع فلافيوس يوسفوس، ضد أيون (172-173)، الذي يستقي هذه المعلومة من شاعرٍ

يوناني يُدعى ثويريلوس. انظر:

Louis H. Feldman and Meyer Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans: Primary Readings* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 1.

(7) وللإطلاع على المزيد من المقابلات بين العالم السامي والأدب اليوناني، منذ أشعار

هومروس وصولاً إلى زينوفون، انظر العرض التفصيلي المنهجي لـ

Nuno S. Rodrigues, "Um olhar a Oriente: Imagens do mundo semítico na literatura grega, dos Poemas Homéricos a Xenofonte," in *Gênese e consolidação da ideia de Europa, Vol. 1: de Homero ao fim da Época Clássica*, ed. Maria do Céu Fialho, Maria de Fátima Silva, and Maria Helena da Rocha Pereira (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2005), 335-65.

(8) وإن كان قد سُجِّل أيضاً جملةٌ من الأخطاء، كزعمه أن الأضاحي كانت تُقدّم ليلاً، أو أن البشر كانوا يُتخذون قرايين يُضخّى بهم.

الأبديري، المحفوظ في مقطع طويل لدى ديودور الصقلي (المكتبة التاريخية 40.3). ورغم ما حواه هذا العمل من أخطاء - كقوله إن موسى أسس أورشليم وأقام الهيكل المقدّس - وما فيه من نقد لطباع اليهود المشدّدة، التي عزّاهما إلى أثر السي القاسي (4،3،40)، فإن هيكاتايوس عرض مع ذلك صورة إيجابية عنهم، ويُحتمل أنه التقى بهم مباشرة عند زيارته لمصر.

وبالوقوف عند ذكر هيكاتايوس (الذي عاش نحو 360-290 ق.م) نبغ الحقيقة الممتدة بين حملات الإسكندر وبدايات دولة البطالمة، وهي مرحلة ستفتح فصلاً جديداً زاهراً في تاريخ اليهود، ولا سيما في شأن استيطانهم مصر. وقد نسب يوسفوس (ضد أبيون 1،186-204) إلى هيكاتايوس هذا نفسه مؤلفاً بعنوان عن اليهود، غير أن مؤلفه على الأرجح كان يهودياً ألفه في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد⁽⁹⁾. ومع هذه المأخذ، فإن إحدى مقاطع هيكاتايوس المزيف التي أوردها يوسفوس تُظهر بجلاء المكانة العظمى التي أولاها اليهود للتمسك بأحكامهم الموروثة، وهي سمة أدرك الإسكندر بحكمته وجوب مراعاتها، كما راعى أحوال شعوب أخرى خضعت لسلطانه، كالفُرس. ومن هنا، فإن إيراد هذه الواقعة يُعدّ مدخلاً مناسباً للبحث في الامتيازات التي ربما حظي بها اليهود الذين اختاروا الانتقال إلى الإسكندرية⁽¹⁰⁾:

ثم يُبيّن هيكاتايوس، من جانبه، موقفنا من الشرائع (*nomoi*)، إذ نرتضي احتمال كلّ بلاء وصبر كلّ مكروه دون أن نتجاوزها، ونعدّ ذلك شرفاً وعزّاً.

(9) للاطلاع على المزيد من التفصيل حول «اكتشاف» المؤلفين اليونانيين لليهود، انظر: Feldman and Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, 1-14.

ولا سيما ص 10 فيما يتعلّق بمسألة هيكاتايوس المزيف التي عُولجت هنا.

(10) الترجمة مأخوذة من

Steve Mason, *Josephus: Against Apion, Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2007), 110-12.

الكلمات اليونانية المدوّجة بين الأقواس من إضافتي، وينسحب ذلك أيضاً على سائر المواضع المنقولة مترجمة في هذا البحث.

ولهذا، كما يقول، فإننا -على الرغم من تعرّضنا لألسنة السخريّة من جيراننا ومن كلّ وافدٍ غريب، ولما نلقاه من غلظةٍ متكرّرةٍ على أيدي ملوك الفرس وولاّتهم- لم نُزَحَّجْ عن عقيدتنا؛ بل واجهنا، ونحن بلا سلاح، لأجلها الرأى المذاب وأشدُّ ضروب الموت هولاً، دون أن نتنكر لشرائع الآباء (α πατρία). وهو يسوق شواهد عدّة على هذه الصلابة في التمسك به (الشرائع) فيقول: إن الإسكندر، لما كان ذات يومٍ في بابل وقد عزم على تطهير هيكل بيل المنهدم، أمر جميع جنده بنقل التراب، غير أن اليهود وحدهم امتنعوا، فاحتملوا ضرباً شديداً وغرامات فادحة، حتى عفا عنهم الملك ومنحهم عفواً عاماً. (يوسيفوس، ضد أيون 1: 190-192).

وأما وجود جنودٍ من اليهود تحت لواء الإسكندر فليس أمراً مدهشاً؛ إذ قد رأينا أنّنا أن المرتزقة اليهود كانوا في صفوف الجيش الفارسي منذ القرن الخامس قبل الميلاد⁽¹¹⁾. ومن جهة أخرى، فإن الرأي القائل إن القائد المقدوني قد أبدى تساهلاً مع المحظورات التي تُملّحها الشريعة اليهودية -ولو كان في ذلك ما يُضعف شيئاً من سلطانه⁽¹²⁾- يجد ما يشهد له في سياسته مع أعدائه السابقين، إذ كان إنّما

(11) Martin Hengel, "The Interpenetration of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period," in *The Cambridge History of Judaism*, ed. William D. Davies and Louis Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 167-228.

عند ص 187 والهامش رقم 1 يقول مارتن هينغل: إنه لا موجب للارتياب في أن مرتزقة يهود خدموا تحت لواء الإسكندر، وإن كان يرى غير تاريخية الرواية القائلة إن الملك المقدوني منح الجنود اليهود الذين آثروا الاستقرار في الإسكندرية صفة الإيسوبوليتا (المساواة في الحقوق السياسية). وعلى الضد من ذلك، يلعب آريه كاشر في

Aryeh Kasher, "The Jewish Politeuma in Alexandria: A Pattern of Jewish Communal Life in the Greco-Roman Diaspora," in *Homelands and Diasporas: Greeks, Jews and Their Migrations*, ed. Minna Rozen (London: I.B. Tauris, 2008), 109-25.

عند ص 122، إلى أن الجماعة (البوليتوما) اليهودية في الإسكندرية كانت تتمتع به «المساواة السياسية»، بما مكن أعضائها من أن يُنظّموا أنفسهم مستقلين (عن المدينة-الدولة [بوليس]) ويحافظوا على مؤسساتهم القانونية والدينية المستقلة.

(12) Mason, *Josephus: Against Apion*, 112 n. 650.

يلق بأن العقوبة التي أنزلت بالجنود العصاة «بدو غريبةً على نحوٍ غير مألوف».

مقتنًا بأن هذا هو النهج الأوفق، أو أنه دأب على ذلك بدافع من البراغماتية السياسية⁽¹³⁾. ومن ثم، فإن هذا التفصيل - على الرغم من أنه ليس يقيني الثبوت تاريخيًا - ينسجم مع الرواية التي درجت على تصوير الإسكندر محسنًا كبيرًا لهوية اليهود، حتى إن بعض هذه الروايات ألمح إلى أثر من عناية إلهية في موقفه.

وهذا ما يتجلى في خبر زيارة الإسكندر الأولى لأورشليم (332 ق.م)، تلك الزيارة التي سبقتها لحظات حرجة؛ إذ كان رئيس الكهنة قد أتر، في بادئ الأمر، البقاء على ولاته لدارا، فحمل المقدونيون جيوشهم نحو المدينة. وقد حُفظت ذكرى هذه الحادثة في كتاب يوسيفوس الآثار اليهودية (11: 304-346) بعبارات لا تخلو -في أقل الأحوال- من شك في صدقها التاريخي. والحقيقة أن ظهور الإسكندر في أورشليم له صلات كثيرة بتجربة أخرى من قبيل الوحي والإلهام، يصعب عدّها مجرد مصادفة، وهي حجة الشهير إلى معبد آمون في واحة سيوة (ليبيا) مطلع سنة 331 ق.م، في وقت كان قد اختار فيه بالفعل موضع إقامة العاصمة الجديدة لمصر⁽¹⁴⁾. وتوحي عدّة تفاصيل ذُكرت مع زيارته هيكل أورشليم -مثل إحضار سفر دانيال بين يديه (وهو سفر لم يُؤلف إلا نحو سنة 164 ق.م) والاستشهاد بالنبوءة القائلة إن يونانيًا سيغلب الإمبراطورية الفارسية- بقوة بأن الحادثة إنما تمثّل تقليدًا يهوديًا متأخرًا، قد تسلّلت إليه مظاهر مألوفة من التهويل الأسطوري في ما يتصل بأفعال القائد المقدوني. ومع ذلك، فإن من المهم، لغايات

(13) في ما يتعلّق بتحوّل سلوك الإسكندر من صورة قائد لحملة هيلينية جامعة ضد «البرابرة» إلى

سياسة تهدف إلى إدماج المنفلوتين في النظام الجديد الناشئ، يُنظر: Delfim F. Leão, "Alexandre Magno: da estratégia pan-helénica ao cosmopolitismo," in *Atti del convegno internazionale di studi "Plutarco e l'età ellenistica"*, ed. Angelo Casanova (Florence: Università degli Studi di Firenze, 2005), 23-37.

(14) للاطلاع على تحليل لرواية يوسيفوس، من خلال المقارنة بين بعض وجوه الحملة إلى أورشليم وزيارته إلى معبد آمون، انظر:

Joseph Méléze Modrzejewski, *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian* (Skokie/Ill.: Varda Books, 1995), 50-55.

هذا البحث، أن تُعيد التذكير بخاتمة تلك الرواية، حيث تُذكر الامتيازات المزعومة التي أولاها الإسكندر لليهود⁽¹⁵⁾:

ولمّا عُرض عليه سفر دانيال، حيث ورد فيه أن أحد اليونانيين سوف يدنّر مملكة الفرس، رأى في نفسه أنه هو المشار إليه؛ فاستبشر بذلك وصرف الجمع حيناً، ثم دعاهم في اليوم التالي وأمرهم أن يسألوا ما شأؤوا من المطايا. فطلب الكاهن الأكبر أن يؤذن لهم في مراعاة شرائع وطنهم (patrioi nomoi)، وأن يُحقّوا في السنة السابعة من أداء الجزية، فأجابهم إلى ذلك كلّ. ثم توسّلوا إليه أن يأذن لليهود المقيمين في بابل وميديا بأن تكون لهم كذلك شرائعهم الخاصة بهم (idioti nomoi)، فوعدهم بسرور أن يحقق ما طلبوا. ثم أعلن للجمهور أنه إن كان فيهم من يرغب في الانخراط في جيشه مع البقاء على عادات وطنه (ethe patria)، فهو مستعدّ لقبوله، فتسارع كثير منهم إلى الخدمة لديه. (يوسيفوس، الآثار اليهودية 11،337-339).

وإذا تركنا جانباً مسألة التاريخيّة المشكوك فيها لهذه الرواية - إذ تُنسب إلى عصر الإسكندر قراراتٍ صدرت في الواقع في حقبة لاحقة⁽¹⁶⁾ - فإن جوهر الدلالة السياسية والفكرية لهذه التدايير يبقى قائماً. فالرواية تُظهر، من منظور سياسي، أن يهوداً استطاعت أن تحفظ، في العهد الهلنستي، بمكانة معادلة لتلك التي كانت لها إبان السيطرة الفارسية: أعني قدرتها على التصرف ككيان عرقي ديني، منتظم حول سلطة الكهنوت، ومتمحور في الهيكل المقدّس بأورشليم. أمّا من المنظور الأيديولوجي، فإن الرواية تبرز الأسس التي بُنيت عليها العلاقة بين الملوك

(15) الترجمة مأخوذة من

Ralph Marcus, *Flavius Josephus: Jewish Antiquities, Books IX-XI* (London: Loeb, 1958), 477-79.

Méltze Modrzejewski, *The Jews of Egypt*, 55.

(16)

إذ يذكر ميليز أن يوسيفوس يُنسب إلى الإسكندر حدثاً وقع في زمن لاحق بكثير، ميّناً بذلك ببساطة «تقديمًا بما يقارب 130 عامًا للخطوة التي قام بها في الواقع أنطيوخوس الثالث حوالي عام 200 ق.م، عندما رُشّخ وضعية أورشليم في الإمبراطورية السلوقية».

الهيلنستيين واليهود: هؤلاء يهبون الامتيازات ويفرّون بشريعة موسى، وأولئك يضمنون الولاء للملك واستعدادهم للقتال تحت رايته. غير أن تطوّراً مهماً طرأ في الطبيعة الفقهية الداخلية للتوراة: فهي من قبل كانت عند اليهود بمنزلة قانون صادر عن السلطة المركزية، ملزم بفتاى، أمّا الآن فقد قُدِّمت على أنها «شريعة الآباء المتوارثة» (patris nomos) عند اليهود، التي لا تنال مشروعيتها إلا بمصادقة الحكّام الجدد. وهكذا، أضحت التوراة أقرب في صيغتها إلى الوضع الفقهي لقوانين الأجداد (patrioi nomoi) التي كان اليونانيون في مدن آسيا - وقد حرّرها الإسكندر من حكم الفرس - يعملون بها، فكان ذلك ضرباً من التوفيق البديع الذي حفظ جوهر التقاليد الدينية العميقة في إطار نظام سياسي واجتماعي مستجد.

3.5 هل كانت هناك جماعة يهودية في الإسكندرية؟

إن هذا التقابل المحتمل، المشار إليه آنفاً، بين الوضع القانوني لليهود وذاك الخاص باليونانيين هو مسألة تستوجب مزيداً من البحث، مع اتخاذ الجماعة «الپوليتوما» اليهودية في الإسكندرية مرجعاً في ذلك؛ إذ إن التسليم بوجودها - إن ضُحِّ تاريخياً - يمثل مثلاً جلياً للمكيفة التي استطاع بها يهود الشتات أن يُقيموا جماعات راسخة من منظور اجتماعي وسياسي وقانوني. وعلى الرغم من أن وجود هذه الپوليتوما قد جرى التسليم به تقليدياً، فإن طائفة من الباحثين تنكروه⁽¹⁷⁾، إذ لا توجد براهين قاطعة على تحقيقه فعلاً، وإن كان أمره راجحاً في الاحتمال. وفي

(17) للوقوف على ملخص شامل لأبرز مسارات هذا السجال، انظر:

Kasher, "The Jewish Politeuma in Alexandria," 109-12. See also, Constantine Zuckerman, "Hellenistic politeumata and the Jews: A Reconsideration," *Scripta Classica Israelica* 8/9 (1985-1988): 171-85; Sylvie Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of The Letter of Aristaeas* (London: Routledge, 2003), 98-118; Patrick Sängier, "Die Jurisdiktion der jüdischen Gemeinde von Herakleopolis: Normal- oder Sonderfall im hellenistischen Ägypten?" in *Symposium 2015: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, ed. Delfim F. Leão and Gerhard Thür (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016), 213-32, at 214-18.

مراجعة لأحوال الجماعات التي نُظمت على هيئة پوليتوماتا – وهو نمط مخصوص من التجمعات، وُجد على نحو ملحوظ في العصر الهلنستي – يعرض باتريك سانجر⁽¹⁸⁾ عرضاً مقنناً يرى فيه أن مصطلح پوليتوما ذو معانٍ شتى ويغطي طيفاً واسعاً من الدلالات، تبدأ من معناه البسيط بوصفه «معلّلاً سياسياً» على أي نحو كان، وصولاً إلى معناه الدقيق والفني الدال على جماعات ذات تصنيف إثني عسكري الخلفية، يمكن وصفها بأنها وحدات إدارية شبه مستقلة، على نحو ما وُجد في عدد من المدن أو الأقاليم في مصر البطلمية⁽¹⁹⁾:

Patrick Sänger, "The Politeuma in the Hellenistic World (Third to First Century B.C.): A Form of Organisation to Integrate Minorities," in *Migration and Integration-wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich* Jb 2, ed. Julia Dahlvik, Christoph Reinprecht, and Wiebke Sievers (Vienna: University Press, 2013), 51-68.

وقد عاد المؤلف إلى تناول هذا الموضوع في مقالة كتبها بالألمانية، بسط فيها الحجج ذاتها في جوهرها، غير أنه وسّع نطاق البحث وعمقه، مُفضّلاً ومُحدّداً النقاش المتعلّق بدلالة مصطلح البوليتوما:

Patrick Sänger, "Das politeuma in der hellenistischen Staatenwelt: Eine Organisationsform zur Systemintegration von Minderheiten," in *Minderheiten und Migration in der griechisch-römischen Welt: politische, rechtliche, religiuse und kulturelle Aspekte*, ed. Patrick Sänger, Studien zur historischen Migrationsforschung 31 (Paderborn: Ferdinand Schnningh, 2016), 25-45.

وللاطلاع على الأسطة المتعلقة بمفهوم البوليتوما بعامه، انظر:

Walter Ruppel, "Politeuma: Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus," *Philologus* 82 (1927): 268-312 and 433-54; Arnaldo Biscardi, "Polis, politeia, politeuma," in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia* (Naples: Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, 1984), 1201-15; Gert Lüderitz, "What is the politeuma?" in *Studies in Early Jewish Epigraphy*, ed. Jan Willem van Henten and Pieter W. van der Horst, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 21 (Leiden: Brill, 1994), 183-225; Mogens Herman Hansen, "Polis, Politeuma and Politeia: A Note on Arist. Pol. 1278b6-14," in *From Political Architecture to Stephanus Byzantius: Sources for the Ancient Greek Polis*, ed. David Whitehead (Stuttgart: Franz Steiner, 1994), 91-8; Delfim F. Leão, "Politeuma in Plutarch," *Synthesis* 23 (2016): e007. Released November 2016: <http://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SYN007>.

Sänger, "The Politeuma in the Hellenistic World (Third to First Century B.C.)," (19) 52. See also Sänger, "Das politeuma in der hellenistischen Staatenwelt," 35-8.

إن لفظ پوليتوما شائع الوجود في اللغة اليونانية، وله طيف واسع من الدلالات؛ فقد يُطلق مثلاً على «فعل سياسي»، أو يُرد بمعنى «الحكومة» أو «المواطنة» أو «الدولة». أمّا في الاستعمال الاصطلاحي، فإن پوليتوما قد يدلّ، في سياق المدينة-الدولة اليونانية (پوليس)، على الطبقة السياسية المتقدّمة من المواطنين بوصفها هيئة سيادية ذات حقوق مخصوصة. ومن ثمّ، ففي الدساتير الأوليفارشية يعبر اللفظ عن شريحة من المواطنين، بينما في الدساتير الديموقراطية يشمل المواطنين بأسرهم. غير أن دلالة الفتيّة لا تقتصر على المنظمة السياسية في پوليس يونانية كلاسيكية، بل يمكن أن تُستعمل لتعيين جماعة مخصوصة منظمّة من الأشخاص داخل فضاء مدني. وفي هذا السياق نكون بإزاء أقلّيّات ذات تسمية إثنية دالّة على أصل واحد أو مهاجر، ما خلا استثناء واحدًا (وهو پوليتوما من الجُند في الإسكندرية [...]). وكان أعضاء هذه البوليتوما متركزين في حيّ مخصوص من المدينة التي لم تكن في الأصل موطنًا لهم، حيث عاشوا بوصفهم مجتمعًا إثنيًا.

ومن منظورٍ دستوريّ وقانونيّ، فإن أعقد وجوه الاستعمال وأجدرها بالاهتمام هو ذلك الذي أشرّت إليه آنفًا، والذي يُطلق على حقيقة واقعية شهدها العصر الهلنستي، وتبدو مخصوصة بالتخطيط السياسي الاستراتيجي للبطالمة؛ إذ ابتكروا وسيلة ذكية لترقية جماعات وافدة، عسكرية المنشأ في الغالب، وذات أصول إثنية متجانسة عادة، وذلك بأن مكّنوها من أن تحكم ذاتها بوصفها وحدات إدارية. وقد عُرف في ذلك العصر ثمان پوليتوماتا إثنية، جميعها في مناطق خاضعة لسلطان البطالمة⁽²⁰⁾. وقد استأثرت اثنتان منها ببناية خاصّة، وكلتاها مؤلف من جماعات يهودية: إحداهما في هيراكليوپوليس، والأخرى في برنيكه⁽²¹⁾. أمّا حالة

(20) ويصدق هذا على الأرجح حتى على البوليتوما في صيدون، انظر:

Slinger, "The Politeuma in the Hellenistic World (Third to First Century B.C.)," 53-7 and 61.

(21) وعلى خلاف البوليتوما اليهودية المحتملة (بل والراجحة) في الإسكندرية، التي لا يشهد لها إلا ما يُسمّى «رسالة أريستاس»، التي سنشير إليها لاحقاً في هذا البحث، فإن البوليتوماتا في هيراكليوپوليس وبرنيكه مؤيدة بوثائق مسفّلة.

هيراكليوبوليس في صعيد مصر الأوسط فذات منزلة محورية، إذ عُثر فيها على عشرين بردية مؤرخة ما بين 143/144 و132/133 ق.م، أسهمت إسهامًا حاسمًا في كشف وظيفة الهوليتوما من الوجهة الإدارية. إذ تُظهر هذه الوثائق أن القائمين على تدبير شؤون الهوليتوما اليهودية نظروا، من جهة، في المنازعات الداخلية (وأحيانًا الخارجية) التي تعلقت بالجماعة المنتسبة إليها، ومن جهة أخرى، تكشف عن مدى اتساع دائرة القضايا القانونية التي تولّوها. وقد كانت صلاحياتهم في ميدان القضاء تقارب صلاحيات الموظفين البطالمة أنفسهم، وهو ما يُشير إلى أن الهوليتوماتما مثلت جماعات شبه مستقلة، قد اكتسبت بُعدًا علميًا مؤسسيًا، وهو تحوّل مرده بلا ريب إلى قرار حكومي. ومن هنا، كان لإنشاء الهوليتوماتما على يد البطالمة أثر بالغ، إذ أتاح لهم اجتذاب جماعات وافدة نافعة لملكهم (وخاصةً للجيش)، وادماجها في مراتب عليا من المجتمع، بمنحها مواقع ثابتة في إدارة مصر البطلمية⁽²²⁾.

وقد آن الأوان للمعودة إلى النظر في حال الإسكندرية. فبحسب شهادة هيكاتايوس المزيف⁽²³⁾، بعد معركة غزّة (سنة 312 ق.م) بقليل، كان الجمع من اليهود الذين قدموا إلى مصر في إثر الفتح المقدوني قد اصطحبوا معهم التوراة. وكان حقيًا، الكاهن الأكبر الذي رافقهم من يهوذا، قد جمع رهطًا من أصحابه، ربّما في يوم سبت، وتلا عليهم النصّ برشته بالعبرانية. ويضيف هيكاتايوس المزيف أنه «دوّن لهم أمر استبطانهم» (*katoikesis*) ونصّ دستورهم (*politeia*)⁽²⁴⁾. غير أن هذا الموضع من النصّ غامض وملتبس، إذ لا يبيّن السياق هل ينبغي فهم لفظي كاتويكيسيس ويوليتيا على أنهما إشارة إلى ماضي سابق

See Zuckerman, "Hellenistic *Politeumata* and the Jews"; Slinger, "The *Politeuma* (22) in the Hellenistic World (Third to First Century B.C.)," 63-6; Slinger, "Das *politeuma* in der hellenistischen Staatenwelt," 41-4.

(23) اقتبسها يوسفوس في كتابه ضد أبيون 1,186-189.

(24) يوسفوس، ضد أبيون، 1,189. ترجمة:

Mason, Josephus: *Against Apion*, 110.

في تاريخ اليهود، أم إلى اللحظة عينها التي أنشأ فيها هذا الجمع مقامه في الإسكندرية⁽²⁵⁾. وعلى أي نحو فُسر هذا النص، يبقى الثابت أن الجماعة اليهودية احتت في وقت مبكر بالحاجة إلى ترجمة يونانية للتوراة، لعل السبب في ذلك أن مسار التهفن أو الهلينة - التلطيح بما هو يوناني - كان قد اندفع بخطى سريعة، حتى إن معظم اليهود بعد عقود قليلة من استيطانهم في الإسكندرية ما عادوا قادرين على فهم العبرانية. وأول ترجمة يونانية للتوراة هي النسخة الشهيرة المعروفة بالسبعينية. وليس هذا موضع الخوض في تفاصيل الظروف التي أنجزت فيها تلك الترجمة. وحسب هذا البحث أن نشير إلى احتمالين رئيسين (وإن لم يبلغا درجة اليقين) يفسران نشأتها: أولهما الفرضية السالفة الذكر التي ترى أن الدافع إليها كان ضعف ملكة فهم العبرانية لدى جمهور اليهود المصلين في كنيس الإسكندرية؛ وثانيهما ما يروى من أن خليفة بطليموس الأول سوتر - أي بطليموس الثاني فيلادلفوس - هو الذي قرّر نحو سنة 270 ق.م ترجمة التوراة إلى اليونانية، ابتغاء إغناء ذخائر مكتبة الإسكندرية⁽²⁶⁾.

(25) يتناول هينجل، في دراسته الموسومة: «التفاعل بين اليهودية والهيلينية في الحقبة السابقة للمكابيين» (ص 192-193)، مسألة الـ «بوليتيا المكتوبة» (politeia gegrammene) بوجوه ملتبس، إذ يميل إلى تفسيرها على أنها مرسوم ملكي يتيح لليهود أن يستقروا في الإسكندرية بصفة خاصة، تضمن لهم وضماً قانونياً كأقلية إثنية. أما هارالد هيجرمان، في مقالته «الشتات في العصر الهيليني» ضمن تاريخ اليهودية في كامبردج بتحرير وليم ديفيز ولويس فينكلستين (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1989)، ص 115-167، عند ص 160، فيرى أن المقطع يشير صراحةً إلى «مرسوم ملكي قصير، تُقارن مضامينه برسالة أنطيوخوس الثالث إلى زيوكيس».

ومع ذلك، فإن الإشارة إلى أن النص قُرئ من الأصل العبري قد توحي، على العكس، بأنه التوراة، وأن الـ «بوليتيا» المشار إليها ليست سوى دستور الأمة اليهودية. ومن ناحية أخرى، فإن العبارة القائلة بأن حزقيا «كان على صلة وثيقة بنا» (synethes hemin genomenos) قد تُمدّد دلالة على أن رئيس الكهنة كان على معرفة باليونان وعاداتهم. وحول تفسير هذا الموضع المتري، وعلاقته بالترجمة السبعينية، انظر أيضاً:

Mélèze Modrzejewski, *The Jews of Egypt*, 99-104; Mason, *Josephus: Against Apion*, 110 n. 636.

See Feldman and Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, (26) 17-22, at 18-19.

ووفق هذه الرواية ذاتها، أسند الإشراف على العمل إلى ديمتريوس الفاليري، رجل الدولة اللاتيني السابق⁽²⁷⁾. وليس بمستبعد أن يكون السببان معاً قد تضافوا: حاجة عملية عند الجماعة اليهودية التقت مع رغبة الملك في تعزيز مكتبة بلاده وتوسيع مادتها بنصّ يراه بعض رعاياه في غاية الأهمية.

وقد حُفظت هذه الرواية في نصّ عُرف بـ «رسالة أريستاس»، نُسبت إلى أحد رجال البلاط، غير أن مؤلفها على الأرجح كان يهودياً. ويُفيد هذا الشاهد أن اليهود والملك معاً ارتضوا عمل المترجمين غاية الرضا، ورأوا أن يكون نصّاً مثالياً يظلّ محفوظاً على حاله دون تغيير في قابل الأيام. أمّا في سياق هذا البحث، فمع ما لأسئلة التفسير المتعلقة بسبعينية الكتاب المقدّس من شأنٍ خطير، فإن موضوع الاهتمام الأبرز هو ردة فعل اليهود والصورة التي رُسمت للجماعة اليهودية في هذا المقام. فلنستدع إذاً تلخيصاً قدّمه يوسيفوس لرواية «رسالة أريستاس»⁽²⁸⁾:

فلما نُيحت الشريعة (*nomos*) واكتمل عمل الترجمة في اثنين وسبعين يوماً، جمع ديمتريوس اليهود كلّهم في الموضوع الذي أُنجزت فيه الترجمة، وقرا أمام المترجمين النصوصَ جهراً. هنالك أظهر القوم رضاهم عن الشيوخ الذين تولّوا تأويل الشريعة (*nomos*)، وأشادوا أيضاً بديمتريوس لما ابتكره من فكرة جعلته مصدرَ نعمٍ جليّةٍ لهم، وحتّوه أن يسلمَ قاداتهم نسخة من الشريعة (*nomos*) لقراءتها. وقد اجتمع على ذلك جميعُهم، وفيهم الكاهن وأكبر المترجمين سنّاً ورؤساء الجماعة (الهوليتوما) الذين يُدعون برُوستيكوتيس (*proestekotes*)، وطلبوا أن تبقى الترجمة كما وُضعت ولا يُدخّل عليها تبديل. (يوسيفوس، الآثار 12: 107-108).

(27) كما أشار ميليز موديجيفسكي في كتابه اليهود في مصر (ص 100)، إن نسبة الأمر إلى ديمتريوس تنير الحرج، إذ إنه «كان قد أبدى من قلّة الحكمة ما حمله على تأييد أحقّية الابن الأكبر للملك في ولاية العرش على حساب فيلادلفوس، فوقع في حرج ومهانة حين آل الملك إلى فيلادلفوس».

(28) تعود الترجمة إلى
Ralph Marcus, *Flavius Josephus: Jewish Antiquities, Books XII-XIV* (London: Loeb, 1957), 53-5.

ومن منظور سياسي وقانوني، يحمل هذا النصُّ إشاراتٍ نفيسة؛ إذ يؤكّد فيه بلحاح على الطبيعة الشرعية للتّوراة من خلال المصطلحات اليونانية المستعملة (نوموس/نومي). وفي المقابل، سُمّيت الجماعة اليهودية بوليتوما. وفي المقطع المشار إليه سابقاً من هيكاتايوس المزيف حول قدوم حزقيا إلى الإسكندرية (بوسيفوس، ضد أبون 1، 189)، استعمل لفظ كاتويكيس، وهو مصطلح يُستخدَم عادةً، مع صيغة كاتويكيا، للدلالة على مستعمرة من الغرباء في موضع مخصوص⁽²⁹⁾. ومثل هذا النمط من التنظيم كان يفترض قدراً من الاستقلال الذاتي في الإدارة، لكن من غير أن يرقى بالضرورة إلى الحقوق المدنية المميّزة للمدينة⁽³⁰⁾. أمّا الهوليتوما فهي لفظ قد يُطلق بوجه عام على أيّ استيطان حضري وسكانه، غير أنه يُخصّص أكثر للدلالة على جماعة من المستوطنين الأجانب (وإن لم يكونوا بالضرورة يهوداً) منحتهم السلطة امتيازاتٍ تُشابه إلى حدٍّ ما الحقوق المدنية. ومن السمات المميّزة التي تستحق الذكر أن هذه الجماعات العرقية كانت تُوسَم عادةً بهويّة دينية صلبة. وكما قيل⁽³¹⁾، إن الهوليتوما اليهودية في الإسكندرية كانت ذات منشأ عسكري، وهو ما قد يكون منح أفراد الحامية مكانةً خاصّةً ورفيعةً بالقياس إلى سائر أبناء الجماعة اليهودية، الذين مثّلوا جمهور الإسكندرية الأوسع (پليثوس).

ولأجل إقامة هوليتوماتا وكاتويكياي، لا بُدّ من حيازة إذن رسمي. ولعلّ ما ورد في كلام هيكاتايوس-المزيف عن حزقيا فيما يخص هوليتيا جيگراميني (دستور مكتوب) كان يشير إلى ذلك الصلْك التأسيسي، على الرغم من صعوبة تفسير هذا

(29) فيما يخص الاصطلاح المستعمل في المصادر للإشارة إلى تلك الجماعات المستقلة نسبيّاً، انظر:

Hegermann, "The Diaspora in the Hellenistic Age," 158-61.

(30) ومع ذلك، فقد كانت الهوليتوماتا تتحوّل أحياناً إلى مدن قائمة بذاتها. وكانت هناك تسميات أخرى تُطلق على جماعات الغرباء، مثل لائوس (laos) وبيثودوس (synodos) وبيثاغوجي (synagoge)، وإن كان الاصطلاحان الأخيران لاحقين في الزمن.

(31) By Sandra Gambetti, *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction* (Leiden: Brill, 2009), 48-9.

التعبير. وعلى الجانب الآخر، حتى لو كانت رواية الامتيازات التي منحها الإسكندر لليهود مشوبة بالمبالغة وفي جانب منها مغارقة للزمان، فإنها قد تعكس في جوهرها حقيقة الشروط التي نُظِم بها وضع أوائل المستوطنين اليهود في الإسكندرية⁽³²⁾: حقُّ العيش وفق شرائع آبائهم أو عاداتهم (پاتريوي نوموي، إيديوي نوموي، إيه پاتريا)، وتطبيق تلك الشرائع التقليدية عنها على من ارتضاها عن طوع والتزم بها، ما لم تتعارض مع سلطان الملك. ومن هنا، فإن التوازن بين بيان سلطة الهوية الدينية التقليدية وبين كتمانها كان ركناً جوهرياً في نجاح هذا النمط من الاندماج الاجتماعي والسياسي.

ومع أن تلك الامتيازات لم تتضمن منح حقِّ المواطنة الكاملة - كما كان الحال مع الجماعات اليونانية والمقدونية - فإنها كانت، ولا ريب، وسيلة بارعة لتشجيع الحركة وجذب العناصر النشيطة من السكان. كما أنها أسهمت في ترسيخ السلم الاجتماعي، إذ إن البوليتوماتا - على غرار تلك التي يُعتقد أنها وُجدت في الإسكندرية - كانت تتمتع بالقدرة القانونية على تعيين القضاة وإنشاء منظومة قضائية وتعليمية خاصة بها، حيث نسّى تطبيق أحكام شريعة موسى وتدريسها⁽³³⁾. وهذه الحقيقة يبرزها بوضوح نصُّ آخر ليو سيفوس، إذ يقول فيه⁽³⁴⁾:

(32) انظر التعليق المتقدم على يوسيفوس، الآثار، 337-11، 339.

(33) يلعب هيرمان (الشتات في العصر الهلنستي، ص 161) إلى القبول بأن بعض المستعمرين اليهود قد نالوا، كمكافأة شخصية، مرتبة المواطنة الكاملة، غير أنه يصرّ - كما يفعل أكثر الباحثين - على أن اليهود، كجماعة، لم يحصلوا قط على ذلك الحق. وفيما بعد، غدت هذه الحال سبباً في توترات بالغة مع الجماعة اليونانية، كما وقع في عهد أوغسطس، حين تقرّر فرض الضرائب على جميع غير المواطنين، الأمر الذي انتقص كذلك من حقوق البوليتوما اليهودية في الإسكندرية. انظر حول هذا الخصوص:

Nuno S. Rodrigues, *Judei in Vrbe: Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios* (Lisbon: Calouste Gulbenkian, 2007), 337; Kasher, "The Jewish Politeuma in Alexandria," 117-18.

(34) تعود الترجمة إلى

Marcus, *Flavius Josephus: Jewish Antiquities*, Books XII-XIV, 509.

في مصر، على سبيل المثال، حُصِّصت أرضٌ لإقامة مستوطنة يهودية (كاتويكيا)، وفي الإسكندرية حُدِّد جزء كبير من المدينة (بوليس) لهذه الأمة (إثنوس). وقد أقيم لهم رئيس قوم (إيثارخ) يضبط أمر الشعب (الإنثوس)، ويفصل في الخصومات (الكريسيس)، ويشرف على العقود (السيمبولايا) والفرائض (البروستاغمانا)، كأنما هو أرخون يتولَّى زمام دولة مكتفية بذاتها (بوليتيا أوتوتيليس). (يوسيفوس، الآثار، 14، 117).

ويبدو أن البنية الحاكمة كانت في بداياتها قريبة من الطابع الملكي، غير أنها لم تدم طويلاً، إذ إن ملخص «رسالة أريستاس» - الذي أشرنا إليه آنفاً - يذكر وجود هيئة من «الرؤساء (بروستيكونتاس) من الجماعة (بوليتوما)»، ولم يشر إلى رجل واحد يجمع السلطان في يده. وليس بعيداً أيضاً أن تكون بنية الحكم في البوليتوما قد خضعت لتأثير متزايد من اليونان، كما حدث في اللغة وفي بعض الإجراءات العملية، مثل القضايا التي يكون أحد أطرافها من اليهود أمام قضاة يونانيين⁽³⁵⁾. وفي الحقيقة، وإن بسبيل مغاير، لقد وصلَ اليونانيون في الإسكندرية وسائر المدن الهلنستية إلى مجموعة من القوانين عُرفت باسم «القوانين المشتركة» أو «القوانين المدنية» (بوليتيكوي نوموي)، وهي لم تُستمدَّ من نصٍّ نموذجي بعينه (كما الحال مع التوراة عند اليهود)، بل من تقليد مشترك بين عدد من المدن (البوليس)، بحيث غدت بنية قضائية عُرفت عالمياً بالتجربة القانونية اليونانية. وقد أفضى الاعتراف بالصلاحيات الملزمة لتلك الأعراف التقليدية (التي تندرج ضمن المفهوم العام لـ باتريوي نوموي) إلى أن يكون أحد أنجع الوسائل التي اعتمدها البطالمة لاستقدام الغرباء إلى مصر وتشجيع الحركة السكانية من غير إخلالٍ بالسلم الأهلي ولا سلطان الملك. وفي الواقع، إن الشرائع (نوموي) المصرية واليونانية واليهودية على

(35) كما في حالة دوسيوس، وهو يهودي من أصل مصري، رفع دعوى على امرأة يهودية، فنظرت في قضيتهما جماعة من القضاة اليونانيين، في محكمة كروكوديلوبوليس. حول هذه القضية، انظر:

Mélèze Modrzejewski, *The Jews of Egypt*, 108-9.

اختلافها، وقد أُجِّرت لها حجية قانونية، كان لا بدّ من مواضعها مع سلطة الملك الذي له القول الفصل في شؤون القضاء بأوامره وأحكامه. لكن كما أن «القوانين المدنية» (بوليكوي نموي) وقررت للجماعة اليونانية الإطار الشرعي اللازم لتنظيمها السياسي وحلّ نزاعاتها، فقد أمكن - بالقياس نفسه - أن تقوم التوراة بهذا الدور في شأن البوليتوما اليهودية.

ومع توالي الأيام، وكنتيجة طبيعية لهذا التلاقي بين تقاليد سياسية متعدّدة، كان من المنتظر أن ينشأ رافد قانوني مشترك، شبيه في أصوله ومقاصده بما جرى في مجالات أخرى تميّزت بها تلك الفترة. وهكذا، كما تكوّنت الكوينة (المشترك اليوناني) اللغوية والثقافية، فقد ساعد العصر الهلنستي - ولا سيما في الإسكندرية - على نشوء «كوينة قانونية»، كانت بدورها سبباً في نجاح البطالمة⁽³⁶⁾. وبهذا النهج الحاذق وازنوا بين كوزموبوليتانية ولّدتها أوضاع سياسية واجتماعية جديدة وبين الحاجة إلى الحفاظ على قاعدة هويّاتية صلبة. وفي الوقت ذاته، ومن خلال هذه الموازنة بين بيان الهوية الدينية وكتمانها، استبقى حيز لإثبات شيء من الفردية ضمن عالم تداخلت فيه الحساسيات العرقية والسياسية والدينية المتباينة.

(36) فيما يخصّ مزايا هذه الكوينة القانونية (المشترك القانوني)، انظر:

Mélèze Modrzejewski, *The Jews of Egypt*, 107-12.

المصادر والمراجع

- Arnaldo Biscardi, "Polis, politeia, politeuma," In *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia* (Naples: Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, 1984), 1201-15.
- Andrew Erskine, "Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria," *Greece and Rome* 42 (1995): 38-48.
- Louis H. Feldman and Meyer Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans: Primary Readings* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).
- Sandra Gambetti, *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: a Historical Reconstruction* (Leiden: Brill, 2009).
- Mogens Herman Hansen, "Polis, politeuma and Politeia: A Note on Arist. Pol. 1278b6-14," In *From Political Architecture to Stephanus Byzantius: Sources for the Ancient Greek Polis*, ed. David Whitehead (Stuttgart: Franz Steiner, 1994), 91-8.
- Waldemar Heckel and John C. Yardley, *Alexander the Great: Historical Sources in Translation* (Malden: Blackwell, 2004).
- Harald Hegermann, "The Diaspora in the Hellenistic Age," In *The Cambridge History of Judaism*, ed. William D. Davies and Louis Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 115-67.
- Martin Hengel, "The Interpenetration of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period," In *The Cambridge History of Judaism*, ed. William D. Davies and Louis Finkelstein (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Sylvie Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of The Letter of Aristaeus* (London: Routledge, 2003).
- Aryeh Kasher, "The Jewish Politeuma in Alexandria: A Pattern of Jewish Communal Life in the Greco-Roman Diaspora," In *Homelands and Diasporas: Greeks, Jews and Their Migrations*, ed. Minna Rozen (London: I.B. Tauris, 2008), 109-25.
- Delfim F. Leão, "Alexandre Magno: da estratégia pan-helénica ao cosmopolitismo," In *Atti del convegno internazionale di studi "Plutarco e l'età ellenistica"*, ed. Angelo Casanova (Florence: Università degli Studi di Firenze, 2005), 23-37.
- Delfim F. Leão, "The Tyrannos as a Sophos in the Septem Sapientium Convivium," In *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, ed. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tróster, and Paula Barata Dias (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2009), 511-21.
- Delfim F. Leão, "Identity and Cosmopolitanism: The Jewish 'Politeuma' of Alexandria," In *Alexandria ad Aegyptum: The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, ed. Rogério Sousa, Maria C. Fialho, Mona Haggag, and Nuno S. Rodrigues (Porto: Alfontamento, 2013), 122-33.
- Delfim F. Leão, "Politeuma in Plutarch," *Synthesis* 23 (2016): e007. Released November 2016: <http://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SYN007>.
- Gert Lüderitz, "What is the politeuma?" In *Studies in Early Jewish Epigraphy*, ed. Jan Willem van Henten and Pieter W. van der Horst, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 21 (Leiden: Brill, 1994), 183-225.
- Ralph Marcus, *Flavius Josephus: Jewish Antiquities, Books XII-XIV* (London: Loeb, 1957).
- Ralph Marcus, *Flavius Josephus. Jewish Antiquities, Books IX-XI* (London: Loeb, 1958).
- Steve Mason, *Josephus. Against Apion: Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2007).
- Joseph Mélièze Modrzejewski, *The Jews of Egypt. From Rameses II to Emperor Hadrian* (Skokie Ill.: Varda Books, 1995).
- Victor Parker "Tyrannos. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle," *Hermes* 126 (1998): 145-72.
- Nuno S. Rodrigues, "Um olhar a Oriente: Imagens do mundo semítico na literatura grega, dos

- Poemas Homéricos a Xenofonte," In *Gênese e consolidação da Idéa de Europa. Vol. 1: de Homero ao fim da Época Clássica*, ed. Maria do Céu Fialho, Maria de Fátima Silva and Maria Helena da Rocha Pereira (Colmbra: Imprensa da Universidade, 2005), 335–65.
- Nuno S. Rodrigues, *Iudaei in Vrbe: Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios* (Lisbon: Calouste Gulbenkian, 2007).
- Walter Ruppel (1927), "Politeuma: Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus," *Philologus* 82 (1927): 268–312 and 433–54.
- Patrick Sänger, "The Politeuma in the Hellenistic World (Third to First Century B.C.): A Form of Organisation to Integrate Minorities," In *Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich* 2, ed. Julia Dahlvik, Christoph Reinprecht, and Wiebke Sievers (Vienna: University Press, 2013), 51–68.
- Patrick Sänger, "Die Jurisdiktion der jüdischen Gemeinde von Herakleopolis: Normal- oder Sonderfall im hellenistischen Ägypten?" In *Symposion 2015: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, ed. Delfim F. Leão and Gerhard Thür (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016), 213–32.
- Patrick Sänger, "Das politeuma in der hellenistischen Staatenwelt: Eine Organisationsform zur Systemintegration von Minderheiten," In *Minderheiten und Migration in der griechisch-römischen Welt: politische, rechtliche, religiöse und kulturelle Aspekte*, ed. Patrick Sänger, Studien zur historischen Migrationsforschung 31 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016), 25–45.
- Constantine Zuckerman, "Hellenistic politeumata and the Jews: A Reconsideration," *Scripta Classica Israelica* 8/9 (1985–1988): 171–85.

الفصل السادس

أنماط نقل العلم في اليونان القديمة واستمرارها في الباطنية الغنوصية

لاوتارد رويج لانتبيوتا

من المعلوم أن الغنوصيين كانوا مولعين بالطابع الباطني لمقائدهم. فواءً أكان ذلك مكتوناً في الأساطير المعقدة للغاية التي كُشف عنها في رسائل نجع حَمّادي العديدة أم مذكوراً صراحةً في مطالع بعض النصوص الأخرى، فإن سرّية تعليمهم كانت لبّ الموقف الغنوصي⁽¹⁾. والسّرّية أمرٌ يشترك فيه الكاتب وقارائه (أو المعلم وتلميذه)، وهي شيء يربط بعضهم ببعض. وفي سياق نقل هذا العلم الباطني تغدو السّرّية ثغرة يتداولها المريبل والمستقبل: فهي تضمن للأول جودة الثاني، وتؤمّن للثاني

(1) في الحقيقة، إن العلم الباطني هو جوهرُ السعي الغنوصي وراء الغنُوص. وكما يلحظ رويولوف فان دن بروك في

Gnosticism I: Gnostic Religion," in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaf (Leiden: Brill, 2006), 403-16, at 404,

إن الوثيقة الختامية لمؤتمر مَينَا سنة 1966 كانت قد اقترحت قصر مصطلح «الغنوصية» على مجموعة من النُظم في القرن الثاني للميلاد، وحصر مصطلح «الغنُوص» في «العلم بأسرار الإلهيات الموقوفة على النخبة»، أي، العلم الباطني على وجه الخصوص. في مقابل ما ذهب إليه مايكل أ. ويليامز في

"Secrecy, Revelation, and late Antique Demiurgical Myths," in *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, ed. Elliot R. Wolfson (New York: Seven Bridges Press, 1999), 31-58.

سلامة العلم الذي تلقاه وكفاءته هو في تأويل الرسالة المرموزة⁽²⁾.

وهكذا، فالسرية ليست شأنًا متعلقًا بالمضمون وحده، بل بما يستلزمه ذلك من ديناميات اجتماعية ونفسية⁽³⁾: إذ تمنح الذين يشتركون في السرّ اليقين برُبّيتهم الأرفع التي تميّزهم عن سائر الناس الذين هم خارج دائرة العلم⁽⁴⁾. ومن ثمّ لا عجب أن الباطنية الغنوصية قوبلت برفض شديد من قِبَل المسيحيين الأرثوذكسيين الأوائل⁽⁵⁾. فالسرية إذ تخلق شعورًا بالانتماء بين من يشاركونها، فإنها تنفّر الغرباء وتحول دون انضمام شركاء محتملين⁽⁶⁾. ولهذا يسهل أن تصير مصدر إشكال اجتماعي⁽⁷⁾. وعند التعامل مع العلم الباطني الغنوصي، لجأ الكتاب المسيحيون

(2) Tanya M. Luhrmann, "The Magic of Secrecy," *Ethos* 17 (1989): 131-65, at 136-37 following Georg Simmel, "The Secret and the Secret Society," in idem, *The Sociology of Georg Simmel* (transl. K. Wolff; Glencoe: Free, 1950); Sissela Bok, *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 1984 [1982]); Stanton K. Tefft, *Secrecy: A Cross-Cultural Perspective* (New York, 1980); and Beryl L. Bellman, *The Language of Secrecy: Symbols and Metaphors in Poro Ritual* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1984).

(3) انظر

Simmel, "The Secret," 331.

الذي يرى أن السرية هي «صفة سوسيولوجية تقف بعيداً فوق وظائف محتواها». وانظر أيضاً Hugh B. Urban, "The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions," *History of Religions* 37 (1998): 209-48, at 220.

Urban, "The Torment of Secrecy," 210:

(4)

«السرية إستراتيجية خطائية تُحوّل جزءاً بعبه من العلم إلى مورد نادر وثمين، سلعة ذات قيمة، يمنح امتلاكها المرأة منزلةً ووجاهةً أو راسماً رمزياً»، وانظر:

Wouter J. Hanegraaff, "Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism," in *Religion: Secret Religion*, ed. April D. DeConick (San Francisco: MacMillan, 2016), 155-70, at 163.

(5) انظر أدناه ما أُجّه من طعون إلى المواقف الباطنية الغنوصية من قِبَل إيريناوس وسائر الكتاب الجليليين ضد الهرطقة.

(6) Simmel, "The Secret"; Luhrmann, "The Magic of Secrecy," 137; Urban, "The Torment of Secrecy," 220.

(7) وقد أشار سيمل في مطلع القرن العشرين، في «The Secrets»، إلى هذه السمات، ولا تزال تُلتَظ في الأدب الصادر في مطلع القرن الحادي والعشرين، انظر على سبيل المثال:

الجدليون إلى رتبين مشهورين من ردود الأفعال التي تصدر عن حُجب عن السّر: إتا ازدراء مضمونه، وإِما التنديد بطابعه الهدّام⁽⁸⁾.

وعلى خطى أولئك الجدليين القدامى، وُصف الغنوصيون في الأزمنة الأخيرة - وريثاً بحق - بأنهم مقاومون أيديولوجيًّا⁽⁹⁾، معارضون للتيار السائد، ضدّ القيم الاجتماعية والثقافية والفلسفية والدينية المستقرّة. ولا ريب أن استعمال الغنوصيين للقيم والمعتقدات اليونانية-الرومانية المألوفة وتطبيقها جاء في بعض الأحيان جذرياً إلى حدّ يُسوّغ وصفه بأنه مضادّ للثقافة⁽¹⁰⁾. لكنّهم حين شدّدوا على خفاء تعاليمهم ونقلوا عنهم في صورة باطنية، هل كانوا حقّاً على ذلك القدر من التمرّد والتدمير؟ سوف أسعى في الصفحات التالية إلى بيان أن الباطنية الغنوصية، من حيث هي، ليست في ذاتها انحرافاً ولا تمرّداً ولا معارضةً للثقافة السائدة. وضدّ الآراء الراهنة التي تجعلها في «هوامش» اليهودية في القرن الأوّل، وبالأخصّ في إطار الرؤى اليهودية الأبوكاليسية⁽¹¹⁾، يجادل هذا البحث بأن الغنوصيين - حين حرصوا على حماية تعاليمهم وحصره في دائرة ضيّقة من الخواص - كانوا في الحقيقة يواصلون تقليداً ضارباً في القدم، قد ترسّخ في المدارس الفلسفية اليونانية-الرومانية منذ ما

Albert de Jong, "Secrecy in Antiquity," in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaff (Leiden: Brill, 2005), 1050-54.

(8) بخصوص الطابع الهدّام للجماعات المسيحية المنشقة وما نُب إليها من ممارسات كالتضحية البشرية أو زنا المحارم خلال اجتماعاتهم الليلية، انظر:

Lautaro Roig Lanzillotta, "The Early Christians and Human Sacrifice," in *The Strange World of Human Sacrifice*, ed. Jan N. Bremmer (Leuven: Peeters, 2007), 81-102, at 95-98.

Karen L. King, *The Secret Revelation of John* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 166-68.

April D. DeConick, "The Countercultural Gnostic: Turning the World Upside Down and Inside Out," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016): 7-35.

Guy G. Stroumsa, "From Esotericism to Mysticism in Early Christianity," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 289-309; idem, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 2006).

قبل سقراط⁽¹²⁾، وتابعت المدارس الفلسفية الكلاسيكية والهلنستية، وأدامته في العصور القديمة المتأخرة الطوائف والنوادي والجماعات السرائية العديدة⁽¹³⁾.

ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام: أولها يعرض مقارنة للباطنية الغنوصية في المؤلفات الجدلية المسيحية الأولى التي شكّلت أساس التحليلات الأكاديمية الحديثة؛ والثاني يعيد النظر في الموقع الذي شغله الغنوصيون في النطاق الديني الأوسع في القرون الميلادية الأولى؛ والثالث يركّز على نقل الجلم الباطني الغنوصي، مبيّنًا أنه استمرار لأنماط قديمة في نقل الجلم. ومن ثم، اختتم البحث بملاحظات ختامية.

1.6 الباطنية الغنوصية في الأدب المضاد للمهرطقات والمقاريات العلمية الحديثة

لقد كان الطابع السري للعقائد الغنوصية هدفًا مفضلاً لهجمات الكتاب المناوئين للمهرطقات. فيوستينوس الشهيد، حين أنكر تُهم القرايين البشرية والانحلال الأخلاقي الموجهة إلى المسيحيين أمثاله، لجأ إلى سيرة طقوسهم ليتهم الماركيون بتلك الانحرافات عنها، قائلاً: «وأما إن كانوا يقتربون تلك الأفاعيل الأسطورية المخزية - من إطفاء السراج، والمجامة الفوضوية، وأكل لحم البشر - فلا نعلم»⁽¹⁴⁾.

وهذه النظرة السلبية إلى السرية تابعتها إيريناوس؛ إذ مستندًا إلى قول المسيح

Jean Pepin, "L'arcanes religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne," in *La storia della filosofia come sapere critico* (Milano: Angeli, 1984) 18-35; De Jong, "Secrecy in Antiquity," 1050-52.

Luther H. Martin, "Secrecy in Hellenistic Religious Communities," in *Secrecy and Concealment*, ed. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 101-21.

Justin, *Apol.* 1.26.6-7 at 7; also 2.12.1-2. See on the issue, Roig Lanzillotta, "The Early Christians and Human Sacrifice," 95.

إنه «ليس شيء خفيٍّ إلّا سيُعلن، ولا مكتومٌ إلّا سيُعرف»⁽¹⁵⁾، أعلن عزمه في مطلع كتابه ضدّ كل الهرطقات «أن أعرفكم أنتم وجميع رفقاكم بتلك التعاليم التي كانت حبيسة الكتمان إلى الآن»⁽¹⁶⁾. وبهذا جعل الانفتاح مرادفًا للنور والحقّ، وجعل السريّة قرينة الظلمة والباطل: فإذا كان الفالنتينيون يكتمون تعليمهم وينقلونه في هيئة غامضة سرّيّة، فلا بُدّ أن فيه فسادًا. وفي مسعاه لشيطة آراء خصومه مضى خطوة أبعد في هجومه، إذ شبّه النقل الباطني للتراث الفالنتيني بالوحش الكاسر الذي يقترب خلسةً لينقضّ علينا:

فلم يبق حاجة إلى كلام كثير لدحض عقيدتهم، إذ قد انكشفت للجميع. ومثال ذلك: إذا اختبأ وحش في غابة، ومن مكمنه ذاك هاجم الناس وقتلهم، فإن من يقطع الغابة ويكشف الوحش للأنظار، لا يُجهد نفسه في أسر الوحش، لأنه يراه على حقيقته وحشًا كاسرًا. فالناس إذ ذاك يبصرون هجماته، فيحتسرون منها، ويرمون بالرماح من كل جانب، ويجرحونه، ويقضون على ذلك الوحش المُهلك. (إيريناوس، ضدّ الهرطقات، 131,4)⁽¹⁷⁾

وهكذا، بمجرد رفع الغطاء السري الذي يستر طقوسهم وتعاليمهم، فإن نور الحقّ يفضح بطلان الفالنتينية.

وعلى خطى أسلافه، افتتح هيبوليتوس المزيّف أيضًا كتابه دحض كل الهرطقات بالتشديد على إرادته أن يكشف كلّ ما هو مكنون. فمقدماته حافلة بالإشارات إلى أسرار الهرطقة وغوامض تعليمهم التي لا تُنقل إلّا إلى الخواص.

(15) في إشارة إلى متى (10: 26).

Irenaeus, *Adv. haer.* prol. 2.

(16)

حول موقف إيريناوس من العلم الباطني المسيحي، انظر:

Stroumsa, *Hidden Wisdom*, 35.

(17) تعود الترجمة الإنكليزية إلى

Dominic J. Unger and John J. Dillon, *St. Irenaeus of Lyons: Against the Heresies*, *Ancient Christian Writers* 55 (New York: Paulist, 1992), 64-65.

وإذ كان صمّت الهراطقة وخشوعُهم قد فُسرًا خطأً عند الكثيرين بأنهما علامة على تقواهم، فإنه يعتزم الآن أن يُظهر حقيقةً على وجهها:

والآن يبدو من الحكمة، ولو على حساب بحثٍ أطول وأشقّ، ألا نتهرّب من العناء؛ إذ لن نترك وراثةً عويّناً هيّناً للبشر في مواجهة عودة الضلال، حين تُكتشف للجميع، تحت نورٍ جليٍّ، طقوسٌ هؤلاء المستترّة ومجامعُهم السريّة التي يهيمنون عليها ولا يسلّمونها إلا للخواص. (هيبوليتوس المزيف، «دحض كل الهراطقات، المقدّمة»⁽¹⁸⁾).

وحين يعالج هيبوليتوس المزيف موضوع الكتمان الذي يكتنف العلم والتعليم الغنوصيين، فإنه يسير على خطى سابقه؛ فمن جهةٍ يتبع مقولة إيريناوس أن الحق لا يمكن أن يُخفى ويُتوارث سرّاً: فما كان سرّاً لا يكون حقّاً بل ضلال. ومن جهةٍ أخرى، يستلهم إستراتيجية يوستينوس، لكنّه يُظهر ما كان في نموذجهِ مضمراً: إن [كتاب] «دحض الهراطقات يساوي صراحةً بين نقل العلم الباطني لدى خصومه وبين «الطقوس السريّة والمجامع الخفية»⁽¹⁹⁾.

ونتيجة لذلك، يقرّر هيبوليتوس المزيف أن قصده في كشف الأسرار وإخراجها إلى النور إنما هو ليهتدي الناس من الضلال إلى الحق. لكنّ ثقة أمرٍ آخر بطبيعة الحال: فالإيمان الإسهام في التضليل، ونشر الباطل، والتستر على مجامعهم الخفية، إن الطابع السريّ لتعليمهم يتيح لهم أن يُخفوا الأصل الحقيقي لأرائهم، وهو ليس في الكتب المقدّسة بل في الفلسفة اليونانية:

ولذلك، وكما قد بيّنا، فإننا نريد أن نُثبت أنهم مُلحدون... وأن عقائدهم قد

(18) تعود الترجمة الإنكليزية إلى

Alexander Roberts and James Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 5: revised and chronologically arranged, with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe (Edinburgh: T&T Clark, 1885).

(19) انظر الهامش رقم 14.

استقت أصلها من حكمة اليونانيين... ومن مشابهاة موهومة، وتغوصات
المنجمين (دحض كل الهرطقة، المقدمة 7-8)⁽²⁰⁾.

وهذا المنهج عند أوائل الكتاب الجدليين ضد الهرطقة هو مثال لما سنجد لاحقاً عند كليمنس الإسكندري، وأوريجانوس، وترتليان، ويوسابيوس، وأبيثانوس. فمع أنهم في بعض المواضع أغنوا هجماتهم بحجج جديدة، فإنهم عمومًا ظلوا أوفياء لأسلافهم، يكرّزون مقالاتهم ويطوّرونها. ولهذا، اختصاراً للمقام، يكفينا هذا العرض الموجز، ثم أشير باختصار إلى التأويلات الحديثة للجلم الباطني الغنوصي. إلى وقت قريب، ظلّ النقاش العلمي في شأن الغنوصية الباطنية منحصرًا في الحدود التي رسمها الإطار الجدليّ الهرطقيّ. فمن طرف الطيف يعترف غاي سترومسا⁽²¹⁾ بالدور المحوري الذي لعبته السريّة عند الغنوصيين، لكنّه يعدّها شذوذًا، ويرهانًا على «انسحاب الغنوصيين» من المجتمع العام، ذلك الانسحاب الذي كان إلى زوال حين أدركت المسيحية أن خلاصها الشامل «يأبى العقائد الباطنية»⁽²²⁾. وعلى الطرف الآخر ينفي مايكل و. ويليامز⁽²³⁾ أن تكون الجماعات الغنوصية في جوهرها جماعاتٍ متكتمة، زاعمًا أنه لا توجد أدلة كافية على أن «الغنوصيين» أخفوا كتبهم أو علومهم العقديّة أو طقوسهم. بل يرى أنه من الجائز القول إن «تدوين بعض تلك الأساطير [الديميورجية] في صيغ مكتوبة إنما قصد به أن يجعلها أوسع انتشارًا»⁽²⁴⁾. ولكنني - كما أجدتُ آنفًا - أرى أن الباطنية الغنوصية إنما هي استمرارٌ لأنماط راسخة من نقل الجلم في المجتمع القديم.

(20) تعود الترجمة الإنكليزية إلى

Roberts and Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, 5.

Stroumsa, *Hidden Wisdom*.

(21)

Stroumsa, *Hidden Wisdom*, 106.

(22)

Williams, "Secrecy, Revelation, and late Antique Demiurgical Myths," 31-58.

(23)

Williams, "Secrecy, Revelation, and late Antique Demiurgical Myths," 54.

(24)

2.6 إعادة النظر في موضع المسيحية الغنوصية ضمن الامتداد الديني الأوسع في أواخر العصور القديمة

حين كان المسيحيون ذوو النزعة الأرثوذكسية الأولى يصوغون هويتهم، بذلوا جهودهم ليُظهروا المسيحيين الغنوصيين في صورة المنحرفين. وكما رأينا في الصفحات السابقة، كان من أبرز ما استندوا إليه من حجج في ذلك الطبيعة السرية لعقائد الغنوصيين. وليس في هذا ما يثير العجب؛ فإن سرية الاجتماعات الليلية كانت قد استخدمها مجلس الشيوخ الروماني ذريعة لحظر طقوس الباخاناليا سنة 186 قبل الميلاد، كما أن هذه التهمة شغلت عماد التهم التي وُجّهت إلى المسيحيين في مطلع القرن الثاني⁽²⁵⁾. فلما قلب الكتاب الجدليون هذا السلاح على خصومهم، توافقوا مع الموقف الروماني الرسمي، وجعلوا النزعة الطائفية الباطنية في تضاد مع موقف الكنيسة المفتوح والعالمي⁽²⁶⁾.

(25) جرت عادة الناس أن يتخذوا الكتان ستاراً لطمس الجرائم، وفي طبيعتها ينبغ البشر وزنى

المحارم؛ وهكذا كان الحال مع حالة البوكوليوي [boukoloi]

(Dio Cassius 71.4.1; Achilles Tatius, *Leucippe and Cleitophon* 3 15.4; Lollianos, *Phoinikika*). See Albert Henrichs, "Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians. A Reconsideration," in *Kyriakon: Festschrift J. Quasten 1*, ed. Patrick Granfield and Josef A. Jungmann (Münster: Aschendorff, 1970), 18-35 and idem, *Die Phoinikika des Lollianos: Fragmente eines neuen griechischen Romans* (Bonn: R. Habelt, 1972), 28-37.

وقد وُجّهت هذه التهم إلى أعداء سياسيين، انظر:

Plato, *Rep.* 571C-574E; 619BC (tyrant); Aristotle, EN 1448b 24 (Phalaris, tyrant of Agragas in the sixth century BCE); Tatian, *Or. ad Graec.* 34 1-35; Plutarch, *Publ.* 4.1 (supporters of the Tarquinii); Diodorus Siculus 22.5.1; Polyaeus 6.7.2; Plutarch, *De sera* 556D; cf. Aelian, VH 14.41 (Apollodorus of Cassandreia); Salust, *Cat.* 22.1-2; Plutarch, *Cic.* 10.4; Dio Cassius 37.30.3; Florus 2.12.4; Tertulian, *Apol.* 9.9; Minucius Felix, *Oct.* 30.5 (Catilina).

وحول هذه المسألة، انظر:

G. Marasco, "Sacrifici umani e cospirazioni politiche," *Sileno* 7 (1981): 167-78.

(26) انظر

Robert M. Grant, "Charges of 'Immortality' Against Various Religious Groups in Antiquity," in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. Roelof van den Broek and Maar-

لكن هل كان المسيحيون الغنوصيون منحرفين بالقدر الذي ادّعاء خصومهم الأرثوذكس الأوائل؟ لأن الفلاسفة اليونانيين من أمثال أفلوطين (التاسوعات، الثاني، 9) وبورغريوس، ومن بعدهما الأفلاطونيين المحذّثين، قد أبدوا هذه الاتهامات إلى حد ما، فإن كثيرًا من الباحثين المعاصرين ما زالوا يرددون السوابق القديمة التي قدّمت المسيحيين الغنوصيين بوصفهم «مناهضين أيديولوجيًا». وفي هذه المقاربات يكثر الاستشهاد بازدياد الغنوصيين للمادة، غير أن النقاشات والمصنّفات في القرنين الأخيرين أعادت دائمًا استحضار قائمة طويلة من الأوصاف: انعدام الاهتمام الأخلاقي، الإباحية أو الزهد، كراهية البشر، العدمية، وما شاكل ذلك⁽²⁷⁾.

غير أننا تعلمنا في العقدين الأخيرين أن نتناول هذه الأحكام بشيء من التحفظ؛ إذ إنها في أكثر الأحوال ليست سوى رسوم كاريكاتورية مبسطة. وفيما يتصل بالأدب الجدلي المضاد للهرطقة، نعلم أن المسيحيين الغنوصيين وأنصارهم الأرثوذكس الأوائل كانوا يتنازعون الحيّز عنه في الساحة الدينية نفسها؛ ومن ثم، فإن الطعن في الآخرين كان وسيلة لترسيم حدودهم الخاصة. أما فيما يخص أفلوطين

ten J. Vermaseren (Leiden: Brill 1981), 161-70.

أما من شاركوا في احتفالات الباخاناليا [Bacchanalia] سنة 186 قبل الميلاد، فكانوا أيضًا موضع شك في ارتكاب جرائم مستترة (البوي، 8، 39-18)، وقد اتهم أبليون اليهود بفتح يوناني كل عام (بوسيفوس، ضد أبليون، 52، 11-113). وكان السحر، أيضًا، يُشتبه فيه على نطاق واسع بأنه يتضمن التضحية بالبشر (جوفينال 52-6، 550)، وكان يُعتقد أن أشخاصًا مختلفين يضخّمون بالأطفال لتحقيق أغراض متنوعة (Dio Cassius 73.16: Didius Julianus; *Historia Augusta* 8.1-2 and Dio Cassius 79.1: Elagabalus).

وانظر بشكل عام:

Franz J. Dölger, "'Sacramentum infanticidii': Die Schächtung eines Kindes und der Genuß seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum," *Antike und Christentum* 4 (1934): 188-228, at 211-17.

(27) تجد لمحة عامة عن هذه التهم في

Karen King, *What is Gnosticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 21-50.

والأفلاطونيين المحدثين، فإننا عادةً نُعطي رواياتهم قدرًا أكبر من المصدقية، غير أن الأبحاث الحديثة بدأت تكشف أن شهاداتهم لم تكن موضوعية على الإطلاق؛ إذا كانت نظرية أفلوطين في الفيض قد نشأت في أجواء حلقاته التعليمية، وكانت إلى حد بعيد ثمرة التفاعل مع زملائه الغنوصيين، فمن الطبيعي إذن أن يعمد إلى نقد آرائهم⁽²⁸⁾.

وكما أكد جوناثان ز. سميث قبل عقدين من الزمان:

إن مسألة الاختلاف بما هي نمط من الترميز والتفكيك الثقافي، والموازنة بين الداخل والخارج، تُفضي إلى... ملاحظة مؤداها أن الخصم «الغريب» أو «الجار المحاذي» هو الذي يكون أشد إزعاجًا وإثارة للمشكلات، لا «الآخر» البعيد الغريب⁽²⁹⁾.

على أن ما وقفتُ عليه في أبحاثي في السنوات الأخيرة هو أن الموروث الغنوصي يبدو في حقيقة الأمر متهيجًا لاستيعاب الرؤى الدينية والفلسفية السائدة في بيئته الثقافية والدينية استيعابًا حسنًا. بل إنه، إذا نُظر إليه نظرةً نسقيةً وقورون

(28) انظر على سبيل المثال،

John D. Turner, "Transgressing Boundaries: Plotinus and the Gnostics," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016): 56-85, at 58, 68, 76,

الذي يحيل على

Zeke Mazur, "Primordial Self-Reversion and the Gnostic Background of Plotinian Procession,"

ورقة غير منشورة قُلمت في الاجتماع السنوي للجمعية الدولية لدراسات الأفلاطونية المحدثة، نيو أورليز، حزيران/يونيو 2005؛ وانظر له:

"Notes pour Plotin, Traite 33 (II 9) Contre les Gnostiques. Draft 1," in Plotin: Oeuvres complètes. Tome 7, ed. Jean-Marc Narbonne, Mauricio Pagotto Marsola, Lorenzo Ferroni, Kevin Corrigan, and John D. Turner, Collection des Universités de France-Association Guillaume Bude (Paris: Les Belles Lettres, forthcoming), 74-76.

Jonathan Z. Smith, *Differential Equations: On Constructing the 'Other'* (Arizona: Arizona State University, 1992) 13-14, as quoted by King, *What is Gnosticism*, 25.

بالتصورات المعاصرة، تبين أن لاهوت الغنوصيين وكوزمولوجيتهم وأنثروبولوجيتهم وأخلاقياتهم وإستيمولوجيتهم لا تنفصل عن الفكر الديني والفلسفي في محيطهم الثقافي الأوسع، بل تأتي امتداداً له واستمراراً لمساره⁽³⁰⁾.

من منظور لاهوتي، لم تكن الثنوية الغنوصية - التي تميز بين إله متعالٍ وإله خالقٍ - سوى إظهارٍ صريحٍ للتوترات الضمنية الكامنة في اللاهوت المثالي الذي ابتدأ مع أفلاطون وبلغ ديكارت، والمتعلق على الخصوص بمسألة العدالة الإلهية [التيوديسيا]⁽³¹⁾. فإذا كان الرب هو الخير بعينه أو ما هو فوق الخير، فمن أين يأتي الشر؟ حقاً إن أرسطو وأبيقور⁽³²⁾ قد جعلوا الرب وراء الأسوار الملتهبة للعالم (flammanitia moenia mundi) على حدّ تعبير لوكريتيوس⁽³³⁾، وأثبتنا أنه غريب عن آلام البشر ومعزول عنها. غير أن الأفلاطونيين الوسيطيين، المتمسكين بحرف أفلاطون، قد تبعوا محاورة طيمايوس في التمييز بين، من جهة، إله لا يعنى إلا بالجزء الإلهي من الإنسان، ومن جهة أخرى، آلهة صغارٍ خالقيين وتُكل إليهم شأن الكيان الجسدي الأدنى للبشر⁽³⁴⁾. فـ «روح العالم» عند

(30) الرأي نفسه تجده عند

Williams, "Secrecy, Revelation, and late Antique Demiurgical Myths,"

Lautaro Roig Lanzillotta, "La recepción de Platón, *Timaeus* 28C, en Clemente de Alejandría," in *Filiación: Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, VI, ed. Patricio de Navascués, Manuel Crespo and Andrés Sáez (Madrid: Trotta, 2016), 259-80.

See Jan Opsomer, "Demiurges in Early Imperial Platonism," in *Gott und die Götter bei Plutarch Götterbilder Û Gottesbilder Û Weltbilder*, ed. Rainer Hirsch-Luipold (Berlin: De Gruyter, 2005), 51-99; see also Lautaro Roig Lanzillotta, "Dios como Padre y artífice en *Moralia* de Plutarco," in *Filiación: Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, V, ed. Patricio de Navascués, Manuel Crespo and Andrés Sáez (Madrid: Trotta, 2013), 139-56, at 142-46.

Lucretius, *De rerum natura* 1.62-79, at 73.

Plato, *Timaeus* 42D-E, see Roelof van den Broek, "The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John," in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Roelof van den Broek and Maarten J. Vermaseren (Leiden: Brill, 1997), 38-57, at 44.

بلوتارخ⁽³⁵⁾، و«تيفون» عنده، و«الإله الثاني» عند نيمونيوس⁽³⁶⁾، و«الإله العادل» عند مرقيون، أو «الصانع الديموروجي» الغنوصي⁽³⁷⁾، كلّها محاولات متوازنة متشابهة لتحرير الإله الأسمى - على نحو أفلاطوني - من أي تماسّ بالشر⁽³⁸⁾.

أمّا في ميدان الكونيات، فإن الثبوت الكونية عند الغنوصيين، سواء أُعبر عنها بالتصوّر الثاني أو الثلاثي لأبعاد الكون، إنما تعكس الاهتمامات والهموم عينها التي حملها التفكير الكوني في القرون الميلادية الأولى. والحق أن معظم الأطر الكونية التي يمكننا استعادتها - مثلاً من نصوص نجع حمّادي أو من المتن الهرمسي - كانت تستوعب الرؤى الكونية المتداولة في ذلك العصر، أعني نموذج إيدوكسوس للعالم المكيّف ضمن كوزمولوجيا أرسطية - وهو الذي يذكر شيشرون أنه كان النموذج المألوف يومئذٍ - بل وفي بعض الحالات نظام بطليموس الكوني الذي شاع في القرن الثاني للميلاد⁽³⁹⁾. وجميع هذه النماذج تضمّ طبقات الكواكب السبع، ومدار النجوم الثابتة، ومنطقة متعالية قد تكون ذات مقصورات أو خالية منها، فوق العالم تحت القمري.

See Lautaro Roig Lanzillotta, "Plutarch and the Image of the Sleeping and Wak- (35) ing Soul," in *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*, Madrid, Università di Salerno/Red Temática Europea "Plutarco," ed. Stefano Amendola, Giovanna Pace, and Paola V. Cacciatores (Madrid: Ediciones Clásicas, 2017), 209-22.

Édouard Des Places, *Numenius: Fragments* (Paris, 1973); Michael Frede, "Numenius," ANRW II.36.2 (1987): 1034-75; Matthias Baltes, "Numenios von Apa- (36) meia und der Platonische Timaios," *Vigiliae Christianae* 29 (1975): 241-70.

بحسب بروكلوس (طيمايوس 303,27-1,304,3)، إن نوميونيوس قد ميّز بين ثلاثة آلهة: الأولان منهما ديمبورجيان (آلهة صائمت)، أمّا الثالث فكان - على ما يُزعم - هو الكون ذاته. انظر، على أية حال:

Opsomer, "Demiurges," 63-64.

See Lautaro Roig Lanzillotta, "Ahamot, el Alma del mundo valentiniana, y su (37) relación con el Demiurgo (Ireneo, Adv. haer. 1.5)," in *Jornadas sobre la Filiación VII*, ed. Patricio Navascués and Andrés Sáez (Madrid: Trotta, forthcoming).

Roig Lanzillotta, "Dios como Padre y artífice," 146-54. (38)

See Lautaro Roig Lanzillotta, "The Cosmology of the Ascension of Isaiah: Ana- (39)

وبالمثل، من منظور أنثروبولوجي، إن الثنوية الأنثروبولوجية الغنوصية، سواءً أصبح عنها برؤية ثنائية [جسد ونفس أو روح] أو ثلاثية [جسد ونفس وروح] للإنسان، تُعيد صدى النقاشات الدينية-الفلسفية في القرون الميلادية الأولى⁽⁴⁰⁾. بقي ذلك العصر، كانت المثالية الأفلاطونية، القائمة على مقابلة المثل بالمادة، قد نسلت حتى إلى المذهب الرواقي المادي - وهو ما تشهد به نصوص سينيكا وإيكتاتوس وماركوس أوريليوس⁽⁴¹⁾ - وإلى الواحدة الأنثروبولوجية اليهودية، كما يظهر في سفر الحكمة وسفر المكابيين الرابع⁽⁴²⁾.

lysis and Re-Assessment of the Text's Cosmological Framework," in *The Ascension of Isaiah*, ed. Jan N. Bremmer, Thomas R. Karmann, and Tobias Nicklas (Leuven: Peeters, 2015), 259-88; idem, "The Apocalypse of Paul (NHC V,2): Cosmology, Anthropology, and Ethics," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016): 110-31, at 122-15.

Lautaro Roig Lanzillotta, "Spirit, Soul and Body in Nag Hammadi Literature: Distinguishing Anthropological Schemes in Valentinian, Sethian, Hermetic and Thomasine Texts," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 2 (2017): 15-39.

(41) الرواقيون المتأفلطون، على حد تعبير زيلر (1903) III2, 256). غير أن الدراسات الحديثة تحاول التخفيف من شأن تأثير أفلاطون فيهم؛ حول سينيكا وماركوس أوريليوس، انظر:

Brad Inwood, "Seneca, Plato and Platonism: the Case of Letter 65," in *Platonic Stoicism and Stoic Platonism*, ed. Mauro Bonazzi and Christoph Helmig (Leuven: Leuven University Press, 2008), 149-67; John M. Rist, "Are You A Stoic? The Case of Marcus Aurelius," in *Jewish and Christian Self-Definition, 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, ed. Ben F. Meyer and Ed P. Sanders (London: SCM, 1982), 23-45, at 31,

الذي لا يشير إلا على نحو عابر إلى التصورات الأنثروبولوجية الثنائية أو الثلاثية لماركوس أوريليوس؛ و

Christopher Gill, "Marcus Aurelius' Meditations: How Stoic and How Platonic?," in *Platonic Stoicism, Stoic Platonism*, ed. Mauro Bonazzi and Christoph Helmig (Leuven: Leuven University Press, 2007), 189-206.

وحول الرواقين الأوائل، انظر:

Heinrich von Staden, "Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen," in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, ed. John Wright and Paul Potter (Oxford: Oxford University Press, 2003), 79-116, at 96-105.

(42) انظر: سفر المكابيين الثاني 3: 17-16، 7: 37، 14: 138، 15: 130، وسفر حكمة

وحين ننظر في باب الأخلاق، يتبدى لنا المشهد ذاته على وجه التمام. فالأخلاق الغنوصية تُظهر الهموم والانشغالات نفسها التي حملتها سائر المذاهب الأخلاقية المعاصرة، تلك التي تصوّر الحياة البشرية ميداناً صراعاً يتوجب فيه على المرء أن يسيطر على جميع الشواغل الخارجية، ليجمع همّة ويصبو بكلّيته إلى عالمه الإلهي الباطن. وقد ردّد سينيكا وفيلون وإبكتيتوس وبلوتارخ وألكينوس وماكييموس الصوري ومؤلفو المتون الهرمسية أصداً هذه الرؤية على نطاق واسع. وما هو أعمق دلالة أن التصوّرات الأخلاقية الغنوصية تعكس ذات الأساس الأفلاطوني-الأرسطي الذي نجده عند جميع فلاسفة الأفلاطونية الوسطى، الذين نظروا إلى النفس بوصفها ساحة معركة بين الأهواء والعقل، وقسموها إلى جزء عاقل وآخر لا عقل له.

سليمان 8: 19-20. انظر:

James M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Rome: Biblical Institute Press, 1970).

ويذكر سفر الحكمة (2: 2-4) وجوهاً متعددة لموت النفس والجسد معاً. وفي حكمة سليمان (9: 15) يظهر بجلاء أن الجسد الغائي يثقل على النفس، في صورة تقارب ما ورد عند أفلاطون في محاورة فيدون (81C 20). غير أن باحثين مثل مارتن نيهير، في *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis* (Berlin: De Gruyter, 2004), 131-33,

وعلى خطى دبتر جورجي، في

“Weisheit Salomos,” in idem, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, III.4 (Gütersloh: Mohn, 1980),

وأوتو كايذر، في

Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke (Gütersloh: Gütersloher, 1994), 118-19, 199

يعتبرون هذه الأفكار إضافات لاحقة إلى النص. ومع ذلك، يمكن العثور على النظرة الثنوية للإنسان حتى عند فيلون، الذي كان أحياناً يحفظ بالنظرة اليهودية الإيجابية تجاه الجسد، انظر،

Eduard Schweizer, “Die hellenistische Komponente im neutestamentlichen sark-Begriff,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957): 237-53, at 246-50.

أخيراً، ولكن ليس أقل شأناً، تُظهر الإبيستيمولوجيا هي الأخرى تشابهات قوية. فوفقاً للكونيات المثالية التي تقدّم ذكرها، تصوّر الغنوصيون هذا العالم الذي نعيش فيه عالماً موهوماً. وبالاتزان مع ثنويتهم الأنثروبولوجية، انتهى هذا الرأي إلى رؤية تشاؤمية: إذ لسنا نعيش في واقع زائف وحسب، بل نحن أيضاً غافلون عنه، ولا نملك إلا أضيق السبل وأقلها لبلوغه ومعرفته. بل إن أدواتنا الحسية، بحكم طبيعتها المادية، لا تزيدنا إلا خمولاً في الجهل وروسوخاً في الأسر. ولم يكن من سبيل إلى استرجاع العلم الحق إلا بمصاحبة عملية أخلاقية صارمة، قوامها الانفكاك عن طبيعتنا الجسدية وعن محيطنا المادي. ومع ذلك، فإن معظم التيارات الدينية والفلسفية في تلك الحقبة كانت تزعم أن بلوغ العلم الحق يقتضي تجاوز العلم الخطابي الاستدلالي، إلى ضربٍ من الإدراك المباشر الحدسي، فوق العقلي، للإلهي⁽⁴³⁾.

وإذا ما تناولنا الغنوصية من هذه الزاوية المنهجية، يتبين أن المسيحيين الغنوصيين كانوا - في الجملة - أوفياء للخطاب الديني والفلسفي لعصرهم. بل إنهم أقرب إلى أن يُفهموا في إطار التكيّف الثقافي لا في إطار المقاومة الثقافية، شأنهم في ذلك شأن شركائهم من المسيحيين ذوي النزعة الأرثوذكسية الأولى:

(43) حول هذه المسألة، انظر:

A. Hilary Armstrong, "The Hidden and the Open in Hellenic Thought," *Eranos Jahrbuch* 54 (1985): 81-117, at 99:

«هذا العلم محبوب عن أكثر الناس، غير أنه يُمتدّ في تناول الفلاسفة، وإن كان بلوغه عسيراً غاية العسر، وربما لا يتأتى لهم إلا في فتراتٍ وجيزة. ومن هنا، فإن الأجدر بالإعجاب أن هذه المدرسة العظمى من التقاليد الفكرية، قد انتهت - بطريقها الخاص وبوسائلها الذاتية -

إلى إدراكٍ برّ نهائيٍّ ما». انظر:

Robert Lamberton, "The *aporrhotos theoria* and the Roles of Secrecy in the History of Platonism," in *Secrecy and Concealment*, ed. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 139-52.

أ. ففي مواجهة ما ساد من شرك بالله أو ثنوية لاهوتية، رفع المسيحيون ذوو النزعة الأرثوذكسية الأولى شعار التوحيد⁽⁴⁴⁾؛

ب. وفي ميدان الكونيات، قدّم المسيحيون ذوو النزعة الأرثوذكسية الأولى رؤية شاملة للكون بوصفه ثمرة الإله الواحد المحبّ العطوف، وهو أمرٌ سرعان ما أثار معضلات كبرى من جهة الشؤديسيا (مسألة تبرير عدل الله)، تلك المعضلات التي ظلّت راسخة في بنيان اللاهوت المسيحي اللاحق.

ج. وأما في المجال الأنثروبولوجي، ففي حين أن المحيط الثقافي كان يتقبّل الثنوية في الإنسان قبولاً مباشراً، مميّزاً فيه بين مكونين أو ثلاثة، فقد تمسّك الأرثوذكس الأوائل بعناد بالمذهب الوحدي (المونيزم) الأنثروبولوجي، وهو ما يشهد عليه بجلاء إيريناوس⁽⁴⁵⁾.

د. وانسجاماً مع هذا التصوّر للأمر، فإن مبدأ المتريوبائيا، أي المنزع الأفلاطوني - الأرسطي في معالجة الأهواء، قد أبقى مجالاً لموقف أشدّ

(44) في واقع الأمر، وحتى عهد غير بعيد، كان يُنظر إلى التوحيد على أنه السمة المميّزة للدين اليهودي-المسيحي، انظر:

Pagan Monotheism in Late Antiquity, ed. Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (Oxford: Oxford University Press, 1999)

والدراسين التاليين المضمّتين فيه:

Martin L. West, "Towards Monotheism," 21-40; Michael Frede, "Monotheism and Pagan Philosophy," 41-68;

وانظر أيضاً:

Frederick E. Brenk, "Plutarch's Middle-Platonic God: About to Enter (or Re-make) the Academy," in *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, ed. Rainer Hirsch-Luipold (Berlin: Mohr Siebeck, 2005), 27-50; David Sedley, "The Origins of Stoic God," in *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, ed. Dorothea Frede and André Laks (Leiden: Brill, 2002), 41-84; and more recently Jan Opsomer, "Plutarch on the One and the Dyad," in *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, ed. Robert W. Sharples and Richard Sorabji (London: Institute of Classical Studies, University of London, 2007), 379-95.

(45) انظر - على سبيل المثال - إلى الجهود البائسة التي بذلها إيريناوس لِيُفسّر 1 تسالونيكي 5: 23 على نحوٍ يوافق مذهب الوثنيّة؛ وذلك في كتابه ضدّ الهرطقات (1,6,5).

وإيكالية، هو السعي إلى استئصالها كلياً، وهو الموقف الذي وإن أعرض عنه الرواقيون تماماً، فقد أفسح السبيل أمام أشد أشكال الزهد قسوة، بل وأحياناً إلى حدّ بتر المرء أعضاء من جسمه⁽⁴⁶⁾.

هـ . وأخيراً، في الإستمولوجيا، أبدت [الأرثوذكسية الأولى] موقفاً مناوئاً للمعايير المعرفية السائدة في ذلك العصر، إذ رفضت كلّ إمكانية بشرية، بل كلّ قدرة على المعرفة، وقد عبّر ترتليان عن ذلك بعبارة شبه العدمية الشهيرة: أؤمن لأنه أمرٌ غير معقول⁽⁴⁷⁾.

وهكذا، فرغم هجمات الأرثوذكسية الأولى القديمة وآراء العلماء المعاصرين، أرى أنه يمكن القول بيقين إن الغنوصيين قد انسجموا إلى حدّ بعيد مع رؤى معاصريهم في المشهد الديني الواسع لتلك الحقبة التاريخية، في حين كان الأرثوذكس الأوائل هم الذين رفضوا، على نحوٍ ثابت ومنهج، كلّ ما في محيطهم الثقافي.

ولكن، ماذا نقول بشأن موضوع هذا الكتاب؟ حين كان الغنوصيون ينقلون علمهم في سرٍّ وكنمان، ويقيمون العوائق في الشكل والمضمون أمام بيان علمهم أو غنوصيتهم الباطنية، هل كانوا حقاً شذاذاً أم ثوّاراً متمردين؟

3.6 نقل العلم الباطني الغنوصي: استمرارية ثقافية أم انقطاع؟

إن نصوص نجع حدّادي تدعم إلى حد كبير وصف آباء الكنيسة للنقل الباطني للعلم عند المسيحيين الغنوصيين. فقد زعم الغنوصيون أنهم يملكون الغنوصيا، وهي

(46) انظر القصة (سواء كانت أسطورية أم لا) التي نقلها يوسابيوس (التاريخ الكنسي 8:6) عن

اختفاء أوريجانوس، ولمزيد من الاطلاع حول هذه الحادثة انظر:

John Anthony McGuckin, *The Westminster Handbook to Origen* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004), 6, 14.

(47) Tertullian, *De carne Christi* V, 4. See P. Bühler, "Tertullian: The Teacher of the credo quia absurdum," in *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. Jon B. Stewart (Oxford: Routledge, 2008), 131-44.

الكلمة اليونانية التي تعني «العلم»، ذلك العلم التي يحرّر صاحبه من قيود العالم المادي. وهذا العلم، بطبيعة الحال، لم يكن علمًا بشريًا عاديًا، سهل المتناول وميسورًا لكل إنسان عن طريق العقل؛ بل كان علمًا إلهيًا يكشف عن أصول الإنسان الإلهية، ويُنِّي كيف ولماذا انحط إلى هذه البقعة النائية من الكون.

يؤكد إنجيل توما منذ مطلع على القوة الخلاصية الكامنة في التأويل الوجه لأقوال المسيح المستترة⁽⁴⁸⁾. وإذا عُدَّت هذه الأقوال سلعة نادرة، فقد أحاط الغنوصيون أحيانًا عقائدهم بلغة مُلغزة أشبه بالأحاجي، وأحيانًا أخرى بأبنية أسطورية معقدة. ومن أمثلة الصنف الأول القول الخمسون من إنجيل توما حيث يقول المسيح:

إن قالوا لكم: «مين أين جئتم؟»، فقولوا لهم: «جئنا من النور، من الموضع الذي انبثق فيه النور من ذاته، فأقام كيانه، وأظهر نفسه في صورتهم». وإن قالوا لكم: «أأنتم هو؟»، فقولوا: «نحن أبناء»، نحن مختارو الآب الحي. وإن قالوا لكم: «وما علامة أبيكم فيكم؟»، فقولوا لهم: «هي الحركة والسكون».⁽⁴⁹⁾ (GosThom [NHC II,2] 50)

وأما مثال الصنف الأخير فنجدّه في ما يعرضه كتاب يوحنا السري من وصفٍ عن تكشف العالم الإلهي والمنطقة السماوية والعالم تحت القمر. وقد أعلن في بدايته عن الطابع السريّ للتعالم الواردة فيه: «تعالم المخلص وكشف الأسرار والأمور المخفية في صمت»⁽⁵⁰⁾. كما أُنْذِر في خاتمته على الطابع الباطني للأبوكريفون حين

GosThom (NHC II,2), prol.

(48)

(49) تعود الترجمة الإنكليزية إلى

Thomas Lambdin, "Gospel of Thomas," in The Nag Hammadi Codex II,2-7, Together with XIII,2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. I, 654, 655 with Contributions by Many Scholars, ed. Bentley Layton (Leiden: Brill, 1989), 53-93.

ApJohn (NHC II,1) 1-4.

(50)

تعود الترجمة الإنكليزية إلى

Michael Waldstein and Frederik Wisse, *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag*

يقول المخلص ليوحنا: «إني أقول لك هذه الأمور لتكتبها وتُسَلِّمها سرًّا إلى أرواح رفاقك»⁽⁵¹⁾. فهذه التعاليم معدة لأن تكتب وتُعطى «... سرًّا إلى أرواح رفاقك، لأن هذا السر هو من النوع الراسخ الذي لا يزول»⁽⁵²⁾.

وكان السر المحيط بالعقائد الغنوصية مثيراً - اجتماعياً ونفسياً - إذ مكّنتهم من تأسيس هويتهم وتحديد قيمتهم الاجتماعية⁽⁵³⁾. فإنجيل الحق، مثلاً، يقدم نفسه على أنه الإنجيل الذي «أوحى به إلى الكاملين برحمت الأب، البرّ المستور»⁽⁵⁴⁾. وإن امتلاك مفتاح التأويل كان يُمكن المفسرين من الولوج إلى عالمٍ جديدٍ من المعاني. بل إن إنجيل الحق يلمّح إلى معنى خلاصي في حادثة الصلب باستعماله الصور والتعابير الكتابية، إذ يُصوّر المسيح وقد «سُفّر على شجرة فصار ثمرة علم الأب».

وأهم من ذلك أن امتلاك المفاتيح التأويلية لحلّ ألغاز أركانا موندي إت دي كان بحرّهم من وطأة الوجود المادي اليومي⁽⁵⁵⁾. وبعد أن يقرّ إنجيل توما في مقدمته بالطبيعة الباطنية للعلم المودّع في الأقوال [logia]، يعد مفسّره بالحياة الأبدية: «من وجد تفسير هذه الأقوال فلن يذوق الموت»⁽⁵⁶⁾. وهكذا، فإن الفرد وخبرته يظنان في صميم هذه العقائد السريّة. فهي لم تقتصر على كلمات-المرور لرحلة النفس في العالم السماوي كما زعم كليمنديس الإسكندري⁽⁵⁷⁾، بل كانت تحثّ على التأمل الداخلي، الذي يتيح للفرد أن يُحوّل ذاته وحياته:

Hammati codices II, I, III, I, and IV, I with BG 8502,2 (Leiden: Brill, 2000).

ApJohn (NHC II,1) 31.29-31. (51)

ApJohn (BG) 75 15-20. (52)

Simmel, "The Secret"; Lührman, "The Magic of Secrecy," 137; Urban, "The Torment of Secrecy," 220. (53)

GosTruth (NHC I,3)18.11-15. (54)

De Jong, "Secrecy in Antiquity," 1051. (55)

GosThom (NHC II,2), prol. (56)

Clement of Alexandria, *Exc. Theod.* 78. (57)

مَنْ يَطْلُب، فليواصل الطلب حتى يجد. فإذا وجد، تَكَثَّر. وإذا تَكَثَّر،
 اندهش. وإذا اندهش، تسلَّط على الكلّ. (GosThom (NHC II,2) 2)

إن اكتشاف الحقائق الجوهرية الكامنة تحت ظاهر الخبرة اليومية قد يورث طالبيها
 الدهشة، غير أن قيمتها الكلية الشاملة تعينهم على تجاوز طبيعة وجودهم المتشظي.
 إن اكتشاف هذه الوحدة أو هذا الانسجام هو الذي يمكن الإنسان من أن يغيّر ذاته
 وحياته معاً.

ومن هنا، نرى أن الكتابات الغنوصية، فيما يتعلق بنقل العلم، تنسجم
 انسجاماً تاماً مع القواسم الثلاثة المشتركة التي تميّز كلّ تقليد سرّي في العصور
 القديمة⁽⁵⁸⁾، إذ يزعم الغنوصيون أنهم يقدمون:

أ. سبيلاً إلى الواقع الحق، إلى الحقائق الجوهرية عن الكون والآلهة
 والأصول، وهي حقائق محجوبة في العادة تحت سطح الخبرة اليومية.

ب. تفسيراً كلياً للواقع بغية تخليق الواقع الممزق؛ فالعالم والإلهي والإنسان
 والنفس أو العقل، جميعها في جوهر الأمر في حالة من الترابط والتداخل.

ج. قوة مخصوصة تُبدّل ذات الإنسان وحياته.

وهذه الأوجه الثلاثة قد طبعت أيضاً الفلسفة اليونانية منذ نشأتها الأولى.

وقد بيّنتُ في موضع آخر أن نشر العلم في اليونان القديمة كان يواجه على
 الدوام عوائق طبيعية وثقافية⁽⁵⁹⁾. فالعلوم العملية حول الصناعات والتجارة
 والواجبات الدينية كانت محفوظة في نطاق مغلق من بنية الطائفة الجرفية أو العائلة
 التي تنتقل داخلها⁽⁶⁰⁾. وفي هذا الإطار كانت العلاقة بين ربّ العمل وتلميذه، أو

De Jong, "Secrecy in Antiquity," 1050-54. (58)

Lautaro Roig Lanzillotta, "Concealed Knowledge: Ways of Producing, Protect- (59)
 ing, and Sharing Knowledge in Antiquity as a Context for Gnostic Esotericism,"
 4-11 (forthcoming).

Burkhard Meissner, "Mündliche Vermittlung und schriftliche Unterweisung in (60)

الأب وابنه، وما صاحبها من شفافية في نقل العلم، كقيلة بإقصاء الغرباء من المشاركة. وإن القَسَم الطبي المشهور المنسوب إلى أبقرات لَيستعمل صورة العائلة: فالتلמיד بعد قبوله في بنية العائلة-الجماعة يُعَدُّ «مُتَبَنِي»، ومن ثَمَّ يتصرّف كأنه واحد منها⁽⁶¹⁾.

كان التنافس الحادّ في المجتمع اليوناني عائقاً ثقافياً كبيراً؛ ففي العصر العتيق (البدويّ) اعتُبر العلم رأسماً لا ثقافياً، فكان يُصان ويُحفظ كأنه متاع نادر. وقد عبّر مفكّر اليونان في تلك المرحلة عن تلك الضغائن عينها التي نسبها هسيودوس إلى أهل الجُرُفَة الواحدة⁽⁶²⁾: إذ انتقد صولون (القصيد 20، طبعة ويست) الشاعر ميترنوس؛ وهاجم هيراقليطس هوميروس وهسيودوس وأرخيلوخوس وفيثاغورس وزينوفانيس وبيكاتايوس؛ وكذلك فعل زينوفانيس بهوميروس وهسيودوس وفيثاغورس وسيمونيدس؛ فيما وجّه سيمونيدس سهام نقده إلى الحكيم بيتاكوس (القصيد 542، الأسطر 1-6، بايج)⁽⁶³⁾.

وهكذا، أخذت ظاهرة «الكتمان والبيان» تتبلور لأول مرّة على أنها شكل من أشكال التفاعل الاجتماعي؛ وصار العلم يُتصوّر على أنه بضاعة نادرة، ومن ثَمَّ

der antiken Berufsausbildung," in *Antike Fachschriftsteller: Literarischer Diskurs und sozialer Kontext*, ed. Marietta Horster and Christiane Reitz; Palingenesia 80 (Wiesbaden: Franz Steiner, 2003), 153-75, at 159.

(61) في القَسَم الأبقراطي (5-6) يلتزم التلميذ بأن «يعدّ مَنْ علّمه هذا الفن بمنزلة والديه، وأن يحيا عمره في شركة معه... وأن ينظر إلى نسله نظرتة إلى إخوته في العصابة، وأن يعلّمهم هذا الفن». وحول الجمع بين التدوين والتلقين الشفهي للتراث الطبي الأبقراطي، انظر:

Lawrence M. V. Totelin, *Hippocratic Recipes: Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece* (Leiden: Brill, 2009), 22-66 ("Oral Transmission of Medical Knowledge and Written Recipes"), at 22.

(62) يقول هسيودوس في كتابه الأعمال والأيام (Works and Days)، 25-26: «الفَخَار ضد الفُخَار، والمتسوّل ضد المتسوّل، والمُعْتَي ضد المعْتَي».

(63) Jan N. Bremmer, "Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece," in *Secrecy and Concealment*, ed. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 61-78, at 69-70.

بؤابة إلى الرفعة الاجتماعية. وقد زعم جميع الفلاسفة ما قبل سقراط أن بأيديهم مفتاحاً إلى فهم الواقع فهُمّا أفضل ممّا كان عند أسلافهم، وهم يحمون علمهم بطرائق شتى. فلم يكن فيثاغورس والكهنة الأورفثيون الجوّالون وحدهم من أحاط عقيدته بجماعة باطنية مؤسّسة حولها؛ بل إن هيراقليطس وأنبندوقليس وبرميندس أيضاً قدّموا العلم وحموه وجعلوه من منجزاتهم الشخصية. فمن جهة⁽⁶⁴⁾، أكّدوا أنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق حيّة كامنة وراء الأشياء المألوفة⁽⁶⁵⁾؛ ومن جهة أخرى، كشفت تعاليمهم الحقائق الكلية المخفية وراء واقع مجزأ⁽⁶⁶⁾؛ والأهم من ذلك أن غايتهم من هذا العلم أن يغيّروا به ذوات تلاميذهم وحيواتهم⁽⁶⁷⁾.

- (64) De Jong, "Secrecy in Antiquity," 1051-52.
- (65) وفقاً لهيراقليطس، إن الواقع الحقيقي للأشياء مخفي: فلا نلاحظ أن «الطبيعة [physis] تحب أن تخفي ذاتها فحب» (B 123 DK) بل أيضاً: «إن الصلة غير الظاهرة أقوى من تلك الظاهرة» (B 54 DK). ومع ذلك، فإن العامة يميلون إلى الاعتقاد بخلاف ذلك (B 17 DK): «فالعامّة لا ينتهون إلى مثل هذه الأمور حين يصادفونها، ولا يعرفونها حين تُعلّم لهم، مع أنهم يظنون أنهم يعرفونها». ويزعم بارميندس كذلك أن «طريق الحقيقة» يبلغ الوجود الحقيقي الكامن تحت «الطريق الظاهر»، مستنّداً في ذلك إلى ما تنقله الحواس للأغلبية (B 2 DK). وانظر إلى هجوم إبيدوكليس على الرأي السائد لبيت أن الحقيقة تكمن تحت المظاهر، وهي واقع حقيقي يستطیع أن يوفر مفتاحه (B 11 DK).
- (66) الحكمة عند هيراقليطس هي «...معرفة الفكر الذي تُدار به جميع الأشياء عبر جميع الأشياء» (B 41 DK)؛ أما عند إبيدوكليس، فالحب والخصام يمنحان التماسك للحوادث المتعددة الناتجة عن اجتماع العناصر الأربعة (B 17 DK)؛ ويمكن قول الشيء نفسه عن بارميندس، الذي يرى أن الوجود، رغم المظاهر، غير قابل للقسمه ومتجانس (B 4 DK)، ويؤكد (B 5 DK) «لا فرق عندي من أين أبداً؛ فلن البت أن أعود إلى هناك في الوقت المناسب».
- (67) كان أسلوب حياة الفيثاغوريين، ووصفاتهم الغذائية، والسر المشترك لديهم، مقصوداً لتحويل المبتدئ. أما عند هيراقليطس، فوعي الفرد بـ «اللغوس المشترك» هو الذي يمكّنه من هذا التحول، ويتحقق ذلك عن طريق التأمل الداخلي، ومن خلال بحثه عن ذاته كما عبّر عنه في قوله «بحثت عن نفسي» (B 101 DK). أما فيما يخص إبيدوكليس، فقد لفت بيتر كينغسلي في

Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

في هذا المنحى، أضفى الـ نوموس الأبقراطي على فنون الطب مسحةً دينية، وحسى الجلم من الغرباء، لا يُلقَّن إلا في نطاق الحلقة المغلقة من الخواص: «إن الأمور المقدسة لا تُكشف إلا للرجال المقدسين. وأما المدنسون فلا يحلّ لهم أن يتعلموها حتى يُدربوا على غوامض الجلم وينتهيروا لأسرارها»⁽⁶⁸⁾. وهكذا، استمرت سائر المدارس الفلسفية، من الأكاديمية⁽⁶⁹⁾

إلى اللغة الغامضة واستعارة الكلمات-البذور التي نجدها في مؤلفه عن الطبيعة (*Peri Phuseos*): فالكلمات هي كالبذور التي، عند رعايتها ونموها بشكل صحيح، تُحدث التحول الداخلي في الفرد.

(68) انظر التوموس الأبقراطي، القانون الخامس:

Τὰ δὲ ἐκὰς ὄντα πράγματα λεποῖσιν ἀνθρώποισι δέχονται·
βελήσουσι δὲ, οὐ θεῶς, πρὶν ἢ τελευθῶσιν ὀργίσειεν ἐπιστήμης.

وانظر:

Emile Littre, *Oeuvres complètes d'Hippocrate* [1844] IV 642. On the issue, see Walter Burkert, "Craft versus Sect: The Problem of Pythagoreans and Orphics," in *Jewish and Christian Self-Definition, III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, ed. Ben F. Meyer and Ed P. Sanders (London: SCM, 1982), 1-22, at 8;

وفي السياق نفسه،

Vivian Nutton, "Healers in the Medical Market Place: Towards a Social History of Graeco-Roman Medicine," in *Medicine in Society: Historical Essays*, ed. Andrew Wear (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 15-58 n. 17.

(69) حول فلسفة أفلاطون، انظر المأدبة (209E-210A) حيث يشبه سقراط البحث الفلسفي بالانخراط في أسرار خفية. وحول تنويع مشروع الفيلسوف بوصفه *epopteia* أي «رؤية أو كشفًا»، انظر كذلك مواضع أخرى غير المأدبة (210A) مثل الرسالة السابعة (344B)، وفيديروس (250A-251A)، وفيديون (69C-D). ولا يقتصر الأمر على ما نبه إليه إدوار دي بلاس في دراسته عن لغة الأسرار عند أفلاطون

Édouard Des Places, "Platon et la langue des mystères," in *Études platoniciennes, 1929-1979, Études préliminaires aux Religions orientales dans l'Empire romain*, 90 (Leiden: Brill, 1981), 83-98;

بل يتضح بصورة أوفى في أعمال كريستوف ريدفغ حول المصطلح السريّ عند أفلاطون وفيلون وكليمنس الإسكندري،

Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin: De Gruyter, 1987)

أن محاورات أفلاطون، لا سيما المأدبة وفيديوس، تستعمل اصطلاحات متعلقة بالأسرار والغوامض، انظر أيضًا:

إلى الرواقين⁽⁷⁰⁾، على هذا التصور الباطني للعلم وكيفية نقله، بل اقتفت أثر أفلاطون الذي صوّر الفلسفة ذاتها على أنها انخراط في سلوك يشبه سلوك الأسرار. ليس غريباً، إذن، أن يُنسب إلى أفلاطون - في العصور القديمة وفي الدراسات الحديثة على السواء - أنه كان يبتّ تعليماً باطنياً إلى جانب مؤلفاته العلنية. وبغض النظر عن الدخول في النقاش العلمي حول ما عُرف بـ «العقيدة غير المكتوبة» (*Ungeschriebene Lehre*) عند أفلاطون⁽⁷¹⁾، فإن تهيّبه من الكتابة في حد ذاته يعيدنا

Heinrich Dörrie, "Philosophie und Mysterium," in *Verbum et Signum II: Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter*, ed. Hans Fromm, Wolfgang Harms, and Uwe Ruberg (Munich: Fink, 1975), 9-24; idem, "Mysterien (in Kult und Religion) und Philosophie," in *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, ed. Maarten J. Vermaseren (Leiden: Brill, 1981), 341-62.

(70) يبدو أن كليشيه قد اعتنق بالفعل تصوّراً مشابهاً عن الفلسفة، ووصفها بأسلوب باطني مائل. فبحسب ما جاء في SVF I 538، وصفت الألهة بأنها «أشكال غامضة»، ورأى في الشمس «حاملة المشعل»، وفي الكون «الجزر» (mysterion)، وأولئك الذين «امتلاوا بالروح الإلهي» بأنهم «المنخرطون». أمّا بولتارخ، فيذكر أن خيريبس كذلك قد فهم اللاهوت على أنه انخراط في طقوس الأسرار. ففي مؤلفه (SVF II, 1035A-B [= SVF II, 1035A-B]) *De stoicorum repugnantia* (42) يروي أن الفيلسوف الرواقى اعتبر اللاهوت هو المرحلة الأخيرة في المنهاج الفلسفي، وسماه *ἱερωσία* (teletē). وانظر أيضاً (SVF II, 1008)، المحفوظ في معجم Etymologicum magnum، الذي يؤكد أن «الأحاديث في الأمور الإلهية تُسمّى على نحو موقّع استهلاطات شعائرية [initiations]». انظر حول هذه المسألة:

Pierre Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion* (Paris: E. de Boccard, 1936), 116ff; and idem, "Sur les mystères d'Eleusis," *Revue des Études Grecques* 75 (1962): 460-82, at 466. See also Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), 172; Jaap Mansfeld, "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought," in *Studies in Hellenistic Religions*, ed. Maarten J. Vermaseren (Leiden: Brill, 1979), 129-88, at 134-36; Kempe Algra, "Stoic Theology," in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 153-78, at 154.

(71) في الجانب المزيّد لذلك تجد:

Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon* (Stuttgart: Kohlhammer, 1959); *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart: Klett, 1963); Hans J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg: C. Winter, 1959); and idem, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam: Grüner, 1964); and more recently Giovanni Reale, *To-*

إلى جزّ النقل الشفاهي بين المعلّم والتلميذ⁽⁷²⁾.

4.6 ملاحظات ختامية

في القرون الأولى للميلاد، شاعت في المجتمع اليوناني-الروماني طوائف غامضة. وقد عكس ازدهار هذه الطوائف الجديدة والجماعات والجمعيات السريّة الروح الجديدة التي هيّمت مع العصر الهلنستي. حتى إن الفلسفة ذاتها تأثرت بهذا النمط السري: فمع كونها قائمة في جوهرها على العقل، قيل إنها تمنح المريد التهيئة الضرورية الأولى في خبرة تشبه طقس الأسرار، لا يبلغ كمالها إلا بمراحل تتجاوز العقل. ولم يكن ذلك شأن الفيثاغورسيين الجدد من أمثال ثيون السمراوي فحسب، بل كذلك غيرهم من الأفلاطونيين الوسطيين كفيلو وألسينوس وبلوتارخ، بل وأيضاً كليمنندس الإسكندردي فيما بعد؛ إذ زعموا جميعاً أن غاية هذه التهيئة في «أسرار الفلسفة» هي بلوغ الخبرة الرؤيوية أو المكاشفة العيانية.

في هذا السياق، ليس من المستغرب أن تُقدّم الجماعات الغنوصيّة المسيحية تعليمها

ward a New Interpretation of Plato, translated from the tenth edition and edited by John R. Catan and Richard Davies (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1997).

وفي الجانب المعارض:

Eugène N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Homer* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1974), Chapter 6 and Interpreting Plato (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1977); William K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, 5: The Later Plato and the Academy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 418-42.

(72) تبين مقاطع متعدّدة، مثل ما في فيدروس (274B-276C) وثياتينوس (152C) والرسالة الثانية (314) والرسالة السابعة (340B-345C)، بجلاء تفضيل النقل الشفوي على التدوين في سياق التعليم الفلسفي. كما أن كتاب القوانين يرى أن بعض المذاهب قد تكون «أي غير قابلة للإنصاح قبل أوانها، إذ إن البرح بها في غير وقتها قد يُعطل الفهم السليم (968E 2-5) انظر: Thomas A. Szlezák, "Plato, section E, Criticism of writing," in *Brill's New Pauly: Antiquity volumes*, ed. Hubert Cancik and Helmuth Schneider, Brill Online, 2014, checked 8 February 2014.

ونقل علمها على نحو باطني، لا يُدرك على وجه التمام إلا بعد التهيؤ والدخول الصحيح في أسرارها. ولم يكن هذا المتزعم امتداداً لليهودية الرؤيوية (الأبوكاليسية) ولا لما أحاط بتجربتها الدينية من سرية، بل كان على التحقيق ثمرةً للشائبة الأفلاطونية الإستمولوجية، تلك التي فرقت بين معرفة العالم المحسوس، ومعرفة الحقائق العليا الكامنة وراءه، أي المبادئ التي يقوم عليها. وعلى هذا، فقد اقتضى الأمر استعمال وسائل الخطاب في أول الأمر لتبديد أوهام الظواهر حتى يتهيأ السبيل في آخر المطاف لرؤية الإلهي. ومهما كانا هذا العلم عسير المطلب، ولا يُنال إلا بجهد طويل ولحظة خاطفة، فإنه قد مُنح للغنوصي كما كان من قبل يُمنح للفيلسوف⁽⁷³⁾.

وكما أَكْثَرُ أَنفَاء، فإن الجماعات الغنوصية لم تجد غضاضةً في التوفيق بين رؤاها المسيحية والبيئة اليونانية - الرومانية التي عاشت في كنفها. وحتى إن بدا موقفها تمرّداً أو شذوذاً، فإن طبيعة عقائدها الباطنية لم تكن على وجوه من الوجه مناقضةً أو مقاومةً للثقافة المحيطة بها؛ إذ كانت إنما تسير على النهج الذي رسمته المدارس الفلسفية في ذلك العصر، فضلاً عن الجمعيات والنوادي أو الاتحادات (collegia). ومن هنا، يحق لي أن أتساءل هل يَسَعُنَا استعمال مصطلح «التكيف» في حالتهم، إذ إنهم، على التحقيق، لم يكونوا يتكيفون مع ثقافة مختلفة؛ بل كانوا يعبرون عن آرائهم ومعتقداتهم وفق المعايير الثقافية للمجتمع الذي كانوا جزءاً منه، والبيئة التي عاشوا فيها.

(73) انظر الهامش رقم 43، نص آرمسترونغ المعنون: «الباطن والظاهر في الفكر الهيليني».

المصادر والمراجع

- Keimke Algra, "Stoic Theology," in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 153–78.
- Arthur H. Armstrong, "The Hidden and the Open in Hellenic Thought," *Eranos Jahrbuch* 54 (1987): 81–117.
- Polymnia Athanassiadi, and Michael Frede, eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974).
- Matthias Baltus, "Numenius von Apameia und der Platonische Timaios," *Vigiliae Christianae* 29 (1975): 241–70.
- Beryl Larry Bellman, *The Language of Secrecy: Symbols and Metaphors in Poro Ritual* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1984).
- Hans-Dieter Betz, "Secrecy in the Greek Magical Papyri," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Klippenberg and Guy Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 153–75.
- Georges Boas, "Ancient Testimony to Secret Doctrines," *The Philosophical Review* 62 (1953): 79–92.
- Sissela Bok, *Secrets: on the Ethics of Concealment and Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 1984) [New York: Pantheon, 1982].
- Kees W. Bolle, ed., *Secrecy in Religions*, Studies in the History of Religions 49 (Leiden: Brill, 1987).
- Pierre Boyance, "Sur les mystères d'Eleusis," *Revue des Études Grecques* 75 (1962): 460–82.
- Pierre Boyance, *Études sur le Songe de Scipion* (Paris: E. de Boccard, 1936).
- Jan N. Bremmer, "Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Klippenberg and Guy Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 61–78.
- Frederick E. Brenk, "Plutarch's Middle-Platonic God: About to Enter (or Remake) the Academy," in *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, ed. Rainer Hirsch-Luipold (Berlin: Mohr Siebeck, 2005), 27–50.
- Luc Brisson, "Premises, Consequences, and Legacy of an Esotericist Interpretation of Plato," *Ancient Philosophy* 15 (1995): 117–34.
- Roelof van den Broek, "Gnosticism and Hermeticism in Antiquity: Two Roads to Salvation," in *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek and Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1988), 1–20.
- Roelof van den Broek, "Religious Practices in the Hermetic Lodge: New Light from Nag Hammadi," in *From Polymandres to Jacob Bohme: Gnosis, Hermeticism and the Christian Tradition*, ed. Roelof van den Broek and CIs van Heertum (Amsterdam: In de Pelikaan, 2000), 78–95.
- Roelof van den Broek, "The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John," in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance)*, ed. Roelof van den Broek and Maarten J. Vermaseren (Leiden: Brill, 1997), 38–57.
- Roelof van den Broek, "Gnosticism I: Gnostic Religion," in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W. Hanegraaff et al. (Leiden / Boston, 2006), 403–16.
- Roelof van den Broek and Wouter J. Hanegraaff, eds., *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times* (Albany: State University of New York Press, 1988).
- Pierre Böhler, "Tertullian: The Teacher of the *credo quia absurdum*," in *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. Jon Bartley Stewart (Oxford: Routledge, 2008), 131–44.

- Walter Burkert, "Craft versus Sect: The Problem of Pythagoreans and Orphics," in *Jewish and Christian Self-Definition, III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, ed. Ben F. Meyer and Ed P. Sanders (London: SCM, 1982), 1–22.
- Walter Burkert, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras," *Phronesis* 14 (1969): 1–30.
- Walter Burkert, "Der geheime Reiz des Verborgenen: Antiken Mysterienkulte," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Kippenberg and Guy Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 79–100.
- Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).
- Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).
- Brian P. Copenhaver, *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- April D. DeConick, "The Countercultural Gnostic: Turning the World Upside Down and Inside Out," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016): 7–35.
- Édouard Des Places, *Numenius. Fragments* (Paris: Les Belles Lettres, 1973).
- Édouard Des Places, "Platon et la langue des mystères," in *Études platoniciennes, 1929–1979. Etudes préliminaires aux Religions orientales dans l'Empire romain*, 90 (Leiden: Brill, 1981), 83–98.
- Franz J. Dölger, "Sacramentum Infanticidium. Die Schlachtung eines Kindes und der Genuß seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum," in *Antike und Christentum* 4 (1934): 188–228.
- Heinrich Dörrie, "Mysterien (in Kult und Religion) und Philosophie," in *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, ed. Maarten J. Vermaseren (Leiden: Brill, 1981), 341–62.
- Heinrich Dörrie, "Philosophie und Mysterium," in *Verbum et Signum II: Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter*, ed. Hans Fromm, Wolfgang Harms, and Uwe Ruberg (München: Fink, 1975), 9–24.
- Garth Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the late Pagan Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Michael Frede, "Numenius," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2 (1987): 1034–75.
- Michael Frede, "Monotheism and Pagan Philosophy," in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassadi and Michael Frede (Oxford: Oxford University Press, 1999), 41–68.
- Konrad Galser, "Plato's Enigmatic lecture 'On the Good'," *Phronesis* 25 (1980): 5–37.
- Dieter Georgi, "Weisheit Salomos," in idem, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, III.4 (Gütersloh: Mohn, 1980).
- Marion Glebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten* (Zürich – München: Patmos, 1990).
- Christopher Gill, "Marcus Aurelius' *Meditations*: How Stoic and How Platonic?" in *Platonic Stoicism, Stoic Platonism*, ed. Mauro Bonazzi and Christoph Helmig (Leuven: Leuven University Press, 2007), 189–206.
- Robert M. Grant, "Charges of 'immorality' Against Various Religious Groups in Antiquity," in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. Roelof van den Broek and Maarten J. Vermaseren (Leiden: Brill, 1981), 161–70.
- William K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, 5: The Later Plato and the Academy*

- (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
- Wouter J. Hanegraaff et al., eds., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden: Brill, 2005).
- Wouter J. Hanegraaff et al., eds., "Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism," in *Religion: Secret Religion*, ed. April D. DeConick (San Francisco: MacMillan, 2016), 155–70.
- Albert Henrichs, "Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians. A Reconsideration," in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten I*, ed. Patrick Granfield, Josef Andreas Jungmann (Münster: Aschendorff, 1970), 18–35.
- Albert Henrichs, *Die Phoinikika des Lollanos. Fragmente eines neuen griechischen Romans* (Bonn: R. Habelt, 1972).
- Helmut Holzhey and Walther Ch Zimmerli, eds., *Esoterik und Exoterik der Philosophie: Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung: Rudolf W. Meyer zum 60. Geburtstag* (Basel; Stuttgart: Schwabe, 1977).
- Brad Inwood, "Seneca, Plato and Platonism: the Case of Letter 65," *Platonic Stoicism and Stoic Platonism*, ed. Mauro Bonazzi and Christoph Helmig (Leuven: Leuven University Press, 2008), 149–67.
- Irenaeus, *St. Irenaeus of Lyons: Against the Heresies*, ed. and translated by Dominic J. Unger, and John J. Dillon; Ancient Christian Writers 55, 64–65 (New York, N.Y.: Paulist Press, 1992).
- Otto Kaiser, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994).
- Karen King, *What Is Gnosticism* (Cambridge: Belknap Press, 2003).
- Karen King, *The Secret Revelation of John* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).
- Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Hans G. Klippenberg and Guy G. Stroumsa, eds., *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Leiden: Brill, 1995).
- Hans Joachim Kraemer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959).
- Hans Joachim Kraemer, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents* (Trans. J. R. Catan; Albany: State University of New York Press, 1990).
- Robert Lamberton, "The ἀπόκρυφος θεωρία: the Roles of Secrecy in the History of Platonism," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Klippenberg and Guy Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 139–52.
- Pamela O. Long, *Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001).
- Tanya M. Lührmann, "The Magic of Secrecy," *Ethos* 17 (1989): 131–65.
- George W. MacRae, "Discourses of the Gnostic Revealers," in *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, Aug. 20–25, 1973*, ed. Geo Windegren and David Hellholm (Stockholm and Leiden, 1977), 111–22.
- Jean P. Mahé, "A Reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead (Nag Hammadi Codex VI.6)," in *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek and Wouter J. Hanegraaff (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1988), 79–85.
- Jean P. Mahé, "La voie d'immortalité à la lumière des 'Hermetica' de Nag Hammadi et de découvertes plus," *Vigiliae Christianae* 45 (1991), 347–75.

- Jaap Mansfeld, "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought. With Some Remarks on the 'Mysteries of Philosophy,'" in *Studies in Hellenistic Religions*, ed. Maarten J. Vermaseren (Leiden: Brill, 1979), 129–88.
- Giovanni Marasco, "Sacrifici umani e cospirazioni politiche," *Sileno* 7 (1981): 167–78.
- Rainer Marten, "'Esoterik und Exoterik' oder 'Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit,'" demonstriert an Platon und Aristoteles," in *Esoterik und Exoterik der Philosophie: Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*; Rudolf W. Meyer zum 60. Geburtstag, ed. Helmut Holzhey (Basel: Schwabe, 1977), 13–31.
- Luther H. Martin, "Secrecy in Hellenistic Religious Communities," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Klippenberg and Guy Stroumsa (Leiden: E.J. Brill, 1995), 101–21.
- Zeke Mazur, "Notes pour Plotin, Traité 33 (II 9) Contre les Gnostiques. Draft 1," in *Plotin: Oeuvres complètes*. Tome 7, ed. Jean-Marc Narbonne, Mauricio Pagotto Marsola, Lorenzo Ferroni, Kevin Corrigan, and John D. Turner, Collection des Universités de France-Association Gillaume Bude (Paris: Les Belles Lettres, Forthcoming), 74–76.
- Zeke Mazur, "Primordial Self-Reversion and the Gnostic Background of Plotinian Procession," Unpublished paper presented at the Annual Meeting of the International Society for Neoplatonic Studies. New Orleans, LA, June 2005.
- Burkhard Meissner, "Mündliche Vermittlung und schriftliche Unterweisung in der antiken Berufsausbildung," in *Antike Fachschriftsteller: Literarischer Diskurs und sozialer Kontext*, ed. Marietta Horster and Christlane Reitz (Wiesbaden, 2003), 153–75.
- Birgitte Nedelmann, "Geheimhaltung, Verheimlichung, Geheimniseinige Soziologische Vorüberlegungen," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Klippenberg and Guy Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 1–16.
- Martin Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis* (Berlin: De Gruyter, 2004).
- Arthur D. Nock and André J. Festurière, *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, 4 vols (Paris: Les Belles Lettres, 1954–1960).
- Jan Opsomer, "Plutarch on the One and the Dyad," in *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD*, ed. Robert W. Sharples and Richard Sorabji (London: Institute of Classical Studies, University of London, 2007), 379–95.
- Jean Pepin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris: Aubier, 1976).
- Jean Pepin, "L'arcane religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne," in *La storia della filosofia come sapere critico* (Milan: Franco Angeli editore, 1984), 18–35.
- Apostolos L. Pleris, *Mystery and Philosophy: The Emergence of Reason from the Spirit of Mystery: An Inquiry into the Origin and Nature of Ancient Greek Rationality*, 4 vols (Patras: Institute for Philosophical Research, 2006–2007).
- Giovanni Reale, *Toward a New Interpretation of Plato* (Translated from the tenth edition and edited by John R. Catan and Richard Davies; Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1997).
- James M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Rome: Biblical Institute Press, 1970).
- Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin: DeGruyter, 1987).

- John M. Rist, "Are You A Stoic? The Case of Marcus Aurelius," in *Jewish and Christian Self-Definition*, 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, ed. Ben F. Meyer and Ed P. Sanders (London: SCM, 1982), 23–45.
- Alexander Roberts and James Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, revised and chronologically arranged, with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Cox (Edinburgh: T&T Clark, 1885).
- Lautaro Roig Lanzillotta, "The Early Christians and Human Sacrifice," *The Strange World of Human Sacrifice*, ed. Jan N. Bremmer (Leuven: Peeters, 2007), 81–102.
- Lautaro Roig Lanzillotta, "Dios como Padre y artífice en *Moralia* de Plutarco," in *Filología. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, V, ed. Patricio de Navascués, Manuel Crespo, Andrés Sáez (Madrid: Trotta, 2013), 139–56.
- Lautaro Roig Lanzillotta, "The Cosmology of the Ascension of Isaiah: Analysis and Re-Assessment of the Text's Cosmological Framework," *The Ascension of Isaiah*, ed. Jan N. Bremmer, Thomas R. Karmann, Tobias Nicklas (Leuven: Peeters, 2015), 259–88.
- Lautaro Roig Lanzillotta, "La recepción de Platón, *Timaeus* 28C, in Clemente de Alejandría," *Filología. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, VI, ed. Patricio de Navascués, Manuel Crespo, Andrés Sáez (Madrid: Trotta, 2016), 259–80.
- Lautaro Roig Lanzillotta, "The Apocalypse of Paul (NHC V.2): Cosmology, Anthropology, and Ethics," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016).
- Lautaro Roig Lanzillotta, "Plutarch and the Image of the Sleeping and Waking Soul," in *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*, Madrid, *Università di Salerno/Red Temática Europea "Plutarco"*, ed. Stefano Amendola, Giovanna Pace and Paola Volpe Cacciatori (Madrid: Ediciones Clásicas, 2017), 209–22.
- Lautaro Roig Lanzillotta, "Spirit, Soul and Body in Nag Hammadi Literature: Distinguishing Anthropological Schemes in Valentinian, Sethian, Hermetic and Thomasine Texts," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 2 (2017), 15–39.
- Lautaro Roig Lanzillotta, "Ahamot, el Alma del mundo valentiniana, y su relación con el Demiurgo (Ireneo, Adv. Haer. 1.5)," in *Jornadas sobre la Filología*, VII, ed. Patricio de Navascués and Andrés Sáez (Madrid: Trotta, 2018). Forthcoming.
- Lautaro Roig Lanzillotta, "Knowledge's Silent Stream: Esotericism from the Presocratics to the Gnostics," 4–11. (Forthcoming).
- Kurt Rudolph "Geheimnis und Geheimhaltung in der antiken Gnosis und im Manichäismus," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Klippenberg and Guy Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 265–87.
- Barbara M. Sattler, "The Eleusinian Mysteries in Pre-Platonic Thought," in *Philosophy and Salvation in Greek Philosophy*, ed. Vishwa Adluri (Göttingen: De Gruyter, 2013), 151–90.
- Renate Schlesier, "Maskierter Text. Religiöse Anspielung und Verheimlichung in der griechischen Tragödie," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Klippenberg and Guy G. Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 123–38.
- Eduard Schweizer, "Die hellenistische Komponente im neutestamentlichen sark-Begriff," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957): 237–53.
- Walter Scott, *Hermetica: the Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus* (Oxford: Oxford University Press 1926–1934).
- David Sedley, "The Origins of Stoic God," in ed. Dorothea Frede and André Laks (Leiden / Boston: Brill), 41–84.

- Georg Simmel, "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies," *American Journal of Sociology* 11 (1906): 441-98.
- Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel* (transl. K. Wolff; Glencoe, Ill: Free Press, 1950).
- Jonathan Z. Smith, *Differential Equations: On Constructing the 'Other' (Thirteenth Annual University Lectures in Religion; Arizona State University, Department of Religious Studies, 1992).*
- Guy G. Stroumsa, "From Esotericism to Mysticism In Early Christianity," In *Secrecy and Concealment: Studies In the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans Kippenberg and Guy Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), 289-309.
- Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Leiden: Brill, 1996).
- Szlezák, T.A., "Plato," (section E, "Criticism of writing"), In *Brill's New Pauly: Antiquity volumes*, ed. Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill Online, 2014. Reference. 08 February 2014.
- Stanton K. Tefft, *Secrecy: A Cross-Cultural Perspective* (New York: Human Sciences Press, 1980).
- Eugène N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Homer* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1974).
- Eugène N. Tigerstedt, *Interpreting Plato* (Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1977).
- Laurence M. V. Totelin, *Hippocratic Recipes: Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge In Fifth- and Fourth-Century Greece* (Leiden: Brill, 2009).
- John D. Turner, "Transgressing Boundaries: Plotinus and the Gnostics," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016): 56-85.
- Hugh B. Urban, "The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems In the Study of Esoteric Traditions," *History of Religions* 37 (1998): 209-48.
- Heinrich von Staden, "Body, Soul, and Nerves: Epcurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen," in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, John Wright and Paul Potter (Oxford: Oxford University Press, 2003), 79-116.
- Martin West, "Towards Monotheism," In *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (Oxford: Oxford University Press, 1999), 21-40.
- Michael A. Williams, "Secrecy, Revelation, and late Antique Demiurgical Myths," In *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, ed. Elliot R. Wolfson (New York / London: Seven Bridges Press, 1999), 31-58.
- Elliot R. Wolfson, ed., *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions* (New York / London: Seven Bridges Press, 1999).

الفصل السابع

آية سقراط وآية أهوؤ وآيات المسيح:
بيان العلم الديني وكنماته في إنجيل يوحنا
قراءة تقابلية بين الإنجيل ومحاورات أفلاطون

جورج فان كوتن

1.7 مقدّمة

كما بسطت القول في موضع آخر، يبدو جلياً أن إنجيل يوحنا، في جمعه بين فنون السيرة القديمة والمحاورة، يُظهر اتّلاعاً على محاورات أفلاطون، ولا سيّما «المأدبة» وما يتصل بها من محاورات تصف الأيام الأخيرة لسقراط⁽¹⁾. فـ «المأدبة» لأفلاطون لا تكتفي بأن تُعيد تأويل العشاء الأخير للمسيح، بل إن نموذجها الولايمي، الممزوج في الغالب بموضوع المحبة والتوليد، قد سُحب على صفحات الإنجيل كلّها. وإذا استقرّنا التمييز الذي صاغته كاترين توبّر بين «الولائم البدائية» حيث يتكئ الناس على الأرض مباشرة بلا متاع، وبين «الولائم الفاخرة» (وهو تمييز مستقى من محاورة الجمهورية لأفلاطون [2.12, 372B-373A])⁽²⁾، أمكننا أن

(1) حول الأخير، انظر:

George van Kooten, "The Last Days of Socrates and Christ: *Euthyphro*, *Apology*, *Crito*, and *Phaedo* Read in Counterpoint with John's Gospel," in *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World: From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, ed. Anders K. Petersen and George van Kooten, *Ancient Philosophy & Religion 1* (Leiden: Brill, 2017), 219-43.

(2) Kathryn Topper, *The Imagery of the Athenian Symposium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 23-52.

تتمتع على هذين النمطين في سردية الإنجيل. فالولائم البدائية تتجلى مثلاً في لقاء السامرية - المتلهمة إلى محبة لا تروى - عند البئر حيث لا ماء ولا خبز يُعَمَس (يوحنا 4)؛ وفي إطعام الخمسة آلاف وقد جلسوا على الأرض مباشرة (يوحنا 6)؛ وفي الوليمة البدائية بعد القيامة على شاطئ بحر طبرية حيث يُستعاد الحب الذي كان قد أُنكر (يوحنا 21). وأما الولائم الفاخرة فتجلى في عرس قانا حيث المحبة الزوجية، ووجود أرخبيريكلينوس المسؤول عن أمر الاحتفال (يوحنا 2)؛ وفي الوليمة الفاخرة في بيت لعازر حيث أفيض الكلب الغالي (يوحنا 12)؛ وفي «العشاء الأخير» حيث الوصية الجديدة بالمحبة المتبادلة (يوحنا 13-17)؛ فضلاً عن الوليمة السماوية حيث الابن الوحيد يتكلم حميماً إلى الأب الإلهي (يوحنا 1: 18)، في أقصى تضاد مع انكفاء المسيح أخيراً برأسه على الصليب بعد أن ذاق الخلق (يوحنا 19: 30).

وإلى جانب «المأدبة»، كانت لمحاوالت أفلاطون التي تصف أيام سقراط الأخيرة - وأخصها «أوثيفرون» و«الدفاع» و«فيدون» - أهمية ظاهرة ليوحنا. فالأولان بما فيهما من عناية بالانتهامات الموجهة إلى سقراط - من صنع آلهة جديدة، ومنها دايمونيونه الإلهي* - يتناغمان مع إنجيل يوحنا في تصويره

(*) المترجم: كلمة دايمونيون [δαιμόνιον] في السياق الأفلاطوني-السقراطي لا تعني كائنًا شريرًا أو شيطانًا بالمعنى المألوف، بل قوة غيبية/شيء إلهي-روح إلهية ترافقه، وتُحلّده أو تصرّفه عن فعل ما. وسقراط نفسه يؤكد دائمًا أنَّ «الدايمونيون» خاصة لا يأمره بما يفعل، بل يردعه أو يوقظه (وظيفة زاجرة). ولهذا فترجمته إلى «شيطان» تُفُضِّل القارئ، لأنها تحمل إيحاءً سلبياً لم يقصد النص الأصلي، والأفضل إبقاؤها على حالها. أما في السياق المسيحي-اليهودي (الكتاب المقدس)، فالكلمة نفسها (δαιμόνιον) استُعملت بمعنى «روح شريرة/شيطان»، أي، بالمعنى السلبي الخالص. ولهذا في الأناجيل والكتابات اليهودية المتأخرة صارت الكلمة مرتبطة حصراً بالشياطين وجُعِلت مقابلة لها في الترجمة، وقد ترجمتها بمعناها السلبي متى وردت مقبسة من الكتاب المقدس. أما فيما يخص الفرق بين دايمون ودايمونيون في السياق الأفلاطوني-السقراطي، فالأولى تعني: كائن غيبي وسيط مستقل، أي له شخصية وكيان محدد، والأخيرة: هي صيغة تفسير بمعنى إشارة إلهية أو آية إلهية لا كائن مستقل.

الانتهامات الموجهة إلى المسيح، إذ جعل في مصاف الإله. وأما «فيدون»، بما فيه من تركيز تام على الخلود، وإشارته إلى الرؤيا الأخروية لـ «النور الحق» بعد الموت (E109)، فإن صداه يتردد في إنجيل يوحنا بعنايته بالحياة الأبدية والنور الحق (يوحنا 1: 9؛ 1 يوحنا 2: 8). ثم إن أقواله في شأن ما هو حقيقي حقاً، في مقابل ما «يمكن أن يُلْمَس ويُرَى ويُشْرَب ويُكَلَّ» (84A-B; 81B; 65D-66b)⁽³⁾، تتردد في إنجيل يوحنا، لا سيما في المشاهد اللاتينية حيث يُقَابَل الطعام الحق والشراب الحق بما هو مجرد قوام جسدي⁽⁴⁾.

في مساهمتي هذه في هذا الكتاب، أتناول تماثلاً آخر بين أفلاطون ويوحنا، أعني عنايتهما بما يُسَمَّى على التوالي «آية» سقراط و«آيات» المسيح. فالآيات، بما فيها من غموض سيميائي وإشارات تدل على حقيقة أخرى، تنطوي على دينامية البيان والكتمان، وهي موضوع هذا الكتاب في ما يخص «بيان» العلم الديني و«كتمانه». فالآيات ما دامت تشير إلى حقيقة أخرى، فهي «تبيّن» معلومة؛ ولكنها في الوقت نفسه، لما فيها من رهافة ودهاء، تحجبها وتكتنها. ومن أجل استجلاء أعمق للعب السيميائي على الدلالة عند يوحنا، أبدأ بمحاورات أفلاطون التي تصف أيام سقراط الأخيرة، حيث اعتنى أيّما عناية بما سُمّي «آية سقراط». فأبحث، أولاً، في استعمال أفلاطون لهذا المفهوم في هذه المحاورات وغيرها، وأؤكد طابعه «الزاجر»؛ أي خصيصته في منع سقراط عن فعل ما في وقت معين، حتى إذا

(3) فيما يخص التراجم، فإن النصوص الكلاسيكية يُستشهد بها عادةً من «مكتبة لويب الكلاسيكية»، وأما أسفار العهد الجديد فمن الترجمة المتّقنة المياريّة الجديدة، مع إجراء ما يلزم أو ما يفيد من تكييفات.

(4) للاطلاع على مقارنة بين إنجيل يوحنا ومحاورات أفلاطون عن الأيام الأخيرة لسقراط، انظر: van Kooten, "The Last Days of Socrates and Christ." For a comparison of John's "true light" with that of Plato, see George van Kooten, "The 'True Light which Enlightens Everyone'" (John 1:9): John, *Genesis*, the Platonic Notion of the "True, Noetic Light," and the Allegory of the Cave in Plato's *Republic*," in *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, ed. George van Kooten, *Themes in Biblical Narrative* 8 (Leiden: Brill, 2005), 149-94.

جاء الأوان استأنف ما كان ينويه أو أقدم عليه. ثانيًا، أعلّق على هذه الآية من حيث رسوخها في الرسالة الأبولونية لسقراط، بحيث يُفهم أن آية سقراط مظهرٌ للقوة النبوية الوحيدة لأبولو. ثمّ أقارن هذه السمات لآية سقراط بتصوير يوحنا لآيات المسيح، ورسالة المسيح الإلهية، وسلوكه الذي لا يخلو بدوره من نزعة زاجرة مماثلة. ورابعًا وأخيرًا، أقارن «الدلالة» الأبولونية كما فهمها الأفلاطونيون، أمثال بلوتارخ، ببرنامج يوحنا السيمائي في إنجيله. فقد أسهب بلوتارخ، في مؤلفه «عن وحي بياثا»، في شرح مقولة هيراقليطس الشهيرة: «إن الإله الذي له معبد نبوي في دلفي لا يروح ولا يكتس، بل يدلّل» (B93 DK). وهذه القاعدة الهيراقليطية تنصّ صراحة على أن آيات أبولو لا تُفصح ولا تُحجب، بل تبيّن العلم الديني وتكتمه في آن واحد، وذلك هو جوهر الدلالة. وسأختم بالقول إن هذا الفهم للآيات الدينية يمكن أن يجلّي لنا فهم البرنامج السيمائي في إنجيل يوحنا، إذ يبدو أن يوحنا قد وضع نفسه، في إنجيله، في استمرارية مع هذا الخطاب السيمائي اليوناني.

2.7 آية سقراط

تُذكر «آية» سقراط في محاورات أفلاطون التي تصف الأيام الأخيرة من حياة سقراط، غير أنها تظنّ حاضرة في سائر المحاورات أيضًا. وغالبًا ما يُطلق عليها اسم «الدايمونيون» الخاص بسقراط، وأحيانًا تُسمّى «الصوت» الذي كان يعرض له. وفي محاوره «أوثيفرون»، اعتبر ذكر سقراط لدايمونيونه سببًا للتهمة التي وُجّهت إليه بأنه أدخل دايمونيات جديدة. فعندما قال سقراط لأوثيفرون إن ميليتوس من بيتسوس قد وجّه إليه لائحة اتهام بأنه يصطنع آلهةً جديدة ويُدخلها على حساب الآلهة القديمة، ربط أوثيفرون هذه التهمة مباشرةً بإكثار سقراط من الحديث عن دايمونيونه.

سقراط: ...إنه يقول إنّي صانع آلهة؛ ولأنّي أنشئ آلهةً جديدة ولا أؤمن بالآلهة القديمة، فقد اتهمني، على حدّ قوله، نصرّةً لتلك القديمة. أوثيفرون: أفهمك يا سقراط؛ ذلك لأنك تقول إن هذا الدايمونيون يعرض

لك على الدوام. ولهذا أقام عليك الدعوى بأنك تُحدث بدعًا في الدين.
(أوثيفرون 3B)

وفي دفاعه عن نفسه إزاء هذه التهمة في «الدفاع»، يقال إن سقراط قد أكد هذا الربط، إذ يصرّح بأن ميليتوس في اتهامه إنما استهدف تكرار إشارته إلى دايمنونيون، وهو الذي، كما قال سقراط للمحكمة، يحول بينه وبين العمل في السياسة، مع أنه يتيح له أن يخاطب الناس في شؤونهم الفردية:

لعلّ يبدو غريبًا أن أطوف بين الناس، وأندخل في شؤونهم لأقدم لهم النصيح على أفراد، ولا أجرؤ أن أمثل أمام جمعكم لأشير على الدولة. ولكنّ سبب ذلك، كما سمعتموني أكرّر في مواضع كثيرة، أن امرأًا إلهيًا وروحياً يعرض لي، وهو عينه الذي هزئ به ميليتوس في لائحة اتّهامه. ومنذ صباي لازمني هذا الأمر؛ إنه كالصوت يعترضني، وكلّما جاء لا يدعني أقدم على ما هممتُ به، ولم يدفّعني قُطّ إلى الفعل. وهذا هو الذي يصنّني عن ولوج السياسة.
(أفلاطون، الدفاع 31D).

ومن هنا، يبيّن أفلاطون أن ثمة صلة مباشرة بين دعوى سقراط امتلاك دايمنونيون مخصوص به وبين التهمة الموجهة إليه بأنه استحدث «دايمنونيات جديدة» (الدفاع 24B-C, 26B؛ انظر أوثيفرون 3B)، وهو رأي يشاركه فيه زينوفون (انظر مذكراته 1,1-4). فالتهمة في جوهرها كانت قائمة على إكثار سقراط من الإشارة إلى دايمنونيون. وبحسب أفلاطون، إن سقراط كان يكرّر على مسامع الأثينيين «في مواضع وأزمان كثيرة» أن هذا الدايمنونيون يعترضه. وطبيعة هذا الدايمنونيون هي طبيعة «مانعة» لا «داعية»: فهو دائماً يثني عمّا عزم عليه، ولا يدفعه يوماً إلى شيء. وفي سياق دفاعه أمام المحكمة يعود سقراط إلى هذه المسألة، فيشير الآن إلى دايمنونيون باعتباره «آبته»، ويستدلّ من انقطاع ظهوره على أن ساعة رحيله بالموت قد أُرِفَت:

... لقد وقع لي أمر عجيب. فلقد كان دايمنونيوني بمهارته النبوية يعترضني

كثيراً، ويمتنعني حتى في الأمور الصغيرة إن هممتُ بما لا ينبغي فعله. أنا الآن، وقد حلَّ بي ما يُثبِّد الناس أعظم الشرور، لم تعترضني آية الإله قط؛ لا حين غادرتُ بيتي صباحاً، ولا حين دخلتُ المحكمة، ولا في أيّ موضع من خطبتي، مع أنه كان في غير هذا يوقفتني مراراً في أثناء الحديث. أنا اليوم، فلم يعترضني في شيء ممّا فعلتُ أو قلت. فما السبب في ذلك؟ سأقول لكم: إن ما حلَّ بي لا بدّ أن يكون خيراً، وأن الذين يظنون الموت شراً قد أخطأوا. ولقد نلّك على ذلك برهاناً مقنعاً؛ فإن هذه المألوفة لو لم تكن مُقبِلَةً على غير، لا عترضني ولا ريب. (الدفاع 40A-C).

لقد صار دايمنونيون سقراط يُعرَف الآن أيضاً باسم «آية الإله»، أو، للتوكيد على تكرار ظهورها، «الآية المعتادة». وتأكدت طبيعته الصارفة عن الفعل التي كانت كثيراً ما توقف سقراط في أثناء حديثه. وفي خاتمة خطبته شدّد سقراط مرّة أخرى على أن غياب هذه المعارضة من الآية أثناء المحاكمة إنما يدلّ على أن «الساعة قد حانت للرحيل»، وأنه، إذ يموت وهو رجل صالح، فموته ليس وليد مصادفة، بل جاء في الوقت المناسب الملائم، شامِلاً على عناية الإله به :

...لا يمكن أن يصيب الرجل الصالح شراً، لا في حياته ولا بعد وفاته، والإله لا يُهمله. وكذلك هذا الذي نزل بي لم يأت اتفاقاً، بل أرى جلياً أن الخير كان أن أموت الآن فأعفى من المتاعب. ولهذا لم تردعني الآية عن شيء، ولستُ أجد في نفسي غضباً على من حكموا عليّ ولا على متّهمي... لكنّ (ساعة) الرحيل قد حضرت. أنا أنا فعاخص إلى الموت، وأنتم إلى الحياة؛ وأينما قد مضى إلى النصب الأفضل، فذلك لا يعلمه إلا الإله (أفلاطون، الدفاع 41C-D, 42A).

دعونا نلفت النظر قبل كل شيء إلى اقتران معنيين في هذا الموضع: (توقّف) الآية الإلهية عن زجر سقراط واقتران ذلك بفكرة «الساعة» الملائمة. فكأنّ ثمة تصوّراً كامناً عن توقيت إلهي يسري في حياة سقراط منذ صباه (انظر، الدفاع 31D) إلى ساعة وفاته. وهذا التنظيم في التوقيت الإلهي سنلقاه أيضاً عند حديثنا عن إنجيل

يوحنا، حيث يظهر ذات التلازم بين التوقف الصارف وبين استئناف الفعل في الساعة الإلهية المناسبة.

إن مسألة السلوك الزاجر لأية دايمنيون سقراط ليست مقصورة على المحاورات التي تصف الأيام الأخيرة من حياة سقراط، بل تُرد أيضًا في محاوره «المأدبة»، ولها شأن في مواضع أخرى من محاورات أفلاطون. ومن المفيد أن نلاحظ الملابس العينية التي كانت هذه الأية فيها تؤخر أفعال سقراط. فبحسب ما جاء في «المأدبة»، حين كان سقراط في طريقه إلى مأدبة عشاء في بيت أكاثون، وأخذ معه أرسطوديمس ضيفًا غير مدعو (المأدبة 174A-B)، إذا به يتخلف عن رفيقه بسبب دايمنيونه الزاجر، ويأذن لصاحبه أن يتقدم إلى البيت بدون (المأدبة 174D-E). وكان سبب التأخر أن سقراط «قد استغرق في تأملاته على الطريق» (174D)، حتى أن الخادم الموقد من أكاثون ليحيي به عاد بالخبر أن «سقراط قد وقف عند رواق الجيران، ولما دُعي إلى الدخول أبى» (175A)⁽⁵⁾. ولما أمر أكاثون خادمه أن يُلحَّ في دعوة سقراط إلى الدخول، تدخل أرسطوديمس على نحو يُشبه - إن جاز لي أن أضيف مقارنة أخرى وجيزة مع إنجيل يوحنا - موقف أم يسوع مريم نجاه خدَم رئيس المائدة (αρχιτεκνίος) حين كان يسوع لا يزال يحجم امتناعًا عن صنع الخمر في عرس قانا (يوحنا 2: 3-5): فكما أوصت مريم الخدَم بالصبر مع التيقُّظ، كذلك نصح أرسطوديمس أكاثون ألا يُلحَّ على سقراط، بل أن يظلَّ هادئًا، إذ سيَحضر هو من تلقاء نفسه في الساعة المناسبة له: «دَعُه وشأنه؛ فإنها عادة له. فكثيرًا ما يَنزوي حيث اتَّفَق، فيقف هناك. وسيأتي عما قليل فيما أظن. فلا تُزعجه، ودَعُه على حاله» (175B). وقد حضر سقراط أخيرًا بالفعل، غير أن حضوره كان بعد أن بلغ العشاء شوكًا متقدِّمًا؛ وقبل أن يصل، كان أرسطوديمس مرارًا يَحُول دون اندفاع أكاثون إلى إكراه سقراط على الدخول: «لقد ابتدأ القوم بالطعام، ولم يَحضر سقراط؛ ومع أن أكاثون كان بين الفينة والفينة يأمر أن يخرجوا فيجلبوه، فإن

(5) Cf. also the story of Socrates standing outside in the cold from dawn till dawn when on a campaign in Symposium 219E-220D.

[أرسطوديمس] لم يكن يسمح بذلك. ولما دخل سقراط أخيراً، كان ذلك - في نظره - بعد تأخير غير جسيم، إذ لم يكونوا قد تجاوزوا نصف العشاء (175C). وهنا أيضاً، إن الملحظ عن أن سقراط قد تأخر طويلاً حتى جاء في منتصف الطعام يبدو أنه يُذكر بحادثة أخرى في إنجيل يوحنا، حيث لم يرَضَ يسوع أن يُرضخ للإلحاح إخوانه بأن يَصعدَ إلى عيد يهودي بعينه في اورشليم، بل صعد في وقته هو، ولم يظهر للجموع إلا «نحو منتصف العيد» (يوحنا 7: 2-14).

ومما يُلحَظ من هذه الأمثلة، أن كلاً من أفلاطون ويوحنا يُصوِّر هذا السلوك الزاجر لسقراط والمسيح في ظروف عادية يومية. ويبدو أن كلا الرجلين يُصغي إلى نداء أعلى، فيَتَعَمَّدُ التَّوَكُّلَ للتأمل، وينتظر حتى ينتظم توقيته الإلهي مع مواقيت الناس وأجندتهم اليومية. وعلى ما أرى، فإن أمتن سبيل لتفسير تصوير يوحنا ليسوع في إنجيله على هذا النحو الامتناعي أن نفترض أن يوحنا كان على دراية فعلاً بمحاورات أفلاطون.

إلى جانب «الدفاع» و«المأدبة»، يَردُّ ذِكر الآية الزاجرة لسقراط في المحاورات الأخرى لأفلاطون بوصفها سمةً لسلوكه. ففي «فيدروس» يُخبر سقراط فيدروس أنه حين كان على وشك عبور جدول، «أطلَّ عليه الروح والآية المعتادة التي تأتيه»، وهي التي «تَحُولُ بي دائماً عن فعلٍ كنت أزمع الإقدام عليه»، فمنعته من العبور حتى يُظهر ضميره ويستبين أنه قد «أخطأ في حق الإله» بخطاب كان قد ألقاه وكان «سخيفاً، بل فيه شيء من التجديف» (فيدروس 24ب-د).

وفي «أويثيديموس» يَردُّ أن «الآية الدايملونية المعتادة» منعت سقراط، في ظروف أخرى عادية، من أن يقوم في غرفة خلع الثياب بجمناسيوم الليسيوم [قاعة الرياضة والتمرين] ويغادر (272E-373A). وهذا الحال أتاح له أن يدخل في جدال نقدي مع اثنين من السفسطانيين، أويثيديموس (الذي حملت المحاوره اسمه) وديونيودوروس، في مسألة الفضيلة والتربية الحقيقية، وهي مسألة مهمة كان فيها بين سقراط والسفسطانيين بون شاسع. بل كما يشرح سقراط، في الكتاب السابع من «الجمهورية»، أن «الآية الدايملونية» هي التي كَفَّلَتْ له أن يكون في عداد «الْقِلَّة»

النادرة (...) من الذين يصحيون الفلسفة صحيحة تليق بقدرها» (C-496A)، فلا يطالبهم فساد السياسة الراهنة (496C). فبعض الناس، على قوله، يظنون أوفياء للفلسفة لأن المعنى كفاهم أسباب الفساد، وبعضهم يحتقر ضيق الأفق المحلي، أو يسخط على الفنون الأخرى فيجد في نفسه ميلاً طبيعياً إلى الفلسفة، أو يتخلص من مفاسد السياسة بعلة في جسده. أمّا هو، فإن انتماءه للفلسفة إنما مرّده إلى «الآية الدايمنية»، تلك التي قال عنها: «إنها لا تستحق الذكر الكثير، إذ أظنّ أنها لم تعرّض إلا لقليل، أو لعلّها لم تعرّض لأحد قبلي» (496C). وهكذا، فإن تغاني سقراط في الفلسفة يُفهم أنه ثمرّة نداءٍ إلهي فريد ورسالة خاصة، ويمكن - كما سنرى في القسم الثالث من هذا الفصل - أن يُفهم أحسن الفهم في إطار نداء أبولوني.

وأخيراً، في محاورة «ثييطوس»، يتّبه الدايمنيون سقراط إلى مسألة شديدة التعيّن: أيّ تلامذته السابقين الذين انصرفوا عنه قبل الأوان ثم ندموا على فعلتهم لا يزالون ممّن «يمكن الإشراف عليهم»:

مضى رجع إليّ مثل هؤلاء الناس، يألوني بالبحاح عجيب أن أضهم إليّ من جديد، فإن الدايمنيون الذي يعترضني يمنعي من مخالطة بعضهم، ويسمح لي بمحادثة آخرين، فيحرزون نجاحاً وتقديماً (أفلاطون، ثييطوس 1151)⁽⁶⁾.

(6) انظر أيضاً، في جملة المؤلفات المنحولة المنسوبة إلى أفلاطون، [الكياييس الأكبر] (103A-B) وثياغس (129B-D)؛ ففيهما كذلك يرد ذكر الآية الإلهية لسقراط، ويُطلق عليها تارة «معارضة ديمونية ما» [الكياييس الأكبر] (103A)، وتارة «الآية الديمونية الممتادة» (ثياغس 129B)، أو يُكتفى بتسميتها «الآية» (129D)، وهي في جميع ذلك ذات طابع مانع رادع، وتبدو في مواقف شديدة التعيّن والوضوح؛ من ذلك نهى سقراط عن لقاء ألكياييس لما عليه من ثقة بالنفس مفرطة [الكياييس الأكبر] (103A-104A)، ومحاولة صرف رجلٍ عن اعتراف جريمة قتل (ثياغس 129A-D)، إلى غير ذلك من الملابسات الخاصة (ثياغس 129D) والمجادلات (ثياغس 129E).

يتبين من هذا أن الآية الإلهية لسقراط إنما تُظهر نفسها في أحوال واقعية ملموسة، ومع ذلك فإنها تظلّ مشدودة أبداً إلى القضايا الكبرى: الفضيلة، والتربية الحقة، والكلمة النزيهة الموافقة للثقوى؛ ويكمن في الخلفية دوماً صراعٌ محتدم بين الفلاسفة من جهة، والسفسطائيين والساسة المتنهكين من جهة أخرى. ثم إنه يبدو أن هذه الآية، وإن وُصفت بحق بأنها زاجرة، إذ تردع سقراط عن بعض الأفعال، فإن هذا الزجر أو التوقيف في الغالب مؤقت لا دائم، إذ يمنح سقراط زمناً للتأمل الضروري قبل أن يعاود الفعل، أو يتيح له فرصة الانخراط في سجال مخصص. ومن هنا، فإن الطابع الزاجر لهذه الآية ليس سلبياً محضاً، بل هو عامل على إنماء حالةٍ مخصصة من التأني والتلقي، حالةٌ تُوازِي الإيقاع الإلهي، وتكسر رتابة النسق الأرضي المعتاد في الأفعال والنزعات. وهذه الآية تجعل سقراط متأملاً، لكنها أيضاً تجعله متلقياً يقفُ للفرص التي تبرز له، حتى إذا ما وقع توقّف مانع، استطاع في إثره أن يستأنف أفعاله أو يوجهها توجيهاً آخر، أعمق إدراكاً وأوسع وعياً. وبالنظر إلى تعقّد عمل هذه الآية الإلهية، ليس من المجيب أن نرى أفلاطونيين، مثل پلوتارخ، يلاحظون أنها ليست زاجرة وحسب، بل تجمع بين سمتي الزجر والتحريض معاً (انظر: *De genio Socratis* 581A-B).

3.7 آية أبولو

إن آية سقراط ليست زاجرة فحسب، بل هي أيضاً إلهية، ومن ثم فهي وثيقة الصلة بموضوع هذا الكتاب الذي يدور حول بيان العلم الديني وكتامنه. فهي آية إلهية، «دايمونية»، وهي «آية الإله»، على حدّ تعبير أفلاطون في الدفاع (40B). وهذا، بطبيعة الحال، يستدعي السؤال: أيُّ إله كان أفلاطون يعنيه على وجه التحديد؟ غير أنه قبل أن ننير هذا السؤال، لعلّ من الأجدر أن نتساءل ابتداءً: هل كان أفلاطون يفكر أصلاً في إله يعنيه؟ ذلك أن پلوتارخ يذكر تأويلين مختلفين أشدّ الاختلاف لآية سقراط: تأويلاً اختزالياً يرى أن سقراط إنما كان يقصد عقله هو، الذي يشترك فيه مع سائر البشر؛ وتأويلاً آخر يذهب إلى أن سقراط إنما كان بالفعل يشير إلى إله

متين. وكما يعبر بلوتارخ في كتابه المسائل الأفلاطونية:

هل طبيعته إذن هي ذاتها (...) ما كان سقراط يُسميه «الهاء»، على نحو ما قال
مناندر: «إن عقلنا هو الإله»، أو كما قال هيراقليطس: «طبع الإنسان هو
روحه الحارس»؟ أم أن علّة روحية والهيّة حقاً هي التي قادت سقراط إلى هذا
النمط من الفلسفة؟ (999D-E)

لعلّ الرأي الأول يجد له سنداً في قول أفلاطون في محادثة «كراتيلوس» إن كلّ
رجل صالح له دايمونيون (كراتيلوس C-398B). غير أن الدايمونيون الخاص
بسقراط يبدو فريداً على نحو متميّز، كما رأينا في «الجمهورية» (انظر الفقرة 496C
المقتبسة سابقاً). والأقرب أن الرأي الثاني هو الصواب، وأن «آية الإله» تشير إلى
إله حقيقي، لا إلى مجرد عقل بشري مشترك بين الأخيار. ومع أن أفلاطون سعى
الآية الإلهية لسقراط أيضاً دايمونيون، فليس في ذلك ما يوجب الاعتقاد بأنه أرجع
أصلها إلى دايمون معين بدلاً من إله معين. وكما بين أنتوني أ. لونج:

هل كان سقراط يعدّ آية الإلهيّة صوت دايمون؟ لا جواب حاسم عن ذلك، غير
أن لفظ «دايمونيون» - الذي معناه الحرفي «الأمر الإلهي» - يناسب أيضاً وصف
تجلّي من إله كامل، وحيث إنّ يكون أرجح مصدر لهذه الآية عند سقراط هو الإله
أبولو، الذي فتح وجهه على سقراط تأويل رسالته إلى مواطني أثينا⁽⁷⁾.

بل يبدو حقاً راجحاً أن «آية الإله» (الدفاع 40B) التي كانت لسقراط إنما هي آية
أبولو. ومن بين محاورات أفلاطون لا نجد إلا في «الدفاع» و«فيدون» حديثاً صريحاً
عن علاقة سقراط بأبولو. ففي «الدفاع» (20C-23C) يصف أفلاطون رسالة سقراط
الإلهيّة إلى الأثينيين نيابة عن ذلك الإله. إذ وفقاً لسقراط، إن حكمته أكدها أبولو
نفسه، حين سأل كيريفون - رفيق سقراط منذ الصبا (20E-21A)، وكان قد لاحظ

See Anthony A. Long, "daimōn," in *The Continuum Companion to Plato*, ed. Gerald A. Press (London: Continuum, 2012), 152-54. (7)

حكمته ميكراً - وحي أبولو في دلفي: هل ثقة أحد أحكم من سقراط؟ فـ «أجابات
 يثيا بأنه لا أحد أحكم منه» (الدفاع 21A). ومنذ أن صار وحي أبولو شهادة إلهية
 على حكمته، شرع سقراط يحاول أن يُكذّب الوحي، ويبحث بأي معنى يمكن أن
 يكون هو أحكم البشر. فخاض حواراً مع ثلاث فئات: الساسة، والشعراء،
 وأصحاب الصناعات؛ فوجد أن أكثرهم يظنّ نفسه حكيماً ويزعم علماً، وهو في
 الغالب لا يدري ما يقول، أو يبالي في تقدير شأنه. ومن هنا، تبين لسقراط أن
 أبولو هو «الحكيم حقاً، وأن وحيه لا يعني إلا هذا: 'إن الحكمة البشرية ضئيلة أو
 معدومة القيمة'» (23A)، وأن أحكم الناس هم الذين - كسقراط نفسه - يدركون
 أنهم «في باب الحكمة لا يُعتدّ بهم» (23A-B). ومن هنا، فهم سقراط مهمته الإلهية
 على أنها تكليف له لِيَسْأَلَ الناس في دعواهم الحكمة، «بأمر من الإله»، و«عزواً
 للإله»، بإظهار أن البشر ليسوا بحكماء (23B). وليس بخافٍ النخمة المناهضة
 للسفطانيين في مهمته هاته، إذ يصرّح سقراط بأنه «في فقر مدقع... بسبب خدمة
 الإله» (23B-C)، ولم يتقاضَ أجراً على مواعظه، بل - كما يشهد فقره البين
 (31B-C) - كان يبذل نفسه «على السواء للغني والفقير» (33B)⁽⁸⁾. وذلك وثيق
 الصلة بموضوع هذا الكتاب، إذ يدلّ على أن مقصد سقراط ورسالته أن يخاطب
 جميع الطبقات الاجتماعية، «الغني والفقير على السواء»، وأن يُشركهم في بصيرته.

ومن هنا، وجد سقراط أن صدق الوحي الأبولوني الذي نعت به أنه أحكم البشر
 قد تأكد له، وتمكّن في محاكمته - حيث اتّهم بالكفر - أن يستشهد بأبولو نفسه،
 قائلاً: «أنا حكمتي - إن كانت ثقة حكمة - وحقيقتها، فسأقدم لكم الإله الذي في
 دلفي شاهداً عليها» (الدفاع 20E). وهكذا، ربط أفلاطون رسالة سقراط إلى اثينا

(8) إن نقد سقراط للسفطانيين، وطرائقه المباشرة لطرائقهم، قد أبرزه بولتارخ بجلاء في كتابه
 المسائل الأفلاطونية (المسألة الأولى، 999E-F) إذ صوّر سقراط على أنه «جدير بالثقة» في
 مقابل السفطانيين. راجع استجواب سقراط لكالياس، وهو «الرجل الذي أنفق على
 السفطانيين أكثر مما أنفق سائر الناس أجمعون (أفلاطون، الدفاع 20A) وهو الحوار الذي
 يسبق مناقشة سقراط لحكمته في الفقرات (20D-23C).

كلّها بأبولو، وهي توحى بجلاء أن حكمة سقراط ثمرة امتلاكه «آية الإله»، التي كانت له «منذ الطفولة» (31D)، كما شهد بها رفيقه كيريفون (20E-21A). ومن هنا، فإن «آية الإله» لا بد أن تكون آية أبولو.

وبعد أن أقام أفلاطون في الدفاع تلك الصلة الوثيقة بين سقراط وأبولو في تصويره رسالة سقراط، يعود في فيدون ليوثّق هذه الصلة مرة أخرى، وذلك بأن يجعل موت سقراط في سياق عيد أثيني سنوي مكرّس لأبولو. فقد بدأ العيد عشية محاكمة سقراط، وكان افتتاحه يتجلى بطقوس مخصوصة يؤديها كاهن أبولو. وعلى الرغم من أن حكم الإعدام كان قد صدر، إلا أن تنفيذ العقوبة أُجل إلى ما بعد انقضاء العيد بأيام، إذ لم يكن جائزاً في أثناء العيد أن يُعدم أحد علناً (فيدون 58B-C). ومن اللافت أنّا نجد هذا القيد ذاته الذي تفرضه الأعياد الدينية على تنفيذ أحكام الموت العام مشدداً عليه في إنجيل يوحنا (وهو أمر غائب عن الأناجيل الإزائية). فاليهود - كما يذكر يوحنا - جاؤوا إلى دار الولاية عند بيلاطس في الصباح الباكر، لكنهم لم يدخلوا لثلا ينتجسوا شعائرياً وحتى يتمكنوا من أكل الفصح (يوحنا 18: 28)، كما أن المرحلة الأخيرة من الصلب عُجلت لكي تُستكمل قبل حلول العيد (19: 31-34). أمّا في حال سقراط، فقد أُجل تنفيذ حكمه حتى انقضاء العيد. وفي هذه الأيام الفاصلة بين الحكم وتنفيذه، يُقال إن سقراط - مخالفاً عادته الراحخة في ألا يكتب شيئاً - قد ألّف، في جملة ما ألّف، نشيداً لأبولو (فيدون 60D) موجّهاً «إلى الإله الذي كان عيده» (61B). وأشير عرضاً إلى أن هذا الحدث الاستثنائي - أي إقدام سقراط على الكتابة، وإن لم يصلنا شيء من كتاباته تلك - له نظير في رواية يوحنا حين يذكر أن يسوع، وبأسلوب عابر زائل ربما أشد زوالاً، كتب على الرمل (يوحنا 8: 6 و 8: 8) تحت تهديد باتهام معائل⁽⁹⁾؛ وكان ما كتبه، شأن نشيد سقراط لأبولو، في حكم المتعذر المنال

(9) إن أصالة المقطع الوارد في إنجيل يوحنا (7: 53-8: 11) مشكوك فيها من جهة النقد النصي، غير أن إشارته إلى قدرة يسوع على الكتابة تتسجم على وجه حسن مع تصوير يوحنا لتعلم يسوع (7: 15).

على الأجيال اللاحقة. ثم إن أفلاطون، نظراً إلى وثاقة الصلة بين سقراط وأبولو، يصوّر سقراط في فيدون مشبهاً نفسه بالبعج الذي يُعدّ «طير أبولو»، ويقول إنه «حين يستشعر قرب منيته يتغنى بأعذاب الأناشيد وأجملها فرحاً بأنه ماضٍ إلى الإله الذي يعبد» (فيدون 84E-85B). وكذلك سقراط نفسه تنبأ بمصيره⁽¹⁰⁾ يقول: «واحسبني أنا أيضاً شريك البعج في العبادة، ومكرساً لذلك الإله عينه، وقد أوتيت من سيدنا موهبة نبوءة لا تقل عن موهبتهم، وإنني لأفارق الحياة بقلب لا يعرف حزناً، كما يفارقون» (فيدون 85B). وعليه، فليس الأمر أن سقراط قد تلقى آية أبولو منذ طفولته، وأن حكمته قد وُثقت بوحى أبولو في دلفي فحسب، بل إنه أيضاً قد كُرس لعبادة أبولو، وأنشد له في أيامه الأخيرة نشيداً، ثم فارق الدنيا عند ختام عيد أبولو.

يبدو أن اختيار سقراط للإله أبولو بالذات إنما يقوم على الأسباب التالية: أولاً، يُعدّ أبولو الملهم والمبتكر للجرافة الوحشية والنبوءة (فيدوس 265B) والمأدبة (197A) وكريتوس (405A, 405C)، وهو ما يتصل مباشرة بالقوة النبوءة لديمونيون سقراط (كما في الدفاع 40A). وفي الوقت نفسه، يُنسب أصل التربية والتعليم إلى أبولو وإلى ربّات الفنون» (القوانين 654A). ثم إن النقوش الفلسفية المشهورة في معبد دلفي: «اعرف نفسك» و«كلّ شيء بقدر»، وإن كانت قد جُمِعت على يد الإمبراطيين وأهديت «إلى أبولو في معبده في دلفي» (بروتاغوراس 343A-B)، فإنها تُنسب أيضاً إلى وحي كاهنته بيثيا (القوانين 923A)، وهي من هذا الوجه راجعة إلى أبولو نفسه⁽¹¹⁾. والأهم من ذلك، أن أفلاطون يُعدّ أبولو «إله

(10) بحسب استدلال أفلاطون، إن علم سقراط السابق بموته يُعزى، في الغالب، إلى أن الآية الزاجرة التي منحه إلهها أبولو لم تعد تعارضه أثناء المحاكمة (الدفاع 41C; 40A-C). وللإطلاع على مزيد من التأملات حول العلاقة ديمونيون سقراط وقدرته على استشراف المستقبل، انظر:

Plutarch, *De genio Socratis* 581D-E.

(11) حول إحالة أفلاطون على النقوش الدلفية، انظر أيضاً: جليوس 148C وراجع كذلك [الكبادس الأكبر] 124A، وبيبارغوس 228D-E، و[أمانوريس] 138A، وخارميدس 164D-E. أمّا عن

الآباء»، و«المفسر للبشر كافة دين آباؤهم» (الجمهورية (427B-C)). وفقًا لأفلاطون، جميع الشرائع الدينية في أثينا مرتّعة إلى أبولو⁽¹²⁾؛ إذ هو الإله الباتريوس (أي، الإله الأصيل الموروث) عند الأثينيين، وهو كذلك المفسر الأساس للبشرية جمعاء:

فهذا الإله، لا ريب، في شؤون كهذه هو للبشر جميعًا، المفسر لدين آباؤهم، الذي من مجلسه في الوسط، عند سُرّة الأرض بعينها، يُقيض تفسيره. (أفلاطون، الجمهورية 247c).

إن جميع التشريعات المتعلقة بتأسيس المعابد والذبائح وسائر ضروب العبادة للآلهة والأرواح والأبطال» (الجمهورية 427B) ترجع إلى أبولو. ومن هنا، يمتد

الصلة المحتملة بين الروحانية السقراطية وروحانية دلفي، فانظر

Mark L. McPherran, *The Religion of Socrates* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996), 216-18.

(12) حول وحي أبولو في دلفي بوصفه المرجع المانع للتشريع الديني في أثينا، انظر أيضًا القوانين لأفلاطون، لا سيما (738B-C). «فيما يتصل بالآلهة، والمقدسات، والمعابد الواجب إنشاؤها لمختلف الآلهة في الدولة، وللآلهة والأرواح الذين ينبغي أن تُنسب إليهم، لا يُقدم رجل عاقل - سواء كان بصدد إقامة دولة جديدة أو إصلاح أخرى قديمة لـ نظامها - على تغيير مشورة دلفي...»، و(759C-D) «ينبغي لهم أن يستجلبوا من دلفي القوانين في جميع الشؤون الدينية، ويُعيّنوا مفسرين لها، ويعملوا بتلك القوانين» (828A) «ومهمتها التالية أن ترتب وتفتن، يعون الوحي الدلفي، الأعياد، فتعيّن أي القرابين، ولأي الآلهة، يحسن ويليق بالدولة أن تقدمها...». ووفقًا للجمهورية (427C)، إن هذه السلطة لا تُمدّ ذات مهمة للأثينيين وحدهم، بل «للبشر جميعًا» وراجع [إينيوس] (988A) في تأملٍ حول رفعة الديانة اليونانية بالمقارنة مع ديانة البرابرة: «... إن اليونانيين (...) لهم ميزة تربيتهم المتنوعة، ونبوءاتهم من دلفي، ومنظومتهم الكاملة من العبادة وفقًا لقوانينهم». ووفقًا للجمهورية (540A-C)، إن «الوحي البيشي» في دلفي هو الذي ينبغي أن يجيز تأليه «حراس الدولة» بعد موتهم، إن كانوا قد عاشوا عيشة فلسفية وأدّوا نوبتهم في وظائف الدولة: «وعلى الدولة أن تقيم لهم تذكارات عامة، وتقدم لهم القرابين على أنهم آلهة، إن أجاز الوحي البيشي ذلك، وإلا فعلى أنهم رجال رتيبون مشبهون بالآلهة» (540B-C).

أفلاطون حيازة سقراط دايمونونه أسمى سلطة دينية ممكنة، ألا وهي سلطة أبولو، المفسر الإلهي للبشرية قاطبة⁽¹³⁾.

وهذا النمط من التفكير له نظير وثيق في إنجيل يوحنا، حيث يُقدّم المسيح بوصفه المفسر الإلهي النهائي: «أَلَلَهُ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ قَطُّ. أَلَا بَنُ الْوَجِيدِ، الَّذِي هُوَ فِي جُفْئِي الْأَبِّ، هُوَ خَيْرٌ» (يوحنا 1: 18). وإذا اعتبرنا أن كاتب الرسالة الأولى ليوحنا قد هاجم الآلهة الوثنية (1 يوحنا 5: 21)، فإنه ليس بعيداً أن يكون يوحنا قد وجه نقدًا مقصوداً لأبولو بوصفه المرجع الأعلى في الشأن الديني، مُبدلاً إِيَّاهُ بالمسيح مؤسس العبادة الجديدة الشاملة، غير المقيدة بمكان، عبادة الرب «بالروح والحق» (يوحنا 4: 21-24). وهكذا يجتمع في كلٍّ من سقراط والمسيح أنهما يجسدان أو يبلّغان آيات إلهية، وأنهما في الوقت ذاته مفسران لما تدلّ عليه تلك الآيات.

إن هذه التأملات المتنوعة في مصّفات أفلاطون حول مكانة أبولو تمين على فهم سبب الصلة الوثيقة التي ربطت سقراط بأبولو. ومهما يكن وجه العلاقة، على التحقيق، بين «العقل السقراطي والوحي السقراطي» — على حدّ تعبير الفصل المعنّي بذلك من كتاب مارك مكفران دين سقراط⁽¹⁴⁾ — فإن الواضح أن صلة وثيقة اتعقدت بين سقراط وأبولو، وأن «آية سقراط» إنما هي، في أرجح الظن، الآية التي منحها له الإله أبولو. وفيما يخصّ آية سقراط، فقد تبيّن لنا إلى الآن ثلاثة

(13) حول العلاقة بين سقراط وأبولو، انظر أيضاً،

Christopher D. C. Reeve, "Socrates the Apollonian?" in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, ed. Nicholas D. Smith and Paul B. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2000), 24-39.

(14) للاطلاع على هذه المناقشة، انظر:

Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith, "Socrates's Gods and the Daimonion," in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, ed. Nicholas D. Smith and Paul B. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2000), 74-88.

إلى جانب المراسلات العلمية المنشورة في الفصل المباشر، "Socrates and His Daimonion," 176-204; and McPherran, *The Religion of Socrates*, 175-246.

أمور: إنها زاجرة، والهيبة على التحقيق، ووثيقة الصلة بالإله أبولو. وكما سنرى، فإن أول صفتين، أي الطبيعة الزاجرة والطبيعة الإلهية لأية سقراط، تبدوان أيضًا من السمات المميزة لآيات المسيح في إنجيل يوحنا.

4.7 آيات المسيح: بوصفها إلهية ومفوضة إلهيًا وزاجرة

ونحن نستهل المقارنة مع الطبيعة الإلهية، الأبولونية، لأية سقراط، يبدو واضحًا أن إنجيل يوحنا يرى هو الآخر أن آيات يسوع إلهية ومرتبطة بالرب مباشرة. وكما أن أية سقراط عنصرٌ جوهريٌّ في تصوير أفلاطون له، كذلك فإن آيات المسيح تحتل مكانة بالغة الأهمية في إنجيل يوحنا. وبالنظر إلى التشابه الوثيق بين إنجيل يوحنا ومحاوَرات أفلاطون، ولا سيما تلك التي تتناول الأيام الأخيرة من حياة سقراط و«المأدبة»، فلا أرى من المحتمل وجود مصدر للآيات مستقل، كما زعم بولتمان في تصوُّره لإنجيل يوحنا بوصفه نصًّا مركَّبًا متعدد الطبقات والمؤلفين. أمَّا الرأي البديل الذي أذهب إليه، فهو أن إلحاح يوحنا على آيات المسيح إنما يعكس دلالة أية سقراط في سردية أفلاطون. وسأبين الآن كيف أن تصوير يوحنا لآيات يسوع يسهم في بناء إنجيله، وكيف أن موضوع الآيات هذا يتداخل أو يمتزج مع قضايا أخرى فيه، مثل إبراز يوحنا لسلوك يسوع الزاجر واستعماله الأطر المأدبية في مواضع عدَّة من إنجيله.

فأول آية (2: 11) في إنجيل يوحنا، التي تُعرض بوعي على أنها «أول الآيات»، هي معجزة الخمر في الإطار المأدبي لعرس قانا (يوحنا 2)، حيث يمتنع يسوع أولًا امتناعًا زاجرًا عن مساعدة رئيس المائدة في ذلك العرس (2: 8-9)، معلنًا أن «ساعته لم تأت بعد» (2: 4). وهذه الآية تفتتح سلسلة الآيات التي يوردها يوحنا، وتبلغ ذروتها في الآية الأخيرة، أو على الأقل، الأشد حسماً: موت المسيح وقيامته، المذكورة سلفًا في (يوحنا 2: 18-21)، والعربطة ارتباطًا وثيقًا بتكرار يسوع الإشارة إلى «آية ميتة كان مزممًا أن يموت» (12: 33؛ 18: 32). وهذه الآيات تجعل الناس يتقنون به (2: 23)، وقد أدرك نيقوديموس مغزاها

في لقائه الليلي يسوع، ذلك اللقاء الذي يحاكي في صورته محاوره ما بعد المأدبة بين سقراط وألكيبادس في «المأدبة» (219D-217D)، إذ قال: «لأن لا يقدر أحد أن يعمل هذه الآيات التي أنت تعمل، ما لم يكن الله معه» (3: 2).

إن توقيت هذه الآيات كلّها يجري بحسب تقويم إلهي خفي، كما يتضح في آية شفاء ابن الوزير في كفرناحوم، حيث يسجل يوحنا أنها «الآية الثانية التي صنعها يسوع لما جاء من اليهودية إلى الجليل» (4: 54؛ وراجع 4: 48)، ويورد بدقة أنها وقعت في «الساعة السابعة» (4: 52-53). غير أن آيات يسوع ليست مجرد أعمال سحرية، بل تستلزم فهمًا صائبًا، كما يبيّن الإصحاح السادس من إنجيل يوحنا. فقد تبعت الجموع يسوع «لأنهم رأوا الآيات التي صنعها على المرضى» (6: 2)، وأجلسهم على الأرض في ما يمكن أن يُدعى - باصطلاح كاثارين توبّر - «مأدبة البدائيين»، حيث «اتكأوا» على التراب (6: 11؛ قارن مع مرقس 6: 39)، وشهدوا آية تكثير الخبز والسمك (6: 14). لكنهم وُيخوا لأنهم لم يطلبوه لفهم معنى الآيات، بل لابتغاء «الطعام البائس» بدل «الطعام الباقي للحياة الأبدية» (6: 26-27)، ولأنهم طالبوه بآية أخرى (6: 30). لقد أخفقوا في إدراك مغزى الآيات بوصفها إشارات إلى «الخبز الحقيقي» (6: 32)، و«المأكل الحق» (6: 55)، و«المشرب الحق» (6: 55). وهذا التوبيخ على الاقتصار على الشبع الجسدي، والتنبيه إلى العمل لأجل القوت الروحي الحق، يقابله تمامًا نقد سقراط الفلسفي لما يسمّى لذات الطعام والشراب في «فيدون» (81B-C; 66B-D)، وحضّه على التوجّه إلى «ما هو حقّ حقًا» واتخاذهُ قوتًا وحيًا للإنسان (84A-B; 65D-E)، مميّزًا بين «الطعام الضروري» (66B-C) وبين «القوت الروحي» (84A-B). فآيات يسوع، إذن، ليست مجرد خوارق سحرية، بل دعوة إلى تأويل أعمق يميّز، كما فعل سقراط، بين واقع مادي، وواقع هو حقّ حقًا.

بحسب الإصحاح السابع من إنجيل يوحنا، استمرت آيات يسوع (7: 31) في اجتذاب أنظار كثير من الجمع أثناء تعليمه في اورشليم في عيد المظان، إذ لم يصل إلى العيد إلّا في منتصفه بعد أن كان قد أحرّ خروجَه إليه تأخيرًا زاجرًا (7:

2-10). ومن الآيات التي صنعها في اورشليم: شفاء الأعمى الذي كان أعمى منذ مولده (9: 16)، تلك الشخصية النموذجية البارزة، ثم آية إحياء لعازر (12: 18؛ راجع 11: 47) ذات الدلالة البالغة، وهي أيضًا لم تُصنع إلا بعد أن تأخر يسوع تأخيرًا زاجرًا عن الاستجابة لخبر مرض لعازر (11: 6). وبحسب سياق يوحنا 11، عقب آية إحياء لعازر، وبالنظر إلى جميع الآيات التي صنعها يسوع، انعقد مجلس السنهالدين اليهودي متسائلًا: «ماذا نصنع؟ فإن هذا الإنسان يعمل آيات كثيرة. إن تركناه هكذا آمن به الجميع، فيأتي الرومانيون ويأخذون موضعنا وأمتنا» (11: 47-48). ومن ثم قرّر السنهالدين رسميًا التدبير لقتله (11: 49-53)، وذلك بعد محاولات عديدة غير رسمية (5: 18؛ 7: 1، 19، 25، 30؛ 8: 37؛ 11: 53) لم تنجح لأن «ساعته لم تكن قد جاءت بعد» (7: 30). وإذا قورنت محاولات أفلاطون عن الأيام الأخيرة من حياة سقراط بإنجيل يوحنا، جاز القول كما أن أفلاطون يصوّر آية سقراط ورسالته اللاحقة للأثينيين بوصفهما سببًا لكثرة العداوات والكرهية العامة ضده (الدفاع 23A-22E، 24A-23E) ويصوّر مجلس الأريوباغوس الأثيني وكأنه يُسكت آية سقراط بقتله - وبذلك المغامرة بأن لا يجدوا له بديلًا ويقضوا بقيّة حياتهم في سبات، «إلا أن يرسل الإله، عنايةً بهم، رجلًا آخر» (30A-31A) -، كذلك يُصوّر يوحنا السنهالدين اليهودي متأمرًا على إسكات يسوع بسبب آياته التي لم يعترفوا بها آياتٍ إلهية.

وحين يدخل يسوع اورشليم فيما بعد، كان في تعليمه الأخير في هيكل اورشليم، بحسب ما جاء في يوحنا 12، قد «أشار إلى آية ميتة كان مزمنًا أن يموت» (12: 33). وقد خَلّف وراءه سامعين: بعضهم لم يؤمنوا به رغم كثرة الآيات أمام أعينهم (12: 37)، وبعضهم آمنوا به سرًا لكن لم يعلنوا إيمانهم خوفًا من القمع (12: 42-43). وأخيرًا يقال إن يسوع كرّر الإشارة إلى موته في أثناء محاكمته، «مشيرًا إلى آية ميتة كان مزمنًا أن يموت» (18: 32؛ راجع 12: 33).

تبلغ سلسلة هذه الآيات ذروتها في آية موت المسيح وقيامته (2: 18). واعتبار آيات يسوع بمثابة الدرجات التي يتصاعد عليها أداؤه علنًا يتضح من تصريح

يوحنا في خاتمة الإصحاح العشرين أن «آيات أخرى كثيرة صنعها يسوع أمام تلاميذه لم تُكتب في هذا الكتاب» (20: 30)، وأن المكتوب منها، إذا فهم فهمًا صحيحًا، يُمكن القارئ من نيل الحياة الأبدية (20: 31). ومن هنا، فإن آيات المسيح لا تقل شأنًا عن آية سقراط التي مكنته من أداء رسالته الفلسفية بين الأثينيين. وكما كانت آية سقراط آية إلهية صادرة عن أبولو، كذلك كانت آيات المسيح آيات الرب، كما اعترف نيقوديموس: «لأن ليس أحد يقدر أن يعمل هذه الآيات التي تعمل إن لم يكن الله معه» (يوحنا 3: 2). فكلًا الأيتين، آية سقراط وآيات المسيح، إلهية ومرتبطة مباشرة بـ «الإله»، سواء أكان أبولو أم الرب الأب السماوي (يوحنا 12: 1؛ 4: 21، 23؛ 8: 41-42؛ 20: 17).

وكلا هذين الإلهين أيضًا يمثل التبرير والتفويض النهائيين لرسالة سقراط ورسالة يسوع. وكما أن سقراط، أمام المحكمة الأثينية، يستشهد بأبولو نفسه شاهدًا ومفوضًا لحكمته ورسالته الفلسفية، كذلك يسوع أيضًا، أمام معارضيهِ من اليهود، يستشهد بالرب شاهدًا ومفوضًا له. ففيما يتعلق باستشهاد سقراط بأبولو، ينقل أفلاطون أنه قال لقضاته: «إن إله دلفي شاهد على حكمتي - إن كانت حكمة - وعلى طبيعتها» (الدفاع 20E). ثم يمضي في رواية خبر رفيقه كيريقون الذي زار وحى دلفي وتلقى منه تأكيدًا أنه لا أحد أحكم من سقراط (21A). وبهذا، فإن امتلاك سقراط الناديمونيون الإلهي وآية الإله، اللذين عُدا في لائحة التهم دليلًا على كفره وإدخاله آلهة جديدة، قد صارا مُفوضين من أبولو نفسه. وبالمثل، فإن يسوع في إنجيل يوحنا يحتج بشهادة الرب في تفويضه هوِيته ورسالته. وأمام اليهود الذين اضطهدوه وابتغوا قتله لأنه جعل نفسه معادلًا للرب (5: 16-18) يصرح يسوع بما يفيد ذلك:

إِنْ كُنْتُ أَشْهَدُ لِنَفْسِي فَحَقِّي فَحَقِّي... لَأَنَّ الْأَعْمَانَ الَّتِي أَعْطَانِي الْآبَ لِأَعْمَلُهَا، هَذِهِ الْأَعْمَانَ يَعْطِيهَا إِلَيَّ أَنَا أَعْمَلُهَا هِيَ تَشْهَدُ لِي أَنَّ الْآبَ قَدْ أَرْسَلَنِي. وَالْآبُ نَفْسُهُ الَّذِي أَرْسَلَنِي يَشْهَدُ لِي. (يوحنا 5: 31، 36-37)

ثم إن الطريقة التي يُجعل بها هذا التأكيد الإلهي ميسورًا لقراء أفلاطون وإنجيل يوحنا تكاد تكون متشابهة. فأفلاطون يُظهر سقراط وهو يشير إلى صاحبه القديم كيريفون، الذي توجه بسؤاله إلى وحي أبولو في دلفي فقال منه الجواب، غير أن كيريفون قد مات، فدلّ سقراط قضائه على أخيه ليشهد على القصة ويؤكد صحتها، إذ يقول: «وعن هذه الأمور سيشهد لكم أخوه الحاضر هنا، إذ قد مات كيريفون» (21A). وهكذا، فإن تفويض أفلاطون لسقراط من قبل أبولو أمام أعين قرائه يستند إلى عملية مزدوجة من الشهادة: فسقراط - بحسب أفلاطون - يُحيل قضائه على أخيه كيريفون ليشهد أن كيريفون تلقى جواب أبولو، وفي ذلك يكون أبولو نفسه شاهدًا لصالح سقراط. وهذا يقابله تمامًا ما نراه عند يوحنا من تحويل المسيح من قبل الرب: فمؤلف الإنجيل الرابع، الذي يُعرف تقليديًا باسم يوحنا، هو نفسه التلميذ الحبيب الذي - مع سائر التلاميذ الأوائل (15: 27؛ راجع 12: 17) - يحمل الشهادة في إنجيله (21: 24؛ راجع 19: 26) على أن المسيح قد أحال على الرب بوصفه شاهده (5: 37؛ وانظر أيضًا 8: 13-14، 17-18؛ 10: 25؛ راجع 15: 26). وهكذا، فإن كلاً من «دفاع» أفلاطون وإنجيل يوحنا يضع أمامنا قنوات محدّدة وملموسة تتوسّط من خلالها الشهادة الإلهية بشأن سقراط والمسيح.

وليس الأمر أن إنجيل يوحنا يعكس محاورات أفلاطون من حيث كون آيات كلٍّ من سقراط والمسيح إلهية فحسب، أو من حيث أن متلقيها مقوّمون من العناية الإلهية، وأن العلم بهذا قد نُقل عبر تقاليد بشرية واضحة؛ بل إننا، كما قد رأينا آنفًا، نجد أن سلوك المسيح، شأنه شأن سلوك دايمونيون سقراط، ذو طبيعة زاجرة. فكلاهما، سقراط والمسيح، يُؤخّر فجأة في أفعال كان متخفكًا فيها، أو يُحجم عن الشروع في أفعال جديدة. وفي إنجيل يوحنا، يرتبط هذا التصوير الزاجر للمسيح ارتباطًا وثيقًا بكثرة ذكر فكرة أن الساعة لم تأت بعد لإتمام فعل معيّن، سواء كان معجزة مخصصة أو الحدث الأقصى وهو موت المسيح. وهذا الارتباط حاضر أيضًا في محاورة أفلاطون، إذ يرى سقراط أثناء محاكمته أن آية الإله لم تُعد

تعارضه على نحو زاجر (الدفاع C-40A)، فاعتبر ذلك إشارة إلى أن «ساعة موته قد دنت (42A)؛ ومع ذلك، في صباح يوم إعدامه (فيدون 59D-60A)، «ما زال هناك مَنع من النور» كي يحاول إقناع تلميذيه المتردّدين الشاكّين، سيمياس وكيس، بخلود النفس (فيدون 89C). ومن هنا، يظهر في كتابات أفلاطون، كما في إنجيل يوحنا، أن ظاهرة السلوك الزاجر عند سقراط والمسيح متشابكة في جوهرها مع فكرة توقيت إلهي مستر للزمان.

غير أن ثمة فروقاً دقيقة. ففيما يتعلّق بسلوك المسيح الزاجر، رأينا، بإيجاز، أن بعض الآيات نفسها قد أُرجئت زجراً، بخاتمة معجزة تحويل الماء خمرًا في الإصحاح الثاني، ومعجزة قيامة لعازر في الإصحاح الحادي عشر. غير أن الفرق الجليّ عن محاورات أفلاطون هو أن ظهور آية الإله هو الذي يسبّب تأخير سقراط، أمّا في إنجيل يوحنا فالعلاقة بين آيات المسيح وسلوكه الزاجر أكثر انفصالاً. ففي معجزتي قانا ولعازر، يتأخّر وقوع الآيتين بسبب الموقف الزاجر المانع للمسيح. وفي مواطن أخرى، تكون العلاقة أضعف أو مفقودة كلياً.

ومع ذلك، فإن هذا السلوك الزاجر الفريد للمسيح في إنجيل يوحنا، الذي لا نظير له في الأناجيل الإزائية، يبدو دليلاً على انكلاع يوحنا على آية سقراط الإلهية الزاجرة، أي آية أبولو، كما وصفها أفلاطون في محاوراته. وعلى غرار ما فعل أفلاطون، فإن يوحنا يصوغ تصويره الزاجر للمسيح في إطار وعي شامل بتوقيت زمني إلهي جامع، يصهر جميع تواليات التأخيرات والأوقات الملائمة والساعات، لكل فعل وامتناع، في سياق واحد مترابط تقوده المشيئة الإلهية. ومن هنا، فإن تنصيب يوحنا على أوقات محدّدة لبعض الآيات أو الأفعال أو الوقائع في ساعات معينة من ساعات النهار الاثنتي عشرة (11: 9) - سواء أكانت الساعة السادسة (4: 19؛ 6: 4) أو السابعة (4: 52-53) أو العاشرة (1: 39) أو الساعة الحاضرة الآنية (4: 21، 23؛ 5: 25، 28؛ 16: 32؛ 19: 27) أو ساعة غامضة محدّدة في المستقبل (16: 2، 4؛ 16: 21) - إنما هو تعبير عن هذا التوقيت الزمني الإلهي. وأما العبارة اليوحناوية المتكرّرة بأن الساعة لم تأت بعد

لمعجزة بعينها (2: 4) أو لزيارة عيد (7: 6، 8) أو للقبض على المسيح ومحاكمته وموته (7: 30؛ 8: 20) فليست سوى صياغة بالسلب لهذه الرؤية الإيجابية. ومن أهم معالم هذا الخط الزمني الإلهي في إنجيل يوحنا، بل ومن أعمدة بنيانه السردى، لحظتان عظيمتان: ساعة القبض على المسيح وموته وعودته من العالم إلى الآب الإلهي (7: 30؛ 8: 20؛ 12: 23، 27؛ 13: 1؛ 17: 1)، وساعة أخرى موعودة لن يعود فيها المسيح يكلم تلاميذه بالأمثال، بل كلامًا صريحًا واضحًا (16: 25). وسأعود إلى هذه اللحظة الأخيرة في القسم الختامي التالي.

لكن قبل ذلك، سأقدم عرضًا تكامليًا لتصوير يوحنا للمسيح تصويرًا زاجرًا، مع الإشارة إلى أفلاطون حيث يقتضي الموضوع. ففي الإصحاح الثاني من إنجيل يوحنا، يتمتع يسوع في البدء عن التدخل مباشرة في عرس قانا، معلنًا ذلك بقوله «إن ساعته لم تأت بعد» (2: 4). غير أن أمه - وكأنها تدرك سلفًا هذا الطابع الزاجر في سلوكه - تأمر الخدام أن يتأهبوا لتنفيذ ما سيأمرهم به (2: 5)، وهو ما أعلنه لهم فعلًا في اللحظة المعينة (2: 7-8). ويبرز الموقف الزاجر التالي في الإصحاح السابع، حين يحضه إخوته أن يُظهر نفسه في عيد المظان اليهودي في أورشليم (7: 2-5)، فيرفض الذهاب لأن «وقته لم يحضر بعد» (7: 6، 8). فيمكث في الجليل حتى يأتي وقته تمامًا، ثم يصعد إلى «العيد ليظهر في منتصفه»، حيث يبدأ بتعليم الشعب في هيكل أورشليم (7: 10-14). وكما تبين لنا آنفًا، فإن هذا المشهد يشبه إلى حد كبير تأخر سقراط عن الوصول إلى مأدبة أكاثون، إذ دخل عليهم وهم «في منتصف الطعام»، كما يحكي أفلاطون في محاورة المأدبة (174D-175C). فقد كان سقراط وهو في طريقه إلى دار أكاثون «مستغرقًا في تأملاته» (174D)، على نحو يُقارب انشغال يسوع بما كان يمتزم تعليمه في العيد. ولما حاول رؤساء اليهود القبض عليه بسبب هذا التعليم، أخفقوا في ذلك «لأن ساعته لم تأت بعد» (7: 30). وإنما قال لهم: «أنا معكم زمانًا يسيرًا بعد» (7: 33).

في حالة أية سقراط، فإن من خصائص وظيفتها الزاجرة أنها توقفه «مرارًا

كثيرة في أثناء خطابه». ويبدو أن هذا السلوك يجد صده في وصف يوحنا لصمت يسوع المتأمل في الإصحاح الثامن، إذ بينما كان يعلم في الهيكل، قاطعه الكتبة والفريسيون وسألوه عما إذا كانت المرأة التي أمسكت في فعل الزنى تستوجب العقوبة بمقتضى شريعة موسى (8: 1-5). فأحجم يسوع عن الجواب، مستغرقاً في أفكاره، يخط على الأرض. ولما ألخوا عليه بالسؤال أجابهم، ثم عاد إلى صمته (8: 6-8). وهذا الصمت غائب عن رواية الأناجيل الإزائية، ويبدو أنه يبرز الكرستولوجيا الزاجرة عند يوحنا. وحين استأنف يسوع تعليمه في خزانة الهيكل، وعاود الإشارة إلى الآب الإلهي بوصفه شاهده (8: 12-18؛ راجع 5: 36-37)، عجز رؤساء اليهود مرة أخرى عن القبض عليه، «إذ لم تأت ساعته بعد» (8: 20؛ 30: 7).

تعود ملامح هذا السلوك الزجر للمسيح لتظهر في الإصحاح الحادي عشر، حين بلغه خبر مرض لعازر الشديد، فتعمّد أن يؤخر خروجه إليه يومين كاملين (11: 1-7؛ راجع 10: 40). ثم في الإصحاح الثاني عشر، حين صعد يسوع إلى عيد الفصح، وأثناء بعض اليونانيين من الوثنيين الذين جاؤوا للمسجد في العيد، أجابهم بكلام ملفظ وأحال على الساعة المقتربة لموته (12: 20-28). ثم قال للجمع المحيط به: «النور معكم زماناً يسيراً بعد. فسيروا ما دمت في النور لئلا تدركم الظلمة» (12: 35). وهذه الطريقة في الحث على اغتنام حضوره وتعليمه ما دام الأمر ميسوراً تشبه ما فعله سقراط يوم إعدامه، إذ حث تلميذه المشككين، سيمياس وكيبس، أن يقبلوا برهانه على خلود النفس: «ادعواني أعتكما...، ما دام في الوقت بقية من نور» (فيدون 89C). فكما قدّم سقراط عونه في اللحظة الأخيرة قبيل موته، كذلك جاءت كلمات يسوع للجمع لتؤذن بالمرحلة الأخيرة من ظهوره العلني، قبيل الخلاصة الجامعة لتعاليمه (12: 44-50).

بعد هذا الختام عن ظهور يسوع العلني، يورد يوحنا في الإصحاح الثالث عشر أن يسوع، في بداية العشاء الأخير مع تلاميذه، كان عالمًا تمام العلم «أن ساعته قد جاءت لينتقل من هذا العالم إلى الآب» (يوحنا 13: 1). وهذه العبارة

يبدو كأنها توازي كلمات سقراط الأخيرة في دفاعه أمام قضاة أثينا: «لكن قد جاءت الساعة للرحيل. أنا ذاهب إلى الموت، وأنتم إلى الحياة؛ ولكن أيتها يسلك إلى المصير الأفضل، فلا يعلمه إلا الإله» (الدفاع 42A). ويظهر قوله هذا ذات السلطان الكلي على الزمن، مع ما فيه من استقلال وسيادة وانفكاك عن أي قيد، كما هو شأن يسوع في إنجيل يوحنا. وكما نهض سقراط بعد أن فرغ من وصاياه الأخيرة، ودخل غرفة أخرى ليغتسل كي لا يثقل على النساء عبء غسل الجسد بعد موته (فيدون 116A, 115A)، كذلك قام يسوع بحزم من المائدة، غير أنه لم يغسل ذاته بل غسل وطهر تلاميذه (يوحنا 13: 1-10). وبالمثل أيضًا، فإن يسوع، وهو ينطق بآخر كلماته، يحث تلاميذه على النهوض والانطلاق: «قوموا، ننطلق من هنا» (يوحنا 14: 31). وفي تلك اللحظة عينها، لحظة كلماته الأخيرة بعد أن انطوت خدمته العلنية، يذكر يوحنا (الإصحاح 16) أن يسوع قد وجد أن الساعة قد جاءت التي لا يكلم فيها تلاميذه «بأمثال» بل «علانية» (يوحنا 16: 25)، وهو ما ساعد إليه في خاتمة هذا البحث. وهذه اللحظة من الكشف الجلي الأخير تسبق مباشرة «الساعة» الأخيرة التي يعلنها يسوع برهة في مطلع صلاته الختامية للأب الإلهي: «قد أنت الساعة» (يوحنا 17: 1).

ويبدو حقًا أن كريستولوجيا يوحنا ذات الطابع الزاجر، التي تتميز عن كريستولوجيا الأناجيل الإزائية، تتقاطع إلى حد بعيد مع تصوير أفلاطون الآية الإلهية الزاجرة لسقراط، تلك التي تُبطئ أفعاله أو تعلقها⁽¹⁵⁾. إن تصوير السلوك

(15) قد يكون من المجدي أن نتأمل فيما إذا كانت المصطلحات البديلة التي استعملها أفلاطون لـ «آية» سقراط (الدفاع 41D-C, 40A) في المحاورات التي تصف الأيام الأخيرة من حياة سقراط، أي مصطلح «الدايمونيون» (أوثيغرون 13B, الدفاع 131C-D, 40A) ومصطلح «الصوت» (الدفاع 31D)، قد جرى التلميح إليها أيضًا في إنجيل يوحنا. أمّا فيما يخص مصطلح «الصوت»، فيبدو لافتًا أنه بينما يُحصر صوت الرب في الأناجيل الإزائية بلحظات محدّدة هي لحظة المعمودية (مرقس 1: 11 = لوقا 3: 22 = متى 3: 17) والتجلي على الجبل (مرقس 9: 7 = لوقا 9: 35-36 = متى 17: 5)، ويُبرز صوت يسوع في لحظة موته فحسب (مرقس 15: 34، 37 = لوقا 23: 46 = متى 27: 46، 50)، فإن إنجيل يوحنا

الزاجر لكل من سقراط والمسيح منغرس في توقيت زمني إلهي، ومرتبطة أشد

يجعل «الصوت» حاضرًا على نحو متكرر. ففي إنجيل يوحنا إشارات إلى صوت يسوع في (3: 29) عن صوت العريس؛ وفي (5: 25، 28-29) عن الأموات الذين سيمضون صوته؛ وفي (10: 3-5، 16، 27) عن الخراف ذات الأصول المختلفة التي ستصفي جميعها إلى صوت راعيها، وتتميزه، فتجتمع في قطع واحد وتبني عشاء؛ وفي (11: 43) عن دعوة يسوع للمعازير من القبر بصوت عظيم؛ وفي (18: 37) عن اللذين هم «من الحق» اللذين يسمعون صوته. هذا فضلًا عن الإشارة إلى صوت الرب في موضعين آخرين (5: 37 و12: 28، 30). وفي كلا الموضعين يظهر تفاعل دقيق مع قضايا نجدها أيضًا في محاورات أفلاطون. فأما الموضع الأول، فيتعلق باستشهاد يسوع بالرب بوصفه شاهدًا له، وهو استشهاد يوازي إشارة سقراط إلى أبوللو بوصفه شاهده (الدفاع 20E) وبعد استشهاد يسوع بالرب، يردّ يوحنا بذكر تصريح يسوع أن خصومه لم يسمعوا فقط «صوت» الرب: «والآب الذي أرسلني يشهد لي. لم تسمعوا صوته فقط» (5: 37). وهذا التصريح قد يكون تلميحًا جليًا ضد دعاوى منافسة، كدعوى سقراط بأنه سمع صوتًا إلهيًا. وأما الموضع الثاني، فيجمع بين مفهومي «الصوت الإلهي» و«المغزى» الذي يتجلى في يسوع ضمن سياق موته الوشيك (12: 27-33)، جاميًا بذلك مصطلحي أفلاطون: «الصوت الإلهي» و«الآية الإلهية». ويبدو أن ثمة تفاعلًا مشابهًا في وصف يوحنا لصوت يسوع في الإصحاح العاشر. فهناك، حين يكثر يسوع من الإشارة إلى صوته وتأملاته في أثره وقربه من الرب، يواجهه خصومه اليهود بتهائم أن به «شيطان» (دايمونيون) (10: 20)، فيما يعترض آخرون على ذلك (10: 21). وأما من حيث مصطلح «الدايمونيون»، فإن التهمة بامتلاك يسوع «دايمونيون» تبدو في إنجيل يوحنا أصرح وأكثر مباشرة من الأناجيل الإزائية. ففي الأناجيل الإزائية تُبنى التهمة على نحو مغاير؛ إذ يستفهم يسوع بأعمال إخراج الشياطين، فيردون بالقول إن به بعليزبول، رئيس الشياطين، الذي به يطرد الشياطين، وبذلك يلمّحون إلى أن به شيطانًا (مرقس 3: 22 = لوقا 11: 15 = متى 9: 34 و12: 24). أما خطاب يوحنا فمختلف، لأن فعل إخراج الشياطين، الذي يحتل موقعًا مركزيًا في الأناجيل الإزائية، غائب تمامًا عن روايته. وفوق ذلك، فإن تهمة امتلاك يسوع «دايمونيون» تتكرر كثيرًا في إنجيل يوحنا (7: 12، 8: 48-49، 52، 10: 20-21)، وتصبح بالتالي أكثر مركزية في اهتمام يوحنا؛ إذ تُوجّه ضد يسوع كلما بالغ في تعيين نفسه بالآب، أو زعم أن تعليمه من الرب (7: 14-18)، أو أنه مرسل من الرب (8: 38-42)، أو أنه تلقى وصايا من الآب (10: 14-18). وهذا أشبه بأدعاءات سقراط عن رساله الإلهية وعن امتلاكه «دايمونيون»، أكثر مما هو شيء بخلفية طرد الشياطين في الأناجيل الإزائية. غير أن مصطلح «الدايمونيون»، بخلاف مصطلحي «الآية» و«الصوت»، يستحيل على يوحنا أن يطّعه على يسوع، لما يحمله من دلالات سلبية يحته في نظر اليهود. لذلك يُقال إن

الارتباط بما عُذَّ رسالتهما الإلهية، التي يشهد لها أبولو عند سقراط، والرب عند المسيح، وتنتهي حين «تأتي الساعة» للرحيل عن هذا العالم.

5.7 دلالة أبولو: «لا ييوج ولا يكتم، بل يدلّل»

إذا كانت «آية الإله» عند سقراط هي في الحقيقة الآية التي تلقاها من أبولو - كما يبيّن في القسم الثالث آنفًا - وإذا كان يوحنا قد نسب هذه الآية إلى يسوع، كما يدلّ بخاصّةٍ توظيفه للسلوك الزاجر وإشارته إلى الرب بوصفه شاهيدًا نهائيًا على يسوع - كما أوضحنا في القسم السابق - فإن ذلك يفتح لنا بابًا آخر ذا صلة بالموضوع. فعند الكتاب الأفلاطونيين، مثل بلوتارخ، نجد تأملات سيميائية في أبولو باعتباره «الإله الدالّ». وتلك التأملات تنطلق من مقولة لهيراقليطس عن أبولو، نضها: «إن الإله، الذي له معبد نبوي في دلفي، لا ييوج ولا يكتم، بل يدلّل» (Heraclitus B 93 DK). ومع أن أفلاطون نفسه لا يُظهر اعلاّغًا مباشرًا على هذه المقولة بالذات، وإن كان عارفًا بهيراقليطس، فإن هذه المقولة كانت مشهورة عند الأفلاطونيين مثل بلوتارخ وبامبليخوس⁽¹⁶⁾. وكما سنرى، فإن بلوتارخ يطبّق هذه المقولة المنسوبة إلى هيراقليطس عن أبولو بوصفه «الإله الدالّ» تطبيقًا تاريخيًا لتفسير تحولات وحي أبولو في دلفي عبر الزمن. وسأجادل بأنه من المفيد تحليل هذه التأملات السيميائية لهلوتارخ في شأن تلك التحولات، لأن تفكيره يكشف عن تقابل مهم مع تصوير يوحنا لتحولات الاستراتيجية السيميائية عند يسوع. وكما رصدنا من قبل، يرى يوحنا أنه في ختام مادّية يسوع الأخيرة مع تلاميذه، وبعد تمام خدمته العلنية، صرّح يسوع بأن الساعة قد جاءت التي لن يُعلّم فيها تلاميذه

يسوع أنكر ذلك إنكارًا قاطعًا: «ليس بي شيطان [دايمونيون]» (8: 49). ومع ذلك يبقى لا ذًا أن جميع المكافئات الأفلاطونية لمصطلحات سقراط - «الدايمونيون»، و«الآية»، و«الصوت» - حاضرة في إنجيل يوحنا، وبذات المصطلحات عينها.

See Plutarch, *De Pythiae oraculis* 404D (cf. Plutarch, Fragment 202 [Sandbach]); (16) and Iamblichus, *De mysteriis* 3.15.

بعد «بأمثالي مجازية» بل يكلمهم «علانية» (16: 25). وسأبين أن هذا المنظور يتضمن سيميائية تقارب على نحو وثيق رؤية پلوتارخ لاستراتيجية أبولو السيميائية. ومن هنا ساعد أولًا إلى عرض رأي پلوتارخ في هذه المسألة، تمهيدًا لمقارنة ذلك برؤية يوحنا.

إن تأملات پلوتارخ في أبولو بوصفه «الإله الدالّ» تختلف عن أفكاره في «الدايمونيون» الخاص بسقراط؛ إذ جعل لذلك موضوعًا مستقلًا في رسالته «في عبقريّة سقراط» (*De genio Socratis*) التي أشرتُ إليها آنفًا، أمّا آراؤه في دلالة أبولو فقد بسطها في كتابه «عن وحي بيثيا» (*De Pythiae oraculis*). وفي هذا الكتاب يعلّق پلوتارخ على تطوّر الوحي في دلفي، الذي كان يُلقَى في البدء بأشعار عصيّة الفهم، ثم صار الآن يُقدّم نشرًا واضحًا. إذ في سياق هذه القضية يستشهد پلوتارخ بمقولة هيراقليطس: «الإله، الذي له معبد نبوي في دلفي، لا يوبح ولا يكتُم، بل يدلّل» (B 93 DK) (*De Pythiae oraculis* 404D-E). وهو يرى أن الوحي في دلفي كان في الماضي يُعبّر عنه بـ «الأساطير والأمثال» (406C)، أمّا الآن فإنه يُلقَى بلغة صريحة، تاركًا وراءه المواربة والالتفاف والإطالة (406D-F). وفي الشؤون الدينية أيضًا - على حدّ قول پلوتارخ - أخذ الناس ينظرون بعين الارتياب إلى «الاستعارات، والأحاجي، والعبارات الملتبسة» (407A-B). تلك الأساليب كانت لازمة في الزمن القديم «إذ كان الناس في حاجة إلى التعمية والقول الموارب والغموض» (407C-D)، ولكنّها، في نظره، لم تعد لازمة في العصر الروماني الراهن عصر «السلام والطمأنينة» الرومانية (408B). وعلى هذا الفهم، فإن مقولة هيراقليطس تُؤخذ وصفًا للممارسة الوحيانية في الماضي، يوم كان كلام أبولو الوحياني مشدودًا إلى الرموز والالتباسات، لا هو إفصاح كامل ولا هو كتّمان كامل⁽¹⁷⁾، غير أن ذلك كلّ قد أفضى إلى عصر البساطة والبيان المباشر.

(17) حول الغموض المتعمد في فلسفة هيراقليطس، انظر أيضًا:

Myles Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (Cambridge:

إن هذا التطور من «الأمثال الغامضة» نحو الإفصاح التام الميسور الفهم هو عينه ما ينعكس في الاستراتيجية السيمائية المتدرجة التي اتبناها يسوع في إنجيل يوحنا. فأول مراحل هذه الاستراتيجية تشمل خدمة يسوع العلنية بأسرها إلى نهاية الإصحاح الثاني عشر من يوحنا، أي قبل دخوله في «العشاء الأخير» مع تلاميذه في الإصحاحات 13-17. وهذه المرحلة الأولى تنقسم بما جاء في قول هيراقليطس عن أبولو بوصفه الإله الدال: «لا يوح ولا يكتم، بل يدلّل» (B93D-K). وليس من الممكن الجزم أكان يوحنا قد اطلع على مقولة هيراقليطس هذه مباشرة، أم تلقاها بطريق غير مباشر عبر التأملات الأفلاطونية فيها. ومع ذلك فلا يُستبعد اطلاع يوحنا على هيراقليطس رأساً، إذ إن كاتباً يهودياً مثل فيلو الإسكندري قد أشار إليه في مسائل شتى، وأبرز تقاربه مع موسى أو حتى اعتماده عليه (*Quis rerum divinarum* 1.105-108). وعلى أي حال، يظهر أن هذا التوتر بين حال «لا يوح ولا يكتم» يظلّ يجري في سياق الرواية اليوحناوية حتى مآدب يسوع الأخيرة مع خاصته من التلاميذ، حيث تبدّل استراتيجيته السيمائية.

إلى ذلك الموضع كان نهج يسوع موازياً للبرنامج الهيراقليطي الغامض القائم بين قطبي الإفصاح التام والكتمان التام. فمن جهة، يسوع - وإن كان هو «اللغوس» - لم يتكلم بوضوح، كما يتبين من ردة فعل السامعين على كلامه «هذا الكلام صعب» (6: 60)، وهي كلمة صعبة الفهم (راجع: كريتياس، الشذرة 46 = ألبوس أريستيديس المزيف، فن الخطابة 2,2,1,7)، ونقيض الكلمة الموافقة لـ «بسيط الفهم» (ألبوس أريستيديس المزيف، فن الخطابة 2,3,1,6, 2,5,1,2). وبهذا المعنى لم يكن كلام يسوع (واضحاً). وهذه الحال تشبه ما أورده صاحب الشذرة 202 في طبعة ساندباخ لشذرات پلوتارخ (سواء كان صاحبها پلوتارخ أو أريستوكسنوس أو غيرهما). فقد ذكر هذا الكاتب في معرض حديثه عن الفلاسفة الفيثاغورسيين أن فلسفتهم مشحونة بـ

... الرموز، وهو ضرب من التعليم المؤلف من القول والصمت، على نحو ما في الطقوس السري. ونتيجة لذلك فهم لا يقولون: «للعارفين سأشدد، وأغلقوا أبوابكم أيها الدينويون»، بل إن ما يدللون عليه يكون بيتًا واضحًا لمن أيقه، لكنه مظلم عديم المعنى للجاهلين. وكما أن الإله الذي في دلفي «لا يوح ولا يكتلم بل يدلّل»، على حدّ تعبير هيراقليطس، كذلك الحال في رموز الفيتاغورسيين: فما يبدو مبنيًا إنما هو مستور، وما يبدو مستورًا إنما يُدركه الذهن. (بلوتارخ، شذرة 202، طبعة سانديباخ)

وهذه الصورة تُصيب كبد الدلالة في التعبير عن غموض النشاط العلني ليسوع في إنجيل يوحنا، حيث بدأ كلامه «صعبًا»، «مظلمًا عديم المعنى للجاهلين». ومن جهة أخرى، لم يكن يسوع قد حجب نفسه حجبًا تامًا أيضًا. نعم فعل ذلك في أحيان مخصوصة، كما توضّحه فقرتان تذكران اختفاءه من خصومه (يوحنا 8: 59؛ 12: 36)، غير أن هذه الاستثناءات لا تزيد إلا إبرازًا للواقع، وهو أنه وإن لم يتكلّم بوضوح، لم يحجب نفسه كذلك. وحين سأله رئيس الكهنة في محاكمته عن تلاميذه وتعليمه، أجاب بالإشارة إلى تعليمه العلني: «أنا كلمت العالم علانية. أنا علّمت كل حين في المجمع وفي الهيكل حيث يجتمع اليهود دائمًا، وفي الخفاء لم أتكلّم بشيء» (18: 19-20).

إن يسوع في إنجيل يوحنا يجسّد أتمّ التجسيد غموضَ أبولو عند هيراقليطس، إذ «لا يوح ولا يكتلم». غير أن هذا الغموض لا يميّز إلا خدمته العلنية. فبعد أن أنهى نشاطه العلني في الإصحاح الثاني عشر من إنجيل يوحنا، ودخل في خلوة الدائرة الداخلية - لا سيما بعد خروج التلميذ الوحيد «النفس»، يهوذا، وقد طُهر الآخرون طهارة رمزية (13: 5-11؛ 15: 3)، وأوصوا وعُزّروا في سياق الإصحاحات 13-16 - يبدأ الطور الثاني الحاسم من استراتيجيته السيمائية عند نهاية الإصحاح السادس عشر، أي قبل صلاته التكريسية من أجل تلاميذه في الإصحاح السابع عشر. هنالك يقول لهم:

قد كَلَّمْتُمْ بهذا في أمثالٍ واستعارات. تأتي ساعةٌ لا أعود فيها أَكَلِّمُكُمْ
بأمثالٍ بل أخبركم عن الآب علانية... خرجتُ من عند الآب وأُنتِ إلى
العالم، وأيضًا أترك العالم وأمضي إلى الآب (يوحنا 16 : 25-28).

وهذه الكلمات استُقبلت في الحال من التلاميذ بوصفها كلامًا مباشرًا جليًا :

هوذا الآن نتكلّم علانية ولا نقول مثلاً واحدًا الآن نعلم أنك تعلم كلَّ
شيء، ولستُ تحتاج أن يسألك أحد؛ لهذا نؤمن أنك من الله خرجت (16 :
29-30).

لم يُعد يسوع إذن يتكلّم بالأمثال التي وسعت خطابه المجازي، مثل قوله عن
الخراف التي تعرف صوت الراعي الصالح - وهو قولٌ صرّح يوحنا بأنه «مَثَل»
(10 : 6).

وهذا الانتقال من الأمثال إلى الكلام الصريح هو بعينه الانتقال الذي لمسناه
في كتاب بلوتارخ «عن الوحي في بيشيا». فلغة «الأساطير والأمثال»، بكل ما فيها
من مواردٍ والثغاف وإطالة، قد أفسحت المجال للكلام الصريح. وكما رأى
بلوتارخ، إن مثل هذه الموارد كانت لازمة في الماضي، «حين كان الناس بحاجة
إلى التورية والالتفاف والإبهام في الكلام في الأزمنة الغابرة» (407C-D)، ولكنه لم
يُعد ضروريًا في ظل «السلام والطمأنينة» التي بسطتها روما (408B)، فإن يوحنا
أيضًا يتبنّى منظورًا مشابهًا. ففي حين كانت الحاجة قائمة إلى الكلام الصعب
والأمثال في أثناء النشاط العلني، لم تُعد الحاجة إلى ذلك قائمة عند ساعة العودة
إلى الآب؛ وههنا لأوّل مرة في إنجيل يوحنا يُعلن سلام يسوع لتلاميذه في سباق
العشاء الأخير (14 : 27، 16 : 33؛ وراجع سلام ما بعد القيامة في 20 : 19،
21، 26).

وبغريتنا هذا أن نقول: إن يوحنا يرى أن يسوع لم يزخ «كلامه الصعب»
«أمثاله» وجعل محله كلامه البسيط الجلي فحسب، بل أزاح أيضًا «الآيات» نفسها.
ومع أن يوحنا، كما رأينا، يُشيدُ كرسولوجيته الزاجرة على آية الإله أبوللو الزاجر

لسقراط، فإن الآيات في السرد اليوحناوي تبدو وكأنها تفقد قيمتها بعد أن يُنصح يسوع لتلاميذه عن رسالته إقصاحاً تاماً وحاسماً. ومع أن موت يسوع وقيامته يُشار إليهما، من الناحية الشكلية، بوصفهما «آية» في أثناء نشاطه العلني (2: 18؛ 12: 33)، فإن لغة الآلة تتراجع بعد مشهد العشاء الأخير وما تخلّله من كشف رسالته. وهذه اللغة تتحسر، ثم لا تلبث أن تعاود الظهور في تأمل عابر من الكاتب في جواب يسوع لبيلاطس (18: 32؛ وانظر 12: 33)، وكذلك في خاتمة الإنجيل إلى القراء، حيث يصرح يوحنا بأن «يسوع أتى بآيات أخر كثيرة قدّم تلاميذه لم تُكتب في هذا الكتاب، وأما هذه فقد كُتبت لكي... تكون لكم، إذا آمنتم، حياة أبدية» (20: 30-31). وهذان الموضعان بعد مشهد «العشاء الأخير» يتناولان، إمّا كلام يسوع لغير التلاميذ كيلاطس إذ قاله علانية، أو كلام المؤلف الموجه إلى جمهور القراء الذين قد لا يكونون قد بلغوا بعدُ إلى إدراك المعنى الحق الكامل لرسالة يسوع. وأما خاصته من التلاميذ «المطهرين» (13: 10-11؛ 15: 3)، المجتمعين في العشاء الأخير، فقد أعرض عن مخاطبتهم بالكلام الصعب والأمثال وكذلك عن الآيات، إذ صار يخاطبهم علانية (16: 25-30). ومن هنا يمكن أن يُفهم السرد اليوحناوي على أنه حبك قائم في جوهره على مقولة هيراقليطس: إن الإله «لا يبرح ولا يكتنم، بل يدلّل»، مع إبراز الانتقال الحاسم من المواربة والالتفاف المتمثلين في «الكلام الصعب» و«الأمثال» و«الآيات» إلى الكلام علانياً في اللحظة المفصلية من العشاء الأخير⁽¹⁸⁾. وفي هذا الموضع لم يعد العلم الديني مكتوماً، بل ميّناً ومبذولاً علانية، ميسوراً، بلا عائق، لكل قارئ من قراء إنجيل يوحنا.

(18) راجع أيضاً:

Rainer Hirsch-Luipold, "Klartext in Bildern: αληθινός κτλ, παρουσία - παρουσία - σμῆμα als Signalwörter für eine bildhafte Darstellungsform im Johannesevangelium," in *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes and Theology of Johannine Figurative Language*, ed. Jörg Frey, Jan G. van der Watt, and Ruben Zimmermann, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 200 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 61-102.



- أهدى هذه المقالة إلى ذكرى يان سخاب (1936-2015)، مديرى القديم في مدونة برنس ماوريتس بمدينة دلفت، الذي وافق يوم جنازته انعقاد المؤتمر. أذكره بعظيم الامتنان، لما كان يبدیه من اهتمام عميق ودعم متواصل على مرّ السنين.

المصادر والمراجع

- Mytes Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Rainer Hirsch-Lupold, "Klartext in Bildern: ἀληθινός κτλ., παροιμία – παρηγοία – σημεῖον als Signalwörter für eine bildhafte Darstellungsform im Johannesevangelium," in *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes and Theology of Johannine Figurative Language*, ed. Jörg Frey, Jan G. van der Watt, and Ruben Zimmermann, *Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament* 200 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 61–102.
- George van Kooten, "The Last Days of Socrates and Christ: *Euthyphro*, *Apology*, *Crito*, and *Phaedo* Read in Counterpoint with John's Gospel," in *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World: From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, ed. Anders K. Petersen and George van Kooten, *Ancient Philosophy & Religion* 1 (Leiden: Brill, 2017), 219–43.
- George van Kooten, "The 'True Light which Enlightens Everyone' (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the 'True, Noetic Light,' and the Allegory of the Cave in Plato's *Republic*," in *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, ed. George van Kooten, *Themes in Biblical Narrative* 8 (Leiden: Brill, 2005), 149–94.
- Anthony A. Long, "daimôn," in *The Continuum Companion to Plato*, ed. Gerald A. Press (London: Continuum, 2012), 152–54.
- Christopher D. C. Reeve, "Socrates the Apollonian?" in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, ed. Nicholas D. Smith and Paul B. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2000), 24–39.
- Kathryn Topper, *The Imagery of the Athenian Symposium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

الفصل الثامن

﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاجِهِمْ﴾ [التوبة: 32]:
نقد قرآني للتقليد المدرسي في العصور القديمة المتأخرة؟

كلير وايلد

1.8 مقدمة

يشتمل القرآن الكريم على إشارات عديدة إلى العلم وطرائق نقله. فإلى جانب لفظ «الكتاب»، نجد فيه تلميحات متكررة إلى وسائل الكتابة، من نحو: «أسفار/يقر»، «خاتم» (خاتم النبيين)، «لوح»، «ميداد»، «نسخة» (الأعراف: 154- ألواح موسى)، «قلم»، «قراطس/قراطيس» (الأنعام: 7، 91)، «رق» (الطور: 3)، «سجل» (في سياق أبوكاليسي)، و«صُحُف»⁽¹⁾. والعلم في القرآن موصول بالإيمان، بوصفه عطية منحها الله للأنبياء⁽²⁾. وهو أيضًا من صفات الله: «غَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» [الحشر: 22]. كذلك يشير القرآن إلى ما لدى الأمم السابقة من علم، ولا سيما ما يتصل بالوحي الإلهي. وتأتي هذه الإشارات أحيانًا على نحو إيجابي أو محايد، كما في (يونس: 94): «فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ». وانظر كذلك (الشعراء: 195-197)، حيث يذكر

(1) للاطلاع على المزيد من النقاش والمراجع، انظر جاين د. ماكوليف (المحررة)، موسوعة القرآن (البدن: بريل، 2001-2006)، مادة «الكتابة وأدواتها» (مقالة رصينة بقلم شيليا بلانين، وسأشير إلى هذا المصدر فيما بعد بالاختصار EQ. وتضم قائمة المراجع المضافة إلى هذه المقالة التفاصيل الكاملة لمقالات EQ.

(2) للاطلاع على مناقشة ومراجع أخرى، انظر، (EQ)، مادة «العلم والتعلم»

أن صدق الوحي العربي المذكور في الكتب السابقة ويعرفه علماء بني إسرائيل⁽³⁾.

2.8 تحريف كلام الله

غير أن هذا العلم يكتب الله، وما يقتدر به من كتم (علمي؟) لما ورد فيها، يرد أيضًا في جملة من الجدالات القرآنية، وهي في الغالب موجهة إلى بني إسرائيل - اليهود والمسيحيين⁽⁴⁾. هذا التوتر بين إشارات القرآن إلى «الكتاب» الإلهي من جهة، وإلى تعرضه من جهة أخرى إلى تدخل البشر فيه بالتحريف والتبديل، إما في «المعنى» وإما في «اللفظ»⁽⁵⁾، سواء كان ذلك شفويًا أو مكتوبًا، وعلة هذا التحريف وغايته أيضًا، تدور حوله مناقشات المفسرين المسلمين وعلماء الدراسات الغربية في القرآن⁽⁶⁾.

(3) وقد ورد لفظ «العلماء» في القرآن مرتين ﴿وَلَقَدْ لَبِىْنَا لَنبِيْ رَبِّ رَبِّ الْأَوَّلِينَ * أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَأْتِيَ الْبَشَرُ مِنْ عِندِ اللَّهِ مِنْ بَيْنِ عَيْنَيْهِ﴾ [الشعراء: 196-197]، و﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]]. وكذلك فَسَّرَ «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» في النساء: 162 أحيانًا بأنهم علماء بني إسرائيل؛ انظر مقالة لويس مارلو في (EQ) مادة «العالم» [Scholar].

(4) الفعل «حَرَفَ» يُسْتَعْمَلُ في القرآن للإشارة إلى قوم «يَسْتَمْعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَيْنِ مَآ غَلْظُوا وَهُمْ يَغْتَابُونَ» (البقرة: 75، راجع: النساء: 146 المائدة: 13، 41). وللإطلاع على بحث قديم لا يزال نافعا في هذا الباب، انظر

Ignazio di Matteo, "Il 'tahrif' od alterazione della Bibbia secondo i musulmani," Bessarione 38 (1922): 64-111, 223-60.

(5) للإطلاع على مناقشة حديثة مفيدة حول هذا الفرق، انظر: Gabriel S. Reynolds, "On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (tahrif) and Christian Anti-Jewish Polemic," *Journal of the American Oriental Society* 130 (2010): 189-202.

(6) انظر، مثلاً، الدراسة المستفيضة لكاميل أنغ، «الكتاب المسلمون عن اليهودية والكتاب المقدس العبري: من ابن وثن إلى ابن حزم» (اليدن: بريل، 1996)، حيث تبحث في آثار عشرة من المؤلفين المسلمين، وتبين أن ثلاثة فقط من هؤلاء العشرة، وهم المتأخرون، ذهبوا إلى أن نص الكتاب المقدس العبري قد لحقه التحريف. أما حديثاً، فقد قدم آريه أولمان قراءة متأنية مثيرة للتفكير للاتهام القرآني في (الأنعام: 91)، ورأى فيه ردًا على ممارسة اليهود للمدراش. انظر بحثه:

مع أن الجذر [ح ر ف] ظلّ موضع عنابة الباحثين تقليدياً عند دراسة التهمة القرآنية بتحريف الأسم السابقة لكتبهم، فإن في القرآن نصوص أخرى لا تستعمل على الفاظ مشتقة من هذا الجذر، غير أنها عُدّت هي أيضاً شاهداً على وعي القرآن بتبديل اليهود لنصّ التوراة. فمن إشارات إلى تحريف كلام الله كتابةً أو شفاهةً، ذهب بعضهم إلى أن القرآن كان ملماً ببعض التقاليد التلمودية⁽⁷⁾. فعلى سبيل المثال، قد يكون في قوله: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُخْشَوْا بِهِ تُمْنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 79] إشارة إلى مجموعات من المدرّاش كانت موجودة بالفعل في صورة مدوّنة في القرن السابع. وكذلك قوله: ﴿وَإِنْ يَنْهَكُم لَقَرِيفًا يَقُولُوا أَلَيْسَتْهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 78] قد يعكس إلماً قرآنيّاً بالآثار المنقولة شفويّاً من الترجوم. أمّا قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبَدِّلُونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلَّيْنَهُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾ [الأنعام: 91] فهو يذكر بما ورد في التقاليد العبرية في العصر المشناوي من أحكام تتعلق بعدم قراءة بعض المقاطع من التوراة في المجمع اتقاءً لما قد يُفهم منها من معانٍ مشيرة للاعتراض:

إن القصة المتعلقة براوبين تُتلى ولا تُفسّر، وأمّا واقعة تامار فتُتلى وتُفسّر،
وحادثة العجل الأولى تُقرأ وتُترجم، وأمّا روايتها الثانية فتُقرأ ولا تُفسّر، في

“‘The Jews Distorted Torah’: An Attempt to the Moslem Claim,” in *Proceedings of 15th Conference of Jewish Studies, FSU ‘Sefer’ 2* (2008): 90-100 (also available on academia.edu).

وعن اتهام القرآن لليهود بتحريف شفوي للتوراة، انظر بخاصة: Reuven Firestone, “The Failure of a Jewish Program of Public Satire in the Squares of Medina,” *Judaism* 46 (1997): 439-52.

(7) الأمثلة التالية اختبئها من Olman, “‘The Jews Distorted Torah.’”

حين أن بركة الكهنة وكلا قصتي داود وأمنون لا تُثلى ولا تُترجم. (اليشاء: 10: 4)⁽⁸⁾

غير أن القرآن لم يُفهم على أنه يوجه نقده إلى اليهود وحدهم بسبب تلك التحريفات في الكتاب، بل إن التراث الإسلامي - وإن كان قد درج في الغالب على تفسير الإشارات إلى التحريف بأنها تعني كتمان أهل الكتاب ذكراً محمداً في التوراة، على سبيل المثال - كان في وسعه أيضاً أن يرى في تلك الآيات نقداً لليهود أو المسيحيين لمخالفتهم شرائع الله أو لادعاءاتهم التي نسبوا فيها إلى الله ولذا، كقول المسيحيين في عيسى، أو قول اليهود في عزيز/عزرا. وكان المفسرون يسألون: مَنْ هم على التحديد الذين يحرفون الكتاب بالسنتهم؟ وما حقيقة ما يُخفونه؟ وما معنى «الرَّبَّانِيَّين»؟ وكيف تُضبط أفعال التعلّم والتعليم في مواضعها؟ وما المراد من «الكتاب» (أهو القرآن نفسه؟ أم كتاب اليهود والنصارى؟)، أهو آياتٌ نزلت جواباً عن سؤال وجهه اليهود والنصارى إلى محمّد: «أتريد منا أن نتخذك ربّاً؟»، أم هي في حقيقتها إشارة إلى عبث اليهود والنصارى بكتبهم (كقول النصارى إن عيسى ابن الله، أو قول اليهود إن عزيزاً ابن الله؟)⁽⁹⁾.

وتكشف هذه المباحث التفسيرية عن تعدّد ممكن للوجوه في فهم تلك النصوص القرآنية، إذ إن الفاعل في العبارات التي تنسب تحريف وحي الله يجيء كثيراً بصيغة الغائب الجمع المذكور، فلا يُعيّن مَنْ هم، ولم يُجمع المفسرون المتأخرون على قول واحد في تفسير تلك الآيات. ثم أن كثيراً من المناقشات القرآنية التي تذكر «بني إسرائيل» أو «أهل الكتاب» جاءت مُبهمة الدلالة، فلا يكاد يوجد إجماع علمي على تحديد مَنْ المقصود بهذه الألفاظ⁽¹⁰⁾، ولا مَنْ المقصود

(8) ذكرها أولمان في «اليهود حرفوا التوراة».

(9) مع أن التفصيلات الكثيرة والمتنوعة التي حفلت بها كتب التفسير الكلاسيكية في بيان معنى الآيات (75-80) من سورة آل عمران تخرج عن نطاق هذه المقالة، غير أن هذه الأسئلة مبثوثة في مواضع عديدة من التفسير لهذه الآيات. انظر، مثلاً، تعليقات الطبري والرازي عليها.

بالإشارات الصريحة إلى «اليهود» (أو «النصارى» أو «أهل الإنجيل»⁽¹¹⁾). وفوق ذلك، فإن المصطلحات التي يُظن أنها تدلّ على وظائف بعينها (مثل: العلماء، الأحبار، القسيسين، الرهبان) لم يقترها المفكرون القدماء تفسيراً واحداً. فلفظة «الأحبار» مثلاً قُشرت في الأغلب بأنها تعني الرّبانين أو الحاخامات، لكنّها قد تُهم أيضاً على أنها تعني العلماء المسيحيين.

وإذا وضعنا نصب أعيننا هذا التنوّع في شروح المتأخرين لكلمة «الأحبار»، وهذا التعدّد في المواقف القرآنية من الرهبان والرهبانية⁽¹²⁾، أفلا يسوغ أن نقرأ الخطاب القرآني عن الإنساد الشفوي لكلام الله - سواء بالأسنة (كما في ﴿وإنّ بينهم لفريقاً يلّوون ألسنتهم بالكتاب﴾ [آل عمران: 78]، أو قوله في ﴿يَرِىَ الَّذِينَ هَادُوا يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا لَئِنْ آتَيْنَاهُمُ [النساء: 46]، أو بالافواه (كما في ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ﴾ [النور: 15]) - على أنه انعكاس لوعيّ بالسجلات التي شاعت في العصور القديمة المتأخرة، ولا سيما في التراث السرياني، حول طرائق التعليم الهيليني بين اليهود والمسيحيين على السواء؟⁽¹³⁾.

(10) للاطلاع على تمهيد متين (مع بليوغرافيا وافية) حول هذا الموضوع الرقّب، انظر مقالات «أهل الكتاب»، و«اليهود واليهودية»، و«المسيحيون والمسيحية»، و«بنو إسرائيل» في (EQ).

(11) See, e.g. François De Blois, "Naḥnī (and Hanīf) (Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (2002): 1-30 and Sidney H. Griffith, "Al-Nasara in the Qur'an: A Hermeneutical Reflection," in *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2*, ed. Gabriel S. Reynolds (New York: Routledge: 2012), 1-38.

(12) للاطلاع على قراءة حديثة لمصطلح الرهبانية في القرآن، انظر: Emran I. El-Badawi, "From 'Clergy' to 'Celibacy': The Development of Rahbaniyya between the Qur'an Hadith and Church Canon," *AlBayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 11/1 (2013): 1-14.

(13) حول أهمية السريانية في الدراسات القرآنية، انظر، على سبيل المثال: Sidney Griffith, "Syriacisms in the Arabic Qur'an: Who Were 'Those Who Said 'Allāh is Third of Three'' According to al-Mā'idah 73?" in *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an; Presented to*

3.8 سورة التوبة (30-34): إشارة محتملة إلى سجاجات نصية في العصور القديمة المتأخرة

لقد دُرست الإشارات القرآنية إلى أمم - وبالأخص اليهود - يحرفون الكتاب بالسنتهم، إما بإقحام كلماتٍ فيه (آل عمران: 78) أو بتبديل مواضع الكلمات (النساء: 46)، في سياق البحث في مفهوم «التحريف»؛ أي التهمة القرآنية بأن الرسالات السابقة - إلى موسى وعيسى وغيرهما - قد تعرّضت للتحريف على أيدي بعض المنتسبين إلى الجماعات التوحيدية المبكرة. ما سيأتي أدناه يذهب إلى أن ثقة إشارة قرآنية أخرى إلى الإنساد الشفوي لكلام الله في سورة التوبة، الآيات (30-34)، يمكن أن تُبرز تفاعل القرآن مع سجاجات العصور القديمة المتأخرة حول مشروعية أعمال العقل في فهم معاني النص المقدس. إليك نص هذه الآيات:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (30) اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُغَبَاءَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31) يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ أَن يُدْخِلَ فِي الْبُيُوتِ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (32) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ

Haggai Ben-Shammai, ed. M. Bar-Asher et al. (Jerusalem: Hebrew University Press, 2007), 83-110.

كما تبرز دراستان حديثان آخرين مدى التعقيد في محاولة فهم القرآن ضمن بيئته في العصور القديمة المتأخرة، هما:

Emran I. El-Badawi, *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions* (New York: Routledge, 2013) and Holger Michael Zellentin, *The Qur'an's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013).

وقد قلّمت أنجيليكا نوبيرت مقالة بعنوان

"Qur'an and History-A Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 5/1 (2003): 1-18

وفيها عرضٌ واغر وميسّر لبعض التحليلات التي تثيرها دراسة القرآن في سياق العصور القديمة المتأخرة.

الْمُشْرِكُونَ (33) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْيَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَكَاغُلُونَ
أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَخْتِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ
وَلَا يُفْقَرُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَبْشُرُهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (34)»⁽¹⁴⁾.

ثمة جملة من المزايا ينبغي ذكرها هنا. أولها: لا يشتمل النص على الجدل
[ح ر ف]، ومن هنا، لم يُدرج عادةً في مناقشات العلماء للتهمة القرآنية لليهود
والنصارى بأنهم «حرّفوا» الوحي الأوّل الذي أنزل عليهم. ثانيها: أن الأداة
المذكورة ليست «الالسة» بل «الأفواه» هي وسيلة الإفساد. ثالثها: أن النص يتضمن
تصريحاً بذكر «اليهود» و«النصارى»: فبأفواههم يزعم اليهود أن عزيراً ابن الله،
ويزعم النصارى أن المسيح هو ابن الله (التوبة: 30). رابعها: أن الأحبار والرهبان
قد قرّنوا في هذا النص مرتين؛ إذ يتهم القرآن اليهود والنصارى بأنهم اتخذوا هؤلاء
(ومعهم عيسى) أرباباً من دون الله. ثم بعد آيات معدودات، يصف هؤلاء الأحبار
والرهبان بأنهم يأكلون أموال الناس بالباطل، ويكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
في سبيل الله... وكلّ ذلك وهم يُذكّرون بعذاب الجحيم المريع. وفي سياق هذا
النص ترد التهمة بأنهم «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ»؛ غير أن «هم» في
قوله «يُرِيدُونَ» (التوبة: 32) غير مبيّنة، وقد قدّم المفسّرون وجوهاً شتى في
تعيينها⁽¹⁵⁾. وأخيراً، ينبغي التنبيه إلى أن «الكتاب» لم يُذكر في المقطع صراحة، بل
وُجّه الاتهام إلى قوم أرادوا أن يطمسوا نور الله بأفواههم.

4.8 العلماء النصارى واليهود في القرآن

لقد بحث المفسّرون المبكّرون والعلماء المعاصرون التقديرات الغامضة للقرآن بشأن
اليهود واليهودية والمسيحيين والمسيحية (ومن ذلك الرهبانية)، وطرحوا في ذلك

(14) تجد الترجمة على هذا الرابط:

(15) انظر، على سبيل المثال، الأوجه التي يقدمها فخر الدين الرازي ومقاتل بن سليمان والطبري
في تفاسيرهم للآية 32 من سورة التوبة.

جملة من الفرضيات: كاحتمال وقوع مواجهات متعددة بين محمد وجماعات مختلفة من اليهود والنصارى؛ أو دلالات على بقايا طائفة يهودية-نصرانية كانت لا تزال قائمة⁽⁶⁴⁾؛ أو أن الأمر يدخل في باب الجدل الديني⁽¹⁷⁾. وقد تناول التراث الإسلامي دلالة الانتقادات القرآنية لعلماء اليهود (البقرة: 75؛ المائدة: 44، 63؛ التوبة: 31، 34)⁽¹⁸⁾، وبيّن وجوه الشبه بين التجاوزات اليهودية والنصرانية التي أشار إليها القرآن، إذ كثيراً ما عُبر عنها بكون الأحبار والرهبان قد تولّوا التشريع لأهل ملّتهم، فـ «أحلّوا ما حرّم الله، وحرّموا ما أحلّ الله». وبطاعتهم لتلك الشرائع «المستحدنة»، كان القوم في الحقيقة يعرضون عن عبادة الله، ويتخذون علماء الدين أرباباً من دون ربّهم⁽¹⁹⁾.

وفي مواضع أخرى من القرآن (كما في المائدة: 63) يُقرّن الأحبار

(16) انظر، ما صدر حديثاً، الثقافة الشرعية لزلبيتين.

E.g. Griffith, "Syriacisms."

(17)

(18) إن النقد القرآني للأحبار في الآيات المشار إليها آنفاً يستحقّ بلا ريب مزيداً من البحث العلمي الدقيق. فهل يعكس، مثلاً، تطوّرات واقعة في الجماعة اليهودية في جزيرة العرب إبان العصور القديمة المتأخّرة؟ (راجع: دانيال بويرين، «الحدود الفاصلة: انقسام اليهودية-المسيحية، فيلادلفيا: مطبعة جامعة بنسلفانيا، 2004). أم أنه مثال لتوظيف القرآن لأسلوب الججاج المسيحي ضدّ اليهود؟ وللإحاطة على بعض ما كُتب في هذا الأدب انظر مثلاً الإحالات الواردة عند آريه كوفسكي، «أوسابيوس القيصري والجدل المسيحي-اليهودي»، في «ضدّ اليهود: الجدلّات القديمة بين المسيحيين واليهود»، تحرير أورورا ليمور وغاي ستروما، انصوص ودراسات في اليهودية الوسيطة والحديثة المبكرة، مجلّد 10 (توبنغن: موهر زيبيك، 1996)، ص 59-84، عند ص 65 حاشية 19. أم هو بالأحرى شاهد على وعي قرآني بسجالات اليهود والمسيحيين، نظير ما جاء في القرآن «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا» (آل عمران: 67)؟ غير أن هذا المسلك من البحث يتجاوز حدود مناقشتنا الراهنة.

(19) انظر، مثلاً، تفسير الطبري والرازي لهذه الآية. وفي نسخة متاحة على الشبكة من تفسير ابن كثير ورد أن قتال اليهود والنصارى مشروع لأنهم مشركون كافرون. وهناك قراءة أكثر دقة للتفسير المبكرة للآية (31) من سورة التوبة تجعلها على هذا الرابط:

<http://islamicssystem.blogspot.co.nz/2012/06/tafsir-of-surat-al-tawba31-taking.html>

بالرّثانيّين، الذين يُتهم منهم في الغالب أنهم أهل الجلم من اليهود، وكان الواجب عليهم أن ينهوا الناس عن قول الباطل وأكل الحرام. وفي موضع آخر يُقرن الرهبان بالقيّسين (المائدة: 82)، لكن في سياقٍ مقعّم بالشّناء، ويتميّز ظاهر عن اليهود والمشرّكين. أمّا في آيات سورة التوبة (الآية 30 وما بعدها) فقد جُويلَ الأحبار والرهبان معاً في كُفّة واحدة. وفي التفسير المبكرة دُرس هذا الاقتران في سياق روايات عن وقائع من سيرة محمد. والتراث الإسلامي صريح في أن اليهود والمسيحيين لم يعبدوا أحبارهم ورهبانهم عبادةً صريحة، ولكنهم اتّبعوهم مكان الله، إذ صاروا بمثابة مشرّعين لجماعاتهم: يُحلّون ما حرّم الله، ويحرّمون ما أحلّ. غير أن السؤال يبقى: أيّمكن أن يدلّ اقتران الأحبار والرهبان، في سياق اتّهامهم بالتحريف الشفهي لكلام الله، على أن القرآن كان على دراية بالجدالات الدائرة حول «اللزعة المدرسية» في المذاهب الرّثانية والمسيحية في المصور القديمة المتأخرة؟

5.8 هل كان نقداً قرآنيّاً للنزعة المدرسية في المصور القديمة المتأخرة؟

إذا فُهم ذلك على أنه إشارة إلى ممارسات العلماء من اليهود والمسيحيين، فإن الرّبط القرآني بين الأحبار والرهبان، واقترانهما بالإفساد الشفهي لكلام الله (التوبة: 30-34)، يستدعي صورة الحركة المدرسية عند اليهود والمسيحيين في بلاد ما بين النهرين في المصور القديمة المتأخرة: في نصيبين أواخر القرن الخامس الميلادي، وفي سلّوقية في منتصف القرن السادس الميلادي⁽²⁰⁾. وكما بيّن آدم بيكر⁽²¹⁾، فقد نشأت هذه المدارس في الزمان والمكان نفسيهما اللذين ظهرت

(20) انظر:

Adam Becker, "The Comparative Study of 'Scholasticism' in Late Antique Mesopotamia: Rabbis and East Syrians," *Association of Jewish Studies Review* 34 (2010): 91-113.

تجد المناقشة المعنية بتأسيس هذه المدارس في صفحة 94.

Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis* (21)

فيهما الأكاديميات الرتيانية [التلمودية] البابلية. كما أن هذه المدارس حضرت أيضًا في الخطاب الرهباني السرياني الشرقي في تلك العصور. فمثلًا، لَمَّا أعاد الجاثليق إيشوعياح (تد 659 م) بناء الدير الذي تلقى فيه دراسته، متضمنًا خططًا لبناء «مدرسة (بالسريانية: إسكول) في مكان قلايته [صومعته]... ليكون دير التعليم... ميسورًا لكل «طالب في المدرسة» تدرب على الكتاب واستنار به، حتى يصير الدير والمدرسة شيئًا واحدًا...»⁽²²⁾ رَدَّ فريق من الرهبان يتقدمهم رئيس الدير قائلين:

إن هذا العمل ليس من شأن الزهاد... نحن الجالسين في قلايانا. إذ إن أناشيد التهليل، والمزامير، والردود، وتناغم أصوات الفتيان والساهرين... ستكوننا. لأننا لم نجد في كتاب، ولا تسلمناه من خير موروث (أي، التقليد) أن مثل هذا الأمر (أي، المدرسة) كان في أحد أديرة الآباء. بل إننا نحن مدعرون إلى البكاء والنحيب ونحن جلوس في قلايانا... على ما يأمر به التعليم المستفاد من الكتاب، وما تسلمناه أيضًا عن أبينا مار يعقوب. فإنه لم يوصنا في حياته، ولا عند رحيله عنا، أن يعلم بعضنا بعضًا الترتيل أو قراءة المخطوط. فكفوا عن جعلنا «طلاب مدارس» من جديد، بل دعونا ونحن جلوس في قلايانا... ليكون لكل واحد منّا القراءة المنفردة (للكتاب) على حدة⁽²³⁾.

وإن كان هذا النص محفوظًا في مؤلف من القرن التاسع، فإنه يعكس التوترات الكامنة في الرهبانية السريانية الشرقية منذ القرن السادس على الأقل. فقد كان كثير من الرهبان السريان الشرقيين المنقطعين قد تمارسوا في صياهم في المدارس، ثم تركوا المدرسة إلى الدير، ومنه إلى عزلة الصحراء. غير أن بعضهم مكث في جو المدرسة، يواصل التعلم حتى صار هو نفسه معلمًا. ولكن، كما يرى بيكر، أن «الدراسة الجماعية في المدرسة... كانت تؤدي كنسك تعبدية ذي دلالة دينية لا تقل

and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006).

Becker, *Fear of God*, 169.

(22)

(23) تجد هذا الاتباس في كتاب الخوف من الرب لبيكر.

شأنًا عن الصلاة والقراءة الخاصة في المؤسسات التي أولت عنايتها أكثر للإلهام الفردي، كالأديرة السريانية الشرقية التي انصرف فيها الرهبان إلى مقامات عليا من التأمل، على ما دعا إليه إفاغريوس النيطي في كتاباته⁽²⁴⁾. ومنذ القرن السادس، ومع ترجمة مؤلفات إفاغريوس - وهو من القرن الخامس - إلى السريانية، كان لها الأثر الأعظم في الروحانية الرهبانية السريانية الشرقية. فقد كان إفاغريوس يرى أن الصلاة هي «اتحاد العقل بالرب» - اتحاد لا يليق أن يتخلله واسطة، لا صورة ولا حتى صوت بشري:

إن كل قضية لها جنس يُحمَل عليها، أو فصل، أو نوع، أو خاصة، أو عرض، أو ما كان مؤلفًا من هذه: غير أن شيئًا من هذا لا يُعْبَل إذا قيل في شأن الثالث الأقدس. فليُجَد ما لا يُوصَف بالصمت⁽²⁵⁾.

وقد بسط دايوشوع القَطْراني، في القرن السابع (من بيت قَطْرابا، وهو الإقليم المعروف اليوم بالبحرين وشرق الجزيرة، أي قطر)، خطر المناهج «المدرسية» في التنقيب في معاني الكتاب، إذ «وجه طمعًا عابرةً وتعريضاتٍ ساخرة برجال المدارس وطلابها (إسكولاييه)» مقدّمًا «معلومات صريحة عن التوتر الذي يمكن أن يقع بين المدرسة والدير»⁽²⁶⁾. كما عدّد دايوشوع «الوسائل البديلة» التي دبرها الشياطين لخداع البشر: «الانهماك المتواصل وغير المنتظم في التأمل في الكتاب، والتيه المبعثر في طلب معانيه، وترك الأعمال والصلوات والتفكير في الرب والتأمل والمحاسبة» - وكلّ ذلك «يجرّ المسيحيين إلى الجدل العقلي»⁽²⁷⁾. ومع ذلك، فإن هذا النقد لم يبدأ بدايوشوع، ولا حتى بإفاغريوس؛ بل هو صدقٌ لتأملات سريانية أسبق في المزالق التي وقع فيها الناس حين راموا التوجّل بعقولهم في معاني أسماء

(24) ييكر، الخوف من الرب، 172.

(25) اقتبسها ييكر في الخوف من الرب، 177.

(26) ييكر، الخوف من الرب، 188.

(27) ييكر، الخوف من الرب، 189.

الرب، بدل أن يكتفوا بالانشغال بالتفكير في عجائب الرب. ومن ذلك ما جاء في مقطوعة هجائية ضد أريوس (وُلد 260م) بشأن البحث اللاهوتي، والتكهن، والتحقيق في طبيعة الرب، إذ كتب أفرام⁽²⁸⁾ في القرن الرابع يقول⁽²⁹⁾:

خذ الحياة من عظمتي (عظمة الرب)

واترك التحقيق في عظمتي

أحب نعمة الآب

ولا تنقص في وجودي.

أحب الابن وابتهج بصلاحي

ولا تنقص في مولدي

أحب نزول روح القدس

ولا تسع في التحقيق ورائي.

الآب والابن والروح القدس

أسمائهم تُفهم

فلا تتفكر في ذواتهم

بل تمنع في أسمائهم

إن سألت عن الوجود تَهْلِكُ،

لكن إن آمنت بالاسم تحيا...

(28) للاطلاع على نظرة عامة حول هذا الرجل وكتبه وصورته في الأدب المتأخر، انظر:

Sidney H. Griffith, "Images of Ephraem. The Syrian Holy Man and his Church," *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 45 (1989-90): 7-33.

On Faith (no. 4), lines 121-34, in Edmund Beck, ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 212 (Leuven: Peeters, 1961), 32-36.

وبالمثل، دافع داديثوع عن التفسير الروحي (الرمزي الرهباني) على أمل أن

يُسكت أفواه بعض المفسرين الحمقى الذين، بفضل علمهم بالمصطلحات التي تعلموها - وهي مصطلحات منفصلة تمامًا عن أي تصور للسلوك القويم - يحتقرون الأولياء متى أتوا بأمثلة من الكتب المقدسة ومن عالم الطبيعة، وجعلوها دالة على التقوى والبر⁽³⁰⁾.

ومع أن المرجع العائد إلى صيغة الجمع الغائب المذكر في «يريدون» في «يريدون» أن يُظفروا نورَ الله بأفواههم» (التوبة: 32) لم يُعَيَّن صراحةً، فإن هذا الاهتمام يَرِدُ عَقِبَ اتهاماتٍ وُجِّهت إلى اليهود والنصارى بقولهم، على التوالي، إن عَزِيرًا والمسيحَ ابنا الله، وبعد التصريح بأن الرهبان والأخبار قد اتَّخذوا أربابًا من دون الله. فهل يكون سامعو القرآن الأوائل قد تلقَّوا هذه الآية، وسائر الإشارات القرآنية إلى استعمال الألسن والأفواه (والكتابة كذلك) في تحريف الكتاب (كما في آل عمران: 75 وما يليها)، على أنها تجلُّ لصدى النقد الشائع في العصور القديمة المتأخرة للمدرسية التي انغمس فيها بعض معاصريهم من اليهود والمسيحيين على السواء؟

وإذا كان السامعون الأوائل قد فهموا هذا النص موجِّهًا إلى الرهبان، وإلى العلماء (المدرسين؟) كذلك، لأنهم أرادوا إطفاء نور الله بأفواههم وحرصوا على اكتناز الأموال، فإن هذا التفسير يتوافق مع قراءة بيكر لانتقادات طالت مناهج التعليم في مدرسة نصيبين، إذ لم تكن هذه الحركة المدرسية منفصلة عن الحركة الرهبانية بل كانت جزءًا أصيلًا من الرهبانية السريانية الشرقية، وإن كان ذلك موضع نزاع داخلها، ما يدلُّ على شدة تغلغل النزعة الهلينية، بما حملته من آثارٍ لم تقتصر على اللغة بل تجاوزتها إلى التعليم وإلى شؤون الإدارة أيضًا ربما⁽³¹⁾. ويزداد هذا

(30) اتبناها بيكر في الخوف من الرب، ص 189، هامش رقم 133.

(31) انظر، على نحو خاص، بيكر، الخوف من الرب، 169-203.

الاحتمال وجاهة بالنظر إلى التفسير المبكر الذي أوردته مقاتل بن سليمان، إذ جعل الأحبار المذكورين في الآية من علماء النصارى واليهود معاً. وعلى هذا التأويل، يكون النقد القرآني موجَّهاً إلى علماء الفريقين، معبراً عن قُدْر من التماثل في «النموذج التربوي» الذي اشتركوا فيه⁽³²⁾. فإن كان القرآن العربي في حقيقة الأمر يوجّه نقده إلى نَقَرٍ معاصر من علماء اليهود والنصارى، ومعهم الرهبان، بوصفهم جميعاً قد تشربوا نمطاً تربوياً كلاسيكياً على الطريقة الهيلينية، فهل يدلّ ذلك على وعي بهذه النزعة الهيلينية وانتقادٍ لها؟ ولا سيما إذا ما فهم الخطاب القرآني على أنه موجّه إلى قوم ألفوا غزلة الصحراء، فلا يُستبعد أن يكون قد توقّع من سامعيه درايةً بروحانية إفاغريوس، تلك التي تعطي الأولوية للتأمل الصامت في الكتاب، بدلاً من الجدل المدرسي حوله.

6.8 الختام

يفترض القرآن في مستمعيه إماماً باليهودية والنصرانية. غير أن اختلاف آراء العلماء في معنى الآيات القرآنية يشير سؤالاً عسيراً: مَنْ هم، على التحديد، اليهود والنصارى الذين يفترض القرآن أن سامعيه يعرفونهم؟⁽³³⁾ وكيف يستنى لنا أن نعرف اليهود والنصارى الذين يُشار إليهم في القرآن؟ وتتضاعف صعوبة هذا السؤال إذا أخذنا في الحسبان أسلوب القرآن البياني وخطابه البلاغي⁽³⁴⁾. وبعبارة أخرى، إلى

(32) انظر يكر، «دراسة مقارنة»، 108-109، للاطلاع على مناقشة معمقة لهذا المفهوم.

(33) تفترض الدراسات القرآنية المعاصرة، كما هو شأن المفسرين القدماء، احتمالاتٍ شتى. وللإطلاع على جملتها من هذا الأدب، راجع مقالات (EQ) في موضوع «اليهود واليهودية» و«المسيحيون والمسيحية». فقد قُذمت فيها صلات محتملة باليهودية الرومانية، واليهودية المسيحية، والغنوصية، وكذلك الانقسامات الثلاثة الكبرى التي خلفها مجمع خلقيدونية: الملكانيون، واليعاقبة، والناطرة، ولا سيما في مظاهرهم السريانية. كما طُرحت احتمالات أخرى، مثل بقايا اليهودية-المسيحية المتأخرة في بعض البيئات.

(34) See, e.g. the EQ articles "Rhetoric of the Qur'an" and "Language and Style of the Qur'an."

أي حد، إذا كان القرآن في موضع جدل أو يحمل رسالة مخصوصة، يريد من إشاراته إلى اليهود والنصارى أن تُفهم فهمًا حرفيًا؟ ثم إن كثيرًا من التفسيرات كان بعيدًا زمنيًا ومكانيًا عن بيئة القرآن، فجاءت المتأخرة منها عاكسة لبيئة المفسرين أكثر مما تعكس تلقّي السامعين الأوائل للآيات. غير أننا، إذا حاولنا قراءة القرآن في إطار العصور القديمة المتأخرة لا في ضوء التراث الإسلامي المتأخر، فقد نهتدي إلى صورة أوضح عن اليهودية والنصرانية اللتين يفترض القرآن أن سامعيه يعرفونهما، وبذلك نزداد بصيرة برسالته، ونوسّع في الوقت نفسه إدراكنا لدور «العرب» في تلك الحقبة.

إن تعقيدات العصور القديمة المتأخرة ذات شأن خاص في فهم موقف القرآن المبهم من الرهبان والرهانية⁽³⁵⁾. فرغم أن التراث الإسلامي درج على تفسير القرآن على أنه يعيب الرهبانية ويعدّها «بدعة» (سورة الحديد: 27)، نجده في موضع آخر يشي على النصارى بما فيهم من قسيسين ورهبان متواضعين (المائدة: 82). أمّا في الآيات (30-34) من سورة التوبة فإن النصارى يُوصفون بأنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله، ويُنهم هؤلاء الفريقان بأكل أموال الناس بالباطل. وإذا كانت هذه المواضع التي تعرّضت لانحراف رجال الدين واستغلالهم للسلطة

(35) إن ما يحمله القرآن من تقديراتٍ متعددة الوجوه للرهبان والرهانية يلتقي أيضًا مع التيارات الفكرية السائدة في الكنيسة المسيحية في أواخر العصور القديمة. ذلك أن المؤسسة الكنسية، قبل بزوغ الإسلام، قد سعت إلى تنظيم حياة الجماعات الرهبانية والساكنة الأفراد، كما جرى في مجمع خلقدونية (451م) ومجمع سلوقية-طيسفون (481م). وليس عجيبًا أن تلك التشريعات لم تلقَ قبولًا عامًا عند جميع الطوائف المسيحية. وعليه، فقلّل السامعين الأوائل للقرآن (بخلاف ما استقرّ في التقليد الإسلامي المتأخر) قد التقطوا في إشاراته إلى «ابتداع» الرهبانية، وفي مدحه ونقده للرهبان (المذكورين في (المائدة: 82) و(التوبة: 34/31))، صدى ما كان يدور من سجالات مسيحية حول الرهبانية، لا إنكارًا شاملًا للمؤسسة ذاتها. وكما أن الخلافات اللاهوتية المسيحية، من قبيل ما سبق مجمع خلقدونية وما تلاه، تنعكس في إشارات القرآن إلى عيسى ومريم، فقد يكون النص القرآني قد عكس بدوره إلماؤًا بما كان شائعًا في محيطه من تعدّد وجوه الرهبانية التي تناولتها المجامع الكنسية، الغربية والشرقية، في أواخر العصور القديمة.

تحضن في وسطها إشارة مبهمة إلى قوم «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّوْهُ بِأَفْوَاجِهِمْ»، أفلا يجوز أن يُفهم هذا أيضًا على أنه تعريض بممارسة من ممارسات رجال الدين؟ ولا سيما أن هذا الاتهام يوازي انتقادات لتوجهات «مدرسة هيلينية» اضطلع بها بعض العلماء من اليهود والمسيحيين وقفنا عليها في بعض أدبيات الرهبان المسيحيين السريان، وهي نظير التوتر بين التوراة واليدراش في التقليد اليهودي. وقد بين آدم بيكر أن تلك الأدبيات لم تكن تنتمي على المدرسة الهيلينية الشائعة في بعض الأوساط العلمية اليهودية والمسيحية (مثل ما كان متصلًا بحلقات نصيين)، بل كانت تمتد رهبانيةً من النمط «المصري» الذي يشدد على الصمت والعزلة. ولكن ليس جميع الرهبان قد رفضوا المدارس المُهْلِيَّة؟ فالذم القرآني إذن للأحبار والرهبان في (الثوبة: 30-34) قد يكون متسقًا مع انتقادات صدرت من العباد المنزولين في الصحراء لإخوانهم الذين ارتبطوا بتلك المدارس. ومما يزيد الأمر وضوحًا أن لفظ «الأحبار» قد فُسر في مواضع شتى بأنه يشمل علماء من اليهود كما يشمل علماء من النصارى. وهذا الفهم ينسجم مع رواية وردت في «سيرة مار آباء»، إذ التقى هذا الرجل الصالح - قبل أن يهتدي - بأحد «رجال المدارس» من السريان الشرقيين، فلم يستطع أن يُعيّر: «أهو يهودي أم مسيحي؟»⁽³⁶⁾

وخاصةً إذا فُهم القرآن على أنه يخاطب قومًا ألفوا عزلة الصحراء وخلواتها، فقد يُفهم اتهامه لأولئك الذين يريدون «أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّوْهُ بِأَفْوَاجِهِمْ» على أنه صدى متعاطف مع نقد إيفاغري لطرائق التعامل مع الكتاب المقدس في «المدارس» اليهودية والمسيحية القائمة في الحواضر المستقرة، سواء في بلاد الرافدين، أو حتى في جزيرة العرب نفسها (كما في نجران مثلاً). وعلى الرغم من أن القرآن قد عولج طويلًا بوصفه بعيدًا عن العالم المُهْلِي في العصور القديمة المتأخرة، فإنه هو وشبه الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي يُفهمان اليوم على نحو متزايد أنهما كانا على علمٍ وارتباطٍ بالحضارات المجاورة. فلقد كان يعقوب

(36) نوقشت في بيكر، «دراسة مقارنة»، 108-109.

السروجي⁽³⁷⁾، في القرن السادس، وهو ساكنٌ في أقصى شمال الجزيرة، على درايةٍ باستشهاد المسيحيين في نجران (جنوب الجزيرة العربية)⁽³⁸⁾ في أيام حياته. وبعد أكثر من قرن بقليل، سقطت سَلُوقِيَة بيد الجيوش العربية/الإسلامية (سنة 637م). ثم إن القرنَ يحوي إشاراتٍ كثيرة إلى أحداثٍ وشخصياتٍ معروفة في تاريخ وآداب العصور القديمة المتأخرة، لا من الكتاب المقدس فحسب⁽³⁹⁾. ومع ذلك، فإن طبيعة اليهودية والمسيحية في جزيرة العرب المتأخرة، وامتدادهما هناك، ظَلَّت موضع بحثٍ عند الدارسين⁽⁴⁰⁾، مسلمين وغير مسلمين، من غير أن يُقضي الأمر إلى اتفاقٍ حاسم بشأن أيّ يهودٍ أو نصاري كان القرآن يتوقع أن يكون مخاطبوه على معرفة بهم. غير أن قراءة القرآن في ضوء أحداث وآداب تلك العصور قد تُعِيننا على أن نسمعه كما قد يكون سمعه أوّل سامعيه. ومثل هذه القراءة لا تُبرز مشاركة القرآن وجماعته في أواخر العصر القديم فحسب، بل طبيعة اليهودية والمسيحية اللتين عرفهما العرب، وإن لم تكونا قائمتين في أرضهم نفسها.

تقضيّنا فيما سبق السُّبُل التي يُرى من خلالها أن إشارات القرآن إلى تحريف الكتاب، وكذلك موقفه المبهم من الرهبان والرهبانية، تتجاوب مع خلافاً يهودية

(37) للاطلاع على المزيد حول يعقوب السروجي والقرآن، انظر:

Sidney H. Griffith, "Christian Lore and the Arabic Qur'an: The 'Companions of the Cave' in Surat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition," in *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel S. Reynolds (London: Routledge, 2008), 109-37.

(38) للاطلاع على نظرة عامة شاملة وحديثة حول المسيحية الشرقية إبان بزوغ الإسلام، انظر:

Lucas Van Rompay, "Society and Community in the Christian East," in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. Michael Maas (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 239-66.

(39) راجع البحث النفيس لـجريفث «الموروث المسيحي» (Christian Lore)، وفي كتاب ريتولند مساهمات أخرى تطرّق إلى المسألة ذاتها.

(40) انظر، على سبيل المثال،

Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the Coming of Islam* (London: Routledge, 2001).

وله إسهام أحدث في مرجع أكسفورد في العصور القديمة المتأخرة بعنوان: «الإسلام المبكر ديانة من ديانات العصور القديمة المتأخرة»، يقدّم عرضاً واسعاً لهذا الموضوع.

ومسيحية كانت قائمة في العصور القديمة المتأخرة. ونظرنا، على وجه الخصوص، فيما جاء في الآية (32) من سورة التوبة من تلميح إلى الرغبة في «إطفاء نور الله بأفواههم» على ضوء التأرجح اليهودي والمسيحي في العصور القديمة المتأخرة إزاء المناهج المدرسية المهلّنة في تفسير الكتاب المقدس، مع إيلاء اهتمام خاص بما أبداه الرهبان من تفضيل للتأمل الصامت في النصوص، ونقله للبحث المدرسي في نصوص الوحي وما دار حولها من نزاعات.

(●) لقد تناولت هذا الموضوع أوّل مرة بتشجيع من الأب ديفيد جونسون، في صورة بحثٍ قُدم في حلقة دراسية بالجامعة الكاثوليكية في أمريكا ثم عُرضت صيغة مبكرة جدًا منه في «الندوة السريانية العالمية الرابعة» التي انعقدت في برنستون - نيوجرسي. وبعد ذلك أُعيدت صياغته بمناسبة صدور كتاب الإهداء التكريمي للأستاذ آنخل أوربان. وقبل مؤتمر «بيان العلم الديني وكلماته» الذي انعقد في غروننغن في نيسان/أبريل 2015، قُدمت صيغة أخرى منه في جمعية الدراسات الكتابية SBL، وذلك في الاجتماع الأول للرابطة الدولية لدراسة القرآن (IQSA) بمدينة بالييمور في تشرين الثاني/نوفمبر 2013. جزيل شكري لكل من شجّع وأسهم في تنمية فكرتي حول هذا الموضوع. أمّا ما وقع فيه من خطأ فترده إليّ وحدي.

المراجع والمصادر

- Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden: Brill, 1996).
- Adam H. Becker, "The Comparative Study of 'Scholasticism' in Late Antique Mesopotamia: Rabblis and East Syrians," *Association of Jewish Studies Review* 34 (2010): 91–113.
- Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006).
- Sheila S. Blair, "Writing and Writing Material," In *The Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2003), 5:558–59.
- Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).
- François De Blois, "Naṣṣānī (Ναζωραῖοι) and Hanīf (Ἰθνηαῖοι): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* (2002): 1–30.
- Ignazio di Matteo, "Il 'tahrīf' od alterazione della Bibbia secondo i musulmani," *Bessarione* 38 (1922): 64–111, 223–60.
- Emran I. El-Badawi, "From 'Clergy' to 'Celibacy': The Development of Raḥbāniyyah between the Qur'an, Hadith and Church Canon," *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 11/1 (2013): 1–14.
- Emran I. El-Badawi, *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions* (New York: Routledge, 2013).
- Edmund Beck, ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 212 (Leuven: Peeters, 1961).
- Reuven Firestone, "The Failure of a Jewish Program of Public Satire in the Squares of Medina," *Judaism* 46/4 (1997): 439–52.
- Sidney H. Griffith, "Christian Lore and the Arabic Qur'an: The 'Companions of the Cave' in *Surat al-Kahf* and in Syriac Christian Tradition," In *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel S. Reynolds (London: Routledge, 2008), 109–37.
- Sidney H. Griffith, "Christians and Christianity," In *The Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2001), 1:307–16.
- Sidney H. Griffith, "Images of Ephraem. The Syrian Holy Man and his Church," *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 45 (1989–90): 7–33.
- Sidney H. Griffith, "Al-Nasara in the Qur'an: A Hermeneutical Reflection," In *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2*, ed. Gabriel S. Reynolds (New York: Routledge, 2012), 1–38.
- Sidney H. Griffith, "Syriacisms in the Arabic Qur'an: Who Were 'Those who Said 'Allāh is Third of Three' According to al-Mā'idah 73'?" In *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an; Presented to Haggai Ben-Shammai*, ed. M. Bar-Asher et al. (Jerusalem: Hebrew University Press, 2007), 83–110.
- Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the Coming of Islam* (London: Routledge, 2001).
- Robert G. Hoyland, "Early Islam as a Late Antique Religion," In *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. Scott Fitzgerald Johnson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1054–77.
- 'Imād al-Dīn Ismā'il b. 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, ed. 'Abd al-'Azīz Ghunaym et al. (Cairo: n.p., 1971).
- Aryeh Kofsky "Eusebius of Caesarea and the Christian-Jewish Polemic" In *Contra Iudaeos: Ancient Polemics between Christians and Jews*, ed. Ora Limor and Guy Stroumsa, Texts and

- Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10 (Tübingen: Mohr, 1996), 59–84.
- Louise Marlow, "Scholar," in *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2004), 4:537–40.
- Abū l-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī, *al-Tafsīr*, ed. 'Abdallāh Maḥmūd Shihāta (Cairo: n.p., 1980–87).
- Angelika Neuwirth, "Qur'an and History – A Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 5/1 (2003): 1–18.
- Angelika Neuwirth, "Rhetoric of the Qur'an," in *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2004), 4:461–76.
- Arye Olman, "'The Jews Distorted Torah': An Attempt to the Moslem Claim," in *Proceedings of 15th Conference of Jewish Studies in FSU 'Sefer' 2* (2008): 90–100.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr (Mafātīḥ al-ghayb)*, ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Cairo: n.p., 1933).
- Gabriel S. Reynolds, "On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (taḥrīf) and Christian Anti-Jewish Polemic," *Journal of the American Oriental Society* 130 (2010): 189–202.
- Lucas Van Rompay, "Society and Community in the Christian East," in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. Michael Mass (New York: Cambridge University Press, 2005), 239–66.
- Uri Rubin, "Children of Israel," in *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2001), 1:303–7.
- Uri Rubin, "Jews and Judaism," in *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2003), 3:21–34.
- Moshe Sharon, "People of the Book," in *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2004), 4:36–43.
- Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Sā'id 'Alī et al. (Cairo: n.p., 1954–57).
- Paul E. Walker, "Knowledge and Learning," in *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2003), 3:100–104.
- Holger Michael Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

أساليب حماية العلم الباطني وتقييده
في الدعوة الإسماعيلية إبّان العصر الفاطمي

بول ووكر

1.9 مقدّمة

في العقيدة الإسلامية، المنطلق الكلاسيكي للمباحث المتعلقة بما يمكن أن يُعلّم وما لا يمكن أن يُعلّم، وما يجوز أن يُعلّن وما لا يجوز، وبالتالي ينبغي أن يخضع للضبط الدقيق، هو الآية السابعة من سورة آل عمران، وفيها يُصرّح بوضوح أن في الكتاب آيات بيّنات محكمات، وأخرى متشابهات غوامض، تحتاج إلى نوع من التأويل⁽¹⁾. والمعضلة التي تعترضنا هي: كيف نُميّز مَنْ يعلم حقيقة التأويل ومَنْ يَحِقُّ له أن يتكلّم به. إن الفهم الشائع لهذه الآية يذهب إلى أن علم التأويل محصور بالله، وأن البشر لا يعلمونه ولا يطبقونه. غير أن فلاسفة الإسلام - وفي مقدّمهم ابن رشد - رأوا أن العلماء النُخبة في الأمة، القادرين على النظر البرهاني، قد أوتوا هذا العلم، وأن عليهم أن يباشروا تأويل هذه الآيات. وهم - في نظره -

(1) النصّ الكامل لهذه الآية على النحو الآتي: ﴿مَنْ أَلْهَى الْوَيْ أُنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُشْكَنَاتٌ مِنْ أَمْرِ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. ولا غفاه أن لهذه الآية وجوهاً شتى في الترجمة، وأن مواضع الترفيم والفصل تُغيّر المعنى وتؤثّر فيه. وقد شُغلت بها كتب التفسير والجدل من قديم، ونالها بحث عميق في التراث الإسلامي.

الذين عناهم القرآن في قوله ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. غير أن هؤلاء لا يجوز لهم أن يُلدِّمُوا هذا العلم بين العامة، بل يقتصر تواصلهم على مَنْ هو في مرتبتهم من أهل النظر. أمّا جمهور الناس، الذين لا يملكون أهلية العلم النظري، فإن كشف هذه المجزّات لهم يعود عليهم بالضرر. إليك ما صرّح به ابن رشد:

ومنى صرّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية، ليمدّها عن المعارف المشتركة، أفشى ذلك بالصرّح له والصرّح [به] إلى الكفر؛ والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر، وإثبات المؤوّل، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤوّل عنده، أذاع ذلك إلى الكفر، إن كان في أصول الشريعة⁽²⁾.

وأمره بالامتناع عن إنشاء هذا العلم للعامة بيّن صريح:

يتبيّن أن بُكّت في هذه المعاني عما سكّت عنه الشرع، ويُعرّف الجمهور أن عقول الناس مقصورة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرّح به في الشرع؛ إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم، وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم، والمرضى في إزالة مرضهم، كذلك الأمر في صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم*.

وأما عند الإسماعيلية، وبعض الفرق الأخرى من الشيعة، فإن القول المألوف هو أن العلم بالمعنى الباطن للمكتاب، على غرار الآيات المتشابهة منه، هو من

(2) Ibn Rushd, *Fa'al-maqāl*, trans. George F. Hourani, "The Decisive Treatise," in *Averroes On the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1976), 66.

المترجم: ابن رشد، فصل المقال، طبعة دار المعارف، ت. محمد عمارة، ص 58.

(*) المترجم: لم يذكر المؤلف المصدر الذي قال فيه ابن رشد هذه العبارة، وقد وجدت، بفضل الله، أصلها العربي في كتابه تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دائرة المعارف، صفحة 649.

اختصاص الأئمة. فالأئمة، ابتداءً من عليّ بن أبي طالب، بوصفه خليفة النبي المختار، ثم في عقبه نسلًا بعد نسل، هم الذين يعلمون المعنى الحق لكل ما في الكتاب والشريعة التي جاء بها. وهم - في نظرهم - الذين أشار إليهم القرآن بـ «الراسخون في العلم» في نص الآية. ما بدا من النص هو معناه الحرفي، أي، ظاهره، وأما حقيقته (حقائقه) المضرة وراء ذلك، أي، باطنه، فهي محجوبة عن الأنظار، ولا تُتاح لعامة المسلمين. ولا سبيل لهم إلى إدراك تأويله بالاعتماد على جهدهم الفردي، إذ إن الحقيقة لا تُستمد إلا من الإمام.

ها هنا إذن فارقٌ جوهري لا بُدَّ من بيانه في مطلع القول، لما فيه من اختلافٍ أصيل يميّز العقيدة الإسماعيلية ويضعها في تضادٍّ بين مع النزعة الباطنية المحدودة عند الفيلسوف. فهذه الأخيرة هي ما سمّاه ابن رشد «علم الراسخين»⁽³⁾، إذ يرى هو والفلاسفة على شاكلته أن تأويل الكتاب، الذي يغدو لازماً حين يبدو المعنى الظاهر في تعارض مع العقل، يمكن التوصل إليه بالعقل من طريق إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل بضوابط المجاز في اللغة⁽⁴⁾. أمّا عند الإسماعيلية، فلا يقف الباطن عند مثل هذا القيد؛ بل إن العلم الباطني عندهم لا تحدّه تلك الحدود. فبحسب ما قرّره كبار علمائهم، من مؤلّفي

(3) «ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يُكتب هذا. ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا. ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي. ومن أثبت في غير موضعه فقد ظلم. كما أن من كتبه عن أهله فقد ظلم». المترجم: ينقل المؤلف هذا القول لابن رشد من الترجمة الإنكليزية لكتابه تهافت التهافت دون أن يذكر المصدر والصفحة ويبدو أنه إنما ينقل الاقتباس مباشرة من موقع إنكليزي مشهور يتضمن تقريباً كاملاً للكتاب المذكور دون ذكر اسم الكتاب أو رقم الصفحة، ولكن، بفضل الله، تمكنت من إثبات النص الأصلي من كتاب تهافت التهافت لابن رشد، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دائرة المعارف، صفحة 704-705.

(4) ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك عبادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي» (ابن رشد، فصل المقال، دار المعارف، ت. محمد عمارة، ص 32).

العصر الفاطمي الذين وصلت إلينا آثارهم، المسألة أعقد بكثير. إذ مع أن عملية التأويل التي انتهجها الفلاسفة (وغيرهم) لا تُستبعد في نظر الإسماعيلية، إلا أنهم يتجاوزونها إلى طبقات متعددة من التفسير. فجميع العقائد المذكورة في الكتاب وفي الشريعة يمكن أن تحمل قيمة رمزية، بل إن كل ما في عالم الطبيعة، في جملة وتفصيله، يقوم بإزاء معانٍ ومراتب وقيم دينية تقابله. فلكلّ عنصر من عناصر الكون نظيرٌ رمزي في مجال الإيمان، وكلّ واحد منها يرمز إلى معنى آخر، وغالبًا ذي دلالة دينية مخصوصة في دعوة الإسماعيليين وجاذبيتها. وقد لا يكون ثَمَّ ارتباط منطقي، أي عقلي، بين الرمز وما يرمز إليه. فنحن بإزاء علمٍ باطني خالص، ليس عير الفهم وحسب، بل متعالٍ في ذاته عن طاقة البشر - على اختلاف طبقاتهم - لأنه مقصور على الأئمة ومن فُوضوا بالتكلم عنهم.

ومن عقيدة الشيعة أن الإعراض عن الإمام الحيّ، إمام العصر، يقود إلى الهلاك وسوء المصير؛ وذلك لما يستتبعه من الحرمان من العلم الضروري للوصول إلى السعادة الأبدية والنجاة. وقد جاء في أحد المصادر⁽⁵⁾ أن النفس الإنسانية تبتدئ وجودها بوصفها أوّل كمالٍ للجسد الذي تقترب به. فإن لقيت معلمًا يزيدها بالحقّ - أي بالمعنى الصحيح للمدين - ارتقت إلى غايتها القصوى، ونالت كمالًا ثانيًا به تحوز السعادة الدائمة في دار الخلود. وهذا المعلم هو الإمام. وأما مَنْ حُرِم من لقائه، وأعرض عن ولايته وولاية عقبه، فإن مآله البوار والعذاب. وهكذا، يغدو العلم بالبعد الباطني من الحقيقة هو المفتاح، وهو لا يُنال إلا من خلال «الدعوة» ورجالها، أي الدعاة، الذين يدهم مفاتيح الوصول إليه.

من بين جملة الأساليب التي اعتمدها الإسماعيليون لتقييد باب الوصول، يبرز اثنان على وجه الخصوص لهما الأثر الأعظم. أولهما: عهد الولاء الذي يُستحلف

(5) هذا الشكل من العقيدة هو ما نذهب إليه الداعية الإسماعيلية الشهير في أوائل القرن الخامس الهجري، حميد الدين الكرمانلي. وللإطلاع على دراسة عنه على وجه المعموم، وعن هذا المفهوم المتعلّق بالنفس على وجه الخصوص، انظر: بول ووكر، حميد الدين الكرمانلي: الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم، (لندن: دار آي. بي. توريس، 1999).

به كلُّ راغبٍ في الانضمام إلى الدعوة. ولدينا في الواقع نُسخٌ دقيقة من نصِّ اسْمَعْل في ذلك، ووصفٌ لشعيرة يُقسَم فيها المبتدئ على الولاء والطاعة. ويتضمَّن العهد شركاً صارماً يقضي بالآ يُمسَى شيء من العلم الذي يُلْقَنه المستجِد إلى غيره، إلَّا بإذن صريح من ذوي المراتب العليا في الدعوة. فالمواد التعليمية كلُّها محرَّم نشرها لمن لا حقَّ له فيها، أي لمن لم يكن من أهل الدعوة المعترف بهم. وأما الثاني: فهو ما يتعلَّق بالجبايات والرسوم على اختلاف ضروبها، من أعيانٍ وأقساطٍ ونحوها، إذ كانت في الغالب مقياساً لصدق المستجيب الجديد ورسوخ قناعته. فلا يؤذَن للوكيل أن يُقضي إلى الذي دخل حديثاً بما عنده من العلم الباطني إلَّا بعد أداء تلك المستحقات. وأما الكيفية التي تجري بها هذه العملية، وما هي الظروف التي تتم بها، فإنها تتجلى أوضح ما يكون في رسالة كُشف عنها حديثاً تعود إلى أقدم العهود الفاطمية، تُبيِّن السُّبل التي تفضي بها تلك المدفوعات إلى العلم الباطن، والذي يمدُّ بدوره بمفاتيح النجاة والخلاص.

وعليه، فإن ما تبقى من هذا البحث سيعنى باستقصاء هذين الجانبين وشرحهما بشيء من التفصيل المعقول: جانب الولاء، وجانب الالتزامات المالية، باعتبارهما من طرائق الدعوة الإسماعيلية في ضبط أبواب الوصول إلى علم التأويل الذي يستأثر به الإمام ووكلاؤه، مع التشديد على أن المقصد، بحسب العقيدة المؤسسة لهذه السياسة، هو خلاصُ من انظمَّ إلى هذا النهج.

2.9 قَسَم الولاء (العهد)

لقد صار قَسَم الولاء الإسماعيلي موثقاً توثيقاً وافيًا. فنحن نملك شواهد كاملة أو مجتزأة من عصور متفرقة، وبما أنه لا يزال معمولاً به بصور شتى عند الإسماعيليين في عصرنا، أمكن الاطمئنان إلى أصالته. فكلُّ من انضمَّ إلى الدعوة أدَّى هذا القَسَم وما يستتبعه من ميثاق. غير أن الغموض يلفت ما إذا كان جميعُ الإسماعيليين قد التزموا بالعهد بما يؤكِّد أنهم أصبحوا أعضاء في الدعوة. فهل كان يُعَدُّ كل من استجاب للنداء من أهل الدعوة؟ الأمر ليس بيّناً تماماً. وما نعلمه أن أدنى مراتب

الدعوة هي مرتبة «المستجيب»، أي الطالب للجواب. ومما يبدو من اختلاف المجالس، وهي حلقات التعليم والوعظ التي يعقدها الوكلاء، ولدينا روايات عنها وأمثلة، أنها كانت تضمّ النساء كما تضمّ الرجال⁽⁶⁾.

كانت المراسم نفسها توصف بالجدّ والهيبة، ولا يُقدّم عليها استخفافاً⁽⁷⁾. فالداعية المؤتمن على أخذ الولاء ينبغي أن يستوثق من صدق نية المستجيب الجديد وإخلاص قصده. ولها طقوسٌ مقرّرة: الاستشهاد بالآيات القرآنية، ونبذ العقائد السابقة، والصوم، والصلاة. وقد شرح النيسابوري، وهو من كبار الدعاة في عصر الحاكم (حكم من 996 إلى 1021م)، هذه المراسيم فقال:

إذا انكسر قلبُ المستجيب وأراد أن يؤخذ عليه العهد، كان الواجب أن يؤخذ منه بعد أن يصوم ثلاثة أيام. ويكون الداعية والمستجيب كلاهما على طهارة، فيصلي كلُّ منهما ركعتين ليبلغا أصفى حال. ثم يبدأ بحمد الله العليّ وثنائه، والصلاة على رسله والأئمة الأطهار. ثم يأخذ عليه ميثاق العهد لله وملأنته ورسله، والعهد للأوصياء والأئمة الأطهار، والعهد للإمام القائم في زمانه، صلوات الله عليهم. ويعاهده بالولاء على ما ورد في كتاب الميثاق. ويحلف أنه يؤمن بالله، وملأنته، ورسله، والأئمة الأطهار من الوصي إلى الإمام القائم في عصره، صلوات الله عليهم أجمعين، وأنه يتمسك بالظاهر

(6) لدينا روايات عن هذه المجالس المكرسة تحديداً لإرشاد النساء وتوجيههن في التعاليم الإسماعيلية. وللإطلاع على أحد الأمثلة، انظر: Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness* (London: I. B. Tauris, 2000), 168-70 (English).

وحول هذه المؤسسة بشكل عام، انظر:

Walker, "Fatimid Institutions of Learning," *Journal of the American Research Center in Egypt* 34 (1997): 179-200, at 182-86; reprinted in *Fatimid History and Ismaili Doctrine* (Aldershot: Ashgate, 2008), 7-15.

(7) وهناك إشاعة مهمة إلى الأمثلة التي سترد بعد قليل نجعلها في ترجمة مذكرات ابن الهيثم على يد مادلونج ووكسر، ظهور الفاطميين [The Advent of the Fatimids]، ص 195 إذ يصف المؤلف هناك كيف يُدعى إلى الإيمان ويؤدى «القسم». وكان تاريخ هذه الحادثة في ربيع سنة 909م، فهي من أقدم الروايات التي وصلت إلينا.

والباطن، وأنه يناصر إمام زمانه ولا يخذله، وألا يُظهر سرًا من أسرار الدين لمن ليس أعلًا له أو لمن لم يُقسم عهد الميثاق، وألا يفدر بأحد من إخوة المؤمنين الداخلين معه في العهد، وأن يوالي من وإلى الأئمة ويعادي من عاداهم، وأن يتجنب أعداءهم، وأن يُخلص النصيحة لله ولحجته، عليه السلام، وأنه إن نقض عهده لحقه ما يلحق الناكثين، وأن يلوذ بإمام زمانه، وينسب العلم إليه لا إلى نفسه ولو بحرف واحد⁽⁸⁾.

لاحظ على وجه الخصوص اشتراط السرية؛ فالمستجيب، أي، المستجد، إذا أوتي الأجوبة لا يجوز له أن يفضي بها إلى من «ليس مستحقًا لها». إليك نسخة أخرى من العهد جاء فيها⁽⁹⁾:

وهو أن الداعي يقول لمن يأخذ عليه العهد ويحلفه: جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه، وذمة رسوله، وأنبيائه، وملائكته، وكتبه، ورسله، وما أخذه على النبيين من عقد، وعهد، وميثاق إنك تستر جميع ما تسمعه، وسمعت، وعلمته، وتعلمه، وعرفته، وتعرفه من أمري، وأمر المقيم بهذا البلد لصاحب الحق الإمام الذي عرفت إقراره له، ونصحي لمن عقد ذمته، وأمور إخوانه وأصحابه وولده، وأهل بيته المطيعين له على هذا الدين، ومخالصته له من الذكور والإناث، والصغار والكبار، فلا تظهر من ذلك شيئًا قليلًا، ولا كثيرًا، ولا شيئًا يدل عليه إلا ما أطلقت لك أن تتكلم به، أو أطلقه لك صاحب الأمر المقيم بهذا البلد، فتعمل في ذلك بأمرنا ولا تتعداه، ولا تزيد

(8) Paul Walker and Verena Klemm, ed. and trans., A Code of Conduct: *The Māja al-kāfiya of al-Naysābūrī*, Critical Edition of the Arabic and Complete English Translation with Notes and Introduction (London: I. B. Tauris, 2011), 61.

(9) يورد المقرئ (المخطوط 2: 268-269) صيغة من العهد الإسماعيلي استقاه من كتاب أخي محسن (انظر بشأنه):

Heinz Halm, "The Ismaili Oath of Allegiance ('ahd) and the 'Sessions of Wisdom' [majālis al-ḥikma] in Fatimid Times," in *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 75-115, at 94-96).

ويستقي المقرئ هذا الفصل من عمله: «صفة العهد الذي يُؤخذ على المدعو».

عليه، وليكن ما تعمل عليه قبل العهد، وبعده بقولك، وفعلك أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وتشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وتشهد أن الجنة حق، وأن النار حق، وأن الموت حق، وأن البعث حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وتقيم الصلاة لوقتها، وتؤتي الزكاة لحقها، وتصوم رمضان، وتحج البيت الحرام، وتجاهد في سبيل الله حق جهاده على ما أمر الله به ورسوله، وتوالي أولياء الله، وتعداى أعداء الله، وتقوم بفرائض الله وسننه، وسنن رسول الله ﷺ وعلى آله الطاهرين، وظاهراً وباطناً، وعلانية سراً وجهراً فإن ذلك يؤكد هذا العهد، ولا يهدمه، ويثبت، ولا يزيله، ويفرّ به، ولا يباعده، ويشدّه، ولا يضعفه، ويوجب ذلك، ولا يبطله ويوضحه، ولا يعميه، كذلك هو الظاهر والباطن، وسائر ما جاء به النبيون من ربه صلوات الله عليهم أجمعين على الشروط المبيّنة في هذا العهد، جعلت على نفسك الوفاء بذلك، قل: نعم، فيقول المدعو: نعم.

ثم يقول الداعي له: والصيانة له بذلك، وأداء الأمانة على أن لا تُظهر شيئاً أخذ عليك في هذا العهد في حياتنا، ولا بعد وفاتنا لا في غضب، ولا على حال رضى، ولا على رغبة، ولا في حال رهبة، ولا عند شدّة، ولا في حال رخاء، ولا على طمع، ولا على حرمان، تلقى الله على السرّ لذلك، والصيانة له على الشروط المبيّنة في هذا العهد، وجعلت على نفسك عهد الله وميثاقه، وذمته وذمة رسوله ﷺ، أن تمنعني وجميع من أسميه لك، وأئبته عندك مما تمنع منه نفسك، وتنصح لنا ولوليك ولأيّ الله نصحاً ظاهراً وباطناً، فلا تخن الله ووليه، ولا أحدًا من إخواننا وأوليائنا، ومن تعلم أنه منا بسبب في أهل ولا مال، ولا رأي، ولا عهد، ولا عقد تتأوّل عليه بما يبطله، فإن فعلت شيئاً من ذلك، وأنت تعلم أنك قد خالفته، وأنت على ذكر منه فانت بريء من الله خالق السماوات والأرض الذي سوى خلقك، وألف تركيك، وأحسن إليك في دينك ودنياك، وآخرتك، وتبرأ من رسله الأولين والآخرين، وملائكته المقربين الكروبيين، والروحانيين والكلمات التامّات، والسبع المثاني، والقرآن العظيم، وتبرأ من التوراة، والإنجيل، والزبور، والذكر الحكيم، ومن كل دين ارتضاه الله في مقدّم الدار الآخرة، ومن كل عبد رضي الله عنه، وأنت خارج من حزب الله، وحزب أوليائه وخذلك الله خذلاناً بيّناً، يجعل لك بذلك النعمة والعقوبة، والمصير إلى نار جهنم التي

ليس لله فيها رحمة، وأنت بريء من حول الله وقوته، وملجأ إلى حول نفسك، وقوتك، وعليك لعنة الله التي لعن الله بها إبليس، وحرّم عليه بها الجنة وخلده في النار، إن خالفت شيئاً من ذلك، ولقيت الله يوم تلقاه، وهو عليك غضبان، ولله عليك أن تحج إلى بيته الحرام ثلاثين حجة حجاجاً واجباً ماشياً حافياً، لا يقبل الله منك إلا الوفاء بذلك، وكل ما تملك في الوقت الذي تخالفه فيه، فهو صدقة على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك، وبينهم لا يبارك الله عليه، ولا يدخل عليك بذلك منفعة وكل مملوك لك من ذكر وأنثى في ملكك، أو تستفيده إلى وقت وفاتك إن خالفت شيئاً من ذلك، فهم أحرار لوجه الله عز وجل، وكل امرأة لك أو تتزوجها إلى وقت وفاتك إن خالفت شيئاً من ذلك، فهن طوالق ثلاثا بنة، طلاق الحرج لا مثنوية لك، ولا خيار، ولا رجعة، ولا مشيئة، وكل ما كان لك من أهل ومال وغيرهما، فهو عليك حرام، وكل ظهار فهو لازم لك، وأنا المستحلف لك لإمامك، وحجتك، وأنت الحالف لهما، وإن نويت أو عقدت أو أضمرت، خلاف ما أحملك عليه، وأحلفك به، فهذه اليمين من أولها إلى آخرها مجبدة عليك لازمة لك، لا يقبل الله منك، إلا الوفاء بها والقيام بما عاهدت بيني وبينك. قل: نعم، فيقول: نعم، ولهم مع ذلك وصايا كثيرة أضربنا عنها خشية الإطالة وفيما ذكرناه كفاية لمن عقل⁽¹⁰⁾.

ومن هذه الأمثلة يتبيّن بغير عناء أن للقسم غايتين رئيسيتين: إحداهما ضمان الولاء المطلق من كلّ عضو جديد أو تابع، والأخرى، وهي الأشدّ اتصالاً ببحثنا، صون العلم الباطني وحمايته، ومن ثمّ ضبط أبواب الوصول إليه في سياق دعوة الدعوة وتعاليمها. وتأتّل على وجه الخصوص ألفاظ القسم الأول، إذ يُقسّم المدعو الجديد «وأنه يناصر إمام زمانه ولا يخذله، وألا يُظهر سراً من أسرار الدين لمن ليس أهلاً له أو لمن لم يُقسّم عهد الميثاق». وكذلك صيغة النسخة الثانية: «فلا تظهر من ذلك شيئاً قليلاً، ولا كثيراً، ولا شيئاً يدل عليه إلا ما أطلقت لك أن تتكلم به، أو أطلقه

(10) هالم، «قسم الإسماعيلية». وهذه الصيغة بعينها من القسم، كما نقلها هالم، وردت في الصفحات 95-97. وسائر هذه المقالة أيضاً على جانب كبير من الأهمية لموضوعنا.

لك صاحب الأمر المقيم بهذا البلد، فتعمل في ذلك بأمرنا ولا تتعداه، ولا تزيد عليه... فإن فعلت شيئاً من ذلك، وأنت تعلم أنك قد خالفته، وأنت على ذكر منه فانت بريء من الله خالق السماوات والأرض... وأنت خارج من حزب الله، وحزب أوليائه وخذلك الله خذلاناً بيناً، يجعل لك بذلك النعمة والعقوبة، والمصير إلى نار جهنم التي ليس لله فيها رحمة، وأنت بريء من حول الله وقوته، وملجأ إلى حول نفسك، وقوتك، وعليك لعنة الله التي لعن الله بها إبليس، وحرّم عليه بها الجنة وخلده في النار»

3.9 دفع الرسوم والصدقات

إن ما يُدفع من رسوم لقاء الظُّفر بالعلم الباطني - وهو ما يُسمّيه بعضهم «العلوم التأويلية» - وما يترتّب على ذلك من منزلة رفيعة في مراتب الانتساب، أمرٌ بين في خطوطه العامة. فقد وُضعت رسومٌ محدّدة لحضور المجالس، ورسومٌ أخرى لمناسباتٍ مختلفة. وكان منها ما يُدفع بانتظام ويُعرف بـ «أجرة المناجاة» (التَّجْوِي)، وهي مأثورة عن القرآن، وإن لم تكن ممارسةً إسلاميةً مؤسّسةً على وجه العموم، سوى عند الشيعة، ولا سيما الإسماعيلية وبعض الفِرَق الأخرى.

غير أن الصلة الدقيقة بين الرسوم وبين الوصول إلى العلم الباطني - أي العلوم التأويلية - قد تبدّلت من الشواهد السابقة غامضةً مضطربةً المعالم. لكنّ مادّةً جديدة، وفي مقدّمتها نصٌّ على غايّة من الأهمية من أوائل عهد الخلافة الفاطمية، تكشف بعباراتٍ صريحة كيف جرت هذه الصلة داخل إطار الدعوة. فالحركة الإسماعيلية كانت قائمة بالفعل وقد زاد انتشارها قبل تأسيس الدولة في سنة 909م بالمغرب، غير أنها ظلّت إلى ذلك الحين في طي الخفاء، بعيدةً عن الأعين. ومن هنا فإن علمنا بها محدود. ثم حتى بعد أن تولّى الإسماعيليون الحكم على أراضي واسعة، ظلّ مذهبهم وتعاليمهم وأعمالهم في شدّة من الكتمان، اتقاءً لهجمات خصومهم من أهل السنّة وغيرهم من المناوئين للتشيع، ممّن غدوا إمّا رعايا للدولة الجديدة، إمّا أعداء خارجها. يضاف إلى ذلك أن ما أنتج من مصنفاتٍ في القرنين

والنصف من عمر الخلافة الفاطمية كان خاضعاً لمراقبة دقيقة، بعيداً عن أيدي الخصوم. وهذا الواقع الذي طالما جعل البحث في موضوعنا شديد العسر قد أخذ يتبدل ببطء مع استرجاع نصوص طال كتمانها. وعلى الرغم من أن العمل لم يُستوف بعد، فقد ظهرت مادة جديدة على جانبٍ عظيم من الأهمية، وأخرى في الطريق.

أما فيما يتعلق ببحثنا، فإن أهم هذه الأعمال هو رسالة طويلة كتبها شقيق الداعية الفاطمي الشهير في المغرب، أبي عبد الله الشيعي، الذي أنشأ الدولة⁽¹¹⁾. ذلك الأخ، أبو العباس، وضع هذا الكتاب ليفضل فيه التكاليف المالية الواجبة على العضو الموالي في المنظومة الإسماعيلية بصفتها تابعة للإمام. وفي مطلع الرسالة يُبين بوضوح الصلة بين الرسوم وبين العلم:

بما يؤذي المرء من ماله طوعاً لا كرهاً، وبما يقدمه ابتغاء لما في نفسه من الخير، يُظهر الله روحه ويزكي ماله، فيكون بذلك حلالاً لداعيه ومعلمه أن يُطلعه على العلوم التأويلية ويكشف له الحقائق المستورة عن أعداء دين الله.

وهذه المدفوعات، وإن كانت من وجوه داخلية في باب فريضة الصدقة، لها في السياق الإسماعيلي شأن أوسع. كما جاء في نصنا هذا:

إن المؤمن يؤذي ما يؤذي بقدر إخلاصه، وعلى وفق ما يقدره له داعيه امتحاناً له. فإذا آذاه مرةً واحدة فقد استوفى الشرط الأساسي للبين وأدى الفرض اللازم، وبآدائه يتميز عن أهل الظاهر [أهل السنة وغير الإسماعيليين] ويخرج من صفوفهم. فإذا دفع ثانية علم داعيه صلاح قصده وثبات يقينه، فعندها يكشف له أسرار التأويل. فإذا دفع ثالثة ارتفع قدره عند وليّ الله، وارتفعت منزلته كذلك بين المؤمنين.

Wilferd Madelung and Paul E. Walker, eds., *Two Works from the Earliest Fatimid Da'wa in North Africa: Sermons by Abū 'Abdallāh al-Shī'ī and a Letter by His Brother Abū'l-'Abbās on Fiscal Obligations to the Imam* (forthcoming).

فإذا امتحن الداعي المبتدئ فصبر على المحنة، جاز له أن يشرفه بمفاتيح العلم. وإن جزع وفرّ ولم يصبر على البلاء، حُظر عليه الولوج إلى العلم.

وإذا أتى ما أضر به من داعيه، واحتاط مما يقع فيه أهل الالتباس والفتنة ممن يجهلون تأويل كتب الله، انبسط له الطريق، وزاد علمه، وارتفعت منزلته بين المؤمنين ومع وليّ الله. وعلا مقامه وارتفع شأنه. ﴿وَأَمَّا مَنْ بَيُّلَ وَاسْتَحْتَنَى * وَكَذَّبَ بِالْحَسَنَى﴾ [سورة الليل: 8-9]، أي من بَيُّلَ عما أضر به من الغرض ولم يخرج به، مستعلاً عن طلب ما فيه حياته، ومكذباً للتأويل الذي نصبه الله لتوسعة عقول المؤمنين. ﴿فَسَيَرَهُ لِيُسْرَى﴾ [الليل: 10] أي للفقر والضيّق، فيقطع عنه بذلك جوهر العلم الذي فيه نجاته.

وقد أمر الله داعيه أن يختبر المؤمنين الذين يلتصقون فوائدهم ليعرف أسرارهم. فإن هم صبروا على المحنة جاز للمعلم أن يدخلهم في سلم العلم التأويلي ويرقيهم فيه.

في هذه المرحلة يتضح ما لمصطلح «التأويل» من أهمية بالغة. فهو يدلّ على معاني متعدّدة: التفسير الرمزي، أو وجوه أخرى من التفسير، للآيات القرآنية أو للنصوص الفقهية؛ وهذا لا يعدو أن يكون وجهاً واحداً من شبكة معقّدة من طرائق الفهم ودلالاته. وهذا الموضوع في حد ذاته بحرٌ زاخر في الخطاب الإسلامي. ولدى الإسماعيلية كذلك مدار نقاش واسع، غير أنه مع ذلك ركنٌ أساسي في بنائهم العقائدي⁽¹²⁾. وما سبق بيانه أنما هو بداية استكشاف لجملة القضايا المتصلة به. فعند طرفٍ من هذا الطيف الواسع نجد التأويل الرمزي للنصوص الدينية، سواء لآياتٍ بعينها أو لنصوص كاملة. وعند الطرف الآخر نجد ما نسمّيه اليوم بالعلوم الطبيعية؛ إذ يكون التأويل هنا كشفاً لحقيقة ما وراء، مثلاً، الشيء المادي. ممّ يتألف، وما عناصره المكوّنة؟ وما الذي يمكن أن يُصنع منه، كالخشب الذي يصاغ منه الكرسي أو الطاولة؟

(12) أحدث دراسة مهمة عن التأويل في السياق الإسماعيلي هي دراسة:

David Hollenberg, *Beyond the Qur'an: Early Ismā'īlī Ta'wīl and the Secrets of the Prophets* (Columbia: University of South Carolina Press, 2016).

أما المؤلفات الإسماعيلية، أي ما أنتجه دعاة الدعوة من سنة 909م إلى سنة 1171م في العصر الفاطمي، فهي كثيرة؛ قد تبلغ زهاء مئتي مصنف. منها رسائل صغيرة موجزة، ومنها كتب مطوّلة ذات شأن عظيم. وقبل قرن من الزمان ما كنا نعرف إلا القليل عن الناجي منها وما يمكن استرجاعه. وكان جهلنا هذا - في جانب منه - أثراً مقصوداً لسرية الإسماعيليين، وسياستهم المعلنة في حجب عقيدتهم عن أعين الغير. فقد كانت الدعوة تتحكم في الاطلاع على هذه الكتب، ولم يكن يُتاح لغير الإسماعيليين الوقوف عليها إلا في النادر. أما اليوم، فقد أضحى معظم ما نعرفه منها في متناول الأيدي، مخطوطاً أو مطبوعاً، بل تُرجم بعضه إلى غير العربية والفارسية. وهنا يثور السؤال: ما مقدار ما يُصنّف من هذا التراث الضخم في باب التأويل؟ وأين يقع فيه التأويل؟ وأي جزء منه يخضع لقاعدة الكتمان؟ هل جميعه محفوظ بيمين العهد؟

لقد كان عسيراً على الباحثين المعاصرين النفاذ إلى هذا التراث. فحُراسه بعدونه - في معظمه - سرّاً مصوناً، لا يجوز لغيرهم الاطلاع عليه. بل إن أبناء هذه الطائفة أنفسهم لا يُرخص لهم فيه إلا بعد تدرّج طويل في التعلّم والتربية. غير أن نسخاً منه تسربت إلينا شيئاً فشيئاً، وكانت قليلة في البدء، ثم كثرت. وبذلك وصلنا إليه من غير أن نُقسم اليمين، أو نُؤذي ما يفرض من رسوم وحقوق. والأهم أننا لسنا من الموالين الملتزمين بالدعوة، ولا من المتدريين تدريجاً صحيحاً على معالم عقيدتها. لقد اخترقنا جدار السرية، وكشفنا ما ظلّ مئات السنين مطوياً محفوظاً.

ومحور الأمر هنا يتعلّق بما تسمّيه التقاليد الإسماعيلية «الحقائق»، أي «الحقائق العليا» أو «الحقائق النهائية». وهي جوهر العقيدة، وأدقّ عناصر المذهب حساسية، ذلك الجزء الذي قد يجزّ انكشافه من غير ضبط ضرراً عظيماً على الجماعة. لكن على الباحثين من خارجها يبقى عسيراً جدّاً التمييز بين ما يجوز بيانه وما يجب كتمانه، إذ ليس لهم هادٍ يذلّهم على الحدّ الفاصل.

ولا ريب أن تراث هذه الدعوة يضمّ عدداً وافراً من المؤلفات صُنّفت لغرض

عام، فهي إذن جزء من جدل متواصل بين الإسماعيلية وخصومهم على تنوعهم: إمّا ردًا عليهم، أو اجتنبًا لمستجيبين جدد. ومثل هذه الرسائل ليست من «الحقائق»، بل على الضدّ، قصد منها مناقشة جمهور أوسع من غير الإسماعيليين. ونذكر من أمثلتها ما صاغه القاضي النعمان من موادّ فقهية⁽¹³⁾، مع ما خلفه من رسائل عديدة في دحض الخصوم⁽¹⁴⁾، أو كتاب الكرمانى «المصابيح في إثبات الإمامة»⁽¹⁵⁾، الذي ألّفه لإقناع الوزير البويهى في بغداد بالانضمام إلى الجانب الفاطمى.

أمّا ما نكاد نتيقّن أنه لم يقصد إذاعته، فإن السؤال باقٍ عن منزلة التأويل فيه: أيدخل كتابٌ عظيم في دلال النبوة⁽¹⁶⁾ - ألّفه السجستاني - في عالم «الحقائق»؟ وعليه، يُشترط لبلوغه أداء اليمين ودفع الأموال والخضوع للتربية والتعليم؟ مما نعلمه اليوم أنه كذلك. حتى وإن جاز بيان بعض أجزائه لغيرهم، فإن الكثير منه لا يجوز، فيظلّ - في التقليد الإسماعيلى - نصًّا سرّيًّا مصنوعًا.

(13) دعائم الإسلام للقاضي النعمان، تحقيق: أصف بن علي أصغر فيضي. وقد ترجمه إسماعيل برونوا إلى الإنكليزية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2004).

(14) اختلاف أصول المذاهب، للقاضي النعمان. ترجمه إلى الإنكليزية: ديفين ستوارت، في كتابه *The Disagreement of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory* (New York: New York University Press, 2015).

(15) *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, with a critical edition of the Arabic text of Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī's *al-Maḥbūb fi iḥbāt al-imāma (Lights to Illuminate the Proof of the Imamate)*, Full Translation, Introduction and Notes (London: I. B. Tauris, 2007).

(16) إثبات النبوءات لأبي يعقوب السجستاني، تحقيق نقدي: ولفر دادلونغ وبول ووكر، التراث الفكرى للحضارة الإسلامية، السلسلة الأولى (طهران: كتاب رايزان، 2016).

المصادر والمراجع

- Heinz Halm, "The Ismaili Oath of Allegiance (*'ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*majālis al-ḥikma*) In Fatimid Times," In *Medieval Isma'ili History & Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 75–115.
- David Hollenberg, *Beyond the Qur'an: Early Isma'ili Ta'wil and the Secrets of the Prophets* (Columbia: University of South Carolina Press, 2016).
- Ibn Rushd, *Faṣl al-maqḍī*, Eng. trans. G. Hourani, "The Decisive Treatise" In *Averroes On the Harmony of Religion and Philosophy*, ed. G. Hourani (London: Printed for the Trustees of the "E.J.W. Gibb Memorial" and pub. by Luzac & Co., 1976).
- Wilferd Madelung and Paul Walker, eds. and trans., *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness* (London: I. B. Tauris, 2000).
- Wilferd Madelung and Paul Walker, eds. and trans., *Two Works from the Earliest Fatimid Da'wa In North Africa: Sermons by Abū 'Abdallāh al-Shī'ī and a Letter by His Brother Abū 'l-'Abbas on Fiscal Obligations to the Imam* (forthcoming).
- Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, ed. A. A. A. Fyzee (Cairo: n.p. 1951–61); Eng. trans. Ismail Poonawala (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubuwwat*, critical ed. Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *Intellectual Heritage of Islamic Civilization, Series I* (Tehran: Ketāb-e Rāyzan, 2016).
- Paul Walker, "To What Degree was Classical Ismaili Esotericism based on Reason as Opposed to Authority?" In *Esotérisme shī'ite, ses racines et ses prolongements*, ed. M. A. Amir-Moezzi, M. De Cillès, D. De Smet, O. Mir-Kasimov (Turnhout: Brepols, 2016), 493–505.
- Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Paul Walker, *Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*. (London: I. B. Tauris, 1999).
- Paul Walker, *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate* [Includes a critical edition of the Arabic text of Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī's *al-Maṣḍabī fi ithbāt al-imāma* (*Lights to Illuminate the Proof of the Imamate*), full translation, Introduction and notes] (London: I. B. Tauris, 2007).

العلم الديني بين البيان والكتمان

في بدايات اليهودية والمسيحية والإسلام

نادراً ما تتناول الدراساتُ سَبَلَ بيان العلم (أو كتمانهِ) أو اتجاهات الاستمرار والتغيير بين العوالم القديمة والعصور القديمة المتأخرة.

في الحضارات الغابرة، كان العلمُ جوهرَةً نادرةً، يُحَرَسُ بعناية، ولا يُنال إلا في كنف العلاقة الوثيقة بين المعلم والتلميذ، وغالبًا ما كان يُصان في حلقات مغلقة لا يدخلها إلا الخاصة. ومن النصوص المسمارية الآشورية والبابلية إلى التقليد الشيعي الإسلامي، يستكشف هذا الكتاب كيف ولماذا اختارت مجتمعاتٌ شتى، عبر سياقاتٍ ثقافيةٍ متعددةٍ من العصور القديمة وأواخرها، بيان العلم أو كتمانهِ. ومن كهوف البحر الميت إلى الإسكندرية، يعرض هذا الكتاب طيفاً واسعاً من المقاربات المعرفية، سواء تلك المعيارية أو الخارجة عن النمط السائد، في الأوساط اليهودية والمسيحية والإسلامية. كما يتناول هذا الكتاب نصوصاً من الكتاب المقدس والقرآن الكريم، إلى جانب الرؤى الغنوصية والحاخامية والتأويلات الباطنية في الإسلام.

يجمع هذا الكتاب بين نخبةٍ من الباحثين المتخصصين في الدراسات الآشورية واليهودية والمسيحية والإسلامية، ليقدموا رؤى جديدة حول طرائق نقل العلم وكتمانهِ، كاشفين عن أوجه الترابط بين الأديان التوحيدية الثلاث، إلى جانب خصوصية كل دين منها، وصلتها بالحضارات العريقة التي ازدهرت في مهد الهلال الخصيب.

